### 001

### **الخلل في السجود**

يقع البحث في السجود، وذلك في عدة مقامات:

**المقام الأول:** في تحقيق ركنية السجود. اي ما هو الركن في السجود. فهنا اتجاهات أربعة:

الإتجاه الأول: ما ذكره المشهور من أن الركن ما تبطل الصلاة بالإخلال به زيادة أو نقصاً، عمداً أو سهواً. كالركوع مثلاً. فمقتضى هذه الكبرى أن السجود ركن لأن الصلاة تبطل بالإخلال به عمداً أو سهواً.

ولكن سيد المستمسك ذكر وتبعه سيدنا (قده) في(المستند) وشيخنا الأستاذ في (التنقيح): بأنه يرد على تطبيق هذه الكبرى على السجود أنه لا يوجد موضوع واحد لكلتا الكبريين (كبرى النقيصة وكبرى الزيادة)، والوجه في ذلك: هل أن الركن هو مسمى السجود الذي يتحقق بصرف الوجود؟ أم أن الركن مجموع السجدتين؟ فإن كان الركن هو المسمى انطبقت عليه كبرى النقيصة لا كبرى الزيادة، اي من لم يأت بمسمى السجود أصلاً بطلت صلاته عمداً او سهواً، ولكن لو زاد مسمى السجود بأن زاد سجدة سهواً بعد السجدتين، فهو وإن زاد في مسمى السجود لكن صلاته صحيحة جزماً ولو لصحيحة منصور بن حازم: (سألته عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجدة؟ قال: لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة).

وإن كان الركن مجموع السجدتين، انطبقت عليه كبرى الزيادة دون كبرى النقيصة، بمعنى أنه إذا زاد سجدتين بطلت صلاته عمداً أو سهواً كما يدعى، أما لو نقص مجموع السجدتين سهواً فلا تبطل صلاته لأن نقص المجموع يحصل بنقص أحد الجزئين، فلو نقص سجدة فقد نقص المجموع، فإذا كان النقص عن سهو فإن صلاته صحيحة، ولو لموثقة عمّار: (سألته عن رجل نسي سجدة فذكر بعد ما قام وركع؟ قال: لا يسجد حتى يسلّم، فإذا سلّم سجد مثل ما فاته). فإن مقتضاها أن نقص السجدة سهواً غير مبطل. والنتيجة: أنه لا يوجد موضوع واحد تنطبق عليه كلتا الكبريين، من أن الزيادة عمداً او سهواً مبطل، والنقيصة عمداً او سهواً مبطل.

وكأنّ السادة ارتضوا هذا الإشكال. ولكن صاحب الجواهر ذكر جوابا للإشكال، وأفاد أن الظاهر من كلمات الفقهاء أن الركن ما صدق عليه عنوان السجدتين، فليس الركن مسمى السجود، وليس الركن مجموع السجدتين، بل شيء ثالث، ما صدق عليه عنوان سجدتين، فلأجل ذلك يكون هذا موضوعاً واحداً للنقص والزيادة، فإنه لا يصدق عليه أنه نقص ما هو عنوان سجدتين إلا بترك سجدتين، وإلا لو نقص سجدة واحدة فقد نقص من المجموع لا أنه نقص سجدتان، فموضوع النقص المبطل نقص عنوان سجدتين، وهذا لا يصدق إلا بنقصهما معاً. وكذلك في طرف الزيادة، فإن المبطل زيادة عنوان السجدتين، فلا يصدق على زيادة سجدة واحدة، فلو زاد سجدتين عمداً او سهواً بطلت صلاته. إذن إذا جعلنا الركن ما هو معنون بسجدتين، فإنه يكون موضوعاً واحداً لكلتا الكبريين: (كبرى مبطلية النقص، وكبرى مبطلية الزيادة). فما في الجواهر دفع الإشكال، غير أنه الركن هو تحديد المعنون بسجدتين دون المسمى والمجموع يحتاج إلى دليل.

**الإتجاه الثاني:** ما ذكره المحقق الداماد (قده): من أن الركن ما تتقوم به ماهيّة الصلاة. وأما تحديد الركن بما تطبل بالإخلال به الصلاة، فهذا تعريف بالأثر وليس تعريفاً بحقيقة الركن، فلابد أن نعرّف الركن بما يكون دخيلاً في ماهيّة الصلاة، لا كما سلكه المشهور من التعريف بالأثر، حتى يكون مورداً للإشكال. ونحن إذا قمنا بتحليل ماهية الصلاة وجدنا أنها متقومة بالركوع والسجود، فالعمل الخالي منهما ليس صلاةً. ولذلك قلنا أن القيام ركن، لأنه مقوم لماهية الصلاة. ولأجل ذلك كما أن الصلاة متقومة بمسمى الركوع فلا صلاة مع نقصه، وكما أنها متقومة بمسمى السجود فلا صلاة بنقصه، كذلك هي متقومة بمسمى القيام فلا صلاة بنقصه. مع غمض النظر عن الأثر الذي قد يترتب في جانب النقص وقد يترتب في جانب الزيادة. ولكن يلاحظ على ما أفيد: أن منظور المحقق هل مبنى الحقيقة الشرعية؟ أم لا؟

فإن كان منظوره الحقيقة الشرعية بمعنى أن الشارع اخترع مركّباً متقوماً بركوع وسجود وقيام.

**فيلاحظ على ذلك**: أن مقتضى هذا المبنى دخل الطهور أيضاً، لأنه لا يمكن استفادة الحقيقة الشرعية إلا من خلال الأدلة أو الآثار، وإذا رجعنا للأدلة فإن رواية التثليث، وهي رواية صحيحة: (الصلاة ثلاثة أثلاث، ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود)، فإن مقتضاها دخل الطهور في حقيقة الصلاة. وإذا نظرنا إلى الآثار فمن الواضح ان فقد الطهور الحدثي موجب لبطلان الصلاة عمداً او سهواً، وهو لا يقول بذلك. وإن كان مبناه عدم القول بالحقيقة الشرعية (نقله تلميذه السيد الزنجاني)، وأن ما قام به الشارع مجرد التطبيق على المصاديق لا أكثر، بمعنى أن الصلاة هي الصلة الخضوعية والشارع لم يتدخل في مفهومهما، وإنما طبقّها على بعض المصاديق.

فيرد السؤال: هل مُدّعاه (قده) أن القيام دخيل في ماهية الصلاة عرفاً وإن لم يكن في ماهيتها شرعاً لأنه ليس لها ماهية شرعية. فمن الواضح عدم تحقق صدق الصلاة عرفا على القيام، حصل قيام أم لم يحصل. وإن كان مدعاه دخل القيام في المأمور به لا في الماهية. فهل هو دخل في المأمور به في تمام الحالات؟ أم في بعضها؟. فإن كان المدعى دخله في المأمور به في تمام الحالات فهو باطل قطعاً، فإن صلاة العاجز عن القيام مصداق للمأمور به. وإن كان المدعى دخل القيام في المأمور به إذا كانت الصلاة صلاة الصحيح القادر على القيام، فأي فرق حينئذٍ بين القيام وتكبيرة الإحرام مثلاً، فإن تكبيرة الإحرام أيضاً دخيلة في المصداق المأمور به، ولذلك لو نقص التكبيرة سهواً تبطل صلاته. فليس ما ذكر ضابطاً للركنية.

**الإتجاه الثالث:** ما ذهب اليه السيد الخوئي (قده) وتبعه شيخنا الأستاذ (قده): أنه لم يرد شيء من الروايات عنوان الركن حتى ندور مداره لغةً وعرفاً، فسواء صدق الركن ام لم يصدق فإنه ليس موضوعاً لأثر، فلم يرد هذا العنوان في الروايات. وعلى فرض ورود هذا العنوان فإن الركن لغةً وعرفاً ما يتقوم الشيء بوجوده، لا ما يتقوم بعدم الإخلال به ولو زيادة، فإن الأسطوانة ركن للبيت لأن وجودها مقوم لوجوده، وأما زياتها فليست بضائره. فالركن لغةً وعرفاً ما كان وجوده دخيلاً، لا ما كانت زيادته ظاهرةً كما ذهب المشهور. ولأجل ذلك نقول: أن الركن مسمى السجود. ولذلك لو نقص المسمى لأن لم يأت بشيء فصلاته باقية. أما لو زاد فلا دخل لذلك في الركنية، فإنه إن زاد سجدة واحدة سهواً فلا ضائرية بمقتضى صحيحة منصور ابن حازم. وإن زاد سجدتين سهواً فالصلاة باطلة لا لأجل الإخلال بالركن، وإنما لأجل إطلاق صحيح محمد بن مسلم: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، حيث لا مقيّد له.

**والنتيجة:** أن الركن هو المسمى. فيقول شيخنا الأستاذ، لذلك قلنا ان تكبيرة الإحرام ركن لأن مسماها دخيل في الصلاة، فلو نقص المسمى حتى سهواً تبطل الصلاة. بينما زيادتها سهواً غير ضائرة بالصلاة.

**الإتجاه الرابع:** ما ذهب اليه السيد الأستاذ (دام ظله)، ويبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** إن المستفاد من صحيحة زرارة: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة... والتشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة)، أن الكبرى هو ما ذكر في الذيل وأن هذه الكبرى عبارة عن أن المناط في بطلان الصلاة الإخلال بالفريضة، فما كان إخلالاً بالفريضة فهو مبطل، من دون موضوعية للسجود أو الركوع أو الطهور، وإنما المدار على عنوان الفريضة.

**المقدمة الثانية:** أن الفريضة ما فرض في الكتاب او ورد على لسان المعصوم تفسيراً للكتاب أو تفصيلاً لإجماله. وحيث إن مسمى السجود مما فرض في الكتاب كان مسمى السجود هو الفريضة، الذي تبطل الصلاة في نقصه، وأما الزيادة، اي زيادة سجدتين فضلاً عن سجدة، إذا كانت الزيادة سهوية فليست مبطلة للصلاة، إذ لم يرد في الكتاب مانعية الزيادة كي تكون مانعية الزيادة من الفرائض، فتبطل الصلاة بالإخلال به. وما ذكره سيدنا (قده) من أن مقتضى إطلاق صحيح محمد بن مسلم (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) بطلان الصلاة بزيادة سجدتين سهواً غير تام؛ لأن هذا الإطلاق محكوم بصحيح (لاتعاد) في قوله: (لا تنقض السنة الفريضة).

**فتحصّل**: أن الصحيح أن الركن من السجود هو المسمى الذي تبطل الصلاة بنقصه عمداً أو سهواً لا مطلقاً. **والحمد لله رب العالمين.**

### 002

**البحث الثاني:** في مقومات السجود المأمور به.

وقد تعرّض سيدنا الخوئي (قده) في (الموسوعة، ج15، ص84)، لعدّة مطالب:

**المطلب الأول:** ما هو مفهوم السجود لغةً وعرفاً. وقد أفاد: أن السجود لغةً: هو عبارةٌ عن الخضوع. ولكن أجلى مصداق له هو وضع الجبهة على الأرض. فإن وضع الجبهة على الأرض مصداق عرفاً للسجود إذا كان عن قصد. فلو فرضنا أن شخصاً انحنى بقصد حك الجبهة أو التمرين على هذا العمل فإنه ليس سجوداً عرفاً بل لابدّ من قصد السجود كي يكون مصداقاً للسجود.

وقد اعتبر فيه سيدنا (قده) وضع الجبهة على الأرض والإعتماد، بحيث لو خلى الإنحناء عنهما أو عن أحدهما فليس سجوداً عرفاً. فلو فرضنا أن شخصاً انحنى بحد السجود، لكن لم يلامس جبهته شيئاً، فإن هذا بنظره ليس سجوداً عرفاً. كما أن من وضع جبهته على الأرض لا على نحو الاعتماد بل مجرد المماسة، كما لو فرضنا أنه ربط رقبته بحبال كي لا يقع ثقل جبهته على الأرض، فحصلت الملاصقة بين جبهته والأرض، لكن بدون اعتماد، فقد أفاد: بأن هذا ليس سجوداً عرفاً. وهذا تترتب عليه فروع مختلفة يأتي عنها الكلام. فهل أن ما أفاد تام بحسب المرتكزات العرفية أم لا؟

فلا يصدق السجود على الفاقد للاعتمادـ، كأن يضع جبهته على يده المرتفعة عن الأرض بحيث يكون السجود على الفضاء. فيقول الاعتماد دخيل في صدق المفهوم.

ولكن قد يقال بأن المرتكز العرفي لا يرى دخلاً لهما، فمن انحنى بقصد السجود وإن لم تلاصق جبهته مسجداً، فإنه يقال: سجد. ولذلك لو انحنى بهذا المقدار في الصلاة بعد الفراغ من السجدتين، فيصدق عليه أنه زاد سجوداً، بينما على مبنى سيدنا (قده) وقد صرح بذلك انه لم يزد سجودا حتى لو انحنى عشرة مرات، ما لم يضع جبهته على شيء، فإنه لم يحصل منه سجود. ولذلك يقال عرفاً سجد، ولكن لم يلاصق شيئاً. وكذلك بالنسبة للعنصر الثاني وهو الاعتماد اي وضع الثقل على الأرض، فإنه من الواضح عرفا ان يقال انه سجد وإن لم يضع ثقل جبهته على الأرض. نعم يعتبر وضع الجبهة على الارض في السجود الشرعي، هذا لابد منه، ولذلك لو لم يضع جبهته على الارض اصلا فإن صلاته باطلة لعدم السجود الشرعي المأمور به، وأما الاعتماد فلا دخل له لا بالسجود العرفي ولا بالسجود الشرعي. فإن الروايات التي استند إليها في اعتبار الاعتماد لا دلالة لها على أكثر من اعتبار الاطمئنان حال السجود، وهذه الروايات تعرض لها سيدنا في (ص93). منها: صحيحة علي بن يقطين: (سألته عن الركوع والسجود كم يجزي فيه من التسبيح؟ فقال: ثلاثة وتجزيك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض).

ومنها: صحيحة علي بن جعفر: (سألته عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمكّن جبهته من الأرض؟ فقال: يحرّك جبهته حتى يتمكن فينحّي الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه).

وقد أفاد سيدنا في (ص93) وأن غايتهم الدلالة عن اعتبار الاطمئنان. أي انه يعتبر في صحة السجود أن تكون الجبهة مستقرة.

ومنها: وصحيحة بكر بن محمد الأزدي (فإذا سجد فيلنفرج وليتمكن). وقد علّق سيدنا (قده) على ذلك:

إنها إرشاد إلى شرطية التمكن من والاستقرار في تحقق الركوع والسجود الشرعيين.

فالنتيجة: أن وضع الجبهة على الأرض إن لم يكن معتبراً في السجود عرفاً فهو معتبر شرعا، وأما الاعتماد الذي هو أمر زائد على الاستقرار والاطمئنان فليس معتبر لا عرفا ولا شرعاً.

**المطلب الثاني:** قال: ليس للمشرع حقيقة شرعية في السجود، وإنما الأدلة الآمرة بالسجود منصرفة إلى السجود العرفي، وأما ما ورد في جملة من الأخبار، منها: صحيح زرارة، (قال أبو جعفر (ع): قال رسول الله (ص): السجود على سبعة أعظم، الجبهة واليدين والركبتين والإبهامين من الرجلين). فليس بياناً لمفهوم السجود شرعاً كي يقال بأن هذه حقيقية شرعية، وإنما هو بيان للواجبات حال السجود، اي أنه لو سجد لوجب عليه شرعاً وضع المساجد السبعة.

فما هو الأثر المترتب على ذلك؟ قال: أولاً، ما دلّ من المنع عن السجود على القير ونحوه ليس المراد به اعتبار ذلك في مفهوم السجود، وإنما غايته أنه يشترط في صحة السجود شرعا صحة المسجد، كما أن ما دل على وجوب السجود على الأرض او نباتها يعتبر فيه خصوص الجبهة لا سائر الأعضاء السبعة. كما يترتب عليه أن المدار في الزيادة والنقص على وضع الجبهة على الارض لا على بقية المساجد، فلو وضع كل المساجد على الأرض دون الجبهة فلم يسجد، ولو وضع الجبهة على الأرض دون بقية الأعضاء وكرر ذلك لكان زيادة في السجود وإن لم يجعل بقية الأعضاء فهي واجبات وليست مقومة للسجود.

**المطلب الثالث، مهم:** تعرض له سيدنا (ص113)،هل يعتبر المباشرة بين الجبهة وبين الأرض أم لا؟

لا إشكال في اعتبار المباشرة للتسالم وللصحيحة. منها: صحيحة عبد الرحمن: (عن الرجل يسجد وعليه العمامة لا يصيب وجهه الأرض؟ قال: لا يجزيه ذلك حتى تصل جبهته إلى الأرض).

والكلام فيما يتفرّع على هذا، وهو لو فرضنا أن الطين لاصق بجبهته قبل أن يسجد، او التربة لاصقة بجبهته قبل أن يسجد فسجد والطين في جبهته، فهل يكفي ذلك أم لا؟ فهنا صورتان:

الصورة الأولى: لو كان الطين على جبهته فسجد، فهل يصدق السجود أم لا؟ الصورة الثانية: لو فرضنا صدق السجود فلو رفع رأسه ووضع رأسه مرة أخرى والطين ما زال في جبهته، فهل يصدق تعدد السجود بأن يقال سجد سجدتين أم لا؟

أما الصورة الأولى: نقل سيد المستمسك في (ج6، ص364)، أنه قد يشك في صدق السجود مع وجود الطين او التصاق التربة في جبهته، وذلك لأن صدق السجود إما بلحاظ العلقة بين الجبهة وبين الطين، أو بلحاظ العلقة بين الجبهة وبين الأرض التي وضع جبهته عليها، وكلاهما ليس سجوداً. والسر في ذلك: أن السجود عبارة عن وصل الجبهة بالأرض بالوضع عليها، فإذا كان السجود عبارة عن وصل الجبهة بالأرض بالوضع عليها فبالنسبة للعلقة الأولى وهي العلقة بين الجبهة وبين الطين فلم يحصل وضع عليها، فإن الطين وضع على الجبهة لا أن الجبهة وضعت على الطين، فالوضع عليه لم يصدق. وإن لوحظت العلقة الثانية حيث إنه وضع جبهته المطيّنة على الأرض، فقد حصل الوضع عليها لكن لم يحصل وصل، لأن الجبهة لم تتصل بالأرض لوجود الحاجب وهو الطين الذي منع الوصل.

إذن فلا سجود لا بلحاظ علقة الجبهة بالطين، إذ لم يحصل وضع، ولا بلحاظ علقة الجبهة بالأرض إذ لم يحصل وصل، والنتيجة: هي عدم صدق السجود على الأرض بما إذا كانت الجبهة الموضوعة ملاصقة للطين أو للتربة.

والظاهر أن الوضع بقيد (على) ليس معتبراً في السجود لا عرفاً ولا شرعاً، وإنما المناط أصل الوضع، بمعنى الاتصال بين الجبهة والأرض. سواء ذلك بالوضع عليه او بالمماسة من الطرفين كما لو اقتربت الأرض والجبهة فتماسا. ويظهر ذلك من اختلاف التعبير في الروايات، حيث إن بعضها عبر بـ(مس) وبعضها بـ(الإصابة) وبعضها عبر بـ(الوضع)، وبعضها بـ(السقوط). فإن ظاهر اختلاف التعبير في الروايات أنه يكفي الإتصال بين الجبهة والأرض، وبالتالي فإن الإتصال حاصل باعتبار أن الطين من الأرض، فقد حصل الاتصال وتحقق بذلك مفهوم السجود.

**الصورة الثانية:** لو افترضنا أن السجود صدق على السجدة الأولى، ثم رفع رأسه ثم وضعه مرة أخرى، فهل يصدق أنه أحدث سجدة ثانية؟ أم لا؟ وهنا وجهان: ما ذكره في المستمسك وما ذكره سيدنا (قده) في (ص114) يأتي الكلام عنهما. **والحمد لله رب العالمين.**

### 003

**الصورة الثانية:** من لصقت التربة بجبهته إما قبل السجدة الأولى، أو عند رفع الرأس من السجدة الأولى كانت التربة ملاصقة ثم وضع رأسه على الأرض مرة أخرى. فهل يصدق أنه سجد سجدتين أم لا؟

وقد استدل على منع صدق السجدتين بوجوه:

**الوجه الأول:** ما ذكره كاشف الغطاء (ره) وصاغه سيد المستمسك (قده) في مقدمتين: [[1]](#footnote-1)

**المقدمة الأولى:** أن السجود عبارة عن وضع الجبهة على الأرض، والجبهة الملاصقة للتربة عند وضعها على الأرض محققة لعنوان (وضع الجبهة على الأرض)، والسر في ذلك: أن المناط في الوضع (على) هو الاعتماد، فمتى ما انحنى في اعتماده على الأرض على جبهته، بحيث وضع ثقل جبهته فقد حصل عنوان الوضع على الأرض. إذن فالسجود عبارة عن الوضع على الأرض، والوضع على الأرض متقوم بالاعتماد، والاعتماد حاصل في المقام. فإن الجبهة وإن كانت ملاصقة للتربة إلا أن المكلف قد وضع ثقل الجبهة على الأرض. فهو قد اعتمد عليها بالانحناء، وهذا هو المناط في صدق الوضع على الأرض.

**المقدمة الثانية:** إن التعدد متقوم بتخلل العدم، ولا ريب أن من رفع رأسه بعد السجدة الأولى فقد انعدم اعتماده على الجبهة عند ملاصقتها للأرض، فحيث إن الاعتماد انعدم، ثم تحقق مرة أخرى بالانحناء مرة ثانية، فتحقق تعدد السجود، وأنه سجد سجدتين.

لكنه ناقش في المقدمة الأولى، وهي صدق الوضع، حيث قال: إن تعدد الوضع فرع صدق الوضع، والوضع ليس بصادق. وذلك لأن التربة موضوعة على الجبهة لا أن الجبهة موضوعة على المسجد، بل المسجد موضوع على الجبهة. فإذا كانت الجبهة موضوعاً عليها لا موضوعاً، فتكرر الإنحناء لا يغير من الحقيقة شيئاً فإن الوضع لم يتكرر، حيث إن الوضع كان للتربة على الجبهة لا للجبهة على التربة.

وهذا ما يظهر من سيدنا الخوئي (قده)، في ج 15 (ص114) التعجب منه.[[2]](#footnote-2)

فقد ناقشه سيدنا (قده): بأن عنصر الاستعلاء (وضع على)، وإن كان معتبراً في السجود، إلا أن وضع الجبهة على المسجد قد حصل وجداناً. والسر في ذلك: بأن الوضع (على) وإن لم يتحقق بالنسبة للتربة الملاصقة، لكنه تحقق بالنسبة للأرض، حيث تكرر الوضع على الارض بتكرر الاعتماد، اي باعتماد الرأس في ثقله على هذا الانحناء. إذ ما دام المقوم للوضع هو الاعتماد، اي جعل ثقل الجبهة على الشيء فهو حاصل بالنسبة للأرض، وبرفع الرأس تحقق التعدد والتكرار.

فقال: فحقيقة السجود عبارة عن ايجاد الهيئة عن اعتماد، فبعد رفع الرأس عن السجدة الأولى زالت الهيئة إذ لا اعتماد، وإن كانت الجبهة ملاصقة للتربة، فلا يطلق عليه الساجد في هذا الحال (اي حال الرفع) وبعد تكرر الهيئة تحقق وضع واعتماد جديد بعد أن تخلل العدم بينهما، فهو إحداث سجدة أخرى لا إبقاء. فهل ترى جواز وضع الجبهة كذلك مرة ومرات. فإنه لا إشكال في ان العرف يرى أنه قد سجد سجدات، بهذا التكرار.

هذا كله بناءاً على عنصر الاستعلاء، وإلا فقد ناقشنا فيه فيما مضى.

**الوجه الثاني:** إن هناك فرقاً بين السجود العرفي والسجود الشرعي. فالسجود العرفي متقوم بوضع الجبهة على ما يسجد عليه. ومن الواضح أنه إذا وضع الجبهة الملاصقة للتربة على الأرض فقد وضع الجبهة على ما يسجد عليها لأن الأرض مما يسجد عليها، فصدق عنوان وضع الجبهة على ما يسجد عليه فالسجود العرفي متحقق، غاية ما في الباب انه ليس بالمباشرة بل مع الواسطة. إلا أن قلب المباشرة ليس معتبراً عرفاً في السجود، فالعرف يقول سجد على هذا وإن لم يكن بالمباشرة.

وأما السجود الشرعي، اي المأمور به فهو متقوم بثلاثة عناصر:

الأول: الوضع عليه. وهذا صادق، لانه وضع جبهته على الأرض.

الثاني: المماسة. فإن هذا هو الظاهر من النصوص، نحو صحيح زرارة: (فأيما سقط من ذلك على الأرض اجزأك). فإن السقوط فرع الإنفصال، إذ لو لم يكن منفصلاً لما صدق عليه أنه سقط عليه. وكذا في موثقة عمار: (أي ذلك أصبت به الأرض أجزأك) فإن الإصابة ظاهرة في اعتبار المماسة. وكذا في صحيحة زرارة الأخرى: (إذا مسّ جبهته الأرض).

الثالث: الحدوث. بأن تكون المماسة حادثة لا بقاءاً لمماسة سابقة. فإن ظاهر الأوامر المتعلقة بالمواد، اعتبار الحدوث. فإذا قال: إذا اجنبت فاغتسل، يعني احدث الغسل. وإذا قال: ادفن الميت. يعني احدث الدفن. وإذا قال: {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم}، يعني احدثوا الغسل.

فإن ظاهر المواد المتعلقة للأوامر هو مطلوبية الحدوث. وبعد المفروغية عن اعتبار العناصر الثلاثة (الاستعلاء والمماسة والحدوث) يتبين أن السجود الشرعي لم يتحقق في المقام.

لأنه إن لوحظت العلقة بين الجبهة وبين التربة الملاصقة، فالمماسة وإن حصلت لكن الحدوث لم يحصل. لأن المماسة في السجدة الثانية استمرار للمماسة في الأولى. وإن لوحظت العلقة بين الجبهة وبين الأرض فالحدوث وإن حصل لكن المماسة لم تحصل لوجود الحاجب وهو التربة.

فالنتيجة: أن السجود الشرعي (المأمور به) لم يتعدد.

وهذا الكلام الذي أفيد في (ص115، ج15) محل تأمل، أولاً: ما تكرر ذكره من أن اعتبار الحدوث في متعلق الأمر مما لا شاهد عليه عرفاً. فإن تعلق الأمر بمادة من المواد لا ظهور فيه في أكثر من اعتبار فعلية المادة حين امتثال الأمر سواء كانت هذه الفعلية استمراراً لما سبق أو حادثة.

نعم، لو كان الأمر تعبدياً كما إذا قال: إذا زالت الشمس فصلي، او: إذا ركعت فاسجد. فإن السياق ظاهراً في اعتبار الإضافة، يعني إضافة متعلق الأمر للآمر. وهذا عنصر مستفاد من السياق، وإلا مجرد تعلق الأمر بمادة ليس ظاهراً في ان المأمور به حدوث المادة بل المهم فعليتها حين امتثال الأمر. فمن التفت الى انه جنب وهو في وسط الشط، فقصد الغسل القربي، فقد امتثل الأمر.

ثانياً: على فرض اعتبار الحدوث فلابد من النظر في أن متعلق الأمر هل هو من قبيل الأفعال؟ أو هو من قبيل الهيئات؟. فإن حدوث كل شيء بحسبه، فإن كان متعلق الأمر من قبيل الأفعال كما إذا قال: إذا اجنبت فاغتسل، فإن الإغتسال فعل. فحدوثه متوقف عرفاً على انفصال الجسد على الماء، وأما لو كان متعلق الأمر من الهيئات فالحدوث بوجود الهيئة بتمام أركانها، وإن كان بعض اركانها بقاءا بالنسبة الى نوعه وسنخه. والمفروض ان سيدنا (قده) يرى أن الركوع والسجود من قبيل الهيئات. لا مثل التشهد والتسليم الذي هو من قبيل الأفعال، فحدوث السجود بحدوث هذه الهيئة بعد عدمها. والمفروض في المقام أن هذه الهيئة وهي: وضع الجبهة مع كون الموضوع عليه مسجداً، لم تكن ثم كانت.

وإن كان بالنسبة للمماسة هي بقاء لا حدوث، إلا أن الهيئة يصدق بلحاظها عنوان الحدوث.

ثالثاً: سلّمنا اعتبار الحدوث في السجود حتى بالنسبة إلى قيد المماسة، فهل السجود عبارة عن المس عن وضع واعتماد؟ أم السجود هو عبارة عن الاعتماد ماسّاً؟. ففرق بين العنوانين، بين المس عن اعتماد، وبين الاعتماد ماسّاً. فإذا قلنا بأن السجود هو الأول ورد إشكاله، فإن المس وإن كان حاصلاً إلا أنه ليس حادثاً، وأما إذا قلنا بأن السجود هو عبارة عن الاعتماد ماسّاً فالحدوث حصل بالنسبة للاعتماد. إذن الاعتماد ماسّاً (يعني الاعتماد المقيّد بالمس) حادث وليس استمراراً لما سبق.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 004

**الوجه الثالث:** الاستدلال بصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله (ع)، قال: (سألته، أيمسح الرجل جبهته في الصلاة إذا لصق بها تراب؟ فقال: نعم، قد كان أبو جعفر (ع) يمسح جبهته في الصلاة إذا لصق بها التراب).

فقد استدل سيدنا (قده) في (ج5، ص116) بهذه الرواية على اعتبار إزالة التربة عن الجبهة كي يصدق السجود والتعدد. ولكن الكلام أن الرواية تحتمل وجوهاً ثلاثة:

**الوجه الأول:** أن مفادها سؤالاً وجواباً النظر للوجوب، بمعنى الإرشاد للشرطية. وهو ما فهمه سيدنا (قده) منها. حيث أفاد بأن منظور السائل (أيمسح الرجل جبهته)، يعني هل يجب على المصلي أن يمسح جبهته عن التراب بعد السجود الأول مثلا، من أجل المقدمة العلمية لإزالة الحاجب بين الجبهة والأرض، فهل يجب على المصلي إذا علق بجبهته تراب أن يزيل التراب من أجل أن يحرز عدم المانع، وعدم الحاجب، أم لا يجب؟. فأجاب (ع): نعم. يعني يجب. ومن الواضح ان الوجوب هنا ليس وجوباً تكليفيا وإنما هو إرشاد الى الشرطية، اي ان مباشرة الجبهة للأرض شرط في صحة السجود، فوجوب الإزالة إرشاد للشرطية. قال (قده) والقرينة على ذلك أن الجملة في السؤال جاءت بصيغة الاستفهام، (أيمسح الرجل جبهته؟) وهذا ظاهر عن السؤال في الوجوب، ولو كان السؤال عن الجواز لعبّر بالجملة الخبرية، بأن قال: (يمسح الرجل جبهته من التراب، فهل بذلك بأس؟)، وكان المفروض أن يقع في الجواب: بالجواب بـ(لا بأس) لا الجواب بـ(نعم).

فلو كان نظر الرواية للجواز لعبّر السائل بالجملة الخبرية، ولجاء الجواب بـ(لا بأس) بينما السؤال جاء بصيغة الاستفهام، والجواب جاء بصيغة (نعم). مما يكشف أن مفاد الرواية الوجوب إرشاداً للشرطية.

**المحتمل الثاني:** ما ذكره سيد المستمسك وتعبه شيخنا الأستاذ، أن الرواية ناظرة سؤالاً وجوابا للجواز وليس للوجوب، بلحاظ أن منظور السائل، لو أن الجبهة علق بها تراب فمسح هذا التراب أثناء الصلاة مانع من صحة الصلاة؟، إما لأنه فعل كثير، أو لأن الشارع يطلب بقاء أثر التراب على جبين المصلّي، فمنظور السؤال هو السؤال عن المانعية أو الحزازة.

**والقرينة على ذلك أمران:**

**الأول:** ورد في بعض الروايات من هذا الباب ما هو ظاهر في السؤال عن الجواز. وهو ما ذكره علي بن جعفر في مسائله: (سألته عن الرجل يمسح عن التراب وهو في الصلاة؟ قال: لا بأس).

ونقلها في الوسائل (ج6، ص374، عن قرب الإسناد)، كما نقلها ابن ادريس عن البزنطي: (سألته عن الرجل يمسح جبهته من التراب وهو في الصلاة؟ قال: لا بأس).

فإن ظاهره هذه الروايات السؤال عن الجواز، ولذلك قال: لا باس.

فيمكن أن يقال إذا كانت بعض روايات الباب ناظرة للسؤال عن الجواز فهي قرينة على ما هو المراد من هذه الرواية وهي صحيحة الحلبي.

**الثاني**: ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) وهو أن الجواب لم يستفصل، فلو كان المنظور في سؤال السائل: هل يجب مسح التراب من أجل إحراز عدم المانع، لكان الجواب من الإمام مبنياً على الاستفصال، بأن يقول له: هل كان التراب مستوعباً لجبهته أم لا؟ لأنه متى يكون المسح إزالة للمانع، إنما يكون المسح إزالة للمانع إذا كان التراب مستوعباً للجبهة بحيث يُشّكل مانعاً. فلو كان منظور السؤال للسؤال عن وجوب المسح لما صح في الجواب الإطلاق، لأنه لا يحتمل أن يجب المسح مطلقاً ولو كان التراب قليلاً أو لو كان التراب في جهة دون جهة. فإطلاق الجواب من دون استفصال من الإمام عن كون التراب كثيراً او قليلاً او عن كون التراب مستوعباً وعدمه، شاهد على أن منظور السؤال الجواز، لذلك قال الإمام: لا مانع من المسح.

**المحتمل الثالث:** أن الرواية ناظرة للرجحان، إذ لا يحتمل وجوبه ولا مانعيته، فالرواية سؤالاً وجواباً ناظرة للرجحان، وهو أنه: هل يُطلب ولو على نحو الرجحان أن يمسح جبهته مما علق بها من التراب، أم لا؟ والقرينة على ذلك: **أولاً:** الإطلاق. حيث إن الجواب مطلق حتى لما بعد السجدتين من الركعة الأخيرة، فإن مقتضى إطلاق الجواب: (نعم)، يعني حتى بعد الفراغ من السجدتين في الركعة الأخيرة، مع ذلك يمسح. مع أنه بعد الركعتين من الركعة الأخيرة لا معنى لأن يسمح إزالة للمانع. فلو كان السؤال ناظراً للوجوب من أجل إزالة المانع لم يكن ذلك منسجماً مع إطلاق الجواب حتى لما بعد السجدتين من الركعة الأخيرة.

**ثانياً:** الاستشهاد بفعل الباقر (ع)[[3]](#footnote-3)، مع أن فعل المعصوم لا يدل على اللزوم، فاستشهاد الصادق بفعل الباقر مع كون الفعل غير دالّ على اللزوم، شاهد على أن المنظور مجرد الرجحان، ولذلك كان أبو جعفر يمسح جبهته إذا علق بها تراب.

**فتحصّل:** أن الرواية بلحاظ المحتملات الثلاثة غير ظاهرة فيما أفاده سيدنا (قده) من أن مفادها إرشاد للشرطية. وإذا وصلت النوبة لمقتضى الأصل العملي بعد عدم تمامية أدلة المنع، فيقال: تارة يتصور الشك على نحو الشبهة الحكمية. وأخرى على نحو الشبهة الموضوعية.

**فالأولى**: هو إذا كان مفهوم السجود عرفاً واضح لا إشكال فيه، وأنه لا يعتبر فيه الحدوث، ولا يُعتبر فيه المماسة عرفاً، وإنما الشك في اعتبار قيد شرعي، وهو هل يعتبر شرعاً في صحة السجود مماسة الجبهة للأرض بحيث لو كان الحاجز هو من الأرض أيضاً مع ذلك لا يصح السجود، أم لا؟

فبما أن الشبهة حكمية مرددة بين الأقل والأكثر، فمقتضى الشك في الشرطية جريان البراءة عن الشرطية.

**والثانية:** أن تكون الشبهة موضوعية. وهي متصورة على نحوين: مفهومية. ومصداقية.

**النحو الأول:** أن يقال بأن جميع الأحكام المترتبة على السجود لم يؤخذ فيها عنوان السجود على نحو الموضوعية، وإنما عنوان السجود مجرد مشير لعمل خارجي، ذلك العمل الخارجي هو موضوع الأحكام، وبما أن ذلك الموضوع الخارجي مردد مفهوماً بين ما أخذ فيه قيد الحدوث، وما كان لا بشرط من جهة الحدوث، فالشبهة لا محالة مفهومية، أي أن موضوع الأحكام الشرعية مردد مفهوماً بين الأقل والأكثر، بين مطلق الوضع أو الوضع عن مماسة حدوثية، ومقتضى الأصل عند الشك في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر جريان البراءة، لأننا لا ندري ان الشارع اعتبر موضوع أحكامه هو المطلق أو المقيد.

**النحو الثاني**: أن تكون الشبهة مصداقية، بمعنى أن عنوان السجود ملحوظ على نحو الموضوعية، فموضوع الأحكام الشرعية ما صدق عليه عنوان السجود، فلصدق عنوان السجود موضوعية. وبما أننا لا ندري هل أن عنوان السجود يصدق حتى مع عدم حدوث المماسة أم لا؟ فالشك حينئذٍ شك في المحصَّل الشرعي، فإن الشك في تحقق عنوان السجود شك في تحقق الصلاة المترتبة على ذلك والشك في المحصَّل مجرى لقاعدة الاشتغال.

### 005

### **المسألة التاسعة:** (لو وضع جبهته على موضع مرتفع أزيد من المقدار المغتفر،

أي أزيد من أربع أصابع مضمومات، فإن كان الارتفاع بمقدار لا يصدق معه السجود عرفاً، كما لو فرضنا أن رأسه تساوى مع مستوى ظهره، جاز رفع الرأس ووضعه ثانياً، كما يجوز الجرّ، وإن كان بمقدار يصدق معه السجود عرفاً، كما لو ارتفع بمقدار أصبع او أصبعين، فالأحوط الجر لصدق زيادة السجدة مع الرفع، ولو لم يمكن الجرّ فالأحوط إتمام الصلاة والإعادة).

**ويقع البحث في مقامين: المقام الأول:** ما إذا سجد على موضع مرتفع بحيث لا يصدق عنوان السجود، كما لو فرضنا أن الارتفاع بمقدار شبر ونصف مثلا، فيقال هذا منحني وليس بساجد. ففي مثل هذا الفرض توجد صورتان: **الصورة الأولى:** أن يكون وضع الجبهة على المكان المرتفع عمداً. **الصورة الثانية:** أن يكون وضع الجبهة على المكان المرتفع سهواً. **أما الصورة الأولى**: ما إذا وضع جبهته على المكان المرتفع الذي لا يصدق معه السجود عمداً. فقد أفاد السيد الحكيم والخوئي (قده) بأن صلاته باطلة، لأن هذه زيادة عمدية، فهو مشمول لقوله في صحيح محمد بن مسلم: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). **فإن قلت:** إنه لم يسجد، إذ لا يصدق على هذا العمل أنه سجود، فهو لم يزد سجدة.

**قلت**: نعم لا يعتبر في المبطلية أن يزيد جزءا من أجزاء الصلاة بل كل عمل يأتي به بقصد الجزئية ولو كان بتحريك يده فهو زيادة ومشمول لقوله (من زاد في صلاته فعليه الإعادة). وهذا التحليل من السيدين مبني على تحليل معيّن لعنوان (زاد في صلاته). وبيان ذلك: هل أن قوله: (من زاد في صلاته) ناظر لفرض القصد؟ أم لا؟ اي من قصد الزيادة في صلاته فعليه الإعادة؟ أو من أوجد زيادة وإن لم يكن قاصداً؟ حيث زعم بعض الأعلام أن عنوان القصد ملحوظ في الرواية بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع، فإن الحكم هو وجوب الاعادة وبطلان الصلاة والمناسب لهذا الحكم هو قصد الزيادة لا واقع الزيادة، فهذه الرواية خاصة بمن قصد الزيادة.

**ولكن، قد يجاب عن ذلك:** بأن الظهور الأولي لكل عنوان ارادة المعنون الواقعي بلا دخل لعنصر القصد، كما إذا قيل: قام وقعد، فإن الظاهر ذات القيام وذات القعود قصد او لم يقصد، ودعوى مناسبة الحكم والموضوع وأنها قرينة على دخل القصد ممنوعة بلحاظ ان الرواية ليس في مقام بيان بطلان الصلاة كي يناسب هذا المقام ان يكون موضوعه قصد الزيادة بل الرواية في مقام بيان المانعية، فإن قوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) ارشاد الى المانعية اي ارشاد الى شرطية العدم كأنه قال الصلاة مشروطة بعدم الزيادة، فبما أن سياق الرواية في مقام بيان المانعية، اي شرطية العدم، وليس في مقام بيان الجزاء وهو بطلان الصلاة، إذن فلا تأتي قرينة مناسبة الحكم للموضوع. فإذا كان المنظور في الرواية واقع الزيادة لا قصد الزيادة فما هو واقع الزيادة بنظر العرف، فهل أن العرف يستظهر من قوله: (زاد في صلاته) أن الزيادة عبارة عن الاضافة؟ يعني اضاف للصلاة شيئا آخر كأن سجد ثلاث سجدات، أو كأن ركع في الركعة الواحدة ركوعين، فقد أضاف للصلاة أمراً آخر، فالزيادة متقومة بالإضافة. (زاد في الصلاة) يعني أضاف اليها. أم أن الزيادة عرفا عبارة عن الإتيان بما ليس مأموراً به بقصد المطلوبية سواء أضاف أم لم يكن إضافة، فكل عمل ليس مأموراً به في الصلاة يؤتى به بقصد المطلوبية فهو زيادة، وإن لم يكن إضافة. **فمثلاً:** لو أن المكلف تشهد في الركعة الأولى من الصلاة، ولم يتشهد في الركعة الثانية، يقال هذا زاد في صلاته، لانه أتى بعمل في الركعة الأولى ليس مأموراً به بقصد المطلوبية، فهذه زيادة. فالزيادة أن يأتي بما ليس مأموراً به بقصد المأمورية وإن لم يكن إضافة، فإيهما المستظهر من قوله (من زاد في صلاته)، حيث استظهر بعض الأعلام منهم السيد الإمام بأن (من زاد في صلاته) يعني اضاف، بمعنى أدخل في صلاته شيئاً آخر. فهذا معنى أنه زاد فيها عرفاً، فلا يصدق على الاضافة وإن كان غير مأمور بها.

بينما بنى المشهور منهم السيد الخوئي أن الزيادة هو الإتيان بما ليس مأموراً به، إذ لو كان معنى الزيادة الإضافة لقال: من زاد على صلاته، لكنه قال (من زاد في صلاته)، كما أن (في) لا يراد بها الصلاة، أي هناك فرق بين (زاد الصلاة) و(زاد في الصلاة). فلو قال: زاد الصلاة، لكان بمعنى الإضافة، لأنه أزاد الصلاة، لأن الصلاة مثلا كانت عشرة، فأزادها أحد عشر، أما هو لم يقل أزاد الصلاة، بل قال: (زاد في الصلاة). و(في) لا يراد بها الا مجرد الظرفية، اي انه أزاد في صلاته يعني في أثناء صلاته زاد شيئا، بأن أتى بما ليس مأموراً به بقصد المطلوبية.

**فتحصّل:** أن من وضع رأسه على موضع مرتفع لا يُسمى سجوداً، ولكنه أتى به لا بقصد الإضافة للصلاة، بل بقصد امتثال الأمر بالسجود، فأراد أن يمتثل الأمر بالسجود بنفس هذا العمل. فهل هذا زيادة في الصلاة أم لا؟

**فعلى المبنى الأول**، أن هذا ليس زيادة في الصلاة لأنه لم يضف شيئاً للصلاة، إذ قصد نفس السجود المأمور به أن يحققه في هذا العمل، ولذلك لو أقتصر عليه وما أتى بسجود آخر، ومضى في صلاته، فصلاته باطلة، للنقيصة لا للزيادة. فهو لم يضف شيئا للصلاة إنما إنما لم يسجد.

**بينما على المبنى الثاني**، من أن المراد بالزيادة في الصلاة الإتيان بما ليس مأموراً به بقصد المطلوبية، فهذا العمل زيادة، من حين وقوعه وقع زيادة، لأنه أتى بعمل ليس مأموراً به بقصد الجزئية من الصلاة. إذن فهذه النتيجة وهي أن من وضع جبهته على مكان مرتفع بقصد امتثال الأمر بالسجود عمداً فصلاته باطلة لأجل الزيادة مبني على تحليل من زاد في صلاته فعليه الاعادة، على أن المراد به أتى بما ليس مأموراً به بقصد المطلوبية.

**الصورة الثانية:** أن يضع جبهته على الموضع المرتفع الذي لا يعد سجوداً سهواً وليس عمداً. فبعد أن الالتفات أراد تصحيح صلاته، فهل يرفع رأسه ويضع على الموضع الآخر؟ أم يجوز له الجر؟ فلو فرضنا انه سجد على تلّة فيها مكان مرتفع ومنخفض، ثم التفت إلى أن المكان المرتفع ليس سجوداً. فهل يجوز له أن يجر جبهته من المكان المرتفع من التلة إلى المكان المنخفض؟ أم يتعين عليه أن يرفع رأسه ثم يضعه على المكان المنخفض؟.

فقد ذهب سيد العروة (قده) إلى جواز الجر، وذهب سيدنا (قده) وتبعه شيخنا الأستاذ (قده) إلى تعيّن الرفع. فلا يجوز الجر. والكلام فعلاً في دليل تعيّن الرفع. فقد استدل على ذلك بأحد وجهين: **الوجه الأول:** ما أفاده سيدنا (قده). **وتقريبه بذكر مقدمتين، كبرى وصغرى.**

**المقدمة الأولى: الكبرى:** فإنّ المستفاد من مجموعة من الروايات اعتبار الحدوث في مس الجبهة بالأرض. بأن يكون المس مساً حدوثياً لا بقائياً. إما استناداً إلى المادة أو استناداً إلى الهيئة، فإذا رجعنا لهذه الروايات التي تعرض لها السيد الخوئي في (ج15، ص115)، وهي:

صحيح زرارة: (إيما سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك). وفي موثق عمار: (إيّ ذلك أصبت به الأرض أجزأك). وفي صحيحة زرارة الأخرى: (إذا مسّ جبهته الأرض). فقد أفاد سيدنا بأن هذه العناوين: (سقط، أصاب، مسَّ) ظاهرة في الحدوث، فلا يقال سقطت الجبهة على الارض إلا اذا كانت منفصلة ثم وقعت. فمادة هذه العناوين ظاهرة في الحدوث. وتارة من خلال الهيئة، بأن يقال: ظاهر التعبير بالفعل الماضي هو الحدوث، إذ لو قال: إن كانت جبهته ساقطة أو مصيبة أو ماسة. فهذا لا ظهور له في الحدوث، لأنه عبّر بالوصف. لكنه عبّر بالفعل الماضي: (سقط، أصاب، مسّ). وظاهر التعبير بالفعل الماضي هو الحدوث. فالنتيجة: أن ظاهر هذه الروايات اعتبار الحدوث إما استناد إلى للمادة أو استناد للهيئة.

**المقدمة الثانية: الصغرى:** فيقول سيدنا: أن من جر جبهته من الموضع المرتفع الى الموضع المنخفض، فإن هذا المس، أي مس الجبهة للموضع المنخفض ليس مسّاً حدوثياً، بل هو مس بقائي، وبالتالي فهو وإن كان سجوداً عرفاً لكنه ليس سجوداً شرعاً باعتبار الحدوث. فلا محالة حتى يحقق السجود المأمور به شرعاً فعليه أن يرفع رأسه، فإذا رفع رأسه ثم وضعه على المكان المنخفض فقد أحدث المس، فتحقق السجود الشرعي.

**فإن قلت:** إن هذه زيادة. فالسجود الثاني صحيح أما الأول فهو زيادة. **الجواب:** ذكرنا ان هذا ليس سجودا، ولو كان سجوداً فهي زيادة سهوية، والزيادة السهوية غير ضائرة، بمقتضى حديث (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة.

**ويلاحظ الكلام على ما أفيد:** النقاش في الكبرى والصغرى. **أما النقاش في الكبرى**: فهو أنه لا ظهور في الروايات التي استهشد بها من جهة الحدوث، أما من جهة المادة، فمن الواضح أن التعبير بـ(السقوط، والإصابة، والمس) ما هو إلا كناية عن اعتبار المباشرة، فهو من أجل أن يؤسس أن مباشرة الجبهة للأرض معتبرة، عبّر بهذه التعبيرات (سقط، أصاب، مسَّ) فهذه التعبيرات لا موضوعية لعنوانيها، بل المنظور بها الكناية على اعتبار المباشرة، والشاهد على ذلك اختلاف التعبير، خصوصا مع كون اغلب هذه الروايات نقلاً بالمعنى.

**وأمّا من جهة الهيئة**: فلو أن الفعل ورد في مقام الإخبار لكان ظاهراً في مقام الحدوث، لأنه ظاهر انه لم يكن ثم كان، وأما اذا كانت هذه الهيئات واردة في التشريع وسن الحكم، فلا ظهور لها في الحدوث والتجدد، لذلك لا فرق بين ان يقول بحسب المتسالم العرفي: إذا أردت أن تسجد في الصلاة فلتكن الجبهة ماسّة، أو من جبهته الارض فقد سجد. فإن العرف لا يرى فرقاً بين هذه التعبيرات، لأنها جميعا في مقام الإنشاء. ولأجل ذلك فلو نظرنا للآية المباركية: {**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا}.** فمن جهة المرض عبّر بالوصف (مرضى)، ومن جهة السفر عبّر بالوصف (سفر)، ومن جهة الحدث عبّر بالفعل الماضي، {**أَوْ جَاءَ أَحَدٌ... أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ}،** فهل يقال بأن مقتضى اختلاف التعبير بان المسوغ للمرض والسفر، هو مطلق الفعلية، بينما المسوغ بالحدث هو الحدوث لا مطلق الفعلية. بناءاً على اختلاف التعبير. فهل هناك فرق بين ذلك؟ لا شك أن العرف لا يرى فرقاً بين العبارتين في أن المراد مطلق الفعلية. هذا من جهة الكبرى.

**أما من جهة الكبرى**: **فأولاً:** ما ذكرناه سابقاً من أن السجود عبارة عن الهيئة، فيكفي في عنصر الحدوث بناءاً على اعتباره حدوث الهيئة، وإن لم يحصل الحدوث بلحاظ تمام أجزائها وقيودها، فلنفترض أن المس ليس حدوثياً، إلا أن هذه الهيئة قد حدثت بعد أن كانت على الموضع المرتفع أصبحت على الموضع المنخفض. **ثانياً:** لو سلمنا بكلام سيدنا الخوئي، فالدقيق ما ذكره في المستمسك، من أنّ المسَّ ليس مسّاً بقائياً، بل المس مسٌّ حدوثي، وإنما البقائي المس المتصل بالهوي، لا المس. فإن من جرّ جبهته من الموضع المرتفع الى الموضع المنخفض فهو في كل آن له مس جديد، فالمس في حد ذاته ليس بقائياً بل هو مس حدوثي، إنما هذا المس ليس مساً متصلاً بالهوي، لأن المس المتصل بالهوي هو المس على المكان المرتفع، فالإشكال ليس في المس الحدوثي، بل الإشكال في المس المتصل بالهوي. فلو قلنا باعتبار الحدوث فيجب أن يكون المس المتصل بالهوي حادثاً، وهذا المس في المكان المنخفض وإن كان حدوثياً، لكن المس المتصل بالهوي ليس حدوثياً. فهذا هو الاشكال بناء على اعتبار الحدوث. فتأمل. [[4]](#footnote-4)

### 006

ما زال الكلام فيما اذا وضع جبهته على مكان مرتفع، وقلنا ان هنا قسمين: أحدهما: أن لا يصدق على الوضع عنوان السجود. وثانيهما: أن يصدق عليه ذلك.

القسم الأول: وهو ما إذا وضع جبهته على مكان مرتفع، ولم يصدق على الوضع أنه سجود، فتارة يكون ذلك عن عمد، وأخرى عن سهو. فإن كان عن عمد، بطلت الصلاة للزيادة. وإن كان عن سهو، فصلاته صحيحة ولكن الكلام، هل يتعين عليه رفع الرأس؟ ثم وضعه على المكان المنخفض؟ أو يمكنه أن يجر جبهته من أحد المكانين للآخر؟

وقد ذهب العلمان سيد المستمسك وسيدنا (قده): إلى تعين الرفع، وقد استدل على ذلك بأحد وجهين. وصل الكلام إلى:

الوجه الثاني: الاستناد لبعض النصوص. و هي رواية الحسين بن حمّاد، قال: (قلت لأبي عبد الله (ع) أسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع؟ فقال: ارفع رأسك ثم ضعه).

وليس الكلام في سندها، لضعف الحسين بن حمّاد. إنما الكلام في الدلالة، حيث إن فيها مطلبين:

المطلب الأول: هل أن الأمر هنا ظاهر في الإرشاد إلى الشرطية، أم أنه في مقام دفع توهم الحظر. حيث استفاد سيدنا (قده) (ارفعه) ارشاد الى الشرطية، اي انه لا يصح سجودا حتى ترفع فإنك ما لم ترفع لا يعد ما حصل منك سجوداً.

ولكن طرح احتمال وهو ان الرواي قد يتوهم ان الرفع محظور لانه اذا رفع حصلت زيادة، فهو لو جر فإنه بحكم سجدة واحدة عرفا اي ان يقول العرف اصلح سجدته بأن جرّ جبهته الى الموضع المنخفض بخلاف ما لو رفع رأسه، فقد يقال انه زاد فعلا في الصلاة، فلأجل توهم الزيادة وتوهم المنع من الرفع قال (ع): (ارفع رأسك ثم ضعه)، فهو أمر في مقام دفع توهم الحظر فلا يدل على تعين الرفع، كما يراد الاستدلال به. ولا يبعد تمامية ما ذكره (قده) بملاحظة الروايات الأخرى الذي ذكر فيها الجر.حيث إن في بعض الروايات ذكر الجر، فذكر الرفع هنا ظاهر في عدم كفاية الجر، لا أن الرفع مجرد مقدمة عرفية لتحقيق السجود المطلوب.

المطلب الثاني: هل أن هذه الرواية منصرفة إلى ما اذا تحقق السجود بالوضع؟ حيث ذكر بعضهم ان قوله (اسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع) ظاهره أنه تحقق السجود عرفاً، فلا ربط للرواية بمحل كلامنا، فمحل كلامنا في القسم الاول وهو ما إذا وضع جبهته وضعاً لا يصدق معه السجود، بينما نظر الرواية الى الوضع المحقق لعنوان السجود. حيث قال (اسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع؟ قال: ارفع رأسك ثم ضعه). أم نقول أن (اسجد) كما هو ظاهر كلام سيدنا (قده)، يعني أقصد السجود، فتقع جبهتي على الموضع المرتفع، فليست خاصة بفرض صدق السجود على ذلك الوضع، بل هي مطلقة من هذه الجهة.

وقد يقال أنها معارضة[[5]](#footnote-5) برواية أخرى للحسين بن حماد، تعرض لها سيدنا (قده)، (ص134،ج15)، (قلت له: اضع وجهي للسجود فيقع وجهي على حجر أو موضع مرتفع، أحول وجهي إلى مكان مستو؟ قال: نعم، جر وجهك على الأرض من غير أن ترفعه). فيقال ان مقتضى اطلاق هذه الرواية ان ليس له أن يرفع.

لكن سيدنا (قده) أفاد أنها منصرفة الى فرض تحقق السجود، وأن قوله (أضع وجهي للسجود) ظاهر في أنه تحقق عنوان السجود، إنما يسأل السائل عن أمر آخر، فهو يقول تمام شرائط السجود تحققت غير واحد وهو أنني وضعت الوجه على مكان مرتفع، فهل أوحله الى المكان المستوي؟ قال: جر وجهك. فهل هي ناظرة كما استفاد سيدنا الى خصوص ما اذا كان الوضع سجودا، لذلك لا تعارض الرواية السابقة لانها أخص منها، ام ان هذا مطلق وأن المقصود بقوله (اضع وجهي للسجود) يعني اضع وجهي لأجل السجود، لا أن الوضع كان مصداقا للسجود بل هي اعم من هذه الجهة. فليس منشأ ظهور الرواية في تحقق عنوان السجود هو كلمة (اضع وجهي للسجود) فإن هذه الكلمة لا تدل على تحقق السجود، وإنما منشأ ظهورها في تحقق عنوان السجود أن ظاهر السياق أنه يسأل عن شرط السجود بعد الفراغ عن تحققه، وأن هل شرط السجود وهو الطمأنينة والتمكين ممكن فأحول وجهي إلى مكان مستوٍ أم لا؟ لا أن مساق السؤال مجرد السؤال عن الوظيفة الشرعية. بل ظاهر السياق أنه سجد ولكن لم يحقق هذا الشرط، لأن جبهته وقعت على حجر مثلا، فلم يحقق شرط التمكين، فهل يلزمه أن يحول وجهه لمكان مستوٍ ليحقق هذا الشرط أم لا؟ ولا يبعد إطلاق الرواية، وإلا لو كانت ظاهرة في المفروغية عن تحقق عنوان السجود من خلال نفس سياق السؤال لجاء نفس الاحتمال في الرواية الأولى (اسجد فتقع جبهتي...) مع أن سيدنا (قده) بنى على إطلاق الأولى.

القول الثاني: ما ذهب اليه سيد العروة (قده) وأغلب المعلقين، من التخيير بين الجر والرفع. بناءاً على مقتضى القاعدة، ومقتضى الرواية.

أما مقتضى القاعدة: فلأنه لا يعتبر الإحداث، فإذا فرضنا أن المكلف وضع جبهته على مكان مرتفع، ولم يصدق على ذلك عنوان السجود، فلو جرّ جبهته الى المكان المنخفض فإنه وإن لم يصدق الإحداث لأن هذا الوضع على المكان المنخفض ليس وضعاً متصلاً بالهوي، فليس وضعاً حادثاً بالهوي. فإذا لم يكن هناك دليل على اعتبار الاحداث في صحة السجود، إذن هو مخير يرفع او يجر، اذ المفروض انه لم يسجد حتى يصدق عليه انه زاد سجدة، بالتالي رفع او جر فعلى مقتضى القاعدة فهو مخير.

أما مقتضى الروايات: فقد استند إلى صحيحة معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله (ع): إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها ولكن جرّها على الأرض). فقد يقال أن مقتضى اطلاق الرواية ان الجر مطلوب سواء صدق السجود على وضعه السابق أم لم يصدق. لكن سيدنا (قده) أفاد بأن الظاهر انصرافها الى ما صدق اليه السجود العرفي. والسر في ذلك أن سياقها ظاهر في أنه لا مانع من صحة ما فعلت إلا الارتفاع فقط، اي لولا الارتفاع لكان ما صنعته هو المطلوب، (إذا وضعت جبتهك على نبكة من الأرض فلا ترفعها ولكن جرّها على الأرض). فظاهر ابتداءه (ع) بالحديث أن الوضع جامع للشرائط لولا الارتفاع، ومقتضى ذلك أن الوضع سجود غاية ما في الامر فقط شرطه الشرعي وهو الاستواء، لذلك حيث إنه سجود فلا ترفعه كي لا يصدق تعدد السجود، بل جرّها على الأرض. فهنا مطلبان في الرواية:

المطلب الأول: هل ان ظاهر سياقها المفروغية عن تحقق سائر الشرائط ما عدا الاستواء، لذلك قال الامام جرها على الارض حتى تحقق الاستواء؟ أم أن الرواية مطلقة من هذه الجهة.

المطلب الثاني: على فرض إطلاقها فهل أنها في مقام الإرشاد إلى المانعية، أم أنها في مقام دفع توهم الحظر، فلا تدل إلا على التخيير بين الرفع والجر. ولا يبعد إطلاق الرواية، فإن المستفاد من سياقها أنه في مقام التصحيح سواءً لفقد عنوان السجود او لفقد شرطه، أما أنه في خصوص النظر إلى تصحيح مسألة شرط الاستواء، فهذا غير واضح. نعم، بالنسبة إلى المطلب الثاني وهو دعوى ان الرواية في مقام دفع توهم الحظر فهذا بعيد، فإن ظاهرها تعين الجر، (لا ترفعها ولكن جرّها)، وإلا لو كان في مقام دفع التوهم لقال: إذا وضعت جبهتك إلى نبكة فجرّها، أو فليس عليك أن ترفعها. أما أنه يقول (لا ترفعها ولكن جرّها)، فإن هذا الاستدراك ظاهر في إرادة التعين، وبالتالي لا تصلح دليل على ما ذهب اليه سيد العروة من التخيير، بل تكون معارضة لما دلّ على اعتبار الرفع. يأتي الكلام في القسم الثاني.

### 007

القسم الثاني: إذا وضع جبهته على موضع مرتفع أكثر من أربعة أصابع مضمومة، وصدق على الوضع عنوان السجود، فأراد أن يصحح السجود بنقل الجبهة إلى الموضع المنخفض. فهنا صورتان: العمد، والسهو.

الصورة الأولى: فرض العمد. وقد أفاد سيدنا (قده) بحثين في المقام: الأول: هل أن الزيادة تتحقق بمجرد وضع الجبهة على المكان المرتفع، أم لا؟. الثاني: على فرض صدق الزيادة بذلك، فهل يمكن علاج المشكلة بالجر إلى الموضع المنخفض أم لا؟ فهنا بحثان:

البحث الأول: أفاد سيدنا (قده) أن وضع الجبهة على الموضع الأزيد من اللبنة عمداً زيادة، قصد الجزئية أم لم يقصد، فقد زاد. أما إذا قصد الجزئية فالأمر واضح، فقد أتى بعمل ملتفتاً إلى أنه ليس من الصلاة بقصد الجزئية، فهو زيادة. وأما إذا لم يقصد الجزئية فهو سجود زائد، فإن السجود زيادة وإن لم يقصد به الجزئية. فلو فرضنا أن شخصاً تذكر نعمة من نعم الله عليه، فسجد وهو يقرأ الفاتحة شكراً لله، فإن هذا زيادة وإن لم يقصد الجزئية من الصلاة، وذلك لرواية القاسم ابن عروة: (لا تقرأ في الصلاة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة)، بمعنى أنه لو قرأت آية السجدة فسجدت، فإن ذلك السجود زيادة، وإن لم يقصد به الجزئية بل قصد به سجود التلاوة، فدلّت هذه الرواية الشريفة على أن كل سجود وإن لم يقصد به الجزئية فهو زيادة.

وهذا ينطبق على المقام لأنه انحنى بقصد السجود متلتفا الى انه ليس مأموراً به لأنه على موضع مرتفع، فلا تناط الزيادة بالرفع وعدمه، فالزيادة قد تحققت، وحيث إنها زيادة عمدية فهي مبطلة، لإطلاق صحيح محمد بن مسلم (من زاد في صلاته فعليه الإعادة). نعم، من لا يرى تمامية الرواية كما سبق منّا لضعف سندها فالأمر واضح.

البحث الثاني: على فرض أن حدوث المشكلة بمجرد وضع الجبهة، فهل يمكن علاج المشكلة بالجر، بأن يجر جبهته من الموضع المرتفع الى المنخفض فيكون ذلك إصلاحاً للسجدة وتتميماً لها، وليس إحداثاً لسجدة أخرى. كما ذهب اليه سيد المستمسك.

فهنا أجاب سيدنا: بأن صلاته باطلة، والسر في ذلك: أن ظاهر صحيحة عبد الله بن سنان المذكورة في (ص98): (سألته عن السجود على الأرض المرتفة، فقال: إذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن موضع بدنك قدر لبنة فلا بأس).

وقد استفاد منه سيدنا الخوئي مطلبين:

المطلب الأول: مانعية الارتفاع بأزيد من لبنة. فمقتضى مفهوم الشرط في الرواية انه إذا كان الارتفاع اكثر من لبنة ففيه بأس.

المطلب الثاني: اعتبار حدوث الوضع حين حدوث المساواة. أي يُعتبر مضافاً للمساواة (أي عدم الارتفاع لأزيد من لبنة)، يعتبر حدوث الوضع حين حصول المساواة لا قبله، وهذا هو المفقود في المقام، فلو فرضنا أن الشخص وضع جبهته على أزيد من لبنة، وأراد تصحيح سجوده فجر جبهته الى مقدار اللبنة أو اقل، فإن هذا الوضع الجديد وإن كان وضعا حادثاً لكن هذا الوضع الحادث ليس وضعاً متصلاً بالهوي، لأن الهوي صار في الوضع الأول، فهذا الوضع الجديد وان كان حادثا لكنه ليس متصلا بالهوي، ويعتبر في السجود المأمور به احداث الوضع المتصل بالهوي وهذا الوضع بقاء للوضع المتصل بالهوي وليس حادثاً.

فالوضع الحاصل فعلاً وضع استمراري للوضع المتصل بالهوي.

فإن قلت: لو سلّمنا أنه يعتبر في السجود المأمور به إحداث الوضع متصلاً بالهوي. فالوضع الحدوثي المتصل بالهوي حاصل، لأنه عندما وضع جبهته ابتداءا على المكان المرتفع فهذا الوضع وضع حادث متصل بالهوي. والوضع الثاني مجرد تتميم بنظر العرف للوضع الأول، وليس سجوداً آخر، فيصدق على الوضع الثاني انه وضع حادث متصل بالهوي.

نعم، المفقود هو حين حصول المساواة بالوضع الثاني كان الوضع بقائياً لا حدوثياً، وإلا الوضع الحدوثي المتصل بالهوي صادق، لكن ليس مقارناً للمساواة، بل سابق عليها.

فالسيد الحكيم ملتفت انه إذا قلنا بالوضع الحدوثي المتصل بالهوي فهو صادق على هذا الوضع، لأن الجر مجرد تتميم لا اكثر، ولكن حين حصول المساواة أي حين حصول الجبهة على الموضع المنخفض لم يحدث وضع متصل بالهوي.

لذلك سيدنا (قده) حتى يثبت هذه النقطة لم يستدل بروايات السجود، لأن روايات السجود لا يستفاد منها الا اعتبار حدوث الوضع متصلا بالهوي وهو حاصل، لا حدوث الوضع متصلا بالهوي حين المساواة، هذا لا يستفاد من روايات السجود، لذلك اقحم رواية ابن سنان كي يثبت هذا القيد الزائد، وهو يعتبر في الحدوث المتصل بالهوي حين المساواة لا مطلقا. فهو يدعي ان المستفاد من هذه الصحيحة أمران: الأول: اعتبار المساواة، الثاني: حدوث الامر المتصل بالهوي حين المساواة. فلأجل ذلك قال: لا ينفع الجر.

فقال: فاعتبرت المساواة في موضع الجبهة فلا بُدَّ أن يكون الوضع حادثاً في المكان المساوي، ومن الواضح أن هذا العنوان لا يتيسر بالجر فإنه بقاء للوضع السابق لا إحداث للوضع على ما دون اللبنة اللازم رعايته بمقتضى الصحيحة. فإن قلت: بأنه لو استفدتم من الصحيحة أن يكون الوضح حادثا حين حصول المساواة للزم ذلك ان يكون وضع البدن حادث، لا وضع الجبهة فقط، لأن الصحيحة ذكرت موضعين، حيث قالت: (إذا كان موضع الجبهة مرتفع عن بدنك قدر لبنة فلا بأس)، فذكرت وضعين: وضع الجبهة ووضع البدن، فإذا استفيد منها اعتبار حدوث الجبهة حين المساواة فهي دالة أيضاً على أعتبار حدوث وضع البدن حين المساواة. وهذا مما لم يقل به أحد، فلو فرضنا أن شخص وصل إلى حد السجود، ثم رفع رأسه دون أن يرفع ظهره، فإنه يكفي في السجود بلا حاجة الى ان يحدث وضعاً للبدن بل يكفي الى احداث وضع للجبهة، بينما الصحيحة لو سلمت فإنها تدل على اعتبار الحدوث في الوضعين. فقال: نعم، لو كنا نحن والرواية لقلنا بأنها دالة على اعتبار الحدوث في وضع الجبهة ووضع البدن وإنما خرجنا عن المدلول الثاني بالإجماع.

فتلّخص: أن الزيادة قد حصلت وهي زيادة عمدية مبطلة، ولا ينفع في تصحيح الصلاة الجر. ثم قال: فما في بعض الكلمات من الحكم بالصحة مع الجر وأنه المطابق للقاعدة...ففيه ما لا يخفى.

وفي مقابل ما أفيد من قبله (قده) ما ذكره سيد المستمسك (قده) في (ج6، ص373) بأنه في الجر يمكن علاج المشكلة وتصح الصلاة، نعم لو رفع رأسه لكان ما حصل منه زيادة مبطلة، ولكن إن لم يرفع رأسه فجر الجبهة فإن الجر يصحح الصلاة.

بيان ذلك: تارة نتكلم عما هو مقتضى القاعدة، وأخرى نتكلم عما هو مقتضى الروايات الشريفة.

فأما مقتضى القاعدة: فقد أفاد السيد الحكيم: أن مقتضى القاعدة جواز الجر، والسر في ذلك: أنه لا يعتبر الحدوث حين المساواة. والوجه في ذلك: أن ما استدل به سيدنا من صحيحة ابن سنان غير تام، إذ لا دلالة فيها على اعتبار الحدوث إطلاقاً. أولاً: لأن الرواية ليست في مقام البيان الا من جهة المانعية لا اكثر، فإن مدلولها بمقتضى مفهوم الشرط ان رفع الجبهة أزيد من لبنة مانع، لا أنها في مقام كيفية السجود بتمام شرائطها كي يستفاد منها اعتبار حدوث الوضع عند حدوث المساواة، بل ليست الا في مقام بيان حدوث المانعية.

ثانياً: أن الرواية عبرت بالهيئة وليست بالفعل، لذلك قالت: (إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك قدر بدنة فلا بأس)، نعم لو عبّرت بالجملة الفعلية لقالت: ضع جبهتك على ما لا يزيد عن لبنة بوضع بدنك، فإن التعبير ببعض قد يقال ظاهر بمطلوبية إحداث الوضع عند إحداث المساواة، لكنها لم تعبر بالفعل وإنما عبرت بالهيئة، (إذا كان موضع الجبهة مرتفعاً قدر لبنة فلا بأس)، ومن الواضح ان الهيئة تدل على مطلق الفعلية، سواء كانت حدوثية أم بقائية. فالنتيجة: أن ما استدل به سيدنا (قده) من اعتبار حدوث الوضع عند حدوث المساواة غير تام، إذن فلا دليل عليه، وحيث لا دليل عليه، إذن مقتضى القاعدة جواز الجر، لأنه لا يعتبر أن يحدث وضعاً جديداً غير الوضع السابق. لكن الكلام في أنه هل يجوز الجر ويجوز الرفع، أم يتعين الجر؟ وهذا ما أراد السيد الحكيم ان يثبته. فذكر : بأن هناك وجهين دالان على تعين الجر:

الوجه الأول: الحذر من وقوع الزيادة، فإن المفروض أن المكلف قد وضع جبهته على الموضع المرتفع بقصد السجود عمدا مع التفاته الى ان هذا السجود ليس المأمور به. فإن رفع رأسه اتصف ما حصل منه بأنه زيادة عمدية، وإن لم يرفع رأسه وجره فقد صار وضع الجبهة على مقدار اللبنة إصلاحاً لما حصل منه. نعم، لو رفع رأسه لاتصف ما حصل بأنه زيادة، ولكان ما حصل زيادة عمدية مبطلة. فإن قوله (ع): (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) ليس خاصّاً بما كان زيادة من أول الأول، بل يشمل ما اتصف بالزيادة بعد حصوله، فإنه لا فرق في كلمة (من زاد) بين أن يوجد الزيادة من الأول، أو يوجد عملاً بعد ذلك يتصف بكونه زيادة.

حيث قال: ولا يجوز الرفع منه فرارا من لزوم الزيادة العمدية، لإطلاق دليل قابليتها، واحتمال اختصاصها بصورة وقوع الفعل من أمر الفعل زائداً فلا تشمل ما نحن فيه نظير العدول من سورة إلى سورة، قد عرفت انه خلاف الإطلاق (إطلاق من زاد في صلاته).

الوجه الثاني: الروايات. قال: ولعله لذلك قال أبو عبد الله (ع) في صحيح معاوية بن عمار (إذا وضعت جبهت على نبكة فلا ترفعها ولكن جرها على الأرض) فهو ظاهر في تعين الجر. ولكن هنا مناقشتان:

المناقشة الأولى: ما تعرض له صاحب الجواهر وتبناه السيد البروجردي، وهو ان الصحيحة أجنبية عن محل الكلام، لانها ناظرة الى توفر سائر شرائط السجود ما عدا الاطمئنان، حيث إن النبكة إما الحجر المحدد، أو التل الصغير، فإذا وضع جبهته على النبكة لم تستقر فإذا لم تستقر لم يحصل اطمئنان، فالامام يقول بما انك وضعت جبهتك بما يصح السجود عليه من حيث كونه من الارض او من حيث كونه بمقدار لبنة أو أقل غاية ما في الأمر ان جبهتك غير مستقرة، فلأجل تحصيل شرط الاستقرار جرّ جبهتك إلى المكان المنخفض حتى يحصل الاستقرار، ولا ترفع رأسك لأنه بالرفع تحصل زيادة. فالرواية غير ناظرة إلى وضع الجبهة على موضع مرتفع عن قدر اللبنة، وإنما هي ناظرة لوضع الجبهة وضعاً مضطرباً، إذن فهي أجنبية عن محل الكلام، فإن محل الكلام في وضع الجبهة للمكان المرتفع أكثر من لبنة، بينما الرواية ناظرة لوضع الجبهة الغير المستقر. لذلك قال السيد الحكيم: وإن كان يحتمل في الأول (في صحيح معاوية) أن يكون (النهي) لعدم إمكان الاعتماد على الجبهة لا لعلو المسجد. فتكون أجنبية عن محل كلامنا وهو البحث عن علو المسجد. وقد أيّد هذا الاحتمال السيد البروجرودي بأن ذكر النبكة يؤيد هذا الاحتمال، فإن النبكة حسب ما في كتب اللغة: الصخر المحدد الرأس او التل الصغير، فلأجل ذلك كان ذكر النبكة مؤيداً لانصراف الرواية الى ان المفقود شرط الاعتماد او الاستقرار وليس المفقود شرط المساواة.

وقد يقال: بأن عنوان النبكة لا خصوصية له، وإنما المقصود إذا وضعت جبهتك وضعا ليس محققاً للسجود المأموراً به، فلا ترفعها ولكن جرّها على الأرض.

المناقشة الثانية: ما ذكره سيدنا في المستند (ص188) قال بأن الرواية منصرفة لفرض العمد، حيث قال ( فلا ترفعها) فإن النهي عن العمل فرع وجود المتقضي له، بأن يكون طبع المكلف مقتضيا له فينهى، فإذا كان المكلف ساهياً او مخطئاً فوضع جبهته على مكان مرتفع خطئاً او نسياناً ثم التفت الى ذلك، فهنا يوجد مقتضي لأن يرفع رأسه من أجل أن يأتي بالسجود الصحيح. وأما لو فرضنا بأنه كان متعمداً، فهذا قد وضع جبهته على مكان مرتفع عمداً، وبما أنه وضعها على مكان مرتفع عمداً، فلا يوجد لديه داعٍ للرفع كي ينهى عنه، إذن نفس النهي عن الرفع قرينة على نظر الرواية لحال غير العمد، لوجود المقتضي في هذا الحال دون حال العمد، فلا يصح استدلال المستمسك بها على محل الكلام وهو صورة العمد.

ولكن يلاحظ على هذا الكلام: ان النهي لو كان نهيا مولويا صادر بداعي الزجر لصح ان يقال إنما يصح النهي بداعي الزجر مع وجود المقتضي للعمل. ولكن النهي مجرد نهي إرشادي، أي ليس مدلوله الزجر، وإنما هو مجرد إرشاد الى اعتبار الشرطية او اعتبار المانعية لا اكثر من ذلك، أي كأن الرواية قالت: إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا تصح صلاتك إلا بالجر. فلا معنى لأن يقال أن نظر الرواية لفرض غير العمد، بل النهي مجرد كناية عن اعتبار المانعية، وهذا الاعتبار يصح مع وجود المقتضي للرفع أو مع عدمه.

فالنتيجة ان الرواية دالة على محل الكلام من تعيّن الجرّ.

### 008

ذكرنا فيما سبق أن سيد المستمسك (قده) أفاد بأن ظاهر الروايات هو تعيّن الجر فيما إذا وضع جبهته على مكان مرتفع، وأراد تصحيح سجوده فيتعين عليه جر الجبهة للمكان المنخفض. وقد سبق التعرّض لصحيح معاوية ابن عمّار. والكلام في رواية الحسين بن حمّاد: (قال: اضع وجهي للسجود فيقع وجهي على حجر أو على موضع مرتفع أحول وجهي الى مكان مستوٍ؟ فقال ع: نعم، جر وجهك على الأرض من غير أن ترفعه). ولكنه (قده)، قال: يحتمل أن يكون مفاد الرواية هو العمل بالأفضل. وليست في مقام الإرشاد إلى تعيّن الجرّ.

وبيان ذلك: أن الأعلام حينما بحثوا الواجب السابع من واجبات السجود وهو مساواة موضع الجبهة للموقف، ذكر هناك بأن صاحب المدارك (ره) ذهب الى اعتبار المساواة، وأن اي ارتفاع ولو كان بمقدار أصبع فإنه مخلّ بصحة السجود، مستدلاً على ذلك بصحيحة عبد الله ابن سنان: (قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن موضع جبهة الساجد، ايكون أرفع من مقامه؟ فقال: لا، وليكن مستوياً).

حيث أفاد في المدارك: بأن ظاهر الأمر هنا الإرشاد الى شرطية المساواة، اي مساواة موضع الجبهة لموقع البدن. وليس المقصود بالمساواة المساواة الهندسية بمعنى أن لا يرتفع موضع الجبهة ولو بمقدار ملم، فإن هذا متعذر، إنما المراد بالمساواة المساواة العرفية، بأن لا يكون في البين ارتفاع محسوس ولو بمقدار أصبع، فإن مقدار الاصبع ارتفاع محسوس.

ولكن نوقش استدلال صاحب المدارك بالرواية، فقيل: ان الرواية محفوفة بارتكاز متشرعي أو بسيرة متشرعية قطعية على عدم هذا الاعتناء من الارتفاع، حيث ان الصلاة قد تكون في البيداء وقد تكون على الجبل وقد تكون في المنزل، فبما أن السيرة جرت على إيقاع الصلاة في أمكان مختلفة، وأغلب الأماكن لا تستوي سطوحها إذ ليس الإمكان كما في زماننا معبدة، فإن اغلب امكان الصلاة متفاوتة السطوح، ومع ذلك جرت السيرة العملية على الصلاة والسجود، مما يعني أن احتفاف الرواية بهذه السيرة القطعية مانع من ظهورها في الإرشاد إلى شرطية المساواة. نعم، ذهب المشهور إلى اشتراط أن لا يزيد موضع الجبهة عن لبنة، من موضع البدن. لا أن المساواة شرط، مستدلين على ذلك بصحيحة أخرى لابن سنان عن أبي عبد الله (ع): (قال: سألته عن السجود على الأرض المرتفع؟ فقال: إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك قد لبنة فلا بأس). فإن مقتضى منطوقها عدم اعتبار المساواة. وأنه ما دام في حدود اللبنة فلا بأس. وذكر السيدان الحكيم والخوئي: أن مقتضى الجمع بين الصحيحتين حمل الصحيحة الأولى لابن سنان على الأفضلية، وأن المساواة هو الأفضل. فلأجل ذلك قال في المستمسك أن رواية الحسين ابن حمّاد لا تصلح للاستدلال، فإن قوله (أحوّل وجهي إلى مكان مستوٍ؟ قال: نعم، جر وجهك على الارض من غير ان ترفعه). فهو ناظر للافضل.

ولكن ظاهر قوله (من غير ان ترفع) هو ارشاد الى الشرطية وحمله على الافضلية خلاف ظاهر اللسان.

والنتيجة: أن البحث على مستويين: ما هو متقضى القاعدة وما هو مقتضى الروايات. فذكرنا ان ما هو مقتضى القاعدة ما ذكره في المستمسك لا ما ذكره السيد الخوئي. وان مقتضى القاعدة هو الجر وليس الرفع تحرزا من الزيادة. وأما مقتضى الروايات فلو اغمضنا النظر عن الاسناد حيث ان هناك تعارض. حيث إن ظاهر صحيح معاوية بن عمار، لزوم الجر، (فلا ترفعها ولكن جرّها على الأرض). كما أنه مقتضى رواية الحسين بن حمّاد: (جرّ وجهك على الارض من غير أن ترفعه). بينما ظاهر رواية الحسين بن حمّاد الثانية هي: (أسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع؟ فقال ع: أرفع رأسك ثم ضعه). فإنهما متعارضتان من حيث جواز الرفع وعدم جوازه. وذكر السيد البروجردي (قده) في بيان الصلاة: أنه هناك طريقان لحل المطلب: الطريق الاول: تقديم صحيح معاوية بن عمار الدار على عدم جواز الرفع. وذلك لتعارض روايتي الحسين ابن حماد، حيث انه روى الجواز وعدم الجواز، فتتساقط روايتاه في انفسهما، وتبقى صحيحة معاوية بلا معارض.

وقد بحثنا هذه المسألة فيما سبق أصولياً، وقلنا: بأنه في التعارض الثلاثي توجد ثلاث صور:

الصورة الأولى: ان يختلف الرواة، بأن يروي زرارة وجوب الجمعة، ويروي محمد ابن مسلم عدم وجوبها، ويروي جميع ابن دراج استحبابها أو كراهتها. فهنا حيث إن الرواة ثلاثة فالتعارض الثلاثي حاصل.

الصورة الثانية: أن يكون روايتان مختلفتان براوٍ واحد مع رواية ثالثة لراوٍ آخر، مع فرض أن الروايات الثلاث جميعا عن الإمام بالمباشرة لا بالواسطة، كأن يروي لنا زرارة عن الصادق (ع) وجوب الجمعة، ونفس زرارة يروي عن الصادق (ع) عدم وجوب الجمعة، ويروي محمد بن مسلم وجوبها. فهنا هل يوجد تعارض أم لا؟. فذكرنا: نعم، أن هنا تعارضاً، لأننا نحتمل صدور كلتا الروايتين، أي نحتمل أن زرارة صدر من الإمام الوجوب وسمع منه عدم الوجوب. فلعل إحداهما صدرت على سبيل التقية. فما دام يحتمل صدور كلتا روايتي زرارة عن الإمام (ع) فلا يوجد علم إجمالي بكذب إحداهما، وإذا لم يوجد علم إجمالي بكذب إحداهما فرواية زرارة بعدم وجوب الجمعة معارضة في آن واحد لروايتين، روايته بالوجوب ورواية محمد بن مسلم.

الصورة الثالثة: ما إذا كانت الرواية بالواسطة لا بالمباشرة. كما مثّل به السيد الأستاذ (دام ظله) وهو أن صاحب الوسائل روى عن الكافي: (إذا نشّ العصير أو غلى حرُم) بينما صاحب البحار روى عن الكافي: (اذا نشى العصير وغلى حرم) وروى الشيخ الطوسي في التهذيب: (إذا نش العير أو غلى حرم)، فرواية الشيخ موافقة لما رواه في الوسائل عن الكافي، ومخالفة لما رواه في البحار عن الكافي. فهذه الروايات الثلاث ليست عن الإمام بالمباشرة بل بالواسطة، فهل نحكم فيها قواعد التعارض أم لا؟

حيث ذهب السيد الشهيد (قده) في تعارض الأدلة إلى أن التعارض جار في المقام وفاقا لاستاذه السيد الخوئي (قده)، والوجه في ذلك: انه لا فرق بين الرواية بالمباشرة والرواية بالواسطة، فإن معنى حجية الرواية تنجز الواقع بها، لا أن معنى حجية الرواية تنجز الواقع في طول ثبوت الخبر. فلا نحتاج ان نثبت ما هو خبر كافي، بل نقول: روى الثقة العاملي بالواسطة عن الامام (اذا نش العصير أو غلى حرم) ومقتضى هذه الرواية ان النشيش كافي في الحرمة. ومعنى حجية رواية صاحب الوسائل تنجز الواقع بها فالحرمة تتنجز بمجرد النشيش.

كما روى صاحب البحار عن الإمام ولو بالواسطة (إذا نش العصير وغلى) ومقتضى حجية خبر الثقة وهو صاحب البحار، المعذرية، اي إذا نش العصير ولم يغل فلا بأس بشربه). ورواية الشيخ في التهذيب موافقة في المنجزية لرواية الوسائل فيقع التعارض بين رواية البحار الدالة على المعذرية وروايتي الوسائل والشيخ. ولكن، ذكرنا فيما سبق أن ما أفيد تام فيما إذا كان الخبر بالمباشرة، اما إذا كان بالواسطة فان المرتكز العقلائي قائم على أن ثبوت الحكم الواقعي فرع ثبوت الخبر نفسه، هل هنا خبر أصلا أم لا، فلابد أن نثبت أولا ان صاحب الكافي روى وفي طول إثبات ذلك يأتي الحكم الواقعي تنجزا أو تعذيرا. فاذا فرضنا ان صاحب البحار يقول روى صاحب الكافي، ما يدل على المعذرية. وصاحب الوسائل يقول روى صاحب الكافي ما يدل على المنجزية. ويقول الشيخ في التهذيب أن هناك رواية بالمنجزية

فهنا حتى نوجد المعارضة بين كلام الشيخ والكافي، فلابد ان نثبت ان هناك رواية نقلها الكافي بالمعذرية كي تتعارض مع نقل الشيخ، فإذا اختلف صاحب الوسائل وصاحب البحار فيما رواه صاحب الكافي، فنحن لم نحرز رواية لصاحب الكافي بالمعذرية، حتى تكون معارضة لرواية الشيخ. إذن نقول رواية الوسائل والبحار تعارضا في أنفسهما وتساقطا، ورواي الشيخ بلا معارض فيؤخذ بها.

ولأجل ذلك نقول في المقام ان محل كلامنا الرواية بالواسطة، حيث ان الحضرمي روى عن الحسين ابن حماد: (قال: ارفع رأسك ثم ضعه)، مما يدل على جواز الرفع، بينما روى عبد الله بن مسكان عن الحسين ابن حمّاد، انه قال: (جر وجهك على الارض من غير أن ترفعه).

فعلى هذا الاساس نقول: لم يحرز ما رواه الحسين ابن حمّاد عن الإمام لاختلاف الراويين عنهم، فتبقى صحيحة معاوية ابن عمار بلا معارض. فحينئذ يقال بأن ما ذكره السيد البروجردي من الطريق الاول لحل المشكلة صحيح.

الطريق الثاني: على فرض التعارض فهو بدوي، ويمكن علاجه بما ذكر في كلماتهم. إما بحل ما ورد في قوله: (ارفع رأسك ثم ضعه) على الكراهة باعتبار الجمع بين المنع والترخيص. لكنه حمل خلاف الظاهر فإن الامر، لأن المقام مقام الإرشاد، فإن الأوامر الواردة في المركبات الاعتبارية ظاهرةفي الإرشاد الى الشرطية أو الجزئية وحمله على الكراهة خلاف الظاهر.

الحمل الثاني: أن ما دلّ في قوله ( ارفع رأسك ثم ضعه) ناظر الى الجر، اي في حال الاضطرار وعدم قدرتك على الجر، يجوز لك الرفع. وهو حمل تبرعي لا قرينة بمقتضى الإطلاق. لأجل ذلك تكون الروايات متعارضة.

وأما ما هو مقتضى الاصل العملي: فالمفروض ان المقام من قبيل الشبهة الحكمية، اذ لا كلام لنا في صدق السجود، بل الكلام انه هل يجوز له الرفع، أي أن الرفع المحقق للزيادة ليس بمانع، أم لا يجوز له الرفع. فالشك في شبهة حكمية. ومقتضى الاصل هو البراءة عن مانعية الرفع لو سجد على المكان المرتفع.

### 009

ذكرنا فيما سبق: أن الروايات من حيث دلالتها على أن الوظيفة جواز الرفع أو تعيّن الجر، متعارضة، وأن السيد البروجردي(قده) عالج التعارض بطريقين: الطريق الأول: أن روايتي الحسين ابن حمّاد، يتساقطان لعدم إحراز ما رواه، وتبقى صحيحة معاوية ابن عمّار بلا معارض. وهذا الكلام إنما يتم بشرطين: الشرط الأول: أن يكون الحسين ابن حمّاد هو حسين ابن حمّاد. ومن المحتمل تعددهما، وقد عُبّر عن الثاني في بعض الكتب بالحسبن ابن حمّاد. فما لم يحرز وحدتهما لا يأتي إشكال أن ما رواه الراوي المباشر غير محرز. الشرط الثاني: أن تكون رواية الحضرمي ورواية ابن مسكان عن الحسين ابن حمّاد، رواية عن كتابه على نحو الحصر، بأن يقول الضحرمي وابن مسكان ان ما رواه الحسين ابن حماد في هذه المسألة، وهي: من وضع جبهته على المكان المرتفع هو كذا، فأحدهما يقول: أن ما رواه هو الجر، و الآخر يقول أن ما رواه هو جواز الرفع، فبهذا اللحاظ يحصل إجمالاً العلم بكذب إحدى الروايتين، فيقال حينئذٍ: لم نحرز ما رواه الحسين ابن حماد فتبقى صحيحة معاوية بلا معارض. وأما إذا احتملنا أن الروايتين لا عن الكتاب، اما إحداهما عن الكتاب والأخرى عن غيره أو احدهما بالإجازة أو المشافهة، أو انهما رويا عن كتابه لا على سبيل الحصر، بأن قال كل منهما: روى الحسين ابن حماد كذا، فيحتمل حينئذٍ تعدد الرواية منه، فلا يوجد علم إجمالي بكذب إحدى الروايتين حتى يتساقطا. إذ المدار في المسألة على العلم الإجمالي بكذب أحد الروايتين فما لم يحصل فلا موجب لتساقطهما بل يقع التعارض ثلاثياً.

الطريق الثاني: الجمع بين هذه الروايات. فقد ذكرنا أن الجمع تبرعي، والتعارض مستقر، فإذا كان التعارض مستقراً ووصلت النوبة للأصل العملي فهنا موردان للشك: المورد الأول: أن يحصل الشك في اعتبار الإحداث، لأننا لا ندري في مثل هذه الصورة هل يعتبر الإحداث (احداث وضع الجبهة على الارض حين حصول المساواة)؟ هل هو معتبر في صحة الصلاة أم لا؟ فنجري البراءة عن شرطيته.

المورد الثاني: أن يحصل الشك في مانعية الرفع بعد الفراغ عن شرطية الإحداث، والشك في مانعية الرفع يتصور على نحوين: إذ تارة يشك في صدق الزيادة، كأن يقول شخص، بأن المتيقن من الزيادة ما إذا حدثت الزيادة ابتداءاً، وأما إذا سجد بقصد امتثال الأمر، لكن لم يصحح هذا السجود فرفع رأسه، فهل تتحقق زيادة السجود بالرفع منه، وإلا فهو حين تحققه لم يكن زيادة، فهل ما ورد من (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) يشمل ما اتصف بالزيادة بعد وجوده؟ فإذا شك في ذلك فهو يشكك بالسجود برفع الرأس، فيجري البراءة عن مانعية هذا العمل. أو يحرز صدق الزيادة، اي بالرفع تتحقق الزيادة، وإنما هل أن قوله (ع): (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) يشمل الزيادة الاضطرارية، لأن المفروض ان هذا الشخص وإن كان متعمداً في وضع الجبهة على مكان مرتفع، لكنه كان يعتقد أنه بالجر تنحل المشكلة، ولا يحتاج للرفع، فلما وضع جبهته على المكان المرتفع علم أن الجر لا يكفي، ولابد من احداث الوضع حين المساواة والجر لا يكفي، فهو من أجل تصحيح سجوده مضطر لرفع الرأس، فهل هذه الزيادة الاضطرارية مشمولة لقوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة)؟ فحينئذ يقول بما انني لا احرز الشمول اجري البراءة عن المانعية. فهذان الموردان يتصوران في الشك من حيث مجرى الاصل العملي.

الصورة الثانية: السهو. أن يضع جبهته على المكان المرتفع سهواً ثم يلتفت. وهنا أفاد سيدنا (قده): أن مقتضى القاعدة تعيّن الرفع؛ لأن الجر لا يفيده شيئاً باعتبار أنه يعتبر في صحة السجود إحداث الوضع، والإحداث لا يتحقق مع الجر، فلا يمكنه تحقيق الإحداث إلا برفع الرأس ثم وضعه، وبما أن السجدة التي حصلت زيادة سهوية، فهي غير ضائرة، فإذا لم تكن ضائرة يتعين عليه رفع الرأس ثم وضعه. هذا هو مقتضى القاعدة. ثم قال: ولكن خرجنا عن مقتضى القاعدة بصحيحة معاوية ابن عمار تعبداً، (قال أبو عبد الله (ع): إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها، ولكن جرّها على الأرض).

فمقتضى هذه الصحيحة مانعية الرفع، وتعيّن الجر، وإلا لقلنا بمقتضى القاعدة.

ولكن قد سبق منه المناقشة في مقتضى القاعدة حيث قلنا لا دليل على اعتبار الاحداث، فاذا لم يكن دليل على اعتبار الاحداث فالجر متعين، لأنه بالرفع تحصل زيادة عمدية لا سهوية، فتكون زيادة مبطلة. وهذا هو المطابق لمفاد صحيحة معاوية ابن عمّار (فلا ترفعها ولكن جرّها إلى الأرض).

الفرع الأخير: إذا كانت الوظيفة هي الجر، كما في صحيحة معاوية بن عمار، لكن المكلف لم يتمكن من الجر، فما هي الوظيفة؟

وقد تعرّض سيدنا (قده) لرأيين: الرأي الأول:ما اختاره، حيث لا يمكن الإتيان بالسجود المأمور به لأن السجود المأمور به متقوم بالإحداث، والإحداث متوقف على الجر، والجر غير ممكن، فالسجود المأمور به غير ممكن، وإذا لم يمكن السجود المأمور به فالأمر بهذه الصلاة قد سقط. إذن فلابد من فرد آخر من أفراد الصلاة، فيعيد. الرأي الثاني: قال (قده): قد يقال بما أن المكلف مضطر لترك الجر، يعني هو مضطر لترك شرطية المساواة، لأن تحقيق شرطية المساواة بأن يجر جبهته بما يصح السجود عليه، وهو لا يمكنه الجر، ولو رفع لارتكب زيادة عمدية، فيدور أمره بين أن يرتكب المانع تحقيقاً للشرط، بأن يرفع رأسه ثم يضعه حتى يحقق شرط المساواة، أو يترك مراعاة شرط المساواة فيكتفي بهذه السجدة. وحيث إن الشرط إذا توقف تحقيقه على ارتكاب مانع فيعد المكلف مضطراً لترك الشرط، لأنه لا يمكنه تحقيقه الا بارتكاب مانع، فيعد عند العرف مضطراً لترك الشرط، فإذا كان مضطراً شمله حديث الإضطرار (رفع عن أمتي ما أضطروا إليه)، أو (أو ما من شيء حرمه الله الا وقد أحله لمن اضطر اليه). فهو مضطر لترك مراعاة شرطية المساواة، فاذا سقط الامر الضمني بالمساواة بقي أصل الامر بالسجود، ومقتضى ذلك صحة صلاته. ثم أشكَلَ على ذلك: بأن ما ذكرنا عدّة مرات أن حديث الاضطرار يرفع ولا يثبت، فهو يرفع الأمر بهذا السجود، لكنه لا يثبت الأمر بالبقية، فالصحيح أن الصلاة باطلة.

ويلاحظ على ما أفيد: أولاً: بناءاً على مسلك السيد الأستاذ (دام ظله) وهو الصحيح، (لا تنقض السنة الفريضة) أن الإخلال بأي سنة عن عذر لا يوجد نقض الفريضة، وفي المقام بما أنه مضطر لترك المساواة لأن تحقيقها غير ممكن بالنسبة إليه الا بارتكاب مانع، إذن قد اخل بشرط المساواة عن عذر، وبما أن شرط المساواة من السنن فمقتضى (لا تنقض السنة الفريضة) صحة صلاته.

ثانياً: إذا أغمضنا النظر عن هذا المبنى ووصلنا إلى حديث الإضطرار، فهل يستفاد من حديث الاضطرار ثبوت الامر بالباقي أم لا؟ طبعاً إذا صدق عليه انه مضطر كما لو كان في آخر الوقت. فلابد أن نفرض أنه مضطر في الوقت الضيق. فلابد أن ننظر هل أن حديث الاضطرار ينفي ويثبت أم لا؟ فهنا روايتان لسماعة وأبي بصير واردتان في باب القيام: 1ـ (الحديث6، الباب1 من أبواب القيام)، عن سماعة، قال: (سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منهما فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة، أربعين يوماً أو اقل أو أكثر، فيمتنع من الصلاة الأيام وهو على حاله؟ فقال: لا بأس بذلك، وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحلّه لمن اضطر إليه). بتقريب: أن ظاهر الاستشهاد بالحديث ان جزئية القيام سقطت لأجل الاضطرار، وثبت الأمر بالباقي من الحديث نفسه. 2ـ (الحديث7، نفس الباب): رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ فقال: لا، إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه). بدعوى: أن حديث الاضطرار في المقام نفى شرطية المباشرة وأثبت الأمر بالباقي. الملاحظة الثالثة: لو قلنا بأن هذا لا يستفاد، وأن غاية ما يُستفاد من الرواية أن حديث الاضطرار نفى فقط في الأول جزئية القيام، ونفى في الثاني شرطية أن يباشر الإنسان وضع جبهته على المسجد، لكن ثبوت الأمر بالباقي هو بالمطلقات لا بحديث رفع الاضطرار، فيقال حينئذ، فلنصور الامر بالمطلق، بمعنى ان نقول هناك درجات من الأدلة: الدرجة الاولى: هناك أمر بالصلاة الدال على الأمر بالصلاة مطلقاً. الدرجة الثانية: ما دلّ على ركنية السجود، (الصلاة ثلاثة أثلاث: الطهور والركوع والسجود)، فالسجود ركن تحققت شرائطة أم لم تتحقق. الدرجة الثالثة: ما دلّ على شرطية المساواة في السجود. الدرجة الرابعة: حديث رفع الاضطرار. فإذا اضطر المكلف بالإخلال بشرطية المساواة، فمقتضى حديث رفع الاضطرار أن يرفع خصوص رفع الاضطرار، ومورد الاضطرار هو الإخلال بشرط المساواة. فمقتضى ذلك حكومة دليل رفع الاضطرار على أدلة شرطية المساواة، فيبقى الأمر بالصلاة مع الأمر بالسجود على حاله بمقتضى الدليلين الأولين. وقال سيد العروة: ولو لم يمكن الجر فالأحوط الإتمام والإعادة، والمتبادر كمنشأ للاحتياط، انه من المحتمل أن الإخلال بشرطية المساواة حال الاضطرار غير مبطل، وحينئذٍ عليه أن يتم صلاته، ومن المحتمل أن المغتفر ما إذا كان الإخلال حال السهو أو الجهل القصوري ولا يشمل فرض الاضطرار. ولكن سيد المستمسك وجّه تردد سيد العروة: بأن ما دلّ على اعتبار المساواة كما مضى في قوله (إذا كان موضع جهبتك مرتفعاً عن بدنك قدر لبنة فلا بأس)، يقول هذا مردد بين أن تكون المساواة شرطاً في صحة السجود، أو واجب في واجب. فإن كانت المساواة شرطاً في صحة السجود، فالسجود باطل، وإن كانت المساواة من باب الواجب فقد فات محله. فإنه إنما يعتبر المساواة حال السجود، وقد سجد سهواً على مكان مرتفع ففات محل هذا الواجب. فلا مجال لتداركه لأنه أخل به سهواً، وصلاته صحيحة. ولكن هذا بعيد بمقتضى ملاحظة سياق عبارة العروة حيث اشترط في صحة السجود الوضع على المكان المساوي أو المنخفض. فكيف يتردد بعد ذلك في بعض الفروع، ثم يحتاط؟.

### 010

**مسألة:** إذاوضع جبهته على ما لا يصح السجود عليه، كما إذا وضع جبهته على الزند أو ثوب يده، فتارة يكون الوضع عمداً، وأخرى يكون سهواً، فإذا كان الوضع عمداً فقد أفاد سيدنا (قده) أن صلاته باطلة، لأن الوضع على ما لا يصح السجود عليه، زيادة عمدية في السجود، سواء رفع رأسه بعد ذلك أم جره لما يصح السجود عليه، فإن الرفع والجر لا يغير من الواقع شيئاً، حيث إن الزيادة تحققت بمجرد وضع الجبهة على ما لا يصح السجود عليه. وبما أننا ناقشناه في المسألة السابقة وقلنا: حتى الوضع العمدي إذا امكن تصحيحة بجر الجبهة بما يصح السجود عليه فإنه يعد سجدة واحدة لا سجدتين، فلا زيادة في البين كي تكون زيادة عمدية. وأما إذا وضع الجبهة على ما لا يصح سهواً، فهنا فرعان: 1ـ أن يلتفت قبل رفع الرأس. 2ـ أن يلتفت بعد رفع الرأس

**الفرع الاول:** لو وضع جبهته على ما لا يصح السجود عليه ثم التفت لذلك قبل أن يرفع رأسه. فهذا الفرع له فرضان: **الفرض الأول:** أنه يتمكن من الجر. **الفرض الثاني:** لا يتمكن من الجر. **أما الفرع الأول والفرض الأول:** ما إذا وضع جبهته على ما لا يصح السجود عليه ثم التفت لذلك قبل رفع الرأس وكان يمكنه جرّ الجبهة لما يصح السجود عليه. **والكلام على مقتضى القاعدة لا على مقتضى الروايات.**

**فتوجيه ما هو مقتضى القاعدة في المقام ثلاثة أقوال:** 1ـ تعيّن الرفع. 2ـ تعين الجر. 3ـ التخيير بينهما. أما القول الأول: تعيّن الرفع. فقد أفاد سيدنا الخوئي (قده) حيث إنه اختار ذلك، إذ نسب الى المشهور تعين الجر، وذهب صاحب الحدائق تعين الرفع، واختار سيدنا تعين الرفع، والكلام في وجه ذلك: فقد أفاد (قده): لا يفيده الجر، لأنه يُعتبر في صحة السجود المأمور به الحدوث، والحدوث مما لا يحصل بالجر، فتعيّن عليه الرفع لتحصيل المسجد، والمفروض أن الرفع لا يحقق زيادة، لأن الزيادة حصلت في رتبة سابقة على الرفع، إذ مجرد وضع الجبهة على ما لا يصح زيادة. رفع أم لم يرفع، وحيث ان الوضع كان سهوياً فهي زيادة سجدة واحدة سهواً، وهي غير ضائرة بالصحة. وأما الرفع فلا يحقق زيادة جديدة. ومن أجل بيان مطلبه (قده) نقول: هل أن صحة المسجد، قيد في موضع الجبهة؟ أم أنه مقوّم للسجود المأمور به؟ فإذا قلنا بأن صحة المسجد مجرد اعتبار شرعي في موضع الجبهة، وإلا ليس مقوماً للسجود المأمور به، فهنا يقع البحث: هل يعتبر في موضع الجبهة أن يكون من الأرض منذ وضع الجبهة حدوثا وبقاءا، أم يكفي ولو بقاءاً؟ فإن قلنا يكفي في صحة ذلك أن تقترن الجبهة بما يصح السجود عليه ولو بقاءا بمقتضى إطلاق الأدلة. فإذن لم يحدث شيء، فهو نظير أن يسجد ثم يطمئن، أو نظير ان يسجد ثم يضع بقية المساجد السبعة، فإنه لا يشترط في سقوط الأمر ان يحصل الاطمئنان منذ وضع الجبهة أو ان تجتمع المساجد السبعة منذ وضع الجبهة فيكفي اجتماعهما ولو بقاءاً. فلأجل ذلك نقول في المقام: بأنّ المكلف عمله صحيح، لان وضع الجبهة على ما لا يصح غير ضائر، فإذا الحقه بما يصح بالجرّ فهو نفس السجدة وليس سجدة أخرى، فهو لم يرتكب محذور لا عمداً ولا سهواً، بل ما زال بالسجود المأمور به. وأما إذا قلنا بأنه يعتبر في موضع الجبهة صحة المسجَد حدوثاً وبقاءاً، فالمفروض أنه أخل بالقرن بين وضع الجبهة وبين صحة المسجد حدوثاً، لكن أخل بهذا القرن عن سهو، فمقتضى حديث (لا تعاد) عدم ضائرية ذلك. فبالنسبة لما يأتي يجره لما يصح السجود عليه، وهذا سجود صحيح.

ولكن سيدنا (قده) ذكر أن المستفاد من الأدلة أن صحة المسجد مقوم للسجود المأمور به، لا نقول انه مقوّم للسجود العرفي فإنه يحصل ولو بوضع الجبهة ولو على الزند، وإنما نقول انه مقوم للسجود المأمور، فبما انه مقوم للسجود المأمور به والسجود يعتبر فيه الحدوث، إذن لابدّ أن يكون وضع الجبهة على ما لا يصح السجود عليه حدوثياً لا بقائياً، وبالجر لا يتحقق الحدوث، وإنما يقال اقتران الجبهة ما يصح السجود عليه بقائي لا حدوثي. فلا محالة يتعين عليه الرفع.

**الجواب عن ذلك**: حتى لو سلّمنا كل مقدماته واعتبرنا ان صحة المسجد مقوم للسجود المأمور به، وانه يعتبر في السجود المأمور به الحدوث. نقول: مع ذلك بما ان السجود عبارة عن الهيئة فبجرِّ الجبهة على ما لا يصح السجود علي حدثت هيئة جديدة غير الهيئة السابقة. فالهيئة السابقة سجود أيضاً لكن سجود زئد زيادة سهوية مغتفرة بحديث (لا تعاد)، وهذا سجود حادث.

**إذن فنتيجة ذلك**: تعيّن الجر، لأنه لو رفع رأسه بُغيت تحقيق صحة المسجد لكانت زيادة عمدية، إذ ما دام يمكن تصحيح السجود فالرفع يكون محققاً للزيادة العمدية وهو مبطل.

ولا ملازمة بين تحقق السجود وتحقق الزيادة، فنحن نلتزم أن السجود يتحقق بمجرد وضع الجبهة، ولذلك اخترنا وفاقا لسيدنا (قده) واستاذتا، ان الركعة تتحقق بمجرد وضع الجبهة بالسجدة الثانية وإن لم يقرأ الذكر أو يرفع. فإذا قيل بأن إدراك صلاة الفجر في الوقت بإدراك وقت منها قبل طلوع الشمس، فإن الركعة تتحقق بمجرد وضع الجبهة مرة أخرى على المسجد، فالسجود يتحقق بذلك وإن لم يرفع رأسه. لكن ما هو محقق للسجود شيء وما هو محقق للزيادة شيء آخر، هذا لا يعني أنه زاد سجدة، لأنه إذا أمكن تصحيح نفس السجدة التي وقعت بجر الجبهة إلى ما لا يصح السجود عليه، فالسجود وإن تحقق وهذا من متمامته لكن لم تتحقق زيادة.

القول الثالث: التخيير بين الرفع والجر، ومبنى هذا القول هو المناقشة في شمول (من زاد في صلاته فعليه الاعادة)، لما اتصف بالزيادة بعد ذلك، فيقال: إن الزيادة هي عبارة عن حدوث غير المأمور به زائداً منذ حصوله، أما لو وقع ثم صدق أمر آخر يوجب اتصافه بالزيادة، فهذا لا يشمله من زاد في صلاته فعليه الاعادة، فإنه ظاهر فيمن احدث العمل زائداً لا من جعل العمل متصفاً بالزيادة. فبناءاً على ذلك حيث ان السجود لما وقع لم يقع زيادة لانه قابل للتصحيح، فحيئذ لو جر فقد حقق السجود المأمور به، ولو رفع لم يحقق زيادة، لأن الزيادة المانعة ما اتصف العمل من حين وقوعه انه زيادة، فهذا الرفع لا يحقق شيئا جديدا، اذن غايته انه لو رفع رأسه صار العمل لغواً لا انه زيادة، ولا مبطلا بمقتضى حديث لا تعاد.

ولكن حيث ذكرنا مراراً أنّ (من زاد في صلاته أن من زاد في صلاته فعليه الاعادة)، مطلق، فهذا القول بالتخيير ليس تام، والصحيح تعيّن الجر.

**الفرض الثاني:** فرض تعذّر المصحح، فهنا عدة أقوال في المسألة: **القول الأول:** تعيّن الرفع، فتعين الرفع على مبنى السيد الخوئي فواضح، لأنه في فرض إمكان الجر يقول بتعين الرفع فكيف بفرض تعذر الجر. ولكن الغريب أن سيد العروة (قده) مع قوله بتعيّن الجر في فرض إمكانه، يقول في فرض التعذر بتعين الرفع، فلذلك أشكل عليه بأنه: أما ان تقول زيادة السجدة تحققت بلا حاجة الى رفع الرأس، أو تقول بأن الزيادة متقومة برفع الرأس.

**فإن قلت:** بأن السجدة الزائدة زائدة، فإذن في صورة إمكان الجر يجوز له الرفع أيضاً، لأن الرفع لا يحقق زيادة. وأنت لا تقول بذلك. وإن قلت: بأن الزيادة متقومة بالرفع، إذن لو رفع رأسه الآن بعد تعذر الجر لكانت زيادة عمدية وليست سهوية، فهي مبطلة للصلاة، فكلامك يدور في جواز الرفع حتى في فرض إمكان الجر، أو القول بالبطلان إذا رفع رأسه عند تعذر الجر.

**القول الثاني:** التفصيل، بين ضيق الوقت وسعته. فإن كان الوقت ضيّقا لا يسع الا لهذه الصلاة التي دخل فيها فيشمله النصوص: أن من لم يجد ما يصح السجود عليه سجد على القطن والكتان، فإن لم يجد سجد على طرف ثوبه، فإن لم يجد سجد على ظهر كفه، فتشمله هذه النصوص في حال ضيق النصوص، حيث يصدق عليه أنه لم يجد. وإن كان في فرض سعة الوقت فصلاته باطلة. لأن المسوغ للسجود على ما لا يصح هو عدم الوجدان وهو واجد، هو الاضطرار وهو ليس مضطراً إذ بإمكانه أن يستبدل هذه الصلاة بصلاة أخرى. والمفروض ان المصحح في هذه الصلاة قد عجز عنه وهو الجر، والرفع زيادة عمدية للسجدة، فلا طريق لتصحيح هذه الصلاة فلابد من إبدالها بصلاة أخرى.

**القول الثالث:** ما يظهر من عبارة سيد العروة التفصيل بين ما بعد الذكر وما قبل الذكر. فإنه إن التفت لذلك بعد الذكر فسجوده صحيح، إذ غايته انه أخل بقيد من قيود السجود سهواً والإخلال سهواً بقيد من قيود السجود مشمول لحديث (لاتعاد). وأما إذا فرضنا أنه التفت قبل الذكر، فقد بقي عليه الذكر، وحديث (لاتعاد) لا يشرع الذكر في غير محلّه، فإن مفاد حديث (لا تعاد) أن الخلل الذي مضى مغتفر، أما أن توجد خللاً فهذا لا يتكفله حديث لاتعاد، وإن كانت مضطراً لذلك، فما دام لم يأت بالذكر والذكر واجب، فإن حديث (لا تعاد) لا يشرّع له أن يأتي بالذكر بعد فوت محله وهو الذكر على ما لا يصح السجود عليه. ولكن بناءاً على رأي الأعلام من أن الذكر مجرد واجب في واجب، كالاطمئنان والمساجد السبعة، فبما أنه واجب في واجب وليس مقوما للسجود فهو يفوت بفوات محله، فهنا لما فات محل الذكر سهواً سقط وجوبه، لأن محله قد فات سهواً وهو مغتفر بحديث (لا تعاد).

**القول الرابع:** الصحة مطلقاً في جمع الفروض، سواء التفت قبل الذكر أو بعد الذكر، أمكنه الجر أم لم يمكنه الجر، فإن صلاته صحيحة.

والوجه في ذلك: أنه لم يخل بأصل السجود، وإنما أخل بقيد من قيوده وحيث إنه قد أخل بهذا القيد عن سهو فصلاته صحيحة، حتى لو كان في ضيق الوقت بلا حاجة الى التمسك بإطلاقات ما دل على البدل، فإن سجوده الآن على ما لا يصح السجود عليه سجود سهوي، فهو مغتفر بحديث لا تعاد.

**لكن سيدنا (قده) أشكل على ذلك بإشكالين: الإشكال الأول**: إن المستثنى في حديث لا تعاد، (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة). السجود الشرعي لا السجود العرفي. فلو أن شخصاً انحنى بحد الركوع العرفي لا بحد الركوع الشرعي، ثم قام وسجد، فإن صلاته باطلة، لأنه أخل بالركوع المأمور به لا أنه أخلَّ بقيدٍ شرعي من قيود الركوع، والا فقد أتى بأصل الركوع، بل أخل بأصل الركوع، لأن الركوع المستثنى في حديث لا تعاد، الركوع المأمور به وهذا ليس هو الركوع المأمور به فصلاته باطلة ولو كان ذلك عن سهو. فكذلك الأمر في المقام لو سجد على ما لا يصح السجود عليه سجدتين، بطلت صلاته، حتى لو كان عن سهو، لأنه أما أن يأتي بسجدة صحيحة أو لا. فإن أتى بسجدة صحيحة فالمفروض انه زاد سجدتين، وزيادة الركن بنظره مبطلة، وإن لم يأت بسجدة صحيحة فقد نقص السجود، لأن المدار في السجود على السجود المأمور به، وما أتى به سجود عرفي وليس سجوداً شرعياً، ولا يصح الإشكال علينا بما إذا ترك الذكر أو الاطمئنان أو ترك وضع المساجد السبعة سهواً فإن سجوده صحيح، فإن هذه الأمور واجب في واجب وليست مقومة للسجود المأمور به، فلا يصح الإشكال بها.

**الإشكال الثاني:** لو سلّمنا معكم أنه ما أخل بالسجود وأن المدار على السجود العرفي، فالمفروض ان اخلاله بالسجود الشرعي ليس اخلالاً عن سهو بل اخلال عمدي، فمن التفت قبل أن يرفع رأسه إلى أن السجود الشرعي لم يحصل، فأراد تحصيله فوجد نفسه عاجزاً عن الجر، ولا يمكنه الرفع، لان بالرفع تتحقق زيادة عمدية، إذن اخلاله بالسجود الشرعي الآن ليس اخلال عن سهو بل اخلال عن اضطرار، وهو يرى أن حديث (لا تعاد) منصرف لمن التفت للخلل بعد وقوعه، واما من التفت للخلل قبل ان يقع لكنه اوقعه اضطراراً فهذا خارج عن منصرف حديث (لاتعاد). والمقام من هذا القبيل، فإنه لو اكتفى بهذا السجود، فهذا إخلال إضطراري بالسجود الشرعي وليس مشمولاً لحديث (لا تعاد).

ولكننا ذكرنا فيما مضى: هل أن عنوان السجود في الروايات ينصرف لمعناه العرفي؟ أم للمأمور به؟ مع ان سيدنا (قده) يسلم ان لا حقيقية شرعية للسجود. نحن قلنا: بأنه ينصرف الى معناه العرفي. وسيدنا يقول: بما ان حديث (لا تعاد)، وارد فيمن أخلَّ بما يعتبر شرعاً، وجاء للفرز بين ما كان من الخمسة وما لم يكن منها، فمقتضى ذلك ظهور السياق في إرادة الركوع والسجود الشرعيين. لأن الحديث في مقام الفرز بين الخمسة وغيرها فيما اعتبر شرعاً. مضافاً إلى أن ظاهر أخذ العنوان الاعتباري في لسان المعتبر أنه يريد ما اعتبره لا معناه العرفي.

ولكن ذكرنا فيما سبق: أن الذيل وهو قوله (ع): (لا تنقض السنة الفريضة)، هو المتكلّف لبيان الكبرى، وما ذكر لصدر الرواية مجرّد تطبيق لا أكثر. فإذا كان الذيل هو المتكفل للكبرى، وقد جعل الضابطة الإخلال بالسنة أو الفريضة، فلابدّ أن نحقق ما هو الفريضة، وحيث إن الفريضة هو أصل السجود وأصل الركوع فالإخلال بأي قيود من القيود المعتبرة فيهما شرعاً إخلال بسنة لا بفريضة، فهو مشمول لحديث (لا تعاد).

ولو سلّمنا أن المراد بالسجود في المستثنى السجود الشرعي، مع ذلك تشمل (لاتعاد) الاخلال الاضطراري، ولا تختص بالاخلال السهوي، فإن ظاهر قوله في الذيل: (ولا تنقض السنة الفريضة). أن الإخلال بالسنة عن عذر ليس قاحدحاً بخلاف الإخلال بالفريضة، وحيث إنّ الاخلال الاضطراري اخلال عن عذر فيكون مشمولاً للحديث.

**الفرع الثاني**: ما إذا التفت بعد رفع الرأس. فيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 011

كان الكلام في مسألة: من سجد على ما لا يصح السجود عليه غافلاً ثم التفت الى ذلك. فتارة: يلتفت قبل رفع الرأس. وتارة: يلتفت بعد رفع الرأس. **الصورة الأولى**: ما اذا التفت قبل رفع الرأس. وقد سبق الكلام فيها، هل أن وظيفته الجر او الرفع.

**الصورة الثانية**: ما لو سجد على ما لا يصح السجود عليه، ولم يلتفت لذلك إلا بعد رفع رأسه من السجود. فهل يعتد بهذه السجدة؟ أم يأتي ببدلها؟ فهنا قولان. وكلامنا في موردين: المورد الأول: ما اذا اخطأ في سجدة واحدة. المورد الثاني: ما اذا اخطأ في سجدتين.

**أما المورد الأول:** إذا وضع جبهته خطئا على ما لا يصح السجود عليه، ولم يلتفت إلا بعد رفع الرأس في سجدة واحدة.

ذهب المشهور إلى أنه يعتد بالسجود. ويأتي بالسجدة الثانية. حيث إن ما أخلّ به إنما هو قيد من قيود السجود، وهو صحة المسجد. ولكنه لم يخل بأصل السجود، حتى يأتي ببدله، فلما كان إخلاله بقيد من قيود السجود لا بأصل السجود، وكان الإخلال سهوياً لا عمدياً فسجدته صحيحة ويأتي بالثانية.

ولكن سيدنا (قده) وبعض تلامذته: ذهب إلى أن الوظيفة الإتيان بسجدة أخرى بدلاً عن هذا السجود السهوي. فما هو الوجه في كلامه؟ فقد أفاد (قده) في (ج15، ص143-146) عدة مقدمات: **المقدمة الأولى:** قد يتوهم بطلان الصلاة. والسر في ذلك: أن مقتضى كون المركب الصلاة مركباً ارتباطياً أن كل جزء منه ما كان متقوماً بالسبق واللحوق، فالركوع هو ما كان مسبوقاً بالقراءة ملحوقاً بالسجود، والسجود، ما كان مسبوقاً بالركوع ملحوقاً بالتشهد، فالجزء المأمور به من المركب الارتباطي ما كان متصفاً بالسبق واللحوق، لا ذات الركوع ولا ذات السجود، وبناءاً على ذلك متى ما أخلّ بسابق أو لاحق فقد أخل بالوسط بينهما، فإن هذا مقتضى الارتباطية.

فلو فرضنا أن هذا المكلف أخل بسجدة من إحدى السجدتين، فلازم ذلك أنه أخل بالركوع السابق عليها، لأن الجزء المأمور به الركوع الملحوق بسجدتين، وهذا لم يحصل. أو فقل: بأن الإخلال بالسجدة إخلال بالركوع الآتي لأن الركوع الجزء هو ما كان مسبوقاً بسجدتين في الركعة السابقة. إذن مقتضى الإرتباطية بين الأجزاء أن الإخلال بالارتباطية إخلال بالمركب. فلا فرق بين كون الإخلال عمدياً أو سهوياً، فحتى لو كان إخلاله بالسجدة أخلالاً سهوياً إلا أنه إخلال بالركوع، والإخلال بالركوع مبطل، سهواً أو عمداً. ولكن، ذكر أن لدينا قرينة سياقية قطعية مستفادة من مجموع النصوص، تدل على أن الإخلال المبطل، ما سوى الإخلال بالارتباط. الإخلال بالارتباط ليس مبطلاٌ، وذلك لعدة قرائن:

**القرينة الأولى**: هذا هو مقتضى التفصيل في حديث لا تعاد. حیث فصّل في (لا تعاد) بين الإخلال بالسنن والإخلال بالفرائض. فقال: (والتشهد سنة، والقراءة سنة، ولا تنقض السنة الفريضة). بمعنى أن الإخلال بالسنة عن عذر لا يوجب بطلان الصلاة، بخلاف الإخلال بالفريضة، مع أنه لو كان المدار في المبطلية على الإخلال بالإرتباطية لم يكن وجه للتفصيل. فإن الإخلال السنة دائما هو إخلال بالفريضة بمقتضى الإرتباطية بينهما، فمتى ما أخل بالتشهد أخل بالركوع، ومتى ما أخل بالقراءة أخل بالركوع، فتفصيل حديث (لاتعاد) بين السنن والفرائض بنفسه قرينة على أن الإخلال بالارتباطية ليس هو المدار في الصحة والبطلان.

**القرينة الثانية**: ما دلّ على تدارك بعض أجزاء الصلاة، فإن من ترك سجدة نسياناً او ترك التشهد نسيانا وقد قام الدليل على أن يقضيهما بعد التسليم، فلا معنى لذلك اذا كان الاخلال بالارتباطية موجباً للبطلان على كل حال. فإن الارتباطية انتقضت على كل حال. إذن ما دل على قضاء المنسي بعد التسليم بنفسه دليل على أن المدار ليس على الإخلال بالارتباطية.

**القرينة الثالثة:** (لا تعاد) الصغير. قوله (ع) في صحيح منصور ابن حازم: (لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة).

فإن التفصيل فيها بين السجدة والركعة دليل على أن المدار في المبطلية ليس على الإخلال بالارتباطية. إذن فلا وجه لتوهم أن من أخل بسجدة واحدة سهواً أن صلاته باطلة.

**المقدمة الثانية**: أفاد (قده) أن المدار في المبطلية حتى سهواً على الإخلال بالصفة المقوّمة للمأمور به. وبيان ذلك: أن ما أمر به في أي جزء من الأجزاء فهو على قسمين: تارة يكون صفة مقوّمة للمأمور به. بمعنى المستفاد من مجموع الأدلة أنه مقوم للمأمور به، نظير أنه يعتبر في الركوع أن تصل أطراف الأصابع الى الركبتين. ونظير أنه يعتبر في السجود صحة المسجد. فهذه صفة مقومة للمأمور به. وبالتالي فإذا أخل بهذه الصفة بطل المأمور به، فهو لو ركع ولكن لم تصل أطراف أصابعه إلى ركبتيه ولو سهواً أخلّ بنفس الركوع، لا أنه بقيد في الركوع. ومقتضى ذلك بطلان صلاته، لأن الركوع فريضة في الصلاة ومن الأركان.

فكذا إذا أخل بصحة المسجد بأن سجد على ما لا يصح السجود عليه، بطل السجود، سواء التفت الى ذلك قبل الرفع أو بعد الرفع، فهذا سجود باطل، فإذا كان سجدة واحدة فلابد من الثاني، لأنه لم يأت بالسجدة، بخلاف ما لو كانت الصفة واجباً في واجب، اي جزءاً مستقلاً للصلاة، نظير الذكر. ونظير المساجد الستة ما سوى الجبهة، فإنه ظاهر مجموع الأدلة، صحيح ان الدليل الدال على وجوب الذكر في السجود نفس لسان ما دلّ على اعتبار صحة المسجد، اللسان واحد. لكن المستفاد من مجموع الأدلة في باب صحة المسجد أنه صفة مقوّمة، بينما المستفاد من مجموع الأدلة في باب الذكر أن الذكر مجرد واجب في واجب وليس مقوماً للمأمور به، فلذلك كأن الشارع قال: انت مطالب في الصلاة بجزئين: السجود، والذكر. فالذكر جزء مستقل في الصلاة، غاية ما في الباب اعتبر الشارع تقارنهما، وإلا الذكر جزء مستقل. فإذا أخل بالذكر عمداً بطلت صلاته، لأنه أخل بجزء، وإذا أخلّ به سهواً ولم يذكر إلا بعد رفع السهو، فات محله، وحيث فات محله فصلاته صحيحة بحديث لا تعاد، لأنه أخل بسنة ولم يخل بفريضة. وكذلك لو أخل بالمساجد الستة بأن لم يضع كفيه على الأرض أو ركبتيه او قدميه سهواً، ولم يذكر إلا بعد الرفع، فصلاته صحيحة وسجوده صحيحة. ما اخل بالسجود وإنما أخل بسجود وواجب آخر.

**المقدمة الثالثة:** قال: إن هناك فرقاً بين الزيادة والنقص. ففي جانب الزيادة المدار على ذات الجزء بمفهومه العرفي، بينما في جانب النقيصة، المدار على الجزء الشرعي، مثلاً: من زاد سجوداً في صلاته بطلت صلاته ولو كان المزيد السجود العرفي، بأن سجد على ما لا يصح السجود عليه، حتى لو سجد على ما لا يصح السجود عليه فما دام بقصد السجود فيعتبر زيادة عمدية مبطلة. أو ركع ولم تصل أطراف أصابعه إلى ركبتيه عمداً، بطلت صلاته، فإنه زاد ركوعاً، مع أن المزيد ركوع عرفي لا شرعي. إذن في طرف الزيادة يكفي الجزء العرفي ولو لم يأت بالشرعي، لأن الأصل الأولي حمل العناوين على مفاهيهما العرفية. فبما أن الأصل الأولي في كل عنوان حمله على مفهومه العرفي نكتفي في طرف الزيادة بالجزء العرفي.

أما في طرف النقيصة فلا يقال أنه انقص سجوداً الا إذا انقص السجود الشرعي، فلو فرضنا أنه سجد لكن لا على ما يصح السجود عليه، فالسجود العرفي حصل لكن السجود الشرعي لم يحصل، إذن فقد نقص سجوداً. قال: لأن هذا ظاهر سياق لا تعاد، وإلا لو خلينا ومقتضى القاعدة لحملنا كل عنوان على معناه العرفي، لكننا خرجنا عن القاعدة بسياق حديث لا تعاد. فإن قوله (ع) في صحيح زرارة: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود، والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة). ظاهر سياق انه يتكلم عن الإخلال بالمأمور به، لا علاقة له بالمعاني العرفية، فكأنه قال: من اخل بالمأمور به فهناك تفصيل، فإن كان إخلاله بالسنة المأمور بها فصلاته صحيحة، وإن كان إخلاله بالفريضة المأمور بها فصلاته باطلة. فهو ناظر من الأول للإخلال بالامتثال، اي الإخلال بالمأمور به. فهذا السياق قرينة على أن المدار في النقيصة على الجزء الشرعي.

**المقدمة الرابعة: يقول: إن قلت:** إذا كان الإخلال بالصفة المقومة إخلالاً بنفس الجزء، إذن الإخلال بالطمأنينة إخلال بنفس الجزء. فإن ما دلّ على اعتبار الاطمئنان في السجود قد دلّ على أنه قيد مقوم للسجود الشرعي، بمعنى لا سجود شرعاً إلا باطمئنان. تماماً كصحة المسجد. ومقتضى كلامكم الآن أنه إذا أخل بالصفة المقومة للمأمور به فقد أخل بنفس الجزء، إذن إذا أخل بالاطمئنان سهواً ولم يذكر إلا بعد رفع الرأس من السجود، مقتضى كلامكم أنه أخل بذات السجود، فلابد أن يبدل بسجود آخر، والحال محل اتفاق ان من أخل عن اطمئنان عن عذر ولم يلتفت إلا بعد ذلك فسجوده صحيح، ولا بدل له. **أجاب عن ذلك:** قال: الجواب عن هذا النقض يتبين بذكر مدرك شرطية الاطمئنان، فهل المدرك دليل لبّي أم دليل لفظي. فإذا قلنا كما المشهور: ان المدرك دليل لبي وهو التسالم، فمقتضى كون الدليل لبيّاً الاقتصار على القدر المتيقن، وهو أن شرطية الاطمئنان معتبرة حال الالتفات، بحيث لو لم يتلفت فالاطمئنان ليس شرطاً، فشرطيته من الأول هي في خصوص حال الالتفات، فإذا لم يلتفت للاطمئنان إلا بعد رفع الرأس، فهو لم يخل بشيء، لان الاطمئنان ليس بشرط أصلاً. وأما إذا كان المدرك دليلاً لفظياً كما هو يراه، وهو قوله (ع): (إذا سجد فليتمكن). فقد يقال: أن مقتضى إطلاق الدليل اللفظي أن الاطمئنان شرط التفت أو لم يلتفت، سهوا او عمداً. فاذا لم يلتفت إلا بعد رفع الرأس انه ما سجد، لأنه لم يأت بالقيد المقوم له الا وهو الاطمئنان.

لكنه يجيب: يقول مع ذلك لم يرد الإشكال علينا، بملاحظة أمرين:

**الأمر الأول:** أن السجود عرفاً متقوم بحيثية الاعتماد، بأن يضع ثقل رأسه على الأرض لا مطلق الوضع. فبما أن السجود عرفاً متقوم بالاعتماد، والاعتماد لا محالة مساوق لدرجة من درجات الاطمئنان والاستقرار، فلا محالة الاطمئنان مقوم للسجود عرفاً، فإذا افترضنا أن شخصاً وضع جبهته بدون اعتماد، يعني بدون درجة من درجات الاطمئنان، فإنه عرفاً لم يسجد. فمتى ما وضع جبهته عن اعتماد فإن الاطمئنان قد حصل تكويناً وقهراً، فقد سجد.

**الأمر الثاني:** إن ظاهر الرواية اعتبار الاطمئنان بعد المفروغية عن صدق عنوان السجود لأنه قال: إذا سجد فليتمكن. ولم يقل إذا اراد السجود فليتمكن، ولم يقل: إذا وضع جبهته فليتمكن. ظاهره أن الاطمئنان معتبر بعد المفروغية عن صدق عنوان السجود، وهذا يدل بالمدلول الالتزامي على ان الاطمئنان ليس شرطاً في السجود، وإنما هو واجب آخر كالذكر تماماً، إذا سجدت فليكن عندك اطمئنان، فهذا واجب آخر في الصلاة غير السجود وإن كان مقارناً له. **فعليه:** لو أخل بالاطمئنان عن سهو ولم يذكر إلا بعد رفع رأسه فإن سجوده صحيح لأنه ما أخل بالسجود، بل أخل بواجب آخر. هذا تمام مقدماته. والنتيجة: أن من سجد على ما لا يصح السجود عليه ولم يتلفت إلا بعد رفع الرأس فلم يأت بالسجود. لأن المدار على السجود الشرعي، والسجود الشرعي لم يحدث، فلابد من إبداله بسجدة أخرى، وما خلت زيادة في السجود سهواً، والزيادة في سجدة واحدة سهواً غير ضائر، لصحيحة منصور ابن حازم (سألته عمن ذكر أنه زاد سجدة؟ قال: لا تعاد الصلاة من سجدة، وتعاد من ركعة).

### 012

ما زال الكلام في بيان ما ذكره سيدنا الخوئي (قده)، من أن المكلف لو سجد على ما لا يصح السجود عليه، ولم يلتفت إلا بعد رفع رأسه، فهنا صورتان:

**الصورة الأولى**: أن يكون ذلك في سجدة واحدة.

الصورة الثانية: أن يكون في سجدتين.

**أما الصورة الأولى:** ما لو التفت بعد رفع رأسه من السجدة الأولى أنه قد سجد على ما لا يصح السجود عليه. فهنا وظيفته أن يأتي بسجدة بدلاً عن تلك السجدة. ولا يعتد بالسجدة التي وقعت منه، بل تُعدّ زيادةً سهويةً، والزيادة السهوية للسجدة ليست بقادح، لصحيحة منصور ابن حازم: (لا تعاد الصلاة من سجدة، وتعاد من ركعة). والعمدة في تقريب كلامه، كما أفاد شيخنا الأستاذ (قده) في (تنقيح مباني العروة ج4، ص107) دعويان:

**الدعوى الأولى**: أن سياق حديث لا تعاد ناظر للجزء والشرط، لا لأجزاء الاجزاء أو شرائط الاجزاء، بل إلى نفس الأجزاء والشرائط. حيث قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، والخمسة كلها إما جزء أو شرط مستقل (القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود) فكل الخمسة من قبيل شرط مستقل للصلاة أو جزء، ثم قال: (والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة)، فصار هذا التعقيب قرينة على تأكيد ما سبق من أن منظور حديث (لا تعاد) الأجزاء والشرائط المستقلة، حيث مثل بالقراءة وهي جزء مستقل والتشهد وهو جزء مستقل،

وعليه: فلو اخل بجزء الجزء كما لو لم يضع الابهام على الارض اثناء السجود سهواً، فهذا قد أخلَّ بجزء الجزء وهو غير منظور بحديث (لا تعاد). أو أخلَّ بشرط الجزء، كما لو فرضنا انه يشترط شرعاً في صحة الركوع وصول أطراف أصابعه إلى ركبتيه، هذا شرط في الجزء لا انه شرط مستقل. هذا ايضاً غير منظور في حديث لا تعاد.

فإذا لم تكن أجزاء الاجزاء أو شرائط الاجزاء منظورة في الحديث، إذن فالمشرّع في حديث لا تعاد يرى أن الإخلال بجزء الجزء إخلال بالجزء لا انه ينظر الى جزء الجزء على نحو الموضوعية بل يراه إخلالاً بالجزء نفسه، فهو ما سجد. أو انه لم تصل اطراف اصابعه لركبتيه في الركوع. فالمشرع يرى أنه أخل بنفس الجزء وهو الركوع، فهو ما ركع.

**الدعوى الثانية**: أن منظوره (قده) إلى أن السجود الوارد في المستثنى (لا تعاد الصلاة الا من خمسة. الخ..) أن المراد بالركوع والسجود ليس الركوع والسجود العرفيان، وإنما الركوع والسجود الشرعيان، اي السجود والركوع المأمور بهما، وتقريب هذه الدعوى: أن سياق حديث لا تعاد، النظر إلى الإخلال بالامتثال، فهو ناظر الى المكلف المخل بالامتثال، اي اخل بما هو مأمور به، فيقول: من أخل بالمأمور به عن سهو أو جهل فإن كان إخلاله بالسنة المأمور بها فصلاته لا تعاد، وإن كان إخلاله بالفريضة المأمور بها فتعاد الصلاة. إذن المراد بالسجود المستثنى المأمور به، الركوع المستثنى هو المأمور به، لا الركوع العرفي.

ونتيجة هاتين الدعويين أن في المقام من سجد على ما لا يصح السجود عليه ولم يلتفت إلا بعد رفع الرأس انه ما سجد، لأن الدعوى الأولى تقول: من اخل بشرط الجزء فقد اخل بالجزء نفسه، فهو ما سجد، وسجوده مجرد زيادة سهوية غير مبطلة، كما أن مقتضى الدعوى الثانية أن لا قيمة للسجود العرفي الذي حصل منه، فإنه سجد عرفاً لا قيمة له، لأن المدار في حديث لا تعاد، على السجود الشرعي، وهذا ليس سجوداً شرعياً.

**ويلاحظ عليه بإيرادين، النقض والحل: الإيراد الأول: النقض. فهو بأمرين:**

**أحدهما:** ما لو لم يأت بالمساجد السبعة، بمعنى انه سجد بجبهته على ما يصح السجود عليه، لكن تخلف احد المساجد الأخرى، ولم يتلفت لذلك إلا بعد رفع الرأس، فإنه بالإتفاق صلاته صحيحة، ولا يبدل ذلك السجود بالسجود الآخر، مع أنه أخلّ بشرط السجود الذي هو بنظره إخلال بالسجود نفسه[[6]](#footnote-6)، جرى الإتفاق على أنه يعتد بتلك السجدة ويسجد سجدة أخرى.

ودعوى أن وضع المساجد الأخرى ليس شرطاً في صحة السجود وإنما هو واجب في واجب، وقد فات محله. فهذه الدعوى مندفعة بما ذكره (قده) في (ص89، ج15) من أنّ المستفاد من الأدلة أن وضع المساجد شرط في صحة السجود. قال: على المعروف والمشهور بين الأصحاب، بل ادعي الإجماع عليه، وتدل عليه جملة وافرة من النصوص، فيها الصحيح وغيره... ففي صحيح زرارة، قال: (قال أبو جعفر (ع): قال رسول الله (ص): السجود على سبعة أعظم، الجبهة واليدين والركبتين والإبهامين من الرجلين). ونحوه صحيح القداح وغيرها.

**ثانيهما**: ما لو أخل بالاطئمنان، بأن سجد من دون اطمئنان سهواً، ولم يتلفت لذلك إلا بعد رفع الرأس، فإنه وقع الاتفاق على صحة سجدته، بحيث لو سجد سجدتين بدون اطمئنان اكتفي بهما، مع أنه أخلّ بشرط السجود، والإخلال بشرط السجود بنظره (قده) اخلال بنفس السجود، إلا انه اصر هنا وفي محل كلامنا (ص146) على ان للاطمئنان درجتين: درجة دخيلة في اصل عنوان السجود، لأن عنوان السجود متقوم بالاعتماد، يعني وضع ثقل الجبهة على الأرض، ووضع ثقل الجبهة على الأرض مساوق لدرجة من درجات الاطمئنان، فهذه الدرجة مقومة لأصل السجود فلا يتصور سجود بدون اطمئنان، وأما الاطمئنان حين الذكر فليس بشرط في صحة السجود، فإن هذه الدرجة الثانية من الذكر وهي الاطمئنان حال الذكر مجرد واجب في واجب وليس شرطاً في صحة السجود، فلأجل ذلك لو لم يلتفت لذلك إلا بعد أن رفع رأسه، صحت صلاته، لأنه اخل بواجب آخر وقد فات محله. قال: وهذا هو الظاهر من الصحيحة (إذا سجد فلينفرج وليتمكن)، فإن مفادها على فرض تحقق السجود، حينئذٍ عليه واجب آخر وهو أن يمكن جسمه من الأرض. وهذا التفصّي في (ص146) منافٍ لما ذكره في (ص94،ج15) من أنّ الاطئمنان الى ان ينتهي الذكر شرط في صحة السجود.

فذكر الأدلة، فقال: والأولى الاستدلال له (بالشرطية) بصحيحة بكر بن محمد الأزدي بمثل ما تقدم من الركوع، ولم أجد من تعرّض لها في المقام. (اي الاستدلا بها على الشرطية)، وهي (فاذا سجد لينفرج ولتيمكن) وتقريب الاستدلال ما عرفت من بحث الركوع من كونها إرشاداً إلى شرطية التمكن في تحقق الركوع والسجود الشرعيين، وتدل بالدلالة الالتزامية على اشتراطه بالذكر الواجب.

إذن فينقض عليه بما أفاده في (ص94) من ان من اخل بالاطمئنان فقد اخل بشرط من شرائط صحة السجود مع أنه إذا لم يتلفت الى ان يرفع رأسه اعتد بالسجد، وصحت. وأما المحمل الذي حمل عليه الرواية من أن ظاهر قوله (إذا سجد فلينفرج ولتيمكن) يعني بعد المفروغية بعد صدق السجود أن يفرج ولتيمكن، فإنه خلاف الظاهر جداً، فإن هذه الشرطية لا معنى لها إلا الإرشاد فقط إلى أنه يعتبر في صحة السجود الطمأنينة. نظير قوله (إذا قمتم الى السجود فاغسلوا وجوهكم). إذ ليس المنظور أنه على فرض صدق القيام إلى الصلاة إما بالقيام واقفا أو بالقيام من النوم حينئذ يجب عليه ان يغسل وجهه؛ بل المقصود مجرد الإرشاد الى اشتراط الصلاة الى الطهور. كذلك قوله تعالى: (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه...)، فإنه ليس المقصود على فرض صدق الدَّين خارجاً فاكتبوه، وإنما المقصود الارشاد الى اشتراط وثاقة الدين بالكتابة.

**الإيراد الثاني: الحل.** صحيح كما أفاد سيدنا أن الظاهر الأولي من حديث (لا تعاد) هو أن المنظور الى الاخلال بالجزء أو الشرط، وان الظاهر الأولى من حيث لا تعاد، هو من اخل بما هو المأمور به، فان كان بسنة لم يضر وإن كان بفريضة اضر. ولكن بملاحظة الذيل المسوق مساق التعليل وطرح الكبرى والقاعدة وهي (لا تنقض السنة الفريضة)ـ أنّ المدار على ما هو سنة وما هو فريضة، بغض النظر عن كونه جزءاً أو جزء جزء، أو شرطاً أو شرط شرط، أو شرطاً وشرط جزء. فإنّ مقتضى التعليل الوارد في الذيل المساق مساق الكبرى أنه ما لم يخل المكلّف بالفريضة فاخلاله العذري غير قادح. وهذا لا فرق فيه بين جزء الجزء والجزء، وشرط الجزء والشرط.

فلأجل ذلك نقول: إذا أخل بشرطية الاطمئنان، أو أخل بشرطية وضع المساجد الستة، أو أخل بشرطية صحة المسجد ولم يتلفت إلا بعد رفع الرأس فقد أخل بسنة ولم يخل بفريضة، والنتيجة ان سجوده صحيح ويعتد به. وبناء على هذا التعليل المذكور في الذيل، نقول: المراد بالركوع والسجود في المستثنى الفريضة من الركوع والفريضة من السجود، لا السجود المأمور به بتمام شرائطه وقيوده، ومن الواضح أن الفريضة من السجود أصل السجود، وهو وضع الجبهة، وأن الفريضة من الركوع، أصل الركوع وهو الانحناء بالمقدار العرفي.

**فإن قلت: هنا نقضان على مختاركم: النقض الأول**: لو فرضنا أنه سجد على ما لا يصح السجود عليه وبعد ان انتهى من الذكر التفت الى انه سجد على ما لا يصح السجود عليه، ولا يمكنه الجر حتى يصحح السجود. فماذا تقولون؟ فإن لازم كلامكم صحة سجوده، لأنه إنما أخل بسنة، ولا يمكن تداركها، إذ لا يمكن جر الجبهة لما يصح السجود عليه، فهل تلتزمون بصحة سجوده والاكتفاء به؟ وقد حاول شيخنا الاستاذ (ص107) الإجابه عن هذا النقض، بأن قال: لانتلزم، لأن المكلّف في هذا الفرض ما زال إخلاله في المحل لا بعد تجاوز المحل، غاية ما في الباب انه اخلال اضطراري، لانه ليس لديه قدرة على جر الجبهة لما يصح السجود عليه، فهو مضطر للإخلال إلا أنه إخلال بالمحل، وموضوع (لا تعاد) من التفت للخل بعد تجاوز محله، كما في محل البحث، حيث التفت للاخلال بالمسجد بعد رفع الرأس، فموضوع لا تعاد من التفت للخل بعد تجاوز محله، فلا تعاد تصحح صلاته. اما الشخص الذي التفت أنه سجد على ما لا يصح السجود عليه بعد تمام الذكر وهو ما زال ساجداً، فهو التفت اثناء المحل لا بعد تجاوز المحل، غاية ما في الأمر انه حاول أن يصحح السجدة بالجر، فما تمكن، فقد أخل بالشرط اضطراراً لا أنه أخل سهواً بعد تجاوز المحل. فلا يصح النقض علينا بمثل ذلك.

ولكننا نقبل النقض ونلتزم به وأن سجوده صحيح ويكتفى به، والسر في ذلك أحد وجهين:

**الوجه الأول:** لا موجب لتقييد مفاد (لا تعاد) بما إذا كان الالتفات بعد تجاوز المحل، نأخذ بإطلاق حديث لاتعاد، غاية ما نقوله كل تدارك يستلزم الإعادة فلا تعاد تنفيه. هذا مفاد (لاتعاد). أي أن مفاد حديث لا تعاد: أن كلّ خلل لو أراد المكلف تداركه لاستلزم إعادة الصلاة فإن هذا التدارك منفي بـ(لا تعاد)، والتدارك هنا كما لو اراد ان يتدارك ويرفع رأسه ويسجد مرة أخرى، فيلزم إحداث زيادة عمدية، وهذا مستلزم للبطلان. فلما كان التدارك مستلزما لزيادة عمدية مبطلة كان منفيا بحديث لا تعاد.

**الوجه الثاني**: نلتزم بأن الاخلال عن عذر مشمول للا تعاد، ولا يشترط في الإخلال أن يكون سهوياً، بل كل إخلال عن عذر، وفاقاً للسيد الاستاذ (دام ظله)، حيث التزم بشمول حديث لا تعاد، إلى كل إخلال عذري ولو لم يكن إخلالاً سهوياً، ولذلك لو التفت أن العورة قد انكشفت أثناء الصلاة، فإنه سريعاً ما يقوم بستر العورة، فإنه في هذا الآن وهو الستر السريع، يكون أخلالاً اضطراراً، فهو إخلال عن التفات لكنه إخلال اضطراري، وهو مشمول لحديث لا تعاد. أو أن شعر المرأة قد برز خلال صلاته في فقامت بستر شعرها، فهذا الاخلال بين التفاتها وبين سترها، اخلال اضطراري عن التفات وهو مشمول لحديث لا تعاد. فكذلك الأمر في المقام، فإن المكلف إذا التفت أنه ساجد على ما لا يصح السجود عليه، ولا يمكنه المعالجة لأنه لا يمكن جر الجبهة لما يصح السجود عليه، فهو اخلال عن التفات لكنه اخلال اضطراري فهو مشمول بحديث لا تعاد.

**النقض الثاني**: إن لازم كلامكم إن من التفت الى انه لم تصل أطراف اصابعه الى ركبته في الركوع لم يلتفت الا بعد رفع رأسه أو سجوده، فلازم كلامكم صحة صلاته، لأنه لم يخل بنفس الركوع وإنما أخل بشرط شرعي في الركوع. لازم كلاكم أن صلاته صحيحة، والحال ان صلاته غير صحيحة.

نقول: بل صلاته صحيحة، ونلتزم به، فإنه ما اخل بالفريضة، لان الفريضة ذات الركوع وقد أتى بالركوع، وإنما أخل بالسنة، فإن اشتراط فإن اشتراط وصول الأصابع إلى الركبتين من السنن لا من الفرائض، والاخلال بالسنة عن عذر مشمول لحديث لا تعاد. بل في كلام شيخنا الاستاذ أنه لو التفت إلى الركوع بعد السجود، اي انه بعد ان نزل من الركوع الى السجود التفت الى انه في ركوعه نسي وضع اطراف اصابعه على ركبتيه.

فيقول، يمكن أن يرجع ولا يرد النقض. ولا يعد هذا ركوعاً جديدا عرفاً وإنّما هو تتميم للركوع الحاصل منه، فلا يرد النقض في مثل هذه الصورة.

لأنه في هذه الصورة قد أتى بالركوع المأمور به في هذا العمل من الرجوع، وكونه قد سجد لا يعد فاصلاً. **والحمد لله رب العالمين.**

### 013

الصورة الثانية: ما لو سجد على ما لا يصح السجود عليه في سجدتين، ولم يتذكر أنه سجد على ما لا يصح إلا بعد رفع رأسه من السجدة الثانية، أو إلا بعد أن أتم الذكر من السجدة الثانية ولم يتمكن من جرّ الجبهة بما يصح. فمفروض البحث في كلتا الحالتين، اي سواء التفت إلى أن المسجد مما لا يصح السجود عليه بعد رفع الرأس من السجدة الثانية. أو التفت قبل رفع الرأس لكن لا يمكنه جر جبهته لما يصح السجود عليه. فهنا توجد آراء ثلاثة:

الرأي الأول: ما أفاده سيدنا الخوئي (قده)[[7]](#footnote-7)، من القول بالبطلان، وذلك لمجموع دعويين: الدعوى الأولى: دوران الأمر بين النقيصة، أو الزيادة المبطلتين، لأن المكلف في هذا الفرض بعد ان التفت الى انه سجد سجدتين على ما لا يصح اما ان لا يتدارك بشيء، فيلزم من ذلك نقص سجدتين من هذه الركعة، لأنه لم يأت بسجود شرعي أصلاً، ونقص السجود مستثنى من (لا تعاد) حيث قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمس، القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود) والسجود لم يأت به. وإن تدارك، بأن رفع رأسه وأتى بسجدتين على ما يصح السجود عليه قبل قيامه إلى الركعة اللاحقة. فإن الصلاة باطلة لزيادة السجدتين السابقتين. حيث إن الإخلال المبطل لا فرق فيه بين أن يكون اخلالاً بنقص سجدتين أو اخلالاً بزيادة سجدتين. فإن تدارك فالاخلال بنقص سجدتين، وإن لم يتدارك فالإخلال بزيادة سجدتين.

الدعوى الثانية: ما هو الوجه في أن زيادة السجدتين مبطل؟ فهنا قرّب المطلب في المقام وفي بحث الخلل، بمقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: إن ظاهر سياق حديث (لا تعاد) حيث قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) أن منظوره لا تعاد الصلاة من إخلال بالمأمور به إلا إذا كان الإخلال بأحد الخمسة. فهذا هو ظاهر السياق، ونفس هذا السياق يعطينا أن المنظور اليه في المستثنى والمستثنى منه المأمور به، فهو يقول في المستثنى منه: لا تعاد الصلاة من اخلال بمأمور منه. وفي المستثنى يقول: الا إذا كان المأمور به من أحد الخمسة. فبما أن سياق حديث لا تعاد ناظر للإخلال بالمأمور به مستثنى ومستثنى منه إذن المراد بالسجود في المستثنى منه السجود المأمور به الا إذا كان اخلالا بالسجود المأمور به الشرعي.

المقدمة الثانية: إن الاخلال عرفاً يشمل الزيادة والنقص، فإن العرف كما يرى النقص اخلالاً يرى الزيادة ايضا اخلالاً، إذ المأمور به كما هو مشروط بالجانب الإيجابي مشروط أيضاً بالجانب السلبي، إذن الإخلال لا فرق فيه بين النقص والزيادة.

فإن قلت، كما ذكره البجنوردي في (القواعد الفقهية): أن الزيادة غير متصورة لا في الوقت ولا في الوقت ولا في الطهور. فإن الخلل بالنقيصة، وهذا الخلل المتصور في جميع الخمسة، وأمّا الخلل بالزيادة فهو غير معقول لا في الوقت، ولا في القبلة ولا في الطهور يتصور فيهم الزيادة، إذن عدم معقولية الزيادة في ثلاثة من الخمسة يوجب ضيق الإخلال، بأن يكون ظاهراً في الإخلال بالنقيصة فلا يشمل الأخلال بالزيادة. فيجيب سيدنا (قده): بأن هناك فرقاً بين الضيق في المصداق والضيق في المفهوم، فإنه لا موجب لضيق المفهوم، فإن الإخلال عرفاً بحسب مفهومه يشمل النقص والزيادة. وإن كان مصداق الاخلال في القبلة والوقت والطهور منحصراً في النقص، فهذا الإنحصار إنما هو بحسب عالم الصدق والتحقق الخارجي، وإلا فالمفهوم لعنوان الإخلال شامل. إذن عدم تصور الزيادة في ثلاثة من الخمسة لا يصلح قرينة على ضيق المفهوم، لأنه ضيق في عالم الصدق فلا يوجد ضيقاً وانحصاراً في عالم المفاهيم، بل يبقى الإخلال على سعته مفهوماً.

المقدمة الثالثة: ذكر سيدنا (قده) أنه متى ما حصل السجود العرفي وإن لم يحصل سجود شرعي فقد حصلت زيادة، ففي الزيادة لا يراعي المأمور به، والسجود الشرعي، فإن المكلف لو سجد سجدتين شرعيتين ثم سجد سجد عرفية فإن الزيادة حصلت على كل حال، ففي جانب النقص نقول المدار على الجانب الشرعي، وأما في جانب الزيادة فنكتفي بزيادة السجود العرفي. وذلك لإحدى نكتتين:

النكتة الأولى: وهي ما دمت ترون ان السجود المذكور في المستنثى هو السجود المأمور به، الشرعي. فالمأمور به كما هو مشروط بصحة المسجد ووضع المساجد السبعة فهو مشروط بعدم الزيادة. فالزيادة أيضاً إخلال بالشرط، لأن الشرعي المأمور به كما هو مشروط بقيود إيجابية، كأن يكون المسجد من الارض وكأن يضع المساجد السبعة، فهو مشروط أيضاً بقيد سلبي وهو عدم الزيادة، فالزيادة ترجع إلى النقيصة، الإخلال بالزيادة في الواقع اخلال بالنقيصة لأنه انقص قيداً شرعياً فيما هو المأمور به. وهنا العرف يقول ما دام المأمور به مشروطاً بعدم الزيادة والشارع ليس له حقيقة شرعية بالزيادة، إنما قال الشارع المأمور به مقيد بقيود منها عدم الزيادة، فالمرجع في الزيادة الى المعنى العرفي، إذ ليس للشارع حقيقة. وبما ان العرف يرى ان تكرار السجود وان كان سجوداً عرفيا زيادة، اذن متى ما اتى بالسجود العرفي تحققت الزيادة.

النكتة الثانية: لو فرضنا أن حديث لا تعاد قاصر، وغاية ما يفيد حديث لا تعاد أن الإخلال بالسجود المأمور به مبطل فقط، فتأتي حكومة من الخارج، وهي حكومة حديث القاسم ابن عروة، قال: (ولا تقرأ في الصلاة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة)، أي أن الإمام (ع) مع صحة هذه الرواية، يرى أن سجدة التلاوة زيادة في الصلاة، لأنه إذا قرأ إحدى العزائم يجب عليه السجود، وسجدة التلاوة اعتبرها زيادة في الصلاة، مع ان سجدة التلاوة لا يعتبر فيها القيود الشرعية، مع ذلك لو سجد في الصلاة ولو مستدبراً ولو بدون وضع المساجد السبعة فإنه زيادة. فمقتضى رواية القاسم ابن عروة الحكومة، بمعنى توسعة الإخلال في السجود في المستثنى بما يشمل الإتيان بالسجود العرفي.

ولكن شيخنا الاستاذ (قده) في (تنقيح العروة، ج4) [[8]](#footnote-8) ذكر مناقشة لاستاذه، وهي: أن المبطل للصلاة في سجود التلاوة إذا كان سجوداً عمدياً، وإلا لو كان سجود التلاوة سهوياً أو عن جهل قصوري فليس مبطل، فلو فرضنا أن شخص سجد سجود التلاوة عن جهل، فإن صلاته صحيحة، فإنما يكون سجود التلاوة مبطلاً للصلاة إذا كان عن عمد والتفات واختيار، فهو متلفت إلى أنه في الصلاة ومع ذلك أتى بسجود التلاوة. نعم هذا مبطل، وبناءاً على ذلك لا يصح الاستشهاد برواية القاسم ابن عروة بدعوى الحكومة على مفاد حديث لا تعاد، بأن يقال بأن رواية القاسم ابن عروة توسّع المبطل لما إذا كان سجوداً عرفياً، فإن المنظور في رواية القاسم ابن عروة إلى فرض الإتيان بسجدة التلاوة عن عمد، لذلك قال: (لا تقرأ في الصلاة بشيء من العزائم). فمنظور رواية القاسم ابن عروة أن الإتيان بسجدة التلاوة أثناء الصلاة عن عمد مبطل، ونحن نريد أن نعمم الزيادة بالزيادة في السجود العرفي.

ولكن لم أفهم وجه إشكاله، لأن السيد الخوئي لم يستدل برواية القاسم بن عروة عن المبطلية، إنما استدل بها على عنوان الزيادة فقط، هل أن الإتيان بسجدة التلاوة أثناء الصلاة الواجبة زيادة أم ليس بزيادة؟ هذا ما يريد الاستشهاد به السيد الخوئي.

فيريد ان يقول (قده) الإتيان بسجدة التلاوة اثناء الصلاة زيادة، ولو كانت الزيادة عرفية. وأما أنه مبطل، فبنفس حديث (لا تعاد)، لأن حديث لا تعاد بمقتضى المستثنى فيه قال: الإخلال بزيادة أو نقص في السجود مبطل، ونعرف أن الزيادة زيادة عرفية من رواية القاسم ابن عروة، وهي لا تفيد اكثر من تنقيح الموضوع. وهو أن الإتيان بالسجدة العرفية زيادة، وأما الحكم وهو المبطلية فيستفاد من المستثنى من حديث لا تعاد.

وهنا ملاحظتان:

الأولى: مبنائية، إن مقتضى الذيل: (ولا تنقض السّنة الفريضة)، أن الإخلال بالسنة ليس بمبطل، وبما أن مانعية الزيادة من السنن وليست من الفرائض، بمقتضى قوله في معتبرة محمد بن مسلم ( من زاد في صلاته فعليه الاعادة) فهو قد اخل بسنة لا بفريضة، فلا يكون ذلك موجبا للبطلان.

الثانية: ملاحظة فنيّة، فقال في (ص147): إن لم يتدارك السجدتين فقد حصل الإخلال بالنقص، وإن تدارك السجدتين فقد حصل الإخلال بالزيادة. فنسأل: هل ان زيادة السجدة متحقق من اول الامر؟ أو بعد التدارك؟ أي ما هو رأيه هل ان تحقق الزيادة بمجرد وقوعهما وقعا زيادة وليس بمأمور بهما فوقعتا زيادة. فإذا كان كذلك إذن المبطل الزيادة على كل حال. لأن الزيادة تحققت منذ الإتيان بالسجدتين السابقتين.

وأما إذا كان رأيه أن الزيادة بالتدارك، فهذا مبني على شمول قوله (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) يشمل إحداث وصف الزيادة[[9]](#footnote-9) ولا يختص بإحداث الزائد. لأن المفروض ان السجدتين السابقتين حين وقوعهما ما كانتا زيادة وعندما تدارك فهو قد احدث اتصاف السابقتين بالزيادة، لا انه احدث الزيادة، فإذا قلنا بأن هذا مبطل أيضاً، فهذا معناه أنه يستفيد من قوله (ع): (من زاد في صلاته) يعني من زاد أو أحدث وصف زيادة. وهذا محل تأمل.

الرأي الثاني: بما أن صدق الزيادة على السجدتين السابقتين فرع التدارك، بمعنى انه لو لم يتدارك ما كانت السجدتان السابقتان زيادة، فهو عمل لغو، ويصدق عليهما زيادة متى ما تدارك. وهذا هو منبى سيد العروة وسيدنا (قده). جميع اجزاء الصلاة لا يصدق عليها الزيادة ما لم تكرر.

نعم اتيان بشيء اجنبي عن الصلاة زيادة، أما الإتيان بشيء من اجزاء الصلاة لا يعتبر زيادة الا بالتكرار. نقول بناءً على هذ المبنى لا تصدق الزيادة على السجدتين السابقتين حتى يتدارك.

المقدمة الثانية: بما أنّ المكلف ملتفت إلى أنه إن تدارك بسجدتين تبطل صلاته فيتدارك بسجدة واحدة، فإذا تدارك بسجدة واحدة صحت صلاته؛ لأنه إذا اقتصر في التدارك على سجدة واحدة فهو زاد سجدة ونقص سجدة. ما زاد سجدتين لانه لم يتدارك سجدتين، ولا أتى بسجدتين حتى يقال أتى بسجدتين شرعيتين، فهو زاد سجدة ونقص سجدة، فتشمله صحيحة منصور ابن حازم (لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة). ولكن سيدنا الخوئي (قده) أشكل على هذا الرأي بأن حديث (لا تعاد) سواء الصغير أو الكبير، كلاهما منظوره من وقع الخلل منه، لا من أخل ملتفتاً للخل. فالشخص الذي وقع الخلل منه ثم التفت إلى أنه أخلّ هذا يشمله لا تعاد. أما من أخل وهو ملتفت إلى إخلاله فلا تشمله لا تعاد. والوجه في ذلك: أن نفس التعبير بـ(لا تعاد) ظاهر في أنّ المكلّف لولا هذا الحديث لكان حكمه الإعادة، فهذا الحديث يرفع خطابه بالإعادة، والمخاطب بالإعادة لولا الحديث هو من التفت للخل بعد وقوعه، فهو الأولي أن يعيد، فتيأتي حديث لا تعاد ويقول (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة). أمّا من كان يخل وهو ملتفت إلى أنه مخل فهذا لا يخاطب بالإعادة، وإنما يخاطب بالأمر الأولي، يقال: امتثل. إذن فقوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) منصرف من الأول إلى من التفت للخل بعد وقوعه، والمفروض أن المكلف التفت الى انه اتى بسجدتين، ويريد أن يصحح صلاته فاقتصر على سجدة واحدة، فنفس الاقتصار على سجدة واحدة هو اخلال بالنقص اخلالاً عمدياً عن امتثال. فهو انقص السجدة الثانية عن التفات منه.

فإن قلت: أنه مضطر لهذا الإخلال، فصحيح أنه أخل بالسجدة الثانية بمعنى لم يأت بها عن التفات وعمد إلا أنه هذا الإخلال اضطراري وليس اختيارياً من أجل تصحيح الصلاة.

قلنا: أما على مبنى سيدنا (قده) فهو لا يرى شمول لا تعاد لكل إخلال عمدي حتى لو كان اضطرارياً، لابد أن يكون الإخلال سهوي أو عن جهل قصوري.

وأما على مبنى السيد الاستاذ (دام ظله) الذي اخترناه، من أنّ الإخلال في حديث لا تعاد، يشمل الخلل الاضطراري والخلل السهوي والجهلي، فأيضاً لا يتم هذا الكلام. لأنّ الخلل الاضطراري ما وقع منه قهراً لا ما يقوم به اضطراراً. كما لو انكشف شعر المرأة أثناء الصلاة قهراً عليها فقامت بستره، فإن هذا الآن وهو الآن الذي ما بين الانكشاف والستر وقع الخلل من المرأة قهرا عليها. مثل هذا الخلل القهري مشمول لحديث لا تعاد، لأن مثل هذا الخلل القهري يعد بنظر العرف عذراً، حيث إن المنظور في ذيل الرواية (لا تنقض السنة الفريضة) يعني لا ينقض الإخلال بالسنة عن عذر الفريضة. فهذا إخلال عذري.

فتعيّن الرأي الثالث الذي اخترناه، وهو صحة صلاته. من أتى بسجدتين على ما لا يصح السجود عليه سهواً أو غفلة أو جهلا قصورياً ثم التفت فصلاته صحيحة، لأنه إنما أخل بقيد من قيود السجود ألا وهو صحة المسجد، والمفروض ان اخلاله بهذا القيد إخلال بسنة. والإخلال بسنة عن عذر غير مبطل. فصلاته صحيحة. يأتي الكلام حول المسألة الرابعة عشر في (ج15، ص159).

### 014

تنبيهٌ، وفيه ثلاثة أمور:

**الأمر الأول:** ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) في (منهاج الصالحين، مسألة647) فصل أحكام السجود: إذا سجد على الموضع المرتفع أو سجد على ما لا يصح السجود عليه، ثم التفت لذلك. فتارة يلتفت بعد الذكر، وأخرى يلتفت قبل الذكر[[10]](#footnote-10).

فهنا أفاد: إذا أمكن الجر والتفت بعد الذكر، مضى، بخلاف ما لو التفت قبل الذكر، فإنه يجر جبهته لما يصح السجود عليه ويأتي بالذكر.

وتفصيله بحسب نظرنا، غير واضح المدرك؛ فإنه إما أن يقال عندما سجد على ما لا يصح السجود عليه صدق الإخلال بالسنة، صدق على المكلّف أنه أخل بالسنة عن عذر. لأنه سجد على ما لا يصح السجود عليه خطئاً أو سهواً. إذن فالسنة سقط أمرها. فلا فرق بين اتيانه بالذكر أو عدمه. فنلتزم بأنه حتى لو لم يأت بالذكر يمضي في صلاته، لأن المفروض أن الذكر واجب حال السنة والسنة قد سقط أمرها إذ وقع الإخلال بها سهواً.

وإما أن تقولوا ما دام يمكنه الجر وتحقيق السنة بأن يسجد على ما يصح السجود عليه فلا يصدق عليه أنه أخل بالسنة، لأنّ المحل لم يفت بعد، وهو الصحيح، إذ ما دام يمكنه الجر وتحقيق امتثال الأمر بالسنة فمحل السنة لم يفت، وإذا لم يفت محلها لم يسقط أمرها الضمني، وإذا لم يسقط أمرها الضمني لا يصدق عليه أنه أخل. إذن فحتى لو أتى بالذكر لابدّ أن يجر جبهته لما يصح السجود عليه ويأتي بالذكر. فلا يتضح لنا التفصيل بين أن يأتي بالذكر وعدم الإتيان به. فأي فرق بينهما؟ إما أنه فات المحل فسقط الأمر الضمني فصدق الإخلال بالسنة. وإما أنه ما زال محل السنة باقياً لأجل إمكان الجر والتصحيح، إذن فلم يفت محل الذكر، فيجب تجديده بجر الجبهة لما يصح السجود عليه.

**الأمر الثاني:** ذكرنا فيما سبق وفاقاً له، أنه إذا سجد على ما لا يصح السجود عليه سجدة أو سجدتين، والتفت لذلك لكن لا يمكنه الجر، سواء في السجدة الأولى أو السجدة الثانية.

فنحن اخترنا سابقاً خلافا للسيد الخوئي انه يمضي في صلاته أتى بالذكر أو لم يأت بالذكر. وذلك لأحد وجهين:

**الوجه الأول**: بأن هذا ممن أخل بالسنة. والإخلال بالسنة عن عذر لا يقدح في صحة صلاته فصلاته صحيحة ويمضي.

ولكن الكلام أن إخلاله الآن إخلال عمدي وإن كان إخلالاً اضطرارياً، فإنّ الشخص الذي يلتفت وهو ما زال ساجداً إلى أن المسجد مما لا يصح السجود عليه، فبالنسبة لما مضى اخلال سهوي ولكن بالنسبة إلى آن الالتفات اخلال عمدي لكنه اخلال اضطراري وهو أنه لا يمكنه جر الجبهة لما يصح السجود عليه. فالاخلال بعد الالتفات وعدم امكان الجر إخلال الجر اخلال عمدي اضطراري. وبناءاً على ذلك أفاد (دام ظله) على أن هذا الإخلال إخلال بالسنة عن عذر لانه اخلال اضطراري، بلحاظ أن قوله (ولا تنقض السنة الفريضة) مفاده أن الإخلال بالسنة عن عذر غير قادر، وهو كذلك في المقام، أتى بالذكر ام لا.

لكن هذا محلّ تأمل، والسر في ذلك: أن موضوع الصحة في حديث (لا تعاد) الإخلال بالسنة عن عذر، فأول الكلام أن هذا عذر وهو بإمكانه أن يرفع رأسه ويأتي بالذكر، ويسجد مرة أخرى على ما يصح السجود عليه أو يأتي بصلاة أخرى مع سعة الوقت. فصدق أنه مضطر لذلك غير محرز وصدق أنه معذور غير محرز، لأن ما خوطب به الطبيعي وليس الفرد، وما هو مضطر للإخلال فيه هو الفرد وليس الطبيعي، فبما أن ما خوطب به الطبيعي وهو قادر على امتثاله بلا ضرر ولا حرج، فكيف يكون معذوراً، وما اضطر للاخلال به ليس مأموراً به، فدعوى أن هذه الصورة مصداق للاخلال بالسنة عن عذر أول الكلام.

الفرق أنه يصدق على هذا الشخص أنه أخل بالسنة لا أنه في صدد امتثال الأمر بالسنة، بين ما قبل رفع الرأس وما بعد رفع الرأس. لذلك لا فرق بينه وبين غيره في فرض السهو والجهل، فيقولون بأن هذا هو القدر المتيقن من الرواية.

إذن مفروض حديث لا تعاد من التفت للخلل بعد وقوعه سهواً أو جهلاً قصورياً، أو خللاً لحظي اضطراري. فهذا الوجه وهو أن هذا العمل مصداق للاخلال بالسنة عن عذر محل تأمل.

**الوجه الثاني:** أن يقال: إن المستفاد من حديث (لا تعاد) هو أن كل خلل وقع يلزم من تداركه إبطال الصلاة فهو منفي بـ(لا تعاد). موضوع لا تعاد هو هذا. يعني لا تعاد الصلاة من خلل لولا هذا الحديث لكانت الوظيفة هي الاعادة. ففي المقام يقال كذلك، المكلف قد أحدث خللاً، إذ سجد على ما لا يصح السجود عليه، ولا يمكنه الجر، ولو أراد إصلاح هذا الخلل فلابد أن يرفع رأسه ثم يسجد على ما يصح السجود عليه، وإذا رفع رأسه لزم الزيادة العمدية للسجدة التي بيده، لأنه بمجرد أن يرفع رأسه ويسجد مرة أخرى تصبح هذه السجدة السابقة زيادة عمدية، لأنه هو الذي جعلها زيادة، والزيادة العمدية مبطلة. فهنا خلل وقع منه لكن لو اصلحه لا يستطيع أن يصلحه إلا بإتيان مبطل للصلاة إلا وهو جعل السجدة التي بيده زيادة. فيشمله الكبرى: (كل خلل وقع يلزم من تداركه إبطلا الصلاة فهو مشمول بحديث لا تعاد).

الجواب عنه: بأن هذا استدلال دوري، لأنكم تقولون أن صدق الزيادة العمدية على رفع الرأس والسجود مرة أخرى فرع البقاء الضمني، لأن الأمر الضمني بالسجود لو كان قد سقط ما تكون الزيادة زيادة عمدية، لأنه لا يجب امتثاله حتى تصير هذه زيادة عمدية. إذن صدق الزيادة العمدية على السجدة التي أتى بها فرع بقاء الأمر الضمني، أن يقال ان الامر الضمني ما زال باقياً، فامتثله، فاذا امتثلته اصبحت هذه الزيادة فرع سقوط الأمر الضمني. جعل هذه السجدة زيادة عمدية فرع سقوط الامر الضمني وسقوط الامر الضمني فرع فوت المحل، وفوت المحل شمول لا تعاد، وشمول لا تعاد، فرع كونه زيادة عمدية. فنقول: متى تتصف هذه السجدة التي أتى بها بأنها زيادة عمدية؟ فلو قام من أجل أن يصحح السجود، يقال أن السجدة التي أتيت بها اتصفت بالزيادة الآن، وذلك إذا لم يكن مأموراً. وإلا لو كان مأموراً لا تكون الزيادة عمدية، فاتصاف ما مضى بكونه زيادة عمدية فرع سقوط الأمر الضمني، لأنّ الأمر الضمني بالسجود لو كان باقياً لكان ما مضى زيادة سهوية، وهو مأمور الآن بالامتثال، يعني الأمر الضمني سقط، يعني الامتثال غير مطلوب منه، فلو قام بالتكرار لكان ما سبق زيادة عمدية. والمفروض أن سقوط الأمر الضمني يحتاج إلى دليل. لابد بشمول (لاتعاد) إذ لو لم تشمل (لا تعاد) للمقام لم يسقط الأمر الضمني، وشمول (لا تعاد) فرع أن يلزم من تدارك السجدة الزيادة العمدية المبطلة، فالاستدلال استدلال دوري. **فتلخص: أن ما أفاده محل تأمل.**

**الأمر الثالث:** نسلّم معه أن (لا تنقض السنة الفريضة) تشمل الفرض الاضطراري، لكن الاضطراري اللحظي القهري، كما لو ظهر شعر المرأة أنثاء الصلاة، فبما انه اضطرار لحظي، فاذا التفت المرأة الى ظهور شعرها فبالنسبة لما مضى إخلال سهوي، وبالنسبة لما يأتي لا يوجد إخلال لأنه سترته، وبالنسبة لآن الإلتفات فهو اخلال اضطراري قهري، فمثل هذا يعتبره العرف عذراً. أو اذا ارتفع الرأس قهراً عن السجود، فهذا خلل اضطراري لحظي قهري، فيعتبره العرف عذراً. أما الاخلال الاضطراري العمدي فلم يحرز أنه اضطراري عذري بنظر العرف.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 015

**الأمر الرابع:** لو شكٍّ المكلف في أن الخلل الاضطراري مشمول لحديث (لا تعاد)، أم لا؟ فسيدنا (قده) يرى أن من التفت إلى أن المسجد مما لا يصح السجود عليه، ولم يتمكن من الجر، فإن (لا تعاد) لا تشمله. بينما السيد الأستاذ (دام ظله) يرى أن هذا خلل مشمول لحديث لاتعاد. فلو شكّ المكلف هل أن الخلل الاضطراري العمدي، هل أن هذا داخل في حديث لا تعاد أم لا؟ فالشك هنا على أنحاء ثلاثة: **النحو الأول:** أن يكون على نحو الشبهة المصداقية. **النحو الثاني**: أن يكون على نحو الشبهة المفهومية. النحو الثالث: أن يكون على نحو الشبهة الحكمية.

**النحو الأول**: إذا كان الشك على نحو الشبهة المصداقية. بمعنى أن السيد السيستاني يقول: إن موضوع لا تعاد، من أخل بالسنة عن عذر، سواء كان العذر سهو أو الجهل القصوري أو الاضطرار أو الإكراه، فمن اخل بالسنة عن عذر فإخلاله ليس بقادح، وشك المكلف في أن هذا بنظر المرتكز العقلائي عذر أم لا؟ فالشبهة مصداقية، لا يعلم المكلف هل أن ترك ما يصح السجود عليه مع عدم إمكان الجر هل هذا يعد خللاً عذرياً بنظر المرتكز العقلائي؟ فيدخل تحت (لاتعاد) أم لا؟ فالشبهة بالنسبة للمكلف مصداقية. فحينئذٍ لابد أن يلحظ هل أن الاستصحاب الموضوعي يمكن أن يجري في المقام أم لا؟ حتى ننقح دخوله بالحديث وعدم دخوله.فقد يقال: بان الجاري استصحاب عدم كونه عذراً، على نحو استصحاب العدم الأزلي، فيستصحب عدم كون هذا الخلل عذراً. فبناءاً على جريان استصحاب العدم الأزلي نستصحب عدم كون هذا الخلل عذراً فلا يشمله حديث لا تعاد. أو أن يجري استصحاب العدم المحمولي على نحو مفاد ليس التامة. بمعنى: عندما دخل المكلف في هذه الصلاة لم يكن ذا عذر بالنسبة لافعالها، فيستصحب عدم كون ذا عذر بالنسبة لأي فعل من أفعالها إلى هذا الحين. فإذا قلنا بصحة استصحاب العدم المحمولي بهذا النحو استصحاب عدم كون المكلف ذا عذر بالنسبة إلى افعال هذه الصلاة حين دخوله فيها، فحينئذٍ يخرج عن مفاد حديث لا تعاد. أما إذا منعنا هذين الاستصحابين، فمنعنا الاول لعدم حجية حجية الاستصحاب العدم الأزلي. ومنعنا الثاني لأن العذرية على نحو الانحلال وليست على نحو صرف الوجود، فعدم كوني ذا عذر في أول الصلاة لا يعني عدم كوني ذا عذر في هذا الفعل، فإن لكل فعل من أفعال الصلاة عذراً وعدمه، فإن العذرية وعدمها على نحو الانحلال الاستغراقي لا على نحو صرف الوجود، كي يقول استصحب عدم كوني ذا عذر حين دخولي في الصلاة. فهذا مما لا معنى له. فبالنتيجة لم يجر الاستصحابان.

وإذا لم يجر الاستصحابان، وصلنا إلى الشك في الامتثال، لا أدري هل اذا اكتفيت بهذا السجود الذي اخللت بمسجده اضطراراً، ومضى، هل يتحقق الامتثال أم لا؟ هل لو رفع رأسه وأبدل هذه السجدة بسجدة أخرى لم يرتكب محذورا في هذه الصلاة أم لا؟ هذا كله محل شك. فبما أن الشك في الامتثال، مقتضى قاعدة الاشتغال إعادة الصلاة.

**النحو الثاني**: أن يكون الشك على نحو الشبهة المفهومية، لأن العنوان الوارد في حديث (لا تعاد) هو: لا تنقض السنة الفريضة. فيشك المكلف في المفهوم سعة وضيقا، فهل ان هذا المفهوم الوارد في الرواية (لا تنقض السنة الفريضة) ذو سعة بحيث يشمل الخلل الاضطراري الملتفت اليه؟ فمقتضى القاعدة حينئذٍ مع الشك المفهومية، فعندنا دليل حاكم ودليل حاكم، الدليل المحكوم هو أدلة الاجزاء والشرائط، والدليل الحاكم هو حديث لاتعاد، الذي يقول ان اخل بهذه السنن التي وردت في الدليل المحكوم عن عذر فصلاته صحيحة. والمكلّف يشك في الدليل الحاكم هل أنّ الذيل الوارد في الدليل الحاكم (لا تنقض السنة الفريضة) يشمل بمفهومه من نقض السنة بخلل ملتفت إليه أم لا؟ فهذا شك في التقييد الزائد، لأن الحكومة مرجعها لبّاً إلى التخصيص، الحكومة والتخصيص واحد ثبوتاً مختلفان فقط لساناً. فالشك في سعة الحاكم شك في سعة التخصيص فالمرجع إلى اطلاق الدليل. نرجع الى إطلاق قوله (اسجد).

**النحو الثالث:** الشبهة الحكمية. بأن نقول الادلة مجملة، لم يتضح لنا لا سعة الدليل الحاكم ولا اطلاق الدليل المحكوم، أو كما ذكرنا سابقا، ان الدور من الطرفين، حيث قلنا: هل يصدق على رفع الرأس والإتيان بسجدة بدل عن السجدة التي أخل بها، هل يصدق على هذا الزيادة العمدية؟ وقلنا بأن الاستدلال هنا دوري، لأنّ صدق الزيادة العمدية، فرع سقوط الأمر، وسقوط الأمر فرع شمول لا تعاد وشمول لا تعاد فرع صدق الزيادة. فهذا دور. كذلك يلزم دور من الطرف الآخر. عدم صدق الزيادة فرع بقاء الأمر، وبقاء الأمر فرع عدم شمول لا تعاد، وعدم شمول لا تعاد فرع عدم صدق الزيادة. فالدور من الجانبين. فمع فرض إجمال الأدلة وورود محذور الدور من الطرفين، وصلت النوبة لشبهة حكمية على مستوى الأصول العملية. فلا يدري هل أن رفع الرأس والإتيان بسجدة بدل جزء أو زيادة؟ فدار الأمر بين المحذورين. فلدي علم إجمالي بأن إحداث سجدة بدل إما مانع وإما جزء. دوران الأمر بين الجزئية والمانعية. إن قلنا بان الصلاة يحرم قطعها على كل حال، فمقتضى منجزية العلم الاجمالي ان يجمع بين ان يرفع رأسه وياتي بسجدة بدل ويتم صلاته ويعيدها من جديد. وإن قلنا بان الصلاة التي يحرم قطعها كما ذهب اليه السيد الخوئي انها ما احرز صحتها، ولم يحرز صحة هذه الصلاة، لدورانها بين المانعية والجزئية. فلا محالة يتعين عليه إعادة الصلاة.

### **المسألة الرابعة عشر: إذا ارتفعت الجبهة قهراً من الأرض**.

فهنا صورتان: **الصورة الأولى**: أن ترتفع الجبهة بعد الذكر. **الصورة الثانية**: أن ترتفع الجبهة قبل الذكر.

**أما الصورة الأولى**: ما إذا ارتفعت الجبهة بعد الذكر. فلا اشكال، فقد أتى بسجدة تامة، لانه سجد على ما يصح السجود عليه مطئمنا وأتى بالذكر. وأما الارتفاع القهري فليس بضائر لأن الارتفاع الاختياري (الرفع) ليس بجزء من الصلاة ولا شرط في الصلاة، وإنما رفع الرأس من السجدة مقدمة للإتيان ببقية الأجزاء، فاذا كان الرفع الاختياري لا جزءا من الصلاة ولا شرطا من الصلاة وإنما هو مقدمة للإتيان ببقية الاجزاء، فليكن هذه المقدمة حدثت برفع اختياري أو لا لا اثر له.

**الصورة الثانية:** ما لو ارتفعت الجبهة قهراً قبل الذكر. وهنا فرضان: **الفرض الأول**: أن ما تحقق لم يكن عن اعتماد، بمعنى أن الجبهة بمجرد أن أصابت ومست المسجد، أرتفعت، من دون أن يتحقق نوع من الاعتماد. وقد أفاد سيدنا الخوئي على مبناه، بان الذي حصل ليس بسجود، لان السجود متقوم بالاعتماد ولم يحصل اعتماد. فبما أن ما حصل ليس بسجود فلم يحصل شيء. لكن على مبنى غيره كالسيد الأستاذ (دام ظله) الذي يرى ان السجود مجرد مماسة الجبهة للمسجد حصل اعتماد أم لا، فحكمه حكم الفرض الآتي.

**الفرض الثاني**: عندما وضع الجبهة على المسجد حصل اعتماد وثقل، لكن ارتفعت الجبهة قهراً قبل أن يأتي بالذكر، فهنا حالتان:

**الحالة الأولى**: أن يكون قادراً على امساك جبهته ان تقع مرة أخرى. **الحالة الثانية**: غير قادر على امساك جبهته.

**أما بالنسبة للحالة الاولى**: أنّ جبهته ارتفعت بعد أن حصل سجود ولم يحصل ذكر ولا اطمئنان، وهو يستطيع ان يمسك جبهته مرة أخرى، هل يحسب هذا سجوداً شرعياً ويكتفى به؟ هنا كلامان لسيدنا (قده) وشيخنا الاستاذ (قده): الكلام الأول: ما أفاده سيدنا (قده) ص160: قال تحسب سجدة شرعية، اذ المفروض ان السجود متقوم بحيثية الاعتماد وقد حصل، كما أن السجود الشرعي متقوم بصحة المسجد، وقد حصل. ولم يتخلف إلا واجبان وليسا مقومين للسجود الشرعي، الواجب الاول هو الذكر، فإن الذكر ليس مقوما للسجود الشرعي وانما هو واجب من واجبات الصلاة ظرفه السجود وقد فات محله قهراً على المكلف فيشمله حديث لا تعاد.كما أن الاطمئنان حين الذكر ليس بمقوم للسجود الشرعي وإنما هو واجب في واجب فيكون مشمولاً بحديث لا تعاد[[11]](#footnote-11).

الكلام الثاني: لشيخنا الأستاذ (قده)، قال: بأن هذا لا ينطبق عليه من التفت للخلل بعد وقوعه، والميزان عند سيدنا من التفت للخلل بعد وقوعه، فالمكلف الذي هو في السفينة يصلي وهو ملتفت إلى اضطراب بدنه وأن السفينة تقتضي ارتفاع جبهته قهراً وسقوطها قهراً، فسجد وهو ملتفت لذلك، فحصل الخلل قهراً عليه، لكنه كان ملتفتاً للخلل وهو يصدر منه. كأن وضع رأسه على التربة اختياراً والتفت إلى أنه مضطرب والتفت إلى أن جبهته قد ارتفعت قهراً عن موضع السجود، فهذا ليس ممن التفت للخلل بعد وقوعه، فإذا قيّدنا حديث (لا تعاد) كما هو عند سيدنا الخوئي بمن التفت للخلل بعد وقوعه، لم ينطبق على المقام، ومقتضى ذلك اعادة الصلاة، كما احتاط سيد العروة باعادة الصلاة في مثل هذا الفرض.

نعم على مبنى السيد الاستاذ (دام ظله) من ان موضوع لا تعاد ليس من التفت للخلل بعد وقوعه فقط، بل من كان الخلل منه عذراً عقلائياً، وهذا الخلل القهري اللحظي عذر عقلائي. فبالنتيجة بما أن الخلل القهري اللحظي يُعد عذراً عن العقلاء، يدخل تحت موضوع لا تعاد، نظير ما إذا ظهر شعر المرأة الاجنبية في الصلاة فستر. وإلا بدون ذلك يكون الإشكال وارداً في تطبيق الحديث على المقام.

**الحالة الثانية:** من لم يقدر على إمساك جبهته حال السجود. وهنا مسألتان: المسألة الأولى: هل يعد الوضع الثاني متمم للأول أم لا؟. المسألة الثانية: هل يأتي بالذكر في المرة الثانية أم لا؟.

**أما المسألة الأولى**: فقد ذهب سيد العروة وجمع من المعلقين، على أن الثاني متمم للأول، أي انه ما زال في السجدة الأولى، لأن المتشرعة يرون أن هذا اضطراب في تحصيل الطمأنينة لا أنه تعدد في السجود. ففي عرف المتشرعة يعد وقوع الجبهة مرة ثانية اضطرار لا انه تعدد في السجود، وبناء عليه فهو ما زال في السجدة الاولى واذا كان في السجدة الأولى فيأتي بالذكر، وتمت صلاته. لكن سيدنا الخوئي يقول هذا رجوع إلى العرف في تنقيح المصداق، والرجوع إلى العرف في تحديد المصداق لا حجية له، وإنما يرجع الى العرف في تحديد المفهوم، فكيف نرجع الى العرف في ان هذا يعتبره سجدتين أو سجدة واحدة. والحال بمقتضى الدّقة أنه سجد مرتين، إذ لا إشكال بأن ارتفاع جبهته قهراً عن المسجد فصل بين السجود الأول والسجود الثاني، ولذلك قلتم في الفرع السابق انه أتم السجود، مع أن الذي ارتفعت، ارتفعت قهراً، لو لم يكن ارتفاع الجبهة قهراً رافعاً للسجود لما صح منكم أن تقولوا في الفرع السابق أنه أتم السجدة وصلاته صحيحة. هذا دليل على ان ارتفاع الجبهة رافع للسجود.

فبالنتيجة الوضع الثاني ليس متمماً للسجدة. ولا يأتي بالذكر، لانه ليس بسجود، لأن السجود متقوم بالقصد، ورجوع جبهته قهراً الى المسجد ليس أمراً مقصوداً، وبما انه ليس مقصوداً فليس سجوداً، وبما انه ليس سجوداً فليس له ايقاع الذكر فيه، لأن محل الذكر السجود، وهذا ليس سجوداً. فالنتيجة ان يكتفي بما وقع ويشمله حديث لا تعاد. يأتي الكلام حول المسألة السادسة عشر.

### 016

### **المسألة السادسة عشر: (إذا نسي السجدتين أو إحداهما وتذكر قبل الدخول في الركوع**

**، وجب العود إليها، وإن تذكر بعد الركوع مضى، فإن كان المنسي سجدة واحدة قضاها بعد السلام، وإن كان بعد اثنتين بطلت الصلاة، وإن كان المنسي السجود في الركعة الأخيرة يرجع إلى السجود ما لم يُسلّم، وإن تذكر السجود بعد السلام بطلت الصلاة، إذا كان المنسي سجدتين. وإن كان سجدة واحدة قضاها).**

**وهذه المسألة كررت في بحث الخلل في المسألة الخامسة عشر.**

**ومحصل الكلام في هذه المسألة: أن البحث في مقامين:**

**المقام الأول: إذا أخل بالسجود قبل الركوع. المقام الثاني: إذا أخل بالسجود قبل السلام.**

**ألمقام الأول: من أخل بالسجود السابق على الركوع. وهنا صورتان:**

**الصورة الأولى: أن يكون المنسي سجدة واحدة. الصورة الثانية: أن يكون المنسي سجدتين.**

**أما الصورة الأولى: ما إذا كان المنسي سجدة واحدة. وهنا فرضان:**

**1ـ تارة يتذكر السجدة قبل الركوع. 2ـ تارة يتذكرها بعد الركوع.**

**أما الفرض الأول: ما إذا تذكر السجدة بعد أن قام وقرأ لكنه لم يركع. فلا إشكال ان وظيفته أن يرجع ويأتي بالسجدة، ثم يقوم ويقرأ من جديد. وأما الفرض الثاني: ان يتذكرها بعد الركوع. فصلاته صحيحة ويقضيها بعد السلام. وهذا الحكم تارة نثبته على ما هو مقتضى القاعدة. وأخرى نثبته على ما هو مقتضى النصوص.**

**أما على مقتضى القاعدة: فالأمر واضح في أن المكلف إذا نسي السجدة وتذكرها قبل الركوع، فإن ما أتى به من قيام وقراءة وقع في غير محله. لأنه على خلاف الترتيب، فإن مقتضى شرطية الترتيب بين الأجزاء أن القيام والقراءة بعد السجود، فالمفروض انه نسي السجود، إذن القيام والقراءة وقعا في غير محلهما، وحيث وقعا في غير محلهما لم يقعا جزءين من الصلاة. فإن جزئية الشيء منوطة بوقوعه في محله، وإلا لم يقع جزءاً. فإذا لم يقع القيام والقراءة جزءاً إذن وقعا زيادة لكن سهوية، والزيادة السهوية مغتفرة بحديث (لا تعاد).**

**فيأتي بالسجدة المنسية لبقاء أمرها الضمني ثم يأتي بالقيام والقراءة لبقاء أمرهما أيضاً. وأما إذا تذكرها بعد الركوع، فمقتضى القاعدة أن صلاته صحيحة، لأنه أخل بسجدة واحدة لا بسجدتين، والإخلال بسجدة واحدة إخلال بسنة لا بفريضة، فيشمله (لا تنقض السنة الفريضة). نعم، مقتضى القاعدة لا يثبت وجوب قضاء السجدة بعد السلام، فإن القاعدة لا تقتضي أن يقضي السجدة بعد السلام، بل مقتضى الإخلال بها عن عذر سقوط جزئيتها من الصلاة، فلا يجب قضائها بعد السلام.**

**وأما بالنسبة لمقتضى الروايات الشريفة:**

**ففي صحيحة اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله (ع) في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو قائم أنه لم يسجد؟ قال: فليسجد ما لم يركع، فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنه لم يسجد فليمضي على صلاته حتى يسلّم، ثم يسجدها فإنها قضاء).**

**ونحوها صحيحة ابي بصير. ولهذه الرواية مدلولان:**

**المدلول الأول: أن نسيان سجدة حتى يركع ليس بقادح.**

**المدلول الثاني: أن يأتي بها بعد التسلم وهي قضاء. لذلك يعلّق سيدنا بقوله (فإنها قضاء) فهذا دالٌّ بالدلالة الالتزامية على أن السجدة إذا تداركها قبل الركوع وقعت أداءاً، ومعنى أنها وقعت أداءاً يعني وقعت في محلها، يعني أن ما أتى به كان لغواً. فالإمام (ع) أراد أن يبيّن بكلمة (فإنها قضاء) ما يقابلها، أي أن الأولى أداء وقعت جزءاً في محله، وهذا يعني ان ما سواه كان لغواً.**

**وذكر بعضهم كالعراقي في (فروع العلم الإجمالي) أن القضاء بمعنى أصل الإتيان لا بمعنى القضاء الاصطلاحي. فكأن هذه الرواية حاكمة على أدلة الترتيب تقول السجدة المنسيّة بعد الركوع محلها بعد السلام، لا أنها قضاء، لأنّ الوقت لم يفت بعد. وإنما زحح محلها.**

**الصورة الثانية: ما إذا كان المنسي سجدتين. فهنا فرضان:**

**الفرض الاول: أن يكون ذلك بعد الركوع. الفرض الثاني: أن يكون ذلك بعد الركوع.**

**أما الفرض الاول: لو نسي السجدتين ولم يتذكر الا بعد الركوع. فقد أفيد في كلمات المستمسك وسيدنا (قده) ان الصلاة باطلة.**

**وهنا مطلبان يتعلقان بهذه النقطة:**

**المطلب الاول: وجه البطلان أنه أخل بالفريضة إما على نحو النقص وأما على نحو الزيادة. فإما إنه نقص السجود أو زاد الفريضة. لأنه وقع في غير محله، وقد قلنا ان الجزء إذا وقع في غير محله وقع زيادة لا جزء، إذن هذا الركوع الذي وقع قبل اتيانه بالسجدتين لم يقطع جزءاً بل وقع زيادة. ولأجل ذلك ما تكلفه بعض الأعلام من أن أيهما اسبق نقص السجدتين أو زيادة الركوع؟ فهذا لا حاجته اليه. فإن المكلف بمجرد وصول رأسه لحد الركوع في أول آن تحقق المحذوران في آن واحد. في نفس هذا الآن نقص سجدتين، وفي نقص هذا الآن نقص ركوعاً. فصلاته باطلة، لهذا أو هذا. وقد حدثا في آن واحد.**

**نعم، إذا لم نقل بأن الزيادة السهوية من الفرائض. وقلنا بأن الزيادة السهوية حتى لو كانت زيادة للركوع من السنن، كما هو مبنى السيد الأستاذ (دام ظله) من أن مانعية الزيادة من السنن لا من الفرائض حتى لو كان زيادة ركوع أو سجدتين.**

**إذن بالنتيجة المبطل في المقام على هذا المبنى نقيصة السجدتين. لأنهما من المستثنى في حديث لا تعاد. فهو لم يأت بالسجود.**

**المطلب الثاني: وقد تعرضوا له في فروع العلم الإجمالي. انه قد يقال ان المكلف لم يخل قد أخل بشرطية الترتيب لا اكثر، فأيُّ ضير لو تذكر السجدتين بعد أن ركع أن يأتي بالسجدة، فالركوع صحيح وليس زيادة، وبعد اتمام الركوع يأتي بسجدتين للركعة السابقة، وسجدتين للركعة التي هو فيها من دون إعادة للركوع، فإذا أتى بسجدتين بعد هذا الركوع للركعة السابقة فغايته أنه أخل بالترتيب، وإلا فهو أتى بالركوع واتى بالسجود، لكنه أخل بالترتيب بينهما، ومن الواضح ان الترتيب من السنن لا من الفرائض، فإن الذي فرض في القرآن أصل الركوع وأصل السجود، لا أنه فرض الترتيب بينهما. فإذن شرطية الترتيب بين السجود والركوع إنما هي من السنن لا من الفرائض فالإخلال بها إخلال بسنة، وبالتالي فهي مشمولة في ذيل حديث لا تعاد (لا تنقض السنة الفريضة)، فصلاته صحيحة. بل لو فرضنا أن المكلف كبّر تكبيرة الإحرام فقرأ وركع ولم يسجد ولم يتشهد، ثم التفت إلى ذلك، فهو قد أخل بالترتيب، يأتي بعد الركوع بالتشهد والسجدتين، ثم يأتي بسجدتي الركعة التي هو فيها وصلاته صحيحة، بحديث (لا تنقض السنة الفريضة). لذلك أن السيد الخوئي لديه إشكال أساسي على الأعلام وهو أنه ما هو الفرق بين صحة السجود وبين شرطية الترتيب؟ فلماذا في شروط صحة السجود تقولون بعدم الإخلال بالسجود، وفي شرطية الترتيب تقولون بالإخلال بالسجود؟ فهناك لو أن المكلف سجد على مكان نجس ولم يذكر الا بعد ان ركع، فصلاته صحيحة، لأنه قد أخلّ بشرط من شرائط صحة السجود فقط. أما إذا للترتيب فيقولون صلاته باطلة لانه أخل بنفس السجود.؟**

**فاذا ترون ان الترتيب قيد في نفس الجزء، يعني من اخل الترتيب اخل بالجزء نفسه، فصلاته باطلة، فهنا لابد أن تلتزموا من سجد سجدتين على ما لا يصح السجود عليه ولم يلتفت إلا بعد الركوع فإن صلاته باطلة لأنه أخل بنفس الجزء.**

**فلماذا هنا صحة المسجد تعتبرونه شرطاً، والإخلال به ليس إخلال بالسجود، بينما الإخلال بالترتيب تعتبرونه إخلالاً بالسجود؟.**

### 017

من نسي السجدتين حتى ركع، فما هو حكم صلاته. وهنا ثلاثة مباني:

المبنى الأول: الذي قيل أنه لا خلاف فيه ولا إشكال، هو دعوى البطلان، اي بطلان الصلاة. وذلك لأن المكلف بوصوله إلى حد الركوع نقص سجدتين، وزاد ركوعاً، بلحاظ وقوع الركوع في غير محله، وكلٌّ منهما صالح لمبطلية الصلاة، فإن نقيصة السجدتين داخل في المستثنى في قوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود). كما أن زيادة الركوع داخل في حديث لا تعاد الصغير: (سألته عمن استيقن أنه زاد سجدةً؟ قال: لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة). فإن مفاده بقرينة المقابلة أن الصلاة تعاد من زيادة ركعة، وإن كانت الزيادة سهوية (الذي هو مورد الحديث). والظاهر من المقابلة بين السجدة والركعة أن المراد بالركعة الركوع. وهذا المبنى بنى عليه سيدنا (قده).

المبنى الثاني: أن يقال بصحة الصلاة، بناءاً على أن الركوع الذي وقع، حيث إنه وقع في غير محله لعدم سبقه بالسجدتين فقد وقع زائداً، وحيث إن مانعية الزيادة من السنن لا من الفرائض، فهو قد أخلّ بسنة سهواً، لأنه زاد ركوعاً فارتكب المانع وهذا المانع من السنن، وحيث ارتكبه سهواً فصلاته صحيحة. وبما أن الركوع زيادة لم تقع في محلها إذن محل السجود ما زال باقياً، فيرجع ويأتي بسجدتين ثم يركع من جديد ويتم صلاته وصلاته صحيحة.

المبنى الثالث: الذي يلوح من كلام السيد الاستاذ (دام ظله) في المنهاج، حيث انه لم يفت بالبطلان، وإنما قال: يعيدها على الأحوط، قد يقال: بأن المكلف في مثل هذا الفرض حيث نسي سجدتين ولم يتذكر إلا بعد أن ركع، قد يقال بأن الركوع وقع في محله، فليس الركوع قد وقع زيادة. وأن ما ورد من (لا تعاد الصلاة من سجدة، وتعاد من ركعة)، لا يدل على أكثر من أن زيادة الركعة مبطلة، أما هذا الركوع هل هو من زيادة الركوع أم لا؟ فهذا بحث صغروي. فلا يستفاد من (لا تعاد) الصغير (لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة) إلا أن زيادة الركعة مبطل. ككبرى. أما هل أن الركوع في هذا الفرض الذي نحن فيه ركوع زائد كي يدخل تحت هذه الكبرى أم لا؟ فهذا بحث آخر. لذلك هو (دام ظله) يرى ان زيادة الركعة لا تتحقق إلا بالتكرار. فلا يصدق على السجود أنه زيادة ولا على الركوع أنه زيادة ولا على التشهد أنه زيادة إلا مع تكراره، فبمجرد أن الترتيب يختل لا يعني أن الجزء وقع زيادة. إذن دعوى أن هذا الركوع زيادة ممنوعة، بل هذا ركوع صلاتي صحيح. والسر في ذلك صحيحة اسماعيل بن جابر، عن ابي عبد الله (ع): (في رجل نسي ان يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو قائم أنه لم يسجد؟ قال: فليسجد ما لم يركع فإذا ركع فذكر بعد ركوع فلميضي). فإن ظاهره ان الركوع قد وقع ركوعاً صلاتياً، مع أن هذا الركوع لم يقع بعد سجدتين، مع ذلك الامام اعتبره ركوعاً صلاتياً صحيحاً، فقد يقال انه لا فرق بين السجدة والسجدتين لانه على اي حال لم يقع الركوع الجزء السابق عليه. فالذي نريد الوصول إليه أنّ الركوع هنا ليس زيادة لا انه ركوع صلاتي، إذن مقتضى أنه ركوع صلاتي أن المكلف ما أخل بالركوع، ولا أخل بالسجود، وإنما أخل بالترتيب فقط، فالركوع صلاتي، ولكن قدم هذا الركوع الصلاتي على السجدتين سهواً، فهو قد اخل بالترتيب سهواً، لذلك حتى يدرك السجدتين يأتي بهما بعد الركوع، ثم يستمر في صلاته. وبما أن شرطية الترتيب من السنن لا من الفرائض، فيشمله (لا تنقض السنة الفريضة) حيث أنه أخل بالترتيب سهواً.

ولكن قد يقال: إن الكلام محل خدش نقضاً وحلاً:

أما نقضاً: فإنّ من نسي القراءة حتى ركع، فمقتضى هذا المبنى أن يقرأ بعد الركوع، لأنه ما أخل بالقراءة وإنما أخل بالترتيب. والإخلال بالترتيب سهواً ليس بضائر. ولا يلتزم بذلك أحد.

وأما حلاً: فقد يقال هناك فرق بين شرطية الترتيب وسائر الشرائط بالنظر العرفي. فالعرف يرى أن شرطية طهارة المسجد أو كون المسجد مما لا يؤكل ولا يلبس شرط في صحة السجود، بحيث لو أن المكلف أخل بهذا الشرط كما لو سجد على مكان نجس سهواً أو مما يؤكل أو يلبس سهواً ولم يذكر إلا بعد أن رفع رأسه فإن سجوده سجود صلاتي، لأنه ما أخل بأصل السجود وإنما أخل بشرط من شرائط صحة السجود، والمفروض أن هذا الشرط من السنن، لا من الفرائض فيشمله (لا تنقض السنة الفريضة). هذا بالنسبة للشرائط الاخرى، واما بالنسبة لشرطية الترتيب بين الركوع والسجود، فإن العرف يرى أنها مقومة للجزء، بحيث انه لا يصدق على السجود انه جزء الصلاة ما لم يقع في هذا الموضع، والا لم يحصل جزء الصلاة، وان الركوع لا يصدق عليه انه جزء من الصلاة ما لم يقع في هذا الموقع بين السجدتين والسجدتين، والشاهد على ذلك: أنه لو لم يكن الترتيب قيداً في الجزء يعني مقوماً لجزئية الجزء لصح من المكلّف أن يُكبّر ثم يأتي بالأذكار كلها ثم يأتي بالسجدات كلّها، لأنها إنما أخل بالترتيب، وإلا فهو قد أتى بالسجودات والركوعات كلها والأذكار، فإن العرف لا يراها صلاة، بل العرف يقول ما أتيت بأجزاء الصلاة. فلا مائز بين السجود والركوع إلا بالمحل، فما لم يكن الترتيب مقوماً للجزء فلا مائز بين سجدتي الركعة الأولى وسجدتي الركعة الثانية، ولا بين الركوع الأول والركوع الثاني، فلولا مائز الترتيب الذي يجعل لكلّ سجود محلاً، فأي فرق بين السجدتين الأولى والثانية؟! بل لازم ما ذكر وهو أن لا تعاد تجري حتى فيمن قدّم ركوعاً على سجدتين، بدعوى أنه إنما أخل بالترتيب أن لا يبقى لـلا تعاد مورد إلا إذا تذكر الخلل بعد ارتكاب المنافي السهوي، وإلا فما دام في أثناء الصلاة فلا تعاد كافية، لأنه في محله. فلا يبقى حينئذٍ لـلا تعاد الا من خمسة، لا يبقى للتفصيل معنى الا إذا فرغ من الصلاة وارتكب المنافي ثم التفت إلى أنه ترك سجدتين من هذه الصلاة، أو ترك ركوعاً من هذه الصلاة، حينئذٍ تشمله لا تعاد ويكون هناك تفصيلاً بين الفريضة والسنن.

فلا يبقى لتطبيق (لا تعاد) من حيث التفصيل بين السنن والفرائض إلا إذا تذكر بعد ارتكاب المنافي السهوي.

فالنتيجة: أن الصحيح في المقام بطلان صلاته، وهو المبنى الأول.هذا فيما إذا كان التذكر بعد الركوع.

أما لو تذكر قبل الركوع، فالمعروف أنه يعود حتى لو كان سجدتين، لأنّ القيام والقراءة وقعا في غير محلهما، فهما زيادة، فيعود إلى السجدتين مرة أخرى. ولكن المنسوب لجمع كالمفيد وأبي الصلاح وأبي إدريس الحكم بالبطلان، استناداً لنفس حديث لا تعاد، بلحاظ ان المستثنى من حديث لا تعاد هو السجود، أي السجدتين، فإنّ قوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود)، ظاهر في أن من نسي السجود أعاد الصلاة، خرج عن هذا الإطلاق نسيان سجدة واحدة، بالأدلة الأخرى: كـ(لا تعاد الصلاة من سجدة)، فبقي تحتها نسيان السجدتين. إذن مقتضى إطلاق المستثنى في حديث (لا تعاد)، أن نسيان طبيعي السجود موجب للاعادة،خرج عن هذا الاطلاق نسيان سجدة واحدة، ولو برواية اسماعيل ابن جابر، حيث انه صحح الصلاة مع نسيان السجدة. فتبقى نسيان السجدتين تحت إطلاق المستثنى في حديث (لا تعاد). أجاب عنه سيدنا الخوئي (قده): لو كان مفاد حديث لا تعاد ان نسيان السجدة مبطل، لكان كلامكم تاماً، كما لو كان الدليل على ان مجرد الشك في الأوليين مبطل، (من شكّ في الأوليين أعاد)، فكما لو قام الدليل على أنّ الشك في الأوليين بنفسه مبطل. كذلك هنا لو كان ظاهر حديث لاتعاد، أن نسيان السجود بنفسه مبطل، لقلنا مبقالتم هنا من نسي السجدتين ولم يذكر إلا بعد أن أقام اعاد صلاته، لان نفس نسيان السجدتين مبطل، أما ظاهر (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود) هو لا تعاد الصلاة من خلل إلا من خلل بأحد الخمسة، فالموجب للبطلان الخلل بأحد الخمسة لا نسيان أحد الخمسة، وبما أن مناط البطلان الخلل بأحد الخمسة فإن الحكم لا يثبت موضوعه، إذن نفس لا تعاد لا تتعرض ان نفس نسيان السجدتين خلل أم ليس بخلل.

الحكم لا يثبت موضوعه، وإنما تقول: إن أخل بأحد الخمسة أعاد، أما أن هذا إخلال بأحد الخمسة أم لا؟ فحديث لا تعاد لا يتعرض لذلك، فلابدّ من إثبات دليل من الخارج. وحينئذ نقول: أن من نسي السجدتين حتى قام لكنه ذكر قبل ان يركع ما أخل بالسجدتين، لان المحل ما زال باقياً. فالقيام والقراءة وقعا في غير محلهما، اي وقعا زيادة سهوية متغفرة بحديث لا تعاد، ولم يصدق عليه أنه أخل بالسجدتين، لبقاء المحل، فالوظيفة هي العود والتدارك. يقول السيد: وعلى الجملة مفاد الحديث أن الخلل الذي لا يمكنه معه تصحيح الصلاة هو مورد للإعادة، وهذا العنوان غير متحقق في المقام. فالصحيح ما عليه المشهور من وجوب العود لو كان التذكر قبل الدخول في الركوع كان المنسي سجدة أو سجدتين.

### 018

المقام الثاني: ما إذا نسي سجدة أو سجدتين، وتذكر بعد السلام. فهنا الكلام في مطلبين: فيما هو مقتضى القاعدة. وفيما أفاده سيد العروة، استناداً للروايات الشريفة. المطلب الأول: مقتضى القاعدة. فقد أفاد سيدنا الخوئي (قده) لا فرق في أن يكون المنسي سجدة واحدة، أو أن المنسي سجدتان، كما لا فرق بين أن يكون تذكره قبل السلام، أو أن تذكره بعد السلام، في أنه ما لم يقع المنافي السهوي كالاستدبار والحدث ونحو ذلك، فإن وظيفه إن يرجع ويأتي بما نسي سجدة أو سجدتين. لبقاء المحل، حيث إن ما وقع منه من تشهد أو تسليم وقع في غير محله، فإن مقتضى شرطية الترتيب أن لا يقع التشهد والتسلم جزءاً من الصلاة ما لم يكن مسبوقاً بالسجدتين، فحيث إنهما لم يقعا في محلهما وقعا زيادة سهوية، والزيادة السهوية مغتفرة بحديث (لا تعاد). إذن فلو كنّا ومقتضى القاعدة، لقلنا حتى من نسي سجدتين ولم يذكر إلا بعد التسلم فإن صلاته صحيحة، يعود ويأتي بالسجدتين فالتشهد فالتسليم، نعم لو وقع منه المنافي كما لو استدبر او احدث فحيث لا يمكن العود، فإن كان المنسي سجدة كانت صلاته صحيحة، لأنه إنما أخل بسنة لا بفريضة، (ولا تنقض السنة الفريضة).

وأما اذا كان المنسي سجدتين، بطلت صلاته لإخلاله بالفريضة، اي المستثنى في حديث (لاتعاد الصلاة إلا من خمسة). فإن قلت: إن ظاهر الأدلة أن السلام مخرج متى وقع. فإن قوله (ع): (افتتاحها التكبير وختامها التسليم، او: تحريمها التكبير تحليلها التسلم) أو قوله ( فإذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقط انصرفت)، أن السلام مخرج من الصلاة كيفما وقع، فمتى ما نسي سجدتين ولم يتذكر إلا بعد التسليم بطلت صلاته، لأنه قد خرج من الصلاة بالتسليم، فالصلاة ناقصة الفريضة وهو السجدتان. قلت: إن هذه الأدلة الواردة في التسليم بمقتضى ملاحظة دليل شرطية الترتيب منصرفة إلى أن المخرج التسليم الواقع في محله، لا مطلق التسليم، وبالتالي فمجرد أنه سلّم لا يعني أنه خرج، كما لو سلم قبل السجدتين، فلو أن شخصاً بعد ركوعه سلّم نسياناً فهل يخرج من الصلاة؟ أم أنه بعد سجدة واحدة سلّم نسياناً هل يخرج من الصلاة؟ فلا يدعي أحد ذلك، غايته انه يأتي بسجدتين للتسليم الزائد على ضوء الرواية الصحيحة. فالتسليم المخرج الموجب للإنصراف ما وقع في محله لا مطلق التسليم.

ولكن ذهب سيد العروة (قده) مع جمع من المعلقين على العروة إلى التفصيل، وهو أن من نسي السجدة ولم يتذكر إلا بعد التسليم، فإن كان المنسي سجدة واحدة يقضيها، صلاته تامة ويقضي السجدة، وإن كان المنسي سجدتين بطلت صلاته وإن لم يتحقق منه المنافي.

فأفاد سيدنا الخوئي المناقشة في كلتا الدعويين:

أما الدعوى الأولى: وهي ان من تذكر السجدة الواحدة بعد التسليم قضاها، فلا مستند له. إلا صحيحة اسماعيل ابن جابر: (في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو قائم أنه لم يسجد، قال: فليسجد ما لم يركع، فاذا ركع فذكر بعد ركوعه أنه لم يسجد فليمضي على صلاته). بدعوى: ان الركوع لا موضوعية له. فلا فرق بين أن يذكر السجدة بعد ركوعه أو يذكر السجدة بعد التسليم، فإن الجامع بينهما أن يذكر بعد ما تلبس بما يعده الشارع مبطلاً للصلاة. وكما أن العود للركوع مرة أخرى مبطل للصلاة فإن التسليم أيضاً مخرج للصلاة فاعادة مبطلة.

لكن كما ترون الاستدلال اذ ما دام يحتمل ان للدخول في الفريضة خصوصية فيكفي هذا الاحتمال في الفارق بينهما وعدم التعدية، اذ المفروض ان الركوع فريضة فالدخول في الفريضة مانع من العود بخلاف التسليم، فانه وإن كان مخرجا للصلاة الا انه ليس من الفرائض اذن بالنتيجة ما دمنا نحتمل أن للتلبس بالركوع خصوصية وهي كون الركوع فريضة، أو التلبس بالسجدتين خصوصية لانهما فريضة، فلا يتعدى من مورد النص الى كل جزء او الجزء الذي يعده الشارع مخرجاً من الصلاة.

الدعوى الثانية: أن من نسي السجدتين حتى سلّم ولو كان سهواً، فإن صلاته باطلة. فما هو الوجه في البطلان؟ ذكر جمع من الأعلام كدليل على البطلان أحد وجهين: الوجه الأول: أن ذلك مقتضى حديث (لا تعاد)، حيث إن ظاهر الاستثناء في حديث (لاتعاد) (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) ان من نسي غير الخمسة صلاته صحيحة، وأما من نسي أحد الخمسة فصلاته باطلة، وفي المقام إذا نسي السجدتين حتى سلّم فقط نسي أحد الخمسة، وهما السجدتان، صلاته باطلة.

وجواب هذا المدعى سبق ما ذكره أمس، من ان المستفاد من سياق حديث (لا تعاد) أن المحور هو الإخلال وليس المحور هو النسيان، لا تعاد الصلاة إلا من خمسة)، اي من أخل في الصلاة نسياناً وخطئا او جهلاً قصورياً او اضطراراً، فإن كان إخلاله بأحد الخمسة بطلت صلاته وان كان في غيره فصلاته صحيحة، فالمدار على عنوان الاخلال، فهل ان نسيان السجدتين الى ان سلم اخلال بالسجدتين ام لا؟ فهذا بحث صغروي لابد من تنقيحه خارج حديث لاتعاد، لان حديث لا تعاد لا يثبت موضوعه، إنما يقول من أخل بأحد الخمسة صلاته باطلة، لكن هل نسيان السجدتين إخلال أم لا؟ فنرجع إلى مقتضى القاعدة، وقد ذكرنا أن المحل باقي، ومقتضى بقاء المحل أنه لم يحل إخلال بالسجدتين لإمكان تداركهما.

الوجه الثاني: رواية معلّى ابن خنيس، قال: (سألت أبا الحسن الماضي (ع) في الرجل ينسى السجدة من صلاته، قال: إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها وبنى على صلاته ثم سجد سجدتي السهو بعد انصرافه، وإن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة، ونسيان السجدة في الأولتين والأخيرتين سواء). ومفاد هذه الرواية أن نسيان السجدة في الأخيرتين كنسيان السجدة في الأولتين. وهذا يعني أن من نسي السجدة من الركعة الأخيرة حتى سلّم شمله الحكم (أعاد الصلاة) لأنه يصدق عليه أنه لم يذكر هذه السجدة إلا بعد الركوع. ومقتضى إطلاق هذه الرواية أن لا فرق بين كون المنسي سجدة واحدة او سجدتين، ولكن خرجنا عن اطلاقها فيما اذا كان المنسي سجدة واحدة بالروايات الأخرى صحيحة اسماعيل بن جابر، اذن يبقى حتى الاطلاق فيما اذا نسي السجدتين. والكلام في هذه الوجه من جهتي الدلالة والسند: أما من جهة الدلالة: فلا يبعد أن منظور الرواية للمنسي في السجود لما قبل الركوع لا في السجود اللاحق للركوع، فالسجود المنسي في السجود قبل الركوع لا فرق بينهما بين أن يقع في الأوليين التي فرضهما الله تعالى او في الإخيرتين اللتين سنهما النبيّ (ص). ومن الواضح على من لو نسي سجدتي من الركعة الثانية يصدق عليه أنه نسي سجوداً في الأخيرتين. إذن فلا إطلاق في الرواية للسجدة أو السجدتين المنسيتين قبل التسليم مع ذكرهما بعد التسليم، لاحتمال الخصوصية للركوع، التي لا تأتي في التسليم وهو كون الركوع فريضة. أما السند: فأولاً: يرد على الاعتماد على الرواية أن المعلى ابن خنيس، مات في زمان الصادق (ع) والرواية مروية عن أبي الحسن الماضي، فإن التعبير بالماضي ظاهر في الرواية عنه بعد وفاته للتمييز بينه وبين ابي الحسن الحاضر وهو الرضا (ع)، فكيف يتصور من المعلى ابن خنيس ان يروي عن ابي الحسن موسى بن جعفر (ع) بعد وفاته وهو قد توفى في زمان الصادق (ع)، إلا أن يقال أنه روى عنه في زمن أبيه، أي أنه سمع الحكم منه في زمن ابيه الصادق، والذي عبّر بالماضي ليس هو المعلّى بن خيس، وإنما المعبّر بالماضي من دون الرواية او من عبّر عن المعلّى. واحتمل السيد الخوئي في المجعم أنه ليس المعلّى ابن خنيس المعهود، بل معلى بن خنيس وهو راوي آخر. ولكن هذه الاحتمال الثاني مما يبعده أن الراوي عن المعلى هو نفس الراوي الذي يروي عن المعلّى ابن خنيس المعهود. وبلحاظ الكتاب الذي نقل الرواية وهو علي ابن إسماعيل او من قبله، حيث لم يقع عادة في الإسناد إلا المعلى ابن خيس المعهود، فالرواية محل تأمل من جهة الرواية عن ابي الحسن الماضي، مضافا الى الارسال حيث قال عن رجل عن المعلى. ثانياً: الكلام في وثاقة المعلّى، فقد ضعفه النجاشي صريحاً، قال ضعيف جداً، وكذا ابن الضغائري بناءاً على ثبوت انتساب الكتاب اليه. وذهب سيدنا الخوئي إلى تضعيفه في (ج4، ص114 من دورته)، كما ضعفه هنا في (ج15، ص166). إلا أنه في المعجم وثقه في (ج19، ص268). فالكلام فعلاً في الطرق التي استند إليها سيدنا الخوئي لتوثيق المعلى ابن خنيس في المعجم.

الطريق الأول: إن الشيخ في كتاب الغيبة قال: من قوام أبي عبد الله، وكان محموداً عنده، ومضى على منهاجه. بدعوى: أن التعبير (وكان محموداً عنده) ظاهر في الوثيق المطلق بما يشمل وثاقة لسانه. الطريق الثاني: تظافر الروايات بمدحه. أولاً: كما ذكر بعض الأجلة في كتاب (قبسات في علم الرجال). أن الروايات لو افرزناها لوجداناه ست روايات، والرواية السادسة منها وهي رواية أبي بصير ضعيفة سنداً، فلم تبقى إلا خمس روايات، فهل يعبر عن الخمس الروايات المعتبرة المشيرة الى مدحة ان الروايات تضافرت بمدحه. ثانياً: يرد على الاستشهاد بكلام الشيخ ما يرد هذه الروايات، فإن أهمها صحيحتان: الأولى: صحيحة الوليد ابن صبيح، عن الصادق (ع) أنه قال بعد مقتل المعلى: (أفٍ للدنيا إنما الدنيا دائر بلاء يسلّط الله فيها عدوه على وليّه). بدعوى أن المراد بوليه المعلّى، فإذا كان المعلى وليّاً فمن الواضح مساوقة هذا العنوان لوثاقة اللسان. لكن لا يبعد أن يراد بوليه الإمام نفسه، فإن قتل أصحابه ومن هم قوامه تسليط للعدو على الولي. فكأن الإمام يتألم لنفسه، (أفٍ للدنيا إنما الدنيا دائر بلاء يسلّط الله فيها عدوه [وهو المنصور] على وليّه [وهو الإمام])، ولا أقل من احتمال ذلك احتمالاً عرفياً. فلا يستفاد من الرواية شيء. الثانية: صحيحة اسماعيل بن جابر، أن الامام الصادق (ع) عندما دخل على قاتله وهو داوود بن علي: قلت رجلاً من أهل الجنة.وهنا فرّق سيدنا الخوئي (قده) بين أن يقال: إن المعلّى من أهل الجنة، وبين أن يقال: قتلت رجلاً من أهل الجنة. فلو أن الإمام قال ان المعلى من أهل الجنة لا يستفاد منه انه كان ثقة في لسانه، اذ لعل قتله بهذه الطريقة او قتله لأنه إنما ثأر لأهل البيت (ع) وانتصاراً لهم، خصوصاً وأنه كان يجاهر بفضائلهم والمعاداة لأعدائهم، لعل هذا جعله مستحقاً للجنة. فتوصيفه أنه من أهل الجنة بعد وفاته لا يدل على توثيق لسانه حال حياته. بخلاف ما لو قال: قتلت رجلاً من أهل الجنة. فإن ظاهره أنه من أهل الجنة منذ حياته، يعني قبل قتله. لا أنه بقتله أصبح من أهل الجنة. إلا أن سيدنا الخوئي استضعف الرواية الثانية مع أنها صحيحة، قال: كما ذكر في (ص167): لكن الرواية ضعيفة السند. وهذه الرواية التي عبر فيها الإمام -ع- (قتلت رجلاً من أهل الجنة). صحيحة السند. فهل يستفاد منها توثيق لسانه أم لا؟ فقد أفاد السيد الخوئي وغيره في كتاب القبسات، في منع دلالة اللفظ في توثيق اللسان. ويمكن أن يقال: أن مجرد كون الإنسان من أهل الجنة او من قوام ابي عبد الله أو من المحمودين عنده لا يكشف عن وثاقة لسانه، بلحاظ أنه ليس المراد بوثاقة اللسان تجنب الكذب المخبري، فإن الإنسان قد يكون متجنبا للكذب المخبري بمعنى ان لا يتعمد الكذب، وإنما المراد بوثاقة اللسان الضبط، بمعنى التحرز عن الكذب الخبري، لا بمجرد انه يتحرز عن الكذب المخبري، فأكثر العدول لا يعتمد الكذب، لكن الكلام هل يتحرز عن الكذب الخبري ام لا؟ فنجد أن كثيراً من الشيعة لا يلتفت في نقله للرواية ويسندها للإمام مع التفاته إلى أن الرواية قد لا تكون صادرة، من باب أن مضمون الرواية صحيح، فهو يذكر الرواية إسناداً للرواية (ع) لأنه يرى من السائغ والمشروط أن يسند للإمام ما يحتمل صدوره منه، أما بغرض تقوية العقيدة لأهل البيت، او بغرض الحث على الطاعة، او بغرض الزجر على المعصية، وهذا يحدث وقد تحدث عنه المحدِّث النوري في خاتمة المستدرك. أن كثيراً من الرواة قد لا يأبى ذلك، أن يروي ما دامت الرواية في مضمونها موجبة للحث على تقوية العقيدة أو موجبة على الطاعة أو موجبة للزجر عن المعصية يرى أن يسند هذا المضمون إلى الإمام (ع)، وإن لم يثبت بالطرق العلمية. إذن اذا كان المراد بوثاقة اللسان الضبط بمعنى التحرز عن الكذب الخبري، حتى بهذه الصورة، فمجرد كون الإنسان من أهل الجنة، لا يعني انه ضبط في لسانه بحيث يتحرز عن الكذب الخبري. أما لو فرضنا أن الإمام وثق شخصاً. وقال النجاشي بتضعيفه؟ فهذه ككبرى لابدّ أن نبحثها.

### 019

تنقيح كبرى مهمة في مجال علم الرجال:

إذا وردت رواية معتبرة عن المعصوم (ع) بمدح شخص، وتوثيقه، وورد قدح فيه من قِبل رجالي معتبر كالنجاشي أو الشيخ، فما هي الوظيفة؟ كما حصل ذلك في عدّة موارد، كما في مورد داوود الرِّقي، حيث حصل المدح العظيم من قِبل المعصوم وحصل الذم العظيم من قِبل بعض الرجاليين. وكما هو الأمر في محمد ابن سنان، وكما هو الأمر في المعلى ابن خنيس، الذي هو محل كلامنا.

فنقول: هنا صورتان: الصورة الأولى: أن يُفرض إمكان الجمع العرفي بين مدح الإمام وذم الرجال، بمعنى أن يكون قول الرجالي صالحاً للقرينية على ما صدر من المعصوم (ع)، أو صالحاً للمانعية من الأخذ بظهوره، وذلك في فرض أن لا تكون الرواية المنتسبة للإمام (ع) صريحة أو واضحة الدلالة في التوثيق، وإنما هي ظاهرة في درجة من الظهور في ذلك، بحيث يكون قول الرجالي قرينة أو مانع، كما في محل كلامنا. فإن ما ورد عن الصادق (ع) في صحيحة إسماعيل ابن جابر، حيث قال: (قتلت رجلاً من أهل الجنة) في حق المعلى ابن خنيس. ليست الرواية صريحة بالتوثيق أو واضحة وضوحا عرفيا يكون احتمال الخلاف مما يعتد به، وإنما هي بدرجة من الظهور تشير لذلك، فهنا في مثل هذا المورد يصلح قول الرجالي كالنجاشي في حق المعلى أنه ضعيف جداً، يصلح أن يكون مانعاً من الأخذ بظهور الرواية ككاشف عن المراد الجدي وهو الوثاقة. وذلك تبعاً لما حررناه في بحث حجية الظهور، أن الظهور كسائر الأمارات التي قام البناء العقلائي على حجيتها والأخذ بها ما لم يقم منشأ عقلائي على الخلاف، وتصريح الرجالي بأنه ضعيف جداً أو لا يؤخذ بما ينفرد به، مانع عقلائي من العمل بظاهر الرواية ككاشف عن المراد الجدي.

الصورة الثانية: ما إذا كانت الرواية المسندة للمعصوم صريحة في التوثيق، أو واضحة في التوثيق وضوحا يجعل احتمال الخلاف مما لا اعتداد به. بحيث لا يتسير الجمع العرفي بينهما، ولا يصلح قول الرجالي منشئا عقلائيا لرفع اليد عن الظاهر بل معارض، كما ادعي ذلك من قِبل جمع من الأعلام فيما ورد في حق (داوود الرِّقي) ففي هذه الرواية المعتبر عن عبد الله ابن الفضل الهاشمي بطريق صحيح عن ابي عبد الله (ع) سأله المفضل ابن عمر: فما منزلة داوود الرقي منكم؟ فقال ع: منزلة المقداد ابن الاسود من رسول الله). فيقال، بأن هذا التوصيف واضح الدلالة على اعلى درجات الوثاقة بحيث لا يحتمل رفع اليد عنه بقول الرجالي أو صلاحية قول الرجالي كمانع عن الأخذ به، بينما قال عنه النجاشي: ضعيف جداً والغلاة تروي عنه. وهنا فرضان:

الفرض الأول: أن يُعلم منشأ التضعيف لدى الرجالي، فإذا احرز ما هو منشأ التضعيف عند الرجالي ارتفعت المعارضة. كما ادعي ذلك في (داوود الرّقي) وكما ذكرناه عندما بحثنا عن وثاقة محمد ابن سنان، حيث بنينا على وثاقته، وأن منشأ تضعيفه لدى الرجاليين كالنجاشي هو تهمة الغلو، ويكشف عن ذلك بالنسبة لداوود الرقي عبارة الكشي، حيث قال في ترجمة داوود: يذكر الغلاة أنه كان من أركانهم. وقد يروى عنه المناكير من الغلو، وينسب إليه أقاويلهم. ثم يعلق على ذلك: ولم اسمع أحدا من العصابة يطعن فيه، ولا عثرت من الرواية على غير ما أثبته في هذا الكتاب. وكذلك تعبير ابن الغضائري عن داوود: كان فاسد المذهب. وهو مشعر بأن منشأ تضعيفه فساد مذهبه، وحنيئذٍ حيث علم منشأ التضعيف وأنه راجع لجهة الغلو، فلا معارض للرواية المادحة الموثقة فيؤخذ بها.

الفرض الثاني: ان لا يعلم المنشأ، بأن وردت رواية معتبر توثق الرجل، والرجالي يضّعف، ولا يعلم منشأ تضعيف الرجال. فهنا لا بد من التفصيل حسب المبنى، في حجية قول الرجالي.

فهل أن حجية قول الرجالي من باب حجية نظر الخبير، لأن شهادة الرجالي ليست شهادة حسية بل حدسية، كما هو الصحيح، أم أن حجية قول الرجالي من باب الشهادة، فهو حجة من باب حجية خبر الثقة. سواء كان يخبر عن مشهور في زمانه أو يخبر بسند متصل عمن عاشر المترجم فوثقه أو ضعفة،

فإن قلنا بالمبنى الأول: بمعنى أن قول النجاشي ليس إلا نظر للنجاشي، من باب حجية نظر الخبير في فنه ومجاله. فحينئذٍ الظاهر من المرتكز العقلائي أن الموضوع إذا كان من الأمور الحسية أو القريبة من الحس وتنافى فيه شهادتان: شهادة حسية، وشهادة حدسية. فإن المرتكز العقلائي يقدّم الشهادة الحسية، كما هو قول الإمام نأخذه بما هو موثق كما في محل البحث، فيكون المورد من الأمور الحسيّة أو القريب من الحس. وفي المقابل قال خبير نظري وحدسي أنه يكذب أو ضعيف، فإن المرتكز العقلائي يقدم الشهادة الحسية على النظر الحدسي. مثلاً إذا شخص الطبيب بنظر حدسي المرض، ولكن من نظر نظراً حسياً وهو القائم في المختبر قال اشهد حساً بأن هذا المرض غير موجود، بلا إشكال العقلاء يقدمون الشهادة الحسية على النظر الحدسي. بلحاظ هذه الجهة نقدم الشهادة الحسية على النظر الحدسي، نعم لو كان الخبير بدرجة عالية من التتبع وسعة الاطلاق وتجربة مطابقته للواقع في موارد كثيرة فإنه لا يحرز حنيئذٍ بناء العقلاء على الاخذ بالشهادة الحسية على قيام النظر الحدسي على خلافه، لان قيام النظر الحدسي على خلافه منشأ عقلائي على الخلاف.

المبنى الثاني: ما ذهب إليه جمع من الأعلام منهم سيدنا (قده) وشيخنا الأستاذ (قده) من أن قول الرجالي شهادة حسية، فهو حجة من باب حجية خبر الثقة، ففي مثل هذا الفرض هل تقدم الرواية على قول الرجالي مع أنهما شهادتان، أو يقدم قول الرجالي؟ أو يتعارضان؟ وإذا قلنا بالمبنى الثاني وهو أن شهادة الرجالي خبر ثقة فيقع التعارض كما ذكره سيدنا الخوئي في المعجم (ج8، ص130) قال: شمول دليل الحجية لإخبار النجائي بالضعف وإخبار الهاشمي عن الإمام بالوثاقة، أو إخبار اسماعيل ابن جابر عن الصادق بتوثيق المعلى ابن خنيس، شمول دليل الحجية لهما غير ممكن، لتعارضهما، وشموله لأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، فيتساقطان..

وقد أشكل بعض الأجلة من تلامذته وهو السيد الهاشمي في كتاب (الحج، ج1، ص50) بإشكالين: الإشكال الأول: إن التعارض فرع التكاذب، فهل التكاذب بنظر سيدنا بين تضيف النجاشي ونقل الراوي، أم أن التكاذب بين تضعيف النجاشي والمنقول لا النقل، يعني توثيق الإمام. فهل المدعى أن التعارض بين تضعيف النجاشي ونقل الهاشمي أو ونقل اسماعيل ابن جابر؟ أو ان التعارض بين التضعيف والتوثيق المنقول. فإن كان نظر سيدنا (قده) الاول، فمن الواضح عدم التنافي بينهما، فإن مطابقة كلام النجاشي للواقع، لو فرض ذلك، فإن هذا لا يسلتزم كذب الراوي في نقله عن المعصوم، إذ يمكن الجمع بينهما، بأن يكون داوود الرقي ضعيفاً واقعاً، وبين أن يقول الهاشمي سمعت من ذلك. فلا يوجد أي تكاذب بينهما، والتعارض فرع التكاذب، والتكاذب يعني لو كان أحدهما مطابقاً للواقع لكان الآخر كذباً، والحال أن هذه الملازمة غير موجودة. فلو كان كلام النجاشي مطابقاً للواقع، فهذا لا يعني أن قول الهاشمي (سمعت) كذباً، فهو سمع واقعاً ذلك. فلا تكاذب بين تضعيف النجاشي وبين نقل الراوي. وإن كان المنظور هو الثاني، بين تضعيف النجاشي والتوثيق المنقول عن المعصوم (ع)، يقول: فلا تنافي بالذات بينهما، لأن النجاشي يخبر عن اعتقاده، والمعصوم يخبر عن اعتقاده، فلا منافاة، ولا تكاذب بين هذا الإخبار وهذا الإخبار، هذا إخبار عن اعتقاده بالوثاقة، وذاك اخبار عن اعتقاده بالضعف. إذن بما ان التعارض فرع التكاذب ولم نجد تكاذباً بين تضعيف النجاشي ونقل الراوي، ولا بين تضعيف النجاشي والتوثيق المنقول عن المعصوم، فلا ينطبق على الموضع حكم التعارض.

الإشكال الثاني: إن الشهادتين لو كانتا ناظرتين للواقع، تقدم شهادة المعصوم على غيره، لا من باب العصمة بل من باب تقديم شهادة الإثبات على النفي. فكما لو فرضنا شهد ثقة بنجاسة الثوب أو نجاسة الماء، وقال آخر: بعدم النجاسة. يقدم النجاسة بالنجاسة. وهي شهادة الإثبات، لان مرد شهادة النفي لعدم الحصول على منشأ النجاسة. بينما شاهد النجاسة يقول حصلت على المنشأ، لذلك تقدم شهادة الإثبات على شهادة النفي، والمقام من هذا القبيل، فإن شهادة المعصوم بالوثاقة شهادة بها واقعاً فهو يقول (خالطته، أو عاشرته)، بينما شهادة الرجالي بالضعف مبنية على القرائن الخارجية، يقول وردت علي قرائن وأمارات بنيت عليها شهادتي بالضعف، فما يشهد به هذا عدم الحصول على منشأ الوثاقة، وما يشهد به ذاك الوصول لمنشأ الوثاقة، فلا تعارض بينهما. فالنتيجة: أنه لا تعارض بين الرواية وقول الرجالي، بل الرواية مقدمة.

ويلاحظ عليه: أن الصحيح ما أفاده سيدنا (قده) من التعارض. وبيان ذلك: لو حصل لدينا العلم الوجداني بشهادة المعصوم بالوثاقة، والعلم الوجداني بشهادة زرارة بالضعف. فإن علم أن شهادة المعصوم إخبار جدي عن الواقع (يعني ليست واردة على سبيل التقية ولا لمقاصد أخرى) فلا إشكال انها نافية وجداناً لشهادة غيره. حيث إن الاطمئنان الحاصل من شهادة المعصوم ينفي الوثوق بشهادة غيره، تعتبر شهادة المعصوم انكشافاً لخطأ غيره. وأما إذا لم يعلم أو لم يطمأن، فنحن بين اصالة الجد وحجية خبر زرارة. فإن اصالة الجد في اخبار الامام معارض لإجراء دليل الحجية في شهادة غيره وهو (زرارة).

أما في فرض وصول توثيق الإمام عبر خبر الثقة كما هو مورد المعلى ومورد داوود الرقي ومحمد ابن سنان. إن التعارض منوط بأمرين: الأمر الاول: إن شهادة الرجالي إخبار عن الواقع ليس إخبار عن اعتقاده، كي يقال بعدم التنافي بينه وبين اخبار المعصوم (ع)، كما أن المعصوم عن المعصوم إخبار عن الواقع.

الأمر الثاني: إن مقتضى حجية شهادة الرجالي بالضعف عدم منجزية الوجوب الذي أخبر عنه المعلى، فالمعلى مثلا قال: (من نسي سجدة حتى سلم وجبت عليه الاعادة). فمقتضى حجية شهادة النجاشي لضعف المعلى ان الوجوب غير منجز في حقك. ومقتضى حجية إخبار اسماعيل ابن جابر عن الإمام (ع) أنه قال في المعلى (قتلت رجلاً من أهل الجنة)، تنجز الواقع، فيقع التصادم لا محالة. فدعوى أن التعارض منوط بالتكاذب، ولا تكاذب؛ لأن المدلول الالتزامي لحجية كلاً من الإخبارين هو مرحلة المنجزية والمعذرية. إذن هناك تعارض على هذا مستوى المنجزية والمعذرية.

وأما على مستوى الإخبار: فإن إخبار الرجالي لضعف المعلى تكذيب للراوي كذبا خبرياً، عندما يقول الرجالي كالنجاشي فلان ضعيف، والأخبار بين يديه التي تدل على الوثاقة، فهو بالدلالة الإلتزامية يقول إما الراوي مشتبه أو ان الرواية لم تصدر على سبيل المراد الجدي. والعكس أيضاً، فعندما يقول الإمام (ع) فلان ثقة، معناه أن أي قول آخر بتضعيفه فهو اشتباه وساقط، إذن على مستوى المنجزية يوجد تكاذب، وعلى مستوى الإخبار يوجد تكاذب، لأن إخبار الرجالي بضعفه تكذيب للخبر بمعنى الكذب الخبري لا المخبري. إذن هناك تكاذب على المستويين، فالصحيح هو التعارض على المستويين.

### 020

ذكرنا فيما سبق، أنه إذا وصلت إلينا رواية معتبرة عن الإمام أنه وثّق شخصاً، كما قد وردت رواية معتبرة عن البقباق أن الإمام (ع) وثق داوود الرقي. وفي نفس الوقت وصل إلينا تضعيف صريح من النجاشي في حق داوود الرِّقي ضعيف جداً، لا يعول على ما ينفرد به، فقد ذكرنا:

أنه يمكن أن يقال بالتعارض، كما ذهب اليه سيدنا الخوئي في المعجم، وأن شمول دليل الحجية لخبر البقباق ولخبر النجاشي تعبد بالمتعارضين وهو محال، وشمول دليل الحجية لأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح. فالنتيجة هي التعارض والتساقط، وعدم ثبوت وثاقة داوود أو محمد ابن سنان أو المعلى ابن خيس الذين ابتلوا بمشكلة التعارض بين الرواية المادحة والتضعيف الرجالي.

لكن قد يقال: إن التعارض بين الخبرين إنما هو بلحاظ مرحلة التنجيز، بأن يقال إن تضعيف النجاشي للمعلى أو لداوود الرِّقي موضوع لعدم تنجز الأحكام التي رواها المعلّى، بينما إخبار إسماعيل ابن جابر عن الإمام (ع) أن المعلى ثقة موضوع لتنجز الأحكام، فيقع التعارض بين الطرفين بلحاظ المنجزية وعدمها.

ولكن هذا ليس متطابقاً مع البناء العقلائي. فالبناء العقلائي في باب الحجية (حجية الخبر) يرى أن المنجزية في طول ثبوت المؤدى، لا أن المنجزية منظور بالمباشرة في مسألة الحجية، بل ما هو المنظور بالمباشرة في حجية الخبر ثبوت مؤداه، سواءً قلنا بجعل المؤدى كما هو مسلك الشيخ الأعظم، أو بجعل العلمية بالمؤدى كما هو مسلك النائيني وسيدنا (قده) إنما المهم المنظور أولاً ثبوت المؤدى وفي طول ثبوته تترتب المنجزية أو المعذرية. فلأجل ذلك يقال: بأن معنى حجية خبر اسماعيل ابن جابر ثبوت مؤداه، وهو توثيق الامام للمعلى أو لداوود الرقي، ومعنى حجية خبر النجاشي أو تضعيفه، تضعيف داوود الرقي، فنحن بين مؤديين في مرحلة سابقة على التنجز وعدمه. (توثيق الامام) الذي ثبت لنا تعبداً، وتضيعف النجاشي الذي ثبت أيضاً تعبداً، وأصالة الجد تجري في الأول وفي الثاني. فنحن بين مؤديين هما موضوعان لأصالة الجد على حد سواء. فحينئذٍ نقول: الظاهر تقديم توثيق الإمام التعبدي على تضعيف النجاشي التعبدي، بلحاظ أن توثيق الإمام (ع) صادر عن إحاطة ودقة أكثر، لأنه لا اشكال إن التوثيقات الصادر من المعصومين ليست مبنية على العلم بالغيب، فإنهم تعاملوا مع الناس على طبق القرائن والطرق الشرعية لا على العلم بالواقع، فمع ذلك الإمام اكثر تدقيقاً وإحاطة في الجهات المؤثؤثرة في الواقة والضعف. فقد يقال بالنظر إلى هذه الجهة إنّ التوثيق التعبدي عن الإمام (ع) مقدم على التضعيف التعبدي عن الرجالي، كالنجاشي وغيره. ولعلّ هذا مقصود بعض الأجلة الذي سبق نقل كلامه. هذا في الكبرى.

وأما بلحاظ الصغرى: ما هو محل الكلام من تضعيفات النجاشي. ومنها تضعيفه للمعلى ابن خيس الذي هو محل الكلام. فهنا عدة مطالب: المطلب الأول: ربما يقال أن هناك خدشة نوعية في تضعيفات النجاشي، فإن تضعيفات النجاشي نوعاً مبتلاة بخدشة، وهذه الخدشة أن النجاشي يتكأ على كلمات العامة في تضعيفاتهم لبعض رواة الخاصّة. وبيان ذلك بذكر عدّة موارد: المورد الأول: إن النجاشي في ترجمة جابر ابن يزيد الجعفي قال: (روى عنه جماعة غمز فيهم وضعفوا، منهم، عمر ابن شمر ومفضل ابن صالح... وكان في نفسه (أي جابر) مختلطاً).

ولم نجد أحد من الخاصة ضعف جابر، لا الكشي ولا الفضل ابن شاذان ولا الطوسي، مما يكشف من ان النجاشي لم يتكأ على المصادر الخاصة والا لبان هذا التضعيف في كتبهم. المورد الثاني: ان النجاشي وثق يحيى ابن سعيد القطان، فقال: يحيى ابن سعيد أبو زكريا، عامي ثقة، روى عن أبي عبد الله (ع) نسخة...). بينما عندما ندقق في حال يحيى ابن سعيد نجد انه من النواصب، والنجاشي عبّر عنه أنه عامّي ثقة.

والشاهد على أنه من النواصب ما ذكره الذهبي وغيره: أنه سئل يحيى ابن سعيد عن جعفر ابن محمد الصادق (ع)، فقال: في نفسي منه شيء، فقلت له: فمجالد؟ قال: احب إلي منه). وهذا واضح على نصبه، ومع ذلك فقد وثقه النجاشي، فقال عامي ثقة.

والمقارنة بين هذا المورد والمورد الأول يفضي الى ان النجاشي متأثر بكلمات العامة، فقد ضعف من لم يضعف الخاصة ووثق من لم يوثقه الخاصة.

المورد الثالث: في ترجمة محمد ابن عبد الله أبي المفضل الشيباني، قال (النجاشي): (كان في أول أمره ثبتاً ثم خلط، ورأيت جل اصحابنا يغمزونه ويضعفونه). بينما الشيخ في الفهرس قال عنه: (حسن الحفظ، غير أنه ضعّفه جماعة من أصحابنا). وهو يشعر بأنه لم يعتن بتضعيفهم، بل اذا لاحظنا الفهرس رأينا كثيراً من طرق الشيخ إىلى الكتب تشتمل على الشيباني مما يدل على اعتماده عليه، فمع اعتماد الشيخ عليه ومدحه له، كيف يقول النجاشي عنه رأيت جل اصحابنا يغمزونه، ويضعفونه، مما يشهد أن له مصدراً آخر للتعضيف غير كلمات الخاصّة. ومما يؤكد ذلك أن ابن حجر قال في لسان الميزان عن الشيباني: قال: ألخطيب كتبوا عنه بانتخاب الدار قطني، ثم بان كذبه، فمزقوا حديثه، وكان بعد يضع الأحاديث للرافضي. وقال الأزهري: قال أبو ذر سبب ذلك أنه تصدى للرافضة، وأملى عليهم أحاديث ذكر فيها مثالب الصحابة.

فالملاحظ: أن تعبير النجاشي عن الشيباني انه كان ثبتا ثم خلط، متأثراً بكلمات العامة أنه كان ثبتاً ثم خلط، متأثراً بما ورد في كلمات العامة، انه كان يمدحونه ثم بان كذبه، فمزقوا أحاديثه. وإلا فهذا النوع من المضمون لا يوجد عن الشيباني في كتب الخاصة.

المورد الرابع: قال في ترجمة عمر ابن شمر الجعفي: ضعيف جداً، زاد أحاديث في كتب جابر الجعفي ينسب بعضها إليه. والأمر ملبس، ولم يقل غيره من رجال الإمامية ما قاله هو في عمر ابن شمر. بينما قال الذهبي في ميزان الاعتدال قال ابن حبان (يتكلم عن عمر ابن شمر) رافضي يشتم الصحابة ويروي الموضوعات عن الثقات. وقال ابن حجر كان كثير الموضوعات عن جابر.

المورد الخامس: ذكر في ترجمة المفضل ابن صالح انه من جملة من روى عن جابر وأنه ممن غمزوا وضعفوا.

مع أنه لم يضعفه احد من الإمامية سوى ابن الضغائري ناسبا التضعيف الى علي بن الحسين ابن فضال. لكن العامة ذموه (ذمو المفضل بن صالح)، حيث قال فيه البخاري وأبو حاتم: (إنه منكر الحديث). وقال ابن حبان: (إنه يروي المقلوبات عن الثقات).

فقد يقال: نتيجة ملاحظة هذه الموارد: أن تضعيفات النجاشي نوعاً مخدوشة باتكائه على العامة، وبالتالي فلا تصلح تضعيفاته لمعارضة توثيقات الإمامية فضلا عن رواية عن الإمام (ع) بتوثيق راو من الرواي.

ولكن ما ذكر محل تأمل وتدقيق، والوجه في ذلك: ملاحظة العامة، وملاحظات خاصة بالموارد المذكورة:

الملاحظة العامة: إن اتفاق النجاشي والعامة في بعض التضيعفات التي هي (بعدد الأصابع، حسب التتبع) من بين مئات من التوثيقات والتضعيفات التي صدرت عن النجاشي، لا يعني الإتكاء عليها، فإن منشأ التضعيف لدى العامة كون الراوي رواياً لمثالب الصحابة، أو قائلاً بالرجعة أو قائلاً بالولاية العامة للمعصوم (ع). بينما مشنأ التضعيف لدى النجاشي وأمثاله ممن تأثر بمدرسة القميين عادةً هو الغلو بالمعنى الأخص عندهم، وهو دعوى القول بالولاية التكوينة المطلقة للمعصوم، أو القول إن الأوصياء أنبياء، كما ورد عن المعلى ابن خنس. فاتفاق النجاشي مع العامة في التضعيف مع اختلاف منشأ التضعيف لا يعني الاتكاء على العامة، بل لو فرضنا أن النجاشي وافق العامة في منشأ التضعيف نفسه، فإن هذا لا يخل بنوع تضعيفاته، فان مقتضى خبرته فحص المناشئ وتقويمها، فإذا رأى أن هذا المنشأ الوارد في كلمات العامة منشأ سليم بنى عليه، ولا ضير في ذلك، فإذا كان المنشأ لتضعيفهم منشئاً صحيحاً موافقاً للموازين بنى عليه، فهذا لا يوجب اخلالاً بنوع تضعيفاته، لان المختار عندنا ان قول النجاشي مجرد نظر وليس اخبار ثقة، وحجية إن تمت فهي من باب حجية قول الخبير، فمقتضى كون نظره نظر خبير أن يفحص المناشئ لدى الخاصة ولدى العامة ويقوم بتقويمها ويرتضىي بعضها ويدفع بعضها الآخر. الملاحظة الخاصة في الموارد التي ذكرت:

أما المورد الأول: وهو ما ذكره في جابر الجعفي فقد قال: وكان شيخنا محمد ابن النعمان ينشدنا أشعاراً كثيرة في معناه تدل على الاختلاط ليس هذا موضعا لذكرها مما يعني ان وصفه لجابر بالتخليط ليس هو قول العامة حتى يقال بان عدم ذكر غيره من الخاصة لهذا المنشأ معناه ان النجاشي اتكأ على كلمات العامة. المورد الثاني: أن ما نقل عن الذهبي وغيره في حق يحيى ابن سعيد القطان، من أنه كان يقول: في النفس من جعفر شي، او: مجالد أحب إلي منه. هذا لا يعني أن هذا وصل للنجاشي ومع ذلك اعتمد توثيقه، مع أن هذا الكلام وصل اليه وعلى فرض انه وصل اليه لا يعني انه فهم منه النصب كما فهمنا. فلعله كما كان البخاري مع اظهار حبه لجعفر ابن محمد الصادق (ع) لكنه يقول: لا اعتمد الرواية عنه، اي لا اعتمد من روى عنه وإن كان في نفسه ثقة مقبولاً. إذن فلعله لم يفهم النصب من هذا الكلام، واحتمل أن قوله (احب إلي منه) بلحاظ الرواية عنه، لا بلحاظ شخصه وذاته. المورد الثالث: إن قوله في حق الشيباني، (رأيت جل اصحابنا يغمزونه ويضعفونه)، ظاهر في أن مستنده ما وجده عند أصحابنا لا ما وجده عند العامة. وكلام الشيخ وافقه أن جماعة من أصحابنا يضعفونه، فتعبيره بالبعض تخطئة للنجاشي مثلاً، هذا من باب الاختلاف بين أهل الفن، فما هو المرجح لتعبير الشيخ على تعبير النجاشي، فهذا لا يعني ان المستند للنجاشي كلام العامة.

