### 001

**المسألة الحادية عشر**: (إذا زاد ركعة أو ركعواً أو سجدتين من ركعة أو تكبيرة الإحرام سهواً، بطلت الصلاة، نعم يستثنى من ذلك زيادة الركوع أو السجدتين في الجماعة). **وقع البحث فيها في مقامين: الأول: بيان مقتضى القاعدة. الثاني: بيان الروايات الخاصة.**

**اما مقتضى القاعدة فهي الصحة**، سواء كانت زيادة الركعة بعد التشهد وقبل السلام أو كانت زيادة الركعة بعد السجدة الثانية وقبل التشهد، ام كانت زيادة الركعة بعد السجدة الأولى وقبل السجدة الثانية. أو زاد ركعة خامسة على الرباعية أو زاد ركعة رابعة على الثلاثية.

**بيان ذلك:** أن المستفاد من قوله (ع) (والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة) أن كل سنة يلزم من بقاء جزئيتها في الصلاة الإخلال بالفريضة فجزئيتها منفية، فبناء على هذه الكبرى السلام والتشهد والسجدة الثانية سنة وليس فريضة، فلو تحفظنا على جزئية المنسي للزم الخلل بالفريضة، مثلاً لو سهى بعد السجدة الثانية فظن أنه ما زال في الثالثة فأتى بركعة والحال أنه أتى باربع وهذه ركعة خامسة، ولم يلتفت إلا بعد الفراغ من الصلاة، فح لو بقي التشهد والسلام على جزئيتهما للزم أن تكون الركعة زائدة في الفريضة، وبطلان الصلاة، إذن مقتضى (لاتنقض السنة الفريضة) ارتفاع جزئية التشهد والسلام، أي ارتفاع ما نسيه، فإذا ارتفع فقد انقضت الصلاة بمجرد السجدة الثانية، وما سواه وقع خارج الصلاة، فالركعة الزائدة وقعت خارج الصلاة، فصلاته صحيحة. وكذلك الامر بالنسبة إلى السجدة الثانية، فلو فرضنا أنه أتى بسجدة واحدة وظن أنه أتى بسجدتين فأتى ركعة زائدة، ثم انكشف أنه صلى خمساً، فنقول: لو بقيت السجدة الثانية على جزئيتها فما بعدها لكان لازم بقاء هذه السنن على جزئيتها الخلل بالصلاة، وهو وقوع الركعة الزائدة اثناء الصلاة وهذا مبطل للصلاة، إذن لو كنا وحديث ولاتعاد من خلال ذيله وهو (لاتنقض السنة الفريضة) لقلنا بأن زيادة ركعة مع نسيان السلام أو مع نسيان التشهد والسلام أو مع نسيان السجدة الثانية، غير مبطل، لانطباق الكبرى عليها أن كل سنة يلزم من بقاء جزئيتها الخلل بالفريضة فإن جزئيتها منتفية. هذا بحسب مقتضى القاعدة وقد ارتضاه سيدنا الخوئي (قده) وتلامذته.

**المقام الثاني**: هل يستفاد من الروايات الشريفة أن زيادة الركعة مبطلة للصلاة أم لا؟ والكلام فعلاً تارة في زيادة ركعة وأخرى في زيادة ركوع، وثالثة في زيادة سجدتين، لأن الروايات تختلف.

**فالكلام في القسم الأول: زيادة ركعة كاملة**. **والروايات في المقام على ثلاث طوائف:**

**الأولى**: ما دل على مانعية أي زيادة عمدية أو سهوية من الأركان أم من غيره. وهو قوله (ع) في موثق أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) فإن مقتضى عموم هذا الحديث أن كل زيادة مبطلة.

**الثانية:** ما دلّ على مبطلية زيادة الركعة، إما لأنها القدر المتيقن أو لشمول الحديث لها، مثلاً في صحيح زرارة: (إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً). وإن اختلفت رواية الكافي لهذه الرواية بدون (ركعة). فعلى كل حال الركعة قدر متيقن، فالحديث دال على مبطلة الزيادة السهوية في الصلاة لأن ظاهر قوله (أنه زاد) أن الزيادة وقعت سهواً. فهذا أخص من الحديث الأول.

**الثالثة**: ما ورد في محل الكلام وهو زيادة الركعة. فلدينا عدة روايات تدل على التفصيل في المبطلية:

**الأولى:** صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع)، قال: (سألته عن رجل صلى خمساً؟ قال: إن كان قد جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلاته). فإن ظاهرها بمقتضى مفهوم الشرط التفصيل بين فرضين: الفرض الأول: أن يقوم من السجدة الثانية إلى الركعة الزائدة فصلاته باطلة. الفرض الثاني: أن يجلس بعد السجدة الثانية من الركعة الرابعة ساهياً عن التشهد والسلام لكنه جلس بمقدار التشهد، كما لو فرضنا أن التشهد يستغرق دقيقة ثم قام وصلى خامسة، فإن صلاته صحيحة ما دام قد جلس قدر التشهد. وهذه الرواية صحيحة السند واضحة الدلالة.

**الرواية الثانية:** رواية محمد بن مسلم، سألت أبا جعفر (ع): (عن رجل استيقن بعد ما صلى الظهر أنه صلى خمساً؟ قال: وكيف استيقن؟ قلت: علم، قال: إن كان علم أنه كان جلس في الرابعة فصلاة الظهر تامة فليقم فليضف إلى الركعة الخمسة ركعة وسجدتين فتكونان ركعتين نافلة ولاشيء عليه). ومن الواضح أن الأمر الثاني ليس إمراً إلزامياً وإنما إرشاد. وإنما الكلام في الجملة الأولى التي قال فيها أن صلاة الظهر تامة. وقد عبّر صاحب الحدائق (قده) بأنها صحيحة. ولكن في طريقها محمد بن عبد الله بن هلال ولم يوثق. فهي صالحة للتأييد لاللاستدلال.

**الرواية الثالثة**: ما رواه الصدوق (ره) عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله (ع) انه قال: (في رجل صلى خمساً، إنه إن كان جلس في الرابعة بقدر التشهد فعبادته جائزة) أي نافذة. وهذه الرواية وقع الكلام في سندها، من حيث هل طريق الصدوق في المشيخة يشمل مثل هذه الرواية أم لا؟ وعلى فرض عدم شمول طريق الصدوق في المشيخة لهذه الرواية، فهل يمكن تعويضه بطريق آخر أم لا؟ فهنا بحثان يتعلقان بسند الرواية: البحث الاول: إن الصدوق في المشيخة لم يذكر طريقا عن جميل بن دراج وإنما الطريق الذي ذكره في المشيخة لجميل وابن محبوب معاً، فقال في عبارته: وما كان فيه عن محمد بن حمران وجميل بن دراج فقد رويته عن أبيه (ره) عن سعد بن عبد الله عن يعقوب بن زيد عن محمد ابن أبي عمير عن محمد بن حمران عن جميل بن دراج. وروى عن الاثنين في مواضع من الفقيه بحيث كون مصداقاً لهذا الطريق المذكور في المشيخة. فما ادعاه جملة منهم سيدنا الخوئي في معجم الرجال من أن هذا الطريق ينحل إلى ما رواه عن جميل بن دراج مستقلاً وما رواه عن محمد بن حمران مستقلاً وما رواه عنهما معاً، فإن ما ذكره في المشيخة يشمل الصور الثلاث، غير تام. فإن ظاهر قوله (وما رويته عن محمد بن حمران وجميل بن دراج) أي ما رواه عنهما، خصوصاً وإن له مصداق في الفقيه. ويؤكد ذلك أن النجاشي أفاد أن هناك كتاباً مشتركاً بين محمد بن حمران وجميل بن دراج وأن الروايات المذكورة عنهما منتزعة من هذا الكتاب فهذه قرينة مؤكدة إلى أن المنظور في كلام الصدوق في المشيخة إلى الطريق لهما لاإلى الطريق عن كل منهما مستقلاً. وبالتالي تعد روايته عن جميل منفرداً بحكم المرسل، إذ لايشملها الطريق المذكور في المشيخة لجميل وابن حمران. ولكن سيدنا الخوئي (قده) في فقهه عدل عمّا في المعجم فالتزم بأن هذا الطريق الذي ذكره الصدوق عنهما معاً ولايشمل كل واحد منهما مستقلاً، إلا أنه (قده) في (شرح المناسك ج1 ص52) ذكر تعويضاً عن ذلك، فقال: يمكن تعويض ذلك بأن يقال بأن الشيخ في الفهرست ذكر طريقاً صحيحاً لكتاب جميل يقع الصدوق ضمنه، حيث قال في الفهرست: له أصل أخبرنا به الحسين ابن عبيد الله عن محمد بن علي بن الحسين (الصدوق) عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن الصفار عن اليعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير وصفوان عن جميل بكتابه. فحيث إن للشيخ طريقاً صحيحاً إلى كتاب جميل يقع الصدوق ضمنه، فمقتضى ذلك أن ما رواه الصدوق عن جميل في كتبه مشمول لهذا الطريق. فرواية الصدوق عن جميل في الفقيه إن لم يشملها طريق الصدوق له في المشيخة يشملها طريق الشيخ الذي ذكره في الفهرس في كتاب جميل ما دام الصدوق نفسه واقعاً ضمن هذا الطريق.

**ولكن الإشكال في موضوع التعويض من طرفين:** **الطرف الأول**: لم نحرز أن هذه الرواية من كتاب جميل كي يشملها الطريق الصحيح إلى كتاب جميلة فلعل هذه من مروياته الشفهية التي ليست ضمن أصله أو ضمن كتابه، أو لعل الصدوق أخذها من الجوامع المتأخرة لامن كتاب جميل نفسه.

**الطرف الثاني**: لو سلمنا كما يستظهره الخوئي، أن ما يروى عن جميل في الكتب الأربعة ظاهر أنه رواية عن كتابه، فمن أين نحرز أن طريق الصدوق إلى كتاب جميل هو طريق لنفس النسخة التي نقل عنها الطوسي بطريقه، فمن الواضح أن نسخ الكتب في تلك الأزمنة مختلفة زيادة ونقصاً، وبالتالي فإذا كان للشيخ في الفهرست طريق صحيح لكتاب جميل وبهذا الطريق الصدوق نفسه، من أين نحرز أن ما نقله الصدوق في الفقيه من كتاب جميل هو من نفس النسخة التي للشيخ الطوسي طريق صحيح إليها، وبالتالي حيث لم نحرز طريقاً صحيحاً إلى هذه الرواية عن جميل بن دراج فلا تصلح للاستدلال بها.

**ويقع البحث في الدلالة: هل أن هذه الروايات سواء ما صح منها سندا كصحيحة زرارة أو ما كان موضع التأمل هل أنها تامة الدلالة على التفصيل وأن المكلف إن جلس في الرابعة صحت صلاته وإن لم يجلس فصلاته باطلة أم لا؟ فقد أورد الأعلام عدة إشكالات على الاستدلال:**

**المناقشة الأولى: ما ذكره سيد المستمسك (قده): ومحصل كلامه في مقدمتين: الأولى:** إن الجلوس المذكور في رواية محمد بن مسلم (إن كان جلس في الرابعة) هل يراد به الجلوس في آن ما، أو يراد به الجلوس المعهود وهو الجلوس المشتمل على التشهد على الأقل. أو أن المراد به الجلوس بمقدار التشهد وإن لم يتشهد. فهذه محتملات ثلاثة: **أما المحتمل الأول**: فلايتصور أن المراد بالجلوس مطلق الجلوس ولو آن ما، إذ لا يخلو عن هذا الجلوس، فإن كل مصلي لا يخلو عن هذا الجلوس ولو آناً ما، فلو كان مناطاً للتفصيل ما صح التفصيل فإنه على أية حال سيجلس المكلف في الرابعة ولو آناً ما. فهذا المحتمل منتفٍ. **المحتمل الثاني**: أن يراد به الجلوس المعهود، يعني الجلوس المشتمل على التشهد والتسليم مثلاً، فإذا المراد به ذلك، فليس في الرواية دلالة على شيء لأنه جلس وتشهد وسلم ثم أتى بالركعة الخامسة فقطعاً وقعت خارج الصلاة، والركعة التي وقعت خارج الصلاة لا تبطل الصلاة، فلم تأت الرواية بمفاد جديد يدل على أن زيادة الركعة في الصلاة ليست مبطلة. **المحتمل الثالث:** أن يراد به الجلوس بقدر التشهد، يعني هو لم يتشهد وإنما جلس ثم أتى بالركعة الخامسة مثلاً، فحينئذٍ يدور الأمر بين المحتمل الثاني وهو الجلوس المعهود أو المحتمل الثالث، فقال في المستمسك: وحمله على الجلوس المعهود أولى من تقييده (يعني بحمله على الجلوس بقدر التشهد)، ووجه الأولوية أنه معهود، فمقتضى حجته انصراف الدليل اليه، فقوله: إن كان جلس، هو الجلوس المعهود وهو المشتمل على التشهد والتسليم. ويؤيد هذا الانصراف ما هو موجود في بعض الروايات الشريفة كصحيح سليمان بن خالد: (عن رجل نسي أن يجلس في الركعتين الأوليين؟ فقال (ع): إن ذكر قبل أن يركع فليجس) يعني فليتشهد ويسلم، فعنوان الجلوس في الرواية كناية عن الجلوس المعهود وهو المشتمل على التشهد والتسليم. وفي صحيح ابن أبي يعفور، (عن الرجل يصلي الركعتين من المكتوبة فلا يجلس فيهما حتى يركع؟ قال: يتم صلاته...). فعنوان الجلوس في عدة روايات أخذ كناية عن التشهد والتسليم وإلا فالجلوس لا موضوعية له، وإنما هو شرط في صحة التسليم والتشهد ليس إلا. إذن حمل عنوان الجلوس في هذه الروايات على الجلوس المعهود وهو المشتمل على التشهد والتسليم هو المطابق لمنصرف هذه الروايات الشريفة. **المقدمة الثانية:** حيث أن رواية محمد بن مسلم وغيرها منصرف للجلوس المعهود كان ذلك قرينة على حمل صحيح زرارة أيضاً على الجلوس المعهود، مع أنه في صحيح زرارة صرّح (إن كان قد جلس قدر التشهد فصلاته صحيحة) مع ذلك يقول سيد المستمسك بما أن الروايات الأخرى تنصرف إلى الجلوس المعهود فالرواية الأخرى قرينة على الجلوس المعهود. ومعنى (قدر التشهد) يعني قدر التشهد الفعلي، (إن كان قد جلس قدر التشهد)، يعني جلس بمقدار ما يمكنه من ان يتشهد بالفعل. وبالتالي فكل الروايات بمفاد واحد، وهو أن المكلف إن كان تشهد، ومقتضى ذلك أن تكون الركعة الزائدة خارج الصلاة، فلم تشتمل هذه الروايات على مفاد جديد، وهذا ما صرّح به الشيخ الطوسي في التهذيب حيث قال: لاتنافي بين الأخبار فإن موردها ما إذا تشهد وبعده زاد ركعة سهواً. **فإن قلت:** حمل المطلق وهو عنوان الجلوس على الجلوس المعهود حمل على الفرد النادر. **قلت:** ليس أكثر ندرة من أن يجلس بمقدار التشهد ولا يتشهد. فإذا كان ذاك إشكال فهذا أولى بالإشكال. ولعلّ الإمام (ع) إنما قال: (إن كان جلس قدر التشهد) لعله في مقام التقية، باعتبار أن مذهب أبي حنيفة والثوري هو هذا، وهو التفصيل في الصلاة بين الجلوس في الرابعة قدر التشهد فصلاته صحيحة، أو لم يحصل ذلك فصلاته باطلة.

### 002

ما زال الكلام فيما ذكره سيد المستمسك (قده) من الإشكال على الاستدلال بصحيح زرارة ورواية محمد بن مسلم على أن الجلوس بمقدار التشهد مصحح للصلاة التي زيد فيها ركعة. وقد ذكرنا أن إشكاله (قده) يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: أن الامام(ع) في رواية محمد بن مسلم (في رجل بعدما استيقن صلى الظهر أنه صلى خمساً؟ قال (ع): إن كان علم انه جلس في الرابعة فصلاة الظهر تامة).

فهنا أفاد السيد الحكيم (قده) أن الجلوس في الرواية إما أن يحمل على الجلوس المعهود وهو الجلوس المعتمد على تشهد وتسليم أو يقيد فيقال: الجلوس في الرواية وإن كان مطلقاً إلا أننا نقيده بالجلوس بقدر التشهد وإن لم يتشهد. فإذا دار الامر بين حمله على الجلوس المعهود أو تقييده فالحمل على الفرد المعهود أولى.

وهذ هو محل النقاش. إذ ما هو المقصود بالأولوية؟ هل أن مقصود بالأولوية أن عنوان الجلوس منصرف إلى الجلوس المعهود؟ ولا شك أن الانصراف سابق رتبة على التقييد، إذ لو كان العنوان منصرفاً في نفسه لم تصل النوبة إلى تقييده، فلو كان مقصوده (قده) أن عنوان الجلوس منصرف ابتداءاً للجلوس المعهود من الطبيعي أنه أولى من تقييده، بمعنى أنه لا تصل النوبة إلى تقييده بعد انصرافه للجلوس المعهود. ولكن الشأن كله في هذا الانصراف، فإن الإنصراف المعتبر ما كان انصرافاً حاقياً اي من نفس اللفظ، وأما الإنصراف الناشئ عن المعهودية فهو انصراف بدوي لا حجية له. مثلاً: إنصراف عنوان الحوزة إلى حوزة قم، هذا انصراف ناشئ عن معهودية هذا الفرد لمن يكون ساكناً في البلد، لا أنه انصراف ناشئ عن حاق اللفظ كي يكون حجة.

وإن كان المقصود بالأولوية مجرد الاستذواق، اي أننا لو دار الامر بين أن نحمل الجلوس على جلوس مشتمل على تشهد وتسليم، وقعت الركعة الزائدة خارج الصلاة، ولو قيدناه بالجلوس بقدر التشهد وإن لم يتشهد كانت الزيادة في الصلاة لا خارج الصلاة، وهذا يعني أن الزيادة غير مبطلة وإن كانت زيادة ركعة. فالأولى أولى.

ومن الواضح أن هذه الأولوية ليست جمعاً عرفياً بين الروايات كي يتكأ عليها.

**المقدمة الثانية:** سلمناأن عنوان الجلوس في رواية محمد بن مسلم بمعنى الجلوس المعهود وهو الجلوس المشتمل على تشهد وتسليم، فإذا سلمنا بذلك كان ذلك قرينة على أن المراد بالجلوس في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) (سألته عن رجل صلى خمساً؟ قال: إن كان قد جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلاته) فنحمل الجلوس هنا على الجلوس المشتمل على التشهد، لا مجرد الجلوس بقرينة انصراف رواية محمد بن مسلم لذلك.

وإنما عبّر الإمام بهذا التعبير لأنه من باب التقية لذهاب أبي حنيفة والثوري وغيرهم إلى أن المدار في صحة الصلاة عند زيادة الركعة على الجلوس بقدر التشهد وإن لم يتشهد. فلعل هذا هو الذي حمل الإمام على هذا التعبير أنه في مقام التقية.

ثم أفاد: بأنه لو حملنا الجلوس في صحيحة زرارة على الجلوس بقدر التشهد كما هو ظاهر العبارة وإن لم يتشهد، فهو حمل على فرد نادر، إذ من النادر جداً ن يجلس الإنسان في الصلاة بقدر التشهد دون أن يتشهد ثم يقوم فيأتي بركعة زائدة. فهذا أمر زائد.

وقد أجاب سيدنا الخوئي على هذا البيان بما ذكره في (ج 18، 37

) بأن حمل الجلوس في صحيح زرارة على الجلوس المشتمل على التشهد بعيد جداً، فإن الإمام قال: إن جلس قدر التشهد، ولو كان يريد الجلوس مع التشهد كان الأولى أن يقول إن كان تشهد، أو إن كان جلس، لا داعي لأن يقول: إن جلس قدر التشهد.

ولو كان في مقام التقية كما يقول سيد المستمسك لاستخدم تعبيراً لا يخالف العامة ولا يوفقهم، إذ لا موجب لأن يستخدم التعبير الموافق لنفس مذهب أبي حنيفة.

مضافاً إلى أن المذهب المشهور لدى العامة في زمان النص والذي يخشى من مخالفته هو القول بالصحة مطلقاً، جلس بمقدار التشهد أم لم يجلس، فإن هذا هو مذهب مالك والحسن والزهري والنخعي والليث والأوزاعي وأحمد، فالمذهب المشهور بينهم هو القول بالصحة مطلقاً جلس بمقدار التشهد أم لم يجلس.

فلو كان في مقام التقية لم يحسن أن يقول (إن جلس قدر التشهد).

ولذلك ما فهمه الشيخ في التهذيب وصاحب الوسائل والمحقق، فقد نقل نفس سيد المستمسك أن الشيخ في التهذيب والتحرير والمختلف والمعتبر والمنتهى والألفية والميسية والمسالك، كلهم فهموا من الرواية أن المناط في الصحة على الجلوس بقدر التشهد وإن لم يتشهد، بل نسبه صاحب المسالك إلى المشهور من المتأخرين، أن المشهور من المتأخرين فتواهم على ذلك.

وأما دعوى الندرة وهو أن حمل عبارة (إن جلس قدر التشهد) على الجلوس المجرد من التشهد، حمل على الفرد النادر، هذا صحيح لو قلنا به، لكننا لم نقل بذلك، وإنما نقول بالإطلاق، وهو إن المدار في الصحة كما هو المستفاد من صحيح زرارة أن يجلس بقدر التشهد تشهد أم لم يتشهد، لا أننا ندعي بشرط عدم التشهد، ويعني (إن جلس قدر التشهد) أن للجلوس موضوعية، اشتمل على التشهد أم لم يشتمل. وبالتالي فهذا ليس من باب حمل المطلق على الفرد النادر كي يكون مستهجناً وإنما يكون من باب شمول المطلق للفرد النادر لا حمله على الفرد النادر، وشمول المطلق للفرد النادر ليس مستهجناً.

وما ذكره (قده) في مناقشة سيد المستمسك (قده) متين.

**المناقشة الثانية:** للاستدلال بصحيح زرارة: ما ذكره في المستمسك أيضاً، من أن الطائفتين الأوليين، وهما: موثق أبي بصير: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) وصحيح زرارة: (إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها). هاتان الصحيحتان قرينة على أن المراد بالجلوس في صحيحة زرارة الجلوس المعهود، وهو الجلوس بقدر التشهد، وإلا لكانت الركعة في الصلاة وزيادة الركعة في الصلاة مبطل بمقتضى هاتين الصحيحتين.

ولكن هذا غريب، فمتى كان المقدر قرينة على المقيد؟ إذ نسبة صحيح زرارة الذي فصّل بين الجلوس بقدر التشهد فتصح الصلاة وعدمه فلا تصح. نسبتها إلى موثق أبي بصير وصحيح زرارة الآخر نسبة المقيد للمطلق، فكيف يدعى أن المطلق قرينة على المقيد.

**فإن قلت**: لعل مقصود المستمسك أن هذه المطلقات آبية عن التقييد. فإذن قوله (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) أو قوله في صحيح زرارة (إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً) هذا اللسان آبٍ عن التقييد فكيف يحمل على صحيح زرارة الذي فصّل.

**قلت**: مضافاً إلى أنه لا يأبى التقييد، إذ ليس عموماً ترخيصياً في مقام الإفتاء كي يكون آبياً عن التقييد، بل هو عموم إلزامي لا عموم ترخيصي. والعموم الإلزامي في مقام الإفتاء يقبل التقييد لأنه الزم بشيء ليس ملزم به واقعاً من باب السوق نحو الاحتياط، فهذا أمر لا مانع منه. ولو سُلّم أنه آبٍ عن التقييد كان مقتضاه المعارضة، لا القرينية، أي لو سلمنا أن صحيح زرارة (إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة) أنه آبية عن التقييد، كانت معارضة للصحيحة الثانية (إن جلس قدر التشهد تمت صلاته). لا أن الأولى قرينة عليها بل هما متعارضان، لأن المطلق آب عن التقييد والمقيد أظهر في التقييد.

**المناقشة الثالثة**: لو سلمنا أن صحيح زرارة تام دلالة على أن الجلوس بمقدار التشهد مصحح للصلاة التي زيد فيها ركعة وإن لم يتشهد، ولكن القدماء اعرضوا عن العمل بصحيح زرارة وإعراضهم موهن.

ونحن، وإن قلنا بالكبرى خلافاً لسيدنا الخوئي (قده) حيث إنه فعلاً لو حصل إعراض من قِبل العلماء لكان مانعاً من الوثوق النوعي للرواية، وموضوع الحجية هو الوثوق النوعي. نحن نسلم الكبرى ولكن الكلام في الصغرى، إذ مع مخالفة الشيخ الطوسي صريحاً وبناءه على الرواية، فإن ذلك مانع من إحراز إعراض لدى القدماء عن العمل بالرواية.

003

ما زال الكلام في صحة الاستدلال بصحيح زرارة الدال على التفصيل بين الجلوس بقدر التشهد وعدمه، وهو أن المكلف إذا زاد ركعة في صلاته فإن كان جلس بعد الركعة الرابعة بمقدار التشهد فصلاته صحيحة، وإن لم يجلس بمقدار التشهد بل قام بعد السجدة الثانية وأتى بالركعة الزائدة، فصلاته باطلة. فهل أن صحيحة زرارة الدالة على هذا التفصيل تامة بحيث يستند إليها أم لا؟ ذكرنا فيما سبق مناقشات ثلاث للسيد الحكيم في المستمسك وسبق التأمل فيها.

المناقشة الرابعة: ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) في (تنقيح مباني العروة، ج5، ص332 وص344)، ومحصل المناقشة: أن هناك قرينتين على أن المراد بالجلوس في صحيح زرارة (إن جلس قدر التشهد) يعني الجلوس المعهود وهو الجلوس المشتمل على التشهد لا مطلق الجلوس.

القرينة الأولى: مناسبة الحكم للموضوع، فإن المرتكز العرفي المتشرعي لا يرى أي وجه لموضوعية الجلوس بقدر التشهد، حيث إن الجلوس نفسه ليس واجباً من واجبات الصلاة ولا ركناً من أركانها، فكيف تناط صحة الصلاة به فيقال: (إن جلس بقدر التشهد صحت صلاته) مع أنه زاد ركعة، وإن لم يجلس فصلاته فاسدة، فالمناط في الصحة وعدمه على الجلوس لا على الزيادة، فكأن زيادة الركعة ليس أمراً مهما وإنما المهم هو الجلوس. هل أنه جلس قدر التشهد أم لا؟ فالمرتكز العرفي المتشرعي إذا تلقى الرواية لا يرى أي دخل للجلوس بقدر التشهد في تصحيح الصلاة مع عدم كون الجلوس لا ركناً ولا واجباً، مما يعني أن المراد بالجلوس الجلوس المعهود، أي الجلوس المشتمل على التشهد ولذلك لا أثر لهذه النقطة في النصوص الأخرى إطلاقاً.

القرينة الثانية: أن مقتضى رواية محمد بن مسلم أن المدار على الجلوس المعهود، حيث قال: (سألت ابا جعفر (ع) عن رجل صلى الظهر خمساً، قال: إن كان لا يدري جلس في الرابعة أم لم يجلس فليجعل أربع ركعات منها الظهر، ويجلس، ويتشهد، ثم يصلي وهو جالس ركعتين وأربع سجدات ويضيفها إلى الخامسة التي أتى بها فتكون نافلة). فإن قوله (إن كان لا يدري جلس أم لم يجلس) منصرف إلى الجلوس المعهود لا محالة، يعني كأنه قال: لا يدري أنه تشهد لم يتشهد. فالمنصرف من رواية محمد بن مسلم أن المراد بالجلوس المنظور اليه هو الجلوس المعهود، والسر في ذلك: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في عدة موارد من فقهه، أنه إذا كان الأمر معهوداً بين المتشرعة، بحيث لا يتردد فيه شيخ ولا امرأة فضلاً عن من هو متفقه، فإن مقتضى كون الأمر معهوداً بين المتشرعة انصراف اللفظ اليه لأن معهوديته بين المتشرعة بمثابة القرينة الارتكازية الموجبة لانصراف اللفظ إليها، نظير قوله (ع): (الصلاة تحريمها التكبير) فإن عنوان التكبير ينصرف إلى التكبير المعهود بين المتشرعة وهو قول (الله اكبر) ولا يشمل الله الكبير مثلاً. كما أنه في صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر قال سألته: (عمّن ترك قراءة القرآن ما حاله؟ قال إن كان متعمداً فلا صلاة له وإن كان نسي فلا بأس)، فإن قراءة القران تنصرف إلى الفرد المعهود بين المتشرعة وهو قراءة سورة الفاتحة، لا أنه ترك قراءة سورة النصر أو ياسين. إذن متى ما كان لهذا العنوان فرد معهود بين المتشرعة لا يرتابون فيه كان بمثابة القرينة الارتكازية المحققة للانصراف، فكذلك الأمر في المقام في رواية محمد بن مسلم (إن كان لا يدري جلس أم لم يجلس في الرابعة) يعني إن كان لا يدري تشهد أم لم يتشهد، ينصرف الى الجلوس المهود بين المتشرعة وهو الجلوس المشتمل على التشهد لا مجرد الجلوس. ولو كان بقدر التشهد.

إذن هنا قرينتان: الاولى[[1]](#footnote-2): مناسبة الحكم للموضوع، الثانية: انصراف رواية محمد بن مسلم إلى أن الجلوس في صحيحة زرارة التي قال فيها (إن جلس قدر التشهد) هو الجلوس المعهود، خصوصاً وأن قوله في رواية محمد بن مسلم (إن كان لا يدري جلس ام لم يجلس) مع ذلك صلاته صحيحة، معناه أن روايته صحيحة، معناه أن الجلوس بقدر التشهد لا موضعية له وإلا للزم إحرازه، فكيف يقول الإمام في صحيحة محمد بن مسلم (إن كان لا يدري جلس ام لم يجلس فصلاته تامة)، معناه أن الجلوس نفسه ليس له موضوعية، ولذلك صاحب الوسائل عمم الحكم بالصحة، قل: من زاد ركعة بعد الرابعة فصلاته صحيحة جلس بمقدار التشهد أم لم يدر.

المناقشة الخامسة: ما في تقرير السيد البروجردي (تبيان الصلاة) من أن صحيحة محمد بن مسلم معارضة لصحيحة زرارة، فإنه إذا قلنا بأن صحيحة زرارة الذي عبر هكذا (إن كان جلس بقدر التشهد صحت صلاته)، قلنا بأن هذه العبارة ظاهرة في أن للجلوس موضوعية، سواء تشهد أم لم يتشهد، وصحيحة محمد بن مسلم تقول: (إن كان لا يدري جلس ام لم يجلس فصلاته صحيحة) معناها أن الجلوس لا موضوعية له، فالروايتان متعارضتان، فتسقط صحيحة زرارة عن الاستدلال لمعارضتها بصحيحة محمد بن مسلم، وعلى فرض التعارض والتساقط فالمرجع صحيحة زرارة الأخرى التي قال فيها (إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد به واستقبل صلاته استقبالاً).

لكن الكلام في تمامية هاتين المناقشتين، فيلاحظ على ما مضى في كلام الاستاذ (قده): أولاً: ما أفيد بأن المرتكز المتشرعي لا يرى أي موضوعية للجلوس، حيث إنه ليس ركنا في الصلاة ولا واجباً من واجبات الصلاة ولا دخل له في تصحيح الصلاة مع زيادة الركعة، دعوى غير بينة، فإنّ الاحتمال قائم عرفا بأن هذا أمر تعبدي في هذا الفرض، أي في فرض زيادة الركعة سهواً لا مصحح لصلاته إلا أن يجلس في الرابعة بقدر التشهد، فهذا محتمل عرفاً فإلغاءه مشكل، فما دام من المحتمل عرفاً أن تصحيح الصلاة في فرض زيادة الركعة سهواً متوقف على هذا الجلوس وقد دلّت الرواية عليه، فإن ظاهره هو ذلك (إن جلس قدر التشهد) مقتضى حجية ظهور الرواية الأخذ به. وأمّا ما اُفيد من معارضتها لصحيحة محمد بن مسلم، فقد أجيب عن هذه المعارضة في كلماتهم بعدة وجوه: الوجه الاول: تعرض له السيد الخوئي في (المستند ج8، ص45): إن المعهودية إذا كانت بحد واضح بين المتشرعة كانت بمثابة القرينة الارتكازية أو من القدر المتيقن في مقام التخاطب المانع من إحراز الإطلاق، كمثال التكبير وقراءة القراءة في الصلاة. أما إذا لم تكن المعهودية بهذا الحد لوجود فرد آخر مطلوب شرعاً كالجلوس، فإن من المعهود بين الإمامية استحباب جلسة الاستراحة بعد السجدتين بل قال بعض الإمامية بوجوبها، فمع وجود فرد مستحب من الجلوس وهو جلسة الاستراحة فتعبير الإمام (ع): ( إن كان لا يدري جلس ام لم يجلس) لم يتضح أنه ينصرف إلى ذلك الجلوس المشتمل على التشهد ما دام هناك فرد آخر من الجلوس مندوب شرعاً في كل ركعة من ركعات الصلاة، وبالتالي ليست هذه المعهودية (في حال السهو والشك) ليس أمراً نادراً ولا خلاف.

إذا بالنتيجة دعوى الانصراف في المقام كدعوى انصراف عنوان التكبير للقول المعهود أو انصراف قراءة القران لقراءة الفاتحة، دعوى أن المقام من هذا القبيل غير واضح. إذن بالنتيجة لم تحرز معارضة صحيحة محمد بن مسلم لصحيحة زرارة.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الهمداني (قده) في المقام: كما يحتمل في صحيحة محمد بن مسلم أن قوله (إن كان لا يدري جلس في الرابعة ام لم يجلس) أن المراد به الجلوس المعهود وهو الجلوس مع التشهد، يحتمل أيضاً أن تكون الرواية ناظرة لقاعدة الفراغ، فإذا كانت ناظرة لقاعدة الفراغ كانت في طول صحيح زرارة لا في عرضها حتى تكون معارضة لها. وبيان ذلك: ان صحيح زرارة جعل المناط في صحة الصلاة أن يجلس بقدر التشهد، إن جلس في الرابعة بقدر التشهد ثم زاد ركعة فصلاته صحيحة وإلا فلا، فبعد المفروغية عن ذلك وهو أنه لا تصح الصلاة إلا اذا جلس بقدر التشهد، فلو فرضنا أن المكلف شك ولم يدر هل جلس بقدر التشهد قبل أن يزيد الركعة أم لا؟ مقتضى قاعدة الفراغ أنه جلس، فصلاته صحيحة. فمفاد صحيحة محمد بن مسلم هو النظر لإجراء قاعدة الفراغ، أي أن منظورها في طول مفاد صحيحة زرارة، فكيف تكون معارضة لها؟ فإن صحيحة زرارة جعلت الشرط في الصحة أن يجلس بقدر التشهد، وصحيحة محمد بن مسلم تقول إن شك في أنه هل حصل هذا الشرط أم لا؟ هل جلس قدر التشهد أم لا، فمقتضى قاعدة الفراغ حصول هذا الشرط وصحة صلاته فلا معارضة بين الروايتين، بل يكفي ورود هذا الاحتمال عرفا في دفع استقرار المعارضة.

وأشكل عليه السيد الخوئي (ص46) بإشكال مبنائي، بأن ذلك ليس من موارد قاعدة الفراغ، وذلك لأن المشكوك ما صدر على سبيل الصدفة والإتفاق لا ما صدر على سبيل الالتفات. بيان ذلك: إن مبنى سيدنا الخوئي (قده) دوران جريان قاعدة الفراغ مدار الاذكرية لقوله في موثقة ابن بكير (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) فمقتضى ذلك أن المناط في جريان قاعدة الفراغ هو حفظ الأذكرية، وهذا يعني أن المكلف إذا شك في عمله الاختياري تارة يحتمل أنه إن صدر منه فقد صدر عن التفات، وتارة يقول إن صدر مني فقد صدر صدفة اتفاقاً، لا أنه ملتفت، والمورد الذي يكون مجرى لقاعدة الفراغ هو الأول دون الثاني، لأن مناط الأذكرية موجودة في الاول كما إذا شك في الصلاة أنه هل أتى بسجدتين أم لا قبل التشهد والتسليم؟ لكن يقول لو صدر مني السجدتين قطعاً صدرتا مني عن التفات، فهنا تجري قاعدة الفراغ لأن مناط الأذكرية موجود، كما لو شك بعد الصلاة في أنه قبل التشهد والتسليم هل أتى بسجدتين أم لا. أما لو شك في فعله وقال: لا يصدر مني هذا الفعل، وليس من طبعي ولا من نهجي ان اقول به، لكنه إن صدر فيصدر اتفاقاً فهنا لا تجري قاعدة الفراغ، لعدم انحفاظ عنوان الأذكرية.

والمقام من هذا القبيل، لأن المكلف يقول الجلوس بقدر التشهد ليس من طبعي، صحيح أن الجلوس بقدر التشهد جعله الامام في رواية اخرى شرطاً في صحة الصلاة لكن حصول هذا الشرط مني ليس من طبعي إذ الجلوس بقدر التشهد ليس واجبا من واجبات الصلاة ولا ركناً من أركانها، لذلك ليس من طبعي كمصلي أن آتي به، فلو كان قد صدر فإنما صدر صدفة واتفاقاً. فما دام المشكوك صدور فعل على سبيل الاتفاق والصدفة فليس مورداً لقاعدة الفراغ، لأنه حتى لو صدر منك فهو على سبيل الصدفة وليس لأنك ذاكر.

ولكن ما افيد محل تأمل من جهة الكبرى والصغرى: أما من جهة الكبرى: فهو إشكال مبنائي فلعل مبنى الهمداني مبنى كثير من الفقهاء أن قاعدة الفراغ ليست منوطة بالأذكرية[[2]](#footnote-3)، وإن الأذكرية المذكورة في موثقة بن بكير على سبيل الحكمة لا على سبيل العلة المنحصرة التي تدور القاعدة مدارها، وأن المدار في صحيحة محمد بن مسلم (كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه) فالمفروض في المقام أنه يشك في شرط من شرائط صحة الصلاة، لأن الشرط في صحة الصلاة التي زيد فيها ركعة سهوا ان يجلس بمقدار التشهد، فهو يشك في شرط من شرائط الصحة ومقتضى إطلاق صحيحة محمد بن مسلم جريان قاعدة الفراغ فيه. أما من جهة الصغرى: فهل ما ذكره (قده) من أن هذا الجلوس لو صدر لصدر على سبيل الإتفاق أم أنه يصدر عادة عن التفات، لما ذكرناه سابقاً أن من طبع المصلي جلسة الاستراحة بعد السجدتين، غاية ما في الامر هذه الجلسة قد تشتمل على التشهد وقد لا تشتمل، وقد سبق عن سيدنا الخوئي (قده) أن المقصود بالجلوس بقدر التشهد ليس الجلوس المجرد من تشهد بل الجلوس الذي قد يجتمع مع التشهد وقد لا يجتمع معه، لا الجلوس المجرد عن التشهد، حتى يقال هذا ليس من طبعي انما المنظور في صحيحة زرارة الجلوس الجلوس الذي قد يشتمل على التشهد وقد لا يشتمل عليه، وهو أمر من طبع المصلي أن يقوم به، فدعوى أنه إنه إن صدر فقد صدر لا على نحو الالتفات بل على سبيل الصدفة والاتفاق على الأقل ليس أمراً مطرداً حتى يكون إشكالاً لنظر الرواية على قاعدة الفراغ.

الوجه الثالث: (لدفع المعارضة) ما ذكره المحقق الهمداني (قده)[[3]](#footnote-4) فقال: بأن متن صحيحة محمد بن مسلم مضطرب وذلك لاشتماله على جهتين هما خلاف المعهود من التكاليف: الجهة الاولى: إقحام التشهد بين الركعة الزائدة والركعة المضافة، حيث قال الإمام (ع): (إن كان لا يدري جلس في الرابعة أم لم يجلس فليجعل اربع ركعات من الظهر، ويجلس ويتشهد ثم يصلي وهو جالس ركعتين واربع سجدات ويضيفها إلى الخامسة، فتكون نافلة، فمعناه أن الإمام اقحم تشهداً بين الركعة الزائدة والركعتين من جلوس. فهنا تساءل المحقق الهمداني: هل أن هذا التشهد تشهد للفريضة أم تشهد في النافلة؟ فإن كان تشهداً للفريضة فلابد أن يكون من باب القضاء وإلا فالمفروض أنه تجاوز محله، لأنه إذا شك أنه تشهد أم لم يتشهد فالشك أنه زاد ركعة، وحيث إن هذا الشك حصل بعد أن زاد ركعة فهو شك بعد تجاوز المحل، وبما أنه شك بعد تجاوز المحل فلا يعتنى به فلا يجب عليه قضاء التشهد لأنه يشك في وقوعه، فكيف يدعى بأن الإمام أمره بالتشهد بعد الركعة الزائدة من باب القضاء والحال انه يشك، فلعله أتى بالتشهد، فمن جهة الشك لا يعتنى به لأنه تجاوز المحل. وإن كانت نافلة تشهد فهذا التشهد تشهد النافلة فالمفروض أن يكون بعد الركعتين المضافتين للركعة لا بينهما فإنه لم يعهد تشهد بين ركعتي النافلة. إذن اشتمال الرواية على هذا الحكم مانع من الوثوق بصدورها. الحكم الآخر: أنه أتى بالركعة الزائدة بقصد الجزئية، فإذا كان قد أتى بالركعة الزائدة بقصد الجزئية فكيف صح اعتبا

رها نافلة بضم ركعتين من جلوس إليها؟. والحمدُ لله ربِّ العالمين.

### 004

ذكرنا فيما سبق أنه استدل بصحيح زرارة (إن كان جلس في الرابعة فقد تمت صلاته) على صحة الصلاة عند زيادة الركعة سهواً، وقلنا بأن هناك عدة مناقشات للاستدلال بهذه الصحيحة.

المناقشة الخامسة: أن هذه الصحيحة معارضة بصحيحة محمد بن مسلم (إن كان لا يدري أنه جلس في الرابعة أم لم يجلس فليحتسب اربع ركعات منها ظهراً) وكان الكلام منصباً في رفع هذه المعارضة بين الصحيحتين، وقلنا بأن هناك وجوه لرفع المعارضة.

الوجه الثالث: ما أشار اليه المحقق الهمداني من أن صحيحة محمد بن مسلم مشتملة على ما يوهن حجيتها فلا تصلح للمعارضة. وذلك أنها ذكرت أن من التفت بعد زيادة الركعة إلى زيادتها فليتشهد وليضف إلى الركعة الزائدة ركعتين، وتسائل المحقق الهمداني هل أن التشهد هو تشهد الفريضة أم تشهد النافلة؟ فإن كان تشهد الفريضة فالمفروض أنه مجرى لقاعدة التجاوز، لأنه شك في أنه تشهد أم لم يتشهد وقد تجاوز المحل بزيادة الركعة، فمقتضى ذلك أن يبني على حصوله اذ لا يجب عليه التشهد حتى نعتبر هذا التشهد الذي أمر به الامام (ع) تشهد الفريضة، وإن كان هو تشهد النافلة فكيف يؤمر بإقحام التشهد بين الركعتين وإنما محل التأمل بعد الفراغ من النافلة.

وقد أجاب جملة من الأعلام عن هذه الشبهة ومنهم صاحب البحار (ج5، ص202) وأجاب عنه: بأن هذا التشهد تشهد الفريضة وكونه مما لا يجب أدائه لجريان قاعدة التجاوز في حقه لا يمنع أن يؤمر بأدائه استحباباً خصوصاً وأن الرواية في سياق بيان مستحبات، فإنها أمرت باعتبار الركعة الزائدة نافلة، وهذا امر استحبابي فكما أمرت باعتبار الركعة الزائدة نافلة كذلك أمرت بالتشهد بعد الركعة الزائدة قضاء عن التشهد المشكوك وإن كان هذا القضاء غير واجب بمقتضى قاعدة التجاوز الا انه امر ندبي ولا يوجب سقوط الرواية عن الاستدلال.

الجهة الثانية: أن المكلف عندما أتى بالركعة الزائدة جاء بها بقصد الجزئية من صلاته التي بيده، ولولا أنه جاء بها بقصد الجزئية من صلاته لما كانت زائدة، فحيث جاء بها بقصد الجزئية إذن لم يقصد النافلة وإنما قصد الإتيان بها بما هي جزء من صلاته، فقوله (ع) أن يضم إليها ركعتين ويعتبرهما نافلة مع ان المكلف لم يقصد النافلة، خلاف القاعدة، ولأجل ذلك لم يأمره بتكبيرة الإحرام مع أن مقتضى كونها نافلة أن يكبر تكبيرة الإحرام.

والجواب عن ذلك: ان قصد الفريضة لا يضر بوقوعها نافلة من باب الخطأ في التطبيق، فإن هذا المكلف عندما أتى بالركعة الزائدة قصد امتثال الامر الفعلي في حقه والأمر الفعلي في حقه هو الإتيان بهذه الركعة بعنوان النافلة لا الاتيان بها بعنوان جزء الفريضة، فما دام قصد الامر الفعلي في حقه فقد قصد النافلة وتطبيقه على الفريضة من باب الخطأ في التطبيق، فلا يضر ذلك بوقوعها نافلة، نعم لم يؤمر بتكبيرة الإحرام لعلها صلاة استحبابية ولأنه لم يحصل منه ذلك نسياناً وسهواً، لأنه لم يدر أنها نافلة لذلك لم يأت بتكبير الإحرام، فاغتفار تركه لتكبيرة الإحرام فيها بلحاظ أنها نافلة. فتلخص: أن هذه المناقشة من أجل وهن حجية صحيحة محمد بن مسلم ليست كافية في الموهنية، خصوصاً أنه يمكن التبعيض في الحجية، فنحن نأخذ بصحيحة محمد بن مسلم في المدلول الأول لها وهو أن صلاته صحيحة، ولا نأخذ بمداليها الأخرى التي هي على خلاف القاعدة، وبلحاظ مدلولها الاول وهو البناء على صحة الصلاة تكون لصحيحة زرارة التي اشترط لصحة الصلاة الجلوس بمقدار التشهد.

الوجه الرابع: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) (ص46) حيث قال: إن صحيحة محمد بن مسلم معارضة في نفسها بصحيحته الأخرى فلا تصلح لمعارضة صحيحة زرارة لأنها في نفسها معارضة بصحيحة محمد بن مسلم الأخرى.

الرواية الأولى: (سألت أبا جعفر ع عن رجل استيقن بعد ما صلى الظهر أنه صلى خمساً، قال: وكيف استيقن؟ قلت: علم. قال: إن كان علم أنه كان جلس في الرابعة فصلاة الظهر تامة فليقم فليضف إليها ركعة). فهنا قال (إن كان علم). هذا الشرط الموجود في الصحيحة الأولى.

الشرط الموجود في الرواية الثانية: (عن رجل صلى الظهر خمساً؟ قال: إن كان لا يدري جلس في الرابعة أم لم يجلس فليجعل اربع ركعات منها الظهر ويجلس يتشهد). وجه المعارضة عند السيد الخوئي: أن مقتضى مفهوم الشرط لقوله (إن كان علم بالجلوس فصلاته صحيحة) إن كان لا يعلم فصلاته باطلة. مع ان منطوق صحيحة محمد بن مسلم الأخرى فرض الشك، (إن كان لا يدري فليحتسب أربع ركعات ظهراً) يعني صلاته صحيحة. فمفهوم الشرك في قوله (إن كان علم) يفيد بطلان صلاته، بينما منطوق الشرط في صحيحته الأخرى يفيد صحة صلاته، فالصحيحتان معارضتان، فاذا سقطتا بالمعارضة بقيت صحيحة زرارة التي استدلنا بها على صحة الجلوس بلا معارض فنبني عليها.

ولكن يلاحظ على ما افيد: أن ظهور الشرط في المفهوم فرع كون الشرط في مقام التحديد، فإذا وردت الجملة الشرطية في مقام الاحتراز والتحديد موجوب لانعقاد مفهوم لها، أما إذا قامت قرينة منعت من ظهورها في الاحتراز، فحينئذ لا نحرز انعقاد موضوع لها، والكلام من هذا القبيل، مع أن كلام العلم ورد في كلام السائل حيث إنها قالت: (سألت أبا جعفر ع عن رجل استيقن بعدما صلى الظهر انه صلى خمساً؟ قال: وكيف استيقن؟ قلت: علم. قال: إن كان علم أنه كان جلس في الرابعة فصلاة الظهر تامة). فمن المحتمل أن قول الإمام (إن كان علم) أنه كما فرضت أنه استيقن بأنه صلى خمساً، أو كما فرضت أنه علم بجلوسه في الرابعة فحينئذٍ تكون صلاته تامة وإلا فلا. بالنتيجة إن استظهرنا أن قوله (إن كان علم)، أنه في مقام الاحتراز، انعقد المفهوم، وإن قلنا بأن عنوان العلم ظاهر في الطريقية، فكأن قوله (إن كان علم) يعني أن كان جلس وإنما عبر بـ(علم) لأن السائل استخدم علم واستخدم فاستخدم الإمام إن كان علم مجاراةً لتعبير السائل، وإلا المدار على أصل الجلوس لا على العلم بالجلوس، فالعلم لا موضوعية له وبالتالي لا ينعقد لها مفهوم حتى تكون معارضة لصحيحة محمد بن مسلم، وعلى أية حال كما ذكر السيد حتى لو انعقد لصحيحة محمد بن مسلم الأولى مفهوم فالثانية مجرد تقييد للمفهوم وليست معارضة. فإن مفهوم الأولى إن لم يعلم أنه جلس فصلاته باطلة مطلقا وتلك قيدت هذا المفهوم إلا فرض الشك، فإنه حينئذٍ يبني على الصحة. فانتفى بذلك الوجه الرابع لدفع المعارضة بين صحيحة محمد بن مسلم وصحيحة زرارة.

والصحيح كما قلنا في دفع المعارضة ما ذكره المحقق الهمداني: أن من المحتمل أن صحيحة محمد بن مسلم ناظرة لقاعدة الفراغ، فتكون في طول صحيح زرارة وليست في عرضها كي تكون معارضة لها. فهل أن صحيحة زرارة تامة الاستدلال أم لا؟ [[4]](#footnote-5)

المناقشة السادسة: ما ذكره العلامة الحائري (قده) في كتابه (الخلل): قد يقال لم تحرز أصالة الجهة في صحيحة زرارة، والسر في ذلك: أن أصالة الجهة كسائر الأصول هي نوع من الظهور كما أن أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي نحو من الظهور، كذلك أصالة الجهة أن ما ذكره جداً مطابق للواقع هي أيضاً نوع من الظهور، وكل ظهور يكون حجة إذا لم يقم منشأ عقلائي على خلافه، وهنا يوجد منشأ عقلائي على خلاف إجراء أصالة الجهة على صحيحة زرارة، والمنشأ العقلائي أمران:

الأمر الأول: أن الإمام في صحيحة زرارة ذكر ما اتفق العامة عليه، فإن العامة اختلفوا، منهم من قال بأن زيادة الركعة غير ضائرة سواء جلس في الرابعة أم لم يجلس. وهو المشهور. ومنهم من قال كأبي حنيفة والثوري وجمع من الكوفيين: من انه إن جلس في الرابعة قبل التشهد فصلاته صحيحة، فالإمام ذكر القدر المتيقن مما اجمع العامة على تصحيح الصلاة معه، وهو أن من زاد ركعة وكان قد جلس في الرابعة بقدر التشهد فيها فصلاته صحيحة. هذا ما اتفق العامة على تصحيحه، إذن ذكر الامام في هذه الرواية ما اتفق العامة على صحته قرينة على انه في مقام التقية.

الأمر الثاني: أن الإمام وافق كلام أبي حنيفة حرفاً بحرف، حيث إنّ نفس تعبير (أن يجلس بقدر التشهد في الرابعة حتى تصح صلاته، وأنه يعتبر الركعة الزائدة نافلة) كلا الأمرين هما نفس فتوى أبي حنيفة والثوري وغيرهم. فهذه قرينة أخرى على نظره لمذهب الكوفيين الذي منهم أبو حنيفة.

إذن هذان الأمران: أحدهما أنه ذكر ما اتفق العامة على صحته، ثانيهما: أنه ذكر حذافير فتوى أبي حنيفة ومن تبعه، هذان الأمران إن لم يكونا قرينة على ورود الرواية في مقام التقية فعلى الاقل هما منشأ عقلائي مانع من إجراء اصالة الجهة، فنقول بأن صحيحة زرارة فيها ظهوران سياقيان: الظهور السياقي الاول: أن هذا المراد الاستعمالي مراد جدي، فهذا لا مانع عقلائي من اجرائها. الظهور الثاني: أن ما أراده جداً مطابق للواقع، المعبر عنه بأصالة الجهة. هذا الاصل الثاني حيث إنه من سنخ الظهور والظهور إنما يكون حجة إذا لم يقم منشأ عقلائي على خلافه.

ولكنه (قده) تأمّل فيما ذكر، فأفاد: بأن الامام (ع) لو كان في مقام النظر لفتوى أبو حنيفة والكوفيين ومراعاة فتواهم لما قال في صحيحة محمد بن مسلم إن كان لا يدري جلس في الرابعة أم لم يجلس فصلاته صحيحة. فإن هذا ليس موافقاً للعامة، فإن مقتضى فتواهم أن لا تصح صلاتهم إلا باشتراط الجلوس، فاذا لم يدر أنه جلس أم لا فمقتضى ذلك البطلان مع أن الإمام نصّ أنه إن كان لا يدري فصلاته صحيحة. ولو كان في مقام التقية لكان من المناسب أن يقول إن كان لا يدري فصلاته باطلة لأنه لم يحرز الشرط الذي اشترطه مذهب الكوفيين وهو اشتراط الجلوس بمقدار التشهد في الرابعة. الأمر الثاني: أن الروايات متعددة، بعضها عن الباقر وبعضها عن الصادق وبعضها روى زرارة وبعضها رواه محمد بن مسلم وبعضها عن جميل بن دراج، فحملها على التقية ومراعاة مذهب العامة بعيد. مضافاً الى أنه لو كان مراعاة لمذهب العامة لماذا يذكر حكم النافلة مع أن التقية تتأتى بغير ذلك. فإنّهم لا يلزمون باعتبارها نافلة وإنما هو حكم استحبابي. إذن كما أفيد كمنشأ عقلائي مانع من جريان أصالة الجهة محل منع، فتجري أصالة الجهة بلا منشأ عقلائي بلا خلاف.

المناقشة السابعة: ما ذكره السيد الخوئي (قده) نحن نسلم ان صحيحة زرارة لا معارض لها، وأن صحيحة زرارة ليس في مقام التقية، وأن نسبتها للأدلة الدالة على مبطلية زيادة الركعة، نسبة المقيد للمطلق، فمقتضى صناعة الإطلاق والتقييد هو العمل بها. ولكن مع ذلك لابد من رفع اليد عنها للمعارضة بالدلالة الالتزامية للأدلة الدالة على أن من صلى تماماً في موضع القصر عن نسيان وكان ذاكراً في الوقت أعاد. بن القاسم: (عن رجل صلى وهو مسافر فأتم الصلاة؟ قال: إن كان في وقت فليعد، وإن كان الوقت قد مضى فلا). وصحيحة ابي بصير: (عن رجل ينسى فيصلي في السفر أربع ركعات؟ قال: إن ذكر في ذلك اليوم فليعد، وإن لم يذكر حتى يمضي ذلك اليوم فلا اعادة عليه). فهذه الروايات معارضة لهذه الصحيحة التي تقول (إذا زاد ركعة سهواً فصلاته صحيحة).

ويأتي الكلام عن وجه المعارضة.

### 005

ما زال الكلام في صحة الاستدلال بصحيحة زرارة، التي ذكر فيها أنّ المكلّف إذا زاد ركعة على الرباعية فإن كان قد جلس بعد السجدة الثانية [[5]](#footnote-6)من الرباعية بمقدار التشهد فإن صلاته صحيحة، وإن زاد ركعة. ولكن هناك عدة مناقشات لهذا الاستدلال.

المناقشة السابعة: ما ذكره السيد الخوئي (قده). محصل ما أفاد أمور:[[6]](#footnote-7)

الأمر الأول: أن صحيحة زرارة واردة في صلاة الظهر، (سألته عمّن صلّى الظهر خمساً، قال إن جلس قدر التشهد فقد تمت صلاته). ولكن لا خصوصية لنظر العرف لكون الصلاة ظهراً، وإنمّا يرى العرف أن المناط الرباعية، سواء كانت ظهراً أو عصراً أو عشاءاً، فإنّ كلّ من زاد ركعة في الرباعية جاء فيه هذا التفصيل، وهو أنه إن جلس قدر التشهد قبل الركعة الزائدة تمت صلاته وإلا فلا، فلا خصوصية للظهر وإنّما الخصوصية للرباعية مقابل غيرها، بحيث لو زاد ركعة في الثنائية كصلاة الفجر أو الثلاثية كصلاة المغرب فلا يجدي في صحتها أنه جلس قبل الركعة الزائدة بمقدار التشهد، وإنّما هذه خصوصية للرباعية، مقابل غيرها. الأمر الثاني: لا يحتمل العرف أن لصفة التمام موضوعية، مع أن الرواية واردة في صلاة التمام (سألته عمّن صلّى الظهر خمساً)، أي من كانت وظيفته أن يصلي رباعية، لأنه في الحضر فوظيفته الرباعية. فهل هذه الخصوصية محفوظة؟ يقول: أن العرف لا يرى خصوصية لكون الصلاة تماماً، بل كل صلاة لو كانت في الحضر لكانت رباعية ولو كانت في السفر لكانت ثنائية، فإنّ الرواية تشملها، بغض النظر عن كونها تماماً أو قصراً ، من زاد ركعة أو الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء في سفر أو حضر فإن جلس بمقدار التشهد صحت صلاته وإلا فلا، فلا خصوصية لكون الصلاة تماماً.

الأمر الثالث: يتبين لنا أنه لا يصح الاستدلال بصحيحة زرارة على أنّ من زاد ركعة صحت صلاته إن جلس بمقدار التشهد، والسر في ذلك: أنها معارضة بروايات صحيحة وردت في من صلى تماماً موضع القصر. فإن هذه الروايات أفادت أن من صلى تماماً في موضع القصر عن نسيان فصلاته فاسدة. بمعنى أنه إن ذكر في الوقت أعاد، وإن ذكر خارج الوقت فلا شيء عليه. ومن الروايات: 1/ صحيحة عيص بن القاسم، عن رجل صلى وهو مسافر فأتم الصلة؟ قال: إن كان في وقت فليعد، وإن كان الوقت مضى فلا. 2/ موثق أبي بصير: (عن الرجل ينسى فيصلي في السفر أربع ركعات؟ قال: إن ذكر في ذلك اليوم فليعد، وإن لم يذكر حتى يمضي ذلك فلا إعادة عليه). فتقع المعارضة بين هذه الروايات وبين صحيحة زرارة، لما عرفت من أن زيادة الركعتين نسياناً في من يتم موضع القصر لا تنفك عن الجلوس بقدر التشهد، لأنه إذا صلى القصر تماماً ففي العادة أنه جلس وتشهد وظن أنه في حضر فأتم صلاته ثم أنكشف القصر، مع أنه جلس بمقدار التشهد مع ذلك يعيد، إذن الطائفتان متعارضتان، فإن الطائفة الاولى وهي صحيحة زرارة (من صلى خمساً إن جلس بمقدار التشهد فصلاته مامة. وهذه الروايات تقول: من صلى تماماً في موضع القصر نسياناً أعاد، مع أنه جلس بمقدار التشهد، بل تشهد مع ذلك حكمت بالإعادة. فتستقر المعارضة بينهما، ولابد من العلاج، وبما أن تلك الروايات المتضمنة للصحة (صحيحة زرارة) موافقة لمذهب العامة فإنهم أطبقوا على الصحة في فرض من جلس بمقدار التشهد، فتطرح، ويكون الترجيح للنصوص الموافقة للروايات العامة الدالة على ان زيادة الركعة مبطل، كصحيح زرارة ( من استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً)، وبعبارة أخرى: ان الروايات الدالة على الفساد وهي الواردة فيمن صلى تماماً في موضع القصر، هي المقدمة، لمخالفتها للعامة وموافقتها للسنة وهي موافقتها للإطلاقات الدالة على أن زيادة الركعة مبطل. ويلاحظ على ما أفيد: الملاحظة الأولى: مقتضى إلغاء خصوصية التمام والقصر في الطائفة المصححة، حيث إن سيدنا يقول لاغي الخصوصية للتمام وإن وردت الرواية في التمام. مقتضى إلغاء العرف لخصوصية التمام في الروايات المصححة أن تكون النسبة بينها نسبة المطلق والمقيد، فالروايات المصححة كصحيحة زرارة مفادها مطلق (من زاد ركعة على صلاته فإن كان قد جلس بمقدار التشهد صحت صلاته)، بينما الروايات الدالة على الفساد واردة فيمن أتم في موضع القصر، يعني ركعتين زيادة على وظيفته، فهي بهذا اللحاظ تكون أخص من الطائفة الأولى، فالطائفة الأولى تقول: من زاد ركعة صحت صلاته إن جلس بمقدار التشهد. والطائفة الثانية تقول: في خصوص من صلى تماماً موضع القصر نسياناً صلاته فاسدة، سواء كان ذلك في ظهر أو عصر، فهي أخص من الطائفة الأولى فتقيّد بها.

فإن قلت: المرتكز العرفي يلغي الخصوصية في الطائفة الثانية أيضاً، أي كما أنه يلغي خصوصية التمام في الأولى يلغي خصوصية القصر في الثانية فيرى أنها شاملة لكل صلاة، وبلحاظ الغاء الخصوصية في كليهما يحصل التباين بينهما. وكأنّ المنظور في الطائفة الثانية (الطائفة المبطلة)، ذكر الصغرى لكبرى وهي زيادة الركعة لا لخصوصية للمورد وهي أنه صلى تماماً في موضع القصر. وإنما بيان صغرى للكبرى وهي من زاد ركعة أو ركعتين في صلاته. والمنبّه على ذلك ما ورد في بعض الروايات: من أنه من أتم في موضع القصر لم تجز صلاته لأنه زاد في فرض الله. ففي ما رواه الصدوق عن الأعمش عن جعفر بن محمد (ع) في حديث شرائع الدين، قال: (والتقصير في ثمانية فراسخ وهو بريدان وإذا قصّرت أفطرت، ومن لم يقصر في السفر لم تجز صلاته لأنه زاد في فرض الله). فمقتضى التعليل أنّ المدار على الزيادة على الفرض سواء كان تماماً في موضع القصر أو زاد ركعة في التمام، وبالتالي فتستقر المعارضة بين الطائفتين. قلت: مضافاً إلى ضعف سند رواية الأعمش، أنه لو كان المنظور في روايات من صلّى تماماً في موضع القصر نسياناً أعاد، هو البطلان، لأنه زاد في فرض الله، لم يبق وجه للتفصيل بين أن يذكر في الوقت وبين أن يذكر خارج الوقت. خصوصاً الروايات التي فصّلت بين اليوم وغيره، فلا وجه لهذه الخصوصية ما دامت الصلاة باطلة، مما يكشف عن أن لمورد هذه الروايات خصوصية، أي ان الإتيان بالتمام في موضع القصر له خصوصية، لا أنه من باب بيان صغرى لكبرى وهي من زاد ركعة في صلاته. وإلا لم يبق وجه للتفصيل بين الموردين، وبالتالي نقول: ان المعارضة بين الطائفتين لم تحرز، اذ يكفينا في دفع المعارضة أننا نحتمل احتمالاً عرفياً أنه لخصوصية أنه أتى تماماً في موضع القصر اعتباراً. الملاحظة الثانية: سلّمنا أن لا خصوصية من هذه الجهة،

ولكن يوجد فارق كما أشار إليه المحقق الحلي (قده) في المعتبر[[7]](#footnote-8): من صلّى تماماً في موضع القصر، والعادة أن يجلس ويتشهد، فهو لم يأت بمخرج للصلاة، لأن الجلوس والتشهد في الركعة الثانية واجب على كل حال.

بينما من زاد ركعة على الرباعية، الإمام قال: (من جلس بمقدار التشهد صحت صلاته)، ومقصوده أن الجلوس بمقدار التشهد اعتبره الشارع مخرجاً وقائماً مقام السلام، فلذلك وقعت الركعة الزائدة خارج الصلاة لا ضمن الصلاة، فمن المحتمل عرفاً أن الجلوس بمقدار التشهد مما اعتبره الشارع مخرجاً بمثابة السلام المخرج، وحيث إنها وقعت خارج الصلاة فالصلاة صحيحة، فما دام يحتمل ذلك عرفاً فهناك فارق بين الموردين، ومع وجود هذا الفارق بين الموردين لم تستقر المعارضة.

الملاحظة الثالثة: على فرض أن لا خصوصية لذلك، بما أن صحيحة زرارة التي صححت الصلاة مع زيادة الركعة ما دام المكلف جلس مقدار التشهد، فهي رواية على خلاف العادة، بما انها خلاف القاعدة فيقتصر على موردها. وموردها من زاد في الرباعية ركعة. أما من زاد ركعتين، كمن صلى تماماً في مورد القصر، فلا نستطيع أن نحكم بصحة صلاته وإن جلس بمقدار التشهد، فبما أن صحيحة زرارة واردة على خلاف القاعدة فمقتضى ذلك الاقتصار على موردها وبالتالي لا تستقر المعارضة بين الطائفتين.

المناقشة الثامنة: أن يقال بأن صحيحة زرارة ساقطة لمعارضتها للمستثنى في صحيح لا تعاد (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود)، وبما أنه علّل المستثنى بالذيل (... والتشهد والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة). فإن ظاهر هذا التعليل أن الإخلال بأحد الخمسة إنّما يكون مبطلاً لأنه إخلال بالفريضة، فالعلّة في كون الإخلال بأحد الخمسة مبطلاً للصلاة لأنه إخلال بالفريضة. فبما أن هذه هي العلة فزيادة الركعة إخلال بالفريضة، ومقتضى عموم التعليل إباءه عن التقييد، فتقع المعارضة.

والملخّص: أن مقتضى التعليل في حديث لا تعاد: أن الإخلال بالفريضة مبطل، ولا ريب أن زيادة ركعة إخلال بالفريضة، فمقتضى ذلك بطلان الصلاة لدخول هذا الفرض في المستثنى في حديث لا تعاد، وحيث إن صحيح زرارة الذي صحح الصلاة مع زيادة الركعة معارض لهذا المدلول، إذن بالنتيجة استقرت المعارضة بينهما، فسقط الاستدلال بصحيح زرارة. ولكن يلاحظ على ذلك:

أولاً: بحسب المبنى المختار المذكور: أن الزيادة ليست إخلالاً بالفريضة، بل إخلال بالسنة، حيث إن مانعية الزيادة من السنن لا من الفرائض، كي يندرج تحت عموم التعليل في حديث لا تعاد. ثانياً: لو سلّمنا أنه إخلال بالفريضة، فإن التعليل قابل للتقييد، والشاهد على ذلك:

أن زيادة الركوع مغتفرة في صلاة الجماعة إذا كانت سهوية مع أن زيادة الركوع إخلال بالفريضة. إذن كما قيد هناك، يقيد هنا، بأن زيادة الركعة إن سبقتها جلوس بقدر التشهد كانت الصلاة صحيحة. المناقشة التاسعة: إن حجية خبر الثقة كسائر الأمارات منوطة بعدم قيام منشأ عقلائي على الخلاف. وعدم فتوى المشهور من القدماء بصحيحة زرارة الدالة على تصحيح الصلاة مع الجلوس بمقدار التشهد لم يفتوا بها، فعدم فتواهم بها وإن لم يحرز أنه إعراض إلا أنه منشأ عقلائي على الخلاف، بل إن الشيخ الطوسي نفسه في التهذيبين بنى على الصحيحة، وكأنه يفتي بضمونها في (الخلاف، ج1، ص453)، قال: بعدم العمل بصحيح زرارة الدال على الصحة معللاً ذلك بقاعدة الاشتغال، وأن الجلوس في الصلاة بقدر التشهد ليس من واجبات الصلاة كي يكون مصححاً لها. كما ذكر في (المبسوط ج2، ص121): أن القول بالبطلان هو الصحيح، وأن القول بالصحة مبني على عدم وجوب الذكر في التشهد والاكتفاء بالجلوس، فلذلك رجع البناء على القول بالبطلان.

والمناقشة الأخيرة تامة، والنتيجة: أننا وصلنا كما عليه الأعلام كالسيد الحكيم في المستمسك والسيد الخوئي في المستند: من أن مجرد الجلوس بمقدار التشهد ليس مصححاً للصلاة، فإن وصلت النوبة إلى مقتضى الأصل العملي، فلو فرضنا عدم وجود دليل لفظي اجتهادي على مانعية زيادة الركعة، وشككنا هل أن زيادة الركعة مانع على مستوى الاصل العملي أم لا؟. فقد يقال: بأن الشك في المانعية مجرى للبراءة، وبالتالي صلاته صحيحة. ولكن بخصوص هذه المورد وهو من زاد في الرباعية ركعة كما في مورد الرواية يوجد علم إجمالي منجز، وهو أنه إن كانت صلاته صحيحة وجب عليه قضاء التشهد أو سجود السهو لنسيان التشهد بناء على وجوبه، وإن كانت صلاته فاسدة وجب عليه الإعادة، فجريان البراءة عن وجوب قضاء التشهد ووجوب سجود السهو معارض بجريان البراءة عن وجوب الاعادة. ومع تعارض الأصلين يكون العلم الإجمالي منجزاً. فهل العلم الإجمالي هنا منحل حكماً أم لا؟. راجع مسألة الأصل المصحح والأصل المتمم.

### 006

ذكرنا فيما سبق إذا وصلت النوبة للأصل العملي ففي مورد البحث وهو من نسي التشهد والتسليم وزاد ركعة، فما هي وظيفته بحسب مجرى الأصل العملي؟ إذ قد يقال إن المقام من موارد العلم الإجمالي المنجز، وذلك لعلم المكلف أنه إن كانت صلاته صحيحة فيجب عليه تدارك التشهد، ويجب عليه سجود السهو لنسيان السلام، وإن كانت الصلاة فاسدة فيجب عليه الإعادة، فمقتضى العلم الإجمالي الجمع بين الوظيفتين، أي تدارك التشهد والتسليم بعد الركعة الزائدة وإعادة الصلاة. ولكن هذه الوظيفة تعتمد على أمور:

الأمر الأول: إذا قلنا بأن الأدلة (أي الروايات الدالة على تدارك التشهد المنسي ووجوب سجدتي السهو) مطلقة، تشمل حتى من تلبس بالمنافي، كالركعة الزائدة، أو الاستدبار أو الحدث، وأما إذا قلنا بأن ما دلّ على تدارك التشهد المنسي أو وجوب سجود السهو منصرف عمّن تلبس بالمنافي ففي محل الكلام ليس له علم إجمالي إما بوجوب تدارك التشهد، أو إعادة الصلاة، بل لا يحتمل إلا لزوم إعادة الصلاة، إذ بعد تلبسه بالمنافي (الركعة الزائدة) فإن دليل تدارك التشهد منصرف عن المورد.

الأمر الثاني: إن المسألة مبنية على عدم وجود أصل مثبت، فإن العلم الإجمالي إنما يكون منجزاً إذا تعارضت الأصول الترخيصية في أطرافه، فمن يعلم إجمالاً بأنه إما يجب عليه القصر أو يجب عليه التمام، فإن هذا العلم الاجمالي منجز لتعارض الاصول الترخيصية وهي اصالة البراءة عن القصر مع اصالة البراءة عن التمام، اما اذا كان في احد الطرفين أصل مثبت للتكليف وليس ترخيصياً، فإن العلم الاجمالي ينحل حكماً، مثلا اذا كان في البلد ودخل عليه الزوال فتنجز في حقه وجوب الصلاة تماماً ثم خرج وسافر، ووصل إلى نقطة لا يدري أن حكمه في هذه النقطة القصر أم التمام، فإن العلم الإجمالي إما وظيفته القصر أو التمام منحل حكماً، لوجود أصل مثبت للتكليف في أحد الطرفين وهو استصحاب وجوب التمام، لأنه كان في بلده عند دخول الوقت فوجب عليه التمام والآن يشك فيستصحب وجوب التمام، فاستصحاب وجوب التمام مثبت لأحد الطرفين، فإذا جرى الاصل المثبت لأحد الطرفين حل العلم الإجمالي وجرى الاصل الترخيصي عن الطرف الآخر بلا معارض، لأن الطرف الاول فيه أصل مثبت وليس ترخيصياً.

ففي المقام إن المكلّف إذا شك في أنه هل صلاته صحيحة فيجب عليه قضاء التشهد، أو أن صلاته فاسدة فيجب عليه الاعادة وهو بالنتيجة يشك هل أن الأمر الضمني بالتشهد ما زال باقياً أم لا؟ فيستصحب بقاءه. فأحد طرفي العلم الإجمالي جرى فيه أصل مثبت وهو استصحاب بقاء الأمر الضمني بالتشهد، فيجري الاصل المرخص في الطرف الآخر وهو وجوب الاعادة بلا معارض.

ولكن، يجاب عن ذلك: بأن استصحاب الأمر الضمني في المقام من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثالث، أي ما دار بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث، باعتبار أن الأمر الضمني بالتشهد الذي كان فعلياً في حقه في الصلاة كان موضوعه التشهد بين السجدة الأخيرة والسلام، فكان موضوع الأمر الضمني بالتشهد محدداً في الصلاة وهو أن يقع بين السجدة الأخيرة والسلام، وقد فات موضوعه، لأنه تلبس بركعة زائدة. فبما أن موضوعه قد فات فذلك الأمر الضمني بالتشهد في هذا الموضع قد ارتفع جزماً، ويشك في أمر ضمني جديد بالتشهد. فلا يمكن أن يجري استصحاب كلي الأمر الضمني فان احد فرديه مقطوع الارتفاع والآخر مشكوك الحدوث. إذن فلا يوجد لدينا في المقام أصل مثبت لأحد الطرفين كي يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي.

الأمر الثالث: ذُكر في باب العلم الإجمالي: إذا كان أحد الأصلين (المتعارضين الترخيصين) متمم والآخر مصحح، انحل العلم الإجمالي، إذ يجري الاصل المصحح بلا معارض، بيان ذلك: لو أن المكلّف علم إجمالاً أنه في هذه الصلاة أما أنه نقص سجد أو نقص ركوعاً، فحينئذٍ يوجد أصل في جانب السجدة، ويوجد أصل في جانب الركوع، فنقول: الاصل في جانب السجدة مثلا قاعدة التجاوز. والاصل في قاعدة الركوع قاعدة التجاوز أو الفراغ. أو أنه علم إجمالاً إما نقص سجدة أو زاد ركوعاً، فحينئذٍ القاعدة الجارية من ناحية السجدة قاعدة التجاوز أو قاعدة الفراغ، والقاعدة الجارية من ناحية زيادة الركوع استصحاب عدم الزيادة، فعنده أصلان ترخيصيان لكن الأول متمم والآخر مصحح، لو واقعاً نقص سجدة من الصلاة فصلاته صحيحة، إذن قاعدة التجاوز التي تقول لا تعتني بالشك، ليست أصلاً مصححاً لأن الصلاة صحيحة حتى لو نقص سجدة، إنما هي أصل متمم، بينما لو زاد ركوعاً في الصلاة أو نقص ركوعاً صلاته باطلة، فاستصحاب عدم الزيادة أو قاعدة الفراغ التي تقول لم تزد ركوعاً تعتبر أصلاً مصححاً، فالعلم الإجمالي متعلق بأحد طرفيه في أحدهما يجري أصل متمم، وفي الاخر يجري أصل مصحح.

ففي محل الكلام عندنا اصلان متم ومصحح، لأنه يعلم إجمالاً أما أنه مطلوب بالتشهد أو مطلوب بإعادة الصلاة، فلو انه مطلوب التشهد فصلاته صحيحة، بينما لو كان مطلوبا بالإعادة فصلاته فاسدة، إذن بالنتيجة الاصل المؤمّن بوجوب اعادة التشهد أصل مؤمّن، بينما الأصل الموجب لإعادة الصلاة أصل مصحح. وقد تعرضنا مفصلاً في كتابنا (فروع العلم الإجمالي). ونتعرض بما يرتبط بالمقام،

الوجه الأول: أن الأصل المتمم لا يعارض الاصل المصحح لأنه لا يوجد شك وإنما يوجد قطع. فهو ليس شاكاً في امتثال الأمر بالتشهد بل هو قاطع في عدم امتثال الأمر بالتشهد، أي انه قاطع بأن التشهد مطلوب منه إما في هذه الصلاة أو في صلاة جديدة، إذن تجري اصالة البراءة عن وجوب اعادة الصلاة بلا معارض.

الوجه الثاني: أن الغرض من الأصل المتمم التأمين، فإذا لم يستتبع الاصل المتمم تأميناً فجريانه مع عدم الغرض المحقق له بلا وجه. فالحاجة لأصالة البراءة عن وجوب التشهد هو التأمين من ناحيته، فهو غير آمن لأنه لابد له من تشهد على كل حال أما في هذه الصلاة أو في صلاة أخرى، فأصالة البراءة عن وجوب التشهد لا تستتبع تأميناً.

الوجه الثالث: كما ذكره السيد الخوئي (قده): إذا تعارض الاصل المصحح والاصل المتمم فإجراء الاصل المتمم مع عدم إحراز صحة الصلاة لغو، فإن التتميم فرع الصحة.

والجواب عن الوجوه الثلاثة: إذا كان الغرض من جريان أصالة البراءة نفي وجوب التشهد يتم الكلام، ولكن إذا كان الغرض من جريان البراءة نفي وجوب نفسي لا نفي وجوب شرطي أو ضمني. بل نريد ننفي الوجوب النفسي كوجوب سجود السهو، ونحتمل أن هذا الوجوب النفسي باقٍ حتى مع عدم إحراز صحة الصلاة، فغرضنا من البراءة نفي هذا الوجوب النفسي وهو وجوب سجود السهو. فحينئذٍ له أثر، فبلحاظ أن جريانه له أثر يتعارض جريانه مع البراءة عن وجوب اعادة الصلاة ويكون العلم الإجمالي منجزاً، إنما نحن مع سيدنا الخوئي (قده) في أنه إذا كان لسان الاصل المتمم لسان المفروغية عن صحة الصلاة كصلاة قاعدة التجاوز، (كما لو شك أنه ركع، قال: بلى قد ركع). ظاهره أنه في صلاة صحيحة. أو لسان قاعدة الفراغ (كل شيء شككت فيه مما قد مضى فامضه)، يعني يبني على صحة الصلاة، فإذا كان الأصل المتمم من سنخ قاعدة التجاوز أو من سنخ قاعدة الفراغ التي استفدنا من لسانها المفروغية عن صحة الصلاة، فلا يجريان في فرض لا نحرز أصل صحة الصلاة، وحينئذٍ يجري الأصل المصحح بلا معارض. أما إذا كان الاصل المتمم اصالة البراءة فلا يستفاد من دليل أصالة البراءة المفروغية عن صحة العمل. أو كان الاصل المتمم من قبيل استصحاب عدم الزيادة، كما لو أنه زاد في الصلاة قطعاً أما زاد سجدة أو زاد ركوعاً، فاستصحاب عدم زيادة السجدة اصل متمم، واستصحاب عدم زيادة الركوع أصل مصحح، فهنا يتعارضان، لأن دليل الاستصحاب لم يظهر من لسانه أي مفروغية عن صحة العمل كي لا يجري عند الشك في صحة العمل فيجريان ويتعارضان، إذن في محل كلامنا تجري اصالة البراءة عن وجوب سجود السهو وأصالة البراءة عن وجوب إعادة الصلاة فيتعارضان، ويكون العلم الاجمالي منجزاً. تم الكلام في المورد الأول. زيادة الركعة.

### المورد الثاني: البحث في زيادة الركوع

المعروف والمشهور بطلان الصلاة بزيادة الركوع حتى لو كانت سهوية، واستدل عليه بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: نقله في (المستمسك ج7، ص394) عن تعليق الإرشاد: أن هناك إجماعاً على بطلان الصلاة بزيادة الركوع، وعن المدارك: لا نعلم فيه خلافاً، وعن الرياض: كذلك. ولكن بلحاظ ما سيأتي من الروايات فإن هذا الإجماع محتمل المدركية.

الوجه الثاني: النصوص العامة، نحو معتبرة أبي بصير: من زاد في صلاته فعليه الاعادة، فإن مقتضاه مانعية الزيادة كانت في الأركان أو غيرها عمداً أو سهواً. الوجه الثالث: أن يدعى استفادة مبطلية الزيادة من النصوص الخاصة. منها: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله(ع)، قال: (سألته عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجدة؟ قال (ع): لا يعيد صلاة من سجدة ويعيدها من ركعة). ومنها: صحيحة عبيد بن زرارة، قال: (سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل شك فلم يدر أسجد اثنتين أم واحدة فسجد أخرى، فاستيقن بعد ذلك أنه زاد سجدة؟ قال: لا والله لا تفسد الصلاة بزيادة سجدة، وقال: لا يعيد صلاته من سجدة، ويعيدها من ركعة). وقد استفاد السيد الخوئي والحكيم أن المراد بالركعة هنا الركوع وليس المراد بها الركعة الكاملة. وذلك: أولاً: إن عنوان الركعة استعمل في النصوص ويراد به الركوع، كما في صحيحة محمد بن مسلم السابقة، (سألت أبا جعفر (ع) عن رجل استيقن بعدما صلى الظهر أنه صلى خمساً، قال: وكيف استيقن؟ قلت: علم، قال: إن كان علم انه جلس في الرابعة فصلاة الظهر تامة فليقم فليضف إلى الركعة ركعة وسجدتين). فإن ظاهره ان المراد بالركعة، الركوع. ومنها: صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): (إذا ايقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلاة). فظاهر قوله (وقد ترك السجدتين) الركوع. ثانياً: إن إطلاق الركعة على الركوع موافق للغة، فإن في اللغة ركع ركوعاً وركعة، فركعة مصدر لركع غايته أنه مختوم بتاء الوحد، كسجد سجوداً وسجدة. ثالثاً: قرينة المقابلة: (لا يعيد صلاة من سجدة ويعيدها من ركعة)، فإن مقتضى المقابلة بين الركعة والسجدة، إرادة الركعة بمعنى الركوع.

وفي الكل تأمل: أما إطلاق الركعة في النصوص على الركوع فليس لدينا مورد اطلق بلا قرينة، وأما موافقتها للغة فهذا لا يعين أنها أريد من الركعة الركوع، فلعل المراد بركعة في كلمات اللغويين هي الركعة الكاملة. فهي مشتركة بين الإثنين. وأما المقابلة في المقام بين السجدة والركعة، فالمقابلة محفوظة على كل حال. فبالنتيجة: دعوى ظهور الركعة في الركوع في الروايات مشكل. فلابد من البحث عن دليل آخر في أن زيادة الركوع مبطل. وقد توسل سيدنا الخوئي وشيخنا الأستاذ (قده) لإثبات المبطلية بالمستثنى في حديث لا تعاد. حيث قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور، والركوع والسجود)، وظاهر لا تعاد أن كل خلل بالركوع أو بالسجود فهو مبطل، وزيادة ركوع خلل بالركوع، فيدخل تحت المستثنى لا المستثنى منه وحكمه بطلان الصلاة به. ويأتي كلام سيد المستمسك ومناقشة سيدنا الخوئي له.

### 007

وصل البحث للاستدلال بحديث لا تعاد. إما على مبطلية زيادة الركن كزيادة الركوع والسجدتين، وإما على ضائرية زيادة الركن بصحة الصلاة. وتنقيح النتيجة يتوقف على البحث في مقامين: المقام الأول: هل أن (حديث لا تعاد) يشمل ارتكاب الموانع كالزيادة؟ أم يختص بالخلل بالأجزاء والشرائط. المقام الثاني: على فرض أن (حديث لا تعاد) يشمل الموانع كالزيادة، فهل أن زيادة الركن كزيادة الركوع والسجدتين داخلة في المستثنى أو داخلة في المستثنى منه؟ فهنا مقامان للبحث: المقام الاول: هل أن حديث لا تعاد يشمل ارتكاب الموانع في الصلاة كارتكاب الزيادة؟ أم أنه منصرف إلى وصول الخلل للأجزاء والشرائط الوجوبية. وهنا اتجاهان: الاتجاه الاول: عدم شمول حديث لا تعاد لارتكاب الموانع، أي أن من زاد في صلاته واجباً كسجدة واحدة، أو ركناً كسجدتين فإن حديث لا تعاد أجنبي عنه، فلا دلالة له لا على بطلان العمل ولا على صحة العمل، وذلك لأحد تقريبات ثلاثة:

التقريب الأول: إن قوله (ع): (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) بمقتضى أصالة عدم التقدير وعدم قيام قرينة على تحديد المستثنى بمعنى اسمي مستقل كما في الكلمات حيث قدّر بعضهم (لا تعاد الصلاة إلا من خلل بأحد الخمسة)، يعني قدر معنى أسمي، أو بعضهم قدر (لا تعاد الصلاة إلا من نقص بأحد الخمسة). فقدر معنى اسمي. فعدم وجود قرينة واضحة على تحديد معنى اسمي أن يقال أن المستثنى نفس الخمسة، لا أنه لا تعاد الصلاة إلا من خلل أو نقص في أحد الخمسة، بل (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة). وبما أن المراد بالخمسة ليس ماهية الخمسة، إذ حديث لا تعاد متكفل بالبحث حول الصحة والفساد، ومن الواضح أن ماهية الخمسة بما هي ماهيات لا دخل لها بالصحة والفساد، فلا محالة المنظور في المستثنى معنى حرفي لا ينفك عن الخمسة، ولا يتصور مستقلاً عنها، لذلك المعنى الحرفي إما الوجود أو العدم، فيكون معنى الحديث لا تعاد الصلاة من وجود الخمسة أو لا تعاد الصلاة مع عدم الخمسة، فإن وجود الخمسة وعدمها معنى حرفي ملاصق لها، وبالتالي نقول: لا يمكن أن يدعى أن المستثنى هو الوجود، كيف والخمسة أركان الصلاة؟ فكيف تعاد الصلاة من وجودها، إذن تعيّن أن يكون المستثنى هو عدم الخمسة، فكأنه قال: لا تعاد الصلاة إلا من عدم الخمسة.

المقدمة الثانية: إذا تبين أن المستثنى هو عدم الخمسة كشف لنا أن المستثنى منه أيضاً العدم، بلحاظ أن الاستثناء مفرّغ وإذا كان الاستثناء مفرّغ فلا يُعرف ما هو المستثنى منه إلا بمعرفة المستثنى، فإذا كان المستثنى العدم كان المستثنى منه أيضاً العدم، فكأنه قال: لا تعاد الصلاة من عدم أي شيء فيها إلا من عدم الخمسة، وبالتالي فلا نظر في حديث لا تعاد إلا إلى عدم الجزء أو عدم الشرط، وليس ناظراً لمسألة ارتكاب الزيادة.

ولكن مضافاً لما سيأتي من قيام القرينة على تحديد المعنى الاسمي الذي هو مدار الاستثناء، أنه لو قيل كما قيل بأن مرجع الزيادة الى الشرطية، فإن مرجع مانعية الزيادة إلى شرطية العدم، فإذا كان مرجع مانعية الزيادة إلى شرطية العدم شملها العدم بأن يقال: لا تعاد الصلاة من عدم جزء أو شرط ومنها اشتراط عدم الزيادة، فهي داخلة في حديث لا تعاد إما مستثنى أو مستثنى منه.

التقريب الثاني: أن يقال: بأن الذيل قرينة على الصدر، وقد قال (ع) في الذيل (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة ... والتشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة)، فإن ظاهر هذا السياق عرفاً عندما يقال التشهد سنة والقراءة سنة، ولم يذكر لنا ما هو العمل الذي إذا حدث في السنة لم يضر بالفريضة بخلاف ما إذا حدث بالفريضة، لم تصرح الرواية إنما قالت هناك سنة وهناك فريضة.

فهل العمل الذي حدث في السنة لم يكن ضائراً هل هو النقص أو الخلل أو مطلق المخالفة، حيث لم تصرح الرواية بذلك فالمنصرف بعد ذكر السنن من قوله (ولا تنقض السنة الفريضة)، أي ولا تنقض نقص السنة الفريضة، فعطف قوله (ولا تنقض السنة الفريضة) على ذكر السنن قرينة على أن المنظور هو النقص، فكأنه قال: ولا يضر نقص السنة بصحة الفريضة، فلا شمول في الرواية لمسألة الزيادة، ويؤكد ذلك أن بعض الروايات ذكرت السنن وعقبتها بالترك ولم تعقبها بمطلق الخلل الشامل للنقص والزيادة. مثلاً: 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).

ومن الظاهر أن مثل هذا الحديث هو تطبيق لتلك الكبرى المذكورة في حديث لا تعاد (لا تنقض السنة الفريضة) فمثل هذه التطبيقات قرينة تؤكد أن المنظور في حديث لا تعاد هو الترك والنقص، وأما مسألة الزيادة فهي خارجة موضوعاً عن حديث لا تعاد. ويلاحظ على ما افيد: أن عطف قوله: (لا تنقض السنة الفريضة) على ذكر السنن ليس قرينة سياقية محددة لنوع النقض، وأنه بالنقص أو لمطلق الخلل الشامل والزيادة، فهذا لا يعين ذلك، فكما يحتمل أن المنظور هو النقص يحتمل أن المنظور هو مطلق الخلل، كما أن تفريع الترك على السنة في صحيحة زرارة الأخرى لعله من باب اجلى المصاديق لا أنه من باب يكشف عن حدود النقض وأنه خاص بفرض النقص.

التقريب الثالث: إن مقتضى كون الاستثناء مفرّغ وعدم قيام قرينة سياقية أو خارجية واضحة على تحديد ما هو المستثنى أو المستثنى منه الإجمال، فإذا كان الحديث مجملاً من هذه الناحية اقتصر على القدر المتيقن وهو فرض النقص.

الإتجاه الثاني: اتجاه الشمول. أن حديث لا تعاد ناظر لمطلق الخلل نقصاً أو زيادة في شرط أو جزء أو مانع في الاركان أو في غيرها. وهذا الاتجاه يبتني على ثلاثة نكات، حيث نثبت العموم إما بالقرينة السياقية أو بالإطلاق اللفظي، وإما بنكتة التعليل المذكورة في الذيل.

النكتة الاولى: إثبات القرينة السياقية، وذلك إن سياق حديث لا تعاد سياق تحديد الوظيفة في مقام الإخلال بامتثال الصلاة المأمور بها. فبما أن سياق الحديث النظر إلى تحديد الوظيفة تجاه تفريغ الذمة من تلك الصلاة المأمور بها، فمقتضى هذا السياق أن المنظور الخلل بما هو معتبر في الصلاة سواء كان خللاً في جزء أو شرط أو مانع. إذن فهذه القرينة السياقية هي التي حددت لنا أن المراد بالمستثنى منه في حديث لا تعاد مطلق الخلل، فكأنه قال (لا تعاد الصلاة من خلل إلا من خلل بأحد الخمسة) لأنه إذا تحدد المستثنى منه تحدد المستثنى، بلحاظ أن محورهما واحد، وإلا لم يكن الإستثناء متصلاً.

ولكن قد تأمل في دعوى القرينة السياقية، بأن السياق محتف بما يصلح للمانعية من إحراز الإطلاق وذلك لأن الأمثلة التي ذكرها الإمام كلها من قبيل الأجزاء والشرائط الوجودية، ففي المستثنى لم يذكر شرط عدمي، ففي المستثنى قال: القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود، وفي المستثنى منه ما ذكر شرطاً من شرائط عدم الزيادة، وإنما اقتصر على الأجزاء، فقال: والقراءة سنة والتشهد سنة، وفي بعض الروايات (والتكبير سنة والدعاء سنة). ولم يتعرض لمثال أمثلة الزيادة، فاقتصار الامام على هذه الامثلة من الأمثلة الوجودية مانع من إحراز الإطلاق، فإذا كانت قرينة السياق تدل على أن المستثنى منه مطلق الخلل إلا أنها محتفة بما يصلح للمانعية عن إحراز الإطلاق. فتأمل[[8]](#footnote-9).

النحو الثاني: أن يتمسك بالإطلاق، بأن يقال: أن لحديث لا تعاد مدلولاً التزامياً ومدلولاً مطابقياً. فأما المطلوب المطابقي فهو نفي وجوب الإعادة إلا من الخمسة. وحيث إن الاستثناء مفرّغ كان المقدر في المستثنى منه هو مطلق الشيء، فكأنه قال: لا تعاد الصلاة من شيء إلا من خمسة. وأما المدلول الالتزامي فإن المفروض قوله (لا تعاد الصلاة) ما هو إلا إرشاد لصحة الصلاة، ونحن لا نريد أن نتمسك بالإطلاق بلحاظ المدلول المطابقي وهو أن يقال بما أن المقدر في المستثنى منه هو الشيء فنتسمك بإطلاق الشيء بما يشمل النقص أو الزيادة، كي يقال لنا بأن الشيء مجمل في حد ذاته، فهل يراد بهذا الشيء النقص أو مطلق الخلل، وحذف المتعلق لا يفيد العموم حتى يقال بأن حذف المستثنى منه يفيد العموم، فبالنتيجة نحن نتمسك بإطلاق المدلول الإلتزامي لا بإطلاق المدلول المطابقي، فنقول: بما أن إطلاق المدلول الإلتزامي في حديث لا تعاد هو الصحة، فكأنه قال: كل صلاة حفظت الخمسة فهي صحيحة، ومقتضى هذا الإطلاق سواء كانت الصلاة فيها خلل في شرط وجودي أو كان الصلاة فيها خلل في المانع. فبلحاظ الإطلاق في المدلول الإلتزامي وهو المرشد اليه وهو الصحة نثبت شمول المستثنى منه وهو الزيادة. ولكن بما أن المدعى هو التمسك بالإطلاق فالإطلاق فرع كون المولى في مقام البيان من الجهة التي نريد إثبات عمومها، لا أن أصل كون المولى في مقام البيان فهذا أصل عقلائي لا يحتاج قرينة. ولكن إذا أريد إثبات أنه في مقام البيان في الجهة التي يراد التعميم فيها يحتاج إلى قرينة على أنه في مقام البيان من هذه الجهة، ولا ندري هل أن المولى في مقام البيان من جهة المستثنى، أو في مقام البيان من جهة المستثنى منه أو في مقام البيان من جهتهما معاً. فنحتمل ثلاث محتملات: الأول: نحتمل أن المولى في مقام البيان من جهة المستثنى، فكأنه قال: إن المبطل للصلاة الإخلال بأحد الخمسة، فهو في مقام البيان من هذه الجهة، وليس ناظرا للصلاة من الجهات الاخرى، بمعنى أن الصلاة لو كانت مقترنة بالزيادة فما هو حكمها. الثاني: إن المولى في مقام البيان من جهة المستثنى منه، فكأنه قال: كل صلاة احتفت بالخمسة فهي صحيحة، فهو في مقام ما لا يضر مما سوى الخمسة، وهذا المستثنى منه. أو أنه في مقام البيان من جهتهما معاً. بعبارة أخرى، هل أن المولى في مقام بيان حكم الفريضة أو في مقام بيان حكم السنة؟ أو في مقام بيان حكميهما؟ فهل أن المولى في مقام البيان من جهة الفريضة، بان يقول: الإخلال بالفريضة ضائر، أو كل خلل عذري بالسنة غير ضائر، او يريد القول: كل خلل عذري بالسنة لا يضر وكل خلل بالفريضة ضائر، فهو في مقام البيان من الجهتين، وليس عندنا اصل ثبت ذلك. فما لم يحرز المولى ما المولى بصدد بيانه فكيف يتمسك بالإطلاق. النكتة الثالثة: التمسك بالتعليل من حيث عمومه وخصوصه، فإن قرينية التعليل من أقوى القرائن، فإن الإمام في الذي عندما قال: (والقراءة سنة ... ولا تنقض السنة) فإن مقتضى عموم التعليل، أن أي خلل بالسنة غير ناقض، وأن أي خلل بالفريضة فهو ناقض، فهذا هو المستظهر من التعليل، فمقتضى عموم التعليل أن ما ذكر في صدر الرواية ما هو إلا تطبيق للتعليل المذكور في ذيلها، وهذا هو المذكور في الروايات الأخرى كصحيحة زرارة السابقة. وصحيحته الأخرى: (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود ألا ترى لو أن رجلاً دخل الإسلام وهو لا يحسن أن يقرأ أجزأخ أن يسبح ويكبر ويصلي). فإن ظاهر صحيحة زرارة المشتملة على التعليل وظاهر ما ضم إليها من تطبيقات في الروايات الأخرى أنها في مقام وضع كبرى كلية من جهة السنة ومن جهة الفريضة، لولا ذلك لما كانت هناك قرينة نتكأ عليه من دعوى قرينة سياقية أو دعوى الإطلاق.

المقام الثاني: بعد المفروغية عن نظر حديث لا تعاد حتى للزيادة، فلو كانت الزيادة السهوية في الأركان كما لو زاد ركوعاً أو زاد سجدتين فهل تدخل الزيادة السهوية في الأركان في المستثنى منه فتكون الصلاة صحيحة أو في المستثنى منه فتكون الصلاة باطلة. فلو نظرنا لما ذكره السيد الحكيم (قده) من أن المستثنى لا يشمل الزيادة، حتى لو كانت الزيادة ركنية، بل الزيادة الركنية داخلة في المستثنى منه، فالصلاة صحيحة. وبيان ذلك: قال (قده) في (ج7، ص394 المستمسك) أن المستثنى منصرف للنقيصة، فكأن الإمام قال: لا تعاد الصلاة من خلل إلا نقص في أحد الخمسة، وذلك لقرينتين:

الأولى: قرينة السياق، حيث الظاهر العرفي من سياق حديث لا تعاد ان المستفاد منها لا تعاد الصلاة من ترك جزء أو شرط إلا تركُ أحد الخمسة.

القرينة الثانية: إن نسبة المقدر للخمسة واحدة. فإذا تعذرت نسبة الزيادة لثلاثة منها كان المقدّر للجميع بحسب المتفاهم العرفي هو النقيصة. يقول هذا المقدر لا يتصور فيه الزيادة من ثلاثة: وهي القبلة والوقت والطهور، فإذا كان المقدر في المستثنى واحداً ولا يتصور فيه الزيادة بالنسبة إلى ثلاثة من الخمسة كان ذلك قرينة على أن المقدر بالنسبة للخمسة جميعاً هو النقيصة، لأنه لا يتصور زيادة في ثلاثة، ولا معنى لأن يقال بلحاظ الثلاثة نقيصة وبلحاظ الآخرين ما يشمل النقيصة والزيادة، فإن هذا منافٍ لظاهر السياق، ومقتضى ذلك دخول الزيادة السهوية حتى لو كانت في الأركان في المستثنى منه، ويعني ذلك عدم ضائرية زيادة الركوع أو زيادة السجدتين إذا كان زيادة سهوية. أورد عليه السيد الخوئي كلاماً مفصلاً في (ج18، ص49 من الموسوعة).

### 009

ما زال الكلام في مانعية زيادة الركوع سهواً، وقد ذكرنا أن هناك عدة أدلة لإثبات أن الزيادة السهوية للركوع مانع من صحة الصلاة.

الدليل الأول: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع): (سألته عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجدة، قال: لا يعيد الصلاة من سجدة، ويعيدها من ركعة). بدعوى: أن المراد بالركعة الركوع، فتدل على أن زيادة الركوع ولو سهواً مبطل للصلاة.

الدليل الثاني: صحيحة عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله (ع): (سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل شك فلم يدر أسجد اثنتين أم واحد فسجد أخرى، ثم استيقن أنه زاد سجدة، فقال: لا والله لا تفسد الصلاة بزيادة سجدة، وقال: لا يعيد صلاته من سجدة، ويعيدها من ركعة). وذكرنا سابقاً أن مجرد المقابلة بين السجدة والركعة ليست قرينة على أن المراد بالركعة الركوع، فإن المقابلة محفوظة على كل حال، أي سواء أريد بالركعة الركوع، فالتقابل مع السجدة موجود، أو أريد من الركعة الركعة الكاملة المشتملة على ركوع وسجود، فالمقابلة موجودة، فمجرد المقابلة ليس قرينة على أن المراد بالركعة الركوع. ولكن السيد الإمام (قده) في (كتاب الخلل، ص235) حاول إثبات أن المراد بالركعة الركوع بطريق آخر، وذلك يعتمد على مقدمتين: المقدمة الأولى: إن قوله (ع): (لا يعيد الصلاة من سجدة) ينعقد له مفهوم، وهو أنه لو كانت سجدتين لأعاد الصلاة. المقدمة الثانية: إذا ثبت أن في إعادة السجدتين فساداً ففي زيادة الركوع فساداً، لا من باب الأولوية، ولا من باب القطع بعدم الفصل، بل من دلالة نفس الرواية، فإن نفس الصحيحة إذا دلّت بمفهومها على أن زيادة السجدتين مبطل فهي تدل بمنطوقها على أن زيادة الركوع مبطل. وبيان المقدمتين:

أما المقدمة الأولى: هل أن لقوله (ع): (لا يعيد الصلاة من سجدة) مفهوم؟ بحيث تدل على أنه لو زاد سجدتين بطلت صلاته؟ أم ليس لها مفهوم من هذه الجهة؟ فقد أفاد بأن لها مفهوماً، وذلك من طريقين: الطريق الأول: أن يقال: لو كانت الصحة مترتبة على كل حال زاد سجدة أو سجدتين، لم يكن وجه لذكر السجدة بقيد الوحدة (لا يعيد الصلاة من سجدة) فهذا كاشف عن احترازية القيد، وأن تعبيره بالسجدة بقيد الوحدة احترازي ومقتضى كونه احترازياً ثبوت المفهوم له. الطريق الثاني: هو التكرار في صحيحة عبيد بن زرارة، ففي صحيحة منصور بن حازم لم يكرر (سألته عن رجل زاد سجدة، فقال: لا يعيد الصلاة من سجدة) فلعلّ ذكر السجدة في الجواب لأنها مورد السؤال، لا لأجل الإحترازية فلا يثبت لها مفهوم. هذا بالنسبة لصحيح منصور بن حازم. ولكن بالنسبة إلى صحيحة عبيد، كرر الجملة، فقال: (لم يدر أسجد اثنتين أم واحدة فسجد أخرى، ثم استيقن أنه قد زاد سجدة؟ فقال (ع): لا والله لا تفسد الصلاة بزيادة سجدة، وقال: لا يعيد صلاته من سجدة ويعيدها من ركعة). فلو كان ذكر السجدة لأجل أنها مورد السؤال لم يحتج إلى تكرار الكبرى. فإن نفس التكرار قرينة عرفية على أن لزيادة السجدة موضوعية، بحيث لو زاد سجدتين لم تصح صلاته.

أما المقدمة الثانية: حيث ثبت أن زيادة السجدتين مبطل، بمقتضى المفهوم، إذن لو كان المراد بالركعة الركعة الكاملة، فهل يبقى لمبطلية زيادة السجدتين معنى؟ لأنه إذا كانت زيادة السجدتين كافية في بطلان الصلاة فلا حاجة إلى مبطلة زيادة الركعة الكاملة، لأنه يكفي في المبطلية زيادة سجدتين بلا حاجة إلى مبطلية زيادة ركعة كاملة. إذن متى ما دلّت الرواية على أنّ زيادة السجدتين مبطل فقد دلت على أن الركعة الكاملة لا أثر لها في البطلان. إذن الركعة الكاملة لا موضعية لها، فهذه قرينة سياقية (بلحاظ المفهوم) على أن المراد بالركعة الركوع، لأنه هو الذي يحتاج إلى بيان، إذ ربما يقول قائل زيادة السجدتين مبطل لكن زياد الركوع غير مبطل. فذكر: أنه مبطل أيضاً (لا يعيد الصلاة من سجدة ويعيدها من ركعة) يعني ويعيدها من ركوع لا من ركعة كاملة، لأن الركعة الكاملة لا موضوعية لها ما دام زيادة السجدتين كافياً في المبطلية. وهنا ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: أن الرواية فصلت بين الجملتين، بكلمة (فقال)، (فقال: والله لا تفسد الصلاة بزيادة سجدة، وقال: لا يعيد الصلاة من سجدة ويعيدها من ركعة). فإن الفصل بكلمة (وقال) احدثت احتمال أنه لعل هذه الجملة مقولة أخرى للإمام ضمها الراوي لمفاد الرواية، وهذا يحصل من الرواة. أن الإمام (ع) قال هذه الجملة عن شيء آخر ولكن لأنها تصلح جواباً عن هذا الجواب يضمها إليه، ولا ينافي بذلك الأمانة. فمن المتحمل أن الراوي عندما قال: وقال: لا يعيد صلاته من سجدة ويعيدها من ركعة) من باب الضم، وبالتالي الإمام في نفس هذا الجواب لم يكرر كي يستفاد من التكرار أن لعنوان السجدة موضوعية، فما زلنا نحتمل أن الإمام (ع) إنما عبّر بالسجدة لأنها وردت في كلام السائل لا لموضوعية لها، وأما تكرار العبارة من المحتمل أنه من ضم الراوي لانطباقهما على المورد، فلأجل هذا لا ظهور في الرواية على أن لعنوان السجدة موضوعية في البين.

الملاحظة الثانية: لعلّ تكرار الجملة من باب بيان أن لها موضوعية مقابل الركعة لا أن لها موضوعية مقابل السجدتين، إذ غاية ما يستفاد من الظهور في الاحترازية ان لهذا العنوان موضوعية، اما أن له موضوعية بإزاء السجدتين، أو أن له موضوعية بإزاء الركعة، فهذا لا يعينه الظهور. سلمنا أن لعنوان السجدة احترازية وموضوعية، لكن هل الاحترازية المنظورة فيها مقابل سجدتين فينعقد لها مفهوم أنه إن زاد سجدتين بطلت، أو أن الاحترازية والموضوعية في مقابل الركعة، بحيث إذا زاد ركعة كان ذلك مبطلاً، وليس المبطل مطلق الزيادة.

فالنتيجة: أن ما افيد محل تأمل.

الدليل الثالث: المستثنى في حديث لا تعاد. حيث قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة...القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود).

وقد استفيد من المستثنى في حديث لا تعاد ان أي خلل في الركوع مبطل وزيادة الركوع خلل بالركوع فتكون زيادة الركوع مبطلاً بالمستثنى بحديث لا تعاد. لكن سيد المستمسك (قده) منع من ذلك، وقال بأن المقدر في المستثنى (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) ليس المقدر مطلق الخلل، بل المقدر في المستثنى خصوص النقيصة، فكأن المولى قال: لا تعاد الصلاة من خلل بأي واجب فيها إلا من نقص في أحد الخمسة، والسر في ذلك: أن المقدّر في المستثنى لابد أن يكون واحداً في الخمسة كلها، وحيث إنه لا يتعقل الزيادة في ثلاثة منها لأنه لا يعقل الزيادة في الوقت ولا يعقل الزيادة في القبلة ولا يعقل الزيادة في الطهور، فبما أن الزيادة لا تعقل في ثلاثة من الخمسة لزم أن يكون المقدر بالنسبة إلى الخمسة واحداً ولا ينطبق ذلك إلا على النقيصة، فإن النقيصة نسبتها إلى الخمسة على حد سواء فكأنه قال لا تعاد الصلاة الا من نقص أحد الخمسة.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) في (ص49، ج18 من الموسوعة) اشكل بملاحظتين: الملاحظة الأولى: وتبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى (كبروية): أن الاستثناء في الحديث من قبيل الاستثناء المفرغ، اذ لم يفرغ المستثنى منه. فلابد من تحديد المستثنى منه أولاً ليعرف ما هو المستثنى. والقرينة على تحديد المستثنى منه هو السياق.

فإذا رجعنا إلى سياق حديث لا تعاد وجدنا أن سياقه في بيان حكم الخلل في الصلاة وهو أن من أخلّ بشيء من صلاته المأمور بها فما هي وظيفته؟ فبما أن حديث لا تعاد وارد في مقام تحديد الوظيفة من جهة الخلل في الصلاة إذا المستثنى منه هو عنوان الخلل، فكأنه قال: لا تعاد الصلاة من خلل الا من خلل من ناحية الخمسة، وليس المقصود بالتقدير هو أنه لا تعاد الصلاة من خمسة إلا من خلل في أحد الخمسة حتى يكون الخلل ظاهر في النقص، بل إلا من خلل من جهة أحد الخمسة لا إلا من خلل في أحد الخمسة، بل بمعنى (من النشوية) لا (من، البيانية)، فكأنه قال: إن لأسباب الخلل أنواع، فإن جاء الخلل من ناحية ما عدا الخمسة فصلاته صحيحة، وإن كان سبب الخلل جاء من ناحية الخمسة أو من جهتها فصلاته باطلة، فالمستثنى المقدّر خلل من ناحية أحد الخمسة. فقد تقرر في المقدمة الكبروية: أن المستثنى في حديث لا تعاد ليس هو عنوان النقص بل عنوان الخلل، الخلل الناشئ عن أحد الخمسة.

المقدمة الثنية (صغروية): سلّمنا أن المراد بالمستثنى الخلل، إذا ثبت لنا أن المقدّر في المستثنى منه هو الخلل، فالمقدر في المستثنى أيضاً هو الخلل، وبما أن الخلل في المستثنى منه يشمل الخلل والزيادة، فلابد أن يكون الخلل أيضاً في المستثنى يشمل الخل والزيادة، لظهور سياق الاستثناء في أن محور الاستثناء واحد، فما ينصب عليه النفي في المستثنى منه هو ما ينصب عليه الإثبات في المستثنى، فإذا كان مصب النفي في المستثنى منه الخلل بنوعيه (النقص والزيادة)، فمصب الاثبات في المستثنى بنوعية (النقص والزيادة).

يقول: فالتفكيك بين الطرفين [بأن يراد في المستثنى منه الخلل الشامل للنقص والزيادة، وأن يراد بالخلل في المستثنى خصوص النقص] خروج عن المتفاهم العرفي وبعيد عن سياق الحديث جداً. وبما أن عقد المستثنى منه شامل لمطلق الخلل حتى الزيادة وإلا لم يكن هذا الحديث حاكماً على موثق أبي بصير (من زاد في صلاته)، فلا موجب لتخصيصه بالنقص، كذلك في عقد المستثنى.

والنتيجة: لزوم الإعادة في الركوع من ناحية الزيادة كالإخلال به من ناحية النقيصة. وأما كلام سيد المستمسك بأن الزيادة لا تتصور في ثلاثة من الخمسة. أليس هذا قرينة على أن المقدر في المستثنى النقيصة؟.

### 010

ذكرنا فيما سبق أن سيد المستمسك أن المقدر في حديث لا تعاد هو النقص، فكأن الإمام قال: لا تعاد الصلاة من خلل إلا من نقص في الخمسة. وذلك لعدم تصور الزيادة في ثلاثة من الخمسة، وهي القبلة والوقت والطهور. وذكرنا أن سيدنا الخوئي (قده) اورد عليه ملاحظتين.. الملاحظة الثانية: محصلها: إن عدم تصور الزيادة في بعض الفقرات كالقبلة والوقت لا يكشف عن اختصاص المفهوم المقدر بالنقيصة، بل اللفظ وهو لفظ الخلل المقدر مستعمل في معنى عام الشامل للنقص والزيادة، فتعذر الزيادة في الوجود الخارجي للقبلة والوقت والطهور لا يمنع عن إرادة الإطلاق في المفهوم ألا وهو مفهوم الخلل، وليس ندعي التفكيك في المراد الاستعمالي بأن يكون المراد الاستعمالي من الخلل في الثلاثة (القبلة والوقت والطهور) النقيصة، والمراد الاستعمالي في الباقيين (الركوع والسجود) ما يشمل النقيصة والزيادة. كي يقال بأن التفكيك في المراد الاستعمالي خلاف الظاهر، فإن نسبة المقدرة للخمسة نسبة واحدة، إما مطلق الخلل وإما خصوص لنقص، بل ندعي أن المراد الاستعمالي والجدي واحد، وهو مطلق الخلل غاية ما في الباب ان هذا المفهوم في هذه الثلاثة لا مصداق له خارجا إلا النقيصة،

وبعبارة أخرى: عدم تصور الزيادة في ثلاثة من الخمسة لا يصلح قرينة على ظهور المقدّر وهو مفهوم الخلل في خصوص النقيصة، وذلك لأن الضيق نشأ في عالم الصدق والتطبيق، والضيق في عالم الصدق لا يوجب ضيقاً في المفهوم. هذا ما ذكره سيدنا (قده) من ملاحظتين على سيد المستمسك، وهنا ثلاثة ملاحظات على كلامه (قده):

الملاحظة الأولى: لا ريب أن عنوان الخلل لا يشمل النقص والزيادة بعنوانيهما، وإنما كما يشمل النقص لأن النقص خلل لا لموضوعية في النقص، كذلك إنما يشمل الزيادة لأن مرجع الزيادة إلى الخلل بالشرط، حيث إن مرجع مانعية الزيادة المستفادة من موثق أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) إلى اشتراط الصلاة بعدم الزيادة، لذلك كانت الزيادة إخلالاً بالشرط وحيث انها إخلال بالشرط اصبحت خللاً بالصلاة، فشمول الخلل للزيادة لا لموضوعية فيها بل لأن مرجعها إلى الإخلال بشرط الصحة وهو اشتراط الصلاة بعدم الزيادة.

وبناءً على ذلك: فالزيادة خلل في الصلاة، ليست خللا في الركوع والسجود، حيث إن مرجع الزيادة إلى شرطية العدم، وما ثبت بالأدلة من اشتراطه بالعدم هو مجموع الصلاة المركب الصلاتي مشروط بعدم الزيادة، ولم يثبت أن الركوع والسجود مشروطان بعدم الزيادة، كي يقال إن الزيادة في الركوع أو السجود خلل بالركوع والسجود فيدخل ضمن المستثنى في حديث لا تعاد،

وإثبات أن زيادة الركوع خلل بالركوع أو زيادة السجود خلل بالسجود من نفس المستثنى تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، إذ لم يحرز في رتبة سابقة أن الركوع والسجود مشروطان بعدم الزيادة كي يكون زيادتهما خللاً بالركوع والسجود، كي يدخل ضمن المستثنى في حديث لا تعاد. لأجل ذلك ما أراده (قده) من مناقشة المستمسك أن يدخل زيادة الركوع والسجود في المستثنى وأن حديث لا تعاد يدل على البطلان، أي يدل على بطلان الصلاة بزيادة الركوع أو السجود لأن زيادتهما خلل بالركوع أو السجود فيدخل ذلك في المستثنى في حديث لا تعاد، ومقتضاه فساد الصلاة، هذا أول الكلام.

الملاحظة الثانية: إن عدم شمول المقدّر في المستثنى للزيادة هل يوجب اختلال السياق كما ذهب اليه سيدنا الخوئي؟ فلو فرضنا أن ما ذكره صاحب المستمسك (قده) أن المقدر في المستثنى لا يشمل الزيادة، فكأن الرواية قالت: لا تعاد الصلاة من خلل إلا من نقص في أحد الخمسة، هل هذا يلزم اختلال السياق؟ حيث افاد سيدنا الخوئي بأنه لو كان المقدر في المستثنى النقيصة والمقدر في المستثنى منه مطلق الخلل قال: خروج عن المتفاهم العرفي وبعيد عن سياق الحديث جداً. أو أن هذا من قبيل استثناء الخاص من العام؟.

فلو سلّمنا أن المقدر في المستثنى مطلق الخلل نقصاً أو زيادة، والمقدر في المستثنى خصوص النقص، فلو فرضنا ذلك فكأن الرواية تقول: لا تعاد الصلاة من أي خلل جزء أو شرط إلا من نقص أحد الخمسة. فلا نرى في ذلك اختلالاً في السياق، بل هو من قبيل استثناء الخاص من العام. فأي ضير في ذلك، حتى يقال بأن هذا خروج عن المتفاهم العرفي وبعيد عن سياق الحديث ولا يضر به سياق الاستثناء مع كون الاستثناء ظاهراً في الاستثناء المتصل.

الملاحظة الثالثة: لو سلمنا بما قاله سيدنا (قده) بالنظر لصدر الرواية، وأن صدرها تقول: لا تعاد الصلاة من خلل بقص أو زيادة إلا من خلل بالخمسة بنقص وزيادة. فالخلل في المستثنى والمستثنى منه عام للنقص والزيادة. سلمنا بذلك، وسلمنا أن الزيادة عرفاً خلل في الركوع، ولكن مقتضى قرينية الذيل (والتشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة) أن المناط في الخلل أن يكون الخلل في الفريضة، أي ليس كل خلل في الركوع مبطل بل إذا كان الخلل في الفريضة. فالمدار الخلل في الفريضة. وبما أن الفريضة التي فرضها الله هي اصل الركوع وأما شرطية الركوع بعدم الزيادة أو شرطية الصلاة بعدم الزيادة فهي من السنن وليست من الفرائض، فمقتضى أن مانعية الزيادة من السنن لا من الفرائض أن الزيادة خلل بالسنة ولو كانت زيادة في الركوع ولو كانت زيادة في السجدتين. فالذيل عمم وخصص. لأن ما ذكر في الصدر وهم الخمسة مجرد تطبيق للذيل لا أكثر، فبما أنه مجرد تطبيق إذن المدار على ما ذكر في الذيل لا على ما ذكر في الصدر،

وبالتالي نقول: كل خلل في السنة غير مبطل، إذا كان خللاً عذرياً ولو كان ذلك الخلل زيادة ركوع أو زيادة سجدتين، وكل خلل بالفريضة مبطل سواء كان من الخمسة أو غيرها، فلو ثبت لنا من دليل خارج أن تكبير الإحرام من الفرائض لا من السنن لاخلت، بمقتضى عموم التعليل المذكور في ذيل الرواية.

ولكن جملة من الأعلام قالوا بأن زيادة الركوع مبطل، وقد ذكروا لذلك وجهين: الوجه الأول: لنفترض أن الركوع ليس مشروطاً بعدم الزيادة مع ذلك زيادة الركوع خلل بالركوع، ولو بقرينة رواية الأعمش التي ذكرها الصدوق في حديث شرائع الدين، (من أتم في موضع القصر أعاد صلاته لأنه زاد في فرض الله)، فظاهره أن الزيادة على ما فرضه الله خلل، ولأجل أن الزيادة على ما فرضه الله خلل، جعلها هي السر في بطلان من أتم في موضع القصر، لأنه زاد في فرض الله. فمقتضى ذلك أن زيادة الركوع خلل. ولكن قد يقال: إن قوله (ع)، على فرض صحة الرواية (إنه زاد في فرض الله) أنه محتمل للإخبار، الامام يخبر ان صلاة المسافر مشروطة بعدم الزيادة، ولأنه زاد فلم يأت بما هو مأمور به. فالإمام يخبر أن من أتم في موضع القصر بطلت صلاته، لأن صلاة المسافر مشروطة عند الله بعدم الزيادة وهذا قد خالف الشرط فلأجل ذلك بطلت صلاته لا أن الإمام في مقام انشاء كبرى كلية بمعنى أن الزيادة على ما هو مفروض خلل. فمع هذا الاحتمال لا يتمسك بهذه الرواية لتنقيح كبرى كلية.

وأما أن العرف يحكم أن الزيادة خلل فلا يوجد. فالعرف لا يرى أن زيادة الركوع خللاً في الركوع مع التفاته إلى أن الركوع الواجب لا بشرط.

الوجه الثاني: أن المطلب يبتني على أن الركوع المستثنى في حديث لا تعاد هل هو الركوع العرفي أو الركوع الشرعي؟ فإذا قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، القبلة والوقت والطهور والسجود والركوع). فهل الركوع العرفي بمعنى التقوس؟ أو الركوع الشرعي بتمام شرائطه ومنها أن يكون عن قيام وأن تصل أطراف اصابعه إلى ركبتيه؟ فلو قلنا إن المستثنى في حديث لا تعاد الركوع العرفي، فنعم من زاد ركوعاً لم يخل بالركوع العرفي وإنّما أتى به، ولكن إذا قلنا أن المستثنى الركوع الشرعي كما التزم به السيد الخوئي لذلك يقول من ركع لا بحد وصول أطراف أصابعه إلى ركبتيه سهواً أو غفلة فصلاته باطلة، لأنه لم يأت بالركوع الشرعي، والمستثنى هو الركوع الشرعي. فهو أخلّ بالركوع الشرعي وإن لم يخل بالركوع العرفي. فمقتضى هذا المبنى أن نقول من زاد في ركوعه فقد أخلّ بالركوع الشرعي، لأن الركوع الشرعي واحد، ومن أتى بأربع سجدات فقد أخلّ بالسجود الشرعي لأن السجود الشرعي سجدتان. ولكن هذا تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، يعني لو سلّمنا الكبرى أن المستثنى في حديث لا تعاد الركوع الشرعي، فدعوى أن الركوع الشرعي متقوم بعدم الزيادة يحتاج إلى دليل وإثبات ذلك من نفس المستثنى تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، بل مقتضى ما ذكرنا سابقاً أن الذيل قرينة على الصدر أن الخلل المضر ما كان خللاً بالفريضة، والفريضة هي الركوع العرفي وليس الركوع الشرعي.

فتلخّص: أن حديث لا تعاد لو كنّا نحن والحديث لكان دليلاً على الصحة وليس دليلاً على الفساد، أي من زاد ركوعاً سهواً فصلاته صحيحة، ومن زاد سجدتين سهواً فصلاته صحيحة، لأن الزيادة مانعية الزيادة من السنن لا من الفرائض فيشملها إطلاق (لا تعاد الصلاة ألا من خمسة. ولا تنقض السنة الفريضة).

ثم ذكر الامام(قده) في (كتاب الخلل) أدلة على مبطلية زيادة الركوع غير الادلة التي تعرضنا لها. منها: رواية المعلى ابن خنيس، قال: (سألت أبا الحسن الماضي (ع) عن 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)[[9]](#footnote-10). وجه الدلالة (ص382): لو كانت زيادة الركوع غير مبطلة كزيادة القراءة والقيام لم يكن وجه لبطلان الصلاة في مفروض السؤال، غايته يرجع ويأتي بالركعة المنسية ويأتي بركوع ثاني والمفروض أن زيادة الركوع غير مبطلة، فلا يلزم من تكرار السجود أي ضير، حكم الإمام بأن الصلاة باطلة دالة بالدلالة الالتزامية على ان الصلاة لا يمكن تداركها، لأنه لو تدارك السجدة فسيأتي بالركوع الثاني بعد السجدة، ونتيجة ذلك زيادة الركوع، وزيادة الركوع مبطلة. فلأجل أن زيادة الركوع ولو سهواً مبطلة لذلك حكم الإمام (ع) أنه لا مجال لتدارك السجدة، لاستلزام التدارك زيادة الركوع وزيادته مبطلة. المناقشة الأولى: قد يقال أن الزيادة عمدية لا سهوية، باعتبار أن هذا المكلّف إما أن لا يرجع فتنقص سجدة، وإن رجع زاد ركوعاً عمداً، لأنه سيأتي بالثاني عن عمد، فلأجل أن زيادة الركوع عمدية حكم بالبطلان. المناقشة الثانية: هذه الصلاة إنما حكم الإمام ببطلانها لأنه لا طريق لتداركها، باعتبار أنه أخلّ بالترتيب، لأنه إن لم يتدارك السجدة فالأجزاء التي أتى بها بعد ذلك وهي الركوع والسجدتين والتشهد والسلام، كلها اوقعها في غير محلها عمداً، لأنها متقيدة لأن تكون بعد السجدة وقد أتى بعد السجدة. وإن تدارك لزم احداث الزيادة عمداً، لأن الركوع التي سبق منه وتحصل الزيادة إذا أتى بالركوع الثاني، فاتصاف الركوع الأول بالزيادة مشروط بشرط متأخر وهو الإتيان بالركوع الثاني وبما أن إتيان الركوع الثاني عمدي مبطل، فاتصاف الأول بالزيادة عمدي. لأن اتصافه بالزيادة مشروط بأن يأتي بالركوع الثاني وقد أتى بالركوع الثاني عمداً. فبطلان الصلاة لا لأجل زيادة الركوع سهواً بل لأجل أن هذه الصلاة باطلة، لا يمكن تداركها، لأنه إن لم يأت بالسجدة فقد أتى بأجزاء في غير محلها عمداً، وإن أتى بالسجدة وتدارك فقد أحدث صفة الزيادة في الركوع الأول عمداً. فمن من هذه الجهة قال الإمام ببطلان صلاته.

ولكنه (قده) أورد على كلتي المناقشتين أن المتصف بالزيادة غير عمدي والعمدي ليس زيادة. أما المتصف بالزيادة غير عمدي، فلأن الزيادة في الصلاة عبارة عن المكرر في غير محله، كل مكرر في غير محله فهو زيادة، والركوع الأول هو المكرر في غير محله، لذلك الركوع الاول هو الذي اتصف بالزيادة. وبما أن الركوع الأول هو المتصف بالزيادة والمفروض أنه وقع منه سهواً صدق عليه أنه زاد في صلاته ركوعاً سهواً، وما ذكره بعضهم في غير مورد من أن دليل مبطلية الزيادة منصرف عن الزيادة التي جاءت متأخرة. هذا ما ادعاه السيد البروجردي، أن عنوان (من زاد في صلاته فعليه الإعادة) منصرف إلى ما كان حين حدوثه، أما ما كان زيادة بعد حدوثه فإن هذه الرواية منصرفة عنه. فيقول السيد الإمام(قده): هذه الدعوى غير وجيهة، إذ لا فرق في اتصاف العمل بالزيادة بين الموردين.

### 011

ما زال الكلام في الروايات التي استدل بها السيد الإمام (قده) على مبطلية زيادة الركوع في الصلاة، الرواية الاولى: رواية المعلّى ابن خيس، قال: (سألت أبا الحسن الماضي عن 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).

ووجه الاستدلال: أنه لا وجه لبطلان صلاته إلا أنه لا مجال للتدارك فيها، فإنه لو أراد أن يتدارك ويرجع ويسجد ثم يركع مرة أخرى فقد زاد ركوعاً، وزيادة الركوع مبطلة، فلولا أن هناك كبرى شرعية مطوية وهي أن زيادة الركوع مبطلة لم يكن هناك وجه لبطلان صلاته إذ بإمكانه أن يرجع ويسجد ثم يركع مرة أخرى وصلاته صحيحة. فلولا أن زيادة الركوع مبطلة واقعاً لما قال الإمام بأن صلاته فاسدة، فالحكم بفساد صلاته ظاهرة في أن صلاته لا يمكن ترقيعها بالتدارك، لأن تداركها يعني زيادة الركوع وزيادة الركوع مبطلة. وما ذكره (قده) متين لولا أن الرواية مخالفة للقواعد، أي أنها مخالفة للسنة، باعتبار تظافر الروايات على أن نسيان السجدة غير مبطل للصلاة، بمقتضى حديث لا تعاد، (لا تنقض السنة الفريضة) وبمقتضى صحيح منصور بن حاز (لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة) وبمقتضى صحيح منصور بن حاز (لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة)، وبمقتضى صحيحة اسماعيل بن جابر (فليني على صلاته ثم يسجدها)، فعندنا روايات متظافرة على أن نسيان السجدة غير مفسد للصلاة إذا ذكرها بعد أن دخلها في الركن اللاحق، فالبناء على رواية مخالفة للسنة في مقام الاستدلال غير صناعي. وعلى فرض أنها ليست مخالفة للسنة فلا ريب في إعراض المشهور عنها حيث لم يفت بها أحد إطلاقاً، والإعراض موهن لحجيتها.

الرواية الثانية: صحيحة اسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله (ع)، (عن الرجل 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 فإنّها قضاء). وجه الاستدلال بها على أن زيادة الركوع مبطل: هو أنه لولا أن زيادة الركوع مبطل لما كان الدخول في الركوع مفوتاً للمحل، حيث فرض في الرواية أنه ما لم يدخل الركوع فليسجد، وإن دخل في الركوع فلميضي، وهذا معناه أن الدخول في الركوع مفوت لمحل التدارك. لا وجه لكون الدخول في الركوع مفوتاً لمحل التدارك إلا أن زيادة الركوع مبطلة وإلا لو أن زيادة الركوع غير مبطلة لما كان محل للتدارك. فدعوى أن الدخول في الركوع مفوت يعني أن الركوع لا مجال لتداركه، بل مبطل. يستفاد من الدلالة المطابقة دلالة التزامية وهي أن زيادة الركوع مبطلة.

وقد يلاحظ عليه: أن من المحتمل أن الدخول في الركن وهو ما تبطل الصلاة بنقيصته ولو سهواً وإن لم يثبت أن زيادته سهواً مبطل، مفوت للمحل.

نحتمل ان الذي جعل الامام (ع) يقول يمضي ويسجد السجدة بعد الصلاة قضاءاً، ان المحل قد فات لأجل الدخول في الركن وهو الركوع لا لأجل أنه لو تدارك كانت زيادة الركوع مبطلة، بل هناك فرق بين ما لم يدخل في الركن وبين ما دخل في الركن، فإن دخل السجدة وهو قائم قبل أن يركع فالمحل باقٍ، وأما إذا تذكر السجدة بعد أن ركع ففوات المحل لا لأجل أن زيادة الركوع مبطل، بل لأجل أن الركوع مبطل، وهو ما تبطل الصلاة بنقيصته ولو سهواً، فالدخول في الركن مفوت لمحل التدارك فلا مجال للتدارك وإلا لو كانت المشكلة فقط التدارك لقلنا يرجع ويسجد من دون أن يركع مرة أخرى غايته أنه أخل بشرطية الترتيب غايته انه اخل بها نسياناً لا عمدا، الإخلال بشرطية الترتيب نسياناً لا عمداً مندرج تحت لا تعاد، لأنه لم يخل بركن من أحد الاركان الخمسة. إذن يكون ذلك منبهاً على أن المشكلة ليس في التدارك، بل المشكلة هي ان التلبس بالركن محقق لفوت المحل، فحيث فات محلها يقضيها بعد الصلاة وإن كان سيدنا الخوئي يحمل القضاء هنا على الاداء، أي أن الامر الضمني بالسجدة ما زال باقياً، غاية الامر تغير محله، كان محله قبل الركوع صار بعد السلام.

هذا تمام الكلام في البحث في زيادة الركوع وقد تبين أن زيادة الركوع سهواً ليست مبطلة، لأن مانعية زيادة الركوع من السنن لا من الفرائض، فيشملها عموم لا تنقض السنة الفريضة.

زيادة السجدتين

وقد استدل على بطلان الصلاة بزيادة السجدتين بعدة أدلة:

الدليل الاول: ما ذكره السيد الخوئي من ان مقتضى عموم (من زاد في صلاته فعليه الاعادة)، بطلان صلاته بزيادة السجدتين ولو كانت الزيادة سهوية، خرجنا عن هذا العموم فيما إذا كان المزيد سجدة واحدة، بصحيحة منصور بن حازم، (سألته عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجدة، قال: لا يعيد صلاة من سجدة ويعيدها من ركعة)، وكذلك موثقة عبيد بن زرارة، (لا يعيد صلاته من سجدة ويعيدها من ركعة)، فتبقى الباقي تحت عموم (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، ومنها زيادة السجدتين سهواً.

ولكن يلاحظ على هذا الاستدلال ما سبق ذكره في الركوع من أن مانعية الزيادة من السنن لا من الفرائض، فمقتضى إطلاق قوله (لا تنقض السنة الفريضة) أن زيادة السجدتين سهواً غير مبطلة، إذن حديث (لا تعاد) حاكم على صحيح ابي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) لأنه ضيق دائرته فيما إذا كانت سهوية، وإلا إذا كانت سهوية فليست ناقضة.

الوجه الثاني: التمسك بمفهوم (لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة) بأن يقال: ظاهر التقييد بالتاء أنه يريد الاحترازية، لا أنه يريد مطلق السجود (لا تعاد الصلاة من زيادة السجود) بل لا تعاد الصلاة من زيادة السجدة، ومقتضى المفهوم أن زيادة السجدتين مبطل، إذ لو كانت زيادة السجدتين كزيادة الواحدة لم يكن وجه لهذا التقييد بتاء الوحدة.

ويلاحظ على الاستدلال ما سبق بيانه: أولاً: إن الإمام (ع) إنما عبّر بالسجدة لورودها في سؤال الراوي، (سألته عن الرجل صلى فنسي سجدة) فذكر العنوان لأنه ورد في السؤال يمنع من ظهوره في الاحترازية كي ينعقد له المفهوم. ثانياً: مع غمض النظر عن ذلك فغاية التقييد بتاء الوحدة أن له احترازية، أما هل الاحترازية مقابل الركوع أو الاحترازية مقابل السجدتين، فهذا اعم. فلعل مقصوده زيادة الركعة لا زيادة السجدة. فالاحترازية محفوظة على كل حال. مضافا إلى ما ذكر في الأصول، من أن مجرد الإحترازية يوجب انعقاد المفهوم لكن لا على نحو الموجبة الكلية بل يكفي في إشباع الظهور في الاحترازية المفهوم ولو بنحو السالبة الجزئية.

الوجه الثالث: ما ذكر من أن مقتضى إطلاق المستثنى في حديث لا تعاد هو مبطلة زيادة السجدتين، لأنه قال: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود). ومقتضاه أن أي خلل يأتي من ناحية السجود فهو مبطل، وزيادة السجدتين خلل في الصلاة جاء من ناحية السجود، فيكون مبطلاً لها.

والجواب عنه: هو أن ذيل لا تعاد قرينة على صدر الحديث فحيث دل الذيل على أن المناط على السنة والفريضة لا على الخمسة وما عدا الخمسة، إذن مقتضى الذيل أن المخل بالصلاة ما كان نقضاً للفريضة، والمفروض أن ما فرضه الله هو السجود ولم يفرض مانعية زيادة السجود، فمانعية زيادة السجود مندرجة في السنن لا الفرائض.

الوجه الرابع: الاستدلال ببعض الروايات التي تعرض لها السيد الامام في (كتاب الخلل ص384)، منها: صحيح رفاعة عن أبي عبد الله (ع): (عن رجل نسي أن يركع حتى يسجد ويقوم؟ قال: يستقبل).

وهي تدل على أن زيادة السجدتين مبطلة، وإلا لم يكن وجه للاستقبال، فقول الإمام (يعيد صلاته) يعني أن الصلاة لا مجال لترميمها الترميم يعني التدارك والتدارك يعني زيادة السجدتين، وزيادة السجدتين مبطل. بل كان يجب العود للتدارك ثم السجدتين. وتوهم أن الزيادة هنا على فرض العود لتدارك المنسي عمدية. لأنه إذا رجع للتدارك رجع ملتفتاً قاصداً فأتى بالركوع ثم أتى بالسجدتين عمداً، فتكون زيادة السجدتين زيادة عمدية، فلأجل ذلك بطلت الصلاة لا لأجل أن زيادة السجدتين مطلقاً ولو سهوية مبطل للصلاة. فيقول: هذا الكلام مرّ بيان فساده. حيث إن الذي وقع منه سهواً هو السجدتان السابقتان، والسجدتان السابقتان هما المتصفان بالزيادة، لأنهما وقعتا في غير محلهما، نعم اتصافها بالزيادة مشروطتان بشرط متأخر وهو التكرار، متى ما كرر اتصف الاوليان بالزيادة من حين حصولهما.

إلا أن يقال إن قوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) كما يشمل إيجاد الزائد يشمل إحداث صفة الزيادة، فهو بتكراره السجدتين عمدا احدث صفة الزيادة في السجدتين الأوليين. فالنتيجة: أن زيادة السجدتين ليست مبطلة إذا كانت زيادة سهوية ما دمنا نحتمل أن المنظور في صحيحة رفاعة هو أن للدخول في الركن خصوصية، حيث إنه أتى بالسجدتين، فبعد أن أتى بالسجدتين فات محل الركوع وحيث إن الركوع الفائت ركن شمله المستثنى وهو قوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة). فوجه البطلان هو بطلان الركن.

ويأتي الكلام حول زيادة تكبيرة الإحرام.

### 011

هل أن تكرار تكبيرة الإحرام مبطل للصلاة أم لا؟. والكلام في عدة مطالب:

المطلب الأول: هل يُعقل الزيادة من تكبيرة الإحرام أم أن زيادتها أمر غير معقول. وهذا البحث كما يجري في تكبيرة الإحرام يجري في السلام أيضاً. وهو أنه هل يعقل الزيادة في السلام المخرج للصلاة أم لا؟

وتفصيل القول: هل أن تكبيرة الإحرام عنوان انطباقي أم أن تكبيرة الإحرام عنوان قصدي؟. فإذا قلنا إن تكبيرة الإحرام عنوان انطباقي، أي التكبيرة التي يتحقق بها الإفتتاح، فكل تكبيرة يتحقق بها واقع افتتاح الصلاة فهي تكبيرة الإحرام، إذن هي عنوان واقعي انطباقي. وكل تسليم ينعقد به الخروج الواقعي من الصلاة فهو تسليم.

فبناءً على أن التكبيرة عنوان انطباقي فلا يتصور فيها الزيادة، لا عمداً ولا سهواً، أما أنه لا يتصور الزيادة عمداً: فواضح، إذ مع التفات المصلي على أن الصلاة افتتحت بالتكبيرة الأولى، فقصد الافتتاح لا يتأتى منه لأنه قصد تحصيل ما هو حاصل، نظير أن يخرج بالسلام بعد أن خرج فيريد قصد الخروج، فقصد الخروج مرة أخرى من قصد تحصيل ما هو حاصل. وهذا غير معقول. وأما إذا كان عن غفلة أو سهو أو جهل لم يلتفت إلى أنه افتتح الصلاة بالتكبيرة الاولى فقصد الافتتاح بتكبيرة ثانية فإن القصد الجدي يتصور منه لكن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، إذ حيث وقع الافتتاح بالتكبيرة الاولى فلا اثر لقصده فإن المفتحح لا يفتحح.

فإن قلت: يمكن تصوير ذلك بلا محالية في البين، وذلك بأن يأتي بالتكبيرة الثانية قاصداً بها افتتاح الصلاة، فبمجرد أن يقصد بالثانية افتتاح الصلاة فقد رفع اليد عن الأولى، أي أن قصد الافتتاح بالثانية مساوق لرفع اليد عن الأولى، وقصد رفع اليد عن الصلاة مبطل للصلاة، فاذا قصد الافتتاح فقد قصد الرفع واذا قصد الرفع لم يتحقق استمرار النية، فبطلت صلاته. إذن فيتصور حينئذٍ الزيادة في تكبيرة الإحرام.

الجواب: إذا كان قصد الافتتاح مساوقاً لرفع اليد فهذه ليست تكبيرة ثانية بل تكبيرة مستأنفة لا تكبيرة زائدة في الصلاة لأن تلك الصلاة قد انهدمت وبدأ صلاة جديدة، فليست التكبيرة الثانية زيادة في صلاته. وهذا خارج عن محل الكلام. هذا إذا كانت تكبيرة الاحرام عنوانا انطباقياً. أما لو كانت عنواناً قصدياً، كل تكبيرة قصد بها الافتتاح فهي تكبيرة إحرام. فبناء على ذلك يتصور الزيادة، خصوصاً من الغافل أو الساهي أو الجاهل المركب. فبناء على أن تكبيرة الاحرام عنوان قصدي فالزيادة متصورة فيها.

المطلب الثاني: وقع الكلام في الزيادة العمدية، هل أن الزيادة العميدة لتكبيرة الإحرام مبطل للصلاة أم لا؟ حيث منع جمع من المبطلية. وقد استدل على مبطلية الزيادة العمدية للصلاة بوجوه:

الوجه الاول: دعوى الإجماع، حيث إن صاحب (مفتاح الكرامة ج2، ص343، وصاحب الجواهر ج9، ص220): دعيا الاجماع المتسالم على أن زيادة تكبيرة الإحرام مبطل. ولكن في مجمع البرهان وفي مدارك الأحكام وفي الحدائق الناظرة ذكروا بأن المسألة خلافية، فلم يثبت وجود اجماع كما نقل عن مفتاح الكرامة والجواهر.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ الأعظم (قده) في (كتاب الصلاة، ج1، ص553)، وذكره المحقق الحائري في (الصلاة، ص338). ويبتني هذا الوجه على مقدمتين: المقدمة الأولى: إن التكبيرة الثانية مع الالتفات إلى أنه كبر الأولى تشريع والتشريع محرّم، والذكر المحرّم باطل. المقدمة الثانية: أن الباطل زيادة في الصلاة فيشمله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) فإن كل ما لا تشمله الصلاة لأنه ليس بجزء ولا بمستحب فهو زيادة في الصلاة وهذه التكبيرة الباطلة لا تشملها الصلاة إذ ليست جزءاً ولا مستحباً إذن لا محالة هي زيادة في الصلاة فيشملها صحيح ابي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة).

أما المقدمة الأولى: هل أن التكبيرة الثانية ممن هو ملتفت إلى أنه كبر تكبيرة الإحرام، فهل أن تكبيرة الاحرام الثانية منه تشريع أم لا؟ وهنا عدة ملاحظات: الملاحظة الأولى: ما ذكره السيد الخوئي (ج14 من الموسوعة)، إن المكرر قد يقصد الرجاء وقد يقصد الاحتياط، إذا قصد بالتكبيرة الثانية الاحتياط أو الرجاء فلا يصدق على الرجاء والاحتياط أنه زيادة. ولكنه خرج عن موضوع البحث فإنه جاء بتكبيرة الاحرام بقصد الافتتاح والأولية.

الملاحظة الثانية: ما ذكرناه من أن المحقق الاصفهاني فرّق بين التشريع والتشريع في التطبيق والتشريع في الامتثال.

إذ تارة المكلف يقصد التشريع في الجعل، بأن يقول: ما جعله الشارع في افتتاح الصلاة تكبيرة واحدة، والمكلّف جعل تكبيرة ثانية، فأتى بتكبيرتين بقصد الجعل، فهذا مبغوض. وتارة يقصد التشريع في التطبيق، بأن لا يتدخل في سلطان الشارع ولا في وعاء تشريعه واعتباره، والشارع قد قال بأن افتتاح الصلاة بتكبيرة واحدة، لكن المكلّف أتى يطبق التكبيرة الواحدة على مجموع هاتين التكبيرتين، فيزعم بأن هذا المجموع محقق لذلك المأمور به، وهو افتتاح الصلاة بتكبيرة واحدة، فهذا مبغوض أيضاً لا محالة، لأنه لا ينفك عن التدخل في مقام التشريع. فبالنتيجة وسع المجعول وهو افتتاح الصلاة بالتكبيرة لما ينطبق على مجموع تكبيرتين. وتارة، يسلّم المكلف بأن ما شرعه الله تكبيرة واحدة وما هو منطبقة ومصداقه تكبيرة واحدة، لكن المكلف يزعم ان امتثال أوامر الشارع يتحقق بتكبيرتين: فهنا أيضاً التشريع في مقام الامتثال على نحوين:

الأول: أن يزعم المكلف أن المجعول الشرعي لا بشرط، يعني الشارع يقول صحيح أمرتك بتكبيرة واحدة، أما هي لا بشرط في مقام الامتثال. فهذا ايضاً يرجع التدخل في الجعل. الثاني: بأن هذا من باب الامتثال بعد الامتثال. فقالوا بأن الامتثال بعد الامتثال ممكن إما بدعوى ان الذي سقط فاعلية الامر لا فعليته، ولهذا يصح تكرار الصلاة فرادى جماعة. منذ أن صار الزوال فعليا الامر بصلاة الظهر والعصر فعلي. فالفاعلية بمعنى المحركية اللزومية سقطت أما الفعلية فهي باقية، وهذا ما ذهب اليه السيد الصدر في أصوله.

فإذن الامر فعلي ويقبل الامتثال بعد الامتثال. أو يقال أن الفعلية سقطت بالامتثال إلا أن المحبوبية ما زالت باقية، فيأتي بالصلاة مرة أخرى بداعي المحبوبية عند المولى، إذن الامتثال بعد الامتثال متصور، لكن لأن الذي سقط فاعلية الامر لا فعليته فيقوم بتكرار تكبيرة الاحرام امتثالاً لهذا الامر الفعلي الباقي، فنقول هذا النوع من التشريع لا دليل على مبغوضيته كي يقع محرماً وباطلاً.

الملاحظة الثالثة: سلّمنا أن التشريع مبغوض ولو كان في مقام الامتثال. فقد ذكر في الاصول في باب التجري، هل أن التشريع عنوان للقصد النفساني، أو أن التشريع عنوان للعمل؟ فإذا كان التشريع عنوان للقصد فليكن القصد محرماً، لكن التكبيرة الثانية ليست مبغوضة المبغوضية انصبت على القصد على العمل الجوانحي لا الجوارحي، فالقصد هو التشريع، فالقصد هو المحرم، أما ما أبرز به القصد وهو التكبير ليس محرماً. أما إذا قلنا كما يقول به السيد الخوئي بأن التشريع ينطبق على العمل، التكبيرة بقصد هي التشريع، فالتشريع انطبق على نفس التكبيرة، اذن التكبيرة مبغوضة.

فعلى فرض أنه مبغوض، فقد أورد (السيد الخوئي، والسيد الإمام) بعدم الملازمة بين مبغوضيته وكونه مبطلا للصلاة، والسر في ذلك: بتعبير سيدنا الخوئي (قده) أن المبطل للصلاة كلام الآدمي، وهذا حتى لو كان محرماً لا يصدق عليه أنه كلام الآدمي حتى يكون مبطلاً للصلاة، فليكن هذا التكبير تشريعاً والتشريع مبغوض والمبغوض محرّم، أما لا يصدق عليه ما هو مبطل للصلاة وهو كلام الآدمي، بل هذا ذكر. وأما بعبارة السيد الامام في كتاب الخلل ص349: إن المأتي به بعنوانه الذاتي لا يعقل تحريمه بالتشريع، فبلحاظ عنوانه الذاتي لا يعقل تحريمه بالتشريع. فـ(كل ما ذكرت الله به فهو من الصلاة)، وبالعنوان الثانوي لا ينافي بقاء عنوانه الذاتي على إباحته أو استحبابه.

فإذا كان المنظور أنه محرّم بعنوانه الذاتي فغير معقول، فإن الذكر ليس تشريعاً في الصلاة كي يكون محرماً. إلا أن كلام السيدين (قده) مبني على بحث يأتي في باب المبطلات، هل أن المبطل للصلاة عنوان وجودي وهو كلام الآدمي؟ أم أن المبطل للصلاة ما ليس بذكر، وإن لم يكن كلاماً آدمياً، فإذا كان المبطل ما ليس بذكر، فهل أن عنوان الذكر منصرف عن هذا فيكون ليس بذكر فيكون مبطلاً، أو أن عنوان الذكر يشمله؟ فهنا عدة من الأعلام منهم السيد الحائري في كتاب (الخلل)، قال: بأنه إذا كان محرماً ينصرف عنه، أي ما دلّ على استحباب الذكر في الصلاة ينصرف عن الذكر المحرم ولو بعنوان ثانوي، فإذا انصرف عنه انطبق عليه المبطل وهو ما ليس بذكر، فهذا ليس بذكر لانصراف عنوان الذكر عنه.

### 012

ما زال الكلام في أدلة

### مانعية الزيادة العمدية في تكبيرة الإحرام.

الدليل الثالث: ما أشار اليه العلامة الحائري في كتاب (الخلل)، من أن المكلف إذا كبر تكبيرة الإحرام ثم بعد قراءة آيتين كبر مرة أخرى بقصد الافتتاح، فحينئذٍ يقال: إن التكبيرة الثانية المأتي بها بقصد أنها أول الصلاة يترتب عليها محذور وهو (ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد).

إذ المفروض أن المكلف أتى بالتكبيرة الثانية بقصد أنها أول الصلاة، لكن لم تقع أول الصلاة، لأن أول الصلاة تحقق بالتكبيرة الأولى فما قصد وهو أن تكون الثانية أول الصلاة لم يقع، وما وقع وهو أن تكبيرة الإحرام الأولى هي الأول لم يقصد، لأنه بعد رفع يده عنها وجعل الأولية في الثانية فأولية الأولى وقعت لكن لم تقصد.

والنتيجة أن المحذور في زيادة التكبيرة هو عبارة عن أن ما قصد لم يقع وهو أن تكون الثانية هي الأولى، وما وقع وهو أن الأولى هي الأول لم يقصد بعد رفع يده عنها.

ثم أجاب عن هذا الاستدلال، بقوله: لعل هذا يرد في فرض الالتفات، وأما إذا افترضنا أن المكلف مع التفاته إلى أنه كبّر تكبيرتين بالأولى بقصد الافتتاح والثانية بقصد الافتتاح، لكنه غير ملتفت إلى أن قصد الافتتاح في الثانية يعني رفع اليد عن الأولى، فهنا يقال: أن ما وقع وهو أن تكون تكبيرة الإحرام الأولى هي الأول مما قصد لا مما لم يقصد، أي أنه لم يرفع يده عنها، فما زال قاصداً بتكبيرة الإحرام الأولى أنها الأول وإن أتى بالثانية بقصد الافتتاح، لكن حيث إنه لا يعتقد بالمنافاة بين الأمرين إذن ما وقع منه أولاً ما زال مقصوداً.

حيث قصد بتكبيرة الإحرام الأولى أنها الأول حين إيقاعها وما زال متحفظا على قصده ولم يرفع اليد عنه وإن اتى بالثانية بقصد الافتتاح.

بالنتيجة المحذور المذكور وهو أن لازم الزيادة أن ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع ليس على إطلاقه.

الدليل الرابع: ما ذكره المحقق الهمداني (قده)، أن الإتيان بتكبيرة ثانية بعنوان تكبيرة الإحرام مساوق لرفع اليد عن الأولى، فإذا كان مساوقاً لرفع اليد عن الأولى وقد أفتى المشهور أن قصد الرفع مبطل للصلاة، فبمجرد أن يأتي بالثانية بقصد الافتتاح فقد قصد الرفع يعني قصد رفع يده عن الصلاة التي دخل فيها بالتكبيرة الأولى. فاتصفت الثانية بكونها مبطلة للأولى. إذن السر في أن تكرار التكبيرة مبطل للصلاة ليس لأن الثانية زيادة، بل لأن الإتيان بالثانية بقصد الافتتاح مساوق لرفع اليد عن الاولى وقصد الرفع مبطل في نفسه فقد بطلت الصلاة بإتيانه بالثانية. حيث إن الثانية استئناف للصلاة من جديد.

وأورد على هذا الاستدلال بعدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: منع الملازمة، لا ملازمة بين قصد الافتتاح في الثانية وقصد رفع اليد عن الأولى، وإن كان كلامنا في المتعمد، لكن معنى المتعمد من ليس بغافل ولا ساهي، ولكن قد يكون المتعمد جاهلاً، فلو فرضنا أن هذا المكلف يجهل أن قصد الافتتاح في الثانية مساوق لقصد الرفع عن الأولى، فيعتقد أن الافتتاح بعد الافتتاح تأكيد وليس رفعاً لليد عن التكبيرة الأولى، فإذا كان المكلف غافلاً أو جاهلاً عن ذلك، فحينئذٍ لم تتحقق الملازمة وهي متى قصد الافتتاح في الثانية فقد قصد رفع اليد عن الأولى وقصد الرفع مبطل.

الملاحظة الثانية: أن هذا المطلب مبني على ما أفتى المشهور، من أن قصد الرفع قطع للصلاة سواء كان بنفسه أو بشيء من الاذكار، ولا دليل على ذلك إلا دعوى لزوم استدامة النية من أول آن إلى آخره. ولا يوجد دليل على لزوم استدامة النية فإن مقتضى الاطلاق اللفظي والمقامي اجزاء وشرائط عدم اعتبار استدامة النية، بل يكفي أن يأتي بكل جزء بقصد الصلاتية والقربة فمتى ما أتى بها كذلك تحققت الصلاة المطلوبة. فقصد الرفع لا دليل على مبطليته وإن أفتى به المشهور. وهذا الاستدلال مبني عليه.

الملاحظة الثالثة: ما ذكره السيد الخوئي في (الموسوعة، ج14، ص93) حيث قال: إما أن نبني على أن قصد الرفع مبطل أو لا، فإن بنينا على أن قصد الرفع مبطل استندت المبطلية إلى قصد الرفع لا إلى التكبيرة الثانية وأن المحقق الهمداني يريد إثبات أن المبطل نفس التكبيرة الثانية، والحال أنه متى قصد الرفع بالتكبيرة الثانية بطلت الصلاة قبل أن يتفوه بالتكبيرة الثانية أي أن المبطل سابق رتبة على التكبيرة الثانية. وإن لم نبن على ما بنى عليه المشهور من أن قصد الرفع مبطل، فلا دليل على مبطلية التكبيرة الثانية، ولا دليل على مانعيتها، قصد الافتتاح بعد الافتتاح والامتثال بعد الامتثال.

ثم أشكل (قده) على المشهور، بأن مشهور الفقهاء جمع بين فتويين، فهو من جهة يقول: بأن قصد الرفع مبطل، ومن جهة يقول: أن التكبيرة الثانية باطلة مبطلة فنحتاج إلى ثالثة، وأنه متى ما كان العدد تبطل ومتى كان العدد فردي تصح. إذن كيف نجمع بين هاتين الفتويين من جهة قصد الرفع مبطل، ومن جهة أن التكبيرة الثانية باطلة ومبطلة، ونحتاج إلى تكبيرة ثالثة، فإن مقتضى الفتوى الأولى وهي أن قصد الرفع مبطل أن الثانية بالعكس استئناف لصلاة جديدة. فتكون الثانية صحيحة. بينما مقتضى الفتوى الثانية أن تكرار التكبيرة على نحو زوجي، مبطل، أن القصد لا أثر له، ومتى ما أتى بتكبيرة ثانية بطلت الصلاة ولا تصح إلا بثلاث، فبين الفتويين مضادة.

ويلاحظ على ما افيد في كلامه:

أولاً: لم يحرز فتوى المشهور بأن قصد الرفع مبطل، إنما ذكر قصد الخروج من الصلاة وأما أن يرفع اليد عن جزء ليستأنف نفس الصلاة بطريقة أخرى لم يحرز أن المشهور يفتي ببطلانه، فما احرز فتوى المشهور بكونه هو قصد الخروج من الصلاة إلى ما ليس صلاة، وأما قصد الرفع عن صورة لصورة أخرى لم يحرز فتوى المشهور بالبطلان، ولذلك استند المحقق النائيني استند إلى كلامهم في إقحام صلاة الآيات ضمن صلاة الفريضة، بينما المصلي يصلي صلاة العصر إذ انكسفت الشمس ثم قطع صلاته، فصلى صلاة الآيات ثم رجع لصلاة العصر فهنا تصح صلاته وليس فيها إشكال.

ثانياً: إن قصد رفع اليد لا يجتمع مع قصد البقاء، وحيث فرغنا عن أن قصد الرفع لا يجتمع مع قصد البقاء، فنسأل هل المكلف قصد الرفع أو قصد البقاء إلى حين التكبيرة الثانية؟ لا إشكال وجدانا أنه قصد البقاء على صلاته إلى أن يكبر التكبيرة الثانية، وحيث إن قصد البقاء لا يجتمع مع قصد الرفع فهو لا يقصد الرفع. فإذا كبر التكبيرة الثانية قصد الرفع بالتكبيرة الثانية لأنه قبل التكبيرة الثانية كان قاصداً البقاء. فحيث قصد الرفع بنفس التكبيرة الثانية لا في رتبة سابقة عليها، فلا معنى لأن يقال للمشهور أن المبطل سبق بالتكبيرة الثانية.

نعم لا يلزم من ذلك أن تكون الصلاة الثانية فاسدة، بل تكون التكبيرة الثانية رفعاً للأولى مبطلة لها واستئنافاً لصلاة صحيحة.

الملاحظة الرابعة: قالوا بأن الاستدلال المذكور من قبل المحقق الهمداني (قده) مبني على عدم إمكان استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، بأن يأتي بتكبيرة واحدة بقصد الرفع والوضع، بقصد الرفع والاستئناف، لأنه لا يمكن أن يأتي بتكبيرة واحدة بقصد المعنيين، فقصد الرفع سبق التكبيرة فلأجل ذلك جاء المحذور. وأما إذا قلنا بإمكانه فإن استعمال اللفظ في أكثر من معنى أمرٌ ممكن، كما في قوله: قامت تضللني ومن عجب شمس تضللني من الشمس[[10]](#footnote-11).

فعندما قال: شمس تضللني من الشمس قصد المعنيين: الشمس الخارجية المعروفة ومحبوبته. فقصد استعمال اللفظ في أكثر من معنى. فنقول: بناءً على إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى، يمكن الإتيان بقوله (الله أكبر) بقصد الأمرين: رفع اليد عن الصلاة التي دخل فيها، واستئناف صلاة جديدة، وبالتالي لم يحصل المبطل في رتبة سابقة على تكبيرة الإحرام، وفي نفس الوقت لو قلنا بالاستحالة فقد يقال بان الرفع مدلول التزامي وليس مقصوداً بالأصالة أي انه عندما قال: (الله اكبر)، ما قصده بالأصالة وبالمدلول المطابقي هو الافتتاح لازمه وهو المقصود بالتبع أنه رفع اليد عن الاولى فهو لم يستعمل اللفظ في أكثر من معنى في عرض واحد كي يكون من صغيرات تلك الكبرى.

فالنتيجة: ان ما استدل به المحقق الهمداني (قده) في أن التكبيرة الثانية مبطلة، غير تامة، ولو لإحدى هذه الملاحظات.

### 013

ما زال الكلام في الأدلة التي اقيمت على مانعية زيادة التكبيرة.

**الدليل الخامس: مؤلف من مقدمتين:**

**المقدمة الأولى**: إن الهيئة الإتصالية شرط في صحة الصلاة، والشاهد على اعتبارها الروايات والمرتكز المتشرعي.

**أما من الروايات**: كموثق سماعة، عن أبي عبد الله (ع)، قال: (أما التبسم فلا يقطع الصلاة وأما القهقهة فهي تقطع الصلاة).

بدعوى: أن ظاهر قوله (أن القهقهة تقطع الصلاة) ان الشارع اعتبر في الصلاة هيئة اتصالية والقهقهة قاطع لها. فمؤدى هذه الرواية أن القهقهة لا موضوعية لها في إبطال الصلاة، وإنما لأنها مصداق من مصاديق ما يهدم الهيئة الاتصالية. وكذا ما في الوسائل (ج6، باب1 من أبواب تكبيرة الإحرام)، قال (ع): افتتاحها التكبير واختتامها التسليم). فظاهره اعتبار هيئة اتصالية في الصلاة تبدأ من التكبيرة وتنتهى بالتسليم.

وأما بلحاظ المرتكز المتشرعي: فإنه قائم على أن كل عمل يمحو صورة الصلاة فهو مبطل للصلاة، فلو اشتغل اثناء الصلاة بالرقص أو التصفيق أو الرياضة، فإن المرتكز المتشرعي لا يعتبره مصليا أو مشتغلاً بالصلاة. فالمستفاد من مجموع هذه الأدلة أن للصلاة شرطاً وراء اجزائها وشروطها يعبر عنه بالهيئة الاتصالية.

**المقدمة الثانية:** إن تكرار تكبيرة الإحرام قاطع للهيئة الإتصالية، فإن المكلف إذا كرر تكبيرة الإحرام بقصد الإفتتاح والاستئناف فقد قطع قابلية الانضمام، أي قابلية انضمام الاجزاء اللاحقة للأجزاء السابقة، إذ ما دام قد أتى بتكبيرة الإحرام مرة أخرى بقصد الافتتاح فقد فصم القابلية أي قابلية الانضمام، انضمام اللاحق للسابق، وهذا عبارة أخرى عن كون تكبيرة الاحرام قاطعاً للهيئة الاتصالية، فمبطلية تكرار تكبيرة الاحرام لا من باب مانعية الزيادة، بل من باب قاطعية الهيئة الاتصالية.

**ولكن هناك تأملاً في كلتا المقدمتين**: **أما مناقشة المقدمة الأولى**: فيقال: لا دليل على شرطية الهيئة الإتصالية وراء شرطية الموالاة ومانعية ماحي الصورة الصلاتية، فنقبل أن الموالاة شرط لقيام المرتكز المتشرعي على اعتبارها، نقبل مانعية ما يمحو صورة الصلاة عرفاً بحيث يعد بنظر العرف غير مشتمل للصلاة. أما وراء شرطية الموالاة ومانعية المحو هناك شرط ثالث نسميه بالهيئة الاتصالية ونعبر عنه بقابلية انضمام اللاحق للسابق، فهذا لا دليل عليه. **أما الروايات**: فإن قوله في موثق سماعة، (وأما القهقهة فتقطع الصلاة). فإن مفادها الإرشاد إلى مانعية القهقهة، أن القهقهة بعنوانها مانع، لا بما هي هادم للهيئة الإتصالية. وأما الرواية الأخرى: (افتتاحها التكبير اختتامها التسليم)، فغاية ما تدلّ عليه أن من تلبس بتكبيرة الإحرام لم يخرج بصلاته إلا بالتسليم.

**وأما المرتكز المتشرعي**: فغايته أن ما يمحو صورة الصلاة عرفاً فهو مضر ومانع.

**أما مناقشة المقدمة الثانية:** سلمنا أن للشارع اعتباراً لشرط ألا وهو شرطية الهيئة الإتصالية. لكن الكلام ما هو المناط في وجود هذه الهيئة وفي انهدامها؟ هل المناط نظر الشارع؟ أم نظر العرف؟ فإن ادعي أن المناط وجوداً وعدما نظر الشارع فإذن لابد في كل مورد من دليل خاص على أن هذا العمل هادم أو ليس بهادم، وحيث لم يرد في المقام أن تكرار تكبيرة الاحرام هادم للهيئة الإتصالية فلا يمكن البناء على ذلك. وإن كان المناط نظر العرف فمضافاً إلى أن مثل هذه الأمور لا يعقل إيكالها إلى العرف لأنها أمور اعتبارية محضة، إذ قابلية انضمام اللاحق للسابق أمر اعتباري وبما أنه امر اعتباري فلا يعقل إيكاله إلى النظر العرفي فإن المركبات الاعتبارية وحدودها وموانعها مما لم يعلم إلا من نفس المعتبر لهذا المركب لا من غيره. مضافاً لذلك أننا لو رجعنا للنظر العرفي لم ير تكرار تكبيرة الإحرام مانعاً من الانضمام، بل قد يرى أن تكرار تكبيرة الإحرام ترسيخ للتلبس بالصلاة لا أنها مانع من انضمام اللاحق إلى السابق لا أقل انه لا يحرز ذلك. **فتلخّص: أن في هذا الاستدلال تأملاً واضحاً**.

**الدليل السادس:** ما ذكره السيد الخوئي (قده) من أن الدليل مؤلف من مقدمتين: المقدمة الأولى: كبروية، إن الزيادة مانع من صحة الصلاة، لموثق أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الاعادة)، وهذه كبروية.

المقدمة الثانية: صغروية. أن المناط في الزيادة هو كل عمل يؤتى به بقصد الجزئية من الصلاة مع عدم كونه مأموراً به فهو زيادة. فلو أتى بالتشهد في الركعة الأولى بقصد الجزئية فهو زيادة، لأنه عمل أتى به بقصد الجزئية وليس مأموراً به. أو أتى بالفاتحة في الركوع بقصد الجزئية من الركوع، فهي زيادة، فإذا ضممنا الكبرى للصغرى وطبقناها على محل الكلام ألا **وهو تكرار تكبيرة الإحرام** انطبق على تكرار تكبيرة الاحرام العمدية أنها زيادة عمدية، لأن المكلف إذا كرر تكبيرة الاحرام بقصد أنها أولُ الصلاة فقد أتى بها بقصد الجزئية، وبما أنها ليس مأموراً بها إذ المفروض أن الأمر الضمني بتكبيرة الإحرام قد سقط بالتكبيرة الأولى، إذن صدق على هذه التكبيرة أنها زيادة، وحيث إنها عمدية شملها موثق أبي بصير (من زاد في صلاته فعليه الإعادة).

**ولكن يلاحظ على ذلك: أن في مناط الزيادة مبنيين:**

**المبنى الأول:** ما ذهب إليه سيد العروة (قده) وذهب إليه السيد الاستاذ (دام ظله)، من أن تكرار المسانخ زيادة وإن لم يقصد بها الجزئية. وأما الإتيان بما ليس مسانخاً كأن يأتي أثناء الصلاة بالخياطة أو التصفيق فهذا لا يعد زيادة بالصلاة إلا إذا قصد به الجزئية من الصلاة، فيقال زاد في صلاته. فعلى هذا المبنى يتم الكلام بأن تكرار تكبيرة الإحرام زيادة لأنه تكرار للمسانخ. **المبنى الثاني:** ما بنى عليه السيد الخوئي (قده) وقلنا هو الصحيح فيما سبق في مناط الزيادة، وهو: أن الزيادة في الصلاة بمعنى إقحام شيء في الصلاة لا يتحقق إلا إذا كان بقصد الجزئية أو الظرفية، وإلا فليس زيادة. مثلاً: من تذكر أن عليه نذر قراءة سورة ياسين، وهو أثناء الصلاة، فأتى بسورة يس في سجدته أو ركوعه لا بقصد أنها جزء من الصلاة ولا بقصد الظرفية، فهو لم يزد في صلاته، إذ لم المراد بـ(في) الإثناء، وإنما المراد بـ(في) الإقحام، يعني أضاف إليها ما ليس منها، فهذا معنى فيه وإلا ليس المراد بـ(في) أثنائها. زاد فيها يعني اضاف اليها ما ليس من أجزائها وما ليس مستحباً ضمنها. إذن الإتيان بالنذر أثناء الصلاة لا بقصد الجزئية ولا بقصد الظرفية ليس زيادة. ومن هنا ذهب الميرزا النائيني إلى أن اقحام صلاة في صلاة ليس زيادةـ فلو صلى صلاة جعفر ضمن صلاة الظهر ثم رجع لصلاة الظهر مرة أخرى فهو لم يأت بصلاة جعفر لا بقصد الجزئية ولا بقصد الظرفية، بل امتثال لأمر استحبابي مستقل فهي ليس بزيادة. **فإذن على المبنى الثاني**: لا ينطبق على تكرار تكبيرة الإحرام بقصد الافتتاح أنها زيادة في الصلاة بل هي ابتداء لصلاة أخرى. إذ لم يأت بها بقصد الجزئية التي دخل فيها ولا بقصد الظرفية من الصلاة التي تلبس بها، وإنما أتى بقصد افتتاح صلاة، فهي استئناف لصلاة لا أنها زيادة في الصلاة التي دخل فيها وابتداءها بالتكبيرة الأولى كي يقال زاد في صلاته، بل يقال افتتح صلاة أخرى. فالصلاة الماضية أعرض عنها فبطلت للإعراض وهذه صلاة جديدة صحيحة.

**الدليل السابع: الأخير:** أن يقال ان المستفاد من قوله في صحيح زرارة (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) أن الخلل إن كان عمدياً فلا فرق بين الخمسة وبين غيره، وإن كان عذرياً فإن كان خللاً بغير الخمسة صحت صلاته وإلا بطلت، والمفروض هنا وإن أخل بغير الخمسة إلا أن إخلاله كان عمدياً لا سهوياً، فمقتضى مفهوم التحديد في حديث لا تعاد بطلان صلاته.

لكن هذا كله أول الكلام، أول الكلام ان تكرار التكبيرة إخلال حتى يدخل تحت موضوع حديث (لا تعاد) فالاستدلال بحديث (لا تعاد) على أنه إخلال تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية.

**فتلخّص من ذلك:** لم يقم دليل على مبطلية زيادة تكبيرة الإحرام عمداً فضلاً عن مبطلية زيادتها سهواً. ولو وصلت النوبة للأصل العملي بأن لم يقم عندنا دليل وشككنا أن زيادة تكبيرة الاحرام مانع من صحة الصلاة أم لا؟ جرت البراءة عن مانعيتها، ومقتضى البراءة عن مانعيتها صحة الصلاة ظاهراً. ولكن الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والسيد الخوئي والنائيني (قدست أسرارهم)، بحثوا، صحيح أن البراءة تجري عن المانعية، ولكن لو منع شخص من جريان البراءة عن المانعية، فهل يجري استصحاب الصحة؟ فنثبت الصحة الظاهرية بالاستصحاب لا بالبراءة عن المانعية؟. فيقال: إن استصحاب الصحة لها معاني ثلاثة: **1ـ الصحة بمعنى مطابقة المأتي به للمأمور به. 2ـ الصحة بمعنى قابلية الانضمام، 3ـ الصحة بمعنى الصحة الفعلية.**

**المعنى الأول**: مطابقة الاجزاء السابقة لأوامرها الضمنية. فهذا أمر مقطوع به وليس مشكوكاً به، قطعاً الأجزاء السابقة عندما وقعت وقعت مطابقة لأوامرها الضمنية، فهذا ليس محل شك كي يستصحب.

**المعنى الثاني**: أن المراد بالصحة قابلية انضمام الأجزاء السابقة لانضمام الأجزاء اللاحقة إليها، فهل ما زالت على هذه القابلية أم لا؟ فقال: بأن هذا أمر مقطوع به، لأن القابيلة بمعنى الاقتضاء والاقتضاء نقطع به، فإن الاجزاء السابقة لها قابلية الانضمام إذا اجتمعت الشروط وارتفعت الموانع وهذه القابلية الاقتضائية قطعية، لأننا نشك في المانع، فالاقتضاء ما زال مقطوعاً به، إنما الكلام في المعنى الثالث للصحة.

**المعنى الثالث**: الصحة بمعنى الفعلية. هل أن الأجزاء السابقة سقط بها الأمر الضمني المتعلق بها أم لا؟.

ولكن هذا مشكوك الحدوث لا مشكوك البقاء لأن المركب الارتباطي صحة كل جزء سابق منه مشروط بشرط متأخر وهو انضمام الجزء اللاحق بشرائطها وانتفاءه موانعه، وبما أننا نشك هل أن الجزء السابق توفر على هذا الشرط المتأخر وهو أن الجزء اللاحق قد حصلت شرائطه وانتفت موانعه أم لا، فلم نحرز شرط صحة الاجزاء السابقة اذن لم نحرز صحتها الفعلية كي نجري استصحابها فلا يجري استصحاب الصحة.

وإذا وصل الكلام إلى زيادة تكبيرة الإحرام سهواً، فمقتضى حديث لا تعاد أن الصلاة صحيحة، لأنه أخل بسنة من السنن عن سهو، فلنفترض أن زيادة تكبيرة الاحرام مانع، فإذا افترضنا ذلك فقد ارتكب المكلّف هذا المانع سهواً، وبما أن المانعية من سنن الصلاة لا من فرائضها، فقد اخل المكلف بسنة من سنن الصلاة عن عذر، فيشمله (لا تنقض السنة الفريضة) أي ان كل خلل عذر بسنة لا يوجب نقض الفريضة، إلا أن يثبت الإجماع الذي ادعاه المحقق الهمداني وغيره، بأن هناك اجماعاً على الكبرى والصغرى: **أما الكبرى:** فهي ان هناك إجماعاً على الركن، والركن هو ما تبطل الصلاة به عمداً أو سهواً، نقصاً أو زيادة، **وإجماع على الصغرى:** أن تكبيرة الإحرام ركن، فمقتضى الاجماع على الكبرى والصغرى ان زيادة تكبيرة الاحرام سهواً مبطل. فنقول: لا نسلم الإجماع على الكبرى أصلاً، ولا يوجد في كلمات القدماء أن هناك من الصلاة ما يُعبّر عنه بالركن، وإن معنى الركن ما تبطل الصلاة بالإخلال به عمداً أو سهواً زيادة أو نقصاً، لم نسلم الكبرى، ولو سلمنا الكبرى لم نسلم الصغرى وهو أن تكبيرة الإحرام ركن، نعم لو كان هناك اتفاق على ذلك وإن لم يكن هذا الاتفاق حجة يصلح منشئاً عقلائياً مانعاً من العمل بعموم (لا تنقض السنة الفريضة). ولكن لم يثبت ذلك.

**فالمتحصل**: **كما ذكر سيدنا، أن لا دليل على مبطلية زيادة تكبيرة الإحرام سهواً.**

### 014

ذكرنا فيما سبق مبطلية زيادة الركعة سهواً، وعدم مبطلية زيادة الركوع أو السجود سهواً، وعدم مبطلية زيادة تكبيرة الإحرام سهواً.

ووصل الكلام في (المسألة 11) إلى **زيادة النية وزيادة القيام وزيادة الواجبات غير الركنية كالتشهد والقراءة**، ونحو ذلك.

**فهنا عدة مفردات: الأولى: زيادة النية.** هل أن زيادة النية سهواً مبطل للصلاة أم لا.

وقد أفاد سيدنا (قده) في (ص52ـ ج18 من تقريره)، أن النية لا ينبغي التأمل في عدم الاخلال بزيادتها فانها ان فسرت بالداعي كما هو الصحيح فلا يتصور فيها الزيادة فان الداعي واحد مستمر الى الجزء الاخير فلا يعقل فيه التكرر وإن فسرت بالإخطار فلا يضر به التكرار فان الاخطارات العديدة مؤكدة للنية لا انها مخلة، فالزيادة في النية اما غير متصورة وإما غير قاحدة. والتعليق على هذا الكلام: أن النية المعتبرة شرطاً أو جزءاً في الصلاة محتملة لثلاثة معاني:

**المعنى الاول:** الاخطار، ولكن ليس المراد بالاخطار التصور، أي تصور الصلاة أو التصديق أي التصديق بكون الصلاة ماموراً بها، فان التصور والتصديق من المقدمات الضرورية لكل فعل اختياري، ونحن نبحث عن النية المعتبرة شرعاً لا ما هو ضروري عقلا للعمل، بل النية معتبرة شرعا جزءا أو شرطا في الصلاة لذلك المراد بالاخطار في كلام من عبر عن النية بالاخطار المراد منها الاضمار. وذلك حيث ادعى جملة من فقهائنا أن المستفاد من صحيح حمّاد عن ابي عبد الله (ع): (قلت إني أريد أن اتمتع بالعمرة إلى الحج، فكيف اقول؟ قال: تقول اللهم إني أريد أن اتمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك وسنة نبيك وإن شأت اضمرت). فقالوا ظاهر هذا الحديث اذ لا خصوصية لعمرة التمتع بالحج بل يشمل جميع العبادات، وظاهره ان النية المعتبر جزءا أو شرطا من العمل هي إرادة صدور العمل بنحو قربي، وأن هذه الإرادة قد يصرح بها وقد تضمر، فالمراد بالإخطار في تعريف النية بالاخطار يعني اضمار هذه الإرادة ليس إلا، فلأجل ذلك يقال: إذا كان المراد بالنية الاضمار فيتصور فيها الزيادة كما يتصور فيها النقص أي يتصور فيها التكرار كما يتصور خلو المعنى معنى.

**المعنى الثاني**: ان المراد بالنية، الداعي. يعني الانبعاث، علم بامر المولى فانبعث عنه فان الانبعاث عن امر المولى واحد لا يتصور فيه تكرار، لاجل ذلك لا يعقل الزيادة بناء على ان النية بمعنى الداعي. والصحيح كما افاد انه لا يستفاد من الادلة اعتبار شيء في العبادة اكثر من هذا الداعي ان ينبعث عن هذا الامر بمعنى ان يكون المحرك له هو الامر.

**المعنى الثالث:** أن المراد بالنية الإرادة المتعلقة بالاجزاء المنبعثة عن إرادة الامتثال أو ما يعبر عنه في كلماتهم بالارادة التفصيلية، بمعنى أن المكلف إذا علم ان طبيعي صلاة الظهر مأمور به، وأن امتثال هذا الامر لا يتم الا بإتيان مقدماته وأجزائه، فإنه تنبعث عن إرادته امتثال الامر بالطبيعي ارادة لكل جزء ولكل شرط فهو يريد القراءة ويريد السجود ويريد الاستقبال، فهذه الإرادات التفصيلية انبعثت عن إرادة امتثال الأمر بطبيعي الظهر الذي يتوقف على هذه الوجدات جميعاً، فالنية هي هذه الارادات التفصيلية، وبما أن النية هي هذه الارادات التفصيلية فيتصور الزيادة فيها. فاذن قول سيدنا (قده) بان النية بمعنيين: إما بمعنى لا يتصور فيه الزيادة الا وهو الداعي لأنه واحد، وإما بمعنى يتصور فيه الزيادة ولكن زياته غير قادحة فإن تكراره غير قادح. **نقول: وهناك معنى ثالث**، يتصور فيه الزيادة، ولكن زيادته محل بحث هل أنها قادحة أم ليست بقادحة، وهو ما إذا أردنا من النية الارادات التفصيلية المتعلقة بالأجزاء والشرائط وهذا ما يأتي الإشارة اليه.

**الثانية: القيام.** **وله مصدقان:** القيام المتصل بالركوع، والقيام حال تكبيرة الإحرام. وفي كل من هذين المصداقين نبحث هل يتصور فيه الزيادة وعلى فرض تصور الزيادة هل زيادته مبطلة أم لا؟ **أما المصداق الاول:** القيام المتصل بالركوع. وقد ذكر في بحث الركوع ان في ماهية الركوع آراء: **الرأي الأول:** أن الركوع عبارة عن الهيئة الخاصة من دون أن يؤخذ فيها الهوي فضلا عن القيام فضلا عن انتصاب القامة. فيقال ان فلان بهيئة الراكع وإن لم يكن هناك هوي فالركوع لم يؤخذ في حقيقته شيء فضلاً عن ان يؤخذ في حقيقته القيام أو انتصاب القامة، وهذا ليس ببعيد عرفاً.

**المصداق الثاني:** أن الركوع هو الهيئة عن هوي عن انتصاب القامة، اخذ في الركوع الهوي عن انتصاب القامة، ولذلك يصدق على ركوع الجالس انه ركوع حقيقي، لأنه ركوع عن انتصاب القامة، كانت قامة ظهره منتصبة فانحنى، فهنا يصدق على ركوع الجالس أنه ركوع حقيقي وإن لم يكن عن قيام.

**الرأي الثالث:** ان الركوع هو الهوي عن قيام، وإن لم يكن عن انتصاب القامة، لأن بين انتصاب القامة وبين القيام عموم من وجه قد يكون انتصابا للقامة ولا قيام كما لو كان جالساً، قد يكون عن قيام وليس عن انتصاب للقامة كما لو كان منحني الظهر فهو يركع عن وإن لم يركع عن انتصاب للقامة. **الرأي الرابع:** ان يكون الركوع هو الهيئة عن هوي عن أحدهما. **الرأي الخامس:** ان القيام المتصل بالركوع وإن لم يكن مقوما للركوع ولكنه شرط شرعاً. يعني حقيقة الركوع ليست متقومة به لكن الشارع اشترط في صحة الركوع ان يكون متصلا بالقيام. وبناءً على ذلك متى تكون الزيادة مبطلة على أي رأي من الآراء؟ إن قلنا بان الركوع هو عبارة عن الهيئة الخاصة فقط؟ فالقيام المتصل بالركوع يتصور فيه زيادة لانه لا ربط له بالركوع، فما دام واجباً مستقلاً عن الركوع فيتصور فيه الزيادة ويصح البحث عن زيادته السهوية هل هي مبطلة أم لا. وإن قلتم بأن الركوع هو عبارة عن الهيئة عن هوي عن انتصاب، فياتي نفس الكلام، وإن قلتم بان الركوع عن هوي عن قيام أو عن هوي عن احدهما فلا يتصور فيه حينئذ زيادة لأن الزيادة إن وقعت فهي زيادة في الركوع لا في القيام المتصل. وإن قلتم بالرأي الخامس وهو عدم دخالة القيام بالركوع عرفا لكنه شرط شرعي، فلابد من البحث هل أن المستثنى في قوله (لا تعاد إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسنة)، هل المستثنى الركوع الشرعي أو الركوع العرفي؟ فاذا قلنا ان المستثنى هو الركوع الشرعي يعني الخلل بالركوع الشرعي مبطل سواء كان هذا الخلل نقصاً أم زيادة، فلو أزاد قياماً متصلاً بالركوع فقد أخل بالركوع الشرعي ومعه لا فائدة من البحث في زيادة القيام منفردا. وأما إذا قلتم المستثنى هو الركوع العرفي وأما الركوع الشرعي فليس هو المستثنى، إذن شرطية القيام في الركوع هي من السنن لا من الفرائض، فيصح البحث في أن زيادته هل هي داخلة في المستثنى منه بمقتضى لا تنقض السنة الفريضة أم لا؟

هذا تمام الكلام في المصداق الأول.

**أما المصداق الثاني: القيام حال تكبيرة الإحرام.** فالكلام فيه انه لا اشكال في بطلان الصلاة بترك القيام حال تكبيرة الاحرام ولو كان الترك نسيانا، وذلك للنص الخاص الذي يعد مقيدا لحديث لا تعاد. (موثقة عمار: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل وجبت عليه صلاة من قعود، فنسي حتى قام فافتحح الصلاة وهو قائم؟ قال: يقعد ويفتتح الصلاة وهو قاعد ولا يعتد بافتتاحه الصلاة وهو قائم، وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فنسي حتى افتتح الصلاة وهو قاعد فعليه أن يقطع صلاته ويقوم ويفتتح الصلاة وهو قائم ولا يعتد بافتتاحه وهو قاعد. وهي واضحة الدلالة على أن ترك القيام حال تكبيرة الإحرام مبطل للصلاة حتى لو كان الترك نسياناً. ولكن وقع البحث في جهتين: **الجهة الأولى**: هل يشمل هذا حال الترك للجهل القصوري، ما لو اعتقد قصوراً أنه يصح التكبيرة جالساً، فكبر جالساً ثم علم، فهل يعيد صلاته أم لا؟ فلو فلو كنا ومقتضى القاعدة أي مقتضى حديث لا تعاد، صحة صلاته، لأن المخصص ورد في حال النسيان وتعميمه للجهل القصوري يحتاج الى قرينة الا ان يدعى ان العرف يلغي خصوصية النسيان ويعممه لمن ترك جاهلاً أو ناسياً أو غير ذلك.

**الجهة الثانية**: فيه آراء: **الرأي الأول:** كيفية اعتبار القيام حال تكبيرة الاحرام. فهل ان القيام معتبر في الصلاة مستقلا عن تكبيرة الإحرام وإن كان حال تكبيرة الإحرام، القيام حال تكبيرة الإحرام وجب مستقل سواء اعتبرناه ركنا ام لا. والسيد الخوئي لم يستبعد هذا الرأي.

**الرأي الثاني:** ان القيام شرط شرعي لتكبيرة الإحرام بمعنى ان ماهية تكبيرة الاحرام تتحقق بدونه لكن الشارع اعتبر في صحتها أن يكون هناك قيام. **الرأي الثالث:** أن التكبيرة متقيدة بالقيام بحيث لا تصدق تكبيرة إلا بالقيام، وهذا بعيد عرفاً.

**الرأي الرابع:** ان القيام والتكبيرة شرطان لعرض واحد لتحقيق الافتتاح، بمعنى ان المعتبر في الصلاة افتتاحهها لك الافتتاح يتحقق بمجموع شرطين: تكبيرة وقيام، نظير ان يقال ان التلبية شرط في تحقق الاحرام، فالإحرام غير التلبية. الاحرام امر اعتباري، فهنا يقال أيضاً التكبيرة محققة لافتتاح الصلاة لا أنها هي الافتتاح، وهناك شرط آخر في تحقق الافتتاح ألا وهو القيام، فما لم يكن هناك قيام وتكبيرة لم يتحقق افتتاح الصلاة. فهذه الآراء الأربعة المتصورة في علاقة القيام بتكبيرة الاحرام، وبناء على هذه الآراء الاربعة فمتى يقال ان الزيادة حال تكبيرة الاحرام زيادة مبطلة أم لا؟

**الصحيح:** إن قررنا سابقاً ان زيادة تكبيرة الاحرام سهواً مبطل إذن هذا يلغي البحث في مبطلية زيادة القيام على كل حال، لأنه على جميع الاقوال ما هو المعتبر القيام حال تكبيرة الاحرام والا القيام ليس معتبر في نفسه، فلا يتصور زيادة الا مع وجود تكبيرة الاحرام، فلو قررنا مسبقاً أن زيادة تكبيرة الإحرام سهواً مبطلة، لكانت زيادة القيام مبطلة ولو كانت سهوية على كل حال فلا حاجة للبحث فيه، إنما تظهر الثمرة في النقيصة لا في الزيادة. وهذا ما يأتي الكلام عنه. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 015

كان الكلام في القيام المتصل بالركوع والقيام حال تكبيرة الاحرام، وكان البحث هل يتصور زيادة القيام المتصل بالركوع أو القيام حال تكبيرة الإحرام، وعلى فرض تصور الزيادة فيهما فهل ان الزيادة مبطلة أم لا. وذكرنا سابقا ان في كل من الموردين آراء هل ان الركوع متقوم بالقيام أم ان القيام واجب مستقل أم ان القيام شرط في صحة الركوع، وكذا الكلام في تكبيرة الإحرام. وثمرة البحث في هذه الموردين ان يقال: إن قلنا إن الركوع متقوم بالهوي عن قيام وكذلك الامر في تكبيرة الإحرام، بأن تكبيرة الإحرام متقومة بوقوعها عن قيام فالبحث حينئذٍ في مانعية زيادة القيام المتصل بالركوع أو زيادة الركوع حال تكبيرة الاحرام لغو إذ ما دام الركوع متقوما بالقيام فلا يتصور زيادة للقيام ليست زيادة للركوع واذا كانت تكبيرة الاحرام متقومة بالقيام فزيادة تكبيرة الإحرام زيادة للقيام، فالبحث في مانعية زيادة القيام في الموردين لغو. وإن قلنا إنهما غير متقومين بالقيام، سواء اخترنا ان القيام المتصل بالركوع واجب مستقل وكذلك القيام حال تكبيرة الاحرام أو اخترنا انه شرط صحة، فليس القيام بالنسبة للركوع ولا بالنسبة لتكبيرة الاحرام واجباً مستقلاً إنما هو شرط صحة فيهما، فاذا قلنا بذلك، فتارة نبني مسبقاً على ان زيادة الركوع ولو سهواً مبطلة للصلاة، أو زيادة تكبيرة الاحرام ولو سهوا مبطلة للصلاة، إذا التزمنا بهذا يكون البحث لغوا حينئذٍ، لانه إذا كانت زيادة الركوع مبطلة للصلاة على كل حال، والركوع لا يخلو عن قيام وإن لم يكن متقوماً بالقيام، لكن حيث إنه متى ما زاد قياماً متصلاً بالركوع زاد ركوعاً والمفروض ان زيادة الركوع مبطلة، إذن المبطلية في زيادة الركوع لغو إذ لا يتصور زيادة قيام المتصل بالركوع الا مع زيادة الركوع، وكذلك الامر في زيادة تكبيرة الاحرام، فلو قلنا بأن زيادة تكبيرة الإحرام مبطلة للصلاة ولو سهواً والمفروض أن القيام حال تكبيرة الإحرام لا يتصور الا مع تكبيرة الاحرام فزيادة القيام زيادة في تكبيرة الاحرام فالبحث لغو. اما إذا قلنا ان زيادة الركوع ليست مانعا من صحة الصلاة تختلف باختلاف الموارد فحينئذ نقول هل ان زيادة القيام المتصل بالركوع مانع من صحة الصلاة أم لا؟ هو أن القيام المعتبر في الصلاة واجبا مستقلا أو شرطا هل هو القيام المتصل بما اريد به الركوع وإن لم يقع ركوعاً أو القيام المتصل بما هو ركوع؟ وعلى فرض الثاني فهل المراد القيام المتصل بما هو ركوع عرفاً؟ أو القيام المتصل بما هو ركوع شرعاً؟ فهنا محتملات ثلاثة. فإن ادعي الأول: أن القيام المعتبر في الصلاة واجبا أو شرطاً للصحة القيام المتصل بما هو اريد به الركوع، وإن لم يتحقق ركوعاً. مثلاً: من سجد سجدة واحدة واعتقد أنه لم يركع فقام وهوى الى الركوع، لتدارك الركوع، فلما وصل لحد الركوع تذكر انه ركع، فهوى الى السجود كي لا يتحقق منه ركوع، فهنا حصل منه قيام متصل بما اريد به الركوع وإن لم يتحقق ركوعاً بناءً على أن الركوع متقوم بالاستقرار آناً ما في هذا الحدث فما لم يستقر آناً ما في هذا الحدّ فليس ركوعاً، فيقال هذا المكلف لم يزد ركوعاً وإنما زاد قياماً متصلاً بالركوع، فيبحث حينئذٍ هل القيام حينئذ مانع من صحة الصلاة أم لا. وأما إذا كان المدعى ان القيام المعتبر في الصلاة القيام المتصل بما هو ركوع عرفاً وإن لم يكن ركوعاً شرعا فاذا افترضنا ان الشك هوى من القيام الى الركوع ولكنه لم يصل الى حد الركوع الشرعي يعني حد وضع الاصابع على الركبتين فهو قد حقق الركوع العرفي، فلو أنه اتى بركوع شرعي ثم اتى ركوع عرفي عن قيام، فهنا إذا كان المدار في المبطلية في النقص والزيادة على الركوع الشرعي كما ذهب اليه السيد الخوئي في بعض كلماته وهو ان المستثنى في حديث لا تعاد الركوع الشرعي، فلا بطلان للصلاة إلا إذا كان خلل بالركوع الشرعي سواء كان الخلل نقصاً أم زيادة، فهو هنا لم يخل بالركوع الشرعي لأن ما حصل منه زيادة في الركوع العرفي، إذن ما حصلت منه زيادة زيادة في القيام المتصل بالركوع لا في نفس الركوع فيأتي البحث فيه من حيث المبطلة وعدمها. وأما إذا كان المدعى هو الثالث، أي أن المعتبر في الصلاة جزءاً أو شرطاً هو القيام المتصل بالركوع الشرعي، الجامع للشرائط، وإلا فليس بمعتبر، فهنا يتصور فيه الزيادة ويكون هناك اثرا للزيادة كما لو فرضنا انه كرر الركوع الشرعي عن قيام، فبناء على وجوب سجود السهو لكل نقيصة أو زيادة في الصلاة كما في مرسلة سفيان السمط فيجب عليه سجدتي السهو مرتين مرة لزيادة الركوع ومرة لزيادة القيام المتصل به. إذن إنما ينفتح البحث في مانعية زيادة القيام وعدمه سواء في القيام المتصل في الركوع الذي ذكرنا امثلته أو القيام المتصل بتكبيرة الاحرام بناء على بعض الفروض دون بعض. **ووصل الكلام في هذه المسألة إلى زيادة الاجزاء غير الركنية كزيادة التشهد أو زيادة القراءة أو زيادة سجدة واحدة.**

وقد استدل سيدنا الخوئي (قده) في (الموسوعة، ج18، ص54) على ان زيادة الاجزاء غير الركنية سهوا غير مبطلة للصلاة بوجهين:

**الوجه الاول:** هو التمسك بحديث لا تعاد سواء اعتبرنا الكبرى في صدر الحديث أم في ذيله فإن مقتضى قوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) ان كل خلل في غير الخمسة إذا كان الخلل عن عذر كجهل قصوري أو نسيان، فلا يضر بصحة الصلاة، إذن زيادة سجدة واحدة سهواً او زيادة التشهد سهواً أو زيادة القراءة سهواً، كل ذلك داخل في المستثنى منه لا في المستثنى. أو قلنا بأن الكبرى في الذيل وهو قوله (ع): (لا تنقض السنة الفريضة) فإن زيادة كل جزء غير ركني سهواً إخلال بسنة لا بفريضة، والإخلال بسنة عن غير ضائر.

**الوجه الثاني:** افاد (قده): إن زيادة السجدة الواحدة إذا لم تستوجب البطلان كما دلت عليه الصحيحة وهو لا تعاد الصغير، (لا يعيد الصلاة من سجدة ويعيدها من ركعة)، مع أن السجود من الأجزاء الرئيسية ذات الأهمية الدخيلة في مسمى الصلاة على ما يكشف عنه حديث التثليث: (الصلاة ثلاثة أثلاث، ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود) فزيادة ما عداها كالتشهد والقراءة من الاجزاء غير الركنية التي هي دونها في الأهمية ولم تكن من المقومات ولا تعتبر إلا في المأمور به لا في المسمى لا تكاد تستوجبه (اي تستوجب البطلان) بالأولوية القطعية أو يتمم الحكم فيها بعدم القول بالفصل. **ولكن يلاحظ على ما افيد**: **أولاً:** أن ما يستفاد من الأدلة دخالة أصل السجود في الصلاة لا السجدتان، يعني لا العدد، بل أصل السجود وهو السجود المسمى دخيل في الصلاة لا العدد بحيث لو نقص واحدة لأخل بالمسمى، فلا دلالة في هذه الروايات على اهمية العدد، وإنما غاية مدلولها أهمية مسمى السجود ومسمى الركوع ومسمى الطهور لا العدد نفسه كي يقال انه إذا اخل بسجدة واحدة ولم يكن اخلاله ضائراً فمن باب اولى إذا اخل بما ليس دخيلا في المسمى. **ثانياً:** لو سلّمنا بما افيد فغايته أن الصلاة متقومة بالسجود من حيث الوجود، بمعنى انه نقص السجدة مضر بتماميتها، فاذا كان نقص السجدة غير ضائر فمن باب اولى نقص الاجزاء غير الركنية غير ضائر، اما إذا زاد سجدة زاد ما هو دخيل في المسمى فليس هناك أولوية في البين كي يقال اذا كانت زيادة في السجدة الواحدة غير مضرة فمن باب أولى زيادة غيرها غير مضر، وعدم القول بالفصل لا يجدينا في المقام شيئاً.

**(المسألة 14): إذا سهى عن الركوع حتى دخل في السجدة الثانية، بطلت صلاته.**

**والكلام في مقامين: المقام الاول:** أن يذكر الركوع المنسي بعد السجدة الثانية، سواء رفع الراس منها أم لا.

**المقام الثاني:** أن يتذكر ذلك بعد تلبسه بالسجدة الأولى. **فمن ناحية المقام الاول:** وهو من ذكر الركوع بعد تلبسه بالسجدة الثانية فقد اتفقوا على البطلان، ولكن لأجل النص الصحيح في المسألة لا لما ذكره سيدنا (قده) في (ص55، ج18) وهو ان هذه الصلاة لا يمكن تصحيحها، لانه إن تدارك وجاء بالركوع ثم جاء بالسجدتين فقد زاد سجدتين، وزيادة سجدتين مبطل، وإن لم يتدارك ومضى في صلاته فقد نقص ركوعا ًونقص الركوع مبطل فعلى اية حال هذه الصلاة لا يمكن تصحيحها بالتدارك ولا بعدم التدارك، فحيث لا يمكن تصحيحها يحكم ببطلانها، إذ إن هذا الكلام مبني على أن زيادة السجدتين مبطل على كل حال، والحال أننا ذكرنا أنه لا دليل على مبطلية زيادة السجدتين على كل حال، غايته ان مانعية زيادة السجدتين من السنن لا من الفرائض، فلو حصلت هذه الزيادة سهواً شملها عموم (لا تنقض السنة الفريضة). فلو قام وتدارك الركوع ثم أتى بسجدتين بعده غايته انه زاد سجدتين سهوا وزيادة السجدتين سهوا (وهما السجدتان السابقان) غير ضائر بصحة الصلاة، إنما وجه البطلان النص الذي يأتي عنه الكلام. **إلا ان هناك اقوال ثلاثة اخرى ذكرت في البين: القول الاول:** ما ذهب اليه الشيخ الطوسي في المبسوط وحكي عن كتابيه التهذيبين: أنه قال فيهما بذلك أيضاً. ومحصّله التفصيل بين الركعتين الأوليين والركعتين الأخيرتين، فإن حصل له ذلك وهو أنه تذكر الركوع المنسي بعد تذكره في السجدة الثانية في الركعتين الأوليين أو في الثلاث من صلاة المغرب بطلت صلاته، وأما إذا حصل له ذكل في الركعتين الأخيرتين من الرباعية فيمضي، يقوم ويركع ثم يسجد سجدتين اخرين ويمضي في صلاته.

**وقد اعتمد (قده) على شاهد الجمع بين الطائفتين. بيان ذلك: أن الروايات في المقام على ثلاثة طوائف: الطائفة الاولى: ما دل على الصحة. الطائفة الثانية: ما دل على البطلان. الطائفة الثالثة: ما دل على أنه لا سهو في الأوليين. أما الطائفة الأولى**: ما دلّ على البطلان: صحيح ابي بصير عن ابي عبد الله (ع): (إذا ايقن الرجل انه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلاة). **الطائفة الثانية:** الدالة على الصحة، صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع): (في رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع فقال: يمضي في صلاته حتى يستيقن أنه لم يركع، فإن استيقن أنه لم يركع فليلق السجدتين التي لا ركوع لهما ويبني على صلاته التي على التمام). فهذه طائفة تدل على الصحة، مقتضى القاعدة ان الطائفتين متعارضتان، ولكن الشيخ الطوسي يقول: وبما ان لدينا **طائفة ثالثة** وهي ما دلّ على وجوب سلامة الاوليين من السهو. **الطائفة الثالثة:** وهي صحيحة زرارة عن ابي جعفر (ع): (كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة وليس فيهم وهم فزاد رسول الله (ص) سبعاً وفيهن الوهم، وليس فيهم قراءة، فمن شك في الأوليين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين ومن شك في الاخيرين عمل بالوقت). ومثلها معتبرة الوشاء، اي الإعادة في الأوليين والسهو في الأخيرتين. فأفاد الشيخ الطوسي ان الاوليين لا ترقيع فيهما يجب ان تقعا الاوليان على طبق المأمور به بخلاف الاخيرتين فإنهما تحتملان الترقيع، فلأجل ذلك إذا تذكر أنه نقص ركوعاً بعد ما سجد سجدتين وكان ذلك في الأوليين فلا يمكن الإصلاح إلا بالترقيع والمفروض أن الأوليين ليس فيهما ذلك، إذن إذا حدث ذلك في الأوليين بطل وتحمل الروايات الدالة على الصحة على نظرها للأخيرتين.

**ولكن يلاحظ على ما افيد من شاهد الجمع:** أن المنصرف من عنوان الوقت في هذه الروايات هو الشك في عدد الركعات، ويؤكد ذلك الروايات المستفيضة التي دلت على انه لا شك في الأولتين وإنما الشك في الاخيرتين، فمقتضى هذه الروايات المستفيضة تشكل قرينة ارتكازية على هاتين الصحيحتين تصرف عنوان الوهم إلى الشك في عدد الركعات وإلا لم يلتزم احد بأنه لا ترقيع في الاولين بحيث إنهما لا تجري فيهما قاعدة الفراغ أو لا قاعدة الفراغ ولا قاعدة الحيلولة وغير ذلك.  **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 016

لا زال الكلام فيمن نسي الركوع ولم يذكر الا بعد تلبسه في السجدة الثانية، وذكرنا ان في المسالة اقوال: **الأول**: التفصيل بين الركعتين الأوليين والأخيرتين وهو ما ذهب اليه الشيخ الطوسي (قده) وسبق الكلام فيه. **القول الثاني**: ما اشار اليه في المبسوط عن بعض الاصحاب من الصحة مطلقاً بحيث يعتبر السجدتين زيادة سهوية غير ضائرة ويرجع ويأتي بالركوع ويأتي بالسجدتين بعده ويتم صلاته وهي صحيحة، لما سبق من صحيحة محمد بن مسلم (في رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع؟ قال: ان استيقن فليلقي السجدتين اللتين لا ركعة لهما ويبني على صلاته على التمام).

**القول الثالث:** التفصيل بين الركعة الأولى وغيرها، فإن حصل ذلك في الركعة الاولى لم يبن على صحة صلاته وإن حصل ذلك فيما بعدها بنى على الصحة، والسر في هذا التفريط ما ورد في الفقه الرضوي من قوله (وإن نسيت الركوع بعد ما سجدت من الركعة الأولى فاعد صلاتك) لأنه إذا لم تثبت لك الأولى لم تثبت لك صلاتك وإن كان من الثانية أو الثالثة فاحذف السجدتين واجعل الثالثة ثانية والرابعة ثالثة). **وتقريب ما ذكر**: أنه إذا حصل الأمر في الركعة الأولى بأن ذكر أنه لم يركع بعد أن سجد سجدتين فهو لم يحرز الركعة إذ قوام الركعة بالركوع فحيث نسي الركوع ولم يذكره إلا بعد دخوله في السجدة الثانية فهو لم يحرز وجود الركعة الاولى وإذا لم يحرز وجود الركعة الاولى لم يحرز الصلاة، فإن قوام الصلاة بتحقق الركعة الاولى وتحقق الركعة بالركوع وحيث انه نسي الركوع ولم يذكره الا بعد السجدتين اذن لم يحرز الاولى كي يحرز الصلاة. الا ان هذا التقريب مدفوع، انه لو كان هذا الخلل مما لا علاج له لصح ان يقال بما انه اخل بالاولى بخلل لا علاج له فلا علاج لمثل هذه الصلاة واما اذا كان الخلل قابلا للعلاج بأن يلغي السجدتين لكونهما زيادة سهوية ويأتي بالركوع فيكون بذلك قد حقق الاولى وحيث انه حقق الا ولى امكنه تحقيق بقية الصلاة. **ولكن التحقيق** هو الحكم ببطلان صلاته من غير فرق بين أن يكون ذلك في الاولى أو ما بعدها في الأوليين أو في الأخيرتين. **وبيان ذلك: تارة بالنظر الى الروايات الخاصة وتارة بالنظر الى مقتضى القاعدة المستفادة من حيث لا تعاد. فهنا مطلبان: المطلب الاول:** تنقيح المسالة من خلال الروايات الخاصة، وذكرنا ان الروايات على طائفتين: **الطائفة الاولى**: ما دلّ على الصحة مطلقا وهي صحيح محمد بن مسلم (ان استيقن فليلقي السجدتين اللتين لا ركعة لهما ويبني على صلاته على التمام، وإن كان لم يستيقن الا بعد ما فرغ وانصرف فليقم فليصل ركعة وسجدتين ولا شيء عليه). وهذه الرواية واضحة الدلالة على صحة صلاته. **الا انه اشكل على الاستدلال بالرواية باشكالين: الإشكال الاول:** ان الرواية مضطربة المتن كما ذكر السيد البروجري في تبيان الصلاة بلحاظ ان موضع السؤال الى الشك بينما الجواب ناظر الى حال الاستيقان، فقد ورد السؤال في رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع، قال: ان استيقن فليقي السجدتين اللتين لا ركعة لهما ويبني على صلاته على التمام وإن كان لم يستيقن الا بعد ما فرغ وانصرف فليقم فليصل ركعة. فإن اختلاف الجواب عن السؤال من حيث الموضوع موجب لاضطراب متن الرواية فلعل فيها قرينة لم تصل إلينا لو وصلت إلينا لم نستظهر منها الحكم بالصحة، كما هو ظاهرها الاولي الآن. **وقد أجاب عن ذلك الاعلام**: بأن لو كان هذا المقدار من الاضطراب مضرّاً فهناك متناً آخر نقله الصدوق في الفقيه خال من هذا الاضطراب. وهو: (في رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع، قال: يمضي في صلاته حتى يستيقن أنه لم يركع، فإن استيقن انه لم يركع فليلقي السجدتين اللتين لا ركوع لهما ويبني على صلاته على التمام)، ثم ألحق به الذيل: (وإن كان لم يستيقن بعد ما فرغ وانصرف فليقم فليصي ركعة وسجدة ول اشيء عليه). فيكون قد تعرض لحكم شرعي. **الإيراد الثاني:** أن الذيل مخالف للسنة القطعية، فإن ظاهر الذيل أن من استيقن بأن صلاته فاقدة للركوع ولو كان يقينه بعد الانصراف من الصلاة مع ذلك صلاته صحيحة. والحال انه من اوضح موارد بطلان الصلاة فقدان الصلاة للركوع، اذ لا يبقى معنى للمستثنى في حديث لا تعاد إذا كان حتى من ذكر الركوع بعد ما انصرف من الصلاة فإن صلاته صحيحة. لذلك اجاب سيدنا (قده) وغيره تعرض لذلك ايضاً، في (الموسوعة، ج8/ ص58): قال ان الحكم المذكور في الذيل مطابق للقاعدة، إذ بعد البناء بمقتضى صدر الرواية على إلغاء الزائد، ـ يعني اعتبار السجدتين زيادة سهوية غير ضائرة بالصلاة ـ كما دل عليه صدر الرواية، فالاستيقان المزبور بمثابة من التفت بعد التسليم بنقصان ركعة المحكوم بالإتيان بها ما لم يصدر المنافي، فنفس الحكم المذكور في الذيل لا غبار عليه مطابق للقاعدة إنما المشكلة في إطلاقه انه قد يقال مقتضى اطلاقه انه حتى لو فرغ من الصلاة وفعل المنافي بأن احدث أو استدبر أو نام مع ذلك إذا تذكر نقص ركعة يبني على صحة الصلاة ويأتي بركعة، فالمشكلة في الاطلاق لا في نفس الحكم، فنفس الحكم مطابق للقاعدة، فاذا كانت المشكلة في الاطلاق فلابد من تنزيل الإطلاق على فرض عدم صدور المنافي. (فرغ وانصرف) يعني لم يفعل منافياً. للقرينة اللبية الارتكازية اذ من المعلوم ان فعل المنافي مبطل للصلاة عند المتشرعة، فهذه قرينة لبية ارتكازية توجب تقييد الإطلاق بفرض عدم فعل المنافي. ثم قال: بل لعل ذلك منصرف النص فإن المراد بكلمة (انصرف) أي سلم. فإن الانصراف استعمل في كثير من الصلان بمعنى سلم لا انه انصرف من الصلاة بحيث يشمل بإطلاقه فعل المنافي فلا يوجب ذلك طعنا في الاستدلال بالصحيحة. وبالجملة لو كنا نحن وهذه الصحيحة لقلنا بالصحة. **الطائفة الثانية**: ما دل على البطلان. **منها**: منها: صحيح رفاعة عن ابي عبد الله (ع)، قال: (سألته عن رجل ينسى ان يركع حتى يسجد ويقوم، قال: يستقبل). **ومنها**: موثقة اسحاق بن عمار، (عن الرجل ينسى أن يركع؟ قال: يستقبل حتى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه). وقد أورد على الاستدلال بان يستقبل، يعني يرجع ويركع. فلا دلالة فيهما على البطلان. وهذا التفسير خلاف التعبير بالاستقبال بالاستئناف خصوصاً في موثق اسحاق بن عمار، حيث قال (حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه) حيث لم يتم ذلك إلا باعادة الصلاة من جديد وإلا لم يضع كل شيء من ذلك موضعه. **ومنها:** صحيحة أبي بصير عن ابي عبد الله (ع)، قال: إذا ايقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة، وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلاة). فإنها واضحة الدلالة على البطلان. وسيد المستمسك تصور ان الرواية لا طريق لها الا عن طريق محمد بن سنان فلذلك افاد بان ضعفها بمحمد بن سنان مجبور بعمل الاصحاب، والحال ان لهذه الرواية طريقاً صحيحاً، مع غض النظر عن الطريق الآخر الذي يشتمل على محمد بن سنان. إذن توجد طائفتان متعارضتان، الاولى ما دل على الصحة وهي صحيحة محمد بن مسلم، والطائفة الثانية ما دل على البطلان وهي صحيحة ابي بصير.

**فهنا وجوه للجمع بين الطائفتين: الوجه الاول**: ما ذهب اليه الشيخ الطوسي من التفصيل بين الأوليين والأخيرتين، فحمل ما دل على البطلان كصحيح ابي بصير على الأوليين، وما دل على الصحة كصحيح محمد بن مسلم على الأخيرتين، وشاهد الجمع ما دل على أن لا سهو في الاوليين، وقد سبقت مناقشة هذا الشاهد. **الوجه الثاني:** ما عن صاحب الوسائل من حمل ما دل على البطلان على الفريضة وما دل على الصحة على النافلة وهو حمل تبرعي لا شاهد عليه. **الوجه الثالث:** ما ذكره صاحب المدارك واستجوده المحقق الهمدني، من الجمع بين الطائفتين بالتخيير، أي ان المكلف مخير بين أن يكتفي بصلاته هذه مع الرجوع والإتيان بالركوع، والسجدتين، أو يعيد صلاته والاعادة افضل.

**والوجه في هذه الجمع،** قال: ان التعارض إنما هو بين الإطلاقين لا بين نفس الامرين فان اصل الامر بالاعادة واصل الامر بالبناء على الصلاة ليسا متعارضين اذ لو كان المطلوب الجمع بينهما او كان الجمع التخيير بينهما لم يكونا متعارضين فلا تعارض بين نفس الامرين وإنما التعارض بين الإطلاقين، بمعنى أنه من نسي الركوع حتى سجد سجدتين فليبني على صلاته مطلقاً، وفي رواية أخرى يقول: فليعد صلاته مطلقاً. التعارض بين الإطلاقين وليس التعارض بين أصل الحكمين، ومتى ما كان التعارض بين الإطلاقين لا بين اصل الحكمين فإن هذا منشأ عرفي للجمع بينهما بتقييد كل من الإطلاقين بالآخرـ إما على نحو مفاد الواو أو على نحو مفاد (أو) بأن يكون المحصل من هاتين الراويتين: ابن على صلاتك وأعد، هذا مفاد الجمع بمفاد الواو، أو أبن على صلاتك أو اعد، فيكون الجمع بينهما بمفاد أو. وحيث ان مفاد الواو هنا غير محتمل بان يلزمه امران بان يبني على صلاته وأيضاً يعيد، وإلا كان المورد اسوأ حالا ممن يحرز بطلان صلاته، فإن الذي يحرز بطلان صلاته لا يطلب منه إلا الإعادة فقط، فكيف يمن لم يحرز البطلان ان يبني على صلاته ويعيد، اذن المتعين الجمع بنيهما بمفاد (أو) والنتيجة هي التخيير. **وأجيب عن ذلك: أولاً:** إن مجرد كون المعارضة بين الإطلاقين لا بين اصل الامرين لا يعني ان هذا منشأ عرفي للجمع بينهما، بل يبقى التعارض مستقراً، فتدخل الروايت ضمن الدليين المتعارضين تعارضاً مستقراً، فلماذا يقال مجرد أن التعارض بين الإطلاقين لا بين أصل الأمرين إذن هذا منشأ عرفي للجمع بينهما مفاد الواو او مفاد او. **ثانياً:** وهو نقاش في الصغرى، بان يقال سلمنا الكبرى، ولكن المقام ليس من صغراياتها ومصاديقها، لما ذكره السيد الخوئي (ص60): إنما يتجه ذلك في الأحكام المولوية بعد إحراز وحدة التكليف كما لو وصل إلى مكان ولا يدري ان حكمه القصر او التمام ووردت رواية بالقصر مطلقا ورواية بالتمام مطلقاً، وحيث يحرز أن هناك تكليفاً واحداً أما بالتمام أو بالقصر، أو وردت روايتان في يوم الجمعة احدهما بوجوب الظهر مطلقة وأحدهما بوجوب الجمعة مطلقا. فيقال: بما أن كلاً من الأمرين متكفل لحكم مولوي، وظاهر الامر الوجوب التعييني، وحيث لا يحتمل تعدد التكليف تعييناً إذن فيرفع اليد عن اطلاق كل منهما الذي يقتضي التعيين بتقييده الآخر على نحو مفاد أو، وتكون النتيجة التخيير، أما في مثل المقام فلا يمكن المصير الى هذا الجمع ضرورة أن الأمر الوارد في الدليلين مجرد إرشاد، فإن الامر بالبناء على الصلاة في صحيحة محمد بن مسلم إرشاد إلى صحة الصلاة. والامر بالاستئناف في صحيحة أبي بصير إرشاد إلى الفساد، فكيف يخير المكلف بين الصحة والفساد. فهذا لا معنى له، اذ لا يوجد تكليفان حتى يخير بينهما وإنما يوجد حكما وضعيان احدهما الحكم بالصحة والآخر الحكم بالفساد، ولا معنى للتخيير بين الصحة والفساد. فإنهما وصفان للعمل منتزعان لمطابقته للمأمور به وعدمها وليسا من أفعال المكلف كي يكون المكلف مخيرا بينهما. خصوصاً في موثقة عمار لا معنى للحمل على التخيير، لأنه قال: يستقبل حتى يضع كل شيء موضعه. إرشاد إلى بطلان الصلاة. فهذه الوجوه المذكورة كلها ساقطة ولا يمكن المساعدة على شيء منها، فالمعارضة بين الطائفتين مستقرة. وحينئذٍ اما ان نرجح الطائفة الثانية الدالة على البطلان كما ذكره سيد المستمسك باعتبار انها اشهر عملاً ورواية من ما دل على الصحة، فلذلك ترجح عليها، وإن انكرنا ذلك وقلنا المرجح هو الشهرة لا الاشهرية، فلو كان العمل بالثانية دون الأولى، أما إذا كان اشهر من الاولى فهذا لا يصلح للترجيح إلا على مبنى الشيخ الأعظم من الترجيح لكل مزية توجب الاقربية للواقع، فحينئذٍ اذا لم تصلح للترجيح يستقر التعارض بين الطائفتين ويتساقطان، فنرجع الى ما هو مقتضى القاعدة. وهذا ما يأتي عنه الكلام.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 017

ذكرنا فيما سبق في من نسي الركوع ولم يتذكر إلا بعد أن سجد سجدتين أن في المقام طائفتين متعارضتين:

**الطائفة الأولى:** ما دلّ على صحة صلاته كصحيحة محمد بن مسلم التي قال فيها: يلقي السجدتين ويبني على صلاته.

**الطائفة الثانية:** ما دلّ على بطلان الصلاة كما في صحيحة ابي بصير التي قال فيها: (يستأنف الصلاة). وذكرنا أن المحقق الهمداني (قده) جمع بين الطائفتين بالحمل على التخيير. وقال بأن نتيجة الجمع العرفي بين الروايتين هو أن المكلف مخير بين أن يبني على صلاته فيقوم ويركع ويسجد مرة أخرى ويتم الصلاة، وبين أن يستأنف الصلاة.

وقد ناقشه سيدنا الخوئي (قده) بأن الحمل على التخيير إنما يتصور في الأوامر التكليفية، كما إذا ورد (أقم الظهر) وورد (أقم الجمعة). فهنا يقال بأن الجمع بين الأمرين يقتضي الحمل على التخيير. **وأما في الأوامر الارشادية** كما في محل كلامنا، حيث إن قوله في صحيح محمد بن مسلم (يبني على صلاته) إرشاد الى صحة الصلاة وقوله في صحيح ابي بصير (يستأنف) ارشاد الى الفساد ولا معنى للتخيير هنا إذ لا معنى للتخيير بين الصحة والفساد حتى يكون الحمل على التخيير عرفياً. وحيث ان المسألة كثيرة التردد في الفقه، إذ في كثير من الموارد يقع التعارض بين الطائفتين، ويصار عند بعض الأعلام للجمع بينهما بالحمل على التأخير. ويأتي اشكال السيد الخوئي المكرر انما يتصور هذا في الأوامر التكليفية لا في الأوامر الإرشادية، لذلك احتاجت هذه المسألة لتنقيح وتحقيق. حيث لم تبلور اصولاً وفقهاً، ومن أجل تنقيح هذه المسألة نبحث عدة مطالب:

### التخيير بين الأوامر الارشادية

### **المطلب الأول:** متى يتصور التعارض بين الإطلاقين كي يصار عند بعض الأعلام إلى الجمع بينهما بالحمل على التخيير.

**المطلب الثاني:** هل أن الحمل على التخيير في مورد التعارض جمع عرفي؟ أم لا؟

**المطلب الثالث:** هل أن التفصيل بين الأحكام الأوامر المولوية والأوامر الإرشادية صناعي أم لا؟

**المطلب الرابع:** هل هذا يسري في تمام الأحكام الوضعية، بأن يقال لا يتصور التأخير في الأحكام الوضعية أم في خصوص الاوامر الارشادية للصحة والفساد؟ ولاجل تنقيح المسألة نقول: حيث إن هذه المسألة ذكرت في عدة موارد:

**المورد الاول:** ذكرت في بحث تعارض الأدلة. **المورد الثاني:** ذكرت فيما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء في باب المفاهيم. **المورد الثالث:** في باب التقييد، في تصور الحجية التخييرية بين الفقيهين المتساويين أو الذي لم يحرز اعلمية احدهما على الآخر.

وقد أفاد سيدنا الخوئي (قده) في (الموسوعة، ج1، ص110) ذكرت الكبرى. فقال: إذا ورد خبران أحدهما يدل على لزوم القصر في حق المسافر في مورد معين كمن كان شغله في السفر، وورد خبر آخر يدل على لزوم التمام في حقه، فيقع التعارض بين الأمرين، لظهور كل منهما في التعيين، حيث إن ظاهر الأمر بالقصر أن الوظيفة المتعينة القصر، وظاهر الأمر بالتمام ان الوظيفة المتعينة التمام، فكيف يرفع التعارض بينهما. فيقول: يدور الأمر بين رفع اليد عن أصل الامرين، أو رفع اليد عن الإطلاقين دون اصل الامرين، والأول بلا موجب، ان نرفع اليد عن اصل الأمرين فإنه لا تعارض بين اصل الامرين إذ لو كان الأمر بالقصير تخييرا وكان الأمر بالتمام تخييراً لما كان بينهما تعارض، اذن ليس بين اصل الامرين تعارض وإنما التعارض بين الإطلاقين، اي أن إطلاق الأمر بالتمام يقتضي تعيناً، وإطلاق الامر بالقصر يقتضي تعيّناً، لذلك حصل التعارض والتنافي، وإلا لو كان الامران على سبيل التخيير لما كان هناك أي تعارض بينهما، اذن التعارض إنما نشأ من ظهور هذا التعيين ومنشأ هذا الظهور هو الإطلاق، لذلك فمركز التعارض بين الإطلاقين، وبما أن مركز الاطلاق بين الإطلاقين لا بين الامرين فلابد من علاج الاطلاقين لا رفع اليد عن اصل الأمرين. ورفع اليد عن الإطلاقين باحد أمرين: **إما بنحو الجمع الواوي وإما بنحو الجمع الأوي**، فإما ان تكون النتيجة ان يجب عليه كلاهما أو ان يجب عليه احدهما.

فنقول: بما انه لا يحتمل وجوب فريضة مرتين في وقت واحد، فيجب عليك الظهر قصراً ويجب عليك الظاهر تماما بما ان هذا غير محتمل وان الواجب احدهما فالجمع الواوي منتفي فيتعين الجمع الأوي، بأن نقول: بأن إطلاق الأمر بالقصر مقيد بعدم امتثال الامر بالتمام وإطلاق الامر بالتمام مقيد بعدم امتثال الامر بالقصر. وهذا ما يُعبّر عنه **بالجمع الأوي أو بالحمل على التخيير**، لأن مركز التعارض بين الاطلاقين لا بين اصل الامرين. فهل هذا الكلام صحيح أم لا؟ فلذلك ينبغي ان ننقح متى يكون التعارض بين الإطلاقين، ومتى يكون التعارض بين الإطلاق في كل منهما وأصل الأمر في الآخر. فعندنا صورتان:

**الصورة الأولى**: أن التعارض بين الإطلاق واصل الأمر لا أن التعارض بين الاطلاق، وهذا في كل الموارد التي يرد فيها حكمان على موضوع واحد.

المثال الاول: ما إذا ورد تكليفان مطلقان كالأمر بالقصر والامر بالتمام، أو الأمر بالظهر والامر بالجمعة في يوم الجمعة، فهنا ليس تعارض بين الإطلاقين بل التعارض بين إطلاق كل منهما وأصل الأمر في الآخر، لأن مقتضى اطلاق الأمر بالتمام تعين التمام وتعين التمام ينفي اجزاء القصر فهو ينفي اصل الأمر بالقصر لا انه يتنافى مع تعين القصر، لا يجتمع تعين التمام مع اصل الأمر بالقصر، لا أنه لا يجتمع تعين التمام مع تعين الأمر بالقصر، فهذا من باب اولى، فالتعارض ليس بين الإطلاقين المقتضيين للتعين، بل التعارض بين إطلاق كل منهما الذي يقتضي التعيين وأصل الامر بالآخر. فإن مقتضى أن وظيفتك المتعينة يوم الجمعة هي الظهر أنه لا يجزيك الجمعة، يعني لا أمر بالجمعة، والعكس بالعكس. فالتعارض بين اصل التعيين والتأخير في الآخر لا بين التعيين والتعيين في الآخر، وهكذا سائر الموارد.

المثال الثاني: ما إذا كانا مشروطين كما ذكره (قده) فيما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، كما مثل له في الاصول (إذا غابت الجدران فقصر، وإذا خفي الأذان فقصر)، فذكر هناك بأنه ليست المعارض بين إطلاق منطوق كل منهما ومفهوم الآخر، بل المعارضة بين إطلاق منطوق كل منهما وأصل المفهوم في الآخر، فقوله: (إذا خفي الأذان فقصر) مفهومه إن لم يخف الأذان فلا تقصر، سواء غابت الجدران أم لم تغب، فالمعارضة بين إطلاق المفهوم هنا وبين أصل المنطوق في الآخر، لأنه إذا قال: إذا لم يخف الأذان فلا تقصر، غابت الجدران أم لم تغب، المعارضة بين إطلاق المفهوم هنا وبين أصل المنطوق في الآخر، لأنه إذا قال إذا لم يخف الأذان لم تقصر، غابت الجدران أم لم تغب، يعني غياب الجدران ليس له موضوعية، فيتعارض إطلاق المفهوم في الأولى مع أصل المنطوق في الثانية، لا بين إطلاق المفهوم في الأولى وإطلاق المنطوق في الثانية.

المثال الثالث: في باب شمول دليل الحجية للخبرين المتعارضين، حيث ذكر في الاصول في بحث تعارض الادلة، هل ان الاصل في المتعارضين التساقط أم التخيير؟ فلو ورد علينا خبران متعارضان أحدهما يقول: وظيفة أهل جدة حج التمتع، والآخر يقول: وظيفة أهل جدة حج الإفراد أو القران. فهنا شمول دليل حجية الثقة، لهذين المتعارضين، لنتفرض أن دليل حجية خبر الثقة قوله: (العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان). فهل هذا الدليل يشمل الخبرين المتعارضين على نحو التخيير، أم أن الخبرين المتعارضان يسقطان؟ هل الاصل في باب التعارض التخيير أم التساقط؟ فقد أفاد جملة من الأعلام أن النتيجة هي التخيير وليس التساقط. بيان ذلك: إن دليل حجية خبر الثقة له إطلاق أفرادي وله إطلاق أحوالي. أما إطلاقه الأحوالي: فمعناه أن هذا حجة في نفسه، وهذا حجة في نفسه. فمقتضى الإطلاق الأفرادي لدليل الحجية أن كلاً من الخبرين حجة في نفسه. وأما الإطلاق الاحوالي: فمعناه أن هذا الخبر الاول الدال على أن وظيفة اهل جدة حج التمتع، هو الحجة على كل حال، أخذت بالخبر الآخر أم لا. وذاك له أيضاً له إطلاق أحوالي وهو أن هذا الخبر في وظيفة أهل جدة حج الإفراد، أي ان هذا الخبر حجة على كل حال، اخذت بالخبر الاول أو لا.

فهل أن التعارض بين الإطلاقين الاحواليين؟ أو أن التعارض بين الإطلاق الأحوالي في كل منهما والإطلاق الأفرادي في الآخر؟.

**الصحيح،** أن التعارض إنما هو بين الإطلاق الأحوالي في كل منهما والإطلاق الأفرادي في الآخر، لا أن التعارض بين الإطلاقين الأحواليين، فما ذكره جمع من الاعلام ان التعارض في الإطلاق الاحوالي فقط، يعني إطلاق حجية (أ) حتى لفرض الأخذ بـ(ب) معارض لإطلاق حجية (ب) حتى مع الأخذ بـ(أ)، فنرفع اليد فقد عن الإطلاق الاحوالي، ويبقى الإطلاق الافرادي، فاذا بقي الاطلاق الافرادي كان مقتضاه الحجية التخيرية، هذا حجة إن لم تأخذ بذاك، وذاك حجة إن لم تأخذ بهذا.

إذن إذا فرضنا التعارض بين الإطلاقين الأحواليين فقط، ستكون النتيجة هي التخيير، إذ الاطلاق الاحوالي للاول يقول هذا حجة على كل حال، نقيده، بل بفرض إذا لم تقبل بالآخر، وذاك الإطلاق الأحوالي للثاني يقول حجة على كل حال، بل نقيده بفرض أن لم تأخذ بالاول وتكون النتيجة التخيير، كل منهما حجة إن لم تأخذ بالآخر.

أما إذا قلنا كما هو الصحيح أن التعارض بين الإطلاق الأحوالي لدليل الحجية في كل منهما والاطلاق الافرادي للآخر لأنه لا يجتمع الحجية التعيينية في أحدهما مع أصل الحجية في الآخر حتى لو كانت حجية الآخر تخييرية. إذن التعارض بين الاطلاق الاحوالي لكل منهما مع اصل الاطلاق الافراد في الآخر، وبالتالي لا مجال للذهاب الى الحجية التخييرية. المثال الرابع: باب التقليد. فقد قال بعض الأعلام إذا وجدنا فتويين متعارضتين لفقيهين متساويين أو لم يحرز أعلمية أحدهما على الآخر، فنقول بالحجية التخييرية، لأن حجية دليل فتوى الفقيه، كقوله (يا أبا أبان افتي في الناس) أو (أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ منه معالم ديني؟ قال: نعم). فهذا الدليل له إطلاق افرادي وإطلاق أحوالي، والتعارض إنما هو في الإطلاق الأحوالي، بمعنى أن دليل حجية الفتوى شموله لفتوى الأول على نحو التعيين، يتعارض مع شموله لفتوى الثاني على نحو التعين، فاذا تعارض الاطلاقان الاحواليان رفعنا اليد عنهما وكانت النتيجة هي التخيير. **والجواب:** انه لا يتصور الجمع بين الحجية التعيينية لإحدى الفتويين مع أصل الحجية للفتوى الأخرى. فالتعارض بين الاطلاق الاحوالي لدليل حجية الفتوى مع أصل الحجية لفتوى الأخرى، يعني مع الإطلاق الأفرادي للفتوى الأخرى، والنتيجة هي عدم إمكان الجمع بينهما على نحو التخيير. إذن ما ذكره سيدنا الخوئي بأن الجمع بين الطرفين بالحمل على التخيير جمع عرفي كما شرحه في (الموسوعة، ج1) قد تبين مناقشته، متى ما ورد حكمان على موضوع واحد فليس التعارض بين الإطلاقين حتى يصار الى الجمع بينهما بالحمل على التخيير.

**الصورة الثانية:** ان يقع التعارض بين الإطلاقين، ومثاله: في المطلق والمقيِّد إذا أحرز وحدة التكليف، كما إذا قال المولى: اعتق رقبة، وقال: اعتق رقبة مؤمنة، لمن افطر متعمداً، ونحن نحرز عندنا تكليفا واحداً. فهنا يقع تعارض بين الإطلاقين. فهنا إذا قال: اعتق رقبة، فمقتضى الشرط والمتعلق اجزاء أي رقبة ولو كانت كافرة. وأما مقتضى إطلاق اعتق رقبة مؤمنة، الوجوب التعييني، فحيث كان مقتضى اطلاق الأمر في الثاني الوجوب التعييني حصل التنافي بينهما، مقتضى إطلاق الأول اجزاء أي رقبة ولو كانت كافرة. وأما الثاني (اعتق رقبة مؤمنة) لعله على سبيل الاستحباب فلا يتنافى مع الأول، إذن نحتاج إلى التمسك بالإطلاق، نقول: مقتضى إطلاق (اعتق رقبة مؤمنة) الوجوب التعيني، فحيث كان مقتضى الإطلاق في الاول الوجوب التعيين، حصل التنافي بينهما، مقتضى اطلاق الاول اجزاء اي رقبة، ومقتضى إطلاق الثاني تعين الرقبة المؤمنة وعدم إجزاء الرقبة الكافرة. فيقع التعارض بين إطلاق المفادين. لذلك فهنا طريقان للجمع: **الجمع الحكمي**، **والجمع الموضوعي. أما الجمع الحكمي:** بأن نحمل الثاني على الاستحباب، فإن قوله (اعتق رقبة) إجزاء اي رقبة، ومقتضى قوله (اعتق رقبة مؤمنة) وجوب كون المعتق رقبة مؤمنة. فنرفع اليد عن ظهور الثاني في الوجوب بنصوصية الاول في إجزاء أي رقبة ومقتضى ذلك حمل الامر في الثاني على الاستحباب. **أما الجمع الموضوعي**: حمل المطلق على المقيد، فمقتضى وحدة التكليف أن المتعلق واحد، فانت من الاول مأمور بعتق رقبة مؤمنة، فإذا دار الأمر بين الجمع الحكمي والجمع الموضوعي فالجمع الحكم الموضوعي مقدم لأنه متقدم على الجمع الحكمي رتبة.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 018

ما زال الكلام في تنقيح الحمل على التخيير عند تعارض الأوامر، وذكرنا أن في ذلك عدة مطالب.

### **المطلب الثاني:** الحديث عن مناط الحمل على التخيير. ونذكر هنا موردين:

**المورد الأول:** ما هو محل الكلام وهو ما إذا وردت أوامر في موضوع واحد كما إذا ورد في يوم الجمعة (أقم الظهر، وأقم الجمعة) وورد في حق المسافر (قصر وأتم). فهنا قد يقال بأن الجمع بين الأمرين يتم بالحمل على التخيير، **وبيان ذلك بذكر وجهين: الوجه الأول:** ما هو منتزع من كلام سيدنا الخوئي (قده) ومحصّله: حتى إذا فرضنا أن التعارض في المقام تعارض بين إطلاق كل واحد من الأمرين وأصل الأمر في المورد الآخر أي أن التعارض في قوله (أقم الظهر، وأقم الجمعة) بين إطلاق الأمر بالظهر وأصل الامر بالجمعة وبالعكس، حتى لو سلمنا بذلك فإن الجمع العرفي بينهما بالحمل على التخيير. **والوجه في ذلك:** إذا وقع التعارض بين إطلاق الامر بالجمعة وأصل الامر بالظهر فهنا طرق للحل:

إما ان نرفع اليد عن اصل الامر بالجمعة، أو نرفع اليد عن إطلاقه، اما رفع اليد عن اصل الامر بالجمعة فلا موجب له إذ لا تعارض بين اصل الامر بين اصل الامر بالجمعة واصل الامر بالظهر لاحتمال ان المولى يصدر الامر على سبيل التخيير، إذن لا تعارض بين نفس الامرين، حتى يتم حل التعارض برفع اليد عن اصل الامر وإنما مركز التعارض بين إطلاق كل منهما وأصل الامر بالآخر، فيتعين الحل برفع اليد عن الإطلاق، فإذا رفعنا اليد عن إطلاق الأمر بالجمعة وإطلاق الأمر بالظهر كانت النتيجة التخيير، أي ان النتيجة ان لدينا امرين امراً بالجمعة في نفسها وامراً بالظهر في نفسها وحيث لا نحتمل أن الفريضة متعددة في زمان واحد إذن فالوظيفة هي التخيير بينهما.

هذا ما ينتزع من كلام سيدنا الخوئي (قده).

**ولكن يلاحظ على ذلك:** أن هذا التشقيق العقلي هل يصلح أن يكون منشئا للجمع العرفي بين الدليلين أم أن التعارض بينهما مستقر. صحيح أن التعارض بين إطلاق كل منهما وأصل الامر في الآخر إلا أن عدم حل هذا التعارض برفع اليد عن أصل الامر لا يعني ان الحل الآخر جمع عرفي بينهما، بل نحتاج الى قرينة عرفية على هذا الجمع، وهو أن نجمع بين إطلاق كل منهما والأمر بالآخر بالحمل على التخيير.

**الوجه الثاني:** أن يقال بأنه في الموارد التي تكون من قبيل التخيير بين الطرفين واقعاً، هل يصح من المولى أن يأمر بكل طرف في نفسه لا على نحو الموضوعية بل بما هو مصداق للجامع. مثلاً: لا ريب أن كفارة من أفطر متعمداً في نهار شهر رمضان مخيرة بين مصاديق ثلاثة عتق رقبة أو صوم شهرين متتابعين أو اطعام ستين مسكيناً، فالجامع من اشتغلت به عهدة من افطر متعمداً هو الجامع الانتزاعي بين اطعام ستين مسكيناً وصوم شهرين متتابعين وعتق رقبة. هل في مثل هذا المورد يصح من الامام (ع) كآمر عرفي أن يأمر بكل خصلة على حده لا على نحو الموضوعية[[11]](#footnote-12)، كي يقع التعارض بينها بل على نحو المصداق للجامع، فيقول في مورد إذا افطرت متعمدا فاعتق رقبة، ويقول في مورد آخر إذا افطرت معتمداً فصم شهرين ويقول في مورد آخر إذا افطرت متعمداً فصم شهرين متتابعين، فهل هذا صحيح عرفا أم لا؟ فإذا كان صحيحاً عرفا فإذا وردت علينا أوامر ثلاثة، ونحتمل أنها من باب التخيير لم يكن الأمر ظاهراً في التعيين عرفاً، لانه لو كان من موارد التخيير لصح صدور هذه الاوامر عرفا لا على نحو الموضوعية والمصداقية.

إذن فلابد من تنقيح هذه النقطة بنظر العرف، لو كان المورد واقعاً من موارد التخيير فبحسب الاستعمالات العرفية في مقام الأمر هل يصح من الآمر أن يصدر أن يصدر أوامر متعددة في موارد متعددة، لأنه لا يريد إلا الجامع بينها. أم يقال إذا كان مقصوده هو الأمر بالجامع وهذه مجرد مصاديق فلابدّ أن يأمر بالجامع ابتداءً ويذكرها كمصاديق لا انه يذكر عدة أوامر مستقلة من باب أنّها الجامع فهذا مخالف لأصالة الموضوعية كلاً بحسبه.

فإذا تم ذلك فإذا وردت أوامر وقال: اقم الظهر، واقم الجمعة، ونحتمل أنها من موارد الواجب التخييري وحيث إن تعداد الأوامر في الواجب التخييري أمر عرفي وليس مستبشعاً، إذن نحتمل في كل أمر أنه ليس صادراً على سبيل الموضوعية بل أنه صادر على سبيل المصداقية للجامع، وحيث نحتمل ذلك لم ينعقد لكل امر ظهور للتعيين كي يكون معارضا للأمر الآخر فأساساً لم تكن المعارض لم تحرز ويكون الحمل على التخيير أمراً عرفياً.

**نقول**: إن تمّ منهج عرفي واضح بحيث يشكل ارتكازاً كان ذلك مانعاً من ظهور الاوامر المتعددة في موضوع واحد في التعيين،

وبالتالي فلا معارضة بينها والحمل على التخيير حمل عرفي. وأما إن لم يكن ذلك منهجاً ارتكازياً وإن كان متعارفاً في بعض الموارد، فهنا ذكر السيد الاستاذ (دام ظله) في بحث تعارض الادلة بانه وإن لم يكن هذا عرفيا الا انه متعارف بحسب النصوص، أي ان هذا بحسب العرف المتشرعي وارد. وقد ذكر في بحث (تعارض الادلة، ص200)، ويعتمد على مقدمتين: **المقدمة الاولى**: ان منشأ ظهور الامر في التعيين كقوله أقم الجمعة واقم الظهر، وقصر وأتم، هو الإطلاق والإطلاق فرع كون المولى في مقام بيان الحكم الكلي، فإن المولى إذا كان في مقام بيان الحكم الكلي ينعقد لكلامه إطلاق ومقتضى إطلاق أمره أنه على سبيل التعيين.

**المقدمة الثانية**: إذا كان المولى في مقام الافتاء لا في مقام تعليم الحكم الكلي، أي انه في مقام تحديد الوظيفة العملية للمستفتي جواباً عن سؤال، كما إذا ورد على المولى (ع) استفتاء كفارة من افطر متعمداً في شهر رمضان، فإنه لا يجب على الامام (ع) أن يذكر له الجامع ثم يذكر له مصاديق الجامع، لأنه ليس في مقام بيان الحكم الكلي وإنما في مقام تحديد الوظيفة العملية للمستفتي، وحيث يكفي في تحديد الوظيفة العملية للمستفتي أن يذكر المصداق المناسب لحاله، فربما يقول الامام للمستفتي زيد اعتق رقبة، ويقول للمستفتي عمرو صم شهرين متتابعين ويقول للمستفتي بكر اطعم ستين مسكيناً. وبالتالي فحيث لم يكن المولى في مقام بيان الحكم الكلي بل هو في مقام الإفتاء لم يحرز إطلاق للامر كي ينعقد له ظهور في التعيين كي تقع المعارضة بين الأوامر، ومقتضى ذلك أن يكون الحمل على التخيير حملاً عرفياً. قال بان هذا وارد في النصوص، ان الامام (ع) في موارد التخيير لا يذكر جامعا ثم يذكر مصاديق بل انه يذكر مصاديق في موارد متعددة ثم الفقيه يلاحظنا فينتزع الجامع بينها، وفي مثل ذلك حيث إنه معهود في النصوص لا ينعقد للامر ظهور في التعيين فالحمل على التخيير عرفي. قال مثلا في رواية هشام بن إبراهيم قال: (سألته عن رجل أفطر في شهر رمضان أياماً متعمداً فما عليه من الكفارة؟ فكتب (ع): من أفطر يوماً من شهر رمضان فعليه عتق رقبة). وفي معتبرة عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال: (سألته عن رجل افطر يوماً من شهر رمضان معتمداً، قال: عليه خمسة عشر صاعاً لكل مسكين مد بمد النبي (ص) وهو أفضل). وفي معتبرة عبد المؤمن بن القاسم الأنصاري عن ابي جعفر (ع) أن رجلاً اتى النبي (ص) فقال هلكت وأهلكت، فقال: ما أهلكك؟ قال أتيت امرأتي في شهر رمضان وأنا صائم، فقال له النبي (ص) اعتق رقبة، قال لا أجد، قال: فصم شهرين متتابعين، قال لا اطيق، قال: تصدق على ستين مسكيناً، قال لا اجد...). إذن بالنتيجة لولا تعقيب الراوي لكان قد اكتفى بذكر احد المصاديق، فإنّ تم ما افاده الاستاذ (دام ظله) بأن هذا معهود في النصوص في الواجبات التخييرية كان ذلك منشئا للجمع العرفي في التخيير بن الأوامر وإلا فلا. إذن إنّما يتم كون الحمل على التخيير حملاً عرفياً في الأوامر الواردة في موضوع واحد إما بالنحو الذي ذكره السيد الخوئي وهو التشقيق العقلي وقد ناقشنا فيه، وإما بالنحو الثاني وهو بوجود منهج عرفي أو منهج متشرعي في ذلك. **المورد الثاني:** شمول دليل حجية خبر الثقة للخبرين المتعارضين، أو شمول دليل حجية الفتوى للفتويين المتعارضتين، فلو فرضنا أن لدينا خبرين: خبر يقول تجزي نيابة المرأة عن الرجل في الحج. وخبر يقول لا تجزي نيابة المرأة عن الرجل في الحج. ولا يمكن الجمع بينهما بالتخيير لانهما دائران بين النفي والإثبات. لكن بالنظر لدليل حجية خبر الثقة، هل يمكن أن نستفيد من دليل حجية خبر الثقة الحجية التخييرية، بمعنى ان الفقيه مخير بين الاخذ بين الإفتاء بأي منهما؟ او لدينا فتويان من فقهين متساويتين لكنهما فتويان متباينتان، ففقيه يفتي بأن المرأة إذا امنت فعليها الغسل وفقيه يقول لا يجب عليها الغسل. لأن الروايات متعارضة في البين. فهنا لابد من التفصيل بين حالات ثلاث:

**الحالة الأولى**: أن نحرز أن لا خصوصية لأي من الخبرين. لا توجد مزية لإحدى الروايتين على الأخرى. فهنا إذا لم توجد مزية لإحدى الروايتين على الاخرى فما هو المانع بالحمل على التخيير بحسب النتيجة. فيقال: هل أن لدليل حجية الخبر ظهوراً في التعيين بلحاظ خبر محمد بن مسلم، يعني لا يحتمل تعين خبر محمد بن مسلم في الحجية، ولا يحتمل تعين خبر زرارة في الحجية إذ لا مزية له، فمع إحراز أن لا تعين لأحدهما قبال الآخر إذ لا مزية له من هذه الجهة إذن بالنتيجة ظهور دليل الحجية في التعيين لا يتحيز لهذا ولا لذاك، أي اننا بالنتيجة نعلم أن ظهور دليل الحجية في التعيين لا يكون بلحاظ (أ) معارضاً له بلحاظ (ب)، فإذا انهدم ظهور دليل الحجية في التعيين بالنسبة لكل واحد منهما غاية هذا الدليل ان هذا حجة في نفسه وهذا حجة في نفسه وحيث نعلم بأنه لا يجب العمل بكلا الخبرين فلا محالة تصل النتيجة إلى التخيير. إذن في مثل حالة عدم إحراز أن لا مزية لأحد الخبرين على الآخر يمكن الحمل على التخيير فتكون النتيجة التخيير في مقام الإفتاء بين هذا الخبر وذاك.

**الحالة الثانية**: ان نحتمل مزية لأحدهما، كأن يكون خبر الأفقه، ونحتمل المزية للآخر كأن يكون خبر الأورع، أو يكون مزية لفتوى الأول كأن يكون فتوى الأعلم، ويكون مزية لفتوى الثاني كأن يكون فتوى الأروع في مقام الإفتاء، أو الأوفق بالاحتياط، فمع احتمال المزية لكل منهما ينعقد لدليل الحجية ظهور في التعيين بلحاظ كل منهما ويقع التعارض ولا يكون الحمل على التخيير عرفياً.

**الحالة الثالثة:** ان نحتمل مزية لأحدهما المعين واقعاً، وإن لم يكن معيناً لديناً. فإذن هنا ينعقد دليل الحجية ظهور في التعيين بلحاظ كل منهما وإن كان مركز التعارض هو الاطلاق الاحوالي لكل منهما مع اصل الاطلاق الافرادي لكل منهما.

### 019

المطلب الثالث: في تنقيح عرفية الحمل على التخيير في الجمع بين المتعارضين، وبيان هذا المطلب: أن سيدنا الخوئي (قده) خص عرفية الجمع بين المتعارضين بالتخيير بالأوامر التكليفية، فلا شمول فيه للأحكام الوضعية، كما أنه لا وجه للحمل على الاستحباب في الأحكام الوضعية، فهنا مفردتان للبحث في هذا المطلب: المفردة الأولى: إذا تعارض الحكمان الوضعيان فالجمع بينهما بحمل أحدهما على الاستحباب مما لا معنى له، مثلاً: إذا وجدنا روايتين إحداهما تقول بأن تذكية الذبيحة بحركة الرجل، إذا تحركت الرجل فقد ذكيت، ورواية أخرى تقول: إذا خرج الدم الكثير من النحر فقد ذكيت. فهل يمكن الجمع بين هاتين الروايتين بحمل إحداهما على الاستحباب، بأن يقال: إن حصول الذكاة حكم وضعي يتحقق بخروج الدم الكثير، ولكن يستحب الانتظار إلى انقضاء حركة الرجل مثلاً، فيحمل مفاد احدى الروايتين المتعارضتين على الندب، ويكون ذلك جمعاً عرفياً. فهنا أفاد (قده): بأن هذا الحمل غير عرفي، لأن الحكم الوضعي لا يتضمن طلباً والحمل على الندب فرع وجود طلب، إذ ما دام الندب نوعاً من الطلب فحمل مفاد إحدى الروايتين المتعارضتين على الندب فرع وجود طلب وإذا لم يكن هناك طلب بل هو مجرد قضية شرطية وضعية، إن تحركت الرجل كانت الذبيحة ذكية، وقال في رواية أخرى: إن خرج الدم الكثير كانت الذبيحة ذكية. فحيث لا طلب هناك فلا معنى للحمل على الندب. وشبيه بهذا الكلام ما ذكره السيد الصدر في كتابه (اقتصادنا في المحلق الرابع)، إذا نظرنا إلى هاتين الروايتين: أحدهما تقول: من تقبل ارض الخراج فعليه طسقها يؤديه للإمام، وأخرى تقول: من تقبل أرض الخراج فليس عليه شيء للإمام. مع أن هاتين الروايتين في مقام بيان حكم وضعي، وهو هل يملك الإمام قسطاً رعي أرض الخراج عند إحيائها أم لا؟ فهذا حكم وضعي، فحينئذ ما جمع به بضع الفقهاء القدامى بين هاتين الروايتين بالحمل على الاستحباب، أن مفاد قوله: من تقبل أرض الخراج فعليه طسقها يؤديه للإمام، هذا أمر ندبي وإلا فهو واقعاً لا يملك الإمام في ريع أرض الخراج شيئاً.

أجاب السيد الصدر عن هذا الجمع بهذا النحو: وهو ان الحمل على الندب فرع وجود طلب وحيث لا طلب في الحكم الوضعي فلا موضوع للحمل على الندب. وربما يناقش كلام العلمين (قدس سرهما)، بأننا لا نقوم بحمل الحكم الوضعي على الندب مباشرة كي يقال بأنه لا معنى لحمل الحكم الوضعي على الندي إذ لا طلب فيه. بل نقوم بحمل الحكم الوضعي على التشكيك واختلاف المراتب فنقول: بأن المقصود بقوله (من تقبّل أرض الخراج فعليه طسقها يؤديه للإمام) أن للإمام ملكية للطسق لكن ملكية بمرتبة ضعيفة لا بمرتبة شديدة، ولازم هذه المرتبة الضعيفة من الملكية استحباب أداء الطسق إليه، لا أننا نحمل الوضع نفسه على الندب، نحافظ على كونه حكماً وضعياً بمعنى الملكية، ولكن نقول الملكية ذات درجات ومراتب، ومقصود هذه الرواية حصول الإمام على مرتبة ضعيفة تستلزم استحباب أداء الطسق إليه.

والجواب عن هذا الإشكال: إذا كان لدى العرف هذا النحو من الأحكام الوضعية المشككة ذات المراتب بحيث يكون هذا أمراً معهوداً عند الخطابات، فحينئذٍ يكون حمل أحد الخطابين على المرتبة الضعيفة المساوقة للطلب الندبي حملاً عرفياً، لأن وجود مثل هذه الأحكام الوضعية ذات المراتب المساوقة للأمر الندبي أمر معهود، بحيث ينصرف الذهن إليه عند الخطاب، وأما إذا لم يكن كذلك كما هو كذلك، فحينئذٍ يكون حمل إحدى الروايتين المتعارضتين عليه حملاً تبرعياً. المفردة الثانية: الحمل على التخيير. بان يقال: لدينا روايتان: رواية: إذا انزلت المرأة عن شهوة فعليها الغسل. ورواية: أمذيت وهي أمنت. قال: ليس عليها شيء. فالجمع بين الروايتين بالحمل على التخيير، بأن يقال: إن المرأة إذا امنت فهي مخيرة بين الغسل وعدمه.

أجاب عنه سيدنا الخوئي (قده): بأن المقام مقام حكم وضعي وهو حصول الجنابة وعدم حصول الجنابة، هل أن المني سبب للحدث في حق المرأة أم لا؟ نعم هذا الحكم الوضعي موضوع لحكم تكليفي وهو وجوب الغسل عند إرادة دخول المسجد أو عند إرادة مس المصحف، فبما أن حصول الجنابة وعدم حصولها حكم وضعي فلا معنى للحمل على التخيير في نفس الحكم الوضعي، بأن يقال هو مخير بين أن يكون محدثاً أو لا يكون محدثاً. والتأمل في كلام سيدنا الخوئي (قده) بأن يقال: إن التخيير محتمل لمعاني ثلاثة:

المعنى الأول: أن المقصود بالتخيير وجود أمرين، أحدهما: كل منهما مشروط بعدم امتثال الآخر كما قيل به في خصال الكفارة، فإن هناك أمرين حقيقين، من افطر متعمداً فهو مأمور بعتق رقبة إن لم يطعم ستين مسكيناً، وهو مأمور حقيقية بإطعام ستين مسكيناً إن لم يصم شهرين متتابعين، وهو مأمور بصوم شهرين متابعين إن لم يعتق رقبة، فهناك أوامر مشروطة، فإذا كان المشروط بالتخيير وجود أوامر مشروطة فهذا لا معنى للحكم الوضعي، إذ الحكم من قبيل الأمر والطلب كي يحمل على الأمرين المشروطين.

المعنى الثاني: أن يكون المقصود بالتخيير الترخيص وإطلاق العنان بين امتثال الواجب وعدمه، كأن يقال: للصائم في نهار شهر رمضان أنه مخير بين السفر وعدمه، فإن سافر أفطر، فنفس الترخيص في ترك امتثال الامر بالصوم بالسفر يعبر عنه بالتخيير، بين أن يمتثل أو لا. فإذا كان المراد بالتخيير هذا المعنى فهذا المعنى لا يتصور في الحكم الوضعي، إذ الترخيص حكم تكليفي فلا معنى لحمل الحكم الوضعي عليه.

المعنى الثالث: أن يكون المقصود بالتخيير أن مصب الحكم هو الجامع سواء كان جامعاً حقيقياً او انتزاعياً، ويكون التخيير بين المصاديق تخييراً عقلياً لا شرعياً. فهذا المعنى من التخيير متصور حتى في الأحكام الوضعية. مثلاً: إذا وجد عندنا روايتان: رواية تدل على اشتراط صحة العقد على البكر بإذن الأب، ورواية تدل على اشتراط صحة العقد على البكر بإذن الجد. فنقول: النتيجة أن مصب الحكم وهو نفوذ العقد على البكر موضوعه الجامع بين إذن الأب أو إذن الجد، فالمكلف مخير عقلاً بين أن يأخذ بإذن الأب أو يأخذ بإذن الجد، فهذا المعنى من التخيير يقبله الحكم الوضعي. أو إذا وجدت عندنا روايتان: إحداهما تقول: بأن التذكية منوطة بحركة الرجل، والأخرى تقول: بأن التذكية منوطة بخروج الدم الكثير فحمل هاتين الروايتين المتعارضتين على أن مصب الحكم أي موضوع التذكية هو الجامع الانتزاعي بين حركة الرجل أو خروج الدم الكثير، والمكلف مخير في ترتيب آثار التذكية على هذا أو على هذا، فهذا الامر مما لا مانع منه عرفاً. إذن فعدم عرفية الحمل على التخيير في الاحكام الوضعية لو كان المقصود بالتخيير المعنى الأول أو المعنى الثاني، أما الحمل على التخيير بمعنى جعل موضوع الحكم هو الجامع بحيث يكون التخيير بين المصاديق تخييراً عقلياً فهذا مما لا مانع منه عرفاً إذا ساعده السياق أو بعض القرائن عليه، فلا يقال أنه لا معنى له أو ليس عرفياً أو ليس عقلائياً.

المطلب الرابع: لو فرضنا أنه يكون الحمل على التخيير في الأحكام الوضعية غير عرفي فهل هذا يسري حتى للأوامر الإرشادية، بحيث لو تعارض عندنا أمران إرشاديان فإن الجمع بينهما بالحمل على التخيير ليس عرفياً كما قلنا في الأحكام الوضعية، وهذا هو ظاهر كلام سيدنا الخوئي (قده). كما أن الجمع بين الروايات المتعرضة لنفس الأحكام الوضعية بالحمل على التخيير ليس حملاً عرفياً كذلك الجمع بين الروايات المتضمنة لأوامر إرشادية بالحمل على التخيير ليس جمعاً عرفياً. وأيضاً في هذا المطلب نبحث المفردتين: المفردة الأولى: الحمل على التخيير. المفردة الثانية: الحمل على الاستحباب.

المفردة الأولى: فقد أفاد سيدنا (قده): إذا وجدت عندنا روايتان كلاهما أمر إرشادي كما في محل كلامنا، من نسي الركوع حتى سجد سجدتين، فلدينا صحيحتان: صحيحة تقول: يلقي السجدتين ويبني على صلاته. وصحيحة تقول: يستأنف الصلاة، فكل من الصحيحتين تضمن أمراً إرشادياً إحداهما تضمن إرشاداً للصحة وهو قوله: يبني على صلاته، والأخرى تضمنت أمراً إرشادياً للفساد وهو قوله: يستأنف، او يستقبل. فهل يمك الحمل على التخيير بان يقال المكلف مخير بين أن يعيد صلاته أو يبني عليها؟ وكذلك الأمر في مسألة الجنابة إذا أنزلت فعليها الغسل. إذا أمنت فليس عليها. حيث إن كليهما إرشاد. وكذلك المسألة في الحق والملك، حيث لدينا روايتان: أن من أحيا أرضاً مواتاً فقد ملكها. ومن أحيا أرضاً مواتاً فهو أحق بها. هل يمكن الجمع بينهما بالحمل على التخيير؟ أم لا؟ السيد الخوئي يقول: على أية حال في الأوامر الإرشادية لا يمكن الحمل على التخيير فهو غير عرفي. هنا نذكر عدة مناقشات لبعض الأعلام في كلام سيدنا الخوئي (قده):

المناقشة الأولى: تبتني على مبنى سيد المنتقى (قده) حيث إن لسيد المنتقى مبنى خاصا ًفي الأوامر الإرشادية، فإن المباني في حقيقة الأمر الإرشادي ثلاثة: المبنى الأول: أن الأمر الإرشادي بمثابة الجملة الخبرية، فإذا قال المولى: من نسي الركوع حتى سجد سجدتين فليبن على صلاته. (فليبن على صلاته) بمثابة جملة خبرية وهي قوله: الصلاة صحيحة. فالأمر الإرشادي وإن كان إنشاءاً بحسب الصورة، لكنه بحسب اللب إخبار عن صحة الصلاة. فبناء على هذا المبنى وهو أن الامر الإرشادي بمثابة الجملة الخبرية لا معنى لحمل الأمر الإرشادي على التخيير أو حمل الأمر الإرشادي على الاستحباب. بل هو جملة خبرية. المبنى الثاني: أن الفارق بين الامر الإرشادي والأمر المولوي في الداعي لا في المحتوى، وكلاهما مستعمل في النسبة الطلبية، إلا ان الفرق في الداعي كما هو مبنى العراقي، إن كان الداعي للطلب البعث فهو أمر مولوي، وإن كان الداعي للطلب الإرشاد فهو أمر إرشادي، فالفرق بينهما بحسب الداعي، فيقال حينئذٍ: إن الحمل على التخيير بلحاظ الداعي المدلول عليه بالإلتزام مما لا معنى له عرفاً إذ لا معنى للتخيير بين الصحة والفساد.

المبنى الثالث: ما اختاره سيد المنتقى من أنه لا فرق بين الأمر المولوي والأمر الإرشادي كلاهما طلب حقيقي وجدي. إنما الفرق بينهما أن الأمر الإرشادي مسبوق بأمر والأمر المولوي أمر ابتدائي فقط. مثلاً إذا قال المولى: أقم الصلاة، واضح أن هذا أمر مولوي بمركب وهو الصلاة، ثم قال المولى: أركع، اسجد، تشهد، سلّم، فهذه الأوامر بالأجزاء أوامر إرشادية لا لأنها ليست طلب بل هي طلب حقيقي وجدي، لكن لأنها مسبوقة بالأمر بالمركب عبرنا عنها بالأوامر الإرشادية، وإلا فمدلول قوله أركع، هو طلب حقيقي بالركوع، غاية ما في الأمر مدلوله الإلتزامي جزئية الركوع، وإلا مدلوله المطابقي هو الأمر الجدي بالركوع. وكذلك في محل الكلام مما يقال بأنه أمر إرشادي، مثلاً لدينا أمر بمركب ألا وهو الأمر بالصالة التامة، ثم المكلف نسي الركوع حتى سجد السجدتين، جاء أمر حقيقي، وهو أبن على صلاتك، وجاء أمر حقيقي آخر هو استأنف صلاتك، والمقصود بهذين الأمرين الحقيقين أنه إن أردت القيام بحق المولى في العبودية فأنت مأمور بالبناء على الصلاة وأنت مأمور بالاستئناف، فالأمر الإرشادي أمر حقيقي غاية ما في الأمر أنه مسبوق بأمر، بخلاف الأمر المولوي المحض، كالأمر بأصل الصلاة فإنه ليس مسبوقاً بأمر لذلك يكون أمراً مولوياً. فعلى هذا المبنى يقول السيد الروحاني بأنه إذا تعارضت روايتان تضمنتا أمرين إرشادين أمر بالبناء على الصلاة وأمر بالاستئناف، فالحمل على التخيير عرفي لانهما أمران وطلبان حقيقة، فالجمع بينهما بالحمل على التخيير عرفي، بأن يقال: إن فراغ ذمتك مما اشتغلت به يحصل بهذا أو بهذا. إذن ما ذكره سيدنا الخوئي من عدم عرفية الحمل على التخيير في الأوامر الإرشادية إنما يتأتى على أحد المبنيين الأولين لا على المبنى الأخير. ويلاحظ على ما افيد: بما أن الأمرين الإرشادين كما أنهما متقومان بسبق الامر فهما متقومان بالمدلول الإلتزامي حيث إن المدلول الإلتزامي للامر بالبناء الصحة، والمدلول الإلتزامي للأمر بالاستئناف الفساد. فإما أن يجمع بينهما بإلغاء المدلول الإلتزامي لهما فلازم ذلك أن يكونا أمرين مولويين لا إرشاديين، لأن أحد المقومين لهما قد الغي وهو المدلول الإلتزامي. وأما أن يجمع بينما بما لهما من مدلول إلتزامي وحينئذٍ فالحمل أي حمل ذات الأمرين على التخيير بين الطلبين مع عدم التخيير بلحاظ المدلول الإلتزامي المساوق لهما تفكيك مستهجن عرفاً، بان نقول هذا من حيث مدلولهما المطابقي يوجد تخيير لكن من حيث مدلولهما الإلتزامي الذي لا ينفك عرفاً عن مدلولهما المطابقي لا تخيير إذ لا يعقل التخيير بين الصحة والفساد، حمل وتفكيك غير عرفي.