مضافاً إلى أن وقوع الشيباني في كثير من طرق الشيخ إلى الكتب، لا يعني الاعتماد، فإن الطرق تدعم بعضها بعضاً، وقد ورد سهل ابن سعد في أكثر طرق اصحابنا، مع ان الرجاليين نصوا ضعفه. فمجرد ورود الرجل في الطرق مع دعم بعضها للبعض كما هي سيرة المحدثين لا يعني الاعتماد عليه. المورد الرابع: قال في عمر ابن شمر، وفي المفضل ابن صالح، أن النجاشي ضعفهما ولم يرد تضعيفهما في كتب الإمامية.

فنقول: إن مصارد الجرح والتعديل، هل كلها وصلت إلينا؟ حتى نقول عدم وجودان بعضها فيما وصل إلينا شاهد على اتكاء النجاشي على العامة؟ كيف وهذا الإشكال وارد في تضعيفات الفضل ابن شاذان والشيخ. فإن بعض تضعيفاتهما لم نجد لهما أثراً في الكتب الواصلة إلينا.

فهل يعني هذا أنهما اتكئا على العامة؟؟!. نعم، الكشي استند في الرواية في التضعيف، اما الفضل ابن شاذان والشيخ فبعض تضعيفاتهما مطلقة، وليست موجودة في الكتب الواصلة إلينا، ومع ذلك لم يكن هذا باباً للطعن في تضعيفاتهما بأنه من المحتمل اتكائها على كلمات العامة.

فتلّخص: أن اتكاء النجاشي على تضعيفات العامة لم يثبت، واتفاق النجاشي مع بعض تضعيفات العامة غير ضائر بنوع تضعيفاته.

### 021

ما زال الكلام في تضعيف النجاشي للمعلى ابن خيس، ودعوى معارضته للرواية الصحيحة عن الصادق (ع) في توثيقه.

وقد تعرّضنا فيما سبق للكبرى الكلية وهي: إذا تنافي قطعي الرجالي مع التوثيق الوارد عن الإمام بطريق معتبر، فهل يُقدّم التوثيق الوارد؟ أم يحكم بالتعارض؟ كما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده). وممن ذهب لتقديم توثيق الإمام على تضعيف الرجالي: شيخنا الاستاذ (قده) في (ج3، تنقيح مباني العروة، ص33). حيث تعرّض هناك لوثاقة داوود الرقي، وذكر أنه إذا ثبت كتاب الاختصاص للشيخ المفيد الذي روى رواية التوثيق، فإن التوثيق المنقول عن الامام مقدم، ولا تعارض. ثم ذكر جملة مشتبه في دفع التعارض: وهي لو كان تضعيف النجاشي مستنداً للامام لكان هناك تعارض بين توثيق الامام بحسب نق البقباق وبين تضعيف الامام الذي نقله النجاشي.

لكن المفروض ان تضعيف النجاشي لم يستند للامام كي يحصل تعارض بين التوثيق والتضعيف. وهذا الكلام قد يوجه بأن حجية الخبر مع الواسطة هل تعني قصر الحجية على ثبوت خبر الواسطة؟ أم تعني حجية المجموع بلحاظ الواقع، مثلاً: إذا أخبر الكليني عن الصّفار عن اسماعيل ابن جابر عن الامام (ع) أنه وثّق فلاناً. فما معنى حجية خبر الواسطة كحجية خبر الكليني عن الصّفار أو حجية خبر الصفار عن اسماعيل ابن جابر، فهل معنى حجية خبر الواسطة ثبوت خبر الواسطة فقط؟ يعني ان معنى حجية خبر الكليني ان الصفار اخبره فقط. أم أن معنى حجية خبر الواسطة النظر للوسائط كمجموع، وخبر واحد، فمعنى حجية خبر الكليني عن الصفار والصفار عن ابن جابر وابن جابر عن الامام يعني حجية ما نقل عن الإمام نفسه وهو توثيق داوود أو المعلى. بلحاظ ما يترتب على هذه الحجية من أثر.

فإذا قلنا بالأول فلا تعارض، إذ لا يثبت بحجية خبر الواسطة أكثر من أن الصفار اخبر واسماعيل اخبر والامام أيضاً تكلم. بخلاف ما لو قلنا بأن معنى حجية الخبر مع الواسطة حجية المجموع وأن الوسائط بمثابة إخبار عن الإمام ومقتضى حجيته ثبوت توثيق الإمام بلحاظ الأثر الواقعي لهذا التوثيق. فحينئذٍ قد يقال بالتعارض بين توثيق الامام وتضعيف النجاشي.

**ولكن يلاحظ على ذلك**: أن التكاذب إما بلحاظ النقل كما ذكرنا سابقاً أو بلحاظ المنقول. فإذا جئنا للنقل فإن مبنى شيخنا الاستاذ (قده) كمبنى استاذه الخوئي من أن حجية الخبر بمعنى جعل العلمية. وبالتالي: جعل العلمية لخبر الكليني علم بخبر الصفار وجعل العلمية لخبر الصفار علم بخبر اسماعيل وجعل العلمية لخبر اسماعيل علم لكلام المعصوم، وحينئذٍ بين العلم بكلام المعصوم والعلم بتضعيف النجاشي تكاذب لا محالة، لان العلم بتضعيف النجاشي علم بأن التوثيق المنقول عن الامام اما اشتباه أو ليس مراداً جدياً، والعلم بصدور التوثيق عن الامام عن ارادة جدية علم بعدم التضعيف الذي اخبر عنه النجاشي. فهما من حيث النقل متكاذبان. وكذلك من حيث المنقول فلا يتصور ان يكون لي علم بالوثاقة والضعف معا، خصوصاً بملاحظة اثر المنجزية والمعذرية.مضافاً الى اننا لم نفهم ان الخبر مع الواسطة أو مع عدمه، فبالنتيجة لا فرق بين التصويرين في ورود التكاذب سواء بلحاظ النقل أو بلحاظ المنقول. ثم تعرضنا للصغرى، وهي: هل أن النجاشي معتمد في تضعيفاته أم لا؟ وقد قلنا بأنه قد يُطعن في تضعيفاته من خلال عدة مناشئ:

**المنشأ الأول**: أن النجاشي اتكأ على تضعيفات ابن الضغائري، وهذا موهن لكونه خبيراً رجالياً مستقلاً، كما يظهر من عدة موارد: **المورد الأول**: في جعفر ابن محمد ابن مالك، حيث قال النجاشي: كان ضعيفاً في الحديث، قال احمد ابن الحسين: كان يضع الحديث وضعاً. وظاهره انه يتكأ عليه. **المورد الثاني**: خيبري ابن علي الطحان، قال النجاشي: ضعيف في مذهبه ذكر ذلك احمد ابن الحسين، يقال في مذهبه ارتفاع (غلو). **المورد الثالث**: الحسن ابن عباس ابن حريش، قال النجاشي: روى عن ابي جعفر ع ضعيف جدا له كتاب (إنا إنزلناه في ليلة القدر) وهو كتاب رديء الحديث مضطرب الالفاظ. ونفس هذا التعبير الذي ذكره النجاشي في الحسن ابن العباس، يقرب منه تعبير ابن الضغائري، حيث قال: ضعيف، روى عن أبي جعفر الثاني (ع) فضل (إنا أنزلناه) كتاباً مصنفاً فاسد الألفاظ تشهد مخائله على أنه موضوع. **المورد الرابع:** داوود الرقي، قال عنه النجاشي: يروي عنه الغلاة. وحكى في مجمع الرجال عن ابن الغضائري: ضعيف فاسد العقيدة. ونطرح ملاحظات هنا. ونذكر تنويهاً بمن كتب في مناقشة هذه الدعوى:

**الملاحظة الأولى**: أما المورد الثالث والرابع، فمجرد تقارب الألفاظ بين العلمين لا يعني ان النجاشي اخذ من ابن الغضائري والحال انهما تتلمذا معاً على الأب وهو الحسين ابن عبيد الله الضغائري الأب، كان استاذاً للنجاشي ولولده أحمد. فلربما منشأ هذه الكلمات هو الأب الذي هو استاذ مشترك لهما وليس أحمد.

**الملاحظة الثانية:** إن النجاشي كما نقل عن احمد ابن الضغائري بأنه اعتد في قوله في هذا المورد فقد نقل في عدة موارد عن الأب وهو الحسين، ونقل عن عدة موارد عن شيخه ابن نوح السيرافي، ونقل عن القميين في عدة موارد، فهل انه مجرد نقل عن ابن الضغائري موردين خرج كون عن كونه خبيراً رجالياً وأصبح متكئاً على ابن الضغائري في تضعيفاته؟! فهذا ليس نتيجة علمية.

**الملاحظة الثالثة:** قد ذكر صاحب كتاب التعارض بين التعليل والجرح، اثني عشر مورد خالف النجاشي ابن الضغائري. فاتحاداهما في موردين مع الاختلاف في الاثني عشر مورداً، الا يمنع من دعوى أن النجاشي اتكأ في تضيعفاته على ابن الغضائري.

وقد عبّر عن الأعلام عن ابن الغضائري بتعبيرات عظيمة، قال الوحيد البهبهاني: من المشائخ الأجلة، والثقات الذين لا يحتاجون إلى نصّ بالوثاقة، وهو الذي يذكر المشائخ قوله في الرجال في مقابلة أقوال الأعاظم الثقات ويعبرون عنه بالشيخ ويترحمون عليه ويكثرون من ذكر قوله والاعتناء بشأنه. **المنشأ الثاني:** في تضعيف تضعيفات النجاشي، انه يعتمد على العامة. وقد ذكرنا موارد لذلك.

**ولمزيد من الملاحظة على هذا المنشأ: يقال: أولاً:** أن ديدن النجاشي عندما يعتمد على العامة ينقل كلامهم، بحسب مراجعة كلماته. كما في ترجمة ثور ابن أبي فاخته، رقم (303) وفي ترجمة خالد ابن طمان (رقم 397)، ينص على أن العامة قالوا كذا فيه.

**ثانياً:** النجاشي لو كان يعتمد على العامة لما ذكر بعذ أرباب المعارف ووثقهم رغم تضعيف العامة لهم. **منهم:** إبراهيم ابن محمد ابن أبي يحيى(رقم12)، الذي نسبه ابن حبان للكذب في الحديث، قال عنه النجاشي: وكان خصِّيصاً (شديد التمسك بالخاصة) والعامة لهذه العلّة تضّعفه. **ومنهم**: محمد ابن علي ابن النعمان (المؤمن الطاق) قال عنه الذهبي: شيعي مبتدع. وقال عنه ابن حجر: من غلاة الرافضة. وقال عنه النجاشي: يلقبه المخالفون بشيطان الطاق، وأما منزلته في العلم وحسن الخاطر فأشهر من ان يقال. **ومنهم:** محمد ابن محسن الثقفي، ضعّفه أحمد ابن حنبل والذهبي. وقال عنه النجاشي: وجه أصحابنا في الكوفة، وكان من أشهر الناس.

**تنبيه:** الغريب فيمن تصدى لهذا البحث: أنه طعن في تضعيفات النجاشي لاتكائه على العامة واستشهد في كلمات العامة بما ذكر في لسان الميزان، والحال ان لسان الميزان في القرن التاسع، والنجاشي في القرن الرابع. فكيف يستشهد على اتحاد كلمات النجاشي مع العامة واتكائه عليهم بما ورد في لسان الميزان والحال بأن لسان الميزان في القرن التاسع والنجاشي كتب في القرن الرابع،! ولذلك ذهب اهل التحقيق ان لسان الميزان هو الذي أخذ عن النجاشي خصوصاً في بعض العبارة الواضحة أنه أخذ من النجاشي وليس العكس.

**المنشأ الثالث**: أن مشائخه من العامة بعد الإحصاء أحد عشر شخصاً، فمن يدرس على أحد عشر شخصا من العامة فمن الطبيعي ان يتأثر بهم. **ويلاحظ عليه**: **أولاً:** أن النجاشي تتلمذ على علية فقهاء الإمامية، كما ذكر في ترجمة نفسه، حيث تتلمذ على المفيد والمرتضى، والحسين ابن عبيد الله الضغائري. **ثانياً**: بأن الشيخ الطوسي حضر على مشائخ العامة، وقد ذكر المحدث النوري في المستدرك ان مشائخه في العامة اثنا عشر شيخاً. ما تعرض العلامة لهم في إجازتهم الكبيرة لبني زهرة، مضافاً إلى أن المفيد وسعد بن عبد الله، بل والصدوق حضروا لدى مشائخ من العامة معروفين بالنصب. **وثالثا**: ان النجاشي الذي يُدعى أنه متأثر بالعامة ترجم ووثق من كتب في مثالب الأولين، ونصّ على ذلك في مصنفه، في إبراهيم ابن محمد ابن سعيد (رقم 19)، واحمد ابن إبراهيم أبن أبي رافع (رقم203)، قال فيه: كان ثقة في الحديث، صحيح الاعتقاد له كتب منها كتاب الكشف فيما يتعلق بالسقيفة. وكتاب السرائر، مثالب. وترجم لحبيش ابن مبشر (رقم379) وقال فيه: له كتاب كبير سمّاه أخبار السلف، وفيه الطعون على المتقدمين على امير المؤمنين علي (عليه السلام).

**المنشأ الرابع:** ان يقال ان النجاشي اعتمد في تضعيفاته على تضعيفات القميين، ومن الواضح ان مدرسة القميين كانت ترى تحديداً للغلو خلاف ما المعروف بين الطائفة في عصورنا الحاضرة. **ويلاحظ على ذلك:** **أولاً:** أن النجاشي نقل عن القميين تهمة الغلو في عدة رواة، ونفاها بنفسه، قال في الحسين ابن يزيد النوفلي (رقم77): قال: قوم من القميين أنه غلى آخر عمره، والله أعلم، وما رأينا له رواية تدل على ذلك. (اي الغلو). **ونحوه**: أحمد ابن الحسين ابن سعيد (رقم183): وقال في علي ابن محمد ابن شيره، رقم669، غمز عليه احمد ابن محمد ابن عيسى، وذكر انه سمع منه مذاهب منكرة وليس في كتبه ما يدل على ذلك. **ثانياً:** أن الشيخ الطوسي قد اتهم جامعة كثيرة بالغلو، فلماذا لا يتهم الشيخ الطوسي بكونه متأثراً بمدرسة القميين؟ كما قيل في النجاشي؟. فقد اتهم احمد ابن علي الخضيب رقم91، وطاهر ابن حاتم رقم370، وفرات ابن الاحنث العبدي، ومحمد ابن الفضيل، اتهمهم بالغلو، وما اقام دليلاً على ذلك، فلماذا لا يقال ان هذا مؤشر على تأثره بمدرسة القميين. فظهر بذلك ان تضعيف تضعيفات النجاشي بهذا المقدار ليس نتيجة علمية.

**المطلب الثالث:** قد يقال بتعارض تضعيف النجاشي للمعلى مع توثيقه للوليد ابن صبيح الذي روى وثاقته. فالنجاشي من جهة يضعف المعلى ومن جهة يوثق الوليد والوليد روى وثاقة المعلى، فيحصل من ذلك تعارض بين تضعيف النجاشي للمعلى، وثوثيقه لمن يروي توثيق المعلى. ولكن هذا التعارض موهوم، لأن توثيقه للوليد ابن صبيح لا يعني التسليم بمنقولاته، فلعله يراه مشتبها أو ان ما نقله ليس مراداً جدياً. فهذا لا يحقق المعارضة. مضافاً إلى أن طريق توثيق المعلى لا ينحصر بما رواه الوليد ابن صبيح، فقد ذكرنا سابقاً رواية اسماعيل ابن جابر وهو ممن لم نعتمد على توثيقه على توثيق النجاشي.

**المطلب الرابع:** قد يقال بتعارض توثيق النجاشي للمعلى مع توثيق الشيخ للمعلى في كتاب الغيبة، لكونهما نظرين من أهل الخبرة فيتساقطان، فتكون الصحيحة وهي صحيحة اسماعيل ابن جابر الدالة على التوثيق سليمة عن المعارض، وهذا ليس ببعيد، بناءاً على أن نظر الرجالي من باب حجية قول الخبير يتعارض نظر الشيخ مع نظر النجاشي، وتبقى الرواية الدالة على التوثيق سليمة عن المعارض.

**الأمر الرابع:** ذكر سيدنا الخوئي والمحقق التستري في القاموس: بأنه قد يقال بأن تضعيف النجاشي للمعلى منشأه نسبة الغلو إليه بقرينة ما ورد عن المعلى بطريق معتبر وصحيح: إن الأوصياء أنبياء. وإن هذا يعتبر حدا من حدود الغلو. مضافاً لاشتهار نسبة الغلو اليه بين العامة وبعض الخاصة، فلعل هذا هو منشأ تضعيف النجاشي. ولكن نوقش في ذلك بأنه: إذا كان المنشأ هذا الحديث (إن الأوصياء انبياء)، فقد أوّل الحديث بأن مقصوده أهم محدَّثون، والتحديث لا يختص بالأنبياء. واما ما قاله بعض الخاصة فهو راجع الى بعض الروايات المنسوبة الى المعلى. ندخل غداً في فصل الخلل في التشهد.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 022

### **فصل في التشهد**

الكلام في مقامين: المقام الأول: في أصل جزئية التشهد. المقام الثاني: في بيان الكيفية الواجبة من التشهد.

**المقام الأول: قد استدل على جزئية التشهد بدليلين: الدليل الأول:** التسالم لدى الإمامية. **الدليل الثاني:** الروايات الشريفة.

**أما الدليل الأول: التسالم**: فالظاهر بمراجعة عبائر القدماء وهم المعول في معرفة التسالم وعدمه، وهو أنهم يرسلون جزئية التشهد لدى الإمامية إرسال المسلمات، فالصدوق (ره) ذكر الأمالي: أنه من دين الإمامية، وهذا التعبير ظاهر عرفاً في التسالم عليه بين الإمامية، مقابل غيرهم.

وهنا نكتة فقهية قد لا ينبه عليها: وهي الفرق بين التسالم والإجماع. فإن الإجماع عبارة عن اتفاق الفتاوى على حكم معيّن، ولذلك يُقسّم الإجماع إلى مدركي وغير مدركي ومحصّل. أما التسالم فهو عبارة عن ظهور عبارات الفقهاء خصوصاً المتقدمين منهم في أن مصب التسالم أو معقد التسالم مركوز فهقياً لدى الإمامية، فاذا استظهر من عبائر الفقهاء أن هذا الأمر من المرتكزات الفقهية لدى الإمامية، كان كاشفاً عن ارتكاز فقهي معاصر لزمن المعصوم كشفاً إنيّاً واضحاً، لأجل ذلك لا يضر بالتسالم وجود بعض الروايات، فإن نفس التسالم هو عبارة عن ارتكاز فقهي في زمن متاخم لزمن النص كاشف عن ارتكاز في زمن النّص، فهو دليل مستقل وان وجدت روايات موافقة له، فلا ينقسم التسالم الى مدركي وغير مدركي، كما ينقسم اليه الاجماع.

**الدليل الثاني: الروايات الشريفة. منها:** صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع)، قال: إذا قمت في الركعتين من ظهر وغيرها فلم تتشهد فيهما فذكرت ذلك في الركعة الثالثة قبل ان تركع فاجلس وتشهد وقم فأتم صلاتك.

فإنّ الأمر بالجلوس لمن تذكر قبل الركوع ظاهر في الإرشاد إلى الجزئية، (جزئية التشهد). **ومنها:** صحيحة الفضلاء عن ابي جعفر (ع)، قال: إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته فإن كان مستعجلاً في أمر يخاف أن يفوته فسلّم وانصرف أجزأه.

ومقتضى مفهوم الشرط فيها: إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته انه لو لم يفرغ فصلاته ما زالت باقية وهذا يعني ان الشهادتين جزء من الصلاة.

**ومنها**: صحيحة الحلبي أيضاً، عن أبي عبد الله (ع)، قال: إذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ، فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً، [يعني الخروج عن القبلة وكان الخروج فاحشاً بمقدار اليمين أو اليسار]، وإن كنت قد تشهدت فلا تعد. أي إن التفت وقد تشهدت فلا تعد الصلاة.

وهذه الفقرة شاهد على جزئية التشهد من الصلاة اما من باب المفهوم كما قال سيدنا (قده) فإن مقتضى مفهوم الشرط (فإن كنت قد تشهدت فلا تعد) أي أنه وإن لم تكن تشهدت فأعد. هذا ظاهر في جزئية التشهد.

وإذا لم نقل بالمفهوم للشرط في هذه الرواية، وهي في حال سبق للجملة الشرطية جملة مفرّغة لمفهومها، لا ينعقد للجملة الشرطية مفهوم، لأن مفهومها فرّغ بالمنطوق في الجملة الأولى. فإن قوله (إذا التفت لصلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد) ثم قال: (وإن كنت قد تشهدت)، معناه أن مفهوم الثانية منطوق الأولى.

فإن لم ينعقد لها مفهوم على بعض المباني فيكفينا قرينة المقابلة، حيث إنه اعتبر في الأولى عدم الفراغ، واعتبر في الثانية الفراغ، فمقتضى قرينة المقابلة بين قوله (ان التفت عن فراغ فـأعد)، و(إن التفت وقد تشهدت فلا تعد)، مقتضى المقابلة أن التشهد دخيل في الفراغ من الصلاة.

**ولكن في المقابل روايات أخر قد يستفاد منها عدم وجوب التشهد.**

**الرواية الأولى**: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع)، في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة، وقبل أن يتشهد؟ قال: ينصرف ويتوضأ فإن شاء رجع الى المسجد، وإن شاء في بيته، وإن شاء حيث شاء قعد، فيتشهد ثم يسلّم، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته.

وقد أفتى الصدوق بمنطوق هذه الرواية، حيث دلّت هذه الرواية على أمور ثلاثة:

**الأول:** ان التشهد جزء من الصلاة لقوله (وان كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته) فإن مقتضى المفهوم ان لا مضي لصلاته قبل الشهادتين.

**الثاني:** ان الحدث القهري قبل التشهد الاخير ليس بناقض للصلاة.

**الثالث**: ان استدبار القبلة بعد حصول الحدث غير ضائر بالصلاة. فهذه الرواية مضافاً لدلالتها على جزئية التشهد من الصلاة دالة على عدم ناقضية الحدث، إذا وقع في هذا الموضع وهو ما بعد السجدة الأخيرة قبل التشهد، فلا يصح الاستدلال بها على عدم جزئية التشهد باعتبار ان الحدث غير ضائر قبله، وإنما غاية مفادها ان الحدث في هذا الموضع غير قادح، لا أن التشهد ليس بجزء.

**الرواية الثانية:** موثقة عبيد بن زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله (ع)، الرجل يحدث بعدما يرفع رأسه من السجود الأخير؟ فقال: تمت صلاته، وإنما التشهد سنة في الصلاة فيتوضأ ويجلس مكانه أو مكاناً نظيفاً فيتشهد.

وهذه الرواية اشتملت على أمرين:

**الأمر الأول:** ان التشهد ليس دخيلا في تمامية الصلاة، لانه قال (من أحدث بعد ما يرفع رأسه من السجود الأخير تمت صلاته) وهذا ظاهر في ان التشهد ليس دخيلاً في تمامية الصلاة، فربما يستدل على عدم جزئيته.

ولكن بالمقارنة بين هذه الراوية والرواية السابقة التي دلّت على دخالته في مضي الصلاة، أن يفرّق بين عنوان المضي وعنوان التمامية.

فيقال: ما به تتم الصلاة هو ما ينقضه الحدث، فجميع الاجزاء السابقة على التشهد الأخير هي الدخيلة في تمامية الصلاة لأنّ الحدث لو وقع فيها لكان ناقضاً، وبما به مضي الصلاة ما كان معتبراً فيه ولو بطهور جديد، إن لم يكن بالطهور السابق. فدلالة هذه الرواية على عدم دخالة التشهد في تمامية الصلاة لا ينافي دلالة الروايات السابقة على جزئيته.

**الأمر الثاني**: التعبير بالسنة، فإن التعبير بالسنة لا يدل على ان التشهد ليس مطلوباً فإن المراد بالسنة ما قابل الفريضة لا ما قابل الواجب، بقرينة قوله في لا تعاد: (والقراءة سنة والتشهد سنة، ولا تنقض السنة الفريضة)، ومن المعلوم ان القراءة جزء من الصلاة، حيث ورد (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب).

**الرواية الأخيرة**: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (ع)، في الرجل يفرغ من صلاته وقد نسي التشهد حتى ينصرف؟ فقال: إن كان قريبا رجع الى مكانه فتشهد، وإلا طلب مكاناً نظيفاً فتشهد فيه، وقال: إنما التشهد سنة في الصلاة.

وظاهر هذه الرواية ان المراد بالفراغ الفراغ البنائي لا الحقيقي، لانه لم يأت بالتشهد فكيف يحصل بناء حقيقي؟. وهذه أيضاً من الروايات المرشدة الى الجزئية.

### **المقام الثاني: في بيان الكيفية الواجبة من التشهد.**

وهنا ثلاثة أقوال:

**القول الاول**: المشهور من وجوب الشهادتين في الركعة الثانية وفي الركعة الأخيرة.

**القول الثاني:** ما حكي عن الجعفي في الفاخر. حيث خص الوجوب بالشهادة الأولى في التشهد الأول.

واستند لروايات صحيحة: **منها:** صحيحة محمد بن مسلم، قلت لأبي عبد الله (ع)، التشهد في الصلوات؟ فقال: مرتين، قلت كيف مرتين؟ قال: إذا استويت جالساً فاقرأ اشهد الا اله الا الله واشهد ان محمداً عبده ورسوله (ص).

وتؤيديها رواية عبد الملك ابن عمر الأحول، الذي اختلف في وثاقته. والدليل على أن هذه الرواية دالة على التشهد الواجب، حيث استدل بها المشهور على وجوب التشهد مرتين بالشهادتين. (قلت لأبي عبد الله (ع)، التشهد في الصلوات؟ فقال: مرتين، قلت كيف مرتين؟ قال: إذا استويت جالساً..).

ما هو الدليل على أن المنظور التشهد الواجب حتى يستدل بها على الكيفية الواجبة؟ لابد ان يقال مقتضى المقارنة بين الرواية والروايات السابقة الكثيرة التي تحدث عن جزئية التشهد، فمقتضى المقارنة بينهما يقال: بأن مورد السؤال هو التشهد اللازم أو الذي هو جزء.

ولكن مقابل ذلك ذهب الجعفي الى الاكتفاء بإحدى الشهادتين مستدلا على ذلك بصحيحة زرارة: قلت لأبي جعفر (ع): ما يجزي من القول في التشهد في الركعتين الأوليين؟ قال: إن تقول أشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له. قلت: فما يجزي من التشهد في الركعتين الأخيرتين؟ قال: الشهادتان.

فإن مقتضى المقابلة ان المراد بقوله يجزيك كذا، انه لا تجب الشهادة الثانية والا لا لم يكن معنى للمقابلة بينهما بأن يقول يجزيك في الركعتين الأوليين ان تقول هكذا، بينما الذي يجزيك في الركعتين الأخيرتين الشهادتان.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) علّق على ذلك في (ص248ـ ج15)، قال: لكن لا يبعد أن تكون الصحيحة ناظرة إلى بيان عدم وجوب سائر الأذكار والأدعية المستحبة، فقول (أن تقول[[12]](#footnote-12)) إشارة إلى مجموع الشهادتين المعهودتين، وأنه يقتصر عليهما في قبال سائر الأذكار. وأفاد في (ص249): إن جوابه عن السؤال الثاني بقوله الشهادتان، لم يرد في مقام الفرع بين الأولتين والأخيرتين، كما هو مبنى الاستدلال بل المراد بيان الاتحاد في كيفين الشهادة وان الواجب فيهما على حد سواء، ردّاً على ما توهمه السائل من الفرق بينهما. ومما يكشف عن الاتحاد صحيحة البزنطي، قال: قلت لأبي الحسن موسى (ع): جعلت فداك، التشهد الذي في الثانية يجزي ان اقول في الرابعة؟ قال: نعم. فاستدل سيدنا (قده) على ان هناك توهما بالفرق بين التشهد في الاوليين والتشهد في الأخيرتين. والإمام يدفع هذا التوهم.

ولكن ما أفاده محل تأمل. أما بالنسبة لما أفاده أولاً، من أن قوله (أن تقول)، هو عبارة عن ذكر مجموع الشهادتين في مقابل الأذكار المستحبة، هذا غير عرفي. ظاهر المقابلة بين الشهادة والشهادتين هو الاكتفاء بالأولى. وأما قوله بعد ذلك من أن هناك توهماً في الفرق بين التشهدين دفعه في هذه الرواية، فلا تصلح صحيحة البزنطي ان تكون مورداً للسؤال، فإن صحيحة زرارة واردة عن أبي جعفر الباقر، وصحيحة البزنطي واردة عن أبي الحسن موسى. فكيف يستدل برواية واردة عن أبي الحسن موسى، في أنها كانت منشئا لتوهم الفرق بين التشهدين؟ فدفع ذلك التوهم أبو جعفر بقوله: الشهادتان. فالإنصاف ان استدلال الجعفي استدلال تام، يبقى ان هذه الرواية مهجورة لدى الاصحاب ولم يعملوا بها، فهذه مسألة أخرى.

### 023

**القول الثالث:** ما نُسب إلى الصدوق في (المقنع) من الاجتزاء في التشهد بقول (بسم الله وبالله) وإن لم يذكر المصلي الشهادتين، وقد افيد ان مستنده في ذلك موثقة عمّار: عن أبي عبد الله (ع): (إذا نسي الرجل التشهد في الصلاة، فذكر أنه قال بسم الله فقط، جازت صلاته، وإن لم يذكر شيئاً من التشهد أعاد الصلاة).

**بدعوى** دلالتها على تقوم التشهد بالبسلمة، (بسم الله وبالله). بحيث إن تذكر إنه قالها فقد أتى بالتشهد، وأما إذا تذكر أنه لم يقل شيئاً في التشهد أعاد الصلاة.

**ولكن، يلاحظ على الاستدلال بها:**

**أولاً:** إن موردها النسيان، فكيف يستفاد منها الحكم حال الاختيار؟ وأن للمكلف اختياراً أن يجتزأ بالتشهد بالبسلمة (بسم الله وبالله).

**ثانياً:** بأن ذيلها مخالف لما هو مقطوع به في الفقه، فإن من نسي التشهد بالمرّة ولم يذكره إلا بعد أن دخل في ركن لاحق، فإن صلاته صحيحة. فهذا هو القدر المتيقن من حديث (لا تعاد الصلاة)، فكيف أفادت الرواية أن من نسي التشهد من أصله أعاد الصلاة؟.

إلا إن يُحمل الأمر بالإعادة على الحكم الاستحبابي الندبي، وحمل ذلك في الأوامر الظاهرة في الإرشاد إلى الفساد غير عرفي، فإن قوله (وإن لم يذكر شيئاً من التشهد أعاد الصلاة) ظاهر في الإرشاد إلى فساد الصلاة، بترك التشهد، فحمل هذا على استحباب الاعادة ليس عرفياً.

إذن فلا طريق إلا ان يقال إن الرواية وإن كانت موثقة إلا أنها ساقطة عن الحجية بإعراض المشهور، حيث إن الصحيح أن أعراض المشهور موهن للعمل بالرواية.

**وقد تلخص مما مضى:** أن الشهادتين جزء من التشهد، وأن ما ذهب اليه الجعفي وما نسب للصدوق من خلاف في ذلك لم يقم عليه دليل معتبر.

### **بحث: مفردة الصلاة على النبيّ (ص) وآله (ع):**

هل الصلاة جزء من التشهد أم لا؟ فهنا مقامان للبحث:

**المقام الأول:** في إثبات جزئية الصلاة من التشهد بحيث لا يتم اختياراً من دونها. **المقام الثاني:** في مناقشة الاستدلال بالروايات المعارضة لجزئية الصلوات من التشهد. **أما المقام الأول**: فقد استدل على أن الصلاة جزء من التشهد بصحيحة أبي بصير وزرارة جميعاً عن أبي عبد الله (ع)، قال: (من تمام الصوم إعطاء الزكاة، كما أن الصلاة على النبي (ص) من تمام الصلاة، ومن صام ولم يؤدها \_أي زكاة الفطرة\_ فلا صوم له إن تركها متعمداً، ومن صلّى ولم يصل على النّبيَّ (ص) وترك ذلك متعمداً فلا صلاة له، إن الله تعالى بدأ بها \_يعني بالزكاة\_ قبل الصلاة، فقال جلّ وعلا: قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى). وهذه الصحيحة أيضاً رواها الشيخ بسند آخر. **والكلام في دلالتها على الوجوب:**

وقد استدل بها على جزئية الصلاة من التشهد بوقوع النكرة في سياق النفي وهو قوله (لا صلاة له) فإن الظاهر من نفي الصلاة نفي الصلاة المأمور بها. أي نفي الصلاة الشرعية. أي لا صلاة مشروعة بدونها، وبالتالي فلا صحة للصلاة بدونها إذا تركها اختياراً.

ولكن، تعرّض سيد المستمسك إلى عدة إيرادات على الاستدلال بالرواية، في (ج6، ص436):

**الإيراد الأول:** إن الرواية قد اشتملت على التشبيه، حيث شبّهت علاقة الزكاة بالصوم كعلاقة الصلاة على النبي (ص) بالصلاة. ومقتضى التشبيه المساواة بين المشبَّه به والمشبه. فإذا افترضنا أن المشبه به وهو الصلاة على النبي مع الصلاة، دخيل في الصحة، اي بدون الصلاة على النبي (ص) لا تصح الصلاة، فمقتضى المساواة بين المشبه به وبين المشبه كذلك اي لا يصح الصوم بدون أداء زكاة الفطرة، وقد ذهب إلى ذلك جمع من علماء المحدثين.

إذن مقتضى المساواة ان المشبه لا يصح الصوم إلا بأداء زكاة الفطرة. بينما المعروف بين الإمامية عدم المساواة بينهما. وهذا خلف التشبيه، فإن سياق التشبيه يقتضي المساواة. ثم أضاف(قده): والتفكيك بينهما بأن يحمل قوله (لا صلاة له) على أن الصلاة على النبي (ص) مقوّم، ويحمل (لا صوم له) المشبه، على أنه نفي للكمال لا للصحة، فإن هذا التفكيك تفكيك في سياق واحد وهو مستبشع.

وبعين عبارة المستمسك عبر السيد السبزواري في مهذب الاحكام. فلذلك سجل سيد المستمسك هذا الايراد على الاستدلال بالرواية.

**وقد أجيب عن هذا الايراد بوجهين:**

**الوجه الأول:** ليس المقام من باب التشبيه، وإنما من باب العطف والتكرار، نظير أن يقال: زيد من أهل لبنان، كما أن زيد ذا الفقر من أهل لبنان. ليس المقصود بذلك تشبيه هذا بهذا، إنما ذكر معلومة، هذا من أهل لبنان كما أن الآخر من أهل لبنان. فلا يستفاد من هذه العبارة أكثر من العطف، ولا يستفاد منها سياق التشبيه كي يقال إن سياق التشبيه يقتضي المساواة بين المشبه والمشبه، والتفكيك بينهما مستبشع.

**الوجه الثاني:** إن أصر على أن ظاهر العبارة هو التشبيه اي تشبيه علقة زكاة الفطرة بالصوم كلعقة الصلاة على النبي بالصلاة. فقد أفاد الهمداني وتبعه السيد الخوئي (قده) بأن لو كنا نحن وهذا التعبير (لا صلاة له) و(لا صوم له) لأخذنا بظاهره، فإن ظاهره نفي المشروعية المساوق لنفي الصحة، فنحكم بكلا الأمرين، ان الصلاة لا تصح بدون الصلاة على النبي (ص) وان الصوم لا يصح بدون زكاة الفطرة، لكن حيث قامت قرينة خارجية في مسألة الصوم قلنا بعدم التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، فإن المراد الاستعمالي في قوله (لا صوم له) نفي الصحة، لكن ببركة قيام القرينة الخارجية رفعنا اليد، وقلنا إن المراد الاستعمالي ليس مراداً جدياً، والنتيجة أن عدم جريان أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي في الفقرة الأولى لا يوجب رفع اليد عن أصالة التطابق في الفقرة الثانية. وهذا ليس من باب التفكيك المستبشع والمستهجن، فإننا لم نفكك في المراد الاستعمالي فهو واحد فيهما، وإنما فككنا في المراد الجدي، كما ان التفكيك في المراد الجدي لم يكن لمانع من داخل الرواية كي يكون التفكيك مرفوضا وإنما لمانع من الخارج وهو قيام القرينة في باب الصوم ولم تقم في باب الصلاة.

**فالنتيجة:** أن الإيراد غير وارد. وإلا فما تقولون في صحيحة زرارة، فإن الصادق (ع) صدر عنه نهي عن التنفل وقت الفريضة. (لا تتطوع وقت الفريضة، فسأله زرارة عن ذلك؟ فقال (ع): أتريد أن تقايس؟ لو كان عليك من شهر رمضان أكنت تتطوع؟ إذا دخل وقت الفريضة فابدأ بالفريضة. فإن ظاهر الرواية لو كنّا معها وحدها، لقلنا كما لا يصح الصوم المندوب مع مطالبة المكلّف بصوم قضاء شهر رمضان، كذلك لا يصح إيقاع النافلة مع مطالبته بالفريضة. لكننا رفعنا اليد في المقيس وهو التنفل وقت الفريضة عن هذا الظهور بقرينة خارجية وهي أن النافلة وقت الفريضة ليست مستحبة كاستحبابها بعد انقضاء وقت الفضيلة للفريضة. ويبقى الحكم في المقيس عليه كما هو وهو عدم صحة الصوم المندوب مع مطلوبية المكلف بصوم قضاء لأنه لم تقم قرينة خارجية على خلافه. إذن ما يريد قوله المحقق الهمداني أن هذا له نظائر في الفقه، أن يرد شيئان بعبارة واحدة لكن المراد الجدي من أحدهما غير الآخر بواسطة قرينة خارجية.

**الإيراد الثاني:** إن غاية مفاد الرواية وجوب الصلاة على النبي (ص) وأما وجوب الصلاة على الآل فهذا لم تدل عليه الرواية، لان الرواية قالت: ومن صلى ولم يصل على النبي وترك ذلك معتمداً فلا صلاة له، ولم تقل الصلاة على النبي وآله، حتى يضم هذا الفقرة للتشهد على نحو الجزئية؟

**وأجاب عن ذلك سائر الأعلام:** بأن ظاهر قوله ولم يصل على النبي، الصلاة المعهودة التي وردت في سائر الروايات المتعلقة بالصلاة على النبي، وإذا لاحظنا سائر الروايات المتعلقة بالصلاة على النبي (ص) وجدنا أن الصلاتين مقترنتان لا تفكيك بينهما عند العامة فضلاً عن الخاصة.

**فقد ذكر سيدنا الخوئي (ص255)**: أن السيوطي في (الدر المنثور) وابن حجر في (الصواعق المحرقة)، ذكر عدّة روايات مفادها: (لاتصلوا علي البتراء؟ قالوا وما الصلاة البتراء؟ قال: أن تقولوا اللهم على محمد وتمسكون، بل قولوا اللهم صلّ على محمد وآل محمد).

وقد ذكر الشيخ الصدوق عن بعض مشائخه العامة وهو الضبي، قال عنه: ما رأيت أنصب منه، كان يقول: الله صلّ على محمد، منفرداً.

**فإذا رجعنا الى رواياتنا، (الخاصة):**

**لاحظوا: (الوسائل، ج7 باب 42، من أبواب الذكر، ص201، باب وجوب الصلاة على النبي كلما ذكر:**

**(حديث 2):** [بناء على وثاقة سهل بن زياد]، عن عدة من اصحابنا عن سهل ابن زياد، عن جعفر ابن محمد عن ابن القداح، عن أبي عبد الله (ع)، قال: سمع أبي رجلاً متعلقاً بالبيت وهو يقول: اللهم صلِّ على محمد، فقال له أبي: لا تبترها، لا تظلمنا حقنا، قل: اللهم صلّ على محمد وأهل بيته). **(حديث 5):** وهو حديث صحيح السند. في المجالس، عن جعفر ابن محمد ابن مسرور عن الحسين ابن محمد ابن عامر، عن عمّه عبد الله، عن محمد ابن أبي عمير عن أبان بن عثمان، عن أبان ابن تغلب، عن أبي جعفر الباقر عن آبائه: قال: قال رسول الله (ص) من أراد التوسل إلي وإن تكون له عندي يد اشفع له بها يوم القيامة فليصل على أهل بيتي.

**(حديث7):** عن علي بن الحسين المؤدب، عن محمد ابن عبد الله ابن جعفر، عن أبيه،عن يعقوب ابن يزيد، عن محمد ابن أبي عمير، عن أبان عثمان، عن أبان بن تغلب، عن أبن جعفر الباقر (ع) عن آبائه: قال: قال رسول الله (ص): من صلى عليّ ولم يصل على آلي لم يجد ريح الجنة وأن ريحها ليوجد من مسيرة خمسمائة عام.

**(حديث10):** عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع)، قال، قال رسول الله (ص) ذات يوم لأمير المؤمنين (ع) ألا أبشرك، قال: بلى، [إلى أن قال]: أخبرني جبرئيل أن الرجل من امتي إذا صلّى علي واتبع بالصلاة عليّ الصلاة على أهل بيتي، فتحت له أبواب السماء، وصلت عليه الملائكة سبعين صلاة، وتحاك عنه الذنوب كما يتحات الورق من الشجر، ويقول الله تبارك وتعالى: لبيت يا عبدي وسعديك، يا ملائكتي ملائكتي أنتم تصلون عليه سبعين صلاة وأنا أصلي عليه سبعمائة صلاة، وإذا صلى عليّ ولم يتبع بالصلاة على أهل بيتي كان بينها وبين السماوات سبعون حجاباً، ويقول الله تبارك وتعالى لا لبيك ولا سعديك، يا ملائكتي لا تصعدوا دعاءه إلا أن يلحق بالنبي عتره، فلا يزال محجوباً حتى يلحق بي أهل بيتي. **(حديث11):** حديث ثواب الأعمال. موثقة مصدّق بن صدقة، عن عمار بن موسى، قال كنت عند أبي عبد الله (ع)، فقال رجل: اللهم صل على محمد وأهل بيتي محمد، فقال له أبو عبد الله (ع) يا هذا لقد ضيّقت علينا، أما علمت أنّ أهل البيت خمسة أصحاب الكساء؟ فقال الرجل كيف أقول؟ فقال: قل: اللهم صلِّ على محمد وآل محمد. فسنكون نحن وشيعتنا قد دخلنا فيه.

### 024

ما زال الكلام في الاستدلال بصحيحة أبي بصير وزرارة، التي قال فيها: (فمن صلّى ولم يصل على النبي (ص) وذكر ذلك متعتمداً فلا صلاة له). على دخل الصلاة في صحة التشهد.

**الإيراد الثالث، ومحصّله:** أن لا دلالة في الرواية على تعيين الموضع. فقد أفادت أن من لم يصل على النبي فلا صلاة له. ولم تحدد أن موطن الصلاة على النبي (ص) من أجزاء الصلاة، فلعل موطن ذلك بعد الفاتحة أو أثناء القنوت، إذن ما هو الشاهد على نظر هذه الصحيحة لجزئية الصلاة من التشهد، وهي لم تحدد الموضع؟ **فأجاب سيدنا قده، بجوابين:**

**الجواب الأول:** السيرة القطعية، حيث إن هناك سيرة متشرعية قطعية على وضع الصلاة على النبي (ص) في التشهد[[13]](#footnote-13). فهذه السيرة المتشرعية القطعية هي القرينة على أن المقصود في قوله: (ومن صلى ولم يصل على النبي (ص) فلا صلاة له).

ولكن هذا يتوقف على إثبات أن هذه السيرة المتشرعية القطعية قائمة على اللزوم والجزئية لا مجرد أن هناك سيرة متشرعية على الصلاة بعد الشهادتين بالتشهد، فهذا لا تصلح أن تكون معينة لموضع الصلاة.

وإنما الذي يصلح أن يكون معيناً بعد ثبوت السيرة واتصالها زمن المعصوم ان معقد السيرة اللزوم والجزئية، وإلا فمجرد عمل السيرة لعله من باب الاستحباب والندب، وكثير من السير لدى المتشرعة هي سير ندبية. وكان شيخنا الأستاذ يستشهد على ذلك بالتسبيحات الثلاث، يقول هناك سيرة قطعية ما لم يلفت الإنسان إلى أن يأتي بالركعة الثالثة والرابعة بتسبيحات ثلاث مع أنها ندبية لا وجوبية. فمجرد قيام السيرة المتشرعية القطعية على الصلاة على النبي (ص) بعد الشهادتين في التشهد لا يعني أن ما قصدته الرواية هو ما قامت عليه السيرة ما لم تكن السيرة قائمة على اللزوم.

**الجواب الثاني:** أفاد (قده) أن الروايات الحاكية لكيفية الصلاة هي المعين لموضع الصلاة على النبي (ص). فمنها: موثقة أبي بصير.

فالمقام نظير الأمر بالقراءة حيث ورد في الادلة (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) ولم تعين ما هو موضع فاتحة الكتاب، ولكننا استفدنا موضع فاتحة الكتاب من طريقين: السيرة المتشرعية القطعية المتصلة بزمان المعصوم القائمة على لزوم الفاتحة قبل الركوع.

والطريق الثاني، الروايات الواردة في كيفية الصلاة، والمقام من هذا القبيل.

فلاحظوا: موثقة أبي بصير، (ج6، الوسائل، باب2، ابواب التشهد) وعنه،...عن أبي عبد الله (ع)، قال: (إذا جلست في الركعة الثانية فقل: بسم الله وبالله والحمد لله وخير الاسماء لله اشهد ان لا إله الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله... أرسله بالحق بشيراً ونذيراً.... اللهم صلّ على محمد وآل محمد وتقبل شفاعته في أمته وارفع درجته). وكذلك ذكر هذا النحو من التشهد في الركعة الأخيرة. فيقال: إن مقتضى تعرّض رواية أبي بصير للصلاة في هذا الموضع قرينة على أن الصلاة المقصودة في صحيحة زرارة (من صلى ولم يصل على النبي (ص) فلا صلاة له)، هذه الصلاة.

**وقد يُشكل على الاستدلال** بصحيحة زرارة (من صلى ولم يصل على النبي (ص) فلا صلاة له)، ان المقصود أو المحتمل صلاة العيد، بلحاظ انه تكلم عن صوم شهر رمضان، ثم ذكر زكاة الفطرة، ثم قال: من لم يزك فلا صوم له، ثم قال: ومن صلى ولم يصل على النبي فلا صلاة له. فلعلّ المنظور صلاة العيد لا الصلاة المفروضة اليومية. ولكن هذا منافٍ لإطلاق الرواية، إن مقتضى إطلاق الرواية ان كل صلاة لم يصل فيها على النبي فلا تصح، فإن مقتضى إطلاق الرواية هو ذلك. ولذلك تبانى الأعلام المحدثون على إيراد الرواية في باب الصلاة المفروضة اليومية.

ثم ذكر سيدنا المتحصل من جميع ما سردناه: ان الصحيحة ظاهرة الدلالة على وجوب الصلاة على النبي (ص) في التشهدين لسلامتها عن جميع تلك المناقشات.

**ثم قال: ويؤكد الوجوب روايتان:** رواية الأحول، إلا انها ضعيفة، قال( التشهد في الركعتين الأولتين الحمد لله اشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له واشهد أن محمداً عبده ورسوله، اللهم صلّ على محمد وآل محمد وتقبل شفاعته وارفع درجته). فهي في مقام بيان التشهد المأمور به. وموثقة أبي بصير التي قرأناها.

**والإشكال: فإن قلت:** بأن موثقة أبي بصير تضمن سياقها للمستحبات، فكيف تنعقد دلالة هذه الفقرة وهي قوله (اللهم صل على محمد وآل محمد) على الوجوب، مع ورودها في سياق المستحبات. ولكن سيدنا الخوئي (قده) أجاب بأن ذلك يختلف باختلاف المباني.

فنتعرض للمباني أولاً. فقد تبين لنا في الأصول أن وجه دلالة الأمر مادة أو صيغة على الوجوب بأحد مباني ثلاثة:

1ـ إما الوضع، كما يقول به صاحب الكفاية، أن صيغة الأمر موضوعة للدلالة على الوجوب. 2ـ وإما الإطلاق، بمعنى أن صيغة الامر تدل على أصل الطلب، واستفادة الوجوب من باب تعدد الدال والمدلول، فإذا لم يرد دال على الترخيص لم ترد قرينة على الترخيص استفيد من إطلاق الصيغة وعدم قرينة على الترخيص أن المراد الجدي المرتبة اللزومية من الطلب الا وهي الوجوب، فاستفادة المرتبة اللزومية من الإطلاق (إطلاق الصيغة) وعدم القرينة على الترخيص. وهو المسلك المعروف.

3ـ أن منشأ الدلالة على الوجوب حكم العقل. وهو ما بنى عليه السيد الخوئي ويستفاد من كلامات النائيني. فإن مادة الأمر وصيغة الأمر لا تدل على أكثر من المطلوبية. فإن صدر من المولى ترخيص في الترك فالطلب غير لزومي، وإن لم يصدر من المولى ترخيص في الترك، فالعقل يقول طلب المولى يجب تنفيذه لأجل حق المولوية ما لم يرخص المولى، فإذا صدر من المولى طلب ولم يرخص في الترك حكم العقل بلزوم تنفيذه، فالوجوب مجرد حكم عقلي، وليس مراداً جدياً للمولى نكتشفه من الظهور.

إذن دور المولى أن يطلب فقط، إن قرن طلبه بالترخيص في الترك لم يجب تنفيذه عقلاً، وإن لم يقرن طلبه بالترخيص في الترك، فالعقل يقول مقتضى حق المولوية تنفيذه عقلاً، فالوجوب مستفاد من حكم العقل.

وتطبيق هذه المباني في الاستدلال بموثقة أبي بصير. او رواية الأحول، (إذا جلست في الركعة الثانية، فقال، قل: بسم الله وبالله والحمد لله وخير الاسماء لله اشهد ان لا إله الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله... أرسله بالحق بشيراً ونذيراً.... اللهم صلّ على محمد وآل محمد وتقبل شفاعته في أمته وارفع درجته). ومن الواضح أن أغلب هذه الاذكار مستحبة وليس واجبة. فهل يمكن بقوله (قل) ان يستفاد الوجوب في فقرة الصلاة (اللهم صل على محمد وآل محمد) مع أنها ملحوقة بالمستحبات. فهنا أفاد سيدنا (قده) قال نعم على مبنانا يتم ذلك، لأن قوله (قل: اللهم صل على محمد وآل محمد) طلب، وهذا الطلب لم يقترن بالترخيص في الترك، إذن هذا الطلب موضوع لحكم العقل باللزوم، وكون غيره من أفراد الطلب والصيغ الأخرى اقترن بالترخيص في الترك فاستفيد أنه طلب ندبي لا طلب لزومي لا يخل بدلالة هذه الصيغة على الوجوب بحكم العقل.

فهل ينطبق هذا المبنى على المقام أم لا؟ فهل أن مبنى سيدنا الخوئي (قده) أن موضوع حكم العقل بالوجوب هو الطلب مع عدم الترخيص واقعاً او الطلب مع عدم وصول الترخيص إلى المكلّف؟ فإن كان موضوع حكم العقل الطلب مع عدم الترخيص إذن فمتى ما شك في الترخيص لم يحكم العقل، لأن موضوع حكمه الطلب مع عدم الترخيص واقعاً، فإذا في الترخيص لم يتيسر للعقل ان يحكم بالوجوب. وحينئذٍ نقول احتفاف الفقرة بالمستحبات يعني بالطلبات التي قام عليها الترخيص أوجب احتمال صدور الترخيص في هذه الفقرة احتمالاً عقلائياً، ومع احتمال صدور الترخيص بلحاظ هذه الفقرة لا يتيسر للعقل الحكم باللزوم.

وإن كان مقصوده الطلب مع عدم وصول الترخيص، فله أن يقول هنا وصل الترخيص في الفقرات الأخرى ولم يصل في هذه الفقرة، وموضوع حكم العقل بالوجوب عدم الوصول، فحكم العقل باللزوم. فيقال: إن حكم العقل المعلق على عدم الوصول حكم ظاهري وليس حكماً واقعياً، يعني حكماً بالمنجزية لا بالوجوب، فالوجوب حكم واقعي قد يتنجز وقد لا يتنجز، فإذا قلتم بأن حكم العقل باللزوم معلق على عدم الوصول فيناسب ذلك ان يكون حكم العقل بالمنجزية لا بأصل الوجوب، وإلا فوجوب صلاة الظهر، أو وجوب الشهادتين في التشهد أو وجوب الصلاة على النبي وجوب واقعي وليس ظاهرياً. فلو كان حكم العقل معلقا على عدم الوصول لكان هذا الحكم المتعلق على عدم الوصول هو المنجزية لا الوجوب وهذا خلف محل كلامنا فإن كلامنا في الوجوب.

**أما المبنى الثاني:** \_وهو المعروف\_ وهو الإطلاق. فيقال إن الوجوب والندب حكمان واقعيا قد يريد المولى أحدهما وقد يريد الآخر، الا انه إذا أطلق الصيغة ولم يأت بقرينة على الترخيص، استظهر العقل أن مراده الجدي هو المرتبة اللزومية، لأن بيان المرتبة اللزومية لا يحتاج إلى قرينة، بل يكفي فيه الطلب مع عدم قرينة على الترخيص.

فنقول في المقام: إن انعقاد الإطلاق فرع كون المولى في مقام البيان وعدم نصب قرينة على الخلاف، وعدم الاحتفاف بما يصلح للقرينية او المانعية.

والنتيجة: مع وجود سياق بين عدة فقرات والسياق من القرائن العرفية على المراد الجدي، فمقتضى وحدة السياق أن المراد الجدي واحد أيضاً، فبما ان السياق قرينة على المراد الجدي، مقتضى وحدة السياق وحدة المراد الجدي، فإذا قامت القرينة من الخارج على أن المراد الجدي من اغلب الفقرات هو الاستحباب، فكيف ينعقد الاطلاق من هذه الفقرة كي يستفاد منها المرتبة اللزومية، إذن وقوع هذه الفقرة في سياق المستحبات من قبيل الاحتفاف بما يصلح للقرينية على الندب، او المانعية من استظهار الوجوب.

فعلى هذا المبنى يأتي إشكال السيد الحكيم في الاستدلال بصحيحة زرارة على أصل وجوب الصلاة على النبي (ص) في التشهد. حيث اشكل على الصحيحة (من صام ولم يؤدى فلا زكاة له، ومن صلى ولم يصل على النبي فلا صلاة له)، اشكل على ذلك بان الفقرتين وقعتا في سياق واحد، والسياق من القرائن على المراد الجدي، فمقتضى وحدة السياق وحدة المراد الجدي، وقيام قرينة على أن المراد الجدي من الفقرة الأولى هو نفي الكمال لا نفي الصحة، يصلح أن تكون هذه الصغرى من صغريات احتفاف الكلام بما يصلح للمانعية من استظهار هذا المعنى وهو نفي الصحة.

**وأما بناءاً المسلك الثالث، مسلك الوضع:** ان الأمر ظاهر في الوجوب، لانه موضوع للوجوب، مع كون الصيغ الأخرى كلها بمعنى الطلب الاستحبابي، فلازم ذلك ان قوله (قل) استعمل في معنيين: في الطلب الندبي بلحاظ بقية الفقرات، وفي الطلب الوجوب بلحاظ قوله (اللهم صل على محمد وآل محمد) وهو أمر خلاف الظاهر يحتاج الى القرينة الخاصة.

**فعلى جميع المباني:** تبيّن على عدم صحة الاستدلال بموثقة أبي بصير أو معتبرة الأحول على أن الصلاة على النبي (ص) في التشهد جزء أو واجب، كما تبين الإشكال في الاستدلال بصحيحة زرارة.

إذن لا دليل عندنا على جزئية الصلاة على النبي (ص) من التشهد إلا الإجماع، أو التسالم إن تم. **والحمد لله رب العالمين.**

### 025

بعد الفراغ من وجود روايات، ذهب سيدنا الخوئي من دلالتها على جزئية الصلاة على النبي (ص) في التشهد، وقد ناقشنا في دلالتها على ذلك بعد الفراغ عن هذا لو سلمنا وجود ما يدل على جزئية الصلاة من التشهد، فهناك روايات معارضة لذلك لابد من دفع المعارضة فيها:

**الرواية الأولى**: صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر ع، قال: إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته، فإن كان مستعجلاً في أمر يخاف أن يفوته فسلم وانصرف أجزأه. (باب4، من ابواب التشهد، ح2).

وبيان الاستشهاد بها على عدم جزئية الصلاة على النبي (ص) من جهتين:

**الأولى**: انه اعتبر مقوم الصلاة الشهادتان فقط، فقال: إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته، وهذا شاهد على عدم جزئية الصلاة من التشهد.

**الثانية:** اعتبر أن العجلة كافية في سقوط مطلوبية الصلاة. حيث قال: إذا فرغ من الشهادتين وكان مستعجلاً أجزأئه أن يُسلّم، فإذا سلّم فقد سقط ما هو مطلوب منه، وهذا شاهد آخر على أن الصلاة على النبي (ص) ليست جزءاً من التشهد لأنه يجزيه تركها حتى في حال العجلة. ولكن سيدنا (قده) ناقش في كلتا الجهتين:

أما بالنسبة للجهة الأولى: فقد ذكر نكتتين:

**الأولى**: أن الشهادتين عنوان للتشهد. فإذا قال: فإذا مضت الشهادتان، يعني مضى التشهد بجميع أجزائه وأذكاره، وليس المقصود بالشهادتين خصوص (اشهد ان لا إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله) وإنما الشهادتان عنوان للتشهد.

**الثانية:** لنفترض جدلاً أن الشهادتين ليس عنوانا للتشهد وإنما المراد خصوص الشهادتين بالوحدانية وبالرسالة، لكن غاية مفاد هذه الفقرة أن الصلاة على النبي (ص) ليست جزءا من التشهد بالإطلاق، لم تقل بأنه (فاذا فرغ من الشهادتين فليست الصلاة مطلوبة)، فنفي جزئية الصلاة ليس بالصراحة إنما هو من باب الإطلاق، والإطلاق قابل للتقييد. فمقتضى الجمع العرفي بين صحيح الفضلاء وبين صحيح زرارة التي مرت علينا (وإن من تمام الصلاة الصلاة على النبي (ص)) يرفع اليد عن إطلاق صحيح الفضلاء بالقيد الوارد في صحيح زرارة، فيجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد وتنتهي المشكلة. هذا ما أجاب به (قده) على نكتة الاستدلال بالفقرة الأولى.

**ويلاحظ على ما افيد: أولاً:** بان جعل عنوان الشهادتين عنواناً للتشهد يحتاج الى قرينة واضحة، خصوصاً في روايات التشهد عبر عن الشهادتين بالشهادتين مقابل الصلاة على النبي (ص).

**ثانياً**: فإن هناك فرقاً بين لسان التقييد ولسان الحكومة، فإن التقييد عرفاً بأن يجمع بين المطلق والمقيِّد يدور مدار القرينة العرفية، اي متى ما لاحظ العرف دليلين من متكلم واحد أو بمثابة المتكلم الواحد وكان أحدهما أخص نسبة من الآخر فإن العرف يحمل الأعم على الأخص إذا لم يلغ لسان الأعم.

ولكن الحكومة متقومة بالنظر، أي ان يرى لسان الثاني ناظر للأول، إما نظراً لفظياً بأن يتصرف في موضوعه، فيقول الطواف بالبيت صلاة. أو يتصرف في محموله فيقول، الحيازة موجبة للملك، ثم يقول في دليل آخر: وما كان ليس كذلك فليس بملك. أو يكون النظر بلحاظ نظر الرواية الثانية لما هو متفرع على الأولى، فإذا كانت الثانية ناظرة لما يتفرع على مفاد الأولى اعتبرت حاكمة عليها، لوجود النظر إليها، كما ذكروا ذلك في باب لا حرج ولا ضرر، فإن الأحكام الأولية قال: يجب عليك الصلاة عن وضوء، ثم جاءت الأحكام الثانوي {وما جعل عليكم في الدِّين من حرج}، اعتبر الثاني حاكماً على الأول، مع أنه لم يشتمل على التصرف في موضوعه او محموله وإنما لنظره لما يتفرع عليه، لأنه افترض وجود أحكام ووجود دين، فقال: إن كان امتثال هذا الدين حرجياً أو ضررياً فهو مرتفع.

وفي المقام لو لاحظنا النسبة بين صحيح زرارة السابق (إن من تمام الصلاة الصلاة على النبي (ص)،)، ونظرنا إلى صحيحة الفضلاء: (إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته وإن كان مستعجلاً في أمر يخاف فوته فسلم وانصرف أجزأه)، فإن الظاهر من سياق صحيحة الفضلاء نظرها لمقام الامتثال لا لمقام الجعل والتشريع، فكما أن حديث (لا تعاد الصلاة) اعتبروه حاكما على الأدلة الاولية بنظره لمقام الامتثال. فيقال بالأمر بالعکس هنا یقال أن صحيح الفضلاء حاكم على صحيح زرارة وليس أن صحيح الفضلاء مقيّد بصحيح زرارة. الفقرة الثانية،

وقد أفاد سيدنا (قده) قال: لا يصح الاستشهاد بقوله (فإن كان مستجعلاً في أمر يخاف أن يفوته سلم وانصرف) على سقوط جزئية الصلاة، لنكتتين:

النكتة الأولى: بأن هذا ناظر للأذكار الأخرى وليس ناظراً إلى الصلاة، فإذا كانت الصلاة لا تستغرق منه ثانية فكيف يتصور فیها أنها منافية للاستعجال حتد یسقط الأمر بها بمجرد العجلة؟. فهذا شاهد على أن نظره في قوله (ع): فإن كان مستعجلا في أمر يخاف أن يفوته. نظره إلى الأذكار المستحبة. وليس نظره للصلاة على النبي.

ثانياً: لو فرضنا أن نظره للصلاة على النبي (ص) وآله، فالترخيص فی عدم ذكره لأجل العجلة لا ينافي جزئيته ولزومه، فقد ذكرنا مثل ذلك في السورة حيث التزمنا أنه من أجزاء الصلاة سورة كاملة بعد الفاتحة، ومع ذلك تسقط جزئية هذه السورة عند العجلة وخوف الفوت، فمجرد السقوط عند العجلة وخوف الفوت لا ينافي الجزئية واللزوم حال الاختيار. ولكن، قد يقال بأن قوله (فإن كان مستعجلاً في أمر يخاف أن يفوته) مطلق لجميع الأذكار ما عدا الشهادتين بل القدر المتيقن منه الصلاة على النبي (ص) لأنها اقرب الأذكار واكثرها معهودية لدى المرتكز المتشرعي.

ثانياً: ذكرنا بأن الاستدلال بمسألة السورة، ان النصوص الدالة على الترخيص في ترك السورة لأجل العجلة تتنافى مع الجزئية واللزوم، فإن العرف لا يرى ان من المناسب لما هو جزء من الصلاة أن يرفع اليد عن بمجرد العجلة، فإن هذا النحو لا يتناسب مع جعل الجزئية والإلزام. لذلك كما ذكره جمع من الفقهاء ان هذه الروايات الدالة على ترك السورة بمجرد العجلة إما أن يرفع اليد عنها وإما أن يقال أنها قرينة على الندبية. أما الجمع بين الجزئية واللزوم، مع ذلك أي عجلة تكفي، فهذا لا ينسجم مع الجزئية والإلزام.

**الرواية الثانية:** صحيحة محمد بن مسلم، قال قلت لأبي عبد الله (ع): التشهد في الصلوات؟ قال: مرتين. قلت كيف مرتين؟ قال: إذا استويت جالساً فقد اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمداً عبده ورسوله، ثم تنصرف.

وظاهرها عدم جزئية الصلاة على النبي. ولكن سيدنا (قده) أجاب عنها بما أجاب عن الروایة السابقة بإن إطلاقها يرفع اليد عنها بالتقييد الوارد في صحيحة زرارة. وهذا مقول في المقام لأن نظر الرواية ما هو مشرع وليس نظرها الى مقام الامتثال. مضافاً الى التسليم فإن قوله: ثم تنصرف، لو أخذنا بظاهره الحرفي لكان لازمه عدم جزئية التسليم أيضاً، مع أنه بالارتكاز المتشرعي جزء، فهذا مما يؤيد ان الرواية إنما دلت على عدم الجزئية بالإطلاق القابل برفع اليد عنه بالتقييد.

**الرواية الثالثة:** صحيح زرارة، قال: قلت لأبي جعفر (ع): ما يجزي من القول في التشهد في الركعتين الأولتين؟ قال (ع): أن تقول: اشهد ان لا إله الا الله وحده لا شريك له، قلت: فما يجزي من تشهد الركعتين الأخيرتين؟ قال (ع): الشهادتان. فإن ظاهره أنه لا يجب الصلاة إلى النبي لا في التشهد الاول ولا في التشهد الأخير.

**وأجيب عن ذلك بكلمات السيد الخوئي، بجوابين: الجواب الأول:** إن الرواية مسوقة لبيان الوجوب من ناحية الشهادتين، فكأنه قال: ما يجزيني في الشهادة، لا ما يجزيني في التشهد بأكمله، فقال: يجزيك الذي ذكره. فهذا لا ينفي جزئية جزء آخر من التشهد، وليست بصدد البيان من ناحية الصلاة على النبي (ص) التي هي واجب آخر فلا ينعقد للرواية إطلاق يتمسك به لنفي الوجوب.

**ولكن، يلاحظ على هذا الكلام: أولاً:** مضافاً إلى أن ما ذكره (ص248): لا يبعد أن تكون الصحيحة ناظرة إلى بيان عدم وجوب الأذكار المستحبة، التي تضمنتها موثقة أبي بصير. ألخ.. **ثانياً:** إن ظاهر قوله (ما يجزي من القول) ولم يقل ما يجزي من التشهد، فلو كانت صيغة السؤال ما يجزي من التشهد لقلنا لعل مقصوده ما يجزي من ناحية الشهادتين، أما عندما يقول ما يجزي من القول في التشهد، فإن ظاهره أنه ناظر لمجموع المركب المعبّر عنه في الروايات بأنه التشهد، حيث قال: والتشهد سنة. في مقابل السجدة وغيرها.

النکتة الثانیة: بأن غاية مفاد هذه الرواية عدم جزئية الصلاة بالإطلاق، ونرفع اليد عن هذا الإطلاق بالتقييد في صحيحة زرارة.

وذلك لأن التقييد ليس جمعاً صناعياً مبنياً على ملاحظة النسبة فقط، فمتى ما كان أحد الدليلين بحسب النسبة أخص من الآخر قيّد به، كما يدعي ذلك، حيث التزم في باب الصوم بالصحيحة المعروفة: (لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال: الطعام والشراب والنساء والارتماس). يقول فإن هذه يرفع اليد عن اطلاقها بما دلّ على المفطرات الباقية. كما أن هناك جمعنا بين النصين أن الرواية الثانية أخص نسبة منها، كذلك في المقام. وهذا مبناه (قده). و

لكن التقييد ليس جمعاً صناعياً كما هو مبناه، بل هو جمع عرفي. فلابد ان يدخل في إطار الجمع العرفي، ودخول التقييد في إطار الجمع العرفي لا يكفي فيه مجرد تحديد النسبة، وإنما لابد أن يرى العرف لو جمع هذان اللسانان في رواية واحدة لكانا متلائمين. فليس ميزان التقييد أنه لاحظ النسبة فقط فمتى ما کانت النسبة أخص قيدنا، بل ميزان التقييد أن يراهما العرف بحيث لو جمعا في رواية واحدة لكانا متلائمين، فهل لو جمعنا في رواية واحدة بين (يجزيك أن تقول اشهد ان لا إله الا الله وحده لا شريك له) وقوله (من تمام الصلاة الصلاة على النبي (ص) فمن صلى ولم يصل على النبي فلا صلاة له. فهل یجتمع اللسانان فی کلام واحد؟**.**

### 026

وصل الكلام إلى صحيحة زرارة الأخرى: عن أبي جعفر (ع): (في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة وقبل أن يتشهد؟ قال: ينصرف ويتوضأ، فإن شاء رجع الى المسجد وإن شاء ففي ببيته وإن شاء حيث شاء قعد فيتشهد ويسلم، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته).

ووجه الاستدلال بهذه الرواية، قوله: (وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته).

فإن مقتضى مفهوم التحديد فيها عدم دخل الصلاة على النبي (ص) في الصلاة، بحيث لو وقع الحدث بعد الشهادتين وقبل الصلاة صلاته تامة.

وأجاب سيدنا الخوئي (قده)، بثلاثة أجوبة: الجواب الأول: أن هذه الرواية قد يُقال بنظرها للتسليم لا للصلاة، أي أن المقابلة بين الشهادتين وبين التسليم، لا أن المنظور في المقابلة بين الشهادتين والصلاة على النبي (ص)، فكأنه يريد أن يقول: إن الحدث إن وقع سهواً أو اضطراراً بعد التشهد وقبل التسليم فصلاته تامة، ولا يحتاج إلى تسليم، فإن جزئية التسليم سقطت بحديث (لا تعاد)، إذ لو بقي التسليم على جزئيته لكان الحدث في أثناء الصلاة، ومقتضى كون الحدث في أثناء الصلاة أن يكون مبطلاً، لكن لما نفت لا تعاد جزئية التسليم صار الحدث خارج الصلاة فالصلاة صحيحة.

فالمقابلة المنظورة في الرواية بين الشهادتين والتسليم لا بين الشهادتين والصلاة على النبي(ص).

الجواب الثاني: سلّمنا بأن قوله (وإن كان الحدث بعد الشهادتين) أي أن الشهادتين مقابل الصلاة. فإن دلالة الرواية حينئذٍ على عدم دخل الصلاة على النبي (ص) في الصلاة إنما هي بالإطلاق، فيخرج عن هذا الإطلاق بالتقييد الوارد في صحيح زرارة السابق، وهو (فمن صلى ولم يصل على النبي (ص) فلا صلاة له).

الجواب الثالث: وهي المهمة، حيث أفاد (قده): أن مجموعة من الروايات دلت على أن الحدث إذا وقع قبل التشهد أو وقع بعد الشهادتين فإنه لا يبطل الصلاة، إما بأن يتدارك فيذهب ويتوضأ ويتم الصلاة، أو أن صلاته صحيحة. فهل يمكن الأخذ بهذه المجموعة من الروايات؟ أم لا؟

فنقول بأن هذه الروايات وردت على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما دلّ على أن الحدث إينما وقع في الصلاة فليس بمبطل، فكأن الحدث إن وقع اختياراً كان مبطلاً، وإما إذا وقع اضطراراً كما يعبرون (سبقه الحدث) بمعنى غلبه الحدث، فيقولون: الحدث إن وقع سابقاً فصدر منه الحدث فصلاته صحيحة، لمجموع روايات:

منها: صحيحة الفضيل بن يسار (ص412)، قال: قلت لأبي جعفر (ع): أكون في الصلاة فأجد غمزاً في بطني أو أذى أو ضرباناً؟ فقال (ع): انصرف ثم توضأ وابني على ما مضى من صلاتك، ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمداً، وإن تكلمت ناسياً فلا شيء عليك، فهي بمنزلة من تكلم في الصلاة ناسياً، قلت: وإن قلب وجهه عن القبلة؟ قال: نعم، وإن قلب وجهه عن القبلة).

فإن ظاهرها ان الحدث القهري إينما وقع في الصلاة لم يبطلها، وأن له أن ينصرف ويتوضأ ويبني على صلاته حتى لو استدبر القبلة.

ومنها: رواية ابي سعيد القماط، قال: سمعت رجلا يسأل أبا عبد الله (ع)، عن رجل وجد غمزاً في بطنه أو أذى، أو عصراً من البول وهو في صلاة المكتوبة، في الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة؟ فقال: إذا أصاب شيئاً من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك، فيتوضأ ثم ينصرف إلى مصلاه الذي كان يصلي فيه ويبني على صلاته من الموضع الذي خرج منه لحاجته، قلت: التفت يميناً أو او شمالاً أو ولى عن القبلة؟ قال: نعم، كل ذلك واسع، إنما بمنزلة رجل سهى فانصرف في ركعة أو ركعتين أو ثلاث من المكتوبة، فإن ما عليه أن يبني على صلاته... ثم ذكر سهو النبي(ص).

وقد نوقش في الاستدلال بهاتين الروايتين من هذه الطائفة على أن الحدث أثناء الصلاة ليس بناقض إذا كان قهرياً:

المناقشة الأولى: عدم ظهورهما في خروج الحدث، إنما ظاهرهما الضيق، فغاية مدلول الرواية أنه حصل على الضيق نتيجة الحدث، فقال الامام (ع): إذا وجد ضيقاً كاد يفضي به الى الحدث فلينصرف...الخ. فلا دلالة فيها على أن الحدث نفسه ليس بناقض. وإنما من باب راحته الامام سمح له بذلك. قال: ويشهد لذلك صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، (ص415)، قال: سألت أبا الحسن(ع)، عن الرجل يصيبه الغمز في بطنه وهو يستطيع أن يصبر عليه، أيصلي على تلك الحال؟ أو لا يصل؟ قال: إن احتمل الصبر ولم يخف إعجالاً عن الصلاة فليصلي وليصبر. فذكر (قده) أن هذه قرينة على أن المراد بالغمز والأذى والضربان في الرواية الأولى هو عدم الحدث وإنما هو مجرد الضيق.

ولكن يلاحظ على ذلك: أنه إذا كان مجرد الحاجة لقضاء الحاجة مسوّغاً لقطع الصلاة واستدبارها والإحداث بالإختيار لأجل أن يقضي حاجته ويعود ويبني على صلاته، فمن باب أولى من أحدث أثناء الصلاة. وقد ذكرنا وجود أن رواية تفسر أن المراد بالغمز والأذى والضربان الضيق وليس الحدث لا يرفع الاستدلال في الروايتين السابقتين على أن الحدث لا يبطل الصلاة.

المناقشة الثانية: قال: على فرض دلالتهما على ان الحدث لا يبطل الصلاة إذا وقع فيها، فهما معارضان للإطلاقات الدالة على ناقضية الحدث مطلقاً، مثل: موثقة عمار: (ص415)، عن أبي عبد الله (ع): (سئل عن الرجل يكون في صلاته فيخرج منه حب القرع، كيف يصنع؟ قال: إن كان قد خرج نظيفاً من العذرة فليس عليه شيء ولم ينقض وضوئه، وإن خرج متلطخاً بالعذرة فعليه أن يعيد الوضوء، وإن كان في صلاته قطع الصلاة وأعاد الوضوء والصلاة). فإن ظاهرها أنه مبطل للصلاة. إذن الروايتان السابقتان معارضتان لموثقة عمار. بل هما ساقطتان عن الحجية في أنفسهما.

أما الأولى وهي صحيحة الفضيل بن يسار: فلاشتمالها على استدبار القبلة، وهذا مخالف لضرورة الفقه أن استدبار القبلة أثناء الصلاة ليس بقادح.

وأما الثانية، لاشتمالها على نسبة السهو للنبي (ص)، وهو مخالف لما هو المتسالم عليه.

إذن فنتيجة اشتمالهما على ما يوهن حجيتهما، هما ساقطان في انفسهما، فلا تصل النوبة لمعارضة الإطلاقات. كموثقة عمار.

إلا أن يقال بالتبعيض في الحجية، باعتبار ان الفقرة التي اشتملت على استدبار القبلة فقرة مستقلة في الذيل، أو الفقرة التي اشتملت على سهو النبي (ص) فقرة مستقلة في الذيل، فمقتضى التبعيض في الحجية وهو ليس بعزيز، أن يصح الاستدلال قبلها من الفقرات. والنتيجة هي التعارض.

الطائفة الثانية: ما دلّ على عدم قادحية الحدث قبل التشهد وبعد السجدة الأخيرة.

ومقتضى هذه النصوص التخصيص على قاطعية الحدث. أي ما دلّ على قاطعية الحدث بإطلاقه يخرج عن إطلاقه بهذه الطائفة الدالة على أن الحدث إن وقع بعد السجدة الأخيرة وبعد التشهد فإنه غير قادح. راجع (الفقيه، ج1، ص233، ذيل حديث1030)، وكذلك: (البحار، ج81، ص281). منها: صحيحة زرارة، ذكرها سيدنا الخوئي (ص418). عن أبي جعفر (ع): (في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة وقبل أن يتشهد؟ قال: ينصرف ويتوضأ، فإن شاء رجع الى المسجد وإن شاء ففي ببيته وإن شاء حيث شاء قعد فيتشهد ويسلم، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته). ومنها: موثقة عبيد ابن زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله (ع) الرجل يحدث بعد ما يرفع رأسه من السجود الأخير؟ قال: تمت صلاته، وإنما التشهد سنة في الصلاة، فيتوضأ ويجلس مكانه أو مكاناً نظيفاً فيتشهد.

ومنها: موثقة الأخرى: سألته عن رجل صلى الفريضة فلما فرغ ورفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الرابعة أحدث، فقال: (أما صلاته فقد مضت، وبقي التشهد، وإنما التشهد سنة في الصلاة، فليتوضأ وليعد إلى مجلسه أو مكان نظيف فيتشهد).

وقد ناقش في الاستدلال سيدنا الخوئي (قده) بعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: ظاهر الدليل سقوط جزئية التشهد، أي انه إذا أحدث قبل التشهد فصلاته تامة، وقد سقطت جزئية التشهد، إن هذا هو مقتضى التعليل، يعني أن كل سنة لو بقيت من الصلاة لكان الحدث اثناء الصلاة فإن جزئيتها ترتفع. فظاهر التعليل بأن التشهد سنة سقوط جزئيته، وهذا ما زعمه أبو حنيفة، وهو منافٍ لما دل من النصوص على جزئية التشهد.

لكن هذه المناقشة تتنافى مع الرواية نفسها، حيث إن الرواية أمرته بالرجوع وإتمام الصلاة، فالتعليل بأن التشهد سنة لم يرد به سقوط الجزئية، حتى يكون منافياً للأدلة الدالة على الجزئية، إنما المراد به لو وقع الحدث قبله لم يكن ضائراً، لا أن المراد به سقوط الجزئية فلا منافاة بينه وبين أدلة الجزئية.

المناقشة الثانية: قال: هذه الروايات محمولة على التقية، لأن ورود السؤال فيها على هذا الموضع، وهو الحدث في السجدة الأخيرة قبل التشهد، فهذا غريب، لأن الحدث في هذا الموضع ليس مسألة ابتلائية، فلماذا ورد السؤال في الروايات عن هذا الموضع، فهذا شاهد على أن العامّة حيث إنّ لديهم هذه المسألة وهو أن من أحدث بعد السجدة الأخيرة قبل السلام، كانت صلاته صحيحة، صارت هذه المسألة المعروفة لدى العامة مدعاة للسؤال، فهذا شاهد على حمل هذه الروايات على التقية. فقد يقال: بأن فتوى العامّة بعدم البطلان وإن كان داعياً للسؤال،

إلا أن هذا لا يعني حمل السؤال على التقية، بل هو مجرى لأصالة الجد، خصوصاً مع اشتماله على تعليل لا حاجة للقيام به لأجل التقية، فإن التقية يكتفى بالتخلص منها ببيان الحكم الموافق للعامة، ولا حاجة لأن يقوم بتعليل الحكم بأن التشهد سنة، ومقتضى كونه سنة أن يكون كذلك.

الرواية الثالثة: معارضتها لرواية الحسن بن الجهم، (ص419): قال: (سألته عن رجل صلّى الظهر أو العصر فاحدث حين جلس في الرابعة، قال: إن كان قال: اشهد ان لا إله الله واشهد أن محمداً رسول الله فلا يُعد، وإن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد). فإن ظاهرها ان الحدث قبل التشهد مبطل، لانه قال: فليعد.فهما معارضتان لهذه الرواية، الا وهي رواية الحسن بن الجهم. ولكن قد يقال، مضافاً لضعف سندها بعبّاد ابن سليمان الذي لا توثيق له، قد يناقش في دلالتها بأن يقال: هذه الرواية دالة على لزوم الإعادة إن كان الحدث قبل التشهد، هل بالصراحة؟ ألا يحتمل في قوله (إن كان الحدث قبل التشهد فلا يعد وإن كان قبله فليعد) المضي، وعدم المضي؟ بمعنى إن كان الحدث قبل التشهد فلا يمضي، وإن كان الحدث بعد التشهد فلا يعد، يعني فليمضي ولا يحتاج إلى الرجوع. فهذا التعبير يحتمل ذلك. بينما في المقابل موثقة عبيد صريحة بأنه اذا كان الحدث قبل التشهد يمضي ويتوضأ ويرجع ويبني على صلاته، ويتم، وإن كان الحدث بعد التشهد تمت صلاته.فقد يقال بأن صراحة الموثقة قرينة على ظهور رواية الحسن بن الجهم، بأن تحمل رواية الحسن بن الجهم (فليعد أو لا يعد) بالنسبة أن الصلاة مضت أو لم تمض. وعلى فرض أن هذه الرواية دالة على المبطلية فدلالتها بالإطلاق، يعني تريد أن تقول: من أحدث قبل التشهد بطلت صلاته، سواء تمكن من الوضوء وأن يعود إلى مكان نظيف فيتم صلاته أو لم يتمكن. بينما موثقة الفضيل واردة فيمن أحدث فتمكن من الوضوء وتمكن من مجلس نظيف يتم به صلاته. فإذا لم تقبل هذه المحاولتان تستقر المعارضة. فهل إذا استقرت المعارضة، نذهب للحمل على التقية أم لا؟ هذا ما يأتي عنه الكلام.

### 027

وقع الكلام في أن هناك عِدةٌ من الروايات تفيد أن الحدث بعد السجدة الأخيرة وقبل التشهد ليس بناقض للصلاة، إذا كان حدثاً غالباً لا بالاختيار. وقد ناقش سيدنا الخوئي (قده) هذه الروايات بعدة مناقشات.

المناقشة الرابعة: (ص261، ج15 الموسوعة): أن هذه النصوص معارضة بالنصوص الدالة على قاطعية الحدث ومخرجية السلام.

ولكن أن ما دل ّعلى قاطعية الحدث نحو ( لا صلاة إلا بطهور)، وموثقة عمار السابقة. وما دلّ على مخرجية السلام كله بالاطلاقات. والإطلاقات قابلة للتقيد، فنسبة هذه الروايات الواردة في خصوص من أحدث قبل التشهد وبعد السجدة نسبة المقيِّد للمطلق بالنسبة إلى ما دلّ على قاطعية الحدث ومخرجية السلام.

المناقشة الخامسة: أن سيدنا الخوئي (قده) حمل هذه الروايات على التقيّة. وأنها ساقطة عن الحجية في نفسها لكونها واردة على سبيل التقية. فلا تصلح لا لتقييد المطلقات ولا للمعارضة لغيرها مما دلّ على مبطلية الحدث حتى في هذا الفرض. كرواية الحسن ابن الجهم السابقة.

ويحتاج المطلب إلى تنقيح، فقد استخدم سيدنا نفس عبارة صاحب الوسائل، التي ذكرها في (ج7، ص237) قال بأن هذه الروايات موافقة لأشهر مذاهب العامّة. ولأجل موافقتها لأشهر مذاهب العامة فلا تكون مجرى لأصالة الجهة، وتسقط عن الحجية؟ فهل الأمر كذلك أم لا؟

فإذا ورد في الفقه مورداً يراد معرفة أنه وارد على سبيل التقية أم لا؟ فهنا طريقان، حيث إن بعض روايات الترجيح الواردة في ذلك الباب وهي معتبرة الراوندي على مبنى شيخنا الاستاذ وإن لم تكن معتبرة على مبنى سيدنا الاستاذ، انها جعلت المناط على اخبار العامة. قال: فما وافق أخبارهم فردوه. فالمناط في معرفة ورورد الرواية على سبيل التقية موافقتها لأخبار العامة.

الطريق الثاني: ما ورد في ذيل مقبولة عمر ابن حنظلة التي بنينا في بحث التعادل على اعتبارها وإن لم يقبلها سندا السيد الخوئي: (انظر ما هم إليه اقرب حكامهم وقضاتهم فخذ بخلافه). فظاهرها ان المدار في تحقيق كون الرواية واردة على سبيل التقية موافقتها للمذهب المشهور في زمان صدور الرواية بحيث كون ميل الحكام والقضاة إليه، فجمعنا بين الروايتين بان المقصود أحدهما طريق لتنقيح ورود الرواية على سبيل التقية. فلابد من النظر إلى كل من الطريقين في المقام:

الطريق الأول، هل أن روايات العامة المعتبرة عندهم تتوافق مع لسان هذه الروايات من أن من أحدث بعد السجدة الأخيرة قبل التشهد فصلاته صحيحة؟ (يتوضا ويرجع وتشهد ويكمل صلاته) أم لا؟ قد يقال، نعم. فمثلا الرواية الأولى ما نقله الشيخ الطوسي في الخلاف عنهم في مسألة (157، ص40، ج1): عن عائشة عن النبي (ص) قال: إذا قاء أو رعف في صلاته أو امذى فلينصرف وليتوضأ وليبني على صلاته ما لم يتكلم).

ورووا عن علي بن طلق عن النبي (ص) إذا فسى أحدكم وهو في الصلاة فلينصرف وليتوضأ وليعد الصلاة).

فكأنما عندهم تفصيل بين الأحداث، فليس كل حدث مما لا يكون قادحاً في الصلاة، بحسب هذه الرواية. ورووا ان الشيطان يأتي احدكم وهو في الصلاة فيقول: قد احدثت، فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحاً. ولكن ابن حجر ضعّف حديث عائشة. وكذلك أشار ابن قدامة في المغني، ج1، ص444: بان الحديث ضعيف.

إذن فحتى ثبوت التفصيل بين الأحداث لم يثبت برواية معتمدة.

الرواية الثانية: ما ذكره البيهقي عن عبد الله بن عمر بن العاص، عن النبي (ص): (إذا قعد الإمام في آخر ركعة من صلاته ثم احدث قبل ان يتشهد فقد تمت صلاته). اخرجه الترمذي في العلل الكبير (ص70). وقال عنه البيهقي حديث ضعيف.

الرواية الثالثة: اخرج عن عبد الله بن عمر بن العاص، أبو داوود (ص716) والترمذي، أخرج عن النبي (ص) (إذا رفع الرجل رأسه من السجود في آخر صلاته ثم أحدث قبل أن يسلم فقد جازت صلاته). وقال عنه الترمذي: حديث اسناده ليس بذلك القوي.

الرواية الرابعة: ما رووا عن الإمام علي (ع) بعدة طرق، مثل: عن أبي اسحاق عن علي، قال: إذا قعد الرجل في آخر صلاته قدر التشهد جلس بمقدار التشهد، ثم أحدث فقد تمت صلاته وإن لم يتشهد. ورده احمد بن حنبل كما في سنن البيهقي. قال: لا يصح.

وهذه الروايات التي وردت في كتبهم وإن كانت بحسب لسانها مشابهة لصحيح زرارة وموثقة عبيد بن زرارة الواردة عندنا، لكنها لتضعيفهم لها حيث لم يبنوا عليها لا تصح أن تكون قرينة عرفية على صدور رواياتنا على سبيل التقية او مانعاً من جريان أصالة الجهة في رواياتنا.

الطريق الثاني: استقرار فتاواهم، والمقصود بذلك معرفة المذهب المشهور زمان صدور هذه الروايات عن اهل البيت (ع) خصوصاً زمان الصادق. فقد نقل عبد الرزاق الصنعاني في (المصنف) عن عطاء، وهو معاصر، عدم البطلان.

ونقل عن قتادة عن ابن المسيب وهو معاصر: اذا قضى الركوع والسجود فقد تمت صلاته. ونقل عن عمر ابن عبيد عن الحسن البصري،قال لا يعيد في هذا الفرض. ونقل عن معمر عن الزهري أنه يعيد ما لم يسلّم. وعن الثوري انه لا يعيد.

وذكر ابن رشد في (بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، ص346): أن الجمهور عند العامة بنى على البطلان، إلا في الرعاف. وذهب الشافعي للبطلان مطلقا حتى في الرعاف. وذهب الكوفيون الى البناء على الصحة، كما ذكر النووي في المجموع وهو شافعي، أن مذهب مالك، وهو المذهب المعروف في زمان الصادق وهو ما كان إليه اميل حكامهم وقضاتهم في تلك الفترة. مذهب مالك وابن شبرمة والشافعي إلى البطلان. نعم ذهب أبو حنيفة وابن أبي ليلة إلى البناء على الصحة. كما ذكر أن مالك والحنفية بنوا على عدم ركنية التشهد، فلو جلس المصلي بمقدار التشهد وإن لم يتشهد غفلة او اي شيء فقد تمت صلاته وإن فاتته السنة. واستدلوا على ذلك بحديث المسيب. رواه البخاري عن أبي هريرة. استدلوا بهذا الحديث على الجلوس بمقدار التشهد. فلو جلس بمقدار التشهد ثم احدث فصلاته صحيحة.

والنتيجة: إذا لاحظنا فتاوى الكوفيين كما نقل ابن رشد المعاصرين للإمام (ع) منضمناً لفتوى عطاء والحسن البصري والثوري، فقد يقال بان هذا موجب لحمل الروايات على التقية بالنظر إلى أن الكوفيون المعاصرين بانين على الصحاح وعدم القادحية.

ولكن مخالفة مالك وهو المذهب المشهور عندهم خصوصاً في زمان الصادق (ع) التي أغلب الروايات وردت عنه، ضافاً للنخعي وابن سيرين، وروى عمر ابن عبيد اختلاف الأصحاب مع الحسن البصري حيث افتى الحسن البصري بالصحة وخالفه الأصحاب في زمانه المعاصرين له. كما اختلف النقل عن ابن المسيب، فإن قتادة روى عنه عدم الإعادة، بينما روى عنه ابن التيم عن أبيه الإعادة.

ونتيجة هذا الاختلاف واشتهار مذهب مالك، ان حمل الروايات على التقية كما في عبارة صاحب الوسائل التي نقلها وعبّر بها سيدنا الخوئي أنها موافقة لأشهر مذاهب العامة، غير دقيق.

ثم إن سيدنا (قده) في (ص261، ج15) أفاد في آخر الكلام نقطة دقيقة ومتكررة في فقهه. ذكر بعد أن استعرض الروايات: وأقلها مما هو معتبر خمس روايات كلها دلت على عدم جزئية الصلاة على النبي من التشهد. أي لو سلّمنا بأن الروايات كلها تامة سنداً ودلالة وليس محمولة على التقية ووصلت النوبة لما هو موطن الكلام وهو الاستدلال بهذه الروايات على عدم جزئية الصلاة على النبي (ص) من التشهد. فهنا أفاد سيدنا: بأن هذه الروايات نقيدها جميعا بصحيحة زرارة (فمن صلى ولم يصل على النبي (ص) فلا صلاة له).

فبالنظر لهذه الروايات المطلقة وهي خمس روايات معتبرة تدل على عدم جزئية الصلاة على النبي (ص) من التشهد. قد يقال ان هنا ثلاث مقيدات لهذه الروايات:

المقيد الأول: السيرة المتشرعية القطعية. فإنه جرت سيرة المتشرعة على الالتزام بالصلاة على النبي (ص) بعد الشهادتين. واحتفاف هذه الروايات بهذه السيرة المتشرعية القطعية يمنع من اطلاقها.

وهذا ما سبق التأمل فيه سابقا فنحن لا نمنع وجود سيرة متشرعية على الصلاة على النبي بعد الشهادتين، إلا ان السيرة هل جرت على الجزئية واللزوم، فاذا ورد عندنا في رواية (من صلى ولم يصل على النبي (ص) فلا صلاة له) وقامت سيرة المتشرعة على تطبيقها على الصلاة بعد الشهادتين، فهل هذا التطبيق يدل على أن هذا هو اللازم؟ أو ان هذا أحد موارد التطبيق، اي ان الصلاة على النبي (ص) أمر لازم، وقامت سيرة المتشرعة تطبيقه على هذا المعنى. فهذا لا يدل على أن التطبيق على نحو الجزئية، يعني أن المعين هو هذا المكان دون غيره.

المقيد الثاني: ما ورد في باب الأذان (باب42، باب وجوب الصلاة على النبي (ص) كلما ذكر في أذان أو غيره): الرواية معتبرة. في حديث قال: وصل على النبي (ص) كلما ذكرته أو ذكره ذاكر عندك في أذان أو غيره). ورواه محمد بن يعقوب عن زرارة مثله، بسند معتبر اعلائي. هذا غاية مفاده الحكم التكليفي لا الحكم الوضعي، اي ان الصلاة على النبي مطلوب تكليفاً كلما ذكر، أما ان الصلاة على النبي(ص) جزء من التشهد في الصلاة بحيث تبطل الصلاة بدونه وإن ارتكب محرّماً تكليفياً فهذا لا دلالة له في الحديث. كما أنه اذا راجعنا أبواب التشهد، (باب 10، من الوسائل، ص407و408، ج6، حديث3):

عن ابي عبد الله ع، قال: إذا صلى احدكم ولم يذكر النبي في صلاته يسلك بصلاته غير سبيل الجنة، قال: وقال رسول الله (ص) من ذكرت عنده ولم يصل عليّ فدخل النار فأبعده الله. قال: وقال (ص): من ذكرت عنده ونسي فنسي الصلاة عليّ خطء به طريق الجنة.

ورواه البرقي في المحاسن عن محمد بن علي، وروى الصدوق في المجالس عن جعفر بن محمد ابن مسرور عن الحسين بن محمد بن عامره عن عمه.... الخ. نفس اللسان. كما رواه في اعقاب الاعمال. وكل هذه الروايات لا نستفيد منها أكثر من لسان التكليف لا لسان الوضع والجزئية.

المقيد الثالث: وهو ما اتكأ عليه سيدنا الخوئي، وهو تقييد هذه المطلقات بصحيح زرارة (من صلى فلم يصل عليّ فلا صلاة له). حيث استفاد من اللسان نفي الصحة، فهذا يدل على أن الصلاة على النبي (ص) جزء من التشهد.

ولكن الصحيح عندنا هو مبنى السيد الأستاذ (دام ظله) في مثل هذه الموارد في الفقه، وهو انه اذا وردت عندنا روايات في مقام الإفتاء، اي تحديد الوظيفة العملية للمستفتي، ووردت على سبيل الترخيص، (إذا مضت الشهادتان فقد تمت صلاته). فإنها لا تقبل التقييد برواية واردة بعد العمل بالفتوى، فإن العرف لا يرى نسبتها نسبة المقيد، لأن الامام (ع) عندما صدرت منه هذه الروايات العديد وردت في مقام تحديد الوظيفة العملية، وكان في مقام البيان، مما يترتب على بيانه العمل، ومع ذلك لم يذكر هذا القيد وأنه لابد من الصلاة على النبي(ص). فكيف يخرج عن اطلاقها برواية دلت على هذا القيد جاءت بعد وقت العمل بهذه الروايات. فإن العرف لا يراها قرينة عليها، بل إن حملها على التقييد ليس أولى من حمل الروايات الخاصة على الندب.

فالنتيجة: أن العمل بصحيحة زرارة وموثقة أبي بصير ان الصلاة على النبي (ص) جزء من التشهد تبطل الصلاة بتركه، مشكل جداً، فلا دليل عندنا على جزئية الصلاة على النبي من التشهد سوى دعوى التسالم والإجماع.

### 028

### وصل الكلام إلى الكيفية الواجبة من التشهد.

والكلام في مقامين: **الأول**: ما يتعلق بالشهادتين. **الثاني:** ما يتعلق بالصلاة على النبي (ص).

**المقام الأول:** البحث عن الكيفية الواجبة من الشهادتين. وهنا مطلبان: **المطلب الاول:** ما هو مقتضى الدليل الاجتهادي. الثاني: ما هو مقتضى الاصل العملي.**أما المطلب الأول:** ما هو مقتضى الدليل الاجتهادي في كيفية الشهادتين. فقد ذهب مشهور الفقهاء إلى كيفية الشهادتين: (اشهد أن لا اله الا الله واشهد أنّ محمداً عبده ورسوله). وقد وقع الكلام في الدليل على هذه الكيفية. واستدل على عدم اعتبار هذه الكيفية من الشهادتين بدليلين:

**الدليل الأول:** المطلقات. **ومنها**: صحيحة زرارة تعرض لها سيدنا (ص248) قال لقلت لأبي جعفر (ع): ما يجزي من القول في التشهد في الركعتين الأولتين؟ قال: أن تقول: اشهد أن لا إله الا الله وحدة لا شريك له. قلت فما يجزي من تشهد الركعتين الأخيرتين؟ قال: الشهادتان. فقد يقال إن مقتضى إطلاقها عدم اعتبار كيفية خاصة. ومنها: معتبرة سورة ابن كليب. قال سألت ابا جعفر (ع) عن أدنى ما يجزي من التشهد؟ قال الشهادتان. ومنها: صحيحة الفضلاء. تعرّض لها سيدنا ص258. عن أبي جعفر (ع)، قال إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته فإن كان مستعجلا في أمر يخاف ان يفوته فسلّم وانصرف اجزأه.

**ولكن لوحظ على الاستدلال بالمطلقات: أولاً:** أنها ليست في مقام البيان من جهة الكيفية، وإنما هي في مقام البيان من جهة نفي الأذكار الأخرى، فعندما يقول (ما هو ادنى ما يجزي من التشهد)، فيقول كذا، يعني يجزيك من التشهد الشهادتان مقابل اعتبار أذكار أخرى في التشهد، لا أن المجزي من الشهادتين أي كيفية من الكيفيات. فهو ليس في مقام بيان ما يجزي من الشهادتين حتى نكتفي بأي كيفية. وإنما في مقام بيان ما يجزي من التشهد في مقابل الاذكار الأخرى غير الشهادتين. أما بالنسبة إلى صحيحة الفضلاء في مقام بيان ما هو الركن المحقق للفراغ من الصلاة، فقال إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته، وإن كان مستعجلاً فلا يحتاج إلى أن يذكر الصلاة على النبي، ويكفيه أن يسلّم، متى سلم فقد انصرف. إذن هو مقام بيان ما يكفيه من الخروج من الصلاة وليس في مقام بيان الكيفية إطلاقاً.

**ثانياً:** ما ذكره سيدنا (قده) ص264: ما هو المراد من الشهادتين في هذه الروايات؟ إن كان المراد ما هو الشهادة بالحمل الشائع أي ما يعد شهادة عند المسلمين بالحمل الشائع، فإن ما هو شهادة عند المسلمين بالحمل الشائع هو: لا إله إلا الله محمد رسول الله. ولازم ذلك أنه يكفي في التشهد أن تقول (لا إله إلا الله محمد رسول الله)، لأن هذا شهادة بالحمل الشائع. والحال انه قد تم الاتفاق بين الفقهاء على ضرورة التلفظ بلفظ (اشهد) وأنه لا يكفي مجرد قول لا إله الا الله محمد رسول الله. وإن كان المراد بالشهادتين الشهادتان المعتبرتان في التشهد لا ما هو شهادة بالحمل الشائع، فالشهادتان المعتبرتان في التشهد المعهود والمتعارف لدى المتشرعة وهو اشهد أن لا اله الله واشهد ان محمد عبده ورسوله.

ولكن فيما ذكره مجال. إذ يمكن أن يقال بأنّا سلم ان المراد بالشهادتين ما هو شهادة بالحمل الشائع، لكن الشهادة بالحمل الشائع ليست هي لا إله الا الله محمد رسول الله، فإن الشهادة من العناوين الإنشائية المتضمنة للإقرار. عندما يقال: شهد فلان بكذا، أو تشهد فلان بكذا، فإن الشهادة عند المنصرف العرفي أمر انشائي متضمن للإقرار فلا يصدق على مجرد لا اله الا الله محمد رسول الله، فإنّها كما تصدق على الانشاء تصدق على الإخبار ايضاً. بينما الشهادة عنوان خاص وهو عبارة عن الإقرار بالوحدانية والرسالة، ولا يتحقق ذلك عرفا إلا بلفظ أشهد أو أقر أو اتعهد أو اعترف. إذن مجرد أننا نقول ان المراد بالشهادتين ما هو شهادة بالحمل الشائع فلازم ذلك ان يكتفى بنفس لا إله الا الله محمد رسول الله، فهذا أمر ممنوع. وإن أردنا ان المراد بالشهادتين ما هو شهادة بالحمل الشائع فلازم ذلك أن يكتفى بنفس (لا إله الا الله محمد رسول الله) هذا أمر ممنوع.

ولو سلمنا أن المراد بالشهادتين الشهادتان المعتبرتان في التشهد، فدعوى انصرافه لما هو المتعارف هو أول الكلام. المفروض ان المستدل لا يسلم بذلك، المفروض ان لدينا نقطة اساسية فرغنا عنها، وهي هل أن سيرة المتشرعة المتصلة بزمان المعصوم قائمة على أن الشهادتين في التشهد بهذه الصيغة أم لا؟ ولو سلمنا بذلك ما احتجنا إلى هذا البحث كله. لأنه إذا ثبتت سيرة متشرعية على ان التشهد بهذا النحو فلا يحتاج إلى هذا النحو من البحث، فكل الأدلة الواردة في التشهد منصرفة لما عليه سيرة المتشرعة.

لكن المفروض ان المستدل لم يفرغ من ذلك، ولم يثبت لديه جريان سيرة المتشرعة على هذا الأمر، لذلك استند إلى المطلقات، وأن المطلقات لم تشترط كيفية خاصة. فدعوى الإنصراف لما عليه المتشرعية من هذا اللفظ المستحب أول الكلام.

**ثالثاً**: إن هذه الروايات على فرض اطلاقها فهي مقيدة بصحيحة محمد بن مسلم. وهي: قال: قلت لأبي عبد الله (ع) التشهد في الصلوات؟ قال: مرتين؟ قلت: كيف مرتين؟ قال: إذا استويت جالساً فقط، اشهد ان لا إله الا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. وظاهره الإرشاد إلى جزئية هذه المقولة من التشهد. ويؤيدها موثقة سماعة، قال سألته عن رجل كان يصلي فخرج \_ظهر له إمام\_ الإمام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة، قال: إن كان إماماً عدلا فليصلي أخرى وينصرف ويجعلهما تطوعاً وليدخل مع الإمام في صلاته، وإن لم يكن إمام عدلٍ فليبني على صلاته ويصلي ركعة أخرى ويجلس قدر ما يقول اشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمد عبده ورسوله، ثم ليتم صلاته معه قدر ما استطاع، فإن التقية واسعة. ولا يضرها الإضمار بعد أن كان المضمر مثل سماعة ممن لا يروي إلا عن الإمام.

ومحل الاستشهاد بها قوله (فليجلس قدر ما يقول)، وأتى ببقية الكلام. إلا أن يقال ان هذه الرواية ليست في مقام بيان الكيفية الواجبة للتشهد وإنما في مقام بيان كيفية الالتحاق بالإمام العدل أو غير العدل. فذكر هذه الكيفية وهو في مقام البيان من جهة أخرى لعله لأنها أبرز المصاديق، الكيفية المستحبة، ولا دليل على انها الكيفية اللازمة التي بها قوام التشهد. إذن المعول على صحيحة محمد بن مسلم الدالة بظاهرها على أن هذه المقولة هي الجزء اللازم من التشهد.

**الدليل الثاني: بعض الروايات الخاصة. منها:** صحيحة الحسن بن الجهم، وتعرض لها سيدنا ص262، ج15: قال، سألته عن رجل صلى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعة، قال: إن كان قال اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله، فلا يعيد.

وإن كان لم يتشهد قبل ان يحدث فليعد. وظاهرها كفاية هذا المقدار في التشهد اللازم.

**وقد اورد سيدنا (قده) على هذا الاستدلال بثلاثة إيرادات: الاول:** إن هذه الراوية ساقطة عن الحجية كونها واردة في مقام التقية، باعتبار أن هذا مذهب العامة وهو أنه إذا حصل الحدث قبل السلام وبعد التشهد فصلاته صحيحة. وقد سبق النقاش في هذه النقطة.

**الثاني:** أن قوله (إن كان قال) ليس المراد به ان هذه المقولة هي الكيفية الواجبة، وإنما المقصود به إن كان تشهد، بمقتضى المقابلة مع الفقرة الثانية، حيث قال: ان كان قال فلا يعد، وان كان لم يتشهد فليعد. فإن مقتضى المقابلة ان المراد بقوله (إن كان قال) يعني ان كان تشهد، لا ان لهذه المقولة التي ذكرها موضوعية بحيث يكتفى بها في مقام الشهادة الواجبة. ولكن ما أفيد محل تأمل، بلحاظ انه قد يقال بالعكس، وأن مقتضى المقابلة في أن المراد في قوله (وإن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد)، يعني وان كان لم يقل تلك الشهادة المعتبرة. وإلا فمقتضى اقتصار الإمام على هذا اللفظ مع كونه في مقام بيان ما يخرج وما لا يخرج هو أن هذا كافٍ في مخرجيته من الصلاة.

**الثالث:** للمحقق الهمداني، وقد تبناها سيدنا (قده).

**محصله:** ـن الموجود في التهذيب في الطبع القديم والجديد، في باب الصلاة والتيمم وكذلك في الاستبصار وكذلك في الوافي وكذلك في الحدائق وكذلك في الجواهر في باب قواطع الصلاة، وكذلك في إحدى نسختي الوسائل عدم تكرار اشهد، بل هكذا: (اشهد ان لا اله الا الله وان محمد رسول الله). فلو أخذنا بهذه النسخة، وعلى الأقل لم تثبت النسخة الأخرى نتيجة اختلاف النسخ، فيقتصر على المتيقن، فلازم ذلك عدم وجوب تكرار اشهد، وهذا مما لا ينبغي القول به، لأن لازم ذلك ان تكون شهادة واحدة لا شهادتان وهو مخالفة لظواهر النصوص القائلة الشهادتان. إذن فلو بنينا على الاستدلال بصحيحة الحسن الجهمي لكان لازم ذلك أن نقتصر على (اشهد) واحدة، وهو يكفي شهادة واحدة، مع أن ظاهر عدة نصوص اعتبار شهادتين.

**ويلاحظ على ما افيد: أولاً**: ليس وحدة الشهادة وتعددها بتعدد لفظ اشهد، وإنما بتعدد المشهود به. وحيث إن المشهود متعدد فالشهادة متعددة.

**ثانياً**: على فرض ان وحدة الشهادة وتعدد لفظة اشهد، فإن العطف في قوة التكرار عرفاً، فلا يصلح مثل هذا رافعاً لليد عن الاستدلال بالصحيحة.

**والنتيجة:** إن بنينا على أن صحيحة الحسن بن الجهم مما اعرض عنها المشهور وبنينا على ان التبعيض في الحجية هنا غير عرفي فحينئذ يسقط الاستدلال بها لا عدم حجيتها.

أما إذا قلنا ان الرواية وان اعرض عنها المشهور في جهة ان الحدث بعد التشهد وقبل السلام ليس بمبطل، وهذا لا يعني رفع اليد عن العمل بها في الكيفية الواجبة من التشهد، بمعنى أنها تمضنت حكمين: الحكم الأول: ان الكيفية الواجبة من التشهد، هي: أشهد أن لا إله الا الله وأشهد أن محمد رسول الله. والحكم الثاني: ان الحدث قبل السلام ليس بمبطل، والمشهور لم يعمل بها في الحكم الثاني، وهذا لا يعني عدم حجيتها في بيان الحكم الأول. فإذا قلنا بذلك يقع التعارض بينها وبين صحيحة محمد ابن مسلم. حيث إن ظاهر صحيحة محمد بن مسلم هو اعتبار (وحدة لا شريك له)، بينما هذه الصحيحة خالية عن اعتبارهما. فإذا لم يصح حمل صحيحة محمد بن مسلم على الندب، بأن نقول أن ما اشتملت عليه من الزيادة زيادة ندبية، اذن مقتضى ذلك تعارضهما.

ولو ادعي ان صحيح محمد بن مسلم مقيد لصحيحة الحسن بن الجهم لقلنا ان هذا التقييد غير عرفي، فإنه لا يكفي في التقييد كون إحداهما أخص مضموناً من الأخرى، بل لابد أن يساعد العرف على قرينية الثانية على الأولى، والعرف إذا عرضا عليه الروايتان وهما في مقام بيان ما يجزي من التشهد، رآهما متنافيتين.

**المطلب الثاني**: ما هو مقتضى الاصل العملي. وقد افاد سيدنا (قده) أن الأمر من باب الدوران بين التعيين والتخيير. إذ لا ندري هل أن ما هو الجزء من الصلاة متعين في هذه الصيغة؟ أم أن المكلف بالخيار بينها وبين إيّ صيغة أخرى تمثل الشهادتين عرفا، فمقتضى البراءة عن التعيين هو جواز كلتا الصيغيتن في التشهد الواجب. وقد عرّض سيدنا بسيد المستمسك في هذا المورد، حيث قال إذا وصلت النوبة إلى جريان الأصل العملي فإن الجاري هو قاعدة الاشتغال وليس البراءة. ونكتفي ببيان رأي سيدنا (قده) لأنه المختار عندنا في محل البحث. حيث ذهب سيدنا الخوئي (قده) إلى أن دوران الأمر بين التعيين والتخيير من صغريات دوران الأمر بين الأقل والأكثر. بمعنى ان مرجع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي،

وبيان ذلك: إذا شككنا في أن الواجب هل هو جامع الكفارة؟ أم أن الواجب خصوص اطعام ستين مسكيناً؟ فيقال ان ما اشتغلت به العهدة هو الجامع، أي عنوان احدهما، فما اشتغلت به ذمة المكلف قطعا ًويقينا هو أحدهما، وأمّا هل اشتغلت ذمة المكلف بخصوصية الصوم أم لا. فتجري البراءة عن الخصوصية، فمرجع دوران الأمر بين التعيين أو التخيير فيهما إلى أن ما هو المأمور به يقينا هو الجامع وهو عنوان أحدهما واما الخصوصية فهي مشكوك فيه فتجري البراءة عنه، فرجع دوران الأمر فيه بين التعيين والتخيير إلى دوران الأمر بين الأقل والأكثر. ولازم ذلك \_أي أن المأمور به هو الجامع\_ ان التخيير بين أفراد الجامع تخيير عقلي لا شرعي.

ولكن ذهب السيد الشهيد وسيد المنتقى (قده) في مناقشة استاذهما الخوئي إلى ان مفهوم احدهما غير واقع أحدهما. فإن كان المكلف مخيّراً بين الصوم والاطعام كان ما دخل في العهدة مفهوم أحدهما، بينما لو كان المتعين على المكلف واقعاً هو الصيام لكان ما اشتغلت به عهدته واقع أحدهما، وبين واقع أحدهما وعنوان أحدهما تباين لا أقل ولا أكثر. ليست النسبة بين عنوان أحدهما وواقع أحدهما نسبة الأقل والأكثر بل نسبة المتباينين.

فمحل الكلام ليس من قبيل الأقل والأكثر، بل من قبيل العلم الاجمالي بأحد المتباينين، فليس انحلال العلم الإجمالي في المقام حقيقياً بل حكمي[[14]](#footnote-14)، بمعنى ان البراءة عن تعيّن الصوم في حق المكلف ليست معارضة بالبراءة عن الجامع، إذ لا معنى للبراءة عن الجامع، لأن الأمر بالجامع ليس فيه كلفة ومؤنة حتى تجري البراءة عنه، فتجري البراءة عن تعيّن الصوم بلا معارض، فالانحلال حكمي وليس حقيقياً.

وشبيه بما ذكره السيدان ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من أن عنوان الأحد عنوان انتزاعي، والعنوان الانتزاعي مما لم تشتغل به العهدة والذمم لدى العرف العقلائي، فإن العرف العقلائي لا يقحم عنوان احدهما في الذمة وفي العهدة لأنه مجرد عنوان رمزي مشير ليست له موضوعية كي تشتغل به العهدة.

ولكن ما افاده السادة الاعلام محل تأمل، والسر في ذلك انه ليس مقصود سيدنا الخوئي اشتغال العهدة بعنوان أحدهما، حتى يقال ان هذا مجرد عنوان انتزاعي رمزي مشير. أو كما يقال بأن التغاير بأن عنوان احدهما وواقع احدهما تباين لا اقل ولا أكثر، وإنما المقصود به، أن اشتغال الذمة بأحدهما بما هو حاكٍ فما اشتغلت به الذمة هو المحكي بأحدهما لا نفس العنوان الحاكي كي يشكل عليه بذلك. وبين المحكي بأحدهما وواقع الصوم ليست نسبة التباية بل نسبة الاقل والاكثر، فقل ذات المقيد والقيد، فبما ان الذي يدخل في العهدة محكي أحدهما لا عنوان أحدهما، وذلك المحكي بأحدهما جامع عرفي بين هذين الطرفين، فهل ذلك الجامع المحكي بهذا العنوان هو الذي اشتغلت به العهدة ؟ أم الجامع المقيد بالخصوصية؟ وهي خصوصية الصوم، فالنسبة ليست نسبة أقل وأكثر، بل نسبة ذات المقيد والقيد، وليس هو مجرد عنوان انتزاعي. ولو سلّمنا بإشكالاتهم في الموارد التي لا يستطيع المولى أن يعبر فيها عن الجامع إلا بعنوان انتزاعي وهو عنوان أحدهما، فلا نسلم به في الموارد التي يوجد جامع عرفي واضح، كما في محل كلامنا، وهو محل الشهادتين مثلاً، فإنه مع وجود جامع عرفي واضح هل ان الذي اشتغلت به عهدة المكلف مطلق الشهادتين أو الشهادتان بكيفية خاصة، فإنه من الواضح حينئذٍ من باب الأقل والأكثر الارتباطيين فتجري البراءة باعتبار القيد.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 029

**المقام الثاني:** بيان الكيفية الواجبة من الصلاة على النبي (ص) في التشهد. وهناك رأيان في المسألة: **الأول:** أن الكيفية الواجبة من الصلاة على النبي (ص) هي أن يقول: اللهم صل على محمد وآل محمد. ونسب ذلك الى الأشهر كما في الذكرى، وإلى المشهور كما في المفاتيح.

**الثاني**: هو التخيير بين الكيفيات، فسواء قال اللهم صل على محمد وآل محمد. أو قال ربي صل، أو صلوات الله. فإن اي كيفية تحقق الصلاة على النبي وآله فهي مجزية. والكلام في دليل كلا الرأيين.

**أما الرأي الاول فقد استدل له بعدة وجوه: الوجه الاول:** مجموعة من الروايات الضعيفة اعتمادا على انجبارها بعمل المشهور. منها: رواية العامة عن ابن مسعود، عن النبي (ص) قال: إذا تشهد احدكم في صلاة فليقل اللهم صل على محمد وآل محمد. مذكورة في مستدرك الحاكم وسنن البيهقي. ومنها: رواية عبد الملك ابن عمر الأحول. تعرض لها سيدنا ج15، ص247. عن ابي عبد الله ع، قال: التشهد في الركعتين الأولتين الحمد لله أشهد ان لا إله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمداً عبده وسوله اللهم صل على محمد وآل محمد. (وهو لم يوثق). الرواية الثالثة: رواية اسحاق بن عمار، الحاكية لصلاة رسول الله (ص) في ليلة المعراج المشتملة على هذا اللفظ (اللهم صل على محمد وآل محمد)، إلا أنها ضعيفة بكون أبي سمينة المشهور بالكذب في طريقها. فهذه الروايات الثلاثة ضعيفة السند، ولكن ذكر في الجواهر والمستمسك أنها منجبرة بعمل الاصحاب. والكلام في ذلك. فنحن وإن كنا نرى ان عمل المشهور بالرواية قرينة موجبة للوثوق بالرواية، فتكون حجة لا من باب حجية خبر الثقة، بل من باب حجية الوثوق. خلافاً لما يراه سيدنا (قده) من أن عمل المشهور مما لا قيمة له ولا أثر له. ولكن البحث كله في الصغرى، هل أن المشهور عمل بهذه الروايات أم لا؟ فإن عملهم فرع استنادهم اليها في مقام الاستدلال وهذا لم يثبت وإن كانت قد ذكرت هذه الروايات في كتبهم لكن لم يثبت استنادهم له في مقام العمل خصوصاً مع وجود أدلة أخرى غير هذه الكيفية غير هذه الروايات الضعيفة. **الوجه الثاني**: الاستدلال بالسيرة القائمة بين المسلمين خلفاً عن سلف. وقد أشكل عليه سيدنا بما هو الصحيح: من أن مجرد انعقاد السيرة بين المسلمين خلفاً عن سلف على هذه الصيغة وهي اللهم صل على محمد وآل محمد، لا يدل على أنها هي الجزء، فلعل جريان السيرة عليها لكونها افضل الافراد، فإن الصلاة على النبي في التشهد واجب وهذه أفضل افراد الواجب وافضل الصيام المؤدية لهذا الواجب، فلا ملازمة بين انعقاد السيرة على أمر وانكشاف الجزئية من هذه السيرة. **الدليل الثالث:** وهو العمدة، موثقة ابي بصير، مذكورة في (الباب3 من أبواب التشهد، الحديث2) عن أبي عبد الله (ع)، قال: إذا جلست في الركعة الثانية فقل: بسم الله وبالله والحمد لله وخير الأسماء لله اشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله ارسله بالحق بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة اشهد انك نعم الرب وان محمداً نعم الرسول اللهم صل على محمد وآل محمد وتقبل شفاعته في أمته وارفع درجته، ثم تحمد الله مرتين أو ثلاثاً، ثم تقوم. وقد استدل بها سيدنا الخوئي على التعيّن. قال: بناء على مبنانا من أن منشأ الوجوب حكم العقل، فعلى هذا المبنى يصح الاستدلال بالموثقة على تعيّن هذه الصيغة ووجوبها وإن كانت واردة ضمن المستحبات الكثيرة. الا انه على مبنانا من ان الوجوب والاستحباب ليسا من المداليل اللفظية وإنما هما حكمان عقليان وأن مفاد اللفظ مجرد الطلب، وأما تعيين ان هذا الطلب وجوب أو ندب، فمن خارج اللفظ، إذن قوله (اللهم صل على محمد وآل محمد) طلب، وكل طلب لم يقترن بالترخيص في الترك فهو منشأ لحكم العقل بالوجوب، إذن هذه الصيغة منشأ لحكم العقل بالوجوب وإن وردت ضمن سیاق یتضمن المستحبات. ولكننا أشكلنا على ذلك فيما سبق. وقلنا: لا فرق بين المباني في هذه النقطة، فكما أنه على مبنى الإطلاق الذي ذهب اليه العراقي والسيد الصدر وغيره من ان منشأ استفادة الوجوب إطلاق الطلب فإنه لا اطلاق في المقام لانه يعتبر في الاطلاق عدم احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية على الترخيص واحتفاف الكلام بالمستحباب الكثيرة مانع من انعقاد الاطلاق الذي على اساسه استفادة الوجوب. وكذلك على مبنى سيدنا (قده) من أن منشأ حكم العقل بالوجوب الطلب وعدم الترخيص الواقعي، فبناء على مبناه لا يحرز العنصر الثاني فإننا وإن حرزنا العنصر الاول وهو الطلب الا اننا لم نحرز العنصر الثاني مع ورود هذا الطلب سياقه اكثره من المستحبات، فتضمن السیاق المستحبات مانع من إحراز عدم الترخيص الواقعي كي يكون ذلك منشئاً لاستفادة الوجوب عقلاً. اذن فلم يتم هذا الاستدلال. **الرأي الثاني:** أن المكلف مخيّر بين الصيغ. وقد مال اليه سيد المستمسك (قده) من انه لا يعتبر صيغة خاصة على النبي (ص). **وقد استدل عليه بأدلة: الأول:** ما رواه الصدوق في العلل وكذا الكليني بسند صحيح. عبروا عنه معتبرة الفضلاء. عن أبي عبد الله (ع)، في علّة تشريع الصلاة: تعرض لها في (الوسائل، ح10، باب1 من باب افعال الصلاة). عن أبي عبد الله (ع) في حديث طويل:

إنّ اللَّهَ عَرَجَ بِنَبِيِّهِ ص فَأَذَّنَ جَبْرَئِيلُ فَقَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ ص أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ ص حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وجَلَّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ اسْتَقْبِلِ الْحَجَرَ الْأَسْوَدَ (وَ هُوَ بِحِيَالِي) وكَبِّرْنِي بِعَدَدِ حُجُبِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَ التَّكْبِيرُ سَبْعاً لِأَنَّ الْحُجُبَ سَبْعَةٌ وافْتَتِحِ (الْقِرَاءَةَ) عِنْدَ انْقِطَاعِ الْحُجُبِ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَ الِافْتِتَاحُ سُنَّةً والْحُجُبُ مُطَابَقَةً ثَلَاثاً بِعَدَدِ النُّورِ الَّذِي نَزَلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ص ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَلِذَلِكَ كَانَ الِافْتِتَاحُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَلِأَجْلِ ذَلِكَ كَانَ التَّكْبِيرُ سَبْعاً والِافْتِتَاحُ ثَلَاثاً فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ التَّكْبِيرِ والِافْتِتَاحِ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وجَلَّ الْآنَ وَصَلْتَ إِلَيَّ فَسَمِّ بِاسْمِي فَقَالَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ‌ الرَّحِيمِ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ فِي أَوَّلِ السُّورَةِ ثُمَّ قَالَ لَهُ احْمَدْنِي فَقَالَ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰالَمِينَ وقَالَ النَّبِيُّ ص فِي نَفْسِهِ شُكْراً فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وجَلَّ يَا مُحَمَّدُ قَطَعْتَ حَمْدِي فَسَمِّ بِاسْمِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ فِي الْحَمْدِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ مَرَّتَيْنِ فَلَمَّا بَلَغَ ولَا الضّٰالِّينَ قَالَ النَّبِيُّ ص الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ شُكْراً فَقَالَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ قَطَعْتَ ذِكْرِي فَسَمِّ بِاسْمِي فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جُعِلَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بَعْدَ الْحَمْدِ فِي اسْتِقْبَالِ السُّورَةِ الْأُخْرَى فَقَالَ لَهُ اقْرَأْ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ كَمَا أُنْزِلَتْ فَإِنَّهَا نِسْبَتِي ونَعْتِي ثُمَّ طَأْطِئْ يَدَيْكَ واجْعَلْهُمَا عَلَى رُكْبَتَيْكَ فَانْظُرْ إِلَى عَرْشِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص فَنَظَرْتُ إِلَى عَظَمَةٍ ذَهَبَتْ لَهَا نَفْسِي وغُشِيَ عَلَيَّ فَأُلْهِمْتُ أَنْ قُلْتُ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وبِحَمْدِهِ لِعِظَمِ مَا رَأَيْتُ فَلَمَّا قُلْتُ ذَلِكَ تَجَلَّى الْغَشْيُ عَنِّي حَتَّى قُلْتُهَا سَبْعاً أُلْهِمَ ذَلِكَ فَرَجَعَتْ إِلَيَّ نَفْسِي كَمَا كَانَتْ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَ فِي الرُّكُوعِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وبِحَمْدِهِ فَقَالَ ارْفَعْ رَأْسَكَ فَرَفَعْتُ رَأْسِي فَنَظَرْتُ إِلَى شَيْ‌ءٍ ذَهَبَ مِنْهُ عَقْلِي فَاسْتَقْبَلْتُ الْأَرْضَ بِوَجْهِي ويَدَيَّ فَأُلْهِمْتُ أَنْ قُلْتُ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وبِحَمْدِهِ لِعُلُوِّ مَا رَأَيْتُ فَقُلْتُهَا سَبْعاً فَرَجَعَتْ إِلَيَّ نَفْسِي وكُلَّمَا قُلْتُ وَاحِدَةً مِنْهَا تَجَلَّى عَنِّي الْغَشْيُ فَقَعَدْتُ فَصَارَ السُّجُودُ فِيهِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وبِحَمْدِهِ وصَارَتِ الْقَعْدَةُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ اسْتِرَاحَةً مِنَ الْغَشْيِ وعُلُوِّ مَا رَأَيْتُ فَأَلْهَمَنِي رَبِّي عَزَّ وجَلَّ وطَالَبَتْنِي نَفْسِي أَنْ أَرْفَعَ رَأْسِي فَرَفَعْتُ فَنَظَرْتُ إِلَى ذَلِكَ الْعُلُوِّ فَغُشِيَ عَلَيَّ فَخَرَرْتُ لِوَجْهِي واسْتَقْبَلْتُ الْأَرْضَ بِوَجْهِي ويَدَيَّ وقُلْتُ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وبِحَمْدِهِ فَقُلْتُهَا سَبْعاً ثُمَّ رَفَعْتُ رَأْسِي فَقَعَدْتُ قَبْلَ الْقِيَامِ لِأُثَنِّيَ النَّظَرَ فِي الْعُلُوِّ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَتْ سَجْدَتَيْنِ ورَكْعَةً ومِنْ أَجْلِ ذَلِكَ صَارَ الْقُعُودُ قَبْلَ الْقِيَامِ قَعْدَةً خَفِيفَةً ثُمَّ قُمْتُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ اقْرَأِ الْحَمْدَ فَقَرَأْتُهَا مِثْلَ مَا قَرَأْتُهَا أَوَّلًا ثُمَّ قَالَ لِي اقْرَأْ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فَإِنَّهَا نِسْبَتُكَ ونِسْبَةُ أَهْلِ بَيْتِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ رَكَعْتُ فَقُلْتُ فِي الرُّكُوعِ والسُّجُودِ مِثْلَ مَا قُلْتُ أَوَّلًا وذَهَبْتُ أَنْ أَقُومَ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ اذْكُرْ مَا أَنْعَمْتُ عَلَيْكَ وسَمِّ بِاسْمِي فَأَلْهَمَنِي اللَّهُ أَنْ‌ قُلْتُ بِسْمِ اللَّهِ وبِاللَّهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ والْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى كُلُّهَا لِلَّهِ فَقَالَ لِي يَا مُحَمَّدُ صَلِّ عَلَيْكَ وعَلَى أَهْلِ بَيْتِكَ فَقُلْتُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ و عَلَى أَهْلِ بَيْتِي وقَدْ فَعَلَ ثُمَّ الْتَفَتُّ فَإِذَا أَنَا بِصُفُوفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ والنَّبِيِّينَ والْمُرْسَلِينَ فَقَالَ لِي يَا مُحَمَّدُ سَلِّمْ فَقُلْتُ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ ورَحْمَةُ اللَّهِ وبَرَكَاته.

فإن ظاهر قوله (صل عليك وعلى اهل بيتك فقلت صلى الله عليّ وعلى أهل بيتي). عدم اعتبار الصيغة الخاصة وهي قولهم: اللهم صل على محمد وآل محمد. ولكن سيدنا الخوئي اشكل على الاستدلال بإشكالات ثلاثة:

**الإشكال الاول**: أن هذه الرواية ليست في مقام بيان الصلاة الواجبة، وإنما هي حكاية عن فعل تمهيدي لتشريع الصلاة. اي ان ما صدر ليلة المعراج ما هو الا عملية تدريبية من أجل التمهيد لتشريع الصلاة بعد ذلك. والشاهد على ذلك: أولاً قيام النبي بأفعال تلقائية لم تكن من الصلاة في شيء، مثلا قوله: وطالبتني نفسي أن ارفع رأسي فرفعت رأسي، ثم يقول: فخررت لوجهي واغشي علي ثم قمت. مما يدل على آن النبي (ص) اثناء المعراج صدر منه افعال لم يكن من الصلاة في شيء. مما يكشف أنه كان في مقام عمل تدريبي تمهيدي لا انه في مقام الصلاة.

**الإشكال الثاني**: ان الصلاة مركب ارتباطي قصدي فيعتبر فيه ان يقصد المكلف الصلاة بأجزائها من أول الاول، والنبي لم يقصد ذلك، وإنما جاءت بشکل عفوی. ولم يكن في مقام قصد مركب ارتباطي ذي أجزاء كي يكون في مقام اداء الصلاة. القرينة الثالثة، ان النبي لم يكن هناك أمر بالصلاة كي يكون النبي في مقام امتثاله. فهذه مجموعة قرائن على ان ما حصل ليلة المعراج ما كان الا تمهيداً لتشريع الصلاة لم يكن تطبيقاً للصلاة المأمور بها كي يستدل بها على التخيير في الصلاة على النبي في التشهد.

**يلاحظ على ما افيد**: أن ظاهر سياق الرواية ان هذا هو الأمر الأول للصلاة، فبما ان ظاهرها ان هذا هو الامر الأول، فمن الطبيعي من الطبيعي مقتضى كونه الأمر الأول أن تصدر من النبي أفعال تلقائية، حيث لم يثبت كونها قاطعة أو مانعة من الصلاة قبل ذلك حتى يمتنع صدورها منه. وأما عدم قصد النبي (ص) المركب الارتباطي من أول الأمر، فهذا اول الكلام فإنه لا يعتبر في صحة الصلاة ان يقصد المكلف اجزاء الصلاة تفصيلا وإنما يكفي القصد الارتكازي، ومن الواضح أن النبي عندما عرج به كان في مقام الامتثال لأي أمر يصدر من الله تعالى، فقد بنى في نفسه على امتثال اي امر يصدر من الله.فالقصد الارتكازي ما زال حاصلاً. وأما ما يرد أثناء الرواية: فمن أجل ذلك شرع كذا.. فهذا من قول الإمام الصادق (ع) الذي حكى الواقعة. لا أن هذا من كلام النبي (ص). إذن يصح الاستدلال بالرواية على أن ما صدر من النبي فرد من افراد الصلاة على النبي في التشهد الواجب.

**ثانياً:** قيل بأن هذه الرواية معارضة برواية اسحاق ابن عمار الذي روى واقعة ليلة المعراج، وقد تضمنت رواية اسحاق ابن عمار هذا اللفظ (اللهم صل على محمد وآل محمد)، لا أنه قال صلى الله عليّ وعلى أهل بيتي. إلا أن الرواية ضعيفة السند لورود ابي سمينة في طريقها.

**الإشكال الثالث:** (ص273): قيام الاتفاق على عدم صحة الصلاة بهذه الكيفية. إذ لم يقل أحد من المسلمين بكفاية ان يقول المصلي (صل الله عليّ). هذا مع ان المذكور فيها (صل الله علي وعلى اهل بيتي)، والتعبير بـعلي مختص بالنبي، فلا يمكن التعدي بعد القطع بعدم صحة هذا التعبير من غيره. **لكن يلاحظ عليه**: أن الاتفاق على عدم صحة التعبير بعلي لا ينفي نكتة الاستدلال، وهو ورود هذه الصيغة فی بيان الصلاة المأمور بها دال على عدم اعتبار صيغة خاصة. فعدم كفاية (علي) لا ينفي ما هو نكتة الاستدلال في المقام.

**الدليل الثاني**: المطلقات، منها صحيح زرارة الذي ذكره السيد الخوئي (ص252): من تمام الصوم اعطاء الزكاة كما أن الصلاة على النبي من تمام الصلاة، ومن صام ولم يؤدها فلا صوم له، ومن صلى ولم يصل على النبي (ص) وترك ذلك معتمداً فلا صلاة له. فقد استدل بهذا الإطلاق على انه يكفي اي صيغة تؤدي عنوان الصلاة على النبي.

والإشكال على ذلك واضح، بأن هذه الصحيحة وأمثالها في مقام بيان أصل الجزئية من التشهد، وليست في مقام الكيفية الواجبة كي يستدل بها على التخيير بين الكيفيات.

وإذا لم تتم هذه الأدلة وصلت النوبة للأصل العملي. وحيث يدور الأمر بين أصل الصلاة على النبي أو الكيفية الخاصة، فمقتضى البراءة عن تعيّن الكيفية الخاصة هو تخيير المكلف بين الكيفيات.

قال السيد الخوئي ورد في موثقة ابي بصير الطويلة لم تتكرر فيها لفظ الشهادة. وهي: (اشهد ان لا اله الا الله وحده ولا شريك له وان محمد عبده ورسوله).

فالسيد الخوئي عالج هذه النقطة بقوله: ان في نسخة التهذيب تكرار أشهد، بينما المذكور لدى صاحب الوسائل نقلاً عن الشيخ بدون تكرار لفظ اشهد. قال السيد: الذي يهون الخطب عدم ثبوت صحة النسخة، (صاحب الوسائل) فإن المذكور في التهذيب الموجود عندنا تكرار لفظ التشهد، فلا يبعد أن يكون هناك سقط في نسخة الوسائل. وقد أخذ عنه الحدائق والهمداني.

**أقول:** هذا خلاف مباني السيد الخوئي نفسه، لان السيد الخوئي (قده) يبني على أن ما ينقله صاحب الوسائل عن الكتب الأربعة بل جميع الكتب معتمد، والسر في ذلك مقدمتان يبني عليهما السيد الخوئي والسيد الصدر وشيخنا الأستاذ (قدس اسرارهم): **المقدمة الاولى**، مقتضى اصالة الحس، ان صاحب الوسائل ينقل عن نسخة لا انه ينقل عن حدسه واجتهاده. فعندما ينقل صاحب الوسائل ويقول: عن الشيخ عن فلان عن فلان عن الإمام، قال كذا.. مقتضى اصالة الحس أنه ينقل عن حس، يعني عن نسخة وصلت إليه. **المقدمة الثانية،** ظاهر كلامه في المشيخة (مشيخة الوسائل) عندما يقول: واما كتاب فلان فقد اخبرني به فلان عن فلان عنه وأما كتاب الحسين بن سعيد فقد رويناه عن فلان عن فلان عنه، ظاهر كلامه في المشيخة أن هذه الطرق طرق للنسخ المتداولة بين الأصحاب لا أنها طرق لعناوين الكتب، أو طرق لنسخ حدسية اجتهادية. يعني أن كتاب فلا بنسخته المتداولة رويناه بهذا الطريق. فاذا ضممنا المقدمة الثانية للمقدمة الأولى ثبت بالمجموع أن ما ينقله صاحب الوسائل عن الكتب هو هن النسخة المتداولة لهذه الكتب. إذن نتيجة هذا المبنى الذي يبني عليه سيدنا (قده) هو التعارض بين النسختين، بين نسخة التهذيب الواصلة اليه وبين نسخة التهذيب الواصلة لدى صاحب الوسائل. فإذا لم يكن مرجح لإحدى النسختين على الأخرى إذن لم يثبت تكرار الشهادة. لا أننا نقول لا يبعد سقوط اللفظة في نسخة صاحب الوسائل. وهذا ما مال اليه سيد المستمسك (قده).

### 030

### **فصل في التسليم**

المشهور بين الامامية أن التسليم جزء من الصلاة، وإن ذهب بعض المتأخرين إلى استحبابه كما في الحدائق والجواهر. والكلام في الادلة التي اقيمت لإثبات جزئيته والروايات التي استدل إليها في منع جزئيته ووجوبه. هنا مقامان: **المقام الأول: في ثبوت المقتضي للوجوب. المقام الثاني: في المانع.**

**أما المقام الاول**: فقد استدل على الوجوب بطوائف من الأخبار:

**الطائفة الاولى:** ما دلّ على أن تحريم الصلاة بالتكبير وتحليلها بالتسليم. والكلام في هذه الطائفة: تارة من ناحية السند، وأخرى من ناحية الدلالة. فهنا جهتان:

**الجهة الأولى:** هل ان هذه الروايات الشريفة التي عبّرت بأن تحريم الصلاة بالتكبير وتحليلها بالتسليم روايات مستفيظة متواترة، أم أنها بضع من الروايات الضعيفة التي لا تصل إلى حد الاستفاضة فضلا عن التواتر. فقد ذكر صاحب الحدائق والجواهر بأن هذه الروايات مشهورة عند الكل بلغت حد الاستفاضة بل كادت أن تكون متواترة تواتراً اجماليا بمعنى القطع بصدور بعضها. ونقل سيد المتسمسك عن المنتهى: إن هذا الخبر تلقته الأمة بالقبول، ونقله الخاص والعام، ومثل هذا الحديث البالغ في الشهرة هذا الحد تجبر روايته الاعتماد. وعقّب سيد المتسمسك على هذه العبارة بقوله: اعتماد الاصحاب عليه ظاهر لا سيما السيدين (المرتضى وابن زهرة) الذين لا يعلمان الا بالقطعيات. لكن سيدنا منع ذلك وقال مجرد بضع من الروايات الضعيفة لم تصل إلى حد الاستفاضة الموجبة للاطمئنان فضلا عن التواتر الإجمالي. **والروايات: هي**:

**الرواية الأولى:** ما رواه الكليني في الكافي عن القداح عن أبي عبد الله ع، قال: قال رسول الله (ص): افتتاح الصلاة الوضوء وتحريمها الكتبير وتحليلها التسليم.

وفي طريقها سهل بن زياد وجعفر ابن محمد الاشعري الذي لم يوثق.

**الرواية الثانية:** رواية الفقيه، رواها الصدوق: قال: قال أمير المؤمنين (ع) افتتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم. فهي من مراسيل الصدوق. نعم رواها في كتاب الهداية عن الصادق (ع) موافقة لما في الكافي.

**الرواية الثالثة:** ما رواه ابن شهر آشوب في مناقبه عن ابن حازم، قال سئل علي بن الحسين (ع)، من افتتاح الصلاة؟ قال: الكتبير. قال ما تحليلها؟ قال: التسليم. وهي مرسلة أيضاً.

**الرواية الرابعة:** ما رواه الصدوق في العلل وعيون الأخبار بإسناده الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) قال: إنما جعل التسليم تحليل الصلاة ولم يجعل بدلها تكبير أو تسبيح، لأنه لما كان الدخول في الصلاة تحريم الكلام للمخلوقين والتوجه إلى الخالق كان تحليلها كلام المخلوقين، بان يقول السلام عليكم والانتقال عنها وابتداء المخلوقين في الكلام أولاً بالتسليم. ومن المعروف ان طريق الصدوق في العلل والعيون إلى ابن شاذان طريق ضعيف فيه عدة مجاهيل.[[15]](#footnote-15)

**الرواية الخامسة:** ما رواه الصدوق في العلل عن المفضل بن عمر، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن العلة التي من أجلها وجب التسليم في الصلاة قال لأنه تحليل الصلاة \_إلى ان قال\_ قلت فلم قال صار تحليل الصلاة التسليم؟ قال : لأنه تحية الملكية، وفي إقامة الصلاة بحدودها وركوعها وسجودها وتسليمها سلامة للعبد من النار. وفي طريق هذه الرواية علي بن العباس وقد ضعف والقاسم بن ربيع الصحاف ولم يوثق، والمفضل ابن عمر الذي ضعفه النجاشي، وعلي ابن احمد الدقاق لم يوثق.

**الرواية السادسة:** ما راه في معاني الأخبار عن أحمد بن الحسن القطان، عن أحمد ابن يحيى ابن زكريا عن بكر ابن عبد الله ابن حبيب عن بن بهلول عن ابيه عن الهاشمي، سئلت أبا عبد الله (ع) عن معنى التسليم في الصلاة، فقال: التسليم علامة الأمن وتحليل الصلاة. ورواة هذا الخبر باجمهم ضعاف أو مجاهيل ما عدا الهاشمي.

**الرواية السابعة**: ما رواه الصدوق في العيون، بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) في كتابه إلى المأمون، قال فيه: تحليل الصلاة التسليم. وقد سبق أن بينا طرق الصدوق إلى الفضل بن شاذان.

**الرواية الثامنة:** ما رواه الصدوق في الخصال مرسلا عن الأعمش عن الصادق (ع)، وفيه: إن تحليل الصلاة التسليم.

فهذه ثمان روايات ضعيفة ادعى الجواهر والحدائق استفاضتها بل كادت أن تصل حدث التواتر، وذهب سيد المستمسك إلى كونها مجبورة. ولكن الحق مع سيدنا الخوئي في ذلك، والوجه في ذلك: أن بلوغ الاستفاضة الموجب للاطمئنان أو بلوغ التواتر الإجمالي لا يعتمد على العامل الكمي فقط، كما حلله السيد الشهيد في كتابه الاسس المنطقية، بل يتوقف على عامل كيفي أيضاً وهو احتفاف هذه الروايات بقرائن ومرتكزات تدعم قوة احتمال مطابقتها للواقع، فاعتضاد العامل الكمي بالعامل الكيفي هو الموجب لتراكم الاحتمال بحيث يصل إلى درجة الاطمئنان أو درجة اليقين.

وهذه الروايات وإن كان ثمان روايات وقد عرضها الصدوق في كتبه إلا أنها وإن كانت واجدة لعامل الكثرة إلا أن هذا العامل الكّمي معارض بعامل كيفي آخر مضعف لأقوائية احتماله وهو ان هذه الروايات الشريفة مع أنها بمرأى ومسمع من الصدوق نفسه ما رواها في الفقيه الذي هو معتمده في الفتوى وإنما رواه في الكتب الأخرى. فعدم رواية الصدوق في الفقيه الذي يراه حجة بينه وبين ربه في مقام الفتوى وذكرها في كتبه الأخرى عامل كيفي مضعف لأقوائية احتمال مطابقتها للواقع، فلو أنها تمت في الكتب الأربعة أو أن الصدوق رواها في الفقيه عن عدة مصادر أو عدة طرق لتم ما ذكر. أما أنها بمسمع ومرأى منه ومع ذلك رواها في الكتب الاخرى دون كتاب الفقيه، فهذا عامل كيفي مضعف لبلوغها درجة الاطمئنان فضلا عن بلوغها درجة التواتر الموجب لليقين.

وأما دعوى انجبارها بعمل المشهور فهذا أول الكلام لأن امامنا عدة طوائف من الروايات استدل بها المشهور على وجوب التسليم، ولم ينحصر في هذه الطائفة من الروايات كي يقال عمل المشهور بها. فلم يحرز استناد المشهور في قولهم بوجوب التسليم بهذه الطائفة من الروايات كي يدعى انجبار بعضها بعمل المشهور.

**وأما الكلام في الدلالة:** فقد تعرّض سيد المستمسك (قده)، تبعاً لمصباح الفقيه لعدة مناقشات في دلالة هذه الروايات: **المناقشة الأولى**: إن قوله (ع): (وتحليلها التسليم) لا يدل على الحصر، فلعل التسليم أحد مصاديق المحلل لا أن التحليل منحصر فيه، والوجه في ذلك: ان استفادة الحصر في اللغة العربية ما سوى ادوات الحصر.

**إما الإخبار** كقوله القول ما قالت حذام. **وإما من حيثية الإضافة**. **أما الإخبار**، فهل وحده يفيد الحصر؟ كاستفادة الحصر في قوله (القول ما قالت حذام). **فهنا نوقش**، أن الإخبار في حدّ ذاته لا يفيد الحصر، لأنه إما إخبار بالعام أو إخبار بالخاص، فالإخبار بالعام، كأن يقول: الإنسان متحرك، والإخبار بالخاص: كأن يقول الحيوان كاتب. إذن مجرد الإخبار لا يفيد الحصر، إذ قد يكون إخباراً للعام وقد يكون إخباراً للخاص.

وهنا نوقش هذا الكلام بان المدعى ليس مجرد الاخبار مفيد للحصر، وإنما المدعى أن تقديم الخبر على المبتدأ ظاهر في الحصر كما إذا قيل الشارع زيد أو الكاتب بكر. فإذا قدم الخبر على المبتدأ كان ظاهرا ً في الحصر، وفي المقام قد قدم الخبر على المبتدأ فإن طبع الجملة ان يقول: التسليم تحليلها. ولكنه قال: تحليلها التسليم. فبتقديم الخبر على المبتدأ دال على الحصر. **الوجه الثاني**، لاستفادة الحصر: الاضافة. ان يضاف المصدر للضمير، كما في قوله تعالى {وتحيتهم فيها سلام}، فإن من إضافة المصدر وهو التحية استفيد الحصر، فهل في المقام يستفاد من إضافة المصدر إلى الضمير (وتحليلها التسليم) الحصر؟ فقد منع من ذلك، فقالوا مجرد الإضافة قد تكون للحصر وقد تكون للعهدة، كما إذا قلنا طلبة الحوزة حضورهم في المساجد وحديث في الفقه. فهل يستفاد من هذا الحصر؟ كلا، وإنما يشير إلى ما هو المعهود من حضورهم وإلى ما هو المعهود من حديثهم لا أن المراد الحصر. فمجرد اضافة المصدر إلى الضمير لا تفيد الحصر.

وقد ناقش في ذلك سيد المستمسك وقال: اضافة المصدر إلى الضمير تفيد الحصر ما لم تقم قرينة على الحصر. ومقتضى مقدمات الحكمة في المقام هو الإطلاق والعموم الاستغراقي كما في قوله {وتحيتهم فيها سلام} فإن مقتضى مقدمات الحكمة في قوله (وتحيتهم)، العموم الاستغراقي بمعنى أن لا تحية لهم الا وهي سلام، إذن إضافة المصدر إلى الضمير من دون قرينة تعني تمامية مقدمات الحكمة، ومقتضى مقدمات الحكمة تحقق العموم الاستغراقي ومقتضى العموم الاستغراقي هو الحصر، لان مرجع قوله {وتحيتهم فيها سلام} إلى أن لا تحية لهم إلا وهي سلام، كمرجع قوله (وحديثهم في الفقهة) يعني ان لا حديث لهم الا في الفقه. كذلك مرجع قوله (وتحليلها التسليم) أي لا محلل لها الا بالتسليم. إذن إضافة المصدر إلى الضمير من دون قرينة يعني انعقاد الإطلاق بمقدمات الحكمة، ونتيجة الإطلاق العموم الاستغراقي، ونتيجة العموم الاستغراقي هو الحصر. ولكن سيدنا الخوئي اختصر الكلام، فقال بغض النظر عن اضافة الضمير إلى الخبر وما يستفاد منه وبغض النظر عن تقديم الخبر على المبتدأ وما يتسفاد منه، فإن سياق الرواية هو في قوله ( تحريمها التكبير وتحليلها التسليم) أنه في مقام ما يحرم وما يحلل، فمقتضى ظهورها في سياق التحديد استفادة الحصر ان لا محرم إلا التكبير ولا محلل الا التسليم.

**المناقشة الثانية:** ما هو المراد من التحليل في قوله (وتحليلها التسليم) هل المراد به مطلق ما تحل به التصرفات؟ أو المراد من التحليل، التحليل المقدر شرعاً، والمعهود، فإن كان من التحليل مطلق ما تحله التصرفات فحتى المنافيات تحله التصرفات، فلو أن الانسان استدبر اثناء التصرفات له التصرفات الأخرى، ولو ان الانسان أحدث أثناء الصلاة حلّت له التصرفات الأخرى، فلم ينحصر المحلل بالتسليم. هذا إذا اريد به مطلق التحليل.

وأما إذا اريد به التحليل المعهود شرعاً لا مطلق ما تحل به التصرفات فالتحليل المعهود شرعا مجمل لدينا، هل هو التحليل الواجب أو التحليل المستحب، فإن التحليل على نوعين: تحليل واجب، بمعنى لا يحل لك الحدث، ولا يحل الاستدبار حتى تتم الصلاة. وهناك تحليل مستحب، بمعنى لا يحل لك ترك الاطمئنان وترك التوجه للخالق حتى تتم الاذكار. فالتحليل المعهود شرعاً مجمل بين الواجب وبين المستحب، فكيف تسفيدون من قوله (تحليها التسليم) انحصار المحلل به مع أنه قد يراد به التحليل الواجب أو المستحب أو ما يجمع التحليلين.

**ويلاحظ على ذلك:** أن مقتضى المقابلة بين قوله (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم) أن المراد من توجب التكبيرة قادحيته من استدبار وحدث وكلام فالتسليم يرفع تلك القادحية، وأما المنافي فهو بنفسه قادح لا أنه محلل للقادح، فإذا حث المنافي بطلت الصلاة، وإذا بطلت الصلاة فتحليلها ينتفي بانتفاء الموضوع.

**المناقشة الثالثة:** إن حمل المصدر على الذات أو الفعل خطأ، فلا يقال زيد ضرب، ولا يقال المشي عظمة.

فهذا يقتضي وجود مقدر، بان نقول زيد ذو ضرب. فهنا في المقام ايضاً عندنا مصدر وهو التحليل. وعندنا عمل وهو التسليم، واخبر عن العمل بالمصدر وهذا خطأ ما لم يقدر شيء وحيث إن المقدر مجهول عندنا فلا نستطيع ان نستفيد من هذه الرواية حصر المحلل بالتسليم.

والجواب عن ذلك: إن الإخبار عن الذات أو الفعل بالمصدر أمر شائع لدى العرب من باب المبالغة أو بمعنى الفاعل، فيقال زيد عدل، يعني عادل، اي اما انه قطعة من العدل أو أنه عادل. فالإخبار بالمصدر للمبالغة أو لبيان معنى الفاعل أمر شائع لدى العرب. فلذلك إذا قيل (تحليلها التسليم). يعني أن التسليم محلل.

### 031

ما زال الكلام في إثبات جزئية التسليم من الصلاة. وقد ذكرنا فيما سبق أن الدليل عدة طوائف من الأخبار:

**الطائفة الأولى:** ما دلّ على أن تحريم الصلاة بالتكبير وتحليلها بالتسليم. وقد ذكر سيد المستمسك (قده) إنه لو سلمت هذه الطائفة من الأخبار التي عبّرت بأن تحريم الصلاة التكبير، وتحليلها التسليم، لو سلمت سنداً ودلالة فإنها لا تدل على الجزئية، بل إن مفادها يحتمل الجزئية، ويحتمل الشرطية، ويحتمل الظرفية. فالتعبير بأن تحليلها التسليم، أي أن بالتسليم تحليل المنافيات يجتمع مع كون التسليم مجرد شرط متأخر، اي لا تحل المنافيات بعد الإتيان بأجزاء الصلاة إلا بشرط وقوع التسليم فهو شرط متأخر. ويحتمل أنه امر أجنبي عن الصلاة، اي لا جزءا ولا شرطاً، ومع ذلك لا تحل منافيات الصلاة من الاستدبار والحدث والصور المحاية للصلاة إلا في ظرف وقوعه. من دون أن يكون جزءاً أو شرطاً.

لكن سيدنا (قده) قال: بأن التعبير بأن تحليلها التسليم وإن لم يدل على الجزئية حيث من المحتمل أن التسليم شرط، لكن دعوى أنه أمر أجنبي إلا أن المنافيات لا تحل إلا في ظرف وقوعه ليس له معنى محصل بحسب تعبيره.

وما أفاده متين، لأنّ الصلاة بالنسبة للمنافيات بشرط لا، كما أن الصلاة مركبة من أجزاء وبلحاظ شرائطها الوجودية كالاطئمنان والموالاة بشرط شيء، فهي بلحاظ موانعها بشرط لا، فهي بشرط لا عن القهقهة وبشرط لا عن البكاء، وبشرط لا عن الصور الماحية للصلاة. فإذا كانت الصلاة بالنسبة للمنافيات بشرط لا فلا يعقل أن تكون لا بشرط من ناحية التسليم، لأنكم إذا فرضتم أن التسليم ليس جزءا ولا شرطا إذا الصلاة من ناحية لا بشرط، أي وقع التسليم أم لم يقع فالصلاة تامة. لأنه لا دخل له فيها لا شرطاً ولا جزءاً، فإذا كانت الصلاة بالنسبة للتسليم لا بشرط، وقع أو لم يقع، إذن فهي من جهة المنافايات المشروطة بعدمها حيث إنها بالنسبة للمنافيات بشرط لا. لا يمكن أن تناط بوقوع التسليم، إذ لا معنى لإناطة ما كانت الصلاة بالنسبة إليه بشرط لا، ما كانت الصلاة بالنسبة إليه لا بشرط لانه ليس جزءا ولا شرطاً، فإن هذا تهافت في مقام الجعل، ان يقال ان الصلاة بالنسبة الى القهقهة مثلا بشرط لا، لكن تحل القهقهة في الصلاة إذا وقع ما هو أجنبي عن الصلاة، يعني إذا وقع ما كانت الصلاة بالنسبة للا بشرط، فإن هذا يعني التهافت والتدافع في مرحلة الجعل. إذن ما افيد في المستمسك غير تام.

**الطائفة الثانية: الروايات الآمرة بالتسليم ابتداءاً أو عند الشك.**

**منها:** ما ورد في ذيل صحيحة حماد المعروفة[[16]](#footnote-16)، من قوله (ع): (فلما فرغ من التشهد سلّم ثم قال: يا حماد هكذا فصل). فإن ظاهر هذا السياق ان التسليم جزء من الصلاة، لأنه بعد أن سلم قال: يا حماد هكذا فصل. أي أن المنطبق للصلاة ما كان مشتملاً على التسليم.

**ومنها:** معتبرة عمر ابن أذينة عن أبي عبد الله (ع)، في حديث طويل، في قضية المعراج: فإذا التفت فإذا أنا بصفوف من الملائكة والأنبياء والمرسلين، فقال يا محمد سلم، فقلت: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وقد أفاد سيدنا (قده) أنّها ظاهرة الدلالة في جزئية التسليم.

وهذا ما يتنافى مع إشكاله السابق في (ص273) وأشكل على الاستدلال بهذه الرواية فقال: أن الرواية التي تعرضت لقصة المعراج انما هي في مقام بيان ما هو تمهيد لتشريع الصلاة. وليست في مقام بيان ما هي الصلاة المأمور بها، بل هي في مقام بيان تمهيد لتشريع الصلاة، فكأن النبي (ص) في ليلة المعراج خضع لترتيب من قبل الله تعالى، ان درب على فعل الصلاة وفي طول هذا التدريب شرعت الصلاة بأجزائها وشرائطها، فحيث ان الرواية لم تكن في مقام بيان ما هي الصلاة المأمور بها، وإنما كانت في مقام بيان تمهيد لتشريع الصلاة، فما كانت في مقام التمهيد لا يحرز انه من الواجبات أو المستحبات، حيث ان رواية المعراج كبر سبعاً وذكر ذكر السجود والركوع سبعاً وقال بعد الركوع سمع الله لمن حمده...وغير ذلك من الأمور التي امر بها فذكرها.إذن بما ان رواية المعراج في نظر سيدنا (قده) لم تكن في مقام بيان ما هي الصلاة الواجبة وإنما كانت في مقام بيان تمهيد وتدريب لما هو تشريع الصلاة فلا يحرز أن ما ذكر فيها مستحب أو جزء واجب.

**ومنها:** موثقة أبي بصير، جاء في آخرها: ثم قل: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام على انبياء الله ورسله السلام على جبرئيل ومياكائيل والملائكة المقربين، السلام على محمد بن عبد الله خاتم النبيين لا نبي بعده والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، ثم تسلم. [يعني تقول: السلام عليكم ورحمة الله]. فقد أفاد سيدنا قده، انها ظاهرة في وجوب التسليم. ولكن ما ذكرناه من الإشكال فيما سبق يأتي: أن اشتمال موثقة أبي بصير على كثرة المستحبات مانع من ظهورها في أن قوله (ثم سلّم، أو ثم تشهد) في بيان ما هو الجزء الواجب. وعلى فرض دلالتها على الوجوب فإن الوجوب أعم من الجزئية والشرطية.

**الطائفة الثالثة: الروايات المصرّحة بأن ختامها التسليم.**

**منها:** موثقة علي ابن اسباط، عنهم (عليهم السلام) إلى رسول الله(ص): (كلَّ يوم خمس صلوات متواليات ينادي الى الصلاة كنداء الجيش بالشعار، ويفتتح بالتكبير ويختتم بالتسليم). فقال سيدنا: إنّ الدلالة على أن التسليم من الصلاة أمر واضح، فإنّ مقتضى المقابلة كما ان التكبير منها فالتسليم منها. **ومنها:** موثقة أبي بصير الأخرى، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول في رجل صلى الصبح فلما جلس في الركعتين قبل أن يتشهد رعف، قال: (فليخرج فليغسل أنفه، ثم ليرجع فليتم صلاته فإنّ آخر الصلاة التسليم). وهو ظاهر أن التسليم جزء من الصلاة الا انه الجزء الأخير. ولو كان التسليم أمراً غير واجب لعلل انتهاء الصلاة بالتشهد لا بالتسليم.

**فإن قلت:** مقتضى هذه الرواية عدم مانعية الاستدبار وعدم مانعية الفعل الماحي، لأنه إذا خرج عن غسل الرّعاف قد يسدبر القبلة وقد يأتي بفعل ماحي لصورة الصلاة، فمقتضى هذه الرواية عدم مانعية الاستدبار بعد الجلوس، عدم مانعية الفعل الماحي، قال: نعم، هذا مقتضى إطلاقها. يعني لو أخذنا باطلاقها لكان مقتضى الاطلاق ان الاستدبار والفعل الماحي بما ليس بمانع. لكننا نخرج عن إطلاقها بما دلّ على قاطعية الاستدبار أو ما دلّ على مانعية الفعل الماحي. فنرفع اليد عن إطلاقها بالتقييدات الواردة في الأدلة الأخرى.

**ومنها:** موثقة أخرى لأبي بصير عن أبي عبد الله (ع)، قال: إذا نسي الرجل أن يسلّم فإذا ولّى وجهه عن القبلة، وقال السلام علينا وعلى عبد الله الصالحين، فقد فرغ من صلاته. فإن ظاهر هذه الرواية: إذا ولى وجهه عن القبلة وقد قال. يعني قبل ان يولي وجهه صدر منه هذا القول. يعني وقد قال: السلام علينا وعلى عباد الصالحين، فقد فرغ من صلاته. أي أن الفراغ من الصلاة لا يتوقف على الجملة الثانية وهي السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، يكفي الجملة الأولى: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. فإذا ولى عن القبلة وقال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. فقد فرغ من صلاته.

**وجه الاستدلال:** وهي ظاهرة في الدلالة على الجزئية وأنه ما لم يسلم لم يفرغ من صلاته، حيث علق الفراغ على قوله: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. ثم قال: لا يخفى أن ظاهر هذه الرواية حيث قال: نسي ان يسلم، ثم قال: أنه قال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فكيف نجمع من جهة أنه نسي أن يسلم، ومن جهة يقول أنه قال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين قبل أن يولي وجه عن القبلة؟ ظاهره أن السلام هو الجملة الأخيرة، لا أن السلام هو السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، وإنما السلام إذا أطلق ينصرف إلى الجملة الأخيرة. وقد يقال إن موثقة أبي بصير الأولى، التي ذكرناه في الطائفة الثانية عبرت بذلك، قالت:...ثم تسلم. فإنّ ظاهره أن السلام هو الجملة الأخيرة (السلام عليكم ورحمة الله وبركاته). فعلى هذا انه إذا اطلق لفظ التسليم من دون قرينة ينصرف إلى جملة (السلام عليكم ورحمة الله وبركاته) وأن من ولى وجهه عن القبلة نسياناً فإن صلاته صحيحة بمقتضى حديث لا تعاد، فإن مقتضى حديث لا تعاد أن كلّ جزء يلزم من بقائه على جزئيته بطلان الصلاة فجزئيته مرفوعة بحديث لا تعاد، وهنا السلام الأخير لو بقي على جزئيته حتى لو بعد الانحراف عن القبلة لكان مقتضى بقائه على جزئيته بطلان الصلاة، لأنه أنحرف عن القبلة. إذن مقتضى حديث لا تعاد رفع جزئته عن هذا الفرض.

**ومنها:** صحيحة زرارة الواردة في صلاة الخوف، عن أبي جعفر(ع) قال: إذا كانت صلاة المغرب في الخوف، فرّقهم فيصلي بفرقة ركعتين، ثم جلس بهم ثم أشار اليهم بيده فقام كلّ إنسان منهم فيصلّي ركعة سريعاً منفرداً، ثم سلموا فقاموا مقام أصحابهم وجاءت الطائفة الأخرى فكبّروا ودخلوا الصلاة وقام الإمام فصلى بهم ركعة، [فهو صلى مع الفرقة الأولى ركعتين وصلى مع الفرقة الثانية ركعة واحدة] ثم سلم، ثم قام كل رجل منهم فصلى ركعة فشفعها بالتي صلى مع الإمام ثم قام فصلى ركعة ليس فيها قراءة، فتمت للإمام ثلاث ركعات، وللأولين ركعتان جماعة، وللآخرين وحداناً، فصار للأولين التكبير وافتتاح الصلاة، وللآخرين التسليم. أي أن الأولين حصلوا من صلاة الجماعة على التكبير وافتتاح الصلاة، والآخرين حصلوا من صلاة الجماعة على التسليم. يريد سيدنا القول فلولا أن التسليم جزء من الصلاة لما صح أن يقال أنّ صلاة الآخرين حصلوا من صلاة الجماعة على التسليم. فهذا شاهد على أن التسليم جزء من الصلاة، وإلا لم يكن للتقابل بين التكبير والتسليم معنىً.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 032

ما زال الكلام في الطوائف التي استدل بها على جزئية التسليم في الصلاة. ووصل الكلام إلى:

### **الطائفة الرابعة: ومضمونها اعتبار التسليم في الصلاة.**

**منها:** صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر (ع) قال: إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته، فإن كان مستعجلاً في أمر يخاف أن يفوته فسلّم وانصرف أجزأه).

**ووجه الاستدلال بهذه الصحيحة**: أن الإمام (ع) في ذيلها اعتبر أن لا انصراف إلا بالتسليم. حيث قال (فإن كان مستعجلاً في أمر يخاف أن يفوته فسلّم أجزأه)، وهذا دليل على أن التسليم لابدّ له من تحقق الانصراف. **لكن، إن قلت**: إن المتن متدافع، حيث صرح في أول الجملة بأن بالشهادتين تمضي الصلاة، قال: (إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته). ثم ذكر في ذيلها أنها لا مضي للصلاة حتى يسلم. فهناك تدافع وتهافت بين الصدر والذيل. **قد يجاب بأحد وجوه: الوجه الأول**: إن التسليم مأخوذ في الصلاة على نحو الشرطية، بينما التشهد على نحو الجزئية، فهو يريد أن يقول إذا تحقق التشهد تمت اجزاء الصلاة، غاية ما في الباب أن الخروج من الصلاة مع أن المكلف قد أتم أجزائها مشروط بوقوع التسليم، فالتسليم ليس جزءاً وإنما هو شرط في تحقق الخروج والانصراف. فلا تهافت بين قوله (مضت صلات، وبين قوله إذا سلم انصرف).

**الوجه الثاني**: إنّ المضي في المقام نسبي وليس حقيقياً. بمعنى أنه إذا اتى بالشهادتين فبالنسبة للصلاة على النبي (ص) مضت صلاته لا بالنسبة إلى السلام، اي انه مضت صلاته لا مطلقا حتى بالنسبة الى التسليم وإنما مضت صلاته بالنسبة الى الصلاة على النبي (ص) فكأنه يقول الصلاة على النبي (ص) ليس جزءا من الصلاة فانه تمضي صلاته بمجرد الشهادتين، فهو في مقام بيان عدم اعتبار الصلاة على النبي (ص) جزءا، لذلك قال بالنسبة للصلاة تمضي الصلاة بالشهادتين وإن لم يأت بالصلاة على النبي، وهذا هو المراد بقوله (فإن كان مستعجلاً في أمر يخاف ان يفوته سلم وانصرف). إذن الاستدلال بهذه الرواية على أن السلام معتبر في الصلاة تام. ولا تدافع بين صدرها وذيلها. نعم، لا دلالة فيها على الجزئية، بل غاية دلالتها أن السلام معتبر، أما أنه على نحو الجزئية أو الشرطية فلا دلالة لها على شيء من ذلك.

**ومنها:** صحيح عبيد الله الحلبي عن ابي عبد الله ع في الرجل يكون خلف الإمام فيطيل الإمام التشهد؟ قال: يسلم من خلفه ويمضي في حاجته إن أحب. فإن قول (يسلم من خلفه) شاهد على أن التسليم لابد منه في الخروج، لا يجب على المأموم انتظار الامام فإذا أراد الانفراد المهم أن يسلم. فغاية مفاد هذه الصحيحة هو أصل الاعتبار، أعم من الجزئية أو الشرطية.

**ومنها:** موثقة غالب ابن عثمان عن أبي عبد الله (ع)، قال: سألته عن الرجل يصلي المكتوبة، فيقضي صلاته ويتشهد ثم ينام قبل أن يسلم؟ قال: تمت صلاته وإن كانت رعافاً غسله ثم رجع فسلّم. ويذكر سيدنا أن وجه الاستدلال بهذه الرواية هو الذيل وهو قوله (وإن كان رعافاً غسله ثم رجع فسلّم) فإنه لولا أن التسليم معتبر في الصلاة لما أمره بالرجوع إليه لاكتفى بما حصل منه، فإن أمره بالرجوع لكي يسلم شاهد على ان التسليم معتبر في الصلاة. **فإن قلت:** إن متن الرواية اشتمل على عدم قاطعية الحدث قبل السلام وهو مخالف لمذهب الإمامية ومقتضى ذلك سقوط الرواية عن الحجية. **أجاب، فقال:** لا بُدّ من حمله على أنه قد أتى بالتشهد بتوابعه التي منها السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. وإنما لم يأت بالسلام الأخير الذي هو المنصرف إليه إطلاق التسليم على ما عرفت استفادة ذلك من موثقتي أبي بصير المتقدمتين. فسيدنا (قده) يقرر أن المستفاد من موثقتي أبي بصير السابقتين ان التسليم في الأدلة يعني (السلام عليكم ورحمة الله وبركاته) فكلّ الروايات التي تتحدث عن التسليم جزءاً أو شرطاً تتحدث عن قولنا السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أما قول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. فلا. لأجل ذلك عندما يقول في الرواية (نام قبل التسليم)، يعني نام قبل أن يقول السلام عليك ورحمة الله، أي أنه أتى بالتشهد بتوابعه ومن توابعه السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. فإذا أتى بالتشهد مع توابعه ومن توابعه هذه الجملة، فهو قد حقق ما تمضي به الصلاة، لأجل ذلك كان نومه قبل الجملة الأخيرة غير ضائر.

**والجواب محلّ تأمل: أولاً:** لا يستفاد من موثقتي أبي بصير أن التسليم متى أطلق فهو المراد الجملة الأخيرة، وإنما أطلق التسليم على الجملة الأخيرة بقرينة المقابلة، لأنه في هاتين الموثقتين أطلق التسليم على الجملة الأخيرة في مقابل (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين)، فقلنا المراد في التسليم فيهما الجملة الأخيرة، لا أن التسليم متى اطلق في الروايات يراد به الجملة الأخيرة. **ثانياً**: إن الإشكال باقٍ، لنفترض أن التسليم هو عبارة عن الجملة الأخيرة، وأن (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) من توابع التشهد، بالنتيجة من نام قبل التسليم، (قبل الجملة الاخيرة) فقد نام قبل الصلاة، ومقتضى ذلك بطلان صلاته، وهذا مناف لما عليه جمهور الامامية من قاطعية الحدث إذا وقع في الصلاة. [[17]](#footnote-17)

**وهنا جوابان: الجواب الأول:** ان يؤخذ بظاهر الرواية، وهو أن الحدث قبل التسليم ليس مبطلاً. (إن غلبه النوم) يعني غلبه الحدث قهراً، الحدث قاطع الا في هذا الموضع، وهو ما بعد التشهد وقبل التسليم فإن صلاته صحيحة تعبداً. فإن كان الظاهر مخالفاً لما عليه مشهور الإمامية أو جمهورهم التزمنا بالتعبيض في الحجية، أن الرواية من حيث الجملة الأولى ساقطة عن الحجية لذهاب الجهمور من الإمامية لخلافها وتبقى على الحجية بالنسبة إلى الجملة الثانية. **الجواب الثاني:** أن يقال بأن الصلاة في المقام صحيحة بحديث (لا تعاد)، فإن مفاد حديث (لا تعاد) أن كل جزء أو شرط يلزم من بقاءه على جزئيته أو شرطيته عند حصول الخلل بطلان الصلاة فإن جزئيته أو شرطيته مرتفعة بلا تعاد، وهنا إذا غلبه النوم أو الحدث قبل السلام فان بقاء التسليم على جزئيته أو شرطيته حتى في هذا الفرض مقتضاه بطلان الصلاة، لأنّ الحدث وقع أثنائها، فمقتضى حديث (لا تعاد) ارتفاع جزئيه أو شرطيته في هذا الفرض، فببركة حديث لا تعاد صحت الصلاة، والفرق بين الحديث والرعاف واضح، فان الحدث لا يقبل التدارك بينما الرعاف يقبل التدارك. **ومنها:** موثقة زرارة عن أبي جعفر (ع): سألته عن الرجل يصلي ثم يجلس فيحدث قبل أن يسلم؟ قال: تمت صلاته، وإن كان مع إمام فوجد في بطنه أذى فسلّم وقام فقد تمت صلاته. **ووجه الاستدلال هو الذيل** أنه حتى يخرج من الصلاة لابد له ان يسلم. والكلام في الجملة الأولى ما مضى في الرواية السابقة. **تم الكلام في الطائفة الرابعة.** وقلنا إن غاية مفاد بعضها أصل الإعتبار، أعم من الجزئية أو الشرطية.

**الطائفة الخامسة:** الروايات الواردة في حكم الشك في الركعات. وهي كثيرة: منها: صحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال: إذا لم تدر اثنين صليت أم أربع ولم يذهب وهمك الى شيء فتشهد وسلم وصل، ثم صل ركعتين واربع سجدات تقرأ فيهما بأم الكتاب، ثم تشهد وسلم، فإن كنت إنما صليت ركعتين فقط في الواقع كانت هاتان تمام الأربع، وإن كنت صليت أربعاً في الواقع كانت هاتان نافلةً.

**وجه الاستدلال في الجملة الأولى**، حيث قال (ولم يذهب وجهك إلى شيء فتشهد وسلم ثم صل ركعتين). فإن التسليم إن لم يكن واجباً لم يكن حاجة إلى الإتيان به، بل يقوم ويصلي ركعتين بعد التشهد، لأن العلاج المذكور وهو أن هاتين الركعتين إما متمم أو نافلة، هذا العلاج لا يتصور إذا إذا كان التسليم جزءاً، وإلا إذا لم يكن التسليم جزءاً فلا حاجة الى الاتيان به، فهو يخرج من الصلاة بمجرد التشهد، فقوله (سلّم ثم صل ركعتين) لبيان أنه لو لم يسلم لم تقع الركعتان نافلة على تقدير أنه أتى في الواقع بأربع. فلكي تقع الركعتان نافلة على تقدير أنه أتى بالواقع بأربع لابد له من الفصل بالتسليم.

**فإن قلت:** إن الامر بالتسليم لا لكونه جزءا بل لكونه مخرجاً، إذ الغرض أن تكون الركعتان على فرض أنه أتى بأربع نافلة، وهذا يكفي فيه أن يكون التسليم مخرجاً وإن لم يكن جزءاً.

**قلت:** إن الزيادة إنما تصدق على الركعتين إذا بهما بقصد الجزئية، وأما إذا أتى بالركعتين بقصد الاحتياط، أي إنّ كنت قد أتيت بالواقع بأربع ركعات فهي نافلة، وإن كنت في الواقع قد أتيت بركعتين فاحتسبها متمماً، فهو لم يأت بالركعتين بقصد الجزئية على كل حال، فإذا لم يأت بالركعتين بقصد الجزئية على كل حال فإنه إذا لم يأت بالركعتين بقصد الجزئية على كل حال، لم تكن الركعتان زيادة على فرض أنه صلى أربعلأنه ما أتى بهما بقصد الجزئية، فإذن إذا كانت الزيادة منوطة بقصد الجزئية وإلا فلا زيادة، إذن بالنتيجة الإتيان بالركعتين بقصد الاحتياط ليس مبتلى بمحذور الزيادة، كي يقال انه إنما قال سلم لكي يتخلص من محذور الزيادة، بل إنما قال سلم، لأنه جزء، لا أنه لما قال سلم لكي يتخلص من محذور الزيادة، فإن الركعتين لا بقصد الجزئية ليستا بزيادة. نظير ما لو شك في أشوط الطواف فأتى بالأخير بالمشكوك بعنوان الرجاء لا بعنوان الجزئية، فإنه لا إشكال في عدم كون ذلك زيادة مبطلة. وعليه فيكون الامر بالتسليم كاشفا عن الجزئية كما ذكرنا لا للتخلص من الزيادة.

**ويلاحظ على ما أفاده (قده): أولاً:** إنه مخالف لمبناه[[18]](#footnote-18)، فإن مبناه ان الركوع زيادة في الصلاة على كل حال قصد بها الجزئية أو لم يقصد. وإن السجدتين زيادة في الصلاة على كل حال قصد بهما الجزئية أم لم يقصد. استناداً إلى رواية القاسم ابن عروة (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة). مع أن الإتيان بسجدة التلاوة لا بقصد الجزئية من الصلاة بل بقصد السجدة من التلاوة ومع ذلك اعتبرها الامام زيادة، فمبنى سيدنا أن تحقق الزيادة بالركوع والسجود لا يتوقف على قصد الجزئية، متى ما أتى بهما بالصلاة ولم يكونا مأموراً بهما فهما زيادة، وبناءاً على ذلك فلو كان في الواقع قد صلى أربعاً ثم أتى بهاتين الركعتين من دون تسليم لكانتا زيادة وإن لم يقصد بهما الجزئية. **ثانياً:** إن النكتة في الاستدلال هي أن مجرد الأمر بالتسليم لا يدل على الجزئية فلعله مخرج مع غض النظر عن كون الركعتين زيادة أو ليس بزيادة. نحن نقول لمن يستدل بهذه الرواية على التسليم جزء، نقول أن الأمر بالتسليم لا يدل على الجزئية، إذ لعله مخرج، أو لعله شرط، لا أننا نقول السر في كونه مخرجاً التخلص من محذور الزيادة. لم نبني إشكالنا على محذور الزيادة كي يقول يقال لنا بأن الإتيان بالركعتين لا بقصد الجزئية ليس زيادة، بل بنينا إشكالنا على أن مجرد الأمر بالتسليم لا يدل على الجزئية، فلعل الأمر بالتسليم لفصل النافلة عن الفريضة أنه لو كان في الواقع لو أتى بأربع لكانت هاتان الركعتان نافلة، وإن لم تكونا زيادة. فليست المسألة مبنية على تحقق الزيادة وعدمها كي يدفع محذور الزيادة.

**الطائفة السادسة:** مسألة روايات التمام والقصر (من صلى تماماً في موضع القصر جاهلاً بالحكم فإن صلاته صحيحة ولا يعيد) وإن كان ناسياً فتذكر أثناء الوقت اعاد وإن لم يتذكر بعد الوقت لم يقض، وإن كان عامداً بطلت صلاته ويعيد.

**وجه الاستدلال بها على جزئية التسليم**: أنه لو لم يكن التسلم جزءاً لكان الخروج من الصلاة بمجرد التشهد، فإذا كان الخروج من الصلاة بمجرد التشهد إذن الركعتان المضافتان خارج الصلاة، فإذا كانتا خارج الصلاة فحتى لو أتى بهما عمداً صلاته صحيحة. لأنه أتى بركعتين خارج الصلاة إذا الصلاة تنتهي بالتشهد. فلو لم يكن التسليم جزءاً وكان الانتهاء بالتشهد لكان الإتيان بالركعتين الأخيرتين غير مبطل حتى لو كان عن عمد، فلماذا فصل الامام بين فرض العمد والجهل. فتفصيل الإمام بين فرض العمد والجهل دليل على أن التسليم جزء. لذلك يقول لولا انه جزء لم يكن وجه للتفصيل بين العمد والجهل. فهذا دليل على انه الجزء الأخير من الصلاة. وإلا لم يكن وجه للتفصيل. فالتفصيل بين العامد والجاهل شاهد على ان التسليم جزء لأجل ذلك ان كان جهلا اغتفرت زيادة الركعتين وإن كان عمداً وقعت الركعتان زيادة مبطلة، لأنه لم يسلم بينهما. **والحمد لله رب العالمين.**

### 033

ما زال الكلام في إثبات جزئية التسليم من الصلاة.

**الطائفة السادسة**: وبيان وجه الاستدلال، أن هناك عدة روايات منها: صحيح زرارة قد دل على أن من أتم في موضع القصر جاهلاً بالحكم فإن صلاته صحيحة ولا يجب عليه الإعادة وإن علم بالحكم أثناء الوقت. وأما إذا صلى تماماً عن علم وعمد فصلاته باطلة.

فيستفاد من هذا التفريق بين العالم والجاهل أن التسليم جزء من الصلاة،

وذلك لأن السر في بطلان الصلاة حال العمد هو زيادة الركعتين، أي أن من صلى أربع وهو مطلوب بالقصر فقد زاد ركعتين في صلاته، ومقتضى زيادة الركعتين بطلان صلاته،

بينما إذا كان قد صلى أربعاً وهو جاهل فهو قد زاد أيضاً في صلاته، إلا أن هذه الزيادة غير مبطلة للصلاة لوقوعها حال الجهل القصوري، وإلا فالزيادة حاصلة على كل حال أي سواء صلى أربعا وهو عالم أو صلى اربعا وهو جاهل بالنتيجة زاد في صلاته ركعتين، غاية الأمر انها زيادة مبطلة ان كان عالما وليست زيادة مبطلة إن كا جاهلا وإلا فهي زيادة، فلو فرضنا ان السلام ليس جزء من الصلاة وأن الصلاة تنتهي بالتشهد والتسليم ليس جزءا فلازم ذلك عدم صحة التفصيل بين العالم والجاهل فإن كليهما وإن ازاد ركعتين الا ان الزيادة وقعت خارج الصلاة إذ المفروض ان الصلاة تنتهي بالتشهد فسواء كان عالما أو كان جاهلا ما وقع منه ركعتين زيادة فهو خارج الصلاة، ومقتضى كون الزيادة خارج الصلاة ان صلاته صحيحة على كل حال. بينما الروايات فرقت بين العالم والجاهل، فهذا دال بالدلالة الالتزامية على ان التسليم جزء، ولأجل أن التسليم جزء وقد أتى بالركعتين قبل التسليم فقد حصلت الزيادة أثناء الصلاة، فإن كان عالما كانت زيادة مبطلة وإن كان جاهلا لم تكن زيادة مبطلة، فنفس هذه الروايات الدالة على الفرق بين العالم والجاهل هي دالة على أن التسليم جزء.

ولكن سيدنا (قده) وبعض الأعلامم حاول دفع هذا الاستدلال بأن مجرد التفريق بين العالم والجاهل ببطلان الصلاة في فرض العلم وعدم البطلان في فرض الجهل لا يدل على ان التسليم جزء، إذ يمكن تخريج هذا التفريق بوجه فقهي صناعي لا يؤدي إلى القول بجزئية التسليم.

**الوجه الأول**: أن يقال: إن من أتى بالصلاة أربعاً وهو مطلوب بالقصر فإما أن يكون قد قصد امتثال الأمر بالأربع، على وجه التقييد. أو يكون قد قصد امتثال الأمر بالأربع على وجه الخطأ في التطبيق. فإن كان من أول الأمر ومن حين الشروع في الصلاة قصد امتثال الأمر بالأربع على وجه التقييد، بأنه في مقام امتثال الأمر بأربع ركعات وليس في مقام امتثال الأمر بركعتين، سواء تشريعا أو خطئا أو نسيانا المهم أنه قيد امتثاله بأن يكون امتثالا لأمر بأربع. فهذا على كل حال صلاته باطلة. لأنه قصد امتثال الأمر بالأربع على نحو التقييد، وما أمر به لم يقصد، وما قصد لم يؤمر به، فإن ما قصد امتثاله لم يؤمر به وما امره لم يقصد امتثاله. فليس داخلا في محل النزاع.

وأما إذا افترضنا ان ما صدر منه إنما صدر منه على نحو الخطأ في التطبيق، بأن قصد امتثال الأمر الواقعي والفعلي في حقه، لكنه اعتقد خطئاً ان الأمر الفعلي والواقعي هو الأمر بالأربع فأتى بأربع. فبما أن المقام من باب الخطأ في التطبيق لا من باب التقييد، إذن صلاته صحيحة على طبق القاعدة، لأن الفرق بين التمام والقصر ليس فرقاً نوعياً، بأن تكون القصر والتمام ماهيتين متغايرتين. بل التمام والقصر نوع وماهية واحدة ذات سلام واحد. غاية ما في الباب أن التمام ركعتان بشرط ركعتين. والقصر لا بشرط. فبما أن التمام ركعتان مشروطة بشيء وهما ضم ركعتين، والقصر ركعتان لا بشرط، والسلام كما هو. إذن بما أن النسبة بين التمام والقصر أقل وأكثر لا بشرط وبشرط شيء، فليستا نوعين كي يقال إذن هناك أمران، بل هما أمر واحد بالصلاة. كصلاة الظهر. غاية الأمر الامر بصلاة الظهر لا بشرط في حال السفر وبشرط شيء في حال الحضر. فبما انه قصد امتثال الأمر الواقعي الفعلي في حقه وانما اعتقد ان متعلق الأمر مشروط بشيء وتبين ان متعلق الأمر لا بشرط فامتثاله صحيح وعلى طبق القاعدة.

**والنتيجة:** أنّ الفرق بين العالم والجاهل لا لاجل ان التسليم جزء أو ليس بجزء، وإنما الفرق بين العالم والجاهل ان العالم لا يتأتى منه الخطأ في التطبيق بينما يتأتى من الجاهل، فإنما صححنا الصلاة في هذا المورد لنكتة الخطأ في التطبيق وهذا النكتة لا تأتي في العالم، لذلك فرّقنا بين العالم والجاهل، وقلنا إن أتى بأربع جاهلاً فصلاته صحيحة لأنه من باب الخطأ في التطبيق، وإن أتى بالأربع عالماً فصلاته فاسدة، لأنه لا يتصور منه الخطأ في التطبيق. فسواء كان التسليم جزءاً أم ليس بجزء التفريق حاصل على كل حال. هذا الوجه الاول لتخريج الفرق بين العالم والجاهل.

ولكن المحقق الاصفهاني (قده) في (صلاة المسافر) أفاد بأن الكلام غير تام، والوجه في ذلك: إن الأمر لا يدعو إلا لما تعلق به، فبما أن الأمر لا يدعو الا لما تعلق به فما هو متعلق الأمر؟ فتارة يكون متعلق الأمر انطباقياً، وتارة يكون متعلق الأمر متعيّنا بقيد لا ينطبق على غيره. فبالنسبة للأول فالقائلون بهذا الوجه الاول كلامهم صحيح. كما هو بين غسل الجمعة وغسل الجنابة، فإن المطلوب يوم الجمعة غسل قربي بين طلوع الفجر وغروب الشمس، كما أن المطلوب من الجنب غسل قربي، فلا فرق بين غسل الجنابة والجمعة في أن كليهما أمر انطباقي، وهو غسل قربي. فنم أتى يوم الجمعة يوم بغسل قاصداً غسل الجنابة على نحو التقييد، بأن أتى بالغسل بنية القربة لأجل رفع الجنابة، لكن ما أمر به من غسل الجمعة عنوان انطباقي وهو غسل قربي بين الطلوعين وقد حصل قهراً، فقد اغتسل غسل الجمعة. لأن متعلق الأمر عنوان انطباقي فقد انطبق على ما أتى به قهرا وهو الغسل القربي بين الطلوعين يوم الجمعة. إذن في مثل هذا المور الأمر دعى الى ما تعلق به. فإن ما تعلق به عنوان انطباقي وقد حصل وإن لم يقصده المكلف. فهنا لا تأت قاعدة ما قصد لم يقع، وما وقع لم يقصد.

**أما النوع الثاني**: ما إذا كان المتعلق متعيّناً بصفة لا تنطبق على غيره. فهذا على ثلاثة فروض:

**الفرض الأول:** أن يكون المتعلق قصدياً على نحو التفصيل. مثلاً، كالأمر بالتعظيم والسخرية، فإنه لو قال المولى: انت مأمور بتعظيم زيد للقيام ومأمور بالسخرية من عمر بالقيام. فإن المأمور به ألا وهو عنوان التعظيم لا يتأتى امتثاله الا مع قصد العنوان تفصيلاً، فلو فرضنا أن المكلف اشتبه بين زيد وعمر، فهنا لا يتأتى منه الامتثال لأنه لا يتأتى الامتثال الا بقصد عنوان التعظيم تفصيلا ولا يمكنه قصده تفصيلا لاشتباه من قصد القيام له بين زيد وعمر. **الفرض الثاني**: أن يكون المأمور به قصدياً ولو إجمالاً، كالظهر والعصر، حيث أفاد الأعلام ان المستفاد من قوله (ع): (إلا أن هذه قبل هذه). يعني أن لكل منهما خصوصية تختلف عن الأخرى. فلابد من قصد الظهر ولو إجمالاً، بأن يقول قصدت الأولى أو قصدت ما أمر به اولا أو قصدت ما هي شرط في الثانية، أو قصدت عنوان الظهر. فما لم يقصد الظهر ولو اجمالا لا يسقط الأمر لأن الأمر لا يدعو إلا لما تعلق به، وما تعلق به عنوان قصدي، فلابد من قصده الا اجمالاً.فاذا لم يقصد الأولى ولا الظهر ولا ما هي شرط في صحة الثانية، لم يسقط الأمر.

**الفرض الثالث:** أن يكون متعلق الأمر محدوداً بحد خارجي. كما هو ما بين القصر والتمام، فإن دعوى أن القصر والتمام ليسا نوعين ولا ماهيتن مرفوض أشد الرفض بل هما ماهيتان متغايرتان متباينتان، إذ لا يشترط في التغاير تغاير المقولة والنوع حتى يقول قائل كلاهما ظهر، أو كلاهما عصر. ليس المدار في التباين وعدمه على الطبيعة، بل يكفي في التباين والتغاير بحيث يكونان نوعين اختلافهما في الحد، فالقصر محدودة بشرط لا، لا بلا شرط، والتمام مشروطة بشرط شيء. فما هو مأمور به الحاضر ركعتان بشرط شيء، وما هو مأمور به المسافر ركعتان بشرط لا، وبين البشرط شيء والبشرط لا تغاير واضح، فهما نوعان وإن كانا من طبيعة واحدة وهي الظهر مثلاً، فهذا اختلال الحد الخارجي كاف في التغاير. وبناءاً على هذا فلكل منهما أمر والأمر لا يدعو الا لما تعلق به، فهناك أمر بركعتين بشرط لا، وهناك أمر بركعتين بشرط شيء، فكيف يصح لك أن تقول من صلى أربعاً جاهلاً صحت منه من باب الخطأ في التطبيق. إنما يتصور الخطأ في التطبيق في العناوين الانطباقية واما العناوين التي لها تعين وحدود متغايرة فلا يتصور فيها الخطأ في التطبيق بل لابد من قصد أمرها. فلأجل ذلك لو قصد المكلف التمام وفي الاثناء التفت انه مطلوب بالقصر، فلا يصح له ان يسلم، فصلاته باطلة. أو بالعكس، كما لو قصد القصر فلما وصل إلى حد التسليم تذكر أن عليه تمام، فلا يصح أن يتممها، فصلاته باطلة. فإن لكل من النوعين أمراً يخصه والأمر لا يدعو إلا لما تعلق به. فلا فرق بين العالم والجاهل في عدم تصور الخطأ في التطبيق في المسألة. فهذا الوجه من التخريج في نظر المحقق الاصفهاني غير تام.

**وما أفاده (قده) من حيث إن القصر نوعان متين**. **لكن دعوى** عدم تصور الخطأ في التطبيق أو عدم تصور امتثال أحدهما مع قصد الآخر غير تام. والسر في ذلك ما ذكرناه وذكره السيد الخوئي أن قصد التقييد غير ضائر فضلاً عن الخطأ في التطبيق، والسر في ذلك: أن هناك فرقاً بين التقييد وتعليق أصل الامتثال، فتارة المكلف يعلق أصل الامتثال، بمعنى أن يقول: دخل وقت صلاة الفجر ولا أعلم هل علي قضاء صلاة الفجر أو لا؟ فآتي بصلاة الفجر امتثالاً للأمر الادائي، تارة يقول ذلك بنحو التقييد، وتارة بنحو التعليق.

كما لو اعتقد المكلف أن الفجر قد طلع فأتى بركعتين امتثالا للامر الادائي، لكن تارة على نحو التقييد وتارة على نحو التعليق.

بأن قال لست في امتثال الأمر القضائي بل في صدد امتثال الأمر الادائي والفريضة الأدائية مقدمة على القضائية، ثم انكشف ان الفجر لم يطلع بعد، فهذا تقع قضاءاً قهراً عليه، باعتبار أنه انحل قصده إلى قصد أمر شرعي على نحو القربة، وإن قال في نفسه بأني لست في مقام الأمر القضاء، فهذا نظير من صلى خلف إمام قاصداً الائتمام بزيد، ثم تبين أنه عمرو. صح الإتئمام، فإنّ الإئتمام قد انعقد بهذا الامام الجالس في هذا المكان، إنما أنا وصفته زيد تبيّن شخص آخر، فمرجع التقييد إلى الخطأ في التوصيف، ما دام ينحصر قصده لبّاً إلى أمرين، قصد الأمر الشرعي ووصفه بكذا.

أما إذا افترضنا تعليق، بأن علق أصل الامتثال على أن يكون الأمر بعد طلوع الفجر، بحث إذا طلع الفجر لم يمتثل أمر الشارع. بأن قال علقت أصل الامتثال على ذلك، فالشارع يقول إذا علقت أصل الامتثال على أمر وتبين أنه غير موجود فلا يحصل منك امتثال.

فنقول: ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) من أنه لكل نوع أمر ولا يصدق على متعلق الأمر الآخر، فلا. فمن قصد من الأول امتثال الأمر بالأربع سواء كان على نحو التقييد، أو كان على نحو الخطأ في التطبيق في كلا الفرضين إذا انكشف أن ما قصده لم يكن هو المأمور به مع غمض تمايز الحدين، فإنه من باب الخطأ في التطبيق. فالتفريق بين التقييد والخطأ في التطبيق لا أثر له، الأثر هو الفرق بين تعليق أصل الامتثال وبين عدمه. كلّ مكلّف لم يعلق أصل الامتثال على كون الأمر أدائياً أو قضائياً أو أمراً بالأربع أو أمراً بالاثنين، فما لم يعلق أصل الامتثال على ذلك فإنه قد يقع منه الامتثال.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 034

ذكرنا فيما سبق: أن المحقق الأصفهاني (قده) أفاد بأن القصر والإتمام حقيقتان متغايرتان، ولأجل ذلك لا يتصور فيهما الخطأ في التطبيق، أو التقييد. وذكرنا في الدرس السابق أن هنا مطلبين: مطلباً يتعلق بالكبرى، وهي تنقيح مورد الخطأ في التطبيق، ومطلبا يتعلق بالصغرى، هل أن القصر والتمام لا يتصور فيهما مسألة الخطأ في التطبيق أم لا؟

المطلب الأول: الكبرى. فقد تكرر في سنوات سابقة تنقيح هذه الكبرى بعدة أمور:

الأمر الأول: ما هو الفرق بين التقييد والخطأ في التطبيق؟ حيث تكرر في كلمات سيد العروة وغيره من الفقهاء أنه إذا كان القصد من باب التقييد فهو مضر، وإذا كان من باب الخطأ في التطبيق فليس مضرا. فما هو الفارق الجوهري بين الخطأ في التطبيق والتقييد؟ بيان ذلك: أن المكلف قبل أن يمتثل الأمر يقوم بتصور الأمر، فإذا تصور الأمر فتارة يصفه قبل الاشارة به الى الواقع. وتارة يصفه في طول الاشارة به إلى الواقع. لأنّ أي صورة تقع في ذهن الإنسان هي صورة كلية ما لم يقم الذهن بالإشارة لهذه الصورة للواقع، مثلاً: أتصور صورة المسجد، أو صورة الإمام. فهذه صورة كلية، ما لم يقم الذهن بجعل هذه الصورة مرآة لمسجد معين تبقى كلية، ما لم يقم الذهن بجعل هذه الصورة مرآة لإمام معين فتبقى كلية، إذن مجرد ارتسام صورة في الذهن لاحكاية فيها عن الواقع، فإن حكايتها عن الواقع بحيث تصبح جزئية تفتقر إلى إشارة من النفس على أن هذه الصورة مرآة لواقع معيّن. فإذا تصور الذهن أمر الشارع، ومحل بحثنا في فرض وحدة الأمر (اي لا يوجد الا أمر واحد في حق المكلف)، فاذا فرضنا أن المكلف قبل طلوع الفجر أراد ان يمتثل الامر، فتصور الامر، فهذه الصورة ما زالت كلية، فإذا وصف الأمر بكونه ادائيا لاعتقاده بان الفجر قد طلع فوصف الأمر بكونه ادائياً، فبعد ذلك جعله مشيرا الى الواقع، فالوصف سبق الاشارة الى الواقع، اي وصف الأمر بكونه أمراً ادائياً ثم جعله مرآة للواقع. هذا يسمى (تقييد).

وأما إذا افترضنا أن الاشارة سبقت الوصف، بمعنى أن المكلف بمجرد أن تصور الأمر تصوره حاكيا عن الواقع وجعله مرآة وبعد أن جعله مرآة للأمر الواقعي، وصفه بأنه أمر أدائي، بينما هو امر قضائي لأنه قبل دخول الوقت. فهذا يسمى بالخطأ في التطبيق أو التوصيف. فما هو حكم صلاته في الصورتين؟

فقد ذكر سيد العروة وغيره: إن كانت المسألة من باب التقييد أي أنه أولاً وصف الأمر بكونه أدائياً وبعدئذ جعله مرآة للواقع ثم امتثل فصلاته باطلة. لان ما تصوره مرآة للواقع هو الأمر الأدائي، فما قصد امتثاله هو الأمر الادائي، والحال بان تصوره كان مجرد خيال. فهو لم يمتثل أمراً واقعيا وإنما امتثل أمرا خيالياً، فصلاته لا تصح لا أداءاً ولا قضاءاً. وأما إذا كان من باب الخطأ في التطبيق أي أنه بمجرد أن تصور الأمر تصور الأمر الواقعي، لكنه يدعي أن ذلك الأمر الواقعي أمر ادائي، بينما هو في الواقع قضائي، فهنا صلاته صحيحة، وتقع قضاءاً وإن قصد الأداء، لأنه في الواقع قصد امتثال الأمر الواقعي، وإن كان وصفه له بالأدائية أمراً لغوا لأنه في طول قصد الأمر الواقعي. فهذا هو الفارق بين التقييد والخطأ في التطبيق أو التوصيف.

الأمر الثاني: هل أن التقييد والخطأ في التطبيق يأتيان في كل الخصوصيات أم لا؟

ذكر سيدنا (قده) إن الخصوصيات على قسمين: 1ـ خصوصيات لا دخل للقصد وعدم القصد فيها. 2ـ وخصوصيات متقومة بالقصد.

فالخصوصيات التي لا يعتبر في تحقق الامتثال لا قصدها ولا عدم قصدها، وعبر عنها بالخصوصيات الخارجة. فإن هذه يتصور فيها التقييد والخطأ في التطبيق، سواء كانت زمانية أو مكانية أو صفة للمأمور به، أو صفة للأمر، مثلاً أعتقد اليوم جمعة، فغسل بقصد امتثال غسل الجمعة، فقصد خصوصية زمانية، ولكن في الواقع كان اليوم يوم خميس أو أربعاء، لكنه كان يوم عرفة أو غدير فكان الغسل فيه مستحبا ايضاً، فهو يقول سيدنا هنا: تأتي مسألة هل قصد خصوصية يوم الجمعة بنحو التقييد أو بنح الخطأ في التطبيق، فهو على كل حال بنظره الغسل صحيح وسقط أمره، لأنه لا يعتبر في امتثال الأمر بالغسل قصد الخصوصية الزمانية، ولا يضر عدم قصدها. فبما أنها خصوصية لا يضر قصدها وان متعلق الأمر الغسل القربي فقد تحقق منه غسل يوم عرفه وتحقق الثواب. وتارة تكون الخصوصية مكانية، كما لو صلى في بقصد تحية المسجد، ثم تبين أن المكان ليس مسجداً، فيقول السيد الخوئي بما أن هذه الخصوصية المكانية لا يعتبر قصدها، ولا يضر عدم قصدها، فالركعتان نافلة مستحبة في كل مكان وفي كل وقت، فصحت الركعتان نافلة. فيتصور حينئذ انه قصدها من باب التقييد أو الخطأ في التطبيق.

وكذلك إذا كانت الخصوصية في الامر، كما لو اعتقد المكلف انه ليس مستطيعا للحج، فذهب للحج لامتثال الأمر الندبي للحج ثم تبين ان مستطيع وما ذهب اليه الأمر الوجوب، فصح حجه ووقع عنه حجة الإسلام، لأن هذه الخصوصية وهي كون الأمر وجوبياً أو ندبياً لا يعتبر في امتثال الأمر لا قصدها ولا يضر عدم قصدها. فهنا يتصور التقييد والخطأ في التطبيق.

الخصوصية الرابعة: أن تكون للمأمور به، ومثّلنا له بالأداء والقضاء، وإن كان السيد الخوئي لا يرتضيه. لانه يرى القضاء والأداء من الخصوصيات القصدية. فنمثل له بما يوافق مسلكه: صوم رمضان (الذي هو شهر الله)، وصوم شعبان (الذي هو شهر رسول الله). فاعتقد المكلّف أن شهر رمضان قد دخل فأتى بالصوم بقصد الإمتثال للأمر بصوم شهر الله، فقصد خصوصية للمأمور به، ثم انكشف ان هذا اليوم من شعبان، فوقع الصوم صحيحاً وسقط الأمر به فإن الخصوصية التي قصدها من الخصوصيات التي لا يعتبر قصدها ولا يضر عدم قصدها في شيء.

فحينئذٍ إذا كانت الخصوصية خصوصية واقعية لا قصدية في الزمن وفي المكان وفي المأمور به، فيتصور فيها التقييد والخطأ في التطبيق. وأما إذا كانت الخصوصية قصدية كعنوان الظهور وعنوان العصر وعنوان النيابة عن الميت، فهذه الخصوصيات القصدية ليس فيها تقييد أو خطأ في التطبيق لابد من قصد العنوان وإلا لا يقع العنوان.

فلا تأتي فيها هذه الخصوصية، مثلاً لو أن شخصا اعتقد أنه لما صلى الظهر فأتى بالصلاة بقصد الظهر، مع أنه في الواقع مأمور بالعصر، فهو ما قصد العصر لا تفصيلا ولا إجمالا، فيقول السيد صلاته باطلة. فالتقسيم إنما يتصور في الخصوصيات الواقعية اما إذا خصوصية متقومة بالقصد فلابد من قصدها تفصيلا أو اجمالا فلا يأتي فيها حديث التقسيم هل هو تقييد أو خطأ في التطبيق، فاذا لم يقصد الخصوصية فصلاته باطلة.

ولكن ما أفاده (قده) ليس بتام، فإن الخصوصيات القصدية يتصور فيها الخطأ في التطبيق أيضاً، وقد ذكر ذلك في بحث الإجارة، حيث قال: إذا استأجر المكلف للنيابة عن زيد الميت، فقد النيابة عن بكر، مع أنه لم يستأجر للنيابة عن بكر، مع أن النيابة من الخصوصيات القصدية، مع ذلك سيدنا يقول هل قصد من باب الخطأ في التطبيق أو من باب التقييد؟ يعني هل أن الأجير في مقام الإتيان بالعمل المستأجر عليه هل قصد الإتيان بهذه الصلاة عمن استأجر عليه واقعاً، ولكن سمّاه ووصفه بأنه بكر مع أنه زيد؟ فهذا من باب الخطأ في التطبيق، لأنه قصد بأن يأتي بالعمل عمن استأجر عليه واقعاً لكنه اعتقد انه بكر وطبقه عليه، فهذا من باب الخطأ في التطبيق ونيابته صحيحة وتذهب نيابته لزيد لا لبكر. وإن كان من باب التقييد بأن ناب عن بكر وقصد ذلك. فهنا لا يقع العمل عن زيد. تطبيق ذلك على المقام، إذا أمر المكلف بصلاة العصر ولأنه اعتقد انه لم يصل الظهر آتى بالصلاة بقصد الظهر، فهل قصد امتثال الأمر الواقعي الفعلي في حقه وطبقه على الظهر اشتباها؟ فهذا من باب الخطأ في التطبيق، بان قال: أصلّي الصلاة الفعلية في حقي، وما يأمرني به الشارع فعلاً، لكن أعتقد أني ما صليت الظهر فآتي بالصلاة. فهنا خطأ في التطبيق، فبالنتيجة الخطأ في التطبيق والتقييد كما يتصور في الخصوصيات الواقعية، يتصور في الخصوصيات القصدية.

الأمر الثالث: ذكر سيدنا الخوئي (قده) أنه وإن كان هناك فرق نظري تصوري بين التقييد والخطأ في التطبيق لكن لا أثر لهما في مقام الامتثال[[19]](#footnote-19)، وما ادعاه سيد العروة من انه ان كان باب التقييد لم يصح الامتثال، وإن كان من خطأ في التطبيق صح الإمتثال، فهذا لا واقع له، فالتقييد أو الخطأ في التطبيق كله لا يضر في الامتثال. والسر في ذلك: أن مرجع التقييد الى انحصار الداعي، فتخلف القيد من باب تخلف الداعي وتخلف الداعي غير ضائر لا في العبادات ولا في المعاملات. ففي المعاملات، فمثلاً: لو كان أكل الضيف نوع خاص من الطعام، فذهاب المضيف إلى السوق وشراءه إلى هذا النوع من الطعام، بحيث لا يكون له داعي إلى هذا الشراء إلا طلب الضيف. بحيث لو لم يطلبه الضيف لا يشتريها، ولكن بعد ذلك طلب الضيف نوعاً آخر، فهل تبطل المعاملة؟ كلا، وإن كان الداعي المنحصر للمعاملة هو طلب الضيف، فتخلفه من باب تخلف الداعي وتخلف الداعي غير ضائر بصحة المعاملة. كذلك الأمر في صلاة الجماعة، فلو صليت خلف هذا الإمام الواقف في المحراب بقصد أنه زيد، بحيث لو لم يكن هو ما صليت. فتبيّن أن الإمام بكر وهما يصليان في مكان واحد، فيقول السيد الخوئي يصح الائتمام، لأنّ الائتمام لا يُعتبر فيه إلا الإتباع خلف إمام عادل وصحيح القراءة، وقد حصل، وأما أن هذا الإمام العادل فلاناً وليس فلاناً فهذا لا دخل له في تحقق الإئتمام. والتقييد بأنه لو لم يكن فلان فلم أأتم، فهذا من باب حصر الداعي، فلا محالة ينحصل قصده إلى أمرين: 1ـ الإئتمام بهذا الإمام، وكون الداعي لهذا الإئتمام أن الإمام فلان. 2ـ تخلف الثاني غير ضائر. وكذلك الأمر في الصلاة، مثلا إذا قال هناك أمر أدائي في حقي والآن قاصد لامتثاله فصلى الفجر بقصد امتثال الأمر الادائي على نحو التقييد ثم انكشف أنه أمر قضائي. فنقول: كذلك أن قصده ينحل إلى أمرين: الأمر الأول: أني أحترم أوامر الله. ولكن الداعي المنحصر في نفسي لاحترام أوامره وامتثاله في هذا الفرض أني مطالب بأداء صلاة الفجر. الأمر الثاني: تخلف، وهذا من باب تخلف الداعي ولا يضر بالامتثال.

نقول ما ذكره (قده) متين، ويأتي حتى في الخصوصيات القصدية فضلا عن الخصوصيات الواقعية، نعم لو كان من باب التعليق، أي تعليق أصل الامتثال على أمر، فإنه لا يقع عند العقلاء.

بيان ذلك ما ذكره (قده) في الحج. فقد أفاد (قده) في باب الحج: أن المكلّف في ذهابه الى الحج، سمع أن حاكم العامة حكم بأن أول شهر ذي الحجة هو يوم الخميس، والمكلف شك المكلف في أن حكم حاكم العامة هل هو مطابق للواقع فيكون وقوفه في العرفة ومشعر موافقاً للواقع؟ أم لا؟

فأجاب السيد الخوئي: بأن يعلق أصل احرامه[[20]](#footnote-20) على موافقة حكم حاكم العامة للواقع، بأن يقول: إني احرم إن كان حكم حاكم العامة مطابقاً للواقع. فبما أنه علق أصل إحرامه على مطابقة لحكم حاكم العامة للواقع، وفي الواقع فحكم حاكم العامة غير مطابق في الواقع، فهو أصلا ما أحرم ولم يجب عليه لوازم الإحرام، فما حج أصلا، فلا يترتب عليه إثم إطلاقاً. فهذا الذي ذكره يأتي في المقام، بمعنى أن المكلف لو علق أصل امتثاله على أن الأمر أمر أدائي بأن أمتثل إذا كان الأمر واقعي، وإلا لم أمتثل، ولست بصدد ذلك، فإذن إذا علق اصل امتثاله على كون الأمر أمراً أدائياً وهو ليس أمراً أدائيا في الواقع، فالعقلاء يقولون ما امتثل، لأنه عقل امر امتثاله على أمر لم يقعل، فإذن المشروط عدم عند عدم شرطه، فهو ما وقع منه امتثال البتة لا قضاءا ولا اداءاً. هذا بالنسبة إلى الكبرى.

وأما بالنسبة الى الصغرى وهي القصر والتمام، فيأتي فيها الكلام.

### 035

لا زال الكلام في تنقيح كبرى الفرق بين التقييد والخطأ في التطبيق، وأثرهما على الامتثال، وتنقيح صغرى القصر والإتمام. وقد ذكرنا فيما سبق أموراً ثلاثة، وصل البحث إلى:

**الأمر الرابع: محصله**: أن التقييد الذي نبحث في كونه مضرا للامتثال أم ليس مضراً ليس المقصود به التقييد الاصطلاحي، وهو تضييق الماهية. فإن التقييد الاصطلاحي إنما يتصور في الكليات، مثلاً: الأمر بطبيعي الركعتين أمر بكلي، إذ قد تكون الركعتان صلاة فجر، أو نافلة فجر أو صلاة آيات أو صلاة عيد. فلأن طبيعي الركعتين كلي فهو يقبل التقييد. بينما في محل بحثنا لا يوجد كلي حتى يأتي فيه التقييد الاصطلاحي، فإن الشخص الذي يأتم بشخص آخر ويقول إن كان الإمام الموجود في المحراب هو زيد، فأنا أتم به، فهنا لا يوجد كلي يقوم بتقييده، إذ المفروض أن الموجود في المحراب شخص جزئي، فالإئتمام به ايضا جزئي وليس أمراً كلياً.

إذن لا معنى للتقييد إلا انحصار الداعي لا التقييد الاصطلاحي. بمعنى أن الداعي لإئتمامي بهذا الموجود في المحراب اعتقادي أنه فلان، فاعتقادي أنه فلان من باب الداعي المنحصر لا من باب التقييد الاصطلاحي. كذلك إذا التفت الإنسان واعتقد أن الفجر قد دخل وصار بصدد الانبعاث عن أمر الشارع، فهو لم يصدر من أمر كلي، وإنما الأمر الشرعي المتوجه إليه بالفعل أمر جزئي، وانبعاثه عن هذا الأمر أيضاً أمر جزئي، فليس هناك كلي يقوم بتقييده، إذن ليس التقييد في المقام إلا بمعنى انحصار الداعي، أي أن الداعي لانبعاثي عن أمر الشارع أعتقادي أن أمر الشارع أدائي. كما يتبين بما بمضى من الكلام الفرق بين التقييد بمعنى انحصار الداعي، والتعليق.

فإن الإمتثال في فرض التقييد منجز وليس معلقاً، بينما الامتثال في فرض التعليق معلق وليس منجزاً، فإن المكلف إذا قال لا داعي عندي نحو امتثال أمر الشارع إلا اعتقادي بأن الأمر أدائي، لكن لم اعلق امتثالي على شيء ولم اقم بعملية انشائية وهي التعليق، إنما لا يوجد في نفسي امتثال لأمر الشارع الا إذا كان الأمر أدائي الا أن الامتثال حصل مني منجزاً ليس معلقاً على شيء لأنّ الداعي تحقق في الخارج فتحقق الامتثال منجزاً. أما في مرحلة التعليق، فلم يصدر مني امثتال منجز، بل من الأول قمت بعملية إنشائية وهي ربط امتثالي بأمر آخر، فالعقلاء يقولون: بما أنك ربتط امثتال بأمر وذلك الأمر لم يتحقق فلم يتحقق منك امتثال.

**الأمر الخامس:** كل كلامنا في فرض وحدة الأمر ووحدة الصورة، كما إذا لم يطلع الفجر فليس في هذا المكلف قبل طلوع الفجر إلا امر واحد، وهو الأمر القضائي ومتعلق بصورة وهي الركعتان مطابق لصورة الصلاة الأدائية، فهنا يقال بما أن الأمر واحد، وما قصده المكلف مطابق بحسب الصورة لما هو مأمور به لذلك يجيء البحث هل قصد من باب التقييد أو قصد من باب الخطأ في التطبيق وما هو الفرق بينهما؟ فكل ذلك لأجل أن الأمر واحد، وأن ما قصده مع ما هو مأمور به متحد في الصورة. وإلا لو كان الأمر متعدداً لتعين القصد لا محالة. فمن طلع عليه الفجر خوطب بأمرين: امر ندبي بنافلة الفجر، وأمر وجوبي بصلاة الفجر، فهناك أمران بعملين متحدين صورة. فلأجل وجود أمرين لابد أن يعين هذه نافلة أو فريضة، فاعتبار التعيين حينئذٍ لا لأجل أن النافلة يعتبر فيها التعين ولا لأجل ان الفريضة يعتبر فيها التعيين، لأجل تعدد الأمر. هذا في فرض وحدة الصورة، فكيف في فرض تعددها؟ كما لو دخل الوقت وهو مطالب بصلاة جنازة وصلاة فريضة، فان الأمر اوضح من اعتبار انه ما دام المتعلق مختلفا بحسب الصورة فلا يقع أحدهما موقع الآخر حتى نبحث انه من باب التقييد أو من باب الخطأ في التطبيق، إذ المفروض اختلاف الصورة.

### **أما تنقيح الصغرى: القصر والتمام.**

فهل أن القصر والتمام تدخلان في بحث الخطأ في التطبيق أو لا تدخلان؟ حيث ذكرنا فيما سبق ان المحقق الاصفهاني قال القصر والتمام ماهيتان فلا بد من امتثالهما من القصد والتعيين، ولا يأتي فيهم حكاية التقييد والخطأ في التطبيق.

لكن الصحيح ما ذكره السيد الخوئي في ج14 ص84، وفي ج29 ص378 من الموسوعة:حيث افاد بان القصر والتمام ليسا من هذا القبيل، والسر في ذلك: أن القصر والتمام مختلفان، فإن القصر ركعتان بشرط لا، (عدم الزيادة) والتمام ركعتان بشرط شيء. لكن هل هذا الاختلاف يجعلهما من العناوين القصدية؟ هل أن اختلاف القصر والتمام بمعنى اختلاف ماهيتين بحيث لا يمكن الامتثال فيهما إلا بالقصد؟ أو هذا الاختلاف الموجود لا يعني توقف الامتثال على القصد، وهذا هو الصحيح.

فلو فرضنا أن شخصاً قصد ان يصلي قصراً، ولكن حينما وصل إلى التسليم بعد التشهد في الركعة الثانية علّم فقام واكمل ركعتين، فصلاته صحيحة بلا كلام. ولو كان قد قصد التمام ولكن عندما وصل الى الركعتين قالوا له انت مسافر. فسلم. صحت صلاته.

وهذه المسألة ترتبط بكبرى، وهي: ان كل من اعتقد جزئية شيء أو عدم جزئيته فلما وصل إلى مرحلة العمل تخلف عما قصده فإن صلاته صحيحة. فلو فرضنا أن شخصاً اعتقد أن من أجزاء الصلاة ان يسلم في الركعة الثانية أو اعتقد ان من أجزاء الصلاة ان يتشهد في تمام الركعات فنوى من الأول صلاة مع تشهدات في كل ركعة، وتسليمات في كل ركعة لكن لما وصل لمرحلة العمل فهم وعلم فصلاته صحيحة. بحديث لا تعاد.

والكلام بالعكس لو اعتقد شخص عدم جزئية التشهد، ولكنه حينما وصل إلى الركعة الثانية أتى بالتشهد بقصد الجزئية، صحت صلاته.

إذن الاختلاف بين القصر والتمام وإن كان موجوداً لكنه لا يمنع مسألة الخطأ في التطبيق بأن يعتقد أنه مخاطب بالتمام فينويها ثم يقلبها الى تمام حين العمل. نعم، لو صلى تماماً في موضع القصر فلا يجزي بالعنوان الأولي لعدم تطابق الصورة، ولو صلى قصراً بان سلم ثم انصرف مكان التمام بالعنوان الأولي لا يجزي لعدم تطابق الصورة، لا أن ذلك (اختلاف الصورة) يمنع من جريان الخطأ في التطبيق وأخيه في أمثال هذه الموارد.

**فتلخص مما ذكرنا**: أن ما دلّت عليه صحيحة زرارة التي تعرض لها صاحب الوسائل (ره) في (ج8، ص506)، عن حريز عن زرارة ومحمد بن مسلم (ح 4، باب 17 من ابواب صلاة المسافر)، قلنا لأبي عبد الله (ع): (رجل صلى في السفر أربعا؟ أيعيد أم لا؟ قال: إن قرأت عليه آية التقصير وفسّرت له، فصلى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرأت عليه ولم يعلمها فلا اعادة عليه). فهل أن مفاد صحيح زرارة في التفريق بين العالم والجاهل، ان العالم اذا صلى اربعا في السفر يعيد وان الجاهل لا يعيد، هل ان الفرق بينهما دليل على ان التسليم معتبر في الصلاة أم لا؟ قلنا هناك وجوه لتفسير مفاد الرواية بنحو لا تدل على جزئية واعتبار التسليم، وقد مضى الوجه الاول ومناقشة الاصفهاني فيه ومناقشتنا للمحقق الاصفهاني.

**الوجه الثاني**: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في (ج20، ص362) [[21]](#footnote-21)فقد أفاد ان مفاد هذه الرواية ان المسافر الجاهل مخاطب بالجامع، لا بالقصر ولا بالتمام، المسافر العامد مخاطب بالقصر، وإما المسافر الجاهل مخاطب بالجامع بين القصر والتمام. فإن صلى صلى تماماً امتثل الأمر بالجامع، وإن صلى قصراً امتثل الامر بالجامع. والشاهد على ذلك: أنه لو أن المسافر الجاهل الذي يعتقد ان وظيفته التمام صلى جماعة والإمام قصّر صلاته، وتابع الإمام في ذلك، فصلاته صحيحة بلا كلام، مع انه معتقد بالتمام لكنه اتى بالقصر غفلة، أو اعتقد بالتمام فأتى بالقصر، فإن ما أتى به مسقط للامر، وهذا كاشف على ان الجاهل المسافر مخاطب بالقصر والتمام. وهذه المسألة لا ربط لها بجزئية التسليم في الصلاة وعدم اعتباره. **ولكن قد يلاحظ على هذا الوجه الذي أفاده (قده):** أن لازم هذا الكلام ان المسافر الجاهل لو لم يعلم بالحكم إلى أن خرج الوقت، وبعد خروج الوقت عرف أن المسافر وظيفته القصر، وهو صلى تماماً، فلازم كلام سيدنا انه مخير في القضاء بين القصر والتمام، لأن ما وجب عليه أداءاً هو الجامع، والقضاء تابع للأداء، فمقتضى تبعية القضاء للأداء أنه بعد خروج الوقت أيضاً يكون مخيّراً، كما دلّت عليه صحيحة زرارة في (ج 8 من الوسائل ص268/ الحديث 6، باب 6من أبواب قضاء الصلاة): قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها وهو في الحضر؟ قال: يقضي ما فاته كما فاته، إن كانت صلاة السفر أدائها في الحضر وإن كانت صلاة الحضر فليقضي في السفر صلاة الحضر كما فاتته).

**الوجه الثالث**: ما ذكره سيدنا الخوئي في هذا البحث (ج15، ص309) فسر مفاد الرواية بوجه آخر[[22]](#footnote-22)، قال: إن اختلاف حكم الجاهل والعالم في مانعية زيادة الركعتين وعدم المانعية، وإلا المسافر مخاطب واقعاً بركعتين فقط، لا مخاطب بجامع. وهذا هو ظاهر إطلاق أدلة القصر، فإن ظاهر إطلاق أدلة القصر أن لا فرق بين العالم والجاهل في أن كلاً منهما مخاطب بالركعتين، غاية ما في الباب ان مفاد صحيحة زرارة ان العالم مخاطب بركعتين بشرط عدم زيادة ركعتين، والجاهل مخاطب بركعتين على نحو اللا بشرط من حيث الزيادة، فهناك اختلاف في متعلق الأمر، متعلق الأمر في حق العالم ركعتان بشرط عدم الزيادة، ومتعلق الأمر في حق الجاهل ركعتان لا بشرط من حيث الزيادة.

**فالفارق بينهما** **ليس إلا بالفرق بين البشرط لا، واللا بشرط**. وحينئذٍ لا ربط للرواية بجزئية التسليم وعدمه، بل صرح هنا فقال: حتى لو قلنا بعدم جزئية التسليم أو اعتبار التسليم في الصلاة، مع ذلك اذا تشهد ثم أتى بركعتين وهو عالم فصلاته باطلة، لأنه أتى بركعتين، وقد أخذ في القصر اتصال ركعتين بهاتين الركعتين. فحتى لو قلنا بعدم جزئية التسليم وعدم اعتباره في الصلاة، مع ذلك المأمور به المسافر ركعتان فقط، يعني مشروطة بعدم ربطهما بركعتين أخريين، فهو لم يمتثل الأمر.

وأما الجاهل فهو مخاطب بركعتين على نحو اللا بشرط.

نعم، لو قلنا بان التسليم مخرج سواء قلنا بأنه جزء أو لا، فمن صلى ركعتين بعد التسليم صلاته صحيحة، لأنه خرج من الصلاة. فهذا هو الوجه الذي تبناه في المقام.

لكن نظيره من صلى قصراً في موضع التمام، كما لو عزم على الإقامة المكلف عشر أيام، ثم صلى قصراً، فالسيد الخوئي يقول صلاته صحيحة، كما أن من صلى تماماً في موضع القصر جاهلاً بالحكم عن قصور صلاته صححية. لهذه الصحيحة: (في الوسائل: ج8، ص506، حديث 3 من باب 17 من ابواب صلاة المسافر). صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله (ع)، قال، سمعته يقول: (إذا أتيت بلدة فازعمت المقام عشرة أيام فأتم الصلاة، فإن تركه رجل جاهلاً فليس عليه إعادة). فإنه يمكن القول أن الفرق بشرط شيء، لا بشرط لا، يعني ليس تخريج المسألة الثانية بمانعية الزيادة وعدم مانعيتها، إذن تخريج المسألة بمانعية الزيادة وعدم المانعية ليس مطرداً في نظائر المسألة.

**الوجه الثالث**: أن يقال بالترتب، وهو ما طرحه كاشف الغطاء، فإنه التزم في أن من صلى تماماً في موضع القصر فهو من باب الترتب. غايته أنه ترتب آمري وليس مأموري، يعني ترتب في مرحلة الجعل، بمعنى أن المشرع قال: المسافر مأمور بالقصر غير مسبوقة بالتمام. ومأمور بالتمام إن لم يصل قصراً، فلو بادر من البداية جاهلاً وصلى تماماً فقد امتثل الأمر الترتبي، وهو أنك مأمور بالتمام ان لم تصلي قصراً. ولا يستطيع الآن ان يصلي قصراً، لأنك مأمور بقصر غير مسبوقة بتمام وقد صليت تماماً. فهو مأمور ابتداءاً بقصر غير مسبوقة بتمام، ومأمور أمراً ترتبياً بتمام إن لم يصل قصراً، فإذا صلى تماماً امتثل الامر الترتبي ولا يمكنه بعد ذلك ان يتدارك ويصلي قصراً إذا كان جاهلاً، لأن القصر لا تصح إلا اذا لم تكن مسبوقة بالتمام. هذا يمكن تخريج الراوية عليه وإن لم يكن عرفياً. فالنتيجة: أنه لا يصح الاستدلال بصحيحة زرارة التي فرقت في السفر بين العالم والجاهل، فقالت العالم إذا صلى أربعاً موضع القصر بطلت صلاته والجاهل إذا صلى أربعاً موضع القصر صحت صلاته. لا يصح الاستدلال بها على جزئية السلام في الصلاة ولا على اعتباره، لأن هناك وجوه عديدة لتخريج مفاد الرواية، بحيث لا تدلّ على جزئية التسليم ولا على اعتباره. فتأمل.

هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو الروايات التي تقتضي جزئية التسليم أو اعتباره. **والحمد لله رب العالمين.**

### 036

كان الكلام في بيان ما هو المقتضي لاعتبار التسليم في الصلاة.

المقام الثاني: بيان المانع، أي هل أن هناك أدلة تدل على عدم اعتبار التسليم في الصلاة أم لا؟

وقد يستدل على ذلك بثلاث طوائف من الأخبار يدعى دلالتها على عدم اعتبار التسليم:

الطائفة الأولى: ما دلّ على الاكتفاء في مضي الصلاة بالتشهد. وهي عدة روايات: منها: صحيح علي ابن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال: سألته عن الرجل يكون خلف الإمام فيطيل الإمام التشهد، فيؤخذ الرجل البول أو يتخوف على شيء يفوت؟ او يعرض له وجع كيف يصنع؟ قال (ع): يتشهد هو وينصرف ويدع الإمام. ووجه الاستدلال: أنه لو كان التسليم معتبرا في الصلاة لأمره الإمام بأن يسلم وينصرف إذ لا يؤخذ منه التسليم منه ثانية، إلا ان الإمام(ع) اقتصر على التشهد (يتشهد وينصرف) فيستكشف من ذلك عدم اعتبار التسليم.

وهنا ملاحظتان: الملاحظة الأولى: أن نسخ التهذيب متفاوتة في هذه الجملة. ففي بعض النسخ كما في الفقيه، (يتشهد ويسلم وينصرف)، فمع اختلاف النسخ مع غمض النظر عن ترجيح النسخة المعروفة المشتملة على (يسلم) على غيرها، يكفي عندنا عدم إحراز خلو الرواية عن كلمة (ويسلم) كي يستدل بها على المطلب.

الملاحظة الثانية: ما سيأتي من أن المقصود بقوله (وينصرف) يعني ويسلم. أي أن عنوان الانصراف ظاهر في الإتيان بالتسليم، فاذا قيل انصرف او ينصرف، يعني يسلم. ومنها: صحيح محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله (ع) التشهد في الصلوات؟ قال: مرتين، قلت كيف مرتين؟ قال: إذا استويت جالساً فقل اشهد ان لا إله الله وحده لا شريكه له واشهد ان محمداً عبده ورسوله ثم تنصرف.

فقد يقال بأن الرواية أيضا اقتصرت في جواز الانصراف على التشهد ولم تذكر التسليم. فهذا شاهد على عدم اعتبار التسليم في الصلاة.

ولكن، اشكل على الاستدلال بالرواية هذه على نفي اعتبار التسليم في الصلاة بوجهين:

الوجه الأول: ما أشار اليه شيخنا الاستاذ (قده) في (تنقيح مباني العروة) ليس سياقها في مقام البيان من حيث حكم السلام وأن التسليم معتبر أم ليس بمعتبر. وإنما سياقها في مقام البيان من جهة ما به يتحقق التشهد، حيث إن السؤال ورد عن التشهد، وكان الإمام في الجواب بصدد بيان كيفية التشهد، فلو دلّ الجواب على شيء فإنما يدل على أنه يكفي في التشهد هاتان الفقرتان، ولا يُعتبر في التشهد أكثر من ذلك، مقابل موثقة أبي بصير السابقة التي دلت على اشتمال التشهد على أذكار كثيرة. بل الإمام قال يكفي في التشهد هذا المقدار لا في مقام بيان حكم التسليم كي يقال ان الرواية دالة على عدم اعتبار التسليم لاقتصارها على التشهد.

الوجه الثاني: أن تعلق الأمر بالإنصراف، بأن يقول تنصرف، أو: ينصرف، يقتضي ان المراد بالانصراف ما هو من الصلاة جزءا أو شرطاً، وإلا فان مقتضى طبع المكلف ان ينصرف. فلا حاجة لأن يأمره بالإنصراف، إذ لو كان بالإنصراف أن يذهب لشأنه فمن طبع المكلف إذا فرغ من الصلاة ذهب لشأنه، فلا معنى لأن يقول له (ثم ينصرف). إذن الأمر بالانصراف ظاهر في ان للانصراف معنى غير ترك الصلاة وهو ما هو محقق للانصراف شرعاً، وذلك انما يتحقق بغير التشهد لانه قد ذكر التشهد، فمعناه انه ما يكون محققا للانصراف غير التشهد. أو فقل لو كنّا ونحن هذه الرواية وهي قوله (يتشهد ثم ينصرف) لما صح الاستدلال بها على عدم اعتبار التسليم، فإنه تمسك بالتدليل في الشبهة المصداقية، لأنه لم يذكر لنا ما هو المحقق للانصراف، له هو بمجرد التشهد او هو بشيء آخر، فالاستدلال بهذه الرواية على عدم دخل التسليم في الانصراف وعلى عدم اعتباره في الصلاة تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية. فالسيد يقول: بل إن الروايات الأخرى شرحت لنا ما هو معنى الانصراف شرعاً، منها: صحيح الحلبي، قال: قال ابو عبد الله (ع)، كل ما ذكرت الله عز وجل به والنبي (ص) فهو من الصلاة، فإن قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت. فإن ظاهره انه يكفي في تحقيق الانصراف (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) فهذا معناه انه اذا قال في الروايات الأخرى ينصرف فإنه يأتي بصيغة التسليم. فاذا قلت (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) فقد انصرفت. يعني فقد خرجت من الصلاة. ومنها: رواية أبي كهمس، عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن الركعتين الأوليين إذا جلست فيهما للتشهد، فقلت وأنا جالس السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، انصراف هو؟ قال: لا، ولكن إذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. فهو الإنصراف. وأيضاً مثلها رواية الحضرمي، (ص327) صححها السيد الخوئي، قال: قلت له إني أصلي بقوم، فقال: تسلم واحدة، ولا تلتفت، قل: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام عليكم. فإن ظاهره انه يكفي في الخروج من الصلاة تسليمة واحدة. فهذه على سبيل التأييد. والا فهي محل كلام.

ومنها: الصحيحة الأخرى للحبلبي عن أبي عبد الله (ع)، (في الرَّجُل يكون خلف الإمام فيطيل الإمام التشهد، فقال يُسَلِّم مَنْ خلفه ويمضي في لحاجته إنْ أحبَّ. ومنها: ذيل صحيح الفضلاء عن أبي جعفر (ع)، قال: إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته، فإن كان مستعجلاً في أمر يخاف ان يفوته فسلم وانصرف أجزأه. لوحظ على هذا الاستدلال الذي ذكره السيد الخوئي (قده)، (ونقاشنا في نقطة أنّ الامر بالانصراف في هذه الروايات ظاهر في التسليم). لوحظ على ذلك بوجوه ثلاثة: الوجه الأول: إن قوله في صحيح محمد ابن مسلم (باب2 من ابواب التسليم، حديث13) وكذلك موثقة سماعة (ح10 نفس الباب). (إذا انصرفت من الصلاة فانصرف عن يمينك). فقد يقال ان هذه الرواية دالة على أن الانصراف في هذه الروايات يراد به الخروج والقيام من مجلس الصلاة[[23]](#footnote-23).

وعلى فرض عدم دلالتها على ان الانصراف أمر طبعي خارجي وليس التسليم لا أقل مانعة من ظهور تلك الروايات في أن المراد من الانصراف هو التسليم باستعمال الانصراف في عدة موارد بمعاني متعددة، فلا ظهور في تلك الروايات في أن المراد بالانصراف هو التسليم.

فإن قلت: فما هو وجه الأمر به؟ قلنا أن هذا الأمر ليس من باب البعث وإنما هو من باب الأمر في مقام دفع توهم الحضر، والأمر في مقام دفع توهم الحضر لا يستفاد منه البعث كي يكون دليلاً على أن المراد بالإنصراف هو معنى شرعي، لأن المصلي في مرتكزه أن تحريم الصلاة بالتكبير، وتحليلها بالتسليم، أي انه ما دام مشغولاً بالصلاة فلا تحل له المنافيات، ومنها قيامه عن مجلس الصلاة مستدبراً أو محدثاً، فالإمام (ع) يدفع توهم الحضر بقوله (ثم ينصرف)، يعني ليس عليك بأس، إذا فرغت من التشهد. فالمقام من باب دفع توهم الحضر، فلا يستفاد مه البعث كي يستدل بذلك على ان الانصراف بالمعنى الشرعي وهو التسليم.

الوجه الثاني: إن صحيح الفضلاء ظاهر في أن الانصراف غير التسليم، لأن صحيح الفضلاء قال: (فسلم وانصرف). ظاهر العطف المغايرة، فيكف يقال ان الانصراف عن التسليم. لكن سيدنا اصر على ان العطف تفسيري، فلو كان المراد هنا بالانصراف هنا الامر التكويني أي القيام من مكان الصلاة لم يكن وجه لأن يعطف عليه الإجزاء، فإن عطف الاجزاء عليه ظاهر في ان الانصراف هنا المعنى الشرعي.

الوجه الثالث: ان صحيح الحلبي في نفسه معارض بموثق أبي بصير الذي تعرض سيدنا الخوئي ص303/ قال فيه: إذا نسي الرجل أن يسلم فإذا ولى وجهه عن القبله وقال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فقد فرغ من صلاته. فإنه ظاهره ان التسليم غير قولنا السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، لأنه قال في أول الجملة أنه نسي التسليم، بينما نسي في آخرها على أنه قال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. فهذا ظاهر أن التسليم غير قولنا السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فكيف تكون قولنا السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. محققة للانصراف؟ قال: إذا قال قبل أن يولي وجهه يكفي. هذا معناه أنه لو لم يول وجه لما كفت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، بل لابد من الصيغة الثانية، فهذا يتنافى مع قوله إذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فقد انصرفت، فإن ظاهر قوله (إذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) فإنها تكفي حتى في حال الاختيار، وهذا ما أفتى عليه سيدنا (قده). بينما ظاهر موثقة أبي بصير أنه إنما يتم ذلك إذا انحرف عن القبلة ناسياً للجزء الأخير من السلام وهو قوله السلام عليكم ورحمة الله. إذن صحيحة الحلبي هي معارضة في نفسها برواية أخرى تدل على عدم كفاية هذه الصيغة في حال الاختيار. هذا وجه المعارضة. رواية أبي بصير قال: إذا نسي الرجل أن يُسلّم فإذا ولى وجهه عن القبلة وقال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد فرغ من صلاته).

ولكن شيخنا الأستاذ(قده) أفاد بأن معنى هذه الرواية ليس أنه قال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، قبل أن يستدبر وإنما معنى هذه الرواية ان يقول له: بما انك في التسليم يستحب لك ان تلتفت عن اليمين أو اليسار فتذكر صيغة السلام. (فإذا وليت وجهك) يعني إذا التفت إلى اليمين فقلت هذا (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) فقد فرغت من صلاته. فقول السائل نسي لا دخالة له في المطلب. وليس المقصود فإذا وليت وجهك. يعني استدبرت أو قمت، وإنما المقصود إذا صدرت منك هذه الصيغة حال التفاتك لليمين او اليسار الذي هو أمر مستحب راجح فقد تحقق السلام ولا أثر لنسيانك.

### 037

ما زال البحث في الاستدلال بالروايات على عدم اعتبار التسليم في الصلاة، وذكرنا أن الروايات طوائف. والكلام في الطائفة الأولى، وهي ما دلّ على أن نهاية الصلاة بالتشهد. ومن الروايات: قوله في صحيح محمد بن مسلم: قلت لأبي عبد الله(ع): (التشهد في الصلوات؟ قال: مرتين، قلت: كيف مرتين؟ قال: إذا استويت جالساً فقل: اشهد ان لا إله الا الله واشهد أن محمد عبد ورسوله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ثم تنصرف). فادعي ان اكتفاء الامام بالشهادتين، وعقب على ذلك الانصراف شاهد على عدم اعتبار التسليم في الصلاة.

وأجاب سيدنا الخوئي (قده) عن ذلك: بأن الأمر بالانصراف شاهد على أن المراد بالانصراف معنى شرعي، وإلا فالانصراف التكويني بمعنى الخروج عن مكان الصلاة أو بمعنى فعل منافيات الصلاة هو من طبع المكلف ولا يحتاج إلى امر من قبل الشارع، فالأمر بالانصراف من قبل الشارع دليل على أن الانصراف بمعنى شرعي، وهو التسليم، لا بمعنى ترك مكان الصلاة، أو فعل منافيات الصلاة.

وقد ناقشنا في ذلك أمس وقلنا: بأن الأمر في مقام دفع توهم الحضر وليس بمعنى البعث كي يقال بأن الأمر بالانصراف دليل على ان الانصراف بمعنى شرعي، بل قد يقال ان الانصراف بمعناه التكويني وهو ترك الصلاة أو فعل المنافيات، وإنما أمر به هنا لا بغرض البعث نحوه وإنما بغرض دفع توهم الحضر والمنع عنه، حيث قد يأتي الأمر بمعنى دفع توهم الحضر، {فإذا حللتم فاصطادوا}، أي إذا حللتم من الاحرام حلّ لكم الصيد، مع ذلك عبّر بصيغة الأمر، مع أنه في مقام دفع توهم الحضر. فهنا يقول: (ثم يتشهد ثم ينصرف) يعني لا مانع من انصرافه بعد التشهد.

وأضاف سيدنا الخوئي (قده) بأنه لو كنا نحن والروايات في نفسها، لربما احتملنا أن المراد بالانصراف الانصراف التكويني، ولكن إذا لاحظنا الروايات الأخرى التي طبقت الانصراف على السلام، ففي صحيح الحلبي قال أبو عبد الله (ع): (كل ما ذكرت الله عز وجل به والنبي (ص) فهو من الصلاة، فإذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت). فإن ظاهر هذه الرواية ان الانصراف نفس قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين لا ان يقوم من صلاته ويفعل المنافيات. قلنا قد يورد على كلام سيدنا(قده) وهو أن الانصراف نفسه هو التسليم، بإشكالات:

الإشكال الأول: أنه ورد في موثق سماعة، وصحيح محمد بن مسلم، في (باب2 من أبواب التسليم): (إذا انصرف عن الصلاة فانصرف عن يمينك). فيقال لو كان المراد من الانصراف هو التسليم، فلا معنى لأن يقال انصرف عن يمينك، فهذا شاهد على أن الإنصراف بالمعنى التكويني، أي تسلل عن مكان الصلاة من جهة اليمين. ولكن الظاهر من نفس (هذا الباب2 في كيفية تسليم الإمام والمأموم والمنفرد) أن المراد بالإنصراف عن اليمين هو التسليم إلى جهة اليمين. ففي موثقة أبي بصير الحديث 1 من هذا نفس الباب، قال: قال أبو عبد الله (ع): (إذا كنت في صفٍّ فسلّم تسليمة عن يمينك، وتسليمة عن يسارك لأن عن يسارك من يسلم عليك وإذا كنت إماماً فسلّم تسليمة وأنت مستقبل القبلة).

وكذلك عدة روايات في هذا الباب عبرت بالتسليم عن اليمين أو التسليم عن اليسار. (كالحديث 6)، سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل يقوم في الصف خلف الإمام وليس عن يساره أحد كيف يسلّم؟ قال: يسلم تسليمة عن يمينه.

الإشكال الثاني: ذكرنا قد يقال أن صحيح الحلبي الذي طبق الانصراف على نفس التسليم، قد يقال أنه في نفسه معارض بموثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا نسي الرجل ان يسلّم فإذا ولّى وجهه عن القبلة وقال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فقد فرغ من صلاته).

فيُدّعى أن ظاهرها ان الاكتفاء بـ السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، ليس في فرض الاختيار كما في صحيح الحلبي، وإنما الاكتفاء بها في فرض العذر وهو فرض النسيان، قال: إذا نسي التسليم حتى انحرف عن القبلة كفاه السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. فالاكتفاء بها لا لأنها هي المقوّم للتسليم حال الاختيار، وإنما حال العذر وهو حال نسيان التسليم، فتقع المعارضة بين موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله. ولكن قد يجاب عن ذلك بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن يقال لا تنافي بين الروايتين، فإن هذه الرواية (إذا نسي الرجل ان يسلّم فإذا ولّى وجهه عن القبلة وقال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فقد فرغ من صلاته) هي في بيان عدم ضائرية نسيان التسليم بالجملة الأخيرة وهي قولنا (السلام عليكم ورحمة الله وبركاته). فهو يريد أن يقول، هذه الجملة لا يضر نسيانها، لأن قوام التسليم في الجملة الأولى، فإذا حصلت منه الجملة الاولى قبل أن يولّي وجهه فصلاته صحيحة، لا انه في مقام بيان ان التسليم بالجملة الأخيرة إنما يسقط في حال النسيان، فلو كان في مقام أن الجملة الأخيرة من التسليم إنما تسقط حال النسيان ولا تسقط الاختيار، فإن مفاد موثق ابي بصير معارض لمفاد صحيح الحلبي الذي يقول ان قوام التسليم في الجملة الأولى، لكنه ليس في مقام البيان من هذه الجملة، بل هو في مقام بيان أن الجملة الأخيرة لا يضر نسانها ما دام المكلف قد أتى بالجملة الأولى،وهذا مما يتناسب مع صحيح الحلبي لا أنه معارض له. الوجه الثاني: ظاهر قوله (وقال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) يعني قالها بعد الانحراف لا قبل الانحراف.

فالوجه الأول مبني على أن هذه الكلمة قالها قبل أن يولي وجهه, كأن الرواية هكذا قالت: إذا نسي الرجل التسليم حتى ولى وجهه عن القبلة وقد قال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، كفى. أما هذا الوجه الثاني يبتني على أنه قال هذه الجملة بعد الإنحراف. يعني إذا نسي التسليم بالمرة، حتى ولى وجهه. فيقول الامام إذا نسي التسليم حتى ولى يكفيه وهو يولي وجهه أن يقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، غاية ما في الأمر أن شيخنا الأستاذ (قده)، حمل (ولّى وجهه) على أنه التفت إلي اليمين أو اليسار، لا أنه اسدبر القبلة، يعني لم يفعل المنافي بعد. فقال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فهو ما زال في الصلاة.

بناء على الوجه الثاني أيضاً لا تنافي بين الروايتين، لأنّ تلك الرواية تقول: حال الاختيار قوام التسليم بالجملة الأولى (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين). وهذه الرواية تقول: لو نسي التسليم برمته كفاه ان يقول الجملة الأولى وهو مول وجهه، فلا تنافي بينهما. الإشكال الثالث: قال في صحيح الفضلاء: (فإن كان مستعجلاً في أمر يخاف أن يفوته فسلّم وانصرف أجزأه). بأن يقال أن عطف الانصراف على السلام دليل على مغايرتهما، فكيف يقال ان الانصراف هو التسليم؟. فنقول: بأنه لا ظهور للرواية في المغايرة، كما تحتمل المغايرة يحتمل أنه عطف تفسير. ومع احتمال انه عطف تفسير فلا تكون هذه الصحيحة معارضة بكون التسليم هو الانصراف.

الرواية الثالثة، التي استدل بها على أصل المطلب (عدم اعتبار التسليم). وهي: موثقة يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي الحسن (ع)، صليت بقوم صلاة فقعدت للتشهد ثم قمت ونسيت أن أسلم عليهم، فقالوا ما سلّمت علينا؟ فقال [ع]: ألم تسلم وأنت جالس؟ فقلت، بلى. قال: فلا بأس عليك. ولو نسيت حين قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك وقلت السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

وجه الاستدلال بهذه الرواية: أنّ قوله (قلت بلى) تصديق للنفي لا للمنفي، حيث إنه قال: نسيت ان اسلم، الإمام قال له: ألم تسلم عليهم وانت جالس؟ قلت: بلى)، يعني بلى لم أسلم. تصديق للنفي. فاذا لم تسلم وانت جالس إذا قمت استقبلتهم بوجهك وقلت السلام عليكم. فالمستدل يقول أن هذه الرواية شاهد على عدم اعتبار التسليم في الصلاة، وإلا لو كان التسليم معتبر في الصلاة لم يصح للإمام ان يقول: إذا انحرفت عن القبلة مستدبراً قل السلام عليكم ورحمة الله، فهذا دليل على أنه أمر مستحب وليس معتبراً في الصلاة.

وأورد على ذلك من قبل العلمين في المستسمك وفي المستند: أولاً: بأن (بلى) مستعملة في اللغة العربية في تصديق المنفي لا في تصديق النفي، {ألست بربكم قال بلى}، يعني بلى أنت ربما، فهي تصدق المنفي لا أنها تصدق النفي. ثانياً: لو سلّمنا أن بلى تصديق للنفي، فكيف نجمع بين قوله (نسيت أن أسلم عليهم) وبين قوله (فلا بأس عليك) فإن مقتضى الجمع بين نفيه التسليم عليهم وقوله أنه سلم، أن ما أتى به الصيغة الأولى دون الصيغة الثانية، يعني أنا عندما كنت جالسا أتي بصيغة السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، والصيغة التي نسيتها ولم اسلم بها هي صيغة السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، فإذن لا يصح الاستدلال بالرواية، فإن غاية مفاد الرواية عدم اعتبار الجملة الثانية لا عدم اعتبار التسليم من أساسه، وإلا فهو يقول إن الذي لم يحصل مني هو السلام عليهم، لا أنه لم يحصل منّي أصل التسليم حتى يستشهد بالرواية على أصل عدم اعتبار التسليم في الصلاة. ثالثاً: قال السيد الخوئي، استظهر المحقق الهمداني تبعاً لغيره أن المذكور في قُرب الإسناد، هو (فلا بأس عليك ولو شئت حين قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهه وقلت السلام عليكم). وليس فيها (ولو نسي). فما هو وجه هذا التفريق بين لو شئت وبين وقوله لو نسي؟ لأن نكتة الاستدلال في أن (بلى) تصديق للمنفي أو تصديق للنفي. فنسلّم إن (بلى) تصديق للنفي لا للمنفي، ومع ذلك لا يصح الاستدلال بها على عدم اعتبار التسليم، لأن الذي فرضه السائل هو (السلام علهيم) لا أصل التسليم. أما تبديل كلمة لو نسي بـ( لو شئت) لا يغيّر من المطلب شيئاً. هذا بالنسبة إلى الطائفة الأولى من الروايات الدالة على عدم اعتبار التسليم التي ظاهرها الاكتفاء بالتشهد.

الطائفة الثانية: التي استشهد بها على عدم اعتبار التسليم في الصلاة، وهي ما دلّ على أن الحدث لو وقع قبل التسليم فإن الصلاة صحيحة، حيث استدل بها على أن التسليم ليس معتبراً، لأن الحدث إذا وقع قبله فالصلاة صحيحة.

والحمد لله رب العالمين.

### 038

ما زال الكلام في الروايات التي استدل بها على عدم اعتبار التسليم في الصلاة، ووصلنا إلى الطائفة الثانية.

الطائفة الثانية: ما دلّ على أن المنافي من الحدث و الاستدبار لو حصل قبل التسليم لم يكن مبطلاً. وهي عدة روايات:

الرواية الأولى: رواية الحسن ابن الجهم، قال: سألته عن رجل صلى الظهر، أو العصر فاحدث حين جلس بالرابعة؟ قال إن كان قال اشهد ان لا إله الله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله فلا يعيد، وإن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعيد.

فبعد تصحيح سندها، بأن الحسن ابن الجهم منصرف للحسن ابن الجهم ابن بكير الزراري المعروف الموثق، باعتبار ان الجهم الآخر غير الموثق ليس كثير الرواية وليس صاحب كتاب بحيث ينصرف إليه اللفظ عند الإطلاق.

وأما عبّاد ابن سليمان المذكور في الطريق يمكن توثيقه بعدم استثناءه من نوادر الحكمة، وبرواية جملة من الأجلاء عنه، نحو محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، والصفار وأحمد بن محمد بن عيسى. فبعد المفروغية عن تصحيح الرواية يقال، إن هذه الرواية دالة على أن الحدث بعد التشهد وقبل السلام غير ضائر. وهذا يدلّ على أن التسليم ليس معتبرا في الصلاة، وإلا لو كان معتبرا في الصلاة لما كان الحدث قبله غير ضائر. الرواية الثانية: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر (ع) في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة وقبل أن يتشهد؟ قال: ينصرف فيتوضا فإن شاء رجع الى المسجد وان شاء ففي بيته وان شاء حيث شاء قعد فيتشهد فيسلم، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته) أي لا يحتاج الى تدارك.فيقال ان هذا دال على عدم اعتبار التسليم اذ لو كان التسليم معتبرا لامره بالرجوع والتدارك كما امره حينما احدث قبل التشهد. الرواية الثالثة: حسنة الحلبي عن ابي عبد الله (ع): إذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً، وإن كنت قد تشهدت فلا تعد. أي متى ما كان الالتفات بعد التشهد فهو غير ضائر وان كان التفاتا فاحشاً ومقتضى ذلك ان التسليم ليس بمعتبر في الصلاة. وأجاب سيدنا الخوئي (قده) عن الاستدلال بهذه الروايات على عدم اعتبار التسليم، بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: لازم الأخذ بمضمون هذه الروايات الثلاث عدم اعتبار الصلاة على النبي (ص) في الصلاة أيضاً، لانه قال في رواية الحسن ابن الجهم: (إن كان قال، اشهد ان لله الا الله واشهد أن محمداً رسول الله، فلا يعيد). فان مقتضى هذا المضمون هو ليس عدم اعتبار التسليم فقط بل حتى عدم اعتبار الصلاة على النبي (ص) في الصلاة. وهذا مخالف لما هو المتسالم. فاشتمال الرواية على ما هو خلاف المتسالم موهن للاستدلال بها على المطلب. إلا ان يقال أن الرواية ليست ظاهرة في أن للشهادتين موضوعية، وإنما ذكرت الشهادتين كعبارة عن التشهد بتمام أجزائه، والشاهد على ذلك انها عطفت التشهد، قال: (وإن كان لم يتشهد فليعد)، فإن التعبير بذلك قرينة على التعبير بالشهادتين كعنوان للتشهد لا لموضوعية فيهما، ولذلك في الروايات الأخرى جعل المسألة تدور مدار التشهد لا تدور مدار الشهادتين، يعني التشهد مقابل التسليم لا الشهادتين مقابل الصلاة، حيث قال في صحيحة زرارة: (إن كان قبل ان يتشهد قعد فيتشهد ثم يسلم). وفي حسنة الحلبي قال: (إن كنت قد تشهدت فلا تعد). إذن قد يتنصل من الإشكال بهذا النحو. وقد يتنصل عنه بما هومعروف في كلماته (قده) بأن التبعيض في الحجية غير عزيز، فهذه الرواية إن لم تكن حجة في دلالتها على عدم اعتبار الصلاة على النبي (ص) في التشهد فبتقى حجة من حيث دلالتها على عدم اعتبار التسليم في الصلاة، فإن التبيعض في الحجية غير عزيز. الوجه الثاني: إنّ هذه الروايات معارضة في نفسها بموثقة أبي بصير وغيرها الدالة على أن التسليم خاتمة الصلاة. بيان ذلك: في موثقة أبي بصير، قال سمعت أبا عبد الله (ع)، يقول: (في رجل صلى الصبح فلما جلس في الركعتين قبل ان يتشهد رعف، قال فيلخرج فليغسل أنفه ثم يرجع فيتم صلاته فان آخر الصلاة التسليم). يقول أن مقتضى دلالتها إن آخر الصلاة التسليم ان أي شيء يحدث من المنافيات قبل التسليم فإنه مبطل، وهذا يتعارض مع هذه الروايات الدالة على ان الحدث او الالتفات الفاحش إذا حدث وقت التسليم لم يكن مبطلانً، فهذه الروايات في نفسها معارضة، فكيف يصح الاستدلال بها على عدم اعتبار التسليم.