### 020

كان الكلام في أن حمل الأوامر الإرشادية في الروايات المتعارضة على التخيير، هل هو حمل يقبله العرف أم لا؟ وذكرنا ان هناك اشكالين سبق الكلام في الاشكال الاول.

**الاشكال الثاني:** أن يقال إن حمل الامر التكليفي على التخيير في مورد التعارض إنما هو في نكتة قرينية النص على الظاهر، وهذه النكتة موجودة في الاوامر الارشادية ايضا، مثلا إذا قال المولى اقم الجمعة وقال اقم الظهر، فحصل التعارض بين هذين الخبرين فالجمع بين هذين الخبرين بالحمل على التخيير بأن يقال ان المكلف مطلوب يوم الجمعة بالجامع بين الظهر والجمعة إنما يتم هذا الحمل بنكتة قرينية النص على الظاهر، بأن يقال: إن الامر بالجمعة نص في مطلوبية الجمعة، وظاهر في تعينه، والامر بالظهر ايضاً نص في مطلوبية الظهر وظاهر في تعينها، فمقتضى قرينية النص في كل منهما على الظاهر في الآخر أن نرفع اليد عن فقط عن الظهور في التعين، ونقول: نرفع اليد عن الظهور في الجمعة في التعين بنصوصية الامر بالظهر في مطلوبية الظهر. ونرفع اليد عن ظهور الامر بالظهر في التعين بنصوصية الامر بالجمعة في مطلوبية الجمعة والنتيجة ان كليهما مطلوب لكن لا على نحو مفاد واو الجمع بل على مفاد نحو أو. فالنكتة على حمل الامرين التكليفين المتعارضين على التخيير هي نكتة قرينية النص على الظاهر. **وهذه النكتة موجودة في الأوامر الإرشادية**، فإذا قال المولى: من سجد سجدتين قبل الركوع يبني على صلاته، وقال في رواية أخرى: من سجد السجدتين قبل الركوع يستأنف صلاته، فعندنا أمران إرشاديان، كل منهما نص في جهة ظاهر في جهة أخرى، فمثلاً الامر بالبناء على الصلاة نص في صحة الصلاة إذ لا معنى للبناء على الصلاة مع عدم صحتها، فهو نص في ان الصلاة صحيحة لكنه ظاهر في تعين ذلك، وأنه يتعين عليه البناء على الصلاة والمضي فيها.

واما العكس، فعندما قال الامر: استأنف، فهو ظاهر في فساد الصلاة وليس نصاً فيها، لكنه نص في مطلوبية الاستئناف، يعني في مطلوبية الإعادة، فنرفع اليد عن ظهور كل منهما بنصوصية الآخر، والنتيجة: ان يقال هذه الصلاة صحيحة لكن الامر بالاستئناف امر مولوي إما على نحو الإلزام التخييري وإما على نحو الندب.

والسر في ذلك: أن الامر بالإعادة ليس صريحاً عرفاً في فساد الصلاة، لأن الامر بإعادة الصلاة محتمل في نفسه لوجوه عرفاً، فهو محتمل لأن يكون امرا بالاعادة من باب العقوبة من باب بطلان الصلاة، وهذا ما التزم به السيد الاستاذ (دام ظله) في من صلى بالنجس ناسياً، يقول فإن ظاهر الرواية أن صلاته صحيحة لكن الرواية قالت: (يعيد كي لا ينسى). فظاهرها ان الامر بالاعادة امر تكليفي فقط وان صلاته صحيحة، امر تكليفي وإلا صلاته صحيحة. أمر تكليفي على نحو التأديب والعقوبة لأن لا ينسى، ولذلك مقتضاها: أنه لو مات من دون أن يعيد الصلاة ليست ذمته مشغولة بشيء. امر تكليفي سقط بعدم امتثاله. فإن الامر بالاعادة يحتمل انه أمر تكليفي من باب العقوبة، ويحتمل انه من باب الاحتياط وتكرار الامتثال ويحتمل انه امر ندبي فليس صريحاً بالفساد. فلأجل أن الامر بالاعادة ليس صريحاً في الفساد وإن كان نصّاً في مطلوبيتها، فيمكن الجمع بين الأمر بالبناء على الصلاة والأمر بالإعادة، مع أنهما أمران إرشاديان بالحمل على التخيير أو بالحمل على الامر بالاعادة على الامر الندبي، وليس المقصود بحمل الامر بالاعادة على الامر الندبي هو أنه حمل للأمر الإرشادي بما هو إرشادي على الندب كي يقال لا معنى لحمل الارشادي على الندب فإن الامر الارشادي ليس طلبا كي يحمل على الندب، بل المقصود ان قرينية النص على الظاهر أخرجت الامر بالإعادة عن كونه أمراً إرشادياً، وجعلته محمولا على الامر المولوي، وحينئذٍ صح حمله على الامر الالزامي على نحو التخيير أو على الامر الندبي، لا أننا أبقينا على كونه أمراً إرشادياً ومع ذلك حملنا على الندب.

القرينة التي جعل الحمل على التخيير في الأوامر التكليفية حملاً عرفياً، **وهي قرينية النص على الظاهر** موجودة في الأوامر الإرشادية.

**ويلاحظ على ما ذكر: أولاً:** مناقشة كبروية تكررت[[12]](#footnote-13)، وهي ان قرينية النص على الظاهر فرع عدم التهافت بين اللسانين، كما إذا قال: صل الجمعة ولا بأس بترك الصلاة. أو قال: اقم الظهر واقم الجمعة. وأما مع التهافت بين اللسانين كأن يقول: صل الجمعة ولا تصل الجمعة، أو يقول: ابن على الصلاة أو يقول: اعد الصلاة، فمع التهافت بين اللسانين لا يكون المورد من موارد قرينية النص على الظاهر، حيث إن السر في قرينية النص على الظاهر أنهما لو جمعا في سياق واحد لرؤيا متلائمين، ولو جمع صل ولا تصل، أو جمع ابن واعد في لسان واحد، لكانا متنافرين فلا يكون المورد من موارد قرينة النص على الظاهر.

**ثانياً:** أما من حيث الصغرى: هل يمكن في المقام مع غمض النظر عن المناقشة الكبروية حمل الأمرين الإرشاديين على التخيير من باب قرينية النص على الظاهر أم لا؟ فنقول: إذا كان الامر بالاعادة مستعملا عند العرف أو في النصوص في الامر الندبي بحيث يكون هذا النحو امراً معهوداً عرفاً كان ذلك منشئاً لكون الحمل على التخيير أو الندب في الأوامر الإرشادية حملاً عرفياً، اما إذا كان هذا غير معهود عرفاً، بل الحمل على الاعادة عرفاً إرشاد إلى الفساد وليس مستعملاً في المحاورات العرفية أو في الروايات الواردة كأمر ندبي، إذن فلا يصلح أن يكون ذلك منشئاً عرفياً بالحمل على التخيير أو بالحمل على الندب.

**المفردة الثانية: الحمل على الندب.** هل يمكن حمل الامر الارشادي على الندب أم لا؟ فقد افاد سيدنا الخوئي (قده) في (التنقيح، ج2، ص370): أن حال الأمر الإرشادي حال الجملة الخبرية، فكم أنه لو وردت عندنا جملة خبرية وقالت: الصلاة في النجس فاسدة. فهل يحمل الفساد هنا على الندب؟ فلا معنى لاستحباب الفساد، أو وردت عندنا جملة خبرية: الصلاة صحيحة. فهل يمكن حمل الصحة هنا على الكراهة؟ فلا معنى لكراهة الصحة، فكما أنه في الجملة الخبرية المعبرة بالفساد والصحة لا معنى لحملهما عرفاً على الاستحباب والكراهة، فكذلك الامر في الأوامر الإرشادية كالأمر بالاعادة فإن حمله غير عرفي، والامر بالبناء فإنه حمله على الكراهة غير عرفي.

وذكر وجهاً ثانياً في بعض كلماته: وهو ان الامر الارشادي ليس طلباً كي يحمل على الندب والحمل على الندب فرع وجود طلب.

**وقد أشكل على ذلك:** **أولاً:** بأن الصحة والفساد امران اعتباريان، والامر الاعتباري قابل للتشكيك بأن يكون ذا مراتب، فمن الممكن أن تكون الصلاة صحيحة بمعنى مرتبة من الصحة تساوق الامر الندبي بالاعادة، أو ان الصلاة فاسدة لكن بمرتبة من الفساد تساوق الامر الندبي بالبناء عليها أو المضي فيها، فما دامت الصحة والفساد أمران اعتباريان فالأمر الاعتباري قابل للتشكيك ذو المراتب.

مضافاً إلى ان الاستهجان مجرد استهجان لفظي، يعني لو عبّر المولى بالفساد لا معنى لحمله على لحمله على الاستحباب، إذ لا معنى لاستحباب الفساد، فنغير التعبير ونقول: ما عبر به المولى الامر بالاعادة فقال: اعد. والأمر بالإعادة ليس هناك استبشاع بحمله على الأمر الندبي أو الاستحباب، ما دام الاستهجان استهجاناً لفظياً.

**ثانياً:** ليس المدعى ان نحمل الحكم الوضعي على الاستحباب كي يقال بأنه غير عرفي، وإنما المدعي نحمل الأمر الإرشادي على كونه إرشاداً لمرتبة ضعيفة من الصحة تساوق طلباً ندبياً بالاعادة.

وهذا الاشكال غير وارد على كلام سيدنا الخوئي (قده) والسر في ذلك: ليس الاشكال في المقام اشكال لفظي إذ ليس الاستهجان منصبا على اللفظ، بمعنى ان قال: فاسدة، لم يكن وجه لحمله على الندب، وإن قال: اعد، كان هنا وجه لحمله على الندب، بل أن مصب الاستهجان واقع المعنون، وليس العنوان التعذير، أن واقع الأمر الإرشادي بما له من محتوى لا يقبل الحمل على الندب، فمصب الاستهجان محتوى الامر الارشادي لان محتواه محتوى الجملة الخبرية لا ان مصب الاستهجان هو العبارة كي تبدل بعبارة أخرى.

وحينئذ ٍيقال: صحيح ان الامر والفساد امر اعتباري، والامر الاعتباري قابل للتشكيك وأن يكون ذا مراتب، إلا أن بحثنا ليس في الإمكان بل في أنه هل الحمل عرفي أم ليس بعرفي، فلأجل ذلك نقول: لو كان الصحة أو الفساد لدى العرف اعتباراً مشككاً ذا مراتب وبعض مراتبه تقتضي امراً ندبيا بالاعادة لكان مصححا للحمل على الامر الندبي. لكنه ليس كذلك.

**وتلخص من البحث في هذه الكبرى:** أننا لم نوافق سيدنا الخوئي (قده) في أن الحمل على التخيير حمل عرفي لا في الأوامر التكليفية ولا في الأوامر الإرشادية. وأننا لو سلمنا بعرفيته في الأوامر التكليفية لم يكن مانع منه في الأحكام الوضعية بما هي أحكام وضعية بلحاظ رجوع التخيير فيها إلى الجامع وكون التخيير تخييرا ًعقلياً، ولكن في خصوص الأوامر الإرشادية التي تكون إرشاداً لعلقة اعتبارية دائرة بين الثبوت والعدم، إما صحة وإما فساد. أما زوجية وإما بينونة، إما ملكية إما عدم ملكية. في العلقة الإرشادية الدائرية بين الثبوت والعدم لا معنى للحمل على التخيير أو الحمل على الاستحباب.

### **يعود البحث لأصل مسألة: (من نسي الركوع حتى سجد سجدتين).**

وقلنا أن الروايات متعارضة فلابد من الرجوع إلى مقتضى القاعدة، ومقتضى القاعدة هو حديث لا تعاد بطلان صلاته، كما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) أم يستفاد من حديث لا تعاد صحة صلاته؟.

**فربما يقال**: أن من نسي الركوع حتى سجد سجدتين أنه فقد اخل بالترتيب، ولم يخل بنفس الركوع والسجود، وبما أنه أخل بالترتيب فقط، فشرطية الترتيب منفية بحديث لا تعاد، لأن شرطية الترتيب من السنن لا من الفرائض وقد قال (ع) في ذيل الحديث (لا تنقض السنة الفريضة) فلو أنه أتى بالركوع بعد السجود يمضي في صلاته، وصلاته صحيحة ولا يحتاج إلى سجدتين أخريين، لأن كلاً منهما وقع صحيحاً، إذ المفروض انه فقط اخل بالترتيب وقد ارتفعت شرطية الترتيب بحديث لا تعاد، فما أتى به من السجود والركوع وقع امتثالاً لأمره والصلاة صحيحة. ولكن تنقيح هذه النقطة يقتضي التكلم في مطلبين:

**المطلب الاول**: هل أن الترتيب مقوم للأجزاء؟ أم أنه شرطه في الصحة؟ وإذا كان شرطاً في الصحة، فهل هو شرط في صحة الصلاة أو شرط في كل جزء جزء على نحو الانحلال. فهنا ثلاثة مباني حققناه فيما سبق ونشير اليها: فإن قلنا بأن الترتيب مقوم كما ذهب اليه السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ (قده) ان الترتيب مقوم للأجزاء فليست القراءة جزءا من الصلاة إلا إذا وقعت في محلها، وليس الركوع جزء من الصلاة إلا وقع في محله، فالترتيب مقوم لجزئية الجزء، وذلك بمقتضى ارتباطية المركب، فإن المأمور به مركب ارتباطي، ومقتضى الارتباطية أن كل جزء من أجزاءه متقوم بسبق السابق ولحوق اللاحق، فالركوع الجزء ما كان مسبوقاً بالقراءة وما كان ملحوقاً بالسجدتين وإلا لم يقع جزءاً. وبناء على هذا المطلب فمن نسي الركوع حتى سجد السجدتين فهو لم يخل بالركوع فقط وإنما اخل بالسجدتين أيضاً، لأن السجدتين اللتين وقعتا لم تقعا في محلهما فهو لم يأت بالسجدتين أصلاً، إذن فالسجدتان وقعتا زيادة لانهما وقعتها في غير محلهما.

وأما إذا قلنا بأن الترتيب شرط في صحة الصلاة، غايته كما يرى من تقريرات السيد البروجردي (قده) في تبيان الصلاة:[[13]](#footnote-14) أن الترتيب في الركعتين الأوليين فريضة، والترتيب في الركعتين الأخرين سنة، فلو أخل به في الأوليين أبطل الصلاة دون ما إذا اخل به في الاخريين لظاهر روايات المعراج، كما إذا قلنا بأن الترتيب شرط في صحة كل جزء جزء على نحو الانحلال، فيقال في المقام من نسي الركوع حتى سجد السجدتين إنما أخل بشرط الصحة لا أنه أخل بأصل الركن وهو السجدتان، أو أخل بأصل الركن وهو الركوع. فبما انه اخل بشرط الصحة فمقتضى حديث لا تعاد نفي شرطية الترتيب في هذا الفرض وان السجدتين أتت في محلهما.

### 021

من نسي الركوع ولم يتذكر إذا بعد السجدتين فما هو مقتضى القاعدة في حكم صلاته. وهنا ثلاثة مطالب:

**المطلب الأول:** هل أن الترتيب بين أجزاء الصلاة مقوم للأجزاء أم هو شرط في صحة الأجزاء؟ فهل أن الركوع متقوم بأن يكون قبل السجود بحيث إذا سجد قبل الركوع فليس بسجود، أم أنه شرط في صحة السجود فيقال سجد سجوداً باطلاً أو سجد في غير محله. فهنا اتجاهان:

**الاتجاه الاول**: أن الترتيب بين أجزاء الصلاة شرط في صحة الاجزاء فقط، وذلك لأنه يصدق عنوان الركوع وعنوان السجود عرفا حتى مع الاخلال بالترتيب فيقال ركع وسجد الا انه لم يوقع كل منهما في محله، ولا دليل على الحقيقة الشرعية والمتشرعية، بمعنى أن هناك وضعاً تعييناً أو تعينياً للركوع والسجود بما كان الركوع قبل السجود، او كان السجود بعد الركوع.

بل قد يقال كما ذكر في مباني المنهاج أن إيجاب قضاء السجدة لمن نسيها شاهد على أن الترتيب مجرد شرط في الصحة، فمن نسي إحدى السجدتين حتى سلّم فذكرها وجب عليه قضاء السجدة المنسية، وهذا شاهد على أن الترتيب شرط في صحة الجزء وليس مقوما له وإلا لو كان الترتيب مقوماً للسجدة فهو لم يسجد أي ان صلاته صلاة ناقصة للسجود، فيأتي حكما ان نسي سجدتين بطلت صلاته وان نسي سجدة واحدة صحت صلاته ولا قضاء عليه لانه ترك السجدة، ولكن ايجاب قضاءها بعد التسليم شاهد على أنه لم يخل بأصل السجدة وإنما أخلّ بأصل الترتيب أي انه أخلّ بشرط الصحة لا أنه أخلّ بنفس الجزء.

إلا أن يقال إن ايجاب قضاء السجدة بعد التسليم لا دلالة فيه على أنه إنما أخلّ بالترتيب فلعل الشارع تحفظ على شرطية الترتيب لكنه غيّر المحل من كون السجدة بين سجدة وتشهد إلى كون السجدة بعد التسليم، فليس شرطية الترتيب قد ارتفعت وبقيت جزئية السجدة لذلك أمر بقضائها كما اراد المستدل، بل لعل شرطية الترتيب ما زالت باقية غايته تبدل محل السجدة من كونه في الموضع الأول إلى كونه في الموضع الثاني، فمجرد إيجاب السجدة بعد التسليم لا دلالة فيه على أي منهما أن الشارع رفع يده عن شرطية الترتيب وابقى الجزئية او ان الشارع لم يرفع يده حتى مع شرطية الترتيب وإنما تغير المحل.

**الاتجاه الثاني**: ما ذهب السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ من ان الترتيب مقوم لا مجرد شرط صحة، فمن ركع قبل السجدتين كما لو فرضنا أنه نسي السجدتين من الركعة الاولى ولم يذكرهما الا بعد ركوع الركعة الثانية او نسي الركوع حتى سجد السجدتين فإنه لم يركع ولم يسجد، فالترتيب مقوم للجزء لا أنه شرط في صحته، وذلك لعدة وجوه:

**الوجه الأول:** إن مقتضى الارتباطية هو ذلك حيث إن المشرع لم يأمر بصلاة ذات واجبات مستقلة بل أمر بمركب ارتباطي، ومقتضى الارتباطية أن كل جزء لابد أن يقع في المحل المعلوم وإلا لم يأت به، فمقتضى الارتباطية أن الركوع الجزء ما كان بعد القراءة وقبل السجود وأن السجود الجزء ما كان بعد الركوع وقبل الركوع الآخر، وإلا كانت الصلاة ذات واجبات مستقلة، وهذا خلف الارتباطية.

وقد ذكرنا ما سبق ان منشأ الارتباطية لها عدة مسالك تعرض لها في الاصول في بحث جريان البراءة بين الاقل والاكثر الارتباطيين ويكفي أن المحقق العراقي (قده) ذهب إلى أن منشأ الارتباطية وحدة الإرادة لا أن منشأ الارتباطية اعتبار الترتيب. فيكفي في تحقيق الارتباطية بين اجزاء الصلاة أن الارادة المتعلقة بهذه الاجزاء ارادة واحدة، فبما ان المبرز في الوجوب ارادة واحدة، فهذه الاجزاء وإن كانت كثيرة في نفسها الا أن تعلق الإرادة الواحدة بها أوجب الارتباطية بينها، لا أن الارتباطية بينها متوقفة على دخل الترتيب في جزئية الجزء.

**الوجه الثاني:** ذكر سيدنا الخوئي (قده) أن مفاد حديث لا تعاد (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود) ظاهر المستثنى الركوع الشرعي والسجود الشرعي، أي ان المستثنى في حديث لا تعاد الاخلال بالسجود الشرعي الاخلال بالركوع الشرعي، فبما أن ظاهر المستثنى أن المناط على الركوع الشرعي والسجود الشرعي، فنقول: أن السجود الشرعي ما كان متقوماً بالترتيب، والسجود الشرعي ما كان متقوماً بالترتيب، فالأخلال بالترتيب بين الركوع والسجود بأن يركع قبل السجدتين من الركعة السابقة أو يسجد قبل الركوع من هذه الركعة، إخلال بالركوع الشرعي وحيث إنه اخلال بالركوع الشرعي فمقتضى حديث لا تعاد بطلان صلاته.

إذن حتى لو قلنا بأن الترتيب ليس مقوماً لجزئية الجزء لكن المستثنى في حديث لا تعاد هو الركوع الشرعي والسجود الشرعي، فبما أن المستثنى في حديث لا تعاد هو السجود الشرعي والركوع الشرعي، فالأخلال بالترتيب بين الركوع والسجود إخلال بالمستثنى، ومقتضى الاخلال بالمستثنى بطلان صلاته. بل هذا لا يختص بالترتيب فقط بل يشمل الشروط الاخرى، مثلا لو سجد على ما لا يصح السجود عليه سجدتين، فصلاته باطلة، مع انه لم يخل بالسجود لكن لأنه أخلّ بالشرط فقد أخلّ بالسجود الشرعي فشمله حديث لا تعاد.

ولكن ناقشنا فيما سبق وستأتي المناقشة أن المناط في المستثنى في حديث لا تعاد على ما لا يصدق عليه أنه ركوع أو سجود عرفاً، لا على ما كان جامعاً للشرائط الشرعية ومنها الترتيب. **الوجه الثالث**: قال شيخنا الاستاذ لو سلّمنا ان الترتيب ليس مقوماً للجزء، وسلّمنا أن المستثنى في حديث لا تعاد الركوع، لا الركوع الشرعي، مع ذلك عرفاً من يأتي بالركوع في غير محله لا يصدق عرفاً أنه ركع. مثلاً لو فرضنا أن شخصاً أثناء قراءة السورة نزل وسجد ثم قام وأتم، فالعرف يقول: ما سجد، لأنه لم يأت بالسجود في محله، فتوجد خصوصية للترتيب غير بقية الشرائط الشرعية ان عدم الجزء في موضعه اخلال بذات الجزء بنظر العرف، والشاهد على ذلك شرعاً: لو أن المكلف نسي القراءة حتى ركع فهل أخلّ بالقراءة أو أخلّ الترتيب؟ فيأتي بالقراءة بعد الركوع، إن أخلّ بالترتيب فقط فيأتي بالقراءة بعد الركوع، لان الذي نسيه مجرد ترتيب، وصلاته صحيحة. أم نقول أنه أخل بذات القراءة؟. ظاهر معتبرة الحسين بن حماد عن أبي عبد الله (ع): (قال: اسهو عن القراءة في الركعة الأولى، قال: اقرأ في الثانية. قال اسهو في صلاته كلها؟ قال: اذا حفظت الركوع والسجود تمت صلاتك)، فإن ظاهر الذيل أن ما أخللت هو نفس الجزء في مقابل الركوع والسجود، إذا حفظت الركوع والسجود فقد تمت صلاته، يعني أنك بنظر الشارع إنما أخللت بالقراءة لا أنك أخللت بالركوع والسجود، فصلاتك صحيحة، إذن ظاهر هذه الرواية وغيرها الواردة فيمن نسي القراءة حتى ركع، (قال: أليس قد أتممت الركوع والسجود؟ قلت: بلى، قال: قد تمت صلاتك). هذا معناه ان الشارع يقول من ترك القراءة نسياناً في محلها فقد أخلّ بها ولأنها سنة وليست فريضة فجزئيتها مرفوعة بحديث لا تعاد.

**الوجه الرابع**: فمع عدم قبول الوجوه السابقة، يرد: لازم القول بأن الاخلال بالترتيب إخلال بشرط الصحة لا اخلال بذات الاجزاء، لأن أي تقديم وتأخير فهو إنما هو أخلال بالترتيب فإن لم يفعل منافياً ثم تذكر أنه ترك سجود أو ركوع فيرجع ويتم صلاته، وصلاته صحيحة، وإن أتى بالمنافي كما لو فرضنا أنه أحدث او استدبر القبلة او اتى بالفعل الماحي لصورة الصلاة فالاخلال حينئذٍ ليس بنفس الركوع والسجود وإنما اخلال بالصلاة من جهة فعل المنافي، إذن على كلامكم ان الترتيب مجرد شرط في الصحة وليس مقوماً وإن الإخلال به ليس إخلالاً مبطلاً مقتضى كلامكم أن لا يتصور إخلال بالركوع والسجود أبداً، لأنه إما ان لا يفعل منافي فيرجع، أو يفعل منافي فالصلاة بطلت من ناحية فعل المنافي ولم تبطل من ناحية الركوع والسجود، بينما ظاهر المستثنى في حديث لا تعاد (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة...الركوع والسجود...)، أن الاخلال بالسجود والركوع يقع من المكلف لا انه لا يقع من المكلف. هذا الاتجاه الثاني وهو ان الاخلال بالترتيب اخلال بالركوع والسجود. إلا أنّ السيد الاستاذ (دام ظله) لم ير ذلك تاماً، وقال الحاكم في حديث لا تعاد هو الذيل وليس الصدر، وبما أن ذيل حديث لا تعاد قد اشتمل على هذه الكبرى وهي (لا تنقض السنة الفريضة)، فإن ظاهر هذه الكبرى ان لا مبطل لصلاته الا الاخلال بالفريضة وأن أي خلل بسنة من سننها عن عذر فهو غير مبطل إذن مقتضى عموم هذا التعليل ان من نسي الركوع حتى سجد السجدتين، أو نسي السجدتين حتى ركع الركوع، فهو إنما أخلّ بالترتيب والترتيب من السنن وليس من الفرائض. فمقتضى ذيل حديث لا تعاد صحة صلاته.

وأما هذا الإشكال وهو انه إذن لا يتصور الاخلال بالركوع والسجود بناء على مبناكم، فيقال نعم، المدار على الصدق العرفي، والعرف يفرّق بين أن يخل بذلك في ركعة سابقة أو ركعة لاحقة، يعني إن ترك الركوع والسجدتين ودخل في الركعة التي بعدها مثلاً بعد أن سلّم ذكر أنه ترك ركوعاً أو سجدتين في ركعة سابقة العرف يقول أنه أخل بالركوع فيشمله المستثنى، مع أنه دقةً لم يخل بالركوع وإنما أخلّ بالترتيب، لكن العرف يقول اخل بالترتيب لأنه تجاوزه إلى ركعات أخرى.

وأما اذا كان من اخل به من ركوع أو سجدتين في نفس الركعة الاخيرة، فهذا غايته أنه أخل بالترتيب ويمكنه أن يتدارك.

فمصداق من اخل بالركوع او السجود بحيث يدخل في المستثنى في حديث لا تعاد هو من اخل به في ركعة ثم دخل في ركعات سابقة. ولعلّ نتيجة تردده لم يفت في منهاجه لا بالطلان ولا بالصحة بل احتاط وجوباً.

**المطلب الثاني**: لو شككنا وليس لدينا دليل على ان الاخلال في المقام لشرطية الترتيب أو بالجزء، وفرضنا أن حديث لا تعاد مجمل، ووصلت النوبة للأصل العملي فما هو مقتضى الاصل العملي؟ فيمن نسي الركوع حتى دخل السجدتين. فمقتضى الاصل العملي إذا نسي الركوع حتى نسي السجدتين وشك هل ان الشارع اعتبر الترتيب في مثل هذا المورد جرت البراءة عن شرطية الترتيب ويرتب على هذه الصلاة آثار الصحة الظاهرية، لأنّ جريان البراءة في الأقل والاكثر الارتباطيين يثبت الصحة الظاهرية فيرتب على هذه الصلاة آثار الصحة الظاهرية ويستطيع أن يدخل في صلاة العصر مثلاً.

**المطلب الثالث:** تطبيق هذه القاعدة على محل الكلام، (فيمن نسي الركوع حتى نسي السجدتين)، نقول: تبين لنا فيما سبق: ان في المقام مباني ثلاثة:

**المبنى الاول**: أن المدار في النقص والزيادة على الركوع العرفي لا على الركوع الشرعي، فاذا كان المدار على الركوع العرفي فمن سجد سجدتي قبل الركوع فهل زاد أم نقص بناء على ان المدار في الزيادة والنقص على الركوع والسجود العرفيين؟. فبناء على أن المدار في الزيادة والنقص على الركوع والسجود العرفيين هو زاد لأنه أتى بسجدتين في غير محلهما، فقد زاد سجدتين، لكنه ما نقص الركوع العرفي بإمكانه التدارك.

**المبنى الثاني**: ان يقال بان المدار في النقص والزيادة على الركوع السجود الشرعيين، وهو أحد رأيي سيدنا الخوئي، إذن بناء على هذا المبنى نقص، ولم يزد، لأنه زاد سجوداً عرفياً ولم يزد سجوداً شرعياً، نقص الركوع لأن المدار في النقص على الركوع الشرعي، ولم يزد سجوداً لان ما زاده هو السجود العرفي وهو السجود في غيره محله، فتكون صلاته باطلة من جهة نقص الركوع.

**المبنى الثالث:** وهو الرأي الثالث لسيدنا الخوئي (قده) واختاره شيخنا الاستاذ، أن المدار في النقص على الشرعي، وفي الزيادة على العرفي، فهو في المقام نقص وزاد، زاد سجوداً لان المدار في الزيادة على السجود العرفي وقد زاده، ونقص ركوعاً لأن المدار في النقص على الركوع الشرعي، ولم يأت بالركوع الشرعي لأنه لم يأت به في محله، فو زاد ونقص، وبناء على ذلك فصلاته غير قابلة للتدارك، لذلك تكون باطلة لا محالة. يأتي الكلام في مسألة من نسي الركوع حتى سجد سجدة واحدة.

### 022

### **المقام الثاني**: من نسي الركوع وذكر ذلك بعد تلبسه بالسجدة الأولى.

فقد يقال إن مقتضى القاعدة بطلان صلاته، لأنه تذكر الركوع بعد تجاوز المحل حيث إن محل الركوع ما لم يسجد، وحيث سجد فقد انتفى محل تدارك الركوع وبالتالي فصلاته فاقدة للركوع فتقد فاسدة.

ولكن بعد ورود صحيح منصور بن حازم الذي قال فيه لا يعيد صلاته من سجدة ويعيدها من ركعة، استفدنا أن محل الركوع أوسع من ما بين القيام والسجود، بل يشمل ما بين القيام والدخول في السجدة الثانية، حيث إن مفاد صحيح منصور بن حازم أن زيادة سجدة واحدة سهواً غير ضائر، فحيث إنه غير ضائر فوجودها كالعدم، إذن محل الركوع ما زال باقياً، أي أن الامر الضمني به ما زال فعلياً، فحيث إن المحل ما زال باقياً وجب التدارك والإتيان بسجدتين بعده والصلاة صحيحة. هذا هو مقتضى القاعدة.

ولكن قد استدل على بطلان صلاة من نسي الركوع حتى دخل في السجدة الأولى بعدة روايات:

**الرواية الاولى**: خبر ابي بصير، (سألت أبا جعفر (ع) عن رجل نسي أن يركع؟ قال: عليه الاعادة). وحيث إن الرواية في طريقها محمد بن سنان ومحمد بن سنان بنظرنا ثقة، فالرواية تامة سنداً. بغض النظر عما ذكره السيد الخوئي (قده) من تضعيفه. إنما الكلام في دلالتها هي ان الاستدلال بها تام أم لا؟ (عن رجل نسي أن يركع؟ قال: عليه الاعادة) حيث يقال ان مقتضى اطلاقها سواء تذكر بعد السجدة الاولى بعد السجدة الثانية فصلاته باطلة.

وقد اورد على الاستدلال على هذه الرواية بعدة وجوه:

**الوجه الاول:** عدم التسليم بإطلاق الرواية ودعوى أنها منصرفة إلى من ذكر السجود المنسي بعد تجاوز المحل، والوجه في ذلك: أن مقتضى مناسبة الحكم للموضوع حيث قال (عن رجل نسي أن يركع؟ قال: عليه الاعادة)، أن المراد بالنسيان ليس مطلق نسيان الركوع ولو آناً ما، ولو كان قد ذكره وهو يهوي إلى السجود، أو كان في بعض مراتب السجود، بل مقتضى مناسبة الحكم للموضوع ان المراد بالنسيان النسيان الموجب للإعادة أي النسيان بعد تجاوز المحل أي بعد تلبسه بالسجدتين لا مطلق النسيان، وعليه فالرواية منصرفة عن محل كلامنا وهو من ذكر الركوع المنسي بعد تلبسه بالسجدة الأولى.

**المناقشة الثانية:** على فرض التسليم بإطلاق الرواية في نفسها فقد افاد سيدنا الخوئي (قده) في (ج18، ص63)، أنها مقيدة بمفهوم صحيحة أبي بصير الأخرى، وصحيحة أبي بصير عن ابي عبد الله (ع)، قال: (إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع، استأنف الصلاة). هل هذه الجملة الشرطية لها مفهوم ؟ (اذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة)، فنقول هكذا: إذا أيقن الرجل أنه سجد سجدتين وترك الركوع، استأنف الصلاة. أفاد السيد الخوئي أننا حررنا في الاصول ان الجملة الشرطية اذا كانت مشتملة على قيدين كان الشرط مجموع القيدين وكان المفهوم متحققا بانتفاء أي من القيدين، فإذا قال المولى: إن سافر زيد وكان سفره يوم الجمعة فتصدق. فإن الشرط مجموع الامرين بمعنى لا يجب التصدق إلا إذا اجتمعا. ولكن المفهوم يكفي فيه انتفاء أحد القيدين. فإن مفهوم هذه الشرطية إن لم يسافر فلا تتصدق او سافر ولم يكن سفره يوم الجمعة فلا يجب التصدق.

فكل جملة شرطية اشتملت على قيدين فإنه يكفي في انعقاد المفهوم انتفاء احد القيدين. والمقام من هذا القبيل فإن لدينا جملة شرطية مشتملة على قيدين: حيث قال: إذا ايقن الرجل أنه سجد سجدتين وترك الرجوع استأنف الصلاة. فإن مقتضاها أن لا يستأنف إلا إذا اجتمع الأمران، ومفهومها أنه لا يجب الاستئناف وصلاته صحيحة بمجرد ان ينتفي احد القيدين، فإن لم يوقن أصلا انه ترك الركوع كما لو كان شاكاً يمضي في صلاته وصلاته صحيحة بقاعدة التجاوز لانه شاك، وإذا ايقن ولكن لم يكن يقينه بعد السجدتين بل قبل السجدتين كما اذا ايقن انه ترك ركوعا بعد دخوله في السجدة الأولى، أو أنه ايقن بترك الركوع ولكن بعد تلبسه بالسجدة الاولى، فلا يجب الاستئناف وصلاته صحيحة، إذن مقتضى مفهوم صحيحة ابي بصير أن من تذكر الركوع بعد أن تلبس بسجدة واحدة فلا يستأنف صلاته وصلاته صحيحة.

كيف نعالج النسبة بين هذا المفهوم ورواية أبي بصير السابقة؟ فقال في رواية أبي بصير السابقة: (اذا نسي الركوع اعاد الصلاة). مطلقا. وقال في مفهوم ابي بصير الثانية: (إذا ترك الركوع ولم يسجد سجدتين لم يستأنف). فنقيّد إطلاق المنطوق في رواية أبي بصير الأولى بمفهوم صحيحة أبي بصير الثانية. والنتيجة انه لا يمكن العمل بإطلاقها، والنتيجة انه من ذكر الركوع وقد سجد سجدة واحدة فلا يعيد صلاته.

قال في ص64: والنتيجة فالصحيحة باعتبار القيد الثاني وهو قيد (وقد سجد سجدتين) المأخوذ بالجملة الشرطية تدل بالمفهوم على نفي الاعادة لو كانت التذكر قبل الدخول في السجدة الثانية وبذلك يقيد إطلاق الرواية الدالة على البطلان وهي رواية ابي بصير الأولى وتحمل على ما اذا كان التذكر بعد الدخول في السجدة الثانية، فاتضح ان الرواية غير صالحة للاستدلال بها في المقام.

فهل النسبة بين الرواتين عموم وخصوص مطلق؟ أو عموم من وجه؟ يعني بين منطوق رواية أبي بصير الأولى ومفهوم رواية أبي بصير الثانية؟

**قال في الرواية الاولى**: (عن رجل نسي ان يركع، قال عليه الاعادة). مطلقة. **الرواية الثانية:** (إذا أتى بسجدتين وقد ترك الركوع استأنف) مفهومها: ان لم يأت بسجدتين وقد ترك الركوع فلا يستأنف. فما هي النسبة بين قوله (نسي الركوع أعاد) وقوله (إن لم يأت بسجدتين وقد ترك الركوع لم يعد؟، هل النسبة عموم وخصوص مطلقاً ام النسبة عموم وخصوص من وجه؟.

**ظاهر الاولى النسيان،** هل أنّ ظاهر الثانية أنه أعم أم أعم؟ لأنه عبّر في الثانية (أيقن) فهل (أيقن) ظاهرة في خصوص النسيان أو ان (أيقن) بمعنى أنه ليس شاكاً، يعني كأنه قال: من علم انه ترك ركوع وقد سجدتين سجدتين، وهذا أعم من أنه كان ناسياً فتذكر أو أتى بالسجدتين عن جهل، ثم التفت إلى أنه أتى بهما عن جهل وأن وظيفته أنه يأتي بالركوع، فهل أن ظاهر (أيقن)، بمعنى تذكر، فتكون واردة في فرض النسيان، فتكون أخص من الأولى، أو أن (أيقن) بمعنى علم فهي أعم ممن ترك الركوع عن نسيان أو ترك الركوع عن جهل.

**فإذا استظهرنا من عنوان (أيقن) مطلق العلم كانت النسبة بينهما عموم من وجه،** وذلك لأن خبر ابي بصير الاول وارد في خصوص النسيان والثاني في مطلق من ترك او ترك ركوعا عن نسيان او جهل قصوري. والثاني وإن ورد في مطلق العلم الا انه ناظر لصورة خاصة وهو من التفت قبل السجدتين سواء التفت بعد النسيان او بعد الجهل، بينما رواية ابي بصير الاولى لم تقيد بحال السجدتين او ما قبلهما او ما بعدهما، فكل منهما اعم من الاخر يجتمعان فيمن نسي الركوع وتذكره بعد السجدة الاولى فان مقتضى رواية ابي بصير الاولى يعيد صلاته ومقتضى مفهوم صحيحة ابي بصير الثانية أن لا يستأنف وأن صلاته صحيحة. فيستقر التعارض بينهما لأن النسبة بينهما عموم من وجه.

إلا أن يقال: هل ان العرف يرى خصوصية للنسيان في رواية ابي بصير الاولى، إذا نسي الركوع اعاد الصلاة، ؟ أو أنه لا يحتمل خصوصية للنسيان مقابل الجهل والعمد، ما دام الحكم هو البطلان وليس الحكم هو الصحة حتى يحتمل خصوصية للنسيان، فبما أن الحكم هو البطلان قد يقول العرف لا خصوصية للنسيان اذ لا يحتمل ان يكون النسيان أسوأ حالاً من الجهل والعمد بحيث أنه إن ترك الركوع عامداً لم يعد، وإن ترك الركوع جاهلاً لم يعد، لكن إن تركه ناسياً أعاد؟، فلا يحتمل ذلك، فحيث لا يحتمل ان للنسيان خصوصية إذن الرواية الاولى مطلقة تشمل حتى فرض الجهل والعمد وإن وردت في كلام السائل في خصوص النسيان. خصوصاً إن هذا التعبير لم يرد في كلام الامام وإنما ورد في كلام السائل، فكأن الامام يطبق كبرى على مصداق من المصاديق (من ترك الركوع اعاد) سواء كان تركه عن نسيان او جهل او عمد. فإذا لم يحتمل خصوصية للنسيان عادت النسبة بينهما الى العموم والخصوص المطلق حيث ان رواية ابي بصير مؤداها: كل من ترك الركوع في أي ظرف كان، بينما مفهوم صحيح ابي بصير الثانية: من ترك الركوع فالتفت قبل تمامية السجدتين فيقيد الأولى بالثانية.

فمع هذه التأملات لم نحرز إطلاق رواية أبي بصير لمطلق الحالات.

**المناقشة الثالثة:** سلمنا ان رواية ابي بصير مطلقة، ولكن تعارضها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) قال: (إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً او سجوداً او تكبيراً ثم ذكرت فاصنع الذي فاتك).

يعني صلاتك صحيحة حتى لو كان المنسي ركوعا في أي ظرف تذكر، فتلك تقول: من نسي الركوع اعاد في أي ظرف، وهذه تقول من نسي الركوع تدارك في أي ظرف. فكلاهما مطلق من هذه الجهة.

ولكن السيد الخوئي يقول تبعا لشيخه النائيني : ان صحيحة عبد الله بن سنان مقيدة بصحيحة ابي بصير السابقة، لأنّ بينهما اختلاف في اللسان. صحيحة عبد الله بن سنان تأمر بالتدارك وتبني على الصحة، فتقول: إذا نسيت في صلاتك ركعواً او سجوداً أو تكبيرة فاصنع الذي فاتك وصلاتك صحيحة. بينما منطوق صحيحة أبي بصير السابقة: (من سجد سجدتين وترك الركوع أعاد). فهي أخص، وبالتالي بعد تخصيص صحيحة عبد الله بن سنان بمنطوق صحيحة ابي بصير يصبح مفاد صحيحة عبد الله بن سنان أن من نسي ركوعاً تداركه إذا لم يسجد السجدتين، وإذا اصبح مفادها اخص قلبت النسبة بينها وبين رواية ابي بصير الأولى إذا كانت النسبة بينهما التباين، ولكن بعد تخصيص صحيحة عبد الله بن سنان بمنطوق صحيحة أبي بصير الثانية تحولت النسبة من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، فتقيّد رواية أبي بصير بمفاد صحيحة عبد الله بن سنان.

صحيحة ابي بصير الاولى والثانية متوافقتان حيث امرا بالاعادة. بينما صحيحة عبد الله بن سنان حيث أنها بنت على الصحة هي التي تصلح لأن تقيد بمنطوق ابي بصير الثانية لأنهما مختلفان بحسب اللسان.

لماذا لا نعتبر رواية ابي بصير هذه شاهد جمع بين الإثنين[[14]](#footnote-15)، فهي بمنطوقها تقيد صحيحة ابن سنان وهي بمفهومها تقيد رواية ابي بصير الاولى، ويرتفع التعارض وتكون من شاهد الجمع، بدل أن نؤول إلى نظيرة انقلاب النسبة. ولكن قد يقال: بما أن نظرية انقلاب النسب محل تأمل فلا نقول بها وإن كان سيدنا الخوئي (قده) بنى على نظرية انقلاب النسبة فحل المشكلة بانقلاب النسبة محل تأمل، بل يمكن ان يقال أن صحيحة ابي بصير الثانية شاهد جمع بينهما وبالتالي لا يصح الاستدلال بصحيحة ابي بصير الأولى بعد أن تقيد منطوقها بمفهوم صحيحة ابي بصير الثانية.لكن كلتا المحاولتين أي سواء دفعنا الاستدلال بانقلاب النسبة او دفعنا الاستدلال بشاهد الجمع، كل ذلك متوقف على أن صحيحة أبي بصير التي اعتبرنها شاهد جمع أو مقيد لصحيحة ابن سنان، إنما يتم التعويل عليها ما لم تعارض بصحيحة محمد بن مسلم التي مرّت سابقاً التي قال فيها: ( عن أبي جعفر (ع): في رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع؟...قال: إن استيقن فليلقي السجدتين اللّتين لا ركعة لهما فيبني على صلاته على التمام). فلولا معارضة صحيحة ابي بصير لصحيحة محمد بن مسلم لوصلنا إلى الجمع إما بشاهد الجمع وإما بنظرية انقلاب النسبة، لكن هذه المعارضة تمنعنا. والنتيجة رواية أبي بصير الأولى معارضة برواية ابي بصير الثانية، و صحيحة عبد الله بن سنان معارضة برواية ابي بصير الاولى، صحيحة ابي بصير الثانية معارضة بصحيحة محمد بن مسلم.  **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 023

ذكرنا فيما سبق أن الروايات المرتبطة بما إذا نسي الركوع حتى دخل في إحدى السجدتين متعارضة تعارضاً مستقراً، والسر في ذلك: أن لدينا قسمين من الروايات: **القسم الاول: الروايات المطلقة**. وهي رواية أبي بصير: إذن نسي أن يركع أعاد الصلاة، وهي مطلقة تدل بإطلاقها على بطلان الصلاة حتى إذا تذكر الركوع بعد السجدة الأولى. وصحيحة عبد الله بن سنان: إذا نسيت ركوعاً أو تكبيرة فاصنع الذي فاتك. وهي تدل باطلاقها على صحة الصلاة في فرض نسيان الركوع حتى إذا نسي سجدتين فضلا إذا نسي سجدة واحدة. وهاتان المطلقتان متعارضتان.

**القسم الثاني: الروايات المقيدة.** وهي صحيحة ابي بصير (إذا ايقن الرجل أنه ترك الركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك ركوعاً استأنف الصلاة). ومقتضى مفهومها: أنه إن لم يسجد سجدتين فصلاته صحيحة. ولكنها معارضة بصحيحة محمد بن مسلم: (أن المكلف إذا نسي الركوع وسجد سجدتين فليقي السجدتين ويبني على صلاته). ومقتضاه: عدم ضائرية سجود السجدتين بصحة الصلاة، وبالتالي فكما أن القسم الاول من الروايات المطلقة متعارض، فالقسم الثاني من الروايات المقيدة متعارض، فإذن القسم من الروايات متعارض تعارضا مستقراً. فلابد من الرجوع الى المرجحات، ولا يوجد في البين مرجح الا الترجيح بمخالفة العامة، والا فمشهور اصحابنا قد اختلفوا ان تذكر الركوع بعد السجدة الاولى هل مبطل للصلاة ام لا؟ وإن ذهب الأشهر إلى المبطلية، لكن ذهب كثير أيضاً إلى الصحة، وبالتالي فالترجيح بالشهرة غير تام في المقام، وينحصر المرجح بمخالفة العامة، فإنه عند الرجوع لأقوال العامة نجدهم يفتون بالصحة حتى إذا تلبّس بركن لاحق، فقد ذكر النووي في (المجموع في شرح المهذب): قال أصحابنا الترتيب واجب في الأركان بلا خلاف، فإن تركع عمداً بطلت صلاته وإن تركه سهواً لم يعتد بما فعله بعد الركن المتروك حتى يصل الى الركن المتروك، بمعنى أنه إذا ترك ركوعا الى ان ترك في السجدتين معاً فإنه لا يعتد بما فعله ويرجع إلى الركن المتروك ويأتي به وبذلك تصح صلاته، وحينئذٍ يصح المتروك وما بعده. وقالت المالكية، كما نقله ابن قدامة في المغني: إذا ترك ركوع الركعة السابقة ودخل في ركوع الركعة اللاحقة، قامت الركعة المعقودة مقام الركعة الناقصة فلا بطلان في صلاته، بل كل ركعة ناقصة من ركوع أو سجود تقوم الركعة التالية مقامها. ومقتضى ذلك أن الروايات التي ظاهرها صحة الصلاة في ما إذا نسي ركوعاً حتى مع دخوله في السجدة الثانية هي الروايات الموافقة للعامة بينما ما دل على البطلان بعد تلبسه بالركن وهي السجدة الثانية مخالفة للعامة فهي مقدمة في المقام.

**الرواية الثانية:** موثقة اسحاق بن عمار: (عن الرجل ينسى أن يركع، قال: يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه). فربما يقال ان مقتضى اطلاقها ان من نسي الركوع استقبل صلاته حتى لو تذكره بعد السجدة الاولى ولكن احتفافها بالذيل مانع من اطلاقها، فإن ظاهر قوله في الذيل: (حتى يضع كل شيء موضعه)، ظاهره أن الاستقبال المطلوب هو الاستقبال الذي به يتحقق كل شيء موضعه، وهذا معناه ان المبطل ان يصل إلى حد لا يمكنه وضع كل شيء موضعه، فحينئذٍ تكون وظيفته الاستقبال الذي يحقق وضع كل شيء موضعه. فلا يشمل ما إذا ذكر الركوع بعد السجدة الاولى اذ بإمكانه ان يضع كل شيء موضعه من دون حاجة الى استقبال الصلاة. **الرواية الثالثة**: صحيحة رفاعة عن ابي عبد الله (ع)، قال: (سألته عن رجل نسي ان يركع حتى يسجد ويقوم، فقال: يستقبل).

فهل ظاهرها يعني حتى يقوم إلى الركعة التي بعدها أو مطلق القيام ولو بالقيام بعد السجدة الأولى؟.

ولا يبعد أن يقال أن منصرف القيام القيام إلى الركعة اللاحقة لا رفع الرأس من السجود، وإلا لم يكن وجه لذكره، بل يقول: عن رجل نسي أن يركع حتى يسجد، فإن قيامه بمعنى رفع رأسه من سجوده السجدة الأولى وعدم رفعه لا أثر له، ولكن قوله (حتى يسجد ويقوم) ظاهر في اتمام الوظيفة وشروعه في الركعة اللاحقة، وبالتالي فلا يصح الاستدلال بهذه الرواية على أنّ مجرد نسيان الركوع ولو بالدخول في احدى السجدتين موجب للبطلان. ولا أقل من إجمال عنوان القيام فإنه مانع من الإستدلال بها على المدعى.

**فتحصّل:** أنه لم يقم دليل معتد به على ما ذهب اليه الأشهر والاكثر من بطلان الصلاة فيما إذا نسي الركوع حتى تلبس السجدة الاولى. ومع الشك في ذلك وعدم صحة الرجوع لقاعدة لا تعاد ولو للإجمال في المقام، فما هو مقتضى الاصل العملي؟

فمرجع الشك إلى أن زيادة السجدة الواحدة مفوت للمحل يعني مانع من انضمام اللاحق الى السابق ام لا، فتجري البراءة عن مانعيتها، فمقتضى جريان البراءة عن مانعيتها هو الرجوع والتدارك.

### **المسالة الخامسة عشر: (إذن نسي السجدتين ولم يتذكر إلا بعد الدخول في الركوع من الركعة الثانية).**

وقد أفاد سيدنا الخوئي (قده) أن لا مناص من الحكم بالبطلان كما عليه المشهور، بل قيل لا خلاف فيه، فإن هذه الصلاة لا يمكن علاجها، فإن المكلف في هذا الفرض إما أن يتدارك أو لا يتدارك، فإن لم يتدارك فصلاته فاقدة للسجدتين فتكون باطلة، من أجل إطلاق المستثنى في حديث لا تعاد، وإن تدارك فرجع واتى بالسجدتين من جديد فقد زاد ركوعاً وهو الركوع السابق، وزيادة الركوع بنظره (قده) مشمولة لعقد المستثنى حيث إن المراد بالركوع في المستثنى الركوع الشرعي والاخلال بالركوع الشرعي نقصاً أو زيادة موجب للبطلان.

ثم قال: وربما يتصدى للعلاج استناداً الى حديث لا تعاد بدعوى أن المقام لا خلل فيه إلا من حيث الترتيب فقط، إذ غايته ان المكلف قدم الركوع على السجود وهذا مجرد إخلال بالترتيب فبما انه مجرد اخلال بالترتيب فيأتي بالسجدتين بعد الركوع من دون اعادة الركوع، لأنه إنما أخل بالترتيب بين الركوع والسجدتين، والمفروض أنه أخل بالترتيب سهواً، وحيث إن الترتيب من السنن لا من الفرائض والإخلال بالسنة عن عذر غير ضائر بصحة الصلاة، وهذا المكلف قد أخل بالترتيب عن سهو، فشرطية الترتيب بين السجدتين والركوع قد سقطت بحديث لا تعاد، وبما أن الأمر بالسجدتين ما زال باقياً يرجع ويأتي بالسجدتين ويتم صلاته ولا شيء عليه. أي انه يسجد في الركعة التالية أربعة سجدات متوالية: سجدتين للتدارك وسجدتين لهذه الركعة. يقول(قده): لكنّه بمراحل عن الواقع بل في غاية الضعف والسقوط، لوجهين:

**الوجه الاول**: لو سلمنا مع هذا المبنى بأن الترتيب شرط في صحة الأجزاء وليس مقوماً لها وغايته أننه أخل بهذا الشرط بين الركنين وإخلال منفي بحديث لا تعاد كما يدعى، فنحن نقول ان الصغرى غير متحققة في المقام، والسر في ذلك: أن المكلف تارة يخل بالترتيب بين الأركان ولا يتذكر خلله إلا بعد الدخول في ركن لاحق فربما يقال حينئذٍ أنه اخل بالترتيب سهوا وهو مغتفر بحديث لا تعاد، إذا نسي السجدتين ثم ركع ثم دخل في السجدتين التي هما ركن لاحق، فلم يذكر السجدتين من الركعة السابقة، إلا بعد أن سجد السجدتين من الركعة اللاحقة، فيقال حينئذٍ بأنه فات محل الترتيب بين السجدتين من السابقة، والركوع، لأنه دخل في ركن الركعة اللاحقة، فمحل الترتيب بين سجدتي الركعة السابقة والركوع، قد فات ذلك المحل، فحيث إنه فات محل الترتيب في الركعة السابقة وقد أخل به عن عذر وهو السهو فهو منفي بحديث (لا تعاد).

أما في محل كلامنا وهو من نسي السجدتين ثم ركع وتذكر قبل ان يدخل في السجدتين اللاحقتين، فإخلاله بالترتيب عمدي وليس سهوي، والسر في ذلك: أن طريفي الترتيب هما سجدتان وركوع وبإمكانه ان يتدارك هذا الترتيب لأن احد طرفيه ما زال لم يحصل الا وهما السجدتان، فتركه للترتيب الآن بأن يقتصر فقط على تدارك السجدتين من دون اعادة الركوع ويمضي في صلاته إخلال بالترتيب عمداً، فإن الترتيب كسائر الاجزاء والشرائط التي يمكن تداركها، فبما أنه لو نسي سجدة حتى دخل في التشهد ألا يرجع ويأتي بالسجدة ثم يأتي بالتشهد، كذلك في المقام، نسي سجدتين حتى ركع، فيقول قد اخللت بالترتيب الا انه يمكنه تداركه بأن يأتي بالسجدتين ويعيد الركوع فإن هذا اخلال عمدي والاخلال العمدي لا يشمله حديث لا تعاد، وهذا نظير ما ذكرناه من أنه لو دخل في العشاء قبل المغرب نسياناً وبعد أن تلبس بركوع الركعة الرابعة من العشاء ذكر أنه نسي المغرب، فحينئذٍ يقال: الاخلال بالترتيب بين العشاء والمغرب فيما مضى كله كان سهوياً، لكن في بقية الاجزاء من الركوع إلى التسليم سيكون الإخلال بالترتيب بين العشاء والمغرب إخلال عمدي. وكلامنا على مبناه، أي أن الترتيب المعتبر بين الفريضتين هو اعتبار وقوع صلاة العشاء بتمام أجزائها بعد صلاة المغرب، أي أن مركز الترتيب العموم الاستغراقي، لابد أن تقع تمام أجزاء العشاء بعد تمام أجزاء المغرب. وبناءً على أن مصب الشرط وهو شرطية الترتيب هو هذا اذن بالنتيجة من تذكر المغرب وهو في الركوع الرابع فاخلاله بالترتيب بينهما فيما سبق اخلال سهوي لكن اخلاله بالترتيب في بقية الاجزاء اخلال عمدي ومقتضى ذلك بطلان صلاته. **إذن ملخص الوجه الاول** بنظره (قده) لو سلّمنا أن الترتيب ليس مقوّماً للأجزاء، وإنما هو شرط في صحتها فإنما يكون هذا الشرط منفياً في حديث لا تعاد إذا كان الاخلال به سهوياً لا ما إذا كان الاخلال به عمدياً.

**الوجه الثاني**: أصل المبنى ليس صحيحاً، فإن الترتيب ليس شرطاً في الصحة، بل مقوم. فقال: إن الأمر الذي تعلّق بالصلاة تعلّق بالصلاة ذات كيفية معيّنة، حيث إن المأمور به هو تكبيرة فقراءة فركوع فسجود فتشهد فتسليم، وكان هذا التعلق منشئاً لانتزاع عنوان الترتيب، إنما تعلق الامر بالصلاة بهذه الكيفية صار منشئا لانتزاع عنوان الترتيب. وإلا فالترتيب ليس شرطاً مستقلاً وراء نفس الأجزاء، بمعنى أن الجزء هو القراءة الواقعة بين تكبيرة الإحرام والركوع، والجزء هو الركوع الواقع بين القيام والسجود، والجزء هو الجزء هو السجود الواقع بين الركوع والركوع. فكل جزء ما كان محدودا بهذه الكيفية لا مطلق الركوع والسجود، ولأجل ذلك يقول (قده) فالعاري عن الخصوصية (خصوصية المحل) غير متصف بالجزئية، والإخلال بها إخلال بالجزء نفسه حقيقة، فلو أخر السجدتين من ركعة سابقة إلى ركوع الركعة اللاحقة فقد أخل بنفس السجدتين لا بمجرد الترتيب فيدخل في عقد المستثنى من حديث لا تعاد، لانه لم يأت بالركوع ولا السجود. وكيف ما كان فهذه الدعوى ساقطة جزما ولا مناط للحكم بالبطلان في المقام كما عرفت. **هذا كلّه إذا كانت السجدتان المنسيتان من غير الركعة الأخيرة.**

**وأما إذا كان السجدتان المنسيتان من الركعة الأخيرة:** فتارة يتذكرهما بعد التشهد وقبل التسليم فلا إشكال في لزوم التدارك، باعتبار أن التشهد زيادة سهوية، وزيادة غير الأركان سهواً غير ضائر بصحة الصلاة فمقتضى انتفاء مانعية هذه الزيادة بقاء المحل للسجدتين، ومقتضى بقاء المحل لزم تداركهما. وإذا تذكرهما بعد التسليم لكن قبل فعل المنافي بأن تشهد وسلم ثم ذكر السجدتين لكنه بعد لم يستدبر ولم يحدث ولم يفعل فعلاً ماحياً لصورة الصلاة. فالكلام الكلام، بأن زيادة التشهد والتسليم سهواً ليست مانعة، وبما أنها ليست مانعة فمحل السجدتين ما زال باقياً فعليه الاعادة والتشهد والتسليم. إنمال الكلام فيما إذا تذكرهما بعد فعل المنافي.

### **024**

تعرضنا فيما سبق لما أفاده سيدنا الخوئي (قده) في أن الترتيب بين أجزاء الصلاة ليس شرطاً مستقلاً وراء اعتبار نفس الاجزاء. ورتّب على ذلك مجموعة من الآثار. وتنقيح المطلب من حيث الكبرى والتطبيق يبتني على التعرض لعدة أمور في المقام:

الأمر الأول: في عرض أدلة الترتيب في الصلاة، لكي يعرف هل أن مفاد أدلة اعتبار الترتيب في الصلاة أنه شرط مستقل وراء الاجزاء أم ليس شرطاً مستقلاً كما ذهب اليه السيد الخوئي. والادلة: الدليل الأول: معتبرة حماد، حيث صلى أبو عبد الله (ع) بمحضر حمّاد بكيفية معيّنة، روعي فيها الترتيب بين الأجزاء، ثم قال: يا حمّاد هكذا فصل. بناء على أن قوله (هكذا فصل) إرشاد إلى الجزئية والشرطية وأن ما أخذ في فعل الامام (ع) إما جزء أو شرط. فاستفيد من الكيفية التي أتى بها (ع) أن الترتيب شرط في الصلاة.

الدليل الثاني: صحيح زرارة الوارد في قاعدة التجاوز، قال: (إذا شكّ في التكبير بعد ما قرأ؟ قال: يمضي، فإن شك في القراءة بعد ما ركع؟ قال: يمضي، فإن شك في الركوع بعدما سجد؟ قال: يمضي، يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء).

فإن ظاهر قوله (خرجت من شيء ودخلت فيه) أن هناك محلاً[[15]](#footnote-16)، إذ لا يتصور الجمع بين الخروج والشك، إذ كيف يقال: خرجت منه وهو يشك فيه، إذن المقصود (خرجت منه ودخلت في غيره) يعني خرجت من محله، ودخلت في الجزء المترتب عليه فشككت، فليس بشيء. إذن نفس صحيح زرارة الواردة في قاعدة التجاوز شاهد على أن لكل جزء محلاً، وهذا هو معنى اعتبار الترتيب.

الدليل الثالث: موثقة عمار السابقة: (عن الرجل ينسى أن يركع؟ قال: يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه). فإن ظاهر هذا الذيل أن لكل جزء موضعا لا يتعداه. الدليل الرابع: معتبرة إسماعيل بن جابر: عن ابي عبد الله (ع): قال: في رجل ينسى السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو قائم أنه لم يسجد. قال: فليسجد ما لم يركع، فإذا ذكر بعد ركوعه أنه لم يسجد فليمض على صلاته حتى يسلم ثم يسجدها. فإن ظاهر قوله (فليسجد ما لم يركع فإذا ركع) أن لكل جزء محلاً. إذن مقتضى مجموع هذه الأدلة وغيرها اعتبار الترتيب في صحة الصلاة. الأمر الثاني: سواء استفدنا من هذه الأدلة أن الترتيب شرط في الصلاة كما هو ظاهرها أن الترتيب شرط في مجموع الصلاة وليس شرطاً في الجزء بخصوصه، سواء استفدنا من الادلة ان الترتيب شرط في الصلاة كالاستقبال وستر العروة؟ أم استفدنا ان الترتيب شرط في الجزء نفسه، مثل أن يشترط في الركوع الإطئمنان عند الذكر، هذا شرط في الجزء، أو يشترط في السجود أن يسجد على ما لا يؤكل وما لا يلبس، فهذا شرط في السجود، سواء استفدنا أن الترتيب شرط في الصلاة أو شرط في الجزء، فإن محل الكلام هل هو شرط مستقل وراء اعتبار الأجزاء أم لا؟ فهذا ينبغي أن يكون محل البحث وإلا لا كلام في أن ظاهر الأدلة أن الترتيب شرط.

وهنا ذهب سيدنا الخوئي (قده) أن الترتيب ليس شرطاً وراء اعتبار الاجزاء نفسها، بمعنى أن الشارع بعد أن أمر بصلاة ذي كيفية معينة كما استفيد من الأدلة السابقة انتزع من الأمر بالكيفية اعتبار الترتيب وإلا ليس له اعتبار وراء اعتبار نفس الاجزاء. وليس مدعى سيدنا كما توهمه بعض ان الصلاة عرفاً متقومة بالترتيب، ولا يدعي ان الركوع متقوم عرفاً بأن يكون في المحل، أو أن السجود متقوم عرفاً بأن يكون في المحل. بل يقول ان عنوان الركوع يصدق عرفاً على الركوع في غير محله، وعنوان الصلاة يصدق على الصلاة الفاقدة للترتيب، إنما المدعى أن الشارع لم يصدر منه شيئان بأن قال: أركع ورتب بين الركوع والسجود، إنما الذي صدر منه أمر واحد، اركع بهذه الكيفية، فالجزء المعتبر في الصلاة ما كان في المحل المعين. قال والشاهد على ذلك: أن الشارع لم يتصد لاعتبار الترتيب بشرط مستقل، كما وجدنا في الادلة ما يتصدى لاعتبار ستر العروة بنفسه و اعتبار الاستقبال بنفسه واعتبار القيام بنفسه، لكن لم نجد دليلا يتصدى لاعتبار الترتيب بعنوانه، وإنما نفس الادلة التي دلّت على اعتبار الاجزاء اعتبرتها مرتبة، لا انه قامت على اعتبار الترتيب بحياله كي نقول انه شرط مستقل وراء اعتبار الاجزاء. وثمرة هذا البحث تظهر في محل كلامنا وهو إن قلنا ان الترتيب شرط مستقل جرى فيه حديث لا تعاد مع غمض النظر عن الأجزاء فلو اخل المكلف به عن عذر جرى فيه قاعدة لا تعاد، بخلاف ما لو قلنا أنه ليس شرطاً مستقلاً وراء الأجزاء، فإن حديث لا تعاد يجري في الجزء لا في الترتيب، وكذلك بلحاظ الأصول العملية، مثلاً إذا شككنا في الترتيب من حيث السعة والضيق هل تجري فيه البراءة؟ فلا تجري البراءة فيه، لأنه ليس شرطاً مستقلاً في الصلاة حتى يكون مجرى للبراءة عند الشك في اعتبار سعته وضيقه، بل مجرى البراءة الجزء لا الترتيب. إذن من تشهد قبل السجود خالف الترتيب، ثم أتى بالسجدتين ثم سلم. فهنا قاعدة لا تعاد هل تجري في الترتيب فيقال أنه اخل بالترتيب؟ فلا يحتاج إلى التدارك والإعادة. بخلاف ما إذا قلتم أن لا شرطية للترتيب وراء الاجزاء، إذن بالنتيجة هذا ما اتى بالجزء، فلم يأت بالتشهد، فلابد أن يتدارك التشهد، أي انه بعد الإتيان بالسجدتين يعود ويأتي بالتشهد مرة أخرى ما دام محل التدارك باقياً.

إذن هذا لب كلام السيد الخوئي. فهل أن المستفاد من أدلة اعتبار الترتيب السابقة أن الترتيب شرط مستقل وراء اعتبار الأجزاء؟ أم لا اعتبار له إلا نفس اعتبار الاجزاء؟ ولكن لا يبعد أن يقال وإن لم يستفد من معتبرة حماد أو من صحيح زرارة الوارد في قاعدة التجاوز شيء من ذلك لأنها مجملة من هذه الجهة الا ان المستفاد من موثقة عمار (حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه).

وكذلك المستفاد من معتبرة إسماعيل ابن جابر: (فليسجد ما لم يركع فإذا ركع فليمضي على صلاته)، أن الترتيب معتبر شرطاً كاعتبار ستر العروة في الصلاة وكاعتبار الاستقبال، فإن سنخ الادلة واحد في هذه الموارد.

الأمر الثالث: ظاهر بعض عباراته (قده) أنه وان اعتبر الترتيب شرطاً مستقلاً لكن الإخلال بالترتيب يختلف عن الاخلال ببقية الشرائط، فلو أن المكلف سجد على ما لا يصح السجود عليه، يقال سجد، لكن سجوداً فاسداً، اما إذا سجد في غير محله يقال ما سجد، فالترتيب وان كان شرطاً مستقلاً لكن العرف يرى ان الاخلال به اخلال بنفس الجزء. ولذلك لا نجري حديث لا تعاد فيه مستقلاً، لان المدار في تطبيق حديث لا تعاد على النظر العرفي والنظر العرفي يقول إن الاخلال بالمحل إخلال بالجزء، فتجري لا تعاد في الجزء لا في الترتيب، حتى لو سلّمنا انه شرط مستقل. فهناك فرق عرفي بين الأمرين، فاذا قال المولى العرفي لعبده: آتي بالماء قبل الطعام، فأتى بالماء بعد الطعام، فإن العرف يقول ما تحقق ما أراده المولى لا ان ما اراده المولى باطلاً. ولم يتضح لنا عرفاً ما ذكره سيدنا (قده) بل أن مقتضى التعليل الوارد في حديث لا تعاد (لا تنقض السنة الفريضة)، أنه متى ما أخلّ بالترتيب بعد فرض كونه شرطاً مستقلاً فهو أخلال عند العرف بالسنة لا بالفريضة. الأمر الرابع: تطبيق المباني على الفرع الذي نحن فيه: وهو من نسي السجدتين حتى ركع، ثم ذكر السجدتين بعد الركوع. فهنا مباني ثلاثة: المبنى الاول: ما تعرض اليه سيدنا الخوئي بقوله: وربما يتصدى للعلاج.

وخلاصة هذا المبنى: أن من ركع قبل السجدتين ثم ذكر فوظيفته ان يأتي بالسجدتين امتثالا للامر الضمني بالسجدتين. هذا ليس محل كلام بين المباني. بل الكلام (فإذا أتى بالسجدتين) فهل يعود وتدارك الركوع أم لا؟ المبنى الاول الذي تعرض له السيد الخوئي ثم أشكل عليه بأنه ساقط جزماً. يقول بأن الملكف أوقع الركوع وقع صحيحاً والسجود صحيحاً، وإنما الخلل بالترتيب فإن المكلف إذا اتى بالسجدتين امتثالاً لأمرهما الضمني، فكما أتى بالركوع امتثالاً لأمرهما الضمني أتى بالسجدتين أمتثالاً لأمرهما الضمني، فوقع كل منهما امتثالاً لأمره وإنما الخلل بالترتيب، وحيث إن الترتيب في السنن من السنن، والخلل في السنة عن عذر مغتفر بحديث لا تعاد، فمقتضى حديث لا تعاد عدم اعتبار الترتيب في هذا المورد ويمضي في صلاته ولا حاجة للتدارك. المبنى الثاني: ما بنى عليه السيد الاستاذ، من انه يرجع ويتدارك الركوع ولو لم يتدارك الركوع لكان اخلاله بالترتيب عمديا لا سهوياً، والسر في ذلك: كيف نجري حديث لا تعاد في الترتيب مع إمكان تداركه؟ فإن إجراء حديث لا تعاد في أي جزء أو شرط هو فرع عدم إمكان تداركه، أي أن كل جزء أو شرط أخل به المكلف في صلاته لو بقي على شرطيته أو جزئيته للزم فساد الصلاة وإعادتها فتجري فيه لا تعاد لرفع الفساد وتزيل شرطيته أو جزئيته حتى تكون صلاته صحيحة. إذن موطن جريان لا تعاد الجزء والشرط الذي لا يمكن تداركه. والتريب هنا يمكن تداركه بأن يرجع ويأتي بالركوع بعد السجدتين. فإن قلتم: بأن زيادة الركوع مبطلة. قلنا: بحسب مبنانا أن مانعية الزياة سواء كان الزائد ركناً أو غير ركن من السنن لا من الفرائض، فبما أن مانعية الزيادة من السنن لا من الفرائض فالزيادة سهواً غير ضائر بصحة الصلاة. فحيث إن الركوع السابق على السجدتين وقع منه سهواً إذن وقعت الزيادة سهوية وحيث وقعت الزيادة سهوية وإن كان الزائد ركوعاً فهي مغتفرة بحديث لا تعاد، إذن لا مانع من تدارك الترتيب إلا دعوى زيادة الركوع وحيث إنه ليس بمانع لأن مانعيته منفية بحديث لا تعاد فلا مانع من تدارك الترتيب، فيرجع ويأتي بالركوع بعد السجدتين تحفظاً على التريب ويمضي في صلاته وصلاته صحيحة. المبنى الثالث: وهو مبنى سيدن الخوئي (قده) يقول هذه الصلاة لا تقبل الترميم لأنها إن مضى بعد إعادة السجدتين فهو لم يأت بالسجدتين في محلهما، وإن رجع فقد زاد ركوعاً، لأنه يرى أن زيادة الركوع ولو سهواً مبطلة يقول لا مجال للتدارك. لا يمكنه أن يمضي، للنقص، ولا يمكنه أن يتدارك، للزيادة. وزيادة الركوع ولو سهواً مبطلة. لذلك أشكل وقال: إن ترك تدارك الركوع بعد الإتيان بالسجدتين إخلال عمدي بالترتيب، مع أنه إخلال اضطراري. فلا فرق بينه كونه اضطرارياً أو اختيارياً المهم أنه عن التفات والخلل العمدي مبطل.

### 025

وصل الكلام للتعليق على ما أفاده سيدنا الخوئي (قده). إلى:

**الأمر الخامس:** أن التركيب شرط مستقل في صحة الصلاة، فإنما يتصور الإخلال بالترتيب إخلالاً سهوياً في مورد معين، وهو ما إذا دخل في ركن لاحق أو لم يلتفت إلا بعد الفراغ من السلام، مثلاً: لو فرضنا أن المكلف يصلي صلاة الفجر فنسي السجدتين في الركعة الاولى ولم يتذكر السجدتين إلا بعد السجدتين من الركعة الثانية، فهو قد تجاوز السجدتين لا إلى الركن الذي بعدها، بل إلى الركن الثاني، حيث انتقل من الركوع الى السجدتين في الركعة الثانية.

أو أنه لم يذكر السجدتين في الركعة الاولى الا بعد التسليم، فهنا يصح ان يقال ان شرطية الترتيب بين سجدتين الركعة الاولى وبين ركوع الركعة الثانية قد اخل بها المكلف سهواً لا عمداً، بلحاظ أنه قد فات محله، بحيث لو فرضنا أن المكلف بعد أن ركع ركوع الركعة الثانية أتى بأربع سجدات غفلة لا قصداً منه، اتى بسجدتي الركعة الاولى واتى بسجدتي الركعة الثانية فالمكلف في مثل الفرض اتى بالسجدتين والركوع لكنه لم يأت بهما عن ترتيب، فهنا قد يقال المكلف اخل بالترتيب سهوا وحيث إن الاخلال بالترتيب ليس إخلالا بأحد الخمسة فهو مغتفر بحديث لا تعاد الصلاة الا من خمسة.

**لكن ما افاده (قده) إنما يتم في فرضين:**

**الفرض الاول:** ان المكلف التفت لذلك قبل فعل المنافي أي بعد ان سلم وقبل ان يتلبس بأي منافي سهوي قدم الركوع على السجدتين واخل بالترتيب.

**الفرض الثاني:** أنه مبني على ان شرطية الترتيب على نحو العموم الاستغراقي أي انه يشترط الترتيب بين السجدتين والركوع وهو غير اشتراط الرتيب بين الركوع والسجدتين، وهو غير اشتراط الترتيب في الركعة الثالثة لو كانت ثلاثية، وهو غير اشتراط الترتيب في الركعة الثالثة لو كانت رباعية، فلكل سجدتين وركوع اشتراط ترتيب، لا أن اشتراط الترتيب في الصلاة على نحو العموم المجموعي،

وإلا لو قلنا إن اشتراط الترتيب في الصلاة على نحو العموم المجموعي فسوف يلزم منه الاخلال العمدي لا الاخلال السهوي، لأن المكلف اذا سلم وبعد السلام وقبل فعل المنافي كما هو المفروض التفت الى انه ركع ثم سجد السجدتين، لا انه سجد سجدتي الركعة الاولى ثم ركع ركوع الركعة الثانية، بل ركع ركوع الركعة الثانية، ثم سجد سجدتي الركعة الأولى، ثم أتى بسجدتي الركعة الثانية، كل ذلك عن غفلة، ولم يلتفت إلا حينما سلم، فيقول: بما أن هذا السلام وقع في غير محله لانه سلام وقع بعد سجدتين في غير محلهما، إذ المفروض أن سجدتي الركعة الثانية يجب أن تقع بعد ركوعها لا بعد سجدتي الركعة الأولى، إذن هذا سلام وقع بدون ترتيب لان السجدتين التي قبله ليس بعد ركوع، والسجدتين اللتين قبل هاتين السجدتين لم تقع عن ترتيب إذ المفروض ان تقع قبل الركوع وقد اوقعهما بعد الركوع، اذن ما اتى به الآن من أجزاء من سجدتين وتشهد وتسليم وقعت في غير محلها، وحيث إنها وقعت في غير محلها فالبناء عليها واختتام الصلاة بها اخلال بالترتيب عن عمد، لا عن سهو،

اذن ما ذكره من أن المكلف لو سجد سجدتي الركعة الأولى بعد ركوع الركعة الثانية ثم لم يلتفت إلى ذلك إلا بعد أن دخل في ركن ثالث أو سلم، فإن الإخلال بالترتيب سهوي، نقول: لا يتم ذلك الا اذا قلنا بأن شرطية الترتيب تنحل إلى شروط بعدد الركعات، وإما اذا كان شرطاً في مجموع الصلاة فالإخلال به لا محالة إخلال عمدي لا سهوي.

نعم، لو فرض أن المكلف فعل المنافي، فلا فرق حينئذٍ بين المباني بانه اذا تلبس بالمنافي وبعد ان احدث أو استدبر التفت، سواء قلنا بأنه شرط على نحو العموم المجموعي أو أنه شرط على نحو العموم الاستغراقي إما أن يقال بالبطلان في الجميع أو الصحة في الجميع لا أثر لاختلاف المبنى.

هذا تمام الكلام فيما أردنا التعليق فيه على كلام سيدنا الخوئي من أنه اذا نسي السجدتين في غير الركعة الاخيرة.

**الصورة الثانية: إذا نسي السجدتين في الركعة الأخيرة.** وذكرنا أن في هذه الصورة فروض ثلاثة:

**الفرض الأول:** تارة يذكر السجدتين قبل انتهاء الصلاة كما لو تشهد ثم ذكر السجدتين فانكشف بذلك أن التشهد وقع في غير محله وهو زيادة سهوية والزيادة السهوية مغتفرة بحديث لا تعاد، فمحل السجدتين ما زال باقياً فيجب تداركهما.

**الفرض الثاني:** ان يتذكر السجدتين بعد فعل المنافي، فهو قد نسي السجدتين وتشهد وسلم وفعل المنافي ثم التفت إلى أن الصلاة فاقدة للسجدتين، فهنا لا كلام في بطلان صلاته، لأن التسليم الذي صدر منه إما وقع في محله أو ما وقع في محله، فإن كان التسليم الذي صدر منه وقع في محله يعني أخرجه عن الصلاة إذن فالصلاة التي حصلت فاقدة للسجدتين، فهي باطلة بمقتضى المستثنى بحديث لا تعاد.

وإن قلتم بأن التسليم الذي صدر منه لم يقع في محله، يعني ما زال في الصلاة، وبما أنه ما زال في الصلاة فالمنافي وقع في الصلاة ووقع المنافي في الصلاة منافي للصلاة فالصلاة باطلة. **الفرض الثالث:** ان يتذكر السجدتين بعد التسليم وقبل فعل المنافي. وهذا الفرض هو محل البحث، حيث ذكر السيد الخوئي والسيد الحكيم (قده) أنه هناك اتجاهين:

**الإتجاه الاول:** وهو المعروف بينهم، من القول بالبطلان. **الاتجاه الثاني**: بان صلاته صحيحة وقد ذهب اليه بعض منهم السيد الخوئي وتلامذته.

**أما الإتجاه الاول:** القائل بالبطلان، فيبتني على أن التسليم الواقع في غير محله مفسد للصلاة، ولابد من تنقيح هذه المسألة، وهذا يتوقف على تحقيق أمور: **الأمر الأول:** لا ريب في مخرجية التسليم الواقع في محله، وبذلك تظافرت النصوص، نحو موثق علي بن أسباط (ويفتتح بالتكبير ويتختتم بالتسليم) وموثق ابي بصير (عن رجل رعف، قال: فليخرج فليغسل أنفه ثم ليرجع فليتم صلاته فإن آخر الصلاة التسليم). فإن هذه النصوص ظاهرة في أن الجزء الواجب الأخير من الصلاة الذي بتحققه تحل جميع المنافيات للمكلف هو التسليم. **إنما الكلام في أن التسليم الواقع في غير محله**، كما لو سلم في الركعة الثانية والصلاة رباعية أو سلم في القراءة، هل هو قاطع للصلاة لخصوصية فيه، فيقال من قواطع الصلاة التسليم في غير محله؟ أو أنه قاطع للصلاة من باب كونه كلام الآدمي، بلحاظ أن التسليم ليس دعاء ولا ذكر، كما التزم به سيدنا الخوئي (قده) فقال: بان السلام ليس دعاء ولا ذكر، فإن قوله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين السلام عليكم ورحمة الله وبركات، تحية، والتحية من كلام الآدمي وليس من سنخ الذكر ولا من سنخ الدعاء فهو إذا وقع في غير محله الذي خصص له فهو كسائر كلام الآدمي الموجب لقطع الصلاة، أو لأنه زيادة والزيادة مبطلة للصلاة، فهل أن التسليم الواقع في غير محله قاطع بعنوانه أو قاطع بعنوان آخر؟

**لأجل ذلك نتعرض للنصوص الواردة في البين: الرواية الأولى:** (معتبرة ميسر الحديث 1 باب 12 من ابواب التشهد، الوسائل ص409)، عن أبي جعفر (ع) قال: (شيئان يفسد الناس بهما صلاتهم، قوله الرجل تبارك اسمك وتعالى جدك ولا إلاه غيرك وإنما هو شيء قالته الجن بجهالة فحكى الله عنهم، وقول الرجل السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين). يعني إذا قلت أحد هذين القولين في الصلاة فسدت الصلاة، وظاهر قوله (أن قول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) مفسد للصلاة يعني إذا وقع في غير محله إذ لا إشكال بأنه لا يفسد الصلاة إذا وقع في محله. خصوصاً مع ملاحظة ما رواه الصدوق (ره)، قال، قال الصادق: (أفسد ابن مسعود على الناس صلاتهم بشيئتين، بقوله: تبارك اسم ربك وتعالى جدك، وهذا شيء قالته الجن بجهالة، فحكى الله تعالى عنها، وبقوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، يعني في التشهد الأول). فهل يستفاد من هذه الرواية أن مقولة (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) بعنوانها مفسدة للصلاة؟ **فإن ظاهر هذه الروايات** أن نكتة المفسدية هي أنه ليس بذكر، فكأن موضوع المانعية مما ليس بذكر وإن لم يكن من كلام الآدمي، اي ليست نكتة المانعية نكتة وجودية وهو أن يكون من كلام الآدمي، بل نكتة المانعية نكتة عدمية، لأجل أن لا يكون ذكراً، ولأجل أن هذين ليسا من الذكر لذلك يفسد الصلاة. **إذن بالنتيجة**: دعوى كما في بعض الكلمات أن نفس هذه المقولة بعنوانها من قواطع الصلاة لا بإرجاعها الى كبرى أخرى أو قاعدة أخرى محل منع. **الأمر الثاني:** سواء كان منشأ مانعية التسليم الذي يقع في غير محله أنه بذاته مانع أو كونه زيادة أو كونه كلاماً آدمياً بلحاظ أنه تحية فإن وقوعه من المكلف سهواً ليس بمانع، بمقتضى لا تنقض السنة الفريضة، فإن مانعيته على كل حال من السنن وليست من الفرائض.

**الرواية الثانية: صحيحة الحلبي،** قال: قال أبو عبد الله (ع): (كلُّ ما ذكرت الله عز وجل به والنبي فهو من الصلاة، وإن قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت). **فقد استفاد منها بعض الاعلام** أن كلمة (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) صارف وإن وقع في غير محله. فلو قلت أثناء الصلاة النبي رسول الإنسانية متواضع ذو خلق عظيم، فهو من الصلاة، ولكن اذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فقد انصرفت. **الجواب:** إن ظاهر التعبير (كلُّ ما ذكرت الله عز وجل به والنبي فهو من الصلاة) إشارة الى التشهد، باعتبار أن التشهد مشتمل على الشهادة إلا بالوحدانية، والشهادة للنبي بالرسالة فيقول ما دمت في التشهد فأنت لم تخرج من الصلاة وإنما تخرج من الصلاة إذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فهو ليس في مقام بيان ما هو قاطع للصلاة حتى يقال إذن هذه الجملة قاطعة للصلاة أينما وقعت وإنما هو في مقام بيان لا يتحقق خروجك من الصلاة بمجرد التشهد وإنما يتحقق خروجك من الصلاة بالتسليم.

**ويؤيد ذلك رواية أبي كهمس،** (الوسائل/ ج6/ ص426/ الباب4، الحديث2): عن أبي كهمس عن أبي عبد الله (ع)، قال: (سألته عنن الركعتين الأولتين 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). يعني إذا ذكرته في محله فهو الانصراف.

**فتبيّن من ذلك**: أنه إذا وقع منه التسليم في غير محله كما هو محل كلامنا سهواً لم يكن مخرجاً له من الصلاة بحديث لا تعاد، إن لم تقبل بحديث لا تعاد، فهناك رواية صحيحة وهي صحيحة محمد بن مسلم، تعرض لها السيد الخوئي في مسألة أخرى، (في رجل صلى ركعتين من المكتوبة فسلم، وهو يرى أنه قد أتم الصلاة وتكلم ثم ذكر أنه لم يصل غير ركعتين؟ فقال: يتم ما بقي من صلاته ولا شيء عليه).

**فالنتيجة:** أن من ذكر السجدتين المنسيتين بعد التسلم، وقبل فعل المنافي، فصلاته صحيحة، يعود فيتدارك ولا شيء عليه.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 026

### **المسألة السادسة عشر:** لو نسي النية أو تكبيرة الإحرام بطلت صلاته، سواء تذكر في الاثناء او بعد الفراغ، وكذا لو نسي القيام حال تكبيرة الإحرام، وكذا لو نسي القيام المتصل بالركوع بأن ركع لا عن قيام.

**وهذه المسألة متضمنة لأربعة موارد:**

**المورد الأول:** نسيان النية. ولابد قبل البحث في وجوه البطلان من التعرض من المقصود بالنية التي إذا اخل بها نسياناً كانت الصلاة محكومة بالفساد. فيقال بأن النية في المقام على معان:

**المعنى الأول:** أن المراد بالنية الخطور بالبال، أي تصور الصلاة التي يريد الإتيان بها، فإنه ما لم يتصور الصلاة المأمور بها، بحيث يتحقق القصد نحوها، فلا تقع منه. ولكن هذا المعنى للنية أورد عليه: بأنه مقوم لكل فعل اختياري، فلا يتصور وجود فعل اختياري من دون تصور له، بل لا يعقل حدوث الارادة للفعل الاختياري قبل تصوره والتصديق بفائدته ودفع الموانع عنه، فبما ان التصور من المبادئ الضرورية لوجود الفعل الاختياري فلا معنى للاشتراط الشرعي بان العمل مشروط بالنية ونقصد بالنية التصور.

**المعنى الثاني:** أن المراد بالنية هو الإرادة، أي قصد إيجاد الفعل. وهنا لابد من تحليل المطلب كي لا يرد الاشكال السابق وهو كما لا يتصور حدوث فعل اختياري بدون تصور فلا يتصور حدوث فعل اختياري بدون إرادة فالإرادة بمعنى الاختيار والقصد مقومة للفعل الاختياري فلا يتصور حدوثه بدونها كي يقال يشترط في صحة العلم النية بمعنى القصد والإرادة، إذن من يعبر بالنية ويقصد الإرادة ما هو منظوره بالإرادة؟

**فيُجاب:** أن منظوره إرادة الأجزاء المنبعثة عن إرادة الطبيعة. بيان ذلك: إن المكلف إذا تصور وجود أمر بطبيعي الصلاة، وحكم عقله بأنه لابد له من امتثال الامر تحقيقاً بحق الطاعة أو دفعا للعقاب المحتمل، فنتيجة حكم عقله بلابدية الامتثال انعقدت في قلبه ارادة الاتيان بالطبيعة المأمور بها. وإرادة الإتيان بالطبيعة مبدأ لحدوث إرادة نحو كل جزء جزء، لعلم هذا المكلف أن الطبيعة المأمور بها لا يمكن أن تتحقق خارجاً الا بالأجزاء والشرائط، فتنبعث لهذا الامر بالطبيعة إرادات لكلّ جزء جزء، فما هو الشرط لصحة الصلاة هو انبعاث هذه الارادات المتكثرة بالأجزاء عن الإرادة الاولى وهي إرادة امتثال الامر بالطبيعة. فالمقصود بالخلل بالنية هو هذا، بمعنى أنه جاء بالاجزاء عن إرادة اذ لا يعقل أن يأتي بالاجزاء لا عن إرادة، لان الاجزاء من الافعال الاختيارية، والفعل الاختياري لا يمكن حصوله بلا إرادة، فقد أتى بالأفعال بإرادة، لكن هذه الإرادة المتعلقة بالأجزاء لم تنبعث عن إرادة امتثال الامر بالطبيعة نسياناً. فهو قد نسي الارادة الاولى وهي إرادة امتثال الامر بالطبيعي فأتى بالاجزاء بقصد الرياضة أو التعليم، إذن لم تنبعث إرادة الأجزاء عن إرادة امتثال الامر بالطبيعة نسياناً، هذا معناه انه اخل بالنية، إذن فالإخلال بالنية نسياناً متصور بناءً على هذا المعنى.

**المعنى الثالث:** الإضمار، حيث ادعى جملة من الفقهاء ان ما اعتبره الشارع في العبادة زيادة في الإرادة، هو الإضمار، حيث إن المستفاد من صحيحة حماد بن عثمان، قال: (إني أريد ان اتمتع بالعمرة إلى الحج، فكيف اصنع؟ قال: قل أريد أن اتمتع بالعمرة إلى الحج على كتاب الله وسنة نبيّه وإن شأت اضمرت)، فيطلب منك زيادة على الإرادة إضمار هذا المقصود، ان تخطره ببالك، هذا هو المقصود بالنية المعتبرة في العبادات، فإذا كان المقصود النية المعتبرة في العبادات، فالإخلال به نسياناً متصور جداً، أن ينسى هذا الأمر فيدخل في الصلاة من دون أن يخطر بباله، اني أريد ان اصلي صلاة الظهر قربة إلى الله تعالى.

**المعنى الرابع:** أن يكون المقصود بالنية قصد العنوان الخاص، كعنوان صلاة الظهر، او صلاة النافلة، لابد من قصد العنوان المتعلق للامر ولا يكفي الارادة المتعلق بطبيعي الصلاة المأمور بها. وهذا ما يظهر من السيد الخوئي والسيد الحكيم (قده).

**المعنى الخامس:** إن المراد بالنية، قصد القربة، أي الإتيان بالعمل مضافاً إلى الله تعالى إضافةً تذللية.

بعد الفراغ عن استعراض المعاني للنية، وأن بعضها يتصور فيه الاخلال نسياناً ولا يتصور في البعض الآخر الذي هو مقوم لكل فعل اختياري. نقول: هل إذا أخل بالنية نسياناً فيما يتصور الاخلال به نسياناً هل تكون صلاته صحيحة أم لا؟ والاعتماد في المقام على حديث لا تعاد، فإنّه إن دلّ على الصحة اكتفينا به، وإلا فلا. فلابد من التركيز على أنه هل يمكن الاستعانة بحديث لا تعاد أم لا يمكن. فهنا نتعرض لوجوه ذكرت في كلماتهم لبيان عدم إمكان الاستفادة من حديث لا تعاد لإثبات صحة هذه الصلاة التي أخل بنيتها نسياناً.

**الوجه الأول:** ما يستفاد من بعض عبائر سيدنا الخوئي (قده) أن سياق حديث لا تعاد أنه ناظر للخلل بعد المفروغية عن صدق الصلاة، أي بعد ما فرغ عن وجود صلاة إذا أخل بشيء من غير الخمسة فصلاته صحيحة، وإن أخل بشيء من الخمسة فصلاته فاسدة، كل ذلك بعد المفروغية عن صدق العنوان. فبعد الفراغ عن وجود صلاة يأتي التفصيل بين الخمسة وغير الخمسة. وإذا أخل بالنية لم تصدق صلاة ولم تحصل صلاة كي يقال لا تعاد الصلاة إلا من خمسة. ولكن، في هذا الوجه تأمل واضح، وهو أنه ما النية اذا تخلفت تخلف عنوان الصلاة. فهل النية بمعنى قصد طبيعي الصلاة أو النية قصد العنوان الخاص؟ او النية بمعنى قصد القربة؟ أو النية بمعنى الإضمار؟

فمن الواضح أنه احد المعاني وهو انه إن لم يقصد طبيعي الصلاة وإنّما قصد الرياضة أو محاكاة من يصلّي، فنعم إذا تخلف لم تكن هناك صلاة حتى تقول هناك صلاة. ولكن هذا قطعاً لا يقصده سيدنا (قده) لأن مثل هذا القصد مقوم للعنوان. وإن كان مقصوده تخلف الإضمار، فالإضمار لو كان معتبراً فهو من السنن، يعني من غير الخمسة، الصلاة تصدق على كل حال أضمر أم لم يضمر، فإذا لم يضمر نسياناً، كان من الإخلال بغير الخمسة، والإخلال بغير الخمسة نسياناً غير مفسد، وأما إذا كان المراد بالنية قصد القربة، فلا إشكال ان الصلاة صدقت لكن صلاة غير قربية كما لو أتى رياءاً أو من باب التعليم، فحينئذٍ يصدق أنها صلاة لكنها على أية حال صلاة فاسدة، لا أنها ليست بصلاة. فما هو الدليل على اعتبار قصد القربة؟ هل الدليل شرعي، أو الدليل عقلي؟

فإن قلنا: بأن الدليل على اعتبار قصد القربة شرعي، فلابد من البحث هل من الفرائض أم من السنن؟ فاذا افترضنا أن الدليل على اعتبارها شرعي من الكتاب، من خلال قوله تعالى {وما أمروا إلا ليبعدوا الله مخلصين له الدين}، أو من خلاله {إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر}، فينصرف الى الصلاة القربية.

**فقد يناقش فيه**: بأن الدليل الأول في مقام اعتبار الاخلاص زيادة على أصل التقرب. والدليل الثاني وهو انصراف الصلاة إلى القربية، ليس في مقام بيان الشرطية والجزئية وإنما في مقام بيان أثر من آثار الصلاة. لكن لو فعلاً ثبت أن شرطيتها من الفرائض، فهل تبطل الصلاة بتركها نسياناً؟ لقوله في الذيل: (لا تنقض السنة الفريضة)، وظاهر هذا الذيل أن الاخلال بالفريضة موجب لبطلان الصلاة. ٍ

فإذا كان قصد القربة من الفرائض فقد يقال مقتضى الذيل في حديث لا تعاد بطلان الصلاة، وإن كان سيأتي التأمل في ذلك في نهاية البحث. وإن كان دليل اعتبار النية من السنن إما ارتكاز متشرعي أو ما دل على قوله (لا عمل إلا بنية وإنما الأعمال بالنيات) فلو نسي النية فقد أخل بسنة من سنن الصلاة ومقتضى حديث لا تعاد أن الخلال بالسنة عن نسيان لا يوجب بطلان صلاته. فلو قلنا بأن دليل اعتبارها شرعي وأنه من الفرائض، فهل يمكن أن نتمسك بالذيل (لا تنقض السنة الفريضة)، لبطلان هذه الصلاة لأنه أخلّ بالفريضة. السيد الامام (قده) يقول لا يمكن، لأن المراد من (لا تنقض السنة الفريضة)، الفريضة المعهودة التي هي أحد الخمسة، لا كل ما فرض في الكتاب حتى لو كان دليل اعتبار النية بمعنى قصد القربة موجود في الكتاب مع ذلك لا يشمله الذيل، لأن المذكور في الذيل (لا تنقض السنة الفريضة) هي الفريضة المعهودة، يعني أن الذي يبطل الصلاة هو الإخلال بالفريضة المعهودة وهي الخمسة التي ذكرها في صدر الحديث لا كل ما في ذكر في الكتاب. والسر في ذلك: أنه في صدر الحديث عبّر بالحصر، (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة)، فلو كان المراد بالفريضة في الذيل كل فريضة ولو بالخمسة لم يكن للحصر معنى، بل يتناقض الصدر مع الذيل، فإنه في الصدر يقول: لا توجب الصلاة بطلان الصلاة شيء إلا الخمسة. وفي الذيل يقول: ينقض الصلاة كل ما فرض من الكتاب ولو لم يكن من الخمسة، فيقع التعارض بين الصدر والذيل، وهذا خلاف ما هو المتعارف عند أرباب المحاورة.

فإن قلتم بأن التعليل يعمم؟ قلنا: التعليل يعمم لو لم يقم قرينة على خلاف ذلك، والقرينة قائمة وهي ورود الحصر في صدر الرواية.

فإن قلتم: إن مقتضى المقابلة بين السنة والفريضة، حيث قال: لا تنقض السنة الفريضة، حيث قال (لا تنقض السنة الفريضة)، مقتضى المقابلة أن الإخلال بكل ما هو سنة غير مخل، والإخلال بغير ما هو فريضة، مخل.

قلنا: دلالة قرينة المقابلة على عموم الفريضة لكل فريضة من باب الإشعار لا من باب الظهور كي يستند إليه، فهل هذا الإشكال مستحكم أم لا؟

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 027

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطاهرين**

ذكرنا فيما سبق هل أن حديث لا تعاد يناول الإخلال بالنية أم لا؟ وقلنا هذا منوط بتحليل ما هي النية المعتبرة في الصلاة، وبما أن النية لها عدة محتملات فلابد من بيان ما هو المعنى الذي يمكن تطبيق حديث (لا تعاد) بلحاظه:

**المحتمل الاول والثاني**: أن النية عبارة عن خطور العمل في الذهن أو أن النية عبارة إرادة العمل. وذكرنا أن النية بهذين المحتلمين من مقومات الفعل الاختياري فدخلهما دخل تكويني وليس مولوياً حتى يبحث في تناول حديث لا تعاد له لهما وعدمه، فإن لا تعاد إنما يتناول ما بيد الشارع وضعه ورفعه. **المحتمل الثالث:** أن المراد بالنية إنبعاث ارادة الاجزاء عن إرادة الطبيعي، كما ذهب اليه السيد الامام في (كتاب الخلل ص70): من أن النية المعتبرة في الصلاة هي ان تنبعث ارادة الاجزاء عن ارادة طبيعي الاجزاء فلو فرضنا انه اراد الاجزاء لأجل التعليم أو لأجل الرياضة لا لاجل تطبيق طبيعي الصلاة عليها فلم تحصل النية. وبالتالي لو تخلفت هذه النية فإن كانت قد تخلفت في جميع الصلاة أو تخلفت في الفرائض كالركوع والسجود فالصلاة باطلة، واما إذا فرضنا ان هذه النية تخلفت في السنن بمعنى أنه اتى بالركوع والسجود تطبيقاً لطبيعي الصلاة وأما ما في سواهما من قراءة وتشهد وتسليم فقد اتى بهما بقصد التعليم، لا بقصد تطبيق طبيعي الصلاة المأمور به عليهما، وكان تخلّف النية سهواً لاعمداً، فمقتضى (لا تنقض السنة الفريضة)، صحة صلاته، **والسر في ذلك:** أن تخلف النية ليس أسوأ حالاً من تركهم بالأصل، فلو فرضنا أن إنساناً اقتصر في صلاته على الفرائض وهي الركوع والسجود مستقبل القبلة في الوقت متطهراً وترك باقي السنن سهواً، فإن صلاته صحيحة، بمقتضى قوله لا تنقض السنة الفريضة، وكذلك إذا اتى بهذه السنن لا عن نية ولكن كان تخلف النية سهواً لا عمدا فان صلاته صحيحة بمقتضى نفس النكتة.

**المحتمل الرابع:** أن المراد بالنية قصد القربة. حينئذٍ هل ان اشتراط القربة بالصلاة شرعي أم عقلي؟ فإن كان اشتراط القربة في الصلاة شرعياً فإما ان يكون من الفرائض كما ثبت في الكتاب أو من السنن، فإن كان دليلها من الفرائض نحو {وما امروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين}، بناء على دلالة على أمرين: 1ـ أصل إضافة العمل إلى الله. 2ـ وكون تلك الإضافة عن خلوص. فحينئذٍ يعتبر تخلف النية تخلف للفريضة وهو مبطل للصلاة لا محالة. وأما إذا افترضنا ان دليل اعتبار النية من السنن يعني مما ورد عن النبي (ص) فهل يمكن تصحيح صلاته بحديث لا تعاد لانها إنما أخل بسنة ولم يخل بالفريضة. نقول: مقتضى إطلاق قوله (لا تنقض السنة الفريضة) أن صلاته صحيحة، مع أنها وقعت بلا قصد قربة، لكن كان تخلف قصد القربة سهوياً لا عمدياً. **إلا ان يقال بأحد وجهين: الوجه الأول:** أن سياق حديث لا تعاد، أن الإخلال فيها بجزء أو شرط بعد المفروغية أنها صلاة قربية. فالقربية لوحظت في الموضوع، ولو لأن المرتكز المتشرعي يستنكر انفكاك الصلاة عن القربية، وكأن الإنفكاك بينهما انفكاك الجسم عن الروح، فبهذا النظر الارتكازي المتشرعي فكأنهما اخذ في موضوع حديث لا تعاد الصلاة القربية.

**الوجه الثاني:** صحيح أن حديث لا تعاد في نفسه مطلق، وقوله لا تنقض السنة الفريضة لو أخذنا بإطلاقه لكان مقتضاه ان الاخلال بقصد القربة غير ضائر لأنه اخلال بالسنة، الا ان احتفاف حديث لا تعاد بالمتركز المتشرعي القطعي ان لا صلاة إلا بنحو قربي منع من انعقاد اطلاقه، وإلا مع عدم تمامية أحد الأمرين فالتمسك بإطلاق (لا تنقض السنة الفريضة) صناعي. هذا إذا كان قصد القربة شرعياً.

ولكن على فرض أن اعتبار النية بدليل كتابي، وأن النية بمعنى قصد القربة من الفرائض، فالتمسك بحديث لا تعاد بلحاظ ذيله (لا تنقض السنة الفريضة) مبني على عموم الفريضة في الذيل حتى لغير الخمسة. وهناك إشكال ذكره السيد الامام (قده) وهو أن مسبوقية هذا التعليل بالعبارة المذكورة في الصدر وهي قوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) حيث وردت هذه العبارة بنحو العصر مانع من إطلاق الفريضة في الذيل ولا اقل من إجماله من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه، وبالتالي لم يحرز إطلاق الفريضة في الذيل، فلعل المراد بالفريضة الفريضة المعهودة وهي الفريضة المذكورة في صدر الرواية. وبناء على ذلك فلا يصح التمسك بإطلاق الفريضة في الذيل لكل ما فرض في الكتاب ولو لم يكن من الخمسة.

**ويلاحظ على ما أفيد:** أن مقتضى الطبع هو قرينية اللاحق على السابق، وليس العكس، لأن من شأن المتكلم أن يلحق بكلامه ما يكون قرينة عليه أو تفصيلاً له، فالذيل في الرواية الشريفة لا إشكال أنه تعليل، والتعليل ظاهر في العموم وأن السنة من حيث هي سنة لا تنقض الفريضة من حيث هي فريضة وهو قرينة على ان استثناء الخمسة في الصدر لا لموضوعية فيها، وإنما من حيث كونها فرائض، وبالتالي فما هو المبرر العرفي للحصر مع ظهور الذيل ظهوراً واضحاً في أن المدار في الذيل على الفريضة من حيث هي فريضة. **فنقول:** المبرر العرفي، إما أنه حصر اضافي، بلحاظ اهميتها على غيرها، والقرينة على ذلك انه في صحيحة زرارة الأخرى لم يذكر من الفرائض الا الركوع والسجود، فقال: (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أن رجلاً دخل الإسلام وهو لا يحسن أن يقرأ أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي). وقال في صحيحة أخرى لزرارة: (أليست قد أتممت الركوع والسجود؟ قلت: بلى، قال: قد تمت صلاتك). فهذه قرائن على أن ذكر الخمسة أو الحصر في الخمسة إضافي لبيان أهميتها على غيرها، أو أن الحصر حصر حقيقي، ولكن إنما جاء بالحصر، إما لأن النية والتكبير على قول، ليسا من الفرائض، لانهما ليسا من الفرائض وإنما هما من السنن لم يدخلهما في الخمسة، أو أن المنظور في حديث لا تعاد ما فرغ عن كونه صلاة قربية، فالإخلال بسننه غير ضائر بخلاف الاخلال بالفرائض، وحيث إن النية مقومة للصلاة بنظر المرتكز المتشرعي كانت دخيلة في الموضوع لا في التفصيل بين الفرائص والسنن. إذن إذا ثبت لنا من الخارج أن النية من الفرائض كان الإخلال بها مخلاً. وأما إذا فرضنا ان الاعتبار عقلي، بمعنى أنه ذكر في بحث الأصول هل أن أخذ قصد القربة في متعلق الامر، لو اخترنا انه لا يمكن أخذ قصد القربة في متعلق الامر إطلاقاً لا بالجعل الأول ولا يتمم الجعل، وسواء كان متمم الجعل دليلاً لفظياً أو دليلاً لبيّاً. وإنما القائل باعتباره في الصلاة العقل كما ذهب اليه صاحب الكفاية، فبناء على أن الاعتبار عقلي هل يتناوله حديث لا تعاد بأن نقول بما أن المكلف أخل به فصلاته فاسدة، مع أن اعتباره عقلي وليس شرعياص بل لا يمكن للشارع أن يأخذه في متعلق أمره؟

وقد حصل البحث في ذلك، هل أن حديث لا تعاد يتناول الشرائط العقلية أم لا؟ حيث إن من الشرائط العقلية شرطية الإباحة، فإن اشتراط إباحة الساتر (ساتر العورة) أو اشتراط إباحة ما يصح السجود عليه إنما هو شرط عقلي حكم به العقل لأجل استحالة اجتماع الامر والنهي لا لأجل وجود دليل شرعي عليه، وذكرنا هل أنه لو سجد على المغصوب نسياناً أو تستر بالمغصور نسياناً أو جهلاً قصورياً هل يمكن تصحيح صلاته بحديث لا تعاد، مع أن اشتراط اباحة الساتر أو إباحة ما يسجد عليه إنما هي بحكم العقل من باب استحالة اجتماع الأمر والنهي، لا لقيام دليل شرعي على ذلك، ذكرنا هناك أن سياق حديث لا تعاد من حيث تعبيره (لا تنقض السنة الفريضة) أن ما بيد الشارع وضعه فهو متكفل لرفعه، أي لا تنقض السنة التي سنها الشارع والفريضة التي فرضها الشارع، وبالتالي تكون الشرائط العقلية خارجة موضوعاً عن حديث لا تعاد، وهذا ما ذهب اليه سيدنا (قده). ولكن، تارة نقول بأن حديث لا تعاد في مقام بيان المستثنى، وأنه لا خصوصية للسنة، فهو يريد أن يقول: كل صلاة حفظت الفرائض فهي صحيحة، وأما تعبيره (لا تنقض السنة الفريضة) فهو ما سوى الفريضة سنة والا لا موضوعية للسنة.

وبالتالي فإذا لم يكن قصد القربة من الفرائض شمله إطلاق المستثنى منه لأنه لم يخل بفريضة بالنتيجة.

أما إذا قلنا بأن الرواية بعد ان ذكرت السنة والفريضة لكل من العنوانين موضوعية، وأن الضائر هو الاخلال بالفريضة وما ليس بضائر الاخلال بالسنة، لموضوعية فيهما. فحينئذٍ يقال: كما ذكر شيخنا الأستاذ (قده) أن حكم العقل ليس إلا كاشف عن السنة، وإلا فحكم العقل ليس منشئاً مستقلاً للحكم الشرعي، إنما حكم العقل كاشف عن حكم شرعي لم يبينه الشارع أو لم يقدر على بيانه واعتباره، فعندما يقول صاحب الكفاية أن العقل حاكم باعتبار القربة في الصلاة لا بمعنى ان العقل باستقلاله حكام على اعتبار القربة في الصلاة ولو لم يكن للشارع مدخلية في ذلك، وإنما المقصود أنه كما يشتكشف اعتبار الشارع بالإجماع يستكشف اعتبار الشارع بحكم العقل، فان العقل إذا ادرك أن الغرض التام الذي هو بمثابة العلة التامة للجعل متقوم بقصد القربة ادرك أن الشارع اعتبر قصد القربة وإن لم يتمكن من جعله، فهو كاشف عن اعتبار الشارع لا انه مصدر مستقل للاعتبار، وبالتالي فتدخل الشرائط العقلية في متناول حديث لا تعاد، ونقول حينئذٍ كما دام قصد القربة بنظر الاعتبار العقلي من الفرائض المقومة للصلاة، ففقدانه فقدان للفرض، وبالتالي يدخل ضمن التعليل (لا تنقض السنة الفريضة). فتأمل.

**المحتمل الخامس**: ان النية بمعنى قصد العنوان الخاص، كقصد الظهر وقصد العصر، فهل أن تخلّف النية بمعنى تخلف قصد العنوان الخاص مما يتناوله حديث لا تعاد أم لا؟ وقد يذكر في المقام وجوه لمنع التناول: **الوجه الاول:** إن فقد العنوان الخاص فقد للمقوم للصلاة، وبما أنه فقد للمقوم للصلاة فهو خارج موضوعاً عن حديث لا تعاد، فإن موضوع حديث لا تعاد ما صدق عليه أنه صلاة. ولكن هذا إنما يتم في فرض قصد طبيعي الصلاة، وأما في فرض تخلف العنوان الخاص، فإن صدق عنوان الصلاة حاصل وإن لم يصدق عنوان الظهر أو عنوان العصر، ولكن صدق الطبيعي حاصل وما هو الموضوع في حديث لا تعاد هو عنوان الطبيعي، إلا ان يقال: أن قوله (لا تعاد الصلاة) أخذ مشيراً لأنصاف الصلاة الواجبة فكأنه قال: لا تعاد الفجر ولا تعاد الظهر ولا تعاد العصر ولا تعاد المغرب ولا تعاد العشاء إلا من خمسة، فإذا أخذ عنوان الصلاة مشيراً لأصنافها لا أنه تعبير عن طبيعي الصلاة، فقد لاحظ في موضوع حديث لا تعاد صدق عنوان الصنف الخاص لا صدق عنوان الطبيعي.

**الوجه الثاني:** ما في المستمسك من أن المنظور في حديث لا تعاد الاجزاء والشرائط، أي إذا أخل بجزء أو شرط، فإن كان من السنن لم يضر، وإن كان من الفرائض أضر. والنية لا من الأجزاء ولا من الشرائط، فكأن نظر سيد المستمسك إلى أن النية مقوم لا هي جزء ولا هي شرط، وهذا إنما يتم لو فسرنا النية بمعنى قصد الطبيعي أو فسرنا النية بمعنى قصد القربة وقلنا أن الصلاة متقومة بحسب الارتكاز المتشرعي بالقربية، وإلا فكلامه محل تأمل. **الوجه الثالث:** إن المنظور في حديث لا تعاد نفس الصلاة والنية إنما هي باعث نحو الصلاة داع إلى وجود الصلاة، والداعي خارج عن المدعو اليه والباعث خارج عن المنبعث نحوه، وهذا ما ورد في كلام السيد الخوئي (قده). **والملاحظة عليه ظاهرة**: فإن خروج الباعث عن المبعوث إليه تكويناً شيء وعدم اعتباره شرعاً شيء آخر، فإن النية وإن كانت بمعنى الباعث والباعث خارج عن حقيقة المبعوث إليه تكويناً، إلا أن الصلاة المأمور به هي ما تقيد بالقبلة والوقت والطهور الاطمئنان والستر والنية. فالصلاة المأمور بها اخذ بها التقيد بالنية. **فتحصّل بذلك**: إذا أريد بالنية قصد العنوان الخاص فيمكن نفيه بحديث لا تعاد إذا كان اعتباره من السنن لا من الفرائض. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 028

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**وصلى الله على محمد وآله الطاهرين**

**المورد الثاني**: ما إذا نسي المكلف تكبيرة الإحرام. والكلام في هذا المورد في مقامين:

**المقام الأول:** تحديد ما هو مقتضى القاعدة. **المقام الثاني**: في تحديد ماهو مفاد النصوص الخاصة الواردة في المقام.

**أما المقام الاول**: بيان ما هو مقتضى القاعدة عند نسيان تكبيرة الإحرام حتى ركع أو حتى فرغ من صلاته. والبحث يتمحض في مطلبين:

1ـ في أن حديث لا تعاد هل يتناول تكبيرة الإحرام أم لا؟ 2ـ على فرض تناوله لتكبيرة الإحرام فهل أن تكبيرة الإحرام من السنن فيكون مقتضى حديث لا تعاد صحة صلاته، أو أن تكبيرة الإحرام من الفرائض فمقتضى الصحيح بطلان صلاته.

**أمّا المطلب الاول**: هل أن حديث لا تعاد يتناول تكبيرة الإحرام؟ أي انه يتناول من أخلّ بتكبيرة الإحرام أم لا؟ **فقد ذكرت في كلمات الأعلام (قده) عدة بيانات لإثبات أن تكبيرة الإحرام خارجة عن حديث لا تعاد موضوعاً**، أي أن حديث لا تعاد ليس ناظراً أصلاً للاخلال بتكبيرة الإحرام لا إثباتاً ولا نفياً فهي خارجة عن الحديث موضوعاً. **البيان الأول**: دعوى عدم صدق التلبس بالصلاة مع الإخلال بالنية أو تكبيرة الإحرام، أي ان من لم ينو أو لم يكبر لم يصدق عليه انه تلبس بالصلاة، بلحاظ ان النية مقومة للصلاة فلا يتصور صلاة دون نية، وبلحاظ أن التكبيرة مفتاح الصلاة، فلم تتفتح الصلاة بدون تكبيرة، وبالتالي بما أن موضوع حديث لا تعاد الصلاة هو من تلبس بالصلاة إذن من لم ينو أو لم يكبر فهو خارج عن حديث لا تعاد موضوعاً. فهل هذا البيان تام أم لا؟ ولابد من التفصيل، أي تارة ننظر إلى فرض الاخلال بالنية، وتارة ننظر إلى فرض الإخلال بتكبيرة الإحرام. وكل منهما يبتني الإيراد على النقض والحل. **أما بالنسبة إلى الإخلال بالنية:** فلو فرض أن شخصاً لم ينو ودخل في الصلاة فهل يتناوله حديث لا تعاد أم لا، فيقال: إذا كان المتخلف قصد طبيعي الصلاة، فلا إشكال أنه لم يصل لأنه أساساً لم يقصد عنوان الصلاة، وإذا كان المتخلف قصد القربة قصد الامتثال فقد ذكرنا امس أن ظاهر سياق حديث لا تعاد أنه في مقام علاج الخلل في الامتثال، أي فرض ان هناك امتثالاً وحصل خلل في الامتثال فتصدى حديث لا تعاد لعلاج الخلل في الامتثال، وفصّل بين السنن والفرائض، وأمّا من لم يكن بصدد الامتثال فهو خارج موضوعاً عن حديث لا تعاد لا أن ما أتى به ليس صلاة، لكن لأن سياق حديث لا تعاد سياق علاج الخلل في مقام الامتثال فمن لم يقصد الامتثال خارج عن موضوع الحديث لانه ليس في صراط الامتثال. وأمّا إذا كان المتخلف قصد العنوان الخاص، بمعنى أن المكلف ملتفت الى ان هناك أمراً بطبيعي الصلاة ودخل الصلاة بقصد الاتيان بالطبعيي المأمور به الا انه لم يقصد العنوان الخاص، فالمتخلف هو قصد العنوان الخاص لا الطبيعي والامتثال. فقد يقال: بما ان العنوان الخاص أخذ في متعلق الأمر وبالتالي فالعنوان مقوم للماهية المأمور به لا أنه شرط ولا جزء، أي ليس من أجزاء الصلاة أو شرائطها كون الصلاة ظهراً أو عصراً، بل كون الصلاة ظهرا أو عصراً مقوم لمتعلق الامر واذا كان مقوما لمتعلق الامر فلا يتناوله حديث لا تعاد، لأن ما يتناوله حديث لا تعاد هو الاخلال بشرط أو جزء، اما إذا اخل بالعنوان المقوم لمتعلق الامر فهذا خارج عن الحديث تخصصاً. ولكن هذا البيان محل تأمل نقضاً وحلاً:

**أما النقض:** فهل أن قاعدة التجاوز والفراغ تجري عند الشك في قصد العنوان الخاص؟ أم لا؟ كما لو فرضنا أن المكلف فرغ من الصلاة ودخل في صلاة العصر، وبعد أن دخل في صلاة العصر شك في الصلاة السابقة هل نوى الظهر أم لا؟ فهل تجري قاعدة الفراغ؟ أو أنه بعد ان دخل في الركوع بقصد الظهر، لكن لا أدري هل نويت صلاة الظهر فيما سبق من تكبيرة الاحرام والقراءة أم لا؟ فهل تجري قاعدة التجاوز لإثبات أنه ما مضى مضى صحيحاً؟ **الصحيح:** هو جريان القاعدتين لتحقق موضوعهما، **اما تحقق موضوع قاعدة الفراغ**، فلأن موضوعها صلاتك وطهورك، كل ما مضى من صلاتك وطهورك فشككت فيه فامضه كما هو، فإنّ موضوعها صدق عنوان الصلاة والطهور، وعنوان الصلاة صادق وإن لم يحرز أنه صلاة ظهر أو صلاة فجر. **وأمّا بالنسبة لقاعدة التجاوز** فالكلام كذلك، وإن لم تذكر من الامثلة في صحيح زرارة في قاعدة التجاوز حيث قال زرارة: (رجل شك في الأذان بعد ما أقام؟ قال: يمضي. رجل شك في الإقامة بعدما كبر؟ قال: يمضي. رجل شك في التكبير بعدما قرأ؟ قال: يمضي، رجل شك في القراءة بعدما ركع؟ قال: يمضي. ثم قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت فيه فشكك ليس بشيء). فزرارة لم يذكر من الأمثلة في السؤال من شك في قصد العنوان وقد كبر أو وقد قرأ أو وقد ركع، وإنما ذكر الافعال كالاقامة والتكبيرة والركوع والسجود. إلا أنّ الامام(ع) ما ذكره في الذيل (كل ما خرجت من شيء ودخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء). فيقال: إن المكلف إذا احرز أنه ركع بقصد الظهر و إنما شك في الاجزاء السابقة فهو لم يشك في القصد وإنما يشك في الاجزاء السابقة هل هي جامعة لشرائطه أم لا؟ هل وقع التكبير منه جامعاً لشرائطه؟ هل وقعت القراءة جامعة لشرائطها؟ فيشمله (إذا خرجت في شيء ودخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء). فإقحام العنوان الخاص بحاجة إلى قرينة فمقتضى الاطلاق خلاف ذلك، **فنقول:** إن مقتضى الإطلاق في دليلي قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز جريانهما حتى مع الشك في قصد العنوان، وبالتالي: فهذا النقض منبه على أن قصد العنوان ليس مقوماً لصدق عنوان الصلاة الذي اخذ في حديث لا تعاد.

**وأمّا الحل**: فإن العرف يتلقى الأمر بصلاة الظهر بنحو التحليل، أي أن الأمر بصلاة الظهر ينحل إلى مطلوبين الركوعات والسجدات وتقيدها بكونها ظهراً أو عصراً، فكون العنوان ظهراً أو عصراً كسائر القيود المأخوذة في متعلق الامر، لا أنه مقوم للعنوان بحيث لا يصدق بدونه. فلأجل ذلك لو لم يقصد العنوان الخاص حتى فرغ من صلاته فشك فإنه يجري حديث لا تعاد إذا لم يقصده نسياناً أو جهلاً قصورياً.

**وأمّا بالنسبة إلى تكبيرة الإحرام:** من أخلّ بتكبيرة الإحرام نسياناً حتى ركع. فإنه ادعي أنه لم يتلبس بالصلاة، لأن مفتاح الصلاة تكبيرة الإحرام وهو لم يفتتح الصلاة بعد. فكيف تجري في حقه لا تعاد؟ **الجواب عن ذلك نقضاً وحلاً:** **أمّا نقضاً:** فبأنه لا شك لدى أحد في جريان قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ عند الشك بتكبيرة الإحرام. فمن شك في الإتيان بتكبيرة الإحرام بعد القراءة يمضي في صلاته ولولم تصدق الصلاة لم كان وجه لإجراء القاعدة والصلاةلم تصدق بعد، ومن شك في تكبيرة الإحرام بعد الفراغ من الصلاة، أجرى قاعدة الفراغ. **وأمّا حلاً:** فإن الموضوع في حديث لا تعاد الصلاة هو العنوان الحاكي عن طبيعي الصلاة، لا العنوان الحاكي عن الأصناف من ظهر أو عصر، أو العنوان الحاكي عن الصلاة الجامعة لسائر شرائطها وأجزائها كي يقال أن من لم يدخل الصلاة المأمور به في تكبيرة الاحرام، فهو لم يصل وهو خارج موضوعاً عن حديث لا تعاد. إلا أن يقال، أن أخذ العنوان الخاص في الصلاة من الفرائض لا من السنن، فالصلاة باطلة لا لأجل عدم تناول حديث لا تعاد لقصد العنوان بل لأنه أخل بالفريضة، بأن يقال: أن ظاهر قوله: **{أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآَنَ الْفَجْرِ**}، أن الصلاة المعنونة بهذا الوقت هي المتعلق للأمر. فالعنوان الخاص أخذ في متعلق الأمر بالفريضة لا بالسنة.

**البيان الثاني:** أن يقال: إن جريان (قاعدة لا تعاد) فرع تصور الإعادة، فإنّ ظاهر التعبير بـ(لا تعاد الصلاة الا من خمسة) أن المناط في جريان حديث لا تعاد في أي مورد تصور المورد للاعادة، فالمورد الذي لا يتصور فيه إعادة يكون خارجاً عن موضوع لا تعاد. ومن لم يقصد العنوان الخاص أو لم يكبر لا يقال أعد، بل يقال ادخل في صلاة أخرى، فلو فرضنا أن إنساناً دخل بقصد الظهر خطئاً وهو مطالب بالعصر فلا يقال اعد صلاتك بل يقال ادخل في صلاة أخرى، فليس المورد مورداً للإعادة كي يكون موضوعاً لحديث لا تعاد، وكذلك الامر إذا لم يكبر فلا يقال أعد صلاتك، فإنه اساساً ما دخل في الصلاة، بل يقال استأنف الصلاة من جديد. **ويلاحظ على ما أفيد: أولاً**: عنوان لا تعاد ليس المقصود به جداً معناه اللغوي كي ندور مدار حرفية صدق هذا العنوان، وإنما المراد الجدي به هو الكناية عن صحة الصلاة، وبالتالي الأمر بالاعادة كناية عن الفساد ونفي الإعادة كناية عن الصحة، فكأنه قال: الصلاة التي حفظت الخمسة صحيحة، فبما أن التعبير بلا تعاد لم يقصد به معناه اللغوي، فلأجل ذلك نقول: لم يؤخذ في موضوع القاعدة أن يصدق الإعادة، بل حتى لو لم تصدق الإعادة فإن القاعدة تجري.

**ثانياً:** لو سُلّم هذا الكلام فيمن لم يقصد العنوان أي من قصد صلاة الظهر لا يقال له اعد، بل يقال له ادخل في صلاة اخرى، فإنه لا يسلم به فيمن لم يكبر، فإن من لم يكبر يقال له أعد صلاتك، لا أنه يقال بأنك لم تدخل في الصلاة من الأساس. نعم لم يدخل في الصلاة المامور بها لا انه لم يصدق عنوان الصلاة عرفاً. **البيان الثالث**: ما ذكره السيد الإمام في كتاب (الخلل، ص338)، حيث قال: إن ما ورد فيها من أنها تكبيرة الإفتتاح وأنها مفتاح الصلاة ولا تفتتح الصلاة إلا بها وأن تحريمها التكبير، فإن مثل تلك التعبيرات ظاهرة في أن الصلاة أعتبرت بوجه لا يدخل فيها المصلي إلا بالتكبيرة، فكأنها بيت مسدود لا يفتح إلا بها، فلو لم يكبر المكلف وأتى بجميع أجزاء الصلاة لوقعت خارجها كما أنه قوله (وتحريهما التكبير) ظاهر في عدم الدخول فيها إلا بالتكبير، فمقتضى هذه التعبيرات أن تجعل التكبيرة الافتتاحية موضوعاً لحديث لا تعاد، فهذه الادلة حاكمة على حديث لا تعاد أصلاً. أي ان الادلة الدالة على تقوّم الافتتاح بالتكبيرة حاكم على حديث لا تعاد، لأن حديث لا تعاد يقول: لا تعاد الصلاة، وتلك الأدلة تقول: لم تحصل صلاة، لأنه لم يفتتح بتكبيرة الإحرام. فأدلة الافتتاح حاكمة على دليل لا تعاد لأنها رافعة لموضوعها. فهل أن ظاهر هذه الروايات اعتباران: اعتبار الجزئية واعتبار تقوم صدق الصلاة بها؟ أو أن هذه التعبيرات ما هي إلا اعتبارات أولية، يعني أول جزء من الصلاة تكبيرة الإحرام لا أن الصلاة متقومة بها؟ فهل هي في مقام اعتبار الأولية؟ أو هي في مقام بيان اعتبارين: **الجزئية وتقوم الصلاة بها**؟ **الظاهر أنها في مقام اعتبار الأولية**، ولو قلنا بالأول أنها في مقام بيان تقوم الصلاة بها، فهل هي في مقام تقوم ماهية الصلاة بها بحيث لا يصدق الصلاة إلا معها، أو بلحاظ ترتب الآثار أي انها في مقام بيان أن الصلاة المأمور بها متقومة بالتكبيرة. وبالتالي حيث إن المأخوذ في حديث لا تعاد الصلاة هو عنوان الطبيعي وعنوان الطبيعي صادق مع عدمها فحينئذٍ يشملها حديث لا تعاد. **إنما الكلام إذا شمل حديث لا تعاد الصلاة**، وصلنا إلى المطلب الثاني: هل أن تكبيرة الإحرام سنة أو فريضة حيث إن الروايات مختلفة هنا فبعضها قال: التكبيرة سنة، وبعضها أخذت التكبير في التوجه واعتبرت التوجه فريضة، وقال بعضهم بأن التكبير ورد في القرآن فهو من الفرائض لقوله تعالى {ورّبك فكبّر}.

### 029

ما زال الكلام في أن حديث لا تعاد هل يشمل الإخلال بتكبيرة الإحرام أم لا؟ وذكرنا أن في كلمات الاعلام عدة بيانات لإثبات عدم شمول حديث لا تعاد للاخلال بتكبيرة الإحرام.

**البيان الرابع: مؤلف من أمرين:**

**الامر الاول:** أن قوله (ع): (لا تعاد الصلاة) إما ان يراد به الصلاة الصحيحة، او يراد به الصلاة المعهودة لدى المتشرعة، او يراد به الصلاة العرفية أي ما صدق عليه عنوان الصلاة عرفاً.

وعلى جميع هذه المحتملات لا يشمل حديث لا تعاد الصلاة الفاقدة لتكبيرة الإحرام.

**الأمر الثاني:** إن قلنا بأن المسند إليه في قوله (ع) (لا تعاد الصلاة) هو الصلاة الصحيحة، فمن الواضح ان الصلاة الصحيحة متقومة بتكبيرة الإحرام، وإن كان المسند اليه في قوله (لا تعاد الصلاة) الصلاة المعهودة لدى المرتكز المتشرعي، فمن الواضح أيضاً أن الصلاة منذ زمن الرسول (ص) إلى زمن ابي جعفر الباقي (ع) الذي صدرت منه هذه الرواية قد تحقق للصلاة حقيقة متشرعية، وتلك الحقيقة المتشرعية أن الصلاة مركب من أجزاء وشرائط من أوضحها تكبيرة الإحرام، فمع عدم تكبيرة الإحرام فليست هذه الصلاة هي تلك الصلاة المعهودة ذات الحقيقة المتشرعية.

وإن قلنا بأن المسند إليه في حديث لا تعاد (لا تعاد الصلاة) الصلاة بعنوانها العرفي، فإن قوله (ع) في عدة روايات (لا صلاة بغير افتتاح) حاكم على قوله لا تعاد الصلاة، فإن مقتضى: لا صلاة بغير افتتاح ان كل أثر يترتب على عنوان الصلاة فإنه لا يترتب على ما فقد تكبيرة الافتتاح، فيكون هذا الحديث حاكما على حديث لا تعاد رافعا لموضوعه.

**والنتيجة:** أن حديث لا تعاد بأي نحو حلنا كلمة (الصلاة) لن يشمل الصلاة الفاقدة لتكبيرة الإحرام فهي خارجة عنه موضوعاً.

**ولكن الجواب عن هذا البيان:** أما إرادة الصلاة الصحيحة من المسند إليه فهو من الاستهجان بمكان، لأن قوله (لا تعاد) عبارة عن الصحة فلو كان المراد بقوله الصلاة الصحيحة لاصبحت القضية قضية ضرورية بشرط المحمول فان مرجعها الى قوله تصح الصلاة الصحيحة، وهذا لا معنى له، فتقدير أن المسند إليه أي الصلاة الصحيحة تقدير مستهجن لا يصار اليه.

**المحتمل الثاني:** أن المسند إليه بمعنى الصلاة المعهودة لدى الطريقة المتشرعية هي الصلاة الواجدة لتكبيرة الإحرام، ولكن مجرد أن الصلاة لدى المتشرعة ما كانت واجدة لتكبيرة الإحرام هل يوجب ظهور عنوان الصلاة في الصلاة الجامعة للشرائط والأجزاء؟ اذ لو كان يوجب ذلك لخرج عن حديث لا تعاد الطهور والقبلة والوقت، لأنّ فاقدها ليس مطابقاً مع الصلاة المعهودة لدى المرتكز المتشرعي، بل أن دخل الطهور والوقت والقبلة في الصلاة أعظم من دخل تكبيرة الإحرام فيها مع ذلك تناولها حديث لا تعاد غايته انه ادخلها في المستثنى لا في المستثنى منه، فمجرد أن الصلاة ما كانت واجدة لتكبيرة الإحرام لا يعني انصراف عنوان الصلاة في حديث لا تعاد عما كان فاقداً لتكبيرة الإحرام وإلا لكان منصرفاً عما فقد القبلة والوقت والطهور.

**فالمتعين هو المحتمل الثالث**: أن المسند اليه في (لا تعاد الصلاة) الصلاة بعنوانها العرفي، ودعوى حكومة لا صلاة بغير افتتاح على حديث لا تعاد، هذه الحكومة غير عرفية.**أولاً:** لأن مثل هذا التعبير شاع في موارد نفي الصحة، (لا صلاة إلا بطهور) (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) (لا صلاة لمن لم يقوم صلبه في الصلاة) فإن شيوع هذا التعبير مع إرادة نفي الصحة لا نفي الماهية يمنع من ظهور قوله (لا صلاة بغير افتتاح) في نفي أصل الصلاة أي نفي الماهية، وإنما غايته نفي الصحة. **ثانياً:** سلمنا انه يريد نفي الماهية الا انه حيث إن قوله (لا صلاة بغير افتتاح) في مقام التشريع وبيان جزئية تكبيرة الإفتتاح للصلاة فهو حديث بالعنوان الاولي، بينما قوله (لا تعاد الصلاة) ليس في مقام التشريع، وإنما في مقام بيان علاج الخلل الواقع في مقام الامتثال، والشاهد أنه واقع في مقام بيان علاج الخلل تقسيمه الذيل إلى سنة وفريضة، حيث قال: (والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة)، فإن هذا التعبير واضح في أن هناك مفروغية عن وجود تشريعات بعضها سنن وبعضها فرائض وإنما المكلف أخل ببعضها فيقال إن أخل بما هو سنة عن عذر لم يضر وإن أخل بما هو فريضة كان ضائراً، إذن فحديث لا تعاد ناظر لمقام الامتثال، بينما قوله (لا صلاة بغير افتتاح) ناظر لمقام التشريع، وما هو وارد في مقام الامتثال هو الناظر لما هو وارد في مقام التشريع وليس العكس، فحديث لا تعاد هو الحاكم على سائر الأدلة المتعرضة لبيان الأجزاء والشرائط، وليس العكس.

**فتخلص:** أنّ هذا البيان وما سبقه من البيانات التي ذكرت لبيان أن حديث لا تعاد لا يشمل الإخلال بتكبيرة الإحرام غير تامة.

**المطلب الثاني:** إذا سلّمنا أن حديث لا تعاد يشمل الإخلال بتكبيرة الإحرام فهل أن تكبيرة الإحرام سنة أو فريضة، لكي نعرف ان الاخلال بها عن نسيان يوجب البطلان أم لا يوجب. فهنا اتجاهان:

**الاتجاه الاول**: أن تكبيرة الإحرام من الفرائض، وذلك لأحد وجهين: **الوجه الأول**: أن تكبيرة الإحرام ورد ذكرها في الكتاب في قوله {وربّك فكبّر} ومقتضى ورودها في الكتاب انها فريضة، فتدخل في قوله (لا تنقض السنة الفريضة)، ومقتضى عموم التعليل بطلان الصلاة بالإخلال بها ولو نسياناً.

**ولكن يلاحظ على الاستدلال: أولاً:** لا ظهور في قوله {وربّك فكبّر}، في التكبير الشرعي الاصطلاحي وهو قول (الله اكبر)، وإنما المقصود بالتكبير هو معناه اللغوي وهو التعظيم والتجليل. **ثانياً:** على فرض إرادة التكبيرة المصطلح، فإن هذه الآية واردة في سياق بيان صفات النبي { **يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (1) قُمْ فَأَنْذِرْ (2) وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ (3) وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (4) وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ (5) وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ**}، أي ان من شأن النبي المبلغ أن يكون بهذا النحو من الصفات، لا أنها في مقام بيان كيفية الصلاة كما في قوله {واسجدوا واركعوا}، حتى يقال ان تكبيرة الإحرام فرض مقوم للصلاة فالإخلال به ولو سهواً موجب للبطلان.

**الوجه الثاني:** ما ذكره السيد الداماد في (كتاب الصلاة) من أن كون تكبيرة الإحرام فريضة مستفاد من مجموع روايتين:

**الرواية الاولى**: صحيحة زرارة: (سألت أبا جعفر (ع) عن الفرض في الصلاة؟ فقال: الوقت والطهور والقبلة والتوجه والركوع والسجود والدعاء، وما سوى ذلك سنة في فريضة). واشتمال هذه الصحيحة على الدعاء الذي ليس من الفرائض غير ضائر بالاستدلال بها، لأنه إنما ثبت ذلك من الخارج أي قام دليل من الخارج على ان الاخلال بالدعاء عن عذر ليس مبطلا وقيام دليل من الخارج لا يضر بحجية الرواية في فقراتها لإثبات انها من الفرائض.

**الرواية الثانية:** صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع)، قال: (أدنى ما يجزي من التكبيرة في التوجه تكبيرة واحدة). فإن الرواية الاولى الأولى أن من الفرائض التوجه ولم تشرح لنا معنى ما هو التوجه، والرواية شرحت لنا التوجه، فذكرت ان التوجه الذي هو من الفريضة متقوم بالتكبيرة ولو بتكبيرة واحدة فاستكشفنا من الجمع بين الروايتين ان التكبيرة من الفرائض فالإخلال بها إخلال بالفريضة فهو مبطل. **ويلاحظ على ذلك: أولاً**: من المحتمل أن المراد بالتوجه الاستقبال، لأن المعنى العرفي للتوجه هو تولية الوجه نحو شيء {**قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ**}. ويساعده عطفه على القبلة، فإنه في الرواية قال: (الوقت والطهور والقبلة والتوجه)، عطفه على القبلة ولم يعطفه على عنوان آخر، فإنه قد يكون مؤشرا انه قد يكون عطف تفسير.

**ثانياً:** لا ظهور أن في قوله (ع): (أدنى من يجزي في التوجه تكبيرة واحدة). أن المراد هو تقوم التوجه بتكبيرة الإفتتاح، بل قد يقال ظاهر التعبير بـ(في) إشارة الى القضية الحينية، أي أدنى ما يجز حين تكبير التوجه إلى الصلاة أن تقول تكبيرة ولو تكبيرة واحدة، وبالتالي لعل المقصود بالتوجه هو استقبال القبلة بقصد إنشاء الصلاة، هو الركن والفريضة، وحينما تكون متوجها بقصد انشاء الصلاة يكفيك تكبيرة واحدة، ويؤكد ذلك معتبرة ابي بصير (باب1 من أبواب تكبيرة الإحرام حديث5)، قال: سألته عن أدنى ما يجزي في الصلاة من التكبيرة؟ قال: تكبيرة الإحرام.

وأيضاً رواية (الحديث9، باب7 من أبواب تكبيرة الإحرام) في الخصال، صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع)، قال: (ادنى ما يجزي من التكبير في التوجه إلى الصلاة تكبيرة واحدة وثلاث تكبيرات وخمس وسبع أفضل). ولعلها رواية واحدة، فإنها اوضح ظهوراً في ان المعتبر تكبيرة واحدة حين التوجه إلى الصلاة لا أن التوجه الذي مقوم للصلاة متقوم بتكبيرة الإحرام.

**الاتجاه الثاني:** أن التكبيرة سنة من السنن، وقد استند في ذلك إلى (الحديث14، باب1 من أبواب افعال الصلاة) صحيحة زرارة: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة ... القراءة سنة والتشهد سنة والتكبير سنة ولا تنقض السنة الفريضة). فقد يقال بأنها واضحة الظهور أن تكبيرة الإحرام من السنن لا من الفرائض فالإخلال بها غير مبطل.

**ولكن يلاحظ على الاستدلال:** أن الصدوق هو الذي اقتصر على نقل هذه الفقرة في الرواية في الخصال، وهو بنفسه رواها في الفقيه بدون هذه الفقرة، واردها الشيخ في التهذيب بدون هذه الفقرة، ونقلها في الكافي بنفس السند وبنفس الطريق بدون هذه الفقرة، والغرابة من حقق الوسائل أنه ذكرها وقال أوردها الشيخ في التهذيب، مع ان الشيخ في التهذيب لم يوردها مع ذه الفقرة الزائدة، وإنما أوردها بدونها. ولذلك عدم ورودها إلا في نقل الصدوق في كتابه الخصال مانع من إحراز اشتمال الرواية عليها بعد أن أوردها الشيخ والكليني والصدوق نفسه بدون اشتمالها على هذه الزيادة. **إذن بالنتيجة:** لم يثبت لنا أن التكبير هل هو سنة أو فريضة، فما هو مقتضى القاعدة؟ فلو رجعنا الى مقتضى القاعدة فإن مقتضى إطلاق جزئية تكبيرة الإحرام أن جزئيتها ثابتة حتى في فرض الإخلال بها نسياناً وهذا مساوق لركنيتها، ومقتضى ذلك بطلان الصلاة بفقدها، ولو كان الإخلال بها نسياناً.

**المقام الثاني**: في عرض الروايات المتعرضة لنسيان تكبيرة الإحرام. وهي على طوائف خمسة:

**الطائفة الاولى:** ما دلّ على بطلان الصلاة بتركها وهي أصح الطوائف وأكثرها وأشهرها:

1ـ صحيحة زرارة الحديث1 باب2 من أبواب تكبيرة الإحرام: سألت أبا جعفر (ع): عن الرجل ينسى تكبيرة الإفتتاح؟ قال: يعيد.

2ـ صحيحة محمد بن مسلم (حديث2، نفس الباب)، في الذي يذكر أنه لم يكبر في أول صلاته؟ قال: إذا استيقن أنه لم يكبر فليعد.

ولكن كيف يستيقن. 3ـ موثقة عبيد بن زرارة (حديث2 نفس الباب) قال : سألت أبا عبد الله عن رجل أقام الصلاة فنسي أن يكبر حتى افتتح الصلاة؟ قال: يعيد الصلاة. 4ـ معتبرة ذريح ابن المحاربي عن أبي عبد الله (ع): قال: سألته عن الرجل ينسى ان يكبر حتى قرأ؟ قال: يكبر. بناءً على أن المقصود من قوله يكبر يعني يستأنف.5ـ معتبرة علي بن يقطين، سألت أبا الحسن عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتى يركع؟ قال: يعيد. وهذه الرواية وردت في فرض معين وهو فرض أنه لم يذكر إلا بعد الركوع.

6ـ موثقة عمار، سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل سهى خلف الإمام، فلم يفتتح الصلاة، قال: يعيد الصلاة ولا صلاة بغير افتتاح.

**الطائفة الثانية:** مادلّ على أن المناط النية وعدمه. يعني إن كان دخل الصلاة ناوياً لتكبيرة الإحرام لكن نسي أن يتلفظ بها. فصلاته صحيحة وإلا فباطلة: 1ـ صحيحة الحلبي من نفس الباب، عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن رجل نسي أن يكبر حتى دخل في الصلاة؟ قال: أليس كان من نيته ان يكبر؟ قلت نعم، قال: فليمضي في صلاته.

**الطائفة الثالثة:** ما دلّ على أن المناط في الصحة ليس النية فقط، المهم أن لا يذكر إلا بعد الركوع، يعني إن ذكر قبل الركوع استأنف، ولكن إذا ذكر بعد الركوع مضى في صلاته. 1ـ معتبرة أبي بصير (الحديث 10): قال سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل قام في الصلاة فنسي أن يكبر فبدأ بالقراءة؟ قال: إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع فليكبّر، وإن ركع فليمضي في صلاته.

**الطائفة الرابعة:** ما دلّ على إجزاء تكبيرة الركوع عن تكبيرة الإحرام، فكأن المدار في الصحة على أن يكبر مرة أخرى للركوع فإن كبر مرة أخرى للركوع أجزأه وإلا فلا. 1ـ معتبرة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا، (حديث2 باب 3 من أبواب تكبيرة الإحرام)، قال، قلت له: رجل نسي أن يكبر تكبيرة الإفتتاح حتى كبّر للركوع؟ قال: أجزأه.

**الطائفة الخامسة:** ما دلّ على التفصيل في الصلاة. صحيحة زرارة: (حديث8): عن أبي جعفر (ع) قال، قلت له: الرجل ينسى اول تكبيرة من الافتتاح؟ قال: إن ذكرها قبل الركوع كبّر ثم قرأ، ثم ركع، وإن ذكرها في الصلاة كبّرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة وبعد القراءة، قلت: فإن ذكرها بعد الصلاة؟ قال: فليقضها ولا شيء عليه.

فهذه الرواية دالة على صحة الصلاة على كل حال غاية ما في الامر متى يستأنفها.

### 030

ذكرنا فيما سبق أن الوارد في حكم من نسي تكبيرة الإحرام خمس طوائف من الروايات، وعند النظر لهذه الروايات نرى أن الطائفة الاولى منها ما دل على البطلان عند نسيان التكبيرة مطلقاً، بينما باقي الطوائف لا دلالة فيها على الصحة مطلقاً كي تكون معارضة لهذه الطائفة، وإنما بقية الطوائف قد دلت على الصحة بتفصيل، إما بإناطة الصحة بالركوع، أو بإناطة الصحة بنية التكبير، أو بإناطة الصحة بتكبيرة الركوع.

وبالتالي: فتحقيق النتيجة وتصحيح الاستدلال بهذه الروايات الشريفة يتوقف على ثلاث مراحل:

**المرحلة الأولى:** فرز ما هو متعارض تعارضاً مستقراً وإخراجه من روايات الاستدلال. **المرحلة الثانية**: علاج ما هو متعارض تعارضاً بدويا من الروايات المتكلفة للتفاصيل. **المرحلة الثالثة:** ملاحظة النسبة بين الروايات المفصلة بعد الجمع بينها، وبين الطائفة الأولى الدالة على البطلان مطلقاً. فبعد الجمع بين الروايات المتعارضة تعارضاً بدوياً فما هي النسبة بينها حتى يتم الاستدلال على ملاحظة هذه النسبة.

**أما المرحلة الاولى**: فرز الروايات المتعارضة تعارضاً مستقرا. فنقول: إن الروايات المتعارضة تعارضاً مستقراً، قسمان: **القسم الأول:** موثقة أبي بصير: قال: (سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل قام في الصلاة ونسي أن يكبر، فبدأ بالقراءة، قال (ع): إن ذكرها وهو قائم قبل ان يركع فليكبر وإن ركع فليمضي على صلاته). فإن ظاهرها ان مجرد التذكر بعد الركوع مناط في صحة صلاته. فالرواية المعارض لها تعارضاً مستقراً: صحيحة علي بن يقطين الواردة في الطائفة الاولى**:** (سألت أبا الحسين (ع) عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتى يركع؟ قال يعيد الصلاة) فالروايتان مع ورودهما في مورد واحد وهو من ذكر التكبيرة بعد الركوع، ـ ذكرت الأولى أن حكمه الصحة فليمضي في صلاته، بينما ذكرت الثانية أنه يعيد الصلاة.

**القسم الثاني**: من المتعارضين تعارضاً مستقراً: صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا (ع): (قال قلت له: رجل نسي أن يكبر تكبيرة الافتتاح حتى كبر للركوع؟ قال: اجزأه). وهذه معارضة بموثقة ابن أبي يعفور في نفس المورد: عن أبي عبد الله (ع): أنه قال: (في رجل يصلي فلم يفتتح بالتكبير هل تجزيه تكبيرة الركوع؟ قال: لا، بل يعيد الصلاة إذا حفظ أنه لم يكبّر). **المرحلة الثانية:** أن لدينا قسما من الروايات المفصلة متعارضة تعارضاً بدوياً فكيف يتم علاج هذا التعارض البدوي. فهذه الروايات المفصلة المتعارضة تعارضا بدويا على قسمين:

**القسم الأول: لدينا صحيحة زرارة والنسبة بينها وبين موثقة أبي بصير.** صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: قلت له: (الرجل ينسى اول تكبيرة من الافتتاح؟ فقال: إن ذكرها قبل الركوع، كبّر ثم قرأ ثم ركع، وإن ذكرها في الصلاة كبّرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة أو بعد القراءة (في نسخة) وبعد القراءة (في نسخة أخرى) قلت: فإن ذكرها بعد الصلاة؟ قال: فليقضها ولا شيء عليه). فهذه النسبة بينها وبين موثق ابي بصير السابقة الذكر وقلنا بأنها داخلة في التعارض المستقر، على فرض أنها ليست داخلة في التعارض المستقر؟ وصدر رواية ابي بصير: قال: سألت أبا عبد الله (ع): (عن رجل قام في الصلاة ونسي أن يكبر وبدأ بالقراءة؟ فقال: إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع فلكبر).

فهما من هذه الجهة متفقان، كلاهما يقول: إن ذكرها (قبل أن يركع ليكبر). الكلام فيما بعد الركوع. حيث إن موثقة أبي بصير تقول: وإن ركع فليمضي على صلاته. بينما صحيحة زرارة تقول: (وإن ذكرها في الصلاة كبّرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة وبعد القراءة).

**الآن بحثنا في أنهما متعارضان تعارضا ٍمستقراً أو تعارضاً بدوياً.** وقبل البحث في هذه النقطة لابدّ أن نبحث دلالة صحيحة زرارة لأنه اختلف في دلالتها بين الأعلام. فوقع الكلام من خلال فقرتين من فقراتها: **الفقرة الأولى**: قال (الرجل ينسى أول تكبيرة من الإفتتاح)، هل المنسي تكبيرة الإحرام أو المنسي التكبيرة المستحبة التي هو أولى تكبيرات الافتتاح؟ حيث من المصلي أن يذكر سبع تكبيرات في افتتاح الصلاة؟ هل أن منظوره في قوله (الرجل ينسى أول تكبيرة من الافتتاح) هي التكبيرة المستحبة؟ او تكبيرة الإحرام؟.

**فلدينا استظهاران: الاستظهار الأول**: ما بنى عليه السيد الامام (قده) في (كتاب الخلل) وبنى عليه الشيخ الحائري في (كتاب الخلل)، أن المقصود هنا التكبيرة المستحبة، (ينسى أول تكبيرة من الافتتاح) يعني ينسى أول تكبيرة من التكبيرات المستحبة. طبيعي إذا نسي أول تكبيرة من التكبيرات المستحبة فصلاته مستحبة، فإن ذكرها قبل الركوع يأتي بها، وإن ذكرها بعد الركوع يأت بها وإذن ذكرها بعد الصلاة أيضاً يأتي بها، فكل ذلك على نحو الاستحباب. فالرواية لا نظر لها لتكبيرة الإحرام، اساساً منظورها تكبيرة من تكبيرات الافتتاح ويستحب تداركها متى ذكرها في أي موضع.

**أولاً:** قالوا: إذا فسرنا (من) بيانية في قوله (ينسى أول تكبيرة من الافتتاح) يعني أول تكبيرة بها الافتتاح، فيقصد بها تكبيرة الافتتاح، لكن المراد بـ(من) التبعيضية، يعني أول تكبيرة من بعض تكبيرات الافتتاح. هذا أولاً. **ثانياً:** أن الأولية أولية قصدية لا أولية انطباقية.

بمعنى أن المكلف إذا التفت إلى أنه يستحب منه في اول الصلاة سبع تكبيرات فيأتي بها أولى وثانية وثالية بالعدد، فهو يأتي بكل واحدة بقصد العدد، فلو نسي قصد الأولى وقصد الثانية، فهذا هو مقصود الرواية، أن من التفت إلى وجود سبع تكبيرات مستحبة فقصد الثانية ما قصد الأولى، وتذكر، فيقال له متى ما ذكرتها فأت بها، فالرواية لا علاقة لها في محل الكلام.

**الاستظهار الثاني**: المقصود من الرواية نسيان تكبيرة الإحرام التي بها الافتتاح، والسر في ذلك: ان التكبيرات السبع عنوانين انطباقية لا قصدية أي أنه يستحب أن تصدر منك سبع تكبيرات، وكل من أصدر تكبيرات متوالية صدق على الأولى تكبيرة أولى، فما دامت انطباقية كل من شرع في التكبيرات فقد أتى بالأولى، فلا معنى لأن نقول نسي الأولى، لأن الأولى وقعت حتماً، فقوله (ينسى أول تكبيرة) ظاهر في أول تكبيرة يشترط في إيقاعها أن يوقعها بعنوان أنها الأولى، ولأن لها أثراً يختص بها، والتكبيرة التي يعتبر في إيقاعها أن توقع بقصد الأولى لأن لها أثراً يختص بها هي تكبيرة الإحرام، فلذلك إذا نسي أول تكبيرة من الإفتتاح، يعني نسي الإحرام التي هي تكبيرة الإفتتاح، لأن تكبيرة الافتتاح هي التي تقع الاولى لأن أثراً يختص بها وهو أنه متى ما كبّر حرمت عليه المنافيات، لقوله (تحريمها التكبيرة وتحليلها التسليم).

والقرينة على هذا الاستظهار الثاني **أنه استشهد على الاستظهار الاول:** بقوله: (وإن ذكرها في الصلاة كبّرها في قيامه في موضع التكبير)، يقول لا موضع للتكبير إلا أن يعيد من جديد، لأن موضع التكبير هو وقت افتتاح الصلاة، وقد قال (يكبرها في موضع التكبير) حيث قالت الرواية: (وإن ذكرها في الصلاة كبرها في قيامه في موضع التكبير). فهذا اذا كان المراد تكبيرة الاحرام فلابد ان يرجع من الأول. وهذا ما لم تقولوا به. إذن بالنتيجة: هذا وجه للاستظهار بأن المقصود بها هي التكبيرة المستحبة. والقرائن على الاستظهار الثاني: القرينة الأولى: التفصيل بين ما قبل الركوع وما بعد الركوع، فقوله (إن ذكرها قبل الركوع كبّرها)، يعني أعاد الصلاة مع التكبيرة، فإذن بالنتيجة يقال: ما هو وجه التفصيل بين ما قبل الركوع وما بعد الركوع إذا هي تكبيرة مستحبة؟ فيقول متى ما ذكرها أتى بها. فكل التفصيلات لا وجه لها إذا كان المنظور التكبيرة المستحبة. لكن الشيخ الحائري يقول: هذا من باب العام والخاص، لا من باب المقابلة، ومعنى ذلك، كأنّه قال: إن ذكرها قبل الركوع كبّر وقرأ ثم ركع [يعني سابقاً كان ناظر لذكر قبل الركوع]، وإن ذكرها في الصلاة يعني في أي موضع. ولذلك قال: قبل القراءة، وبعد القراءة. (وإن ذكرها في الصلاة كبّرها في قيامه في موضع التكبيرة قبل القراءة أو بعد القراءة). كأنه من باب عطف العام على الخاص، كان ناظراً لذكرها قبل الركوع، والآن ناظر لذكرها مطلقاً. فهل يستظهر المقابلة (إن ذكرها قبل الركوع، وإن ذكرها في الصلاة) المقصود وإن ذكرها بعد الركوع؟. أو أن هذا من باب المقابلة بين الخاص والعام؟

**فالقرينة الأولى على الاستظهار الثاني**: هو التفصيل بـ(إن) الشرطية، ولو كان المراد عطف العام على الخاص لما كان معنى للتفصيل بـ(إن) الشرطية.

فإن ظاهر التفصيل بإن الشرطية هو التسلسل، أي ان ذكرها قبل الركوع فله حكم وإن ذكرها بعد الركوع فله حكم، وإن ذكرها بعد الصلاة فله حكم، لا أن المراد بالفقرة الثانية ما هو أعم من الأولى والأخيرة، فإن هذا خلاف ظاهر السياق بكونه يذكر فروضاً على نحو التسلسل في بيان ذلك الحكم الا وهو التدارك. **القرينة الثانية:** أنه قال: (قبل القراءة، وبعد القراءة) وهذا مما لإرجاعه إلى الذكر. بل نرجعه إلى الاستئناف.

يعني متى يستأنفها؟ فقال: يستأنفها بعد القراءة وبعد القراءة. بينما على كلام المستظهر الأول تكون ببين بعد وقبل من أزمنة الذكر لا من أزمة الاستئناف. كأنه قال: إن ذكرها قبل القراءة أتى بها، وإن ذكرها بعد القراءة أتى بها، وهذا خلاف ظاهر العبارة، فإن العبارة ذكر (قبل، وبعد) بعد أن ذكر الاستئناف، لا أنه أتى بهما قبل الاستئناف ليكونا زمنين للذكر بل هما زمنان للتدارك والاستئناف.

**القرينة الثالثة:** قوله (ولا إعادة ولا شيء عليه)، فإنه لا يناسب التكبيرة المستحبة، فإنه ظاهر فليقض التكبيرة وليس عليه إعادة الصلاة، وأما التوجيه الذي ذكره المحقق الحائري يعني وليس عليه سجدتي السهو، فهو خلاف ظاهر تعقيب قوله (فليقضها ولا شيء عليه) يعني ولا شيء عليه من إعادة للصلاة. **أما بلحاظ الفقرة الثانية:** فقد ذكر السيد الإمام والعلامة الحائري، لو سلمنا أن المراد بأول تكبيرة من الإفتتاح هي تكبيرة الإحرام، فإن ظاهر الرواية إعادة الصلاة، وليس ظاهر الرواية الصحة. وبالتالي ستكون معارضة لموثق أبي بصيرة وليست متفقة معها، **والوجه في ذلك،** قال السيد الإمام: قوله إن ذكرها في الصلاة كبّرها، بمعنى استأنف الصلاة. أي أتى بالصلاة واجدة للتكبير، والقرينة على ذلك قوله: كبّرها في قيامه في موضع التكبير، وليس للتكبير موضع إلا حين افتتاح الصلاة قبل القراءة وبعد القراءة. وهذا ظاهر في أن الإتيان بها لابد أن يكون في موضعها، وهو افتتاح الصلاة، إذ ما عداه ليس مقامها، وإن كان مقام سائر التكبيرات، فبناءً عليه فظاهر الرواية بطلان الصلاة ولزوم الاستئناف، وعليه: فيحمل (وإن ذكرها بعد الصلاة فليقضها)، يعني فليقض الصلاة، ولا شيء عليه من سجود سهو أو ما أشبه.

**ولكن ما أفيد خلاف الظاهر،** فإن ظاهر سياق الرواية، عود الضمير على مرجع واحد، وهو تكبيرة الإحرام وليس عائداً على الصلاة نفسها، مضافاً إلى أن قوله (ولا شيء علقيه) لا ينسجم مع قوله (فليقضها) إذا كان المراد اعادة الصلاة من جديد. وأما قوله (فليكبر في موضع التكبير) فإن المقصود بموضع التكبير يعني فليكبر قائماً، إذ لا يجزيه أن يتداركها وهو قاعد، بل لابد أن يكبرها قائماً، فان موضع التكبير هو القيام. وبناءً على ذلك فتكون صحيحة زرارة من الروايات الدالة على الصحة، فلا معارضة بينها وبين موثق أبي بصير، لا ما قبل الركوع لأنهما متفقان على ما قبل الركوع، ولا ما بعد الركوع لأن موثقة أبي بصير تقول فليمضي في صلاته، غاية الأمر لم تذكر هل يمضي في صلاته بعد تدارك التكبيرة أم لا؟ فصحيحة زرارة أضافة إلى ذلك أنه يمضي في صلاته مع تدارك التكبيرة. يأتي الكلام في صحيحة الحلبي.

### 031

ذكرنا فيما سبق أن الروايات التي تناولت نسيان تكبيرة الإحرام مختلفة المفاد، والبحث فيها من ثلاث جهات:

**الجهة الأولى**: فرز التعارض المستقر. الجهة الثانية: تحقيق الجمع العرفي بين المتعارضين تعارضاً بدوياً. وقلنا بأن هذا له طرفان:

**الطرف الاول:** تعارض صحيحة زرارة وموثق ابي بصير وسبق الكلام فيه. **الطرف الثاني**: تعارض صحيحة الحلبي مع موثق أبي بصير. وقبل بيان موطن التعارض بينهما وكيفية الجمع العرفي لابد من التعرض لمفاد صحيحة الحلبي في نفسها، حيث قال فيها: (سألته عن رجل نسي أن يكبر حتى دخل في الصلاة فقال (ع): أليس كان من نيته أن يكبّر؟ قلت: نعم، قال: فليمض على صلاته). حيث ادعي ان ظاهرها ان من نسي تكبيرة الاحرام وقد كان ناوياً لها حين دخوله في الصلاة اجزاه ذلك وصلاته صحيحة. **ولكن البحث وقع في هذا المفاد من جهتين:**

**الجهة الأولى**: هل أن منظور الجواب في صحيحة الحلبي إجراء قاعدة التجاوز أم أن منظور الجواب في صحيحة الحلبي علاج النسيان، فهنا اتجاهان بين الاعلام في تحليل مفاد الرواية: **الاتجاه الاول:** ما ذهب اليه المحقق الهمداني في (مصباح الفقيه) وتبعه مرتضى الحائري في كتاب الخلل في الصلاة أن منظور الرواية في الجواب هو لفرض الشك وإجراء قاعدة التجاوز، أي قول الراوي (سألته عن رجل نسي أن يكبر حتى دخل في الصلاة)، ليس المقصود به نسيان التكبير بل المقصود به نسيان صدور التكبيرة وفرق بينهما، إذ تارة ينسى المكلف تكبيرة الإحرام فهو نسي التكبير، وتارة ينسى المكلف هل كبر أم لا؟ فهو ينسى صدور التكبير منه لا أنه نسي تكبيرة الإحرام. والمنظور في الرواية نسيان صدور التكبير بمعنى أنه بعد أن تلبس بالصلاة كأن دخل في القراءة أو دخل في الركوع نسي، فنسي صدور التكبير منه لا انه نسي نفس التكبير، والشاهد على أن منظور الرواية فرض الشك وإجراء قاعدة التجاوز ثلاث قرائن اقيمت في كلمات الاعلام:

**القرينة الاولى: قرينة سياقية.** ما أشار اليها الحائري في الخلل حيث قال ان الجواب مشتمل على التعليل بأمر وجداني، حيث قال: (اليس كان من نيته ان يكبر؟ قلت نعم) واشتمال الجواب على التعليل بأمر وجداني قرينة على النظر لقاعدة التجاوز وإلا لا معنى للتعليل بأمر وجداني، إذ لو كان المنظور في الجواب ان من نسي تكبيرة الإحرام حتى دخل في الصلاة صحت صلات تعبداً لم يكن وجه للتعليل بأمر وجداني وهو أن يقال: هل كان بينته أن يكبّر، فإنه لا مصحح للتعليل بهذا الأمر الوجداني الا التنبيه على أنك ذكراً ولست ناسياً، فكأنه قال: إذا كنت دخلت الصلاة وأنت ناوي للتكبير فأنت قد كبّرت. يعني لا يصح التعليل بأمر وجداني عرفا الا في مقام التنبيه على أن المكلف ذاكر لا ناسي وإلا لو كان الجواب هو الصحة تعبداً لما كان هناك مناسبا للتعليل بالامر الوجداني. فإنّ ذكر التعليل شاهد على رفع الحالة الوجدانية التي عند المخاطب وليس الغرض هو الجواب التعبدي.

**القرينة الثانية: قرينة ارتكازية،** مقتضى طبع الإنسان إذا دخل عملاً ناوياً له أن لا ينساه، خصوصاً إذا كان الجزء اول الأجزاء، فإن مقتضى طبع الإنسان إذا نوى على عمل أن لا ينسى الجزء الأول على الاقل، لانه الابتداء. فمقتضى ذلك القدر المتيقن ان لا ينسى الجزء الاول، خصوصاً في صلاة الفرادى مع نيته لذلك، فهذه قرينة ارتكازية على أن المنظور فرض الشك لا فرض النسيان.

**القرينة الثالثة: قرينة خارجية**، أي أن المستفاد من الروايات الأخرى أن هذه الرواية ناظرة لفرض الشك وإجراء قاعدة التجاوز لا فرض النسيان، ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما: (في الذي يذكر انه لم يكبر في اول صلاته، قال: إذا استيقن أنه لم يكبر فليعد، ولكن كيف يستيقن). فإنّ تعبير الامام (ع) في الجواب (ولكن كيف يستيقن) شاهد على استبعاد ان ينسى الانسان تكبيرة الإحرام ناوياً لها [[16]](#footnote-17).

**ومنها**: ما رواه الصدوق، قال الصادق (ع): (الإنسان لا ينسى تكبيرة الافتتاح).

فهذه قرائن خارجية على أن المنظور في صحيحة الحلبي جواباً هو فرض الشك أو التنبيه على أنك ذاكر لا فرض نسيان تكبيرة الإحرام.

**الاتجاه الثاني**: ما ذهب إليه جملة من الأعلام منهم السيد الحكيم والخوئي، والسيد الإمام (قده) من أن المنظور في الرواية فرض النسيا، (نسي أن يكبر حتى دخل في الصلاة، فقال أليس من نيته أن يُكبّر.)، فإن ظاهر الجواب اسناد النسيان لنفس التكبيرة. وما ذكر في الجواب ما هو إلا لبيان شرط تعبدي في الصحة، وهو أنه إنما صلاته تصح إذا دخل الصلاة ناوياً للتكبير. لا من باب كفاية النيّة في صحة العبادة كما أشكل به العلامة الحائري (في الخلل)، قال بأنه لو حملت على فرض النسيان لكان الجواب ان النية في العبادات تجزي عن العمل، وهذا لا يمكن القول به، فإنه كيف يتجزى بالعبادات في النية عن العمل، والحال بأن قوام العبادة بالعمل وإن كانت النية دخيلة في ترتب الآثار، لكن قوامها بالعمل، ولو كانت النية دخيلة في تحقق الآثار. ولو كانت النية تجزي عن العملة لتعطلت الخيرات والقربات. فإذن كيف يقول الامام إذا كان ناوياً يكفي؟!. فإن من يحمل الرواية على المفاد التعبدي ليس مقصوده كفاية النية عن العمل، وإنما المقصود بيان شرط تعبدي في الصحة، وهو أنه يشترط في صحة عمل من نسي تكبيرة الإحرام أن يكون ناوياً لها حين دخوله في الصلاة. فأي الفهمين هو الأقرب إلى فهم العرف؟

**ولا يبعد أن ظاهر الرواية هو الثاني**، فإن إسناد النسيان إلى نفس التكبيرة مع احتمال عرفي أن يكون قوله (أليس من نيته أن يكبر) بياناً للشرط التعبدي أو مورد الحكم، فحينئذٍ لا يرفع اليد عن ظاهر الرواية بحملها على فرض الشك بمجرد هذه التوجيهات التي لا تصل إلى مستوى القرينية.

**الجهة الثانية:** في مفاد الرواية، ما ذكره السيد الامام (قده) في (ص342، كتاب الخلل) بأن الرواية مجملة ولا تصلح للاستدلال بها على شيء، والشاهد على الاجمال انه في الرواية قال: اليس كان من نيته ان يكبر؟ قلت: نعم. فيقول: ان نعم هل جواب للنفي أم للمنفي؟ حيث ذكروا في النحو أن هناك فرقاً بالجواب ببلى والجواب بنعم، فاذا ورد استفهام انكاري فقد يجاب عنه بنعم وقد يجاب ببلى، (ألست ربكم) فلو قالوا بلى، فهو جواب إقرار بالمنفي، يعني ربنا. أما لو قالوا نعم، لكان إقراراً بالنفي، يعني لست بربنا. فالفرق بين (نع، وبلى) إذا وردتا في الاستفهام الانكاري أو التقريري: أن (نعم) إمضاء للنفي. وأن (بلى) إمضاء للمنفي. فهنا الكلام يأتي حيث قال في الرواية: أليس كان من نيته أن يكبر؟ قلت: نعم، فهل مقصوده بنعم إمضاء المنفي يعني كان من نيته أن يكبر، أو إمضاء النفي، يعني ما كان من نيته أن يكبر، فإذا كان إمضاءاً للنفي معناه أن شرط الصحة هو النسيان المطبق يعني ما كان نيته، فكأن الإمام (ع) يقول إذا لم يكن من نيته أن يكبر بأن كان نسيانه نسياناً مطبقاً فحينئذٍ تكون صلاته صحيحة، وأما إذا كان (نعم) إمضاء للمنفي معناه أن شرط الصحة إن كان ناوياً ان يكبر فنسي حينئذٍ تصح صلات وإلا فلا، ولأجل الإجمال في الرواية، حيث لا نعلم أن (نعم) هل راجعة إلى المنفي أو إلى النفي، تسقط الرواية عن الاستدلال، لدورانها بين المتباينين، لأننا لا ندري ما هو شرط الصحة، هل هو النسيان المطبق أو النسيان مع النية.

لكن الظاهر إن مرجع (نعم) إمضاء المنفي لا إمضاء النفي، والقرينة على ذلك لو كان (نعم) إمضاءاً للنفي بحيث يكون الشرط المصحح للصلاة هو النسيان المطبق، لكان النسيان العابر اسوأ حالاً من النسيان المطبق، بان يقول الإمام إذا كنت لا تذكر شيئاً بأن كنت ذاهلاً ولم تكن تنوي تكبيرة الإحرام فصلاتك صحيحة، وأما إذا كانت ناوياً ومتهيئاً للصلاة ومع ذلك نسيت فصلاتك باطلة، فهذا غير محتمل. فبالنتيجة: بما ان لازم رجوع نعم إلى النفي هو ترتب حكم على أن من نوى وتهيأ ومع ذلك نسي فصلاته باطلة يستلزم منه أن يكون الناسي الناوي أسوأ حالاً من غيره وهذا مستنكر عرفاً، كان ذلك قرينة ارتكازية في رجوع (نعم) للمنفي، وقد تستعمل في اللغة العربية ذلك. وبعد أن تنفح مفاد الرواية وهو أن مفادها أن من نسي تكبيرة الإحرام وقد كان ناوياً لها فإن صلاته صحيحة. نذكر الجهة الثانية وهي ملاحظة النسبة بين هذه الرواية وبين موثقة أبي بصير. ففي معتبرة أبي بصير جعل المدار على الركوع، وفي هذه الصحيحة جعل المدار على النية. فمفاد هذه الصحيحة أن صحة الصلاة لمن نسي تكبيرة الإحرام تدور مدار النية، فإن كان ناوياً لها صحت صلاته ركع أو لم يركع، بينما ظاهر معتبرة ابي بصير أن المدار على الركوع (سألت أبا عبد الله (ع) قام للصلاة ونسي أن يكبر؟ قال: إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع فليكبّر، وإن ركع فليمضي في صلاته). فقد يقال بأن النسبة بينهما عموم من وجه لأن مفاد صحيحة الحلبي أنه إن نوى صحت صلاته ركع أو لم يركع، وإن لم ينو لم تصح صلاته ذكر قبل الركوع أو ذكر قبل الركوع، بينما مفاد معتبرة أبي بصير: إن ذكرها بعد الركوع صحت صلاته نوى أم لم ينو. فبينهما عموم من وجه، ويتعارضان فيمن لم ينو تكبيرة الإحرام لكنه لم يذكرها الا بعد أن ركع ، فمقتضى صحيحة ابي بصير صحة صلاته، ومقتضى صحيحة الحلبي بطلان صلاته لأنه لم يكن ناوياً. فحينئذٍ لابد من النظر إلى أمور: بأن هذا إذا لم تكن معتبرة أبي بصير معارضة بصحيحة علي بن يقطين، فإنّ معتبرة أبي بصير إذا كانت ساقطة بالمعارضة مع صحيحة علي بن يقطين فلا تصل النوبة للجم بينها وبين صحيحة الحلبي.

**الأمر الاول:** أن قوله (ع): (أليس كان من نيته أن يكبّر)، بمثابة مفهوم القيد؟ أو بمثابة مفهوم الشرط؟ لأنه إذا جعلنا هذه الجملة بمثابة مفهوم القيد فلا تعارض بينهما، بخلاف ما إذا جعلناها بمثابة مفهوم الشرط، فإننا إذا جعلناها بمثابة مفهوم القيد، فكأنّ الإمام (ع) في جوابه قال: ألناسي للتكبيرة الناوي لها يمضي في صلاته. فإن مفهوم القيد ليس مفهوماً كليّاً، أي لا يتسفاد من القيد إلا أن الحكم لا يترتب على الطبيعي، لا أن الحكم يدور مدار القيد وجوداً وعدماً، مثلاً إذا قال: اكرم العالم العادل، لا يستفاد من قوله (العادل) إلا ان وجوب الإكرام ليس ثابتاً لطبيعي العالم، لا أن وجوب الإكرام يدور مدار العدالة، فغايته أن هذا القيد يخرج القدر المتيقن وهو الأمور المتجاهر بالفسق، فهذا القدر المتيقن الذي خرج، وما سواه عالم غير أموي وعالم فاسق غير متجاهر، فلا ندري أنه خرج أم لا؟ فنتمسك بإطلاق الموصوف، فإذن بالنتيجة مفهوم القيد لا يثبت دوران الحكم مدار القيد بخلاف مفهوم الشرط، لو قال: أكرم العالم إن كان عادلاً، فإن ظاهر دوران الوجوب مدار العدالة، فهل قوله: (اليس كان من نيته أن يكبر؟ قلت: نعم، قال: فليمض في صلاته)، فهل هذا بمثابة مفهوم القيد، كأنه قال: الناسي الناوي يمضي في صلاته، أو بمثابة مفهوم الشرط: الناسي لتكبيرة الإحرام إن كان في نيته أن يكبر مضى في صلاته وإلا فلا. وإنما تحصل المعارضة بين صحيحة الحلبي ومعتبرة ابي بصير إذا كانت الجملة بمثابة مفهوم الشرط، وإلا لو كانت الجملة بمثابة مفهوم القيد غايته لا يتثبت صحة الصلاة لمطلق من نسي لا أن الصحة تدور مدار النية وجوداً وعدماً فلا تتعارض مع صحيحة نصّت على الشرط، وأن المدار على الركوع.

### 032

**كان البحث في النسبة بين صحيح الحلبي** (سألته عن رجل نسي أن يكبّر حتى دخل في الصلاة، فقال: أليس كان من نيّته أن يكبّر؟ قلت: نعم، قال: فليمضي في صلاته). **وبين موثقة أبي بصير** (سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل قام الى الصلاة فنسي ان يكبر فبدأ في القراءة، فقال: إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع فليكبر، وإن ركع فليمضي في صلاته). وقلنا تارة يكون قوله (ع) في صحيحة الحلبي (اليس كان من نيته أن يكبر) مجرد بيان مورد من موارد هذه الكبرى، وهي مضيه في الصلاة وصحة صلاته، فلا معارضة بينها وبين قوله (إذا ركع فليمضي في صلاته)، وإن كان المقصود بهذه الجملة مفهوم الوصف أيضاً لا معارضة بينها لأن غاية ما يستفاد من قوله (اليس كان من نيته ان يكبر) ان نسيان التكبيرة ليس موضوعاً لصحة الصلاة على إطلاقه وهو ساكت على ما هو المناط فيه، فلا يتنافى معت ذكر المناط في رواية أخرى وهي قوله (إذا ركع فليمضي في صلاته). تارة نستفيد من قوله (اليس كان من نيته ان يكبر) سياق التحديد، أي انه في مقام تحديد ما هو مناط صحة صلاته، فإذا كان في سياق التحديد انعقد له مفهوم كمفهوم الشرط، فأصبحت القضيتان قضيتين شرطيتين:

ففي الأول قال: إن نوى أن يكبر صحت صلاته. وفي الثاني يقول: إن ذكر بعد الركوع صحت صلاته، فتكون النسبة بينهما النسبة بين قضيتين شرطتين. وهناك بحث كبروي في تقابل القضايا الشرطية نشير اليه، وهو: لكل قضية شرطية إطلاق واوي وإطلاق أوي، وليس أحدهما في طول الآخر بل هما في عرض واحد، ومفاد كل منهما يختلف عن مفاد الآخر، مثلاً: إذا جئنا لقوله (إذا خفي الأذان فقصّر صلاتك)، فلها إطلاق واوي، معنى الإطلاق الواوي ان الشرط المذكور كاف في وجوب التقصير، أي ان الشرط المذكور سبب تام لوجوب التقصير لا يحتاج في سببيته إلى ضميمة. فإنّ هذا مقابل التقييد بالواو، لأنه اذا احتاج الى ضميمة لقيد بالواو وقيل هذا وذاك وذاك سبب للتقصير، لا هذا فقط، فمقابل التقييد بالواو يستفاد من إطلاق قوله (إذا خفي الاذان فقصر) في أنه سبب تام لا يحتاج في سببيته إلى ضميمة.

وهذا لا يتنافى مع وجود سبب آخر، لأن غاية مفاد الإطلاق الواوي أن هذا سبب تام لوجوب القصر لا ينافي وجود سبب تام آخر لوجوب القصر كما في قوله: (إذا غابت الجدران فقصّر)، إذن فليس بين الإطلاقين الواويين لكل من الشرطيتين أيّ تنافي وتعارض. فإن المستفاد من قوله (إذا خفي الأذان فقصّر) أن خفاء الأذان سبب تام وشرط كافي، والمستفاد من قوله (إذا غابت الجدران فقصر) أن غياب الجدران سبب تام وكافي. ولا تعارض بين الإطلاقين الواوين.

وهناك إطلاق أوي في عرضه، والمقصود بالإطلاق الأوي أن هذا الشرط لازم، يعني لا بديل عنه، فإنه لو كان له بديلاً لعطفه بأو، فقال: إذا خفي الاذان فقصر أو إذا غابت الجدران فقصر، يعني لكل منهما محقق للوجوب، أي لكل منهما بديل وند في عرضه، فإذا لم يذكر أو، واكتفى بقوله (إذا خفي الأذان فقصّر) انعقد له إطلاق أوي، يعني أن لا بديل عنه، بل لابد منه.

لكن كلمة (لابد من) لا تعني أنه فرغ عن سببيته التامة، يعني فرغ عن إطلاقه الواوي ثم جئنا لمرحلة أخرى وقلنا لا بديل عنه، بل هما في عرض واحد، اذ لا قد لا يكون سببا تاماً لكن مع ذلك لا بديل عنه، أي قد يكون (إذا خفي الأذان فقصّر) جزء للسبب، لكن من حيث جزئيته للسبب لا بديل عنه، فما يفهم من الإطلاق الاوي ليس إلا معنى كلمة (لا بديل عنه في سببيته)، لا أن المفهوم من الإطلاق الأوي أنه سبب تام وبعد تماميته لا بديل عنه، يعني أنه علة منحصرة، كلا فليس علة منحصرة.

إذن فليس الإطلاق الأوي في طول الإطلاق الواوي أي بعد المفروغية عن سببيته التامة، بعد ذلك يأتي الإطلاق الأوي ليفيد أنه السبب المنحصر كما تصور المحقق النائيني، بل المسألة ليست كذلك، فليس المستفاد من الإطلاق الأوي إلا أنه لا بديل عنه ولو كان هو جزء من السبب وليس سببا ًتاماً، فلذلك يكون الإطلاق الأوي في عرض الإطلاق الواوي،

بالإطلاق الواوي نقول سبب تام، وبالإطلاق الأوي نقول لا بديل عنه.

إذن لا تعارض بين الإطلاقين الواويين ولا تعارض بين الإطلاقين الأويين. لأنه عندما يقول (خفاء الأذان لا بديل عنه) لا ينافي قوله (غياب الجدران لا بديل عنه)، كلاهما لا بديل عنه، لكن لعل كلاً منهما جزء السبب، وأن السبب مجموعهما، فكل منهما من حيث جزئيتهما للسبب لا بديل عنه، والسبب مجموعهما، فإذن لا منافاة بين الإطلاقين الواويين لاحتمال أن كلاً منهما سبب تام، ولا منافاة بين الإطلاقين الأوليين لاحتمال أن كلاً منهما جزء السبب فيحتاج السببية إلى مجموعهما، فأين المنافاة بين قوله (إذا خفي الاذان فقصر) وبين قوله (إذا غابت الجدران فقصر)؟

**الجواب**: إن المنافاة بين الإطلاق الأوي في كل منهما والإطلاق الواوي في الآخر لا يجتمعان. فإن الإطلاق الاوي في قوله: (إذا خفي الأذان فقصر) يعني لا بديل عن خفاء الاذان، والإطلاق الواوي في قوله (إذا غابت الجدران) بأن غياب الجدران سبب تام لا يحتاج الى ضميمة، يعني يؤثر اثره بدون ضميمة، فيتعارض الإطلاق الاوي في الأولى الذي يقول لا بديل عنه، مع الإطلاق الواوي في الثانية الذي يقول أنه سبب كافي ولا يحتاج إلى الضميمة.

**وبعبارة أخرى:** التعارض بين الإطلاق الأوي في الأولى الذي مفاده أن خفاء الأذان شرط لازم، وبين الإطلاق الواوي في الثانية الذي مفاده أن غياب الجدران سبب كافي، فهناك تعارض بين اللازم وبين الكافي، إذا كان الأول لازم فالثاني ليس بكافي، وإذا كان الثاني كافياً فالاول ليس لازماً، فالمعارضة بين الإطلاق الأوي في كل منهما والإطلاق الواوي في الآخر. وبالتالي، فمقتضى استقرار هذه المعارضة تساقط الإطلاقين، ولا يمكن الجمع بينهما، فهذا تعارض مستقر لا يمكن الرجوع إلى أي منهما، حيث إن النائيني توهم الطولية كما قلنا، فقال هناك طولية فلا يكون إطلاق أوي إلا بعد الفراغ عن الإطلاق الواوي، فإذا سقط الإطلاق الأوي بالمعارضة يبقى الإطلاق الواوي سليما عن المعارض.

فنقول: بأن المعارضة مركزها بين الإطلاق الاوي في (أ) والإطلاق الواوي في (ب) وبالعكس، فيتساقطان بالمعارضة، فلا يبقى لدينا لا إطلاق أوي ولا إطلاق واوي، ونفس الكلام نطبقه في المقام،

فنقول: عندنا قضيتان شرطيتان: 1ـ إذا كان قد نوى التكبير صحت صلاته. 2ـ إذا ركع صحت صلاته.

ففي الأول لها إطلاق واوي وأوي، فالإطلاق الواوي لها يقول: أنها شرط كافي، بدون حاجة لضميمة، يكفي في صحة الصلاة نية التكبير. والإطلاق الاوي لها يقول: أن نية التكبير لها شرط لازم، يعني لا بديل عنه.

ويأتي نفس الكلام في إذا ركع صحت صلاته، فيقع التعارض بين الإطلاق الأوي لقوله (إذا نوى التكبير صحت صلاته) وبين الإطلاق الواوي لقوله إذا ركع صحت صلاته الذي يقول الركوع كافي في صحة الصلاة بلا حاجة غلى ضميمة، فكيف يتم الجمع بين المفادين جمعاً عرفياً. هنا وجوه للجمع:

**الوجه الأول:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في أجود التقريرات[[17]](#footnote-18)، وأيده شيخنا الأستاذ (قده) في (دروس في مسائل في علم الأصول ج2): محصّل كلامهما: أن منطوق الثانية أخص مطلقا من مفهوم الأولى، فمن باب حمل المطلق على المقيد يقيد به، اي نسبة منطوق الثانية لمفهوم الأولى نسبة المقيد إلى المطلق، لننظر إلى مفهوم الأولى ومنطوق الثانية. فمفهوم الأولى (إذا نوى أن يكبر صحت صلاته) مفهومها: إذا لم ينو صحت صلاته سواء ركع أو لم يركع، المفهوم مطلق. بينما في مقابل هذا المفهوم: إذا ركع صحت صلاته، فصار منطوق الثانية أخص من مفهوم الأولى. **مفهوم الاولى**: إذا لم ينو التكبير لم تصح صلاته، **منطوق الثانية** بمثابة الاستدراك: لكن إذا ركع صحت صلاته. **فمنطوق الثانية أخص مطلقاً من مفهوم الأولى فيقيد به فاذا قيد به تكون النتيجة مفاد أو**. أي (إذا نوى التكبير صحت صلاته او اذا ركع صحت صلاته).

**ودعمه شيخنا الاستاذ بأن سر هذا الجمع**: أن المعارضة بين مفهوم الاولى وأصل السببية في الثانية، يعني في منطوق الثانية، لأن مفهوم الأولى يقول: إذا نوى أن يكبر صحت صلاته، أن لا سبب آخر لصحة الصلاة إلا هذا السبب وهو نية التكبير، فمفهوم الأولى ان لا سبب آخر، بينما منطوق الثانية أن الركوع سبب ولو في الجملة، فينافى إطلاق مفهوم الاولى مع أصل منطوق الثانية، لأن اصل منطوق الثانية يقول: الركوع سبب ولو في الجملة، فيتنافى مع قوله: أن لا سبب، فحيث إن التنافي بين إطلاق المفهوم وأصل المنطوق كان أصل المنطوق مقيّداً للمفهوم، وتنتهي النتيجة بمفاد أو. ولا حاجة إلى أن نرفع المعارضة بالتقييد الواوي، فنقول: مجموعهما سبب، لأنه وإن كانت المعارضة ترتفع بذلك لكن لا حاجة اليه، لأن الإطلاق الواوي في كل منهما ليس طرفاً للمعارضة وما دام الظهور والإطلاق ليس طرفاً للمعارضة فلا موجب للتصرف فيه ما دام ليس طرفاً للمعارضة وإن كان التصرف فيه يرفع المعارضة، لكن ما دام ليس طرفاً للمعارضة فلا مقتضي للتصرف فيه يبقى على حاله، إذن المعارضة بين المفهوم وبين أصل المنطوق في الثانية فيقيد به.

**الصحيح:** أن منطوق الثانية أعم من وجه[[18]](#footnote-19)، لا أنه أخص مطلقاً، فإذا حررنا القضيتين: مفهوم في الأولى، ومنطوق في الثانية.

**أما مفهوم الأولى**: **فهو قضية عدمية**، إذا لم ينو التكبير، لم تصح صلاته. وهذا اعم من منطوق الثانية لأنه يجتمع مع الركوع ومع عدمه.

**أما منطوق الثانية:** إذا ركع صحت صلاته، فهذا يجتمع مع عدم النية ومع النية، ويجتمع مع النية، فيصير مفترق عن المفهوم في فرض النية، لأن موضوع المفهوم عدم النية، فمنطوق الثانية أعم من المفهوم من وجه لأنه يفترق عنه في فرض النية وهو فرض عدم التعارض بينهما كما إذا نوى وركع. إذن في فرض أنه نوى وركع افترق منطوق الثانية عن مفهوم الاولى، وفي فرض أنه نوى ولم يركع افترق مفهوم الاولى عن منطوق الثانية، وفي فرض أنه لم يحصل شيء منهما حينئذٍ لا معارضة بينهما، إذن النسبة بينهما عموم من وجه، لا أن منطوق الثانية اخص من مفهوم الأولى.

وأما ما أفاده الشيخ الأستاذ (قده) [[19]](#footnote-20): أن المعارضة بين إطلاق مفهوم الاولى وأصل منطوق الثانية، لأن منطوق الثانية مفاده السببية، بينما مفهوم الأولى أن لا سبب غيره، فيقع التعارض بينهما.

أقول: بمقتضى ما تم بيانه يتضح ليست المعارضة بين إطلاق مفهوم الأولى واصل منطوق الثانية، بل المعارضة بين إطلاق مفهوم الاولى وإطلاق منطوق الثانية، لأن إطلاق المفهوم هو عبارة عن الإطلاق الأوي للمفهوم الذي يقول لا بديل عنه، لا أنه يقول لا سبب غيره.

**وفرق بين العبارتين**: بين أن تقول: (لا سبب غيره)، وبين أن تقول: (لا بديل عنه)، لا يفهم من قوله (إذا خفي الأذان فقصّر) إلا أنه لا بديل عنه، يعني هو سبب لازم، كما قلنا. ولا يستفاد من المفهوم اكثر من ذلك، أي أن مفهوم قوله (إذا خفي الأذان فقصّر) إذا لم يخف الأذان فلا يكفي شيء آخر عنه، لا أنه يقول أصلاً لا سبب غيره. لذلك بما أن المفهوم من قوله (إذا لم يخف الأذان فلا تقصر) (إذا لم تنو التكبير فلا تصح صلاتك) مفهومه أن ليس غيره سبباً كافياً، لأن هذا سبب لازم فغيره ليس سبباً نافياً فلا ينافي اصل السببية في غيره، لذلك لا تعارض بين مفهوم الأولى وبين أصل منطوق الثانية، إذ مفهوم الأولى يقول: هذا شرط لازم فلا يكفي في السببية غيره، ومنطوق الثانية يقول هذا سبب في الجملة ولو بالإنضمام في الأولى، فلا تعارض بينهما، إنما يتحقق التعارض إذا تم الإطلاق في منطوق الثانية، فإن مقتضى الإطلاق في مفهوم الثانية الذي عبرنا عنه بأنه إطلاق واوي أنه سبب كافي، فلا يجتمع إطلاق مفهوم الأولى الذي يقول لا حاجة لا يكفي سبب غيره، وبين إطلاق مفهوم الثانية الذي يقول هو سبب كافي، فالتعارض بين الإطلاق الأوي للأولى، والإطلاق الواوي في الثانية، وما ذكر من وجه للجمع غير صناعي.

**الوجه الثاني**: أن يدعى أن المنطوق أقوى من المفهوم، فبما أن الثانية إطلاقها إطلاق منطوق والأولى إطلاقها إطلاق مفهوم والمنطوق أقوى ظهوراً من المفهوم فيقدم الإطلاق في الثانية على المفهوم في الأولى من باب تقديم الأظهر على الظاهر وتكون النتيجة بالجمع بالأو.

ولكن هل العرف يقبل ذلك؟ أو يرى العرف أن المفهوم ظهور التزامي بيّن بالمعنى الأخص، فلا يقل ظهوراً واعتباراً من المنطوق، وإذا قال المولى في دليل: المرأة تغتسل إذا جامعها زوجها. وقال في دليل آخر: المرأة تغتسل إذا أمنت)،

فإن العرف إذا لاحظ هذين الدليلين لا يقول بأن منطوق الثانية يقدم على مفهوم الأولى، بل يرى أنهما متكافئان متعارضان. فمفهوم الاولى: أن ليس عليها الغسل إذا لم تجامع، بينما منطوق الثانية: أنها إذا أمنت فعليها الغسل. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 033

ما زال الكلام في الجمع بين صحيح الحلبي (إذا نوى أن يكبّر فنسي التكبير صحت صلاته). وبين موثق أبي بصير (إذا ركع ثم تذكر التكبير صحت صلاته). وذكرنا سابقاً وجهين للجمع.

**الوجه الثالث**: إن المنبّه على كون الجمع جمعاً عرفياً أن يجمع الدليلان في سياق واحد فإذا رؤيا متلائمين في السياق كان أحدهما قرينة على الآخر في فرض الانفصال، وفي المقام كذلك، فإنه لدينا جملتان منفصلتان:

**إحداهما:** إذا نوى التكبير ثم نسيه فليمضي في صلاته. **ثانيهما**: إذا ركع فتذكر التكبير فليمضي في صلاته. وهاتان الجملتان لو جعلتا في سياق واحد فقيل اذا نسي المكلف التكبيرة فإذا نواها ثم نسيها صحت صلاته، وإذا تذكرها بعد أن ركع صحت صلاته، فإنهما يرى متلائمين وأن المقصود كفاية احدهما في تصحيح الصلاة وهذا ما عبرنا سابقاً بالجمع الأوي. فاذا كانا متلائمين على فرض الإتصال فهما كذلك على فرض الانفصال، أي انهما إذا القيا للعرف فإن العرف يفترضهما متصلين ويراهما متلائمين فكذلك إذا تلاقهما منفصلين يجمع بينهما بالجمع الأوي. ولكن ليس فرض الإتصال بين الدليلين منبهاً على الجمع العرفي بينهما دائماً، بل قد يكون في الاتصال تقتضي ان يكون هذا الجمع جمعاً عرفياً لا توجد هذه الخصوصية في فرض الإنفصال.

وقد يكون فرض الإنفصال منبهاً على الجمع العرفي دون فرض الإتصال، مثلاً: إذا قال المولى: أكرم العالم، وقال في دليل آخر: لا تكرم أي فاسق، فإنهما يريا متعارضين في مورد الاجتماع ولكن لو جمع المولى بينهما في دليل واحد فقال: اكرم العالم ولا تكرم أي فاسق، لرؤي أن الدليل الثاني بنظر العرف حاكم على الأول وقرينة عليه، من خلال العطف بـ(أو) وهذا لا يتأتى في فرض الإنفصال ومن خلال التعبير بأداة العموم (ولا تكرم أي فاسق)، فإن التعقيب بأداة العموم ظاهر بأنه ناظر لجملته الأولى ويريد الحكومة عليها بأن محمولها لا يمتد لفرض الفسق، بينما إذا كانا منفصلين فقد يكونا متعارضين، وقد يكون الانفصال مساهما في الجمع دون الاتصال، مثلاً: إذا قال المولى: إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله بالماء ثلاثا مع التراب.

وقال في رواية أخرى: إذا ولغ الكلب في إناء احدكم فليغسله سبعاً. لو فرضنا أن المولى جمع بين الروايتين في كلام واحد، يرى متعارضين، مع أنهما متصلان، فلو قال إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله بالماء ثلاثاً، وإذا ولغ فليغسله سبعاً، فإنهما مع اتصالهما يرى متعارضين، بينما إذا انفصلا ووردا دليلين فإن العرف يرى أن السبع محمول على الندب وتأكيد الطهارة، إذن قد يكون الإتصال مساهما في الجمع العرفي، وقد يكون الانفصال مساهما في الجمع العرفي، فليس الإتصال دائماً منبها على كون الجمع بالجمع الأوي عرفياً حتى على فرض الانفصال كما هو في محل كلامنا.

**الوجه الرابع: ويعتمد على مقدمتين: المقدمة الأولى:** بناء على ما اخترناه في بحث (مفهوم الشرط) من أن الشرط لا مفهوم له، وإنما المفهوم يقتنص من القرائن السياقية والارتكازية، وإلا فالجملة الشرطية في حد ذاتها ليس لها مفاد إلا الثبوت عند الثبوت، فإذا قال: إذا شربت السم تموت، فليس المقصود أنك إذا لم تشرب السم تبقى حياً خالداً، وإنما بيان ثبوت الموت عند ثبوت السم، أو لو قال المولى: إذا حضرت الدرس تلقى صديقك، ليس معنى ذلك إذا لم تحضر الدرس لم تلق صديقك للأبد. فليس مفاد الجملة الشرطية إلا الثبوت عند الثبوت، لا الانتفاء عند الانتفاء، لكن قد يستفاد من الجملة الشرطية بعد المعاني الخاصة لقرائن سياقية ومقامية، مثلاً: قد يستفاد من الجملة الشرطية جعل الحكم في فرض الموضوع لا مطلقا كما في قوله (إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه) فإن المقصود أن الحرمة مجعولة في فرض حرمة الشيء، لكن هذا لا يعني أنه إذا حلل شيئا حلل ثمنه. وقد يكون المولى في مقام بيان الحدوث عند الحدوث، بحيث يتكرر الجزاء بتكرر الشرط، كما إذا كان الجزاء من قبيل الاحكام الجزائية، أو التأدبيبة، فلو قال المولى: إذا جامع المحرم زوجته نحر بدنه، فإن ظاهر هذا السياق: الحدوث عند الحدوث، و مقتضى ذلك أن يتكرر الجزاء عند تكرر الشرط، لكن لا مفهوم لها، بمعنى أنه اذا لم يجامع زوجته فلن ينحر بدنه، لعله ينحر بدنه بسبب آخر. وقد يكون المولى في مقام تعليق الجزاء على الشرط، بحيث لا وجود للجزاء الا للشرط فينتفي بانتفائه، قد يكون المولى في مقام تعليق طبيعي الجزاء على الشرط، وقد مثلوا لذلك: بموثق أبي بصير عن أبي عبد الله (ع): (إن علياً (ع) كان يقول إذا ركضت الرجل أو طرفت العين، فكل. فإن مقتضاها أنه إن لم تركض الرجل ولم تطرف العين للذبيحة، فلا يحل أكلها. ومن الغريب أن مجموعة من الأعلام استدلوا بالروايات على ثبوت مفهوم الشرط، والحال بأنه لابد من تنقيح مفهوم الشرط في رتبة سابقة، ثم نبحث هل للرواية مفهوم أم لا، لا أننا نستدل بالرواية على ثبوت مفهوم الشرط، فإن استفادة المفهوم قد تنشأ عن قرائن سياقية ومقامية ككون المولى في مقام التحديد مثلاً. وقد ينشأ المفهوم عن سياق التحديد، سواء كانت الجملة شرطية أو وصفية، لأن منشأ المفهوم هو سياق التحديد لا صياغة الجملة، نحو: صحيح أبي بزيع عن الرضا (ع): (عن الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج فلا ينزلان، فمتى يجب الغسل؟ [فمن خلال السؤال فهمنا أنه يريد تحديد ما هو موطن وجوب الغسل]. فقال (ع): إذا التقى الختانان وجب الغسل). فإن انعقاد المفهوم هنا بمعنى أنه إن لم يتلق الختانان في فرض عدم الإنزال فلا غسل لا لأجل أن الجملة شرطية، بل حتى لو كانت وصفية، بل لأجل سياق التحديد. **هذه المقدمة الاولى** وهي اختلاف معاني الجملة الشرطية باختلاف السياقات والمقامات.

**المقدمة الثانية:** اذا فرضنا ان المولى في مقام بيان سببية الشرط للجزاء، كما اذا قال: إذا مسست ميتاً بعد برده فاغتسل، فإنه فهم أنه في مقام بيان غسل ميت الميت. فهنا يقال: إذا كان المولى في مقام بيان سببية الشرط للجزاء لا مجرد أن بينهما ارتباط ولو على نحو الشرطية، كما إذا قال: إذا مسست ميتا فاغتسل. فهنا لابد ان يفصل بين مقام التعليم ومقام الإفتاء. فإذا كان المولى في مقام التعليم، أي بيان كبرى كلية، لا أنه في مقام إجابة استفتاء للسائل، فهنا قد يقال ما يبينه المولى في مقام التعليم السببية في الجملة أي ان مس الميت بعد برده سبب لوجوب الغسل، أما هل هو سبب تام، فنحتاج إلى دال آخر، أو هل هو سبب منحصر، فنحتاج إلى دال آخر، إذ ما دام المولى في مقام تعليم الكبرى الكلية فقد يكون في مقام بيان السببية في الجملة، ويعتمد على قرائن منفصلة بعد ذلك لبيان نحو هذه السببية وحدودها، أما إذا كان المولى في مقام الإفتاء فسأله السائل: متى يقصّر المسافر؟ فقال: إذا خفي الأذان فقصّر. فإن مقتضى كونه في مقام الافتاء بحسب الطريقة المحاورية أن يذكر السبب التام، إذ لا معنى لأن يذكر له جزء السبب وبعد عام يأتي بالجزء الآخر، فهذا خلاف الطريقة المحاورية إذا كان في مقام الإفتاء، أي تحديد الوظيفة العملية. فمقتضى كونه في مقام تحديد الوظيفة العملية أن ما ذكره سبب تام، لا انه سبب في الجملة أو سبب ناقص. وحينئذٍ مقتضى المقام أن ما ذكر سبب تام، فإذا لم يعقبه بتعقيب متصل كان مقتضى الإطلاق أن لا سبب غيره، وهذا ما عبر عنه بالإطلاق الأوي، فإذا جاء بعد ذلك في رواية أخرى أيضاً واردة في مقام الإفتاء فقال: إذا غابت الجدران فقصّر، فهنا يتم كلام شيخنا الاستاذ (قده) إن مقتضى مفهوم الأولى الذي انعقد بالإطلاق الأوي أن لا سبب غيره، لا سبب للتقصير إلا خفاء الأذان، سواء غابت الجدران أو لم تغب، بينما مقتضى منطوق الثانية لا إطلاقه، لأننا افترضنا أنه في مقام الإفتاء ومقتضى كونه في مقام الإفتاء أن يذكر السبب التام، فمقتضى منطوق الثانية أن غياب الجدران سبب لذلك، بما أن مفهوم الأولى مطلق لا سبب إلا الخفاء، والثانية تقول بل هناك سبب ألا وهو غياب الجدران بغض النظر انه منحصر ام لا، فيقيد إطلاق مفهوم الأولى بمنطوق الثانية، لوقوع التنافي بين إطلاق مفهوم الأولى وأصل منطوق الثانية.

**وبالنتيجة:** حيث إن المفهوم مدلول تبعي للمنطوق، لذلك لا يقع التصرف في المفهوم بشكل مباشر، بل يكون تقييد المفهوم تصرفاً في المنطوق، فهو يقيد الإطلاق الأوي للمنطوق فكأنه قال: إذا خفي الأذان فقصّر، أو إذا غابت الجدران فقصر.

فكذلك في المقام فإن المولى حيث قال: أليس كان من نيته أن يكبر؟ قلت: نعم، قال: فليمضي في صلاته، وقلنا بأن ظاهر الجملة انه في مقام التحديد فانعقد لها مفهوم بلحاظ مقام التحديد، إذن بما أنه في مقام التحديد وهو في مقام الإفتاء وتحديد الوظيفة العملية، انعقد لهذا الكلام أن نية التكبير سبب تام لصحة الصلاة، ومقتضى إطلاقه الاوي انه لا سبب غيره، فإذا جاءت الجملة الثانية في موثق ابي بصير (إذا ركع فليمضي في صلاته)، قلنا بين إطلاق مفهوم الأولى وبين منطوق الثانية تنافي لأن مفهوم الاولى يقول: لا سبب غير النية والثاني يقول: الركوع سبب، فيقيد إطلاق الاولى بمفهوم الثانية الذي مرجعه إلى الجمع الأوي، فكأنه قال: إذا نوى أن يكبر أو إذا ركع فليمضي في صلاته.

**الجهة الثالثة:** بعد المفروغية عن أن صحيحة الحلبي: (سالته عن رجل نسي أن يكبر فقال: أليس كان من نيته أن يكبر؟ قلت: نعم، قال: فليمضي في صلاته) بناء على أن صحيحة الحلبي لا معارض لها وتامة الدلالة. فهل يمكن ان يقيد بها المطلقات التي قالت: اذا نسي تكبيرة الإحرام يعيد، حيث مضى بيان عدة مطلقات واعتبرناها الطائفة الاولى: كصحيحة زرارة: (سألت أبا جعفر (ع) عن الرجل ينسى تكبيرة الإفتتاح؟ قال: يعيد).

وموثقة عبيد: (سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أقام الصلاة فنسي أن يكبر حتى افتتح الصلاة؟ قال: يعيد الصلاة)، مطلقة سواء كان ناوياً او لم يكن ناوياً، فهل يمكن أن تقيد هذه الرواية بما إذا لم ينو أخذاً بصحيحة الحلبي، حيث إن النسبة بين صحيحة الحلبي وبين هذه الروايات نسبة المقيد للمطلق. ذكر المحقق الهمداني في (مصباح الفقيه): كما نقل في كتاب الصلاة (ص241)، وتبعه سيدنا الخوئي في (ج12، ص73 من الموسوعة) أنه لا يمكن التقييد، لانه لو قيدنا الاعادة بصورة عدم النية، لأنه في صحيحة الحلبي قال: إذا نوى لا يعيد، مقتضى المفهوم أنه اذا لم ينو يعيد، فتحمل المطلقات كصحيح زرارة وموثق عبيد على فرض عدم النية. فقال المحقق الهمداني: بأن هذا حمل للمطلق على الفرد النادر، فإن من النادر أن المكلف يتوجه للصلاة بدون نية، فهذه الروايات العديدة تقول إذا نسي التكبيرة يعيد كلها تحملونها على فرض نادر وهو أنه نسي التكبيرة لانه أساساً ما نوى ودخل في الصلاة بلا نية؟!، فحمل هذه الروايات المتعددة على فرض عدم النية حمل للمطلق على الفرد النادر. وحمل المطلق على الفرد النادر مستهجن، فلأجل ذلك لا يصح الجمع بين هذه المطلقات على صحيحة الحلبي بحمل المطلق على المقيِّد.

**وقد أشكل السيد الإمام (قده) في (212) على المحقق الهمداني**، وقال: وفيه إن النادر نسيان التكبيرة ممن كان من نيته أن يكبر [ولكن النص ورد في الفرد النادر وهو صحيحة الحلبي]، وأما نسيانها ممن لم يكن من نيته التكبيرة فليس بغريب، لما أشرنا إليه من أن نية الصلاة غير نية الأجزاء، فنية الصلاة شيء ونية كل جزء جزء شيء آخر، فإن المكلف أولاً يقصد الصلاة بما هي مركب على سبيل الإجمال، ثم إذا تلبس بها يقصد كل جزء جزء على حده وإن كانت نيته للأجزاء ناشئة لقصد امتثال الامر للطبيعي، إلا أنهما نيتان، فإذا كانا نيتين فإنه من الطبيعي وليس فرداً نادراً أن الإنسان نوى الصلاة لكن عندما انهى الأذان والإقامة نسي تكبيرة الإحرام لا أنه نواها ونسيها، لأنه اساساً لم ينوها لذهوله، فهذا ليس من الفرد النادر.

فلو حمل المطلق عليه وقلنا بأن تلك المطلقات التي قالت إذا نسي التكبير يعيد، موردها ما إذا نوى الصلاة لكنه لم ينو تكبيرة الإحرام لذهوله ونسيها لأنه لم ينوها، فإن هذا ليس حملاً للمطلق على الفرد النادر، من أن نية عنوان الصلاة ليست بعينها نية الأجزاء جزءاً جزءاً، بل لا يعقل أن تحرك إرادة المركب إلى أجزاءه، فإن كل جزء يحتاج في وجوده إلى تصوره والتصديق به كي تتعلق به الإرادة، فإيجاد كل جزء موقوف على إرادة متعلقة به و إرادة العنوان لا تعقل ان تكون إرادة لكل جزء جزء، وهذا أمر سارٍ في جميع المركبات الحقيقية والاعتبارية، فلا يعقل ان تكون ارادة بناء المسجد ارادة لمقدماته الخارجية والداخلية ولا يعقل انحلال الارادة الواحدة إلى الإرادات، فعلى هذا الظاهر من الرواية هو التفصيل بين ما إذا لم تتعلق إرادته بالتكبيرة، وبين ما إذا تعلقت بها ثم نسيها، وهذا امر ممكن، وعلى هذا تكون الصحيحة (صحيحة الحلبي) هي المختصة بفرض نادر، وأما المطلقات فهي باقية في المصاديق الشائعة وهي من نوى الصلاة ولكن لم ينو تكبيرة الإحرام ولذلك نسيها، فلذلك الامام يعيد، فكيف تقولون بأن حمل المطلقات على صحيح الحلبي مستهجن لأنه حمل المطلق على الفرد النادر.

### **034**

ذكرنا فيما سبق، هل يمكن تقييد المطلقات الدالة على إعادة الصلاة في فرض نسيان تكبيرة الإحرام، بصحيحة الحلبي الدالة على أنه اذا كان قد نوى التكبيرة ثم نسيها فصلاته صحيحة، وإلا فهي فاسدة. قلنا بأن هناك ثلاثة تأملات في هذا التقييد.

**الـتأمل الأول:** ما سبق من المحقق الهمداني. والمناقشة فيه.

**التأمل الثاني:** ما ذهب اليه السيد الخوئي (ص73، ج12 من الموسوعة) حيث افاد ان العنوان الوارد في الروايات هو عنوان النسيان. (سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل أقام الصلاة فنسي أن يكبر)، وفي صحيحة زرارة: سألت أبا جعفر (ع): (عن الرجل ينسى تكبيرة الإفتتاح)، وعنوان النسيان اشرب فيه النية، فإن من لم ينو شيئاً لا يقال انه نسيه وإنما يقال أنه ذهل عنه، فلا يقال عرفاً نسيت أن أشرب الدواء إلا اذا كان ناوياً لشرب الدواء ولو ارتكازاً ولكنه تركه عند وقته. وأما اذا لم يكن ناوياً له ولو ارتكازاً فلا يقال عرفاً إنه نسيه، بل هو ذاهل عنه بالمرة، وبناء على ذلك: فإن الروايات المطلقة كصحيحة زرارة وموثقة عبيد وصحيحة محمد بن مسلم كلها واردة في من نوى أصلاً، فإذا كانت هي واردة في من نوى تكبيرة الإحرام فلا تصلح صحيحة الحلبي لتقييدها بفرض النية لأنها وارداً أساساً في فرض النية، وبالتالي تصبح صحيحة الحلبي معارضاً لها لا أنها مقيد لها، لأن الجميع قد ورد في هذا الفرض وهو فرض نية التكبيرة ولو ارتكازاً ثم نسيها.

ولا يبعد القول أن النية في صحيحة الحلبي في قوله (ع): (أليس كان من نيته أن يكبر، قلت: نعم، فقال: فليمضي في صلاته) ناظر إلى النية التفصيلية، وجعل الحكم وهو صحة الصلاة منوطة بهذه النية التفصيلية، بمعنى أن المكلف حين الأذان أو الإقامة تصور تكبيرة الإحرام فقصدها ولكنه بعد انتهائه من الإقامة تصور أنه كبّر فدخل في الفاتحة، فإذا كان في مثل هذا الفرض وهو من التفت تفصيلاً لعنوان تكبيرة الإحرام ولكن ذكرها حين الشروع في الصلاة فصلاته صحيحة، وبالتالي إذا حملنا صحيحة الحلبي على النية التفصيلية إذن فلا يرد ما ذكره السيد الخوئي، لانه لا يتصور نسيان لشيء من دون نية، صحيح ولكن من دون نية ولو إجمالاً وارتكازاً، إذا أنه يتصور نسيان لشيء من دون نية تفصيلية له. فبما أن منظور الروايات المطلقة من نسي بعد نية إجمالية، بينما منظور صحيح الحلبي من نسي بعد نية تفصيلية، صح تقييد تلك المطلقات بصحيحة الحلبي لولا إشكال المحقق الهمداني الذي سبق الكلام فيه.

**التأمل الثالث:** ما ذكره السيد الإمام (قده) من أن المطلقات الأولية آبية عن التقييد عرفاً، فإن المطلقات الأولية، لسانها: (لا تفتتح الصلاة إلا بها)، (تحريمها التكبير) أو (هي مفتاح الصلاة)، فهذه العنوانين إذا عرضت على العرف لا تقبل التقييد بفرض ما لو نسي عن نية، فقال: لا تفتح الصلاة إلا بتكبيرة إلا إذا نسيها عن نية فإنها تفتتح. يقول: فإن هذا التقييد مستهجن عرفاً، إذ أن هذا اللسان لسان يأبى عن التقييد، إذ ظاهر هذا اللسان أن الصلاة بيت مقفل لا يمكن فتحه إلا بالتكبيرة، فكيف يقول البيت مقفل لا يمكن فتحه إلا بمفتاح، ثم يقول ينفتح إذا نسي؟. لا يمكن تقييد قوله (البيت مقفل لا يمكنه فتحه إلا بذلك المفتاح)، ثم تقول لكنه ينتفح إذا نسيتـ فإن هذا آب عن التقييد. **ولكن ظاهر الأدلة** (لا تفتتح الصلاة الا بها) و(تحريمها التكبير) أو (هي مفتاح الصلاة)، أنها في مقام بيان الحكم الأولي، وهو أن قوام الصلاة بحسب الجعل الاولي بتكبيرة وقراءة وركوع وسجود، كما قال في رواية أخرى (الصلاة ثلاث أثلاث: الطهور والركوع والسجود) فهذه الروايات كلها في مقام بيان الحكم الاولي وهو شرائط الصلاة واجزائها. وأما صحيحة الحلبي فهي واردة في مقام الامتثال، ان من نسي تكبيرة الاحرام في مقام الامتثال فإن كان ناوياً لها فإن صلاته صحيحة وإلا فلا، وبالتالي فكل رواية ناظرة لخلل في مقام الامتثال فهي حاكمة على الأدلة الأولية المتكفلة لبيان الأجزاء والشرائط حيث إن الثانية ناظرة للأولى كاشفة عن حدودها، فكأنه قال: (من نسي فليمضي في صلاته) أن من الأول تكبيرة الإحرام لا تمتد جزئيها لفرض النسيان عن نية. فهذه النصوص الواردة في مقام الامتثال كاشفة عن ضيق الجزئية أو الشرطية أن تمتد لفرض الخلل كما ذكرنا في حديث (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) وإن السنة لا تنقض الفريضة. فاللسان لا يأبى عن الحكومة إذا كان آبياً عن التقييد[[20]](#footnote-21). تم الكلام في مقتضى الجمع بين المطلقات وبين صحيحة الحلبي.

**ولكن إذا وصلت النوبة للمعارضة**، بأن قلنا بأن هذه المطلقات متعارضة مع صحيحة الحلبي، أو أن صحيحة الحلبي معارضة لموثقة أبي بصير تعارضاً مستقراً. أو موثقة أبي بصير معارضة لصحيح علي بن يقطين تعارضاً مستقراً، فهل هناك مرجح لما دل على الاعادة على ما دلّ على الصحة أم لا؟ **وقد ذكر في المقام ثلاثة مرجحات:**

**المرجح الأول: الشهرة**، وهو المرجح الصدوري، حيث إن الطائفة الدالة على البطلان مطلقاً هي الأشهر رواية وعملاً. فهي التي عمل بها المشهور بل ربما ادعي التسالم وأنه لم ينقل مخالف في ذلك، وسبق أن الترجيح بالشهرة الروائية أو العملية مرجح صدوري لأحد المتعارضين على الآخر.

**المرجح الثاني**: ما ذكره السيد الامام بأن الروايات الدالة على البطلان موافقة للسنة، فيشملها المرجح المضموني وهو ما وافق كتاب الله أو سنة النبي فهو المقدم في مقام التعارض. وهذه الروايات الدالة على البطلان هي الموافقة للسنة فإنّ سُنّة النّبي التي لا كلام فيها افتتاح الصلاة بتكبيرة الإحرام. **ولكن بناء على مبناه** (قده) من أن السنة هي ما ورد عن النبي (ص) بقول مطلق، فإنّ ما يوافقه من أحد المتعارضين يكون راجحاً بمناط موافقة السنة، وهذا ليس منطبقاً على محل كلامنا. **وأما على مبنى الأعلام** من أن المراد بالسنة هي ما ثبت بنحو القطع بصدوره عن المعصوم (ع) فلم يثبت على نحو القطع صدوره إلا اصل اعتبار التكبيرة، وليس هذا عبارة عن السنة التي تكون مرجحة لإحدى الطائفتين على الأخرى. **المرجح الثالث: موافقة العامة،** حيث إنه ادعي على البطلان موافق للعامة، فيرجح عليه ما كان دالاً على الإعادة. ولكن في المغني لابن قدامة: ذكر أن القائلين بالصحة: سعيد بن المسيب، والحسن البصري، والزهري، وقتادة. ولكن المشهور لدى العامة القول بالبطلان، ومنهم مالك وربيعة والثوري والشافعي، فما دل على البطلان هو الموافق لمشهور العامة وليس العكس.

إذن لو وصلت النوبة للمرجحات لكان المرجح الصحيح للشهرة الطائفة الدالة على البطلان.

ولكن حيث إن الروايات الدالة على البطلان هي الروايات المشهورة رواية وعملاً، فمن البعيد جداً أن تكون صاردة على نحو التقية رواية وعملاً، لذلك فترجيح ما دلّ على الصحة على ما دل على البطلان لمخالفته للعامة، غير تام. **إذن يبقى عندنا ما هو السليم في مقام الترجيح، هو الترجيح بالمرجح الصدوري الا وهو الشهرة الروائية والعملية.**

### **الفرع الثالث: من نسي القيام حال تكبيرة الإحرام.**

**وهنا مطلبان: المطلب الأول:** ظاهر موثقة عمّار التي قام العمل عليها أن القيام حال تكبيرة الإحرام ركن، قال: (سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل وجبت عليه صلاة من قعود فنسي حتى قام وافتتح الصلاة وهو قائم، قال: يقعد، ويفتتح الصلاة وهو قاعد، ولا يعتد بافتتاحه الصلاة وهو ناسي، وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فنسي حتى افتتح الصلاة وهو قاعد فعليه أن يقطع صلاته ويقوم ويفتتح الصلاة وهو قائم ولا يتعد بافتتاحه وهو قاعد). وهي واضحة الدلالة على أن نسيان القيام حال تكبيرة الإحرام مبطل.

**المطلب الثاني: البحث في أمرين: الأمر الاول:** هل أن بطلان الصلاة بترك القيام حال تكبيرة الإحرام يشمل حتى فرض الجهل؟ أو يختص بفرض النسيان، فلو فرضنا أن شخصا يجهل اعتبار القيام حال تكبيرة الإحرام فتركه عن جهل قصوري، فهل يقال بتصحيح صلاته من باب قاعدة (لا تعاد الصلاة الا من خمسة). أو نقول: لا خصوصية للنسيان. فماذا يفهم العرف من موثقة عمار هل يفهم للنسيان خصوصية؟ أو أن المدار أنه أخل بالقيام حال تكبيرة الإحرام سهواً أو نسياناً أو جهلاً تقصيراً أو قصورياً؟

**ولكن،** من المحتمل عرفاً خصوصية للنسيان، بلحاظ أن جملة من الاحكام فصّل فيها بين النسيان والجهل، فمثلاً: إن نسي جزءاً سجد سجدتي السهو، وليس ذلك حكماً في فرض الجهل. ومن نسي وصلى في النجس، فإن صلاته باطلة، بينما إذا صلى في النجس عن جهل فصلاته صحيحة، فهناك أحكام فرق فيها بين النسيان والجهل. لذلك من المحتمل عرفاً أن يكون للنسيان في المقام خصوصية وأنه إن نسي تكبيرة القيام حال تكبيرة الإحرام أعاد.

**الأمر الثاني:** هل أن ظاهر الرواية أن الاخلال بالقيام اخلال بالتكبير، لأنه شرط مقوم لها، أو أنه اخلال بالقيام نفسه لأنه شرط في الافتتاح لا شرط في التكبيرة، وهناك فرق بين المطلبين: اذ تارة نقول: إن تكبيرة الإفتتاح متقومة بالقيام، فالإخلال بالقيام إخلال بالتكبيرة. فهو أصلاً لم يكبر. وتارة نقول: نسبة التكبيرة للإفتتاح نسبة السبب للمسبب الاعتباري، كما قيل في الذبح والتذكية والوضوء والطهارة والتلبية والإحرام، قالوا التلبية سبب للإحرام، بمعنى أن الإحرام اعتبار شرعي موضوعه التلبية، أو الطهارة اعتبار شرعي موضوعه الوضوء، التذكية اعتبار شرعي موضوعه الذبح بشرائطه. فتكبيرة الإحرام موضوع للافتتاح، لا أن تكبيرة الإحرام هي الافتتاح، فالقيام شرط في الافتتاح وليس شرطاً في تكبيرة الإحرام. **الثمرة العملية المترتبة:** إذا افترضنا أن المكلف كان قاعداً فقام في آخر التكبيرة، فصار القيام معاصراً لإتمام التكبيرة، فإذا قلنا بأن القيام شرط في التكبيرة، فإذا ما قام فإنه لم يكبر. لأنه يعتبر القيام فيها من أول أجزائها إلى آخرها. وأما اذا قلنا أن القيام شرط في الافتتاح والمفروض ان الافتتاح متفرع على تمامية تكبيرة الإحرام، فما وقع افتتاح إلا وهو قائم[[21]](#footnote-22)، إذن فافتتاحه صحيح. فماذا يفهم من النص (عن رجل وجبت عليه صلاة من قعود فنسي حتى قام وافتتح الصلاة)، فقوله (وافتتح) هل كبّر تكبيرة الإفتتاح؟ أو افتتح بمعنى حقق الافتتاح الذي يحصل بتكبيرة الإحرام؟

### 035

وصل الكلام إلى القيام المتصل بالركوع:

والكلام فيه من جهتين: ثبوتية وإثباتية.

**أما الجهة الثبوتية**: فقد سبق أن ذكرنا في بحوث سابقة، أن هناك خلافاً في ماهية الركوع،

وهو هل أن الركوع عبارة عن الإنحناء الخاص ولو لم يكن عن قيام ولا عن انتصاب قامة كما لو فرضنا أن المصلي هوى إلى الأرض لا بقصد الركوع، ولكن عندما وصل إلى حد الركوع قصده، فهذا ركوع لكنه لا عن قيام، أو لو فرضنا أن المكلف وصل إلى حد السجود ثم رفع ظهره من دون أن تنصب القامة إلى مستوى الركوع. فإذا قلنا إن الركوع عبارة عن نفس الهيئة والانحناء الخاص وإن لم يكن عن قيام ولا انتصاب ففي هذه الفرضين يعد هذا ركوعاً. وإن قلنا بأن الركوع متقوم بكون الانحناء عن قيام فما لم يكن هويه بقصد الركوع عن قيام فليس بركوع، وهذا هو الرأي المعروف لديهم وقد قال به السيد الخوئي (قده).

**الرأي الثالث:** أن الركوع عبارة عن الانحناء الخاص لكن عن انتصاب القامة وإن لم يكن عن قيام، فلذلك يعد الركوع جالساً ركوعاً حقيقة، وإن لم يكن عن قيام الا انه عن انتصاب للقامة. فهذه آراء ثلاثة في ماهية الركوع تترتب عليها بعض الثمرات العملية ومنه ما في محل كلامنا اذا ركع لا عن قيام كما لو هوى الى السجود ثم رفع ظهره إلى وصل إلى حد الركوع، فهذا ركوع شرعي على من لا يرى ذلك، ومن يرى اعتبار القيام فليس بركوع شرعي، فلو فرضنا أن شخصاً ما أتى بالقيام قبل الركوع فهل يعد هذا نقصاً للركوع أم نقصاً للقيام؟ فعلى مبنى سيدنا الخوئي يرى أن هذا ما أتى بالركوع فصلاته باطلة لأجل فقدان الركوع، ولكن على المباني الاخرى فما أتى بالقيام وإلا فقد ركع، وبالتالي إن كان هناك مبطل لصلاته فليس منجهة فقدان الركوع، بل من جهة فقدان القيام. هذا من ناحية ثبوتية.

**أما من ناحية إثباتية:** فما المستفاد من كلمات اللغويين ومن النصوص الشريفة في أنه هل يعتبر اتصال الركوع بالقيام بأن يقصد الركوع حين هويه عن القيام وإلا فلا، أم لا؟ فإذا رجعنا لكلمات اللغويين[[22]](#footnote-23)، مثلا في الصحاح: الركوع: هو الإنحناء، ومنه ركوع الصلاة، وركع الشيخ: انحنى من الكبر، وكما أنه ذكر في القاموس: ركع الشيخ: انحنى من الكبر وكذا ركوع الصلاة، وكذا في لسان العرب وغيره. فظاهر كلمات اللغويين أن الركوع مجرد الهيئة بغض النظر عن اتصالها بالقيام او بانتصاب القامة.

**وأما عند الرجوع إلى النصوص**، فقد أفاد المحقق الحائري أفاد في صلاته: ص145: ظاهر النصوص (الصحيح يصلي قائماً) أن القاعدة هي القيام، وأن الأفعال تنبثق عن القيام، عن أبي جعفر (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّٰهَ قِيٰاماً وَ قُعُوداً وَ عَلىٰ جُنُوبِهِمْ قَالَ الصَّحِيحُ يُصَلِّي قَائِماً وَ قُعُوداً الْمَرِيضُ يُصَلِّي جَالِساً وَ عَلىٰ جُنُوبِهِمْ الَّذِي يَكُونُ أَضْعَفَ مِنَ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي جَالِساً. فإذا فهمنا من النصوص أن القاعدة هي القيام فإذا قال الشارع بعد قوله (الصحيح يصلي قائماً) ثم قال( فليركع) فإن ظاهره أن المطلوب منه الركوع عن قيام، بحيث يكون الركوع متصلاً بالقيام، لا مجرد سبق القيام، وإلا لو أنه نزل إلى الأرض ثم قام إلى أن وصل إلى حد الركوع فهذا سبقه القيام لكن لا عن قيام. قال: وإن أبيت فإن ظاهر صحيحة حمّاد أن الركوع المعتبر ما كان عن قيام، فإن أبيت وقلت بإجمال الروايات، فإن في صحيحة زرارة كفاية، عن أبي جعفر (ع)، قال: (إذا اردت ان تركع فقل وأنت منتصب الله أكبر، ثم اركع).

فإن ظاهره الركوع عن الانتصاب لا مطلقاً.

**ولكن يلاحظ على الاستدلال المذكور: أما بالنسبة للصحيحة الأولى** فهي في مقام بيان وظيفة الصحيح والمريض، بقرينة المقابلة، وأن وظيفة الصحيح القيام ووظيفة المريض أن يصلي قاعداً، وليست في مقام بيان ما هو المعتبر في الركوع أو ما هو المعتبر في السجود، وإنما هي في مقام بيان اختلاف الوظيفتين باختلاف الحالتين.

**وأما بالنسبة لصحيح حماد** فإن فعل المعصوم وهو إيقاعه الركوع عن قيام وإن فرضنا أن الصحيح في مقام بيان ما هو الواجب لا ما هو الصلاة الكاملة بمستحباتها ومندوباتها فغاية ما يستفاد منه اعتبار سبق القيام على الركوع، وأما كون الركوع عن قيام فمجرد الفعل ليس ظاهراً فيه. **وأما بالنسبة إلى الصحيحة الثالثة**: فإن ظاهرها اعتبار النصاب في التكبيرة، (فقل وانت منتصب الله اكبر ثم اركع)، لا اعتبار الانتصاب في الركوع، ولو فرضنا دلالتها على اعتبار الانتصاب في الركوع فغاية دلالتها أنه شرط صحة، أما أنه الركوع الجزء والركن هو متقوم بكونه عن انتصاب فلا دلالة فيها عليه. **والنتيجة:** لم ينهض دليل على اعتبار كون الركوع عن قيام أو عن انتصاب،

وأما ما ذكر في كلمات سيدنا الخوئي من أن الركوع لغة وعرفاً متقوم بكونه عن قيام، فهذا مما لا شاهد عليه، فإنه يقال: ركع الشيخ، مع أن هذا الركوع هو خلقته، ويقال لمن رفع ظهره من الأرض إلى وصل إلى حد الركوع رجع إلى الركوع قبل أن يسجد. **إذن بالنتيجة:** لا دليل على اعتبار كون الركوع عن قيام، فلو أخل بالقيام، فغايته أنه أخل بشرط من شرائط صحة الصلاة، لأن ما هو الركن من القيام مسمى القيام، أي طبيعي القيام الأعم من كونه قياماً عند تكبيرة الإحرام أو كونه قياماً عند الركوع، أو سابقاً عن الركوع. فلو أخل بالقيام المتصل بالركوع فغايته أنه أخل بشرط من شرائط الصحة، فاذا اخل به نسياناً أو جهلاً قصورياً شمله حديث لا تعاد.

إنما السؤال: مع الشك في أن الركوع الركن هل هو متقوم بكونه عن قيام أم لا، والمفروض أن المكلف أخل به، ولا ندري أنه اخل بالركوع فيدخل في المستثنى؟ (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، ومنها الركوع)، أو أخل بشرط من شرائط الصحة، فقد أخل بالسنة، لا بالفريضة، فيشمله قوله (ع) (لا تنقض السنة الفريضة) فصلاته صحيحة.

**فإذا كان الشك على نحو الشبهة الحكمية المحضة** أي شك فيما هو المعتبر شرعاً فلا إشكال تجري البراءة عن شرطية اتصال القيام بالركوع. **وأما اذا كان الشك على نحو الشبهة المفهومية** بمعنى أن مفهوم الركوع مردد بين اللا بشرط والبشرط، فإن كان متعلق الأمر عنوان الركوع، أي أن للعنوان موضوعية للامتثال فالشك في الامتثال من قبيل الشك في المحصل تجري قاعدة الاشتغال لعدم إحراز العنوان. **وأما اذا كان متعلق الامر واقع المعنون**، والمفروض أن واقع المعنون مردد عندنا بين الأقل والأكثر فهنا تجري البراءة عن اعتبار الأكثر وهي حاكمة على العلم الاجمالي لانه موجبة للانحلال.

### **المسألة السابعة عشر:. لو نسي الركعة الأخيرة فذكرها بعد التشهد قبل التسليم قام وأتى بها، ولو ذكرها بعد التسليم الواجب قبل فعل ما يبطل الصلاة عمداً وسهواً قام وأتم، ولو ذكرنا بعده استأنف الصلاة من رأس.**

فهنا صور أربع سنتعرض إليها: من نسي الركعة الأخيرة فتارة يذكرها قبل التشهد بعد السلام، وتارة يذكرها بعد السلام قبل فعل المنافي، وتارة يذكرها بعد فعل المنافي العمدي، وتارة يذكرها بعد فعل المنافي السهوي.

### 036

يقع الكلام في مسألة: من نسي ركعة ولم يذكرها إلا بعد التسليم.

والكلام تارة: بعدم فعل المنافي، وأخرى مع فعل المنافي. إذن في البين صورتان: **الصورة الأولى**: ما اذا تذكر الركعة المنسية بعد التسليم وقبل فعل المنافي. والبحث حينئذٍ: 1ـ تارة فيما هو مقتضى القاعدة. 2ـ فيما هو مقتضى الروايات الخاصة.

**المطلب الاول**: تحرير مقتضى القاعدة، فيقال: إن مقتضى القاعدة صحة صلاته، إذ لم يصدر منه سوى التشهد والتسليم على نحو الزيادة السهوية، حيث أوقعهما في غير محلهما لأجل نسيانه ركعة، وزيادة التشهد والتسليم سهواً كزيادة أي جزء سهواً منفية بحديث لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، إذن مانعية زيادة التشهد والتسليم منفية بحديث لا تعاد، فإذا انتفت المانعية بحديث لا تعاد فليس عليه إلا تدارك الركعة التي نسيها وصلاته صحيحة.

ودعوى أن التسليم مخرج لأن التسليم كما عبّرت عنه الروايات الشريفة بأنه انصراف، فإذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت.، ومقتضى ذلك انه خرج من الصلاة بهذا التسليم، مدفوعة. بأن ظاهر سياق الروايات الدالة على مخرجية التسليم أن التسليم المخرج ما وقع في محله، لا مطلق التسليم، وحيث لم يقع هذا التسليم في محله فإن المكلف لم يخرج من صلاته فتدارك الركعة المنسية ما زال ممكناً.

**المطلب الثاني:** مقتضى الروايات الخاصة: فعندنا عدة طوائف: **الطائفة الأولى**: ما دلّ على الصحة إذا تذكر عند الفراغ من الصلاة: **منها:** صحيحة العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله (ع): (عن رجل نسي ركعة من صلاته حتى فرغ منها ثم ذكر أنه لم يركع، فقال (ع): يقوم فيركع ويسجد سجدتين). **وفي الرواية مدلولان**: **المدلول الأول:** أن المراد بالركعة الركعة التامة، لا أن المراد بالركعة الركوع مقابل السجود، فإن مجرد تعبيره (ع) (يقوم فيركع) لا يعني أن المنسي هو الركوع في حد ذاته بل ظاهر الذيل عندما قال (يقوم فيركع ويسجد سجدتين) أن المنظور والمفهوم من قول السائل: نسي ركعة، يعني نسي الركعة التامة. وكما قلنا سابقاً أن مجرد المقابلة بين الركعة والسجدة لا يعني أن المراد بالركعة الركوع، فإن المقابلة محفوظة على كل حال، أي هناك مقابلة بين الركوع والسجود، وهناك مقابلة بين الركعة التامة وخصوص السجدة.

**المدلول الثاني**: قال السائل: نسي ركعة من صلاته حتى فرغ. فهل الظاهر من قوله (حتى فرغ) أنه فعل المنافي، أو أنه حتى سلم؟ إذ به يتحقق الفراغ. وبالتالي فالمنصرف من السؤال أنه تذكر الركعة المنسية قبل فعل المنافي، وإلا لو كان قد تذكر الركعة المنسية بعد فعل المنافي لسأل وقال: وقد استدبرت أو تكلمت، إذ إن فعل المنافي مثير للسؤال عادة حول صحة الصلاة وعدم صحتها، فعدم ذكر السائل أنه فعل المنافي مع أن فعل المنافي منبّه على السؤال شاهد على أن المراد بالفراغ في سؤال السائق هو أنه سلّم ولم يفعل المنافي، ولا أقل هو القدر المتيقن من الرواية. فهي دليل على محل الكلام.

**ومثلها رواية أخرى**: وهي خبر حكم بن حكيم، قال: سألت أبا عبد الله (ع): ( عن رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك؟ فقال: يقضي ذلك بعينه، فقلت: أيعيد الصلاة؟ فقال: لا). وقد تمسك بإطلاقه جملة من الأعلام لما يشمل محل الكلام وهو من نسي ركعة تامة ولم يذكرها إلا بعد التسليم بتقريب قوله (ينسى من صلاته ركعة، أو سجدة، أو الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك) يعني من صلاته، ثم يذكر بعد ذلك أن مقتضى إطلاق هذا السؤال شموله لما إذا نسي ركعة تامة. (فقال أيعيد الصلاة؟ قال: لا). ومجرد التعبير في السؤال بسجدة لا يدل على أن السؤال خاص بنسيان الركوع أو السجود.

**الطائفة الثانية:** ما ورد في فرض الكلام، أنه حتى لو تكلم بعد التسليم ساهياً فإن صلاته صحيحة ويرجع ويأتي بالركعة. **منها:** صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع): (في رجل صلى ركعتين من المكتوبة فسلّم وهو يرى أنه قد أتم الصلاة وتكلم، ثم ذكر أنه لم يصل غير ركعتين، فقال: يتم ما بقي من صلاته ولا شيء عليه). فإن دلالتها على صحة الصلاة حتى مع نسيان ركعتين والتكلم بعد التسليم يدل على صحة صلاته في فرض نسيان ركعة مع عدم التكلم من باب أولى. فإنه إذا صحت صلاته حتى مع الكلام، فإنه من باب أولى تصح صلاته إذا لم يتكلم.

**الطائفة الرابعة:** ما هو ظاهر في الصحة حتى مع صدور المنافي السهوي، كموثق عمار عن أبي عبد الله (ع) في حديث: (والرجل يذكر بعدما قام وتكلم ومضى في حوائجه أنه صلى ركعتين في الظهر والعصر والعتمة والمغرب؟ قال: يبني على صلاته فيتمها ولو بلغ الصين ولا يعيد الصلاة).

**الطائفة الخامسة:** صحيح زرارة، سألته عن رجل صلى في الكوفة ركعتين ثم ذكر وهو بمكة، أو بالمدينة، أو بالبصرة، أو ببلدة من البلدان أنه صلى ركعتين؟ قال: يصلي ركعتين). وظاهره أنه ترك ركعتين من الرباعية، قال: (يصلي ركعتين) يعني وصلاته صحيحة. والاستدلال بالطائفتين الأخيرتين على محل الكلام مع اشتمالهما مع ما هو خلاف المرتكز القطعي من أن حدوث المنافي السهوي كالاستدبار والحدث مبطل للصلاة مبني على التبعيض في الحجية، بمعنى أن يقال: إن قوله (يأتي بركعتين أو يبني على صلاته ولا يعيد الصلاة) ينحل إلى مدلولين: **الأول:** أن المكلف إذا تذكر الركعة المنسية بعد السلام صحت صلاته.

**الثاني:** أن صلاته تصح حتى بعد فعل المنافي السهوي. وعدم حجية الرواية في المدلول الثاني لمنافاته المرتكز القطعي لا ينافي حجية الرواية في المدلول الاول لأجل التبعيض في الحجية، حيث إن العرف يرى انحلال هذا المفاد إلى مدلولين: أحدهما: لا مانع منه، والثاني: مخالف للمرتكز، فيصح الاستدلال بالرواية على محل كلامنا بناءً على أن التبعيض في الحجية عرفي. **ولكن يلاحظ على ذلك:** تارة ينعقد للدال الواحد ظهور فيرى أن له ظهورين عرفاً كما قيل في المدلول الالتزامي والمطابقي، بأن هناك ظهورين وإن كان الدال واحداً، أحدهما ظهور مطابقي والآخر ظهور بيّن، من باب اللازم البيّن سواء بالمعنى الاخص أو الاعم، حيث ينعقد للدال ظهوران كما إذا أمر بشيء، فقالوا ينعقد للأمر ظهوران: ظهور في كونه مطلوباً وظهور في كونه ذا ملاك، فهو مدلول دال وحد ذو ظهورين، أحدهما مطابقي والآخر التزامي، فهنا العرف قد يفكك بينهما في الحجية. أما إذا لم يكن له ظهوران بل ظهور واحد وإنما نحن بالتحليل العقلي نفكك في ذلك الظهور الواحد بين مصداقين أو موردين أو مرتبتين فندعي أنه حجة دون الآخر فهذا تفكيك غير عرفي، فلا يحرز شمول بناء العقلاء على شمول حجية الظهور لمثله.

وهنا تنبيهات ثلاثة أشار لبعضها الحائري في كتابه الخلل:

**التنبيه الأول:** ما تعرض إليه صاحب الجواهر (قده) وجملة من الأعلام من وجود الفرق بين الركعتين الأوليين والأخيرتين، وقالوا: إن كان يصلي ركعتين فنسي إحداهما فلم يذكرها إلا بعد التسليم أعاد الصلاة، وأما إذا كان المنسي ركعة أو ركعتين من الرباعية فإنه ما دام لم يفعل المنافي يرجع ويأتي بهما. **وقد استدل على ذلك بأحد وجهين:**

**الوجه الأول:** ما ورد من لزوم حفظ الأوليين. المدرك الأول: في صحيح زرارة: (ليس فيهن وهم وما فرضه الله عشرة ركعات، ركعتان ركعتان ركعتان)، ومتقضى ذلك أن الأوليين لا وهم فيهما. قال:(فمن شك في الأوليين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين). وفي خبر أبي بصير: (إذا سهوت في الاوليين فأعدهما حتى تثبتهما). فقد يقال أن ظاهر هذه الروايات أن المطلوب شرعاً حفظ الأوليين من السهو ومن النقص، فلو سهى عن ركعة فلم يذكرها إلا بعد التسليم أعاد. ولكن سبق الإشكال في هذا الاستدلال وقلنا ظاهر هذه الروايات لزوم حفظ الأوليين من السهو بمعنى الشيك في الركعات، أي أن المبطل في الأوليين الشك في الركعات، فلابد أن يحفظهما عن الشك في الركعات، لا أن المبطل للأوليين كل سهو ولو كان نسيان تسليم سجدة أو تشهد او ما أشبه.

المدرك الثاني: معتبرة سماعة، (قلت أرأيت من صلى ركعتين وظن أنها أربع فسلم وانصرف، ثم ذكر بعدما ذهب أنه إنما صلى ركعتين؟ قال: يستقبل الصلاة من أولها، قلت: فما بال رسول الله (ص) لم يستقبل الصلاة وإنما أتم بهم ما بقي من صلاته؟ فقال (ع): إن رسول الله (ص) لن يبرح مجلسه، فإن كان لم يبرح من مجلسه فليتم ما نقص من صلاته إذا كان قد حفظ الركعتين الأولتين). يعني إنما يتم صلاته الرباعية إذا نسي ركعة او ركعتين إذا حفظ الاوليين منها. وأما إذا لم يحفظ الأوليين فلا جدوى في التدارك، فيقال إن ظاهر التعبير (إذا حفظ الأوليين) ليس إذا حفظ الأوليين من الشك، لأن الرواية ليست في بيان حكم الشك، إذن ظاهره (إذا حفظ الركعتين) يعني إذا حفظ الركعتين من النقص لا من الشك، فإن مقتضى سياق الرواية هو الحديث عن حكم من نقص، لا حكم من شك، فاذا قال: إذا كان لم يبرح مجلسه فليتم من ما نقص من صلاته إذا كان قد حفظ الأوليين، يعني إذا حفظهما من النقص. فظاهر هذه الرواية أنه يعتبر في الأوليين الحفظ من النقص فلو نقص ركعة ولم يذكرها إلا بعد التسليم أعاد.

**فإن قلت:** إن ظاهر روايات وردت في صلاة الفجر خلاف ذلك، وهذه الروايات تعرض لها في (الوسائل، ج8/ ص209 باب الخلل):

باب عدم بطلان الصبح بالتسليم في الأولى إذا ظن التمام ثم تيقن.

الرواية الأولى: معتبرة الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله (ع) قال، قلت: (أجيء إلى الإمام وقد سبقني في الفجر، فلما سلم وقع في قلبي أني قد اتممت، فلم أزل ذاكراً لله حتى طلعت الشمس، فلما طلعت نهضت فذكرت أن الإمام كان قد سبقني بركعة؟ قال: فإن كنت في مقامك فأتم بركعة، وإن كنت قد انصرفت فعليك الاعادة). فإن ظاهرها أنه يمكن تصحيح صلاة الفجر بالتدارك ما دام لم يفعل المنافي السهوي. فما هو وجه التفصيل بين الأولتين والأخيرتين؟. الرواية الثانية: معتبرة محمد بن مسلم (حديث2) عن أحدهما (ع): قال: سئل عن رجل دخل مع الإمام في صلاته، وقد سبقه بركعه فلما فرغ الإمام خرج مع الناس ثم ذكر أنه فاتته ركعة؟ قال: يعيد ركعة واحدة، يجوز له إذا لم يحوّل وجهه عن القبلة فاذا حول وجهه فعليه ان يستقبل الصلاة استقبالاً). وقد نوقش ان هذا الذيل هو من الشيخ أو هو من الرواية؟.

الرواية الثالثة: معتبرة عبيد ابن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله (ع): (عن رجل صلى ركعة من الغداة، ثم انصرف وخرج في حوائجه ثم ذكر أنه صلى ركعة؟ قال: يتم ما بقي). ألا تعارض هذه موثقة سماعة الدالة على أنه إن حفظ الاوليين صحت صلاته، أي لا نقض في الأوليين، مع أن هذه الروايات تقول إذا نقص ركعة من صلاة الفجر أمكنه التدارك.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 037

سبق الكلام في تنبيهات المحقق الحائري في محل الكلام، وهو ما إذا نسي المكلف ركعة ثم ذكرها بعد التسليم وقبل فعل المنافي.

وكان الكلام في **التنبيه الأول**: وهو أن ظاهر موثقة سماعة أن حكمه اعادة الصلاة إذا كان ذلك في الركعتين الأوليين، وذكرنا أن هذه الموثقة معارضة بالروايات الواردة في صلاة الفجر، لذلك لابد من دفع هذه المعارضة.

**وقد أفيد في دفع المعارضة وجهان:**

**الوجه الأول**: اننا إذا رجعنا لهذه الروايات الواردة في صلاة الفجر، وجدنا أنها مشتملة على حكم مقطوع المنافاة للارتكاز القطعي فهي معرض عنها من قبل الأصحاب، وبيان ذلك: أما بالنسبة إلى **الرواية الأولى**: رواية الحسين بن أبي العلاء الواردة في الوسائل: (حديث1، باب6 من أبواب الخلل): (أجيء إلى الإمام وقد سبقني ركعة في الفجر، ... فلم سلّم وقع في قلبي أني قد أتممت، فلم أزل ذاكراً لله حتى طلعت الشمس، فما طلعت نهضت فذكرت أن الإمام قد سبقني بركعة، فقال: إذا كنت في مقامك فأتم بركعة). فقد يقال: بأن الرواية مشتملة على الفعل الماحي باعتبار أن جلوسه في مكان الصلاة هذه المدة الطويلة إلى طلعت الشمس من الفعل الماحي لصورة الصلاة، ومع أنه من الفعل الماحي لصورة الصلاة مع ذلك صحح الإمام صلاته وطلب منه إضافة ركعة، فهذا مما أعرض عنه الاصحاب.

**الرواية الثانية:** موثقة عبيد بن زرارة، (حديث3): (عن رجل صلى ركعة من الغداء ثم انصرف وخرج في حوائجه ثم ذكر أنه صلى ركعة؟ قال: يتم ما بقي). فلأجل اشتمالها على ما لا يمكن القول به فهي مما اعرض عنها الاصحاب ولأجل الاعراض عنها لا يصلح الاستدلال بها على المقام فلا تقع معارضة لموثقة سماعة.

**الإيراد الثاني:** لو سلّمنا أن روايات صلاة الفجر ليس فيها ما يخالف الارتكاز القطعي بأن قلنا بأن البقاء مدة طويلة مشتغلاً بالتعقيب والذكر ليس ماحياً لصورة الصلاة، وأن المقصود بقوله (انصرفت لحاجتي) أنصرف انصرافاً لم يخل، يعني لم يستدبر به القبلة، ولم يحدث. فلم تشتمل على ما يستدعي اعراض الأصحاب عن العمل بها، مع ذلك يحتمل خصوصية لصلاة الفجر، فإن مورد سماعة هو الصلاة الرباعية، صلى ركعتين من الرباعية وسلّم معتقداً الفراغ ثم التفت إلى أنه بقيت عليه ركعتان، فقال ع: إذا حفظت الأوليين ولم تبرح مكانك فأضف ركعتين وإلا تعيد الصلاة. بينما صلاة الفجر التي هي ركعتان ومع ذلك لم يقل الإمام فيها إذا حفظت الركعتين، ووجه الخصوصية، أنه في صلاة الفجر لأنها مكونة من ركعتين فقوامها الركعة، يعني القدر المتيقن منها وجود ركعة ثانية، فإذا حفظ الركعة الاولى ونسي الثانية أمكن الإتيان بها ما لم يفعل المنافي السهوي، أما الرباعية فقوامها الركعتان أي القدر المتيقن منها الركعتان، أي أن القدر المتيقن منها الركعتان، فمتى تحفظ على الركعتين ونسي بعد ذلك ركعة أو ركعتين أمكنه الإضافة، فما دام يحتمل أن للرباعية خصوصية وهي تقومها بالركعتين لذلك لا يعد مفاد ما ورد في صلاة الفجر معارضا ًلمفاد موثقة سماعة الواردة في الرباعية.

**التنبيه الثانية:** هل أن المستفاد من الروايات الواردة في هذه المسألة أنه يتعين على المكلف إتمام الصلاة بأن يأتي بالركعة أو أنه مخير بين أن يأتي بالركعة المنسية أو يستأنف الصلاة، حيث نقل صاحب الحدائق (قده) عن صاحب الوافي: أنه قال بالتخيير، ومال إلى ذلك صاحب الحدائق، فهل المستفاد من الروايات الشريفة أن المكلف بعد التسليم إذا تذكر أنه نسي ركعة قبل فعل المنافي مخير بين أن يستأنف الصلاة من جديد أو يتم الصلاة أو أنه يتعين عليه اتمام الصلاة، فهنا إتجاهان:

**الاتجاه الاول:** أن عليه الإتمام، ولا مقتضي في حقه للاستئناف، وقد يستدل على ذلك بأحد وجهين: **الوجه الأول:** ظاهر الروايات الواردة في المقام أن وظيفة الاتمام هي الوظيفة المتعينة، قال في صحيحة محمد بن مسلم: (في رجل صلى ركعتين من المكتوبة فسلم وهو يرى أنه قد أتم الصلاة وتكلم ثم ذكر أنه لم يصل غير ركعتين؟ فقال: يتم ما بقي من صلاته ولا شيء عليه). فإن ظاهر قوله (يتم صلاته) أن هذه وظيفته، لا أنه مخير ومرخص له. وأشكل العلامة الحائري في كتاب الخلل على ذلك: بأن هذا التعبير وارد في دفع توهم الحظر، فلا يستفاد منه التعيين، اي أن المكلف حينما نسي ركعة توهم أنه ليس له الإتمام، فالإمام قال: يتم، فقوله يتم، ورد في سياق دفع توهم المنع، والأمر الوارد في سياق دفع توهم الحضر والمنع لا يستفاد منه أكثر من الجواز والـترخيص، لا في أنه ظاهر في التعيين، أي أن عليك أن تتم.

ولكن الأظهر أنها إرشاد وليست في مقام بيان حكم تكليفي حتى يقال هل أن هذا البيان في مقام بيان دفع توهم الحظر، أو في مقام الإلزام والتعيين، فهذا الدوران إنما يأتي في الأحكام التكليفية[[23]](#footnote-24)، يعني إذا صدر أمر مولوي من قبل المولى فيقال: هل صدر في سياق دفع توهم الحظر فلا يستفاد منه أكثر من الترخص؟ أو لم يصدر في هذا السياق فيستفاد منه الإلزام. أما إذا كان الأمر إرشادياً فلابد من تحديد المرشد اليه، فالمرشد اليه في المقام سقوط الأمر، فعندما يقول: يتم ما بقي، يعني إن أتممت سقط الأمر، يعني أن صلاتك صحيحة فلا يبقى على سقوط الامر إلا أن تتم الصلاة، فهو في مقام الإرشاد، وبما أنه في مقام الإرشاد فلا وجه لحمله على أنه ترخيص. بل لو أغمضنا النظر عن هذا فلسان الروايات يأبى الترخيص.

**منها**: خبر حكم ابن حكيم، سألت أبا عبد الله (ع): (عن رجل يسنى من صلاته ركعة أو سجدة، أو الشيء، ثم يذكر بعد ذلك؟ قال: يقضي ذلك بيعنه؟ قلت أيعيد الصلاة؟ قال: لا). أو قوله في صحيحة محمد بن مسلم (يتم ما بقي من صلاته ولا شيء عليه) إن قوله: ولا شيء عليه. كافي في دفع حزازة الإعادة، فإن قوله يتم ما بقي. ظاهر في الإرشاد إلى صحة صلاته، ومقتضى صحة صلاته ان يمضي نحو الإتمام.

**الوجه الثاني**: إن مقتضى القاعدة صحة صلاته، لأنه لم يأت إلا بتشهد وتسليم زائدين والزيادة السهوية ليست مانعة من صحة الصلاة لقوله (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) فمقتضى القاعدة صحة صلاته، ومقتضى صحة صلاته حرمة القطع، فإذا كان مقتضى صحة الصلاة حرمة القطع، لم تكن الإعادة مطلوبة فلا تقع عبادة فلا تقع صلاة. فهو يقول أصلاً مقتضى صحة الصلاة حرمة القطع، ومقتضى حرمة القطع أنه لو اعاد فهذه الاعادة لا تقع عبارة ولا تقع صلاة، يعني لو أعاد صلاته فاسدة.

**ويلاحظ على ما أفيد:** تارة يكون المنظور الاعادة بعد الاتمام، يعني يتم ما بقي ثم يعيد، فمن الواضح حينئذٍ لا ملازمة بين قطع الأولى وبطلان الثانية، فإنه وإن لم يحرز أن الثانية مأمور بها، لكنه يكفي في صحتها انها وقعت على نحو قربي وهي اضافة العمل الى الله اضافة تذللية.

وإن كان مراد الاستئناف بالقطع، يعني يقطع صلاته التي فيها ويستأنف.

والوجه في ذلك: أنه إذا أراد قطع الصلاة فسوف يقطعها بالتكبيرة، فإذا ثبتت حرمة القطع كانت التكبيرة منهيّاً عنها، والنهي عن العبادة يقتضي الفساد، فإنه إذا قطع صلاته بالتكبيرة يعني إذا استأنف الصلاة الثانية بقطع الأولى بتكبيرة الإحرام، فبمجرد أنه نسي ركعة فكبر ودخل في الصلاة الثانية، **فيقال**: بما أن الأولى صحيحة والصحيحة يحرم قطعها والقاطع هو تكبيرة الإحرام فتكبيرة الإحرام منهي عنها والنهي عن العبادة يقتضي الفساد. وقبل تطبيق الكبرى الأصولية نجرع إلى دليل حرمة القطع، لأن العلامة الحائري بنى المسألة على ذلك فقال: بما أن صلاته صحيحة حرم قطعها فوقعت التكبيرة محرمة. نحن نرجع إلى دليل حرمة القطع، فنقول: فعلى فرض وجود دليل على حرمة القطع (لأن السيد الخوئي لا يسلم بدليل حرمة القطع) هل له إطلاق وشمول لمحل كلامنا؟

**ويلاحظ على ما أفيد: أولاً:** لا نحرز شمول دليل حرمة القطع لمحل الكلام، وذلك لأن دليل حرمة القطع لبّي، والقدر المتيقن منه ما لم يقع خلل في الصلاة، وعلى فرض شموله لما إذا وقع الخلل في الصلاة فلا يحرز شمول حرمة القطع للقطع بإعادة نفس الصلاة، بل إن المتيقن من دليل حرمة القطع بفعل أجنبي عن الصلاة وأما قطع الصلاة الأولى باستئنافها وإعادتها فلا يحرز شمول دليل حرمة القطع بالنسبة اليه.

**ثانياً:** لو سلّمنا دليل حرمة القطع للقطع بالتكبيرة، فإن النهي الموجب لفساد العبادة ما إذا تعلّق النهي بنفس عنوان العبادة كما إذا قال: لا تصم عاشوراء، فإن النهي تعلق بنفس العنوان وهو الصوم، فيقال حينئذٍ: ان النهي عن العبادة كاشف عن مبغوضيتها، والمبغوض لا يصلح للمقربية، أو يقال ان النهي وإن لم يكشف عن المبغوضية الا انه رافع للامر، لأنه لا يجتمع النهي والأمر، فإذا كان منهياً عنها لا أمر بها. **هذا كان النهي متعلقاً بالعنوان. وأما إذا كان النهي متعلقاً بعنوان عارض على العبادة لا بنفس العبادة**: كما ذكر في بحث اجتماع الامر والنهي، إذا سجد على المكان المغصوب، فإن هذا العمل بعنوان انه سجود متعلق للأمر، وبعنوان أنه غصب منهي عنه، فقد تعلق النهي بالسجود لكن لا بعنوانه بل بعنوان عارض عليه الا وهو عنوان الغصب، فإن النهي تعلق بالتكبيرة لا بعنوان أنها تكبيرة بل بعنوان أنها قطع، وحينئذٍ القاعدة تقول: فإن كان التركيب بين العنوانين تركيباً إنضمامياً بأن يكونا وجودين، أي أن تعدد العنوان كاشف عن تعدد المعنون وجوداً، فلم يجتمع الامر والنهي على شيء واحد، ومقتضى ذلك صحة العبادة، وأما إذا كان التركيب بينهما اتحادياً، بمعنى أن العنوانين صادقان على وجود واحد، كالسجود على المكان المغصوب، فإنه وجود واحد، لكن هو من حيث سجود، ومن حيث غصب، فهنا أيضاً الوجود واحد وهو التكبيرة، فهي من حيث تكبيرة الإحرام، ومن حيث هي قطع للصلاة، فالتركيب من حيث العنوانين اتحادي، فإن قلنا بالامتناع في موارد التركيب الاتحادي كما هو مسلك سيدنا الخوئي وشيخنا الاستاذ (قده) إذن مقتضى فعلية النهي انتفاء الامر فلا أمر بهذه التكبيرة. وأما إذا قلنا كما هو الصحيح، وفاقاً للسيد الأستاذ (دام ظله) والسيد الصدر (قده) من أن تعدد العنوان إذا كان على نحو العموم من وجه بمعنى أن العنوانان يفترقان ويجتمعان، فالقول الصحيح حينئذٍ القول بالجواز.

إذن ما هو مصب الأمر عنوان، وهو التكبيرة. وما هو مصب النهي عنوان آخر وهو القطع، فمقتضى القاعدة جواز وصحة عبادته، إلا أن يقال أنه حتى مع الجواز العقلي لكن حتى أنه ورد في بعض النصوص (لا يطاع الله من حيث يعصى) بأن هذا الفعل اطاعة لله من حيث يعصى، لأن الفعل واحد وإن تعدد العنوان، لذلك لا يقع الفعل صالحاً للمقربية كي يقع صحيحاً. **الإتجاه الثاني:** ذكره صاحب الحدائق من التخيير، وقد استدل عليه بأحد وجهين:

**الوجه الاول**: ان هذا هو ظاهر الروايات. **الرواية الأولى:** معتبرة الحارث بن المغيرة النظري (حديث 2، باب 3 من أبواب الخلل)، قال: (قلـت لأبي عبد الله (ع) إنا صلينا المغرب فسهى الإمام فسلّم في الركعتين فأعدنا الصلاة، فقال (ع): ولِمَ أعدتم، أليس قد انصرف رسول الله (ص) في ركعتين فأتم بركعتين، ألا أتممتم). فقد أفاد بأن قوله: (ولِمَ أعدتم، ألا أتممتم)، أن الاتمام ليس متعيناً وإنما كان هو الأفضل. ولا ظهور في هذه الرواية أنه كان مخيراً، بل غاية مفادها أنه كان يمكنه الإتمام. **الرواية الثانية**: رواية الرازي، (الحديث3): كنت مع أصحاب لي في السفر وأنا أمامهم فصلت بهم المغرب فسلمت في الركعتين الأوليين، فقال أصاحبي: إنما صليت بنا ركعتين؟ فكلمتهم وكلموني، فقالوا إما نحن فأعيد، فقلت: لكني لا اعيد، وأتم بركة، فأتممت بركعة، ثم سرنا فأتينا أبا عبد الله (ع)، فذكرت الذي كان من أمرنا، فقال لي: أنت كنت أصوب منهم فعلاً، إنما يعيد من لا يدري ما صلى). وهنا في الحدائق أفاد: بأن التعبير (أنت كنت أصوب منهم فعلاً) ظاهر أن فعلهم كان فعلاً صائباً، ولكن أنت كنت أصوب منهم. فظاهر الرواية هو التخيير بين الفرضين.

**ولكن التعبير بـ(افعل التفضيل) لا يدل على وجود القاسم المشترك، فكثير ما يستعمل أفعل التفضيل في بيان أصل التلبس بالوصف.**

**الرواية الثالثة:** معتبرة أبي بكر الحضرمي، (الحديث4)، قال: (صليت بأصحاب المغرب فلما أن صليت الركعتين سلمت، فقال بعضهم: إنما صليت ركعتين فأعدت فأخبرت أبا عبد الله (ع) فقال لي: لعلك اعدت؟ قلت نعم، فضحك، ثم قال: إنما كان يجزيك أن تقوم فترك ركعة إن رسول الله (ص) سهى فسلم في ركعتين، ثم ذكر حديث ذي الشمالين ثم قام فأضاف اليها ركعتين).

فيقول: إن التعبير بـ (لعلك أعدت)، ثم يقول: (إنما كان يجزيك أن تقوم فتركع ركعة) ظاهر في أنه مخير وأنه لو أعاد لكانت الاعادة أيضاً مشروعة.

### 038

ذكرنا فيما سبق انه من نسي ركعة من الثلاثية أو الرباعية وذكرها بعد التشهد والتسليم أنه يتم صلاته، فهل أن هذا الحكم تخيري أم أنه تعيني.

وذكرنا أن صاحب الحدائق (قده) نقل عن صاحب الوافي: التخيير بين الإتمام والاستئناف. واستدل بذلك بأحد وجهين:

**الوجه الأول: مفاد الروايات. وقد سبق التأمل فيه. الوجه الثاني:** دعوى الإطلاق المقامي.

وبيان ذلك: أن يقال إن الإمام (ع) في مثل صحيح محمد بن مسلم في رجل صلى ركعتين فسلم، ثم ذكر أنه لم يصل غير ركعتين؟ قال: يتم ما بقي من صلاته. ولم ينبّه المكلف على عدم وجوب إعادة الصلاة، مع أن ذلك من الحالات المترقبة، فعدم تنبيهه على ذلك مع كونه في مقام البيان محقق للإطلاق المقامي، ومقتضى الإطلاق المقامي أن المكلف مخير بين أن يتم أو يستأنف.

ولكن في هذا الإطلاق المقامي نوع تأمل بلحاظ أنه إذا كان ظاهر كلامه وهو قوله: (يتم ما بقي) هو الإرشاد إلى صحة الصلاة، وأن وظيفتك هي إتمامها لكونها صحيحة، فحينئذٍ لا ينعقد الاطلاق المقامي باعتبار ان مقتضى الامر الارشادي هو التعين، لأنّ الأمر الارشادي لا مفاد له الا العلقة الاختيارية وليس مفاده إرخاء العنوان أو التخيير أو التعيين، بل الامر الإرشادي دائما بمثابة الجملة الخبرية التي تحكي العلقة الاعتبارية، إما الصحة أو الفساد أو الجزئية أو الشرطية أو المانعية، وليس لها مفاد آخر. وبالتالي إذا كان قوله (يتم ما بقي) ظاهراً في الإرشاد إلى صحة الصلاة، فحينئذ لا ينعقد إطلاق مقامي أنك مخير أو معين، لأنني في مقام الإرشاد إلى أن صلاتك صحيحة. فلست في مقام بيان حكم تكليفي ذكرت أحد شقيه ولم يذكر الآخر والآخر من الحالات المترقبة كي يقال أن عدم التنبيه عليه محقق للإطلاق المقامي، ومقتضى الإطلاق المقامي هو التخيير بين الطرفين.

**ثم ذكر العلامة الحائري** في (ص90، كتاب الخلل): قد يؤيد القول بالتخيير بلحاظ أن من قطع صلاته بتكبيرة الإحرام، أي لما تذكر الركعة المنسية بعد السلام قام ولم يكمل صلاته فاستأنف الصلاة من جديد فهو قد قطع صلاته الأولى بتكبيرة الإحرام، وحيث إن هذا القطع في حال الجهل بالحكم فلا تكون الحرمة فعلية في حقه، وبما أن الحرمة ليست في حقه صحت صلاته المستأنفة. إذن، إنما نقول بالتخيير بين الإتمام والاستئناف في حال الجهل، لأن المكلف لو قطع صلاته الأولى بتكبيرة الإحرام عن جهل فإن صلاته المستأنفة صحيحة، وهذا هو معنى التخيير. ولكن في فرض الجهل بالحرمة.