ولكن يلاحظ على هذه المناقشة:[[24]](#footnote-24) أن نسبة هذه الرواية للروايات لتلك الروايات نسبة المقيِّد للمطلق، لا أنها نسبة التباين ونسبة العموم من وجه كي يتعارضان. فتلك الروايات تقول: أن التسليم خاتمة الصلاة أو آخر جز من الصلاة، وهذه الروايات تقول أنه خاتمة الصلاة إلّا أن يغلبه الحدث أو الاستدبار قبله، فإنّ جزئيته تزول. فبالنتيجة ليس المقام مقام التعارض بين الروايتين.

الوجه الثالث: قال بأن هذه الروايات وإن كانت بحسب الصناعة مقيدة، قال: (ودعوى أنها مخصصة لما دلّ على مبطلة الالتفات والحدث)، يعني ما دلّ على أن الحدث مبطل مخصص بهذه الرواية، فهذه الأخبار الدالة على عدم قدح الحدث ونحوه تكون معارضة لما دلّ على جزئية التسليم وانه آخر الصلاة لكن الترجيح مع تلك الروايات لمخالفتها للعامة.

فيقول فلا مانع من أن التزم بأن هذه الطائفة مخصصة لما دلّ على مبطلية الحدث، لكن اذا وقع التعارض بينها وبين ما دلّ على جزئية التسليم أو اعتباره في الصلاة فإن ما دلّ على جزئية التسليم أو اعتباره مقدم، لموافقة هذه الروايات للعامة، فتحمل على التقيّة. فهل أن هذه الروايات الدالة على أن الحدث إذا وقع قبل التسليم لم يكن مبطلا موافقة للعامة من باب صدورها على سبيل التقية ما ذكرنا سيدنا أم لا؟ فقد ذكرنا المناقشة فيما سبق.

وملخّص المناقشة: أننا تارة ننظر الى روايات العامة وتارة الى فتاواهم. فاذا نظرنا الى رواياتهم فإن الترمذي والبيقهي وابن حجر ضّفعوا هذه الروايات الدالة على أن الحدث الواقع بعد التسليم ليس بمبطل. وأما بالنظر الى فتاواهم، فإن الزهر والنخعي وابن سيرين قالوا بالمبطلية، وهم معاصرين للسجاد والباقر، نعم، ذهب سفيان الثوري وعطاء والبصري إلى عدم المبطلية، فهناك اختلاف في زمن صدور النص.

وذكر ابن رشد في (بداية المجتهد) ان الجمهور على البطلان، الا الكوفيين ومنهم أبو حنيفة. ونفس سيدنا (قده) في (ج23، ص245) تعرض لهذه الروايات وقال: إنّ حملها على التقية بعيد جداً، لعدم القول بمضمونها من العامة ما عدا أبا حنيفة. وقال: هذا بمجرده لا يستوجب الحمل على التقية. فبالنتيجة: أن حملها على التقية غير صناعي لذهاب جمهور العامة على مخالفتها والقول بالبطلان، نعم الصحيح ان الاصابة جهرتها فضلا عن الإعراض والسيد الخوئي عنده الهجر موجب للطرح، أي ان السيد وإن لم يعتد بالإعراض لكنه يعتد بالهجر، إذا لم يعمل بالرواية أحد فيعتبر الرواية شاذة، ويقول أن ما دل على حجية خبر الثقة لا إطلاق له بحيث يشمل الرواية التي هجرها الاصحاب الذين هم مصدر روايتها. الرواية الرابعة: موثقة زرارة عن ابي جعفر (ع) قال: سألته عن الرجل يصلي ثم يجلس فيحدث قبل ان يسلم؟ قال: تمت صلاته).

حيث دلّت على صحة الصلاة مع ان الحدث وقع قبل التسليم.

الرواية الخامسة: موثقة غالب ابن عثمان، عن أبي عبد الله (ع)، قال: سألته عن الرجل يصلي المكتوبة فيقضي صلاته ويتشهد ثم ينام قبل أن يسلم؟ قال: قد تمت صلاته). فسيدنا الخوئي يقولون هذه الروايات مضافا للمناقشة فيما سبق توجد مناقشة خاصة بها، وهي أن هذه الروايات تحمل على ما إذا وقع الحدث بعد قول (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين)، لأن قوله قبل أن يسلم ينصرف الى الجملة الاخيرة وهي السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، فالحدث وقع بعد الجملة الأولى من التسليم وقبل الجملة الأخيرة من التسليم، وإذا وقع الحدث بعد (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) فقد تمت الصلاة، لأن التسليم قد حصل. لكن يلاحظ على ذلك: أن مقتضى الاطلاق شمول هذه الروايات للحدث قبل الجملة الأولى أيضاً، ومقتضى ان اطلاق المخصص مقدم على اطلاق العام مقيدة لما دلّ على مبطلية الحدث. إذن فلا موجب لرفع اليد عن هذه الروايات مع وضوح دلالتها على أن الحدث قبل التسليم ليس مبطلا إلا دعوى هجر الأصحاب لها. الطائفة الثالثة: وهي روايتان: الرواية الأولى: صحيحة زرارة، عن أحدهما (ع)، قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين، وقد أحرز الثنتين؟ وقد احرز الثنتين، قال: يركع بركعتين وأربع سجدات وهوقائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه. فإنّ ظاهر الاكتفاء بالتشهد اختيارا عدم اعتبار التسليم. لكن هذه الرواية لم يحرز متنها، حيث إن الكليني في الكافي وموضع آخر ذكرها صاحب الوسائل اشتملت على لفظ (ويتشهد ثم يسلم ولا شيء عليه)، فان وجود نسخة أخرى لهذه الرواية او للرواية المتحدة معها لسانا وسنداً مانع من إحراز المتن الذي يراد الاستدلال به. الرواية الثانية: صحيحة معاوية ابن عمار، قال: قال أبو عبد الله (ع): (إذا فرغت طوافك فأتي مقام إبراهيم (ع) فصلي ركعتين واجعله اماماً، واقرأ في الأولى منهما سورة التوحيد وفي الثانية قل يا أيها الكافرون، ثم تشهد واحمد الله واثني عليه وصلّ على النبي (ص) واسأله أن يتقبل منك). ولم يذكر التسليم. فقد يقال أن اقتصارها على التشهد وعدم ذكرها التسليم مع ذكرها الحمد والثناء والدعاء شاهد على عدم اعتبار التسليم. ولكن أورد على ذلك بإيرادين: الأول: أن الرواية ليست في مقام بيان أجزاء الصلاة وإنما هي في مقام بيان صلاة الطواف، وان صلاة الطواف عند مقام إبراهيم، وان صلاة الطواف ركعتان وانها يستحب فيها السورتان، فهي في مقام بيان حكم صلاة الطواف لا انها في مقام بيان اجزاء الصلاة بما هي صلاة كي يستفاد من عدم ذكرها التسليم عدم اعتبار التسليم، والشاهد على ذلك أنها لم تذكر الركوع والسجود، فهل يقول أحد أن الركوع والسجود ليس معتبرا في الصلاة لأنها لم تذكرهما وإنما قالت تصلي ركعتين وتتشهد. إذن هي ليست في مقام البيان من هذه الجهة كي يستدل بإطلاقها على عدم اعتبار التلسيم. الثاني: لا يبعد ان قوله (ثم تشهد واحمد واثني وصل) ناظر لما بعد الصلاة، أنه من آداب صلاة الطواف بعد الفراغ منها يستحب التشهد والحمد والصلاة على النبي وأن تدعوا بالقبول، فهي معطوفة على الركعتين، فإنه قال: (فأتي مقام إبراهيم (ع) فصل ركعتين واجعله إماماً)، معطوف على قوله: (فصل ركعتين ثم تشهد واحمد الله واثني عليه وصل على النبي واسأله ان يتقبل منك). فتلخص: أنه لم يقم دليل ناهض راوئي على عدم اعتبار التسليم في الصلاة كي يكون مانعا من المقتضي الذي تم البناء عليه من القول بجزئية التسليم. وأن القول بالاستحباب استنادا لهذه الروايات ضعيف جداً لعدم تمامية الاستدلال بشيء منها، فلا مناص من القول بالوجوب.

نكتة يأتي بيانها: إذا جرت السيرة على عمل كما في المقام ان السيرة جرت على التسليم، وشككنا في وجوبه وعدم وجوبه، هل تجري البراءة عنه؟ ام أن جريان السيرة عليه مانع من جريان البراءة؟. حيث ذهب السيد الخوئي والسيد الصدر إلى أن جريان السيرة لا أثر له، بينما ذهب البعض كالسيد البروجردي أنه لا يمكن جريان البراءة في مثل لهذه الموارد.

### 039

**ذكرنا فيما سبق** **أنّ الروايات الدالة على اعتبار التسليم في الصلاة ولو من باب الشرطية تامّةٌ**. **وأنّ الروايات المعارضة التي استدل بها على عدم اعتباره غير ناهضة**. ومن أوضحها الروايات الدّالة على أن الحدث قبل التسليم ليس بقادح في صحة الصلاة.

وذكرنا فيما سبق أنه لا يصح الاستدلال بهذه الروايات على عدم اعتبار التسليم، فإن سياقها ظاهر في الاعتراف في اعتبار التسليم، فإن أسئلة الرواة عن وقوع الحدث قبل التسليم كما هو موجود لدى الامامية موجود عند غيرهم، ظاهر هذه الاسئلة ان التسليم معتبر في الصلاة، ولذلك سألوا لو وقع الحدث قبل التسليم فهل تبطل الصلاة أم لا؟ فبما أن هذه الروايات ظاهر سياقها ارتكازية اعتبار التسليم، فهي ليست معارضة للطائفة الدالة على اعتبار التسليم، بل هي مخصصة لها، أو مخصصة لأدلة مبطلية الحدث.

**ولا يرد الإشكال:** بأنّ لسان بعضها لسان التعليل كما في موثق أبي بصير (فإن آخر الصلاة التسليم) ولسان التعليل يأبى التقييد. وذلك لأن المفروض أن هذه الروايات ناظرة لاعتبار التسليم، فإذا كان ناظرة لاعتبار التسليم وإنما هي في مقام بيان أن وقوع الحدث قبل التسليم هل هو رافع لجزئيته أم لا؟ فلا يتنافى لسانها مع لسان التعليل المذكور في موثق أبي بصير. مضافاً إلى أن ذيل موثق غالب ابن عثمان دلّ على التفصيل بين فرض الرعاف وفي فرض الحدث، وعبّر بأنه في فرض الحدث تمت صلاته، وفي فرض الرعاف آخر الصلاة التسليم. مما يشهد على أن الآخرية إنما هي في فرض عدم الحدث لا مطلقاً، بل حتى لو لم نلتزم بما ذكر فإن مفاد هذه الروايات من أن الحدث إذا وقع قبل التسليم لم يكن قادحا موافق لحديث لا تعاد الذي يأتي بحثه.

ولكن لو فرضنا المعارضة بين ما دلّ على جزئية التسليم وعدم اعتباره وبين ما دلّ على عدم الاعتبار، ولم يكن مرجح لأحد الطرفين، ووصلت النوبة للأصل العملي،

### فهل تجري البراءة عن اعتبار التسليم في الصلاة جزءا أم شرطاً؟ ولتوضيح المطلب يقع الكلام في جهتين: ألبراءة العقلية، والبراءة الشرعية.

**الجهة الأولى: البراءة العقلية. فهنا أمور ثلاثة: الأمر الأول**: الكلام في استحقاق المكلف للعقوبة، حيث وقع البحث بين الأصولين في اتجاهين، هل أن استحقاق العقوبة له مناط أصلاً حتى في غير مناطه نقول بأن العقوبة بلا مناط فتقع قبيحة أم لا؟ **فهنا اتجاهان لدى الأصوليين:**

**الاتجاه الأول**: لسيد المنتقى [[25]](#footnote-25)من أنه لا مناط، لا من حيث العقوبة الفعلية، ولا من حيث استحقاقها. أما من حيث استحقاقها فقد افاد بأن العبد ملك صرف لربه والمالك يتصرف بملكه بما شاء فأين للعقل أن يحدد أن هنا مناطاً لاستحقاق العقوبة وهنا لا يوجد مناط لاستحقاق العقوبة، فإن مقتضى ما يفعل المالك في ملكه هو بمقتضى سلطنته على ملكه. فلا يوجد لدى العقل تحديد لمناط استحقاق العقوبة كي يقال عند عدمه إن العقوبة بلا مناط. وأما من حيث الوعيد الفعلي بالعقوبة، أي متى يكون العبد موردا للعقوبة الأخروية؟ لأن الشارع أخبرنا بأنه يعاقب على مخالفة تكاليفه، فبما أن الشارع اخبرنا بذلك جاءنا السؤال؟ متى يعاقب ومتى لا يعاقب؟ أيضا لا تدرك عقولنا ذلك، لاننا لا ندرك ما هو ملاك العقوبة الأخروية حتى ندرك متى يعاقب ومتى لا يعاقب، والنتيجة أن العقل لا يدرك شيئاً في هذا المقام. فلا يتأتى من العقل قبح العقاب بلا بيان، في حق الله تعالى.

**الاتجاه الثاني**: أن العقل يدرك مناط استحقاق العقوبة، ولكن هل هذا المناط خارجي ؟ أو داخلي؟ أي هل ان مناط استحقاق العقوبة مستخرج من داخل الحكم أو من أمر خارج الحكم؟ **فهنا مسلكان: المسلك الأول:** أن مناط استحقاق العقوبة خارج عن اطار الحكم نفسه، وهو المعروف بين الاصوليين، وهذا المسلك الذي يرى ان مناط استحقاق العقوبة خارج عن الحكم أيضاً على اتجاهين: **إتجاه تضييق**، وهو المعروف لدى الأصوليين، أن العقل له عدّة مدركات: 1ـ ألمدرك النظري، وهو ان لله مقام الخالقية، والمنعمية. 2ـ المدرك العملي، وهو بما أن لله الخالقية والمنعمية المطلقة الاستقلالية، إذن فله المولولية الذاتية، ومعنى المولولية الذاتية أن له حق الطاعة. 3ـ مدرك عملي أيضاً، وهو بما أن للمولى حق الطاعة فالخروج عن زي العبودية مناط استحقاق العقوبة. ولذلك فالمتجري اعتقد أنّ هذا خمر فشربه فتبين أنه عصير، فإنه يستحق العقوبة، لخروجه عن زي العبودية واحترام المولوية وإن لم يخالف التكليف واقعاً.4ــ المدرك الرابع، ما هي دائرة وحدود حق الطاعة؟ واستحقاق العبد للمخالفة؟ فهنا ذهب المشهور إلى ان الدائرة ضيقة، صحيح ان العقل يدرك ان للمولى حق الطاعة، وان الخروج عن زي العبودية موجب لاستحقاق العقوبة، ولكن موضوع ذلك ما إذا انكشف التكليف بعلم أو علمي. (يعني أمارة معتبرة).

**المسلك الثاني**: مسلك السيد الشهيد. فهو يسلم بالمدرك الاول أن لله الخالقية والمنعمية. ويسلم بالمدرك الثاني وهو ان مقتضى ذلك أن له المولوية الذاتية، (حق الطاعة)، ويسلم بالمدرك الثالث وهو الخروج عن زي العبودية مناط لاستحقاق العقوبة، المتجري يستحق العقوبة. ولكن يناقش في المدرك الاخير وهو أن موضوع حق الطاعة وموضوع الأدب مع المولى ليس خصوص ما انكشف بعلم أو علمي. وهو أنه بالنتيجة حق الطاعة ودائرة حقوق المولوية تشمل حتى ما وصل عبر الاحتمال، لا خصوص ما انكشف بعلم أو علمي.

**الاتجاه الثاني**: مناط استحقاق العقوبة من داخل الحكم لا من خارجه، وهو اتجاه السيد الأستاذ (دام ظله)[[26]](#footnote-26)، الذي يقول أساساً حقيقة الحكم تستبطن ذلك، لأنّ الحكم الإلزامي من حرمة أو وجوب متضمن للوعيد على المخالفة، فمعنى الحرمة هي الملازمة بين الفعل والوعيد، ومعنى الوجوب هو الملازمة بين الترك والوعيد، فبما أن الحكم نفسه مع غمض النظر عن مصدر هذا الحكم هل هو المولى الذاتي أو غيره، نفس الحكم يقتضي ذلك، المسألة ترجع لنفس الحكم لا من خارج الحكم وهو أن هذا الأمر صدر ممن له الخالقية والمنعمية. فالحكم هو عبارة عن الزجز مع الوعيد على الفعل، فمتى ما أدرك العقل الحكم أدرك المناط، فيقول مناط استحقاق العقوبة أنك عرضت نفسك لمورد الوعيد ومصب الوعيد حتى لو صدر هذا الحكم من ظالم أو من له قدرة على الحكم، نفس الحكم يقتضي ذلك.

إذن المدرك الاول مدرك نظري وهو حقيقة الحكم.

المدرك الثاني مدرك نظري وهو أن مناط استحقاق العقوبة تعريض النفس لمصب الوعيد. لذلك صاحب هذا المسلك يقول لا ارى المتجري مستحقاً للعقوبة.

وأما بالنسبة للمدرك الثالث وهو حدوث دائرة الوعيد التي هي مناط استحقاق العقوبة. قال ما إذا انكشف التكليف بعلم أو علمي أو قوة احتمال أو أهمية محتمل، فلا ينحصر الوعيد في مورد انكشاف الواقع بعلم أو بعلمي، بل حتى لو كان الاحتمال قويا، أي مستنداً إلى قرائن، أو كان المحتمل مهّماً وإن لم يكن احتماله قوياً. [[27]](#footnote-27)

**الأمر الثاني**: لقد تبيّن مما سبق أن البراءة العقلية وهي المعبر عنها بقبح العقاب بلا بيان فيها اقوال ثلاثة لدى الاصوليين: **القول الأول**: من ينكر قبح العقاب بلا بيان في أوامر الشارع ونواهيه.

**القول الثاني:** من يرى البراءة العقلية لكن في خصوص ما رخص المولى، بعبارة أخرى: مورد البراءة العقلية هو فرض بيان العدم لا فرض عدم البيان. وهو مسلك السيد الصدر.

**القول الثالث**: من يضيّق البراءة العقلية بأنّها لا تشمل الا فرض قوة الاحتمال وفرض أهمية المحتمل.

أما المسلك المعروف بين الأصوليين وهو مسلك قبح العقاب بلا بيان مطلقاً، وهو المسلك المشهور بينهم، مقابل المحدثين. لكن بحثنا الآن فيمن يرى البراءة العقلية وأنها لا تشمل فرض الاحتمال.

**على هذا القول يوجد مسلكان:** هل أن البراءة العقلية (قبح العقاب) تدور مدار احراز عدم البيان؟ أو عدم إحراز البيان؟ هل أن البراءة العقلية تدور مدار عدم الانكشاف بعلم أو علم أو تدور مدار عدم الحجة؟

**المسلك الأول:** فهنا مسلك معروف بين الأصوليين (كالاصفهاني والنائيني والعراقي والسيد الخوئي وغيرهم)، بأن موضوع البراءة العقلية فرض عدم احراز البيان، ففرض الاحتمال واهمية المحتمل لا دخالة له، لأنك لم تحرز البيان. **وبعبارة أخرى**: موضوع قبح العقاب، عدم الحجة، والحجة هي الوصول. فلا وجود لحجة فعلية حتى لو كان الاحتمال قوياً وحتى لو كان المحتمل مهماً، فلا حجة فعلية فلا وصول، فيقبح العقاب. ومن هنا يرى هؤلاء أنه في الموارد التي قام الإجماع عليها كما لو قام على اعتبار الاطمئنان في الصلاة، لكن ما ثبت لنا أنه اجماع تعبدي، فهنا احتمال التكليف احتمال قوي جداً، مستند لمنشأ عقلائي وهو الإجماع. أو مثلاً قامت السيرة المتشرعية (كما في محل الكلام) على التسليم في الصلاة، على الإلتزام بهذه السيرة، فالسيرة منشأ عقلائي يوجب قوة احتمال اعتبار التسليم. يقول هذا كله لا ينفع، لأنّ كل هذا ليس حجة بالفعل لانه ليس وصولاً بالفعل، وموضوع قبح العقاب بلا بيان عدم الوصول وعدم احراز البيان.

**المسلك الثاني:** للسيد البروجردي والسيد الأستاذ (دام ظله)، بأنه حتى لو قلنا بقبح العقاب بلا بيان، فلا تأتي في المقام، لأن موضوع قبح العقاب، إحراز اللا بيان، وكيف تحرز اللا بيان مع وجود احتمال قوي مستند إلى وجود منشأ عقلائي؟ ليس موضوع قبح العقاب الوصول، بل موضوع قبح العقاب إحراز عدم الوصول، وكيف تحرز ذلك مع وجود هذه القرائن؟ اذن قبح العقاب بلا بيان البراءة العقلية يكون احتمال التكليف فيه مستنداً لمنشأ عقلائي كالسيرة والإجماع، كالشهرة المتخامة للإجماع. أو موارد أهمية المحتمل، فإن اهمية المحتمل من المناشئ العقلائية. كما هو في المسائل الحديثة الإبتلائية في عصرنا، وهو أنه لو مات دماغ المريض، والأجهزة موضوعة عليه، هل يجوز للطبيب رفع هذه الأجهزة؟ هذا من موارد أهمية المحتمل. أو مثلاً: لو حصل التزاحم بين حياة الجنين وحياة أمه، فهل يجوز اجهاض الجنين حفظاً لحياة أمه؟ فهو من موارد أهمية المحتمل. أو إذا شكت المرأة أنها حامل أم لا؟ هل يجوز لها استخدام الدواء لمنع الحمل مع أنه على احتمال تسقط الجنين أو تلحق به الضرر، من موار أهمية المحتمل أيضاً. فالنتيجة أن البراءة العقلية لا تجري في هذه الموارد.

**أما البراءة الشرعية:** كقوله (رفع عن أمتي ما لا يعلمون)، أو قوله (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)، أو قوله تعالى: {لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها}، وقوله {وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً}. هل أن هذه الأدلة إرشاد إلى حكم العقل أو تعبّد، أي تأسيس.

**فإذا قلنا أن هذه الأدلة إرشاد:** فهي تدور مدار المرشد اليه وهو حكم العقل فيأتي فيها ما ذكرنا.

**وأما إذا قلنا أنها تعبد:** أو كما يقول السيد الأستاذ (دام ظله) بالتفصيل، يقول بعض الأدلة ظاهرة في الإرشاد، {لا يُكلّف الله نفساً إلا ما آتاها}، أو (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. لكن بعض الأدلة ظاهرة في التعبد، مثل (رفع عن أمتي ما لا يعلمون)، كأن من خصائص الأمة أن الله امتنّ عليها برفع ما لا يعلم، فهو ظاهر في التعبد لا في الإرشاد إلى الحكم العقلي أو الحكم العقلائي. ففي مثل (حديث الرفع) نقول كما ذكر السيد الأستاذ والبروجردي، أنّ احتفاف هذه الروايات ومنها حديث الرفع بالمرتكز العقلائي الذي يتوقف عن القول بالتأمين في موارد قوة الاحتمال أو أهميّة المحتمل، احتفاف هذه الروايات بهذا المرتكز مانع من اطلاقها لفرض شمولها حتى لمورد قوة الاحتمال أو أهمية المحتمل وإن كان مفادها مفاداً تعبدياً. أما من ينكر هذا الارتكاز كالسيد الخوئي، يتمسك بإطلاق هذه الروايات لإثبات البراءة الشرعية حتى في موارد قوة الاحتمال أو أهمية المحتمل ما لم يتكلم الشارع بنفسه.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 040

### وقع البحث في أن من أحدث قبل التسليم، فهل يمكن تصحيح صلاته أم لا؟ والبحث في موردين:

**المورد الأول:** ما إذا نسي التسليم، بأن اعتقد أنه سلّم أو خرج من الصلاة، فأحدث اختياراً، أو استدبر القبلة اختياراً لاعتقاده الخروج من الصلاة، ثم التفت بعد أن احدث أو استدبر أو انتفت الموالاة فانحمت الصورة الصلاتية، كما لو اشتغل بخياطة ثوبه فترةً.

**المورد الثاني**: ما إذا كان ملتفتاً إلى أنه لم يسلّم، لكن سبقه الحدث، يعني غلبه قهراً، أو غلبه الاستدبار.

**فالكلام في المورد الأول:** وهو من غفل عن السلام أو نسي التسليم فأحدث اختياراً، ثم التفت إلى أنّ السلام لم يأت به فهل يمكن تصحيح صلاته بحديث (لاتعاد) أم لا؟ ظاهر عبارة سيد العروة (قده): هناك فرق بين المنافي السهوي، والمنافي العمدي. فالمنافي السهوي أي ما يكون منافياً للصلاة على كلّ حال وقع عمداً أو سهواً كالحدث والاستدبار وكانمحاء صورة الصلاة. فإذا وقع المنافي السهوي منه لأجل نسيانه التسليم فصلاته صحيحة بحديث (لا تعاد)، وأما إذا وقع منه المنافي العمدي، يعني ما يكون منافياً حال العمد فقط، كالتكلم الآدمي، والقهقهة. ففي مثل هذا المورد لو نسي فتكلم كلام الآدمي أو القهقهة ثم التفت إلى أنه لم يسلم فصلاته باقية على الصحة ولكنه عليه أن يسلم، ويسجد سجدتي السهو،

. فالفرق بين المنافي السهوي والعمدي أنه في المنافي السهوي أصلا لا جزئية للسهو، وأما في المنافي العمدي فهو لم يخرج بعد من الصلاة. فعليه الإتيان بالسلام وسجدتي السهو.

**ووقع البحث في كلام سيد العروة.[[28]](#footnote-28)** وأشكل على كلامه من قبل عدة من الاعاظم، كالنائيني والعراقي وسيد المستمسك.

**الإشكال الأول**: ما طرحه المحقق النائيني[[29]](#footnote-29). محصل استدلاله كما في (كتاب الصلاة) يتألف من مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: أن المستفاد من روايات التحليل (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم) ان المخرج المحلل للمنافيات منحصر بالتسليم، فلا تحليل للمنافيات قبل التسليم. وأما اعتقاد المكلف أنه خرج من الصلاة فهذا ليس موجباً لتحليل المنافيات، المحلل المنحصر هو التسليم. ومقتضى هذه المقدمة ان لا خروج من الصلاة الا بالتسليم كما سلّم به (قده) في المنافي العمدي، لأنه قال إذا تكلم ساهياً عن السلام فإنه ما زال باقياً في الصلاة. فكما ذكر في المنافي العمدي يأتي الكلام في المنافي السهوي أن لا مخرج من الصلاة ولا محلل إلا التسليم.

**المقدمة الثانية**: بما أن المكلف لم يخرج من الصلاة واعتقاده أنه خرج لا أثر له، اذن الحدث الذي وقع منه وقع في الصلاة ومقتضى وقوعه في الصلاة بطلانها. وذكر في (ص199، ج2): إن المكلف بنسيان التسليم إما ما زال في الصلاة، أو خرج من الصلاة. فإن كان ما زال في الصلاة كما ذكر في المنافي العمدي فصلاته باطلة لوقوع الحدث فيها، وإن كان قد خرج من الصلاة بنسيانه التسليم فمقتضى ذلك أن تقول حتى في المنافي العمدي[[30]](#footnote-30). إن كان نسيان التسليم غير مخرج فلازم ذلك ان تقول ببطلان الصلاة في فرض الحدث، وإن كان نسيان التسليم مخرج فلازم ذلك أن تقول حتى في المنافي العمدي وهو أنه نسي فتكلم كلام الآدمي تقول خرج من الصلاة، فلا حاجة إلى أن يعود ويسلم ويسجد سجدتي السهو.

فالخلاصة: ان التفريق بين المقامين: ألمنافي السهوي والمنافي العمدي، غير صناعي بنظر المحقق النائيني (قده).

**لكن سيدنا الخوئي (قده) سجّل عليه مناقشات ثلاثة: المناقشة الأولى: أولاً:** لم يثبت لنا أن التسليم محلل، فإن جميع الروايات التي استدل بها على أن التسليم محل لغير ناهضة، وبناءً على ذلك فاعتبار التسليم مخرجاً لا لموضوعية في التسليم بل لكونه الجزء الأخير، فبما أن المخرجية لم يثبت اعتبارها في نفسها لعدم نهوض الروايات، واعتبارها في التسليم كما في الروايات الاخرى لا لموضوعية فيه، بل لكونه آخر جزء، فإذا ارتفعت جزئيته بحديث لا تعاد فقد خرج من الصلاة بما قبله وهو التشهد. والمفروض ان القاعدة هي: (كل جزء يلزم من بقاء جزئيته فساد الصلاة فجزئيته مرفوعة بحديث لا تعاد). وهذا لا يختص في التسليم فقط. بل يأتي في باقي الاجزاء. فلو فرضنا أن المكلف بعد السجدة الأولى اعتقد أنه خرج من الصلاة وأحدث اختياراً، فصحت صلاته، فإن لازم بقاء جزئية السجدة الثانية، لازم بقاء جزئية التشهد ولازم بقاء جزئية التسليم ان صلاته باطلة، لأن لازم بقاء جزئيتها وقوع الحدث في الصلاة وهو مبطل لها. ومعنى قاعدة لا تعاد (كل جزء يلزم من بقاء جزئيته فساد الصلاة فجزئيته مرتفعة بحديث لا تعاد)، فارتفعت جزئية التسليم وخرج بالجزء الذي قبله، فوقع الحدث خارج الصلاة، فصلاته صحيحة.

نعم لو وقع الحدث قبل الركن لا قبل الجزء، وقع الحدث قبل الركوع أو قبل السجدتين، فهنا جزئية الركن لا تشملها حديث (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة). وبهذا يتبين أن التفريق بين المنافي السهوي والمنافي العمدي في محله، لأنه في المنافي السهوي تأتي هذه القاعدة (كل جزء يلزم من بقاء جزئيته بطلان الصلاة فإنه يرتفع) فتأتي لا تعاد)، أما في المنافي العمدي فلا يلزم ذلك، لأن المكلف لو نسي حتى الركن، أو نسي السجدة الأخيرة، أو نسي التسليم، وتكلم بكلام الآدمي، ثم التفت إلى أنه ما زال في الصلاة، فالجزء الذي نسيه ما زال جزءاً إذ لا يلزم من بقاء جزئيه فساد الصلاة كي يشمله حديث لا تعاد، غاية ما في الأمر ارتكب منافياً عمديا ًسهواً، والمنافي العمدي إذا صدر سهواً لا يبطل الصلاة. وبعبارة دقيقة: المنافي السهوي يوجب محل الاجزاء الأخرى، اما المنافي العمدي لا يوجد فوات الاجزاء الأخرى. فتفريق سيد العروة بين المنافي السهوي والمنافي العمدي متين.

**المناقشة الثانية**: سلّمنا أن السلام محلل، وجعل له الشارع المحللية حصراً بحيث لو أتى بأي منافي لا يخرج به عن الصلاة ما لم يأت بالسلام. لكن هل المراد بالمخرجية في قولهم (السلام محلل والسلام مخرج)، هل المراد بالمحللية والمخرجية ان لا يعقل خروج من الصلاة إلا به؟ فهذا معنى باطل بالاتفاق، لأنه إذا احدث أو استدبر أو فاتت الموالاة وانحمت صورة الصلاة فقد خرج من الصلاة جزماً، فلو كان المراد من المحللية الخروج من الصلاة، فالخروج من الصلاة لا ينحصر حتى بوقوع المنافي، إذن المراد من المحللية أن المصلي ما دام في الصلاة فلا يخرج منها إلا بالتسليم، في مقابل التشهد وفي مقابل السجدة، لا أن الخروج من الصلاة لا يقع إلا به، إنما ما زال في الصلاة فلا يخرج منها إلا بالتسليم. أما السؤال عن الصغرى: هل ما زال في الصلاة حتى نقول لا يخرجه منها إلا التسليم، أو أنه خرج من الصلاة؟ وإلا في الكبرى المراد من المحللية أن المصلي إن كان المصلي فلا مخرج منه إلا التسليم. فيقول، إن الحدث إذا وقع سهواً وقع خارج الصلاة، \_فهو ليس في الصلاة\_، لملاحظة أن التسليم المنسي لا جزئية له حال النسيان بمقتضى حديث (لا تعاد).

لكن قد يقال، أنه قد يتأمل في هذه المناقشة، بأن يقال لو أغمضنا النظر عن الجملة الأخيرة، ونظرنا إلى كلامه الكبروي، وهي المحللية، حيث أفاد سيدنا بأنني لو سلمنا بالمحللية أي ان الشارع جعل المحللية للتسليم، لا أن التسليم لا موضوعية والمدار على آخر جزء بل المدار على التسليم. فلو سلّمنا بالمحللية للتسليم بما تسليم فمع ذلك نقول أن المحللية في التسليم ما دام في الصلاة، فيتم حينئذٍ المناقشة في كلامه، وهي أن هناك فرقاً بين المحللية والخروج من الصلاة فالمنافي السهوي ليس محللاً بل هو إبطال الصلاة، والمحللية هو ختم الصلاة الصحيحة، ففرق بين المحللية التي هي ختم الصلاة الصحيحة والخروج بمعنى الإبطال الذي يتحقق بالمنافي السهوي، فما يدعيه النائيني (قده) أن التسليم هو المحلل يعني هو ختم الصلاة الصحيحة، فبناءاً على هذه الدعوى إذن الخروج عن الصلاة وإن حصل بالحدث إلا أن المكلف حكما ما زال في الصلاة، فوقع الحدث في الصلاة، لأن ما يختم به الصلاة الصحيحة لم يقع، فحيث لم يقع ما يختم به الصلاة الصحيحة إذن الحدث وقع في الصلاة فوقع مبطلاً لها.

وأما إذا استند إلى كلامه الأخير، وهو أن يقال انه ليس في الصلاة، وأنت تقول أن المحلل لم يقع إلا بالتسليم، يعني لم يقع انتهاء من هذه الصلاة، فمقتضى أن المحللية مجعولة للتسليم أن المكلف لم ينته من الصلاة إذن الحدث وقع في الصلاة، فلا معنى لأن يجاب عن ذلك أن الشارع رفع جزئية التسليم، لأننا إذا استندنا إلى حديث لا تعاد في رفع جزئية التسليم فهذا رجوع للمناقشة الأولى والمفروض اننا تنزلنا عنها وقلنا أن للتسليم خصوصية ما لم يقع لم تنته الصلاة، إذن الحدث وقع في الصلاة فوقع مبطلاً لها. فالمناقشة الثانية محل تأمل.

**المناقشة الثالثة:** بأنّ ما قاله النائيني دوري، لأن النائيني يدّعي أن الحدث وقع أثناء الصلاة، فوقع مبطلاً. يقول: مبطلية الحدث للصلاة موقوفة على كون السلام جزءاً[[31]](#footnote-31)، \_يعني أن مبطلية الحدث للصلاة مبنية على عدم شمول حديث لا تعاد للسلام، وعدم شمول حديث لا تعاد للسلام مبني على المبطلية، لأنه لو لم يكن السلام جزءاً فما كان الحدث مبطلاً، فكون الحدث مبطلاً فرع كون السلام جزءاً، يعني فرع عدم شمول حديث لا تعاد، فلو كان عدم شمول حديث لا تعاد له، معلقاً على مبطلية الصلاة، يعني لأن الحدث مبطل لم يشمل حديث لا تعاد للسلام فيلزم من ذلك ان تكون المبطلية دورية.

### الدور المتعاكس

يقال أن الدور يأتي عكسياً ومن الجانبين، فقد ذكروا هل أن الأدلة الناهية عن اتباع الظن رادعة عن السيرة القائمة على حجية خبر الثقة، لأن خبر الثقة ظن، فهل أن الآيات الناهية عن اتباع الظن رادع عن السيرة أم لا؟ فقال: الرادعية دورية. فإن شمول هذه العمومات {لا تقف ما ليس لك به علم} للسيرة القائمة متوقف على مخصصية السيرة للعمومات، إذ لو كانت مخصصة لم تشملها.

وعدم مخصصية السيرة للعمومات متوقف على شمول العمومات لها، فاصبحت الرادعية رادعية دورية، قالوا ان الدور موجود بالعكس أيضاً، وهو كلما كان طرفا الملازمة في رتبة واحدة فالدور من الجانبين، ولا معنى لأن تنظر للدور من جانب وتغض عنه من جانب آخر. فنفس الكلام يقال: مخصصية السيرة للعمومات فرع عدم شمول العمومات لها.

وعدم شمول العمومات لها فرع مخصصيتها، فالمخصصية دورية، كما أن الرادعية دورية فالمخصصية دورية. فهذا الاستدلال باطل.

ففي المقام كذلك، مبطلية الحدث وشمول حديث لا تعاد كلاهما في عرض واحد، هل أن أدلة مبطلية الحدث تشمل المقام؟ هل أن حديث (لا تعاد) يمشل المقام؟ فبما أنهما في عرض واحد فدعوى الدور من هذه الجهة من هذه الجهة. كما نقول ان شمول أدلة مبطلية الحدث لهذا الحدث، فرع عدم شمول حديث لا تعاد لمثله، وعدم شمول حديث لا تعادل لمثله، فرع شمول ادلة مبطلية الحدث فشمول أدلة مبطلية الحدث دوري،

كذلك العكس بأن نقول شمول حديث لا تعاد للمقام فرع عدم شمول أدلة مبطلية الحدث، وعدم شمول أدلة مبطلية الحدث للمقام فرع شمول حديث لا تعاد، فمشول حديث لا تعاد للمقام دوري. فالدور من الجانبين فلا يتم كلام النائيني وكلام الخوئي في المقام. فيكون من باب العلم الإجمالي بسقوط أحد العمومين عن الحجية. يأتي الكلام حول إشكالات سيد المستمسك والمحقق العراقي (قده).

**والحمد لله رب العالمين.**

### 041

ما زال الكلام في مسألة: من أحدث قبل التسليم فهل تجري في حقه قاعدة (لا تعاد) ومقتضاها صحة صلاته، أم أن الجاري في حقه دليل مبطلية الحدث؟ فالصلاة باطلة. وذكرنا أن جمعاً من الفقهاء منهم المحقق النائيني والمحقق العراقي وسيد المستمسك (قدست أسرارهم)، قالوا بأن الصلاة باطلة، وليست مجرى لحديث (لا تعاد). وسجلو عدّة إيرادات على من يدعي جريان حديث (لا تعاد) في المقام.

**الإشكال الثاني**: ما ذكره سيد المستمسك (قده). **ومحصّله**: أن ما قام الشارع بجعله أمران: جزئية التسليم، وخاتمية التسليم. فبما أن الشارع صدر منه مجعولان: احدهما أن التسليم جزء من الصلاة، والآخر أن التسليم هو آخر جزء به تختتم الصلاة وتحلّ المنافيات. فالنتيجة أن جريان حديث (لا تعاد) لرفع جزئية التسليم لا يجدي لحل المسألة إذا غايته ان التسلم الآن ليس جزءا ولكن ما زال المجعول الآخر وهو أنه لا خروج من الصلاة بحيث تحل المنافيات إلا بالتسليم. فنلفترض أن التسليم ليس جزءا لكن من المحتمل أنه شرط اي لا خروج من الصلاة بحيث تحل المنافيات إلا به، فإذا رفع حديث لا تعاد جزئيته لم يرفع خاتميته، أو مخرجيته، ومقتضى بقاء خاتميته ومخرجيته أن الحدث مبطل، لأنه لم يصدر منك بعد ما تحل به المنافيات. فحيث لم يحصل منك بعد ما تحل به المنافيات وهو التسليم فالحدث مبطل.

**والجواب عمّا أفيد** في المستمسك جواب مبنائي وليس بنائي، وهو ما ركز عليه شيخنا الاستاذ (قده) من أن الشارع لم يصدر منه مجعولان: جزئية التسليم، وخاتميته. وإنما الذي صدر منه أنه جعل التسليم آخر جزء، بمقتضى تدريجية الأجزاء، فهو جعل التكبيرة أول جزء والفاتحة ثاني جزء إلى ان وصل الى التسليم فما جعل هو أن التسليم آخر جزء، غاية ما في الباب ان العقل ينتزع من هذا الجعل عنوان المخرجية والخاتمية، وإلا فالشارع ما جعل هذا العنوان، وإنما جعل التسليم آخر جزء فطبيعي انه المخرج وهو الخاتمية فعنوان الخاتمية والمخرجية ما هو إلا عنوان انتزاعي ينتزعه العقل عند اعتبار الشارع الجزء الأخير. فإذا كان مجرد عنوان انتزاعي فإذا تتدخل حديث (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) ورفع جزئية التسليم فقد رفع منشأ الانتزاع، واذا رفع منشأ الانتزاع ارتفع العنوان الانتزاعي وهو أن التسليم خاتم مخرج، والنتيجة هي ان الحدث وقع خارج الصلاة لأن التسليم ليس بجزء فليس بخاتم ولا مخرج. فالذي أفيد في المستمسك جواب مبنائي.

**الإشكال الثالث**: أن يقال أن شمول حديث (لا تعاد) بأي جزء أو شرط في الصلاة فرع احراز الصلاة من جميع الجهات سوى هذا الجزء فيرفعه حديث لا تعاد[[32]](#footnote-32). وذلك لاحدى نكتتين: **النكتة الأولى**: نكتة سياقية. أن ظاهر حديث لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة. ظاهر سياقه أنه لو وقع الخلل في السنة لتكفل الحديث برفع موقع الخلل، فبما أن مفاد حديث لا تعاد رفع موضع الخلل فمعناه ان الصلاة من باقي الجهات صحيحة إلا موضع الخلل فيرفعه حديث لا تعاد، فإن الظاهر من سياقه ان حديث لاتعاد يتكفل برفع موضع الخلل من الصلاة، وهذا يعني أن حديث لا تعاد يأتي لو أحرزت الصحة من باقي الجهات إلا موضع الخلل في فيتكفل حديث لا تعاد برفعه.

**النكتة الثانية**: نكتة عرفية، وهي لو لم نحرز صحة الصلاة من باقي الجهات لكان شمول حديث لا تعاد لغواً، لأن الغرض من شمول حديث لا تعاد هو سقوط الأمر وعدم التبعة، فلو كانت الصلاة باطلة من جهة أخرى لكان شمول حديث لا تعاد لغواً إذ لا يتحقق الغرض من شموله وهو سقوط الامر وعدم التبعة من جهته. وتطبيق هذه الكبرى في المقام، فبعد الفراغ عن هذه الكبرى أن شمول حديث لا تعاد فرع شمول إحراز صحة الصلاة من باقي الجهات، إذن لا يشمل حديث لا تعاد في المقام، لأن مجرد وقع الحدث بطلت الصلاة، فإن المفروض أن المكلف بمجرد أن انتهى من التشهد أوقع الحدث، ففي آن وقوع الحدث بطلت الصلاة لأن الحدث مبطل بلا كلام، فإذا بطلت الصلاة فلم يبق لشمول حديث لا تعاد لرفع جزئية التسليم معنى، إذ معنى شموله من أجل رفع جزئية التسليم، فرع صحة الصلاة، المفروض أن الصلاة باطلة بوقوع الحدث.

ولذلك يأتي محذور الدور مرة أخرى، لأننا نقول ان عندنا دليلان يتسابقان في الشمول: دليل مانعية الحدث، يقول من أحدث في الصلاة كانت صلاته باطلة، فدليل مانعية الحدث مقتضى إطلاقه شموله للمقام، ومقتضى شموله للمقام بطلان الصلاة، وعندنا دليل آخر وهو دليل (لا تعاد)، الذي يقول أن الصلاة ليست باطلة لأن التسليم ليس بجزء، فدليل حديث لا تعاد يرفع جزئية التسليم كي يصحح الصلاة، فالدليلان يتسابقان على المقام، دليل المبطلية ودليل حديث لا تعاد. فدليل المبطلية يتوقف على عدم شمول الدليل الآخر، بتنقيح موضوعه، لأن دليل المبطلية يقول: إذا وقع الحدث في الصلاة كان مبطلاً. ومن الواضح أن الحكم لا ينقح موضوعه، فهو يقول إذا وقع الحدث في الصلاة كان مبطلاً، لكن هل هذا الحدث وقع في الصلاة أم وقع خارج الصلاة؟ فدليل مبطلية الحدث لا يتكفل دليل موضوعه، إذن حتى يتنقح موضوعه نحتاج إلى عدم شمول دليل لا تعاد. إذ لو شمل دليل لا تعاد المقام ورفع جزئية التسليم لكان الحدث خار ج الصلاة فلا يأتي دليل مانعية الحدث، فنحن مضطرون حتى نطبق مانعية الحدث إلى رفع دليل لا تعاد، فشمول دليل المبطلية متوقف على عدم شمول حديث لا تعاد لهذا المورد، إذ لو شمل لكان الحدث خارج الصلاة، إذن شمول (أ) وهو دليل المبطلية، متوقف على عدم شمول (ب) وهو دليل حديث لا تعاد.

وبالعكس أيضاً قالوا، فأصحاب دليل لا تعاد يقولون أن دليل لا تعاد هو الحاكم في المقام، لأن دليل لا تعاد يقول: كل جزء يلزم من بقاء جزئيته فساد الصلاة فجزئيته مرفوعة، والتسليم هنا لو بقي على جزئيته للزم فساد الصلاة، لأن بقاء جزئته يعني وقوع الحدث أثناء الصلاة، لأجل ذلك لابُدّ أن نرفع جزئيته حتى يكون الحدث خارج الصلاة، فنحن نريد بحديث لا تعاد أن نرفع موضوع دليل المبطلية. فيقال، دليل حديث لا تعاد فرع احراز صحة الصلاة من باقي الجهات، وبعد وقوع الحدث لا تحرزون صحة الصلاة، لأن شمول دليل لا تعاد لأي مورد مع عدم إحراز صحة الصلاة في رتبة سابقة لغو، فما لم تحرز صحة الصلاة من باقي الجهات في رتبة سابقة قبل جريان حديث لا تعاد، يكون جريانه لغواً، فإذن لا يمكن إجراء حديث لا تعاد، لأنه لم تحرز صحة الصلاة في رتبة سابقة. فالنتيجة أن شمول حديث لا تعاد للمقام متوقف على عدم شمول دليل المبطلية. بعبارة أخرى: شمول دليل المبطلية فرع عدم شمول لا تعاد، أيضاً شمول دليل لا تعاد فرع عدم شمول دليل المبطلية. لأنه لو شمل دليل المبطلية لكانت الصلاة باطلة، وإذا كانت الصلاة باطلة لم يشملها حديث لا تعاد، لأن شمول حديث لا تعاد يكون لغواً، فتوقف الشمول من الطرفين. فلم يتم كلام من تمسك بحديث لا تعاد، ولم يتم كلام من تسمك بدليل المانعية. فلذلك حتى لو قلنا بأن حديث لا تعاد يرفع الخاتمية والمخرجية، فما المخرج من الدور؟

**فأجاب سيدنا الخوئي**: بأن نكتة التوقف لكل منهما تختلف عن نكتة التوقف في الآخر، فشمول دليل المبطلية لمحل كلامنا متوقف على عدم شمول لا تعاد. ونكتة التوقف هي أنه لولا شمول حديث لا تعاد لتنقح موضوعه، فهو متوقف عليه توقف الحكم على موضوعه. فإن دليل المبطلية يقرر أنه إن كان الحدث في الصلاة كان مبطلاً، وبما أن حديث لا تعاد يتدخل في الموضوع ويريد أن يخرج هذا المكلف عن الصلاة، فحديث دليل المبطلية متوقف على عدم دليل لا تعاد توقف الحكم على تنقيح موضوعه.

بينما في الثاني، إن شمول دليل لا تعاد في المقام متوقف على إحراز صحة الصلاة، فهل توقف لنفس النكتة، أو نكتة التوقف هنا أنه لو لم تكن الصلاة صحيحة لكان الشمول لغواً؟ فنكتة اللغوية غير نكتة التوقف. بمعنى أن الإشكال عرفي عقلائي، فبما أن الإشكال في الثاني عقلائي عرفي لا عقلي، إذن فنقول: ما ذكرتموه من التوقف أولا صحيح، لانه توقف الحكم موضوعه. دليل المبطلية لا يشمل إلا في فرض عدم شمول حديث لا تعاد. وأما الثاني وهو قولنا: دليل لا تعاد لا يشمل حتى يرفع دليل المبطلية، وإلا لكان الشمول لغواً. نقول، نعم ويكفي في رفع اللغوية الأثر الطولي ولا يعتبر في رفع اللغوية الأثر السابق رتبة. فإذا كان المشكلة في شمول أي دليل هي اللغوية، فيقولون أن يكفي في رفع اللغوية شموله أن ترتفع بنفس شموله، فهذا ليس إشكالاً عقلياً حتى يلزم التوقف عليه في رتبة سابقة، بما أنه إشكال عرفي عقلائي يكفي في ارتفاعه نفس الشمول. وكمثال، قالوا: بأن ادلة الاجزاء والشرائط، كدليل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب). أو دليل: (لا صلاة لمن لم صلبه في الصلاة). قالوا أن هذه الأدلة لو اختصت بالعالم ونخرج الجاهل، يلزم من ذلك لغويتها لان اخلال العالم بالجزء أو الشرط أمر نادر، فيقولون، يكفي في رفع لغويتها تحقق الندرة في طولها، يعني لما جاءت صار الإخلال نادراً، فليست الندرة في رتبة سابقة، بل بعد ورودها صار الإخلال من قبل العالم نادراً. يكفي في رفع اللغوية الأثر الطولي ولا يعتبر أثر في رتبة سابقة، وفي محل الكلام يقول السيد: أنكم تدعون ان شمول حديث لا تعاد للمقام لغو، لأن شمول حديث لا تعاد فرع صحة الصلاة من بقية الجهات، والمفروض أن الصلاة باطلة بوقوع الحدث. فنقول: يكفينا في عدم لغوية شمول حديث لا تعاد في المقام أنه بشموله تحصل الصحة. أما إذا قلتم بأن الصحة فرع شموله؟ نقول: يكفي في رفع اللغوية الأثر الطولي، ولا يشترط أثر في رتبة سابقة. إذن شمول حديث لا تعاد في المقام ليس لغواً، لانه يترتب على شموله تصحيح الصلاة فكيف يكون شموله لغواً. فإن قلتم: يعتبر صحة الصلاة. نقول: يعتبر صحة الصلاة ولو في طوله لا أنه يعتبر صحة الصلاة في رتبة سابقة.

فالنتيجة: بما أن المشكلة في شمول حديث لا تعاد هي اللغوية واللغوية محذور عرفي لا عقلياً، فلا يتوقف شمول حديث لا تعاد على ارتفاع اللغوية في رتبة سابقة، بل يكفي في شموله ارتفاع اللغوية بنفس شموله، والمفروض أن شمول حديث لا تعاد محقق للصحة فبه ترتفع اللغوية.

فظهر من ذلك: ان شمول حديث لا تعاد رافع لموضوع شمول دليل المبطلية، فلا دور من الجانبين، وإنما الدور فقط من جهة توقف دليل المبطلية على عدم شمول حديث لا تعاد. ويأتي بيان إشكال المحقق العراقي في المسألة 3 من مسائل العروة، في فروع العلم الإجمالي. في تعليقته على العروة.

### 042

ما زال الكلام في من أحدث قبل التسليم غافلاً أو ناسياً كونه في الصلاة.

وقد ذكرنا أن سيدنا الخوئي (قده) وتلامتذه، بنوا على جريان حديث (لا تعاد) في هذا المورد، وقالوا: أنّ مقتضى حديث (لا تعاد) صحة صلاته. واشكلوا على التسمك بالحديث، بإشكالات.

**الإشكال الرابع**: ما طرح العراقي (قده) في تعليقته على العروة في عدة موارد. **محصّله: يبتني على مقدمتين:**

**المقدمة الأولى**: إن مقتضى حديث (لا تعاد) ان كل جزء لزم من بطلان جزئيته بطلان الصلاة فإن حديث (لا تعاد) رافع لجزئيته، ومقتضى هذا المفاد أن موضوع جريان (لا تعاد) حدوث المنافي أي لا بدّ أن يحدث المنافي أولاً كي نقول لو بقي الجزء الآخر على جزئيته للزم بطلان الصلاة لحدوث المنافي، فلو لم يحدث المنافي لم يأت احتمال بطلان الصلاة كي يقال إن بقاء الجزء على جزئيته مستلزم لبطلان الصلاة، فلابدّ في رتبة سابقة قبل جريان (لا تعاد) أن يقع المنافي اي ان يقع أمر يوجد بطلان الصلاة بوقوعه، كالحدث والاستدبار والإخلال بالركن في أثناء الصلاة. فإذا وقع المنافي تنقح موضوع جريان قاعدة لا تعاد.

**المقدمة الثانية: بما أن هناك رتبتين:** رتبة وقوع المنافي ورتبة جريان لا تعاد، لأنّ نسبة وقوع المنافي لجريان لا تعاد، نسبة الموضوع للحكم، والموضوع متقدم رتبة على الحكم، إذن هناك رتبتان، رتبة وقوع المنافي أولاً ورتبة جريان (لا تعاد) ثانياً. فبما أنّ هناك رتبتين فنسأل: قبل أنّ ننظر إلى الرتبة الثانية وننظر إلى الرتبة الأولى ففي الرتبة الأولي وهي رتبة وقوع المنافي فلا تجري لا تعاد بعد، ففي تلك الرتبة وقع المنافي أثناء الصلاة فكان مبطلاً.

فإذا صار مبطلاً لم تصل النوبة إلى إجراء (لا تعاد). **وتطبيق ذلك على محل الكلام**: إنّ المكلف الذي نسي أو غفل أنه في الصلاة، فاحدث، ففي رتبة وقوع الحدث منه لم تجر (لا تعاد) بعد، لأنها إنما تجري في رتبة متأخرة وهو أنه وقع المنافي وأن التسليم لو بقي على جزئيته للزم بطلان الصلاة.

فقبل أن نصل إلى الرتبة الثانية نقول إن الحدث في هذه الرتبة وقع في الصلاة، حيث انه وقع في الصلاة وقع مبطلاً، وإذا بطلت الصلاة لم تصل النوبة إلى ما يقال في الرتبة الثانية وهي جريان حديث (لا تعاد) ورافعيته لجزئية التسليم. هذا نظر المحقق العراقي (قده). **الجواب عنه: تارة بالنقض، وأخرى بالحل.**

**أما النقض:** فقد يقال بأن مقتضى هذ الكلام عدم جريان (لا تعاد) في كل مورد. مثلاً: مكلف نسي الفاتحة حتى ركع، فيقال، هنا رتبتان: رتبة تحقق الموضوع وهو أنه أوقع الركوع في غير محله. لأن الركوع بعد الفاتحة. ورتبة جريان حديث (لا تعاد) في الفاتحة المنسية. فبما أن هنا رتبتين نقول: في رتبة إيقاع الركوع في غير محله وقع الإخلال بالركن، وحيث وقع الإخلال بالركن بطلت صلاته لأن الإخلال بالركن موجب لبطلان الصلاة وبعد بطلان صلاته لا تصل النوبة لإجراء حديث (لا تعاد) في الفاتحة المنسية برفع جزئيها لأنه لو لم يخل بالركوع لما جرت لا تعاد، فنرجع إلى رتبة إخلاله بالركوع حيث انه اخل بالركن والإخلال بالركن موجب لبطلان الصلاة، فلا تصل النوبة لحديث (لا تعاد) لتأمين الفاتحة المنسية.

**أما الحل**، فالمستفاد من كلامات سيدنا الخوئي (قده) ذكره لهذا الحل في موردين: في مسألة في باب النكاح، وكذلك في الفرع الثالث من فروع العلم الإجمالي ذكر السيد هذه القاعدة وناقشها. **ملّخص ما أفاده**: بأن اطلاقات الأدلة التي تضمنت موضوعاً وحكما كمن شك بين الثلاث والأربع بنى على الأربع، فكل دليل يتضمن موضوعاً وحكما، إن الأدلة المتضمنة موضوع وحكم ملاقاة إلى العرف العالم وبما أنها ملاقاة للعرف العام للعمل بها فالمرجع في تطبيق صغرياتها إلى العرف العام، فهو الذي يحدد موضوعها مورد تطبيقها لانها القيت اليها، فمقتضى القائها الى العرف العام ان المرجع في تحديد موضوعاتها وتطبيق صغرياته الى العرف العام. فقد ذكر السيد والخوئي نكتتين عند الرجوع للعرف العام:

**النكتة الأولى:** إن العرف العام يتنقى علقة الموضوع بالحكم كعلقة العلة التامة بالمعلول. باعتبار أن جميع القوانين العقلائية الصادر من الموالي العرفيين أو من الدول أو الوالد بالنسبة لولده يرى العرف العام أن نسبة الموضوع للحكم نسبة العلة التامة للمعلول، وحيث إن العلة والمعلول متعاصران زمان وإن تفاوتا رتبةً، حيث إن رتبة العلة متقدمة على رتبة المعلول، إلّا أنهما متعاصران زمناً، مثل: (حركت يدي فتحرك المفتاح). فإن حركة اليد وحركة المفتاح متعاصران زمناً وإن كان بينهما اختلاف رتبي. فنفس هذه العلقة في موضوعات الأحكام الشرعية، فلذلك إذا قال المشرع: من شك بين الثلاث والأربع فحكمه البناء على الأربع، لا أنه من شك بين الثلاث والأربع في زمن يبني على الأربع في زمن آخر، بل آن حدوث الموضوع هو آن حدوث الحكم. وإن اختلفا في الرتبة إلا أن الإختلاف في الرتبة لا يمنع فعلية الحكم لفعلية الموضوع. كذلك في المقام، فليدنا موضوع وحكم. الموضوع يقول: من أحدث ناسياً للتسليم فهو موضوع لـ (لا تعاد)، هذا معناه في آن حصول الحدث ترتفع جزئية التسليم لا أنه في آن (أ) يقع الحدث، وفي آن (ب) ترتفع جزئية التسليم كي يقول المحقق العراقي في الآن الأول بطلت الصلاة فلا تصل النوبة إلى جريان (لا تعاد). بل إنّ نسبة وقوع الحدث ناسياً للتسليم لجريان حديث (لا تعاد) نسبة الموضوع للحكم وهما متعاصران زمان ففي آن وقوع الحدث خرج التسليم عن الجزئية فلم يقع الحدث أثناء الصلاة كي يقال لا تصل النوبة إلى جريان حديث لا تعاد. هذا ما ذكره في كتاب النكاح.

**أما في المقام**، فقد أفاد (قده) بما انّ أدلة الاحكام المشتملة على موضوع وحكم ملقاة إلى العرف العام والعرف العام لا يرى لاختلاف الرتب قيمة، بل يرى أن المناط في الأحكام على الزمن فالمدار في التقارن على التقارن الزمن، والمدار في السبق واللحوق على السبق واللحوق الزمني، وأما الرتب العقلية فلا سوق لها في نظر العرف العام في جميع التشريعات والقوانين. فبما أن العرف العام لا يرى للرتب العقلية وزناً فعندما يقال له سابق: يعني سابق زمناً، وعندما يقال له مقارن، يعني مقارن زمناً ولا يلتفت لاختلاف الرتب العقلية. إذن وإن كان وقوع المنافي متقدماً رتبة على جريان حديث (لا تعاد) إلا أنه مقارن له زمنا، فحيث إنه مقارن له زمناً، انطبق عليه دليل (لا تعاد)، موضوعه في آن (أ)، وحكمه في نفس الآن، لأجل ذلك في آن وقوع الحدث ارتفعت جزئية التسليم، وإن كان متقدما رتبةً، لأن اختلاف الرتبة ليس له سوق بالنظر العرفي العقلائي.

**النكتة الثانية**: ذكر سيدنا الخوئي مناقشة عامة، كل ما مضى من إثبات أن حديث (لا تعاد) لا يجري إما للغوية أو لاختلاف الرتبة أو لأنه لا يرفع خاتمية التسلم.. مبنية للنظر على المانعية دون النظر للقاطعية. **بيان ذلك:** أن للحدث صفتين: صفة المانعية وصفة القاطعية. ولابدّ من التمييز بين الصفتين، فمعنى أن الحدث مانع أنه أخذ عدمه شرطاً في أجزاء الصلاة لا أنه أخذ عدمه شرطاً حتى في آنات الصلاة فمعنى أن الحدث مانع يعني عدمه شرط في التكبير والسجود والركع والتكبير والتسليم لا أن عدمه شرط حتى في الآنات المتخللة بين الأجزاء. وأما القاطعية فمعناه ان الحدث يخل بهيئة الصلاة، يمنع انضمام الأجزاء اللاحقة للسابقة.

فللحدث صفتان، مانعية وقاطعية. وبالتالي إن كان نقاش الأعلام الذين منعوا جريان حديث (لا تعاد) في هذا المورد، إن كان نظرهم للمانعية حيث يقولون متى ما وقع الحدث تحققت المانعية وإذا تحققت المانعية فلا معنى لجريان حديث (لاتعاد). نظرهم كله للمانعية، فإذا كان هذا نظرهم فهو غير مقبول، لأن دليل المانعية أصلاً قاصر ولا نحتاج إلى دليل (لا تعاد)، فلو كان الحدث فقط مانع فالصلاة صحيحة بدون حديث لاتعاد، لأنه لو افترضنا ان انساناً بعد الركوع وقبل السجود أحدث والماء بين يديه، فيتوضأ ويستمر في الصلاة وصلاته صحيحة، لو كان الحديث مانعاً فقط لا قاطعاً، فلو كان نظرهم للمانعية فقط فالصلاة صحيحة بدون حاجة للتمسك بحديث (لا تعاد)، لأنّ المانع ما اقتصر تأثيره على الأجزاء، وأما إذا حدث في الآنانت المتخللة بين الأجزاء، فليس بمانع،

وبعبارة أخرى: إن قوله (ع): (لا صلاة إلا بطهور) لا يستفاد منه إلا شرطية الطهور إلا ما هو صلاة، وفيما هو قوام الصلاة وما هو قام الصلاة التكبير والقراءة والركوع التشهد والتسيلم، وأما الآنات المتخللة بينهما فليست من الصلاة، ولأجل ذلك لو كنا نحن ودليل الشرطية لقلنا بأن الدليل قاصر، فلا يثبت الشرطية حتى في فرض الآنات، فلو أحدث بين التشهد والتسليم توضأ وسلّم وصلاته صحيحة.

وإن كان نظرهم للقاطعية، لا للمانعية: وهو انهدام الهيئة الصلاة، فإذا كان نظرهم للقاطعية فهذا مبني على بقاء جزئية التسليم والمفروض أن جزئية التسليم قد ارتفعت بحديث (لا تعاد)، فلم يثبت للحدث قاطعية.

هذا الكلام من سيدنا (قده) يتنافى مع كلامه في مصباح الاصول الجزء (ج2، ص252) عند كلامه في استصحاب عدم المانعية أو عدم القاطعية. ذكر الشيخ الاعظم، بأن هناك مانعية وقاطعية، والمانعية تستفاد من أدلة الشرطية كـ (لا صلاة إلا بطهور)، لكن القاطعية تستفاد من أدلة خاصة: نحو: (القهقهة تنقض الصلاة)، فالعتبير بـ(تنقض) دلّ بدلالة التزامية على أن للصلاة هيئة إتصالية يكون القهقهة هادما له فيعبر عن الهقهقهة بأنها قاطع لا مانع. فعندنا موانع وعندنا قواطع. وقد بنى على هذا المبنى الشيخ الأعظم.

لكن السيد الخوئي نفى القاطعية والمانعية، وقال بأنه ليس عندنا في الصلاة إلا جزء أو شرط، غاية ما في الباب أن الشرط اما شرط وجودي كشرطية الاستقبال وشرطية الاطمئنان، وإما شرط عدمي كشرطية عدم القهقهة، وعدم البكاء وعدم كلام الآدمي، ونحو ذلك. بل عندنا إما جزء كالركوع والسجود، وأما شرط، وهو أما وجودي وإما عدمي. وليس عندنا شيء قاطع أو مانع. لأنه **أولاً**: لا دليل على اعتبار الهيئة، ليس المأمور به بالأمر الصلاة إلا الأجزاء والشرائط، وليس للصلاة وارء الأجزاء والشرائط ما يُعبّر عنه بالهيئة الصلاتية كي يكون الهادم لها قاطعاً وليس بمانع. وأما قوله (القهقهة تقطع الصلاة)، فهذه كناية عرفية عن شرطية العدم، لا أن للصلاة هيئة وراء ذلك.

**ثانياً:** إذا كان مجرد الاصطلاح فلا مشاحة في الاصطلاح، وأما إذا نظرنا لعالم الثبوت فلا محالة الصلاة المأمور بها بالنسبة لما تسميه قاطع كالقهقهة، إما لا بشرط، وهذا خلف، لأنها متى ما وقع عمداً أضرت، وأما بشرط لا، ولا يعقل الإهمال ثبوتاً، فإذا كانت نسبة الصلاة للقهقهة إما الإهمال وهو محال، وإما لا بشرط وهو خلف وإما بشرط لا، فتعين رجوع القهقهة إلى شرطية العدم لا إلى القاطعية وراء الشرطية.

**فنقول بناء على كلام سيدنا الخوئي (قده) في الأصول[[33]](#footnote-33)**: ليس للحدث صفتان شرعيتان: صفة المانعية وصفة القاطعية، بل ليس له إلا شرطية العدم، غاية ما في الباب انه هل شرطية العدم تختص بالأجزاء أم تمتد إلى الآنات؟ فيقولون: ظاهر قوله: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود)، أنه متى ما وقع خلل في الطهور ولو في آنات الصلاة وإن لم يكن في أجزائها فقط بطلت الصلاة، مقتضى حديث (لا تعاد) من حيث المستثنى انه متى ما وقع خلل بأحد هذه الخمسة ولو في الآنات بطلت الصلاة. وهذا يعني أن شرطية الطهور حتى في الآنات فضلاً عن الأجزاء، وهذا ما يتكلم عنه الاعلام ولا يتكلمون عن شيء آخر كي يقال هل نظرهم للمانعية أو للقاطعية. يأتي الكلام في المورد الثاني. وهو ما إذا سبقه الحدث. يعني وقوع الحدث بدون اختياره.

### 043

ما زال الكلام في مسألة: من أحدث قبل التسليم. وقد قلنا بأنّ لها صورتين:

**الصورة الأولى**: أن يحدث اختياراً لنسيانه للتسليم، كما لو فرضنا أنه نسي كونه في الصلاة، أو غفل عن كونه في الصلاة، فأحدث اختياراً، فهل يكون الحدث حينئذٍ موجباً لبطلان صلاته أم لا؟ وقد ذكرنا سابقاً عدة إشكالات على التمسك بحديث (لا تعاد) في هذه الصورة لإثبات صحة الصلاة. وصل الكلام إلى إشكال المحقق العراقي (قده) المبني على اختلاف الرتبة. وقد صورناه على طبق ما ذكر في بحث فروع العلم الإجمالي. ولكن يظهر أنّ عبارة الخوئي تفيد تصويراً آخر لمطلب المحقق العراقي، ونتعرض لهذا التصوير، وبيانه بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: أن وقوع الحدث علّة لهدم الصلاة وإبطالها، وبما أن العلة والمعلول مختلفان رتبة إذن وقوع الحدث في نفسه له رتبة متقدمة على رتبة علّيته وإبطاله وهدمه للصلاة.

**المقدمة الثانية**: بما أن لوقوع الحدث في نفسه رتبة سابقة على رتبة عليته وإبطاله للصلاة، فينقل السؤال إلى رتبة وقوعه فنقول: عندما وقع الحدث من المصلي ففي تلك الرتبة وقع الحدث أثناء الصلاة، لأن حديث لا تعاد إنّما يأتي في الرتبة الثانية، لأنّ حديث لا تعاد إنّما يدفع عليّة الحدث لإبطاله للصلاة، فالحدث في مرتبة وقوعه لم يكن له مدافع، وإنّما في مرتبة علّيته وإبطاله للصلاة جاء حديث (لا تعاد) ليدافع عليته. فإذا نظرنا إلى الحدث في المرتبة الثانية وهي مرتبة عليته وابطاله نرى أن لا تعاد مزاحم له، فهو يريد الابطال ولا تعاد يريد تصحيح الصلاة، لكن إذا نظرنا للحدث في مرتبة وقوعه في نفسه فلا مزاحم ولا مدافع له، فإذن الحدث في مرتبة وقوعه وقع أثناء الصلاة، وبما أنه وقع أثناء الصلاة فلا موضوع لحديث لاتعاد، إذ المفروض بعد المفروغية عن وقوع الحدث في الصلاة انتفى موضوع حديث لا تعاد، إذ متى وقع الحدث في الصلاة شمله المستثنى وليس المستثنى منه، أي شمله قوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة). حيث إن المكلف أخل بأحد الخمسة وهو الطهور. فيمكن تقريب كلام المحقق العراقي (قده) بهذا النحو.

والجواب عنه كالجواب المذكور لسيدنا الخوئي (قده): وهو أن إطلاقات الأدلة المتضمنة للحكم وموضوعه منزلة على الفهم العرفي، فإذا ورد عندنا دليل يقرر أن من صلى بالنجاسة ملتفتا لها فصلاته باطلة، فإن الفهم العرفي يتلقى هذا الدليل على أن الصلاة في النجاسة الملتفت إليها مع البطلان متعاصران زمناً، أي في آن صلاته مع النجاسة المتلفت اليها تكون صلاته باطلة. فإن الصلاة مع النجاسة الملتفت إليها وان كانت سببا للبطلان والسبب والمسبب مختلفان رتبة إلا انهما متعاصران زمان، فالعرف يفهم من هذه الأدلة أن المدار في السبق والمقارنة على الزمن فبما أن المدار في السبق والمقارنة على الزمن إذن أي سبب لمسبب شرعي فهما متعاصران زماناً. وبناءً على الفهم العرفي نقول: صحيح أن وقوع الحدث علة لإبطال الصلاة وان العلة والمعلول مختلفان رتبة لكنهما متحدان زمنا بحسب الفهم العرفي ففي آن وقوع الحدث هو آن عليته لإبطال الصلاة، وفي نفس هذا الآن يكون حديث لا تعاد مدافعا له واردا عليه، فبما أن ورود حديث لا تعاد في نفس آن وقوع الحدث إذن لم يقع الحدث أثناء الصلاة لمدافعة حديث (لا تعاد) له في نفس آن وقوعه، فحيث لم يقع الحدث أثناء الصلاة لم يشمله المستثنى في حديث (لا تعاد).

**الوجه الأخير**: إن حديث لا تعاد يشمل على مستثنى منه ومستثنى. حيث إن مفاد حيث لا تعاد، لا تعاد الصلاة من خلل بأي شيء معتبر فيها إلا من خلل بأحد الخمسة، ومنها الطهور، فعندنا مستثنى منه ومستثنى. وحينئذٍ نقول إما أن يكون لحديث (لا تعاد) إطلاقان: إطلاق من جهة المستثنى منه وإطلاق من جهة المستثنى، بأن يكون حديث لا تعاد وارداً في مقام البيان من الجهتين، فكأنه طرح مطلبين، وقال: لا تعاد الصلاة من خلل بأيّ سنة من سننها. هذا مطلب. وتعاد الصلاة من خلل بأيّ واحد من الخمسة. هذا مطلب آخر. فكأنه لا يوجد استثناء، بل هناك بيان لمطلبين، فله إطلاقان من الجهتين.

وإما أن تقولوا بأن حديث لا تعاد إنما هو في مقام البيان من جهة المستثنى منه فقط، وإنما المستثنى ذكر قيدا فكأنه قال: لا تعاد الصلاة من خلل بأيّ سنة من سننها غير الخمسة، فغير الخمسة إنما هو مجرد قيد لبيان ما هو موضوع حكمه. وليس في مقام البيان من جهة الإعادة للخمسة. أو تقولون بأن حديث لا تعاد إنما هو في مقام البيان من جهة المستثنى فقط، فهو متوجه ابتداء لبيان حكم الخمسة، فكأنه قال من الأول أنّ الصلاة تعاد من خلل بأيّ واحد من الخمسة فيها، إنما ذكر المستثنى منه تمهيداً ومقدمة لبيان حكم المستنثى.

فإن قلتم: بأن حديث لا تعاد في مقام بيان الحكم من الجهتين، فهو يقول: (لا تنقض السنة الفريضة) أي أنه ناظر للسنة التي هي المستنثى منه، فهو يريد القول أن الاخلال بالسنة لا يوجب نقض الصلاة. وهو أيضاً من جهة ذكر الخمسة والتنصيص على عناوينها والتعبير عنها بالفريضة فهو ناظر للمستثنى، فكأنه قال: لا تعاد الصلاة من خلل بأيّ سنة، لأنها سنة، وتعاد الصلاة من خلل بأحد الخمسة لأنها فريضة. فإذا كان الحديث في مقام بيان الحكم من الجهتين ولو بمقتضى التعليل في ذيله، إذن يقع التدافع بين إطلاق المستثنى منه وإطلاق المستثنى. فاذا نظرنا إلى إطلاق المستثنى فالمكلف قد أخل بالطهور، فمقتضى انه يصدق على المكلف عرفاً أنه أخل بالطهور يشمله الإطلاق في المستثنى، ومقتضى أن المكلف نسي التسليم حتى أوقع الحدث، صدق أنه أخل بالتسليم فشمله الإطلاق في المستثىنى منه.

فلو قلتم بأن (لا تعاد) يشمل هذا المورد ومقتضاه رفع جزئية التسليم للزم التدافع بين إطلاق المستثنى وإطلاق المستثنى منه.

وإن قلتم بأن حديث لا تعاد في مقام البيان من جهة المستثنى منه، فهو يريد أن يقول: الإخلال بأي شيء معتبر في الصلاة غير الخمسة لا يضر.وإنما ذكر الخمسة قيداً. إذن فعدم كونه من الخمسة أخذ في الموضوع، وأنما لا يضر الإخلال به هو الذي ليس من أحد الخمسة فقد اُخذ في موضوع عدم الإعادة أن لا يكون ما أخل به من الخمسة. فبما أن غير الخمسة اُخذ في الموضوع فنحن لا نحرز الموضوع في المقام، لأنه مادام المكلف قد أحدث ويحتمل انه أخل بالطهور فلم نحرز ان ما أخل به ليس من الخمسة، فحيث لم نحرز الموضوع لا نستطيع أن نتمسك بإطلاق المسثنتى منه لأننا لم نحرز موضوعه. فكأن التمسك بالدليل تمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية.

وإن قلتم بأن حديث (لا تعاد) في مقام البيان من جهة المستثنى، فالأمر أوضح لانه أساساً ليس في مقام البيان من جهة المستثنى منه كي يكون له إطلاق يشمل محل كلامنا. فإن ما نتمسك بحديث لا تعاد في محل كلامنا وهو من نسي التسليم حتى أحدث على فرض أن لحديث لا تعاد إطلاقاً حتى نتمسك به في محل كلامنا، وإذا لم يكن المولى في مقام البيان من هذه الجهة فليس لحديث لا تعاد إطلاق من جهة المستنثى منه حتى نتمسك به لرفع جزئية التسليم عند من أحدث ناسياً له.

**فتحصّل**: أنه على جميع الوجوه لا يمكن التمسك بـ (لا تعاد) في المقام لرفع جزئية التسليم وتصحيح الصلاة.

ولكن يجاب عنه: المختار من ظاهر السياق أن الرواية في مقام البيان من جهة المستثنى والمستثنى منه، ولو بشهادة الذيل أو بشهادة التطبيقات في روايات أخرى كما في صحيحة زرارة الأخرى ( إنّ الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، والقراءة سنة فمن متركها متعمداً أعاد الصلاة وإن نسي فلا شيء عليه). وقال في صحيحة منصور بن حازم (إنّي نسيت أن أقرأ في صلاتي كلّها؟ قال: أليس قد أتتمت الركوع والسجود؟ قلت: بلى، قال: قد تمت صلاتك إذا كان نسياناً). فإذا كان ظاهر السياق أو بضميمة الروايات الأخرى أن هذه في مقام البيان من جهة المستثنى والمستثنى منه، فلابد أن نفهم النسبة والعلقة بين المستثنى والمستثنى منه. فإن المستثنى منه موضوعه السنة، أي الاخلال بأي سنة من سنن الصلاة يوجب رفع جزئيتها واعتبارها. وأما المستثنى، فلم يقل الحديث بأن الإخلال بطبيعي القبلة أو بطبيعي الوقت أو طبيعي الطهور موجب لبطلان الصلاة، وإنما قال: الاخلال بأحد الخمسة في الصلاة مبطل. إذن ليس الإخلال بالطهور مبطلاً وإنما الإخلال المبطل هو الإخلال في الطهور في الصلاة، فبما أنه اُخذ في موضوع المستثنى أن يكون الإخلال بالصلاة، والمفروض أن إطلاق المستثتنى منه الرافع لجزئية السلام يجعل الحدث خارج الصلاة، فالنتيجة أن إطلاق المستثنى منه وارد على إطلاق المستثنى، لأن إطلاق المستثنى منه رافع لموضوع المستثنى، فإنّ موضوع المستثنى الخلل بالطهور في الصلاة، لكن المستثنى منه يقول هو ليس في الصلاة، لأن الإطلاق المستثنى منه رفع جزئية التسليم. بالنتيجة: بما أن الحديث متضمن لإطلاقين، إطلاق من جهة المستثنى منه وموضوع هذا الإطلاق هو من أخل بسنة من سنن الصلاة وهو بالعنوان الأولي ما زال في الصلاة.

وإطلاق من جهة المستثنى وهو من أخل بالطهور في الصلاة فقد بطلت صلاته، فإن إطلاق المستثنى منه وارد على إطلاق المستثنى وارد رافع لموضوعه، ولعل الشارع عندما قدم الكلام على السنة على الكلام على الفريضة لبيان أنه أخذ في تأثير الفريضة عدم تصرفه من جهة السنة، فجعل السنة في طرف المستثنى منه وجعل الفريضة في طرف المستثنى، لبيان أن تصرّفه في المستثنى في طول تصرفه في السنة الا وهي المستثنى منه، وبذلك يكون إطلاق اطلاق المستثنى منه وارداً على إطلاق المستثنى.

**الصورة الثانية**: من سبقه الحدث، كما لو انحرف عن القبلة قهراً، فهنا على مقتضى مبنى سيدنا الخوئي أن حديث لا تعاد موضوعه من التفت للخلل بعد وقوعه، فهذا لا يشمله حديث لا تعاد، لأنه حينما سبقه الحدث كان ملتفتاً، فهو خارج عن حديث لا تعاد موضوعاً، وبالتالي فصلاته باطلة، لأن المستثنى يشمله وليس المستثنى منه لأنه أخل بالطهور.

وأما على مبنى السيد الأستاذ (دام ظله) الذي يقول ان موضوع حديث لا تعاد ليس خصوص من التفت للخل بعد وقوعه، وإنما موضوع حديث لا تعاد من أخل بالسنة عن عذر، فكل من أخل بالسنة عن عذر نسياناً أو غفلة أو جهلا قصوريا او اضطراراً فهو موضوع لحديث لا تعاد، فقد يقال على مبناه (دام ظله) أن صلاته صحيحة، لأنه أخل بالسنة عن عذر، يعني سبقه الحدث دون اختيار منه. ولكن حيث إن المستثنى من المحتمل أن يشمله، اذ قد يقال عرفا انه يصدق عليه أنه أخل بالطهور، فلأجل الإجمال في المستثنى يقع الإجمال في المستثنى منه، باعتبار ان هذا الشخص سبقه الحدث إذن أخل الطهور ولو كان إخلاله بالطهور من غير اختيار منه، لكنه بالنتيجة أخل بالطهور، فحيث يقال إنه يصدق عرفاً عليه أنه أخل بالطهور إذن من المحتمل شمول المستثنى له، ولأجل هذه الجهة كان شمول المستثنى منه له مجملاً ومورداً للشبهة المصداقية فلا يمكن التمسك بحديث لا تعاد لمثله. ولأجل ذلك احتاط بالفتوى. يأتي البحث حول الترتيب في الصلاة.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 044

### فصل في الرتيب

يجب الإتيان بأفعال الصلاة على حسب الترتيب بأن يقدم تكبيرة الإحرام على القراءة والقراءة على الركوع وهكذا. فلو خالفه عمداً بطل ما أتى به مقدماً. والكلام في هذا الفصل في عدة مطالب:

المطلب الأول: في أدلة اعتبار الترتيب. وقد استدل على اعتباره في الصلاة بعدة طوائف من الأخبار:

الطائفة الأولى: ما دلّ على رعايته، كما في معتبرة حماد، حيث إن الإمام(ع) بعد أن أتى بكيفية الصلاة على نحو الترتيب قال: يا حماد هكذا فصل. بناءً على ظهور معتبرة حماد في بيان اللزوم والإرشاد إلى الشرطية والجزئية. وأما إذا قلنا بأن ظاهر سياق رواية حمّاد بيان الصلاة الكاملة بواجباتها ومندوباتها، لا أنها في مقام الإرشاد إلى ما هو الجزء والشرط، بل في مقام بيان الصلاة الكاملة. فلا يصح الاستدلال بها حينئذٍ على اعتبار الترتيب. الطائفة الثانية: النصوص الواردة في قاعدة التجاوز. كصحيحة زرارة الواردة في هذا الباب. وفيها: (رجل شكّ في التكبير بعد ما قرأ، قال: يمضي. قلت: شك في القراءة بعد ما ركع؟ قال: يمضي. قلت: شك في الركوع بعد ما سجد؟ قال: يمضي، يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء). ووجه دلالتها على اعتبار الترتيب تعبيرها بالخروج والدخول (إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره) فإنه لا يتصور الدخول مع الخروج، فهذا دليل على أن الخروج ليس منه وإنما من محله كي يجتمع الخروج منه، مع الشك فيه، فإنما يجتمع قوله (خرجت منه)، و(شككت فيه) بناءً على أن الخروج خروج عن المحل لا خروج من ذات الشيء وهذا معنى أن لكلّ جزء محلاً، وهذا ما يدعيه القول بالترتيب، إذ ليس المقصود بالترتيب من الصلاة إلا أن لكلّ جزء له محلاً خاصاً به. وهذا ما أشارت إليه صحيحة زرارة (إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت ليس بشيء). الطائفة الثالثة: النصوص الواردة في نسيان جزء حتى دخل في غيره.

الروايات ذكرت في (ج 6 الوسائل، فيمن نسي التكبيرة، ح4)، عن ذريح بن محمد المحاربي، عن أبي عبد الله (ع)، قال: سألته عن الرجل ينسى أن يكبّر حتى قرأ؟ قال يكبر.

ومنها: (الحديث 5)، معتبرة علي بن يقطين، (سألت أبا الحسن (ع) عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتى يركع، قال: يعيد الصلاة). فظاهرها أن للتكبيرة محلاً خاصاً ما لم يؤت به في محله فلابد أما من تداركه أو إعادة الصلاة. ومنها: ما ورد في (أبواب القراءة، ج6، ص464)، (الحديث1، باب14 من أبواب السجود). معتبرة اسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (ع)، (في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو قائم أنه لم يسجد، قال: فليسجد ما لم يركع، فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنه لم يسجد فليمضي على صلاته حتى يسلم ثم يسجدها. ومنها: موثقة عمار (الحديث 2) عن أبي عبد الله (ع): (سأله عن رجل نسي سجدة فذكرها بعد ما قام وركع؟ قال: يمضي في صلاته ولا يسجد حتى يسلم، فإذا سلم سجد مثل ما فاته). فإنّ مجموع هذه النصوص ان للأجزاء محلاً شرعياً في الصلاة، إن أمكن تداركه يتدارك، فإما أن يعيد الصلاة وإلا فيقضيه بعد الصلاة إن كان قابلاً للقضاء. فظاهر مجموع هذه الروايات منضماً إلى الاجماع ان الترتيب معتبر في الصلاة ولم يُناقش في ذلك.

المطلب الثاني: وهو هل أنّ الترتيب شرط في صحة الصلاة؟ أم أن الترتيب مقوم لجزئية الجزء؟ أم أن الترتيب شرط في صحة الجزء.

فهنا محتملات ثلاثة: المحتمل الأول: بأن الترتيب شرط في صحة الصلاة، كشرطية الاستقبال لا أنه مقوم لجزئية الجزء وليس شرطاً في الجزء نفسه وإنما هو شرط في صحة الصلاة نفسها، وهذا ما هو ظاهر كلام السيد البروجردي في نهاية التقرير حيث ذكر أنه لم يقم دليل على أن الترتيب معتبر في الجزء، أو أن الترتيب شرط في الجزء، فغاية هذه الأدلة التي سبقت الإشارة إليها أن الترتيب معتبر في نفس الصلاة، كسائر شرائطها. فمقتضى كلامه (قده) أنه ينبغي التفصيل بين الترتيب في الركعتين الأوليين وبين الترتيب في الركعتين الأخيرتين. إذ قد يقال بأن الترتيب في الركعتين الأوليين من الفرائض، بينما الترتيب في الركعتين الأخيرتين من السنن، فلو أخلّ بالترتيب في الأوليين أعاد، بينما لو أخل في الترتيب في الأخيريين لم يعد. لأنه إذا أخل بالترتيب في الأوليين نقض فريضة، بينما إذا أخل بالترتيب في الأخيرين نقض السنة، (ولا تنقض السنة الفريضة) اعتماداً على رواية المعراج، حيث إن ظاهرها أن الترتيب في الركعتين الأوليين من الله تعالى، كما هو ظاهر معتبر الفضيل بن يسار، (باب13 من أبواب عدد الفرائض اليومية، ح2): سمعت ابا عبد الله (ع)، يقول: (إن الله عزّ وجلّ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، وأضاف رسول الله (ص) إلى الركعتين ركعتين). إلا أن يقال أن رواية المعراج لم تكن في مقام البيان في كيفية الصلاة الواجبة، وإنما كانت تمهيد وتدريب لتشريع الصلاة بعدها. أو أن المراد بالفريضة ما فرض في الكتاب لا ما أمر به الله ولو لم يكن في الكتاب. وأن معتبر الفضيل بن يسار وأمثالها ليس في مقام البيان من جهة كيفية الركعتين، وإنما من جهة بيان العدد لا اكثر من ذلك. فلا يستفاد منها أن الترتيب في الأوليين هو من الفرائض.

المحتمل الثاني: ما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) وشيخنا الأستاذ(قده) من أن الترتيب مقوم لجزئية الجزء، فلا تقع الفاتحة جزءا من الصلاة إلا إذا وقعت بين التكبير والركوع، ولا يقع الركوع جزءا إلا إذا وقع بين القراءة والسجود، فإن المحل مقوّم لجزئية الجزء، لا أنه شرط في الصلاة أو شرط في صحة الجزء، ولذلك لو أتى بالجزء في غير محله فما أتى به. فلو قدم السجدتين على الركوع فما ركع، لا أنه يقال ركع ركوعاً فاسداً، فإن المحل مقوم لجزئية الجزء، بناءاً على أن المأمور به في الصلاة مركب ارتباطي، والارتباطية متقومة بالترتيب، إذ أن مقتضى الارتباطية أن الفاتحة هي المسبوقة بالتكبير والملحوقة بالركوع، فلولا تقوم الجزء بالمسبوقية والملحوقية لم يتحقق المركب الارتباطي، فالارتباطية متقومة بذلك.

فبالنتيجة ما يراه سيدنا الخوئي (قده): أن الترتيب مقوم لجزئية الجزء. ولكن، ذكرنا في الأصول أن مناشئ الارتباطية متعددة، حيث ذهب بعضهم كالمحقق العراقي أن منشأ الارتباطية وحدة الارادة أو وحدة الأمر، فإن هذه الافعال المتغايرة حقيقة كالركوع والسجود والتشهد الجامع بينهما بحيث يصدق عليه مركب واحد ليس هو الترتيب وإنمّا الجامع بينها تعلق أمر واحد بها، أو تعلق إرادة واحدة بها، فمنشأ الإرتباطية وحدة الوجود المتعلق بها، أو وحدة الإرادة المتعلق بها، لا أن منشأ الارتباطية هو أخذ الترتيب مقوماً للأجزاء.

المتحتمل الثالث: ما هو ظاهر بعض تلامذته في (مباني المنهاج): من أن الترتيب شرط في صحة الجزء، فهو شرط انحلالي، بمعنى: أن في كل جزء جزء شرطاً مضافاً لشرط الجزء الأول، وهو اعتباره مرتّباً على ما قبله، وأن هذا هو الذي يستفاد مما ورد من أنه إن نسي السجدة قضاها بعد الصلاة، فهذا معناه ان الذي سقط شرطية الترتيب وإلا فأصل السجدة باقية، فلو كان الترتيب مقوماً لجزئية الجزء فلا وجه لقضاها، إذن فقضائها بعد الصلاة شاهد على أن أصل الجزئية باقية وإن فقدت شرط الترتيب. وإلا لو كانت الجزئية ساقطة لم يكن وجه لقضائها، ولو كانت الجزئية متقومة بالترتيب لما أمكن قضائها وحدها. فقضائها وحدها بعد الصلاة شاهد على أن الترتيب شرط في الصحة لا مقوم لجزئية الجزء.

ولكن قد يقال، غاية ما يستفاد أن المحل تغيّر لا أن شرطية الترتيب ألغيت. بل كان محلها بين الركوع والسجدة الأخرى، أصبح محلها بعد السلام. فلا دلالة فيها على أنّ شرطية الترتيب منفكّة عن جزئية الجزء.

المطلب الثالث: من أخلّ بالترتيب، فهل أخلّ بنفس الجزء؟ أم أخل بشرط صحته؟ فمن قدّم السجدتين على الركوع نسياناً، فهل ما صدر منه إخلال بالسجدتين؟ أم إخلال بمجرد الترتيب؟ فإن كان إخلالاً بالسجدتين بطلت صلاته، لأنّ السجود من المستثنى في حديث لا تعاد، والإخلال به إخلال بأحد الخمسة وهو موجب لبطلان الصلاة، وأما إذا كان الإخلال بمجرد الترتيب فقد سقطت شرطية الترتيب بحديث (لا تعاد)، لأنّ شرطية الترتيب من المستثنى منه لا من المستثنى، فهو ما أخلّ بشيء من المستثنى وإنما أخل بشرطية الترتيب بين السجود والركوع، والإخلال بشرطية الترتيب إخلال بسنة، والإخلال بسنة عن نسيان لا يوجد نقض الفريضة. فصلاته صحيحة، فيأتي بالركوع بعد السجدتين ويمضي في صلاته. لكن ظاهر كلامات سيدنا الخوئي (قده) وشيخنا الأستاذ (قده)، أن الإخلال بالترتيب إخلال بنفس الجزء، لا أنه أخلّ بشرط هو من السنن ويمكن علاجه بحديث (لا تعاد). والشاهد على ذلك أمران: الأمر الأول: أنّ لازم كلام من يدّعي أن الإخلال هنا إخلال بالترتيب فقط أن لا يقع إخلال بالركوع والسجود البتة. لأن المكلف متى ما قدم السجدتين على الركوع فإن كان لم يفعل منافياً سهوياً فبإمكانه التدارك لأنه إنما أخل بشرطية الترتيب وهذا أمر يمكن تداركه أو علاجه بحديث (لا تعاد)، وإن فعل المنافي بمعنى أنه قدم السجدتين على الركوع واحد المنافي قبل الإتيان بالركوع، فالإخلال ليس إخلالاً بالركوع وإنما إخلال بالطهور أو إخلال بالقبلة، فعلى كلامه لا يتصور إخلال بالركوع أو السجود، بينما ظاهر حديث (لا تعاد) من خلال ذكره المستثنى حيث قال (لاتعاد الصلاة إلا من خمسة....والركوع والسجود) أنه يتصور الإخلال بالركوع والسجود، وأن الاخلال بهما موجب للبطلان، بينما على كلامه لا يتصور مورد للإخلال بهما، فإن المكلف إما أن لا يفعل المنافي فلم يخل بشيء منهما، ويتدارك. وإن فعل المنافي فالإخلال إنما هو بالطهور أو بالقبلية وليس إخلالاً بنفس الركوع أو السجود.

الأمر الثاني: الروايات التي طبقت حديث لا تعاد على من نسي القراءة حتى ركع. فلاحظ (الوسائل، ج6، ص92، ح1)، في معتبر معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله (ع)، قال، قلت له الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأوليين، فيذكر في الركعتين الأخيرتين؟ قال: أتم الركوع والسجود؟ قلت: نعم. قال: إني أكره أن أجعل آخر صلاتي أولها. يعني أن صلاته صحيحة. بيما لو كان الإخلال بنفس الترتيب لا بالقراءة، لقال فلستدارك القراء، بينما الإمام هنا أجرى (لا تعاد) ورفع بها جزئية القراءة في الركعتين الأوليين، وهذا شاهد على أن ما أخل به هو القراءة لا الترتيب.

ومنها: معتبرة الحسين بن حماد (ح3) عن أبي عبد الله (ع): قلت له: اسهو عن القراءة في الركعة الأولى، قال: اقرأ في الثانية. قلت: اسهو بالثانية؟ قال: أقرأ في الثالثة، قلت: أسهو في صلاتي كلها؟ قال: إذا حفظت الركوع والسجود، تمت صلاتك.

فإن ظاهره أنه متى تحفظ على الفريضة سقطت جزئية السنة.

### 045

ذكرنا فيما سبق، أن الترتيب هل هو شرط في الصحة أم أنه مقوم لجزئية الجزء؟ ثم ذكرنا في أن من خالف الترتيب بين الركنين كما إذا قدم السجود على الركوع، أي قدم السجدتين على الركوع، فهل أخل بالسجود أو أنه أخلّ الترتيب فقط؟ فهنا ذكر سيدنا (قده): أنه قد أخل بنفس الجزء لا أنه أخل بمجرد الترتيب، بل أخل بنفس الركوع إذ قدم السجدتين عليه. لا أنه أخل بمجرد الترتيب بين الركوع والسجدتين،

والشاهد على ذلك: أولاً: إن الترتيب مقوم لجزئية الجزء، باعتبار أن المأمور به في قوله {أقم الصلاة} هو المركب الارتباطي، والإرتباطية متقومة بالترتيب فالمأمور به متقوم بالترتيب، فما هو الجزء ليس هو الركوع لا بشرط، بل الركوع قبل السجدتين، وهو لم يأت بالركوع أصلاً، لأن الركوع الجزء ما كان قبل السجدتين. وسبق الكلام في هذا.

ثانياً: حتى لو سلمنا أن الترتيب مجرد شرط من شرائط الصحة، وليس مقوماً لجزئية الجزء، ولا أن الارتباطية منوطة به، مع ذلك فإن العرف يرى أن الإخلال بشرط الركن إخلال بالركن، ولذلك التزم (قده) أن من أخل بشرائط صحة السجود أو شرائط صحة الركوع فقد أخل بنفس السجود والركوع، مثلاً، من سجد سجدتين على مكان نجس سهواً، أو سجد سجدتين على ما يؤكل أو يلبس سهواً بنظر سيدنا صلاته باطلة، مع أن سجوده عليهما كان سهوياً، فهو ما أخل بنفس السجود وإنما أخل بشرط من شرائط صحته، وهو طهارة المسجد، أو كون المسجد مما لا يؤكل ولا يلبس، مع ذلك يقول إذا تصرف في ذلك بالسجدتين معا فقد بطلت صلاته. فبما أن بنظره ان الاخلال بشرط الصحة اخلال بالجزء لذلك يقول إن من ركع ولم تصل أصابعه إلى ركبتيه ثم رفع رأسه بطلت صلاته، فإن الإخلال بشرط صحة الركوع إخلال، فكذلك لو أتى بالركوع في غير محله، بان قدم السجدتين على الركوع، أو ترك السجدتين من الركعة الأولى حتى ركع ركوع الركعة الثانية فقد أخل بنفس الجزء. فصلاته باطلة.

ثالثاً: سلّمنا تنزلاً أنّ الإخلال بالشرط الدخيل في الصحة ليس إخلالاً بالركن إلا بالنسبة للترتيب. فلو سلّمنا معكم انّ من سلم بالنجس فهو قد اخل بالشرط لا بالسجود، وأن من سجد على ما لا يؤكل فقد أخل بالشرط لا بالسجود، لكن لا أسلم معكم بالترتيب، فإن من يسجد وهو في حال القراءة يقول العرف ما سجد، فإن السجود، متقوم بمحله الشرعي بنظر العرف، فشرطية المحل تختلف عن سائر الشروط.

ولكن في مقابل ما أفاده (قده) نظر جمع آخر ومنهم سيد الأستاذ، بأن هذا ليس إخلالاً حتى بنظر العرف إلا بالشرط، فإن الحاكم في حديث لا تعاد هو الذيل وهو قوله (لا تنقض السنة الفريضة) أي أن الإخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة، فمقتضى هذا الذيل الحاكم أن نفكك في ما أتى به بين ما هو فريضة وما هو سنة، فنقول الركوع مركب من فريضة وسنة، فما هو فريضة منه الانحناء وما هو سنة اتصال الاصابع بالركبتين، والسجود مؤلف من فريضة وسنة، فما هو فريضة منه أصل وضع الجبهة، وما هو سنة كون المسجد طاهراً وكون المسجد مما لا يؤكل ولا يلبس. فالمكلف عند سجوده على ما لا يصح قد أخل بالسنة لا بالفريضة، فإن كان اخلاله عن سهو أو جهل قصوري صلاته صحيحة حتى لو كان اخلاله في سجدتين لا في سجدة واحدة. وكذلك في مسألة الترتيب لو قدّم الركوع على السجدتين أو قدم السجدتين على الركوع فإنه يقال ما أتى به هو الفريضة، فلم يخل بها. إنما أخل بشرطية الترتيب بينهما، والترتيب شرط في الصحة وهذه الشرطية من السنن لا من الفرائض، فمقتضى القاعدة صحة صلاته، وقد أفتى بذلك الشيخ الطوسي والصدوق، وإنما فصّلوا بين الركعتين الأوليين والأخيرتين في الرباعية، وقالوا: إن قدم الركوع على السجود، أو السجود على الركوع، فكان ذلك في الأوليين بطلت صلاته، وأما إذا كان في الأخيرتين صحت صلاته. إلا أن السيد الاستاذ احتاط وجوبا في مقام الفتوى، وإلا مقتضى الصناعة على مبناه، صحة الصلاة.

المطلب الرابع: سلّمنا مع سيدنا الخوئي (قده)، فهل أن المورد هو إخلال بالنقيصة أو إخلال بالزيادة، فإن من قدم السجدتين على الركوع، ثم تذكر الركوع، فهل يعتبر زاد أم يعتبر نقص؟ فهنا أفاد (قده) وشيخنا الأستاذ (قده) أنه نقص وزاد. أما نقص، لانه ما اتى بالركوع، واما انه زاد فلأن السجدتين التي وقعتا في غير محلهما زيادة.

وهذا مبني على بحث سابق وهو هل أن المراد بالركوع والسجود في الخمسة الركوع والسجود الشرعيان من حيث الزيادة والنقصان؟ أو الركوع والسجود العرفيان من حيث الزيادة والنقصان؟ أم لابُدّ من التفصيل؟ فنقول: من حيث النقيصة الشرعي، ومن حيث الزيادة العرفي.

فهنا مباني ثلاثة. إن قلنا في المطلب السابق ان الترتيب مقوم للركوع والسجود فالعرف يقول ما أتى بالسجود، لأنه خلاف الترتيب، فإذن بنظر العرف وقعت نقيصة. وأيضاً وقعت زيادة، لأنه إذا وقعت نقيصة فالذي وقع يعتبر زيادة، أما إذا قلنا ان العرف يقول بما ورد في الدليل وبما أن ما ورد في الدليل أن الترتيب مجرد شرط في الصحة وليس مقوماً للركوع والسجود، إذن بناء على هذا النظر الثاني فهو لا نقص ولا زاد، بالنسبة للسجود أتى بالسجود، وبالنسبة الى الركوع بعد لم يأت به. وبناء على التفصيل الذي اختاره سيدنا الخوئي، أنه في جانب النقيصة، فعلى الشرعي. بمعنى أنه حتى لو أتى بالركوع العرفي يعتبر ناقصاً، وأما في ناحية الزيادة فنحن نأخذ بالعرفي متى ما أتى بصورة الركوع فقد زاد.

بناءاً على هذا التفصيل الذي يراه سيدنا أن المدار في النقص على الشرعي والمدار في الزياد على العرفي.

وتطبيقه على المقام؟ فبناءاً على هذا التفصيل كان نقيصة وزيادة، فنقيصة ما أتى بالسجود الشرعي، وأما الزيادة فقد أتى بالسجود العرفي، حيث إن المدار في النقيصة على الشرعي وهو لم يأت بالسجود الشرعي لأنه أتى بالسجود في غير محله، فقد حصلت نقيصة، وحيث إن المدار في الزيادة على العرفي فقد أتى بالسجود العرفي، فالنقيصة حاصلة والزيادة حاصلة من ناحية السجود.

المطلب الخامس: صور الإخلال بالترتيب أربع: الصورة الأولى: أن يقدم ركناً على غيره كما لو قدم الركوع على السجدتين وبالعكس.

الصورة الثانية: ان يقدم الركن على غير الركن، كما لو هوى من تكبيرة الإحرام إلى الركوع، تاركاً القراءة، فهنا قدم الركن على غير الركن، وهذا هو القدر المتيقن من حديث لا تعاد، إن كان ناسياً او جاهلاً جهلاً قصورياً. بمعنى أن حديث لا تعاد رفع جزئية الفاتحة، وبرفعه لجزئية الفاتحة وقع الركوع في محله فلا يعد زيادة ولا هو نقيصة. الصورة الثالثة: أن يقدم غير الركن على الركن، كما لو قدم التشهد على السجدتين، بأن نزل في الركعة الثانية من الركوع وبدأ بالتشهد قبل السجدتين، فوظيفته الإتيان بالسجدتين لأن محلهما باق، والإتيان بالتشهد بعدهما رعاية للترتيب، وأما التشهد الذي وقع منه بعد ذلك فهو زيادة سهوية، والزيادة السهوية غير ضائرة إذا كانت في السنن والتشهد سنة.

الصورة الرابعة: لو قدم إحدى السنتين على الأخرى، كما لو قدم السورة على الفاتحة، ناسيا أو جهلاً قصورياً، وتذكر قبل الركوع.

فبما أنه ما زال المحل باقياً يكرر السورة بعد الفاتحة، والسورة التي وقعت منه أولاً وقعت زيادة سهوية أو ذكراً.

المطلب السادس: إذا خالف الترتيب بين الركعات، كأن أتى بالركعة الثالثة في محل الثانية، بأن تخيّل بعد الركعة الأولى أن ما قام إليه فأتى بالتسبيحات الأربعة وركع وسجد وما تشهد وقام إلى الثالثة (الواقعية، لكن بنظره هي رابعة)، فتخيّل أنه في الثانية، فأتى بالقراءة والقنوت ثم ركع، حيث قصد بالثانية الثالثة وقصد بالثالثة الثانية. وقد أفاد سيد العروة (قده): أن صلاته صحيحة. أما من حيث انه اتى بالثانية بالتسبيحات الأربعة ولم يأت بالفاتحة، فلأن الفاتحة إذا نسيت حتى الركوع فقد ارتفعت جزئيتها بحديث لا تعاد، والتسبيحات التي أتى بها زيادة سهوية لا تضر بصحة الصلاة، وأما الإتيان بالفاتحة في الركعة الثالثة مكان التسبيحات الأربعة فهو جائز ابتداءاً، لأن المكلف مخير ابتداء بين قراءة الفاتحة والتسبيح، فقد أتى بأحد علي المأمور به، إنما الكلام في أنه قصد الثانية وهو في الثالثة وقصد الثالثة وهو في الثانية.

فأجاب سيدنا: أن عنوان الثانية وعنوان الثالثة عنوان انطباقي وليس عنواناً قصدياً فلا يعتبر في صحة الصلاة قصده. نظير السجدتين. فبما أنه عنوان انطباقي لا يضر قصد غيره، لأن المطلوب أصل الركعة على نحو قربي وقد وقعت.

بل نزيد على كلامه، ونقول: حتى لو كان عنوان الأولى والثانية من العناوين القصدية مع ذلك لا يضر، لأننا نرى إمكانية الخطأ في التطبيق حتى في العناوين القصدية، فما دام قد قصد امتثال الامر الفعلي في حقه وأتى بما هو المأمور به وإن قصد الأولى لكنه قصد الأمر الفعلي في حقه، وقد كان الأمر الفعلي في حقه الأمر بالثانية، وكذا الأمر بالعكس. فإن صلاته صحيحة.

المطلب السابع: لو أهمل الترتيب بين الفريضتين، لا بين أجزاء الفريضة الواحدة، كما لو ركع الركوع الرابع، فتذكر أنه لم يأت بالمغرب، فهو قد أخل بالترتيب بين الفريضتين المغرب والعشاء. فعلى مبنى سيدنا الخوئي من اختصاص حديث لا تعاد بالخلل إذا كان عن نسيان أو عن جهل قصوري، لا تشمله لا تعاد، لأنه لم يخل لا عن نسيان ولا عن جهل قصورين بل عن التفات، فالإخلال بالترتيب بين الأجزاء الباقية من الركعة، وبين صلاة المغرب ليس إخلالاً عن جهل قصوري بل إخلال عن التفات، فلا يشمله حديث لا تعاد، وصلاته باطلة.

وأما على نظر السيد الأستاذ من أن موضوع حديث لا تعاد، الإخلال عن عذر لا الاخلال عن سهو أو جهل قصوري، فهذا اخلال عن عذر.

فالإخلال بالنسبة لما يأتي إخلال اضطراري والإخلال الإضطراري عذري، وبالنتيجة يشمله حديث (لا تعاد).

وإن سبق وناقشناه في ذلك. لكن على مبناه تكون الصلاة صحيحة. تم البحث في الترتيب.

### 046

### **فصل في الموالاة**

البحث في الموالاة في مقامين: 1ـ الموالاة في الأذكار. 2ـ الموالاة في الأفعال.

**المقام الأول**: **الموالاة في الأقوال**: كتكبيرة الإحرام والقراءة واذكار الركوع والسجود، والتشهد والتسليم. والبحث في هذا المقام في أمور ثلاثة:

**الأمر الأول**: إن اعتبار الموالاة في الأقوال ليس لدليل شرعي، وإنما اعتبار الموالاة فيها لدليل عقلي، وهو أن عناوين هذه الأقوال لا يصدق عرفاً إلا مع الموالاة، فمثلاً، إذا قال المولى: تحريمها التكبير. فعنوان التكبير لا يصدق عرفاً على كلمة (الله أكبر) إلا مع الموالاة، فلو فرضنا أن شخصاً قال : أ، وبعد دقيقة قال: ك، وبعد دقيقة قال: أر. فإنه لا يصدق على هذا المنطوق المتقطع أن تكبير. وكذلك الامر في عنوان الفاتحة وعنوان السورة، فإنه ما لم تقع موالاة بين أجزاء الأية الواحدة لم يصدق على ذلك أنه قرأ الفاتحة أو قرأ السورة أو أتى بالتشهد أو أتى بالتسليم، فلهذا لانحتاج إلى دليل شرعي يدل على اعتبار الموالاة إنما يكفينا أن العقل يدرك أن هذه العناوين لا تصدق عرفاً من دون الموالاة.

**الأمر الثاني**: ذكر صاحب الجواهر إذا مشينا على طبق هذا المدرك فمعناه عدم اعتبار الموالاة العرفية، لأن مدرك اعتبار الموالاة أن يصدق العنوان، وهذا يعني اكتفاءنا بأدنى درجات الموالاة لكي نحفظ صدق العنوان، فإذن لا نحتاج حتى إلى الموالاة العرفية، بمعنى لو أن شخصاً فصل بين كل آية من آيات الفاتحة بساعة، فهو لم يخل بالموالاة الدخيلة في صدق العنوان وإن اخل بالموالاة العرفية، كما لو فرضنا أن شخصا قرأ الفاتحة في الساعة التاسعة والسورة في الساعة الثانية عشر، فبالنتيجة هو تحفظ على الموالاة الدخيلة في صدق العنوان، لكنه ما أتى بالمولاة العرفية، فلو كنا ونحن وهذا الدليل لقلنا لا يشترط الموالاة العرفية، بل يكفي أدنى درجات الموالاة التي بها ينحفظ صدق العنوان، بينما المعروف في كلمات الفقهاء اعتبار الموالاة العرفية. لكن سيد العروة (قده) في (المسألة 2): قال الاحوط مراعاة الموالاة العرفية بمعنى متابعة الأفعلا بلا فصل وإن كان الأقوى عدم وجوبها، وقد تابعه سيدنا (قده) في الشرح، بأنه لا دليل على اعتبار الموالاة العرفية أصلاً، يعني يكفي أدنى درجات الموالاة، فإن القادح إنما هو الفصل الطويل المزيل للهيئة، وأما اعتبار الإتصال زائداً على ذلك لأن تتحقق معه الموالاة العرفية، فلا دليل عليه.

إذن من لم يجد كسيدنا وسيد العروة ان هناك ارتكاز على اعتبار الموالاة العرفية فالامر واضح.

واما من وجد هذا الارتكاز كصاحب الجواهر من أن ظاهر كلماتهم اعتبار الموالاة العرفية فلابد أن يبحث عن مدرك لذلك، لأجل ذلك ذهب مثل صاحب الجواهر [[34]](#footnote-34)وغيره الى أن الدليل على اعتبار الموالاة العرفية انصراف الأدلة إلى هذه الكيفية العرفية، فكما أن العرف لو أمروا بقول، فإن المنصرف من الأوامر العرفية المتعلقة بالأقوال هو الإتيان بها بنهج الموالاة العرفية عندهم، فهذا النهج الموجود عندهم بالأوامر العرفية تنزل عليهم الأوامر العرفية في الأقوال والأذكار.

**مثال آخر على ذلك**: في باب التحديدات، قالوا: لو ورد أمر من الشارع مشتمل على التحديد، كالكر ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار، ينصرف الى الشبر المتعارف. أو إذا قال: حائر الحسين ستة عشر ذراعاً أو خمس وعشرون ذارعاً، ظاهره الذراع المتعارف، لأن ورود الروايات في سياق التحديد، يعني أن الروايات في مقام اعطاء ضابطة عامة، والمناسب للضابطة العامة الحد المتعارف، إذ لا معنى لجعل الضابطة العامة في حد غير متعارف، فهذا هو مقتضى سياق التحديد. أما في محل كلامنا فليس في مقام سياق تحديد مع ذلك فهم يقولون ينصرف الى الكيفية المتعارفة للأقوال والأذكار؟

**ونكتة الإنصراف:** إما أن ترجع إلى مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب من إحراز الإطلاق، لأن القدر المتيقن يعني المعهود في مقام التخاطب هو الكيفية المتعارفة فبما ان الكيفية المتعارفة في مقام التخاطب فهي تمنع من احراز الاطلاق لهذه الكيفية.

**أو النكتة**، هي التمسك بالإطلاق المقامي، فيقال لما كان المنهج المتعارف عند الناس عند الامر بالأقوال أو الأذكار هو الكيفية المتعارفة بحيث لو كان الشارع لا يريد ما يلزم الناس به أنفسهم عند الامر بالاذكار والأقوال وهو الكيفية المتعارفة لقال انكم غير ملزومين بهذه الكيفيات التي تلزمون بها أنفسكم، فعدم بيانه ذلك مع كونه في مقام البيان كاشف عن إمضاء هذه الكيفية التي يسير عليها الناس في مقام امتثال الأوامر العرفية بالأذكار والأقوال. مقتضى الإطلاق المقامي أن مراده كما فهمه العرف وتلقاه من خطابه، فلو كان يريد غير ذلك لنبّه عليه.

**الأمر الثالث:** إذا أخل بالموالاة في الأذكار ساهياً، أو جهلاً قصورياً فصلاته صحيحة، فإن ما أتى به زيادة سهوية وما لم يقله نقيصة، لكنها نقيصة في سنة من سنن الصلاة، والإخلال بالسنة عن عذر غير ضائر في صحة الصلاة.

**الأمر الرابع:** استثنى سيدنا الخوئي (قده) موردين من ذلك، وهما: تكبيرة الإحرام والتسليم. أما بالنسبة للتسليم فنحن معه، فلو أن شخصاً أتى بالتسليم بدون موالاة فإن التفت لذلك قبل فعل المنافي فيأتي به، لأن محل باقٍ، وأما لو التفت لنسيانه للموالاة بعد احداث المنافي فصلاته صحيحة بحديث لا تعاد لما مضى تقريره من أن حديث لا تعاد يرفع جزئية التسليم إذا وقع نسيانه قبل فعل المنافي.

وكلامنا في المسثتنى الأول: (تكبيرة الإحرام)، قال: من أتى بتكبيرة الإحرام ناسياً للموالاة فيها فصلاته باطلة على كل حال، حتى لو تذكر قبل الركوع. قال: لأن ما دلّ على بطلان الصلاة بنسيان تكبيرة الإحرام يشمل الإتيان بتكبيرة الإحرام ناسياً للموالاة. ذكر في (الوسائل ج 6، ص12) صحيحة علي بن يقطين، قال سألت أبا الحسين (ع) عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتى يركع؟ قال: يعيد الصلاة.

وقد ذكرت روايات، كصحيحة زرارة، عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح؟ قال: يعيد. **ومنها**: عن محمد بن مسلم، قال: الذي يذكر أنه لم يكبر في أوصل صلاته؟ فقال: إذا استيقن أنه لم يكبر فليعد. **ومنها**: صحيحة زرارة، سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أقام الصلاة؟ فنسي أن يكبر حتى افتتح الصلاة؟ قال: يعيد الصلاة. فكل الروايات ورد فيها من نسي أن يكبر. او: ذكر أنه لم يكبر. قال: يعيد الصلاة. فهل هذه تشمل من نسي الموالاة، فهو متلفت إلى أنه يؤدي التكبيرة لكنه نسي أن يأتي بها بنحو الموالاة، هل يشمله نسي لم يكبر؟ أو: نسي أنه يكبر؟ أو ذكر أنه لم يكبر؟ أو أن منصرف هذه الروايات فوات الصورة من الذهن. لا أن مصداق التكبير ليس موجوداً، فهناك فرق بين انتفاء الصورة من الذهن وبين انتفاء صدق العنوان من الذهن، فالمصلي تارة لا يكون ملتفتاً للتكبيرة أصلاً، فصورة التكبير منتفية من ذهنه، ولم يذكر إلا بعد أن ركع، فيعيد صلاته، وتارة صورة التكبير مودجودة في ذهنه، لكن نسي الموالاة، فما أتى به ناسياً للموالاة بنظر العرف ليس تكبيراً، إلّا أنه كان ملتفتاً لصورة التكبيرة في ذهنه، هل يشمله أنه نسي أن يُكبّر، أو بعد أن ركع ذكر أنه لم يكبّر. حتى نقول بأن ما دلّ على بطلان الصلاة بنسيان التكبيرة يشمل محل الكلام؟.

**المقام الثاني: الموالاة في الأفعال**. وفيه أمور: **الأمر الأول**: إنّ مدرك اعتبار الموالاة في الأفعال شرعي، وليس عقلياً، وهو أن المرتكز المتشرعي قائم منذ زمان المعصومين على أن للصلاة هيئة اتصالية، بحيث لا يصدق عنوان الصلاة بدون تلك الهيئة، وتلك الهيئة متقومة بتلك الموالاة، فما لم تكن هناك موالاة فليس هناك هيئة إتصالية، وما لم يكن هيئة إتصالية فلا يصدق عنوان الصلاة. فهذا مدرك اعتبار الموالاة. هل النكتة في الاستدلال ان عنوان الصلاة المأمور به في لسان الأدلة نحو {اقم الصلاة} ينصرف لما هو المرتكز؟ أم أن الإرتكاز هو الدليل مع غمض النظر عن ظهور الأدلة اللفظية، أقم الصلاة يعني بموالاة أو بدون موالاة، لكن قام دليل خاص الا وهو الارتكاز المتشرعي على اعتبار الهيئة الإتصالية؟ أم أن سيدنا (قده) يرى أن قيام الارتكاز على دخالة الهيئة الاتصالية في صدق عنوان الصلاة هو الذي منع إطلاق الأدلة لشمولها لغير ذلك؟ فما هو مراده من الوجوه الثلاثة؟ فهل أنه يستدل بالارتكاز مباشرة؟ أو يدّعي الاستدلال بالروايات لانصرافها لما هو المرتكز؟ أو يدعي أن الارتكاز ضيّق. يعني من من إحراز إطلاق الروايات؟

وهناك مسألة أخرى: قال السيد الخوئي: لو شككنا هل يعتبر الموالاة العرفية أزيد من الموالاة الدخيلة في صدق العنوان. فقال: تجري البراءة. فهل هذا من موارد جريان البراءة

### 047

ما زال الكلام في اعتبار الموالاة في الصلاة، وقد ذكرنا أن هنا عدة مطالب: **المطلب الأول**: في اعتبار الموالاة في الأقوال، كاعتبار الموالاة في تكبيرة الإحرام، وقراءة الفاتحة، والتشهد والتسليم. وقد ذكرنا أن هناك ثلاث من الموالاة: **المرتبة الأولى**: هي المرتبة الدخيلة في الإسم، فإنه لو فكك بين حروف (الله اكبر) أو فكك بين حروف (الحمد لله) بنحو أو بسكوت طويل لم يصدق أساساً أنه قال تكبيرة الإحرام، أو قال الجملة. فهذا النحو من الموالاة الدخيلة في صدق الاسم لا اشكال في اعتبارها لانها معتبرة عقلا لأنه أمر بالتكبير ولم يكبر أو أمر بالتسليم ولم يسلم.

**المرتبة الثانية:** ما كانت دخيلة في كون التلفظ صحيحاً لا غلطاً بحسب العرف العربي، وهذا ما ركّز عليه سيد المستمسك (قده)، فإنه ذكر أن الإخلال بالموالاة مخل بصحة التكبيرة بحسب النهج العربي، فيقال بأن هذه التكبيرة ليست بحسب النهج العربي لفظاً صحيحاً، فلو قال مثلاً: ء و ك.. قد يقال أنّها تكبيرة لكن هذا النطق بحسب النهج العربي غلط، إذن مقتضى ظهور الأمر بالقراءة في أن المأمور به القراءة على النهج العربي الصحيح، فعدم الموالاة إذا أدى إلى أن يكون الملفوظ خطئاً وغلطاً بحسب النهج العربي، فحينئذٍ لا يصح امتثال الأمر به. إذن المرتبة الثانية من الموالاة لا شك في اعتبارها وهي الموالاة الدخيلة في كون التلفظ على طبق النهج العربي. وإن كان سيد المستمسك اعتبر هذا دليلاً على اعتبار الموالاة مطلقاً، لكنه إنما يصلح دليلاً على هذه المرتبة من الموالاة الدخيلة في صحة التلفظ على طبق النهج العربي.

**المرتبة الثالثة**: وهي الموالاة بين الآيات، فهل أن هذه الموالاة بين الآيات معتبرة أم لا؟ إذ لا إشكال أن من قرأ (الحمد لله ربِّ العالمين)، وبعد ساعة قرأ التي بعدها، فلا شك أن القراءة حصل، والقراءة على طبق النهج العربي قد حصل، لكن لم تتحقق الموالاة العرفية بين آيات السورة. فما هو الدليل على شرطية الموالاة في مثل هذا الفرض؟

**والكلام هنا في جهتين: الجهة الأولى**: ما هو الدليل على اعتبار هذه الموالاة غير الدخيلة لا في صدق الإسم ولا في صحة التلفظ؟ **هنا دليلان:**

**الدليل الاول**: ما ذكره المحقق الهمداني في مصباح الفقيه: من أن الأمر بالقراءة بحسب المناسبات المغروسة في الأذهان ينصرف إلى القراءة المتعارفة وهي القراءة ذات الموالات. فحيث إن القراءة المتعارفة لدى الناس هي القراءة ذات الموالاة ينصرف اللفظ لها. وقد ذكرنا ان هذا الانصراف ان كان لغلبة الوجود فهو غير حجة، وإن كان لغلبة الاستعمال فليس هناك لفظ مستعمل في مورد يكون أكثر من استعماله بمعاني أخرى، كي ينصرف اللّفظ اليه. فهنا أمر بتكبير وهناك أمر بقراءة، وهناك أمر بركوع، وغيره، فليس هنا أمر بلفظ واحد كي يقال أن هذا اللفظ كثر استعماله في معنى كذا فينصرف إليه لكثرة الاستعمال. إذن بالنتيجة مجرد هذا الانصراف لا يعتد به، فلابد أن يقول المحقق الهمداني أنه لا إطلاق في الدليل بعد وجود هذه الكيفية المتعارفة، أي بما أن هذه الروايات (أقرأ بفاتحة الكتاب) (كبّر تكبيرة الإحرام) (تشهد) (سلم)، بما أن هذه المطلقات محفوفة بطريقة متعارفة في القراءة وهي القراءة ذات المولااة، فلا ينقعد لهذه الأوامر إطلاق يشمل القراءة التي ليس فيها موالاة، ولو من باب مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب عن إحراز الإطلاق.

**الدليل الثاني**: ما أشرنا إليه فيما سبق من التمسك بالاطلاق المقامي، بان يقال: لما كان المعروف بين الناس في امتثال الأوامر العرفية بالأذكار والأقوال هو أن يؤتى بها على سبيل الموالاة، فلو أمر المكلف من قبل دولة أو والد أو أستاذ، لو أمر بإنشاد قصيدة أو ذكر معين، فإن الطريقة العرفية قائمة على اتيان الذكر المأمور به على نحو الموالاة، بحيث يعدون ذلك ليس امتثالاً للأمر، فهم يرون ان امتثال الأمر بالموالاة أمر ملزم في مقام الامتثال، إذن بما ان هذه هي الطريقة العرفية لدى الناس عندما يأمرون بذكر من الإذكار، فتأتي لأوامر الشارع، فنقول: مقتضى الإطلاق المقامي لا للأمر بالفاتحة ولا للأمر بالتسليم، بل لمجموع الأدلة، أي أنّ هذا اطلاق مقامي لمجموع الروايات والأدلة، بأن يقال هذا المجموع من الأدلة الوارد في القراءة، أو هذا المجموع من الأدلة الوارد في التشهد لو كانت الطريقة المتعارفة غير ملزمة من قبل الشارع لورد دليل من هذه الأدلة الترخيص في ذلك، فحيث لم يرد في مجموع الأدلة ترخيص في ترك الطريقة العرفية، استفيد من من الإطلاق المقامي لمجموع الأدلة أن الطريقة العرفية الملزمة في مقام الامتثال للأمر بالأذكار هي المطلوبة شرعاً.

إذ لو كان مصب حكم الشارع أي طريقة ولو لم تكن ذات موالاة، لنبّه على ذلك لأن هذا يوجب تخلف بعض أغراضه، مثلاً لو أنساناً صلى على الجنازة بأذكار دون موالاة. فهل يكتفي الولي بصلاته أم لا؟ هذا مورد غرض لزومي. أو لو أن أحد أولاد المتوفى قضى صلاة أبيه بطريقة غير ذات موالاة، فهل يكتفي بصلاته الولد الأكبر أم لا؟ فهذا مورد غرض لزومي. أو لو أن النائب عن شخص في حج أو صلاة اتى بأذكاره دون موالاة، فهل يكتفى في فراغ ذمة المنوب عنه بفعل النائب؟ فلو كان الشارع لا يلزم بالكيفية المتعارفة للزم في أمثال هذه الموارد أن يكتفى بطريقة فاقدة للموالاة، مع أنه لم يرد شيء في مجموع تلك الأدلة من التنبيه على ذلك، فمقتضى الإطلاق المقامي هو اعتبار الكيفية العرفية.

إلا ان يقال في انعقاد الاطلاق المقامي ايضاً يلاحظ المقارنة بين أغراض الشارع، فلو كان هناك منشأ عقلائي لاحتمال تقديم غرض على غرض لم ينعقد الإطلاق المقامي. بيان ذلك: ما ذكروه في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، فقالوا: بأن اعتبار الشارع الاستصحاب حجة في مقام الظاهر قد يفوت اغراض واقعية، بأن يستصحب الحكم الترخيصي وهو في الواقع ملزم، أو يبني على قاعدة الفراغ وهو في الواقع ملزم، أو يبني على قاعدة التجاوز وهو في الواقع ملزم، أو يقلد الفقيه في فتواه بالترخيص وهو في الواقع ملزم، فإن كثيراً من هذه الأحكام التي هي أحكام ظاهرية كحجية الفتوى وحجية خبر الثقة وحجية الاستصحاب، حجية قاعدة الفراغ وغيرها من أحكام ظاهرية، قد يفوت بجعل حجيتها أغراض واقعية لزومية، ولكن مع ذلك يقولون إن الأغراض الواقعية الفائتة بجعل هذه الأحكا الظاهرية لا تقاوم الأغراض الواقعية التي يصل إليها من خلال جعل هذه الحجج، فما يحرزه الشارع من أغراض بجعل هذه الحجج أهم من الأغراض الواقعية اللزومية التي تفوته عند تطبيق هذه الحجج، فهو قدم اغراض على اغراض. فنفس الكلام في المقام، فإنكم تقولون ان مقتضى الاطلاق المقامي لمجموع الأدلة الواردة في باب الأذكار في الصلاة، مقتضى الإطلاق المقامي هو مطلوبية الطريقة العرفية في الأذكار، وهي الطريقة ذات الموالاة. لعلّ الشارع غرضه اللزومي الأكثر تحققاً هو في التوسعة، ولكن لم ينبه على أنه لو وقعت طريقة غير ذات موالاة فإنها تنجزي، لم ينبه على ذلك لا لأن المطلوب هو الطريقة العرفية، بل لأن مثل هذه الأغراض الفاتئة نتيجة عدم تنبيهه ليست بأهم من الغرض المترتب على أقرار الطريقة العرفية، لأن هذه اغراض تتحقق في فروض نادرة. فإن من المحتمل جداً أن غرض الشارع في الطريقة المتعارفة الملزمة، ومن المحتمل ان غرضه في التوسعة وإنما لم ينبه على أنه إذا تخلفت الموالاة فلا يضر إنما لم ينبه على ذلك لأن الغرض الذي يفوت على عدم التنبيه لأنه في فروض نادرة لا يشكل تفويتا لاغراضه إذا اقر الطريقة العرفية، فمع وجود هذا الاحتمال العقلائي لا ينكشف بالإطلاق المقامي ان الطريقة العرفية هي المطلوبة. إذن لا يترتب على الإطلاق المقامي الإلزام بالطريقة العرفية.

**المطلب الثاني**: وقع الكلام في أن الموالاة العرفية بين آيات الفاتحة أو آيات السورة شرط في صحة القراءة؟ أو شرط في صحة الصلاة؟ وبينهما فرق من حيث الثمرة العملية. فإن قلنا أن الموالاة العرفية بين آيات الفاتحة أو السورة شرط حتى في آنات الصلاة، إذن متى ما أخل بالموالاة بطلت الصلاة، ولا يمكن التدارك، لأنه يشترط حتى في آنات الصلاة أن يكون هناك موالاة بين الآيات. نظير الإخلال بالاستقبال في آن من آنات الصلاة فإنه مبطل لها. وأما إذا قلنا ان هذه الموالاة شرط في صحة القراءة، إذن متى ما تذكر ذلك فيستطيع أن يتدارك ذلك مادام لم يركع. فانه قادر على التدارك بان يأت بقراءة ذات موالاة، وحيث لا دليل على الأول (اعتبار الموالاة بين الآيات حتى في آنات الصلاة كشرطية الاستقبال)، حيث لم يقم على ذلك فلا نستطيع ان نقول ان هذه الموالاة اكثر من كونها شرطاً في صحة القراءة. لو شككنا في اعتبار الموالاة العرفية بين آيات الفاتحة وعدم اعتبارها، فهل يمكن التمسك بالإطلاقات لنفي اعتبار الموالاة بينها؟ فقد يقال كما ذكر الهمداني أن هذه الاطلاقات ليست في مقام البيان من جهة الكيفية، وإنما هي في مقام البيان من جهة اعتبار الجزئية أو الشرطية، وليست في مقام البيان من جهة الكيفية، ولأجل ذلك لا يصح التمسك بها لنفي اعتبار الموالاة، فتصل النوبة للأصل العملي.

**المطلب الثاني:** في اعتبار الموالاة بين الأفعال، كالموالاة بين الركوع والسجود، والسجود والتشهد، والتشهد والتسليم، وكاعتبار الموالاة بين الفاتحة والسورة الأخرى. فإنه من اعتبار الموالاة بين الأفعال.قد استدل على اعتبار الموالاة بوجوه:

**الوجه الأول:** قد يقال ان ما فعله النبي (ص) ثم قال: صلوا كما رأيتموني أصلي. وما فعله الصادق (ع) لحماد، ثم قال: يا حماد هكذا فصل. كانت صلاة ذات موالاة بين أفعالها، فمقتضى قول النبي (ص) أو قول الإما الصادق (ع) هو اعتبار الموالاة. ولكن ذكر في بحث التمسك بالإطلاق أنه إنما يصح التمسك بالإطلاق لإثبات الاعتبار ما لم يكن هناك منشأ عقلائي لاحتمال الخلاف، والمنشأ العقلائي لاحتمال الخلاف، هو أن قد تكون صلاة النبي أو صلاة الصادق ذات الموالاة هو مقتضى الطبع والعادة في أن الإنسان إذا كلف بتكليف ينجزه على سبيل الموالاة، لا أنه ينجزه على سبيل التواني والتباطئ، فهذا مقتضى الطبع والعادة في مقام الامتثال، لا أنه شرعي. أو فقل: حيث إن النبي كان في مقام التعليم والإمام الصادق كان في مقام التعليم، فلا يناسب ان يكون مقام التعليم أكثر من ساعات عديدة. صلاة عديدة ثم يقول يا حماد هكذا فصلي، والمناسب في مقام التعليم أن يؤتى بالعمل على سبيل الموالاة والتتابع، لا أن الموالاة شرط شرعي، إذن فحيث يوجد منشأ عقلائي لقيام النبي بالموالاة أو قيام الصادق بالموالاة، فلا يستفاد من قوله النبي (ص) (صلوا كما رأيتموني أصلي) أو قوله (ع): (يا حماد هكذا فصلي) اعتبار الموالاة شرعاً.

**الدليل الثاني**: إذا أمر بمجموعة أفعال ذات ملاك واحد فظاهر الأمر بمجموعة أفعال ذات ملاك واحد اعتبار الاتصال بينها على نحو الموالاة. وهذا كما ترون فقد جزم الفقهاء جميعا ان غسل الجنابة لا يعتبر فيه الموالاة، فلو أن انسان غسل رأسه ورقبته عند طلوع الشمس، وغسل الجانب الأيمن في الزوال، وهكذا، ثم صلى، فقالوا مجرد أنه أمر بمركب ذي أفعال ذات ملاك واحد، ليس قرينة عرفية على أن المأمور ليس هو المركب ذو الاتصال ذو الموالاة. **الدليل الثالث**: إن الروايات التي عبرت بالقطع، كقوله (الحدث يقطع الصلاة) أو (القهقهة تنقض الصلاة) دال على أن للصلاة هيئة إتصالية وإلا لما عبّر بالقطع.

**الجواب عن ذلك**: إن مجرد التعبير بالقطع إنما يكشف عن انتقاض صحة الصلاة، لا أن للصلاة هيئة إتصالية، فعندما يقول: الحدث يقطع الصلاة، يعني إن الحدث عندما يقع، فسدت الصلاة، فلا يلتحق ما بعده بما قبله. فلا يستفاد من التعبير بالقطع أكثر من فقدان الصحة. لا أن للصلاة هيئة إتصالية ذات موالاة. فنصل إلى الدليل الرابع: التمسك بالإرتكاز. **والحمد لله رب العالمين.**

### 048

ما زال الكلام في أدلة اعتبار الموالاة بين أجزاء الصلاة.

**الدليل الرابع**: **الارتكاز**. ذكر سيدنا (قده) أن هناك ارتكازاً متشرعياً قطعياً في أن الصلاة عمل ارتباطي ذو هيئة اتصالية. وهذه الهيئة الإتصالية متقومة بالموالاة، بحيث لولا الموالاة بين الأجزاء لما صدق عنوان الصلاة. فصدق عنوان الصلاة بين المتشرعة متقوم بالموالاة والتتابع بين الأجزاء.

وبناءاً على هذه الاستدلال فسيدنا الخوئي وكذلك سيد العروة لا يرون اعتبار الموالاة العرفية، وإنّما ان ما هو الشرط المحقق للصلاة المأمور به الموالاة بحد يتوقف عليه صدق العنوان. فإذا أخل بالموالاة بحد لا يصدق عليه الصلاة، فهذا هو الضائر بصحة الصلاة، وإلا إذا لم يصل الإخلال بالموالاة لهذا الحد فإنه ما دام يصدق عنوان الصلاة فلا تعتبر الموالاة العرفية. مثلاً: لو أن شخصاً يصلي ركعتي الفجر من أول الأذان إلى أول آن طلوع الشمس، فيقضي في صلاة الفجر ساعة ونصف أو ساعتين، فهذا صلاته صحيحة، وإن لم تتحقق الموالاة العرفية كأن فصل بين الركوع والسجو بعشرين دقيقة، فما دام يصدق عليه انه يصلي فصلاته صحيحة، فإن ما قام عليه الارتكاز المتشرعي هو أن للصلاة هيئة إتصالية مقومة لصدق العنوان، فالمدار على صدق العنوان. وأما دعوى قيام ارتكاز متشرعي على الموالاة العرفية فهذا لم يثبت. فلو فرضنا أن شخصا كان من الركوع ووقف بين الركوع السجود عشرين دقيقة وسكت، ثم هوى إلى السجود ثم مكث نفس الوقت، فإنه لم يقم ارتكاز متشرعي على أنه أخل بصلاته، ما دام يصدق على ما فعل عنوان الصلاة، فالارتكاز المسلم به هو الارتكاز القائم على أن للصلاة هيئة اتصالية مقومة للعنوان فقط، أما أن للصلاة هيئة اتصالية متقومة بالموالاة العرفية فلم يقم على ذلك ارتكاز.

وبناءً على استدلاله (قده) يكون الشرط في صحة الصلاة ليس الموالاة بل هو صدق العنوان، لأنه ما دام قد ارجع اعتبار الموالاة إلى الارتكاز القائم على الهيئة الاتصالية المقومة لصدق العنوان اذن الشرط هو اعتبار صدق العنوان اي اعتبار انحفاظ الهيئة الاتصالية المقومة لصدق العنوان لا اعتبار الموالاة. ولذلك يقول لو أن شخصاً لم يخل بالموالاة وإنما اخل بصدق العنوان كما لو اخل بين الركوع والسجود بقفزة ولو كانت هذه آنية أو ثانية فإنه لم يخل بالموالاة فإنه تبطل صلاته لإخلاله بصدق العنوان. حيث يقال انه قفز لا انه يصلي. فالمدار على الارتكاز على الهيئة الاتصالية لا المدار على الارتكاز على الموالاة العرفية. لكن مشهور الفقهاء إلى اعتبار الموالاة العرفية، مدعين ان هناك سيرة، متشرعية ضاربة إلى زمان المعصوم على الصلاة بالموالاة العرفية. وبالتالي فهذا الدليل الثالث يحتاج إلى صياغة أخرى، فنقول: إن هناك ارتكازاً متشرعياً على اعتبار الموالاة العرفية، فيكون لعنوان الموالاة موضوعية للاشتراط. فإذا لم يثبت الارتكاز على الضائرية مع صدق عنوان الصلاة. فنصل إلى: **الدليل الخامس**: لا شك في أن السيرة المتشرعية والعرفية على الإتيان بالعمل في مقام الإمتثال بنحو الموالاة العرفية. فهكذا سيرة الناس، كلما صدر أمر بمركب اعتباري كما في الأوامر العرفية كأمر الوالد لولده، فإن الطريقة المتعارفة لدى الناس في مقام امتثال الأمر بالمركب أن يؤتى بالمركب على نحو الموالاة العرفية والتتابع. فنباءاً على ذلك: لا ينعقد إطلاق لقوله {أقم الصلاة} لما يشمل صلاة فاقدة للموالاة العرفية، إما من باب احتفاف الاطلاق مما يصلح للقرينة عليه، لأنه لو وجدت سيرة متصلة فإنها من قبيل القرائن المتصلة لا من قبيل القرائن المنفصلة. فلو وجدت سيرة قائمة فهي من قبيل القرائن المتصلة، فنحتمل أن المولى عندما قال: اقم الصلاة، اتكأ على هذه السيرة المتعارفة بين الناس في امتثال الأمر بالمركبات. فحيث نحتمل اتكائه، إذن المطلقات كلام محتف بما يصدق للقرينة عليه، فلا ينعقد لها إطلاق يشمل الصلاة الفاقدة للموالاة العرفية. أو يقال، نفترض ان هذه السيرة لا تصلح للقرينية فعلى الأقل تصلح للمانعية، بما أنها سيرة معهودة بين المولى وبين المكلفين، فكونها سيرة معهودة بين المولى والمكلفين فهي بمثابة القدر المتيقن في مقام التخاطب المانع من احراز الإطلاق.

**الدليل السادس**: التمسك بالإطلاق المقامي. ونذكر

### بعض الضوابط للاطلاق المقامي وموضوع التمسك به.

فهنا أمور ملحوظة على التمسك بالإطلاق المقامي:

**الأمر الاول: إن الإطلاق المقامي متقوم بعنصرين:**

**العنصر الاول:** ان يكون المولى في مقام البيان من جهة ما يراد التمسك بالإطلاق المقامي لإثباته. وهذا لا خلاف فيه. إنما الخلاف هل يشترط قرينة خاصة بكونه في مقام البيان؟ أو توجد قرينة عامة؟ فهنا ذكر سيد المتسمسك في كتاب (حقائق الأصول) [[35]](#footnote-35)من أن الفرق بين الإطلاق المقامي واللّفظي أنه في الإطلاق اللفظي الذي يعتمد على مقدمات الحكمة الأولى من مقدمات الحكمة هي كون المولى في مقام البيان، والدليل على كونه في مقام البيان أصالة البيان، ويعني بأصالة البيان، بأنها الظهور السياقي، ظاهر حال كل متكلم أنه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه.

بناءً على هذا الظهور السياقي في كل متكلم فلا نحتاج إلى قرينة خاصة، أما في الإطلاق المقامي فلأن الإطلاق المقامي ليس دلالة لفظية وإنما هو دلالة سكوتية، فبما أن الإطلاق المقامي ليس دلالة لفظية، يعني الإطلاق المقامي عبارة عن عدم التنبيه، فليس عندنا ظهور يقول ظاهر حال كل متكلم أنه في مقام بيان تمام مرامه بسكوته، فبما أنه ليس عندنا ظهور سياقي في مجال السكوت والإطلاق المقامي دلالة سكوتية إذن نحتاج في الإطلاق المقامي إلى قرينة خاصة على أنه في مقام البيان. لذلك نحتاج إلى القرينة الخاصة.

ونحن خالفنا ذلك في محله، وقلنا ليس عندنا ظهور سياقي في السكوت، ولكن لا نحتاج أيضاً إلى القرينة الخاصة، بل يكفينا القرينة في مقام التقنين، فإذا صدر من المقنن قانون من أجل تحديد الوظيفة فظاهر حاله وهو في مقام التقنين أنه في مقام بيان تمام الوظيفة العملية كلاماً أو سكوتاً.

**العنصر الثاني**: مورد التمسك بالإطلاق المقامي أحد أمرين: إما الملابسات للمأمور به، أو القيد الذي لا يمكن أخذه في مقام الجعل.

مثلاً: عند قول المولى: يحرم على الرجل لبس الأبيض. ونشك في شموله للذهب الأبيض أو يختص بالذهب الأصفر؟ بما أن الذهب الأبيض والأصفر كلاهما قسمان من الذهب فالإطلاق هنا إطلاق لفظي، لأننا نريد أن نتمسك بهذا اللفظ لشمول معناه إلى أقسامه. فهنا مورد الإطلاق اللفظي.

أما إذا قال المولى: اشتر اللحم. وشككنا هل أمرنا المولى بشراء كيس لحفظ اللحم فيه أم لا؟ فلا يصح التمسك هنا بالإطلاق اللفظي، لأن شراء الكيس لحفظ اللحم ليس من أقسام اللحم، كي يشمله الإطلاق اللفظي، وإنما هو من ملابسات الشراء، لا أنه من أقسام المتعلق، فحيث إن المشكوك ليس من أقسام المتعلق حتى يكون مورداً للإطلاق اللفظي، وإنما هو من ملابسات المتعلق، فبما أنه من الملابسات فالإطلاق الذي يصح التمسك فيه في هذا المورد لنفي الأمر بالشراء اطلاق مقامي لا لفظي.

الأمر الثاني، ان يكون من التقسيمات لكن المولى لا يأخذه في اللفظ. كأخذ قصد الأمر في متعلق الأمر. فإذا قلنا لا يعقل من المولى أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، لا بجعل ولا بجعلين. فإذا لم يمكن أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر فكيف يتوصل المولى إلى نفيه؟ بالإطلاق اللفظي لا يمكن، لأنه لا يمكن أخذه، مع أن قصد الأمر قسم من أقسام متعلق الأمر. (صل) بقصد القربة، أو صل، لا بقصد القربة، أو ادفن الميت بقصد القربة، وادفنه لا بقصد القربة، مع أن الدفن بقصد القربة من أقسام الدفن، لكن بالإطلاق اللفظي لا يمكن نفيه، لأن المولى لا يقدر أخذه بمقام الجعل، لا بجعل أول ولا بجعل ثاني، فبناءاً على ذلك فالمولى لا محالة يتوسل إلى نفيه بالإطلاق المقامي، فنقول: إذا لم ينبه المولى على دخله ولو بجملة خبرية، ولو بفعل من الأفعال مقتضى عدم تنبيه على دخله عدم دخله. إذن فمقتضى الاطلاق المقامي ان يكون المورد من الملابسات لا من التقسيمات، أو يكون المورد من التقسيمات لكن لا يمكن أخذه في مقام الجعل، بحيث ينفى بالإطلاق اللفظي.

**الأمر الثاني:** قد يكون الغرض من الإطلاق المقامي السعة، وقد يكون الغرض من الإطلاق المقامي الضيق، ليس دائما الإطلاق المقامي دائما إرادة السعة كالإطلاق اللفظي، بل قد يكون الغرض من التشبث بالإطلاق المقامي تنقيح السعة، وقد يكون الغرض من التشبث به تنقيح الضيق في المراد الجدي. أما مثال السعة، كما لو قال: اشتر اللحم، ونريد ان ننفي به الأمر بشراء الكيس.

أو قال: أدفن الميت، وتسمكنا بالإطلاق المقامي لنفي اعتبار قصد الأمر في دفن الميت.

ولكن تارة المآل والمنظور في الإطلاق المقامي إثبات ضيق المجعول وضيق المراد الجدي، مثلاً ما ذكره الفقهاء في تنزيل أدلة التطهير على الكيفية المتعارفة في مقام التطهير. فإن الشارع عندما يقول: إذا تنجس البدن بالبول فاغسله بالماء القليل مرتين، وإذا تنجس بغير البول اغسله مرة واحدة. فما معنى (أغسله) فهل كيفية الغسل بالتدريج أو بالدفعة. لم يبين الشارع هذه الكيفية، فهنا يقولون: مقتضى الإطلاق المقامي لأدلة التطهير تنزيلها على الكيفية المتعارفة في استخدام الماء في إزالة القذارات، نفس الكيفية المتبعة عند الناس في إزالة القذارات هي الكيفية المتبعة في مقام تطهير النجاسات. لا كل كيفية ولو لم تكن كيفية متعارفة، فهنا نتمسك بالإطلاق المقامي لتضييق المجعول.

أو يقول: إذا لاقى الشيء النجس تنجس. فالملاقاة لم تحدد لنا بأيّ نحو، أي الملاقاة ولو الآنية. فتنزل هذه الأدلة بإطلاقها المقامي على الكيفية المتعارفة للملاقاة الموجبة لانتقال القذارات العرفية.

إذن فصار المراد بالإطلاق المقامي، هو الضيق. أو كما قال سيد المستمسك، بأنه في باب التذكية إذا قال المولى: ما قتله السهم فهو ذكي. فمن أي حيوان أو من أي نوع؟ فلم يبين. أو كيفية الحد؟ بأي نحو. فلم يبين، مقتضى الإطلاق المقامي فيما قتله، تنزيله على الكيفية المتعارفة للقتل في الصيد. ومقتضى الإطلاق المقامي فيها تنزيله على ما يقبل التذكية عرفاً، لا كل حيوان، بل الحيوان القابل للتذكية. فإن يُنزّل الإطلاق المقامي في هذه الأدلة على ما يقبل التذكية عرفاً. فالغرض من الأمر الثاني إن مورد الإطلاق المقامي قد يكون التوصل إلى سعة المراد ونفي القيد، وقد يكون التوصل إلى ضيق المراد الجدي.

### 049

ما زال الكلام في التمسك بالإطلاق المقامي لمجموع الأدلة الواردة في باب الصلاة لإثبات اعتبار الموالاة العرفية في صحة الصلاة، وقد ذكرنا ركائز التمسك بالإطلاق المقامي.

الركيزة الثالثة: ما هو الملاك في نكتة كاشفية الإطلاق المقامي عن المراد الجدي. حيث ذكرنا فيما سبق أن الإطلاق المقامي من قسم الدلالة السكوتية، لا الدلالة اللفظية المتقومة بعدم التنبيه، فما هو منشأ دلالة السكوت على المراد الواقعي الجدي للمولى. إذ قد يتوهم أن منشأ دلالة السكوت على المراد الواقعي هو قرينة الحكمة، المعبر عنها بقبح نقض الغرض، ولكن لا ينحصر الإطلاق المقامي بنكتة قرينة الحكمة، المعبر عنها بـ(قبح نقض الغرض)، بل الإطلاق المقامي اي دلالة السكوت على المراد الواقعي ضيقاً أو توسعةً قد يكون مستنداً لقرينة الحكمة، وقد يكون مستنداً لانصراف الدليل اللفظي.

ولأجل توضيح ذلك: هناك مجموعة من الموارد محل دوران في مقام الاستدلال لا يستند الإطلاق المقامي فيها لنكتة نقض الغرض بل يستند الإطلاق فيها إلى انصراف الدليل اللفظي لمعنى معين يدعمه الإطلاق المقامي، والموارد هي:

المورد الأول: الانصراف لعدم الوجود. فلو فرضنا أن المولى (ع) قال: يحرم على الرجل لبس الذهب. وشككنا في أن هذا الدليل يشمل الذهب الأبيض؟ أو يختص بالذهب الأصفر؟ فهنا يقال خصوصاً على مبنى السيد الاستاذ (دام ظله) أنه لا يصح التمسك بالإطلاق اللفظي بأن يقال يحرم لبس الذهب بإطلاقه يشمل الذهب الأبيض، والسر في ذلك: أن من مقدمات الحكمة عدم التقييد في مورد يمكن فيه التقييد عرفاً، وهذا المورد لا يمكن التقييد فيه عرفاً لاستهجانه، فإن المولى لو قال في زمان صدور النص: يحرم على الرجل لبس الذهب الأصفر لكان التقييد مستهجنا لانه لا يوجد حينئذٍ الا الذهب الاصفر، فهذا نظير قوله الدم الأحمر نجس.

فبما أن تقييد الذهب في زمان صدور النص بالذهب الاصفر مستهجن بالنتيجة لم تتحقق المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة، لأن المقدمة هي عدم التقييد في مورد إمكان التقييد عرفاً، وحيث لا يمكن التقييد عرفاً إذن لم تنعقد المقدمة الثانية، فلم ينعقد الإطلاق. فحيث لم ينعقد الإطلاق اللفظي نتيجة ندرة أو عدم الوجود، يقال حينئذٍ إذن اللفظ منصرف إلى الذهب الأصفر. فيتمم هذا الظهور بالإطلاق المقامي، فيقال: لو كان الذهب الأبيض أيضاً محرماً مع عدم التفات الناس له لعدم وجوده لكان على المولى ان ينبه على ذلك لان الناس لا تلتفت لحرمته لعدم وجوده فلو كان محرما لكان على المولى ان ينبه عليه حيث لم ينبه عليه كان الإطلاق المقامي مؤكدا لانصراف الدليل اللفظي للذهب الأصفر.

المورد الثاني: أن يكون من موارد خفاء الصدق، يعني الإنصراف ناشئ عن خفاء الصدق، كأن يقول المولى: إذا سافرت فقصر أو افطر، أو السفر موجب للتقصير. فلو سافر بشكل عمودي بمقدار المسافة الشرعية، فهل هذا يعد سفر موجب للتقصير؟ فصدق عنوان السفر عليه عرفاً خفي. أما كما لو طبقناه على التصرف في الأنهار الكبيرة، حيث قوله (ع): لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه، أو (لا يحل امرأ مسلم إلا بطيبة نفسه)، هل أن الإنسان لو وقف على نهر كبير وكان هذا النهر ملكاً لشخص فأخذ منه غرفة ماء فمسح بها وجهه ثم رجع باقي الماء إلى النهر، هل يصدق عرفاً انه تصرف في مال غيره أم لا؟ ففي موارد خفاء الصدق يحصل للدليل اللفظي انصراف الى غيره، ينصرف معنى السفر الى السفر لمكان آخر، أو ينتقل التصرف إلى حدوث نقص. فلو قلنا لو كان المولى يرى أن السفر الموجب للتقصير والإفطار يشمل هذا الارتفاع العمودي، هل أن التصرف يشمل التصرف على الذي لا يؤثر على مال الغير شيئاً؟ أم لا؟ لو كان يريد شمول الحكم الى هذه الافراد مع عدم الالتفات إليها لنبه، حيث لم ينبه انعقد اطلاق مقامي، هذا الاطلاق المقامي دعم الانصراف اللفظي.

المورد الثالث: حصول الغفلة لمخالفة الفرد الآخر لمقتضى الطبع، فمثلاً: لو قال الشارع: امسح ببلة يدك ناصيتك. والمسح الذي هو مقتضى الطبع المسح باليمنى، أو المسح الذي هو مقتضى الطبع المسح بالكف لا بالمرفق مثلاً، فالمسح باليد هنا ينصرف الى المسح بالكف لانه هو مقتضى الطبع والعادة، فنتيجة كونه نتيجة الطبع والعادة ينصرف اللفظ عن غيره، وهو المسح بجزء آخر من أجزاء اليد. فلو شك المكلف ان المسح بالطرف الآخر من اطراف اليد مجزي أو لم يكن مجزياً، فيقال: لو كان مجزياً لنبه المولى عليه، لأن الانسان عادة لا يلتفت إليه نتيجة أن مقتضى الطبع هو المسح بالكف.

إذن بالنتيجة عدم التنبيه محقق لإطلاق مقامي يدعم انصراف اللفظ إلى المسح بالكف. في هذه الموارد الثلاثة يكون نتيجة الإطلاق المقامي هو الضيق، ويجمعها انصراف اللفظ بدواً لمعنى معين يدعم هذا الانصراف الاطلاق المقامي

المورد الرابع: نتيجة الإطلاق المقامي هو التوسعة. وهذا المبحث ذكروه في صلاة المسافر. وهو أنه إذا صدر تحديد من قبل المولى، كأن قال: (الكر ثلاثة اشبار في ثلاثة في ثلاثة)، والعرف يرى ان الشبر ناقص مقدار اظفر، فالعرف لا يقال أنه ناقص. أو عندما يقول المولى: إذا قطعت ثماني فراسخ فقصر. فإذا نقصت شبر، فيعدها العرف ثمانية فراسخ. ففي هذه الموارد التي يقوم البناء العرفي على تنزيل الناقص فيها منزلة الكامل ويرى أن هذا المكلف قطع ثمانية فراسخ، أو أن هذا الماء كر. نقول بناء على هذه التوسعة العرفية، توسع، وصار لفظ الكر ظاهراً في السعة لا في الضيق، صار لفظ الكر ظاهراً في السعة بما يشمل الكر التنزيلي. ودليل القصر صار شاملاً للفرسخ التنزيلي، فلو كان المولى لا يريد السعة حتى لموارد التنزيل العرفي لنبه، فعدم تنبييه يؤكد ظهور الدليل اللفظي في السعة والشمول.

ويجمع هذه الموارد الاربعة أن نكتة ظهور السكوت في الكشف عن المراد الجدي ليس مسألة نقض الغرض، حتى لو لم يكن للمولى غرض، مع ذلك يكون الإطلاق المقامي هنا حجة، لأن الإطلاق المقامي هنا يدعم ويؤكد ظهوراً وانصرافاً، فذاك الانصراف حجة لدى العرف. إذن قد تكون نكتة كشف الدلالة السكوتية عن المراد الواقعي ان العرف هو الذي يحتج على المولى ان السكوت في هذه الموارد داعم لظهور اللفظ وانصرافه، وذلك الإنصراف حجة.

فإن قلت: في سائر هذه الموارد هي من موارد تقسيمات المعنى لا من موارد ملابساته، شمول الذهب للأبيض أو شمول السفر للسفر العمودي، أو شمول التصرف للتصرف في مال الغير، في سائر هذه الموارد المستشهد بها، لم يكن المورد من ملابسات متعلق الأمر، بل كان من تقسيماته وأفراده، فكيف جعلتموها من موارد الإطلاق المقامي؟

الجواب: اما ان يكون مورد الاطلاق المقامي الملابسات أو الاقسام التي لا يتناولها الإطلاق اللفظي، اما عدم تناول الإطلاق اللفظي لها، لاستحالة أخذ القيد، كما في أخذ قصد القربة، وقد يكون عدم تناول الإطلاق اللفظي لها لاستهجان التقييد كما مثلنا بالذهب الأبيض والأصفر، وقد يكون عدم تناول الإطلاق اللفظي لها، لعدم الوجود، أو الغفلة، أو أي شيء من اسباب الانصراف، فعدم وفاء الإطلاق اللفظي بها أو عدم انعقاد الإطلاق من جهتها أو عدم تناول الإطلاق اللفظي لها أوجب الإطلاق المقامي.

نعم، في بعض الموارد قد يناقش بأنه ليس من موارد الابتلاء، اي لعل عدم تنبيه الشارع على أن الذهب الأبيض أيضاً محرماً مع كونه محرماً هو عدم الإبتلاء به لا من باب تأكيد ظهور الإنصراف في الذهب الأصفر، أو عدم تنبيه السفر بالارتفاع العمودي هو عدم الإبتلاء به حينها. فقد يكون منشأ نكتة الإطلاق المقامي ما ذكرناه وقد يكون منشأه نكتة قرينة الحكمة، يعني نقض الغرض، وذلك فيما إذا قام السياق على أن في المورد غرضاً، كما في باب العبادات، حيث إن الظاهر فيها ان للشارع غرضاً خاصاً بها، ففي باب العبادات يقال، كما ذكر الأعلام في مسألة أخذ قصد القربة، فقالوا: لو كان قصد القربة دخيلاً في غرضه لنبه على دخله لأنه مما يغفل عنه، وحيث إنه يغفل عنه يكون عدم التنبيه عليه نقضا للغرض ونقض الغرض قبيح، فإذا لم ينبه على دخله استكشفنا على عدم تنبييه عدم اعتباره.

فهنا نكتة ظهور الدلالة السكوتية في الكشف عن المراد الجدي ليس مجرد ظهور لفظي يحتج به على المولى وإنما قرينة الحكمة الرافعة لقبح نقض الغرض.

وكذلك الأمر في محل كلامنا. فإن المورد من موارد العبادات التي للمولى غرض فيها. فنقول: حيث أن الكيفية المتعارفة لدى الناس في امتثال الأوامر بالمركبات الاعتبارية هي التوالي والتتابع هي الموالات العرفية. فلو كان المولى يرى أن هذه الطريقة لا موضوعية لها وتحصل بطرق أخرى، وأن الطرائق الأخرى محققة لغرضه لنبه على ذلك وحيث لم ينبه على ذلك اكتشفنا أن هذه الكيفية المتعارفة هي المرادة لديه.

الأمر الخامس: في الإطلاق المقامي، وهو أنه إنما ينعقد الإطلاق المقامي إذا لم يكن في البين منشأ عقلائي لاحتمال الخلاف، وأما إذا كان يوجد منشأ عقلائي لاحتمال الخلاف فلا دلالة للإطلاق المقامي على المراد الواقعي، كما لو قال المولى: قلع المحرم لضرسه موجب للكفارة. وشككنا هل أن هذا القلع يشمل القلع الذي لا إدماء فيه؟ أو يختص بالقلع المدمي. فقد يقول أحد أن عدم تنبيهه يدل على شمول القلع حتى لغير المدمي، ويكون نتيجة الإطلاق هي التوسعة.

والجواب: لعل عدم تنبيهه على أن القلع غير المدمي لا يحقق شيئاً ولا يرتب شيئاً هو عدم وجوده أو ندرته ندرة ملحقه بالعدم. فإن طبيعة القلع أن يكون مدمياً، فبالنتيجة لا يكشف عدم التنبيه لشمول القلع حتى للقلع غير المدمي، إذ لعل لعدم التنبيه منشأ آخر، فمتى ما احتمل منشأ عقلائي على عكس ما يراد التمسك بالإطلاق فيه لم نعقد إطلاق مقامي كي يكون كاشفاً عن المراد الجدي.

وفي المقام يمكن أن يقال: لعل عدم تنبيه المولى في المقام على إجزاء الصلاة الفاقدة للموالاة العرفية لأنه أفراد نادرة، ولو فات بها غرض فقد فات في موارد نادرة، والحال بأن الكيفية المتعارفة هي أوفق بأغراضه الكاملة من غيرها.

فتلخّص: أنه لم يقم دليل على اعتبار الموالاة العرفية إلا أننا لم نحرز إطلاق الادلة لشمول الصلاة الفاقدة للموالاة العرفية فتصل النوبة للأصل العملي.

فإذا وصلت النوبة للأصل العملي، فهل تجري البراءة؟ فالكلام هو الكلام في جريان البراءة فيما سبق، فإنه إذا وجدت سيرة متشرعية على الصلاة ذات الموالاة العرفية واحتملنا ان هذه السيرة منظورة من قبل الشارع فكيف على أساسها نحرز أن ليس في البين بيان كي تجري قبح العقاب بلا بيان، أو كيف بناءاً عليها نحرز أننا مصداق لما لا يعلم (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) كي تجري البراءة.

المطلب الثالث: قال سيدنا (قده): إذا أخل بالموالاة سهواً في القراءة، فغايته بطلان القراءة لا بطلان الصلاة، فمتى التفت قبل الركوع يقرأ ومتى التفت بعد الركوع مضى بحديث لا تعاد. وأما إذا أخل بالموالاة سهواً في الصلاة، يعني بين أجزاء الصلاة، فيقول سيدنا (قده) لا يصح التمسك حينئذٍ بحديث لا تعاد، حتى لو كان الإخلال سهوياً، لأن سيدنا يقول موضوع لا تعاد صدق عنوان الصلاة، أي بعد المفروغية عن صدق عنوان الصلاة ياتي التفصيل بين السنن والفرائض، فيقال: لا تنقض السنة الفريضة، يعني في الصلاة، فلابد من المفروغية في صدق العنوان في رتبة سابقة حتى يأتي هذا التفصيل، ومن أخل بالموالاة لم يحرز صدق عنوان الصلاة على ما فعل وإن كان الإخلال سهوياً فموضوع لا تعاد من أول الأمر لم يحرز.

وكلامه هذا ينطبق على الموالاة الدخيلة في صدق العنوان. وأما الموالاة العرفية التي لا دخل لها في صدق العنوان فيأتي البحث فيها أنه لو اخل بها سهواً ولم يلتفت الا بعد الفراغ من الصلاة فإن صلاته صحيحة لكونه قد أخل بالسنة لا بالفريضة.

الفرع الثاني: لو نذر المكلف أن يصلي صلاة ذات موالاة. ثم خالف نذره، وصلى صلاة بكيفية أخرى. أولاً، هل النذر راجح أم لا؟. ثانياً، الصلاة الأخرى صحيحة أم لا؟ فقال: إن النذر إذا تعلق بعنوان الاحتياط أي انني من باب الاحتياط انذر أن اصلي صلاة ذات موالاة، فهو راجح، لأن عنوان الاحتياط راجح، اما إذا لم يكن من باب الاحتياط، إنما لخصوصية في الموالاة، يقول: لا دليل على أن الموالاة العرفية ذات خصوصية راجحة كي يكون النذر المتعلق بها راجحاً، فهذه ليس كخصوصية النذر أن يصلي في المسجد فهي خصوصية راجحة، أما أن ينذر أن يصلي فوق السطح، فلا دليل على انعقاد النذر، لأنه لم يثبت كون النذر راجحاً. وإذا افترضنا أن النذر انعقد لكن خالف، وصلى صلاة غير ذات موالاة، فهي صلاة صحيحة، لأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، فكونه مأموراً بصلاة ذات موالاة لا يعني النهي عن صلاة فاقدة للموالاة، فإن قلت: ما هو المصحح لها؟ قالوا: بأن المصحح لها ولو الأمر الترتبي، بأن يقال: في بنذرك، فإن لم تف بنظرك فصل. فصلاته الثانية الفاقدة للموالاة صحيحة بإطلاق الأمر أو بالأمر الترتبي. فإن قلت: إن هذا من قبيل إعدام الموضوع، وإعدام الموضوع حراماً، كما لو نذر أن يذبح شاة يوم الجمعة، فأتلف الشاة قبل حلول الجمعة، فإن إتلاف موضوع النذر حرام، فإذن بالنتيجة إذا نذر أن يصلي صلاة موالاة ثم صلى صلاة غير موالاة كانت الصلاة الفاقدة للموالاة إعدام لموضوع النذر، وإعدام موضوع النذر حرام، إذن الصلاة الفاقدة للموالاة حرام، فإذا كانت حراماً كانت فاسدة. الجواب، بأن هذا ليس اعداماً لموضوع النذر، وإنما الاعدام هو الاعراض، اي ليس نفس الصلاة الفاقدة للموالاة هي إعدام للصلاة الواجدة للموالاة، إنما الذي اعدم الصلاة الواجدة للموالاة هو إعراضه عنها، فالصلاة الفاقدة للموالاة لازمة لإعدام موضوع النذر لا أنها بنفسها إعدام موضوع النذر كي تكون الصلاة حراماً فتكون فاسدة. فهذا نظير أن يتصدق بشاة لزيد، فيتصدق بها على عمر، فهذا التصدق صحيح، ولا يعد أن التصدق بها إلى عمر اعداماً لموضوع النذر فإن الإعدام متحقق بالإعراض لا بالتصدق الثاني، فافهم وتأمل.

والحمد لله رب العالمين.

### 050

### فصل في مبطلات الصلاة. ومنها الحدث الأكبر والأصغر.

ولا كلام في مبطلية الحدث في الصلاة لاشتراطها في الطهور سواء كان حدثاً أصغراً أم اكبراً وسواء كان عمداً أو سهواً أو اضطراراً، فإنه لا كلام عندهم في ذلك كما هو ظاهر الأدلة. إنما الكلام في موردين:

المورد الاول: ما نسب للمفيد في المقنعة من التفصيل في قاطعية الحدث بين المتيمم والمتوضأ، فالمتوضأ -أي من دخل الصلاة بوضوء- متى ما أحدث في الصلاة بطلت صلاته. أما المتيمم فهناك تفصيل فيه: وهو أن المتيمم إذا سبقه الحدث اثناء الصلاة وكان واجداً للماء، فإنه في هذه الحالة إذا سبقه الحدث ووجد الماء، توضأ وبنى على صلاته، بمعنى أن حكمه الاستمرار في الصلاة وعدم استئنافها، بينما المتيمم إذا أحدث في الأصغر أثناء الصلاة ولم يجد ماءاً فإن صلاته تبطل وحكمه أن يتيمم من جديد لاستئناف الصلاة.

والكلام في مقامين: تارة في بيان ما هو مقتضى القاعدة المستفاد من الأدلة العامة، وأخرى في مقتضى النص الخاص في المقام.

المقام الأول: مقتضى القاعدة، حيث أفاد المحقق في المعتبر حيث تبنى رأي الشيخ المفيد، بأن التيمم مبيح لا رافع، سواء كان الحدث أكبر أم أصغر في المكلف ما زال محدثاً، وبالتالي فإذا تيمم لاجل استباحة الصلاة لا لأجل رفع الحدث ولا لأجل تحقيق شرطية الطهور فدخل في الصلاة فأحدث، فإن هذا ليس حدثاً فإن المحدث لا يحدث اذ المفروض ان التيمم محدث فإذا كان محدثاً في ذاته فأي حدث يصدر فإنه لا أثر له، اي لا يعد حدثاً فإنه من قبيل تحصيل الحاصل. إذ المفروض أنه محدث فأي حدث يصدر منه لم يحدث شيئاً في حقه ما دام محدثاً على كل حال، غاية الامر انه لما وجد الماء ارتفت مبيحية التيمم للصلاة فإن مبيحية التيمم للصلاة مغياة بعدم وجدان الماء، فمتى ما وجد الماء ارتفعت المبيحية، وحيث ارتفعت المبيحية يتوضأ، لأنه واجد للماء، ويتم صلاته. فتكون صلاته صحيحة في بعض ركعاتها بالمبيح وهو التيمم، وفي بعض ركعاتها الأخر بالطهور المتحقق بالوضوء. وأما لو دخل الصلاة وهو على وضوء، فأحدث في الأثناء فانه يعد حدثا لان المتوضا ليس محدثا فمتى ما حصل منه حدث فيكون له تاثير، وبما أن له تاثير فقد ارتفعت شرطية الطهور ويحتاج إلى طهور جديد فيستأنف الصلاة، بلحاظ أن شرطية الطهور في الصلاة شرطية حتى لآنات الصلاة، وليس شرطاً لمجرد أجزاء الصلاة، فإذا كان الطهور شرطا حتى في الآنات فهذا الآن الذي احدث فيه ثم توضأ، هذا الآن فقط شرط الطهور، وبما أنه آن من آنات الصلاة وفقد شرط الطهور، فمقتضى ذلك استئناف الصلاة. أما المبيحية فليست شرطاً في الآنات، لذلك إذا ارتفعت المبيحية بوجدان الماء فهذا الآن الذي بين ارتفاع المبيحية وبين تحصيل الطهور لا يضر بصحة بصحة الصلاة.

لأجل ذلك انطلق جمع من الأعلام ومنهم سيدنا الخوئي (قده) في تنقيح هذا المطلب وانه مع غمض النظر عن الروايات الخاصة هل يصح ان يقال بان التيمم مبيح وأنه لكونه مبيحاً، من أحدث عن تيمم في أثناء الصلاة فوجد الماء فإن صلاته صحيحة. غاية الأمر يتوضأ ويبني على صلاته.

ولهذا ننقل الكلام إلى ما تعرض اليه السيد (قده، ج10 ص396): ذكر في مسألة أن المحدث بالأكبر كالجنابة، إذا لم يجد ماءاً فتيمم، وبعد أن تيمم بدلاً عن الغسل أحدث بالأصغر، فإذا احدث بالاصغر وكان واجدا للماء بمقدار الوضوء فقط، فهل وظيفته الوضوء؟ او وظيفته التيمم؟ فلو أراد المكلف الذي تيمم بدلاً عن الغسل ان يصلي والمفروض انه احدث بالاصغر فهل يتوضأ ويصلي أم يتيمم ويصلي؟ فقد بحث المشهور المسألة، وبنى على أن التيمم رافع أم مبيح؟ فقالوا: إذا بنينا على أن التيمم رافع يعني أن حدث الجنابة قد ارتفع بهذا التيمم، وبما ان حدث الجنابة قد ارتفع بهذا التيمم فهذا المتيمم تماماً كمن اغسل عن الجنابة، ومن اغتسل عن الجنابة لو احدث بالاصغر، فإن حكمه عدم الدخول في الصلاة إلا بالوضوء.

وأما اذا قلنا بان التيمم مجرد مبيح للصلاة لا أنه رافع للحدث، إذن إذا كان مجرد مبيح فالمفروض ان مبيحيته للصلاة منوطة بموضوع، و هذا الموضوع أن لا يحدث وأن لا يكون واجداً للماء، فإذا أحدث بالاصغر وقد وجد الماء فقد ارتفعت المبيحية، وحيث ارتفعت المبيحية فذاك التيمم لا أثر له، إذن ما زال مجنباً يحتاج إلى تيمم جديد بدلاً عن الغسل.

ولذا بحث الأعلام لتنقيح هذا المطلب، ومنهم الهمداني والسيد الحكيم والسيد الخوئي، ما هو المقصود بالمبيح والرافع؟ وقد رتبت آثار فقيه على أن هذه النقطة، هل أن التيمم رافع أم مبيح؟.

وأهم المعاني والمحتملات التي ذكرت للرافع والمبيح معنيان:

المعنى الأول: ما يظهر من كلمات المشهور: أن الإباحة بمعنى رفع شرطية الطهور في الصلاة، فعندما نقول بأن التيمم مبيح فالمقصود بذلك أن المتيمم باق على جنابته، إلا أن أدلة التيمم مخصصة لما دل على شرطية الطهور للصلاة، وإلا فهو ما زال جنبا او محدثا بالاصغر، غاية الامر ان الصلاة المشروطة بالطهور لا تشمل المتيمم، فأدلة المتيمم مخصصة لشرطية الطهور في الصلاة، فلأجل ذلك جاز للمتيمم الدخول في الصلاة من دون طهارة. هذا بالنسبة لمعنى الإباحة.

وأما معنى الرفع فهو ان التيمم كالغسل من حيث إزالته للحدث سواء كان حدثا اصغر أو اكبر، غايته ان إزالته للحدث منوطة بموضوع وهو عدم وجدان الماء، فإذا وجد الماء ارتفعت مزيليته للحدث. وهنا ناقش سيدنا (قده) في معنى الاباحة وفي معنى الرفع:

أما في معنى الاباحة: بأن تفسر الاباحة بارتفاع شرطية الطهور للصلاة، فقال بان هذا خلاف الادلة فإن ظاهر قوله: (التراب أحد الطهورين)، (ورب الصعيد الصعيد ورب الماء واحد)، وقال: (قد دخل في صلاته بطهر عن تيمم). أي أن التيمم طهور، لا أن التيمم مجرد مبيح، اي ان التيمم ليس رافعاً لشرطية الطهور، بل هو محقق لشرطية الطهور لا أنه ليس طهوراً بل هو مجرد مبيح. فهذا المناقشة تامة ومتينة.

وأما الرفع: وهو دعوى أن التيمم يرفع الحدث فهذا ليس بمجنب، وليس بمحدث في الاصغر، فقد نقض عليه سيدنا (قده) في (ص397): بقوله: فلازمه أن يكون وجدان الماء الذي ينقض التيمم أحد اسباب الجنابة، وتكون أسبابها ثلاثة: الجماع، وخروج المني، ووجدان الماء. ومع أنه من البديهي ان وجدان الماء ليس سبباً للجنابة. فهو يريد ان يقول ان التيمم رافع للحدث أنه إذا وجد الماء تعود الجنابة، هذا معناه أن وجدان الماء سبب من أسباب الجنابة، لأن الجنابة المفروض قد ارتفعت بالتيمم، فكيف تعود؟ فكيف تجمعون بين قولكم إن الجنابة قد ارتفعت بالتيمم وبين قولكم ان المتيمم إذا وجد الماء عادت الجنابة إليه، فإن المرتفع لا يعود.

إذن هذا معناه أن وجدان الماء سبب من أسباب الجنابة. وهذا مما لم يقل به أحد.

ونظير ذلك الفسخ في العقود، فإن الفقهاء يرون ان الفسخ انتهاء لأمد العقد لا أنه سبب جديد للملكية، فمن ملك الدار بالارث او بالهدية ثم باعها بيعاً منوطاً بالفسخ، لا إشكال ان العقد أوجد ملكية للمشتري، وإذا أوجد العقد ملكية للدار ارتفعت ملكية البائع، إذ لا تجتمع ملكيتان على مملوك واحد.

إذن بالنتيجة: العقد رفع ملكية البائع قطعاً وواقعاً، وحدثت ملكية جديدة للمشتري، غاية ما في الامر انها ملكية مغيّاة بأمد معيّن، وهو عدم فسخ المشتري، فإذا فسخ ارتفع أمد الملكية الجديدة وهي ملكية المشتري، وجاءت الملكية الأولى للبائع لا بنفس الفسخ بل بنفس السبب السابق، وتكون الملكية باقية نفس السبب السابق بمعنى ان المكلف حينما ورث الدار ملك الدار ملكية فعلية في تمام الازمنة، بحيث تحصل له بالميراث ملكية انحلالية، أي أن في كل زمن زمن، له حصة من الملكية، فهو في اليوم الاول له حصة من الملكية، وفي اليوم الثاني حصة من الملكية وفي السنة المقبلة حصة ملكية وهكذا. فالميراث أوجب ملكية إنحلالية بحيث يكون لكل زمن حصة من الملكية.

فاذا جاء عقد البيع رفع بعض حصصها في بعض الأزمنة لأنه أحدث ملكية مغياة، يعني أنه رفع بعض حصص الملكية في بعض الأزمنة، فإذا انتهى الأمد فإن الملكية في الزمان ما بعد الفسخ حاصلة من الاول لا من الآن، على نحو الواجب المعلق، يعني الوجوب فعلي، والواجب استحبابي، أي أن الوارث ملكيته فعلية وإن كان المملوك استقبالياً وهو ملكية الدار في زمن بعد الفسخ. فهذا موجود في الفقه والسيد الخوئي يقر به.

المعنى الثاني: أن المقصود بالإباحة والرفع المؤقت.

فيقول السيد يمكن ان يقال بالرفع المؤقت، اي ان التيمم رافع رفعاً مؤقتاً.

ثم يقول: وهذا غير معقول في الأمور التكوينية، لأن المعلول إذا ارتفع احتاج عوده بعد ذلك إلى علة جديدة، ولا يعقل ان تكون علته السابقة موجودة ويرتفع معلولها في الوسط ثم يعود مرة أخرى، فإما أن تقولوا ارتفعت علته، إذن يحتاج إلى علة جديدة، وإما أن تقولوا بقيت علته، فإذن لا يعقل ارتفاعه في الوسط. هذا يصح في الأمور التكوينية. ولكنه معقول في الأمور الاعتبارية، وله نظائر في الفقه، منها: لو أن المكلف استأجر بيتاً فملك منافع الدار سنة، ولكنه في الأثناء أعطى الدار للمحتاج لمدة شهرين اما على نحو الإجارة او على نحو الهبة، فإذا آجر الدار لمدة شهرين فقد ملك منفعة الشهرين للمستأجر الثاني، أو إذا وهب منفعة الدار لمدة شهرين فحينئذ اصبحت ملكية المنفعة لهذا المحتاج، وبالنتيجة خرجت ملكية المنفعة في هذين الشهرين عن ملك المستأجر الأول، واصبحت ملكية المنفعة في هذين الشهرين للثاني. وبعد انقضاء الشهران فلا يحتاج المستأجر الأول لملكية منفعة الدار إلى سبب جديد، بل نفس السبب الأول وهو الاستئجار من المالك هو نفسه الذي يكون منشئاً لملكية الدار لهذين الشهرين، لأن عقد الاجارة اوجب ملكية انحلالية، بحيث لكل منفعة يوم ملك، فكما أن للدار منافع عديدة بعدد الآنات والأزمنة، فإن لهذه الملكية أفراد عديدة بعدد المنافع، وقد ملكها من الأول، غايته أنه خرج عن ملكه فترة مؤقتة، فالباقي من الملكيات في الآنات المستقبلية ثابتة له من الأول. ومنها: مسألة الوقف. فلو وقف المكلف الدار لأسرة فلان، يعني من يملك ريع هذه الدار هو اسرة فلان، يعني من يملك ريع هذه الدار هو أسرة فلان على نحو الوقف بعد انقراض أسرة فلان الموقوف عليه. لأن الوقف سنخ تمليك، فإذا نقلت ملكيتي للموقوف عليه الموقوف عليه مالك، لكنه مالك مؤقت، يعني ما دام موجوداً، فإذا انقرضت الاسرة تعود ملكية الدار الموقوفة للمالك الأول بالسبب السابق لا بالسبب الجديد. فإذن لا مانع الى الرفع المؤقت. فإذا قلنا بالرفع المؤقت فرافعية التيمم للجنابة رفعاً مؤقتا منوطة بعدم الحدث. فالمكلف الآن وقت التيمم ليس بجنب لأن التيمم يرفع الحدث رفعاً مؤقتاً، هو ليس بجنب الآن وغير الجنب لو أحدث بحدث أصغر فإن عليه الوضوء، فإذا احدث هذا المتيمم عن الجنابة بحدث أصغر فوظيفته الوضوء وهو طاهر. قال: المعنى المقابل للرفع، هو ظاهر الأدلة أن التيمم طهور، لكن ليس معنى الطهور ارتفاع الحدث، فالمجنب الذي تيمم مجنب وإن كان طاهراً، التيمم وإن كان طهوراً إلا ان المجنب ما زال مجنباً، والمحدث بالاصغر ما زال محدثا بالأصغر وإن كان التيمم طهوراً. فنحن نجري على وقف الادلة من أن التيمم طهور، التراب أحد الطهورين. (رب الصعيد ورب الماء واحد)، فنقول: نعم التيمم طهور، ام لم يرتفع الحدث، ما زال جنباً، ولازم كلام سيدنا (قده) ترتيب آثار الطهور وعدم ترتيب آثار الخالي من الحدث، فهذا المكلف بمقدوره الصلاة لأن الصلاة مشروطة بالطهور وهو على طهور وإن لم يكن فعلياً، لكنه لم يقدر الدخول للحرم، لأنه يحرم على المجنب دخول الحرم، وهذا الاثر أثر للجنب لا علاقة له بالطهور، له ان يمس الطهارة لأنه يشترط مسح المصحف على الطهارة، وهو على طهارة، لكن لا يقدر أن يمكث في المسجد، لأنه يحرم على الجنب المكث في المسجد وهو جنب، فيفكك في الآثار، فنحن نلتزم أن التيمم طهور، لكن لا نتلزم بأن الحدث قد ارتفع. فقال: ص393: لان الجنابة أمر عرفي اقره الشارع وهي بنظر العرف متنزعة من امرين: السب وهو الجماع او نزول الماء، وعدم الغسل. فكل من أمنى ولم يغتسل فهو جنب حقيقة، والشخص الواجد للأمرين جنب وإن تيمم. لذلك يصح أن نقول: ان الجنب على قسمين: متطهر، وغير متطهر. وهذا هو الذي يظهر من آية التيمم {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا}... ثم قال في ذيلها: {مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ}. أي أن التيمم طهارة لكن لا ترفع الجنابة، فلا منافاة بين الجنابة والطهارة، فإن الرافع للجنابة الغسل وحسب. ولعله لذلك قال تعالى: {ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغستلوا}، يعني ليس للجنب ان يدخل المسجد حتى يغتسل لا حتى يتطهر. فبناء على ذلك بما أنه جنب لكنه متطهر إذا احدث بالاصغر ويريد الدخول للصلاة ارتفع تأثير التيمم في الطهارة فعليه أن يتيمم مرة ثانية حتى لو وجد الماء.

### 051

ذكرنا فيما سبق أن هناك مسألة مثارة لدى الفقهاء من القديم، وهي هل أن التيمم رافع أم ليس برافع، وتحدثوا عن هذه المسألة في عدة فروع:

**منها**: لو كانت الجنابة من الحرام، وقد ذهب الكثير منهم إلى أن عرق الجنب من الحرم نجس. فلو فرضنا أن من اجنب بالحرم لم يجد ماءاً فتيمم بدلا من الغسل، فهل التيمم بدلاً من الغسل يوجب طهارة عرقه أم لا يترتب على التيمم هذا الأثر، إنما هو فقط له أن يصلي في هذا التيمم، وأما الآثار الأخرى لارتفاع حدث الجنابة فلا تترتب. كما اثارو هذه المسألة فيمن لم يجد ماءا فيتمم بدلاً عن الغسل، ثم احدث بالأصغر، فهل وظيفته بعد الحدث بالأصغر الوضوء لو وجد ماءا بقدر الوضوء، أو وظيفته التيمم؟ فقالوا: إن افترضنا أن التيمم رافع، أي أن حدث الجنابة قد ارتفع، وكل من ليس بجنب إذا احدث بالاصغر وكان واجداً لماء يكفي للوضوء عليه أن يتوضأ وهذا المتيمم رفع حدث الجنابة بالتيمم، فهو ليس بجنب الآن وأحد بالأصغر ووجد ماءاً يكفي للوضوء فوظيفته الوضوء. وأما لو قلنا إن التيمم لا يرفع الجنابة، فحينئذٍ بمجرد أن يتيمم اصبح على نوع من الطهارة، فإذا احدث بالأصغر زالت طهارته التي حدثت بالتيمم السابق، فلو أراد الآن ان يصلي فهو جنب يريد الصلاة، ومن المعلوم أن الجنب إذا اراد الصلاة وظيفته التيمم وليس الوضوء.

كما أنهم بحثوها في الميت، فلو أريد تغسيل الميت، ولم يوجد ماء فيمم الميت، فهل تيميم الميت رافع لحدث الموت، ويترتب على ذلك أنه لو قلنا بأنه رفع حدث الموت كالغسل، من مسه بعد تيميمه فلا شيء عليه، وإن قلنا بأنه لا يرفع حدث الموت كما التزم به السيد الخوئي فمن مسه يجب عليه الغسل، ولو كرر المس بعد الغسل لتكرر الغسل عليه. إذن هذه المسألة وهي ان التيمم هل هو رافع أم لا؟ رتب عليها فروع متعددة في الفقه، ولذلك نقول: إن المحتملات في التيمم أربعة:

**المتحمل الأول**: أن دليل مشروعية التيمم مخصص لدليل شرطية الطهور في الصلاة. فمن لم يجد ماءاً فليس الطهور شرطاً في صلاته، فيجوز له الدخول في صلاته بتيمم، لأنه لا يشترط في صلاته الطهور، فدليل شرطية الطهور خصص بدليل مشروعية التيمم. وهذا ما عبر عنه بأن التيمم مجرد مبيح. **وقد يستدل على ذلك ببعض الروايات:** **منها**: صحيح الحلبي، سمعت أبا عبد الله (ع)، إذا لم يجد الرجل طهوراً وكان جنباً فليمسح من الأرض وليصلي.

فإنه يقال: إن نفي الطهور مع أنه واجد للتراب، إذا لم يجد الرجل طهوراً وكان جنبا فليمسح من الأرض. فإن نفي الطهور عنه مع كونه واجداً للتراب شاهد على ان التيمم لا اثر له في تحصيل الطهارة.

ونحوها: موثقة يعقوب بن سالم، قال: قد مضت صلاته، فإن وجد الماء فلتطهر، فإن ظاهره انه لم يكن متطهرا مع أنه كان متيمماً. وقد أشكل على ذلك السيد الإمام (قده) في (طهارته): بأن هذ استدلال بالمفهوم حيث قال: (اذا لم يجد الرجل طهوراً وكان جنباً فليمسح من الأرض)، فإن ظاهره ـ يعني مقتضى مفهوم الوصف ـ أن الوصف من الأرض ليس طهوراً، هذا اعتماد على مفهوم الوصف ولا نقول بالمفهوم، فحيث إن الاستدلال بالرواية معتمد على المفهوم ونحن لا نقول بمفهوم الوصف إذن لا يتم الاستدلال. لكن الظاهر ان نكتة الاستدلال ليس التعويل على المفهوم، بل السالبة الكلية، (إذا لم يجد طهوراً فليمسح)، فإن سلب الطهور عنه بنحو مطلق مع وجدانه للتراب هوالذي اتكأ عليه المستدل بأن التراب ليس بطهور، بأن التراب ليس بطهور. لا من باب المفهوم كي يقال بأننا إذا منعنا مفهوم الوصف ارتفع الاستدلال. إذن فالاستدلال بكلتا الروايتين يمكن ان ينفع بأن الطهور ينصرف إلى الطهور الارتكازي وهو الطهور بالماء، فقوله (إذا لم يجد طهوراً فليمسح)، يعني الطهور المرتكز ألا وهو الطهور بالماء، لا أن المراد بالطهور الطهور التعبدي كي تنافى مع إطلاق الطهور على التيمم.

**المحتمل الثاني**: أن التيمم رافع للحدث، وهو رافع له مطلقاً، مثله مثل الغسل والوضوء. نعم إذا وجد الماء تجددت عليه القذارة، تجدد في حقه الحدث، وهذا ما أشكل عليه السيد الخوئي أن لازم هذا الكلام أن وجدان الماء سبب من أسباب الحدث، وهو مما لا يقول به أحد.

**المحتمل الثالث**: أن التيمم رافع للحدث رفعاً مغيّا، بمعنى أخذ في رافعية التيمم للحدث عدم وجود الماء، فعدم وجود الماء قيد في الموضوع. فعندما موضوع وهو عدم وجود الماء، وحكم وهو رافعية التيمم للحدث. فرافعية التيمم للحدث منوطة بموضوع الرافعية الا وهو عدم وجدان الماء، فمتى ما وجد ارتنفت الرافعية بانتفاء موضوعها. والحدث موجود لا بسبب وجودان الماء بل بسببه الأول، كما ذكرنا له نظائر في الإجارة والإرث، وهذا المعنى هو الموافق لظاهر الأدلة كما سيأتي.

**المحتمل الرابع**: ما ذهب اليه السيد الخوئي من أن التيمم طهور، لكن لا يرفع الجنابة. فما هو الوجه في هذا المدعى من أن التيمم طهور لكنه لا يرفع الجنابة؟ ذكر السيد الخوئي (قده) عدة أدلة: أما كونه طهورا فمن مقتضى أدلة التنزيل، فإن ظاهر قوله {فإن لم تجدوا ماءا فامسحوا.... **مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ**}، أن التيمم طهور. وكذلك قوله: (إن رب الماء ورب الصعيد واحد). وكذلك قوله: (التيمم أحد الطهورين). فلا كلام في أن التيمم طهور بمقتضى هذه الأدلة، (وقد دخل الصلاة بطهر عن تيمم)، كما في بعض الروايات. ولكن يقول السيد: لا ملازمة بين كونه طهوراً وبين ارتفاع الجنابة.

**والسر في عدم الملازمة: أولاً**: إن الجنابة عنوان منتزع من الجماع وعدم الغسل، وهذا أمر تكويني. فمتى ما جامع ولم يغتسل انتزع عنوان الجنابة، فهذا العنوان الانتزاعي من الواضح ان لا يرتفع بالتيمم.

**ثانياً**: ان هناك مجموع من الروايات عبرت بأنه جنب:

**منها:** موثقة عبد الله بن بكير، قال: سألت أبا عبد الله (ع): (عن رجل أجنب ثم تيمم، فأمنا ونحن طهور؟ فقال: لا بأس به). فإن مقتضى المقابلة أننا نحن طهور، أن تيممه لم يرفع جنابته.

**ومنها:** عن أبي عبد الله (ع)، قال: قلت له رجل أم قوماً وهو جنب وقد تيمم، وهم على طهور؟ فقال: لا بأس.فإنه وصفه بكونه جنباً مع أنه قد تيمم.

وقد استدل (قده) بهذه الرواية وامثالها من خلال قرينتين:

**القرينة الاولى**: أن المشتق ظاهر في الفعلية، معناه أنه جنب بالفعل وإن تيمم.

**القرينة الثانية:** المقابلة بين قوله (هم جنب، وهم على طهور)، فإن مقتضى المقابلة أن جنابته لم ترتفع بهذا التيمم.

**ونحوه:** صحيح زرارة: (متى اصبت الماء فعليك الغسل إن كنت جنباً والوضوء إن لم تكن جنباً). فلو كان المتيمم ليس جنباً لم يقل له (ان اصبت الماء اغتسلت ان كنت جنباً). فظاهر كون المشتق ظاهراً بالفعلية يعني جنب بالفعل. يعني جنب حين أصاب الماء.

وتوجد هناك صحيح جميل بن دراج[[36]](#footnote-36)، قال قلت لأبي عبد الله (ع): (إمام قول أصابته جنابة في السفر وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل، أيتوضأ بعضهم ويصلي بهم؟ قال: لا، ولكن يتيمم الجنب ويصلي بهم، فإن الله جعل التراب طهوراً). فإن قوله: (يتيمم الجنب)، مع قوله: (إن الله جعل التراب طهوراً) معناه ان التيمم وإن كان طهوراً لكنه لا يرفع الجنابة.

ولكن المناقشة في ما ذكره (قده) بعدة ملاحظات:

**الملاحظة الأولى**: افاد ان عنوان الجنابة منتزع من السبب وهو الجماع او نزول المني وعدم الغسل.

نعم نقول ان عنوان الجنابة منتزع من السبب وعدم الاتيان بما هو طهور.

فدعوى أن عنوان الجنابة منتزع من السبب وعدم الغسل هذا أول الكلام، بل قد يقال إن عنوان الجنابة منتزع من السبب وعدم الطهور. سواء كان الطهور ماءاً أو تراباً.

**الملاحظة الثانية**: الروايات الشريفة. أما موثقة ابن بكير، والأوضح منها: (رجل أمّ قوماً وهو جنب وقد تيمم وهم على طهور). حيث استدل بظهور المشتق في الفعلية على ان المتيمم جنب. فهنا مناقشتان:

**المناقشة الأولى:** ما ذكره السيد الامام (قده) في طهارته، من أن الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة، فإن سياق الرواية سؤالا وجواباً: هل يجوز اقتداء المتوضأ بالمتيمم، فقال له: يجوز لا بأس. الرواية في مقام البيان من هذه الجهة.

ولكن قد يقال بأنه ليس الكلام في التمسك بالإطلاق كي يقال ان الرواية في مقام البيان أم ليست في مقام البيان، وإنما نكتة التمسك ظهور المشتق في الفعلية. هذا لابد من إزالته، وإلا فكون المولى في مقام البيان أو ليس في مقام البيان، فهو استخدم المشتق والمشتق ظاهر في الفعلية.

**المناقشة الثانية:** أن يقال أنّ الوصف ورد في كلام السائل وما ورد في كلام الإمام. السائل قال: رجل أمّ قوماً وهو جنب وقد تيمم. فهل يستفاد من الإمام قوله (فلا بأس) امضاء استخدام السائل الوصف الظاهر في الفعلية؟ لكن لا يجب على الإمام تنبيه الراوي عن خطأه في استعمال لفظ أو وضع لفظ في مكان معين إلا إذا ترتب على عدم التنبيه إخلال بالغرض او نقض للغرض، والمفروض انه لا يترتب إخلال بالغرض، من جهة أن استعمال المشتق فيمن انقضى عنه التلبس استعمال مجازي شائع وليس استعمالاً غلطاً، حتى يردع عنه أو يتكلم فيه.

ومن جهة أخرى ان المتشرعي يفرق بين ورود القيد في كلام الإمام وبين وورد القيد في كلام الراوي. إذن فبلحاظ هاتين الجهتين لا يلزم على الإمام أن ينبه الراوي على أنك استعملت مشتقاً والمشتق ظاهر في الفعلية وهذا قد يوهم ان الجنب جنب حقيقية فتترتب عليه آثار الجنب كما قال السيد الخوئي. فإن المفروض أن الاستعمال مجازي شائع متعارف، والتفريق بين كلام الإمام وكلام السائل وارد.

وأما بالنسبة إلى الرواية الاخرى فالإشكال بالاستدلال فيها أوضح. حيث قال: (ولكن يتيمم الجنب ويصلي بهم)، فإن غاية مفادها أنه جنب حين يتيمم، ولا يستفاد منها أنه جنب حتى بعد التيمم، فإن الرواية ليست ظاهرة في ذلك. هذه الملاحظة الثانية.

**الملاحظة الثالثة:** ما افاده السيد الصدر في بحوثه في شرح العروة، من ان كلام السيد الخوئي من أن التيمم طهور لكنه لا يرفع الجنابة، محتمل لثلاثة معاني:

**المعنى الأول:** أن مقصوده أن التيمم طهور تنزيلي لا طهور حقيقي، وبما أنه طهور تنزيلي فلا تترتب عليه الآثار إلا بمقدار التنزيل لا أكثر، والتنزيل الملحوظ هو استباحة الصلاة لا جميع الالفاظ. ويرد عليه: ان ظاهر الأدلة أن التيمم طهور حقيقي لا طهور تنزيلي، ولو سلمنا أن هناك تنزيل فمقتضى إطلاق دليل التنزيل ترتب سائر آثار المنزل عليه على المنزل. **المعنى الثاني**: أن مقصوده أن التيمم طهور حقيقي، لكنه يحقق مرتبة من الطهارة لا جميع مراتبها، فهو يرفع مرتبة من الحدث لا جمع مراتبه. فحينئذٍ يرفع الحدث بمقدار الدخول في الصلاة، بمقدار مسح المصحف، لكنه لا يرفع المصحف بمقدار الحرم الشريف وأمثاله. وهذا خلاف ظاهر الأدلة أن التيمم كالغسل، فما يفعله الغسل يفعله التيمم، فإن ظاهر التنزيل أن التنزيل كالغسل من حيث النقاء لأن الجهة الملحوظة في الغسل في مقام التنزيل هي النقاء من الحدث، فظاهر التنزيل، تنزيل التيمم منزلة الغسل هي من حيثية النقاء لا من حيثية اعبتارية. ومن الواضح أنه كما يصحل بالغسل النقاء التام يحصل بالتيمم كذلك.

**المعنى الثالث**: وهو الموافق لكلام السيد الخوئي، ان التيمم طهور حقيقي لكنه لا يرفع. فهل يقصد لا رفع، حدث الجنابة أو لا يرفع الجنابة؟ فقد ذكر في باب الصوم ج21، ص214 من الموسوعة، أنه لو كان جنباً ولم يكن له ما يغتسل به، هل يصح منه الصوم بالتيمم؟ أم لا؟ فقال: هناك فرق بين حدث الجنابة والجنابة. فالتيمم يرفع الحدث لكن لا يرفع الجنابة، فلذلك حيث إن المبطل للصوم تعمد البقاء على حدث الجنابة لا على الجنابة، فإذا تيمم ارتفع حدث الجنابة وإن بقي جنباً. فيصح ان يصوم بذلك التيمم. لكن ظاهر كلامه من (ج2 من التنقيح باب الطهارة) ان التيمم لا يرفع الحدث.فلهذا قال السيد الصدر، هل أن مقصودكم ان التيمم طهور لكن لم يرفع شيئاً؟ يقول: والتفكيك بين الطهور وارتفاع الحدث مخالف للمرتكز المشترعي. فإن فهم المرتكز المتشرعي من الأدلة أن لا واسطة بين الطهور وارتفاع الحدث، كي نقول حصل طهور لكن ما حصل ارتفاع الحدث. وإن كان مقصودكم أنه رفع الحدث لكن بقي الجنابة فهذا أغرب من الأول، فإن الجنابة بنظر العرف المتشرعي ليست الا عنوان للحدث ليس شيئا آخر، إذن الجنابة ليست إلا عنوان للحدث، فإذا كان التيمم قد رفع الحدث فقد رفع الجنابة، ولاجل ذلك المستفاد من أدلة تنزيل التيمم منزلة الغسل أن جهة التنزيل الملحوظة من حصول النقاء ولا يحصل النقاء إلا برفع الحدث. **والحمد لله رب العالمين.**

### 052

ذكرنا فيما سبق أن من تيمم ثم أحدث بالأصغر ثم وجد الماء بمقدار الوضوء فما هي وظيفته.

وقلنا إن البحث في مطلبين: فيما هو مقتضى القاعدة، وفيما هو مقتضى الروايات الخاصة.

المطلب الأول: وهو مقتضى القاعدة، ذكرنا في التيمم عدة آراء والصحيح أن التيمم رافع للحدث رفعا مغيّاً بعدم وجدان الماء، فإن هذا هو مقتضى الجمع بين الأدلة. حيث إن عندنا دليلاً يدل على أن التيمم طهور، ومقتضى هذا الدليل كون التيمم رافعاً للحدث، اذ لا معنى للطهورية بحسب عرف المتشرعة إلا رفع الحدث لتقابل الحدث والطهارة بنظرهم، فما دلّ على كون التيمم طهوراً دال على رافعيته للحدث.

ودليل آخر يدل على أن التيمم منوط بعدم وجدان الماء، كما في الآية المباركة {فإن لم تجدوا ماءا فتيمموا} فظاهرها ان تأثير التيمم منوط بعدم وجودان الماء.

فمقتضى الجمع بين الدليلين أن رافعية التيمم للحدث رافعية مغياة بعدم وجدان الماء، فإذا وجد الماء انتفت هذه الرافعية،

وتحليل ذلك بحيث يكون له نظير في الفقه، أحد وجهين:

الوجه الأول: ما أشار إليه السيد الخوئي (قده) من أن ما دلّ على السببية للحدث يدل على سببية لأحداث لا لحدث واحد، مثلاً ما دلّ على سببية خروج المني لحدث الجنابة، فهو يدل على أن ما يحصل بخروج المني حدث بعد حدث، اي في كل آن هو في حدث الجنابة، فإذا تيمم لعدم وجدان الماء بدلاً عن الغسل فالذي ارتفع في أثناء عدم وجدان الماء حصة من الحدث، لا أصل الحدث، فإذا وجد الماء بعدئذ لم يكن وجدان الماء سببا لوجود الحدث وإنما نفس السبب السابق الذي أوجد عدة أحداث أو عدة حصص من الحدث هو ما زال سببا لحصة جديدة من الحدث بعد وجدان الماء، نظير ما ذكره في الإجارة، حيث قال: من استأجر داراً كان العقد لحدوث ملكيات عديدة بعدد المنافع، ففي كل يوم منفعة وفي كل يوم ملكية، فإذا قام هذا المستاجر بإجارة الدار لمدة شهرين لشخص آخر فالذي خرج عن ملكه في مدة الشهرين حصص من الملكية لا اصل ملكية المنافع، فاذا انتهى الشهران فالملكية للمنافع في الشهور الباقية من السنة حاصل من الأول بنفس عقد الإجارة، لا ان انقضاء الشهرين هو السبب لحدوث ملكية جديدة للأشهر الباقية.

الوجه الثاني: ان يقال ان حصول ملكيات عديدة أو حصول احداث عديدة خلاف المتفاهم العرفي، فان العرف يفهم أنه إذا حصل المني أو الجماع حدث صرف وجود الحدث لا أنه أحداث عديدة بعدد الأزمنة، فلأجل ذلك نحتاج إلى توجيه آخر، بأن نقول: قد يقال إن حصول المني مقتضٍ للحدث ولبقاءه لولا المانع، من صدر منه المني كان الحدث فعلياً في حقه حدوثاً وبقاءاً لولا المانع، فإن اغتسل كان الغسل رافعاً لأصل ال اقتضاء، لأن الغسل علة للطهارة فهو رافع لأصل اقتضاء صدور المني للحدث، فلا رجوع للحدث مرة أخرى إلا بسبب جديد،

وأما إذا حصل التيمم لا الغسل فالتيمم ليس رافعا للاقتضاء وإنما مانع من تأثير المتقضي بقاءا، إذن التيمم لم يرفع اصل اقتضاء السبب للحدث وإنما منع من تأثيره بقاءا، وحيث إن هذه المانعية منوطة بعدم وجدان الماء فإذا وجد الماء انقضى أمد المانعية فأثر المقتضي الأول أثره.

وهذا يمكن به تحليل مسألة الوقف، فإن من وقف داره على بني فلان، فهل يعني هذا أن شرائه للدار أو ارثه للدار ارتفع اقتضاءه للملكية؟ فإن شراءه للدار أو إرثه لها سبب يقتضي الملكية حدوثاً وبقاءاً لولا المانع، فإذا وقف الدار على بني فلان فالوقف مجرد مانع من تأثير مقتضي الملكية بقاءاً، فإذا انقرض بنو فلان فحينئذٍ قد انتهى أمد المانع فرجع المقتضي لتأثيره في الملكية كما كان. هذا هو المبنى الصحيح في رافعية التيمم للحدث رفعاً مغيّا.

وتطبيق هذا المبنى على الفرعين، حيث ذكرنا فرعين:

الفرع الاول: من كان جنباً ولم يجد الماء فتيمم بدلاً عن الغسل فأحدث بالأصغر فوجد الماء الكافي للوضوء فقط، فهل وظيفته الوضوء أم التيمم؟ فهنا نقول على المبنى: إن كان التيمم رافعاً للحدث فهذا ليس بجنب فحدثه ارتفع، فإذا احدث بالاصغر فهو كأي طاهر يحدث بالاصغر والطاهر إذا احدث بالاصغر ووجد الماء الكافي للوضوء فوظيفته أن يتوضأ. وكذلك في المقام.

وأما على مبنى سيدنا (قده) من ان التيمم ليس رافعاً وإن كان طهوراً، فقد حصل بالتيمم طهارة الا انه ما زال جنبا، فإذا كان التيمم مجرد طهارة فهذه الطهارة منوطة بأن لا يحدث إذ لا يعقل أنه يحدث ومع ذلك يصلي، بالنتيجة حيث ان طهورية التيمم منوطة بان لا يحدث، فاذا أحدث فقد انتفت طهورية التيمم فيحتاج الى تيمم جديد لاستعادة الطهورية، وإذا توضأ لا يفيده ذلك.

ولكن قد يقال، إن الطهورية الحادثة بالتيمم درجات، فمنها طهورية تقابل حدث الجنابة، لذلك إذا تيمم يصح منه الصوم، فهذا معناه أن هناك درجة من الطهورية تقابل حدث الجنابة وإن لم تصلح للصلاة إذا كان محدثاً بالاصغر. وهناك طهورية تؤهله للصلاة مضافاً إلى الطهورية من حدث الجنابة، فالمكلف الذي تيمم بدل الغسل حصل على الطهورية المقابلة لحدث الجنابة، فإذا احدث بالأصغر فهو لم يفقد أصل الطهورية، وإنما فقد درجة من الطهورية تقابل الحدث الاصغر، لذلك ما الموجب لاحتياجه لتيمم جديد وهو واجد للطهورية الواجدة للجنابة، وإنما هو فاقد للطهورية المقابلة للحدث الأصغر، وحيث إنه يستطيع ان يحصل على هذه الدرجة من الطهورية بالوضوء، فوظيفته الوضوء حينئذٍ الوضوء لا التيمم.

إلا أن يقال، لو كنا نحن والقاعدة يتوضأ، ولكن كما ذكره (قده) في بحث الوضوء أن آية الوضوء منعت من ذلك، فإن مفاد آية الوضوء أن الجنب لا يصح منه الوضوء، لا يتصور من الجنب وضوء، وذلك لأن التقسيم قاطع للشكين، حيث قال: {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا}، فإن قوله (وإن كنتم جنباً) تقسيم وهذا التقسيم قطع الشركة، إذ لا يتصور اشتراك القسمين، وإلا كان هذا خلف التقسيم، فلا محالة حيث قسّم من قام إلى الصلاة، إلى جنب وغير جنب، والجنب وظيفته الغسل، وغير الجنب وظيفته الوضوء، فمقتضى دلالة الآية على التقسيم (تقسيم من قام للصلاة إلى جنب وغير جنب) ان الجنب لا يشرع في حقه وضوء. فلأجل ذلك قلنا في المقام أنه إذا كان جنبا فتيمم فهو ما زال جنباً، فإذا احدث بالأصغر فلا يشرع في حقه الوضوء لأن الجنب لا وضوء له، فيتعين على ذلك أنه لا يصح له الدخول في الصلاة إلا بتيمم. إذن فحيث دلّت الآية بمقتضى التقسيم فيها أن الجنب لا وضوء له قلنا هنا لا وضوء له، وإلا قد يقال مقتضى القاعدة أنه يتوضأ.

الفرع الثاني: ما تبناه المفيد والمحقق في المعتبر، المكلف المحدث بالاصغر ولم يكن واجداً للماء فتيمم ودخل في الصلاة، وبعد أن دخل الصلاة أحدث بالأصغر أثناء الصلاة، وعندما أحدث كان الماء بين يديه.

فهنا قد أفاد المفيد والمحقق، وجمع: أنه يتوضأ ويمضي في صلاته. وقد أدخل المحقق في المعتبر المسألة ضمن القاعدة وهي أن التيمم رافع أم مبيح؟ فقال: إذا قلنا ان التيمم رافع فهو كالوضوء، والشخص الذي توضأ وصلى ثم احدث انتقض وضوءه، لانه حصل على حدث جديد، فمقتضى ذلك بطلان الوضوء وبطلان الصلاة.

أما لو قلنا إن التيمم مجرد مبيح، يعني أن من أحدث بالأصغر ولم يجد ماءً فتيمم ودخل في الصلاة، فهو ما زال محدثاً، فإذا أحدث بالأصغر أثناء الصلاة فالحدث لم يصنع شيئاً جديداً وإلا فحدث المحدث تحصيل للحاصل، إذن وجود الحدث وعدمه سيّان، وبالتالي إذا وجد الماء بعد أن احدث فحينئذ وظيفته أن يتوضأ لان من وجد الماء وكان محدثا بالاصغر فالوظيفة الوضوء بمقتضى أدلة شرطية الوضوء للصلاة، فيتوضأ وينبي على صلاته وتصح، لأن المفروض أن من قال بأن التيمم مبيح التزم بأن دليل التيمم خصص دليل شرطية الطهور للصلاة، فبما أنه خصص دليل شرطية الطهور في الصلاة، فالطهور ليس شرطاً إلا أن يتلبس بالماء، فاذا تلبس بالماء وتوضأ حينئذٍ صار الطهور شرطاً في صحة الصلاة، فيمضي في الصلاة، فتكون هذه الصلاة صحيحة بعضها بدون شرطية للطهور، لأنه كان متميماً لعدم وجدان الماء، وبعضها لوجدانه لشرطية الطهور حيث كان الطهور في حقه شرطاً.

ويمكن تعميم كلام المحقق (قده) للتيمم بدلاً عن الغسل، بأن يقال ان الشخص المجنب إذا تيمم بدلا عن الغسل بدلا عن الصلاة، فأجنب في الصلاة مرة أخرى، أو لم يجنب ولكن وجد الماء الكافي للغسل، فإنه يغتسل ويستمر في صلاته. كما أنه يمكن أن يلتزم أنه في صورة أحدث بالجنب وتيمم بدلاً عن الغسل ودخل في الصلاة ثم أحدث بالأصغر ووجد الماء الكافي للوضوء، فوظيفته التيمم، لا الوضوء، لأنه ما زال جنباً، وإنما استبيح له الدخول في الصلاة. حيث إن الاستباحة منوطة بأن لا يحدث بالأصغر، فإذا احدث ارتفعت فاحتاج للتيمم من جديد، سواء وجد الماء الكافي أم لم يجد.

المطلب الثاني: مقتضى النص الخاص. فقد وردت صحيحة زرارة: (سألت أبا جعفر (ع) عن رجل دخل في الصلاة وهو متيمم فصلى ركعة ثم احدث فأصاب ماءاً؟ قال يخرج ويتوضأ ثم يبني على ما مضى من صلاته التي صلى بالتيمم). والكلام في جهتين: الجهة الأولى، معالجة حجية الرواية. هل ان مدلولها يمكن العمل به أم لا؟ الجهة الثانية: مقتضى الجمع بينها وبين الروايات الأخرى.

الجهة الاولى: معالجة حجية الرواية. فقد اشكل عليها سيدنا (قده) بإشكالين: الإشكال الأول: ان الطهارة الحاصلة من التيمم ليست افضل حالا من الطهارة الحاصلة من الوضوء، فإن الطهارة الحاصلة من الوضوء ان لم تكن اقوى من الطهارة الحاصلة من التيمم فلا اقل مساوية لها، فاذا كانت الطهارة الحاصلة من الوضوء تنقض بالحدث وتبطل بها الصلاة، فكيف تكون الطهارة الحاصلة من التميم أحسن حالاً منه؟!

وهل يمكن أن يلتزم به أحد؟ فهذا معناه أن الطهارة الحاصلة من التيمم أفضل من الطهارة الحاصلة من الوضوء وهو غير محتمل.

وإنّما بنى سيدنا على ذلك، لاستفادة ذلك من ذيل الرواية، قال: (ثم يبني على ما مضى من صلاته التي صلى بالتيمم). الظاهر أن للصلاة بالتيمم موضوعية في البين. والجواب، إن قلنا بان هذا التذييل لا يدل على الموضوعية، وإنما هو مجاراة لما ذكر في السؤال، لأن السائل ذكر صلى بالتيمم؟ فأجاب الإمام ثم يبني على صلاته التي صلى بالتيمم. من دون أن لهذا القيد موضوعية، إذن فمن يقول بهذا القول يلتزم بشمولها حتى للطهارة الحاصلة عن الوضوء. وإن قلنا بان للذيل موضوعية، فتخصيص المسألة بالتميم ممكن بناءاً على الإباحة، أن من يرى أن التيمم مجرد مبيح لا رافع يفرق بين التيمم والوضوء لأن الحدث من التميمم لا تأثير له بخلاف الحدث من المتوضأ وأن المتيميم ليس الطهور شرطاً في حقه بخلاف المتوضأ. فإذن يوجد فرق بين المتيمم والمتوضأ بناء على أن التيمم مبيح لا رافع، فما دام يحتمل ذلك اذن يحتمل خصوصية للمتيمم مقابل المتوضأ.

### 053

ما زال الكلام فيمن أحدث وهو متيمم أثناء الصلاة، ثم وجد الماء، حيث ذهب المفيد وجمع من الفقهاء إلى أن وظيفته أن يتوضأ ويبني على صلاته، مستدلين على ذلك بصحيحة زرارة السابقة.

ومن أجل تنقيح المطلب لابُدّ لنا من البحث عن صحيح زرارة صدراً وذيلاً، حيث إن صاحب الوسائل قطعها فذكر صدرها في باب قواعد الصلاة، وذكر ذيلها في باب التيمم، وجاءت العبارة كأنها روايتان، مع أنها رواية واحدة ذات سؤالين ومقطعين، فالصحيحة، هكذا: عن زرارة ومحمد بن مسلم أنهما قالا لأبي جعفر (ع) في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلاة فتيمم وصلى ركعتين ثم أصاب الماء، ـ(فصدر الرواية ناظر إلى إصابة الماء لا للحدث)ـ أينقض الركعتين أو يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي؟ قال ع: لا، ولكنه يمضي في صلاته، فيتمها ولا ينقضها، لمكان أنه دخلها وهو على طهر بتيمم) ـ(أي حيث إنه دخل الصلاة بطهور فصلاته صحيحة)ـ هذا هو صدر الرواية.

وذيلها (المقطع الثاني منها): وفي الوسائل هكذا أوردها: عن زرارة عن أبي جعفر عن رجل... كأنه رواية أخرى خصوصاً أنه ذكرها في باب آخر. (وعن رجل دخل في الصلاة وهو متيمم فصلى ركعة ثم أحدث فأصاب ماءاً؟ قال: يخرج ويتوضأ ثم يبني على ما مضى من صلاته التي صلى بالتيمم).

ونبحث عن هذه الرواية صدراً وذيلاً. فنقول: إذا لوحظ صدر الرواية (في رجل لم يصب الماء وحضرت الصلاة فيتمم وصلى ركعتين ثم أصاب الماء، قال: يبني على صلاته ولا ينقضها).

ولكن اشكل على الاستدلال بصدر الرواية أن من دخل الصلاة على تيمم بنى على صلاته ولو وجد الماء في أثناء الصلاة، أشكل على ذلك بإشكالين: الإشكال الأول: أن هناك روايات دلّت على التفصيل بين ما قبل الركوع وما بعد الركوع. أي أنه إن وجد الماء قبل الركوع (ركوع الركعة الأولى) نقض صلاته، واستأنف الصلاة، وإن وجد الماء بعد الركوع مضى في صلاته.

ومن هذه الروايات: صحيحة زرارة، قلت لأبي جعفر (ع): إن أصاب الماء وقد دخل في الصلاة؟ قال: فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع، وإن كان قد ركع فلميضي في صلاته فإن التيمم أحد الطهوري.

فهذه الرواية تقول متى دخل في صلاته يمضي، وتلك الرواية تفصل ما قبل الركوع وما بعده. فإذا عرضت الروايات قد يقال يجمع بينهما بالتقييد. أي بما أن صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قد أفادت أنه متى دخل الصلاة بتيمم أتمها، فهي مطلقة من هذه الجهة، يعني لم تفصل بين ما قبل الركوع وبين ما بعد الركوع، بينما صحيحة زرارة الأخرى قد فصّلت، فيجمع بينهما بحمل المطلق على المقيِّد.

لكن سيد المستمسك قال لا يصح هذا الحمل لاشتمال صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن التعليل ولسان التعليل آب عن التقييد.

حيث قال في الصحيحة (لمكان أنه دخلها وهو على طهر بتيمم) فإن ظاهرها أن العلة في بناءه على صلاته أنه دخلها بطهر وهذا صادق على ما قبل الركوع وما بعد الركوع، إذن مقتضى لسان التعليل يأبى عن التقييد هو المعارضة، فهذه تقول مجرد الدخول هو تمام الموضوع، يمضي في صلاته، تلك تقول: إذا وجد الماء بعد الركوع مضى، وإلا فلا يمضي. فهما متعارضتان. ولكن سيدنا الخوئي في (ج10، من الموسوعة، ص379)

### بحث نقطة كبروية، وهي، هل أن التعليلات الشرعية تأبى عن التقييد أم لا؟

هل ما يطرح في بعض الكلمات أن لسان التعليل يأبى التقييد. فهل هذه كبرى يتكأ عليها أم لابد من النظر والتحليل في هذه الكبرى.

نقول في تقريب كلامه: أن ما ورد في الأدلة بلسان التعليل تارة يكون تأسيساً وتارة يكون تطبيقاً وتارة يكون تعليلاً.

النحو الأول: ما يكون تأسيساً، ان المعصوم يأسس كبرى شرعية بلسان التعليل، فهو ليس في مقام تعليل حكم بأمر، وإنما هو في مقام تأسيس كبرى شرعية وإن ذكرها بلسان التعليل. وفي هذا الفرض هي تكون قابلة للتقييد، لأنها تكون كأي قاعدة شرعية تقبل التقييد، وإن جاءت بلسان التعليل، فمثلاً في حديث (لا ضرر ولا ضرار)، قال: (فإنه رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن)، فإن المذكور في الذيل وإن جاء بلسان التعليل إلا أنه تأسيس لكبرى وهو أنه لا ضرر ولا ضرار على مؤمن، وبالتالي هذه الكبرى قابلة للتقييد، بأن يقال الأحكام الضررية خارجة عنهأ، الخمس حكم ضرري الزكاة حكم ضرري، بل البعض ذكر الجهاد الحج حكم ضرري، إذن فالأحكام الضررية خارجة عنها، وإن جاءت هذه الكبرى بلسان التعليل.

وكذلك قوله في صحيح زرارة: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة...والتشهد سنة والقراءة سنة، ولا تنقض السنة الفريضة)، فإنها وإن جاءت في سياق التعليل لكنها تأسيس لكبرى أن الإخلال بسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة، فبما أنها كبرى تكون قابلة للتقييد، فنقول: تكبيرة الإحرام سنة من السنن، ومع ذلك من ترك التكبيرة نسياناً بطلت صلاته.

وكذلك ما في صحيحة عبد الصمد بن بشير حيث قال في ذيلها: (إيما رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه)، فإنها وإن جاءت في سياق التعليل إلا أنها كبرى ذكرها الشارع، ولذلك فهي قابلة للتقييد، ليس من ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه، فإنه لو أتلف مال غيره بجهالة فإنه يضمنه، فلا يقال لا شيء عليه.

النحو الثاني: التطبيق أي أن هناك كبرى مفروغ عنها ثبتت منذ زمان النبي أو من زمان الأئمة الأوائل، وقام الإمام المتأخر بتطبيقها على بعض الموارد، فهو وإن ذكرها بلسان التعليل لكنها تطبيق لكبرى معهودة على المورد، كما في موثق سماعة (سألته عن الرجل المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ قال: لا، إلا أن لا يكون عنده شيء غيرها وليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه). فالامام جاء بكبرى، وهي كبرى حلية المضطر اليه لكن جاء بها من باب التطبيق على المورد (وليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه)، فهو ليس في مقام التأسيس وإنما في مقام التطبيق على المورد، لأجل أنها كبرى تطبيقية ايضا هي قابلة للتقييد أو التخصيص، فنقول: لا يستفاد في تطبيقها على المورد لأجل أنها كبرى تطبيقية أيضاً هي قابلة للتقييد أو التخصيص، فنقول: لا يستفاد في تطبيقها على المورد كل ما يضطر المكلف تركه في الصلاة فصلاته صحيحة بتطبيق هذه القاعدة أن يسجد على ما ترفعه يد المرأة، فلو اضطر لترك الطهورين فهل صلاته صحيحة؟ لا يمكن أن تطبق هذه القاعدة.

إذن بالنتيجة ما دامت تطبيقاً وليست تعليلاً جديّاً فهي قابلة للتقييد. ومن الأمثلة على ذلك ما ورد عن صاحب الامر (عج): (وأما ما سألت عنه من أمر الضياع التي لناحيتنا فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه فكيف يحل ذلك في مالنا؟) فهو يطبق قاعدة معهودة في زمان النبي (ص) على المورد. وهذه الكبرى أيضاً قابلة للتقييد ما دام قد ذكرها في مقام التطبيق، يجوز أن تتصرف في مال غيرك دون إذنه في البساتين الواسعة، والأنهار الكبيرة، وفي الثمار المتساقطة في الطريق وفي حال المخمصة وغيرها من موارد التخصيص.

النحو الثالث: أن يستفاد من الدليل أنه في مقام التعليل، أي أن ما يعلل به ليس مجعولاً شرعياً حتى نقول أن هذا كبرى إما تأسيس وإما تطبيق، بينما يعلل به ليس من سنخ المجعولات الشرعية. فهنا ذكر سيدنا ما يعلل به (ع) الأحكام، تارة يكون تعليلاً بأمر تعبدي اعتباري، تارة يكون تعليلاً بأمر عقلي، وتارة يكون تعليلاً بأمر عرفي. فلابد من التفريق بين الموارد.

فإذا علل الحكم بأمر لا يقتضيه العقل ولا تقتضيه المرتكزات العرفية، ولولا تعليله لما توصل إليه الذهن بشيء، فهنا وإن كان ما ذكره تعليلاً وبلسان التعليل إلا إنه يقبل التقييد[[37]](#footnote-37)، مثلاً في صحيحة زرارة، قال: (وإن نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة، أو بعد فراغك منها فانوها الأولى، ثم صلّ العصر فإنما هي أربع مكان أربع). فهل نتمسك بهذا التعليل، ونقول بأن هذا لا يقبل الاستثناء، متى ما اتحدت الصلاتان في الصورة، فيجوز العدول من الأخرى إلى الأولى. هو كذلك؟ أو نقول هذا تعليل صحيح، أما انه تعليل قابل للاستثناء، فمن كان عليه ركعتا الفجر وكان عليه ركعتا الطواف فدخل في الفجر فتذكر ركعتي الطواف فهل له أن يعدل بركعتي الفجر إلى ركعتي الطواف اتخاذاً لهذا التعليل، فإن ما هي أربع مكان أربع؟ أو لا؟

فقد توقف سيدنا الخوئي وجمع من الفقهاء في مثل هذا الفرض.

وأيضاً ما ورد في هذه الرواية (وإنما جعل الله هذا الخمس لهم خاصة دون مساكين الناس عوضاً لهم من صدقات الناس تنزيها من الله لقرابتهم من رسول الله وكرامة لهم من أوساخ الناس). فإن هذا تعليل بأمر لولا الشارع ذكره فان الارتكاز لا يقبله، لذلك هذا التعليل قابل للتقييد.

لكن النحو الثاني من التعليل ما كان تعليلاً بأمر عقلي، مثل صحيح بن سنان، ذكرت لأبي عبد الله (ع) رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاة، وقلت هو عاقل، فقال (ع): وأيّ عقل له وهو يطيع الشيطان؟ فقلت له وكيف يطيع الشيطان؟ فقال: سله هذا الذي يأتيك من أيّ شيء هو؟). يعني مصدره رحمن أو شيطان؟ إذن هذا التعليل تعليل بأمر عقلي لا يقبل التخصيص، بأن نقول هذه الوسوسة إن كانت في الركعتين الأوليين من الصلاة فإنه يعمل بشكه، ويترك الصلاة ويعيدها؟ نقول، كلا، فإن مقتضى عموم هذا التعليل أن الوسوسة إطاعة للشيطان أن لا فرق في ذلك بين الوسوسة بين الركعتين الأوليين أو الأخريين، فإنه يمضي في صلاته، هذا اللسان لأنه تعليل بأمر عقلي يأبى التخصيص.

النحو الثالث، ما كان بأمر عقلائي، مثل دليل الاستصحاب. في قوله (إنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) فإن ظاهر هذه الجملة بالتعلل بأمر ارتكازئي عقلائي أن اليقين لا ينقض بالشك. لكن السيد الخوئي أورد إشكالاً بأن الاستصحاب مخصص بأدلة قاعدة الفراغ والتجاوز، فإن من شك في الركوع بعد ما سجد، مقتضى الاستصحاب أن يأتي بالركوع، لكن مقتضى قاعدة التجاوز (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء). أو قاعدة الفراغ، شك بعد الفراغ من الصلاة أنه كان على وضوء أم لا؟ فإن مقتضى الاستصحاب استصحاب الحدث وصلاته باطلة، لكن مقتضى قاعدة الفراغ: صحة صلاته، (كل شيء شككت فيه مما قد مضى فامضه).

إذن دليل قاعدة التجاوز، وقاعدة الفراغ، خصص الاستصحاب مع أن لسانه يأبى التخصيص.

لكن أجيب عن ذلك: بأن هذا اللسان لسان الحكومة وليس لسان التخصيص. لأنه الغى الشك، الاستصحاب فرع الشك، ولذلك قال: (لا تنقض اليقين بالشك). بينما قاعدة التجاوز تلغي الشك، (شكك ليس بشيء) فحيث إن قاعدة التجاوز تلغي الشك تكون حاكمةً على دليل الاستصحاب، لتصرفها في موضوعه، وليس هذا من باب التخصيص حتى يقال بأن اللسان يأبى عن التخصيص.

الإشكال الثاني: على صدر صحيحة الفضلاء (زرارة ومحمد بن مسلم) أنها معارضة بروايات دلّت على أنه يتوضأ متى وجد الماء، سواء وجد الماء قبل الركوع أو بعد الركوع فإنه يمضي، فصحيحة زرارة تقول: يمضي لمكان أنه دخلها على طهر بتيمم. وهذا الصحاح تقول متى ما وجد الماء يتوضأ من دون تفصيل. منها: رواية زرارة عن أبي جعفر (ع)، قال: سألته عن رجل صلى ركعة على تيمم ثم جاء رجل ومعه قربتان من الماء؟ قال: يقطع الصلاة، ويتوضأ ثم يبني على واحدة. ومنها: رواية الحسن الصيقل، قال قلت لأبي عبد الله (ع) رجل تيمم ثم قام يصلي فمرّ به نهر وقد صلّى ركعة؟ قال: فليغتسل وليستقبل الصلاة؟ قلت أنه صلى؟ قال: لا يعيد. إذن هذه الروايات معارضة لصدر صحيحة زرارة التي تقول (إذا دخلها بتيمم مضى في صلاته وإن وجد الماء)، لكن سيدنا تخلص من المعارضة بأن هذه الروايات ضعيفة السند، والعمدة على صيحيحة الفضلاة التي أفتى المشهور على طبقها، أنه إذا دخل الصلاة على تيمم ثم وجد الماء فإن وجده قبل الركوع، نقض الصلاة، لتقييد الصحيحة بصحيحة زرارة الأخرى، لأن التعليل الوارد فيها (لمكان أنه دخلها على طهر بتيمم) ليس تعليلاً بأمر ارتكازي حتى يأبى التقييد، كما ذكر في المستمسك، بل يقبل التقييد بصحيحة زرارة الأخرى. وأما إذا وجد الماء بعد الركوع مضى في صلاته. وهكذا أفتى المشهور. يأتي الكلام في ذيل الصحيحة.

### 054

ما زال الكلام في الاستدلال بذيل صحيحة زرارة على أن سبق الحدث لا يوجب نقض الصلاة إذا دخل الصلاة متيمماً. (عن رجل دخل الصلاة وهو متيمم فصلى ركعةً ثمّ أحدث فأصاب ماءاً؟ قال: يخرج ويتوضأ ثمّ يبني على ما مضى من صلاته التي صلى بالتيمم).

**وقد أشكل سيدنا الخوئي**(قده) على استدلال المفيد وغيره بهذه الرواية على صحة الصلاة وأن الوظيفة هي الوضوء والاستمرار في الصلاة، لأنه هل أن لقوله (ع): (يبني على ما مضى من صلاته التي صلى بالتيمم)، موضوعية؟ بمعنى أن هذا الحكم خاص بمن دخل الصلاة متيمماً، ولا تشمل من دخل الصلاة متوضئاً أو مغتسلاً، أي أن تعبيره (ع) (التي صلى بالتيمم) له موضوعة بالحكم. فإذا قلنا أن لهذا القيد موضوعية، فلازم ذلك أن تكون الطهارة المائية أسوأ حالاً من الطهارة الترابية وهذا غير محتمل، أي من دخل الصلاة بطهارة مائية بوضوء أو غسل فأحدث فإن صلاته باطلة. بينما من دخل الصلاة بطهارة ترابية بأن تيمم فشرع في الصلاة فأحدث فإنه لو أصاب ماءاً فصلاته صحيحة يتوضأ ويستمر في الصلاة، وهذا معنى أن الطهارة المائية أسوأ حالاً من الطهارة الترابية، وهذا غير محتمل لدى المرتكزات المتشرعية. وبالنتيجة موهن لحجية ظهور الرواية.

**وإن قلتم**، بأن هذا القيد لا موضوعية له، والشاهد على ذلك ما ذكر في صدر الحديث السابق حيث قال: (لمكان أنه دخلها وهو على طهر بتيمم) مما يدل على أن المدار على الطهر لا على التيمم. فكأنه قال: من تلبس بالصلاة عن طهر سواء كانت الطهارة مائية أم ترابية فأحدث أثناء الصلاة وكان عنده الماء بحيث يمكن أن يتوضأ فإن صلاته صحيحة، يتوضأ ويستمر، فلا موضوعية للتراب. فإذ قلتم بذلك، فإن لازم ذلك عدم ناقضية الحدث للصلاة. فلازم هذا الاستدلال أن الحدث بما هو حدث ليس بناقض، وهو مما لا يمكن البناء عليه. لما دلّ على قاطعية الحدث للصلاة في عدة نصوص تعرّض لها صاحب الوسائل في أبواب قواطع الصلاة:

**منها:** معتبرة أبي بكر الحضرمي، (حديث2، باب1)، عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام)، أنهما كانا يقولان: لا يقطع الصلاة إلا أربع: الخلاء والبول والريح والصوت. أي متى حصل الحدث انقطعت الصلاة، فإنه قاطع. وكذا يتنافى هذا الاستدلال مع ما دلّ على شرطية الطهور نحو: (لا صلاة إلا بطهور).

فإن ظاهره أن الطهور شرط في تمام الصلاة، من تكبيرها إلى تسليمها. وكذا يتنافى مع المستثنى في حديث لا تعاد: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود). فإن ظاهره أن شرطية الطهور على نسق شرطية الاستقبال والوقت، فكما أن الوقت شرط في تمام حالات الصلاة وآناتها، بحيث لو تخلفت القبلة أو الوقت في آن بطلت، فكذلك شرطية الطهور، إذن هذا الاستدلال يتنافى مع هذه النصوص الشريفة. بل مع ما هو المتسالم عليه بين الأعلام.

ولكن، ما افيد محل تأمل، حيث يمكن اختيار الأول، بأن نقول: إن هذه الفقرة من الرواية وهي قوله (بنى على صلاته التي صلى بتيمم) أن نقول بأن هذه الفقرة دالة على موضوعية التيمم. ولا يلزم من ذلك أن تكون الطهارة المائية أسوأ حالاً من الطهارة الترابية، إذ لعل المجعول في الطهارة الترابية مجرّد الإباحة لا رفع الحدث[[38]](#footnote-38).

كما سبق اختياره للمحقق في المعتبر، وغيره. فبما أن التيمم مجرد مبيح لا رافع فالحدث بعد التيمم لم يوجد شيئاً، حيث إن التيمم لم يرفع الحدث فأي حدث يحصل منه فهو تحصيل حاصل لأنه محدث بطبعه،[[39]](#footnote-39) وبناءاً على ذلك فحصول الحدث ليس ناقضاً لأنه لم يرتفع الحدث منه كي يكون حدوث الحدث ناقضاً كي يتنافى مع الأدلة المذكورة، بالتالي هو وجد الماء وحيث وجد الماء ارتفعت مبيحية التيمم، لا أن الصلاة انتقضت.

فيتوضأ ويستمر في صلاته. فمع احتمال أن المجعول شرعاً في التيمم هو المبيحية لا الرافعية للحدث، فحينئذٍ لم تكن الطهارة المائية أسوأ حالاً من الطهارة الترابية، فإن من دخل الصلاة وهو على طهارة مائية ثم أحدث انتقضت طهارة فانتقضت صلاته، وهذا هو الإشكال.

ويمكن أن نختار الثاني، بأن نقول ظاهر صدر الرواية في قوله (ع): (لمكان أنه دخلها وهو على طهر بتيمم) أن المدار على الطهر لا على التيمم، فتشمل الرواية حينئذٍ من توضأ ودخل الصلاة وسبقه الحدث (أي الحدث القهري لا الاختياري) فأصابه ماءاً فإنه يتوضأ ويستمر في صلاته. ودعوى أن هذا يتنافى مع الأدلة الدالة على قاطعية الحدث أو ناقضيته أو شرطية الطهور.

الجواب: نسبة هذه الرواية لهذه الأدلة نسبة المقيِّد للمطلق، غايته أن ما دلّ على قاطعية الحدث أو ناقضيته أو شرطية الطهور مقيّد بأن لا يكون الحدث قهرياً وأن لا يكون الماء ممكنا ميسوراً بحيث يتوضأ ويصلي دون فعل ماح لصورة الصلاة، ففي مثل هذه الصورة نخرج عن الإطلاقات بمثل هذا الرواية[[40]](#footnote-40).

أو فقل: على فرض أن هذه المطلقات تامة، فلعل مفاد صحيحة زرارة تطبيق قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة)، فهي ليست حكماً أولياً، يعني أن الإمام في هذه الرواية ليس في مقام بيان حكم تأسيسي أولي، بل في مقام تطبيق قاعدة فقهية وهي (لا تنقض السنة الفريضة) ببيان: أن أصل شرطية الطهور في الصلاة من الفرائض، لكن كون هذه الشرطية حتى في آنات الصلاة، هذا ليس من الفرائض بل من السنن، بمعنى أنه ما دلّ على شرطية الطهور في الصلاة فهو دال ٌ على شرطية الطهور لما هو صلاة، وما هو صلاة اجزائها لا آناتها المتخللة، فالآن المتخلل بين الركوع والسجود ليس صلاةً، والآن المتخلل بين السجود والقيام ليس صلاةً، فغاية ما دلّ على شرطية الطهور في الصلاة هو شرطيته في ما هو صلاة وهو أجزائها، وأما استغراق وشمول هذه الشرطية حتى للآنات بحيث لو أحدث وتوضأ خلال ثوانٍ ولم يصدر منه جزء بلا طهارة فإن هذا موجب لبطلان صلاته، فهذا أول الكلام.

إذن شرطية الطهور في الآنات ثبتت بالسنة لا بالفريضة، ومقتضى قوله في ذيل حديث لا تعاد: (لا تنقض السنة الفريضة) أن الإخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة وهو إنما أخل بالسنة ولم يخل بفريضة، فصلاته صحيحة، لأن الحدث سبقه لا أن الحدث اختياري حتى يكون موجباً لبطلان صلاته. وما ذكر من أن هناك ارتكازاً على ناقضية الحدث مطلقاً (قهراً أو اختياراً سهواً أو عمداً حتى في آنات الصلاة) هو أول الكلام. فإذا نظرنا إلى مثل المفيد والصدوق الذين أفتيا على ضوء هذه الرواية فهذا كاشف عن عدم ثبوت هذا الارتكاز المدعى. فإذن الطهور ليس مقوماً لحقيقة الصلاة، بل هو شرط في صحة الصلاة كسائر الشرائط. وقد ظهر من المورد الأول وهو من دخل الصلاة بتيمم فأحدث فأصاب ماءاً، وظهر الرواية تامّة الدلالة على ذلك لولا دعوى إعراض المشهور عن العمل بها إن ثبت.

**المورد الثاني:** ما عوّل عليه الصدوق (قده) واختاره المجلسي أيضاً في التعليق على هذا الحديث في البحار. وهو: من رفع رأسه في السجدة الأخيرة في الركعة الأخيرة فأحدث قبل أن يتشهد.

فقد ذكر الصدوق أن وظيفته أن يتوضأ ويتشهد ويسلم وصلاته صحيحة، اعتماداً على صحاح في البين.

**أولها**: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع): (في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة وقبل أن يتشهد؟ قال: ينصرف فيتوضأ، فإن شاء رجع إلى المسجد، وإن شاء في بيته وإن شاء حيث شاء قعد، فيتشهد ثم يسلم، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته).

**ثانيها:** موثقة عبيد بن زرارة، قال: قلت لأبي عبد الله (ع) الرجل يحدث بعد ما يرفع رأسه من السجود الأخير؟ قال: تمت صلاته، وإنما التشهد سنة في الصلاة -(يعني ليس بفريضة حتى يقال وقع الحدث بعد الفريضة)- فيتوضأ ويجلس مكانه أو مكاناً نظيفاً فيتشهد.

**وثالثها**: موثقته الأخرى، عن أبي عبد الله (ع)، قال: سألته عن رجل صلى الفريضة، فلما فرغ ورفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الرابعة، احدث. فقال (ع): أما صلاته فقد مضت، وبقي التشهد، وإنما التشهد سنة في الصلاة، فليتوضأ وليقعد إلى مجلسه أو مكان نظيف فيتشهد.

**ورابعها:** رواية عبد الله ابن مسكان، المروية عن محاسن البرقي، عن أبي عبد الله (ع)، سئل عن رجل صلى الفريضة ولما رفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الرابعة أحدث؟ فقال: أما صلاته فقد مضت، وأما التشهد فسنة في الصلاة، فليتوضأ وليعد إلى مجلسه فيتشهد.

فهذه أربع روايات قد دلت على الحكم المذكور. ولو كنّا نحن ومقتضى القاعدة، لأخذنا بهذه الرواية، فإن غايتها أن نسبتها للمطلقات نسبة المقيد، فما دل على شرطية الطهور وناقضية الحدث وقاطعية الحدث إنما يدل عليه بالإطلاق، وهذه الصحاح تقول إلا إذا كان الحدث بعد السجدة الأخيرة غير ضائر، فنسبتها نسبة المخصص للمطلقات فيؤخذ بها. أو فقل أنها تطبيق لمفاد (لا تنقض السنة الفريضة) فإنه لم ينقض فريضة وإنما أخل بسنة عن عذر، كما إذا سبقه الحدث. ولكن سيدنا الخوئي (قده) تبعاً لصاحب الجواهر، اشكال إشكالات عديدة على الأخذ بظاهر الرواية.

فقد أشكال سيدنا (قده) بإشكالين:

**الإشكال الأول**: أن هذه الرواية واردة في مقام التقية، لشاهدين:

**الشاهد الأول**: أن المنساق من هذه الصحاح ليست في مقام بيان عدم ناقضية الحدث، وإنما هي في مقام بيان عدم وجوب التشهد، فما هو المنظور بالأصالة في هذه الروايات ليس هو الحديث عن عدم ناقضية الحدث، إنما تقول لأن التشهد ليس بجزء فالحدث وقع خارج الصلاة، فالصلاة صحيحة. فهي ليست في مقام بيان أن الصلاة ما زالت والحدث وقع أثناءها لكنه مع ذلك ليس بناقض، فهي لا تقر بذلك.

وإنما مدلولها أن المكلف خرج من الصلاة بعد فراغه من السجدة الأخيرة، وحيث خرج من الصلاة فإن الحدث وقع خارج الصلاة، وهذا يعني أن مفاد هذه الصحاح أن التشهد ليس بجزء واجب. وبما أن عدم جزئية التشهد قول للعامة، حيث نقل في (بداية المجتهد، والمغني) أن مالك وأبا حنيفة والأوزاعي وغيرهم ذهبوا إلى عدم جزئية التشهد من الصلاة، أتت هذه الرواية موافقة لهم، فهي أساساً واردة في مقام التقية.

**الشاهد الثاني**: ويرشدك إلى ذلك كثرة سؤال الرواة عن هذه المسألة مع عدم الإبتلاء بها إلا نادراً، لشذوذ صدور الحدث بعد السجدة الأخيرة من الركعة الأخيرة، قبل التشهد، فيعلم من ذلك أن هناك خصوصية دعتهم للإكثار من هذا السؤال، وليس إلا ما عرفت من ذهاب العامة، إلى أنه يجوز له أن يحدث الآن لأن الصلاة قد انتهت، وإلا فلماذا لم يسأل الرواية عن حكم الحدث في الركعة الأولى والثانية والثالثة أو ما بعد الركوع أو ما بعد السجدتين، مع وحدة المناط في الكل، فلو كان المنظور في هذه الاسئلة السؤال عن ناقضية الحدث لسألوا عن الحدث في غير هذا المورد.

هذا مما يدل على أنه لان المسألة محل كلام من قبل العامة فقد سألوا الإمام على ذلك، فأجابهم على سبيل التقية.

**ولكن يلاحظ على ما اُفيد:**

**أولاً:** من المحتمل أن منشأ السؤال كون الحدث بعد الفريضة بحيث لو حصل لم يخل بفريضة، وإنما أخل بسنة، فلعل منشأ السؤال أنه لو حصل هذا الحدث قبل ذلك لكان إخلالاً بالفريضة، والإخلال بالفريضة مبطل، لكن لأنه حصل في هذا الموضع فهو لا يستلزم إلا الإخلال بالسنة، فهل هو مع ذلك مبطل للصلاة أم لا؟ لعل منشأ السؤال هو هذا. أو فقل، بأنه وإن أثيرت هذه المسألة من قبل العامة، ولأجل إثارتها طرحها علية الرواية كزرارة وابن مسكان على الإمام (ع)، فمجرد أن المسألة مثارة من قبل العامة لا يعني أن ما صدر من الجواب كان على سبيل التقية، فلعل هذا الحكم فيه اتفاق بين الخاصة والعامة.

**ثانياً:** دعوى أن الرواة لم يسألوا عن حكم الحدث، غير صحيح، فقد سألوا عن حكم الحدث، وقد تعرض السيد الخوئي وغيره إلى عدة روايات جاءت في السؤال عن أصل ناقضية الحدث،

نحو: **صحيحة الفضيل بن يسار**، قلت لأبي جعفر (ع): أكون في الصلاة فأجد غمزاً في بطني أو أذى أو ضربان؟ فقال: انصرف ثم توضأ وابن على ما مضى. فإذن السؤال موجود عن أصل ناقضية الحدث.

**ورواية أبي سعيد القماط**: (سمعت رجلاً يسأل أبا عبد الله (ع) عن رجل وجد غمزاً في بطنه أو أذى أو عصراً من البول وهو في الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة؟ قال: إذا أصاب شيئاً من ذلك فلا بأس ان يخرج لحالته فيتوضأ ثم ينصرف).

إذن بالنتيجة ورود أسئلة عن أصل الحدث في الصلاة موجود وليس مختصاً بهذا المورد كي يكون مثاراً للاستفهام[[41]](#footnote-41).

### 055

ما زال الكلام في الروايات التي استدل بها الصدوق على أن الحدث بعد السجدة الأخيرة وقبل التشهد ليس بمبطل. وذكرنا أنها عدة روايات في الصحاح، كما ذكرنا أن في المقام عدة مناقشات للاستدلال بهذه الروايات. وسبقت مناقشة السيد الخوئي الأولى.

المناقشة الثانية: أن هذه الروايات على فرض تمامية ظهورها وحجيتها في أن الحدث في هذا الموضع ليس بمبطل فهي معارضة بمعتبرة الحسن بن الجهم، قال: (سألته [أبا الحسن-ع-] عن صلى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعة؟ قال: إن كان قال اشهد ان لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، فلا يعد. وإن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد. فإنها واردة في نفس مورد الصحاح، وتلك الصحاح تقول: إذا احدث قبل التشهد صلاته صحيحة. وهذه المعتبرة تقول: إذا احدث قبل التشهد اعاد صلاته. ومقتضى المعارضة عدم قيام دليل على أن الحدث بعد السجدة الأخيرة ليس بناقض، فنرجع إلى المطلقات الأولية وهي: (لا يقطع الصلاة إلا أربع... الحدث). ولكن قد يناقش في طريقها بعدم ثبوت وثاقة عبّاد ابن سليمان الوارد في طريقها، وعلى فرض ثبوت وثاقته فإن المعارضة فرع التكافؤ بين الظهورين، والحال أن الصحاح أصرح في محل الكلام من معتبرة ابن الجهم، فعندما يقول في صحيح زرارة: (في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة وقبل ان يتشهد، ينصرف فيتوضأ فإن شاء رجع إلى المسجد، وإن شاء ففي بيته، وإن شاء حيث شاء قعد فيتشهد ويسلم، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته. فإنها أوضح دلالة على حكم المورد من ظهور معتبرة ان الجهم على فرض اعتبارها؛ بل إن اشتمال موثقة عبيد بن زرارة على التعليل، حيث قال: (تمت صلاته وإنما التشهد سنة في الصلاة، فيتوضأ ويجلس مكانه أو مكاناً نظيفاً فيتشهد)، فإن الظهور المشتمل على التعليل أقوى دلالة من ظهور لا يشتمل عليه، فمع عدم هذه المكافئة في الظهور كيف يدعى التعارض بينهما. وعلى فرض تجاوز ذلك فقد يقال على فرض تعارضهما فإن الترجيح للصحاح، فإنها ثلاث روايات صحاح وأعلائية السند، أي ان أسنادها من علو الأسناد بخلاف رواية ابن الجهم التي في طريقها كلام. وبناءا على ما سلكه الشيخ الاعظم في باب الترجيح أنه يكفي في ترجيح أحد الطرفين على الآخر نفي الريب النسبي، بمعنى أن المقارنة بين الروايتين تقول: أن هذه الرواية أبعد عن الريب بالنسبة لتلك الرواية، ومن الواضح أنه اذا كان عندنا ثلاث صحاح بعلو الاسناد واضحة الدلالة مع رواية مختلف في سندنا ليست بتلك القوة بالدلالة فالأبعد عن الريب هو الطرف الأول.

المناقشة الثالثة: ما ذكره صاحب الجواهر (قده)، قال: إن العمومات الدالة على مبطلية الحدث وقاطعيته بعمومها تدل على أن الحدث قاطع سواء كان في الأجزاء أو في الآنات، سواء كان حدثا سهويا او عمديا أو اضطرارياً. فأفاد: إن المستفاد من قوله (لا صلاة إلا بطهور) أن الطهور معتبر حتى في الآنات، والنكتة أن كل مركب قام الارتكاز على اعتبار الاتصال بين أجزائه، فإنه إذا اشترط فيه شرط كان الشرط شرطا حتى في الاتصال، فإذا قال المولى: اغتسل عن الجنابة، ولم يقم هنا ارتكاز على اعتبار الاتصال بين اجزاء غسل الجنابة، فلو قال المولى: يعتبر في صحة غسل الجنابة أن يكون في مكان مباح، كان هذا الشرط شرطاً في الاجزاء فقط، وليس شرطاً في الآنات لأنه لم يقم ارتكاز على اعتبار الاتصال في غسل الجنابة، وأمّا اذا كان المركب مما قام الارتكاز على اعتبار الاتصال بين أجزائه (أي له اعتبار أن له هيئة اتصالية) كالصلاة مثلاً، فمتى ما اشترط الشارع شرطاً فيه رجع الشرط للاتصال، اي كما يشترط في الاجزاء يشترط الطهور في اتصال الاجزاء أيضاً، الذي هو معنى شرطيته في الآنات. بل هو أولى، لأن الاتصال مقوم للعنوان بحسب الارتكاز، أي لا يصدق صلاة إلا مع الاتصال، فإذا قال يشترط الصلاة في الطهور، رجع الطهور لشرط في الاتصال نفسه. لانه قوام هذا المركب. هذا العام الأول.

العام الثاني، قوله في حديث (لا تعاد): (لا تعاد الصلاة إلى من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود). وظاهر قرن الطهور بالقبلة والوقت ان شرطيته على نسق شرطيتهما، فبما أن الوقت شرط حتى في الآنات والقبلة شرط في الآنات، كذلك الطهور شرط في الآنات.

العام الثالث، وهو قوله: (تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم). ظاهر في اعتبار استمرار عدم المنافي من التكبير إلى التسليم. وهذا لا يجتمع مع أن الإخلال بالطهور لو وقع في الآنات ليس فيه إشكال. إذن مقتضى هذه العمومات أن الطهور شرط دخيل في اتصال الصلاة وفي آناتها، وبالتالي أي دليل يدل على أن الحدث في الآنات ليس بمبطل يكون منافياً لهذه العمومات. إلا ان يقال ان مفاد حديث لا تعاد، ان الكبرى في الذيل وأن الذيل يقول لا تنقض السنة الفريضة. فظاهر ان المدار في مبطلة الصلاة على الإخلال بالفريضة لا الإخلال بالسنة. فلذلك نقول: صحيح أن العمومات دلّت على أن الطهور شرط حتى في الآنات، لكن هذه الشرطية بالسنة لا بالفريضة، فبما أن شمول شرطية الطهور للآنات مستفاد من السنة لا من الفريضة فإن وقع عن اضطرار أو سهو فإنه مشمول لذيل حديث لا تعاد. وإما إن قلت: إن الحديث نفسه قرنه مع الوقت والقبلة وهما شرط حتى في الآنات. قلنا: الكلام نفس الكلام، أنه حتى في القبلة أنه لو وقع الإخلال في القبلة في الآنات لا في الأجزاء فإن صلاته صحيحة إذا كان هذا الإخلال عن عذر، لأنّ شمول شرطية القبلة حتى للآنات هو بالسنة لا بالفريضة، نعم هذا لا يتصور في الوقت لأنه لا يقبل التبعيض لا لأنه شرط حتى في الآنات.

المناقشة الرابعة: ذكر صاحب الجواهر أن مفاد مجموع الروايات الواردة في باب الحدث أن قاطعية الحدث للصلاة لا تقبل الاستثناء.

الرواية الأولى: معتبرة الحضرمي، (الباب 1، من أبواب قواطع الصلاة، حديث2): عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) أنه كانا يقولان: (لا يقطع الصلاة إلا أربعة: الخلاء والبول والريح والصوت). الرواية الثانية: وهو يقول أن هذه الرواية منصرفة للحدث القهري لا الاختياري، بل ظاهر بعضها وروده في الحدث القهري. وهي موثقة عمار وتعرض لها سيدنا الخوئي في (ج15، ص425): عن أبي عبد الله (ع): (عن الرجل يكون في صلاته فيخرج منه حب القرع، كيف يصنع؟ قال: فإن خرج نظيفاً من العذرة فليس عليه شيء، وإن خرج متلطخاً بالعذرة فعليه أن يعيد الوضوء وإن كان في صلاته قطع الصلاة وأعاد الوضوء والصلاة). فظاهر (وإن خرج متلطخاً) يعني خرج بدون اختياره، وموردها الحدث القهري. ومع ذلك حكم بالبطلان. الرواية الثالثة: حديث علي بن جعفر، (الباب1 من قواطع الصلاة، حديث7)، عن أخيه موسى بن جعفر (ع)، قال: (سألته عن الرجل يكون في الصلاة، فيعلم أن ريحاً قد خرجت فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها؟ قال: يعيد الوضوء والصلاة، ولا يعتد بشيء مما صلّاه إذا علم بذلك يقيناً).