**إلا أنه يلاحظ على ذلك:** أن الجهل إنما يرفع تنجز الحرمة لا فعليتها. وبما أن الجهل إنما يرفع المنجزية لا الفعلية إذن مقتضى فعلية الحرمة وهي حرمة قطع الصلاة في حالة الجهل فعلية المبغوضية ومقتضى فعلية المبغوضية عدم صلاحية هذه التكبيرة للمقربية فلا تقع الصلاة صحيحة وإن كان المكلف جاهلاً.

**والمتلخص من هذه الصورة صحة صلاته وأن عليه إتمامها.**

**الصورة الثانية:** ما إذا تذكر الركعة المنسية بعد أن أتى بالمنافي العمدي، لا السهوي. كما إذا تكلم، أو قام بحركة معينة.

قال في الجواهر بصحة صلاته و فاقاً للمشهور نقلا وتحصيلا وعليه عامة المتأخرين خلافاً للمحكي عن النهاية والمهذب والغنية فيعيد الصلاة بل في الاخير الاجماع عليه، وعن المبسوط ذلك.

**والكلام في دليل المشهور القائلين بالصحة، وفي صاحب الغنية القائل بالبطلان**:

**أما دليل المشهور:** فهو مضافاً للقاعدة حيث إن مقتضى القاعدة وهي (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) أن صلاته صحيحة، لأنه تكلم غايته أنه نسي أنه تكلم عن سهو، بالتالي فصلاته صحيحة بمقتضى القاعدة.

**فإن قلت**: إن الكلام عمدي لا سهوي، لأنه صدر منه عن التفات، وإن كان معتقداً أنه أتم الصلاة، لكن عندما تكلم كان ملتفتاً ولذلك لو أصدر عقداً أو إيقاعاً في هذا الكلام لصح، فلو اعتقد أنه انتهى من صلاته وقال: زوجت فلانة من فلان، أو قال: طلقت فلانة، فإنه ينفذ إيقاعاته وعقوده في هذا الفرض، فكيف يقال بأن الكلام سهوي فلا يكون مبطلاً للصلاة؟.

**فأجاب** (قده): بأن المبطل للصلاة هو الكلام بما هو في الصلاة، يعني المبطل ليس لذات الكلام بل المبطل للوصف وهو كون الكلام للصلاة، فالمبطل ليس تعلق العمد بذات الموصوف بل المبطل تعلق العمد بالوصف، يعني أن يتكلم ملتفتاً لكونه في الصلاة ومع ذلك يتكلم. وهذا لا ينطبق على المقام. وبتعبير آخر: أن التكلم بعد الاعتقاد أنه خرج من الصلاة كالتكلم في أثناء الصلاة لمن توهم أنه ليس في الصلاة فتكلم أثناء الصلاة، فيشمله صحيح عبد الرحمن بن الحجاج: (سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يتكلم ناسياً في الصلاة فيقول أقيموا صفوفكم. فقال: يتم صلاته ثم يسجد سجدتين). ليس المقصود أنه (ناسياً في الصلاة) ملتفت إلى أنه كلام، ليس المقصود بالنسيان ان ينسى أنه كلام وإنما ينسى أنه قاطع للصلاة كنسيان الحكم أو ينسى كونه في الصلاة، وهي الحالة المتعارفة. ومما يدل على عدم مبطلية الكلام ما ورد من أن النبي (ص) سهى فكلمهم وكلموه، قالوا: اقصرت الصلاة أم نسيت؟ قال: ما قصرت، فقام واتم الصلاة. ومن هذه الروايات الواردة في محل الكلام:

**ومنها**: صحيحة محمد ابن مسلم: (في رجل صلى ركعتين من المكتوبة فسلم وهو يرى أنه قد أتم الصلاة وتكلم ثم ذكر أنه لم يصل غير ركعتين؟ قال: يتم ما بقي من صلاته ولا شيء عليه). مضافاً لرواية الرازي التي عبر عنها العلامة الحائري بأنها صحيح، والصحيح أنها ليست بصحيح لجهالته، قال: (قلت: كنت مع أصحاب لي في سفر وأنا إمامهم فصليت بهم المغرب فسلمت في الركعتين الأولتين فقال أصحابي إنما صليت بنا ركعتين؟ فكلمتهم وكلموني، فقالوا: أما نحن فنعيد، فقلت: لكن يلا أعيد وأتم بركعة، فأتممت بركعة ثم صرنا فأتيت أبا عبد الله (ع) فذكرت له الذي كان من أمرنا، فقال لي: أنت كنت أصوب منهم فعلاً إنما يعيد من لا يدري ما صلى). يعني الذي يشك في الركعات بحيث لا يستقر على عدد.

ولكن الاشكال المطروح أنه تكلم، يعني بعد أن التفت الى النقص وأنه صلى ركعتين فقط، بعد ذلك قال لهم: لكني لا اعيد، ثم صلى، فهذا الكلام الصادر كلام عمدي.فهنا ذكر العلامة الحائري ثلاثة محامل، ولم يرتضها السيد الخوئي:

**المحمل الأول**: السهو عن مانعية هذا الكلام، فهو ملتفت الى ان الكلام في الصلاة مانع لكن سهى عن الحكم.

**المحمل الثاني**: وإما على حديث النفس، يعني لم يتلفظ إنما قال في داخل نفسه (لكني لا اعيد).

**المحمل الثالث:** أنه صدر منه حال الجهل بالحكم، يعني يجهل أن الكلام في الصلاة مانع، وبما أنه يجهل بالنتيجة صحيحة أنه اتى بالمانع الا ان هذا المانع في حال الجهل القصوري تنتفي مانعيته حال الجهل بالصلاة. وبالجملة فهذه الرواية حيث تضمنت ما لم يتضح وجهه، فالاستدلال بها على المطلب مشكل.

**الصورة الثالثة**: إذا التفت إلى أنه نسي ركعة بعد المنافي السهوي، أي أنه تشهد وسلم وذهب لقضاء حوائجه ثم تذكر أنه نسي ركعة، ارتكب المنافي السهوي كالاستدبار والحدث أو الفعل الماحي للصلاة. فهل يمكن تصحيح صلاته ام لا. فهذه الصورة اختلفت الروايات فيها.

**وقد ذهب المشهور إلى البطلان**. **ونذكر دليلهم:** **أولاً:** صحيح جميل، قال: سألت أبا عبد الله (ع): (عن رجل صلى ركعتين ثم قام، قال: يستقبل، قلت: فما يروي الناس؟ فذكر حديث ذي الشمالين، فقال: إن رسول الله (ص) لن يبرح من مكانه ولو برح لاستقبل).

فمعناه أنه لو ارتكب المنافي السهوي لكانت الصلاة باطلة.

**ومن هذه الروايات الشريفة موثقة سماعة**، قال: قلت: (أرأيت من صلى ركعتين وظن أنها أربع فسلم وانصرف ثم ذكر بعد ما ذهب أنه إنما صلى ركعتين؟ قال يستقبل الصلاة من أولها، قلت: فما بال رسول الله (ص) لم يستقبل الصلاة وإنما أتم بها ما بقي من صلاته؟ فقال: إن رسول الله (ص) لن يبرح من مجلسه).

**أما الدليل المعارض: فهناك عدة روايات ظاهرة في الصحة حتى مع فعل المنافي السهوي:**

**منها**: صحيحة زرارة قال: (سألته عن رجل صلى في الكوفة ركعتين، ثم ذكر وهو بمكة، أو بالمدينة أو بالبصرة أو ببلدة من البلدان أنه صلى ركعتين؟ قال: يصلي ركعتين). فإن ظاهرها أنه حتى مع الفصل الطويل المستلزم للاستدبار فإن صلاته صحيحة وإنما يتمها بركعتين.

وناقش العلامة الحائري في الاستدلال بالرواية بمنع دلالتها على محل كلامنا، فقال من المحتمل عرفا ان الرجل مسافر وأنه صلى الظهر في الكوفة ركعتين قصراً، ولكنه لم يأت بالعصر إلا بعد أن دخل مدينة أخرى كالمدينة أو مكة أو البصرة، فسأل أنه أخللت بالموالاة بين الفريضتين حيث صليت الظهر في مكان وصلت العصر في مكان آخر بعد فصلت ساعات بينهما، فهل عليه شيء؟ فقال: صل الركعتين التي عليك. فمن المحتمل أن الرواية ناظرة لذلك ولا قرينة أن وطنه الكوفة التي صلى فيها أولاً، كي يقال كيف يصلي في وطنه قصراً، فلعله في طي السفر وليس بيّناً ولا مبيناً أن وطنه كانت الكوفة. فبالتالي لا يصح الاستدلال بها على محل الكلام. **ومنها:** صحيح محمد ابن مسلم، سئل عن رجل دخل مع الإمام في صلاته، وقد سبقه الإمام بركعة، فلما فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر بعد ذلك أنه فاتته ركعة؟ فقال: يعيدها ركعة واحدة).

وهنا أيضاً ناقش العلامة الحائري بأنه يمكن أن يقال لا يصح الاستدلال بهذه الرواية فإنه يمكن أن يقال (خرج مع الناس) يعني سلم، لا أنه قام. يعني خرج من الصلاة لا أنه خرج من المسجد، فهو ما زال في مكانه ولم يتركب منافياً سهوياً ولذلك قال الإمام صلاته صحيحة ويأتي بركعة.

وحمل هذا التعبير على الخروج من الصلاة غير عرفي، ولكن يمكن ان يقال أن (خرج مع الصلاة) يمكن أن يكون خروجاً من المسجد، إلا أنه لم يستلزم منافياً سهوياً كأن لم يستدبر أو لم يحدث وحينئذٍ فيكون هناك مجال لتدارك الركعة.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 039

ما زال الكلام في الروايات الدالة على صحة الصلاة في من نسي ركعة أو ركعتين وتذكرها بعد فعل المنافي السهوي كما لو تذكرهما بعد المنافي.

**ومنها**: صحيحة عبيد بن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله (ع): (عن رجل صلى ركعة من الغداة، ثم انصرف وخرج في حوائجه، ثم ذكر أنه صلى ركعة؟ قال: ليتم ما بقي). وقد يقال: إن عبيد ابن زرارة روى هذا المضمون بنحو آخر، (في رجل صلى الفجر ركعة، ثم ذهب وجاء بعدما اصبح وذكر أنه صلى ركعة؟ قال: يضيف إليها ركعة). **بتقريب:** أن ظاهر الرواية في النقل الثاني أن المنسي ركعة من نافلة الفجر لا أن المنسي ركعة من الفريضة، والشاهد على ذلك: قوله (بعدما أصبح)، أي بعدما طلع الفجر والمفروض انه صلى هذه الركعة قبل ان يصبح، قبل ان يطلع الفجر، فهذا شاهد على أن الركعة التي صلاها ركعة من نافلة الفجر التي يصح تقديمها من صلوع الفجر، فقال له الإمام (ع) إذا تذكرها اضاف اليه ركعة، وإن كان قد ذهب وجاء، بلحاظ أنها نافلة وليست فريضة. فإذا كان نقله الثاني ظاهراً في نافلة الفجر لم يكن التعويل على نقله الاول لاحتمال أنها رواية لواقعة واحدة، وما دام هذا الاحتمال قائماً عرفاً فلا يمكن الاستناد الى المنقول الأول في مقام الاستدلال. ولكن مجرد التعبير (بعدما اصبح) ليس قرينة على كون ما صلاه نافلة الفجر، خصوصاً مع تعبير (في رجل صلى الفجر) فإنه ظاهر في أداء الفريضة، وأما قوله بعدما اصبح، فإنه يستخدم عرفاً لمن صلى الفجر، فإن من صلى الفجر فقد اصبح، يعني استقبل الصباح، فلذلك لا قرينية في كون هذه الرواية على كون المصلى نافلة فلا تصلح موهنة للاستدلال بالرواية ولا أقل إطلاقها على صحة الصلاة حتى بعد حصول الفعل الماحي لصورة الصلاة حتى بعد فعله ومجيئه.

**ومنها:** خبر القمّاط، قال: (سمعت رجلاً يسأل أبا عبد الله (ع) عن رجل وجد غمزاً في بطنه أو أذىً أو عصراً من البول، وهو في الصلاة المكتوبة في الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة، فقال (ع): إذا اصاب شيء من ذلك فلا بأس أن يخرج لحاجته تلك فيتوضأ ثم ينصرف إلى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلاته من الموضع الذي خرج منه لحاجته، ما لم ينقض الصلاة بالكلام). وقد روى العامة نحو ذلك عن النبي (ص) أنه احدث في الصلاة فخرج وتوضأ ثم رجع وأتم الصلاة جماعة. (قال: قلت: وإن التفت يميناً أو شمالاً أو ولّى عن القبلة؟ قال: نعم، كل ذلك واسع، إنما هو بمنزلة رجل سهى فانصرف في ركعة أو ركعتين أو ثلاث من المكتوبة، فإن ما عليه أن يبني على صلاته، ثم ذكر سهو النبي). فإن هذه الرواية تميزت بأن الإمام ابتداءً استشهد بسهو النبي (ص). بخلاف السابقة فإن سهو النبي ذكره السائل. وقد يورد على الاستدلال بهذه الرواية بإشكالات:

**الإشكال الأول:** أن الرواية مشتملة على الاستدلال بالقياس الممنوع عند أهل الحق وهذا موهن لحجيتها، حيث قال: (إنما هو بمنزلة رجل سهى)، فجعل هذا من قبيل هذا، وحيث إن هذا لا يبطل صلات لفعل النبي فذلك لا يبطل صلاته. فهذا استدلال بالقياس الممنوع عند أهل الحق. فهل أن ظاهر العبارة انه استدلال أم انه تنظير إقناعي، أي لا غرابة في أن يبني على صحة صلاته وإن استدبر القبلة فإن له نظائر في الشريعة مثل من سهى لا أنه يريد الاستدلال على حكم الواقعة فيما فرض في حال السهو.

**الإشكال الثاني**: أن الاستدلال بفعل النبي خطأ، لأن المستفيض من الروايات أن النبي لم يبرح مكانه، أي انه وإن نسي أنه صلى ركعة ولكنه لم يبرح مكانه لذلك صحت صلاته، فكيف يستدل الامام على ما فعله النبي على صحت من استدبر ودخل الخلاء، وقال: كل ذلك واسع لأن النبي فعل ذلك؟! فهذا شاهد على أن الاستدلال بسهو النبي استدلال على أصل المطلب، يعني على أصل صحة الصلاة، أي ان اصل تصحيح الصلاة بمنزلة ما فعله النبي لا انه استدلال بفعل النبي على نفس ما ذكره الامام (ع) من التوسعة. ولكن ظاهر سياق الرواية أن الاستشهاد بفعل النبي استشهاد على التوسعة لا استشهاد على تصحيح اصل الصلاة. **الإشكال الثالث:** أن صدر الرواية مما أعرض عنه الأصحاب ولم يقل به أحد، حتى الصدوق الذي نسب اليه الخلاف في المسالة لم يقل بصحة الصلاة حتى مع فرض الحدث، والحاجة إلى الوضوء. إذن فصدر الرواية مما اعرض عنه الأصحاب وبالتالي فلا يصح الاستدلال بذيل الرواية، لأن ما في الذيل مجرد أنه سهى وانصرف وليس فيها دلالة على أنه تصح صلاته حتى مع ارتكابه سائر المحاذير إلا أن تقولوا بتمامية الاستدلال بفعل النبي (ص). ويكيفينا أن الخبر ضعيف السند. الرواية السادسة، موثقة عمار، عن أبي عبد الله (ع): (إذا نسي الرجل التشهد في الصلاة فذكر انه قال بسم الله فقط، فقد جازت صلاته وإن لم يذكر شيئاً من التشهد أعاد الصلاة) والمشكلة في الذيل: (والرجل 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). فإنها واضحة الدلالة ولا تقبل محامل أخرى على أنه حتى وإن استدبر وارتكب الفعل الماحي. والكلام في الاستدلال بهذه الرواية من جهتين: من جهة السند ومن جهة المتن.

**الجهة الاولى: جهة السند**: فقد استشكل العلامة الحائري للعمل بهذه الرواية لما ذكره الشيخ في (الاستبصار ج1/ ص371) عند كلامه عن السهو في صلاة المغرب. قال عن عمار: فاسد المذهب ضعيف لا يعمل على ما يختص بروايته. **بتقريب:** أن قوله (ضعيف) ظاهر في تضعيف لسانه لا ي تضعيف مذهبه، لانه عطفه على (فاسد المذهب). **إلا أن المشكلة، أولاً:** في ظهور هذه العبارة على تضعيف اللسان، فإنه لو كان تضعيفاً للسان لم يكن طرح ما يختص بروايته بل حتى فيما لا يختص بروايته، فتخصيص الطرح بما يختص بروايته ناظر إلى مسلك الشيخ الذي ذكره في العدة وهو أنه إذا وجدت روايتان رواية من اثني عشري، وراية من غير الاثني عشري سواء كان عامياً أو فطحياً أو زيدياً فإنه لا يعمل بما ينفرد بروايته من لم يكن إمامياً اثني عشرياً. وإلا لو كان التضعيف تضعيفا للسان فلا يعمل به كما يذكر هو في غيره لا أنه يخصص ذلك بما يختص أو ينفرد بروايته.

**ثانياً:** إن كلام الشيخ نفسه معارضه بكلامه في التهذيب، حيث قال في حق عمار في التهذيب: انه وإن كان فطحيا لكنه ثقة في النقل لا يطعن عليه فيه. وقال في الفهرست (وهو آخر كتبه): له كتاب كبير جيد معتمد. وهذه الرواية رواية من كتابه. وقال عنه النجاشي فيه وفي أخويه: كانوا ثقات في الرواية. وقد مرّ بحث المسألة. ونشير إلى المبنى، وهو أن المقام هل هو من باب التعارض الثلاثي أو التعارض الثنائي؟ أي هل أن توثيقه الشيخ وتضعيف يتعارضان ويتساقطان ويبقى توثيق النجاشي سليماً عن المعارض فيعتمد؟ أم يعتبر تضعيف الشيخ للسانه في الاستبصار معارض لتوثيق النجاشي وتوثيق الشيخ في آن واحد فيسقط الجمع بالمعارضة، تضعيف من جهة وتوثيق من جهتين. أم يفصّل بين كون كلام الرجالي حسّاً أو حدساً، هل هو من باب حجية الرواية أو من باب حجية قول الخبير؟ فإن كان من باب حجية الرواية فيقال بأن الاطراف متعارضة لأن الشيخ يخبر عن غيره فهو ثقة في تضعيفه وثقة في توثيقه فهو يورد خبرين: خبراً عمن يوثق وخبراً عمن يضعف، فبالتالي تضعيف الشيخ خبر يقابل خبرين عن توثيقه: خبراً عنه وخبراً عن النجاشي. بخلاف ما لو كان المسألة من باب قول الخبير فإنه مع تعارض كلام الشيخ لم يحرز ما هو رأيه فيه حتى يتكأ عليه وحيث لم يحرز رأيه فيه يؤخذ برأي النجاشي، أم يفصل في المسألة بين المتقدم والمتأخر فيقال: بما أن قول الرجالي من باب حجية قول الخبير فالمدار في المرتكز العقلائي في قول الخبير على رأيه الأخير، فلابد من أن نحرز ما هو الراي الأخير للشيخ حتى نعرف أنه التوثيق أو التضعيف ثم بعد ذلك نحكم المعارضة أو عدمها، وإذا رجعنا إلى رأيه الأخير نرجع إلى الفهرست حيث قال: له كتاب جيد معتمد. وبالتالي يتفق كلامه مع كلام النجاشي فيؤخذ به، حيث إن هذه الرواية في كتابه، لكن هل هذا التعبير يدل على وثاقته، أي هل يدل على أن الكتاب معتمد بكل ما ورد فيه، أم ان هذا الكتاب اذا قورن بغيره من الكتب الضعيفة والركيكة لكان معتمداً، لا أنه معتمد بتمام ما فيه وإلا لكان أوثق من كتاب الحسين ابن سعيد وأمثاله من الكتب المشهورة التي عليها المعول وبها المعتمد. إذن بالنتيجة: حتى لو بنينا على ما هو رأيه الأخير لم نحرز أن الشيخ يقبل جميع رواياتها حتى مثل هذه الرواية. فحيث وصلت المسألة إلى الكتاب، نقول: لا يمكن الجمع بين اعتماد تمام كتابه وبين قول الشيخ: لا يعمل بما لا يختص بروايته، وهذه الرواية من كتابه فلاجل ذلك نفس كلام الشيخ (قده) في الاستبصار وإن كان له معارض من حيث توثيق لسان عمار وعدمه، لكن طعنه في الرواية مانع من العمل بها. فإننا إنما نبني على حجية خبر الثقة ما لم يقل منشأ عقلائي على خلافه. وتصريح الشيخ بأن الطائفة لا تعمل بما يختص برواية عمار مانع، بل ورد في عدة تعابير للعلماء أنه (غرائب عمار) والمقصود بغرائب عمار: رواياته المخالفة للقواعد المعلومة المرتكزة، ومنها هذه الرواية المنافية لما هو المرتكز القطعي. فلأجل ذلك نقول: إن بنينا من الأول على أن هذه العبارة على مسلك الشيخ فقد قلنا أن هذه الرواية لا يستفاد منها تضعيف لا لسانه ولا روايته، وبالتالي يؤخذ بالمعارض. ولكن إذا بنينا على أنها تضعيف للرواية يعني بغض النظر عن مسلكه كما ذكر بعضهم أن غرائب عمار لا يعمل بها، فهذا مانع عقلائي من التوعيل على هذه الرواية.

**الجهة الثاني: بالنسبة للمتن**: فقد طعن العلامة الحائري أيضاً في المتن في (ص97)، فقال: إن كون الذيل من الإمام غير واضح، بعد نقله بدون الذيل بالسند الصحيح. وهو يشير في ذلك إلى ما رواه الشيخ في التهذيب وذكره صاحب الوسائل في (ج6/ الباب7 من أبواب التشهد، حديث7) نقل الصدر دون الذيل ولم يشر إلى أن للحديث ذيلاً، فاستفاد منه العلامة الحائري أن صدور هذه الذيل غير معلوم، كأنه ليس سياقاً واحداً: فقال: (إن نسي الرجل التشهد في الصلاة فذكر أنه قال: بسم الله فقد جازت صلاته، وإن لم يذكر شيئاً من التشهد أعاد الصلاة، والرجل يذكر بعد ما قام وتكلم ومضى في حوائجه). يعني الذيل ليس منسجماً مع الصدر. ولكن إذا لاحظنا فإن هذه الرواية راوها الوسائل في عدة أبواب مقطعة وهي رواية واحدة تنقل كثير من الأحكام، وهي في (الوسائل، ج8، كتاب الخلل باب 32، حديث2) روى صدرها: (سألت أبا عبد الله (ع) عن السهو، ما تجب فيه سجدتا السهو؟ ـ فذكر له الإمام موجبات سجدتي السهو، ثم قال ـ: وعن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام؟ فأجابه. وعن الرجل إذا سهى في الصلاة؟ فأجابه. وعن الرجل يسهو في صلاته فلا يذكر حتى يصلي الفجر كيف يصنع؟ فأجابه). وذكر قطعة منه في (حديث 7 باب24): (سألت أبا عبد الله: عن الرجل يدخل مع الإمام وقد صلى الإمام ركعة أو أكثر فسهى الإمام كيفي يصنع الرجل. ذكرها). وذكر قطعة منه في حديث 5، باب23: وبإسناده ... في حديث قال: (سألت أبا عبد الله: عن رجل ينسى الركوع أو يسنى سجدة، هل عليه سجدتا السهو؟ قال: لا، قد أتم الصلاة). وذكر قطعة منه في (باب3 من أبواب الخلل، حديث14): قال: (عن رجل صلى ثلاث ركعات وهو يظن أنها أربع، فلما سلّم ذكر أنها ثلاث؟ قال: يبني على صلاته متى ذكر ويصلي ركعة ويتشهد ويسلم ويسجد سجدتي السهو وقد جازت صلاته). إذن مع تقطيع صاحب الوسائل لهذه الرواية على عدة أبواب فمجرد ذكر الذيل في هذا الموضع في موضع آخر لا يكون حتى منبهاً على الخلل في متن الرواية بحيث يكون عدم احتمال صدور الذيل احتمالا مستندا لمنشأ عقلائي. وعلى فرض استحكام التعارض بين الروايات الدالة على بطلان صلاته كصحيح جميل السابق وموثق سماعة وبين الروايات الست الدالة على صحة صلاته، فإن احرزنا اعراض الاصحاب على العمل الدالة على الصحة، أو على الأقل عدم عمل المشهور منهم، فهذا موهن للحجية بنظرنا لأن حجية خبر الثقة لما لم يقم منشأ عقلائي على الخلاف، والإعراض منشأ عقلائي بل عدم عمل المشهور منشأ عقلائي مانع من العمل بالرواية، ولا يضر بذلك كثرة الرواية حيث إن بعضهم توقف فقال إذا هي ست روايات فإعراض المشهور لا يسقطها. نقول إذا كانت مع أنها روايات متعددة وبأسناد صحيحة وبمرأى ومسمع ومع ذلك لم يعملوا بها فإن هذا الإعراض منشأ عقلائي مانع من العمل بهذه الرواية، اي مانع من إحراز بناء العقلاء على العمل بها. وأما اذا لم نحرز ذلك واستقر التعارض بين الطائفتين، فما هو المرجح؟ يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

### 040

ما زال الكلام في الروايات التي استدل بها على أن من نسي ركعة من صلاته وتذكر بعد التسليم وفعل المنافي السهوي كالاستدبار والعمل الماحي للصلاة، فإن صلاته صحيحة. ووصلنا إلى خبر سعيد القماط، وذكرنا أنه اشكل عليه بعدة اشكالات، وقلنا بأن الرواية في حد ذاتها ضعيفة سنداً.

ولكن كما نبّه بعض أهل التحصيل أن هناك رواية صحيحة السند، وهي ما رواه في (الوسائل) صحيحة الفضيل بن يسار: قال، قلت لأبي جعفر (ع) (أكون في الصلاة فأجد في بطني أو أذى أو ضرباناً، فقال: انصرف ثم توضأ، وابني على ما مضى من صلاتك ما تنقض الصلاة بالكلام متعمداً وإن تكلمت ناسياً فلا شيء عليه وهو بمنزلة من تكلم في صلاته ناسياً). ثم ذكر ذيل الحديث. فحينئذ يكون الاشكال بالاستدلال بهذه الرواية انه لو كان المنظور في صدر الرواية انه يبني على صلاته حتى مع حصول الحدث لكان هذا المضمون مما يعلم عدم العمل به من قبل الطائفة، فالوجه في سقوط هذه الرواية عن الاستدلال بها في محل كلامنا هو أنه ما يظهر من صدرها انه يبني على صلاته حتى مع الحدث هو مما يقطع عن العمل به كما نبه عليه سيدنا الخوئي (قده) في (ص342، ج12) حيث قال: إنها غير معمول بها في موردها كما لا يخفى.

### مسالة ضبط عمار الساباطي

الرواية الأخرى: موثقة عمار، وتكلمنا حول الرواية من ناحية السند والمتن أي لتوثيق عمار نفسه وقلنا الثابت وثاقته، وفي المتن أي ان هذه الرواية هل هي مشتملة على الذيل التي هي محط الاستدلال أم لا؟ وذكرنا أن الذيل ثابت.

الجهة الثالثة: لرواية عمار، وهي ما نبّه عليها عدة من الاعلام منهم صاحب الحدائق (قده) وهي مسألة ضبط عمار، هل كان عمار رواياً ضابطاً كي يكون خبره موضوعاً للحجية أم لا. ولابد من البحث في هذه النقطة من ناحية الكبرى والصغرى. أما من ناحية الكبرى فلم يحرز بناء العقلاء الذي هو مدرك حجية خبر الثقة أو الخبر الموثوق به، إما لكثرة خطأه أو لمعروفيته برواية الشواذ من الأخبار المخالفة لما هو المركوز والمعهود، حيث إن عدم ضبطه أو روايته للشاذ إما مانع من الوثوق إذا كان موضوع الحجية الوثوق أو لكون خبره فاقداً للامارية بنظر العقلاء، إذ كيف يكون الخبر أمارة على الواقع مع كون راويه ممن عرف بعدم الضبط وكثرة رواية الشواذ من الأخبار. أو لأن خبره وإن كان خبر ثقة إلا أنه لم يحرز بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة مع قيام منشأ عقلائي على الخلاف، ومعهودية عدم ضبطه منشأ عقلائي. إذن فالكبرى وهي: عدم إحراز شمول الحجية لخبر الراوي الذي لم يعرف بالضبط، لا كلام فيها، الكلام يقع في الصغرى. أما الصغرى، فقد طعن جملة من الاعلام في ضبط عمار بعد المفروغية عن وثاقته، فإنه وإن جاز النقل بالمعنى وقد أمضاه الأئمة (عليهم السلام) بروايات صحيحة واضحة الدلالة، إلا أن إمضاء المعصوم للنقل بالمعنى إنما هو في اطار ما تنحفظ فيه امارية الخبر عن الواقع، بحيث يكون الراوي دقيقاً في استيعاب المعنى واختيار الألفاظ الوافية بجلاء المعنى، فالإمضاء الصادر من المعصوم للنقل بالمعنى في إطار ما يكون الخبر فيه أمارة على الواقع، لا مطلقاً، ولو لظهور قوله في صحيحة العمري (العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان) فإنه لا يصدق عنه أنه أداء عنه إلا بشرط معين وهو كون الخبر واجداً لصفة الأمارية على الواقع ما لو كان الراوي ضابطاً، اما ما لا تتأتى فيه صفة الأمارية لكثرة خطأ الراوي أو كثرة نقله للشواذ المخالفة للمركوز لدى المروي عنه، فإن شمول الإمضاء للنقل بالمعنى في مثل ذلك محل منع. أما إذا نظرنا إلى روايات عمار، فلاحظ ما قاله المجلسي في (البحار/ ج85، ص233) أن عمار قلّ أن يكون خبراً من اخباره خالياً من تشويش واضطراب في اللفظ والمعنى. وقال الفيض الكاشاني في (الوافي/ ص677): لو كان الراوي غير عمار لحكما بذلك إلا أن عمار ممن لا يوثق بأخباره. وقال صاحب الحدائق (قده) لو كان الراوي غير عمار لحصل منه الاستغراب، ولكنه من عمار المتكرر منه نقل الغرائر غير غريب. وقال التستري في (قاموس الرجال ج8/ ص18): أن اكثر الفاظ أخباره معقدة مختلّة النظام. ومن شواهد اضطراب رواياته ما ثبت عند أصحاب الأئمة أنه مشتمل على الإضطراب، ما رواه محمد ابن مسلم في الصحيح، قلت لأبي عبد الله (ع) : إن عمار الساباطي روى عنك رواية، قال وما هي: قلت: روى عنك، ان السنة فريضة. فقال: اين يذهب أين يذهب، ليس هكذا حدثته. ... إلى أن قال: إنما أمرنا بالسنة ليكمل بها ما ذهب من الفريضة أو ما ذهب بها من المكتوبة ولم أقل أن السنة فريضة. (الكافي/ ج3، ص362).

وأما ما نقل من الغرائب في روايات عمار فلها أمثلة عديدة تعرض لها الفقهاء منها: ما ذكره السيد الشهيد في بحوثه في شرح العروة الوثقى ج3 ص288: أن الطائفة أجمعت على العمل برواية علي ابن جعفر المتضمنة للنهي عن الوضوء بماء ادخل الكافر يده فيه. مع وجود رواية عمار المرخصة في الوضوء بماء شرب منه اليهودي. وقد قام الإجماع على عدم صحة الوضوء بسؤر الكتابي فهذا مما تفرد الشيخ بنقله عن عمار عن كتاب سعد بن عبد الله مع أن الاجماع قائم على عدم العمل به أو على خلافه. المورد الثاني: ما ذكره السيد الصدر في بحوثه ج4/ ص30: بان اشتمال معتبرة عمار الساباطي على ما لم يلتزم به احد، وهي: (سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ فقال: إذا أتى عليه ثلاثة عشر سنة فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك). فإن هذا الذيل مما لم يقل به أحد. فاشتمال رواية عمار إليه تضم إلى ما تفرد بنقله مما هو مخالف للمركوز والمجمع عليه. وكذا ما ذكره في الحدائق ج17: قال: وكذا ما ذكره عمار (من وجوب بدنة على من نسي طواف النساء حتى رجع إلى أهله)لم أر به قائلاً ولا عنه مجيباً ولعله من غرائب أحاديث عمار إذ الوارد المستفيض أن من نسي طواف النساء إما أن يرجع أو يستنيب مضافاً الى انه لا كفارة على الناسي فكيف على من يجب على من نسي طواف النساء إخراج بدنة. ولذا قال التستري في ج8/ ص18: أن الشيخ في الفهرست وإن قال: له كتاب كبير جيد معتمد. إلا أننا نرى بالسبر كثيراً من أخباره غير معمول بها، ـ واستعرض ثلاثين رواية لعمار لم يعمل بها عدد من الاصحاب ـ ولعلّ هذا ـ كثرة نقله لما هو مخالف للمركوزـ أحد مناشئ قول الشيخ في الاستبصار: ولا يعمل بما يختص به من الأخبار. فإنه لعل أحد مناشئه هو كثرة روايته لما هو مخالف للمركوز، وهو مانع عقلائي من التعويل على وصف الشيخ لكتابه لأنه معتمد.

وفي مقابل ذلك: ثبت لنا عمل الطائفة بكثير من رواياته التي تفرد بها، منها: روايته في قاعدة الطهارة (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر) فهي أساس أصالة الطهارة وقد تفرد بروايتها عمار وقد عمل بها الطائفة من غير نكير منهم. ومنها: ما أورده الشيخ في (الاستبصار ج1/ ص25 باب سؤر ما لا يؤكل لحمه): من موثقة عمار لإثبات أن بعض ما لا يؤكل لحمه من الطير يجوز تناول سؤره). تفرد بها عمار وبني على العمل بها غاية الامر أن الشيخ خصها بما عري من مناقره من الدم. ومنها: ما في (الاستبصار ج1، ص48): موثق عمار النهي عن الاستنجاء لمن في يده خاتم فيه اسم الله تعالى. وإن كما حمل عند المتأخرين بالكراهة. لكن عملوا به بالنتيجة مع تفرد عمار به. ومنها: موثق عمار، في من ماتت زوجته الرابعة، هل يستطيع أن يتزوج بمجرد موتها أم ينتظر إلى انتهاء العدة؟ فموثق عمار: أن لا يتزوج حتى يأتي عليها أربعة أشهر وعشرة أيام. وقد عمل بها الاعلام وإن حملوها على الكراهة، أي كراهة الزوج بمجرد الموت كما ذكر سيدنا الخوئي في (الموسوعة، ج32، ص164)، قال: جمعا بينها وبين صحيح علي بن جعفر الدال على صحة الزواج بمجرد وفاتها. ومنها: ما ورد في موجبات سجود السهو فقد أفتى الأعلام طرّاً بهذه الموجبات التي تفرد بروايتها عمار. (ج2/ باب 32 من أبواب الخلل). ومنها: ما ورد في قاعدة البناء على الأكثر، (إذا سهوت فابني على الأكر أو خذ بالأكثر) مما تفرد به عمار الساباطي وقد بني عليها واعتمد عليها في مقام العمل. ومنها: ما ورد في اغتفار سهو المأموم، أن المأموم إذا سهى فإن الإمام يتحمل. حيث ورد في الرواية: (إن الإمام ضامن لصلاة من خلفه). فهذه موارد عملت الطائفة بها مما تفرّد به عمار. فمقتضى الجمع بين تعارف ومعهودية الغرائب منه مع عمل الفقهاء برواياته في عدة أبواب، ما ذكره السيد البروجردي (قده) من ان كتاب عمار كان كبيراً، كما نص عليه الشيخ الطوسي؛ وكان مشتملاً على الفقه من الطهارة إلى الديات ولذلك لم يدقق عمار في جميع ذلك الكتاب بين ما صدر على سبيل التقية وبين ما صدر لداعٍ آخر أو ما صدر لبيان الحكم الواقعي أو لضبط ما تم ضبط لفظه ومعانه. فوجود ما لا يعمل به بنحو معتد به من كتابه لا يقدح في العمل بأضعافه من الكتاب نفسه مما هو موافق للقواعد.

لكن الإنصاف: أنه مع معهودية بذلك، فهو مانع عقلائي عن العمل برواياته ما لم تعتضد شواهد أو بقرائن ولا أقل من كونها موافقة للإطلاقات أو القواعد العامة.

وبعد عرض الروايات الدالة على الصحة والدالة على البطلان، إن أحرزنا اعراض الاصحاب عن العمل بالروايات الدالة على الصحة، أو عدم عمل المشهور بها، فهذا منشأ عقلائي يمنع من إحراز حجيتها، وإلا فإن ما دل على شرطية الاستقبال أو مانعية العمل الماحي لصورة الصلاة أمر قابل للتخصيص وليس حكماً عقلياً لا يقبل التخصيص، من الممكن تخصيصه بما إذا نسي ركعة ثم تذكر بعد فعل المنافي السهوي فإن صلاته صحيحة ووظيفته أن يتم صلاته، إذ غايته اننا خصصنا شرطية الاستقبال بهذا المورد وخصصنا مانعية الفعل الماحي بصورة الصلاة بهذا المورد، والتخصيص ليس ممتنعاً. وحينئذٍ تصل النوبة للتعارض المستقر بين الطائفتين، فهل هناك مرجح لأحدهما أم لا؟ وقد ذكر في المقام ان هناك مرجحين في الطائفة الدالة على البطلان وهي صحيحة جميل وموثق سماعة، في مقابل ست روايات دالة على الصحة.

المرجح الاول: ما ذكره صاحب الجواهر: الترجيح بمخالفة العامّة. فكأن العامة يقولون بالصحة، مع أنه ذكر العلامة في التذكرة أن العامة مجمعون على بطلان الصلاة إذا أحدث أو استدبر حتى في فرض السهو، خلافاً للشافعي في الاخير وهو مسألة الاستدبار، قال: نقل عن ابي حنيفة البطلان حتى في صورة التكلم السهوي. وقد ذكر ابن قدامة في المغني أنه إذا نسي الركعة فذكرها قبل طول الفصل لم تبطل صلاته وأما إذا ذكرها بعد الفصل الطويل فإن صلاته باطلة، ولا يظن أن للفصل الطويل خصوصية مقابل الاستدبار والحدث وغيره. اذن فالعامة مع البطلان وليس مع الصحة حتى يصح الترجيح لروايات البطلان بمخالفة العامة. الا ان يكون مقصود صاحب الجواهر ان اشتمال الدال على الصحة على نقل سهو النبي (ص) حيث من المقطوع به أنه صدر على سبيل المجاراة لما اشتهر عند العامة لا بقصد الإخبار عن الواقع لمنافاته المرتكز القطعي الضروي لدى مذهب الإمامية، مضافاً لمعارضة روايات السهو كما ذكر السيد الخوئي (قده) في (ج18/ ص340) معارضة في موردها بموثقة زاررة المصرحة بأنه (ص) لم يسجد للسهو، قال: (سألت أبا جعفر (ع) هل سجد رسول الله (ص) سجدتي السهو قط؟ قال: لا، ولا يسجدهما فقيه). فبلحاظ اشتمال هذه الروايات الدالة على الصحة على ما هو المركوز لدى العامة المخالف لما هو القطعي عندنا صدق على هذه الروايات (انظر إلى ما هم إليه أميل حكامهم وقضاتهم) فإن هذه الروايات المشتملة على ما هو الموافق لمرتكزاتهم هم إليه أميل، وهذا من المرجحات التي تعرضت لها مقبولة عمر ابن حنظلة. ولكن، يرد على ذلك أيضاً: أنه ليست كل الروايات الست اشتملت على نقل سهو النبي (ص) فهناك صحيح زرارة ومعتبرة عبيد ابن زرارة لم تشتمل على نقل سهو النبي، بل أن ما دلّ على البطلان هو الذي اشتمل على سهو النبي (ص)، كموثق سماعة، فإن موثق سماعة هو الدال على البطلان هو الذي نقل سهو النبي ابتداءً من المعصوم (ع)، كما أن صحيحة جميل الدالة على البطلان اشتملت على نقل سهو النبي وإن كانت بعد سؤال السائل. فإذا كان هذا مرجحاً فهو موجود في كلا الطرفين.

المرجح الثاني: الترجيح بالشهرة: حيث إن الشهرة العملية قامت على العمل بالروايات الدالة على البطلان ولم يخالف في ذلك الا الصدوق (قده) حيث بنى على روايات سهو النبي ورتب عليها مثل هذا الاثر. وبالنتيجة: لو لم يتم هذا المرجح واستقر التعارض بينهما وقلنا بتساقط الطرفين، فما هو المرجع بعد تساقط الطرفين؟. وقد ذكر سيدنا الخوئي (قده) في (ج18/ ص82): أن المرجع بعد تساقطهما الى المطلقات الدالة على الاستقبال ومانعية الفعل المنافي وشرطية الطهور، فإن مقتضى هذه الإطلاقات بطلان صلاته حيث اشتملت على الاستدبار أو نقل الطهور أو الفعل الماحي. ولكن ذكر العلامة الحائري أن الصحيح في (ص97) يمكن القول أن المرجع بعد تساقط هاتين الطائفتين إلى إطلاق صحيح حكم بن حكيم: (قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك؟ قال: يقضي ذلك بعينه، قلت: ايعيد الصلاة؟ قال: لا).

فيقول لا تصل النوبة إلى الإطلاقات الاولية وهي إطلاق ما دلّ على الشرطية أو المانعية. فعندنا إطلاق وارد في نفس الباب وهو من نسي ركعة أو سجدة أو شيئاً من صلاته فذكر بعد ذلك لا يعيد الصلاة وإنما يقضي ذلك بعينه، فنتمسك بإطلاقه حتى لمحل الكلام الا وهو من نسي ولم يذكر إلا بعد فعل المنافي السهوي.

### 041

بقيت ملاحظة النسبة بين موثقة حكم بن حكيم وبين حديث لا تعاد، حيث قلنا بان من نسي الركعة ولم يذكرها الا بعد التسليم وذكر المنافي السهوي تعارض هذه الروايات الخاصة في هذا المورد، والمرجع بعد تعارض الروايات الخاصة إلى معتبرة حكم بن حكيم، وهي، سألت أبا عبد الله (ع): (عن الرجل نسي من صلاته ركعة أو سجدة، او الشيء منها؟ فقال: يضي ذلك بعينه، فقلت: ايعيد الصلاة؟ قال: لا).

بدعوى أن ظاهرها ان من نسي شيئاً من الصلاة حتى لو كان ركعة كاملة، فإن هذا النسيان لا يبطل الصلاة ولا يجب الاعادة حتى إذا كان قد ذكرها بعد فعل المنافي السهوي بمقتضى إطلاق الرواية.

ولكن اذا نظرنا لاطلاق هذه الرواية قلنا بصحة الصلاة فيما إذا نسي الركعة ولم يتذكرها إلا بعد فعل المنافي السهوي. وأما إذا نظرنا الى حديث لا تعاد حيث قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة)، فإن ظاهره أن الإخلال بالقبلة أو بالطهور مبطل للصلاة ولو كان الإخلال سهوياً، فمقتضى قاعدة لا تعاد، بطلان الصلاة في هذا المكان أي اذا تذكر الركعة المنسية بعد فعل المنافي السهوي كاستدبار القبلة مثلاً.

فما هي النسبة بين الصحيحتين؟ قد يقال إن صحيحة لا تعاد أخص مطلقاً من معتبرة حكم ابن حكيم. وذلك لأن صحيحة (لا تعاد) نصّت على أن الاخلال بالاستقبال موجب لبطلان الصلاة، والقدر المتيقن من مدلولها فرض الإخلال عن نسيان أو سهو، وإن وقع الخلاف في شمول ذلك عن جهل الا ان النسيان قدر متيقن.

فحينئذٍ لو أخرجنا من تحت هذا المدلول ما إذا أخلّ بالاستقبال بعد التسليم فقلنا بأن الإخلال بالاستقبال بعد التسليم ليس ضائراً بمقتضى معتبرة حكم ابن حكيم، لأنها تقول من لم يتذكر الركعة المنسية إلا بعد التسليم وبعد الإخلال بالاستقبال نسياناً فصلاته صحيحة. فأخرجنا هذه الصورة وهي من أخل بالاستقبال سهواً بعد التسليم، لأجل نسيانه الركعة، خرجت هذه عن حديث لا تعاد. هذا معناه أنه لا يبقى تحت المستثنى من حديث لا تعاد إلا الإخلال بالاستقبال حال الصلاة، يعني ما قبل التسليم، وحيث إن هذا التفكيك غير عرفي بأن يقال إن أخل بالاستقبال نسياناً بعد التسليم صلاته صحيحة، لا تشمله لا تعاد، أما اذا اخل بالاستقبال اثناء الصلاة وهو يقرأ الفاتحة أو يركع ويسجد، فصلاته فسادة، فهذا التفكيك غير عرفي، إذن بما أن هذا التفكيك غير عرفي، وحيث دلّت صحيحة لا تعاد بمقتضى المستثنى على أن الإخلال بالاستقبال عن نسيان مبطل للصلاة وهذا هو القدر المتيقن منها دخل فيه هذا الفرض وهو اذا دخل بعد التسليم لأن هذا التفكيك غير عرفي، بهذا اللحاظ تكون صحيحة لا تعاد أخص مطلقاً، لأن معتبرة حكم ابن حكيم تقول: من تذكر الركعة المنسية بعد التسليم صلاته صحيحة، سواء اخل بالاستقبال أم لم يخل، اخل بالطهور أم لم يخل، أخل بالفعل الماحي لصورة الصلاة أو لم يخل، حديث لا تعاد يقول: إن أخل بالاستقبال أو أخل بالطهور فصلاته باطلة، فتكون أخص من معتبرة حكم ابن حكيم، وبالنتيجة يكون الحكم هو بطلان الصلاة، وأما إذا قلنا بأن التفكيك عرفي، فحينئذ تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، لأن مفاد معتبرة حكم ابن حكيم أن من تذكر الركعة المنسية بعد التسليم سواء لم يخل بشيء أو أخل بالمنافي كالاستقبال كالطهور والفعل الماحي لصورة الصلاة فصلاته صحيحة، فهي مطلقة من هذه الجهة تشمل من يخل ومن لم يخل، بينما حديث لا تعاد وارد في صورة الإخلال، فحديث لا تعاد أخص من هذه الجهة. وفي نفس الوقت حديث لا تعاد يقول: من أخل بالاستقبال أو أخل في الطهور اثناء الصلاة او بعد التسليم فإن صلاته فاسدة يكون حديث لا تعاد من هذه الجهة أعم من معتبرة حكم ابن حكيم، لأن تلك واردة بالإخلال بعدم التسليم، بينما هذه واردة في مطلق الإخلال في أثناء الصلاة أو بعد التسليم. والنسبة بينهما عموم من وجه ويجتمعان فيمن أخل بالاستقبال بعد التسليم وكان ناسياً لركعة فإن مقتضى معتبرة حكم بن حكيم صحة صلاته ومقتضى حديث لا تعاد بطلان صلاته. وحينئذٍ ما هو المحكم في مقام التعارض؟ فإن استفدنا من التعليل الوارد في ذيل حديث لا تعاد (لا تنقض السنة الفريضة) أن نقض الفريضة مبطل ومقتضى ظهور التعليل في العموم أنه أقوى ظهوراً من دلالة معبرة حكم ابن حكيم، على أن من أخل بالاستقبال بعد التلسيم ناسياً فصلاته صحيحة، لأنها غاية ما دلت عليه بالإطلاق، بينما هذه دلّت بالعموم المستفاد من التعليل فهي أقوى ظهوراً في مورد الاجتماع فتقدم على معتبرة حكم بن حكيم، والنتيجة بطلان الصلاة، فإن تعارضتا وتساقطتا فتصل النوبة لما قاله السيد الخوئي وهو: أن متقضى إطلاق شرطية الاستقبال ومانعية الفعل الماحي لصورة الصلاة وشرطية الطهور أن صلاة من أخلّ بها بعد التسليم ناسياً باطلة.

### المسألة الثامنة عشر: لو نسي ما عدا الأركان في أجزاء الصلاة لم يتبطل صلاته

، وحينئذٍ فإن لم يبق محل التدارك وجبت عليه سجدتا السهو للنقيصة. وهذه المسألة فيها أمور: الأمر الأول: لو نسي ما عدا الاركان، فإن بقي محل التدارك، فيتدارك. لكن هل يجب القضاء لو فات محل التدارك، كما لو نسي القراءة او سجدة او تشهداً ولم يذكره إلا بعد الدخول في ركن لاحق فهل يجب القضاء ام لا؟ فهناك روايتان تدلان على وجوب قضاء كل ما نسي إذا لم يذكره إلا بعد فوت محل التدارك إذا لم يكن من الأركان: الرواية الأولى: مقتضى إطلاق حكم بن حكيم، (في رجل نسي من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها؟ قال يقضي ذلك بعينه، قلت أيعيد الصلاة؟ قال: لا). الرواية الثانية: صحيحة عبد الله بن سنان (حديث26 من أبواب الخلل): (عن أبي عبد الله (ع)، قال: إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً سجوداً تكبيراً، ثم ذكرت فاصنع الذي فاتك). فظاهر التعبير (فاتك) أنه خرج عن محل التدارك.

ولكن ذكر صاحب الجواهر وغيره أن المشهور أعرض عن العمل بهاتين الروايتين، فلا يجب قضاء ما نسي من غير الاركان. الأمر الثاني: بالنسبة إلى السجدة، إذا نسي سجدة فذكرها قبل أن يركع رجع وتدارك وإن ذكرها بعد أن ركع صحت صلاته، لكن له يجب عليه قضاء السجدة أم لا؟

ذكر في كلماتهم ثلاثة أقوال:

القول الاول: المشهور، وجوب القضاء.

القول الثاني: بطلان الصلاة. إذا نسي السجدة.

القول الثالث: التفصيل بين نسيان السجدة، فهو مبطل، وبين نسيانها في الركعتين الأخيرتين فلا يترتب عليه إلا القضاء.

أما القول الأول: وقد استدل عليه بعدة نصوص، منها: صحيحة اسماعيل ابن جابر: (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 فإنه قضاء). فإنها واضحة الدلالة على وجوب القضاء. ومنها: موثقة عمار (ج6، الوسائل، باب14 من أبواب السجود، حديث2): عن ابي عبد الله (ع) في حديث: (أنه سأله عن رجل نسي سجدة فذكرها بعد ما قام وركع، قال: يمضي في صلاته ولا يسجد حتى يسلم، فإذا سلم سجد مثل ما فاته). وأيضاً: معتبرة أبي بصير (حديث4) بناء على وثاقة محمد ابن سنان الذي فيها: (سألته عمن نسي سجدة واحدة فذكرها وهو قائم؟ قال: يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع فإن كان قد ركع فليمضي في صلاته، فاذا انصرف قضاءها وليس عليه السهو). ولكن لها طريق صحيح الى الصدوق عن ابي بصير.

القول الثاني: القول بالبطلان. ذكر سيدنا الخوئي (قده) (ص87، / ج18) أنه يمكن الاستدلال لهذا القول بأحد وجهين:

الوجه الاول: المستثنى في حديث لا تعاد حيث قال: (لا تبطل الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود)، وظاهر نقص السجود نقص طبيعي السجود، ظاهر استثناء السجود الخلل بطبيعي السجود، فكأنه قال: لا تعاد الصلاة من خلل إلا بخلل من أحد الخمسة، فإذا نقص سجدة فقد أخل بالسجود، فبما أن المستثنى في حديث لا تعاد أنه أخل بالسجود ويصدق على من نسي سجدة أنه أخل بالسجود، إذن مقتضى المستثنى بطلان صلاته ولو كان ترك السجدة عن نسيان. فإنه لو جعلنا أن الموضوع في المستثنى في حديث لا تعاد هو الطبيعي فلا يصدق الإخلال بالنقص بالنسبة للطبيعي مع إتيانه بسجدة واحدة،

ولكن على فرض ظهوره فيما ذكر فهو مقيد بصحيحة إسماعيل ابن جابر التي فصّلت في السجدة الواحدة.

الوجه الثاني: رواية معلى بن خنيس. قال: (سألت أبا الحسن الماضي (ع) عن الرجل يسنى السجدة من صلاته، قال: إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها وبنى على صلاته، ثم سجد سجدتي السهو بعد صلاته، وإن ذكرها بعد الركوع أعاد الصلاة، ونسيان السجدة في الأوليين والأخيرتين سواء).

وقد نوقش فيها دلالةً وسنداً. أما دلالةً: فبدعوى أن التاء المذكورة (نسي السجدة) لا ظهور فيها في تاء الوحدة، بمعنى أنه نسي سجدة واحدة، وإنما هذه التاء كالتاء المضافة إلى ركعة (ركع ركوعا وركعة)، فإن إضافة التاء لا تدل على الوحدة إنما هي داخلة على المصدر، فالمقصود أنه نسي السجدة يعني (نسي اصل السجود) ولا أقل من احتمال ذلك. فلا يتم الإستدلال بها على فرض نسيان سجدة واحدة، خصوصاً أنه ما قال (سجدة، بل قال: نسي السجدة). فقد يقال إنها ظاهرة في نسيان أصل السجود ولا أقل من احتمال ذلك.

وأما سنداً: فمضافاً إلى أن الراوي عن معلى مجهول، لا يمكن تصديق رواية معلى عن أبي الحسن الماضي كيف ومعلّى قد قتل في زمان الصادق (ع) فكيف يروي عن أبي الحسن الماضي وهو الكاظم (ع)، ودعوى أنه روى عنه في حياة أبيه خلاف ظاهر قوله (عن أبي الحسن الماضي)، فإن ظاهرها أنه يروي عنه بعد مضيه بعد وفاته، أي في زمان الرضا (ع). ودعوى أن كلمة (الماضي) جاءت من قبل الراوي لا من قبل معلى بن خيس خلاف الظاهر فإن الراوي ينقل مقولة معلى بن خنيس، وهذه مقولته: (عن أبي الحسن الماضي ع). ودعوى أن المراد بالمعلّى هنا غير معلّى بن خنيس الذي قتل في زمان الإمام الصادق (ع) خلاف ظاهر العنوان في إرادة الراوي المعهود وهو معلى بن خيس الذي خرج عن التقية الكتمانية فقتل. كما صرح الإمام (ع). والنتيجة: حتى لو كان غيره، فهو مجهول. فلا يتم الإستدلال بالرواية من ناحية القصور في سندها لو تمت دلالة.

القول الثالث: وهو التفصيل المنسوب إلى المفيد والشيخ (قده) أنه إن نسي السجدتين في الأوليين أعاد دون الأخيرتين. وقد يستدل به بصحيحة البزنطي: (سألت أبا الحسن يصلي الركعتين ثم ذكر في الثانية وهو راكع أنه ترك السجدة من الأولى؟ قال: كان أبو الحسن (ع) يقول إذا ترك السجدة في الركعة الأولى فلم يدر واحدة او ثنتين استقبلت الصلاة حتى يصح لك ثنتان، وإذا كان في الثالثة والرابعة فتركت سجدة بعد أن تكون قد حفظت الركوع أعدت السجود)، يعني قضيت.

فهل أن هذه الرواية مجملة أم غير مجملة، فبعضهم يرى أنها ناظرة للشك في الركعات لأنه قال: حتى يصح لك ثنتان، وبعضهم يقول أنها ناظرة الى الشك في السجدتين، يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

### 042

**القول الثالث**: وهو التفصل المنسوب إلى المفيد والشيخ (قدس سرهما). من أن نسيان السجدة إذا كانا في الأوليين من الصلاة الرباعية، أبطل الصلاة وإن كانا في الأخيرتين صحت صلاته وليس عليه إلا قضاء السجدة.

والمستند في ذلك: صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلٍ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ «2»- ثُمَّ ذَكَرَ فِي الثَّانِيَةِ وَ هُوَ رَاكِعٌ أَنَّهُ تَرَكَ سَجْدَةً فِي الْأُولَى- قَالَ كَانَ أَبُو الْحَسَنِ ع يَقُولُ إِذَا تَرَكَ السَّجْدَةَ- فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى فَلَمْ يَدْرِ أَ وَاحِدَةً أَوْ ثِنْتَيْنِ- اسْتَقْبَلْتَ «الصلاة» حَتَّى يَصِحَّ لَكَ ثِنْتَانِ- وَ إِذَا كَانَ فِي الثَّالِثَةِ وَ الرَّابِعَةِ فَتَرَكْتَ سَجْدَةً- بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ حَفِظْتَ الرُّكُوعَ أَعَدْتَ السُّجُودَ.

**وفي هذه الرواية الشريفة خمسة محتملات:**

**المحتمل الأول:** أن يكون نسيان السجدة مقارناً للشك في الركعات، وهذا ما احتمله صاحب الوسائل ومال اليه شيخنا الاستاذ . فكأنه قال: إذا ترك السجدة في الركعة الأولى ولم يدر واحدة أو ثنتين، يعني ولم يدر أنه في الركعة أو الثانية فاقترن نسيان سجدة بالشك في الركعات، إذا ترك السجدة في الركعة الأولى ولم يدر أيضاً أنه الآن في الأولى التي ترك سجدتها أو في الثانية التي لم يترك سجدتها، فاقترن نسيان السجدة الأولى بالشك في الركعات في الأوليين من الرباعية استقبلت الصلاة بلحاظ الشك في الركعات وإن لم يكن نسيان السجدة مبطلا إلا أنه حيث اقترن بالشك في الركعات كان مبطلاً.

**ورُدّ هذا المحتمل:** بأنه نافٍ لظاهر التعبير بالفاء، حيث قال: إذا ترك السجدة في الركعة الأولى فلم يدر، كأنما عدم الدراية متفرع على عدم السجدة لا أنه مجرد مقارنة بينهما، (إذا ترك السجدة في الركعة الأولى فلم يدر واحدة أم اثنين استقبلت الصلاة حتى يصح لك ثنتان) ولكن هذا الجواب لا يلتئم مع جميع النسخ، فقد نقل في بعض نسخ التهذيب والوافي عبّر بالواو، لا بالفاء، قال: (إذا ترك السجدة في الركعة الأولى ولم يدر واحدة أم ثنتين، اسقبلت الصلاة حتى يصح لك ثنتان)، فالاحتمال على هذه النسخ وارد أن المنظور مقارنة نسيان السجدة بالشك في الركعات.

ولكن قد يقال: بأنه ما هو وجه التفصيل بين الأوليين والأخيرتين بلحاظ السجدة المنسية حيث لم يفصل بينهما بلحاظ الشك في الركعات، بل فصّل بينهما بلحاظ السجدة المسنية. فلو كان سبب البطلان فيما إذا نسي السجدة في الأوليين هو الشك في الركعات، لكان التفصيل بين الأوليين والأخيرتين بلحاظ الشك في الركعات، لا بلحاظ نسيان السجدة مع أن ظاهر الرواية أنه فصل بين الأوليين والأخيرتين بلحاظ نسيان السجدة، لا بلحاظ الشك في الركعات.

**المحتمل الثاني:** أن المتروك هو السجود لا سجدة واحدة، وكان ذلك سبباً للشك في الركعات. فكأنه قال: ترك السجود من أصله، ونتيجة لأنني تركت السجود من أصله حصل عندي شك أنني تلبست بالثانية أو ما زلت في الأولى. لا أنني تركت سجدة واحدة.

**ويلاحظ على هذا المحتمل**: أن مقتضى المقابلة بين الجملة الأولى وبين الجملة الثانية أن المتروك سجدة واحدة لأنه قال في الجملة الثانية (وإذا كان في الثالثة والرابعة فتركت سجدة بعد أن تكون حفظت الركوع اعدت السجود).

فظاهره أن المنظور في الجملتين هو ترك سجدة لا ترك السجود.

فهل بجريان قاعدة التجاوز في سجدة هذه الركعة التي قام منها هل يثبت أنه قام من الثانية؟ **والجواب:** إن قلنا بأن لقاعدة التجاوز أمارية بلحاظ لوازمها ومثبتاتها حيث ورد في ألسنة بعضها (بلى قد ركع) وقد استفيد منه أن لها امارية من حيث مثبتاتها، فاذا قيل له (بلى قد سجد في هذه الركعة) أنه من لوازم أنه سجد في هذه الركعة أنه أكمل الثانية.

وإن قلنا كما هو المشهور أن (بلى قد ركع) تعبير أدبي من أجل التطمين، تطمين المكلف وإزالة الشك والوسوسة من نفسه فليس المقصود من قوله (بلى قد ركع) إلا أنه امضي ولا تبالي بالشك فهي اصل عملي محض، فالتعبد بـأنك أتيت سجدة هذه الركعة التي قمت منها، لا يثبت أنه قام من الثانية، بالنتيجة هو مبتلى بالشك في الركعات، بالشك في الأولين، وهو مبطل بالعنوان الأولي.

**المحتمل الثالث:** أن المورد مورد للشك: وليس مورداً للنسيان، بمعنى أن قوله (فلم يدر واحدة أو ثنتين اسقبلت الصلاة حتى يصح لك ثنتان) مجرد شك في السجدة، شك في السجود وشك في أنه سجد واحدة أو اثنتين.

**ويلاحظ على هذا المحتمل**: أنه منافٍ لظاهر المقابلة بين الجملة الأولى والثانية، حيث إن الإمام (ع) حكم ببطلان الصلاة إذا كان ذلك في الأولى. وهذا مما أعرض عنه الأصحاب أن مجرد الشك كاف في البطلان.

**المحتمل الرابع:** ما أشار اليه العلامة الحائري في (الخلل)، من أنه نقل في الجواهر عن نسخة الكافي أن الرواية هكذا: (إذا تركت السجدة في الركعة الأولى ولم يدر واحدة أو ثنتين استقبلت حتى يصح لك ثنتان). وهكذا ورد أيضاً في التهذيب. فكلمة الصلاة غير موجودة. فعلى هذه النسخة ليس في الرواية حكم ببطلان الصلاة إطلاقاً حتى تكون دليلاً على ما نسب للمفيد والشيخ وإنما المكلف نسي سجدة وشك هل ترك سجدة أخرى معها أم لا؟ الإمام قال: (إذا تركت السجدة في الركعة الأولى ولم يدر واحدة أو ثنتين استقبلت حتى يصح لك ثنتان)، يعني أتيت بالثانية. ولكن هذا المحتمل أيضاً ينافى مع التفصيل، لأن في الجملة الثانية هو إعادة السجود، فإذا كان في الأولى هو اعادة السجود لم يكن وجه في التفصيل.

**المحتمل الخامس:** وهو الذي رجحه السيد الخوئي هو أن نأخذ بظاهر حسب النسخة المشهورة، وظاهر الرواية بحسب النسخة المشهورة: أن المكلف نسي سجدة قطعاً لكن شك هل أنه نسي الثانية أو لا، فهو قد نسي سجدة وشك أنه نسي الثانية أم لا؟ والإمام حكم ببطلان صلاته، فالإمام قال: (إذا سجدة وشك أنه ترك الثانية أم لا، بطلت صلاته، إذا كان هذا المنسي في الركعتين الأوليين)، هذا هو ظاهر الرواية.

**ولكن، يلاحظ على هذا المحتمل:** عدم مطابقة الجواب مع السؤال، فإن مفروض السؤال أنه نسي سجدة فقط، وأنه تذكرها وهو في الركعة الثانية، فالإمام يتعرض لجواب مسألة أخرى لم تذكر، خلاف ظاهر السياق من مطابقة الجواب للسؤال.

ولكن على هذا المحتمل ذكر سيدنا الخوئي أنه قد يقال بدواً أن هنا علماً اجمالياً وهو سبب البطلان، لأنه إذا لم يدر نسي سجدة أو سجدتين وقد ركع، فإن كان المتروك سجدة واحدة فيجب عليه قضاءها بعد الصلاة، وإن كان المتروك سجدتين فيجب عليه اعادة الصلاة فلديه علم إجمالي بأنه إما أن يجب عليه إتمام الصلاة مع هذه السجدة أو يجب عليه اعادة الصلاة، وقد يقال أن سبب حكم الامام بالبطلان هو العلم الإجمالي.

**ولكن أجاب عنه:** بأنّ هذا العلم الإجمالي منحل لا محالة، لأنه إذا تردد بين سجدة أو سجدتين فهناك علم تفصيلي بأنه ترك سجدة، وشك بدوي أنه ترك الثانية فيجري قاعدة التجاوز بلحاظ السجدة الثانية وحيث لا معارض لهذه القاعدة بالطرف الآخر لأن لديه يقيناً بترك سجدة انحل العلم الإجمالي، وإذا انحل لم يكن منجزا واصبح المورد مورد شك في أنه ترك سجدة ثانية أم لا، وقد حكم الامام ببطلان الصلاة، فتكون الصحيحة شاهدة على مختار المفيد والشيخ إن صحت النسبة إليهما.

ثم قال: ولكن حتى هذا المحتمل فيه بعد، والسر في ذلك: لو كان الامام (ع) لم يكن حاجة لهذا التطويل في الجواب بل يقول من البداية إذا شككت أنك تركت الثانية أم لا، فصلاتك باطلة، بلا حاجة إلى تبعيد المسافة.

إذ لو كان مراده لأجاب بالبطلان ابتداءً ًمن غير حاجة إلى التعرض لفرض الشك في ترك الواحدة أو الثنتين الراجع إلى الواحدة بالتقريب المزبور الذي هو نوع تعقيد في الكلام وتبعيد للمسافة كما لا يخفى. فالانصاف أن الصحيح غير خالية عن الإجمال والإشكال فلا تصلح للإستدلال.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### **043**

ما زال الكلام في الاستدلال بصحيحة البزنطي على التفصيل في نسيان السجدة بين الركعتين الأوليين والاخيريتين، وانه إذا كانت السجدة المنسية في الأوليين بطلت صلاته، وإن كانت في الأخيرتين فعليه قضاء السجدة. وقد ذكرنا أن السيد الخوئي أفاد بأن الصحيحة غير خارجة الإشكال والإجمال، فلا تصلح للاستدلال، والسر في ذلك: ان محط السؤال في الصحيحة هو من نسي السجدة وذكرها وهو في الركعة الثانية. بينما الجواب ذهب إلى فرض الشك، وقال: إذا شك المكلف أنه ترك واحدة أم اثنتين استقبل صلاته حتى يصح له ثنتان. فلم يتطابق الجواب مع السؤال. ولأجل ذلك قلنا بابتلاء الرواية بالاجمال والاشكال.

ولكن ذكر العلامة الحائري (قد) في كتاب الخلل جوابين عن هذه النقطة التي تعرض لها سيدنا الخوئي: **الجواب الأول**: أنه بناء على نسخة الواو بمعنى أن الوارد في الرواية إذا ترك السجدة ولم يدر لا أنه اذا ترك السجدة ولم يدر، بل إذا ترك السجدة في الركعة الأولى ولم يدر واحدة ام اثنتين استقبل الصلاة فإن مفاد التعبير بالواو ان جواب الامام (ع) تعرض لصورتين احدى الصورتين هي مورد السؤال، فكأنه قال: إذا ترك السجدة من الركعة الاولى أو لم يدر أنه أتى واحدة أم اثنتين استقبل الصلاة. فإذا كان الجواب بالواو وكان مفاده هذا الجواب التنويع صار الجواب مطابقاً للسؤال غاية ما في الامر أنه ضمّ إليه صورة أخرى، فإن السؤال كان عن الصورة الأولى وهو ما إذا ترك السجود في الركعة الأولى، والإمام ذكر ذلك في الجواب، غاية ما في الأمر ضمّ إليه صورة أخرى فقال: إن ترك السجدة في الركعة الأولى فتبطل صلاته أو شك بين الواحدة والثنتين أيضاً تبطل صلاته، فالجواب مشتمل على ما ذكر في السؤال غايته أنه ضم إليه صورة أخرى، فهذا لا يخل بالتطابق بين السؤال والجواب.

ولكن هذا الوجه محل تأمل، باعتبار ان حمل الواو بمعنى أو، خلاف الظاهر، فإن ظاهر العطف بالواو إما إرادة الارتباط أو إرادة المقارنة على الأقل، بمعنى أنه إذا ترك السجدة في الركعة الأولى ولم يدر يعني حال كونه لم يدر فتكون الواو حالية، أو إذا ترك السجدة في الركعة الأولى ولم يدر يعني اقترن نسيانه بشك، فظاهر التعبير بالواو هو الارتباط بينهما ولو بنحو الاقتران لا أن ظاهر التعبير بالواو هو التنويع أي مفاد أو.

**الجواب الثاني**: نقل عن ابيه المحقق الحائري ذكر جواباً: إن الإمام الرضا (ع) لم يجب عن السؤال وإنما استشهد بجواب لأبيه موسى بن جعفر على مطلب آخر، وحيث إن جواب أبيه الإمام موسى بن جعفر على مطلب آخر يحل المشكلة التي عرضها السائل، اكتفى بذلك، فلا يأتي محذور عدم تطابق الجواب مع السؤال، فإن السائل قال: سألت أبا الحسن (الرضا) عن رجل يصلي ركعتين ثم ذكر في الثانية وهو راكع أنه ترك السجدة في الأولى. فكان بإمكان الامام (ع) ان يجيبه بأن صلاته باطلة، لكنه ذكر جواب أبيه الكاظم (ع) فقال: كان أبو الحسن يقول: (إذا ترك السجدة في الركعة الأولى فلم يدر واحدة أو ثنتين استقبلت الصلاة حتى يصح لك ثنتان)، فأين الجواب الذي يصلح أن يكون جواباً عن سؤال السائل، وهو قوله (حتى يصلح لك ثنتان) فكأن الإمام الرضا (ع) استفاد من جواب ابيه موسى الكاظم أن المطلوب على كل مصلي أن يصح له ثنتان في الركعة الأولى، وبما انه استفاد من جواب أبيه موسى أن المطلوب لكل مصلي أن يصح له ثنتان في الركعة الأولى فإذا نسي سجدة لم يصح له ثنتان، وإذا شك أنه أتى بواحدة أو ثنتين لم يصح له ثنتان، إذن جواب الإمام موسىب بن جعفر يصلح حلاً للمشكلة التي طرحها السائل وهو من نسي سجدة من الركعة الأولى، لأنه بالنتيجة لم يصح له ثنتان، فجواب موسى (ع) أن المطلوب أن يصح لك ثنتان في الركعة الأولى او الركعة الثانية صالح للمشكلة التي طرحها السائل وهو إنه نسي السجدة في الركعة الأولى ولم يذكرها إلا في الركعة الثانية إذ النتيجة أنه لم يصح له ثنتان. فتكون صلاته باطلة، فلا يأتي محذور عدم تطابق الجواب مع السؤال كي يقال بأن الرواية مبتلاة بالإجمال والإشكال. ثم أفاد سيدنا الخوئي على فرض تمامية الرواية من حيث الدلالة فإن هذه الرواية معارضة بالروايات المتقدمة، حيث إن مفاد الروايات المتقدمة أنه متى ما نسي سجدة واحدة في أي ركعة من الركعات كان حكمه قضاء السجدة، بينما هذه الرواية تقول إذا كان المنسي من الركعتين الأوليين فإن صلاته باطلة. **فإن قلت**: لم لا ترتكبون التقييد حيث إن النسبة بينهما نسبة المقيد للمطلق، حيث إن مفاد الروايات السابقة ومنها صحيحة اسماعيل ابن جابر: (في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو قائم أنه لم يسجد؟ قال: فليسجد ما لم يركع، فإذا ركع فذكر بعد ركوع انه لم يسجد فليمضي على صلاته حتى صلاته حتى يسلم ثم يسجدها فإنها قضاء). تلك الروايات مطلقة، تقول متى ما نسي قضى، وهذه الروايات مقيدة (إذا كان المنسي في الركعتين الأوليين تبطل صلاته) فيجمع بينهما بحمل المطلق علىا لمقيِّد. وقد أجاب عن ذلك (قده) في (ج18، ص91): بأنه لا يمكن تقييد تلك الروايات بهذه الصحيحة للزوم حملها بعد التقييد على الفرد النادر. والوجه في استلزام التقييد الحمل على الفرد النادر أننا لابد أن نلاحظ جهتين في المقام: **الجهة الأولى**: أن تلك الروايات المطلقة لا تشمل الركعة الأخيرة، لأنها عبرت: إذا ذكر وهو قائم فليسجد ما لم يركع، وإذا ركع فذكر بعد ركوع أن لم يسجد فليمضي على صلاته، فظاهر التفصيل بين الذكر قبل الركوع والذكر بعد الركوع أن المنسي أن المنسي من غير الركعة الأخيرة وإلا لو كان المنسي من الركعة الأخيرة فالمحل ما زال باقياً يستدرك المنسي ويمضي في صلاته، لكن ظاهر التفصيل بين الذكر قبل الركوع والذكر بعد الركوع أن تلك الروايات لا تتحدث عن الركعة الأخيرة، إذن هي تتحدث عن ثلاثة ركعات اما الاولى او الثانية او الثالثة.

**الجهة الثانية:** أن صحيحة البزنطي بناء على التقييد، أخرجت الركعتين الأوليين، فقالت: إن كان المنسي سجدة من الركعتين الأوليين فإن صلاته باطلة. خرجت الركعتان الأوليان عن الروايات المطلقة، وفي الجهة الأولى قلنا أن الروايات المطلقة لا تشمل الركعة الأخيرة، إذن بقي أن يكون منظور تلك الروايات المطلقة وهي أربع روايات معتبرة يكون منظورها خصوص الركعة الثالثة من الصلاة الرباعية. بلحاظ أنه قد يقال: إن مورد الجواب هو الركعة الأولى، ولم يقل الركعتين، حيث قال: إذا ترك السجدة في الركعة الأولى فلم يدر واحدة او اثنتين استقبلت الصلاة. فالذي خرج بصحيحة البزنطي خصوص الركعة الأولى لا الركعتين الأوليين، فتبقى الثانية والثالثة تحت المطلقات.

قلنا: إن مقتضى المقابلة في صحيحة البزنطي بين الثالثة والرابعة، حيث قال: (إذا ترك السجدة في الركعة الأولى، بطلت صلاته، وإذا كان في الثالثة والرابعة أعاد السجود)، معناه أن مقتضى المقابلة أن المنظور في الجملة الأولى كلا الركعتين الاوليين ولا خصوصية للركعة الأولى.

وبه تعرف خروج الثنائية والثلاثية، الصلاة الثنائية وهي صلاة الفجر ركعتان، وقد خرجت بصحيحة البزنطي، والصلاة الثلاثية وهي المغرب خرج أيضاً، لأن الركعتين الأوليين خرجت بصحيحة البزنطي والركعة الثالثة هي الركعة الأخيرة، والمطلقات لا تشمل الركعة الأخيرة. فخرجت الثنائية والثلاثية عن محل الكلام، فلم يبق تحت الروايات المطلقة إلى الركعة الثالثة من الصلاة الرباعية.

فيلزم حمل تلك المطلقات على خصوص هذه الصورة وهي من نسي سجدة من الركعة الثالثة الذي هو من حمل المطلق على الفرد النادر وهو مستهجن، فبما أن تقييد المطلقات بصحيح البزنطي يؤدي بنا إلى محذور وهو حمل المطلقات على الفرد النادر فالنتيجة أن هذا التقييد غير عرفي، فإذا لم يكن التقييد عرفياً وقع التعارض بين مفاد المطلقات وبين صحيحة البزنطي.

**فإن قيل**: بأنه لا يلزم الحمل على الفرد النادر، لان الذي خرج من صحيحة البزني ليس هو نسيان السجدة، وإنما الذي خرج هو نسيان السجدة المقترن بالشك بين الواحدة والثنتين، فقال في خصوص هذه الصورة وهي ما إذا كان نسيانه لسجدة من الركعتين الأوليين مقترناً بالشك في أنه أتى بسجدة أو سجدتين في خصوص هذا الفرض خرجت عن المطلقات، فيبقى تحت المطلقات ما إذا نسي سجدة من الركعتين الأوليتين بدون اقترانه بالشرط، وما إذا نسي سجدة من الركعة الثالثة مطلقاً اقترن بالشك أو لم يقترن، فلا يلزم من تقييده بصحيحة البزنطي على الفرد النادر.

ولكن هذه المحاولة تنتفي بأننا إنما صححنا دلالة صحيحة البزنطي على المورد لأننا استفدنا من الغاية (حتى يصح لك ثنتان) أن لا خصوصية للشك، وأن المطلوب للمكلف في حال الصلاة أن يحرز سجدتين، فمتى ما لم يحرز سجدتين في الركعتين الأوليين فصلاته باطلة. فحيث كانت دلالة صحيحة البزنطي على المورد مبتنية على أن نستفيد من الآية مطلوبية إحراز الثنتين لأجل ذلك لا خصوصية للشك في المقام، وبما أنه لا خصوصية للشك في المقام، إذن بالنتيجة مفاد صحيحة البزنطي أن نسيان سجدة في الركعتين الأولتين مبطل، فإذا قيدنا هذه المطلقات لم يبق تحتها إلا الركعة الثالثة وهو حمل على الفرد النادر.

وقد أفيد في كتاب الخلل انه إن لم يكن الجمع بينهما بالتقييد فيمكن الجمع بالحمل على الاستحباب، فيقال: (حتى يصح لك ثنتان استقبلت الصلاة) يعني استحباباً، لا أنه حكم إلزامي كي يقع التعارض بين الروايتين. لكن المفروض أن المطلقات ليست صريحة في أن نسيان السجدة في الركعتين الأوليين ليس مبطلاً وإنما تشمل الركعتين الأوليين بالإطلاق لا بالصراحة، فلا تصلح قرينة على حمل قوله (اسقلبت) على الاستحباب من باب قرينية النص على الظاهر. فكانت النتيجة هي استقرار التعارض بين الطائفتين.

ولكن الطائفة المطلقة مقدمة على صحيحة البزنطي. ووجه التقديم: لا من باب الإعراض عن العمل بصحيحة البزنطي، لأن الإعراض لم يحرز باعتبار أن عدم عملهم برواية البزنطي لإجمالها بنظرهم، أو لعل عدم نظرهم برواية البزنطي لاحتفافها بمرتكز متشرعي على أن نسيان السجدة لا يبطل، أو لعل عدم عملهم بصحيحة البزنطي حملهم على الشك في الركعات، أو لعل عدم عملهم بها للمعارضة بينها وبين المطلقات، فمجرد عدم علمهم بها لا يعني إعراضهم عنها كي يكون موهناً لحجيتها وإلا لم تكن صالحة للمعارضة من الأول.

وإنما المرجح للروايات المطلقة عليها هي الشهرة، أن الروايات المطلقة أشهر رواية وعملاً. فمن باب الترجيح بالشهرة نقول بذلك، فهذه رواية شاذة لا تنهض للمقاومة. **فتلخص منه:** أن حكم السجدة المنسية القضاء بأي ركعة كانت.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 044

### **المطلب الثالث:** في تحديد محل قضاء السجدة. والروايات هنا على طائفتين:

**الطائفة الأولى**: ما دلّ على أن محل قضاء السجدة المنسية، من غير الركعة الأخيرة، هو ما بعد التسليم، كصحيحة إسماعيل ابن جابر التي سبقت: (في رجل أن يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو قائم أن يسجد، قال: فليسجد ما لم يركع، فإذا ركع فذكر بعد ركوع أنه لم يسجد فليمضي على صلاته حتى يسلم ثم يسجدها فإنها قضاء).

**الطائفة الثانية**: ما دلّ على أن محل السجود المنسي ما قبل التسليم. وقد ذكر في المقام روايتان معتبرتان:

**الرواية الأولى**: صحيحة جعفر ابن بشير، قال: (سئل احدهم عن رجل ذكر أنه لم يسجد في الركعتين الأولتين إلا سجدة، وهو في التشهد الأول، قال: فليسجدها ثم لينهض وإذا ذكره وهو في التشهد الثاني قبل أن يسلم فليسجدها ثم يسلّم ثم يسجد سجدتي السهو).

وقد وقع الكلام في هذه الرواية من ناحية السند والدلالة:

**أما من ناحية السند**: فقد نقلها صاحب الوسائل عن البرقي عن المحاسن بسند فيه رفع، قال في الحديث7 باب 14 من أبواب السجود: أحمد ابن محمد ابن البرقي في المحاسن رفعه. ثم أفاد سيدنا الخوئي في (ج18، ص92) ولكن في الصدوق طريق صحيح إلى الرواية، فنأخذ بطريق الصدوق، والحال بأن صاحب الوسائل نقل طريقين وكلاهما في المحاسن، يعني لم ينحصر طريق الرواية في المحاسن بهذا الطريق المشتمل على الرفع، بل ذكر في نفس المحاسن طريق آخر وقد نقله أيضاً صاحب الوسائل حيث قال: وعن محمد ابن الحسين. يعني أحمد ابن محمد البرقي (في المحاسن) عن ابيه عن محمد ابن الحسين عن جعفر ابن بشر، وهو طريق تام. قال سئل أحدهم ... الخ.

**أما من ناحية الدلالة، فهنا مطلبان:**

**المطلب الأول:** هل أن ظاهر الرواية أنه ترك سجدة واحدة، أم أن ظاهر الرواية أنه لم يسجد إلا سجدة واحدة؟. قال في الرواية (سئل أحدهم في الرجل لم يسجد في الركعتين الأولتين إلا سجدة) وظاهره مع أن المطلوب منه في الركعتين أربع سجدات، لكنه ذكر أنه ترك ثلاث، وما أتى إلا بواحدة، فمعناه أنه في إحدى الركعتين اقتصر على واحدة، وبالتالي إذا كان منظور الرواية هو من ترك ثلاثة سجدات في الركعتين الأوليين وأفاد (ع) بأنه يقضي قبل التسليم، لعل هذا الحكم خاص بهذا المورد وهو من ترك ثلاث سجدات، فكيف نعمم مفاد الرواية إلى من نسي سجدة واحدة؟.

لكن سيدنا الخوئي قال: وصدرها وإن كان يوهم أنه لم يأت في مجموع الأوليين إلا سجدة واحدة بحيث ترك ثلاث سجدات لكن المراد بقرينة الذيل أنه ترك سجدة واحدة. وإذا ذكره وهو في التشهد الثاني قبل أن يسلم فليسجدها ثم يسلم ثم يسجد سجدتي السهو). فاستفاد سيدنا الخوئي من كلمة (فليسجدها) أنها سجدة واحدة، ومقتضى المقابلة أن المنسي في الأوليين كانت سجدة واحدة. فهل في هذا قرينة على أن المنسي سجدة واحدة؟ أو أن المقصود بقوله: (وإذا ذكره)، يعني ذكر المنسي، سواء كان واحدة أو أكثر، وهو في التشهد الثاني فليسجدها، يعني فليسجدها، سواء كانت واحدة أو ثلاث.

نعم نحتمل ذلك، فليقل السيد الخوئي أنه من باب الغاء الخصوصية.

**المطلب الثاني**: أن هذه الرواية معارضة لما مرّ من صحيح البزنطي، وهي: إذا كان المنسي سجدة من إحدى الركعتين الأوليين تبطل صلاته. أما هذه الرواية تدل على صحة صلاته، غاية الامر انه يتدارك قبل السلام، وحينئذ يقال بأن هذه الرواية في موردها معارضة برواية أخرى وهي صحيحة البزنطي، فلابد من التماس دليل آخر على أن التدارك يقع قبل التسليم.

**الرواية الثانية:** صحيحة ابن أبي يعفور عن ابي عبد الله (ع) قال: (إذا نسي الرجل سجدة وأيقن أنه قد تركها فليسجدها بعدما يقعد قبل ان يسلّم).

**فإن قلت**: بأن المنظور في هذه الرواية سجدة الركعة الأخيرة، أي انه إنما أمر بتداركها قبل التسليم لأنها سجدة الركعة الأخيرة.

**قلت:** هذا خلاف ظاهر الرواية حيث إن ظاهرها أنه امر بالسجود قبل ان يقعد، أي أنه تذكر سجدة منسية قبل أن يقعد فأمر بتداركها غاية ما في الامر حدد له موضع التدارك وهو أنه بعد أن يقعد، فلو كان المنظور سجدة الركعة الأخيرة فلا معنى لأن يقال فليسجد بعدما يعقد، لأنه إن كان المنسي ركعة السجدة الاخيرة فإن ذكر قبل أن يقعد فهو لم ينس، ما زال في الموضع، وإن ذكرها بعد أن قعد للتشهد فلا معنى لأن يقول له الإمام فليسجد بعدما يقعد. المفروض أنه ما ذكرها إلا بعد القعود، فإذن هذا شاهد على أن المنسي سجدة غير الركعة الأخيرة، وأنها ذكرها بعد الركوع مثلاً أو ذكرها أثناء السجود في الركعة الأخيرة فقال له الإمام لا تدارك لها إلا بعد العقود.

فهذه الرواية تامة الدلالة على أن تدارك السجدة المنسية من غير الركعة الأخيرة قبل السجود. فتقع المعارضة بينها وبين صحيحة اسماعيل ابن جابر التي قالت بعدما يسلم. **فهل هناك جمع عرفي بينهما؟**

فقد جمع المحقق الهمداني في (مصباح الفقيه) بين الطرفين بالحمل على التخيير. فالأولى تقول: يسجدها قبل أن يسلم، والثانية تقول: يجسدها بعدما يسلم، فمقتضى الجمع بينهما الحمل على التخيير وهو أنه إذا نسي سجدة من غير الركعة الأخيرة فهو مخير بين تداركها قبل التسليم أو بعد التسليم.

ولكن نوقش ما أفيد في كلمات المحقق الهمداني من وجهين:

**الوجه الاول**: ان الحمل على التخيير خلاف ظاهر الأمر في كونه أمراً إرشادياً، فإن ظاهر قوله (فليسجدها قبل أن يسلم) وذاك يقول: (فليسجدها بعدما يسلم)، أن محل السجدة المنسية قد ارتفع بمقتضى حديث لا تعاد لأنه إذا اخل بإيقاع السجدة في المحل فشرطية المحل ارتفعت بحديث لا تعاد لأنها أخل بها المكلف عن نسيان، حيث أخل بشرطية المحل عن نسيان ارتفعت الشرطية بحديث لا تعاد، وبقي الامر الضمني بالسجدة، فجاءتنا روايتان مفادهما الإرشاد لتحديد محل الأمر الضمني، هل هو ما بعد السلام أو ما قبل التسليم، فكلتا الروايتين ترشدان إلى حكم وضعي، وهو تحديد محل السجود المأمور به بالأمر الضمني. فإذا كان مفادهما الإرشاد إلى حكم وضعي، فكيف يحملان على التخيير.

**الوجه الثاني**: على فرض أننا تصورنا جامعاً، بأن نقول الجامع بينهما هو المحل، فإن هنا مناقشة أخرى في صحيحة اسماعيل بن جابر (فإنها قضاء). وهذا يتوقف على ذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: ذكر نفس السيد الخوئي في عدة بحوث ومنها في نفس هذا الجزء ص271) قال: الأمر بالقضاء لا يراد به القضاء الاصطلاحي، والسر في ذلك أن القضاء الاصطلاحي ما كان الفائت مذكوراً بعد خروج الوقت والمفروض أن الوقت ما زال باقياً غايته انتهى من الصلاة فتذكر السجدة المنسية قبل ان يسلم، فلا يصدق عليها أنه قضاء بالمعنى الاصطلاحي، إذن فالامر بالإتيان بها بعد التسليم ليس من باب القضاء الاصطلاحي، إما أنها أمر نفسي يعني أن الصلاة تمت وصحت ولا خلل في شيء من أجزائها، لكنه أمر أمراً نفسياً بالسجدة، وإما نفس الأمر الضمني من زال باقياً غايته أنه تغير موطنه.

لا إشكال ان حمل الامر على الامر النفسي خلاف ظاهر التعبير بأنها قضاء، اذن المتعين عرفا ان الامر الضمني ما زال باقياً، كان محل السجدة أثناء الصلاة، فصار محل السجدة بعد التسليم.

وثمرة أن نقول أنه امر نفسي أو ضمني هو اعتبار نفس شرائط الصلاة، بمعنى أنه لو أراد ان يأتي بالسجدة لابد ان تكون ضمن شرائط الصلاة من الاطمئنان وستر العورة واستقبال القبلة، بخلاف ما لو قلنا أنه أمر نفسي مستقل، إذن بناء على أن المراد هو الأمر الضمني غاية ما في الأمر تغير محله، إذن لابد أن يأتي بالسجدة جامعاً للشرائط.

**المقدمة الثانية:** إن ظاهر التعليل هو الأمر التعييني، فبما أن ظاهر التعليل هو التعيين والمعلل هو القضاء والقضاء بمعنى أن الحل هو ما بعد التسليم فلا يمكن حمل ذلك على التخيير بينها وبين ما ورد في صحيحة جعفر ابن بشير، إذن فالتعارض قرّ، وحيث إن المشهور قد عمل بصحيحة اسماعيل بن جابر ونحوها من الروايات كان ذلك مرجحا لها على المعارض، وعلى فرض تعارضهما وتساقطهما فما هو مقتضى الصناعة؟ هل يأتي بعد السلام أو يأتي بها قبل السلام؟ فيقال: بعد تعارضهما وتساقطهما حينئذٍ إن حققنا الإطلاق في صحيحة حكم ابن حكيم: (عن رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها ثم يذكر؟ قال: يقضي ذلك بعينه، قلت: أيعيد الصلاة؟ قال: لا).

فإنها مطلقة حيث لم تعين أنه قبل السلام أو بعد السلام، والمفروض ان القضاء بمعنى الاعادة حيث إنه ظاهر الرواية الأخرى حيث قال: (وإذا كان في الثالثة أو الرابعة فتركت سجدة وقد حفظت الركوع أعدت السجود). إذن بالنتيجة يقال أن مقتضى إطلاق هذه الرواية أن يأتي بها بعد الصلاة. وإذا لم تتم دلالة هذه الرواية فإن مقتضى حديث لا تعاد صحة صلاته وعدم مطلوبيته بشيء، لأن مقتضى حديث لا تعاد ارتفاع جزئية السجدة المنسية.

ولكن قد يقال: بأن وجوب قضائها أمر مرفوغ عنه وقام التسالم عليه وانما الخلاف وقع في امر القضاء، وأما إذا وصلت النوبة للأصل العملي، وحينئذٍ لا ندري، حيث إنه يحتمل ان الإتيان بها قبل التسليم مانع أو ليس بمانع، فيجري البراءة عن المانعية، ومقتضى إجراء البراءة عن مانعية الإتيان بها قبل التسليم أنه مخير بما قبل وما بعد.

### 045

وقع الكلام في التشهد المنسي من حيث قضاءه وسجود السهو لأجل نسيانه وعدم ذلك، فهنا مطلبان:

**المطلب الأول:** هل يجب قضاء التشهد المنسي أم لا؟ وقد ذكرت فيه عدم أقوال، وقد ادعى في الخلاف إجماع الفرقة على وجوب القضاء وإن خصه في موضع من الخلاف بنسيان التشهد الاول، وكذا في الغنية دعوى الإجماع على وجوب القضاء. وفي المدارك أنه مذهب الاكثر، وذكر صاحب الجواهر عن جمع أنه هو المذهب المشهور. وهناك قول للمفيد وابن بابويه وصاحب الحدائق وهو عدم وجوب القضاء والإجزاء عن التشهد المنسي بالتشهد بعد سجدتي السهو، وقال صاحب الجواهر في عبارته: وعن الكاتب بطلان الصلان بنسيان التشهد، والظاهر أن مراده بالكاتب بقرينة من سبق عليه كما في كلمات الغنية وغيرها أن المراد به ابن الجنيد حيث إنه ذهب إلى بطلان الصلاة بنسيان التشهد، فهنا عدة اقوال: **القول الاخير**: دعوى بطلان الصلاة بنسيان التشهد وقد استدل له بإحدى روايتين:

**الرواية الأولى**: موثقة عمار عن ابي عبد الله (ع) قال: لو نسي الرجل التشهد في الصلاة فقال: بسم الله، أي شيئاً من التشهد، فقد جازت صلاته، وإن لم يذكر شيئاً من التشهد أعاد الصلاة). وظاهرها بطلان الصلاة بنسيان التشهد إذا لم يذكر منه شيئاً، ومقتضى إطلاقها أن الصلاة باطلة بنسيان التشهد ولو كان قد تذكره بعد السلام وقبل فعل المنافي.

**الرواية الثانية:** رواية علي ابن جعفر عن رجل ترك التشهد حتى سلّم كيف يصنع؟ قال: إن تذكر قبل ان يسلم فليتشهد وعليه سجدتا السهو، وإن ذكر أنه قال: اشهد أن لا إله إلا الله أو بسم الله اجزأه في صلاته، وإن لم يتكلم بقليل ولا كثير حتى يسلم أعاد الصلاة.

و هذه الرواية ضعيفة بعبد الله ابن الحسن، ولكن على فرض تمامية سندها، وقع الكلام في دلالتها من جهتين:

**الجهة الأولى:** هل هي ظاهرة في التشهد الثاني لا التشهد الأول، بلحاظ قوله: عن رجل ترك التشهد حتى سلم، فقد يقال ان ظاهر التعبير بالسؤال: (عن رجل ترك التشهد حتى سلّم) هو التشهد الأخير، وإلا لو نسي التشهد الاول لا يحتاج أن يقال: إن لم يذكره حتى سلّم، إذ يكفي في فوت محله وترتب حكمه أن لا يذكره إلا بعد الركوع، ولا حاجة لأن يقال حتى سلم، فإن الوصول إلى حد التسليم لا اثر له في البين، بل إن ذكره قبل الركوع تدارك وإن ذكره بعد الركوع فله حكم آخر، فقول السائل: حتى سلم، قرينة لنظره للتشهد الثاني لا للتشهد الأول، وبالتالي فإن الرواية لا يستفاد منها حكم التشهد الاول.

**الجهة الثانية:** هل أن قوله (وإن لم يتكلم بقليل ولا كثير حتى يسلم أعاد الصلاة) ظاهر لفرض العمد أو لفرض السهو؟

حيث فسّرها بعضهم أن منظور الرواية فرض العمد وبالتالي فالرواية لا دلالة فيا على بطلان الصلاة في فرض السهو. (وإن لم يتكلم بقليل ولا كثير حتى يسلم اعاد الصلاة) وواضح حينئذ اعادة الصلاة اذا كان قد ترك التشهد عمداً حتى سلم، فلا شاهد للرواية على بطلان الصلاة في فرض نسيان التشهد حتى سلم. ولكن الظاهر أن سياق الرواية سياق النظر إلى تفاصيل فرض السهو، وقد يقال ان الرواية اذا دلت على بطلان الصلاة بنسيان التشهد الثاني دلت على بطلانه بنسيان التشهد الاول لعدم احتمال الفرق بينهما وإن كان ظاهر سياق السؤال انه ناظر إلى التشهد الثاني، والعمدة هو موثق عمار وهي تامة الدلالة، إلا أنه هذه الرواية مطروحة لا لأجل الإعراض بلحاظ كونها مثالاً لغرائب عمار، فإنه لم يحرز الإعراض في المقام اذ لعل عدم عمل المشهور برواية عمار لمعارضتها بروايات أخرى مستفيضة التي هي تامة الدلالة على وجوب قضاء التشهد على وجوب قضاء التشهد مع صحة الصلاة أو عدم وجوب قضاءه، أي ان الطائفتين ما دل على وجوب القضاء وما دل على عدم متفقتان على عدم صحة الصلاة، وإنما نفس عمل المشهور بالطوائف الاخرى هو المرجح عند معارضة موثقة عمار لغيرها. ولكن على فرض عدم وجود الشهرة المرجحة حيث إن سيدنا الخوئي (قده) يشترط بالترجيح بالشهرة أن يكون الآخر شاذاً لا مجرد أن الأول مشهور، حتى ينطبق عليه العنوان الوارد في المقبولة: (خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فإن المجمع عليه لا ريب فيه). وعلى فرض ان الشهرة لم تصل إلى هذا الحد هل يمكن تقييد حديث لا تعاد بموثق عمار، حيث إنه مقتضى حديث لا تعاد صحة صلاته، لأنه قال في حديث لا تعاد: والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة)، فالقدر المتيقن من الذيل فرض نسيان التشهد الذي علق عليه الإمام بقوله: (والتشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة) بينما موثقة عمار تدل على أنه إن نسي التشهد حتى سلّم بطلت صلاته، فهل يمكن تقييد إطلاق حديث لا تعاد لموثقة عمار أم لا، حيث نرى أن سيدنا الخوئي اعتبرهما متعارضين، فقال: ومنها صحيح لا تعاد حيث ذكر في ذيلها ان التشهد سنة وهي لا تنقض الفريضة.إلا أن يقال ان المقابلة بين السنة والفريضة ظاهرة في ان السنة الواجب، يعني التشهد الواجب والتشهد الواجب هو ما سوى هذه الفقرة (بسم الله) لانها لا شكّ أنها ليست من التشهد الواجب، فقوله في حديث لا تعاد (والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة) ظاهر مقابلة التعليل ان المورد المتيقن منه فرض الإخلال بما هو سنة، يعني بما هو واجب، فإذا اخرجنا منه نسيان التشهد الواجب وهو فرض أنه نسي ذكر (اشهد ان لا إله إلا الله واشهد ان محمداً عبده ورسوله) لم يبق له مورد، ولاجل ذلك ربما ذهب الى المعارضة السيد الخوئي.

**القول الثاني:** **المشهور**. وهو وجوب القضاء بل ادعي عليه الاجماع، ويستدل له بعدة نصوص، منها: صحيحة حكم ابن حكيم: (قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك؟ فقال: يقضي ذلك بيعنه، قلت ايعيد الصلاة؟ قال: لا). **ووجه الاستدلال بالرواية**: على الضمير (أو شيء منها) يعود على الصلاة لا على السجدة، لأنه قال: ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها، فإنه لو قلنا بعدو الضمير على السجدة يعني من نسي شيئاً من السجدة كما لو نسي ذكرها أو نسي وضع المساجد في موضعها ولم يذكر بعد ذلك لم تصلح للاستدلال على محل كلامنا، فلأجل الاستدلال بها على محل كلامنا أن يعود الضمير على الصلاة، (و الشيء منها)، يعني من الصلاة، **والقرينة على عود الضمير على الصلاة** مناسبة الحكم للموضوع وهو قوله (يقضي ذلك بعينه) فإنه لو كان يعود على شيء من السجدة لا معنى لأن يقضي ما نسيه من السجدة بعينه، فلو نسي الذكر فهل يأتي السجود بعد السجود، أو نسي وضع المساجد السبعة فهل يقضي المساجد السبعة بعد السجود. إذن فقوله: (فليقضي ذلك بيعنه) قرينة على ان الضمير راجع إلى الصلاة لا إلى السجدة. وحينئذٍ ذكر سيدنا الخوئي (قده) شيئاً، وقال: صحيحة حكم ابن حكيم تشتمل على إطلاقين: اطلاق في صدرها وإطلاق في ذيلها ولا يمكن التحفظ على الإطلاقين معاً، فإما أن نعمل بإطلاق الصدر فنقيد الذيل أو العكس، والاستدلال يبتني على تقديم إطلاق الذيل. وبيان ذلك: إذا لاحظنا الصدر للرواية (عن رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها) كلمة (او الشيء منها)، له إطلاق، يشمل القراءة ويشمل نسيان تكبيرة، ويشمل نسيان التشهد ويشمل نسيان جلسة الاستراحة أو الشيء منها. وإذا لاحظنا الذيل أيضاً له إطلاق (يقضي ذلك بعينه)، يقول فإن المراد بـ(يقضي) ليس القضاء الاصطلاحي، وإنما المراد بالقضاء يعني يأتي به، كما في قوله تعلى: {فإذا قضيتم مناسككم}، يعني أتيتم بها. فإذا كان بكلمة يقضي، يعني يأتي، فهي مطلقة تشمل حتى لو ذكره حال الصلاة، فإذا نسي شيئاً من الصلاة فذكره حال الصلاة يشمله قوله: يقضي ذلك بعينه، يعني يتداركه وإن كان ذلك في أثناء الصلاة، وإن كان بعد لم يسلم، لا أن كلمة يقضي تختص بما بعد التسليم، إذن لنا إطلاق في صدر الرواية وإطلاق في ذيل الرواية ولا يمكن الجمع بين الإطلاقين، بل إما أن نقدم إطلاق الصدر فنقول: من نسي شيئاً من الصلاة تكبيرة تشهد أو ذكر او جلسة استراحة، تحفظنا على إطلاق الصدر ( من نسي شيئاً من الصلاة يقضي ما نسيه) وكلمة (يقضي) حملنها على ما بعد التسليم حتى يصير تحفظ على إطلاق الصدر وتقييد الذيل لما بعد التسليم. إن نسي أي شيء من الصلاة فيأتي به بعد التسليم. فهنا تحفظنا على إطلاق الصدر وقيدنا الذيل، فهنا لابد من رفع اليد عن هذا الإطلاق، من أن القراءة والذكر وجلسة الاستراحة لا يجب قضائه بعد التسليم. وإن اخذنا بالإطلاق الثاني أي حملنا كلمة الشيء في صدر الرواية على خصوص التشهد، فرفعنا اليد عن إطلاق الصدر، وتحفظنا على إطلاق الذيل فيكون مدلول الرواية أن من نسي التشهد فذكره يأتي به سواء ذكره أثناء الصلاة أو ذكره بعد التسليم يأتي به. يقول السيد الخوئي إما أن تأخذوا بإطلاق الصدر بكل ما نسي في الصلاة وتخصون الذيل بالقضاء، يعني بما بعد التسليم، أو تتحفظوا على إطلاق الذيل يأتي به في أي موضع وتقيدوا إطلاق صدر الرواية بأن تحملوه على التشهد، فيقول: في (ص96): ولا ريب في عدم إمكان التحفظ على كلا الإطلاقين، بأن يحكم بوجوب تدارك المنسي أياً كان المنسي ومتى تذكر (إطلاق الذيل) أياً كان (إطلاق الصدر) ومتى تذكر لا يمكن التحفظ على كلام الإطلاقين لانتقاض ذلك بالقراءة والذكر وجلسة الاستراحة ونحوهما الذي قام الدليل على أنه لا يجب تداركه في الصلاة. إذن فيدور الامر بين رفع اليد عن الإطلاق الاول بتخصيصه بالتشهد مع المحافظة على الإطلاق في الثاني فيكون المعنى أن التشهد المنسي يتدارك مطلقاً إما في الصلاة مع بقاء المحل أو خارج الصلاة مع عدم بقاء المحل، وبين العكس بأن يتحفظ على الإطلاق الأول، فيقال: كل ما نسي. ويقيد التدارك بالمحل، فيحكم بان كل جزء منسي من التشهد وغيره يجب تدارك، والإتيان به بعينه. ولكن رفع اليد عن الإطلاق الأول هو المتعين. قال: كيف ونسيان الركوع المعطوف عليه الشيء موجب للإعادة ولا قضاء له. فمن أجل أن صدر الرواية اشتمل على ما لا يمكن القول بوجوب قضاءه لذلك نضطر إلى أن نبني على الاحتمال الثاني وهو أن نأخذ بإطلاق الذيل ونقول بأن المنظور (يقضي) يعني ياتي ذلك بعينه، بمعنى أنه يتداركه في محله، ويساعد على هذا المعنى كلمة (بعينه) فإنه لا يصدق عليه انه تداركه بعينه إلا اذا تداركه في محله. فيكون مفاد الصحيحة أن نسيان أي جزء من اجزاءه محكوم بتداركه في محله من غير تعرض للقضاء. ولكن هذا معارض بكلامه نفسه في (ص93) حيث أفاد أن صحيحة إسماعيل ابن جابر التي اشتملت على قوله (فإنها قضاء) حيث قال بان هذا التعبير دال على اختصاص التدارك بما بد الفراغ من العمل تعييناً لتعنونه بعنوان القضاء الذي لا يكون إلا خارج الصلاة، فصحيح انه ليس المراد بالقضاء القضاء الاصطلاحي وهو الإتيان بعد فوت الوقت، ولكن ظاهر التعبير بعنوان القضاء أن يأتي به بعد التسليم، بعد الصلاة، لا أن عنوان القضاء محمول على مطلق الإتيان ولو بأن يتدارك بالمحل. كما لو نسي الركوع وسجد سجدة واحدة، فيقال يقضي الركوع بمعنى أن يأتي به، أو ينسى سجدة، فتذكرها بعد القيام، او ما اشبه ذلك من الموارد. **ثانياً:** أي مانع من ان نجمع بين الإطلاقين، غايته اننا خرجنا بأدلة أخرى، يعني لو كنا نحن وهذه الرواية لأخذنا بكلا إطلاقيها فنقول: أي شيء نسيه فعليه أن يتداركه، غاية ما في الامر اضطررنا إلى ان نرفع اليد عن هذا الإطلاق بأدلة أخرى دلّت على عدم وجوب قضاء ما عا التشهد والسجدة، ودلتنا على ان الركوع لا يقضى وإنما تبطل به الصلاة، وإلا لو كنا ونحن وهذه الرواية لأخذنا بإطلاق صدرها، فأي مانع من العمل بإطلاق الصدر الدال على وجوب قضاء التشهد؟ مع كون المراد بالقضاء هو بما بعد التسليم كما هو ظاهر عنوان القضاء. **فالنتيجة:** نتمسك بإطلاق عنوان الشيء ولكننا نخرج عنه بالأدلة الأخرى ونخصص كلمة (القضاء) بما هو ظاهرها وهو الإتيان به بعد التسليم. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 046

ما زال الكلام في القول الثاني وهو ما ذهب اليه المشهور من وجوب قضاء التشهد المنسي بعد التسليم.

وقد ذكرنا أن لهذا القول عدة روايات،

الرواية **الرواية الأولى:** صحيحة حكم ابن حكيم: (سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة، أو الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك، فقال: يقضي ذلك بعينه، فقلت: أيعيد الصلاة؟ قال: لا).

ومبنى الاستدلال بهذه الصحيحة أن المراد بقوله (او الشيء منها) ما يشمل التشهد. وأن المراد بقوله (يقضي ذلك بعينه) أن يؤتى به بعد التسليم، فتدل على وجوب قضاء التشهد المنسي بعد التسليم.

إلا أن سيدنا الخوئي (قده) ذكر محتملاً آخر في الرواية وهو التحفظ على إطلاق الصدر وتقييد الذيل، فالصدر قال: (أو الشيء منها) وهذا مطلق، يشمل ما اذا نسي تشهدا او تكبيرا أو قراءة او ذكرا، فصدر الرواية مطلق، لكن ذيل الرواية مقيد، وهو أن قوله (يقضي ذلك بعينه) ليس المراد به أن يقضي به بمعنى أن يأتي به بعد التسليم، بل المراد أن يأتي به في محله، حيث إنه قال: بعينه، ولا يمكن أن يؤتى به بعينه إلا إذا أتي به في محله، فلأجل ذلك لا تكون الرواية منافية للقواعد، فإن مضمونها أي شيء ينساه المكلف من واجبات الصلاة فإن ذكره وهو في المحل أتى به.

فكلمة (الشيء) حافظنا على إطلاقها وشملت كل الواجبات، وكلمة (يقضي) قيدناها بالإتيان به في محله. وإلا لو فسّرنا القضاء بمعنى أن يأتي به بعد التسليم مع التحفظ على إطلاق صدر الرواية وأن الشيء يشمل كل الواجبات للزم ان تقضى كل الواجبات، فمن نسي السجدة يقضيها ومن نسي تكبيرة الاحرام يقضيها، ومن نسي القراءة يقضيها بعد السلام، ومن نسي ذكر الركوع يقضيه بعد السلام، وهذا مما لا قائل به ولا يلتزم به أحد.

مضافاً إلى أن صدر الرواية ذكر الركوع، قال: (الركعة أو السجدة أو الشيء)، ومن الواضح أن نسيان الركوع لما بعد التسليم يوجب بطلان الصلاة،

إذن هاتان قرينتان على أن المراد (يقضي ذلك بعينه) يعني يأتي به في محله فالرواية اساساً ناظرة للشك في المحل، فلا تصلح دليلاً على محل الكلام، وهو قضاء التشهد المنسي بعد التسليم.

ولكن هناك قرينتان في الرواية تمنعان من هذا الحمل:

**القرينة الاولى**: (يقضي) فإنه صرح في (ص93) أن عنوان القضاء ظاهر في ما بعد فوت المحل، ولا يصدق عنوان القضاء عرفاً مع بقاء المحل.

**القرنية الثانية:** قوله (عن رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة، أو الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك) فإن ظاهر قوله (ثم يذكر بعد ذلك)، يعني بعد فوت المحل، إذ لا معنى للتعبير (ثم يذكر بعد ذلك) والشك في المحل، بحيث يكون قابلاً للتدارك.

مضافاً إلى ذلك فإن نفس التصدي لبيان حكم الإعادة حيث قال له أيعيد الصلاة؟ قال: لا. ظاهر في أنه فات المحل ولذلك صار منشئا للسؤال عن اعادة الصلاة، وإلا لو لم يفت المحل وكان في محل التدارك لم يكن منشئا عرفيا لإعادة الصلاة وعدمها.

اذن هذا الحمل، أي حمل (يقضي) على الاتيان به في المحل غير عرفي. فهل نحمل كلمة (أو الشيء منها) على خصوص التشهد؟ وهذا خلاف ظاهر التعبير عرفاً، فإن ظاهر قوله (ينسى ركعة، أو سجدة أو الشيء) ظاهره أنه يريد ان يعمم حتى يكون ضرباً لقاعدة كلية، لا أن المراد بالشيء هو التشهد، فإن تعبيره بقوله (أو الشيء منها) بعد ذكر الركوع والسجود، ظاهر في التعميم لا أنه ناظر إلى خصوص التشهد، فحمله على خصوص التشهد غير عرفي، إذن نتحفظ على إطلاق الصدر وهو أن المراد بالشيء مطلق الواجبات، وأن المراد بالذيل الإتيان به بعد التسليم تحفظا على ظهور عنوان القضاء في ذلك،

فإن قلت: لازم ذلك تخصيص الأكثر، لأن كل الواجبات لا تقضى بعد التسليم ما سوى واجبين: التشهد والسجدة. فلا يبقى تحت قوله (او الشيء منها) إلا التشهد، لأن السجدة خرجت بالعبارة السابقة (ركعة أو سجدة أو الشيء منها) فتخصيص هذه الرواية بالأدلة الاخرى الدالة على عدم قضاء شيء من الواجبات ما سوى التشهد بالتشهد تخصيص للأكثر، وهو مستهجن.

وقد اضطر بعض الأكابر (قده) إلى حمل كلمة (يقضي) على الاستحباب، حتى لا يلزم تخصيص الأكثر. فقال: بأن الرواية تشمل كل الواجبات غاية ما في الأمر أن القضاء بلحاظ التشهد واجب، اذ لم يقم دليل على قضاءه، والقضاء في بقية الواجبات مستحب، فحتى لا يلزم محذور تخصيص الأكثر.

ولكن حمل كلمة (يقضي) بلحاظ بعض والأمر المولوي الإلزامي بلحاظ بعض آخر مع ورودها في مقام الارشاد وليست في مقام التكليف، حمل غير عرفي.

إذن فغايته اننا نلتزم بظاهر الرواية ونقول أن ظاهر الرواية لم يعمل به أو أنها معارضة للروايات الأخرى. أما أننا نخصص فيلزم تخصيص الاكثر، أو نحمل (يقضي) على غير معناها وهو غير عرفي، أو نبعض في مدلولها بحسب الموارد وهو غير عرفي، فكل ذلك عمليات مستهجنة، إذن الرواية باقية على ظاهرها، غاية ما في الامر لم يعمل المشهور بظاهرها.

هذا بلحاظ صحيحة حكم ابن حكيم.

**الرواية الثانية:** صحيحة عبد الله ابن سنان، (إذا نسيت شيئا من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً ثم ذكرت فاصنع الذي فاتك سواء). ووجه الاستدلال بها: قوله (شيء) فإن ظاهر قوله (إذا نسيت شيئا) العموم، وما ذكر بعد ذلك مجرد امثلة، وإن لم يذكر منها التشهد، لكن العبارة تشمل التشهد، ثم مثل (ركوعاً أو سجوداً أو تكبيرة ). فالرواية شاملة للتشهد ثم ذكر (فاصنع الذي فاتك). ولكن سيدنا حمل الرواية هذه على ما حمل عليه صحيحة حكم ابن حكيم، وهو أن المراد (فاصنع الذي فاتك) أي تداركه في محله، فهي ناظرة إلى الشك في المحل، وبالتالي هي على القاعة ولا ترتبط بمحل كلامنا وهو قضاء التشهد المنسي بعد التسليم.

ولكن هذا الحمل خلاف ظاهر التعبير بـ(فاتك) فإن ظاهره عرفاً فوت المحل والنظر لما بعد فوت المحل، غاية ما في الامر أن لازم ذلك ان الركوع يقضى والحال بأن الركوع لا يقضى، أو أن تكبيرة الاحرام تقضى، والحال أن تكبيرة الإحرام لا تقضى.

جواب ذلك: ما قلنا في تلك الرواية نقوله، ظاهر هذه الرواية لم يعمل به المشهور على إطلاقه، فإن التزمنا بعرفية التبعيض في الحجية من حيث المدلول قلنا أن هاتين الصحيحتين (صحيحة حكم ابن حكيم، وصحيحة عبد الله ابن سنان) تدل على محل كلامنا هو قضاء التشهد المنسي بعد الصلاة، وإن كان في دلالتها على سائر الواجبات الاخرى محل منع، لعدم عمل المشهور بهذه الدلالة في الواجبات الأخرى.

**الرواية الثالثة**: صحيحة محمد ابن مسلم، عن احدهما (ع): (في الرجل يفرغ من صلاته، وقد نسي التشهد حتى ينصرف؟ فقال: إن كان قريباً رجع إلى مكانه فتشهد، وإلا طلب مكاناً نظيفاً فتشهد فيه، وقال: إنما التشهد سنة في الصلاة[[24]](#footnote-25)) يعني لأنه يجب قضاءه لانه سنة في الصلاة.

ومقتضى الإطلاق المقامي لهذه الرواية عدم وجوب سجدتي السهو، لأنه مع كونه في مقام البيان للوظيفة الفعلية مع ذلك لم يذكر سجدتي السهو.

قال: (وقد نسي التشهد حتى ينصرف) هل هي ظاهرة في التشهد الاخير ام مطلقة؟ فقد اختلف المحقق الهمداني وصاحب الحدائق في تحليل مدلول هذه الفقرة، حيث ذهب صاحب الحدائق (قده) إلى أن كلمة (حتى ينصرف) شاهد على أن المنظور التشهد الأخير، (وقد نسي التشهد حتى ينصرف) فإنه لا معنى لهذا التقييد لو المنظور التشهد الأول، وهو التشهد في الركعة الثانية، إذ لو كان المنظور هو التشهد الأول لكان يكفي في ترتب الأثر فوت محله وهو أن يدخل في الركوع الذي بعده ولا حاجة الى التقييد بالانصراف،

لكن المحقق الهمداني قال: إن لم يدعى ظهورها في التشهد الاول فلا اقل هي مطلقة، والوجه في ذلك: أن مورد الرواية هو نسيان التشهد، ونسيان التشهد الاخير إلى أن ينصرف أمر نادر، بينما نسيان التشهد الأول شاهد، فندرة نسيان التشهد الأخير لمن يأت بالسلام أمر نادر، وهذه الندرة إن لم تكن قرينة على ظهور هذه الفقرة في النظر إلى التشهد الأول فلا أقل أنها مانعة من إنصراف هذا العنوان إلى التشهد الاخير.

السيد الخوئي يقول في (ص97): أقول: الظاهر صحة ما استظهره في الحدائق من الإختصاص بالأخير، وذلك بقرينة قوله (حتى ينصرف) الكاشف عن استمرار النسيان إلى حين الانصراف، اذ لو اريد به التشهد الأول لكان التقييد من اللغو الظاهر لتحقق الفوت الموجب للقضاء بمجرد الخروج من المحل بالدخول في ركوع الركعة الثالثة، بخلاف ما أريد به الأخير، فإن نسيانه لا يتحقق إلا بالانصراف، والفراغ من السلام، إذ لو تذكر قبله لم يحصل نسيان، وعليه فما تضمنته الصحيحة من الرجوع والتدارك هو حكم على طبق القاعدة. لأن السلام وقع في غير محله، ووقوعه في غير محله لا يوجب الخروج من الصلاة فهو بعد ما زال في الصلاة، فيرجع إلى مكانه او يطلب مكاناً نظيفاً ما لم يرتكب المنافي ويتشهد ويسلم، ، وبالجملة فالصحيحة ظاهرة في التشهد الأخير ولا من عدم ظهورها في الإطلاق لاحتفافها بما يصلح للقرينية وهو قوله (حتى ينصرف)، فلا تصلح للاستدلال بها على رأي المشهور.

وقد أفاد بعض الاكابر، بأنه لعل وجه التقييد بقوله (حتى ينصرف) اشارة إلى تحقيق موضوع وجوب القضاء، أي حيث إن في مرتكز محمد ابن مسلم او في توهمه أنه إنما يجب قضاء التشهد إذا ذكره المصلي بعد التسليم، فذكر كلمة (حتى ينصرف) إشارة إلى أنه هل هنا يجب عليه القضاء لأن موضوعه قد تحقق وهو أنه لم يذكر التسليم إلا بعد الإنصراف أم لا. فوجه التقييد (حتى ينصرف) للسؤال عن مورد وجوب القضاء هل أن مورد وجوب القضاء يتحقق ام لا؟ لا أن المنظور هو التشهد الأخير. ويؤكد شمول الرواية للتشهدين قوله في الذيل (إنما التشهد سنة) فإن ظاهره بمثابة التعليل للحكم بالقضاء وبهذا لا يفترق التشهد الاول عن التشهد الثاني، فلا يبعد أن الرواية مطلقة من هذه الجهة، ولأجل ذلك يتم الاستدلال بها على مسلك المشهور.

**الرواية الرابعة**: رواية علي ابن ابي حمزة البطائني، قال: (قال أبو عبد الله (ع) إذا قمت في الركعتين الأولتين ولم تتشهد فذكرت قبل ان تركع فاقعد فتشهد وإن لم تذكر حتى تركع فامضي في صلاتك كما انت، فإذا انصرفت سجدت سجدتين لا ركوع فيهما ثم تشهد التشهد الذي فاتك).

فإن تعبير بقوله (ثم تشهد التشهد الذي فاتك) ظاهر أنه قضاء لا أنه تشهد سجدتي السهو، لأن بعض الأعلام حملها على التشهد الذي يؤتى به بعد سجدتي السهو عادة. لكن لو كان المنظور هو ذلك لما قال: (ثم تشهد التشهد الذي فاته) فإن ظاهره أن هذا قضاء خصوصاً مع التعبير بـ(ثم).

وأشكل على ذلك سيدنا الخوئي (قده) بإشكالين:

**الاول**: ان قوله (سجد سجدتين) إشارة إلى سجدتي السهو، فقوله: ثم تشهد، يراد به التشهد الذي تشتمل عليه سجدتا السهو، فلا تدل على وجوب تشهد آخر معنون بالقضاء، قلنا بأن هذا خلاف ظاهر الرواية.

**الثاني:** سلمنا دلالتها على ذلك إلا أن مضمونها غير مطابق لفتوى المشهور. لأن المشهور يفتون بقضاء التشهد قبل سجدتي السهو، بينما هذه الرواية دلت على القضاء بعد سجدتي السهو، وهم لا يجوزون الفصل بين التشهد القضائي وبين الصلاة بأي شيء، فكيف فصلت الرواية بينهما بسجدتي السهو، ومنه تعرف عدم انجبار ضعف الرواية بالعمل، لأن المشهور لم يعمل وبها وقالوا بوجوب قضاء التشهد قبل سجدتي السهو، فلا عامل بمضمونها.

**ولكن الجواب عن ذلك ظاهر**: اذ الغرض من طرحها الاستدلال بها على أصل وجوب قضاء التشهد. مع غمض النظر عن محله. فالمتحصل عند السيد الخوئي: انه لم تتم رواية على مسلك المشهور. وعلى ما ذكرنا: أنه تمت روايات على مسلك المشهور.

**القول الثالث:** ما اختاره صاحب الحدائق وجمع، ومنهم سيدنا الخوئي وتلامذته: **من عدم وجوب قضاء التشهد**. وقد استدل على هذا القول بسبع روايات دالة على عدم وجوب قضاء التشهد.

وقبل ذكر الروايات نقول: على فرض تمامية دلالة هذه الروايات السبع على عدم وجوب قضاء التشهد، بمقتضى إطلاقها، وعلى فرض تمامية دلالة بعض الروايات التي استدل بها المشهور على وجوب قضاء التشهد، هل يمكن أن يرفع اليد عن إطلاق الروايات السبع بالقيد الوارد في بعض الروايات التي استدل بها المشهور أم لا؟ أم أن التقييد غير عرفي.

**أما الروايات السبع: منها:** صحيحة سليمان ابن خالد، (عن رجل نسي أن يجلس في الركعتين الأوليين؟ فقال: إن ذكر قبل أن يركع فليجلس، وإن لم يذكر حتى يركع فليتم الصلاة حتى إذا فرغ فليسلم وليسجد سجدتي السهو). فهذا الرواية ما قالت أنه يجب عليه قضاء التشهد مع كونها في مقام البيان.

وقد تمسك بهذه الروايات وإطلاقها السيد الخوئي حتى لو تمت دلالة الروايات الأولى. وذلك لعدة وجوه:

**الوجه الاول:** دعوى الإطلاق المقامي، فإن هذه الروايات مع كونها في بيان الوظيفة الفعلية، وورود السؤال فيها عن نسيان التشهد، مع ذلك اقتصرت على سجدتي السهو ولم تذكر وجوب قضاء التشهد، والإطلاق المقامي بمثابة الظهور الحاقي الذي لا يقبل التقييد.

**الوجه الثاني**: أن يتمسك بالظهور المجموعي، فيقال هو سبع روايات، واذا اجتمعت على مورد واحد وهو نسيان التشهد ولم تذكر فيه إلا وجوب سجدتي السهو انعقد للمجموع ظهور التزامي عرفي وهو نفي وجوب التشهد بنحو لا يقبل التصرف فيه بالتقييد، لأنه مدلول المجموع فهو ظهور عرفي وإن كان ظهوراً التزامياً.

**الوجه الثالث:** وهي ما تبتني على مسلك السيد السيستاني (دام ظله): أن مفاد هذه الروايات حكم ترخيصي في مقام الإفتاء. وعنده: متى ما ورد إطلاق ترخيصي في مقام الإفتاء فإن تقييده بحكم آخر بعد وقت العمل مستهجن عرفاً، فلأجل ذلك تكون النسبة بينهما نسبة المعارضة.

**\*نطرح سؤالاً صناعياً:** **ما هو تحقيق المطلب بعد ذكر الأقوال الثلاث**؟ فنقول: الروايات في المقام أربع طوائف:\*

\*الطائفة الأولى:\* دلّت بإطلاقها على ان كل واجب نسيه المكلف يُقضى بعد التسليم .

\*الطائفة الثانية:\* دلّت على ان من نسي التشهد قضاه بعد التسليم ، من دون ذكر لمسالة لسجدتي السهو ، و هذه الطائفة مطلقة تشمل التشهد الأول والثاني .

\*الطائفة الثالثة:\* ما دل على ان من نسي التشهد يأتي بسجدتي السهو من دون ان يذكر قضاء التشهد، وهذه الطائفة مطلقة للتشهد الأول والثاني .

\*الطائفة الرابعة:\* ما ورد في خصوص نسيان التشهد الأول و قد دلت على عدم وجوب قضائه ووجوب سجدتي السهو .

فكيف يمكن الخروج بنتيجة فقهية من هذه الطوائف ، و هل يمكن اعمال نظرية انقلاب النسبة ام لا ..

### 047

ذكرنا فيما سبق، أن القائلين بعدم وجوب قضاء التشهد سواءً كان المنسي التشهد الأول أم التشهد الأخير استندوا إلى مجموع من الروايات الدالة على أنه إذا نسي التشهد حتى فات محله، لم يجب القضاء، وإنما تجب سجدتا السهو.

وطرحنا سؤالاً: ألا يمكن تقييد هذه الروايات برواية علي ابن أبي حمزة البطائني الواردة في نفس المورد وهو من نسي التشهد الأول فلم يذكره إلا بعد فوت المحل، حيث أفادت هذه الرواية بأن عليه وجوب القضاء، فنقول: بان هذه الروايات العديدة التي ذكرت أن المكلف إذا نسي التشهد الأول، ولم يذكره حتى فات محله أن عليه سجدتي السهو، إنما نفت وجوب القضاء بالإطلاق وإلا لم تصرح بعدم وجوب القضاء، فنقيد إطلاقها بخبر علي ابن أبي حمزة الدال على أن من نسي التشهد الاول حتى فات محله فإن التشهد يقضى.

فهنا: يمكن الدفاع من تبنى هذا القول، وهو ان يقال: ان هذه الروايات لا تقبل التقييد عرفاً إما لأن الإطلاق الترخيصي في مقام الافتاء لا يقبل التقييد بمقيد الزامي حاضر بعد وقت العمل كما هو مبنى السيد الاستاذ، أو لأن الإطلاق المنعقد في هذه الروايات اطلاق مقامي، وليست المسألة مسألة إطلاق لفظي، والإطلاق المقام بمثابة الظهور الحاقي، فكأن المولى في هذه الروايات نفى بلسانه وجوب القضاء، فلو ورد عندنا دليل ينفي بلسانه وجوب القضاء ودليل آخر في نفس المورد يثبت وجوب، فهل كنّا نقيّد الأول بالثاني؟ أم نقول بأنهما متعارضان؟ فكذلك الأمر في المقام. أو لأن تعدد الروايات الساكتة عن بيان وجوب القضاء مع كونها في مقام بيان تحديد الوظيفة الفعلية موجب لانعقاد ظهور مجموعي لها في وجوب القضاء وهذا لا يقبل التقييد برواية واحدة، ولذلك يتبين لنا: أن ما ذهب اليه جملة من الأعلام منهم المحقق النائيني (قده) والسيد الصدر من أن نكتة تقديم المقيد على المطلق قرينية الناشئة عن أخصية الموضوع، أي متى ما كان لدينا مطلق ومقيد فإن المقيد يعد قرينة على المطلق لأنه أخص منه موضوعاً، فكما أنهما لو اجتمعا في دليل واحد كان المقيد قرينة على المطلق، فكذلك إذا انفصلا. فإنه يقال: مجرد أن المقيد أخص موضوعاً لا يكسبه صفة القرينية على المطلق، بل لابد أن يكون أظهر في مورده من المطلق. فلأجل ذلك لو كان المطلق أظهر منه في الشمول لمورده إما لكون لسانه مما يأبى التقييد كما لو كان لسانه لسان الحصر أو كان لسانه لسان استخدام أدوات العموم، فإنه لا يقدم عليه المقيد، أو لو تعدد المطلق بنحو كان تعدده يجعل له ظهوراً مجموعياً فإنه لا يقبل رفع اليد عنه بالمقيد وإن كان أخص منه موضوعاً. فليست النكتة في تقديم المقيد على المطلق القرينية الناشئة عن أخصية الموضوع، بل القرينة الناشئة عن الاظهرية.

القول الرابع: ما يظهر من سيد المستمسك (قده) من أنه قد يقال بالتفصيل بين التشهد الأول والتشهد الثاني. فإن كان المنسي هو التشهد الأول ولم يذكره إلا بعد فوت محله فوظيفته سجود السهو، لا القضاء. وإن كان المنسي هو التشهد الثاني ولم يذكره إلا بعد الفوت فإن وظيفته القضاء دون سجدتي السهو، والوجه في ذلك: أن الروايات في هذا الباب على أربع طوائف بلحاظ أن موثق عمار ، قلنا ساقط في المقام إما لاعراض المشهور عنه أو لأن نفس عدم عمل المشهور به مشهور عقلائي على الخلاف فلا يشمله دليل الحجية، فالكلام ما سوى موثق عمار. والطوائف أربع في المقام:

الطائفة الأولى: ما دلّ على وجوب القضاء في كل واجب منسي لا خصوص التشهد، كما في صحيح حكم ابن حكيم: (عن الرجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها، ثم يذكر بعد ذلك؟ قال: يقضي ذلك بعينه، قلت: ايعيد الصلاة؟ قال: لا). ونحوه صحيح عبد الله ابن سنان السابق.

الطائفة الثانية: ما دلّ على وجوب قضاء التشهد المنسي مطلقاً، من دون تفصيل بن الأول والثاني، نحو: صحيح محمد ابن مسلم بناء على إطلاقه، قال: (في الرجل يفرغ من صلاته وقد نسي التشهد حتى ينصرف؟ فقال: إن كان قريبا رجع إلى مكانه فتشهد، وإلا طلب مكانا نظيفا فتشهد فيه وقال إنما التشهد سنة في الصلاة). فإن هذا دال على وجوب قضاء التشهد مطلقاً.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على عدم وجوب قضاء التشهد المنسي مطلقاً وأن الواجب هو سجدتا السهو وذلك معتبرة أبي بصير، (الحديث6، باب7 من أبواب التشهد)، قال: (سألته عن الرجل ينسى أن يتشهد؟ قال: يسجد سجدتين يتشهد فيهما).فإن قوله (يتشهد فيهما) ظاهر في ان التشهد المنسي قد فات محله، فكأن التشهد الذي يتبع سجدتي السهو عوض عنه، فليست هذه الكلمة كما استظهر بعد الأعلام (ينسى أن يتشهد) يعني ولو ذكره في المحل، فإن ظاهر مناسبة الحكم للموضوع وهو قوله (يسجد سجدتين يتشهد فيها) أنه ناظر للتشهد الذي فات محله، سواء كان هو الأول أم الثاني.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على عدم وجوب قضاء التشهد الأول. وهي ست روايات: الرواية الأولى: صحيحة سليمان ابن خالد (حديث3، باب7) قال سألته أبا عبد الله (ع): (عن رجل نسي أن يجلس في الركعتين الأولتين؟ قال: إن ذكر قبل أن يركع فليسجد، وإن لم يذكر حتى يركع فليتم الصلاة، حتى إذا فرغ فليسلم وليسجد سجدتي السهو). الرواية الثانية: معتبرة ابن أبي يعفور، (حديث4، نفس الباب)، قال سألت أبا عبد الله (ع): (عن الرجل يصلي الركعتين من المكتوبة فلا يجلس فيهما حتى يركع؟ قال: يتم صلاته ثم يسلّم ويسجد سجدتي السهو وهو جالس قبل أن يتكلم). فإن ظاهرها نفي وجوب التشهد، فإنه تعرض لسجدتي السهو وفصّل فيهما ومع ذلك لم ذكر التشهد مما يدل على عدم وجوب قضاءه.

الرواية الثالثة: معتبرة الحسين ابن أبي العلاء، مثله في التعبير، وهو الحديث5.

الرواية الرابعة: صحيحة الحسين ابن يسار (حديث1، باب9): عن ابي جعفر (ع)، قال: (في الرجل يصلي الركعتين من المكتوبة ثم ينسى فيقوم قبل أن يجلس بينمهما، قال: فليجلس ما لم يركع، وقد تمت صلاته، وإن لم يذكر حتى ركع فليمضي في صلاته، فإذا سلّم سجد سجدتين وهو جالس). فإذا سلّم سجد سجدتين. الحديث الخامس: رواية الصيقل، (الحديث1، الباب 8)، عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له الرجل يصلي الركعتين من الوتر، ثم يقوم فينسى التشهد حتى يركع فيذكر وهو راكع، قال: يجلس من ركوعه يتشهد، قال: قلت: اليس قلتَ في الفريضة إذا ذكره بعد ما ركع مضى في صلاته ثم سجد سجدتي السهو بعد ما ينصرف يتشهد فيهما؟ قال: ليست النافلة مثل الفريضة).

الحديث السادس: (حديث 3 باب 9)، صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله (ع) قال: (إذا قمت في الركعتين من الظهر أو غيرها فلم تتشهد فيهما فذكرت ذلك في الركعة الثالثة قبل أن تركع فاجلس فتشهد وقم فأتم صلاتك وإن أنت لم تذكر حتى تركع فامضي في صلاتك حتى تفرغ فإذا فرغت فاسجد سجدتي السهو بعد التسليم قبل أن تتكلم). وبعد عرض الطوائف، طائفة توجب القضاء مطلقا، وطائفة تنفي وجوب القضاء لمن نسي التشهد مطلقاً، وطائفة تثبت وجوب قضاء التشهد مطلقاً، وطائفة واردة في خصوص التشهد الأول.

ففي المقام كيف يمكن إعمال نظرية انقلاب النسبة؟ يجاب: قيدنا الطائفة الثانية الدالة على وجوب قضاء التشهد مطلقاً، بالطائفة الرابعة التي تقول التشهد الأول لا يقضى، فخرج التشهد الأول عن مدلول الطائفة الثانية. ثم أن الطائفة الثانية الدالة على قضاء التشهد خاصة بالتشهد الثاني، نلحظ النسبة بين الطائفة الثانية والثالثة وهي نسبة المقيد للمطلق، فنقيّد الثالثة بالثانية بعد تقييدها بالرابعة، فنقيد الثالثة بالثانية، فتصبح النتيجة: أن الثالثة ناظرة لخصوص التشهد الأول، فتصير الثالثة موافقة للرابعة بالنتيجة. فالنتيجة: كانت النسبة بين الطائفة الثانية والثالثة التباين ولكن ببركة تقييد الثانية بالرابعة تحولت النسبة بين الثانية والثالثة من التباين إلى العموم والخصوص، بمعنى أن الطائفة الثانية أصبحت اخص من الطائفة الثالثة فتقيد بها، فالنتيجة أن الطائفة الثالثة خاصة بالتشهد الأول. وأما النسبة بين الطائفة الثالثة والطائفة الأولى، فواضح أنها تقيدها فتختص الطائفة الاولى بالتشهد الثاني.

وبناء على نظرية انقلاب النسبة وإن كنّا لا نراها في الأصول وافقاً للسيد الصدر خلافاً للسيد الخوئي باعتبار أننا نرى أن مناط الحجية هو الظهور نفسه وليس مناط الحجية هو المراد الجدي المنكشف بالقرائن المنفصلة. فبناء على نظرية انقلاب النسبة هل هناك موانع إثباتية في نفس هذا الباب تمنعنا من إعمال نظرية انقلاب النسبة. الطائفة الثانية في مقام بيان الوظيفة الفعلية فهي بالإطلاق المقامي تنفي وجوب القضاء، وبما أنها أنها في المقام الإطلاق فهي تأبى التقييد بمفاد الطائفة الثانية بعد تقييدها بمفاد الطائفة الرابعة. التي تثبت وجوب القضاء في التشهد المنسي مطلقاً. فنسأل: هناك طائفتان متباينتان: الطائفة الثانية التي تثبت وجوب القضاء في التشهد المنسي مطلقا، أما الطائفة الثالثة التي تنفي وجوب قضاء التشهد في التشهد المنسي مطلقا، وطائفة رابعة: التي تقول إن كان التشهد الاول يقضى. فلماذا لا يعتبر الطائفة شاهد جمع بين الطائفة الثانية والثالثة، فتحمل الطائفة الثانية على التشهد الأخير، وتحمل الثالثة على التشهد الأول، من باب وجوب شاهد للجمع بينهما ألا وهي الطائفة الرابعة، فلماذا نسلك طريق انقلاب النسبة، وهو تقييد الطائفة الثانية بالرابعة ثم تقييد الثالثة بالثانية. فمن البدء نقول نقول بتعارض الثانية والثالثة، وشاهد الجمع بنهما الطائفة الرابعة. نقول: أن الطائفة الرابعة ليس لها مفهوم يدل على وجوب قضاء التشهد مطلقاً، إنما هي واردة في فرد خاص الا وهو التشهد الأول، وإنما شاهد الجمع بمنطوقه يوافق أحد الدليلين مطلقاً وبمفهومه يوافق الآخر مطلقا، وأما لو ورد في خصوص أحد الفردين فلا يصلح أن يكون شاهد جمع بينهما. والنتيجة: إنما نقبل نظرية انقلاب النسبة في المقام "على فرض تمامية المبنى" فما لم تكن موانع اثباتية. وفي المقام توجد موانع إثباتية:

المانع الأول: إن قوله في صحيح محمد ابن مسلم (وإنما التشهد سنة) ظاهر في العموم للتشهدين، فإخراج التشهد الأول منه وإبقاء التشهد الأخير يتنافى مع ظهور التعليل في العموم، مضافاً إلى أن نسيان التشهد الأخير فرد نارد لمن يسلم ومع ذلك ينسى التشهد، فحمل صحيح محمد ابن مسلم على خصوص التشهد الأخير يكون حملاً على فرد نادر وهو مستهجن.

المانع الثاني: أن سيدنا الخوئي ومن قال بهذا القول الثالث وهو عدم وجوب قضاء التشهد مطلقاً، استندوا إلى روايات وردت في التشهد الأول فقط، لكنهم قالوا بعدم وجوب قضاء التشهد مطلقاً، وهذا يعني أنهم استفادوا من هذه الروايات أن لا خصوصية عرفاً للتشهد الأول، فلذلك مفادها مطلق، وبما أن مفادها مطلق إذن تكون معارضة لغيرها وترجح عليها بالشهرة الروائية، فإذا استظهرنا ما استظهروه من ان العرف لو عرضت عليه هذه الطائفة لفهم منها عدم الخصوصية للتشهد الأول كان تروايات مطلقة، وإذا كانت مطلقة فلا يتم تقييد الطائفة الثانية بها بل تكونان متعارضين.

المانع الثالث: ذكرنا أن من الروايات رواية علي ابن أبي حمزة البطائني، وهي واردة في التشهد الأول ومثبتة لوجوب قضاءه، وبالتالي هي معارضة للطائفة المعارضة الدالة على عدم وجوب قضاء التشهد الأول، فلا تتم نظرية انقلاب النسبة لو ظهر خبر علي ابن ابي حمزة للمعارضة، لأنه مع وجود المعارض له لا تصلح أن تكون الطائفة الرابعة لأن تكون مقيدة في الطائفة الثانية وهي بنفسها معارضة، فلابد من نهوض علي ابن ابي حمزة للمعارضة، إما لضعف سنده لمن يرى عدم وثاقته. وإما أن يقال أنه معارض للسنة باعتبار ان الروايات الدالة على عدم وجوب قضاء التشهد الأول مستفيضة ومقتضى استفاضتها أن تشكل سنة، فما يعارضها من خبر الآحاد يعد معارضاً للسنة وذلك يكون موهنا لحجيته. أو لأنه وإن لم يكن معارضاً للسنة لكن يسقط عن المعارضة لما ذكره الشيخ في العدة أن أخبار الواقفة وإن كانوا ثقاتاً إذا انفردوا بها لا تنهض لمعارضة غيرها من أخبار الإمامية الإثني عشرية، بلحاظ أن كلامه في العدة يكشف عن سيرة متشرعية على عدم نهوض خبر غير الإمامي الإثني عشري لمعارضة خبر الإمامية الإثني عشري، ولو تجاوزنا عن هذه النقطة وقلنا بالمعارضة، فلا إشكال ان الطائفة الرابعة لشهرتها الروائية مقدمة على خبر علي ابن أبي حمزة عن المعارضة.

### 048

ما زال الكلام فيمن نسي التشهد ولم ذكره إلا بعد فوت المحل، وذكرنا أن في المسألة أقوالاً.

**القول الرابع:** ما يظهر من المستمسك من التفصيل بين التشهد الأول فلا يجب قضائه والتشهد الاخير فيجب قضاءه. وذكرنا أن هذه المسلك يبتني على القول بنظرية انقلاب النسبة وحيث إن اعمال هذه القضية في المقام مبتلى بمحاذير إثباتية، فليس إعمالها تاماً.

ولكن يمكن ان يقال ان الذهاب الى القول بالتفصيل بين التشهد الاول والتشهد الاخير وإن لم نبن إلى قضية انقلاب النسبة، وذلك بحمل صحيحة محمد ابن مسلم على نظرها للتشهد الأخير كما استظهر صاحب الحدائق والسيد الخوئي، ورفع خبر علي ابن ابي حمزة البطائني عن دائرة الاستدلال للوجوه السابقة التي ذكرناها. فحينئذٍ نرفع اليد عن إطلاق الطائفة الاولى وهي ما دلّ على أن الجزء المنسي يقضى بالطائفة الرابعة التي دلت على ان التشهد الأول إذا نسي فإنه لا يقضى. فتختص الطائفة الأولى التي دلّت على قضاء أي جزء منسي بغير التشهد الاول، ونقيّد الطائفة الثالثة وهي ما دل على أن التشهد المنسي لا يجب قضاءه وإنما يجب سجدتا السهو معه (رواية ابي بصير) نقيدها بصحيحة محمد ابن مسلم (إذا كان المنسي هو التشهد الاخير فلابد من قضاءه) فتختص رواية ابي بصير الدالة على عدم القضاء بالتشهد الأول فنصل إلى التفصيل بين التشهد الاول والتشهد الثاني من دون حاجة إلى اعمال نظرية انقلاب النسبة.

وهذا الاستدلال مبني على تخصيص صحيحة محمد ابن مسلم بخصوص التشهد الأخير.

**القول الخامس:** ما ذكره المحقق الحائري في كتاب الخلل، قال: والأصح والله العالم، ان يقال ان الحكم بكفاية كل منهما، أي القضاء وسجدتا السهو، يعني أن المكلف مخير إذا نسي التشهد الاول والاخير أن يأتي بالقضاء فلا حاجة الى سجدتي السهو، او يأتي بسجدتي السهو بلا حاجة إلى القضاء، مع استحباب الجمع بينهما، هذا عمل بجميع الروايات من دون ارتكاب مخالفة الظاهر أصلاً. ومن أجل بيان مطلبه، نذكر ان الجمل التي وردت في هذه الروايات، ما ورد في القضاء حيث قال في صحيحة حكم ابن حكيم (يقضي ذلك بيعنه)، وقال في صحيحة محمد ابن مسلم (رجع وتشهد)، هذا بالنسبة لما دلّ على القضاء. وبالنسبة ما دلّ على سجدتي السهو، قال: (إذا فرغ فليسلم وليسجد سجدتي السهو)، وقال في رواية أخرى: (فإذا فرغت فاسجد سجدتي السهو)، فهذه العبارة من الجانبين تحتمل محتملات ثلاثة:

**المحتمل الاول**: أن تكون في مقام بيان المصحح، أي ما يكفي للخروج من العهدة، فإن السائل كأنه سأل من نسي التشهد كيف يخرج عن عهدة التشهد المنسي؟ فأجاب الامام في بعض الروايات: يقضي ذلك بعينه، وأجابه في بعضها: فإذا فرغ فليسجد سجدتي السهو، فهذان التعبيران واردان لبيان كفاية ذلك في الخروج عن العهدة لا أنها في مقام الإلزام به، فبما أنهما في مقام بيان ما يكفي في الخروج عن العهدة كان مقتضى الجمع العرفي بينهما بالحمل على التخيير، أنك مخير بين هذه الطريقة أو هذه الطريقة لأن كلا منهما جيء بها لبيان ما يكفي في الخروج عن العهدة.

**المحتمل الثاني**: إن هذا التعبير إرشاد للوظيفة المتعينة، من نسي التشهد فوظيفته المتعينة القضاء، وقال في رواية اخرى: من نسي التشهد فوظيفته المتعينة سجدتا السهو. فكلاهما في مقام الإرشاد إلى الوظيفة المتعينة، وحينئذ إن نظرنا إلى الإطلاق المقامي ونظرنا فقط للعبارتين: يقضي ذلك بعينه، أي وظيفة متعينة، ويسجد سجدتي السهو، اي وظيفة متعينة، وأردنا الجمع العرفي بينهما، فمقتضى الجمع العرفي بينهما مفاد الواو، أي أن يجمع بينهما لزوماً لا أن يكون مخيراً بينهما. وأما إذا ضممنا إلى ذلك الإطلاق المقامي فإذن صار كل منهما ينفي الآخر، فإن ما دلّ على تعين القضاء بإطلاقه المقامي ينفي سجدتي السهو، وما دل على تعين سجدتي السهو بإطلاقه المقامي ينفي القضاء فيتعارضان، ولا يمكن الجمع بينهما لا بواو ولا بأو، بل كل منهما يطرد الآخر ويحصر المتعين في مفاده. **المحتمل الثالث:** أن يقال إن مفاد قوله (يقضي ذلك بعينه) ومفاد قوله (يسجد سجدتي السهو) مجرد الطلب، أن هذا مطلوب. ومن الواضح أن الجمل الإنشائية أو الخبرية لا تفيد وجوباً ولا ندباً، وإنما تفيد طبيعي الطلب، واستفادة الوجوب أو الندب من دليل خارج. فإنه إن قال: يقضي، إن قامت حجة على خلافه، حمل على الندب، وإن لم تقم حجة على خلافه حمل على الوجوب، وإلا فلا يستفاد منه إلا اصل المطلوبية، بناءً على ذلك حيث إنه قال في أحد الطرفين يقضي، لكن قامت حجة على خلافه وهي الإطلاق المقامي للطرف الآخر، الذي ينفي القضاء، فنحمل كلمة (يقضي) على الاستحباب. وفي الطرف الآخر قال (يسجد سجدتي السهو) لكن قامت حجة على خلافه وهو الإطلاق المقامي للطرف الأول، فنحمله على الاستحباب أيضاً، والنتيجة ان الجمع بينهما مستحب وتطبيق لسائر الأدلة.

فما هو الظاهر العرفي من هذه التعبيرات في المحتملات.

**والظاهر هو المحتمل الثاني**، حيث إن ظاهر هذه الروايات مقترنة بالإطلاق المقامي أنها في مقام تعيّن الوظيفة في مقام علاج هذا الخلل وهو نسيان التشهد فالطرفان متعارضان، وبالتالي لا يمكن الجمع بينهما لا بالجمع الواوي ولا بالجمع الأوي.

**والنتيجة:** ما دلّ على أن نسيان التشهد الاول لا قضاء فيه وإنما يجب فيه سجدتا السهو والمحكم لكونه المشهور رواية، وإن لم يكن مشهوراً عملاً، حيث إن الطائفة المشهورة رواية والواضحة دلالة لم يعمل بها المشهور، وهي الطائفة التي ذكرت أن نسيان التشهد الأول لا قضاء فيه وإنما يجب فيه سجدتا السهو.

في المقابل قام المشهور بل ذكر الشيخ الطوسي أن عليه إجماع الفرقة، ومن الواضح أن الشيخ في الخلاف يتعرض للفقه المقارن، فعندما ينسب الإجماع للإمامية مقابل غيرهم معناه أن هذا القول الأشهر عند الإمامية بحيث يشكل عنواناً للإمامية في مقابل غيرهم، ذكر في الخلاف أن إجماع الفرقة على القول بوجوب قضاء التشهد الأول. فنحن من جهة عمل الاشهر ومنهم قدماء الأصحاب، فإن الشيخ عندما يقول: إجماع الفرقة فلا محالة أنه ناظر لقدماء الأصحاب، ما عليه المشهور من قدماء الاصحاب هو عدم العمل بهذه الروايات الدالة على ان التشهد الاول لا يقضى، بينما هذه الروايات الدالة على أن التشهد الأول لا يقضى هي الكثيرة، لأنها ثمان روايات دالة سنداً ودلالة على أن التشهد الاول لا يقضى، فهل نرجح هذه الروايات بالشهرة الروائية مع قيام إجماع الفرقة أو المشهور بينهم على خلافها، أو نرجح تلك الروايات التي يحتمل انها رواية واحدة تمت سنداً ودلالة على أن التشهد الاول يقضى، لأنّ إجماع الفرقة تطابق معه.

فبناء على مدرسة السيد الخوئي (قده): أن المرجح هو الشهرة الروائية. وأما بالنسبة لدعوى الشيخ الطوسي قيام اجماع الفرقة على القضاء فليس إلا إجماعاً منقولاً، وبما أن عليه رواية أو روايات فهو إجماع مدركي، فلا يصلح أن يكون داخلا ًفي إطار الترجيح. وإما بناءً على مدرسة السيد البروجردي فإن الشهرة الروائية إنما تكون مرجحة إذا كانت مقترنة بشهرة عملية، أو على الأقل لم تمانعها ولم تزاحمها شهرة عملية، فإن ما دل على الترجيح بشهرة روائية لا إطلاق له لفرض مزاحمتها لشهرة عملية.

**والنتيجة:** نقول بأن المستفاد من روايات الترجيح كالمقبولة (مقبولة عمر ابن حنظلة) أن هذه المرجحات لا لموضوعية فيها وإنما مرجحيتها بلحاظ طريقيتها لتنقيح الواقع، ومن الواضح أن الشهرة الروائية ليست طريقاً لتحديد ما هو الحجة في الواقع مع مزاحمتها بشهر عملية، كما أن الشهرة العملية لا تكون مصداقاً لما لا ريب فيه مع مزاحمتهات بشهرة روائية، ولأجل ذلك فهذا من الموارد التي يذهب الفقيه فيها للاحتياط الوجوبي، فدعوى أن الاحتياط الوجوبي إنما هو حرفة العاجز وأن الاحتياط الوجوبي إنما يصير له من لا قدرة له على الاستنباط دعوى تتنافى مع الواقع الفقهي. فإن الواقع الفقهي يشتمل على موارد شائكة لا مصير للفقيه فيها إلا أن يلجأ إلى الاحتياط الوجوبي،   
نتيجة تزاحم المرجحات وتداخل العناوين. إذن بالنتيجة على مستوى الادلة الاجتهادية لا محيص إلا أن يقال أن الاحوط وجوباً هو الجمع بينهما، اي بين قضاء التشهد وسجدتي السهو. ولكن على فرض أن الروايات السابقة خاصة بالتشهد الأول، كما هو أحد الأقوال في المسألة فإذن لو نسي التشهد الأخير وتذكر بعد السلام وقبل الإتيان بالمنافي فما هي الوظيفة.

**نطرح سؤالاً:** إذا نسي التشهد الأخير حتى سلّم، ولم يأت بالمنافي، ووصلت لتطبيق لا تعاد، هل نطبّق لا تعاد في التشهد، أو نطبق لا تعاد في السلام، فهل نقول مقتضى لا تعاد نفي جزئية التشهد المنسي فالسلام سيقع في محله، لأن المانع من وقوعه في محله بقاء التشهد على الجزئية، فإذا رفعنا جزئية التشهد بحديث لا تعاد صار السلام في محله، فخرج المكلف عن الصلاة، فصار التشهد قضاءا لا تداركاً، أو أن لا تعاد تعمل في السلام، فنقول هذا السلام وقع في غير محله، والسلام الواقع في غير محله ليس مخرجاً بحديث لا تعاد، بما أنه زيادة ومانعية هذه الزيادة مرفوعة بحديث لا تعاد إذن التشهد ما زالت جزئيته باقية فيتدراكها فيصير تدارك لا قضاء. وقد يقال إن المسألة دورية، أي أن إعمال لا تعاد في المقام دور واضح، لأن نفي جزئية التشهد بلا تعاد فرع فوت المحل، لأنه إذا لم يفت المحل لا وجه لنفي جزئيتها، فنفي جزئية التشهد بلا تعاد فرع فوت المحل، وفوت المحل فرع كون السلام مخرجاً إذ لو لم يكن السلام مخرجاً لما فات المحل. وكون السلام مخرجاً فرع عدم رفع جزئية التشهد بحيث لا تعاد، لانه لو رفع جزئية التشهد بحديث لا تعاد لكان السلام مخرجاً وواقعاً في محله ولزم الدور.

### 049

بناء على أن التشهد المنسي إذا كان هو التشهد الأول فلا يجب قضاءه، تصل النوبة للبحث في التشهد الثاني، وهو ما إذا نسي التشهد الثاني وذكره بعد السلام. وهنا صورتان: إذ تارة يتذكره قبل المنافي السهوي. وأخرى بعد المنافي السهوي.

**الصورة الاولى:** ما اذا تذكر التشهد بعد السلام وقبل فعل المنافي السهوي، وقبل المنافي. والبحث في هذه الصورة من جهتين: تارة نبحث هل ان السلام مخرج، أم لا؟ وتارة نبحث بعد فرض عدم كون السلام مخرجاً هل هو مانع من صحة الصلاة أم لا؟

**الجهة الاولى:** البحث عن مخرجية السلام. فإن كان السلام مخرجاً فالتشهد قضاء، وإن لم يكن السلام مخرجاً فالتشهد تدارك، فيدور الامر بين كون الإتيان بالتشهد تداركاً أو كون الإتيان به قضاءاً، فإن قلنا بان السلام الذي وقع منه قبل التشهد وقع مخرجاً إذن فالإتيان بالتشهد بعده يكون قضاءاً وإذا كان قضاءا لا يجب الاتيان بتسليم بعده لأنه مجرد قضاء لذلك التشهد الفائت، اما اذا قلنا بان التسليم ليس مخرجاً وان الإتيان بالتشهد تدارك فلا بد من التسليم بعده. والكلام فيما هو مقتضى القاعدة، وأخرى فيما هو مقتضى الروايات الخاصة في المقام. فهنا مطلبان:

**المطلب الأول:** **تنقيح مقتضى القاعدة** بالنظر إلى حديث لا تعاد. وقد أفاد صاحب الجواهر أن السلام مخرج، والشاهد: أن ظاهر الأدلة أن كل تسليم وقع في الركعة الاخيرة بعد السجدتين فهو مخرج، وهذا تسليم وقع في الركعة الاخيرة بعد السجدتين فهو مخرج، فإذا كان السلام مخرجاً جرى حديث لا تعاد لنفي جزئية التشهد اذ لو بقيت جزئية التشهد في الصلاة مع كون السلام مخرجاً لكانت الصلاة باطلة، إذن مقتضى حديث لا تعاد نفي جزئية التشهد المنسي من هذه الصلاة، وبالتالي لو ثبت وجوب التشهد فإنه قضاء وليس تداركاً.

ولكن حيث إن ظاهر الادلة ما كان آخر لا ما وقع في الركعة الاخيرة بعد السجدتين بل ما كان آخر الأجزاء كما في خبر علي ابن أسباط: (ويختمم بالتسليم). وموثق أب بصير: (فإن آخر الصلاة التسليم). وفي حديث آخر: (إذا ولى وجهه وقال السلام علينا وعلى عباد الصالحين فقد فرغ من صلاته) إلى غيرها من الروايات التي يستفاد منه ان التسليم المخرج ما كان آخر. والمفروض أنه بحسب الترتيب لم يقع التسليم آخر الأجزاء لأن المكلف نسي التشهد قبله. فحينئذٍ يقع الكلام، هل يمكن بحديث لا تعاد أن نحقق مخرجية التسليم؟ وذلك بأن نعمل حديث لا تعاد بالتشهد، فإذا نفينا جزئيته اصبح التسليم مخرجاً لأنه بنفي جزئية التشهد قبله يصبح التسليم آخر الاجزاء اذ لا جزء قبله فيقع مخرجاً، فهل يمكن بحديث لا تعاد أن نثبت مخرجية التسليم من خلال اجراء حديث لا تعاد في نفي جزئية التشهد المنسي؟

**الجواب عن ذلك:** فيقال ان حديث لا تعاد لا يجري في جزئية التشهد المنسي لانه إما بلا وجه او بوجه دائر، والسر في ذلك: أن إجراء حديث لا تعاد في التشهد المنسي فرع تحرير موضوع حديث لا تعاد، قالوا: موضوع حديث لا تعاد أي خلل في أي جزء يلزم من بقاء جزئيته فساد الصلاة فإن حديث لا تعاد ينفي جزئيته صيانة للصلاة عن الفساد، فكل خلل يقع في أي جزء إذا لزم من بقاء جزئية ذلك الجزء الذي وقع الخلل فيه، إذا لزم من بقاءه على جزئيته فساد الصلاة، فإن لا تعاد تقول: لا تعاد، لتصون الصلاة عن الفساد، فلابد ان نحرز هذا الموضوع في مورده حتى تجري فيه حديث لا تعاد، بأن يقال: هذا المورد الذي وقع في الخلل لو بقي على جزئيته لفسدت الصلاة، فهذا المورد تنفى جزئيته بحديث لا تعاد.

وتطبيقه على المقام: فلو طبقنا هذا الموضوع على التشهد، فنقول: وقع خلل في تشهد وهو التشهد الأخير لأن المكلف نسيه إلى أن سلم فقد وقع الخل فيه، فهل يصدق عليه أن هذا التشهد الذي وقع الخلل فيه بنسيان المكلف له لو بقي على جزئيته للزم فساد الصلاة، حتى ينطبق عليه حديث لا تعاد أم لا؟ نقول: لو جرى حديث لا تعاد في التشهد مع غمض النظر عن مخرجية التسليم لكان جريانه فيه بلا وجه، لأن موضوعه لم يتحقق، إذ ما دام السلام لم يخرجنا عن الصلاة إذن لا يلزم من بقاء جزئية التشهد فساد الصلاة، فهو ما زال في الصلاة فيرجع ويتدارك التشهد، فلو أجرينا الحديث مع غمض النظر عن مخرجية السلام يلزم جريانه بلا وجه، لأن موضوع الحديث لم يتحقق، ولو أجريناه بناء على مخرجية السلام، فإن جريان حديث لا تعاد لينفى به جزئية التشهد متوقف على مخرجية السلام كي يقال فات محله، لأن السلام مخرج فلو بقيت على جزئيته لزم فساد الصلاة، إذن جريانه في التشهد متوقف على مخرجية السلام، وكون السلام مخرجاً متوقف على أن التشهد ليس بجزء، أي ان كون السلام مخرجاً متوقف على جريان حديث لا تعاد في جزئية التشهد، فلزم الدور.

والنتيجة أن جريان حديث لا تعاد في التشهد إما بلا وجه أو على وجه دائر، فلا يجري حديث لا تعاد في التشهد فلابد من تداركه، غايته أن التسليم وقع زيادة.

**الجهة الثانية:** هل أن السلام مانع أم لا؟ وحيث ثبت لنا أن التسليم ليس بمخرج، فهل هو مانع أم لا؟ فحيث إنه وقع سهواً ننفي مانعيته بحديث لا تعاد فكل زيادة وقعت سهوية تنفى مانعيتها بحديث لا تعاد. لذلك لو جرى حديث لا تعاد في رتبة المخرجية بأن نفى جزئية التشهد انتفت المانعية، لأنه وقع مخرجاً، بينما لا يمكنكم إجراء لا تعاد في المانعية لأجل إحراز أنه مخرج أو غير مخرج، لذلك نقول: ما دام جريان حديث لا تعاد في رتبة سابقة على الشك في المانعية إما بلا وجه أو على وجه دائر فلا يجري، حيث لم يجر لم يقع السلام مخرجاً، وصلت النوبة لجريان حديث لا تعاد في المانعية، فلا يتوقف جريانه على عدم جريانه وعدم جريانه على جريانه بلحاظ المانعية كي يلزم الدور، يتوقف جريانه في المانعية على عدم جريانه في المخرجية، ولكن عدم جريانه في المخرجية لا يتوقف على جريانه في المانعية، إذ لا شك في المانعية الا بعد الفراغ عن عدم المخرجية، وإنما عدم جريانه في المخرجية لأنه بلا وجه أو على وجه دائر، من دون النظر إلى مسألة المانعية. كنكتة تقديم الاصل السببي على المسببي.

**المطلب الثاني:** **مقتضى الروايات الخاصة:**

فإذا شككنا هل أن مانعية التسليم مبطل أم لا؟ فتوجد رواية معتبرة تنفي مانعية التسليم بغض النظر عن حديث لا تعاد، وهو: موثق عمار، سألت أبا عبد الله (ع): (عن رجل صلى ثلاث ركعات وهو يظن أنها اربع فلما سلّم ذكر أنها ثلاث، قال: يبنى على صلاته متى ما ذكر ويصلي ركعة ويتشهد ويسلم ويسجد سجدتي السهو وقد جازت صلاته).

فإن ظاهره أن التسليم والواقع في غير محله سهواً أو خطئاً غير ضائر بصحة الصلاة.

وأما بالنسبة إلى نقص التشهد سهواً فتوجد رواية معتبرة في المقام بغض النظر عن حديث لا تعاد، بل عدة نصوص ذكرها الاعلام، منها رواية الحسن ابن الجهم، سألته (أبا الحسن ع): (عن رجل صلى الظهر أو العصر فاحدث حين جلس في الرابعة؟ فقال: إن كان قال: اشهد أن لا إلاه إلا الله وأشهد أن محمد رسول الله (ص) فلا يعد، وإن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد). فظاهرها أن الصلاة صحيحة ما دام لم يفعل المنافي السهوي، لأنه لا خصوصية للحدث عرفاً، فيعود ويأتي بالتشهد.

وهناك صحيحة زرارة: (سألته عن الرجل يصلي ثم يجلس فيحدث قبل أن يسلم؟ قال: تمت صلاته).

هذا بلحاظ ما اذا ذكر التشهد بعد التسليم وقبل فعل المنافي.

**الصورة الثانية:** ما إذا تذكر التشهد بعد فعل المنافي السهوي. فهنا ينطبق موضوع حديث لا تعاد بشكل واضح. اذ يلزم من بقاء التشهد على جزئيته أنه ما زال في الصلاة، فإذا كان ما زال في الصلاة فالمنافي وقع في الصلاة، ومقتضى وقوع المنافي في الصلاة بطلان صلاته، إذن فحديث لا تعاد ينفي جزئية التشهد، فإذا نفى جزئية التشهد أصبح التسليم مخرجاً وإذا اصبح التسليم مخرجاً وقع المنافي خارج الصلاة، فأصبحت صلاته صحيحة.

وإذا وجب قضاء التشهد فمتى يقضى؟

فإن قضاءه بعد التسليم، من دون ان يكون بينهما فصل بمقتضى توقف صحة الصلاة عليه، ويساعد على ذلك بعض النصوص، منها: علي ابن أبي حمزة: قال: قال أبو عبد الله (ع): (... وإن لم تذكر حتى تركع فامض في صلاتك كما انت فإذا انصرفت سجدت سجدتين لا ركوع فيهما ثم تشهد التشهد الذي فاتك). بناء على ان المراد منه التشهد القضائي. وإن شككنا فيه فعندنا صحيح محمد ابن مسلم بناء على أنه يشمل التشهدين معاً، حيث قال (في الرجل يفرغ من صلاته وقد نسي التشهد حتى ينصرف؟ قال: إن كان قريباً رجع إلى مكانه فتشهد، ولا طلب مكاناً نظيفاً فتشهد فيه، وقال: إنما التشهد سنة في الصلاة).

يأتي الكلام حول مسألة سجدتي السهو، ولم يتعرض لها صاحب العروة، وهي إذا نسي التسليم حتى ارتكب المنافي، وكأنه لوضوح نكتتها فيما ذكر في التشهد.

### 050

### وقع البحث في مسألة: ما لو نسي المكلف التسليم ولم يذكر إلا بعد أن أحدث، فحينئذٍ هل يمكن تصحيح صلاته بجريان لا تعاد في حقه أم لا؟

والكلام في هذه المسألة من حيث مقتضى القاعدة ومن حيث الروايات الخاصة، هنا مطلبان:

المطلب الاول: هل يمكن إجراء لا تعاد في حقه وإثبات صحة الصلاة ام لا؟ وقد ذكر لمنع جريان حديث لا تعاد وجهان، ثبوتي وإثباتي:

الوجه الأول: الثبوتي. فقد افيد في كلمات العراقي (قده) في تعليقته على العروة[[25]](#footnote-26)، بأن يقال إن جريان حديث لا تعاد لنفي جزئية السلام مبتلى بجريانه بالنسبة إلى المانعية أو الناقضية، فيقال: حيث إن هذا المكلف احدث قبل السلام، فتقولون جزئية السلام مرتفعة بحديث لا تعاد.

ونتيجة ذلك صحة صلاته، لأنه لا مانع من صحة صلاته إلا وقوع الحدث في الصلاة، والذي يثبت أن الحدث وقع في الصلاة بقاء جزئية السلام فيقال احدث قبل السلام إذن احدث في الصلاة، فإذا رفعنا جزئية السلام بحديث لا تعاد فقد خرج من الصلاة بالتشهد، ومقتضى ذلك أن الحدث وقع خارج الصلاة، فصلاته صحيحة.

هذا هو وجه إثبات صحة الصلاة بحديث لا تعاد.

المحقق العراقي يقول بان هذا معارض بالعكس، أي يقال ان هذا المكلف قد احدث، وبما أن هذا المكلف قد احدث فيقال بلحاظ الوظيفة الأولية وهي أن السلام جزء من الصلاة فإن هذا قد أحدث في الصلاة، ومقتضى أنه احدث في الصلاة بطلان صلاته ولأجل أن صلاته باطلة فلا وجه لرفع جزئية السلام منها، فهناك نوع من المعارضة بين اجراء حديث لا تعاد في جزئية السلام، وبين التمسك بإطلاق دليل ناقضية الحدث.

وذكر السيد الخوئي الاستدلال في تعليقته في العروة، فقال: لا يصح الاستدلال بدليل ناقضية الحدث في المقام، فإن هذه الناقضية دورية ولا تقابل بالعكس، والشاهد على ذلك ناقضية هذا الحدث للصلاة فرع كون الحدث في الصلاة، أي أن ناقضية هذا الحدث للصلاة فرع عدم شمول حديث لا تعاد للتسليم، لأنه بمجرد أن يشمل التسليم ارتفع جزئيته، صار الحدث خارج الصلاة، بالنتيجة ناقضية هذه الحدث للصلاة فرع عدم جزئية التسليم، يعني فرع عدم شمول الحديث للتسليم،

وعدم شمول الحديث للتسليم لو توقف على كلام العراقي للزوم الدور، فالناقضية دورية. فهذه النكتة يذكرها الأصوليون في كل مورد فيه ورود. فنكتة الورود هي هذا، فنكتة ورود دليل على آخر أن الوارد رافع لموضوع الدليل المورود، فلو قدم المورود على الوارد لزم الدور.

ومثال الورود: كما لو قال: لا تفتين إلا بعلم، والمراد بالعلم العلم الأعم من الوجداني والعلم التعبدي. فإذا قام لدى الفقيه خبر ثقة، ولا يدري الفقيه أن خبر الثقة علم تعبداً كي يكون وارداً على (لا تفتين إلا بعلم) أو لا، فاذا جاء دليل حجية خبر الثقة وقال: (العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان)، واستفدنا منه أن خبر الثقة علم، كان دليل حجية خبر الثقة واردا ًعلى دليل (لا تفتين إلا بعلم) لأنه وارد على موضوعه.

أما تقديم المورود على الوارد، فنقول: خبر الثقة هذا لا ندري أنه مستند لحجية الفتوى أم لا؟ نتمسك لإثبات عدم حجية بقوله لا تفتين إلا بعلم، فنتسمك بالدليل المورود.

نقول: هذا ليس بحجة لقوله: لا تفتين إلا بعلم. فيقال تقديم المورود على الوارد دوري لأن تقديم لا تفتين إلا بعلم في هذا المورد وهو مورد قيام خبر الثقة متوقف على عدم شمول دليل حجية خبر الثقة لهذا الخبر لأنه لو شمل لما تقدم هذا الدليل، فتقديم دليل (لا تفتين إلا بعلم) في هذا المورد متوقف على عدم شمول دليل حجية خبر الثقة له، فلو توقف شمول دليل حجية الخبر لهذا الخبر على شمول هذا الدليل لكان شمول دليل (لا تفتين إلا بعلم) دورياً، إنه شموله متوقف على عدم شمول الآخر، وعدم شمول الآخر متوقف على شموله. فشموله دوري.

وفي محل كلامنا أيضاً كذلك، ناقضية الحدث للطهارة تتوقف على عدم شمول حديث لا تعاد لهذا المورد وهو من أحدث سهواً. وعدم شمول حديث لا تعاد لهذا المورد متوقف على ناقضية الحدث، لأنه إذا صار ناقضاً لم يشمل، فالناقضية اصبحت دورية تتوقف بالواسطة على نفسها، فالسيد الخوئي يقول لا يقال أن شمول حديث لا تعاد للتسليم ورافعيته لجزئية التسليم بأن هذا غير مقبول لأن الناقضية موجودة؟ نقول: أن الناقضية دورية، فإذا كانت الناقضية دورية فلا تصلح لمعارضة شمول حديث لا تعاد للتسليم، فترتفع جزئيته بحديث لا تعاد ويثبت بذلك أن الحدث خارج الصلاة.

فإن قلت: إن الدور من الجانبين، لا الدور من جانب واحد حتى يتخلص من الناقضية بدعوى الدورية ونقدم شمول الحديث لهذا المورد، بل إن الدور من الجانبين، كما أن ناقضية الطهارة في هذه الصلاة تتوقف على عدم شمول حديث لا تعاد للتسليم، وعدم شمول حديث لا تعاد للتسليم يتوقف على الناقضية، فالناقضية دورية.

نعكس الأمر فنقول: شمول هذا الحديث للتسليم يتوقف على عدم الناقضية، لأنه لو كانت الصلاة باطلة لما شمل، فشمول هذا الحديث للتسليم يتوقف على عدم بطلان الصلاة، يعني يتوقف على عدم ناقضية الحدث، وعدم ناقضية الحدث يتوقف على الشمول، إذ لو شمل لكان الحدث خارج الصلاة، فأصبح الشمول أيضاً دورياً، فكما أن الناقضية دورية الشمول ايضاً دوري، فإذا صار الدور من الجانبين، ومثلوا له في الأصول: برادعية الآيات الناهية عن العمل بالظن للسيرة القائمة على العمل بخبر الثقة.

وهي {لا تقف ما ليس لك به علم}، وعندنا سيرة قائمة على العمل بخبر الثقة وهو ليس بعلم، فهل هذه الآيات تصلح للردع عن السيرة، قالوا، بأن هذه الرادعية دورية، فإن رادعية الآيات عن السيرة متوقف على عدم مخصصية السيرة للآيات، وعدم مخصصية السيرة للآيات متوقف على الرادعية، فأصبحت الرادعية دورية.

فنعكس الأمر و نقول في المخصصية، مخصصية السيرة للآيات تتوقف على عدم رادعيتها.

وعدم رادعيتها تتوقف على المخصصية، اصحبت المخصصية دورية، والرادعية دورية. والنتيجة: يعامل معاملة التوارد من الجانبين، ولذلك قلنا بأن تقديم هذا دوري وتقديم ذاك دوري، لذلك قلنا بأن كل منهما صالح للورد على الآخر، فلأجل ذلك يقولون إذا حصل توارد من الجانبين عومل الدليلان معاملة المتعارضين، فيدخل تحت كبرى الدليل المتعارضين.

فهنا قد يقول قائل بأنه يوجد توارد من الجانبين، فشمول حديث لا تعاد لجزئية التسليم متوقف على عدم ناقضية الحدث للصلاة، وعدم ناقضية الحدث للصلاة متوقف على الشمول، فالشمول دوري. أيضاً ناقضية الحدث للصلاة متوقف على عدم الشمول، وعدم الشمول متوقف على الناقضية فالناقضية دورية، فدليل الناقضية ودليل لا تعاد متواردان يعاملان معاملة المتعارضين.

سيدنا الخوئي (قده) في تعليقة العروة الوثقى[[26]](#footnote-27)، قال: لا دور من الجانبين إذ لا ورود من الجانبين إنما الذي هو دوري هو الناقضية فقط، فيقال: بطلان الصلاة بالحدث فرع بقاء جزئية السلام، فلو كان بقاء جزئية السلام متوقفاً على ناقضية الحدث لكانت الناقضية دورية، أما العكس وهو أن يقال شمول حديث لا تعاد لجزئية السلام ليس متوقفا على عدم الناقضية، إذ لا مانع من حيث الحديث في نفسه ان يشمل الصلاة الباطلة، الحديث بعمومه يشمل الصلاة الباطلة، مثلاً صلاة نعلم أنها باطلة إما لحدث أو لاستدبار أو لخروج الوقت، وفي نفس الوقت المكلف أخل بالقراءة نسياناً إلى أن ركع، فنقول: هل يشمل حديث لا تعاد بعمومه لهذا المورد، فنقول ارتفعت جزئية القراءة بالدخول في الركوع؟ هل يمكن أن يقال بذلك مع أن الصلاة باطلة من جهة أخرى؟.

من حيث عموم الحديث يشمله كعموم، لأنه شرعاً ليست جزئية التسليم متوقفة شرعاً على صحة الصلاة، يعني لم يؤخذ في موضوع جزئية التسليم صحة الصلاة، حتى تكون الجزئية متوقفة على الصلاة توقف الحكم على موضوعه كي يتصور ورود من هذه الجهة، ويتصور ورود في توقف الحكم على موضوعه، مثل العكس، قلنا بأن كون الحدث خارج الصلاة متوقف موضوعاً على عدم جزئية التسليم، وكون الحدث في الصلاة متوقف شرعاً على جزئية التسليم. فبينهما توقف شرعي، لذلك قلنا بالدور في ذلك الفرض.

اما هنا لا يوجد توقف شرعي، فعدم جزئية التسليم لا تتوقف على صحة الصلاة شرعاً، حتى نقول شمول حديث لا تعاد يتوقف على صحة الصلاة من باقي الجهات، لم يؤخذ في ارتفاع جزئية جزء ولا في ارتفاع شرطية شرط أن تكون الصلاة صحيحة في رتبة سابقة، لم يؤخذ في دليل شرعي ذلك كي يتوقف شمول لا تعاد لجزئية التسليم على صحة الصلاة، بل مقتضى عموم الحديث أن يشمل ذلك.

الإشكال فقط في اللغوية، يعني هناك مشكلة ارتكازية، لا مشكلة عقلية، فتوجد هناك مشكلة عقلية وهي الدور، أما هنا فلا، بل اللغوية موجودة، بأن شمول حديث لا تعاد لرفع جزء أو شرط مع كون الصلاة باطلة لغو، لا أكثر من ذلك. فإذا كانت المسألة مسألة اللغوية فترتفع اللغوية بنفس الشمول، اذ يكفي في صحة شمول الحديث أن يترتب أثر عليه ولو في طول شموله لا نحتاج إلى اثر في رتبة سابقة. نقول: هل أن حديث لا تعاد يشمل المقام أم لا؟ فيقال بعد الشمول، لأننا لم نحرز صحة الصلاة لأن الحدث وقع أثناء الصلاة، فلا تكون الصلاة صحيحة. نقول: لا نحتاج الى ان نحرز ان الصلاة في رتبة سابقة. يكفينا في صحة شمول الحديث للمقام وعدم لغويته أن لو شمل لكانت الصلاة صحيحة، لا يتوقف صحة شموله على أن تكون صحيحة في رتبة سابقة. إذن ناقضية الحدث للصلاة أي بطلان الصلاة بهذا الحدث هو الذي يتوقف على عدم شمول لا تعاد إذ لو شملت لكان الحدث خارج الصلاة، فلو توقف عدم شمول حديث لا تعاد على الناقضية لكانت الناقضية دورية.

أما شمول الحديث لجزئية التسليم فإنه لا يتوقف على إحراز صحة الصلاة في رتبة سابقة اذ ليس بينهما سببية شرعية، غايته أن شموله للتسليم مع عدم إحراز صحة الصلاة، لأننا نحتمل بطلانها بالحدث لغو، نقول يكفي في رفع هذه اللغوية أن بقية الجهات كلها مؤمنة ما سوى هذه الجهة، هل أن الحدث وقع في الأثناء أو فيما بعد. وإلا فبقية الجهات كلها مؤمنّة، لو وقع الحدث في الأثناء لكان باطلاً، لكن لا ندري هل وقع في الأثناء أولا؟ نقول: في رفع لغوية شمول الحديث للتسليم أنه بشموله ينسد هذا الثغر وتصح هذه الصلاة. ولكن العلامة الحائري في (كتاب الخلل ص111) قال: وأحسن من قرّب صحتها (صحة الصلاة) بعض أعلام العصر أيده الله في تعليقته على العروة الوثقى، قال في العروة .... الخ. ثم قال: أقول فيه نظر من وجوه:

الوجه الأول: أن الكلام مبتن هل أخل بالتسليم حتى يشمله حديث لا تعاد أو لا، لأننا نريد تصحيح الصلاة بشمول حديث لا تعاد للتسليم. فلابد من أن نثبت في رتبة سابقة أن المكلف أخل بالتسليم حتى يقال ترتفع جزئيته بحديث لا تعاد، لكنه لم يخل بالتسليم إنما أخل بالطهارة، بيان ذلك:

أن المركب من أجزاء وشرائط إذا وضع الشارع حكماً لخلل الأجزاء وحكماً لخلل الشرائط، فقال الشارع: كل مركب من اجزاء والشرائط وقد وضع الشارع للإخلال بالأجزاء حكم وللإخلال بالشرائط حكم، فإن ظاهره أن موضوع الخلل بذات الجزء بما هو هو، لا بالجزء بما هو مشروط بشرط، فإذا اخل بذات الشرط من حيث هو له حكم، وإذا أخل بذات الجزء من حيث هو فله حكم، اما لو تداخل الخللان كما لو تداخل الإخلال بالجزء من جهة الإخلال بالشرط، والإخلال بالشرط من جهة الإخلال بالجزء، فهل يشمله الحديث أم لا؟ ظاهر (لا تنقض السنة الفريضة) أن موضوعها أن يخل بذات السنة مع غمض النظر عن الشرط، وكذلك الإخلال بالشرط مع غمض النظر عن الجزء.

لذلك إنما يجري حديث لا تعاد لرفع جزئية الجزء إذا أخلّ بذات الاجزاء المتقومة بالأجزاء مع غمض النظر عن شرائطها.

وتطبيقه على المقام، أن الإشكال أن لم يخل في نفس السلام، وإنما اعتقد أنه خرج من الصلاة فاحدث، فهو الآن بمقدوره الإتيان بالسلام، لكنه يأتي بالسلام مع فقد شرطه وهو الطهارة، فهو أخل بما هو مشروط بالطهارة، ولم يخل بذات التسليم.

فبما أن الطهارة شرط في السلام إذن هو ما أخل بذات السلام، إنما أخل بالسلام بما هو مشروط بالطهارة الذي يرجع إلى الإخلال بالصلاة من حيث شرطها وهو فقد الطهارة فكيف تجري فيه حديث لا تعاد. هذا الإشكال الاول.

الوجه الثاني: لو طبقنا الحديث في المقام، هل أن المكلف أخل بالتسليم مطلقا أو أخل بالتسليم قبل الحدث. بمعنى أن الشارع طلب منه التسليم قبل الحدث فأخل بذلك. فهو أخل بهذا المجموع، التسليم قبل الحدث مطلوب وقد أخل بهذا المجموع. فالخلل جاء من المجموع لا من خصوص التسليم فكيف ترتفع جزئية التسليم، إلا أن يقال يكفي في رفع جزئيته أن له نحو دخل في الخلل. وهذا غير معلوم، فإن ظاهر الدليل أن موضوع ارتفاع الجزئية الاخلال بذات التسليم لا الإخلال المجموع.

أقول: كلا الإشكالين مندفعان: وذلك، كما أن للجزء محلاً شرعياً فله محل عرفي يعرف بغاية ضده، القراءة محلها شرعاً قبل الركوع، والسجود محله شرعاً قبل الركوع، فإذا تجاوز الإنسان المحل نسي القراءة حتى ركع، ونسي إحدى السجدتين حتى ركع، يقال أخل به، لأن تجاوز محله ثم تذكره يقال أخل به لأنه لم يأت به في محله. كذلك في المحل العرفي، بما أن التسليم هو المحلل للمنافيات: (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم). مقتضى هذا الحديث أن التسليم الجزء المطلوب محله ما قبل المنافيات، وإن لم يكن محلاً شرعياً، لكن محل عرفي حيث إنه لا تحل له المنافيات إلا بالتسليم فهذا معناه أن محل التسليم عرفا ما كان قبل المنافيات.

فإذا تجاوز ذلك إلى المنافيات ناسياً يقال عرفا أخل بالتسليم لأنه لم يأت به في محله، فبما أنه أخل عرفاً بذات التسليم لأنه لم يأت به في محله فحينئذٍ يشمله حديث لا تعاد ويندفع كلا الوجهين.

الوجه الثالث: إذا نظرنا لصدر الرواية (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة ...ومنها الطهور). قلنا ان هذا المكلف أخل بالطهور فصلاته باطلة. وإذا نظرنا لذيل الرواية (لا تنقض السنة الفريضة) فيقال هذا المكلف أخل بالسنة لأنه نسي السلام حتى احدث فمقتضى الإخلال بالسنة أن صلاته صحيحة. فأيهما يقدم الصدر أم الذيل؟ فأجاب: وقال: ظاهر صدره أن الإخلال بالحدث يقتضي البطلان، بينما ظاهر ذيله أن الإخلال بالسنة لا يقتضي البطلان، وإذا وجد عندنا مدلولان أحدهما الاقتضاء والآخر اللا اقتضاء، فلا إشكال أنه يقدم الاقتضاء على اللا اقتضاء، فإذا كان مفاد صدر الحديث أن الإخلال بالحدث يقتضي البطلان، ومفاد ذيله أن الإخلال بالسنة لا يقتضي البطلان، قُدّم ما يقتضي على ما لا يقتضي، فتكون النتيجة هي البطلان. وقد ذكرنا كلام السيد الخوئي أن الرواية لم تشمل محل الكلام، لأن الرواية إنما تشمل محل الكلام لو ثبت لنا أن الحدث وقع في الصلاة، والمفروض أن ذيلها ينفي الموضوع، فذيلها وراد على صدرها رافع لموضوعه، فليس للرواية مدلولان كي يقال الاقتضاء مقدم على اللا اقتضاء.

### 051

كان الكلام في أن المكلف إذا احدث في الصلاة قبل التسليم، فهنا صورتان: الصورة الأولى: أن الحدث سبقه مع التفاته إلى أنه في الصلاة، لكن الحدث سبقه. أو نسي أن الحدث مبطل للصلاة فأحدث، فلا إشكال حينئذٍ في بطلان صلاته، إذ لا صلاة إلا بطهور ويشمله المستثنى ايضا في حديث لا تعاد وهو (لا تعاد الصلاة لا من خمسة.. الطهور).

الصورة الثانية: نسي أنه في الصلاة أو اعتقد أنه خارج الصلاة فأحدث، أي أن الحدث صدر منه عن سهو كونه في الصلاة.

فهنا أفاد سيدنا الخوئي (قده) أن الكلام تارة فيما هو مقتضى القاعدة، وأخرى في مفاد النصوص الخاصة. فهنا مطلبان: المطلب الاول: ما هو مفاد القاعدة، أي ما هو مقتضى حديث لا تعاد في المقام. فقال: إن كون الحدث مبطلاً لهذه الصلاة فرع وقوع الحدث في الصلاة، ووقوع الحدث في الصلاة فرع بقاء جزئية التسليم، لأن التسليم إذا لم يزل جزءا من الصلاة كان الحدث الواقع قبل التسليم واقعاً في الصلاة، إذن ناقضية الحدث للصلاة فرع كون الحدث في الصلاة، وكون الحدث في الصلاة فرع عدم شمول حديث لا تعاد للتسليم، وإلا لو أن حديث لا تعاد شمل التسليم فرفع جزئيته من الصلاة لكان الحدث خارج الصلاة، لأنه إذا لم يكن التسليم جزءا من الصلاة فقد خرج المكلف عن الصلاة بالتشهد، وحينئذ الحدث خارج الصلاة والحدث خارج الصلاة ليس مبطلاً.

فإن قلت: ان لا تعاد لا تشمل التسليم ولا ترفع جزئيته، والسر في ذلك: ان الحدث ابطل الصلاة، فبما أن الحدث ابطل الصلاة في رتبة سابقة انتفى جريان حديث لا تعاد، فإن حديث لا تعاد يجري في الصلاة، والمفروض أن الصلاة قد بطلت بالحدث، فبعد بطلان الصلاة بالحدث لا مجال لتطبيق حديث لا تعاد على التسليم ورفع جزئيته. قلت: معنى كلامكم أن الحدث مبطل للصلاة، ومبطلية الحدث للصلاة مستحيلة، فإن مبطلية الحدث للصلاة في هذا الفرض دورية، والسر في أنها دورية: أن مبطلية الحدث للصلاة فرع كون الحدث في الصلاة، وكون الحدث في الصلاة فرع بقاء جزئية التسليم، وبقاء جزئية التسليم فرع عدم شمول حديث لا تعاد. فمن الواضح جداً أن مبطلية الحدث للصلاة فرع عدم شمول حديث لا تعاد، فإذا كانت المبطلية فرع عدم شمول حديث لا تعاد فكيف تكون المبطلية رافعة للشمول نفسه، فهذه قاعدة عقلية: (كل ما كان وجوده متوقفاً على عدم شيء فلا يعقل أن يكون رافعاً لذلك الشيء)، فإن ذلك يستلزم توقفه على نفسه. مثلاً: وجود البعوض في هذا المكان متوقف على عدم وجود النار، فهل يعقل أن البعوض رافعاً للنار، فهو متوقف على عدمه فكيف يكون رافعاً له؟. فوجود شيء إذا كان متوقفاً على عدم الآخر فلا يعقل أن يكون وجوده رافعاً لوجود ذلك الشيء، فبما أن وجوده البعوض متوقف على عدم النار فلا يعقل ان يكون البعوض رافعاً لوجود النار، إذ لو رفع وجود النار مع متوقفة على عدمها لكان عدم النار متوقفا عليه وهو متوقف على عدم النار، فيلزم الدور. لذلك مبطلية الحدث قطعاً تتوقف على عدم شمول حديث لا تعاد، فلو أن المبطلية رفعت الشمول للزم الدور، لأن المبطلية لو رفعت الشمول مع أنه متوقف على عدم الشمول لكانت المبطلية متوقفة على نفسها، فهي متوقفة على عدم الشمول، وعدم الشمول متوقف عليها، لأنها ترفع الشمول، فالنتيجة توقف المبطلية على نفسها. فهذا الذي ذكره السيد الخوئي وهو إن قلت ان الناقضية هي التي رفعت حديث لا تعاد ومنعت من شموله، قلت، معنى ذلك ان المبطلية دورية لأنّ المبطلية لا شك في توقفها على عدم الشمول فلو رفعت الشمول لكان عدم الشمول متوقفا عليها، فإذا توقف عدم الشمول عليها وقد قررنا أنها متوقفة على عدم الشمول لزم الدور. فإن قلت: إن الشمول نفسه متوقف على صحة الصلاة، فإن شمول حديث لا تعاد لأي صلاة فرع صحة الصلاة من بقية الجهات، فإذا كانت الصلاة باطلة بالحدث او بالاستدبار لم يشمله حديث لا تعاد، اذن شمول حديث لا تعاد لجزئية التسليم فرع صحة الصلاة، فتوقف الشمول على عدم البطلان، فإذا كان البطلان متوقف على عدم الشمول لزم الدور من الجانبين. قلت: البطلان متوقف على عدم الشمول، لأن بطلان الصلاة بالحدث فرع وقوع الحدث أثناء الصلاة ووقوع الحدث أثناء الصلاة متوقف على عدم شمول حديث لا تعاد، اذن البطلان متوقف على عدم الشمول، أما هل الشمول متوقف على الصحة؟ كلا، لأن مقتضى إطلاق حديث لا تعاد ان الصلاة لا تعاد من جهة خلل سواء اعيدت من جهة خلل آخر او لا، فالحديث بلحاظ إطلاقه لا يتوقف على شيء، شمول حديث لا تعاد لأي خلل في الصلاة لا يتوقف على صحة الصلاة من بقية الجهات، فحديث لا تعاد يشمل هذا الخلل ويرفعه وإن كانت الصلاة مختلة من جهة أخرى. فلا يوجد توقف في البين. نعم، هناك إشكال ارتكازي عقلائي وهو ان شمول حديث لا تعاد للصلاة الباطلة من جهة اخرى لغو لا يترتب عليه أثر، لا أن مفاد الدليل متوقف على صحة الصلاة من بقية الجهات، فلا يوجد توقف عقلي من الجهة الثانية حتى يقال التوقف من الجهة الاولى.

لكن العلامة الحائري (قده) في (كتاب الخلل)، اشكل عليه بوجوه ثلاثة سبقت،

ووصل الكلام إلى أنه وجود إشكالين على إفادة الدور: الإشكال الاول: مبتن على مقدمتين: المقدمة الاولى: إن حديث لا تعاد بإطلاقه يشمل الصلاة الباطلة من جهة أخرى كسائر الموارد التي مقتضى عموم رواياتها شمولها لفرض مانع، مثلاً: حلية مأكول اللحم تشمل اللحم حتى لو كان مغصوباً فنقول: {أحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم} كل الأنعام حلالاً في ذاتها حتى لو كان بالفعل مغصوباً، فكونه بالفعل مغصوباً لا يمنع أنه حلال في ذاته، فتجتمع الحلية بالعنوان الأولي مع الحرمة بالعنوان الثانوي فالانعام بالعنوان الأولي حلال الاكل وإن كانت بالعنوان الثانوي وهو كون اللحم مغصوباً حراماً بالعنوان الثانوي، فلا مانع من اجتماعهما، ويمكن في صحة اجتماعهما أن لو أمكن المكلف إزالة المانع وهو الغصب لترتب أثر الحلية. كذلك في محل الكلام، حيث لا تعاد يشمل الصلاة الباطلة، فنقول: من ترك القراءة نسياناً حتى ركع، وكانت هذه الصلاة باطلة من جهة أخرى كأن استدبر القبلة، فنقول: لا مانع، حديث لا تعاد يقول القراءة المنسية إلى حين الركوع قد ارتفعت جزئيتها بحديث لا تعاد، وإن كانت الصلاة باطلة من هذه الجهة، فهي من هذه الجهة وهي القراءة المنسية يشمله حديث لا تعاد، ومن جهة أخرى هي باطلة. ويكفي في صحة هذا الشمول أن للفقيه أن يفتي بهذين الفتويين، الفقيه يخبر عن الواقع، يقول هذه صلاة ليس القراءة جزءا منها بحديث لا تعاد وهي باطلة من جهة الاستدبار. أو لو فرضنا أن المكلف لم يعد صلاته إلى أن جاء فقيه فصحح هذه الصلاة من الجهة الأخرى، بالنتيجة لا مانع من الجمع بين جريان حديث لا تعاد في جزء أو سنة وإن كانت باطلة من جهة أخرى.

المقدمة الثانية: بعد بيان اجتماع الشمول مع البطلان، إذن البطلان ليس مانعاً من الشمول، فإذا لم يكن البطلان مانعاً من الشمول إذن عدم الشمول لا يتوقف على البطلان، إنما يتوقف عدم الشمول على البطلان لو كان البطلان لا يجتمع مع الشمول، إذا كان بطلان الصلاة لا يجتمع مع شمول حديث لا تعاد سنقول يتوقف وجود الشيء على وجود مانعه، إذا كان البطلان مانعاً من الشمول لا محالة سيتوقف عدم الشمول على بطلان الصلاة، لأن الشمول متوقف على عدم البطلان. اما اذا قلتم بأن البطلان لا يمنع من عدم الشمول، إذن الشمول لا يتوقف على البطلان، فارتفع الدور، بطلان الصلاة فعلاً يتوقف على عدم شمول حديث لا تعاد للمورد لأنه لو شمل لصار الحدث خارج الصلاة، فالبطلان متوقف على عدم الشمول، لكن عدم الشمول ليس متوقفاً على البطلان، لأن الشمول يجتمع مع البطلان فلم يتوقف عدم الشمول على البطلان، فلا دور. فنقول: صحيح أن مبطلية الحدث للصلاة تتوقف على عدم شمول حديث لا تعاد للتسليم، أما عدم شمول حديث لا تعاد للمقام ليس متوقفاً على البطلان إذ يجتمع الشمول مع البطلان. الإشكال الثاني: لو سلّمنا أن الشمول لا يجتمع مع البطلان ولو لأن الشمول فرع صحة الصلاة من تمام الجهات، لئلا يلزم محذور اللغوية، فما هو مقتضى هذا التوقف؟ وهذا ذكروه في الأصول فيما لو كان المتوقف العدم الفعلي والمتوقف عليه العدم اللولائي، مثلاً: يقول: بطلان الصلاة فعلاً يتوقف على عدم شمول لا تعاد، لكن عدم شمول لا تعاد هل متوقف على هذا البطلان الذي توقف عليه او المتوقف في حد ذاته، فالمتوقف: البطلان الفعلي، المتوقف عليه: البطلان اللولائي، يعني البطلان في حد نفسه، فاختلف المتوقف عن المتوقف عليه، فأين الدور. بطلان الصلاة فعلاً متوقف على عدم شمول لا تعاد، لأن شمولها يجعل الحدث خارج الصلاة، فالبطلان الفعلي متوقف على عدم شمول لا تعاد، أما عدم الشمول لا يجتمع مع بطلان مّا، فبما أن الشمول لا يجتمع بطلان ما، لئلا يلزم اللغوية إذن عدم الشمول متوقف على بطلان في حد ذاته لا البطلان الذي نشأ منه وهو البطلان الفعلي، فأين الدور الذين زعمه؟.

ولكن الصحيح: ما ذكره السيد الخوئي (قده). بيان ذلك على كلا الوجهين: ذكرنا أن ناقضية الحدث للصلاة فرع وقوع الحدث في أثناء الصلاة، ووقوع الحدث في أثناء الصلاة متوقف على عدم شمول حديث لا تعاد على جزئية التسليم توقف الحكم على موضوعه، فلو كانت هذه الناقضية مانعة من شمول حديث لا تعاد لكانت المانعية دورية، اذ لازم ذلك توقف عدم الشمول على الناقضية مع أن الناقضية متوقفة على عدم الشمول. وهذا تطبيق لنكتة عقلية. فالسيد الخوئي يتكلم في توقف في هذه النقطة، فيقول (قده): كل ما كان وجوده متوقفا على عدم شيء فهل يعقل ان يكون مانعا ًمن ذلك الشيء؟ فهو متوقف عليه فكيف يكون مانعا منه؟ إذا كان وجود الاحتراق متوقف على عدم الرطوبة، فهل يعقل أن يكون وجود الاحتراق مانعاً من حدوث الرطوبة مع أنه متوقف على عدمها. أو إذا كان وجود البعوض متوقف على عدم النار، فهل وجود البعوض مانعا ًمن حدوث النار مع أنه متوقف على عدمها؟!. فالسيد الخوئي يقول: إذا كان مبطلة الحدث للصلاة متوقفة على عدم شمول لا تعاد، فهل يعقل أن تكون المبطلية مانعة من شمول حديث لا تعاد. وبعبارة أخرى: نقول: حيث لا تعاد مطلق، أن المكلّف نسي التسليم حتى أحدث فتحقق بالنسبة إليه موضوع حديث لا تعاد، فما هو المانع من شموله؟ إما المانع من شموله أنه مختص بغير التسليم وهذا تخصيص بلا مخصص، أو أن المانع من شموله وجود الحدث. كما ذكرنا في الاصل المسببي والسببي، إما جريان المسببي بلا وجه أو على وجه دائر، فحديث لا تعاد تحقق موضوعه، مكلف نسي التسليم حتى أحدث، فموضوع حديث لا تعاد حصل، لأن جزئية هذا التسليم لو بقيت لزم من بقاءها فساد الصلاة، وكل جزء يلزم من بقاءه على جزئيته فساد الصلاة، فجزئيته مرتفعة بحديث لا تعاد، فما الذي يمنع من شموله، أما أن يدعى أنه مخصص بغير هذا المورد، فهو تخصيص بلا مخصص، أو يقال أن المانع من شموله وجود الحدث، فإذا كان المانع من شموله وجود الحدث، وجود الحدث ، فوجود الحدث متوقف على عدم شموله فكيف يكون وجود الحدث مانعاً من شموله؟ فمانعية الحدث من صحة الصلاة أو مانعية الحدث من شمول لا تعاد مانعية دورية. وأما ما ذكره في الوجه الأول من المناقشة، أن الشمول يجتمع مع البطلان، وإذا كان الشمول يجتمع مع البطلان إذن لا يتوقف عدم الشمول على البطلان، نقول: هذا البطلان الخاص وهو البطلان بالحدث هل يتوقف على عدم الشمول؟ نعم، يتوقف، إذ لو شمل لكان البطلان خارج الصلاة، بما أن هذا البطلان يتوقف على عدم الشمول فيستحيل ان يكون هذا البطلان رافعاً للشمول، ولا ندعي توقف عدم الشمول على البطلان مطلقاً في سائر الموارد كي يقال لنا بأنه لا توقف. وإنما ندعي في خصوص النقطة في محل الكلام، فنقول مبطلية الحدث للصلاة تتوقف على عدم شمول حديث لا تعاد فلا يعقل أن تكون هذه المبطلية رافعة للشمول، لا أننا ندعي ان عدم الشمول متوقف على عدم البطلان مطلقا كما افيد في الوجه الاول. وتبين بذلك وجه المناقشة في الوجه الثاني، حيث قال: إن المتوقف على عدم الشمول البطلان الخاص، وعدم الشمول بناء على نكتة اللغوية متوقف على نفس البطلان في حد ذاته. ونسأل: هل هذا البطلان الفعلي بمعنى مبطلية الحدث للصلاة، هل هي متوقفة على عدم شمول حديث لا تعاد؟ يقال: نعم متوفقة. فإذن لا يعقل أن تكون هذه المبطلة رافعة لحديث لا تعاد، فلا يرد كلا الوجهين في المناقشة. هذا كله على طبق القاعدة، وقد ظهر أن حديث لا تعاد يشمل المقام.

وأما على طبق النصوص الخاصة: منها:

ورد عن صحيح زرارة، عن أبي جعفر (ع): (سألته عن الرجل يصلي ثم يجلس فيحدث قبل أن يسلم؟ قال: تتم صلاته). ومنها: خبر غالب عنه (ع): (في الرجل ينام بعد التشهد وقبل السلام، قال: تمت صلاته). ومنها: رواية الحسن ابن الجهم، سألته (ع) عن رجل صلى الظهر أو العصر فاحدث حين جلس في الرابعة؟ قال: إن كان قال اشهد الله ان لا إله إلا الله وأشهد أن محمد رسول الله (ص) فلا يعد، وإن كان لم يتشهد قبل ان يحدث فليعد).

قالوا لا يمكن التمسك بإطلاقها، لأن التمسك بإطلاقها ولو للحدث العمدي أو لمن سبقه الحدث أو لمن نسي أن الحدث مانع فأحدث، معارض للروايات المستفيضة في مبطلية الحدث، ولكن بالنسبة للشق الثاني وهو من نسي أنه في الصلاة فاحدث تشمله هذه الروايات.

### 052

كان الكلام في أن المكلف إذا نسي جزءاً غير ركني فإن لم يجز محل التدارك تداركه وإن جاز محل التدارك، فإن كان مما يقضى كالتشهد والسجدة يقضيه، وإن كان مما لا يقضى كالقراءة والتكبير مضى وصحة صلاته. ولكن وقع الكلام كما افاد في العروة في تحديد المناط في فوت المحل، حيث إن المنسي يتدارك إن لم يفت المحل، ويقضى إن فات المحل، فما هو المناط في فوت المحل، وقد ذكر سيد العروة (قده) أحد مناطات ثلاثة لبيان فوت المحل: **المناط الأول:** الدخول في الركن الذي بعده، كما لو نسي القراءة حتى دخل الركوع، أو نسي إحدى السجدتين حتى دخل في الركوع الذي بعده، فإنه بدخوله الركوع لا يجب تدارك المنسي، وقد علل ذلك سيدنا الخوئي (قده) بما يبتني على مقدمتين: **المقدمة الأولى:** إذا نسي القراءة فدخل في الركوع، قال: إن لازم بقاء القراءة على جزئيتها كون الركوع زيادة، فمتى قلنا أن القراءة المنسية ما زالت جزءا من الصلاة فمقتضى ذلك أن الركوع وقع زيادة لأنه وقع في غير محله، فلا يمكن الاكتفاء بهذا الركوع مع كون القراءة ما زالت جزءاً فإن مقتضى جزئيتها واعتبارها أن الركوع الذي دخل فيه نسياناً وقع في غير محله، ومقتضى وقوعه في غير محل زيادة، وحيث إن زيادة الركن مبطلة للصلاة، كان بقاء جزئية القراءة مؤديا لبطلان الصلاة، فإن مقتضى بقاءها على الجزئية زيادة الركوع وزيادة الركوع مبطلة، إذن مقتضى بقاءها على الجزئية بطلان صلاته.

**المقدمة الثانية:** بما أن كل جزء لو بقي على جزئيته لكان لازم بقاءه على جزئيته إعادة الصلاة، فإن مقتضى حديث لا تعاد نفي جزئيته صوناً للصلاة عن الفساد والاعادة، فمقتضى حديث لا تعاد نفي جزئية المنسي من فاتحة من سجدة واحدة أو من تكبير. ومن الملاحظ ان استدلاله في المقدمة الاولى يبتني على مبنى مانعية زيادة الركن وان زيادة الركن حتى لو كانت سهواً فهي مبطلة، وهذا محل كلام بين الاعلام.

**لذلك لابد من اضافة وجه آخر:** وهو أن يقال إنّ الدخول في الركن فوت للمحل تعبداً، وإن لم يستلزم بطلان الصلاة لزيادته. أي أن مجرد بقاء جزئية الفاتحة المستلزم لكون الركن زيادة بنفسه محقق لفوت المحل وإن لم تكن زيادة الركن سهواً مبطلة. والوجه في ذلك: هو النصوص الخاصة التي وردت في نسيان السجدة ونسيان التشهد حيث إن ظاهرهما أن مجرد الدخول في الركن فوت للمحل ومانع من التدارك.

**فمنها:** معتبرة ابي بصير (الواردة في نسيان السجدة): (سألته عمن نسي أن يسجد سجدة واحدة، فذكرها وهو قائم؟ قال: يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع فإن كان قد ركع فليمضي على صلاته). **ومنها**: صحيح سليمان ابن خالد (الوارد في نسيان التشهد): (عن رجل نسي أن يجلس في الركعتين الأولتين؟ قال: إن ذكر قبل أن يركع فليجلس، وإن لم يذكر حتى يركع فليتم الصلاة). حيث يقال إن العرف يلغي خصوصية السجدة والتشهد، ويرى أن لا خصوصية لهما لأنهما من السنة. فلذلك كل سنة ينساها المكلف ومنها القراءة ولم يذكرها إلا بعد الركوع فإن الدخول في الركوع مفوت للمحل من دون خصوصية لهما. أو يقال ان نفس حديث لا تعاد إذا ضممناه للأدلة الدالة على ركنية الركوع والسجدتين، فإننا إذا ضممناه إلى ما دلّ على ركنية الركوع نستفيد من المجموع ان الدخول في الركوع موضوع للإخلال بالسنة، فإن حديث لا تعاد موضوعه من أخل بالسنة فإن إخلاله بالسنة لا ينقض الفريضة، إنما الكلام متى يصدق أنه أخل بالسنة. فلو كنا نحن وحديث لا تعاد فإنه لا يحدد لنا الموضوع والمصداق، إنما يقول من أخل بالسنة فإن إخلاله لا ينقض الصلاة، لكن ما هو المناط في الإخلال بالسنة، إنما نستفيد ذلك بضم الروايات الأخرى الدالة على ركنية الركوع والسجدتين، فنفستفيد من الجمع بنيهما أنه لا يصدق عليه إخلال بالسنة حتى يدخل في الركن وهو الركوع والسجدتان، وإلا لو لم يكن الدخول في الركن محققا للإخلال بالسنة لما صدق إخلال بالسنة، ولازم ذلك عدم شمول حديث لا تعاد لمن أخلّ بسنة أثناء الصلاة. وهذا خلاف إطلاقها. إذن بالنتيجة: هناك وجوه لإثبات أن التلبس في الركن فوت للمحل، وإن لم نقل بأن زيادة الركن مبطلة.

**المناط الثاني:** أن يكون التذكر بعد السلام الواجب، فلو سلّم فتذكر نقص سجدة من الركعة الأخيرة أو نقص تشهد، فإنه لا يجب عليه التدارك. وكأنه اعتبر اتمام السلام حد، فمن ذكر إحدى السجدتين أو التشهد بعد إتمام السلام فلا مجال للتدارك وإنما تصل النوبة للقضاء وإن لم يفعل المنافي السهوي. ولكن قد سبق المناقشة في ذلك، حيث قلنا فيما سبق: لا دليل على مخرجية السلام وأنه متى ما وقع كان مخرجاً بل المخرج من السلام منحصر في أحد موردين كما لو وقع آخر الأجزاء، فإن وقوعه في محله مخرج من الصلاة، لا لأن الشارع اعتبره مخرجاً وراء اعتبار جزئيته، حيث سبق أن ليس للشارع اعتباران اعتبار جزئيته واعتبار مخرجيته، وإنما لأنه الجزء الأخير متى ما وقع وقع مخرجاً.

**المورد الثاني:** أن يقع السلام في غير محله عن عمد، فإنه إذا وقع في غير محله عن عمد كان مبطلاً للصلاة، لا من باب المخرجية بل من باب المانعية. ويدل على ذلك: صحيحة ميسر (الوسائل، ج6/ باب12، من أبواب التشهد، حديث1): عن أبي جعفر (ع): (شيئان يفسد الناس بهما صلاتهم، قول الرجل: تبارك اسمك وتعالى جدك، ولا إله غيرك، وإنما هو شيء قالته الجن بجهالة فحكى الله عنهم، وقول الرجل السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين). فإن المنصرف من هذه الرواية أن يصدر منه هذا القول في غير محله عن عمد، فإن ذلك مبطل لصلاته، ولذلك نرى الصدوق مرسلاً، قال: قال الصادق (ع): (افسد ابن مسعود على الناس صلاتهم بشيئين: بقوله: تبارك اسم ربك وتعالى جدك، وهذا شيء قالته الجن بجهاله فحكى الله عنها، وبقوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين)، يعني في التشهد الأول، فاوقعه في غير محله فافسد على الناس صلاتهم. وأما إذا وقع التسليم في غير محله سهواً: كما لو نسي التشهد فسلم أو نسي إحدى السجدتين فسلّم، فإن هذا ليس مبطلاً للصلاة ولا مخرجاً غاية الأمر انه زيادة سهوية والزيادة السهوية ليست مبطلة بمقتضى حديث لا تعاد. مضافاً لبعض الروايات الواردة فقد ورد في موثق عمار (حديث 14 باب 3 من أبواب الخلل): قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل صلى ثلاث ركعات وهو يظن أنها أربع، فلما سلم ذكر أنها ثلاث؟ قال: يبني على صلاته متى ما ذكره ويصلي ركعة ويتشهد ويسلم ويسجد سجدتي السهو وقد جازت صلاته). فإن ظاهرها ان زيادة السلام سهواً غير مخرجة من الصلاة وأنه يمكن التدارك فيما إذا نسي ركعة فكيف اذا نسي سجدة أو تشهداً. **المناط الثالث:** ما إذا كان للمنسي مقرر في حالة خاصة، وقد جاز ذلك المقرر، وقد ذكر سيد العروة له مثالين: المثال الاول: ما اذا نسي ذكر الركوع ولم يذكر حتى قام من الركوع. المثال الثاني: ما لو نسي شرائط السجود كما لو نسي أن يسجد على ما يصح السجود عليه ولم يذكر إلا بعد أن رفع رأسه.

**أما المثال الاول:** إن ذكر الركوع وضع له الشارع محلاً خاصاً ألا وهو الركوع المأمور به، فإذا فرضنا أن المكلف نسي الذكر فلم يذكره إلا بعد أن قام من الركوع، فهل يجب عليه ان يتدارك بأن يركع ثانياً، لكي يستدرك الذكر، بل هل يجوز له اصلاً، أم لا؟ الصحيح عدم ذلك، والسر في ذلك: أن هنا واجبين لا وجباً مشروطاً، لا واجباً مشروطاً، فإن الركوع ليس مشروطا بالذكر اصلاً. فمتى ما أتى بالركوع وهو الهيئة الخاصة سقط الامر الضمني المتعلق بالركوع، وإنما الذكر واجب ظرفه الركوع المأمور به، فإذا قام من الركوع سقط الأمر الضمني بالركوع، والمفروض أن الركوع محله الركوع الأمور به، فحتى لو رجع لا يصدق عليه أنه ذكر حين الركوع المأمور به لأن الركوع المأمور به قد انتفى موضوعه، فلا محالة يكون الركوع الثاني زيادة عمدية، وبما انه زيادة عمدية تكون مبطلة للصلاة. **ولأجل تطبيق حديث لا تعاد على مورد المنسي: ووجه تطبيقه على المقام مقدمتان كبروية وصغروية: المقدمة الكبروية:** هي كل جزء واجب يلزم من بقاءه على وجوبه إعادة الصلاة، فإن وجوبه منفي بحديث لا تعاد، ووجوب الذكر لو بقي حتى بعد القيام من الركوع للزم تداركه وتداركه مستلزم لزيادة عمدية، فيلزم من بقاء وجوبه بطلان الصلاة، فمقتضى حديث لا تعاد نفي الوجوب. وهذا يثبت مدلولا التزامياً، وبيانه: أن لحديث لا تعاد مدلولاً مطابقياً وهو صحة الصلاة في فرض كل واجب لزم من بقاء وجوبه إعادة الصلاة، فإن مقتضى حديث لا تعاد نفي وجوبه وإثبات صحة الصلاة. هذا المدلوب المطابقي. والمدلول الالتزامي: أنه إذا خرج إلى نقطة يلزم من التدارك البطلان فإن تلك النقطة حد شرعي له، فإثبات أن النهوض من الركوع حد شرعي للذكر مستفاد بالدلول الإلتزامي بحديث لا تعاد.

**المقدمة الصغروية:** المتحصل أن ذكر الركوع لو بقي على الاعتبار لزم اعادة الصلاة، إذ المفروض أن الركوع قد أتي به فسقط امره الضمني فلو بقي الذكر مأموراً به لزم تداركه، وحيث لا يمكن اعادة المعدوم بعينه إذن لو لزم تداركه للزم زيادة عمدية مبطلة للصلاة، وحيث إن لازم بقاء الوجوب فساد الصلاة سقط الامر به بحديث لا تعاد. أقول: أو فقل: لا يمكن الجمع بين وجوب ذكر الركوع وبين سقوط الامر الضمني بالركوع. لأن مقتضى بقاء الامر بالذكر والمفروض ان المأمور به الذكر حال كون الركوع مأموراً به، فكيف يجتمع الامر بالذكر في الركوع المأمور به مع سقوط الأمر الضمني بالركوع، فهذا جمع بين المتنافيين أن نقول ما زال الامر بالذكر باقياً والامر بالذكر معناه الامر بالذكر حين الركوع المأمور به، والمفروض ان الركوع قد سقط أمره فلا يعقل الجمع بين الامر بالذكر المأمور به وسقوط الأمر الضمني بالركوع، فلابد من تقديم أحدهما على الآخر، فإما أن تقولوا بسقوط الامر بالذكر أو تقولوا بسقوط الامر الضمني بالركوع، ولا يمكن الجمع بينهما، وحديث لا تعاد هو الذي يعيّن أحد الأمرين من سقوط الأمر بذكر الركوع دون الامر بالركوع. **أما المثال الثاني:** ما لو أخلّ بشرائط الواجب، كما لو أخل بشرائط السجود، كأن سجد على ما لا يصح السجود عليه نسياناً فلم يذكر إلا بعد أن رفع رأسه. هنا ذهب سيدنا (قده) إلى وجوب التدارك، وأن ما نسيه إن كان سجدة واحدة فيرجع ويتدارك ويعتبر السجدة التي وقعت منه سجدة زائدة وزيادة سجدة واحدة سهوا غير ضائر. أما لو نسي ما يصح السجود عليه في كلتا السجدتين ولم يذكر إلا بعد رفع الرأس منهما فقد بطلت صلاته، لأنه زاد سجدتين وزيادة السجدتين مبطل. بينما ذهب السيد الاستاذ (دام ظله) وجمع، إلى ان وظيفه ان يمضي وصلاته صحيحة، سواء كان المنسي شرط سجدة واحدة أو سجدتين، فإن كلام سيدنا الخوئي (قده) مبني على أحد وجهين:

**الوجه الأول:** ان يلتزم بأن المستثنى في حديث لا تعاد السجود الشرعي، وهذا قد أخل بالسجود الشرعي حيث لم يأت بالسجود بتمام شرائطه، ومن أخل بالسجود الشرعي أخل بالمستثنى ومن أخل بالمستثنى بطلت صلاته. وأما إذا قلنا أن المذكور في المستثنى في حديث لا تعاد السجود العرفي وقد أتى به، وإنما أخل بشرط شرعي فأيّ مانع من أن نقول بما أن الذي أخل به ليس السجود وإنما الذي أخل به سنة من سنن الصلاة، فمقتضى ذيل الحديث (لا تنقض السنة الفريضة) أن الإخلال بالسنة عن عذر لا يوجب الفساد. **الوجه الثاني**: حتى لو أغمضنا النظر عن كون المراد بالمستثنى السجود، لكنه زاد سجدتين، وزيادة الركن مبطلة. فيجاب: إنما يصدق أنه زاد سجدتين لو قلنا أنه أخل بالسجود، فهو أخل بالسنة لا أنه أخل بالسجود، فلم يحصل زيادة في السجود، على أن زيادة الركن غير مبطلة إذا كانت زيادة سهوية. فإن مانعية زيادة الركن من السنن لا من الفرائض، فوقوعها سهواً غير مفسد. يأتي الكلام فيما إذا نسي الكلام أو الطمأنينة. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 053

كان الكلام في المناط الثالث لفوت المحل، وهو ما إذا اعتبر للواجب مقر خاص وإن لم يكن له محل بين أجزاء المركب، فنسيه المكلف في مورده، فهل يجب تداركه أم لا. وذكرنا أن لهذا المناط أمثلة، سبق الكلام في المثال الأول، وهو الذكر حال الركوع أو السجود.

**المثال الثاني**: ما لو نسي القيام أو الطمأنينة حال القراءة وتذكر قبل الدخول في الركوع، أو نسي الطمأنينة حال التشهد فذكر قبل القيام او بعد القيام قبل الركوع. فهل يجب عليه التدارك، أم لا؟

ذكر سيد العروة بل المشهور بينهم أن من نسي القيام حال القراءة أو نسي الطمأنينة حال القراءة وبعد أن أتم القراءة قبل الركوع تذكر أن وظيفته القيام والطمأنينة وهو قد أتى بقراءة دون قيام ولا طمأنينة نسياناً. فإنه فات محل التدارك، ويمكنه أن يركع وصلاته صحيحة، والسر في ذلك: أن القراءة ليست مشروطة بالقيام، ولا بالطمأنينة وإنما القيام والطمأنينة واجب حال هذا الواجب، أي ان كان في حال القراءة فيجب عليه القيام والطمأنينة فالقيام والطمأنينة واجب مستقل علقته بالقراءة علقة القضية الحينية، أي يجب حال القراءة ان يكون قائماً مطمئنا على نحو القضية الحينة لا القضية المشروطة، فإذا لم يأت بهما فقد سقط الامر الضمني بالقراءة، ولا مجال لتداركها بعنوان الجزئية لأن الامر الضمني قد سقط، ولو عاد وأتى بقراءة مقترنة بقيام وطمأنينة لم يحقق ما هو المأمور به فإن المأمور به القيام والطمأنية حين القراءة المأمور بها، والمفروض أن القراءة المأمور بها قد امتثلها فقد فات محل تدارك القيام والطمأنينة.

لكن سيدنا الخوئي أفاد بأنه لابد من التدارك ما دام لم يركع،

والسر في ذلك: أن القيام والطمأنينة حتى لو قلنا بأن اعتبارهما من قبيل اعتبار الواجب حال الواجب مع ذلك يجب تداركهما، وقد استند في ذلك إلى أحد وجهين:

**الوجه الأول:** ما ذكره في المقام، من أن هذا مقتضى الارتباطية فإن المأمور به ليس هو الصلاة لا بشرط، وإنما المأمور به بحسب ما يستفاد من الأدلة البيانية كصحيحة حمّاد وغيره، مركب ارتباطي، ومقتضى كون المركب ارتباطياً أن القراءة التي هي جزء من الصلاة ما كانت مسبوقة بكبير ملحوقة بركوع مقارنة لقيام وطمانينة كما أن الركوع المعدود جزءاً من الصلاة ما كان مسبوقاً بقراءة حال طمأنينة لا بقراءة مطلقاً، فإن هذا خلف الارتباطية، بل مقتضى الارتباطية أن كل جزء من الأجزاء إنما يقع جزءاً إذا كان متقيداً بالسبق واللحوق والمقارنة بلحاظ بقية الأجزاء، وإلا لم يتحقق المركب الارتباطي. وعليه فالقراءة في غير حال القيام فاقدة للشرط، فيجب استئنافها تحصيلاً للحصة الواجبة من القراءة قبل فوت محلها، وكذا الحال في الطمأنينة فإن الارتباطية تستدعي أن تكون الطمأنينة شرطاً في كل من القراءة والتشهد والذكر بمعنى التسبيح. فلو تذكر بعد الفراغ منها وقبل الركوع أو تذكر التشهد قبل أن يركع فإنه يجب عليه التدارك، لأن مرجعه لعدم الاتيان بالحصة الواجبة مع بقاء المحل.[[27]](#footnote-28)

**ولكن يلاحظ على هذا الوجه: أولاً:** بأن غاية ما يستفاد من الأدلة البيانية أن الواجب ما كان مؤلفاً من أجزاء مشروطاً بشرائط، أما أن الأجزاء متقيد بعضها بالبعض الآخر بحيث لولا ذلك لما تحققت الإرتباطية فهذا مما لا يقتضيه الأدلة البيانية، فإن هذا مجرد مركب اعتباري، ما قام الدليل على اعتباره أن يكون مؤلفاً من أجزءا مشروطاً بشرائط، أما اعتبار ان يكون كل جزء بلحاظ الجزء الآخر متقيداً به سبقاً أو لحوقاً أو مقارنة فهذا مما لا تقتضيه الأدلة البيانية، مثلاً لو قلنا أن غاية ما تقتضيه الأدلة البيانة ان الركوع حال الالتفات ما كان مسبوقاً بقراءة وملحوقاً بسجود، أما لا تقتضي الأدلة البيانية أن تقول: أن الركوع الذي هو جزء ما كان مقارناً لطمأنينة وإلا فلم يكن جزءا من الصلاة، أو أن القراءة التي هي جزء مقتضى أنه مؤلف من أجزاء ما كان مسبوقاً بتكبيرة وملحوقاً بركوع، أما ما كان مقارناً لقيام أو طمأنينة فلا تقتضي الأدلة البيانية اعتباره.

**ثانياً:** إن التقيد من الجانبين لغو، فما الأثر العملي لتقيد القراءة بالطمأنينة وتقيد الطمأنينة بالقراءة؟ بحيث يكون ما هو المعتبر في الصلاة وحصة خاصة من القراءة وهي المتقيدة بالطمأنينة والقيام، وحصة خاصة أيضاً من الطمأنينة والقيام وهو ما كان متقيداً بالقراءة مقتضى الارتباطية المستفادة من الأدلة البيانية ونحوها.

**الوجه الثاني:** أن الجزء وهو القراءة، بالنسبة إلى القيام والطمأنينة إما مهمل أو مطلق أو مقيّد، فإذا بطل الأولان تعين الثالث، وحيث لا يعقل أنه مهمل، لعدم معقولية الاهمال في مقام الجعل، فإن وضوح الملاك لدى المقنن يقتضي وضوح الجعل، والثاني وهو الاطلاق لازمه ما لم يتلزم به احد اذ لو كانت القراءة بالنسبة للقيام مطلقة لجاز ترك القيام حالها عمداً، فإذا لم تكن مهملة ولا مطلقة تعين أن تكون مقيدة بها، فلازم ذلك أن تكون القراءة الواجبة القراءة المشروطة بالقيام والطمأنينة والقيام المشروط بالقراءة، والقيام المشروط بالطمأنينة والطمأنينة المشروطة بالقيام وكلاهما المشروط بالقراءة، والقراءة المشروطة بكليهما، وهكذا. فإن هذا مقتضى استحالة الإهمال والإطلاق وهو تعين التقييد أو تعين التقيد.

**ويلاحظ على ما أفيد: النقض والحل: أما النقض:** بالذكر حال السجود والركوع، او الواجبات حال السجود كوضع المساجد السبعة، فلو أن المكلف نسي الذكر حال السجود حتى رفع رأسه، هل يجب عليه التدارك؟ فإنه لا يجب، مع أن الواجب من السجود الحصة الخاصة، وهي الحصة المتقيدة بالذكر، كما أن الواجب من الذكر الحصة الخاصة من الذكر، وهو الذكر المتقيد بالسجدة، فإن هذا هو مقتضى الارتباطية وهذا مقتضى استحالة الاهمال والإطلاق، مع أنه (قده) التزم بأنّ من لم يذكر الذكر الا بعد رفع الرأس فسقط عنه الامر، مع أن مقتضى مبناه أنه لم يأت بالسجود المأمور به، فلو أنه لم يضع المساجد السبعة فقط، ووضع الجبهة على السجود، سهواً، إلى أن قام من السجود، فإن سيدنا الخوئي يقول لا يجب التدارك، أما السجود فقد سقط أمره، وأما هذه المساجد فإن الواجب منها ما كان حال السجود المأمور به، والسجود المأمور به قد فات. والإشكال هو الإشكال.

**أما الحل:** فيلاحظ على ما افيد من أن التقيد الحاصل عند استحالة الاهمال والإطلاق تقيد ذاتي لا تقييد لحاظي، فهذا نظير تقيد المادة بقيود الهيئة كما ذكر في الأصول أو بعبارة أخرى تقيد الواجب بقيود الوجوب، فإذا قال المشرع: يجب على البالغ العاقل الذي دخل الزوال عليه صلاة الظهر، فالوجوب مقيد بالبلوغ والعقل والزوال، فهذا قيود للوجوب فلا محالة يتقيد بها الواجب، فحتماً الواجب (المادة) وهو صلاة الظهر لا يصح إلا بعد هذه القيود، قيود الوجوب قيود للواجب، لكن تقيّد الواجب بقيود الوجوب تقيد ذاتي على المولى وقهري، بما أنه تقيد ذاتي وقهري يفرض نفسه على المولى، لا يترتب عليه أثر عملي أكثر من الأثر العملي المترتب على تقيد الوجوب (على التقييد اللحاظي).

فإذن كيف تقولون بما أن الجزء بالنسبة إلى القيام لا مهمل ولا مطلق فيتيعن أن يتقيد به، فهذا ذاتي فرض نفسه على المولى لا يترتب عليه أثر علمي.

**فإن قلت:** إن مقتضى كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الملكة والعدم اعتبار القابلية، أي لا يكون المورد مورد للإطلاق والتقييد إلا إذا كان قابلاً في نفسه، فالمورد الفاقد للقابلية لا يكون مورداً للإطلاق والتقييد لان تقابلهما تقابل الملكة والعدم، ويعتبر في تقابل الملكة والعدم القابلية لهما. فهل المورد قابل للإطلاق او غير قابل؟ فهل علاقة القراءة بالقيام أو علاقة القراءة بالطمأنينة علاقة قابلة للإطلاق أو غير قابلة للإطلاق؟ فهي غير قابلة للإطلاق، لأننا قلنا أن لازم الإطلاق أنه يجوز تركه عمداً والحال أنه لا يجوز تركه عمداً، فإذا لم تكن قابلة للإطلاق فلا يكون انتفاء الإطلاق تقييداً، وهذا يدخلنا في إشكال. فما هو الحل على مبنى النائيني.

**قلنا**: حتى على مبنى المحقق النائيني فإن التقابل موضوعه الإطلاق والتقييد اللحاظيان، فعدم لحاظ الإطلاق هو عدم لحاظ التقييد، لا الإطلاق اللحاظي والتقيد القهري الذي يفرض نفسه على المولى، فهذا غير مقابل للإطلاق، فإذا امتنع الإطلاق اللحاظي في المقام إذن يمتنع المقابل له وهو التقييد اللحاظي وهذا لا ينافي وجود تضيق قهري يفرض نفسه على المولى وإن امتنع الإطلاق اللحاظي، ولهذا فإن المحقق النائيني في مسألة أخذ قصد القربة في متعلق الامر قال: الممتنع الإطلاق والتقييد اللحاظيان. مضافاً إلى ان الاطلاق اللحاظي في المقامي غير ممتنع، لأنه يكفي في وجود إطلاق لحاظي، ثمرة، وهذه الثمرة وهو ما لو ترك القيام سهواً كافية في الإطلاق اللحاظي، فيمكن للمولى أن يتصور القراءة لا بشرط من جهة القيام ولا بشرط من جهة الطمأنينة ويكفي في تصحيح هذا الإطلاق اللحاظي أن ثمرته أنه لو تركهما سهواً حتى أنهى القراءة لم يجب تداركهما.

**والنتيجة:** أننا نقول بما ذكره سيد العروة، أن مقتضى عدم اشتراط القراءة بالقيام والطمأنينة أنه لو نسيهما حتى أنهى القراءة لم يجب تداركهما. نعم إذا قام دليل على اشتراط القراءة بهما، نعم فيأتي الكلام.

**المثال الثالث:** من نسي الانتصاب بعد الركوع، فقد أفاد سيد العروة أنه إذا لم يذكر الانتصاب حتى سجد السجدة الثانية فلا مجال للتدارك، لأنه لو أراد أن يتدارك للزم زيادة سجدتين، بينما لو تذكر الانتصاب بعد السجدة الأولى أو قبلها فعليه أن يتدارك، لأن انتصاب القامة بعد الركوع واجب فلابد من الإتيان به ما دام لا يلزم من تداركه مبطل للصلاة، وزيادة سجدة واحدة سهواً ليس مبطلاً للصلاة.

لكن سيدنا الخوئي (قده) قال بأنه لابد من التفكيك في مفاد الأدلة، وهو هل الواجب الانتصاب بعد الركوع أو الانتصاب عن ركوع وبشكل مباشر فإن هناك فرقاً بين المطلبين، فإن كان الانتصاب بعد الركوع فلا يجب التدارك لو دخل في السجدة الثانية؛ بل أنه لا مانع ان يجلس عمداً بعد الركوع ثم يقوم وينتصب، لأن المدار الانتصاب بعد الركوع ولو فصل بينهما جلسة عمدية ما لم يقصد بالجلوس الجزئية حتى لا تقع زيادة عميدة. أما لو استفدنا من الأدلة كما هو الصحيح أن الواجب هو الانتصاب عن ركوع، فهذا بمجرد أن يهوي الى الارض فقد فات محله، لأن أي انتصاب يأتي به بعد أن هوى إلى الارض فهو ليس انتصاب عن ركوع، ولذلك قلنا لو ترك هذا الانتصاب عمدا وجلس فهذه الجلسة وإن لم تكن مبطلة إلا أن ترك الانتصاب عن عمد مبطل، فمتى هوى إلى الارض نسياناً وسهواً فصلاته صحيحة، وجزئية هذا الإنتصاب منفية بحديث لا تعاد، نعم لو أتى به من باب الرجاء فلا بأس.

**المثال الرابع:** الانتصاب بعد السجدة الأولى، ونأتي بنفس التشقيق في المثال الثاني، وهو: هل أن الواجب الانتصاب بعد الأولى بعنوان الأولى أو الانتصاب بين السجدتين، فإذا كان الواجب الانتصاب بعد الأولى بعنوان الأولى بمجرد أن يسجد السجدة الثانية فات محله، لو أنه رفع رأسه في السجدة الأولى ودخل السجدة الثانية بدون انتصاب القامة فقد فامت محله حتى لو أراد أن يتدارك فهذا ليس انتصاباً بعد الأولى، وحيث فات محله فصلاته صحيحة.

وأما لو كان الواجب الإنتصاب بين السجدتين، لا الانتصاب بعد الأولى بعنوان الأولى، فحتى بعد أن يسجد السجدة الثانية فهو قادر على تدارك الانتصاب بين السجدتين بأن يجلس فتنتصب قامته ثم يكرر السجدة الثانية ولا يلزم من ذلك إلا زيادة سجدة واحدة، لأن السجدة الأولى أتى بها صحيحة، والسجدة الثانية لم يأت بها صحيحة لأنها مسبوقة بالانتصاب، وحيث لم يأت بالانتصاب فيستطيع أن يجلس منتصب القامة ثم يكرر السجدة ولا يلزم من عمله ذلك إلا زيادة سجدة واحدة سهواً وزيادتها سهواً غير ضائرة بمقتضى حديث لا تعاد.

**المسألة التاسعة عشر:** لو كان المنسي الجهر أو الإخفات. كما لو جهر في موقع الإخفات أو أخفت فيما ينبغي الجهر فيه ولم يذكر إلا بعد فوت القراءة، فلا يجب التدارك أصلاً. فحتى لو نسي جملة من آية إخفاتاً، ثم ذكر أن صلاته جهرية، فإنه ليس عليه تدارك ما أتى به إخفاتاً ويبني عليه، لأن دليل حال الجهر والإخفات، لصحيحة زرارة: (أي فعل ذلك متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته). بل ظاهر الرواية كما يقول السيد الخوئي حتى لو كان الجهل عن تقصير فصلاته صحيحة ولا يجب عليه الإعادة لإطلاق هذه الرواية (أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته). وأما الاحتياط بالاعادة فلا منشأ له إلا التشكيك في صدور هذه الصحيحة، وهذا لا موجب للاحتياط، وهذا كما يأتي في القراءة ياتي في التسبيحات الثلاثة في الركعتين.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 054

### **أحكام الشك في الصلاة.**

وقد قسّم الشك إلى: 1ـ ما كان شكّاً في الصلاة. 2ـ ما كان شكّاً في شرائطها. 3ـ ما كان شكّاً في أجزائهاز 4ـ ما كان شكاً في ركعاتها.

**القسم الأول: الشك في أصل الصلاة.** وله صورتان: أـ الشك في الصلاة أثناء الوقت. ب ـ الشك في الصلاة بعد مضي الوقت.

### **الصورة الأولى**: أن يقع الشك في الصلاة أثناء الوقت.

وقد أفاد سيدنا الخوئي (قده) في (ص112، ج18): قد يقال بأن مقتضى قاعدة الاشتغال الإتيان بالصلاة إذا شك في إتيانها وهو في الوقت، ولكن الاستصحاب حاكم على ذلك أي استصحاب عدم الامتثال، أو استصحاب عدم سقوط الامر.

\*والتعبير الصحيح الموافق لمبانيه هو الورود لا الحكومة حيث إن قاعدة الاشتغال حكم عقلي والحكم العقلي معلق واقعاً على عدم تدخل الشارع وتصرفه، فإذا جرى استصحاب عدم الامتثال أو عدم الإتيان كان رافعاً حقيقة لحكم العقل بقاعدة الاشتغال.\*[[28]](#footnote-29)

### **الصورة الثانية:** إذا شك في الصلاة بعد مضي الوقت، هل أنه أداها أم لم يؤدها.

والبحث هنا في مقامين: الأول: فيما هو مقتضى القاعدة. الثاني: فيما هو مقتضى النصوص الخاصة.

**المقام الأول**: ما هو مقتضى القاعدة ايضاً في نقطتين:

### الأولى: في جريان قاعدة التجاوز

والثانية: في جريان الأصل العملي.

**النقطة الأولى:** هل يمكن في المقام (من شك في أصل الصلاة بعد مضي الوقت) هل هو مجرى لقاعدة التجاوز أم لا؟ حيث إن سيدنا الخوئي في بحث الحج اجرى قاعدة التجاوز ولم يجره في بحث الصلاة هنا، فهل يمكن أن يقال ان المقام من موارد قاعدة التجاوز أم لا؟ وجه ذلك بإحدى نكات ثلاث:

**النكتة الأولى**: أن يقال إن قاعدة التجاوز مرجعها لارتكاز عقلائي، لا أنها قاعدة تعبدية، ومرجع هذا الارتكاز إلى عدم الإعتناء بالشك بعد تجاوز محله، أو وقته أو مكانه، فكما أن العقلاء في المركبات إذا تجاوزوا جزءا إلى جزء آخر فشك في وجود السابق لم يعتنوا به لتجاوز محله في المركب كذلك إذا خرجوا عن الوقت المضروب لهذا العمل والمقرر لهذا العمل، وحصل الشك بعد تجاوز الوقت المضروب له فإنهم لا يعتنون به، فقاعدة التجاوز قاعدة عقلائية وقول المشرع في موثق ابن ابي يعفور (إنما الشك إذا كان في شيء لم تجزه) ما هو إلا امضاء لهذا المرتكز العقلائي، فمقتضى المرتكز العقلائي أنه إذا شك في الصلاة بعد خروج وقتها، عدم الاعتناء بهذا الشك والبناء على الإتيان.

**ولكن قد يتأمل في هذا المرتكز العقلائي**: إذا جرى ديدن الإنسان على الإتيان بالعمل في وقته، فإن جريان ديدنه موجب لوثوق ارتكازي بالإتيان به، بحيث إذا شك تفصيلاً للإتيان به رجع إلى مرتكزه الإجمالي فبنى على الاتيان لا يبعد بناء العقلاء على هذا. أما فيما لم يحصل ديدن على الإتيان بالعمل في الوقت المضروب له، فإننا لا نحرز أن العقلاء لا يعتنون بالشك ويبنون على الإتيان بالعمل بمجرد خروج الوقت، فلو شك الطالب أنه حضر الدرس اليوم وقد ذهب وقته أم لا؟ فهل يبني على الحضور، أو شك انه تلقى العلاج في وقته أم لا؟ فهل يبني على تلق العلاج؟ إذن دعوى وجود ارتكاز عقلائي على الاتيان بالعمل عند الشك فيه بعد مضي الوقت، أول الكلام.

**النكتة الثانية**: التمسك بدليل قاعدة التجاوز. وهو ما تمسك به سيدنا الخوئي (قده) في باب الحج، أي التمسك بذيل صحيح زرارة (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء). حيث أفاد (قده) هناك: لا ريب أنه ليس المراد بالخروج من الشيء الخروج منه، فإن الخروج منه لا يجتمع مع الشك فيه، وإنما المراد به إذا خرجت من شيء يعني خرجت من محله، فاذا كان المراد به الخروج من المحل كان مرجع الضمير في الجملة الثانية بقرينة المقابلة (ودخلت في غيره) ليس في غير المشكوك، بل في محل غير محله، إذ ما دام متعلق الخروج في الجملة الأولى الخروج من المحل، إذن المرجع الضمير في الجملة الثانية الدخول في محل غير محله، لا الدخول في جزء غير ذلك الجزء.

فبما أن المنظور هو الخروج من محل والدخول في محل آخر فالمناط على المحل لا على الجزء المترتب، والمحل شرعاً إما أن ينتزع من الترتيب في المركب حيث إن ترتيب الشارع الركوع على القراءة والسجود على الركوع انتزع منه أن للركوع محلاً وهو ما قبل السجود وللسجود محلا وهو ما قبل الركوع، فعنوان المحل عنوان انتزاعي من اعتبار الترتيب، أن عنوان المحل منتزع من اعتبار مكان أو اعتبار زمان، فلو شك في الاحرام بعد تجاوز الميقات، بنى على الإحرام، مع أنه ليس هناك ترتب شرعي بين ما بعد الميقات والميقات، الشارع لم يجعل ترتباً شرعياً وإنما لأن الشارع جعل للإحرام مكاناً انتزع من جعل مكان للإحرام عنوان المحل، فإذا تجاوزه وقد تجاوز المحلق، ومقتضى تجاوز المحل عدم الاعتناء به، وكذلك في الزمن فلو شك المكلف في رمي جمرة العقبة الموقت بيوم العاشر من ذي الحجة، فشك في الرمي بعد دخول الليل بنى على الإتيان به لتجاوز محله المنتزع من جعل زمان مقرر له شرعاً. إلا أن سيدنا (قده) لم يلتزم بهذا التحليل الذي ذكره في فتاواها مثلا ًمن شك بالذبح أو الحلق بعد الخروج من منى من أن مكانهما منى أو واحد محسِّر، لم بن على عدم الإتيان بالشك والبناء على الإتيان، وكذلك فيما إذا شك في الذبح أو الحلق في اليوم الحادي عشر فإنه لم يبن على عدم الاعتناء بالشك والبناء على الإتيان بهما.

فمقتضى كلامه هناك أن يقال في المقام: إذا شك في الصلاة بعد مضي وقتها فقد تجاوز المحل المنتزع من الزمان المضروب للعمل ومقتضى ذلك عدم الاعتناء بالشك. إلا أن يقال: إن القدر المتيقن في مقام التخاطب مضر بالإطلاق الوارد في مقام الإفتاء، فإذا قلنا أن صحيحة زرارة واردة في مقام الافتاء وهناك قدر متيقن في مقام التخاطب ألا وهو جريان القاعدة في أجزاء المركب سواء كانت مستحبة أو واجبة، فحينئذٍ نقول: بأن هذا ضائر بإطلاقها لغير المركبات، فلا يحرز إطلاقها في من لم يكن في صدد الامتثال.

**النكتة الثالثة:** أن يقال إن المستفاد من موثق ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله(ع): (إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه). فيقال إن مقتضى الذيل جعل كبرى كلية وهي ان المدار على صدق التجاوز، فحتى ما ذكره في صحيح زرارة (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره) ليس هو الكبرى، وإنما الكبرى ما ذكر في موثق ابن أبي يعفور، حيث يستفاد منه أن المدار عرفاً في جريان القاعدة على صدق عنوان التجاوز، فإذا صدق بلحاظ المكان أو بلحاظ الزمان جرت القاعدة، وإن لم يصدق خروج من محل ودخول في محل آخر، المهم أن يصدق عنوان التجاوز.

**النقطة الثانية:** إجراء الاصل العملي في المقام. وقد أفاد سيدنا الخوئي (قده) في (ص122)، قال: إن التكليف الثابت في الوقت قد سقط جزماً، إما بالامتثال أو بخروج الوقت فلو كان ثمة تكليف فهو متعلق بالقضاء وحيث إنه بأمر جديد وموضوعه الفوت وهو مشكوك فيرجع في نفيه إلى أصالة البراءة. فإن قلت نستصحب عدم الإتيان للصلاة إلى آخر الوقت؟ قال: ومن المعلوم أن استصحاب عدم الإتيان في الوقت غير مجد في إثباته إذ لا يترتب عليه عنوان الفوت الذي هو الموضوع للقضاء كما عرفت إلا بناء على القول بالأصل المثبت.

**وسنبحث ما يلي: البحث الاول:** في ما ذكره في المستمسك أن هناك أمرين: أمر بأصل الصلاة، وأمر بإيقاعها في الوقت. وإذا سقط الامر بخروج الوقت اشك في امتثال الامر الثاني.

**البحث الثاني**: على فرض أن الامر بالقضاء أمر جديد فهل أن موضوعه الفوت أو موضوعه من ترك الصلاة أو عدم الصلاة، حيث ذكر السيد الإمام في كتاب الخلل أن الروايات تساعد على الثاني، أن موضوع القضاء عدم الإتيان بالصلاة في الوقت، لا أن موضوع القضاء الفوت. وسنذكر الروايات التي المستدل بها في المقام ومناقشتها.

**البحث الثالث:** على فرض أن متعلق أو موضوع الأمر بالقضاء هو الفوت، فما هو الفوت؟ فهل الفوت عبارة عن عنوان وجودي انتزاعي، أو أن الفوت عبارة عن عنوان عدمي؟ وإذا كان عبارة عن عنوان عدمي.

**البحث الرابع:** هل هذا من العدم النعتي الذي ليس له حالة سابقة فلا يجري فيه الاستصحاب أو انه من العدم المحمولي الذي يجري فيه الاستصحاب؟ وعلى فرض أنه من العدم المحمولي فهل بين الترك والفوت ترتب، يقال تركه ففاته؟ أو ليس بينهما ترتب؟.

### 055

ذكرنا ان من شك في انه صلى في الوقت ام لا فهل يجب عليه القضاء ام تجري في حقه البراءة عن وجوب القضاء وذكرنا ان تنقيح هذه المسالة تتوقف على عدة بحوث

البحث الاول بحث في مفاد الادلة:

هل المستفاد منها ان القضاء بنفس الامر الاول ام انه بأمر جديد

وعلى فرض انه بأمر جديد فهل ان موضوع الامر بالقضاء ترك الصلاة في الوقت ام ان موضوعه هو فوت الصلاة؟

وقد افاد المحقق النائيني قده في اجود التقريرات (ج1 ص 277) عندما تعرض للواجب الموسع والمضيق افاد بانه يقع البحث في مستويين

المستوى الثبوتي والمستوى الاثباتي

اما المستوى الثبوتي اي ما هي المحتملات ثبوتا في مدلول الامر بالقضاء فافاد ان المحتملات فيها ثلاثة محتملات

ان هناك امرين في عرض واحد امرا بذات الصلاة وامرا بايقاع الصلاة في الوقت وهو ما يعبر عنه بتعدد المطلوب فاذا انقضى الوقت ولم يأت بالصلاة فقد عصى المطلوب الثاني وهو الامر بايقاع الصلاة في الوقت وبقي عليه امتثال الامر الاول وهو الامر بذات الصلاة

ان نقول بان الامر باتيان الصلاة في الوقت هو امر واحد بالمقيد الا انه امر بالمقيد في فرض التمكن و امر بالفاقد في فرض عدم التمكن كسائر شرائط الصلاة الا شرط الطهور حيث شرط الطهور اذا اخل به المكلف اختيارا او قهرا فصلاته باطلة اما سائر الشرائط كستر العورة و الاستقبال و الاطمئنان فالامر بالصلاة واحد لكن هذا الامر الواحد امر بالمشروط في فرض التمكن وامر بالفاقد في فرض العجز فان تمكن من الاستقبال فهو مامور بالمقيد والا فهو مامور بذات الصلاة

فنفس هذا التصور في الشرائط الاخرى غير الطهارة نقول به في نفس الوقت

ولكنه يستدرك ويقول

اولا انما يتصور ان يخاطب المكلف بأمر بالمقيد مع التمكن و امر بالفاقد مع عدمه اذا كانا في عرض واحد بحيث للمكلف ان يأتي به مع القيد و ان لا يأتي به مع القيد فيقال له ان تمكنت ان تأتي به مع القيد و الا فانت عاص اما اذا كان بينهما طولية فالمكلف مادام في الوقت لا يمكنه ان ياتي بالصلاة عاصيا اي ان ياتي بالصلاة فاقدة للقيد و بعد الوقت لا يمكنه ان ياتي بهذا القيد فلا يتصور ظرف واحد ينقسم فيه المكلف الى متكمن وغير متمكن بحيث يتصور فيه الاطاعة والعصيان بالنسبة الى الاتيان بالقيد وعدمه فلا وجه لقياسه بالشرائط الاخرى

وثانيا لازم ذلك ان المكلف مأمور بأمر واحد وهو الامر بالمقيد مع التمكن والامر بالفاقد مع عدم التمكن فمعناه انه لو عصى فلم يأت بامر الصلاة فلا امر في حقه في خارج الوقت لانه في فرض المتمكن ليس امر الا بالمقيد وهذا لا يمكن الالتزام به لذلك استبعد الاحتمال الثاني

الاحتمال الثالث

وهو ما ذهب اليه المشهور ان الامر بالقضاء امر جديد و مستقل له موضوع مستقل الا وهو ترك الصلاة في الوقت او الفوت

هذا بلحاظ المستوى الثبوتي

اما على المستوى الاثباتي وما هو المستظهر من الادلة فهل المستظهر المحتمل الاول ام الثالث

وهنا اتجاهات ثلاثة في ما هو المستظهر من عالم الاثبات

ما ذهب اليه سيد المستمسك من المستظهر منها تعدد المطلوب وانه لا يوجد امر جديد بالقضاء وانما هو نفس الامر الاول

ما ذهب اليه المشهور ومنهم المحقق النائيني ان الامر بالقضاء امر جديد موضوعه الفوت

ما ذهب اليه السيد الامام ان الامر بالقضاء امر جديد لكن موضوعه ترك الصلاة في الوقت

اما ما ذهب اليه سيد المستمسك (ج1 ص68) ان الظاهر من الادلة ان الامر بالقضاء هو بقاء للامر الاول اي الامر الادائي وذلك بمقتضى الجمع العرفي بين الامر بالقضاء في قوله اقض ما فات كما فات والامر بالمقيد وهو قوله ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فمقتضى الجمع بينهما ان الامر بالصلاة في الوقت على نحو تعدد المطلوب لأننا لو خلينا والامر بالموقت (اقم الصلاة لدلوك الشمس) لقلنا انه ظاهر في وحدة المطلوب لكن لما جاء الامر بالقضاء وقال اقض ما فات كما فات فان ظاهر الامر بالقضاء انه امر بالتدارك وانما يتصور التدارك في ما له بقاء لا فيما انقضى موضوعه

او فقل الامر بالقضاء ارشاد الى بقاء الامر الاول فلا يوجد امر جديد بالقضاء فلو شك انه صلى ام لا فالامر الاول مازال فمقتضى قاعدة الاشتغال ان ياتي به

الاتجاه الاخر للمحقق النائيني

ذكر قده ان ظاهر الامر بالقضاء انه امر جديد و مستقل وذلك بثلاث قرائن

نفس التعبير بالقضاء اي قوله اقض ظاهر في انه تدارك وحيث لا يتصور تدارك بناء على بقاء الامر الاول حيث ان المأمور به في الامر الثاني هو القضاء وهو مستبطن للتدارك ولا يعقل التدارك بناء على المحتمل الاول الذي طرحه سيد المستمسك ، اما خصوصية الوقت فقد فاتت ولا يعقل تداركه واما اصل الفعل فهو باق ولامعنى لتداركه فاين حيثية التدارك

اذن بما ان المأمور به هو القضاء وهو متضمن للتدارك وهو غير متصور بناء على المحتمل الاول الذي بنى عليه سيد المستمسك فهذه قرينة مبعدة عن حمل الامر بالقضاء على انه ارشاد لتعدد المطلوب

ويمكن الملاحظة على ما افيد في كلمات المحقق قده

بان ظاهر عنوان القضاء هو تدارك ملاك ما فات وان لم يكن تداركا لنفس ما فات والا لا يجتمع مع قوله ما فات، فلو سلمنا ان عنوان القضاء مستبطن للتدارك فان اسناده لقوله (فات) لا يجتمع مع تدارك نفس ما مضى ، اذ لو كان المفروض تدارك نفس ما مضى لم يعبر عنه مما فات فنفس اسناد القضاء لعنوان ما فات ظاهر في تدارك ملاك ومصلحة ما فات اي ان ما فات وان فات محله الا انه يمكن تدارك ملاكه فائت بما هو بدل عنه وانما يكون بدلا عنه لان فيه تحصيلا لبعض ملاكه المهم ، وعلى هذا الاستظهار فالظاهر تبعية القضاء للاداء لا انه امر مستقل بالكلية والا لو كان مستقلا لم يصح التعبير عنه بالقضاء

اذن وان لم نستظهر ما استظهر سيد المستمسك ولكن ما ركز عليه المحقق النائيني غير تام

القرينة الثانية التي ذكرها النائيني قده هي (الفوت في اقض ما فات) اي المدار على الفوت

فبما انه اخذ عنوان الفوت فظاهره ان ما مضى نحو لا بقاء له بحيث لا يمكن تداركه اذن هذه قضية واضحة على ان الامر بالقضاء امر جديد

القرينة الثالثة

ورد في النصوص ان من نذر الصوم فنسي ان يصوم ذلك يوم مثلا نذر ان يصوم يوم النصف من شعبان ونسي فورد انه يقضي ولو كنا ومقتضى الصناعة الحوزوية فلا معنى للقضاء فان النذر تابع للقصد وما قصده الناذر هو المقيد بما هو مقيد وهو الصوم في يوم النصف من شعبان وهو قد فات فلا يمكن تداركه فما هو الوجه بالامر بقضائه

اذن هذا دليل على ان الامر بالقضاء اذا ورد في الاستعمالات الشرعية انه امر جديد والا لا معنى للتدارك في فرض النذر واذا كان العنوان في النذر امر جديد فكذلك في باب الصلاة

وقد ذكر سيد المنتقى عند تعرضه لكلام المحقق النائيني في بحث الموسع والمضيق مناقشة لهذا المطلب بالنقض والحل

اما النقض فبان من اشترى العبد الكاتب فتبين انه ليس بكاتب او اشترى الفرس الاشهل فتبين انه ليس باشهل لم يحكموا بفساد البيع وانما قالوا البيع صحيح ولو الخيار مع ان ما قصده المشتري هو على نحو وحدة المطلوب والعقود تابعة للقصود فما قصده المشتري بذل المال بازاء الفرس الاشهل وقد انكشف انه ليس كذلك فمقتضى القاعدة انفساخ العقد فكيف حكم الفقهاء ان البيع صحيح وله الخيار

اما الحل فهو على احد نحوين

الاول ان يقال ان الناذر و ان نذر المقيد على نحو وحدة المطلوب الا ان المشرع نبهه على نكتة ارتكازية في وجدانه ان الناذر حيث كان قصده التقرب الى الله فان نذره على نحو تعدد المطلوب وهو ان يصوم يوما و ان يوقع ذلك الصوم في يوم النصف من شعبان

والشاهد على ذلك ان السائل ما قال للامام انا ناذر المقيد بل قال كيف اصنع فان ظاهر هذا السؤال ان السائل يسال هل ان النذور كالعقود تجمد على ما قصد فلاتتغير ام انها تختلف فقال ع يصوم يوما بدل يوم وفيه اشارة الى تنبيهه على ان مرتكزه حيث كان في مقام التقرب هو على نحو تعدد المطلوب

الثاني

ان الامام تعبدا اعتبر نذره على نحو الانحلال وتعدد المطلوب

وان كان سيد المنتقى استقرب المحتمل الاول ولا يبعد المحتمل الثاني وهو التعبد

وياتي الكلام في بقية القرائن ان شاء الله تعالى

### 056

ما زال الكلام فيما هو المستظهر من الأدلة، (وهي أدلة تقييد الواجب بالوقت)، هل أن المستظهر منها مقارنة بما دلّ على وجوب القضاء عند الفوت هل هو تعدد المطلوب أو وحدة المطلوب؟ وذكرنا أن المحقق النائيني (قده) استظهر أن الأمر بالقضاء أمر جديد، ومقتضى ذلك هو أن الأمر بالصلاة في الوقت على نحو وحدة المطلوب، وذكر لما استظهر قرائن.

القرينة الثالثة: محصّلها: لو كان الأمر بالصلاة المؤقتة على نحو تعدد المطلوب لكان هناك اتصال بين الأمرين بأن يكون في زمان الأمر بالقيد أمر بذات المقيد، كما إذا افترضنا أن الأمر بالصلاة في مسجد الرسول (ص) على نحو تعدد المطلوب، فإن معنى كونه على تعدد المطلوب أن هناك تعاصراً بين الامرين: امر بذات الصلاة وامر بالقيد الا وهو ايقاع الصلاة في المسجد[[29]](#footnote-30).

بينما الأمر بالقضاء منفصل غالباً عن الأمر بالأداء. بحيث لا تعاصر بينهما. فمثلاً الأمر بقضاء الصوم لمن فاته الصوم ليس معاصرا للأمر بالأداء نفسه، وإنما إذا فاته الصوم فعند انقضاء النهار حيث يسقط الأمر بالأداء يتولد أمر بالقضاء، بل على بعض المباني لا امر بالقضاء الا بعد طلوع الفجر فلا تعاصر بين الامر بالأداء والامر بالقضاء، وكذلك في باب الصلاة في بعض الحالات لا يوجد تعاصر بين الامرين معاً، مثلاً من لم يدرك من الوقت حتى مقدار ركعة، بأن كان نائماً فلم يجلس الا وبقي من الوقت إلا نصف دقيقة وهي لا تكفي حتى لركعة واحدة فما هو الأمر الفعلي في حقه الآن؟ الأدائي أو القضائي؟ لا إشكال لا فعلية لكليهما، لا الامر الادائي لأنه امر بغير المقدور اذ لا يمكنه ان يأتي بالصلاة اداء ولو بركعة واحدة، ولا الامر القضائي لعدم انقضاء الوقت، ففي مثل هذا الفرض انفصل الامر القضائي عن الامر الادائي بمعنى انهما ليسا متعاصرين في زمان واحد، فلو كان الأمر بالصلاة في الوقت على نحو تعدد المطلوب لكان الأمران متعاصرين، أمر بذات العمل وأمر بالقيد، بينما الامر بالقضاء الغالب فيه ان لا يكون معاصرا للأمر بالقضاء، فمقتضى معاصرته للأمر بالأداء أنه أمر جديد وليس امتداداً للأمر الأول وعلى نحو تعدد المطلوب.

ولكن سيد المنتقى (قده) أشكل عليه بإشكال متين: لا شاهد على عدم تعاصر الأمرين، إنما الشاهد الذي أحرزناه عدم تعاصر الفعليتين لا عدم تعاصر الأمرين. أي أن غاية ما ثبت أن الأمر بقضاء الصوم لا فعلية له إلا بعد انقضاء النهار، لا أنه لا أمر بالقضاء الا بعد انقضاء النهار لعل الصائم بمجرد أن يخل وهو في النهار امر بالقضاء، غاية ما في الامر ان هذا الامر لا فعلية له الا بعد انقضاء الوقت، وكذلك في مثل الصلاة لعل الامر بالقضاء من الاول لكن لا فعلية له الا بعد انقضاء الوقت، إذن انت لم تقم شاهدا على ان لا تعاصر بين الامرين بل غاية ما أقمته شاهداً على أن لا تعاصر بينهما في الفعلية، وهذا ليس قرينة على نفي تعدد المطلوب.

إذن فالقرائن التي استشهد بها المحقق النائيني على أن الأمر بالقضاء أمر جديد لم ينهض منها إلا قرينة واحدة ، وهي: إسناد الأمر للقضاء بالفوت.

الاتجاه الثالث: ما ذهب اليه السيد الإمام (قده) في كتاب (الخلل): سلمنا أن ظاهر الأدلة أن الامر بالقضاء امر جديد لكن هل موضوعه الفوت كما ذهب اليه النائيني أو أن المستفاد من الادلة أن موضوع الامر بالقضاء ترك الصلاة في الوقت لا عنوان الفوت؟ فنذكر الأدلة، وهي روايات على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما دلّ على أن ترك الصلاة، والتي استند إليها السيد الإمام أن موضوع الأمر بالقضاء هو ترك الصلاة. قال: بان ظاهر الروايات التي وردت في من نسي الصلاة يقضي، ظاهرها أن الموضوع ترك الصلاة. وهي عدة روايات:

الرواية الاولى: صحيحة زرارة (حديث1، باب1 من أبواب قضاء الصلوات) عن ابي جعفر (ع): سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها؟ قال (ع): يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها في ليل أو نهار). لكن هذه الرواية وإن ذكرت في الوسائل مجردة عن الذيل لكنها ذكرت مع الذيل في (الباب الثاني الحديث 3)، غاية ما في الأمر في (الباب الاول) رواها عن الشيخ وهنا رواها عن الكليني، وهي: صحيحة زرارة عن ابي جعفر (ع): (أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها؟ فقال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار فإذا دخل وقت الصلاة ولم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت، وهذه أحق بوقتها، فليصلها فإذا قضاها فليصل ما فاته، مما قد مضى ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها). فإن قلنا بأن هذه الرواية في مقام بيان موضوع القضاء، فإن ظاهر ذيلها أن موضوع القضاء هو الفوت ولا أقل من الإجمال؟ نعم إذا قلنا أنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة وهي تحديد موضوع القضاء، وإنما هي في مقام بيان إذا تزاحمت الأدائية والقضائية قدمت الأدائية. الرواية الثانية: (حديث 2 باب1)، صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع)، قال: (أنه سئل عن رجل دخل وقت الصلاة ... فنسي أن يصلها حتى ذهب وقتها، قال: يصليها). ولم يقل يصلي ما فاته. وهنا ذكرنا صاحب الوسائل ايضاً من دون ذكر الذيل. وتمامها في الوسائل (باب6، حديث3) عن أبي جعفر (ع): (أنه سأل عن رجل دخل وقت الصلاة وهو في السفر فأخر الصلاة حتى قدم وهو يريد أن يصليها إذا قدم إلى أهله فنسي حين قدم إلى أهله أن يصليها حتى ذهب وقتها؟ قال: يصليها ركعتين صلاة المسافر، لأن الوقت دخل وهو مسافر كان ينبغي ان يصليها عند ذلك). وظاهر أنها ليس في مقام بيان تحديد الموضوع وإنما هي في مقام بيان التطابق بين المقضي والأداء، أن يقضي بالكيفية التي طولب بها أداءاً.

الرواية الثالثة: موثقة سماعة ابن مهران (حديث5، باب1): (قال: سألته عن رجل أن يصلي الصبح حتى طلعت الشمس، قال: يصليها حين يذكرها فإن رسول الله (ص) رقد عن صلاة الفجر حتى طعلت الشمس، ثم صلاها حين استيقظ ولكنه تنحى عن مكانه ذلك ثم صلى). وهي بقطع النظر عن ذيلها، قال: يصليها حين يذكرها. ولم يذكر أن موضوع القضاء هو الفوت. وهي ليس في مقام بيان تحديد الموضوع.

الطائفة الثانية: وهي عدة روايات: الرواية الأولى: صحيحة زرارة (حديث1 باب2) عن أبي جعفر (ع)، أنه قال: (أربع صلوات يصليها الرجل في كل ساعة: صلاة فاتتك فمتى ذكرها أديتها). الرواية الثانية: صحيحة زرارة (باب6، حديث1): (قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر، قال: يقضي ما فاته كما فاته إن كانت صلاة السفر اداءها في الحضر مثلها، وإن كانت صلاة الحضر فليقض في السفر صلاة الحضر كما فاتته). فهل يستفاد منها بيان أمرين: الاول: أن المقضي كالمطلوب أداءاً من حيث الكيفية. الثاني: أن موضوع القضاء الفوت. لأن قال يقضي ما فاته كما فاته، فهو في العبارة الأولى ارشد ان موضوع القضاء الفوت، وفي العبارة الثاني ارشد إلى لزوم التطابق. فقد يقال بأن هذه الروايات ظاهرة في أن موضوع القضاء هو الفوت وإلا لما كان لذكر العنوان مبرر.

ولكن قد يجاب عن ذلك: أن ظاهر هذه الروايات في مقام بيان حكم المماثلة بين المقضي وبين المطلوب أداءاً.