الرواية الرابعة: خبر أبي الصلاح، (حديث6، باب3 من أبواب نواقض الوضوء): عن أبي عبد الله (ع) قال: (سألته عن الرجل يخفق وهو في الصلاة؟ قال إن ان لا يحفظ حدثاً منه إن كان فعليه الوضوء واعادة الصلاة، وإن كان يستيقين أنه لم يحدث فليس عليه وضوء ولا إعادة). وموردها الحدث القهري أيضاً. الرواية الخامسة: خبر الحسين ابن حماد، (حديث5، باب1 من قواطع الصلاة): عن أبي عبد الله (ع): إذا احسّ الرجل أن بثوبته بللاً وهو يصلي فليأخذ ذكره بطرف ثوبه فليمسحه بفخذه، فإن كان ببلاً يُعرف، فليتوضأ وليعد الصلاة، وإن لم يكن بللاً فذلك من الشيطان). الرواية السادسة: أيضاً ما دلّ على النهي عن الصلاة مع مدافعة الأخبثين: (حديث 3 باب 8 من أبواب قواطع الصلاة): معتبرة الحضرمي عن أبيه عن أبي عبد الله (ع)، قال: إن رسول الله (ص) قال: لا تصلي وأنت تجد شيئاً من الأخبثين).

الرواية السابعة: (وحديث8 نفس الباب) رواية العمري عن أبيه عن جده عن علي بن أبي طالب، عن النبي (ص): (لا يصلي أحدكم وبه أحد العصرين أو العصدين)، أي البول أو الغائط. وظاهره النهي عن الصلاة مع معرضية الصلاة بسبق الحدث، وعروضه قهراً عليه.

فيقول: إذا نظرنا لهذا المجموع بما هو مجموع لا بد أن نطرح الروايات المنافية، لأحد وجوه ثلاثة: الوجه الأول: إن هذا المجموع يشكل سُنّة قطعية، فالمخالف له مخالف لسنة قطعية، وما كان مخالفاً لسنة قطعية فحكمه الطرح. (لا تقلبوا علينا ما خالف قول ربّنا وسنّة نبينا). وقد ذكر في الأصول انه لا موضوعية لسنة النبي (ص) بل الموضوعية للسنة القطعية، ولو كانت سنة معصومية. إلا عند السيد الإمام (قده) فإنه التزم بأن لسنة النبي (ص) خصوصية دون سنة المعصومين. وإلا المعروف عندهم أن المدار على السنة القطعية، سواء كانت سنة نبوية أو سنة معصومية. الوجه الثاني: أن لسان التغليظ في هذه الأحاديث يأبى عن التخصيص، لأن النسبة بين هذه الصحاح وهذه العمومات نسبة المخصص، لكن لسان هذه العمومات آبٍ عن التخصيص. الوجه الثالث: لا يحتمل رفع اليد عن هذه العمومات بهذه الصحاح، لأن هذه العمومات وردت في مقام الإفتاء ولم يفصل الأئمة بين حدث قهري او اختياري، أو حدث في الآنات أو في الأجزاء، أو بعد السجدة الأخيرة أو بعدها. فعدم استفصالهم في جميع هذه الروايات مع كثرها وتعاضدها وورودها في مقام الإفتاء يشكل عندنا وثوقاً بقاطعية الحدث متى وقع وبأيّ شكل وقع. وهذا مما يأبى رفع اليد عنه بمثل هذه الروايات الثلاث كمعارض لها. هذا هو وجه إنكار صاحب الجواهر (قده).

الملاحظة الخامسة: إن مقتضى صناعة التقييد حكومة إطلاق المقيد على إطلاق المطلق، فإذا أخذنا بإطلاق المقيد يعني أن الحدث حتى لو كان اختيارياً لا يبطل السجدة الأخيرة، أن هذه الحدث حتى لو استلزم الوضوء منه محو صورة الصلاة أيضاً لا يبطل، أن هذا الحدث حتى لو استلزم الوضوء منه لا يبطل. مقتضى حكومة إطلاق المقيد على إطلاق المطلق ان نتلزم بهذا الإطلاق، مع أنه بتعبير صاح الجواهر، يقول: (إذا كنت خبيراً بألسنتهم ومحاوراتهم أدركت أن هذا لم يصدر منهم إلا على سبيل التقية من العامة، كيف لا وقد قال به أبو حنيفة ومالك وغيرهم من العامة).

### 056

ما زال الكلام في إيرادات صاحب الجواهر (قده) على الاستدلال بالصحاح على عدم قابلية الحدث بعد السجدة الأخيرة.

وقد ذكرنا أن الملاحظة الثانية في كلامه ترتكز على أن هذه الصحاح مخالفة للسنة أو أن لسان العمومات يأبى التخصيص أو أنه بعد ورود العمومات في مقام الإفتاء وبيان الوظيفة العملية فمن المستهجن الإتكاء على المخصص المنفصل. ولكن في جميع هذه الوجوه تأمل.

أما الوجه الأول: وهو دعوى أن الصحاح مخالفة للسنة. ومخالف السنة مطروح.

يرد عليه: أن غاية ما يستفاد من مجموع الأخبار الضعيفة هو التواتر الإجمالي، والتواتر الإجمالي معقده القدر المتيقن. لا إطلاق له. والقدر المتيقن من تواترها إجمالاً قادحية الحدث الاضطراري في الجملة، وأما شمول هذه القادحة للحدث بعد الفريضة كما لو وقع بعد السجدة الثانية فهو أول الكلام. فقيام صحيح على عدم القادحية في هذا المورد ليس مخالفة لسنة قطعية.

وأما الوجه الثاني: دعوى أن لسان العمومات لا يقبل التخصيص عرفاً. فهو مدفوع، إذ أن لسان العمومات كلها مضامين تعبدية، (لا يقطع الصلاة إلا كذا) (الحدث قاطع) (بطلت صلاته) وهذه المضامين عرفاً قابلة للتخصيص والاستثناء.

الوجه الثالث: أن يكون مدعى صاحب الجواهر أن هذه العمومات قد وردت في مقام الافتاء ومقتضى ورودها في مقام الافتاء تصديها لبيان الوظيفة العملية وهذا يقتضي أنها تتعرض للتفاصيل والتفريعات، مع أنها لم تتعرض لذلك، فمع ورودها في مقام الافتاء وتحديد الوظيفة العملية وكثرتها، ومن غير إمام واحد، فهذا ينعقد لها اطلاق مقامي واضح بأنه لا فرق بين أنواع الحدث ولا بين مواضع الحدث. وبالتالي فلو ادعى أن المولى في هذه العمومات اتكأ على مخصص منفصل وهو الصحاح الآتية. فإن هذا الاتكاء مستهجن، إذ كيف تطلق الحكم بعدة موارد ومن عدة أئمة مع أنك متكأ على مخصص منفصل سيأتي. فهذا يوجب الاستهجان تخصيص هذه العمومات بهذه الصحاح.

ولكن لو سلمنا أن هذه النكتة وهي استهجان التعويل على المخصص المنفصل واردة حتى في العمومات الإلزامية لان المفروض ان العمومات الزامية وليست ترخيصية، فإن نكتة الاستهجان واضحة في العمومات الترخيصية، أن ترخص وأنت في مقام بيان الوظيفة العملية وعندك مرخص إلزامي، فهو مستهجن. فمن المستهجن أن يطلق المولى عاما ترخيصياً وهو في مقام البيان والإفتاء متكأ على مخصص الزامي سيأتي بعد عشرين سنة. أـما أن يطلق المولى عاما إلزامياً متكأ على مخصص ترخيصي فهو ليس أمراً مستهجناً لأنه بالواقع موافق للاحتياط[[42]](#footnote-42) حافظ لأغراض المولى،

لكن لو سلمنا أن نكتة الاستجهان تأتي حتى في العام الإلزامي، أنك في مقام البيان والافتاء وتحديد الوظيفة العملية، فكيف في سائر هذه الموارد تلزم مع أنك ستتكأ على مخصص ترخيصي منفصل، لو فرضنا أن هذا الامر مستهجن. فغايته المعارضة أن هذه العمومات معارضة بالصحاح الدالة على أن الحدث بعد السجدة الأخيرة غير ضائر، لا أن الصحاح مطروحة، غايته المعارضة، فنعمل قواعد التعارض.

ولأجل ذلك حيث ان السيد الأستاذ (دام ظله) لم يتنقح عنده أن هذه سنة قطعية، وأن لسانها لا يقبل التخصيص، فهو كله محل نقاش، وأن طرح العمومات الإلزامية اتكائاً على مخصص منفصل ترخيصي غير مستهجن بنظره، لأجل ذلك رأى أن هذه الصحاح تامة، ومقتضى تماميتها أن الحدث بعد السجدة الأخيرة غير ضائر، لذلك في منهاج الصالحين قال (وأما الحدث السهوي الاضطراري بعد السجدة الأخيرة قبل التشهد فهو مبطل على الأحوط وجوباً). ولكن قد يقال: بما أنه (دام ظله) يرى جريان قاعدة لا تعاد، فمقتضى جريانها أن الحدث حتى لو وقع قبل السجدة الأخيرة صحة صلاته، لأن غايته أنه اخل بالسنن عن عذر، لأن الحدث إما وقع سهواً او اضطراراً، والإخلال بالسنة عن عذر غير ناقض للفريضة، فمقتضى ذلك ان يقول حتى لو وقع الحدث بعد السجدة الأخيرة غير ضائر. فهنا قد توقف، لأن في نفس هذه الروايات تفصيل بين ما قبل السجدة الأخيرة وما بعدها. فإن ظاهر هذه الروايات ان الحدث اذا وقع قبل السجدة الأخيرة كان مبطلاً، فلو كنا نحن وحديث لا تعاد لقلنا لا فرق بين أن يقع الحدث بعد السجدة الأخيرة أو قبل السجدة الأخيرة. فتأمل.

الملاحظة الثالثة: لصاحب الجواهر، أن هذه الصحاح نسبتها إلى العمومات نسبة الخاص إلى العام، وبما أن نسبتها الى العمومات نسبة الخاص للعام، فمقتضى حكومة إطلاق الخاص على إطلاق العام أن يؤخذ بها، وبإطلاقها، فإذا أخذنا بإطلاقها معناه أنه متى أحدث فوظيفته أن يتوضأ ولو استلزم وضوءه محو صورة الصلاة، أو الانحراف عن القبلة. وحيث إن هذا غير محتمل، فهذا منبّه على عدم حجيتها.

ولأجل ذلك نقول مختصراً: إن

حكومة إطلاق المقيد على إطلاق المقيد، او

### حكومة إطلاق الخاص على إطلاق العام،

تتبين بطرح مطلبين:

المطلب الأول: إن النكتة في تقديم الخاص على العام هي إما الأظهرية أو القرينية.

فإن قلنا بأن النكتة في تقديم الخاص على العام هي الأظهرية فما يكون الخاص اظهر فيه من العام هو القدر المتيقن من المخصص، وأما الباقي فليس الخاص اظهر من العام فيه، بل الخاص يشمله بالإطلاق، كما أن العام يشمله بالإطلاق. مثلاً: إذا قال المولى كما في موثقة سماعة: (الخمس في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير)، فهذا عام.

وقال في صحيحة البزنطي: (الخمس بعد المؤونة)، فهنا نسبة صحيح البزنطي لموثقة سماعة نسبة الخاص إلى العام، لكن إنما تقدم صحيح البزنطي على عموم موثق سماعة بالأظهرية، فصحيح البزنطي أظهر من العموم في موثق سماعة بالقدر المتيقن من المؤنة ألا وهو مؤنة الشخص نفسه، هذه قطعاً خارجة عن العام، لأن الخاص اظهر فيها من العام، وإلا لكان الخاص لغواً. أما نفقة والديه إن كبرا ووجبت نفقتهم عليه، أو أداء ديون أبناءه فغير معلوم، فشمول المخصص لهذه الأفراد من باب الإطلاق لا من باب الاظهرية، كما أن العام يشملها، لأنها فوائد. فما هو المرجح لإطلاق الخاص على إطلاق العام والحال أنه ليس أظهر فيها؟

وكذلك إن قلنا بأن النكتة في تقديم الخاص على العام هي القرينية. بمعنى ان العرف العام إذا لاحظ العام يرى أن للخاص ناظر للعام نظر نوعي لا شخصي، ومقتضى هذا النظر النوعي قرينيته عليه فيكون مخصصاً له. فكذلك إنما يكون الخاص قرينة على العام في ظهوره الحاقي، اي ما يكون ظهوراً حاقياً للخاص يكون قرينة على العام. أما الموارد الأخرى فليست من الظهور الحاقي للخاص وإنما هي من إطلاقه.

إذن احتجنا لمصادرة إضافية، يعني تقديم الخاص في الموارد التي يشملها باطلاقه لا بظهوره الحاقي على إطلاقه العام نحتاج الى مصادرة إضافية، لذلك قالوا بما أن الخاص قرينة على العام، والقرينة ناظرة لذي القرينة فإطلاق القرينة مقدم على إطلاق ذي القرينة. فالنكتة في تقديم إطلاق الخاص على إطلاق العام أنه بعد افتراض ان الخاص قرينة على العام ففي طول قرينيته يكون إطلاقه مقدماً على إطلاق العام، لأن إطلاق القرينة مقدم على إطلاق ذي القرينة بمقتضى النظر.

وأما إذا قلنا بالأظهرية، بأنّ نكتة تقديم الخاص على العام الاظهرية. فإذن ما هو وجه تقديم الخاص على إطلاق العام مع أنه ليس في إطار الأظهرية؟ قالوا: هكذا السيرة العرفية انهم لا يتوقفون في الأخذ بإطلاق الخاص وإن كان الخاص ليس أظهراً في موارد إطلاقه من العام.

المطلب الثاني: ما يشمله إطلاق الخاص قد يكون مندرجاً في موضوع العام وفردا من افراده بحيث لولا الخاص لدخل فيه، وقد لا يكون كذلك، وإنما يكون من حالات الخاص لا أنه من أفراد العام.

فأما الصورة الأولى: فإن المولى إذا قال: (الخمس في كل ما أفاد الناس). وقال في رواية أخرى: (الخمس بعد المؤونة). فحينئذٍ نقول: المال الذي ينفق على مؤنة النفس وعلى مؤنة العيال وعلى الوالدين، وعلى المستحبات. فشمول المؤنة وهو المخصص، للمال المنفق في هذه الموارد بالإطلاق. وهذه الموارد من أفراد العام أيضاً لأنها فوائد، فكل مال يصرف في هذه الموارد هو فوائد أيضاً. فهنا حيث يكون ما يشمله إطلاق الخاص هو من أفراد العام يأتي البحث وهو حكومة إطلاق الخاص على إطلاق العام. الصورة الثانية: أن لا يكون ما يشمله إطلاق الخاص من أفراد العام، بحيث لولا وجود الخاص لا نرجع الى العام، فهنا لا معنى لدعوى حكومة إطلاق الخاص على إطلاق العام، وبيان ذلك في موردين:

المورد الأول: أن يكون ما يشمله إطلاق الخاص خارجاً موضوعاً عن العام، نظير مسألة ما يستغنى عنه من المؤونة. فكانت الحلي والجواهر مؤنة والآن اصبحت ليس مؤنة، فهل يتعلق به الخمس؟ فهنا أفاد جملة من الأعلام ومنهم السيد الصدر[[43]](#footnote-43)، أن ما خرج من حيث أنه مؤنة خرج عن كونه موضوعاً عن العام، لأنّ العام يقول: (الخمس كل ما افاد الناس). المقصود بالفائدة هو ما حدث تملكه لا ما هو مملوك بالفعل. يعني ما كان ملكيته حادثة، يعبر عنه بإذا استفاد. أما إذا كان ممولكاً من السابق فلا يشمله عنوان (أفاد الناس) عرفاً. فاذا كان عنوان الفائدة والغنم منصرف من الأول الى ما حدثت ملكيه إذن هذا المال عندما حدثت ملكيته خرج عن العام، لكونه مؤنة. ثم استغني عن مؤنته، فالاستغناء عن المؤنة لا يجعل ملكية حادثة حتى يدخل تحت عنوان الفائدة. فهو لا يرجع للعام أصلاً، حتى لو كان المخصص غير موجود، لأنه ليس مما حدثت ملكيته، كي يكون فائدة حادثة، فائدة واردة، كي يشمله (الخمس كل ما أفاد الناس)، فهذا مشمول للإطلاق المقامي للخاص. فالخاص يقول أن المال الذي خرج لكونه مؤنة خرج حتى لو استغني عن مؤنته بالإطلاق المقامي للخاص، فهذا ليس من باب حكومة إطلاق الخاص على إطلاق العام، لانه هذا ليس فرداً للعام أصلاً.

المورد الثاني: أن يكون فرداً للعام، لكن بناء العقلاء على أصالة العموم لا يشمله. وبيان ذلك ببيان نكتة السيد الخوئي[[44]](#footnote-44). حيث يقول: بأن موضوع (الخمس كل ما أفاد الناس) الفائدة، والفائدة ما هو مملوك بالفعل سواء حدثت ملكيته او كان باقية. فلو كنا نحن وهذه العمومات لقلنا بأن ما استغني عنه من المؤنة يرجع إلى العام مرة أخرى فيجب خمسه، لأنه مملوك فهو فائدة. لكن الإشكال ان أصالة العموم لا يعملها العقلاء في المقام. لأن مورد إعمال أصالة العموم الشك في التخصيص الزائد، وهنا ليس هناك تخصيصاً زائداً لو بقي هذا المورد للأبد وما رجع للعام، فما خرج عن كونه مؤنة لو لم يعد إلى العام لم يستلزم تخصيصاً زائداً للعام كي ينفى بأصالة العموم، لأنّ هذا يتوقف على أن للعام عموماً أزماني، بأن يقول كل فرد في كل زمان يجب فيه الخمس، فإذا خرج في زمان فخروجه في الزمان الثاني يعتبر تخصيصاً جديداً لأن للعام عموماً أزمانياً كما أن له عموماً أفرادياً، فهو يقول كل فرد في كل زمان يجب فيه الخمس، فلو خرج كل نفس الفرد في الزمان الثاني لكان تخصيصا للعموم الأزماني فهو منفي بأصالة العموم. أما اذا العام ليس له عموم ازماني، كقوله (الخمس كل ما افاد الناس) فله عموم أفرادي وليس له عموم أزماني. فلا يقول: الفائدة في كل زمن متعلق بالخمس. فبما أن ليس له عموم أفرادي، فنقول: هذا الفرد من المال الذي خرج عن العموم بعلة كونه مؤنة فهل خرج من العموم حيثية كونه مؤنة؟ أو الذي خرج نفس المال؟ فالذي خرج عن العموم لا حيثية كونه مؤنة، بل حيثية المؤنة حيثية تعليلية للخروج، فالذي خرج من تحت العام نفس المال وهو الذهب، فإذا خرج نفس الذهب فاستمرار خروجه ليس تخصيصاً جديداً كي ينفى بأصالة. فهنا حتى لو كان ما يشمله إطلاق الخاص فرداً للعام، لكن العقلاء لا يبنون على إجراء اصالة العموم إلا إذا شك في تخصيص زائد، وليس الشك هنا في تخصيص زائد كي يجرون اصالة العموم. فإن لم يشمله الخاص تجري فيه الأصول العملية لا أنه يرجع فيه الى العام كالبراءة عن وجوب الخمس فيه.

فتبين مما ذكرنا معنى حكومة إطلاق الخاص على إطلاق العام وما هو موردها.

### 057

ما زال الكلام في إيرادات صاحب الجواهر (قده) على الاستدلال بصحيح زرارة ونحوه على أن الحدث بعد السجدة الأخيرة وقبل التشهد ليس بضائر في الصلاة.

وذكرنا أن إشكاله الثالث أن هذه الصحاح لو التزمنا بأنها مقيدة للمطلقات الدالة على أن الحدث متى وقع كان مبطلاً. فإن لازم تقييدها للمطلقات أن نعمل بإطلاقها لأن إطلاق المقيد حاكم على إطلاق المطلق، لما بيناه سابقاً من أن المقيِّد له أفراد وأحوال وملابسات، فإطلاقه بلحاظ أفراده وأحواله وملابساته مقدم على إطلاق المطلق.

مثلاً: إذا قال: أكرم كل عالم، وقال: لا تكرم العالم الفاسق، فإن هذا المقيِّد له إطلاق بلحاظ أنواع الفسق، سواء كان فسقاً بفعل كبيرة أو فسقاً بالإصرار على صغيرة، فإن كليهما فرد للفاسق فهو مطلق بلحاظ أفراده، كما أنه مطلق بلحاظ أحواله، إذ ربما يتوهم متوهم أن العالم الفاسق لو كان مريضاً محتاج للشفقة فإنه يجوز إكرامه.

نقول: مقتضى حكومة إطلاق المقيّد أن لا يكرم حتى في حال حاجته للإكرام، كما لو كان مريضاً شديد المرض. **وقد يكون لعدم إكرامه ملابسات**، كما لو فرضنا أن في إكرام العالم الفاسق انقاذاً ليتيم أو اسعافاً لفقير آخر، فهذا من ملابسات الإكرام، فهل يمكن أن يقال في هذه الملابسات نرجع إلى (اكرم كل عالم) نقول، كلا، فإن مقتضى حكومة إطلاق المقيِّد على إطلاق المطلق أننا نتمسك بإطلاقه حتى في فرض الملابسات.

إذن مورد هذه القاعدة أن المقيد يؤخذ بإطلاقه حتى مع وجود مطلق له إطلاق، معناه أنه يؤخذ بإطلاقه في أفراد، ويؤخذ في بإطلاقه في أحواله ويؤخذ بإطلاقه في ملاباساته، ويؤخذ بإطلاقه في ملابساته، ولا يرجع في شيء من ذلك إلى المطلق أبداً. فهذا ما قام عليه المرتكز العرفي.

ففي المقام يقول صاحب الجواهر، **عندنا عام**، يقول: (كلّ حدثٍ مبطلٌ للصلاة). **وعندنا مخصص، وهو صحيح زرارة:** (إذا وقع الحدث بعد السجدة الأخيرة لم يكن مبطلاً). مقتضى حكومة إطلاق المخصص على إطلاق العام أن الحدث بعد السجدة الأخيرة ليس مبطلاً ولو استلزم الوضوء منه للانحراف عن القبلة أو لمحو صورة الصلاة.

وهذا مما لا يمكن الإلتزام به، فهذا منبّه على على عدم حجية هذا المخصص.

**والجواب:** لو انعقد للمخصص اطلاق بلحاظ هذه الأمور لتم كلامه، لكن يقال أن المخصص ليس له اطلاق بمقتضى احتفافه بالمرتكزات المتشرعية، فان مقتضى المرتكزات المتشرعية أن الصلاة تنتفي عند انمحاء صوتها، وعند الانحراف عن القبلة، فمقتضى احتفاف صحيح زرارة المخصص بهذه المرتكزات أن لا إطلاق له من البداية، بحيث يشمل حال استلزام الوضوء للانحراف عن القبلة أو لانمحاء صورة الصلاة، فغاية ما أخرج أن الحدث بعد السجدة الأخيرة ليس بمبطل. هذا الذي أخرجه عن العمومات فقط. بحيث لو استلزم محذور آخر لا يفيد صحة الصلاة في مثل هذا الفرض.

**الإشكال الأخير (الرابع):** إن هذه الصحاح الدالة على عدم ضائرية الحدث بعد السجدة الأخيرة إن لم تكن معارضة صريحاً بروايات أخرى فهي معارضة ضمنا. قال بأن عندنا نصوص ظاهرها بأن الحدث لا يمكن اغتفاره حتى بعد الفريضة، مثل ما دلّ على حكم المسلوس والمبطون والاستحاضة، فإن الروايات الدالة على حكم هذه الموارد دالة على أنها تصلي مع الحدث. وظاهر رواياتها أن هذه حكم خاص خارج عن القاعدة، فدلالة هذه الروايات على أن حكم المسلوس والمبطون والاستحاضة حكم خاص بمواردها خارج عن القاعدة، معناه أن مقتضى القاعدة مبطلية الحدث كيفما اتفق. فهذه الروايات معارضة ضمناً لهذه الصحاح.

**ولكن قد يقال: أولاً:** بأن لا ظهور في روايات هذه الموارد على أن هذا الحكم وهو الاستثناء بمطبلية الحدث خاص بها، فهي مجرد تبين حكم المسلوس والمبطون والاستحاضة. أما أن هذا حكم خاص بها بحيث ينعقد لها مفهوم بحيث يستفاد منها أن لا استثناء لمبطلية الحدث في غير ذلك، فلا.

**ثانياً:** على فرض استفادة ذلك فهي استثناء من القاعدة فهي صلاة مع الحدث، لا أنها صلاة مع الطهارة، بينما صحيح زرارة يدل على أن من أحدث بعد السجدة الأخيرة على طهور. فما تدل عليه هذه الروايات الدالة على حكم المسلوس والمبطون والمستحاضة ما دل على حكم هذه الموارد الثلاثة إنما يدل على أنها استثناء من القاعدة لأنها صلاة مع الحدث، ومقتضى القاعدة الصلاة مع الطهور، أما صحيح زرارة فمقتضى القاعدة وهو الصلاة مع الطهور، لأنه يقول متى أحدث بعد السجدة الأخيرة، ذهب وتوضأ ورجع وبنى على صلاته، تحصيلاً للصلاة مع الطهور. **فقد ذكر صاحب الوسائل** **روايات** في (ج1، ص297 باب 19 من أبواب نواقض الوضوء) الحديث2: معتبرة منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبد الله (ع) الرجل يعتريه البول ولا يقدر على حبسه؟ فقال لي: (إذا لم يقدر على حبسه فالله أولى بالعذر، يجعل خريطة). يعني حافظة فيها قطن تمنع من تسرب البول إلى بقية ثيابه وجسده. **(والحديث 4)**، معتبرة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (ع)، قال: (صاحب البطن الغالب يتوضأ، ثم يرجع في صلاته ويتم ما بقي). و**(الحديث5)**، معتبرة الحلبي، عن أبي عبد الله (ع)، سئل عن تقطير البول؟ قال: (يجعل خريطة إذا صلى). وتوجد رواية أخرى، هو أمر الإمام إذا أحدث أن يستنيب غيره. ذكرها في (الوسائل ج8، ص378، باب41، كراهة استنابة المسبوق): معتبرة سليمان ابن خالد، (الحديث1) سألت أبا عبد الله (ع): (عن رجل يأم القوم، فيحدث ويقدّم رجلاً قد سبق بركعة كيف يصنع؟ قال: لا يقدم رجلاً قد سبق بركعة ولكن يؤخذ بيد غيره فيقدمه). **ومنها (الحديث2)**: رواية الحكم ابن مسكين، قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: (إذا احدث الإمام وهو في الصلاة لم ينبغ أن يقدم إلا من شهد الإقامة). **فصاحب الجواهر استفاد منها** بأن أمر الامام يقدم غيره إذا احدث، دليل على أن صلاته لا تتم بهذا الحدث، حتى لو كان الحدث بعد السجدة الأخيرة. ولكن هذه الروايات لا يستفاد منها هذا الحكم، اصلا لا يستفاد منها أن صلاة الإمام صحيحة أم فاسدة، وإنما غايته انه إذا احدث ويحتاج إلى الوضوء فليقدم غيره. لا أنه يقول أن صلاته بطلت بهذا الحدث بحيث لا يمكن تدارك الحدث من الوضوء. **النتيجة:** أن جميع إشكالات صاحب الجواهر على الاستدلال بهذه الصحاح لم تتم، فلو كنا ونحن هذه الروايات لعملنا بها، إلا أن المشهور أعرض عن العمل بها، والإعراض موهن. ولو وصلت النوبة للأصل العملي، فالشك في شمول شرطية الطهور لهذا المورد فهو مجرى للبراءة، أو الشك في قاطعية الحدث حتى في هذا المورد، فهو مجرى للبراءة بناء على جريان البراءة حتى في الموارد التي توجد شهرة على الخلاف. وسبق بحث ذلك.

### **الرابع: من مبطلات الصلاة (الإلتفات):**

فهل الالتفات المبطل للصلاة، الإلتفات مطلقاً؟ أم خصوص الالتفات الفاحش، أم خصوص الالتفات إلى الخلف؟

**ومن أجل تنقيح ذلك لا بُدّ من عرض الروايات الواردة في باب الالتفات**. **وهذه الروايات على أصناف: الصنف الأول: ما دلّ على النهي عن الالتفات مطلقاً.** **منها:** صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع)، قال: سألته عن الرجل يتلفت في صلاته، قال: (لا، ولا ينقض أصابعه).

**الصنف الثاني: ما دلّ على كراهة الالتفات.** **منها:** رواية عبد الملك، قال: سألت أبا عبد الله (ع ) عن الالتفات في الصلاة؟ ايقطع الصلاة؟ قال: (لا، وما أحب أن يفعل). فإن ظاهرها عدم الناقضية، وإنما هو مجرد عمل مرجوح. **الصنف الثالث: ما دلّ على أن الالتفات القاطع ما كان التفاتاً كاملاً لا مطلق الالتفات**. وهي: صحيحة زرارة، أنه سمع أبا جعفر (ع) يقول: (الالتفات يقطع الصلاة إذا كان بكله). فهل أن مرجع الضمير في (بكله) الى البدن. أم أن مرجع الضمير إلى نفس الالتفات، أي أنه التفات كامل وإن لم يكن التفات بكل البدن.

**وقد أفاد سيدنا الخوئي** (قده) في (ص431، ج15): **أولاً**: بأن الضمير لا مرجع له حتى يرجع إلى البدن، حيث قال: الالتفات يقطع الصلاة إذا كان بكله. فإرجاع الضمير إلى البدن مع عدم وجود مرجع غير عربي. **ثانياً**: لو كان يريد التفات البدن إلى الخلف، فلا يعبر عن التفتات، فلا يعبر عن استدبار القبلة عن الالتفات عن القبلة، إنما يعبر عنه بالانحراف عنها، فلو كان مراد الإمام بالالتفات كله، يعني استدبر القبلة، لعبر بالانحراف، لكنه عبر بالالتفات، قال: (الالتفات يقطع الصلاة إذا كان بكله)، يعني إذا كان التفاتاً فاحشاً، وما عبر بالالتفات، فالضمير يرجع إلى نفس الالتفات لا إلى الملتفت.

**الصنف الرابع**: صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال، قال: (إذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة اذا كان الالتفات فاحشاً وإن كنت قد تشهدت فلا تعد). وقد ذكر السيد الخوئي بأن هذه الرواية صالحة لأن تصنع جمعاً عرفيا بين الروايات على أن المدار في الالتفات القاطع هو الالتفات الفاحش كما لو التفت بكل وجهه لليمين أو اليسار.

**الصنف الخامس: ما دل على** **قاطعية الالتفات بخصوص الخلف**. ما رواه في السرائر عن جامع البزنطي صاحب الرضا، بناء على وجود طريق صحيح لابن إدريس إلى جامع البزنطي: سألته عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: (إذا كانت الفريضة والتفت إلى خلفه فقد قطع صلاته، فيعيد ما صلاه ولا يعتد به، وإن كانت نافلة لا يقطع ذلك صلاته ولكن لا يعود). فهل يستفاد من هذه الرواية أنها في مقام حصر المبطل بذلك، وهو إذا كان للخلف؟ أم يقال أن غايته أن الالتفات للخلف مبطل لا أن هذا هو المبطل فقط.

**ومنها:** صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى، قال: سألته عن الرجل يكون في صلاته، فيظن أن ثوبه قد انخرق أو أصابه شيء، هل يصلح له أن ينظر فيه أو يمسه؟ قال: (إن كان في مقدم ثوبه أو جانبيه فلا بأس وإن كان في مؤخره فلا يلتفت فإنه لا يصلح).

**وظاهرها جملة شرطية**، يعني إن كان الخرق في المؤخر فلا يصلح أن يلتفت إليه، فمقتضى ذلك وهو مفهوم الشرط: أن الالتفات في غير ذلك مما لا يضر بصحة الصلاة. فلو كنا ومفهوم الشرط في هذه الرواية لحصلت المعارضة بين مفهوم الشرط هنا ومنطوق الروايات الأخرى. فإن منطوق الروايات الأخرى أن الالتفات الفاحش وإن لم يكن للخلف مبطل، بينما مفهوم الشرط في هذه الرواية أن الالتفات المبطل ما كان التفاتاً إلى الخلف.

**إذن قد يقال في دفع المعارضة**: أن الروايات لم تحدد ما هو الالتفات الفاحش، فهذه الرواية قرينة على أن الالتفات الفاحش ما كان إلى الخلف لا ما كان إلى اليمين أو إلى اليسار. فهل هذا جمع عرفي أم لا؟

**والحمد لله رب العالمين.**

### 058

ما زال الكلام في الجمع بين الروايات الواردة في مبطلية الالتفات. حيث ذكرنا أن تلك الروايات على أصناف، فمنها ما دلّ على قاطعية الالتفات، ومنها ما دلّ على قاطعية الالتفات الفاحش، ومنها ما دلّ على قاطعية الالتفات إذا كان التفاتاً للخلف.

**وهنا وجهان للجمع بين الروايات: الوجه الأول:** إن مقتضى مفهوم الشرط في الطائفة الأخيرة التي فصّلت بين الالتفات للخلف وغيره، هو حمل ما سبقها من الأصناف على هذا التفصيل وهو أن المصلي إذا التفت بتمام بدنه للخلف اي استدبر القبلة، كان ذلك مبطلاً، ومقتضى إطلاقها أن الاستدبار مبطل وقع عمداً أو سهواً، وهذا يعني أن ما سوى ذلك ليس بمبطل. اي لو التفت المصلي بوجهه لجهة اليمين تماماً أو جهة اليسار تماماً فإن صلاته صحيحة ولو كان هذا الالتفات عمداً، فإن مقتضى تفصيل الطائفة الاخيرة أن المبطل خصوص الاستدبار خصوص الالتفات بتمام البدن للخلف، وهذا معناه انه لو التفت بتمام بدنه الى جهة اليمين أو جهة اليسار فإن صلاته صحيحة حتى لو كان ذلك عمدياً.

**وهنا إشكالان. الإشكال الاول: فإن قلت**: إن قوله (ع) في رواية زرراة (ثم استقبل القبلة بوجهك ولا تقلب وجهك عن القبلة فتفسد صلاتك) دال على أن تحويل الوجه عن القبلة مفسد، فكيف يقال بأن المفسد خصوص الاستدبار بتمام البدن؟

**قلت:** إن الوجه عند العرب كناية عن البدن، ولذلك استدلت هذه الرواية في ذيلها {فولّ وجهك شطر المسجد الحرام} فإنه ليس المقصود الاستقابل بمجرد الوجه والبدن في جهة أخرى، بل المقصود بالوجه هنا كناية عن استقبال مقاديم البدن[[45]](#footnote-45). {فولّ وجهك شطر المسجد الحرام}، يعني استقبلوه بمقاديم ابدانكم. فلا دلالة في رواية زرارة على أن تحويل الوجه عن القبلة هو مفسد كي تتنافى مع التفصيل الموجود بين الاستدبار وغيره.

**الإشكال الثاني**: **إن قلت**: كيف نجمع بين شرطية الاستقبال وبين أنه لو التفت عن القبلة عن تمام اليمين أو تمام اليسار بتمام بدنه لم يكن مبطلاً، فإن هذا خلف شرطية الاستقبال، بل إن شرطية الاستقبال من أحد الخمسة في حديث لا تعاد؟.

**قلت:** فرق بين المانعية والقاطعية، فإن المانعية من سنخ الشرطية، لأن المانعية عبارة عن شرطية العدم، فحيث إن المانعية من صغريات الشرطية فشأنها شرط الشرطية، والشرطية موضوعها الصلاة، والصلاة عنوان للأجزاء، فما دلّ على شرطية الاستقبال في الصلاة إنما يدل على شرطية الاستقبال في الأجزاء، فليس الاستقبال شرطاً فيما بين الركوع والسجود، وليس الاستقبال شرطاً فيما بين السجود والقيام، إنما الاستقبال شرط حين الاشتغال بالأجزاء، لذلك ليس عندنا دليل في غير الأجزاء على أن تحويل الوجه بل تحويل تمام البدن عن القبلة مفسد. فلو أنه بعد أن قام من الركوع حرف تمام بدنه إلى جهة اليمين أو إلى جهة اليسار، ليس عندنا دليل على المبطلية، لأنه لم يخل بشرطية الاستقبال حين الاشتغال بالأجزاء.

نعم قام دليل على القاطعية. والقاطعية موردها الآنات، لأنّ القاطع هو ما يهدم الهيئة الاتصالية، والهيئة الاتصالية بين الأجزاء تتحقق في الآنات، فمورد القاطعية الآنات وليس الأجزاء. الأجزاء مورد للشرطية والآنات مورد للقاطعية، لذلك ما قام عليه الدليل هو قاطعية الاستدبار بتمام البدن عن القبلة في الآنات، فلو كان في أثناء الآنات قد اسدتبر بتمام بدنه عن القبلة فصلاته باطلة، وما سوى ذلك صلاته صحيحة.

**وهنا ملاحظتان: الملاحظة الأولى**: قد استند هذا الجمع من الروايات الى مفهوم الشرط في كلتا الروايتين الأخيرتين.

**الرواية الأولى**: رواية البزنطي، صاحب عن الرضا (ع)، (سألته عن الرجل يلتفت في صلاته هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: إذا كانت الفريضة والتلفت إلى خلفه، فقد قطع صلاته فيعيد ما صلى ولا يعتد به، وإن كانت نافلة لا يقطع ذلك صلاته، ولكن لا يعود). هل هذه لها مفهوم، بمعنى أنها تفصل بين الالتفات للخلف وغيره، فتقول الالتفات الى الخلف بمعنى الاستدبار مفسد للفريضة، وغيره ليس بمفسد، هكذا استند صاحب الوجه الأول. ولكن ذكر المحقق النائيني نفسه، أن لا مفهوم، والسر في ذلك: ان ظاهر سياق هذه الرواية ليس هو التفصيل بين الالتفات للخلف وعدمه، بل التفصيل بين الفريضة والنافية، فهو في مقام بيان الفرق بين الفريضة والنافلة،، لا أنه في مقام بيان الفريضة وأن الالتفات للخلف مبطل دون غيره. وبما أنه في مقام التفصيل بين الفريضة والنافلة يكفي في هذا التفصيل أن يذكر أحد أحكام الفريضة وهو أن الالتفات للخلف مبطل وليس مبطلاً في النافلة، لا أنه في مقام التفصيل بين هذا وبين هذا.

والشاهد على ذلك أنه قال: (وإن كانت نافلة) فمفهوم الشرطية الأولى هو منطوق الثانية، لا أن مفهوم الشرطية هو إن لم يكن الالتفات للخلف فليس بمبطل.

إلا أن يقال: إن ظاهر سياق الرواية كونها في مقام التحديد، وبيان خصائص الوظيفة العملية، فمقتضى ورودها في مقام التحديد انعقاد مفهوم للتحديد وإن لم ينعقد مفهوم للشرط. ومعنى ذلك أن الالتفات إذا لم يكن للخلف فليس بضائر كما أراد صاحب الوجه الأول من وجهي الجمع.

**الرواية الثانية**: صحيحة علي بن جعفر (ع): (سألته عن الرجل يكون في صلاته فيظن أن ثوبه قد انخرق، أو أصابه شيء هل يصلح له أن ينظر فيه أو يمسه؟ قال: إن كان في مقدم ثوبه أو جانبيه فلا بأس، وإن كان في مؤخرة فلا يتلفت فإنه لا يصلح). وقد أفاد المحقق النائيني وتبعه السيد الخوئي(قده) في المقام أن الرواية لا ربط لها في محل الكلام حتى يدعى التمسك بمفهوم الشرط فيها على أن خصوص الالتفات للخلف مبطل. لأن الرواية تتكلم عن الثوب هل ينظر في الثوب أو لا؟ فهي تقول إن كان الخدش في مقدم الثوب أو في جانبيه نظر فيه، وإن كان الخدش في مؤخر الثوب فلا ينظر فيه، ولا ملازمة حتى عادة بين النظر لمؤخر الثوب والنظر إلى خلف القبلة حتى نقول بأن الرواية دالة بمفهوم الشرط على ان الالتفات الى الخلف مبطل للصلاة. ولكن بما أن هذه العملية تستلزم نوعاً من الانشغال عن الصلاة فلا جرم كان النهي محمولاً على الكراهة، ويرشدك لذلك عطف المس على النظر؟ حيث قال: (له أن ينظر ويمسه؟ قال: لا يتلفت فإنه لا يصلح). بل التعبير بـ(لا يصلح) ملائم لكون الرواية واردة على سبيل الكراهة، فلا ربط في هذه الرواية بمحل الكلام وهو التفصيل بين نوعي الالتفات عن القبلة.

**الملاحظة الثاينة:** لو سلّمنا أن للشرط مفهوماً، فلا يخرج عن العمومات الكثيرة الواردة في مقام بيان الوظيفة العملية الدالة على أن الالتفات الفاحش مبطل ولو كان التفاتاً لليمين أو اليسار بمفهوم شرط في رواية واحدة؟ هذا غير عرفي، أنّ عندنا عمومات متعددة وقد وردت في مقام بيان الوظيفة العملية وتدل على أن الالتفات الفاحش مبطل نرفع اليد عنها بمفهوم الشرط برواية؟! هذا الجمع غير عرفي.

**الملاحظة الأخرى على الوجه الأول**: لا وجه للتفصيل بين المانعية والقاطعية، بل ينبغي أن يقال: أنّ ما دلّ على شرطية الاستقبال في الصلاة هل يدل على استاع الشرطية حتى للآنات أم لا؟ فإن دلّ على اتساع الشرطية حتى في الآنات، فإذن اعتبار القاطعية في الآنات يكون لغواً، لأنه اساساً هو دليل شرطية الاستقبال حتى في الآنات، وإن لم يدل دليل الشرطية على سعتها حتى للآنات، فيكون هناك مجال لدلالة على شرطية أو مانعية أو قاطعية في الآنات، فالتفريق بين المانعية والشرطية لا يبقى له وجه علمي، بل مجرد اصطلاح. وإلا فإذا اذا تقول شرطية الاستقبال فقط في الآنات، ففي الآنات اي دليل قام على البطلان فهو، سواء سمي مانعية، شرطية عدم، أو قاطعية.

**الوجه الثاني:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده)، ومحصّله: أن العمدة والعكاز في هذا المدعى وهو أن المبطل الالتفات الى الخلف هو رواية جامع البزنطي. وقد أفاد سيدنا الخوئي (قده) أن هذه الرواية لا دلالة لها أبداً على أن المبطل خصوص الاستدبار، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: لا يُعبّر عن الاستدبار بالالتفات. بحسب العرف العربي، ولا يسند الاللتفات الى البدن، فأداة الالتفات في العرف العربي هي الوجه، لذلك التعبير في الرواية بالالتفات ظاهر في أن نظره أساساً إلى الوجه وليس نظره لحركة البدن، نعم قد أحياناً الالتفات بالوجه يوجب ميلاً في البدن، إلا أنه الالتفات يسند في العرف العربي إلى الوجه. ولذلك قال: والظاهر أن هذا هو مراد المحقق، لأنه كما عرفت انحراف لا التفات وهو عربي عارف باللغة فكيف يخفى عليه مثل ذلك. إذن الرواية ليست ناظرة لانحراف البدن بل ناظرة الى انحراف الوجه.

**المقدمة الثانية:** إن الرواية قسمت الالتفات بالوجه إلى التفات للخلف وغيره. فقالت: إن كان التفاته بوجه للخلف فهو مبطل، وإن كان التفاته بوجهه للخلف فهو مبطل، وإن كان التفاته بالوجه لغير الخلف فليس بمبطل. فهل يستطيع الانسان ان يلتفت إلى الخلف من دون ان يميل ببدنه فهو غير معقول. إذن لا محالة لا يريد بالالتفات بالوجه إلى الخلف أن يلتفت بالوجه وحدة مع بقاء بدنه على الاستقبال فإن هذا متعذر. إذن بالنتيجة، التعبير بالالتفات إلى الخلف كناية عن كونه التفات فاحش. ولا موضوعية للخلف، لأن الالتفات إلى الخلف إما بالوجه وحده فهو متعذر، وإما بالبدن فرجع إلى الاستدبار. إذن بالنتيجة أن الالتفات للخلف لا موضوعية له وإنما هو كناية عن الالتفات الفاحش. وإنما هو كناية عن الالتفات الفاحش فمدلولها نفس مدلول الطائفة السابقة التي دلّت على أن المبطل هو الالتفات الفاحش. ولكن ظاهر التعبير بـ(الخلف) ان له موضوعية، خصوصاً أن الرواية واردة في مقام بيان الوظيفة العلمية المساوق للتحديد. وبالتالي فحيث إن الالتفات الى الخلف، بمعنى أنه يلتفت إلى درجة من درجات الخلف لا الالتفات بالخلف على نحو الاستدبار بالوجه كي يقال إن هذا متعذر وغير معقول بدون البدن، إذن الرواية تقول أن الالتفات بالوجه له مراتب، فإن كان لهذه المرتبة يرى شيئاً من الخلف كان مبطلاً وإلا فلا. فيعود الإشكال رمة أخرى.

**ولكن الرواية ضعيفة السند**، وأن رواية علي بن جعفر على فرض تمامية سندها ناظرة إلى أمر مكروه وهو النظر في الثوب. ولا ربط لها بمحل الكلام. **فتبين بالنيتجة**: أن المدار على الالتفات الفاحش، وأما الالتفات الى الخلف فلا موضوعية له.

**والملّخص:** أن الالتفات بتمام البدن الذي هو الانحراف عن القبلة، لا شبهة في مطبليته، ولا أقل من أنه فقدان لشرط الاستقبال. وأما اذا نظرنا للنصوص فمقتضى اطلاقها حيث دلّت على مبطلة الالتفات الفاحش، ان لا فرق بين كون هذا الالتفات حال الاشتغال بالأجزاء أو في الآنات المتخللة، كما لا فرق في مبطليته، بين أن يكون في الفرائض أو في السنن، يعني في الاركان أو في غيرها، كما لا فرق في مبطليته بين أن يكون التفاتاً قصيراً أو طويلاً. هذا كله مقتضى الروايات.

**وأما ما هو مقتضى قاعدة (لا تنقض السنة الفريضة)**. فيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 059

لا إشكال في أن استدبار القبلة موجب لبطلان الصلاة، سواء كان عمداً أو سهواً. وسواءً كان في أفعال الصلاة أم في آناتها بالتسالم على مبطلتيته، وإنما الكلام وقع في مطالب.

**المطلب الأول**: في أن الميل عن القبلة نحو اليمين أو اليسار اختياراً بدون عذر بما يكون ضمن (52 درجة). هل هو ضائر بصحة الصلاة أم لا؟ فقد ذهب سيدنا (قده) وذكر أنه كلامه شيخه النائيني (قده)، في (ج11، ص431 فما بعدها). أن الميل إلى جهة اليمين أو إلى جهة اليسار ما يقع فيه طرف (52 درجة) غير ضائر بصحة الصلاة حتى لو كان هذا الميل عن عمد والتفات. والسر في ذلك يظهر بناءاً على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** إذا رسمنا دائرتين صغرى وكبرى متحدين في القطر بمعنى أن يكون قطر الدائرة الصغرى قطر للدائرة الكبرى أيضاً، فلا محالة سوف يكون كل جزء من الدائرة الصغرى مسامتاً لنفس الجزء من الدائرة الكبرى. يعني ربع الصغرى يسامت رفع الكبرى، ثلث الصغرى يسامت ثلث الكبرى، وهكذا، وإن اختلفا بالسعة والضيق. إلا أن بين جزء الصغرى ونفس الجزء من الكبرى، مسامة ومحاذاة.

**المقدمة الثانية:** لو طبّقنا هذا الشكل على دائرة الرأس (رأس المصلي)، والدائرة الكبرى التي تقع في محيطها الكعبة. فنقول: إذا اتجه المصلي إلى جهة الكعبة، فلنفترض أن جهة الكعبة الشرق، واتجه المصلي إلى جهة الشرق، فهنا دائرتان: دائرة صغرى وهي عبارة عن رأس المصلي، حيث إن رأس المصلي يشكل دائرة صغيرة. ودائرة كبرى تحيط بالمصلي والكعبة، يعني بحيث تقع الكعبة في محيط هذه الدائرة الأوسع من دائرة رأس المصلي. والدائرتان متطابقتان في المركز، أي أن الخط الذي يقسم رأس المصلي إلى قسمين هو بامتداده يقسم تلك الدائرة التي تحيط بالكعبة إلى قسمين. حينئذٍ لابد من معرفة ما هي نسبة قوس الاستقبال في رأس المصلي للدائرة؟ فإننا لو قمنا بحساب هذه الدائرة الصغيرة (رأس المصلي) لوجدانها تبلغ ثمانية وعشرين اصبعاً مضموماً، إذا قمنا بالنظر إلى قوس الاستقبال وهو قوس الجبهة، كم نسبة قوس الجبهة لدائرة رأس المصلي، هي نسبة السبع، لان قوس الاستقبال في رأس المصلي هو عبارة عن الاستدارة المسماة بالجبهة، هذا القوس يشكل أربع اصابع مضمومة. إذن نسبته من الثمانية والعشرين نسبة السبع. فإذا كانت نسبته للثمانية والعشرين نسبة السبع، إذن سبع الدائرة الصغيرة وهي رأس المصلي. مسامت لسبع الدائرة الكبيرة وإن اختلف السبعان في السعة والضيق، فهذا السبع من رأس المصلي بمقدار الجبهة إلا ان هذا السبع يتسع كلما ازدادت أطراف الدائرة، إلى أن يصل إلى الموقع الذي فيه الكعبة المشرفة. (سبع دائرة رأس المصلي مسامت للسبع من الدائرة الذي تقع فيه الكعبة المشرفة). **ونتيجة المقدمتين**: أن رأس المصلي لا محالة مستقبل لعين الكعبة بحيث لو خرج سهم من رأس المصلي إما من وسط الجبهة أو من أطرافها لوقع على نفس الكعبة، فلو فرضنا أن المصلي انحرف إلى جهة اليمين بمقدار (26 درجة)، فهو مستقبل للكعبة حقيقة، لأنه لو خرج سهم ومن رأسه واتجه لجهة الكعبة، لوقع على عين الكعبة. وبالعكس، لو اتجه إلى جهة اليسار بمقار 26 درجة، فلو خرج سهم من طرف جبهته الأيمن لوقع على عين الكعبة، فهو ما دام في إطار (50 أو 52)، بحيث (26 عن اليمين واليسار) فهو مستقبل للكعبة حقيقة لا تجوزاً ولا مسامحةً. ولذلك يقول السيد الخوئي لا معنى لأن يقال إن استقبال البعيد للكعبة المشرفة يكفي فيها الجهة، أو يكفي المحاذاة العرفية، أو تكفي المسامحة. ونتيجة ذلك أن هذا مستقبل للكعبة وإن دار إلى اليمين واليسار وأن هذا جائز حتى في فرض العمد والالتفات. وبناءً على هذا المدعى يكون الالتفات الفاحش الذي تعرضت الروايات لضائريته هو ما خرج عن هذا الحد، فكل التفات خرج عن إطار هذا الحدث وهو (52 درجة)، فهو التفات فاحش، وبناء عليه لا معنى لأن يقسم الالتفات إلى فاحش وغير فاحش، لانه ما دام لم يخرج عن (52 درجة)، فهو ضمن القبلة. فأي اتجاه ضمن (52 درجة) فهو استقبال وليس التفاتاً عن القبلة. وكل ما خرج عن إطار (52) فهو التفات عنها، أي أنه فاحش، لذلك أفاد المحقق النائيني: أن تعبير النصوص عن الالتفات بالفاحش مع أن كل التفات عن القبلة فهو فاحش، قيد توضيحي، أو لدفع الوهم. **ولكن قد يقال:** إن الاكتفاء بالمسمامة الهندسية في تحقيق الاستقبال ليست ظاهرة من النصوص ولم يقم عليها دليل بالخصوص. فإن ظاهر النصوص كـ(استقبل القبلة بوجهك) أو {فولِّ وجهك شطر المسجد الحرام} أن المراد بالاستقبال مواجهة جرم الكعبة بمقادير وجهك. هذا هو الظاهر من عنوان الاستقبال وعنوان التولية في قوله (فولِّ وجهك شطر المسجد الحرم). ولم يقم عليه دليل بالخصوص حتى نأخذ به، ولذلك متى ما أحرز القبلة بمحرز يفيد الوثوق من بوصلة أو خبر ثقة أو قرائن مكانية، فليس له أن ينحرف عنها ولو بدرجة واحدة، لأن ظاهر عنوان الاستقبال الاستقبال الحقيقي، والانحراف ولو درجة ليس استقبالاً حقيقة، وإن قال العرف تسامحاً أن هذا استقبال، فلا دليل على كفاية الاستقبال التسامحي. وفي فرض عدم الاحراز يكفيه الظن لما دلّ على النصوص من أمارية الظن على القبلة.

**المطلب الثاني**: إذا انحرف عن القبلة إلى جهة اليمين أو اليسار فإن كان عن سهو أو غفلة أو جهل قصوري شمله قوله (ع): (ما بين المشرق والمغرب قبلة) فإن مورد هذه الرواية فرض السهو والخطأ ولا إطلاق فيها حتى لفرض العمد والالتفات.

**المطلب الثالث:** ـ وهو معقد عليه البحث لصاحب العروة السيد الخوئي ـ: لو انحرف عن القبلة أو التفت عنها التفاتاً فاحشاً لجهة اليمين أو اليسار أو ما بينهما، إلا أنه كان عن عذر، كالإكراه والاضطرار، فهل يمكن تصحيح صلاته في هذا الفرض وهو ما إذا كان الالتفات عن القبلة فاحشا لكنه عن عذر. **فهنا ذكرت ثلاثة أدلة لتصحيح صلاته: الدليل الأول**: مجموعة من الروايات استند فيها إلى ذلك، منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع)، قال: (سئل عن رجل دخل مع الإمام في صلاته، وقد سبقه بركعة، فلما فرغ الإمام خرج مع الناس، ثم تذكر بعد ذلك أنه فاتته ركعة، فقال: يعيدها ركعة واحدة). فقد يقال أن مقتضى اطلاق هذه الرواية أنه حتى لو انحرف انحرافا فاحشاً فإنه يكفيه ركعة واحدة. فإن أبيت عن ذلك وقلت لا إطلاق لها لاحتفافها بالمرتكزات القائمة على أن الالتفات الفاحش مضر، فهناك رواية أوضح منها، وهي موثقة عبيد الله بن زرارة، قال، قال: (في رجل صلى الفجر ركعة، ثم ذهب وجاء بعدما اصبح وذكر أنه صلى ركعة؟ قال: يضيف إليها ركعة). فيقول سيدنا (قده): أن التعبير بـ(التفت وجاء) ظاهر في الالتفات الفاحش ومع ذلك قال الإمام يضيف إليها ركعة، اضافة إلى الفاصل الطويل. وأصرح منها صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: (سألته عن رجل صلى بالكوفة ركعتين ثم ذكر وهو بمكة، أو بالمدينة أو بالبصرة، أبو ببلدة من البلدان أنه صلى ركعة فقط؟ قال: يصلي ركعتين). فإن قلت: لا ظهور في هذه الصحيحة أنها ناظرة للفريضة. قال: ما تقول في موثقة عمار عن ابي عبد الله (ع) في حديث: (والرجل يذكر بعد ما قام وتكلم ومضى في حوائجه أنه إنما صلى ركعتين في الظهر والعصر والعتمة، والمغرب، قال: يبني على صلاته فيتمها ولو بلغ الصين ولا يعيد الصلاة). فلو قلتم: إن غرائب عمّار موهنة لما ينفرد به عمّار من الأحكام. فقد استدل بهذه الأدلة على أنه إذا أخل بالاستقبال عن عذر لم يكن ذلك مبطلاً بصلاته، لكن سيدنا (قده) افاد بأنها، أولاً: مجهورة والهجر موهن لحجيتها، وثانياً: على فرض عدم هجرانها، فهي معارضة في نفسها بما دلّ على البطلان، ومن هذه المعارض: صحيحة جميل: قال سألت ابا عبد الله (ع): (عن رجل صلى ركعتين ثم قام؟ قال: يستقبل، قلت: فما يروي الناس؟ [فذكر حديث ذي الشمالين]، فقال إن رسول الله (ص) لم يبرح من مكانه ولو برح استقبل). يعني أعاد. فمع هذه المعارضة الترجيح للطرف الثاني وهو ما دلّ على المبطلية لموافقته لإطلاقات الأدلة الدالة على شرطية الاستقبال حتى في آنات الصلاة. ولكن، أن ترجيح أحد المتعارضين على الآخر لموافقته للإطلاق لا ينسجم مع مبناه (قده) من أن الإطلاق دلالة عقلية، وليست دلالة لفظية، فهي ليست من سنخ الظهورات اللفظية، بل من سنخ دلالة الاقتضاء، فإذا لم يكن الإطلاق ظهوراً لفظياً فالمخالفة لإطلاق في آية من الآيات لا يعد مخالفاً للكتاب. لأنه لم يخالف ظهوراً للكتاب. وإنما خالف دلالة عقلية انتزعت من الكتاب. فهذا لا يتم على مبناه.

لكن قد يقال أنه في المقام ليس ناظراً لخصوص إطلاقه، وإنما ناظر لمجموع الأدلة. يعني أن مجموع الألة الدالة على شرطية الاستقبال يتحصل منها ظهور لهذا المجموع، هذا الظهور يتنافى مع هذه الروايات الشريفة. **الدليل الثاني**: أن يتمسك بدليل الرفع، فيقال إذا أخل بشرطية القبلة اضطراراً أو إكراهاً كان مصداقاً لحديث الرفع. **ولكن اشكل على ذلك**: بأن الاضطرار إما غير مستوعب أو مستوعب للوقت، فإن لم يكن مستوعباً فلا حكومة لحديث الرفع في الأدلة الأولية، لأن ما دلّ على مطلوبية الصلاة بسائر شرائطها إنما هو متوجه لطبيعي الصلاة، وما اضطر المكلف لترك شرطه هو الفرد وليس الطبيعي، فما هو متعلق الاضطرار غير ما هو متعلق الشرط، فما هو مصب الشرط طبيعي الصلاة، وما هو متعلق الاضطرار فرد الصلاة، فلم يتطابق مع ما هو متعلق الاضطرار مع ما هو متعلق الشرط كي يكون حديث الرفع رافعاً للشرطية.

وإن كان الاضطرار مستوعباً فلما ذكره السيد الخوئي من أن الرفع لا يعني الإثبات. الأمر بالصلاة عن قبلة بين الحدين قد ارتفع، لأن المكلف غير قادر عليه، بحكم اضطرار لترك الاستقبال، الامر بالمركب قد ارتفع، أما ثبوت أمر جديد بغير هذا الشرط فلا يستفاد من حديث الرفع.

**الدليل الثالث:** من التمسك بحديث لا تعاد. وهو الخلاف بين السيد الخوئي وبين بعضهم، حيث يرى السيد الخوئي أن حديث لا تعاد لا يصح التمسك به في المقام. لأن الإخلال في المقام إخلال بالقبلة، وبما أنه إخلال بالقبلة فهو إخلال بأحد الخمسة المستثناة. فلا يصح التمسك بحديث لا تعاد في المقام. ولكن سبق أن ذكرنا بأن شرطية القبلة للصلاة لا إشكال في كونها

فريضة ومن الخمسة، الكلام في سعة هذه الشرطية لما يشمل الإخلال بالاستقبال في الآنات عن عذر. فقد يقال أن مقتضى المستثنى منه في (لاتعاد) عدم المبطلية، لأن سعة الشرطية من السنن وليس من الفرائض. فتأمل.يأتي الكلام في القهقهة والبكاء. **والحمد لله رب العالمين.**

### **060**

### **المبطل الخامس: مبطلية الكلام.**

حيث أفاد سيد العروة (قده): أن تعمد الكلام بحرفين ولو مهملين غير مفهمين للمعنى أو بحرف واحد مفهم.

**والبحث في المقام في عدة مطالب:**

**المطلب الأول**: في بيان المانعية. أي مانعية الكلام من صحة الصلاة. وهذا مضافاً إلى أنه مما قام عليه التسالم أنه مفاد النصوص.

**منها**: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع): (في الرجل يصبيه الرعاف؟ قال إن لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه أو يتكلم فقط قطع صلاته.

فإنّ ظاهرها أن الانصراف عن الصلاة بالوجه كما إذا التفت أو استدبر أو التكلم موجب لبطلان الصلاة في الجملة حيث إنه ليست في مقام البيان من جهة مانعية التكلم حتى يتمسك بإطلاقها، وإنما هي في مقام البيان أن من اصابه الرعاف فإن قدر على ان يطهر الموقع بدون أن ينصرف ويتكلم فصلاته صحيحة. وإمّا إذا لم يقدر على ذلك حتى انصرف أو تكلم فصلاته باطلة.

**فمدلولها مانعية الكلام من صحة الصلاة في الجملة (\_في مقابل الكلام سهواً).**

**ومنها**: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع)، قال: (إن تكلم فليعد صلاته). فإن مقتضى اطلاق هذه الشرطية أن الكلام مبطل.

**ولكن قامت عدة روايات على أن مانعية الكلام من صحة الصلاة هي من الأول محدودة بفرض العلم والالتفات**، فلو صدر منه كلام الآدمي سهواً أو غفلة فهو ليس بمانع من الأصل، أي المانعية مانعية ذكرية. كما في صحيحة الفضيل عن ابي جعفر (ع) قال: (ابن على ما مضى صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمداً وإن تكلم ناسياً فلا شيء عليك). ولا خصوصية للنسيان، وإنما ذكر النسيان كفرد مقابل للتعمد، أي أن مانعية الكلام من صحة الصلاة محدودة من الأصل بفرض العمد أي الالتفات، وبمجرد عدم الالتفات فلا مانعية سواء كان لنسيان أو لغيره.

**المطلب الثاني:** بعد المفروغية عن مبطلية الكلام العمدي. وقع البحث في حدود المانع. ما المقصود بالكلام العمدي المبطل؟.

**وهنا مبان أربعة:**

**المبنى الأول:** لمشهور الفقهاء. أن المانع من صحة الصلاة، الكلام العمدي، وذلك لأن صحيحة الفضيل نصت على الكلام، قالت: (ابن على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمداً) فالمدار على صدق عنوان الكلام، ومن الواضح أن عنوان الكلام لا يصدق على كل صوت وكل نطق، وإنما يصدق على فرد خاص من المنطوق يسمى في العرف الربي كلاماً.

**المبنى الثاني:** ما ذهب إليه سيدنا الخوئي (قده) ويظهر من سيد المستمسك (قده): من أن موضوع المانعية ليس الكلام، بل موضوع المانعية التكلم، وفرق بين الكلام والتكلم. وقد أفاد سيدنا الخوئي (قده) في (ص439، ج15): ضرورة أن الكلام بعنوانه لم يكن موضوعاً للحكم في نصوص الباب كي يبحث عن حدوده وقيوده وتحليل ماهيته، كما أنه لم يكن مبدئاً للمشتقات (أي أن تكلمت وتكلم ليس المبدأ الساري فيها هو الكلام وإنما المبدأ السار فيها هو التكلم) كي يكون معناه سارياً فيها فإنه اسم مصدر وهو مشتق كغيره من المشتقات وليس مبدأ. وإنما الوارد في لسان الأخبار (تكلم، متكلم، تكلمت) ومصدرها التكلم. فبما أن الوارد عنوان التكلم والتكلم بمعنى أصل النطق، ولو بحرف، ولو بحرف لا معنى له. فإنه تكلم.

إذن بالنتيجة موضوع المانعية التكلم الصادق على الحرف الواحد من أي لافظ ولو لم يكن ملتفتاً ولا قاصداً فيقال انه تكلم، فلم يؤخذ في مفهومه العرفي لا التركيب بأن يكون أكثر من حرفين فصاعداً، ولا الوضع، بأ، يكون له معنى.

**ونزيد على كلامه ونقول:** بل ما ورد في صحيحة الفضيل من عنوان الكلام، حيث قال: (ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمداً) لا موضوعية له فإن مقتضى المقابلة بينه وبين الجملة الثانية حيث قال (وإن تكلمت نسياناً) أن المراد بالكلام التكلم، أي أن المانع أصل النطق ولو بحرف واحد ليس موضوعاً لمعنى من المعاني.

**المبنى الثالث:** أن المستفاد من الأدلة أن المانع الخروج عن الذكر بما هو قسيمه في المنطوق، يعني ليس للتكلم موضوعية فضلاً عن الكلام، وإنما ما له من الموضوعية أن ما يُنطق إما ذكر أو ليس بذكر، فالخروج عن الذكر فيما ينطق هو مبطل ومانع. ولو لم يصدق عليه أنه تكلم. كالانين، فلو فرضنا أن شخصاً صدر منه أثناء الصلاة زمزمة أو انين، إما لتألمه أثناء الصلاة مثلاً فصدر منه نوع الزمزمة أو الأنين وإن لم يصدق عليه أنه تكلم، بالنتيجة هذا يعد مبطلاً، فخرج عن الذكر فيما ينطق. ولعل رواية طلحة بن زيد، حيث قال فيها: (من أنَّ في صلاته فقد تكلم). أن يقال بعمومها لمطلق ما ليس بذكر.

**والاستدلال بالرواية يستند على أمرين:**

**الأمر الاول:** وثاقة طلحة، حيث إنه عامي لم يرد توثيق له بالظهور. إلا ن سيدنا الخوئي (قده) وشيخنا الاستاذ (قده): اعتمدا في توثيقه على عبارة الشيخ حيث قال (إن كتابه معتبر). ومقتضى هذه العبارة وثاقته، وإلا لماذا عبر بهذه العبارة عنه ولم يعبر بغيرها عنه. ولكن ذكر كثير من أهل الفن، أن هذا اللفظ إذا أطلق فيراد به ما قابل الكتاب المشتمل على التخليط والغلو والوضع، فعندما يذكرون بعضهم يقولون له كتب مشتملة على وضع أو غلو أو تخليط. في مقابل ذلك عبّر الشيخ أن كتابه معتبر. يعني خال من الغلو والتخليط، وهذا لا دلالة فيه على وثاقة لسانه. أو ما ذهب إليه البعض من أن تعبير الشيخ (كتابه معتبر) معناه أنه قامت القرائن على صحة ما في كتابه ولو بعمل الاصحاب به من دون دلالة على وثاقة لسانه. وعلى هذا المبنى الثاني لا يكون له ثمرة علمية، إلا إذا أحرزنا رواية ليست في كتابه، وإلا إذا كانت ليست روايات الا في كتابه فإنه سواء ثبتت وثاقته أم لم تثبت إذا شهد الأصحاب أن كتابه معتبرة، بمعنى أنه قامت القرائن الحسية على الوثوق بالكتاب فلا تبقى حينئذٍ ثمرة عملية.

**الأمر الثاني:** بعد المفروغية عن اعتبار طلحة، واعتبار روايته، هل أن مفاد الرواية أن الموضوعية في المانعية للتكلم؟ غاية ما في الباب اعتبر الأنين تكلماً. أو أن مفاد الرواية أن موضوع المانعية هو التكلم، لكن الأنين منزّل منزلة التكلم من حيث المانعية؟ أو يريد القول أن المانعية ليست دائرة مدار التكلم، وإنما قال (من أنّ في صلاته فقد تكلم) لأن المصداق الواضح عرفاً للخروج عن الذكر هو التكلم فنزّل الأنين منزلته وإلا الموضوعية ما خرج عن الذكر.

**ولعل الظاهر هو الثاني**، لأنه بناءاً على أن موضوع المانعية هو التكلم حاول مثل سيدنا الخوئي (قده) أن يدخل الأنين حتى في التكلم حقيقة، أن الأنين تكلم. لأن التكلم ليس متقوما بالنطق التحقيقي وإنما التكلم متقوم بالنطق ولو تقديراً وإن لم يكن نطقاً تحقيقياً. فعندما يصدر الصوت من أنفه، فهذا تكلم، وإن لم يكن نطقاً تحقيقياً لكنه نطق تقديري وهذا كاف، بحيث لو فتح الفم لبرز الحرف. أي أن المقتضي لبروز الحرف موجود، إنما المانع موجود وهو إغلاق الفم، وإلا لو فتح فمه لبرز، فهذا تكلم حقيقي لا أنه تكلم تنزيلي وتجوزي. أم أن المانع هو مطلق الخروج عن الذكر بالصوت، وعلى هذا المبنى يشمل التنحنح والتوخوخ في الصلاة وإن لم ينطق بحرف. فهو خروج عن الذكر بالصوت، فإذا خرج عن الذكر بالصوت فهو مانع.

**ولكن عند مراجعة** **ما قامت عليه الأدلة وهو التسالم**، وهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، والروايات، فإنه لا يبعد أن مفادها التكلم كما ذهب السيد الخوئي. لا أن الموضوعية للخروج عن الذكر بما نطق به ولا أن الموضوع بما خرج عن الذكر بأي صوت، ولا أن الموضوعية كما نسب إلى المشهور في تقرير السيد الخوئي أنه هو الكلام. وعلى فرض تسليم المبنى المنسوب إلى المشهور، نقول في المبنى الثالث لابد من تنقيح معنى الكلام.

**المبنى الثالث: وهنا جهتان للبحث: الجهة الأولى:** هل يعتبر في الكلام التركيب أم لا يحتاج إلى التركيب، بمعنى هل ان المراد من الكلام بحسب العرف المتلقي من هذه النصوص هو المركب أم أن المراد بالكلام ما يتكلم به وهو الحرف، أي هل ينظر للكلام على أنه أداة للنطق أم ينظر إلى الكلام على أنه متعلق للنطق، فإذا قلنا إن الكلام متعلق للنطق فهو عبارة عن المركب، وإذا قلنا إن الكلام ما يُنطق به، يعني الأداة، فهو يشمل الحرف الواحد.

**الجهة الثانية:** على اية حال قلنا بالمركب أو قلنا بما ينطق به، فهل يشترط فيه الوضع؟ أم يشمل حتى المهمل الذي لا معنى له؟ فقال: يظهر من الشهيد في الروضة، التردد. بل ظاهر مجمع البحرين اعتبار الوضع، (يعني أن الكلام لا يصدق على المهمل) خلافاً لظاهر الأصحاب وجماعة من النحويين من التعميم، بل حكي عن شمس العلوم ونجم الأئمة التنصيص على التعميم. ثم بناءاً على التعميم كما هو الصحيح، ان الكلام ظاهر في المركب علافاً، ولكن لا يشترط فيه أن يكون موضوعاً لمعنى، لذلك يقولون كلام مفهوم وكلام غير مفهوم، أو كلام مهمل وكلام موضوع. إنما البحث لو صدر منه حرف واحد مفهم لمعنى، كما لو قال (قِ) يعني توق. أو (عِ) يعني كن واعياً.

هنا هل يكون ذلك مبطلاً للصلاة، كما لو قال الأب لأبنه في أثناء الصلاة (قِ) أي توق. أو (عِ) أي كن وعياً، هل يكون ذلك مبطل للصلاة أم لا؟ **ذكر سيد المستمسك في (ج 6/ ص543)، فقال:** في الحدائق، ظاهر الأصحاب دعوى صدق الكلام عليه لغة وعرفاً، بل هو كلام عند أهل العربية، فضلاً عن اللغة لتضمنه الإسناد المفيد. \_يعني أن (قِ) كلام تقديراً، وإن لم يكن كلاماً حسّاً، لأنه فعل أمر وفاعل، فهو مركب، وهذا كافٍ الكلام ما كان مركباً وهذا مركب غاية الأمر أنه مركب تقديراً وهو كاف في صدق العنوان عليه فيدخل ضمن أدلة المانعية\_.

لكن السيد الحكيم قال تعليقاً على كلام الحدائق، أقول: صدق الكلام عليه عرفاً غير ظاهر. وإن قيل أنه في أصل اللغة يطلق على كل حرف من حروف المعجم كان أو من حروف المعنى، لكنه اشتهر في المركب من حرفين فصاعداً كما صرّح به نجم الأئمة (أي كثر استعمال عنوان الكلام في المركب، فنتيجة كثرة استعماله في المركب صار المتبادر عرفاً من إطلاق عنوان الكلام هو المركب حتى لو كان في أصل اللغة يطلق على الحرف الواحد)، وكذا لحال في العرف. (إذن ما تقول في قولهم: تكلم زيد بحرف؟ أو يقول العرف لا أتكلم معك ولو بعرف؟). **فقال:** هذا مبني على المساهلة، وليس إطلاقاً حقيقياً، ولهذا لا يقال بـ(ب) أنه تكلم، كما أشار إلى ذلك في محكي المدارك، وأما أنه كلام عند اهل العربية فهو مسلّم، لكنه لا يصحح حمل الكلام الصادر من الشارع في مقام البيان عليه، لأن ما صدر من الشارع ينزل على ما هو المفهوم عرفاً، والكلام بحسب العرف لا يطلق على الحرف الواحد. وإن كان كلاماً عند أهل العربية. نظير إطلاق الكلمة عندهم على معنى، يسمون الكلمة (حرف)، الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف، مع أنها ليست كذلك عرفاً.

ولأجل ذلك يشكل الجزم بالبطلان به (النطق بحرف واحد مفهم للمعنى مع العمد والالتفات)، ولذلك تردد فيه في القواعد. ثم قال: ودعوى كون الكلام اسماً لما ترك من حرفين أو كان مفهماً ولو كان حرفاً واحداً عهدتها على مدعيها. بل قد لا يكون الحرف الواحد مركباً حتى تقديراً، لأن ما ذكروه في كلماتهم الحرف الواحد المفهم للمعنى لأنه مسند. بل كلامنا في فرض أنه حرف واحد مفهم للمعنى لكنه غير مسند، فإن (س) التي تأتي جواباً، وإن لم تكن مسندة حقيقة، إنمّا هي حرف واحد، لكن مع ذلك أفهمت المعنى، فهل يشملها عنوان الكلام بحيث يقال صدر منه كلام أم لا؟ وهذا كله بناء على أن موضوع المانعية هو الكلام وليس التكلم.

**الظاهر** عدم صدق على الحرف الواحد إذا لم يكن مركباً تقديراً ومسنداً تقديراً. نعم إذا كان مسندا تقديرا كـ(قِ) و(عِ) هو كلام حقيقة، لأن العرف لا يرى خصوصية للتركب الحسي، بل يشمل حتى التركب التقديري، ولذلك في هذا النوع من الحروف المفهمة للمعنى لكونها مسندة حقيقة الحق مع صاحب الحدائق لا كما ذكره سيد المستمسك، لا كما ذكره سيد المستمسك لا إشكال يصدق عليه أنه تكلم، وقال (قِ)، بل يقال أمر. فلو سئل هل أمره بالوقاية عن طريق الفعل أو الكلام أو الإشارة، يقال أمره عن طريق الكلام. فيجاب بأنه أمره بالواقية أمراً كلامياً. هذا لا إشكال فيه عرفاً.

نعم لو كان الحرف مفهماً للمعنى لكنه لم يكن مسنداً تقديراً، فلا يصدق عليه عرفاً عنوان الكلام أو أنه محل تردد.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 061

عدة فروع في المقام، تتعلق بموضوع المانعية:

الفرع الأول: إذا تكلم المصلي بحرفين من غير تركيب، كأن يقول: (بـ بـ) ففي كونها مبطلاً وجهان. وهنا علق سيدنا الخوئي على متن العروة بأنه لا وجه للتردد، وذلك بناء على مبنى سيد العروة (قده) من أن الكلام متقوم بالتركيب، فمع فقد التركيب لا معنى للتردد بأن يقال هناك وجهان وأحوطهما الأول.

ولكن قد يقال بأن المبنى القائل إن عنوان الكلام متقوم بالتركيب، هل المقصود به التركيب اللغوي؟ بأن يذكر ما هو مركب بحسب اللغة؟ أو أن المقصود بالتركيب يشمل التركيب الاقتراحي وإن لم يكن تركيباً لغوياً، فلو نطق بحروف على شكل متصل بحيث يعد تركيباً وإن لم يكن مركباً لغوياً، فتارة يقول (بـ) فهذا ليس تركيباً ولا معنى للتردد. وتارة يقول (ببـ)، فهو قام بتركيب اقتراحاً منه، وإن كان ما صدر منه ليس مركباً من المركبات اللغوية. فحينئذٍ لعل منظور سيد العروة في أن هناك وجهين ناظر لفرض التركيب الاقتراحي وإن لم يكن ما صدر من المكلف مركب لغوي حتى يقال أنه ليس كلاماً جزماً.

الفرع الثاني: قال سيد العروة إذا تكلم بحرف واحد غير مفهم للمعنى، لكن وصله بإحدى كلمات القراءة أو الأذكار، لنفترض أنه اراد قول (ملك يوم الدين) فقال: سملك يوم الدين. فوصل حرفاً بكلمة ملك. أو أراد أن يقرأ سورة التوحيد فقال (قال هو الله أحد والله الصمد) فهنا ذكر سيد العروة قال: ابطل من حيث افساد الكلمة -لا انه ابطل من ناحية الكلام العمدي لأنه أضاف حرفاً واحداً-، إذا خرجت تلك الكلمة عن حقيقتها، فمثلاً اذا قال: (قل هو الله أحد والله الصمد) لم تخرج الكلمة عن حقيقتها، بينما إذا قال (سلملك يوم الدين) خرجت الكلمة عن حقيقتها، فإذا خرجت الكلمة عن حقيتها كان ذلك مبطلاً. وأما إذا لم تخرج الكلمة عن حقيقتها وإن أضاف الحرف فإنه غير ضائر. فهنا علّق سيدنا (قده): لكونها من الزيادة القادحة. هذا على مبنى أن المانع هو الكلام، وإلا على مبنى أن المانع هو التكلم فهذا تكلم، إنما هو زيادة عمدية ومن زاد في صلاته فعليه الإعادة كما في معتبرة أبي بصير. ولكن أن مبطلية الزيادة فيها مباني أيضاً، فتارة نقول بأن مانعية الزيادة تدور مدار قصد الجزئية كما ذهب اليه سيدنا (قده) نفسه أن الزيادة تدور مدار قصد الجزئية، فاذا كانت تدور مدار قصد الجزئية فإذا أضاف حرفاً إلى كلمة من الفاتحة أو كلمة من السورة سواء غيّر حقيقتها أم لم يغير حقيقتها، إن كانت الإضافة بقصد الجزئية كان مبطلاً من حيثية الزيادة وإن لم يكن بقصد الجزئية، فبما أن المانع هو الكلام فهذا ليس كلاماً ولا زيادة، لأنها لم تقترن بقصد الجزئية فحينئذٍ لا موجب لمطبليتها،.

وأما على المبنى الآخر وهو مبنى سيد العروة والسيد الأستاذ: من أن المدار على أن يكرر المسانخ أو يضيف ما هو المسانخ، نعم إذا كرر المسانخ كرر حرف الكلمة أو أضاف حرفاً من سنخ الكلمة، فهو زيادة قصد الجزئية أم لم يقصد الجزئية، إذا أضافها عمداً وكانت من سنخ الكلمة كانت زيادة وإلا فلا. إذن فتخريج هذا المورد من حيث إنه زيادة يختلف باختلاف المباني في المورد.

الفرع الثالث: قال سيد العروة: الظاهر عدم البطلان بحروف المعاني مثل (لـ) حيث إنه لمعنى التعليل أو التمليك، مثل (و) حيث يفيد العطف أو القسم، مثل (ب) حيث إن له معاني منها السببية أو التعددية، لو تكلم بها مع ان لها معاني مع ذلك لا تكون مبطلة. وقد علل سيدنا (قده) في الشرح ذلك، وقال: إن هذه الحروف وإن افترقت عن حروف المباني في كونها موضوعة لمعنى، إلا أن ذلك المعنى لما كان من المعاني الحرفية الغير مستقلة ولا تفيد معناها إلا مع الانضمان الى الطرفية، مثل (لـ)، فلا جرم كانت عند الإنفراد من مصاديق الحرف المهمل الذي لا معنى له لأن معناه لا يظهر إلا بطرفيه.

ولذلك تفترق عن مثل الأمر من وعا، بأن يقول (عِ) أو وقى بان يقول (قِ) لكون هذه الحروف مفيدة للمعنى باستقلالها، بل هي مركبة حقيقة. فلو تكلم بحرف من حروف المعاني قاصداً تفهيم معناه والآخر فهم المعنى، فقال (لـ) بالإشارة فهم للتعليل أو قال (بـ) فهم السببية، فهل هذا يعد كلاماً؟ أم لا؟ فلو فرضنا أن هناك من يعدد الحروف أثناء الصلاة حروف (بـ) و(لـ) فإن كلامه تكون صحيحة مثلاً! ولكن الظاهر أن العرف لا يفرق بين ما إذا كان مركبا تقديرا وما لم يكن مركباً تقديراً فما دام مفهما لمعنى كلامي فهو كلام وحينئذٍ لا فرق بينهما بالمبطلية.

الفرع الرابع: لا تبطل الصلاة بصوت التنحنح، ولا بصوت النفخ، والأنين والتأوه، نعم، تبطل بحكاية أسماء الأصوات. فسيد المتن يفرق بين اسماء الأصوات وذات الأصوات، فأسماء الأصوات مثل كلمة (أف) للتأفأف. و(أه) للتأوه، (أح) للنحنحن. أسماء الأصوات بلا إشكال أنها داخلة في المانعية وهي كلام. وإنما الكلام في ذات الأصوات، لو تنحنح بدون أن يصدر حروف التنحنح، أو تأوه بدون أن يصدر حروف التأوه. فقال إن هذا غير مبطل لأنه ليس بكلام، وإن كان صوتاً.

ولكن سيدنا (قده) تعرض للرواية، قال: لكن لدينا معتبرة طلحة ابن زيد قال: (إذا أنّ المصلي فقد تكلم). فهل المستفاد من الرواية (إذا أنّ المصلي فقد تكلم)

التصرف في المحمول أو التصرف في الموضوع، هل المقصود تنزيل الأنان منزلة الكلام في المبطلية من دون أن يكون الأنين كلاماً، لكن الشارع نزل الأنين منزلة الكلام من حيث المبطلة، فهذا تصرف في المحمول. وبناءً على ذلك نحن بمقدار التنزيل. نقول خصوص الإنين أن الشارع نزله منزلة الكلام.

أم أن التصرف في الموضوع؟ فهو يقول أن الأنين كلام، فهو يتصرف في الموضوع لا أنه يتصرف في المحمول. يقول السيد الخوئي: لكنه ليس أولى من التصرف بعقد الوضع، بأن نقول المراد هو إدخال الأنين في الكلام وحيث لا معنى لإدخال الإنين في الكلام مطلقاً إذن لا محالة مقصوده بالإنين المشتمل على حروف الأنين وإن لم يبرزها. وإن لم يبرزها كما ذكرنا بأن قال (نــــ). فهو تكلم لكنه لم يبرزها بفمه، بحيث لو فتح الفم لبرز الحرف. فالرواية عندما تقول: (إذن أنّ المصلي فقد تكلم) ناظرة لصورة اشتمال الأنين على الحرف وإن لم يظهر من الفم. فهل أن ظاهر الرواية التصرف في المحمول أم أن ظاهر الرواية التصرف في الموضوع مطلقا؟ أم أن ظاهر الرواية التصرف في الموضوع المنصرف إلى الأنين المشتمل على الحروف؟ نعم، لا يبعد أن التنزيل بلحاظ المحمول بمقتضى إطلاق الرواية (إذا أنّ المصلي فقد تكلم). وحيث يحتمل الخصوصية للأنين فحينئذٍ يقتصر على مقدار ما ورد في الرواية.

الفرع الخامس: إذا تكلم اضطراراً أو إكراهاً. كما لو أكره على أن ينطق الحرف الفلاني فنقطه إكراهاً، فهل يبطل ذلك صلاته أم لا؟

ذكر سيدنا الخوئي (قده) أنه لا يصح الاستدلال على عدم المبطلية بحديث الرفع، (رفع عن أمتي ما استكرهوا عليه وما اضطروا إليه). لأن الرفع إما أن يتعلق بالمانعية أو يتعلق بمنشأ انتزاع المانعية. فإن تعلق الرفع بالمانعية، بمعنى أن الشارع يرفع خصوص مانعية الحرف مع إبقاء الأمر بالصلاة على حاله. فقد ذكرنا في الأصول أنه لا يعقل ذلك لأن رفع العنوان الانتزاعي لا يعقل إلا برفع منشأ انتزاعه، وحيث إن مانعية الكلام من صحة الصلاة عنوان من منتزع من الأمر بالصلاة مشروطاً بعدمه، فلا يمكن رفع المانعية إلا برفع منشأ انتزاعها وهو الأمر بالمركب المشروط. وإذا قلنا أن المركب متعلق بمنشأ الانتزاع. فنقول: إما الإكراه مستوعب أو غير مستوعب، فإن فرضنا أن الإكراه غير مستوعب فلا مبرر لرفع الأمر، لأنه إنما أكره على الفرد ولم يكره على الطبيعي، وما تعلق به الامر هو الطبيعي وليس الفرد، اذن لا موجب لرفع الأمر بطبيعي الصلاة المشروط بعدم الكلام العمدي لمجرد أن المكلف أكره على فرد من أفراد الصلاة بذلك وإن كان الإكراه مستوعباً، بمعنى أنه أكره في طول الوقت على أن ينطق بالكلام الآدمي، فيقال إن الرفع لا يعني الإثبات، رفع الأمر بالصلاة المشروطة بعدم الكلام العمدي لا يثبت الأمر بالبقية، فليس عندنا إلا الارتكاز انه لا يحتمل سقوط الصلاة عنه، إذن الامر بالبقية ثابت بالارتكاز المتشرعي. هذا بالنسبة لحديث الرفع. ولكن، قد يقال بالنسبة صحيح الفضيل القائلة: (ابن على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمداً وإن تكلمت ناسياً فلا شيء عليه). لعله قد يقال لا خصوصية للنسيان وأنما المدار على ما ليس عمداً عرفاً، والكلام الصادر على سبيل الإكراه ليس عمداً عرفاً. وحيث لا يحرز صدق المتعمد عليه كفانا ذلك في عدم إحراز المبطلية. ولكن قد يقال بناء على مسلك السيد الاستاذ من التمسك بذيل حديث لا تعاد في (لا تنقض السنة الفريضة) وعمومها لمطلق العذر، فإن من أرتكب الكلام العمدي لعذر فقد أخل بالسنة، والإخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة فمقتضى ذلك صحة صلاته.

### 062

**الفرع الأول**: **الدعاء بأمر محرّم**. كالدعاء على مؤمن ظلماً. فهل الدعاء على مؤمن ظلماً في الصلاة مثلاً مبطل لها؟ أو هو مجرد مناط للإثم من دون أن يكون مبطلاً؟ وأفاد سيدنا (قده) أن هذا البحث يبتني على تحقيق ما هو موضوع المانعية، هل أن موضوع المانعية كلام الآدمي أم أن موضوع الآدمية الكلام مع عدم كونه ذكراً. ولهذا البحث أثران: **الأثر الأول: في جريان الاستصحاب الموضوعي.**

فإنه إذا شك في كلام صادر هل أنه كلام آدمي أم لا؟ هل أنه ذكر أم لا؟ على نحو الشبهة الموضوعية. فإذا قلنا بأن المانع هو الكلام الآدمي يجري الاستصحاب الموضوعي بناء على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، يجري استصحاب عدم كون هذا الكلام كلاماً آدمياً، حينما لم يكن لم يكن كلاماً آدمياً. وأما اذا قلنا ان المانع هو الكلام وخرج عنه الذكر فهل المانع هو الكلام المتصف بعدم كونه ذكرا؟ أو المانع الكلام مع عدم كونه ذكراً، وبعبارة أخرى: هل أن موضوع المانعية مركب أم مقيّد. فإذا استفدنا من الادلة أن موضوع المانعية مركب من جزأين: كلام وعدم الذكر. أمكن إثبات ذلك بالاستصحاب فيقال هذا كلام بالوجدان وعدم كونه باستصحاب العدم الأزلي. اما اذا استظهرنا كما هو الظاهر أن الموضوع هو موضوع بسيط، الكلام المتصف عدم كونه ذِكراً، فاستصحاب عدم كونه ذكراً لا يثبت الاتصاف، أو الكلام الذي ليس بذكر. إذن هنا فرق بين المبنيين في عدم جريان الاصل وهو الاستصحاب الموضوعي عند الشبهة المصداقية.

**الأثر الثاني**: فهل الدعاء بالمحرم داخل في المانع أم لا؟ فيقول سيدنا (قده): إن قلنا أن المانع الكلام الآدمي فهذا ليس كلاماً بل دعاءاً، صحيح انه ارتكب إثماً بالدعاء على المؤمن ظلماً، لكنه لم يرتكب المانع، فصلاته صحيحة. أما إذا قلنا أن المانع الكلام، فخرج عنه الذكر، إذن بالنتيجة بما ان الذكر منصرف إلى الذكر المباح، إذ حتما ان الشارع لا يرجح الذكر المحرم، فالمانع الكلام الذي ليس بذكر والذكر الخارج هو الذكر المباح، إذن بالنتيجة الدعاء بالمحرم ليس من المخصص بل هو ما زال باقياً تحت العام إذ المفروض ان المانع كل كلام خرج عنه الذكر والذكر الذي خرج هو الذكر، والذكر الذي خرج منصرف إلى الذكر المباح، إذن الدعاء بالمحرم ليس بالذكر المباح، فلم يخرج بالمخصص بل ما زال باقياً تحت العام، فيشكل مانعاً من صحة الصلاة. **الفرع الثاني:** هل يصح الذكر (المستحب) باللغة غير العربية أم لا؟ يقول سيدنا (قده) البحث في مقامين: في المشروعية وفي الإجزاء، هل أن الذكر بغير العربية مشروع في الصلاة؟ أم مبطل لها؟ ثانياً، على فرض أنه مشروع، فهل يسقط به الامر الاستحبابي، فهل يسقط الامر باستحباب القنوت بالقنوت باللغة غير العربية؟

**أما المقام الأول:** هل أن الذكر المستحب إذا أتى به المكلف بغير العربية هل هو مشروع في الصلاة أم مبطل؟ وأفاد (قده) تبعاً لسيد المستمسك أن هناك روايات تدل على المشروعية وعدم المبطلية.

**الرواية الأولى:** صحيحة علي بن مهزيار، قال سألت أبا جعفر ع، عن الرجل يتكلم في صلاة الفريضة بكل شيء يناجي فيه ربه عز وجل؟ قال: نعم. وقد أفاد سيدنا (قده) أن مقتضى إطلاق هذه الصحيحة أن كل شيء يناجي به العبد ربه ليس بمبطل ولو كان بغير العربية. حيث لم يقيد علي بن مهزيار في سؤاله بالعربي كما أن الجواب على طبق السؤال لم يقيد بالعربية، وإن لم تقبل الإطلاق اللفظي فهناك إطلاق مقامي وهو أن المولى كان في مقام البيان ومع ذلك فالإمام لم يستفصل في ذلك، وعدم استفصاله محقق لإطلاق مقامي، ومقتضى الإطلاق المقامي عدم الفرق في مقام المناجاة بين العربية وغيرها. **وقد أشكل في المستمسك:** أن هذه الصحيحة ليست في مقام البيان من جهة اللغة، وإنما في مقام البيان من جهة المضمون أي أن مصب السؤال هو هل ان المناجاة تتحقق بكل ذلك أم أن لها ذكر خاص؟ لكن سيدنا (قده) قال، فإن إطلاقها سيما بعد عدم تقييد الرجل بالعربي في صحيحة علي مهزيار، يقتضي تجويز المناجاة بجميع اللغات فلا قصور في شمول إطلاقها ولو لأجل ترك الاستفصال، ولا موجب لقصر النظر فيها على المضمون كما قيل. والإشكال الوارد على الإطلاق اللفظي وارد على المقامي، فإن عدم الاستفصال إنما يكون منقحا للإطلاق المقامي لو كان الأساس في مقام البيان من الجهة التي يراد الوصول إليها وهو ليس إلا في مقام بيان ما تتحقق به المناجاة. **الراوية الثانية:** صحيحة الحلبي، قال: قال أبو عبد الله (ع): (كلّ ما ذكرت الله عز وجل به والنبي فهو من الصلاة). فيقول سيدنا مقتضى إطلاقها شمول ذلك للذكر غير العربي. ولكن قد يقال بمقتضى المقابلة مع ذيل الرواية، (كلّ ما ذكرت الله عز وجل به والنبي فهو من الصلاة، فإذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت)، فإن ظاهرها بمقتضى المقابلة أن المراد بالذكر الذكر الخاص وهو التشهد والتسليم، فكأنه يقول: ما دمت في التشهد والتسلم فأنت ما زلت في الصلاة، فإذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. فقد انصرفت، فهو ناظر للذكر الخاص لا أنه في مقام بيان مشرعية الذكر على إطلاقه كي يتمسك بذلك لإثبات مشروعيته بأيّ لغة كانت.

### جريان البراءة في المستحبات

**المقام الثاني:** بعد المفروغية عن المشروعية ولو ثبتت بالبراءة عن مانعية الدعاء بغير العربية، **يأتي البحث في الإجزاء**. هل أن الأمر الاستحبابي بالقنوت يسقط بالقنوت بغير العربية، **والبحث في مطلبين: مقتضى الروايات ومقتضى الاصل العملي. المطلب الأول:** الروايات، توجد صحيحتان:

**الأولى**: صحيحة عهبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق (ع)، قال: (القنوت في الوتر الاستغفار وفي الفريض الدعاء). **بتقريب،** أن قوله (وفي الفريضة الدعاء) مقتضى إطلاق كلمة الدعاء، أنه يسقط الدعاء ولو كان بغير العربية. **وأشكل عليه** بما لم يقبل الإشكال به سابقاً، فقال: ظاهر سياق الرواية انها في مقام المقابلة بين الأنواع، فهو يريد أن يقول: ان نوع القنوت في صلاة الوتر هو الاستغفار، وأن نوع القنوت في صلاة الفريضة هو الدعاء. لا أنه من في مقام البيان من حيث اللغة بل في مقام البيان من حيث النوع.

**الثانية:** صحيحة اسماعيل ابن الفضل الهاشمي. قال سألت أبا عبد الله عن القنوت وما يقال فيه؟ قال: (ما قضى الله على لسانك، ولا أعلم فيه شيئاً مؤقتاً). فيقول: مقتضى اطلاق (ما قضى الله على لسانك) يعني أي لغة كانت. **وأورد عليه**: بأن سياق الرواية ظاهر في أنه في مقام البيان من جهة المضامين. وليس في مقام البيان من جهة اللغة.

**المطلب الثاني**: مقتضى الاصل العملي. فقد ذكر (قده) وقال: هل تجري البراءة في المستحبات أم لا؟ وليس الكلام عن المانعية كي تجري البراءة عن المانعية. فقال بأن التكاليف الاستحبابية إما استقلالية وإما ضمنية، فالتكاليف الاستقلالية كما لو شككنا هل هناك أمر استحبابي بصلاة الغفيلة، فهذا شك في تكليف استقلالي، أو هل هناك تكليف استحبابي بغسل زيارة الحسين عن بعد. فهذا شك في تكليف استقلالي، فهنا لا تجري البراءة، لأن الغرض من جريان البراءة ليس نفي الحكم الواقعي وإنما تنفي الامر بالاحتياط، فإذا شككنا في أمر لزومي كما لو شككنا في وجوب الجمعة في عصر الغيبة، فأثر جريان البراءة نفي وجوب الاحتياط. لا يجب عليك الاحتياط من جهة وجوب الجمعة حتى لو كان وجوبها ثابتاً واقعاً، (رفع عن أمتي ما لا يعلمون).أما إذا كان الامر استحبابياً، لا ندري هل صلاة الغفيلة مثلا مستحبة أم لا؟ فهل اثر جريان البراءة نفي استحباب الاحتياط؟ فهنا وجهان لعدم جريان البراءة في المقام:

**الوجه الاول:** أن يقال ان ظاهر دليل البراءة كحديث الرفع وروده مورد الامتنان، وبما أنه وارد مقام الامتنان فمقتضاه رفع المؤنة لا رفع الرجحان والاستحباب، فأساساً دليل البراءة منصرف من الأول عن الجريان في التكاليف الاستحبابية الاستقلالية اذ لا يتناسب مقام الامتثال مع نفي الرجحان والمحبوبية.

**الوجه الثاني:** بأن عندنا حسن احتياط ثابت بالعقل وعندنا استحباب نفسي للاحتياط وعندنا استحبابي طريقي للاحتياط. أما الحسن العقلي للاحتياط، فدليل البراءة لا يرفع الحكم العقلي، بل هو دليل شرعي يرفع ما من شأن الشارع وضعه وتسجيله، وأما حسن الاحتياط عقلاً فليس من شأن الشارع بما هو شارع وضعه كي يرفع دليل البراءة. وأما استحباب الاحتياط استحباباً نفسياً، كما ادعاه جملة ففي رسائل الشيخ الاعظم في أخبار من بلغ، بعضهم قال مفادها استحباب الاحتياط استحبابا نفسياً، إذا وردك خبر ضعيف أو شهرة في الفتوى، فيستحب الاحتياط في ذلك المورد استحباباً نفسياً، يقول أيضاً دليل البراءة لا يتعرض لهذا الاستحباب النفسي، لأنه لا ينافيه في شيء كي ينفيه. أما المحتمل الثالث، وهو وجود استحباب طريقي للاحتياط، كما أنه إذا شككت في حكم لزومي فإنك تحتمل وجوب الاحتياط وجوباً طريقياً، إذا شككت في وجوب الجمعة احتمل أن الشارع يوجب علي الاحتياط وجوباً طريقيا حفظاً للاحتياط، فتأتي البراءة تنفي هذا الوجوب الطريقي للاحتياط، كذلك إذا احتملت حكماً استحبابياً، أحتمل أن الشارع هنا عند الشك في الاستحباب يجعل في حقي استحباباً للاحتياط استحباباً طريقيا من أجل حفظ الرجحان الواقعي، فهل أن دليل البراءة ينفي استحباب الاحتياط استحباباً طريقياً بغرض حفظ الواقعي كما ينفي وجوب الاحتياط عن الشك في الحكم اللزومي؟

يقول السيد لا ينفيه، لأننا نجزم أن أدلة الاحتياط وهو قوله (أخوك دينك فاحتط لدينك) شاملة لموارد جريان البراءة، إذن استحباب الاحتياط استحباباً طريقياً نجزم بثبوته حتى في موارد الترخيص، فإذا جزمنا بثبوته فلا أثر لجريان البراءة.

فهنا قد اختلفوا مع السيد (قده) في الصغرى، كالسيد الصدر والسيد السيستاني، وهي ما معنى أدلة الأمر بالاحتياط، هل مفادها الاستحباب الطريقي أو مفادها الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، أو مفادها كما يراه المحدثون وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية؟. فلو سلّمنا أن مفادها الاستحباب الطريقي، فكما يقول السيد الخوئي لا يرتفع الاستحباب الطريقي في هذه الموارد، إذن لا أثر لجريان البراءة عند الشك في التكليف النفسي الاستحبابي.

**القسم الثاني:** إذا شككنا في تكليف استحبابي ضمني، كما لو شككنا في استحباب القنوت، مثلا في الركعة الأولى. فهل حينئذٍ نجري دليل البراءة أم لا؟ يقول السيد: وأما التكاليف الضمنية بأن شك في تقيد المستحب قيد كالعربية فلا يجري الاصل لرفعه إلا أن التقيد مجرى للرفع. يعني أن حديث الرفع لا يرفع الامر إنما يرفع التقيد. لأن التقيد وجوب شرطي وحكم وضعي مجرى لدليل البراءة. فدليل البراءة يرفع تقيد القنوت المستحب بكونه بالعربية، هذا الحكم هو الذي يرفعه دليل البراءة.وقد ذكر السيد الروحاني (قده) في المنتقى في باب جريان البراءة في التكاليف الاستحبابية: (أن توجيه البراءة لرفع التقيد أو الوجوب المشروط مأخوذ منا في مجلس المذاكرة). وهنا أشكل السيد الصدر على كلام السيد الخوئي (وهو أن دليل البراءة يرفع التقيد) له لأثر في نفس التقيد، أو تريد أن تثبت إطلاق الأمر أو تريد أن تثبت نفي حرمة التشريع، وكل الاحتمالات باطلة بحيث لا يبقى أثر لجريان دليل البراءة في البين. كما أنه لا اثر له في نفي الاستحباب النفسي لا اثر له في نفي التقيد.

### 063

تعرضنا فيما سبق لمطلب في جريان البراءة في التكاليف الاستحبابية. **وسنتعرض له ببيان آخر، وملّخص الكلام:** لا إشكال في عدم جريان البراءة العقلية عند الشك في التكاليف الاستحبابية، لأن مناط البراءة العقلية قبح العقاب بلا بيان، وحيث لا يحتمل عقاب على ترك المستحب ولو كان ثابتاً واقعاً فموضوع البراءة العقلية منتفٍ. وإنما الكلام في جريان البراءة الشرعية. أي في شمول أدلة البراءة كحديث الرفع وغيره للمقام، ولذلك وقع البحث في مطلبين:

**المطلب الأول**: في جريان البراءة عند الشك في التكليف الاستحبابي الاستقلالي. سواءً لم يكن له ظرف، كما إذا شككنا في استحباب صوم يوم عاشوراء، أو كان له ظرف كما لو شككا في استحباب القنوت في الركعة الأولى من الصلاة، أو في استحباب ذكر المعيّن اثناء السجود، فإن جميع هذه الموارد من الشك في التكليف الاستحبابي الاستقلالي، فهل يمكن نفي ذلك في البراءة الشرعية أم لا؟

**وهنا ثلاثة أمور: الأمر الأول:** ذكر السيد الشهيد وشيخنا الاستاذ (قده) أن دليل البراءة الشرعية لا يجري حينئذٍ لفقد المقتضي أصلاً، باعتبار أن الدليل الثابت للبراءة الشرعية حديث الرفع، وحديث الرفع وارد مورد الامتنان فمقتضى وروده مورد الامتنان ظهور سياقه في رفع الكلفة والتبعة، والمؤونة. وحيث لا يوجد في التكليف الاستحبابي اي تبعة وأي مؤونة فإذن الشك في التكليف الاستحبابي خارج موضوعاً عن حديث الرفع، فعدم شمول حديث الرفع للشك في التكليف الاستحبابي الاستقلالي لفقد المقتضي.

**الأمر الثاني**: إن عدم جريان حديث الرفع في التكاليف الاستحبابية لفقد الشرط، لا لفقد المقتضي، بأن يقال: حديث الرفع عام، يشمل حتى الشك في التكاليف الاستحبابية لكن المشكلة أن الرفع يحتاج إلى مصحح، وهو وجود أثر، فبما أن الرفع يحتاج إلى مصحح وهو الأثر فهل في رفع التكليف الاستحبابي الاستقلالي أثر أم لا؟ فالبحث هنا في توفر الشرط المصحح. وهنا ذكر سيدنا الخوئي وسيد المنتقى، بأنه لا يوجد أثر، لأن الأثر المتوهم في المقام هو الاستحباب الطريقي للاحتياط، إذ لا إشكال في أن الاحتياط حسن عقلاً ومستحب نفسياً، ومستحب طريقياً، وأما حسن الاحتياط عقلاً، فهذا لا يمكن ان يرتفع بحديث الرفع فان الاحكام العقلية لا ترتفع بحديث الرفع، وأما الاستحباب النفسي للاحتياط، ان الاحتياط حسن في نفسه مع غمض النظر عن الواقع، فلو قلنا بثبوته بناء على استفادته من حديث من بلغ، فإن هذا لا يرتفع بحديث الرفع لان حديث الرفع ناظر للواقع المجهول، ولا علاقة له بأحكام نفسية أخرى غير الواقع المجهول، فمن الواضح حينئذٍ أن حديث الرفع أجنبي عن رفع الاستحبابي النفسي للاحتياط إذ لا علقة له به. **فانحصر البحث والأثر في الاستحباب الطريقي.**

هل أن الثمرة من جريان حديث الرفع عند الشك في التكليف الاستحبابي الاستقلالي ارتفاع استحباب الاحتياط؟ أي استحبابه استحباباً طريقياً بمعنى أن الشارع يقول: لا ارجح في حقك الاحتياط حفظا للواقع، لذلك هل هناك استحباب طريقي للاحتياط غير حسنه عقلاً وغير استحبابه النفسي؟ هل يوجد استحباب طريقي استحباب الاحتياط شرعاً بمناط حفظ الواقع؟ وعلى فرض ثبوته هل هو قابل للرفع أم لا؟ لذلك ذكر السيد الصدر والسيد الأستاذ بعدم وجود استحباب طريقي للاحتياط، لأنه لا يوجد مدرك لتوهم الاستحباب الطريقي للاحتياط غير الأدلة العامة، كـ(أخوك دينك فاحتط لدينك) أو (خذ الحائطة لدينك). وهذه الأدلة قد ذكر في الأصول إما إرشاد لحكم العقل بحسن الاحتياط وهو الذي استوجهه سيدنا الخوئي. وإمّا أن هذا الأدلة تدل على وجوب الاحتياط شرعاً في الشبهات الحكمية التحريمية، وهو ما سلكه المحدثون. أما أن المستفاد من هذه الروايات الاستحباب الطريقي للاحتياط، فلا. **هذا أولاً**.

**ثانياً**، سلمنا أن مفاد هذه الروايات استحباب الاحتياط استحبابا طريقياً، فهل هو قابل للرفع أم لا؟ فذكر سيدنا في الدراسات ومصباح الاصول، انه ليس قابل للرفع لان الارتكاز المتشرعي قائم على أن الاحتياط ثابت على كل حال، فهل يحتمل أحد من المتشرعة، أنه إذا شك في استحباب صلاة الغفلية فلا يرحج في حقه الاحتياط شرعا أو هل يتوهم أحد أنه إذا شك في استحباب الصوم في يوم معين لا يرجح الاحتياط شرعاً. فهذا غير محتمل. إذن أدلة الاحتياط لو دلت على الاستحباب الطريقي للاحتياط، فإن مفادها استحباب الاحتياط طريقياً في مورد الشك في التكاليف الواقعية. فإذا كان استحباب الاحتياط باقٍ فما هو الجدوى في رفع التكاليف الاستحبابية؟ كما لو شككنا هل أن صلاة الغفلية مستحبة أم لا؟ رفعنا استحبابها بدليل الرفع، لكن الاحتياط رجح شرعاً. فما هي الفائدة إذن من رفع استحبابها. فبما أن الثمرة من رفع التكليف الاستحبابي رفع رجحان الاحتياط وهو مما لا يرتفع لثبوته بالارتكاز فلا جدى في رفع الاستحباب بأدلة البراءة. إلا أن يقال يكفي في إشباع الارتكازات حسن الاحتياط عقلاً، أو الاستحباب النفسي على القول به ولا يتوقف على الاستحباب الطريقي، حتى إذا رفعنا الاستحباب الطريقي للاحتياط برفع الاستحباب بأدلة البراءة، كان خلاف المرتكزات.

**الأمر الثالث**: عدم جريان دليل البراءة عند الشك في التكليف الاستحبابي لا يعني أن لا يوجد أصل ينفي التكليف الاستحبابي بل الاستصحاب ينفيه، دليل البراءة لا ينفي التكليف الاستحبابي إذ لا اثر له، اما دليل الاستصحاب ينفيه، نشك هل جعل الشارع استحباب صلاة الغفلية، نستصحب عدم جعل الاستحباب، أو نشك هل جعل الشارع استحباباً لصوم يوم عاشوراء، نستصحب عدم جعل ذلك. فما هو أثر الاستصحاب إذا الاستحباب الطريقي للاحتياط باقٍ على كل حال؟ أثره هو نفي حرمة التشريع، لأنه بالنتيجة لو ثبت استحباب صلاة الغفلية لكان اسناد هذا الاستحباب للشارع صحيحاً، وإذا شككنا في أن صلاة الغفلية مستحبة أم لا فإسناد الاستحباب إلى الشارع في فرض الشك تشريع، لكن باستصحاب عدم جعل الاستحباب بناء على مبنى ان الاستصحاب علم أو إحراز، فببركة الاستصحاب يكون إسناد عدم استحباب صلاة الغفلية للشارع ليس تشريعاً.

**المطلب الثاني:** جريان البراءة عند الشك في التقيّد، في المستحبات لا ندري هل صلاة الغفلية هل مقيدة بأن تكون بين المغرب والعشاء أو لا، فشكٌّ في تقيّد المركب الاستحبابي بقيد معين، فهل يجري دليل الرفع لنفي التقيد أم لا؟ وهنا أفاد السيد الشهيد نقاشاً للسيد الخوئي (قده) حيث أجرى دليل الرفع لنفي التقيد، بأن نفي التقيد يحتاج إلى مصحح، وهذا المصحح يتصور على أربعة أنحاء كلها باطلة:

**النحو الأول**: أن يكون الغرض من نفي التقيد إثبات امتثال الأمر الاستحبابي بالمركب عن طريق إثبات الإطلاق، بأن نقول لا ندري هل أن الأمر بصلاة الغفلية مقيد بهذه الآيات المعينة أم لا؟ البراءة عن التقيد يثبت بها إطلاق الأمر بالمركب، وببركة إطلاق الأمر بالمركب يثبت أن من أتى بصلاة الغفلية دون هذه الآيات فإنه قد امتثل الأمر الاستحبابي. فقال السيد الشهيد بأن هذا أصل مثبت، البراءة عن التقيد لا تثبت الإطلاق كي يترتب على ذلك إثبات امتثال. إذا قلنا بأن التقابل بين الإطلاق والتقيد تقابل النقيضين بمعنى أن الإطلاق هو نفس عدم التقييد وليس شيئا آخر، وكان البحث في مقام الثبوت لا مقام الإثبات، كما إذا لم ندر من الأصل ثبوتاً هل تعلقت إرادة المولى بالصلاة مع الإطمئنان أم لا؟ فاستصحاب عدم التقيد (تقيّد الإرادة بالاطئمنان) هو بنفسه إطلاق، فيتم حينئذٍ. أمّا إذا كان تقابلهما تقابل ضدين أو ملكة وعدم، نفي أحدهما لا يثبت الآخر، لأن هناك شيئين وليس شيئاً واحداً، أي أن وراء عدم التقييد يوجد شيء اسمه الإطلاق. فاستصحاب عدم التقييد لا يثبت الإطلاق. **هذا إذا ناظراً لمقام الثبوت. أما إذا كان البحث ناظراً لمقام الإثبات،** ففي مقام الإثبات التقابل بينهما حتماً تقابل الملكة والعدم، لأن الإطلاق في مقام الصياغة عبارة عن التقيد في المورد القابل للتقييد. فبما أن التقابل بين التقييد والإطلاق في مقام الإثبات تقابل الملكة والعدم إذن استصحاب عدم التقييد في مقام الإثبات لا يثبت الإطلاق، لأن للإطلاق وجوداً انتزاعياً بسيطاً، الإطلاق عبارة عن عنوان انتزاعي منتزع من عدم الملكة في المورد القابل. لذلك استصحاب عدم التقييد لا يثبت الإطلاق.

**أما بالنسبة للبراءة** فالبراءة لا تنفي الواقع كالاستصحاب، فالبراءة تنفي التنجز لا تنفي الحكم، تنفي تنجز القيد لا تنفي القيد، أو تنفي ان القيد متعلق للخطاب، فعندما نجري البراءة في موارد الشك في التقيد، فهي لا تنفي التقيد أبداً، إما تقول إن كان التقيد لزومي فهي تنفي تنجزه، وإذا التقيد ندبي تنفي رجحانه، أما لا تنفي التقيد، حتى يثبت بها الإطلاق بناءأً على أن التقابل بينهما تقابل النقيضين.

**النحو الثاني:** إن الغرض من جريان البراءة عن التقيد هو نفي حرمة التشريع، لأن إسناد التقيد إلى الشارع مع أنه لم يثبت تشريع. فنريد أن ننفي حرمة التشريع، فنقول إذا شككت في أن التقيد ثابت شرعاً أم لا ولم تكن لديك حجة على النفي فإسناد التقيد سوف يكون تشريعاً محرماً، ولكن مقصودنا من إجراء البراءة في التقيد نفي حرمة التشريع. **فأجاب عن ذلك السيد الصدر**، بأن حرمة التشريع لا تنتفي، لأنه ما لم يحرز التقيد إثباتاً أو نفياً فحرمة التشريع فعلية، والمفروض ان دليل البراءة لا يحرز شيئاً لا نفيا ولا إثباتاً، فبما أن دليل البراءة غير محرز، إن كان في الواجبات فقط يثبت المعذرية، وإن كان في المستحبات فقد ينفي رجحان الاحتياط، ولا يثبت ولا ينفي شيئاً، إذن لم تحرز التقيد ولم تحرز عدمه، فحيث لم تحرز لا نفيا ولا إثباتاً فحرمة التشريع في حقك فعلية، فلا تنتفي حرمة التشريع بدليل البراءة. **النحو الثالث**: لا غرض لنا من نفي التقيد إلا إثبات الإطلاق. وهذا يرجع إليه النقاش الأول وهو أن البراءة عن الأكثر لا تثبت الأمر بالأقل.

**النحو الرابع:** أن يقال إن الوجوب الشرطي، صحيح الأمر بصلاة الغفلية ندبي، لكن تقيد صلاة الغفلية بالآيات الخاصة وجوب شرطي، يعني لا يصح المركب إلا به، فنحن ننفي هذا الوجوب الشرطي، ليس غرضنا من جريان البراءة في التقيد إثبات أثر معين، بل غرضنا من جريان البراءة في التقيد هو نفي التقيد لأن التقيد في نفسه أثر، لأن معنى التقيد عدم صحة المركب إلا به، فهذا المعنى نريد نفيه، فهو بنفسه أثر ينفى بلا حاجة إلى أثر آخر.

**فيجيب السيد الصدر**: بأن التقيد مجرد عنوان انتزاعي لا أكثر، فإذا كان كذلك فكيف يكون بنفسه أثراً ومجرى لدليل الرفع؟ **وبعبارة أخرى**: إنّ التقيد لكونه عنواناً انتزاعياً فلا هو حكم، ولا هو مستتبع لحكم تكليفي كي يُنفى ويقال إنه أثر بنفسه، بل مجرد انتزاع، أي أن المشرع إذا أمر بصلاة مقيدة بقيد انتزع العقل عنوان التقيد لا أكثر. فببيان هذه الأنحاء الأربعة، تبين أن دليل الرفع لا يجري لنفي التقيد المعبر عنه في كلامه بالوجوب الشرطي، إذن البراءة لا تجري لا في المستحبات الاستقلالية ولا في المستحبات الضمنية بمعنى التقيد.

**ولكن يمكن المناقشة والملاحظة على ما أفيد من جهتين أساسيتين مطردتين في الفقه**

، وهو أن السيد الشهيد ذكر في فقهه في (ج1، شرح العروة، ص151) بأن أدلة البراءة لا تجري في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الموضوعات، فإن هناك فرقاً بين متعلقات الأحكام وموضوعات الأحكام. ففي المتعلقات الكل يقول بالجريان.

مثلاً إذا شككنا هل أن الصلاة أحد عشر جزءاً أم عشرة؟ فتجري البراءة عن الحادي عشر. أو هل أن الصلاة مشروطة بالاطمئنان في ذكر الركوع والسجود أم لا؟ تجري البراءة عن شرطية الاطمئنان.

أو إذا دار أمر المتعلق بين الأقل والأكثر بين الإطلاق والاشتراط تجري البراءة عن الاكثر عن الاشتراط، هذا متفق بالكل، لأنه لا يترتب على جريانها الا المعذورية، يعني أنت معذور في ترك الأكثر لو كان واقعاً، وهذا ما يعبر في كلماتهم بالصحة الظاهرية، إذ معنى الصحة الظاهرية إلا الاكتفاء بما أتيت، فيقال إذا شككت بين الأقل والأكثر فأنت معذور في ترك الأكثر، يكتفى منك ظاهراً بهذا.

إنما الكلام فيما إذا كان المركب موضوعاً لأثر شرعي آخر، **فهنا منع السيد الصدر من جريان البراءة**، ومثل بالوضوء، فلو شككنا في أن الوضوء يعتبر فيه الترتيب بين الرجلين في المسح؟ يقول لا تجري البراءة عن اعتبار الترتيب، لأن المركب الوضوئي هو موضوع لآثار شرعية أخرى، كصحة الصلاة وارتفاح حرمة مس المصحف، هو صحيح مركب، لكنه موضوع لأثر شرعي آخر. أو شككنا في غسل الجنابة هل يعتبر في الترتيب بين الجانب الأيمن والأيسر، صحة غسل الجنابة موضوع لآثار شرعية منها حرمة دخول المسجدين أو المكث في المساجد. أو شككنا في الطواف، لو شككنا هل يعتبر فيه أن يكون بين الركن والمقام، أجرينا البراءة عن اعتبار المقام، لكن صحة الطواف موضوع لأثر شرعي آخر وهو التحلل، متى تحقق منك طواف صحيح وسعي وتقصير فقد حصل تحلل من محظورات الإحرام، فهو موضوع لأثر شرعي آخر وهو التحلل. فالذي يريد قوله السيد الشهيد (قده) أن جريان البراءة في المركبات التي هي موضوع لأثر شرعي هل أن جريان البراءة يثبت ذلك الأثر الشرعي أم لا؟ **والحمد لله رب العالمين.**

### **064**

ما زال الكلام في مناقشة ما أفاده السيد الشهيد (قده). ومحصّل المناقشة ملاحظتان:

**الملاحظة الأولى:** أن الشبهة التي أثارها السيد (قده) في المقام هي شبهة عامة، أثارها في جميع المركبات الاعتبارية التي هي موضوع لحكم شرعي، فقول السيد (قده) في المقام أننا إذا شككنا في تقيد المستحب بقيد كما إذا شككنا في تقيد القنوت المستحب بالدعاء بالعربية فإن جريان البراءة عن التقيد لا يثبت الإطلاق، وإذا لم يثبت الإطلاق لم يثبت إجزاء القنوت الفاقد لهذا القيد. فهذا الشبهة لا تختص بالمستحبات بل أثارها في جميع المركبات الاعتبارية التي هي موضوع لأثر شرعي.

حيث طرح هذه الشبهة في شرحه على العروة في (ج1، ص151) وقال: إذا شككنا في أن الوضوء هل يعتبر فيه الترتيب بين مسح الرجلين أم لا؟ فالشك في تقيد الوضوء بالترتيب، وهذا ليس مجرى للبراءة، لأن البراءة عن تقيد الوضوء بالترتيب لا تثبت الإطلاق اي لا تثبت أن الوضوء المأمور به هو الوضوء اللا بشرط عن الترتيب، بل هذا من الأصل المثبت.

أو قل: إن البراءة عن الاكثر وهو الوضوء المتقيد بالترتيب لا تثبت الأمر بالأقل، اي الأمر بالوضوء الفاقد إلا بناء على الأصل المثبت، وإذا لم تثبت ذلك فالذي يجري في حق المكلف استصحاب الحدث، لأنه إذا شك في أنه هل أتى بالوضوء المأمور به أم لا لم يأت به، فالجاري في حقه استصحاب الحدث فليس له ان يقتحم الصلاة أو يمس المصحف. وكذا الإشكال في غسل الجنابة لو شك في الترتيب. أو لو شك في أن التقصير بعد الطواف والسعي هل يعتبر في التقصير أن يكون من قبل شخص قد قصّر، وأجرى البراءة عن ذلك، البراءة عن تقيد التقصير بهذا القيد لا تثبت الإطلاق وإذا لم يثبت الإطلاق لم يثبت التحلل اي يجري استصحاب كونه محرماً. فهذه شبهة عامة وليست شبهة خاصة بالمقام، لذلك نحتاج إلى معالجة دقيقة وافية لحل هذه الشبهة،

**وهنا عدة محاولات:**

**المحاولة الأولى**: أن يقال إن السيد الشهيد جعل الأثر الشرعي مبنيا على الصحة الواقعية والحال ان الأثر الشرعي موضوعه مطلق الصحة ظاهرية وواقعية، مثلاً نقول: للوضوء اثر شرعي وهو جواز مسح المصحف، وموضوع هذا الاثر الشرعي هل هو الوضوء الصحيح واقعا أو موضوعه الوضوء الصحيح ولو بصحة ظاهرية؟ فلأن السيد (قده) اعتبر أن موضوع الأثر هو الصحة الواقعية فمن الطبيعي ان يقول جريان البراءة عن تقيد الوضوء بالترتيب لا يثبت الصحة الواقعية، فإذا لم يثبت الصحة الواقعية لم يترتب عليه أثره وهو جواز مس المصحف، لأن موضوع الجواز هو الصحة الواقعية ولم تثبت، لكننا نقول في المقابل، إن موضوع الأثر الشرعي جامع الصحة الأعم من الصحة الظاهري والصحة الواقعية، والمفروض ان الصحة الظاهرية تثبت بالبراءة، إذ إن البراءة مفادها التأمين والمعذورية، فإذا شككنا في أن الصلاة هل يعتبر فيها جلسة الاستراحة أم لا؟ نجري البراءة عن اعتبار جلسة الاستراحة، ومعنى البراءة أنك معذور لو أتيت بالصلاة فاقدة لجلسة الاستراحة، فالبراءة يترتب عليها الصحة الظاهرية، لأن الصحة الظاهرية هو الاكتفاء بما أتيت به ظاهراً، فما دامت البراءة تثبت الصحة الظاهرية، والصحة الظاهرية كافية في ترتب الأثر وهو جواز مس المصحف فلا إشكال حينئذ لا تأتي مسألة الأصل المثبت.

ولكن هذه المحاولة خلاف ظاهر الأدلة، فإن ظاهر الأدلة تقول (من توضأ جاز له مس المصحف) يعني من أتى بالوضوء المأمور به، فظاهر الأدلة هو الصحة الواقعية، أي أن موضوع الأثر العمل المأتي به المطابق للمأمور به، وعندنا يقول: من طاف ثم سعى ثم قصّر تحلل من إحرامه، كان ذلك من طاف طواف الطواف المأمور به ومن قصر التقصير بالمأمور به ومن سعى بالسعي المأمور به، تحلل، والحال أن هذا المكلف لم يحرز بعد جريان البراءة أنه أتى بما هو المأمور به كي يرتب عليه هذه الآثار.

**المحاولة الثانية:** ما ذكره السيد الشهيد في هذا الموضع، وهو أن يقال: إن جريان البراءة عن التقيّد حاكم على استصحاب الحدث، لأننا في المقام نشك هل أن الوضوء يعتبر فيه التقيد بالترتيب بين الرجلين أم لا؟ فلا محالة الشك في بقاء الحدث مسبب عن الشك في اعتبار التقيد وعدمه، اذ لو ثبت التقيد لم يرتفع الحدث إلا به، إذن الشك في اعتبار الحدث مسبب عن الشك في اعتبار التقيد وعدمه، إذ لو ثبت التقيد لم يرتفع الحدث إلا به. إذن الشك في بقاء الحدث مسبب عن الشك في اعتبار التقيد، فإذا جرت البراءة عن اعتبار التقيد كان أصالة البراءة أصلاً سببياً واستصحاب الحدث أصل مسببي، والأصل السببي حاكم على الأصل المسببي.

**قلنا:** كيف يرتفع الشك في بقاء الحدث مع أنك لم تحرز الوضوء.

**وبعبارة دقيقة:** إن الشك في بقاء الحدث غايته الإتيان بالغاية وهي الوضوء، ولكن الوضوء ما زال مردداً عندنا بين الإطلاق والتقييد، لا ندري أن الوضوء الذي هو غاية لارتفاع الحدث هل هو الوضوء المشروط بالترتيب أم الوضوء اللا بشرط. فما لم نحرز الإطلاق فإن الشك في بقاء الحدث ما زال فعلياً. إذن جريان البراءة عن اعتبار التقييد حيث لم يثبت لنا الإطلاق فلم نحرز حصول الغاية، وحيث لم نحرز حصول الغاية، وحيث لم نحرز حصول الغاية فإن الشك في بقاء الحدث ما زال فعلياً، ومقتضى استصحاب الحدث. أو استصحاب الإحرام عند الشك في التحلل. فإذا قلنا إن الإحرام أمر اعتباري وهو تلك الحالة الحاصلة بالتلبية، يجري الاستصحاب، أما إذا قلنا إن الإحرام هو التلبية المتعقبة بالنسك المأمور به، فحينئذٍ لا يجري استصحاب الإحرام، لأنه دائر بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، فلا يوجد شك في البقاء، بنفس الإشكال الذي أورد على الاستصحاب في الشبهات المفهومية.لأنّ المكلف يقول قطعاً ما قصرت بأداة وإنما قصرت بالنتف، فإن كان الإحرام هو التلبية المتعقبة بتقصير في الأداة فلم يحصل قطعاً، وإن كان الإحرام هو التلبية المتعقبة بالتقصير ولو بالنتف فقد حصل قطعاً. إذن فبالنتيجة ليس عندي شك في البقاء، وميزان الاستصحاب هو الشك في البقاء، بل يدور الإحرام بناء على هذا المبنى الثاني وهو أن الإحرام ليس إلا التلبية المتعقبة بالنسك، فلا موضوع لجريان استصحاب الإحرام، إذن تجري قاعدة الاشتغال. اشتغلت بالنسك فحصل الشك. (الفرق هو هل أن الموضوع هو الواقعي الخارجي أو هل أن الموضوع واقع وعنوان).

**المحاولة الثالثة**: ما ذكره السيد الشهيد (قده) في المقام من أنه تارة نقول بأن الحدث قاطع مضافاً لاعتبار الطهارة في الصلاة،

باعتبار انه يعتبر في الصلاة أمران: شرطية الطهارة ومانعية الحدث. فإذا قلنا بهذا، يعني كما يعتبر في الصلاة اشتراطها بالطهارة زيادة على ذلك أيضاً يعتبر فيها مانعية الحدث. فبناء على هذا التحليل فيجري استصحاب الحدث، لأن المفروض ان البراءة عن تقيد الوضوء بالترتيب لم يتثبت لنا شيئاً وحيث لم تثبت لنا شيئاً نستصحب بقاء الحدث، وباستصحاب الحدث يثبت تحقق المانع من صحة الصلاة.

أما إذا قلنا كما هو الصحيح لا يُعتبر في الصلاة وراء شرطية الوضوء شيئاً آخر، لا يعتبر في الصلاة مانعية الحدث بل يعتبر في صحة الصلاة شرطية الوضوء، والحدث لأنه ناقض للوضوء وإلا لا يعتبر في الصلاة مانعية الحدث، إذن لا معنى لاستصحاب الحدث اذ ليس له موضوعية لأيّ أثر شرعي، لأن المدار في صحة الصلاة على شرطية الوضوء فلابد أن نأتي للوضوء نفسه فنقول: بأن الوضوء شرط في الصلاة لكن لا يدري هل أن الوضوء الذي هو شرط في صحة الصلاة هو الوضوء اللا بشرط أو الوضوء المشروط؟ أو فقل: إن التردد في الوضوء تردد في نفس الصلاة، لان الصلاة مشروطة بالوضوء والوضوء مردد بين امرين فبالنتيجة سوف تكون الصلاة المأمور بها مرددة بين أمرين، بين صلاة مشروطة بوضوء ذي ترتيب، أو صلاة مشروطة بوضوء لا بشرط.

وفي جميع موارد العلم الإجمالي إذا علمنا إجمالاً أن المركب المأمور به إما بشرط أو لا بشرط، فينحل العلم الإجمالي بجريان البراءة عن البشرط، ولا تعارض البراءة عن البشرط بالبراءة عن اللا بشرط، لأنّ اللا بشرطية مساوقة للسعة وإطلاق العنان فلا معنى لإجراء البراءة عنها إذن تجري البراءة عن البشرط بلا معارض فينحل العلم الإجمالي فتصح الصلاة.ولكن هذا الجواب أول الكلام، صحيح أن لدينا علم إجمالي أن الصلاة إما لا بشرط من جهة الترتيب في الوضوء وإما بشرط الترتيب وتجري البراءة عن شرطية الترتيب ولا تعارض بالبراءة عن اللا بشرط، لكن النتيجة هي جواز الاكتفاء بهذه الصلاة، أما ترتب الآثار الشرعية على الضوء كجواز مس المصحف فلا، لأن ترتب هذا الاثر فرع إثبات أن الوضوء لا بشرط، والبراءة عن التقيد لا تثبت اللا بشرط.

**المحاولة الرابعة:** ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) على نحو الإجمال.

**ونقرّبه بذكر مقدمتين: المقدمة الأولى**: إن العرف يرى ملازمة بين الصحة الواقعية والظاهرية، والسبب في هذه الملازمة الغفلة النوعية لدى العرف عن التفكيك بين ارتفاع التقيد وثبوت الإطلاق. فالمرتكز العرفي لأنه غافل نوعاً عن التفكيك بين ارتفاع التقيد وثبوت الإطلاق، فيرى أن الأصل الذي ينقح مسألة التقيد ينقح الإطلاق أيضاً.

**المقدمة الثانية:** أن دليل البراءة له إطلاق مقامي، فهو بإطلاقه اللفظي يشمل موارد الشك في التكليف الاستقلالي كما لو شككنا في وجوب الجمعة ابتداءاً، ويشمل موارد تردد المركب بين الأقل والأكثر، ويشمل موارد المركب الاعتباري بين البشرط واللا بشرط، فدليل البراءة بإطلاقه يشمل الموارد. ومقتضى إطلاقه المقامي أن البراءة إذا جرت عن اعتبار التقيد، أن يثبت بجريان البراءة عن اعتبار التقيد الصحة الواقعية. إذ لو كان لم يثبت بذلك لنبه المولى عليه، ويقول لا تأخذوا بإطلاق دليل البراءة حتى في المركبات الاعتبارية الدائرة بالبشرط واللا بشرط، لأن جريان البراءة في هذه الموارد أصل مثبت، لأن البراءة عن التقيد لا يثبت الإطلاق، لأنه وإن أثبت الصحة الظاهرية لكنه لم يثبت الصحة الواقعية، فإذا لم ينبه المولى على ذلك والعرف لديه غفلة نوعية عن التفكيك بين الأمرين فمقتضى الإطلاق المقامي لأدلة البراءة أنه متى حصلت الصحة الظاهرية وهي الاكتفاء بالعمل ظاهراً ترتبت آثار الصحة الواقعية.

من جواز مس المصحف ودخول المسجد من غسل الجنابة وغيره. فيقال بأن هذا الجواب أولاً بالنقض بأكثر موارد الأصل المثبت حيث إن العرف لديه غفلة نوعية عنها، خصوصاً في مورد التفكيك بين منشأ الانتزاع والعنوان الانتزاعي، فإن العرف لا يتلفت إلى أن هذا منشأ انتزاع أو عنوان انتزاعي، وجريان الاصل في منشأ الانتزاع لا يثتبت العنوان الانتزاعي. مثلاً إذا شككنا في أن المكلّف حينما صلى كان مستور العورة أو لا، لكنه كان قبل الصلاة مستور العورة، فاستصحاب مستورية العورة إلى حين الصلاة لا يثبت تقيد الصلاة بمستورية العورة، لأن الأصل وهو الاستصحاب جرى في منشأ الانتزاع وهو مستورية العورة، والأصل الجاري في منشأ الانتزاع لا يثبت العنوان الانتزاعي وهو عنوان التقيد. هذا امر العرف غافل عنه نوعاً، التفكيك في جريان الأصل بين من منشأ الانتزاع والعنوان الانتزاعي من موارد الأصل المثبت، والعرف غافل نوعاً عن ذلك، مع ذلك توقف شيخنا الاستاذ وغيره في هذه الموارد وقالوا لا يجري الاصل في موارد منشأ الانتزاع لأنه لا يثبت به العنوان الانتزاعي، لا يجري استصحاب الوقت لإثبات تقيد الصلاة بالوقت، لا يجري استصحاب مستورية العورة لإثبات تقيد الصلاة بمستورية العورة، ونحوه.

**وأما الحل،** فإن الإطلاق المقامي فرع كون المولى في مقام البيان، وأول الكلام أن المولى في مقام بيان هذه التفاصيل، حتى يقال بأن مقتضى كونه في بيان هذه التفاصيل وسكوته عن التنبيه على أن البراءة في المركبات الاعتبارية عن التقيد لا تثبت الإطلاق محقق إلى أن الصحة الظاهرية كافية في ترتيب آثار الصحة الواقعية، فهذا موقوف على كونه في مقام البيان من هذه الجهة، وهذا أول أول الكلام، فيكفي في إطلاق دليل البراءة أنه يثبت المعذورية أو التأمين، أما أنه يثبت الإطلاق أو يثبت آثار الصحة الواقعية فلا.

### 065

ذكرنا فيما سبق أن السيد الشهيد (قده) طرح شبهة عامة، في جميع المركبات الاعتبارية التي لها أثر شرعي وهي أن جريان البراءة عن التقيد لا يثبت الأمر بالأقل، ولا يثبت الإطلاق، وكان الكلام في ذكر المحاولات التي تعالج بها هذا الشبهة.

**المحاولة الرابعة**: ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) ببيان آخر، وتقريبه بمقدمتين:

**المقدمة الأولى**: لا ريب ولا إشكال في وجود أصول عملية مصححة، تترتب عليها آثار الصحة الواقعية. مثلاً قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ مع أنهما أصلان عمليان لكن يترتب على جريانهما آثار الصحة الواقعية، مثلاً من شك في الوضوء وهو في الصلاة أجرى قاعدة الفراغ في الوضوء، ومقتضى جريان قاعدة الفراغ في الوضوء إثبات صحة صلاته، مع أن صحة صلاته فرع صحة الوضوء واقعاً، كما أنه بإجراء قاعدة الفراغ في الوضوء يرتب عليه جواز مس المصحف، مع أن جواز مسح المصحف أثر لصحة الوضوء، كما أنه لو شك في صلاة الظهر أجرى قاعدة الفراغ فيها، مع أنه لا يمكن تصحيح العصر إلا بعد سبقها بظهر صحيحة.

فجريان قاعدة الفراغ في الظهر أثبت صحتها. كما أنه إذا انتهى من الطواف وركعتيه وشرع في السعي أو دخل في مقدماته (على بعض المباني) يمكنه إجراء قاعدة الفراغ في الطواف او في ركعتيه، مع أنه تتوقف صحة السعي على المفروغية عن صحة الطواف. أو مثلاً لو طاف طواف النساء ثم شك في صحته أجرى قاعدة الفراغ ويترتب على ذلك جواز وطئ المرأة، فقاعدة الفراغ مما لم يتردد أحد في ترتيب آثار الصحة الواقعية عليها، كذلك الكلام في قاعدة التجاوز فإنه إذا اجرى القاعدة على عمل رتب آثار الصحة على ذلك العمل.

وكذا الامر في استصحاب الصحة او استصحاب الطهارة، مثلاً، من توضأ ثم دخل في الصلاة فشك في انتقاض وضوئه فإنه يستصحب طهارته مع أن الاستصحاب حكم ظاهري وأصل عملي لكن يرتب على الاستصحاب آثار الصحة الواقعية فيحكم بصحة صلاته وإذا كان ظهراً حكم أيضاً بصحة العصر بناء على استصحاب الطهارة، وباستصحاب الطهارة يجوز له مس المصحف، أو لو شك في أنه أمنى بعد غسل الجنابة أم لا؟ فباستصحاب الطهارة يجوز له المكث في المسجد. **إذن** لا شكّ ولا ريب أن لدينا أصولاً عملية يترتب عليها آثار الصحة الواقعية، اي تجري في المركبات الاعتباري وبجريانها فيها تترتب عليها آثار الصحة الواقعية. فلأجل ذلك لم يكن هناك استيحاش عرفي أو متشرعي في أن يترتب على جريان البراءة عن التقيد آثار الصحة، مع أنه أصل عملي وليس أمارة.

**المقدمة الثانية:** قام الإرتكاز على أن المورد الذي احرز فيه الصحة الظاهرية تترتب عليه آثار الصحة الواقعية، كما ذكرنا في امثلة الأصول المصححة، بل لم يتردد فقيه في جريان البراءة في تمام المركبات الاعتبارية إذا دار الامر فيها بين الأقل والأكثر سواء كان لهذه المركبات أثر شرعي أم مجرد المعذرية والإكتفاء في مقام الظاهر، فلم يتردد فقيه في أنه تجري أصالة البراءة في الصلاة اذا دارت بين الأقل والأكثر لكن لا تجري في الطواف، أو تجري اصالة البراءة في الصلاة لكن لا تجري في غسل الجنابة، أو في الوضوء ونحو ذلك، لم نر أحداً فرّق بينهما، بأن هذا لا يترتب عليه أثر شرعي، بينما هذا يترتب عليه أثر شرعي آخر. فإذن الدعوى كلها في الارتكاز.

**لكن ما ذكر محلاً للتأمل. أولاً:** لم يثبت وجود ارتكاز متشرعي على ترتيب آثار الصحة الواقعية عند ثبوت الصحة الظاهرية، ومجرد عدم تتردد الفقهاء في جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر وإن كان المركب مما له أثر شرعي، لا يدل على ارتكازية الملازمة، فهؤلاء الفقهاء المحدثون وهم قسم معتد بهم ما بنوا على جريان البراءة في المركبات، بل جملة من الأصوليين لم يبنو على جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر في المركبات، حتى التي ليس لها أثر شرعي فضلاً عن المركبات التي لها أثر شرعي. ولعل بناء الفقهاء الذين أجروا البراءة في المركبات الاعتبارية حتى التي لها أثر شرعي لعل مبناهم حجية الأصل المثبت، خصوصاً في الموارد التي تخفى الواسطة، أو في الموارد التي تكون هناك ملازمة عرفية، لعلهم يرون حجية الاصل المثبت في هذه الموارد لا أن هناك ارتكازاً بين الصحة الظاهرية وآثار الصحة الواقعية.

**ثانياً:** ما ذكر في المقيس عليه لا يأتي في المقيس، أما بالنسبة لقاعدة الفراغ والتجاوز فإن موردهما الصحة، أي وردا في الصحة. فلأن موردهما الصحة لم يكن معنى لجريانها لولا ترتب آثار الصحة الواقعية، وإلا لزم من تشريعهما اللغو إذا لم يترتب عليهما آثار الصحة الواقعية. فاستفادة آثار الصحة الواقعية من دليل قاعدة الفراغ والتجاوز هو بدلالة الاقتضاء، إذ لولا ذلك لم يكن معنى لجريانهما لا انهما أساساً وردا في هذا المورد، بخلاف دليل أصالة البراءة فهو لم يرد في مورد التصحيح كي تكون له دلالة اقتضاء على ترتيب آثار الصحة الواقعية، بل دليل مطلق يجري في التكاليف الاستقلالية أو التكاليف الضمنية على الخلاف لا أنه ورد في هذا المورد كي تنعقد له دلالة على ترتيب آثار الصحة الواقعية. ولذلك عبرا عنهما بالاصل المحرز، بينما أصالة البراءة ليس أصلاً محرزاً، لأنّ غايته النفي نفي التنجز او نفي استحباب الاحتياط، لا أن شأنه شأن الإثبات والإحراز كي يقال بالأصول المصححة. وأما الاستصحاب، (استصحاب الطهارة او استصحاب الشرط) فأولاً، فهو مدلول صحيحة زرارة فبعد أن ورد الدليل الخاص بجريان استصحاب الطهارة في موردها فلا مجال للتفصي، لأن الدليل دل عليه فمن الواضح أن يرتب عليه آثار الطهارة الواقعية. مضافاً إلى أن مصب الاستصحاب هو الواقع، بخلاف مصب دليل البراءة، فإن الاستصحاب يجري في نفس الواقع ليمده إلى مرحلة الشك في البقاء، بينما دليل البراءة لا غرض له في الواقع لأنه لا ينفي الواقع وإنما ينفي تنجزه أي ينفي إيجاب الاحتياط عند الشك فيه ولا ينفي الواقع، كما أنه عند الشك في المستحبات ينفي استحباب الاحتياط من جهة المشكوك لا أنه ينفي الواقع. فحينئذٍ قياس دليل البراءة على هذه الأصول محل تأمل.

**والنتيجة: أن الشبهة التي أثارها السيد الشهيد مستحكمة**، والجواب عنها عويص.

**الملاحظة الثانية:** أن السيد الشهيد (قده) أفاد أن التقيد أمر انتزاعي وليس تكليفاً ولا مستتبعاً لتكليف، فكيف يجري فيه دليل البراءة؟ نقول:

نعم هو ليس تكليفاً ولكن يترتب على هذا التقيد آثاراً،

والعمدة في مناقشته الأولى، هل أن هناك استحباباً طريقياً للاحتياط أم لا؟ فإذا أنكرنا أن لا يوجد استحباب طريقي للاحتياط، نعم، ليس لنفي التقيد أثر، أما إذا قلنا بوجود استحباب طريقي للاحتياط، فأثر نفي التقيد وإن كان أمراً انتزاعياً هو نفي استحباب الاحتياط، لا ندعي أن أثر نفي التقيد إثبات صحة العمل كي تعود الشبهة، ولا ندعي أن أثر نفي التقيد إثبات الإطلاق كي تأتي الشبهة. ولا ندعي أن التقيد في نفسه أثر، كي يقال هذا نفي لأثر شرعي. فيقال أن التقيد مجرد أمر انتزاعي وليس أثراً شرعياً، بل المدعى أن لنفي التقيد أثراً شرعياً وهو نفي استحباب الاحتياط من جهته، لأنه إذا شك المكلف هل هناك تقيداً أم لا، شك في أنه هل يستحب الاحتياط من جهة التقيد المشكوك أم لا؟ فنفي التقيد بالبراءة نفي لاستحباب الاحتياط من جهته.

تم الكلام في بحث جريان البراءة في التكاليف الاستحبابية. **وقد تنقح بذلك:** أن جريان البراءة فيها يدور مدار ثبوت الاستحباب الطريقي للاحتياط ليكون هو الأثر الملحوظ في مقام جريان البراءة عن الاستحباب. سواء كان استقلالياً أو ضمنياً.

### **المسألة الحادية عشر:** يعتبر في القرآن قصد القرآنية،

فلو قرأ ما ولم يكن دعاءاً، أبطل. وقد أفاد السيد الحكيم والسيد الخوئي (قده) أن القرآنية عنوان قصدي، فهو متقوم بقصد الحكاية عن ذلك الكتاب المعيّن، فما لم يكن بقصد الحكاية فليس قرآناً، من دون فرق بين الآيات المشتركة وبين الآيات المختصة بالقرآن، اي سواء قال {إنّي عبدُ الله} فهذا كلام مشترك بين القرآن وبين غيره، أو قال: {لا إله إلا هو}، فهذا مشترك بين القرآن وبين غيره. أو كانت الآية آية خاصة بالقرآن كـ {ألم نشرح لك صدرك}. الجميع سواء كان في الآيات المختصة أو في المشتركة ما لم يأت به بقصد القرآنية أي بقصد الحكاية عما اُنزل على النبي (ص) فإنه لم يصدق عنوان القرآنية. نسأل هل أنّ القرآنية عنوان قصدي أو انطباقي؟ فلو قرأ شخص أثناء الصلاة {ألم نشرح لك صدرك} غير متلفت إلى القرآنية، فهو غير قاصد القرآنية ولو ارتكازاً. فهل يقول العرف بأنه قرأ قرآناً أو لا؟

**وقد أفاد العلمان تبعاً لسيّد العروة:** أنه إذا قرأ من القرآن ما لم يقصد به القرآنية كان مبطلاً ما لم يكن نسيانا أو جهلاً قصورياً، وإلا فهو مبطل.

ولكن بناءً على أن القرآنية عنوان انطباقي فلابد من التفصيل بين فرض قصد غيره، فهنا قد يخرج عن عنوان القرآنية.

وأما إذا جاء بالآية القرآنية إما لأنها آية خاصة أو لأنها من الأمور المشتركة ولكن جاء بجملة من الآيات بحيث يصدق عليه أنه قرآن، فحينئذٍ لا وجه للمبطلية على أن القرآن عنوان انطباقي في مثل هذه الصورة.

**مسألة**: إذا شك في أن هذا الكلام قرآن أم ليس بقرآن فأتى برجاء أن يكون قرآناً، فهل هذا مبطل للصلاة أم لا؟ فالسيد الخوئي يقول: للشك في اندارجه في التكلم السائغ فيشمله عموم المنع. فهل هذا الكلام تام أم لابد من التفصيل؟

**والحمد لله رب العالمين.**

### 066

ما زال الكلام في الفروع التي طرحها سيد العروة في مبطلة الكلام العمدي. **فرع**: ما إذا شك في أن الكلام قرآن أم لا، فقصد به غير القرآنية. والكلام تارة في الكبرى وأخرى في الصغرى: **أما الكبرى**: فإذا شك المكلف في أن الكلام من سنخ الذكر أو من سنخ القرآن فما هي الوظيفة حينئذٍ؟. **والجواب**، أن هذه المسألة ترتبط بما ذكره سيدنا (قد) في ما سبق، وهو هل أن موضوع المانعية كل كلام خرج عنه القرآن؟ أم أن موضوع المانعية الكلام الآدمي؟. فإن قلنا إن موضوع المانعية كل كلام خرج عنه القرآن، فإذا شككنا في قرآنية هذا الكلام وعدمها جرى استصحاب العدم الأزلي، عندما لم يكن لم يكن قرآنا، فهو ليس بقرآن فعلاً، فإذا لم يكن قرآنا فعلا تنقح موضوع المانعية، الكلام وعدم كونه قرآنا فيكون ذكره مبطلاً. وأما إذا كان المانع هو كلام الآدمي، لا الكلام الذي ليس بقرآن، فمن الواضح أن استصحاب عدم القرآنية لا يثبت أنه كلام آدمي كي يكون مبطلاً، إذن فالمرجع بناءاً على المبنى الثاني وهو مختار السيد الخوئي، أصالة البراءة عن المانعية. إذ يشك في مانعيته وعدمها يجري البراءة عن المانعية.بل هي المرجع في الأول أيضاً بناء على عدم جريان استصحاب العدم الأزلي، أي لو قلنا بعدم جريان استصحاب العدم الأزلي ولا ندري أن هذا قرآن فليس بمانع، أو ليس بقرآن فهو مانع، فالشبهة المصداقية للمانعية أيضاً مجرى للبراءة، لأن المانعية أمر انحلالي، فمتى ما شك في صدقه، جرت البراءة عن مانعيته. فإن **قلت:** مع الشك في كونه قرآناً أم لا، وإن لم تثبت مانعيته، ولو لجريان البراءة عن مانعيته، لكن ذكره نحو من النسبة إلى الله تعالى، ولا يجوز نسبته ما لم يحرز قرآنيته.

**قلنا:** يمكن الإتيان به رجاءاً، أي قصد القرآنية إن كان قرآنا في الواقع وإلا فلا، ومع هذا القصد التعليقي لا يتحقق إسناد شيء إلى الله لم يحرز استناده إليه كي يكون من باب الإخبار بالكذب فيكون محرماً. نعم، لا يقع امتثالاً للأمر إذ لم يحرز أنه قرآن، لكن عدم وقوعه امتثالاً للأمر شيء وكونه مبطلاً للصلاة شيء آخر، فلا ملازمة بين الأمرين. أما من جهة الصغرى: فالأمر كما أفاده سيدنا (قده) وهو أن الكلام الذي نشك في أنه قرآن أم لا، إذا قصد به غير القرآنية خرج عن كونه قرآنا وجداناً فيشمله دليل المانعية حيث اصبح كلاما آدميا بقصد غير القرآنية منه.

**المسألة الثانية عشر: إذا** أتى بالذكر بقصد تنبيه الغير، كما إذا قال {لا تجهر بصلاتك} وهو يخاطب الإمام الذي يجهر بالصلاة الإخفاتية. أو قال لشخص: {خذ بيدك}، فذكر آية قرآنية قاصداً التنبيه.

**فهنا ذكر سيدنا الخوئي (قده) أربع صور: الصورة الأولى**: أن يأتي بالذكر ويقصد التنبيه في خصوصية من خصوصياته، لا أنه يقصد بالذكر التنبيه، وهذا امر بحسب الكبرى لا مانع منه، إذ يمكن للمكلف أن يأتي بالجزء في الصلاة قاصداً امتثال الامر ويأتي بخصوصية فيه لا بقصد امتثال الامر، لو فرضنا أن المكلف يقرأ الفاتحة في الصلاة بالتجويد، فهو من أصل قراءته للفاتحة قاصد امتثال الأمر بجزئية الفاتحة. لكن قراءته لها بالشكل الخاص وهو ما يذكر في علم التجويد، لم يقصد امتثال هذا الامر بل قصد التمرن وإتقان هذا العلم، فإن صلاته صحيحة لانه لا يعتبر قصد القربة في جميع الخصوصيات وإنما المعتبر أن يأتي بقصد القربة في أصل الجزء وإن كان في خصوصياته غير متقرّب. ونظير من يركع بشكل خاصل قاصداً الرياضة، أو يسجد بشكل خاص قاصداً رياضة بدنه، فهو في أصل ركوعه وسجوده متقرب لكن في إيقاعه الركوع والسجود بنحو خاص متراض. لا يضر ذلك بصحة صلاته لعدم اعتبار قصد القربة في تمام الخصوصيات، فكذلك الأمر في المقام، وهو أنه لو أتى بأصل الكلام بقصد القرآنية، عندما قال {لا تجهر بصلات} قصد القرآنية لكن حينما رفع صوته بها قصد التنبيه، فما قصد به التنبيه هو رفع الصوت لا أصل الآية، فأصل الآية جاء بها متقرباً لكن الخصوصية وهي رفع الصوت لم يكن فيها متقربا بل كان فيها منبهاً ولا يضر ذلك بصحة صلاته. يقول: ولعل هذا هو القدر المتيقن من صحيحة الحلبي أنه سأل أبا عبد الله (ع): (عن الرجل يريد الحاجة وهو في الصلاة؟ فقال: يومئ برأسه يشير بيده، يسبح). فهذا معناه انه حتى لو سبح بطريقة معنى يبرز إرادته للحاجة لم يكن بذلك ضير لحاجته.

**الصورة الثانية**: أن يقصد التنبيه فقد، لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فهو عندما قال: {خذ بيدك}، أو (قم)، أو {لا تجهر بصلاتك} لم يقصد القرآنية لا تفصيلاً ولا ارتكازاً، قصد التنبيه فقط وفقط. فهنا أفاد سيدنا بأن الصلاة باطلة، إذ ما دام قصد التنبيه فقط، فقد أصبح ما ذكره كلاماً آدمياً عمدياً، فيكون مبطلاً. ولكن إن قلنا بأن القرآنية عنوان قصد كما هو مبناه فلا محالة ما لم يقصد القرآنية فقد أصبح كلاماً آدمياً ومقتضى ذلك بطلان صلاته مع العمد. وأما إذا قلنا إن عنوان القرآنية عنوان انطباقي، فإذا انطبق عليه أنه قرأ قرآناً فحينئذٍ مجرد قصد التنبيه لا يوجب صيرورة الكلام كلاماً آدمياً بل هو قرآن قرأ بقصد التنبيه وإن لم يقرأ بقصد القرآنية. نعم ليس مصداقاص للمأمور به لأنه لم يأت به بقصد التقرّب، فلابُدّ من تكرار الآية بقصد التقرّب حتى يقع امتثالاً. **الصورة الثالثة** (مهمة): أن يقصد الامرين بعرض واحد، بأن يقصد بـ{لا تجهر بصلاتك} القرآنية والتنبيه معاً. وقد افاد سيدنا (قد) بأنه مبطل، لأن المقام من قبيل استعمال اللفظ المشترك في معنيين، وهو موجب للبطلان، فإن الاستعمال بأحد القصدين (قصد القرآنية) وإن لم يكن مقتضياً للبطلان إلا أنه بالقصد الآخر مقتض للبطلان لأنه قصد به التنبيه، ومن البيّن أن ما في اقتضاء لا يزاحمه ما لا اقتضاء فيه. أي أن هذا اكلالم الذي صدق منه وهو قوله {لا تجهر بصلاتك} بقصد التنبيه وقصد القرآنية واجد لما فيه اقتضاء البطلان وهو قصد التنبيه، وكونه بالقصد الآخر لا يقتضي البطلان لا يجدي شيئاً، فإن ما فيه الاقتضاء لا يزاحمه ما لا اقتضاء فيه. **وهنا تفصيل في المقام**، وهو أنه **تارة** يكون التنبيه مقصوداً بنفس التلفظ، لا أنه معنىً استعمل فيه اللفظ. فإذا قصد التنبيه بالتلفظ لا أنه قصد استعمال الآية في التنبيه، فمن الواضح حينئذٍ أنه لا بطلان فيرجع إلى ما ذكره في الصورة السابقة وهو أن التنبيه مؤدى للخصوصة. **وتارة** يقصد استعمال اللفظ في المعنيين، أي قصد بقوله (لا تجهر بصلاتك) عن الإمام عن الجهر بصلاته، وقصد الإخبار عن الكتاب المنزل. فجمع بين هذه المعنيين. فهنا أفاد سيدنا الخوئي بأن هذا موجب للبطلان لأنه واجد لمقتضي البطلان وهو كلام الآدمي. ولكن إذا كان المحذور في هذا أنه تكلم بالكلام الآدمي، فالمفروض أن ما قاله قرآن، وإن قصد به الإنشاء لكنه يقال: قرآن قصد به الإنشاء إلا أنه لم يخرج عن صدق عنوان القرآنية، وإن كان المحذور أنه لم يمتثل الأمر، فإن المقوم لامتثال الامر عنصران: **القرآنية، وقصد القربة**. وقصد حصلا. فلا محذور في ذلك. إن المانع وهو كلام الآدمي ما كان بنظر العرف كلاماً آدمياً، ولا يصدق على هذا عند العرف كلاماً آدمياً وإن قصد به نهي الإمام عن الجهر بالقراءة. إذن فقولنا أن هنا يوجد مقتض للبطلان ولا يزاحمه ما لا اقتضاء فيه للبطلان، فهذا أول الكلام، فإن المتقضي للبطلان صدور كلام آدمي، وهذا ليس كلاما ًآدمياً بل هو قرآن، قرآن قصد به إنشاء النهي عن الجهر بالقراءة ولم يقصد بالقرآنية بقصد الإنشاء. الكلام الآدمي لا يدور مدار القصد، القرآنية تدور مدار القصد وقد سلم بأنه قرآن لأنه قصد به القرآنية فلا ينطبق عليه عنوان الكلام الآدمي، وحينئذٍ المحذور لم ينطبق وهو الكلام الآدمي، والامتثال وقع. نعم كلامكم يتم لو قلنا بأن الكلام الآدمي منوط بالقصد وأنه يمكن الكلام الواحد مصداقاً لعنوانين متباينين وهما كلام الآدمي القرآن.

**الصورة الرابعة:** أن يقصدهما معاً على سبيل الداعي على الداعي، أي أن يأتي بالآية بقصد القرآنية والمجموع من الآية بقصد القرآنية، بقصد التنبيه، فالتنبيه داعٍ على الداعي، أي أن الداعي على التنبيه في طول قصد القرآنية، وهذا أمر لا ضير فيه بعد وضوح عدم كون الداعي المزبور قادحاً في صدق عنوان القرآنية. ولا يعتبر التقرّب حتى في الدواعي الطولية، لما ذكروه في بحث الإجارة على الواجبات أو في العبادات. فحينئذٍ عندما يأتي بالصلاة أو الصيام بقصد القربة بقصد تحصيل الأجرة فإن صلاته صحيحة لأنه لا يعتبر في صحة الصلاة قصد القربة من جميع الدواعي، إذ لو كان يعتبر في صحة الصلاة الخلوص لما صلى إلا الأوحد من الناس، فإذا لم يعتبر الخلوص في جميع الدواعي العرضية والطولية فالإتيان بقصد القربة والمجموع بقصد تحصيل الأجرة فصلاته صحيحة. كذلك في المقام إذا أتى بالآية والمجموع بقصد التنبيه فصلاته صحيحة.

**مسألة:** لا بأس بالدعاء بمخاطبة الغير. بأن يقول: (غفر الله لك). فهو نظير أن يقول: أللهم اغفر لفلان. لكن سيدنا قال: فيه إشكال بل منع، نظراً إلى أن الدعاء بعنوانه لم يؤخذ موضوعاً في الاستثناء. وإنما السائغ كونه مصداقاً للمناجاة، اي أن العنوان الوارد في النصوص المناجاة مع الله في الصلاة ليس بمطل، المستنثى من كلام الآدمي عنوان المناجاة. ومن البيّن عدم صدق المناجاة مع المخاطبة بالغير. **وبعبارة أخرى**: المستثنى في الأخبار أحد امرين أما الذكر وإما المناجاة وشيء منهما لا ينطبق على المقام، فيشمله ما دل عل مانعية كلام الآدمي. ومع التنازل لو سلّمنا أن الدعاء بعنوان مستثنى، فهذا الكلام مجمع لعنوانه هو دعاء وهو كلام آدمي، فهو من حيث إنه دعاء ليس بمبطل وهو من حيث كونه كلاماً آدمياً مبطل.

**ويلاحظ عليه: أولاً**: أن المناجاة لا يراد بها إلا إضافة الكلام إلى الله تعالى، ولهذا بين المناجاة والدعاء عموم وخصوص مطلق. إذن بالنتيجة هذا مناجاة، (غفر الله لك) لأنه كلام اضيف إلى الله. لا أنه كلام مضاف إلى المخاطب وإنما المخاطب جهة للكلام، لذلك قال سيد العروة نظير أن يقول (اللهم اغفر له) فإنه دعاء انشاء له فهو مناجاة. **ثانياً:** لو سلمنا عدم صدق المناجاة عليه فإن المانع أن يصدق عليه أنه كلام آدمي وهذا ليس من الكلام الآدمي في شيء. وإن لم يكن مناجاة فهو ذكر وبالتالي فلا دليل على مبطليته. **والحمد لله رب العالمين.**

### 067

**المبطل السادس: تعمد القهقهة.** وهذه المبطلية في الجملة مما لا خلاف فيها. وقد دلّت عليها بعض النصوص المعتبرة، نحو **صحيحة زرارة،** عن أبي عبد الله (ع) قال: (القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة). **وموثقة سماعة،** قال: (سألته عن الضحك يقطع الصلاة؟ قال: أما التبسم فلا يقطع الصلاة وأما القهقهة فهي تقطع الصلاة) ولا يظهر بحجيتها إضمارها، فإن سماعة ذكر في أول كتابه أنه قال: سألت الصادق (ع) عن كذا ثم صار بعد ذلك يعطف بالضمير. وإنما البحث وقع في عدة فروع:

**الفرع الأول**: أن القهقهة لو كانت سهوية فهل عدم مبطليتها لقصور في دليل المبطلية أم لحديث لا تعاد، حيث أفاد المحقق الهمداني (قده) أن الأدلة الدالة على قاطعية القهقهة ليست في مقام البيان من هذه الجهة، كي يستفاد منها أن القهقهة قاطع مطلقاً عمداً وسهواً كي نحتاج في رفع المبطلية حالة السهو إلى أن نتمسك بحديث لا تعاد وإنما دليل المبطلية من الأول قاصر عن الشمول لحالة السهو. إذ أن دليل المبطلية من أول الأمر ليس في مقام بيان مبطلية القهقهة، فمثلاً إذا نظرنا إلى موثقة سماعة فهو قد سأله عن قاطعية الضحك (سألته عن الضحك هل يقطع الصلاة أم لا) فالإمام أجاب بالفرق بين التبسم والقهقهة فلأنه في مقام بيان الفرق بين التبسم والقهقهة، لا أنه في مقام بيان قاطعية القهقهة ابتداءاً كي نتمسك بإطلاقه. إذن المقدار المحرز من هذا الكلام قاطعية القهقهة في فرض العمد، كما أن قوله (ع) (في صحيح زرارة، القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة)، فهو أيضاً في مقام بيان الفرق بين الصلاة وإن القاطعية ليست في الوضوء، وإنما هي في الصلاة، فلأجل ذلك لا شمول في دليل القاطعية في نفسه لفرض السهو. ولكن سيدنا الخوئي (قده) وغيره قالوا بأن هذه الأدلة مطلقة، صحيح أنه فرّق بين التبسم والقهقهة أو فرّق بين الوضوء والصلاة، لكنه بالنتيجة أسند المبطلية للقهقهة، فقال في الرواية الأولى (تنقض الصلاة) وقال في الثانية: (وأما القهقهة فهي تقطع الصلاة)، والأصل في المقننن أن يكون في مقام بيان حكمه و موضوع ومتعلق حكمه، فبما أن الأصل العقلائي في كل مقنن أنه في مقام البيان من جهة الأركان الثلاثة: ألحكم والموضوع، والمتعلق. فمقتضى إطلاق ذلك أن يقال إن القهقهة قاطع صدرت عمداً أو سهواً أو جهلاً أو نحو ذلك، فلا يمكن رفع المبطلية إلا بحديث لا تعاد، وإلا لو كنا نحن ودليل القهقهة لقلنا بإطلاق المبطلية. **الفرع الثاني:** إذا حدثت القهقهة اضطراراً، فحينئذٍ قال جمع من الفقهاء منهم الاردبيلي بعدم مبطليته، وذلك اعتماداً على أحد وجوه ثلاثة: **الوجه الأول:** ما أشار اليه السيد البروجردي في (تقريرات تبيان الصلاة)، بأن أصل دليل القاطعية لا إطلاق فيه، لأن ظاهر إسناد الفعل كون الفعل المسند هو الفعل الاختياري، فإذا قيل فلان يضرب فلان، فإن ظاهره الضرب الاختياري، ظاهر إسناد الحدث إلى الشخص أن المسند هو ما يصدر على نحو الاختيار، فعندما يقول (وأما القهقهة فهي تقطع الصلاة) ظاهر كلامه وأما قهقهة المكلف فهي تقطع الصلاة، فقد اسند القهقهة إلى المكلف، والقهقهة حدث، وظاهر إسناد الحدث إرادة الحدث الاختياري، فمن الأول الحدث الاضطراري كالقهقهة الاضطرارية خارج عن موضوع المانعية، كما أن قوله (القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة) كذلك.

**ولكن يلاحظ على ذلك:** أنه لو عبّر بالحدث اي بالجملة الفعلية لربما يقال أنه ظاهر في الحدث الاختياري، أما أنه عبّر باسم المصدر وعرّفه بألف ولام، فقال: (وأما القهقهة)، فبما أنه عبر عنه باسم المصدر المعرف بأل، فظاهره أنه يريد هذه الحالة مع غمض النظر عن كيفية صدورها، وأنها صدرت على سبيل الاختيار ام صدرت على سبيل الاختيار، فهذه الحالة قاطعة للصلاة، فلا قصور لدليل المبطلية.

**الوجه الثاني:** ان يتمسك بحديث رفع الاضطرار فيقال: مقتضى قوله (ص) (رفع عن امتي ما اضطروا اليه) أن الحدث الاضطراري مرفوع فلا مبطلية له. **ولكن يلاحظ على ذلك**: أن الاضطرار للقهقهة إما غير مستوعب للوقت أو مستوعب لوقت الصلاة.فإن كان غير مستوعب للصلاة فلا يشمله حديث الرفع لأن حديث الرفع إنما يرفع الاضطرار المتعلق بما هو المأمور به وما هو المأمور به وهو الطبيعي بين الزوال والغروب لم يتعلق به الاضطرار وما تعلق به الاضطرار وهو فرد الصلاة ليس بمأمور به كي يتعلق به حديث الرفع. وأما إذا كان الاضطرار مستوعباً كما لو كان انساناً مريضاً بالضحك، فإن حديث الرفع شأنه الرفع لا شأنه الوضع، فهو يرفع الأمر بالصلاة المشتملة على مبطلية القهقهة وأما إثبات الأمر بالصلاة المشتملة عليها فيحتاج إلى دليل، فيتعين الوجه الثالث**. الوجه الثالث:** وهو الاتكاء على حديث لا تعاد، بأن يقال إن مفاد حديث لا تعاد إن الإخلال بأيّ سنة من سنن الصلاة عذر فليس بناقش للفريضة، (لا تنقض السنة الفريضة)، ومبطلية القهقهة من السنن، فإذا أتى بالقهقهة عن اضطرار فقد أخل بالسنة عن عذر فلا يكون مبطلاً. ثم إن سيدنا الخوئي (قده) ذكر في (ص495) أن القهقهة الحاصلة اضطراراً هي الفرد الغالب، حيث يرى المصلي ما يوجب تعجبه فيضحك من غير اختيار، فتخصيص المبطل في أدلة المبطلية بالقهقهة الاختيارية حمل للمطلق على الفرد النادر وهو مستبشع كما لا يخفى.فمقتضى استبشاع حمل المطلق على الفرد النادر عدم تخصيص أدلة المبطلية بالقهقهة الاختيارية من غير اضطرار. ولكن قد يقال بأن حمل حبس النفس عن ظهور الضحك وبروز القهقهة امر متعارف وليس أمراً نادراً، وبالتالي فمقتضى ذلك تخصيص المبطلية القهقهة التي لا يحبس الإنسان نفسه عنها ليس تخصيصاً لفرد نادر كي يكون مستهجناً.

مضافاً لما ذكرناه من أن المستهجن حمل العموم على الفرد النادر لا حمل المطلق على الفرد النادر[[46]](#footnote-46)، فإن العموم حيث إنه محلى بأداة العموم بأن يقول (كل قهقهة مبطبلة للصلاة) وهو يريد خصوص القهقهة الاختيارية، فيقال هذا حمل على الفرد النادر وهو مستجهن، وسر الاستهجان هو أنه ليس من الاستعمال العرفي أن تبرز بعض الأفراد بصيغة العموم، فإن هذا أمر مستهجن.

وأما إذا لم يكن على نحو العموم بل على نحو الإطلاق كما إذا قال (القهقهة تنقض الصلاة) فإن المنظور هو الطبيعي وليس الأفراد، أي ان المنظور في قوله (القهقهة تنقض الصلاة) أن طبيعي القهقهة لا بشرط ينقض الصلاة، وأما استفادة الاستغراق في الأفراد فهو باللازم لا بنفس المطلق، لذلك بما أن المطلق ناظر للطبيعي على نحو القضية الحقيقية وليس ناظراً للأفراد، فهو كأنه قال: لو فرض وجود قهقهة لكانت مبطلة للصلاة، فهذا أجنبي عن النظر إلى الأفراد كي يقال إن خروج الهقهقة الاضطرارية تخصيص للدليل للقهقهة الاختيارية وهو فرد نادر. مثلاً لو افترضنا أن المولى ابتداءً قال: من صلى فوق الكعبة، استقبل السماء، فهل هذا مستبشع لأن ليس له إلا فرد نادر؟!. فهو ليس له إلا فرد نادر، لأن على نحو القضية الحقيقية الناظرة لفرض الوجود وليست ناظرة للأفراد كي يقال أن كونها على سبيل الندرة موجب لاستبشاعها.

**الفرع الثالث:** المتوسط بين القهقهة والتبسم، كمن امتلئ جوفه ضحكاً مع احمرار وجهه واظهاره من ابراز الصوت، فهل هذا الاحتباس مبطل أم لا؟ حيث ذكر سيد العروة (قده) أنه لو امتلئ جوفه ضحكاً واحمر وجهه ولكن منع من إظهار الصوت فحكمه حكم القهقهة. يعني مبطل. وقد استند سيد العروة (قده) كما افيد في المستمسك إلى أحد وجهين:

**الوجه الأول**: أن هذا ضحك عرفاً، فيشمله ما دل على مبطلة الضحك. وأشكل عليه سيدنا (قده) بأنه من الواضح عدم صدق العرف عليه فهذا ضحك قوة واقتضاءً لا ضحك فعلاً، نظير الاحتباس بالحدث، فإنه لا يقال هذا محدث، وإنما يقال متورط.

**الوجه الثاني**: أن ظاهر موثقة سماعة في قوله (أما التبسم فلا يقطع الصلاة وأما القهقهة في تقطع الصلاة) مقتضى المقابلة بين التبسم والقهقهة أن كل ما ليس تبسم فهو قهقهة مبطلة، وبالتالي فبما أن هذا الضحكم التقديري حتى لو لم يصدق عليه عرفا انه ضحك إلا أنه ليس تبسماً، فيدخل في العدل وه وقوله (وأما القهقهة فهي تقطع الصلاة). وبتعبير تقرير السيد البروجردي أنه حيث إن المولى في مقام بيان الحكم المسؤول عنه لأن السؤال وقع عن الضحك، سأله عن الضحك هل يقطع الصلاة أم لا؟ فبما أن مصب السؤال هو قاطعية الضحك عن الصلاة، فمقتضى الحكمة أن يكون الجواب مستوعباً لسائر أقسامه، لا أن يجيب عن قسم ويسكت عن قسم آخر، فبما أن مقتضى الحكمة أن يكون الجواب مستوعباً لسائر الاقسام، إذن فقوله (أما التبسم فلا، وأما القهقهة فتقطع الصلاة) ظاهر أن ما سوى التبسم قاطع وإلا لم يكن الجواب مستوعباً لأقسام ما ذكر في السؤال.

**ويلاحظ على ذلك: أولاً:** لو سلمنا أنه ضحك عرفاً فلا دليل على مبطلية الضحك أصلاً، لأن عنوان الضحك لم يؤخذ في موضوع المبطلية، وإنما أخذ في موضوع المبطلية عنوان القهقهة، والقهقهة مقابلة للتبسم على كل حال، فإن القهقهة مع التبسم من قبيل الضدين لا من قبيل الملكة والعدم، كي يقال أن القهقهة ما عدا التبسم، بل هما ضدان وجدان، والمقابلة بين الضدين محفوظة على كل حال، فلا تصلح المقابلة قرينة على أن المقصود بالقهقهة ما سوى التبسم لأنها مقابلة محفوظة على كل حال. ولعله إنما اقتصر على القهقهة ولم يذكر قسماً ثالثاً لا هو تبسم ولا هو قهقهة وهو الضحك التقديري إنما لم يتعرض له ولحكمه لندرته وعدم تعارفه فتعرض لما هو المتعارف من التبسم والقهقهة.

**وبالنتيجة:** إذا شككنا في حكم القهقهة فمقتضى الإطلاق المقامي لمجموع النصوص عدم مبطليته لعدم التنبيه على مبطليته مع أنه مترقب السؤال عنه، وإن لم يتم الإطلاق المقامي فيكفينا البراءة عن المانعية. **ثانياً:** ما ذكره سيدنا الخوئي إن مقتضى أصالة الاحتراز أن لعنوان القهقهة موضوعية في المبطلية، فعندما قال (وأما القهقهة)، يعني ما ليس بقهقهة فليس بمطبل، وحيث إن الضحك التقديري ليس قهقهة فليس بمبطل. يعني كأن الإمام لم يحتج للتعرض لقسم ثالث يكفيه أن يقول القهقهة تنقض، فإن مقتضى أصالة الاحترازية أن ما ليس مصداقاً للقهقهة فليس بمبطل، فلا يرد على ذلك أن المولى في مقام البيان فيجيب على ضوء السؤال، فقد أجاب على ضوء السؤال وأن للقهقهة موضوعية في المبطلية.

**الفرع الرابع**: الضحك المشتمل على مجرد الصوت من غير مد، فقد أفيد بأن هذا الصوت ليس قهقهة لأن القهقهة إنما تطلق على تكرر الصوت ومده، وإلا لو أريد بالقهقهة مطلق الصوت لقال (قه) فقوله قهقهه اطلق لغة على الصوت المرجع المتكرر، ولا أقل من الشك في صدق هذا العنوان على مجرّد الصوت، وحينئذٍ لا هو تبسم ولا هو قهقهة، ولكن حيث لأن عنوان القهقهة موضوعية في المبطلية، فمقتضى الموضوعية عدم مبطلية ما اشتمل على الصوت دون مدّ وترجيع وإن برز من الفم. ثم قال: ومما يدل على الاختصاص صحيحة ابن أبي عمير عن رهط سمعوه (يقول: إن التبسم في الصلاة لا ينقض الصلاة ولا ينقض الوضوء إنما يقطع الضحكم الذي فيه القهقهة). والرواية واضحة أن للقهقهة موضوعية. إلا أن الكلام في سندها، فإن سيدنا (قده) رغم عدم بناءه على حجية مراسيل ابن أبي عمير، مع ذلك هنا بنى على حجية الإرسال، حيث قال: (عن رهط سمعوه) وبما أن الرهط إنما يطلق على الجماعة فمن البعيد أن لا يكون من ضمنهم الثقة). وأما قوله (سمعوه) فمن الظاهر أن ابن أبي عمير لم يرو إلا عن الإمام فمقصوده من الرهط الذي سمع الإمام. ولكن الظاهر أنه لا فرق في مراسيل ابن أبي عمير بين أن يقول عن رجل أو عن بعض رجاله أو عن رهط، فإن الرهط وإن صدق على ثلاثة إلا أن دعوى أن أحدهم ثقة هذا أول الكلام. كما هو الحال في عدة الكليني والإشكال فيها لولا تصريح النجاشي بأن أبا جعفر الكليني قال كذا وكذا، لكان الأمر مشكلاً.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 068

### المبطل السابع: تعمّد البكاء المشتمل على الصوت كما ذكر في متن العروة. والكلام في مطالب:

المطلب الأول: في إثبات القاطعية. والكلام في هذا المطلب في أمرين:

الأمر الأول: ما هو مدرك قاطعية البكاء للصلاة؟ وقد ذكر في كلماتهم مدركان: المدرك الأول: الإجماع الذي حكاه صاحب المدارك (قده)، ولكن لم يثبت لدى مراجعة كلمات من تقدم على الشيخ الطوسي وجود بناء على قاطعية البكاء كي يقال بحصول الإجماع.

المدرك الثاني: روايتان وردتا في المقام. الرواية الأولى: مرسلة الصدوق، قال (ره): وروي أن البكاء على الميت يقطع الصلاة والبكاء لذكر الجن والنار من أفضل الأعمال في الصلاة. وهي لإرسالها لا تصلح معتمداً للمسألة.

الرواية الثانية: رواية أبي حنيفة عن الصادق (ع)، وهي ما رواه الشيخ في التهذيب عن سليمان بن داوود البصري عن النعمان ابن عبد السلام عن أبي حنيفة، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن البكاء في الصلاة أيقطع الصلاة؟ فقال: إن بكى لذكر جنة أو نار فذلك هو أفضل الأعمال في الصلاة وإن كان ذكر ميتاً له فصلاته فاسدة. ولعلّ منشأ سؤال أبي حنيفة من الصادق (ع) أن المسألة مثارة بين العامة كما ظهر من المغني لابن قدامة وغيره، حيث اختلفوا هل ان البكاء بنفسه مبطل أو إذا دخل الكلام تحت كلام الآدمي كان مبطلاً، فلعل ذلك هو الذي جعل أبا حنيفة يطرح السؤال على الصادق (ع) أن البكاء قاطع أم لا.

والكلام في سند هذه الرواية، حيث إن سليمان ابن داوود البصري من العامة، ولا توثيق له غير أن بعض الأعلام حاول أن يوثقه بطعن العامة فيه، أي حيث إن العامة طعنوا في فهو ظاهر في حسن حاله ووثاقة لسانه. وعند المراجعة لمنشأ طعن العامة فيه لأن روى الرواية في بني أمية أنه: عن النبي (ص) أنه رأى في منامه أن القردة ينزون على منبره من بعده). وفسرها في بني أمية، فكان ذلك موجباً لطعن العامة فيه وفي قبول حديثه. ومن الواضح أن هذا النوع من الطعن لا يكشف عن وثاقته، نعم لو كان منشأ طعنهم فيه انه أكثر الرواية في فضائل أهل البيت (ع) أو أنه عارض الاتجاه العام في زمانه وأصر على رواية فضائل اهل البيت لربما كشف عن حسن حاله، وأما الطعن فيه لغرض هذا المنشأ فلا يدل على حسن حاله. وأما النعمان بن عبد السلام فهو أيضا عامي لا توثيق له، وأما أبو حنيفة فحاله معروف.

لذلك فالرواية محل تأمل سنداً، لكن هل منجبرة بعمل المشهور بناءاً على أن عمل المشهور جابر أو قرينة من قرائن الوثوق أم لا؟

الصحيح ما ذكره صاحب الحدائق (قده) من أنه لم يثبت شهرة العمل بهذه الراوية إلا بعد الشيخ الطوسي وحيث لم يثبت عمل بهذه الرواية في مرحلة ما قبل الشيخ والمدار في الشهرة الجابرة او التي تعد قرينة على الوثوق على شهرة القدماء وحيث لم يثبت ذلك لم يثبت جبر ضعف الرواية بعمل المشهور. فهذا الامر الاول لم يثبت فيه لا الاجماع ولا الرواية.

الأمر الثاني: بناءاً على أن البكاء قاطع للصلاة، هل أن لعنوان البكاء موضوعية؟ أم لأن البكاء مصداق للفعل الكثير كما قيل أن البكاء ماح لصورة الصلاة، او لأن البكاء مصداق لكلام الآدمي إذا اشتمل على الصوت. وهنا بحث ذكرناه في بحث الفقه، وهو أن الروايات الواردة في مقام الإفتاء هل يستفاد من العنوان الوراد فيها الموضوعية أم لا؟ بلحاظ أن السؤال المطروح على الامام في مقام الاستفتاء السؤال عن مقام الوظيفة العملية فالامام غير ملزم ان يذكر الكبرى بل يكفي للاجابة عن السؤال ان يطبق الكبرى على مورد السؤال فما يذكره الامام في الجواب لعله تطبيق لكبرى لا أن ما يذكره هو الكبرى، كي يكون للعنوان المذكور في جواب الاستفتاء موضوعية يدور الحكم مداره. مثلاً: لو جاء السائل إلى الإمام فسأله عمّن أفطر متعمداً في نهار شهر رمضان، فأجابه الإمام (ع) عليك بإطعام ستين مسكيناً، فإنه لا يستفاد من هذا الجواب أن لعنوان اطعام ستين مسكيناً موضوعيةً، أو أن الامر بها أمر تعييني، وإلا لو استفدنا أن للعنوان موضعية، وأن الأمر بها أمر تعييني، فإذا جاءتنا رواية أخرى وقال: سألته عمن افطر متعمدا في نهار رمضان، فقال عليه عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين. يقع تعارض بين الروايتين، لأن الرواية الأولى ظاهرة في الأمر التعييني وأن للعنوان موضوعية، وكذلك الرواية الثانية. فيقع التعارض بين الروايتين ولابد من حله. أما إذا قلنا بأن الأمر الوارد في مقام الاستفتاء لا يعدو عن أنه مثال للكبرى ولا يستفاد أكثر من ذلك، فيحتمل الامر التعييني ويحتمل الأمر التخييرين فلا يقع التعارض بين الروايات الواردة في مورد واحد إذا كانت واردة على سبيل الإفتاء، إذن بما أن الإمام في مقام الإفتاء غير ملزم بذكر الكبرى فلعل ما ذكره تطبق لكبرى مطوية في المقام، وبالتالي فكيف نجري اصالة الموضوعية والاحترازية في العنوان الوارد في الجواب كي ندور مداره؟ بأن نقول إن أبا حنيفة سأل الإمام (ع) عن البكاء فقال الإمام: إن بكى. ومقتضى أصالة الاحترازية والموضوعية أن لعنوان البكاء عنوان للموضوعية أو المبطلية لا أن البكاء مصداق لعنوان آخر. ومع الإجمال حيث لا نعلم أن له موضوعية أم لا، فيقتصر على القدر المتيقن منه، فيقال: القدر المتيقن مما أجاب به الإمام أن البكاء لذكر ميت أو لأمر دنيوي مبطل بغض النظر عن الكبرى المطوية في المقام.

المطلب الثاني: في تنقيح ما هو المبطل على فرض تمامية الرواية.إنما ورد في سؤال الرواية البكاء بالمد، وقد وقع بحث طويل بينهم في أن البكاء بالمد يختص بما له صوت أو يشمل ما ليس له صوت؟ وبالتالي هل المبطل البكاء المشتمل على الصوت أو مطلقاً؟. وهذا يتفرع عليه بحوث في المقام:

البحث الأول: هل أن الاختلافات التي لا يتلفت لها نوع العرف تكون حجة في مقام النقل أم لا؟ أو تكون حجة في مقام الضبط بالنسخ أم لا؟ حيث ذكرنا في الأصول أنه بما أن النقل غالباً نقل بالمعنى، فهل الاختلاف بين لفظين في المعنى لكنه اختلاف خفي لا يتلفت له نوع العرف، هل إذا نقل الراوي بالمعنى أحد اللفظين دون الآخر كان وجهاً للفرق في مقام الحكم أم لا؟ مثلاً (ولد الزنا لغية لا يورث) و(ولد الزنا لغية فلا يورث)، حيث ذكر سيدنا الخوئي أن بينهما فرقاً في المعنى، فإذا قال: (ولد الزنا لغية لا يورث)، فتنزيله من حيث الإرث فقط. يعني لا أن الرواية أتت لإلغاء ولدية ولد الزنا، وإنما هي تقول هو لغية من حيث عدم الإرث.

أما إذا قال: (ولد الزنا لغية فلا يورث) ظاهره إلغاء الولدية وفرّع عليها عدم إرثه لا أن المقام في بيان عدم الإرث، وقلنا أن الفرق بين هذين اللفظين من حيث التعبير مما لا يتلفت له نوع العرف، نعم لو أحرزنا أنه نقل اللفظ فنعم، ولكن نقل الراوي لأحد اللفظين في مقام نقله بالمعنى ليس حجة على أن المراد الجدي للإمام (ع) هو إلغاء الولدية وقد فرع عليه عدم الورث، أو هو إلغاء الولدية من حيث الإرث فقط، لا يترتب على أحدهما ترتيب المراد الجدي. أو كما ذكر النائيني، فإن قوله (لا تشرب الخمر فإنه مسكر) غير قوله (لا تشرب الخمر لأنه مسكر). فإن قوله (لا تشرب الخمر فإنه مسكر)، يعني أن الإسكار حيثية تقييدية، وأن المحرم هو المسكر، لكن الخمر الخمر مصداق من مصاديق، بخلاف ما إذا قال (لا تشرب الخمر لأنه مسكر) فإن الإسكار هنا حيثية تعليلية. أي أن المحرم هو الخمر لا غيره إنما العلة في تحريمه هو الإسكار، فهل مثل هذه الاختلافات من المعنى مما يلتفت إليها العرف العام، فيقال إن نقل بهذا اللفظ كان المراد الجدي كذا، وإن نقل بهذا اللفظ كان المراد الجدي كذا. وقد قلنا أنه لم يحرز بناء العرف الذي هو المعول عليه في مقام تحديد الظهور الموضوعي الحجة، البناء على فحص الاختلافات التي لا يتلفت إليها الذهن العرفي العام.

وما قلنا في النقل بالمعنى ياتي في مقام الضبط بالنسخ، فلو افترضنا أن اللفظ واحد لكن قد يضبط بهذه الهيئة أو هذه الهيئة، أي أن اللفظ الوارد في الرواية لفظ واحد، فقد الحركة تختلف أو المد يختلف أو القصر، مثلاً الرواية الواردة في أصالة الطهارة (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) أو (حتى تعلم أنه قذراء)، فهل لو أن الناسخ ضطبها (أنه قذر) قلنا إذن مقتضى هذا الضبط أنه (قذر) شمول أصالة الطهارة للشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، أما لو ضبطها (أنه قذراء) فهي خاصة بالشبهة الموضوعية، يعني حتى تعلم أنه طرأت عليه قذارة. فهل يترتب على ضبط الناسخ الذي نسخ التهذيب أو نسخ الكافي، (أنه قذر) فهي عامة. أو (قذراء) فهي خاصة. أو نقول لعل الناسخ أعمل حدسه واجتهاده لأنه لم يتلفت إلى الفرق بين الهيئتين عرفاً، بما أن الفرق بين الهيئيتين مما لا يلتفت له بحسب الذهنية العرفية العامة فمن أين نثبت أن ضبط الناسخ حجة في تحديد المراد الجدي؟ وبناءً على ذلك في المقام هل أن الناسخ ظبطها (بُكا) أو ضبطها (بُكاء) فإذا ضبطها (بكا) فإذن مطلق الدمع مبطل، أو ضبطها (بكاء) فإذن خصوص الدمع المشتمل على الصوت مبطل. هل يمكن التعويل على ضبط الناسخ هنا كما ذكر السيد الخوئي النسخ المصححة (بكاء)، فبما أن النسخ المصححة (بكاء) وحيث إن البكاء اسمع للدمع المشتمل على الصوت فبناء على ذلك نفتي أن الدمع المبطل خصوص الدمع المشتمل على الصوت. أم يقال بأنه من المحتمل أن الناسخ لا يرى فرقاً بين (بكا) بالقصر. و(بكاء) بالمد. فضبطه إياها بالمد لا يعني النظر لذلك الفرد المعيّن وهو الدمع المشتمل على الصوت. ففي كلا الموردين نبني على القدر المتيقن.

إذن بما أن الاستعمالات العرفية العامة لا تفرق بين القصر والمد فمن المحمتل أيضاً كذلك، فضبطه للفظة بالمد لا يكشف عن أن لهذا المد موضوعية للمراد الجدي.

الأمر الثاني: بناءاً على كلّ متقدم، فما هو الفرق بين البكا والبكاء؟ ذكر الجوهري في الصحاح: البكاء يمد ويقصّر، وإذا مددت أردت الصوت الذي يكون معه، وإذا قصرت أردت الدموع وخروجها. فيقال: أن ظاهر كلام الجوهري أن هناك لفظيين لمعنيين: أحدهما (البكا) بالقصر وهو الدموع، والثاني (البكاء) وهو الصوت. ولكن في لسان العرب قال: وقد بكا يبكي بكاءاً وبكاً، قال الخليل من قصره ذهب به إلى معنى الحزن، ومن مده ذهب به إلى معنى الصوت، فلم يبالي الخليل اختلاف الحركة التي بين باء البكاء وبين حاء الحزن، قال: بُكاء مثل حَزن. فإن ذلك خطر يسير. فهل أن هذا شاهد على ان البكاء هو المشتمل على الصوت أم لا؟ يأتي عنه الكلام.

### 069

ما زال الكلام في قاطعية البكاء. وذكرنا فيما سبق أن الدليل على القاطعية إما الإجماع، ولم يثبت، لأن شهرة القول بالقاطعية متأخرة عن الشيخ. وأمّا الرواية والرواية المسندة هي رواية أبو حنيفة، (سألت أبا عبد الله (ع) عن البكاء هل يقطع الصلاة أم لا؟ فقال: إذا بكى لجنة أو نار.. ثم قال: وإن ذكر ميّتاً له فهو يقطع الصلاة). وقد وقع الكلام في الرواية من حيث السند، وأن السند ضعيف. ولكن على فرض تمامية السند، فهنا مطالب:

**المطلب الأول**: في إثبات المتن، هل أن المتن الذي وصلنا عَبر نسخة التهذيب حيث ورد فيها (سألته عن البكاء) بالمد والهمزة، هل أن هذا المتن ثابت أم لا؟ ومن المعروف بين أهل الصناعة في المقام أنهم يقولون أن مقتضى ضبط الناقل وضبط الناسخ وضبط من قرأ هذه النسخة على شيخه، ثبوت المتن المنقول، فإن نتيجة احراز ضبط الناقل والناسخ والقارئ والمقروء عليه ثبوت المتن. ومقتضى ثبوت المتن التعويل عليه كطريق كاشف عن المراد الجدي. فإذا شككنا أن المتن (بكا) أو (بكاء)، حيث إن النسخة التي وصلنا هي (البكاء) فمقتضى الضبط أنها (البكاء). لكن قد يقال إن لدينا مجموعة من العوامل والشواهد إذا لاحظناها فإنها تُشكل مانعاً عقلائياً من البناء على ضبط الناقل والناسخ بالمستوى الدقيق الذي يُعالج موارد الشك. فهناك عوامل نتكأ عليها كمانع عقلائي من التعويل على الضبط كأمارة على النقل الدقيق. لا كأمارة على النقل المتعارف. **العامل الأول:** أن هذه الرواية منقولة من التهذيبين كما نقلها صاحب الوسائل عن التهذيبين، وملاحظة أهل الفن والخبرة كصاحب الحدائق (ره) حيث شكك في نقل التهذيبين كثيراً، فقال في (ج3، ص156): وربما قيل بترجيح رواية التهذيب، لأن الشيخ أعرف بوجود الحديث وأضبط خصوصاً مع فتواه بمضمونها في النهاية والمبسوط. وفيه: إنه لا يخفى على من راجع التهذيب وتدبر أخباره ما وقع للشيخ(ره) من التحريف والتصحيف في الأخبار سنداً ومتناً، وقلّما يخلو حديث من أحاديثه من علة في سند أو متن. وقال أيضاً في (ج4 ص209): (ومن الظاهر الذي لا يكاد يختلجه الشك أن هذه الرواية هي الرواية التي نقلها الشيخ في التهذيب لكنه اسقط منها هذه العبارة سهواً وزاد عوضها قوله (فاغتسل) والرواية كما ذكرناه من الزيادة، والظاهر ان هذه الزيادة سقطت من قلم الشيخ كما لا يخفى على من له أنس بطريقته سيّما في التهذيب وما وقع له فيه من التحريف والتصحيف والزيادة والنقصان في الأسانيد والمتون بحيث إنه قلّما يخلوا حديث من ذلك في متنه أو سنده كما هو ظاهر للمارس. وقد أيّد كلامه سيدنا الخوئي في (ج1 من المعجم، ص 50) أن ما ذكره صاحب الحدائق عن الشيخ في التهذيبين صحيح. إذن إذا كانت الظاهرة العامة في نسخة التهذيبين عدم الخلو من التحريف والتصحيف في المتن أو في السند، فبالتالي إما أن يكون هذا التصرف من الشيخ نفسه ولو سهواً كما ذكر صاحب الحدائق أنه سقط من قلمه سهواً، او يكون هذا التصرف من قبل النساخ، وحيث إن الشيخ أبعد عن مثل هذه التصرفات لوفور ذهنه وكمال فقاهته، فتعيّن أن يكون مورد الشك في الضبط هو قلم النسّاخ. **العامل الثاني:** اختلاف الرواية الواحدة بنحو يؤدي لاختلاف المعنى. روى في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع): (كل عصير أصابته النار فهو حرام. حتى يذهب ثلاثاه ويبقى ثلثه). وقد استند شيخ الشريعة على تعليقه على العروة على هذا المتن في أن المحرم من العصير ما غلى بالنار لا ما غلى مطلقاً. وفي الكافي يروي الرواية عن ابن سنان عن علي بن إبراهيم عن أبيه... عن عبد الله بن سنان قال: ذكر أبو عبد الله (ع) أن العصير إذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال).

وبناءاً على هذا المتن الثاني أن لا فرق بين كون الغليان مستنداً إلى النار أم غيرها. فيقال حينئذٍ إن ظاهر الروايتين أنهما رواية واحدة بحكم وحدة الراوي ووحدة مورد السؤال إذ من البعيد أن يسأل عبد الله بن سنان مرتين عن المورد الواحد ويتلقاه بنفس الجواب لكنه يرويه لشخص بصيغة ويرويه لشخص آخر بصيغة أخرى. **إذن** فهذا التغيير في المتن بين (أصابته النار) وبين (طبخ) إما من عبد الله بن سنان، أم من يروي عنه أو من الناسخ، فأيُّ الثلاثة أقرب للتصرف؟ إذن بالنتيجة مع وجود هذا الاختلاف في المتن مع أنه اختلاف يوجب تغير المعنى واختلاف الحكم كيف يقال مع ذلك تجري أصالة الضبط بالنحو الدقيق في الناقل والقارئ والناسخ والمقروء عليه. ونقل صاحب الوسائل رواية عن الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى وفضالة، عن العلاء عن محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام): قال: سألته عن الهدي الواجب إذا أصابه كسر أو عطب أيبيعه صاحبه ويستعين بثمنه في هدي؟ قال (ع): (لا يبيعه فإن باعه فليتصدق بثمنه وليهدي هدياً آخر). ونفس الرواية في الفقهيه وفي الوافي وفي جامع الأحاديث، هكذا: (سألته عن الهدي الواجب إن أصابه كسر أو عطب أيبيعه؟ قال: إن باعه فليتصدق بثمنه). من دون كلمة (لا يبيعه) مع أنها مؤثرة في الحكم وهو حكم جواز البيع وعدم جوازه. فالاختلاف حينئذٍ بين النقلين في هذه المواضع إما أنهما روايتين وهو بعيد بحكم وحدة الراوي ووحدة المورد، أو أنه رواية واحدة اختلف نقلها من الراوي الأول وهو محمد بن مسلم، يعني تارة محمد بن مسلم يرويها بدون (لا يبيعه)، وتارة يرويها معه، وهو أيضاً بعيد بمقتضى ضبط محمد بن مسلم خصوصاً أنه من علية الفقهاء، إذن لا محالة إما هو من الرواة عنه أو أرباب التنصيف أو من النساخ، ونتيجة دوران هذا الشك هو عدم إجراء أصالة الضبط فيما وصلنا إلينا من المتن بحيث يثبت لنا النقل الدقيق الذي يعول عليه في هذه الفروقات.**العامل الثالث**: الإدراج بسبب النسّاخ. قال الشيخ عبد الصمد (والد الشيخ البهائي) في كتابه (أصول الأخيار إلى أصول الأخبار) في شرح معنى الإدراج: أن يذكر الراوي كلاماً منه بعد الحديث لكن لا يجعل علامة تفصل بين كلامه وبين الإمام (ع) فيقوم الناسخ بإدراج كلام الراوي في كلام الإمام ولهذا تأثير كبير على متن الرواية حيث وقع الخلط كثيرا بين كلام الإمام وكلام الراوي. فقال ما نصّه: (أن يذكر الراوي حديثاً ثم يتبعه كلاماً لنفسه أو لغيره فيرويه من بعده متصلاً، فيتوهم أنه من الحديث، وقد وقع لنا في كتاب التهذيب مواضع حكمنا فيها بالإدراج ومواضع غلب فيها ذلك على الظن. وينبغي للكاتب أن يكتب أول الكتاب بعد البسملة اسم الشيخ، ثم يجعل بين كل حديث دائرة حمراء أو سوداء، وآكد من ذلك أن يفصل بين الحديث وغيره مما يتصل به من كلام المؤلف بهاء مشقوقة، أو نحوها، لأن لا يختلط الحديث بغيره كما وقع في بعض أحاديث التهذيب من الإلتباس بكلام المقنعة أو كلام الشيخ الطوسي، وهذا في مثل التهذيب والاستبصار واجب على الناسخ أن يقوم به لاختلاط أحاديث التهذيب وبكلام المقنعة وكلام الشيخ واختلاط أحاديث الاستبصار بكلام الشيخ وغيره). واحتمل السيد الأستاذ (دام ظله) في (تعارض الأدلة) بل عوّل عليه في مقام الإفتاء، احتمل منه صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع)، قال: (إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهن فأذّن لها وأقم، ثم صل ما بعدها بإقامة إقامة لكل صلاة، وقال، قال أبو جعفر(ع): وإن كنت قصد صليت الظهر وقد فاتتك الغداء فذكرتها فصلي الغداة اي ساعة ذكرتها ولو بعد العصر، ومتى ما ذكرت صلاة فاتتك صليتها. وقال: وإن نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأولى ثم صل العصر فإنما هي أربع مكان أربع). وقد أفتى السيد الخوئي على طبقها. إلا أن المشهور لم يفت بذلك، والسيد الخوئي لا يعتد بإعراض المشهور. ولكن السيد الأستاذ يقول: لعلّ منشأ توقف المشهور في الفتوى بهذا الذيل احتمالهم أنه كلام زرارة وأدرج مع الرواية لا أنه من كلامه (ع)، خصوصاً أن ما قبل هذه الفقرة وما بعدها (قال، قال أبو جعفر)، لكنه في هذه الفقرة قال: (إن نسيت). **ومن الشواهد** **على ذلك**: جاء في التهذيب صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع)، (فإن أوصى أن يحج عنه رجل فليحج ذلك الرجل فإن أوصى أن يحج عنه حجة الإسلام ولم يبلغ ماله ذلك فليحج عنه من بعض المواقيت). فيقول السيد الأستاذ، وقد توهم سيد المدارك وصاحب الجواهر وسيد المستمسك (رحمهم الله) كون هذه الجملة (فإن أوصى أن يحج عنه حجة الإسلام) من الحديث، لأنها ذكرت بعد صحيحة الحلبي ملحقةً بها دون تمييز، فعبّروا عن هذا الذيل بصحيحة الحلبي، لكن التفت معلّق المستمسك إلى عدم كونه رواية، وأنه عبارة من الشيخ في التهذيب، لأنه بعد أن ذكر الشيخ هذه العبارة قال: روي ذلك. فإذا نظرنا للإدراج فهي ضمن صحيحة الحلبي، وإذا نظرنا للجملة الأخيرة كقوله (روي ذلك) يتبين أن هذه الجملة ألحقها الشيخ بصحيحة الحلبي دون فاصل بينهما، فتوهم أنها من جملة الصحيحة. **العامل الرابع:** تشابه الخطوط الذي قد يؤدي بالناسخ لاعتقاد هيئة معيّنة فينسخها. **ومن الشواهد**: ما رواه عبيد بن زرارة في مسألة العدول من سورة إلى سورة، عن أبي عبد الله (ع): (عن الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها، قال: له أن يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثليها). فيقول السيد الأستاذ: وذكر السيد البروجري أن الرواية فيها تصحيف، وأن الصحيح (ما بينه وبين ثلثها) لا (ما بينه وبين ثلثيها)، \_التشابه فقط في زيادة (الياء)\_ لأنه اتفق القدماء على أن له العدول ما لم يتجاوز النصف ولم يعملوا برواية (الثلثين)، بينما افتى الشيخ جعفر الكبير في كشف الغطاء بمضمونها، وأن المدار على الثلثين. فهنا السيد البروجردي يعتبر اتفاق القدماء على عدم العمل قرينة على أن هناك تصحيف أو فقل مانع من إجراء أصالة الضبط من هذا الفرق البسيط وهو وجود الياء او عدمها.

**ومن الشواهد على تشابه الخطوط**: الرواية المذكورة في الوسائل (من حدد قبراً أو مثّل مثالاً خرج عن الإسلام). فقد ذكر صاحب الوسائل: أن الصفار قرأها (من جدد قبراً)، والبرقي قرأها (جدّث). وهؤلاء كلهم ناقلون وكلهم رواة، واختلفوا في ضبطها، فمع وجود هذه الاختلافات كيف نجري أصالة الضبط في النسخ التي تصلنا خصوصاً من التهذيبين لإثبات أن نقل الناسخ نقل دقيق يعول عليه حتى في هذه الفروقات الخفية؟!.

**العامل الخامس:** التصحيح القياسي من قِبل النساخ. فإن الذين يقومون بالتصحيح القياسي هم النساخ، يصححون نسخة على أساس اجتهادات وحدسيات. التصحيح القياسي، والمقصود به: تصحيح العبارة الموجودة في المتون والأسانيد إذا لم يكن قراءتها لعدم وضوح خط المؤلف، أو المستنسخ الأول أو لتعرض العبارة للمطر أو لأسباب أخرى، بملاحظة الأشباه والنظائر من الأحاديث واللغة وغير ذلك. قال الشيخ عبد الصمد: (وقد يقع من سهو الناسخ كثيراً كما وقع في كثير من التهذيب وقد تنبهنا له وأصلحنا ذلك). **ومن الشواهد**: موثقة ابن أبي بكير، وروايها ابن أبي عمير المنقولة في الكافي، قال: (سأل زرارة أبا عبد الله (ع) عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبِر، فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله (ص) \_وقرأ من الكتاب\_: إنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرامٍ أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وألبانه وكلّ شيء منه فاسدة لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحلّ الله أكله). فإن العبارة غير سليمة. فيقول السيد الأستاذ: والصحيح أن العبارة: (إن الصلاة في كل شيء وبِر حرامٍ أكله فالصلاة...)، فيكون مورد السؤال والجوب هو الحيوان الوبِر، ومقتضى ذلك اختصاص المانعية بالثعالب وشأنها من الحيوانات الوبِرة، وإنّما قال (وبِرٍ حرام أكله) لإخراج الماعز، لأنها من الحيوان الوبر لكن يحل أكلها. بينما كثير من الفقهاء أفتى بأن المانع كل حيوان محرّم الأكل من غير فرق بين الحيوان الوبر وغيره. يقول (دام ظله): (فمقتضى ذلك اختصاص الحرمة بالسباع، حيث إن فيها الوبر، ولكن كثيراً من الأعلام حيث لم يلتفوا إلى ذلك أخذوا موضوع الفساد كل حرام أكله). إذن من المحتمل جداً أن الناسخ وجد هذه الكلمة في الحاشية فوضعها في هذا المكان (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في شعره ووبره). **العامل السادس:** حذف بعض الحدث لوضوحه أو تبويبه. **والشاهد:** جاء في (باب عدة المتعة) في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن اُذينة عن زرارة عن أبي عبد الله (ع)، أنه قال: (إن كان تحيض) يعني المرأة المتمتع بها، فحذف من الرواية الفاعل اعتماداً على التوبيب، فلو ذكر الرواية كما هي (إن كان المتمتع بها) لما وقع هذا الاشتباه (إن كان تحيض فحيضة وإن كانت لا تحيض فشهر ونصف). ومن الأمثلة: ما ذكره بإسناده عن موسى بن القاسم عن أبي جبلة عن علي عن العبد الصالح (ع): (إذا اشتريت اضحيتك وقمطتها وصارت في رحلك فقد بلغ الهدي محله). فقد حذف منها ما جاء في رواية الكليني (فإن أحببت أن تحلق فاحلق). ولعله إنما حذفها لتوهمه أنها واضحة، لقوله تعالى: {ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله}، وبما أن الهدي بلغ محله إذن له أن يحلق ولا يحتاج أن يضيف جملة (وإن شئت أن تحلق فاحلق). والمجموع من هذه العوامل يُشّكل مانعاً عقلائياً من البناء على أن ضبط المؤلفين والنساخ بالمستوى الفائق من الدقة الذي يقتضي الاعتماد عليه في تحديد المراد الجدي في المنقول عن المعصوم حتى في الموارد التي يكون فيها بين السنخ فروقاً خفيّة. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 070

ملّخص المطلب من حيث الكبرى: تارة يدعى قصور المقتضي وأخرى وجود المانع، أما الأول: بأن يقال إن الشهادة بوثاقة شخص من قِبل علماء الرجال مثلاً بناءاً على أنها شهادة حسيّة، سواء كانت شهادة بالقول كأن يُكتب عنه أنه ثقة، أو كانت شهادة بالفعل، كأن يستجاز منه ويُقرأ عليه الكتب. هل أن مثل هذه الشهادة شهادة بالضبط المتعارف أو بالضبط الدقيق؟ فعندما يُقال فلان ثقة المتضمن لكونه ضابطاً، أو يقرأ عنده أو يستجاز منه بما يتضمن الإقرار بوثاقته وضبطه، فهل المستفاد عرفاً من ذلك الشهادة بأكمل درجات الضبط وأنه بنحو دقيق من الضبط يعول عليه حتى في موارد الفروق الخفية أم أنه شهادة بالضبط المتعارف الذي يجري عليه العرف؟ فقد يقال في المقام بقصور المقتضي في نفسه بلا حاجة الى إقامة مانع عبر شواهد معينة كما ذكر في مسألة اجارة المعصوم (ع) بالنقل بالمعنى، حيث يقال إن إجازة المعصوم (ع) للنقل عنه بالمعنى، مع التفاته إلى أن كثيراً من الرواة ممن لا يكون ملتفتاً لدقائق الفروع بين الالفاظ والمعاني ومع ذلك اجاز لهم النقل بالمعنى، فهذا امضاء منه لما يتلقاه العرف العام من ظواهر الألفاظ وإن خفيت بعض دقائق الفروق. فكذلك الفرق في المقام فإن شهادة الرجالي بالوثاقة أو شهادة الشيخ المستجيز بوثاقة من استجاز منه، مع التفات هؤلاء إلى أن الكثير من هؤلاء النقلة والنسّاخ ممن لا يلتفوت لدقائق الفوارق، ومع ذلك شهدوا بوثاقتهم وضبطهم، فإن هذا لا دلالة فيه على أكثر من الشهادة بالضبط المتعارف. أي الضبط الكافي لتحقيق الظهور العرفي العام، وأما في الموارد التي يستائل الفقيه عن الفروق الخفية بين اللفظين فلا تتكفل الشهادة بالضبط لتنقيح مثل هذا المورد. هذا من حيث المقتضي. أما من حيث المانع: فإننا لو أحرزنا أن قولهم (فلان ثقة) شهادة بالضبط بالنحو الأكمل الذي يفترض فيه حتى في موارد خفاء الفرد عرفاً. فحينئذٍ نقول: إلا أن الشواهد التي ذكرناها شكلت منشئا عقلائيا على الخلاف، وقد ذكرنا أن المبنى الصحيح في باب الظواهر أن الظهور حجة لدى العقلاء ما لم يقم منشأ عقلائي على الخلاف، وظهور الشهادة على الضبط كسائر أنحاء الظهور إنما يعول عليه ما لم يقم منشأ عقلائي على الخلاف، وتلك الشواهد بمجموعها منشأ عقلائي يمنع من التعويل على هذه النسخة الواصلة أو هذا النقل الواصل في مورد يكون من موارد الفروق الخفية. ولا أقل في التهذيبين باعتبار توافر العوامل في التهذيبين أكثر من غيرهما.

أما من حيث الصغرى: ألا وهي رواية أبي حنفية، (سألت أبا عبد الله(ع) عن البكاء هل يقطع الصلاة؟ قال: إن بكا...). حيث إن النسخة المصححة إلا وهي النسخة المشتملة على المد وهو قوله: (الكباء)، إلا أنه من المحتمل جداً أن ما صدر هو المقصور (البكا) وقام الناقل أو الناسخ بوضع همزة لاعتقاده أن المعنى واحد باعتبار أن وجود خصوصية (للبكا) دون (البكاء) خصوصية لا يلتف إليها العراف العام، والدليل أن العرف يستعمل البكاء في مورد (البكا) وبالعكس. فلعله وضع المدّة لاعتقاده عدم الاختلاف في المعنى مع ملاحظة كثرة الاستعمال. وبالتالي وهذا ما يؤكده الشهيد الثاني في الروضة، حيث قال: للشك في كون النص الوارد هو المقصور أو الممدود، وأصالة عدم المد معارض بأصالة الصحة. ولعل مقصوده بأصالة الصحة هي مانعية المقصور، لأن استصحاب عدم المد ثبت ان المقصور مانع، وأصالة البراءة عن المانعية تعارضه. وقال في الجواهر: إنه من المحتمل أنه مقصور ولا نسخ مضبوطة بحيث تقطع النزاع، لمعروفية تسامح النسّاخ. فهل يمكن تنقيح المطلب بأصل موضوعي، بأن نقول أصالة عدم المد فيثبت لنا أن الوارد هو البكاء مقصوراً. فقد تعرضوا لهذا الاصل في (المكاسب، باب خيار التأخير) حيث وردت رواية علي بن يقطين (الأجل بينهما ثلاثة أيام فإن قبّضه بيعه وإلا فلا بيع بينهما). يعني أن البائع قبّض المشتري المبيع. أو أن الرواية: (فإن قبضه بيّعه وإلا فلا بينهما)؟ بمعنى أن قبض البائع الثمن خلال الثلاثة أيام وإلا فلا بيع بينهما.

وقد وقع الكلام في الرواية هل الضبط فيها هو (قبضه بيّعه)؟ أو (قبّضه بيعه)؟ فهل لو تلقى ناسخ هذه الرواية ودار الامر بينهما هل هو من النوع الدقيق الذي يلتفت الى الفرق وبالتالي يقوم بالتصحيح الحسي لا بالتصحيح الحدسي. فإن صاحب الرياض (ره) حمل الرواية على (قبضه بيّعه)، أي المدار على قبض الثمن، لا (قبّضه بيعه) كما أفتى المشهور بحيث يكون المدار على إقباض المبيع.

فهنا ذكر الشيخ الأعظم (قده) قال: إن الأصل عدم الشدَّة. فأشكل عليه من قبل المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي: بأنه ما المراد بقولك (اصالة عدم الشدة) هل المراد به الاستصحاب؟ اي استصحاب عدم التشديد، فهذا لا يثبت صدور المخفف، مضافاً لجريان استصحاب عدم صدور المخفف، وإن كان المراد انه اصل لفظي عقلائي وليس استصحاباً، بمعنى أن العرف اذا شك ان الكلمة لها شدة او ليس لها شدة فإنه يجري أصالة عدم الشدة، فمن الواضح أنه لا يوجد مثل هذا الأصل العرفي، وإنم اما قام عليه العرف أنه إذا وردنا كلام وشككنا هل ان الكلام الصادر من المتكلم هو بهذا المقدار أو أن هناك زيادة، أما إذا دارت هيئة الكلمة بين نحوين فإن العرف يعمل أصولاً عرفية كأصالة عدم الشدة في مقابل التخفيف فلا يوجد مثل هذا الأصل، وما ذكره العلمان يجري في المقام، فإنه إذا دار أمره بين المقصور وهو (البكا) وبين الممدود و هو (البكاء) فإن أصالة عدم المد، لا تثبت أن الصادر هو المقصور، وهي معارضة بعدم صدور المقصور، هذا إذا ادعي الاستصحاب. وإن ادعي ان هناك اصل عرفي فهذا أول الكلام. إذن لا يمكن تنقيح المطلب هنا بأصل موضوعي.

المطلب الثاني: ذكرنا فيما سبق أنه حتى لو ثبت لنا بنسخة مصححة أن اللفظ الوارد هنا هو عنوان (البكاء)، فهل تجري فيه أصالة الموضوعية، بأن نقول: مقتضى أصالة الموضوعية أن القاطع للصلاة هو البكاء لا عنوان آخر. ذكرنا فيما سبق أن الجواب الوارد في مقام الإفتاء ليس مجرى لأصالة الموضوعية في العنوان، باعتبار أن مقام الإفتاء هو مقام تحديد الوظيفة العملية. وحيث يكفي تحديد الوظيفة العملية التطبيق بلا حاجة إلى ذكر الكبرى فلا يقتضي الجواب الوارد في مقام تحديد الوظيفة العملية هو أن يكون هذا الجواب مورداً لأصالة الموضوعية. وإنما نقول بذلك لدعم شواهد تدعم المطلب. ومنها ما نقله الشيخ الطوسي في التهذيب عن أبي أيوب الخزاز عن سلمة بن مخرز (أنه تمتمع حتى إذا كان يوم النحر طاف بالبيت وبالصفى والمروة ثم رجع إلى منى ولم يطف طواف النساء فوقع على أهله، فذكر لأصحابنا أنه ابتلي بهذا، فقالوا: فلان فعل مثل ذلك؟ فسأل أبا عبد الله(ع) فأمره أن ينحر بدنه. قال سلمة: فذهبت إلى أبي عبد الله فسأله، قال: ليس عليك شيء. فرجعت إلى أصحابي فأخبرته بما قال لي، فقالوا: اتقاك وأعطاك من عين كدرة. فرجعت إلى أبي عبد الله (ع) فقلت إني لقيت أصحابي فقالوا اتقاك وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمره أن ينحر بدنه؟ فقال: صدقوا ما اتقيتك، ولكن فلان فعله متعمداً وهو يعلم، وأنت فعلته وأنت لا تعلم، فإن كان بلغلك ذلك؟ قلت لا والله ما بلغني. فقال: ليس عليك شيء).

ومنها: ما يرويه الشيخ في التهذيب عن الحسين بن سعيد عن محمد بن أبي عمير عن معاوية بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): (أقضي صلاة النهارة بالليل في السفر؟ قال: نعم، فقال له اسماعيل بن جابر: اقضي صلاة النهار في الليل في السفر؟ فقال: لا، فقلت إنك قلت نعم، فقال إن ذلك يطيق وأنت لا تطيق). إذن يظهر من هذه الأجوبة أنه لا يتعمد ذكر الكبرى التي تنطبق على سائر الموارد وإنما يقوم بتطبيق الكبرى على مورد بحسب ملابسات ذلك المورد.

ومنها: ما ورد في كفارة من افطر متعمداً في نهار شهر رمضان. ففي رواية هشام بن إبراهيم، قال: (سألته عن رجل أفطر في شهر رمضان أياماً متعمداً ما عليه من الكفارة؟ فكتب (ع): من أفطر يوماً من شهر رمضان فعليه عتق رقبة ويصوم يوماً بدل يوم).

ومنها: معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله (ع)، قال: (سألته عن رجل افطر يوماً من شهر رمضان متعمداً؟ قال: عليه خمسة عشر صاعاً لكل مسكين مد بمد النبي "ص").

ومنها: معتبرة عبد المؤمن بن القاسم الأنصاري عن أبي جعفر (ع): (أنّ رجلاً أتى النبي فقال هلكت وأهلكت؟ فقال: ما أهلكك؟ قال: أتيت امرأتي في شهر رمضان وأنا صائم؟ فقال له (ص): اعتق رقبة، قال لا أجد، قال: صم شهرين متتابعين، قال لا أطيق، قال: تصدق على ستين مسكين، قال لا أجد...). وظاهر مثل هذه النصوص أن المعصوم في مقام الجواب يقتصر على ما هو تطبيق للكبرى، نعم قد يتعرض لذكر الكبرى إن اقتضى المقام كتدرج السائل في أنه قال (لا اطيق، ولا أجد) فيذكر الإمام تمام الخصال، وبالتالي مجرد التنصيص في هذه الرواية على عنوان البكاء لا يدل على أن موضوع المانعية هو البكاء، نعم مع الإجمال نقتصر على ما هو المورد المتيقن من الرواية، البكاء المشتمل على الحزن والصوت ليكون قدراً متيقناً. والحمدُ لله ربِّ العالمين.

### 071

ما زال الكلام في قاطعية البكاء في الصلاة. وبعد الفراغ عن تمامية الرواية سنداً بدعوى جبرها بعمل المشهور، ومتناً بدعوى ثبوت المد وهو قوله (البكاء) في النسخ المصححة. يصل الكلام إلى:

**المطلب الثالث:** ما هو المفسد شرعاً. هل هو الدمع المشتمل على الصوت؟ أم أنه الدمع عن حزن لا بشرط الصوت؟. ومنشأ البحث ما ذكره الجوهري في الصحاح، حيث قال: البكاء يمد ويقصّر، فإذا مددت اردت الصوت الذي يكون معه وإذا قصرت أردت الدموع وخروجها. وقال في لسان العرب: بكا يبكي بكاءاً وبكاً. قال الخليل: من قصّره ذهب به الى معنى الحزن، ومن مده ذهب به الى معنى الصوت. وكذلك الراغب الا انه قال: المد اذا كان الاغلب هو الصوت، والقصر اذا كان الاغلب هو الحزنن. وكذا ابن فارس في المجمل، وعن المقاييس نسبته إلى النحويين. وربما يستدل على صحة كلام الجوهري في الصحاح بشعر حسان:

بكت عيني وحق لها بكاها وما يجدي البكاء ولا العويل.

بدعوى ظهور البيت أن الذي يفيد للعين هو بكاها لا (البكاء). أي أن البكاء بالصوت لا يجديها وإنما الذي يجدي ما خرج منها. وربما يؤيد ذلك كما استشهد به في المتسمسك بقول الرضي:

يا جد لا زالت كتائب حسرة تغشى الفوائد بكرها وطرادها

إبداً عليك وأدمع مسفوحة إن لم يراوحها البكاء يغادها.

فظاهره أن الأدمع غير البكاء، لذلك قال: أبداً عليك وادمع مسفوحة إن لم يراوحها البكاء يغادها. كأن البكاء يرواح الأدمع ويغادها.

وربما يؤيد ذلك أن البكاء على وزن فعال، وفعال من أسماء الأصوات لغة، مثل نباح الكلب، وعواء الذئب، وغثاء الشاة ورغاء الإبل، وضباح الأرنب. فإن فعال تطلق على الأصوات، لذلك البكاء أيضاً على وكن فعال، فهو أسم للصوت الذي يخرج من الإنسان.

وبعد عرض الكلمات نذكر أموراً ثلاثة: **الأمر الأول:** أن الاردبيلي في مجمع البرهان وصاحب الجواهر وصاحب الذخيرة وغيرهم، شككوا في ثبوت هذا الفرق اللغوي بين البكاء والبكا. قال في الجواهر: بأن صريح القاموس عدم الممدود، يعني أن القاموس لم ينص على أن البكاء بالمد عبارة عن معنى خاص، والقاموس جاء بعد الصحاح، والمفروض ان صاحب القاموس مع تتبعه ومراقبته الشديدة لما ذكره في الصحاح لم يذكر أن الممدود بمعنى المد المشتمل على الصوت. وما ذكره الجوهري مأخوذ من الخليل لأنه أسبق منه وبقية المصادر كلها متأخرة عن ذلك. ونقل صاحب الجواهر عن صاحب الذخيرة قوله: إن ما ذكره الصحاح خلاف المعروف. وقال آقا جمال في تعليقته على اللمعة: إنه لم يشتهر عند اللغوين. يعني حتى هذا الفرق بينهما لم يكن مشهوراً بين اللغويين. لذلك ربما يتأمل في ثبوته لغة نتيجة عدم اشتهاره، ذكره الخليل فتبعه من جاء بعده. وأما التأييد بشعر حسان فليس ظاهر ما قاله حسان في المغايرة: بكت عيني وحق لها بكاها \_\_\_\_\_\_ وما يجدي البكاء ولا العويل.

قد يقال أن ظاهره بالعكس، هو يريد أن يقول أن العين تبكي ويحق لها أن تبكي لشدة المصيبة، لكن هذا البكاء لا يفيدها ولا العويل. لا أنه يريد أن يقول يفيدها البكا، لكن البكاء لا يفيدها. حتى يقال بأن ظاهر شعر حسان المغايرة بين البكا والبكاء.

**الأمر الثاني:** ذكر بعض المعلقين على اللمعة: إذا قلنا بأن مبدأ الاشتقاق هو المصدر فيتم كلامهم، لأن هناك مصدرين: بكا، وبكاء، والبكا بالقصر موضوع لمعنى، والبكاء بالمد موضوع لمعنى، فهناك لفظان موضوعان لمعنيين، وهذا بعد ثبوت الفرق اللغوي بينهما إذا قلنا بأن مبدأ الاشتقاق هو المصدر فعندنا مصدران، ولكل منهما معنى، فيكون ذلك حجة، أما إذا قلنا بأن مبدأ الاشتقال هو الفعل أو أن مبدأ الاشتقاق هو أصل المادة، فمن البعيد أن يكون مشتركاً لفظياً بمعنى أن يكون اصل هذا اللفظ وضع لمعنيين. ولكن قد يقال حتى على فرض أن المبدأ هو المصدر، يعني أن اللغويين وضعوا لفظين لمعنيين، فإن لازم ذلك أن كلمة بكى يكون لها معنيين، وهو إن اشتقت بكا من البكاء فمعناها مجرد الدموع، وإن اشتقت بكا من البكاء فلها معنى آخر، وهذا بعيد جداً. إذن بالنتيجة استبعاد تعدد الموضوع له موجود على كل حال، قلنا بأن مبدأ الاشتقاق المصدر أو قلنا بان مصدر الاشتقاق الفعل أو المادة. **الأمر الثالث:** ذكر السيد البروجردي في تبيان الصلاة بأن المعول عليه عبارة الخليل، فهل يستفاد من عبارة الخليل أن هناك وضعين لمعنيين؟ أو على الأقل أن هناك لفظين وإن لم يوضعها لمعنيين، استعملا في معنيين. أم أن معنى عبارة الخليل شيء آخر؟ قال الخليل: من قصره ذهب به الى معنى الحزن، ومن مده ذهب به إلى معنى الصوت. هل يستفاد من هذه العبارة أن العرب وضعوا لفظين لمعنيين: بكا، لمعنى. وبكاء، لمعنى. أو على الأقل إذا لم يضعوهما لمعنيين أنهما وإن كان يشتركين في معنى واحد لكن استعمل البكاء في الدموع، واستعمل البكا في الصوت. أم أن هناك محتملاً ثالثاً؟ فيقول: البكاء والبكاء وضعا لمعنى واحد واستعملا أيضاً في معنى، إنما بما أن البكاء مشابه لأسماء الأصوات لأنه على وزن فعال، فلأجل مشابته لأسماء الأصوات أريد منه جداً الدمع المشتمل على الصوت، فليس هناك وضع لمعنى ولا استعمال في معنى وإنما لمجرد أن البكاء لمشابهته لأسماء الأصوات أريد منه جداً ما اشتمل على الصوت، ومن الواضح إن إرادة جداً من اللفظ دون أن يستعمل فيه لا يحقق علقة بين اللفظ وبين هذا المعنى بحيث يكون انس بينهما وانصراف بحيث إذا انسمع لفظ البكاء انصرف الى هذا المعنى نظير ما تعارف عندنا جميعاً من إطلاق لفظ العالم ونريد به الفقهيه. فإن ليس من باب استعمال لفظ العالم في الفقه، بل العالم على معناه، وهو مطلق العلم واستعمل في ذلك المعنى، وإنما خصوص الفقيه مراد جدي لا مراد استعمال ونتيجة أنه مراد جدي لقرينة سياقية أو حالية أو ارتكازية لا يحقق علقة بين اللفظ وبين المعنى، وأنساً، بحيث حتى لو انصرف كلمة (عالم) للفقيه فإنه يعتبر انصرافاً بدوياً ليس حجة. فكذلك بين البكاء وبين الدمع المشتمل على الصوت. وبناءاً على ما ذكره السيد البروجردي لا يهمنا أن نحقق أن مبدأ الاشتقاق المصدر أو الفعل أو المادة، فإنه على كل حال لم يثبت لنا أن البكاء وضع لمعنى ولا استعمل في معنى يختلف عن معنى البكا، مقصوراً. والنتيجة: لو ثبت أن هناك معنى لغوياً هل هو المحكم أو المحكم الظهور العرفي. فنقول: إذا شك في المعنى العرفي يرجع إلى كلمات اللغويين ككاشف، وأما إذا احرز المعنى العرفي وأنه لا فرق بين البكاء والبكا، من حيث المعنى، فقول اللغويين حينئذٍ لا يكون حجة توجب الخروج عن المعنى العرفي. **المطلب الرابع:** ما ذكره صاحب الحدائق (قده) في (ج9، ص51): قال: إن البحث عن اللغة أو كيفية ضبط الكلمة (بكا أو بكاء)، قليل الجدوى، فإن ما ورد في جواب الإمام هو الفعل وليس المصدر، حيث قال في الرواية: (إن بكا لذكر جنة أو ناء فذلك هو أفضل الأعمال وإن ذكر ميتاً له فصلاته فاسدة). يعني وإن ذكر ميتاً فبكا، فبما أن اللفظ الوارد في جواب الإمام هو الفعل (بكا)، وليس اللفظ الوارد في جواب الإمام هو (البكاء) فلا يهمنا ما قاله اللغوين إن ثبت. وهي مشتقة من الجامع بين الممدود والمقصور مما هو الصواب من أن الأفعال مشتقة مما اشتقت منه المصادر لا من نفس المصادر. وناقش السيد الخوئي في ذلك، بأنه ليس للفعل الوارد في كلام الإمام موضوعية بل مقتضى الظهور السياقي هو التطابق بين الجواب والسؤال، فإن مقتضى الظهور السياقي أن ما يصدق من جواب جواب عن ما هو مصب السؤال. فمقتضى أن هذا الظهور السياقي التطابق بين الجواب والسؤال أن قول الإمام (إن بكا) يعني إن حصل منه قلت أيها السائل. لا أنه إن لكلمة (بكا) موضوعية، فقوله: إن بكى لذكر جنة أو نار فلا وإن بكا لذكر ميت مفسد. يعني إن حصل منه ما ذكرته أنت في مصب سؤالك فيكون كذا، لا أن الإمام(ع) يرى ان لهذا الفعل موضوعية كي ندور مداره، ونقول بما إنه مشتق من الجامع إذن لا خصوصية للبكاء المشتمل على الصوت. أو كما ذكر المستمسك (قده) على أن عنوان (بكا) مطلق إلا أن سبقه بالسؤال عن البكاء صالح للقرينية والإطلاق المحتف بما هو صالح للقرينية غير منعقد. فلا يستفاد منه إطلاق الجواب لأيّ دمع مشتمل على الحزن وإن لم يكن مشتملاً على الصوت.

**المطلب الخامس:** هل أن ما ذكر في النص له موضوعية أم أنه مجرد مثال، فكأنه يريد أن يقول: إن بكا لأمر أخروي فصلاته صحيحة، وإن بكا لأمر دنيوي فصلاته فاسدة، فلا خصوصية للجنة والنار ولا خصوصية لذكر الميت. وهذا هو الظاهر عرفاً. كما أن الظاهر عرفاً أن الدنيوي غير الأخروي يعني ليس التقابل بينهما تقابل الضدين حتى نقول أن لنا شقاً ثالثاً، كما لو كان مريضاً بالبكاء مثلاً. فإننا نقول إن ظاهر المقابلة أن ما ليس أخروياً فهو دنيوي فإذا لم يكن البكاء لأمر يتعلق بالآخرة فيكون موضوعاً للمبطلية.

**المطلب السادس:** من بكا لمصائب أهل البيت (ع). وهذه المسألة وهي هل أن البكاء لمصائب أهل البيت أثناء الصلاة بأن ذكرهم فقهره البكاء أو اختار البكا لمصائبهم، مبطل أم لا؟ ذكرها سيدنا الخوئي (قده) في التعليق على عبارة سيد العروة عندما قال: بل الأقوى عدم البأس به إذا كان لطلب أمر دنيوي فيبكي تذللاً له ليقضي حاجاته. فهو يريد أن يحصل على الزوجة الفلانية، ويريد أن يحصل على المنصب الكذائي مثلا، لكن يبكي في الصلاة الحاحاً على الله أن يحقق له ذلك المطلب الدنيوي، فاعتبار هذه العلقة وهي أن البكاء جاء إلحاحاً على الله كي يقضي له حاجته، يكون خارجاً عن منصرف النص والفتوى، كما عبر السيد الخوئي (قده) نظراً إلى ظهورهما في كون الباعث على البكاء فوت أمر دنيوي لا البكاء لأجل تحصيل الفائدة تذللاً واستعطافاً ممن أزمة الأمور طراً بيده، كيف ومثل هذا البكاء يصدق عليه المناجاة مع الرب، فلا يكون مبطلاً. [وهذا ما لم يشتمل على حروف تعد كلاما آدمياً]. ثم قال السيد الخوئي: ومنه يظهر حكم البكاء لما أصاب الدين من ضعف الإسلام والمسلمين، أو لمصاب المعصومين (ع) أو لفقد أحد العلماء العاملين، كان أيضاً بكاء لأمر أخروي، فإن مرجع الكلي لأمر أخروي لا دنيوي ليستوجب البطلان كما هو ظاهر. فتبين بذلك أن من ذكر مصيبة من مصائب اهل البيت فبكا لهم لأنهم أوصياء الله، أو أنهم جاهدوا في سبيل الله، لا أنه بكا لأن هذا جسد معين في زمن معيّن حصلت له هذه المصيبة المعينة، بل لأن هذا إمام أو وصي أو أنه جاهد في سبيل الله حتى يكون له علقة بالآخرة. وأما ما اضيف في المسائل المنتخبة للسيد السيستاني (دام ظله) من قوله (إذا كان تقرباً). فأظنه من القيد التوضيحي، لأنه متى ما كان بكاء عليه لأجل أنه قتل في سبيل الله تعالى كان مصداقاً للأمر القربي. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 072

### مبطلية الفعل الكثير:

وقد أفاد سيدنا (قده) أن الفاصل بين أجزاء الصلاة إذا كان كثيراً فتارة يكون الفصل بما هو من سنخ الصلاة، كأن يفصل بين أجزائها بقراءة سورة البقرة، أو دعاء أبي حمزة. ولا إشكال حينئذٍ في عدم قاطعية هذا الفعل الكثير لإطلاق النصوص الدالة على أن الاشتغال بالذكر ليس بقاطع، (كل ما ذكرت الله عز وجل به فهو من الصلاة)،

وأما إذا فصل بين أجزاء الصلاة بفعل غير مسانخ، أي فعل أجنبي، كما لو فصل بين أجزاء الصلاة بالتفصيق أو الكتابة أو الخياطة، ونحوه. فهنا وقع البحث هل أن الفعل الكثير مبطل للصلاة أم لا؟ كما هو مذكور لدى العامة، حيث ذكر النووي في المجموع أن الفعل الكثير قاطع لصحة الصلاة إذا كان أمراً أجنبياً، أي ليس من سنخ الصلاة. ولكن في محل كلامنا اتفق الأصحاب على عدم وجود نص في البين أي لا توجد رواية تدل على أن الفعل الكثير مبطل، إذن فما هو الوجه في دعوى كون الفعل الكثير الغير مسانخ للصلاة مبطلاً؟ كما وجدت هذه الدعوى في كلمات غير واحد. فهنا وجوه لتخيريج ذلك:

الوجه الأول: ما أشار إليه السيد البروجردي في (تبيان الصلاة) وهو الاستدلال بما ورد في مبطلية التكفير، من تعبيره (ع) في الصحيح بـأنه (عمل)، وقد تعرض لذلك سيدنا في (ج15، ص425) عند تعرضه لموضوع مبطلية الكفير في الصلاة. ففي صحيحة علي بن جعفر: (قال، قال أخي قال علي ابن الحسين (ع): وضع الرجل إحدى يديه على الأخرى في الصلاة عمل، وليس في الصلاة عمل). بتقريب: أن ظاهر الرواية كبرى وصغرى، فأما الكبرى فهي مبطلية العمل للصلاة، وأما الصغرى فهي أن التكفير عمل. لذلك وقع البحث في أنه ما هو المقصود بكون التكفير عملاً؟ حيث يقول (ع): (وليس في الصلاة عمل). فإن قوله ظاهر في الإرشاد الى مبطلية العمل في الصلاة. وسيدنا الخوئي(قده) في مبحث التكفير قال: لا ريب في أنه ليس مطلق العمل موجباً لبطلان الصلاة، كحك اليد أو طئطأة الرأس او فرقعة الأصابع، بالضرورة، اي قامت ضرورة الفقه على أنه ليس كل عمل مبطلاً للصلاة، فلا مناص من حمل الرواية إما على الابتداع، أو على العمل الشاغل للقلب.

أما المحمل الأول: بأن يقال إن قوله (ع): (إن وضع اليدين على الأخرى عمل وليس في الصلاة عمل) مقصوده أن وضع اليدين على الأخرى في الصلاة ابتداع وليس في الصلاة ابتداع، أي ان الاتيان بعمل بدعوى أنه من الصلاة ابتداع والابتداع في الصلاة مبطل لها، فالكبرى في الحديث هي مبطلية العمل الابتداعي.

المحمل الثاني: أن يقال إن المراد بالعمل الشاغل للقلب، أي (ليس في الصلاة عمل) يعني لا ينبغي أن يقوم الشخص بعمل اجنبي عن الصلاة يشغل قلبه عن الصلاة بالتالي يحمل على الكراهة لعدم احتمال الحرمة.

لكن ظاهر السياق خلاف هذين المحتملين، فإن ظاهر السياق أن العمل الأجنبي عن الصلاة مع غمض النظر عن أنه ابتداع أم ليس ابتداع، شاغل للقلب أم لا، فظاهر الرواية أن الكبرى هي أن العمل الاجنبي عن الصلاة غير المسانخ لها مبطل لها، فإذا لم يمكن العمل بهذا الظاهر فتسقط للإجمال لأننا لا ندري ما هي حدود هذا العمل المبطل للصلاة. هذا الدليل الأول على مبطلية الفعل الكثير.

الدليل الثاني: ما طرحه المحقق الهمداني (قده) من أن ظاهر النصوص المجوزة لبعض الأعمال حيث ورد في بعضها ترخيص في قتل الحية، أو ترخيص في تصفيق المرأة، أو ترخيص في إرضاع الطفل بالنسبة لأمه، فإن وورد الترخيص في هذه العناوين بالذات كاشف عن أن المرتكز المغروس في أذهان الأصحاب هو أن الفعل الكثير قاطع، إذ لولا ارتكازية أن الفعل الكثير قاطع ما ورد الترخيص في عناوين معينة إمّا من باب الضرورة او من باب الحرج وما اشبه، إذن ورود الترخيص في هذه العناوين المعينة كاشف عن ان المرتكز على خلافه، أي ام المرتكز المغروس في الأذهان قاطعية الفعل الأجنبي إذا كان كثيراً، لذلك الإمام استثنى بعض العناوين.

وفيه: إن الترخيص أعم، إذ أن مجرد ورود الترخيص في بعض العناوين أعم من كونه أمراً مرتكزاً أم لا، إذ لعل وجه الترخيص فيه كونه محل إثارة بين العامة والخاصة، أو مورد تساؤل الأصحاب، وأما استفادة أن هناك ارتكازاً مغروساً في الأذهان على أن الفعل الكثير قاطع لصحة الصلاة من نفس هذه الروايات فلا.

الوجه الثالث: ما اختاره السيد البروجردي (قده) في (تبيان الصلاة) من وجه للقاطعية، وهو أن الفعل الأجنبي إذا كان كثيراً كالكتابة والخياطة، فإن ذلك بنظر العرف المتشرعي يتنافى مع عبادية الصلاة، لا نقول بأنه يتنافى مع العبادية مطلقاً، كي يقال آتى بالفعل بقصد القربة، وإنما نقصد أن الإتيان بالعمل الاجنبي الكثير يتنافى مع كون المصلي في مقام التذلل لربه. لا نقول بأنه يخرج المصلي عن كونه مصلياً لأن هذا وجه سيأتي وهو أنه سيمحو صورة الصلاة، بل يصلي ويخيط ثوبه مثلاً. أما هذا يتنافى مع الإضافة التذللية.

ولكن يمكن التأمل في ذلك، بأن التقرب المعتبر في صحة الصلاة المعبر عنه في كلمات بعضهم بالإضافة التذللية لا يراد به أكثر من إضافة العمل إلى الله تعالى لا عن استكبار، ولا عن اضطرار، ولا عن رياء، فمتى ما أضاف العمل إلى الله لا عن استكبار ولا اضطرار ولا رياء فقد أضافه اضافة تذللية ومن الواضح أن هذا العمل لا يتنافى مع الفعل الكثير بين الأجزاء خصوصاً إذا اتى به قربة إلى الله بل حتى لو اتى به بين الأجزاء.

الوجه الرابع: دعوى الإجماع التي تكررت في كلماتهم كما في الجواهر وغيره، أن الاجماع قام على ذلك، بل قال لم يخالف في ذلك أحد من الأصحاب ان الفعل الكثير قاطع.

ووقعت المناقشة من جهتين: الجهة الأولى: هل أن الإجماع ثابت، وقد شكك في ذلك، لأنّ المفيد وهو من القدماء والطوسي وهو آخرهم، لم يتعرضوا في القواطع لقاطعية الفعل الكثير أبداً، والطوسي وإن تعرض له في المبسوط كبحث استدلالي لكنه في رسالته العملية لم يذكره في القواطع. إذن فدعوى الإجماع غير معلومة.

ولكن على فرض ثبوت الدعوى وقعت المناقشة في: الجهة الثانية: ما هو معقد الاجماع، أي عندما قام الإجماع حسب مبطلية الفعل الكثير، فما هو المراد من الكثرة؟ فهنا تأمل سيدنا الخوئي (قده) تبعاً لأستاذه النائيني، هل المراد بالكثرة الكثرة العديدية؟ أم المراد بالكثرة الكثرة الزمنية؟ أم المراد بالكثرة كونه أجنبياً عن الصلاة؟ أم المراد بالكثرة خروجاً عن الصلاة بنظر العرف؟ فإن كان المراد بالكثرة الكثرة العددية؟ فيقول سيدنا من المقطوع به أن مجرد كثرة العدد ليس مناطاً في البطلان، فلو فرضنا أن المصلي ضرب على فخذه مائة مرة، فيقول لا إشكال بأنه ليس مبطلاً فإن مجرد كثرته ليس مناطاً أو عنواناً مبطلاً. وإن اريد به الكثرة الزمنية كما نسب إلى الشافعي، حيث قال الشافعي: أن يكون الزمن بمقدار الإتيان بركعة كاملة، فلو فصل بين الاجزاء بمقدار ما يكون ركعة كاملة كان مبطلاً. الجواب: إن وصل مقدار الفاصل بحد يوجب الإخلال بالموالاة بحيث يصل إلى حد محو صورة الصلاة فحينئذٍ رجعت المبطلية إلى انقطاع الهيئة الصلاة المقومة لصدق عنوان الصلاة. وأما إذا لم يصل الفاصل الكثير لهذا الحد فلا مانع منه، سواء عمل شيء اثناء الفاصل ام لم يعمل.

وإن أريد أن العمل الأجنبي كونه اجنبياً مبطل للصلاة كما لو اشتغل اثناء القراءة بالكتابة أو الخياطة أو تقشير الفاكهة، ونحوها، فالمراد بالفعل الكثير الفعل الأجنبي عن الصلاة. فيقول البطلان في ذلك هو أول الكلام، فإنه موقوف على نهوض ما يدل على اعتبار عدمه في الصلاة، والذي نهض نهض في خصوص الأكل والشرب لا في غيرهما.

وإن أُريد به ما يكون خروجاً بنظر العرف، فهو الفعل الكثير. فلا عبرة بنظر العرف، لأن الصلاة مركب شرعي حتى لو لم نقل بالحقيقة الشرعية، لاننا نبحث عن المأمور به. فيقول: بأنه بعد الوضوح من أن الصلاة مركب شرعي، فالمرجع فيما هو محقق له وما هو ماحٍ له هو معتبره ومخترعه ولا عبرة بنظر العرف في المقام حتى يقال كل ما يوجب الخروج عن الصلاة بنظر العرف فهو مبطل، فما عن العلامة بإيكال ذلك إلى النظر العرفي ليس كما ينبغي،

فإن قلت: من الواضح أنه لا يصلي بل إنه يخيط. قلت: بل يصدق العنوانان معاً، يصلي ويخيط. فإذن بالنتيجة دعوى أن العرف يمنع من ذلك أول الكلام. هذا مع أن جملة من الأخبار قد دلّت على جواز أفعال هي بنظر العرف خروج عن الصلاة، كاشتغال الأم بارضاع طفلها أو قتل المصلي للحية، أو إذا الذهاب عند الرعاف الذي نصت الروايات عليه المصلي إذا رعف المصلي خرج وغسل ثم رجع إلى الصلاة. أو رؤية النجاسة في الثوب والبدن ثم يعود للصلاة، أو تصفيق المرأة للتنبيه على الحاجة. مما أورده صاحب الوسائل في الباب 9 و10 من أبواب القواطع. وذكر النووي في المجموع عن العامة أن النبي (ص) فعل ذلك. ومنه تعرض ان ما في المتن من عد الوثبة والرقص والتصفيق منافياً للصلاة محل منع، حيث ورد النص في جواز بعضها، فما هو الفرق بين التصفيق والوثبة حتى يقال بأن التصفيق جائز والوثبة غير جائز. ا

لوجه الخامس: ما ذكر في المستمسك من أن منع بعض النصوص عن بعض الأفعال بعنوان أنها قاطع حيث قال: (لا تقطع الصلاة بكذا..) النهي عن بعض الأفعال بعنوان أنها قاطع، كاشف عن اعتبار صورة صلاتية تتأثر بأمثال هذه التي نهت النصوص عنها بعنوان أنها قواطع. فلاحظ الباب 19 و21 من قواطع الصلاة، الحديث4، والحديث1.

ويلاحظ على ذلك: أن النهي عن بعض الأفعال غاية ما يدل على مانعيتها من الصلاة. بعبارة أدق: إن النهي عن بعض الأفعال غاية ما يدل على اعتبار صورة صلاتية بلحاظها، لا اعتبار صورة صلاتية باعتبار كل فعل كثير، فإن غاية مفاد هذه النصوص يعتبر في صحة الصلاة أن تنعقد لها صورة بلحاظ هذه التي منعت عنها الروايات، وأما أنه يعتبر للصلاة صورة صلاتية بلحاظ كل فعل كثير، فهذا لا يستفاد من النصوص. الوجه السادس: أن الوجه في القاطعية للفعل الكثير كونه ماحياً للصورة بالمرة. فلا تسمى صلاةً.

وتأمل سيد المستمسك (قده) في هذا، فيقول ما المقصود بالخروج عن كونه ماحياً لصورة الصلاة؟ هل الخروج الشرعي أو الخروج العرفي؟ أو الخروج لدى المتشرعة؟ فهل الخروج الشرعي، فلازم ذلك أخذ الحكم في موضوعه، بأن نقول ما هو مخرج شرعاً عن الصلاة فهو مخرج شرعاً!، وما هو ماح لصورة الصلاة شرعاً فهو ماح لها شرعاً. فهذا لا معنى له، مضافاً إلى أنه لا يرفع الإجمال.

وإن كان المقصود الخروج العرفي، فيرجع كلام السيد الخوئي بأنه لا عبرة بنظر العرف في المركبات الشرعية لا حكماً ولا موضوعاً وذلك،

أما الحكم فلا معنى لنظر العرف للأحكام الشرعية، أنه ما يعتبره العرف مبطلاً للصلاة فهو مبطل للصلاة.

وأما في الموضوع فالمفروض أن تطبيق العرف على المصداق ليس حجة، وإنما مرجع العرف في تحديد المفاهيم لا في التطبيق على المصداق. وإن كان المقصود أنه بلحاظ المرتكز المتشرعي، فهنا يقول سيد المستمسك، ففيه: أولاً، عدم ثبوت مرتكز متشرعي أن كل فعل كثير فهو ماحٍ للصلاة، وعلى فرض ثبوته فالإفتاء به لغو، أن تقولوا ما يمحو صورة الصلاة لدى المتشرعة فهو مبطل، فهذا الإفتاء مبطل، لأن العامي إما قادر على الوصول إلى المرتكزات المتشرعية بنفسه، فحينئذٍ الفتوى لا أثر له، لأن الفتوى غاية ما تقول: ما هو خروج عن الصحة لدى المتشرعة فهو كذلك، فلا يحتاج الى فتوى الفقيه، وإن لم يكن العامي على الوصول إلى المرتكز المتشرعي فالإفتاء بحكم على موضوع لا يمكن للعامي أن ينقحه وصل إليه لغو.إلا أن يقال أنه لو فرضنا قيام دليل من إجماع أو ارتكاز على أن الفعل الكثير إذا كان ماحياً لصورة الصلاة لدى المتشرعة فهو مبطل. فإنه حينئذٍ يمكن التتميم ببيان يأتي إن شاء الله تعالى.

### 073

ما زال الكلام فيما أفاده سيد المستمسك (قده) من أن جعل المناط فيما هو مبطل للصلاة هو الفعل الماحي لصورة الصلاة بنظر المرتكز المتشرعي، فإن هذا المناط مورد للإشكال من جهتين.

وبيان ذلك: أنه بعد المفروغية عن وجود ارتكاز متشرعي على ما هو ماحٍ لصورة الصلاة وما ليس بماحٍ، فهناك أفعال بنظر المرتكز المتشرعي ماحية لصورة الصلاة إما لعامل كمي وهو الكثرة، كما إذا استمر في الخياطة فترة أثناء التشهيد أو بين السجدتين، أو لعامل كيفي ولو لم يكن مستمراً فترة طويلة، كما إذا صفق في الصلاة بقصد اللّهو والطرب، وأن ما ذكره سيد العروة من أن التصفيق مانع من صحة الصلاة،لا يقصد به مطلق التصفيق كي يشكل عليه كما اشكل السيد الخوئي بأن تصفيق المرأة لطلب الحاجة قد ورد في النصوص جوازه، فإن صاحب العروة ليس ناظراً لذلك، وإنما سيد العروة ناظر للتصفيق أو الرقص الطربيان واللهويان، فإن هذا مجرد حصوله كافٍ في محو صورة الصلاة بلا حاجة إلى استمراره أو كثرته، وهناك أفعال ليست ماحية لصورة الصلاة وإن طالت كما لو تأمل في أثناء الصلاة في احوال البرزخ والقيامة، إذن فهناك أفعال بنظر المرتكز المتشرعي ماحية لصورة الصلاة وأفعال ليست ماحية. وبعد المفروغية كل ذلك، أشكل السيد الحكيم على ذلك بإشكالين:

الإشكال الأول: أن المفروض أن الارتكاز المتشرعي قائم على حكم في بطنه قائم على موضوع في بطنه حكم، أي أنه قائم على موضوع وحكم، فعندما يقول الارتكاز المتشرعي أن الرقص الطربي ماحٍ لصورة الصلاة، يعني مبطل، إذ لا يتصور لدى الارتكاز المتشرعي التفكيك بين الموضوع والحكم أن هذا ماح لصورة الصلاة لكن ليس مبطلاً، إذن فهو ارتكاز قائم على موضوع في بطنه حكمه، أي أنه قائم على أن هذا الفعل خروج من الصلاة شرعاً، فإذا كان كذلك فلا يخلو إما أن هذا الارتكاز حجة، أو ليس بحجة، فإن لم يكن هذا الارتكاز حجة فلا عبرة فيه، وإن كان حجة فهو كسائر الأدلة يفتي الفقيه على طبقه لا أنه يجعله موضوعاً لحكم آخر، لانه إذا فرضنا أن الارتكاز قائم على موضوع ذي حكم وقام على الحكم إذن هو كسائر الأدلة دليل على الحكم، فبعد فرض أن هذا الارتكاز حجة فهناك دليل على أن سنخ هذه الأفعال خروج عن الصلاة شرعاً فيفتي الفقيه على طبق الارتكاز، لا أن يرجع الفقيه في الحكم لدليل وهو الإجماع مثلا وفي موضوع لدليل آخر وهو الارتكاز فهذا لا معنى له، بل إن الفقيه ابتداءا ما دام الارتكاز حجة يستند للارتكاز للفتوى بأن هذه الأفعال خروج عن الصلاة.

الإشكال الثاني: لو اغمضنا النظر عن الإشكال الأول فإلقاء هذه الفتوى للعامي بأن يقال له بأن الفعل الماحي لصورة الصلاة مبطل والمرجع بما ليس ماح وماح للمرتكز المتشرعي، والمفروض ان ما هو المرجع في تشخيص الماحي المرتكز المتشرعي الحجة، فإذا كان المرجع المتشرعي الحجة فالعامي لا يقدر على تشخيص ما هو حجة وما ليس بحجة، فإما أن يكون العامي قادراً على تشخيص المرتكز المتشرعي الحجة، فإذا رجع إليه وقال له المرتكز هذا العمل خروج عن الصلاة، فحينئذ ٍاستغنى عن الفقيه في فتواه، فالقاء الفتوى إليه مع عدم تشخيص قدرته على شخيص موضوعها، لغو.

ثم أجاب (قده) عن الإشكالين: بأنه يمكن أن يكون المرجع في تشخيص الأفعال الماحية لصورة الصلاة المرتكز المتشرعي مع غض النظر عن حجيته. بأن يفتي الفقيه للعامي بأمرين: الأمر الأول: الفعل الماحي لصورة الصلاة مبطل. الأمر الثاني: أن المرجع في تشخيص ما هو ماح وما ليس بماح، المرتكز المتشرعي الفعلي. أما أن هذا المرتكز المتشرعي حجة أو ليس بحجة فليس مهماً.

وبناءاً على ذلك لا يرد كلا الإشكالين: أما الإشكال الأول وهو أن يقال أن هذا المرتكز المتشرعي إما ليس بحجة فلا عبرة وإما حجة فهو دليل بنفسه على الحكم، فالسيد الحكيم لا يقول برجوع المرتكز المتشرعي الحجة، يعني الذي احرز اتصاله بزمان المعصوم كي يقال هذا يغني عن الرجوع لدليل آخر، بل نرجع إلى المرتكز المتشرعي الفعلي، فهل يقول المرتكز المشترعي في زماننا بأن هذا الفعل الماحي لصورة الصلاة أم لا؟ فالسيد يقول أستند في الكبرى لدليل آخر وهو الإجماع القائم على أن الفعل الماحي لصورة الصلاة مبطل.

وأما في الصغرى فيستند إلى المرتكز المتشرعي الفعلي مع غمض النظر عن حجيته. وأما الإشكال الثاني، وهو هل يصح إلقاء هذه الفتوى للعامة من الناس ما دام المرجع المرتكز المتشرعي الذي هو في متناول أيديهم ويمكن الرجوع إليه والاستخبار والاستعلام منه.

فإن قلت: إن هذا أي فرق بينه وبين الرجوع إلى العرف، والمفروض أن العرف ليس مرجعاً في تشخيص المصاديق وإنما هو مرجع في تحديد المفاهيم؟.