وقد أفاد سيدنا الخوئي أن ظاهر قول زرارة: (رجل فاتته صلاة)، أن المركوز في ذهن زرارة أن موضوع القضاء هو الفوت، والإمام عندما اخذ الفوت في الجواب فقد أقره على مرتكزه وبيّن حكم المماثلة أو أن المطلوب في القضاء المماثلة. ولكن قد يقال أيضاً، أن قوله زرارة (رجل فاتته صلاة من صلاة السفر) ما هو إلا تعبير عرفي عن من لم يؤد صلاة السفر لا أن هذا شاهد على أن في مرتكزه الفقهي ان موضوع القضاء هو الفوت.

فالنتيجة: لم يظهر لنا بدلالة واضحة أن موضوع القضاء هو الفوت، أو أن موضوع القضاء هو عدم الصلاة في الوقت،

ولكن على فرض أن الطائفة الأولى قد دلّت على أن موضوع القضاء الترك، وأن الطائفة الثانية قد دلت على أن موضوع القضاء هو الفوت، فإذا تلقى الفقيه هاتين الطائفتين، فأمامه ثلاثة طرق: إما ان يحمل ما دل على اعتبار الفوت على أنه بيان مصداق من مصاديق ترك الصلاة، لان ترك الصلاة قد يكون عمديا وقد يكون فوتا، فهو بيّن مصداق فإذا ورد في الأدلة عنوان عام وعنوان خاص فإن العرف قد يحمل العنوان الخاص على بيان مصداق شائع، لا أنه في مقام بيان تحديد الموضوع، فيجمع بين الطرفين بذلك وأن موضوع وجوب القضاء الترك وإنما ذكر الإمام الترك كأحد المصاديق الشائعة.

أو نقول بأن هنا حكمان وموضوعان، فأي مانع من أي يقال بأنه ما دام الحكم المفاد بهذه الروايات حكماً انحلالياً وهو وجوب القضاء في كل ترك أو في كل عدم فبما أنه حكم انحلالي فمعنى ذلك أن هناك احكام عديد بتعدد الفروض فلا مانع من ان يكون وجوب القضاء في بعض الموارد موضوعه من ترك أو من ترك نسياناً، وفي بعض الموارد موضوعه الفوت، خصوصاً وأن بين الترك وبين الفوت عموم من وجه.

نعم، لو كان بين العنوانين عموم وخصوص مطلق بأن يكون الفوت أخص مطلقاً، فيقال حينئذٍ لازم تعدد الحكم لتعدد الموضوع أن من ترك الصلاة نسيانا فهناك وجوبان في حقه، وجوب القضاء لأنه ترك نسيانا، ووجوب القضاء لأنه فاتته الصلاة، فهناك وجوبان فعليان في حقه، حيث إننا أخذنا في كل من العنوانين بأصالة الموضوعية، أن للترك نسيانا موضوعية، وللفوت موضوعية، فمقتضى إجراء اصالة الموضوعية في كل من العنوانين أنهما إذا اجتمعا أصبحا هناك وجوبان فعليان في حق من اجتمع فيه العنوانان، وهذا غير محتمل، كما ذكره الأصوليون في الجمع بين المطلق والمقيّد الشموليين بهذه النكتة، فقالوا: لو عندنا دليلان، الاول يقول: لا تشرب المسكر، والثاني يقول: لا تشرب الخمر. فلو أخذنا بظاهر الدليلين ان هناك حكمين حكم موضوعه المسكر، وحكم موضوعه الخمر، لازم ذلك أنه في الخمر تترتب حرمتان فعليتان لأن هذا مقتضى اصالة الموضوعية في عنوان الخمر أن للخمر مدخلية في الحرمة، فإما أن ترفعوا اليد عن أصالة الموضوعية، وهذا خلاف الظاهر، وإما أن تقولوا بأصالة الموضوعية وبقاء الحكم الانحلالي على ما هو عليه، فلازم ذلك ان في الخمر حرمتين، وهذا مما لم يلتزم به أحد. إذن بهذه القرينة (مقتضى أصالة الموضوعية الأول إلى ما لا يلتزم به أحد) حمل المطلق على المقيد فيقال لا حرمة إلا للخمر، أو رفع اليد عن اصالة الموضوعية بان يقال الخمر لا موضوعية له، ويعد الاول هو الأوفق بالمرتكزات العرفية، فكذلك الأمر في المقام، لو فرضنا أن بين الفوت وبين الترك عموم وخصوص مطلق، فيأتي هذا الكلام، ان يقال مقتضى أصالة الموضوعية في الفوت أن من ترك نسياناً اجتمع فيه موضوعان، ومقتضى اجتماع الموضوعين فعلية وجوبين وهذا مما لم يلتزم به أحد، فإما أن ترفعوا اليد عن اصالة الموضوعية وهو خلاف الظاهر، أو تحملوا المطلق على المقيد، فتقولون موضوع وجوب القضاء الفوت، وهو اوفق بالمرتكزات.

### 057

هنا عدة بحوث:

**البحث الأول:** فيما هو المستظهر إثباتاً، من دليلي الأمر بالمؤقت والأمر بالقضاء، فهل المستفاد من دليل الامر بالقضاء أن موضوعه الترك أو أن موضوعه الفوت، فإذا فرضنا تمامية الروايات على أن موضوع القضاء الترك، وأن موضوع القضاء الفوت، فحينئذٍ لابد من ملاحظة النسبة بين الموضوعين، هل ان النسبة بين الموضوعين المساواة في الصدق، أو أن النسبة بينهما العموم من وجه، أو أن النسبة العموم والخصوص المطلق. فإن كانت النسبة بين العنوانين المساواة، أي كل مورد صدق عليه عنوان الترك صدق عليه عنوان الفوت والعكس، فلابد من حمل أحدهما على الآخر بالقرينة، وإلا تصبح الأدلة مجملة.

وإن كانت النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، بأن يكون الترك مما يحصل وإن لم يحصل فوت، كما لو ترك متعمداً وأن الفوت قد يحصل وإن لم يحصل ترك، كما لو أتى بالصلاة بتمام أجزائها وشرائطها بنظره، ثم تبين عدم مطابقته للواقع، فصدق الفوت وإن لم يصدق الترك. فحينئذٍ إذا كان بين العنوانين عموم من وجه فلا مانع من الالتزام بأنه إذا اجتمع العنوانان في الصدق بأن صدق في فرض معين أنه ترك وأنه فوت، فيلزم من ذلك اجتماع وجوبين لكن هذين الوجوبين لهما امتثال واحد، حيث إن التداخل بينهما قهري وليس اختيارياً وبالتالي يلتزم بأن هناك وجوبين لهما امتثال واحد ولهما عصيانان وعقوبة مؤكدة.

**أما اذا كان بين العنوانين عموم وخصوص مطلق**، بأن يقال إن عنوان الفوت أخص مطلقاً من عنوان الترك، فتدخل المسألة في الكبرى الأصولية وهي إذا ان المطلق والمقيد شموليين، فهل يحمل المطلق على المقيد. كما إذا قال في دليل: أكرم العالم، وقال في آخر: أكرم الفقيه. فهل يحمل أكرم العالم على الفقيه، أو قال في دليل: لا تشرب المسكر، وقال في دليل: لا تشرب الخمر. فهل يحمل الاول على الثاني أو لا؟ حيث أفيد في حمل المطلق على المقيد الشموليين: من أنهما إذا كانا متنافيين حمل المطلق على المقيد كما إذا قال: اكرم العالم ولا تكرم الفاسق منهم، فهنا يحمل المطلق على المقيِّد، لتنافيهما في اللسان، أما إذا كانا مثبتين: أكرم العالم، واكرم الفقيه. فالمدرسة المشهورة هي عدم حمل المطلق على المقيد، إلا بناء على مفهوم اللقب واللقب لا مفهوم له، فيلتزم بأن لكل عالم وجوباً للإكرام، وذكر الفقيه من باب مزيد الاهتمام، وكذلك الامر في المقام حيث إن عندنا أمراً بالقضاء في كل ترك، وأمراً بالقضاء في كل فوت، فيقال بأن الموضوع هو الترك وذكر الفوت من باب مزيد الاهتمام أو المصداق المتعارف،

ولكن هناك مدرسة أخرى تحمل المطلق على المقيد الشموليين لنكتة أخرى، وهي: مقتضى أصالة الموضوعية في العنوان الوارد في المقيِّد أن له دخلاً في الحكم. فعندما قال: لا تشرب المسكر، وقال: لا تشرب الخمر، فإن ظاهر قوله لا تشرب الخمر، أن للخمر موضوعية، فهذا مقتضى اصالة الاحترازية في العنوان، وأصالة الموضوعية في العنوان، أن للخمر موضوعية، فحمله على المصداقية وبيان الفرد الشائع خلاف أصالة الاحترازية في العنوان. إذن مقتضى أصالة الاحترازية في العنوان أن يقال: هل يحتمل في الخمر حرمتان: حرمة من باب كونه خمراً، لأن للخمر دخالة، وحرمة من باب كونه مسكراً لأن المطلق انحلالي، فيدل على حرامات عديدة بعدد الأفراد، فهل يحتمل ذلك أم لا؟ فإن قيل: يحتمل ذلك، بأن في الخمر حرمتين، وأن المكلف لو شرب الخمر فقد ارتكب معصيتين. قلنا: إذن لا موجب لحمل المطلق على المقيد، حيث نلتزم أن في كل مسكر حرمة وفي الخمر حرمة . فقد تحفظنا على أصالة الموضوعية في العنوان، واثبتنا حرمة أخرى لهذا العنوان غير الحرمة الإنحلالية لكل مسكر. وإذا قيل: بحسب المرتكزات الفقهية لا احتمل التعدد وأن هناك حرمتين، بل هي قطعاً حرمة واحدة. إذن فما دام محتفظاً على أصالة الموضوعية ولا ترفع اليد عنها، ومن جهة أخرى لا تحتمل إلا حرمة واحدة، فمقتضى ذلك لا محالة حمل المطلق على المقيّد، وأن الحكم المشرَّع منذ البداية هو حرمة الخمر لا غير. فكذلك الامر في (أكرم العالم، واكرم الفقيه) وكذلك في محل كلامنا: (اقض ما تركت، أو أقض ما فات منك). فإنه يقال: هل يمكن رفع اليد في اصالة الاحترازية في عنوان الفوت أم لا. فإن قال يمكن بأن احمله على المصداق وأن هذا هو المصداق الشارع فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، وإن قال لا يمكن بل ظاهر الاحترازية أن للفوت دخلا في وجوب القضاء.

فنأتي إلى: النقطة الثانية: فهل تحتمل بحسب مرتكزاتك أن هناك وجوبين، وأنه إذا حصل فوت للصلاة فهناك وجوبان للقضاء، وجوب بعنوان الفوت، لأن للعنوان موضوعية، ووجوب بعنوان الترك الذي هو موضوع الحكم الانحلالي، غاية ما في الباب أن هذين الوجوبين لهما امتثال واحد قهراً، لأنه متى ما قضى الصلاة صدق على هذه الصلاة القضائية أنها قضاء ما فات وأنها قضاء ما ترك فيحصل التداخل القهري. وإن اصر فقط ارتكب معصيتين. فإن قال شخص احتمل ذلك.

قلنا: إذن لا موجب لحمل المطلق على المقيد، وإن قال لا احتمل. إذن فإذا لم تحتمل فحينئذ مقتضى أصالة الموضوعية من جهة وعدم احتمال تعدد الوجوب من جهة أخرى هو حمل المطلق على المقيد، وأن موضوع وجوب القضاء من بدل الأمر هو الفوت.

**المبحث الثاني:** على فرض أن موضوع وجوب القضاء هو عنوان الفوت، فحينئذٍ يقع البحث، هل أن عنوان الفوت عنوان وجودي، أم عنوان عدمي. فهنا محتملان: **المحتمل الأول:** أن عنوان الفوت عنوان بسيط انتزاعي كعنوان العمى بالنسبة لعدم البصر. حيث إن عدم البصر ممن له قابلية البصر منشأ لانتزاع عنوان العمى، إلا أن عنوان العمى عنوان انتزاعي بسيط، عدم البصر منشأ لانتزاعه، أو أنه نظير عنوان ما ترك {**لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ**}، (للرجال نصيب ما ترك)، فهل أن عنوان ما ترك له موضوعية؟ أو أن عنوان (ما ترك) مشير لنفس الأموال لنفس الأموال التي كان يملكها الميت حين موته. وتطبيق ذلك على المقام: فهل أن عنوان الفوت كعنوان العمى، فنقول: عدم الاتيان بالصلاة في وقتها المقرر لها منشأ لانتزاع عنوان الفوت كانتزاع العمى من عدم البصر، فهو عنوان انتزاعي، او أن عنوان الفوت مشير إلى نفس عدم الإتيان بالصلاة، كمشيرية عنوان (ما ترك) لنفس الاموال التي كان يملكها الميت حين وفاته.

فإن قلنا بالمحتمل الاول: وهو الذي استظهره النائيني والسيد الخوئي، أن عنوان الفوت بسيط منتزع من عدم الإتيان بالصلاة، فقالوا بأن استصحاب عدم الإتيان بالصلاة إلى حين انتهاء الوقت لا يثبت عنوان الفوت، لأنه من إثبات العنوان المنتزع بجريان الاستصحاب في منشأ انتزاعه، أفهل رأيت فقيهاً يجري استصحاب عدم البصر لإثبات العمى!. فلو ولد طفل وشككنا بأن هذا الطفل أعمى أم لا؟ فهل باستصحاب عدم البصر الذي كان ثابتاً له عندما كان علقة أو مضغة إلى الآن، فهل باستصحاب عدم البصر يثبت عنوان العمى؟ أم يقال بأن هذا أصل مثبت. ولعلّه قد يقال: حتى لو كان عنواناً بسيطاً منتزعاً إلا أنه يثبت من باب خفاء الواسطة. ونمثل لذلك: في استصحاب عدم التذكية لإثبات آثار الميتة، حيث إن النجاسة وعدم صحة الصلاة، موضوعها عنوان الميتة، الميتة نجسة، الميتة لا تصح الصلاة فيها، ولا ندري أن هذا الجلد مذكى أو غير مذكى. فهل استصحاب عدم التذكية إلى الآن يثبت موضوع النجاسة وحرمة الصلاة؟

فقد قال السيد الخوئي لا يثبت، لأن عنوان الميتة عنوان وجودي بسيط، وعنوان التذكية عنوان عدمي، وإن كان هو منشأ لانتزاعه، لكن استصحاب عدم التذكية لا يثبت أنه ميتة فلا يترتب عليه أثر النجاسة وحرمة الصلاة.

وبالتالي لو أن الدجاج وضع في إناء فيه ماء ليطبخ وتغير لونه، وشككنا حينها هل أن الدجاج كان مذكّها أم لم يكن؟ فيقول السيد الخوئي (قده): استصحاب عدم تذكيته لا يثبت أنه ميتة، وحيث إنه لم يثبت أنه ميتة لم يثبت نجاسة هذا الدجاج وحيث إنه لم تثبت نجاسته يجوز شرب ماءه المطبوخ به.

ولكن هنا من يقول بأن الواسطة خفية، بمعنى أن عدم ترتيب آثار الموت على ما ليس بمذكى بالاستصحاب يعد بنظر العرف نقضاً لليقين بالشك، لأجل خفاء الواسطة بينهما، فاستصحاب عدم التذكية موجب لترتيب آثار النجاسة وحرمة الصلاة. فتأمل.

**المحتمل الثاني**: أن عنوان الفوت مشير للعدم، فهذا المحتمل الثاني يتصور على نحوين:

**النحو الأول**: أن المشار إليه العدم المركب؟ أو أن المشار اليه العدم المركب؟ أو أن المشار إليه العدم المقيَّد؟ العدم المركب: يعني عدم الصلاة ومضي الوقت. فهنا مركب من جزأين. أو أنه عدم مقيد: عدم الصلاة المتقّيد في الوقت، أي عدم الصلاة في الوقت، لا عدم الصلاة ومضي الوقت. فعندنا نحوان: فإن قلنا بالنحو الأول، أن المشار إليه عدم مركب وهو عدم الصلاة ومضي الوقت. فيقال احرز احد الجزأين بالوجدان، والجزء الآخر محرز بالاستصحاب، استصحاب عدم الصلاة إلى الآن. وبتنقيح الموضوع المركب بالاصل وبالوجدان يكون وجوب القضاء فعلياً. او نقول بالنحو الثاني، أي ان المستفاد من الأدلة هو عدم الصلاة في الوقت، عدم الصلاة المتقيد بالوقت، لا عدم الصلاة فقط.

**النحو الثاني**: أن المشار اليه عدم مقيد، أي عدم الصلاة في الوقت. وهذا النحو الثاني له نوعان: النوع الأول: أنه عدم نعتي. النوع الثاني: أنه عدم محمولي. أي هل أن هذا العدم مفاد ليس الناقصة؟ أو مفاد ليس التامة؟. كما ذكروا في عدم القرشية، المرأة التي ليست قرشية تحيض إلى الخمسين، ولا نعلم أن المرأة التي رأت الدم بعد الخمسين، هل قرشية فتعبره حيض؟ أو غير قرشية فتعبره استحاضة؟ فهل (ليس) هنا تامة أو ناقصة، يعني هل أن الموضوع لانقضاء الحيض إلى الخمسين هو عدم القرشية في نفسه أو عدم القرشية بما هو وصف للمرأة. هل أن مفاده مفاد ليس الناقصة فيكون الموضوع عبارة عن الاتصاف بالعدم. اتصاف المرأة بعدم القرشية، كاتصافها بالقرشية.

أو أن الموضوع عدم الإتصاف لا الاتصاف بالعدم، مفاد ليس التامة، يعني عدم القرشية في نفسه لا بما هو وصف للمرأة. وبحث استصحاب العدم الازلي، مبني على ذلك، فإن قلنا بأن العدم المأخوذ في المقام عدم محمولي، يعني ليست تامة، يجري استصحاب العدم الأزلي، فإن هذه المرأة عندما لم تكن موجودة لم تكن قرشية فنستصحب عدم القرشية الذي كان ثابتاً قبل وجودها.

وأما إذا قلنا بأن العدم عدم نعتي وهو مفاد ليس الناقصة فليست له حالة سابقة. لأنه قبل أن توجد المرأة لا يوجد لنا اتصاف بعدم القرشية لعدم موضوعه، وبعد أن وجدت لا ندري ان هذا الاتصاف حصل أم لم يحصل، إذن اتصاف المرأة بعدم القرشية على نحو مفاد ليس الناقصة لم تحرز له حالة سابقة فلا يجري فيه استصحابه.

وكذلك الكلام هنا فهل هذا العدم عدم محمولي، يعني موضوع القضاء مفاد ليس التامة الذي هو عبارة عن العدم المحمولي ألا وهو عدم الصلاة في الوقت في نفسه ولو لأجل أن الوقت لم يدخل. حيث أنه قبل مجيء الوقت يصدق الصلاة في الوقت. فيصح حينئذ استصحابه إلى حين الانتفاء. أما إذا قلت أن المنظور هو النوع الثاني أي العدم النعتي، أي اتصاف العدم بكونه في الوقت، أي الموضوع لوجوب القضاء اتصاف الصلاة بكونها في الوقت، فهذا ليست له حالة سابقة، إذ قبل دخول الوقت فهذا العدم منتفٍ بانتفاء موضوعه لأنه عدم نعتي، وبعد دخول الوقت لا نحرز ذلك، إذ لعله صلى من أول دقيقة.

**فإن قلت**: حتى على فرض أنه عدم نعتي ومفاد ليس الناقصة، لكن قطعاً في أول ثانية من الوقت لم يكن يصلي فيها، فحيث مرّت ثانية التفت إلى دخول الوقت صدق فيها عدم الصلاة في الوقت على نحو الإتصاف فنستصحب ذلك العدم.

**نقول:** حتى لو قلنا بأنه مرّت ثانية اتصف فيها العدم بكونه في الوقت فهذا ليس موضوعاً للقضاء، بل موضوع القضاء هو العدم المتصف بكونه في تمام الوقت لا العدم المتصف بكونه في الوقت ولو في الجملة، فاستصحاب العدم في الوقت الأول لا يثبت العدم في تمام الوقت.

### 058

وصل الكلام، إلى أنه إذا قلنا أن موضوع وجوب القضاء هو عنوان الفوت، وقلنا إن عنوان الفوت عنوان عدمي، فهل يمكن استصحاب عدم الامتثال أو استصحاب عدم الإتيان بالصلاة في تمام الوقت، إثبات عنوان الفوت، أم لا.

فقد ذكر في كلمات الأعلام حتى لو قلنا بأن الفوت عبارة عن امر عدمي، ولكن ما هو حد ذلك الأمر العدمي؟ فإن هنا محتملات ثلاثة:

**المحتمل الأول**: أن المراد بالفوت عدم الصلاة في الوقت، بحيث يكون الوقت قيداً للمنفي لا قيداً للنفي، فكأنه قال: موضوع وجوب القضاء: الصلاة المؤقتة لم يؤت بها، فالوقت قيد في الصلاة المنفية وليس قيداً في النفي. الصلاة المؤقتة لم تحصل لا أن عدم الصلاة حصل في الوقت، بل موضوع القضاء أن الصلاة المؤقتة بوقت لم تتحقق. فهل هذا المحتمل تام، وهو أن موضوع وجوب القضاء عدم محمولي وليس عدماً نعتياً، لكنه عدم الصلاة المؤقتة، لأننا لو أرجعنا القيد للعدم لصار عدما نعتياً، لو قلنا بأن موضوع وجوب القضاء عدم الصلاة الذي كون في الوقت، سواء جعلنا في الوقت قضية ظرفية أو قضية مشروطة، فلا فرق، فالعدم الذي في الوقت ليس له حالة سابقة. أنه لو كان الموضوع لوجوب القضاء العدم النعتي يعني العدم الذي حصل في الوقت، سواء كانت على نحو القضية الظرفية أو المشروطة فهذا العدم ليست له حالة سابقة كي يستصحب. إذن من أجل تحويله إلى عدم محمولي لابد أن نرجع في الوقت، للمنفي لا للنفي، فنقول: موضوع وجوب القضاء عدم صلاة هي تلك الصلاة في الوقت، فكأننا قلنا الصلاة المقيدة بالوقت لم تحصل. فهذا المحتمل هو موضوع وجوب القضاء؟ ليس كذلك، لأن عدم الصلاة المؤقتة يصدق حتى قبل دخول الوقت، فإنه حت قبل دخول وقت الزوال يصدق الآن أن الصلاة المؤقتة ليست حاصلة وهذا قطعاً ليس موضوعاً لوجوب القضاء، فليس موضوع وجوب القضاء العدم المحمولي بهذا النحو وهو عدم الصلاة المتقيدة بالوقت لصدقه على ذلك حتى قبل دخول الوقت.

**المحتمل الثاني**: أن المراد بالفوت، العدم، لكن كما أفاد المحقق الحائري في كتاب الصلاة: أن الفوت ليس كل عدم، فلو كان الإنسان مغمى عليه أو مجنوناً فهل يصدق على عدم الإتيان بصلاته في الوقت أنه فاتته الصلاة؟! فإن هذا خارج موضوعاً لأنه اساساً ليس مكلفاً حتى يقال فاتته الصلاة، فليس موضوع وجوب القضاء عدم الصلاة في تمام الوقت ولو كان ذلك العدم لأجل جنون أو اغماء مما يرفع أصل التكليف.

إذن هو عدم خاص، وهو عدم الفعل المشتمل على مصلحة تقتضي الإتيان به الى تمام الوقت، وهذا لا يصدق الا في حق من كان مكلفا بالصلاة فإن المكلف بالصلاة تكون الصلاة في حقه مشتملة على مصلحة تقتضي الإتيان بها إلى تمام الوقت أو ما بين الحدين الزوال والغروب، لا كل عدم، وهذا العدم مما كان مكلفا يمكن إثباته بالاستصحاب، فإن المكلف لو شك بعد خروج الوقت انه صلى أم لم يصل فيمكنه استصحاب عدم الصلاة المشتملة على مصلحة تقتضي الإتيان بها بين الحدين، فيجري ذلك العدم، ويثبت بذلك وجوب القضاء.

لكن السيد الامام (قده) في كتاب (الخلل) ناقش شيخه أستاذه المحقق الحائري، بأن العرف لا يرى عنوان الفوت عبارة عن نفس العدم، بل يراه عبارة عن الذهاب، فلا يقال فات عليه الا إذا ذهب منه، لا أن عنوان الفوت مجرد الصلاة المشتملة على الملاك، وإنما الفوت عبارة عن ذهاب الصلاة المشتملة على الملاك عليه، فإن مجرد عدمها ليس فوتاً بل ذهابها عليه يقال أنه فوت.

ولا يبعد ما ذُكِر إذا تعدينا للفوت بكلمة (على) فلا يقال فات عليه، إلا إذا ذهبت منه وهذا فيما لو كان في صدد الإتيان بها لكنها فاتت عليه. أما إذا لم نتعد بكلمة (على) فهل يصدق فوت الصلاة في نفسه، أم لا يصدق؟ أي هل يصدق فوت الصلاة على ترك الإتيان بها في الوقت؟ فنقول الصلاة فاتت، لأنه لم يكن بصدد الإتيان بها، ومع ذلك هل شك اليوم أم لم يصل؟ فمثل هذا وإن لم يصدق عليه أن الصلاة فاتت عليه أي ذهبت منه، لكن هل يصدق الفوت على الصلاة نفسها؟ فيقال يصدق الفوت بمجرد ترك الصلاة المشتملة على مصلحة تقتضي الإتيان بها بين الحدين.

**المحتمل الثالث:** أن يقال لو سلّمنا أن الفوت أمر عدمي، لكن هل هو العدم المسبب أو هو العدم السبب؟ بيان ذلك بالمثال: يقال عرفاً: عدم طلوع الشمس سبب لعدم دخول النهار، فيصح أن يقال: حيث لم تطلع الشمس لم يدخل النهار، فالثاني مترتب على الاول وإن كان كلاهما عدم لكن الثاني عدم مسبب عرفا عن الاول فحتى لو سلمنا معكم أن الفوت عبارة عن العدم فهل هو عدم سببي أو مسبيبي؟ أي هل يقال: ترك الصلاة ففاتت منه أو يقال فاتت الصلاة فتركها؟

فإذا كان العرف مع الأول: ترك الصلاة ففاتت، أو لم يصل ففاتت، فهذا شاهد على ان الفوت عدم مسبب، وليس نفس العدم السببي. فلأجل ذلك لا يجري الاستصحاب فيه أيضاً، فإن استصحاب عدم الإتيان بالصلاة المشتملة على ملاك يقتضي الإتيان بها بين الحدين لا يثبت الفوت، وإن كان الفوت أمراً عدمياً لأنه عبارة عن العدم المسبب إلا من باب خفاء الواسطة. تمّ الكلام في بحث (إمكان إثبات وجوب القضاء باستصحاب عدم الامتثال).

**مسألة للبحث والنقاش:** (نحن قلنا إن استصحاب عدم الإتيان بالصلاة إلى تمام الوقت لا يثبت الفوت حتى لو كان الفوت أمر عدمي. المحقق الإيرواني نقض نقضاً على الفقهاء القائلون بذلك، فقال: افترضوا ان المكلف شك في أثناء الوقت، أي أن المكلف قبل خروج الوقت بنصف ساعة مثلاً شك هل صلى أم لا؟ فقطعاً يجري استصحاب عدم الامتثال ويترتب عليه وجوب الأداء، فلو أجرى استصحاب عدم الامتثال فوجب عليه الأداء فلم يصل وانتظر إلى يخرج الوقت، فلما خرج الوقت استصحاب عدم الامتثال بين الحديث لا يثبت عنوان الفوت فلا يجب القضاء. فمقتضى كلامكم: أن استصحاب عدم الإتيان بالصلاة بين الحديث لا يثبت وجوب القضاء لأنه لا يثبت عنوان الفوت، بينما لو شك وهو في الوقت فإن مقتضى استصحاب عدم الامتثال وجوب الأداء. ففي مثل هذا المكلف الذي استصحب فوجوب عليه الأداء فلم يمتثل فانتظر حتى خروج الوقت لا يجب عليه القضاء، وهذا من المستبشع لدى المرتكز المتشرعي، أن يقال أن هذا المكلف كان يجب عليه الاداء لكن لما عصى فخرج الوقت لم يجب عليه القضاء. فإمّا أن تقولوا إن الاستصحاب لا يجري في كلتا الصورتين وهذا مخالف لما هو المسلّم، وإمّا أن تقولوا يجري الاستصحاب في كلتا الصورتين فهو خلاف ما تصرّون عليه من أن استصحاب عدم الإتيان بين الحديث لا يثبت الفوت، فلا يجب القضاء. وأما التفصيل بين الاستصحابين فمستنكر لأن لازم هذا التفصيل أن يقال أن هذا المكلف لا يكلف يجب عليه الأداء لكن يجب عليه القضاء).

**المبحث الثالث:** على فرض الشك هل أن وجوب الصلاة المؤقتة بنحو وحدة المطلوب أم بنحو تعدد المطلوب، أي هل أن الأمر بالصلاة ما زال باقياً أو ارتفع بانقضاء الوقت. فهل يجري استصحاب الوجوب أم لا؟ لأننا نحتمل أن الأمر بالصلاة المؤقتة كان كان على نحو تعدد المطلوب وحيث ارتفع مطلوب وهو الصلاة في الوقت فبقي المطلوب الآخر وهو وجوب أصل الصلاة، فهل يجري استصحاب الوجوب أم لا؟ وهنا فروض لاستصحاب الوجوب: **الفرض الأول:** استصحاب شخص الوجوب الذي صار فعلياً في حق المكلف في أثناء الوقت، بدعوى ان الوقت من الحالات بنظر العرف لا من المقومات، والا لو كان الوقت من المقومات قطعاً لا يجري الاستصحاب لعدم إحراز المتيقن والمشكوك، لكن نفترض ان مضي الوقت من الحالات، فنقول: مقتضى كون مضي الوقت من الحالات ان شخص الوجوب الذي كان فعلياً في أثناء الوقت باقٍ بالاستصحاب، ولكن هذا ليس صحيحاً جزماً، لأن شخص الوجوب قطعاً انتفى، حتى لو كان الوقت على نحو القضية الظرفية، حيث أن الظرف من المشخصات، أي كما يتشخص الوجوب بقيوده، يتشخص بظرف فعليته أيضاً، وحيث انقضى الوقت سواء كان قيداً أو ظرفاً فإن الوجوب الذي تشخص به قطعاً ارتفع فلا مجال لاستصحابه.

**الفرض الثاني**: أن نستصحب الاتصاف، فنقول: الصلاة بما هي صلاة اتصفت بوجوب، فنحن نستصحب شخص ذلك الاتصاف إلى فرض الشك بعد الوقت. **وهذا يرد عليه**: بأن ما هو ظاهر الأدلة أن معروض الإتصاف هو الصلاة المؤقتة لا ذات الصلاة كي يقال ذات الصلاة اتصفت بالوجوب فهي ما زالت كذلك، فإن المحرز هو اتصاف الصلاة المؤقتة بالوجوب ولم نحرز إتصاف ذات الصلاة.

**الفرض الثالث:** أن نستصحب كل الوجوب، من باب استصحاب الكلي من القسم الثالث، فيقال: قطعاً حصل وجوب في اثناء الوقت وهو مردد بين فرد مقطوع الارتفاع وهو شخص الوجوب الذي حصل في الوقت، وبين فرد مشكوك الحدوث، وهو الوجوب الطويل الذي يمتد لما بعد الوقت، لأننا نشك في حدوثه، وبما أننا نحتمل مقارنة الثاني للأول، لأن الشيخ الأعظم (قده) يرى أن استصحاب الكلي من القسم الثالث يجري إذا كان الفرد الثاني مما يحتمل مقارنته للأول، ونحن نحتمل مقارنة وجوب أصل الصلاة لوجوب الصلاة المؤقتة، ووجوب المؤقتة قد ارتفع فبقي الأول. إذن هذا المبنى محل خلاف. **الفرض الرابع:** استصحاب الكلي من القسم الثاني. كاستصحاب الكلي المردد بين الفرد القصير والطويل. فكما أنه لو حصلت من المكلف رطوبة وبلل مشتبه فتوضأ وبعد الوضوء شك هل أن ذلك البلل كان بولاً فقد ارتفع أم أنه كان منياً فما زال باقياً، فإن استصحاب كلي الحدث هنا استصحاب من القسم الثاني المردد بين فرد قصير وهو الحدث الاصغر وحدث طويل وهو الحدث الأكبر. يأتي التفصيل في المطلب.  **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 059

**الفرض الرابع:** استصحاب كلي الوجوب من القسم الثاني.

**وبيانه:** إنه إذا شك المكلف بعد خروج الوقت في أنه أتى بالصلاة أم لا، واحتمل أن موضوع وجوب القضاء الفوت، بمعنى أن الأمر بالصلاة المؤقتة كان على نحو وحدة المطلوب فارتفع بخروج الوقت ويحتمل أن الأمر بالصلاة المؤقتة كان على نحو تعدد المطلوب، وأن الأمر بها ما زال باقياً، فمع هذين الاحتمالين ذكر سيد المنتقى في (ج2) بأن الصحيح جريان الاستصحاب من باب استصحاب الكلي من القسم الثاني. وذلك لتردد الوجوب بين الوجوب الضمني والوجوب الاستقلالي، فإن وجوب الصلاة في الوقت أي وجوب التقيّد وهو تقيّد الصلاة بالوقت وجوب ضمني، بينما وجوب ذات الصلاة مع غمض النظر عن التقيّد وجوب استقلالي، ونحن تيقنا بطبيعي الوجوب الأعم من كونه وجوباً ضمنيا أي على نحو وحدة المطلوب، أو كونه وجوباً استقلالياً أي على نحو تعدد المطلوب، فحيث حصل يقين في طبيعي الوجوب نستصحب ذلك الطبيعي لما بعد الوقت،

فالمقام نظير من صدر منه بلل مردد بين الحدث الأصغر والأكبر فتوضأ، فإنه بعد وضوءه حيث يشك هل أن الحدث الذي حصل كان من الحدث الاصغر فقد ارتفع أم من الحدث الأكبر فهو ما زال باقياً، فإنه يجري استصحاب كلي الحدث ويترتب عليه وجوب الغسل.

كذلك في المقام، لا ندري أن الفرد الذي حصل من الوجوب هل هو الفرد الضمني وهو ما كان على نحو وحدة المطلوب فقد ارتفع، أم الذي حدث من الأول هو الفرد الاستقلالي وهو ما كان على نحو تعدد المطلوب فما زال باقياً، فيجري استصحاب طبيعي الوجوب.

**ولكن في البين إشكالان:**

**الإشكال الأول:** ما ذكره سيد المنتقى [[30]](#footnote-31)نفسه ولكن في الجزء السادس من المنتقى، حيث ذكر هناك في بحث استصحاب الكلي ذهب لعدم جريان استصحاب الكلي من القسم الثاني، أي أن مبناه الكلي هو عدم جريان استصحاب الكلي من القسم الثاني، وقال كما لا يجري استصحاب الفرد المردد لا يجري استصحاب الكلي الذي تردد فرده بين الفرد القصير والطويل، كما أننا لو أردنا استصحاب فرد أي لو أردنا استصحاب وجود زيد، وكان وجود زيد مردداً بين وجود قصير قد انتفى بحصول الزلزال، أو وجود طويل ما زال باقياً، فإنه لا يجري الاستصحاب، كذلك اذا كان الشك في بقاء الكلي ناشئاً عن نوع الفرد الحادث هل هو فرد قصير او طويل.

والسر في ذلك: ان موضوع الاثر ليس موضوع الحدث او عنوان الحدث بل موضوع الاثر واقع الحدث فاذا كان موضوع الاثر واقع الحدث الذي نشير اليه بالبلل الصادر فذاك الواقع الذي تيقنا به لا نحرز الشك في بقاءه لأن ذاك الواقع الذي تيقنا به ان كان الاصغر فقد ارتفع قطعا وإن كان الاكبر فهو مقطوع الحدوث، فأين الشك في البقاء؟

فإذن ما تيقنا بحدوثه ليس هو عنوان الحدث حتى تقولون بأن عنوان الحدث نشك في بقاءه، بل هو واقع الحدث، وواقع الحدث الذي تيقنا بحدوثه لا شك في بقاءه لأن واقع الحدث إما في فرد مقطوع الارتفاع أو فرد مشكوك الحدوث فما تيقن بحدوثه لم يتعلق الشك ببقائه، فالمانع من جريان استصحاب الفرد المردد هو المانع من جريان استصحاب الكلي مع تردد فرده بين القصيرة والطويل.

**ولكن يمكن الإجابة عن ما أفيد:** في بحث استصحاب الكلي بأقسامه الثلاثة أو الأربعة، ليس المقصود بالكلي المفهوم، ولا المقصود الكلي العنوان، وإنما المقصود بالكلي هو الواقع، غاية ما في الباب أن الواقع قد ينكشف لنا بعنوان تفصيلي وقد ينكشف لنا بعنوان عام، لا أن مصب الاستصحاب هو الكلي أو الطبيعي أو العنوان بل الواقع نفسه، فكما أنه لو تيّقنا بأن ابن بكر كان في الدار، ولا ندري هل أن ابن بكر ما زال في الدار أم لا؟ نستصحب بقاءه، ونقطع في نفس الوقت أن زيداً مات، مع أنه قد يكون زيد هو نفس ابن بكر، أي قد يكون ما قطعنا بانتفائه هو نفس ما نشك في بقاءه، والسر في ذلك أن واقع هذا الانسان انكشف بعنوانين: بعنوان قطعنا بزواله بلحاظ هذا العنوان، وبعنوان نشك في بقاءه، فمحل كلامهم في استصحاب الكلي الواقع الذي انكشف بعنوان عام ولم ينكشف لنا بعنوان خاص، فلذلك يقولون: لو ترتب اثر على انكشاف الواقع بهذا العنوان العام جرى فيه الاستصحاب،

وفي المقام نقول: لو نظرنا للحدث الذي وقع بعنوانه التفصيلي لم يكن هناك شك في البقاء، لأنه إما اصغر فقد ارتفع أو أكبر فما زال باقيا، أما إذا نظرنا لذلك الواقع نفسه بمرآة أخرى بمرآة الحدث، فيقال ذاك الحدث بمرآة عنوان الحدث تيقنا بحدوثه ونشك في بقاءه فيجري بلحاظ الاستصحاب.

**الإشكال الثاني:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في الموسوعة: بأن الاستصحاب يجري لو لم يكن هناك استصحاب حاكم عليه. وهذا قد بناه على مبناه الاصولي، فإنه في الاصول في باب الاستصحاب قال: بان المقتضي لجريان استصحاب الكلي من القسم الثاني تام، إنما قد لا يجري إذا كان هناك أصل حاكم عليه. فمثلاً: لو صدر بلل مردد بين البول والمني، أو تلبّس الثوب بنجاسة مرددة بين نجاسة تزول بالغسل مرة واحدة أو نجاسة لا تزول إلا بغسلتين، فهنا قبل أن نقوم بأي عمل يكون الدوران دوران بين المتباينين لأن لكل منهما أثراً مختصاً فإنه إن كان البلل حدثا اصغرا فإن له أثرا خاصا الا وهو جواز مس المصحف بالوضوء. وإن كان أكبراً حرم عليه دخول المسجد ومسّ المصحف، فبما أن لكل منهما أثراً مختصاً إذن الأمر دائر بين متباينين لا أقل وأكثر، وبما أنه دائر بين متباينين فاستصحاب عدم حدوث الحدث الأكبر معارض باستصحاب عدم حدوث الحدث الاصغر، فكل منهما مجرى لاستصحاب عدمه، فإذا تعارض الاستصحابين في الفردين جرى استصحاب الكلي إذ لا معارض له، لأنّ الاستصحابين في الفردين تعارضا وتساقطا.

أما إذا فرضنا أن المكلف بعد أن توضأ علم بأن هناك بللاً، لا أن علمه سابق، بل علم أن لديه بلل إما اصغر او اكبر، فهنا دوران بين الأصغر والاكبر، لا بين المتباينين، إذ لا يوجد أثر الآن إلا في فرض كون الحادث حدثاً أكبر، وإلا لا أثر لكون الحادث حدثاً أصغر، لانه على وضوء. فبناء على ذلك لا يجري استصحاب كلي الحدث لوجود اصل حاكم عليه وهو استصحاب عدم حدوث الحدث الاكبر، فإن استصحاب عدم صدور الجنابة منه حاكم على استصحاب كلي الحدث، وبالتالي فإذا كان حاكماً عليه لا يجري استصحاب كلي الحدث، إذن استصحاب الكلي من القسم الثاني المقتضي منه تام ما لم يمنع منه مانع وهو فرض الدوران بين الأقل والأكثر إلا الفرد الطويل فيجري استصحاب عدمه.

**وتطبيق ذلك على المقام:** فقد قال سيدنا الخوئي إذا شك المكلف بعد خروج الوقت هل ان وجوب الصلاة ما زال باقياً في حقه أم لا؟ فيقول: لو لم يكن اصل حاكم لقلنا باستصحاب كلي الوجوب، وهذا من الاستصحاب من القسم الثاني، ولكن حيث إن الفرد القصير وهو الوجوب المؤقت بالوقت قد ارتفع قطعاً، لو كان الحادث هو الوجوب القصير الذي ينقضي بالوقت فقد ارتفع قطعاً ولا اثر له بالفعل، فحيث إنه لا اثر له فلا معنى لأن يجري استصحاب عدم الوجوب القصير الذي ينقضي بالوقت، لأن لا أثر له بالفعل حتى يجري استصحاب عدمه، فإذن يشك هل أن الذي حدث الفرد الطويل من الوجوب وهو الفرد الذي يمتد لما بعد الوقت، فيستصحب عدم حدوث الفرد الطويل من الوجوب ويكون حاكماً على استصحاب طبيعي الوجوب.

ولكن ذكرنا في الاصول، بأن هذه الحكومة حكومة غير شرعية، إذ لا توجد سببية شرعية، أي ان الشك في بقاء الكلي وإن كان مسبباً تكويناً ووجداناً عن الشك في حدوث فرد طويل، فإنما نشك في بقاء كلي الحدث لا لأننا نشك في أن الفرد الطويل حدث ام لا؟ لكنه ليس مسبباً شرعاً عنه، وإن كانت بينهما سببية عقلية لكن ليس بينهما سببية شرعية، فإذا لم تكن بينهما سببية شرعية لم يكن استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل حاكماً على استصحاب الكلي. إذن هل يجري استصحاب طبيعي الوجوب؟

نقول: لا يجري،

والسر في ذلك: فرق بين استصحاب الحكم الوضعي كاستصحاب كلي الحدث، حيث إنه لا تنجز له بذاته، فانه يجري. وبين استصحاب الحكم التكليفي، فإن استصحاب الحكم التكليفي متقوم بأثر التنجز، فإذا لم يكن المستصحب متنجزاً فلا يجري استصحابه، وقد قالوا في الأصول: استصحاب الجامع بين اللا متنجز والمتنجز لا يتنجز.

فإنه لو حصل عندي علم إجمالي بأنه إما أن تجب عليّ صلاة الجمعة الفائتة، أو صلاة الجمعة الآتية، فإن هذا العلم الاجمالي غير منجز، لان الجامع بينهما جامع بين ما لا يقبل التنجز لانتفاء موضوعه وما يقبل، والجامع بين ما لا تنجز له وما له تنجز ليس متنجزاً عقلاً،

وفي المقام كذلك: إن الوجوب له فردان: وجوب مؤقت قد ارتفع جزماً ولا تنجز له، ووجوب مستمر قابل للتنجز، واستصحاب طبيعي الوجوب من استصحاب الجامع بين ما لا تنجز له لانقضاء وقته وما له تنجز، فلا يكون قابلاً للتنجز فلا يجري الاستصحاب في حقه فلا يجري في المقام استصحاب الوجوب.

**تمت المسألة من حيث تنقيح القاعدة، إما بقاعدة التجاوز وإما بجريان الاصل العملي.**

**وقد ذكرنا سؤالاً في الدرس السابق:** وهو: إشكال من المحقق الإيرواني (قده): إذا قلتم بان استصحاب عدم الإتيان بالصلاة في الوقت لا يثبت الفوت، فلا يجب على المكلف القضاء، إذن لو شك المكلف وهو في الوقت، فلا إشكال عندكم بأنه يجري استصحاب عدم الامتثال ويجب عليه الصلاة أداء، فلو أن هذا المكلف لم يؤد حتى خرج الوقت، فهل يجب عليه القضاء من باب استصحاب عدم الإتيان بالصلاة في الوقت؟ فهذا خلاف قولكم أن استصحاب عدم الإتيان بالصلاة في تمام الوقت لا يثبت الفوت. أم لا يجب عليه القضاء؟ وهذا تفكيك بين الاستصحابين، فإن شك في الوقت جرى الاستصحاب في حقه، وإن شك بعد الوقت وهو نفسه لم يجر الاستصحاب في حقه، فهذا خلاف المرتكز الفقهي.

**وهنا عدة أجوبة:** **الجواب الأول**: بأن نلتزم بكلام الإيرواني، وهو هناك وظيفتان ظاهريتان لكل منهما موضوع، الوظيفة الاولى: وجوب الأداء ظاهراً لاستصحاب عدم الامتثال الى حين الشك، ووظيفة ظاهرية أخرى وهو وجوب القضاء ظاهراً، وهذا وظيفة لا تثبت لأن موضوعها الفوت، واستصحاب عدم الإتيان إلى حين ما بعد الفوت لا يثبت الفوت، فنلتزم في المقام، فنقول هذا الشخص لو شكّ في الوقت يجب عليه الاداء وهو نفسه إذا شك بعد الوقت لا يجب عليه القضاء، ولا مانع من ذلك، ما دام هناك وظيفتان ظاهريتان لكل منهما موضوع وقد تنقح موضوع الأولى بالاستصحاب ولم يتنقح موضوع الثانية بالاستصحاب.

**الجواب الثاني**: أن السيد الخوئي أجاب به: وهو ما دلّ على وجوب القضاء موضوعه فوت الفريضة، والفريضة أعم من أن تكون واقعية أو ظاهرية أو عقلية، ونقل هذا الجواب عن السيد الصدر وهو أن موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة الأعم من واقعية أو ظاهرية أو عقلية، فإذا افترضنا في المقام: شك انه أتى بالصلاة ام لا؟ فاستصحب عدم الإتيان بالصلاة وهو في ما زال الوقت، فثبت في حقه وجوب أداء الوظيفة الظاهرية، فإذا لم يؤدها إلى أن خرج الوقت، يجزم ويقطع أنه فاتت منه الفريضة، لكن الفريضة الظاهرية، فالفوت هنا غير مشكوك بل مقطوع به، إلا أن موضوع الفوت الوظيفة الظاهرية. وكذلك في فرض العل مالإجمالي، بأنه علم إجمالاً إما يجب عليه القصر أو التمام، فأتى بالقصر إلى أن خرج الوقت عصياناً، فهل يجب عليه الإتيان بالتمام؟ فإن قلنا بأن موضوع القضاء الفوت والفوت للفريضة الواقعية الظاهرية العقلية، فالتمام كان فريضة عقلية لأنه كان ببركة العلم الإجمالي، وقد فاتت منه الفريضة العقلية فيجب عليه الإتيان بها بعد الوقت. وقد نوقش في كلام السيد الخوئي: بأن ظاهر الأدلة التي قالت موضوع وجوب القضاء هو فوت الفريضة، يعني فوت الفريضة الواقعية، وتعميمها إلى الفريضة الظاهرية والعقلية يحتاج إلى قرينة.

**الجواب الثالث:** أن دليل الاستصحاب إذا جرى وشمل استصحاب عدم الامتثال اثناء الوقت، فلازم جريانه جريان استصحاب عدم الإتيان لما بعد الوقت، لأن التفكيك بينهما عرفاً مستهجن، هذا من باب جلاء الواسطة، صحيح هما وظيفتان ظاهريتان لكل منهما موضوع لكن شمول دليل الاستصحاب لأحدهما دون الآخر تفكيك مستهجن عرفاً، بأن يقال يشملني الاستصحاب قبل دقيقة من الوقت ولا يشملني هذا الدليل بعد دقيقة من الوقت. ومتى ما كان التفكيك بين استصحابين مستهجناً عُدَّ ثبوت الثاني من لوازم دليل الاستصحاب لا من لوازم المستصحب، فثبوت الاستصحاب الثاني يكون من باب لوازم الامارة لا من باب لوازم الاصل العملي.

### 060

ذكرنا سابقاً إذا شك في أن الأمر بالصلاة في الوقت هل هو على نحو وحدة المطلوب، أم على نحو تعدد المطلوب، فهل يجري استصحاب الوجوب بعد خروج الوقت أم لا. وقد ذكرنا في المقام تقرير كلام السيد الخوئي (قده)، وحيث أن هناك خللاً في تقرير كلام السيد الخوئي، يوجب اللبس، لذلك اقتضى الأمر بإعادة تقريره لرفع اللبس في بيان مراده وفي جهة الإشكال عليه. فنقول:

بأن سيدنا (قده) أفاد في مصباح الأصول في (استصحاب الكلي من القسم الثاني) مطالب: **المطلب الأول:** أن صاحب الكفاية (قده) أفاد أن ارتفاع الكلي وبقاءه ليس مسبباً عن وجود الفرد الطويل أو عدم وجوده، وإنما الشك في ارتفاعه وبقاءه مسبب عن الشك في نوع الحادث لا أنه مسبب عن الشك في الحدوث وعدمه.

بيان ذلك: إذا تيقن المكلف بحصول حديث إما الحدث الأصغر كصدور البول أو الحدث الاكبر كصدور المني، بأن حصل لديه بلل مشتبه بين البول والمني، وبعد أن حصل البلل المشتبه بينما، توضأ. فهو لا يدري أن الذي حدث هو بول؟ فقد ارتفع. أو أن الذي حدث مني فما زال باقياً. فحينئذٍ أفاد من سبق الكفاية: بأن استصحاب كلي الحدث لا يجري، والسر في عدم جريان استصحاب كلي الحدث أن الشك في بقاء كلي الحدث مسبب عن الشك في أن الفرد الطويل من الحدث وهو الجنابة هل حصل أم لم يحصل؟ فالشك في بقاء الكلي وهو كلي الحدث مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، إن كان حصل الفرد الطويل وهو الجنابة فالكلي باقي، وإن كان قد حصل الفرد القصير فالكلي قد انتفى،

إذن الشك في بقاء كلي الحدث مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل وهو الجنابة أو عدمه، فنستصحب عدم حدوث الفرد الطويل. فباستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل يرتفع الشك في بقاء الكلي، فلا وجه لاستصحاب بقاء كلي الحدث.

وعلّق صاحب الكفاية على ذلك: لا وجه لهذا الكلام، لأن شكنا في أن كلي الحدث ارتفع أم ما زال باقياً ليس مسبباً عن حدوث الفرد الطويل أو عدم حدوثه، بل هو مسبب عن الشك في نوع الحادث. هل ان النوع من الحدث القصير أو أن النوع من الحدث الطويل، فالشك في نوع الحادث هو السبب في الشك في بقاء الكلي أو ارتفاعه، وليس سبب الشك في بقاء الكلي وارتفاعه الشك هل أن الفرد الطويل حدث أم لم يحدث، وبالتالي استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل لا ينفي بقاء الكلي، لاننا نحتاج أن ننقح ما هو الحادث لا أن ننقح حدوث الفرد الطويل أو عدم حدوثه،

فاستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل لا يفيد شيئا، لأنه لا يرفع الشك في نوع الحادث.

**وقد أجاب السيد الخوئي** (قده)، بتمامية كلام الكفاية، لو لم نقل باستصحاب العدم الازلي، وإلا إذا قلنا باستصحاب العدم الأزلي نستطيع الاستصحاب في نوع الحادث. مثلا: إذا حصل عقد على امرأة وبعد مرور سنة شككنا هل أن العقد الذي جرى عقد منقطع فقط انقضى؟ أم عقد دائم فما زال باقيا؟ فالشك في بقاء الزوجية وعدمها ليس مسبباً عن الشك في حدوث العقد الدائم وعدمه بل مسبب عن الشك في نوع العقد الحادث، هل أن العقد الحادث من نوع المنقطع أم من نوع الدائم؟ فإذا لم نقل بجريان استصحاب العدم الأزلي فلن نصل إلى نتيجة، إذ ليس لدينا اصل ينقح لنا ما هو نوع الحادث،

ولكن بناء على جريان استصحاب العدم الازلي نستصحب عدم كون العقد الذي حدث عقداً دائماً، حيث إن هذا العقد عندما لم يكن، لم يكن من العقد الدائم، فنستصحب عدم كونه من العقد الدائم، ويكون هذا الاستصحاب نافياً لاستصحاب طبيعي الزوجية.

**المطلب الثاني:** على فرض أن هناك سببية بين حدوث الفرد الطويل وبقاء الكلي، بأن نقول: وجداناً الشك في وجود الحدث بعد الوضوء مسبب عن الشك في وجود الفرد الطويل وعدم وجوده، إذ لو كان الفرد الطويل موجود بعد الوضوء فإن كلي الحدث موجود، فبقاء كلي الحدث منوط بوجود الفرد الطويل بعد الوضوء فإن كلي الحدث موجود، فبقاء كلي الحدث منوط بوجود كلي الحدث بعد الوضوء، فكيف يقول مسبب عن الشك في نوع الحادث، بل الوجدان قاضٍ بأنه إن وجد الفرد الطويل بعد الوضوء فكلي الحدث ما زال باقياً، وإن لم يوجد فلا وجود له، فهذا مما يشهد به الوجدان، إذن بقاء كلي الحدث مسبب ومتفرع عن وجود الفرد الطويل، فنستصحب عدم وجود الفرد الطويل، يعني عدم حدوثه.

لكن المحقق النائيني (قده) أفاد: بأن هنا معارضة، إذ استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد القصير، فإن وجود الفرد الطويل يعني بقاء الحدث، ووجود الفرد القصير يعني انتفاء الحدث، فالاستصحابان متعارضان: استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد القصير، فإذا تعارض الاستصحابان وصلت النوبة لاستصحاب كلي الحدث.

فهنا علّق السيد الخوئي، فقال: **هنا موردان:**

**المورد الاول:** أن يكون لكل من الفرد القصير والفرد الطويل اثر يختص به، مضافاً للاثر المشترك بينهما. مثلاً: إذا علم المكلف بصدور احدى النجاستين منه إما البول أو المني، فتوضأ، فهنا المكلف بعد الوضوء، إن كان ما صدر مني بول فلابد من تطهير المكان مرتين بالماء، فإذن صدور البول له أثر يختص به حتى بعد الوضوء وهو وجوب تطهيره بالماء القليل مرتين. وإن كان ما صدر منياً فيحرم المكث في المسجد، وهذا اثر خاص بالجنابة، وهناك اثر مشترك بينهما وهو حرمة مس المصحف. فننظر إلى الأثرين المختصين، فهنا استصحاب عدم حدوث المني لنفي حرمة المكث في المسجد ونفي وجوب الغسل معارض باستصحاب عدم صدور البول لنفي وجوب التطهير بالماء القليل مرتين. فتعارضا.

ولكن هل بعد تعارضهما وتساقطهما يجري استصحاب كلي النجاسة؟ أو انه بعد تعارضهما وتساقطهما يتنجز الاثران بمقتضى العلم الاجمالي؟ فيقول السيد الخوئي، أن المقام ليس من موارد استصحاب الكلي حتى لو تعارضاً وتساقطاً، فإن المورد هو منجزية العلم الإجمالي، لأن المكلف يعلم إجمالا ووجداناً أنه إما يجب تطهير ثوبه بالماء القليل مرتين، أو يحرم عليه المكث في المسجد. فلدى المكلف علم إجمالي مقتضاه الجمع بين الأثرين لا أنه يجري استصحاب كلي الحدث أو يجري استصحاب كلي النجاسة، فليس من موارد الكلي لوجود علم إجمالي منجز. وقلنا في مورده بأنه بإمكان جريان استصحاب الكلي ويكون استصحاب الكلي رافعاً لمنجزية العلم الاجمالي بناء على كون الوظيفة العقلية معلقة على الوظيفة الشرعية.

**المورد الثاني:** ما إذا لم يكن لكل منهما اثر مختص، بل كان لأحدهما، فلا يكون الدوران بينهما من الدوران بين المتباينين كما سبق في المورد الأول. بل من الدوران بين الاقل والأكثر، كما إذا تنجس الثوب إما بالبول أو الدم، فهنا نقول يوجد أثر مشترك لكليهما وهو وجوب غسل الثوب بالماء مرة واحدة.

لكن إن كانت النجاسة الحادثة بولاً فلابد من مرتين وإلا تكفي مرة واحدة، فهنا لو غسل الثوب بالماء القليل مرة واحدة، يقال يجري استصحاب طبيعي النجاسة، لأننا لا ندري هل ان النجاسة التي حدث ام لا؟ فنجري استصحاب طبيعي النجاسة. لكن السيد الخوئي يقول: هذا إذا لم يكن في المقام أصل حاكم عليه، وفي المقام يوجد استصحاب حاكم عليه، وهو استصحاب عدم كون النجاسة على نحو استصحاب العدم الأزلي، أو فقل استصحاب عدم اصابة البول، **لا لأجل أن الأصل في الفرد الطويل حاكم على استصحاب الكلي في تمام الموارد، بل لخصوصية في المقام، وهي: أننا استفدنا من الدليل اللفظي: أن ما يغسل بالماء مرة واحدة: النجاسة، وعدم إصابة البول.**

هذا المستفاد من الأدلة اللفظية. أما أنه أصابته نجاسة فهو بالوجدان، وأما انه لم يصبه بولاً فباستصحاب عدم إصابة البول لهذا الثوب، فإذا ضممنا الوجدان إلى الأصل، مقتضى الوجدان، أنه أصابته نجاسة، ومقتضى الأصل استصحاب عدم إصابة البول له، تنقح الموضوع لما يغسل بالماء مرة واحدة. إذن جريان استصحاب عدم إصابة البول لا لأجل أن جريان الأصل في أحد الحادثين وهو استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل حاكم على استصحاب الكلي مطلقاً، بل لنكتة في المقام، وهي أننا استفدنا من الأدلة اللفظية أن موضوع ما يغسل بالماء مرة واحدة هو النجاسة وعدم إصابة البول، فإذا اجرينا استصحاب عدم اصابة البول تنقح الموضوع فطهر بالغسل مرة واحدة، ويكون ذلك حاكماً على استصحاب طبيعي النجاسة، لأن موضوع التطهير بالماء مرة واحدة، قد تنقح بالأصل.

ولكن السيد الصدر يقول بأن الموضوع من المستفاد من الأدلة ليس هو عروض النجاسة وعدم إصابة البول، بل موضوع ما يطهر بالماء مرة واحدة إصابة نجاسة ليست بولا،

وليس إصابة نجاسة وعدم إصابة البول، فلا معنى لذلك. بل عدم كون النجاسة التي أصابته بولاً. فلابد أن يجري استصحاب العدم الأزلي، عدم كون النجاسة التي أصابته بولاً.

**المطلب الثالث:** سيدنا الخوئي (قده) قال وفاقاً لصاحب الكفاية (قده). فقد ذكر صاحب الكفاية أنه لا توجد سببية شرعية بين بقاء الكلي وحدوث الفرد الطويل، أو بين حدوث الفرد الطويل وانتفاء الكلي، وإنما هي سببية عقلية. يعني وجداناً الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، فإن كان حدثاً فهو باقٍ وإلا فلا، لا أن هناك سببية شرعية، لذلك فاستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل ليس حاكماً حكومة شرعية على استصحاب بقاء الكلي، وإنما تختص هذه الحكومة الشرعية لو كان بقاء الكلي أثراً شرعياً لوجود أحد الفردين، حينئذٍ تكون الحكومة شرعية حكومة الأصل السببي على المسببي. مثلاً إذا غسلنا الثوب المتنجس بماء يشك في طهارته، فنقول إن كان الماء طاهراً طهر الثوب المتنجس وإلا فلا، فهل يجري استصحاب نجاسة الثوب؟ فيقولون: استصحاب نجاسة الثوب اصل مسببي، ويوجد أصل سببي حاكم عليه وهو استصحاب طهارة الماء، فإن لم تحرز الحالة السابقة فإجراء أصالة الطهارة، فإن نفس اصالة الطهارة في الماء وهو (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) حاكم على استصحاب النجاسة في الثوب.

والكلام في تطبيق كلامه (قده) على المقام. فهنا ذكر سيدنا (قده) في المقام، (ولعل عبارته في موسوعته الفقهية توحي بأنه لم يجر على ما جرى عليه في الأصول، ولكن مقتضى الجمع بين كلاميه) إذا شك المكلّف هل أن وجوب الصلاة في الوقت هل من باب وحدة المطلوب أو من باب تعدد المطلوب؟ فقد يقال يجري استصحاب طبيعي الوجوب الجامع بينهما، أي بين الوجوب المؤقت وبين الدائم، أي بين الفرد القصير والطويل. ولكننا إنما نجريه لو لم يكن في البين أصل حاكم عليه، واستصحاب عدم حدوث وجوب يتعلق بطبيعي الصلاة الأعم من الصلاة الأدائية أو الصلاة القضائية حاكم عليه. فهنا يأتي السؤال: كيف أن السيد الخوئي يقول في الأصول لا توجد حكومة وفي الفقه يقول بالحكومة؟ فلابد من نكتة؟

**فيقال:** لعلّ منظوره (قده) من دعوى أن استصحاب عدم حدوث وجوب يتعلق بالصلاة الأعم من كونها صلاة مؤقتة أو صلاة بعد الوقت حاكم على استصحاب طبيعي الوجوب، لعل منظوره: أن استصحاب طبيعي الوجوب لن يزيد على العلم الإجمالي بحدوث أحد الوجوبين، وفي كل مورد لعلم إجمالي لا يكون العلم الإجمالي منجزاً لمؤداه إذا جرى أصل ترخيصي في أحد طرفيه بلا معارض. فمتى ما كان عندنا علم إجمالي وجرى اصل ترخيصي في أحد طرفيه بلا معارض انحل العلم الإجمالي حكماً ولم يكن منجزاً لمؤداه. مثلاً: في الموارد التي يوجد في أحد الطرفين خطاب مختص، يجري الاصل العملي بلا معارض في أحد الطرفين فينحل العلم الإجمالي، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة إما في الماء أو في التراب. فيقال: بأن أصالة الطهارة في كليهما تتعارض، وتصل النوبة لأصل في الماء لا يجري في التراب، وهو اصالة الحل، فأصالة الحل في الماء تقتضي جواز شربه، فهنا إذا جرت أصالة الحل في الماء وليس لها معارض في التراب، انحل العلم الاجمالي حكماً. كأنما السيد الخوئي يقول أن استصحاب طبيعي الوجوب ليس له مفاد أكثر من العلم الإجمالي، ولو كان هنا علم إجمالي لجرى أصل في أحد طرفيه بلا معارض وهو استصحاب عدم حدوث فرد من الوجوب يتعلق بالصلاة الاعم من الادائية والقضائية، وليس له معارض، إذ لا يجري استصحا بعدم حدوث الوجوب المؤقت، إذ ليس له أثر، لأن الوجوب المؤقت ليس له أثر بالفعل لا أثناء الوقت ولا بعد الوقت، أما أثناء الوقت فهو مقطوع به فلا معنى لاستصحاب، وأما بعد الوقت فقد ارتفع قطعاً. إذن بالنتيجة لا معنى لإجراء استصحاب عدم حدوث الوجوب المؤقت، فإذا لم يجر استصحاب عدم حدوث الوجوب المؤقت جرى الاستصحاب في الطرف الآخر بلا معارض وهو عدم حدوث فرد من الوجوب للصلاة الاعم من الصلاة القضاء والأدائية، فيكون رافعاً لاستصحاب طبيعي الوجوب إذ لا أثر لاستصحاب طبيعي الوجوب إلا نفس أثر العلم الإجمالي وهو المنجزية، فإذا جرى الاصل الرافع للمنجزية المثبت للمعذرية في احد الطرفين بلا معارض ارتفعت المنجزية، فعل هذا منظوره (قده) وبالتالي كلامه تام، غاية الامر أننا أشكلنا إشكالاً آخر على استصحاب طبيعي الوجوب، وهو: أن استصحاب طبيعي الوجوب من استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجز وهو الوجوب الطويل، وبين ما لا يقبل التنجز وهو الوجوب المؤقت. واستصحاب الجامع بين ما يقبل التنجز وما لا يقبل، لا تنجز له.

### 061

ما زال الكلام فيمن شك في الصلاة بعد خروج الوقت، وقد ذكرنا ان البحث في مقامين: في بيان ما هو مقتضى القاعدة، وما هو مقتضى الرواية الخاصة.

**أما المقام الاول**: فقد سبق البحث فيه مفصلاً، وقد ذكر السيد الامام (قده) في (كتاب الخلل ص405)، أنه يمكن إجراء هذه القاعدة المستفادة من قوله(ع): (كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو). **بتقريب:** إذا قلنا بأن القضاء بأمر جديد. وأن الأمر بالمؤقت كان على نحو وحدة المطلوب، فإذا شك المكلف في أنه أتى بالصلاة أم لا، شك في أنه امتثل الامر بالمؤقت أم لا؟ وحيث إن الظاهر من قوله (مما قد مضى) يعني مما مضى وقته وزمانه، فحينئذ تطبيق هذه القاعدة على المقام، حيث إن الصلاة المشكوك في إتيانها مصداق من مصاديق ما مضى وقته وزمانه أو ما مضى محله الشامل للوقت والزمان. فقد أفاد بقوله: إذ يصدق نحو قوله (كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو) على مضي الوقت وهو أولى وأنسب. **ولكن يلاحظ على هذا الاستدلال:** **أولاً**: أن الرواية ظاهرة في الشك في الصحة، لا في الشك في الوجود، فإن إسناد الشك إلى الشيء كما إذا قيل: إذا شككت في شيء ظاهر في أن للشيء ثبوتاً في رتبة سابقة على الشك، وإنما يكون للشيء ثبوت في رتبة سابقة على الشك إذا كان الشك في صحته، وأما إذا كان الشك في أصل وجوده فليس له ثبوت في رتبة سابقة. إذن التعبير عرفاً (إذا شككت في شيء) يعني شككت في تماميته وفي صحته وفي إنفاذه. ويؤكد ذلك قوله (فامضه كما هو) فإن ظاهر الذيل وهو قوله (فامضه كما هو) أن مصب الشك كان في أنه هل وقع كما هو أو لم يقع كما هو، أي هل وقع على مقتضى ما طلب أو لم يقع على مقتضى ما طلب، لذلك الإمام قال: ابن على أنه وقع على ما مقتضى ما طلب. إذا لا معنى ان يقال (إذا شككت في وجود شيء فامضه كما هو)، فإن الشك في أصل الوجود، فكيف يطلب الامضاء كما هو، أي كما لم يكن موجوداً أو كما كان وجوداً. إذن الرواية بصدرها أو بذيلها أو بكليهما ظاهرة في أن المنظور فيها الشك في الصحة، ومحل كلامنا في الشك في اصل الوجود.

**ثانياً:** ظاهر نسبة المضي إلى الضمير المستتر العائد على المشكوك حيث قال: (كل ما شككت فيه مما قد مضى)، أن مضيه بلحاظ ذاته لا بلحاظ خارج عنه كالوقت أو الصفة أو المحل. فإن هذا خلاف ظاهر الاسناد للضمير العائد إلى ذات الشيء، وبالتالي الرواية منصرفة إلى الشك في صحة شيء قد مضى، فلا شمول فيها لما إذا شك في وجود شيء بعد تجاوز وقته.

**المقام الثاني**: تنقيح مفاد النص الخاص. حيث ورد في المقام صحيحة زرارة والفضيل عن أبي جعفر (ع) في حديث: (متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة (أو وقتها) أنك لم تصلها أو في وقت فوتها أنك لم تصلها صليتها) أي متى ما شككت في أداء فريضة إما في الوقت المشترك أو في الوقت المختص وهو مقدار أربع ركعات آخر الوقت الذي يُعبّر عنه بوقت الفوت، متى ما شككت أي الوقت الواسع أنك لم تصلها أو وقت فوتها الذي هو آخر الوقت الذي بمضيه يفوت الوقت، أنك لم تصلها، صليتها، فإن شككت بعد ما خرج وقت الفوت، وقد دخل حائل كما في بعض النسخ وفي بعضها: فقد دخل حائل. (وقد دخل حائل أو فقد دخل حائل، فلا اعادة عليك من شك حتى تستيقن). فان هذه الرواية تعرضت لمطلبين: **الشك في الوقت، والشك بعد خروج الوقت**. وأن مقتضى الشك في الوقت الأداء ومقتضى الشك بعد خروج الوقت البراءة عن وجوب القضاء بغض النظر عن جميع المباني التي تعرضنا له في تحرير ما هو مقتضى القاعدة في المقام.

وبالتالي فيصح التمسك بها في المقام لإثبات نفي وجوب القضاء، وقد عبّر الاعلام عن مفاد الرواية بقاعدة الحيلولة نظراً للتعبير فيها بقوله (وقد دخل حائل، أو فقد دخل حائل) بلحاظ أن مضي الوقت عبارة عن الحائل. وقد تمسك جملة من الأعلام بعمومها لغير باب الصلاة مع أنها وردت في الصلاة وعبر (وقت فريضة، أو وقتها) إما لأن الرواية اشتملت على الرواية وظاهر الفاء أنها فاء التعليل، (فقد دخل حائل) ومقتضى التعبير بالفاء أنه متى دخل حائل وشككت فلا تعتني بشكك. أو لأنه وإن لم يعبر بالفاء إلا أنه لا مصحح للإتيان بهذه الجملة إلى قصد التعليل وبيان الكبرى وإلا لماذا يأت بهذا الجملة، فليقل فإن شككت بعد ما خرج وقت الفوت فلا إعادة عليك، لماذا يقول: وقد دخل حائل، فإن ظاهر ذلك أنه في مقام بيان كبرى وهو أنه متى دخلت حائل وشككت فلا أثر لشكك، وبالتالي لو شك في زكاة الفطرة وقد انقضى يوم العيد أجرى قاعدة الحيلولة، ولو شك في رمي الجمرة او شك في الذبح في اليوم العاشر أو شك في الحلق في يوم العاشر من ذي الحجة وقد دخل الليل، أجرى قاعدة الحيلولة. ونحوها من الموارد التي هي من المؤقتات التي يصدق فيها عنوان (وقد دخل حائل).

ولا يبعد أنه من المحتمل أن يكون مقصوده (وقد دخل حائل) أنه وقد وقت فريضة أخرى، فبما أن الصلاة اليومية مؤقتة بأوقات بحيث إنه إذا انقضى وقت كان في نوعها دخول لوقت فريضة أخرى، فلعل المنظور هو هذا، لا أن المنظور أنه في مقام بيان كبرى كلية وعلة عامة يتسمك بها لسائر الموارد، وإنما يريد القول أن اليوم قسمت أوقاته للصلوات، فبعض أوقاته وقت للفريضة الواجبة وبعض أوقاته وقت للفريضة المندوبة، وبعض أوقاته وقلت لا لفريضة كما ورد النهي عن الصلاة بعد طلوع الشمس، فبما أن الوقت لليوم قسم بلحاظ الصلوات المختلفة لذلك خروج الوقت دخول لحائل بلحاظ صلاة أخرى، فما دام هذا من المحتمل عرفاً في التعبير بالرواية فلا يحرز أن هذه العبارة في مقام بيان كبرى كلية يتمسك بعمومها عند الشك في أداء اي واجب بعد تجاو وقته.

### **فرع جديد: إذا شك في وقت صلاة الظهر وقد صلى العصر.**

**فهنا موردان:**

**المورد الأول:** ان يشك في الظهر بعد صلاة العصر بعد سعة الوقت.

**المورد الثاني:** أن يشك في الظهر بعد صلاة العصر في الوقت المختص.

**أما المورد الأول:** إذا شك في الظهر بعد صلاة العصر بعد سعة الوقت، فما هو مقتضى الرواية الخاصة، وما هو مقتضى القاعدة. وهنا مطلبان: المطلب الأول: في تحديد ما هو مقتضى النص الخاص.

المطلب الثاني: في تحديد مقتضى القاعدة. **المطلب الاول:** وهو مقتضى النص الخاص، ما رواه الحلي في آخر (السرائر) نقلاً عن كتاب حريز ابن عبد الله، قال ، قال زرارة عن ابي جعفر (ع): (إذا جاءك يقين أو إذا جاء يقين بعد حائل قضاه ومضى على اليقين، ويقضي الحائل والشك جميعاً، فإن شك في الظهر في ما بينه وبين أن يصلي العصر قضاها، وإن دخله الشك بعد أن صلى (أو يصلي) العصر فقد مضت، إلا أن يستيقن لأن العصر حائل فيما بينه وبين الظهر فلا يدع الحائل لما كان من الشك إلا بيقين). ولابد من عرض فقه الرواية وذلك بيان الصدر والذيل. أما بيان المقصود من الصدر في الرواية: حيث قال: (إذا جاءك يقين بعد حائل قضاه ومضى على اليقين ويقضي الحائل والشك جميعاً). فما هو المقصود بهذه الجملة. **فهنا محتملان: ألمحتمل الاول:** أن المراد (جاء يقين بعد حائل) أي جاء يقين بعد أداء الظهر، (بعد حائل) يعني بعد الإتيان بالعصر، (قضاه) يعني قضى الظهر، (ومقضى على اليقين) ثم قال: (ويقضي الحائل والشك جميعاً) أي إذا شك في الظهر بعد ما أتى بالعصر يقضي العصر والظهر، (ويقضي الحائل والشك جميعاً). **ولكن اورد على هذا المحتمل إشكالان:**

**الإشكال الاول:** لا موجب لإعادة العصر، لأن غايته أنه أخلّ بالترتيب، أي لو فرضنا أنه لم يأت بالظهر وأتى بالعصر ابتداء، فغايته أنه اخل الترتيب بين الظهر والعصر، واشتراط الترتيب بين الظهر والعصر من السنن وليس من الفرائض فالإخلال به عن نسيان أو جهل قصوري مغتفر ومنفي بحديث لا تعاد. فلماذا يلزم المولى بإعادة العصر بقوله (ويقضي الحائل).

**الإشكال الثاني**: لم يفرض في صدر الرواية الشك في الظهر، بل فرض اليقين بتركها، فكيف يقول بعد ذلك: (ويقضي الحائل والشك)، لأننا نتكلم عن من تيقن بترك الظهر بعد أداء العصر، فأي وجه لأن يقول (ويقضي الحائل والشك جميعاً) مع أنه سيأتي في التفريع في الجملة الثانية أي في ذيل الرواية أنه لا يعيد العصر.

**المحتمل الثاني:** أن متعلق اليقين في الرواية هو اليقين ببطلان العصر. (إذا جاء يقين بعد حائل) يعني إذا جاء يقين ببطلان العصر التي صلاها بعد أن فرغها جاءه يقين أن صلاة الظهر التي أداها باطلة. و(يقضي الحائل والشك جميعاً) يعني في فرض يتيقن فيه ببطلان العصر وكان شاكاً في الظهر يقضي الظهر لأنه شاك فيها، ويقضي العصر لأنه تيقن ببطلانه، فأداء الظهر لأنه شاك فيها وأداء العصر لأنه تيقن ببطلانها.

ولكن لا يبعد أن يقال أن ملاحظة ذيل الرواية حيث عبر عن أداء العصر بأنه حائل أن المراد بالحائل الصلاة الصحيحة، وأما إذا ايقن ببطلانها فهي ليست حائل يمنعه عن تدارك الظهر، فهذا المحتمل خلاف الظاهر وبالتالي فصدر الرواية مجمل.

ونحن نأخذ بذيلها لأنها جملة مستقلة. (فإن شك فيما بينه وبين العصر قضاها) يعني قضى الظهر، (وإن دخله الشك بعد أن يصلي العصر فقد مضت إلا أن يستيقن)، فإن ظاهرها أن من شك في الظهر فإن كان من لم يكمل العصر أداها، وإن شك في الظهر بعد أن أدى العصر فلا شيء عليه ويمضي. هذا ظاهر ذيل الرواية.

ولكن أشكل على ذلك بصحيحة زرارة السابقة، حيث إن النسبة بينهما عموم من وجه، والسر في ذلك: أن هذه الرواية تقول: (من شك في الظهر بعدما أدى العصر فإنه لا شيء عليه)، سواء كان الوقت واسع أو ضيّق. وتلك الرواية تقول (متى ما شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها صليتها). والمفروض أنه الآن شك في وقت الظهر والوقت ما زال باقيا وإن أدى العصر. فالنسبة بينهما عموم من وجه، فإن هذه (رواية حريز) واردة فيمن صلى العصر، فهي من هذه الجهة أخص، لكنها عامة لمن شك في الظهر بعد العصر سواء كان الشك والوقت واسع أوكان الشك والوقت خاص بالعصر، اي والوقت ضيّق. وتلك تقول: (إذا شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها صليتها). فهي مطلقة صليت العصر أم لم تصل. وتجتمع مع تلك الرواية فيمن شك بعد صلاة العصر والوقت واسع. وحيث إن بينهما عموم من وجه، فذكر السيد الإمام بأنهما يتعارضان، فإن قلنا بأن روايات الترجيح تشمل المتعارضين على نحو العموم من وجه، قدمنا صحيحة زرارة بالشهرة العملية على رواية حريز، وإن لم تثبت الشهرة العملية أو لم نقل بأن روايات الترجيح تشمل المتعارضين بنحو العموم من وجه وتختص بالمتعارضين على نحو التباين كما مر بحثه، فهل يمكن ترجيح رواية حريز على صحيحة زرارة لأنها موافقة للمطلقات وهي مطلقات قاعدة التجاوز، فيقال: إن من دخل العصر فشك في الظهر فقد تجاوز محل الظهر، فمقتضى قاعدة التجاوز أن لا يعتنى بشكه. فرواية حريز موافقة لقاعدة التجاوز، وهذا وجه لتقديمها على صحيحة زرارة.

ولكن حيث إن روايات قاعدة التجاوز مجرد رواية لا يصدق عليها أنها سنة حتى يقال بترجيح رواية حريز على صحيح زرارة لموافقها للسنة، فإن السنة إما أن يراد بها السنة النبوية وهذه ليست من السنة النبوية، أو يراد بها السنة القطعية صدوراً وجهة ومضموناً، فليس روايات قاعدة التجاوز بهذه المثابة، إذن فلا تصلح روايات قاعدة التجاوز لترجيح رواية حريز على صحيح زرارة، لو سلم أن المقام من صغيرات قاعدة التجاوز، وإلا فيأتي التأمل في ذلك.

لكن ما يهوّن الخطب أن رواية حريز لم تتم سنداً حيث لم يحرز طريق صحيح لصاحب السرائر إلى كتاب حريز، ولم تنقل هذه الرواية في الكتب الحديثية المعروفة كي تكون شاهداً أو مؤيداً أو قرينة على صدورها، فلأجل ذلك لا يمكن الاستدلال بها على المقام فنرجع ما هو مقتضى القاعدة. هل نجري قاعدة الفراغ أو التجاوز؟

### 062

ما زال الكلام في من شك في أداء الظهر وقد صلى العصر. وذكرنا أن البحث تارة في مقتضى الرواية الخاصة، وهي رواية حريز في مستطرفات السرائر. وتارة البحث فيما هو مقتضى القاعدة، أي التجاوز والفراغ. فهنا مطلبان:

**المطلب الاول:** تنقيح مفاد الرواية الخاصة، (رواية حريز) وقد اشكل على الاستدلال برواية حريز على محل الكلام، بإشكالين أساسين:

**الإشكال الأول:** اضطراب صدرها أو إجماله، وقد ذكرنا ذلك أمس، حيث إن هناك اضطراباً في صدها من حيث التعبير بقوله (ويقضي الحائل والشك جميعاً). حيث قال أولاً: (إذا جاء يقين بعد حائل قضاه ومضى على اليقين ويقضي الحائل والشك جميعاً)، مع أنه فرض اليقين، ومقتضى فرض اليقين هو قضاءه ثم يقول (ويقضي الحائل والشك جميعاً) مع انه لم يفرض في الرواية شك في المقام.

**وما ذكره العلامة الحائري في (كتاب الخلل**) من أن المراد بالشك الشك البدوي لا الشك المستقر، بمعنى أن المكلف شك اولاً في أداء الظهر ولم يعتن بشكه لأنه دخل في العصر، وبنى على التفاته إلى أنه حينما كان في وقت الظهر قد أتى بالظهر، فأتى بالعصر، وبعد أن أتى بالعصر تحول شكه في الظهر إلى اليقين بالعدم، فلذلك الإمام قال: إذا جاءك يقين، يعني إذا جاءك يقين بعد شك، أي أنك كنت شاكاً في أنك اتيت بالظهر أم لا، وحيث إنك دخلت في العصر اجريت قاعدة التجاوز ولم تعتن بالشك في الظهر وأكملت العصر، ولكن بعد اكمالك العصر جاءك يقين بأنك تركت الظهر، فلأجل ذلك قال: (إذا جاء يقين) يعني يقين بترك الظهر، (بعد حائل) وهو فعل العصر، (قضاه) يعني قضى ما تيقن بعدمه، (ومضى على اليقين ويقضي الحائل والشك جميعاً)، فالمقصود بقوله يقضي الشك، يعني ما شك فيه شكاً بدوياً وإن تيقن الآن بعدمه، فإنه يقضيه: أي يقضي الظهر، ويقضي الحائل معه، (العصر) رعاية للترتيب.

**فإن قلت،** فما هو وجه قضاء العصر أيضاً مع أنه سيذكر في ذيل الرواية أنه لا يجب قضاء العصر خصوصاً وأن الترتيب معتبر حال الذكر والالتفات.

**فقال:** لعل الحكم بقضاء الحائل استحباب جمعاً بينه وبين ما دلّ على عدم قضاء العصر إذا لم يذكر الظهر إلا بعد الفراغ منها.

ولكن هذا الحمل خلاف الظاهر، أن يقال بأنه ويقضي الحائل والشك، بمعنى ما كان مشكوكاً شكاً بدوياً، فإن ظاهر العناوين هو الفعلية، فكما أن التعبير عن العصر بأنه حائل ظاهر في حيلولته بالفعل ، كذلك التعبير بالشك ظاهر أنه مشكوك بالفعل لا أنه مشكوك شكاً بدوياً. وأما الجمع بين هذه الرواية وبين ما دل على عدم قضاء العصر إذا التفت إلى الظهر بعد الفراغ منها بعد الحمل على الاستحباب فإنه جمع خلاف الظاهر، فإن ظواهر الأوامر في هذه الموارد أنها أمر إرشادي، فإذا قال (قضاه) فإن ظاهر الأمر إرشاد الى الفساد، وإذا قال (مضى) فإن ظاهر الأمر الإرشاد إلى الصحة، فالجمع بالحمل على حكم تكليفي وهو مطلوبية القضاء استحباباً جمع غير عرفي.

فبالنتيجة، الأنسب أن يقال: إن اضطراب صدر الرواية أو إجمالها لا يضر بالاستدلال بذيلها ما دام جملة مستقلة. حيث أفاد في ذيل الرواية: (إن شك في الظهر فيما بينه وبين أن يصلي العصر قضاها، وإن دخله الشك بعد أن صلى [بحسب نسخة]، أو يصلي [حسب نسخة أخرى] بعد أن يصلي العصر فقد مضت إلا ان يستيقن، لأن العصر حائل فيما بينه وبين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من الشك إلا بيقين).

**الإشكال الثاني:** أن هذا الذيل معارض لصحيحة زرارة والفضيل السابقة الواضحة الدلالة على أن من شك في أي فريضة في وقتها فلابد من أدائها، وإنما لا يعتنى بالشك إذا كان بعد خروج الوقت، وأما كل شك في الوقت فلابد من الاعتناء به وأداء الفريضة.

وقد اجيب عن التعارض المزبور بوجوه[[31]](#footnote-32):

**الوجه الاول:** ما ذكره العلمان السيد الإمام في كتابه (الخلل ص320)، والعلامة الحائري في كتابه (الخلل). بأنه ما المراد بجملة (بعد أن يصلي العصر)؟ هل المراد بها أداء الصلاة؟ أو المراد به الدخول في وقت العصر؟ حيث قالت الرواية (فإن شك في الظهر فيما بينه وبين أن يصلي العصر)، يعني بين الظهر وبين أن يؤدي صلاة العصر أو ان الشك بين الظهر وبين أن يمضي الوقت المختص بصلاة العصر. (وإن دخله الشك بعد أن صلى يصلي العصر فقد مضت). فهنا أفاد السيد الإمام، قد يقال هناك قرينتان على أن المنظور في هذه الفقرة وهي قوله (ع): (بعد أن يصلي العصر) انقضاء وقت العصر، الا وهو مقدار اربع ركعات قبل الغروب، المقصود بهذه الفقرة (تذكر الظهر أو شك في الظهر بعد أن يصلي العصر) يعني شك في الظهر بعد أن مضى الوقت المختص بالعصر. يعني متى شك إما بعد خروج الوقت ودخول وقت المغرب أو لا أقل أنه أقل من ركعة، يعني بقي من الوقت مقدار نصف دقيقه وشكّ أنه صلى الظهر أم لا؟ فهنا الإمام (ع) يقول لا يعتني.

**القرينة الأولى: التعبير بقوله (بعد أن يصلي العصر)**، فهو ناظر إلى إحدى النسختين، يعني بعد أن يمضي الوقت الذي فيه يصلي العصر. نعم لو كانت النسخة (بعد أن صلى) لكان ظاهرها انه شك في الظهر بعد أداء العصر، ولكن التعبير بـ(بعد أن يصلي) قرينة على أن المنظور الوقت المقرر للعصر فقط، ألا وهو الوقت المختص بالعصر وهو بمقدار اربع ركعات ما قبل الغروب.

**القرينة الثانية: التعبير بـ(حائل)**، فإنه لا يصدق على أداء العصر أنه حائل، إنما يصح التعبير بحائل إذا خرج الوقت، فحيث خرج الوقت فقد حال مضي الوقت بينه وبين تدارك ما شك فيه، فنفس التعبير بـ(لأن العصر حائل)، يعني لأن وقت العصر أو لأن مضي وقت العصر حائل بينه وبين الظهر. **فبلحاظ هاتين القرينتين** نحمل هذه العبارة (بعد أن يصلي) يعني بعد مضي الوقت المختص بالعصر، فإذا حلمناه على ذلك ارتفع التعارض بين الروايتين بل صارا في وقت واحد، فرواية زرارة تقول: (إذا شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها صليتها)، وهذه الرواية تقول: (إذا شككت في الظهر بعد مضي وقت العصر فلا تقضي) فلا تنافي، بل مدلولهما واحد. وقد أفاد الحائري في (كتاب الخلل، ص306)، يمكن أن يكون ترتب العصر على الظهر ولو بنحو تعدد المطلوب ولو على وجه الإطلاق، بمعنى أن الشارع طلب أن تكون العصر بعد الظهر على نحو الإطلاق، يعني حتى لو نسي، بحيث يكون الإخلال به نسياناً موجباً لفوات مصلحة ملزمة غير قابلة للتدارك، فيكون العمل صحيحاً ـ لا لأجل الامتثال لأنّ الشارع اعتبر الترتب بين العصر والظهر وقد اتى بالعصر غير مرتبة، فهو إذا أتى بالعصر نسياناً قبل الظهر فلم يمتثل؟ـ إذن لماذا العمل صحيح؟ـ لفواته بفوات محل دركه، بمجرد أن يؤدي العصر فات محل تدارك الترتيب بينهما، فإذا فات محل تدارك الترتيب بينما صدق على أداء العصر أنها حائل. فلعلّ التعبير عن أداء العصر بأنه حائل بلحاظ أن هناك مصلحة اقتضت أن تكون العصر بعد الظهر وأن هذه المصلحة لا يمكن استيفائها إلا إذا لم يؤد العصر فإذا ادى العصر وبعد الأداء قد شك في فعل الظهر فات محل التدارك، فإن ما صحت الصلاة لأجل فوت المحل، فلعل هذا هو وجه التعبير بأنها حائل، والنتيجة لا يمكن رفع اليد عن ظاهر قوله (لأن العصر حائل) في أن نفس أداء العصر حائل وليس الحائل هو مضي الوقت المختص بها، لا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور بحجة أننا لا نحتمل أداء العصر حائل إذ لعل أداء العصر حائل بمعنى أنه لا يمكن معه تدارك الترتيب. ومن هنا يشكل الحكم فيما إذا شك في الظهر أثناء الصلاة، فإن محل الظهر باقٍ على تقدير عدم الإتيان به لوجوب العدول إليه لو أنه نسي من دون لزوم اعادة المحل.

**الوجه الثاني**: للجمع بين الروايتين: ما أشار اليه العلامة الحائري أيضاً وذكره بعض مشائخنا القميين من أنه قد يقال: بأن النسبة بين الروايتين، أي صحيحة زرارة ورواية حريز، ليست العموم من وجه، وإنما العموم المطلق ولو حكماً. **بيان ذلك:** قرر جملة من الأعلام أن النسبة بين الروايتين عموم من وجه،

**والوجه في ذلك:** أن رواية حريز خاصة بمن صلى العصر، (من صلى العصر فشك أنه أتى بالظهر أم لا؟ يمضي) فهي واردة فيمن صلى العصر. بينما صحيحة زرارة مطلقة (إذا شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها صليتها) يعني صليت العصر أو لم تصل. فتلك مطلقة من هذه الجهة. وإذا نظرنا إلى صحيحة زرارة وجدناها ناظرة إلى اول الوقت وآخر الوقت، لأنها قالت: (متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها أو في وقت فوتها أنك لم تصلها) فذكر وقتها ووقت فوتها شاهد على نظرها لهذين الوقتين أي أن صحيحة زرارة ناظرة لمن شك في الظهر في وقتها أو من شك في الظهر في وقت فوتها، فهي خاصة من هذه جهة، بينما رواية حريز ليست خاصة بمن شك في أحد الوقتين، بل مطلقة من هذه الجهة وهي من صلى العصر فشك في الظهر مضى في أي وقت كان ولو كان قضاء.

إذن بالنتيجة بينهما عموم من وجه ويجتمعان فيمن شك في الظهر بعد أداء العصر والوقت واسعاً وباقياً، فمقتضى رواية حريز أنه يمضي، ومقتضى صحيحة زرارة أنه لا بد أن يصلي. هكذا قرر الاعلام ان بين الروايتين عموم وخصوص من وجه.

لكن العلامة الحائري قال أن بينهما عموم وخصوص مطلق ولو حكماً.

بيان ذلك: بلحاظ أنه قد ذكر في الفقه عدة موارد: بأنه إذا التقى العامان من وجه وكان تقديم أحدهما على الآخر يلغي العنوان المأخوذ في الثاني، فإذا لزم من تقديم (أ) إلغاء العنوان المأخوذ في (ب) ولا عكس، اي لو قدمنا (ب) على (أ) لم يلغو العنوان المأخوذ في (أ) غايته أنه ضيقت دائرته وخصصت مورده، فحينئذٍ لا تكون النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، بل تكون النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق ولو حكماً، بأن نقول: يقدم (ب) الذي لو قدّم (أ) عليه للغى عنوانه يقدم على (أ) تقدم المقيّد على المطلق فتضيّق دائرة (أ)، وقد مثّل له الأعلام بـ(اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) وقال في دليل آخر: (كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه) فإن النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه. اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه طيراً أو غيره، وكل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه من مأكول اللحم ومن غيره. بينهما عموم من وجه، يجتمعان في بول الطير الذي لا يؤكل لحمه. والقاعدة فيما يؤكل لحمه من الطيور هو ما كان صفيفه أكثر من دفيفه. كخرج النسر مثلاً. فمقتضى الرواية الأولى أنه نجس لابد من التطهير، ومقتضى الثانية أنه طاهر، فقالوا: لو قدمنا الرواية الأولى وهي قوله (اغسل ثوبك من أبواب ما لا يؤكل لحمه) للغلى عنوان الطيران في الرواية الثانية، إذ لا يبقى للطيران موضوعية، بل الموضوعية هي ما يؤكل وما لا يؤكل، فعنوان الطيران لا موضوعية له وهذا موجب للغوية أخذ العنوان في الدليل الثاني ما دام لا موضوعية له. بينما لو قدمنا الثاني على الأول وقلنا (اغسل ثوبك على ما لا يؤكل لحمه إلا ما كان طيراً)، فغايته أنننا ضيّقنا دائرة الأول لا أننا الغينا العنوان المأخوذ فيه. إذن النسبة بينهما وإن كانت بينهما عموما من وجه بالنظر البدوي لكن بالنظر العرفي يعامل معهما معاملة المقيد للمطلق فتقيد الأولى بالثانية. وفي المقام كذلك، لو قدمنا صحيح زرارة والفضيل القائل (إذا شككت في وقت فريضة صليتها) على رواية حريز القائلة (إذا شككت بعد العصر فلا أداء لان العصر حائل) فإنه يلزم من تقديم الأولى على الثانية لغوية أخذ العصر في موضوع الحكم في الثانية، بينما لو قدمنا الثانية على الأولى فغايتها أنه إذا شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها صليتها إلا إذا كان المشكوك الظهر وقد أتيت بالعصر. فتشمل العشائين والظهرين وصلاة الفجر.

وقد عبر عنه العلامة الحائري في (ص305) قال: لا يمكن الأخذ بحسن الفضيل مفهوماً ومنطوقاً، لأن **منطوقها:** (متى شككت في وقت فريضة انك لم تصلها صليتها). **ومفهومها**: أنك إذا شككت بعد الوقت فلا شيء عليه. فإنه خلاف دخالة حيلولة العصر في الحكم بعدم الاعادة.

**فإن قلت:** نجمع بينهما، بان نقول المناط في عدم الاعادة الجمع بين الحيلولتين، أن يشك بعد العصر وبعد خروج الوقت. نجمع بينهما بالواو، اي أن الشك الذي لا يعتنى به إذا كان شكاً بعد الوقت وبعد صلاة العصر؟ قال: لا يمكن الجمع بين النصين بدخالة الجمع وأن الملاك في عدم الاعادة هو الحيلولتان، للزوم تخصيص الاكثر بالنسبة إلى الشك بعد الوقت. نقول: من شك بعد الوقت يبالي إلا إذا كان شكه بعد الوقت بعد العصر أيضاً، وأما إذا كان الشك بعد الوقت في الظهرين وفي العشائين معاً وفي العصر وفي الفجر، فإنه يعتني به، لأن الشك الذي لا يعتني به ليس كل شك بعد الوقت بل الشك بعد الوقت وبعد أداء العصر، فليلزم من ذلك تخصيص الأكثر. إذ لا يبقى تحت صحيحة زرارة إلا من شك بعد الوقت وبعد أداء العصر.

فيتعين بنظره تقديم رواية حريز على إطلا ق صحية زرارة والفضيل.

**ولكن يلاحظ على ذلك:** كما أن ظاهر رواية حريز أن لعنوان العصر أي أداء العصر، موضوعية، بحيث لو قدمنا صحيحة زرارة عليها للغلى العنوان، كذلك ظاهر صحيحة زرارة أن للفوت موضوعية حيث قال (فإن شككت بعدما خرج وقت الفوت) فإن ظاهرها أن للفوت وعدم الفوت موضوعية، فما دام لم يفت الوقت فعليك بالأداء، فيتعارضان من هذه الجهة. لا أن النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق حكماً، بل النسبة بينهما عموم من وجه، لأن تلك أخذت لعنوان العصر موضوعية، وهذه أخذت لعنوان عدم الفوت موضوعية، فالجمع بهذا مشكل. يأتي الكلام في بقية الوجوه، فذكرها المستمسك وذكرها العلامة الحائري في كتاب الخلل. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 063

ذكرنا فيما سبق أن بين مفاد ذيل رواية حريز الذي ذكر أن من شك في أداء الظهر وقد فرغ من العصر بنى على الإتيان بها لأن العصر حائل، معارض بنحو العموم من وجه، بصحيح زرارة (متى شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها أو في وقت فوتها أنك لم تصلها صليتها).

حيث يتعارضان في مورد الاجتماع ألا وهو من شك في الظهر بعد الفراغ من العصر، فإن مفاد رواية حريز عدم الاعتناء ومفاد صحيحة زرارة الاعتناء، وقد ذكر في علاج هذا التعارض وجوه، سبق الكلام في وجهين منها.

**الوجه الثالث:** ما ذكره العلامة الحائري (ص305، كتاب الخلل): من أن ظاهر صحيحة زرارة التي قالت (وإن شككت بعد ما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا إعادة) أن هذه الجملة مسوقة مساق التعليل، وأن المدار في عدم الاعتناء بالشك على دخول الحائل، أو على حصول الحائل، وبالتالي بما أن المناط على حصول الحائل لا على شيء آخر فلا تنافي بين مفادها ومفاد رواية حريز، إذا غايته أن رواية حريز ذكرت مصداق من مصاديق الحائل، فصحيحة زرارة تقول أن المناط في عدم الاعتناء بالشك حصول حائل، ورواية حريز طبقت الحائل على العصر وقالت: إن العصر حائل. فأي منافات بين الروايتين؟ فإن مفاد رواية حريز مجرد أن العصر حائل حيث قالت: (لان العصر حائل). فنسبتها لصحيح زرارة نسبة التطبيق للكبرى، و ذكر المصداق للتعليل المذكور في صحيحة زرارة.

قال: فعدم وجوب الاعادة بعد الوقت في صحيح زرارة لتحقق الحائل لا لموضوعية في فوت الوقت، بل الموضوعية لدخول الحائل، لا أن مضي الوقت ذو موضوعية وإنما مضي الوقت مجرد مصداق من مصاديق الحائل، فمفهوم هذا المنطوق (إذا دخل حائل فلا إعادة) وجوب الإعادة إم لم يكن حائل، لا وجوب الإعادة إذا شككت في الوقت، والتلبس بالعصر والفراغ منها حائل. ونتيجة الجمع بين الروايتين بهذا النحو التقييد الأوي، أي كل منهما مناط في عدم الاعتناء بالشك، (فإن شككت في الظهر بعد الفراغ من العصر فلا اعادة لأن العصر حائل)، و(وإن شككت في العصر بعد خروج الوقت فلا اعادة) لأن خروج الوقت أيضاً حائل. فأي منافاة بين الروايتين؟

ولكن ذكرنا فيما سبق أن ظاهر قوله في صحيح زرارة (وإن شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا إعادة) ظاهر هذا التعبير أن للفوت موضوعية، أي ذكر الفوت ظاهر في الاحترازية، وأن المناط في عدم الاعتناء بالشك مجموع أمرين: فوت محل التدارك ودخول حائل، لا أن المناط مجرد دخول حائل، وإن خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا اعادة، فالفوت بمعنى عدم وجود فرصة للتدارك ودخول حائل، لا أن المناط مجرد دخول حائل، (فإن خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا إعادة)، فالفوت بمعنى عدم وجود فرصة للتدارك ودخول وقت آخر هو المناط في عدم الاعادة. ولذلك لو فرضنا وجود دقائق بين فوت الوقت وحلول الوقت الآخر، ثم شك في هذه الفترة المتخللة بين فوت الوقت وبين دخول الوقت الآخر، لو شك في هذه الفترة في أنه صلى أم لم يصل فلا اعادة، لأن للفوت دخلاً واحترازية، وبناء على ذلك فلا وجه لأن يقال بأن رواية حريز مجرد تطبيق.

**الوجه الرابع:** من المحتمل ان المقصود بالوقت في صحيحة زرارة الوقت الأعم، بمعنى ما شرّع من الوقت بالعنوان الأولي وما شرّع من الوقت بعنوان التوسعة، وهذا ما ذهب اليه السيد الحكيم وجمع من الفقهاء في باب الأوقات، قالوا بأن ما شرع من الوقت بالعنوان الأولي ان لصلاة الظهر وقتاً ولصلاة العصر وقتاً، ثم وسع الائمة ذلك واعتبروا أن هناك وقتاً مشتركاً، وإلا فما جرت عليه سيرة النبي (ص) هو أن لكل منهما وقتاً لا يتداخل مع الآخر، فما شرّع من الوقت بالعنوان الأولي مصداق للوقت وما شرّع من الوقت بعنوان التوسعة على العباد مصداق آخر من الوقت، فلأجل ذلك عنوان الوقت في صحيحة زرارة شامل لهما، فقوله (متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة) يذهب ذهننا الى الوقت المشترك والموسع، بل لعل المقصود به الوقت المختص، (متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها أو في وقت فوتها أنك لم تصلها، صليتها). (وإن شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا إعادة عليك)، فبما أن عنوان الوقت في صحيحة زرارة هو العنوان الأعم من الوقت الموسّع الذي ينتهي بالغروب أو الوقت المقرر بالعنوان الأولي الذي ورد في الروايات الأخرى فلا منافاة بينه وبين رواية حريز التي قالت: (إذا شك في الظهر وقد أدى العصر فلا اعادة عليه) لانه بعد اداء العصر انتهى الوقت المقرر للظهر بالعنوان الأولي.

فما رواه حماد عن محمد ابن حكيم، قال: (سمعت العبد الصالح يقول: إن اول وقت الظهر زوال الشمس وآخر وقتها قام من الزوال وأول وقت العصر قام وآخر وقتها قامتان). وقد عمل بهذه الروايات الشيخ الطوسي وجمع، وذهب كثير من الفقهاء إلى أن وقت الظهر ينتهي ببلوغ ظل كل شيء مثله، ووقت العصر ببلوغ كل شيء مثليه. فحينئذٍ يصدق على من تلبس بالعصر ثم شك في الظهر أنه شك في الظهر بعد خروج وقتها، فلا تنافي بين الروايتين من هذه الجهة. ولكن قد يقال: إن مقتضى المقابلة في الرواية (صحيحة زرارة): (متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها أو وقت فوتها) فإن ظاهر هذا العطف هو استيعاب الفروض، ولا يتصور استيعاب الفروض إلا إذا كان المنظور هو الوقت المشترك، وإلا لو لم يكن المنظور هو الوقت المشترك بأن يلحظ أول الوقت ثم يلحظ وقت الفوت، فهذا خلاف ظاهر الرواية في أن مقتضى العطف هو استيعاب الفروض وكأنه يريد القول الحكم هو الاعادة الا ان يفوتك المجال من الوقت فلا فرصة للتدارك وإلا فحكمك الاعادة وهذا لا ينسجم مع حمل عنوان الوقت مع الوقت المختص بالعنوان الاولي لكي يتلائم مع رواية حريز مثلاً.

**الوجه الخامس:** ما ذكره سيد المستمسك (قده) من أن مفاد صحيحة زرارة على نحو اللا اقتضاء، ومفاد رواية حريز على نحو الاقتضاء، ولا منافاة بين اللا اقتضاء والاقتضاء، فإن مفاد صحيح زرارة أن الشك في الصلاة من حيث الوقت لا يقتضي ذلك عدم الاعتناء وعدم الاعادة، فهذا لا يتنافى مع رواية حريز أن من شك في الصلاة لا من حيث الوقت بل كونه قد فرغ من الفريضة اللاحقة من شك في الصلاة من هذا الحيث فلا اعادة عليه، فمفاد صحيحة زرارة اللا اقتضاء، فمن شك في الوقت فلا اقتضاء في هذا الشك لعدم الاعادة، تلك تقول من شك بعد الفراغ من الفريضة اللاحقة فهو يقتضي عدم الإعادة، ولا منافاة بين اللا اقتضاء والاقتضاء. ولكن هل أن لسان صحيحة زرارة لسان عدم الاقتضاء أو أن لسانها لسان الاقتضاء، خصوصاً مع كونها مورداً لاستصحاب عدم الامتثال، واستصحاب عدم الامتثال خصوصاً بناء على العلمية مقتضٍ للإعادة لا أنه لا اقتضاء، فليس لسان صحيحة زرارة لسان عدم الاقتضاء حيث إن قوله (إن شككت قبل خروج وقت الفوت صليتها) فإن ظاهر هذا اللسان ان الشك قبل الفوت مقتض للاعادة.

**فتلخص من جميع ذلك**: أن الجمع بين الروايتين بهذه الأنحاء والوجوه غير عرفي. وربما يقال: أن هناك بعض الروايات قد اطلقت الحائل حتى على التشهد فأي مانع من ان نستفيد من هذه الروايات ان الدخول في المترتب حائل، حيث قال (سئل عن الرجل يصلي فيشك افي واحدة هو أو في اثنتين؟ قال: إن كان قد جلس وتشهد فالتشهد حائل). فقد يقال بأن الرواية على فرض تمامية سندها ترشد إلى أن الحائل ليس خصوص مضي الوقت وإنما الحائل كل مترتب ، فمتى ما دخل في مترتب فهو حائل وإن كان الترتب زمانياً أو مكانيا او وضعياً، فلاجل ذلك الفراغ من العصر حائل. أو أنّ التعبير بالحائل في النصوص تعبير عرفي لغوي، كأنه يريد ان يقول فلا مجال للتدارك، كل ما يمنع من التدارك فهو حائل.

ولكن هذا حتى لو تم سنداً لا يرفع الإشكال في أن ظاهر صحيح زرارة أن مجموع الأمرين دخيل في عدم وجوب الاعادة كما ان مضي وقت الفوت دخيل، كذلك وجود الحائل المانع من التدارك دخيل فلا يفيدها مجرد اطلاق الحائل على الجزء المترتب أو الفريضة اللاحقة.

**الإشكال الثالث:** ما ذكره الشيخ الاستاذ (قده) في تنقيح مباني العروة، من أن رواية حريز تضمن ان التلبس بالعصر حائل، وهذا لا يتنافى فقط مع صحيح زرارة السابقة بل مع صحاح أخرى، نحو صحيحة زرارة التي قال فيها ( إن نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأولى ثم صل العصر فإنما هي اربع مكان أربع) فإن ظاهر هذه الرواية أن دخول العصر ليس بحائل وإلا إذا كانت العصر حائلاً لما قال (إذا فرغت من العصر فتذكرت الظهر فانوها الأولى فإنما هي أربع مكان أربع). فإن نفس هذا اللسان ظاهر في أن العصر لا حيلولة فيها عن الرجوع إلى الظهر فإنما هي اربع مكان اربع، إذا لا يجتمع هذا اللسان عرفاً من اعتبار العصر حائلاً يمنع من الرجوع إلى الظهر.

وبالتالي اعتبار العصر حائلاً في رواية حريز معارض لهذا التعبير الواضح عرفاً في أن العصر ممكن ان تقوم مقام الظهر، وإنما هما أربع مكان أربع فالدخول في إحداهما ليس حائلاً عن الأخرى وبالتالي فانوها الأولى.

إلا أن يقال: إن المشهور لم يعمل بهذه الفقرة من صحيحة زرارة، ولذلك افتى المشهور بإعادة الظهر لا باعتبار ما أتى به ظهراً، أو أن هذه الفقرة حيث تكررت فيها كلمة (قال، وقال) من المحتمل أنها إدراج، أي أن زرارة أو الراوي عنه ادرج هذه الفقرة في الرواية وإلا فهي من فتاوى زرارة لا أنها رواية عن المعصوم ما احتمل ذلك السيد الاستاذ (دام ظله) في تعليقته على العروة. أو فقل، أنها رواية وأن المشهور قد عمل بها الا ان التعبير (إنما هي أربع مكان أربع) تعبير أدبي، أراد به الإمام ان يقول لا مانع ان تجعل ما صليته بقصد العصر ظهراً، لأنه يريد أن يبين عدم المانع من ذلك عبّر بأنها اربع مكان أربع، وهذا لا ينافي أن العصر حائل في فرض الشك، أي أنك إن شككت في الظهر بعدما أتيت بالعصر فالعصر حائل أما إذا نسيت الظهر فتذكرت بعد العصر يمكن أن تعتبر العصر ظهراً وتأتي بالعصر، فلا منافاة من هذه الجهة.

**الإشكال الرابع:** أن الرواية تضمنت ما هو خلاف فتوى الأصحاب.

ولكن كما ذكر الشيخ الحائري (ص304 كتاب الخلل) بإمكان التفصيل، فإن دلالة صدر الرواية لو تمت على أن من شك في الظهر يعيد الظهر والعصر، هذه لم يعمل بها الأصحاب، قالوا بأن العصر لا تعاد، لأن شرطية الترتيب مغتفرة حال النسيان، ولكن ما تضمنه الذيل وهو من شك في الظهر بعد الفراغ من العصر لم يعتن به، ليس على خلاف فتوى الأصحاب، إذ لم نجد التعرض لهذا الفرع في كتب الأصحاب بالخصوص حتى يقال أن ما تضمنته الرواية خلاف نعم لعل المقصود أنه خلاف إطلاق فتاواهم، حيث حكموا بأن من شك في الفريضة أثناء الوقت أعاد، ولم يفصلوا بين فراغه من العصر و عدمه، ولكن هذا غايته أنهم عملوا بصحيحة زرارة ولم يعملوا برواية حريز، فإن كان عدم عملهم برواية حريز اعراضا عنها فالاعراض موهن لحجيتها وإن لم يكن اعراضاً عنها فهو مرجح لصحيحة زرارة على رواية حريز بناء على الترجيح بالشهرة العملية. ويأتي البحث في قاعدة التجاوز.

### 064

ذكرنا فيما سبق، أن من شك في أداء الظهر وقد تلبّس بالعصر. فقد يستدل على إثبات أداء الظهر، تارةً: بالنص الخاص، وسبق الكلام فيه. وأخرى: بما هو مقتضى القاعدة. وهذا ما نبحثه فعلاً: حيث أفيد أن

### مقتضى قاعدة التجاوز

إثبات أداء الظهر لمن فرغ من العصر أو تلبس بها. وفي المقام وجوه لبيان المانع من جريان قاعدة التجاوز، ووجوه لإثبات تمامية الاستناد إليها في إثبات أداء الظهر. فهنا مطلبان:

المطلب الأول: في الوجوه المطروحة لمنع إجراء قاعدة التجاوز في المقام، أي لإثبات أداء الظهر. الوجه الأول: هل في أدلة قاعدة التجاوز في نفسها إطلاق يشمل الشك في الواجب النفسي؟ لا إشكال أن أدلة قاعدة التجاوز تشمل الشك في الواجب الضمني، كمن شك في الركوع وقد سجد، أو شك في السجود وقد قام، أو شك في القراءة وقد ركع. إنما الكلام هل لأن لقاعدة التجاوز إطلاقاً يشمل الشك في الواجب النفسي كما لو شك في الظهر وقد دخل العصر، أو شك في المغرب وقد دخل العشاء. وقد بنى هذا المطلب بعض الأجلة على أن حذف المتعلق هل هو مفيد للعموم أم لا؟ بيان ذلك: أن هناك كبرى كليّة بحثها الأعلام وهي: هل أن حذف المتعلق يفيد العموم أم لا؟ مثلاً، إذا قال المولى: تحرم آنية الذهب والفضة، ولم يحدد لنا متعلق الحرمة هل أن متعلق الحرمة الأكل منها؟ أم أن متعلق الحرمة التزين بها؟ أم أن متعلق الحرمة مطلق الاستعمال أكلاً أو تزيناً؟. فهل أن حذف المتعلق يستفاد منه العموم فيقال بحرمة كل استعمال لآنية الذهب والفضة ما دام المتعلق محذوفاً. وقد ذكر الأعلام هذا البحث في الفقه وفي الاصول في (حديث الرفع). ففي حديث الرفع حُذِف المتعلق، حيث ورد عنه (ص) (رفع عني أمتي ما لا يعلمون، ورفع عن أمتي الخطأ والنسيان)، فما هو الذي رفع؟ إذ لا إشكال أن نفس الخطأ لم يرفع، إذن هناك متعلق محذوف، هل أن المرفوع هو المؤاخذة؟ أم أن المرفوع مطلق آثار الخطأ أو مطلق آثار النسيان، أو مطلق آثار الجهل؟ هل أن حذف المتعلق يفيد العموم، فيستفاد من قوله (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) رفع جميع الآثار، لأنّ حذف المتعلق يفيد العموم؟. هذه الكبرى الكلية. وقد تعرضنا لها في بعض الدروس الفقهية السابقة، وذكرنا ان لهذه الكبرى موارد ثلاثة: المورد الأول: ما إذا كانت في البين مناسبة عرفية ارتكازية تحدد لنا ما هو المتعلق المحذوف، كما إذا قال: {حُرِّمت عليكم أمهاتكم}، فإن مقتضى المناسبة العرفية أن ما هو املتعلق هو النكاح، لا حرمة النظر ولا حرمة التواصل، ولا اشباهها. أو في قوله: {حُرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير}، فإن مقتضى المناسبة الإرتكازية أن المتعلق المحذوف هو الأكل والتناول لا مطلق الأمور. ففي الموارد التي تقتضي المناسبة العرفية متعلقاً معيّناً لا إشكال في عدم الإطلاق لأن هذا سيكون من باب الظهور المستند للقرينة الخاصة.

المورد الثاني: ما إذا لم تكن هناك مناسبة عرفية تقتضي متعلقا معينا ولكن كان هناك قدر متيقن، صحيح أنه لا توجد قرينة تقتضي متعلق محدد لكن إذا دار الامر بين مطلق الآثار أو الأثر الفلاني فهناك قدر متيقن من الآثار الملحوظة في البين. فإذا افترضنا وجود قدر متيقن فهل وجود القدر المتيقن يمنع من الإطلاق؟ أو أننا نقول: حذف المتعلق يفيد الإطلاق؟ مثلاً في حديث الرفع (رفع عن أمتي ما لا يعلمون)، لا اشكال أن الرفع المتيقن هو رفع المؤاخذة، إذ لا مؤاخذة على الخطأ والنسيان والإكراه والإضطرار وما أشبه ذلك. فهنا قدر متيقن موجود. فهل مع وجود القدر المتيقن ينعقد الإطلاق فيقال بأن مقتضى حذف المتعلق عموم الرفع لسائر الآثار.

وهنا أجاب السيد الصدر (قده) في (فقهه): بأن حذف المتعلق لا يفيد العموم خلافاً لما ذكره علماء البلاغة في علم البيان من ان حذف المتعلق يفيد العموم، والوجه في ذلك: أن حذف المتعلق يفيد العموم ما هو إلا من صغريات بحث الاطلاق، أي ان هذه المقالة صغرى من صغريات الإطلاق المبتني على مقدمات الحكمة، ومن الواضح ان الاطلاق فرع إحراز المفهوم أي إذا أحرزنا مفهوم القضية وشككنا في تقييده وإطلاقه تمسكنا بمقدمات الحكمة لإثبات إطلاقه. فلابد أن نحرز أصل المفهوم في رتبة سابقة. وبعبارة أصولية: إن الإطلاق عبارة عن سعة المدلول التصديقي، وهو فرع إحراز المدلول التصوري، فإذا احرزنا المدلول التصوري للموضوع وشككنا في سعة المدلول التصديقي له أو ضيقه اقتضت مقدمات الحكمة إثبات سعة مدلوله التصديقي. أما إذا لم نحرز أصل المدلول التصوري، اصل المفهوم لم يحرز فكيف نتمسك بالإطلاق. مثلاً، إذا سمعنا جملة بأن قال: (أكرم...)، ولم نسمع ما هو المتعلق هل قال اكرم العالم أو اكرم الفقيه. ويوجد في المقام قدر متيقن ألا وهو اكرام الفقيه، لكن هل يصح أن نقول بما أننا لم نسمع المتعلق نتسمك بالإطلاق؟! فهل أحزتم موضوعاً تتمسكون بإطلاقه، فإذن الإطلاق: هو عبارة عن إثبات سعة المدلول التصديقي بعد إحراز المدلول التصوري، هو عبارة عن إحراز السعة بعد إحراز اصل المفهوم، وأنتم لم تحرزوا أصل موضوع المفهوم، فكذلك في موارد حذف المتعلق، فإنه إذا قال (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)، صحيح أن هناك قدراً متيقناً وهو رفع المؤاخذة، ولكن لا ندري ما هو المتعلق حتى نتسمك بإطلاقه، فإن التمسك بإطلاق المتعلق فرع إحرازه في نفسه، والحال بأننا لم نحرز المتعلق كي نتمسك بإطلاقه. لكن، عند مراجعة أهل البيان في علم البلاغة، يفرّقون بين عدم المتعلق وحذف المتعلق. فإن الحذف عملية اختيارية ناشئة عن التفات وقصد، فليس المقصود أن عدم المتعلق يفيد العموم كي يقال بأننا نحرز اصل المتعلق فكيف نتمسك بعمومه. بل مقصودهم بأن حذف المتعلق يفيد العموم ليس هو صغرى من صغريات بحث الإطلاق بل هو استناد إلى قرينة سياقية يقوم بها المتكلم، فيقال: إذا كان المتكلم في مقام البيان والالتفات ومع ذلك حذف المتعلق، فإن المتعلق بنظر العرف بمثابة القيد وليس المتعلق بنظر العرف بمثابة ما هو مصب الحكم، كأن المتكلم إذن ذكر المتعلق فقد قيّد مؤدى الفعل المسند، بخلاف ما لو لم يذكر بأن حذفه عن التفات، فإنه قد أطلق المسند إليه، إذن بما أن المتعلق لدى العرف "في الموارد التي يكون في مقام البيان والالتفات"، بمثابة القيد فحذفه إطلاق من قبله لمؤدى كلامه، كما إذا كان ملتفتاً إلى المؤاخذة وأنه قدر متيقن ومع ذلك قال (رفع عن امتي الخطأ والنسيان).

المورد الثالث: ما إذا لم يكن في البين لا مناسبة عرفية تحدد لنا متعلقاً معيناً ولا قدر متيقن، كنهي الشارع عن آنية الذهب والفضة. فقال اجتنب آنية الذهب والفضة، فهل الاجتناب الاكل أو الشرب أو اللبس التزين أو اجتنب مطلق الاستعمال؟ فليس لدينا قدر متيقن في البين. أو قوله (عليك بالرجل) فل يقصد أن عليك إكرامه أو بضربه أو ملاحقته؟ فليس في البين مناسبة عرفية تقتضي متعلقاً معيناً ولا يوجد قدر متيقن، ففي هذا المورد هل يكون حذف المتعلق دالاً على العموم لا من باب أن المقام صغرى من صغريات الإطلاق كي يأتي كلام السيد الصدر، فإننا لم نحرز متعلقاً كي نتمسك بإطلاقه. بل من باب، هل أن هناك قرينة سياقية من خلالها نستكشف أن حذف المتعلق من قبل المتكلم الإطلاق بلحاظ سائر الآثار. فيقال في المقام: إذا كان المتكلم مبيّناً لا مجملاً، فهو في مقام بيان الحكم والتشريع، فهو في مقام التقنين وهو ملتفت إلى أن لا قدر متيقن يتكأ عليه ولا مناسبة عرفية تقتضي متعلقاً معيناً يتكأ عليها، إذن فحذفه للمتعلق مساوق إما للإهمال أو للإطلاق لا محالة، ولا شق ثالث.لأنه إذا صدر منه هذا القانون وهو ملتفت إلى أن لا قدر متيقن ولا مناسبة عرفية، فحذفه للمتعلق إما إهما أو إطلاق، وحيث إن الإهمال خلف كونه في مقام التقنين والبيان فيتعين أنه مُطلِق. إذن بالنتيجة: بعد المفروغية عن تحديد الكبرى وهي: هل أن حذف المتعلق يفيد العموم أم لا؟ على الخلاف بين رؤية السيد الصدر (قده) ورؤية اهل البيان والبلاغة. نطبق ذلك على المقام. فنقول: ورد عندنا في أدلة (قاعدة التجاوز والفراغ) ما هو مشتمل على حذف المتعلق: ففي صحيحة محمد بن مسلم: (كلُّ ما شككت فيه مما قد مضى فامضه). فالاسم الموصول وهو (ما) مبهم، أن كل ما شككت فيه مما قد مضى، هل هو مطلق الواجبات؟ أو خصوص الواجب الضمني، هل هو مورد الشك في الصحة والوجوب؟ أم خصوص الشك في الصحة؟ فحيث لم تتضمن الرواية متعلقاً لموضوع الشك، يعني متعلقاً يحدد لنا المشكوك، فحينئذٍ إن قلنا بأن حذف المتعلق يفيد العموم، تمسكنا بعموم الرواية للشك في الواجب النفسي. وإن لم نقل بذلك فالرواية من هذه الجهة مجملة لا إطلاق لها. أو قوله (ع) في صحيحة زرارة: (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) فهل أن قوله (فشكك) في أي شيء؟ في الواجب النفسي أو في مطلق الواجبات؟ او في الوجوب أو في الصحة؟. فإذن تبتني استفادة الإطلاق والعموم على تحرير الكبرى وهي هل أن حذف المتعلق يفيد العموم أم لا؟

ولكن قد يقال: بأن المقام ليس من صغريات هذه القاعدة، لأن ما هو من صغريات القاعدة ما لم يحرز المدلول التصوري.

أما في مثل هذه الروايات فإن المدلول التصوري محرز، فإنه إذا قال (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ــ يعني فشكك فيما خرجت منه ــ ليس بشيء). فالمدلول التصوري محرز، وبالتالي سيكون موضوع الإطلاق متحققاً في المقام ما لم يمنع مانع آخر. وإن لم يتم الأمر في هذه الرواية ولا في صحيحة محمد ابن مسلم (كل ما شككت فيه مما قد مضى)، فلا أقل أنه تام في روايات أخرى، مثل: موثق ابن أبي يعفور: (إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه) فإن المدلول التصوري هنا محرز (إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه) فإن ظاهر الجملة بيان كبرى كلية وهي أن الشيء الذي يتحقق التجاوز عنه يعتنى بالشك فيه، وبمقتضى كونها في سياق التحديد يستفاد أن ما لا يعتنى بالشك فيه هو الشيء الذي قد تجوّز عنه أو عن محله.

الوجه الثاني: أن يقال، بأن قاعدة التجاوز في نفسها ذات إطلاق، إنما هناك قرائن داخلية في أدلة قاعدة التجاوز تمنع إحراز شمولها للشك في الواجب النفسي. وهو التعبير بالتجاوز نفسه. فإن قوله في موثق ابن أبي يعفور (إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه)، فإن ظاهره إحراز نفس الشيء، يعني إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه فيعتنى فإن تجاوزته فلا يعتنى. فقد فرض في الرواية التلبس في الشيء وقع الشك فيه، غاية الامر هل وقع الشك فيه قبل تجاوزه فيعتنى أو بعد تجاوزه فلا يعتنى، فنفس هذه العبارة ظاهرة في أن مورد القاعدة ما إذا أحرز أصل التلبس، وأما إذا شك في أصل الوجود كما لو شك في أصل وجود الظهر فهو لم يحرز التلبس بشيء فلا يحرز شمولها لمثله. لذلك منظور دليل القاعدة بمقتضى التعبير بعنوان (التجاوز عن الشيء) هو ما إذا وقع الشك في أجزاء المركب، مركب احرزنا اصل وجوده وشككنا في بعض أجزاءه، كما لو شك في السجود وقد ركع، أو شك في القراءة وقد ركع، فهنا يقال له بما أنك احرزت اصل التلبس وشككت في جزء من أجزاء المركب يصدق أنك تجاوزت الشيء. أما مع الشك في أصل وجوده فكيف يصدق أنك تجاوزته وشككت فيه؟ فهذا بالنسبة لموثق ابن أبي يعفور. وكذلك بالنسبة إلى موثقة اسماعيل ابن جابر، قال: (إن شك في الركوع بعدما سجد فليمضي، وإذا شك في السجود بعدما ركع فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض). ولكن قد يجاب عن ذلك: بأن التعبير بالتجاوز ليس قرينة على أن منظور هذه الروايات الشريفة من أحرز أصل التلبس بالعمل فشك في بعض شرائطه أو أجزائه، وإنما ظاهر التعبير بالتجاوز عرفاً أن للمشكوك محلاً وموضعاً تجاوزه المكلف فشك فيه، فإذا كان ظاهر هذه الروايات أن المراد بالتجاوز تجاوز المحل فقد أفاد سيد العروة (قده) أن المحل أعم من المحل الشرعي أو العرفي، كما أن المحل الشرعي أعم من الموضع في المركب أو المكان أو الزمان. فكله تجاوز للمحل، فمن شك في الركوع بعد ما سجد فقد تجاوز المحل الشرعي للركوع بمعنى موضع الركوع في هذا المركب، ومن شك في رمي جمرة العقبة بعد أن دخل الليل فقد تجاوز المحل بمعنى أنه تجاوز المحل الزمني لمرمي جمرة العقبة وهو كون الرمي في النهار، ومن شك في الإحرام بعد أن تجاوز الميقات، فقد تجاوز المحل الشرعي للإحرام وهو تجاوز المكان المقرر له شرعاً، ففي جميع ذلك يصدق أنه تجاوز المحل الشرعي. وكذلك المحل العرفي وهو ما كان مرتباً على العمل بحسب النهج العرفي أو بحسب الطبع البشري، فإن الشك فيه يعتبر فيه تجاوز، مثلاً لو شك في التسليم بعد ما تلبس بالخياطة، أو الغذاء، حيث إن مقتضى النهج والطبع أن لا يتلبس بالعمل إلا بعد الفراغ من الصلاة بتمام أجزائها فالشك فشك بعد التجاوز لا للمحل الشرعي وإنما للمحل العرفي. يأتي الكلام في المانع الثالث إن شاء الله تعالى.

### 065

ذكرنا فيما سبق، في جريان قاعدة التجاوز لمن تلبس بالعصر وشك في الظهر أن هنا اتجاهين:

الإتجاه الأول: يمنع من جريان القاعدة. ولهذا الاتجاه وجوه.

الوجه الثاني: وهو أن عنوان التجاوز عن الشيء متضمن عرفاً لتجاوز محله في المركب، ولا يشمل فرض الشك في اصل وجوبه.

وقلنا أن في مقابل ذلك من دافع وقال: إن عنوان التجاوز ظاهر في تجاوز المحل، والمحل: قد يكون شرعياً، وقد يكون عقلياً، وقد يكون عادياً.

فالمحلّ الشرعي: هو المحل المقرر بدليل شرعي للعمل، سواء كان موضوعاً في المركب كما في أجزاء الصلاة، أو زماناً للعمل كما في وقت الصوم والصلاة، أو مكاناً للعمل كالميقات بالنسبة للإحرام، فتجاوز ما هو الموضع المقرر للعمل سواء كان محلاً في المركب أو زماناً أو مكاناً تجاوز للمحل الشرعي وهو مجرى لقاعدة التجاوز.

كما أن عنوان قاعدة التجاوز يشمل المحل العقلي، حيث عبّر بعض الأعاظم في كتاب (الخلل): أن من شك في النيّة وقد تلبّس بتكبيرة الإحرام فقد تجاوز المحل العقلي للنية، إذ لم يقرر الشارع أن موضع النية ما قبل تكبيرة الإحرام، وإنما أمر قرره العقل، وهو أنه ما دامت تكبيرة الإحرام جزءا من الصلاة ولابد من إيقاع الصلاة بتمام أجزائها عن نية إذن فلا محالة لابد من النية قبل تكبيرة الإحرام، فهذه القبلية مما قررها العقل في مقام امتثال الامر بالمركب لا أن الشارع قرر هذا المحل فهو محل عقلي لا شرعي، فلو شك في النية بعد التلبس بتكبيرة الإحرام بنى عليها.

أو كان المحل محلاً عادياً: وقد تعرض الشيخ الاعظم في (الرسائل في بحث قاعدة التجاوز)، أن المحل قد يكون نوعياً وقد يكون شخصياً، فهل يصدق التجاوز بلحاظهما معاً؟ أو في خصوص النوعي منه؟ مثلاً: مقتضى عادة نوع المكلف أن لا يغسل الجانب الأيسر من بدنه أثناء الغسل قبل الجانب الأيمن، فلو شك في غسل الجانب الأيمن وقد تلبس بالأيسر فقد تجاوز المحل العادي لغسل الجانب الأيمن لكنه المحل العادي بلحاظ نوع المكلف، أو من شك في تطهير العورة بعد خروجه من مكان الخلاء، حيث إن مقتضى النوع أن لا يخرج حتى يتم عملية التطهير فالشك حينئذٍ شك بعد تجاوز المحل العادي نوعاً.

أما لو افترضنا أن مكلفاً اعتاد على أن لا يفتح كتابه إلا بعد إتمام الصلاة، وأن لا يدخل في التعقيب المعيّن كزيارة عاشوراء إلا بعد إتمام الصلاة، فهذا المكلف لو شك في التسليم وقد تلبس بقراءة الكتاب أو بالخياطة أو بالتعقيب المخصوص، فإنه قد تجاوز المحل العادي ولكن الشخصي، فهل يشمله عنوان التجاوز في أدلة قاعدة التجاوز أم لا؟ إذن فهناك من ذهب إلى أن عنوان التجاوز ليس ظاهراً في تجاوز محل الجزء من المركب، وإنما عنوان التجاوز ظاهر في تجاوز المحل شرعياً أو عقلياً أو عادياً سواء عممناه للعادي الشخصي أم لم نعممه، وبالتالي فإن قاعدة التجاوز مما يمكن التمسك بإطلاق دليلها لما إذا شك في اصل وجود العمل أصل وجود المركب، إذا صدق أن المكلف تجاوز محلها.