قلت: نعم، لا فرق بين هذا وبين الرجوع إلى العرف إلا انه عرف خاص فقط، أي فقط نرجع في تحديد الموضوع وهو العرف الخاص وهو عرف المتشرعة وإلا لا فرق بينه وبين العرف العام بالنسبة النتيجة من حيث عدم احراز الحجية.وأما أن العرف مرجع في المفهوم لا في المصداق، نعم بحسب القاعدة، لكن إذا كان هذا هو موضوع الإجماع فماذا نصنع؟ أي أن الإجماع قام على هذا فندور مدار معقل الإجماع، والمفروض أن ما قام الاتفاق عليه من الفقهاء على أن ما كان ماحياً لصورة الصلاة لدى عرف المتشرعة فهو مبطل فنأخذ بالدليل على طبق ما انعقد عليه مورده ومتعلقه وإن كان العرف في نفسه ليس حجة إلا ان هذا هو معقد الإجماع فلو كان الإجماع حجة لأخذنا في معقده.

فتلخّص: أنه لم يقم دليل على المبطلية إلا أن يرجع الفعل الكثير الى ما هو ماحٍ لصورة الصلاة، فإذا كان قد محى صورة الصلاة وقد انتفى صورة الصلاة وجداناً، أي ان الادلة الدالة على صحة الصلاة إذا جمعت اجزائها وشرائطها موضوعها ما كان صلاةً، وأما ما ليس صلاة فلا يمكن تصحيحه بالرجوع إلى هذه الأدلة، لأن موضوعها ما كان صلاة وهذه ليست صلاة، فكيف يمكن الرجوع إلى إطلاقات الأدلة للتصحيح. بقي مطلبان:

المطلب الأول: ذكر المحقق النائيني (قده)[[47]](#footnote-47) أن الصورة الصلاتية أو الهيئة الإتصالية للصلاة معتبرة[[48]](#footnote-48)، ويجب التحفظ عليه، لكن ليست مطلوبة. وهذا ما أثار الإشكال لدى المقرر. فهو من جهة يقول إن ظاهر الأدلة الواردة في باب القواطع أن للصلاة هيئة إتصالية معتبرة في أجزائها وما بين أجزائها، ولأجل ظهور الأدلة في ذلك يجب التحفظ على هذه الهيئة الإتصالية، لكن هذه الهيئة لم تؤخذ في متعلق الطلب، ولأجل أنها لم تؤخذ في متعلق الطلب لا يجري استصحابها، بمعنى أن المكلف لو شك بعد ما غفل عن الصلاة، فهل يستصحب الهيئة الإتصالية التي ثبتت في الأجزاء السابقة؟ يقول: بأن استصحاب الهيئة الإتصالية فرع كون هذه الهيئة مطلوبة شرعاً وحيث إنها ليست متعلقة للطلب شرعاً فلا يجري استصحابها إذ ليست موضوع حكم ولا متعلق لحكم. فلذلك تأمل المحقق الكاظمي المقرر لكلام الميرزا، بأنه كيف نجمع بين كلام الأستاذ؟

وقد ذكرت أدلة القواطع في (الوسائل، باب19، ج7): فمنها: (الحديث4): موثقة عمار قال: سألت أبا عبد الله (ع): (عن الرجل يكون في الصلاة فيقرأ فيرى حية بحياله، يجوز له أن يتناولها فيقتلها؟ فقال: إن كان بينه وبينها خطوة واحدة فلخطو وليقتلها، وإلا فلا). فظاهر التفصيل بين الخطوة وغيرها بأن للصلاة هيئة اتصالية تنقطع ببعض الأفعال لذلك فصل بين الخطوة الواحدة وغيرها. ومنها: (الحديث، باب 21)، معتبرة حريز عن أبي عبد الله (ع)، قال: (إذا كنت في صلاة الفريضة فرأيت غلاماً لك قد أبق أو غريما لك عليه مال، أو حية تتخوفها على نفسك، فاقطع الصلاة واتبع غلامك أو غريمك واقتل الحية). فإن التعبير بقوله (فاقطع الصلاة) ظاهر أن للصلاة حيثية إتصالية قابلة للقطع، فلذلك قال اقطع الصلاة في هذه الموارد لأجل الضرورة. ومنها: (الحديث1 باب 22)، معتبرة مسمع، قال: سألت أبا الحسن (ع)، فقلت: أكون أصلي فتمر به الجارية فربّما ضمها إليه؟ قال: لا بأس). ومنها: (الحديث2 نفس الباب)، رواية علي بن جعفر عن أخيه، قال: (سألته عن الرجل يكون في صلاته، هل يصلح أن أن تكون امرأة مقبلة عليه في القبلة قاعدة أم قائمة؟ قال: يدرءها عنه، فإن لم يفعل لم يقطع صلاته). فإن سنخ هذا التعبير (لم يقطع صلاته) شاهد على أن للصلاة هيئة إتصالية. ومع ذلك هذه الهيئة الاتصالية ليست متعلقاً للطلب. ويمكن بيان مطلب النائيني بالفرق بين ما هو متعلق للطلب جزئا أو شرطاً، وما هو مقدمة علمية لإحراز الامتثال، فإن المحقق النائيني (قده) يمكن أن يرى أن الشارع حينما طلب الصلاة وقال (اقم الصلاة) وقام النبي (ص) وقال: (صلوا كما رأيتموني أصلي) فإن الأمر بالصلاة صدر محتفاً بمرتكز على نحو معين من الصلاة، فحيث إننا لا نحرز تحقق المأمور به الذي كون مصداقاً لعنوان الصلاة إلا بالإتيان بها على طبق الهيئة الإتصالية كان الإتيان بالهيئة الإتصالية مقدمة علمية لإحراز امتثال الأمر بالصلاة الذي نجهل نحو وقوعه حينما أمر الشارع به، كسائر المقدمات العلمية التي تجب عقلاً لا شرعاً، لتوقف إحراز الامتثال عليها. ثم ذكر: أنه لو شككنا في الهيئة الاتصالية فلا يجري استصحابها لأنها ليست موضوعة لحكم ولا نفسها حكم. ولكن المحقق النائيني ذكر إشكالاً آخر على استصحاب الهيئة الإتصالية في البراءة. فإن استصحاب الإتصالية للأجزاء الماضية لا يثبت الهيئة الإتصالية للمجموع، لأن الهيئة الإتصالية المعتبرة في الصلاة ليست على نحو التركيب، بل على نحو التقييد، يعني هي صورة وحدانية لمجموع أجزاء الصلاة، فاستصحبها في بعضها لا يثبتها للمجموع.

المطلب الثاني: ظاهر كلام السيد الخوئي (قده) أنه إذا قلنا بأن المرجع في ما هو المبطل إلى ما كان ماحياً لصورة الصلاة فالمرجع ليس كل فعل كثير بل الفعل الماحي لصورة الصلاة قليلاً كان أو كثيراً، فهل يصح التفصيل حينئذٍ بين حال العمد والسهو، بأن يقال أن الماحي لصورة الصلاة إن حصل عمداً فيكون مبطلا وإن لم يكن مبطلاً فلا يكون مبطلاً استناداً لحديث لا تعاد، أم لا؟ فقد ذكر سيد المستمسك (قده) بأنه إذا كان المناط هو ما كان ماحياً لصورة الصلاة فلا معنى للتفصيل بين العمد والسهو، حتى يقال في فرض العمد مبطل وفي صورة السهو ليس بمبطل، استناداً لحديث لا تعاد وأمثاله، فإن هذه الأحاديث المصححة لصورة الصلاة فرع أن يكون العمل صلاة فتصححه، وما كان ماحياً لصورة الصلاة لا تبقى معه صورة الصلاة كي تصحح. هذا ما قاله سيد المتمسك.

أما السيد الخوئي يقول لابد من التفصيل، لأنه اذا افترضنا أن الدليل على هذا الحكم هو الإجماع، أي ان دليلنا على مبطلة ما كان ماحياً لصورة الصلاة هو الإجماع، والإجماع دليل لبي القدر المتيقن منه ما ان ماحياً لصورة الصلاة في فرض العمد، فعندما نقول بأن الماحي لصورة الصلاة في فرض السهو ليس بمبطل ليس من باب الرجوع لحديث لا تعاد، كي يقال بأن حديث لا تعاد وارد في مورد الصلاة، وهذا ليس صلاة، بل من باب أن دليل المبطلية في نفسه قاصر لا شمل فرض السهو لأن دليل المبطلية هو الإجماع والإجماع دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، القدر المتيقن مما قام عليه الاجماع هو الماحي لصورة الصلاة في فرض العمد. قال السيد الخوئي في (ج15، ص504): وإن كان مستنداً لدليل آخر من نص أو إجماع فهو يختص طبعاً بصورة العمد.

### 074

**الحادي عشر: الشك في ركعات الثنائية والثلاثية، والأوليين والرباعية.**

والمراد بالشك المبطل هو استقرار الشك لا مطلق الشك، فلو حدث الشك في الأوليين وزال فإنه ليس بمبطل، وإنما المبطل استقرار الشك بعد التأمل، وسيأتي بحث هذا المطلب مفصلاً في مباحث الخلل إن شاء الله تعالى.

### **المبطل الثاني عشر: زيادة جزء أو نقصانه عمداً إن لم يكن ركناً**.

وهذا واضح، فإن مقتضى ما دل على مبطلية الزيادة في معتبرة أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة)، أن زيادة الجزء عمداً مانع من صحة الصلاة، وأما نقصانه عمداً فهو مقتضى جزئيته وعدم مطابقة المأتي به للمأمور به.

وأما اذا كان لجزء ركناً فقد أفاد سيد العروة أن زيادته ونقيصته ولو سهواً مبطل. ولكن ذكرنا فيما سبق أن مقتضى عموم الذيل في حديث (لا تعاد) وهو (لا تنقض السنة الفريضة) أن زيادة الركن سهواً ليس بموجب لبطلان الفريضة، و لذلك لو زاد تكبيرة الإحرام سهواً فإن صلاته صحيحة بمقتضى عموم هذا الذيل ما لم يقم دليل على مبطلية زيادة بعض الأركان كما ادعي في الركوع، حيث قيل بأن قوله (ع): (لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة) أن زيادة الركعة مبطل، وهذا مبني على تفسير الركعة بالركوع لا بالركعة التامة، وهو أول الكلام.

كما أن قوله في صحيحة أخرى: من استيقن أنه زاد في صلاته ركعة لم يعتد به واستقبلها استقبالاً. فإنه يقال ان هذه الرواية غاية ما تدل على أن زيادة الركوع مبطل، ولكن إطلاقها لفرض حال السهو هو محل الكلام، أنه محكوم بحديث لا تعاد أم لا؟ وهذا سيأتي في مباحث الخلل. ونذكر بعض الفروع تعرض لها سيد العروة.

**المسألة 40**: لو شك بعد السلام في أنه هل أحدث أثناء الصلاة أم لا؟ بنى على العدم والصحة، (بنى على العدم بالاستصحاب، وبنى على الصحة بقاعدة الفراغ) وحيث إنهما متوافقان في المؤدى ليس لأحدهما حكومة على الآخر، فيجري استصحاب عدم الحدث إلى حين انتهاء الصلاة وتجري قاعدة الفراغ في الصلاة لإثبات صحتها.

أما بالنسبة للاستصحاب، فهو مبني كما ذكر شيخنا الاستاذ على أن المعتبر في الشروط واقع الاقتران الذي هو مفاد واو الجمع لا عنوان الاقتران، اي من يستصحب عدم الحدث إلى حين الصلاة أو من يستصحب الطهارة إلى تمام الصلاة، فإن نسبة الطهارة للصلاة نسبة الشرط للمشروط، واستصحاب الشرط لا يثبت التقيد، فإن المعتبر هو التقيد، أي أن الفرق بين الجزء والشرط أن الجزء ما كان المطلوب فيه نفسه، بينما الشرط المطلوب فيه التقيد به لا نفسه، فبما أن الفرق بين الجزء والشرط هو أن المطلوب في المركب نفس الجزء (الركوع والسجود) بينما المطلوب في المشروط ليس المطلوب نفس الشرط وإنما المطلوب تقيد الصلاة بالوقت والقبلة والطهارة وغيرها. فبما أن المطلوب في باب الشروط التقيد، جاء الإشكال وهو إذا شككنا في أن الوقت ما زال باقياً حتى نأتي بالصلاة أم لا؟ استصحاب الوقت إلى حين الإتيان بالصلاة لا يثبت تقيد الصلاة بالوقت، والمطلوب في باب الصلاة ليس هو ذات الوقت حتى نستصحبه، وإنما المطلوب تقيد الصلاة بالوقت، واستصحاب الوقت إلى حينها لا يثبت التقيد. كذلك إذا شككنا في بقاء الطهارة فإن استصحاب بقاء الطهارة واستصحاب عدم الحدث إلى حين الحدث لا يثبت تقيد الصلاة بالطهارة، أو تقيد الصلاة بعدم الحدث.

**فأجاب الأعلام عن هذا الإشكال الاعلام،** ومنهم شيخنا الاستاذ، الذي قال: أن التقيد ليس إلا مفاد واو الجمع، لا أن التقيد عنوان انتزاعي نعبر عنه بعنوان الاقتران، كي نقول أن استصحاب الطهارة إلى حين الطهارة لا يثبت اقتران الصلاة بالطهارة او تقيد الصلاة بالطهارة، بينما الإمام في صحيحة زرارة استصحب الطهارة إلى حين الصلاة، وإنما المقصود بالتقيد واقع الاقتران لا عنوان الاقتران، وواقع الاقتران هو مفاد واو الجمع، آي المطلوب منك صلاة في زمن فيه طهارة، واقع القرن، لا عنوان القرن، فبما أن المطلوب واقع القرن لا واقع الاقتران، استصحاب الطهارة إلى حين في ذلك الحين صلاة يحقق واقع الاقتران، ولا يكون من قبيل الاصل المثبت.

هذا بالنسبة إلى الاستصحاب. أما بالنسبة لقاعدة الفراغ: فإن قلنا بأن القاعدة مطلقة كما يذهب إليه جمع منهم السيد السيستاني، فنتجيتها نتيجة الاستصحاب. وإن قلنا بأن القاعدة تختص بفرض احتمال الغفلة كما هو مبنى سيدنا الخوئي، إذن بناءاً على هذا اذا شككنا في أن الصلاة كانت مع الحدث ام لا، فإذا احتلمنا حصول الحدث عمداً أو احتلمنا حصول الحدث خطئا واضطراراً، لم تكن قاعدة الفراغ مؤمنة في هذا الاحتمال فينحصر المؤّمن في الاستصحاب.

**المسألة 41:** لو علم بأنه نام اختياراً، وشك في أنه هل أتم الصلاة ثم نام؟ أو نام في أثناءها، بنى على أنه اتم ثم نام.

وأما إذا علم أنه غلبه النوم قهراً وجب عليه الاعادة. وكذا إذا رأى نفسه نائما في السجدة وشك هل أنها السجدة الأخيرة من الصلاة او سجدة الشكر، لم تجر قاعدة الفراغ في المقام. فنقول بأن البحث وقع في اختصاص قاعدة الفراغ أو في شمولها؟

### **المباني في الغفلة في قاعدة الفراغ**

**وفي المقام مباني ثلاثة: المبنى الأول:** في اختصاص قاعدة الفراغ باحتمال الغفلة، بمعنى أن مجرى قاعدة الفراغ ما إذا احتمل الخلل لاحتمال الغفلة. بمعنى أنني لو اخللت بالصلاة لكان اخلالي عن غفلة، فاذا كان احتمال الخلل بترك جزء أو شرط، لأجل احتمال الغفلة جرت قاعدة الفراغ وإلا فلا، وهذا هو المبنى المعروف لسيدنا الخوئي (قده) وإن عدل عنه في بحث فروع العلم الإجمالي[[49]](#footnote-49)، لكنه بنى عليه فتاواه.

فما هو الدليل على اختصاص قاعدة الفراغ في فرض احتمال الغفلة؟. أفيد في كلماتهم: أن الدليل تارة قصور المقتضي، وتارة وجود المانع.

**أما قصور المقتضي**، فهو أن مساق روايات قاعدة الفراغ (كل شيء شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو) مساق هذه الروايات من شك في الامتثال وهو في مقام تفريغ الذمة. ومن الواضح أن مقام تفريغ الذمة لا يجتمع مع الإبطال العمدي، ولا يجتمع مع إحراز الغفلة، فإن من كان في مقام تفريغ الذمة يكون بالطبع ملتفتاً لذلك مراعياً للشرائط والأجزاء، فلا يجتمع بحسب الطبع كونه في مقام تفريغ ذمته مع قيامه بالإبطال العمدي، ولا يجتمع كونه في مقام تفريغ الذمة مع الغفلة التامة بالطبع عن الأجزاء والشرائط.

إذن بما ان مساق روايات قاعدة التجاوز النظر هو النظر لمن كان في مقام تفريغ الذمة وشك في الامتثال فلا محالة مقتضى هذا المساق اختصاص جريان قاعدة الفراغ بفرض من احتمل الخلل لأجل احتمال الغفلة والخطأ، لا لأجل احتمال الابطال العمدي، أو لأنه أحرز الغفلة لذلك قال حصل الخلل حال الغفلة.

**أما وجود المانع**، لنفترض أن المقتضي مطلق، مثلا لو قال شخص أنه قوله (كل شيء شككت فيه مما قد مضى فامضه) كلام مطلق. تعبد بصحة العمل بنحو مطلق. أن مساق روايات قاعدة الفراغ مساق التسهيل على المكلف وهو التعبد بصحة العمل مطلقاً، حتى لو احرز الاخلال العمدي والغفلة.

**قیل:** یوجد مانع، وهو ظاهر موثقة بكير بن اعين: سألته عن الرجل يشك بعدما يتوضأ؟ قال: هو حین یتوضأ أذكر منه حين يشك). سواء قلنا بأن الجواب مقدر و المذكور تعليل له، فكأنه قال يبني على الصحة، لأنه حين يتوضأ أذكر منه حين يشك، فالأذكرية تعليل لجواب مقدر. أو قلنا أن الاذكرية هي الجواب لا أنها تعليل للجواب، كما هو ظاهر الرواية أنها هي الجواب.

ومن الواضح أن اعتبار الاذكرية إنما يصح اعتباره ذاكراً في فرض احتمال الغفلة، ولا معنى لاعتباره ذاكراً في فرض احتمال أنه أبطل العمل عمداً فإنه ذاكر على كل حال، أو أنه يعتبر ذاكراً مع إحرازه انه كان غافلاً،

إذن إذا قلنا بأن الجملة المذكورة تعليل لجواب مقدر، فتدور قاعدة الفراغ مدار الأذكرية، والأذكرية إنما تتصور في مقابل احتمال الغفلة، فتختص قاعدة الفراغ في فرض احتمال الغفلة. أو قلنا إن الأذكرية هي الجواب، أي أن قوله (هو أذكر) اعتبار من الإمام لا تعليل، إنما يصح اعتبار الأذكرية في فرض احتمال الغفلة، فسواء قلنا بهذا أو بذاك، على أية حال ظاهر موثقة بكير أن موضوع قاعدة الفراغ فرض احتمال الغفلة. وكذلك معتبرة محمد بن مسلم (وكان حين انصرف اقرب الى الحق منه حين يشك).

بالنتيجة نخرج عن إطلاق معتبرة محمد بن مسلم السابقة (كل شيء شككت فيه مما قد مضى فامضه)، بهذا القيد المذكور في موثقة بكير: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)، نجري التقييد إما لأننا أحرزنا وحدة الجعل، المجعول في باب قاعدة الفراغ واحداً وليس متعدداً حتى نقول كما جعلت البناء على الصحة في حال احتمال الغفلة جعل البناء على الصحة أيضاً في الأحوال الأخرى، هذا معناه أن المجعول متعدد، ولكنا نحرز أن المجعول واحد في باب قاعدة الفراغ، وإذا كان المجعول واحداً وقد عبّر الإمام عن هذا المجعول الواحد بمطلق ومقيد، يحمل المطلق على المقيد لإحراز وحدة المجعول، إذ لا يعقل أن يكون المجعول واقعاً مطلق ومقيد.

أو فقل مع غمض النظر عن هذه النكتة أن ظاهر قوله (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) أنه في مقام التحديد، وبما أن هذا التعبير أنه في مقام التحديد، فمقتضى مفهوم التحديد رفع اليد عن إطلاق قوله في معتبر قوله محمد بن مسلم (كل شيء شككت فيه مما قد مضى فامضه).

وعلى إثر هذا المبنى نقول تخرج ثلاثة موارد عن إجراء قاعدة الفراغ:

**المورد الأول:** فرض الإحراز. إذا احرز الغفلة أو عدمها. ففي الصلاة قطعاً كان غافلاً مثلا، ولأجل الغفلة يحتمل أنه اخل بجزء أو بشرط، أو احرز عدم الغفلة، كالشك في المصادفة الواقعية لا الشك في العمل، بمعنى أنني قطعاً توضأت بهذا المائع، لكن أشك هل هذا المائع ماء ام لا؟ فهذا ليس شكاً في عملي، إنما أشك في أمر خارج عنه، هل ان الوضوء صار صحيحاً على سبيل الصدفة، بأن صادف هذا المائع ماء أم لا؟ فلا تجري قاعدة الفراغ لأنك أحرزت عدم الغفلة، فلا معنى لأن يعلل بالأذكرية، أي أن الصحة في المقام لو حصلت لم تكن مستندة لأذكريتك وإنما لو حصلت الصحة في المقام فإنما هي مستندة للصدفة لا لأذكريتك، فلا معنى لتعليل الصحة هنا بالأذكرية.

فلو فرض هناك مائعان وتوضأ لكن لا يدري هل توضأ بهذا أو بذاك، فهنا حیث إن صورة العمل ليست واضحة عنده، فالشك عنده ليس شكاً مستنداً لمصادفة الواقعية،

وانما الشك في عمله، إنه توضأ بالماء أو بماء الورد؟ هنا، نعم، تجري قاعدة الفراغ. وفرع آخر، كفرع القبلة، تارة أحرز أنني صليت إلى جهة الشمال، لكن لا أعلم هل الشمال قبلة أم ليس قبلة، فهذا ليس شكاً في عملي بل شك خارج عن إطار عملي، فلو كانت الصلاة صحيحة لكانت صحتها مستندة إلى الصدفة لا للأذكرية، فما تجري قاعدة الفراغ، بخلاف ما لو أنني صليت لكني لا ادري هل صليت إلى جهة الشرق أم إلى جهة الشمال، فتجري القاعدة هنا.

وكذلك بالنسبة إلى الوقت، فتارة احرز أنني احرز صليت الساعة الثانية عشر، لكن لا ادري هل في هذه الساعة دخل الوقت أم لا، فليس الشك في عملي وإنما الشك في المصادفة الواقعية، ولو صدف أن الصلاة صحيحة فلم تستند إلى الأذكرية، أما لو شككت أنني صليت الساعة الثانية عشر التي لم يكن فيها وقت أو صليت الثانية عشر و النصف التي كانت وقتاً، فهنا تجري قاعدة الفراغ.

إذن في المورد الذي أحصل الغفلة واحتمل الخلل حينها، فلا معنى للتعبد بالأذكرية لأنه محرز عدم الأذكرية، أو أحرز عدم الغفلة وشك في صحة العمل لأجل احتمال المصادفة الواقعية فلا تجري قاعدة الفراغ، إذ لا معنى للتعبد بالأذكرية في مثل هذا المورد.

أو بتعبير المحقق النائيني: أن مورد قاعدة الفراغ الشك في مطابقة المأتي به للمأمور به، لا الشك في مطابقة المأمور به للمأتي به. تارة تشك في المأتي به يعني تشك في عملك هل طابق المأمور به أم لا؟ فهذا هو مجرى قاعدة الفراغ، وأما إذا أحرزت المأتي به وإنما شككت في مطابقة المأمور به للمأتي به، لعل المأمور به صدفة انطبق على المأتي به، فهذا ليس موضوعاً لقاعدة الفراغ. أو بتعبير السيد الخوئي أن مورد قاعدة الفراغ أن يشك المكلف في فعله لا أن يشك المكلف في امر خارج عن فعله. كل هذا تعليل للحكم إنما بصياغات مختلفة.

**المورد الثاني**: فرض احتمال الاخلال العمدي. احتمل أنني في أثناء الوضوء بعض المخالفين فخفت منهم فأخللت، فلو كنت أخللت فلم يكن إخلالي لأجل احتمال الغفلة بل احتمال العمد، فأحتمل الإخلال العمدي، لا أنني احتمل الإخلال عن غفلة. فيقال بما أن احتمال الإخلال العمدي لا ينفى بالأذكرية فأنا قطعاً لست غافلاً فأنا ذاكر على كل حال إنما أحتمل الإخلال عمداً واحتمال الإخلال عمداً لا معنى لنفيه بالأذكرية، إذن فبالنتيجة ما دل على التعبد بقاعدة الفراغ بمناط الأذكرية لا يشمل مورد احتمال الاخلال العمدي.

**المورد الثالث:** وهو ما أورده السيد الخوئي في المنهاج في مسألة 145 في باب الوضوء. قال: أن يكون منشأ الشك سابقاً. أو بتعبير سيد المتسمسك أن تكون نسبة الشك لما بعد العمل مساوية له حين العمل. كلا التعبيرين مشيرة لنكتة واحدة. فمقصود السيد الخوئي، من قوله: إلا إذا تقدم منشأ الشك على العمل بحيث لو التفت إليه لشك فإن الأظهر حينئذٍ الاعادة \_يعني عدم شمول قاعدة الفراغ لمثل هذا الفرض\_ هو أن المكلف صلى مثلا والخلاء جنبه، وبعد الفراغ من الصلاة التفت المكلف أن بيت الخلاء إلى الجهة الأخرى والمفروض أن المسلمين لا يجعلون بيت الخلاء إلى مستقبلاً أو مستدبراً، فبنفس هيئة الخلاء حصل شك أن الصلاة كان على القبلة أم لا؟ فهذا منشأ الشك موجود قبل العمل لو التفت إليه لشككت، ففي مثل هذا المورد إذا كان منشأ الشك سابقاً فهنا هل تجري قاعدة الفراغ ام لا؟ أو إذا كانت نسبة الشك للعمل مساوية له حين العمل. كما هو تعبير السيد الحكيم. ففي مثل هذه الموارد يقولون بما أن احتمال الخلل لم ينشأ عن احتمال الغفلة، وإنما نشأ من منشأ خارجي لو التفت إليه قبل العمل لشككت، فلا ينفى هذا الاحتمال بالأذكرية، لأن الأذكرية إنما تنفي احتمال الغفلة لا تنفي مطلق الاحتمالات.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 075

ذكرنا فيما سبق، أن في قاعدة الفراغ اتجاهات ثلاثة في التعامل مع نصوص القاعدة. وقد سبق بيان الاتجاه الأول. وهو ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في أصوله وفقهه. وهو إناطة قاعدة الفراغ بالأذكرية.

الإتجاه الثاني: ما ذهب اليه المحقق العراقي (قده) في أصوله، بيانه بذكر مقدمتين: المقدمة الأولى: أن مساق روايات قاعدة الفراغ والتجاوز مساق نكتة ارتكازية عقلائية، وهي أن كون الإنسان في مقام أداء عمل يقتضي بالطبع أن لا يخل بالعمل، لا سهواً ولا خطئا ولا عمداً، سواء كان العمل امتثال أمر، أو كان العمل اداء وظيفة، أو كان العمل تبرعياً. فإن مقتضى الطبع أن من دخل في إنجاز عمل أن لا يخل به لا عمداً ولا سهواً ولا خطئاً، وهذه النكتة الارتكازية هي الموضوع لما عُبّر عنه بأصالة عدم الغفلة أو أصالة عدم الخطأ. فإن مرجع هذه الأصول إلى هذه النكتة.

المقدمة الثانية: أن النصوص الشريفة ومنها صحيح محمد بن مسلم: (كلّ ما شككت فيه مما قد مضى فامضه) هي إرشاد إلى هذه النكتة الارتكازية، فما تقولون في موثقة بكير بن أعين: (سألته عن الرجل يشك بعدما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك). فما هو معنى الأذكرية في الرواية؟ فأجاب الأعلام بأحد معاني:

المعنى الأول: ما ذكره العراقي في أصوله من أن الأذكرية هي أداء العمل، فمعنى قوله (ع): (هو حين يتوضأ أذكر)، أي هو حين ينجز عمله أعرف بإنجاز عمله مما بعد الفراغ منه، فمقتضى كونه أدرى وأعرف بإنجاز عمله أن لا يخل بعمله لا عمداً ولا سهواً ولا خطئاً، فلا يزيد قوله (أذكر) على قوله (امضها).

المعنى الثاني: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) حيث عدل عن مبناه العام في (المسألة 56، من فروع العلم الإجمالي، ج19 ص279)، حيث قال بأن قاعدة الفراغ تشمل حتى فرض احتمال الاخلال العمدي. إذ معنى قوله في موثق بكير (هو حين يتوضأ أذكر منه) هو مانعية إحراز الغفلة لا أكثر، أي أن قوله (هو أذكر)، لرفع أحراز الغفلة، فلو أحرز الغفلة لم تجر القاعدة كما قال في مبناه العام، وكذلك لو سبق منشأ الشك حين العمل، فالقاعدة لاتجري، اما لو احتمل الاخلال العملي فإن القاعدة تجري لأن قوله (هو اذكر) كأنه قال: لما لم يكن غافلاً. يعني أن قوله (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)يعني إن كان غافلاً لم تجر القاعدة، فهي في مقام بيان مانعية الغفلة وإلا ما سوى موردها، تجري القاعدة.

المعنى الثالث: إن قلت كلا المعنيين خلاف الظاهر، وأن معنى قوله (هو أذكر)، أي أنه إن احتمل الغفلة فلا يعتني باحتمال الغفلة، فإن من عمل عملاً فيكون محتملاً لعمله، فليس معنى الأذكرية أنه ضابط للعمل كما في المعنى الأول، وليس معنى الأذكر الاحتراز عن مانعية الغفلة، بل معنى الاذكرية أنه كان ملتفتا لعمله والالتفات مقابل احتمال الغفلة، كما ذهب اليه السيد الشهيد حيث خص قاعدة الفراغ بموارد احتمال الغفلة، فلا تشمل مورد الاحتمال العمدي، ولا تشمل إحراز الغفلة أو إحراز عدمها ولا تشمل مورد ما لو سبق منشأ الشك، لأن قوله (أذكر) أنه ملتفت مقابل احتمال الغفلة كما هو المبنى العام للسيد الخوئي.

قلت: صحيح هذا المعنى، لكن النائيني حمله على الحكمة لا العلة. أي أن قوله في موثق بكير (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)، ليس تعليلاً للمضي، كي يدور المضي مداره، بل هو مجرد حكمة، أي أحد الملاكات التي نظر إليها المشرع في مقام تأسيس قاعدة الفراغ. لا أنه العلة التي يدور مداره الحكم بالصحة.

الإتجاه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من أن قاعدة الفراغ عامة، حتى لمورد إحراز الغفلة حتى لمورد احراز عدمها، وحتى لو سبق منشأ الشك. ولذلك ذكر في المنهاج في مسألة (145، بحث الخلل في الوضوء) فالسيد الخوئي يقول (ما لم يسبق منشأ الشك) لكنه قال: (حتى لو سبق منشأ الشك). حتى لو احتمل الإخلال العمدي، فإن قاعدة الفراغ مطلقة، وتجري في جميع هذه الصور، والوجه في ذلك: أنه مع غمض النظر عما قيل من نكتة ارتكازية كما في كلمات المحقق العراقي أن هناك قاعدة تأسيسة تعبدية وهو قوله (ع): (كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه). ومقتضى إطلاق هذه القاعدة جريانها في تمام الموارد. والشاهد على أنها قاعدة تأسيسية اختصاصها بحال الفراغ والتجاوز مع أن النكتة الارتكازية العقلائية لا تختص بحال الفراغ والتجاوز. فإن كل من يمارس عملاً بغرض إنجازه هو حين عمله أضبط، فمتى شك وهو حين العمل يمضي ولا اختصال بالنكتة الارتكازية بفرض الفراغ او تجاوز المحل الشرعي إلى غيره، بينما هذه النصوص خصصت المضي بفرض الفراغ، ففي صحيح زرارة : (إذا كنت قاعداً على وضوءك فلا تدري أغسلت ذراعيك أم لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت أنك لم تغسله أو لم تمسحه مما أوجب الله عليك فيه وضوءه) فإذا كنا نحن والنكتة العقلائية أنه حينما فرغ من غسل الوجه هو أذكر وحينما فرغ من غسل اليدين هو أذكر، وهكذا. فأعد عليهما. وقال في قاعدة التجاوز: (كلّ شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره)،

فهي قاعدة تأسيسية تعبدية نأخذ بإطلاق النصوص فيها. وأما بالنسبة إلى موثق بكير ابن أعين

فإما أن يحمل على الأذكرية بالمعنى الذي ذكره المحقق العراقي، (هو حين يتوضأ أذكر) يعني هو حين يعمل أضبط، ومن كان في حال إنجاز عمل فإنه لا يخل به. أو أن الترخيص الوارد في مقام الإفتاء لا يقبل التخصيص بالمقيد المنفصل، فإننا لو حملنا قوله (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) على الأذكرية بالمعنى الخاص، يعني الأذكرية مقابل احتمال الغفلة، فسوف يكون لدينا عام ترخيصي وارد في مقام الإفتاء وهو قوله في صحيح محمد بن مسلم (وكل شيء شك فيه مما قد مضى فامضه)، وغيرها من الروايات. عام ترخيصي وارد في مقام الإفتاء. وعندنا مقيد حضر بعد وقت العمل وهو قوله (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)، وقد سبق أن قررنا القاعدة عنه، أن الإتكاء في العمومات الترخيصية الواردة في مقام الإفتاء على مخصص منفصل سيأتي بعد وقت العمل مستهجن عرفاً، فبما أن الاتكاء على المخصص اللزومي مستهجن عرفاً، إذن إما أن يحمل الاذكرية على الحكمة كما ذهب اليه المحقق النائيني أو أن الأذكرية بالمعنى الذي ذكره المحقق العراقي أو يتعارضان. والمفروض أن نصوص قاعدة الفراغ أصح وأوفر وأكثر من موثقة بكير فتقدم عليها. فالنتيجة: أن قاعدة الفراغ عامة لسائر الموارد. وأما ما ذكره سيدنا الخوئي(قده) حيث استشهد على عموم قاعدة الفراغ بقاعدة الحيلولة، حيث قال: ومما يدلك على أن قاعدة الفراغ عامة وتشمل فرض الاخلال العمدي، قاعدة الحيلولة، فإن من شك بعد خروج الوقت أنه صلى أم لم يصل، بنى على الصلاة حتى لو احتمل الاخلال العمدي فإنه يبني على أنه صلى صلاة خالية من الخلل، فبما أن قاعدة الحيلولة عامة فكذلك قاعدة الفراغ، فكأنه (قده) تصور أن النكتة واحدة، وأن قاعدة الحيلولة ما هي إلا صغرى من صغريات قاعدة عامة، وهي أن الشك في العمل الذي مضى أو مضى وقته أو موضوعه، لا عبرة به.

لأنه لا توجد لدينا قاعدة عامة حتى للشك في أصل العمل حتى لو كان ذلك بعد فوت الوقت، وإنما صير لقاعدة الحيلولة إما للنص التعبدي أو لأن الشك يرجع إلى الشك في وجوب القضاء وهو شك في وجوب جديد، ولكونه شكاً في تكليف جديد فهو مجرى للأصل الترخيصي. هذا فيما يتعلق بمقام تنقيح الكبرى.

المطلب الثاني: تنقيح الصغرى. حيث ذكر سيد العروة: الفرع الأول: لو علم أنه نام اختياراً وشك في أنه هل أتم الصلاة ثم نام، أو نام في أثنائها، بنى على أنه أتم ثم نام، بينما إذا علم أنه غلبه النوم قهراً وشك أنه كان في أثناء الصلاة أو بعدها، وجب عليه الإعادة. والكلام في الفرع الأول وهو ما إذا علم أنه نام باختياره. فقد أفاد شيخنا الأستاذ (قده) في (تنقيح مباني العروة): أن احتمال الإخلال العمدي فيه تفصيل، لأنه تارة يحتمل الإخلال عمداً بما لا يجوز قطع الصلاة به، وتارة يحتمل الإخلال عمداً بما يجوز قطع الصلاة به، فلو احتمل أنه أخل عمداً بما لا يجوز قطع الصلاة به ما لو أخل عمداً بالاستقبال أو أخل عمداً بالاطمئنان أو ستر العورة، فهنا تجري في حقه قاعدة الفراغ، لأن معنى قوله (ع): (هو حين يتوضأ أذكر) أي أنه كان في مقام الامتثال، ومن كان في مقام الامتثال فلا يخل بالامتثال عمداً. أما إذا احتمل أنه أخل عمداً بما يجوز القطع به، كما لو احتمل أنه قطع الصلاة لأجل حاجة ضرورية، كقتل حية أو انقاذ غريق وغير ذلك، أنه احتمل قطع الصلاة فيما يجوز، فهنا لا معنى لإجراء قاعدة الفراغ في حقه، فإنما يحتمله أمر سائغ وجائز في نفسه فلا معنى لنفيه بقوله (ع): (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)، فإن معنى قوله (هو حين يتوضأ أذكر) أي انه ممثتل واعتبره ممثلاً، لا عاصياً ولا مخطئاً ولا ساهياً. أما إذا كان يحتمل أنه فعل ما يسوغ شرعاً فقوله الإمام اعتبره ممثلاً لا معنى له، لأنه إن فعل فقد فعل ما هو سائغ شرعاً. وهذا لا ينافي كونه إنساناً ممتثلا لا عاصيا ولا ساهياً.

### 076

وصل الكلام إلى الفرعين الذين ذكرهما سيد العروة (قده) في المسألة 41:

**الفرع الأول:** إذا علم أنه غلبه النوم قهراً وشك أنه كان أثناء الصلاة أو بعده. **الفرع الثاني**: ما اذا رأى نفسه نائما في السجود ولم يدر أنها السجدة الأخيرة أو سجدة الشكر. وأضاف أنه لا تجري قاعدة الفراغ في كليهما. والبحث في الفرعين يتبني على نكتة تعرضوا لها في قاعدة الفراغ، وهي: هل أن موضوع القاعدة الفراغ البنائي أو الفراغ الحقيقي؟ حيث إن المبنى المعروف هو أن الموضوع الفراغ الحقيقي، بينما ذهب جمع منهم سيد المستمسك (قد) وسيد المنتقى الى أن المناط الفراغ البنائي اي ان يرى نفسه بانياً على الفراغ من العمل، فاذا رأى نفسه بانيا على مضي العمل والبناء منه ثم شك في هذا كان مجرى لقاعدة الفراغ، وتظهر ثمرة المبنيين فيما إذا رأى المصلي نفسه في التسبيح، فهو لم يدخل التسبيح حتى بنى على الفراغ من الصلاة، فإذا رأى نفسه في التسبيح أي انه بنى على الفراغ من الصلاة فشك في الجزء الاخير من الصلاة هل صدر منه التسليم أو لم يصدر. فمن يشترط المضي الحقيقي يقول: بأن الشك في الجزء الأخير شك في المضي، فهو لم يحرز مضي الصلاة كي يجري القاعدة، وموضوع القاعدة مضي العمل. بينما من يكتفي بالفراغ البنائي، يقول: إن المصلي لم يدخل التعقيب حتى بنى في نفسه على مضي الصلاة والفراغ منها، فمقتضى ذلك جريان قاعدة الفراغ.

وهنا أفيد في (المستمسك ج2 ص519) وفي (المنتقى ج 7 ص176)، بعض الوجوه التي من خلالها اعتبار الفراغ البنائي:

**الوجه الأول:** ما ذكره المستمسك بأن المدار إما على المضي الحقيقي أو المضي الادعائي أو المضي البنائي، وإذا بطل الأولان تعين الثالث.

أما اعتبار المضي الحقيقي كما هو المعروف فلا يجتمع مع الشك إذ كيف يكون المكلف أحرز الفراغ من العمل وهو يشك فيه، فلا يمكن الجمع بين الفراغ الحقيقي وبين الشك في العمل، إذن فالفراغ الحقيقي مما لا يمكن البناء عليه. وأما الفراغ الادعائي التجوزي: فهو متقوم بالإتيان بمعظم الأجزاء، إذ لا يصدق انه فرغ من صلاته ما لم يأت على الاقل بمعظم اجزائها، فبما أن الفرا الادعائي متقوم بالإتيان بمعظم الأجزاء فلو كان هو المناط لكفى، بمعنى متى تحقق الاتيان بمعظم الأجزاء جرت القاعدة. بينما مقتضى إطلاق صحيح زرارة عن ابي جعفر (ع): (إذا كنت قاعدا على الوضوء فلم تدر اغسلت 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 أوجب الله عليك فيه وضوء فلا شيء عليك). فإن مقتضى إطلاق قوله (فاعد عليهما ما دمت في حال الوضوء) أنه لا فرق في الاعتناء بالشك بين الإتيان بمعظم الأجزاء أو بعضها. المهم انه لم يقم ولم يفرغ من الوضوء. فتعيّن أن يكون المناط الفراغ البنائي. بأن يرى المكلف نفسه فارغاً، ثم يشك. **ولكن ما أفيد محل تأمل، أولاً:** من يدعي أن الموضوع هو المضي الحقيقي لا يزعم أن الموضوع المضي الحقيقي الوجداني، كي يقال لا يجتمع ذلك مع الشك فإنه كيف يحرز الفراغ وجدانا وهو شاك في العمل، بل من يدعي أن الموضوع الفراغ الحقيقي يقول الفراغ الحقيقي بالنظر العرفي، فإن الصلاة لمن سلم منها يقال له بنظر العرف أنه فرغ من صلاته أو مضت صلاته. لا أن المراد الفراغ الوجداني، كما أن من يبني على أن موضوع القاعدة الفراغ الادعائي لا يكتفي بمعظم الأجزاء، بل معظم الأجزاء بشرط متأخر وهو حصول الجزء الأخير، فمن أتى بالجزء الأخير من العمل وأحرز الإتيان بمعظم الأجزاء فإنه مصداق من مصاديق الفراغ ادعاءاً، فلا يرد النقض بصحيح زرارة، فإن موردها من لم يتلبس بالجزء الأخير من الوضوء. فهذا الوجه غير تام.

**الوجه الثاني:** ما ذكره سيد المستمسك أيضاً من أن الشك له موردان: الشك فيما سوى الجزء الأخير، كما إذا كان في الجزء الأخير فشك في ما قبله. والشك في الجزء الأخير بعد التلبس بغيره، ولا إشكال لدى الاعلام في أن من شك فيما سوى الجزء الأخير وكان في الجزء الأخير فإنه مجرى لقاعدة الفراغ، فلو شك في التشهد او السجدتين او الركوع وهو في التسليم، بنى على صحة الصلاة بقاعدة الفراغ، وحينئذٍ يأتي السؤال: هل أن جريان قاعدة الفراغ في هذا المورد لموضوعية في الجزء الأخير أو لنكتة عامة. فإن كان جريان القاعدة حينئذٍ فيما عدا الجزء الأخير، لموضوعية في الجزء الأخير، فلازم ذلك عدم جريان قاعدة الفراغ لو شك في نفس الجزء الأخير، لأن للجزء الاخير موضوعية في جريانها فإذا شك فيه ايضاً فلا مجرى لها بينما اتفق الاعلام على جريانها إذا شك في الجزء وقد تلبس في الصلاة، او تلبس بالجزء الأخير وقد فعل المنافي. وإن كانت لنكتة عامة فليست تلك النكتة إلا الفراغ البنائي، فإن من تلبس بالجزء الأخير من الوضوء أو الصلاة او الطواف او السعي فإنه يرى نفسه قد أمضى العمل وفرغ منه، لذلك تجري في حقه قاعدة الفراغ.

**ولكن ما أفيد محل تأمل أيضاً**، فإن جريان قاعدة الفراغ لمن شك فيما سوى الجزء الأخير مع التلبس به لا لموضوعية فيه بل لنكتة عامة، إلا أن النكتة ليست هي الفراغ البنائي، بل صدق الفراغ الحقيقي بنظر العرف، حيث إنه أتى بمعظم الأجزاء وتلبس بالجزء الأخير من الصلاة، وحيث إنه أتى بمعظم الأجزاء وتلبس بالجزء الأخير فيصدق عليه أنه مما مضى عمله، فيشمله صحيح محمد بن مسلم (كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه). **الوجه الثالث**: ما ذكره سيد المنتقى (قده) ويبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** إن اعتبار الفراغ البنائي لا لأن الكلمة (مضي، أو فراغ) لها ظهور حاقي في البناء العقلائي، بل هي ظاهرة في البناء الحقيقي، وإنما المدعى ظهور سياق الروايات في اعتبار البناء العقلائي، والوجه في ذلك أن ظاهر صحيح زرارة أن هناك مقابلة بين (ما دمت) و(قمت) حيث قال: (فأعد ما دمت في حال الوضوء). فإذا قمت فلا تعد. فمقتضى المقابلة بين ما (دمت في حال الوضوء) وبين (قمت) أن الفراغ عنوان وجودي وهو عبارة من الخلو من الاشتغال، أي أن هناك اشتغال وهناك خلو من الاشتغال، فإذا كنت ما زلت في حال الاشتغال فلا تجري القاعدة، وإذا كنت قد خلوت من الاشتغال جرت القاعدة. فليس المراد بـ (ما دمت) و(قمت) الإتمام والنقص، يعني ما دمت يعني العمل ناقص، أو قمت يعني العمل تام. بل المراد: اشتغلت أو خلوت.

**المقدمة الثانية:** بما أن الاشتغال عنوان قصدي إذ لا يتصور أن يشتغل بالوضوء أو بالصلاة ما لم يكن قاصداً ذلك، فضده أيضاً وهو الخلو، عنوان قصدي اي لا يصدق أنه خلى مما يشتغل به إلا إذا قصد الخلو منه، فهذا وجه لاعتبار الفراغ البنائي والقصدي.

**ولكن يلاحظ على ذلك: أولاً**: إن ظاهر المقابلة بين (ما دمت، وقمت) هو الاشتغال والإتمام، بمعن ما دام العمل لم يتم فلا مجرى للقاعدة، فإن تم، لذلك قال: فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه ودخلت في حال أخرى من صلاة أو غيرها ثم شككت، فالمقابلة بين فرض عدم الإتمام والإتمام، لا أن المقابلة بين الاشتغال والخلو من الاشتغال كي ندور مدارهما. **ثانياً**: لو فرضنا أن المدار بين الاشتغال وبين الخلو منه. فإن كون الاشتغال قصدياً لا يعني أن ضده أمر قصدي، حيث يكفي المقابلة المضادة بينهما لا أنه يعتبر في المقابلة سراية خصائص الضد لضدهما وإلا فلا مقابلة بينهما. **ثالثاً:** لازم كلامه عدم جريان القاعدة في المركبات غير القصدية، كالتطهير، فلو أن المكلف بعد أن اجرى عملية التطهير، وتلبس بالصلاة مثلاً شك في عملية التطهير هل تامة أم لا؟ فمن الواضح أنه لا يعتبر في التطهير القصد، فقاعدة الفراغ تجري مع أنه لا يعتبر فيه القصد، إذن بالنتيجة ما أقيمت من أدلة على اعتبار الفراغ البنائي غير تام، والمدار على المضي الحقيقي بنظر العرفي. وبناءاً على ذلك نقول في هذين الفرعين: من غلبه النوم قهراً، وشك هل غلبه أثناء الصلاة أم بعدها. فمن يرى الفراغ البنائي كالسيد الحكيم فيقول لابد من التفصيل في المقام، فإن رأى نفسه بانياً على الفراغ من الصلاة والإتمام ثم شك هل غلبه النوم أثناءها أم بعدها؟ يجري قاعدة الفراغ، ومن لم يبن في نفسه على ذلك فلا يجريها، بينما من يعتبر المضي الحقيقي للصلاة يقول ما أحرز الموضوع، لأنه إذا احرز أنه نام جزماً ولا يدري أنه غلبه النوم اثناء الصلاة أو غلبه بعد الصلاة، فهو لم يحرز مضي الصلاة كي تكون مجرى للقاعدة، فهو شك في المضي، وشك في الموضوع. ولو أراد استصحاب عدم النوم، فإن استصحاب عدم النوم لا يثبت مضي العمل، ولو أراد إجراء اصالة الصحة في فعل المسلم، فإنه يقال إن مجرى أصالة الصحة فعل الغير لا فعل النفس، ولو جرت في فعل النفس لم تثبت لوازمها فإن اصالة الصحة في فعل المسلم معناه أنه لا يتعمد، بمعنى أن ظاهر حال المسلم عدم التعمد الإخلال بالعمل، والبحث ليس في العمد بل في النوم القهري، هل حصل اثناء الصلاة أم بعدها. فليس شكاً في العمد كي تجري أصالة الصحة في فعل المسلم.

وكذلك الكلام في الفرع الثاني: لو رأى نفسه نائماً، ولكن شك هل هو في السجدة الأخيرة أو في سجدة الشكر. فبناءاً على أن المدار على الفراغ البنائي لابد من التفصيل، هل رأى نفسه بانياً على الفراغ من الصلاة أو لا؟ وبناءاً على أن المدار على المضي الحقيقي، فالمضي الحقيقي لم يحرز إذ يحتمل أنه في السجدة الأخيرة، ومع عدم إحراز المضي الحقيقي لا تجري القاعدة، ولا يجدي استصحاب عدم النوم ولا أصالة الصحة في فعل المسلم.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 077

### (المسألة42: إذا كان في أثناء الصلاة في المسجد فرأى نجاسةً فيه، فإن كانت الإزالة موقوفة على قطع الصلاة، أتمها، ثم أزال النجاسة. وإن أمكنت بدونه بأن لم يستلزم الاستدبار ولم يكن فعلاً كثيراً موجباً لمحو الصورة، وجبت الإزالة ثم البناء على صلاته).

وتقنيح الحكم في هذا المسألة في صورتين:

الصورة الأولى: أن لا تستلزم الازالة لا قطعا للصلاة ولا محواً لصورتها. فهنا أفاد سيد العروة بأنه تجب الإزالة ما دام لا تستلزم محذوراً، ولكن دعوى وجوب الازالة مبني على دعوى الفورية من دليل وجوب إزالة النجاسة عن المسجد. وسيأتي عند البحث في الصورة الثانية أنه لم يحرز دليل على فورية الإزالة، وغايته الإجماع، وهو دليل لبي لا يحرز شموله لفرض الاشتغال بالصلاة، فإنه المفروض انه مشتغل بالصلاة، فشمول الإجماع القائم على الفورية حتى لمثل هذا الفرض غير محرز، فبالتالي بناءا على هذه النكتة الصحيح أن يقال إذ لم تستلزم الإزالة محذوراً لاقطعاً للصلاة ولا محواً لصورتها فهي جائزة لا أنها واجبة.

الصورة الثانية: ما إذا فرضنا أن إزالة النجاسة عن المسجد مستلزمة لقطع الصلاة لا محالة إذ لا يمكن الإزالة من دون استدبار أو محو لصورة الصلاة. ولابد أن نفرق بين وجوب الإزالة ووجوب التطهير، فإن محل البحث هو وجوب إزالة النجاسة عن المسجد لا وجوب تطهير المسجد.

فنحن نتكلم عن الواجب الأول وهو إزالة النجاسة عن المسجد إما تطهيره فادعى جمع انه غير واجب، فمحل الكلام في وجوب الإزالة باعتبار ان هناك هتكا أو دليلاً خاصاً.

بالتالي تحديد الحكم في المقام يختلف باختلاف النظر للأدلة:

فهنا ثلاثة أنظار: النظر الأول: ما ذكره السيد الخوئي (قده)، من أنه لا دليل على وجوب الفورية -أي فورية إزالة النجاسة عن المسجد- إلا الإجماع، وهو دليل لبي لا نحرز شموله لفرض استلزام الإزالة لقطع الصلاة. ولا دليل أيضاً على حرمة قطع الصلاة سوى الإجماع، وهو دليل لبي لا يحرز شموله لفرض مطالبة المكلف بالإزالة. إذن فحيث إن الدليلين لا نحرز شمولهما للمقام تصل النوبة للأصل العملي، إذ الاصل اللفظي لم يحرز شموله، فإذا وصلنا للأصل العملي فالمقام من دوران الأمر بين التعيين والتخيير. أي هل يتعين على المكلف الإزالة أم يتعين على المكلف إتمام الصلاة أم أنه مخير بينهما، فمقتضى البراءة عن تعين كل منهما هو التخيير بينها. وما ذكره (قده) بناء على عدم وجود دليل، تام، ما لم يكن هناك استصحاب حاكم. كما لو فرضنا أن النجاسة سابقة على الصلاة، أي انه دخل الصلاة وهو ملتفت إلى وجود النجاسة ووجوب الإزالة، فمقتضى استصحاب وجوب الإزالة تعين طرفها لا التخيير بينهما. أو لو فرضنا أن النجاسة حدثت اثناء الصلاة ولم تكن سابقة، فمقتضى استصحاب حرمة قطع الصلاة الثابتة قبل رؤية النجاسة هو تعين جانب الإتمام.

فإذا لم يكن أحد الاستصاحبين فحينئذٍ يمكن القول بجريان البراءة عن تعيّن كل منهما، والنتيجة التخيير.

النظر الثاني: أن يقال لدينا دليلان لفظيان يدل كل منهما على حكم المقام، لا أن المسألة فقط إجماع، فلننظر في هذين الدليلين اللفظيين، فالدليل على لزوم الإزالة معتبرة علي بن جعفر عن أخيه (ع): (سألته عن الدابة تبول، فتصيب ببولها المسجد أو حائطه، فيصلي فيه قبل أن يغسل؟ قال: إذا جفّ فلا بأس).

وقد احتمل في الجواب محتملان:

المحتمل الأول: أن الرواية ناظرة إلى تنجسه بالصلاة لا إلى تنجس المسجد[[50]](#footnote-50). فمنشأ السؤال والجواب أنه هل يمكن أن يصلي وثوبه وبدنه معرض للتنجس أم لا؟ فلذلك أجاب الإمام (ع) بأنه إذا جف فلا بأس أن يصلي، لأنه مع جفاف البول فإن ثوبه وبدنه ليس معرضاً لملاقاة النجاسة. وحينئذٍ فالرواية اجنبية عن محل البحث وهو إزالة النجاسة عن المسجد. المتحمل الثاني: أن يقال أن مصب السؤال عن مسألة الإزالة هي يصلي أم يزيل. فأجاب الإمام بأن التطهير ليس واجباً عليك، لكن الإزالة واجبة، فما دام البول لم يجف ليس لك أن تصلي بل عليك أن تزيله، فحينئذٍ تكون الرواية دالة على فورية إزالة النجاسة عن المسجد. فإذا قلنا (قبل أن يُغسل) فهو ناظر إلى تنجسه هو. وإذا قال (قبل أن يَغسل) إذن هو ناظر إلى وظيفته من حيث الإزالة وعدمها.

وهناك دليل لفظي على حرمة قطع الصلاة، وهو ما تعرض له الأعلام في باب حرمة قطع الصلاة، منها: صحيحة حريز المروية في الفقيه، عن ابي عبد الله (ع)، قال: (إذا كنت في صلاة الفريضة فرأيت غلاماً لك قد أبق أو غريماً لك عليه مال، أو حية تتخوفها على نفسك فاقطع الصلاة واتبع غلامك أو غريمك واقتل الحية). فإن ظاهرها حرمة قطع الصلاة ما لم تكن ضرورة تقتضي ذلك. فقد يقال بعلاج الدليلين: بأنه لا تنافي ولا تزاحم بين الدليلين، إما لأن ما دلّ على وجوب الإزالة ناظر إلى النجاسة ما قبل الصلاة، فإن منظور رواية علي بن جعفر إلى النجاسة قبل الصلاة، فلا يحرز إطلاقها إلى ما إذا حدثت نجاسة أثناء الصلاة، أي ان منظورها إلى لزوم الإزالة بدلاً عن الدخول في الصلاة، ولا تفيد لزوم الإلزالة بدلاً إتمام الصلاة، فبالتالي يقدم دليل حرمة القطع. أو يقال بالعكس، ان دليل حرمة القطع عدم ضرورة تقتضي القطع، وإزالة النجاسة عن المسجد ضرورة متشرعية وإن لم تكن واجبة، فهي كافية إذ ليست هي أقل من أن يتبع غريمه أو غلامه أو حية يخافها، فإنه حينئذٍ هذه ضرورة تقتضي الخروج عن دليل حرمة القطع. والنتيجة إذا تصرفنا في هذا أو هذا، كان مخيراً.

النظر الثالث: أن يقال بأن المقام يحكّم فيه كلا الإطلاقين، أي أن دليل حرمة القطع مطلق حتى لهذا الفرض ودليل وجوب الإزالة مطلق حتى لهذا الفرض، فهل المقام من باب التزاحم أو من باب التعارض؟.

حيث ذكر في بحث (الميز بين التعارض والتزاحم) أنه إذا افترضنا أن الدليلين ليسا متكاذبين ولا متعارضين في حد نفسهما، وإنما منشأ التنافي بينهما قصور القدرة على الامتثالين معاً، لكن هل الترتب ممكن، فإن كان الترتب ممكناً بين الحكمين فهو تزاحم، وإذا كان الترتب مستحيلاً فيدخل المقام في التعارض ولو كان منشأ التنافي قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالين.

مثلاً إذا دار الأمر بين ضدين لا ثالث لهما، فافترضنا أن المكلف إما أن يقوم أو يقعد، فهنا التنافي بينهما ناشئ عن قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالين لكن الترتب بينهما مستحيل، كأن يقول له المولى: قم فإذا لم تقم تقعد. فإنه إذا لم يقم يقعد لا محالة، فحيث إن الترتب بينهما لغو وتحصيل حاصل، فحيث إن الترتب بينهما مستحيل يدخل في باب التعارض، وإن كان منشأ التنافي بينهما قصور القدرة.

فكذلك إذا حصل التنافي بين وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة كما هو محل الكلام. فإنه يجب عليه الإزالة والإزالة تتوقف على مقدمة وهي قطع الصلاة فوقع التنافي بين وجوب ذي المقدمة وهي الإزالة وحرمة ذي المقدمة وهي قطع الصلاة، فإذا افترضنا أنهما متساويان في الأهمية، أو فرضنا أن وجوب ذي المقدمة وهي الإزالة أهم، فهل يمكن الترتب في المقام بأن يقول: أزل النجاسة فإن لم تزل فلا تقطع الصلاة؟ أو لا يمكن الترتب؟

فهنا فصّل السيد الصدر في (أصوله) بين ثلاثة مباني:

المبنى الأول: إنكار وجوب المقدمة، بأن نقول إذا وجبت ذو المقدمة فلا يعني ذلك وجوباً غيرياً للمقدمة كما هو مبنى الاصفهاني والسيد الخوئي. فهنا لا إشكال، يجب عليك الإزالة لأنها أهم، فإن لم تزل فهل تقطع الصلاة بدون إزالة أو تستمر في الصلاة؟ فحينئذٍ يتصور الترتب.

المبنى الثاني: أن نقول بوجوب المقدمة الموصلة، كما ذهب اليه الشيخ الأعظم، إذن في غير المقدمة الموصلة نلتزم بالحرمة، فنقول أزل النجاسة فإن لم تزل فيحرم عليك أي قطع ليس مؤديّاً للإزالة. يعني القطع غير الموصل يبقى على الحرمة، ولا مانع من الترتب. نعم، يقع الإشكال في الحصة الموصلة، إذ لا يعقل في الحصة الموصلة أن يجتمع الوجوب والحرمة، فهي تجب من باب المقدمة الموصلة، وهي تحرم من باب أنها قطع، إذا افترضنا أن مصب وجوب المقدمة واقع المقدمة لا عنوان المقدمية والإيصال، فسوف تجتمع الوجوب والحرمة في مصب واحد، وهذا موجب لتعارضهما.

المبنى الثالث: مبنى صاحب الكفاية في وجوب المقدمة وهو استحالة تخصيص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة، وأن الوجوب الغيري ينبسط على مطلق المقدمة وطبيعيها لا خصوص المقدمة الموصلة. فعلى مبنى صاحب الكفاية يدخل المقام في باب التعارض ويخرج عن باب التزاحم، لأنه إذا افترضنا أن مطلق قطع الصلاة واجب من باب الوجوب المقدمي، إذ يستحيل الوجوب المقدمي بالقطع الموصل، إذن مطلق القطع واجب، والمفروض أن مطلق القطع محرم، فبالتالي قول المولى: أزل النجاسة فإن لم تزل فلا تقطع. المفروض أنه إذا لم يزل لم يقطع، فإذن حرمة القطع القطع في فرض عدم الإزالة، لغو، وتحصيل حاصل، نظير ما ذكرناه في التزاحم بين الضدين الذين لا ثالث لهما، وحيث إن الترتب مستحيل يكون المقام من باب التعارض لا من باب التزاحم. فتأمل.

### 078

ما زال الكلام في الثمرات المترتبة على كون الحكم الواقعي فعلياً قبل الوصول، أم لا؟ وكان الكلام في الثمرة الأولى، وهي أنه بناءاً على أن الحكم الظاهري فعلي قبل الوصول، إذا علمنا بأن دليل البراءة مقيّد بعدم قيام خبر ثقة، وقام لدينا خبر، إلا أن راويه تواردت فيه الحالتان، فهو ثقة في زمن وليس بثقة في زمن آخر، وجهلنا المتقدم والمتأخر، ففي هذا الفرض لا يمكن تنقيح موضوع دليل حجية خبر الثقة لعدم العلم بوثاقة الراوي. كما أن التمسك بدليل البراءة في المقام تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، لأن موضوع الدليل إذا لم يقم خبر ثقة ونحن نحتمل قيام خبر ثقة، فحينئذٍ حيث لا يمكن العلم بدليل حجية خبر الثقة لعدم إحراز وثاقة الراوي، ولا يمكن العمل بدليل البراءة لعدم إحراز موضوعه، فهنا ذكر السيد الصدر بأن البراءة الطولية تجري، أي أن نتمسك بأصل البراءة لا بلحاظ الحكم الواقعي المشكوك وهو وجوب الجمعة أو حرمة العصير العنبي، وإنما نتمسك بأصل البراءة بلحاظ الحكم الظاهري المشكوك، لأننا لا ندري هل هذا الخبر الذي وصلنا حجة أم ليس حجة. فنجري البراءة عن حجيته لا عن الحكم الواقعي المحتمل، لأننا ذكرنا أن التمسك بدليل البراءة بلحاظ الحكم الواقعي تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية. فإذا أجرينا البراءة حصل الأمن، لأنه إذا احتملنا حجية هذا الخبر فقد احتملنا اهتمام المولى بغرضه اللزومي الذي تحدث عنه الخبر، فنحن ننفي هذا الاحتمال وهو اهتمام المولى بغرضه اللزومي بأصالة البراءة.

ولكن يلاحظ على ذلك: أن إجراء البراءة للتأمين هل المقصود به التأمين من نفس الحجية؟ أو المقصود به التأمين من روح الحكم الظاهري الا وهو الاهتمام. فإن كان المقصود بالبراءة الطولية التأمين من الحجية المشكوكة فالمفروض أن الحجية حكم ظاهرية والحكم الظاهري لا يقبل المنجزية في نفسه، كي يؤّمن منه بالبراءة. إذ الحكم الظاهري بأيّ نحو فسّرناه إنما هو منجز للواقع لا أنه متنجز في نفسه، كي يكون مورداً للتأمين. إذ لا يحتمل الإدانة على مخالفته كي يؤّمن منه.

وإن كان المقصود التأمين من الروح وهي الإهتمام بالغرض اللزومي، أو بتعبير آخر: الإلزام بالاحتياط في المقام. فيقال بأن نفي الاهتمام التشريعي المولوي لا يثبت الرخصة المولوية. مثلاً في باب التجري من ذهب إلى أن التجري ليس محرّماً تحريماً مولوياً كالشيخ الأعظم (قده)، هل معنى أن التجري ليس محرما مولويا أنه مرخص فيه بل يبقى التجري أمراً قبيحاً عقلاً لابد من تركه، فعدم الإلزام المولوي لا يعني الرخصة، أو كما يقال في مقدمة الواجب مثلاً بناءاً على عدم وجوب المقدمة وجوباً شرعياً، فهل أن انتفاء الإلزام الشرعي بالمقدمة يعني الرخصة؟ وكذلك في الأحكام العقلية المتفرعة على الحكم الشرعي. مثلاً وجوب طاعة المولى في أحكامه، إذا لم يكن واجبا مولويا فهل يعني أنه مرخص فيه!.

إذن لا معنى ملازمة عقلاً بين انتفاء الاهتمام المولوي وثبوت الترخيص، فلو أردنا بأصل البراءة الطولية، أن نقول لا يوجد في المقام اهتمام مولوي بالغرض الذي تحدث عنه هذا الخبر فإن نفي الاهتمام المولوي لا يثبت الرخصة الشرعية بل هو اصل مثبت، وبالتالي فيرجع إلى ما يحكم به العقل، وحيث إن مبنى السيد ان العقل حاكم بشمول حق الطاعة حتى لاحتمال التكليف الواقعي فإذن مقتضى حكم العقل هنا هو الاحتياط.

فظهر من ذلك: أن بين القول بفعلية الحكم الظاهري وإن لم يصل والقول بدوران فعلية الحكم الظاهري مدار الوصول توجد ثمرة، لكن هل الثمرة جريان البراءة الطولية أم لا؟ فنحن نقول: إن قلنا بأن الحكم الظاهري متقوم بالوصول فحجية الخبر هنا لم تصل، إذ لم يحرز كون الراوي ثقة، وحيث لم تصل الحجية جرى دليل البراءة. لأن الحكم الظاهري وهو الحجية متقوم بالوصول، فحيث لم يصل جرى دليل البراءة فيحصل التأمين من الحكم الواقعي، وإن قلنا ان الحكم الظاهري فعلي ولو لم يصل وحيث اننا لا نستطيع لا التمسك بدليل حجية خبر الثقة، ولا التمسك بدليل البراءة وقد نفينا البراءة الطولية إذن النتيجة هي الاحتياط في المقام. فهذه الثمرة بين المسلكين.

الثمرة الثانية: ما ذكره بعض الأعلام في (المحكم) من أنه لو فرضنا أن المكلف فحص عن دليل على الحكم الواقعي فلم يجد، كما لو فحص عن دليل على وجوب الجمعة فلم يجد، لكنه لم يفحص عن الحكم الظاهري، إذ أنه ملتفت إلى وجود خلاف بين المحدثين والأصوليين في أن الجاري في الشبهات الحكمية الإلزامية البراءة أم الاحتياط؟ ومع التفاته لذلك لم يفحص عما هو الحكم الظاهري في المقام، هل هو البراءة أم الاحتياط، فلا ريب أنه مستحق للإدانة وهذا كاشف عن أن للحكم الظاهري فعلية قبل وصوله، وإلا فهذا المكلف لا يستحق الإدانة على الحكم الواقعي لأنه فحص ولم يجد دليلاً عليه، وإنما يستحق الإدانة على تقصيره واهماله من جهة الحكم الظاهري، مما يعني أن للحكم الظاهري فعلية مع غمض النظر عن وصوله.

ولكن يتأمّل في ذلك، بأن هنا حالتين: الحالة الأولى: أن يفترض أن المكلف عمل بما يرى وصادف أن ما عمله مخالف للحكم الواقعي، فاستحقاق الإدانة حينئذٍ على مخالفة الواقع لا على مخالفة الحكم الظاهري الذي لم يحصله، والسر في ذلك: أن الحكم الواقعي وإن لم يقم دليل عليه إلا أنه متنجز في المقام، والوجه في تنجزه إما أدلة وجوب التعلم فإن مقتضى أدلة وجوب التعلم: تنجيز الحكم الواقعي المجهول، ما دام لم يجد مؤّمنا عليه. أو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف واقعية، أو نفس احتمال التكليف، فإن موضوع المنجزية ليس هو احتمال التكليف قبل الفحص عن دليل على الحكم الواقعي، بل هو احتمال التكليف قبل الحصول على المؤمن، إذ إن السر في كون احتمال التكليف منجزا مساوقته لاحتمال الضرر، وحيث إن احتمال التكليف مساوق لاحتمال الضرر ودفع الضرر المحتمل لازم، كان الاحتمال منجزاً، وهذا الاحتمال قائم بالفعل ما لم يحصل على المؤمّن، إذن يستحق المكلف العقوبة على مخالفة الواقع لتنجزه عبر الاحتمال لا على مخالفة الحكم الظاهري.

الحالة الثانية: نفترض أنه صادف مخالفته للحكم الواقعي، فلا موجب لاستحقاقه العقوبة إلا اذا قلنا بأن التجري موجب لاستحقاق العقوبة، ففي كلا الفرضين لا يوجد استحقاق للإدانة على الحكم الظاهري.

الثمرة الثالثة: ما ذكره في المحكم، من أن صحيحة زرارة الثانية في الفقرة الثالثة منها أجرت الاستصحاب مع عدم التفات المكلف، ففي الفقرة الثالثة قال: (فإن ظننت أنه قد أصابه، أي أصاب الثوب نجاسة. فنظرت فلم أر، ثم صليت فرأيت فيه؟ قال: لا، لأنك كنت على يقين من طهارتك فشكك وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً).

ومن الواضح في الفقرة أن الإمام (ع) عللّ صحة الصلاة بجريان الاستصحاب، فهل جرى الاستصحاب حال الصلاة أم بعد الصلاة؟ لا يمكن أن يكون الاستصحاب جارياً بلحاظ ما بعد الصلاة لأنه بعد الصلاة تيقن بالنجاسة، حيث قال: (ثم صليت فرأيت فيه). أي أنه بعد الصلاة تيقن أنه صلى مع النجاسة. فلا يمكن أن يجري الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة لأن اعادة الصلاة حينئذٍ نقض لليقين باليقين لا نقض اليقين بالشك مع ان الامام صحح الصلاة استناداً لعدم نقض اليقين بالشك، فهذا شاهد على نظر الصحيحة لإجراء الاستصحاب حال الصلاة لا بلحاظ حال ما بعد الصلاة، أي لأنك كنت حال الصلاة على يقين بالطهارة ولم تعلم بالخلاف فكان الاستصحاب جارياً في حقك وإن لم تلتفت إليه بل كنت غافلاً عن ذلك، فأنت صليت مع طهارة استصحابية وإن لم تصل مع طهارة واقعية، لانكشاف الصلاة مع النجاسة، والطهارة الاستصحابية كافية في تصحيح صلاتك. إما لإجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، وإما لأن الشرط حقيقة وواقعاً الجامع بين الطهارة الواقعية والظاهرية كما يراه صاحب الكفاية. فإجراء الإمام الاستصحاب حال الغفلة التامة حيث نظر قبل الصلاة في ثوبه فلم يجد نجاسة فصلى غير متلفت، شاهد على أن للحكم الظاهري وهو الاستصحاب فعلية وإن لم يصل للمكلف نتيجة عدم التفاته لليقين والشك.

وقد سبق هذا البحث في العام الماضي وذكرنا الخلاف بين الأعلام في مفاد هذه الفقرة. وأن هناك عدة اجوبة لدفع الاستدلال بالفقرة على جريان الاستصحاب.

### 079

### **(المسألة 44:** إذا أتى بفعل كثير أو بسكوت طويل وشك في بقاء صورة الصلاة ومحوها معه، فلا يبعد البناء على البقاء، لكن الأحوط الاعادة بعد الإتمام). والبحث في المسألة يبتني على تحديد ما هو المعتبر في الصلاة، هل المعتبر أم عدمي أم أمر وجودي؟ وهنا مبنيان:

**المبنى الأول:** أن المعتبر أمر عدمي، بمعنى قام الإجماع على أعتبار عدم الفعل الكثير أو قام الإجماع على أعتبار عدم الفعل الماحي، فالفعل الكثير مانع من صحة الصلاة لاعتبار عدمه أو الفعل الماحي وإن لم يكن كثيراً مانع من صحة الصلاة لاعتبار عدمه، فما قام عليه الإجماع أو المرتكز المتشرعي هو أمر عدمي، عدم الفعل الكثير، عدم الفعل الماحي، فبناءاً على هذا المبنى وهو أن المعتبر أمر عدمي، إذا شككنا على نحو الشبهة الموضوعية، هل حصل فعل كثير بقيامي بتطهير ثوبي وانا في الصلاة أو بسكوتي الطويل، فحينئذ يجري الاستصحاب استصحاب عدم تحقق الفعل الكثير والماحي، و إذا جرى الاستصحاب تنقح موضوع صحة الصلاة، لأن موضوع صحة الصلاة مركب من جزأين، الإتيان بالأجزاء وجداناً، وعدم الفعل الكثير. فالجزء الأول محرز بالوجدان، والجزء الثاني وهو عدم الفعل الكثير محرز بالاستصحاب.

**المبنى الثاني:** أن المعتبر في صحة الصلاة أمر وجودي وهو الهيئة الإتصالية لا أنه فقط عدم الفعل الكثير أو عدم الفعل الماحي بل يعتبر أمر وجودي، يعتبر في صحة الصلاة الهيئة الإتصالية، أو فقل الإتصال، كعنوان وجودي معتبر في صحة الصلاة.

وهنا عندما نقول بأن المعتبر في صحة الصلاة الإتصال، فالإتصال له محتملات ثلاثة: الإتصال التكويني بين الأجزاء، والاتصال الشرعي كشرط معتبر. الإتصال المسبب شرعاً عن عدم الفعل الكثير وعدم الفعل الماحي.

**أما المحتمل الأول**: أن الشارع الشريف يرى أن صحة الصلاة متقومة بالإتصال التكويني بين الأجزاء. فإذا حصل شك في الاتصال لأننا قمنا بفعل او بسكوت، ولا نعلم بقاء الاتصال، فتارة تكون الشبهة مفهومية، وتارة تكون الشبهة مصداقية، وتارة تكون الشبهة حكمية. **فهنا ثلاثة فروض للشبهة:**

**أما الفرض الأول:** أن الشبهة مفهومية، أي عندنا شبهة في مفهوم الإتصال، هل أن الإتصال التكويني الدخيل في صحة الصلاة مما ينخرم بعملية التطهير مما ينخرم بالسكوت الطويل لأننا نشك في مفهومه بين السعة والضيق، ومن الواضح عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية، لأن الامر دائر بين مقطوع الحصول ومقطوع العدم، فإن كان الاتصال التكويني الدخيل في صحة الصلاة ضيّقاً فهو دخيل في صحة الصلاة، وإن كان واسعاً فهو باقٍ قطعاً بعد السكوت الطويل، فلا يوجد شك في البقاء بل هو دائر بين مقطوع العدم مقطوع البقاء، فلا يجري الاستصحاب. **وأما اذا كانت الشبهة موضوعية**، بمعنى أن هنا تفصيلات، أي أن الاتصال التكويني بالنسبة إلينا واضح مفهوماً لكن الشك مصداقي، هل مصداقاً انتفى بعد سكوتي الطويل، أو بعد عملية التطهير أم لا؟ لنفترض أن مفهوم الاتصال ينتهي بخمس دقائق، لكن اشك هل مرت خمس دقائق بسكوتي الطويل أم لا؟ فهذه شبهة مصداقية محضة وليس شكا في مفهوم الاتصال، فبناءا على ذلك ما الذي يراد استصحاب بالمقام؟ فالاتصال الذي يراد استصحابه في المقام كما يشير اليه في متن العروة حيث قال (ولا يبعد البناء على البقاء) اي البقاء على الاتصال، فما هو الإتصال التكويني الذي يستصحب في المقام مع كون الشبهة مصداقية؟ وهنا وجوه لتحديد معنى الاتصال:

**المعنى الأول:** الاتصال بمعنى صلاحية الأجزاء السابقة للحوق اللاحقة، أي أن الأجزاء السابقة قابلة في نفسها لأن تنضم اليها الاجزاء اللاحقة، وهنا يشك سيد المتسمك بأن هذا أمر مقطوع به وليس مشكوك به، لاننا نقطع أن الأجزاء السابقة فيه قابلية واقتضاء لانضمام الاجزاء اللاحقة اليها، فهذا أمر مقطوع به وليس مشكوكاً كي يكون مجرى للاستصحاب.

**المعنى الثاني**: للاتصال التكويني، هو الاتصال الحقيقي بين الأجزاء. وهذا قطعا قد ارتفع، لأنه بسكوتنا الطويل الاتصال الحقيقي بين الأجزاء قطعاً قد ارتفع، أو بقيامنا بعملية التطهير في الثوب، فقطعاً الإتصال التكويني بين الأجزاء انتفى. فلا وجه لاستصحابه مع انتفاءه قطعاً.

**المعنى الثالث:** الاتصال العرفي، صحيح أن الإتصال التكويني عقلاً قد ارتفع، لكننا نشك في بقاء الإتصال العرفي حيث ان عملية التطهير اربعة دقائق، فنشك في ارتفاع الاتصال العرفي. فهنا يقال بأن الأصل (استصحاب الاتصال العرفي)، يتصور على ثلاثة صور:

**الصورة الأولى**: ان يستصحب الإتصال بين مجموع أجزاء الصلاة، وهذا ليس له حالة سابقة. فلا معنى لاستصحاب الاتصال بين مجموع أجزاء الصلاة.

**الصورة الثانية:** أستصحاب الأجزاء السابقة. فهذا لا يثبت اتصال الاجزاء اللاحقة إلا بالأصل المثبت.

**الصورة الثالثة:** أن استصحب عدم حصول ما يقطع الاتصال العرفي. لأني اشك هل قطع هذا السكوت الاتصال العرفي او لا؟ فاستصحب عدم وجود ما يقطع الاتصال العرفي.

**ويلاحظ عليه:** ليس الشك في وجود القاطع إنما الشك في الانقطاع، مع ذلك لو أجرينا عدم وجود ما يقطع فإنه لا يثبت الإتصال إلا بالملازمة العقلية، لازم عدم ما يقطع بقاء الإتصال من باب اثبات اللازم العقلي وهو اصل مثبت. هذا كله اذا كان المنظور الاستصحاب التنجيزي. لكن السيد الخوئي والحكيم طرحوا احتمالاً آخر، وهو اجراء الاستصحاب التعليقي، يقول الخوئي (ص520): بأن يقال: لو أتينا بالاجزاء اللاحقة قبل عروض هذه الحالة ـ وهي السكوت الطويل ـ فالآن كما كان. لو أننا أتينا بباقي أجزاء الصلاة قبل هذا السكوت لتحقق الاتصال، فالآن بعد أن أتينا بالسكوت نستصحب هذه الحيثية التعليقية. فيقول: لو انضمت الأجزاء اللاحقة قبل السكوت الطويل لتحقق الإتصال فكذلك إذا تحقق السكوت الطويل، نستصحب هذه الحيقية التعليقية.

**والجواب عن ذلك:** لا نرى الاستصحاب التعليقي. فيقول السيد الخوئي: إنّ الاستصحاب التعليقي مبني على أن الحرمة التعليقية مجعول شرعي فنستصحبة، أما نحن ليس عندنا حرمة تعليقية، لأن الحرمة إما قضية حقيقية كلية وهو العنب إذا غلى، وإما حرمة فعلية فعلية موضوعها، صارت حرمة نتيجة وجود غليان، أما لا هي المجعول الكلي الذي لا شك فيه، ولا هي المجعول الفعلي لعدم فعلية شرطه، بل هناك وسط وبرزخ بينهما وهو ما يسمى بالحرمة التعليقية، أي أنه قبل وجود العنب ليس الا الحرمة الكلية، وبعد وجود الغليان توجد حرمة فعلية، يعني بعد وجود العنب وقبل وجود الغليان صار في الوسط حرمة تعليقية، يعني اتصف العنب الخارجي بحرمة الشرب حرمة تعليقية معلقة على الغليان. فالسيد الخوئي يقول بأن هذا مجرد انتزاعي محض، وليس مجعولاً شرعياً، المجعول الشرعي إما مجعولاً فعلياً وهو لا شك فيه، وإما المجعول الفعلي فهو يتوقف على فعلية الغليان، وما بينهما ليس إلا امراً انتزاعياً، فلأجل أن الحكم التعليقي الذي يراد استصحابه ويسمى بالاستصحاب التعليقي هو مجرد أمر انتزاعي وليس مجعولاً ولا موضوعاً لأثر كي يجري فيه الاستصحاب. فإذن لا نرى الاستصحاب التعليقي حتى يستشهد به. **ثانياً:** لو سملّنا الاستصحاب التعليقي، فإنما نجريه في الأحكام لا في الموضوعات. لأن الحكم بما هو أمر اعتباري يقبل التعليق، الحكم من مقولة الاعتبار و الاعتبار يقبل التعليق، أي أن الاعتبار يمكن أن يكون معلقاً ويمكن أن يكون منجزاً. أما القضايا الخارجية فهي إما موجودة أو معدومة، لا أنها توجد معلّقة، إذن لو قبلنا الاستصحاب التعليقي فإنما نقبله في الأحكام، لأنها من سنخ الأمور الاعتبارية، والأمور الاعتبارية قابلة لأن يعتبرها المعتبر بأيّ نحو، أما القاضيا الخارجية فهي إما فعلية أو غير فعلية، وكلامنا في استصحاب موضوع خارجي وهو الاتصال التكويني، فهو إما موجود أو غير موجود، ولا معنى لأن يوجد وجوداً معلقاً. **ثالثاً:** لو قلبنا أن الاستصحاب التعليقي كما يتصور في الأحكام يتصور في الموضوعات، فإنه أصل مثبت، فإن قولنا: لو أن الأجزاء اللاحقة لو وقعت بعد السكوت الطويل لتحقق الاتصال، إذن وقوع هذه الأجزاء بعد السكوت الطويل هل يحقق الإتصال؟ فهذا لازم عقلي، فإثبات وقوع الإتصال تنجيزاً باستصحاب الاتصال تعليقاً أصل مثبت. إذن فلا يتم هذا الكلام. **الفرض الثالث: الشبهة الحكمية،** وهو الشك حكما هل أن السكوت الطويل قادح شرعاً في تحقق الهيئة الإتصالية أم لا؟ بعبارة أخرى: هل أن الهيئة الإتصالية التي اعتبرها الشارع للصلاة مقيدة بأن لا يقع سكوت طويل أم لا؟ فالسيد الخوئي يقول لا معنى لجريان البراءة لأنه شك في المحصل، إذ ما اعتبره الشارع هو الإتصال التكويني، فإذا شككنا هل أن السكوت الطويل مانع شرعا من حصوله أم لا؟ فافترض أنا أجرينا البراءة عن مانعيته شرعاً، فهل يتحقق الإتصال التكويني أم لا؟ فهذا شك في المحصل، والشك في المحصل مجرى للاشتغال.

**المحتمل الثاني:** أن الإتصال المعتبر في صحة الصلاة هو الإتصال الشرعي، كأي شرط آخر، كما لو اشترط الشارع الاتصال في الصلاة، فإذا دار أمر الإتصار الذي اعتبره الشارع بين الأقل والأكثر، فهل اعتبر الاتصال حتى من جهة الفعل الكثير، فهنا تجري البراءة، لأنه دوران في الشرط المعتبر بين الأقل والأكثر. فقوله السيد الخوئي وأما التمسك في المقام بأصالة البراءة فلا يخلو عن غرابة لعدم احتمال اعتبار التوالي في نفسه، وإنما هو من أجل دخله في الاجزاء وتأليف الصلاة، فلدى الشك يكون المتبع أصالة الاشتغال.

لكن يمكن أن يقال أن نظر السيد الحكيم هو لا لفرض أن المعتبر هو الإتصال التكويني، بل لفرض أن المعتبر شرط شرعي في الصلاة يدور أمره بين الأقل والأكثر. فهنا يجري البراءة.

**المحتمل الثالث:** أن المراد بالاتصال هنا الاتصال الاعتباري المسبب عن عدم الفعل الكثير، نظير بحث التذكية، قالوا المعتبر التذكية المسبب عن عميلة الذبح، او الطهارة المسببة عن الغسلتين والمسحتين. فهنا كذا لو قيل إن المعتبر في صحة الصلاة الإتصال المسبب عن عدم الفعل الكثير. فشككنا، فتارة يكون الشك شبهة موضوعية، فهذا شك في المحصل فتجري قاعدة الاشتغال.

أما إذا كان الشك على نحو الشبهة حكمية، لا ندري ان المحصّل الشرعي الاعتباري مما يتحقق بالذبح بلا تسمبة، لا ندري أن المحصل الشرعي وهو الطهارة يتحقق بوضوء بلا ترتيب بين الرجلين أم لا؟ شك في المحصل لكن على نحو الشبهة الحكمية. فالمشهور بينهم جريان الاشتغال، وذهب السيد الصدر إلى جريان البراءة. المشهور بين الأعلام أن هذا من قبيل الشك في المحصل، يعني البراءة عن اعتبار الترتيب بين الرجلين لا يثبت حصول المسبب وهو الطهارة. البراءة عن اشتراط التسمية بالذبح لا يثبت تحقق التذكية. لكن السيد الصدر (قده) ذهب إلى جريان البراءة في المقام، والسر في ذلك أن المحصل هنا ليس عرفياً وإنا شرعياً، فبما أنه محصل شرعي و المحصل الشرعي لا يعلم إلا من جهة بيان اسبابه، ولا يمكن علم المكلف به إلا من جهة بيان الشارع لاسبابه، فإذا بيّن الشارع سببه ولم يصل لنا دليل على اعتبار شيء زائد في السبب، جرت البراءة لأنه ما دام المحصل الشرعي مما لا يمكن إدخاله في عهدة المكلف إلا بإدخال سببه، لأنه لا يمكن بيانه إلا ببيان سببه، فلا محالة كانت ما اشتغلت به عهدة المكلف هو السبب في الواقع، والسبب دائر بين الأقل والأكثر فتجري البراءة عن الأكثر. ويأتي البحث في حكم قطع الصلاة. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 080

### (فصل في حكم قطع الصلاة).

ذهب المشهور إلى حرمة قطع الصلاة حرمة تكليفية. واستدل على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: دعوى الإجماع. وقد سلّم مثل السيد الداماد (قده) بوجوب الإجماع على حرمة قطع الصلاة في فرض عدم الضرورة، وعدم المناط المعذر للقطع. ولكن كما أفاد سيدنا الخوئي أن تحصيل إجماع تعبدي في المقام مشكل جداً، مع وجود منشأ عقلائي للمدركية وهو أن نفس المجمعين قد استدلوا على حرمة قطع الصلاة بوجوه أخرى غير الإجماع كالروايات أو بعض الوجوه العقلية.

الوجه الثاني: ما نسب للعلامة (ره) من أن إتمام الفريضة واجب فقطعها حرام، اي بما أن اتمام الفريضة واجب على المكلف لكونها فريضة، فمقتضى وجوب إتمامها حرمة قطعها، لأن الإتمام يتوقف على عدم القطع.

ولكن يلاحظ على هذا الاستدلال ما يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن مقتضى تعلق الامر بطبيعي الصلاة على نحو اللا بشرط التخيير بين أفراد الصلاة، إما على نحو التخيير الشرعي كما هو مبنى المحقق النائيني والسيد الخوئي حيث ذهبا إلى أن تعلق الأمر بماهية على نحو الإطلاق يدل على بالدلالة الإلتزامية على تخيير المكلف في مقام التطبيق وأنه مخير في تطبيق هذا الطبيعي على أي فرد. أو أن التخيير عقلي، كما ذهب إليه السيد الشهيد من أنه لا موجب لتخيير شرعي بحيث يكون قوله (أقم الصلاة) دال على حكمين شرعيين، وجوب الطبيعي والتخيير الشرعي بين أفراده، وإنما يدل على الأمر بطبيعي الصلاة، ولازم الأمر بطبيعي الصلاة على نحو اللا بشرط حكم العقل بأنك مخيّر بين الأفراد في مقام التطبيق، لا أن التطبيق شرعي. أو لما ذكره السيد الأستاذ من انه حتى العقل لا يحكم بالتخيير، إنما المسألة مسألة إدراك عقل نظري تساوي الأفراد في الملاك لا أكثر. أي أن المولى إذا قال: {أقم الصلاة} على نحو اللا بشرط، أدرك العقل النظري أن الأفراد متساوية في الملاك، لا أن هناك تخييراً عقلياً من باب حكم العقل العملي أو تخييراً شرعياً، فالمقدمة الأولى: أن مقتضى تعلق الأمر بطبيعي الصلاة أن المكلف مخير بين أفرادها ابتداءاً واستمراراً، اي حتى لو دخل في فرد بإمكانه ان يبدله في فرد آخر. وهذا مقتضى الإطلاق.

المقدمة الثانية: ما ذكره العلامة من أنه يجب إتمام الفريضة، فما المقصود من وجوب إتمام الفريضة؟ هل مقصوده بأن الأمر بالطبيعي ما زال قائماً، إذ الأمر بالطبيعي فعلي ما لم يمتثل، أو مقصوده بوجوب إتمام الفريضة، أن الأمر الضمني بباقي الاجزاء ما زال فعليا في حقه، أو أن مقصوده بوجوب إتمام الفريضة المنع من قطع الفريضة؟. فهنا ثلاث محتملات في كلمات العلامة. فإن كان مقصوده الأول: أي أن المكلف ما دام لم يمتثل المركب فالأمر بطبعي المركب ما زال فعلياً في حقه، لكنه لا يقتضي وجوب إتمام الفرد الذي شرع فيه، بل يمكنه امتثال الامر بالطبيعي بفرد آخر. وإن كان مقصود أن الأوامر الضمنية التي تعلقت بالأجزاء الماضية قصد سقطت بامتثالها، وبقيت الأوامر الضمنية بالأجزاء الباقية، فعليه أن يمتثلها. فهذا مبني على أن هناك أوامر ضمنية، والحال بأن هذا مقتضى الدقة عدمه، لا يوجد إلا أمر واحد بالمركب ما لم يمتثل، لا أن لكل جزء جزء أمراً مولوياً ضمنياً.

لكن على فرض التسليم بأن هناك أوامر ضمنية ببقية الأجزاء، فوجود أمر ضمني ببقاي الأجزاء لا يعني وجوب الإتمام، إذ يمكنه إتمام هذا الأمر الضمني في ضمن فرد آخر. وإن كان مدعاه هو الثالث فهذا مصادرة، أن يقول: يجب إتمام الفرد، يعني يجب عدم القطع، يعني يحرم القطع، فصار يحرم القطع لأنه يحرم القطع، يجب الاتمام بحرمة القطع فلازم ذلك حرمة القطع، فهذا كلام متضمن للمصادرة.

الوجه الثالث: قوله تعالى: {وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم}. فإن مقتضى إطلاق قوله {ولا تبطلوا أعمالكم}حرمة قطع الصلاة، فإن قطعها إبطال لها، خرج ما خرج بالدليل كالمستحبات التي يجوز قطعا، فيبقى تحت الإطلاق الواجبات والفرائض. وقد تعرض الشيخ الأعظم (قده) لهذه الآية في كتاب الرسائل. فما هو مفاد (ولا تبطلوا أعمالكم)؟ وذكر أن هنا محتملات أربعة:

المحتمل الأول: أن المقصود بقوله (أعمالكم) العموم المجموعي، أي لا تبطلوا مجموع هذه الأعمال الصادرة منكم بالكفر أو الارتداد، فإن المكلف إذ ارتد بطلت جميع أعاماله. ونقل ذلك عن صاحب الذخيرة، بدعوى أن سياق (وأطيعوا الله وأطيعو الرسول ولا تبطلوا أعمالكم) هو سياق النهي عن إحباط العمل بعد وقوعه، وأن التعبير بصيغة الجمع (اعمالكم) ناظر لذلك، ولو كان يريد كل عمل لقال: ولا تبطلوا عملكم، أو لا تبطل عملك. ولكن: إن السياق لا يعيّن أن المراد بإبطال العمل إحباطه، كما أن التعبير بصيغة الجمع ليس ظاهراً في العموم المجموعي بل ظاهر في العموم الاستغراقي، يعني ولا تبطلوا كل عمل منكم. ولعل المصحح للتعبير بصيغة الجمع، مقابلة الجمع بالجمع، فإنه قال: (ولا تبطلوا أعمالكم) وإلا لو قال (ولا تبطل) لقال عملك.

المحتمل الثاني: أن المراد بقوله (ولا تبطلوا أعمالكم) يعني بعد الفراغ عنه، وهذا لا يختص بإبطال العمل بالكفر أو الارتداد، بل يشمل حتى المركبات التي تبطل بعدم ترتب الشرط المتأخر عليها. مثلاً إذا قلنا أن صوم المستحاضة مشروط بشرط متأخر وهو الغسل لصلاة العشائين، فإن عدم القيام بصلاة العشائين إبطال للعمل بعد تحققه، أو من طاف بالبيت ولم يلحق طوافه بالسعي ولا بصلاة الطواف إلى أن دخل شهر محرم فإنه يبطل عمله الذي أتى به بقصد امتثال الأمر بالحج.

فيقال: بأن هذه الآية ناظرة إلى إبطال العمل وإلغاء أثره بعد المفروغية عنه ولا نظر لها إلى قطع العمل إثناء القيام به، وهذا ما استظهره سيدنا الخوئي، حيث قال: إن الإبطال ظاهر في إيجاد المبطل بعد اتصاف العمل بالصحة المنوط بإتمامه، والفراغ عنه فهو نظير قوله تعالى {ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى}. ولكن لا يظهر وجود قرينة على ذلك، فإن إبطال العمل لا يتوقف على المفروغية من العمل وإلا لا يصدق عنوان الإبطال.

المحتمل الثالث: أن المراد بإبطال العمل إيجاده باطلاً، من باب ضيّق فم الركية. كما لو أوجد العمل عن رياء فأوجده باطلاً، أو صلى مع الساتر الغصب بناءاً على أن التستر بالساتر الغصبي مانع من صحة الصلاة، فأوجد العمل باطلاً.

هذا لا قرينة على نظر الآية اليه فقط.

وهذه الوجوه الثلاثة المذكورة، الوجه الأول: أن مفاد الآية النهي عن إحباط العمل، الوجه الثاني: أن نظر الآية النهي عن إبطال العمل بعد وقوعه. الوجه الثالث: النهي عن إيقاع العمل باطلاً. فعلى الوجوه الثلاثة يكون النهي نهياً إرشادياً لا نهياً مولوياً. المحتمل الرابع: وهو الذي عوّل عليه في مقام الاستدلال: أن المراد بإبطال العمل ما يشمل كل ذلك، سواء أبطله بعد وقوعه أم أوجده باطلاً أم قام بالمبطل أثناءه، فإن جميع هذه الفروض يصدق عليها إبطال للعمل، فيشمله النهي في الآية {ولا تبطلوا أعمالكم}. وقد اُشكل على هذا الوجه بإشكالين: الإشكال الأول: ما أشار إليه شيخنا الاستاذ في تنقيح بماني العروة، من أن ظاهر قوله {ولا تبطلوا أعمالكم}، يعني العمل المأمور به، وإلا فالعمل الذي ليس مأموراً به فلا معنى للنهي عن إبطاله، فبما أن ظاهر النهي للعمل المأمور به فلا يشمل الفرد، فان المكلف إذا قطع الفرد لم يبطل ما هو المأمور به، فإن ما هو المأمور به هو الطبيعي وهو لم يبطله، وما أبطله وهو الفرد ليس مأموراً به، فلأجل ذلك لا يصح الاستدلال بالآية على النهي بإبطال الفرد الذي ليس هو المأمور به. ولكن قد يقال: إن ظاهر قو له {ولا تبطلوا أعمالكم}، يعني العمل القابل لأن يقع امتثالاً لأمر الشارع، سواء كان هو مصب الأمر أم لم يكن، فإن هذا هو ظاهر السياق، وبالتالي تشمل الآية الفرد أيضاً.

الإشكال الثاني: ما ذكره في الجواهر وتبعه من بعده، أن لازم البناء على دلالة الآية على حرمة القطع تخصيص الأكثر وهو مستهجن. فإنه لا إشكال أن كثيراً من التعبديات لا يحرم قطعها وإن كانت واجبات فلا يحرم تجهيز الميت من تجهيز وتكفين وتحنيط، ولا يحرم قطع صلاة الآيات ولا يحرم قطع الصلاة المنذورة، وغير ذلك، فضلاً عن الواجبات التوصلية كالقيام بعملية التطهير أو نحو ذلك مما يجوز قطعها بلا كلام، فضلاً عن المستحبات مع أن عنوان (أعمالكم) شامل حتى للمستحبات، إذن لو التزمنا بدلالة الآية على حرمة القطع للزم من ذلك تخصيص الأكثر وهو مستهجن، مما يوهن ظهور الآية في الدلالة على حرمة القطع.

وأمّا حرمة قطع الحج فلدليل خاص، وأما حرمة قطع الصوم فالعقل يقول بما أنه لا يمكن تداركه فإذا امرت بصوم هذا اليوم فالعقل يقول بما أنه لا يمكن تداركه لكونه مضيقاً فقطعه نفسه عصيان للأمر بصومه لا من باب حرمة القطع من باب أن القطع عصيان للأمر. وإلا فلم يبق إلا الصلاة الواجبة، فهل يمكن تخصيص قوله {ولا تبطلوا أعمالكم} بالصلاة الواجبة؟ فإن هذا مستلزم لتخصيص الأكثر وهو مستهجن.

الوجه الرابع: ما في جملة من النصوص (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم)، وقد استوجه الاستدلال بهذه الآية السيد الداماد في (صلاته)[[51]](#footnote-51)، من أن ظاهر الرواية بالتكبير تحرم هذه الأعمال تكليفاً، نظير الإحرام للحج. فكما أن وقوع الإحرام للحج موضوع لجملة من المحرمات التكليفية كذلك الإحرام في باب الصلاة بتكبيرة الإحرام موضوع لمجموعة من المحرمات، ومنها قطع الصلاة.

ولكن اورد على هذا الاستدلال كما في (الجواهر): بأنّ هذه الآية الرواية محتملة لمعاني على فرض تمامية سندها:

المعنى الأول: أن يراد به فقط الافتتاح والاختتام. كما عبرت روايات أخرى (افتتاحها التكبير واختتامها التسليم). فقوله: (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم) لا يراد منه إلا بيان ما هو المبدأ وما هو المنتهى.

المعنى الثاني: وأصرّ عليه الأعلام، أنها المراد بها الحرمة الوضعية، اي ما لم يكن مفسدا قبل تكبيرة الإحرام فهو مفسد بعدها. (تحريمها الكبير) يعني بمجرد التلبس بالتكبير فأيّ عمل يأتي فهو مفسد، فالمراد التحريم الوضعي لا التحريم التكليفي. وادُّعي أن هذا ظاهر السياق، اي ظاهر سياق (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم) الإرشاد إلى أن أي عمل يقع بعد التكبير فهو مبطل.

ولكن لا يبعد أن القرينة على هذا المعنى اضافة التحريم للصلاة حيث قال: (تحريمها) ولا معنى لتحريم الصلاة تكليفاً، فإن ظاهر التحريم الى الصلاة النظر الى الحرمة الوضعية، (تحريمها) يعني ما يوجب ارتفاعها وبطلانها فهو يتحقق بمجرد التكبير ولا يرتفع إلا بالتسليم.

المعنى الثالث: لو سلمنا أن المراد الحرمة التكليفية، فقد نوقش بمنقاشين:

أولاً: بأن غايته بالتكبير تحرم الأشياء، ولم تبين الرواية، بل قالت: (تحريمها التكبير تحليلها التسليم) يعني بمجرد حصول التكبير تحرم بعض الأمور، لكن لم تبين ما هي الأمور، وهل منها قطع الصلاة بلا حدث مثلاً؟ فلا دلالة على ذلك، فإن الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة. ثانياً: لو سلمنا أن الرواية الشريفة في مقام بيان حرمة القطع، فإن مقتضى إطلاقها شمولها للنافلة، لأنها تتكلم عن الصلاة بصفة عامة، ولا كلام في عدم حرمة قطع النافلة. فيدور الأمر بين التحفظ على الإطلاق وخروج الحرمة إلى الحرمة الوضعية، وبين التحفظ على الحرمة التكليفية ورفع اليد عن الإطلاق، ولا مرجح لأحدهما.

الوجه الخامس: ما في بعض نصوص كثير الشك كما في صحيح زرارة وأبي بصير عن أبي عبد الله (ع): (لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عوّد فليمضي أحدكم في الوقت ولا يكثرن نقض الصلاة).

والجواب الاستدلال عن هذه الرواية واضح، أولاً: بأن مفادها النهي عن إطاعة الشيطان والانقياد إلى تسويلاته، وليس مفادها حرمة القطع. ثانياً: إن الرواية أدل على عدم حرمة القطع من دلالتها على حرمة القطع، فإن النهي عن إطاعة الشيطان عن نقض الصلاة دال بالدلالة الإلتزامية أن قطع الصلاة في نفسه ليس محرماً، وإنما ينهى عنه إذا كان إطاعة للشيطان ولو كان قطع الصلاة منهياً لنهى عنه بالمباشرة.

### 081

ما زال الكلام في حرمة قطع الفريضة. وصل الكلام إلى الوجه السادس من الوجوه التي اقيمت لإثبات حرمة قطع الفريضة.

وهي النصوص الآمرة بالمضي بالصلاة وعدم قطعها لأمر من الأمور كالرعاف ونحوه، كصحيحة معاوية بن وهب، قال سألت أبا عبد الله (ع) عن الرعاف أينقض الوضوء؟ قال ع: (لو أن رجلاً رعف في صلاته وكان عنده ماء أو من يشير إليه بماء فتناوله فمال برأسه فغسله فليبني على صلاته ولا يقطعها). **وجه الاستدلال بهذه الرواية:** هو النهي، فإن قوله (ولا يقطعها) هو نهي والنهي ظاهر في الحرمة، فيستفاد من ذلك حرمة القطع. وأجب عن هذا الاستدلال بملاحظتين: **الملاحظة الأولى:** أن الرواية في مقام دفع توهم الحظر، اي هل يحظر على المصلي أن يغسل موضع الرعاف وهو في الصلاة أو لا؟ فجاء الجواب في مقام دفع توهم أن ذلك محظور، ومن الواضح أن النهي الوارد في مقام دفع توهم الحظر ليس نهياً مولوياً وإنما هو مجرد إرشاد إلى أن الأمر بالنسبة إليك سائغ.

**الملاحظة الثانية**: قد يقال بأن السؤال قرينة على أن محط الجواب هو الحكم الوضعي حيث سأله عن الرعاف هل ينقض الوضوء؟ فالإمام في مقام الجواب أجاب بأنّ الرعاف لا ينقض ولا ينقض الصلاة، ففي قوله (فغسله فلينبي على صلاته ولا يقطعها). أي ان الرعاف يكفي في إزالته غسله وإلا فالصلاة صحيحة وليس في مقام النهي المولوي. **الوجه السابع**: النصوص التي عُلّق فيها جواز القطع بموارد الضرورة وعمدتها روايتان:

**الرواية الأولى: رواية حريز**، **المروية في الفقيه،** عن أبي عبد الله (ع) قال: (إذا كنت 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).

**وموثقة سماعة كما ستأتي**. والكلام في وجه الاستدلال برواية حريز على ما هو محل الكلام وهو إثبات حرمة القطع حرمة تكليفة، وهنا وجهان للاستدلال:

**الوجه الأول**: ألتمسك بمفهوم الشرط، والتمسك بمفهوم الشرط يعتمد على مقدمتين:

**الأولى:** ان المعلَّق على الشرط ليس الأمر، بل المعلّق على الشرط الترخيص، فإن قوله: (إذا كنت في صلاة فريضة فرأيت غلاماً لك قد ابق فاقطع..) فإن الأمر بالقطع هنا ليس أمرا إلزاميا وإنما هو في مقام دفع توهم الحظر، فكأنه قال: فيسوغ لك القطع، (إذا كنت في صلاة فريضة فرأيت غلاماً لك قد ابق فاقطع..)، فالمعلق على الشرط الترخيص وليس الأمر. **الثانية:** مقتضى مفهوم الشرط انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء، فمقتضى ذلك انتفاء الجواز عند انتفاء هذه الأعذار، رؤية الغلام الآبق أو رؤية الغريم أو رؤية الحيّة. **واُشكل على الاستدلال بهذه الرواية بهذا الوجه**، مضافاً إلى شبه الإرسال لأن الصدوق في (الفقيه) رواها مسندة، عن حريز عن أبي عبد الله. بينما رواها في الكافي مرسلة عن حريز عمّن حدثه عن أبي عبد الله (ع)، وحيث لا يحتمل أنهما روايتان، بمعنى أن حريز روى نفس المضمون تارة بالمباشرة وتارة بالواسطة، حيث لا يحتمل أنهما روايتان، إذن فتأتي شبهة الإرسال بعد رواية الكليني لها مرسلة عن حريز عمن حدثه عن أبي عبد الله(ع). ولكن على فرض تمامية سندها، فقد اشكل سيدنا (قده) كما في المستمسك أيضاً، بأن مفهوم الشرط في المقام منتفي لأن الرواية مسوقة لتحقيق الموضوع، ولو سلمنا أن الرواية ليست مسوقة لتحقيق الموضوع فإن المحمول فيها مقيد. بيان ذلك:

إن الراوية قالت (إذا كنت في صلاة فريضة فاقطع صلاتك) فإن انتفاء جواز القطع بانتفاء القطع من باب السالبة بانتفاء الموضوع. إذا كنت في صلاة فريضة فاقطع صلاتك وإذا لم تكن في صلاة فريضة فلا معنى لعدم قطع صلاته، لأنها أساساً ليس في صلاة فريضة، إذن انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط في المقام، من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، وما كان سالبة بانتفاء الموضوع فليس من مفهوم الشرط في شيء. وعلى فرض لو قلنا بوجود مفهوم الشرط، فهل الجزاء هو (فاقطع الصلاة)؟ أو أن الجزاء قطع مقيد. (إذا كنت في صلاة فريضة فاقطع صلاتك فاتبع غلامك أو غريمك)، إذن القطع المعلق على الشرط قطع خاص، وهو القطع بنحو اتباع الغريم بنحو اتباع الغلام بنحو قتل الحية. لا مطلق القطع. فلا يستفاد من مفهوم الشرط في المقام أنه إذا لم يكن هناك مسوغ فليس لك القطع، فإن المنتفي هنا القطع الخاص لا مطلق القطع.

**ولكن يلاحظ على هذه المناقشات بعد فرض تمامية السند: أولاً:** أن الشرط مركب من جزءين، (إذا كنت في صلاة فريضة فرأيت غلاماً لك قد أبق)، وقد ذكرنا عدة مرات أن الشرط المؤلف من جزأين قد يقال بانعقاد المفهوم له بلحاظ أحد الجزئين وإن لم ينعقد له مفهوم بلحاظ الجزء الآخر، وقد مثل له السيد الخوئي في المصباح، بقوله: إذا ركب الأمير وكان ركوبه يوم الجمعة فخذ بركابه. فإن انتفاء الجزاء بانتفاء الجزء الأول وهو أصل الركوب، عقلي من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، فلا مفهوم له، لكن انتفاءه بلحاظ الجزء الثاني انتفاء شرعي اعتباري فينعقد له مفهوم، إذن إذا لم ينعقد له المفهوم بلحاظ الجزء الأول وهو أصل الركوب ينعقد له مفهوم بلحاظ الجزء الثاني وهو كون الركوب يوم الجمعة. فكذلك في المقام (إذا كنت في صلاة فريضة فرأيت غلاماً لك قد أبق فاقطع الصلاة)، فإنه وإن لم ينعقد لها مفهوم بلحاظ الجزء الأول، وهو كونه في الصلاة، فينعقد لها مفهوم بلحاظ الجزء الثاني وهو رؤية الغلام أو الغريم أو الحية. **ثانياً:** لو سلمنا بعدم مفهوم الشرط في المقام، فهو ظاهر في التحديد، يثبت للرواية مفهوم التحديد، (إذا كنت في صلاة فريضة فرأيت غلاماً أو غريماً او حية) ظاهره أنه في مقام تحديد مسوغ القطع. فينعقد لها مفهوم بلحاظ التحديد، وإن لم ينعقد له مفهوم بلحاظ الشرط، وأما ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) من أنه لو سلمنا مفهوم الشرط، لم نسلم أنه لا يجوز القطع مطلقاً عند انتفاء هذه الأعذار، لأن المنتفي بانتفاء هذه الأعذار القطع الخاص، لا مطلق القطع، كي يستفاد من الرواية المنع من القطع مطلقا عند انتفاء هذه الأعذار، غاية ما يستفاد منه أنه لا يجوز القطع الخاص لا أنه لا يجوز القطع. والحال بأن التعقيب المذكور في الرواية ليس من باب التقييد، فقول الإمام (ع) (فاقطع الصلاة واتبع غلامك أو غريمك...) هل هو من باب التقييد؟ يعني فاقطع الصلاة قطعاً خاصاً وهو القطع باتباع الغلام أو الغريم، أو أنه يريد أن يبين أصل جواز القطع، وإنما ذكر (اتبغ غلامك و...) لأنه من كاب في الموضوع، فقوله (إذا كنت في صلاة فريضة فرأيت غلاماً أو غريماً او حية فاقطع الصلاة)، إنما عقّب بقوله (واتبع غلامك) لا من باب التقييد المولوي بل من باب أنها امثلة ذكرت في موضوع الحكم، لا أنها من باب جواز تقييد القطع بهذه الموارد. إذن بالنتيجة حيث إن الجمل المتعقبة ليست ظاهرة في التقييد، فيستفاد بناء على مفهوم الشرط انه اذا انتفت أحد هذه الأعذار لم يجز القطع مطلقاً، لا أنه يجوز لم يجز القطع الخاص، وأما القطع المطلق فهو مسكوت عنه.

**الوجه الثاني**: ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) في تنقيح مباني العروة. من أنه بقطع النظر عن مفهوم الشرط، لا ريب أن الرواية محفوفة بارتكاز متشرعي وهو أن قطع صلاة الفريضة بلا سبب وهن بالصلاة واستخفاف بها، فبما أن الرواية محفوفة بهذا المرتكز، فظاهر قوله (ع): (إذا كنت في صلاة فريضة فرأيت غلاماً أو غريماً او حية فاقطع الصلاة)، ظاهره أنه إذا كانت لديك أحد الأعذار فالقطع ليس وهناً واستخفافاً، وبالنتيجة مقتضى الاحتفاف للمرتكز المتشرعي الذي يرى القطع بلا سبب استخفاف أن الإما إنما خرج عن الاستخفاف في فرض عدم هذه الأعذار، إذن فما سواه باقٍ على الممنوعية والحذر بمقتضى كونه استخفافاً ووهناً للصلاة. **ولكن** لا شاهد على وجود ارتكاز متشرعي في زمن صدور الرواية على أن قطع الصلاة بلا سبب وهن واستخفاف. والمدار على الارتكاز في زمن صدور الرواية، أن الرواية كانت محفوفة بهذا الارتكاز كي يستفاد منه أنه في غير هذه الموارد امضي هذا الارتكاز على أن قطع الصلاة وهن واستخفاف، وهذا لم يثبت. ولذلك ناقش سيد المستمسك في الاستدلال بهذه الرواية، بأن الترخيص في هذه الفروض لعله لرفع الحزازة، لا لتقييد الحرمة، أي لعل الإمام عندما يقول (إذا كنت في صلاة فريضة فرأيت غلاماً أو غريما او حية فاقطع)، يعني لاحزازة عليك في قطع الصلاة في هذه الفروض، فغاية ما يستفاد منه أن هناك نوعاً من الحزازة في هذه الفروض، لا أنه يحرم القطع. وهذا ليس ببعيد. **الرواية الثانية:** موثقة سماعة. قال: (سألته عن الرجل يكون قائماً في صلاة الفريضة فينسى كيسه أو متاعاً يتخوف ضيعته أو هلاكه؟ قال: يقطع صلاته ويحرز متاعه، ثم يستقبل الصلاة؟ قلت: يكون في الفريضة فتغلب عليه دابة أو تغلب دابته، فيخاف أن تهذب أو يصيب فيها عنت، فقال: لا باس بأن يقطع صلاته ويتحرز ويعود إلى صلاته). بدعوى أن ظاهر هذه الرواية أن المرتكز في ذهن سماعة هو حظر قطع الصلاة لذلك سأل في هذه الموارد الضرورية هل يجوز أم لا؟ فقال الإمام نعم لا بأس في هذه الموارد.

**وهنا ملاحظتان على الاستدلال بالموثق: الملاحظة الأولى:** أنها لا مفهوم لها، فإجابة الإمام على ضوء سؤال لا يعني عدم الجواز في غير هذا الفرض، ودعوى وجود ارتكاز فهذا هو أول الكلام، فإن مجرد سؤال سماعة عن ذلك لا يكشف عن وجود ارتكاز متشرعي على الاستخفاف أو الحظر.

**الملاحظة الثانية:** اشكل بعضهم بالاجمال، قال: ظاهر صدر الرواية، (ثم يستقبل الصلاة) أي يقطع الصلاة ويستأنفها، بينما ظاهر ذيل الرواية أن يبني على نفس الصلاة ولا يقطعها، قال: (يتحرز ويعود إلى صلاته). فهل هذا الإشكال متوجه؟ ولكن قد يقال في رفع الإجمال، ان ظاهر قوله (ويعود إلى صلاته) يعني ولا يعود إلى الفرد الذي كان متلبساً به، يعني يعود إلى مزاولة الصلاة.

**تنبيه:** بعد المفروغية عن عدم قيام دليل واضح على حرمة قطع الصلاة اختياراً وبلا عذر عقلائي، لكن لو قلنا بأن قطع الصلاة محرم فما هي حدود الحرمة. فهنا أفاد سيد العروة وغيره: هذا يختلف باختلاف المباني، فإن كان المبنى في الحرمة هو الإجماع فالقدر المتيقن منه عدم وجود أي داع للقطع لا أخروياً ولا دنيوياً. هذا القدر المتيقن من حرمة القطع، ومقتضى ذلك انقسام القطع للأحكام الخمسة، فإن كان سيقطع الصلاة لأجل انقاذ نفس محترمة كان واجب، وإن كان يقطع الصلاة لأجل اللحاق بصلاة الجماعة فهو مستحب، إن كان يقطع الصلاة لأجل أمر فهو مكروه، أو كان يقطع الصلاة لا لأجل أمر مكروه أو مستحب أو واجب، فهو مباح مثلاً، فنيقسم للأحكام الخمسة، وهذا الانقسام على الأحكام الخمسة بناءا على الحكم الغيري، يعني أن المقدمة تكسب حكماً مولوياً من ذي المقدمة، وإلا فلا.

وأما إذا كان مستند الحرمة (لا تبطلوا أعمالكم) فهذا مطلق، فإذا كان مستند الحرمة (ولا تبطلوا أعمالكم) فلا ترتفع الحرمة إلا بحديث الرفع (رفع عن أمتي ما اضطروا اليه)، اي تختص الحرمة بموارد الاضطرار، ما لم يكن هناك اضطرار عقلي أو شرعي فلا يجوز قطع الصلاة بمقتضى إطلاق دليل الحرمة. وأما إذا كان مستند الحرمة هو رواية حريز، فظاهر رواية حريز أنه يكفي في الجواز العذر العقلائي وإن لم يكن أمراً أخروياً ولا واجباً ولاعذراً شرعياً، المهم يوجد عذر عقلائي، فهذا كافٍ في الجواز. وبهذا يعرف وجه الخلل في تقرير كلام سيدنا الخوئي.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 082

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين

المسألة الثانية: إذا كان في أثناء الصلاة ورأى نجاسة في المسجد، أو حدثت نجاسة، فالظاهر عدم جواز قطع الصلاة لإزالتها، لأن دليل فورية الإزالة قاصر عن الشمول لهذا المقام. هذا في سعة الوقت. وأما في الضيق فلا إشكال. وفی المسالة حالات ثلاث: الحالة الأولى: ان يحصل العلم بالنجاسة اثناء الصلاة، والحالة الثانية: أن يحصل بعد الصلاة، والحالة الثالثة: ان يحصل قبل الصلاة. والذي تعرض له سيد العروة هي الحالة الاولى: حدوث النجاسة اثناء الصلاة. وهنا فرضان: الفرض الاول: فرض سعة الوقت. والفرض الثاني: فرض ضيق الوقت. أما الفرض الاول: سعة الوقت. إذا رأى النجاسة أثناء الصلاة أو حدثت النجاسة أثناء الصلاة وكان الوقت واسعاً، فمن الواضح حينئذٍ أن لا مزاحمة إذ لا تزاحم بين الأمر الفوري والأمر بالطبيعي، فالامر بازالة النجاسة امر فوري بينما الأمر بالصلاة أمر بطبيعي الصلاة بين الحدين، فما هو المزاحم بالامر بالفورية ليس وهو فرد الصلاة، وما هو المأمور به وهو طبيعي الصلاة ليس مزاحماً للأمر الفوري بالإزالة، فلا مزاحمة حينئذ. فإن قدّم الإزالة فهو، وأما لو قدم الصلاة بأن صلى ولم يزل، فهل صلاته فاسدة أم لا؟ ربما يقال بالفساد بأحد وجهين:

الوجه الأول: دعوى أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فالامر بالازالة نهي عن ضدها وهو الصلاة، لكن مضافاً إلى منع الكبرى وهو ان الامر بالشيء لا يقتضي عن ضده انه لو اقتضى النهي عن ضده فإن النهي غيري وليس نفسي اي لم يتعلق النهي عن الصلاة بما هي صلاة كي يدل على فسادها، وإنما النهي عن الصلاة بعنوان أنها مزاحم للإزالة لا بعنوان أنها صلاة، والنهي الغيري لا يقتضي الفساد.

الوجه الثاني: أن يقال أن الامر بالشيء وإن لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بضده، والوجه في ذلك أن الأمر بالصلاة لا يمكن أن يشمل هذا الفرد من الصلاة إلا إذا كان الأمر مطلقا، فإذا احرزنا أن الأمر بطبيعي الصلاة مطلق من حيث هذا الفرد كان الفرد صحيحاً، لأن الامر بطبيعي الصلاة يشمله والمفروض ان الاطلاق متقوم بالترخيص في التطبيق ان اطلاق هذا الفرد متقوم بهذا الفرد أو عدمه متوقف على ترخيص المولى في تطبيق الطبيعي المأمور به على هذا الفرد.

والترخيص في المقام منتف لوجود الامر بالإزالة فإن الامر بالإزالة رفع وجود الترخيص في التطبيق لما يشمل هذا الفرد، فلا ترخيص في تطبيق الطبيعي على هذا الفرد لوجود أمر فوردي بالإزالة، وإذا لم يكن ترخيصاً في تطبيق الطبيعي على هذا الفرد لم يشمله الأمر بالطبيعي فيقع فاسداً، لا لأجل النهي بل لأجل عدم شمول الامر له.

ولكن ذكرنا سابقا ان الامر بالطبيعي على نحو الإطلاق لا يتقوم بالترخيص في التطبيق بل يكفي في كون الأمر بالطبيعي مطلقاً تساوي الأفراد من حيث الملاك، فإذا كانت الافراد الطولية والعرضية متساوية الأقدام من حيث الوفاء بالملاك كان الأمر بالطبيعي على نحو اللا بشرط، سواء كان هناك ترخيص في التطبيق أم لم يكن، فالأمر بالطبيعي على نحو الإطلاق ليس متقوما بالترخيص، ويكفينا لثبوت الإطلاق عدم نصب قرينة على التقييد.

وأما الفرض الثاني: ضيق الوقت. بأن حصل التنافي في آخر الوقت بين الإزالة والصلاة، وهو في الصلاة. ومحل البحث وهو ما إذا لم يمكن الجمع، و إلا لو فرضنا أن المكلف قادر على إزالة النجاسة وهو في الصلاة من دون أن يحدث مانعاً أو يقطع الصلاة، فلا إشكال. وهو في آخر أجزاء الصلاة بحيث لا تنافى مع الفورية العرفية فهذا ليس محل الكلام، إنما محل الكلام إذا لم يمكن الجمع بين الإزالة وإتمام الصلاة. وهنا ذكر سيدنا الخوئي أن في الفرض صورتين:

الصورة الأولى: لو اشتغل بالصلاة لم تفت قدرته على إزالة النجاسة. الصورة الثانية: لو اشتغل بالصلاة تفوت قدرته عن الإزالة. أما الصورة الأولى: أن هناك تزاحم بينهما، الا انه لو اشتغل بالصلاة فبالإمكان ازالة النجاسة عن المسجد. ففي هذا الفرض يوجد ثلاة محتملات:

المحتمل الاول: ان كلا الدليلين لفظي مطلق، اي ان دليل حرمة قطع الصلاة دليل لفظي مطلق شامل حتى لفرض المزاحمة لواجب آخر وهو الإزالة، كما لو استفدنا فيما مضى من رواية حريز او زرارة بأنه يحرم قطع الصلاة مطلقاً، وافترضنا أن دليل وجوب الإزالة دليل لفظي مطلق، وهو ما أصر عليه جمع من أن ظاهر ما ورد في جواز اتخاذ الكنيف مسجداً بعد طمه، أستفادوا منها أنه يجب إزالة النجاسة عن المسجد، وأن النهي نهي انحلالي بمعنى في كل آن آن فرد من النهي، لا أنه انحلالي بلحاظ الأفراد فقط. بل كذلك بلحاظ الأزمان، أي كما أن لكل فرد من النجاسة امر بنجاسة ايضاً هناك في كل زمن أمر بالنجاسة وإن كانت نجاسة واحد. فقوله (ص): (جنبوا مساجدكم النجاسة) أمر انحلالي بلحاظ الأفراد وبلحاظ الأزمان.

أو ما ورد في جواز اتخاذ الكنيف مسجداً بعد طمه، ينحل إلى أوامر انحلالية بلحاظ الأزمان، والسر في الانحلالية بلحاظ الأزمان لمناسبة الحكم للموضوع، فإن الأمر بالإزالة بعلة حفظ حرمة المسجد، ومقتضى حفظ حرمة المسجد أنه في كل آن أمراً. إذن بعد الفراغ من وجود دليلين لفظين مطلقين في المقام تتحقق المزاحمة بين الدليلين وحيث لا أهمية لأحدهما على الآخر فحينئذ إما أن نقول بالترتب أو نقول بالتخيير الشرعي. اي اما ان نقول أن الأمر بكل منهما مشروط بعصيان الآخر، وهذا معناه ترتب. وإن لم يكن القول بالترتب كما قال به الآخوند: نجمع بين الدليل عرفاً بالأمر بالجامع. عندما أمر بالإزالة وأمر باتمام الصلاة وهما متساويان ملاكاً، العرف يجمع بينهما بأنك مأمور بالجامع، فأنت مخير بالجامع بأي منهما. فما الفرق بين الجمعين؟ بأن نجمع بينهما بنحو الترتب فنقول أنت مأمور بكل منهما إن عصيت الآخر، أو نجمع بينهما بحملهما على الأمر بالجامع، وأنت مخير في مقام التطبيق؟ والثمرة تظهر في أنه لو ترك كليهما لا هو ترك الصلاة ولا هو أزال النجاسة، فإن قلنا بأن هناك أمرين على نحو الترتب فقد ارتكب معصيتين فاستحق عقوبتين لتحقق شرط كل منهما. ترك هذا وترك ذاك، ففعلية كل منهما متحققة. بينما إذا قلنا بأن الجمع العرفي بينهما يقتضي الأمر بالجامع فهناك أمر واحد وقد عصى أمراً واحداً لا أمرين فلا يترتب عليه إلا عقوبة واحدة. هذا كله فيما إذا كان الأمر بإزالة النجاسة عيني، وأما إذا كان كفائي وهناك من يقوم به فلا يكون هناك مزاحم لوجوب إتمام الصلاة. إلا أن السيد الخوئي قال: لا مزاحمة حتى مع كون الدليلين لفظيين مطلقين، حتى مع كون الأمر بالإزالة علمياً لا كفائياً، فإنه لا مزاحمة بينهما وإن كان ذلك في ضيق الوقت، قال: لأن الأمر بالإزالة إنما يفيد الفورية العقلية لا الدقية، ومن الواضح أن الفورية العرفية لا ترتفع في الصلاة، فلو أن الإنسان اشتغل بالصلاة وأكملها ثم تفرغ للإزالة لم يكن منافياً لفورية وجوب الإزالة عرفاً، نظير ما لو اشتغل بإتمام الأكل أو الشرب، فلو رأى نجاسة في المسجد وكان في فمه أكل فأتم أكلها ثم ذهب إلى إزالة النجاسة فإنه ليس منافياً لفورية إزالة النجاسة عرفاً. ولكن لا يبعد المنافاة بين الفورية العرفية وبين الاشتغال بعمل سواء كان العمل صلاة أو أمراً آخر. المحتمل الثاني: وهو أن يكون الدليلان لبيين، كأن يكون الدليل على وجوب الإزالة الإجماع، والدليل على حرمة قطع الصلاة الإجماع، فحيث إن كلاً منهما لبي فيقتصر فيه على القدر المتيقن، والقدر المتيقن منه ما لم يزاحم الآخر، ففي فرض التزاحم يكون مخيراً. أما لو افترضنا المحتمل الثالث، وهو أن أحدهما لفظي والآخر لبي، قدم اللفظي على اللبي. فإن قلت: إنما يتم التزاحم بين الأمرين في فرض عدم جريان الاستصحاب، فلو فرضنا أن هناك استصحاباً لكان رافعاً للتزاحم، مثلاً لو فرضنا أن المكلف علم بالنجاسة قبل الصلاة، إذن كان وجوب الإزالة فعلياً متنجزا في حقه قبل دخول الصلاة، فلما دخل في الصلاة لا تزاحم بين وجوب الإزالة وبين حرمة القطع لأن وجوب الإزالة متنجز عليه من الأول. مقتضى استصحاب بقاء وجوب الإزالة حتى بعد التلبس بالصلاة هو تقديم وجوب الإزالة، وكذلك العكس، فلو فرضنا أن المكلف دخل الصلاة ولا توجد أي نجاسة وتنجزت في حقه حرمة القطع، ثم حدثت النجاسة أثناء الصلاة. فإنه لا مزاحمة، فإن حرمة القطع بمقتضى الاستصحاب فعلية متنجزة في حقه حتى بعد حدوث النجاسة، فمع وجود استصحاب لأحدهما فلا تزاحم بينهما. قلت: بأن سبق الزمن للوجوب لا أثر له في رفع التزاحم وإن كان هناك في الواجب لكن سبق زمن الوجوب لا أثر له، الكلام في أنه في حال حدوث النجاسة والعلم بها يوجد أمران: حرمة القطع، ووجوب الإزالة. وإن كان وجوب الإزالة يدعمها الاستصحاب أو حرمة القطع يدعمها الاستصحاب، لكن في هذا الآن يوجد تكليفان بينهما تزاحم، ومجرد سبق أحد التكليفين زماناً ليس مرجحاً من مرجحات باب التزاحم أو رافعاً للتزاحم، نعم لو كان هناك سبق زمني للواجب لا للوجوب، مثلا: لدي قدرة أما اصرفها في الركعة الأولى أو الثانية، فلدي قدرة على القيام اما ان اصرفها على القيام في الركعة الأولى فاجلس في الركعة الثانية او اصرف هذه القدرة على القيام في الركعة الثانية فأجلس في الركعة الأولى، فهنا يوجد سبق للواجب. هنا قال بعضهم بالترجيح بالسبق الزماني، كما ذهب اليه السيد الاستاذ (دام ظله) بدعوى المرتكز العقلائي أنه يقول إذا عندك واجب فعلي وواجب مستقبلي يتعين عليك صرف القدرة صرف القدرة في الواجب الفعلي وإن عجزت عن الواجب المستقبلي. هناك ارتكاز عقلائي على الترجيح في السبق الزمني، فيما إذا تقدم الواجب زماناً لا مجرد الوجوب، أما سيدنا الخوئي يقول بالتخيير. لأنه كما يجب عقلاً صرف القدرة في الواجب الفعلي لفعلية وجوبه وتنجزه، يجب عقلاً حفظ القدرة على الواجب الاستقبالي في ظرفه، لأنه من المفروض ان الواجب الاستقبالي واجب من الآن، إلا أن امتثاله في المستقبل، فكما يجب علي الآن الركعة الأولى يجب علي الآن بعد الركعة الأولى، فكما يجب علي الآن الركعة الأولى، يجب علي الآن الركعة الثانية، لكن بعد الركعة الأولى، فكما يجب صرف القدرة عقلاً في الواجب الفعلي يجب حفظ القدرة عقلاً في الواجب الاستقبالي، ولا مرجح. إذن بالنتيجة مجرد سبق الوجوب زماناً لا يصلح أن يكون رافعاً للتزاحم. هذا في الصورة الأولى. وهي صورة ما لم تفت القدرة على الإزالة. الصورة الثانية: لو اشتغل بالصلاة ولم يقدر على الإزالة إما لاتساع النجاسة أو لانعدام الماء مثلاً. ففي مثل هذا الفرض حيث يجب حفظ القدرة على امتثال الامر بما ان الامر بالازالة امر فعلي متنجز فمقتضى فعليته وتنجزيه حفظ القدرة على امتثاله عقلاً، فيجب عليك حفظ القدرة على امتثال الامر بالإزالة، والمفروض أنك إن صليت فاتت القدرة وعجزت عن ذلك. وقد أفاد سيدنا الخوئي بأنه إن أمكنه إدراك ولو ركعة من الصلاة لو اشتغل بالإزالة تعينت الإزالة، وأما إذا لم يمكنه إدارك ولو ركعة، السيد الخوئي يقول بتقديم الصلاة. فلو فرضنا انه إن اشتغل في الصلاة فاتت القدرة على الإزالة، وإن اشتغل بالإزلة فات الوقت، حيث لا يمكنه إدراك ولو ركعة واحدة من الصلاة في الوقت، قدمت الصلاة، لأنها لا تسقد بحال. فان مقتضى قيام المرتكز المتشرعي على أن الصلاة لا تسقط بحال يعني الصلاة الأدائية، أو ما ورد في المستحاضة (ولا تُترك الصلاة بحال فإنّها عماد الدِّين) ظاهر في الصلاة الأدائية. إذن فلازم ذلك تقديم الصلاة على الإزالة. ولا يبعد أن الصلاة أهم لما ورد من أنها عماد الدين، وما ورد من أنها أعظم أركان الإسلام. لا يبعد أن يستفاد من الأدلة أنها أهم، لا أقل أنها احتمالاً ان لم علماً. فلا يبعد ما ذكره سيدنا الخوئي (قده). الحالة الثانية: أن لا يعلم بذلك إلا بعد الصلاة، ومن الواضح حينئذٍ إن صلاته صحيحة، فإن فعلية الأمر بالإزالة أثناء الصلاة غير مزاحم إذ يعتبر في التزاحم وصول التكليفين معاً كي يكون تنجز كل منهما داعيا عقلاً لصرف القدرة لامتثاله فيقع التزاحم بينهما. أما مع عدم وصول أحدهما لجهله أو لغفلته فلا تزاحم. فالصلاة صحيحة. الحالة الثالثة: لو علم بذلك قبل الصلاة، فيجري فيها ما ذكرناه فيما إذا كان الوقت موسعاً، من أن الازالة تقدم لكن لو اشتغل بالصلاة. فإن صلاته صحيحة.

### 083

وقع الكلام في قطع النافلة. فالنافلة على قسمين: إذ تارة لا تكون منذورة ولا ريب حينئذٍ جواز قطها لقصور المتقضي، فإن مدرك حرمة القطع إما الارتكاز أو الإجماع وهو دليل لبيّ لا يشمل النافلة، وإما الروايات فموردها الفريضة كما سبق في رواية حريز وموثق سماعة.

وأمّا إذا كانت النافلة منذورة فتارة المنذور الطبيعي وتارة الحصة. فإن كان المنذور هو الطبيعي كما نذر أن يصلي نافلة الفجر أو يصلي نافلة المغرب فحينئذٍ يجوز له القطع، إذ ما دام المنذور هو الطبيعي فالطبيعي يمكن أن يصدق على الفرد الذي شرع فيه وعلى غيره.

وأما إذا كان المنظور الحصة، كما إذا نذر أن يصلي نافلة المغرب بعد التسليم مباشرة، فإنه اذا نذر أن يصلي ركعتي الغفلية بعد التسليم مباشرة من هذه الفريضة إذن فقد تعين الواجب في هذه الحصة وهي الركعتان بعد التسليم مباشرة، فلو دخل في الركعتين وفاءاً للنذر فأراد ان يقطع، فيحرم عليه القطع. أي تكون حرمة القطع عليه حينئذٍ أشد من حرمة قطع الفريضة، فإن حرمة قطع الفريضة فيها كلام، حيث إن بعضهم يجوز قطع صلاة الفريضة، بينما حرمة قطع النافلة المنذورة إذا كان المنذور هو الحصة لا إشكال فيه، لأن قطعها حينئذ لا من باب حرمة قطع الصلاة بل من باب حرمة مخالفة وجوب الوفاء بالنذر وهذا مما لا إشكال فيه.

**إنما الكلام في فرع آخر:** وهو هل يجوز قطع الصلاة إذا اعادها جماعة. أي بناءاً على حرمة قطع الفريضة، كما لو صلى صلاة الظهر فرادى ثم رأى جماعة حيث يستحب له الإعادة فأعادها جماعة. فهل حرمة قطع الفريضة بناء على التسليم بها تشمل الصلاة المعادة جماعة؟ حيث قد فصل بعضهم بأن هذا يعتمد على المبنى، فإن قلنا بأن الصلاة المعادة جماعة مستحبة وإلا الامر الوجوبي قد سقط بصلاة الفرادى، والأمر الباقي هو أمر ندبي باستحباب اعادة ما مضى منه جماعة فالصلاة الثانية مستحبة وليست واجبة. إذن فلا يشملها ما دل على حرمة قطع الفريضة سواء كان هو الارتكاز او الروايات السابقة.

وإن قلنا بالخيار (انه مخير بين جعل الفريضة ما مضى أو الفريضة ما اتى به جماعة) حيث إن ظاهر صحيح هشام بن سالم قال: (ويجعلها الفريضة إن شاء). فالأمر دائر بقصده واختياره. أما إذا قلنا بأن الفريضة متعينة في الثانية، كما يستفاد من بعض هذه الروايات حيث قال (ويجعلها الفريضة) يعني الثانية، يعيدها ويجعلها الفريضة. لا أنه (إن شاء). فالثانية هي المتعينة انها الفريضة فتسري إليها أحكام الفريضة. فإن قلنا إن الثانية مستحبة والأولى هي الفريضة لا يحرم قطع الثانية، وإن قلنا بالخيار فهو بالخيار وإن قلنا الفريضة الثانية سرى إليها القطع، فهذا يعتمد بحسب اختلاف الروايات، فبعض الروايات عبرت بالاستحباب (يختار الله أحبهما إليه) وبعض الروايات جعلته بالخيار (ويجعلها الفريضة إن شاء)، وبعضها الزمته بذلك (ويجلعها الفريضة).

لكن قد يقال، هل المراد بالفريضة، الفريضة بالذات؟ أو الفريضة بالفعل؟ أي عندما قال: (كنت في صلاة الفريضة) أو (يحرم قطع الفريضة) ما كان فريضة بالذات؟ أي صلاة الظهر، فإن صلاة الظهر فريضة بالذات، أو ما كان فريضة بالفعل، يعني واجبة. ما هو المراد بعنوان الفريضة في النص؟ فالمبحث يعتمد على تنقيح هذه النقطة، إن قلنا ان ظاهر عنوان الفريضة في الروايات الفريضة بالذات، فإن صلاة الظهر فريضة وإن كان إتيانها مستحباً. وإن قلنا أن الفريضة ظاهرة في الفريضة بالفعل بمعنى المفروض، لا الفريضة بمعنى الفرائض اليومية. فإذن يأتي التفصيل السابق، حيث استظهر جمع من أصحابنا، ومنهم شيخنا الأستاذ والسيد الخوئي (قده)، بأن المراد بالفريضة الفريضة بالذات، عندما يقول (كنت في صلاة الفريضة) أو يقال (الفرائض اليومية) يعني ما كان فريضة بالذات، يعني بالجعل الأول، فكأنه قال: صلاة الظهر او صلاة المغرب. فبالتالي حتى لو كان اعادة صلاة الظهر جماعة أمراً مستحباً بحيث يدعى أن الأمر بصلاة الظهر قد سقط، فالمفروض أن هذه الصلاة صلاة ظهر، إذن الفريضة بالذات صادق عليها وبالتالي يحرم قطعها. إلا أن يقال إن مقتضى مناسبة الحكم للموضوع، اي الحكم حرمة القطع، الموضوع الفريضة، مقتضى المناسبة بين حرمة القطع والفريضة أن المراد بالفريضة فريضة الفعلية، بمعنى الوجوب، فإذا كان مقتضى المناسبة بين حرمة القطع وما يحرم قطعه أن ما يحرم قطعه ما كان امتثالاً للواجب حينئذٍ لا يحرز شمول حرمة القطع للصلاة المعادة جماعة إذا فرضنا أن الأمر سقط بالصلاة الأولى.

### **المسألة الثالثة**: **(إذا توقف أداء الدين المطالب به على قطع الصلاة، فالظاهر وجوب القطع على سعة الوقت لا على الضيق، ويحتمل في الضيق وجوب الإقدام على أداء الدين متشاغلاً بالصلاة)**.

والبحث في المسألة في صورتين: فرض السعة وفي فرض الضيق. **الصورة الأولى:** فرض السعة، مع الالتزام بأن وجوب اداء الدين واجب فوري، وأن الفورية تتنافى مع أداء الصلاة عرفاً. بناءاً على ذلك يجب عليه قطع الصلاة لأنه يجب عليه أداء الدين والمفروض ان اداءه فوري والمفروض ان الفورية لا تجتمع مع الاشتغال بالصلاة فيجب عليه قطع الصلاة ويؤدي الدين. **الصورة الثانية:** فرض الضيق. كما لو ضاق الوقت، إما أن يصلي وإما أن يؤدي الدِّين. فهنا يتصور حالات ثلاث: الأولى: قصور المقتضي. الثانية: وجود المخصص. الثالثة: حالة المزاحمة. **الحالة الاولى**: لو فرضنا أن الصلاة تستلزم تلف نفس. أو أن الصلاة تسلتزم هتك عرض. في مثل هذه الصورة قد يقال بأن اساساً ما دلّ على وجوب الصلاة لا يحرز شموله لهذا الفرد، اساساً ما دلّ على الأمر بالصلاة لا يحرز إطلاقه لفرض ما إذا كانت الصلاة مصداقاً لتلف نفس أو لهتك عرض. فالقصور حينئذٍ قصور في المقتضي. **الحالة الثانية**: أنه يلزم ضرر، أي اذا أدى الصلاة ترتب على الصلاة ضرر في بدنه أو بدن غيره، أو ذهاب مال خطير، فهنا لا يبعد هنا أن يقال بأن وجوب الصلاة في حقه في مثل هذا الفرض وجوب ضرري، فيرتفع بحديث (لا ضرر)، فهذا من باب الحكومة، حكومة لا ضرر على الأدلة الأولية.

**الحالة الثالثة:** فرض المزاحمة، بأنه لا يصدق على الصلاة أنها اتلاف ولا يصدق على الصلاة أنها إضرار وإنما هناك تكليفان مستقلان أحدهما الصلاة والآخر أداء الدين، وهنا وقع التزاحم بينهما في فرض ضيق الوقت. فهنا يقال: إذا كان يقدر على إدراك ركعة من الوقت لو أدى الدِّين، فيقدم أداء الدِّين، أما إذا فرضنا أنه بعد أن دخل في أول ركعة التي هي آخر دقيقة أو ثانية من وقت الصلاة تنجز عليه وجوب أداء الدِّين. **فهنا فرضان:** **الفرض الاول:** أن يتمكن من أداء الدين متشاغلاً بالصلاة، بان يلزم من التشاغل في الصلاة الإخلال ببعض الشروط لا الاخلال بأصل الصلاة كالاخلال بشرط الاستقبال وشرط الاطمئنان وإلا فهو ما زال في صلاته يتجه إلى المدين فيسلمه الدين. فحينئذ قد يقال بأن المقام من باب التزاحم حسب تعبير السيد الخوئي: وإن استلزم فوات بعض الشرائط والأجزاء لأن أداء الدين أهم من ذلك الجزء أو الشرط، فكأنه يفترض المزاحمة بين دليل الجزئية أو الشرطية وبين وجوب أداء الدين، وهذا خلاف مبناه، لأنه أساساً لا يرى الأوامر الضمنية، إذن التزاحم في الواقع بين الأمر بالمشروط وأداء الدين، أو الأمر بالمركب وأداء الدين، فإذا قررنا أن أداء الدين أهم من الأمر بالصلاة مع الاطمئنان أو الأمر بالصلاة مع الفاتحة أو الأمر بالصلاة مع القبلة فيقدم الدين، بمعنى أن يؤدي الدين متشاغلاً بالصلاة. (وقد تعرض السيد الخوئي لذلك في (ص530): إن تمكن من الإزالة حال الاشتغال بالصلاة من غير إخلال بشيء من الأجزاء والشرائط تعين ذلك لفقد المزاحمة حينئذٍ بل وكذا لو أخل، لأهمية الإزالة من بعضها كما لا يخفى)، يعني لو دار الامر بين شرطية الاطمئنان والإزالة، يشتغل بالصلاة بلا اطمئنان ويزيل، أو افترضنا دار الامر بين الإزالة وقراءة السورة، يشتغل بالصلاة بلا سورة ويزيل. يعني ما ذكر هنا مذكور هناك، بينما سيد العروة لم يتعرض لذلك، فقال إذا تزاحما وكان في ضيق الوقت، فالصلاة مقدمة. لكن الكلام إذا لم يمكن من ذلك، بحيث ضاق الوقت ولو بمقدار ركعة وكان لا يمكنه الجمع بين الصلاة في الوقت وبين أداء الدِّين. وهنا احتمالان: **الاحتمال الأول:** بأن فورية وجوب اداء الدين أهم من شرطية الوقت، فشرطية الوقت كسائر الشرائط، فيدور الأمر بين الأمر بالصلاة في الوقت وبين الامر بأداء الدين فوراً، فالتزاحم بين الامر بالمشروط وبين الأمر باداء الدين فوراً، فيرفع اليد عن دليل شرطية الوقت.

لكن المرتكز الفقهي قائم على أن لا يقاس بشرطية الوقت شرط آخر.**أولاً**: لأن المنصرف من الأدلة الدالة على أن الصلاة عماد الدين، (وإن قبلت قبل ما سواها) إلى الصلاة الأدائية المؤقتة {إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً}، **وثانياً**: بأن الوقت دخيل بأصل الأمر لا في صحة العمل فقد، فالشرائط الأخرى كالطهور والقبلة وغيرها.. كلها بعد دخول الوقت، كلها شرائط في الصحة لا شرائط في أصل الأمر، بينما الوقت شرط في اصل الوقت، فالأدلة الدالة على شرطية الوقت لأصل الأمر كاشفة عن تقوّم ملاك الصلاة بالوقت، ولذلك اعتبروا أن الأمر بالقضاء أمراً جديداً لا أن الطبيعي مشترك بين أمرين أمر بالأداء وأمر بالقضاء. **ثالثاً**: يلاحظ في كلماتهم تقديم الوقت على غيره، لذلك لو ضاق الأمر إما أن يصلي بالطهارة أو يدرك الوقت، فيقولون يذهب للتيمم، الوقت مقدم. أو المريض الذي يعلم بصحته بعد خروج الوقت، أو الفاقت لبعض الشرائط الذي يعلم أنه لو لم يصل في الوقت لأدرك الصلاة الاختياية بعد الوقت، فإنه مأمور بالصلاة في الوقت، فإن مقتضى مجموع هذه الأمور أن الوقت مقوم للصلاة المأمور بها بحيث يقع التزاحم بين الأمر بالصلاة الأدائية وبين فورية أداء الدين. **الاحتمال الثاني**: هل أن المقام صغرى من صغريات التزاحم بين حق الله وحق الناس، أو لا؟ هذا ما يأتي عنه الكلام إن شاء الله تعالى. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 084

وصل الكلام إلى صورة: ما إذا وقع التزاحم بين أداء الدِّين والاشتغال بالصلاة بآخر الوقت، بحيث لا يمكنه أداء الدِّين وهو مشتغل بالصلاة. وإلا لو أمكنه أداء الدِّين حال اشتغاله بالصلاة وإن استلزم ذلك ترك بعض سنن الصلاة كالفاتحة والتشهد وإحدة السجدتين، فإن مقتضى إطلاق قوله في صحيح زرارة (لا تنقض السنة الفريضة) هو صحة صلات التي أدّى الدِّين فيها وإن كان أداء الدِّين مستلزماً لترك بعض سننها، فإنّ الإخلال بالسنة عن عذر كأداء الدِّين لا يوجب فساد الصلاة. فكلامنا فيما إذا لم يمكن الجمع بين الاشتغال بالصلاة حتى مع ترك بعض سننها وبين أداء الدِّين. فقد يقال حينئذٍ بتقديم أداء الدِّين على الصلاة تطبيقاً لكبرى

### (تقديم حق الناس على حق الله في مورد التزاحم)، ولذلك يقع البحث في مطلبين:

**في تنقيح الكبرى، وفي تطبيق الكبرى على المقام**. **المطلب الأول:** تنقيح الكبرى. ما هي مدارك هذه القاعدة المذكورة في كلمات عدة من الفقهاء وهي تقديم حق الناس على حق الله في مورد التزاحم؟ قد ذكر في المقام ثلاث مدارك: **المدرك الأول:** دعوى الارتكاز المتشرعي، بمعنى أن المرتكز المتشرعي قاضٍ بحسب وجداناته الشرعية أن حق الناس مقدم على حق الله. فلو دار الأمر بين الحج (حجة الإسلام) وبين الإنفاق على من يجب الإنفاق عليه كأبويه، أو أولاده في حال العوز، فإن الإنفاق يقدم على الحج من باب تقديم حق الناس على حق الله. ولكن إثبات أن هذا الارتكاز المتشرعي ارتكاز متصل بزمن المعصوم مما لا يمكن تحصيل الدليل والقرائن عليه، فلعله ناشئ عن الفتاوى المتعددة بتقديم حق الناس على حق الله.

**المدرك الثاني**: أن يقال ما ورد من التشديد والتغليظ في حق الناس انعقد له مدلول التزامي وهو تقديم حق الناس على حق الله في مورد التزاحم، نظير ما ورد عن علي (ع): (إن الظلم ثلاثة، ظلم لا يغفر وهو الشرك بالله وظلم لا يترك وهو ظلم الإنسان لغيره، وظلم لا يطلب وهو ظلم الإنسان لنفسه). **ويلاحظ على هذا المدرك**: مضافاً إلى أن هذه الرواية لم يثبت تمامية سندها، أنه لم يرد عندنا تشديد وتغليظ في كل ما هو من حق الناس على نحو العموم الاستغراقي، وإنّما ورد في ما هو مصداق لحق الناس لا أنه فيما يعبر عنه حق الناس. نعم، ورد ذلك في الدماء والأعراض والأموال كما ورد معتبراً في الحديث عن خطبة النبي (ص) في حجة الوداع: (إلا وإن دمائكم وأعراضكم وأموالكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا)، وما ورد من التغليظ في حرمة المؤمن من حيث نفسه وعرضه وماله وكرامته، بحيث تحرم غيبته وإهانته. أما لم يرد تشديد وتغليظ في كل ما هو حق الناس، مثلاً ما ورد من التغليظ والتشديد في حرمة شرب الخمر وحرمة الزنا لا يقاس به دليل وجوب الإنفاق على العيال مثلاً، أو ما ورد في حق السبق أو حق الاختصاص أو حق الحضانة، فإنها حقوق شرعية للناس لكن لم يرد تغليظ فيها كما ورد في الفواحش والكبائر التي هي من حقوق الله.

**المدرك الثالث:** أن حق الناس مجمع لحقين، بخلاف حق الله فإنه متمحض في حق واحد، وذلك لأن محل كلامنا ليس في الحق العرفي للناس وإنما في الحق الشرعي الذي يرجع إلى تكليف شرعي بأداء أمر إلى الناس، فبما أن مرجع حق الناس إلى تكليف شرعي بأداء شيء إلى أحد من الناس كان حق الناس مجمعاً لحقين، امتثال لتكليف إلهي، وهو بذلك يكون من حق الله، وأداء لأمر لأحد العباد وهو بذلك مصداق لحق الناس، فمخالفته منشأ لظلمين، بخلاف المخالفة لما هو تكليف إلهي محض فإنه منشأ لظلم واحد، وبذلك يمتاز حق الناس على حق الله ويكون وجهاً لتقديمه عليه.

والمناقشة في هذا الوجه تظهر من كلامنا في المطلب الثاني.

**المطلب الثاني**: ذكر السيد الخوئي في بحث الصلاة الاستئجارية فيما إذا ضاق الوقت عن الجمع بين الصلاة اليومية والصلاة الاستئجارية، فلم يقدر على الجمع بينهما. فذكر أن هذه الكبرى وهي (تقديم حق الناس على حق الله) إنما هي في مورد ليس لحق الله مرجح من جهة أخرى، وإلا لم يكن موضوعاً للتنافي بين حق الله وحق الناس وتقديم حق الناس على حق الله.

بيان ذلك: إذا تساوى الواجبان من حيث كونهما حقاً لله، أي من حيث كونهما امتثالاً لتكليف إلهي، وكان أحدهما مضافاً لذلك أداءاً لحق أحد من العباد، كان هنا حق الناس مقدماً على حق الله، أما إذا افترضنا احد التكليفين مضافاً لكونه امتثالاً لتكليف إلهي فهو واجد لميزة لا توجد في الآخر، نظير المثال الذي مثلنا به: وهو نظير إذا ضاق الوقت عن الجمع بين الصلاة اليومية والصلاة الاستئجارية فإن الصلاة اليومية ليست فقط امتثالاً لتكليف إلهي كي يقدم عليها الصلاة الاستئجارية بمناط أنها حق الناس، بل إن الصلاة اليومية عمود الدِّين والمائز بين الكفر والإسلام، فلها جهة أخرى غير جهة كونها امتثال لتكليف إلهي، وغير كونها حقاً لله تعالى، وبالتالي يخرج هذا المثال عن كونها موضوعاً لتقديم حق الناس على حق الله.

**ولكن ما ذكره (قده) محل تأمل**. وهو إن حق الله مجرد عنوان انتزاعي وليس أمراً مجعولاً كي مناطاً في مقام التزاحم والترجيح، أي عنوان حق الله منتزع من التكاليف الفعلية، فإذا نظرنا لتكليف فعلي في حق العبد الواجد لشرطية التكليف انتزعنا عنوان حق الله، وإلا فعنوان (حق الله) ليس أمراً مجعولاً، إنما هو عنوان انتزاعي. فلابد في تنقيح مقام التزاحم ومعرفة المناط في التقديم للنظر لمنشأ الانتزاع لا للعنوان الانتزاعي وهو عنوان حق الله.

فبالرجوع الى منشأ الانتزاع وهو نفس التكاليف الفعلية فهنا نظران:

**النظر الأول**: أن يكون المناط في التزاحم والترجيح، التكليف الفعلي، بأن نقول هذا تكليف فعلي وذاك تكليف فعلي. لكن هذا لا يمكن المساعدة عليه.

**أولاً:** لأن جميع الاحكام متساوية الأقدام في كونها امتثالاً لتكليف فعلي، وكون أحدها ذا نسبتين: نسبة إلى الله، ونسبة إلى العبد، لا يعني أنه مجمع لتكليفين ولحكمين، بل هو حكم واحد وتكليف واحد، مثلا الإنفاق على العيال أو حفظ مال المسلم ليس متضمن لحكمين وتكليفين إنما هو امتثال لتكليف فعلي واحد، غاية الامر أن هذا الامتثال له نسبتان: نسبة إلى الله وهو كونه طاعة إلى الله، ونسبة للعبد وهو حفظ ماله أو الإنفاق عليه أو حفظ عرضه ومجرد كون التكليف ذا نسبتين، لا يعني أن ملاكه أهم من ملاك التكليف ذي النسبة الواحدة.

**ثانياً**: بأن ملاحظة أن هذا التكليف إمتثال لحكم من له حق الطاعة على العباد، هذا نظر للتكليف في مرحلة متأخرة عن مرحلة التزاحم، فإن مرحلة التزاحم هي مرحلة الفعلية، بينما كون امتثالاً التكليف اداءاً لحق الله مرحلة متأخرة عن مرحلة الفعلية، فلابد أن يكون المناط في التزاحم والترجيح ما هو مرتبط بمرحلة الفعلية نفسها، فإذا رجعنا للتكليف في مرحلة الفعلية، فهل أن مجرد كونه تكليفاً هو مناط في التزاحم والترجيح بنظر المرتكز المتشرعي أم لا؟ نقول لا اشكال ان المرتكز المتشرعي يرى ان التكليف الفعلي على نحو الطريقية لا على نحو الموضوعية، بمعنى أن مركز التزاحم عالم الملاك لا عالم التكليف نفسه، فالتكليف بما هو تكليف فعلي ليس هو الموجب للتزاحم وليس هو المناط للترجيح بل بما هو كاشف عن ملاك ملزم، فلا محالة المدار في تحقيق التزاحم تلك الملاكات المنكشفة بالتكاليف، وبناءاً على ذلك، فما ذكره سيدنا (قده) في المقام من أن تقديم حق الناس على حق الله إنما يتم إذا لم يكن لحق الله مرجح من من جة أخرى غير تام، لأنه ما دام الملحوظ في التزاحم عالم الملاكات، فمعناه حينئذٍ ليس المناط على كونه حق الناس او حق الله، بل المناط على الملاك المنكشف، فمتى ما كان له مرجح لملاكه من جهة أخرى فهذا من باب ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر، لا من باب الخروج الموضوعي عن قاعدة تقديم حق الناس على حق الله.

وبذلك يتبين النظر في المدرك الثالث لتقديم حق الناس على حق الله. حيث كان المدرك أن حق الناس متضمن لحقين، بينما حق الله متمحض في حق واحد.

**وجواب ذلك واضح،** فليس المنظور عنوان حق الناس وحق الله، المنظور في مقام التزاحم عالم الملاكات، وكون المورد مجمعاً لحقيقن أو عشرين حقاً وذلك المورد مورد لحق واحد لا يعني أن ملاك عشرين حقاً أهم من ملاك ذلك الحق الإلهي الواحد.

فبذلك تبين لنا أن لا مجال لهذا الكبرى وهي تقديم حق الناس على حق الله، فربما يكون من حق الله كحرمة الزنا وحرمة شرب الخمر، ولكنه يكون أهم بكثير مما يدعى أنه من حق الناس، فلا مقايسة بين حرمة شرب الخمر وحرمة ضرب المؤمن على ظهره، فإنه لا إشكال في الأول أهم ملاكاً من الثاني.

**المطلب الثاني**: تطبيق الكبرى على محل الكلام. وهو ما إذا حصل التنافي بين الصلاة اليومية وبين أداء الدين. فربما يقال بتقديم أداء الدين على الصلاة اليومية من باب تقديم حق الناس على حق الله، وربما يقال بالعكس، بتقديم الصلاة اليومية على أداء الدين لكون الصلاة عمود الدين ومن مباني الإسلام، والمائز بين الكفر والإسلام.

**وكلا الأمرين محل تأمل، أما الأول:** وهو تقديم الدين على الصلاة لأن الدين حق الناس فهذا إنما يتم لو لزم من الصلاة فوت الدين من أصله، بينما هذا ليس محل الكلام إنما الكلام في فورية أداء الدين والصلاة لا بين أصل أداء الدِّين والصلاة كي يقال بأنه يقدم الدين بكونه حق الناس، فلو سلمنا بالكبرى ربما يقال بها في المقام لو لزم من الصلاة فوت الدّين كما لو لزم من الصلاة عجزه بعد ذلك عن أداء الدين أو غياب الدائن بحيث لا يمكن الوصول اليه، أما لو لم يلزم ذلك فالمنافاة إنما هي بين الفورية وبين أداء الصلاة والفورية ليست أهم من أداء الصلاة في وقتها،

كما أن المدعى الثاني وهو تقديم الصلاة على أداء الدِّين، لأنّ الصلاة عماد الدِّين. ربما يمنع من ذلك بان يقال إن التزاحم إنما هو بين فرد من الصلاة وبين أداء الدين لا بين طبيعي الصلاة وأداء الدين، نعم لو كان المكلّف في مقام تضييع الصلاة لقلنا بأن مقتضى كون الصلاة عمود الدين أن تقدم على أداء الدين، أما إذا كان المكلف مبتلى بصلاة مزاحمة بأداء الدين فلم يحرز ان هذا الفرد من الصلاة هي أنها عمود الدين ومباني الإسلام والمائز بين الكفر والإسلام، فذلك إنما هو بينما لو لزم من أداء الدين تضييع أصل الصلاة، أما إذا وقع التزاحم بين فرد من الصلاة، وهذا الفرد مزاحم بأداء دين فلم يحرز أن هذا الفرد من الصلاة هو مثال لعمود الدين والميز بين الكفر والإسلام.

**فتلخّص من ذلك:** أن الكبرى محل منع، والصغرى محل تأمل، وبالتالي فربما يقال بأن المكلف مخيّر في المقام بين أداء الصلاة أو أداء الدين.

**المسألة الرابعة: لو ترك أداء الدين واشتغل بالصلاة.** فقد ذكر سيدنا (قده) تحليلا لهذا المقام، وهو هل أن القطع نقيض للإتمام أو ضد له، فإذا قلنا بأن القطع نقيض للإتمام أو أن القطع والإتمام ضدان لا ثالث لهما، فحيث إن قطع الصلاة واجب لأجل أداء الدين فإن الاتمام مأمور بتركه، ومع الأمر بترك الإمام فلا يعقل أمر بالإتمام، وإذا لم يكن هناك أمر بالإتمام فلا تقع الصلاة صحيحة إذ لا أمر بها. بينما إذا قلنا أن القطع ليس نقيضاً للاتمام ولا أن تقابلهما من الضدين الذين لا ثالث لهما، بل هما من الضدين الذين لهما ثالث، والسر في ذلك أن الشارع هنا لم يوجد علينا القطع بعنوانه حتى يكون نقيض أو ضداً لا ثالث لهما، وإنما أوجب علينا أداء الدين، والتقابل بين أداء الدين والاشتغال بالصلاة من الضدين الذين لهما ثالث، فالأمر بالقطع لأنه أداء للدين ليس أمراً بترك الإتمام كي تكون الصلاة فاسدة. وقد قلنا مسبقاً أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، ولو اقتضى النهي عن ضده فإن النهي هنا عرضي غيري، والنهي الغيري لا يوجب الفساد، إذن الأمر بالإتمام ما زال باقياً، ومقتضاه صحة الصلاة.

**أقول:** حتى لو فرضنا أن الأمر بالإتمام ساقط، فإنّ انطباق الطبيعي المأمور به على هذا الفرد كافٍ في صحته وإن سقط الأمر بالإتمام نتيجة للأمر بالقطع.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 085

### **(الخلل في الصلاة)**

وفيه عدة مطالب:

**المطلب الأول:** في تحديد مفهوم الخلل من حيث كونه موضوعاً للآثار العملية. وهذا العنوان (الخلل) وإن لم يرد في النصوص كي ندور مدار مفهومه، إلا أن عدّة منهم المحقق الهمداني في مصباح الفقهيه والسيد الامام (قده) في كتاب (الخلل) تعرضوا لتحديد مفهوم الخلل لجهة فنية وهي تنظيم أبحاث كتاب الخلل وترتيب أبوابه. فما هو المقصود بـ(الخلل في الصلاة)؟ وهنا يتصور ثلاثة تعريفات لمفهوم الخلل:

**التعريف الأول**: ما ذكره السيد الإمام (قده) من أن الخلل هو ما يقتضي الفساد، وإن لم يحصل فساد بالفعل لوجود علاج شرعي. مثلاً من نسي التشهد أو نسي احدى السجدتين فإن ترك أي جزء من أجزاء الصلاة في نفسه مقتض للفساد لعدم مطابقة المأتي به للمأمور به، ولكن لأن المشرّع وضع علاجاً لذلك فقال: من ترك السجدة أو التشهد قضاه بعد الصلاة وأتى بسجدتي السهو لم يكن الفساد فعلياً وإلا فالخلل كان مقتضياً للفساد في نفسه.

**التعريف الثاني:** أن الخلل ما يوجب وهن الصلاة، وإن لم يكن مقتضياً للفساد، فإن موارد تطبيقات (لا تعاد) خارجة عن اقتضاء الفساد موضوعاً، فإن مفاد (لا تعاد) في ذيل الصحيحة (ولا تنقض السنة الفريضة) أن الإخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة، ولكن هل أن الإخلال بالسنة يقتضي الفساد في نفسه؟ أم أن الإخلال بالسنة لا يقتضي الفساد؟

والسر في ذلك أن حديث (لا تعاد) كاشف عن ضيق المجعول من أول الأمر، أي أن جزئية الفاتحة أو جزئية التشهد أو شرطية الاطمئنان وغيرها من الاجزاء والشرائط التي هي من قبيل السنن لا إطلاق لجزئيها أو شرطيتها لفرض الاخلال بها عن عذر.

فإن هذا هو معنى حكومة حديث لا تعاد على الأدلة الأولية، فإن معنى حكومة لا تعاد على الأدلة الأولية كشف حديث لا تعاد عن ضيق الشرطية أو الجزئية من البداية عن الشمول لهذا الفرض، فلا شمول لجزئية الفاتحة من البداية لفرض تركها عن نسيان أو جهل قصوري. ولا شمول في شرطية الاطمئنان من البداية لفرض تركه عن جهل قصوري أو نسيان. إذن فالإخلال بالسنة لا يقتضي الفساد أصلا لا أنه يقتضي الفساد لكن الشارع وضع له علاجاً،

بل هو لا يقتضي الفساد من الأول، إذ المفروض أن الجزئية والشرطية قاصرة الشمول لهذا الفرض من أول الأمر.

نعم، يقال هذا عمل ناقص، مقابل العمل التام. وهذا نحو وهن، إذ لا محالة لا يحتمل أن درجة الاحتمال المرتبة على العمل التاك كدرجته المترتبة على العمل الناقص، فالخلل كي يكون جامعاً بين موارده يقال ان الخلل ما أوجب وهنه لا ما اوجه الفساد ولو اقتضاءاً.

**التعريف الثالث:** إن الخلل ليس إلا عنوان عدمي وهو عبارة عدم مطابقة المأتي به للمأمور به الأولي وليس شيئاً آخر أوجب الفساد أو الوهن أو لم يوجبهما، فكل ما لم يتطابق مع المأمور به الأولي فهو خلل.

والشاهد على هذا التعريف أن من شك في الركعتين الأخيرتين من الرباعية فلا شك أن هذا خلل، لكن هل هذا الخلل موجب للفساد؟ كلا، وليس موجباً للوهن، لأنه على مبنى جمع من الفقهاء كسيدنا الخوئي (قده) أن الشك في الاخيرتين موجب لانقلاب الوظيفة الواقعية، أي من شك في الأخيرتين فوظيفته الواقعية في علم الله الركعة المفصولة. فهناك فرق بين صنفين من المكلف: صنف وهو من كان ملتفتاً فهو مكلف بأربع ركعات مفصولة، وصنف من شك في الركعتين الاخيرتين شكا مستقرا فوظيفته ركعة مفصولة. لا ما ذكر علاجاً، بل الشك في الركعتين الاخيرتين موضوع لوظيفة واقعية وهي الركعة المفصولة. إذن بناءاً على ذلك بما أن الشك في الركعتين الاخيرتين مصداق للخلل إلا أن هذا النوع من الخلل على بعض المباني لا يقتضي فساداً ولا يقتضي وهناً، بل هو موضوع لانقلاب الوظيفة واقعاً، فينبغي في مقام تعريف الخلل بتعريف جامع بين موارده أن يقال إن الخلل ليس إلا عبارة عن عدم تطابق المأتي به للمأمور به الأولي، مع غمض النظر عمّا يوجبه ويترتب عليه.

وبذلك يتبين أن الخلل ليس أمراً اعتبارياً كما توهمه عبارة السيّد الامام في كتاب الخلل، إذ ليس للشارع اعتبار وراء اعتبار المركب بأجزائه وشرائطه، فإن المشّرع بعد أن يعتبر مركباً بأجزاء وشرائط في حق المكلف فمتى لم يتطابق ما هو المأمور به تشريعا مع ما هو المأتي به عملاً صدق الخلل قهراً فالخلل عنوان انطباقي قهري وليس الخلل اعتباراً من الشارع وراء اعتبار المركب بأجزاء وشرائط فليس عنوان اعتباري بل هو عنوان انطباقي.

**المطلب الثاني:** هل أن الشك من الخلل الموجب للفساد؟ سواء اخترنا أن الخلل عبارة عما يوجب الفساد أو لا، بالنتيجة هل أن الشك من الخلل الموجب للفساد ولو فساداً ظاهرياً؟ كما يظهر من عبارة السيد الامام في كتاب الخلل ص10، حيث قال: ثم إن كل نقص وقع في الصلاة يوجب بحسب القاعدة فسادها أو الحكم به من غير فرق بين العلم بحصوله أو الشك فيه، ومن غير فرق بين الأركان وغيرها، ولا بين عروض الشك في الركعات في المحل أو بعد الصلاة، فالفساد بحسب الحكم أعم من الظاهر جامع بين جميع موارد الخلل في مباحثه.

حيث إن ظاهر العبارة أن الشك خلل يقتضي الفساد بحسب القاعدة ولو كان الحكم بالفساد حكما ظاهرياً. لكن هذا محل تأمل فإن الشك في الخلل مساوق لعدم الامتثال لا انه مقتضي للفساد، فاذا وقع شك في الخلل فهو مانع من احراز الامتثال اما انه مقتضي للفساد ولو ظاهراً، فلا ملازمة بين الأمرين، نعم قد يكون الشك في الخلل مجرى لأصل يقتضي الفساد، كما في استصحاب الحدث واستصحاب عدم الإتيان بجزء أو شرط. ولكن قد يكون الشك مجرى لاستصحاب أو اصل يقتضي الصحة، فالشك في الخلل في نفسه ليس مقتضياً للفساد ولو ظاهراً وإنما هو في نفسه مساوق لعدم إحراز الامتثال. **المطلب الثالث**: إن باب الخلل جامع لعدة قواعد علاجية تقرب من سبعة عشر قاعدة، إلا أن بعضها عقلي وبعضها جعلي، فالعقلي منها نحو بحثهم في إمكان شمول الحكم للناسي والغافل. فهل يمكن شمول الحكم لهما مع عدم داعوية الحكم لمثلهما. ونحو ما سيأتي في بحث لا تعاد، هل يمكن الجمع بين الإخلال العمدي بالسنة وبين صحة الصلاة، بان نقول حتى من ترك التشهد عمداً عالما بالحكم فإن صلاته صحيحة، أو حتى من ترك احدى السجدتين عمداً عالماً بالحكم فصلاته صحيحة، هل يمكن الجمع بينهما عقلاً، فهذه قواعد علاجية عقلية. أما الجعلي منها، فهي نوعان: واقعي وظاهري. **أما العلاج الواقعي فله موارد ثلاثة: المورد الأول:** مورد الشك في الركعات من الركعتين الأخيرتين من الرباعية. حيث إن العلاج بناءاً على كونه علاجاً هو علاج واقعي لخلل الصلاة. **المورد الثاني**: ما كان مورده السهو، كوجوب قضاء السجدة المنسية بعد الصلاة أو وجوب قضاء التشهد المنسي بعد الصلاة مقرونا بسجدتي السهو. **المورد الثالث:** ما كان مورده مطلق الخلل كقاعدة لا تعاد، فإن موردها مطلق الخلل في السنة. **أما العلاج الظاهري:** كالتجاوز والفراغ وقاعدة الحيلولة سواء اعتبرناها قاعدة واحدة أو ثلاثة.

**المطلب الرابع:** في تقسيم الخلل. ذكر سيد العروة (قده) تقسيما للخلل بقوله: (الخلل إما أن يكون عن عمد أو جهل أو سهو أو اضطرار أو اكراه أو للشك، ثم إما أن يكون بزيادة أو نقيصة والزيادة إما بركن أو بغيره ولو بجزء مستحب كالقنوت في الركعة الثانية أو فيها بغير محله، أو بركعة، والنقيصة اما بشرطٍ ركنٍ كالطهارة من الحدث والقبلة أو بشرطٍ غير ركن أو بجزء ركن أو غير ركن أو بكيفية كالجهر والاخفات والترتيب والموالاة أو بركعة).

**وقد أورد سيدنا على تقسيم سيد العروة إشكالين**: **الإشكال الأول**: إنّ سيد العروة جعل مقابلة بين الخلل عن عمد والخلل عن الاضطرار والإكراه والجهل والجميع من مصاديق العمد لأن العمد عبارة عن صدور الفعل عن قصد، وصدور الفعل عن قصد سواء كان عن اضطرار أو اكراه أو جهلاً. بل حتى لو كان ناسياً للحكم، فإنه ما دام ملتفتاً للموضوع فإن صدور الموضوع عنه عمدي. ولكن لعلّ منظور سيد العروة (قده) أن العمد يطلق على معنيين ولكل منهما أثر يتميز بهما عن الآخر، فتارة يطلق العمد ويراد به صدور الفعل عن صدور الفعل عن قصد، فيدخل فيه المضطر والمكره والجاهل. وتارة يطلق العمد ويراد به ما قابل العذر، وبما أن هذا العنوان من العمد له بعض الآثار التي تختص به فلعل منظور سيد العروة الى العمد بالمصطلح الثاني لا بالمصطلح الأول.

**الإشكال الثاني:** قال: ثم إن ما ذكره في طرف النقيصة من أن الناقص إما أن يكون جزءاً أو شرطاً أو كيفية غير وجيه أيضاً، لعدم خروج نقص الكيفية من الجهر والإخفات والترتيب والموالاة، عن الجزء أو الشرط. **والوجه في ذلك**، أن الكيفية اما مأمور بها بأمر ضمني أو لا، فإن لم يكن مأموراً بها بأمر ضمني فإن الأمر الضمني إما تعلق بالجزء بما له من كيفية أو أن الأمر الضمني تعلق بالجزء بلحاظ تقيّده بالكيفية، ولا يوجد محتمل رابع. فإن كانت الكيفية متعلقاً لأمر ضمني في نفسها فهي جزء لأن كل ما يتعلق به الأمر في نفسه فهو جزء، وإن كان متعلق الأمر الضمني الجزء من الكيفية أي القراءة ذات الجهر أو الركوع ذو الترتيب والموالاة، فيلزم من ذلك أن الكيفية لا جزء ولا شرط، لأن متعلق الأمر الضمي هو الحصة، فالاخلال بالكيفية اخلال بنفس الجزء فيرجع للاخلال بالجزء، وإن كان متعلق الأمر الضمني الجزء بلحاظ تقيده بالكيفية مع دخول التقيد وخروج القيد، فسوف تصبح الكيفية شرطاً، لأن معنى الشرط ما تعلق الأمر الضمني بالتقيد به، فإذن لا يتصور في الكيفية أن تكون قسماً ثالثاً في الصلاة. وهذا الاشكال متين وارد على كلام سيد العروة. ثم إن سيدنا (قده) أفاد في التقسيم، فقال في (ص2): (فالأولى أن يقال إن الخلل الصادر من المكلف إما أن يكون عن عمد أو سهو (اي ان يكون بقصد عنوان عن لا عن قصد) لعدم خلو حالته بالإضافة الى ما يصدر منه عن أحدهما، والعامد إما مختار أو مضطر أو مكره أو جاهل بالحكم).

**ولكن ما افيد بكلامه (والأولى) مورد لملاحظتين: الملاحظة الأولى**: أن موضوع البطلان تارة يكون العمل بالمعنى الاسم المصدري وتارة يكون موضوع البطلان العمل بالمعنى المصدر بما هو فعل منتسب للمكلف. مثلا الحدث أو الاستدبار أو محو صورة الصلاة متى ما حصل ولو لم ينتسب الى المكلف فهو موجب للبطلان فإن الصلاة المقترنة بغير القبلة فاسدة لا أن الصلاة عن استدبار من المكلف فاسدة فإنه لم يؤخذ في موضوع البطلان انتساب الاستدبار في المكلف بل الصلاة لغير القبلة فاسدة. والعمل المقترن بما يمحو صورة الصلاة موجب لفسادها، سواء كان الماحي لصورة الصلاة مستند للمكلف أو لم يكن مستنداً. لذلك في موارد الإلجاء التي تخرج عن انتساب الفعل إلى المكلف كما ذكر في باب الصوم، لو أوجر في حلق المكلف ماء فإنه لا ينتسب إليه فلا يقال أنه افطر، لأن العمل لم ينتسب إليه لا يكون موجباً لبطلان صومه والموجب لبطلان صومه أن يفطر، كذلك في الصلاة هناك بعض المبطلات تصدق حتى مع الإلجاء وإن لم يستند العمل إلى المكلف، فلذلك لا وجه لحصر الخلل الموجب للبطلان بما كان عن عمد أو سهو، بل قد يكون أحد أقسام الخلل ما كان موجباً للبطلان ولو لم يستند صدوره للمكلف. **الملاحظة الثانية**: ما ذكره المحقق النائيني في كتاب الخلل في تقرير الآملي: حيث افتتح التقسيم بقوله: إن الخلل إما مقطوع أو مشكوك، والمقطوع إما عن عمد أو لا عمد. بينما تقسيم سيدنا (قده): إن الخلل الصادر عن المكلف إما عن عمد أو عن سهو لا يشمل موارد الشك في الخلل، مع أنها من جملة موضوعات كتاب الخلل. فتأمل. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 086

كان الكلام في البحث الأول في تعريف الخلل وبيان أقسامه. ووصل الكلام في البحث الثاني إلى بيان موارد الخلل. حيث إن مورد الخلل قد يكون زيادة وقد يكون نقيصة. والبحث فعلاً فيما إذا كان الخلل زيادة.

وهنا مقامان للبحث:

**المقام الأول**: في تحقيق عنوان الزيادة.

**المقام الثاني**: في بيان وجه مبطلية الزيادة.

**أما المقام الأول**: تحقيق عنوان الزيادة، نتعرض لأمور ثلاثة:

**الأمر الأول**: إنه لا يُعقل الزيادة في الماهية من حيث هي، سواء كانت هذه الماهية من الماهيات الحقيقية كماهية الإنسان مثلاً، أو الحجر أو الماهيات الاعتبارية كالصلاة والصوم، فإنه لا يعقل زيادة في الماهية من حيث هي، إذ الماهية مما لها حد معيّن سواء كان هذا الحدّ حدّا حقيقياً أو حدّاً اعتبارياً، ومقتضى ذلك أن كل ما خرج عن الحد فهو أمر أجنبي عن الماهية وليس زيادة فيها.

**الأمر الثاني**: أنه لا يعقل الزيادة في المأمور به من حيث إنه مأمور به. فكما لا يعقل الزيادة في الصلاة من حيث هي صلاة مع غمض النظر عن الأمر وعدمه، لأن المزيد إما من غير سنخ الصلاة أو من سنخ الصلاة، فإن كان المزيد من غير سنخ الصلاة كما لو ضم إلى الصلاة خياطة أو رقصاً أو قفزاً، فإنه ليس بضم ماهية من الصلاة وإنما هو من قبيل ضم أمر خارج عن الصلاة إليها،

وإن كان المزيد من سنخ الصلاة كما لو قرأ عشر سور بعد الفاتحة أو قنت عشرين مرة في الركعة الثانية وما أشبه ذلك، فإنه ليس زيادة في ماهية الصلاة لأن عنوان الصلاة عنوان تشكيكي صادق على القليل والكثير، فالزيادة في ماهية الصلاة غير معقولة، كذلك الزيادة في المأمور به من حيث انه مأمور به، فإن هذا خلف ان يقال هذا الزائد من المأمور به وهو مع ذلك زائد، فلا يجتمعان بل هو من قبيل الجمع بين المتنافين فلا يعقل الزيادة في المأمور به من حيث إنه مأمور به فهذا خلف كونه مأموراً به.

**الأمر الثالث**: وهو الزيادة في مصداق المأمور به لا في نفس المأمور به اي الزيادة في الامتثال لا في المجعول، فما هو المحقق للزيادة في مقام الامتثال بعد المفروغية انه لا زيادة في الماهية ولا زيادة في المأمور به من حيث أنه مأمور به، إذن محل التحقيق عندهم في الزيادة في الزيادة في عنوان الامتثال اي في مصداق المأمور به الفعلي.

فهنا طرح إشكالاً عاما وهو لا يعقل ثبوتاً الزيادة في مقام الامتثال في أي جزء أو أي شرط، فإن الجزء والشرط إما بشرط شيء فكل ما يؤتى به فهو داخل في الشرط، وإما لا بشرط فكل ما يؤتى به فهو أجنبي، إذن إذا قلنا بأن التشهد المأخوذ في الصلاة بشرط التكرار فالتكرار تطبيق للشرط أو لا بشرط من حيث التكرار فأيّ تكرار فهو أجنبي وليس زيادة في التشهد. إذن تصوير الزيادة غير معقول في الجزء والشرط، فإن الجزء والشرط إما بشرط أو لا بشرط ولا يتصور قسم ثالث، لعدم معقولية الإهمال.

لذلك اتجه الأعلام طرّاً إلى أن الزيادة في المقام عرفية لا عقلية، اي أنهم سلموا بالإشكال العقلي وأنه لا يعقل الزيادة في الجزء والشرط، إنما الكلام في صدق عنوان الزيادة عرفاً، بلحاظ أن ما ورد في الروايات الشريفة كموثقة أبي بصير ( من زاد في صلاته فعليه الاعادة) والمتلقى من هذه العناوين هو مفهومها العرفي، فما هو المحقق لعنوان الزيادة عرفا بعد التسليم عرفا انه لا تكون زيادة.

وقد نسب السيد الإمام (قده) في كتاب الخلل في (ص10) للمحقق الحائري في كتاب الصلاة، أنه قال: إن الخلل كما يحصل بالنقيصة يحصل بالزيادة لا بمعنى الزيادة في المأمور به بما هو مأمور به حتى يقال بامتناعها. وأشار المعلق لكتاب الصلاة للمحقق الحائري، فكأن المحقق الحائري يرى أن البحث في الزيادة في المأمور به من حيث أنه مأمور به بالامتناع.

وقال المحقق الحائري ص312: اعلم أن الأصل الأولي في الزيادة عدم كونها مبطلة للصلاة، إلا أن توجب الخلل في القربة، كأن يقصد امتثال الأمر المتعلق بالمركب المشتمل على الزيادة اعتقاداً أو تشريعاً. إما بأن يعتقد ان الصلاة المأمور بها هي الصلاة المشتملة على ركوعين، أو أربع سجدات في الركعة الواحدة فيقصد امتثال الامر المتعلق بهذه الصلاة، أو تشريعاً، بمعنى انه يعلم أنه لا يعتبر في الركعة أربع سجدات ولكنه يشرّع من عنده ويقصد امتثال الامر المتعلق بالصلاة المشتملة على أربع سجدات في الركعة الواحدة. فهنا سواء كان متعتقدا او مشرعا فهو لم يقصد امتثال الامر الواقعي، لأن الامر الواقعي لم يتعلق بالصلاة بهذا النحو. وأما إذا لم توجب الزيادة الخلل، يعني أن قصد الامتثال صحيح، كأن قصد الأمر الواقعي المتعلق بالصلاة لكنه اعتقد اشتمالها على الزائد أو أعرض عن الجزء المأتي به فمقتضى القاعدة عدم البطلان لعدم تعقل كون الزائد على المأمور به مبطلاً له إلا أن يكون عدمه شرطاً والأصل عدمه.

فإن ظاهر عبارة المحقق الحائري أنه يتحدث عن مقام المبطلية ويقول أنه لا يُعقل أن تكون الإضافة مبطلة للمأمور به إلا إذا أخذ في الصلات اشتراط عدمه، وأما إذا لم يؤخذ في الصلاة اشتراط عدمه فيكف يكون مبطلاً، اي اذا كانت الصلاة بالنسبة إليه لا بشرط فكل ما يؤتى به لا يكون مبطلا لأن الصلاة أخذت بالنسبة إليه على نحو اللا بشرط فلا يعقل أن يكون مبطلا الا اذا اخذت الصلاة بالنسبة إليه بشرط العدم، وإلا فليس بمبطل، لا أنه يتحدث عن تصوير الزيادة في المأمور به من حيث أنه مأمور به وقال بامتناع ذلك كي يُرد عليه بأنّ بحثنا ليس في الزيادة في المأمور به بما هو مأمور به كي تقول بالامتناع وإنما بحثنا في الزيادة في مقام الامتثال، فإن المحقق الحائري ليس ناظراً لذلك إطلاقاً. وطرحت وجوه لتحقيق معنى الزيادة عرفاً:

**الوجه الأول**: ما ذكره النائيني في (فوائد الأصول ج4/ ص229)، فقد أفاد المحقق النائيني بحسب نقل مقرر بحثه في فوائد الأصول: أن الإضافة في الصلاة أو غيرها من المركبات الاعتبارية إنما تكون مصداقاً للزيادة إما لكونها إضافة على العدد المطلوب أو لكونها تكراراً لما هو الموجود، فهناك محققان عرفيان لعنوان الزيادة:المحقق الأول: الإضافة على العدد المطلوب. مثلاً لو قال المولى لعبده او الاب لولده: تصدق بدرهم واحد، او قال تصدق بدرهم، فتصدق الولد بدرهمين في آن واحد، فلا محالة أن احد الدرهمين زيادة، لإنه إضافة إلى العدد المطلوب، فيصدق عليه عنوان الزياد عرفاً، وإن لم يؤخذ العدد على نحو البشرط لا، فما دام المطلوب عدداً معيّناً فالإضافة عليه زيادة، ولا تتوقف هذه الزيادة على الطولية بل تتحقق حتى لو كان الأداء في عرض واحد. المحقق الثاني: أن تكون الاضافة على ما هو الموجود على نحو التكرار، كأن يسجد ثلاثة سجدات، او يتشهد تشهدين في الركعة الثانية، أو يسلم تسليمين، فإن نفس التكرار بنظر العرف زيادة وإن كانت الزيادة هنا طولية لأنها تكرار لما حصل، فيقول النائيني: حتى لو كان المطلوب من المكلف صرف الوجود بأن طلب منه صرف وجود التشهد فأتى بتشهد آخر في الركعة الثانية فإنه يصدق عليه عرفا زاد في صلاته، لأنه كرر التشهد بلا أمر، حتى لو لم يؤخذ التشهد بشرط لا، بأن قال المولى: آمرك بصرف وجود التشهد. فإنه متى ما كرر التشهد عد زيادة عرفاً.

**الوجه الثاني:** ما طرحه المحقق العراقي في (نهاية الأفكار، ص436). فيقول: توضيحه يحتاج إلى تمهيد أمور: **الأمر الأول**: لا شبهة في أنه يعتبر في صدق الزيادة الحقيقية أن يكون الزائد من سنخ المزيد فلو لم تكن هناك مسانخة بين الزائد والمزيد فيه لم يصدق عليه عنوان الزيادة، ولذا لا يصدق على الدهن الذي اضيف اليه مقدار من الدبس إلا بنحو العناية، نعم يصدق الزيادة على الظرف بعنوان كونه مظروف كما لو قال له اعطني في هذا الإناء ثلث دهن، فاعطاه ثلث دهن واضاف دبساً فإنه يصدق الزيادة على الدهن لا بلحاظ كونه دهناً بل بلحاظ كونه مظروفاً، ومقتضى هذا الشرط أن الزيادة الحقيقية في الصلاة تتوقف على القصد، وهذا ما ذهب اليه السيد الخوئي، حيث إن الصلاة من العناوين القصدية لأن الصلاة مركبة من مقولات متباينة فلا يمكن أن تندرج تحت عنوان الصلاة وهي متباية ما لم يكن هناك قصد لهذه الصلاة.

إذن فالصلاة عنوان قصدي، والشاهد على ذلك أن الصلاة محرمة على الحائض، ولا وجه لتحريمها لولا القصد وإلا فلا يحتمل أحد من المتشرعة أن الحائض لو أتت بهيئة الصلاة من دون قصد الصلاتية كان حراماً، فتحريم الصلاة على الحائض شاهد بنفسه على أن الصلاة عنوان قصدي، أي أن تأتي بهذه المقولات بقصد الصلاتية، فإذا كانت الصلاة عنواناً قصدياً فكيف يقال زيد في صلاته إذا لم يقصد اقحام شيء في الصلاة. إذ المسألة تحتاج إلى قصد لا كما يقول النائيني من أنه مجرد تكرار الموجود، فلو كرر السجدة لا بقصد الصلاتية أو كرر التشهد لا بقصد الصلاتية لم يصدق عليه أنه زاد في صلاته عرفاً، إذ كيف يصدق عليه أنه زاد في صلاته والحال بأنه يشترط في الزيادة أن تكو من سنخ المزيد فيه، فإذا كان المزيد فيه عنواناً قصديا فلا بد أن تكون الزيادة ايضاً بقصد، وإلا لم تصدق. إذن فحتى يقال زاد في صلاته يعني قصد إقحام شيئاً في صلاته ليس منها. إلا على نحو من العناية للمشاكلة الصورية.

**الشرط الثاني:** يعتبر في صدق عنوان الزيادة أن يكون المزيد فيه مشتملاً على حد مخصوص ولو اعتباراً حتى يصدق بالإضافة اليه عنوان الزيادة.أي لابد من وجود حد حتى يقال ما اضيف إلى الحد زيادة، أما إذا لم يكن هناك حد فكل ما يؤتى به فهو داخل في المحدور. فمثلاً إذا قال املئ الجرة إلى ثلثيه فلو وضع ماءاً بعد ذلك فيقال انه زيادة، أما إذا لم يضع حداً فكل ما يضعه ليس زيادة، فلابد من وجود حد بالإضافة إليه يصدق عنوان الزيادة، كي يكون الزائد موجباً لانقلاب حده إلى حد آخر فيصدق عليه بهذا الاعتبار عنوان الزيادة، وإلا فبدون ذلك لا يصدق العنوان وإن بلغ في الكثرة ما بلغ. وكذلك الأمر في المركبات فإنه ما لم يكن هناك حد. لا يصدق على تجاوز الحد أنه زيادة حتى المركبات المخترعة.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 087

ذكرنا فيما سبق، أن هناك إشكالاً على معقولية الزيادة في المركبات، وذلك لما ذكره صاحب الكفاية (قده) من أن المركّب بالنسبة للزائد إما ملحوظ على نحو البشرط شيء أو بشرط لا أو اللا بشرط، فإن كان ملحوظاً على نحو البشرط شيء فليس زيادة بل هو داخل في المركب. وإن كان ملحوظا بشرط لا فوجوده نقيصه وليس زيادة، وإن كان ملحوظاً على نحو اللا بشرط فهو أجنبي وضم الأجنبي بالنسبة للمركب ليس زيادة بل هو كوضع الماء في الجبن أو الدبس. وقلنا أنه تخلص من الإشكال بوجوه. وصل الكلام إلى: الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي.

ومحصّل كلامه: أنه يعتبر في تحقق الزيادة وصدقها عنصران:

العنصر الأول: أن يكون الزائد من سنخ المزيد، فلذلك لو بنى بيتاً وبنى بجانب البيت داكاً لا يعد زيادة، لعدم المسانخة بين المزيد والمزيد فيه.

العنصر الثاني: بعد المفروغية عن المسانخة لا بد من وجود حد للمزيد فيه يقاس عليه، فيقال: ما دخل تحت الحد فهو من المركب وما تجاوز الحد فهو مزيد، فلذلك لو قال ابن بيتاً بأربع غرف فبنى خمس غرف، فإن الزائد وهو الغرفة الخامسة وإن كان من سنخ المزيد فيه إلا أنه تجاوز عن الحد، فلبحاظ تجاوزه عن الحد يعد زيادة. أما لو قال ابن بيتا بغرف، فحيث لا يوجد حد فكل ما يحدث من الغرف لا يصدق عليه عنوان الزيادة. فالزيادة متقومة بهذين العنصرين المسانخة بين الزائد والمزيد فيه، ووجود حد يقاس عليه.

وبعد المفروغية عن ذلك نطبق هذا الميزان على باب الصلاة والمركبات الاعتبارية عموماً، فيقول المحقق العراقي إن المركب الاعتباري إذا أضيف وقورن بهذا الزائد،

1ـ تارة يؤخذ بنحو بشرط لا، كأن يقال إن الصلاة بالنسبة إلى تكرار الركوع في الركعة الواحدة ملحوظة على نحو البشرط لا.

2ـ تارة يكون مأخوذاً بالنسبة إليه على نحو اللا بشرط بمعنى عدم لحاظه في مقام اختراع الماهية، أي أن المشرع عندما اخترع ماهية الصلاة لم يلحظ حين اختراعها تكرار الركوع لا أنه لاحظ عدمه. وهذا معنى أن الصلاة بالنسبة إلى تكرار الركوع لا بشرط، يعني لم يؤخذ التكرار في الماهية.

3ـ أن تؤخذ الصلاة بالنسبة إلى هذا الزائد على نحو اللا بشرط أيضاً، لكن لا بمعنى عدم لحاظه عند اختراع الماهية، بل بمعنى أخذ الطبيعي الصادق على نفسه على الواحد وعلى المكرر. مثلاً إذا قورنت الصلاة بالتشهد فيقال: الصلاة بالنسبة للتشهد على نحو اللا بشرط ومعنى اللا بشرط أن المأخوذ في الصلاة طبيعي التشهد لا التشهد بقيد الوحدة ولا التشهد بقيد اللا بشرط بالمعنى السابق وهو أنه لم يلحظ عند اختراع الماهية؛ بل الذي لحظ طبيعي التشهد الذي يصدق على التشهد الأول وعلى التشهد الثاني.

فهذه ثلاث أنحاء عند قياس الماهية لهذا الزائد الذي ليس منها.

ولكن هل تنطبق الزيادة على الاعتبار الأول أو الثاني أو الثالث؟ فإن نظرنا للاعتبار الأول: وهو أن الصلاة قد أخذت بالنسبة للركوع الثاني في الركعة الواحدة على نحو البشرط لا، إذن لا يصدق زيادة بل يصدق نقيصة، فلو أتى بركوع ثاني فقد نقص الشرط لأن الشرط عدم التكرار فإذا كرر فقد اصبحت الصلاة ناقصة لشرطها فهي نقيصة وليست زيادة.

وإن نظرنا للاعتبار الثاني: وهو أن الصلاة بالنسبة إلى الخياطة لم تلحظ الخياطة عند اختراع الماهية، فمقتضى ذلك أن الخياطة أمر أجنبي عن الصلاة، فلو أتى بالخياطة ضمن الصلاة لم تكن زيادة لأنه يعتبر في الزيادة العنصر الاول وهو أن تكون هناك مسانخة بين الزائد والمزيد فيه والمفروض مع عدم لحاظ الخياطة في الماهية لا يوجد مسانخة بين الزائد والمزيد فيه فليست زيادة، نعم لو قصد الجزئية أي مع أن الخياطة ليست زيادة لكنه اتى بها بقصد الجزئية من الصلاة، فإن هذه زيادة ادعائية لا زيادة حقيقية أي بقصده الجزئية قد ادعى أنها جزء من الصلاة.

فإن قلت: صحيح أن هذا العمل وهو الخياط اجنبي بحسب الدقة، لأنه لم يلحظ في مقام اختراع الماهية لكنه زيادة عرفاً، فالعرف يقول زاد في صلاته خياطة. قلت: فرق بين الزيادة بمعنى الإقحام وبين الزيادة بمعنى اتصاف الصلاة بكونها عملاً مزيداً فيه، فالزيادة التي يلحظها المشكل بالمعنى الأول، يعني من أدخل الخياطة في الصلاة فيقال أدخل في الصلاة ما ليس منها فالزيادة بهذا المعنى نعم صادقة لكن ليس هذا محل البحث. وأما الزيادة بمعنى اتصاف الصلاة بكونها عملاً مزيداً فيه، أو يقال هذه صلاة ذات زيادة، فهذا لا يتصف، بل يقال ضم عملاً أجنبياً إلى الصلاة.

أما الاعتبار الثالث: أن تكون الصلاة بالنسبة للزائد بنحو اللا بشرط بمعنى أخذ الطبيعي، فعندما قارن الصلاة بالتشهد قال، إنما هو جزء من الصلاة ليس هو التشهد بقيد الوحدة ليس هو عدم أخذ التشهد عن اختراع ماهية الصلاة بل ما هو من الصلاة طبيعي التشهد الذي بنفسه يصدق على الواحد والمتعدد. فهذا معنى التشهد.

فهنا يقول العراقي: في مثل هذا الفرض تصدق الزيادة بجميع الاعتبارات في الواجب، أي إذا لاحظنا ماهية الصلاة فهي بالنسبة إلى التشهد ملحوظة على نحو الطبيعي لكن إذا لاحظنا الصلاة المأمور بها لا ماهية الصلاة فهي بالنسبة للتشهد بأيّ نحو؟ فيقول: بأي نحو كان سواء كانت الصلاة المأمور بها بالنسبة إلى التشهد الثاني بشرط لا، أو بالنسبة للتشهد الثاني بمعنى الطبيعي الصادق على الواحد والكثير على جميع الاعتبارات في الصلاة المأمور بها ما دام التشهد بالنسبة لماهية الصلاة اُخذ على نحو الطبيعي يصدق عنوان الزيادة على تكرار التشهد.

وبيان ذلك على ضوء كل واحد من الاعتبارات الثلاثة في المأمور به:

أما على الاعتبار الأول: بأن يقال إن تكرار التشهد بالنسبة للماهية أي مسمى الصلاة لوحظ على نحو الطبيعي الذي يصدق على الكثير والقليل لكن هذا التكرار بالنسبة للمأمور به اُخذ بشرط لا، فيقول العراقي قد اجتمع العنصران المعتبران في الزيادة، أما العنصر الاول وهو المسانخة، وقد تحقق بلحاظ المسمى، لأن التشهد بالمسمى هو الطبيعي الصادق على الواحد والإثنين. أما على العنصر الثاني وهو وجود حد يقاس عليه، صحيح أنه لا يوجد حد بلحاظ المسمى لكن يوجد حد بلحاظ المأمور به، حيث إن الصلاة المأمور بها اُخذ فيها التشهد بقيد عدم التكرار. فالتكرار بلحاظ المسمى مسانخ وبلحاظ المأمور به خارج عن الحد، فاجتمع العنصران، فحيث اجتمع العنصران كان التشهد الثاني زيادة.

وأما بحسب الاعتبار الثاني: وهو ما إذا افترضنا أن التشهد بالنسبة للمسمى على نحو الطبيعي الصادق على الواحد والكثير، وبالنسبة للمأمور به على نحو اللا بشرط بمعنى عدم لحاظه حين الأمر. فيقول العراقي ايضاً صدقت الزيادة لتحقق العنصرين، أما المسانخة فلأنه بحسب المسمى اخذ على نحو الطبيعي، وأما الحد فبحسب المأمور به يعتبر التشهد الثاني ليس ملحوظاً مع المأمور به وهذا حد، إذن إذا جيء بالتشهد الثاني صدق عليه أنه زيادة في الصلاة.

أما الاعتبار الثالث: وهو أنه في المسمى وفي المأمور به على حد سواء، فالتشهد بالنسبة للمسمى اخذ على نحو الطبيعي والتشهد بالنسبة للمأمور به اخذ على نحو الطبيعي.

فهنا ذهب السيد الشهيد (قده) لعدم صدق الزيادة لأن المفروض أن الطبيعي الصادق على الواحد والكثير فلا يوجد حد، فإن المسانخة وإن كان موجودة إلا أن الحد ليس موجوداً إذ أن المفروض بلحاظ المسمى وبلحاظ المأمور به التشهد ملحوظ على نحو الطبيعي الصادق على الواحد والمكرر فلا يوجد حد حتى يصدق عنوان الزيادة، لكن العراقي قال بأن هنا يصدق الزيادة ويوجد حد، والسر في ذلك: لما كان المأمور به هو الطبيعي والطبيعي يصدق على أول فرد فمجرد أن يأتي بالتشهد الأول حصل المأمور به، وحيث حصل المأمور به فهذا نحو حد، إذن ما سيأتي بعد ذلك وإن كان مصداقاً للطبيعي إلا أنه زيادة.

ولكن يمكن دعم كلام السيد الشهيد، بأنه تارة يكون المأخوذ صرف الوجود، وتارة يكون المأخوذ الطبيعي. وفرق بين النظرين.

فإن كان المأخوذ صرف الوجود الذي لا يقبل التعدد، نعم فهذا حد، لكن بناءاً عليه قد اختلف النحو فما أخذ في المسمى غير ما اُخذ في المأمور به. وأما إن كان الملحوظ فيهما هو الطبيعي، فالطبيعي صادق على الواحد والمتكرر فحتى لو أتى بعشر تشهدات فإنها مصداق للطبيعي وصدق سبق الطبيعي على الأول لا يسلب صدقه على الثاني، فإذن لا يصدق عنوان الزيادة بلحاظ فقد العنصر الثاني.

وبعد الفراغ عن ذلك أفاد المحقق العراقي (قده) أن كل ما ذكر من صدق الزيادة يمكن أن يتم في بعض المركبات الحقيقية كالدار أو الاعتباري كالطواف، لكن لا يتم ذلك في الصلاة. والسر في ذلك: أنه حيث إن الصلاة مركب من مقولات متباينة ووجودات متعددة فلا يصدق عنوان الصلاة عليها إلا مع القصد. وحيث إن صدق عنوان الصلاة متقوم بالقصد إذن لا يتحقق مسانخة إلا إذا أتى بالزائد بقصد الصلاة، فلا يكفي أن الصلاة أخذت بالنسبة إليه على نحو الطبيعي ولا يكفي أن المأمور به أخذ النسبة إليه على نحو صرف الوجود بل حتى لو توفر هذان العنصران لا يصدق انه زاد في صلاته حتى يأتي بالجزء الثاني بقصد الصلاتية والجزئية.

وهنا اختلف معه السيد الصدر، فقال: إذا فرضنا تحقق العنصرين بأن كان التشهد بالنسبة إلى المسمى على نحو الطبيعي فتحقق عنصر المسانخة وكان التشهد بالنسبة إلى المأمور به بشرط لا مثلا، فإذا اتى بالشهد الثاني وإن لم يقصد الجزئية صدقت الزيادة الحقيقية، لأن المفروض أن المسانخة موجودة والحد موجود وقد خرج عن الحد تكرار التشهد، فكيف تناط الزيادة الحقيقية بقصد الصلاتية؟

نعم، لو أتى بالتشهد الثاني بقصد الجزئية فهو أيضاً زيادة لأن عنوان الزيادة يشمل الزيادة الحقيقية وهو أن يكرر وإن لم يقصد الجزئية، ويشمل الزيادة التشريعية وهو أن يأتي بما ليس بمأمور به بقصد الجزئية سواء كان تكراراً أم ليس تكراراً. فنلفترض أن المكلف أتى بالخياطة بقصد الجزئية فهو لم يكرر عملاً لكنه ما دام قد قصد الجزئية فهو يُعدّ زيادة تشريعية.

ويمكن القول: أن المركب الاعتباري إذا كانت اجزائه متسانخة كالطواف والسعي حيث لا توجد فيه مقولات متعددة، وأجزاءه كله متسانخة من حيث المقولة والصورة، فهنا يتم ما ذكره السيد الصدر، من إضافة شوط وإن لم يكن بقصد الجزئية فهو زيادة، لتحقق المسانخة حيث لم يلحظ مسمى الطواف على نحو البشرط لا بل لحوظ على نحو اللا بشرط بمعنى الطبيعي. والمأمور به أخذ بشرط لا، يعني بشرط عدم الزيادة على السبعة، إذن الشوط الثاني زيادة وإن لم يقصد الجزئية.

أما لو كان المركب من مقولات متباينة ووجودات مختلفة بحيث لا تلتئم إلا بالقصد لا محالة، إذن فبالنتيجة فلم تتحقق المسانخة كي تتحقق الزيادة، لأن المفروض أن الوجودات فيه متعددة فلا يدخل وجود فيه إلا بقصد كونه منه.

إذن بالنتيجة: لا يبعد في المقام ما ذكره المحقق العراقي (قده).

وأضاف السيد الشهيد لكلام العراقي أن ما ذكره كان تنقيحاً للزيادة بلحاظ مسمى الصلاة ونفس الصلاة.

ولكن السؤال هل يتعقل الزيادة في المأمور به من حيث إنه مأمور به، فإننا قد تعلقنا الزيادة في المسمى، لكن هل نتعقل الزيادة في المأمور به من حيث إنه مأمور به مع قطع النظر عن هذا المسمى،

فذكر السيد الشهيد أن المأمور به كالصلاة إن لوحظ بالنسبة لهذا العمل، بشرط لا، كالصلاة بشرط عدم القهقهة فلا محالة هو نقيصة وليس زيادة، وإن لوحظ بالنسبة إليه على نحو اللا بشرط بالمعنى الأول بمعنى عدم أخذه في الماهية المأمور به، إذن وجوده يُعد أجنبياً كإظافة الدبس إلى الدهن، فلا يعد زيادة، وإن لوحظ بالنسبة إليه على نحو اللا بشرط بالمعنى الثاني للا بشرط اي اخذ الطبيعي كأخذ الصلاة بالنسبة إلى الفاتحة على نحو الطبيعي، إذن هل يوجد حد آخر بلحاظ الاستحباب والكراهة أم لا؟ حيث بلحاظ الوجوب اخذ الطبيعي، يجب عليك في الصلاة المأمور بها طبيعي الفاتحة، إذن لو كنا نحن والوجوب كلما كرر الفاتحة فهو مصداق وليس زيادة، لكن بلحاظ الاستحباب أو الكراهة فهل هناك حد؟ فلو قلنا إن الواجب في الركعة الثالثة طبيعي التبسبيح الصادق على الواحد والكثير لكن المستحب ثلاث تسبيحات، إذن صدق على التسبيحة الرابعة أنها زيادة على الصلاة بلحاظ حد الاستحباب، فيقال زاد في الصلاة المأمور بها. أو من باب الكراهة بأن كان يكره تكرار السورة مثلاً، فيقال للسورة الثانية انها زيادة وإن كان الواجب هو الطبيعي. ونعم ما ذكر، إلا أن المناقشة في أن ما أفاده المحقق العراقي وأقرّه السيد الشهيد من أنه إذا توفر العنصران لكن لا في مورد واحد بل أحدهما بلحاظ المسمى والآخر بلحاظ المأمور به صدقت الزيادة الحقيقية هل هذا تام؟ أم أن الزيادة هنا ليست حقيقية أي عقلية، وإنما هي زيادة عرفية لعدم اتحاد العنصرين في المورد.

### 088

ذكرنا فيما سبق أنه ذكرت عدة محاولات لإثبات صدق الزيادة في المركبات الاعتبارية.

المحاولة الثانية: ما ذكره المحقق العراقي، وذكرنا أن السيد الصدر وافق المحقق العراقي فيها. وأضاف إلى كلامه: أن الزيادة بكلا قسميها، سواء كانت زيادة حقيقية، أم زيادة تشريعية، مصداق لعنوان الزيادة في الروايات الشريفة.

وبيان ذلك: أن المناط في الزيادة الحقيقية هو اجتماع العنصرين، المسانخة في المسمى، وتجاوز حد الوجوب.

فإذا فرضنا أن العمل المضاف مصداق للمسمى كما لو كان العمل المضاف من سنخ أجزاء الصلاة، فالصلاة بالنسبة إليه لوحظت على نحو الجامع المنطبق على القليل والكثير، فأي ركوع فهو مصداق للمسمى.

ولكن إذا كان هناك حد للوجوب بأن كان الواجب من الركوع الركوع بشرط لا، إذن فالركوع الثاني وإن كان مصداقاً للمسمى في الصلاة ولكنه نقيصة في الواجب زيادة في المسمى،

ولا تقابل بين الزيادة والنقيصة في المقام، لاختلاف موضوعيهما، فإن الركوع الواجب إذا اخذ بشرط لا كان الركوع الثاني نقيصة لكن من حيث الواجب، وهو في نفس الوقت زيادة لكن من حيث المسمى، فيقال زاد في صلاته لا في صلاته الواجبة، وإنما نقص من صلاته الواجبة.

فما أحدثه نقص في الواجب لكن زيادة في المسمى، فلا تقابل بين الزيادة والنقيصة لاختلاف الموضوع، خلافاً لما قاله سيدنا الخوئي (قده) من أن الركوع الثاني زيادة في الواجب، حيث إن سيدنا الخوئي قال: الركوع الثاني نقيصة في الواجب عقلا لكنه زيادة في الواجب عرفاً.

لكن السيد الصدر يقول عقلاً هو زيادة في المسمى وليس عرفاً، بحسب الواجب ليس إلا نقيصة وبحسب المسمى زيادة.

وكذلك إذا اخذ الواجب لا بشرط بمعنى عدم أخذ الخصوصية، اي بحيث يكون التكرار أجنبياً، فإذا قال المولى ما يجب عليك من الركوع طبيعي الركوع وصرف الوجود. بحيث لو كررت كان الركوع الثاني اجنبيا لم يؤخذ في الواجب لا أن الواجب بشرط لا بل الواجب تحقق بالركوع الاول، لكن لم يؤخذ في الواجب التكرار. فلو كرر الركوع صدق عليه أنه زيادة في المسمى. فمن جهة الركوع مصداق للمسمى وهو الصلاة، ومن جهة أخرى زيادة فيه لخروجه عن الحد.

إذن الضابطة عند السيد الصدر هو أن مناط الزيادة الحقيقية الدقية العقلية أن يكون العمل المأتي به مصداقا للمسمى تجاوزا عن حد الواجب.

وأما بلحاظ الزيادة التشريعية، فكل من أتى بعمل في الصلاة ليس مأموراً به بقصد أنه جزء من الصلاة فقد زاد في صلاته، وإن لم يكن مسانخاً كما لو فرقع اصابعه بقصد الجزئية في الصلاة فقد زاد في صلاته والزيادة في الرواية تشمل كلا القسمين. وهنا ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: إن مُدّعى السيد الشهيد (قده) وهو أن ما كان مسانخاً للمسمى خارجاً عن حد الوجوب فهو زيادة هل هو زيادة بالزيادة الحقيقة أو بالزيادة العرفية. فإن كان المنظور هو الزيادة الحقيقية كما هو ظاهر كلامه. فالمفروض ان العنصرين لم يردا في في موضوع واحد، فإن المسانخة بلحاظ مسمى والحد بلحاظ المأمور به، وبالتالي لا يجتمع أن يكون العمل هو مصداق للمسمى وهو زيادة للمسمى، إذ ما دام لم يجتمعا العنصران في مورد واحد، بل هذا العمل وهو الركوع، من حيث الصلاة، صلاة. ومن حيث الواجب ليس بواجب، فكيف يقال أن ما هو من الصلاة زيادة في الصلاة من حيث هي صلاة؟ فكيف يجتمع ما هو مصداق للمسمى مع كونه زيادة في المسمى،

إذن فلابد أن تدعوا الزيادة العرفية لا الحقيقية. وتقرير كلامه: فإن قلت: لو اشترطنا اجتماع العنصرين في مورد واحد لما صدقت الزيادة الحقيقية في شيء لا في المركبات الحقيقية ولا الاعتبارية فكأنه يستحيل اجتماع العنصرين في شيء واحد، وحيث أنه لا يعقل اجتماع العنصرين في شيء إذن لازم ذلك عدم صدق الزيادة الحقيقية إطلاقاً.

لأنه لا يعقل اجتماع عنصرين في الزيادة الحقيقية في شيء واحد، بينما نرى أن الزيادة الحقيقية تصدق.

مثلاً: نقول بأن هذا البيت زيد فيه غرفة، وهو من المركبات الحقيقية ونرى أن صدق الزيادة على البيت صدق حقيقي، مع أن العنصرين لم يردا على مورد واحد فالغرفة مصداق من مصاديق البيت على كل حال لكن لأن المطلوب ثلاث غرف قيل للغرفة الرابعة زيادة، والحال انها زيادة على المطلوب لا زيادة في المسمى،

فلو التزمنا بأنه لا تصدق زيادة حقيقية إلا إذا اجتمع العنصران في مورد واحد، والعنصران لا يجتمعان في عنصر واحد، إذن لازم ذلك عدم صدق الزيادة الحقيقية. فكلا. أو إذا نظرنا إلى من له أصبع زائد يقال مع أن الأصبع الزائد أو اليد الزائدة من المسمى، مع ذلك يقال عرفاً يد زائدة واصبع زائد والصدق صدق حقيقي.

قلت: نلتزم بأن الزيادة العقلية الدقية لا يمكن تحققها في المركبات، بل لابد أن تكون زيادة عرفية، وإلا زيادة عقلية دقية في المركبات لا يمكن مع إناطة الزيادة باجتماع هذين العنصرين. مثلاً جسم الإنسان نقول: الاصبع الزائدة واليد الزائدة مصداق لجسم الإنسان لكنها زيادة، لان هناك حداً بلحاظ المتعارف، فيقال بما أن المتعارف في جسم الإنسان اشتماله على يدين وخمس أصابع فوجود إضافة زيادة عقلاً على الحد المتعارف وليست زيادة في المسمى. فاعتبار الأصبع الزائد زيادة في المسمى لا زيادة في الحد المتعارف عرفية وليست عقلية.

وكذلك لو كان الغرض يتأتى في الدار بثلاث غرف فبنى البنّاء أربع غرف، عقلاً لا يوجد زيادة في الدار وإنما زيادة في الغرض المطلوب.

الملاحظة الثانية: بناء على كلام السيد الشهيد (قده) ما كان مسانخا للمسمى خارجاً عن حد الوجوب فهو زيادة، إذن المستحبات زيادة داخلة في المسمى وخارجة عن حد الواجب. مثلاً إذا قال المولى: يستحب في الصلاة القنوت. فالقنوت من جهة سانخ للمسمى، ومن جهة خارج عن الواجب. السورة الثانية من جهة مسانخة للمسمى خارجة عن حد الوجوب، فهل المستحبات زيادة في الصلاة؟

إلا أن يقول (قده) مقصودنا بالوجوب مطلق المطلوبية أو الغرض، فلا يصدق أنه زائد عن الحد لأن الحدث هو المطلوبية وما دام هو المطلوب ولو بطلب ندبي فليس خارجاً عن الحد. أو يقول بأني ألتزم أن المستحبات زيادة في الصلاة لكن لا يشملها ما دلّ على المبطلية (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، فإن دليل المبطلية منصرف عما أمر به الشارع. هذا كله إذا كان مدعاه (قده) الزيادة الحقيقية.

وأما إذا كان مدعاه الزيادة العرفية، فهل تصدق الزيادة العرفية بمجرد قصد الجزئية وإن لم يرد العمل مسانخاً؟ مثلا من قرأ في طوافه سورة (يس) بقصد الجزئية من الطواف، هل يصدق أنه زاد في طوافه؟ أو من قرأ في طوافه دعاء الندبة او كميل بقصد الجزئية من الطواف، فهل يصدق أنه زاد في طوافه؟ أو من وقف في عرفة زوال يوم التاسع وأتى أثناء الوقوف بدعاء عرفة بقصد أنه جزء من الوقوف، فهل يقال زاد في وقوفه؟ فإذا كان مدعى السيد الصدر (قده) أن الزيادة الحقيقية تتحقق بالعنصرين وبقصد الجزئية، فنقول بأنه: بتحقق العنصرين لا تتحقق الزيادة الحقيقية لورودهما على مورد واحد، ومجرد قصد الجزئية ولو لم يكن العمل مسانخاً لا يحقق زيادة عرفية.

المحاولة الثالثة: ما ذكره سيد المنتقى في شرح كلام الشيخ الأعظم (قده) في (ص270، ج5). ومحصل كلامه مقدمتان:

المقدمة الأولى: إن الماهية بالنسبة للخصوصية إما على نحو البشرط لا أو اللا بشرط من حيث الوحدة والتعدد أو اللا بشرط الاصطلاحي من حيث التكرار وعدمه، والإضافة على النحو الأول نقيصة، اي اذا كان المركب مأخوذا على نحو البشرط لا فالاضافة نقيصة.

وعلى النحو الثاني مصداق للجزء فينطبق عليه العنوان لصدقه على المجموع، لأنه إذا كان الماهية مأخوذة بالنسبة إلى السورة بنحو اللا بشرط بمعنى الصدق على الواحد والمتعدد فلو أتى بعشر سور لكان المجموع مصداقاً للجزء.

وعلى النحو الثالث وهو ما إذا كانت اللا بشرطية عدم أخذ الوحدة والتعدد، لا الوحدة اخذت ولا عدمه اخذ، إذن التكرار أجنبي، ما هو الجزء هو السورة لا بشرط من حيث التكرار وعدمه، إذن التكرار يكون أجنبياً عما هو الجزء. وصدق الزيادة إنما يتصور في النحو الثالث.

وهذا بعكس كلام السيد الصدر. فالصدر يقول ان الزيادة منوطة باللا بشرطية بمعنى الصدق على الواحد والمتعدد،

بينما سيد المنتقى يقول إن الزيادة منوطة باللا بشرطية بمعنى عدم لحاظ الخصوصية فيما هو المأمور به، اي عندما يكون العمل أجنبياً بنظر السيد الصدر ليس موردا لصدق الزيادة، بينما هو صدق الزيادة بنظر سيد المنتقى، فيقول إذن بما ان الزيادة منوطة باللا بشرطية بمعنى عدم أخذ خصوصية التكرار وعدمه إذن على النحو الأول لا زيادة بل هو نقيصة، وعلى النحو الثانية وهو الصدق على الوحد والمتعدد لا زيادة لصدقه على المجموع. مضافاً إلى أن محل بحثنا في الزيادة المبطلة، يعني أن محل بحثنا ما هو مصداق قوله في معتبرة ابي بصير (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، فبما أن محل كلامنا في الزيادة المبطلة، لابد من تصوير الزيادة بنحو تكون مبطلة. وإذا نظرنا إلى النحو الثاني وهو الصدق بنحو الواحد والمتعدد، فهذا امتثال وليس زيادة مبطلة. إذن تصدق الزيادة المبطلة فيما إذا كان العمل أجنبياً عن العمل المأمور به. المقدمة الثانية: بما أن تحقق كل جزء من أجزاءه بصرف الوجود، اي ان المعتبر في كل جزء من أجزاء الصلاة صرف الوجود كانت الإضافة عليه زيادة، فهذا العمل أجنبي عن الصلاة، لأن الصلاة أخذت بالنسبة إليه على نحو اللا بشرط، لكن حيث إن الواجب من الصلاة صرف الوجود وصرف الوجود تحقق إذن هذا العمل الاجنبي يعد زيادة، فموضوع المانعية ما كان اجنبياً في نفسه لكنه تكرار لما تحقق بصرف الوجود، ولذلك يعتبر نفس الزيادة مانع، لا أنه اضر بالجزء، فليست مطبليته أنه أضر بالجزء، بل مبطليته من حيث كونه زيادة، لذلك لا تكون الزيادة مبطلة إلا إذا كان أجنبياً لا يضر بالعمل، لذلك حينئذٍ يتصف بالمانعية من حيث كونه زيادة لا من حيث إضراره بالعمل الذي حصل من المكلف.

### 089

تعرضنا فيما سبق لكلام سيد المنتقى (قده)، والظاهر أن كلامه خالٍ عن الإشكال بلحاظ أن ظاهر ما أفاده في (المنتقى، ج5، ص272)، أن محل حديثه ليس عن مفهوم الزيادة، وإنما كلامه عن الزيادة المبطلة من حيث أنها زيادة.

وقد ذكر أنه ليس البحث في المقام بحثا فقهيا حول مفهوم الزيادة الوارد في لسان الرواية، وإنما البحث أصولي في أن التكرار لما هو جزء من أجزاء الصلاة هل هو مانع من صحة الصلاة أم لا. فالبحث في مانعية التكرار من حيث هو تكرار سواء صدق عليه عنوان الزيادة أم لم يصدق. فلا علقة للبحث بعنوان الزيادة. ولذلك فقد ذكر أن الجزء إذا كان مقيداً بعدم التكرار أي مأخوذاً على نحو البشرط لا، فبمطلية التكرار من جهة النقيصة لا من جهة الزيادة صدق على التكرار زيادة عرفاً ام لم يصدق فان مبطليته من حيث النقيصة، وإن كان الجزء ملحوظا على نحو اللا بشرط بمعنى الصدق على الكثير والقليل فالتكرار مقوم للجزء لا أنه مبطل له، لأنه إذا كرر الجزء صدق على المجموع أنه جزء، إذن فالتكرار الذي يشك في مانعيته هو ما أخذ الجزء بالنسبة إليه على نحو اللا بشرط الاصطلاحي بمعنى عدم دخله في الجزء لا ثبوتاً ولا نفياً، فهو وإن كان أجنبيا عن الجزء وليس ضائرا بوقوعه جزءا ولا مقوما بجزئيته ولكن بالإمكان أن يتصف بالمانعية بحيث يكون مانعا من صحة الصلاة لا مانعا من وقوع الجزء جزءاً. فبما أن هذا هو منظور كلامه فكلامه خال عن الإشكال، مع غمض النظر عن التعبيرات التي ذكرها، حيث قال بأن أخذ الجزء على نحو اللا بشرط، معناه أخذ الجزء بنحو صرف الوجود فاذا حصل صرف الوجود فما بعده يكون زيادة، ولا ملازمة عقلاً بين ملاحظ الجزء على نحو اللا بشرط وأخذه على نحو صرف الوجود. لکن الظاهر أن مقصوده بصرف الوجود ليس هو المعنى الاصطلاحي وإنما مقصوده بصرف الوجود أول الوجود، بمعنى أنه إذا كان الجزء ملحوظاً على نحو اللا بشرط فالجزء هو الطبيعي والطبيعي يصدق في أول وجود.

الوجه الرابع: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده). ومحصله في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن هناك فرقاً بين المركبات الحقيقية والمركبات الاعتبارية. ففي المركبات الحقيقية يكون صدق الزيادة غير منوط بالقصد، فإذا قال له: أملأ ثلثي الحب ماءاً فزاد على الثلثين، صدق عنوان الزيادة قصد أم لم يقصد، إذ الزيادة في المركبات الحقيقية منوطة بالمسانخة ووجود حد وذلك أمر ليس منوطا بقصد الامر في شيء. أما المركبات الاعتباري كالصلاة فحيث إن وحدتها بالقصد فجزئيتها بالقصد وزيادتها بالقصد، فالصلاة حيث إنها مركبة من مقولات متباينة فلا يمكن أن تقع هذه المقولات المتباينة تحت عنوان واحد إلا بالقصد، فبما أن وحدة الصلاة بالقصد فلا محالة الجزئية بالقصد،أي لا يكون الركوع جزءا من هذه الصلاة الا اذا قصد كونه منها، وكما أن جزئية الجزء تعتمد على القصد فإن الزيادة ايضا تعتمد على القصد، فلا يقال أنه زاد في صلاته الا اذا قصد انه من الصلاة.

المقدمة الثانية: بأن هذا لا يختص بالمسانخ، فحتى غير المسانخ إذا اتى به بقصد أنه جزء من الصلاة كان زيادة في الصلاة، فلو أتى بفرقعة الأصابع بقصد أنها من الصلاة كان زيادة في الصلاة وإن لم يكن من سنخ أعمال الصلاة. ويؤكد ذلك صحيحة علي بن جعفر عن أخيه، قال: قال علي بن الحسين (ع) إن وضع الرجل إحدى يديه على الأخرى في صلاته عمل وليس في الصلاة عمل).

فإن ظاهر قوله (وليس في الصلاة عمل) أنه ليس المراد بالعمل هنا الابتداع، كما احتمله بعض الفقهاء اي ليس في الصلاة ابتداع. أو أن المراد بالعمل هنا العمل الشاغل للقلب، فإن ظاهر سياق الرواية أنه في مقام بيان ما يصح وما يبطل فلا معنى لتفسير العمل بما يشغل القلب عن التوجه في الصلاة. إذن ظاهر سياق الرواية أن المراد بالعمل العمل المنافي للصلاة، (إن وضع الرجل إحدى يديه على الأخرى عمل وليس في الصلاة عمل) اي ان هذا الوضع عمل منافٍ لصورة الصلاة وتبطل الصلاة بالعمل المنافي لصورتها، وحيث إنه ليس مطلق العمل غير المسانخ منافياً إذن فلا محالة يكون منظور الرواية العمل بقصد الجزئية، اي من أتى بعمل بقصد الجزئية كان ذلك منافياً للصلاة وحيث إن وضع اليدين على الأخرى بقصد الجزئية عمل وليس في الصلاة عمل كان ذلك مبطلاً.

ولكن يتأمل فيما أفيد: أولاً: بأن مقتضى كون وحدة الصلاة بقصد الجزئية يقتضي أن لا تقع زيادة في الصلاة إلا بقصد الجزئية، صحيح ذلك، لكن ليس كل ما قصد به الجزئية هو زيادة فلا ملازمة بين الامرين فلا زيادة فيها الا بقصد الجزئية لا انه كل عمل قصد به الجزئية فهو زيادة. ثانياً: لا يبعد أن العرف كما ذكر المحقق العراقي أن لا يصدق زيادة في الصلاة إلا بشرطين: أن يكون مسانخا وأن يؤتى به بقصد الجزئية، فلو كان مسانخا ولكن لم يأت به بقصد الجزئية من الصلاة وإنما قصد بهذا العمل وهو التشهد الثاني مطلق الذكر لا بقصد الجزئية فليس زيادة فيها، ولو أتى بعمل غير مسانخ لكن بقصد الجزئية لم يكن زيادة في الصلاة، كما ذكرنا فيما سبق بالنسبة إلى الطواف، فإنه لو أتى بدعاء الندبة في الطواف فلا يقال أنه زاد في طوافه. كذلك من أتى بفرقعة الاصابع في الصلاة بقصد الجزئية في الصلاة فقد أقحم في الصلاة ما ليس منها لكنه لا يقال زاد في صلاته.

الوجه الخامس: ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) وجمع من الفقهاء منهم سيد العروة (قده)، من أن تكرار المسانخ زيادة وإن لم يقصد به الجزئية، فمتى ما كرر سجدة أو ركوعا او تشهدا بل أنه قصد به مثلا ذكرا أو ما اشبه ذلك، وإذا أتى بغير المسانخ فليس زيادة وإن قصد به الجزئية، فالمدار في الزيادة على تكرار المسانخ فقط. ويظهر التأمل فيه على ما ذكرنا في شرح كلام السيد الخوئي والمحقق العراقي (قده).

ونذكر أموراً تتعلق بتنقيح عنوان الزيادة: الأمر الأول: ما أشرنا إليه فيما سبق من أن الزيادة الحقيقية غير متصورة في المركبات الاعتبارية بلحاظ أن الزيادة الحقيقية تعتمد على عنصرين في مورد واحد وهما المسانخة والحد، ولا يعقل اجتماع العنصرين في مورد واحد بأن يكون العمل من جهة مسانخ ومن جهة خارج عن الحد. فلا يعقل الزيادة في مسمى الصلاة زيادة حقيقية أو الزيادة في الواجب زيادة حقيقية لعدم اجتماع العنصرين في مورد واحد.

الأمر الثاني: إن هناك فرقاً بحسب العرف بين أن يقال زاد عليه، وزاد منه، وزاد فيه. فإذا قيل زاد عليه فإن ظاهره تجاوز الحد بما هو مسانخ، فعبارة (زاد عليه) تستبطن وجود حد وأنه زاد عليه بما هو من سنخه، مثلاً ورد في صحيحة عبد الله بن محمد: (إذا زدت على الطواف المفروض فعليك الإعادة كما إذا زدت على الصلاة المفروضة). فإن الظاهر من الزيادة على الطواف الإتيان بشوط ثامن، فحيث إن الإتيان بشوط ثامن تجاوز للحد بما هو من سنخ الطواف يصدق عليه أنه زيادة، وكذلك الأمر بالنسبة للصلاة المفروضة إذا زاد فيها ركعة.

وإذا قال: زد من الصلاة، فإن الزيادة من الشيء عبارة عن الإكثار منه بما هو من سنخه وإن لم يكن هناك حد، فالزيادة من الشيء لا تستبطن وجود حد فمن أتى بعشر سور بعد الفاتحة يقال زاد من السورة التي جزء من الصلاة، مع أنه لا يوجد حد في ذلك بمعنى بشرط لا.

وأما عنوان الزيادة تفيد، الذي هو الوارد في الرواية (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) فإن عنوان (زاد فيه) يعني أتى بمسانخ بقصد أنه منه، فاشتراط المسانخة مأخوذ من عنوان الزيادة، لأن الزيادة لا تصدق إلا بالمسانخة، واشتراط قصد الصلاتية مأخوذ من كلمة (فيه)، فلو خلينا وكلمة الزيادة لم نشترط قصد الجزئية، لكن لأن الرواية قالت من زاد في صلاته، فإن ظاهر الزيادة في الصلاة أن جعل الصلاة ظرفا لما أتى به وهذا لا يصدق إلا مع قصد الصلاتية. إذن الزيادة في الصلاة الإتيان بالمسانخ بقصد الجزئية.

الأمر الثالث: لا فرق بين قصد الصلاتية بين قصد الجزئية أو قصد الظرفية، فلو أن المكلف أتى بعمل مستحب بقصد أن الصلاة ظرف له، وإن لم يقصد أن الصلاة جزء له لأن الصلاة لا تكون ظرفاً لغير الاجزاء الواجبة، لكنه قصده ظرفاً لهذه الأجزاء المستحبة، مثلاً لو أتى في أثناء الصلاة بدعاء التوسل أو دعاء كميل بقصد انه مستحب في الصلاة فقد جعل الصلاة ظرفا لاستحبابه وإن لم يقصد الجزئية مع ذلك يقال زاد في صلاته، فالزيادة في الصلاة لا تتوقف على قصد الجزئية كما في كلمات سيدنا (قده).

الأمر الرابع: ذكر في كلمات الأعلام ومنهم المحقق العراقي وسيد المنتقى أن اللا بشرطية لها معنيان:

الأول: فهي بمعنى الصدق على الواحد والكثير، وهي بمعنى عدم أخذ الوحدة أو التكرار في مفهوم الجزء، والحال بأن اللا بشرطية لها معنى واحد، فإن معنى اللا بشرطية يعني عدم أخذ الخصوصية، وفي المقام معنى اللا بشرطية عدم أخذ خصوصية الوحدة أو التكرار في الجزء،

نعم لهذه اللا بشرطية تطبيقان في المقام، فتارة نطبق اللا بشرطية بلحاظ الصدق، فنقول: لا يعتبر في صدق الركوع لا الوحدة ولا التكرار، فمقتضى ذلك صدقه على الواحد والكثير، فصدقه على الواحد والكثير ليس هو معنى اللا بشرطية، إنما هو أثر لها بلحاظ عدم أخذ الوحدة والتكرار في الصدق.

والثاني: عدم أخذ الوحدة والتكرار في مفهوم الجزء، فالجزء هو الطبيعي لا بشرط الوحدة ولا بشرط التكرار. وأثر ذلك أن يكون التكرار أجنبياً عن الجزء، فهذا من باب اختلاف الآثار في اللا بشرطية لا أنه اختلاف في معنى اللا بشرطية. ويأتي الكلام حول المقام الثاني وهو مبطلية الزيادة بعد المفروغية في المقام عن تنقيح عنوان الزيادة.

### 090

بعد الفراغ عن تصوير عنوان الزيادة، في المركبات الاعتبارية، وقع البحث في

### المقام الثاني، وهو البحث عن مبطلية الزيادة.

والبحث في جهتين: فيما يقتضيه مقام الثبوت، وفي بيان ما هو المستفاد في مقام الإثبات من الأدلة.

أما الجهة الأولى: تصوير مبطلية الزيادة ثوبتاً. فقد اُفيد في كلمات الأعلام عدة وجوه لبيان النكتة والملاك في مبطلية الزيادة ثبوتا مع غمض النظر عن مقام الإثبات.

الوجه الأول: ما ذهب اليه المحقق الهمداني (قده) وذكره السيد الإمام (قده) في (بحث الخلل، وفي رسائل الأصول) من أنه يمكن للشارع أن يجعل المانعية للزيادة استقلالاً بلا حاجة إلى رجوع الحكم لنكتة أخرى، بأن يقول الشارع جعلت الزيادة في الصلاة مانعاً من صحتها، فتكون مانعية الزيادة مجعولة بالاستقلال. وقد بحثنا ذلك في الأصول في بحث الاستصحاب، وهو هل يمكن جعل الشرطية أو المانعية استقلالا أم لا؟ فلدى الأعلام اتجاهين:

الاتجاه الأول: ما هو مسلك الشيخ الاعظم ومدرسة النائيني ومنهم السيد الخوئي من أن الشرطية أو المانعية أو الجزئية لا يعقل جعلها استقلالاً وإنما هي عناوين انتزاعية تنتزع من المركب أو المشروط، فإذا قال انت مأمور بالصلاة المشتملة على الفاتحة والتشهد والتسليم انتزع العقل جزئية الفاتحة، أو اذا قال انت مأمور بالصلاة الى القبلة انتزع العقل شرطية الاستقبال. أو إذا قال أنت مأمور بالصلاة بقيد عدم الضحك او البكاء ينتزع العقل مانعية الضحك أو البكاء. فمرجع الشرطية والجزئية والمانعية الى العنوان المنتزع من الأمر بالمركب أو الأمر بالمشروط.

الاتجاه الثاني: ما ذكره الهمداني في (مصباح الفقيه) ودافع عنه السيد الامام من الجعل الاستقلالي من أنه لا مانع أن يقول الشارع جعلت الزيادة مانعاً، فتكون المانعية مجعولة بالاستقلال لا أنه عنوان منتزع من الامر بالمشروط بل هي مجعولة بالاستقلال. وذكر (قده) في رسائله في الأصول تصويراً لهذا المطلب: وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن هناك فرقاً بين المركبات الحقيقية والمركبات الاعتبارية، ففي المركبات الحقيقية لا يعقل جعل الشرطية استقلالا فاذا فرضنا ان دواء المريض معجون معيّن، فلا يمكن ان يقول الطبيب أن دواء المريض هو المعجون الكذائي المركب من أجزاء معينة، ثم بعد فترة يقول: إن الدواء مشروط بكذا. بحيث تكون الشرطية مجعولة مستقلة عن الجعل الأول، فهذا غير معقول، لأن المركبات الحقيقة متقومة بأجزاءها وشرائطها بحيث لو أضيف شرط أو جزء تغيرت الماهية لماهية أخرى، وإلا لو لم تتغير الماهية بشرط أو جزء للزم انقلاب الشيء عما هو عليه وهو غير معقول. لذلك لا يمكن أن يكون الدواء للمريض هو هذا المعجون بتمام أجزائه وشرائطه ثم بعد فترة يكون الدواء في حق هذا المريض هو المشروط بالشرط الفلاني فان هذا دواء دواء آخر غير الأول، لا ان الثاني شرط في الأول.

أما في المركبات الاعتبارية حيث ان قوامها بالجعل والاعتبار ليس الا، صحيح أن الجعل مسبوق بملاك وإرادة، إلا أن قوام الحكم بالجعل، وإنما وجود الملاك والإرادة مجرد مصحح للحكم، بحيث لو جعل حكماً دون ملاك أو إرادة لكان لغواً، فوجود الملاك والإرادة أمر مصحح للحكم لكن حقيقة الحكم بالاعتبار والجعل، بما أن حقيقة الحكم بالاعتبار والجعل فهو يدور مدار اعتبار المعتبر فسواء اعتبر الحكم أو الماهية بتمام أجزائها وشرائطها بجعل واحد أو بجعلين او بثلاثة جعول فإن كل ذلك في إطار تنقيح المجعول الواحد.

المقدمة الثانية: إذا فرضنا أن ملاك المولى في المشروط، اي في الصلاة المشروطة بالاستقبال، او الصلاة المشروطة بعدم القهقهة. وبما أن الإرادة ظل للملاك فأيضاً مراد المولى بالإرادة التشريعية الصلاة المشروطة بالاستقبال، لكن في مقام الجعل والاعتبار يمكن أن يتوصل المولى لمما هو موطن غرضه ومتعلق إرادته بجعل واحد أو بجعلين، فمن الممكن أن يصدر جعلاً واحداً بان يقول انت مأمور بالصلاة المشروطة بعدم القهقهة فيأتي كلام النائيني أن مانعية القهقهة منتزعة من هذا الأمر بالمشروط، ولكن يمكن أيضاً طريقاً آخر، بأن يصدر المولى جعلين: الجعل الاول: جعل الأمر بالصلاة بما لها من وحدة، لا جعل الأمر بالصلاة على نحو اللا بشرط الصادق على كل صورة من صور الصلاة، بأن يقول المولى أنت مأمور بما يصدق عليه أنه صلاة، وبأي نحو كان، فإن هذا لا يجتمع مع جعل آخر. لكن المولى في الجعل الأول يقول: أنت مأمور بصلاة ذي وحدة معينة اي بصلاة جامعة لأجزاءها وشرائطا الواقعية.

ثم يقول في الجعل الثاني: إن ما أمرت به أولاً جعلت الاستقبال شرطاً فيه، فالجعل الثاني متمم للجعل الأول، والجعل الثاني أثبت لنا جعل الشرطية للاستقبال أو جعل المانعية للقههقة استقلالاً وكلا الجعلين كاشف عن أن موطن الملاك ومتعلق الإرادة هو المشروط وهذا امر لا مانع منه عقلا وعقلاءاً.

وفي مقابل ذلك يمكن ذكر ثلاث وجوه انتصاراً للاتجاه الاول:

الوجه الأول: ما يستفاد من كلمات المحقق النائيني (قده) في (فوائد الأصول) من أن الشرطية والمانعية والجزئية من المعقولات الثانوية، والمعقولات الثانوية فرع معقولات أولية، إذن لا يتصور جعل شرطية إلا بعد وجود مشروط، ولا يتصور جعل شرطية إلا بعد وجود مركب ولا يتصور جعل مانعية إلا بعد وجود ممنوع، فبما أنها من المعقولات الثانوية فلا يتصور جعل لها إلا في طول جعل معقولات أولية. وإلا ابتداءاً فالمولى يقول جعلت الاستقبال شرطا، شرطا لأي شيء؟ فهذا لا يمكن أن يتصور، فبما أنها من المعقولات الثانوية فلا يتصور جعل لها إلا في طول جعل معقولات أولية. وإلا فمن البداء يقول المولى جعلت الاستبقال شرطاً، أو جعل القهقهة مانعاً، فهذا غير ممكناً ولا متصوراً. فبما أن من المعقولات الثانوية فلا يمكن أن يتعلق الجعل بها الا بعد تعلق جعل بمعقولات أولية تكون موضوعاً لها، كأن يجعل المركب فيجعل الجزئية، وأن يجعل المشروط فيجعل الشرطية.

ولكن الجواب عن هذا الوجه واضح، فإن نزاع الهمداني وغيره ليس في الجعل الابتدائي، وإنما يدعون الجعل الاستقلالي لا الجعل الابتدائي، وفرق بين الأمرين، فمن الواضح أنه لا يمكن جعل هذه العناوين ابتداءاً لانها معقولات ثانوية فلابد من وجود شيء تجعل له شرطاً أو موضوعاً او مانعاً، لكن الكلام بعد وضع مركب أو مشروط أو ممنوع، هل أن المانعية منتزعة من الجعل الأول أو مجعولة استقلالاً. لا أن المراد جعل المانعية ابتداءا، فمدعى الهمداني وغيره أن المولى اصدر جعلين:

أمر بالصلاة وجعل لشرطية الاستقبال لذلك المجعول الأول. أو أمر بالصلاة وجعل لمانعية القهقهة أو البكاء للمركب السابق، فهذا هو محل البحث.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني وسيدنا الخوئي من أنه بما أن الحكم من الأمور الاعتبارية وقوامه بالجعل والاعتبار فالمجعول الأول لا يخلو إما مهمل أو بشرط أو لا بشرط، وحيث إن الإهمال غير معقول لأن كل من تصدى لجعل حكم فإن موطن غرضه واضح لديه ومتعلق إرادة واضح لديه، وبعد وضوح موطن غرضه ومتعلق إرادته فلا يعقل منه الإهمال في مرحلة الجعل، فإنه خلف وضوح موطن غرضه ومتعلق إرادته بالنسبة إليه، فالإهمال في مقام الجعل غير معقول.

وإما أن يكون مشروطاً، اي جعلت الصلاة مشروطة بالاستقبال، وبعد جعل الصلاة مشروطة بالاستقبال فصدور جعل آخر بشرطية الاستقبال يكون لغواً، قد انتهى الأمر بالجعل الاول. وإن كان المجعول الاول على نحو اللا بشرط فاللا بشرطية والبشرطية متباينان ومتغايران فلا يعقل أن يكون المجعول الاول لا بشرط من حيث الاستقبال وحيث القهقهة ويكون المجعول الثاني بشرط شيء أو بشرط لا، فإذن لا يعقل جعل الشرطية أو المانعية مستقلاً، لأن المجعول الأول تام إما بشرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط، ولا يجتمع ذلك مع اشتراط جديد مستقل.

إلا أن ما يذكره السيد الإمام ملتفت إليه، فهو يدعي في كلامه بأنه لا ندعي الإهمال الثبوتي فإن الإهمال الثبوتي محال إذ لا يعقل أن يكون الجعل مهملاً من جهة ملاكه، ولا يعقل أن يكون الجعل مهملاً من جهة الإرادة، فإنه لا يعقل من المقنن المتصدي لجعل حكم الإهمال الثبوتي بأن يكون متعلق غيره وإرادته مجملاً، إنما الكلام بعد المفروغية بعد وضوح موطن الغرض ووضوح متعلق الإرادة وأن المراد هو المشروط وموطن الغرض هو المشروط، فهل يتوصل لهذا المشروط بجعل واحد أو يمكن أن يتوصل له بجعلين، فما يدعيه، هو إمكان الوصول إلى المراد المشروط أو الغرض المشروط يمكن التوصل إليه بصورتين:

الصورة الأولى: ما يذكره النائيني بأن يأمر بالمشروط ابتداءاً. الصورة الثانية: أن يصدر جعلين، جعلاً للصلاة في إطار الوحدة، اي بما هي جامعة لأجزائها وشرائطها الواقعية من دون بيان لما هي الشرائط وما هي كـ (أقم الصلاة) يعني بشرائطها الواقعية، ثم يصدر جعلاً آخر: جعلت الاستقبال شرطاً لذلك المأمور به الأولي. وإنما قال أنت مأمور بالصلاة ذات الوحدة، أي أنت مأمور بالصلاة الجامعة لشرائطها الواقعية، فإذن الأمر شمل المشروط، ثم بين وقال: جعلت الاستقبال شرطاً لما أمرت به أولاً، فشمل الأمر ما هو مشروط بهذا الشرط من دون حاجة إلى أمر جديد. فقال: وهذا هو المناسب لمقام الإثبات. فإن المولى قال: (أقم الصلاة)، وبعد سنين ربما قال: (قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنوليك قبلة ترضاها فول وجه شطر المسجد الحرم وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره)، فإن العرف لا يفهم من قوله (فولِّ وجهك شطر المسجد الحرام) أنه أمر جديد بمركب جديد، بل غاية ما يفهم منه جعل للشرطية في ذلك المأمور به بالأمر الأول وهو قوله (اقم الصلاة).

ولكن يمكن ذكر وجه ثالث تفصيلي في مناقشة هذا الاتجاه يتضمن جعل الشرطية أو المانعية استقلالا مبتلى بالمحذور، إما محذور عقلي أو لا أقل محذور عقلائي. وبيان ذلك: أن المولى عندما يأمر بالصلاة فإما أن يكون متعلق الامر الصلاة على نحو الموضوعية، أو أن متعلق الأمر الصلاة على نحو المشيرية لما سيأتي من أمور. فهنا تصويران:

التصوير الاول: ان المولى عندما أمر بالصلاة فقال: اقم الصلاة ذات الوحدة، فإن متعلق الامر الصلاة على نحو الموضوعية اي ما هو مسمى الصلاة، ثم اصدر جعلا آخر وقال: الاستقبال شرط، فبناءاً على ذلك يتصور هنا ثلاثة فروض في الجعل الثاني: 1ـ ان يكون الجعل الثاني جعلاً للمصداق. 2ـ ان يكون الجعل الثاني بياناً للمراد. 3ـ إن يكون الجعل الثاني جعلاً للشرطية استقلالاً فيما أمر به أولاً. فإن كان الجعل الثاني بالنحو الأول، يعني جعل المصداق كما هو مسلك السيد البروجردي والسيد السيستاني[[52]](#footnote-52)، من أن المشرع لم يتدخل في الماهيات وإنما تدخل في المصاديق، أي أن المولى حينما أمر بالصلاة أمر بالصلاة ذات الماهية العقلائية المعلومة، وهي أنها صلة خضوعية بالمعبود، ولكل دين وملة صلاة، وليس هناك ما يسمى بالحقيقة الشرعية، فماهيات الصلاة ماهيات مجعولة سابقة، إنما الشارع تدخل في المصداق، فقال: ألصلاة التي هي لدى العقلاء التي هي عبارة عن صلة خضوعية بالمعبود مصداقها عندي ما هو المؤلف من الأجزاء والشرائط، فهو في الجعل الأول، أمر بالصلاة بما لها من ماهية عقلائية، وفي الجعل الثاني جعل المصداق، فقال: مصداق الصلاة ما هو مشروط بالاستقابل، ومصداق الصلاة ما هو مشروط بعدم القهقهة. ومن الواضح حينئذٍ أنه لا يوجد جعل استقلالي للشرطية، بل الشرطية منتزعة غاية الامر منتزعة من الجعل الأول، بل منتزعة من الجعل الثاني وهو جعل المصداق، فهو عندما قال مصداق الصلاة عندي ما هو مشروط بالاستقبال انتزعنا عنوان الشرطية، وهذا ليس مراده (قده).

النحو الثاني: أن يكونا بنحو تعدد البيان لما هو المراد بالإرادة التشريعية بمعنى أن المولى بعد أن أدرك أن موطن غرضه بالمشروط وتعلقت إرادته التشريعية بالمشروط، فأبان وكشف عن ما هو متعلق إرادته التشريعية ببيانين: بيان الأمر بطبيعي الصلاة، وبيان أن الاستقبال شرط، يعني أنني أبين أن الاستقبال شرط في ما هو متعلق إرادته التشريعية، فهذا مجرد إخبار لا اكثر. اي أن المولى أخبر وابان عن متعلق إرادته التشريعية بصياغتين، فهذا لا يتكلم فيه الاعلام في شيء وهذا ليس مؤداه دور الجعل الاستقلالي.

النحو الثالث: بأنه لا الجعل الثاني متعلق بالمصداق ولا الجعل الثاني مجرد بيان، وإنما الغرض في أن قوام الحكم بالجعل، وبما أن قوام الحكم بالجعل والاعتبار فقد تصدى المولى لجعل المأمور به بجعلين في عرض واحد، وهما جعل الامر بالصلاة ذات الوحدة، وجعل الشرطية للاستقبال في المجعول الأول. فهنا يرجع المحذور العقلي لأننا نرجع إلى المجعول الاول، والمجعول الاول مجعول اعتبار. ولكن بمقدمة لابد من ذكرها وهي أن الأمور الاعتبارية لا تقبل التوسع والتضيق تلقائياً، وإنما تدور مدار الاعتبار توسعة أو تضييقاً، اما أن الاعتبار يتسع بنفسه تلقائياً فهذا غير معقول. فإذا فرضنا أن الامر الاعتباري لا يقبل التوسعة والتضييق تلقائيا بل لابد من تبعيته للاعتبار، إذن فلنحظ الاعتبار الأول، فالاعتبار الاول وهو جعل الأمر للصلاة ذات الوحدة على نحو الموضوعية سواء كان هذا الاعتبار بشرط لا، أو لا بشرط، أو مهملاً، فإنه لا يمتد للاعتبار الثاني. بل يكون الاعتبار الثاني اعتباراً جديداً وبالتالي فعندما يقول المولى جعلت الامر للصلاة ذات الوحدة، ثم يقول في جعل آخر: جعلت الاستقبال شرطا لما هو المأمور به الأول، فإن الأمر بالأول لا يمتد للثاني، إذ ما دمت جعلت الثاني اعتباراً مستقلاً فإن الامر الاعتباري لا يمتد بنفسه وتلقائياً بحيث يشمل المعتبر الثاني، حتى لو كان الاعتبار والجعل الأول على نحو الإهمال فسوف يضل الامر متعلقاً بطبيعي على نحو الإهمال ولا يتغير. إذن فما دمت ترى الاعتبار الثاني مستقلاً، فهذا مستطبن لعدم شمول الأمر في الاعتبار الاول له، فلا يمكن الجمع بين الأمرين بأن يقال الاعتبار الثاني مستقل لكن الامر بالاعتبار الاول شامل له. إذن بالنتيجة حتى لو كان المجعول الاول على نحو الإهمال فضلاً عما اذا كان على نحو اللا بشرط أو البشرط شيء لا يمكن أن يمتد الأمر المتعلق بالمعتبر الاول للمعتبر الثاني إذا كان المعتبر الأول على نحو الجعل الاستقلالي.

وأما اذا كان مقصوده التصوير الثاني: وهو الأمر بالصلاة على نحو المشيرية. كأن يقول المولى: آمركم بالصلاة كعنوان مشير لما سأجعله مستقبلاً من شرائط واجزاء لا أن للصلاة موضوعية كي يتقيد الاعتبار بها، فإذا قال كذلك بأن متعلق أمري الصلاة بما هي عنوان مشير لما سيأتي جعله لمن أجزاء وشرائط ثم قال بعد ذلك جعلت الاستقبال شرطاً في تلك الصلاة التي جعلتها مشيراً، وجعلت القهقهة مانعا في تلك الصلاة التي جعلتها مشيراً، فهذا مرجعه إلى أن الجعل الثاني بيان للأول، أو أن الأول بيان تمهيدي للثاني، وهذا غير الجعل الاستقلالي.

فتلخص بذلك: أن ما بنى عليه الاغلب من أن الشرطية أو المانعية أو الشرطية للواجب مما لا يتعلق بها الجعل الاستقلالي هو الصحيح.

### 091

ما زال الكلام في تصوير النكتة في مبطلية الزيادة للصلاة، على مستوى عالم الثبوت، مع غمض النظر عن مفاد الأدلة إثباتاً.

وذكرنا أن الأعلام أفادوا أن هناك عدة مدارك ونكات لمبطلية الزيادة مع غمض النظر عن مفاد الأدلة:

الوجه الأول مضى ذكره من السيد الامام والمحقق الهمداني (قدس سرهما) من أن مدرك مبطلية الزيادة جعل الشارع المانعية للزيادة جعلاً مستقلاً. وذكرنا أن الجعل المستقل لمانعية الزيادة قد صوره السيد الإمام في رسائله بتعدد الجعل، أي أن هناك جعلين: جعلأ للأمر بالصلاة وجعلاً لمانعية الزيادة من صحة المجعول الأول.

وقلنا اشكالا عليه أن الثاني إما مستقل وفي عرض الأول وإما بيان لما هو المشروط واقعاً.

فإن كان جعلاً مستقلاً في عرض الأول، فهو غير معقول، لأنّ الجعل الأول لا ينقلب عمّا وقع عليه، سواءً وقع على نحو البشرط لا او بشرط شيء او اللا بشرط أو الاهمال اللحاظي، فلا يتغير الجعل الاول بضميمة الجعل الثاني فان كل اعتبار لا يتوسع ولا يتضيق تلقائيا،

وإمّا أن يكون الثاني مجرد بيان، أي أن المشرّع كشف عن مراده التشريعي هو أن المركب مشروط بعدم الزيادة، لكن عبّر عن هذا المشروط بجعلين،

وحينئذٍ يأتي المحذور العقلائي وهو أنه اذا كان المراد التشريعي مطابقاً للملاك هو كون الصلاة مشروطة بعدم الزيادة، فالطريقة العقلائية للتعبير عن هذا المراد التشريعي أن يجعل المشروط بان يقول صل مع عدم الزيادة او صل بصلاة مشروطة بعدم الزيادة، وأما التوسل لبيان هذا المشروط بجعلين فهو طريق غير عقلائي للكشف عن واقع الغرض وواقع المراد بالإرادة التشريعة. فما ذكره إما مورد لمحذور عقلي أو مورد لمحذور عقلائي.

### ثم يقع البحث في أنه هل يتصور اتصاف الزيادة بالمبطلية من دون أن ترجع الزيادة إلى شرطية العدم؟

من دون أن تكون الصلاة مشروطة بعدم الزيادة مع ذلك تكون الزيادة مبطلة. وهذه نكتة حاول حلها كثير من الاعلام، بأن نتتصور أن الزيادة مبطلة لكن من دون أن تكون مشروطة بعدمها. فالصلاة بالنسبة إليها لا بشرط، لكن إذا وقعت كأن كرر التشهد أو السجود أو التسليم كان التكرار زيادة مبطلة، مع أن الصلاة لا بشرط بالنسبة إليه، فهل هذا متصور؟

ففي هذا البحث ذكر المحقق الاصفهاني في (ج4 نهاية الدراية، ص345) حول بحث أصالة البراءة، ذكر ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أن الصلاة بالنسبة إلى التكرار (تكرار الركوع أو السجود) إما بشرط لا أو لا شرط بمعنى الجامع، وإما لا شرط القسمي. فإن كانت الصلاة مأخوذة بالنسبة للتكرار بنحو بشرط لا، أي أن الجزء من الصلاة الركوع بشرط لا، فلا محالة التكرار نقيصة.

وإصرار النائيني على أن هذا زيادة عرفاً، فيجيب عنه بان البحث ليس حول الزيادة، بل البحث في المبطلية، فهل وجه البطلان هو النقيصة أم الزيادة. فلا إشكال أن وجه البطلان هو النقيصة.

فإنه إذا كان الجزء الركوع بشرط لا، فمتى ما كرر الركوع فلم يأت بالجزء، فنكتة البطلان في النقيصة لا في الزيادة وإن صدق عليه أنه زيادة لأنه لا عبرة بهذا الصدق عرفاً. وبعبارة علمية: بعد اعتبار عدم التكرار بنفس اعتبار الجزء لا معنى لاعتبار عدمه من باب عدم المانع، لأنه إذا كان الجزء هو عبارة عن اعتبار عدم التكرار، فلا معنى بعد اعتبار عدم التكرار في نفس الجزء يعتبر أيضاً عدم التكرار من باب عدم المانع، فهذا اعتبار لغو.

النحو الثاني: أن تكون الصلاة بالنسبة إلى التكرار على نحو اللا بشرط بمعنى أن الجزء هو الطبيعي الصادق على الواحد والكثير، فمعنى أن الركوع جزء من الصلاة يعني أن الجزء طبيعي الركوع الصادق على الواحد والمتعدد. إذن مقتضى ذلك أن يكون المكلف مخيراً في مقام الامتثال بين ركوع واحد أو عشرة ركوعات، لأن الجزء هو الطبيعي الصادق على الواحد والمتعدد. وبالتالي فلا يتصور أن يكون التكرار مبطلاً بل متى ما أتى به فهو مصداق للجزء المطلوب. وهذا خارج عن محل الكلام.

النحو الثالث: أن تؤخذ الصلاة بالنسبة إلى التكرار على نحو اللا بشرط القسمي. فمعنى أخذ الجزء لا بشرط ليس المقصود به الماهية المهملة، فإن الماهية المهملة ما قصر النظر على ذاتها، وهذا لا يجتمع على الحكم عليها بشيء، فالماهية المهملة لا تقبل عليها بشيء. لأجل ذلك يقال لو نظر للركوع على نحو الماهية المهملة فلا معنى حينئذٍ ان التكرار مبطل أو غير مبطل، لأن الماهية المهملة قصر النظر على ذاته. فهذا خارج عن محل البحث.

كما أنه ليس المراد اللا بشرط اللا بشرط المقسمي، لأن اللا بشرط المقسمي هو قياس الماهية للاعتبارات الثلاثة لا قياس الماهية لأمر خارج، اللا بشرط المقسمي يعني اللا بشرط من البشرط ومن البشرط شيء ومن اللا بشرط القسمي. فهي مقسم للاعتبارات الثلاثة. وهذا ليس مراداً في محل كلامنا.

فالمراد في محل كلامنا اللا بشرط القسمي، أي أن الركوع لما قيس الى التكرار لم يؤخذ فيه لا التكرار ولا عدمه، وإذا لم يؤخذ في الجزء لا التكرار ولا عدمه إذن التكرار ليس دخيلاً في جزئيته وليس مانعا من تحقق جزئيته، فوجوده لا يغير من الواقع شيئاً لأن الركوع جزء كرر أم لم يكرر فالتكرار لا دخيل في الجزئية ولا مانع من تحقق الجزئية.

فقد يقال بدواً كما ذكر سيد المنتقى (قده)، أن هذا هو موضوع المبطلية، أي تكون الزيادة مبطلة اذا اخذ الجزء بالنسبة إليها لا بشرط، وإلا اذا اخذ التكرار بالنسبة للجزء بشرط لا، صار نقيصة، وإذ أخذ لا بشرط بمعنى الجامع صار امتثالا، إذن يكون التكرار مبطلاً بما هو تكرار وبما هو زيادة لا بما هو نقيصة، يكون مبطلاً إذا اخذ الجزء بالنسبة إليه على نحو اللا بشرط القسمي،

فهنا نعم يقال بما أنه اخذ بالنسبة إليه لا بشرط القسمي، فالتكرار لا دخيل في الجزئية ولا مانع من تحقق الجزئية، فلا محالة سيكون مبطلاً بدليل خارجي.

المطلب الثاني: يتصور أن يكون التكرار مبطلاً من حيث كونه زيادة.

وذلك بأحد وجوه ثلاثة، ذكرت في (أجود التقريرات، ج2، ص307):

الوجه الأول: إذا اخذ الجزء بالنسبة الى التكرار بشرط لا فالتكرار من جهة نقيصة، ومن جهة زيادة، فهو مبطل من ناحية كونه زيادة ولا ينافي أن يكون مبطلاً من ناحية كونه نقيصة.

تكرار الركوع نقيصة، وتكرار الركوع زيادة عرفاً فيكون مبطلاً من ناحية كونه زيادة،

وهذا ما مضى الإشكال فيه فإن اعتبار عدمه بنفس اعتبار الجزء، فإذا كان اعتباره عدمه بنفس اعتبار الجزء، يعني أن الجزء متقوم بعدمه، فإذا كان اعتبار عدمه بنفس اعتبار الجزء فليغو مع ذلك اعتبار عدمه من باب عدم المانع، أي أن وجوده مانع، فإذا كان وجوده رافعا للجزء فلا تصل النوبة إلى أن يكون وجوده مانعاً من صحة الصلاة.

الوجه الثاني: الجزء هو الطبيعي (طبيعي الركوع) لكن حيث ان الطبيعي يحصل بأول وجود، فمتى ما حصل أول ركوع انتقض عدم الطبيعي بالطبيعي، فإذا انتقض عدم الطبيعي بوجود الطبيعي، اي بأول وجود من وجودات الطبيعي فما عداه زيادة فيكون مبطلاً، فوجه مبطليته من حيث كونه زيادة أن الجزء طبيعي الركوع الصادق على أول وجود.

النحو الثالث: قال النائيني: أن كل جزء بالصلاة معتبر بعدد فما زاد على العدد فهو زيادة، فالركوع في كل ركعة واحد، والسجود في كل ركعة اثنان، والتشهد في كل ركعة واحد والتسليم في الركعة الأخيرة واحد، فكل جزء من أجزاء الصلاة قد اعتبر بعدد معين فما زاد على العدد فهو زيادة فيكون مبطلا من حيث أنه زيادة على العدد. فيرجع الكلام، هل أن الجزء ذات الواحد أو الواحد بقيد الوحدة؟ فإذا كان الجزء هو الواحد بقيد الوحدة رجع إلى البشرط لا، وصار التكرار نقيصة، وإذا الجزء ذات الواحد لا الواحد بقيد الوحدة، فالواحد منحفظ بالإثنين والثلاثة، فإذا أتى بركوع واحد فإنه قد أتى بركوع واحد، وإذا أتى بعشرة ركوعات فقد أتى بركوع واحد، ذات الواحد منحفظ في الاثنين والثلاثة وكيف لا ينحفظ والعدد متقوم بالآحاد دائماً، فإذن صار على نحو اللا بشرط، وإذا صار على نحو اللا بشرط يرجع الكلام مرة أخرى.

فإذا وصلنا إلى أن المحقق كون الزيادة مبطلة بعنوان أنها زيادة، او أنها تكرار، أن يؤخذ الجزء بالنسبة إليها على نحو اللا بشرط القسمي.

فيقول الاصفهاني: لا يتصور أن يكون الجزء أو الصلاة بالنسبة لشيء على نحو اللا بشرط القسمي ومع ذلك يكون مبطلاً، فمتى ما حكم الشارع بأنه مبطل اكتشفنا أن الصلاة مشروطة بعدمه، فلا يتصور وجه للمبطلية إلا من حيث شرطية العدم. وإلا فالشارع يقول الصلاة بتمام أجزائها بالنسبة للتكرار على نحو اللا بشرط، ومعنى اللا بشرط أن التكرار ليس دخيلاً في الجزئية ولا في مانع من تحقق الجزئية، فلا يتصور بعد أن يعتبر الشارع الصلاة لا بشرط أن يقول مع ذلك التكرار مبطل، لأن معنى قوله التكرار مبطل أنه أخذ الصلاة بالنسبة إلى التكرار بشرط العدم (بشرط لا).

والنتيجة: أن مبطلية الزيادة من حيث كونها نقيصة، لا يتصور زيادة مبطلة بعنوان أنها زيادة. فإذا رجع الأمر في المبطلية إلى شرطية العدم، فهل أن أخذ عدم الزيادة من باب أنه جزء في الصلاة أم أنه من باب أنه شرط في الصلاة؟ فهنا نحوان:

النحو الأول: أن يقال، نفس عدم التكرار هو جزء من الأجزاء، يعني كما ان السجود جزء والركوع جزء، فكذلك عدم التكرار، والعدم جزء من أجزاء الصلاة، وبالتالي فهو لم يأت بجزء من أجزائها. فيقولون بأن هذا غير معقول، لأنّ جزء الصلاة دخيل في المقتضي، والمقتضي ما منه الأثر، فإذا كان ما منه الأثر فلا يعقل أن يكون العدم مما منه الأثر، فلا يعقل أن يكون عدم التكرار بنفسه جزءا من أجزاء الصلاة.

النحو الثاني: أن يكون شرطاً، وهو ان من شروط الصلاة عدم التكرار، ومن الواضح إذا كانت الصلاة مشروطة بعدم التكرار كان كل جزءا منها أيضاً مشروطاً بعدم التكرار، لأنه لا يعقل أن يكون المركب مشروطاً بعدم شيء مع أن كل جزء من أجزاءه بالنسبة إليه لا بشرط، إذ لا وجود للمركب غير وجود أجزاءه فمتى تقيد المركب بعدم شيء انبسط هذا التقيد على جميع أجزاءه، فكل جزء من أجزاءه متقيد بعدم التكرار، وبالنتيجة أن التكرار إخلال بكل جزء من أجزاء المركب.

فتلخّص من مما ذكر: ما ذكره المحقق الحائري في كتاب الصلاة وأصرّ عليه الاصفهاني من أننا إذا بحثنا ثبوتاً عن مبطلية للزيادة فليس للزيادة موضوعية في المبطلية، بل مرجع مبطليتها إلى النقيصة.

### 092

ذكرنا سابقاً أن هناك نقطة جوهرية في البحث، وهي: هل أن وجود الزيادة مانع من صحة الصلاة، أم أن عدم الزيادة شرط في صحة الصلاة؟

فإن كان وجود الزيادة مانعا من صحة الصلاة فبطلان الصلاة مستند لنفس الزيادة. وأما إذا قلنا بأن عدم الزيادة شرط في صحة الصلاة، فبطلان الصلاة عند تحقق الزيادة لفقد الشرط لا لوجود المانع. اي أن البطلان لأجل النقيصة وهي نقيصة الشرط لا للزيادة.

وقد ادعى المحقق الاصفهاني (قده) وكذلك المحقق الحائري (قده) في كتاب الصلاة، دعويين:

الدعوى الأولى: ما يختص بالمقام، وهو أن بطلان الصلاة في موارد الزيادة يستند دائما للنقيصة، أي لفقد الشرط لا لوجود المانع. وهذا ما وافق عليه السيد الخوئي وتلامذته، من أن مرجع البطلان في موارد حصول الزيادة العمدية إلى فقد الشرط لا إلى وجود المانع اي الى النقيصة لا إلى الزيادة،

واستدلّ عليه الاعلام. بأن الصلاة بالنسبة إلى التكرار (الزيادة) اما بشرط لا فلا محالة الزيادة حينئذٍ اخلال بالشرط، لأن الصلاة أخذت بالنسبة إلى الزيادة بشرط لا فهو نقيصة،

وأما أن تؤخذ الصلاة بالنسبة إلى التكرار على نحو اللا بشرط الجامع بين الواحد والكثير. فإذن إذا كان الصلاة مأخوذة بالنسبة الى التشهد الثاني على نحو اللابشرط الصادق على الواحد والكثير فلو اتى بالصلاة بعشرين تشهدا لكان امتثالا للامر وليس زيادة مبطلة.

وإن كانت الصلاة مأخوذة بالنسبة إلى التكرار على نحو اللا بشرط القسمي، الذي معناه أن تكرار التشهد أجنبي عن الصلاة، فإذن مقتضى كون تكرار التشهد اجنبيا عن الصلاة أن الصلاة دائما صحيحة، فلا يتصور عقلاً أن تكون الصلاة بالنسبة إلى الزيادة لا بشرط ومع ذلك تكون الزيادة مبطلة، لأن معنى كون الصلاة بالنسبة إلى الزيادة لا بشرط حصول المأمور به مع الزيادة ومع عدمها، فاذا كان المأمور به يحصل حتى مع الزيادة فتكون الزيادة مبطلة له فإنّ هذا خلف اللا بشرطية.

فالنتيجة: لابد أن تقولوا بما أن الدليل بما أنه قام على مانعية الزيادة كما في موثقة أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) إذن مرجع ذلك إلى شرطية العدم أي أن الصلاة مشروطة بعدم الزيادة وهذا في الواقع نقيصة.

لذلك ذهب هؤلاء الأعلام إلى أن الزيادة غير مبطلة، بل المبطلية مستندة إلى الإخلال بالشرط وهو نقيصة.

الدعوى الثانية: أن المحقق الاصفهاني (قده) في حاشيته على المكاسب (ج3، ص285)، وفي (نهاية الدراية في شرح الكفاية ج4 ص365)، عمم الإشكال، فقال: جميع الموانع وليس خصوص الزيادة، لا يعقل فيها المانعية أصلاً.

والنتيجة عدم معقولية المانعية الجعلية، وكل ما يسمى مانع في الشريعة فمرجعه إلى شرطية العدم.

والدليل على ذلك: قال إن المانعية فالطريق إلى جعلها هو النهي عنها، حتى تكون مانعة، والنهي الغيري وليس النفسي لأن النفسي غاية ما يدل على الحرمة التكليفية كما اذا قال انهاك عن شرب الخمر او الكذب او الغيبة، فلا محالة لو أريد اعتبار المانعية فالطريق إلى اعتبارها هو النهي الغيري، والنهي الغيري إما ذاتي، وإما عرضي، وإما إرشادي، وعلى جميع الانحاء الثلاثة لا يعقل أن يكون النهي الغيري منشئا لجعل المانعية.

النحو الأول: النهي الغير الذاتي. ومعناه هو النهي عن مقدمة الحرام، فإذا افترضنا أن شيئا محّرماً منهيّاً عنه فينهى عن مقدمته سداً لباب الحرام، فيقال بان النهي عن المقدمة نهي غيري ذاتي، فهذا ليس موجودا في موانع الصلاة، فهل أن الضحك مقدمة لعمل محرم فينهى عن الضحك مقدمة لاجتناب ذلك المحرم كي يقال بأن النهي عن الضحك في الصلاة نهي غيري ذاتي؟ فهذا غير موجود في باب الصلاة.

ومن باب تصوير المثال على نقول: لنفترض أن الضحك في الصلاة مقدمة لزوال الخضوع القربي، فإذا كان زوال الخضوع القربي مبغوضاً للشارع، استلزم ذلك مبغوضية في الضحك، إلا أنها مبغوضية غيرية، فنقول: أن النهي عن الضحك نهي غيري ذاتي، يعني لملاك موجود. فإن كان هذا هو المنظور، فمن الواضح أنه لا يوجد في باب الصلاة أن كل مانع موانع الصلاة فهو يرجع إلى مقدمة لمحرم مبغوض. فهذا موضوعه منتفٍ غير وارد في باب الصلاة[[53]](#footnote-53).

النحو الثاني: النهي العرضي. حيث ذكر في الأصول أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام فلو فرضنا أن العدم مأمور به في الصلاة، كأن قال: أنت مأمور بالصلاة بعدم الضحك، وبما أن الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام إذن الضحك منهي عنه، لكن هذا النهي نهي عرضي، وليس الإشكال في نفس الضحك، وإنما لأن عدم الضحك مأمور به نهي عن الضحك نهياً عرضياً، والنهي العرضي مجرد حكم عقلي. فكيف يكون النهي العقلي منشئا لجعل المانعية وليس نهياً مجعولاً من قبل الشارع؟.

كما أن النهي العرضي ليس منشئاً لجعل حكم وضعي. لأن هذه الأحكام الوضعية من جزئية وشرطية ومانعية، كلها عناوين انتزاعية ومنشأ انتزاعها الأمر بالمركب، فإذا أمر الشارع بمركب انتزعنا الجزئية وإذا أمر الشارع بمقيد انتزعنا الشرطية واذا أمر بالشارع بممنوع، انتزعنا المانعية، فالجزئية والشرطية والمانعية عناوين انتزاعية منشأ انتزاعها أمر بشيء في رتبة سابقة. والنهي العرضي بما هو نهي عرضي حتى لو كان مجعولاً شرعاً ليس إلزاماً بمركب كي يكون منشئا لانتزاع المانعية.

النحو الثالث: النهي الإرشادي. حيث يقول الأعلام إذا قال المولى لا تضحك في الصلاة، فهو إرشاد إلى المانعية، أو لا تبك في الصلاة فهو إرشاد إلى المانعية، أو قوله: من زاد في صلاته فعليه الإعادة، إرشاد إلى مانعية الزيادة. إذن منشأ المانعية النهي الإرشادي.

فقال المحقق الأصفهاني: هل هذا إرشاد إلى المانعية الواقعية أم أنه إرشاد إلى المانعية الجعلية؟

فإن كان إرشاداً إلى المانعية الواقعية فلا يوجد تمانع واقعي في باب الصلاة. لأنهم قالوا ليس بين الضدين تمانع إنما التمانع بين مقتضيهما، يعني القيام والقعود ضدان، فهل التمانع بين القيام والقعود، التمانع بين علة القيام وعلة القعود، لذلك يقولون: العلة للقيام تحتاج إلى ثلاثة أجزاء: مقتضي، وهو الإرادة، وشرط، وهو كون المكان قابلاً للقيام، وعدم المانع (عدم المقتضي لضده)، فالتمانع في الحقيقة بحيث يكون عدمه عدم مانع هو عدم المقتضي، لذلك يقال بأن مقتضي الضد مانع واقعاً من ضده يعني أن هناك تمانع بين مقتضيين فيقتضي وجود الضد على عدم ضده. فهل أن ذلك موجود في الصلاة حتى نقول يوجد تمانعية واقعية في باب الصلاة، يعني بين الصلاة وبين الضحك يوجد تمانع بين مقتضيهما، المقتضي للصلاة كإرادة الامتثال، بينه وبين مقتضى الضحك سببه يوجد تمانع كي يقال بما أنه يوجد تمانع بين المقتضيين السببين سبب الصلاة وسبب الضحك فقول المولى لا تضحك في الصلاة ارشاد الى تلك المانعية الواقعية فهذا غير موجود في الصلاة كي يقال به.

إذن فتقولون بأنه إرشاد إلى المانعية الجعلية.

فيجاب عنه: بأننا نقول أن قوله: لا تضحك في الصلاة. إرشاد إلى أن الضحك قد جعل الشارع له مانعية. فنتكلم عن المانعية الجعلية. فيقول المحقق إذا كان كذلك فهذا يعني يعني أن المانعية الجعلية جعلت أولاً فكان النهي إرشاداً إليها، إذ كيف يكون النهي أو الأمر إرشاداً بشيء ليس مجعولاً في رتبة سابقة، فلا بد أن تلتزموا بأن المانعية لها تقرر في وعاء الاعتبار في رتبة سابقة والنهي يكون إرشاداً إليه، بينما أنتم تدعون أن المانعية الجعلية تحققت بنفس النهي.

إذن بالنتيجة: لا يتصور أن يكون الغيري بجميع أقسامه منشئاً للمانعية الجعلية.

وما هو موجود في تقرير بعض مشائخنا القميين (دام ظله) في بحث البيع، من أنه يمكن جعل المانعية بالنهي التبعي، كأن يقول: لا تضحك في الصلاة، فهذا نهي عن الضحك تبعاً بالأمر بالصلاة، والنهي التبعي منشأ لجعل المانعية. فالجواب عنه واضح: هل هذا نهي نفسي غايته أنه حكم تكليفي، يعني أن الضحك حرام في الصلاة، أما أنه مبطل أو لا، فهذا لا دليل عليه.

أو أنه نهي إرشادي، فيعود كلام المحقق مرة أخرى، بأن المرشد إليه لابد من تقرر له في رتبة سابقة.

فتلّخص: أن المحقق جاء بنكتة لا بد من بحثها، وهي أنه لا يعقل في الصلاة أن يستند البطلان إلى المانع، بل يستند البطلان دائما إلى فقد الشرط، وأن لا يوجد في الشريعة ما يُسمى بالمانعية الجعلية، بل مرجع ما يسمى بالمانعية الجعلية إلى شرطية العدم.

ولكن يمكن التعليق على كلامه (قده): هناك ارتكاز عقلائي أو متشرعي على أن الخلل يستند إلى وجود المانع لا أنه يستند إلى الإخلال بالشرط، وأن العنوان هنا وجودي وليس عنواناً عدمياً. فما هو التخريج لهذا المرتكز؟

وعلى أساس ذلك نقول لابد من ملاحظة أمور:

الأمر الأول: هناك فرق بين قيود الحكم وقيود المتعلق، فإذا كانت الخصوصية دخيلة في أصل الاتصاف بالملاك، فالخصوصية دخيلة في الوجوب (في الحكم)، وإذا كانت الخصوصية دخيلة في فعلية الملاك، فهي دخيلة في الواجب.

مثلاً الفرق بين شرطية العقل وشرطية الاستقبال، حيث إن العقل شرطية في الوجوب والاستقبال شرط في الواجب، الفرق بينهما أن العقل خصوصية دخيلة في أصل الإتصاف بالملاك، بمعنى أن كون الصلاة ذات ملاك مقيد بصدور العمل عن عاقل، فخصوصية العقل دخيلة في أصل اتصاف العمل بالملاك، لذلك اعتبرت من قيود الوجوب.

بينما الاستقبال ليس دخيلاً في أصل الاتصاف، يعني الصلاة ذات ملاك لكن هذا الملاك إنما يكون له الأثر إذا استقبل القبلة، فالخصوصية دخيلة في الفعلية لا في أصل الاتصاف، لذلك كانت من شروط الواجب.

فهذا هو الفرق بين قيود الوجود وقيود الواجب. وبما أن الحكم ظل للملاك لأجل ذلك يبرز في صياغة الحكم خصوصية الملاك.

الأمر الثاني: أن المولى لو قال: أنت مأمور بالقيام المقيّد بعدم القعود، فان هذا التقييد مستنهجن، فان تقييد الضد بعدم ضده تقييد مستدرك مستهجن، من دون فرق بين أن يكون التضاد بالذات أو التضاد بحسب الأثر،

مثلا في القصر والتمام، لا يوجد بينهما تضاد بالذات كما بين القيام والقعود، ولكن لأن في القصر مصلحة وفي التمام مصلحة مضادة، بحيث لو وجدت التمام لفوتت مصلحة القصر، لأن بين المصلحتين مضادة، لذلك لا يصلح أن يقال: أنت مأمور بالتمام مقيدة بعدم القصر. فهذا تقييد مستدرك.

فما هو سر هذا الارتكاز، أن تقييد الضد بعدم ضده مستدرك ولغو ومستهجن؟ السر بحسب ما ذكر في علم الأصول، إحدى نكتتين:

النكتة الأولى: أن التقييد فرع الإطلاق، فإذا لم يتصور الإطلاق في مورد لم يتصور التقييد في ذلك المورد. فهل أن القيام يتصور أن يجتمع القيام والقعود في فعل واحد، بما أن الاجتماع لا يتصور فلا يتصور إطلاق للاجتماع والافتراق، اجتماع الضد بعدم ضده في فعل وحد غير معقول، فإذا لم يكن الاجتماع معقول، لم يكن الإطلاق أيضاً معقولاً،

إذن لا معنى لأن يقيد الضد بعدم ضده لأنه اساساً لا يجتمع معه حتى يقيد بعدمه. فحيث لا يتصور الاجتماع لا يتصور الإطلاق، وحيث لا يتصور الإطلاق يكون التقييد مستدركاً.

والنتيجة أن المولى لو أمرك بالقيام، فإن الضد لا يؤثر على الاقتضاء (اقتضاء الملاك) بل يؤثر على فعلية الملاك، أي أن عدم الضد المفروض يكون من قيود الواجب لأن عدم الضد دخيل في فعلية الملاك لا أنه دخيل في أصل الاتصاف بالملاك، مع أن عدم الضد دخيل في فعلية الملاك لا في أصل الاتصاف بالملاك، لكن المولى لا يقدر تقييد الضد بعدم ضده، فيقول أأتي بقيام بعدم القعود، مع أن عدم القعود دخيل في فعلية ملاكه، والمفروض أنه ما هو دخيل في فعلية الملاك يكون من قيود الواجب، لكن المولى لا يستطيع هنا أن يقيد الواجب بعدم ضده، ولو قيده لكان تقييده مستدركاً.

وكذلك في التضاد بلحاظ الأثر كالقصر والتمام.

النكتة الثانية: ننكر من الأساس أن عدم الضد دخيل في فعلية الملاك، إنما يكون قيداً في الواجب أنما هو كونه دخيل في فعلية الملاك، ونحن ننكر أنه دخيل في فعلية الملاك، والسر في ذلك: عندما يتضاد الفعلان كالقيام والقعود، أو الأثران، كأثر القصر وأثر التمام، فتوقف ملاك القصر على عدم التمام لا لأنه في الواقع متوقف عليه بل لقصور رقعة الوجود على استيعابهما في مورد واحد. وإلا فملاك القصر غير متوقف على عدم ملاك التمام، وإنما رقعة الوجود لا تستوعب ضدين في وجود، لأجل ذلك قلنا هذا لا يتوقف على هذا، وإلا فهو بحسب حقيقته ليس متوقفاً عليه،

إذن إذا لم يكن متوقفاً عليه فملاك القصر بالنسبة للتمام لا بشرط، إنما توقف عليه لأن رقعة الوجود لا تستوعبهما في آن واحد، وإلا بالنسبة إليه لا بشرط، فإذا كان طبع الملاك بالنسبة إلى خصوصية الفعل الآخر لا بشرط فلا معنى لتقييده بعدمه، فإن تقييده بالعدم فرع دخله بالملاك بحسب طبعه، وهو ليس دخيلاً في الملاك بحسب طبعه، لذلك إذ قال المولى: صل تماماً مقيدة بعدم القصر، نقول لا وجه لهذا التقييد، لأن تقييد الواجب فرع كون القيد دخيلاً في فعلية الملاك، وهذا القيد ليس دخيلاً في فعلية الملاك بطبعه، وإنما توقف الملاك عليه لضيق في عالم الوجود.

فتحصل من الوجهين: أن تقييد الضد بعدم ضده مستدرك، حتى لو افترضنا أن عدم الضد دخيل في فعلية الملاك.

### 093

كان الكلام في أنه هل يمكن تخريج أن وجود الزيادة أو وجود المانع كالقهقهة والبكاء ضائر بصحة العبادة، وإن لم يكن عدمه شرطاً فيها، أم لا؟ وذكرنا أنه قد يقال بتخريج ذلك على أساس أمور أربعة ذكرنا أمرين منها.

**الأمر الثالث**: بعد أن فرضنا في الأمر الثاني أن الضد المأمور به لا يتقيد بعدم ضده بإحدى النكتتين السابقتين، فما هو دوره في مثل هذا الفرض.

**الجواب عن ذلك:** إن وجود الضد مانع من شمول الأمر لضده، مثلاً: إذا فرضنا أن بين القصر والتمام تضاداً بلحاظ أن في التمام ملاكاً يتمانع مع ملاك القصر بحيث إذا وجدت التمام لم يمكن تحقق ملاك القصر بل ينتفي موضوعه، ففي مثل هذا الفرض يقال ليس المأمور به بالنسبة للمسافر القصر بقيد عدم التمام، إذ لا يقيد عدم الضدين بعدم الآخر، وإنما المأمور به في حق المسافر القصر، ولكن إذا وجدت التمام منعت شمول الأمر للقصر،

فنتيجة مانعية وجود التمام من شمول الأمر للقصر لو وقعت القصر تقع باطلة، لا لتقيدها بعدم التمام، بل لانتفاء الأمر بها عند وجود التمام، فوجود التمام مانع من أصل شمول الأمر للقصر، لا أن عدم التمام قيد في المأمور به ألا وهو القصر فهو قيد في الأمر لا في المأمور به، لذلك قيل في توجيه هذا المفاد من بعض الروايات (من صلى تماماً في موضع القصر عن جهل قصوري فقد كانت صلاة القصر ساقطة في حقه)، فقد وجّه بأن وجود التمام منع من شمول الأمر للقصر، لا أن المأمور به من قبل المولى قصر مقيدة بعدم التمام.

**الأمر الرابع:** ذكر في بحث الشرط المتأخر في الأصول أن قيود الوجوب قيود في الواجب لكن لا بنحو التقييد اللحاظي، بل بنحو التقيد الذاتي،

وبيان ذلك: إن وجوب صلاة الظهر في حق المكلف مقيّد بالزوال، أو كون المكلف بالغاً عاقلاً، لكن بما أن نفس الوجوب مقيّد بالزوال فلا يعقل أن يكون المأمور به وهو الصلاة مطلقة من ناحية الزوال وعدمه، فإن تقييد الوجوب لحاظاً موجب لتضيق الواجب قهراً وهذا من قبيل ما يعبر عنه بـ (ضيق فرم الركية) فالمولى لم يكتف بتقييد صلاة الظهر فقط بل اكتفى بتقييد الوجوب، فبمجرد أن يقوم بتقييد وجوب صلاة الظهر لحاظاً، تقيد الواجب، أي المأمور به بهذا الأمر بنفس ذلك القيد قهراً، وهذا ما يعبر عنه بالتقيد الذاتي يعني التضيق القهري وإذا كان الواجب متقيداً ذاتاً فلا إطلاق ولا تقييد له لحاظاً اي يبطل كونه محلا للاطلاق والتقييد اللحاظيين، فلا يمكن إطلاقه لحاظاً مع تضيقه ذاتاً، ولا يمكن تقييده لحاظاً مع تقيده ذاتاً فإنه تقييد مستدرك لغو، مع تقييده ذاتاً.

**إذن بالنتيجة**: تقيد الواجب ذاتاً بقيود الوجوب لا يجتمع مع تقيد الواجب لحاظاً بتلك القيود، فهو بالنسبة لتلك القيود ليس مقيداً بها لكنه متضيق من جهتها نتيجة تقييد الوجوب لحاظاً.

**والنتيجة:** أن ما ذكر في بحث التزاحم وهو المعبر بالتضاد الاتفاقي، وما ذكر في بحث التضاد الدائمي من أن الأمر بأحد الضدين لا يعني أن الضد مقيد بعدم الضد الآخر بل يعني أن وجود الضد الآخر مانع من شمول الأمر له،

فنطبقه على المقام فنقول: بين الصلاة وبين الموانع، كالضحك والبكاء والزيادة وغيرها، نحتمل ثبوتا ان بينهما تضادا ولو بالعرض بمعنى أن في القهقهة أو البكاء او الزيادة مفسدة مضادة لمصلحة المأمور به، ونتيجة التضاد بين مفسدة المانع ومصلحة ما هو المأمور به يندرج المقام تحت ما يذكر في بحث التضاد سواء كان تضاداً دائميا أو اتفاقياً من انه لا معنى أن يكون الضد مقيّداً بعدم ضده، بل وجود الضد مانع من شمول الامر بضده،

فمن المحتمل أن المقام كذلك، اي أن المأمور به ليس الصلاة المشروطة بعدم القهقهة بعدم الزيادة، كي يقال مرجع الإتيان بالقهقهة إلى الاخلال بالشرط، فهو ما اخل بالشرط، لأن الواجب ليس مشروطاً بعدمه، وإنما وجود القهقهة منع من وجود الأمر لهذه الصلاة، أو وجود الزيادة منع من شمول الأمر لهذه الصلاة، فوجوده مانع من شمول الأمر لا أن عدمه شرط في المأمور به.

فإذا كان مدعى الأعلام (قدس الله اسرارهم) أنه لا يعقل أن تكون المانعية قيداً في المأمور به ما لم ترجع لشرطية العدم، فإن هذا كلام متين، وهو أن المانعية لا يمكن أن تكون قيداً في المأمور به، لأنه ما دام المأمور به على نحو اللا بشرط من جهتها فكيف تكون قيداً في المأمور به والمأمور به لا بشرط من جهتها؟

إذن لا يعقل أن تكون المانعية قيداً في المأمور به مع كون المأمور به لا بشرط من جهتها، بل لا بد أن يكون بشرط عدمها.

أما اذا كان مدعاهم أن تكون الزيادة مانعاً ان الزيادة لا ترجع إلى شرطية العدم، فنقول نعم يعقل أن تكون الزيادة مانعاً من الصحة وإن لم ترجع لشرطية العدم، وذلك بأن تكون الزيادة مانعا ًمن شمول هذا الأمر لهذا العمل المقترن بالزيادة، فصحيح هي ليست من قيود المأمور به، ولكنها من جهة أخرى لم ترجع إلى شرطية العدم.

وقد ذكرنا أننا بحث عما هو مدرك مبطلية الزيادة وقلنا بأن الوجوه المطروحة لمبطلية الزيادة:

**الوجه الأول**: ان تجعل المانعية للزيادة بالمباشرة كقيد من قيود المأمور به وهذا ما اصر عليه السيد الامام والهمداني.

**الوجه الثاني**: أن يقال بأن مانعية الزيادة ليست مجعولة للزيادة بالمباشرة بل عن طريق النهي الغيري. و سبق بحثه أمس. وقد اثبت المحقق الاصفهاني بانه لا يمكن أن يكون النهي الغيري منشأ لجعل المانعية للزيادة.

**الوجه الثالث:** أن يقال بأن الوجه في مبطلية الزيادة للمأمور به أن الزيادة مانع من شمول الأمر للصلاة لا أن مانعية الزيادة قيد في الصلاة وإنما هي مانع من شمول الأمر للصلاة.

**الوجه الرابع**: لا مانعية للزيادة، بل مبطلية الزيادة راجعة إلى الإخلال بشرط عدمي، إذن مبطلية الزيادة مرجعها للنقيصة، فالزيادة من حيث هي زيادة ليست مبطلة، بل الزيادة عبارة عن اخلال بشرط وهو اشتراط الصلاة بعدمها.

ففي هذا الوجه وقع البحث في أنه هل يعقل أن يكون العدم شرط؟

**فهنا بحث الأعلام منهم السيد الامام (قده) في (بحث الخلل ص11)**

**فذكر:** أنه لا يعقل أن يكون العدم لا جزءا ولا شرطاً بل لا يمكن تصوره ولا الإشارة اليه وما يشار إليه ويتصور هو مفهوم العدم لا العدم، ومفهوم العدم وجود من الوجدات الذهنية، فلأجل ذلك فلو كان البطلان بنظر الأعلام من ناحية الزيادة غير معقول فلا محيص عن طرح الأخبار الواردة في الزيادة، أو تأويلها بوجه آخر، لا بذاك الوجه (شرطية العدم) فإن شرطية العدم أوضح امتناعاً من مانعية الزيادة. فأنتم تقولون لا يعقل مانعية الزيادة الى شرطية العدم، فشرطية العدم اشد امتناعاً.

**فإن قلت:** إن أجزاء العلة ثلاثة: مقتضي، وشرط، وعدم مانع. فعدم المانع جزء من العلة. وما هو المعروف من أن عدم المانع من أجزاء العلة، كلام صوري، لابد من تأويله إن صدر عمّن لا يحتمل فيه الغفلة فإن إثبات الجزئية أو الشرطية للبطلان المحض وهو العدم غير معقول، وإن شأت قلت ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، والعدم لا ثبوت له. وما قيل (من أن للأعدام المضافة حضاً من الوجود) وهو للمله صدرا. كلام ظاهري لا يعتنى به، إن اريد به أن للعدم المضاف حضاً من الوجود، فكيف هو عدم وله حض من الوجود؟ وعلى ما ذكرنا من إمكان الزيادة وإمكان البطلان بها لابد من الأخذ بظاهر ما دلّ على البطلان بها. فكلامه ينتج أن لا مجال لإناطة أي اعتبار شرعي بالعدم، لا جزءاً ولا شرطاً.

وأما المحقق الاصفهاني فقد قال: هذا في الجزء مسلم لا يعقل أن يكون الجزء أمر عدمي أو أن يكون جزء الصلاة مركب من جزء وجودي أو عدمي. العدم لا يعقل أن يكون جزءاً ولكن يعقل أن يكون شرطاً. فما هو وجه الفرق بين الجزء والشرط، كي لا يكون العدم جزءاً ويكون شرطاً.

فقد ذكر تعليلين في (نهاية الدراية، ج4، ص348). فقال: و حيث إن جزئية الأمر العدمي للمركب المؤثر غير معقولة. لأن مرجع الجزئية إلى كونه مقتضياً للأثر ولا يعقل أن يكون العدم مقتضياً للأثر، فلا محالة ليس اعتبار هذا العدم إلا بنحو الشرطية.

لكون نقيضه مانعاً من تأثير المركب.أي أن ما اعتبرنا عدم الضحك شرطاً لأن وجود الضحك مانع من تأثير الملاك، ففي الواقع العدم لم نعتبر له شيئاً إنما هو اعتبار صياغي وطريقي، قلنا عدم الضحك شرط لأن وجود الضحك مانع من تأثير الملاك، فالصياغة العدمية مجرد تمهيد لكون نقيضه وهو الوجود مانع من تأثير المركب، لذلك يقول فالشرطية في مقام الثبوت تابعة للمانعية. يعني إذا ثبت أن وجوده مانع من التأثير قلنا بأن عدمه شرط، فالشرطية ثبوتاً تابعة للمانعية وإن كان إثباتاً قد يكون بالعكس، حيث حمل الأعلام المانعية على شرطية العدم.

وما ذكره في (ص351): فإن قلت: اعتبار الجزء بشرط لا، غير معقول؟. قلت: إن كونه بشرط لا معناه شرطية العدم بمعنى أن فعلية وفاء الجزء بالغرض عند انضمام سائر الأجزاء منوطة باقترانه بعدم الزيادة، فلا تكون فعلية للغرض إلا إذا اقترنت الأجزاء بعدم الزيادة. والمفروض أن تكون العبارة: (إلا إذا لم تقترن الأجزاء بالزيادة) ففعلية الغرض المترتب على الجزء منوطة عند انضمام سائر الأجزاء بعدم اقتران الأجزاء بالزيادة. لهذا قال: يعقل كونه شرطاً. وناقش السيد الصدر ناقش بعدة مناقشات في (البحوث ج5، ص389). يـأتي بيانه غداً إن شاء الله تعالى.

### 094

ما زال الكلام فيما ذكره بعض الأعلام من أن عدم الزيادة أو عدم المانعية لا يعقل أن يكون جزءاً أو لا يعقل أن يكون شرطاً. وقلنا بأنه يمكن الجواب عن هذا الإيراد بعدة أنحاء:

النحو الأول: لا يعقل تعلق الأمور الاعتبارية بالواقع، أو بما هو خارج عن دائرة النفس، والسر في ذلك: أن جميع العوارض النفسية من الصفات الإضافية التي تكون متقومة بوجودها بمتعلقها، فلا يتصور أن يكون المتعلق نفسياً والمتعلَّق أمراً خارجاً عن النفس، وإلا لكان الخارجي نفسي أو النفسي خارجياً، فلذلك قيل بان المعلوم بالذات هو الصورة وليس ما في الخارج، وأن الخارج معلوم بالعرض لا بالحقيقة.

كما أن المراد بالحقيقة هو الصورة الموجودة في أفق النفس وأما في الخارج فهو مراد بالعرض، فلأجل ذلك لا يعقل تعلق الاعتبار بما في الخارج، وإنما متعلق الاعتبار ومصبه المفاهيم القائمة بالنفس. نعم يتعلق الاعتبار بها على نحو ما به ينظر لا على ما فيه ينظر، اي لا يتعلق الاعتبار بها بالحمل الشائع اي بما هو وجود نفسي ذهني وإنما بالحمل الأولي اي بالمفهوم الذي من قوامه حكايته ومرآتيته عن الواقع.

وبناءاً على هذا فكما أن الاعتبار يتعلق بمفهوم الزوال لا بواقع الزاول وبمفهوم الصلاة لا بواقع الصلاة، فكذلك الاعتبار يتعلق بمفهوم العدم لا بواقع العدم كي يقال ان العدم بطلان محض لا شيئية له فلا يعقل ان يكن جزءاً ولا شرطاً ولا يقبل الاشارة ولا التصور،

فكل ذلك منصب على ما هو عدم بالحمل الشائع لا على عنوان العدم ومفهومه. ولأجل ذلك إن جعل عدم المانع من اجزاء العلة إنما هو بلحاظ العنوان الانتزاعي وإلا فليس العالم الخارجي ما يعبر عنه بعدم المانع، أي لا يوجد خارجاً إلا أن وجود المانع مزاحم، بمعنى أن المقتضي لوجود المانع يمنع من أثر المقتضي لوجود الممنوع، لكن الذهن عندما يلاحظ أن المقتضي لوجود المانع يمنع أثر المقتضي لوجود الآخر ينتزع من هذه القضية عنوان جزئية عدم المانع، فجزئية عدم المانع عنوان انتزاعي وإلا فليس في الواقع جزئية لعدم المانع،

كما أن دعوى أن العدم المضاف له حظ من الوجود فإنما هو بلحاظ عدم الملكة الذي يرجع إلى الاتصاف بالعدم لا إلى نفس العدم، فإذا قال هناك محل قابل للاتصاف بالملكة فكما أن اقتران هذا المحل بالملكة منشأ لعنوان انتزاعي وهو الاتصاف بالملكة، فيقال هذا بصير، كذلك عدم وجود الملكة في هذا المحل ينتزع العقل منه عنوان الاتصاف بالعمل الذي يعبر عنه بعدم الملكة أو العمى مثلاً، فلاجل انه عنوان انتزاعي قيل ان له حظ من الوجود وإلا فالعدم بطلان محض.

النحو الثاني: ما ذكره المحقق الاصفهاني من أن الخصوصية في مرحلة الجعل تكشف عن خصوصية في الملاك، فلو أخذ عدم المانع جزءا في المجعول لكان يعني أن عدم المانع جزء من الملاك وحيث لا يعقل أن يكون العدم جزءاً من الملاك، لأن الملاك مقتضي للاثر ولا يعقل أن يكون الاقتضاء منوطاً بالعدم إذن فلا يعقل أن يكون عدم المانع جزءاً من المجعول. وهذا مبتنٍ على أن الخصوصية في مقام الجعل تحكي الخصوصة في عالم الملاك.

ولكن قد يقال: بأنه لم تقم سيرة عملية في مقام التقنين أو ارتكاز عقلائي على أن الخصوصية في عالم الجعل متطابقة مع الخصوصية في عالم الملاك، وليس للأدلة ظهور في ذلك كي يقال بان هذا منتزع من ظهور الأدلة، فإن الخصوصية المأخوذة في المجعول قد تكون عن خصوصية في الملاك وقد تكون عن خصوصية في نفس التشريع، كما لو كانت خصوصية النظم أو خصوصية الفاعلية، مثلاً أخذ البلوغ شرطاً في فعلية التكليف هل هو لخصوصية في الملاك، بمعنى أنه لو كان الإنسان عاقلاً مميزا لا يفصل بينه وبين البلوغ ساعة، فإنه لا ملاك يتصور في حقه حتى تأتي ساعة البلوغ؟ أم أن أخذ البلوغ شرطاً في التكليف لخصوصية النظم لا لخصوصية في الملاك؟

فمن المحتمل جداً بأن الملاك واحد بالنسبة للمميز للبالغ خصوصاً التمييز المتاخم للبلوغ، ولكن من أجل نظم القانون لجميع الحالات جعل الشرط في فعلية التكليف البلوغ بعلاماته الخاصة فإنه لو انيط بالتمييز مع اختلاف التمييز باختلاف الأشخاص واختلاف الأزمان لم يكن القانون ناظماً لسائر الحالات والأعراض. أو لخصوصية في الفاعلية، بمعنى كي يكون القانون فاعلاً مؤثراً اخذت فيه هذه الخصوصية وإن لم تكن هذه الخصوصية دخيلة في الملاك أو دخيلة في الغرض، بل اخذ ذلك في مقام فاعلية الحكم،كإناطة الحكم بعدم الحرج وبعدم الاضطرار مما يكون فيه الملاك تاماً، إلا أنه كي يكون الحكم فاعلاً مؤثراً اُخذ فيه عدم الحرج أو اُخذ فيه عدم الضرر،

أو كما ذكره السيد السبزوراي في مسألة اعداد الركوعات والسجودات، فإنه قد يقال لا دخل لكون الركعات ثلاث في الملاك، أو لا دخل لكون السجدتين في الركعة في الملاك، وإنما أخذ هذا العدد لخصوصية في فاعلية الحكم، بمعنى تربية المكلف على الانقياد لأمر الشارع يقتضي أن يجعل له مبهمات لا يعلم عللها وحكمها وإنما وظيفته الانقياد والتعبد لأمر الشارع، إذن ليست كل خصوصية في المجعول تحكي خصوصية في الملاك كي يقال أنه لا يعقل اخذ العدم جزءاً لانه لا يعقل أن يكون العدم جزءاً من الملاك. ولذلك فإن نفس المحقق الاصفهاني قال أن أخذ عدم المانع شرطاً لا لان الشرطية دخيلة، بل لأن المانع مزاحم، أي لأن الوجود مزاحم اخذ عدمه شرطاً وإلا فليس للعدم بما هو عدم دخل في الملاك.

الملاحظة الثالثة: مع التسليم بكل مع ذلك، إلا أن دعوى عدم دخل العدم في الملاك مبني على أن ملاكات الشارع دائماً هي من قبيل المصالح والمفاسد الخارجية التي هي من سنخ الوجود الخارجي فلا يعقل دخل العدم فيها، وأما إذا قلنا أن ملاكات الشارع أعم من ذلك، فقد تكون من قبيل المصالح والمفاسد، وقد تكون من قبيل الأحكام العقلية، كحكم العقل بالحسن والقبح، وقد تكون من الأمور الاعتبارية كالهتك والوهن، فلا دليل على أن جميع ملاكات الشارع من سنخ المصالح والمفاسد كي لا يعقل إناطتها أو ارتباطها بالعدم.

فمن المحتمل أن الملاك قبح شيء أو حسن شيء لدى المرتكز العقلائي، فيقال: إن الاستيلاء على مال الغير مع عدم إذنه والقدرة عليه قبيح، فأخذ في موضوع القبح عنصر عدمي، لأن عالم القبح والحسن ليس من سنخ الوجود الخارجي كي لا يعقل فيه ربطه بالعدم، أو يقال أن التقدم على قبر المعصوم (ع) مع عدم وجود حاجز وهن للمعصوم، أو هتك لحرمته، وهذا ملاك شرعي للحرمة مثلاً، فبما أن عنوان الوهن والهتك عنوان اعتباري وليس من سنخ الوجود الخارجي فلا معنى لارتباطه بالعدم.

الملاحظة الرابعة: ما ذكره الشهيد الصدر (قده) في (البحوث) في الجواب على الإيراد: أنه لا يعتبر في ملاك الحكم الشرعي أن يكون من سنخ المصلحة والمفسدة بل قد يكون من الاستعداد والقابلية ومن الممكن اناطة الاستعداد والقابلية بالعدم، بلحاظ أن الاستعداد والقابلية ليس من سنخ الوجود بالفعل وإنما هو من سنخ الوجود بالقوة، فلا مانع من إناطته بالعدم. ونقتصر على ما ذكره في المقام وهو بما أن الملاك قد يكون من سنخ القابلية والاستعداد فلا مانع من إناطته بالعدم.

ولكن هذا محل تأمل، فإذا كان مقصود السيد (قده) القضية الظرفية أي أن هذه القابلية والاستعداد إنما تكمن في المكلف في ظرف عدم شيء آخر، وهذا صحيح، بأن يقال إنّ الملاك في الصلاة ليس إلا مجرد استعداد المكلف وقابليته للانقياد للشارع وهذا الاستعداد إنما يكمن في ارتكاز الإنسان في ظرف عدم الضحك وعدم البكاء وعدم الزيادة، فيلاحظ العدم على نحو القضية الظرفية، فهذا معقول، أما إذا قلنا بالعدم على نحو القضية الشرطية بمعنى أن تولد الاستعداد متوقف على عدم الزيادة، فيرجع الإشكال مرة أخرى، فإنه لا يعقل في العدم وهو بطلان محض أي تاثير أو تأثر،

نظير ما يقال في الإيراد على المحقق الأصفهاني حيث إنه صحح شرطية العدم، فإنه إذا كان المصحح شرطية العدم أن مجرد الشرطية صياغة اعتبارية فقط لبيان أن الوجود مزاحم فهذا امر معقول اما اذا كان مرجع الشرطية إلى أن فعلية ترتب الأثر على الجزء في ظرف وجود بقية الاجزاء منوط بالعدم، فيرجع الإشكال أن العدم له دخل في التأثير، إلا أن يقول بالقضية الحينية، يعني أن فعلية ترتب الأثر على هذا الجزء عن وجود بقية الأجزاء في ظرف عدم أشياء أخرى كالزيادة والقهقهة والبكاء. النحو

الثالث: ما ذكره السيد الصدر (قده) أيضاً، من أنه قد يكون الملاك نفسه ذا جهة عدمية، فأخذ الجهة العدمية في المجعول لأن الملاك في نفسه ذا جهة عدمية. وهذا مرجع للتدقيق والتأمل،

ولذلك اشكل عليه تلميذه في الحاشية: بأنه لو أراد بالجهة العدمية في الملاك إناطة الاقتضاء بالعدم، فرجع الإشكال، وإن أراد به أن الجهة العدمية في الملاك بمعنى عدم المانع الذي مرجعه إلى مزاحمة الوجود للملاك، فهذا ليس جواباً عن الإشكال، وهو عدم دخل العدم في الجزئية والشرطية.

وقد عرض المحقق الاصفهاني (قده) مطلباً آخر، وهو: إذا أخذ عدم الزيادة في الجزء فلا يعقل أن يؤخذ مرة أخرى في المركب ولو كان بنحو شرط، فإذا قيل الجزء من الصلاة هو الركوع بشرط عدم الزيادة، فأصبح عدم الزيادة جزءاً من الجزء، فلا يعقل مع ذلك أن يكون عدم الزيادة شرطاً في المركب الصلاتي، اي بعد أخذه جزءاً في الجزء فلا يعقل أن يكون شرطاً في المركب.

وكلامه (قده) يرجع لمحذور عقلي أو لمحذور عقلائي: أما المحذور العقلي، فإذا فرض أن عدم الزيادة أو عدم المانع مقوم للجزء، فهو متمم للمقتضي، كما أن كونه شرطاً في المركب يعني أنه في رتبة الشرط، ولا يعقل أن يكون الشيء الواحد هو في مرتبة المقتضي وفي مرتبة الشرط مع الطولية بين المرتبتين، فإن لازمه أخذ المتأخر في المتقدم أو اخذ المتقدم في المتأخر.

والجواب عن هذا المحذور العقلي: أنه لا مانع من أخذهما في عرض واحد مع اختلاف الموضوع بأن يكون عدم التكرار مأخوذاً في الركوع بلحاظ صلاحيته للجزئية، ومأخوذاً في المركب بلحاظ المجموع، فما هو موضوع لجزئية العدم الركوع، وما هو موضوع لشرطية العدم مجموع الأجزاء بعنوان المجموع، ومع اختلاف الموضوع فلم يؤخذ ما هو متقدم متأخراً أو المتأخر متقدماً.

### 095

ذكرنا فيما سبق أنه هل يمكن الجمع بين كون اعتبار عدم التكرار جزءاً من الجزء، وشرطاً في الصلاة أم لا؟ وقلنا إن المحذور في ذلك تارة محذور عقلي، وأخرى محذور عقلائي،

فأما المحذور العقلي فهو إن أخذ اعتبار عدم التكرار جزءاً اي مقوماً للجزء، معناه أخذه في رتبة المقتضي. ومعنى أخذ اعتبار عدم التكرار شرطا في المركب معناه اعتباره في رتبة عدم المانع، وحيث إن بين المرتبتين طولية فأخذ عدم التكرار في كليهما أخذ لما هو متقدم متأخرا او ما هو متأخر متقدما.

ومر الجواب عن ذلك بأن هذا المحذور العقلي إنما يرد لو كان الموضوع واحدا اي ان موضوع اعتبار عدم التكرار من حيث المقتضي هو موضوع اعتبار عدم التكرار من حيث عدم المانع، وهذا إنما يتصور لو كان أخذ عدم التكرار شرطا في الصلاة على نحو العموم الاستغراقي، فلو كان عدم التكرار شرطا في الصلاة على نحو العموم الاستغراقي لانحل إلى شروط بتمام الاجزاء فكل جزء جزء هو أيضا مشروط بعدم التكرار، فإذا كان الجزء مشروطاً بعدم التكرار وهو في نفس الوقت متقوم بعدم التكرار، لزم المحذور العقلي. أما إذا عدم التكرار ملحوظاً في المركب الصلاتي على نحو العموم المجموعي، اي ان المشروط مجموع الاجزاء لا كل جزء جزء، فلم يتحد عدم التكرار شرطاً مع عدم التكرار جزءا في موضوع واحد، وبالتالي لا مانع من الجمع بينهما عقلاً.

**المحذور العقلائي:** محذور اللغوية. بأن يقال ما الثمرة. فإن اخذتم عدم التكرار مقوما للجزء فان الصلاة بطلت الصلاة بالتكرار، فالجمع بينهما لغو، لأن أحدهما كاف في ترتيب الثمرة فلا وجه للجمع بينهما.

**الجواب عن ذلك:** أن الثمرة تظهر على ضوء اختلاف المباني **وبيان ذلك بموردين: المورد الاول:** وقع البحث في أن حديث لا تعاد هل يشمل الزيادة أم يختص؟بالنقيصة، فالمعروف بين الاعلام ان حديث لا تعاد كما يشمل الاخلال بالنقيصة يشمل الاخلال بالصلاة بالزيادة بمقتضى إطلاق (لا تنقض السنة الفريضة). ولكن ذهب السيد الإمام وجمع من أن حديث لا تعاد خاص بالنيقصة ولا يشمل الزيادة، فبناءا على هذا المبنى إذا كرر المكلف الجزء غير الفريضة كما إذا افترضنا أن المكلف كرر التشهد عن جهل تقصيري، وفرضنا أن حديث (لا تعاد) كما هو مبنى شيخنا الاستاذ (قده) يشمل حتى موارد الجهل التقصيري، فتكرار التشهد غايته أنه لم يأت بالتشهد لأن عدم التكرار مقوم للجزء، ومع التكرار فهو لم يأتب بالجزء، وحيث لم يأت بالجزء حصلت نقيصة، وحيث أنها حصلت نقيصة شملها لا تعاد لان التكرار كان عن جهل وإن كان الجهل تقصيرياً، فهو بلحاظ كونه نقصاً مشمول لحديث لا تعاد، ولكنه بلحاظ كونه زيادة على مبنى السيد الامام لا يشمله حديث لا تعاد، حيث لا يشمله حديث لا تعاد يشمله موثق ابي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة)، فإنه عام حتى لفرض الجهل التقصيري، ومقتضى ذلك بطلان صلاته، فهي ان لم تبطل من جهة النقيصة لكنها بطلت من جهة الزيادة. إذن بما هو إخلال بالجزء مشمول للا تعاد، ولكن بما هو إخلال بالشرط وهو اشتراط المركب بعدم الزيادة لا يكون مشمولاً لها على هذا المبنى.

**المورد الثاني:** ما إذا افترضنا أنه حصل التكرار في الفريضة وليس في السنة، (اي في الواجب الركني) كما اذا فرضنا أنه كرر السجدة، أي كرر تكبيرة الإحرام بناء على معقولية الزيادة فيها، فحينئذٍ على مبنى سيدنا الخوئي (قده) من أن أي قيد يؤخذ في الفريضة فالاخلال به إخلال بالفريضة، وبالتالي لا يكون مشمولا للمستثنى منه في حديث لا تعاد بل يكون مشمول للمستثنى. ولذلك يقول من سجد على ما لايصح السجود عليه في كلتا السجدتين سهواً أو جهلاً قصورياً فصلاته فاسدة، مع أنه ما أخل بنفس السجود، لكنه حيث يرى (قده) أن بأي قيد يعتبر في الركن إخلال بالركن فهو قد أخل بالمستثنى، يعني قد أخل بالسجود، (فلا تعاد الصلاة إلا من خمسة...)، وهذا قد أخل بالسجود، لأن السجود المستثنى بنظره السجود الشرعي لا السجود العرفي وهذا قد أخل بالسجود الشرعي فصلاته باطلة.

بينما على مبنى غيره كالسيد الإستاذ (دام ظله) يقول بأنه أخل بقيد في السجود لا أنه أخل في السجود، والمفروض أن هذا القيد من السنن لا من الفرائض، فحينئذ يشمله (لا تنقض السنة الفريضة)، صحيح أنه سجد على ما لا يصح السجود عليه في كلتا السجدتين أما اعتبار ما يصح السجود عليه ليس من الفرائض وإنما من السنن فهو قد أخل بالسنة فيشمله (لا تنقض السنة الفريضة) فسجوده مجز وصلاته صحيحة، بلحاظ أن المستثنى في حديث لا تعاد السجود العرفي لا السجود الشرعي.

وبناءاً على هذا المبنى اذا كرر المكلف السجود وقد أخذ السجود بشرط عدم التكرار فحينئذ على مبنى سيدنا الخوئي فما سجد، لأن الفريضة قيدت بعدم التكرار، فحيث إنه لم يسجد سجدتين فلم يسجد اصلاّ فعلى هذا تكون صلاته باطلة، وعلى المبنى الآخر صحيح أنه أخل بقيد معتبر في السجود وهو عدم التكرار، إلا أن هذا القيد من السنن لا من الفرائض، فالإخلال به غير ضائر فتشمله لا تنقض السنة الفريضة، وبالتالي فسجوده صحيح، فعلى المبنى الثاني أخذ عدم التكرار شرطا أو في الجزء، فعلى أي حال الإخلال به إخلال بالسنة والإخلال بالسنة غير ضائر بإطلاق قوله (لا تنقض السنة الفريضة). فبالنتيجة توجد بعض ثمرات عملية بحسب اختلاف المسالك فلا يرد أن الجمع بين أخذ العدم في الجزء وأخذ العدم شرطاً في الصلاة لغو. هذا تمام الكلام في مسألة تصور ومبطلية الزيادة في مقام الثبوت.

### **المقام الثاني: بحث المسألة من جهة مقام الإثبات. فالكلام في جهتين:**

**الأولى**: ما هو مقتضى القاعدة المستفادة من الأدلة الأولية.

**الثانية**: ما هو مقتضى الأخبار الخاصة الواردة في باب الزيادة.

**الجهة الأولى**: ما هو مقتضى القاعدة. فنقول أن من زاد في صلاته ففيه صورتان: الصورة الأولى: أن يأتي بالزائد بقصد الجزئية استقلالاً كما لو أتى بالتشهد في الركعة الأولى بقصد أنه جزء من الركعة الأولى.

الصورة الثانية: أن يكرر بقصد أن المجموع جزء، كما لو أتى بتشهدين في الركعة الثانية قاصداً أن المجموع من التشهدين جزء من الصلاة.

**أما الصورة الأولى**: وهو ما اذا اتى بالزائد بقصد الجزئية استقلالاً كما لو أتى بالتشهد الأولى الثالثة من الرباعية بقصد الجزئية. فتارة يكون ذلك من باب الشرع، وتارة يكون ذلك من باب التشريع.

**فهنا فرضان: الفرض الأوض**: أن يأتي بالزائد بانياً هو الأمر الشرعي، فأتى بالتشهد في الركعة الأولى معتقدا انه شرعي لا انه من باب التشريع.

**فقد ذكر في كلمات الأعلام في هذا الفرد موردين:**

**المورد الأول**: أنه قصد امتثال الأمر المتعلق بالمشتمل على هذا الزائد، بحيث لا داعوية في نفسه للامتثال ما لم يكن الأمر أمراً بما هو مشتمل على هذا الزائد، فلو فتش في نفسه لرأى أنه لا داعي له للامتثال إلا أن المأمور به مشتمل على هذا الزائد. فهنا بحث المحقق الاصفهاني هل أن الضرر والخلل من باب عدم العبادية، أو من باب مانعية الزيادة، أو من باب عدم حصول الامتثال؟ وقد رجح الثالث.

**فالمحتمل الأول:** أنه ما أتى بعبادة، وقد دفع ذلك المحقق بأن العبادة حصلت، لأن دعوة الأمر الى المركب المشتمل على الزائد وإن كانت دعوة تقديرية أي أن الأمر لا يدعوني للامتثال إلا إذا كان المأمور به مشتملاً على الزائد، فدعوة الأمر لي نحو هذا المركب دعوة تقديرية، أي ان الأمر لا يدعوني للامتثال إلا اذا كان متعلقه هو المركب المشتمل على الزائد فالدعوى تقديرية، لكن عدم الدعوة في فرض أن المقدر غير حاصل واقعا وان هذا في الواقع ليس جزءا في الصلاة، فعدم الدعوى في هذا الفرض لا يعني عدم العبادية لأني أتيت بالعمل بقصد القربة، فبما أنه أتى بالعمل مضافاً إلى الله تعالى فقد حصل العنصر المقوم للعبادية، فعدم دعوة الأمر واقعا لعدم ما علق عليه الأمر واقعا لا يعني أن ما أتيت به ليس بعبادة بل هو عبادة لتحقق عنصر العبادية وهو الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى فمن جهة العبادية لا يرد المحذور.

وهل يرد المحذور من جهة المحتمل الثاني وهو مانعية الزيادة؟ فقال المفروض أنه جاهل، يعني اعتقد أنه جزء فأتى به، فهو إما قاطع بجزئيته وهو جاهل مركب، وإما أنه احتمل عدم جزئيته لكن بنى عليه. بالنتيجة اذا كان قد اتى به عن جهل قصوري فهو وإن أتى بالزيادة إلا أن صلاته صحيحة لأنه أخل بمانعية الزيادة من جهة الجهل القصوري،

فالمحتمل الثالث بنظره متعيّن، وهو أن هذا لم يمتثل الأمر، لأنه امتثل هذا الأمر المتعلق بهذا الجزء الزائد، ولم يمتثل الامر الواقعي، فحيث قيد امتثاله للامر المتعلق بما هو مشتمل على الزائد فأما الأمر الواقعي فهو لم يقصده، فبالنتيجة عمله باطل من جهة عدم امتثال الامر.

لكن ذكرنا سابقاً في بحث الفقه: أن هناك فرقاً بين ثلاثة عناوين:

**الأول: التعليق. الثاني: التقييد. الثالث: الخطأ في التطبيق.** ولابد من فرز القصد وأنه من أي قسم من هذه الأقسام، فإذا فرضنا أن القصد من

**العنوان الاول:** يعني أن المكلف علّق أصل امتثاله على أن يكون المأمور به مشتمل على الزائد بأن قال: اصل امتثالي لأمر الشارع معلق على أن يكون أمر الشارع متعلقاً بالمركب المشتمل على الزائد بحيث لو لم يكن كذلك فلا امتثال عندي. فالعقلاء لا يرونه ممتثلاً ما دام قد علّق أصل امتثاله على أمر لا واقع له.

**العنوان الثاني: التقييد،** بأن قال امتثال لهذا الامر في فرض كونه متعلّقاً بالمركب المشتمل على الزائد، وأما في صورة ذلك، فلم أجد في نفسي داعياً للامتثال. فهل أنّ هذا مخل بالامتثال أم لا؟ فقد ذكر سيدنا الخوئي وتلامذته أن هذا ليس مخلا بالامتثال، وذلك لأحد وجهين:

**الوجه الاول**: ما ذكره السيد الخوئي من ان التقييد مرجعه إلى تخلف الداعي لا إلى تعليق الامتثال. وقد أفاد في وجهه أنه لا يعقل التقييد في الجزء، والمفروض أن الامر الفعلي الواقعي المتوجه إلى المكلف جزئي وليس كلياً فلا معنى لتقييد الأمر الواقعي، أو فقل: بما أن الأمر الفعلي جزئي فانبعاثي عنه أيضاً جزئي ولا معنى للتقيد في الجزئي، إذن بما أنه لا يتصور تقييد في الجزئي فلا محالة مرجع التقييد إلى انحصار الداعي بمعنى أنه لا داعي في قلبي للامتثال الا هذا الفرد. فالداعي منحصر في هذا الفرض. فإذا تبين أنه ليس مشتملاً على الزائد، فقد تخلف الداعي وتخلف الداعي غير ضائر بالامتثال ما دمت في الخارج قد انبعثت عن امر الشارع.

**الوجه الثاني**: ما في كلمات السيد الاستاذ كما في تعليقته على العروة، بأنّ القييد متصور لا أن التقييد غير متصور، لأن معنى التقييد أنه قيّد الأمر في رتبة سابقة على مشيريته للواقع، ففرق بين الأمرين، اي تارة يتصور الأمر مشيراً إلى الواقع ثم يقيده، فهذا ليس تقييداً لانك بعد أن تصورت الأمر مشيراً الى الواقع ثم يقيده، فهذا ليس تقييداً، لأنك بعد أن تصور الأمر مشيراً إلى الوقع أصبح الأمر أمراً جزئياً فلا معنى لتقييده بعده.

أما اذا تصور امرا شرعياً وقيده بأن يكون أمراً متعلقاً بالمشتمل على الزائد، وفي طول تقييده أشار به الى الواقع فقد حصل التقييد حتماً، وبالتالي فبعد حصول التقييد هل هذا التقييد مضر أم لا؟ فيقول: أن هذا التقييد ليس مضراً. لأنه وإن تصور أمراً شرعياً وقيده بأن يكون متعلقاً بالمركب المشتمل على الزائد ثم أشار به إلى الوقع، فهذا كله عملية ذهنية، لكن في مقام العمل حصل امتثال أمر الشارع، فليس لديه الا انبعاث عن أمر شرعي وامثتاله. فما دام الانبعاث الذي حصل خارجاً إنبعاث عن امر شرعي فحينئذٍ لا يضر، بلحاظ أن الأمر المقوم للعبادة الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى إضافة تذللية وقد حصل.

**العنوان الثالث: الخطأ في التطبيق**. فهو واضح، لأن المكلف في مقام امتثال الامر الفعلي المتوجه إليه، لكنه يعتقد أن المأمور به بهذا الأمر هو المركب المشتمل على الزائد، ولا تعليق عنده في الامتثال ولا حصر للداعي عنده. بحيث لو أن الأمر ليس متعلقا بالمشتمل على الزائد فعلى أي حال في صراط الامتثال، فهذا ما يسمى بالخطأ في التطبيق. وحيث قصد امتثال الامر الفعلي فقد تحقق منه الامتثال وعمله صحيح، وهذا العنوان الثالث هو الصورة الثانية التي تكون للإتيان بالزائد استقلالاً شرعاً لا تشريعاً. نعم ذكر سيدنا الخوئي أن الخطأ في التطبيق لا يتصور في العناوين القصدية، وقال أن الخطأ في التطبيق إنما يتصور في العناوين التي لا يشترط فيها قصد العنوان. كما لو أتى بغسل الجمعة بقصد أنه غسل يوم الغدير فتبين ان ذلك هو ليس يوم الغدير وإنما هو يوم الجمعة، فحيث إن غسل الجمعة لا يشترط قصده في مقام الامتثال حيث إن المأمور به في يوم الجمعة غسل قربي، فلا يضره قصد أي عنوان آخر، فقد قصد الاتيان بغسل يوم الغدير، ولكنه أتى بغسل قربي، والمطلوب يوم الجمعة غسل قربي، فقد امتثل. أما لو كان العنوان من العناوين القصدية فإن عنوان صلاة الظهر عنواناً قصدياً لابد من قصده إما تفصيلاً أو إجمالاً، فإذا قصد عنواناً آخر فلم يقصده، ولا يتصور هنا الخطأ في التطبيق. فلو فرضنا أن المكلف صلى الظهر متعقدا دخول الوقت فلما فرغ من الظهر دخل الوقت فصلى الأربع الثانية بقصد العصر لأنه معتقد أنه صلى الظهر في الوقت، فأتى بالأربع الثانية بقصد العصر ثم انكشف أن الوقت لم يدخل وأن الأربع التي أتى بها بقصد العصر كان من المفروض امتثالا للأمر بالظهر. فيقول أن هنا لا يجري الخطأ في التطبيق، لأنه يعتبر في سقوط الامر بالظهر قصد عنوانه إما تفصيلاً وإما إجمالاً وهو لم يقصد العنوان لا تفصيلاً ولا إجمالاً فصلاته باطلة. وذكرنا فيما سبق أنه لا خطأ في التطبيق بين العناوين الانطباقية والعنوانين القصدية، بل المدار على الأصالة أو التبع. فلو افترضنا أن المكلف أتى بهذه الأربع بقصد العصر وهو مطلوب الظهر، فإن كان المقصود بالاصالة عنوان العصر وقصد الأمر الشرعي تبع، فكلام سيدنا تام. فإن هذا لم يقصد الظهر. أما إذا كان قصد عنوان العصر بالتبع لا بالأصالة اي ان ما قصده بالاصالة امتثال الامر الفعلي والمفروض ان الامر الفعلي كان أمراً بالظهر، فقد قصد الظهر ارتكازاً، وقصده عنوان الظهر كان تبعياً لقصده الامر الفعلي ففي مثل ذلك تكون صلاته صحيحة، فالخطأ في التطبيق يتصور في العناوين القصدية كما يتصور في العناوين الانطباقية غاية ما في الامر الاختلاف بالأصالة والتبع. أما إذا اتى بالزائد تشريعاً، أي أنه ملتفت إلى أن هذا ليس بجزء، أو لا يحرز أنه جزء، ومع ذلك أتى به بقصد الجزئية من الركعة الأولى تشريعاً، فتارة يكون التشريع في الأمر، وأخرى في متعلق الامر، وأخرى في مقام الامتثال، وأخرى في مقدمات الامتثال. فهنا أربع صور.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 096

ما زال البحث في أن المكلف إذا أتى بالزائد بقصد الجزئية من الصلاة كما إذا أتى بالتشهد في الركعة الأولى بقصد الجزئية من صلاته، وذكرنا أن ذلك قد يكون من جهة اعتقاده بجزئيته، وقد سبق بحثه. وأما إذا كان من جهة التشريع بمعنى أن المكلف لا يحرز أن التشهد في الركعة الأولى جزء، ومع ذلك يأتي به بقصد الجزئية تشريعا منه، فهل هذا موجب لبطلان عمله أم لا. وقد ذكر جملة من الأعلام أربعة صورة لقصد التشريع، منهم المحقق الاصفهاني في نهاية الدراية ج4.

**الصورة الأولى**: أن يكون التشريع في أصل الأمر، بأن يدعي المكلف أن هناك أمراً شرعياً متوجهاً اليه وهو الأمر بهذا المركب المشتمل على الجزء الزائد، فهو يشرع في اصل الأمر حيث يدعي وجود أمر بما هو مشتمل على الزائد، وفي هذا الفرض افاد المحقق الاصفهاني بأن عمله باطل، والسر في بطلان عمله: أنه لم يقصد الأمر الشرعي، فإن ما قصده ليس امراً في حقه اذ لا يوجد أمر بالزائد، وما هو أمر في حقه لم يقصده اذ الأمر الواقعي أمر بمركب لا يشتمل على تشهد في الركعة الأولى مثلا. ولكن المسألة فيها تأمل، فهنا فرضان:

الفرض الاول: ان يلغي المكلف الأمر الشرعي ويقترح أمراً آخر.

الفرض الثاني: أن لا يحصل منه الالغاء.

**أما الفرض الأول:** هو الغاء المكلف للامر الشرعي بالزائد وإنما يقترح منه أمراً مشتمل على الزائد، فهو في مقام اللا مبالاة بالامر الشرعي واقتراح أمر مكانه، ففي مثل هذه الصورة عمله باطل لا لعدم قصد الأمر بل لأنه لا يعد بنظر المرتكز العقلائي متقرباً، فإن من لم لا يبالي بأمر المولى ويقترح أمراً آخر مكانه لا يعد بنظرهم متقربا للمولى متعبدا بأوامره، فالعلة في عدم كونه متقربا لا في عدم قصد الامر.

**الفرض الثاني**: أن يكون متقرباً، لكنه يقول أنه لا يرى فرقا بين الامرين وأن الأمر الذي يقترحه كالأمر الاول من حيث تحقيق الغرض فلا فرق في صلاة تشتمل على تشهد واحد أو تشهدين أو ثلاثة. فهنا في مثل هذا الفرض قد يقال كما عن جمع بأن العمل باطل اذ يعتبر قصد الأمر ولم يقصده فإن ما قصد امتثاله لم يتوجه اليه اذ لا يوجد أمر بمثل هذه الصلاة وما قصده ليس امراً شرعياً.

ولكن كما ذكر صاحب الكفاية بأن كل ذلك يبتني على اعتبار قصد الأمر في العبادات. والحال انه ليس كذلك، فبما أن متعلق الأمر الشرعي كون العمل عبادة وكون العمل عبادة يكفي فيه اضافة العمل الى الله بنحو من انحاء الاضافة شكرا أو زجراً للمعصية، لا يعتبر قصد الأمر لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وأما اعتبار قصد الأمر المتوجه اليه فلم يقم عليه دليل لا عقلي ولا نقلي، اذن حتى لو أتى بصلاة مشتملة على ثلاثة تشهدات ولم يقصد الأمر الواقعي فيمكن أن يقال بصحة عمله إذا تحققت منه العبادية وهي إضافة العمل إلى الله إضافة تذللية مع غمض النظر عن مانعية الزيادة.

**الصورة الثانية**: أن يكون التشريع في متعلق الأمر لا في نفس الأمر. فالمكلف يرى وجود أمر واقعي فعلي متوجه اليه وهو في مقام امتثاله، لكنه يقترح أن يكون متعلق هذا الأمر الفعلي ما يكون مشتملاً على التشهد الزائد، فهو كما يقول المحقق الاصفهاني تصرف في أمر عقلي، والا الأمر الشرعي الفعلي هو أمر بمركب معين فيقترح أن متعلق الأمر الفعلي ما يشمل الزائد وفي طول هذا الاقتراح الذي هو تصرف في أمر عقلي يقوم بامتثال الأمر الفعلي. فهذا تشريع للمتعلق و إلا فقد قصد امتثال نفس الأمر الفعلي الواقعي، ولا يأتي محذور عدم قصد الأمر. **الصورة الثالثة**: أن يكون التشريع في مقام الامتثال، بأن لا يمس المكلف لا أمر الشارع ولا متعلقه وإنما تصرف في مقام الامتثال، بان يقول ان ذلك الامتثال بما له من متعلق فإن له طريقة، فهو قد اقترح طريقة في مقام الامتثال. وهنا افاد المحقق الاصفهاني أنه قد يقال بان هذا تشريع مع أنه لم يمس الشارع لا في أمره ولا متعلق أمره، وإنما مسّ مقام الامتثال الذي هو بيد المكلف. حيث إن وظيفة الشارع اصدار الأمر نحو يؤدي لتحقيق غرضه وقد انتهت الوظيفة. وأما كيفية الامتثال من زمن أو مكان او ملابسات فهي بيد المكلف مع أن المقترح اقترح ما يتعلق بمقام الامتثال. لكن المحقق قال لا يبعد بان هذا تشريع، والسر في ذلك: أن المكلف عندما يدعي أن الامتثال المحقق لغرض المولى هو هذا، فهذا يعني أنه يقول أن ما أراد الشارع التسبيب إلى حصوله هو هذا فهو يدعي تسبيباً من الشارع الى هذه الطريقة في ضمن دعواه أن هذه الطريقة هي الامتثال المحقق للغرض. ودعوى أن الشارع صدر منه تسبيب لهذا الامتثال تشريع. فهل الامر كذلك ام لا؟ فنقول هناك أنحاء اربعة لكيفية الامتثال: **النحو الاول:** أن المكلف لا يتصرف لا في الامر ولا في المتعلق وإنما يتصرف في مقام الامتثال بدعوى الصدق، بمعنى أن ما أمر به الشارع هو ماهية كلية وهذه المالية الكلية ذات مصاديق فأنا ادعي ان من مصاديق هذه المالية الكلية التي أمر بها الشارع هو هذا المصداق. وهذا لا مساس له بأمر الشارع وإنما هو تصرف عقلي محض في مقام الصدق.

**النحو الثاني**: دعوى أن امتثال أمر الشارع متوقف على هذا، من قبيل من مقدمة الشارع، بمعنى أن الشارع أمر بماهية معينة تفصيلية لا مجال لي للتصرف فيها، لكن المكلف يدعي ان امتثال هذا المأمور به متوقف عقلا لا شرعا على الاتيان بهذه الطريقة فما قصد به الجزئية قصد به الجزئية من الفرد لا من المأمور به. فهذا لا مساس له بالشارع في شيء لاننا ندعي مقدمة عقلية.

**النحو الثالث:** أن يقول بأن ما آتي به من العمل هو المصداق مطلوب شرعاً، بمعنى ما آتي به من العمل من كيفية هو الكيفية المطلوبة وهذا لا ينفك عن التشريع في المتعلق يعني لا يتصور أن يكون تشريعاً في مقام الامتثال، مع دعواه أن الامتثال الشرعي هو هذا. فإن هذا لا ينفك عن التصرف في المتعلق نفسه. **النحو الرابع:** أن يدعي أن المتعلق شامل بإطلاقه لهذا، وهذا أيضاً تصرف في المتعلق، اذ لا فرق بين أن يتصرف في المتعلق بأن يدعي أنه بشرط شيء أو لا بشرط. ففي النحو الثالث ادعى أنه بشرط شيء لان مصداقه هو هذا، فهذا بشرط شيء، وفي النحو الرابع ادعى أنه لا بشرط لأنه يدعي أنه بإطلاقه يشمل هذا النوع من الامتثال، ففي النحوين الأخيرين يلزم من التشريع في الامتثال التشريع في المتعلق، فلا يتصور التفكيك بينهما، وفي النحوين الأولين لا مساس له بالشارع، فما ذكره المحقق الاصفهاني من أنه نسب للشارع التسبيب إن كان بالنظر إلى النحوين الأولين فلا، وإن كان بالنظر للنحوين الآخرين فهو راجع للتشريع في المتعلق. **الصورة الرابعة**: أن يشرع أمراً غيرياً أو ملازمةً، فظاهر سياق كلامه أن مراده بالأمر الغيري الأمر الضمني، لأن بحثنا في الإتيان بالزائد بقصد الجزئية في الامتثال فلابد أن يكون المنظور ما هو الجزء، يعني المنظور هو الامر الضمني وإن عبر بالأمر الغيري، وذلك بأن يقترح أن المأمور به ينبعث منه أمر بهذا الزائد، أو يدعي أن الشارع عندما أمر بالمأمور به أمر بلازمه، ولازمه هذا الزائد، فسواء اعتقد أن هناك أمراً غيرياً بالزائد أو اعتبر بأن هناك أمراً بالزائد لازم للأمر بالمأمور به، على اية حال المحقق الاصفهاني يعتبر أن هذا خالي من كل تشريع. فيقول في ص354 ج4 من نهاية الدراية: رابعها: ان يبني على وجوب غير منبعث عن الامر الواقعي بالاضافة الى الزائد، او يبني على اقتضاء من قبل الأمر الواقعي بالإضافة اليه، فلا تشريع في اصل الوجوب النفسي المتعلق بالمركب ولا في سائر اقتضاءيه لسائر الاجزاء، فإن ما عدا الزائد ينبعث عن أمر محقق، ينبعث عنه وجوبات غيرية حقيقية واقتضاءات واقعية لنفس المحقق، ونفس الزائد قد انبعث عن إيجاب غيري مفروض أو اقتضاء فرضي، ولا يضر هذا البناء والفرض غير المحقق بذلك الأمر المحقق والاقتضاءات المحققة. ولكن هذا النوع من الاقتراح والتصرف لا محالة ملازم للتصرف في المتعلق المأمور به. **ويأتي الكلام حول أمرين: الأمر الأول: في مانعية الزيادة. الأمر الثاني: في التشريع. لأن المحذور المتصور أحدهما أو كلاهما.أما المحذور الاول**: وهو مانعية الزيادة. فإن كان قد أتى بهذا الزائد عن التفات لما هو متعلق الأمر، أو مع الجهل البسيط، فإذا أتى بالزائد بقصد الجزئية تنجيزاً فقد حقق عنوان الزيادة، وشمله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). إلا أن يقال أنه جاهل قاصر لإجراءه البراءة. كما لو فرضنا أنه لا يعلم بما هو متعلق الأمر، وشك أن الإتيان بهذا الزائد مانع من صحة الصلاة أم لا؟ فأجرى البراءة عن المانعية وأتى به بقصد الجزئية، فيعتبر حينئذٍ جاهلاً قاصراً فلو اعتبر هذا واقعاً زائدا على الصلاة لم يشمله من زاد في صلاته فعليه الاعادة لانه زاد عن جهل قصوري، فيشمله حديث لا تعاد. **المحذور الثاني**: محذور التشريع. هل أن التشريع مبطل للعمل أم ليس بمبطل. فهنا ثلاثة عناوين: تشريع، افتراء، ابتداع. **أما العنوان الاول: التشريع.** فقد ذكر غير واحد من الاعلام أنه لا دليل على مبطليته حتى لو انطبق على العمل أنه تشريع، فإنه لم يقم دليل على أن التشريع مبطل، حتى إذا صدق على هذا العمل أنه تشريع كان باطلاً. ولكن المحقق الاصفهاني أفاد بأن التشريع ظلم لأن التشريع تصرف في سلطان المولى، اذ أن حق التشريع منحصر بالمولى، فدعوى التشريع تعد على سلطانه فهو ظلم له، وبما أنه تعد على سلطان المولى فهو ظلم قبيح، إذن التشريع عنوان قبيح، لو صدق على العمل لكان العمل قبيحاً، والقبيح لا يصلح للمقربية. ولكن هذا الكلام لو تم كبروياً فإنما يفيد في المقام إذا كان التشريع عنواناً للعمل، وأما إذا كان التشريع عنواناً للقصد النفسي والعمل مجرد مبرز لا أكثر فكما ذكرنا في التجري أنه عنوان للقصد النفسي فقبحه لا يسري إلى العمل، كذلك التشريع عنوان للقصد النفسي وقبحه لا يسري للعمل. **العنوان الثاني:** **الافتراء**. كما في قوله تعالى: {**قُلْ آَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ**}. فيقال ان نسبة شيء الى الشارع افتراء والافترا ء قبيح ومقتضى قبحه عدم صلاحية العمل للمقربية. وقد اختلف شيخنا الاستاذ (قده) مع سيدنا الأستاذ (دام ظله) حيث ذهب شيخنا التبريزي إلى أن الافتراء متقوم بالمبرز، ولا يصدق الافتراء على مجرد القصد النفساني، بل على القصد المبرز، ولا فرق في المبرز بين أن يكون قولاً او فعلاً أو اشارة، فهذا العمل اي الإتيان بالزائد منسوبا إلى الشارع افتراء عملي، والافتراء العملي قبيح والقبيح لا يصلح للمقربية. وذهب السيد الاستاذ إلى أن العمل مجرد مبرز وأنه لو اطلع العرف على ما نسبه في قلبه للمولى لقال أنه افتراء مع غمض النظر عن المبرز، غايته أنه العمل مبرز له كما ان القول مبرز له.

**العنوان الثالث:** **الابتداع**. وهو اخص مطلقاً من التشريع، فان التشريع هو الاقتراح للنفس أو للغير، وأما الابتداع فهو سن العمل للغير، فاخذ في الابتداء حيثية السنة، بأن يكون سنة بحيث يكون مدعاة لأخذ الغير به، فلأجل ذلك اذا كان الاقتراح بينه وبين نفسه، فهذا مجرد تشريع، فإذا لم نبني على مبطلية التشريع فلا إشكال. أما اذا اتخذ ذلك سنة لكي يقصد الآخرون ما عمل، فإن هذا ابتداع والابتداع من عناوين العمل، فاذا كان الابتداع من عناوين العمل صدق على هذا العمل انه ابتداع، وبما انه قبيح فيكون مبطلاً. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 097

### **الجهة الثانية:** ما هو المستفاد من الروايات الناظرة لمبطلية الزيادة في الصلاة؟

والروايات على قسمين: القسم الأول: ما تعرض لمطلق الزيادة في الصلاة. القسم الثاني: ما كان متعرضاً لخصوص زيادة ركعة في الصلاة. **أما القسم الأول**: ما هو المستفاد من الروايات التي دلّت على مانعية الزيادة وقادحيتها في الصلاة سواء كانت زيادة ركعة أو سجدة. وهي: منها: موثقة أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). وإنما عبّر عنها بالموثقة في كلماتهم بأن في الطريق أبان بن عثمان ولم يحرز كونه إمامياً اثني عشرياً وإلا لكان مقتضى ذلك التعبير عن الرواية بأنها صحيحة. فيتمحض الكلام في دلالتها: هل يستفاد من قوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة)، مبطلية كل زيادة في الصلاة،سواء كانت زيادة لركعة أو لركن أو زيادة لغير ركن، وسواء كانت الزيادة في قسم الافعال أو قسم الإذكار، هل لهذه الرواية إطلاق يستفاد منه مبطلية كل زيادة للصلاة أم لا؟ فقد ذكر في كلمات الأعلام مقابل دعوى الإطلاق عدة وجوه: **الوجه الأول:** ما تعرض إليه المحقق الحائري في كتاب (الصلاة). ومحصّل ما أفاد هناك: هو المنع عن شمول إطلاق هذه الرواية لإثبات مبطلية كل زيادة في الصلاة. وبيان ما أفاده المحقق الحائري: أن عنوان (زاد في الصلاة) هل ينبطق على غير زيادة الركعة؟ فهو ينطبق عليه، أما لو زاد سجدة أو زاد تسليما؟ فهل يصدق عليه أنه زاد في صلاته؟ فيقول لا يصدق عليه ذلك، وذلك لأحد بيانين: **البيان الاول:** أن الزيادة متقومة عرفاً بکون المزيد مصداقاً للمزيد فيه لو وقع مستقلاً. فمثلاً إذا قيل ءأتي بكاس ماء إلى الثلثين فزاد على الثلثين، أو آتي بطن طحين فزاد عليه؟ فهنا يصدق الزيادة لأن المزيد لو خلي ونفسه لكان مصداقاً للمزيد فيه، والمزيد فيه طحين والمزيد فيه ماء، المزيد ماء والمزيد فيه ماء. ومن هذا القبيل قولهم (زاد الله في عمرك) حيث إن المزيد عمر بالنتيجة. لأن المزيد لو خلي ونفسه لكان مصداقا ًللمزيد فيه يصدق عنوان الزيادة. فإذا أردنا تطبيق هذه النقطة على الصلاة فإن كان قد زاد ركعة فيقال أنه زاد في صلاته لأن المزيد لو خلي ونفسه لكان صلاة فحيث إن المزيد وهو الركعة صلاة في نفسه صدق عليه أنه زاد في صلاته ما هو صلاة لو خلي ونفسه، أما لو زاد سجدة على سجدتين، أو زاد تشهدا على التشهد او زاد ركوعاً فإن المزيد ليس مصداقا للمزيد فيه لو خلي ونفسه، اذ لا يقال للسجدة الواحدة صلاة، ولا يقال للركوع الواحد أو التشهد أنه صلاة، إذن فليس مصداقاً لما ورد في موثقة أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). **ويلاحظ على ما افيد: أولاً:** منع المدعى عرفاً، والسر في ذلك: لا إشكال بأن عنوان (زاد في العمل) كما يصدق عرفا ما إذا كان المزيد مصداقا للمزيد فيه يصدق عرفا ما اذا كان من سنخه وإن لم يكن مصداقا له فان الزيادة في العمل يعتبر فيها أن يكون المزيد من سنخ العمل لا أن يكون المزيد مصداقاً للعمل، فـ(زاد في العمل) عرفا كما يقال زاد في الكتاب، ولو كان المزيد ورقة مع أن الورقة لا يصدق عليها كتاب مع ذلك زاد في الكتاب إذا زاد صفحة. أو زاد في البيت إذا دار غرفة، أو غير ذلك، مع أن المزيد ليس مصداقاً للمزيد فيه لو خلي ونفسه، والسر في ذلك أن عنوان الزيادة متقوم بأن يكون المزيد من سنخ المزيد فيه مع وجود حد لا أن يكون المزيد مصداقاً للمزيد فيه وإلا فلا، مضافاً إلى أنه اطلق في النصوص عنوان الزيادة على تكرار أجزاء الصلاة والظاهر أنه إطلاق حقيقي لتكرره في النصوص. فلاحظ: ما ورد في رواية زرارة ورواية علي بن جعفر. ففي رواية زرارة عن أحدهما (ع): (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة). وقد طبق عنوان الزيادة على السجود الواحد مع أنه ليس مصداقاً للصلاة. أو رواية علي بن جعفر، سألته عن الرجل يقرأ فی الفریضة سورة النجم أيركع بها أو يسجد؟ ثم يقوم فيقرأ بغيرها، قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع وذلك زيادة في الفريضة)، مع أن الزائد لم يكن مصداقاً للصلاة. وكذلك بالنسبة إلى مرسلة سفيان السمط، قال: (تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقص) يستفاد من مقتضى المقابلة شمول الزيادة حتى للأجزاء، لأنه قال: (تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقص) كما ان النقص يشمل نقص الأجزاء ولا تختص بنقص الركعات فكذلك الزيادة في مقابله تشمل زيادة الأجزاء ولا تختص بزيادة الركعات.

**ثانياً:** لو سلمنا بالكبرى أنه يعتبر في المزيد أن يكون مصداقاً للمزيد فيه لو خلي ونفسه، لكن لماذا جعل المزيد فيه هو المأمور به ولم يجعله المسمى؟ فنحن نسلم معه جدلاً أنه يعتبر في المزيد أن يكون مصداقا للمزيد فيه، ولكن المزيد فيه والمسمى هو المسمى لا المأمور به، والمسمى من المزيد فيه يصدق حتى على أجزاء المأمور به، لأن المسمى هو الصلاة، والصلاة عبارة عرفا عن الصلة الخضوعية التي لها مصاديق مختلفة وبما أن المسمى هو الصلة الخضوعية عرفا ذات المصاديق التي تختلف باختلاف الشرائع واختلاف حالات المكلف إذا بلحاظ المسمى الركوع صلاة والسجود صلاة والتشهد صلاة، ولا دليل على أن المناط على المأمور به لا على المسمى، فلو حتى لو سلمنا بهذه الكبرى التي ذكرها من أنه يشترط في المزيد أن يكون مصداقا للمزيد فيه هو بلحاظ ماهيته ومسماه لا بلحاظ المقدار المأمور والمطلوب، وإذا نظرنا للمزيد فيه بلحاظ المسمى، رأينا صدقه على جميع أبعاضه وأجزاءه، فإنها مصداق للصلاة بلحاظ أن الصلاة هي الصلة الخضوعية وإن اختلفت مصاديقها. **البيان الثاني**: عدم صدق الزيادة على غير زيادة الركعة: أن يقال أن من زاد في صلاته. جعل الصلاة زائدة، (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) مدلولها من جعل الصلاة زائدة فعليه الاعادة. فبما أنه لا يصدق كون الصلاة زائدة إلا بإضافة ركعة ينحصر المصداق لهذه الرواية في إضافة ركعة، ويؤيده رواية زرارة (من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة استأنف). **ويلاحظ عليه: أولاً:** أن هناك فرقا بين (زاد في الصلاة) و(زاد الصلاة) فلو كانت العبارة الواردة في الرواية (من زاد صلاته، أو من أزاد صلاته) لكان المعنى المتحصل من الرواية جعل الصلاة زائدة، وجعل الصلاة زائدة مصداقه إضافة ركعة. وإما حيث ورد العنوان (من زاد في صلاته) بأن جعل الصلاة ظرفا للزيادة فهذا يصدق على ما زاد على المأمور به من ركوعات وسجودات وغيرها. فإنه كل ما يضيفه على المأمور به أنه زاد في صلاته. **ثانياً:** هل يصح الاستشهاد على المطلب بما يقال: زاد الله في عمرك. حيث إنه قال لا يطلق (زاد الله في عمرك) إلا بلحاظ إضافة سنة أو عشرة سنين، فكذلك الامر في المقام؟. ولكن يمكن أن يقال بعدم الاستشهاد بذلك من جهتين:

**الأولى**: في العمر لا يتصور زيادة الا بالامتداد الزمني، ولاجل ذلك ينحصر مصداق الزيادة في العمر بما هو من العمر، بخلاف الصلاة فإنها مركب اعتباري من مقولات متباينة، بعضها من مقولة الوضع كالركوع والسجود، وبعضها من مقولة الفعل كالقراءة مثلاً، فبما أن الصلاة مركبة من مقولات متباينة فيتصور مصاديق متعددة للزيادة بخلاف العمر الذي لا يتصور فيه الا مصداق واحد وهو الامتداد الزمني.

الثانية: أن كون قولهم (زاد الله في عمرك) دعاءاً، فإن كونه دعاءاً قرينة على انصرافه إلى الزيادة المعتد بها بان يزيد سنة أو عشرة، أما أنه كان مقصوده دقيقة أو ثانية فإنهم لا يرونه مناسباً للدعاء، فبقرينة وروده في مقام الدعاء صار ظاهراً في المقدار المعتد به الذي يصدق عليه عرفاً أنه عمر. إذن لا يصح الاستشهاد بذلك في محل الكلام. **الوجه الثاني:** ما ذكره المحقق الهمداني (قده)، أن الرواية إما مبتلاة بالإجمال، أو محمولة على زيادة الركعة، ولا يتصور في مفادها أن تكون ناظرة لزيادة الاجزاء. **بيان ذلك بتقريب منّا:** أن المقرب أربعة أقسام: **القسم الأول**: ما لا يعقل فيه الزيادة أصلاً، كتکبيرة الاحرام، لأنه بمجرد أن يكبر تكبيرة فقد رفع يده عن الصلاة التي دخل فيها، فإن معنى تكبيرة الإحرام هو إفتتاح الصلاة ولا يعقل في المفتتحة أن تفتتح، فإن هذا من قبيل تحصيل الحاصل. فحيث لا يعقل في المفتتتح افتتاح، إذن لا يتصور زيادة في تكبيرة الإحرام بما هو تكبيرة الإحرام، متى ما كبر بمعنى أن الصلاة الأولى انتهت وبدأت صلاة جديدة، فتكبيرة الإحرام الثانية ليست زيادة في الصلاة بل افتتاح صلاة واستئناف صلاة. **القسم الثاني:** ما كان يعقل فيه الزيادة لكن لفقدان الشرط لا تصدق عليه الزيادة، كالأذكار فجميعها لا يصدق عليه الزيادة مهما كرره، لأنه لا يوجد حد، وقد اشترطنا في صدق الزيادة وجود حد بحيث يقال التجاوز على الحد زيادة، فإذا لم يكن هناك حد فلا زيادة والمفروض في الأذكار أ، لا يوجد حد، فكل ما يأتي به بقصد امتثال الأمر فهو فهو مصداق للمأمور به، اذن لا يتصور زيادة في قسم الأذكار إطلاقاً. **القسم الثالث:** أما الركوع والسجدتين والركعة، فخرج من الركوع والسجدتين زيادة السجدة سهواً بحديث لا تعاد، فإن من زاد سجدة سهواً فصلاته صحيحة جزماً بمقتضى حديث لا تعاد، إذن زيادة سجدة واحدة سهواً فصلاته صحيحة بحديث لا تعاد. فبقي زيادة الركوع أو زيادة سجدتين أو زيادة سجدة واحدة عمداً. فحينئذٍ نقول: لو حملت الرواية على خصوص الزيادة العمدية للركوع أو السجدتين أو السجدة لكان حملا على الفرد النادر وهو حمل مستهجن، فنقول: إما أن إما أن استهجان تخصيص الرواية موجب لإجمالها فيسقط العمل بها لإجمالها، أو أنه قرينة على حملها على زيادة ركعة. وقد يؤيد هذا الحمل بأن المركبات إذا كانت من قسم المعدود فأجلى مصاديق الزيادة هو الزيادة في العدد، فيقال زاد في الطواف، يعني زاد ثمانية أشواط، أو زاد في السعي، يعني طاف اكثر من سبعة اشواط، وزاد في الصلاة، يعني زاد على أكثر من الركعات المعينة. فإما أن يقال بأن حملها على الفرد النادر مستهجن فهو موجب لإجمالها فتسقط لأجل الإجمال، أو يقال بأن ذلك قرينة على حملها على زيادة ركعة باعتبار أن أجلى مصاديق الزيادة في المركب المعدود هو الزيادة في العدد. وتوجد عندنا عدة محاولات للجواب عن هذه الايراد يأتي الكلام عنها.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 098

ذكرنا سابقاً أن من الموانع التي طرحت في قبال أدلة مانعية الزيادة، ومنها موثق أبي بصير ( من زاد في صلاته فعليه الاعادة). أن خروج أغلب الموارد كالزيادة في تكبيرة الإحرام والزيادة في الأذكار والزيادة السهوية في غير الاركان عن هذا العموم (من زاد في صلاته) موجب لمحذور تخصيص الاكثر. ومحذور تخصيص الأكثر أو الحمل على النادر إما أن يوجب التعارض بأن نقول إن تقديم دليل (لا تعاد) على دليل (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) يوجب حمل دليل (من زاد في صلاته) على الفرد النادر ومقتضى استهجان الحمل على الفرد النادر هو المعارضة لا تقديم دليل (لا تعاد) عليه.

او يقال إن مقتضى ابتلاء دليل (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) بمحذور تخصيص الاكثر يوجب إجماله، حيث لا ندري ما هو المراد الجدي منه؟ لأنه لا يمكن أن يكون المراد الجدي منه هو الفرد النادر فيبقى مجملاً. او نقول بأن محذور تخصيص الاكثر بما أنه قرينة عرفية واضحة فهو قرينة على حمل الدليل (دليل من زاد في صلاته) على المصداق الأجلى في الزيادة وهو زيادة ركعة، فلكون هذا المصداق هو المصداق الأجلى للزيادة ينصرف الدليل إليه بعد استهجان حمله على الفرد النادر وهو الزيادة العمدية. فسواء أدى المحذور الى المحذور أو إلى الإجمالي أو إلى حمله على خصوص زيادة ركعة، بالنتيجة لا ينفعنا كدليل على مانعية الزيادة مطلقاً. لذلك بحث الأعلام هذه المسألة في ثلاث تفصيلات كبروية مهمة:

التفصيل الأول: في أصل الكبرى. محذور تخصيص الأكثر. ما هي حدودها؟.

التفصيل الثاني: في الصغرى، هل أن المقام من موارد تخصيص الأكثر أم لا.

التفصيل الثالث: على فرض تسليم الصغرى والكبرى فما هو موردها، هل موردها الحديث زمان صدوره أو موردها زمان حجته.

فهذه التفصيلات ترتبط بما لو أدى تقديم دليل على دليل لمحذور تخصيص الأكثر.

**أما التفصيل الأول**: إن قبح تخصيص الأكثر أو الحمل على الفرد النادر قد فصّل جملة من الأعلام فيه تارة بين القضية الخارجية وبين القضية الحقيقية، وأخرى بالتفصيل بين العام وبين المطلق، وثالثة بالتفصيل بين كون الدليل الآخر مخصصاً أو حاكماً. فهنا ثلاثة موارد:

**المورد الأول:** قد يفصل بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية. فيقال: إن كانت القضية قضية خارجية كما لو قال اكرم كل علماء قم في هذا اليوم. ثم قال في دليل آخر لا تكرم غير الأعلم. فحينئذٍ فإذا كانت القضية خارجية وكان لازم التخصيص حمل القضية الخارجية على الفرد النادر، أو تخصيص الأكثر، فهنا يكون تخصيص الاكثر مستهجناً، لأن القضية الخارجية ظاهرة في النظر إلى الأفراد الخارجية، فحيث إنها ظاهرة النظر للافراد الواقعة خارجا فلو كان المراد الجدي منها خصوص العالم البحراني أو التركي لكان ذلك موجباً للاستهجان. أما لو كانت القضية حقيقية وليست خارجية، بان قال: العالم يجب إكرامه. ثم قال في دليل آخر: لا تكرم غير الأعلم. فيقال: فبما أن القضية الحقيقية فرض الوجود، فلا نظر فيها لما في صفحة الخارج كي يلزم من ورود الأدلة الأخرى كون المراد الجدي منها الفرد النادر، بل المنظور فيها الموضوع المفروض الوجود، فكون أفراد هذا الموضوع في هذا الزمن أفراداً نادرين لا يعني أن أفراد الموضوع بحسب الامتداد الزمني نادر الوجود، إذن بالنتيجة لا يلزم من تقديم الأدلة الأخرى عليها استهجانا وإن كان أفراد موضوعها في هذا الزمن نادرين لأنه لم يلحظ فيها أصلاً عالم الخارج وإنما لوحظ فيها الموضوع مفروض الوجود.

**ويلاحظ على هذا التفصيل:** أن النكتة في الاستهجان هي عدم انسجام مقام الإثبات مع مقام الثبوت، اي عدم انسجام الحاكي والمحكي عنه، فإذا كان المراد الجدي نادراً أو كان المراد الجدي قليل الحصول لم يكن انسجام بين العبارة الحاكية والمحكي عنها، فإن المحكي عنه خمسة أفراد، بينما الحاكي كلمة (كل) فبعدم انسجام الحاكي مع المحكي عنه ومقام الإثبات ومقام الثبوت كان ذلك منشئاً للاستهجان. ولا فرق في ذلك بين كون القضية خارجية أو حقيقية إذا كانت الندرة للفرض بطبعه لا للفرض بحسب زمن دون زمن. بيان ذلك: إذا قدمنا دليل (لا تعاد) على دليل (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) وقلنا بأن دليل من زاد في صلاته، قضية حقيقة، لكن لازم تقديم لا تعاد وغيره من الأدلة على هذا الدليل أن لا يبقى لهذا الدليل إلا فرض الزيادة العمدية، والزيادة العمدية أمر بطبعه نادر الوجود لا أنه نادر الوجود بزمن دون زمن، فإن المكلف المتصدي للامتثال لا يرتكب الزيادة العمدية، فإذا فرضنا أن لازم الدليل حمل الدليل الوارد على القضية الحقيقية على فرض نادر بطبعه لا أن الندرة منوطة بزمن أو بمكان أو بحالة كي يقال أن الندرة المؤقتة بزمن أو المؤطرة بمكان أو المؤطرة بحالة لا تؤثر في القضية الحقيقية لأن موضوعها فرض الوجود، بل الندرة نادرة بطبعه إذن لازم تقديم الدليل الآخر عليه هو عدم انسجام مقام الإثبات ومقام الثبوت والحاكي والمحكي عنه وإن كانت القضية قضية حقيقية.

**التفصيل الثاني:** التفصيل بين العام والمطلق. فقد ذهب جملة من الأعلام وهو أنه إذا لزم حمل العام على الفرد النادر فهذا مستهجن، وأما إذا لزم حمل المطلق على الفرد النادر فهذا ليس مستهجناً. والسر في ذلك: أن العام حيث تستخدم فيه أدوات العموم من كل وجميع وأكتعين وأدوات الشرط، فظاهر استعمال ادوات العموم النظر إلى العموم الاستغراقي، فإذا كان ظاهر استخدام أدوت العموم إرادة العموم الاستغراقي بالنسبة للأفراد أو بالنسبة للأزمان أو الأحوال، فإذا جاء المخصص أو الحاكم ولزم من تقديمه حمل ذلك العام على أفراد نادرة الوجود فحينئذٍ يرد محذور الاستهجان لأن مقام الإثبات وهو أداة العموم لم ينسجم مع مقام الثبوت وهو إرادة بعض الأفراد، و بعض الأزمان أو بعض الأحوال. وأما إذا كانت القضية مطلقاً وليس عاماً، ففرق بين أن يقول: كل زيادة تبطل الصلاة ثم يلزم التقييد أن المراد بالزيادة الزيادة العمدية، وبين أن يقول الزيادة مبطلة للصلاة، فيكون مطلقاً وليس عاماً. بناء على عدم استخدام (ال) كأداة عموم، فهنا يقال إن المطلق حيث لم تستخدم فيه أدوات العموم فموضوع الإطلاق الطبيعي اللا بشرط، والطبيعي اللا بشرط، وهو ليس موضوعاً للقلة والكثرة، فإن موضوع القلة والكثرة هو عالم التحقق، يعني عالم الأفراد، أما الطبيعي اللا بشرط بما هو طبيعي فليست موضوعاً للكثرة والقلة، فحتى لو فرضنا أن لازم تقديم دليل آخر عليه كونه ذا أفراد قليلية فهذا لا يوجب الاستهجان لأن الأفراد غير منظورة في المطلق وإنما المنظور فيه الطبيعي اللا بشرط، والطبيعي اللا بشرط ليس موضوعاً للكثرة والقلة. فاستهجان تخصيص الاكثر منتف بانتفاء موضوعه فيما إذا كانت القضية من المطلقات لا من العمومات، لأن الطبيعي أساساً ليس موضوعاً للقلة والكثرة. **ويلاحظ عما افيد:** بأن المسألة ليست مرتبطة بموضوع الدليل هل أن موضوع العموم أم أن موضوع الإطلاق أو هل أن موضوع العموم الفرد أم الطبيعي. وإنما المسألة مرتبطة بأمر آخر، وهي: هل أن المتكلم في مقام البيان من جهة التفاصيل أم لا. فان كان المتكلم في مقام البيان من جهة التفاصيل سواء كانت افرادا او أزمانا او عوارض او ملابسات، ولزم من تقديم دليل آخر عليه اختصاصه ببعض التفاصيل دون غيرها، كان ذلك موجباً لاستهجانه وإن كان الدليل مطلقاً، كما لو فرضنا أن المتكلم قال: (دم المسلم وماله وعرضه حرام). فهذا دليل مطلق لكنه في مقام بيان التفاصيل أن لا فرق عنده بين الأزمان والأحوال والأعراض، لا في المال ولا في الدم ولا في الأعراض، فلو لزم من تقديم آخر عليه حمل هذا الدليل (دم المسلم وماله وعرضه حرام) على خصوص بعض المسلمين في بعض الأماكن، فإن هذا مستوجب لعدم تناسب مقام الإثبات ومقام الثبوت وإن كان الدليل مطلقاً، وإن لم يكن المتكلم في مقام البيان من جهة التفاصيل وإنما هو في مقام بيان جهة اصل التشريع، فلو لزم من تقديم آخر عليه حمله على بعض الأفراد أو بعض الأزمنة أو بعض الأحوال لم يكن ذلك مستهجنا لأنه اساساً لم يكن في مقام بيان التفاصيل وإن كان الدليل عاماً، كما لو قال: {أحل الله البيع}، واستفدنا من كلمة (البيع) كل بيع، لكنه لم يكن في مقام بيان التفاصيل وإنما كان في مقام تشريع أصل الإمضاء في مقابل المنع عن الربا {وأحل الله البيع وحرّم الربا} أو قوله {أوفوا بالعقود}، فليس المناط على ما هو موضوع الدليل هل موضوعه الفرد أم موضوع الفرد الطبيعي. مضافاً ليس دائماً أن العموم مساوق للاستغراق، وليس الإطلاق دائماً مساوق للطبيعي لا بشرط، فإن العموم والإطلاق كلاهما ينقسم إلى الأقسام الثلاثة: العموم البدلي، والعموم المجموعي، والعموم الاستغراقي، لا أن العموم إرادة الاستغراق ولا أن الإطلاق يعني الطبيعي اللا بشرط بل يختلف ذلك باختلاف الموارد.**التفصيل الثالث: يأتي عنه الكلام. والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 099

ما زال الكلام في كبرى تخصيص الأكثر. وقد ذكرنا أن هناك عدة تفصيلات في هذه الكبرى. وصل الكلام إلى التفصيل الثالث. ولكن حيث ان النتيجة حسب التفصيل الثاني وهو التفصيل بين العام والمطلق، تختلف باختلاف المباني في باب الإطلاق، كان لابد من التعرض للمباني في باب الإطلاق، لكي يعلم أنه استهجان تخصيص الاكثر إنما يشمل المطلقات على مبنى المباني دون جميعها. وبيان ذلك: إن في باب الإطلاق توجد ثلاث بحوث مهمة:

### البحث الأول: في حقيقة الإطلاق.

هل أن الإطلاق ظهور لفظي أم ظهور سياقي؟ أم حكم عقلائي؟ أم انتزاع عقلي؟. فهناك عدة مباني في الإطلاق اللفظي (الإطلاق الإثباتي): المبنى الأول: ما ذهب اليه سيد المنتقى[[54]](#footnote-54) من أن الإطلاق ظهور لفظي حاقي ولا علاقة له بمسألة مقدمات الحكمة،

والوجه في ذلك: أن المولى إذا قال: (أكرم العالم)، أو {أحل الله البيع} أو (أخرج الصدقة)، فإن نفس أخذ اللفظ الدال على الطبيعي من دون أخذ قيد، نفس هذا الأخذ ظاهر في أن موضوع حكمه الطبيعي لا بشرط، وهذا ظهور حاقي، فنفس استخدام لفظ دال على الطبيعي دون قيد هو ظاهر في نفسه في أن موضوع الحكم الطبيعي لا بشرط، فهناط ظهور لفظي نعبر عنه بالإطلاق.

كما أن صاحب الكفاية ذهب إلى أن الإطلاق ظهور لفظي لكن بواسطة جريان مقدمات الحكمة في المراد الاستعمالي، لا بنفس النكتة التي ذكرها سيد المنتقى، بل ببركة جريان مقدمات الحكمة في المراد الاستعمالي، بمعنى أن المولى إذا قال: أكرم العالم فهل أراد تفهيم المخاطب أن موضوع الأمر بالإكرام الحصة من العالم؟ أم ما أراد تفهيمه للمخاطب هو أن موضوع الأمر بالإكرام طبيعي العالم، فببركة مقدمات الحكمة من كونه في مقام البيان، ولم ينصب قرينة على القيد، يكون اللفظ ظاهرا في أن المراد التفهيمي للمتكلم هو أن موضوع الأمر الطبيعي لا بشرط، وببركة أصالة التطابق بين المراد التفيهمي والمراد الجدي يثبت أن المراد الجدي هو كذلك أيضاً. [[55]](#footnote-55)

المبنى الثاني: ما ذهب اليه السيد الصدر (قده) من أن الإطلاق ظهور سياقي، فهو من شؤون الدلالات السياقية. وبيانه: ظاهر حال كل متكلم أنه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، فظاهر سياق التكلم وظاهر حال المتكلم انه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه. بما أن هذا الظهور الحالي السياقي موجود، فإذا لم ينصب المولى قرينة على التقييد كان المدلول الإلتزامي لهذا الظهور السياقي أن مراد المولى هو الطبيعي لا بشرط، لأنه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، وما حصل من كلامه أنه ذكره الطبيعي ولم ينصب قرينة على التقييد، فالإطلاق مدلول إلتزامي للظهور الحالي، لذلك نقول بأن الإطلاق من شؤون المدلول السياقي لا أنه ظهور لنفس اللفظ. وهو الذي أيدناه في بحث الإطلاق.

المبنى الثالث: أن الإطلاق حكم عقلائي، بمعنى أنه كما أن المتكلم الملتفت إذا قال: بعتك هذا الكتاب بمئة ألف تومان فإن صدور هذا الكلام من المتكلم الملتفت موضوع لبناء عقلائي وهو بناءهم على ملكية البائع الثمن وملكية المشتري للمثمن، فحقيقة الملكية هي البناء العقلائي موضوعه صدور هذا الإنشاء من المتبايعين، كذلك في باب الإطلاق، فاذا قال اكرم العالم أو أخرج الصدقة، كان هذا الخطاب في فرض كون المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقيد،كان هذا الخطاب موضوعا لبناء عقلائي وهو العمل على أن موضوع الحكم هو الطبيعي اللا بشرط.

المبنى الرابع: ما ذهب اليه السيد الخوئي من أن الإطلاق لا ظهور لفظي ولا ظهور سياقي ولا بناء عقلائي، وإنما الإطلاق انتزاع عقلي محض، بمعنى أن العقل إذا تلقى خطاباً وهو ملتفت إلى أن المتكلم كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد ينتزع العقل من هذا الخطاب ببركة مقدمات الحكمة يريد الطبيعي لا بشرط، كما ذهب اليه في مسألة الوجوب والاستحباب، بان الوجوب والاستحباب انتزاع عقلي. وليسا مدلولين للألفاظ.

وقد تبين في هذا البحث الأول: أنه على بعض المباني يكون الإطلاق ظهوراً سواء كان ظهوراً لفظياً أم سياقياً. وعلى بعض المباني أنه ليس من الظهور في شيء.

### البحث الثاني: الإطلاق يتوقف على مقدمات الحكمة، ومن مقدمات الحكمة عدم المقيِّد، لكن هل يتوقف على عدم المقيد المتصل؟

أو على عدم المقيد ولو كان منفصلاً، فالمعروف بينهم أن الإطلاق يتوقف على عدم المقيد المتصل. ولذلك يعد المقيد المنفصل ليس ضائراً بالإطلاق بل ضائر بحجية الإطلاق، فإذا قال أكرم العالم، وقال بعد سنين: لا تكرم العالم الفاسق، أو لا تكرم العالم الناصبي. فإن هذا لا يكشف أن الإطلاق لم ينعقد وإنما يضر بحجية الإطلاق،

بينما ذهب المحقق النائيني إلى أن قوام الإطلاق بعدم المقيد ولو كان منفصلاً، فإذا جاء المقيد المنفصل ولو بعد حين كشف عن عدم الإطلاق من الأول سواء كان عدم المقيد المنفصل شرطاً متأخر لانعقاد الإطلاق في ظرفه أو شرطاً مقارناً.

فإن قلت: إن سيرة المتشرعة وأصحاب الأئمة على العمل بالإطلاق لا ينتظرون عدم المقيد، بحيث لا يعملون بالإطلاق الا إذا انقضى زمان الأئمة واكشفوا عدم المقيد، ثم يعملون. بل يعملون بالخطاب بمجرد صدوره من المعصوم ولا ينتظرون في العمل به البحث عن عدم المقيد ولو كان منفصلاً، ألا يكشف هذا عن أن الإطلاق متقوم بعدم المقيد المتصل لا بعدم المقيد مطلقاً. لكن النائيني لا يعمل بذلك،

فيقول عملهم بإطلاق الخطاب عند صدوره من باب الحجة الظاهرية، لا من باب الحجة الواقعية الكاشفة عن المراد الجدي الواقعي. فعملهم بالإطلاق كالعمل بأي حجة ظاهرية، وإلا فالإطلاق الذي هو حجة واقعية على المراد الجدي الواقعي متقوم بعدم المقيد ولو منفصلاً.

### البحث الثالث: إن الإطلاق الناشئ عن مقدمات الحكمة هل مفاده موضوعية الطبيعي

مع غمض النظر عن الشمولية والبدلية، أم أن مفاد الإطلاق لا محالة لابد أن يتطأطر بأحد العمومي إما الشمولي وإما البدلي.

وهنا مبنيان: مبنى السيد الخوئي (قده) من أن ما يتولد عن مقدمات الحكمة فقط هو أن الموضوع هو الطبيعي لا بشرط، أما أن الطبيعي لوحظ على نحو الشمولية والبدلية فهذا يستفاد من قرائن أخرى، لا من نفس مقدمات الحكمة. لابد من قرينة أنه شمولي أو بدلي وإلا فأصل مقدمات الحكمة لا تنشأ ذلك.

مثلا: إذا وقعت الطبيعة منهيّاً عنها، كما اذا قال: لا تكذب، لا تغتب، فهنا تكون شمولية، لكن لا من نفس مقدمات الحكمة، بل مقدمات الحكمة غاية ما تفيد أن الكذب لا بشرط موضوع للحرمة فقط، أما أن الحرمة شمولية بمعنى تنحل لحرمات عديدة بعدد أفراد الكذب فهذا لا يستفاد من نفس مقدمات الحكمة، بل يستفاد من لغوية النهي عن كذب ما، والحال بأن المكلف بطبعه تارك لكذب ما. إذن بالنتيجة بما أن الطبيعة وقعت منهياً عنها فلا يحتمل أن يكون المراد بالنهي النهي عن كذب ما فإن المكلف بطبعه تارك لكذب ما، فهذه قرينة على ان المنهي عنه على نحو النهي الشمولي (يعني انحلال الحرمة إلى حرمات بعدد الأفراد)، بينما في متعلق الأمر، فالقضية بالعكس كما إذا قال تصدق أو صل، فإنه حيث إن الطبيعة مأمور بها لا منهي عنها، فمقتضى كون الطبيعة مأموراً بها أنه مأمور بصرف الوجود اذ لا يحتمل امره بالطبيعة بجميع أفرادها بحيث أنه مأمور بجميع أفراد الصدقة في العالم وفي جميع أفراد الصدقة؟! فهذا غير محتمل. فلا محالة الأمر بالصدقة أمر على نحو العموم البدلي، اي حكم واحد متعلق بصرف الوجود، إذن الشمولية والبدلية استفيدت من دال آخر ونكات أخرى، ولم تستفد من نفس مقدمات الحكمة.

المبنى الثاني: للمحققين العراقي والاصفهاني (قده)، أن الاطلاق يولد وهو مؤطر بهما، إما عموم شمولي وإما عموم بدلي، لا ينفك الإطلاق عن أحد العمومين، لا يتصور أن يكون مفاد مقدمات الحكمة مجرد الطبيعي لا بشرط، بل الطبيعي على نحو العموم الشمولي أو الطبيعي على نحو العموم البدلي. واختلف المحققان هل الأصل البدلية أم الأصل الشمولية؟ فذهب المحقق العراقي (قده) إلى أن الأصل هو البدلية، حيث إن الحكم أنيط بالطبيعي والطبيعي مما يصدق بأول وجود وبأول فرد، ولا يتوقف صدق الطبيعي على استيعاب جميع الأفراد، إذن فالأصل في مفاد الإطلاق هو الطبيعي على نحو العموم البدلي.

بينما ذهب المحقق الاصفهاني (قده) إلى أن الأصل في الإطلاق العموم الشمولي. وقال: حيث أنيط الحكم بالطبيعي لا بالطبيعي بما هو هو، بل بما هو حاكٍ عن الوجود، إذ أن الطبيعي بما هو هو ليس موضوعاً لأثر شرعي بل الطبيعي بما هو موجود، فبما أن الحكم انيط بالطبيعي بما هو موجود والمفروض أن وجود الطبيعي يتعدد بتعدد الفرد، لأن وجود الطبيعي بفرده وليس للطبيعي وجود منحاز عن وجود الأفراد، الحكم أُنيط بوجود الطبيعي فوجود الطبيعي بوجود فرده، إذن متى ما تعدد الطبيعي تعدد الحكم، وهذا يعني أن الأصل هو الشمولية ما لم تقم قرينة على البدلية.

وبعد المفروغية عن ذكر المباني، نقول: هل أن تقييد الأكثر في المطلقات موجب للاستهجان أم لا؟ وهنا لابد من ذكر أمور أربعة:

الأمر الأول: يعتبر في انعقاد الإطلاق كون المتكلم في مقام البيان، من جهة تفاصيل هذا المطلق، ولذلك يقولون الأصل كون المتكلم في مقام البيان من جهة الحكم وموضوعه ومتعلقه. إذ لو لم يكن المتكلم في مقام البيان لم ينعقد أصل الإطلاق ولا معنى للبحث في أن المطلق مستهجن بعد كثرة المقيدات أو ليس مستهجناً فإن كلامنا في فرض انعقاد الإطلاق وانعقاد الإطلاق متقوم في كونه في مقام البيان. وأما ما افاده سيد المنتقى من ان الإطلاق ظهور لفظي مع غمض النظر عن مقدمات الحكمة فهو منافٍ للمرتكزات العرفية، ما لم يحرز كون المتكلم في مقام البيان من جهة الحكم ومتعلقه وموضوعه ولو بالأصالة العامة لا ينعقد هذا الظهور المدعى.

الأمر الثاني: قلنا في الدرس السابق، أن نكتة الاستهجان اثباتية، بمعنى ان تخصيص الأكثر يوجب عدم تطابق مقام الإثبات مع مقام الثبوت، أي أن تخصيص الأكثر يوجب عدم انسجام الحاكي عن المحكي عنه، فبما أن هذه هي نكتة الاستهجان إذن هذه النكتة لا تشمل الإطلاق إلا اذا كان الإطلاق من سنخ الظهور، فإذا كان الإطلاق ظهوراً سواء كان ظهور لفظي أو ظهور سياقي، جاءت النكتة فيقال: هذا الظهور لا ينسجم مع مقام الثبوت، ولا ينسجم مع المحكي عنه فهو مستهجن.

أما إذا كان الإطلاق مجرد حكم عقلائي أو كان الإطلاق مجرد انتزاعاً عقلياً فليس موطناً لهذا المحذور وهو محذور استهجان تخصيص الأكثر، إذ ليس لدينا حاكٍ ومحكي كي يرد هذا المحذور.

الأمر الثالث: إذا قلنا بمقالة المحقق النائيني من أن الإطلاق يتوقف على عدم المقيد ولو كان مفصلاً فلا يتم البحث، لأنه إذا وردت المخصصات وكثر التخصيص كشفت كثرت التخصيصات عن أن المتكلم من البداية ما كان له إطلاق، تكشف كثرة التخصيصات عن أنه لم يكن هناك إطلاق أو فقل لم يكن هناك إرادة للإطلاق فلا يكون مشمولاً لمحل كلامنا وهو محذور تخيصص الأكير في المطلقات، إنما يتجه هذا المحذور بناءاً على المدرسة المعروفة وهو أن الإطلاق متقوم بعدم المقيد المتصل. فإنه إذا لم يكن هناك مقيّد متصل انعقد الإطلاق، وحيث انعقد الاطلاق ثم جاءت كثرة التخيصيات قلنا أن هذه توجب استهجان هذا الإطلاق المنعقد.

الأمر الرابع: قد يتوهم متوهم أن هذا المحذور (محذور الاستهجان) موضوعه إذا قلنا بأن الإطلاق شمولي، وأما إذا قلنا بأن الأصل البدلية أو قلنا بأنّ الإطلاق الناشئ عن مقدمات الحكمة ليس إلا الطبيعي لا بشرط. إذن فلا مورد للاستجهان، إنما يتصور مورد للاستهجان في الإطلاق الشمولي.

نقول: بأن هذا التوهم غير صحيح. بيان ذلك: سواء قلنا إن الإطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة هو عبارة عن موضوعية الطبيعي لا بشرط، أو قلنا بأنه الطبيعي المؤطر بالعموم الشمولي أو البدلي، لا إشكال أن الإطلاق منشأ لمدلول إلتزامي بلحاظ عالم الملاك، وعالم الإجزاء. بيان ذلك: إذا قال المولى إقم الصلاة، ولا يستفاد من هذا الإطلاق إلا مطلوبية صرف الوجود، ولا يستفاد منه لا شمولية ولا بدلية، أن الصلاة لا بشرط مطلوبة فقط. لكن هذا الإطلاق منشأ لمدلول إلتزامي وهو أن جميع أفراد الصلاة متساوية من حيث الملاك، إذ لولا تساويها من حيث الملاك لما جعل المولى منوطا بالطبيعي لا بشرط، وأن مقتضى تساويها بحسب الملاك الإجزاء بأي فرد منها، فالإطلاق له مدلولان: مدلول مطابقي وهو أن الطلب بالطبيعي لا بشرط، ومدلول التزامي وهو تساوي الأفراد من حيث الملاك ومن حيث الإجزاء. فبلحاظ منشأية الإطلاق للمدلول الإلتزامي يكون مورداً لمحذور استهجان تخصيص الأكثر. فإذا ورد بعد ذلك وقال: اكرم العالم، فاستفدنا من المدلول الالتزامي لأكرم العالم أن جميع أفراد العالم متساوية من حيث الملاك، وأن إكرام أي منها مجزي، ثم بعد ذلك جاء قوله، بأن لا تكرم الأموي، أو لا تكرم العالم العربي أو التركي، فورد محذور تخصيص الأكثر، فما يبقى إلا اعداد قليلة، فيقال حينئذٍ هذا الإطلاق (أكرم العالم) بلحاظ منشأيته للمدلول الإلتزامي وهو تساوي الأفراد في الملاك والإجزاء ليس متطابقا مع مقام الثبوت، ليس متطابقاً مع المحكي عنه، فبما أنه لا يوجد انسجام بين الحاكي والمحكي ورد محذور تخصيص الاكثر

### 100

**التفصيل الثالث**: وهو التفصيل بين المخصص والحاكم. فقد يقال إن الأدلة الواردة على حديث (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)،

نوعان: **قسم منها حكم، وقسم منها مخصص**. **القسم الحاكم**: مثل حديث (لا تنقض السنة الفريضة). فإننا إذا قارنا بين موثق أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، وبين صحيح زرارة (لا تنقض السنة الفريضة) كان لسان صحيح زرارة لسان الحكومة، وهو أن الزيادة إن كانت من الفرائض كان مبطلة، وإن كانت من السنن لم تكن مبطلة. وأما إذا قارنا بين موثق أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، وبين صحيح منصور ابن حاز (سألته عمن استيقن أنه زاد في صلاته سجدة، قال: لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة) فإن نسبته إلى (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) نسبة المخصص، لأنه وارد في الزيادة وفي زيادة السجدة، وأجاب بأنه لا تعاد الصلاة من سجد وتعاد من ركعة. فيقال حينئذٍ: إذا استلزم تقديم الحاكم على المحكوم تخصيص الأكثر وحمل المحكوم على الفرد النادر كما لو فرضنا أن مفاد حيث (لا تنقض السنة الفريضة) تخصيص (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) بالزيادة العمدية، والزيادة العمدية فرد نادر، وحمل المحكوم على الفرد النادر مستهجن، فلا نسلّم بذلك، أي لا نسلّم أن الوارد إذا كان حاكماً فيلزم من وروده الاستهجان حتى لو استلزم من تقديمه على المحكوم اختصاص المحكوم بالفرد النادر فإن هذا ليس مستهجنا في قسم الحكومة. وأما اذا كان الوارد مخصصاً لا حاكماً، كما في صحيح منصور ابن حازم، فإن مقتضى صحيح منصور ابن حازم أن لا إعادة إلا اذا كان الزائد ركعة، وهذا تخصيص لقوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) لكون الزيادة في الركعة، وهو حمل على الفرد النادر، إذن بالنتيجة نقول إن حمل حديث (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) على زيادة الركعة حمل على الفرد النادر وهو مستهجن، فهناك تفصيل نسبه في منهاج الأصول إلى المحقق العراقي (قده)[[56]](#footnote-56) وتبناه بعض تلامذته في (تحرير الأصول)[[57]](#footnote-57): إن كان الدليل المقدم مخصصاً ولزم من تخصيصه حمل العام أو المطلق على الفرد النادر فهذا مستهجن، وأما إذا كان الدليل المقدم حاكماً لا مخصصاً ولزم من تقديمه على المحكوم حمل المحكوم على الفرد النادر فلا مانع من ذلك. فما هي نكتة الفرق بين الحاكم والمخصص؟ فقد افيد أن مرجع الدليل الوارد على نحو القضية الحقيقية إلى قضية شرطية مقدمها ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له[[58]](#footnote-58)، أي أن مرجع قوله (الربا حرام) إلى قوله (كل معاملة كانت ربا فهي حرام) فهناك قضية شرطية: كل ما لو وجد من المعاملات وصدق عليه عنوان الربا ترتبت عليه الحرمة. فإذا جاء الدليل الذي نريد تقديمه، إن كان مخصصاً بأن قال (لا يحرم الربا بين الوالد وولده، أو: (لا يحرم الربا بين المسلم والكافر الحربي)، فإذا لزم من الدليل المخصص تخصيص الاكثر يأتي الاستهجان، أما إذا كان الدليل الوارد حاكماً لا مخصصاً، فلا منافاة بينهما حتى يلزم الاستهجان، لأن الدليل المحكوم قضية شرطية، وهي إن وجد الربا فهو حرام، والثاني يقول: لا ربا بين الوالد وولده، فهو ينفي الموضوع فينتفي الحكم، إذن الثاني ليس مصادما للأول، فليكن لازم تقديم الثاني على الأول حمل الثاني على الفرد النادر، أما الاول لا يتعرض لموضوعه كما قالوا كل قضية حقيقية لا تتكفل إثبات موضوعها، فهو غاية ما يقول إن تحقق ربا فهو حرام، الثاني يقول لا يتحقق الربا بين الوالد وولده. (ليس ببينا وبين أهل حربنا نأخذ منهم ولا نعطيهم). الثاني ينفي الموضوع، فليس هذا من الربا في شيء كي يكون حراماً. أو إذا قال في دليل: من شك في الأوليين أعاد، أو من شك بين الثالثة والرابعة بنى على الرابعة، وجاء دليل آخر وقال: لا شك بالنسبة لكثير الشك. فهو في الدليل الأول لا يتعرض لموضوعه، يعني إن وجدت حالة تعتبر شكاً في الأوليين فحكمها الإعادة، والدليل الثاني يقول بالنسبة لكثير الشك لا توجد هذه الحالة. إذن بما أن الدليل المحكوم قضية شرطية والقضية الشرطية لا تتكفل إثبات موضوعها، بينما الدليل الحاكم يشرح لنا ما هي حدود الموضوع فلا تصادم بينهما، فلو لزم من تقديم الحاكم على المحكوم اختصاص المحكوم بافراد نادرة فهذا ليس مستهجناً لأن هذا هو موضوعه وليس شيئاً آخر، بخلاف المخصص، فإن المخصص لا يتصرف في الموضوع، وإنما يخرج الحكم بعد المحافظة على الموضوع، فهو يقول: الربا حرام، والمخصص يقول: الربا بين الوالد وولده ليس حراماً. فهو متحفظ على الموضوع ومع ذلك يخرج الحكم فإذا لزم من تقديمه على العام بقاء العام على الفرد النادر كان أمراً مستهجناً.

**ولكن هذا التفريق غير تام. والسر في ذلك: أولاً:** صحيح أن المحذور الذي نبحث عنه وهو استهجان حمل الدليل على الفرد النادر أو استهجان تخصيص الأكثر. هذه المشكلة إثباتية، أي ان مصبها وموقعها مقام الإثبات لا الثبوت. والفرق بين المخصص والحاكم فرق بحسب مقام الإثبات، إلا أن مقام الإثبات له حيثيتان: الحيثية اللسانية أي ما هي صياغته في مقام الإثبات، والحيثية الحكائية أي ما هي كاشفيته عن مقام الثبوت، فإذا لاحظنا الحيثية الأولى وهي الحيثية اللسانية أي صياغة هذا الدليل في مقام الإثبات فهو بلحاظ هذه الحيثية يوجد فرق بين الدليل المخصص والدليل الحاكم، ولذلك قيل في محله: اذا كان الدليل العام اقوى ظهورا من الدليل الخاص لا نحرز أنه يقدم عليه، مثلا: لو أنه قال: اكرم جميع العلماء، ثم قال في دليل آخر: لا تكرم زيداً العالم، تقديم هذا الخاص على العام مع ان العام اقوى منه شمولاً لموارده لم يحرز ذلك عرفا خصوصا على مبنى من يرى أن نكتة تقديم الخاص على العام هي الاظهرية فانه لا يكون الخاص في المقام أظهر من العام، بخلاف ما لو كان حكومة، فإنه لو قال: اكرم جميع العالمين بلا استثناء، وقال في دليل آخر: زيد ليس بعالم، فإنه يقدم عليه، إذ ليس بين اللسانين تصادم بل بين اللسانين مسالمة وانسجام وذلك يقدم الحاكم على المحكوم وإن كان الحاكم أقوى وأظهر، ولأجل ذلك لا يمكن تقديم دليل على دليل من باب الأظهرية أو القرينية النوعية إلا إذا كان أخص منه موضوعاً بينما يقدم الحاكم على المحكوم حتى لو كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فمن حيث الحيثية اللسانية يوجد فرق بين المخصص والحاكم وهناك ثمرات تترتب على الفرق اللساني كما سبق ذكرها. أما الحيثية الثانية وهي حيثية كاشفية الدليل عن المراد الجدي، فمن هذه الجهة لا فرق بين الحاكم والمخصص، فإن الحكومة تختلف عن التخصيص لساناً فقط، لا روحاً وحقيقةً، فإن الحكومة حقيقة إخراج حكمي لا إخراج موضوعي، فالمعاملة الجارية بين الوالد وولده واقعاً هي ربا، والمعاملة الجارية بين المسلم والكافر الحربي واقعاً هي ربا، ولكن الشارع أخرجها عن حكم الربا بلسان نفي الموضوع وإلا فهو إخراج حكمي لا إخراج موضوعي، وبالتالي بما أن الحكومة مرجعها حقيقة ولباً إلى التخصيص وهو الإخراج الحكمي لا الإخراج الموضوعي، فالفرق اللساني بينهما لا يؤثر فرقاً في المقام وهو الفرق من حيث كاشفية الدليل عن المراد الجدي. لذلك نقول: متى لزم من تقديم دليل على دليل حمل الدليل الثاني على الفرد النادر كان مستهجناً بلا فرق بين تقديم الدليل الاول عليه مخصصاً أو حاكماً، لأن حمله على الفرد النادر يعني عدم الانسجام بين الحاكي والمحكي، فالحاكي عام، بينما المحكي فرد نادر، أو الحاكي مطلق، بينما المحكي حصة نادرة، فلأجل عدم الانسجام بين الحاكي والمحكي كان الحمل على الفرد النادر مستهجنا، سواء كان منشأ هذا الحمل دليلاً مخصصاً أم دليلاً حاكاً. فلا فرق من هذه الجهة بينهما.

**ثانياً**: أن الدليل المحكوم وإن كان لا يتكفل بيان موضوعه، لكن موضوعه هو العنوان العرفي لا العنوان الشرعي، مثلاً: اذا قال: كل معاملة إذا وجدت كانت رباً فهي حرام. فإن الربا حيث لم ترد فيه حقيقة شرعية ينصرف إلى معناه العرفي فإن قوله (لا ربا بين الوالد وولده) لا يعد تحديداً للموضوع بل هو مجرد لسان ومرجعه إلى الإخراج الحكمي، لأن ما أخذ في الموضوع الربا العرفي والربا العرفي لا يرتفع بقول الشارع: لا ربا بين الوالد وولده، أو قوله: لا ربا بين المسلم والكافر الحربي. حتى يقال بأن الدليل الحاكم لم يصنع شيئاً في عقد الحمل وإنما بيّن ما هو عقد الوضع ألا وهو خصوص ما ليس بين الوالد وولده او ما بين المسلم والكافر الحربي.

**ثالثاً:** ذكر الأعلام في بحث التعادل والتراجيح بحث تعارض الأدلة، أنواع الحكومة. فإن الحكومة تارة تكون تفسيرية، وهي ما كانت مصدرة بأحد أدوات التفسير وهي (أي، أعني، أقصد) كما في الرواية: (سألته عن لا يعيد الفقيه صلاة، قال: ذاك إذا كان الشك بين الثلاث والأربع)، إذن إذا كانت الحكومة حكومة تفسيرية فإنه يتم الكلام بمعنى أنه لا يلزم من تقديم الحاكم على المحكوم استهجان ولو بقي المحكوم على الفرد النادر، لأن هذا هو معناه، فلو فرضنا أنه قال في دليل: أكرم الفقيه، فقال في دليل آخر: أعني من كان فقيهاً في علوم آل محمد (ع). فلنفترض أن الفقيه في علوم آل محمد فرداً نادراً، صحيح أنه لزم من الثاني اختصاص الأول بالفرد النادر لكن هذا ليس من التخصيص في شيء، بل هذا هو معناه. فإذا كانت الحكومة حكومة تفسيرية لا يرد محذور الاستهجان،

أما إذا لم تكن الحكومة تفسيرية، سواء كانت متصرفة في عقد الوضع وهي المسماة عندهم بـ( الحكومة التنزيلية)، أو كانت متصرفة في عقد الحمل، وهي المسماة عندهم بـ(الحكومة المضمونية)، مثلاً الحكومة المتصرفة في عقد الوضع تارة تتصرف بالتضييق كما في قوله: {أحلّ الله البيع وحرّم الرّبا}، وقال: (لا ربا بين الوالد وولده). أو قال: (من شك في الأوليين أعاد). وقال: (لا شك لكثير الشك). أو كانت الحكومة على عقد الوضع، بنحو التوسعة: كما إذا قال: (أقم الصلاة عن طهور). وقال: (الطواف في البيت صلاة). فإنه حكومة في الموضوع لكنه على نحو التوسعة، كلا النوعين بتضييق وتوسعة هو حكومة على عقد الوضع، ويسمى بـ(الحكومة التنزيلية).

وإذا كانت الحكومة متصرفة في عقد الحمل المعبّر عنها (الحكومة المضمونية) كما في حكومة لا حرج ولا ضرر على الأدلة الأولية. فهو في دليل يقول: {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم}، ويقول في دليل آخر: (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن). أو قوله: {ما جعل عليكم في الدين محرج}، حكومة الثاني على الأول بلحاظ عقد الحمل، اي بلحاظ الحكم المحمول، هل تجب الصلاة مع الوضوء وإن كان الوضوء ضررياً؟ هل تجب الصلاة مع الوضوء وإن كان الوضوء حرجياً؟ فالدليل الثاني يتصرف في رفع الوجوب ورفع الأمر، يعني تصرف في عقد الحمل.

فكلتا الحكومتين اللتين ليستا من الحكومة التفسيرية سواء كانت حكومة تنزيلة أم حكومة مضمونة، إذا لزم تقديم الحاكم على المحكوم فيهما حمل المحكوم على الفرد النادر، يبقى إشكال الاستهجان، لأنّ الحاكم هنا ليس مفسّراً وإنما حقيقته الإخراج الحكمي. هذا كله ما يرتبط بالكبرى وهي محذور الحمل على الفرد النادر.

**والنتيجة عندنا:** لا فرق بين كون القضية حقيقة أو خارجية، لا فرق بين كون الدليل مطلقاً أو عاماً، لا فرق بين كون الدليل الوارد مخصصاً أو حاكماً، ففي جميع الصور نقول إن حمل الدليل على الفرد النادر مستهجن، **فالكبرى عندنا تامةً**. **يبقى الكلام في الصغرى**: هل يلزم من تقديم الأدلة الأخرى على دليل من زاد في صلاته فعليه الاعادة، حمله على الفرد النادر أم لا يلزم. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 101

ذكرنا فيما سبق أن الوجه الثاني من وجوه المناقشة للاستدلال بموثق أبي بصير على مانعية الزيادة وهو وقوله (ع): (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، هو أن الموثق يلزم من تقديم الأدلة عليه حمله على الفرد النادر. أي لازم تقديم الأدلة الأخرى عليه كحديث لا تعاد تخصيص الأكثر ولازم تخصيص الأكثر حمل هذا الموثق على الفرد النادر. وبما أن الحمل على الفرد النادر مستهجن فالنتيجة إما معارضة موثق ابي بصير لحديث لا تعاد وإما إجمال موثق أبي بصير حيث لا يمكن العمل بكونه مدلوله الفرد النادر، أو كما ذكر الهمداني ان استهجان حمله على الفرد النادر قرينة على أن المراد منه المصداق الأوضح للزيادة وهو زيادة الركعة. وعلى جميع المحتملات سوف يسقط الموثق عن كونه دليلاً على مانعية الزيادة مطلقا اما لإجماله او لمعاضته أو لحمله على خصوص زيادة الركعة. وكان الكلام في دفع هذا المحذور. وذكرنا في دفع المحذور أن هناك جهات ثلاثة في المسألة: الجهة الكبروية والجهة الصغروية ومورد تطبيق هذه الكبرى على هذه الصغرى.

**الجهة الأولى: الجهة الكبروية**. تعرضنا لتفصيلات ثلاثة. هل هناك فرق بين القضية الحقيقة والخارجية وتوصلنا لعدم الفرق، وهل هناك فرق بين العام والمطلق وتوصلنا لعدم الفرق، هل هناك فرق بين كون الدليل المقدم مخصص أو حاكم؟ بمعنى أنه إن كان الدليل المقدم على الموثق حاكما كقوله (لا تنقض السنة الفريضة) فلا مانع من حمل الموثق على الفرد النادر، و أما اذا كان الدليل المقدم المخصص كصحيح منصور ابن حازم (لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة)، فلازم ذلك حمل الموثق على خصوص زيادة الركعة وهو حمل على فرد نادر وهو مستهجن.

**وذكرنا في جواب هذا التفصيل:** أن الحكومة إما تفسيرية أو غير تفسيرية، فإن كانت الحكومة تفسيرية كما إذا قال: من شك في الركعات أعاد ولا يعيد الصلاة فقيه. وقال في دليل آخر: ذلك إذا كان بين الثلاث والأربع. فإذا كان لسان الدليل الحاكم لسان المفسِّر، أي متمضن لأدوات التفسير (أعني، ذلك، أي، أقصد) لا محالة يقدم على الدليل المحكوم ولو لزم من تقديمه حمل المحكوم على الفرد النادر، لأن هذا هو معناه لدى الشارع. وأما اذا كان الدليل الحاكم ليس مفسرا سواء كان متمضنا في عقد الوضع اي المتصرف في الموضوع وهو المسمى (الحكومة التنزيلية)، سواء كان متصرفاً على نحو التضييق كما إذا قال: إذا شك في الأوليين أعاد، ثم قال: لاشك لكثير الشك. أو على نحو التوسعة كما لو قال {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم} ثم قال: الطواف في البيت صلاة. أو كان من قبيل الحكومة المضمونية، وهي التي تتصرف في عقد الحمل لا عقد الوضع، يعني في المحمول لا في الموضوع. كما في حكومة دليل لا حرج أو لا ضرر على الأدلة الاولية، فكلتا الحكومتين (حكومة التنزيل وحكومة المضمون) لو لزم من تقديمهما على الدليل المحكوم حمل الدليل المحكوم على الفرد النادر لكان ذلك مستهجناً، فهذا يختلف عن الحكومة التفسيرية.

والسر في ذلك: أن مورد هذا المحذور وهو استهجان الحمل على الفرد النادر مقام الإثبات، لكن مقام الإثبات له خصوصيتان، خصوصية لسانية، وخصوصية حكائية. فبلحاظ خصوصيته اللسانية يفترض المخصص عن الحاكم، ويترتب أثر على هذا الفرق، كقولهم ان لسان العام يأبى عن التخصيص، فهذا صحيح بحسب المخصص لا بحسب الحاكم، لسان العام أحياناً يأبى عن التخصيص، لكنه في الوقت نفسه لا يأبى عن الحكومة، فهذه من الفروق اللسانية التي يظهر منها أثر بين كون الدليل المقدم مخصص أو حاكم. مثلا إذا قال {لا تقف ما ليس لك به علم}، فإذا ورد عليه لسان مخصص وقال: خذ بالخبر الذي ليس بعلم.

نقول هذا اللسان يأبى عن التخصيص. أما لو كان اللسان لسان حكومة، بان قال: خبر الثقة علم، فإنه لا يأبى عن تقديمه عليه. إذن بما أن الفرق بين المخصص والحاكم فرق لساني لذلك من حيث الخصوصية اللسانية لمقام الإثبات يحصل أثر، أما إذا نظرنا للخصوصية الثانية لمقام الإثبات وهي خصوصية الحكاية عن الواقع، فلا فرق هنا بين كون الدليل مخصصا أو حاكماً،

والسر في ذلك أنه لو كان الدليل حاكياً عن الواقع فسواء كان الدليل الآخر حاكما أو مخصصا فإن نتيجتهما الإخراج الحكمي لا الإخراج الموضوعي، وإلا لم يبق فرق بين الوارد والحاكم، فإن سر الفرق بين الوارد والحاكم أن الوارد مخرج إخراجاً موضوعياً حقيقةً، بخلاف الحاكم فإن إخراجه حكمياً وإن كان بلسان نفي الموضوع، فإنه إذا قال في دليل: من شك في الأوليين أعاد. وقوله في دليل آخر: لا شك لكثير الشك، فان قوله هذا اخراج حكمي بلسان نفي الموضوع. مجرد خصوصية لسانية، وهذا بخلاف الدليل الوارد فإنه يخرج مورده عن موضوع الدليل المورود حقيقة لا لساناً. كما لو قال: من قام عنده خبر الثقة فليس بشاك، فهذا يخرج موضوعاً عن قوله من شك في الأوليين أعاد.

ولأجل ذلك لا فرق في الدليل المحكوم بين أن يكون موضوعه عنواناً عرفياً أو عنواناً شرعياً، مثلاً إذا قال المولى: {أحل الله البيع وحرّم الربا}، فإن مرجع هذه القضية إلى قضية شرطية، وهي كل معاملة صدق عليها عنوان الربا فهي حرام. والمفروض أن عنوان الشرط عنواناً عرفياً، يعني ماصدق عليه الربا عرفا وهو اشتراط الزيادة، فإذا جاء الدليل الحاكم وقال: لا ربا بين الوالد وولده، أو قوله: لا ربا بين المسلم والكافر الحربي. وغيرها، فإنها وإن تصرفت في الموضوع لساناً لكن حقيقتها إخراج حكمي، إذ ليس موضوع القضية الأولى ما كان رباً شرعاً حتى يخرج بالدليل الحاكم، بل ما كان ربا عرفاً. وكذلك لو كان موضوع القضية الشرطية عنوانا شرعية كما لو قال المولى مثلا: كل ما هو صلاة فإنه يشترط فيه الاستقبال، وافترضنا أن الصلاة عنوان شرعي لا عنواناً عرفياً كالربا، وجاء دليل حاكم كقوله: المندوب ليس صلاة، أو الدعاء للميت ليس صلاة، وأخرج كثيرا عما هو صلاة من ذلك الدليل المحكوم بحيث لا يشترط فيه الاستقبال مثلاً، فإنه مع أن موضوع الدليل المحكوم عنوان شرعي مع ذلك الدليل الحاكم لا يوجب التصرف في الموضوع حقيقة وإنما يتصرف فيه حكما وإن كان موضوع الدليل المحكوم موضوعاً شرعيا، لوجود الفرق الجوهري بين كون الدليل وارداً أو حاكماً، حقيقة الدليل الحاكم هو الإخراج الحكمي بلسان التصرف في الموضوع. فتحصل من ذلك: ان لا فرق بين كون الدليل حاكماً أو مخصصاً في أنه لو لزم من تقديمه حمل الدليل الآخر على الفرد النادر لكان ذلك مستهجناً في غير الحكومة التفسيرية.

**الجهة الثانية: الكلام من حيث الصغرى.**

وهنا عدة محاولات لنفي الصغرى عن محل الكلام، بدعوى أنه لا يلزم من تقديم حديث لا تعاد على موثق أبي بصير تخصيص الأكثر.

**المحاولة الأولى:** ما ذكره السيد الخوئي في (ج18، ص11): حيث قال: إلا أنه يمكن التحفظ على الإطلاق (إطلاق الموثق، من زاد في صلاته) بان يقال أن إطلاق الموثق يشمل العمد والسهو والركعة وغيرها والجزء الركني وغير الركني، خرج عن ذلك بمقتضى حديث لا تعاد صورة واحدة، وهي زيادة الجزء غير الركن سهواً. فبقي تحته الباقي زيادة الركن عمداً وسهواً وزيادة الركعة عمداً وسهواً، وزيادة الجزء غير الركن عمداً. فلم يلزم من تقديم لاتعاد على الموثق تخصيص الأكثر كي يكون صغرى للكبرى المطروحة.

**ولكن ما أفيد في كلامه (قده) مبني على أمرين**:

**الأمر الأول:** أن حديث لا تعاد لا يشمل زيادة الأركان، وسيأتي في محله أننا نوافق ما ذكره السيد الأستاذ من أن حديث لا تعاد يشمل زيادة الأركان، فحتى لو كان المزيد ركنا فاذا كانت الزيادة سهوية أو عن جهل قصوري فالصلاة صحيحة، بلحاظ أن مانعية زيادة الركن من السنن لا من الفرائض، فبما أن مانعية زيادة الركن من السنن لا من الفرائض يشملها الذيل في حديث لا تعاد (ولا تنقض السنة الفريضة).

**الامر الثاني:** ان كلامه (قد) مبني على أن حديث لا تعاد لا يشمل الجهل التقصيري، اي أنه يختص حديث لاتعاد بمورد السهو أو الجهل القصوري، فالجهل التقصير داخل تحت الموثق (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، ولكن سيأتي أن مبنى السيد الصدر والشيخ الأستاذ (قده) أن حديث لاتعاد يشمل الجهل التقصير أيضاً. فإن مقتضى إطلاق حديث لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، الساهي والجاهل بقسميه قاصرا أم مقصراً، فمتى حصلت زيادة أو نقص ولو عن جهل تقصير فصلاته صحيحة. إذن فلو جمعنا هذين الأمرين فقد خرج عن الموثق حتى زيادة الأركان سهواً، وخرج عن الموثق حتى زيادة الأركان وغيرها الناشئة عن الجهل التقصيري، فلم يبق تحت الموثق إلا الزيادة العمدية فرد فيلزم حمل الموثق على الفرد النادر، فما ذكره مبنائي.

**المحاولة الثانية:** ما ذكره في كلمات بعض الفقهاء من أن الزيادة العمدية على نحو قربي ليس فرداً نادراً بل متعارفاً، فإن كثيراً من العوام يزيد في الصلاة بحجة زيادة التقرب إلى الله. فدعوى أن الزيادة العمدية فرد نادر ممنوع بل هو فرد متعارف عند العوام، فلا يلزم من تقديم الأدلة على الموثق حمله على فرد نادر كي يكون مستهجناً. لكن هذه المحاولة ممنوعة، بأن الزيادة العمدية على نحو التقرب إما عن جهل أو عن التفات إلى الحدود، فإن كانت عن جهل فهي مشمولة لحديث لا تعاد وخارجة عن الموثق، وإن كانت عن التفات كانت تشريعاً والتشريع فرد نادر وليس فرداً متعارفاً، فكثير من العوام الذين يزيدون عن صلواتهم إنما هي زيادة عن قصوري لا اكثر من ذلك.

**المحاولة الثالثة:** دعوى أن ما بقي تحت الموثق فرد نادر ممنوع وذلك بالنظر لتقسيم أجزاء الصلاة، فنقوم بتقسيم أجزاء الصلاة إلى قسمين:

**القسم الأول:** الاذكار، حيث افيد في تقرير الإشكال، بأن الزيادة في الأذكار لا تتصور لأنه مهما اتى المكلف باذكار فهو مصداق للامثتال ولا يتصور زيادة في الأذكار، فاأذكار خارجة موضوعاً عن البحث.

**فنقول فليس الامر كذلك**، فإن الأذكار على قسمين: قسم ملحوظ بنحو اللا بشرط القسمي، بمعنى أنه من جهة التكرار أخذ بنحو بنحو اللا بشرط القسمي بحيث لا التكرار دخيل في الامتثال ولا عدمه مضر بالامتثال. مثل الفاتحة، اخذت بنحو اللا بشرط القسمي بحيث إن تكرارها لا مضر بالامتثال ولا دخيل به، وكذلك التشهد والتسليم، فهذا القسم من الأذكار اخذ بالنسبة للتكرار على نحو اللا بشرط القسمي بمعنى ان تكرارها لا يضر وليس دخيل في الامتثال. فبناءا على هذا المبنى أن هذه الأذكار مأخوذة بالنسبة للتكرار على نحو اللا بشرط القسمي، فإن المأمور به ينطبق على أول الوجودات، فبمجرد أن يحصل أول وجود يحصل أول امتثال فسقط الأمر الضمني، إذن ما سواه زيادة لا محالة، لا أنه لا يتصور فيه الزيادة. طبعاً إذا قصد به الجزئية.

**القسم الثاني**: من الأذكار، ما لوحظ على نحو اللا بشرط، بنحو الجامع الصادق على الواحد والكثير. كالتسبيحات، واذكار الركوع والسجود، بعضهم يرى السورة من هذا القبيل أن السورة الواجبة في الصلاة بنحو اللا بشرط الصادق على الواحد والكثير، فلو أتى بعشر سور كان امتثالاً واحداً. في هذا القسم أيضاً يتصور الزيادة وذلك فيما إذا أتى بالمكرر بقصد الجزئية استقلالاً، فتارة يأتي بثلاث سور بعد الفاتحة بقصد أن يكون المجموع امتثالاً واحدا. فهنا لا زيادة. وتارة يأتي بالسور الثلاث كل واحدة بقصد الجزئية استقلالاً، فيأتي أولاً بسورة التوحيد ثم يعرض عنها ويأتي بسورة الكافرون وهكذا. إذن بالنتيجة إذا كرر بقصد الجزئية استقلالاً حصلت زيادة. فأيضاً يتصور زيادة في الأذكار في هذا القسم الثاني. هذا كله في الأذكار غير تكبيرة الإحرام. أما تكبيرة الإحرام، فقد ذكر عدة الفقهاء أنه لا يتصور زيادة في التكبيرة، لأنه لا يعقل افتتاح المفتتح، فإن تكبيرة الإحرام افتتاح فلو كررها فهذا استئناف لصلاة جديدة لا أنه زيادة في نفس الصلاة الأولى التي افتتحها لأنه لا يعقل افتتاح المفتتح فهو من قبيل تحصيل الحاصل. لذلك لا يعقل زيادة تكبيرة الإحرام في الصلاة.

**ولكن ما افيد محل تأمل: أولاً**: لو أتى بالمجموع بقصد الامتثال لكان زيادة، لأن تكبيرة الإحرام الواجبة اخذت بنحو اللا بشرط القسمي من حيث التكرار، يعني أن تكرارها ليس دخيلاً وليس ضائراً فلو أن المكلف أتى بخمس تكبيرات بقصد أن يكون هذا المجموع امتثالا واحدا والمفروض أنها انبطقت على اول تكبيرة، فبانطباق التكبيرة المطلوبة على أول تكبيرة، سقط الأمر الضمني، وما عداه زيادة وإن قصد بالمجموع الجزئية.

**ثانياً**: دعوى أنه لا يتصور زيادة في تكبيرة الاحرام، لأن افتتاح المفتتح غير معقول، فهو أول الكلام، فلابد من بحث هذه النقطة وهي هل أن تكبيرة الإحرام عنواناً قصدياً أم عنواناً انطباقياً؟ فإذا قلنا إن تكبيرة الإحرام عنوان انطباقي وهي ما افتتح بها الصلاة، فهي عنوان انطباقي. فهنا ياتي الكلام بانه لا يتصور في تكبيرة الإحرام زيادة، لأنها تنطبق قهراً على ما افتتح به الصلاة، فأي تكبيرة أخرى تعتبر بداية لصلاة جديدة لا أنها زيادة في الصلاة الأولى. أما إذا قلنا إن تكبيرة الإحرام عنوان قصدي، وليس انطباقياً، فعنوان (تكبيرة الإحرام) اذا كانت عنواناً قصديا فيعتبر فيها الزيادة، فإن المكلف يكررها رجاءاً أو احتياطاً، أو أنه بالنتيجة أنه يتصور في تكبيرة الإحرام اذا كانت عنواناً قصدياً الزيادة.

**فتلخص من ذلك**: أن دعوى أن الزيادة في الأذكار لا تتصور فهي خارجة موضوعاً عن موثق أبي بصير، فهذه الدعوى ممنوعة، فإن الزيادة في الأذكار تتصور، فيأتي فيها الكلام هل هي داخلة في الموثق أو في حديث (لاتعاد). لكن هذه المحاولة غير نافعة، لأننا بالنتيجة نقول حتى لو تصورنا الزيادة في الأذكار، فالزيادة إن كانت عن سهو أو عن جهل فهي داخلة في حديث لاتعاد فلم يبق تحت الموثق إلا الزيادة العمدية وهو الحمل على الفرد النادر. وعلى فرض تسليم الكبرى وهي أن الحمل على النادر مستهجن في جميع الموارد، وتسليم الصغرى، وتسليم الصغرى، وهي أن لازم تقديم حديث لا تعاد على موثق أبي بصير تخصيص الأكثر. فهل أن مورد الاستهجان محل الكلام أم لا؟. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 102

ما زال الكلام في صحة الاستدلال بموثقة أبي بصير ( من زاد في صلاته فعليه الاعادة) لإثبات مانعية مطلق الزيادة في صحة الصلاة. وذكرنا أن الاستدلال مورد لعدة وجوه من الإشكال.

والوجه الثاني كان عبارة عن أن تقديم حديث (لا تعاد) وغيره من الأدلة على هذا الموثق لازمه حمل الموثق على الفرد النادر وهو مستهجن. وقلنا في الجواب عن هذا الوجه، أنه لابد من البحث في جهات ثلاث: تنقيح الكبرى. ومضى بحثه. وتنقيح الصغىرى وهي أن تقديم حديث لا تعاد على موثق ابي بصير يلزم منه تخصيص الاكثر. وسبق بحثها.

الجهة الثالثة: هل أن المورد من موارد الاستهجان أم لا؟. فنقول: ليس المقام من موارد الاستهجان وإن لزم من تقديم حديث لا تعاد على حديث من زاد في صلاته فعليه الاعادة تخصيص الاكثر، مع ذلك ليس بمستهجن. وبيان ذلك يبتني على مقدمتين: المقدمة الأولى: أن محذور الحمل على الفرد النادر هل هو في ظرف حجية الحديث أو في ظرف صدوره؟ لا إشكال أن الحمل على الفرد النادر إنما هو في ظرف حجيته لا في ظرف صدوره، اي في هذا الزمن الذي نريد الاستدلال بالحديث نقول: مقتضى تقديم حديث لاتعاد على حديث (من زاد في صلاته) تخصيص الاكثر ومتقضى تخصيص الأكثر أن يكون المراد الجدي من هذا الحديث الآن هو خصوص الزيادة العمدية. والزيادة العمدية الآن (في زمان الاستدلال بالحديث) فرد نادر، لكن ليست الندرة موجودة في زمان صدور الحديث، فلزوم الحمل على الفرد النادر إنما هو بلحاظ زمان حجية الحديث، وأما في زمان صدوره فلم تكن الزيادة العميدة فرداً نادراً، لأنه في طول صدوره أصبح المكلف يتجنب الزيادة العمدية، وإلا حين صدوره لم يكن هناك مشكلة لدى المكلف في أن يزيد في الصلاة عمداً من باب زيادة التقرب، إذن إنما تكون الزيادة العمدية فرداً نادراً في زمان الاستدلال بالحديث وإلا ففي زمان صدوره لم تكن الزيادة العمدية فرداً نادراً.

المقدمة الثانية: هل موضوع الحجية الظهور في زمان الاستدلال أم موضوع الحجية الظهور في زمان الصدور؟ لا اشكال ان موضوع الحجية الظهور في زمان الصدور، لا ان موضوع الحجية الظهور الآن، فان الظهور في زمن الاستدلال وترتيب الاثر ليس هو موضوع الحجية ولذلك تمسك في مقام الثبات وان المعاني اللغوية ثابتة الا ما قام الدليل على خلافه، ولذلك يقال إذا كان اللفظ في زماننا ظاهراً في معنى فهو ظاهر في زمان صدوره بأصالة الثبات، إذ لولا ذلك لما نستطيع الاستدلال بالظهور الفعلي، فبما أن موطن الأثر، اي موضوع الحجية الظهور زمان الصدور لا الظهور زمان الاستدلال، والمفروض أن الحمل على الفرد النادر محذور يتعلق بزمان الاستدلال لا بزمان الصدور، إذ حمل الظاهر في زمان صدوره على خصوص الزيادة العمدية لا يلزم منه فرد نادر في زمان صدوره فلا مورد للمحذور حينئذٍ. إذن هذا المحذور إنما يرد لو كان الحمل على الفرد النادر حاصلا بلحاظ صدور الظهور لا بلحاظ زمان الحجية وهو لم يثبت.

الوجه الثالث: ما يستفاد من كلمات السيد الإمام في (كتاب الخلل، ص25)، وبيان ذلك في مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن القدر المتيقن من قوله (ع): (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) الزيادة العمدية، لأن الزيادة السهوية والجهلية تدخل في حديث (لاتعاد). ولك الزيادة العمدية على أنحاء أربعة، فأي زيادة عمدية تراد من هذا الحديث؟

النحو الاول: الزيادة العمدية مع الالتفات الى مبطليتها، وهذا نحو لا يتصور في المكلف الذي هو مقام الامتثال ان يأتي بزيادة ملتفتاً الى انها مبطلة وهو يريد الامثال.

النحو الثاني: الزيادة التشريعية، بأن يلتفت المكلف إلى أن الركوع المطلوب في كل ركعة واحد، فيقول ازيد ركوعاً آخراً تشريعاً. لا يعقل الزيادة التشريعية، وما ورد في كلمات النائيني من أن الزيادة في حديث (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) تشمل الزيادة التشريعية غير تام، بمعنى أنه لا يعقل التشريع من المكلف، سواء كان التشريع عنواناً انطباقياً أم عنواناً قصدياً، على كليهما التشريع غير معقول، لأن التشريع إدخال ما لم يعمل أنه من الدين في الدين.

فإن كان التشريع عنواناً انطباقياً فهل يعقل أن يدخل ما ليس في الدين في الدين؟!

بعبارة أخرى: أنّ لوح التشريع لوح اعتباري وقوام المعتبَر باعتبار المعتبِر، فلا يعقل من غير المعتبِر أن يتصرف في لوح الاعتبار بزيادة أو نقص، فلا يتغير لوح الاعتبار، مهما فعل من هو خارج عن دائرة الاعتبارات من تصرفات لا يكون لتصرف أثر في لوح الاعتبار، فبما أن لوح التشريع لوح اعتبار والمعتبر قوامه بلوح المعتبر زيادة او نقصاً ثبوتاً أو نفياً فلا يعقل من غير المعتبر ان يضيف إلى لوح الاعتبار شيئاً لا زيادة ولا نقصاً، إذن التشريع بالمعنى الانطباقي أن يدخل في الدين ما ليس منه فغير معقول أصلاً.

وإذا قلتم أن التشريع عنواناً قصديا لا انطباقياً، قصد أن يدخل في الدين ما ليس منه، فيقول حتى هذا غير معقول فان ما هو ممتنع ايضاً قصده ممتنع، فإن الانسان الذي يمتنع عليه الطيران في السماء ممنتع فإن قصده ممتنع أيضاً. فإذا كان إدخال ما ليس في الدين ممتنعاً فقصده ممتنع أيضاً، إذن لا يعقل التشريع سواء كان التشريع عنواناً قصدياً أم عنواناً انطباقياً. فدعوى المحقق النائيني شمول عنوان الزيادة (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) للزيادة التشريعية هذه دعوى غير معقولة.

النحو الثالث: الزيادة على نحو الإفتراء. {قُلْ آَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ}، بان يقول المكلف بأني لا اعلم أن الركوع الثاني في الركعة الواحد مطلوب، لكن أنسبه إلى الشارع افتراءاً وجود ركوع ثاني. فهذا لو حصل فهو فرد نادر لا يحمل عليه (من زاد في صلاته فعليه الاعادة).

النحو الرابع: ان يصدر الزيادة عمداً بقصد زيادة القربة، بان يقول المطلوب واحد لكن إذا الاثنين والثلاث افضل.

المقدمة الثانية: إن مقتضى بطلان المحتملات الثلاثة الاولى تعين الرابع، وان المقصود بقوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) الزيادة العمدية بقصد زيادة التقرب. وحينئذٍ مفاد (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) أحد محتملين: إما الردع عما يفعله العوام، وإما الردع عن الاقتداء بالعامة.

المحتمل الأول: بما أن العوام لديهم أمر متعارف أن يزيد بقصد زيادة التقرب وزيادة الاجر والمثوبة، فقوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) ردع تكليفي عما هو المتعارف لدى عوام الناس، وإنما ردع عنه من أجل دفع الهرج والمرج. فيضع ضابطة (من زاد في صلاته فعليه الاعادة). فالحكم بالاعادة حكم تكليفي لا لبطلان الصلاة با لاعادة بل كحكم جزائي لردع عوام الناس لاقتراح زيادات في الصلاة.

المحتمل الثاني: ان هذا ناظر للعامة، حيث إن العامة زادوا في الصلاة كالتكتف. فالحديث يقول أن هؤلاء زادوا في الصلاة وهذه الزيادة مبطلة، فهو ناظر للعام معرض بهم رادع للشيعة عن الاقتداء بهم في هذه الزيادات المبطلة. فهذا نظير ما ورد في التكتف من وضع الرجل إحدى يديه على الاخرى عمل ولا عمل في الصلاة.

فتلخّص: أنه لا يمكن الاستدلال بـ(من زاد في صلاته فعليه الاعادة) على أن كل زيادة مانع من صحة الصلاة، فالحديث إما ردع تكليفي وإما ردع للاقتداء بالعامة فيما اقترحوه من زيادة.

وهذا الوجه محل تأمل، أولاً: بأن الظهور الاولي لقوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) هو الارشاد لمانعية الزيادة، كما أن قوله (لا تصلي في وبر ما لا يؤكل لحمه) إرشاد الى مانعية وبر ما لا يؤكل لحمه، كما أن قوله: لا تصلي وبحذائك امرأة تصلي، إراشاد إلى مانعية اقتران صلاة الرجل بصلاة المرأة. كما أن قوله: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب. إرشاد الى جزئية الفاتحة. لا صلاة الا بطهور، إرشاد إلى جزئية الطهور. فأيضاً قوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) إرشاد إلى مانعية الزيادة، فإن الأدلة الواردة في المركبات الاعتبارية انعقد لها ظهور لمجرد الارشاد وليست حكماً تكليفياً، أما إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية.

ومقتضى إطلاقه شموله لأنواع الزيادة وإن كان بعضها نادراً وبعضها متعارفاً. وإنما الإشكال اختصاص المطلق بالفرد النادر مستهجن وأما شموله له فليس بمستهجن.

فمقتضى إطلاق هذا الحديث شموله لسائر أنواع الزيادة العمدية وإن كان بعضها فردا ًنادراً.

ثانياً: أن يقال صحيح أن هناك فرق بين التشريع والافتراء خلافاً لما ذكره شيخنا الاستاذ من أن أدلة الافتراء هي الأدلة على حرمة التشريع. بل هناك فرق بين عنوان التشريع وعنوان الافتراء. ولكن هل أن التشريع غير معقول؟ أم لا.

بيان ذلك: ذكر في الحكمة عنوان الكثرة الإدراكية، وقد تعرض أهل الحكمة لبيان هذا المفهوم، وقالوا في بيان هذا المفهوم من أن الذهن البشري لا ينتقل إلى المعلوم الحصولي إلا في طول المعلوم الحضوري، بمعنى أن الذهن عند ولادة الإنسان ليس فيه أي معلومة حصولية {والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً}، فأول ما علم به الإنسان معلوم حضوري، حيث وجد نفسه فعلم بها علما حضورياً ووجد آثار نفسه وجداناً من مشاعره وخواطره فعلم بها علما حضورياً، وكان بين نفسه وبين ما حوله من الموجودات اتصال وجودي، ونتيجة ذلك الاتصال الوجودي حصل له العلم ببعضها علماً حضورياً، وفي طول هذا الاتصال الوجودي انتقشت لديه صور، صورة لنفسه وصورة لمشاعره وهكذا. فالحصول على المعلوم الحصولي في طول وجود المعلوم الحضوري،

وفي طول حصول المعلوم الحصولي تولدت عند الإنسان قوتان: قوة الحافظة والقوة المتصرفة، فالقوة الحافظة دورها تخزين الصور، والقوة المتصرفة هي التي تقوم بالتصرف في تلك الصورة المختزنة، وقد قسموا القوة المتصرفة إلى: حسيّة، ومتخيلة، ومفكرة. فالحسيّة: التي تتصرف في الصور المحسوسة، مثلاً من صورتين حسيتين تولد صورة ثالثة.

والقوة المتخيلة تبدع صور ليس لها وجود في الخارج، وإن كانت مأخوذة من الصور المختزنة، كأن يتصور جبلاً من ذهب. بينما القوة المفكرة تصرفها لا من خلال تركيب الصور المحسوسة ولا من خلال ابتداع صور متخيلة وإنما دور القوى المتفكرة في التصرف نحوان: نحو يتعلق بالمعلومات التصديقية وهو الانتقال من المعلوم إلى المجهول، ما يسمى في المنطق حركة الفكر من المعلوم إلى المجهول.

وهذا حركة القوة المفكرة في المعلومات التصديقية، وحركة القوة المفكرة في المعلومات التصورية: إما بالتحليل والتريب، وإما بالتجريد والتشخيص. وإما بالانتزاع والاعتبار. وقد ذكر في المنطق والفلسفة أن هناك معقولات أولية ومعقولات ثانوية.

فالمعقول الاولي ماله مطابق، يعني ما بوجوده وجود ما بإزاءه في الخارج، كصورة الحجر والإنسان وغيرها. وفي طول هذه المعقولات الأولية تتوليد معقولات ثانوية وهي ما يسمى بالوجود الانتزاعي، وهو ما كان وجوده بوجود منشأ انتزاعه لا بوجود ما بحذائه. مثلا هذه المعلومات البديهية كـ(النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان) أو (لكل مسبب سبب) أو (لا يمكن للجزء الواحد أن يكون في مكانين في آن واحد) أو (لا يمكن في المكان الواحد أن يستوعب جسمين في آن واحد). كل هذه معلومات من المعقولات الثانوية لا من المعقولات الأولية بمعنى ان الذهن إذا تصور الثبوت وتصور النفي انتزع ان النقيضين لا يجتمعان،

إذن جبل الذهن على انتزاعها عند ملاحظة المعقولات الأولية، كما أن الفوقية جبل الذهن متى ما لاحظ الذهن السقف والأرض انتزاع عنوان الفوقية. مع أن الفوقية لا وجود لها خارجاً وإنما الموجود خارجا هو السقف فقط، الفوقية موجودة بوجود منشأ انتزاعها وهو السقف، إنما الذهن حينما تصور السقف والأرض جبل على انتزاع عنوان الفوقية، وهذا ما يعبر عنه العلامة في نهاية الحكمة بالظرف الاضطراري الذهن يتوسع اضطرارا من معقول إلى معقول أوسع منه، فحينئذٍ كما أن الذهن إذا تصور السقف جبل على انتزاع الفوقية كذلك الذهن إذا تصور النار والحرارة جبل على انتزاع السببية وإذا تصور الثبوت والنفي جبل على ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان،

هذا كلها تسمى معقولات ثانوية، وهذه المعقولات الثانوية لا يختلف عليها البشر. وليس فعلاً اختيارياً للنفس. وفي مقابلها الأمور الاعتبارية: فالذهن وهو الكثرة الاعتبارية، يعني تصرف الذهن فيها، تارة محسوسات، وتارة متخيلات وتارة مفكرة، والمفكرة تارة بالتجريد والتشخيص، وتارة بالكلية والجزئية وتارة بالتحليل والتركيب وتارة بالاعتبار والانتزاع، كل هذا كثرة إدراكية لهذه القوة الخلاقة الموجودة في الإنسان المسماة بـ(الذهن).

أما الاعتباريات، فهي ترجع الى إعطاء حد شيء لشيء آخر، أما على نحو الاعتبار الادبي او الاعتبار القانوني كما بينه السيد الاستاذ (دام ظله) فإن الاعتبار على نوعين: اعتبار أدبي، و اعتبار قانوني. ويجمعهما أن الاعتبار تفنن في الذهن مرجعه إلى اعطاء حد شيء لشيء آخر.

بيان ذلك: عند تصور مفهوم الاسد، فالذهن لا يتصرف في مفهوم الاسد وإنما يتصرف في مصداقه، فيقول الرجل الشجاع أسد، فالتوسع ليس في المفهوم، وإنما التوسع في المصداق، فقد اعطى للرجل الشجاع حداً ليس حده، فقال الرجل الشجاع أسد، لكن هذا نسميه اعتباراً أدبياً، أولاً: لأن الهدف من هذا الاعتبار التأثير ال الاحساسي في النفوس. ثانياً: الاعتبار الادبي لا يتطابق فيه المراد الاستعمالي مع المراد الجدي، فعندما يقول رايت أسداً في الحمام، معناه أن المراد الاستعمالي واضح وهو الحيوان المفترس، وأما المراد الجدي فهو الرجل الشجاع، فلم يتطابق المراد الجدي مع المراد الاستعمالي. كما أن الاعتبار الادبي عمل فردي يقوم به الفرد لا أنه يقوم به الذهن النوعي،

بينما الاعتبار القانوني: كالملكية، الذهن البشري ما توسع في مفهوم الملكية وإنما توسع في المصاديق، يعني أن الذهن البشري أدرك مقولة الجِدة، وهي من المقولات الواقعية، لما أدرك مقولة الجدة ما توسع في مفهومها وإنما توسع في مصداقها فقال من مصاديقها ما يحصل عليها الإنسان بالشراء او بالميراث أو بالحيازة، مع أن العلقة الحاصلة بين الإنسان وبين العين التي يحصل عليها بالشراء أو بالميراث أو بالحيازة ليست مقولة واقعية، يعني ليست مصداقاً من مصدايق الجدة لكن الذهن يتوسع في مصاديق هذه المقولة الواقعية فيقول: هذه ملكية. يعني هذه مصداق من مصاديق مقولة الجدة، هذا الاعتبار اعطى حد شيء لشيء آخر نسميه اعتباراً قانونياً: أولاً: لأن الغرض منه ليس التأثير الإحساسي، وإنما الغرض منه ترتيب أثر عملي على هذا الاعتباري. ثانياً: أن المراد الاستعمالي مطابق للمراد الجدي. ثالثاً: أن الاعتبار ليس بعمل فردي وإنما بعمل نوعي، يعني لولا بناء المجتمع على هذا الاعتبار لما ترتب عليه الأثر.

وبعد بيان ذلك يتبين لنا أن التشريع عمل اعتباري ادعائي. فبما أن التشريع نوع من أنواع الاعتبار غايته أنه اعتبار ادعائي فالمشرع قد قصد اقتراح شيء من الدين ادعاءاً كما أقترح أن يكون زيد أسداً وهو ليس بأسد. كذلك المشرع يعترف بأن لوح التشريع لا يشمل هذا لكنه يقترح أنه من الشرع ادعاءا ًبغرض ترتيب أثر عملي.

### 103

كان الكلام في التمسك في موثق أبي بصير ( من زاد في صلاته فعليه الاعادة) لإثبات مطلق مانعية الزيادة. وقلنا انه مبتلى بعدة إيرادات.

الإيراد الثالث: ما ذكره السيد الامام (قده). وذكرنا في جوابه مناقشتين. كانت المناقشة الثانية: عبارة عن الفرق بين التشريع والافتراء. فذكرنا أن التشريع متصور لأن التشريع عبارة عن الاقتراح ادعاءاً والاقتراح الادعائي متصور من المكلف وإن كان يعلم أن ما يقترحه ليس من لوح التشريع او لا يعلم أنه من لوح التشريع لكنه يقترحه.

فالاقتراح التشريعي ادعاءا متصور لا أنه غير معقول كما يقول السيد (قده). ولكن كما أفاد أن هناك فرقا بين التشريع والافتراء، فالتشريع انشاء والإفتراء إخبار، أي أن التشريع ليس كشفاً عما في صفحة الشرع، فهو لا يدعي أن في صفحة الشرع كذا وإنما ينشا ما يراه مناسبا ان يكون من الشرع، بينما الافتراء اسناد للوح التشريع حيث إنما يدعيه المفتري ان ما يدعيه موجود في التشريع ويبرز ذلك اما بالقول أو بالفعل، فلأجل ذلك لا يصح الاستدلال بما دل على حرمة التشريع على حرمة الافتراء، الا ان يدعي الملازمة العرفية بأنه إذا حرم الافتراء على الشارع بلحاظ أن صلاحية التشريع بيده فيحرم ايضا من باب الملازمة العرفية. فتحصل: أن جميع الإيرادات على الاستدلال بموثق أبي بصير لإثبات مانعية مطلق الزيادة ليست واردة. فالاستدلا به في نفسه تام. الرواية الثانية: صحيحة زرارة (من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً). والكلام فيها من جهات ثلاثة: جهة السند، جهة المتن. جهة الدلالة.

الجهة الأولى: جهة السند، فقد نسب المحقق الأصفهاني في (نهاية الدراية ج4، 376) لبعض السادة الأعلام: تضعيف سند الرواية. بأن فيها إبراهيم بن هاشم وهو لم يوثق، حيث في الرواية عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن.. فبما أن ابراهيم بن هاشم لم يوثق لذلك رميت الرواية بضعف السند. لكن بناءاً على ما اخترناه وفاقاً للشيخ الأستاذ (قده) من أن من طرق التوثيق كون الراوي من معاريف الطائفة فإن من كان معاريف الطائفة وشيوخ الرواية سواء بالإجازة أو بالحديث ولم يرد في حقه قدح في لسانه، فإن معروفيته مساوقة لحسن الظاهر وحسن الظاهر كاشف عن الوثاقة عرفاً وشرعاً. فمقتضى كون الشخص من المعاريف تتبع عثراته واخطائه وخصوصاً إذا كان له عيوب فإنها تتبع وتظهر عادة. فاذا لم يكن قدح في لسانه كان ذلك كاشفا عن وثاقته عرفاً وشرعاً، ولأجل ذلك نقول هناك عدة قرائن أن ابراهيم بن هاشم من معاريف الطائفة، القرينة الأولى: صاحب الكافي روى عن ولده عنه أكثر من ألف رواية، وفي الأحكام الإلزامية وفي ما تفرد به. وهذا العدد ينبأ انه من شيوخ الرواية حيث يعتمد عليه في الأحكام الإلزامية التي يتفرد بها من طريقه، كما ان سيدنا الخوئي (قده) في المعجم ذكر أن رواياته في الكتب الأربعة ستة آلاف وأربعة وواحد وأربعين رواية، وكثير منها في الأحكام الإلزامية. القرينة الثانية: ما ذكره السيد ابن طاووس (ره) في (فلاح السائل) عند ذكره روايةً عن أمالي الصدوق، وفي سندها إبراهيم بن هاشم، قال: ورواة الحديث ثقات بالاتفاق، فمن يتفق على وثاقتهم يساوق ذلك على كونهم من المعاريف على مستوى الرواية على الأقل. القرينة الثالثة: أنه من أصحاب الأصول الذين استخرج الصدوق أحاديث كتابه (الفقيه) منهم حيث نص الصدوق على أن من الكتب التي اعتمد عليها في استخراج أحدايث كتابه الفقيه هو بعض كتب إبراهيم بن هاشم. القرينة الرابعة: أن الشيخ الطوسي في الفهرست قال: إن اصحابنا يقولون إنه (إبراهيم بن هاشم) اول من نشر حديث الكوفيين بقم. فاذا كان علماء قم في تلك الفترة مع شدتهم في قبول الحديث تلقوا احاديث إبراهيم بن هاشم التي نقلها عن الكوفيين، فهذا يكشف عن معروفيته لديهم. فمقتضى مجموع هذه القرائن: انه من معاريف الطائفة ولم يرد قدح في لسانه فيكشف ذلك عن وثاقته.

الجهة الثانية: جهة المتن. فالاشتباه نلاحظ المحقق الهمداني في (مصباح الفقيه ص538)، عندما نقل الرواية، وهي: عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن بن أبي عمير عن عمر بن اذينه عن زرارة وبكير بن اعين عن أبي جعفر (ع): قال: (إذا استيقن أنه قد زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً). قال الهمداني: هكذا رواه في المدارك وغيره ولكن في الوسائل رواه عن الكليني بإضافة (ركعة)، ثم قال الهمداني: والظاهر أن لفظة ركعة فيما رواه عن الشيخ ساقطة. يعني أن صاحب الوسائل رواها عن الكليني بإضافة ركعة ورواها عن الشيخ واسقط هذه اللفظة يعني هذه اللفظة موجودة. والحال كما ذكر المحقق الاصفهاني في (ص377) وذكره السيد الخوئي في (ص7، ج18) وتعرض له السيد البروجردي في تبيان الصلاة، أن هناك اشتباها من صاحب الوسائل، ونتيجة أن المحقق الهمداني لم يرجع إلى الكتب الأصلية وهي الكافي والتهذيب فأيضاً سار على اشتباه صاحب الوسائل، والسر في ذلك: أن هناك نقلين: النقل الاول: ما ذكره الكليني في الكافي في كتاب (السهو في الركوع) عن علي بن إبراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عمر بن اذينه عن زرارة، عن ابي جعفر (ع)، قال: (اذا استيقن انه زاد في الصلاة المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل الصلاة استقبالاً). النقل الثاني: في باب من سهى بين الأربع والخمس: عن علي بن إبراهيم عن ابيه عن بن ابي عمير عن عمر بن اذينه عن زرارة وبكير بن اعين، عن ابي جعفر، قال: (إذا استيقن انه قد زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً). هناك نقلان في الكافي نقل متضمن للركعة ذكره في باب السهو في الركوع، ونقل لم يتضمن إضافة ركعة نقله في باب الخلل في من سهى بين الاربع والخمس. فصاحب الوسائل نقل السند الثاني والمتن الأول، فالمتن الأول الذي هو متضمن كلمة ركعة نقله بالسند الثاني عن كتاب الخلل، من هنا حصل الاشتباه، وقال: وروى محمد بن الحسن بالإسناد مثله، ـ يعني أن الشيخ روي الرواية بإضافة ركعة، مع أن الشيخ روى هذه الرواية الثانية خالية عن اضافة الركعة.

ولو احتمل شخص وقال: بأن صاحب الوسائل لعل لديه نسخة من الكافي حتى في الرواية الثانية متضمنة للفظة ركعة.

قلنا: يبعد ذلك أن النسخة الموجودة للكافي غير متضمنة لذلك وأن صاحب الوافي وصاحب البحار عندما نقلا عن الكافي نقلا بدون إضافة ركعة. فمن البعيد أن تكون لصاحب الوسائل نسخة تختص به من دون هذه النسخ تكون متضمنة لإضافة ركعة في الموضعين معاً.

من هنا قيل كما في مصباح الفقيه في كتاب الصلاة، ان المتن مشكل لأننا لا نعلم هل أن كلمة (ركعة) موجودة أم لا، لأنها إن كانت موجودة لا يصح الاستدلال بالرواية على مطلق مانعية الزيادة، لأنها واردة في خصوص زيادة الركعة سواء فسرت الركعة بالركعة الكاملة أو بالركوع. وقد اجيب عن ذلك: الجواب الاول: ما استقربه المحقق الاصفهاني والسيد البروجردي من أن هناك روايتين، وليس رواية واحدة، فما دام صاحب الكافي نقلها روايتين فهما روايتان، فكون إحدى الروايتين متضمنة لفظة ركعة لا يمنع الاخذ بإطلاق الرواية الثانية الخالية عن كلمة ركعة. إذ المفروض أن ذكر كلمة الركعة في الرواية الثانية لم ترد على سبيل التحديد كي ينعقد لها مفهوم كي تدل بمفهومها على نفي المانعية لزيادة غير الركعة، والمفروض أنهما مثبتان وليس بين المثبتين تنافٍ، فما المانع من الأخذ بـ(من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة). ولكن سيدنا الخوئي في (ص6، ج18) اجاب عن ذلك بأن من المطئمن به أنهما رواية واحدة، فإن وحدة السند ما سوى اضافة بكير إلى أخيه، وتغيير بعض الضمائر، بدل قوله (من زاد في صلاته) قال: الصلاة. وقال: لم يعتد بها واستقبل صلاته. قال: واستقبل الصلاة. فهذا لا يصلح أن يكون قرينة عرفية على تعدد الرواية فوحدة السند ووحدة المتن طريق عرفي للوصول إلى الوثوق، بأن الرواية واحدة، فإذا كانت الرواية واحدة فلابد من التنقيح أن هذه الإضافة موجودة أم لا، ولا يبعد تمامية كلامه (قده).

الجواب الثاني: أن يقال بتقديم ما اشتمل على كلمة ركعة على ما خلا منها، من باب تقديم اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقيصة.

وقد ذكرنا مرارا ًأنه لا يوجد أصل عقلائي اسمه أصالة عدم الزيادة، وإنما الموجود أصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة مقدمة على اصالة عدم الغفلة من ناحية النقيصة، بمعنى لو أحرزنا أن الراوي غفل لكن إما غفل فنقص، او غفل فزاد، فإيهما يقدم؟ فيقال اصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة مقدمة على اصالة عدم الغفلة من ناحية النقيصة لأن من طبع الإنسان اذا غفل ان ينقص لا ان يزيد، فأصالة الغفلة من ناحية الزيادة مقدمة على اصالة عدم الغفلة من ناحية النقيصة. هذا إذا احرزنا وجود غفلة، أما إذا احتملنا عوامل أخرى للزيادة، لا أن العامل فقط الغفلة، لعل هناك عاملاً آخراً للزيادة، فاذا كان صاحب الكافي مع التفاته إلى الاصول وقد نقلها بنحوين:م رة مع إضافة ركعة ومرة بدونها، بل واستشهد بالنقل الذي تضمن اضافة الركعة على من زاد ركوعاً، فهذا معناه أن هناك عاملاً آخراً، بمعنى أنه من المحتمل جداً أن صاحب الكافي وجد النقلين في الأصول فنقلهما كما هما، وبالتالي فهذا يرجع إلى الرواة الأوائل حيث أنهم كانوا ينقلون بالمعنى فأحدهما أدخل كلمة الركعة لأنها رآها من جملة المنقول والآخر لم يدخلها، فما دام يحتمل عامل آخر لإضافة الركعة غير عامل الغفلة فلا يوجد اصل مقدم على اصل آخر بل تكون الرواية من هذه الناحية مجملة، اي لم نحرز ما صدر عن المعصوم (ع)، هل أنه متضمن لكلمة (ركعة) أم لا؟ وحيث لم يحرز ذلك فلا يصح الاستدلال بالرواية على مانعية الزيادة بل القدر المتيقن منها الركعة.

الجهة الثالثة: من ناحية الدلالة، على فرض أن الرواية خالية من كلمة (ركعة) فهل يتم دلالتها على المقام أم لا؟ حيث ذكر سيدنا الخوئي أن الإطلاق لا يمكن العمل به قطعاً، لأن مقتضى حديث لا تعاد أن الزيادة السهوية في غير الاركان غير مبطلة، فكيف يقول الامام (من استيقن أنه قد زاد في صلاته المكتوبة) يعني الزيادة كانت الزيادة سهوية، فإذا كان الزيادة سهوية فلا يحتمل أن تكون الزيادة السهوية موجبة لبطلان الصلاة في غير الأركان. فلا يمكن العمل بإطلاق الرواية فإذا لم يكن العمل بإطلاقها فما هو العمل بالتحديد. هذا ما يأتي عنه الكلام.

### 104

كان الكلام في صحيحة زرارة (من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً)، أو (من استيقن انه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً).

وذكرنا أن الكلام في الصحيحة في ثلاث جهات: السند، المتن، الدلالة. وكان الكلام في المتن، حيث إن الكليني نقل نقلين، نقلاً للصحيحة مشتملة على إضافة كلمة (ركعة) (في باب السهو في الركوع). ونقلها في باب (من سهى بين الأربع والخمس) بدون إضافة كلمة (ركعة). والشيخ (قده) في التهذيب نقلها بدون إضافة الكلمة. فقد يقال بأن المقام من قبيل التعارض الثنائي لا الثلاثي، بمعنى أن الكليني حيث إن له نقلين في المقام، نقلاً للرواية بدون إضافة ركعة، ونقلاً لها مع الإضافة. فبالنتيجة ما هو خبر الكليني عن هذه الصحيحة لم يحرز لنا بتعارض نقليه فما هو إخباره عن هذه الصحيحة لم يحرز لنا ويسلم إخبار الشيخ في التهذيب عن هذه الصحيحة عن المعارض فيؤخذ بخبر الشيخ. بعبارة أخرى: إن الكليني والشيخ كلاهما يرويان عن علي بن إبراهيم القمي، فالكليني ينقل عن علي بن إبراهيم بإضافة ركعة ومع عدم إضافتها، والشيخ ينقل عن علي بن إبراهيم القمي بدون اضافة الركعة. فنقول ان نقل الكليني علن علي بن إبراهيم لم يثبت لنا نتيجة تعارضهما، فيبقى نقل الشيخ وإخباره عما رواه علي بن إبراهيم من أن هذه الصحيحة خالية عن إضافة الركعة نقلاً بلا معارض فيؤخذ به. ولك هل هذا ذلك تام صناعة أم لا. فنقول: بأن الأعلام ذكروا في باب التوثيقات الرجالية أنه لو أن الشيخ (قده) وثّق سالم بن مكرّم مرة وضعفة مرة أخرى، والنجاشي وثق سالم بن مكرم، فالشيخ بالنسبة لسالم بن مكرم له قولان: تضعيف وتوثيق. والنجاشي من جهة أخرى وثق سالم بن مكرم، فهل أننا نقول أن رأي الشيخ أو شهادة الشيخ في سالم بن مكرم لم تحرز فيؤخذ بتوثيق النجاشي بلا معارض. كما ذهب اليه صاحب قاموس الرجال في هذا المثال، بينما سيدنا الخوئي في هذا المثال وهو تعارض كلام الشيخ في سالم بن مكرم بينما النجاشي وثقه، فذهب السيد الخوئي إلى التعارض الثلاثي، وقال: إن تضعيف الشيخ معارض لتوثيقه وتوثيق النجاشي، والجميع يسقط بالمعارضة. لا أن رأي الشيخ أو شهادته لم تحرز فيبقى توثيق النجاشي بلا معارض. وذكرنا سابقاً أنه في مقام توثيق الشيخ لسالم بن مكرم في مقام وتضعيفه في مقام هذا الاختلاف يحتمل ثلاثة وجوه: الوجه الأول: أن يكون من باب العدول، اي أن الشيخ عدل عن كلامه السابق إما عدم بالتوثيق أو بالتضعيف سواء كان كلام الرجالي شهادة حسية أو حدسية. والمفروض إذا كان عدولاً فإن علم بالمتأخر أخذ بالمتأخر لأنه عدول، وإن لم يعلم المتأخر والمتقدم كان من اشتباه الحجة باللا حجة لأن رايه الأخير هو الحجة وحيث إننا لا نعرف المتقدم والمتأخر فهو من اشتباه الحجة باللا حجة، فإذن لم يحرز ما هو شهادة الشيخ نتيجة اشتباه المتقدم والمتأخر فيؤخذ بتوثيق النجاشي بلا معارض. الوجه الثاني: أنه من باب الاخبار عن معلومته الحسية الفعلية. بيان ذلك: قد يذكر المتكلم كلامين لكنه في كلامه المتأخر يغفل عن كلامه المتقدم، أو أنه ملتفت لكلامه المتقدم لكن غاب عنه المنشأ. فلا يعلم الآن ما هو منشأ كلامه فالآن أنا اقول هو ضعيف لا أن ليس عندي عدول فيما سبق. لكني ابني الآن أنه ضعيف بما عندي من الحج وذلك بناءاً على المعلومة الفعلية. أو أن المتكلم يبني على أن هذه الحجة حجة في ظرفها. بمعنى ان التوثيق الذي صدر مني حجة في ظرفه والتضعيف الذي صدر مني في زمن آخر حجة في ظرفه، وليس أحدهما عدولاً عن الآخر. إذن بالنتيجة إذا لم يكن تغير الرأي والكلام من باب العدول بل كان إخباراً عن معلومته الفعلية سواء كانت معلومته الفعلية رأياً او شهادة حسية. فنفس الكلام يأتي، فإن المرتكز العقلائي يأخذون بالمتأخر. فإذا لم يُعلم المتأخر والمتقدم إذن لم يحرز ما هي المعلومة الفعلية للشيخ بالنسبة لسالم بن مكرم فيؤخذ بتوثيق النجاشي إذ لا معارض له. الوجه الثالث: أن يكون اختلاف الكلام من باب اختلاف المصادر ليس إلا، اي ان الشيخ مجرد ناقل لا اكثر، لا أن رأي الثاني عدول ولا إخبار عن معلومة فعلية، إنما أنقل عن المصادر وهي مختلفة، ففي التوثيق نقلت عن مصدر وفي التضعيف نقلت عن مصدر فهذا من باب النقل عن المصادر لا أكثر من ذلك. بناءاً على هذا المحمتل الثالث يتم كلام السيد الخوئي بأن التعارض ثلاثي. فالنقل للتضعيف من قبل الشيخ لسالم بن مكرم في مورد معارض لنقل التوثيق منه ومن النجاشي. فهل نطبق هذه المحتملات على نقل الكليني أو نقل الشيخ أو النقل عن الكليني. كما لو فرضنا أن صاحب الوسائل وصاحب الوافي ينقلان عن الكليني نحواً والشيخ ينقل عنه نحواً آخر، صاحب الوسائل ينقل أن نسخة الكليني وما اخبر به الكليني هو إضافة الركعة مثلا والآخرون ينقلون بعدم إضافة ركعة. فنقول المحتملات ثلاثة: المحتمل الاول: ان الكليني قد عدل في الموضع الثاني عما اخبر به في الموضع الأول وبما أنه عدل فيؤخذ بالمتأخر فإذا اشتبه المتقدم والمتأخر لم يحرز ما هو نقل الكلي فيؤخذ بنقل الشيخ بلا معارض. وأما المحتمل الثاني: بأن المسألة ليست من باب العدول، غاية ما في الباب ان الكليني في إخباره الثاني إخبار عن معلومته الحسية الفعلية. يعني الآن المعلومة الحسية الفعلية الثابتة عندي هي بدون إضافة ركعة.

فنفس الكلام يأتي وهو إذا احرز المتأخر يؤخذ به، وإن اشتبه المتقدم والمتأخر لم يحرز ما هي المعلومة الحسية لدى الكليني فيؤخذ بنقل الشيخ.

المحتمل الثالث: هو الاقرب لاختلاف كلمات الكليني: أن لا يكون من باب العدول ولا من باب المعلومة الحسية الفعلية. وإنما هذه المصادر المتوفرة لديه، فإن الكليني نتيجة اختلاف المصادر المتوفرة لديه نقل هذا النقل المختلف، خصوصاً وأن في هذه الرواية ابن أبي عمير، فهو يروي عن زرارة وبكير أو عن زرارة وحده، وقد ذكر جمع ومنهم سيدنا الاستاذ (دام ظله) ان روايات ابن أبي عمير خضعت للتصحيح القياسي، أي خضعت للتصرف من الرواة الذين بعده نتيجة أن كتبه التفت، فاختلف النقل عنه، فالرواة الذين جاءوا بعده قاموا بالتصحيح قياساً على الروايات الأخرى، أو قياساً على مناسبة الحكم والموضوع. إذن بالنتيجة بما أن روايات ابن أبي عمير خضعت عادة للتصحيح القياسي فمقتضى ذلك وجود احتمال عرفي عقلائي أن المصادر والأصول التي وصلت للكليني متضمنة لهذه الرواية كانت مختلفة فنقل الكليني ما وجده في الاصول. فمع وجوده هذا الاحتمال العرفي فلا تكون المسألة من من القسم الأول ولا من القسم الثاني، إذن يأتي الكلام وهو أن نقل الكليني لكلمة ركعة معارض لنقلين: نقله ولنقل الشيخ الطوسي، فلم يحرز ما هو الصادر عن المعصوم في هذه الرواية والنتيجة هي الإجمال كما ذكر سيدنا الخوئي في هذا المقام.

نعم، إذا قلنا بأن ما أخبر به الشيخ (قده) عن كتاب الكافي أي أن الشيخ (قده) لم يخبر عن علي بن إبراهيم حتى يحصل تعارض بين نقل الكليني عن علي بن إبراهيم ونقل الشيخ عن علي بن إبراهيم، وإنما الشيخ (قده) يخبر عن الكافي. فلو فرضنا أن ما يرويه الشيخ عن الكافي هو في ذلك الباب الذي روي في الكافي فيه إضافة الركعة، رجع الاختلاف إلى نسخ الكافي ان النسخة للكافي التي وصلت للشيخ غير مشتملة على الركعة، بينما النسخة المشهورة والمطبوعة هي المشتملة على الركعة. ولا مرجح لإحدى النسختين، فبالنتيجة هو الإجمال.

الجهة الثالثة: جهة الدلالة: فقد أفاد سيدنا الخوئي في (ص6). أنه قد يقال بأن المقام من تبعية المدلول الإلتزامي للمطابقي وعدم التبعية، بيان ذلك بذكر مقدمتين: المقدمة الأولى: أن مقتضى إطلاق هذه الرواية الشريفة: (من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبلها استقبالاً) أن أن الزيادة السهوية في الأركان أو في غير الاركان مبطلة، وهذا المدلول المطابقي مستتبع لمدلول إلتزامي وهو إذا كانت الزيادة السهوية مبطلة فالزيادة العمدية من باب أولى إذ لا يحتمل أن تكون الزيادة السهوية مبطلة والزيادة العمدية صحيحة؟ إذن بما أن الرواية دلت على أن الزيادة السهوية مبطلة، إذن الزيادة العمدية مبطلة، لأن قوله (من استيقن أنه زاد ظاهر في أن الزيادة وقعت منه سهواً ثم التلفت. (استيقن أنه زاد) يعني تذكر أنه زاد في الصلاة سهواً، فالرواية موضوعها السهو، فإذا كان مفاد الرواية بالمدلول المطابقي أن من تيقن أنه زاد في صلاته أي من تذكر أنه زاد في صلاته سهواً فصلاته باطلة فلا محالة من زاد عمداً فصلاته باطلة.

المقدمة الثانية: جاء حديث لا تعاد وقال الزيادة السهوية غير مبطلة. وتلك الرواية تقول أن الزيادة السهوية مبطلة. ولنفترض أننا عممنا مفاد حديث لا تعاد حتى لزيادة الأركان، فهو يقول الزيادة السهوية في ركن أو غير ركن ليست مبطلة،

إذن مقتضى تقديم حديث لا تعاد على صحيح زرارة اختصاص صحيح زرارة بزيادة الركوع أو زيادة الركعة، كأنهما هناك خصوصية لزيادة الركوع أو زيادة الركعة أن زيادته عمداً أو سهواً مبطلة وإلا ما سواه مشمول بحديث لا تعاد.

فاذا سقطت الدلالة المطابقية في الزيادة السهوية في غير الاركان، وللأركان ما سوى الركوع، حيث إن الدلالة المطابقية سقطت عن الحجية بتقديم صحيح لا تعاد، فهل تبقى الدلالة الإلتزامية على الحجية وهي أن الزيادة العمدية أن الزيادة العميدة مبطلة؟ إذن بالنتيجة بما أن صحيح زرارة له مدلولان: مطابقي وهو أن الزيادة السهوية مبطلة، والتزامي وهو أن الزيادة العمدية مبطلة، وجاءنا حديث لا تعاد وقال الزيادة السهوية ليست مبطلة، فهل تبقى الدلالة الإلتزامية على حجيتها لصحيح زرارة وهي أن الزيادة العمدية أم لا؟

فقد افاد سيدنا الخوئي (قده) وقال: بناءاً على ما حررناه في الأصول من تبعية الدلالة الإلتزامية للمطابقية وجوداً وحجية، فكما أن استفادة مبطلية الزيادة العمدية من صحيح زرارة إنما نشأت من دلالتها على مبطلية الزيادة فكذلك حجيتها، فإن حجيتها في أن الزيادة العمدية مبطلة، أيضاً تابعة لحجية دلالتها بالمطابقة على مبطلة الزيادة السهوية، فإذا سقطت الثانية سقطت الأولى.

ولكن للميرزا النائيني وتبعه السيد الأستاذ والسيد الصدر تقريب لبقاء الدلالة الالتزامية على الحجية حتى بعد سقوط الدلالة المطابقية. قد ينطبق هذا التقريب على المقام. يأتي بحثه إن شاء الله تعالى.

### 105

ذكرنا فيما سبق، أن صحيح زرارة (إذا استيقن أنه في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبلها استقبالاً) له مدلولان: مدلول مطابقي، وهو أن الزيادة السهوية في الصلاة مبطلة، لأن ظاهر قوله (إذا استيقن أنه زاد) أن الزيادة صدرت منه لا عن التفات. والمدلول الالتزامي: هو مبطلية الزيادة العمدية، لأنه اذا كان الزيادة السهوية مبطلة فمن باب اولى مبطلية الزيادة العمدية. فاذا جاء حديث لا تعاد وأفاد بحكومته ان الزيادة السهوية في غير الركعة ليست مبطلة، فمقتضى حديث لا تعاد خروج الزيادة السهوية في غير الركعة عن مفاد صحيح زرارة. والسؤال: هل بعد سقوط المدلول المطابقي عن الحجية وهو مبطلية الزيادة السهوية في غير الركعة بحكومة حديث لا تعاد، هل يبقى المدلول الالتزامي لصحيح زرارة على الحجية وهو مبطلة الزيادة العمدية في غير الركعة؟ فهذا يبتني على المبحث المعروف في أن الدلالة الإلتزامية هل هي تابعة للمطابقية في الحجية أم لا؟ فهناك ثلاثة مطالب متعلقة بالكبرى وهي تبعية المدلول الالتزامي للمطابقي في الحجية وعدم التبعية:

المطلب الأول: إن لدلالة اللفظ على المعنى مراحل ثلاثة: المرحلة الاولى: مرحلة الدلالة التصورية، والمعبر عنها بفي بعض الكلمات بالأنسية، وملاك هذه الدلالة كما ذكر السيد الصدر هو الاقتران لا مجرد الوضع، اي أن اقتران اللفظ بالمعنى بحد متكرر موجب لخطور المعنى عند خطور اللفظ.

المرحلة الثانية: مرحلة الدلالة التفهيمية. وهي أن المعنى الوضعي للجملة قد قصد المتكلم تفيهمه للمخاطب. وملاك هذه الدلالة أصل عقلائي وهو كل من أوجد سبباً لمسبب وهو ملتفت للسببية فقد قصدها. وإلا لكان فعله لغواً. وهذا ينطبق على التكلم أيضاً فإن التكلم بكلام يكون خطوره سبباً لخطور معنى آخر مصداق لهذه الكبرى وهي أن المتكلم إذا كان ملتفتا إلى أن كلامه سبب لخطور المعنى الكذائي ومع ذلك فأتى به فهو قاصد اخطار المعنى الكذائي في ذهن السامع. المرحلة الثالثة: الدلالة التصديقية الثانية، وهي أن هذا الظاهر الذي اريد تفهيمه هو مراد جدي للمولى لا أنه أفهم المعنى هزلاً، بل أنه أفهم المعنى عن جد. فما هو مراد تفهيمي مراد جدي، وهذا المراد التفهيمي حجة للمتكلم وحجة عليه، وملاك هذه الدلالة التصديقية ميثاق عقلائي وهو: اصالة التطابق بين المرادين التفهيمي والجدي والاحتجاج بذلك على المتلكم وللمتكلم.

المطلب الثاني: أما الدلالة التصورية فهي لا تنحصر في المداليل الوضعية، بل كل ما يقترن خطوره بخطور اللفظ فهو داخل في الدلالة التصورية إما لأجل الاقتران بين المعنيين، فإذا قيل مثلاً جاء زيد ذهب الذهن إلى مجيء أخيه، أو من باب التضاد أو من باب التشابه والتشاكل بين معنيين وصورتين، فاذا جاء الى الذهن المشابه انتقل الذهن إلى شبيهه. إذن ملاك الدلالة التصورية يقتضي خطور المعنى عند خطور اللفظ ولو لم يكن المعنى موضوعاً له، بل كان ضداً له أو شبيها أو مقارناً له. وأما القسم الثاني وهو الدلالة التفيهمية، فقلنا أن ملاك الدلالة التفيهمية هو بناء العقلاء على أن من أوجد سبباً فقد أوجد السببية، فتنحصر الدلالة التفيهيمة فيما كان اللفظ بنفسه سبباً لإخطاره ألا وهو المدلول المطابقي لا محالة، فإن ما ينشأ من نفس اللفظ بحيث يكون اللفظ سبباً لإخطاره هو المدلول المطابقي، لذلك يقال المكلف ما قصد تفهيم المداليل الالتزامية بل قصد المدلول المطابقي.

القسم الثالث، وهو مرحلة الدلالة التصديقة الجدية. فهنا أفاد النائيني مطلباً مهماً، وهو الفرق بين لوازم الكلام، والمدلول الإلتزامي للكلام.

وقد ورد في الفقه أنه يؤخذ المقر بلوازم إقراره وإن لم يلتفت إليها. فما هو الفرق بين لوازم الكلام والمداليل الالتزامية للكلام؟ فيقال بأن المدلول الالتزامي للكلام هو ما يعد دلالة لفظية، اي ما يكون لزومه للكلام لزوماً بيناً إما بينا بالمعنى الأخص أو الاعم بالنتيجة بينه وبين المعنى المراد لزوم بيّن، كالانتقال من الضد إلى ضده، إذا قال المولى: تجب صلاة الجمعة، فقطعاً ليست حراماً. فاستفادة عدم الحرمة مما دلّ على الوجوب هذا من باب الدلالة الالتزامية لأنه لزوم بيّن، ما كان وجوباً فقطعاً ليس حراماً.

وأما لوازم الكلام فهو حكم عقلي يعني أن لزومه للمعنى ليس لزوماً بيّناً وإنما يحكم به العقل، فلأجل ذلك لا يعد دلالة الكلام عليه دلالة لفظية، وإنما دلالة عقلية، كما ذكر الشيخ الرئيس في الإشارات. بأن للفظ قد تكون دلالة لفظية وقد تكون عقلية، والعقلية هي إشارة إلى لوازم الكلام لا المدلول الالتزامي للكلام، مثلاً نفي الثالث، إذا جائنا دليلان: دليل يقول الفريضة في الظهر يوم الجمعة صلاة الظهر، ودليل يقول الفريضة في يوم الجمعة صلاة الجمعة. مجموع الدليلين يدلان على نفي الثالث، فنفي الثالث هو من لوازم الكلام وليس مدلولاً إلتزامياً. بما أنه لا يوجد فريضتان في يوم الجمعة ودليل يقول الفريضة الظهر ودليل يقول الفريضة هي صلاة الجمعة، إذن فلا يوجد ثالث. فاستفادة نفي الثالث من باب لوازم الكلام لا من باب المدلول الإلتزامي للكلام.

المحقق يقول لا فرق بينهما في الحجية، أي في المرحلة الثالثة للدلالة. حيث قام الميثاق العقلائي على أخذ المتكلم بمداليله الالتزامية ولوزام كلامه، ولذلك يؤخذ المقر بلوازم كلامه وإقراره وإن لم يلتفت وإن لم يقصد تفهيمه. فالعقلاء يحاجونه بذلك،

نعم لا توجد قاعدة عقلائية عامة بمعنى أن العقلاء يأخذون المتكلم بجميع لوازم كلامه، فهي قاعدة لكنها غير منضبطة من حيث حدودها، مثلا: هل يؤخذ البناء العقلائي بعكس النقيض مع أنه من لوازم الكلام؟ وعكس النقيض ينقسم إلى عكس النقيض الموافق وعكس النقيض المخالف، لو فرضنا أن المتكلم قال: أكرم العلماء أو اكرم كل عالم، ثم قال: لا تكرم زيداً. فمقتضى عكس النقيض، أن زيداً ليس بعالم، مقتضى عكس النقيض أن ما ليس عالماً لا يجب إكرامه. فعكس النقيض وإن كان من لوازم الكلام الا أن العقلاء، بمعنى أن يحتجوا على المتكلم به. فالقاعدة ليست منضبطة من حيث حدودها.

المطلب الثالث: هل أن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحجية كما هي تابعة لها في الوجود إذا لولا وجود دلالة مطابقية لما وجد دلالة التزامية. فيقال: على حسب المعنى المعروف لا، الدلالة الإلتزامية لا تنفصل عن الدلالة المطابقية وجوداً وحجيةً. لأننا ذكرنا أن ميثاق الدلالة التصديقية ميثاق عقلائي، وهو ما كان ظاهراً من الكلام فهو مراد جدي ولأنه مراد جدي فلوازمه مرادة جداً، فالميثاق العقلائي قائم على طولية وليس على طولية. فالميثاق العقلائي يقول بما أن هذا المعنى الظاهر من كلامك مراد لك جداً بأصالة التطابق فكذلك لوازمه البيّنة وغير البيّنة. فإذن البناء على حجية اللفظ في مداليله الالتزامية إنما هو في طول بناءهم على حجيته في مداليه المطابقية.

فإذا كان الملاك للدلالة الإلتامية طولياً إذن لا محالة لو سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية فلا بناء عقلائي على حجية الدلالة الإلتزامية. هذا بحسب النكتة العامة.

لكن السيد الشهيد تبنياً لمطلب النائيني [[59]](#footnote-59)ذكر نكتة لعدم التبعية، تنطبق على المقام، قال: المدار على وحدة الظهور وتعدد الظهور، هل أن المدلول الالتزامي ظهور ثاني للكلام أم أن للكلام ظهوراً واحداً. هل هناك ظهورين أم ظهوراً واحداً؟ فأفاد: اذا كانت الجملة خبرية فالملاك في البناء على مفاد الجملة الخبرية أصالة عدم الخطأ، إذا الإنسان تكلم بخبر ولا ندري أنه مخطأ أو متشبه يقولون الأصل عدم الخطأ والاشتباه، واذا كانت الجملة إنشائية فملاك الأخذ بها أصالة التطابق. بالنسبة إلى الأصلين معاً، اصالة عدم الخطأ في الجمل الخبرية، وأصالة التطابق في الجمل الإنشائية موضوعها الظهور. يعني إذا انعقد ظهور قيل أن مقتضى أصالة عدم الخطأ أن هذا الظهور اخبر به، واذا انعقد ظهور في الجمل الانشائية قيل ان مقتضى هذا الظهور مراد جدي.

فموضوع الأصول (اصالة عدم الخطا في الاخبارات واصالة التطابق في الإنشاءات) موضوعها الظهور، فلا يتعدد جريان الأصل إلا مع تعدد الظهور. فإذا كان الظهور واحداً فالاصل الجاري واحد واذا الظهور متعدد فيتعدد اجراء الاصل. فبناء على هذه النكتة نقول: إذا كان المدلول الإلتزامي مجرد تابع يعني ليس له ظهور مستقل فحينئذٍ لا معنى لإجراء اصالة عدم الخطأ بلحاظ المدلول المطابقي ثم نجرينها بلحاظ المدلول الالتزامي، لأنه ليس للكلام الا ظهوراً واحداً، أو إذا كانت الجملة إنشائية وكان المدلول الإلتزامي تابعاً ليس له ظهور مستقل لا معنى لإجراء اصالة التطابق في المدلول المطباقي ثم إجراء أصالة التطابق في المدلول الإلتزامي، فليس هناك ظهورات بل ظهور واحد.

أما لو كان المدلول الالتزامي بحد من الوضوح بحيث يشكل ظهوراً ثانياً للكلام، كأن الكلام له ظهوران في عرض واحد. فهنا موضوعات لأصلين، مثلاً نقول: إذا قال المولى {أقم الصلاة}، فيقول النائيني بأن هنا مدلول مطابقي وهو المطلوبية، ومدلول التزامي وهو المحبوبية. كل ما هو مطلوب فهو محبوب. نعم كون الصلاة ذات ملاك، هذا لوازم الكلام فهذا يستفاد من العقل لا من النقل، كون الصلاة محبوبة مدلول التزامي، وكون الصلاة ذات ملاك فهذا من لوازم الكلام، وكلامنا في المدلول الإلتزامي، فإذا قال {اقم الصلاة} لها مطلول مطابقي وهو المطلوبية، ومدلول التزامي وهي المحبوبية، ولكن المدلولين ظهوران لا ظهور واحد، اي أن هذا الكلام (أقم الصلاة) هيئة ومادة، الهيئة هي الأمر (أقم)، والمادة وهي (الصلاة) التي هي مادة، من حيث هي عروض الهيئة عليها انعقد للمادة ظهوران: كون الصلاة مطلوبة، وكون الصلاة محبوبة. فهما ظهوران في عرض واحد، فإذا كانا ظهورين جاء دليل واسقط الهيئة، كما في موارد اجتماع الأمر والنهي، كما لو فرضنا أن الصلاة في المكان المغصوب منهي عنها، فهنا يقول اقم الصلاة، ويقول: لا تغصب. المفروض (لا تغصب) لا يدل على أن الصلاة مبغوضة، لأنه لم ينه عن الصلاة بعنوانها وإنما نهى عنها بعنوان الغصب، فهو لا يدل على أن الصلاة مبغوضة حتى ترتفع محبوبيتها، إذن المدلول المطابقي قد سقط عن الحجية لأنه بمجيء النهي وهو قوله (لا تغصب) سقط كون الصلاة مبغوضة. فهل يسقط المدلول الالتزامي عن الحجية وهو كون الصلاة محبوبة؟

فهنا يقول المحقق النائيني وبحسب بيان السيد الصدر والوجه الذي أفاده: يقول: بما أن عندنا ظهوران: ظهور: الصلاة مطلوبة، وظهور: الصلاة محبوبة. الظهور الاول لا نستطيع ان نجري فيه اصالة التطابق بين المراد الجدي والمراد الاستعمالي، لقيام دليل أسقطه عن الحجية فلا تجري فيه أصالة التطابق إذن فتجري اصالة التطابق في الظهور الثاني، ومقتضى جريان اصالة التطابق في الظهور الثاني حجيته فلو ان المكلف اتى بالصلاة في المكان المغصوب جاهلاً بالحرمة أو ناسياً لها ولم يكن هو الغاصب، فإن صلاته صحيحة، لامن باب الأمر، بل من باب المدلول الإلتزامي وهو أنها محبوبة. إذن متى ما كان المدلول الالتزامي واضحاً جداً بحيث يشكل ظهوراً ثانياً للمادة من حيث تعلق الهيئة بها فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية لوجود دليل آخر لم يسقط المدلول الإلتزامي عن الحجية لأنه ظهور ثاني تجري فيه اصالة التطابق مع غض النظر عن جريانها في الظهور الأول.

وتطبيق ذلك على محل كلامنا، فنقول: بأن صحيح زرارة (من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً) لها مدلولان: مدلول مطابقي: الزيادة السهوية مضرة. ومدلول التزامي: هي الزيادة العمدية مضرة. فإذا كانت الزيادة السهوية مبطلة فمن باب أولى الزيادة العمدية مبطلة. والمفروض أن هذه الأولية تكون واضحة جداً، بحيث تشكل ظهوراً ثانياً للخطاب كأن الخطاب له ظهوران، مدلول مطابقي الزيادة السهوية مبطلة، ومدلول التزامي الزيادة العمدية مبطلة. فإذا جاء حديث لا تعاد وقال الزيادة السهوية ليست مبطلة، سقط الظهور الأول عن الحجية فلا يكون مجرى لأصالة التطابق ويبقى الظهور الثاني عن الحجية لأنه ظهور مستقل، والظهور المستقل مجرى آخر لأصالة التطابق فبمقتضى جريان اصالة التطابق فيه يكون حجة.

لكن الكلام كله في تمامية هذه النكتة. فهل أن موضوع هذا الأصول الظهور؟ فإذا تتعدد تتعدد مجراها؟ أم أن موضوع هذه الأصول الإخبار فلا تتعدد إلا بتعدد الإبراز والإنشاءات؟ أم أنه إنشاء واحد؟. فنقول: لم نحرز بناء العقلاء على أن الظهور هو موضوع الأصول وإنما بناءهم على أن موضوع هذه الأصول الإخبار والإنشاء فما لم يتعدد الإخبار لا يتعدد مجرى الأصل، وما لم يتعدد الإنشاء لا يتعدد مجرى الأصل، يعتبرونه إخباراً واحداً فهو مجرى لأصل آخر. مثلاً: إذا قال المتكلم زيد كثير الرماد، مهزول الفصيل، جبان الكلب. فقال بعضهم هنا إخبارات: يعني يخبر خبرين، خبر يعني فعلاً أنه على بابه رماد، والخبر الثاني أنه كريم. بما أن هناك إخبارين فالخبر الأول سقط عن الحجية وذلك مثلا بعدم وجود الرماد، فهل يسقط المدلول الثاني الإلتزامي عن الحجية وهو أنه كريم؟ بما أن الكرم إخبار ثاني فتجري فيه أصالة عدم الخطأ فيكون حجة حتى بعد سقوط المدلول المطابقي عن الحجية، أما إذا قلنا بأنه إخبار واحد وليس هناك إخبارات، نعم إذا اخبر بكثرة الرماد انعقد لهذه الظهورات مدلولان، لا أن هناك إخبارين، بما أنه لا يوجد إخباران فلا يوجد مجريان للأصل حتى إذا سقط أحدهما يبقى الآخر على الحجية. وكذلك إذا كان هناك إنشاء، كما لو قال: (أقم الصلاة). فهذا الإنشاء إنشاء واحد، له مدلولان: الصلاة مطلوب، والصلاة محبوبة. فإذا سقط المدلول الأول عن الحجية فلا دليل على بقاء الثاني على الحجية، ما دامت اصالة التطابق قد سقطت بسقوط المدلول الأول ولا يقع تبيعض في جريان هذه الاصالة بأن تجري الاصالة في الأول دون الثاني، التبعيض في جريان الاصل مما لم تحرز بناء أهل المحاورة عليه باعتبار أنه يجري إما في الظهور على نكتة السيد الصدر، أو يجري على الإخبار والإنشاء على النكتة المذكورة، أما أنه يجري مبعضاً فلم يحرز بناء العرف عليه. فالنتيجة كما ذهب اليه السيد الخوئي: اذا سقطت الدلالة المطابقية عن الحجية فلا محرز لبقاء الدلالة الإلتزامية عليها، وإن كان المدلول الإلتزامي واضحاً جداً، شكّل ظهوراً ثانياً أو لم يشكل.

### 106

الرواية الثالثة: من الروايات الدالة على مانعية الزيادة: ما رواه الشيخ بإسناده عن عبد الله بن محمد عن أبي الحسن [الظاهر أنه الرضا (ع)]، قال: (الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة فعليك الاعادة وكذلك السعي).

والكلام في الرواية من جهتين: جهة السند، وجهة الدلالة:

أما من جهة السند: فقد افاد سيدنا الخوئي في (ص7،ج 18) بأن الرواية موثقة وإن عبر عنها المحقق الهمداني بالخبر المشعر بالضعف، والوجه في أنها موثقة أن عبد الله بن محمد مردد بين الحجال والحضيني، وكلاهما ثقة، والسر في انصراف عبد الله بن محمد لأحد هذين: إذ الراوي عن ابي الحسن (ع) ممن هو معروف وله كتاب منحصر فيهما. وإلا فيوجد في طبقتهما عبد الله بن محمد الأهوازي له مسائل مع موسى بن جعفر (ع) وعبد الله بن محمد بن علي بن العباس، له أيضاً نسخة مسائل إلى الرضا(ع)،

والملاحظ هنا أن سيدنا (قده) يتمسك بكبرى يكررها دائماً: أن العنوان ينصرف إلى المعروف صاحب الكتاب، أي إذا كان الإسم مشتركاً بين مجموعة من الرواة فإنه ينصرف إلى المشهور منهم صاحب الكتاب، وهذه الكبرى تعرض لها (قده) في فقهه في عدة موارد: منها ما ذكره في عمّار بن مروان حيث قال في (ج27، ص234): إن عمار بن مروان الذي يروي عن أبي بصير وإن كان مرددا بين اليشكري الثقة والكلبي غير الموثقة إلا أنه منصرف لليشكري لأنه المعروف وله كتاب.

وذكر أيضاً في (ج29) المراد بابراهيم الاسدي الذي يروي عنه الموسى بن القاسم هو ابراهيم بن صالح الانماطي الاسدي الذي وثقه النجاشي لانه المعروف وله كتاب.

وهذه الكبرى تبناها صاحب كتاب (تنقيح المقال في علم الرجال، ص98) فقال: المنصرف إلى المشهور قد يكون اسما كانصراف احمد بن محمد إلى الأشعري القمي دون احمد بن محمد بن خالد البرقي.

وقد يكون كنية كانصراف أبي بصير إلى ليث المرادي البختري دون يحيى بن القاسم الأسدي،

وقد يكون لقباً كانصراف البزنطي إلى أحمد بن محمد ابن أبي نصر، دون القاسم بن الحسين.

والوجه في ذلك أحد أمرين:

أما دعوى ان الشهرة سبب للانصراف وإما دعوى الإطلاق المقامي.

أما الدعوى الأولى: أن شهرة الراوي في حدّ نفسها منشأ لانصراف الاسم، فهذه الدعوى ناقشها الاصوليون فقالوا الانصراف الناشئ عن غلبة الوجود انصراف انسياً لا حاقياً أي ليس انصراف من حاق اللفظ كي يكون هذا الانصراف حجة وإنما هو لكثرة وغلبة وجوده وشهرته يأنس الذهن به فاذا سمع اللفظ انصرف إليه وإلا بما هو لفظ ليس منصرفاً إليه.

أما دعوى الإطلاق المقامي، وتصويرها انه إذا كان الاسم أو الكنية أو اللقب منصرف إلى شخص معين ولو انصرافاً بدوياً، فإذا كان منصرفاً إليه فينبغي من الراوي عنه التنبيه إلى أن مقصودي ممن أروي عنه ليس هذا الذي تنصرف الأذهان إليه عند سماع الأسم أو الكنية أو اللقب، بل اعني غيره، فعدم تنبييه على غيره محقق للإطلاق المقامي، ومقتضى الإطلاق المقامي إرادة من ينصرف إليه اللفظ بسبب شهرته أو معروفيته.

فهذه الدعوى (دعوى الإطلاق المقامي) متوقفة على إثبات أن هذا الإسم أو الكنية أو اللقب منصرف إلى هذا الفرد في زمان الرواية عنه، أو في زمان تدوين الحديث، وهذا مما لم يحرز ثبوته كي يدعى أن مقتضى الإطلاق المقامي ان المراد بهذا الاسم أو اللقب أو الكنية فلان.

ثانياً: إضافة صاحب الكتاب الى المعروف في كلمات سيدنا الخوئي مما لا نعرف لها وجها، فإنه كونه صاحب كتاب لا اثر له، اذ ربما يكون صاحب كتاب وهو لا معروفية ولا شهرة له، اذ ربما أن كتابه يتضمن بعض الروايات لا أكثر، أو يتضمن روايات في الأحكام غير الإلزامية، فليس محل اهتمام من قبل الرواة، فمجرد أنه صاحب كتاب لا يعني شهرته ومعروفيته بحيث يكون سبباً للانصراف ولو انصرافاً انسياً.

وربما يكون معروفاً ومشهوراً وهو ليس له كتاب، فإقحام انه ذو كتاب في محل الكلام كأنه من ضم الحجر لجنب الإنسان، مما لا أثر له في المطلب وهو تحقيق الانصراف. إذن بالنتيجة: اصل هذه الكبرى وهي دعوى انصراف اللفظ إلى من هو المشهور صاحب الكتاب، محل تأمل.

لذلك في المقام حيث إن عبد الله بن محمد مشترك بين اربعة وبعضهم مما لا توثيق له فلا شاهد على تمامية هذه الرواية من ناحية السند.

أما من جهة الدلالة: فالكلام في مطللبين:

المطلب الأول: هل الرواية بغض النظر عن حكومة حديث لا تعاد منصرفة إلى الزيادة العمدية؟ أم لا؟.

ادعي في بعض الكلمات: أن إسناد الفعل إلى الفاعل ظاهر في صدوره عن التفات وعمد ومقتضى ذلك انصراف هذه الرواية وموثقة أبي بصير التي سبق ذكرها إلى الزيادة العمدية لأنه قال (من زاد في صلاته فعليه الاعادة)، وهنا قال: (الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها).

ولكن هذا الكلام مجرد دعوى، فإنّ مجرد نسبة الفعل الى الفاعل ظاهر في صدوره عنه بالاختيار أما صدوره عنه عمداً أو سهواً جهلاً قصوراً أو تقصيراً فلا دلالة في شي من ذلك عليه، ولذلك يستخدم حتى في موارد السهو، مثلاً في صحيحة زرارة الواردة في باب قاعدة التجاوز (رجل شك في أذان وقد أقام، رجل شك في التكبير وقد قرأ، رجل شك في القراءة وقد ركع، رجل شك في الركوع وقد سجد)، فقد يركع عن سهو وقد يركع عن عمد، أو مثلاً قد يستعمل في خصوص السهو كالصحيحة السابقة (من استيقن أنه من زاد في صلاته) والمراد به الزيادة السهوية، اذن مجرد اسناد الفعل الى الفاعل لا يدل على أن الصدور عمدي، وأما ما استشهد به بعض المحشين على الكفاية من أن (من اتلف مال غيره فهو له ضامن) قد استعمل الفعل فيه (اتلف) في الأعم ممن اتلف عمداً أو خطئا أو سهواً أو نسياناً، فهذا الشاهد ليس بصحيح. لأنه لا يوجد هكذا حديث حتى نستشهد بها، وإنما هي عبارة فقهية متيصدة من الفقهاء.

المطلب الثاني: هل أن الزيادة في الرواية يراد بها الزيادة العددية، يعني زاد في عدد الركعات؟ أو مطلق الزيادة ولو زاد سجودا ولو زاد تشهداً، كما يقال في عدة كلمات ان المراد بالزيادة في هذه الرواية الشريفة الزيادة العددية أو لا اقل لا إطلاق في الرواية في كل زيادة القدر المتيقن منها الزيادة العددية، وذلك لعدة موانع: المانع الأول: التعبير بـ (الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها) فإن هناك فرقاً في التعبير بين (زاد عليه) وزاد فيه)، فلو كانت العبارة الواردة (زاد فيه) لشملت زيادة السجود أو زيادة التشهد. أما إذا عبر زاد على الصلاة يعني زاد بما يعد صلاة يعني زاد ركعة، كما في الطواف المفروض يصدق عليه أنه زاد عليه إذا زاد شوطاً ثامناً.

المانع الثاني: المشاكلة والمشابهة بين الطواف والصلاة، حيث إن مقتضى المشابهة أن الزيادة من هذا السنخ وحيث إن الزيادة في الطواف لا تتحقق إلا بزيادة شوط أو نصف شوط وما أشبه ذلك فمقتضى ذلك أن المنظور في الزيادة هنا هي الزيادة العددية بزيادة الركعة.

نعم، هذه الموانع إن لم توجب القرينة على أن المراد بالزيادة زيادة الركعات فلا اقل من منعها الإطلاق في عنوان الزيادة. ولكن لو فرضن أنه ليس هناك مانع يوجب رفع اليد عن الإطلاق، هل يصح التمسك بالإطلاق أم أن الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة؟ ظاهر السياق ان الرواية ليست في مقام البيان، فإن ظاهر الرواية تشبيه الطواف بالصلاة، لا تشبيه الصلاة بالطواف (الطواف المفروض إذا زدت عله مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها) فظاهر تنظير الطواف بالصلاة أن الصلاة أمر مفروغ عنه، فرغ عن مبطلية الزيادة في الصلاة فقيس عليها الطواف، وبما أن الصلاة اخذت مفروغاً عنها إذن الرواية ليست في مقام بيان مبطلية الزيادة في الصلاة كي يتمسك بإطلاقها لإثبات مبطلية كل زيادة.

الرواية الرابعة: ما رواه الصدوق في (الخصال)، بإسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمد (ع)، في حديث شرائع الدين، قال: (والتقصير في ثمانية فراسخ، وهو بريدان وإذا قصرت افطرت ومن لم يقصر في السفر لم تجز صلاته لأنه قد زاد في فرض الله).

فيقال: إن الذيل مسوق مساق التعليل، ومقتضى سوق الذيل مساق التعليل هو كبرى كلية أن الزيادة في فرض الله مبطلة. ولكن مع غمض النظر عن ضعف السند لاشتماله على مجاهيل بين مشايخ الصدوق وبين الإمام (ع)، بغض النظر عن ذلك، فهل المقصود بقوله (زاد في فرض الله) يعني زاد في الصلاة المفروضة؟ أو المقصود (زاد في فرض الله) زاد في الفرض نفسه يعني ان الفرض هو المحقق للزيادة، فاذا قلنا ان المقصود بفرض الله الصلاة المفروضة عطفاً على السياق (ومن لم يقصر في السفر لم تجز صلاته لأنه قد زاد في فرض الله) يعني قد زاد في صلاته المفروضة، فيحنئذٍ يصح الاستشهاد بهذا الذيل لإثبات مانعية مطلق الزيادة، وكل زيادة في الصلاة مبطلة. أما إذا قلنا ان المقصود بقوله بـ (في فرض الله) ما فرضه الله، لأنه قد زاد في الله يعني زاد بالفرض نفسه، يعني كرر الركعات، نظير من اتم في موضع القصر، ولهذا قال (ومن لم يقصر في السفر لم تجز صلاته لأنه قد زاد في الفرض)،لأن الفرض ان يصلي ركعتين فصلى أربعاً. فالزيادة حصلت بنفس الفرض وهو الركعات. فلا شمول للرواية في غير زيادة الركعات.

والنتيجة: أننالم نحرز إطلاق الرواية لا من باب ان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من إحراز الإطلاق، إذ قد يقال أن هذه الرواية ليست في مقام الإفتاء بل من باب التعليل فإن هذه الرواية تكلمت عن الحكم ابتداءاً، والقدر المتيقن في مقام التخاطب إنما يكون ضائراً بالإطلاق إذا كانت الرواية في مقام الإفتاء ولم يثبت أن الرواية في مقام الإفتاء، وإنما لم نحرز إطلاقها لأجل الإجمال في كلمة (لأنه قد زاد في فرض الله).

يأتي الكلام في الرواية الخامسة إن شاء الله تعالى.

### 107

وصل الكلام في أدلة مانعية الزيادة. إلى: **الرواية الرابعة**: رواية زرارة عن أحدهما (ع): (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة). والكلام فيها من جهتين:

**الجهة الأولى: ناحية السند:** فقد وقع الكلام في وثاقة القاسم بن عروة الواقع في طريقها، حي بنى سيدنا (قده) على عدم طريق لتوثيقه.

**وهنا طريقان لتوثيق القاسم بن عروة**: **الطريق الاول**: ما ذكره جمع من المعاصرين من ان الطريق لتوثيقه توثيق الشيخ المفيد له في المسائل الصاغانية، فقد أفاد الشيخ المفيد في المسائل (الصاغانية ص71) في حكم تحليل الجارية من شخص لآخر وبيان شهادة الزور في الفقه الحنفي، قال: المسألة الثالثة: قال الشيخ الجاهل: ومن طريف بدعهم قولهم إن الرجل إذا ملك الأمة فله أن يعير فرجها لأخيه في الدين فجعلوا استعمال التزويج بالعواري كالأبنية والأثاث والثياب، وهذا أقبح من قول المجوس في وجوه النكاح. يرد الشيخ المفيد: أقول: أن الذي حكاه مذهب عطاء ابن أبي رياح وطاووس وجابر بن يزيد، ومن ذهب إلى قولهم وقد جاءت بمعناه دون لفظه رواة من طريق الآحاد عن أهل البيت (ع). وروي عنهم خلاف ذلك من طريق الثقات فروى الحسين بن سعيد الأهوازي (ره) في كتابه النكاح عن القاسم بن العروة كذا. فعبّر في هذا السند بأنه مروي عن الثقات، وظاهره أنه يوثق القاسم بن عروة.

**ولكن الكلام يقع في جهتين:** الجهة الأولى**:** في ثبوت انتساب الكتاب المتداول في زماننا بعنوان المسائل الصاغانية، فهل أن هذا الكتاب المتداول في زماننا ثابت أنه للشخ المفيد أم لا؟ الجهة الثانية: على فرض أنه كتابه فهل أن لهذا التوثيق في هذا المقام قيمة يعتمد عليه أم لا.

أما الجهة الأولى: وجهة الإشكال: إن الكتب التي صلت نسخها للمتأخرين على سبيل الوجادة إنما يمكن إثبات نسبتها إلى مؤلفيها في فرض توفر القرائن الموجبة للاطمئنان للانتساب كالشهرة او احتفاف النسخة بإجازات العلماء بخطوطهم كما ادعاه صاحب الوسائل في غير كتاب أنه وصل إليه مرقّماً مخطوطاً بإجزات العلماء يداً بيد. أو نقل المحدثين والمؤرخين كما نقل ابن شهر آشوب في المناقب أو نقل صاحب البحار نقلوا عن طريق كثير من الكتب متون مفصلة، فمن خلال الكتب نثبت أن النسخ وصلت إليهم، أو تداول النسخة بأيدي جملة من الثقات يداً بيد بحيث يخبر ثقة عن ثقة عن ثقة أن هذه النسخة وصلت الي عن المؤلف. وأما مع عدم توفر هذه القرائن الموجبة للانتساب فكون أن هناك كتاباً للشيخ المفيد اسمه المسائل الصاغانية، أو ما أثاره السيد السيستاني في كتاب علي بن جعفر الذي ينقل عنه صاحب الوسائل، أو أن هناك كتاب اسمه مسائل علي بن جعفر ولصاحب الوسائل طريق اليه ذكره في الخاتمة لا يعني أن هذه النسخة المتداولة هي ذلك الكتاب، فلا يكفي في ثبوت انتساب الكتاب لمؤلفه وجود طريق إلى الكتاب نفسه في الفهارس أو في الإجازات، وإنما لا بد من توافر القرائن على انتساب الكتاب الموجود المتداول وأن هذا هو ذلك الكتاب الذي ورد عنوانه في الإجازات أو في الفهارس. وقد ذكرت في بعض كلمات بعض المعاصرين قرينتان على أن النسخة المتداولة من كتاب المسائل الصاغانية هي نفس الكتاب المنسوب للشيخ المفيد في ترجمته:

**القرينة الأولى**: إن المذكور في ترجمته في كتاب معالم العلماء لابن شهر آشوب (ص112)، قال في ذكر كتب المفيد(ره): ومنها المسائل الصاغانية، والمسائل الجرجانية، والمسائل الدينورية، والفصول من العيون والمحاسن، والمسألة الكافية في تفسيق الفرقة الخاطية، والنصر لسيد العترة في أحكام البغاة عليه في البصرة. ثم قال: و(الشيخ الضال) فيه جوابات عشرة مسائل. وكتاب فضائح أبي حنيفة، والإرشاد. فيلاحظ أن في معالم العلماء أفرد العناوين، يعني جعل المسائل الصاغانية كتاباً، وجعل الشيخ الضال، الذي فيه جواب عشر مسائل كتاباً آخراً. وفصل بين العناوين بأسماء عدة كتب. فلو كنا نحن وهذا السياق لقلنا أن مسائل الصاغانية شيء وكتاب الشيخ الضال الذي فيه رد لعشر مسائل كتاب آخر. والكتاب المتداول الآن معنون بعنوان المسائل الصاغانية، وهو نفسه مشتمل على أجوبة عشر مسائل طرحها الشيخ الضال، وحيث إن الكتاب الموجود فعلاً وهو الرد على الشيخ الضال مما علم انتسابه للمفيد إذن فالمسائل الصاغانية معلومة الانتساب، لأن المفروض أن المسائل الضاغانية طبقت على هذا الكتاب وهذا الكتاب مما ثبت انتسابه إذن فالمسائل الصاغانية مما ثبت انتسابها، ولعل الناسخ لكتاب معالم العلماء عندما أفردهما كان مشتهباً، والصحيح أنهما كتاب واحد.

**ولكن يلاحظ على ذلك: أولاً**: مجرد الجمع بين عنوان وهو عنوان المسائل الصاغانية وأجوبة مسائل الشيخ الضال، لا يوجب الوثوق بأن هذا هو كتاب المسائل الصاغانية خصوصاً أن هذا الكتاب الموجود مشتمل مضافاً لجواب العشر مسائل على فصل في جمع الفروع الشاذة من فقه أبي حنفية، ومن جمعه اعتبر هذا الفصل سماها المسألة الحادية عشر، مع أنه منفصلة عن المسائل الأخرى وإنما هي فصل في جمع الفروع الشاذة من فقه أبي حنيفة، مما يورث احتمالات معتد به ان هذا امر خضع للاجتهاد والحدس، فجمع من جهة بين المسائل الصاغانية وبين أجوبة المسائل للشيخ الضال، وبين ما كتبه في فضائح أبي حنيفة، فمن جهة كتاب معالم العلماء افرده بالذكر ومن جهة اخرى الموجود مشتمل على ما لم يشتمل عليه كتاب المسائل الصاغانية من فصل مخصص للفروع الشاذة من فقه أبي حنيفة، فهذا مانع من إحراز أن كتاب المسائل الصاغانية هو نفسه هذا الكتاب المتداول من أجوبة مسائل الشيخ الضال. **ثانياً:** ليس المهم هو إثبات أن هذا الكتاب الموجود هل هو المسائل الصاغانية أم لا، بل المهم هو إثبات أن هذا الكتاب هل هو للمفيد أم لا؟ لأن محل الكلام أن هذا الكتاب الموجود اشتمل على توثيق للقاسم بن عروة، ونريد أن نثبت صحة هذا التوثيق فنحتاج إلى أن نثبت أن هذا الكتاب الموجود منتسب للشيخ المفيد مع غمض النظر عن اسمه. **القرينة الثانية**: أن في مكتبة السيد المرعشي (قده) نسخة من المسائل الصاغانية في ضمن مجلد كله من مؤلفات المفيد، وقد ذكر آقا بزرك في (الذريعة) أن لهذا الكتاب وهو المسائل الصاغانية نسخة لدى استاذه شيخ الشريعة الاصفهاني، والنسخة التي في مكتبة السيد المرعشي قديمة ترجع إلى القرن السابع أو ما قبله، وهذا شاهد آخر على صحة انتساب هذه النسخة المتداولة للشيخ المفيد (ره).

**ويلاحظ على ذلك:** لا بحث في انتساب كتاب المسائل الصاغانية للمفيد إنما الكلام في النسخة المتداولة هذه المشتملة على التوثيق فهل هذه مما ثبت انتسابها إليه أو لا؟ ووجود نسخة في مكتبة المرعشي للمائل الصاغانية ترجع للقرن السابق او ما قبله ووجود نسخة لدى شيخ الشريعة الاصفهاني ليست من القرائن المحققة للوثوق بالانتساب ما لم نحرز أن هناك نسخة اشتملت على التوثيق المذكور تناقلها العلماء يداً بيد حتى يطمئن لصدور هذا التوثيق للشيخ المفيد (ره).

وأما الجهة الثانية: على فرض أن هذه النسخة المشتملة على التوثيق هي صادرة من الشيخ المفيد، فهل لهذا التوثيق في هذا المقام قيمة أم لا؟ والتوثيق لو خلي ونفسه لكان مجرى لأصالة الجد أو أصالة التطابق ومقتضى أصالة التطابق أن هذا توثيق جدي صادق من المفيد، وإذا شككنا أنه توثيق حدسي او حسي فنجري أصالة الحس، وبذلك يثبت أنه توثيق حسي للقاسم بن عروة. ولكن الكلام في الاصل الثاني وهو أصالة الحس، هل تجري في هذا التوثيق أصالة الجد؟ بحيث يثبت أنه توثيق جدي؟ أو عندنا منشأ عقلائي يمنع من جرياناها؟ **فنقول:** من لاحظ كتاب الرسالة العددية للشيخ المفيد (ره) رأى أن ديدنه التوثيق لمن لا توثيق له والتعظيم لمن ليس له في هذا المقام، إذا كان في غرض إفحام الخصم والاحتجاج عليه، فنرى أنه (قده) في الرسالة العددية في باب النص على إمامة الكاظم وإمامة الرضا (عليهما السلام) في مقابل الفرق الأخرى من الإمامية، وثّق وعظّم كثيراً من الرواة الذين رووا النص مع أنهم ليسوا كذلك، وهذا شاهد على أن التوثيق لم يكن جدياً وإنما بغرض الإفحام والاحتجاج ما ذكره في النص عن الرضا (ع)، قال: ورد النص عن الرضا (ع) من قبل أبيه موسى بن جعفر من خاصته وثقاته، وأهل الورع والعلم والفقه من شيعته. [ثم ذكر أسمائهم]: داوود بن كثير الرقي، ومحمد بن اسحاق بن عمار، وعلي بن يقطين، ونعيم القابوسي، والحسين بن المختار، وزياد بن مروان، والمخزومي، وداود بن سليمان، وداود بن زربي، ويزيد بن سليط، ومحمد بن سنان. مع أن هذه الأوصاف لا تنطبق على جمع منهم باتفاق الإمامية، مثلاً داود بن كثير الرقي الذي وسم في الكتب الرجالية جميعاً بالغلو والضعف. وزياد بن مروان القندي الذي سرق سرق أموال الإمام (ع) وأنكر إمامة الرضا (ع)، وعبد الله بن الحارث المخزومي الذي اعتبره من الخاص والثقات وأهل العلم، بينما هو مجهول ولا رواية له ولم يعرف إلا من لقبه. فإذن اذا وجدنا أن الأوصاف التي ذكرها لا تنطبق بشكل واضح على جملة معتد بهم، فكيف يكون هذا التوثيق مراداً جدياً؟!

**إذن بالنتيجة:** ما هو ديدنه في مقام الاحتجاج وإسكات الخصم يصلح أن يكون منشئاً عقلائياً مانعاً من إجراء أصالة الجد في توثيقاته التي تصدر في هذا المقام، ومنها ما ذكره المقام في ردّ الشيخ الضال. **الطريق الثاني**: لتوثيق القاسم بن عروة: أنه من المعاريف، كما ذكر شيخنا الاستاذ (قده) من جهة رواية ابن ابي عمير وابن ابي نصر عنه كثيراً، ورواية الأجلاء كالحسين بن سعيد والحسن بن علي بن فضال وعلي بن مهزيار والفضل من شاذان ومحمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني ومحمد بن عيسى والد أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وقد رووا عنه كثيراً، ومن جملة الروايات الروايات في الأحكام الإلزامية المهمة، من خلال روايات الأجلاء عنه كثيراً يتحقق له عنوان أنه من معاريف الطائفة في مقام الرواية، وحيث إنه لم يرد فيه قدح كانت المعروفية كاشفة عن وثاقة لسانه.

**الجهة الثانية: جهة الدلالة**: فقد اورد على الدلالة بأحد وجهين: **الوجه الأول**: ما ذكره المحقق الهمداني (قده) وتقريب كلامه مؤلف من مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: نظراً إلى أن عنوان الزيادة في المركبات الاعتبارية متقوم بقصد الجزئية، فما لم يأت بالعمل بقصد الجزئية لا يكون مصداقاً للزيادة، بينما نرى أن رواية القاسم بن عروة أن من أتى بسجود التلاوة في الصلاة فقد زاد، مع أن الذي يأتي بسجود التلاوة لا يقصد أنه سجود من الصلاة وإنما لأنه قرأ سورة من العزائم اتى بسجود التلاوة باعتبار أنه يجب الإتيان بالسجدة عند قراءة آية السجدة، فهو لم يأت بسجدة التلاوة قاصداً أنها جزءاً من الصلاة حتى تكون زيادة لكن الرواية اعتبرتها زيادة. إذن فما تضمنته الرواية من الصغرى وهي اعتبار سجدة التلاوة زيادة في الصلاة مخالف لما هو مقتضى القاعدة حيث إن مقتضى القاعدة أن الزياد في المركبات الاعتبارية منوط بقصد الجزئية.

**المقدمة الثانية:** بما أن الرواية من جهة الصغرى لا يمكن العمل بها وهو اعتبار سجدة التلاوة زيادة لمخالفتها للقاعدة، فالعمل بالرواية من جهة الكبرى وهي مانعية الزيادة من الصحة تفكيك في جملة واحدة بين مدلولين، وهو تفكيك مستهجن غير عرفي، فعندما يقول (لا تقرأ في الصلاة بشيء من المكتوبة فإن السجود زيادة في المكتوبة). تتضمن كبرى وصغرى: الصغرى أن السجود زيادة، والكبرى: أن الزيادة مانع من صحة الصلاة، فإذا لم نعمل بهذه الجملة من ناحية الصغرى لأن سجود التلاوة ليس زيادة لأن الزيادة منوطة بقصد الجزئية وسجود التلاوة ليس بقصد الجزئية إذن لم نعمل بهذه الجملة من حيث الصغرى، فكيف نعمل بها من حيث الكبرى وهو مانعية الزيادة من صحة الصلاة؟. فإن هذا تفكيك في المدلول الواحد التفكيك في المدلول الواحد من حيث دون حيث تفكيك مستهجن.يأتي الجواب عنه. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 108

ما زال الكلام في رواية القاسم بن عروة، (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة).

حيث ذكرنا أن الكلام في دلالة هذه الرواية على مانعية الزيادة من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الهمداني (قده)، من أن دلالة هذه الرواية على الصغرى ليست حجة، وبعد سقوط حجيتها في الدلالة على الصغرى فالتمسك بمدلولها في الكبرى تفكيك مستهجن.

وبيان ذلك: أن هذه العبارة وهي قوله (فإن السجود زيادة في المكتوبة) متضمنة لكبرى وصغرى. أما الصغرى، فهي أن سجود التلاوة زيادة في الصلاة. وأما الكبرى أن الزيادة مبطلة. ودلالة الرواية على الصغرى ليست حجة، لأن الزيادة في المركبات الاعتبارية منوطة بقصد الجزئية والمفروض ان سجود التلاوة لم يأت بها بقصد الجزئية من الصلاة فهو وجداناً ليس زيادة فقول الرواية أنه زيادة منافٍ لما هو بالوجدان

فتسقط دلالة الرواية على الصغرى عن الحجية لمنافاتها للوجدان، وبالتالي فالتمسك بهذه الفقرة نفسها لإثبات الكبرى وهي مانعية الزيادة من صحة الصلاة تفكيك في مدلول الفقرة الواحدة، وهو أمر مستهجن. فالنتيجة هي عدم العمل بالرواية، لكن سيدنا الخوئي (قده) في (ص9، ج18) أفاد انه لا يوجد في المقام تفكيك مستهجن بل دلالة الرواية على الصغرى الكبرى حجة، وذلك لأن مفاد الرواية من حيث الصغرى الزيادة الحكمية التعبدية، فالامام (ع) عندما يقول (فإن السجود زيادة في المكتوبة)، أي أحكم بأنه زيادة وإن لم يكن زيادة، فهو زيادة حكمية تعبدية، وبما أن مفاد الرواية كون السجود زيادة حكمية تعبدية ولا محذور في ذلك إذن تمت حجية دلالتها على الصغرى، وبالتالي فيؤخذ بدلالتها على الكبرى وهي مانعية الزيادة ولا يلزم تفكيك مستهجن، فقد أفاد بقوله: (ويندفع الامر بكونه كما ذكر إذ لا يتصف شيء بالزيادة إلا مع قصد الجزئية، إلا أن تطبيق ذلك على سجود التلاوة كما تضمنته الرواية مبني على التعبد ولا ضير في الالتزام بذلك، فإن امر التطبيق كأمر التشريع بيد المشرع إذ مادام أمراً اعتبارياً اي ان صدق الزيادة أمر اعتباري كما ان مانعية الزيادة تشريع بيد الشارع صدق الزيادة على مواردها تطبيق بيد الشارع ولا ضير في ذلك فله التصرف في مقام التطبيق كما له التصرف في مقام الجعل ولا يوجد ذلك قدحا في النص. فكأنه يرى أن في السجود خصوصية تستدعي أن تخلو الصلاة من تكرارها، ولو كانت الزيادة زيادة صورية وليست حقيقية. ومن هنا نتعدى من السجود إلى الركوع بالأولولة وإن كان النص وارداً في السجود، فلا تجوز زيادة الركوع ولو بعنوان آخر كعنوان التعظيم لله من غير قصد الركوع الصلاتي، فإن زيادة السجود قادحة فالركوع من باب أولى كما لا يخفى). وكلامه متين. الوجه الثاني: قد يقال بأن (أل) في هذه الجملة عهدية، فلا يستفاد منها مانعية الزيادة مطلقا، فإن قوله (ع): (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإن السجود) اي السجود المعهود وهو سجود التلاوة زيادة في المكتوبة. فغاية ما يستفاد من الجملة أن الشارع تعبدنا بكون سجود التلاوة زيادة في الصلاة لا أن لكل تكرار لكل سجود فهو زيادة وإن لم يكن بقصد الجزئية، بالتالي فلا يستفاد من هذه الرواية مانعية زيادة السجود مطلقاً كي نعممها للركوع. ولكن قد يقال، بأن نفس سياق التعليل في قوله (فإن السجود زيادة في المكتوبة) ناظر للنظر في طبيعي السجود لا للسجود المعهود، إذ لو كان مراده(ع) التعبد بالزيادة في خصوص سجود التلاوة لم يكن مبرر لجعله في سياق التعليل، فظاهر سياق التعليل النظر للتعليل، اي طبيعي السجود زيادة في الصلاة وإن لم يكن بقصد الجزئية منها. والظاهر كما قلنا أنه طبيعي السجود.

الوجه الثالث: قد يقال إن مفاد الرواية إنما هو حكم صغروي من دون بيان للكبرى، اي ان مفاد الرواية ان السجود زيادة لكن ما هو حكم الزيادة؟ هل هو المبطلية؟ هل هو الحرمة التكليفة؟ هل هو الكراهة؟ فلم يتعرض في الرواية لشيء من ذلك كي يستدل بها على مانعية مطلق الزيادة، وإنما قال فإن السجود زيادة في المكتوبة فعلم أن للزيادة حكماً، لكن ما هو ذلك الحكم هل الحرمة التكليفية أو الحرمة الوضعية أو هو الكراهة، فلم يبين من الرواية شيء من ذلك، فكيف يستفاد من سياق التعليل فيها أن مانعية الزيادة من صحة الصلاة؟.

ويجاب عن ذلك: بأن مسبوقية هذا التعليل بالنهي وهو قوله (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم) الظاهر في الإرشاد إلى المانعية كما هو مقتضى الظهور الاولي للنهي في المركبات الاعتبارية هو الارشاد الى المانعية، فمقتضى مسبوقية هذا التعليل بهذا النهي ظهور السياق في أن الكبرى المستبطنة هي مانعية الزيادة مطلقاً.

إذن فالاستدلال بهذه الرواية على الكبرى وهي مانعية الزيادة مطلقاً تام. وإن كانت الصغرى تعبدية حكمية.

الرواية الخامسة: رواية علي بن جعفر. التي يرويها صاحب الوسائل تارة عن كتاب المسائل عن علي بن جعفر، وتارة عن كتاب قرب الإسناد. وطريقه لكتاب علي بن جعفر صحيح، كما في الخاتمة، بينما طريقه لقرب الإسناد يمر بعبد الله بن الحسن، ولم تثبت وثاقته، وهي: (سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم أيركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها؟ قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع وذلك زيادة في الفريضة ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة). يعني بآية وجوب السجدة. والكلام في الرواية من حيث المتن ومن حيث الدلالة.

اما من حيث المتن: فقد روى في الوسائل عن قرب الإسناد وعن كتاب المسائل عن علي بن جعفر هذه الجملة (وذلك زيادة في المكتوبة) بينما صاحب البحار في (ج82، ص13) نقل عن قرب الإسناد بلا هذه الزيادة. كما أن قرب الإسناد بطبعيته القديمة والحديثة خال عن هذه الجملة، فإذن مقتضى ذلك ان لا يثبت في كتاب قرب الإسناد هذه الجملة، فيبقى أن صاحب البحار وصاحب الوسائل اتفقا على وجودها في كتاب المسائل لعلي بن جعفر، حيث إن صاحب البحار روى عن كتاب المسائل عن علي بن جعفر ما هو مشتمل على هذه الفقرة.

ولكن إشكالنا يبقى على الكتاب نفسه، حيث سبق الإشكال بأن نسخة كتاب المسائل لعلي بن جعفر التي روى عنها الشيخان (قده) لم يحرز كونها هي الكتاب المنسوب لعلي بن جعفر اذ لا طريق لذلك الا الوجادة ولم تتوفر قرائن كافية للاطمئنان بأن ما نقل عنه صاحب الوسائل وأمثاله من نسخة المسائل لعلي بن جعفر هو الكتاب لعلي بن جعفر. النتيجة: عدم ثبوت هذه الفقرة في الرواية كي يتكأ عليها لإثبات مانعية الزيادة. ولكن على فرض تمامية المتن. يصل البحث لتمامية الدلالة. وقد استفاد سيدنا (قده) مبطلية الزيادة في الصلاة في المقام، اذ استفاد من قوله (ع): (يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع) استئناف الصلاة من جديد. يقول: إذ لو كان مقصوده (ع) الاستمرار في الصلاة لم يكن مبرر لاعادة الفاتحة، فالمفروض أن المصلي قرأ الفاتحة ثم قرأ سورة النجم، ثم لما وصل إلى آية السجدة التي في آخر سوة النجم سجد امتثالاً للأمر الشرعي ثم يرجع ويستمر في السورة ويقرأ، أما أن يقرا بفاتحة الكتاب من جديد فهذه قرينة على استئناف الصلاة وأن السجود كان زيادة مبطلة. قال (قده) في (ص10) فإن قوله (ع): (ثم يقوم فيقرأ) كناية عن البطلان، أي يقرأ بالفاتحة بعد التكبيرة، وإلا فلا خلل في نفس الفاتحة كي تحتاج إلى الاعادة، وعلله [اي البطلان] بقوله (وذلك زيادة في الفريضة) الظاهر في أن الزيادة العمدية مبطلة وإن لم تكن ركنية. ولكن الإنصاف أن لا ظهور للرواية في مبطلية الزيادة خلافاً لما افاده سيدنا (قده) فلعل الأمر باستئناف الفاتحة لأجل الفصل بسجدة التلاوة، فلعلّ الفصل بسجدة التلاوة أوجب أن يعيد الفاتحة مرة أخرى، وما دام يحتمل ذلك فالأخذ بظاهر الرواية في أنه استمرار للصلاة وليس استئنافاً هو المتعين.

الرواية السادسة: مرسلة ابن أبي عمير عن سفيان السمط. أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السِّمْطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: (تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان).

والكلام في هذه المرسلة من ناحية السند والمتن الدلالة:

أما الكلام في السند: فتماميته منوطة بأمرين: وثاقة سفيان بن السمط، وقبول مراسيل ابن أبي عمير. فأما وثاقة سفيان ابن السمط فقد استدل عليها برواية ابن أبي عمير عن، حيث ذكر في الكافي في (ج6، ص504، باب تقليم الأظفار وغسل الرأس) عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن أبي عمير عن سفيان السمط عن أبي عبد الله (ع) قال: تقليم الأظفار...). فمن يرى تمامية هذه الكبرى وهي (من روى عنه احد المشائخ الثلاثة فهو ثقة) وحيث إن ابن أبي عمير روى عن سفيان السمط فمقتضى ذلك وثاقته، لما ذكره الشيخ (قده) في العدة: لأنهم عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة. وقد سبق الكلام فيها مراراً تأييدا لسيدنا الخوئي (قده) من أن هناك عدة قرائن تمنع من جريان أصالة الحس في هذه الكلمة المذكورة في كلام الشيخ الطوسي (قده)، وما لم يثبت أنها شهادة حسية، فلا تصلح مستنداً لتمميم هذه الكبرى. وأما قبول المرسل فمعتمده مضافاً لما سبق وهو عبارة الشيخ في العدة، ما ذكره النجاشي في ترجمة ابن أبي عمير: (فلهذا اصحابنا يسكنون إلى مراسيله). وظاهر هذه العبارة أنها شهادة حسيّة من أن ديدن الاصحاب على السكون والأخذ بمراسيل ابن أبي عمير، ولعل لان مراسيله مما علم أو اطمأن الأصحاب بأنها تامة سنداً. ولكن الشيخ الطوسي نفسه وهو من الأصحاب ذكر في (التهذيب، ج 8، ص239) عند ذكر رواية ابن أبي عمير، قال: وأول ما فيه أنه مرسل، وما هذا سبيله فلا يعارض به الأخبار المسندة. وبالتالي ما ذكره الشيخ الطوسي يمنعنا أيضاً من التعويل على عبارة النجاشي من أن الأصحاب يسكنون إلى مراسيل ابن أبي عمير كدليل على استنباط الحكم الشرعي الإلزامي.

### 109

وصل الكلام في الاستدلال على مبطلية الزيادة إلى الرواية السادسة، وهي مرسل سفيان بن السمط. عن أبي عبد الله (ع) تسجد للسهو في كل زيادة أو نقص. والكلام قد مر في سند الرواية. **أما دلالة الرواية: في دلالتها عدة محمتلات: المحتمل الأول:** أن الرواية مطلقة من حيث السهو ومن حيث الصلاة، أما إطلاقها من حيث السهو فإن الرواية وإن عبرت بقولها (تسجد سجدتي السهو) لكن لا اختصاص لها بحالة السهو، والشاهد على ذلك أنه ثبت في الروايات المعتبرة وجوب سجدتي السهو بين الرابعة والخامسة مع انه لا سهو هناك ومع ذلك اي ان المقام مقام شك وتردد بين الاربع والخمس مع ذلك الشارع اوجب سجدتي السهو، فالتعبير بسجدتي السهو لا يفيد الاختصاص بفرض السهو، وإنما له إطلاق يشمل حتى موارد التردد والشك، ويؤكد ذلك أن سجدتي السهو عبّر عنهما في الروايات بالمرغمتين لأنف الشيطان، كما في معتبرة معاوية بن عمار (ح1، ب32، من أبواب الخلل، ج8 من الوسائل): (سألته عن الرجل يسهو فيقوم في حال قعود أو يقعد في حال قيام؟ قال: يسجد سجدتين بعد التسليم وهما المرغمتان ترغمان الشيطان). فكأن المرغمتين عنوان للسجدتين، فلا اختصاص للسجدتين بحالة السهو. وبالتالي فإن اطلاق الرواية حتى لغير السهو يجعلها أعم من وجه من حديث لا تعاد فإن حديث لا تعاد لا يشمل فرض الشك والتردد ومرسل سفيان السمط اذا شمل غير السهو صار أعم من وجه من حديث لا تعاد من هذه الجهة. كما أن هذه الرواية مطلقة لغير الصلاة فما الدليل على حصرها في الصلاة، فإن الإمام لم يقل في الصلاة وإنما قال: (تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقص). ولو كان في الطواف أو في السعي او اي واجب آخر، فلم يفرض في الرواية أنها في الصلاة حتى تخصص بباب الصلاة، ولهذا تكون الراوية أعم من روايات مانعية الزيادة أو حديث لا تعاد.

**ولكن يمكن المناقشة في هذا المحتمل بأن يقال:** أما إطلاقها لغير باب السهو فإن مقتضى التعبير بـ(تسجد سجدتي السهو) هو احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه المانع من انعقاد اطلاقه، ومجرد أن الشارع أوجب السجدتين عند الشك بين الأربع والخمس فهذا تنزيل له منزلة السهو لا ان هذا موسع لحالة السهو بحيث يشمل حتى مواضع التردد، وأما التعبير في صحيح معاوية بن عمار بالمغرمتين فهو بيان لأثرها لا أنه تسمية لها بالمرغمتين وإنما هو من آثار سجدتي السهو أنهما مرغمتان لأنف الشيطان ليس إلا. وأما إطلاقلها لغير باب الصلاة فقد ذكرنا غير مرة، وذكر ذلك السيد الاستاذ في بعض الموارد: من أن إيراد المحدثين الأوائل للرواية في باب مانع من إحراز إطلاقها لغير ذلك الباب فإن من تناول الرواية من الاصول الاربعمائة في باب لعله وجد قرينة على الاختصاص اما قرينةً سياقية او غير ذلك فأوردها في ذلك الباب، وبالتالي نفس ايراداها في باب معين مانع من احراز اطلاقها، كما ذكرنا ذلك في قوله (ع): (عمد الصبي وخطأه واحد، مع أن في نفسه عام إلا أن إيراده في باب الجنايات كان مانعاً من إحراز إطلاقه.

**المحتمل الثاني**: ما ذكره بعض الأعاظم (قده) من أنه يمكن الاستدلال بهذه الرواية على مانعية مطلق الزيادة، حتى لو كانت سهوية، وبيان ذلك: أن لهذه الرواية مدلولين: مطابقي وإلتزامي. أما المطابقي فهو مطلوبية سجود السهو في كل زيادة أو سهو، اي متى حصل زيادة أو نقص في الصلاة فسجود السهو مطلوب. أما المدلول الالتزامي، فهو مبطلية الزيادة حتى لو كانت سهوياً، فما هو وجه الملازمة بين مطلوبية سجدتي السهو وبين مبطلية الزيادة حتى لو كانت سهوية؟ **ووجه الملازمة:** ظاهر إيجاب سجدتي السهو في الصلاة أن الزيادة السهوية أوجبت نقصاً في الصلاة اذ لو لم توجب نقصا في الصلاة لم تكن توجب إيجاب سجدتي السهو، فإيجاب سجدتي السهو ظاهر في ان الزيادة أوجبت نقصاً، وما يوجب نقصاً في الصلاة بحيث يوجب من بابه سجدتا السهو فهو مفسد للصلاة، إذن نفس ايجاب سجدتي السهو بالمطابقة منشأ لانعقاد مدلول التزامي وهو مبطلية الزيادة سهوية كانت أو عمدية من باب أولى.

**ويلاحظ عليه: أولاً:** إن مقتضى الجمع العرفي بين هذه الرواية وبين ما دل على موجبات سجدتي السهو ان الامر هنا على سبيل الندب لا على سبيل الإلزام، بمقتضى الجمع بينه وبين ما دل على حصر موجبات سجدتي السهو على موارد معينة كما في معتبرة عمار بن موسى الساباطي (ح2، ب32) قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن السهو، ما تجب فيه سجدة السهو؟ قال: (إذا أردت أن تقعد فقمت أو أردت أن تقوم فقعدت أو أردت أن تقرأ فسبحت، او أردت أن تسبح فقرأت، فعليك سجدتا السهو وليس في شيء مما تتم به الصلاة سهو...). فمقتضى الجمع بين هذه الرواية ان الامر بسجدتي السهو في كل زيادة أو نقص إنما هو امر ندبي ومع كونه أمراً ندبياً فكيف يكون منشئا لأمر التزامي وهو أن الزيادة مبطلة للصلاة. **ثانياً:** لا يحتمل بحسب المرتكزات المتشرعية وجوب سجدتي السهو في كل زيادة أو نقيصة حتى لو كان زيادة حرف او نقصه، فحيث إنه غير محتمل كان ذلك يشّكل مانعاً عن العمل بإطلاق الرواية حتى لو قلنا الأمر فيها للوجوب، لكن لا يحرز إطلاقها كي يكون منشئاً لهذا المدلول الإلتزامي المدعى.

**ثالثاً:** مقتضى مناسبة الحكم للموضوع تسجد سجدتي السهو عند كل زيادة أن منشأ إيجابها تدارك النقص الذي حصل بحسب السهو، ومقتضى تدارك النقص صحة الصلاة اذ لولا صحتها لم يكن هناك معنى لتدارك نقصها، إذن ايجاب سجدتي السهو ظاهر بمناسبة الحكم للموضوع بتدارك النقص، وتدارك النقص إنما هو في فرض في صحة الصلاة، فالرواية أدل دليل على صحة الصلاة من دلالتها على مانعية الزيادة ولو كانت زيادة سهوية.

**المحتمل الثالث**: أن يبنى على أن الرواية دالة على مانعية الزيادة العمدية، ما أنها واردة في السهو، لكن المستفاد منها مانعية الزيادة العمدية في غير الأركان ومن باب أولى في الأركان. بيان ذلك بذكر أمور:

**الامر الاول:** ما ذكرناه في المحتمل السابق ان هذه الرواية دالة بالدلالة الالتزامية على ان الصلاة صحيحة في فرض الزيادة السهوية وذلك لقرينتين: **القرينة الأولى**: ما سبق من ان ظاهر مناسبة الحكم للموضوع ان سجدتي السهو لتدارك النقص، وهذا دليل على الصحة. هو الإطلاق المقامي، فان الاقتصار في العلاج على سجدتي السهو مع أنه في مقام البيان ظاهر في ان الصلاة مفروغ عن صحتها وانما لا يراد الا علاجها بسجدتي السهو ليس الا. ويؤكد ذلك صحيحة معاوية بن عمار عن السجدتين بأنهما المرغمتين لأنف الشيطان، وإلا فمع بطلان الصلاة فلم يكن هناك محل للمرغمتين لأنف الشيطان. **الامر الثاني**: نفس هذا السياق الدال على أنه إذا حصلت زيادة سهوية عولجت بسجدتي السهو دال على ان هذه الزيادة لو كانت عمدية لكانت مبطلة، اي ان ما كانت زيادة سببا لسجود السهو فهو عمداً مبطل للصلاة. ووجه الملازمة: من خلال قرينتين، لأنه لو لم تكن زيادته العمدية مبطلة لم تكن هناك ميز بين الزيادة السهوية والعمدية، بل لو لم تترتب على زيادته العمدية أثر لكانت زيادته السهوية أسوأ حالاً، وهذا غير محتمل. فلو قلنا ان الزيادة في حال السهو يترتب عليها سجدتا السهو، لكن في حال العمد لا شيء. لزم من ذلك أن تكون الزيادة السهوية أسوأ حالاً من الزيادة العمدية! إذن فإيجاب السجدتين في حال السهو بنفسه دال على أن هذه الزياد التي وجب لأجلها سجدتا السهو لو كانت عمداً لكانت مبطلة. **القرينة الثانية**: بما أن ظاهر السياق أن إيجاب سجدتي السهو إنما لتدارك النقص إذن مقتضى ذلك أنه لو حدثت الزيادة عمداً فلا مجال للتدارك، لأنه إذا كان المنشأ لإيجاب سجدتي السهو هو تدارك النقص معناه لو حدث هذا النقص عمداً لم يكن قابلاً للتدارك، وهو معنى بطلان الصلاة. **الأمر الثالث**: لا إشكال أن إطلاق الرواية لا يشمل الأركان، لوضوح الارتكاز على أن الركن لا فرق فيه بين عمده وسهوه وأنه ليس من أحكامه سجود السهو، فحيث إن الرواية واردة في سجود السهو ونحن نعلم علماً ارتكازياً أن الركن ليس في احكامه سجود السهو فالركن خارج موضوعاً عن هذه الرواية، فإذا دلت هذه الرواية بالدلالة الإلتزامية على ان الزيادة العمدية مبطلة فهي تعني الزيادة العمدية في غير الاركان، نعم في الاركان من باب أولى.

**وقد يلاحظ على هذا الوجه** مضافاً لما ذكرنا سابقا من أن الأمر ندبي وليس إلزاميا كي يرتب عليه ما ذكر من مداليل التزامية أن يقال: إن استفادة مبطلية الزيادة العمدية مبتنية على ظهور الرواية في ان ايجاب سجدتي السهو إنما هو لتدارك النقص المستلزم للبطلان في فرض العمد، ولكن قد يقال ان لا ملازمة فلعل حكم الزيادة العمدية قضاء ذلك الجزء الذي حصلت فيه الزيادة العمدية بعد الصلاة، أو لعل حكم الزيادة العمدية اعادة الصلاة، لكن لا من باب بطلان الصلاة، بل من باب العقوبة كما ورد في الناسي انه يعيد صلاته عقوبة كي لا ينسى كما في تعبير الرواية الشريفة.

**المحتمل الرابع**: ما ذكره المحقق الحائري (قده) في صلاته: وهو أن ظاهر الرواية أن موضوعها الزيادة القابلة للعمد والسهو، وأن هذه الزيادة القابلة لأن تكون عمداً وسهواً لو عرضت سهواً لكانت موضوعاً لسجدتي السهو، الا ان هذا الظاهر من الرواية لا مصداق له في الشريعة اي لا يوجد لدينا زيادة قابلة لأن تكون عمدية وسهوية بحيث إن كانت عمدية كانت مبطلة وإن كانت سهوية كان له حكم آخر كسجدتي السهو فهذا لا مصداق له في الشرع، والشاهد على ذلك: ان أفعال الصلاة وواجباتها قسمان: إما أفعال أو أذكار.

أما الافعال فكلها أركان، بمعنى أنه لا يتصور فيها زيادة غير مبطلة لأن الافعال اما الركوع او السجود او القيام المتصل بالركوع وكلها اركان والزيادة في الاركان مبطلة عمدا وسهواً، وما سواه اذكار كلها من قراءة وتشهد وتسليم، والاذكار لا يتصور فيها زيادة فضلاً عن أن تنقسم الزيادة إلى عمدية وسهوية فتكون عمدية مبطلة وسهوية غير مبطلة، لانه مهما تأتي من الأذكار فهو من الذكر الدخیل في الصلاة. ويؤكد ذلك ما ورد في الرواية المعتبرة: (كل ما ذكرت الله به والنبي فهو من الصلاة) إذن فليس لدينا زيادة تنقسم إلى عمد وسهو بحيث لو كانت عمداً كانت مبطلة ولو وقعت سهواً كانت موجبة لسجدتي السهو، إذن لابد من حمل الرواية على غير ظاهرها، لأن ظاهرها لا يمكن التصديق به وهو وجود زيادة لو حدث سهواً لوجب سجدتا السهو ولو حدثت عمداً وجبت الاعادة. وذلك بأن يقال بأن مقصود الامام في قوله (تسجد سجدتي السهو لكل زيادة أو نقص)، يعني تسجد سجدتي السهو لكل خلل بما اعتبر وجوده، فهذا معنى النقص. أو ما اعتبر عدمه وهذا معنى الزيادة. والذي اعتبر عدمه عدم القهقهة واعتبر عدم البقاء وعدم الفعل الكثير، فلو قام بأحد هذه الامور يجب سجدتي السهو، فقوله تسجد سجدتي السهو لكل زيادة، يعني لكل خلل سهوي بما اعتبر عدمه، أو نقص يعني لكل خلل سهوي بما اعتبر وجوده.

**ويلاحظ على ذلك: أولاً**: إن هناك قسماً ثالثاً وهو مبطل في فرض العمد غير مبطل في فرض السهو، وهو التكفير لو أتى بقصد الجزئية، أو القيام موضع القعود، أو القعود موضع القيام، وكذلك زيادة التشهد وكذلك زيادة سجدة واحدة، بل يتصور الزيادة حتى في الأذكار إذا أتى بها بقصد الجزئية استقلالاً، كما لو انتهى من تكبيرة الاحرام ثم كررها بقصد الجزئية استقلالاً عمّا قلبها. وأما مفاد الرواية (كل ما ذكرت الله فيه والنبي فهو من الصلاة) فهذا لا ينفي عروض الزيادة على الأذكار، وأنه لا زيادة في الأذكار، لأن الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة، وإنما الرواية في مقام البيان من احدى ناحيتين اما بيان الذكر المخرج، يعني أنه متى تخرج من الصلاة؟ فأجاب: متى تذكر الله والنبي (تتشهد وتسلم الأولى فأنت بعد لم تخرج من الصلاة فاذا قلت: السلام السلام علينا وعلى عبد الله الصالحين فقد انصرفت)، فهي في مقام البيان الذكر المخرج، او يقال ان الرواية في مقام بيان الميز بين الذكر الصلاتي والكلام الآدمي، وأنه ما دمت لم تتكلم كلاماً آدميا فصلاتك صحيحة، لا أنها في مقام بيان عدم ضائرية الذكر مطلقا ولو أتي به بقصد الجزئية مستقلاً. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 110

وصل الكلام إلى بيان المعاني المحتملة في مرسلة سفيان بن السمط، (يسجد سجدتي السهو لكل زيادة أو نقص).

**المحتمل الثالث:** ما ذكره المحقق الحائري (قده)، من أن مفاد هذه الرواية الشريفة أن سجود السهو مطلوب في فرض الاخلال بما يُعتبر وجوده في الصلاة وهذا نقص، أو الإخلال بما يعتبر عدمه وهذه زيادة. وقلنا إن كلامه محل تأمل من خلال ملاحظتين. سبقت الملاحظة الاولى.

**الملاحظة الثانية:** ان المحقق الحائري اعتبر الاخلال بما يعتبر عدمه في الصلاة كاعتبار عدم القهقهة واعتبار عدم البكاء زيادة في الصلاة مع أنه لا يقال عنه زيادة، فمن أتى بالقهقهة أو بكى في الصلاة لأمر دنيوي لا يقال انه زاد في صلاته حتى لو قصد الجزئية فضلاً عما اذا لم يقصد الجزئية كما المتعارف، فإنه لا يصدق عليه عرفا انه زاد في صلاته فان الزيادة تكرار ما هو من أجزاء الصلاة بقصد الجزئية منها او الظرفية، وأما ارتكاب المانع فليس زيادة فكيف يدرجه تحت عنوان الزيادة.

**فإن قلت:** إن هذا العنوان المأخوذ في الرواية (عنوان الزيادة) لا يمكن اخذه على الظاهر بل لابد من تأويله، والسر في ذلك أن مرجع الزيادة إلى شرطية العدم فعندما يقال ان الزيادة مانع فمرجع ذلك الى اشتراط عدم الزيادة فالإخلال بالزيادة إخلال بالشرط، والإخلال بالشرط حقيقة نقيصة وليس زيادة فعلى كل حال لا يمكن العمل بظاهر عنوان الزيادة اذ لا زيادة في الصلاة اصلاً، بل دائما اذا كرر المصلي جزءا فإنه في الواقع نقيصة لا زيادة لأنه إخلال بالشرط. فلابد من تأويل الرواية اذ لا يمكن العمل بظاهر عنوان الزيادة.

**قلت**: هناك فرق بين ما هو المجعول وما هو محط الخلل. صحيح إن مانعية الزيادة في مقام الجعل صيغت بعنوان (شرطية العدم) الا ان هذه مجرد صياغة طريقية وإلا فما هو مصب الخلل هو مانعية الوجود وإنما لأن المشرع لا يمكنه أن يجعل مانعية الوجود بملاحظة النسبة بين الصلاة وبين المانع لذلك عبّر أو صاغ مانعية الوجود بنحو شرطية العدم، وإلا فهذه مجرد صياغة جعلية وإلا فمحط الخلل هو مانعية الوجود، فمثلاً: محط الخلل في القهقهة مانعية القهقهة، محط الخلل في البكاء مانعية البكاء، لكن المولى في مقام الجعل مضطر إلى أن يصوغ الجعل بعنوان شرطية العدم، فشرطية العدم جعل تمهيدي طريقي، وإلا فما هو مصب الخلل مانعية الوجود، فلأجل ذلك موطن المحذور في الزيادة لا أن موطن المحذور في شرطية عدم الزيادة كي يقال بأن الاخلال حينئذٍ نقيصة وليس زيادة، وبعبارة أخرى: فرق بين المسمى في الجعل والمسمى العرف للخل، فلو فرضنا أن المسمى للجعل شرطية عدم الزيادة، لكن المسمى العرفي الذي هو المرجع في ظواهر الأدلة المسمى العرفي للخلل هو ارتكاب الزيادة، فلذلك يحمل النص على ما هو ظاهره العرفي في كل نقص أو زيادة.

**فتلخص بذلك**: أن الصحيح في مفاد مرسلة سفيان بن السمط أنها لا دلالة فيها على مانعية الزيادة، بل إنها في مقام الطلب الندبي لسجدتي السهو في كل زيادة أو نقيصة تعرض على المكلف في صلاته.

**مطلب في روايات مانعة الزيادة،** نبّه عليه المحقق النائيني في (ج2، من صلاته، ص99) مرتبط برواية القاسم بن عروة السابق ذكرها: (لا تقرأ في الصلاة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة). وهذا المطلب يتضمن أمرين:

**الأمر الأول:** هل أن المانعية لقراءة العزيمة؟ أم أن المانعية للسجدة التي يأتي بها بعد قراءة العزيمة؟ أم أن المانعية للعزيمة من حيث سببيتها للسجدة؟ **فهنا محتملات ثلاثة:**

**المحتمل الأول:** أن المانعية لسجدة التلاوة. فإن سجدة التلاوة هي الزيادة في الصلاة فهي موطن المانعية، وبناء على ذلك فإن مجرد قراءة سورة العزيمة لا يترتب عليه ضرر بحيث لو قرأ سورة العزيمة ولم يسجد للتلاوة عصياناً فصلاته صحيحة بناءا على ان موطن المانعية هو السجدة، وأن النهي عن قراءة العزيمة حيث قال (لا تقرأ في الصلاة بشيء من العزائم) مجرد نهي طريقي لبيان مانعية السجدة. فلو كان هذا هو المجعول شرعاً لكان يمكن للشارع أن يتوصل لذلك بأسهل من هذا فيقول: من قرأ سورة العزيمة فليس له ان يسجد في الصلاة بل إما ان يومأ برأسه أو يقضي السجدة بعد الصلاة كما هو مذكور في روايات آية السجدة وهو في صلاته فإنه يومئ لها ويقضي السجدة بعد الصلاة. إذن لو كان موطن المانعية هو السجدة لتوصل الشارع إلى ذلك بهذا، بلا حاجة إلى أن ينهى عن قراءة العزيمة نهياً طريقياً مع أن المانعية في سجدة التلاوة.

**المحتمل الثاني**: أن تكون المانعية لنفس العزيمة، لا لسجدة التلاوة، فإذا كانت المانعية لنفس العزيمة بمقتضى النهي عنها فإن ظاهر النهي انه نهي حقيقي، وأن المنهي عنه هو سورة العزيمة، (لا تقرأ في الصلاة بشيء من العزائم). فظاهر ذلك أن المانعية لنفس قراءة العزيمة.

وبناءاً على هذا المحتمل فلا بد أن يحمل التعليل الوارد في الرواية (فإن السجود زيادة في المكتوبة على كونه حكمة لا علة) لأن المانع نفس قراءة العزيمة، وإنما الحكمة من جعل المانعية لقراءة العزيمة هو أنه إذا قرئها فهو بين محذورين، إن سجد ارتكب زيادة في الصلاة، وإن لم يسجد عصى الأمر بالسجود، فمن أجل تخليص المكلف من كلا المحذورين نهي عن قراءة العزيمة، فالمانعية في سورة العزيمة لا في السجدة لكن الحكمة من مانعيتها أن لا يتعرض المكلف لأحد المحذورين.

لكن هذا خلاف ظاهر التعليل فإن ظاهره أنه تعليل حقيقي ليس حكمةً.

**المحتمل الثالث:** أن المانعية للعزيمة، لكن لا للعزيمة ولا للسجدة في ذاتها وإنما للعزيمة من حيث سببيتها لسجدة التلاوة. وهذا هو ظاهر الرواية، ولكن توجيهه بأحد نحوين: النحو الأول: ما ذكره المحقق (قده) في (صلاته) وهو مبني كبروي له: كلما كان السبب توليدياً لمسبب مبغوض فالنهي يقع على السبب، مثلاً: إذا كان الإلقاء في النار سبباً توليدياً للإحراق، بحيث لا يتخلف عنه، فلا محالة المولى يصب نهيه على السبب، ويجعل السبب مصداقاً للإحراق، فلا يقول لا تلقي النار فتحرق، بل يقول: لا تحرق.[[60]](#footnote-60) فكذلك في المقام المفروض ان قراءة العزيمة سبب توليدي لسجدة السهو وحيث إن سجدة السهو مبغوضة في الصلاة نهى المولى عن سببها التوليدي، فكان نفس السبب وهو قراءة العزيمة مصداقاً للزيادة.

ولكن هناك فرقاً بين السببية التكوينية التي لا يختلف المسبب عنها عن سببه وبين السبية الشرعية القابلة للتصرف في التفكيك. فللمولى أن يقول: ان حصلت قراءة العزيمة مع ذلك لا تسجد لأن في السجدة مانعية، بل وظيفتك الإيماء أو القضاء خارج الصلاة. [[61]](#footnote-61)

**التوجيه الثاني**: بما أن قراءة العزيمة موضوع شرعي لسجدة التلاوة، فإذا قرأ المكلف العزيمة فلا يمكن للشارع أن يجمع بين أمرين بين أن يأمر بسجدة التلاوة لحصول موضوعها، وبين أن يامر بإتمام الصلاة والبناء على صحتها، فحيث لا يمكن الجمع بين الأمرين: امر بالسجود لحصول موضوعه، وأمر بإتمام الصلاة وصحتها لأن المكلف شرع فيها، لأجل ذلك كانت قراءة العزيمة هي المانع لكن لا من حيث هي بل من حيث افضائها وسببيتها الى سجدة التلاوة.

**الأمر الثاني**: إن قوله (ع): (فإن السجود زيادة في المكتوبة) هل يشمل كل سجدة تلاوة ولو كانت عن استماع؟ وهل يشمل كل سجدة ولو كانت في صلاة أخرى؟ كما لو اقحم صلاة الآيات في صلاة الفريضة، فلو فرضنا أنه كان في صلاة الفريضة وحصلت الآية وضاق وقتها فكان مضطرا إلى أن يصلي صلاة الآيات فدخل فيها وهو في صلاة الفريضة ثم اكلمها واراد الرجوع الى صلاة الفريضة، فهل النهي عن السجدة يشمل السجدة ضمن صلاة أخرى؟ أو كان في صلاة الآيات فضاق وقت الفريضة فأراد ان يدرك وقتها فدخل في الفريضة وهو في صلاة الآيات ثم عاد إلى صلاة الآيات مرة أخرى.

**قد يقال:** إن مقتضى كون اعتبار سجدة التلاوة زيادة مقتضى كونه أمراً تعبدياً وإلا سجدة التلاوة ليست زيادة، لأن المكلف لا يأتي بها بقصد كونها جزءا من الصلاة، ومع ذلك الشارع اعتبرها زيادة، فاعتبار الزيادة لها امر تعبدي. فمقتضى كونه امراً تعبدياً الاقتصار عليه، فليس كل سجدة تلاوة زيادة فضلاً عن أي سجدة في صلاة أخرى، فلو فرضنا أن المكلف استمع إلى سجدة التلاوة غافلاً عن كونه في الصلاة فلما استمعها سجد، فإنه ارتكب مانعاً لا أنه ارتكب زيادة كي يشملها النص. أم يقال ان ظاهر التعليل فإن السجود زيادة في المكتوبة إرادة طبيعي السجود لا خصوص سجود التلاوة، وبالتالي لا فرق فيها بين سجدة التلاوة الناشئة عن قرائته، أو سجدة التلاوة الناشئة عن استماعه لآية السجدة.

ولا فرق في ذلك بين سجدة منفردة أو سجدة في صلاة أخرى فإن طبيعي السجود يشمل جميع هذه الموارد. لكن المحقق النائيني أفاد بأنه مع غمض النظر عن الرواية، قد يقال بأن هذه الرواية (رواية القاسم بن عروة، فإن السجود زيادة في المكتوبة) منصرفة عن السجدة غير المستقلة، فإن ظاهر ما يعتبر شرعاً زيادة ما كان سجدة مستقلة، أما ما كان جزءا من عمل وحداني مقابل لصلاة الفريضة كصلاة الآيات أو نحوها فإنه ليس مشمولاً للنهي، أو لاعتبار الزيادة. فإن الأرجح هو الاحتمال الثاني، وهو النهي عن طبيعي السجود بمقتضى سياق التعليل وبالتالي فالجميع زيادة في الصلاة ما لم يرد نص خاص مخرج عن ذلك.

### 111

بعد الحديث عن مضامين الروايات المتعرضة لمانعية الزيادة وثبت منها معتبرة أبي بصير: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة). يقع الكلام في النسبة بين هذه الروايات، أي على فرض دلالة هذه الروايات على مانعية الزيادة أو حكم الزيادة، فما هي النسبة بينها؟. وهنا عدة بحوث:

البحث الأول: في النسبة بين معتبرة أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، وبين رواية سفيان بن السمط: (تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقص). فما هي النسبة بين هاتين الروايتين؟ وأي منهما صالحة لأن تقدم على الأخرى إما بالتخصيص أو بالحكومة.

نقول: قد يقال بالتعارض، كما تعرض له السيد الإمام (قده) في (ص51 كتاب الخلل)، وبيان وجه المعارضة: أن المدلول المطابقي في المعتبرة وهي (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، هي مانعية كل زيادة من صحة الصلاة، سواء كانت زيادة في الأركان أو في غيرها، وسواء كانت الزيادة عمدية أو سهوية،

وإذا جئنا إلى مرسلة سفيان بن السمط: (تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقص)، فإن لها مدلولين: مدلولاً مطابقياً وهو وجوب سجود السهو في كل زيادة. ومدلولاً إلتزامياً وهو صحة الصلاة.

فإن المتبادر عرفاً من إيجاب سجود السهو أنه لتدارك النقص، وتدارك النقص إنما يتصور في الصلاة الصحيحة لا في الصلاة الفاسدة، وبالتالي ينعقد للمرسلة مدلول التزامي، وبلحاظ هذا المدلول الإلتزامي يقع التعارض بين معتبرة أبي بصير الدالة على أن كل زيادة مبطلة، والمدلول الإلتزامي لمرسلة سفيان الدالة على أن الزيادة ليست مبطلة للصلاة، أي الزيادة السهوية ليست مبطلة للصلاة، لأن الزيادة السهوية موضوع لوجوب سجود السهو الذي هو تدارك للنقص الذي يقتضي أن تكون الصلاة صحيحة. ووجه المعارضة بينهما مع أن النسبة بينهما بلحاظ هذا التصوير نسبة العموم والخصوص المطلق حيث إن معتبرة أبي بصير عامة لكل زيادة سهوية أو عمدية في الأركان أو في غيرها، بينما مرسل سفيان بن السمط وإن كان يشمل زيادة الأركان وغيرها إلا أنه وارد في خصوص الزيادة السهوية، فقد يقال أن بينهما عموم وخصوص مطلق،

ولكن يرد على ذلك: أنه لو خصصنا معتبرة أبي بصير بغير الزيادة السهوية في الأركان وغيرها لزم اختصاصها بخصوص الزيادة العمدية، وبما أن الحمل على الزيادة العمدية حمل على الفرد النادر والحمل على الفرد النادر مستهجن إذن بالنتيجة لازم تخصيص معتبرة أبي بصير بالمدلول الإلتزامي لمرسل سفيان السمط محذور الاستهجان، وبما أن لازم التخصيص محذور الاستهجان فمقتضى ذلك عدم الجمع العرفي بينهما بالتخصيص. وإذا لم يحصل الجمع العرفي بينهما بالتخصيص أصبح المرسل بمقتضى مدلوله الالتزامي معارضاً للمعتبرة بلحاظ مدلولها المطابقي في مورد الاجتماع، ألا وهو الزيادة السهوية.

وهنا جوابان لحل هذه المعارضة: الجواب الاول: أن يقال بأن بينهما عموم من وجه، وليس عموما وخصوصا مطلقا. والسر في ذلك: أن معتبرة أبي بصير تشمل الزيادة العمدية والزيادة السهوية، بينما تختص مرسلة سفيان السمط بالزيادة السهوية. ومن جهة أخرى فإن مرسلة سفيان السمط يشمل الزيادة والنقيصة لأنه قال: (تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقص)، فهي شاملة للزيادة والنقيصة، بينما تختص المعتبرة بفرض الزيادة، فبين الروايتين عموم من وجه، وإذا كان بين الروايتين عموم من وجه فلا تعارض بينهما بلحاظ أن وجه التعارض هو أننا لو قدمنا المرسل على المعتبر لزم اختصاص المعتبر بالزيادة العمدية، وهذا مستهجن.

ولكن نقول بأن بينهما عموم من وجه، وبما أن بينهما عموم من وجه فلابد من ملاحظة أي منهما حاكم على الآخر. وهنا أورد السيد الإمام في (ص51 من كتاب الخلل) في جواب هذا الوجه: بأن النسبة بينهما لا نسبة العموم والخصوص المطلق ولا من وجه، بل النسبة بينهما نسبة التباين، وإذا كانت نسبة التباين فلا محالة حيث لا يتأتى الجمع العرفي بينهما فيتعارضان، فنعمل قواعد التعارض. أما أن يدعى أن بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق أو يدعى أن بينهما نسبة العموم من وجه فلا، بل النسبة بينهما التباين.

والوجه في ذلك: أن العموم من وجه أو العموم المطلق موضوعه العنوان الشامل لمورد الدليل الآخر ومصداقه، سواء كان شموله بالعموم أو بالإطلاق، كأن يقول: أكرم كل عالم، ويقول: لا تكرم العالم الفاسق. فهذا النسبة نسبة العموم والخصوص المطلق. والسر أنها من باب العموم والخصوص المطلق أن الدليل الأول (أكرم كل عالم) شامل لكل مصداق من مصاديق العالم ومنه ما هو مورد الدليل الثاني شامل له بعنوان عام لا بعنوان خاص، وهو عنوان العالم.

كما أنه لو قال: أكرم كل عالم. وقال في دليل آخر: لا تكرم أي فاسق، فشمول الأول للعالم الفاسق بعنوان عام وهو عنوان العالم لا بعنوان خاص، وشمول الثاني أيضاً للفاسق العالم أيضاً بعنوان عام وهو عنوان الفاسق لا بعنوان خاص، فحيث إن كل منهما يشمل مورد الآخر بعنوان عام كانت النسبة بينهما عموم من وجه.

أما إذا قال: أكرم كل عالم عادل، وكل عالم فاسق. ثم قال: لا تكرم العالم الفاسق، فإنه ليس بين الدليلين عموم مطلق، والسر في ذلك: أننا عندما نقوم بتحليل الدليل الأول فلا نرى تعارضاً بين الجملة الأولى منه وهي (اكرم كل عالم عادل) وبين مضمون الدليل الثاني وهو (لا تكرم العالم الفاسق) لاختلاف الموضوع. فهذا ناظر للعادل وذاك ناظر للفاسق. وإذا نظرنا للجملة الثانية من الدليل الأول وهو قوله: وكل عالم فاسق. أي وأكرم كل عالم فاسق. مع مورد الدليل الثاني: لا تكرم العالم الفاسق، وجدنا أن النسبة بينهما نسبة التباين بشكل واضح، والسر في ذلك: أن العام مشتمل على جملتين مستقلتين ولكل جملة حكم: أكرم كل عالم عادل، وأكرم كل عالم فاسق، وحيث إنه اشتمل على جملتين مستقلتين كان مقتضى ذلك عرفاً أن تلاحظ النسبة بين كل جملة منه وبين الأدلة الأخرى لا بين مجموع الجملتين وبين الأدلة الأخرى، فهل إن ما ذكره السيد الإمام (قده) تام في المقام أم لا؟ نقول: إن ما ذكره محل تأمل وملاحظة، والوجه في ذلك: أن لدينا فرضين:

الفرض الأول: أن يكون الدليل (أ) مشتملاً على جملتين مستقلتين حكماً، كما إذا قال: يجب إكرام كل عالم عادل ويكره إكرام كل عالم أموي، وجاءنا دليل آخر فقال: لا تكرم العالم الفاسق، فهنا لأن العام اشتمل على جملتين مستقلتين موضوعاً وحكماً فهو بنظر العرف بمثابة دليلين وإن وردا في خطاب واحد، فبما أنه وردا بمثابة دليلين فإن كل جملة منه تلحظ دليلاً مستقلاً وتلاحظ النسبة بينها وبين غيرها من الادلة.

الفرض الثاني: إن يكون العام وإن اشتمل على جملتين مستقلتين موضوعاً، إلا أن الحكم واحد، وبما أن الحكم واحد فلا يرى بنظر العرف أن العام دليلان، بل هو دليل واحد، كما إذا قال: اكرم كل عالم عادل أو فاسق، او قال: اكرم كل عالم علوي أو أموي، فإن هذا الخطاب يعد دليلاً واحداً وليس دليلان، نعم هل أن قوله: لا تكرم العالم الفاسق، صالح للتخصيص عرفاً أم لا؟ وإلا فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق لا محالة،

إنما الكلام هل أنه صالح للتخصيص أم لا؟ فيقال: إذا قال: أكرم كل عالم، بدون تنصيص على الأصناف أو الأفراد ثم قال: لا تكرم العالم الفاسق فمن الواضح أن الثاني أخص وصالح للتخصيص أيضاً إما بنكتة القرينية أو بنكتة الأظهرية على اختلاف المباني في السر في تقديم الخاص على العام. وأما إذا صرّح بالعنوان المخصص أي صرّح الدليل العام بنفس العنوان الذي هو عنوان للدليل الخاص، سواء كان صنفا أو فرداً، كما إذا قال: أكرم كل عالم عادل أو فاسق، ثم قال: لا تكرم العالم الفاسق، أو قال: أكرم كل عالم زيداً أو بكراً، ثم قال: لا تكرم بكراً.

فهنا يقال: بما أن العام اشتمل على التنصيص والتصريح بالعنوان الذي هو مورد الدليل الخاص فإن الثاني وإن كان أخص وإن كانت النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق لكن الثاني لا يصلح للتخصيص عرفاً بل يعد معارضاً بنظر العرف، لأنه بالنتيجة سواء قلنا بأن ملاك تقديم الخاص على العام القرينية، أو قلنا بأن ملاك تقديم الخاص على العام الأظهرية. أما إذا اخترنا الأظهرية فالأمر واضح إذ لا أظهرية لأحدهما على الآخر، فإن قوله: أكرم كل عالم عادل أو فاسق مع قوله: لا تكرم العالم الفاسق، متساويان ظهوراً في مورد الخاص. وأما بناءاً على القرينية فإن ملاك القرينية هو الشارحية وإنما يتصور شارحية دليل لدليل آخر لو كان الدليل الآخر مشتملاً على نوع إبهام، فإذا كان الدليل (أ) مشتملاً على نوع إبهام كما في قوله (أكرم كل عالم) صلح الدليل (ب) كما في قوله: (لا تكرم العالم الفاسق) للقرينية عليه، إما إذا كان الدليل (أ) لا إبهام فيه، بل واضح شمول حكمه لما هو الدليل المخصص فليست نسبة الدليل المخصص للدليل العام بنظر العرف نسبة الشارح أو نسبة القرينية، لذلك يتحقق بينهما التعارض. فإن كان هناك جمع عرفي بلحاظ الحكم بحيث يقال إن مقتضى العام هو جواز إكرام الفاسق، ومقتضى الخاص النهي عنه، فيجمع بين الترخيص والنهي بحمل النهي على الكراهة فلا تعارض بينهم. هذا عندما يكون هناك جمع عرفي بلحاظ الحكم كما إذا قال: لا بأس بإكرام كل عالم عادل أو فاسق. وقال: لا تكرم العالم الفاسق، فحيث إن الأول مشتمل على الترخيص والثاني على النهي يحمل النهي على الكراهة. أما إذا أمر وقال: أكرم كل عالم عادل أو فاسق، أو قال: يجب إكرام كل عالم عادل أو فاسق، ثم قال: لا تكرم العالم الفاسق، فلا يوجد جمع عرفي بلحاظ الحكم، فالدليلان متعارضان، إذن فالسر في التعارض هو انتفاء القرينية أو الأظهرية[[62]](#footnote-62) مع تنصيص العام على سريان الحكم لنفس العنوان الذي هو مورد الدليل الخاص. لا أن النسبة بينهما ليست نسبة العموم والخصوص المطلق، بل بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق، لكن مع ذلك لا يصلح الثاني لتخصيص الأول عرفاً.

هذا إذا قلنا بأن النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق. أما إذا دققنا بين معتبرة أبي بصير ومرسلة سفيان بن السمط، نجد أن النسبة بينهما عموم من وجه، فإن قوله: (من زدا في صلاته فعليه الإعادة) يشمل الزيادة العمدية والسهوية، وقوله في مرسلة سفيان: (تسجد سجدتي السهو لكل زيادة أو نقص)، يشمل النقص،

وكونه قد نص على الزيادة والنقص، هذا لا يوجب أن لا تكون النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، فإن تنصيصه على الزيادة والنقص ليس تنصيصاً على ما هو مورد الاجتماع بين هذا الدليل وبين ذاك الدليل كما فرضناه في قوله (يجب إكرام كل عالم عادل أو فاسق) وبين قوله (لا تكرم العالم الفاسق)، فإن قوله: أكرم كل عالم أو يجب إكرام كل عالم عادل أو فاسق، اشتمل على التنصيص بسريان الحكم إلى ما هو العنوان الذي ورد فيه الخاص، أما في محل الكلام فإن قوله: (تسجد سجدتي السهو لكل زيادة أو نقص) لا إشكال أنه أعم من جهة اشتماله على النقص، بينما المعتبرة خاصة بالزيادة، وقوله (لكل زيادة) ليس تنصيصاً على نفس المورد الذي وردت فيه المعتبرة، فإن المفروض أن المورد الذي ورد فيه المعتبرة الزيادة الأعم من الزيادة العمدية أو السهوية، بينما ما هو مورد المرسل الزيادة السهوية.

فإذن الضابطة على أساسها نقول بالمعارضة وهي تنصيص العام على سراية الحكم إلى نفس العنوان الذي هو مورد الخاص ليست موجودة في المقام، فإن قوله في المعتبرة (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) لم يتعرض للنقيصة أصلاً، وتعرض لها الآخر. كما أن قوله (تسجد سجدتي السهو لكل زيادة أو نقص) ليس تنصيصاً على الزيادة بقسيمها الذي هو مورد الدليل العام كي يكون معارضاً بل هو وارد في الزيادة السهوية.

وبناءاً على ذلك فنقول أن النسبة بينهما عموم من وجه، وبما أن النسبة بينهما عموم من وجه ويجتمعان في الزيادة السهوية، فحينئذٍ يلاحظ على أنه هل أن المرسل حاكم بلحاظ وروده في الزيادة السهوية أو بالعكس، (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) حاكم؟. نقول: بأن تقديم المرسل على المعتبرة بنكتة الحكومة هو المتعين عرفاً، والسر في ذلك: أننا لو قدمنا المعتبرة في مورد الاجتماع وهو الزيادة السهوية لزم لغوية العنوان وهو (تسجد سجدتي السهو)، لأنه لا معنى لإيجاب سجدتي السهو في الصلاة الفاسدة. بينما لو قدمنا (تسجد سجدتي السهو) على المعتبرة في مورد الاجتماع وهو الزيادة السهوية، فغايته أنه يخرج عن مفاد الزيادة السهوية، ويشمل مفاده الزيادة العمدية.

وحمله على الزيادة العمدية ليس حملاً على الفرد النادر كما ذكرناه سابقاً، من أن هذه الندرة في طول الدليل لا في رتبة سابقة عليه، بمعنى أن الزيادة العمدية في الصلاة من باب زيادة التقرب أمر متعارف، وإنما أصبح فرداً نادراً بعد ورود المعتبرة وأمثالها من روايات مانعية الزيادة (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) وقد قلنا فيما سبق أن الندرة الواقعة في طول الدليل لا تعني أن حمل الدليل على الفرد النادر مستهجن، لانه حين صدوره لم يكن هذا الفرد نادراً بل كان شائعاً متعارفا، والمدار في الاستهجان وعدمه على الندرة في زمان انعقاد الظهور لا في زمان حجيته.

إذن النتيجة: إن النسبة بينهما عموم من وجهه وتقديم المرسل على المعتبر بالحكومة، ولأجل ذلك لا يرد محذور التعارض كما لا يرد ما ذكره السيد الإمام من أن الروايتين ليس بينهما لا نسبة العموم من وجه ولا نسبة العموم والخصوص المطلق بل نسبة التباين.

### 112

كان الكلام في النسبة بين معتبرة أبي بصير وبين مرسلة سفيان بن الصمت حيث ادعي أن بينهما نسبة التباين. بدعوى أن مفاد معتبرة أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) هي مانعية الزيادة من صحة الصلاة من دون تفصيل، بينما مفاد مرسلة سفيان بن الصمد أن الزيادة في الصلاة ليست مبطلة لها وإنما هي موضوع لوجوب سجود السهو. وأن هناك نحوين من الجواب على هذا المدعى. مضى الكلام في النحو الأول.

النحو الثاني: ما ذكره المحقق العراقي في نهاية الأفكار (ج3، ص443)، ومحصله: أن مرسلة سفيان بن الصمد ليست في مقام بيان حكمين: أحدهما صحة الصلاة، والآخر وجوب سجود السهو. كي يقال بأن مدلولها حينئذٍ معارض لمدلول معتبرة أبي بصير الدال على أن الزيادة مانع من صحة الصلاة. وإنما هي متمحضة في الدلالة على أن الزيادة السهوية موضوع لوجوب سجود السهو لا غير، فهي في مقام بيان موضوع حكم واحد وهو وجوب سجود السهو، غاية الامر أنه لما كان من المرتكزات الواضحة أن سجود السهو إنما هو لتدارك نقص الصلاة وأن الصلاة التي تقبل تدارك نقصها هي الصلاة الصحيحة كان هذا المرتكز موجباً لأخذ الصحة في موضوع الحكم في المرسلة، فكأن المرسلة قد قالت: الزيادة السهوية في الصلاة الصحيحة موضوع لوجوب سجود السهو، فصحة الصلاة بمقتضى هذا المرتكز قيد أخذ في موضوع الحكم في الرواية، وبالتالي إذا اخذت الصحة في موضوع الحكم في الرواية فلا تنافي أصلاً بين معتبرة أبي بصير وبين مرسلة سفيان، فإن كلاً منهما أجنبي بحسب مفاده عن الآخر، حيث إن معتبرة أبي بصير دالة على كبرى وهي: أن الزيادة مانع من صحة الصلاة من دون تفصيل بين الزيادة الركنية وغيرها، بينما مفاد المرسلة أن الزيادة السهوية في الصلاة الصحيحة موضوع لوجوب سجود السهو، والحكم لا ينقح موضوعه، أي متى تكون الصلاة صحيحة ومتى لا تكون، أي متى تكون الصلاة محتفظة بصحتها حتى مع الزيادة السهوية ومتى لا تكون كذلك فهذا مما لا تتكفل المرسلة لبيانه، لأنها في مقام بيان حكم على فرض موضوع معين وهو الزيادة السهوية في الصلاة الصحيحة، وبما أنها متعرضة لهذا الفرع وهو الزيادة السهوية في الصلاة الصحيحة، ولا تتكفل بيان موضوعها وهو ما هو المناط في صحة الصلاة مع فرض اشتمالها على الزيادة، لم تكن معارضة لكبرى أن الزيادة مانع من صحة الصلاة..

وقد اشكل السيد الامام عليه في كتاب الخلل في (ص52) بقوله: وفيه ما لا يخفى، فإن الدليل وإن لم يتكفل إلا حكم الزيادة السهوية لكن العموم يقتضي أن يكون سجود السهو لكل زيادة وكل نقيصة، فيشمل الأركان وغيرها، ولازمه عدم البطلان بها، ـ يعني بالزيادةـ في جميع الموارد، ودعوى فرض الصحة في موضوعه بلا شاهد. محصّل كلامه: أننا نسلم مع المحقق العراقي بأن المرسلة لم تتكفل إلا بيان حكم واحد وهو وجوب سجود السهو عند الزيادة السهوية في الصلاة. لكن الكلام في مطلبين: المطلب الأول: أن مقتضى الإطلاق في المرسلة شمولها للزيادة الركنية وغيرها. المطلب الثاني: أن اخذ الصحة في موضوع الحكم في الرواية بلا قرينة، ولا شاهد عرفي على ذلك. ودعوى أن سجود السهو إنما يتصور في الصلاة الصحيحة هذا لا يقتضي أخذ الصحة في الموضوع، وإنما يقتضي أخذه في الحكم بمعنى أنه مدلول التزامي للحكم لا أنه قيد في الموضوع، فإن هذه الجملة إذا عرضت على العرف وهي (تسجد سجدتي السهو في كل زيادة أو نقص) تنحل عرفاً إلى قضية خبرية موضوعها مطلق الزيادة، ومحمولها وجوب سجود السهو المستلزم لصحة الصلاة، فكأنه قال: كل زيادة سهوية في الصلاة فهي موضوع لوجوب سجود السهو المستلزم لصحة الصلاة. فالصحة مدلول التزامي للحكم وأما الزيادة فهي باقية على إطلاقها، فليس موضوع الحكم الزيادة السهوية في الصلاة الصحيحة، بل موضوع الحكم الزيادة السهوية في الصلاة، نعم هذا الموضوع يقتضي وجوب سجود سهو مستلزم لصحة الصلاة، أو ملازم لصحة الصلاة،

والنتيجة هي أن كل زيادة سهوية في الصلاة فهي لا تقتضي فساد الصلاة، وإنما غاية ما تقتضيه وجوب سجود السهو، فصحة الصلاة جزء من الحكم لا أنه قيد في الموضوع، وبناءاً على ذلك فإن مفاد المرسلة أن كل زيادة سهوية سواء كانت ركنية أو غيرها لا تقتضي بطلان الصلاة بل غاية ما تقتضي وجوب سجود السهو وهذه يتنافى مع مفاد معتبرة أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) الشامل للزيادة الركنية وغيرها.

فهل أن ما أفاده السيد الامام (قده) في مناقشته للمحقق العراقي (قده) صحيح أم لا؟. وتنقيح المطلب يبتني على أن ما قام عليه المرتكز من أن الأمر بسجود السهو إنما هو لتدارك النقص الذي لا يتصور إلا في الصلاة الصحيحة هل أن هذا المدلول الذي قام عليه المرتكز نشأ عنه تقيد الموضوع، أو نشأ عنه حكم آخر؟ لم تتكفل الرواية لبيانه لكنه مدلول التزامي للحكم الذي تكفلت الرواية لبيانه الا وهو وجوب سجود السهو. فهنا طريقان: الطريق الأول: ما سلكه السيد الامام من انه لو عرضت هذه القضية على العرف لرأى أنها ترجع لقضية مقدمها الموضوع وتاليها ثبوت الحكم، والمفروض أن الموضوع غير مقيد في الرواية بأي قيد، فمقتضى إطلاقه هو أن يقال: كل زيادة في الصلاة فهي موضوع لوجوب سجود السهو، والمدلول الإلتزامي لهذا الحكم صحة الصلاة، فالزيادة السهوية تقتضي صحة الصلاة بالمدلول الإلتزامي. إذن الطريق الذي سلكه السيد الإمام هو رجوع هذه القضية التي تضمنتها الرواية لقضية خبرية موضوعها مطلق الزيادة ومحمولها وجوب سجود السهو الذي يقتضي التزاماً صحة الصلاة.

الطريق الثاني: ما سلكه المحقق العراقي (قده) من أن وجوب سجود السهو عند الزيادة السهوية يقتضي بضميمة الارتكاز أخذ الصحة في موضوع الحكم.

والظاهر أن ما ذكره المحقق العراقي هو المتعين عرفاً، والسر في ذلك: أن لدينا كبرى وهي مناسبة الحكم للموضوع، وهذه الكبرى تقتضي أن ما تدل عليه هذه المناسبة بالإلتزام أن يؤخذ قيداً في الموضوع، أي ان مقتضى عروض هذا الحكم على هذا الموضوع أخذ قيد معين في الموضوع، لا أخذ قيد معين في الحكم. فإن هذه القرينة العرفية المعبر عنها بمناسبة الحكم للموضوع مؤداها ضيق الموضوع أو سعته وليس مؤداها انعقاد مدلول التزامي للحكم.

وهذا هو المتبادر عرفاً فإن تعلق الحكم بموضوع معين يقتضي تصرفاً في الموضوع ضيقاً أو توسعة لا أنه يكون مدلولا التزامياً للحكم نفسه، مثلاً إذا قال: لا تضرب شيئاً فإن تعلق الضرب بالشيء قرينة على أن الشيء الموضوع للضرب الشيء القابل للألم، باعتبار أن الضرب متضمن لحيثية الإيلام، والشيء القابل للألم ما كان حيواناً أو إنساناً فلا شمول لقوله (لا تضرب شيئاً) للجدار، وكذلك قوله تعالى: {حرمت عليكم أمهاتكم}، فإن نسبة الحرمة للأمهات يقتضي أن موضوع الحكم هو النكاح، لا الأم بتمام شؤونها، كما أن قوله: (لا يحل مال امرأ مسلم إلا بطيبة نفسه) يقتضي أن يكون الموضوع هو التصرف. وليس مقصود المحقق العراقي أن احتفاف الرواية بالمرتكز القائم على أن وجوب سجود السهو إنما هو لتدارك النقص، وتدارك النقص إنما يكون في الصلاة الصحيحة، فمقتضى ذلك أخذ الصحة في الموضوع، فليست المسألة من باب احتفاف الرواية بالمرتكز كي يقال بأن احتفاف الرواية بالمرتكز لا يقتضي أخذ الصحة في الموضوع، لعلها في الحكم. وإنما المدعى أن المقام من صغريات مناسبة الحكم للموضوع، أي أن نفس إيجاب سجود السهو عند الزيادة السهوية هو بنفسه مستبطن لكون الصلاة صحيحة، ولو كان منشا هذا الاستبطان هو المرتكز المتشرعي، إلا أنه بالنتيجة نفس الحكم مستبطن لهذه الحيثية، فتعلق الحكم وترتبه يقتضي ضيقاً في الموضوع، وبالتالي فلا معارضة بين الروايتين، كما أفاد المحقق العراقي (قده).

### البحث الثاني: النسبة بين صحيحة زرارة (من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبلها استقبالاً)، مع مرسلة سفيان السمط.

حيث من الواضح أنه ليس بين معتبرة أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، الدالة على مانعية الزيادة من صحة الصلاة، وبين صحيحة زرارة (من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبلها استقبالاً)، ليس بينهما أي تعارض فكلاهما مثبت لمانعية الزيادة وإن كان هذا في الزيادة غير العمدية وذاك مطلق.

إلا أن الكلام في النسبة بين الصحيحة وبين مرسلة سفيان السمط. وهنا قد أفاد المحقق العراقي في نهاية الأفكار مطلبين في المقام: المطلب الأول: قد يقال بدواً بأن النسبة بين الصحيحة ومرسلة سفيان هي التباين، باعتبار أن كلتيهما واردة في الزيادة وعامة للأركان وغيرها، فمقتضى قوله (من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبلها استقبالاً)، هو بطلان الصلاة بالزيادة السهوية، بينما مقتضى مدلول مرسل سفيان السمط: (تسجد سجتي السهو في زيادة أو نقص) هو أن الزيادة السهوية غاية ما توجب سجود السهو لا بطلان الصلاة. فيتعارضان.

ولكن يمكن تقديم رواية سفيان السمط عرفاً على صحيحة زرارة. وذلك بأن يقال: بعد تخصيص مرسلة سفيان بغير الأركان إما لدلالة (لاتعاد) أو غيرها على أن زيادة الركن مبطلة على كل حال. فتكون الزيادة الركنية خارجة عن مفاد المرسل. وإما لما ذكرناه سابقاً من أن قوله: (تسجد سجدتي السهو في كل زيادة أو نقصن) بنفسه يدل على خروج الزيادة الركنية عن موضوعه، بلحاظ أن الزيادة التي تقبل حكمين: البطلان تارة وسجدتي السهو أخرى. إنما هي في غير الاركان، وأما الحكم فلا يقبل الركنين، بل الزيادة الركنية إما صحيحة بلا سجدتي السهو وإما مبطلة، فبما أن الرواية واردة في الزيادة التي تقبل حكمين، فمقتضى ذلك أن الزيادة الركنية خارجة عن الموضوع تخصصاً. والنتيجة: أن مرسل سفيان السمط لا يشمل الزيادة الركنية، بل هو خاص بالزيادة السهوية في غير الأركان. والمفروض أن مفاد صحيحة زرارة (من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبلها استقبالاً) عامة للزيادة الركنية وغيرها، بل القدر المتيقن منها الزيادة الركنية. إذن فيدور الأمر بين تقديم صحيح زرارة في مورد الاجتماع، وهو الزيادة السهوية في غير الأركان على المرسل، أو تقديم المرسل. لكن لو قدمنا صحيحة زرارة على المرسل في مورد اجتماعهما وهو الزيادة السهوية في غير الاركان، لزم لغوية الأمر بسجدتي السهو إذ لا يبقى لها مورد باعتبار عدم شمولها من الأساس للزيادة الركنية إما لدليل خارج وهو حديث لا تعاد، أو لقرينة داخلية وهو اختصاص الموضوع بالزيادة التي لها حكمان لا الزيادة التي لا تقبل حكمين، وهي الزيادة الركنية. كما أنه لا يشمل الزيادة غير الركنية إذ المفروض أنها خرجت بالصحيحة. فلم يبق لقوله: (تسجد سجدتي السهو) مورد. إذن فمقتضى كون تقديم صحيح زرارة على المرسلة لغوية الحكم في المرسل أن يكون شمول المرسل لمورد الاجتماع الا وهو الزيادة السهوية في غير الأركان أظهر من شمول الصحيحة له، أو أقوى من شمول الصحيحة له، أو فقل: إن استلزام تقديم صحيح زرارة على المرسل في مورد الاجتماع لغوية المرسل، أن يكون المرسل بمثابة القرينة عليه، ومقتضى كونه كالقرينة عليه حكومته عليه.

المطلب الثاني: لو اغمضنا النظر عن نكتة اللغوية، فإن لدينا نكتة أخرى تقتضي التقديم، ألا وهي مقتضى قرينية الأظهر على الظاهر. وبيان ذلك: ان كل واحد من الدليلين لو عرض على العرف لرؤي أنه ذو مرتبتين من الظهور، فإذا جئنا للصحيحة وهي قوله: (من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبلها استقبالاً) لرأينا أنها ذات مرتبتين من الظهور، فهي بالنسبة للزيادة الركنية أظهر من المرسل، لأنها إذا دلت على البطلان بالزيادة السهوية فالقدر المتيقن منها الزيادة الركنية، بينما المرسل في هذه الناحية إلا وهي زيادة الأركان يكون ظاهراً في صحة الصلاة حتى مع زيادة الأركان. وكذلك إذا لاحظنا الصحيحة بالنسبة للزيادة السهوية في غير الأركان فإنها ليست أظهر من المرسل في هذه الناحية، بل هي ظاهرة فيها بمقتضى الاطلاق، بينما المرسل في هذه الناحية وهي الزيادة السهوية في غير الأركان أظهر من الصحيحة بلحاظ أن مفاده الصحة والقدر المتيقن من الحكم بالصحة في مورد الزيادة السهوية هو الزيادة في غير الأركان، فكل منهما ذو مرتبتين: أظهر وظاهر. وإذا عرض دليلان على العرف العام كل منهما مشتمل على مرتبتين أظهر وظاهر، كان مقتضى أظهرية كل منهما قرينيته على الآخر في مورد ظهوره، وهذا نحو من الجمع العرفي بين الدليلين. ومقتضى هذا الجمع ارتفاع التباين أو التعارض البدوي الذي كان بينهما. وهنا تصدى السيد الإمام (قده) في (كتاب الخلل ص60) لمناقشة المحقق العراقي (قده).

وقد تعرض لعدة مناقشات نقتصر على مناقشة، هي قوله: ومنها أن لزوم اللغوية على فرضها لا يكون من المرجحات وليس الجمع بلحاظه عرفياً كما تقدم.

ومحصّل كلامه: أنه بعد ان افترضنا أن الروايتين متباينتان، أي أن بينهما نسبة التباين، فمجرد استلزام تقديم إحداهما على الأخرى لغوية الحكم المأخوذ في الاخرى لا يوجب ذلك قرينية الثانية على الأولى ولا حكومتها عليها، لأن غايته ان تقديم هذه على تلك يستلزم لغوية الحكم في الثانية. وهذا يؤكد التباين بينهما واستقرار التعارض. فمجرد استلزام اللغوية لا يوجب أن يكون مرجحاً عرفياً لقرينية الثانية على الأولى دون العكس.

ولكن المفروض عدم ورود هذه الملاحظة بعد بياننا لما أفاده المحقق العراقي. فإن المحقق العراقي يتكأ على مرتكز عرفي لدى أبناء المحاورة، وهو أنه إذا تقابل الدليلان بدواً، لان المحقق العراقي لم يفترض ان نسبة التباين نسبة مستقرة وإنما افترض انها نسبة بدوية، أي بعد أن فرضنا أن بينهما تبايناً بدوياً لا مستقراً فلو لزم من تقديم إحداهما على الأخرى لغوية العنوان المأخوذ في الأخرى أو لغوية الحكم المأخوذ في الأخرى من حيث بقاءه بلا مورد كان ذلك منبّهاً وكاشفاً عن قرينية الثاني على الأول لا أنه مرجح، فهو لا يتكلم عن أن اللغوية مرجح بعد استقرار التعارض، حتى يقال بأن اللغوية ليست من مرجحات باب التعارض، فهو لا يدعي المرجحية باللغوية بعد استقرار التعارض، كما أنه لا يدعي أن مجرد استلزام تقديم أحد الدليل على الآخر لغوية الحكم في الآخر أن ذلك يقتضي تقديم الآخر عليه، كي يقال لا شاهد من العرف على هذا الاقتضاء، إنما يدعي أنه لو كان بين الدليلين تباين بدوي فما هو الكاشف عن حكومة أحدهما على الآخر، او قرينية أحدهما على الآخر، أي ما هو الكاشف عن كون (ب) ناظراً نظراً شخصياً إلى (أ) أو ناظراً نظراً نوعياً إليه.

فيقول: إن الكاشف عن ذلك هو أننا لو قدمنا (أ) على (ب) للزم لغوية الحكم في (ب) بخلاف العكس، فإن هذا كاشف عن كون (ب) بمثابة الناظر إلى (إ) إما بنحو النظر النوعي المعبر عنه بالقرينية أو النظر الشخصي المعبر عنه بالحكومة، لا أن مدعاه أن هذا من مرجحات باب التعارض، ولا أن مدعاه أن استلزام اللغوية يقتضي تقديم (ب) على (أ).

### 113

كان الكلام سابقاً في النسبة بين صحيحة زرارة: (من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبلها استقبالاً)، وبين مرسلة سفيان بن السمط: (تسجد سجدتي السهو لكل زيادة أو نقص). وذكرنا أن المحقق العراقي (قده) في نهاية الأفكار أفاد بأن التباين بينهما بدوي بلحاظ كليهما وارد في الزيادة غير العمدية وبإطلاقه شامل للزيادة الركنية وغير الركنية، والمفروض أن صحيحة زرارة تدل على بطلان الصلاة بالزيادة، بينما المرسل يدل على صحة الصحة بالزيادة من خلال مدلوله الإلتزامي. ثم رفع هذا التباين بإحدى نكتتين: **الأولى:** حكومة المرسلة وقرينيته على الصحيحة. **الثانية:** تقديم الأظهر من كل منهما على الظاهر من الآخر. وذكرنا أن في كلامه عدة مناقشات سبق الكلام في المناقشة الأولى من السيد الإمام ودفعها.

**المناقشة الثانية**: ما ذكره أيضاً السيد الإمام في (كتاب الخلل ص60)، وهي مشتملة على مطلبين: **المطلب الأول**: بيان المقتضي لكون النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، حيث إن الصحيحة تشمل الزيادة السهوية سواء كانت للحكم أو الموضوع، وتشمل الزيادة عن جهل قصوراً أو تقصيراً سواء كان للحكم أو للموضوع. بينما المرسلة تختص بحال السهو سواء قلنا أن السهو للنسيان، او اقتصرنا على السهو مقابل النسيان. فبما أن الصحيحة تشمل حالتي السهو والجهل للحكم أو الموضوع، بينما المرسلة خاصة بحالة السهو فلا محالة تكون النسبة بينهما العموم المطلق فتقدم المرسلة على الصحيحة من باب تقديم المخصص على العام ومقتضى ذلك اختصاص الصحيحة بفرض الجهل دون فرض النسيان والسهو.

إذن المقتضي لشمول الصحيحة لفرض الجهل هو إطلاق مفادها أو إطلاق العنوان الوارد فيها وهو (من استيقن أنه زاد).

**المطلب الثاني**: في دفع المانع، قد يقال أن الصحيحة واردة في السهو ولا شمول فيها للجهل وذلك بلحاظ التعبير بمادة الاستيقان، حيث قال: إذا استقين أنه زاد. والاستيقان ظاهر في الالتفات مقابل السهو، فلا يقال لمن كان جاهلاً ثم اصبح عالماً أنه استيقن، وإنما يقال علم، فالتعبير بالاستيقان ظاهر في نفسه في النظر إلى من كان ساهياً او ناسياً ثم التفت، فيقال بأنه قد استيقن. وبناءاً على ذلك فلا توجد بينهما نسبة العموم المطلق، بل لو الغينا فقرة النقيصة فإن بينهما تباين حيث إن كليهما وارد في الزيادة السهوية ومع ذلك كان الحكم في الصحيحة هو الاعادة وفي المرسلة هو الصحة.

ولكن يمكن الجواب عن هذه القرينية، بأحد جوابين:

الجواب الاول: أن يقال الاستيقان لا يطلق على كل يقين، فمن تيقن بأمر بالفعل لا يقال أنه استيقن، كمن يتقين بأن جواب المسألة هو كذا، ومن يتيقن بأن من دخل عليه الدار هو فلان، فلا يعبر عنه انه استيقن، وإنما يقال أنه على يقين بكذا. أو حصل له يقين بكذا. فالتعبير بالاستيقان دال على مسبوقيته بالذهول وعدم الالتفات، فيقال: فلان استيقن أنه كذا، أي لم يكن ملتفتاً فالتفت، أو كان غافلاً فالتفت، لا أنه مطلق اليقين الفعلي، وبناءا على ذلك فإن المقابلة بين الاستيقان وعدم الالتفات للجزء إما لعدم الالتفات له حكماً او عدم الالتفات له موضوعاً، ومقتضى ذلك شمول هذا التعبير لموارد الجهل سواء كان جهلاً بالحكم أو جهلاً بالموضوع، وشموله لموارد السهو أيضاً.

الجواب الثاني: ما ذكره السيد الإمام (قده) في المقام حيث قال: إن الظاهر المتفاهم من هذه العبارة (من استيقن أنه زاد في صلاته) أن للزيادة موضوعية، أي أن المناط في وجوب الإعادة الزيادة من حيث هي زيادة من دون دخالة السهو أو النسيان أو الجهل، بلحاظ مناسبة الحكم للموضوع، فإن الحكم هو البطلان ووجوب الإعادة، فالمناسب لهذا الحكم وهو البطلان ووجوب الإعادة أن حيثية الزيادة بما هي موجبة للبطلان، وإلا فلا يحتمل أن يكون السهو موجباً للبطلان، فلو حملنا الاستيقان على السهو فإنه لا يحتمل خصوصية للسهو في البطلان، وإنما يحتمل خصوصية للسهو في الصحة لا في البطلان، إذن فمقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن المناط في الاعادة هو مانعية الزيادة من حيث هي زيادة لا من حيث هي صادرة سهواً. إذن فالنتيجة أن النسبة بين المرسلة وبين الصحيحة العموم والخصوص المطلق.

**ولكن يلاحظ على ما افيد: أولاً:** أن النسبة بينهما عموم من وجه، حيث إن الصحيحة بناءا على كلامه تشمل حالة الجهل والسهو حكما أو موضوعاً، بينما المرسلة خاصة بالسهو، كما أن المرسلة تشمل الزيادة والنقيصة، بينما الصحيحة تختص بحالة الزيادة.

نعم، مع أن النسبة بينهما عموم من وجه فإن المرسل قرينة على الصحيحة إذ لو قدمت الصحيحة عليه لزم لغوية الحكم بوجوب سجود السهو حيث لا يبقى له مورد. وهذا قد مر بيانه.

**ثانياً**: لا ظهور في الصحيحة ولو من حيث مناسبة الحكم للموضوع في أن الزيادة من حيث هي زيادة مناط البطلان، بل قد يقال بأن للاستيقان موضوعية، يعني لو حمل الاستيقان على السهو. والسر في ذلك: أنه من المحتمل أن يكون العلم بالحكم والموضوع دخيلاً في البطلان وإن نسي ذلك المكلف حال العمل او سهى عنه، فإن من يأتي بالزيادة نسياناً او سهواً إما بلحاظ الحكم أو بلحاظ الموضوع فإنه عالم ابتداءاً بالحكم والموضوع، ولكنه حين العمل صدرت منه الزيادة سهواً او نسياناً، إذن بالنتيجة أن السهو والنسيان أسوأ من حالة الجهل بلحاظ أن السهو والنسيان يستبطن العلم بالحكم والموضوع وإن عرض السهو والنسيان حالة العمد، بخلاف الجهل سواء كان جهلاً بالحكم والموضوع أو جهلاً بأحدهما، فمن المحتمل التفصيل بين الصورتين، فيقال: بأنه إن حصلت الزيادة حال السهو أو النسيان للحكم أو الموضوع فالصلاة باطلة، وإن حصلت الزيادة عن جهل فالصلاة صحيحة، فما دام يحتمل اختصاص البطلان بفرض السهو والنسيان لسبقهما بالعلم والموضوع، إذن فلو كان لفظ الاستيقان ظاهراً في السهو لم تكن مناسبة الحكم للموضوع متقضية للتعميم حتى لفرض الجهل، فالصحيح في المناقشة ما سبق ذكره من أن عنوان الاستيقان لا ظهور له إلا في ما سبق بعدم الالتفات كعنوان الاستذكار، فلا يقال استذكر لمن هو عالم بالفعل، وإنما هو لمن لم يكن ملتفتاً فذكر، كذلك لا يقال استيقن لمن له يقين بالفعل، بل لم يكن متلفتاً ثم تيقن، وهذا يشمل فرض السهو والنسيان والجهل بالحكم أو بالموضوع.

**المناقشة الثالثة**: ما ذكره السيد الامام ايضاً في (ص61): أن لازم كلام المحقق العراقي انقلاب النسبة من التباين إلى العموم المطلق، حيث ادعى المحقق العراقي أن أمامنا ثلاثة أدلة: دليل يدل على كون الزيادة غير العمدية موجبة للبطلان وهو صحيحة زرارة، ودليل يدل على أن الزيادة السهوية ليست موجبة للبطلان وهو مرسل سفيان. ودليل ثالث وهو حديث لا تعاد، الذي أخرج الزيادة الركنية عن مفاد المرسلة.

وبالنتيجة بعد وجود دليل مخرج للزيادة الركنية عن مفاد المرسلة فسواء كان هذا الإخراج في طول تعارض الصحيحة والمرسلة أو في رتبة سابقة عليهما. أي سواء خصصنا المرسلة بمفاد حديث لا تعاد وأخرجنا منها الزيادة الركنية أولاً ثم لاحظنا النسبة بينها وبين صحيحة زرارة، أو لاحظنا النسبة بينها وبين صحيحة زرارة، وفي طول ذلك خصصناها بغير الزيادة الركنية، على أية حال تنقلب النسبة بين الصحيحة والمرسلة من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، إذ المفروض أن الصحيحة تشمل الزيادة الركنية وغيرها، بينما المرسلة خاصة بالزيادة غير الركنية.

ولكن هذه الملاحظة غير واردة. **أولاً:** لأن المحقق العراقي لا يرى انقلاب النسبة[[63]](#footnote-63)، بلحاظ أن مبنى المحقق العراقي (قده) هو أن ما هو الموضوع للقرينية بين الدليلين، أو للمعارضة بين الدليلين هو نفس الظهور لا الحجية، أي إن ما يكون دليل قرينة على دليل آخر سواء كان قرينة نوعية كالمخصص والمقيد، أو قرينة شخصية كالحاكم، بلحاظ ظهوره حيث إن نفس الظهور هو الذي يكون موجباً لصرف الآخر عن ظهوره، سواء كان صرفاً نوعياً أو شخصياً، لا الظهور بما هو حجة، بل الظهور في نفسه، وبالتالي فإذا فرضنا أن النسبة بين دليلين بلحاظ ذات الظهور هي التباين أو العموم من وجه أو العموم والخصوص المطلق، فوجود دليل آخر يخرج بعض الحصص عن أحد الدليلين بحيث يصبح بما هو حجة أخص من الآخر وإن كان بما هو ظاهر مبايناً أو عاماً من وجه، فلا موضوع لانقلاب النسبة، أي أن المتبادر والمنصرف لدى اذهان أهل المحاورة في ظرف قرينية أحد الدليلين على الآخر أو معارضته له هو فاعلية الظهور وما يقتضيه الظهور نفسه من الصرف أو المعارضة، لا أن المفاد بما هو حجة (بعد تخصيصه بدليل ثالث) يكون قرينة أو معارضاً، ولا أقل اننا لا نحرز بناء أهل المحاورة على تقرين دليل بدليل أو معارضة دليل بدليل في طول تنقيح ما هو الحجة من مدلوليهما. إذن فلو ثبت أن النسبة بين الدليلين هي التباين فوجود مخصص لمرسل سفيان بن السمط لا يرفع هذه النسبة ولا يوجب انقلابها إلى العموم والخصوص المطلق.

**لكن نقول: أولاً:** مضافاً لما سبق ذكره منّا من أن النسبة تبقى عموماً من وجه حتى بعد تخصيص المرسلة بغير الزيادة الركنية إذ المفروض شمولها للنقيصة وعدم شمول الصحيحة لفرض النقيصة.

**ثانياً:** لو ادعى المحقق العراقي أن بين الدليلين تبايناً وإن كان للمرسل مخصص وهو حديث لا تعاد الذي اخرج الزيادة الركنية منه، فإنه يرد عليه: أن مقتضى وجود المخصص سواء لاحظته في رتبة سابقة أو في رتبة لاحقة هو انقلاب النسبة إلى العموم المطلق، ولكن لعل مدعى المحقق العراقي هو أن التباين بدوي، أي أن اختصاص المرسلة بغير الزيادة الركنية ليس ناشئاً من دليل خارجي كحديث لا تعاد ونحوه، كي يقال بأن وجود دليل خارجي مخصص يوجب انقلاب النسبة بين المرسل والصحيح، وإنما قد يكون مدعى المحقق العراقي أن المرسل منصرف في نفسه عن الزيادة الركنية، لأن ظاهر سياق المرسل من إيجاب سجود السهو عند الزيادة، نظره للزيادة التي تقبل حكمين، في حال العمد بنحو، وفي حال السهو بنحو آخر، وأما الزيادة التي حكمها واحد كالزيادة الركنية حيث قام المرتكز المتشرعي الواضح على أن الزيادة الركنية لها حكم واحد، أما الصحة بلا سجود سهو، او البطلان، لا أن للزيادة الركنية حكمين، فبما أن ظاهر سياق المرسلة النظر للزيادة ذات الحكمين فالزيادة الركنية خارجة عنها موضوعاً. فهي منصرفة من الأول إلى الزيادة غير الركنية. ومقتضى ذلك أن التباين بين المرسلة والصحيحة تباين بدوي محض، ولأجل ذلك فليس المقام من قبيل انقلاب النسبة، أي حتى لو سلمنا بكبرى انقلاب النسبة ليس المقام صغرياتها، لأن الواضح حكومة المرسل على الصحيحة، حيث إن التبيان بينهما بدوي.

**الملاحظة الرابعة:** ذكر المحقق العراقي أن كلاً من الدليلين ذو مرتبتين: ظاهر وأظهر. فالصحيحة من حيث الزيادة الركنية هي أظهر من المرسلة، ومن حيث الزيادة غير الركنية هي ظاهر، بينما المرسلة من حيث الزيادة غير الركنية هي أظهر، ومن حيث الزيادة الركنية هي ظاهر، فتكون أظهرية كل منهما في مورده قرينة على ما هو الظاهر من الآخر.

وهذا الذي ذكره المحقق العراقي محل تأمل. فإن تفاوت الإسناد الواحد من حيث الظهور ليس مناطاً للقرينية أو الجمع العرفي.

بعبارة أخرى: لم يحرز بناء العرف على أن يكون الإسناد الواحد ذو المدلول الواحد هو قرينة وهو مقرون، هو حاكم وهو محكوم، فهو حاكم بلحاظ ما هو أظهر فيه، وهو محكوم بلحاظ ما هو ظاهر فيه.

**الملاحظة الخامسة:** ما ذكره السيد الإمام (قده) في (ص61) من انكار الصغرى، أي أن المفاد الواحد لا يتصور فيه التبعيض من حيث الظهور أو التفاوت من حيث درجات الظهور، سواء كان مدلولاً لمفرد أو مدلولاً جملة، أما إذا كان مدلولاً لمفرد فواضح، لأن اللفظ الواحد ذا المدلول الواحد لا يتصور فيه أن يكون مشتملاً على ظهور وأظهر لا بلحاظ مادته ولا بلحاظ هيئته، حيث إن بين المادة والهيئة وحدانية من حيث الظهور، ولا يتصور فيه التبعيض والتفاوت. وإن كان جملة فالمفروض أن الجملة متكونة من إسناد واحد وإن كان هذا الإسناد الوحد مشتمل على عدة مفردات، كالفعل والفاعل والمفعول به، إلا أنه بالنتيجة إسناد واحد ذو مدلول واحد، فلا يتصور فيه تفاوت من حيث الظهور، نعم لو أنه اقترن بقرينة متصلة لفظية أو لبيّة لكان ذلك موجباً لصرف ظهوره، أو موجباً لجعل مفاده أظهر من مفاد جملة أخرى. لكن المقام ليس من هذا القبيل. والسر في ذلك: أن الأولوية المدعاة وهي أن الزيادة الركنية أولى بالبطلان من الزيادة غير الركنية، والزيادة غير الركنية أولى بالصحة من الزيادة الركنية، إنما هي أولوية شرعية، لا لغوية. إذ المدار في الظهور والأظهرية على المدلول اللغوي والعرفي للدليل، فاقتران الدليل بالأولوية الشرعية التعبدية لا يوجب أن يكون الدليل متفاوت المرتبة من حيث الظهور والأظهر، نعم لو كانت الأولوية عرفية أو كانت الأولوية عقلية واضحة لكانت بمثابة القرينة المتصلة الموجبة لصرف الظهور من أصله أو جعل الظاهر أظهر، أما إذا لم تكن الأولوية عرفية ولا عقلية، وإنما هي أولوية شرعية، فهي خارجة عن إطار الظهور، وإذا كانت خارجة عن إطار الظهور فاقتران الكلام بها مما لا أثر له كي يكون عاملاً موجباً لتفاوت الإسناد الواحد من حيث درجات الظهور، فإن هذه الأولوية نظير القلة والكثرة، مثلاً إذا قال المولى: أكرم كل عالم، فإنه ظاهر في شمول الأمر بالإكرام لكل عالم، وكونه دالاً على وجوب إكرام العلماء العدول من باب أولى لا يجعل الأولوية عاملاً مولداً لأظهرية هذا الخطاب من العلماء العدول من غيرهم، نعم القدر المتيقن منه العلماء العدول، لا أنه أظهر في العلماء العدول من خطاب آخر، فإن هذه الأولوية خارجة عن إطار المدلول نفسه، كما لو قلنا إن قوله (أكرم كل عالم) لو خصص بأن جاء مخصص وقال: لا تكرم كل فقيه. فلم يبق تحته إلا ما سوى الفقهاء، وهذا أفراد نادرة، ومقتضى كون الأفراد الباقية بعد المخصص أفراداً نادرة أن يكون العموم أظهر للشمول لها من المخصص، فإن هذا لا يمكن أن يقول به أحد. والسر في ذلك: أن القلة والكثرة أمر خارج عن إطار المدلول اللغوي والعرفي، فلا يكون حاكماً عليه ولا عاملاً مولداً للأظهرية فيه، فكذلك الأولية التعبدية من حيث خروجها عن إطار المدلول اللغوي والعرفي للفظ. **ولكن يلاحظ عليه:** إن موضوع الحجية ليس هو الظهور اللغوي والعرفي، وإنما موضوع الحجية الظهور بما هو كاشف عن المراد الجدي للمتكلم. فبما أن موضوع الحجية كاشفية الظهور عن المراد الجدي للمتكلم، لذلك تختلف هذه الكاشفية باختلاف الخصوصيات. أي قد يكون هذا الظهور بلحاظ المتكلم ذا معنى، بخلاف ما لو لوحظ بما هو ظهور لغوي في نفسه، وقد يكون هذا المفاد بلحاظ ظرف صدوره ذا معنى، غير ما هو المنصرف منه في حد ذاته، وقد يكون هذا المفاد بلحاظ سياق معيّن غير ما هو مفاده في حد ذاته. إذن فما دام موضوع الحجية ليس ذات الظهور اللغوي والعرفي للفظ بل الظهور بما هو كاشف عن المراد الجدي، والمفروض أن حيثية كاشفية الظهور عن المراد الجدي تختلف باختلاف المتكلمين، فإن لكل متكلم معاني معهودة منه ولكل مققن مناسبات ومرتكزات مرتبطة به، كما أن لكل ظرف كلاماً يناسبه ومضموناً يناسبه، كما أن لكل سياق مضموناً يناسبه. إذن كون الحجية هو الظهور بما هو كاشف عن المراد الجدي، يقتضي دخالة المرتكزات المناسبة للمتكلم والمقنن أو المرتكزات المناسبة لظرف الصدور، او المرتكزات المناسبة لسياق الصدور.

وبالتالي إذا كانت هذه المرتكزات موجبة لاولوية معينة وكانت الأولوية واضحة كانت عاملاً مساعداً لتوليد الأظهرية، إذن فكون الاولوية شرعية أو تعبدية لا يخرجها عن كونها عاملاً متصرفاً في المفاد بالظهور والأظهرية، حيث إن موضوع الحجية الظهور بما هو كاشف عن المراد الجدي، فإذا كان الكلام صادر عن مقنن معيّن له مرتكزات معيّنة، ومقتضى هذه المرتكزات أولوية معينة، إذن فالكلام الصادر منه محفوف بمرتكزاته، فهو محفوف بهذه الأولوية، وإذا كانت أولوية واضحة كانت عاملاً مولّداً للأظهرية. **فالصحيح** هو المناقشة في الكبرى كما سبق في المناقشة الرابعة، لا المناقشة في الصغرى كما ذكر في كلمات السيد الإمام (قده). وبهذا انتهى الكلام من أنه لا تعارض بين المرسل وبين معتبرة أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، وبين المرسل وبين صحيحة زرارة (من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبلها استقبالاً)، بل المرسل على فرض تماميته سنداً مقدّم عليهما، ومقتضى ذلك اختصاص معتبرة أبي بصير: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، بالزيادة العمدية، أو الزيادة العمدية والسهوية للأركان. كما أن مقتضى تقديم المرسل على صحيحة زرارة اختصاص صحيح زرارة بالزيادة عن جهل أو بما يشمل الزيادة السهوية للأركان. فتأمل. ويأتي الكلام في ملاحظة العمومات في المسألة.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 114

بعد المفروغية عن بيان أدلة مانعية الزيادة. **يقع** الكلام في النسبة بين أدلة المانعية وبين العمومات، وهي (حديث لاتعاد، وحديث الرفع). فهنا جهتان: **الجهة الأولى**: في النسبة بين أدلة المانعية وحديث لا تعاد. والبحث في هذه الجهة في مقامين: المقام الأول: في بيان شمول (لاتعاد) للخلل بالزيادة. المقام الثاني: في تحديد النسبة بينها وبين أدلة مانعية الزيادة. **أما المقام الأول**: شمول حديث لا تعاد للإخلال بالزيادة. والبحث فيه في مطلبين: المطلب الأول: في أصل شموله للخلل بالزيادة. المطلب الثاني: في شمول المستثنى منه للزيادة الركنية.

**أما المطلب الأول**: فقد ذكر في المقام وجهان لبيان عدم شمول حديث لا تعاد للزيادة واختصاصه بالنقيصة. **الوجه الأول، وهو مؤلف من مقدمتين: المقدمة الأولى**: إن ظاهر حديث لا تعاد في قوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) أن الخمسة موجبة لإعادة الصلاة وبطلانها، وحيث لا يحتمل ذلك إذ لا يعقل أن تكون الخمسة التي هي أركان الصلاة موجبة لبطلان الصلاة، فلا محالة هناك مقدّر في البين وهو (لا تعاد الصلاة إلا من نقص الخمسة أو من زيادة الخمسة). فإذا دار الأمر في تحديد ما هو المقدّر هل هو النقص أو الزيادة، كان المتعين هو تقدير النقص لعدم تصور الزيادة في ثلاثة من الخمسة وهما القبلة والوقت والطهور. فهذه قرينة سياقية على اختصاص المستثنى في حديث لا تعاد بالنقيصة.

**المقدمة الثانية**: بما أن المستثنى منه محدود بالمستثنى، فاختصاص المستثنى بفرض النقيصة صالح للقرينية على المستثنى منه، ومقتضى ذلك عدم إحراز شمول المستثنى منه لفرض الزيادة نتيجة احتفافه بما هو صالح للقرينية عليه.

**ويلاحظ على هذا الوجه:** إن حديث لا تعاد ظاهر بحسب سياقه في النظر لمقام الامتثال، من خلال التعبير بقوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة)، ومفاده علاج الخلل الواقع من المكلف في مقام الامتثال، ومقتضى هذا السياق وهو وروده في مقام علاج الخلل الصادر من المكلف في مقام الامتثال أن يكون المقدر في المستثنى منه والمستثنى هو عنوان الخلل، ومفاد الحديث: لا تعاد الصلاة من خلل إلا من خلل بأحد الخمسة. فبما أن المقدر في المستثنى و المستثنى منه هو الخلل والمفروض أن مفهوم الخلل شامل لفرض النقيصة والزيادة، فمقتضى ذلك عموم مفاد الحديث للخلل بالزيادة أو النقيصة، وعدم معقولية الزيادة في ثلاثة من الخمسة إنما هو راجع لمقام الصدق، فعدم معقولية انطباق الخلل على الزيادة في الخمسة لا يوجد ضيقاً في المفهوم، فإن الضيق في المصداق لا يوجب ضيقاً في المفهوم، وبالتالي فالحديث بمقتضى قرينية سياقه شامل للإخلال بالزيادة من ناحية المستثنى منه ومن ناحية المستثنى.

**الوجه الثاني:** ما ذكره المحقق الحائري في كتاب (الصلاة)، ومحصل ما ذكره في (درر الفوائد ص494) مؤلف من مقدمتين: المقدمة الأولى: أن مرجع مانعية الزيادة المستفادة من قوله في معتبرة أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) إلى شرطية العدم، حيث إن الصلاة المأمور بها بالنسبة إلى الزيادة إما على نحو الماهية المهمة، والإهمال في مقام الجعل غير معقول، أو على نحو الماهية اللا بشرط ومقتضى ذلك عدم ضائرية الزيادة بصحة الصلاة وهو خلف مفاد معتبرة أبي بصير، أو بشرط لا، ومقتضى ذلك رجوع مانعية الزيادة إلى شرطية العدم. فالإخلال بالزيادة إخلال بالشرط، أي إخلال بأمر عدمي وهو شرطية عدم الزيادة. المقدمة الثانية: إن مقتضى استثناء الأجزاء والشرائط الركنية وهي الخمسة، من قوله (لا تعاد الصلاة) هو أن المقدر الخلل بشيء منها، بلحاظ أن الاستثناء هنا من قبيل الاستثناء المفرَّغ، ومقتضى كونه من قبيل الاستثناء المفرّغ أن هنا مقدّراً في البين. والمقدر المناسب لقرينة استثناء الأجزاء والشرائط من حيث لا تعاد هو أن المقدّر الخلل بشيء منها، فكأنه قال: لا تعاد الصلاة بخلل بشي منها إلا من خلل بأحد الخمسة. فحيث إن المستثنى منه المقدر الخلل بشيء منها والمفروض أن عنوان الشيء مساوق للموجود، إذ لا يطلق الشيء على الأمر العدمي أو أنه منصرف عنه، فمقتضى ذلك اختصاص الخلل بالخلل بالنقيصة، إذ يصدق على الخلل بالنقيصة أنه خلل بجزء أو شرط، أي خلل بما يعتبر وجوده في الصلاة، فإن الخلل بما يعتبر وجوده في الصلاة خلل بشيء، بينما الخلل بما يعتبر عدمه في الصلاة خلل بعدم، والخلل بعدم ليس مصداقاً للخلل بشيء إذ العدم لا شيء، فبما أن المقدر هو الخلل بشيء منها، وما هو شيء منها هو ما اعتبر وجوده حيث يصدق على الخلل بما يعتبر وجوده خلل بشيء منها، وأما ما لم يعتبر وجوده وإنما اعتبر عدمه فالخلل بعدمه، والخلل بالعدم ليس خللاً بالشيء إذ العدم لا شيء، فبالتالي مقتضى ما ذكرناه هو عدم شمول حديث لا تعاد لفرض الزيادة، اي لفرض الإخلال بالزيادة.

وقد أجاب عن ذلك السيد الإمام في (كتاب الخلل، ص39) بوجوه ثلاثة: **الوجه الأول: وتقريبه**: أن يقال إن رجوع مانعية الزيادة إلى شرطية العدم بحيث يكون ما هو الشرط هو اعتبار عدم الزيادة، هل هو على نحو الجعل الموضوعي، أو على نحو الجعل الطريقي. فإن قلنا بأن شرطية العدم ما هي إلا جعل طريقي تمهيدي لبيان مانعية الزيادة، أي أن اشتراط عدم الزيادة في الصلاة كناية عن مانعية الزيادة، فشرطية العدم مجعول طريقي كنائي، لا أنه ملحوظ على نحو الموضوعية. إذن بالنتيجة: الإخلال بشرط العدم إخلال بمانعية الزيادة، فهو إخلال بأمر وجودي وهو الزيادة، وليس إخلالاً بأمر عدمي كي لا يكون مصداقاً للشيء. وإن كان المجعول ألا وهو شرطية عدم الزيادة مجعول على نحو الموضوعية، بمعنى أن المقتضي والملاك في شرطية العدم لا في مانعية الوجود. فالمفروض أن اشتراط العدم له ثبوت في مقام الجعل، كما أن اشتراط الوجود مما له ثبوت في وعاء الاعتبار والجعل، كذلك اشتراط العدم مما له ثبوت في وعاء الاعتبار والجعل، فالإخلال به إخلال بأمر وجودي لأنه إخلال بما اعتبر في الصلاة سواء كان متعلق الاعتبار أمراً وجودياً أو متعلق الاعتبار أمراً عدمياً، فإنه بالنتيجة إخلال بما هو المعتبر فهو إخلال بأمر وجودي اي إخلال بما هو مصداق للشيء. الجواب الثاني، وهو مؤلف من مقدمتين: المقدمة الأولى: إن موضوع حديث لا تعاد الإخلال بما هو المعتبر في الصلاة، فلابد من أجل بيان انطباق هذا الموضوع على فرض من المفروض من تحديد ما هو متعلق الاعتبار، فإن كان متعلق الاعتبار عدماً لم يدخل تحت عنوان الشيء، وإن كان متعلق الاعتبار وجوداً دخل تحت مصداق الشيء. فلابد من الرجوع إلى ظاهر الادلة ليعرف ما هو متعلق الاعتبار. المقدمة الثانية: إذا رجعنا إلى قوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) كان المتبادر والمنصرف منها أن المعتبر هو مانعية الزيادة. أي ان الزيادة بنفسها مانع من صحة الصلاة. فالإخلال إخلال بنفس المانع وهو الزيادة، وليس إخلالاً بشرط من شرائط الصلاة وهو شرطية العدم، وإرجاع مانعية الزيادة لشرطية العدم إنما هو بواسطة محذور عقلي، يغفل عنه العرف وبما أن المعيار في تحديد ما هو ظاهر الأدلة هو العرف العام والعرف العام إنما يفهم من قوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) هو مانعية الزيادة لا شرطية العدم،

إذن بالنتيجة **تلّخص من مجموع المقدمتين**: أن موضوع حديث لا تعاد الإخلال بما اعتبر في الصلاة، وما اعتبر في الصلاة هو مانعية الزيادة بمقتضى الفهم العرفي لمعتبرة أبي بصير، فالنتيجة أن الإخلال بالزيادة أخلال بشيء من الصلاة، والإخلال بشيء منها موضوع لحديث لا تعاد.

وتمامية هذا الجواب تتوقف على أن عدم معقولية جعل مانعية الزيادة هل هي من القرائن العقلية الواضحة، أم لا؟ فإن قلنا بأن عدم معقولية كون المجعول هو مانعية الزيادة من المحاذير العقلية النظرية إذن فظاهر (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) عرفاً هو مانعية الزيادة، ورجوع هذه المانعية لشرطية العدم لأجل محذور عقلي لا يسلخ ظهور الرواية ولا يكون محولاً له إلى ظهور آخر. وأما إذا قلنا بأنه من القرائن العقلية الواضحة فلا محالة يكون احتفاف الرواية به موجباً لظهور الرواية في شرطية العدم، فلو سلمّنا أن شرطية العدم اخذت في المجعول على نحو الموضوعية لا على نحو الكناية عن مانعية الزيادة فمقتضى ذلك عدم تمامية هذا الجواب، لأن الخلل بمانعية الزيادة مرجعه عرفاً إلى الاخلال بما اشترط عدمه في الصلاة، والإخلال بما اشترط عدمه في الصلاة ليس مصداقاً للإخلال بشيء منها، كما في سبق تحرير الإشكال.

**الجواب الثالث:** إن مقتضى سياق حديث لا تعاد، أن المقدر المناسب للحديث خصوصاً بملاحظة التعليل وهو قوله في الذيل (لا تنقض السنة الفريضة) أن المقدر هو الإخلال، فكأنه قال: لا تعاد الصلاة من إخلال إلا من إخلال بأحد الخمسة. ومن الواضح أن عنوان الإخلال عنوان يشمل الإخلال بأمر وجودي أو الإخلال بأمر عدمي. ونتيجة ذلك شمول حديث لا تعاد لفرض الإخلال بالزيادة.

ولكن هذا الجواب بنفسه غير تام، والسر في ذلك: أن المحقق الحائري في (درر الفوائد) ملتفت إلى أن مقتضى سياق حديث لا تعاد كون المقدر هو الخلل كما أن مقتضى قرينة الذيل وهو قوله (لا تنقض السنة الفريضة) أي لا ينقض الإخلال بالسنة الفريضة، إلا أنه يقول: مقتضى استثناء الخمسة التي هي من قبيل الأشياء، أي من قبيل العناوين الوجودية، مقتضى استثناءها أن متعلق الخلل هو الخلل بشيء منها، إذ ليس المقدر هو فقط الإخلال، بل لابد أن يكون المقدر بقرينة استثناء أشياء وجودية من الصلاة أن يكون المقدر في المستثنى منه: لا تعاد الصلاة من خلل بشيء منها، لا أنه لا تعاد الصلاة من خلل ولو لم يكن خللاً بشيء منها، بل كان خللاً بمفطرات الصوم مثلا او بمحظورات الإحرام، بل مقتضى استثناء ما هو اشياء وجودية منها أن يكون المقدر في المستثنى منه لا تعاد الصلاة من خلل بشيء منها، فإذا كان المقدر هو هذا عاد المحذور وهو عدم انطباق هذا العنوان على الخلل بالأمر العدمي كاشتراط عدم الزيادة ما لم يرجع هذا الجواب للجواب الاول.

**الجواب الرابع:** وهو أن قوله في الذيل (لا تنقض السنة الفريضة) ظاهر عرفاً في لا ينقض الإخلال بالسنة تمامية الفريضة. ومقتضى هذا الذيل أن المقدّر في قوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) هو لا تعاد الصلاة من خلل بسنة، وتعاد الصلاة من خلل بالفريضة، وهي الخمسة. فبما أن المقدر في جانب المستثنى منه هو الخلل بسنة، والسنة تشمل ما اشترط وجوده وما اشترط عدمه، أو ما اعتبر وجوده وما اعتبر عدمه كان مقتضى قرينية الذيل عموم المقدر في المستثنى منه في صدر الحديث لفرض الإخلال بالزيادة. بل لو فرضنا أن المقدّر في صدر الحديث هو الخلل بشيء بحيث لا ينطبق على الإخلال بالزيادة كان التعليل في الذيل كافياً في الشمول للإخلال بالزيادة فإن التعليل يعمم ويخصص، فبما أن المعلل به هو أن الخلل بالسنة لكونها سنة لا يوجب نقض الفريضة فمن الواضح أن مقتضى عموم التعليل شمول الرواية للخلل بالزيادة فإن الخلل بالزيادة ولو كان مرجع مانعية الزيادة إلى شرطية العدم إلى كونه إخلالاً بالسنة، فضيق صدر الحديث عن الشمول لإخلال بالزيادة لا يوجب عدم شمول الحديث لفرض الإخلال بالزيادة ما دام المستفاد من التعليل في ذيل الحديث أن المدار في الصحة على كون الإخلال لا عن عمد إخلالاً بسنة، وكون المدار في البطلان على الإخلال بالفريضة، مع قطع النظر عن كون الاعتبار متعلقاً بالوجود أو متعلقاً بالعدم، بل المدار على أنه إخلال بالسنة أو إخلال بالفريضة.

**فالنتيجة**: شمول الحديث لفرض الإخلال بالزيادة كشموله لفرض الإخلال بالنقيصة. يأتي الكلام في المطلب الثاني.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 115

ما زال الكلام في المطلب الاول ألا وهو شمول حديث لا تعاد للخلل بالزيادة، وقد ذكرنا أن في البين وجوهاً لبيان عدم شمول حديث لا تعاد للإخلال بالزيادة، وقد سبق ذكر وجهين. **الوجه الثالث**: إن الاستثناء في الحديث مفرَّغ حيث لم يذكر ما هو المستثنى منه، إذ قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) وإذا كان الاستثناء مفرّغاً فالمقدر في طرف المستثنى منه يتعين بقرينة المستثنى. والمذكور في المستثنى هو نفس الخمسة، وحينئذٍ فهل أن المستثنى هو عبارة عن ذوات الخمسة، أو وجودها، أو عدمها، أو الجميع؟ وهذه عدة محتملات، **فالمحتمل الأول**: أن المستثنى ذوات الخمسة. وهو مما لا يحتمل أن تكون ذوات الخمسة بما هي هي مع غمض النظر عن وجودها وعدمها سبباً للإعادة**. المحتمل الثاني**: أن المقدر مفهوم اسمي كمفهوم الخلل، فكأنه قال: لا تعاد الصلاة إلا من الإخلال المتعلق بأحد الخمسة. وهذا المحتمل منفي لكونه خلاف ظاهر الإسناد، فإن ظاهر الإسناد إلى الخمسة أن المقدر معنى حرفي إضافي تعلقي بنفس الخمسة، لا أن المقدر مفهوم اسمي فإن تقدير المفهوم الإسمي في مثل هذه التراكيب خلاف ظاهر الإسناد. **المحتمل الثالث**: أن يكون المعنى الحرفي هو الوجود، فكأنه قال لا تعاد الصلاة إلا من وجود أحد الخمسة، وهذا خلف المقصود، حيث إن الخمسة هي مقوّم للصلاة، فكيف يكون وجودها سبباً لبطلان الصلاة. **المحتمل الرابع**: أن يكون المقدّر هو العدم، أي كأنه قال: لا تعاد الصلاة إلا من عدم أحد الخمسة، وهو المتعيّن، إذ لا يعقل أن يكون المقدر كلا النحوين من المعنى الحرفي وهما الوجود والعدم لتناقضهما فيتعين أن يكون المقدر هو خصوص العدم، فإذا كان المستثنى هو خصوص عدم الخمسة كان ذلك قرينة على أن المستثنى منه عدم الجزء أو عدم الشرط، فكأنه قال: لا تعاد الصلاة من عدم جزء أو عدم شرط إلا من عدم أحد الخمسة. والنتيجة هي اختصاص الحديث بفرض النقيصة المتمثل بعدم الجزء أو عدم الشرط، وعدم شموله للإخلال بالزيادة. **الوجه الثالث**: أن يقال إن كون المستثنى من سنخ ما اعتبر وجوده في الصلاة أو من سنخ الأجزاء والشرائط قرينة على أن المستثنى منه ما كان كذلك أي مما اعتبر وجوده في الصلاة، أو مما كان من مقولة الأجزاء والشرائط، فلا شمول في المستثنى منه للموانع أو ما اعتبر عدمه بعد اختصاص المستثنى لما كان من مقولة الأمور الوجودية، وإلا لكان الاستثناء منقطعاً، وكون الاستثناء منقطعاً مخالفاً لظاهر الاستثناء، فإن الأصل الأولي للاستظهار كونه متّصلاً إلا مع قرينة على الخلاف. **الوجه الخامس**: أن يقال إن شمول الحديث للزيادة متفرّع على تقدير عنوان الخلل في المستثنى منه، بحيث يكون المقصود (لا تعاد الصلاة من خلل إلا من خلل بأحد الخمسة). وتقدير الخلل في المستثنى منه يعتمد إما على قرينة السياق، أو على الإطلاق المستند إلى أن حذف المتعلق يفيد العموم، وكلاهما ممنوع في المقام. أما السياق: فالمفروض اشتمال سياق الحديث على ما هو من الأمور الوجودية، مما يشّكل مانعاً من إحراز إطلاق المستثنى منه في الحديث لمطلق الخلل، فالمستثنى هو خصوص الخمسة التي هي من مقولة الأمور الوجودية جزءاً أو شرطاً، كما أن الجملة المتعقبة لصدر الحديث حيث قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود والقراءة سنة والتشهد سنة [وفي بعض الروايات: والتكبير سنة]، ولا تنقض السنة الفريضة). كما أنه فرّع على ذلك في بعض الروايات الأخرى بقوله: (فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، وإن نسي فلا شيء عليه)، فاقتصار الحديث على التمثيل للسنة والفريضة بما كان من الأمور الوجودية مانع من إطلاق السياق للموانع. هذا من جهة السياق. **أما من جهة الإطلاق:** بتقريب أن المتعلق للاستثناء محذوف، وحذف المتعلق يفيد العموم، فمقتضى عمومه شموله للخل بالنقص أو الخلل بالزيادة، محل تأمل بل منع، وذلك لمنع كبرى أن حذف المتعلق يفيد العموم بلحاظ أن الإطلاق هو عبارة عن نفي القيد عن المفهوم المتعين فلابد من تحديد مفهوم سواء كان هذا المفهوم معنى بلفظ أو كان هذا المفهوم مقدّراً في الإسناد، فإنه بعد تحديد المفهوم والشك في أخ قيد فيه يكون مقتضى انعقاد مقدمات الحكمة نفي القيد عن هذا المفهوم المعيّن، وأما إذا لم يكن في البين مفهوم معيّن لا معنى للفظ ولا مقدّراً قامت القرائن على تعيينه فإن حذف المتعلق لا يفيد عموم، لأن حذف المتعلق إنما يفيد العموم بعد تعين طرف المتعلق والشك في أنه مقيّد بقيد فيقال بأن حذف المتعلق يفيد العموم، وأما إذا لم يكن هناك مفهوم معيّن فمجرد حذف المتعلق لا يفيد إطلاق طرفي الإسناد في القضية أو في الجملة الملفوظة، ولذلك فما يقال من أن من عوامل الإطلاق حذف المتعلق باعتبار أن حذف المتعلق يفيد العموم غير تام. **فتلخّص عن ذلك**، أن شمول الحديث للإخلال بالزيادة فرع كون المستثنى منه هو مطلق الخلل، وبما أن تقدير مطلق الخلل يحتاج إلى قرينة إما السياق وإما الإطلاق وكلاهما ممنوع فالنتيجة هي إجمال المستثنى منه.

والجواب عن هذه الوجوه الثلاثة، بعدة أنحاء: **النحو الأول**: ما سبقت الإشارة إليه وهو أنه بما أن الحديث وارد في مقام الامتثال بقرينة التعبير بـ(لاتعاد الصلاة) حيث إن الإعادة وعدمها من شؤون مقام الامتثال، كان مقتضى ذلك نظر الحديث لحكم الخلل بالامتثال، وحيث إن الخلل بالامتثال هو عبارة عن عدم تطابق المأتي به مع ما هو المأمور به بجميع ما اعتبر فيه فلا فرق في ذلك بين الخلل بما هو معتبر في المأمور به وجوداً أو ما هو معتبر في المأمور به عدماً الذي هو عبارة عن الموانع.

وبعبارة أخرى: إن مقتضى التعبير بـ(لا تعاد) نظر الحديث للخلل بما ورد في الأدلة الأولية المتعلقة بالصلاة من حيث أجزائها وشرائطها وموانعها، وهذا هو معنى دلالة السياق على كون المقدر في المستثنى منه هو الخلل، فإن سياق ورود الحديث في مقام الامتثال وتكفله بحكم الخلل بالامتثال أو سياق ورود الحديث في النظر للخل بما ورد في الأدلة الأولية هو القرينة على أن المستثنى منه هو مطلق الخلل، وهو بدوره قرينة على كون المعنى المقدّر في المستثنى معنى اسمي وهو عنوان الخلل، فلا يكون تقدير معنى اسمي في المستثنى وهو الخلل خلاف الظاهر بعد قرينية سياق المستثنى منه عليه.

إذن فالقرينة على تقدير مطلق الخلل هو قرينية السياق، لا دعوى أن حذف المتعلق يفيد العموم كي يناقش في ذلك.

**النحو الثاني**: إن مقتضى كون الاستثناء مفرَّغاً كون الاستثناء منه هو الشيء، فكأنه قال: لا تعاد الصلاة من شيء إلا من أحد الخمسة. ومن الواضح أن عنوان الشيء عرفاً يشمل الخلل بما اعتبر وجوده أو الخلل بما اعتبر عدمه، فكلاهما مصداق للشيء عرفاً، ومقتضى ذلك شمول الحديث للإخلال للزيادة. **النحو الثالث**: إن الحديث الشريف متضمن لمراد استعمالي ومراد جدي، فالمراد الاستعمالي هو الإخبار عن عدم إعادة الصلاة من شيء إلا من أحد الخمسة. والمراد الجدي الكناية أو الإرشاد إلى صحة الصلاة المتضمنة للخمسة، فكأنه قال: كل صلاة حفظت الخمسة فهي صحيحة، سواء اشتملت على الخلل بما اعتبر وجوده، أو الخلل بما اعتبر عدمه. فإن المناط في صحتها احتفاظها بالخمسة. ومن الواضح أن هذا المراد الجدي والمفاد التصديقي وهو صحة الصلاة المحتفظة بالخمسة بمعنى أن مقتضى حكومة حديث لا تعاد على الأدلة الأولية أن لا جزئية ولا شرطية ولا مانعية في فرض احتفاظ الصلاة بالخمسة، وهذا المفاد مطلق للإخلال بالزيادة لا بمعنى أن مصب الإطلاق هو المراد الجدي وهو الصحة كما هو توهْمه بعض العبارات، فإنه لا معنى لأن يكون مصب الإطلاق هو المراد الجدي، فإن الإطلاق من شؤون الدلالة اللفظية، فمصبه المراد الاستعمالي من حيث كاشفيته عن المراد الجدي، لا أن مصب الإطلاق نفس المراد الجدي، بل اللفظ الوارد في مقام البيان مع عدم القرينة على التقييد. فالإطلاق بمعنى تمامية مقدمات الحكمة موضوعه المراد الاستعمالي، من حيث كاشفيته عن المراد الجدي وهو إطلاق المراد الجدي. فما هو المدعى أن عدم أخذ قرينة في المقدّر بحسب المراد الاستعمالي وهو (لا تعاد الصلاة من شيء) مع كون الحديث في مقام البيان من جهة الخلل بما هو المأمور به كاشف عن إطلاق المراد الجدي وهو صحة الصلاة المحتفظة بالخمسة.

**الوجه الرابع:** ما أشرنا إليه سابقاً، من أن مقتضى عموم التعليل في الذيل وهو قوله (لا تنقض السنة الفريضة) شمول الحديث للإخلال بالزيادة، سواء استفيد منه أن مناط التعليل هو العقد الإيجابي وهو أن كل خلل بسنة من سنن الصلاة لا عن عمد غير قادح فيشمل الخلال بالزيادة لكونها من السنن، أو استفيد من التعليل أن المناط في الصحة هو العقد السلبي، وهو عدم الخلل بالفريضة، أي كل خلل لا عن عمد لم يكن بفريضة فهو غير قادح في الصلاة، ومن الواضح أن الخلل بالزيادة ليس خللاً بما هو فريضة فلا يكون قادحاً في الصلاة. إذن بالنتيجة مقتضى التعليل في الذيل سواء أرجعناه إلى مناط إيجابي أو مناط سلبي، شمول الحديث للإخلال بالزيادة وإن كان صدر الحديث من جهة المستثنى منه أو المستثنى قاصراً عن ذلك. وأما ما ذكر في كتاب الخلل للسيد الإمام من أنه قد يقال بخروج الخلل بالزيادة عن الحديث حتى بالنظر للتعليل الوارد في الذيل وذلك لأن مانعية الزيادة ليست من الفرائض وليست من السنن إذ المراد بالسنة ما شرعه النبي وقدّره، ومانعية الزيادة ليست مما شرّعه النبي (ص) وقدره، فهو نحو ثالث لا هو من الفرائض ولا هو من السنة فلا يكون مشمولاً للحديث. **فإن ما افيد: أولاً**: مبني على أن المناط في التعليل هو العقد الإيجابي وهو أن كل خلل بسنة من سنن الصلاة فليس بضائر، وحيث إن مانعية الزيادة ليست من السنن فلا تكون مشمولة للحديث. كما أنه مبني على أن المراد بالسنة خصوص ما سنّه النبي (ص) أي خصوص ما ورد من حديث نبوي عن النبي (ص). وكلا الامرين محل تأمل، **أما الأول**: فإن الحديث وإن قال (لا تنقض السنة الفريضة) لكن الظاهر منه أن مناط الصحة هو المناط السلبي وهو أن المهم أن لا يكون الخلل في الصلاة خللاً بالفريضة. **ثانياً**: لو سلمنا أن ظاهر التعليل كون المناط في الصحة المناط الإيجابي وهو أن يكون الخلل بالسنة فإن ظاهر الاحاديث شمول عنوان السنة لما سنّه المعصوم كما في قوله (إذا اجتمع فريضة وسنة بُدء بالفرض). وعلى فرض أن المراد بالسنة خصوص ما شرعه النبي فلا شاهد على كون المراد بسنة النبي خصوص الحديث النبوي بل يشمل حديث المعصوم، حيث إن ما صدر من المعصومين (ع) إنما هو بيان لما صدر عن النبي (ص) من تشريعات وتقديرات أوكل بيانها إلى المعصومين كل بحسب ظرفه. ويأتي الكلام في المطلب الثاني. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 116

### البحث في النسبة بين حديث لا تعاد وبين معتبرة ابي بصير من زاد في صلاته فعليه الاعادة ووجه تقديم حديث لا تعاد على المعتبرة

النسبة بينهما العموم من وجه لان المعتبرة لا تشمل النقيصة لانها واردة في الزيادة وحديث لا تعاد شامل لكليهما كما ان حديث لا تعاد لا يشمل الاخلال العمدي بينما المعتبرة تمشل.

ويجتمعان في الزيادة لا عن عمد فمقتضى المعتبرة بطلان صلاته لانه زاد في الصلاة و مقتضى حديث لا تعاد صحة صلاته فهل هناك وجه لتقديم المعتبرة أم لا

هنا وجوه :

الاولى ما ذكره المحقق النائيني ومن تبعه ان الوجه هو الحكومة و تامل في ذلك السيد الامام لان المناط في الحكومة اي حكومة دليل لفظي على اخر ما جمع عنصرين، احدهما ان يكون اللسان اي لسان الدليل الحاكم لسان المسالمة لا المصادمة، بحيث لو جمعا في دليل 1 لما رؤي تنافر بين اللسانين، كأن يقول من شك في الاوليين اعاد ولا شك لكثير الشك.

العتصر الثاني ان يكون للدليل الحاكم نظر عرفا للدليل المحكوم فيقال هذا ناظر لذلك فلاجل يكون حاكما عليه اما ان كانا متسالمين أجنبي كل منهما على الاخر فلا حكومة وانما يكون الدليل الثاني ناظرا للاول عرفا اذا كان متصرفاً في الموضوع او المحمول او سلسلة العلل او المعلولات.

مثلا اذا قال المولى تجب الصلاة مع الوضوء، وقال في الدليل الثاني الغسلتان والمسحتان بالماء المضر ليس وضوءا فهذا حاكم لتصرفه في الموضوع، وهو نفي الوضوء او قال لا وضوء ضرري في الشريعة بمقتضى قوله لا ضرر ولا ضرار فهذه حكومة لانه تصرف في المحمول وهو نفي الوجوب الضرري او قال لا مصلحة في الوضوء بالماء المضر فهو حكومه لتصرفه في علة الحكم او قال مثلا الوضوء بالماء المضر مما لا يعاقب عليه فهو حكومة لانه تصرف في معلول الحكم.

فالنتيجة اذا كان الدليل الثاني متصرفا في الاول موضوعا او حكما او علة او معلولا كان ناظرا اليه والا فلا.

ثم ان قوله من زاد في صلاته فعليه الاعادة فيه محتملان :

المحتمل الأول: انه في مقام بيان الحكم التكليفي اي ان وقوع الزيادة موضوع لوجوب الاعادة تكليفاً وهذا هو الظاهر الاولي بلا قرينة.

المحتمل الثاني ان يكون كناية عن البطلان، فكانه قال الزيادة ناقضة للصحة فيكون في مقام بيان حكم وضعي.

قال الثاني هو الظاهر هو الظاهر عرفا لقرينة اثباتية وثبوتية اما الثبوتية فلا اشكال ان من صلى صلاة مشتملة على الزيادة فاما ان الزيادة غير ضائرة اذن فوجود امر بالاعادة لغو او الزيادة ضائرة فالامر الاول مازال باقيا وهو الامر بالصلاة، فاذا قال المولى من زاد فتجب عليه الاعادة تكليفاً فهذا معناه ان الزيادة رفعت الامر الاول واوجبت امراًجديدا بالاعادة والا يأتي الكلام انه اما ان الزيادة لا اثر لها فقد سقط الامر الأول ووجود امر بالاعادة لغو او انها ابطلت الصلاة فالامر الاول لازال باقيا فلا حاجة لوجوب تكليفي بالاعادة، وكون الزيادة رفعت الامر الاول واوجبت امرا جديدا بالاعادة غير محتمل عرفاً فان الشارع يمكن ان يتوسل الى ذلك بنفس بقاء الامر الاول هذا هو الوجه الثبوتي.

الوجه الاثباتي ان كثرة استعمال هذا اللسان وهو اعاد في بيان الحكم الوضعي وهو المانعية فاصبح كناية عرفية عن المانعية فالنتيجة انه مقتضى الوجه الثبوتي والاثباتي ان الظاهر من قوله عليه السلام من زاد في صلاته هو بيان المانعية.

وبعد وضوح كلامه ندخل في مناقشة دعوى الحكومة اي حكومة لا تعاد على معتبرة ابي بصير هنا افاد هل ان الحاكم صدر الحديث وهو لا تعاد الصلاة ام ان الحاكم ذيل الحديث وهو لا تنقض السنة الفريضة.

فهنا وجهان محتملان للحكومة:

الاول / ما ذكره النائيني من ان صدر الحديث وهو قوله لا تعاد الصلاة الا من خمسة هو الحاكم على قوله في المعتبرة من زاد في صلاته فعليه الاعادة فاذا كان هذا هو المدعى فنقول لا حكومة سواء حملنا معتبرة ابي بصير على الحكم التكليفي او حملناها على الحكم الوضعي، فان حملناها على التكليفي فمعتبرة ابي بصير مفادها لسانا ان من زاد وجبت عليه الاعادة تكليفاً ولسان لا تعاد ان من اخل بغير الخمسة لا تجب عليه الاعادة فالسانان النافي والمثبت واردان على عنوان واحد حيث ينفيه احدهما ويثبته الاخر بينهما مصادمة لا مسالمة.

ولو اغمضنا النظر فالثاني لا يعد ناظرا للاول عرفا حيث لم يتصرف لا في موضوعه او محموله ولا في العلة ولا في المعلول، وانما تصرف فيه نفسه.

وان حملناه على الحكم الوضعي فكذلك لان مفاد المعتبرة ان الزيادة مبطلة ومفاد لا تعاد ان الاخلال بغير ال 5 ليس مبطلا فتوارد النفي والاثبات على موضوع 1 فلا حكومة بناء على انّ الحاكم هو صدر الحديث.

الوجه الثاني ان الحاكم هو الذيل وما صدر الحديث الا تطبيق من تطبيقاته وهو قوله لا تنقض السنة الفريضة فايضا لا تصح الحكومة اما بناءً على انّ مفاد معتبرة ابي بصير بيان الحكم الوضعي وهو انّ الزيادة ناقضة للصحة حيث ان قوله من زاد في صلاته كناية عن ناقضية الزيادة للصحة فمن الواضح انه معارض للذيل لانه يقول كل اخلال بسنة ليس ناقضاً ومعتبرة ابي بصير تقول الزيادة ناقضة للصحة فكيف يدعى الحكومة واللسانان متنافيان حيث ان المكني عنه في معتبرة ابي بصير يثبت الناقضية بينما المدلول لذيل حديث لا تعاد ينفي الناقضية فبينهما تناف.

وان قلنا بانّ مفاد المعتبرة بيان الحكم التكليفي اي ان الزيادة سبب لوجوب الاعادة تكليفاً فهنا قد يتصور الحكومة.

والسر في ذلك ان بين الدليلين طولية فمعتبرة ابي بصير ناظرة للاثر حيث تقول الزيادة ان وقعت اوجبت الاعادة والاعادة اثر من اثار الامر بالصلاة فهي ناظرة لاثر الامر اي ان معتبرة ابي بصير تحفظت على الصلاة التامة بشرائطها واجزائها فقالت ان من زاد في هذه الصلاة التامة يجب عليه الاعادة، ومن الواضح ان سياق معتبرة ابي بصير النظر للاثر فهي ليست في مقام تنقيح موضوعها اي متى يترتب هذا الاثر وانما هي في مقام بيان انه ان وقعت الزيادة اوجبت الاعادة ومن الواضح ان منصرفها للزيادة الناقضة اذ لا معنى ان تكون الزيادة موجبة من دون ان تكون ناقضة فكانها قالت الزيادة الناقضة يجب معها الاعادة تكلفيا بينما لا تعاد ناظر للموضوع في مرحلة سابقة على الاثر فيقول بانّ الاخلال بالزيادة في فرض العذر ليس ناقضاً من الاساس كي تجب الاعادة فان وجوب الاعادة انما هو فرع الناقضية ولا ناقضية مع الاخلال عن عذر فبما ان معتبرة ابي بصير في سياق النظر للاثر بينما ذيل لا تعاد في سياق النظر لموضوع الاثر فلا محالة يكون لا تعاد حاكماً

او فقل ببيان اخر ان تصرف حديث في العلة لمفاد حديث اخر محقق للحكومة وفي المقام لا تعاد متصرف في العلة لانه يقول ان العلة بالبطلان هو الاخلال بالفريضة بينما الاخلال بالسنة على في الصحة اذن بما ان الاخلال بالزيادة اخلالا بالسنة لذلك لا يكون موجبا للاعادة فالحكومة متصورة ولكن بناء على ان مفاد معتبرة ابي بصير حكم تكليفي وحيث رجحنا ان الظاهر ان مفادها حكم وضعي فلا حكومة اذ حكومة ذيل لاتعاد فرع كون مفاد المعتبرة حكما تكليفيا وقد استظهرنا خلافه فالنتيجة عدم تمامية مدعى النائيني ومن تبعه من حكومة حديث لا تعاد على معتبرة ابي بصير لا صدرا و ذيلاً.

### 117

وقد تعرض لنفس مناقشة السيد الإمام للحكومة سيد المستمسك وأجاب عن الاشكال في الجزء 7 من المستمسك،

والمهم يلاحظ على ما افيد من عدم حكومة لا تعاد على الموثق عدة ملاحظات.

الأولى المناقشة بالنقض والحل اما النقض فلازم كلام السيد الإمام عدم حكومة حديث لا تعاد على كل دليل للشرطية او الجزئية عٌبر فيه بـ"أعاد"، نحو موثق بن بكير، ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره و شعره... فاسد فانّ اللسان بين الصلاة بين الصلاة فيه فاسد وبين لا تعاد الصلاة أي عدم المسالمة، او قوله (عليه السلام) القهقهة تنقض الصلاة وبين لا تعاد الصلاة الا من خمسة ولا يحتمل ان لا يلتزم بالحكومة في هذه الموارد

واما الحل فانّ النظر أي نظر دليل الى دليل تارة يكون نظراً نوعياً، وأخرى شخصياً.

النظر النوعي ملاكه انه اذا اجتمع دليلان متنافيان ظاهراً لكن لو قدّم دليل الف على باء لزم لغوية العنوان الماخوذ في باء بخلاف العكس فان هذا موجب لقرينة باء على الف.

ويدخل فيه العام والخاص فانه لو قال اكرم كل عالم وقال لا تكرم العالم الاموي فانهما متنافيان ظاهرا ولكن لو قدم العام للزم لغوية الخاص، فبما ان تقديم الأول موجب للغوية الثاني دون العكس كان الثاني ناظرا للأول نظرا نوعياً.

كذلك حتّى في نسبة العموم من وجه كما في مثال اغسل ثوبك.. و كل شيء يطير، فانّ النسبة بينهما وان كانت العموم من وجه ولكن الثاني ناظر للأول، منعا للغوية عنوان الطيران.

اما النظر الشخصي

فهو عبارة عن انه لولا وجود الدليل الأول في لوح التشريع لكان وجود الدليل الثاني لغوا، اذ لا معنى للثاني الا مع وجود الأول، وهذا ما يعبر عنه بالحكومة، فانّ مقتضى ان "لولا الأول لكان الثاني لغوا" هو نظر الثاني للأول نظرا شخصيا سواء كانت الحكومة تفسيرية وهو ان يرى الثاني مفسرا للأول، كما في رواية اليس لا يعيد الصلاة فقيه قال ذلك في الشك بين ال 3 و 4، فهذه الرواية تفسير لقوله لا يعيد الصلاة فقيه، او كانت الحكومة تنزيلية وهذا القسم هو الذي تعرض له السيد الإمام ان يكون الدليل الثاني بلسانه متصرفا في الدليل الأول اما موضوعا او محمولا او في سلسلة العلل او المعاليل، او كانت الحكومة مضمونية، فليست تفسيرا ولا متصرفة بحسب اللسان في الدليل الأول ابدا و مع ذلك فهو حاكم، والوجه فيه ان سياق الدليل الثاني سياق التفريع على الأول فمتى ما كان سياق الثاني التفريع على الأول كان ناظرا اليه والنظر ملاك الحكومة وان لم يكن لسانه لسان التفسير او التنزيل والتصرف الا انه يكفي في نظره الى الأول كونه تفريعا عليه، مثلاً، حكومة دليل لا ضرر ولا حرج على الأدلة الأولية، فانه من الواضح ان قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج سياقه سياق الإقرار بوجود دين وان هذا تفريع عليه وهو ان ما كان من الدين حكما حرجيا في بعض الموارد فهو مرتفع، فما دام سياق الدليل الثاني سياق التفريع على الأول بان يكون مدلوله الالتزامي الإقرار بوجود حكم ذي حدود في رتبة سابقة وانه في مقام التفريع على تلك الحدود وبيانها من حيث السعة والضيق فهذا ما يعبر عنه بالحكومة المضموينة.

ومقامنا من هذا القبيل فان قوله لا تعاد الصلاة الا من خمسة وان لم يكن لسانه لسان التفسير او التصرف في موضوع دليل من الأدلة السابقة الا ان المدلول الالتزامي لسياقه هو الإقرار بوجود حكم متعلق بالصلاة في رتبة سابقة وان لتلك الصلاة حدوداً معينة وهذا تفريع على تلك الحدود، لبيان عدم سعتها لفرض الاخلال العذري، اذن فملاك الحكومة وهو ان لولا الدليل الأول لكان الثاني لغوا موجود في لا تعاد اذ لولا الأدلة الأولية المتكفلة للاجزاء والشرائط لكان وجود لا تعاد لغوا وملاك الحكومة المضمونية قائم به وهو ان المدلول الالتزامي لسياقه سياق التفريع على ما سبق.

وبذلك يكون حديث لا تعاد حاكماً على حديث من زاد في صلاته ونحوه، هذا أولاً

وثانياً، نعم كما ذكر (قده) ان المناط في حكومة دليل على دليل اخر ان يكون لسان الدليل الثاني لسان المسالمة الا انّ المقوم لسان المسالمة ليس هو حيثية التعبير، بان يكون تعبيره تعبيراً مسالماً، بحيث يكون متصرفاً في الأول موضوعا او محمولا او علة او معلولا وانما المقوم والمحقق للسان المسالمة هو السياق فمتى ما كان سياق الدليل الثاني التحفظ على الدليل الأول لا انه يريد ان يرفعه بل هو متحفظ عليه الا انه يبين حدوده سعة وضيقا، فلا محالة يكون لسانه لسان المسالمة، فلأجل ذلك نقول ان حديث لا تعاد حاكم على الأدلة الأولية ومنها من زاد في صلاته سواء جعلنا مركز الحكومة الصدر او الذيل،

وبيان ذلك انّ موثق ابي بصير وان كان مفاده حكما وضعيا ان الزيادة ناقضة للصلاة مع ذلك يكون قوله السنة لا تنقض الفريضة حاكماً، لأنّه ظاهر قوله السنة لا تنقض الفريضة الإقرار بوجود سنة وان الاخلال بها ليس ناقضا للفريضة في حال العذر فلا مصادمة بين مانعية الزيادة من سنن الصلاة وبين الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة.

ثالثا لو سلمنا مع السيد الإمام ان ملاك الحكومة ليس موجودا وان بين اللسانين مصادمة، فان عدم وجود ملاك الحكومة لا يعني تعارضهما بل يقدم حديث لا تعاد بملاك التخصيص، والسر في ذلك اننا لو قدمنا الأدلة الأولية الدالة على الجزئية او الشرطية المطلقة للزم لغوية التعليل في قوله فان السنة لا تنقض الفريضة اذ لا يبقى للتعليل مورد اذ ما دام السنة على كل حال ناقضة حتّى مع الاخلال بها في حال السهو والجهل القصوري فلا يبقى مورد للتعليل، بخلاف العكس وهو ما لو قدمنا التعليل المذكور في الذيل على الأدلة الأولية فان غايته التخصيص.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول وهو دفع المعارضة بين حديث لا تعاد ومن زاد بالحكومة وهو تام.

الوجه الثاني بالعكس ان الموثق مقدم على لا تعاد بالتخصيص وبيان نكتة ذلك بأحد وجهين:

الأول ان يقال كما احتمله السيد الصدر والشيخ الأستاذ بان حديث لا تعاد بحسب لسانه مطلق يشمل الاخلال العمدي فان قوله لا تنقض السنة الفريضة واضح الدلالة ان الاخلال بالسنة ولو كان عن عمد لا يوجب نقض الفريضة، فيشمل الاخلال العمدي والزيادة والنقيصة بينما موثق أبي بصير خاص بالزيادة فيقدم الموثق على لا تعاد فمانعية الزيادة ثابتة على كل حال حتّى في حال العذر بمقتضى التخصيص.

الوجه الثاني سلمنا ان لا تعاد لا يشمل الاخلال العمدي ويختص بالعذري، بحسب سياقه، ولكن مع ذلك هو اعم مطلقا من الموثق والسر في ذلك ان مفاد حديث لا تعاد ناظر لنقيصة السنة، فان المستفاد والمستظهر من لا تنقض السنة الفريضة ان نقص السنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة ولا فرق في السنة بين ان تكون اعتبارا وجوديا او عدميا كالستر والاستقبال واعتبار عدم القهقهة او عدم الزيادة فيدخل الاخلال بالزيادة تحت عنوان نقص السنة، فبينهما عموم وخصوص مطلق حيث ان قوله لا تعاد ان نقص السنة سواء كانت السنة اعتبارا وجوديا او عدميا لا يوجب نقض الفريضة، وموثق ابي بصير يقول الا اذا كانت السنة من باب شرطية عدم الزيادة فموثق ابي بصير اخص مطلقا من لا تعاد.

ولكن يلاحظ على هذا الوجه بكلتا النكتتين انه أولاً حتّى لو سلمنا، بان حديث لا تعاد شامل لفرض العمد فانه مع ذلك لا تكون النسبة بين لا تعاد وبين الموثق عموما و خصوصا مطلقا بحيث يكون الموثق اخص مطلقا، والسر في ذلك ما بنى عليه المشهور وان كان محل تامل عند السيد الأستاذ وهو ان حديث لا تعاد لا يشمل زيادة الأركان، فانه داخل في المستثنى لا المستثنى منه، فبناء على ذلك فموضوع المستنثى منه في لا تعاد نقص ما ليس فريضة او الاخلال بما ليس فريضة بينما الاخلال بالركن بنحو الزيادة اخلال بالفريضة لا بالسنة فهو خارج موضوعا عن المستثنى منه في لا تعاد، بينما الموثق يشمله لأنّه من زاد يشمل زيادة الركن فيتكون النسبة عموما من وجه.

ثانيا سلمنا ان مفاد لا تعاد مطلق يشمل حال العمد وزيادة الركن، بحيث يكون الموثق اخص منه مطلقا فان النكتتين تبتنيان على ذلك، ومع ذلك لا يقدم الموثق من باب التخصيص لاشتمال لا تعاد على التعليل فيجعله آبيا عن التخصيص، اذ لا معنى ان يقال لا تنقض السنة الا هذه السنة وهي سنة الزيادة فانه لا وجه لتقدمها على باقي السنن بان يكون الاخلال بها ناقضا.

الوجه الثالث ان يدعى الاظهرية، تعرض لها السيد الإمام، وهو ان يقال ان حديث لا تعاد مقدم على الموثق من باب تقديم الاظهر على الظاهر حيث ان لا تعاد اظهر من الموثق لاشتمال صدره على الاستثناء وهو يعطي اظهرية، واشتمال ذيله على التعليل فصار اقوى في مورد الاجتماع على موثق ابي بصير

ولكن كما افاد هو في الاشكال ان هذه الاظهرية ليست بحد توجب قرينية الثاني على الأول، وانما يقدم الاظهر على الظاهر إذا بلغ الاظهر حد القرينية لو جمعا في سياق 1 لرؤيا متلائمين وهنا الامر غير متحقق لا تعاد الصلاة الا من خمسا ومن زاد في صلاته فعليه الإعادة ليسا متلائمين

### 118

لازال الكلام في رفع التعارض بين موثق ابي بصير من زاد في صلاته فعليه الاعادة وبين لا تعاد حيث ان النسبة بينهما عموم من وجه فانهما يجتمعان في الزيادة غير العمدية مقتضى موثق ابي بصير بطلان صلاته وحديث لا تعاد مقتضاه صحة صلاته، والكلام في وجوه رفع التعارض بينهما

الوجه الثالث: الذي تعرض له السيد الامام هو دعوى انّ حديث لا تعاد اظهر من الموثق والسر في الاظهرية ان حديث لا تعاد متضمن لقرينتين الاولى الاستثناء لا تعاد الصلاة الا من خمسة والاستثناء يؤكد ظهور المستنثى منه في العموم، فان الاستثناء من العام يوجب قوة ظهور المستثنى منه في العموم اي كانه لا استثناء منه الا هذا.

والقرينة 2 اشتمال ذيل حديث لا تعاد على التعليل في قوله والسنة لا تنقض الفريضة والتعليل موجب لعموم المعلل، فحيث اشتمل لا تعاد على القرينتين كان اقوى ظهورا في العموم لمورد الاجتماع من موثق ابي بصير، فيكون الاظهر وهو حديث لا تعاد قرينة على الظاهر وهو موثق ابي بصير في مورد الاجتماع.

ويلاحظ على ذلك منع الاظهرية لان لا تعاد لم يرد في خصوص الزيادة بل القدر المتيقن منه النقيصة، بينما موثق ابي بصير في خصوص الزيادة وهو موجب لكونه اظهر في مورده ولا اقل من عدم اظهرية لا تعاد عليه.

وثانيا على فرض تسليم الاظهرية فانّ قرينية الاظهر على الظاهر منوطة عرفاً بالملائمة بينهما بمعنى انهما لو جمعا في سياق 1 لكانا متلائمين، والحال في المقام لو جمع من زاد في صلاته فعليه الاعادة مع لا تعاد في سياق 1 لم ير التلائم بينهما كي يكون الاظهر قرينة على الظاهر.

الوجه الرابع ان نسبة لا تعاد لموثق ابي بصير نسبة المبين للمجمل، وبيانه اننا اذا لاحظنا موثق ابي بصير من زاد في صلاته فعليه الاعادة وجدنا ان المتعلق محذوف حيث لم يبين ما هو الذي زيد كي تجب الاعادة بل قال من زاد في صلاته فيحتمل من زاد فعلاً ويحتمل من زاد جزئا او شرطا، و يحتمل من زاد ركعة، فباعتبار تردد المتعلق بين فعل او جزء او شرط او ركعة يكون موثق ابي بصير مجملاً.

فان قلت ان حذف المتعلق يفيد العموم فمقتضى ذلك ان من زاد شيئا في الصلاة اعادها.

قلت قد ذكر السيد الشهيد في فقهه [[64]](#footnote-64)من ان ما اشتهر من ان حذف المتعلق يفيد العموم غير تام، والسر في ذلك ان استفادة العموم من حذف المتعلق مبنية على الاطلاق، بان يدعى ان مقتضى مقدمات الحكمة كون المتعلق هو العموم، ولكن الاطلاق هو عبارة عن عدم القيد للمفهوم المحدد، اي بعد المفروغية عن وجود مفهوم محدد ونشك في تقييده فنقول مقتضى مقدمات الحكمة اطلاقه اذ لم تقم قرينة على التقييد فلا بد من مفروغية عن مفهوم نشك في تقييده، كما لو قال اكرم فلاناً فهنلك مفهوم محدد فلو شككنا انه يكرم في حالة دون حالة، فحينئذ بعد المفروغية عن المفهوم المحدد والشك في التقييد نقول مقتضى الاطلاق اكرامه، اما اذا شككنا في اصل المفهوم، كما لو قال عليك بجارك، فلا يفهم ما معنى ذلك اكرامه او ضربه، فدار الامر في متعلق عليك بين طرفين اكرامه او ضربه، فبما ان المفهوم لم يحدد بعد فلا يقتضى حذف المتعلق عمومه.

اذن ما قيل من ان حذف المتعلق يفيد العموم مرجعه الى الاطلاق المبتني على مقدمات الحكمة وهو متقوم بمفهوم محدد يشك في تقييده لا ما إذا شك في اصل المفهوم كما في مقامنا

فاذا كان موثق ابي بصير مجملا والمفروض ان حديث لا تعاد مبيّن فقتضى البيان في حديث لا تعاد حيث قال لا تنقض السنة الفريضة تفسير موثق ابي بصير بالزيادة العمدية او الزيادة في الاركان،

ويلاحظ على ذلك اولاً، ان في من زاد المتعلق موجود ليس محذوفاً، لان متعلقه هو فعل المكلف، مثلا من زاد في نومه، من زاد في اكله ، متى ما كان المدخول في "من زاد" فعلاً من الافعال فهو بنفسه المتعلق، فالمقصود في من زاد في صلاته اي من زاد عن الحد في الصلاة، فعليه الاعادة فلا حاجة الى تقدير متعلق في البين.

ثانياً سلمنا ان عنوان في صلاته مجرد ظرف لا انه متعلق للزيادة اي كانه قال زاد شيئا في ظرف الصلاة. ولكن ما ذكره التفتازاني وغيره من ان حذف المتعلق يفيد العموم لا يبتني على الاطلاق كما ذهب اليه السيد الصدر وانما يدعون ان القرينة السياقية هي التي تقتضي العموم.

وبيان ذلك انه تارة يكون السياق موجباً لتحديد المتعلق كما في حرمت عليكم امهاتكم او لا يحل مال امريء الا بطيبة نفسه اي لا يحل التصرف فيه فتارة يكون السياق ولو من باب المناسبات الارتكازية قرينة على تحديد المتعلق، وتارة لا يكون قرينة على تحديد المتعلق ولكن اذا دار امر المتعلق عرفاً بين الحد الاوسع والاضيق فنفس عدم التنصيص على الحد الاضيق قرينة عرفا على ارادة الاوسع فهم يدعون الحذف الاختياري اي عندما يقوم متكلم في مقام بيان يتوقع فيه ان يضيق او يترك فان حذف المتعلق معناه انه لا يريد المضيق بل يريد الاوسع فلو قال عليك بالضيف فدار الامر عرفا بين ان عليك بالعناية به او بخصوص اطعامه فهنا لو دار الامر بين الحد الاوسع وهو العناية او الادنى فنفس عدم التنصيص قرينة على ارادة العموم.

واما من الناحية الصغروية وهو محل كلامنا فانه من الواضح ان المتبادر في المقام اي من زاد فعلاً بقصد كونه من الصلاة فعليه الاعادة، فلا اجمال في موثق ابي بصير حتى نحتاج الى بيانه الى حديث لا تعاد.

الوجه الخامس: ما ذكره السيد الامام ص 49 من الخلل، قال بانّ المقام من باب قرينة النص على الظاهر، ووجه ذلك ان قوله فعليه الاعادة في موثق ابي بصير يحتمل الحكم التكليفي والوضعي فان قوله من زاد فعليه الاعادة ظاهر في الحكم الوضعي ولكن يحتمل الحكم التكليفي اي عليه الاعادة تكليفا وان كانت صلاته صحيحة، بينما في لا تعاد لا تنقض السنة الفريضة نص في الحكم الوضعي، وهو عدم مبطلية الاخلال بالسنة، فمن باب قرينة النص على الظاهر يحمل قوله عليه الاعادة على الحكم التكليفي وهو مطلق الرجحان من زاد في صلاته فالراجح في حقه الاعادة،

وقال وفيه اشكال ولم يبين وجه الاشكال ولعل مقصوده انه لو نظرنا الى الظهور الاولي الناشيء عن المدلول اللغوي لقوله فعليه الاعادة لكان محتملا للحكم التكليفي والوضعي، واما لو نظرنا الى الظهور العرفي الثانوي الناشيء عن كثرة الاستعمال فالمفروض ان اعاد او لا يعيد في لسان الشارع قد كثر استعمالها في الصحة والفساد اي في الارشاد الى الحكم الوضعي فنتيجة ذلك ان احتمال التكليف في عليه الاعادة لا يعتنى به عرفاً.

وبناء على ذلك فان قوله في حديث لا تعاد من زاد في صلاته فعليه الاعادة وان كان نصا في الحكم الوضعي اللا ان هذا لا يقتضي قرينيته على الظاهر في موثق ابي بصير لان القرينية تقتضي ان يكون مؤدى القرينة محتملا عرفا والا لو لم يكن كذلك فلا معنى لهذه القرينية والمفروض في المقام لو قلنا بقرينية حديث لا تعاد على موثق ابي بصير لكانت النتيجة حمل موثق ابي بصير على الحكم التكليفي، وهو احتمال غير عرفي وعليه فاحدهما وان كان نصا والاخر ظاهرا الا انه لا قرينية للنص على الظاهر لان مؤدى القرينية ليس احتمالا عرفيا.

فتلخص من جميع ما ذكرناه ان الصحيح في رفع التعارض بين موثق ابي بصير و حديث لا تعاد ما ذكره المحقق النائيني من الحكومة.

ياتي الكلام فيما تعرض له السيد الامام في 49 من بقاء التعارض على كل حال..

### 119

المطلب الثاني : اذا قدم حديث لا تعاد على موثق ابي بصير بالتخصيص او الحكومة فقد يقال ان التعارض باق، لان مقتضى لا تعاد ان من اخل بشيء معتبر في الصلاة عن نسيان او سهو او جهل سواء كان ما اخل به نقص ام زيادة فان صلاته صحيحة، فمقتضى هذا المفاد ان لا يبقى تحت موثق ابي بصير الا الزيادة العمدية حيث ان جميع انواع الخلل غير العمدي مندرج تحت لا تعاد، والزيادة العمدية فرد نادر.

وذكر في المقام وجوه 4 للعلاج:

الاول الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية، فاستهجان الحمل على الفرد النادر انما هو في القضية الخارجية، كما لو قال اكرم كل فقيه وفي دليل اخر قال لا تكرم غير الاعلم، اما لو كانت القضية حقيقية فانه ليس مستهجنا لان القضية الخارجية ناظرة للافراد الفعلية فلو اخرج اكثر افرادها لكان الحمل على الباقي مستهجنا اما الحقيقية فليست ناظرة للخارج بل موضوعها فرضي فكون الاعلم فردا نادراً خارجا لا يوجب الاستهجان.

وهذا العلاج غير تام، لان مشكلة الاستهجان ناشئة من عدم التناسب بين مقام الاثبات والثبوت، ولا بين الحاكي والمحكي وهو لا يفرق فيه بين القضية الحقيقية او الخارجية. فان قوله اكرم كل فقيه والمراد فرد نادر بحسب طبعه يوجب ان حمل العام عليه مستهجن لعدم التناسب بين مقام الاثبات والثبوت.

العلاج 2 بالتفريق بين الحكومة والتخصيص، فيقال ان كان الدليل 2 مخصصا فهنا يكون الحمل مستهجناً، اما ان كان حاكماً كما لو قال اكرم العالم و قال غير الاعلم ليس بعالم فلا استهجان، لان الدليل الثاني افصح بانّ موضوع الحكم في الدليل الاول هو خصوص الاعلم.

وهذا العلاج محل تامل، لانه انما يتم في الحكومة التفسيرية لان الحاكم بمثابة المفسر اما لو فرضنا ان الحكومة ليست تفسيرية كالتنزيلية المتصرفة في الموضوع او المحمول، فان حمل العالم في الدليل الاول على خصوص الاعلم مستهجن، لانه لا فرق بين الحكومة والتخصيص من حيث الجوهر وانما الفرق بينهما في التعبير فكلاهما فيه الاخراج الحكمي لا الموضوعي، لان الاخراج الموضوعي يختص بالورود، ومع كون الحكومة اخراجا حكميا بلسان نفي الموضوع فلا فرق بينها وبين التخصيص من ناحية تحقق الاستهجان المزبور.

العلاج الثالث: وهو ما افاده السيد الخوئي بان محذور الاستهجان يرد لو خصصنا موثق ابي بصير بخصوص العامد اما مع ادخال عنصر الجهل التقصيري اي من زاد في صلاته فعليه الاعادة شامل للزيادة العمدية والزيادة عن جهل تقصيري والاخير شائع فلا يلزم الاستهجان.

ولكن كما افاد شيخنا الاستاذ [[65]](#footnote-65)حيث ذهب الى ان لا تعاد يشمل المقصر اذا كان جهله مركبا، والسر في ذلك انه اذا دار الامر بين دليلين، وكان شمول احدهما للفرد العاشر يقتضي ان يبقى الثاني على فرد نادر كما لو اخذ الدليل الأول 8 افراد والثاني فرد واحد وهو نادر، وبقي فرد، فهل يعدُّ التخلص من محذور الاستهجان قرينة على ادخال الفرد الباقي في الدليل الثاني، ام انه مجرد علاج تبرعي هذا ليس جمعا عرفياً [[66]](#footnote-66)؟

ومقامنا من هذا القبيل فموثق ابي بصير اخد الزيادة العمدية و لا تعاد السهوية فهل ندخل الجهل التقصيري في الموثق حتّى لا يلزم الاستهجان او في لا تعاد فياتي المحذور، فهل يعد رفع محذور الاستهجان قرينة عرفا في ظهور الموثق في الجهل التقصيري.

اذن فما في تقريرات السيد الخوئي من انه حذرا من محذور الاستهجان غير تام

نعم لو قلنا من الاول ان سياق حديث لا تعاد سياق الامتنان ومقتضى الامتنان اختصاصه بفرض العذر والجهل التقصيري ليس بعذر فهو خارج عن لا تعاد اساساً فلا يلزم من تقديم لا تعاد على موثق ابي بصير الحمل على الفرد النادر،

او يقال ان لا تعاد محفوف بمرتكز متشرعي على ان الجاهل المقصر غير معذور.

العلاج الرابع : ما ذكره السيد الامام ص 50 وهو انه اذا كانت الندرة في زمان صدور الحديث فهو موجب للاستهجان اما لو كانت في طول صدور الحديث فلا يرد محذور الاستهجان والزيادة في الصلاة عمدا لولا هذا الحديث ليست نادرة.

ولكن قد يقال ان هذا العلاج ممنوع اولا لان الصلاة بحدودها قد صدرت من المشرع الاول صلى الله عليه واله واستقرت في اذهان المتشرعة بكيفية معينة من اجزاء و شرائط، ومن طبع المتشرعة التعبد بالكيفية الصادرة من المشرع الاقدس[[67]](#footnote-67).

ثانياً ان الزيادة ان كانت مجرد تكرار قربة الى الله فقد يقال انه ليس امرا نادرا، واما الزيادة بقصد انها من الصلاة على نحو الجزئية او الظرفية فهي امر نادر حتى في زمان صدور هذا الحديث فان من طبع المتشرعة ان لا يضيفوا بقصد الجزئية او الظرفية، والمفروض انه التزم ان من زاد في صلاته ناظر للزيادة الحقيقية بقصد انه من الصلاة.

فالنتيجة ان لا علاج ان لازم تقديم لا تعاد على موثق ابي بصير الحمل على النادر ما لم يلتزم ان لا تعاد لا يشمل المقصر.

### 120

المطلب الثالث على فرض استقرار التعارض بين حديث لا تعاد وموثق ابي بصير من زاد في صلاته فعليه الإعادة هل يمكن تقديم حديث لا تعاد على الموثق ام لا، وهنا ذكر السيد الإمام في كتاب الخلل ص 50 عدة مرجحات لحديث لا تعاد على موثق ابي بصير، المرجح الأول الشهرة الفتوائية حيث إنه اشتهرت الفتوى بان الزيادة السهوية في الصلاة غير ضائرة والكلام من هذه الناحية كبروي اذ لا اشكال في شهرة الفتوى بان الزيادة السهوية غير مبطلة للصلاة، وانما الكلام في الكبرى وهو يبتني على تحقيق مفاد المقبولة، وهو قوله (عليه السلام) خذ بما اشتهر و دع الشاذ النادر فان المجمع عليه مما لا ريب فيه.

فنقول ان المستظهر امران:

الاول ان المقبولة سواء كانت في سياق ترجيح أحد المتعارضين على الآخر ام كانت في سياق تمييز الحجة عن اللاحجة على اي حال فانها في مقام بيان التمييز الحقيقي لا ما يوجب الاقربية بلحاظ ان الشيخ الاعظم استفاد من المقبولة انها توجب تقديم احد الخبرين على الآخر لميزة توجب الاقربية فما يستفاد منها هو قاعدة كلية وهو ان كان احد الخبرين واجدا لميزة توجب اقربيته للواقع من الآخر كان مرجحا بتلك المزية.

ولكن ما نستظهره من سياق المقبولة انها في مقام بيان تقديم ما هو واجد لمزية حقيقية لا لمزية نسبية، بمعنى انها توجب اقربية احدهما بل هي ميزة حقيقية وذلك لقوله في صدر المقبولة فان المجمع عليه لا ريب فيه فتطبيق هذا العنوان على احد الخبرين ظاهر في المزية التي تنفي الريب لا انها في المزية التي تنفي الريب بحسب النسبة وبلحاظ الآخر،

كما ان قوله بعد ذلك وانما الامور 3 امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل، فان ظاهر ذكر هذا التثليث انه في مقام بيان ان الخبر الواجد للمزية مصداق لما هو بين رشده وهذا لا ينطبق على الاقربية النسبية،

كما ان قوله في العبارة الثالثة ما خالف العامة ففيه الرشاد، فان ظاهره ان الترجيح بمخالفة العامة ترجيح محقق للرشاد لا للرشاد النسبي، اذن ظاهر سياق المقبولة انها في مقام التقديم بالمزية الحقيقية لا المزية النسبية سواء قلنا انها في مقام الترجيح ام مقام تمييز الحجة عن اللاحجة.

الامر الثاني : ان ظاهر قوله (عليه السلام) في صدر الرواية انّ المراد بالشهرة الشهرة الرواية المساوقة للشهرة العملية، كما هو راي المحقق الحائري والسر في ذلك، أيضاً 3 قرائن :

القرينة الاولى ان تطبيق عنوان ما لا ريب فيه في اول المرجحات على ما كان مشهورا ظاهر في ان المشهور لا ريب فيه مطلقا اي ظاهر العبارة نفي مطلق الريب لا نفي الريب من بعض الجهات دون بعض، خلافا لما فهمه سيدنا من ان المراد من الشهرة هي الشهرة الروائية فان الشهرة الرواية انما ينتفي معها الريب من حيث الصدور، فانها اذا اشتهرت شهرة روائية قد تصل بها الشهرة الى حد الوثوق بالصدور واما هل مضمونها صحيح ام لا وهل انها واردة على سبيل التقية ام لا فانه امر اخر ظاهر نفي الريب هو نفيه من تمام الجهات لا من جهة الصدور فقط اذن بمقتضى تطبيق ما لا ريب فيه على المشهور ظاهر ان المراد الشهرة العملية التي ينتفي معها الريب من جهة الصدور و جهة المضمون والجهة.

القرينة الثانية انه بعد ذلك طبق ما هو بين رشده على ما هو المشهور، وهنا نختلف في فهم الرواية عما فهمه سيدنا الخوئي حيث ذكر ان ذكر التثليث ان الشاذ مشكل لا لبيان ان المشهور بين الرشد فهو ان يقول ان الإمام ذكر التثليث لبيان ان الشاذ داخل تحت عنوان المشكل وداخل تحت يرد حكمه الى الله لا لبيان ان المشهور بين رشده.

فهل ان ظاهر السياق ان الشاذ الذي ليس بمشهور داخل تحت عنوان المشكل، ام ان ظاهر السياق النظر لواجد المزية لا النظر لفاقد الميزة وان واجد الميزة مصداق لما هو بين رشده فحيث نستظهر الثاني اذن بالنتيجة انما ينطبق عنوان بين رشده على المشهور اذا كان مشهور عملا لا فتوى ورواية،

القريبنة 3 ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) من ان الشهرة الروائية المجردة عن العمل في زمن النصوص نادرة الحصول في الطبقة الاولى من الرواة اذ ليس الإمام مما يتكلم مع الجماهير حتّى تشتهر الرواية في الطبقة الاولى وانما يتكلم مع بعض الرواة فقد تكون مروية عن 3 او 4 ممن كانوا مع الإمام فتحقق شهرة رواية غير عملية لدى الطبقة الاولى من الرواية امر نادر، واما الشهرة في الطبقات التالية فهي شهرة عملية لان المقصود من العملية تدوينها مقدمة للعمل بها[[68]](#footnote-68) فاذن تصور شهرة رواية غير عملية امر نادر وعليه فجعله ميزانا في مقام الترجيح خلاف الظاهر جدا اذن المجمع عليه المشهور عملا.

فبناء عليه مجرد فتوى المشهور بما يوافق حديث لا تعاد دون موثق ابي بصير مما لا يصلح ان يكون مرجحا نعم إذا كان السيد الإمام ممن يرى ان المراد بالمشهور هنا في الرواية الجامع بين الشهرة الفتوائية او العملية او الروائية اي ايا من ال3 يكفي، فحينئذٍ يصح بالشهرة الفتوائية ان يقول ان سياق الرواية هو الترجيح باي مزية توجب الاقربية فالشهرة الفتوائية توجب الاقربية الا ان كليهما خلاف ظاهر الرواية كما تقدم.

المرجح الثاني قال ان المشهور لم يعمل بالموثق، لأنّه اما في مبطلة زيادة الركن فقد عمل بالمستثنى في لا تعاد، حيث ان المستثنى اي ان الخلل بأحد ال 5 نقصا او زيادة موجب للبطلان ففتوى المشهور بالبطلان استنادا الى المستنى في لا اتعاد واما فتوى المشهور بان الزيادة الهورة يفي غير الاركان غير مبطلة فهو استناد الى المستثنى منه في لا تعاد واما الزيادة في غير الاركان عن جهل فقد نسب الى المشهور انه يفتي بالبطلان ومع ذلك لم يستند الى موثق ابي بصير اذ لعل مستنده في البطلان ان تقييد الجزئية او الشرطية او المانعية بفرض العلم موجب للدور او التصويب فلعله لمحذور عقلي افتى المشهور ان من اخل عن جهل فصلاته باطلة لا الى موثق ابي بصير فالنتيجة لم يحرز ان المشهور عمل بالموثق وهو كاف في ترجيح لا تعاد عليه

### 121

لازال الكلام في وجوه الترجيح لحديث لا تعاد على موثق ابي بصير وذكرنا ان السيد الامام ذكر عدة مرجحات وصلنا للمرجح الثاني وهو عدم عمل المشهور بالموثق لان المشهور في الزيادة في الاركان افتى بالبطلان استنادا للمستثنى في حديث لا تعاد وفي الزيادة في غير الاركان ان كانت عن سهو فقد افتى بالصحة استنادا للمستثنى منه في لا تعاد وان كانت الزيادة في غير الاركان عن جهل فقد نسب للمشهور انه افتى بالبطلان، ومن المحتمل ان فتواه بالبطلان ليس عملا باطلاق الموثق وانما لأجل محذور عقلي وهو اننا لو قلنا باختصاص مانعية الزيادة بفرض العلم لا تشمل فرض الجهل كان ذلك دورا او تصويبا كما بحث في الاصول فلعله لأجل ذلك افتى بمبطلية الزيادة وان كانت عن جهل فحيث لم يعمل المشهور بالموثق كان ذلك مرجحا لحديث لاتعاد عليه في موطن الإختلاف،

ولكن يلاحظ على ذلك ان عدم عمل المشهور بالرواية هل هو ملحوظ على نحو الموضوعية ام على نحو الطريقية والمشيرية للاعراض مثلاً فان كان ملحوظا على نحو الموضوعي فهو يبتني على مبنيين في حجية خبر الثقة الاول ان يقال ان موضوع الحجية الوثوق الشخصي فما لم يكن هنلك وثوق شخصي على ضوء خبر الثقة فليس موضوعا للحجية كما هو مبنى سيد المنتقى ومن الواضح ان عدم عمل المشهور برواية مع كونها صحيحة مانع من حصول الوثوق،

المبنى الثاني ما بنينا عليه من ان موضوع الحجية الوثوق النوعي، او فقل خبر الثقة الذي لم يقم منشأ عقلائي على خلافه، و حيث ان عدم عمل المشهور مع كونها مروية صحيحة منشأ عقلائي على الخلاف فخرج الخبر عن الحجية.

ولكن على هذين المبنيين لا يكون الموثق حجة، لا ان لا تعاد مرجح عليه بنفس عدم عمل المشهور،

واما على المبنى الثالث وهو مبنى سيدنا وشيخنا الاستاذ وهو ان موضوع الحجية مطلق خبر الثقة فمجرد عدم عمل المشهور بالرواية لا يقدح في موضوع الحجية في شيء ولا يصلح للمرجحية هذا اذا اخذ عدم عمل المشهور على نحو الموضوعية.

اما ان اخذ عدم عمل المشهور برواية مشيرا للاعراض عنها بحيث يكون الموهن المشار اليه وهو الاعراض فمن الواضح ان عدم عمل المشهور اعم من الاعراض اذ لعل عدم عمل المشهور لا للاعراض عن الرواية بل لترجيح معارضها لنكتة.

المرجح ال 3 قال بل يكفينا ان المورد المترقب للعمل بالموثق وهو الزيادة السهوية في غير الاركان لم يعمل المشهور في بالموثق فيه، وعدم عملهم به في هذا المورد كاشف عن قصوره، اما لان مورده زيادة ركعة لا مطلق الزيادة او لان مدلوله الزيادة العمدية لذلك لم يعملوا به في السهوية فنفس عدم عمل المشهور يكشف عن قصوره.

وياتي على هذا المرجح ما تقدم من ان عدم عمل المشهور اعم من قصوره او ترجيح لا تعاد عليه لنكتة.

المرجح الرابع قال لو اغمضنا النظر عما سبق فان حديث لا تعاد مرجح على الموثق لموافقته للسنة، والسنة عبارة عن حديث الرفع رفع عن امتي ما لا يعلمون والنسيان حيث ان مقضى حديث الرفع ان الاخلال بما هو مجهول مرفوع وعن نسيان مفروض وحديث لا تعاد يوافق في اطلاقه مفاد الرافع فيقال ان حديث لا تعاد في مورد التعارض موافق للسنة هو حديث الرفع فيكون هذا مرجحا عليه لان المقبولة قالت ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة يؤخذ به.

وهذا الكلام منه فتح الباب امام البحث في عدة كبريات في المقام :

الكبرى الاولى ما هو المقصود بالسنة حيث إنه (قده) اختار في اصوله ان المقصود بالسنة حديث النبي ص فقط ولو كان حديثا ظنيا [[69]](#footnote-69)، فان لحديث النبي خصوصية، فان موافقته مرجح له على معارضه،

قد يقال ان المراد من السنة ما كان قطعي الصدور ولو كان من قبل الائمة (عليهم السلام) كما افاد السيد الخوئي.

هنا امور 3

الامر الأول ان المراد بالسنة في اخبار العرض كما في معتبرة ايوب بن الحر كل حديث مردود الى الكتاب والسنة و كل شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف، فيقال ان الظاهر من عنوان السنة من خلال قرنه بالكتاب من جهة وان سياق الحديث في مقام كشف ما هو الحجة فعلا وهاتان قرينتان ان المراد بالسنة ما كان قطعي الصدور قطعي الجهة حيث ان ما يتوفر عليه الكتاب القطعية من ناحية الصدور والجهة و كون قطعية الصدور والجهة واضحة ليست منوطة بشخص المجتهد او بطرف دون طرف فحيث ان ما يتميز به الكتاب انه قطعي صدورا جهة قطعا واضحا كان قرن السنة به قرينة على ان المراد بالسنة ما كان بهذه المثابة.

كما ان نفس سياق هذا الحديث كل حديث مردودا سياق تمييز ما هو الحجة بالفعل، وهو ما يوافق ما هو قطعيا جهة وصدورا.

الامر الثاني ما هو المراد بالسنة في اخبار الترجيح، كما في مقبولة عمر بن حنظلة قال فان كان الحديثان عنكما مشهورين قال فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة فيؤخذ به ويترك الآخر فيقال بما ان سنخ التعبير واحد في اخبار العرض والترجح وقرن السنة بالكتاب أيضاً فهذا شاهد على ان المراد بالسنة في اخبار الترجيح هو المراد بها في اخبار العرض، اي متى ما وجد خبران ولو كان بينهما اختلاف بالعموم من وجه و كان احدهما موافق لما هو القطعي كان ذلك مرجح له على الآخر

الامر الثالث ان تخصيص السنة بحديث النبي ص، و حتّى لو كان حديثه ظنيا بعيد جدا عن مساق المقبولة، فان ظاهر المقبولة حييث نصت على عناوين 3 العنوان الاول فان المجمع عليه لا ريب فيه الظاهر على ان المدار على عدم الريب والعنوان الثاني على انما الامور 3 بين رشده الظاهر على ان المدار على بينونة الرشد الثالث على انه ما خالف العامة ففيه الرشاد الظاهر على ان المدار على ما يكون رشادا فمقتضى التنصيص على هذه العناويان الثلاثة ان يكون المرجح ما يكون طريقا لتحصيل ما لا ريب فيه او ما فيه الرشاد و هذه قرينة جلية على ان المقصود بالسنة في مثل المقبولة ما كان قطعيا صدورا جهة قطعا بحيث يكون الموافق له م لا ريب فيه مضافا الى ان العرف لا يرى خصوصية لسنة النبي خصوصاً اذا كانت ظنية فما هو الموجب لسنة النبي ص مع كون الحديث المعصومية قطعيا صدورا وجهة

الكبرى الثانية

### هل ان اخبار الترجيح تشمل العامين من وجه

، ام لا، لان التعارض بين الحديثين على نحو العموم من وجه حيث ان الموثق وارد في الزيادة بينما لا تعاد يشمل النقيصة كما ان الموثق يشمل الزيادة العمدية والسهوية بينما الموثق خاص بالعمدية فتيعارضان بالزيادة السهوية فهل ان اخبار الترجيح التي عبرت بالحديثين المختلفين تشمل العامين من وجه ام انها خاصة بالمتباينين.

فقد ذهب المحقق النائيني والسيد الشهيد الى انصرافها عن الحديثين المتباينين وعدم شمول اخبار الترجيح للعامين من وجه بينما ذهب السيد الخوئي والسيد الإمام الى ان اخبار الترجيح شاملة للمختلفين على نحو العموم من وجه.

### 122

الكلام في التعارض بين موثق ابي بي بصير وحديث لا تعاد وهنا نكات:

النكتة الاولى هل ان الحكم في روايات الترجيح يصلح لان يكون موجبا لانصراف روايات الترجيح عن العامين من وجه ام لا، فان الحكم الوارد فيها، " يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ"، فان هذه العبارة وهي ان الراجح يؤخذ به ويترك الآخر قرينة على ان المنظور في الاختلاف هو الاختلاف على نحو التباين لاجل قرينة مناسبات الحكم للموضوع، فان الحكم اذا كان متضمنا لطرح احد الطرفين فالمناسب بحسب المرتكزات العرفية طرح ما هو مباين، اما اذا كانت النسبة بين الحديثين العموم من وجه فان طرح الحديث الآخر في غير مورد المعارض بلا مقتضي.

ولكن قد يناقش في ذلك بان ظاهر سياق روايات الترجيح انها في مقام العلاج، ولذلك كلما طرح عمر بن حنظلة مشكلة تصدى الإمام لعلاجها، وبما ان السياق سياق علاج التعارض فظاهر هذا السياق ان ما يذكر من علاج انما هو للحديثين المختلفين من حيث انهما مختلفان، بحيث تكون حيثية الاخلاف تقييدية وملحوظة، ومقتضى هذه القرينة ان ما دل من روايات الترجيح على تقديم احد الخبرين لمرجح و طرح الآخر شمول ذلك لمورد الاجتماع فيطرح، ولا تدل على على طرحه راسا كي يقال ان هذا مما لا تقبله قرينة مناسبة الحكم للموضوع.

النكتة الثانية، سلمنا ان سياق روايات الترجيح ناظر للعلاج والعلاج في اطار الاختلاف، الا انه لابد من تحديد موضوع الحديثين المخلتفين، وهذا ما ركز عليه السيد الصدر فقال لابد ان يحدد الموضوع حيث ورد في رواية الراوندي وهو يقبل سندها، قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ- فَاعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ- فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ- وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ.

، فاذا كان موضوع روايات الترجيح الحديثين المختلفين فهل يصدق على مادة الاجتماع في العامين من وجه انهما حديثان مختلفان ؟

فقد يقال ان بما ان كل منهما ذو مدلول واحد، فالتبعيض في هذا المدلول الواحد بان يقال بعضه يؤخذ به وبعضه يطرح غير عرفي، فلو كان الحديثان متباينين لانطبق عليهما الحديثان المختلفان فيؤخذ احدهما ويترك الآخر، واما لو كان بينهما عموم من وجه فاخذ بعض الحديث من كل منهما ويقال انهما مختلفان ويقدم احدهما ويطرح الآخر غير عرفي لأنّه لا يصدق على مورد الاجتماع انهما "حديثان مختلفان" .

فان قلت ان كلّ حديث متضمن لشهادتين ايجابية وسلبية، مثلاً لو قال في احد الخطابين اكرم كل عالم وقال في الآخر لا تكرم اي فاسق فهنا نقول في قوله الاول اكرم كل عالم عندما نقل لنا الرواي فقد صدرت من الراوي شهادة ايجابية ان ما صدر من الإمام (عليه السلام) هو وجوب اكرام كل عالم وسلبية انه لم يصدر منه مخصص لا بفسق ولا غيره.

وجاء الحديث الآخر وقال الإمام قال لا تكرم اي فاسق وهو ايضا يتضمن شادتين ايجابية وسلبية فهو يشهد ان ما صدر من الامام حرمة اكرام اي فاسق، و يشهد ان ليس هنلك مخصص له من العلم ونحوه، فالشهادة السلبية في كل منهما تعارض الشهادة الايجابية في الاخر.

فدعوى ان لا يصدق على مورد الاجتماع عنوان الحديثين المختلفين ممنوعة، بل يقال ورد عليّ حديثان مختلفان لانهما احدهما بشهادته السلبية ينفي الايجابية للآخر.

و بعبارة اخرى سبق الكلام في نظير هذه المسالة وهي هل ان سقوط الدلالة المطابقية يلازم سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية و ذكرنا هناك انه لو كانت الدلالة التزامية ظهورا اخر فكان المتكلم ابرز ظهروين فسقوط الظهور المطابقي لا يوجب سقوط الالتزامي، وهنا نقول الشهادة السلبية ظهور و كذا الايجابية فهنا يصدق على الظهور السلبي مع الايجابي عنوان الحديثان المختلفان فيشملهما اذا وردكم...

ويلاحظ على ذلك ان الشهادة السلبية مندكة في الايجابية لا مستقلة، فلو سئل الراوي هل انت تخبر بخبرين، او بخبر واحد وانت ساكت عن الآخر لاجاب انا اخبر بخبر واحد وهو الذي سمعته، فالشهادة السلبية انما هي تحليل انتزاعي من الشهادة الاجابية فهي مندكة فيها وليست مستقلة عنها كي تكون موضوعا اخر وحديث اخر، لأجل ذلك ذهب السيد الصدر الى انصراف روايات الترجيح عن العامين من وجه.

النكتة الثالثة: قال السيد الخوئي هل ان المستفاد من روايات الترجيح هو الترجيح من حيث الحجية ام من حيث الصدور؟ لا اشكال ان المنساق من روايات الترجيح انهما في مقام التمييز بين الحجة بالفعل فهي في مقام بيان ما هو الحجة بالفعل، ولكن ما هو موضوع الحجية، هل موضوعا الدال ام المدلول ؟ والفرق بين الدال والمدلول في الحكم الشرعي يمكن ان يوضح بانه قد ذكر سيدنا الفرق بين الغيبة والكذب فالغيبة وصف مترتب على المدلول لا على الدال، والكذب وصف مترتب على الدال لا على المدلول.

بيانه لو قال شخص كل الطلبة في المدرسة الكذائية فساق، هذه غيبات عديدية بعدد الافراد فان الغيبة وصف للمدلول لا للدال فحتّى لو كان الدال واحد فهو بلحاظ كل طالب صدرت منه غيبات.

بينما الكذب وصف للدال، لا المدلول لان الكذب اخبار بما لم يحرز مطابقته للواقع والاخبار واحد، فلو فرضنا انه كذب فقال كل الطلبة فقهاء هل كذب كذبات عديدة بعدد الطلبة ام لا هي 1، ولذلك فهي لا تقبل التبعيض.

لذلك يقع الكلام في ان الحجية وصف للدال ام المدلول فاذا قلنا من ان الحجية وصف للدال. فالدال لا يقبل التبعيض لأنّه 1 ولا معنى لان يقال انه حجة من "كذا دون كذا" فاذا قلنا ان الحجة وصف للمدلول فانه قابل للتبعيض فأي مانع من شمول روايات الترجيح للعامين من وجه وهي في مقام تمييز موضوع الحجية هو المدلول وهو قابل للتبعيض ؟

لكن قد يقال ان ما ذكر مسلم الا انه ما هو المدلول الذي هو موضوع الحجية؟، هل المدلول هو النقل ام المنقول؟، فانا عندما اخبر فانا اخبر عن الصدور فاقول صدر من الإمام كذا فالمدلول هو الصدور لا الصادر، كلام الراوي هو الصدور نعم لو احرزنا صدور الكلام من الإمام لكان مفاد الكلام المنقول لا النقل والصادر لا الصدور، والصدور لا يقبل التبعيض، ففي المتباينين روايات الترجيح تقول هذا حجة دون ذاك اما ان كان بينهما عموم من وجه فان اخذنا باحدهما وطرحنا الآخر بالكلية فهو بلا مقتضي، وان طرحناه في مورد الاحتماع فان ذلك يستلزم محذورا وهو التبعيض في المدلول والمدلول هو الصدور، ولا معنى ان يقال انه صادر هنا وليس صادرا هنا.

ولكن قد يقال انه اي مانع من التبعيض من حيث الصدور فاصل الحديث صادر ولكن عمومه ليس بصادر؟

وذكر المحقق النائيني بالتفصيل بين المرجحات ان العامين من وجه خارجان عن ادلة الترجيح اذا كان المرجح صدوريا اما الجهتي فهو مشمول روايات الترجيح.

### 123

ما زال الكلام ان روايات الترجيح هل تشمل العامين من وجه ام لا

وتعرضنا في الدرس السابق الى الوجوه التي من خلالها ذهب البعض الى منع شمول روايات الترجيح للعامين من وجه

ويقع الكلام في التفصيلات حيث هناك عدة تفصيلات في شمول الروايات للعامين من وجه

التفصيل الاول

ما هو الصحيح تبعا للسيد الاستاذ بتقريب مني ومحصله امور ثلاثة

1تارة يدعى ان سياق روايات الترجيح كمقبولة عمر بن حنظلة ارشاد الى كبريات ارتكازية عقلائية

2واخرى يدعى ان سياقها سياق الترجيح التعبدي

 والاول هو الصحيح من ان المستفاد من المقبولة هو الارشاد الى كبرى عقلائية وقد عبر عنها السيد الاستاذ انه متى تعارضت امارتان فان المرتكز العقلائي على الاخذ بالطريق الواجد للمزية التي تصرف الريب عنه الى المعارض الاخر

وبحسب تعبيرنا ان هناك كبرى عقلائية متى ما تعارضت امارتان وكانت احداهما واجدة لمزية توجب كونها مصداقا لما هو بين الرشد في نفسه فهو الذي يؤخذ به ويترك الاخر

فالرواية عندما تقول انما الامور ثلاثة امر بين رشده وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل ترشد الى مطلب عقلائي ان العقلاء في مورد التعارض يأخذون بواجد المزية الذي يكون بين الرشد[[70]](#footnote-70)

فبناءا على ان المقبولة في مقام الامضاء لهذه الكبرى العقلائية فلو كان بين الخبرين عموم من وجه هل العقلاء لايعملون المرجحات ام يعملونها

والصحيح انهم يعملون المرجحات لانه في صور تنافي العامين من وجه توجد صور 3

1ان يحرز ان احدهما لابعينه غير صادر تعبدا او وجدانا فلا اشكال انهم يجمعون القرائن ان الصادر باء او الف مثلا

2- ان لايحرز ذلك بل كلاهما من حيث احتمال الصدور على حد سواء فاذا كان المحتمل ان احدهما مقيد ولكن سقط القيد اما من نفس الامام لاجل التقية مثلا او ان الراوي اسقط القيد غفلة فنحن نحتمل ان احد العامين مقيد فهنا نبحث عن المزية التي تنفي المقيد عن احدهما ومن الواضح ان المميزات الصدورية تنفع في ذلك كما لو كان راوي احد الخبرين اوثق او اضبط من الاخر فيكون احتمال سقوط المقيد اضعف

او تكون احد الروايتين مشهور

3-انه ليس هناك احتمال عرفي لسقوط المقيد فيحتمل ذلك في كليهما فهنا العقلاء ايضا يعملون المرجحات لتحصيل اقوائية عموم احدهما في مورد الاجتماع من الاخر فيأخذون بها

اذن فالصحيح انه اذا قلنا بان سياق المقبولة سياق الارشاد لكبرى عقلائية ان العقلاء اذا تعارض لديهم خبران ولو كان بينهما عموم من وجه فانهم يبحثون عن المزايا التي ترجح احدهما على الاخر.

 القرينة الثانية ان يقال كما ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) في بحث التعادل والتراجيح

ان يفترض ان المقبولة في سياق الترجيح التعبدي كما ذهب اليه المشهور من الاصوليين ومنهم سيدنا الخوئي قده

فبناءا على ذلك لابد ان نبحث هل موضوع المقبولة او معتبرة الراوندي على مبنى السيد الخوئي (إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب اللّه عزّ و جلّ، فما وافق كتاب اللّه فخذوه و ما خالف كتاب اللّه فذروه، فإن لم تجدوهما في كتاب اللّه فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه.) فقال لاترجيح الا بمرجح موافقة الكتاب او مخالفة العامة

فهل الحديثان المختلفان ينطبق على العامين من وجه ام لا

وهنا عدة قرائن لبيان عدم شمول الحديثان المختلفان للعامين من وجه

1ما اشرنا اليه امس في كلام السيد الخوئي ونذكره اليوم بصيغة اولى وهي انه هل العنوان يتعدد بتعدد المبرز او بتعدد المبرَز؟ حيث افاد السيد ان بعض العناوين تدور مدار المدلول بعضها مدار الدال لذلك فرق بين الغيبة والكذب فان الغيبة تتعدد بتعدد المدلول ولو كان الاخبار واحدا كما لو كان جميع اهل السوق فساق واخبر واحد باخبار واحد عن الجميع فهنا يتعدد المدلول ولو كان الدال واحد

اما الاخبار الكذب كما لو كان اهل السوق يصلون الصلاة في اول وقتها وجاء المخبر وقال بانهم لايصلون فهل هي كذبة واحد ام كذبات متعددة؟ فيقولون لا لان الكذب من سنخ الاخبار والاخبار واحد فهو يتعدد بتعدد الدال لا المدلول  والا فلا يتعدد

ولكن يمكن طرح نفس المطلب بصياغة اخرى

انه ان التعدد بتعدد الدال او المدلول منوط بكون ما صدر له علقة بالغير ام لا فاذا كان ما صدر من اخبار ذو حيثية اضافية بحيث يكون متقوما بالغير فلامحالة يتعدد بتعدد المدلول حتى لو كان كذبا فضلا عن الغيبة وبيان ذلك

ما هو الوجه ان الغيبة تتعدد بتعدد المدلول ؟ لان الغيبة هتك واعتداء على الغير ولذلك يتعدد القذف والكذب على الله بتعدد المدلول ولو كان في اخبار واحد

 اذن المناط في تعدد ما صدر بتعدد المدلول هو كونه متضمنا لحيثية الهتك او الاعتداء على الغير من دون فرق بين كونه غيبة او كذبا[[71]](#footnote-71)

ولاجل ذلك هناك فرق بين الكذب الخبري والمخبري ، فالاول يتعدد بتعدد المدلول والثاني لايتعدد ، فلو قال في اخبار واحد جميع من يحضر في المدرسة فقهاء ، فمن حيث الكذب المخبري واحد ولكن من حيث الكذب الخبري متعدد

اذن فالصحيح ان نقول ان تعدد الاخبار او تعدد الخبر بتعدد المدلول منوط بتضمنه حيثية الاعتداء او الهتك للغير والا فهو يتعدد بتعدد الدال بعد المفروغية عن هذه المقدمة نطبقها على المقام

هل عنوان الحديث يتعدد بتعدد الدال او المدلول لااشكال عرفا انه يتعدد بتعدد الدال فلايقال للحديث المتضمن للعموم أحاديث بل هو حديث واحد

فاذا اختلف العامان من وجه فلايصدق على مورد الاجتماع انهما حديثان مختلفان بل يقال بانهما حديثان اختلفا في بعض المدلول ولاجل ذلك لامعنى لترجيح احدهما على الاخر بعنوان انه حديث مشهور مخالف موافق الى غير ذلك من المرجحات

القرينة الثانية

اذا قيل مختلفان فان ظاهر الاختلاف انه من باب الاسناد لما هو له اي مختلفان في انفسهما لابلحاظ صدقهما على مورد معين فلو قال اكرم اي ع...

فعندما يقال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان اي مختلفان في انفسهما لا بلحاظ امر من الامورمن الخارج

القرينة الثالثة

ان يقال حديثان مختلفان فالاختلاف عنوان مشكك له درجات فهل ينصرف العنوان المشكك لاعلى مراتبه بحيث يكون انصرافه لاعلى مراتبه مانعا من احراز اطلاقه فاذا قيل ان بين هذين الشخصين عدواة او صداقة فهل تنصرف للعدواة التامة او تشمل العداوة النسبية؟

فاذا قبلنا الانصراف فهو مانع من احراز الاطلاق ما لم تكن احدى المراتب متعارفة بين الناس

الوجه الرابع

ما تعرض اليه السيد الاستاذ من ان قوله اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوا به فالضمير في به يعود على الحديث او على مضمون الحديث ؟

فاذا قلنا يعود الى الحديث فالمفروض ان العامين من وجه لايؤخذ بالحديث وانما يؤخذ بمضمونه في مورد الاجتماع فتنصرف روايات الترجيح عن العامين من وجه

الا ان يقال في دفع ذلك ان ظاهر الرواية انه يؤخذ بالحديث من حيث الموافقة ويرد من حيث المخالفة وبما ان هاتين الحيثيتين من مضمون بعضه فلاتصرفه عن العامين من وجه

الامر الثالث

ذكر سيدنا الخوئي قده ان مفاد روايات الترجيح تشخيص ما هو الحجة بالفعل وبما ان موضوع الحجية هو المدلول لا الدال اذن الحجية قابلة للتبعيض لذلك يتصور شمول روايات الترجيح للعامين من وجه، فيقال مورد الافتراق يبقى على الحجية لمرجح صدوري او جهتي ومورد الاجتماع ليس بحجة لتقديم غيره عليه ، سواء كان معنى الحجية المنجزية والمعذرية او جعل العلمية او جعل المؤدى او ما يحتج به، فعلى الجميع الحجية قابلة للتبعيض

لذلك التزم سيدنا الخوئي بذلك

لكن هذا الكلام انما يتم بملاحظة المحمول في الروايات لا الموضوع فالمحمول وهو خذوا به وذروه كناية عن الحجية وهي قابلة للتبعيض لذلك ذكر عمومها للعامين من وجه ولكن اذا لاحظنا الموضوع وهو هالحديثان المختلفان وهو لايشمل العامين من وجه اذن حتى لو كان المحمول قابلا للتبعيض فمادام الموضوع منصرفا عن العامين من وجه فلا يشمل في روايات الترجيح للعامين من وجه بناء على ان مفادها هو الترجيح التعبدي

### 124

ما زال الكلام في ان روايات الترجيح هل تشمل العامين من وجه كما هو محل كلامنا من زاد في صلاته فعليه وقوله لاتعاد الصلاة الا من خمسة

وذكرنا ان هناك عدة تفصيلات

التفصيل الثاني ما ذهب اليه المحقق النائيني من التفصيل بين المرجح الصدوري وغيره من المرجحات فاذا تعارض العامان من وجه فان روايات الترجيح تشملهما من حيث المرجح المضموني وهو موافقة الكتاب ومن حيث المرجح الجهتي وهو مخالفة العامة ولاتشملهما من حيث المرجح الصدوري وهو الترجيح بالصفات كالاوثوقية والاضبطة او الشهرة

لان الحديث قابل للتبعيض بلحاظ المرجحين الاولين وليس قابلا بلحاظ المرجح الثالث اما قابليته بلحاظ المرجحين الاولين فواضح لأن مرجع التبعيض فيهما الى التبعيض في الحجية وان كان منشأ التفكيك في الحجية مختلفا فيقال العام من وجه بعضه حجة لموافقته للكتاب والاخر ليس بحجة لمخالفته وبعضه حجة لمخالفته للعامة واخرى ليس بحجة لموافقته للعامة وبما ان التبعيض في الحجية ليس عزيزا فنقول اذا تعارض العامين من وجه فنأخذ بغير مورد الاجتماع وندع مورد الاجتماع

اما لو نظرنا للمرجح الصدوري فمئأله للتعبد بالصدور والتبعيض في الصدور غير عرفي بأن يقال هذا الحديث الواحد ذو الاسناد الواحد كقوله من زاد في صلاته فعليه الاعادة صادر بلحاظ مورد الافتراق وليس صادرا بلحاظ مورد الاجتماع مع العام الاخر

فالنتيجة عدم شمول روايات الترجيح في هذا المرجح الصدوري للعامين من وجه

ويشكل عليه

اولا بانه اذا قلنا ان الانحلال الى الجهتين الايجابية والسلبية عرفي فالتبعيض في الصدور عرفي بمعنى انه اذا قلنا ان هذا الحديث (من زاد في صلاته ) يتضمن عقدا ايجابيا وهو ان الزيادة مانع من صحة الصلاة وعقدا سلبيا وهو ان لامخصص لهذا العموم وكذا لاتعاد له عقد ايجابي وهو صحة الصلاة في الاخلال بغير الخمسة وسلبي ان لامخصص لهذا العموم

والتعارض بين العامين من وجه هو بين العقدين السلبيين اذ لاتعاد صالح لان يكون مخصصا لقوله من زاد في صلاته ومن زاد في صلاته صالح لان يكون مخصصا للاتعاد

وثانيا لو سلمنا ان التفكيك بين الجهتين غير عرفي وان العرف لايرى الا مفادا بسيطا وحدانيا غير قابل للانحلال الى عقدين ايجابي وسلبي فح تنصب المناقشة معه على معنى المرجح الصدوري هل معناه التعبد بالصدور ام ان معناه هو تنفيذ دليل الحجية لأنه اذا تعارض الخبران على نحو العموم من وجه في مورد الاجتماع فشمول دليل حجية خبر الثقة لهذا معارض بشموله لذاك فان مرجع التعارض الى التعارض في نفس شمول دليل الحجية، ودور المرجح هو تفعيل احد الشمولين دون الاخر فليس مفاد المرجح الصدوري الا مفاد دليل الحجية نفسه فلابد من الرجوع الى مفاد دليل الحجية فهل ان مفاد دليل الحجية هو التعبد بالصدور فياتي اشكال المحقق النائيني ام ان مفاده جعل العلمية والمؤدى فاذا كان مفاد دليل الحجية جعل المؤدى مثلا فأي مانع من التبعيض ان هذا المؤدى مجعول في مورد الافتراق دون الاجتماع او ان اعتبار المتلقي للخبر عالما بمضمونه في مورد الافتراق دون مورد الاجتماع لامانع منه عرفا

نعم لو كان مفاد دليل الحجية التعبد بالصدور الذي هو ليس مبنى النائيني لكان تقديم المرجح الصدوري الراجع للتبعيض في الصدور غير عرفي

هذا تمام الكلام في التفصيل الثاني

التفصيل الثالث ما ذكر ه المحقق الهمداني قده[[72]](#footnote-72) في حاشيته على الرسائل حيث افاد بان العامين من وجه على قسمين

1-     ما لايرى العرف كونهما من المتنافيين وان تحير في الجمع بينهما في مورد الاجتماع وذلك فيما اذا كان موضوع الحكم في كل منهما عنوانا مشيرا للمصاديق الخارجية

مثلا لو قال اكرم كل عالم وقال لاتكرم اي فاسق فان العرف لا يراهما متنافيين اصلا لأن العرف اذا عرض عليه هذان الدليلان حملهما على المقتضيات اي المقصود ان جهة العلم تقتضي الاكرام وان في الفسق جهة تقتضي عدم الاكرام ولا منافاة بينهما من جهة اخرى والعرف يحملهما على الاقتضاء وان تحير في مورد الاجتماع في تقديم اي المقتضيين فلا يندرجان تحت الحيديثين المختلفين

2-     ما يراهما العرف متعارضين كادلة التحديد إذا خفي الاذان فقصر واذا خفي الجدران فقصر فيتنافى مفهوم كل منهما مع منطوق الاخر وبينهما عموم من وجه فيتعارضان في مورد الاجتماع

او كما في قوله كل شيء يطير فلاباس ببوله وخرئه وقوله كل ما لايؤكل لحمه فبوله نجس فانهما لو اجتماعا في الطير الذي لايوكل فيراهما متنافيين

ففي هذا القسم الثاني قال ان العرف العقلائي يعمل المرجحات ولكن استفادة ذلك من روايات الترجيح مشكل الا بتنقيح المناط او الغاء الخصوصية ولعل منظوره قده انه وان ورد في روايات الترجيح عنوان الحديثين المختلفين وقلنا انه لاينطبق على العامين من وجه الا ان العرف يلغي الخصوصية ويقول ظاهر روايات الترجيح انه في مقام رفع الحيرة وانه متى ما أشكل عليه امر الحديثين فليعلاجه بهذه الطريقة سواء صدق عليه عنوان الحديثين المختلفين ام لا فتشمل العامين من وجه

ويلاحظ عليه

اولا سلم المحقق الهمداني في القسم الاول من العامين ان العرف يتحير في مورد الاجتماع اي جهة يقدم فاذا كان العرف يتحير في ذلك فمقتضاه دخولهما تحت المرجحات بنظر العرف العقلائي [[73]](#footnote-73)فلايبقى فرق بينهما في القسم الاول او الثاني

 وثانيا فكرنا في تحديد فارق جوهري بين القسمين بحيث يكون موجبا لعدم عد القسم الاول من المتنافيين وعد الاخر من المتنافيين ولم نصل الى فارق لان كلاهما عنوان مشير فما هو الفارق الجوهري بين القسمين

التفصيل الثالث

وهو كلام سيدنا ان العموم من وجه تارة من يستفاد من ادوات العموم واخرى من الاطلاق فان كان الشمول الاستغراقي مستفاد من ادوات العموم فهنا سلم دخولهما في الحديثين المختلفين فيشملهما روايات الترجيح اما لو قال اكرم العالم ولاتكرم الفاسق والشمول الاستغراقي استفيد من الاطلاق فدخولهما في مورد الحديثين المختلفين المتعارضين مشكل وذلك لمبناه المعروف ان الاطلاق حكم عقلي وليس ظهورا حيث ان اللفظ كعالم وفاسق لايدل الا على الماهية المبهمة اما الاطلاق فهو لايستفاد من اللفظ وانما في طول تمامية مقدمات الحكمة يحكم العقل بان المراد الجدي مطلق العالم فالاطلاق مجرد حكم عقلي كما ذكر هو في الوجوب انه حكم عقلي

وعليه فلايوجد في المقام ظهوران متعارضان لان الاطلاق ليس من سنخ الظهور في شيء وتعارض الحديثين انما هو من شوؤن الظهور فاذا لم يكن الاطلاق من سنخ الظهور فالعامان من وجه لايدخل في الحديثين المختلفين وقد رتب عليه ان الحديث المعارض للقرآن بالاطلاق لايطرح لانه ليس معارضا للكتاب وانما معارض لاطلاقه وهو ليس ظهورا

ويلاحظ عليه

ان هذا الاشكال مبنائي فان في الاطلاق ثلاثة مسالك

1-     انه ظهور لفظي من باب تعدد الدال والمدلول فلو قال اكرم العالم فان اللفظ يدل على الماهية المهملة وعدم ذكر القيد دال اخر على اللابشرطية والاطلاق فمن مجموع تعدد الدال يستفاد ظهور لفظي يعبر عنه بالاطلاق وهذا ما سلكه سيد المنتقى

2-     ما ذهب اليه اغلب الاعلام ان الاطلاق ظهور سياقي فان ظاهر السياق كون كل متكلم في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه ولم يذكر قيدا فظاهر هذا السياق ان مراده الطبيعي لابشرط فبناءا على هذين المسلكين لايتم اشكال سيدنا

3-     نعم على مسلكه ان دور العقل اكتشاف الاطلاق وعدمه لايدخل الحديثان في الحديثين المتعارضين

ياتي الكلام في ما هو المرجح لحديث لاتعاد على من زاد في صلاته فعليه الاعادة

### 125

بعد المفروغية عن بحثين سابقين ان ترجيح احد الخبرين بموافقة السنة يشمل السنة الظنية الموافقة للمعصوم ولاتختص بسنة النبي وکذا لاتختص بالسنة القطعية

وبعد المفروغية لشمول الترجيح للحديثين مع المخالفة بالعموم من وجه

يقع الكلام في كبرى ثالثة

وهو

### هل يصح ترجيح الحديثين المختلفين بموافقته لحديث الرفع رفع عن امتي ما لايعلمون

ذكر السيد الامام قده انه في المقام حيث تعارض موثق ابي بصير من زاد في صلاته فعليه الاعادة مع حديث لاتعاد فيما اذا وقعت الزيادة مثلا عن جهل قصوري ، فان لاتعاد يقدم لموافقته للسنة والسنة هي حديث الرفع فان مقتضى حديث الرفع صحة صلاته

وحيث ان هذا الترجيح يتوقف على دلالة حديث الرفع في نفسه على صحة الصلاة بحيث لو لم يكن حديث لاتعاد لكان حديث الرفع دالا على صحة الصلاة فح يصح ان يقال موافقة حديث لاتعاد مع حديث الرفع مرجح له على موثق ابي بصير

فهل ان حديث الرفع دال على صحة الصلاة في فرض الزيادة عن جهل قصوري في الصلاة ام لا

وهذا يتوقف على تنقيح عدة مطالب

1. هل ان مفاد حديث الرفع هو رفع المؤاخذة ان ام مفاده رفع الحكم الشرعي؟

فاذا قلنا بما اشار اليه الشيخ الاعظم قده من ان ظاهر السياق ان المرفوع بحديث الرفع هو المؤاخذة سواء كانت مؤاخذة اخروية ام دنيوية كالحدود ووجوب الكفارة فان المنظور مجرد المؤاخذة والشاهد انه ذكر من جملة التسعة الحسد والطيرة والوسوسة في الخلق ولا معنى لها الا بمعنى رفع المؤاخذة عليها ومقتضى وحدة السياق ان المرفوع في الجميع نسق واحد

2- سلمنا كما افاد سيدنا قده ان المرفوع هو الحكم وان اختلف الحكم باختلاف الموارد التسعة فان المرفوع هو الاثر الشرعي سواء كان هو اثرا تكليفيا او وضعيا.

فبناءا عليه يقع البحث في المقام ان مفاد حديث الرفع وان كان رفع الحكم لكن هل هو رفع ظاهري ام واقعي لان ما يفيدنا هو الواقعي لاننا نريد رفع اعادة الصلاة واقعا والا لم يتطابق حديث لاتعاد مع حديث الرفع لان مفاد لاتعاد ان من اخل بالصلاة فان صلاته صحيحة واقعا

فهنا تعارض مع موثق ابي بصير فاذا قلنا بترجيح لاتعاد على موثق ابي بصير فلابد ان يكون مفاد حديث الرفع الرفع الواقعي

وقد ذهب الاغلب الى ان الرفع ظاهري وقد ذكروا له قرائن

1. كل اثر يترتب على الشك وعدم العلم فالظاهر انه اثر ظاهري وفي المقام قال رفع عن امتي ما لايعلمون فجعل الرفع اثرا لعدم العلم وكل اثر يترتب على الشك فهو ظاهر في الرفع الظاهري
2. ما ذكره المحقق العراقي قده في اصوله من ان ظاهر نسبة رفع عن امتي ما لايعلمون انه لولا عدم العلم لكان ثابتا فهذا ظاهر في ان الرفع انما هو في مرحلة الظاهر اي ان هناك امرا واقعا ثابتا في نفسه لكن الجهل رفعه ظاهرا

فهو يدعي ان نفس الاسناد في قوله رفع ما لايعلمون ان ما لايعلمونه لايطالب به ظاهرا

1. ورود الحديث مورد الامتنان ومقتضى ذلك ان الحكم موجود والا لاحاجة للامتنان فلو كانت المانعية او الجزئية او الشرطية من الاصل غير موجودة حال الجهل لم يكن الرفع امتنانيا بل هو اخبار عن الواقع انه لم يوجد اي جزئية او شرطية

اذن هذه القرائن ذكرت على الرفع الظاهري

لكن ذهب العلمان السيد الامام وسيد المنتقى قده الى ان الرفع واقعي وان المرفوع في فرض الشك هو الجزئية او الشرطية او المانعية واقعا

وقد اقيم على هذا المبنى قرينتان

1- ما اشار اليه سيد المنتقى قده من ان ظاهر قوله رفع عن امتي ما لايعلمون ان نفس ما لايعلمون رفع، بينما بناءا على الرفع الظاهري تقولون ان المرفوع وجوب الاحتياط والا فالحكم لم يرفع ، فاذا حملنا هذه الجملة على الرفع الظاهري لزم التجوز اما الرفع او في الاسناد فاما ان يحصل تجوز في مادة الرفع وانما الشارع لم يجعل وجوب الاحتياط او تجوز في الاسناد واي الاثر رفع لا نفس الحكم

وكلاهما خلاف الظاهر فان الظاهر ان المرفوع نفس ما لايعلمون

وربما يحاول التخلص من هذه القرينة باحد امرين

أ‌- ما ذكر في الكفاية ان الحكم نفسه مرفوع لكن ظاهرا اي ان الحكم له ثبوتان ظاهري وواقعي والمرفوع هو الرفع الظاهري لا الواقعي

ولكن هذه المحاولة كما ترى اذ لامعنى لثبوت في لرفع في مرحلة الظاهر الا رفع وجوب الاحتياط من جهته كما ذكره الشيخ الاعظم قده

ب‌- ما ذكره السيد الصدر انه بناءا على الرفع الواقعي يقال ان المقصود منه رفع الفعلية لا المجعول فلم يرتفع نفس الحكم فلايمكننا التحفظ على ظاهر الجملة وهو رفع نفس ما لايعلمون فحتى لو تحفظنا على ان ظاهر قوله رفع ما لايعلمون رفع نفس ما لم يعلم فانه لم يكن الاخذ به لان المرفوع شأن من شؤون الحكم وهو كونه فعليا لانفس الحكم

وهذا ايضا محل تامل اذ لا معنى لرفع الفعلية الا عدم امتداد الحكم لفرض الجهل القصوري اي ان الحكم من اول الامر لاشمول له لفرض الجهل القصوري فليس له ثبوت البتة

اذن فظاهر هذه الجملة رفع عن امتي ما لايعلمون انه رفع واقعي لنفس ما لم يعلم

القرينة الثانية هو السياق

فان سياق تمام الفقرات هو رفع واقعي فما الذي يخرجنا عنه في خصوص ما لايعلمون انه رفع ظاهري

ان قلت لازم ذلك الدور او التصويب حيث ان ثبوت الحكم فرع العلم به

قلت اجابوا عنه مفصلا وقالوا فرق بين الجعل والمجعول فالعلم بالجعل دخيل في فعلية المجعول

المطلب الثالث

بعد المفروغية عن الرفع هو الرفع الواقعي فهل هو ينال الجزئية والشرطية والمانعية ام لا

ذهب السيد الامام الى ان الرفع يشمل هذه الامور كما يشمل الاحكام التكليفية ووجه ذلك بان في البين ثلاثة ادلة

1- المطلقات (اقم الصلاة) الدال على ان كل ما يسمى صلاة اذا اقيم يسقط به الامر

2- ما دل على مانعية الزيادة كقوله من زاد في صلاته فعليه الاعادة فلو اقتصرنا على هذين الدليلين لقلنا لاتصح الصلاة مع الزيادة ولو كانت الزيادة عن جهل قصوري

3- رفع عن امتي ما لايعلمون وهذا الدليل ذهب الى الثاني بمقتضى الترتب فقال مانعية الزيادة في فرض الجهل القصوري مرفوعة فيبقى الامر بالباقي بمقتضى الدليل الاول فبما ان الدليل الثالث اقتصر على التصرف في الدليل الثاني فمقتضى اطلاق الدليل الاول صحة الصلاة اذا اتى بها مع الزيادة عن جهل قصوري

### 126

وصل الكلام الى اثبات ان مفاد حديث الرفع هو الرفع الواقعي ومقتضاه رفع الجزئية او والشرطية او المانعية في فرض الجهل بها

وقد اورد عليه بايرادات اربعة

1- محذور الدور اذ لو كان المجعول الشرعي متقوما بالعلم به للزم منه الدور فان العلم به فرع وجوده والمفروض ان وجوده متوقف على العلم به

واجيب عنه باحد وجهين

أ‌- بالفرق بين الجعل والمجعول اي ما يتقوم وجوده بالعلم هو المجعول وما هو متعلق للعلم هو الجعل فهناك قضية انشائية وهي يجب الجهر في صلاة المغرب لكن هذه القضية مجرد جعل ولايكون فعليا في حق المكلف الا اذا علم به فما هو المتقوم بالعلم فعلية هذا الجعل لا اصل وجوده وما هو متعلق العلم هو نفس الجعل لافعليته فمتى علم المكلف ان في الشريعة يجب الجهر في صلاة المغرب كانت هذه القضية مجعولا وفعلية في حقه فلادور

ب‌- ما اشار اليه السيد الامام في كتاب الخلل ص 24 بتقريب منا

ان الحكم له ثلاث مراحل (مرحلة الانشاء ومرحلة الفعلية بفعلية الموضوع ومرحلة ترتب الاثار ) فالمرحلة الاولى مرحلة التقييد في الجعل كتقييد الاحكام بالبلوغ والعقل ، اذ الاحكام التكليفية الشرعية اخذ في موضوعها من الاساس البلوغ والعقل فلاحكم لغير البالغ او غير العاقل ، والمرحلة الثانية هي مرحلة الفعلية بفعلية الموضوع فمتى صار المكلف بالغا اصبح الحكم فعليا في حقه

واما مرحلة ترتب الاثار على الحكم الفعلي فهي قابلة للتصرف ومن هنا ذهب جمع من الفقهاء الى ان تصحيح الصلاة بحديث لاتعاد من هذا الباب فمن صلى وقد اخل بجزء غير ركني عن سهو او نسيان او جهل قصوري فان صلاته صحيحة بلاتعاد فما معنى ذلك مع ان الجزئية فعلية في حقه حتى في حال الجهل والنسيان وهذا يتنافى مع تصحيح الصلاة ؟ واجيب عن ذلك ان معنى صحة الصلاة هو اجتزاء الشارع بالناقص عن الكامل امتنانا على المكلف فلا معنى للاتعاد الا المسقطية بمعنى ان الشارع لم يتصرف لافي مرحلة الجعل ولا الفعلية وانما تصرف في مرحلة ترتب الاثار فقال لايجب على الجاهل المعذور الاعادة ولا القضاء امتنانا منه

ان قلت

المفروض ان الملاك الملزم فعلي في حقه وهو لم يحقق الملاك الملزم فكيف يجتزء بعمله الناقص والاجتزاء به خلف كون الملاك ملزما

قلت

نعم لكن المفروض حكومة ملاك الامتنان على ذلك الملاك وهو ملاك اهم

فالنتيجة انه لايرد محذور الدور في المقام فان محذور الدور يرد لو ادعي ان لاحكم في مرحلة الجهل ولكن المفروض ان الحكم فعلي في حق الجاهل وليس هناك تقييد لكن الذي قام الشارع بالتصرف فيه هو مجرد التصرف في مقام الامتثال بالاجتزاء بالناقص عن الكامل امتنانا فلايرد محذور الدور فاذا تصورنا هذا في لاتعاد تصورناه في حديث الرفع فليس معنى الرفع ما هو ظاهر الجملة انه رفع لما لايعلمون كي يقال ان رفع ما لايعلمون مرجعه اما الى شرطية العلم وهذا دور او مانعية الجهل به من حدوثه وهذا خلف كون الحكم واقعيا مجهولا بل ان الرفع ادعائي اي رفع الاثر له في مقام الامتثال فان قلت

فلماذا عبر برفعه مع انه لم يرفعه قلت بما انه رفع الاثر المهم المترتب على فعليته كان هذا مصححا عرفيا لاسناد الرفع اليه لانه رفع ابرز اثار فعليته فلايرد عليه ح محذور الدور ولكن الاحتياط يبقى حسنا وراجحا بلحاظ امكان تدارك الامتثال بالكامل

المحذور الثاني محذور التصويب

فان لازم الرفع الواقعي لنفس ما لم يعلم هو التصويب

والجواب عنه

ان ما قام التسالم على بطلانه من التصويب هو دعوى خلو الواقع عن الاحكام وحدوثها بآراء الفقهاء او دعوى تبعية الواقع لرأي الفقيه بحيث يتغير الحكم الواقعي براي الفقيه

اما التصويب بمعنى اخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول او رفع الاثر في مقام الامتثال فلامحذور بالالتزام به البتة

المحذور الثالث

ان دعوى كون الرفع في حديث الرفع رفعا واقعيا خلاف قاعدة اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل

وقد تعرض لذلك سيد المنتقى في ج4 ص 386 مفصلا فقال

ما هو المدرك لقاعدة اشتراك الاحكام فان كان هو الاجماع فلم يحرز انه تعبدي ولعل المنشا هو الاشكال العقلي وهو ان لازم اختصاص الاحكام بالعالم هو الدور او التصويب

وان كان المدرك للقاعدة الروايات فلايوجد فيها عين ولااثر والروايات التي استشهد بها على الاشتراك كلها واردة في الشبهات الموضوعية نحو كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه او كل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قذر

اما ادلة حسن الاحتياط او لزوم التوقف فاما واردة في الشبهة البدوية قبل الفحص ..او ناظرة للشبهة الموضوعية او محمولة على رجحان الاحتياط حفظا للملاك فلا غرابة في رفع فعلية الحكم عند الجهل

بل قد ذهب صاحب الكفاية ان في موارد قيام الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي ان الواقعي غير فعلي

المحذور الرابع

ما ذكره سيد المنتقى قده ومال اليه وهو انه اذا نظرنا لحديث الرفع وجدنا سياق رفع عن امتي تسعة مالايعلمون وما لايطيقون وما اضطروا اليه ومااستكرهواعليه و الخطا والنسيان والحسد والطيرة والوسوسة في التفكر في الخلق ، يدل على ان المنظور اليه في جميع الفقرات الخلل في الموضوع فانه المضطر اليه والمستكره عليه ومالايطاق لا الحكم لان حكمه معلوم واضطر الى مخالفته وكذا باقي الفقرات

والمفروض ان في سائر الشبهات الموضوعية نقول بالاشتراك فهذا يعني ان فقرة مالا يعلمون شانلة جزما للشبهة الموضوعية بقرينة السياق وحيث ان الحكم واقعي فعلي في الشبهة الموضوعية فهذه قرينة او مانع عن دعوى الرفع الواقعي في فقرة ما لايعلمون لان الشبهة الموضوعية ايضا داخلة فيه وهي قدر متيقن منه فح دعوى الرفع الواقعي في رفع ما لايعلمون لايتم الا ان ندعي التبعيض بحيث يكون الرفع بلحاظ الحكم المجهول واقعيا وبلحاظ الشك في الموضوع ظاهريا وهو غير عرفي

النقطة الاخرى

بناء على ان المستفاد من حديث الرفع هو الرفع الواقعي فهل ينتج ذلك صحة الصلاة فلو جهل بجزئية الفاتحة فلم يات بها او جهل بمانعية البكاء فارتكبه فهل يمكن تصحيح صلاته بحديث الرفع

هنا ذكر السيد الامام انه يمكن تصحيح صلاته لأن لدينا ثلاثة ادلة

1- ما دل على مطلوبية الصلاة على كل حال نحو اقم الصلاة

2- ما دل على الجزئية والشرطية والمانعية

3- حديث الرفع والمفروض انه لم يات بالجزء او الشرط للجهل

فحديث الرفع لايقفز الى الدليل الاول ليرفعه وانما ينال الثاني فيقول ما دل على الجزئية لااطلاق له لفرض الجهل والنتيجة انه بعد رفع المجهول وهو الشرطية مثلا يبقى اصل مطلوبية الصلاة شاملا لباقي المركب فتصح صلاته الفاقدة للشرط لموافقتها الامر الفعلي

ان قلت فما هو وجه ان تصرف حديث الرفع في الثاني دون الاول مع ان مقتضى ورود حديث الرفع مورد الامتنان ان يسقط اصل الامر بالصلاة لا ان يبقى و يقتصر التصرف على الدليل الثاني برفع الشرطية

قلت اولا ان يقوط اصل الامر بالصلاة لمجرد الجهل بالشرطية

مخالف للمتركز القائم على عدم سقوط الامر بالصلتة على كل حال

وثانيا ان الضرورات تقدر بقدرها فهو لم يجهل اصل الصلاة بل جهل بعض اجزاءها او شرائطها ولازم ذلك اقتصار التصرف على المجهول لا اصل الامر بالمركب

ولكن يرد عليه مشكلة بحثناها في جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية وذكرنا في القسم الثاني منها وهو الجزئية والشرطية انه هل هذه العناوين مجعولة بالاستقلال فيمكن رفعها او عناوين انتزاعية لايمكن رفعها الا برفع منشا انتزاعها

فان قلنا ان عنوان الجزئية او الشرطية او المانعية عناوين يمكن جعلها استقلالا كما هو مبناه فلا اشكال

اما لو قلنا بمبنى النائيني وتلامذته طرا من انها عناوين انتزاعية والوجه في ذلك ان الصلاة المامور بها بالنسبة الى المانعية المجهولة اما مهملة او لابشرط او بشرط العدم والاول غير معقول لعدم معقولية الاهمال في الجعل والثاني خلف المانعية المجعولة فيتعين الثالث وهو ان المامور به هو الصلاة المشروطة بعدم الزيادة ولازم ذلك ان المانعية انتزاعية مشتقة من الامر بصلاة مشروطة بعدم الزيادة فلايمكن رفعها الا برفع الامر بصلاة مشروطة بعدم الزيادة وحينئذ فما هو الدليل على الامر بالباقي كي يكون مصححا للصلاة

من هنا توقف مثل سيدنا الخوئي في ان حديث الرفع لاينتج صحة الصلاة وان كان الرفع واقعيا ، اذن لايصلح ان يكون حديث الرفع مرجحا لحديث لاتعاد على حديث من زاد في صلاته فعليه الاعادة

الا اذا قلنا ان حديث الرفع يدل على الرفع الواقعي وانه ينتج صحة الصلاة بضميمة المرتكزات المتشرعية على ان الصلاة لاتسقط بحال او ماورد في المستحاضة ولاتترك الصلاة بحال فان الصلاة عمود دينكم

واذا لم يتم ذلك وشككناو لاندري هل ما ارتكبه المصلي حال جهله مانع ام لا فمقتضى البراءة عن المانعية لانها انحلالية صحة صلاته ظاهرا لان البراءة لاتثبت الصحة الواقعية

هذا تمام الكلام في هذا البحث وياتي بقية الكلام والحمد لله رب العالمي

### 127

ما زال الكلام في تحقيق النسب بين الادلة العامة الواردة في باب الخلل في الصلاة

وتعرضنا الى النسبة بين حديث لا تعاد وبين موثق ابي بصير من زاد في صلاته فعليه الاعادة

والبحث الثاني في

### النسبة بين حديث من زاد في صلاته فعليه الاعادة وبين حديث الرفع

حيث قد يدعى انهما متعارضان فان مقتضى إطلاق قوله من زاد في صلاته فعليه الاعادة ان الزيادة مطلقا مانعة من صحة الصلاة بينما مفاد رفع عن امتي ما لايعلمون بناء على انه يفيد الرفع الواقعي وانه مصحح للصلاة فمقتضاه ان الزيادة في حال الجهل ليست مبطلة للصلاة فيقع التنافي بين الموثق وحديث الرفع

ولتحقيق هذا المطلب لابد من التعرض الى امرين

1- هل ان حديث الرفع في قوله رفع عن امتي ما لا يعلمون يشمل فرض الجهل التقصيري ام لا؟ لأنه ان قلنا ان فقرة ما لا يعلمون تشمل كل جهل سواء كان قصورا او تقصيرا فتقديم حديث الرفع على موثق ابي بصير سوف تكون نتيجته انحصار مفاد موثق ابي بصير في الزيادة العمدية وهذا كما سبق حمل على الفرد النادر

بخلاف ما إذا قلنا ان فقرة ما لا يعلمون لا تشمل الجهل التقصيري فمقتضى عموم موثق ابي بصير لفرض العمد والجهل التقصيري فلا يكون حمله على ذلك حملا على الفرد النادر

وقد يذكر في المقام ثلاث قرائن على عدم شمول الفقرة لفرض الجهل التقصيري

أ‌- قرينة داخلية اسنادية وهي ما يعبر عنه بمناسبة الحكم للموضوع بتقريب انه بناءا على كون مفاد حديث الرفع هو الرفع الواقعي ومقتضاه ان المناسب للرفع الواقعي هو الجهل المستقر لاالجهل القابل للازالة بالتعلم، فمقتضى مناسبة الحكم للموضوع ان موضوع الرفع الواقعي المؤدي لتصحيح الاعمال ما كان جهلا مستقرا وهو الجهل القصوري لا الجهل القابل للازالة.

ب‌- هي قرينة سياقية وهي دعوى ان ورود الحديث في سياق الامتنان قرينة على ان فقرة ما لايعلمون ناظرة للجهل العذري اذ لا يتناسب مع الامتنان شموله لفرض الجهل التقصيري[[74]](#footnote-74)

ت‌- هي قرينة خارجية وهي ان مقتضى ادلة وجوب التعلم -حيث ورد يسال العبد يوم القيامة ما عملت فيقول ما علمت فيقال هلا تعلمت حتى تعمل ولله الحجة البالغة – تنجز الواقع في فرض الجهل القابل للازالة بالفحص، فمقتضى الجمع العرفي بين ادلة وجوب التعلم وقوله رفع عن امتي ما لايعلمون عدم شمول هذه الفقرة للجهل التقصيري

ونتيجة ذلك كله ان تقديم حديث الرفع على موثق ابي بصير انما هو في فرض الجهل القصوري فلايلزم منه حمل الموثقة على الفرد النادر لشموله للزيادة العمدية والزيادة عن جهل تقصيري

اما لو منعنا هذه القرائن وقلنا بأنه لايستفاد منها قصور شمول الفقرة لفرض الجهل التقصيري فمقتضى اطلاقها ان الجاهل مقصرا او قاصرا رفع عنه ما لم يعلم رفعا واقعيا

وهذا يؤدى الى ان يكون تقديم حديث الرفع على موثق ابي بصير موجبا لحمل الموثق على الفرد النادر وهو مستهجن

اذن تصل النوبة ح الى التعارض

الامر الثاني

في تصوير المعارضة بين حديث الرفع وموثق ابي بصير

وهو على نحوين

1- ان يلحظ حديث الرفع حديثا واحدا حيث ان ظاهره في قوله رفع عن امتي تسعة انه في مقام بيان الامتنان على الامة برفع التسعة وحيث ان تقديم هذا الحديث الواحد على الموثق يوجب حمل الموثق على الفرد النادر كان ذلك موجبا لتعارضهما وتحكيم قواعد باب التعارض والترجيح ولاندخل حاليا فيه لانه سوف ياتي

اما لو قلنا ان حديث الرفع أحاديث لتضمنه فقرات مستقلة من حيث الموضوع والمورد وان كانت متحدة من حيث المحمول والرفع،

بل افاد السيد الامام قده ان ظاهر بعض الروايات هو ان النبي ص جمع هذه الاخبار في مجلس واحد والا فالحديث متضمن لفقرات مستقلة تتحدث كل فقرة عن امتنان خاص في حق الامة برفع ما اخطأوه او برفع ما استكرهوا او برفع ما نسوا ووو...

وبالتالي فنحن نعلم اننا ان قدمنا كل هذه الفقرات على من زاد في صلاته وقلنا من زاد في صلاته فعليه الاعادة خرج منه الزيادة الاضطرارية بقوله رفع عن امتي ما اضطروا اليه وخرج عنه الزيادة عن اكراه بقوله رفع عن امتي ما استكرهوا وخرج عنهم الزيادة عن نسيان بقوله رفع عن امتي النسيان وخرج عنه الزيادة الخطأية بقوله رفع عن امتي الخطأ وخرج عنه الزيادة في فرض عدم الاطاقة لقوله رفع عن امتي ما لايطيقون وخرج عنه الزيادة في فرض الجهل بقوله رفع عن امتي ما لايعلمون... فلازم تقديم هذه الفقرات التي هي بمثابة الاحاديث على موثق ابي بصير ان لايبقى له مورد او يبقى مورد نادر ، ومقتضى ذلك وقوع المعارضة بين الفقرات ايضا لاننا في حين العلم بان لازم تقديم هذه الفقرات على الموثق اختصاصه بالفرد النادر نعلم بان بعضها حاكم واقعا ولاندري ما هو الحاكم منها فيقع التعارض بين هذه الفقرات نفسها لامن حيث مدلولها بل من حيث حكومتها وتقديمها على موثق ابي بصير

فاذا لم يتم قواعد الترجيح بين الفقرات اما لان قواعد الترجيح موردها الاحاديث المستقلة وهذه الفقرات ليست احاديث مستقلة فلاتشملها روايات الترجيح او لانها وان كانت احاديث مستقلة الا ان روايات الترجيح مستقلة عنها لورودها في مجلس واحد وبيان واحد اذن فيستقر التعارض فيما بينها فلايمكن العمل بواحد منها في مقام حكومتها على موثق ابي بصير

فعدم العمل بحديث الرفع لا يعني العمل بموثق ابي بصير لان سقوط حديث الرفع لاجل المعارضة انما هو في التخصيص التفصيلي حيث لانعلم ما هو المخصص تفصيلا من هذه الفقرات لموثق ابي بصير الا انه لم يسقط عن الحجية بلحاظ التخصيص الاجمالي وهو انه احد هذه الفقرة حاكمة على موثق ابي بصير وحيث لانعلم ما هو المخصص فيكون موثق ابي بصير مجملا من هذه الجهة فيسقط عن الحجية لاجماله

والنتيجة عدم العمل بشيء منها في مورد المعارضة والرجوع الى ما تقتضيه القاعدة

وقد ذكرنا سابقا ان مقتضى القاعدة عند الشك في مانعية الزيادة في فرض الجهل مثلا هو جريان البراءة عن المانعية.

البحث الثالث

في النسبة بين حديث الرفع وحديث لا تعاد

لكن بلحاظ المستثنى في حديث لاتعاد حيث ان مفاده هو بطلان الصلاة بالخلل باحد الخمسة بينما مفاد حديث الرفع صحة الصلاة ولو كان الاخلال باحد الخمسة اذا كان الاخلال عن جهل او اضطرار او اكراه او نسيان او خطا او ما شابهه فيقع التعارض بين المستثنى وبين حديث الرفع

ومن اجل تحقيق هذا المطلب نذكر امورا

1- وقع البحث ان لا تعاد مطلق من حيث المستثنى والمستثنى منه او انه ليس مطلقا الا من ناحية المستثنى منه لا المستثنى، وعلى فرض ذلك فان حديث لاتعاد هل هو في مقام بيان الصحة الفعلية للصلاة او في مقام بيان حكومته على ادلة الاجزاء والشرائط فهنا ثلاثة محتملات في حديث لاتعاد

المحتمل الاول ان حديث لا تعاد في مقام البيان من جهة المستثنى منه والمستثنى اي ان الاخلال العذري بالسنة لايوجب نقض الصلاة وان الاخلال مطلقا بالفريضة يوجب نقض الصلاة فهو مطلق صدرا وذيلا

ويؤكده عدة امور

اولا التعليل في الذيل وهو قوله لاتنقض السنة الفريضة والتعليل يعمم ويخصص فكما يستفاد منه ان اي اخلال عذري بالسنة لايوجب نقض الفريضة فانه يستفاد منه ان اي اخلال بالفريضة يوجب نقض الصلاة.

وثانيا التنصيص على الخمسة فانه لو كان في مقام البيان فقط من جهة المستثنى منه لكان يكفي في الاشارة الى الخمسة عنوان اجمالي فالتفصيل بذكر الخمسة شاهد على انه في مقام البيان من جهتها وان اخلال باحدها موجب لبطلان الصلاة

وثالثا الروايات المتفرعة على حديث لاتعاد المعبر عنه بلاتعاد الصغير فان هناك مجموعة من الروايات تعرضت لبعض الجزئيات سياقها سياق لاتعاد عبر عنها بلاتعاد الصغير كقوله في معتبرة عبيد لايعيد الصلاة من سجدة ويعيدها من ركعة بناءا على ان المراد بالركعة هو الركوع بمقتضى المقابلة بينهما

او قوله في معتبرة منصور بن حازم اليس قد اتممت الركوع والسجود قلت بلى قال فلا اعادة اذا كان ذلك نسيانا

او قوله في معتبرة زرارة ان الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الا ترى لو ان رجلا دخل الاسلام وهو لايحسن ان يقرا اجزاه ان يركع ويسبح ويصلي

فان هذه الروايات ظاهرة في ان الاخلال بالفريضة مبطل وان الاخلال بالسنة ليس بمبطل

فمقتضى هذه القرائن ان يقال ان حديث لاتعاد في مقام البيان من جهة المستثنى منه والمستثنى فهو مطلق صدرا وذيلا

المحتمل الثاني

ان يقال ان حديث لاتعاد ليس من جهة البيان الا من جهة المستثنى منه فهو يريد ان يقول ان الاخلال بغير الفريضة ليس ناقضا اما الاخلال بالفريضة ما هو حكمه فليس في مقام بيانه، فهو يريد ان يقول من حيث صدره لاتعاد الصلاة من خلل في غير الخمسة ومن حيث ذيلة يريد ان يقول لاتعاد الصلاة من خلل بسنة

ولكنه في مقام بيان الصحة الفعلية ان الصلاة صحيحة بالفعل فلابد من تكفله لتحديد موضوع الصحة الفعلية وقد حدد موضوعها بعنصرين (ان الاخلال العذري كان بالسنة وانه ليس هناك اخلال بالفريضة)

فاذا كان الحديث في مقام بيان الصحة الفعلية وقد حدد موضوع الصحة الفعلية بهذين العنصرين فاذا وقع الاجمال في احد العنصرين كان موضوع الحديث مجملا لانه اذا كان موضوع الحكم بالصحة الفعلية اخلالا عذريا بالسنة مع عدم اخلال بالفريضة

لكن العنصر الثاني وهو الاخلال بالفريضة ليس في مقام بيانه بل هو في مقام اهماله واجماله اذ لاندري متى يتحقق الخلل بالفريضة ومتى لايتحقق فلازم الاهمال في المستثنى ورود الاجمال في المستنثى منه اذ المفروض ان المستثنى منه هو الخلل العذري بالسنة مع عدم الاخلال بالفريضة فاذا كان المستثنى المتعرض للاخلال بالفريضة مهملا لان المولى ليس في مقام بيانه فلازم ورود الاهمال في المستثنى ورود الاجمال في المستثنى منه

وبناءا عليه يسقط حديث لاتعاد عن العمل به في كل الموارد لانه مجمل

المحتمل الثالث

نعم حديث لاتعاد ليس في مقام البيان من جهة الخمسة ولكنه ليس في مقام بيان الصحة الفعلية وانما هو في مقام بيان حكومة هذا الحديث على الادلة الاولوية وان ما دل على جزئية الاجزاء او شرطية الشرائط او مانعية الموانع لا اطلاق له لفرض الاخلال بها عن عذر فهو ليس في مقام البيان الا من هذه الجهة، لا انه في مقام بيان الصحة الفعلية للصلاة وتحديد موضوعها،

اذن مقتضاه صحة التمسك بهذا الحديث في حدود حكومة المستثنى منه في حديث لاتعاد على الادلة الاولية

فح انما تتم المعارضة بين المستثنى في لاتعاد وبين حديث الرفع بناءا على المحتمل الاول الذي اكدناه وهو ان حديث لاتعاد مطلقا صدرا وذيلا وانه في مقام البيان من جهة المستثنى منه والمستثنى

الامر الثاني

هل ان حديث الرفع في مقام البيان حتى يشكل معارضة مع المستثنى في حديث لاتعاد

وهذا يتوقف على تحديد قوله رفع عن امتي تسعة هل التسعة ملحوظة على النحو الموضوعية ام ملحوظة على نحو المشيرية لكل واحد منها

فاذا قلنا بأن للتسعة موضوعية اي قوله رفع عن امتي تسعة هو في مقام بيان الامتنان برفع مجموع التسعة مع غمض النظر عن تفصيل كل واحد فهو يريد ان يقول ان الله امتن على هذه الامة بان رفع عنهم مجموع التسعة فالامتنان في رفع المجموع بما هو مجموع والتسعة ملحوظة على نحو الموضوعية وليس في مقام الامتنان برفع كل واحد فالحديث لااطلاق له بلحاظ كل فقرة من الفقرات فلايشكل معارضة مع المستثنى في حديث لاتعاد

اما لو قلنا ان الحديث في مقام بيان الامتنان برفع كل واحد من التسعة وان عنوان التسعة مجرد مشير الى ما امتن به الباري تعالى في رفع كل عنوان من هذه العناوين من الامة فهو في مقام بيان رفع ما لايعلمون ورفع ما اخطاوا وما لايطيقون وهكذا ... وحيث انه مطلق بلحاظ فقراته التفصلية فتقع المعارضة بين اطلاقه واطلاق المستثنى في حديث لاتعاد

فما هو وجه تنقيح هذه المعارضة ياتي الكلام عنه والحمد لله رب العالمين

### 128

کان البحث سابقاً في المعارضة بين المستثنى في حديث (لا تعاد) وبين حديث (الرفع). حيث إن مقتضى إطلاق المستثنى في حديث لا تعاد أن أي خلل بأحد الخمسة وهي القبلة والوقت والطهور والوضوء والسجود، سواءً كان خللاً بالزيادة أو بالنقيصة فإنه موجب لبطلان الصلاة. بينما مقتضى إطلاق حديث (الرفع): (رفع عن أمتي ما لا يعلمون)، أن الخلل إذا كان عن جهل أو عن نسيان او اضطرار او اكراه او خطأ فإنه مرفوع بحديث الرفع، ومقتضى ذلك صحة صلاته، فما هو العلاج لمثل هذا التعارض؟ قد يذكر في المقام ثلاثة وجوه لتحقيق الجمع العرفي بين هذين الحديثين:

الوجه الأول: ما تعرض له السيد الإمام في كتاب (الخلل، بحث الإخلال بالطهور، ص117)، حيث أفاد بأن ظاهر حديث (لا تعاد) أن الإخلال بأحد الخمسة إنما يكون مبطلاً من حيث أنها شرط أو جزء، اي ليس الإخلال بالوقت أو القبلة مبطلاً، و إنما الإخلال بالوقت أو القبلة مبطل لأنها شرط في صحة الصلاة، وليس الإخلال بالركوع أو السجود مبطلاً وإنما هو مبطل من حيث إنهما جزء من الصلاة، فموضوع مبطلية الاخلال بالخمسة للصلاة كونها شروط وأجزاء،

أو فقل بعبارة أخرى: موضوع مبطلية الخلل بأحد الخمسة للصلاة كونها فريضة، بمقتضى قوله في الذيل (ولا تنقض السنة الفريضة)، فبما أن مفاد حديث (لا تعاد) معلَّق أي أن الخلل بأحد الخمسة مبطل إذا كانت الخمسة شروطاً أو أجزاءاً، أو إذا كانت الخمسة فرائض في الصلاة، وحديث الرفع يرفع الموضوع، فإن مقتضى حديث الرفع عدم الجزئية في حالة الجهل، وعدم الشرطية في حال النسيان، وعدم كونه فريضة في هذه الأحوال، فحديث الرفع حاكم لا محالة، لأن مفاد حديث لا تعاد معلق وهو أن الإخلال بالركوع مبطل إذا كان الركوع جزءاً فريضة، وحديث الرفع يقول المجهول ليس جزءاً المجهول ليس شرطاً، المجهول مما فرضه الله في فرض الجهل، فلذلك يكون مفاد حديث الرفع حاكماً على مفاد حديث لا تعاد.

ثم تعرض (قده) قال: فإن قلت لازم تقديم حديث الرفع بتمام فقراته ان لا يبقى في المستثنى في حديث لا تعاد مورد، لأنه إن أخل بأحد الخمسة جهلاً رفعت الجزئية، وإن أخل بها خطئاً رفعت، وإن أخل بها نسياناً رفعت، وإن أخل بها اضطرار رفعت، فإذا قدّمنا حديث الرفع بتمام فقراته على المستثنى من حديث لا تعاد، لم يبق لهذا المستثنى مورد، او فقل مورد نادر يستهجن حمله عليه.

قلت: لا ريب في وجود روايات خاصة أخرجت فرض النسيان، حيث دلّت الروايات الخاصة على أن من ترك الطهور نسياناً أعاد، من ترك تكبيرة الإحرام نسياناً أعاد، أو من ترك تكبيرة الإحرام نسياناً أعاد، أو من ترك الركوع أو السجدتين نسياناً أعاد، فما أن لدينا روايات خاصة دلّت على أن ترك بعض الخمسة نسياناً موجب للإعادة، فمفاد هذه الروايات خرج عن مفاد حديث الرفع، اي ان حديث الرفع لا يشمل الإخلال بهذه الخمسة في فرض النسيان، فاذا لم يشمل لم تشمل حكومته على حديث (لا تعاد) هذه الفروض، فتبقى هذه الفروض تحت مفاد حديث (لا تعاد) من حيث المستثنى، فلا يلزم من تقديم حديث (الرفع) عليه بقاء المستثنى بلا مورد أو حمله على فرد نادر.

الوجه الثاني: أن يقال إن حديث الرفع مقدم على المستثنى في حديث لا تعاد من باب الحكومة ولكن ليست نكتة الحكومة رفع الموضوع، كما في الوجه السابق، وإنما نكتة الحكومة حكومة ما دلّ على الحكم بالعنوان الثانوي على ما دلّ عليه بالعنوان الأولي. فدائماً إذا لدينا دليلان احدهما يدل على الحكم بالعنوان الأولي، والآخر يدل على حكم معاكس لكن بالعنوان الثانوي، فإن دلالة الثاني على الحكم المخالف بالعنوان الثانوي يقتضي نظر الثاني للأول، ومقتضى نظره إليه عرفاً حكومته عليه.

وهذا متحقق في المقام، فإذا نظرنا في المقام إلى المستثنى في حديث (لا تعاد)، فليس مفاده إلا مفاد الأدلة ألأولية، فإن مفاد الأدلة الأولية وهي أدلة الاجزاء والشرائط بطلان الصلاة إذا أخلّ بجزء أو شرط، وكذلك المستثنى في حديث (لا تعاد) يدل على أن الإخلال بأحد الخمسة موجب للبطلان، فليس في المستثنى في حديث (لا تعاد) شيء جديد، بل المستثنى في حديث (لا تعاد) هو نفس مفاد الأدلة الأولية، إذن ما دلّ على البطلان بالإخلال بأحد الخمسة في المستثنى في حديث (لا تعاد) هو دلالة على الحكم بالعنوان الأولي. بينما إذا نظرنا لحديث (الرفع)، فإنه يقول: ألمرفوع الجزئية أو الشرطية بعنوان ثانوي وهو عنوان (ما لا يعلمون وما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه والنسيان)، فبما أنه متكفل للحكم بالعنوان الثانوي يكون ناظراً للمستثنى في حديث (لا تعاد) بلحاظ هذه النكتة.

الوجه الثالث ـ وهو الصحيح ـ: أن حديث لا تعاد هو المقدم على حديث الرفع. والسر في ذلك: إذا تقابل دليلان وكان تقديم أحدهما على الآخر موجباً للغوية العنوان في الآخر، كان ذلك موجباً لأقوائية ظهور الآخر في مورد الاجتماع من الأول، مثلاً: إذا تقابل لدينا (أغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه)، مع قوله (ع): (كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه) فيجتمعان في بول الطير الذي لا يؤكل لحمه، فإن مقتضى الاول نجاسته ومقتضى الثاني طهارته، لكن لو قُدّم الأول وهو (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) للغى العنوان في الثاني وهو قوله (كل شيء يطير) حيث لم يبق للطيران موضوعية إطلاقاً، بل المدار على ما لا يؤكل وما يؤكل وعنوان الطيران ليس له موضوعية، فلازم تقديم الأول على الثاني إلغاء موضوعية العنوان في الثاني، وهذا يعني أن الثاني في موضع الاجتماع أقوى ظهوراً من الأول، فيقدم عليه بالأظهرية.

كذلك الأمر في المقام، فلدينا دليلان يقول أحدهما: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون، وما اضطروا اليه، وما استكرهوا عليه). ودليل آخر يقول: (لا تنقض السنة الفريضة) ومن الفريضة الخمسة المذكورة في صدر الحديث. فلو قُدّم الأول (حديث الرفع) على الثاني (حديث لا تعاد) في مورد المعارضة وهو الخمسة للزم إلغاء التفصيل بين السنة والفريضة في حديث لا تعاد، لأنه لا يبقى لهذ التفصيل مورد، فإن المدار على ما لا يعلمون وما اضطروا اليه سنة أو فريضة، فإذا قدّمنا حديث (الرفع) على حديث (لا تعاد) لم يبق للمناط الذي جرى على ضوئه التفصيل في حديث (لا تعاد) وهو التفصيل بين السنة والفريضة موضوعية، بل المدار على العناوين المذكورة في حديث الرفع. فحيث إن تقديم الثاني على الأول يوجب لغوية العنوان في الثاني كان الثاني أظهر من الأول فيقدم عليه. وبهذا يتبين النقاش في الوجهين السابقين.

الأمر الرابع: لو لم يسلم وجه من وجوه الجمع العرفي ووصلت النوبة لاستقرار التعارض، فما هو المرجح لأحدهما على الآخر؟ فقد ذكر السيد (قده) فيما هو محل كلامنا في (ص57)، قال: يقدم حديث (لا تعاد) للشهرة المحققّة، حيث إنه لم يقل أحد بصحة الصلاة مع الإخلال بأحد الخمسة، فمقتضى هذه الشهرة المحقق تقديم حديث (لا تعاد) على حديث الرفع.

ولكن سبق من السيد أن اعتبر حديث (الرفع) سنة، فلذلك قال: إذا تعارض حديث (لا تعاد) مع موثق أبي بصير، يُقدّم ما يوافق منهما السنة ألا وهو حديث (الرفع)، فاذا كان حديث الرفع يعتبر سنة وما وافقه مرجح على معارضه، فكيف بما خالفه وعارضه؟! فلّما وصل إلى المقام قال بأنهما متعارضان ونرجح حديث (لا تعاد)، بالشهرة، مع أن مقتضى كلامه الأول أن حديث (لا تعاد) معارضة للسنة، لأنه معارض بحديث (الرفع)، وحديث الرفع سنة نبوية، فمقتضى معارضته للسنة طرحه.

الظاهر: أن منظوره (قده) إلى أنه إنما يكون المعارض للسنة مطروحاً إذا ثبتت سنيته في رتبة سابقة، والمفروض أن نفس المعارضة تمنع من ثبوت كونه سنة، إذ ليس المراد بالسنة كل حديث نبوي، وإنما المراد بالسنة كل ما ثبت عن النبي (ص) في رتبة سابقة، فإذا افترضنا أن هذا معارض إذن نفس المعارضة منعت عن صدق كونه سنة في رتبة سابقة كي يكون موجباً لطرح ما قابله. بالنتيجة هل يصح الترجيح بالشهرة أم لا؟ إنما يصح الترجيح بالشهرة بناءاً على أحد مسلكين:

المسلك الأول: ما ذكره المحقق العراقي (قده) في (نهاية الأفكار، ج4، ص105): متى ما تعارض حديثان وكانت الشهرة الفتاوئية مع أحدهما سقط الآخر عن الحجية لمخالفته للمشهور، وليس المقام من باب الترجيح بل من باب التمييز أصلاً، أن الثاني ليس بحجة، لا من باب الاعراض، لأنّ مجرد فتوى المشهور لا تعني الإعراض عن الخبر الآخر، إذ لعلهم إنما أفتوا بما يوافق أحد الخبرين بترجيح رواية على أخرى، أو بناءاً على عمومات، فمجرد الفتوى الموافقة لأحد الخبرين لا تعني الإعراض عن الخبر الآخر. لكن مع ذلك وهو مع أننا لم نحرز الإعراض، بما أن موضوع الحجية هو الوثوق النوعي، بمجرد أن يكون الخبر موافقاً للمشهور فإن ذلك يسلبه الوثوق النوعي وإن لم نحرز الاعراض، لكن ما دمنا نحتمل أن المشهور مع اطلاعهم على هذا الخبر لم يعملوا به لعله لخلل في سنده أو لخلل في جهته، فما دمنا نحتمل ذلك فهو كاف في سلب الوثوق النوعي به، إذن الخبر المعارض لفتوى المشهور يسقط عن الحجية. المبنى الثاني: أن يدعى الترجيح إما لما ذهب اليه السيد البروجردي من أن عنوان المشهور في روايات الترجيح يراد به الجامع بين الشهرة الروائية، والشهرة العملية، والشهرة الفتوائية، فمتى ما صدق أحد أفراد الجامع على مورد كان مرجحاً، فالشهرة الفتوائية أحد مصاديق الجامع،

أو لما ذهب إليه السيد الأستاذ (دام ظله)، من أن روايات الترجيح في مقام الإرشاد إلى كبرى عقلائية، وهي أنه إذا تعارضت الأمارتان وكانت في إحدى الأمارتين مزيّة توجب صرف الرّيب الناشئ عن التعارض إلى الأمارة الأخرى، كان ذلك مرجّحاً لها على الأخرى، وإن لم يصل إلى حد الإطمئنان والوثوق، وحيث إن الشهرة الفتوائية من المميزات العقلائية التي تصرف الريب عند التعارض إلى الرواية الأخرى فتكون مرجّحاً.

أما إذا بنينا على أن مفاد الأخبار هو تمييز الحجة عن اللا حجة، فمجرد شهرة أحد الخبرين فتوى مع أن الآخر جامع في نفسه لشرائط الحجية لا يوجب الاطمئنان بحجية المشهور دونهم، أو بنينا على أن مفاد روايات الترجيح الترجيح التعبدي كما ذهب اليه السيد الخوئي (قده) فحيث إن روايات الترجيح لم تشتمل على الترجيح بالشهرة الفتوائية، لأنه حمل الشهرة على الشهرة الروائية فلا يتم الترجيح بموافقة أحد الخبرين لفتوى المشهور، فإذا تعارضا ولا مرجح وتساقطا، وصلت النوبة إلى مقتضى الأصل العملي. مقتضى الأصل العملي يأتي عنه الكلام غداً إن شاء الله تعالى.

### 129

ذكرنا فيما سبق إذا وصلت النوبة إلى الأصل العملي أي بعد فرض تعارض حديث (لا تعاد) في المستثنى، وحديث (الرفع) ووصلت النوبة للأصل العملي، فما هو مقتضى الاصل العملي. قلنا: ذكر السيد الإمام (قده) في (كتاب الخلل) أن مقتضى الاصل في جانب النقيصة الاشتغال، كما لو فرضنا أنه انقص أحد الخمسة جهلا او نسياناً فإن وظيفته الاشتغال بإعادة العمل، وأما الذي ارتكبه هو الزيادة فبما أن مانعية الزيادة انحلالية فيجري البراءة عن المانعية وليس عليه شيء.

لكن هذا التفصيل محل تأمل، والوجه في ذلك: بالنسبة إلى الزيادة فالامر كما افاد، فإن مقتضى ظهور أدلة المانعية سواء كانت مانعية القهقهة أو البكاء أو الحركة الكثيرة أو الزيادة أن المانعية إنحلالية، ومعنى أنها انحلالية أن كل زيادة في كل فرد من أفراد الصلاة مانع. لا أن المانع صرف وجود الزيادة، ولا أن المانع كل زيادة في صرف وجود الصلاة، بل معنى الانحلالية مانعية كل زيادة في كل فرد من أفراد الصلاة. وبالتالي الفرد من الصلاة الذي حدث منه مشتملاً على الزيادة حيث كانت الزيادة فيه عن جهل أو نسيان فيشك هل أن الزيادة في هذا الفرد من الصلاة التي حصلت عن نسيان أو جهل متصفة بالمانعية أم لا؟ فيجري البراءة عن المانعية وتصح صلاته ظاهراً. إنما الكلام في فرض النقص كما لو فرضنا انه انقص أحد الخمسة، والمفروض ان هناك تعارضاً بين (لا تعاد) وبين حديث (الرفع)، فـ(لا تعاد) سقط بالمعارضة.

فهذا المكلف الذي أنقص أحد الخمسة، تارة يلاحظ الشك في وظيفته بعد خروج الوقت، وتارة يلاحظ الشك أثناء الوقت، فإن حصل الشك في حكمه بعد خروج الوقت فمن الواضح حينئذٍ عدم وجوب القضاء عليه لأن الشك في الفوت، حيث إن موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة الفعلية في حقه ولم يحرز فوت الفريضة الفعلية في حقه كي يجب عليه القضاء بل يجري استصحاب عدم الفوت، وأما إذا وقع الشك في صحة صلاته أثناء الوقت اي بعد أن اتى بصلاة بدون أحد الخمسة عن جهل أو نسيان ثم التفت الى ذلك اثناء الوقت ولا يدري ان صلاته صحيحة أو لا؟ لاحتمال أن ركنية هذا الركن وفريضية هذه الفريضة خاصة بفرض الالتفات والمفروض أنه أخل بها عن عدم التفات. فهنا في مثل هذه الصورة 1ـ تارة يكون لنا دليل على إثبات الركنية. 2ـ وأخرى يكون لنا دليل على عدم الركنية. 3ـ أن يقع الشك.

فالحالة الأولى: ما أذا كان لدليل هذا الجزء المتروك إطلاق، فإذا كان له إطلاق كـ(لا صلاة إلا بطهور) و(لا صلاة إلا بقبلة)، فمقتضى إطلاق دليله ثبوت ركنيته حتى في حال الإخلال به جهلاً أو نسياناً، فمقتضى إطلاق الدليل الجزئية المطلقة ومقتضى الجزئية المطلقة بقاء الامر بالمركب، ومقتضى بقاء الامر بالمركب إعادة الصلاة. أما اذا افترضنا أنه لا يوجد إطلاق للدليل. كما لو كان دليله لبياً أو كان دليله مجملاً، فحينئذٍ هل يوجد عندنا دليل على العدم كما ذكره السيد الخوئي (قده) في الصيام حيث قال: الصيام توجد فيه إطلاقات لنفي ما يحتمل كونه من الصوم، {كتب عليكم الصيام}، فإذا كان لدينا إطلاق أولي من خلاله نستطيع نفي اي جزئية او شرطية محتملة، نقول مقتضى إطلاق قوله (أقيموا الصلاة) نفي امتداد جزئية هذا المجهول أو المنسي حتى لفرض الإخلال به جهلاً أو نسياناً، والنتيجة صحة صلاته.

الحالة الثالثة: ليس عندنا لا دليل يدل على الجزئية، ولا دليل ينفي إطلاق الجزئية، فوصلت النوبة للاصل العلمي المحض، فهنا نتعرض أولاً لفرض النسيان، وأخرى لفرض الجهل.

الفرض الأول: فرض النسيان، كما لو ترك أحد الخمسة نسياناً وبعد أن فرغ من صلاته شك في أن جزئية هذا الجزء أو شرطية هذا الشرط هل كانت فعلية في حقه حتى في حال النسيان فيجب عليه الاعادة أم لا؟

فأفاد سيدنا الخوئي (قده) بأننا بين مبنيين: المبنى الاول: مبنى الشيخ الاعظم، لا يمكن تكليف الناسي بالأقل، بأن يقول له الشارع: أنت مأمور بما تتذكر، أنت ممأمور بما سوى المنسي، فهذا ممتنع عند الشيخ الاعظم، لأنّ تكليف الناسي بما هو ناسي إن كان ملتفتاً إلى نسيانه فقد ارتفع الموضوع وأصبح ذاكراً فشمله تكليف الذاكر، لا تكليف الناسي. وإن لم يتلفت إلى نسيانه لم يكن الخطاب المعلق على النسيان محركاً له حتى يكون فعلياً في حقه. إذن فلا يعقل خطاب الناسي بما هو ناسي بالأقل. فلا خطاب في حقه لا خطاب بالاكثر لعدم القدرة على امتثاله لأنه نسي الأكثر، ولا خطاب بالأقل لأنه ليس محركاً له. فلا محالة في هذه الحالة المكلف يشك في وفاء ما أتى به بالغرض حيث إنه توجه اليه تكليف بالمركب لأجل غرض ملزم في الصلاة ويشك الآن في وفاء العمل الذي أتى به في ذلك الغرض الملزم، فمقتضى القاعدة حينئذٍ الاشتغال. فلابد من الاعادة.

أما إذا افترضنا أن تكليف الناسي بالأقل ممكن كما هو الصحيح. إذ يمكن أن يتوجه للشخص الناسي تكليف بالجامع، فيقال: أنت أيها المكلف (يعني البالغ العاقل الذي دخل عليه الزوال) مأمور بالجامع بين مجموع الأجزاء في حال الذكر، أو ما سوى المنسي حال النسيان. فإن كان ذاكراً امتثل الجامع بلحاظ فرده الاول، وإن كان ناسياً أيضاً أمتثل الجامع بلحاظ فرده الثاني، فأنت مأمور بجامع بين فرد مشتمل على أحد عشر جزءا حال الذكر، او فرد مشتمل على ما هو الاقل حال النسيان وهو قد امتثل الأمر بالجامع، لا أن التكليف توجه إليه بما هو ناسي كي يأتي الإشكال.

إذن بناءا على ذلك (بناء على إمكان تكليف الناس بالنحو المذكور)، فإن هذا المكلف بعد تذكره والتفاته حصل له شك هل هو مكلف بالصلاة المشتملة على الجزء المنسي فقط؟ أم هو مكلف بالجامع؟. هل هو مكلّف بالجامع وقد امتثله، أو هو مكلّف بأحد فردين وهو أنه مكلف بالصلاة المشتملة على المنسي. فإن قلنا بأن المقام من باب الدوران بين الأقل والأكثر الإرتباطيين كما هو مبنى سيدنا الخوئي (قده) حيث يقوم بتحليل التكليف إلى ما هو قدر متيقن، وهو عنوان الأحد، قطعاً أحدهما مكلف به. وما هو مشكوك وهو الخصوصية اي الصلاة المتقيدة بالجزء المنسي، فيقول هذا كسائر موارد الاقل والأكثر فنجري البراءة عن هذه الخصوصية فتصح صلاته ظاهراً.

أما إذا قلنا كما ذهب اليه السيد الشهيد بأن المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير، لأنّ المدار في تحديد نوع التكليف على المتعلق في عالم الجعل لا على هو موطن الشك واليقين، فإذا لاحظنا المتعلق في عالم الجعل، فإن كان المأمور به الجامع فالمتعلق أحدهما، وإن كان المتعلق هو الحصة فهو العنوان التفصيلي، (الصلاة مع المنسي)، وبين العنوانين تباين بما هما عنوانان، فبما أن المدار على حدود التكليف على ما هو العنوان المتعلق للتكليف في عالم الجعل لا على ما هو متعلق اليقين والشك في مرحلة الامتثال، إذن بالنتيجة الأمر دائر بين عنوانين فهو دائر بين التعيين والتخيير، فهل أنا مأمور بأحدهما فمخير بين الفردين، أم أنا مأمور بعنوان تفصيلي معيّن.

لأجل ذلك إن قلنا بمسلك العراقي وهو أن العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز، فهذا العلم الاجمالي منجز في حقه فمقتضاه أن أتي بالصلاة المشتملة على المنسي. وإن قلنا بالاقتضاء وهو كفاية جريان الأصل في أحد الطرفين بلا معارض في حل العلم الإجمالي عن المنجزية فالمفروض أن البراءة تجري عن المعيّن لأنني أشك هل يجب علي الصلاة مع المنسي تعييناً أم لا فتجري البراءة عن التعيين ولا تعارض بالبراءة عن الجامع. إذ حيئنذٍ ما هو المقصود بالبراءة عن الجامع البراءة عن التكليف به حال النسيان؟ او البراءة عن التكليف بعد ارتفاع النسيان؟ فإن كان البراءة عن التكليف به حال النسيان، فالمفروض أن أحدهما قد اشتغلت به العهدة، وإن كانت البراءة عنه بعد ارتفاع النسيان فلا أثر لها، لأنه قد امتثل الجامع، فلا معنى لإجراء البراءة عن شيء قد امتثله. إذن فتجري البراءة عن الطرف المعين بلا معارض. والنتيجة أنه لا يجب عليه الاعادة.

فتلخّص: أنه في فرض نسيان أحد الخمسة والتذكر بعد الفراغ من الصلاة والشك في أنه هل يجب عليه الاعادة أم لا؟ ليس مقتضى القاعدة الاشتغال كما ذكر السيد (قده) في كتاب الخلل، بل ينبغي تفصيل المباني كما ذكرنا. وأما بالنسبة لحال الجهل فالأمر أوضح، لأننا إنما بحثنا في حال النسيان باعتبار الكلام في إمكان تكليف الناسي حال نسيانه أو عدم تكليفه، وأما بلحاظ الجاهل فأمر ذلك ممكن. لذلك الجاهل يقول بأنه ما دمت أحتمل أنني مكلف بالجامع لا بخصوص هذا الفرد المعين فالشك بالتكليف بالصلاة المشتملة على المجهول شك مشتمل على تكليف الزائد فهو مجرى للبراءة، والنتيجة هي صحة صلاته وعدم وجوب الإعادة.

### 130

المطلب الأخير: في باب مانعية الزيادة: هل أن زيادة الركن كزيادة الركوع والسجدتين عن نسيان أو جهل قصوري، داخل في المستثنى أم في المستنثى منه في حديث (لا تعاد). حيث إن المشهور ذهب إلى أن زيادة الركوع أو السجدتين من مصاديق المستثنى، فصلاته باطلة وإن كانت الزيادة عن جهل قصوري أو نسيان.

بينما ذهب البعض كالسيد الإمام في (كتاب الخلل) وكذلك السيد الأستاذ (دام ظله) إلى أن زيادة الركن عن جهل قصوري أو نسيان مندرجة في المستثنى منه، فمقتضى القاعدة صحة صلاته، ما لم يقم دليل خاص على ذلك، كما يأتي في محله. حيث كلامنا ما هو مقتضى القاعدة على ضوء حديث لا تعاد. وقد افيدت ثلاثة وجوه لبيان دخول زيادة الركن عن عذر في المستنثى منه:

الوجه الأول: أن يقال إن هذا هو متقضى إطلاق صدر الرواية، فإن ظاهر سياق صدر الرواية (حديث لا تعاد) في قوله: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) أن من تحفظ على الخمسة فلا يضره خلل، (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة)، فإن ظاهر هذا السياق ان كل مكلف تحفظ على الخمسة لم يضره خلل آخر، ومن الواضح أن من زاد ركوعاً أو سجدتين فقد تحفظ على الخمسة، فيشمله إطلاق صدر الرواية أن من تحفظ على الخمسة لم يقدح في صلاته خلل بأي شيء آخر، إذا كان الخلل عذريا.

لكن قد يتأمل في هذا الإطلاق، بأن ظاهر السياق تقدير الخلل أي بما أن الاستثناء مفرَّغ، فلابد من مقدر، والمقدر المتبادر من السياق هو عنوان الخلل، فنتيجة ذلك أن مفاد صدر الرواية لا تعاد الصلاة من خلل بشيء إلا من خلل بأحد الخمسة. وعنوان الخلل بأحد الخمسة، يحتمل شموله للزيادة، فإن زيادة الركوع خلل في الركوع وكذا الزيادة في السجود خلل في السجود. فبالنتيجة ما دام مقتضى السياق أن المقدر في المستثنى هو الخلل بأحد الخمسة فلابد أن نحرز في رتبة سابقة أن الزيادة ليست خللاً بإحدى الخمسة، وإلا فنفس الإطلاق لا يتكفل بذلك وهو أن زيادة الركن خلل بأحد الخمسة أم ليست خللاً.

الوجه الثاني: إن المستفاد من تطبيقات (لا تعاد)، حيث إن عندهم لا تعاد كبير، ولا تعاد صغير، وهي الروايات التي تضمنت نفس لسان (لا تعاد) وحكمه لكن على موارد جزئية معيّنة يعبر عنها بـ(لا تعاد الصغير). فمنها: صحيحة زرارة، قال: (إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنّة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه). بدعوى إلغاء الخصوصية، فالرواية وإن وردت في القراءة إلا أنها عللت أن ترك القراءة عن نسيان لا يقدح في صحة الصلاة لأن القراءة سنة، فمقتضى إلغاء الخصوصية أن كل خلل بأي سنة ليس موجباً لنقض الصلاة، ومن الواضح أن مانعية الزيادة المستفادة من موثق أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) مانعية الزيادة من السنن.

الوجه الثالث: ما ذكره السيدان في الخلل والسيد الأستاذ، من أن مقتضى التعليل الوارد في ذيل الحديث حيث قال: (والقراءة سنة والتشهد سنة، ولا تنقض السنة الفريضة)، فإن الذيل واضح أنه في مقام التعليل وطرح الكبرى وقد ذكر أن الإخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة، وبما أن التعليل يعمم ويخصص إذن مقتضاه أن الإخلال بكل ما هو سنة من سنن الصلاة فليس موجباً لنقضها ومنه مانعية الزيادة، ببيان: أن المراد بالفريضة ما فرضه الله وحدده في كتابه، سواء كان حكماً تلكليفياً أو وضعياً، أو ورد على لسان المعصوم (ع) تفسيراً للكتاب أو تفصيلاً لإجماله، فيشمل ذلك بيان النبي لكيفية الوضوء والغسل حيث إنه ورد تفسيراً للكتاب وتفصيلاً لإجماله.

كما وردت الرواية في تفسير الجناح، حيث قد يقال ما الدليل على وجوب القصر في السفر في القرآن، والحال بأن القرآن لم ينص على وجوب القصر في السفر. فيقال: نعم ورد في الرواية تفسير الكتاب، حيث قالت الرواية: عن زرارة ومحمد بن مسلم (الحديث2 باب22، ج8، الوسائل): قال: قلنا لأبي جعفر (ع): ما تقول في الصلاة في السفر، كيف هي وكم هي؟ فقال: إن الله عز وجل يقول: {وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة}، فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر. قلنا له: (إنما قال الله: فليس عليكم جناح، ولم يقل أفعلوا، فكيف أوجب ذلك؟ فقال (ع): أوليس قد قال عزّ وجل في الصفى والمروة: {فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوّف بهما}، ألا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض، لأن الله عزّ وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه (ص)، وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي (ص) وذكره الله في كتابه).

إن مقتضى هذه الرواية أن وجوب القصر في السفر فريضة لأنه ورد في لسان المعصوم تفسيراً للكتاب. كما أنه ورد في الرواية الشريفة وهي رواية الفضيل بن يسار، (الحديث2 باب13 ج4 من الوسائل): (سمعت أبا عبد الله يقول في حديث: إن الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين، عشر ركعات فأضاف رسول الله (ص) إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة، فصارت تعدليل الفريضة). فظاهره إن ما يرد على لسان المعصوم تفصيلاً للكتاب من الفريضة. فالفريضة ما حدد في الكتاب أو ورد على لسان المعصوم تفسيراً أو تفصيلاً لإجمال الكتاب فإنه يدخل تحت عنوان الفريضة، والسنة ما سنه المعصوم مما لم يرد في الكتاب. ولذلك التزم السيد الأستاذ (دام ظله) بعدد احكام، منها: تعدد الغسل والمسح على الرطوبة. فلو أن المكلف في الوضوء غسل يده اليسرى مرتين غسلاً ارتماسياً بحيث تكون الغسلة الثانية ليست ماء الوضوء، لكنه كان عن جهل قصوري، ومسح بها وثم علم بالحكم أنه ليس عليه أن يغسل اليد اليسرى غسلاً ارتماسياً ثانية لأن هذا ليس ماء الوضوء. فقال السيد بصحة وضوئه، إذا كان عن جهل قصوري لا تنقض النسة الفريضة، لكن، لو كان شعره رطباً فمسح عليه ببلة الوضوء عن جهل قصوري، فقال: وضوءه باطل، لأن الرواية وردت في تفسير (فامسحوا برؤوسكم) المسح ببلة الوضوء، وظاهر المسح ببلة الوضوء أن يتحقق المسح بنفس البلة، فلازم ذلك عدم وجود رطوبة مانعة من تحقق المسح ببلة الوضوء. وكذلك فرّق بين نقص الركن وزيادة الركن، فإن نقص الركن موجب للبطلان لأنه فريضة، بينما زيادة الركن عن جهل قصوري ليس موجباً للبطلان لأنه من السنن. أو شرائط الركوع مثلا وشرائط السجود، من لم يخل بأصل السجود لكن أخل بشرط من شرائطه كما لو سجد على ما لا يصح السجود عليه عن جهل قصوري، فصلاته صحيحة، أو ركع ولكن لم تصل أصابعه إلى ركبته عن جهل قصوري، أيضاً صلاته صحيحة، لأنه اخل بشرط من السنن لا من الفرائض. فهل أن هذا الكلام تام أم لا.

وهنا عدة ملاحظات على ما افيد:

الملاحظة الأولى: لم تقم قرينة واضحة على اختصاص الفريضة بما شرّع في الكتاب، فلعل المراد بالفريضة كل ما فرضه الله وإن فوض للنبي بيانه، فما دمنا نحتمل أن عنوان الفريضة كل ما فرضه الله تعالى وإن كان بيانه على النبي (ص) أو على المعصوم (ع) إلا أنه لم يبيّن في الكتاب، فمن المحتمل أن زيادة الركن مما فرضه الله، ومن المحتمل أن شرائط الركوع والسجود مما فرضه الله. فما دمنا نحتمل ذلك فالتمسك بالرواية (لا تنقض السنة الفريضة) في محل الكلام تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية. وتوجد منبهات تثير الشك في اختصاص عنوان الفريضة بما شرع في الكتاب: المنبه الأول: في نفس رواية الفضيل، قال: (إن الله فرض الصلاة ركعتين) وهذا مثير للشك في أن المقصود بالفرض كل م فرضه الله ولو لم يذكره في الكتاب حيث لم يذكر في الكتاب عدد الركعات إطلاقاً. (إن الله فرض الصلاة ركعتين وأضاف رسول الله ركعتين). المنبه الثاني: صحيحة أبي بصير الواردة في المعراج، وهي معتبرة، أن النبي أمر بالكيفية الكاملة في الصلاة في المعراج، وظاهر الرواية أنه ليس خاصاً بالنبي، بل ظاهر الرواية أنها هي الصلاة المطلوبة، مع ذلك ما فرض وما قام به النبي (ص) صلاة كاملة في ليلة المعراج. أليس هذا مثيراً للشك في اختصاص الفرض في عنوان الفريضة بخصوص ما شرع في الكتاب؟!

المنبه الثالث: أنه عبّر في معتبرة الفضيل السابقة عن السنة بالمندوب، ولم يعبر بالسنة عمّا شرّعه النبي (ص). قال: سمعت أبا عبد الله يقول في حديث: إن الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين، عشر ركعات فأضاف رسول الله (ص) إلى الركعتين ركعتين، فأجاز الله له ذلك كله ثم سن رسول الله (ص) أربعاً وثلاثين ركعة مثلي الفريضة فأجاز الله له ذلك).

فالنتيجة، أننا نحتاج إلى قرائن واضحة على أن الفريضة ما شرع في الكتاب كي ندور مدارها في التطبيق وإلا فنحتمل أن زيادة الركن من الفريضة، اي مما فرضه الله، ونحتمل أن شرائط الركوع والسجود مما فرضه الله، وحينئذٍ فالتمسك بالدليل تمسك به في الشبهة المصداقية.

الملاحظة الثانية: إن ملاحظة سياق صدر الرواية هو تقدير الخلل كما ذكرنا، فكأنه قال: لا تعاد الصلاة من خلل إلا من خلل بأحد الخمسة، وحيث إن الروايات لم تتعرض لبيان مصداق الخلل فمقتضى عدم تعرض الروايات إلى مصداق الخلل إيكاله إلى العرف، فإذا رجعنا إلى العرف فهل يعد العرف زيادة الفريضة خللاً بها أم لا. حيث إن الروايات لم تتكفل بيان ما هو المحقق للخلل بالفريضة، بل قالت: لا تعاد الصلاة من خلل إلا من خلل بأحد الخمسة. والمفروض أنها لم تذكر ضابطاً بالخلل بأحد الخمسة، فمقتضى الركوع للعرف أن الزيادة في الركوع أو السجدتين بحيث يسجد أربع سجدات ويركع خمسة ركوعات في الركعة الواحدة يعد بنظر العرف يخل بالفريضة، فبالنتيجة: مقتضى صدق الخلل بالفريضة على الزيادة اندراجتها تحت المستثنى لا المستنثى منه. ويؤيد ذلك رواية الاعمش، (في الوسائل/ في حديث شرائع الدّين)، قال: عن جعفر بن محمد (ع): (والتقصير في ثمانية فراسخ وهو بريدان، وإذا قصّرت أفطرت، ومن لم يقصر في السفر لم تجز صلاته لأنه قد زاد في فرض الله). فظاهر هذا التعبير أن الزيادة خلل بالفرض، (لأنه قد زاد في فرض الله). وقد تناقش الملاحظة: بأننا لو خلينا وصدر الرواية (لا تعاد الصلاة من خلل إلا من خلل بأحد الخمسة) فقد يقال بأن الزيادة أحد الخمسة. ولكن إذا نظرنا للتعليل المذكور في ذيل الرواية فإن ظاهره: لا تنقض الصلاة الفريضة من حيث كون الخلل خللاً بالفريضة. فإذا افترضنا أنه زاد على ذلك فإنه بمقتضى التعليل قد تحفظ على الفريضة حيث أتى بها، والخلل خلل بما هو سنة، حيث إن مقتضى التعليل هو جعل ما ورد في الصدر مبطلاً هو الخلل بأحد الخمسة من حيث كونه خللاً بفريضة، والمفروض أن الزيادة ليست خللاً بالفريضة من حيث كونها فريضة، حيث إن الفريضة هو أصل الركوع والسجود. لكن السيد الإمام (قده) في (كتاب الخلل) ذهب إلى أنّ المقصود بالفريضة في الرواية هي الصلاة، (والتشهد سنة والقراءة سنة، ولا تنقض السنة الفريضة)، فإن (ولا تنقض السنة الفريضة) يعني ولا تنقض السنة الصلاة، فلا يصح التمسك بالذيل لإثبات على أن المدار في الإخلال على كونه إخلالاً بالفريضة أو عدم ذلك، لأن المراد بالفريضة في الذيل هي الصلاة. وقد استشهد بذلك على أن الروايات عبّرت بـ (القهقهة تنقض الصلاة)، وأيضاً صحيح زرارة عن ابي جعفر (ع): (من جهر فيما يبنغي الإخفات فيه أو أخفت فيما ينبغي الجهر فيه؟ قال: اي فعل ذلك متعمداً فقد نقض صلاته، وإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً او لا يدري، فلا شيء عليه).

وغيرها من الروايات التي اضافت النقض إلى الصلاة.

ولكن قد يقال: إن المقابلة بين السنة والفريضة قرينة على أن المراد بالفريضة ما فرض من قبل الله لا أن المراد بالفريضة السنة، خصوصاً وأنه ورد هذا التعبير في عدة روايات (إذا اجتمع الفرض والسنة بدء بالفرض)، وورد في بعض روايات الحج أن الرمي سنة، والسعي بين الصفى والمروة فريضة. فظاهر المقابلة بين السنة والفريضة أن المراد بالفريضة ما فرض من قبل الله في الصلاة، لا أن المراد بالفريضة نفس الصلاة، وبالتالي يصح التمسك بالتعليل لإثبات أن الخلل بأحد الخمسة المذكورين في الصدر إنما يكون مبطلا إذا كان إخلالاً بها من حيث كونها فريضة، والمفروض ان الفريضة منها هو أصل الركوع والسجود.

### 131

ذكرنا فيما سبق أنه قد يستدل على أن زيادة الركن عن سهو أو جهل قصوري ليس بمانع من صحة الصلاة، استناداً للتعليل المذكور في ذيل حديث (لا تعاد)، (ولا تنقض السنة الفريضة). بلحاظ أن المقصود بالفريضة ما شرّعه الله في كتابه، أو ورد على لسان المعصوم تفسيراً للكتاب أو تفصيلاً لإجماله. والمراد بالسنة، ما بيّن المعصوم حكمه ولم يكن في الكتاب، وحيث إن مانعية الزيادة مما لم ترد في الكتاب، فهي من السنن، فتدخل في المستثنى منه في حديث (لا تعاد) بمقتضى عموم التعليل (ولا تنقض السنة الفريضة). واشكلنا على ذلك فيما سبق بأن التعليل واضح وهو قوله (لا تنقض السنة الفريضة) إنما الاشكال في خصوص الفريضة، هل أنه خصوص ما شرّع في الكتاب؟ أو ما فرضه الله ولو لم يكن في الكتاب. وحيث إن عنوان الفريضة لدينا مجمل فالتمسك بهذا التعليل في زيادة الركن أو في الإخلال بشرائط الفريضة كاعتبار صحة المسجد في السجود تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية.

ولكن بعض الفضلاء نقل استدلالاً من كتاب بحوث فقهية على أن المراد بالفريضة ما شرعّ في الكتاب. وذلك استناداً لعدة روايات،

منها: صحيحة عبد الرحمن بن أبي نجران عن موسى بن جعفر (ع، "الواردة في الغسل"، (قال: غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة، وإنما نستفيد أن المراد بالفريضة هنا ما شرع في الكتاب بلحاظ أن غسل الجنابة هو الذي ذكر في الكتاب في قوله (وإن كنتم جُنباً فاطّهروا)، وأما بقية الأغسال الواجبة فلم ترد في الكتاب، مع الخلاف فيما ذكر في الكتاب في قوله تعالى {فلا تقربوهن حتى يطهرن}، هل أنه اشارة الى الغسل او إلى شيء آخر.

ومنها: صحيح زرارة عن ابي جعفر (ع)، قال: (عشر ركعات، ركعتان من الظهر ركعتان من العصر وركعتا الصبح وركعتا المغرب وركعتا العشاء الآخرة لا يجوز الوهم فيهنّ، ومن وهم في شيء منهنّ استقبل الصلاة استقبالاً وهي الصلاة التي فرضها الله عز وجل على المؤمنين في القرآن، وفوّض إلى محمد (ص) فزاد النبي في الصلاة سبع ركعات...). فيلاحظ أنه بتنصيصه على أنه فرضها في القرآن يستفاد أن المراد بالفريضة ما فرض في الكتاب، وقد طلب زرارة من الإمام (ع) في رواية أخرى أن يبيّن له موضع ذكر الصلوات الخمس في الكتاب المجيد، فذكر له في رواية أوقات الصلوات الخمس وإن لم يذكر الأعداد فيها.

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ولا تنقض السنة الفريضة)، ولم يذكر فيها عنوان الكتاب، وصحيحته الأخرى عن أبي جعفر (ع) عن الفرض في الصلاة، قال: (الوقت والطهور والقبلة والتوجه والركوع والسجود والدعاء، قلت: وما سوى ذلك؟ قال: سنة في فريضة).

وفي صحيحة عبد الله بن سنان، قال ابو عبد الله (ع): (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود). وفي صحيحة محمد بن مسلم: (إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنة). وقد سأل سماعة الامام (ع) عن الأمر بالركوع والسجود في القرآن؟ فقال (ع): (قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا، ). وأما الوقت، فقد ورد في القرآن: {إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً}. وأما الطهور، فقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم}. وأما القبلة، فقوله تعالى: {قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنوليك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام}. وأما التوجه، فاختلف معناه في الروايات. فلا نتعرض إليه. وأما الدعاء، فيمكن تفسيره بالقنوت بناءا على وجوبه، كما قال به الصدوق في (الفقيه): والقنوت سنة واجبة من تركها في كل صلاة فلا صلاة له، قال الله عز وجل: {وقوموا لله قانتين}. وأما الزكاة، ففي صحيحة الفضلاء عن ابي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام)، قالا: (فرض الله عزّ وجل الزكاة مع الصلاة في الأموال، وسنّها رسول الله (ص) في تسعة اشياء وعفى عمّا سواهن).

وقد تبيّن من عرض هذه الروايات أن واحدة منها أن الفريضة ذكرت في الكتاب. وهذا لا يدل على أن مفهوم الفريضة متقيد بذلك، فهناك محتملان: الأول: ان يكون ذكر الكتاب من باب أنه قيد في مفهوم الفريضة. اي ان الفريضة خصوص ما فرض في الكتاب. الثاني: ان ذكر الكتاب باعتباره الطريق الوحيد لإحراز ما هو فريضة، حيث لا ندري ما فرضه الله، والطريق الوحيد مما فرضه الله هو الكتاب الكريم. فمجرد ذكر أن هذا فريضة ذكرت في الكتاب فهذا لا يدل ولو بالدلالة الالتزامية على تقيد مفهوم الفريضة بما كان مذكوراً في الكتاب.

وأما ما ذكر في الحج: ففي رواية الأعمش: (وفرائض الحج الإحرام والتلبيات الأربع، والطواف بالبيت للعمرة فريضة، وركعتان عند مقام إبراهيم فريضة، والسعي بين الصفى والمروة فريضة، وطواف النساء فريضة، وركعتان عند المقام فريضة، والوقوف في المشعر فريضة، والهدي للمتمع فريضة، فأما الوقوف بعرفة فهو سنة والحلق سنة ورمي الجمار أو الحجار سنة). وفي مرسلة الفقيه عن الصادق (ع): (الوقوف بعرفة سنة وبالمشعر فريضة وما سوى ذلك من المناقب سنة)، يعني التي ذكرتها رواية الاعمش انها فرائض هي سنة في رواية الفقيه. وفي صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله (ع) قال: (سألته عن رجل نسي طواف النساء حتى رجع إلى أهله؟ قال: لا تحل له النساء حتى يزور البيت، فإن هو مات فليقض عنه وليه، فأما ما دام حيّاً فلا يصلح أن يقضى عنه، وإن نسي الجمار فليس بسواء، إنّ الرمي سنة والطواف فريضة). وفي صحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (ع) قال: (قلت له: رجل نسي السعي بين الصفى والمروة؟ قال: يعيد السعي، قلت إنه خرج؟ قال: يرجع فيعيد السعي، إن الرمي سنة والسعي بين الصفى والمروة فريضة). وفي رواية أحمد بن محمد عن أبي الحسن (ع)، (في قول الله عز وجل: {وليطوفوا بالبيت العتيق}؟ قال: طواف الفريضة، طواف النساء). وأما كون الطواف بأنواعه من طواف العمرة والحج وطواف النساء فريضة فلقوله تعالى {وليطوفوا بالبيت العتيق}. فلولا دلالة الرواية، وإلا فإن الآية لا تدل على أن جميع أنواع الطواف فريضة، لصدق الماهية على صرف الوجود. كما أن ركعتي الطواف لا يستفاد ان جميع ركعات الطواف فريضة لقوله تعالى: {واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى}. فإن غايته أن أحد هذه المصاديق هو الفريضة. وأما كون الوقوف بعرفة سنة، ففي الرواية أنها سنة، مع أن القرآن يقول {فإذا افضتم من عرفات} مما يوحي أن الوقوف بعرفات مطلوب، فإذا افاض منه {فاذكروا الله عند المشعر الحرام}، فقد يقال لا يدل الوقوف فيها على وجوب. وقوله (الحلق سنة) مع قوله تعالى: {ولتدخلوا المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلّقين رؤوسكم ومقصرين...}. فكيف نوفّق بين الرواية وبين دلالة الآية على مطلوبيته؟. وهذا يأتي أيضاً في رواية القاصر، إن الرواية المعتبرة فسرت قوله تعالى {إذا ضربتم في الارض فلا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة} فُسّرت أن المراد بـ(لا جناح عليكم) أن القصر مطلوب، فهذا معناه أن القصر فريضة وأن التمام فريضة الا انه يسقط في السفر، فكيف يقال بان الاربع ركعات سنة؟ فكيف نثبت ما دلّت عليه الروايات من أن الأربع ركعات إنما هي سنة، وأما الفريضة فهي ركعتان، مع أن قوله {فلا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة} المفروغية عن الصلاة تامة، وإنّما تقصر في حال السفر.

وأجود الروايات التي يمكن الاستدلال بها على أن الفريضة ما فرض في الكتاب، رواية أحمد بن الحسن الميثمي، عن الرضا (ع)، قال: (إن الله حرم حراماً وحلل حلالاً وفرض فرائض فما جاء في تحريم ما حرم الله أو في تحليل ما أحل الله أو في دفع فريضة من كتاب الله فذلك ما لا يسع الأخذ به). فإن قوله (أو في دفع فريضة من كتاب الله) فقد يقال بأن هذا يدل على أن كونها في الكتاب دخيل في الاعتبار، إلا أن المؤلف بالنسبة إلى بعض الروايات أشكل بضعف السنة، وعندما جاء لمثل هذه الرواية مع ان في طريقها محمد بن عبد الله بن المسمعي الذي توقف فيه محمد بن الحسن بن الوليد وهو مجهول في كتب الرجال، لم يعلّق عليها بشيء. وفي موثقة زرارة عن أبي عبد الله (ع)، قال: (وإن نسي شيئاً من الوضوء المفروض فعليه أن يبدأ بما نسي ويعيد ما بقي لتمام الوضوء). وفي موثقته الأخرى عن أبي عبد الله (ع): (من نسي مسح رأسه أو شيئاً من الوضوء الذي ذكره الله تعالى في القرآن كان عليه إعادة الوضوء والصلاة). وفي صحيحة الحلبي: (إن ذكرت وأنت في صلاتك أنك قد تركت شيئاً من وضوءك المفروض عليك فانصرف فأتم الذي نسيته من وضوئك واعد صلاتك). فهذه الرواية ذكرت أن المناط في الإعادة أن يترك ما فرضه الله في القرآن. فيأتي كلامنا السابق هل أن هذا باعتبار ان هذا الطريق هو الذي يمكن به احراز الفريضة. فهذا اعم. فالنتيجة مما ذكر: أن الإشكال مستحكم من أنه لم تقم شواهد واضحة على أن مفهوم الفريضة خصوص ما فرض في الكتاب أو عموم ما فرضه الله تعالى، فلأجل الإجمال عندنا فإن التعدي إلى مانعية زيادة الأركان أو الإخلال بشرائط الركن في فرض الجهل القصوري أو فرض النسان، مشكل.

الملاحظة الثالثة: فقد وردت في كلام المحقق الهمداني والمحقق الحائري وقد تبناها سيدنا الخوئي (قده) وهي: إذا لاحظنا صدر صحيح زرارة في قوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) فهمنا منه أنه لا تعاد الصلاة من خلل في معتبر فيها إلا من خلل في المعتبر من الخمسة، فقيد المعتبر مأخوذ بمقتضى السياق، وبالتالي بما أن المستثنى الإخلال بالخمسة لا بما هي، بل بما هو معتبرة في الصلاة والمفروض أن المعتبر في الصلاة في كل من الخمسة هو الركوع الشرعي لا الركوع العرفي، والركوع الشرعي ما جمع الشرائط ومنها وصول اليدين للركبتين وعدم الزيادة، وكذلك بالنسبة إلى السجود الشرعي، منها صحة المسجد، و منها عدم الزيادة، علمنا أن الإخلال بالركن أو بشيء من شرائطه داخل في المستثنى لا في المستثنى منه.

لكن هذه الملاحظة محل تأمل، باعتبار أن مقتضى التعليل في الذيل (لا تنقض السنة الفريضة) أن كل إخلال بما هو سنة واقعاً غير ضائر، والإخلال بالشرائط الشرعية للخمسة إخلال بما هو سنة. فالتعليل يخصص ما يظهر من السياق في صدر الرواية. هذا تمام الكلام في مانعية زيادة الركن.

وقد تلخص بذلك: أن عندنا توقفاً في اغتفار هذه المانعية حال الجهل القصوري أو حال النسيان.

(بحث جديد):

### قال في العروة: (الخلل العمدي موجب لبطلان الصلاة بأقسامه من الزيادة والنقيصة، حتى بالإخلال حرف، أو بحركة، أو بالموالاة بين حروف كلمة أو كلمات آية، أو بين بعض الأفعال مع بعض، وكذا إذا فاتت الموالاة سهواً أو اضطراراً لسعال أو غيره ولم يتدارك معتمداً) .

فهنا صورتان: الصورة الاولى: أن يتعمد الترك، ولا إشكال ان مقتضى القاعدة الاعادة باعتبار ان المركب ارتباطي و مقتضى ارتباطية المركب الاخلال بشيء منه عمداً موجبا للاعادة.

الصورة الثانية: حين الخلل ما كان متعمداً، فهو قد أخل بحرف أو آية أو أخل بالموالاة ساهياً أو مضطرّاً لأجل سعال أو شيء لكنه التفت إلى ذلك مع إمكان التدارك ولم يتدارك ومضى في صلاته. فقال: إن مقتضى القاعدة في هذا البطلان.

لكن قد يقال بأنّ هذا مشمول لحديث (لا تعاد)، إذ يصدق عليه ان التفت للخلل بعد وقوعه، وظاهر حديث (لا تعاد) أن من التفت للخلل بعد وقوعه وكان الخلل بسنة فإن صلاته صحيحة، وهذا ممن التفت للخلل بعد وقوعه. والبحث حينئذٍ لا يختص بالمتعمد، بل لو فرضنا أن شخصاً التفت للخلل بعد وقوعه وكان إخلاله به عن جهل تقصيري، أو أنه كان متردداً فبنى على أحد الطرفين ثم تبين له فساد ما فعل، فهل يمكن تصحيح صلاته بحديث (لا تعاد).

والبحث هنا في مقامين: في مقام الثبوت. وفي مقام الإثبات. المقام الأول: مقام الثبوت: وقد تعرّض لذلك صاحب الكفاية الشيخ الاعظم والمحقق النائيني، فذكر في الكفاية: من صلى تماماً في موضع القصر عن جهل تقصيري أو جهر في موضع الإخفاف أو أخفت في موضع الجهر عن جهل تقصيري أو صام في السفر عن جهل تقصيري او ذبح لغير القبلة عن جهل تقصيري، ففي جميع هذه الموارد افتوا بعدم لزوم التدارك، وافتوا بالصحة الواقعية، مع التزامهم فيها باستحقاق العقوبة، وهو أن من أتم في موضع القصر عن جهل تقصير استحق العقوبة في مخالفة الواقع لكن عمله صحيح واقعاً.

وقد ذكرت وجوه ثبوتية لتخريج المسألة: الوجه الأول: ما ذكره شيخ جعفر كاشف الغطاء من القول بالترتب، وهو أن القول أن المكلف أمر بالقصر، فإن عصى عن جهل تقصيري أمر بالتمام. فحيث إن التمام مأمور بها بالأمر الترتبي كانت صحيحة.

وقد اُشكل من السيد الخوئي على كاشف الغطاء في مصباح الاصول بعدة اشكالات مع انه هنا صححها في الترتب، قال: ... بالخطاب الترتبي أو بوجه آخر ذكرناه في محله. وفي المحاضرات في ج3، ص178، ايضاً نسب إلى سيدنا الخوئي أنه صحح المسألة بالترتب. فلعله عدل عما ذكره في مصباح الأصول.

### 132

ذكرنا فيما سبق، هل يمكن تصحيح الصلاة في موارد عدم العذر، كما إذا أخل المكلف بالقراءة، لجهل أو اضطرار ثم التفت للخلل وكان يمكنه التدارك فلم يتدارك. أو أنه أخل بالجزء أو الشرط عن جهل تقصيري، والتفت للخلل بعد العلم. حيث قد يقال بإمكان تصحيح الصلاة في هذه الموارد بحديث (لا تعاد). وذكرنا أن البحث في هذه النقطة في مقامين: الثبوت، والإثبات.

ألمقام الأول: فهل يمكن إيجاد صياغة ثبوتية بقطع النظر عن دليل لا تعاد بها نصحح الصلاة في مثل هذا الفرض أم لا. وذكرنا أن الأعلام (قدست اسرارهم) تعرضوا لهذه المسألة في فرع من أتم في موضع القصر، فقالوا بصحة صلاته وإن كان يستحق العقوبة إذا كان مقصرا، او من جهر في موضع الاخفات أو اخفت في موضع الجهر عن جهل تقصيري أو من صام في السفر عن جهل تقصير، فقد تعرضوا لها وذكروا عدة صياغات ثبوتية لتصحيح العمل مع استحقاق العقاب على التقصير:

الصياغة الأولى: ما ذكره كاشف الغطاء الكبير[[75]](#footnote-75)، وهو الذهاب للترتب، مثلا فيمن أتم في موضع القصر يقال هو مأمور بالقصر فإن لم يمتثل الامر بالقصر فهو مأمور بالتمام. وهذا المطلب يتضح بذكر أمور: الأمر الاول: أن هناك فرقاً بين الترتب المأموري والترتب الآمري،

وبعبارة أخرى: هناك فرق بين الترتب في الفعلية والترتب في الجعل. بيان ذلك: إذا حصل تضاد اتفاقي بين واجبين، المعبّر عنه بالتزاحم، فإن التزاحم تضاد اتفاقي بين الواجبين، كما لو قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين إزالة النجاسة عن المسجد أو الصلاة في آخر الوقت، فإنه لا يوجد بين الإزالة والصلاة تضاد، ولكن تضاد اتفاقي، اي حصل اتفاقاً تزاحم بأن قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين، فهنا نتيجة التنافي بين الوجوبين في مرحلة الفعلية أيهما الفعلي في حقه؟ فيقول العقل: إن الأمر بالأهم مطلق، والأمر بالمهم في طول عصيان الامر بالأهم، فليست فعلية الامرين في عرض واحد كي يقع التنافي. هذا ما يسمى بـ(الترتب المأموري أو الترتب في مرحلة الفعلية)، وهذا خارج عن محل البحث.

وأما الترتب الآمري: فهو صياغة يقوم بها المولى قبل مرحلة الفعلية، وقبل هذه الصياغة لا تصل النوبة إلى تزاحم ولا إلى تعارض ولا إلى تنافي بين الواجبين لأن المولى قام بصياغة الجعل من أول الأمر صياغة ترتبية. وهذه الصياغة الترتبية المعبر عنها بـ(الترتب الآمري) تحتاج إلى دليل يدل عليها. أو أنها يتوقف عليها الجمع بين دليلين، وجدنا دليلين لا يمكن الجمع بينهما لتنافيهما في الذات لا لتنافيهما في مقام الامتثال، فتوقف الجمع بينهما على الترتب الآمري. فنقوم بتصوير الترتب الآمري. والمقام من هذا القبيل، فإن المولى قال: يجب القصر على المسافر، وفي نفس الوقت يقول من أتم في موضع القصر جهلاً قصوراً أو تقصيراً صحت صلاته. فكيف نجمع بين هذين الدليلين؟ لذلك نقول: إن الجمع بين هذين الدليلين بالترتيب الآمري، يعني أن المولى في مقام الجعل قال صل قصرا على نحو التعيين فان لم تمتثل امري فصل تماماً.

الامر الثاني: هناك فرق بين الضدين الدائميين الذين لا ثالث لهما، وبين الضدين الذين لهما ثالث، في الضدين الذين لا ثالث لهما لا يتصور الترتب، مثلا بين الحركة والسكون، ضدان لا ثالث لهما، فلا معنى لأن يقول المولى تحرك فإن لم تتحرك فاسكن، فإنه بالطبع اذا لم يتحرك فهو ساكن بالطبع، فالأمر الترتبي في الضدين الذين لا ثالث لهما طلب للحاصل وهو مما لا معنى له. إذن إنما يتصور الترتب الآمري في الضدين الذين لهما ثالث أو التضاد الاتفاقي كما هو محل كلامنا بين القصر والتمام تضاد، لكن لهما ثالث، بأن لا يصلي، أو بين الصلاة الجهرية والإخفاتية تضاد لكن بينهما ثالث بأن يترك القراءة من الأساس، فحينئذٍ يتصور الترتب. فالترتب إنما يتصور بين الضدين اللذين لهما ثالث.

الأمر الثالث: إن موضوع الأمر الترتبي في المقام عندما يقول قصّر، فإن لم تقصر فأتم، ليس موضوع الأمر الترتبي العصيان حتى يقال إذا الجاهل معذور فهو ما عصى، موضوع الأمر الترتبي هنا ترك امتثال الأمر التعييني الأول إما عن نسيان أو جهل قصوري أو تقصيري، بسيط أو مركب. فهو يشمل الاقسام كلها. بناءاً على هذا صوّر كاشف الغطاء الترتب بين القصر والتمام بين الصلاة الجهرية والاخفاتية وبين محل كلامنا: بين المركب الناقص والمركب التام. أأت بالصلاة التامة فإن لم تمثل الأمر بالصلاة التامة فأنت مأمور بالصلاة الناقصة. على كل حال الترتب متصور.

لكن سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الأصول) أشكل وإن كان في محاضراته تبنى ذلك، وفي (مستند العروة ج8) تبنى الترتب. لكن في المصباح أشكل على صياغة الترتب في هذه الموارد، بثلاثة اشكالات:

الإشكال الاول: اشكال شيخه الاصفهاني[[76]](#footnote-76)، وهو: ما هو موضوع الأمر بالتمام؟ هل هو ترك القصر في أول الوقت؟ أو ترك القصر في تمام الوقت؟ فإن قلتم إن موضوع الأمر بالتمام ترك القصر في أول الوقت، فإذن مقتضى كلامكم أن الأمر بالتمام صار فعليا في حقه، فاذا صار الامر بالتمام صار فعليا في حقه فلازم ذلك أنه استحق العقوبة لأنه ترك امتثال أمر فعلي في حقه وهو الامر بالتمام وهو ترك القصر في أول الوقت، مع ان هذا لا يمكن الالتزام به، وإذا قلتم موضوع الامر بالتمام ترك القصر في تمام الوقت، فلازم ذلك أنه لو لم يصل إلى أن خرج الوقت يستحق عقوبتين، لأن الأمر بالقصر كان فعلي في حقه ولم يمتثله والمفروض ان الأمر بالتمام كان فعلي في حقه وقد ترك امتثاله.

وإذا قلتم بأن موضوع الأمر بالتمام هو ترك القصر في أول الوقت، مع أن هذا لا يمكن الإلتزام به،

وإذا قلتم أن موضوع الامر بالتمام ترك القصر في تمام الوقت فمقتضى ذلك أن من التفت أثناء الوقت بعد أن صلى التمام معناه أنه يعيد والحال أن موضوع النصوص من التفت اثناء الوقت، بينما النصوص التي وردت في صحة صلاته واردة فيمن التفت أثناء الوقت، فلا يعيد.

ولكن الجواب عن هذا الإشكال، أمران: أمر بالقصر وليس موضوعه محدد، أنت مأمور بقصر متصفة بعدم سبق التمام، فعدم سبق التمام وصف في المأمور به، أنت مأمور بهذا الموصوف (قصر ليست مسبوقة بالتمام) فالامر بالقصر فعلي تعييني متعلقه موصوف معيّن وهو قصر لم تسبق بتمام. أما موضوع الامر بالتمام هو إن لم تحقق هذا الموصوف (قصر ليست مسبوقة بالتمام). فلو فرضنا أن المكلف صلى القصر، فلا أمر في حقه بالتمام، لأن موضوع الأمر بالتمام أن يترك الموصوف وأتى به، أو فرضنا أن هذا المكلّف ما صلّى حتى خرج الوقت كان الأمر بالتمام فعلياً في حقه، لأنّ الموصوف لم يتحقق. أو فرضنا أنه أتى بالتمام فقد عجز عن القصر، لأن ما طالبه به المولى قصر لم تسبق بتمام وقد أتى بالتمام، فإتيانه بالتمام تعجيز لنفسه عن امتثال الامر بالقصر وحيث عجز عن امتثال الامر بالقصر صار الامر بالتمام فعليا في حقه، فأمره بالتمام حينما يأتي التمام لا لأن الامر بالتمام معلق على الإتيان بالتمام، بل المعلق عليه الامر بالتمام عدم الموصوف، غاية ما في الامر من مصاديق عدم الموصوف الإتيان بالتمام، لا أن فعلية الأمر بالتمام متوقفة على حصول التمام خارجاً كي يقال بأن هذا طلب للحاصل. إذن ليس موضوع الامر بالتمام ترك القصر في أول الوقت. وليس موضوع الامر بالتمام ترك القصر حتى آخر الوقت. بل موضوع الامر بالتمام أن لا يأت بهذا الموصوف وهو قصر لم تسبق بتمام.

الإشكال الثاني: الذي اشكله السيد الخوئي على القول بالترتب: أن لازم القول بالترتب تعدد العقوبة، فمن ترك القصر والتمام حتى انقضى الوقت تعددت عقوبته وهو أسوأ حالا من العالم العامد، فهو عليه عقوبة واحدة. بينما الجاهل نتيجة القول بالترتب إذا ترك القصر والتمام حتى انقضى الوقت استحق عقوبتين.

ففي هذا المطلب، هل المناط في استحقاق العقوبة مخالفة الأمر؟ أو المناط في استحقاق العقوبة تفويت الملاك الملزم؟ إذا قلنا أن المناط على الأمر، فالأمر متعدد، فقد خالف أمرين وتعددت العقوبة، إذا قلنا أن الملاك في العقوبة تفويت الملاك، فالملاك فيهما واحد لا متعدد فهو لم يفوت على المولى ملاكين كي يستحق عقوبتين.

الإشكال الثالث: فقد ورد في الروايات الصحيحة (خمس صلوات كتبهن الله في اليوم والليلة)، فإذا قلتم بأنه مأمور بين الزوال والغروب بصلاتين، أمر بقصر فإن لم يمتثل فمأمور بالتمام، لزم من ذلك زيادة عدد الصلوات في حق المكلف.

ويلاحظ عليه: إن ظاهر قوله (خمس صلوات كتبهن الله في اليوم والليلة) أن العدد بلحاظ النوع لا بلحاظ الفرد، أي صلاة المغرب والعشاء والظهر والعصر والفجر. وأما كون صلاة الظهر ذات فردين أو فرد واحد فهذا أمر لا يتنافى مع الحديث إطلاقاً. في قوله (خمس صلوات كتبهن الله في اليوم والليلة). ولعله لأجل وضوح الجواب عن هذه الإشكالات عدل متأخراً فقال: يمكن تصوير الصحة في هذه الأمثلة بالترتب. الطريق الثاني: ما ذكره السيد الخوئي أيضاً من الالتزام بالتخيير الواقعي بين الطرفين. وتعرض لهذا (في المصباح ج2، ص509)، قال: المكلف حال الجهر بوجوب القصر مخير واقعاً بين التمام والقصر وهو أتى بأحد الفردين، والشاهد على أن المكلف حال جهله بوجوب القصر يكون مخيراً بين الطرفين أنه لو صلى القصر اتفاقاً ثم ارتكب المنافي وسلم، ثم التفت إلى أن الصلاة أربع وقد صلى ركعتين، فإنها تصح منه. فهذا شاهد على أن المكلف حال الجهل مخاطب بالجامع بين القصر والتمام، فأي منهما صدر منه صحّ. وأشكل على كلامه في (مستند العروة، ج8، ص382)، قال:

أولاً: لازم التخيير أداءاً التخيير قضاءاً، وهو لا يلتزم به. فإنه تشمله صحيحة زرارة (يقضي ما فاته كما فاته)، والمفروض أن الذي فاته هو الجامع بينهما، فيقضيه، إذن هو مخيّر أيضاً في القضاء بين القصر والتمام مع أنه قد علم بعد خروج الوقت أن وظيفته القصر، ولا يمكن الالتزام بذلك. ويلاحظ عليه النقض والحل: أما النقض: فبالتخيير في المواطن الأربعة، فإنه مع أنه مخير واقعاً بينهما أداءاً لكنه لو لم يصل فإنه يتعين عليه في القضاء أن يقضيها قصراً.

وأما الحل: فقد يقال إن ظاهر الأدلة أنه مخير بين القصر والتمام الصادر منه أداءاً حال الجهل، لا أنه مخير بين القصر والتمام مطلقاً، وبين التمام الصادر منه أداء حال الجهل، فلا يسري التخيير إلى القضاء لقصور الدليل عنه. فإذن هذا الإشكال ليس وارداً على القول بالتخيير. الإشكال الثاني: لازم القول بالتخيير بين القصر والتمام عدم استحقاق العقوبة. ثالثاً: أنه منافٍ لإطلاقات أدلة القصر، فإن ظاهر أدلة القصر أنه وجوب تعييني مطلق حتى لحال الجهل.

الطريق الثالث: أن يقال إن التمام مسقط للامتثال. هو مأمور بالقصر تعييناً وليس مأموراً بالتمام أبداً ولا بأمر ترتبي ولكن لو أتى بالتمام لسقط عنه الامر بالقصر. ولكن مقتضى إطلاقات أدلة الأمر بالقصر تعييناً أنه مطالب بالقصر تعييناً، ومقتضى أدلة وجوب التعلم أنه يستحق العقوبة على ترك التعلم المؤدي لعدم الامتثال، فهذا الشخص وإن أتى بالتمام المسقط للامر إلا انه يعاقب نتيجة مخالفته لأدلة التعلم مخالفة أدت إلى ترك الامتثال.

ولكن شيخنا الأستاذ (قده) أفاد في دروسه: أنه خلاف ظاهر الادلة، ظاهر الادلة أنه إذا اتم في موضع القصر فالصلاة صحيحة، ومن جهر في موقع الاخفات، قال: فإن كان ناسياً أو جاهلاً أو لا يدري فقد تمت صلاته، فإنه قد أتى بصلاة صحيحة، ومعنى أن صلاته صحيحة يعني أتى بما يوافق الأمر الشرعي، معناه أن هناك أمراً شرعياً بالتمام في موضع القصر وأمراً شرعياً في موضع الإخفات، لا أنه مجرد مسقط.

133

ما زال الكلام في أن من ترك جزءاً أو شرطاً أو ارتكب مانعاً في الصلاة عن جهل تقصيري، أو كان متردداً في أن ما يفعله صحيح أم لا، أو أن ارتكب ذلك عن قصور لكنه التفت قبل أن يركع أو قبل أن يدخل في الجزء اللاحق فلم يتدارك، فهل أن (لا تعاد) تشمل هذه الموارد أم لا؟ وذكرنا أن البحث تارة في مقام الثبوت، وأخرى في مقام الإثبات. وذكرنا أنه بحسب مقام الثبوت قد طرح الأعلام (قده) عدة تخريجات ثبوتية، لتصحيح الصلاة في هذا الفرض، وسبق الكلام في ثلاثة منها.

التخريج الرابع: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) من أن هناك أمرين عرضيين لا طوليين على نحو الترتب:

الأمر الأول: الأمر بالجامع بين القصر والتمام في حال عدم العلم بوجوب القصر. الأمر الثاني: أمر بقصر مقيّدة بعدم سبق تمام صحيح.فإذا صلى قصرا فقد امتثل كلا الأمرين، وإذا صلى تماماً في ظرف عدم علمه بوجوب القصر فقد امتثل الأمر بالجامع. وعجز عن امتثال الثاني لأن الأمر الثاني أمر بقصر مقيدة بعدم سبق تمام صحيح وقد جاء بتمام صحيح. وهذا التقريب يبتني على أمور: الأمر الاول: لا يشترط في الأمر بالجامع الالتفات اليه، فهو إما معتقد أنه حاضر فيأتي امتثالاً بالامر بالتمام، او مسافر فيأتي امتثالاً للامر بالقصر، فالمكلف ليس ملتفتا للأمر بالجامع، وإنما هو متلتف دائما للأمر بالخصوصية مع ذلك يصح أمره بالجامع، وإن لم يلتفت إليه، بلحاظ انه يكفي في صحة الامر بالجامع أن متعلقه ذو ملاك وأن المكلف يمكنه امتثاله، فمتى ما كان متعلقه ذا ملاك، وكان المكلف يمكنه الامتثال شمله الامر بالجامع وإن لم يلتفت إلى الجامع. الأمر الثاني: أننا قد غيرّنا التعبير، فقلنا أنه مأمور بالجامع وتمام حال عدم العلم بوجوب القصر، وأمر بقصر مقيّدة بعدم سبق تمام صحيح، أي التمام حال عدم العلم بوجوب القصر. والسر في ذلك: أنهم قالوا فی کلمة الجهل إذا كان مأموراً بقصر بعدم سبق تمام حال الجهل بوجوب القصر صار الامر بالقصر أخذ في متعلقه عدم الجهل بوجوبه، والجهل بوجوب الشيء متأخر رتبة عن الشيء، فكيف يؤخذ في متعلق الوجوب ما هو متأخر رتبة عنه؟. الجهل بالشيء متأخر عن الشيء. فهذا لازمه اخذ ما هو متأخر مقدم. إذا كان عنوان الجهل بالشيء يعني وجوده فهو متأخر رتبة عنه فعدم العلم لا يتضمن هذه الخصوصية. الأمر الثالث: أن تعدد العقوبة غير وارد، إذ قد يقال إذا كان هناك أمران، فلو فرضنا أن المكلف ترك الصلاة من رأس فما صلى، فقد يقال إنه ترك امتثال أمرين: الامر بالجامع، والأمر بالقصر، فيستحق عقوبتين. وقد اجبنا عن ذلك فيما سبق: أن الملاك خلافاً لسيدنا الخوئي (قده) في استحقاق العقوبة ليس مخالفة الأمر على نحو الموضوعية، بل مخالفة الأمر على نحو الطريقية للملاك الملزم، فإذا لم يكن هناك إلا ملاكاً ملزماً واحداً اقتضى هذين الأمرين فلم يفوّت ملاكين على المولى كي يستحق عقوبة. فهذا التخريج تخريج صحيح.

التخريج الخامس: أن يقال: ما أفاد المحقق النائيني (قده) أن هناك وجوبين، وجوباً لأصل الصلاة، ووجوباً لخصوصية القصر، فإذا صلى المكلف تماما صحت صلاته لأنه امتثل الوجوب الأول واستحق العقوبة لأنه ترك امتثال الوجوب الضمني عن تقصير. ولكن هذا التقريب يتبني على ذكر أمور:

الأمر الأول: إن الأمر بالقصر اي بخصوصية القصر، أمر إن لم يعلم به المكلف فهو وجوب استقلالي، وإن علم به المكلف فهو وجوب ضمني. فيقال: على كلام المحقق النائيني (قده) أن الوجوب الاستقلالي لخصوصية القصر مقيد بعدم العلم به، لأنه بمجرد علمه به يصبح وجوبا ضمنياً، فهو وجوب استقلالي ما دام لم يعلم به، وإن علم به اصبح وجوبا ضمنياً، فيقال: اخذ عدم العلم في كون الوجوب استقلاليا محال. لكن النائيني أجاب، بأن أخذ عدم العلم بالوجوب فيه غير عرفي، لكنه ليس محالاً عقلاً، فهو ليس اسوأ حالاً من أخذ العلم بالشيء فيه، وقد صححتم ذلك قلتم قد يؤخذ العلم بالحكم في ثبوت الحكم اي العلم بالجعل موضوع لفعلية الموضوع، فلا مانع إذن من أخذ عدم العلم بالشيء في ثبوته وفعليته، لا يستلزم دوراً ولا محالاً.

الأمر الثاني: هل وجدتم في الشريعة وجوب يتبدل من صفة إلى صفة؟ فقال النائيني، لا غرابة في ذلك، فإن وجوب الوفاء بالنذر المتعلق بصلاة الليل يتغير، فإن وجوب الوفاء بالنذر وجوب توصلي، فإذا تعلق بصلاة الليل اصبح وجوباً تعبدياً اكتسب التعبدية من الأمر الاستحبابي المتعلق بصلاة الليل. واستحباب صلاة الليل تحول إلى وجوب، فاكتسب الوجوب من وجوب الوفاء بالنذر، فكل منهما اكتسب صفة من الآخر، فلا مانع من أن يقال وجوب القصر في حال الجهل وجوب استقلالي ولذلك يصح العقوبة على مخالفته، فان علم به اصبح وجوباً ضمنياً لأنه وجوب لخصوصية في الصلاة. ولا مانع من ذلك.

الأمر الثالث: ما يبتني عليه هذا التقريب: أن المكلف إذا علم بأن الواجب قصر، لا تصح منه التمام، إذ المفروض أنه علم بمركب مشتمل على خصوصية ضمنية ألا وهي القصر فلم يمتلثه فلا تصح منه الصلاة، إذن كيف صحت حال الجهل؟ فلابد أن يلتزم بعدم مانعية الركعتين المضافتين إلى الصلاة، اي لابد ان نتلزم أن إضافة ركعتين حال الجهل قصوراً أو تقصيراً لم مضراً بصحة الصلاة، أي أن مانعية الزيادة لا تشمل مثل هذا الفرض وإلا لا يصح هذا التوجيه.

الأمر الرابع: أن الأمر بالصلاة مع الأمر الضمني بخصوصية القصر لابد أن يشمل الجاهل المتردد. إذ لو اختص بالجاهل المركب لكان لغواً، لأن الأمر بالقصر على نحو الاستقلال لو كان خاصاً بالجاهل المركب الذي يعتقد عدم وجوب القصر في حقه، امره بالقصر وهو متعقد بعدم وجوب بالقصر في حقه لغو، فلابد أن يلتزم المحقق النائيني أن الأمر بالقصر في حال الجهل يشمل الجاهل المتردد. ولم يستعبد السيد الأستاذ (دام ظله) شمول الرواية للجاهل المتردد. وهي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر: (سألته عمّن صلى أربعاً في السفر، أيعيد؟ قال: إن كان قرأت عليه آية التقصير وفسّرت له فصلى أربعاً، أعاد، وإن لم يكن قرأت عليه آية التقصير ولم يعلم بها فصلى أربعاً فلا اعادة) يقول هذه الجملة تشمل الجاهل المتردد، وإن كان مترددا في الحكم أو في خصوصيات الموضوع. تمّ الكلام في المقام الثبوتي، وهو ذكر تخريجات المسألة، وهي صحيحة.

المقام الإثباتي: والبحث فيه من جهتين: الجهة الأولى: هل أن المرتكز العرفي يقبل مثل هذا التفكيك؟ بأن يقال صلاته صحيحة لكن يستحق العقوبة؟ وهو إذا صلى تماماً في موضع القصر يستحق العقوبة. حيث إن استاذتنا يقولون مقتضى إطلاق أدلة وجوب القصر أن القصر واجب عليه تعييناً حتى في حال الجهل قصوراً أو تقصيراً، ومقتضى إطلاق أدلة وجوب التعلم تنجز عليه فإذا لم يتعلم وخالف الواقع استحق العقوبة، لأن الواقع تنجز عليه من أدلة وجوب التعلم، حيث إن وجوبها طريقي منجز للواقع، فمقتضى الجمع بينهما أن المكلف الذي لم يأت بالقصر عن جهل تقصيري مستحق للعقوبة، وإن دلّت صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم على صحة صلاته.

ولكن قد يقال: إن المرتكز العرفي يأبى تصحيح صلاته مع إمكان أن يمتثل الأمر الواقعي ومع ذلك يُعاقب. حيث لدينا فروض ثلاثة:

الفرض الأول: جهر في موضع الإخفات أو أخفت في موضع الجهر، أو ترك جزءاً أو ترك شرطاً أو ارتكب مانعاً ثم التفت إلى إمكان التدارك، لأنه لم يدخل في ركن لاحق، ولكن مع ذلك نقول مقتضى التخريجيات الثبوتية أن صلاته صحيحة وإن كان يستحق العقوبة.

الفرض الثاني: انه دخل في ركن لاحق، لكن بعد دخوله الركن اللاحق التفت ويمكنه الاستئناف بناءاً على جواز قطع الصلاة اختياراً، مع ذلك يقال له بعدم الاستئناف لكنه يستحق العقوبة.

الفرض الثالث: إنه انتهى من الصلاة ويستطيع أن يعيد الصلاة جماعة، وأن الله يختار أحبهما اليه، فهو صلى صلاة فرادى بدون شرط أو بدون جزء أو مع ارتكاب مانع، أو صلى بالأركان فقط دون الواجبات عن جهل تقصيري، فيقال أن صلاته صحيحة في هذه الحالة، لكن هل يستحب في حقه ان يعيد الصلاة جماعة فإذا قيل نعم، يعني أنه ما زال الأمر الواقعي مما يمكن امتثاله، فكيف يقال له صحت صلاتك واستحققت العقوبة، بل بناءاً على هذا المسلك أن يقال يجب عليه عقلاً أن يعيد الصلاة جماعة دفعاً للعقوبة المحتملة. إذن بالنتيجة قد يقال: بناءا على ذلك إما أن يلتزم بصحة الصلاة فتسقط العقوبة، أو يلتزم باستحقاق العقوبة وفساد الصلاة.

النحو الثاني: لو سلّمنا كل ما ذكر هل أن حديث (لا تعاد) فيه إطلاق يشمل مثل هذه الموارد؟ وهي أنه كان يمكنه التدارك قبل أن يدخل في ركن لاحق، فلم يتدارك، أو كان عن جهل تقصيري، او كان متردداً في حكم صلاته. فقد أفيد في الكلمات أن هناك وجوهاً ثلاثة توجب انصراف حديث (لا تعاد) عن هذه الموارد:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي في (ج18، ص12)، إن قوله (ع): (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) ظاهر في أن مورده المكلف الذي حدث عنده مقتضي أو داعي الإعادة، فخوطب شرعاً بـلا تعاد، والمكلّف الذي يحدث عنده مقتضي الاعادة هو الذي لم يلتفت إلا بعد أن فات موضع التدارك، لأنه إذا فات موضع التدارك لجاء المقتضي لاعادة العمل واستئنافه، فقال له الشارع لا تعد، أما من كان يمكنه التدارك قبل الدخول في الركن اللاحق، فالمتقضي لأصل امتثال الأمر موجود لا أن الموجود هو المتقضي للاعادة، أو كان متردداً بين الجهر والإخفات مثلاً إما في الموضوع او الحكم، فلا يقال أن المقتضي الحادث عن مقتضى الاعادة، بل مقتضى امتثال أصل الأمر، فلا يشمله حديث لا تعاد.

ولكن اجيب عن ذلك: أولاً: بأن كلمة (لا تعاد) ما هي إلا إرشاد لصحة الصلاة، وليست حكماً على نحو الموضوعية كي تلحظ خصوصياته اللسانية فتؤخذ في تنقيح موضوع الصحة.

ثانياً: لو سلّمنا بما ذكره السيد الخوئي (قده)، فغايته عدم شمول الحديث للمتردد ومن التفت ولم يتدارك، لكنها تشمل الجاهل المركب المقصر. حيث إن الجاهل المركب ولو كان جهله عن تقصير لم يلتفت للخلل إلا بعد فوت مكان التدارك، فإذن مقتضى كلام السيد الخوئي أن (لا تعاد) يشمل الجاهل المركب إذا كان مقصراً مع أنه التزم بعدم شموله للمقصر وإن كان جهله عن تركيب.

وهذا هو مورد الافتراق بين مبنى سيدنا الخوئي ومبنى السيد الصدر والشيخ الأستاذ، حيث ذهب السيد الخوئي على اختصاص (لا تعاد) بالجاهل القاصر، وعدم شموله للمقصر. وذهب السيد الصدر والشيخ الأستاذ (قده) إلى أن (لا تعاد) يشمل الجاهل المقصر إذا كان جهله مركب، لأنه يشمله أنه لم يلتفت للخلل إلا بعد فوت مكان التدارك.

الوجه الثاني: أن حديث لا تعاد وارد مورد الامتنان، فمقتضى قرينية الامتنان اختصاصه بالقاصر او لا اقل عدم احراز شموله للمقصر وإن كان جاهلاً مركباً. فمقتضى كون حديث لا تعاد حاكماً على الأدلة الأولية أنه بيان للواقع، أن الواقع ان دليل الجزئية والشرطية والمانعية لا يشمل فرض الجهل، وليس في مقام الاجتزاء أو الاكتفاء حتى يقال بوروده مورد الامتنان.

الوجه الثالث: بأن هذا الحديث محفوف بمرتكزات متشرعية، من أن الصحة إنما هي في فرض العذر لا مطلقاً، فإن تم هذا الارتكاز فهو وإلا فما أصرّ عليه بعض الأعلام في قواعده الفقهية من أننا لو خلينا وحديث لا تعاد لقلنا بشموله في هذه الموارد بمقتضى إطلاقه.

### 134

### المسألة الثالثة: ذكر سيد العروة: (إذا الإخلال بزيادة أو نقص جهلاً بالحكم، فإن كان بترك شرط ركن كالإخلال بالطهارة الحدثية، أو بالقبلة أو بالوقت، أو بنقص ركعة أو ركوع أو غيرهما من الأجزاء الركنية أو بزيادة ركن، بطلت الصلاة، وإن كان الإخلال بسائر الشروط أو الأجزاء زيادة أو نقصاً فالأحوط إلحاقه بالعمد، لكن الأقوى إجراء حكم السهو عليه).

وقد وقع البحث في أن حديث (لا تعاد) هل يشمل الجاهل أم لا؟ وعلى فرض شموله للجاهل هل يشمل الجاهل المقصر أيضاً أم لا.

فهنا بحثان: البحث الأول: هل أن حديث (لا تعاد) يشمل الإخلال بجزء أو شرط أو مانع عن جهل أم لا يشمل. فالمشهور كما المنسوب إليهم، اختصاص حديث (لا تعاد) بفرض النسيان وعدم شموله لفرض الجهل سواء كان عن قصور أو تقصير، وممن ذهب لذلك المحقق النائيني (قده) وقد استدل على اختصاص حديث (لا تعاد) وعدم شموله لفرض الجهل بعدة وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني (قده) في صلاته، وهو مبني على أمور:

الأمر الأول: إن ظاهر التعبير بـ(لا تعاد) أن موضوع الصحة من شأنه الخطاب بالإعادة، فالمكلف الذي من شأنه أن يخاطب بأعد فهو موضوع قوله (لا تعاد) لا كل مكلف.

الأمر الثاني: من شأنه الخطاب بالاعادة هو من يخاط بالامر الاول، إذ المخاطب بالأمر الأول يقال له أأت بالمركب لا يقال له اعد الصلاة، فلا محالة من یتمحض خطابه بأعد هو من لم يخاطب بالأمر الأول وهو قوله (اقم الصلاة)، والذي لا يخاطب بالامر الاول هو خصوص العاجز، فإن خطاب العاجز عن الصلاة التامة بقوله اقم الصلاة التامة، لغو لعجزه عن الامتثال، فلا محالة من كان عاجزاً عن امتثال الامر بالمركب التام فخطابه بالمركب التام لغو فلا محالة يتمحض خطابه بـأعد عن اخلاله بالجزء او الشرط أو المانع.الأمر الثالث: إن الناسي من مصاديق العاجز. حيث إن الناسي لنسيانه المركب التام يلغو خطابه بالمركب التام، إذ ما دام ناسيا للمركب فيتعذر اتيانه بالمركب وهو ناس له فخطابه وهو ناسي للمركب التام لغو بل إن ذكر لم يكن ناسياً فانتفى الموضوع، وإن لم يتذكر استحال امتثاله للخطاب، والنتيجة شمول الامر الأول للناسي لغو لکونه من أفراد العاجز فيتمحض خطابه لو أخل بجزء أو شرط أو مانع بالإعادة، والنتيجة هي اختصاص حديث (لا تعاد) بالناسي، وأما الجاهل فمقتضى اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل فعلية الامر الاول في حقه، فهو ليس عاجزا عن الامتثال كي يخرج عن حديث لا تعاد، بل بما أنه قادر على الامتثال فالخطاب الاول فعلي في حقه فليس مخاطباً بـأعد كي يشمله حديث (لا تعاد).

وأجیب عن كلام المحقق النائيني (قده) بعدة أجوبة:

الجواب الأول: إن التعبير بـ(لا تعاد) مجرد كناية عن صحة الصلاة، والتعبير الكنائي ملحوظ على نحو الطريقية للمكني عنه لا على نحو الموضوعية، فمقتضى لحاظه على نحو الطريقية عدم إجراء قاعدة الاحتراز في خصوصياته اللسانية، فكونه عبّر بـ(لا تعاد) لا دلالة فيه على أن موضوع الحديث من هو مخاطب بالاعادة لأن العبارة الكنائية لا تجري فيها قاعدة الاحتراز كي يقال مقتضى التعبير بلا تعاد أن هناك مدلولاً معيناً. بل هو كناية محضة عن حصة الصلاة.

الجواب الثاني: سلّمنا معكم أن قوله (لا تعاد) ليس كناية بل خطاباً تكليفياً، فكما أن اعد خطاب تكليفي فـ (لا تعد) ايضاً خطاباً تكليفياً، إلا أن هذا الخطاب التكليفي عقلي وليس شرعياً، اي منتزع من بقاء الأمر الأول، فإن مقتضى بقاء الامر الأول أن ينتزع العقل منه خطاب اعد، ومقتضى سقوط الامر الاول ان ينتزع العقل منه لا تعد، فحتى لو سلمنا ان قوله (اعد، ولا تعد) خطابان تكليفيان الا انهما عقليان اي منتزعان من بقاء الامر الاول وعدم بقاءه، لا شرعیان کی نستفید منهما أن موضوع الصحة في حديث لا تعاد من شأنه الخطاب بالاعادة.

الجواب الثالث: سلّمنا أن (أعد ولا تعد) خطابان تكليفيان شرعيان، إلا أن قوله في الذيل (لا تنقض السنة الفريضة) بما أنه هو الكبرى وما ذكر في الصدر مجرد تطبيق له فالمدار في استفادة موضوع الصحة في الحديث على ما في الذيل لا على ما في الصدر، وبالتالي فبما أن الذي مطلق (لا تنقض السنة الفريضة) فمقتضى اطلاقه شموله للناسي والجاهل من يصح خطابه بأعد ومن لا يصح.

الجواب الرابع: لو سلمنا بكل ما تقولون وهو أن المدار على صدر الحديث وأن خطاب أعد ولا تعد، خطاب تكليفي شرعي، وأنه يدل على أن موضوع الصحة من شأنه ان يخاطب بأعد. لكن هنا سؤالاً طرحه سيدنا (قده): هو أن ظاهر قوله (لا تعاد) هو أن موضوع الصحة من يخاطب بأعد حين الإلتفات لا من يخاطب بـ(أعد) حين العمل. ففرق بين اللحاظين، لو كان قوله (لا تعاد) يدل على أن الموضوع من يخاطب بأعد حين العمل لكان ذلك خاصاً بالناسي لأن الناسي لا يخاطب بالامر الاول، فإذا يخاطب يخاطب بأعد، أما إذا كان مفاد الحديث كما هو ظاهره: أن (لا تعاد) تعني أن الموضوع من يخاطب بأعد حين الالتفات، فهذا يشمل الجاهل، لأن مفروض الحديث من التفت للخل بعد تجاوز المحل، بحيث لا يمكنه التدارك، ومن التفت للخلل بعد الدخول في الركن اللاحق بحيث لا يمكنه التدارك لا محالة لا يمكن خطابه بالأمر الأول بل یخاطب بأعد، لأنه تجاوز محل التدارك، فيتعين خطابه بأعد، من دون فرق بين كونه ناسياً أو جاهلاً، فحتى الجاهل الذي ترك القراءة عن جهل إلى أن ركع وبعد أن ركع التفت إلى أنه ترك القراءة، فهذا لا يمكنه امتثال الامر الاول، فلا محالة يخاطب بأعد، فهو مشمول بالحديث، فلو سلمنا معكم بكل ما تقولون، واستدللنا من خلال التعبير بلا تعاد، ان موضوع الصحة من يخاطب بالاعادة فهو من يخاطب بالاعادة حين الالتفات الى الخلل ومن يخاطب بالاعادة حين الالتفات للخل بعد تجاوز محله وعدم إمكان التدارك يشمل الناسي والجاهل القاصر والمقصر.

الجواب الخامس: سلّمنا بكل ما قيل وأن حديث (لا تعاد) خاص بما من شأنه أن يخاطب بالاعادة محضاً، فهذا لا يختص بالناسي، لأن الجاهل المركب هو الجاهل المعتقد بصحة عمله، فكما أن خطاب الناسي بالمركب التام لغو، فإن خطاب الجاهل المركب المعتقد بصحة عمله لغو بناءا على هذا المبنى. وبالتالي فمقتضى حديث (لا تعاد) شموله للناسي والجاهل المركب. واضاف سيدنا قوله: وإذا شمل الحديث الجاهل المركب شمل غيره بعدم القول بالفصل. ولكن ما قاله محل تأمل، فإن شموله للجاهل المركب لعلة، وهي لغوية خطابه بالأمر الاول لا تعني التعدي إلى غيره وهو الجاهل الذي يمكن خطابه بالأمر الأول، ودعوى عدم القول بالفصل لا تفيدنا بل الذي يفيدنا القول بعدم الفصل لا القول بعدم الفصل.

الجواب السادس: هل أن شمول الأمر الأول للناسي محال لغو أو لا؟ فهو نقاش في المبنى. فيقال: تارة يكون النسيان مستوعبا للوقت، وتارة لا يكون مستوعباً، فإن كان النسيان مستوعبا للوقت فقد أفاد جملة من الأعلام، ومنهم شيخنا الاستاذ بلغوية خطاب الناسي ما دام نسيانه مستوعباً للوقت، فيلغو خطابه بما نسي،

ولكن هذا مبني على أن التكليف الفعلي بحسب المرتكز العرفي متقوم بالداعوية الفعلية، فإذا قلنا بأن التكليف الفعلي ما كان متقوماً بالداعوية الفعلية وحيث لا داعوية فعلية في حق الناسي أو الجاهل المركب المعتقد بصحة عمله فلا فعلية للخطاب في حقه.

أما إذا قلنا بالمبنى الآخر وهو مبنى السيد الصدر وهو الصحيح: أن المصحح والمقوم للتكليف الفعلي إمكان الداعوية على فرض الوصول، فكل خطاب لو وصل وتحرك فهو تكليف فعلي. نعم، العاجز فحتى لو وصل لا یکون محرکاً، فليس التكليف فعليا في حق العاجز، أما ما سوى العاجز بدناً كالناسي والجاهل والغافل فإن الخطاب فعلي في حق الجميع وإن كن النسيان مستوعباً. لأن الخطاب لو وصل لكان محركاً له فهذا كاف في فعليته لدى المرتكز العرفي. نعم، قد يرفع الخطاب في حق الناسي بحديث الرفع. لا أنه لغو، هذا من باب رفع شرعي لا من باب اللغویة.

وأما إذا لم يكن مستوعباً فلا موجب للتوقف في شمول الخطاب له، حتى بناءا على المبنى الأول، اي حتى لو قلنا بأن المقوم للخطاب الفعلي الداعوية الفعلية، فلابد أن نفرّق بين الناسي المستوعي والناسي غير المستوعب، إذ المفروض أن من نسي شيئاً في الصلاة ثم تذكر بعد الصلاة فإنه يقال ما خوطب به وهو الطبيعي بين الحدين لم ينسه وما نسيه وهو الفرد لم يخاطب به، فما أمر به لم ينسه وما نسيه لم يؤمر به فبأي مبرر يقال بأنه لم يخاطب بالخطاب الأول وإنما تمحض خطابه بالاعادة، والمفروض أنه لم يخاطب بالفرد الذي نسيه وإنما خوطب بالطبيعي، ويكفي في فعلية خطابه بالطبيعي ذكره في وقت أو آن من آنات ما بين الحدين. هذا تمام الكلام في الوجه الأول وهو إثبات حديث (لا تعاد) بالناسي وعدم شموله للناسي.

الوجه الثاني: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) من أن حديث لا تعاد، لیس فی مقام البیان من جهة المستنثى منه وإنما هو في مقام البيان من جهة المستثنى. والسر في ذلك: أنه قد يدعى أن ظاهر سياق الحديث حيث نص على الخمسة بعناوينها أنه في مقام بيان أهمية الخمسة وأنها أركان وأنها فرائض فمقتضى ذلك أن الإخلال بها ولو عن سهو أو جهل موجب لبطلان الصلاة فهو في مقام البيان من جهة الخمسة. واما لو حصل الاخلال بغير الخمسة فهو أفاد صحته في الجملة لكنه ليس في مقام البيان من جهته، وبما أن الاخلال يتوقف على كون المتكلم في مقام البيان فاذا لم يكن الامام في مقام البيان من جهة المستثنى منه فلا يصح التمسك بالمستثنى منه في حال الجهل قصوراً أو تقصيراً لأنه اساساً ليس في مقام البيان من جهة المستثنى منه.

قال: وقد يدعى ان الحديث لا اطلاق له لعدم كونه في مقام البيان إلا من ناحية الخمسة فهو مسوق لبيان أهمية هذه الامور وأن الصلاة تعاد من اجلها وأما ما عدا الأركان فليس الحديث فی مقام بیان حکمه وأنها لا تعاد مطلقا أو بالجملة فإذا لم ينعقد له الإطلاق اقتصرنا على القدر المتيقن والقدر المتيقن صورة النسيان. ثم قال: وفيه ان هذه الدعوى اوضح فسادا من الاولى. فإن ظاهر تعقيبه على ما في الصدر بقوله (والتشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة) أن الأظهر أنه في مقام البيان من جهة المستثنى منه وقد يشكك في كونه في مقام البيان من جهة المستثنى وليس العكس، إذ بعد تعرضه لذكر بعض السنن وتعقيب ذلك بقوله (ولا تنقض السنة الفريضة) يظهر منه أنه في مقام بيان أن الإخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة، وبالتالي فما تكفل به المستثنى منه هو أن الإخلال بالسنة عن عذر هل يوجب نقض الفريضة أو لا. وقد ذكره بعنوانين: بعنوان لا تعاد، وبعنوان: لا تنقض السنة الفريضة. فكيف يدعى مع ذلك أنه ليس في مقام البيان من جهة المستثنى منه كي لا يتمسك بإطلاقه.

نعم، يمكن دعوى العكس بأن يمنع الإطلاق بالخمسة وأن الحديث لا يدل إلا على الاعادة في الجملة، قبال السنن، فإن لهذه الدعوى مجالاً وإن كانت ساقطة كما لا يخفى. إذ الظاهر من ذكر الخمسة بعناوينها التفصيلية أنه أيضاً في مقام البيان من جهة المستثنى منه والمسثتنى. وأما نفي كونه في مقام البيان لما عدا الأركان مع أنه المقصود الاصلي الذي سيق من أجله الكلام فهو في حيّز المنع جداً. ولا ينبغي الإصغاء اليه. بل قد عرفت أن إطلاق الحديث شامل لصورة العمد أيضاً لولا هذا الانصراف المانع. بينما الذي ذكره في الاول ان لسان (لا تعاد) خارج تخصصاً من كان ملتفتا أو متعمداً. وعلى الجملة فلا مجال لإنكار الدلالة على الإطلاق الشامل للجهل والسهو والمنع عن ذلك في غير محله.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع على إلحاق الجامع بالعامد. وقد اشكل عليه: أن جعله مؤيداً فضلا على الاستدلال به غریب جداً، فإن مورد الإجماع الذي ادعاه السيد الرضي وأقره عليه أخوه الأجل علم الهدى على ما حكاه شيخنا الانصاري انما هو الجاهل المقصر لا مطلق الجاهل، ولذا استثنوا منه الجهر والاخفات والقصر والإتمام، قالوا من جهر في موضع الاخفات او اخفت في موضع الجهر صحت صلاته ولو كان مقصراً، وكذلك من صلى تماما في موقع القصر فوقعوا في كيفية الجمع بين الصحة والعقاب في حيص وبيص. وذهبوا في التفصي عن الإشكال يمينا وشمالاً. وأما القاصر فلم يقم في مورده إجماع، ولم تثبت دعواه من أحد، فلو كان ثمة إجماع فمورده المقصر، وكلامنا فعلا في الجاهل القاصر.

135

وصل الكلام إلى أن حديث (لا تعاد) هل يشمل الجاهل القاصر أم يختص بالناس؟. وذكرنا أن للكلمات وجوهاً لبيان اختصاصه بالناسي، وعدم شموله للجاهل. مر الكلام ثلاثة منها.

الوجه الرابع: وقد تعرّض له سيدنا الخوئي (قده) في (ص20، ج18). وملخّصه: أن النسبة بين حديث (لا تعاد) وأدلة الأجزاء والشرائط أما التباين أو العموم من وجه، وعلى كليهما تتحقق المعارضة.

بيان ذلك: تارة يدعى أن حديث لاتعاد بحسب لسانه شامل للعامد والناسي والجاهل، مركباً أو بسيطاً، اي إذا كان حديث (لا تعاد) شاملاً بحسب لسانه حتى للعامد كانت النسبة بينه وبين أدلة الأجزاء والشرائط نسبة التباين، فإن مقتضى أدلة الأجزاء والشرائط الاعادة، لإخلال المكلف بما هو جزء أو شرط، ومقتضى حديث (لا تعاد) صحة صلاته وهما متباينان.

وإذا قلنا بأن حديث (لا تعاد) لا يشمل العامد إما لأن التعبير بـ(لا تعاد الصلاة) منصرف إلى من التفت للخلل بعد وقوعه كما استفاده سيدنا الخوئي (قده) أو لأن لسان (لا تعاد) وإن كان مطلقاً إلا أن احتفافه بالإتكاز المتشرعي أو بالإجماع القائم على بطلان صلاة العامد مانع من شموله لفرض العمد اي بقرينة خارجية متصلة. فحديث (لا تعاد) لا يشمل العامد،

والأدلة (ادلة الاجزاء والشرائط) لا تشمل الناسي لمجموع روايات خاصة دلت على صحة صلاة الناسي لغير الأركان، إذن فالنتيجة أن بينهما عموم من وجه، لافتراق أدلة الأجزاء والشرائط عن حديث (لا تعاد) في العامد، وافتراق حديث (لا تعاد) عن أدلة الأجزاء والشراط في الناسي ويلتقيان في الجاهل، فحينئذ يتعارضان في الجاهل،

فإن قلنا بأن الشهرة الفتوائية من المرجحات، كان ذلك مرجّحاً لأدلة الأجزاء والشرائط حيث أفتى المشهور ببطلان صلاة الجاهل، وإن لم نقل بان الشهرة الفتوائية من المرجحات فيتعارضان ويتساقطان والمرجع لتعارضهما وتساقطهما الى قاعدة الاشتغال ومقتضى قاعدة الاشتغال أن الجاهل إذا أخل بجزء أو شرط أو مانع، ثم التفت يعيد صلاته. فالنتیجة لصالح أدلة الأجزاء والشرائط. وهنا عدة محاولات للتخلص من المعارضة بين (أدلة الأجزاء والشرائط) وحديث (لا تعاد):

المحاولة الأولى: ما سلكه المحقق النائيني وتبعه السيد الخوئي (قده) من أن المختار هو أن حديث (لا تعاد) لا يشمل العامد إما لانصرافه أو لاحتفافه بالمرتكز المتشرعي وأن أدلة الاجزاء والشرائط لا تشمل الناسي لخروجه عن الادلة الخاصة وأن النسبة بينهما عموم من وجه وليس نسبة التباين، وحينئذٍ نقول لا معارضة بينهما لأن حديث (لا تعاد) حاكم على أدلة الاجزاء والشرائط ومع الحكومة لا تلحظ النسبة، ولكن ما السر في الحكومة؟ إن مناط الحكومة هو النظر وحديث (لا تعاد) ناظر إما بلحاظ صدره او ذيله، فإذا لاحظنا صدره: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) واضح النظر إى مقام الامتثال، اي ان المكلف إذا كان في مقام الامتثال وأخل عن جزء او شرط فلا يعيد صلاته بينما أدلة الاجزاء والشرائط ناظرة لمقام الجعل، فبلحاظ نظر حديث (لا تعاد(، لمقام الامتثال بقرينة التعبير بـ(لا تعاد)، يكون في طول الأدلة الأولية الدالة على الجزئية أو الشرطية أو المانعية. وهذا يعني أن حديث (لا تعاد) يتضمن اعترافاً بوجود اجزاء وشرائط وموانع ولكنه يقول لو اخل المكلف بها عن جهل فلا يعيد، وهذا بنفسه محقق لنظر حديث (لا تعاد) لأدلة الأجزاء والشرائط فيكون حاكما عليه.

وأما بلحاظ الذيل اذ قد يقال لا يستفاد من التعبير بلا تعاد اكثر من تشريع ان الجزئية والشرطية غير عامة وليس المستفاد منه النظر لمقام الامتثال. فلو قیل هکذا. فعلى الاقل اذا نظرنا الى ذيل الحديث وهو قوله (ع): (والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة) واضح النظر إلى وجود سنن وفرائض وأنه يفصل فيها وأن الاخلال عن السنن غير موجب لانتقاض الفريضة، فالذيل واضح النظر إلى وجود الأدلة التي دلت على السنن والفرائض وبهذا تتحقق الحكومة.

ثم قال السيد الخوئي (قده): و لو سلمنا عدم الحكومة وأنهما متعارضان ومتساقطان فليس الجاري هو قاعدة الاشتغال بل الجاري هو اصالة البراءة لأننا بعد تعارض الأدلة نشك في سعة الجزئية والشرطية لحال الجهل وعدمه، هل أن الجزئية والشرطية المجعولة عامة لفرض الجهل القصوري أم لا؟ فهذا شك على نحو الشبهة الحكمية ومقتضاه جريان البراءة عن الجزئية والشرطية في حال الجهل لا أن الجاري هو قاعدة الاشتغال.

وهنا ثلاث ملاحظات على ما افيد:

الملاحظة الأولى: لو سلمنا بحكومة حديث (لا تعاد) على أدلة الأجزاء والشرائط فلازم ذلك اختصاص الجزئية والشرطية والمانعية بفرض العلم، وقد أجاب عن هذه الملاحظة سيدنا الخوئي (قده) بأنه لا مانع من اختصاص الحكم بحال العلم به لا ثبوتاً ولا إثباتاً، ؛ذ لا دور ثبوتاً لأخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، ولو لم يمكن بنفس الجعل فإنه ممكن بتمم الجعل المفيد فائدة التقييد والتضييق، بل هو واقع إثباتاً مضافاً إلى أنه غير ممتنع ثبوتاً، حيث ورد في باب الجهر والإخفات (من أخفت فيما ينبغي الإجهار فيه أو جهر فيما ينبغي الإخفاء فيه، قال: فإن فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته).

الملاحظة الثانية: إن لازم حكومة حديث (لا تعاد) على أدلة الأجزاء والشرائط أختصاص ادلة الأجزاء والشرائط بالعامد، وحمل كل هذه الأدلة على فرض العمد حمل على الفرد النادر، والحمل على الفرد النادر مستهجن.

وقد أجبنا عن هذا الاشكال سابقا: بأن حمل ادلة الاجزاء والشرائط على خصوص العامد ليس حملا على الفرد النادر حين صدورها، فإن ندرة الإخلال بالاجزاء والشرائط عن عمد إنما هو في طول صدور هذه الأدلة لا أنه في رتبة سابقة على صدورها، فهي في وقت صدورها لو كانت خاصة بالعامد لم يكن اختصاصها بالعامد مستهجنا لعدم كونها فرداً نادرا حين الصدور، فتأمل.

الملاحظة الثالثة: ذكر سيدنا (قده) أنه على فرض تعارض الطرفين (حديث (لا تعاد) وأدلة الأجزاء والشرائط) وتساقطهما تصل النوبة إلى أصالة البراءة. ولكن قد يقال: أن أدلة الأجزاء والشرائط على قسمين:

القسم الاول: ما كان لسانه لسان بیان الحکم الوضعي، مثل: (من صلى فرأى في ثوبه دما اعاد صلاته)، مثل: (القهقهة تنقض الصلاة) أو (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره). كل هذه الألسنة التي في مقام بيان الحكم الوضعي وهو فساد الصلاة تقع للمعارضة لحديث لا تعاد، لأن حديث (لا تعاد) مفاده مفاد حكم وضعي وهو الصحة.

القسم الثاني: من أدلة الاجزاء والشرائط، ما جاء بلسان الامر: (صل بفاتحة الكتاب)، أو (لا تصل مع النجس). وما كان بلسان الأمر والنهي لا يقع طرفاً للمعارضة لحديث لا تعاد، بل مقتضى الجمع بينه وبين حديث (لا تعاد) إمكان حمله على أنها أوامر بسنن مستقلة كما احتمله السيد الاستاذ (دام ظله) من أن جميع الأجزاء غير الركنية من الصلاة ليست أجزاء من الصلاة، إنما هي سنن مستقلة ظرفها الصلاة، أي بنحو الواجب في الواجب، فلو كنا نحن وحديث (لا تعاد) مع خصوص هذا النوع من الألسنة وهو ما جاء بلسان الامر والنهي لم يقع بينهما معارضة، بل أمكن حمل هذه الألسنة على أنها أحكام تكليفية في الصلاة، وبالتالي فقدانها عن جهل لا يضر بصحة الصلاة. إذن حيث لا تعارض بين هذه الألسنة وحديث لا تعارض وإنما المعارضة بين حديث (لا تعاد) وأدلة الأجزاء والشرائط المتكفلة بيان الحكم الوضعي، يتعارض الطرفان فيتساقطان والمرجع الطائفة الأولى التي جاءت بلسان الامر والنهي لا ان المرجع دليل البراءة، إذا مع وجود إطلاقات أولية لم تقع طرفاً للمعارضة مع حديث لا تعاد، وهي ما دلّ على الجزئية والشرطية لكن بلسان الامر والنهي فهي المرجع بعد تعارض الطرفين وتساقطهما لا أن المرجع هو ادلة البراءة اي لا تصل النوبة الى الاصل العملي.

ومقتضى هذه الأوامر والنواهي هو لزوم الإتيان بها حتى في فرض الجهل.

المحاولة الثانية: دعوى التخصيص.

ببيان: إذا نظرنا إلى دليل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) وحديث (لا تعاد) رأينا أن حديث (لا تعاد) أخص، وليس بينهما عموم وخصوص من وجه، لأن حديث لا تعاد، قال: (والقراءة سنة، ولا تنقض السنة الفريضة) فبما أنه تعرض للقراءة وهو منصرف عن العامد فيكون أخص مطلقاً من قوله: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فيقدم عليه).

وأما لو أتينا للتشهد وقارنا بين ما دل على جزئية التشهد، وبين قوله (والتشهد سنة، ولا تنقض السنة الفريضة) كان حديث (لا تعاد) أيضاً أخص مطلقاً، فإذا قدم حديث (لا تعاد) على دليل جزئية القراءة بالأخصية، وقدم حديث (لا تعاد) على دليل جزئية التشهد بالاخصية قدم على باقي السنن بنفس النكتة بمقتضى عموم التعليل الموجود، (ولا تنقض السنة الفريضة). فإن لم يكن وجه التقديم هو الحكومة فوجه التقديم هو الاخصية، الأخصية في سنتین والباقی بمقتضى عموم التعليل الذي يدل على أن لا فرق بين هذين السنتين وغيرهما من السنن. فتأمل.

المحاولة الثالثة: إن النسبة بين حديث (لا تعاد) ومجموع الأدلة، نسبة العام والخاص، وإن كانت النسبة بين حديث (لا تعاد) ومجموع الأدلة نسبة العام والخاص، وإن كانت النسبة بين دليل لا تعاد وبين كل واحد من الأدلة العموم من الوجه، لكن إذا نظرنا إلى حديث (لا تعاد) وحده ومجموع الأدلة لقلنا بأن حديث (لا تعاد) اخص من مجموع الأدلة. إلا أن هذه المحاولة تبتني على أن لمجموع الأدلة ظهوراً مجموعياً في العموم بحيث تلحظ النسبة بينه وبين حديث (لا تعاد)، ولم يحرز ذلك عرفاً.

136

الوجه الرابع: دعوى المعارضة بين عموم حديث لا تعاد، وعموم أدلة الأجزاء والشرائط. وذكرنا أن هناك عدة محاولات لرفع هذا التعارض.

وسبق ان ذكرنا في المحاولة الأولى أن السيد الخوئي افاد بأنه مع استقرار المعارضة بين حديث لا تعاد وأدلة الأجزاء والشرائط وتساقط الطرفين فالمرجع أصالة البراءة عن شمول الجزئية والشرطية لفرض الجهل. وقلنا في مقابل ذلك: أن هنا عدة انظار في المسألة:

النظر الأول: أن يدعى أن جميع أدلة الأجزاء والشرائط على نسق واحد، بمعنى أن جميعها دال على لزوم الإعادة عند الإخلال بالجزء أو الشرط، غايته أن بعضها يدل على لزوم الاعادة بالمطابقة نحو (القهقهة تنقض الصلاة) أو (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) وبعضها يدل على لزوم الاعادة بالدلالة الالتزامية، نحو: (إذا صليت فاقرأ فاتحة الكتاب)، وبالتالي فبما أن جميع أدلة الأجزاء والشرائط على نسق واحد فهي جميعاً معارضة بحديث (لا تعاد)، فيتم حينئذٍ مطلب سيدنا الخوئي من تساقطهما والرجوع الى الاصل الحكمي.

النظر الثاني: أن يقال أن ادلة الاجزاء والشرائط على صنفين: الصنف الأول: متضمن للسان الأمر بالاعادة، (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) أو (الصلاة في وبره فاسدة) (من رأى في ثوبه دما اعاد الصلاة). وهذه لا اشكال في معارضها لحديث لا تعاد. الصنف الثاني: ما جاء بلسان الأمر (واقرأوا ما تيسر منه)، و{أركوا واسجدوا}، وهذه الصنف اساساً خارج عن المعارضة، لأن مدلوله مجرد الامر، والأمر التكليفي لا يتنافى مع الحكم بصحة الصلاة أو فسادها، فإن مجرد الامر التكليفي بالفاتحة أو مجرد الامر التكليفي بالتشهد لا يتنافى مع حديث (لا تعاد) الدال على أنه إذا أخلّ بامتثال هذا الأمر التكليفي عن جهل أو نسيان فإن صلاته صحيحة، بل هما منسجمان تماماً اذ انه انما اخل بما هو واجب مستقل ولم يخل بما هو جزء او شرط، فبين هذا الصنف من الأدلة وبين حديث لا تعاد انسجام، فلا معارضة بين الطرفين، وبالتالي تستقر المعارضة على ذاك الطرف وهو ما دلّ على لزوم الاعادة، وبعد التساقط نعمل باصالة البراءة لنفي عموم الجزئية والشرطية لحال الجهل، ولكن في نفس الوقت نعمل بهذا القسم من الأدلة لإثبات وجوب الاعادة تكليفاً، وإن كانت الصلاة صحيحة ظاهراً بأصالة البراءة النافية لعموم الجزئية والشرطية لفرض الجهل والنسيان.

النظر الثالث: ان يقال إن هذا الصنف من الأدلة وهو ما دل على الأمر بالجزء أو الامر بالشرط لو خلي ونفسه لكان ظاهراً في الارشاد الى الجزئية والشرطية، فاذا كان ظاهراً في نفسه للارشاد للجزئية والشرطية، ، يقابله حديث (لا تعاد) لأن حديث لا تعاد دال على صحة الصلاة وعدم الاعادة حتى لو أخل بما هو جزء أو شرط، فلو لم يكن لحديث لا تعاد معارض لكان مقتضى الجمع العرفي بين هذا الصنف من الأدلة وهو ما دل على الأمر بالأجزاء والشرائط، وبين حديث لا تعاد، حمل هذه الأدلة على واجب في واجب، ولكن حيث إن لا تعاد لا تصلح للقرينية لمعارضتها مع ما دلّ على لزوم الاعادة من أدلة الاجزاء والشرائط فيبقى الصنف الاول وهو ما دل بلسان الأمر والنهي على ظهوره الاولي، وهو ظهوره في الإرشاد الى الجزئية والشرطية. لأنه إنما خرج عن هذا الظهور لو كان هناك قرينة تصرفه، والقرينة الصارفة (لا تعاد) والمفروض أن (لا تعاد) ساقط بالمعارضة، إذن لم تنهض قرينة على التصرف في ظاهر هذه الأدلة بصرفها عن ظهورها في الإرشاد إلى الجزئية والشرطية إلى حملها على الواجب في الواجب، فتبقى في ظهورها للإرشاد على الجزئية أو الشرطية، ومقتضى سلامتها عن المعارضة أن تكون مرجعاً، ومقتضى اطلاقها بعد ذلك هو لزوم الاعادة للحكم بفساد الصلاة. ولا غرابة، بأنه كيف نحمل أدلة الأجزاء والشراط على الواجب في الواجب؟ فإن مقتضى ذلك أنه حتى لو أخل بها عمداً صحت صلاته.

لكن هذا الاستغراب في غير محله، والسر في ذلك أنه لا اشكال لدى احد ان الذكر أثناء الركوع أو السجود واجب في واجب وليس شرطاً، وكذلك الواجبات الأخرى المعتبرة في السجود، كوضع المساجد السبعة، ووضع الإبهامين، وأمثال ذلك من الواجبات التي ذكرت كواجبات لصحة السجود لا شرائط لصحة السجود. فما يقال هناك يقال هنا، فهل يقال هناك لو ترك الذكر أثناء الركوع والسجود عمداً تصح صلاته، لأنه واجب في واجب.

وقد اجيب عن هذه النقطة هناك: أن الأمر بالذكر في الركوع والسجود مطلق غير مقيد بشيء، اذ يجب على المكلف ان يتلو هذه الأذكار في ركوعه وسجوده بلا قيد، إلا أن الأمر بالصلاة هو المقيد، أي أن المأمور به في الأمر الصلاتي فريضة أو صلاة مقيدة بذكر مقيدة في ركوعها أو سجودها في فرض الالتفات، فمن كان ملتفتا فإن صلاته مقيّدة بذكر في ركوعها وسجودها، فالفريضة الصلاتية هي المقيدة، لا أن الامر بهذه الواجبات مقيد. بل الامر بهذه الواجبات مطلق، إلا أن الصلاة المأمور بها هي المقيدة بأن يكون ذكر في ركوعها وسجودها حال الالتفات، فلو لم يقرأ الذكر في ركوعها وسجودها حال الالتفات فلم يأت بالمقيد فيعيد صلاته.

فإن قلت: ما هو الفرق بين الشرط والواجب في الواجب؟ فأنتم تقولون أن كون المسجد مما يصح السجود عليه هذا شرط في صحة السجود، والذكر اثناء السجود ليس شرطاً بل واجب في واجب وكلاهما إذا أخلّ به عمداً اعاد الصلاة، وإذا اخل به عن جهل قصوري أو نسيان صحت صلاته، فما هو الفرق بينهما بحسب النتيجة بحيث يقال هذا شرط وهذا واجب في واجب؟

الفرق: أولاً: إذا قلتم بأن الذكر في الركوع والسجود مجرد واجب في واجب إذن لا يجب قصد الجزئية، بخلاف ما لو قلتم أنه من شرائط الصلاة أو من أجزائها، اعتبار أنه حتى لو كان غافلاً عن الصلاة بالمرة، وأتى بذكر الركوع أو بذكر السجود بقصد قربي أجزاءه، لأنه واجب في واجب.

ثانيا: مرت عدة مسائل وفروع، منها انه لو ارتفعت جبهته قهرا عن السجود قبل الذكر ورجعت، فإن قلتم بأنه شرط في صحة السجود لزمه التدارك لأنه لم يسجد السجود المطلوب شرعا وإن قلتم أنه مجرد واجب في واجب فقد سجد السجود الشرعي وفات محل هذا الواجب وليس عليه تدارك، ولو رجعت جبهته قهراً إلى المكان من دون قصد لا يجب عليه الذكر لأن هذا ليس سجوداً مأموراً به لأن السجود المأمور به ما كان متقوماً بالقصد.

فالنتيجة: كما ذكر في واجبات السجود والركوع أنها من قبيل الواجب في الواجب الا ان الفريضة مقيدة فيها بالالتفات كذلك إذا قلنا بأن سائر السنن من قبيل الواجب في الواجب، فإن الأمر بهذه السنن مطلق، إلا أن الصلاة المأمور بها مقيدة بها في فرض الالتفات.

النظر الرابع: أن هذا الصنف من الأدلة وهو ما دل على الأجزاء والشرائط بلسان الأمر لا بلسان لزوم الاعادة عند الخلل هو سواء كان (لا تعاد) له معارض، أو لم يكن له معارض، فهو ظاهر في الإرشاد الى الجزئية والشرطية، حتى مع وجود لا تعاد وعدم معارض له اذ غايته ان (لا تعاد) حاكمة عليه لا اكثر، اي لو لم يكن لها معارض فإن حديث (لا تعاد) حاكمة عليه لا أنها صارفة عن ظهوره، فهو يبقى على ظهوره في الجزئية أو الشرطية، غاية ما في الامر مقتضى حديث (لا تعاد) أن هذه الجزئية او الشرطية التي قام عليه الدليل ليست عامة لفرض النسيان والجهل، وهذا معنى الحكومة، فبناءاً على ذلك نقول: الصنف الدال على الاجزاء الشرائط ظاهر في الإرشاد إلى الجزئية والشرطية، فإن لم يكن لحديث لاتعاد معارض كان حاكماً عليه موجباً للجزئية أو الشرطية بفرض العلم والالتفات، وإن كان لها معارض فهو باق على ظهوره في الاطلاق اي اطلاق الجزئية والشرطية حتى لفرض النسيان والجهل فحينئذٍ مقتضى إطلاقه اعادة الصلاة عند الاخلال. بلا حاجة إلى دعوى أنه لو لم يكن للا تعاد معارض لحملناه على الواجب في الواجب.

فالنتيجة: أن الإشكال على سيدنا الخوئي مسجل بناء على بعض هذه الأنظار. المحاولة الرابعة: وهي أن يقال: لو قدّمت الأدلة (أدلة الأجزاء والشرائط) بكلا صنفيها على حديث (لا تعاد) للزم لغوية التفصيل في حديث (لا تعاد) إذ لا معنى للتفصيل حينئذٍ بين السنن والفرائض ما دام الجميع يبطل عند الإخلال به عمدا او جهلاً او نسياناً، فحيث إن تقديم الطرف الأول يلغي العنوان في الطرف الثاني كان ظهور العنوان في الطرف الثاني في الاحترازية قرينة عرفية على التصرف في الأول بحمله على غير فرض الجهل أو النسيان. هذا اذا قلنا بان ظهور العنوان في الاحترازية اقوى من ظهور تلك الأدلة في العموم. وكانت هذه الأظهرية بحد القرينية.

المحاولة الخامسة: إذا تقابل عام ودليل آخر ولزم من تقديم العام إلغاء الآخر، فهل نرفع اليد عن العموم أو نرفع اليد عن اصل الدليل الآخر، فهذا الامر لو عرض على العرف لكان المتعين عند رفع اليد عن العموم، وهذه هي النكتة في تقديم الخاص على العام، من أنه لو اخذ بعموم العام كقوله: (أكرم كل عالم) وقدم على قوله (لا تكرم العالم الأموي) لكان الغاءا للخاص، فحيث يدور الامر بين رفع اليد عن العموم أو رفع اليد عن اصل الخاص فإن العرف يرفع اليد عن العموم وهذا هو السر في تقديم الخاص على العام، فيقال في المقام: أن لدينا عمومات وهي ادلة الأجزاء والشرائط، وعندنا حديث (لا تعاد)، فإن أخذنا بهذه العمومات رفعنا اليد عن حديث لا تعاد، لأن حديث لا تعاد وارد في الجهل والنسيان، فاذا أخذنا بالعمومات فلا تفصيل بين الجهل والنسيان والعمد، وهذا يعني إلغاء حديث لا تعاد، فحيث إن لازم الأخذ بالعموم إلغاء حديث لا تعاد، كان استبشاع الغاء الدليل الآخر موجباً لسقوط العموم في تلك الأدلة.

إلا أنه كما يقول السيد الصدر لا يوجب سقوط العموم في جميعها، وإنما يحصل العلم الإجمالي بعدم إردة العموم جداً في الجملة، يعني بعدم إرادة العموم في بعضها، وحيث لدينا علم إجمالي بأن أحد هذه العمومات ساقط، فمقتضى مانعية العلم الإجمالي عدم العمل بجيعها، يعني عدم جريان اصالة العموم في كل واحد منها للعلم الإجمالي بسقوط بعضها، فاذا سقطت تلك العمومات أخذها بحديث لا تعاد بلا معارض فنعمل به في فرض الجهل والنسيان أيضاً. ولكن هل أن هذه النقطة: وهي إن أخذنا بالعمومات ألغينا الثاني وإن لم نلغ الثاني سقط العموم في الأول، هل أن سقوط العموم في الأول يوجب حياة الثاني فنعمل به على إطلاقه، أم أن النتيجة هي استقرار التعارض والإجمال؟ وهنا ذهب السيد الصدر إلى أنه يتعين العمل بالثاني بلا معارض، يعني العمل بعمومه، ولكن لو كانت عندنا ثلاثة أدلة:

الدليل الاول: يجب اكرام العالم، الدليل الثاني: يكره إكرام الجاهل. الدليل الثالث: يحرم إكرام الفاسق. فاذا نظرنا للدليل الثالث بلحاظ مجموع الدليل الاولين فهو أخص منهما، لأن أحد الدليلين يقول يجب اكرام العالم والثاني يقول يكره اكرام الجاهل، فاستوعبت الأفراد، لأن الناس إما عالم أو جاهل، فالدليل الثالث القائل يحرم اكرام الفاسق يعتبر اخص منهما، ولكن إذا لاحظناه بالنسبة إلى كل واحد لا بالنسبة إلى المجموع، كان النسبة بينه وبين كل واحد العموم من وجه، فإنه إذا قال يجب إكرام العالم يشمل الفاسق وغيره، وذاك يحرم الفاسق يشمل العالم وغيره، وهذا يكره إكرام الجاهل فاسقا او غيره، فالنسبة بين الدليل الثالث وكل واحد من الدليلين عموم من وجه، فالدليل الثالث معارض لكل واحد من الدليلين وإن كان أخص بالنسبة للمجموع. فهل أننا نقدم الدليل الثالث على المجموع بالأخصية؟ يقولون بان هذا غير عرفي، لأن مورد تقديم الخاص على العام ما إذا كان هناك ظهور عرفي في العموم، أما الجمع بين دليلين وتأليف عموم منهما ثم ملاحظة نسبته الى الدليل الثالث و تخصيصه بالدليل الثالث فهو ليس من موارد تقديم الخاص على العام. إذن نقول: لا اشكال ان الدليل الثالث يعارض كلا من الدليلين، الا اننا لو قدمنا الدليلين على الثالث للزم الغاءه، لانه إذا كان يجب إكرام كل عالم فاسقا او غيره ويكره اكرام الجاهل فاسقا اوغيره لم يبق لقوله (يحرم إكرام الفاسق) مورد، فيدور الأمر بين العمل بعموم الدليلين أو الغاء الثالث فيتعين رفع اليد عن العموم في احد الدليلين. فيحصل علم إجمالي بسقوط العموم في أحد الدليلين، مقتضى العلم الإجمالي بسقوط العموم في أحد الدليلين تعارض الدليلين بالعرض، فهما ليسا متعارضين في أنفسهما لكن بعد العلم الاجمالي بسقوط أصالة العموم في أحدهما أصبحا متعارضين بالعرض. فهل نعمل بالثالث لأن الأولين تعارضا بالعرض؟ هنا السيد الصدر قال نعمل بالثالث، لكن يمكن القول: صحيح سقطت أصالة العموم في أحد الدليلين لأجل العلم الإجمالي، لكن بقيت اصالة العموم في احدهما لا بعينه، لأنه المفروض غاية ما اقتضاه العلم الإجمالي أن أحد العمومين ساقط، إذن فيبقى عموم آخر وإن كنا لا نعينه ولا نشخصه، نقول: فيبقى العموم الآخر على الحجية، ومقتضى بقاء العموم الآخر على الحجية معارضته للدليل الثالث، فلا يمكن العمل بالدليل الثالث لمعاضته بأصالة العموم في أحد هذين الدليلين الذين علما إجمالاً بسقوط اصالة العموم في احدهما. فالنتيجة هذه المحاولة غير تامة. إذن فالصحيح في حل دعوى المعارضة هو التشبث بالحكومة أو الأخصية. الوجه الخامس: ما ذكره السيد الخوئي (ص21) من أن حديث لا تعاد معارض أو مقيد بروايتين: إحداهما: صحيحة زرارة عن أحدهما (ع): (إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه).

وجه الاستدلال بذلك: أن ظاهر الصحيحة أن الجاهل عامد. أولاً: لأن المراد بالعامد هو من يقوم بالعمل عن قصد، والجاهل يقوم بالعمل عن قصد فهو متعمد. ثانيا: المقابلة بين العامد والناسي، فمقتضى المقابلة بينهما أن المراد بالمتعمد من ليس ناسياً، فيدخل الجاهل في المتعمد، وحينئذ فمقتضى هذه الصحيحة أن الجاهل بالقراءة يعيد الصلاة. فإن كان حديث لا تعاد شاملاً في نفسه للعالم العامد كان صحيحة زرارة مقيدة له مخرجة للجاهل. وإن كان حديث لا تعاد منصرفاً عن العالم العامد كانت النسبة بينهما عموم من وجه، فإن حديث لا تعاد مقتضى عمومه يقول الجاهل لا يعيد، وصحيحة زرارة تقول: الجاهل يعيد، فيتعارضان. ولا مجال لتوهم كما توهم أن صحيح لا تعاد حاكم على هذا الحديث إذ أن كليهما وارد في مورد واحد، وهو الإخلال بالسنة بعد المفروغية عن كونها سنة، فما دام واردين في مورد واحد فهما في عرض واحد فلا مجال لحكومة أحدهما على الآخر. إذن صحيح زرارة أما معارض أو مقيد.

137

ما زال الكلام في أن حديث (لا تعاد)، هل يشمل الجاهل القاصر أم لا.

فلو فرضنا أنّ المكلّف العامي قلّد مجتهداً يقول بإجزاء البسملة من دون تعيين، أي من بسمل وقرأ سورة من دون تعيين البسملة في السورة فإن صلاته صحيحة، ثم بعد موته قلّد مجتهداً لا يتجزأ بذلك، أو أنه قلّد مجتهداً يرى أن مانعية لبس ما لا يؤكل لحمه خاصة بالسباع كما يذهب اليه السيد السيستاني، ثم قلّد مجتهداً بعد موته يرى مطلق ما لا يؤكل لحمه لا خصوص السباع، اي لبس ما لا يؤكل لحمه مانع وإن لم يكن من السباع، أو قلّد مجتهداً يرى الاكتفاء في الخروج من الصلاة بإحدى صيغتي السلام، كما يرى السيد الخوئي، ثم بعد موته قلّد مجتهدا يشترط الصيغتين للخروج من الصلاة، أو قلد مجتهداً يجري قاعدة التجاوز بمجرد التلبس بمقدمات الجزء اللاحق، كما لو شك في الركوع وقد هوى إلى السجود، بينما نفس المجتهد عدل أو رجع لمجتهد آخر يرى عدم كفاية قاعدة التجاوز إلا بعد الدخول في الجزء اللاحق.

فلو فرضنا أن المكلف أخلّ بجزء أو شرط أو مانع اجتهاداً أو تقليداً ثم رجع لمن لا يجتزأ، فهل تصح صلواته السابقة بحديث لا تعاد، بلحاظ أنه أخل عن جهل قصوري وهو استناده لحجة في حقه وهو المجتهد الجامع للشرائط في ظرفه. وقد ذكرنا فيما سبق وجوهاً لبيان عدم الشمول للجاهل القاصر، وصل الكلام إلى الوجه الخامس.

الوجه الخامس: إن إطلاق صحيح زرارة في حديث (لا تعاد) لا يمكن العمل به لوجود روايتين تلزمان برفع اليد عنه.

الرواية الأولى: صحيحة زرارة الواردة في من أخل بالقراءة، عن أحدهما (ع): (إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع و السجود والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمداً اعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه).

بدعوى: أن عنوان التعمد في صحيح زرارة يشمل الجاهل أما لأن عنوان العمد عبارة عن الفعل بقصد، والجاهل كذلك، أو لأن مقتضى المقابلة بين (معتمداً) و(نسي) ان المراد بالعمد من ليس ناسياً فيشمل الجاهل، وحيث إن بين حديث لا تعاد وهذه الصحيحة عموم من وجه لأن حديث لا تعاد لا يختص بالقراءة وهذه الصحيحة لا تختص بالنسيان فيجتمعان في الجاهل القاصر ويتعارضان فيه.

وقد أجيب عن هذا الاشكال بوجوه تعرض لها السيد الخوئي:

الوجه الاول: إن الاخلال بالقراءة عن جهل قصوري أمر نادر الوجود لأن من أوضح واجبات الصلاة، القراءة، فدعوى وجود إخلال بالقراءة عن جهل قصوري هذا فرد نادر الوجود، فكيف يحمل عليه قوله (من تر القراءة متعمداً أعاد الصلاة). ومن الواضح الجواب عن هذا الوجه، بأن المستهجن هو تخصيص المطلق بالفرد المطلق النادر، لا شمول المطلق بالفرد النادر، وعنوان المتعمد مطلق يشمل العالم والجاهل.

الجواب الثاني: قال: إن ظاهر السياق (فمن ترك القراءة متعمدا أعاد ومن نسي فلا شيء عليه) ان لا موضوعية عرفاً للنسيان وإنما النسيان كناية عن العذر، فكأنه قال: من ترك القراءة بلا عذر أعاد الصلاة، ومن ترك القراة عن عذر فلا شيء عليه. فالمنظور هو العذر وعدمه، من دون خصوصية للنسيان، ويؤيد ذلك كما افاد (ص23) أن عدم الاعادة ثابت في غير موارد النسيان جزماً، مثلا لو أخطأ فتخيل أن الركعة التي فيها هي الثالثة فسبح، ثم تبين بعد الركوع أنها الثانية وأن وظيفته القراءة، أو دخل في الجماعة فظن أن الإمام في الأولى أو الثانية فلم يقرأ، فتبين أن الإمام في الثالثة بعد الركوع وهو لم يقرأ، فلا إشكال في صحة صلاته في هذه الموارد مع أن تركه للقراءة،لم يكن عن نسيان، وإنما عن خطأ. فهذا منبّه على أن النسيان في صحيحة زرارة كناية عن مطلق العذر ولا موضوعية للنسيان. ولكن حيث لم يحصل منشأ عقلائي لهذا الاحتمال بحيث يمنع من جريان اصالة الاحتراز في عنوان النسيان، فحمله على مطلق العذر خلاف الظاهر. وأما المؤيد الذي ذكره فإن بعضهم أفاد أنه نقطع بعدم الخصوصية للنسيان مقابل الخطأ، حيث إن النكتة فيهما واحدة، بينما النكتة بين الجهل والنسيان مختلفة. لذلك فالتعدي من النسيان للجهل يحتاج إلى شاهد.

الجواب الثالث: أن عنوان العمد في صحيح زرارة مجمل، لأن العمد يستعمل في الروايات والنصوص بمعنيين: تارة يستعمل العمد الفعل عن قصد، ولذلك يشمل الجاهل، ولذلك في موثق سماعة: (من افطر باعتقاد دخول الليل ثم استبان خطأه؟ قال: يقضي يومه لأنه أكل متعمداً)، فالامام اعتبره معتمداً مما يعني أن العمد يستعمل في الفعل عن قصد ولو لم يكن ملتفتاً، وتارة يستعمل العمد عن التفات وعلم، كما في قوله تعالى: {ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزائه جهنم}، أو في صحيحة زرارة: (في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه؟ قال: أيّ فعل ذلك متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة، وإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته). فبما أن عنوان العمد مجمل إذن لم يكن لصحيحة زرارة ظهور لشمول العمد للجاهل كي تكون معارضة لحديث لا تعاد أو مقيدة له، فنعمل بإطلاق حديث لا تعاد الشامل للجاهل القاصر.

الرواية الثانية: صحيحة منصور بن حازم، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): (إني صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها؟ قال: أليس قد أتممت الركوع والسجود؟ قلت: بلى، قال: قد تمت صلاتك إذا كان نسياناً). فقد يقال بان مقتضى مفهوم الشرط أن الإخلال بالقراءة إن لم يكن عن نسيان فصلاتك غير تامة. فتكون صحيحة منصور مقيدة لحديث لا تعاد أو معارضة له. ولكن هذا الاستدلال مبني على أحد امرين:

الأمر الاول: ظهور الشرطية في الاحتراز، وأما لو احتملنا عرفاً أنه مسوقة لتقرير ما ذكره السائل، حيث قال: إني صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها؟ قال: قد تمت صلاتك إن كان الأمر كما ذكرت. وهو أنك أخللت نسياناً، فهو لم يأت بالشرط لأجل الاحترازية وإنما لتقرير ما ورده السائل في السؤال، ويكفي احتمال ذلك عرفاً في منع جريان احترازية الشرط. الامر الثاني: لو سلمنا بذلك فهو مبني على التمسك بإطلاق مفهوم الشرط، وقد يقال بانه لا يستفاد من ذلك إلا الموجبة الجزئية، بمعنى أنه إن لم يكن عن نسيان فصلاتك غير تامة في الجملة، أما أنها ليست تامة في جميع الاحوال ولو كان ترك عن جهل قصوري، فهذا من التمسك بإطلاق المفهوم، وهو أول الكلام، إذ الرواية ليست في مقام البيان من جهة المفهوم، وإنما هي في مقام البيان من جهة المنطوق.

فتلّخص: أن الصحيح التمسك بإطلاق حديث لا تعاد لإثبات صحة الصلاة واقعاً عند الإخلال بجزء أو شرط أو مانع في فرض الجهل القصوري. وهنا يطرح سؤالاً: لو شك المكلف أن جهله عن قصور أو تقصير؟ فإن كان عن قصور شملته صحيحة لا تعاد، وإن كان عن تقصير (بناءا لعدم شمولها للجاهل المقصر) لم يمشله حديث لا تعاد، فهو يشك ويقول قلت فلاناً الذي يقول بعدم اشتراط تعيين البسلمة للسورة، لكن لا أدري أن تقليدي لفلان أنه مجتهد جامع للشرائط أم لا؟ فالمكلف لا يدري أن جهله عن قصور أو عن تقصير؟ فما العمل؟. فالجواب: إن كان موضوع حديث لا تعاد من ليس مقصراً جرى استصحاب عدم التقصير فتنقح موضوع لا تعاد، وإن كان موضوع حديث لا تعاد من كان قاصراً فاستصحاب عدم التقصير لا يثبت القصور فلا يتنقح موضوع حديث لا تعاد، وبالتالي مقتضى إطلاقات الادلة الاولية هو اعادة صلاته.

هذا تمام الكلام في شمول حديث لا تعاد للجاهل القاصر. وأما الجاهل المقصر، وهنا عدة مطالب: المطلب الاول: فصّل سيدنا الخوئي بين الجاهل البسيط والمركب، فقال: اما الجاهل البسيط فلا يشمله حديث لا تعاد من الاصل، والسر في ذلك: ان ظاهر التعبير (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) نظر الحديث لمن لولا الانكشاف لما اعاد، فإن التعبير بـ(لا تعاد) هو من التفت للخلل فحدث له مقتضي الاعادة، وهذا يعني أنه لولا التفاته بالتذكر أو الإنكشاف لما أعاد. وهذا إنما يتصور في غير المتلفت، أما الملتفت الجاهل الملتفت الذي هو أثناء الصلاة لا يدري هل يعين البسلمة أو لا يعين البسملة، فهذا لا يصدق في حقه أنه لولا التذكر وإنكشاف الخلاف لما اعاد، بل حكمه العمل بالأمر الأول من أول الأمر. فحديث لا تعاد منصرف عن الجاهل البسيط المتردد.

وهذا كله بناءا على ملاحظة خصوصيات اللسان لكلمة (لا تعاد)، وأما لو قلنا بأنه مجرد كناية وإرشاد لصحة الصلاة، فحينئذ لا يحرز جريان اصالة الاحتراز في هذه الخصوصيات اللسانية كي يدعى إنصراف الحديث عمن من لم يلتفت إلا بعد حدوث الخلل. أما الجاهل المركب: أي من لم يكن ملتفتا وتمشى منه قصد القربة وأتى بالعمل معتقداً صحة عمله ثم أنكشف أن عمله خلاف الواقع، يقول: هذا الشخص وإن كان الواقع منجزاً عليه بأدلة وجوب التعلم، حيث لم يتعلم إلى أن غفل، إلا أن الحديث (لا تعاد) لا قصور في شموله لمثله، لأنه يصدق في حقه لولا انكشاف الواقع له لما اعاد، فتشمله النكتة، لأنه كان جاهلاً مركبا معتقداً بصحة عمله. لكن لا يمكن الالتزام بشمول الحديث، لوجهين: احدهما: الاجماع القطعي القائم على الحاق المقصر بالعامد. وقد اجيب عن هذا الاجماع بأن هذا ناظر للعقوبة والمؤاخذة، وليس ناظراً لفساد الصلاة ولا اقل من الشك، فالاقتصار على القدر المتيقن من الإجماع.

الوجه الثاني: قال: قد ورد الامر بالاعادة في ادلة الاجزاء والشرائط، مثل (من زاد في صلاته فعليه الاعادة)، أو (من رأى في ثوبه دماً فصلى فعليه الاعادة)، مثل (فالصلاة في وبره فسادة) أو (القهقهة تنقض الصلاة) فكلها أدلة تتضمن عنوان الاعادة، فلو أخرجنا الجاهل المقصر المركب منها وأدخلناه في حديث لا تعاد، لزم حمل هذه الروايات على الفرد النادر وهو العالم العامد أو الجاهل البسيط.

وقد سبق الناقش في هذا، أولاً: إن الندرة في طول الروايات لا عرضها. فحملها عليها ليس مستهجناً. ثانياً: اذا كان لدينا دليلان متعارضان في مورد معيّن، الأدلة الأولية وحديث لا تعاد، فإن أدخلنا الجاهل المقصر في الادلة الأولية فررنا من محذور الحمل على الفرد النادر، وإن ادخلناه في محذور لا تعاد، جاء محذور الحمل على الفرد النادر، فمجرد الفرار من محذور الحمل على الفرد النادر لا يفيد أقوائية ظهور العمومات في الشمول له من حديث لا تعاد بحيث تقدم العمومات عليه، فالجمع بهذا النحو لا يخرج عن كونه جمعاً تبرعياً، فلم يبق لدينا إلا دعوى الارتكاز لإخراج الجاهل المقصّر عن حديث لا تعاد. وإلا من لم يسلم بالارتكاز كشيخنا الاستاذ والسيد الصدر، قالوا بشمول حديث لا تعاد للجاهل المقصر إذا جهله مركّباً. المطلب الثاني: قال: وإن قلنا بأن حديث لا تعاد لا يشمل الجاهل المقصر، لكن هناك موردان نقول فيهما بصحة الصلاة وإن كان الجاهل مقصراً، هما من جهر في موضع الاخفات ومن أتم في موضع القصر. ولكن صحة الصلاة في هذين الموردين لا لأجل حديث لا تعاد، بل للروايات الخاصة، وظاهرها أخذ العلم بالحكم في موضوعه، وبما أن ظاهرها أخذ العلم في موضوعه، وبما أن ظاهرها أخذ العلم في موضوعه فلا يفرق فيها بين المقصر والقاصر، بل لا يستحق المقصر العقوبة، إذ لا دليل على هذا الاستحقاق ما دام موضع الحكم ليس فعلياً في حقه لأجل جهله، ودعوى الاجماع على استحقاقه العقوبة لم تثبت. إذن فلنتزم في كل مورد قام الدليل على اخذ العلم بالموضوع بأن الحكم لا يشمل الجاهل المقصر، ولا دليل على استحقاقه للعقوبة.

المطلب الثالث: كيف ما كان فإن الكبرى المستفادة من حديث لا تعاد هي اختصاص الجزئية وأخويها بغير السهو وبغير الجهل العذري، فإن قام دليل في مورد خاص على لزوم الاعادة حتى لو كان ناسياً التزمنا بهذا الدليل كما ورد فيمن كبر تكبيرة الإحرام جالساً ناسياً، حيث ورد في الرواية أنه يعيد، فنخرج عن عموم لا تعاد بهذه الرواية. وكذلك من ورد: من صلى في الثوب النجس نسياناً فإنه يعيد صلاته، وإن كان السيد السيستاني حملها على العقوبة، لأن الرواية قالت: يعيد لكي لا ينسى.

والمتحصّل: أن الإخلال بما عدا الأركان نسياناً أو جهلاً قصورياً محكوم بالصحة، ومنه تعرف حكم تبدل الرأي لدى المجتهد أو العدول من مجتهد إلى آخر.

138

139

1. مستمسك العروة الوثقى؛ ج‌6، ص: 364

   قال في كشف الغطاء: «يلزم انفصال محل مباشرة الجبهة عما يسجد عليه، فلو استمر متصلا الى وقت السجود مع الاختيار لم يصح».

   و قد يوجه تارة: بعدم صدق وضع الجبهة على الأرض، إذ الموضوع في فرض تلوث الجبهة بالطين هو الطين الموضوع عليها. و أخرى: بعدم تعدد وضع الجبهة المتقوم به صدق تعدد السجود.

   و يضعف الثاني: أن التعدد يحصل بتخلل العدم، فاذا سلم صدق الوضع على الأرض بالاعتماد على الجبهة فقد تحقق السجود، و برفع الرأس ينعدم‌ الوضع و السجود، فاذا اعتمد ثانياً على الجبهة فقد تحقق الوضع ثانياً كما تحقق أولا. فيتعدد الوضع و السجود. اللهم إلا أن يراد أن تلويث الجبهة بالطين يصدق معه كون الطين موضوعا و الجبهة موضوعا عليها، فاذا اعتمد على الجبهة الملوثة تبقى النسبة على حالها و لا تنقلب، بحيث يصدق على الجبهة أنها موضوعة و الطين أنه موضوع عليه، فلا يصدق وضع الجبهة على الأرض فضلا عن تعدد الوضع، و من ذلك يظهر صحة التوجيه.

   و أما الأول: فإن الوضع المفسر به السجود المأمور به هو وصل الجبهة بالأرض الحادث بالتقوس و الانحناء الخاص، و هو غير حاصل في فرض تلوث الجبهة بالطين و نحوه، و إن شئت قلت: إن صدق السجود على الأرض في الفرض إن كان بلحاظ الوصل الحاصل بين الجبهة و الطين. ففيه:

   أنه لا وضع للجبهة فيه على الأرض فضلا عن تعدد الوضع و إن كان بلحاظ الوصل الحاصل بين الجبهة التي عليها الطين و الأرض. ففيه: أنه لا وصل بينهما لكون الطين حاجباً عن ذلك. [↑](#footnote-ref-1)
2. قال قده و فيه: ما لا يخفى، بداهة أنّ الوضع الّذي يتقوّم به مفهوم السجود لا يكفي في صدقه مجرد اللصوق و الاتِّصال، بل لا بدّ من الاعتماد و الاستناد، فلا وضع من غير اعتماد، كما لا سجود. فحقيقة السجود عبارة عن إيجاد تلك الهيئة عن وضع و اعتماد، و عليه فبعد رفع الرأس عن السجدة الأُولى قد زالت تلك الهيئة و انعدم الوضع إذ لا اعتماد وقتئذ، و إن كانت الجبهة بعدُ ملاصقة للتربة، فلا يطلق عليه الساجد في هذا الحال بالضرورة، و بعد تكرّر الهيئة فقد تحقّق وضع و اعتماد جديد بعد أن لم يكن لتخلّل العدم بينهما، فهو إحداث سجدة أُخرى لا إبقاء لما كان بالوجدان، فتتحقّق معه السجدتان و يصدق التعدّد بلا ارتياب و إلّا فهل ترى جواز وضع الجبهة كذلك على الأرض مرّة أو مرّات عامداً لشكر و نحوه لا نظن أن يلتزم به الفقيه، للزوم زيادة السجدة بلا إشكال. فهذا التقرير ساقط قطعا. [↑](#footnote-ref-2)
3. نلاحظ ان بعض الراويات التي يُستشهد فيها بفعل المعصوم عليه السلام، انما جائت لرفع استغراب الراوي لان الحكم الذي افتى به الامام مخالف لما هو عند العامة، فلرفع الاستيحاش يأتي بالاستشهاد بفعله او فعل ابيه، وذلك مثل ما روته العامة

   إذا كان أحدكم في الصلاة فلا يبصق تلقاء وجهه؛ فإن الله تلقاء وجهه، ولا عن يمينه فيؤذي جاره، ولكن عن يساره وتحت قدمه )؛ لأنه يستطيع بقدمه أن يدفنها.

   فجاء الحديث لرفع الاستيحاش عن ذلك والدلالة على جوازه كما في \*تهذيب الأحكام؛ ج‌3، ص: 257\*

   718- 38- سَعْدٌ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ مَوْلَى طِرْبَالٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ \*كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ ع يُصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ فَيَبْصُقُ أَمَامَهُ وَ عَنْ يَمِينِهِ وَ عَنْ شِمَالِهِ وَ خَلْفَهُ عَلَى الْحَصَى وَ لَا يُغَطِّيهِ\*.

   كذلك : ذكروا الحكم بكراهة تسوية التراب في الصلاة كما قال صاحب كشاف القناع: ( وَ ) تُكْرَهُ ( تَسْوِيَةُ التُّرَابِ بِلَا عُذْرٍ ) لِحَدِيثِ مُعَيْقِيبٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ { قَالَ فِي الرَّجُلِ يُسَوِّي التُّرَابَ حَيْثُ يَسْجُدُ قَالَ: إنْ كُنْتَ فَاعِلًا فَوَاحِدَةً } مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ؛ وقال الإمام النووي في المجموع: ومعنى الحديث: لا تمسح، وإن مسحت فلا تزد على واحدة. وهذا نهي كراهة تنزيه، واتفق العلماء على كراهته إذا لم يكن عذر

   بينما ورد عندنا :

   عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: \*رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يُسَوِّي الْحَصَى- فِي مَوْضِعِ سُجُودِهِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ.\*

   عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: \*رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع سَوَّى الْحَصَى حِينَ أَرَادَ السُّجُودَ.\*

   فربما يقال ان مورد كلامنا من هذا القبيل فقد روى العامة حديثاً ( \*ثلاث من الجفاء أن يبول الرجل قائما أو يمسح جبهته قبل أن يفرغ من صلاته أو ينفخ في سجوده\*

   وورد في سنن البيهقي الكبرى [2 /285] : ((.... ومسح الرجل التراب عن وجهه وهو في صلاته )).

   وبوب عليه الإمام البيهقي بقوله : ( باب لا يمسح وجهه من التراب في الصلاة حتى يسلم ).

   وقال بعض علماء العامة لا يمسح حتى ينصرف من المسجد، ففي عمدة القاري شرح البخاري [7 /285] : (( وفي حديث أبي سعيد الخدري المتفق عليه : " أن النبي صلى الله عليه وسلم انصرف عن الصلاة وعلى جبهته أثر الماء والطين من صبيحة إحدى وعشرين "

   قال القاضي عياض : وكره السلف مسح الجبهة في الصلاة وقبل الانصراف يعني من المسجد مما يتعلق بها من تراب ونحوه. وحكى ابن عبد البر : عن سعيد بن جبير والشعبي والحسن البصري : أنهم كانوا يكرهون أن يمسح الرجل جبهته قبل أن ينصرف، ويقولون : هو من الجفاء. وقال ابن مسعود : أربع من الجفاء أن تصلي إلى غير سترة أو تمسح جبهتك قبل أن تنصرف أو تبول قائما أو تسمع المنادي ثم لا تجيبه )).

   فجاء السؤال من الائمة عليهم السلام لاجل بيان حكم الامامية في ذلك وهو الجواز وعدم المحذور في ذلك واستشهد بذلك بفعل المعصوم عليه السلام نفسه، فانه لو كان فيه محذور او كراهة لما فعله

   مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ أَ يَمْسَحُ الرَّجُلُ جَبْهَتَهُ فِي الصَّلَاةِ إِذَا لَصِقَ بِهَا تُرَابٌ- فَقَالَ نَعَمْ قَدْ كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ ع يَمْسَحُ جَبْهَتَهُ فِي الصَّلَاةِ- إِذَا لَصِقَ بِهَا التُّرَابُ.

   مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ كِتَابِ جَامِعِ الْبَزَنْطِيِّ صَاحِبِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَمْسَحُ جَبْهَتَهُ مِنَ التُّرَابِ- وَ هُوَ فِي صَلَاتِهِ \*قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ\* قَالَ لَا بَأْسَ.

   ولعل تقييده بـ "قبل ان يسلم" للدلالة على ان المسح لم يكن لضرورة، فلم يمسحه لانه حاجب عن السجود وانما يمسحه اختياراً وبلا سبب داع له، ومع ذلك قال الامام له لا بأس.. [↑](#footnote-ref-3)
4. يمكن ان يقال ان المعتبر حدوث الهيئة والاخلال حصل بقيد الهيئة وهو المس في مكان منخفض وحصل الاخلال سهواً [↑](#footnote-ref-4)
5. قال السيد البروجردي في تبيان الصلاة(للسید البروجردي)؛ ج‌6، ص: 64 إذا عرفت حال الروايات، فيقال: بأنّ الرواية الاولى و الثانية و الثالثة دالات على عدم جواز رفع الجبهة، و أنّه يجب الجرّ، و الرواية الرابعة و الخامسة على جواز الرفع، فيقع التعارض بين الطائفتين، فنقول: إنّ هنا بعض الاحتمالات:

   الاحتمال الأوّل: أن يقال: بأنّ الرواية الثانية و الرابعة و الخامسة حيث يكون راويها واحدا، و هو الحسين بن حماد، فلا ندري بأنّ ما رواه هذا الراوي و صدر من المعصوم عليه السّلام هل هو الرواية الثانية حتّى يقال: بكون ما صدر دالا على عدم جواز الرفع، أو الرواية الرابعة و الخامسة حتّى يكون ما صدر دالا على جواز الرفع، فلا يمكن الاعتماد بأحد منها لأنّا لا ندري أيهما صدر منه عليه السّلام، و إذا سقطت روايات الحسين بن حماد عن الحجية، تبقى الرواية الاولى و الثالثة الدالتان على عدم جواز الرفع بلا معارض، فتكون النتيجة عدم جواز رفع الرأس.

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

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

   الاحتمال الرابع: أن يقال: أمّا روايات الحسين بن حماد فقد سقطت عن الحجية لما عرفت، و أمّا الرواية الاولى و الثالثة أعنى: رواية معاوية بن عمار و علي بن جعفر، فلا تدلّان على ما نحن فيه، لاحتمال كون موردهما هو صورة وقوع الجبهة‌ على المحل الّذي يكون واجدا للشرائط، فلهذا لا يجوز الرفع، فلا دلالة لهما على ما نحن فيه، و هو صورة وقوع الجبهة على الموضع المرتفع، أو على ما لا يصح السجود عليه، فلا دليل في البين يدلّ على جواز الرفع، أو على عدم جوازه، فلا بدّ من الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة في ما نحن فيه. [↑](#footnote-ref-5)
6. ويلاحظ عليه بإيرادين، النقض والحل: الإيراد الأول: النقض. فهو بأمرين: أحدهما: ما لو لم يأت بالمساجد السبعة، بمعنى انه سجد بجبهته على ما لا يصح السجود عليه، لكن تخلف احد المساجد الأخرى، ولم يتلفت لذلك إلا بعد رفع الرأس، فإنه بالإتفاق صلاته صحيحة، ولا يبدل ذلك السجود بالسجود الآخر، مع أنه أخلّ بشرط السجود الذي هو بنظره إخلال بالسجود نفسه

   \*موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌15، ص: 85\*

   و كيف ما كان، فهو بمفهومه اللّغوي و العرفي متقوّم بوضع الجبهة على الأرض \*و لا مدخل لوضع سائر المساجد في الصدق المزبور\*.و الظاهر أنّه في لسان الشرع أيضاً يطلق على ما هو عليه من المعنى اللّغوي غايته مع مراعاة خصوصيات أُخر كما ستعرف، فالسجود الوارد في الكتاب و السنّة كالواقع في حديث لا تعاد و غيره كلّها تنصرف إلى هذا المعنى، و ليس للشارع اصطلاح جديد في ذلك.

   ...

   و منه تعرف أنّ ما ورد من المنع عن السجود على القير مثلًا، إنّما يراد به المنع عن وضع الجبهة عليه، الّذي هو حقيقة السجود كما عرفت، لا عن وضع سائر المساجد، كما أنّ ما دلّ على وجوب السجود على الأرض أو نباتها يراد به اعتباره في خصوص مسجد الجبهة لا سائر المساجد كما عليه السيرة، بل الإجماع من دون نكير.

   و يترتّب عليه أيضاً: أنّ المدار في زيادة السجود و نقيصته الموجبتين للبطلان على وضع الجبهة و عدمه و لا عبرة بسائر المساجد، فلو ترك وضع الجبهة في السجدتين بطلت صلاته و إن كان واضعاً لسائر المساجد، كما أنّه من طرف الزيادة لو وضع جبهته مرّتين بطلت و إن لم يضع مساجده الأُخر، فالركنية تدور مدار وضع الجبهة و عدمه كما نبّه عليه الماتن (قدس سره) في ذيل كلامه. [↑](#footnote-ref-6)
7. ذكر غير هذا في موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌13، ص: 182 وان كان عدل عنه في بحثنا

   و أما إذا كانت في السجدتين معاً، فلا حاجة إلى الإعادة على مبنى الظرفية، سواء كان التذكّر قبل الدخول في الركوع أم بعده، لفوات المحل حسبما عرفت.

   و أما على مسلك القيدية، فقد يكون التذكر قبل الدخول في الركوع و قد يكون بعده.

   أمّا في الموضع الأوّل: فتارةً نبني على أنّ المراد من السجود في عقد الاستثناء من حديث لا تعاد هو ذات السجود، أعني ما صدق عليه السجود عرفاً، المتحقق بمجرد وضع الجبهة على الأرض سواء كانت ممّا يصح السجود عليه شرعاً أم لا. و أُخرى نبني على أنّ المراد خصوص السجود الشرعي.

   فعلى الأوّل، و هو الأظهر على ما بيناه في محله «1» لا سبيل لإعادة السجدتين، للزوم زيادة الركن. نعم لا محيص من إعادة السجدة الثانية خاصة، لانكشاف فسادها مع بقاء محل التدارك و انتفاء المحذور المزبور، و أما الأولى فيحكم بصحتها «2» بمقتضى حديث لا تعاد بعد امتناع تداركها و اندراجها في عقد المستثنى منه.

   كما أنّه على الثاني لا محيص من إعادتهما معاً لعين ما ذكر، ضرورة عدم الزيادة في السجود الشرعي الذي هو المدار في تحقق الركن حسب الفرض، و إن كان الأحوط إعادة الصلاة بعد ذلك لاحتمال كونه من الزيادة العمدية حسبما سبق [↑](#footnote-ref-7)
8. \*تنقيح مباني العروة، كتاب الصلاة ؛ ج‏4 ؛ ص109 \*

   و ما قال قدّس سرّه من استفادة أنّ المراد من السجدة في ناحية الزيادة السجود العرفي يرد عليه بأنّ ما ورد في قراءة سورة العزيمة فرض الزيادة فيها عمدا و بطلان الصلاة بزيادة السجود العرفي عمدا لا يستلزم بطلانها بزيادة السجود العرفي سهوا [↑](#footnote-ref-8)
9. ذكر في الفقه 1439 ص 401 " فالأعلام ومنهم سيد المستمسك وسيدنا (قده) والسيد الداماد (قده) قالوا: أن (من زاد في صلاته) منصرف إلى من أوجد الزائد، 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" [↑](#footnote-ref-9)
10. سفينة النجاة و مشكاة الهدى و مصباح السعادات؛ ج‌2، ص: 37

    كما انه يمضي لو لم يلتفت إلى ذلك إلا بعد الذكر الواجب أو بعد رفع الرأس

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    نجفى، كاشف الغطاء، احمد بن على بن محمد رضا، سفينة النجاة و مشكاة الهدى و مصباح السعادات، 4 جلد، مؤسسه كاشف الغطاء، نجف اشرف - عراق، اول، 1423 ه‍ ق [↑](#footnote-ref-10)
11. \*بحث الفقه 1436 الدرس 48\*

    فمقتضى هذا التحقيق ان السجود متقوم بوضع الجبهة على الارض وان لم يكن هناك ذكر.. \*واما ما ذكره السيد الخوئي من ان المدار على ان يقرا الذكر الواجب في السجدة الثانية فهو لا يتلائم مع ما ذكره في ص 84 و 160 من ج 15.\*

    في هذا الدرس قال يمكن التفصيل نقول ان الذكر من متممات الركعة، وان كان واجباً في واجب بالنسبة للسجدة لانها تتحقق بالوضع فقط [↑](#footnote-ref-11)
12. ذكر اول الشهادتين اشارة الى المعهود ولم يقصد ان المراد شهادة واحدة كما افاد بذلك السيد الخوئي قده [↑](#footnote-ref-12)
13. وهذا نظير ما ذكر من انّ الرواية الدالة على وجوب الجهر والاخفات دلت على اصل الوجوب ولم تعين موضعه في اي صلاة يجهر واي صلاة يخفت، ولا يمكن تعيينه الا بالسيرة. [↑](#footnote-ref-13)
14. هذا بناء على مسلك الاقتضاء كما ذكر ذلك في الدرس 118 من اصول 1437 [↑](#footnote-ref-14)
15. \*حَدَّثَنِي عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُبْدُوسٍ النَّيْسَابُورِيُّ الْعَطَّارُ\*

    قال السيد الزنجاني (دام ظله) : إمامي ثقة على الظاهر فقد أكثر الشيخ الصدوق من الرواية عنه و رجح حديثه على حديث حمزة بن محمد العلوي الذي حققنا وثاقته و صحة مذهبه و قال :"و حديث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس رضي الله عنه عندي أصح".

    و ما قيل من أن "كلام الصدوق لا يدل على توثيق عبد الواحد بل و لا على حسنه‏ لكونه مبتنيا على أصالة العدالة" فقد أثبتنا بطلانه في محله. راجع عيون أخبار الرضا(ع) 2:127/ذيل‏2

    \*قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيُّ\*

    اعتمد عليه الكشي و أكثر من الرواية عنه‏

    \*قَالَ قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ النَّيْسَابُورِيُّ\*

    ثقة جليل [↑](#footnote-ref-15)
16. كتاب الصلاة (للمحقق الداماد)؛ ج‌3، ص: 197

    و فيه: أنّها لبيان الآداب المحتجبة عن مثل «حمّاد» الحافظ لكتاب «حريز» من المندوبات الخفيّة، لا تعليم الواجبات فضلا عن استقصائها، فخلوّها غير كاشف عن الندب و لا الوجوب أصلا، و إن تمسّك به في «المدارك» للندب. [↑](#footnote-ref-16)
17. لا يخفى ان السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين مخرج من الصلاة ايضا اما مطلقا او في حال نسيان السلام عليكم فلا يرد هذا الاشكال [↑](#footnote-ref-17)
18. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌18، ص: 289

    و قد ذكرنا مراراً أنّ البطلان بزيادة الركوع و السجود لا يتوقّف على قصد الجزئية، بل تكفي الزيادة الصورية فضلًا عن مثل صلاة الاحتياط المتضمّنة للقصد على تقدير النقص كما هو معنى الاحتياط على ما سبق و المفروض تحقّق التقدير. [↑](#footnote-ref-18)
19. بل يظهر منه التفرقة بين التقييد و جعل الداعي لاحظ معتمد العروة الوثقى؛ ج‌1، ص: 137

    (مسألة 26): إذا اعتقد انه غير مستطيع فحج ندبا، فان قصد امتثال الأمر المتعلق به فعلا، و تخيل أنه الأمر الندبي اجزء عن حجة الإسلام، لأنه حينئذ من باب الاشتباه في التطبيق. و ان قصد الأمر الندبي على وجه التقييد لم يجز عنها، و ان كان حجه صحيحا (1) و كذا الحال إذا علم

    (1) الظاهر هو الاجزاء مطلقا، و ليس المقام من موارد التقييد و انما‌

    هو من موارد التخلف في الداعي

    و ذلك لان التقييد انما يتصور في الأمور الكلية التي لها سعة، و قابلة التقسيم إلى الأنواع، و الأصناف، كالصلاة حيث ان لها أنواعا، و أصنافا كصلاة الفجر، و نافلتها، و نحو ذلك من الاقسام، و أما الأمر الخارجي الجزئي الذي لا يقبل التقسيم فلا يتصور فيه التقييد. نظير ذلك ما ذكروه من التفصيل في باب الايتمام إلى زيد فبان انه عمرو، و قلنا هناك: ان ذلك غير قابل للتقييد، لأن الائتمام قد تعلق بهذا الشخص المعين و هذا غير قابل للتقسيم و لا سعة فيه حتى يتصور فيه التقييد و التضيق. و هكذا الأمر في المقام، فإن الأمر بالحج المتوجه إليه في هذه السنة أمر شخصي ثابت في ذمته و ليس فيه سعة حتى يتضيق، و يتقيد، و الثابت في ذمته ليس إلا حجة الإسلام و قد اتى بها، فان حج الإسلام ليس إلا صدور هذه الاعمال من البالغ الحر المستطيع الواجد لجميع الشرائط و المفروض حصولها، فالصادر منه هو حجة الإسلام و ان كان جاهلا به و لا يعتبر قصد هذا العنوان في صحة الحج، غاية ما في الباب تخيل جواز الترك و عدم الوجوب، و مجرد تخيل الجواز غير ضائر في صحة العمل، كما لو فرضنا انه صام في شهر رمضان ندبا بنية القربة، و كان جاهلا بوجوب الصوم فيه، فإنه لا ريب في الاكتفاء به، و عدم وجوب القضاء عليه. بل لو فرضنا انه لو علم بالوجوب لم يأت به في هذه السنة و يؤخره لغرض من الأغراض نلتزم بالصحة أيضا لأنه من باب تخلف الداعي و ليس من التقييد بشي‌ء.

    و بالجملة: التقييد انما يتصور في الأمور الموسعة الكلية، و أما الأمور الشخصية فلا يتحقق فيها التقييد نظير الأفعال الخارجية الحقيقية كالأكل، فإن الأكل يتحقق على كل تقدير و لا معنى للتقييد فيه. هذا كله فيما إذا اعتقد انه غير مستطيع فحج ندبا، أو علم باستطاعته ثم غفل عن ذلك.

    و أما الفرض الثالث و هو ما لو علم بالوجوب و تخيل عدم فوريته فحج ندبا، فذكر- رحمه اللّه- انه لا يجزى لانه يرجع إلى التقييد، و الأمر كما ذكره لا لذلك، بل لأن في المقام أمرين أحدهما وجوبي و الأخر ندبي مترتب على الأول و في طوله لا في عرضه، فإن الأمر بالضدين إذا كان على نحو الترتب لا استحالة فيه، لأن الأمر الثاني مترتب على عدم الإتيان بالأول و لو كان عن عصيان، و قد ذكرنا في محله ان كل مورد أمكن جريان الترتب فيه يحكم بوقوعه لان إمكانه مساوق لوقوعه، فما حج به صحيح في نفسه إلا انه لا يجزي عن حجة الإسلام لأن الأمر الفعلي لم يقصد و انما قصد الأمر الندبي المترتب على مخالفة الأمر الفعلي. و لا يقاس هذا الفرض بالفرضين السابقين لوحدة الأمر فيهما بخلاف المقام الذي تعدد الأمر فيه على نحو الترتب. [↑](#footnote-ref-19)
20. احرامه من مكة للحج لا للعمرة حتى يشكل بانه لا يحرز الاحرام فكيف يدخل مكلة ومقتضى الاشتغال اليقينية بحرمة الدخول محلا يقتضي الفراغ اليقيني. [↑](#footnote-ref-20)
21. و قد ذكرنا في الأُصول «2» أنّه يستفاد من هذه الصحيحة أنّ وظيفة مثل هذا الجاهل في صقع الواقع هو التخيير بين القصر و التمام، و لذا لو نسي أو غفل فصلّى قصراً على نحو تمشّى منه قصد القربة يحكم بصحّة صلاته، و لا يحتاج إلى الإعادة جزماً.فيستكشف من ذلك أنّ المأمور به في حقّ الجاهل المعتقد مشروعية التمام لأجل أنّه لم تبلغه الآية أو لم تفسّر له هو الجامع بين القصر و التمام، و إنّما يتعيّن القصر بالإضافة إلى من لم يعتقد مشروعية الصلاة تماماً حال السفر. [↑](#footnote-ref-21)
22. يمكن ان يقال ان الجامع الذي في كلماته المقصود منه اللابشرط فقد ذكر في (ج20، ص362)

    و قد ذكرنا في الأُصول «2» أنّه يستفاد من هذه الصحيحة أنّ وظيفة مثل \*هذا الجاهل في صقع الواقع هو التخيير بين القصر و التمام\*، و لذا لو نسي أو غفل فصلّى قصراً على نحو تمشّى منه قصد القربة يحكم بصحّة صلاته، و لا يحتاج إلى الإعادة جزماً.فيستكشف من ذلك أنّ المأمور به في حقّ الجاهل المعتقد مشروعية التمام لأجل أنّه لم تبلغه الآية أو لم تفسّر له \*هو الجامع بين القصر و التمام\*، و إنّما يتعيّن القصر بالإضافة إلى من لم يعتقد مشروعية الصلاة تماماً حال السفر.

    وعبر عن التخيير في مواطن التخيير باللابشرط

    موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌7، ص: 459

    و بعبارة ثانية: إنّ الصّلاة في مواضع القصر اعتبرت بشرط لا من حيث انضمام الركعتين الأخيرتين بها، و في مواضع التمام اعتبرت بشرط شي‌ء أي بشرط زيادة ركعتين، \*و في مواضع التخيير اعتبرت لا بشرط و للمكلّف أن يأتي بالزيادة أو لا يأتي بها\*، فهما طبيعة واحد [↑](#footnote-ref-22)
23. لا تدل على ذلك بقرينة الروايات الاخرى في نفس الباب وان المراد به الالتفات الى اليمين اثناء السلام، مثل ما ورد " إِذَا كُنْتَ وَحْدَكَ فَسَلِّمْ تَسْلِيمَةً وَاحِدَةً عَنْ يَمِينِكَ." [↑](#footnote-ref-23)
24. عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي الرَّجُلِ يُحْدِثُ بَعْدَ أَنْ يَرْفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الْأَخِيرَةِ وَ قَبْلَ أَنْ يَتَشَهَّدَ قَالَ يَنْصَرِفُ وَ يَتَوَضَّأُ فَإِنْ شَاءَ رَجَعَ إِلَى الْمَسْجِدِ وَ إِنْ شَاءَ فَفِي بَيْتِهِ وَ إِنْ شَاءَ حَيْثُ شَاءَ قَعَدَ فَيَتَشَهَّدُ ثُمَّ يُسَلِّمُ \*وَ إِنْ كَانَ الْحَدَثُ بَعْدَ الشَّهَادَتَيْنِ فَقَدْ مَضَتْ صَلَاتُهُ.\*

    عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ فِي رَجُلٍ صَلَّى الصُّبْحَ فَلَمَّا جَلَسَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يَتَشَهَّدَ رَعَفَ قَالَ فَلْيَخْرُجْ فَلْيَغْسِلْ أَنْفَهُ ثُمَّ لْيَرْجِعْ \*فَلْيُتِمَّ صَلَاتَهُ فَإِنَّ آخِرَ الصَّلَاةِ التَّسْلِيمُ.\*

    \*شاهد جمع\*

    عَنْ غَالِبِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي الْمَكْتُوبَةَ- فَيَقْضِي صَلَاتَهُ وَ يَتَشَهَّدُ ثُمَّ يَنَامُ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ- \*قَالَ تَمَّتْ صَلَاتُهُ وَ إِنْ كَانَ رُعَافاً غَسَلَهُ ثُمَّ رَجَعَ فَسَلَّمَ.\* [↑](#footnote-ref-24)
25. \*منتقى الأصول ؛ ج‏4 ؛ ص440\*

    المقام الثاني: في صحة مؤاخذة المولى الشرعي \*في النشأة الدنيوية\*، بعد تسليم قبح مؤاخذة المولى العرفي عبده على المخالفة في صورة الجهل و التردد.

    و لا يخفى إنه لا سبيل إلى الجزم بالقبح على كلا المسلكين بالنسبة إلى المولى الحقيقي المكون للعباد، إذ كثيرا ما يتحقق الإيلام بالمرض و نحوه بالنسبة إلى المطيع تمام الإطاعة فضلا عن المخالف، من دون أن يرى العقل القبح فيه.

    و أساس الوجه الّذي به ينفي حكم العقل بالقبح في هذا المقام هو ان مدار حكم العقل بالقبح و الحسن بكلا مسلكيه على تحقق الظلم و العدل، و أساس الظلم و العدل على فرض حقوق و حدود بين الطرفين بحيث يكون تجاوزها ظلما و عدمه عدلا. و هذا يتصور بين المولى العرفي و عبده و بين الوالد و ولده.

    \*أما بين المولى الحقيقي و مخلوقه، فلا يتصور ان للعبد حقا خاصا على مولاه، إذ هو ملكه و مخلوقه يتصرف به ما يشاء بفقره و يمرضه و يهمّه و غير ذلك، مع علم العبد بالمخالفة و جهله، بل و مع إطاعته لمولاه و خضوعه لأوامره و نواهيه، و لا يتنافى ذلك مع بناء العقلاء، كما أنه لا ينافر القوة العاقلة.\*

    و المقام الثالث: في صحة مؤاخذة المولى الشرعي في \*النشأة الأخروية\* مع جهل العبد بالمخالفة بتردده فيها.

    و لا يخفى أن العقاب الأخروي و هكذا الثواب فيه آراء ثلاثة:

    الأول: أنه من باب تجسم الأعمال...

    الثاني: أنه من قبيل الأثر الوضعي للمعصية، فهو كالموت المسبب عن السم القاتل.

    الثالث: أنه عمل المولى بقرار منه حيث أوعد على المخالفة بالعقاب كما وعد على الإطاعة بالثواب، فيكون من باب المجازاة التي قررها المولى نفسه.

    فعلى الرّأي الأول و الثاني، لا مجال لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ ليس هو فعلا اختياريا كي يتصف بالقبح و الحسن، بل هو أمر قهري يترتب على العمل بلا دخل للعلم و الجهل فيه، كما هو الحال في سائر موارد اللوازم الوضعيّة و تجسم الأعمال. فإذا فرض ان ذات العمل كيف ما تحققت مما يترتب عليها ذلك لم يكن في ذلك قبح.

    و أما على الرّأي الثالث، فلا سبيل إلى حكم العقل- بكلا مسلكيه- بقبح العقاب على المخالفة في صورة الشك و عدم البيان، لعدم العلم بالملاك الّذي بملاحظته أوعد الشارع بالعقاب على المخالفة، إذ الملاك في ثبوت العقاب دنيويا أنما هو ردع المخالف عن العودة في الفعل أو تأديب غيره لكي لا يرتكب المعصية، و هذا إنما يتحقق بلحاظ العالم الدنيوي لا العالم الأخروي، إذ ليس هو عالم التكليف و العمل- كما أوضحناه في مباحث القطع-، فلا بد ان يكون العقاب الأخروي بملاك آخر لا نعرفه، و إذا لم نتمكن من معرفته و تحديده لم يمكن الجزم بثبوته في صورة دون أخرى.

    و عليه، فمن المحتمل أن يكون الملاك ثابتا في مورد المخالفة مع الشك، فكيف يدعى منافرته للقوة العاقلة، أو انه يتنافى مع بناء العقلاء لأجل حفظ النظام؟، و انما يدور الأمر مدار بيان الشارع لموضوع العقاب و تحديده.

    و بالجملة: لا سبيل إلى العقل في باب العقاب خصوصا على الرّأي القائل‏ بان مرجع الحكم العقلي إلى بناء العقلاء لأجل حفظ النظام. فلاحظ.

    و على هذا ينتج لدينا إنكار حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فالقاعدة المشهورة لا أساس لها.

    اشكل عليه السيد محمد رضا في بحوث فقهية 358

    وأما ما أفيد من أن ملاك جعل المولى للعقوبة على المخالفة غير معلوم عندنا فلا يسعنا تحديد موضوعه فغير تامٍّ، لأنه يمكن معرفة موضوع الحكم الجزائي من خلال تحليل الحكم المولوي نفسه ولا حاجة إلى معرفة الملاك المستند إليه.

    كما أن ما أفيد من أن العبد لما كان مخلوقاً للمولى ومملوكاً له فله أن يتصرّف به كيفما يشاء ولا يُعدّ ذلك ظلماً لأنه لا حقّ له عليه غير تامٍّ أيضاً، فإن الإيذاء من غير تقصير إذا لم يكن لمصلحة أهمّ قبيح وإن كان من الخالق للمخلوق. [↑](#footnote-ref-25)
26. بحوث فقهية حول الذبح بغير الحديد 357

    (المسلك الثاني): إن استحقاق العقوبة على المخالفة إنما هو من جهة المجازاة التي قرّرها الله تعالى، حيث أنه أوعد بالعقوبة على مخالفة أوامره ونواهيه، فيستحقّها المخالف بجعلٍ منه سبحانه.

    وهنا اتجاهان أيضاً:

    ب ـ ما ذكره سيدي الأستاذ الوالد مدّ ظلّه من أن الوعيد بالعقوبة على مخالفة التكليف الإلزامي ليس على أساس قيام دليل خارجي عليه، بل هو مما يُدركه العقل بتحليل الحكم المولوي نفسه، فهو يُدرك أن وراء العنصر الشكلي للأمر والنهي ـ وهو طلب الفعل والزجر عنه ـ عنصر معنوي يشكّل روح الحكم ويشتمل عليه الإنشاء بنحو اللف والاندماج وهو الوعيد على الترك في الأمر والوعيد على الفعل في النهي، فمعنى (إفعل) هو: إن لم تفعل تُعاقب، ومعنى (لا تفعل) هو: إن فعلت تُعاقب.

    والعقل كما يُدرك اندماج جعل العقوبة على المخالفة في كلّ حكم مولوي كذلك يدرك أنها ـ أي المخالفة ـ ليست تمام الموضوع لهذا الحكم الجزائي، بل موضوعه خصوص ما إذا صدرت المخالفة ممّن انكشف له التكليف بعلمٍ أو بعلمي أو أحرز أن المحتمل على درجة عالية من الأهمية على تقدير ثبوت التكليف، ومرجع أمر الشارع بالاحتياط في بعض الموارد ـ كالدماء ـ إلى الإعلام بأهمية المحتمل.

    وعلى ذلك فاستحقاق العقوبة على مخالفة الأحكام المولويّة هو من مدركات العقل النظري بتحليل الحكم المولوي نفسه، وحدود الموضوع للحكم الجزائي معلومة للعقل، ومقتضى ذلك عدم لزوم الاحتياط عقلاً في موارد الشبهات البدوية للتكاليف الإلزامية إلاّ إذا كان المحتمل مُحرز الأهمية كما مرّ.

    هذه أهم وجهات نظر الأعلام فيما يتعلّق بحكم العقل في هذه المسألة، ويمكن أن يقال:

    إن استحقاق العقوبة على مخالفة التكاليف الإلزامية إن كان من مدركات العقل العملي من جهة عدم أداء حق المولوية كما يراه أصحاب المسلك الأول فهو لا يعمّ جميع التكاليف المحتملة، لأن الأساس في ثبوت حقّ المولوية هو ما يُدركه العقل بالفطرة من وجوب شكر المنعم حيث أن الله تعالى هو خالق العبد وواهب نعمة الحياة له فيجب عليه شكره، ولكن ليس من مقتضيات وجوب شكر المنعم الإتيان بكلّ ما يُحتمل كونه مطلوباً له والاجتناب عن كلّ ما يُحتمل كونه مبغوضاً له، بل يختص ذلك بما يصل مطلوبيّته أو مبغوضيّته إلى المنعم عليه، ويُلحق به ما يُحتمل فيه ذلك في إحدى حالتين:

    1 ـ أن يكون احتمال مطلوبيّته أو مبغوضيّته مدعوماً بقرائن وشواهد تورث الظن القوي وإن لم يبلغ درجة الاطمئنان.

    2 ـ أن يحرز كونه بالغ الأهمية عند المولى على تقدير تعلّق التكليف به وإن لم يكن احتمال تعلّقه به قوياً.

    ففي هاتين الحالتين يجب التحرّك وفق احتمال التكليف ما لم يرخّص المولى في تركه كما يجب التحرّك وفق احتمال التكليف مطلقاً لو طلب ذلك المولى.

    وأما الاحتمال البدوي للتكليف من دون أن يُدعم بقرائن قويّة أو يُحرز بالغ أهمية المحتمل عند المولى على تقدير ثبوت التكليف أو يطلب المولى التحرّك وفقه مطلقاً فليس مما يحكم العقل بالاعتناء به.

    وليس في تحديد حقّ المولوية بما ذُكر تنقيص من مولوية المولى ـ كما أفيد ـ بل مولويّته تامة، إذ بإمكانه أن يطلب من العبد التحرّك وفق احتمال التكليف مطلقاً، فيلزم العبد ذلك وإلاّ عُدّ خارجاً عن أدب العبودية ـ كما مرّ ـ وإنما لا يجب على العبد ذلك لو خُلّي وعقله ما لم يكن احتمال التكليف على أحد النحوين المتقدّمين.

    هذا بناءً على أن استحقاق العقوبة بالمخالفة إنما هو من مدركات العقل العملي.

    وأما إذا كان من مدركات العقل النظري بتحليل الحكم المولوي نفسه فلا يختلف الحال عمّا ذُكر، فإن ما يندمج في الوجوب والتحريم من الحكم الجزائي يختصّ بمخالفة التكليف المكشوف، ويلحق به التكليف المحتمل على أحد الوجهين المار ذكرهما آنفاً لا كلّ تكليف محتمل.

    وأما ما أفيد من أن ملاك جعل المولى للعقوبة على المخالفة غير معلوم عندنا فلا يسعنا تحديد موضوعه فغير تامٍّ، لأنه يمكن معرفة موضوع الحكم الجزائي من خلال تحليل الحكم المولوي نفسه ولا حاجة إلى معرفة الملاك المستند إليه.

    كما أن ما أفيد من أن العبد لما كان مخلوقاً للمولى ومملوكاً له فله أن يتصرّف به كيفما يشاء ولا يُعدّ ذلك ظلماً لأنه لا حقّ له عليه غير تامٍّ أيضاً، فإن الإيذاء من غير تقصير إذا لم يكن لمصلحة أهمّ قبيح وإن كان من الخالق للمخلوق.

    فتحصّل مما مرّ تمامية دليل العقل على البراءة في موارد احتمال التكليف إلاّ إذا كان الاحتمال قوياً من جهة دعمه بالقرائن والشواهد أو كان المحتمل مُحرَزاً بالغَ أهميّته على تقدير ثبوت التكليف. [↑](#footnote-ref-26)
27. [↑](#footnote-ref-27)
28. العروة الوثقى (للسيد اليزدي)، ج‌1، ص: 693‌

    فصل 32 في التسليم..

    .....و ليس ركنا فتركه عمدا مبطل لا سهوا فلو سها عنه و تذكر بعد إتيان شي‌ء من المنافيات عمدا و سهوا أو بعد فوات الموالاة لا يجب تداركه نعم عليه سجدتا السهو‌ للنقصان بتركه. و إن تذكر قبل ذلك أتى به و لا شي‌ء عليه إلا إذا تكلم فيجب عليه سجدتا السهو [↑](#footnote-ref-28)
29. كتاب الصلاة (للنائيني)، ج‌2، ص: 199‌

    و الحاصل: أنّه ليس لنا في الأدلّة عنوان النسيان و السهو أو المحلّ السهوي و العمدي، بل نحن و حديث «لا تعاد» و قلنا: إنّ المستفاد من الحديث هو أنّ كلّ جزء يلزم من جزئيّته إعادة الصلاة، فالحديث ينفي جزئيّته، إذا لم يكن من الأركان. و كلّ جزء لم يلزم منه ذلك فهو باق على جزئيّته. و من ذلك نستخرج بقاء محلّ الجزء المنسي و عدم بقائه. و حينئذ المنسي هو السجدتان أو السجدة الواحدة لا التسليم فإن كان المنسي السجدتين فهو بنفسه مندرج في عقد المستثنى، و إن كان السجدة الواحدة أو التشهّد فهو مندرج في عقد المستثنى منه. و لا موجب حينئذ لرفع اليد عمّا دلّ على أنّ بالتسليم ينصرف عن الصلاة، فتأمّل في المقام جيّدا. هذا إذا كان المنسي غير التسليم.

    و أمّا إذا كان المنسي نفس التسليم، فمحلّه يبقى إلى فعل ما ينافي الصلاة عمدا و سهوا، كالحدث، و بعد ذلك تبطل صلاته، لأنّه ما لم يتحقّق منه التسليم فهو بعد في الصلاة، فيكون الحدث واقعا في الصلاة فتبطل. نعم لو فعل ما ينافي الصلاة عمدا لا سهوا كالتكلّم عاد إلى التسليم و صحّت صلاته لأنّ غايته وقوع التكلّم منه في الصلاة سهوا و هو غير مانع.

    و من الغريب أنّه قال بعض: بصحّة الصلاة عند نسيان التسليم و فعل ما ينافي الصلاة عمدا و سهوا لأنّ التسليم جزء غير ركني فنسيانه لا يضرّ بمقتضى حديث «لا تعاد» «1».

    و قال أيضا: ببقاء محلّ التسليم عند فعل ما ينافي الصلاة عمدا لا سهوا و الجمع بين هذين القولين جمع بين المتنافيين لأنّ بنسيان التسليم إمّا أن يكون بعد في الصلاة، و إمّا أن يكون قد خرج عن الصلاة. فإن كان بعد في الصلاة، كما هو لازم قوله ببقاء محلّه عند فعل ما ينافي الصلاة عمدا لا سهوا، كان‌ الفعل المنافي العمدي و السهوي واقعا في الصلاة، فتبطل لا محالة. و إن كان بنسيان التسليم قد خرج عن الصلاة، فلا موجب لبقاء محلّ التسليم عند فعل ما ينافي الصلاة عمدا لا سهوا. فلا يمكن الجمع بين القولين. هذا تمام الكلام في نسيان الأجزاء المنسيّة الغير الركنية من الركعة الأخيرة، و من غيرها. [↑](#footnote-ref-29)
30. الظاهر ان سيد العروة لا يرى مخرجية السلام او الخروج الاعتقادي بشكل مطلق بشمل ما لو كان محل السلام باقياً كما لو تكلم ساهياً وانما يرى مخرجية الاعتقاد في صورة نسيان السلام + عدم امكان التدارك كما ذكر ذلك السيد الخوئي قده [↑](#footnote-ref-30)
31. وكون السلام جزءً موقوف على عدم شمول لا تعاد له لانها تنفي جزئيته [↑](#footnote-ref-31)
32. اشكل سيد المستمسك على سيد العروة، بانّ سقوط السّلام عن الجزئية بالنسيان لا يلازم عدم بطلان الصلاة بارتكاب المنافيات‏، فمدلول الحديث هو صحة الصلاة من ناحية الجزء المنسي فحسب و لا يدل على صحتها من ناحية اخرى

    مستمسك العروة الوثقى؛ ج‌6، ص: 461

    لعموم‌ حديث: «لا تعاد الصلاة» «4»

    الموجب لسقوطه عن الجزئية في حال السهو كغيره من الأجزاء التي يلزم من ثبوت جزئيتها في حال السهو الإعادة. اللهم إلا أن يقال: مجرد السقوط عن الجزئية غير كاف في تحقق المحلل للمنافيات فما لم يثبت وقوع المحلل بدليل فالمنافيات على حالها في اقتضاء البطلان.

    اجاب الشيخ التبريزي قده بقائمية مقامية التشهد بدلاً عن التسليم حال نسيانه وبالتشهد يحصل التحليل..

    تنقيح مباني العروة، كتاب الصلاة ؛ ج‏4 ؛ ص193

    و قد يقال: إنّ سقوط السّلام عن الجزئية بالنسيان لا يلازم عدم بطلان الصلاة بارتكاب المنافيات بعد ما ذكر أنّ المحلّل لتلك المنافيات التسليم،

    و لكن لا يخفى كون السّلام هو المحلّل للمنافيات باعتبار كونه جزءا أخيرا من الصلاة و بالإتيان به‏ تنتهي الصلاة، و إذا فرض سقوط السّلام عن الجزئية كما هو مقتضى حديث:

    «لا تعاد» فيكون الجزء الأخير في تلك الصلاة التشهد المنسي بعده السّلام فيكون التحليل به.

    ايضا ذكر في

    تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى (للفياض)؛ ج‌3، ص: 325

    قد يقال: ان مدلول الحديث هو صحة الصلاة من ناحية الجزء المنسي فحسب و لا يدل على صحتها من ناحية اخرى، و حيث ان للتسليم جهتين..

    احداهما: انه جزء الصلاة كسائر اجزائها.

    و الاخرى: اختتامها به كما أن افتتاحها بالتكبيرة و حديث لا تعاد و ان كان يشمل التسليم من الجهة الأولى الّا انه لا يشمله من الجهة الثانية و معه لا يمكن الحكم بصحة الصلاة و اختتامها بغيره.

    و الجواب : أن ما دل على اعتبار التسليم في الصلاة لا يدل على اعتبار أمرين: أحدهما انه جزء الصلاة، و الآخر ان اختتامها به لكي يقال ان حديث لا تعاد يشمله من الناحية الأولى دون الثانية، بل هو يدل بمختلف السنته على أمر واحد و هو ان الشارع جعله جزءا أخيرا للصلاة على أساس ان اجزاء الصلاة تدريجية فأوّلها التكبير و آخرها التسليم، و هذا معنى ان التسليمة خاتمة للصلاة، فعنوان الاختتام عنوان انتزاعي منتزع من ذلك، و على هذا فاذا لم يكن التسليم في حال النسيان جزءا أخيرا للصلاة بمقتضى الحديث، فبطبيعة الحال تنتهي الصلاة و تختتم بغيره، هذا اضافة الى أن اختتامها به لو كان معتبرا زائدا على كونه جزءا، فبما أنه ليس من الأركان فهو مشمول للحديث. [↑](#footnote-ref-32)
33. مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص251

    و أمّا ما ذكره من جريان الاستصحاب عند الشك في القاطع، فغير تام لوجوه:

    الأوّل: أنّ القاطع ليس إلّا هو المانع بعينه، فانّ الامور المعتبرة في الصلاة إمّا وجودية كالقيام و الركوع و السجود و غيرها، و إمّا عدمية كعدم القهقهة، و ما

    مصباح الأصول، ج‏2، ص: 252

    اعتبر عدمه يعبّر عنه بالمانع، و لم يعتبر سوى هذه الامور- الوجودية و العدمية- شي‏ء في الصلاة يسمى بالقاطع‏، و لا نضايق عن الفرق‏ بين المانع‏ و القاطع اصطلاحاً، فانّ الامور العدمية المعتبرة في الصلاة على قسمين: قسم منها ما اعتبر عدمه في حال الاشتغال بالأجزاء الوجودية فقط كالحركة فانّ عدمها- المعبّر عنه بالطمأنينة- معتبر في حال الاشتغال بالقراءة و الذكر مثلًا، و لا بأس بها في الأكوان المتخللة بين الأجزاء الوجودية، و قسم منها ما اعتبر عدمه مطلقاً كالحدث و القهقهة، فيعبّرون عن الأوّل بالمانع، و عن الثاني بالقاطع، و هذا مجرد اصطلاح لا يوجب الفرق في جريان الاستصحاب.

    الثاني: أنّه على فرض تسليم كون القاطع غير المانع، و أنّه ناقض للهيئة الاتصالية المعتبرة في الواجب، نقول: إنّ ما سمي بالقاطع هل اعتبر عدمه في الصلاة أو لا؟ لا يمكن الالتزام بالثاني بالضرورة، فانّه بعد اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة و كون هذا الشي‏ء قاطعاً لها، لا يمكن الالتزام بأن عدمه غير معتبر في الصلاة، فانّه مساوق للالتزام بعدم اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة و هو خلف، فتعيّن الأوّل، فيكون القاطع ذا حيثيتين: فمن حيث إنّه اعتبر عدمه في الصلاة يكون مانعاً، و من حيث إنّ وجوده ناقض للهيئة الاتصالية يكون قاطعاً، فلو سلّمنا جريان الاستصحاب فيه من الحيثية الثانية، لا يجري الاستصحاب فيه من الحيثية الاولى، فلا يصح القول بجريان الاستصحاب فيه بقول مطلق.

    الثالث: أنّه على فرض تسليم كون القاطع غير المانع، و أنّه ليس فيه إلّا حيثية واحدة، يرد على جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية عين الاشكال الذي ذكره الشيخ (قدس سره) في جريان الاستصحاب عند الشك في المانع، فنقول: إن كان المراد جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية لمجموع الأجزاء،

    مصباح الأصول، ج‏2، ص: 253

    فهي مشكوكة الحدوث، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيها، و إن كان المراد جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية للأجزاء السابقة، فهي غير محتملة الارتفاع، لأنّ الشي‏ء لا ينقلب عما وقع عليه، هذا كله في الشبهات الحكمية. [↑](#footnote-ref-33)
34. جواهر الكلام في ثوبه الجديد؛ ج‌5، ص: 330

    ]: المسألة (الثانية: الموالاة) و المتابعة (في القراءة شرط في صحتها) [3] [لا مطلقاً].

    (3) كما صرّح به الشيخ و الفاضلان و الشهيدان و المحقّق الثاني ( «2») و غيرهم، بل لا أجد فيه خلافاً بين أساطين المتأخّرين منهم:

    1- للتأسّي بالنبيّ و الأئمة عليهم السلام.

    2- و اقتصاراً في العبادة التوقيفية التي اشتغلت بها الذمّة بيقين على المتيقّن المستعمل بين المتشرّعة من الصحابة و التابعين و تابعي التابعين المتلقّى يداً عن يد و خلفاً عن سلف.

    3- و لانصراف إطلاق الأمر بالقراءة إلى الفرد الشائع المعهود المتعارف لو سلّم صدق القراءة على غيره.

    4- و لخروج القرآن عن كونه قرآناً- أو القراءة كذلك- ببعض صور فوات الموالاة، كالفصل بين المضاف و المضاف إليه، و الشرط و جزائه، و نحوهما ممّا يفوت بفوات الموالاة بينها نظم القرآن و اسلوبه الذي به إعجازه. لكن تبعاً في المدارك للمحكيّ عن‌

    جدّه أنّ ذلك لا يتمّ على إطلاقه؛ إذ القدر اليسير في خلال القراءة لا تفوت به الموالاة قطعاً، و الأصحّ الرجوع إلى العرف ( «1»). و فيه:

    أنّه لم نعثر على نصّ اشتمل على اللفظ المزبور كي يرجع في مسمّاه إلى العرف، بل العمدة في الحكم المذكور التأسّي، و لم يحك أنّه فصل باليسير، فهو حينئذٍ و الكثير على حدّ سواء.

    اللّهمّ إلّا أن يكون مراده: 1- الرجوع إلى العرف في صدق القراءة الذي يقدح فيه الكثير دون اليسير. و فيه منع. 2- أو يكون المستند له في استثناء اليسير ما نصّ عليه غير واحد من الأصحاب و نطقت ببعضه النصوص من أنّه لا بأس بالدعاء بالمباح ( «2») و سؤال الرحمة و الاستعاذة من النقمة عند آيتهما ( «3») و ردّ السلام ( «4») و الحمد عند العطسة ( «5») و تسميت العاطس ( «5») و نحو ذلك. و إن كان قد يناقش فيما لم يكن مورد دليله منها القراءة- كالدعاء بالمباح و تسميت العاطس- بأنّ المراد من نفي البأس عنها في الصلاة رفع الحرج عنها من حيث نفسها، لا من حيث اتّفاق تفويت بعض أفرادها الموالاة، كنفي البأس عن قراءة القرآن في الصلاة أيضاً.

    و التمسّك بإطلاق تلك الأدلّة، مع أنّ المنساق منه ما ذكرنا قطعاً يوجب عدم الفرق بين اليسير و الكثير منه.

    و التزامه [/ الفرق بين اليسير و الكثير]- كما يومئ إليه ذكر بعضهم ( «7») هذه الأشياء بعنوان الاستثناء من حرمة ما يقدح في الموالاة- فيه ما لا يخفى، مع أنّه لا ينبغي الاستشهاد به حينئذٍ على استثناء اليسير الذي ادّعي عدم قدحه في الموالاة لا استثناؤه، فتأمّل.

    و أمّا ما كان مورد دليله خصوص القراءة كسؤال الرحمة و التعوّذ من النقمة فالمتجه الاقتصار عليه خاصّة، لا التعدّي منه إلى مطلق اليسير؛ إذ هو- مع أنّه قياس- ليس بأولى من التعدّي حينئذٍ إلى مطلق الدعاء؛ ضرورة اشتراكهما [/ سؤال الرحمة و التعوّذ من النقمة أثناء القراءة، و مطلق الدعاء] معاً في وجود الجامع، و على خصوص ما لا تفوت به الموالاة منهما كما اومئ إليه سابقاً عند البحث عنهما في المحكي عن المعتبر ( «8»)، فلاحظ ذلك.

    وليت السيّد المزبور أبدل الاستثناء المذكور بالمناقشة في أصل اعتبار الموالاة إن لم يقم إجماع عليه بعدم الاطمئنان بدعوى التأسّي في مثل المقام؛ إذ هو- بعد الإغضاء عن ثبوت هذا النقل عنه، و عن الرواية المذكورة تتمّةً للاستدلال به، و هي قوله صلى الله عليه و آله و سلم:

    «صلّوا كما رأيتموني اصلّي» ( «9») قد يناقش بأنّ هذا الترك منه صلى الله عليه و آله و سلم لجريان العادة بالتتابع في القراءة، خصوصاً إذا كان غرضه صلى الله عليه و آله و سلم تعليم أصل الصلاة و بيانها؛ ضرورة أنّ كل من تلبّس في تعليم أمر من الامور الدنيويّة أو الاخرويّة لا يمزج غالباً في أثنائه أمراً آخر غيره، كما هو واضح لكلّ من لاحظ و تأمّل، فلعلّ موالاته صلى الله عليه و آله و سلم كانت لذلك [/ التعليم]، كموالاته بين الأفعال و بين الأقوال غير القراءة من التشهّد و الأذكار، بل و بين الأفعال و الأقوال كأذكار الركوع و السجود و نحوهما، لا لوجوب التوالي المزبور.

    و الاقتصار على المتيقّن لا يتمّ على المختار من الأعمّية و على التمسك بالإطلاقات الكتابيّة و السنّية.

    و منع الشيوع الإطلاقي كمنع فوات النظم بمطلق فوات الموالاة، و ثبوته في البعض لا يصلح دليلًا للكلّ.

    [و] ينبغي جعل المدار على الماحي لصورة الصلاة أو القراءة أو القرآن من فوات الموالاة، من غير فرق بين القراءة و غيرها من أفعال الصلاة [1]. [لكن الخروج عن اعتبارها مطلقاً ليس بمستحسن]. و حينئذٍ (فلو قرأ) مثلًا (خلالها) أي القراءة الواجبة (من) سورة اخرى (غيرها) مثلًا (استأنف القراءة) من رأس إن كان سهواً و فرض عدم صدق القراءة أو القرآن على ما وقع منه و لو أوصله بما بقي له منها [2]. أمّا إذا لم يكن كذلك فالمتجه القراءة ممّا انتهى إليه [3].

    (1) خصوصاً مع ملاحظة إطلاق نفي البأس عن الدعاء و قراءة القرآن في الصلاة، حتى أنّه ورد في خبر عليّ بن جعفر المروي عن قرب الإسناد أنّه سأل أخاه عليه السلام عن الرجل يصلّي له أن يقرأ في الفريضة فتمرّ الآية فيها التخويف فيبكي و يردّد الآية؟ قال: «يردّد القرآن ما شاء» ( «1»). كما أنّه قد مر سابقاً عند قول المصنّف: «و لو قدّم السورة على الحمد» ما يشهد له في الجملة أيضاً، و قد يأتي أيضاً في تضاعيف المباحث ذلك أيضاً. و لعلّه لذلك كلّه تأمّل في وجوب الموالاة الأردبيلي ( «2») فيما حكي عنه، و ربّما تبعه بعض من تأخّر عنه ( «2»). لكن و مع ذلك فالخروج عمّا عليه الأصحاب و أرسلوه إرسال المسلّمات- بل ربّما كان عند بعضهم ( «4») من الواضحات- ليس بمستحسن، و اللّٰه أعلم. [↑](#footnote-ref-34)
35. حقائق الأصول ؛ ج‏1 ؛ ص176

    الفرق‏ بين الإطلاق المقامي‏ و الإطلاق اللفظي‏ المتقدم منه: أن الأول إطلاق حال و الثاني إطلاق مقال، و أن إحراز كونه في مقام البيان في الأول يتوقف على قرائن خاصة، و يكفي في إحراز كونه كذلك في الثاني الأصل العقلائي فانه مهما شك في كون المتكلم في مقام البيان يحكم بأنه كذلك‏. [↑](#footnote-ref-35)
36. لا يوجد كلمة الجنب في الكافي

    الكافي (ط - الإسلامية)، ج‌3، ص: 66‌

    3- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ وَ جَمِيلٍ قَالا قُلْنَا لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِمَامُ قَوْمٍ أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ فِي السَّفَرِ وَ لَيْسَ مَعَهُ مَاءٌ يَكْفِيهِ لِلْغُسْلِ أَ يَتَوَضَّأُ بَعْضُهُمْ وَ يُصَلِّي بِهِمْ قَالَ لَا وَ لَكِنْ يَتَيَمَّمُ وَ يُصَلِّي بِهِمْ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَدْ جَعَلَ التُّرَابَ طَهُوراً.

    من لا يحضره الفقيه؛ ج‌1، ص: 109

    وَ سَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ حُمْرَانَ النَّهْدِيُّ- وَ جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ- أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ إِمَامِ قَوْمٍ أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ فِي السَّفَرِ وَ لَيْسَ مَعَهُ مِنَ الْمَاءِ مَا يَكْفِيهِ لِلْغُسْلِ أَ يَتَوَضَّأُ بَعْضُهُمْ وَ يُصَلِّي بِهِمْ فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ يَتَيَمَّمُ الْجُنُبُ وَ يُصَلِّي بِهِمْ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ جَعَلَ التُّرَابَ طَهُوراً كَمَا جَعَلَ الْمَاءَ طَهُوراً. [↑](#footnote-ref-36)
37. موسوعة الإمام الخوئي، ج‌11، ص: 364‌

    ورد في الخبر الصحيح كراهة النافلة عند طلوع الشمس وغروبها (واطلاقه يشمل ادائها او قضائها) وعلل الخبر لان الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان ( وهو تعليل لا يقتضيه العقل ولا تقتضيه المرتكزات العرفية)، وورد الحث على قضاء النافلة في اي وقت، ولم يقبل السيد الخوئي تخصيص الخبر الاول بالثاني (بحمل الكراهة على اداء النافلة)، لان فيه تعليل وهو آب عن التخصيص.. فلم يلتزم بالكبرى التي افادها في المقام. [↑](#footnote-ref-37)
38. لا يخفى ان هذا خلاف فرض السيد الخوئي حيث انه بعد ان ردّ القول بالاباحة بنى المسالة على ما يراه من كون التيمم مطهر لا يرفع الجنابة وقال :

    موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌15، ص: 417

    فالصواب حينئذ أن يقال: إنّ مورد الصحيحة و إن كان هو التيمم إلّا أنّه يمنعنا عن تخصيص الحكم به أمران:

    أحدهما: أنّ الطهارة الحاصلة في مورده و هو بدل عن الوضوء لو لم تكن أضعف من الحاصلة في مورد الوضوء فلا ريب أنّها لم تكن أقوى منها، ضرورة أنّ البدل لا يكون أعظم شأناً و أقوى تأثيراً من المبدل منه. و عليه فكيف يمكن الحكم بانتقاض الصلاة بالحدث الصادر من المتوضي دون المتيمم، فان هذا بعيد في نفسه بل غريب.

    ثانيهما: أنّ التعبير بالطهر في صدر الحديث كما عرفت كاشف عن أنّ العبرة بمطلق الطهارة من دون خصوصية للتيمم. إذن فالمستفاد من الصحيحة تعميم الحكم لمطلق الطهور حتّى الوضوء، و هذا شي‌ء لا يمكن تصديقه، لكونه على‌

    خلاف النصوص السابقة الناطقة بناقضية الحدث للطهارة وقاطعيته للصلاة.

    فلا بدّ إذن من حمل الصحيحة على التقيّة أو ردّ علمها إلى أهله، إذ لا سبيل للعمل بها بوجه. [↑](#footnote-ref-38)
39. اشكل على هذا في الدرس ان لازم هذا الكلام ان للمكلف ان يحدث اختياراً، وأجاب السيد بان الحدث في هذا الفرض قاطع، وهو غير واضح اذ ما الفرق بين صورة حصول الحدث قهراً فلا يكون الحدث قاطعا وبين حصوله اختياراً فيكون قاطعا؟ [↑](#footnote-ref-39)
40. لا يخفى ان روايات المبطلية ان لم يكن جميعها فاغلبها ظاهرة او نص في الحدث القهري منها ما في وسائل الشيعة، ج‌7، ص: 235‌ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي الصَّلَاةِ- فَيَعْلَمُ أَنَّ رِيحاً قَدْ خَرَجَتْ- فَلَا يَجِدُ رِيحَهَا وَ لَا يَسْمَعُ صَوْتَهَا- قَالَ يُعِيدُ الْوُضُوءَ وَ الصَّلَاةَ- وَ لَا يَعْتَدُّ بِشَيْ‌ءٍ مِمَّا صَلَّى إِذَا عَلِمَ ذَلِكَ يَقِيناً. [↑](#footnote-ref-40)
41. \*هل مخالفة أبو حنيفة موجبة للحمل على التقية\*

    ذكر السيد محمد رضا في بحوثه

    ولو كان عدم جواز دخول الحرم أو مكة للمريض بغير إحرام مذهب أبي حنيفة خاصة لما اتجه حمل معتبرة رفاعة على التقية فإن الرجل وإن كان معاصراً للإمام الصادق (عليه السلام) حيث توفي عام (150 هـ) أو بعده بقليل أي بعد وفاته (عليه السلام) بمدة قصيرة، إلا أن الذي يعرف (2) عنه أنه بالرغم من كونه من فقهاء الكوفة المشهورين غير أنه عانى ما عانى في معظم حياته من حكم الأمويين والعباسيين نتيجة لمواقفه السياسية منهم فقد حبسه ابن هبيرة والي الأمويين في الكوفة وضربه وضيّق عليه ثم أفرج عنه فهرب إلى مكة عام (130 هـ) ولم يرجع إلى الكوفة إلا عام (136 هـ) أو بعيد ذلك، وقد ناصر بقوة ثورة زيد بن علي المستشهد عام (132 هـ)، وحين سئل عن الجهاد معه قال: (خروجه يضاهي خروج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يوم بدر). وفي زمن العباسيين دعم إبراهيم بن عبد الله بن الحسن عندما خرج على المنصور وكان يحض الناس على نصرته ويأمرهم باتباعه إلى أن قتل في عام (145 هـ)، وذكر المؤرخون أنه حبس وضيّق عليه مدة في زمن المنصور حتى كلّمه بعض خواصه فأخرجه من السجن ومُنع من الفتوى والجلوس للناس والخروج من المنزل فكانت تلك حالته إلى أن توفي. وهل مثل هذا من يتقي منه الإمام الصادق (عليه السلام) ؟! ولا سيما مع ما ذكر في مصادرنا (3) من

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    (1) لاحظ المبسوط للسرخسي ج:4 ص:167، والمغني لابن قدامة ج:3 ص:219، والمحلى ج:7 ص:266، والأم ج:2 ص:154، والمدونة الكبرى ج:1 ص:377.

    (2) لاحظ (أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه وفقهه) لمحمد أبو زهرة (ص:38) وما بعدها.

    (3) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ج:2 ص:286 وما بعدها، ج:10 ص:203 وما بعدها.

    أنه (عليه السلام) كان طالما يردّ عليه في العمل بالقياس وفي العديد من المسائل الفقهية.

    وأما ما ذكر من أن مذهب أبي حنيفة في زمانه كان له شهرة وقوة فهو مما لم يظهر عليه دليل. نعم لما ولي أبو يوسف ــ صاحب أبي حنيفة الأول ــ منصب القضاء للرشيد ثم صار له السلطان الأكبر على القضاء في كل نواحي الدولة بعد سنة (170 هـ) إذ أصبح قاضي القضاة لا يولى قاضٍ من غير أمره انتشر بذلك مذهب أبي حنيفة في كل البقاع الإسلامية عدا الاندلس التي انتشر فيها المذهب المالكي لمثل ذلك السبب، ولذلك حكي عن ابن حزم أنه قال: (مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرئاسة والسلطان: الحنفي بالشرق والمالكي بالأندلس).

    والحاصل: أن القول بأن الإمام الصادق (عليه السلام) كان يتقي في ما يفتي به أبا حنيفة وإن لم يوافقه عليه غيره ــ ولا سيما فقهاء أهل الرأي ــ بعيد عن الصواب.

    أقول / انّ الملاحظ في تصدي الامام الصادق ع لابي حنيفة والرد عليه اشدّ الردود في مسالة القياس و غير القياس يكشف عن انه كان ذا سيط بين اصحابه، والا لو ان لم تكن له شعبية وفيرة لما كان الامام ع يتجشم الردود عليه ويهتم بمسائله وفتاواه... الخ، فغاية ما افاده السيد محمد رضا حفظه الله بالشواهد والتواريخ ان ابا حنيفة لم يكن ذا سيط عند السلاطين، ولكن لا ينفي ذلك عند الناس، فمن المحتمل الراجح ان الامام ع كان يتقي في بعض الاحيان، ولو بسبب اصحاب ابي حنيفة، حيث انهم لم يكونوا بافضل حال من السلاطين في الجور ومعاداة الائمة واصحابهم [↑](#footnote-ref-41)
42. ليس دائما، قد يكون الاحتياط مخالفا للاحتياط من جهة أخرى، كما لو كان في اخر الوقت [↑](#footnote-ref-42)
43. كذلك السيد الخوئي في موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌25، ص: 255

    فإذا بقيت العين بعد السنة و خرجت عن الحاجة و المؤنيّة كالحليّ للنسوان أو بعض الكتب لأهل العلم فليست هناك إفادة جديدة و لم تحدث فائدة ثانية ليتعلّق بها الخمس، فحينما حدثت الإفادة لم يجب الخمس على الفرض، لأنّها كانت آن ذاك من المئونة و لا خمس إلّا بعد‌

    المئونة، و بعد زوال الحاجة و الخروج عن المؤنيّة لم تتحقّق فائدة ثانية ليتعلّق بها الخمس.

    و من هنا ذكرنا في محلّه عدم وجوب الخمس على الصبي الذي ربح باتّجار وليّه، لا حال صباه و لا بعد البلوغ. أمّا الأوّل فلحديث رفع القلم عنه تكليفاً و وضعاً. و أمّا الثاني فلعدم حصول فائدة جديدة. فحين حدوث الفائدة لا وجوب لعدم البلوغ، و بعده لم تتحقّق فائدة أُخرى ليتعلّق بها الخمس. و من المعلوم أنّ تلك الفائدة لا بقاء لها و إنّما الباقي المال لا الاستفادة التي هي الموضوع للحكم.

    و هذا هو الميزان الكلّي، و ضابطه: أنّه في كلّ مورد لم يتعلّق الخمس من الأوّل لجهة من الجهات إمّا لكون الربح من المئونة، أو لعدم استجماع شرائط التكليف، أو لمانع آخر لم يتعلّق ثانياً، لأنّ موضوع الحكم هي الفائدة و لم تتحقّق فائدة جديدة. [↑](#footnote-ref-43)
44. المستند في شرح العروة الوثقى؛ الخمس، ص: 257

    (1):- فإن الزائد على ما استهلكه خلال السنة غير معدود من المئونة فلا وجه لاستثنائه فتشمله إطلاقات الخمس في كل فائدة.

    و أما ما كان مبناه على الانتفاع به مع بقاء عينه إذا كان بحيث لا يستهلك في سنة واحدة بل يبقى سنين و قد يبقى طول العمر كبعض أنواع الفرش و الألبسة و الدور و الأواني المعدنية و نحو ذلك من الأمتعة الباقية أكثر من سنة واحدة بطبيعة الحال، فقد حكم في المتن بعدم الخمس فيها إلا إذا فرض الاستغناء عنها فاحتاط بوجوب الخمس حينئذ. و كذا الحال في حلي النساء إذا جاز وقت لبسهن لها للخروج حينئذ عن عنوان المئونة، و المرجع بعد ذلك إطلاقات الخمس السليمة‌ عن التقييد.

    و لكن الظاهر عدم وجوب الخمس من غير فرق بين صورتي الاستغناء و عدمه.

    بيان ذلك إنا قد ذكرنا في محله في الأصول انه إذا كان هناك عام أو مطلق و قد ورد عليه مخصص زماني فإن كان الزمان ملحوظا فيه بنحو المفردية بحيث كان له عموم أو إطلاق أزماني و أفرادي فلوحظ كل زمان فردا مستقلا للعام في قبال الزمان الآخر كان المرجع فيما عدا المقدار المتيقن من التخصيص هو عموم العام حتى إذا كان استصحاب المخصص جاريا في نفسه- مع انه لا يجري لتعدد الموضوع- لتقدم الأصل اللفظي أعني أصالة العموم أو الإطلاق على الاستصحاب الذي هو أصل عملي.

    و ان كان ملحوظا ظرفا لا قيدا فكان الثابت على كل فرد من العام حكما واحدا مستمرا لا أحكاما عديدة انحلالية فلا مجال حينئذ للتمسك بالعام حتى إذا لم يكن الاستصحاب جاريا في نفسه، إذ لم يلزم من استدامة الخروج تخصيص آخر زائدا على ما ثبت أولا و لا دليل على دخول الفرد بعد خروجه عن العام بل مقتضى الأصل البراءة عنه.

    و لكن هذا كله مخصوص بما إذا كان التخصيص أزمانيا بان تكفل دليل المخصص للإخراج في زمان خاص.

    و اما إذا كان أفراديا بأن أخرج فردا- عرضيا- من افراد العام كخروج زيد عن عموم وجوب إكرام العلماء فلا يجري فيه حينئذ ذاك الكلام فإنه خارج عن موضوع ذلك البحث، فاذا خرج زيد‌

    المستند في شرح العروة الوثقى، الخمس، ص: 259‌

    ..........

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    و لو في زمان واحد يؤخذ بإطلاق دليل المخصص المقدم على عموم العام لعدم كون زيد فردين للعام كما لا يخفى. فسواء أ كان الزمان مفردا أم لا لا مجال للتمسك فيه بأصالة العموم، بل المرجع أصالة البراءة عن تعلق الحكم به ثانيا.

    و عليه فنقول، المستفاد من قوله عليه السلام: الخمس بعد المؤنة الذي هو بمثابة المخصص لعموم ما دل على وجوب الخمس في كل غنيمة و فائدة من الكتاب و السنة ان هذا الفرد من الربح و هو ما يحتاج اليه خلال السنة المعبر عنه بالمؤنة خارج عن عموم الدليل، و الظاهر منه ان الخروج لم يكن بلحاظ الزمان بل هو متعلق بنفس هذا الفرد من الربح بالذات كما عرفت. فهو من قبيل التخصيص الأفرادي لا الأزماني.

    كما انه لم يكن مقيدا بعدم كونه مئونة في السنة الآتية و لا بعدم الاستغناء عنه في السنين القادمة فيشمل كل ذلك بمقتضى الإطلاق.

    فهذا الفرد بعد خروجه لم يكن مشمولا لإطلاقات الخمس فيحتاج شمولها له ثانيا الى الدليل و مقتضى الأصل البراءة، فلا موجب للاحتياط إلا استحبابا.

    و مع التنازل عن هذا البيان و تسليم كون الخروج بلحاظ الزمان فلا ينبغي التأمل في عدم مفردية الزمان في عموم الخمس المتعلق بالأرباح ليلزم الانحلال، بل هو ظرف محض فلكل فرد من الربح حكم وحداني مستمر من الخمس تكليفا و وضعا، فاذا سقط الحكم عن فرد في زمان بدليل التخصيص احتاج عوده الى دليل آخر بعد وضوح ان أصالة العموم لا تقتضيه لعدم استلزام التخصيص الزائد.

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ [↑](#footnote-ref-44)
45. تبيان الصلاة؛ ج‌3، ص: 119

    الفرع الثاني: ما يستفاد من ظاهر الآية هو وجوب التوجّه نحو الكعبة لقوله تعالى فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ أو فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ فهل يكون المراد من الوجه، الّذي يجب استقباله، هو خصوص الوجه في قبال ساير مقاديم البدن و لازمه كفاية توجه الوجه و ان لم يكن مقاديم بدنه متوجّها إلى الكعبة اصلا- مثل ما إذا أدبر وجهه إلى يمينه أو شماله- أو الوجه مع مقاديم البدن، أو الوجه مع خصوص ما يكون حيال الوجه من مقاديم البدن.

    وجه كون الواجب هو خصوص الوجه هو الجمود بظاهر الآية، لأنّ ظاهر الآية و هو قوله تعالى فَوَلِّ وَجْهَكَ أو فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ و المراد من‌

    تبيان الصلاة، ج‌3، ص: 120‌

    الوجه معلوم.

    وجه كون الواجب هو الوجه مع تمام مقاديم البدن هو أن الأمر بتولّي الوجه شطره يكون كناية عن مقاديم البدن، لا خصوص الوجه، و لذا لا يكفي بالوجه فقط إذا لم يكن ساير مقاديم البدن مستقبلا إلى القبلة، كما فرض في المثال المتقدم.

    وجه كفاية الوجه مع ما يحاذى الوجه من مقاديم البدن هو أنّ الظاهر من الدليل هو توجّه الوجه، غاية الأمر ظاهر توجّه الوجه بوضعه الطبيعي لا يمكن إلا مع توجه ما يحاذى الوجه من مقاديم البدن، فبالملازمة نفهم من قوله تعالى فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ ان الواجب توجه الوجه مع مقدار من مقاديم البدن يكون ملازما مع توجه الوجه.

    إن قلت: إن ظاهر الدليل هو توجّه الوجه، فلا دخالة لأزيد من ذلك حتّى ما يحاذى الوجه من مقاديم البدن.

    نقول: بأنّه مع أنّ العرف يفهم أنّ المراد من استقبال الكعبة و التوجّه نحوه هو توجّه الوجه ببدنه بمقدار اللازم للتوجّه بالوجه، و أن ظاهر الدليل هو التوجّه بالوجه، و المنساق منه هو كون الوجه موضوعا للحكم بوضعه الطبيعي، و كونه بوضعه الطبيعي مساوق و ملازم مع مقدار من مقاديم البدن المحاذي للوجه، فقول الثالث أقوى، فعلى هذا تظهر الثمرة في ما كان المصلّى مستقبلا بوجهه و ما يحاذيه من مقاديم بدنه إلى الكعبة، و لكن يكون الزائد على ذلك من مقاديم بدنه مثلا جانبه الأيمن أو الايسر غير مستقبل للكعبة، مثل ما إذا وقف في أحد أطراف الأربعة من البيت بحيث كان جانب يمينه أو يساره خارجا عن محاذات البيت، و لكن يكون وجهه مع ما يحاذي من مقاديم بدنه مستقبلا للقبلة، فيكفي هذا المقدار من الاستقبال‌ و التوجه، فما يظهر من العلّامة عليهما السّلام من اعتبار التوجّه بتمام مقاديم البدن لم نفهم وجهه. [↑](#footnote-ref-45)
46. كتاب نكاح (زنجانى)؛ ج‌7، ص: 2319

    4) پاسخ كلام مرحوم آقاى حائرى «قدس سرّه» توسط استاد- مد ظله-:

    با توجه به بحث كلى فوق، در پاسخ از اشكال مرحوم آقاى حائرى چنين مى‌گوييم: حمل مطلق بر فرد نادر به اين نحو كه ما مسلّم بگيريم كه جايز نيست، چنين چيزى نيست، زيرا چنانچه در مقدمه گفتيم وقتى كه مقيّد ذكر شد ما، يا كشف مى‌كنيم كه مطلق اصلًا در مقام بيان نبوده است، يا اينكه، كشف مى‌كنيم كه قرينه‌اى بوده است كه اصلًا روايت متعرض فرد نادر شده و از ابتداء مطلق نبوده، كه ما آن را حمل بر فرد نادر كرده باشيم.

    البته، يك نكته ديگرى كه در باب حمل مطلق بر فرد نادر بايد ملاحظه شود، اين است كه، گاهى، حكمى كه در قضيه ذكر مى‌شود، تناسبى ندارد كه حتماً مخصوص فرد نادر باشد، مثل اينكه احكامى كه براى «انسان» ذكر شود، كه آن احكام خصوصيتى و تناسبى ندارد كه حتماً براى «خنثى» باشد و در اين موارد، ما نمى‌توانيم مطلق را حمل بر فرد نادر كنيم: اما در مواردى كه تناسبات حكم و موضوع نيز اقتضاء مى‌كند كه حكم براى فرد نادر باشد، حمل مطلق بر فرد نادر اشكال ندارد، مثل اينكه بگوييم «از مجتهد بايد تقليد كرد» و در واقع مرادش «مجتهد اعلم» باشد در اين گونه موارد وقتى مقيّدى پيدا كرديم- با همان كيفيتى كه ذكر شد- مى‌توان «مجتهد» را حمل بر خصوص «فرد اعلم» كرد، با اينكه «مجتهد اعلم» شايد در ميان صد مجتهد يكى بيشتر نباشد، پس فرد نادر است، ولى تناسب وجوب تقليد و اعلميت، باعث مى‌شود كه اين حمل قبيح نباشد «1»

    ادامۀ بحث از كيفيت جمع بين روايات را در جلسۀ آينده خواهيم آورد.

    يوجد فرق بين العام والمطلق، والمستهجن هو تخصيص العام بالفرد النادر، بل لابد في تخصيص العموم من أن يبقى تحت العام اغلب افراده ويكون المقدار الخارج بالتخصيص نادرا، واما المطلق فاذا قيّد بالفرد النادر فيستكشف منه إما احتفاف الخطاب المطلق بقرائن متصلة حالية لم يلتفت اليها الراوي او لفظية ضاعت بسبب تقطيع الروايات او عدم كون المتكلم في مقام البيان، نظير ما اذا امر المولى عبده بتقليد المجتهد ثم قال في خطاب آخر: يجب عليك أن تقلد المجتهد الاعلم، نعم لابد أن لايكون هذا التقييد على خلاف مناسبات الحكم والموضوع كأن يحكم على الانسان بحكم ثم يقيده بالخنثى، وان كان يرد عليه أن احتمال ضياع القرائن الحالية او اللفظية لايختلف فيه العام والمطلق ولايوجب ان يكون الجمع بين نقل الخطاب المطلق والخطاب المقيد الذي يقتضي حمله على الفرد النادر عرفيا، فالمهم هو كشف الخطاب المقيد بالفرد النادر عن عدم كون المولى في مقام البيان في الخطاب المطلق [↑](#footnote-ref-46)
47. كتاب الصلاة (للنائيني)؛ ج‌2، ص: 168

    و منها: أي من القواطع الفعل الكثير.

    اعلم أنّ الفعل الكثير و كذا القليل لم يرد في أخبار الباب، و إنّما ورد المنع عن بعض الأفعال و الرخصة في بعض آخر، و لأجل ذلك قيّد الفعل الكثير بما كان ماحيا لصورة الصلاة المرتكزة في أذهان المتشرّعة على وجه لا يعدّ الشخص مصلّيا، و هذا المعنى مبني على أن تكون للصلاة صورة اتّصاليّة، و تكون تلك الصورة ممّا يلزم حفظها. و شيخنا الأستاذ- مدّ ظلّه- في بحثه الأصول أنكر كلّ ذلك. و لكن في المقام اعترف بأنّ للصلاة صورة اتّصالية. و لكنّ كونها متعلّقة للتكليف و الطلب محلّ منع و عليه يبتني عدم جريان الاستصحاب عند الشكّ في قاطعية شي‌ء.

    و الحاصل: أنّ الاستصحاب مبني على تعلّق الطلب بالصورة، و هو محلّ منع.

    و أمّا أصل الصورة فلا يمكن إنكارها، لأنّ القواطع تنادي بأعلى صوتها أنّ للصلاة صورة بحيث كلّما يقع في أثنائها و لو بين السكونات و عدم الاشتغال بالأفعال كان ذلك واقعا في الصلاة، و حينئذ يلزم حفظ تلك الصورة و عدم إعدامها، إمّا بما جعله الشارع قاطعا كالحدث و الالتفات و القهقهة، و أمثال ذلك، و إمّا بإعدامها تكوينا كالفعل الكثير الماحي للصورة. و نحن و إن لم نساعد على ما ذكره شيخنا في هذا المقام، بل ربّما يختلج بالبال التناقض بين القول بعدم تعلّق التكليف بتلك الصورة كما اعترف به في المقام أيضا و بين القول بلزوم حفظها عن غير ما جعله الشارع قاطعا فتأمّل جيّدا.

    و على كلّ حال يكفي في المسألة انعقاد الإجماع ظاهرا على عدم جواز الفعل الكثير على وجه يمحو الصورة الصلاتية، بل يكون مبطلا عمدا و سهوا امّا عمدا‌

    كتاب الصلاة (للنائيني)، ج‌2، ص: 169‌

    فواضح، و امّا سهوا فلعدم شمول مثل حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» «1» لأنّ شمولها فرع انحفاظ الصلاة حتّى يصح أن يقال تعاد أو لا تعاد، و المفروض أنّ الفعل الكثير على ذلك الوجه موجب لعدم صدق الصلاة و خروج المصلّي عن كونه مصلّيا، فهو من القواطع العمدية و السهوية كالحدث. ثمّ إنّ سنخ الأفعال تختلف، فمنها ما لا يحتاج في صدق الكثرة الماحية للصورة إلى تكرّره، بل يكفي أول وجوده كالوثبة الفاحشة و الجلوس على المائدة للأكل و الشرب و منها ما يحتاج إلى التكرّر كحركة اليد، فإنّ نفس حركة اليد لا يكون من الفعل الكثير إلّا بالتكرر على وجه يصدق ذلك، بل ربّ فعل لا يكون من الكثير على ذلك الوجه حتّى مع التكرّر كحركة الأصابع فإنّها لا توجب محو الصورة، و إن وقعت من أول الصلاة إلى آخرها. و بالجملة لا إشكال في اختلاف الأفعال من حيث السنخ فكلّما علم أنّه من الكثير الماحي للصورة بأول وجوده أو بتكرّره أو علم أنّه لم يكن من الكثير فهو. و أمّا إذا شكّ في كونه من أيّ القسمين، فهو مبني على جريان الاستصحاب عند الشكّ في القاطع هذا كلّه في الفعل. [↑](#footnote-ref-47)
48. أجود التقريرات ؛ ج‏1 ؛ ص40

    الوجه الرابع ان يفرض الجامع في خصوص الصلاة التي استكشفنا من أدلة القواطع وجود هيئة اتصالية معتبرة فيها كما أفاده العلامة الأنصاري (قده) فيكون لفظ الصلاة موضوعاً لتلك المادة الحافظة لهذه الوحدة الاتصالية (و الجواب) عنه (أولا) ان غاية ما نستفيد من أدلة القواطع إبطالها للصلاة و لو بنحو المانعية بأن يكون عدم هذه الأمور من شرائط الصلاة (و اما) اعتبار صفة وجودية (فلا) [↑](#footnote-ref-48)
49. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌19، ص: 279

    أمّا المقام الأوّل: فقد خصّ شيخنا الأُستاذ (قدس سره) «3» جريان القاعدة بما إذا كان الترك المحتمل مستنداً إلى السهو، و منع عن جريانها لدى احتمال الترك‌ العمدي، مستظهراً ذلك بعد دعوى انصراف النصوص عن هذه الصورة من التعليل بالأذكرية و الأقربية إلى الحقّ الوارد في بعض أخبار الباب «1»، فإنّه كاشف عن اختصاص الحكم بموارد الترك السهوي، بحيث لو كان ذاكراً لكان آتياً حتّى يصدق معه أنّه حين العمل أذكر، فلا يناسب ذلك مع احتمال الترك عامداً.

    و بعد ظهور التعليل في التقييد بالسهو يتقيّد به الإطلاق في سائر الروايات لو لم تكن هي منصرفة إليه في حدّ نفسها.

    و لكن دقيق النظر يقضي بشمول القاعدة لكلتا الصورتين، و جريانها في موارد احتمال الترك العمدي كالسهوي، استناداً إلى الإطلاق في سائر الأخبار مثل قوله (عليه السلام): كلّ شي‌ء شكّ فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو «2». فإنّه دال على عدم الاعتناء بأيّ شك تعلّق بالشي‌ء بعد المضي عنه و التجاوز عن محلّه و إن كان المشكوك فيه هو احتمال الترك العمدي.

    و أمّا التعليل المزبور فلا يستفاد منه أكثر من عدم جريان القاعدة في صورة العلم بالغفلة و انحفاظ صورة العمل، بحيث يكون احتمال الصحّة فيها مستنداً إلى مجرّد المصادفة الواقعية، كما لو توضّأ بمائع معيّن و بعد الفراغ شكّ في إطلاقه و إضافته، فانّ حالته الفعلية مساوقة مع حالته حين العمل، و لم يكن آن ذاك أذكر أو أقرب إلى الحق، فلا تجري القاعدة حينئذ.

    و أمّا الاختصاص بالترك السهوي فلا يكاد يدلّ عليه التعليل بوجه، بل أقصى ما يستفاد منه هو الإيعاز إلى ما يقتضيه طبع كلّ مكلّف متصدّ للامتثال‌ من الالتفات حين العمل و أنّه لا يترك شيئاً من أجزائه، لكونه على خلاف ظاهر حاله. و كما أنّ مقتضى طبعه هو الالتفات و عدم ترك جزء سهواً، فكذا مقتضى طبعه الأوّلي عدم ترك جزء عمداً و عدم الإخلال العمدي بالأجزاء المتأخِّرة، فإنّ هذا أيضاً على خلاف ظاهر حاله كسابقه.

    و بعبارة اخرى: التعليل المزبور ناظر إلى إخراج صورة واحدة عن إطلاقات أدلّة القاعدة، و هي صورة العلم بالغفلة و استناد احتمال الصحّة إلى المصادفة الواقعية، فتبقى الصورتان الأخيرتان و هما الترك المستند إلى احتمال الغفلة و الترك المستند إلى احتمال العمد مشمولتين لإطلاق الأدلّة، بعد أن كان كلّ منهما على خلاف ظاهر حال المصلِّي و ما يقتضيه طبعه الأوّلي حسبما أشرنا إليه.

    و منه تعرف الجواب عن دعوى الانصراف، فإنّها غير بيِّنة و لا مبيّنة بعد أن كان الإطلاق مطابقاً لما هو المرتكز عند العقلاء من عدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز، و من غير فرق بين احتمال الترك سهواً و عمداً، و قد مرّ غير مرّة أنّ قاعدة التجاوز ليست قاعدة تعبّدية صرفة، بل هي مجعولة على وفق ما تقتضيه السيرة العقلائية من عدم الاعتناء بالشك المزبور الشامل لكلتا الصورتين.

    و يؤيِّد ما ذكرناه من الإطلاق أنّ قاعدة الحيلولة المجعولة لدى الشك بعد خروج الوقت لم يفرق فيها ظاهراً بين ما إذا كان احتمال الترك مستنداً إلى السهو أو إلى احتمال العمد، و لا فرق بين هذه القاعدة التي هي بمثابة الشك بعد العمل و بين قاعدتي الفراغ و التجاوز في ملاك الحكم من حيث السعة و الضيق.

    فانّ الشك بعد تجاوز المحل و بعد الفراغ من العمل و بعد خروج الوقت كلّ ذلك قواعد عقلائية مندرجة تحت ضابط واحد، و مرتضعة من ثدي فأرد و مرجع الكلّ إلى عدم الاعتناء بالشك العارض بعد المضي عن الشي‌ء إمّا عن‌

    موسوعة الإمام الخوئي، ج‌19، ص: 282‌

    ..........

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    نفسه أو عن محلّه أو عن وقته. فثبوت الإطلاق في مورد يؤيِّد ثبوته في المورد الآخر كما لا يخفى.

    و كيف ما كان، فلا ينبغي التأمّل في جريان قاعدة التجاوز لدى احتمال الترك العمدي كالسهوي، لإطلاق الأدلّة. [↑](#footnote-ref-49)
50. لعلها ناظرة الى القذارات المادية يجب التنزه عنها في الصلاة، 1506- 1- الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي أَعْطَانِ الْإِبِلِ وَ فِي مَرَابِطِ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ فَقَالَ إِنْ نَضَحْتَهُ بِالْمَاءِ وَ كَانَ يَابِساً فَلَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِيهَا فَأَمَّا مَرَابِطُ الْخَيْلِ وَ الْبِغَالِ فَلَا.

    مسائل علي بن جعفر و مستدركاتها؛ ص: 150196 وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَمْشِي فِي الْعَذِرَةِ وَ هِيَ يَابِسَةٌ فَتُصِيبُ ثِيَابَهُ أَوْ رِجْلَهُ أَ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَدْخُلَ الْمَسْجِدَ فَيُصَلِّيَ وَ لَمْ يَغْسِلْ مَا أَصَابَهُ قَالَ إِذَا كَانَ يَابِساً فَلَا بَأْسَ‌ [↑](#footnote-ref-50)
51. كتاب الصلاة (للمحقق الداماد)؛ ج‌2، ص: 474

    في نقد أدلة وجوب إتمام العمل و حرمة القطع‌

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    قد يستدل لحرمة قطع الصلاة بالكريمة الناطقة بقوله تعالى «يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّٰهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لٰا تُبْطِلُوا أَعْمٰالَكُمْ» «1» حيث إنها تنهى عن إبطال العمل، و من المعلوم: أن قطع الصلاة إبطال لها، فلا يجوز تكليفا. و لكن تمامية الاستدلال متوقفة على بيان ما تحتمله الآية، و هو- كما أفاده الشيخ الأنصاري (قدس سره) في الفرائد- أمور:

    الأول: هو أن يكون المراد، إحداث البطلان في العمل الصحيح و جعله لغوا لا يترتب عليه الأثر، كالمعدوم.

    الثاني: أن يكون المراد هو إيجاده باطلا لاقترانه بما يمنع عن الصحة أو لافتقاده ما يقتضيها، نحو «ضيّق فم الركيّة» و النهي على هذين الوجهين ظاهره الإرشاد، إذ لا يترتب على إحداث البطلان في العمل المنعقد صحيحا أو إيجاده باطلا عدا فوت مصلحة العمل الصحيح، فلا نهي مولوي.

    الثالث: أن يكون المراد قطع العمل و رفع اليد عنه- كقطع الصلاة و الصوم و الحج في الأثناء- و يمكن إرجاعه إلى الأول، بأن يراد من (العمل) ما يعم الجزء المتقدم، لأنه عمل أيضا، و قد وجد على وجه قابل لترتب الأثر و صيرورته جزء فعليا للمركّب، فلا يجوز إسقاطه عن القابلية. و جعل هذا المعنى متغايرا للأول مبنيّ على كون المراد من (العمل) مجموع المركّب الذي وقع الإبطال في أثنائه.

    و كيف كان: فالمعنى الأول أظهر، لكونه المعنى الحقيقي. إلى أن قال (قدس سره) «هذا كلّه مع أنّ إرادة المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الأكثر، فإنّ ما يحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلى ما لا يحرم‌

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    (1) سورة محمد- آية 33.

    كتاب الصلاة (للمحقق الداماد)، ج‌2، ص: 475‌

    ..........

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    في غاية القلّة» انتهى بتلخيص و تغيير ما، و لقد أجاد بما أفاد! و لا خفاء في أنّ حرمة قطع الحج إنما هو لدليل يخصّه، كما أنّ حرمة قطع الصوم أيضا كذلك، لعدم إمكان التدارك في الوقت لأنه مستوعب إيّاه، فليس القطع المحرم فيهما ما هو المبحوث عنه هنا- أي المستفاد من الآية.

    و قد يستدل لها في خصوص الصلاة بالإجماع. و الحق أنه في الجملة تام، لعدم الاختلاف ظاهرا فيما يكون القطع اقتراحيا بلا حجة و لا ضرورة، و لكن ثبوته في مثل المقام المستلزم للتصرف المحرم ممنوع، و لذلك اختلف المجمعون أنفسهم فيه، فذهب بعضهم إلى وجوب الإتمام مستقرا، و بعضهم إلى وجوبه حال الخروج، فحينئذ يشكل الحكم بالاتفاق،: بل لا يمكن، و إلا لما اختلفوا في المقام، و سيوافيك بيان أهمية حرمة التصرف في مال الغير من حرمة القطع، فارتقب.

    و قد يستدل لها أيضا بما ورد من «أنّ الصلاة تحريمها التسليم و تحليلها التكبير» إذ الظاهر منه هو حرمة غير واحد من الأمور على المصلّي بمجرد التكبير مع صيرورتها حلالا له بالتسليم (و سيأتي البحث المشبع في حرمة القطع، فارتقب).

    و فيه: أنه لا يستفاد منه إلا كبرى عامّة، و هي حرمة ما حرّمه الدليل من خارج، نظير حرمة الأشياء الخاصة بمجرد عقد الإحرام للحج أو العمرة، و أمّا بيان أن تلك الأمور ما هي؟ و أن القطع و الابطال هل هو من تلك الأمور أو من غيرها؟ فلا. نعم: لمّا لم يمكن القطع إلا بفعل المنافي لدلّ على حرمته، فهي تامّة الدلالة على تحريم القطع، و لكن يدور الأمر بين التخصيص في النافلة و بين حمل التحريم على الحرمة الوضعية فقط.

    و قد يتمسك لها بقاعدة «إن الصلاة على ما افتتحت» و لكنها لا مساس لها بالمقام لاصطيادها من نصوص باب النية الأجنبية عن المبحوث عنه، فلا نطيل. [↑](#footnote-ref-51)
52. [٢:٢١ م، ٢٠١٩/٢/١٢] أحمد العبيدي: كفاية الأصول ؛ ص21

    و أما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى‏ كُتِبَ عَلَيْكُمُ‏ الصِّيامُ كَما كُتِبَ‏ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ‏ و قوله تعالى‏ وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِ‏ و قوله تعالى‏ وَ أَوْصانِي بِالصَّلاةِ وَ الزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيًّا إلى غير ذلك فألفاظها حقائق لغوية لا شرعية و اختلاف الشرائع فيها جزءا و شرطا لا يوجب اختلافها في الحقيقة و الماهية إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق و المحققات كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا كما لا يخفى.

    [٢:٢٢ م، ٢٠١٩/٢/١٢] أحمد العبيدي: ذكر صاحب الكفاية ما يشبه ما ذهب اليه البروجردي والسيد السيستاني [↑](#footnote-ref-52)
53. [٥:٣٤ م، ٢٠١٩/٢/١٦] أحمد العبيدي: حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)؛ ج‌3، ص: 286

    و أمّا المانعية الجعلية الشرعية: فهي كلية غير معقولة، و إن اشتهر استفادتها من النهي الغيري، بيانه: أنّ المراد من النهي الغيري إن كان النهي عن مقدمة نهيا عن ذيها لمفسدة فيه فمثله لا ارتباط له بالمانع و جعله

    1434

    ومن الواضح أنّ النهي الغيري المقدمي وإن كان نهياً مجعولاً من قبل الشارع إلّا أنه ليس جعلاً للمانعية؛ إذ غاية هذا النهي مبغوضية المقدمة مبغوضية غيرية لأجل مبغوضية ذيها وليس جعلاً للمانعية.

    1440

    فيقال بان النهي عن المقدمة نهي غيري ذاتي، فهذا ليس موجودا في موانع الصلاة، فهل أن الضحك مقدمة لعمل محرم فينهى عن الضحك مقدمة لاجتناب ذلك المحرم كي يقال بأن النهي عن الضحك في الصلاة نهي غيري ذاتي؟ فهذا غير موجود في باب الصلاة.

    [٥:٣٤ م، ٢٠١٩/٢/١٦] أحمد العبيدي: اشكال المحقق الاصفهاني وتقريبكم في 1434 له هو اشكال ثبوتي من ناحية ان النهي الغيري يعني المبغوضية الغيرية وهي كالمبغوضية النفسية في النهي النفسي لا تعني جعل المانعية..

    اما في 1440 وهو درس اليوم ارجعتم الاشكال الى ناحية اثباتية وهو انه بالتتبع لروايات باب الصلاة لم نجد ان المانع يرجع الى مقدمة لمحرم مبغوض.. [↑](#footnote-ref-53)
54. \*المبنى الأول: ما ذهب اليه سيد المنتقى من أن الإطلاق ظهور لفظي حاقي ولا علاقة له بمسألة مقدمات الحكمة،\*

    \*منتقى الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص433\*

    و التحقيق: هو تعين الالتزام بان استفادة الإطلاق ليس بمقدمات الحكمة، بل من ظهور الكلام في كون الطبيعة تمام الموضوع. بيان ذلك: ان اللفظ المأخوذ في موضوع الحكم موضوع للطبيعة بما هي- كما عرفت-. و ظاهر أخذ الطبيعة في موضوع الحكم انها تمام الموضوع، كما ان ظاهر أخذ: «زيد» في الموضوع في قوله: «أكرم زيدا» انه تمام الموضوع. و هكذا ظاهر قوله: «أكرم ابن عمرو» ان: «ابن عمرو» تمام الموضوع. \*و هذا الظهور تصطلح عليه الظهور السياقي\* و هو ثابت لا كلام فيه، و إذا كان الطبيعة تمام الموضوع ثبت الحكم في كل مورد تثبت فيه و توجد، فثبوت الإطلاق و استفادته من جهة أخذ الطبيعة في الموضوع و ظهور ذلك في كونها تمام الموضوع، و مما يؤيد ان الإطلاق يستفاد مما ذكرناه هو الاصطلاح على ظهور المطلق بالظهور الإطلاقي، فانه ظاهر في وجود ظهور للمطلق، و هو انما يتلاءم مع ما ذكرناه، إذ ليس مرجع مقدمات الحكمة إلى ظهور اللفظ في شي‏ء. [↑](#footnote-ref-54)
55. منتقى الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص434

    ثم انه وقع الكلام في ان مجرى مقدمات الحكمة هل هو المراد الاستعمالي أو المراد الجدي الواقعي؟. فهل تجري في تنقيح المراد الاستعمالي بمعنى ما قصد المتكلم تفهيمه للمخاطب و إحضاره من المعنى في ذهن السامع لا ما اراده من نفس اللفظ- فلا يرد حينئذ بأنه لا معنى لأن يكون المراد الاستعمالي هو المطلق لعدم استعمال اللفظ فيه قطعا، بل هو مستعمل في معناه و هو الطبيعة-؟ أو تجري في تنقيح المراد الواقعي، و بيان ان المراد جدا هو المطلق؟. الّذي ذهب إليه صاحب الكفاية هو الأول‏. خلافا للشيخ رحمه اللّه حيث ذهب إلى الثاني [↑](#footnote-ref-55)
56. بل هو للكرباسي مقرر منهاج الوصول...

    ذكر في حاشية كتاب

    منهاج الأصول ؛ ج‏4 ؛ ص343

    لأن كثرة التخصيص مستهجن‏ و لكن لا يخفى إن الاشكال انما يرد اذا كان المورد خارجا عن القاعدة بنحو لا ينطبق عليه العام و يخرج عنه تخصيصا

    و اما لو كان بلسان الحكومة على نحو يكون من باب التخصص لا من باب التخصيص فلا يرد عليه ذلك لعدم استهجانه: مثلا لو قال المولى اكرم العلماء ثم قال زيد ليس بعالم و هكذا عد كثيرا من الافراد فلا يعد مثل هذا من قبيل التخصيص بل يكون تخصصا و من هذا القبيل الزكاة و الخمس و الحج و غير ذلك فيكون الخروج بالنسبة لها تخصصا لا تخصيصا حيث ان خروج هذه الاشياء لا يعد ضررا فان استحقاق الفقراء لبعض المال في الزكاة و الخمس و غيرهما من الواجبات المالية موجب لخروجها عن القاعدة موضوعا مضافا الى ان عمل - الاصحاب لو بلغ الى حد الاجماع العملي يكشف عن وجود جامع ينطبق على الموارد الخاصة فيكون هذا الجامع الوجداني هو الخارج عن القاعدة فلا يكون خروج مصاديقه من القاعدة يلزم منه كثرة التخصيص المستهجن و عليه فيكون العمل على هذا الاجماع العملي مشخصا لمصداق القاعدة فما اجمع على العمل به يؤخذ و إلا فلا

    عراقى، ضياء الدين، منهاج الأصول - بيروت، چاپ: اول، 1411 ق. [↑](#footnote-ref-56)
57. تحرير الأصول ؛ ص405

    و منها انه لا بأس بخروج اكثر مصاديق الدليل المحكوم عن تحت موضوعه بسبب الدليل الحاكم‏ الناظر اليه بل لا يبعد ان يقال بانه لا بأس بخروج جميع مصاديقه و ان يصير المحكوم حينئذ بلا مورد

    و هذا بخلاف العام فان صيرورته بلا مورد بل صيرورته قليل المورد مستهجن‏ عند العقلاء و لذا لا يقبلون المخصصات الكثيرة الواردة على العام او لا يقبلون صحة سند العام و السر فيه ان دليل الحاكم يرفع حكم المحكوم بلسان رفع موضوعه فكانه يقول ان افراد موضوع المحكوم تكون قليلة او لا تكون له افراد اصلا و لا ريب فى ان مثل هذا اي اخراج الافراد عن دائرة موضوع المحكوم لا يضر بصحة نفس المحكوم لان نفس المحكوم يكون كسائر القضايا الحقيقة التى تتم حتى مع فرض موضوعها. و هذا بخلاف دليل الخاص فانه لا يرفع حكم العام بلسان رفع موضوعه بل يرفع حكمه مع حفظ موضوعه‏ فكانه يقول ان هذه الافراد مع انها تكون من مصاديق موضوع العام لا تكون محكومة بحكم العام و لا ريب فى ان هذا الحكم المخالف للاصل و الظاهر يصير مستهجنا اذ اشمل جميع افراد العام او اكثرها

    آملى، ميرزا هاشم، تحرير الأصول - قم، چاپ: اول، 1386 ق. [↑](#footnote-ref-57)
58. لم يذكر هذا وانما ذكر رجوع الحكومة الى الخروج التخصصي [↑](#footnote-ref-58)
59. التقريب الثالث- و هو الوجه المختار- إن ملاك الحجية في الدلالتين واحد فلا تبقى نكتة لحجيته الدلالة الالتزامية إذا سقطت الدلالة المطابقية. و توضيح ذلك:

    إن نكتة الحجية و ملاكها في الاخبار و الحكاية إنما هو أصالة عدم الكذب- بالمعنى الشامل للاشتباه- و في الإنشاء و القضايا المجعولة أصالة الظهور و إرادة المعنى من اللفظ، و إذا سقطت الدلالة المطابقية بظهور كذبها في باب الأخبار أو عدم إرادتها في باب الإنشاء فافتراض عدم ثبوت المدلول الالتزامي لها لا يستدعي افتراض كذب زائد في الاخبار أو مخالفة زائدة في الإنشاء لأن هذه الدلالة لم تكن بدال إخباري أو إنشاء مستقل و إنما كانت من جهة الملازمة بين المدلولين فتكون من دلالة المدلول على المدلول و ليست دلالة واجدة لملاك مستقل للكاشفية و الحجية.

    و على هذا الأساس صح التفصيل في التبعية بين الدلالة الالتزامية البينة عرفاً- أي الدلالة التصورية- و الدلالة الالتزامية غير البينة- الدلالة التصديقية

    بحوث في علم الأصول، ج‏7، ص: 265

    العقلية- حيث لا نلتزم بالتبعية في الأولى، إذ لو كانت الدلالة الالتزامية بدرجة من الوضوح بحيث تشكل ظهوراً في الكلام زائداً على مدلوله المطابقي فسوف يكون عدم إرادة المتكلم لها مخالفة إضافية زائداً على ما يستلزمه عدم إرادته للمدلول المطابقي فيكون مثل هذه الدلالة الالتزامية مستقلة عن الدلالة المطابقية في ملاك الحجية فلا تتبعها في السقوط.

    و على هذا الأساس أيضا صح التفصيل بين الدلالة التضمنية التحليلية و الدلالة التضمنية غير التحليلية و لو كانت ارتباطية- كما في دلالة العام المجموعي- فإن الأولى لا تبقى على الحجية بعد سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية لعدم لزوم خطأ آخر أو مخالفة زائدة من سقوطها بينما الثانية تبقى على الحجية و لو سقط المدلول المطابقي، فلو علم من الخارج عدم إرادة العموم من العام المجموعي للعلم بخروج فرد معين منه مع ذلك يصح التمسك به لإثبات الحكم على مجموع الباقي، كما هو الحال في العموم الاستغراقي، و لا تخريج فني لذلك إلّا ما أشرنا إليه في المقام من أن الدلالة التضمنية في العام المجموعي و إن كانت ارتباطية و لكن مخالفة العام المجموعي بعدم إرادة شي‏ء من أفراده أشد عناية و أكثر مخالفة من إرادة البعض منه فيكون مقتضى الأصل عدم المخالفة الزائدة، و هو معنى عدم التبعية. [↑](#footnote-ref-59)
60. مقتضى ان المولى يصب نهيه على السبب ان يقول لا تلقي في النار.. [↑](#footnote-ref-60)
61. هذا خلف السببية بعد ان جعل الشارع السببية فانها تصبح حالها حال الأسباب التوليدية، فالالتزام والمحافظة على السببية يقتضي ان يأمر بالسبب كما ذكر المحقق الحائري، واما ان له ان يقول اذا قرأت العزيمة فاسجد ايماءً فهذا انما يتم لو الغى الشارع السببية التوليدية، وصحيح ان له ان يلغيها ولكن كلام الحائري فيما لو حافظنا على السببية فان الامر ينصب على السبب، والظاهر من الروايات هو المحافظة على السببية كما في 7461- 2- «4» وَ عَنْهُ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: مَنْ قَرَأَ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ فَإِذَا خَتَمَهَا فَلْيَسْجُدْ- إِلَى أَنْ قَالَ وَ لَا تَقْرَأْ فِي الْفَرِيضَةِ اقْرَأْ فِي التَّطَوُّعِ. [↑](#footnote-ref-61)
62. والسر في انتفاء القرينية او الاظهرية ما ذكره السيد الامام من ان بينهما تباين... [↑](#footnote-ref-62)
63. مقالات الأصول مقالات الأصول المؤلف : العراقي، آقا ضياء مقالات الأصول المؤلف : العراقي، آقا ضياء الدين الجزء : 2 صفحة : 482 [↑](#footnote-ref-63)
64. بحوث في شرح العروة الوثقى؛ ج‌1، ص: 180

    و ثانيا- ان هناك بحثا كليا في كون حذف المتعلق ملاكا للإطلاق فإن هذا كلام مشهور لا أساس له، و إنما ادعاه جماعة، لأنهم يرون في كثير من موارد حذف المتعلق استظهار الإطلاق عرفا، فخيل لهم أن منشأ ذلك هو كون حذف المتعلق ملاكا للإطلاق، مع أن منشأه في الحقيقة قرينية الارتكاز بمناسبات الحكم و الموضوع على ما هو المحذوف.

    و أما مع فرض غض النظر عن الارتكاز و مناسبات الحكم و الموضوع:

    فتارة يفرض أن الكلمة المحذوفة معينة مفهوما، و لكن لا ندري أن المراد هل هو مطلقها أو مقيدها، فيثبت الإطلاق في ذلك. من قبيل ما إذا قال «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه»، و فرضنا العلم بأن الكلمة المحذوفة التي هي متعلق لا يحل كلمة «التصرف»، فمرجع الكلام- بعد فرض تثبيت المحذوف و إبراز المستتر- لا يحل التصرف في مال امرئ مسلم. فإذا تردد الأمر بين أن يكون المراد تحريم التصرف مطلقا أو خصوص‌

    بحوث في شرح العروة الوثقى، ج‌1، ص: 181‌

    ..........

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    التصرف المقيد بكونه متلفا للمال تمسكنا بالإطلاق و مقدمات الحكمة، إذ لا فرق في التمسك بمقدمات الحكمة بين الكلمة المذكورة صريحا و الكلمة المحذوفة و الموجودة تقديرا.

    و أخرى يفرض أن الكلمة المحذوفة مرددة أساسا بين كلمتين و مفهومين كما لو فرض أن متعلق «لا يحل» في المثال السابق مردد بين «الأكل» بالمعنى المساوق للتملك و بين «التصرف»، و هما مفهومان متباينان من الناحية المفهومية، و بينهما عموم و خصوص مطلق. ففي مثل ذلك لا يمكن لمقدمات الحكمة أن تعين كون المراد للمتكلم أعم المفهومين، ففرق كبير بين ما إذا تعين كون مفهوم ما مرادا للمتكلم و دار الأمر بين أن يريد مطلقة أو مقيدة و بين ما إذا لم يتعين كون مفهوم ما مرادا للمتكلم و دار الأمر بين أن يريد مفهوما أعم أو مفهوما أخص. ففي الأول الدال على أصل إرادة المفهوم مفروض، و الدال على إطلاقه هو نفس عدم نصب القرينة على التقييد، لكون التقييد مئونة زائدة عرفا، كما هو مقتضى مقدمات الحكمة. و أما في الثاني فلا يوجد ما يدل على إرادة ذات المفهوم الأعم في نفسه لكي تصل النوبة إلى إثبات إطلاقه. و مجرد كون أحد المفهومين أعم من الآخر لا يجعل إرادة المفهوم الآخر ذا مؤنة زائدة عرفا، بعد فرض كونهما مفهومين متباينين في عالم المفهومية عرفا، بمعنى أن المفهوم الأعم غير محفوظ ضمن المفهوم الأخص على حد انحفاظ ذات المطلق ضمن المقيد، ليكون الأمر في المئونة دائرا عرفا بين الأقل و الأكثر، كما في موارد جريان مقدمات الحكمة.

    و على هذا الأساس ففي موارد حذف المتعلق إذا تعينت الكلمة المحذوفة مفهوما- بمناسبات الحكم و الموضوع الارتكازية- و شك في إطلاقها و تقييدها أمكن إثبات الإطلاق بمقدمات الحكمة، لأن الأمر في المئونة دائر بين‌

    بحوث في شرح العروة الوثقى، ج‌1، ص: 182‌

    ..........

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    الأقل و الأكثر، فمئونة لحاظ ذات المطلق متيقنة و مئونة لحاظ القيد الزائد لا قرينة عليها، فتنفى بالإطلاق. و أما إذا لم تتعين الكلمة المحذوفة و ترددت بين كلمتين لكل منهما مفهوم و أحد المفهومين أعم مطلقا من المفهوم الآخر فلا يمكن تعيين المفهوم الأعم و نفي الأخص بمقدمات الحكمة، لأن المفهوم الأعم حيث أنه ليس محفوظا بذاته في ضمن المفهوم الأخص فلا يكون متيقنا ليؤخذ به و ينفى الزائد عليه بالإطلاق، و إنما هو مباين للمفهوم الأخص و لا معين لأحدهما. فيكون المقام من قبيل ما إذا كان المولى قد صرح بالمتعلق و نحن لم نسمع الكلمة و تردد أمرها بين كلمتين إحداهما أعم مفهوما من الأخرى، فكما لا إشكال هنا في عدم جواز التمسك بمقدمات الحكمة لإثبات أن مراده هو المفهوم الأعم، كذلك لو قدر المولى المتعلق تقديرا و نحن لم نعرف ماذا قدر و تردد بين مفهوم أعم و مفهوم أخص.

    و من أجل هذا البيان قلنا بالإجمال في قوله «لا يحل مال امرئ مسلم» بحيث لا نتمسك بإطلاقه لإثبات حرمة غير الأكل من أنحاء التصرفات، لأن المحذوف مردد بين كلمتين و لا معين لإحداهما بحسب الارتكاز العرفي، و هما «الأكل» و «التصرف»، لا أن المحذوف معين في كلمة بالذات، و يكون التردد في إطلاقها و تقييدها.

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    صدر، شهيد، سيد محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، 4 جلد، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، قم - ايران، دوم، 1408 ه‍ ق [↑](#footnote-ref-64)
65. الشيخ التبريزي يلتزم بهذا التخلص

    تنقيح مباني العروة، كتاب الطهارة ؛ ج‏3 ؛ ص10

    الثاني: أنه لو عمّ الحديث موارد الجهل و لو تقصيراً لزم حمل الأمر بالإعادة في أدلة الأجزاء و الشرائط على الفرد النادر أو المعدوم حيث إن الناسي في تلك الموارد داخل في حديث «لا تعاد» فلاحظ

    تنقيح مباني العروة، كتاب الطهارة ؛ ج‏1 ؛ ص99

    مع أنّ الالتزام بشمول حديث لهذا الجاهل المقصّر يوجب حمل بعض الخطابات الواردة في الأجزاء و الشرائط و الموانع للعمل على الفرد النادر كقوله عليه السلام: «من تكلّم في صلاته متعمّداً فعليه إعادة الصلاة» فإنّه على تقدير شمول «لا تعاد» للمقصّر الذي يحتمل عند التكلّم في صلاته بطلانها يلزم حمل الخطاب المذكور على العالم المتعمّد، و صدوره من العالم المتعمّد المريد للامتثال نادر.

    روس في مسائل علم الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص29

    فإنه لو أخذ بحديث «لا تعاد» في صورة الجهل تقصيرا يلزم حمل أدلة الأجزاء و الشرائط مما يكون لسانها إيجاب الإعادة مع الإخلال على صورة الإخلال مع العلم و العمد، و هذا من قبيل حمل تلك الخطابات على الفرد النادر [↑](#footnote-ref-65)
66. لظاهر في كلماتهم انهم لم يجلعوا هذا التخلص جمعا عرفياً وانما هو تخلص من الجمع غير العرفي فلولا الالتزام بهذا التخلص لوقعنا في محذور الجمع غير العرفي..

    موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌4، ص: 454

    لاستلزامه تخصيص الطائفة الاولى مع ما هي عليه من الكثرة و التواتر الإجمالي على الفرد النادر لندرة المذي الخارج من دون شهوة و لا يعد هذا من الجمع العرفي بين المتعارضين

    مستمسك العروة الوثقى؛ ج‌10، ص: 71

    و لا بد حينئذ أن يكون الجمع، بحمل الأخبار الأول على‌ صورة العجز حتى مع المشقة و الوقوع في المهانة. و هذا الجمع من أبعد البعيد، لأنه يلزم منه حمل المطلق على الفرد النادر. و حينئذ تكون النصوص متعارضة لا تقبل الجمع العرفي، و لا بد من الرجوع الى المرجحات إن كانت و إلا فالتخيير.

    موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌12، ص: 428

    و مقتضى الجمع العرفي بينها هو الحمل على الكراهة، بعد وضوح عدم إمكان حمل نصوص الجواز الكثيرة على راكب الدابّة الذي هو فرد نادر، [↑](#footnote-ref-66)
67. موسوعة الإمام الخوئي، ج‌25، ص: 199‌

    كيف؟! و العهد بعيد و الفصل طويل، و قد تخلّل بيننا عصر الأُمويّين الذين بدّلوا الحكومة الإسلاميّة حكومةً جاهليّة، و محقوا أحكام الدين حتى أنّ كثيراً من الناس لم يعرفوا وجوب الزكاة الثابت بنصّ القرآن كما يحكيه لنا التأريخ و الحديث.

    بل في صحيح أبي داود و سنن النسائي: أنّ أكثر أهل الشام لم يكونوا يعرفون أعداد الفرائض.

    و عن ابن سعد في الطبقات: أنّ كثيراً من الناس لم يعرفوا مناسك حجّهم.

    و روى ابن حزم عن ابن عباس: أنّه خطب في البصرة و ذكر زكاة الفطرة و صدقة الصيام فلم يعرفوها حتى أمر من معه أن يعلّم الناس.

    فإذا كان الحال هذه بالإضافة إلى مثل هذه الأحكام التي هي من ضروريّات الإسلام و متعلّقة بجميع الأنام فما ظنّك بمثل الخمس [↑](#footnote-ref-67)
68. الظاهر ان هذا خلاف الاصطلاح في الشهرة العملية المقصود بها هو العمل الفعلي بالرواية من قبل الفقهاء من الاصحاب

    \*أجود التقريرات ؛ ج‏2 ؛ ص99\*

    و الشهرة العملية عبارة عن اشتهار الرواية من حيث العمل بأن يكون العامل بها كثيرا و يعلم ذلك من استناد المفتين إليها في الفتوى

    \*أصول الفقه ( حلى، حسين ) ؛ ج‏12 ؛ ص283\*

    قال قدس سره فيما حرّرته عنه: و أمّا الشهرة العملية فهي أن تكون الرواية و إن كانت غير مشهورة معمولًا بها عند الأصحاب، يعني أنّهم يستندون إليها في فتواهم على طبقها، بخلاف مجرّد الشهرة الفتوائية، فإنّ مجرّد الفتوى على طبق رواية لا يدلّ على أنّهم عملوا بها،

    \*مصباح الأصول ؛ ج‏1 ؛ ص166\*

    القسم الثاني: هي الشهرة العملية، بمعنى استناد الشهرة إلى خبر في مقام الافتاء،

    \*نهاية الأفكار ؛ ج‏3 ؛ ص99\*

    (و اما الشهرة العملية) فهي عبارة عن اشتهار العمل بالرواية و الاستناد إليها عند الأصحاب في مقام الفتوى‏ [↑](#footnote-ref-68)
69. تهذيب الأصول، ج‏1، ص: 184

    و لا ريب أن في الكتاب الكريم مبينات و متشابهات، و المراد بالمخالف له ما كان مخالفا لمبيناته لا المجملات، لأنها ذات وجوه يستدل بها كل من المذاهب الإسلامية لمذهبه، و كما أن المراد بالمخالفة ما تحير أبناء المحاورة في الجمع بينهما، لا ما أمكن الجمع عرفا، كالمطلق و المقيد، و العموم و الخصوص و نحوهما.

    و المراد بالسنّة أيضا ذلك، أي السنّة المبينة التي علم صدورها من النبي صلّى اللّه عليه و آله فهي التي لم يصدر من المعصومين عليهم السّلام خلافها بالمعنى الذي تقدم. [↑](#footnote-ref-69)
70. مجرد وجود معارض صحيح السند في قباله لا يكون بيّن الرشد ، فتعبير السيد السيستاني افضل واصح [↑](#footnote-ref-70)
71. لا يتعدد الكذب بتعدد المخبر به وانما تشتد حرمته كما لو قال بان الله تعالى جعل الصلاة والصوم والحج مستحباً فانه كذب كذبة واحدة اشد من كون متعلقها واحداً [↑](#footnote-ref-71)
72. الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية ؛ ج‏2 ؛ ص126

    (أقول) و ليعلم أنّ العامين‏ من‏ وجه‏ و أشباههما قد لا يعد عرفا من الأخبار المتعارضة الّتي يرجع فيها إلى المرجّحات السّندية و هذا فيما إذا تعلّق الأحكام المختلفة بموضوعاتها بعناوينها الكلّية بلحاظ مصاديقها الخارجيّة فتصادق عنوانان من تلك العناوين الكلّية على بعض المصاديق كما لو أمر الشّارع بإكرام العلماء أو الهاشميّين و نهى عن إكرام الفسّاق و شاربي الخمر مثلا فتصادق العنوانان على شخص فإنّ هذا ليس موجبا لأن يعدّ الخبران لدى العرف من الأخبار المتعارضة

    بل صدق الخبرين المتنافيين على مثل أكرم العلماء و لا تكرم النّحويّين و نظائرهما من موارد العامّ و الخاصّ أوضح من صدقه على مثل صل و لا تغصب أو يجب إكرام العلماء و يحرم إكرام الفسّاق و شاربي الخمر و نظائرهما ممّا أمكن فيها تعليق الحكم على الجهات الّتي هي عناوين موضوعاتها غاية الأمر أنّ للعرف طريق جمع يندفع به التّنافي في مثل العام و الخاصّ دون مثل صل و لا تغصب و نظائرهما فيحكمون في مثل هذه الموارد بإجمال المراد لا بصدور كلامين متنافيين من الآمر كما هو مناط الرّجوع إلى المرجّحات

    نعم كثيرا مّا يعد العامان من‏ وجه‏ لدى العرف من المتنافيين و هذا في غير ما أمكن فيه تنزيل الحكم على الجهات كما لو وردا في مقام التّحديد لشي‏ء كما لو قال في مقام بيان حدّ القصر إذا خفي الأذان فقصّر و في خبر آخر إذا خفي الجدران فقصّر و كان بينهما العموم من وجه أو ورد مثلا الّذي لا يؤكل لحمه فبوله نجس و في خبر آخر الّذي يطير فلا بأس بخرئه و بوله فيتعارضان في بول الطّير الّذي لا يؤكل لحمه ففي مثل هذه الموارد يعدّ العامان من وجه لدى العرف كالمتباينين من المتعارضين فإن أمكن الجمع بينهما بإرجاع بعضها إلى بعض على وجه يرتفع بينهما التّنافي عرفا بمئونة قرينة داخليّة أو خارجيّة فهو و إلاّ فالمتّجه هو الرّجوع إلى المرجّحات بالنّسبة إلى مورد المعارضة لا غير و لا بعد فيه بالنّظر إلى ما عليه بناء العرف و العقلاء في مقاصدهم الّتي يعولون فيها على الأخبار من باب الطّريقيّة كما سنوضحه إن شاء اللّه إلاّ أنّ استفادته من أخبار الباب لا يخلو عن إشكال اللهمّ إلاّ أن يدّعى ذلك بتنقيح المناط أو بعض التّقريبات الّتي سنشير إليه فليتأمل‏ [↑](#footnote-ref-72)
73. الظاهر ان نظره الى انّ العرف في مثل هذا المورد يرى امكان صدور كلا الحكمين غاية الامر يحملون المعنى على الإجمال والتوقف في فهم ما هو صادر ، بخلاف النوع الثاني من المتنافيين حيث لا يمكن حملهما على بعض الجهات فيرون ان احدهما صادر. [↑](#footnote-ref-73)
74. ماذا كان الرفع عن الجاهل المقصر لا يناسب الامتنان ؟ ، فان ذلك يستلزم توسعة الامتنان ومزيد امتنان على الامة لا انه يضر بعنوان الامتنان.

    ولعله لذلك ذكر في مهذب الأحكام (للسبزواري)؛ ج‌5، ص: 311

    و أما التقصيري سواء كان بالحكم أم الموضوع، فإن تمَّ إجماعهم- على أنّ الجاهل المقصّر كالعامد مطلقا- فلا وجه للصحة و إلّا فيصح معه، لعموم حديث «الرفع» الشامل له أيضا.

    المحقق العراقي صاغ عدم الشمول بنحو آخر وهو ان القدر المتيقن من الرفع هو فرض الجهل القصوري وفي غيره لا يحرز الرفع..

    قال في نهاية الأفكار، ج‏3، ص: 212

    الظاهر من حديث‏ الرفع‏ بملاحظة وروده في مقام الامتنان على الأمة هو الاختصاص برفع الآثار التي يكون وضعها خلاف المنة، فما لا يكون كذلك كان خارجا عن مصب الرفع و لا مجال للتمسك بالحديث لرفعه‏ و ان فرض الامتنان في رفعه (و لا أقل) من الشك في شمول حديث الرفع لمثله فيؤخذ بالقدر المتيقن

    [٣:٥٦ م، ٢٠١٩/٤/١٩] السيد منيرالخباز- امريكا: الرفع في حق المقصر الغاء للامر بالتعلم وابقاء الجاهل القادر على جهله خلاف الامتنان

    [٣:٥٩ م، ٢٠١٩/٤/١٩] السيد منيرالخباز- امريكا: الاخذ بالقدر المتيقن فرع الشك ومع تحقق الظهور في العموم بالاطلاق او في الخصوص بقرينة الامتنان فلامجال للقدر المتيقن [↑](#footnote-ref-74)
75. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط - القديمة)؛ ص: 27

    لأن انحصار المقدمة بالحرام بعد شغل الذمة لا ينافي الصحة و إن استلزم المعصية و أي مانع من أن يقول الآمر المطاع لمأموره إذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب [↑](#footnote-ref-75)
76. أجود التقريرات ؛ ج‏2 ؛ ص337

    هذا مع ان عصيان الخطاب في المقام لكونه وجوبا موسعا انما يكون بانقضاء تمام الوقت و ترك الواجب فيه فتركه في جزء منه لا يكون عصيانا له حتى يؤخذ في موضوع خطاب آخر فينحصر الجواب على ذلك بما إذا صلى جهرا مثلا في آخر الوقت مع كون تكليفه الإخفات مع ان المشهور المتسالم عليه هو صحة الصلاة مطلقا حتى إذا كان في أول الوقت أو في أثنائه فيكون التوجيه أخص من المدعى‏ [↑](#footnote-ref-76)