ولكن قد يشكل على ذلك أيضاً، بما أفاده المحقق النائيني (قده) في بحثه في قاعدة التجاوز في (أجود التقريرات)، بما محصّله: إذا نظرنا إلى أدلة قاعدة التجاوز وجدنا أنها اسندت التجاوز إلى نفس الشيء المشكوك، وأسندت الخروج إلى ذات الشيء المشكوك، فقالت: إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء)، فأسندت الخروج إلى نفس المشكوك.

أو في قوله (ع): (وكل شيء شكّ فيه مما قد جاوزه). حيث أسندت التجاوز إلى نفس المشكوك. فلو خُلّينا نحن وهذه الروايات، لقلنا كل هذه الروايات ناظرة إلى الشك في الصحة، إذ لا يتصور الخروج من الشيء مع الشك فيه، ولا يتصور تجاوزه مع الشك في اصل وجوده، فلو خلينا وهذه الأدلة لقلنا بأن الشارع لم يجعل إلا قاعدة الفراغ، وهو الشك في الصحة، وهذا هو ما ذهب سيد المنتقى (قده) بأنه لا يوجد في الشريعة شيء اسمه قاعدة التجاوز، بل توجد قاعدة الفراغ. فإن ظاهر هذه العناوين إسناد التجاوز إلى الشيء نفسه المشكوك، وهذا لا يتصور إلا إذا كان متعلق الشك، الشك في الصحة. احرزنا الصحة وتجاوزناه أو خرجنا منه إلى غيره وشككنا في صحته.

لكن حيث طبّق الإمام نفس هذه الكبرى على الشك في الوجود، (رجلٌ شكّ في الأذان وقد دخل الإقامة، قال: يمضي. رجل شك في الإقامة وقد كبّر؟ قال: يمضي.

رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضي. ثم قال (ع): يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) فطبّق الكبرى على الشك في الوجود. وحيث إن الإمام (ع) طبّق الكبرى على الشك في الوجود عرفنا أن الشك عنائي وليس حقيقي[[32]](#footnote-33)، وأن التجاوز عنائي مجازي وليس حقيقي. فبما أنه تجاوز عنائي وخروج عنائي فيقتصر على رفع اليد عن الخروج الحقيقي بمقدار ما قامت التطبيقات عليه، وما قامت التطبيقات عليه هو إجراء قاعدة التجاوز إذا شك في جزء المركب، أو مقدماته أو معقباته، لا ما إذا شك في أصل مركب آخر، بل بما إذا شك في أصل شك في اصل الظهر وقد شك في العصر، فإن توسعة الخروج العنائي أو التجاوز العنائي لمثل ذلك مما لا شاهد عليه.

الوجه الثالث: لمنع جريان قاعدة التجاوز: ما بنى عليه صاحب الكفاية والمحقق النائيني (قده). فهنا بيانان: البيان الأول: لصاحب الكفاية، بأن روايات قاعدة التجاوز على صنفين: صنف بالإطلاق وصنف بالعموم. أما الصنف الذي ورد بالإطلاق فهو قوله (إذا خرجت من شيء) فإن كلمة (من شيء) ليست من أدوات العموم، وإنما هي لو تم عمومها فهو عموم بالإطلاق المبتني على مقدمات الحكمة، وحيث إن من مقدمات الحكمة عند صاحب الكفاية هو عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب، إذن فلم تتم مقدمات الحكمة، لأنه يوجد في نفس صحيحة زرارة قدر متيقن في مقام التخاطب وهو تطبيق الإمام القاعدة على خصوص أجزاء المركب. فهذا القدر المتيقن مع وجوده لم تتم مقدمات الحكمة فلم يحرز إطلاق كلمة (إذا خرجت من شيء) لما إذا شك في اصل وجود المركب.

الصنف الثاني: ما دلّ على العموم وهو موثقة إسماعيل ابن جابر: (وكل شيء شك فيه مما قد جاوزه) فإن هذا يتوقف على دلالة (كل) على استيعاب المدلول التصوري لكلمة شيء. وهذا بحث في الأصول هل أن أدوات العموم تدل بنفسها على استيعاب ما يدل عليه مدخولها دلالة وضعية تصورية؟ أو أنها تدل على استيعاب المراد الجدي من مدخولها، فلابد أن نثبت المراد الجدي للمدخول من دليل آخر كي تدل أدوات العموم على استيعابه. فلذلك ذهب صاحب الكفاية في المقام، إلى أن ذلك يتوقف على هذا المطلب. لأجل ذلك يمكن القول: إن كلمة (كل شيء) لا تدل على استيعاب ما صدق عليه عنوان الشيء، وإنما تدل على استيعاب ما أريد جداً من عنوان الشيء، ولعل المراد جداً من عنوان الشيء هو أجزاء المركب، فلابد من إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها كي يثبت أن المراد الجدي مطلق الشيء، وقد ذكرنا أن موانع مقدمات الحكمة القدر المتيقن في مقام التخاطب، فلم تتم المقدمات، فلم يتم المراد عموم المراد الجدي من (شيء) في كل مشكوك، فلم تتم دلالة (كل) على استيعاب جميع ما يدل عليه عنوان الشيء تصوراً. (وهذا كله على المبنى).

وما أفاده في الكفاية مبني على مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب من انعقاد الإطلاق، أما إذا قلنا بأن القدر المتيقن في مقام التخاطب لا أثر له، نعم في الإطلاق الترخيصي الوارد في مقام الإفتاء قد يمنع منه وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، أما إذا افترضنا أن هذا التخاطب وارد في مقام التعليل وضرب القاعدة الكلية فلا أثر لوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب في منع ظهوره في العموم.

البيان الثاني: بيان المحقق النائيني (قده): فقد أفاد بأن هذه التطبيقات الموجودة في سائر الأخبار التي بدئها السائل لا الإمام مما تصلح للقرينية واحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية على ضيقه مانع من إحراز إطلاقه، فمن أين نحرز إطلاق هذه الأخبار مع احتفافها بما يصلح للقرينية بغض النظر عما ورد فيها مطلق أم عام، إذ لا فرق في هذه النكتة بين العموم الوضعي أو الإطلاق المبتني على مقدمات الحكمة، فإن احتفافه بما يصلح للقرينية مانع من إحراز عمومه جداً.

مثلاً: إذا قال لك شخص: هل أكرم أهل العلم في قم؟ فأجبته: من كان فقيهاً فأكرمه. فهل يستفاد منه العموم من كان فقيهاً ولو لم يكن من أهل قم. أو أنكم تقولون بأن قوله: هل أكرم أهل العلم في قم؟ فأجاب من كان فقيهاً فأكرمه، لا يحرز عمومه، لأن تنصيص السائل على المورد المعين صالح للقرينية؟.

الوجه الرابع: ما أفيد في بعض الكلمات، من أنه إذا استقرئنا روايات قاعدة التجاوز وهي سبع روايات، ووجدنا أن تمامها ورد في مورد أجزاء المركب، فإن هذا مانع عرفي من إحراز إطلاقها لغير هذه الابواب، إذ مع كون المولى في مقام البيان في تمام هذه الموارد وقدرته ولو في مورد واحد على أن يعمم القاعدة حتى لغير أجزاء المركب ومع ذلك لم يحصل منه فهذا مانع عرفي من إحراز إطلاقها لغير هذا الباب كما ذكرنا في روايات الاستصحاب من أن ورودها جميعاً في الشروط وهو الشك في الطهارة الخبثية والشك في الطهارة الحدثية، قد يقال مانع من إحراز إطلاق أدلة الاستصحاب لغير باب الشك في الشروط. فيقال: بأن ورود هذه الروايات في أجزاء المركب مانع من عرفي من إحراز إطلاقها بل لا يحرز شمولها لغير باب الصلاة. فهي وردت في أجزاء المركب الصلاتي لا في غيره. (بل مقتضى هذه النكتة عدم إحراز إطلاقها لغير باب الصلاة). يأتي الكلام في الاتجاه الثاني وهو من قال بجريان قاعدة التجاوز مطلقاً.

### 066

الكلام في قاعدة التجاوز: عند الشك في أصل الوجود، وصل الكلام إلى:

### الإتجاه الثاني: بأن في قاعدة التجاوز عموماً يشمل جريانها في فرض الشك في أصل وجود المركب. وقد استند في هذا الاتجاه إلى وجوه:

الوجه الأول: دعوى أن قاعدتي الفراغ والتجاوز طريق عقلائي مع غمض النظر عن الأدلة اللفظية، ونكتة هذا الطريق لدى المرتكز العقلائي لا تختص بفرض الشك في جزء المركب بل تشمل حالة الشك في أصل وجوده، فما هي الشواهد على أن قاعدتي الفراغ والتجاوز طريق عقلائي مع غمض النظر عن تعبد الشارع؟ ذكر في كلمات الأعلام (ره) وجوه ثلاثة لإثبات هذا المطلب:

الوجه الأول: ما نقله السيد الأستاذ (دام ظله) بحسب تقريره عن أستاذه البروجردي[[33]](#footnote-34)، من أن مرجع القاعدة إلى أصالة الصحة، التي هي طريق عقلائي، والسر في ذلك: عندما نقوم بتحليل أصالة الصحة التي لا شك في كونها طريقاً عقلائياً حيث إن العقلاء لا يعتنون بالشك في العقود أو الإيقاعات أو المعاملات التي تبرم بينهم، كل ذلك بناء على صحتها، كما أنهم لا يعتنون بالشك في مقام الامتثال، فلو فرضنا أن شخصاً منهم قام بامتثال تكليف معين له أثر بالنسبة إليهم فشك في أنه هل صدر منه الامتثال التام؟ كما هو مطلوب منه؟ بحيث يترتب عليه الأثر عندهم؟ فإنهم لا يعنون بالشك ويمضون على تصحيح العمل، بنكتة حفظ النظام، أي لولا بناءهم على تصحيح العقود والإيقاعات والمعاملات والامتثالات لاختل النظام بمراجعة كل معاملة وكل إيقاع وكل امتثال.

وبهذه النكتة يشمل المورد أصالة الصحة في فعل النفس المعبر عنها بقاعدة الفراغ، فإن النكتة واحدة، أي كما أن التدارك في معاملات الآخرين مستلزم لاختلال النظام التدارك كل ما يصدر عن النفس من عقد او ايقاع او امتثال أو أداء عن الشك فيه مستلزم أيضاً لاختلال النظام وأنه لو بنى كل شخص على أن يتدارك عندما يشك مع شيوع حالة الشك، للزم من ذلك اختلال النظام، إذن مرجع قاعدة الفراغ إلى أصالة الصحة التي هي طريق عقلائي بنكتة حفظ النظام.

وهذا لا ينحصر في قاعدة الفراغ بل يشمل قاعدة التجاوز أيضاً إذ النكتة هي النكتة، وذلك لأن السر وراء بناء العقلاء وجريهم على تصحيح عمل الغير أو تصحيح عمل النفس إن قلنا بذلك هو بناءهم على حصول المطلوب إذ لا موضوعية لعنوان الصحة في مقابل عنوان الوجود بحيث يقال إن شك في الصحة فلهم بناء عليه، وإن شك في الوجود فليس لهم بناء عليه. حيث إن عنوان الصحة لا موضوعية له، الموضوعية حصول ما هو المطلوب، فإذا كانت النكتة في بناءهم في تصحيح الأعمال حصول المطلوب المؤدي للغرض، فنفس هذه النكتة جارية في موارد قاعدة التجاوز.

فالنتيجة أن قاعدتي الفراغ والتجاوز عقلائيتان ترجعان لنكتة واحدة وهي لولا بناء العقلاء على اعتبار حصول ما هو المطلوب عند الشك فيه من خلال عمل الغير أو عمل النفس للزم من ذلك اختلال النظام.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ بحسب تقريره، عدة إيرادات:

الإيراد الأول: إن ما يجري عليه البناء العقلائي في أصالة الصحة إنما هو اصالة الصحة عند الفاعل لا عند الحامل[[34]](#footnote-35)، أي الصحة البنائية لا الصحة الواقعية. بمعنى أنه إذا اجرى شخص عقداً أو إيقاعاً أو معاملة وشك في صحة معاملته بنى العقلاء على أنه أجرى المعاملة كما يرى، يعني كما هو مذهبه او معتقده، أما أنهم يبنون على أنه أجرى المعاملة كما نرى فلا يوجد بناء عقلائي على ذلك، إنما ما يجري بناءهم عليه هو البناء على صحة عمله بما يرى، لأن مقتضى أنه يرى شروطاً معينه أنه يراعيها في مقام الإعمال، أما أنه يراعي ما عندنا من الشروط فإذا اوقع المخالف طلاقاً أو عقداً فإنه صحيح بحسب نظره لا بحسب نظرنا، أو أنه أجرى الكتابي معاملة فهي صحيحة بحسب ما يرى من قوانين لا بحسب ما نرى من قوانين، يعني الصحة عند الفاعل لا عن الحامل.

ولا يبعد ما ذكره في صورة العلم بالاختلاف، لأنه في فرض العلم باختلاف النظر فلا يوجد بناء عقلائي على صحة عمله بحسب ما نرى، وإن كنا نحتمل من باب الصدفة أنه أوقع العمل كما نرى، لكن لا يوجد بناء على تصحيح عمله واقعاً، وإنما تصحيح عمله على طبق ما يرى. وأما في فرض الشك، كما لو أجرى معاملة ونحن لا نحرز اختلاف النظر بيننا وبينه، فإنه لا يبعد بناء العقلاء على تصحيح عمله، لا أن بناءهم على تصحيح العمل يختص بصحته بحسب ما يرى، وإنما تصحيحه بحسب ما يرى في فرض العلم بالاختلاف، أما في فرض الشك ولا ندري هل هو مختلف معنا في المنهج أم لا؟ او مختلف معنا في الشروط أم لا؟ الظاهر أنهم يبنون على صحة العمل عند الحامل في فرض الشك. إذن إذا كان مقصود السيد الأستاذ (دام ظله) أنه لا يوجد بناء على الصحة مطلقاً، أما أن بنائهم يختص بالصحة بحسب العامل لا بحسب الحامل، فهذا لا يشمل موارد الشك في نظر الفاعل.

الملاحظة الثانية: إن أصالة الصحة ليست مشروطة بالفراغ، بينما قاعدة الفراغ مشروطة بالفراغ، فكيف نرجع الفراغ إلى أصالة الصحة، والحال بأنهم يجرون أصالة الصحة في عمل الغير وإن لم يفعل الغير، فيقولون من الآن نبني على أن فلاناً إذا حصل منه عقد أو إيقاع فهو ممضى، لا يتوقف على فعله، بخلاف قاعدة الفراغ فإن موضوعها أن يحدث الشك بعد الفراغ من المعاملة.

ولذلك السيد الاستاذ أجرى أصالة الصحة في قراءة الإمام مسبقاً. كما لو أراد أن يأتم ولا يدري أن الامام صحيح القراءة أم لا؟ ولنفترض أن المقتضي لان يقرأ قراءة صحيحة موجود. في مقابل من يقول، أولاً يبدأ بالقراءة ثم يشك هذه القراءة صحيحة أم لا؟ نجري أصالة الصحة فيه ثم يأتم به.

والحال بان السيد الاستاذ يقول لا حاجة لذلك فمن الاول بما أن المقتضي للقراءة الصحيحة قائم في حقه نجري اصالة الصحة في قراءته، نقول لو فرض أنه أمّنا فقرأ فإن قراءته صحيحة، فحيث يختلف موضوع قاعدة الفراغ عن موضوع أصالة الصحة فكيف ترجع قاعدة الفراغ إلى أصالة الصحة.

والصحيح: حيث انطلق السيد البروجردي من النكتة العقلائية، أن النكتة العقلائية قائمة على أن ما يصدر من الغير فهو محقق للغرض المطلوب، ولولا بناءهم على ذلك لكان اختلالاً للنظام، فهذا مقتضي لعود قاعدة الفراغ للنكتة، وإن لوحظ في قاعدة الفراغ حيثية زائدة وهي وجود المضي أو وجود الفراغ من العمل عند إجرائها، فإن إضافة نكتة في تطبيق قاعدة الفراغ لا يعني أنها لا تعود بحسب جوهر أصل البناء إلى أصالة الصحة.

الإيراد الثالث: قال: لو كانت ثابتة لكان أشير اليها في رواياتنا وفي فقه العامة أو القوانين المدنية، بأن نرى شواهد عقلائية في فقه العامة أو القوانين المدنية أو فقه الأديان الأخرى حتى نكتشف أنها بناء عقلائي، فحيث لا نجد هذه الشواهد في هذه الموارد فمن أين نكتشف أن قاعدة الفراغ قاعدة عقلائية، بل الشواهد على خلاف ذلك، فإن من يقوم بتأليف كتاب ثم يشك هل أتمه أو لا؟ أو يرسل رسالة لشخص ثم يشك أوقعها تامة أو لا؟ أو يقوم بأداء دين أو حق، ثم يشك أداّه كما هو أو لا؟ فإن العقلاء يعتنون بالشك في هذه الموارد ويرجعون للعمل مرة أخرى لإحراز تماميته ولا يجرون قاعدة الفراغ مما يدل على عدم وجود نكتة عقلائية عامة في قاعدة الفراغ.

والنتيجة إذا كان منظور السيد البروجردي أن قاعدة الفراغ ذات جذور عقلائية واضحة فالإشكال عليه واحد، وأما إذا مبناه أن النكتة الجارية في أصالة الصحة وهي نكتة حفظ النظام جارية في قاعدة الفراغ، فنحن نرجعها إليها بحسب النكتة وإلا فلا ندعي أنها ذات جذور عقلائية واضحة كي يشكل علينا بعدم الشواهد على ذلك. فغايته أن يقال إن قاعدة الفراغ في الجملة تشتمل على النكتة العقلائية.

الوجه الثاني: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) من أن قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز أمارة عقلائية، وليس مجرد طريق أو أصل محرز، بل قاعدة الفراغ والتجاوز أمارة عقلائية بنكتة أصالة عدم الغفلة، حيث إن الإنسان بطبعه إذا كان بصدد أداء عمل فإنه أذكر في مراعاة شروط العمل حال العمل منه ما بعد الفراغ من العمل أو منه حين الشك في العمل، فإن مقتضى طبع الإنسان أنه إذا كان بصدد عقد أو إيقاع أو امتثال لتكليف أو أداء لدين أن يكون ملتفتاً لحيثيات عمله وشرائطه مراعياً لها قاصداً إتمامها، فهذه النكتة الموجودة هي منشأ حصول قوة احتمال مطابقة عمله للواقع من عدم مطابقته، أو هي منشأ حصول الوثوق النوعي بمطابقة موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز للواقع.

فكما تجري أصالة عدم الغفلة للعمل بالظهورات، فإن المتكلم لو صدر منه كلام وشككنا أنه يكذب أو لا؟ فنرفع احتمال كذبه بوثاقته، أو شككنا في أنه يخطأ أو لم يخطأ؟ رفعنا احتمال خطأه بأصالة عدم الغفلة، فكما نجري أصالة عدم الغفلة لتنقيح حجية الظهور فإننا نجري أصالة عدم الغفلة في تنقيح تمامية عمل الغير أو عمل النفس في موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز.

فهل هذا الكلام تام من قبل سيدنا الخوئي (قده) أم لا.

### 067

ما زال الكلام في أن قاعدتي الفراغ والتجاوز هل هما من الطرق العقلائية أو الطرق التعبدية، وذكرنا أن مدعى رجوع قاعدة الفراغ والتجاوز للطرق العقلائية تبتني على أحد وجوه ثلاثة. مضى الكلام في الوجه الاول.

الوجه الثاني: ما ذهب اليه السيد الخوئي (قده) من أن قاعدتي الفراغ والتجاوز أمارة عقلائية، لا بمعنى أن هناك بناء عقلائيا على العمل بقاعدة الفراغ والتجاوز بعنوان الفراغ والتجاوز كي يقال كما اشكل بعض الأجلة في كتابه (قاعدة الفراغ والتجاوز)[[35]](#footnote-36)

"بأنه لا وجود في عمل العقلاء قاعدة يعبر عنها بقاعدة الفراغ والتجاوز"

وإنما المقصود بأن واقع القاعدة موجودة لدى العقلاء لا بعنوان الفراغ والتجاوز وإنما بعنوان أصالة عدم الغفلة، فواقع القاعدتين موجود لدى البناء العقلائي من باب أنهما صغريان ومصداقان لقاعدة عامة الا وهي أصالة عدم الغفلة. وما قام عليه العقلاء في أصالة عدم الغفلة لا من باب أنها اصل عملي بنوا عليه حفظاً للنظام، وإنما جرى بناؤهم على أصالة عدم الغفلة كطريق لإثبات الواقع، فلذلك تكون أصالة عدم الغفلة أمارة على الواقع.

لكن هذا لا يعني حجية مثبتاتها ولوازمها إذ لا ملازمة بين كون الطريق أمارة على الواقع، وبين كونه حجة في مثبتاته ولوازمه. فإن ما يدخل تحت إطار حجية المثبتات هو خصوص الأمارات التي تتضمن حيثية الإخبار والحكاية عن الواقع كما في خبر الثقة لا مطلق الامارات.

إذن قولنا بأن أصالة عدم الغفلة أمارة، ومصاديقها قاعدة الفراغ والتجاوز لا يعني أنهما حجة في مثبتاته، بل يكفي في كونها أمارة أن يترتب عليها أثر الأمارة ولو في بعض الموارد نظير ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في فقهه، وذكره السيد الصدر في تعليقته على المنهاج، من حكومة قاعدة التجاوز على قاعدة الشك في الركعات فإن المكلف إذا وجد نفسه التشهد الأول وشك هل أنه أتم ركعة أم أتم ركعتين، فهذا الشك بالعنوان الأولي شك في الاوليين، والشك في الأوليين مبطل، فلو نظرنا للشك بالعنوان الأولي لقلنا بأن صلاته باطلة لأنه شك في الأوليين، ولكن إذا نظرنا لدليل قاعدة التجاوز حيث إن التشهد ليس جزءا من الركعة الثانية وإنما هو واجب في الصلاة مترتب على إتمام الركعة الثانية. فحيث صدق عليه (إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) جرت في حقه قاعدة التجاوز، حيث إنه دخل في شيء مترتب على الركعتين وهو التشهد وشك في إتمامه الركعتين فمقتضى قاعدة التجاوز أنه أتى بالركعة الثانية. فلأجل أن قاعدة التجاوز أمارة لأن لسان دليلها لسان جعل العلمية حيث قال في دليلها (فشكك ليس بشيء) أو قال في دليليها كما في معتبرة حماد (بلى قد ركعت) إذن مقتضى كون دليلها جعلاً للعلمية وإلغاء للشك حكومة دليل قاعدة التجاوز على دليل قاعدة الشك في الركعات، فإن بطلان صلاته فرع وجود شك في الركعات وقاعدة التجاوز ترفع الشك في الركعات بمقتضى لسان دليلها، فهذا أثر كافٍ فيكون قاعدة التجاوز أمارة وإن لم تكن مثبتاتها حجة.

هذا تقريب كلام سيدنا الخوئي (قده). واشكل عليه عدة إشكالات من تلامذته:

الإشكال الاول: ما ذكره بعض الأجلة (ره) في كتابه (قاعدة الفراغ والتجاوز، ص31)، قال: والحاصل: أن أصالة عدم الغفلة أولاً: موضوعها فعل الغير، وثانياً: موردها تحمل الشهادة والنقل، أي الغفلة بمعنى الخطأ في العلم الحسّي وهو يجري حتى حين العمل وليس مشروطاً بالفراغ من العمل.

ومحصل الاشكال: أن أصالة عدم الغفلة لا تجري في فعل النفس وإنما موضوعها لدى المرتكز العقلائي فعل الغير. كما أنه ليس مورده كل فعل للغير، بل خصوص فعل محدد من فعل الغير وهو التحمل والشهادة، فإن الشاهد إذا شهد بأمر فاحتمل الخطأ إما في تلقيه للواقع وإما في أداءه للشهادة، جرت أصالة عدم الغفلة في تحمله وفي أداءه. وأما أن لأصالة عدم الغفلة عرضاً عريضاً يشمل فعل النفس أو يشمل كل فعل للغير، حتى لو لم يكن من سنخ التحمل والشهادة، فهذا مما لم نجد عليه قرينة لدى المرتكز العقلائي. فلو شك الإنسان نفسه هل سمع قرينة من المتكلم أم لا؟ أو شك الإنسان نفسه هل رأى تلك الحركة من الغير أم لا؟ فإنه مع احتماله للقرينة أو احتمال وجود شاهد على العمل لم يطلع عليه، فلم يقم لدى العقلاء بناء على إجراء أصالة عدم الغفلة إلا إذا حصل اطمئنان بعدم القرينة أو بعدم الشاهد. فهذا بحث آخر.

ولكن قد يتأمل في ورود هذا الإشكال، بلحاظ أن إجراء أصالة عدم الغفلة في تحمل الشاهد وأدائه للشهادة لا محالة يرجع لنكتة عقلائية وليس إجراءاً تعبدياً. وإذا حللنا النكتة العقلائية الكامنة وراء ذلك وجدنا أن هذه النكتة هي نكتة وجدانية وهي أن من يتصدى لفعل اختياري لغرض معين سواء كان ذلك الفعل فعلاً جوانحياً كأن يصغي لقول معين أو لتحديد أمارات معينة، أو كان فعلاً جوارحياً كأن يقول بفعل معاطاتي أو يقوم بامتثال لتكليف، أن كل من يتصدى لفعل اختياري لغرض معين فإنه يقوم بمراعاة مقومات هذا الفعل وشرائطه من أجل الوصول الى الغرض المترتب عليه، وهذه النكتة لا فرق فيها بين فعل النفس وفعل الغير، كما لا فرق فيها في فعل الغير بين مقام الشهادة تحملاً وأداءاً أو صدور عقد من الغير أو إيقاع من الغير أو امتثال لتكليف من الغير له أثر في حق المكلف كما لو شاهد الولد الأكبر أخاه يقوم بأداء الصلوات عن ابيه، فإنه يجري اصالة عدم الغفلة في فعله فيكتفي بفعله هو عن قيامه هو بأداء الصلاة عنه. نعم، قد يبحث في سعة هذا البناء وضيقه، فهذه مسألة أخرى.

أما أن أصل هذا الطريق بان يقال بان أصالة عدم الغفلة لا مورد له في فعل النفس اصلاً ولا مورد له الا في فعل الغير مما لا يرجع إلى الشهادة تحملاً وأداء فهو محل تأمل.

الملاحظة الثانية: إن اصالة عدم الغفلة بهذا المعنى اصل عقلائي لفظي، أي تكون لوازمه حجة في باب الدلالات، فإذا كانت هي مدرك هذه القاعدة ـوهي قاعدة الفراغ والتجاوزـ لزم حجية لوازمها أيضاً عند العقلاء، ولزم حمل إطلاق الأخبار الواردة بشأنها على ذلك ـ أي على انها أمارة حجة في مثبتاتهاـ وهذا مما لم يلتزم به احد من الفقهاء.

والمتلخّص: أنه إن كان مدرك حجية قاعدة الفراغ والتجاوز أصالة عدم الغفلة، والمفروض أن أصالة عدم الغفلة حجة في مثبتاتها لأنها أصل عقلائي لفظي، فنتيجة ذلك أن ما استند اليها وهو حجية قاعدة الفراغ ايضاً تكون أمارة وحجة في مثبتاتها ولم يلتزم بذلك أحد من الفقهاء.

ولكن فيما أفيد تأمل: بلحاظ أن إجراء أصالة عدم الغفلة في كلام العاقل الملتفت لا من باب أنها سنخ من الظهور يترتب عليه لوازم الظهور، وإنما هي منقحة لموضوع حجية الظهور، فإذا صدر كلام من العاقل الملتفت انعقد له مدلول بحسب المدلول التصوري، لكن هذا الظهور التصوري إنما يكون موضوعاً للحجية إذا اجتمعت فيه أصول عرفية، منها كون المخبر ثقة، ومنها كونه في مقام البيان لا في مقام البيان والإجمال، منها أصالة الجد لا انه في مقام تقية أو خوف، ومنها أصالة عدم الغفلة.

فهذه الاصول هي منقحة لموضوع حجية الظهور، وبالتالي فما هو موضوع لحجية المثبتات نفس الظهور لا الاصول المنقحة لحجيته، فليس مدعى أحد أن نفس أصالة عدم الغفلة حجة في مثبتاتها ولوازمها، إنما إجراء أصالة عدم الغفلة في الالفاظ كإجرائها في الافعال، غاية ما في الباب إذا جرت في الألفاظ نقّحت موضوع الحجية، فإذا تنقح موضوع الحجية كان الظهور حجة في مثبتاته كحجية في مؤداه المطابقي.

فالاستناد إلى أصالة عدم الغفلة كمدرك لقاعدة الفراغ والتجاوز لا يعني حجية قاعدة الفراغ والتجاوز في مثبتاته بدعوى أن اصالة عدم الغفلة ايضا حجة في مثبتاتها.

الإشكال الثالث: ما ذكره بعض تلامذته (قده) من أن سيدنا الخوئي نفسه لم يقبل بذلك [[36]](#footnote-37)في مواضع من فقهه كما في (ج19، الموسوعة) في بحث فروع العلم الإجمالي: هي المسألة السادسة والخمسون: قال سيد العروة: إذا شك في أنه هل ترك الجزء الفلاني عمداً أم لا. فمع بقاء محل الشك لا إشكال في وجوب الإتيان به، وأما مع تجاوزه فهل تجري قاعدة التجاوز أم لا؟ لانصراف اخبارها عن هذه الصورة خصوصاً بملاحظة قوله (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) وجهان. وسيدنا (قده) في شرح كلام العروة (ص280) أفاد: بأن المحقق النائيني قصر مفاد قاعدتي الفراغ والتجاوز على فرض احتمال الغفلة لأجل موثقة بكير ابن أعين: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) الظاهرة في أن موضوع القاعدة احتمال الغفلة فيدفع بالأذكرية.

وأورد على ذلك سيدنا الخوئي (قده) بأن هذا التضييق مناف لإطلاق دليلها حيث قال: لكن دقيق النظر يقضي بشمول القاعدة لكلتا الصورتين، وجريانها في موارد احتمال الترك العمدي كالسهوي، لما هو المرتكز عند العقلاء، من عدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز من غير فرق بين احتمال الترك سهواً أو عمداً، وقد مرّ غير مرة أن قاعدة التجاوز ليست قاعدة تعبدية صرفة بل هي مجعولة على وفق ما تقتضيه السيرة العقلائية من عدم الاعتناء بالشك المزبور الشامل لكلتا الصورتين وللإطلاق في سائر الأخبار، كقوله (ع)، (كل شيء شك فيه مما قد مضى فامضه كما هو) فإنه دال على عدم الاعتناء بأي شك تعلق الشيء بعد المضي عنه أو تجاوز محله وإن كان المشكوك فيه هو احتمال الترك العمدي.

وأما التعليل المزبور ــ ما ورد في موثقة بكير: (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) ـ فلا يستفاد منه أكثر من عدم جريان القاعدة في صورة العلم بالغفلة وانحفاظ صورة العمل. يعني كأنما الداعي لهذا العمل (قيد الاذكرية) هو سلب شيء، لا إيجاب شيء، فليس مفاد قوله (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) دوران القاعدة مدار احتمال الأذكرية، وإنما القاعدة تجري ما لم ما يعلم بالغفلة، فإذا علم أنه كان حين العمل غافلاً بحيث لو أصاب الواقع فإنه أصابه صدفة، لا باختيار منه، فهنا لا تجري القاعدة. كما لو افترضنا أنه توضأ بهذا المائع غفلة، لكن لا يدري الآن ان هذا المائع مطلق أو مضاف، فهنا لو كان توضأ واقعاً بالماء المطلق لكان من باب الصدفة، وإلا فهو يشك أن هذا المائع مطلق أو مضاف، وهذا الشك لو التفت اليه من الأول لكان موجوداً في افق نفسه، أو يقطع بأنه صلى إلى هذه الجهة، لكن يشك هل أن هذه الجهة قبلة أم لا؟ فهنا لو كان قد صلى إلى القبلة واقعاً لكان من باب المصادفة الواقعية لا من باب اذكريته واختياره.

فلا تجري القاعدة حينئذٍ، فتبقى الصورتان الأخيرتان وهما الترك المستند إلى احتمال الغفلة والترك المستند إلى احتمال العمد مشمولتين لإطلاق الادلة..

فملّخص كلامه (قده) في فقهه ينقض كلامه في مصباح الاصول بأن قاعدة الفراغ والتجاوز ما هما إلا صغرى من صغريات أصالة عدم الغفلة.

ولكن قد يقال: عند تحليل سيدنا الخوئي (قده) من أن واقع قاعدة الفراغ والتجاوز، واقع عقلائي، بمعنى أن البناء العقلائي قائم على عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ وتجاوز المحل، واستناد هذا البناء في بعض الموارد لنكتة أخرى لا يلغي استناده في الموارد المعهودة لأصالة عدم الغفلة، وهو ما تعرض اليه في فقهه حيث قال: (فتبقى الصورتان الأخيرتان ... بعد أن كان كل منهما خلاف ظاهر الحال). فكأن مراده (قده) أن واقع العمل بعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ او تجاوز المحل له مناشئ، من مناشئه ظاهر الحال الذي سنذكره وجهاً ثالثاً مقابل أصالة الصحة وأصالة عدم الغفلة. فقوله في فقهه بشمول القاعدة لمورد احتمال الترك العمدي لا ينفي استناد هذه القاعدة في موارد أصالة عدم الغفلة، فإن واقع البناء على عدم الاعتناء بالشك قد يستند لمناشئ متعددة.

### 068

ذكرنا فيما سبق: أن قاعدة التجاوز، هل هي قاعدة عقلائية، أم هي قاعدة تعبدية؟ وعلى فرض كل منهما هل أن القاعدة تشمل موارد الشك في أصل وجود المركب كما لو شك في صلاة الظهر، وقد دخل العصر أو شك في أصل الطواف وقد دخل في السعي، أو شك في الرمي وقد تلبس بالحلق، أو الذبح.

فلذلك وقع البحث في أن قاعدة التجاوز هل لها جذور ومناشئ عقلائية أم لا؟ وقد ذكرنا أن هناك وجوهاً ثلاثة لإرجاع قاعدة التجاوز إلى نكتة عقلائية: الوجه الاول: كونها من صغريات أصالة الصحة وقد سبق الكلام في ذلك.

الوجه الثاني: كونها من صغريات اصالة عدم الغفلة، وهذا ما بنى عليه سيدنا الخوئي (قده) في مصباح الأصول. وذكرنا أن هذا مورد لعدة ملاحظات: مضى الكلام في ثلاث منها.

الملاحظة الرابعة: ما ذكر في تقريرات السيد الأستاذ (دام ظله) من أن هذه القاعدة لو كانت قاعدة عقلائية لذكرت في كتب العامة وكتب القانون المدني مع أنها لم تذكر في كتبهم، مما يشهد على عدم كونها ذات جذور عقلائية.

مثلاً: ذكر السيوطي في كتابه الأشباه والنظائر: أن من شك في فعل شيء كما إذا شك في ترك مأمور في الصلاة أو ارتكاب منهي فإن الأصل أنه لم يفعله. كما أن ابن رجب وهو من فقهاء الحنابلة ذكر في قواعده: إذا شك المكلف هل ترك واجباً في الصلاة أو لا، يلزمه لأن الأصل عدم الإتيان به.[[37]](#footnote-38)

بينما الشهيد الثاني في (القواعد الفقهية) ذكر المسألة فقال: لا يجب على مذهبنا، مما يرشد إلى أن المسألة فقهية تختلف باختلاف المذاهب لا أنها قاعدة عقلائية ترجع لأصالة عدم الغفلة كما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده).

ولكن قد يقال: إذا كان مدعى سيدنا الخوئي أن قاعدة الفراغ والتجاوز بعنوانها قاعدة عقلائية، فحينئذٍ يكون الاستدلال على عدمها بعدم وجدانها في كتب العامة والقانون المدني يكون استشهاداً سليماً.

أما إذا ادعى أن هذه القاعدة وهي قاعدة الفراغ والتجاوز وإن لم توجد بعنوانها لدى العقلاء الا ان نكتتها وهي أصالة عدم الغفلة هي نكتة عقلائية[[38]](#footnote-39)، فلا وجه حينئذٍ للإشكال عليه بأنه لا توجد مثل هذه القاعدة في كتب العامة أو كتب القانون المدني حيث هو لم يدع انها موجودة بعنوانها كقاعدة عقلائي كي يقال بالاستدلال على عدمها بما ذكر.

الإشكال الخامس: الاستدلال بظاهر صحيحة زرارة التي قال فيها (رجل شك في الأذان وقد اخلّ الإقامة، قال: يمضي. رجل شك في الإقامة قد كبّر، قال: يمضي. رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضي... يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء).

فهنا علّق السيد الأستاذ، بأنه: لو كان قاعدة التجاوز عقلائية لم يحتج زرارة إلى أن يسأل الامام هذه الأسئلة المتعددة، فهذا يظهر أن زرارة كان يعتقد بالاعتناء بالشك، لأن ذلك هو مقتضى الاستصحاب، ففي كل مرّة يرى أن جواب الإمام مخالف للاستصحاب فلا يحصل له الجزم فيعيد السؤال عن فعل آخر، لعله يجيب الإمام بقاعدة معينة، حتى أجاب الإمام بالكبرى المذكورة في الذيل. فنفس تكرار السؤال من زرارة شاهد على أن القاعدة ليست عقلائية. وإلا لم يحتج إلى هذه الأسئلة المتكررة.

ولكن للتأمل في هذا الإشكال مجال، فكما أن عدم ذكر العامة لقاعدتي الفراغ والتجاوز لا يكشف عن عدم عقلائيتها إذ لعلمهم لم يتلفتوا إلى هذه الجذور العقلائية الموجودة لهذه القاعدة، فكذلك سؤال زرارة للصادق (ع) هذه الأسئلة المتكررة لا تكشف عن ان مرتكزه هو الاستصحاب في هذه الموارد، فلذلك سأل الاسئلة المتعددة، بل لعل زرارة وهو من كبار الفقهاء في مقام نقل القاعدة، أي انه اكثر الأسئلة ليصل إلى ما هي الكبرى في الموضوع، فأراد من الإمام أن يجيبه عن الكبرى التي تشمل سائر الموارد كي يقوم بنقلها أو تدوينها، لا أن مرتكزه هو البناء على الاستصحاب ولذلك كرر السؤال على الإمام (ع)، وهذا يكفي في الاحتمال في رد الاستدلال بتكرار الأسئلة على عدم عقلائية القاعدة.

الاشكال السادس: النقض على سيدنا الخوئي كما تعرض له شيخنا الاستاذ (قده) بأنه لو كانت القاعدة في ذهنه الشريف عقلائية لما منع من جريانها أو تأمل في كثير من الموارد. منها: عدم إجراء القاعدة عند تجاوز المحل العادي، كما لو شك في إتمام عملية التطهير بعد أن خرج من الخلاء أو شك في اتمام عملية التطهير بعد ان ابتعد عن مكان التطهير، أو إذا شك في العنوان كما لو دخل في الصلاة، وشك هل اجرى الماء على بدنه، لكن هل أجرى الماء على بدنه بقصد غسل الجنابة أو لا؟ فإن السيد لا يجري القاعدة في مثل هذا الفرض.

ولا عند الدخول في مقدمات الغير، كما لو شك في الطواف وهو يمشي إلى المسعى، أو شك في الركوع وقد هوى إلى السجود، لكن لمن يسجد بعد، فإن السيد الخوئي لا يجري القاعدة في هذا المورد، كما لم يلتزم بجريان قاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة، عند الشك في القبض، فيما يعتبر فيه القبض كبيع الصرف والهبة والوقف، إذا شك هل حصل القبض معها أم لا؟ لا يجري قاعدة الفراغ أو التجاوز أو أصالة الصحة، فكل هذه الموارد نقض عليه لو كانت القاعدة عقلائية كما يرى فإن العقلاء لا يفرقون في جريانها بين هذه الموارد، مع أنه منع أو تأمل في جريان هذه القاعدة في هذه الموارد التي أشرنا إليها.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان مناط جريان القاعدة أصالة عدم الغفلة.

### الوجه الثالث: أن يدعى أن مناط جريان قاعدتي الفراغ والتجاوز ظاهر الحال

، بأن يقال ظاهر كل إنسان إذا تلبس بعمل ذي بال أن لا يفرغ منه حتى يتمه، فما دام العمل ذا بال بالنسبة إليه إما لترتب غرض عليه أو لكونه امتثال تكليف ظاهر حاله ان لا يفرغ منه حتى يتمه، وهذا من سنخ الظهور، أي ظاهر الحال انه نوع من أنواع الظهور وهذا الظهور حجة كسائر الظهورات التي بنى العقلاء على حجيتها وترتيب الآثار عليه.

ولكن قد يشكل على هذا الوجه بإشكال عام: يشمل هذا الوجه والوجوه السابقة التي ارجعت القاعدتين للجذور العقلائية.

وهو: هل فعلاً جرى بناء العقلاء على قاعدتي الفراغ والتجاوز حتى في فرض أهمية المحتمل؟ بأنه لو شك أنه اطفأ النار أو لم يطفئها، يبني على طفئها؟ أو انه شك في أنه شرب الدواء أم لم يشرب يبني على شربه؟ لم يحرز ذلك، أو لم يكن المحتمل مهماً بهذه الدرجة لكنه كان قريب العهد وبإمكانه الرجوع، كما لو شك أنه اطفأ السيارة أم لا؟ وهو ما زال بجانبها بحيث يسهل عليه الرجوع، فهل يجرون قاعدة التجاوز أو قاعدة الفراغ؟ مع قرب العهد وإمكان الرجوع؟ لم نحرز بناء العقلاء على عدم الاعتناء بالشك بعد تجاوز المحل أو بعد الدخول في الغير أو بعد الفراغ من العمل بعرضه العريض حتى فيما إذا كان قريب العهد سهل الرجوع بالنسبة إليه، هذا لم يحرز، نعم أصل القاعدتين عقلائي، لكن بهذا العرض العريض لم نحرز ذلك، وبالتالي لم نحرز البناء عليهما حتى عند الشك في أصل وجود المركب، كما لو شك في وجود الظهر وقد دخل في العصر، أو شك في وجود الطواف وقد مشى إلى السعي. هذا كله في دعوى أن قاعدة التجاوز قاعدة عقلائية.

### الإتجاه الآخر: الذي يرى أن قاعدة التجاوز قاعدة تعبدية.

ويدّعي الإطلاق في أدلتها. فلابد قبل أن البحث أن نذكر مطلبين:

المطلب الأول: هل البحث في أن قاعدة التجاوز أمارة، تعبدية له ثمرة؟ أم لا؟ مع التسليم أنها ليست حجة في مثبتاتها.

فهنا طرحت ثمرتان: الثمرة الاولى: ما سبق بيانه وهو بما ان قاعدة التجاوز أمارة فهي حاكمة على قاعدة الشك في الركعات. فقد ذكر سيد العروة (قده) وتبعه كثير من الأعلام أنه لو رأى المصلي نفسه في السجدة الثانية من الركعة الثانية، وشك هل سجد سجدتين في الركعة الأولى وهل ركع في الركعة الثانية؟ فعنده شكان: شك أنه في الركعة الاولى هل سجد السجدتين وشك في أنه بعد أن قام إلى الركعة الثانية هل ركع أم لا؟ فقالوا: لو خلينا وهذا الشك لكان شكاً في الركعات، فإن قوام الركعات بالسجدتين والركوع، فإذا شك أنه له سجدتي الأولى وهل ركع ركوع الثانية فإن مآل شكه إلى أنه هل ما زال في الأولى أو انتقل الى الثانية، فلو خلينا وهذا الشك لقنا أنه شك في الأوليين، والشك في الأوليين مبطل، لكن سيد العروة (قده) اجرى قاعدة التجاوز، وقد شرح ذلك سيدنا الخوئي بقوله: أن مقتضى قاعدة التجاوز أنه سجد سجدتي الركعة الأولى، لأنه يحرز أنه قام، فبما أنه يحرز أنه قام من الأولى فقد تجاوز محل سجدتي الركعة الاولىن فيجري قاعدة التجاوز فيها. وبما أنه يحرز أنه دخل في سجود الركعة الثانية فقد تجاوز محل الركوع في الركعة الثانية فيجري قاعدة التجاوز في ركوع الركعة الثانية، فببركة قاعدة التجاوز أتم الركعتين، فإن الركعتين مؤلفتان من ركوعين وأربع سجدات، فالأولى احرز ركوعها بالوجدان وأحرز سجدتيها بالتجاوز، والثانية أحرز سجدتيها بالوجدان، وأحرز ركوعها بالتجاوز، فمقتضى قاعدة التجاوز إلغاء الشك في الركعات، إذ ن صارت قاعدة التجاوز حاكمة على قاعدة الشك في الركعات، لأنها ألغت الشك في الركعات. فهذه ثمرة من ثمرات القول بأن قاعدة التجاوز أمارة. ولكن بحسب المبنى الصحيح ومنه مبنى السيد الصدر (قده) أن هذه ثمرة للسان وليست ثمرة للأمارية، أي لولا أن لسان دليل قاعدة التجاوز كان ظاهراً في إلغاء الشك حيث قال في صحيحة زرارة: (ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) وقال في معتبرة حماد بن عثمان: (بلى قد ركعت) أي لولا ان لسانها لسان إلغاء الشك لما كان لقاعدة التجاوز حكومة على قاعدة الشك في الركعات، لا لأنها أمارة، بل حتى لو قلنا أنها أصل عملي، فما دام لسان دليلها لسان إلغاء الشك تحققت لها الحكومة، فهذه ليست من ثمرات الأمارية بل من ثمرات اللسان.

الثمرة الثانية: لو علم إجمالاً ببطلان أحدى صلاتيه لأجل عدم الطهارة، فإذا قلنا بأن قاعدة التجاوز أو الفراغ أصل عملي، فنقول: في هذه الصلاة (أ) يجري قاعدة التجاوز، وفي الصلاة (ب) تجري قاعدة التجاوز، وكان في إحدى الصلاتين استصحاب للطهارة، دون الأخرى، فهل تتعارض الأصول الثلاثة؟ أم أن قاعدة الفراغ في الصلاتين تتعارضان وتصل النوبة لاستصحاب الطهارة في أحداهما بلا معارض فينحل العلم الإجمالي حكماً؟ بنى بعضهم هذه النكتة على الأمارة والأصل العلمي، فقال: إن قلنا بأن قاعدة التجاوز أصل علمي فالأصول الثلاثة تتعارض، أي ان قاعدة التجاوز واستصحاب الطهارة في الصلاة (أ) يعارض قاعدة التجاوز في الصلاة (ب)، فالتعارض ثلاثي، والعلم الإجمالي ما زال منجزاً، لأنّ قاعدة التجاوز مجرد أصل عملي.

أما إذا قلنا بأن قاعدة التجاوز أمارة فتتعارض قاعدة التجاوز في الصلاة (ب) مع الصلاة (أ) وتتساقطان ثم تصل النوبة لاستصحاب الطهارة كأصل عملي لتعارض الأمارتين، فاستصحاب الطهارة لا يدخل في المعارضة لأنه ليس في رتبها، بناء على أن الأمارة الموافقة لمؤدى الأصل ليسا في مرتبة واحدة. فيقال هذه ثمرة من ثمرات أمارة قاعدة التجاوز.

ولكن هذا مبني على من لم يذهب للخطاب المختص، فهناك بحث في موارد العلم الإجمالي انه إذا كان في أحد طرفي العلم الإجمالي خطاب مختص، فإنه يوجب انحلال العلم الإجمالي. قلتم بأن قاعدة التجاوز أو أصل، لا يغير المطلب. بيان ذلك: كما لو علم إجمالاً إما بنجاسة الماء أو بنجاسة التراب، فإنه في الماء يوجد أصلان: أصالة الطهارة التي تنقح جواز الوضوء به، وأصالة الحل التي تنقح جواز شربه، بينما في التراب لا يوجد إلا أصل واحد وهو أصالة الطهارة، إذ لا معنى لإجراء أصالة الحل في التراب. فإذا تعارض أصالة الطهارة في الماء مع أصالة الطهارة في التراب تعارضتا تساقطتا، فتصلت النوبة في الماء إلى أصل يختص به وهو اصالة الحل، فينحل العلم الإجمالي من حيث آثار الحلية فقط. فهنا في المقام ايضاً نقول: إذا علمت إجمالاً ببطلان إحدى الصلاتين لأن إحداهما فاقدة للطهارة، وكان في إحدى الصلاتين استصحاب للطهارة دون الثانية فهذا خطاب مختص، تتعارض قاعدة التجاوز فيهما وتتساقط وتصل النوبة لأصل مختص الا وهو استصحاب الطهارة. قلتم بأن قاعدة التجاوز أمارة أو قلتم بأنها أصل فالنتيجة واحدة. فتنقيح ثمرة واضحة في هذه المسألة غير واضح.

المطلب الثاني: إن هناك من أنكر قاعدة التجاوز من الأساس. فأنكر وجود دليل على قاعدة التجاوز، وهو سيد المنتقى (قده) إذ ناقش فيما استدل به على قاعدة التجاوز، وذكر أنه لم ينهض دليل على وجود قاعدة التجاوز. فالروايات التي استدل بها قاعدة التجاوز كصحيحة زرارة واسماعيل ابن جابر ناقش في دلالتهما بشكل واضح. (فراجع كلامه في قاعدة التجاوز).

### 069

ذكرنا فيما سبق، أن هناك أسئلة ثلاثة:

السؤال الأول: هل يوجد دليل على تمامية قاعدة التجاوز أم لا؟

السؤال الثاني: على فرض وجود دليل على تمامية قاعدة التجاوز، فهل لهذا الدليل ظهور في الأمارية أي ان قاعدة التجاوز أمارة أم لا؟

السؤال الثالث: وعلى فرض وجود دلالة وظهور على أن قاعدة التجاوز أمارة فهل يستفاد من أدلتها الإطلاق بحيث تشمل موارد الشك في أصل وجود المركب أم لا؟

أما السؤال الاول: هل أن قاعدة التجاوز ثابتة أم لا؟ وقد ذهب جمع منهم سيد المنتقى أنه لا يوجد دليل على قاعدة التجاوز، وإنما الثابت بالأدلة قاعدة الفراغ.

وبيان ذلك بذكر أمور ثلاثة:

الأمر الاول: إن ما استدل به على قاعدة التجاوز صحيحتان: صحيحة زرارة وموثقة اسماعيل ابن جابر. وفي كلتا هاتين الروايتين إذا نظرنا للذيل وجدنا أنه ظاهر في قاعدة الفراغ، حيث قال في صحيحة زرارة (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء). وقال في الموثقة (وكل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره)، فإننا إذا دقننا في قوله (إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره)، رأينا أن الشك في أصل الوجود لا يجتمع مع الخروج عنه، إذ كيف يقال إذ كيف يقال (خرج عنه) وهو يشك في أصل وجوده، أو كيف يقال (جاوزه) وهو يشك في أصل وجوده، فلا محالة ظاهر أنه خرج منه وأنه جاوزه أنه فرغ عن اصل وجوده، إذن معنى أنه شك فيه شك في صحته، (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره) أي فرغت من وجوده وانتقلت إلى غيره، أو فرغت من وجوده وجاوزته إلى غيره فشككت في صحته فشكك ليس بشيء، هذا هو الظاهر العرفي، وحمله على الخروج من المحل تجوز يحتاج إلى قرينة إلى تجاوز المحل تجوز يحتاج الى قرينة، فالظاهر الاولي هو الخروج منه المساوق للتسليم بأصل وجوده، وهو يقتضي أن يكون الشك راجعاً للشك في الصحة. والتجاوز عنه الذي يقتضي التسليم بوجوده والشك في شك في صحته، هذا هو ظاهر الذيل عرفاً.

الأمر الثاني: بما أن الذيل في كلتا الروايتين مسوق مساق الكبرى حيث إن ما ورد في صدر الروايتين مجرد سؤال وجواب من الامام، والكبرى هي ما ذكر في الذيل، فبما أن ما ذكر في الذيل مسوق مساق الكبرى التي يشمل مورد السؤال وغيره، إذن مقتضى ذلك أن يكون الذيل قرينة على الصدر وليس العكس، خصوصاً ان طبع كل متكلم أن يقرب كلامه بما يفسره ويشرحه ويكون قرينة عليه فكيف بما إذا كان الذيل هو الكبرى المقصودة أساساً وجداً، إذن فالذيل في الروايتين هو الصدر وليس العكس.

الامر الثالث: إذا نظرنا إلى الصدر مع غمض النظر عن الذيل، زرارة سأل الصادق (ع): (رجل شك في الأذن وقد دخل الإقامة؟ قال: يمضي، رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر، قال: يمضي، رجل شك في القراءة وقد ركع، قال: يمضي) فلو كنا نحن والصدر مع عدم وجود الذيل لقلنا أنه ظاهر في الشك في الوجود، شك في أصل التكبير وقد قرأ، وشك في أصل القراءة وقد ركع، شك في الركوع وقد سجد، يعني شك في أصل وجوده، لو كنا نحن والصدر، لكن لما كان الذيل ظاهراً في الشك في الصحة ومسوقاً مساق الكبرى بحيث يشكل قرينة على صدر الكلام كان ذلك موجباً لانصراف هاتين الروايتين لفرض الشك في الصحة، فهما من روايات قاعدة الفراغ، لا قاعدة التجاوز. ولو قيل ان الصدر ظاهر في الوجود ظهورا لا يقبل ان يرفع اليد عنه بما في الذيل فالظهوران متكافئان، وإذا كانا متكافئين كانت الرواية مجملة، وحيث كانت مجملة لم يصح الإستدلال بهما على قاعدة التجاوز، فالنتيجة: عدم قيام دليل على قاعدة التجاوز ومقتضى استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك، الرجوع اليه وتداركه ما لم يدخل في ركن لاحق، فإنه إذا دخل في ركن لاحق فلا يمكن التدارك حيث إن بتداركه يلزم فساد الصلاة، أو فقل: حديث لا تعاد كاف في صحة العمل حتى مع العلم بالترك فضلاً عن فرض الشك، فمن علم بترك القراءة نسيانا أو علم بترك سجدة نسياناً أو علم بترك تشهد نسياناً حتى دخل في الركن اللاحق فإن صلاته صحيحة بحديث لا تعاد فكيف إذا شك. فتصحيح صلاته عند الدخول في ركن لاحق لا بأدلة هذه القاعدة المعبر عنها بقاعدة التجاوز بل بحديث لا تعاد. وقد يجاب عما ذكر: بان في معتبرة حمّاد ابن عثمان وصحيح عبد الرحمن ابن ابي عبد الله وصحيح محمد ابن مسلم غنىً وكفاية. ففي معتبرة حمّاد: قال: (قلت لأبي عبد الله (ع) أشك وأنا ساجد فلا ادري ركعت أم لا؟ قال: امض).

وصحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: (قلت لأبي عبد الله ع، رجل هوى الى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع) وهي ايضاً واردة في الشك في الوجوب. صحيحة محمد بن مسلم على بعض المباني: (في رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع؟ قال: يمضي في صلاته حتى يستيقن أنه لم يركع). فقال بعضهم أن في هذه الرواية غنى وكفاية، أي إن لم تنهض صحيحة زرارة وموثق اسماعيل ابن جابر للدلالة على قاعدة التجاوز ففي هذه الروايات الثلاث غنى وكفاية. ولكن الملاحظ: أن هذه الروايات الثلاث وردت في خصوص الركوع، فهل يحتمل خصوصية للركوع؟

فقد يقال: بأن هناك خصوصية للأركان حيث إن تداركها بمعنى أنه لو قيل تدارك فعد واركع مرة أخرى، بأن فيه معرضية لزيادة الركن، فلعلّ بناء الامام على عدم الاعتناء بالشك في الركوع بعدما اهوى إلى السجود أو دخل في السجود بلحاظ أن في التدارك معرضية الزيادة فلا يتعدى منه إلى غيره مما ليس فيه هذه المعرضية. وقد يقال: أن قوله (ع): (بلى قد ركعت) ظاهر في التأمين من المشكوك، وأن المشكوك ابن على وجوده، ومن الواضح ان الشك في الركن دائر بين محذورين، لأنه إن رجع وتدارك كان في معرضية الزيادة، وإن لم يرجع كانت الصلاة معرضية لنقص الركن ومحذور نقص الركن أشد من محذور الزيادة، فإذا كان محذور نقص الركن أشد ومع ذلك الإمام امّنه من هذا المحذور الأشد وقال: بلى قد ركعت، فلذلك يتجاوز منه لغير الركن، يعني إذا كان في نقص الركن محذور أشد في صحة الصلاة ومع ذلك الإمام ظاهر لسانه أنه أمّنه منه وقال: بلى قد ركعت فكيف في غيره مما لا محذور في نقصه.

السؤال الثاني: هل المستفاد من أدلة قاعدة التجاوز على فرض تماميتها أن قاعدة التجاوز أمارة؟ أم لا؟

وقد ذكر في كلمات سيدنا الخوئي (قده) وشيخنا الأستاذ (قده) لو خلينا واللسان لكان اللسان لسان الأمارية وجعل العلمية، فإذا استقرئنا الروايات المرتبطة بهذه القاعدة فإنها ذات السنة ثلاثة:

اللسان الأول: ما كان ظاهراً في إلغاء الشك، كما في قوله في صحيح زرارة: (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء). فإن ظاهره الغاء الشك، وهذا اللسان لسان جعل الأمارية. أو قوله في موثق ابن ابي يعفور: (فليس شكك بشيء). وقد رُتّب على هذا اللسان أن الشارع جعل العلمية لقاعدة التجاوز. وبما أنه جعل العلمية فيترتب على ذلك أثران أشار إليهما بعض الأجلة في كتابه (قاعدة الفراغ والتجاوز):

الأثر الاول: أنه تقوم مقام القطع الموضوعي، فإنه إذا استفدنا من هذا اللسان جعل العلمية لقاعدة التجاوز قامت مقام القطع الموضوعي، فمثلاً في جواز الافتاء اخذ القطع الموضوعي، أي ان المستفاد من قوله (لا تفتين إلا بعلم) أن للقطع موضوعية في جواز الإفتاء، فبما أنه القطع المأخوذ في جواز الإفتاء قطع موضوعي وقد استفدنا من دليل قاعدة التجاوز أنها علم، قامت مقام القطع الموضوعي في آثاره، ومنها جواز الإفتاء مثلاً.

الأثر الثاني: على مبنى المحقق النائيني لا يمكن التعبد بقاعدة التجاوز في موارد العلم الاجمالي.

بيان ذلك: إذا حصل لدينا علم إجمالي كانت نتيجة جريان الأصول فيه ليس هو الترخيص في تمام أطرافه بل التنجيز في بعض اطرافه، مثلاً إذا علم المصلي أنه إما ترك البسملة سورة الفاتحة أو في سورة التوحيد وقد تجاوز البسملة، فهنا لو أجرى قاعدة التجاوز في كليهما فمقتضى قاعدة التجاوز في سورة الفاتحة ان يمضي، لكن مقتضى قاعدة التجاوز في سورة التوحيد حكم إلزامي يعني أن عليه ان يتمها ولا يعدل عنها لأنها صحيحة بمقتضى قاعدة التجاوز، فهنا علم إجمالي لكن جريان قاعدة التجاوز في كلا طرفيه لا يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية، بل يؤدي إلى الإلزام في أحد طرفيه، فإن مقتضى إجراء قاعدة التجاوز في سورة التوحيد أن لا يعدل عنها لأنها صحيحة. ففي مثل هذا المورد الذي من خصوصياته أنه لو أجرى قاعدة التجاوز في طرفيه لم يلزم من جريانها في الطرفين معاً الترخيص في المخالفة القطعية، بل يلزم من جريانها معا الإلزام في أحد الطرفين.

فبالنتيجة: في مثل هذا المورد إن بنينا على أن قاعدة التجاوز أمارة على مبنى النائيني لا يصح إجرائها في موارد العلم الاجمالي، لأن التعبد بالعلم مع وجود علم بالخلاف غير عقلائي. قاعدة التجاوز علم بعد أن بنينا على أنها أمارة، فكيف أتعبد بالعلم مع وجود علم إجمالي بالخلاف. فهذا غير عقلائي، ان يتعبد الشارع بالعلم في مورد العلم بالخلاف، حيث عندك علم إجمالي ببطلان كلا السورتين، التعبد بالعلم بصحة كلا السورتين مع وجود علم إجمالي ببطلان إحدى السورتين غير عقلائي، إذن لو كان مفاد قاعدة التجاوز هو الأمارية والعلمية لم يصح التعبد بهما في مورد العلم الإجمالي، بينما لو كانا اصلين عملين فلا مانع، يجريان قاعدة التجاوز في الطرفين، فإن بينينا على أن التعارض يكفي فيه التعارض في المؤدى، تعارضا، وصار العلم الإجمالي منجز، وإلا ليس بمنجز.

والثمرة العملية: إن كانت قاعدة التجاوز اصلاً عملياً جريا في قاعدة التجاوز. وإن كانتا أمارتين: فعلى مبنى النائيني لا يصح التعبد بهما في فرض علم إجمالي بالخلاف.

### 070

ما زال الكلام في دليل قاعدة التجاوز، وأن الدليل هل يستفاد منه الأمارية أم لا؟

### وذكرنا أن هناك ألسنة ثلاثة في الأدلة، ادعي أنها تثبت الأمارية لقاعدة التجاوز:

اللسان الاول: ما في صحيحة زرارة من إلغاء الشك (فشكك ليس بشيء).

وذكرنا في الدرس السابق أن بعض الأجلة رتب على ذلك ثمرتين:

احدهما قيام التجاوز مقام القطع الموضوعي لو ثبت امارتيها.

الثانية: عدم صحة التعبد في مورد العلم الإجمالي الذي لا يلزم من جريان الأصول فيه الترخيص في المخالفة القطعية. ومثال ذلك: لو كان المكلف يعلم إجمالاً بأنه إما أخطأ في السورة الواجبة في الفريضة أو أنه أخطأ في قراءة آية السجدة في غير الفريضة، فإنه إن كان قد اخطأ في السورة الواجبة في الفريضة فلا بد من التدارك إن كان في مورد التدارك، وإن كان قد اخطأ في قراءة آية السجدة فلا يجب عليه السجود، لأنه لم يقرأ آية السجدة، وإنما يجب السجود لو صدق عرفا انه قرأ آية السجدة، وبالتالي هذا العلم الإجمالي لا يلزم من جريان الاصول الترخيصية فيه الترخيص في المخالفة القطعية، فإنه إذا ترددت إجمالاً بين أن أكون اخطأت في فريضة فعلي اعادتها، أو اخطأت في قراءة آية السجدة، فإجراء قاعدة التجاوز في كليهما لم يؤد إلى الترخيص في المخالفة القطعية، لأن إجراء قاعدة التجاوز في الأول مقتضاه عدم الإعادة، لكن إجراء قاعدة التجاوز في الثاني مقتضاه أن يسجد لأنه قرأ آية السجدة، فمقتضى قاعدة التجاوز في الطرف الثاني أثر إلزامي وهو أنه عليك ان تسجد لأنك قرأت آية السجدة بدليل قاعدة التجاوز.

ففي مثل هذا العلم الإجمالي الدائر بين أثر ترخيصي وأثر إلزامي لو قلنا بأن قاعدة التجاوز أصل عملي فلا يلزم من جريانها في الطرفين ترخيص في مخالفة الواقع، بل في أحد الطرفين يحتمل مخالفة الواقع، لكن في الطرف الآخر بالعكس سيترتب على جريانها أثر إلزامي وهو وجوب السجدة، ومتى ما كانت الأصول في أطراف العلم الإجمالي لا تؤدي إلى الترخيص في مخالفة الواقع فليس العلم الإجمالي حينئذٍ منجزاً، فتجري الاصول جميعاً فلا يجب عليك اعادة الفريضة التي تحتمل خطئها ويجب عليه السجدة لأنك قرأت آية السجدة لإجراء قاعدة التجاوز، ولكن لو قلنا بأن قاعدة التجاوز أمارة فعلى مبنى النائيني[[39]](#footnote-40) يستهجن التعبد بالعلم مع وجود علم بالخلاف، فإن الشارع لا يحسن منه لدى المرتكز العقلائي أن يتعبدنا بأننا عالمون بصحة الفريضة وعالمون بصحة آية السجدة، مع عملنا الإجمالي الوجداني بالخطأ في أحدهما. فالتعبد بالعلم في طرفي العلم الاجمالي مستهجن لدى العقلاء أو لدى العرف عند النائيني، فعلى القول بأنها أمارة، لا تجري قاعدة التجاوز. ولكن كلتا الثمرتين ثمرة لجعل العلمية، وليس ثمرة للأمارية، أي إذا كان لسان دليل قاعدة التجاوز لسان إلغاء الشك قامت قاعدة التجاوز مقام القطع الموضوعي، لأنها علم تعبدي، ولم تجر في موارد العلم الإجمالي لأنها علم تعبدي، فهاتان الثمرتان ثمرة للسان جعل العلمية، وليست ثمرة للأمارية.

مضافاً إلى أن قوله (ع): (فشكك ليس بشيء) ليس ظاهراً عرفاً في إلغاء الشك بل هو ظاهر عرفاً في عدم الاعتناء به، وفرق بين الغاء الشك وبين عدم الاعتناء به، وكيف يستفاد الغاء الشك مع أخذ الشك في لسان الدليل، حيث قال: (كلٍّ شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليس شكك بشيء) فهو يعترف أن هناك شكاً لكن لا تعتني به لا أنه في مقام إلغاء الشك واعتبار العلمية.

اللسان الثاني: ما ورد في معتبرة حماد في قوله (بلى قد ركعت) وفي صحيحة عبد الرحمن (قد ركعت) فيقال بأن هذا اللسان لسان الامارة، وذلك بأحد وجهين:

الوجه الاول: أن التعبد بالواقع ظاهر في تنزيل القاعدة منزلة العلم بالواقع، لولا أن الشارع نزّلت القاعدة منزلة العلم بالواقع لما تعبدنا بنفس الواقع فقال: (بلى قد ركعت)،

ولكن هذا الوجه كما ترى، فإن التعبد بالواقع يكون بغرض إحرازه وقد يكون بغرض تنجيزه أو العذير منه، وهذان الوجهان طرحهما الأعلام في قاعدة الطهارة: (كلّ شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) فقالوا هل أن هذا اللسان إحراز للواقع، أو أن هذا اللسان بغض تعذير من الواقع؟ فإذا كان ظاهره احراز الواقع قد يقال بأن ظاهره لسان الامارية، اما اذا كان ظاهر هذا اللسان مجرد تعذير أو تنجيز، (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر)، يعني ليست النجاسة المحتملة متنجزة في حقك إلى أن تعلم أنك على قذارة. فهنا كذلك عندما يقول (بلى قد ركعت) يعني ليس الأمر الضمني بالركوع متنجزاً في حقك ما لم تعلم أنك لم تركع، ولذلك في بعضها (حتى تستيقن أنك لم تركع).

الوجه الثاني: ما في كلمات سيدنا (قده) من أن قوله (بلى قد ركعت) إخبار وليس إنشاءاً، فهو يخبر اعتماداً على التجاوز، يقول إن تجاوزت فقد ركعت، فالإخبار عن الواقع اتكاءا على التجاوز ظاهر في أن التجاوز أمارة إذ لو لم تكن أمارة لم رتب عليها الإخبار عن الواقع بقوله (بلى قد ركعت، أو قد ركعت).

ولكن لا يبعد أن يقال: إن قوله (بلى قد ركعت) إنشاء واعتبار من قبل المولى وليس اخبار، انا اعتبرك راكعاً فامض في صلاتك، فإن بيدي مقام الجعل ومقام الامتثال. وإن كان اعتباراً ظاهرياً لا واقعياً، لا أنه في مقام الاخبار اتكالا على قاعدة التجاوز، فيأتي فيه ما سبق الوجه الأول إذا كان انشاءاً.[[40]](#footnote-41)

اللّسان الثالث: موثقة بكير بن اعين: (عن الرجل يشك بعدما يتوضأ، قال: هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك) بتقريب: ان ظاهر التعبير الإرشاد إلى نكتة ارتكازية وهي ان الانسان إذا شرع في عمل كان ملتفتاً إلى مقوماته وشرائطه (هو أذكر حين يتوضأ منه حين يشك)، وهذا اللسان وهو لسان الإرشاد إلى النكتة الارتكازية منسجم مع دعوى الأمارية.

وقد أشكل شيخنا الأستاذ (قده) بأن هذه مضمرة وحيث لم يعلم من هو المسؤول فلا تنهض للحجية لإثبات مفاد القاعدة،

ولكن على فرض أننا استفدنا من نقل الرواة لها وتدوينها في كتب الحديث وكون المتعارف من بين الرواة هو الرجوع للإمام المعصوم في السؤال والاستفتاء، استفدنا من كل ذلك أن المسؤول هو المعصوم فحينئذٍ يصل الكلام في دلالتها، هل يستفاد منها جعل الامارية أم لا. وسيأتي البحث عن هذه الرواية مفصلاً ضمن كلامنا في بعض فروع قاعدة الفراغ، وهو أنه:

أولاً: هذه الرواية من روايات قاعدة الفراغ، ومحل كلامنا في قاعدة التجاوز.

ثانياً: على فرض أنها ناظرة للقاعدتين، فقد يقال ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) بان هذا استفتاء لبكير ابن أعين للامام والاستفتاء ينصرف للحالات المتعارفة، والحالة المتعارفة هي الشك نتيجة الشك احتمال الغفلة، وهي أن المصلي إذا شك في صلاته او وضوئه فالحالة المتعارفة أنه يشك لأجل احتمال الغفلة، فلأجل انصراف السؤال لموارد احتمال الغفلة لذلك الإمام قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك.

فليس للقيد ظهور في الاحترازية كي ينعقد له مفهوم فيستفاد منه الامارية، وإنما لأن السؤال منصرف لحالة احتمال الغفلة، فيقول له الإمام لا تعتني باحتمال الغفلة فإنك كنت أذكر، لا أنه في مقام بيان الموضوعية والاحترازية لعنوان الاذكرية حتى نرتب عليه هذه الآثار.

أو فقل كما في تعبيرات سيدنا الخوئي (قده) أنه وإن كان السؤال عاماً (الرجل يشك بعدما يتوضأ) لا خصوص احتمال الغفلة، الا ان ذكر قيد في مقام الجواب ليس ظاهراً في الاحترازية لاحتمال أنه وارد مورد الغالب، مثل {وربائبكم اللاتي في حجوركم}، فلعل ذكره من باب أنه الوصف الغالب لا لاجل الاحترازية به كي يبنى عليه الاستدلال.

ثالثاً: لو سلمنا أن هذا التعبير ظاهر في الاحترازية ولو بمقتضى أصالة الموضوعية، الاصل في العنوان أنه مسوق على سبيل الاحتراز والموضوعية، فله مدخلية، قال: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) فهل في مقام اعتبار الاذكرية أو هو في مقام تبرير الحكم بالأذكرية؟ فهناك من ذهب كالسيد الصدر بحسب نقل تلميذه عنه في البحوث انه في مقام الاعتبار، ولذلك الإمام ما ذكره حكم وتبرير ابتداء قال هو أذكر منه. يعني جعله الجواب لا أنه ذكر حكماً وذكر تبريراً له، (عن الرجل يشك بعدما يتوضأ)، قال (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) فهو في مقام اعتبار الاذكرية، وإذا كان في مقام اعتبار الاذكرية فلا يستفاد منه حيثية الأمارية لأنه لم يرشد إلى نكتة مساوقة ومنسجمة مع الأمارية وإنما اعتبر الأذكرية تعبداً.

رابعاً: لو قلنا وسلمنا معكم أن ما ذكر تبرير للحكم، فهل أن التبرير على سبيل العلة أو على سبيل الحكمة، أي قول الامام ع: (هو أذكر) في مقام بيان الملك التام، الذي اقتضى البناء على الصحة، أو أنه في مقام ذكر نكتة من نكات البناء على الصحة، وملاك من ملاكات البناء على الصحة، إحدى الملاكات وإحدى العلل المعبر عنه بالحكمة، كما استظهره المحقق النائيني خلافاً لما استظهر سيدنا الخوئي وشيخنا الأستاذ من أن المستفاد من هذه العبارة على فرض تمامية سند الرواية العلة، وأن الحكم يدور مدار الأذكرية وجوداً وعدماً لأن العلة تعمم وتخصص. فإن المحقق النائيني يقول بأن هذا مجرد بيان حكمة، فلا يستفاد من الجواب حينئذٍ جعل الأمارية.

فتلخص بذلك: أن الألسنة التي سيقت لإثبات أمارية قاعدة التجاوز لم تنهض لإثبات أماريتها. هذا ما يتعلق بالسؤال الثاني.

السؤال الثالث: فلو استفدنا منه الامارية، فهل له إطلاق حتى لفرض الشك في أصل وجود المركب أم لا؟ يأتي عنه الكلام.

### 071

ذكرنا فيما سبق تنقيح الجواب عن السؤال الثاني، وهو هل أن المستفاد من دليل قاعدة التجاوز، أنها أمارة أم لا؟ وذكرنا أن هناك عدة ألسنة في قاعدة التجاوز، مضى البحث فيها. وصل الكلام إلى هذه الرواية التي وردت في السرائر: عن محمد بن مسلم: (إن شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً، وكان يقينه حين انصرف أنه قد أتم، لم يعد الصلاة وكان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك).

بتقريب: أن ظاهر قوله (وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك) إرشاد إلى نكتة ارتكازية وهي أن المكلف حين ممارسته للعمل لا ينصرف منه حتى يتمه، فبما أن هذه الرواية أمضت قاعدة التجاوز بهذه النكتة، وهذه النكتة تجعل من قاعدة التجاوز طريقاً لإحراز الواقع، فإمضاء قاعدة التجاوز بهذه النكتة دليل على أماريتها لدى المشرع.

ولكن، أورد على الاستدلال بهذه الرواية، الخدشة في السند والدلالة: أما الخدش في السند: فقد أفيد في تقريرات كلام السيد الاستاذ (دام ظله) (ص140): قال: إن رواية محمد بن مسلم مذكورة في مصدرين: أحدهما: الفقيه، وسند الصدوق إلى محمد بن مسلم ضعيف.

ثانيهما: السرائر، وهو يروي هذه الرواية عن كتاب محمد بن علي بن محبوب، وهذا لا كلام فيه، وإنما الكلام في رواية ابن ابي عمير عن محمد بن مسلم، فإنه بحسب الطبقة لا يمكن أن يروي ابن ابي عمير عن محمد بن مسلم، فإن ابن ابي عمير توفي (سنة 217)، فهو من الطبقة السادسة، بينما محمد بن مسلم توفي (سنة 150)، فهو من الطبقة الرابعة فلو أدرك ابن أبي عمير محمد بن مسلم لكان إدركه وهو صبي ولا يحتمل الرواية عنه وهو في هذا السند، وقد ذكر شبيه ذلك بعض الأجلة (ره) في كتابه (قاعدة الفراغ والتجاوز، ص35)، حيث قال: عشرة: رواية محمد بن مسلم، وقد نقلها الشيخ الصدوق بإسناده إليه، إلا أن في أول سنده أحمد بن عبد الله البرقي وأبوه وكلاهما لم يذكرها في كتب الرجال أصلاً، وإن كان المظنون وثاقتهما. ورواها صاحب الوسائل نقلاً عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن يعقوب ان يزيد عن ابن أبي عمير عن محمد بن مسلم، وهذا الطريق، أعني طريق ابن ادريس إلى كتاب علي بن محمد بن محبوب هو نفس طريق الشيخ، لأن ابن إدريس صرّح في السرائر أن كتاب محمد بن علي بن محبوب، عندي نسخته بخط الشيخ، فاستفيد من ذلك أن طريق ابن ادريس لكتاب ابن محبوب هو نفس طريق الشيخ إلى الكتاب. وفيه (اي في طريق الشيخ إلى كتاب محمد بن علي بن محبوب) احمد بن محمد بن يحيى العطّار الذي لم يذكر بتوثيق، إذن من كلا الجهتين المسألة مخدوشة وإن كان المظنون وثاقته.

ولكن يمكن الجواب عن كلا هذين الخدشين، بأن يقال:

أما بالنسبة إلى طريق الصدوق إلى محمد بن مسلم، فقد يصحح هذا الطريق بما تكرر في كلمات جمع من الأعلام حتى بالنسبة لشيخنا الاستاذ (قده) ان الصدوق روى بهذا السند مائتي رواية، وهو كاشف عن توثيقه للسند، فإنه إذا روى بنفس هذا السند ما يقرب من مائتي رواية، وقد قال في الفقيه: أنني لا أورد كل ذلك، وإنما اتصدى لإيراد ما أفتي به وأحكم بصحته واعتقد أنه حجة فيما بيني وبين ربي، فإذا كان بهذا السند روى ما يقرب من مائتي رواية مع تصريحه في أول الفقيه بأنه لا يورد إلا ما يعتقد بصحته، فالظاهر من ذلك توثيقه لهذا الطريق. فتأمل. إذ لعل طرق توثيق الصدوق للرواة بما أنها طرق يدخل فيها الحدس قد تختلف عن الطرق التي نتبناها ونعتمد عليها، فمجرد أنه روى مائتي رواية بهذا السند وحكم بصحتها وأفتى على طبقها فإن هذا لا يعني اتحاد التوثيق عنده مع طريقه عندنا.

أما الطريق الثاني: فإن طريق الشيخ إلى كتاب محمد بن علي بن محبوب طريقان، أي أن الشيخ لم يقتصر على الطريق الذي فيه أحمد ابن يحيى العطار كي يقال لا توثيق له وإن كان هؤلاء المشائخ بنظر الشيخ أنهم مشائخ أجازة والمشائخ من المعاريف والمعروفية أمارة على الوثاقة عند المرتكز العرفي. ولكن بغض النظر عن هذا الطريق، نقول: هناك طريق آخر ذكره الشيخ في الفهرست وهو طريق صحيح، قال: اخبرنا بها (كتب ابن محبوب) جماعة عن محمد بن علي بن الحسين عن ابيه ومحمد بن الحسن (الوليد) عن أحمد ابن إدريس عنه. وهو طريق تام لا غبار عليه.

فيبقى ما ذكر في تقرير السيد الاستاذ من أن الطريق من ابن محبوب إلى الرواية قد اشتمل على رواية ابن ابي عمير عن محمد بن مسلم، ولا يحتمل أن يروي ابن أبي عمير عن محمد بن مسلم، لصغر سنه أو عدم ولادته.

ولكن بناء على ما ثبت عند السيد الأستاذ (دام ظله) من أن مراسيل ابن أبي عمير كمسانيده حجة، فلنفترض أن الرواية مرسلة، فلنفترض أن هناك واسطة بين ابن ابي عمير وبين محمد بن مسلم، ولكن ما دامت مراسيل ابن ابي عمير نظره حجة فتشمل مثل هذه الرواية. وإن كنا ذهبنا إلى مبنى سيدنا الخوئي وشيخنا الاستاذ، من أن ما يرويه ابن أبي عمير في شخص لا يدل على وثاقته سواء كان مرسلاً أو مسنداً، إلا أنه بناء على مبنى السيد الأستاذ (دام ظله) فمراسيل ابن أبي عمير يعتمد عليها.[[41]](#footnote-42)

وأما الدلالة: فقد نوقش في الدلالة من وجهين: أحدهما: من المحتمل أن الرواية ناظرة لقاعدة اليقين، لا لقاعدة التجاوز، فإن قوله (وكان حين انصرف أقرب الى الحق منه بعد ذلك)[[42]](#footnote-43) ظاهره أن من كان له يقين حين فراغه من العمل بصحة عمله ثم طرأ له شك، فلا يعبأ به، وهذا ما يعبر عنه بقاعدة اليقين التي وردت فيها رواية أخرى (إذا شككت فابن على اليقين) ولا علاقة لها بقاعدة التجاوز لأنها قيدت اليقين بحين الانصراف.

ثانيهما: من المحتمل أن الرواية محتملة لقاعدة الفراغ لكنها بانية على الفراغ البنائي، لا الفراغ الحقيقي. أي أن المكلف إذا اعتقد أنه فرغ من عمله فيعبر عن هذا الفراغ أنه فراغ بنائي، فإذا شك بعد الفراغ أعتقاده أنه فرغ من عمله في تمامية عمله أم لا؟ أجرى قاعدة الفراغ التي اخذ في موضوعها الفراغ البنائي، فلا يصح الاستدلال بها على قاعدة التجاوز، ويكفينا الاحتمال.

السؤال الثالث: هل أن في أدلة قاعدة التجاوز إطلاق يدل على ترتيب جميع آثار الوجود، وإن لم يترتب أثر الصحة أم لا. لأن محل بحثنا في هذا الفرض وهو من شك في الوجود، من شك في وجود الظهر وقد تلبس بالعصر فهل يمكن أن ثبت وجود الظهر بقاعدة التجاوز، فهل أن في أدلة قاعدة التجاوز إطلاقاً يشمل موارد الشك في الوجود، وهذا ما تعرض له سيد المستمسك (قد) ببيان: هل أن المستفاد من دليل قاعدة التجاوز التعبد بالوجود لإثبات جميع آثار الوجود، أو أن المستفاد من قاعدة التجاوز المضي بلحاظ آثار الصحة أو التتميم لا مطلق آثار الوجود، فمن شك في جزء من أجزاء الصلاة، بنى على الإتيان به، إما لأنه لولا ذلك لكانت الصلاة فاسدة، كما لو شك في الركوع وقد سجد، فإنه لولا القاعدة فإن الصلاة فاسدة لترك الركوع، او لا يترتب على تركه الفساد ولكن يترتب على تركه التدارك أو القضاء، مثلاً: من شك في السجدة وقد قام، فإنه حتى لو ركع بعد السجدة لا يترتب على ترك السجدة فساد الصلاة، لأن ترك السجدة نسياناً لا يوجب فساد الصلاة، غايته إن ذكرها وهو قائم تدارك وإن لم يذكرها حتى ركع قضاها، بناء على بعض المباني. أو انه يترتب عليه سجود السهو لا اكثر، مثلا قضاء التشهد، من نسي التشهد حتى ركع في الركوع الثالث، فإنه لا يترتب على نسيان التشهد أكثر من سجدتي السهو، وقد لا يترتب شيء لا فساد ولا قضاء ولا سجدتي السهو، كمن نسي الفاتحة حتى ركع، فإن من نسي الفاتحة حتى ركع فلا يترتب على نسيانه شيء. إذن دليل قاعدة التجاوز عندما يقول يمضي، هل هو ناظر إلى ترتيب جميع آثار الوجود أو ناظر إلى ترتيب الآثار المعهودة، إما الصحة كما لو شك في الركوع أو نفي القضاء كما لو شك في السجدة، أو نفي السجود السهو، كما لو شك في التشهد، أو تمامية الصلاة وكمالها وإن لم يترتب أثر كما إذا شك في القراءة وقد ركع. فالأعلام ومنهم سيدنا الخوئي (قده) وتلامذته قالوا بأنه لا يستفاد من دليل قاعدة التجاوز اكثر من التصحيح او التتميم.

وقد حاول سيد المستمسك أن يثبت أن القاعدة تثبت جميع آثار الوجود. فهنا وجهان لبيان ذلك:

الوجه الأول: ما تعرّض له السيد الأستاذ (دام ظله) في تقريراته تقريبا وتقوية لكلام المستمسك، ان يقال: ان المستفاد من قوله (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشي) فإن ظاهر قوله (فشكك ليس بشيء) التعبد بامتثال الأمر الضمني بما شككت فيه، ومقتضى التعبد بامتثال الامر ترتيب جميع آثار الوجود، وجود الامتثال.

إذن بما أن المستفاد من قوله (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) التعبد بالوجود أو التعبد بامتثال الامر، مقتضى امتثال الامر، يعني مقتضى إطلاق هذا المفاد ترتيب جميع آثار الوجود، فإذا شك في وجود الظهر وقد دخل العصر فيبني على الامتثال. أي امتثال الظهر.

ولكنه (دام ظله) أفاد مناقشتين لهذا التقريب:

المناقشة الأولى: عدم إحراز البيان من جهة سائر الآثار.

وبيان ذلك: إذا شككنا ان المولى هل هو في مقام البيان أم في مقام البيان والإجمال فتجري القاعدة العقلائية وهي أن الأصل في المتكلم أن يكون في مقام البيان. هذا إذا شككنا في أصل البيان. أما إذا احرزنا أن المولى في مقام البيان من الجهة الكذائية لكن شككنا في سعة البيان لا في أصله، فلا يوجد اصل عقلائي يحرر لنا سعة البيان.

وهذا هو ما اشكل به الاعلام على الاستدلال بقوله تعالى: {فكلوا مما أمسكن}، حيث قال الاعلام إنّ قوله تعالى {فكلوا مما أمسكن}، ظاهر في أنه في مقام البيان من جهة التذكية، وأن صيد الكلب تذكية. ولكن إذا شككنا أنه هل هو في مقام بيان من جهة الطهارة وعدمها، اي أن ما عظّه الكلب فهو طاهر أم لا؟ فإن كون المولى فيم قام البيان من الجهة الأولى لا يعني أنه في مقام البيان من الجهة الثانية، ولم يقم اصل عقلائي على ذلك. فهل المقام من هذا القبيل، أي أن يقال أن قوله (فشكك ليس بشيء) احرز في مقام البيان من جهة الصحة والتتميم ولكننا لا نحرز أنه من جهة آثار الوجود كي يعمم لمثل لذلك.

ولكن يمكن أن يقال: إن قوله(ع)، (يمضي): (رجل شك في الأذان قال: يمضي. رجل شك في الإقامة، قال: يمضي...الخ)، بأن يقال: إن الأثر المترقب من السؤال والذي اقتضى الجواب من الإمام بقوله (يمضي) هو حصول الامتثال وعدمه، هل حصل امتثال للأمر سواء كان أمراً نفسياً أو أمراً ضمنياً، فإذا اجاب هذا السؤال بهذا النظر وهو النظر إلى الأثر المترقب المعهود وهو حصول الامتثال وعدمه، كان المنصرف من قوله (يمضي) هو التعبد بالامتثال، ومقتضى إطلاق التعبد بالامتثال ترتيب جميع آثار الوجود، أما مسألة صحة المركب أو مسألة وجوب القضاء أو مسألة سجود السهو، فهي بالتبع لا بالأصالة أي أن الاثر المترقب بالأصالة هو حصول الامتثال وأما هذه الآثار فهي منظورة بالتبع لا بالأصالة، فقوله: يمضي، يتجه لما هو الاثر المترقب بالأصالة، ومقتضى إطلاقه ترتيب جميع آثار الوجود.

المناقشة الثانية: تشتمل على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن الإطلاق فرع إحراز المفهوم، إذ لابد أن نحرز ما هو المفهوم حتى نتمسك بالإطلاق، وبعبارة أخرى: إن الإطلاق نفي القيد عن المفهوم المفروغ عنه. سعة المراد الجدي بعد إحراز المراد التفهيمي. فلو قال المتكلم: عليك بالرجل، ولا نعلم أن عليك اكرامه أو عليك بضربه، فلا يصح هنا التمسك باصل الإطلاق، لأن أصل المراد التفهيمي لم يحرز. وبناءً على ذلك إن المراد الاستعمالي قد يختلف عن المراد التفهيمي وقد يتحد، إذا اتحدا كما إذا قال اعتقد رقبة فإن نفس المراد الاستعمالي وهو المدلول اللغوي متحد مع المراد التفهيمي مع ذلك احرزنا المراد التفهيمي وهو الأمر بعتق رقبة، إذا شككنا في سعته وعدم سعته تمسكنا بالإطلاق. أما اذا اختلف المراد الاستعمالي عن المراد التفهيمي وتردد المراد التفهيمي بين أمرين، فهنا لا يصح التسمك بالإطلاق لأننا لم نحرز أصل المراد التفهيمي.

بيان ذلك في الكنايات: إذا قال: زيد أسد، لا إشكال ان المراد الاستعمالي غير المراد التفهيمي، فإن المراد الاستعمالي وهو اللغوي، تطبيق الأسد الحيوان المفترس وإسناده، بينما المراد التفهيمي هو الكناية، ولكن تردد المكني عنه بين أمرين، زيد أسد من حيث شجاعته وقوة قلبه، أو أن له هيبة عند الناس. فالمراد التفهيمي مردد، لا شك أنه كناية لكن هل أن المتكلم أراد إخطار الشجاعة أو أراد إخطار المهابة. فمع تردد المراد التفهيمي بين أمرين لا يصح التمسك بالإطلاق، فإن الإطلاق فرع إحراز المراد التفهيمي.

وبناء على ذلك، قال السبزواري وغيره في قوله(ع) (لا تنقض اليقين بالشك): بأنه يدل على قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين. فإن قوله (لا تنقض اليقين بالشك) يعني لا ترفع يدك عن الشك سواء كانت الشك شكاً قاريا، وهو المعبر عنه بالاستصحاب، او شكاً سارياً وهو المعبر عنه بقاعدة اليقين. فإننا نتمسك بالإطلاق.

ولكن نوقش كلامه من قبل الشيخ الأعظم وغيره: بأن هذه العبارة لها مراد استعمالي ولها مراد تفهيمي.

المراد الاستعمالي قطعاً غير مراد، لأن نقض اليقين بالشك ليس فعلاً اختيارياً للمكلف كي ينهى عنه، فالمراد اللغوي الاستعمالي لهذه الكلمة (لا تنقض اليقين بالشك) ليس مراداً تفهيمياً، إذن هنا كناية لا محالة، ولكن ما هو المكني عنه. هل هذه العبارة كناية عن التعبد باليقين بقاءً فتكون ناظرة للاستصحاب، أو التعبد بوجود اليقين فتكون ناظرة لقاعدة اليقين، فمع تردد المراد التفهيمي بين أمرين لم نحرز ما هو المراد التفهيمي كي نتمسك بإطلاقه.

المقدمة الثانية: تطبيق هذه الكبرى على محل كلامنا، فقد أفاد السيد الاستاذ بحسب (التقرير ص146من القواعد الفقهية): بأن قوله: (فشكك ليس بشيء) قطعاً ليس مراداً، فهذا معناه نفي الشيئية عن الشك. إذن فهنا توجد كناية، فما هو المكني عنه؟ فهل المكني عنه جعل العلمية، يعني إلغاء الشك وقد ذكرنا سابقاً أن هذا اللسان ليس لسان جعل العلمية لأنه اعترف بالشك فكيف يلغيه.

أو أنه كناية عن عدم الاعتناء بالشك، كأنه قال: لا تعتني بالشك، يقول: وهذا ايضاً ليس المكني عنه، لأنه لو لم نبن على قاعدة التجاوز لبنينا على الاستصحاب، والاستصحاب ليس اعتناء بالشك بل إلغاء للشك، فعلى كل حال لم نعتني بالشك، سواء بنينا على قاعدة التجاوز أم بينينا على الاستصحاب، فكيف يكون المراد التفهيمي هو عدم الاعتناء بالشك.

بعبارة أخرى: الصحة، عدم القضاء، عدم سجود السهو، ليست آثار للشك حتى يكون نفيها نفياً للاعتناء بالشك، بل هي اثار لنفس الواقع وهو عدم الجزء، فالرجوع إلى الجزء ليس اعتناء بالشك لأنه تطبيق للواقع بمقتضى دليل الاستصحاب. إذن ليس قوله (ليس بشيء) المكني عنه عدم الاعتناء بالشك. فيقول: المكني عنه صار مردداً بين قوله (فشكك ليس بشيء)، التعبد بالصحة والتتميم، أو أن المكني عنه التعبد بالوجود، لكي تترتب جميع آثار الوجود، فقد تردد المكني عنه بين أمرين فلا يمكن التمسك بالإطلاق.

ويلاحظ عليه: إن المدار على إحراز المراد التفهيمي على ما هو المفهوم عرفاً من الجواب، وإذا قرأنا صحيحة زرارة، ذكر (يمضي)، ثم قال: (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء)، ظهر لنا أن المراد التفهيمي من قوله (فشكك ليس بشيء) هو نفس المراد التفهيمي من قوله (يمضي)، لأن قوله فشكك ليس بشيء ما هو إلا اختصار لتلك الأجوبة المفصلة. وإذا عرضت هذه العبارة وهي (يمضي) على العرف يفهم منها التعبد بالوجود، التعبد بالامتثال، بلحاظ أنه هو الأثر المترقب لدى السائل، ومقتضى إطلاق التعبد بالامتثال هو ترتيب جميع آثار الوجود.

### 072

ما زال الكلام في التمسك بإطلاق دليل قاعدة التجاوز لإثبات البناء على تحقق وجود المركب لو شك في أصل وجوده كما لو شك في وجود الظهر وقد دخل العصر.

وذكرنا أن هناك وجوهاً، وصل الكلام إلى الوجه الثاني الذي أفيد في المستمسك[[43]](#footnote-44):

ومحصل هذا الوجه في مطلبين:

المطلب الأول: أن صحيحة زرارة (إذا خرجت ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) تشتمل على قرينتين ظاهرتين في أن المنظور في دليل قاعدة التجاوز هو التعبد بوجود المشكوك بلحاظ جميع آثاره لا بخصوص أثر الصحة.

القرينة الأولى: أن الإمام (ع) أجرى القاعدة عند الشك في القراءة بعد الدخول في الركوع، قال (إن شك في القراءة بعد ما ركع؟ قال: يمضي) مع أنه من الواضح أن صحة الركوع لا تترتب على سبق القراءة في حال النسيان، فلو فرضنا أن المكلف واقعاً ترك القراءة نسياناً أو جهلاً قصورياً فإن صلاته صحيحة، وهذا يعني أن الترتيب بين الركوع وبين القراءة إنما هو ترتيب ذكري، أي أن المشرّع رفع شرطية الترتيب في فرض ترك القراءة نسياناً، فمع أنه لا يوجد شرطية للترتيب بينهما في هذا الحال، ولا تتوقف صحة الركوع على سبق القراءة في هذا الفرض، مع ذلك الإمام أجرى قاعدة التجاوز، مما يعني أن المنظور في القاعدة هو التعبد بالوجود، بغض النظر عن أن أثر الصحة يترتب أو لا حاجة إلى ترتبه، فإن الإمام يجري التعبد بالوجود ولو بلحاظ أثر نفسي آخر لا ربط له بصحة المركب مثل وجوب سجود السهو، كأن يكون التعبد بوجود القراءة لنفي احتمال وجوب السهو عند تركها نسياناً على فرض الترك واقعاً.

القرينة الثانية: التي ذكرها بنحو صيغة الاحتمال ولم يجزم فيها في المستمسك: وهي أن الإمام (ع) أجرى القاعدة عند الشك في الأذان والإقامة وقد دخل المكلف في التكبير، (فإن في الأذان والإقامة وقد كبّر؟ قال: يمضي)، مع أنه قد يقال أن الأذان والإقامة عمل مستقل، أي مستحب نفسي، لا ربط له بصحة الصلاة ولا بآثار الصلاة، من وجوب القضاء أو وجوب سجود السهو، فإن من المقطوع به أن ترك الأذان والإقامة لا يوجب فساد الصلاة ولو وجوب قضائهما بعد الصلاة، ولا وجوب سجود السهو، ولا غيرها من الآثار التابعة للصلاة، فهما بهذا اللحاظ عملان مستقلان لهما استحباب نفسي ومع ذلك الإمام أجرى القاعدة بلحاظهما، مما يرشد إلى أن المنظور في القاعدة هو التعبد بالوجود، بلحاظ آثار الوجود، وإن لم يترتب على جريانه أثر الصحة أو أثر من آثار المركب الصلاتي.

المطلب الثاني: في دفع دخل، وهو أنه بناء على ما ذكرتم، إذا شك في الطهارة وقد فرغ من الصلاة، وشك في أنه على طهارة أم لا؟ فإنه بما أنه تجاوز المحل الشرعي للطهارة وهو تقيد الصلاة بها لأنه فرغ من الصلاة فشك في الطهارة فتجاوز المحل الشرعي الا وهو تقيد الصلاة بالطهارة فمقتضى ذلك إجراء قاعدة التجاوز في الطهارة، وبما أن مفاد قاعدة التجاوز على هذا المبنى التعبد بالوجود، فالطهارة متحققة، ولازم ذلك أن له أن يدخل في الطواف أو الصلاة أو يمس المصحف ونحو ذلك من الآثار المترتبة على الطهارة بعد أن أثبت أصل وجودها، بقاعدة التجاوز، ولم يلتزم بذلك أحد.

وهنا تصدى سيد المستمسك (قده) للجواب عن هذا الإيراد ولدفع هذا الدخل، فقال: بأن الدخول في صلاة أخرى أو أي عمل تتوقف صحته أو جوازه على الطهارة ليس من آثار الطهارة حال الفراغ من العمل السابق.

وبيان ذلك: أن إجراء قاعدة التجاوز عند الفراغ من الصلاة لإثبات وجود الطهارة لا يثبت وجود الطهارة في نفسها، وإنما يثبت وجود الطهارة عند الفراغ من الصلاة، فإن قاعدة التجاوز وإن تكفلت التعبد بالوجود إلا أنها تتكفل التعبد بالوجود في حدود مورد إجرائها فغاية ما يثبت بذلك الطهارة عند الفراغ من الصلاة، ومن الواضح حينئذ أن الطهارة عند الفراغ من الصلاة ليس له أثر شرعي نرتبه عليه، وإنما لازمه العقلي أنه لو كان على طهارة عند الفراغ من الصلاة أن له أن يتلبس بعمل تتوقف صحته أو جوازه على الطهارة، وهذا يعني أن نتمسك بإثبات قاعدة التجاوز لإثبات اللوازم غير الشرعية، وهذا اصل مثبت، ودليل قاعدة التجاوز لا يتكفل إثباته، وهذا هو المانع من جريانها في هذا الفرض لإثبات الدخول في عمل آخر تتوقف صحته أو جوازه عليه.

ويناقش فيما أفيد في المستمسك:

بمناقشتين:

المناقشة الأولى: أن صحيحة زرارة محفتة بقرينة سياقية أو ما يصلح للقرينية تمنع من ظهورها في التعبد بالوجود بلحاظ جميع آثار الوجود،

والسر في ذلك أن سائر فقراتها ما عدا الفقرتين اللتين استشهد بهما سيد المستمسك ترتبط بأثر يرجع للمركب، إما صحة المركب كما لو شك في الركوع وقد سجد، وإما نفي وجوب القضاء كما لو شك في السجود وقد ركع، او نفي وجوب التدارك كما لو شك في السجود وقد قام، أو نفي وجوب سجود السهو كما لو شك في التشهد وقد نهض منه إلى غيره.

فبما أن أغلب فقراتها مما يترتب على جريان قاعدة التجاوز فيه أثر يرجع للمركب إما أثراً تصحيحاً للمركب أو أثراً تكميلياً للمركب كوجوب القضاء ووجوب سجود السهو، فالرواية محتفة بما يصلح للقرينة المانع من إحراز إطلاقها للتعبد بالوجود بلحاظ جميع آثاره.

حتى لو قلنا بأن مفادها التعبد بالوجود إلا أنه لم يحرز منها التعبد بالوجود بلحاظ تمام آثاره، بل غايته أثر المركب، الذي أجريت قاعدة التجاوز فيه بلحاظ بعض أجزائه.

المناقشة الثانية: أن ما ذكر من القرينتين غير تام،

أما القرينة الأولى: وهي إجراء قاعدة التجاوز في القراءة لمن شك فيها بعدما ركع، فيلاحظ على ذلك:

ما هو منشأ نظر سيد المستمسك في الاستشهاد بهذه الفقرة؟ حيث إن هنا محتملين:

المحتمل الأول: أن يكون منظوره في الاستشهاد بهذه الفقرة أن المكلف الذي شك في القراءة وقد ركع لو كان قد تركها واقعاً، فإنما تركها نسياناً وفي فرض ترك القراءة نسياناً حتى الركوع تسقط شرطية الترتيب بينهما، لأن شرطية الترتيب شرطية ذكرية فلا محل لها مع فرض ترك القراءة نسياناً، فالإمام أجرى القاعدة في فرض لا يعتبر فيه شرطية الترتيب، فهذا شاهد على أن المنظور في إجراء القاعدة ليس هو أثر يعود إلى المركب لأن شرطية الترتيب ساقطة في المقام، بل هو شاهد على أن المنظور في إجراء القاعدة التعبد بالوجود بلحاظ آثار نفس الوجود مع غمض النظر عن صحة المركب.

ولكن يلاحظ على ذلك: هل أن ترك القراءة نسياناً موجب لسقوط شرطية الترتيب بين القراءة وبين الركوع، أم أنه موجب لسقوط جزئيه القراءة من الأساس، إذ لو كان موجباً لسقوط شرطية الترتيب لكان الأمر الضمني بالقراءة ما زال باقياً، ومقتضى بقائه، قضائها بعد الصلاة كما حكم به الشارع في نسيان السجدة أو التشهد على قول، مع أنه لا يجب قضاء القراءة بعد الصلاة. إذن فالصحيح، إن مقتضى حديث لا تعاد (التشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة)، أن ترك القراءة نسياناً إلى حين الركوع موجب لسقوط جزئية القراءة وليس موجباً لسقوط شرطية الترتيب، فليس المنظور هو سقوط شرطية الترتيب في المقام بل سقوط أصل جزئية القراءة.

المحتمل الثاني: قد يقول في المستمسك أن هذا لنا وليس علينا، إذ ما دام ترك القراءة نسياناً موجباً لسقوط جزئيتها ومع ذلك الإمام عند الشك في إتيانها وعدمه أجرى قاعدة التجاوز، فهذا شاهد على أن قاعدة التجاوز ليس المنظور في إجرائها مجرد أثر يرجع إلى المركب أو الجزء الذي بعد الجزء المشكوك أو العمل المستقل الذي بعد المشكوك، وإنما مرجع إجرائها إلى النظر إلى آثار الوجود في نفسه. ومن آثار الوجود المحتملة هو سجود السهو، فليس المنظور في إجراء قاعدة التجاوز في القراءة هو أثر يرجع إلى المركب، بل أثر يرجع إلى الأمر النفسي الضمني بالقراءة الا وهو أنه هل من ترك وجوب القراءة يجب عليه سجود السهو أم لا، فتجري قاعدة التجاوز بلحاظ التأمين من سجود السهو.

وهذا المحتمل أيضاً ممنوع، لأن سجود السهو من توابع الصلاة، وليس وجوبا ًنفسياً مستقلاً، صحيح أن وجوب سجود السهو ليس واجباً شرطياً في الصلاة، اي أن صحة الصلاة لا تتوقف عليه، ولكن موضوع وجوبه حصول خلل في الصلاة إما نسيان تشهد أو تسليم أو سجدة أو زيادة، فما هو موضوع الوجوب حدوث خلل في الصلاة لا أنه واجب نفسي مستقل، فلذلك وجوبه وإن لم يكن وجوباً شرطياً إلا أنه وجوب تبعي بمعنى أنه من توابع الصلاة، لأن موضوع وجوبه حدوث خلل في الصلاة فلا محالة إجراء قاعدة التجاوز في القراءة عند الشك فيها بعد التلبس بالركوع بلحاظ أثر يرجع إلى الصلاة ولا أقل من احتمال ذلك، لأن سيد المستمسك (قده) استشهد بهذه الفقرة لإثبات شمول قاعدة التجاوز لمطلق آثار الوجود، وهذا يتوقف على ظهور الاستشهاد بهذه الفقرة فيما ذكر، ومع وجود هذا المحتمل وهو أن المصحح في إجراء قاعدة التجاوز في هذا المورد لحاظ أثر يرتبط بالصلاة ولو كان أثراً تكميلياً أو تتميمياً، وإن لم يكن أثراً تصحيحياً، الا وهو نفي وجوب سجود السهو.

بل الإشكال يزداد إذا ثبت أن جزئية القراءة تسقط عند تركها نسياناً. فأي معنى حينئذٍ للتعبد بالوجود، فلو كان مفاد دليل قاعدة التجاوز التعبد بوجود المشكوك فالمفروض في المقام أنه لا معنى للتعبد بوجود القراءة عند الشك فيها وقد دخل الركوع إذ المفروض اسقط جزئيتها فلا معنى للتعبد بوجود جزء اسقط الشارع جزئيته في فرض الترك النسياني، إذن هذا مؤيد إلى أن إجرائها بعد ما ركع بلحاظ أثر يرتبط بالمركب، ولو كان نفي وجوب سجود السهو.

أما بالنسبة إلى القرينة الثانية: وهي أن الرواية أجرت قاعدة التجاوز عند الشك في الأذان والإقامة بعد ما كبّر، أو أجرت قاعدة التجاوز عند الشك في الأذان بعدما تلبس بالإقامة، مع أن صحة الصلاة لا تتوقف على وجودهما، ولا يترتب على تركهما عمداً لا وجوب قضاء ولا وجوب سجود سهو ولا شيء من آثار الصلاة.

فالجواب عن ذلك: من المتحمل الوجوب الشرطي للأذان والإقامة في الصلاة الكاملة لا في الصلاة الصحيحة، أي أن صحة الصلاة وإن لم تتوقف على الأذان والإقامة، ولكن الصلاة الكاملة تتوقف صحتها على سبق الأذان والإقامة، فالصلاة الواجبة وإن لم تتوقف صحتها على سبق الأذان والإقامة إلا أن الصلاة الكاملة تتوقف صحتهما على الأذان والإقامة، فهما واجبان شرطيان في الصلاة الكاملة.

أو فقل: أنهما مستحبان شرطيان لا نفسيان، اي أنه ليس مطلوبية الأذان والإقامة مطلوبية استحبابية نفسية، بل مطلوبية استحبابية شرطية، أي أن الصلاة الكاملة اشترط في كمالها وإن لم يشترط في صحتها سبق الأذان والإقامة، فاستحبابهما استحباب شرطي وليس استحباباً نفسياً، فهذا محتمل، فإذا كان محتملاً فلعل إجراء قاعدة التجاوز عند الشك فيهما بعد التلبس بالتكبير أو عند الشك في الأذان وقد تلبس بالإقامة بلحاظ هذا الأثر التكميلي لا بلحاظ وجودهما في نفسهما، وهذا المحتمل كافٍ لمنع القرينة في الاستشهاد بهما.

وعلى فرض التسليم بما ذكر من قبل سيد المستمسك فإنه هنا ربما يرد إشكال ثالث: وهو أنه لو سلمنا معكم أن مفاد دليل قاعدة التجاوز التعبد بالوجود، لكن إنما يستفاد من دليلها التعبد بالوجود بلحاظ تجاوز المحل لا مطلقاً.

وبيان ذلك: أن من شك في الظهر وقد دخل العصر فإن قاعدة التجاوز تجري في الظهر ومفادها التعبد بوجود الظهر، ولكن ليس التعبد بوجود الظهر في حد ذاته مع غمض النظر عن اي شيء آخر، وإنما التعبد بوجود الظهر من حيث إن المكلف تجاوز محله، فهذه حيثية تقييدية ملحوظة في جريان قاعدة التجاوز في الظهر، فإذا كان المجرى قاعدة التجاوز في الظهر من حيث تجاوز محلها، فما تجاوز المكلف محله ليس هو الوجود النفسي للظهر، إذ الوجود النفسي للظهر ليس له محل، وإنما الذي تجاوز المكلف محله الوجود الشرطي للظهر اي أن سبقها شرط في صحة العصر.

فبما أن قاعدة التجاوز مفادها التعبد بالوجود لا مطلقاً، وإنما التعبد بالوجود من حيث تجاوز محل المشكوك وجوده، فلو أردنا أن نطبق هذه الكبرى على المقام وهو الشك في الظهر وقد دخل العصر، فغايته أنها تثبت وجود الظهر من حيث تجاوز محلها، وتجاوز محل الظهر إنما يتحقق من حيث كون الظهر شرطاً في العصر لا من حيث وجودها في نفسها، فغاية ما يثبت بإجراء قاعدة التجاوز فيها وجدان العصر لشرطها، لا وجود الظهر في حد ذاته، أي غاية ما يترتب على إجراء قاعدة التجاوز فيها، آثار صحة العصر لا آثار وجود الظهر في نفسه، لأنها لم تتكفل التعبد بوجود الظهر من حيث ذاته، بل التعبد بوجود الظهر من حيث كونه شرطاً للعصر، لأن هذا هو الذي انطبق عليه حيثية التجاوز من المحل، وبالتالي لا يثبت وجوب الظهر في نفسه، ويجب إعادتها بعد العصر، وهذا ما التزم به المشهور.

فإذن يمكن الجمع بين قول المشهور بإجراء قاعدة التجاوز عند الشك في الشروط، وقولهم بأنه لو شك في الظهر يعيد الظهر بعد الإتيان بالعصر، ولعل هذا هو الوجه فيما ذكره سيد المستمسك من النقض و الجواب، حيث قال: لو شك المكلف في الطهارة وقد فرغ من صلاة الظهر فإن قاعدة التجاوز وإن أثبتت أنه على طهارة لكن ليس له أن يدخل في أي عمل تتوقف صحته على الطهارة أو عمل يتوقف جوازه وتمريره على الطهارة. فلعل مقصوده هو هذا، وهو أن قاعدة التجاوز إذا جرت في الطهارة بعد الفراغ من الصلاة فإنها إنما تجري في الطهارة لا من حيث ذاتها، لأنها من حيث ذاتها لم يتجاوز محلها، إذ ليس لها محل شرعي بلحاظ ذاتها حتى تنطبق عليها قاعدة التجاوز، فإنما تجري قاعدة التجاوز فيها من حيث تجاوز محلها، وإنما يصدق تجاوز المحل بالنسبة إلى الطهارة بما هي شرط للصلاة التي فرغ منها لا مطلقاً، فلأجل ذلك قاعدة التجاوز تجري في الطهارة المشكوكة بعد الفراغ من صلاة الظهر لا لإثبات الطهارة في حد ذاتها، بل لإثبات وجودها من حيث كونها شرطاً لصلاة الظهر التي فرغ منها، وإذا ثبت بجريانها في الطهارة أنها شرط للظهر التي فرغ منها فلا يترتب على شرطيتها للظهر الذي فرغ منها جواز الدخول لعمل آخر، فإن جواز الدخول في عمل آخر ليس من الآثار الشرعية لشرطية الطهارة في صلاة الظهر وإن كان لازماً عقلياً للوجود.

### 073

ما زال الكلام في أنه هل يستفاد من روايات قاعدة التجاوز التعبد بالوجود، بلحاظ مطلق آثاره، أم مفادها عدم الاعتناء بالشك بلحاظ ترتيب آثار المركب كالصحة وعدم وجوب القضاء أو عدم وجوب سجود السهو ونحو ذلك.

ووصل الكلام في هذه الجهة، إلى روايتي حمّاد ابن عثمان وعبد الرحمن بن أبي عبد الله. حيث اتفقا على صيغة واحدة في الجواب وهي قوله (ع): (قد ركعت).

ففي رواية حماد ابن عثمان و هي معتبرة سنداً، قال: (قلت لأبي عبد الله ع، أشك وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال: قد ركعت، امض).

وفي التهذيب: (قد ركعت، امضه).

وفي رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال، قلت لأبي عبد الله (ع): (رجل هوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: قد ركع).

وتقريب الاستدلال بكليهما: أن ظاهر قوله (قد ركعت، أو قد ركع)، هو التعبد بوجود الركوع. ومقتضى إطلاقه التعبد بوجود الركوع من حيث تمام آثار الوجود، سواء كان أثراً تصحيحياً أو تتميمياً للمركب أم كان أثراً يرجع لذات الوجود نفسه، وهو امتثال أمره بالضمني بغض النظر عن أثر المركب وما يتبعه.

والمناقشة في الاستدلال بهذه الرواية: تارة من حيث المتن، وأخرى من حيث الدلالة، فهنا مطلبان:

المطلب الأول:

المناقشة من متن رواية حماد ابن عثمان. حيث إن الرواية وردت بطريقين، في أحد الطريقين، الراوي فضالة، وفي الآخر الراوي عن حماد هو صفوان، وفي الطريق الذي كان الراوي فيه فضالة لم ترد كلمة (قد ركعت)، وإنما وردت في الطريق المشتمل على صفوان. وبالتالي فلم يحرز ثبوت هذه الكلمة في متن الرواية كي يقال إن مفاد روايات قاعدة التجاوز التعبد بالوجود ومقتضى إطلاقه ترتب جميع آثاره.[[44]](#footnote-45)

وقد أجيب عن هذا الإشكال بأحد وجهين مترتبين:

الوجه الأول: أن يقال إن هذا من موارد اختلاف النقل، والناقل للزيادة حجة على من لم ينقل. فإن من ضبط حجة على من لم يضبط. فإذا نقل لنا راويان واقعة وروى أحدهما زيادة لم يحرزها الآخر أخذنا بالزيادة باعتبار أن الزيادة في حد ذاتها خبر تام، فيشمله أدلة حجية الخبر. خصوصاً كما في المقام، حيث إن كلمة (قد ركعت) جملة تامة، فهي خبر في حد ذاته، ومقتضى إطلاق أدلة حجية الخبر الأخذ بها، حيث نقلها الثقة وإن لم ينقلها الثقة الآخر.

ولكن هذا الطريق لا ينطبق على محل الكلام باعتبار أن مورد تطبيق هذه الكبرى وهي (من نقل وضبط حجة على من لم ينقل أو من لم يضبط) بمناط أن المنقول في حد ذاته خبر، ومقتضى إطلاقه أدلة حجية خبر الثقة الأخذ به، موردها ما إذا اختلف الناقلان لواقع بين من يدعي الاحاطة والضبط، ومن لا يدعيه، كما إذا نقل راويان لواقعة واختلفا في بعض تفاصيلها بهذا النحو من الاختلاف الذي هو اختلاف على نحو الاقتضاء واللا اقتضاء، بأن يقول أحدهما: رأيت ذلك، أو سمعت ذلك، ويقول الآخر: لم أر ولم أسمع.

وأما إذا اختلفا على نحو التباين، فأثبت أحدهما المنقول ونفاه الآخر، لا أنه كانت روايته على سبيل اللا اقتضاء بأن يقول لم أسمع ولم أضبط. او احتملنا أن منشأ الاختلاف هو الحدس وليس منشأ الاختلاف هو الحس، فحينئذٍ لا نحرز موضوع حجية خبر الثقة، فإن موضوع حجية خبر الثقة هو الإخبار الحسي، وأما إذا كان هناك منشأ عقلائي لاحتمال الحدس لم تجر أصالة الحس في الجزء المنقول كي نحرز أنه مصداق من مصاديق خبر الثقة عن حس كي يكون موضوعاً لأدلة حجية خبر الثقة. وفي المقام كذلك، فإن الراويين عن حماد وهما فضالة وصفوان، لم يختلفا على نحو الاقتضاء ولا الاقتضاء فيما رواه حماد عن الإمام، كي يكون ذلك مصداقاً للقاعدة، وإنما اختلفا على نحو النفي والإثبات، فأحدهما يقول: أن ما رواه حماد في كتابه هو قد ركعت، والآخر ينفيه. وكل منهما يروي لنا ما ضبطه على نحو الاقتضاء، وعلى فرض التشكيك في ذلك وأنه نحن لم نحرز يرويان على سبيل الاقتضاء أو اللا اقتضاء أو هل أنهما يختلفا على سبيل الاقتضاء واللا اقتضاء أو أنهما يختلفان على سبيل الاقتضاء من حيث ضبطهما.

فحينئذٍ حيث نحتمل أن منشأ احتمالهما التصحيح القياسي[[45]](#footnote-46)، باعتبار أن في رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله، قال: (قد ركع) وفي معتبرة الفضيل بن يسار: (استتم قائماً فلا أدري ركعت أم لا، قال: بلى قد ركعت)، فإننا نحتمل أنه أحد الراويين عن حماد أو من روى عمن روى عن حماد، أو من كتب واستنسخ كتاب حماد بغض النظر عن الراويين عنه أجرى هذا التصحيح القياسي، بمعنى أنه قاس متن هذه الرواية لعدم وضوح الكلمة، احياناً يصحح النساخ من باب التصحيح القياسي، إذا لم تتضح الكلمة المروية بالنسبة له، فيقيسها على الروايات الأخرى التي تتعرض لنفس السؤال ونفس الجواب، فيضبط الجواب على طبق التصحيح القياسي للروايات الأخرى، فمع وجود هذا الاحتمال الناشئ عن منشأ عقلائي أن يكون منشأ اختلاف المتن هو الضبط القياسي، إذن فلم يحرز أن المورد من موارد اختلاف راويين في واقعة على نحو الاقتضاء واللا اقتضاء كي يكون مصداقاً لحجية خبر الثقة.

أي أن إجراء دليل حجية خبر الثقة كون النقل عن حس، وكون هذه الفقرة رواية عن حس إنما يتم بجريان أصالة الحس فيها، وجريان أصالة الحس لأنه أصل عقلائي إنما يحرز ما لم يقم منشأ عقلائي لاحتمال الخلاف، وهو حاصل في المقام.

الوجه الثاني: أن يقال أن المقام من دوران الأمر بين النقيصة والزيادة وأصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة مقدمة على أصالة عدم الغفلة من ناحية النقيصة.

فإن الغالب في مورد النسيان النقص لا الزيادة، ولكن سبق ذكر هذا الطريق مراراً، والتأمل في صغراه، وهو أن ما جرى عليه بناء العقلاء تقديم أصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة على أصالة عدم الغفلة من ناحية النقيصة، لا أصالة تقديم أصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة،

ومن الواضح أن مورد هذا الاصل ما إذا احرزنا الغفلة، أي أن هناك غفلة في مقام النقل إما غفلة ممن روى الزيادة أو غفلة ممن روى النقيصة.

فهنا يقال: إذا احرز أن منشأ اختلاف المتن هو الغفلة ودار أمر الغفلة بين الغفلة الباعثة نحو الزيادة أو الغفلة الباعثة نحو النقيصة نقحنا وجود الزيادة أو أثبتنا وجود الزيادة بأصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة المقدمة على أصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة. أما إذا احتملنا احتمالاً عقلائياً أن منشأ اختلاف النقل ليس هو الغفلة، بل لعله اختلاف المصادر، أي أن كتاب حماد اختلفت نسخه، ونتيجة اختلاف نسخه اختلاف الرواة عنه، أو أن كتاب صفوان أو كتاب فضالة اختلفت نسختاهما فنتيجة ذلك حصل الاختلاف في المتن. أو أن ما وصل للشيخ نفسه عند تدوينه الحديث في الاستبصار نسخة من الكتاب، وما وصل إليه عند التدوين في الحديث نسخة أخرى من الكتاب، ونتيجة اختلاف نسخ الكتاب لدى الشيخ أنه رواه باللفظين. فحيث لم نحرز أن منشأ الاختلاف هو الغفلة لم يكن المورد من موارد تقديم أصالة عدم الغفلة في جانب الغفلة على أصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة. والنتيجة: أن المتن لم يحرز.

المطلب الثاني: الدلالة. وقد يناقش في الاستدلال بقوله (بلى قد ركعت، أو ركعت امضه، أو قد ركعت امض). بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: لم يحرز أن ما ذكر اعتبار قانوي كي يقال أن المشرع صدر منه التعبد بالوجود ومقتضى الإطلاق التعبد بجميع آثار الوجود، حيث من المحتمل أنه تعبير أدبي بدعي التطمين، وإزالة الشك والقلق من نفس السائل، كما هو المتعارف كثيراً في النصوص، وحيث يحتمل أنه من باب الاعتبار الادبي لكون هذا امرا متعارفاً لدى المفتي في مقام الافتاء وتحديد الوظيفة العملية فلم يحرز أن مفاد دليل القاعدة، هو التعبد بالوجود.

الوجه الثاني: على فرض أنه اعتبار قانوني، وأن مفاد القاعدة التعبد بالوجود، ولكن تعقيبها في رواية عثمان بن حماد بقوله (قد ركعت امض، أو: قد ركعت امضه)، هل هو يفيد التفريع، بمعنى أن مفاد الجملة التعبد بالوجود، وفرّع على التعبد بالوجود الأمر بالمضي، (قد ركعت امض، قد ركعت امضه). أم أن مفاد هذه الجملة التعبد بالوجود من حيث المضي في المركب الذي هو عبارة عن التعبد بالوجود من حيث تصحيح المركب وتتميمه، (قد ركعت امض) يعني قد ركعت من حيث المضي في المركب، لا أنك قد ركعت من حيث ذات الركوع، نعم لو عبّر بالفاء فقال: قد ركعت فامض، كان ظاهره التفريع، أما إذا قال قد ركعت امضه، او قد ركعت امض. فالعبارة مجملة ومحتملة إلى أن يكون المنظور هو التعبد بالوجود من حيث المضي في المركب، لا التعبد بالوجود من حيث ذاته.

الوجه الثالث: لو سلمنا أن هذه الجملة اعتبار قانوني، على نحو التعبد بالوجود. وأن الجملة خالية من الإجمال، إلا أنه قد يقال بأن المقام من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه، واحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه مانع من إحراز إطلاقه.

وبيان ذلك بمقدمتين:

المقدمة الأولى: إن مجرى القاعدة في المقام الركوع، وهو جزء يتميز عن بقية أجزاء الصلاة بان قوام صحة الصلاة به، كما هو ظاهر رواية التثليث: الصلاة ثلاثة أثلاث الطهور والركوع والسجود. وظاهر صحيحة زرارة في رجل نسي القراءة؟ قال: اليس قد أتممت الركوع والسجود؟ قلت: بلى، قال: قد تمت صلاتك إذا كان ذلك نسياناً.

أو في الصحيحة الأخرى: إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أن رجلاً دخل الإسلام وهو لا يحسن أن يقرأ أجزأه أن يكبر ويصلي.

فبما أن مجرى القاعدة ما به تتقوم صحة الصلاة، فالتعدي عن مورده لكل مورد شك في وجوده بقاعدة التجاوز يتوقف على إلغاء الخصوصية.

المقدمة الثانية: إن استفادة التعبد بالوجود بلحاظ مطلق الآثار ولو لم تكن أثراً للمركب من هذه الجملة مما يتوقف على إحراز الإطلاق، وكون موردها هو الركوع المقوم لصحة المركب صالح للقرينية الارتكازية على نظر الراوية للتعبد بالوجود من حيث تصحيح المركب أو تتميمه لا من حيث ذاته، واحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه مانع من إحراز إطلاقه، إذ لا فرق بين ما يصلح للقرينية من حيث كونه سياقاً أو لفظاً أو ارتكازاً، فإن جميع هذه الموارد صالح للقرينة مانع من إحراز الإطلاق، وبعض المناقشات ترد على الاستدلال أيضاً برواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله السابقة.

وحيث كان الكلام في الجهة الأولى وهي أن قاعدة التجاوز ثابتة أم لا، والجهة الثانية في أن قاعدة التجاوز أمارة أم أصل، والجهة الثالثة في أن دليل قاعدة التجاوز هل هو مطلق من حيث آثار الوجود أم لا، والجهة الرابعة، على فرض وجود إطلاق في دليل قاعدة التجاوز للتعبد بالوجود بلحاظ مطلق آثاره، فهل أن موضوع القاعدة مطلق التجاوز المعبر عنه بتجاوز المحل العادي، أو خصوص تجاوز المحل الشرعي، وإذا كان خصوص تجاوز المحل الشرعي، فما هو مناط المحل الشرعي؟ حيث اختلفت فيه الأقوال والنظريات، لأجل ذلك يقال، حتى لو سلمنا أن دليل قاعدة التجاوز التعبد بالوجود فإن موضوع جريانها تجاوز المحل، وإنما يصدق على جريان القاعدة في صلاة الظهر، لمن شك في وجودها وقد تلبس بالعصر بلحاظ تجاوز محل الظهر، أن تطبيق القاعدة على المورد، إنما يفيد البناء على وجود الظهر من حيث كونها شرطاً للعصر، لأنها من هذه الحيثية وهي حيثية الشرطية للعصر يصدق عليها مناط تجاوز المحل.

ولا يجدي في تطبيق القاعدة على المورد البناء على وجود صلاة الظهر في حد ذاتها، لأن وجودها في حد ذاتها مع غمض النظر عن شرطيتها للعصر مما لم يحرز انطباق موضوع القاعدة عليه وهو تجاوز المحل إذ ليس في ذاتها محل ما دام الوقت موسعاً ويكن إعادة صلاة الظهر.

وبالتالي هي من حيث كونها شرطاً للعصر تجري فيها القاعدة، فتصح العصر، ولكن من حيث ذاتها لا تجري فيها القاعدة فيجري فيها استصحاب عدم الإتيان بها، ومقتضى ذلك إتيانها بعد الفراغ من العصر.

فإن قلت: إن قاعدة التجاوز حاكمة على الاستصحاب فكيف يرجع للاستصحاب في المورد؟

قلت: إن قاعدة التجاوز حاكمة على الاستصحاب في مورد التجاوز، أي في إطار شرطية الظهر للعصر، لا أنها حاكمة عليها بوجود ذات الظهر، لانتفاء التجاوز عن المحل بلحاظ الشك في وجود الظهر نفسها.

فإن قلت: إن لدينا علما إجمالياً بكذب أحد الأصلين، وهما التجاوز والاستصحاب فكيف نجمع بينهما؟ بأن نجري قاعدة التجاوز عند الشك في وجود الظهر من حيث، وهو حيث شرطيتها للعصر، فنثبت صحة العصر بإجراء قاعدة التجاوز في الظهر، ولكننا في نفس الوقت نرجع إلى الأصل المحكوم وهو الاستصحاب، فنجري استصحاب عدم الإتيان بالظهر لإثبات ضرورة الإتيان بها بعد صلاة العصر، مع أننا نعلم إجمالاً أن أحد الأصلين كاذب لا محالة، لأن المكلف في الواقع إما قد أتى بالظهر إذن فالاستصحاب وهو استصحاب عدم الإتيان بالظهر كاذب، غير مطابق للواقع، وإما أنه لم يأت بالظهر، فإجراء قاعدة التجاوز للتعبد بوجود الظهر من حيث كونها شرطاً كاذب، فحيث نعلم أن أحد الأصلين كاذب لا محالة فكيف نجمع بينهما؟

قلت: إن التفكيك بين المتلازمين في الأحكام الظاهرية غير عزيز، نظير من توضأ غفلة بماء مردد بين الإطلاق والإضافة، ولا ندري أن هذا المائع نجس أم طاهر، لتوارد الحالتين فيه مثلاً، أو لأنه لاقى النجاسة وهو كر، فإن كان مطلقاً لم يتنجس بها، وإن كان مضافاً تنجس بها، وليس لنا حالة سابقة نحرز فيها أنه مطلق أو مضاف لكي نستصحبها. المهم أنه توضأ غفلة بماء لا يمكن تنقيح حالته السابقة.

فلا ندري هل أن هذا المكلف بعد الوضوء بالمائع المردد تنجس بدنه وما زال باقياً على الحدث لأن المائع نجس، أم أنه ارتفع حدثه ببركة الوضوء الصحيح، ولم يتنجس بدنه لأن المائع ماء طاهر، فيقال حينئذٍ: يجري الاستصحابان المتنافيان المتكاذبان، إذ يجري استصحاب الحدث للشك في أن هذا وضوء صحيح أم لا؟ إذ لعله مضاف ولا يصح الوضوء به، كما يجري استصحاب عدم نجاسة البدن إذ لا ندري هذا مطلق أم مضاف ولعله مطلق فلم يتنجس بملاقاة النجاسة مع أن أحد الاستصحابين كاذب لا محالة، لأنه في الواقع إن كان المائع مضافاً فقد تنجس بدنه ولم يرتفع الحدث، وإن كان المائع ماءاً مطلقاً فقد ارتفع حدثه ولم يتنجس بدنه، فالتفكيك بين الاستصحابين من حيث الأثر بأن يقال: لم يتنجس بدنه، استصحاباً لطهارة البدن، ولم يرتفع حدثه لعدم إحراز الوضوء الصحيح، التفكيك بينهما مساوق للعلم الإجمالي بكذب أحد الاستصحابين.

إذن فإطلاق دليل الاستصحاب شامل لكليهما ما دام لكل واحد منهما أثر عملي في نفسه، وما دام لا يلزم من الجمع بينهما الترخيص في المخالفة القطعية، فإن الأصول حيث إنها وضائف عملية لا حكاية لها عن الواقع لا مانع من شمول أدلتها لها لمورد نعلم بكذب أحدها، ما دام مصحح شمول الدليل لها هو ترتب الأثر العملي على كل واحد منها، وعدم أداء الجمع بينها إلى الترخيص في المخالفة القطعية كما في محل الكلام في الجمع بين قاعدة التجاوز والاستصحاب بالنسبة لوجود صلاة الظهر.

### 074

وبما أن الوصول إلى جواب أو نتيجة حاسمة في المسألة يتوقف على تنقيح الكبريات في قاعدة التجاوز، فلابد من الدخول في تنقيح تلك الكبريات بنحو مفصل.

فنقول: بأن مقامين: المقام الأول: في عنونة هذه البحوث وبيانها على نحو الإجمال.

المقام الثاني: في تنقيح مفاد الروايات الخاصة، المتعلقة بقاعدة التجاوز.

أما المقام الاول: فهنا بحوث ثلاثة، ذكرت في كلمات الأعلام حول قاعدة التجاوز:

### البحث الأول: فيما هو المراد من المحل الذي يكون تجاوزه والخروج منه موضوعاً لجريان لقاعدة التجاوز

، هل المراد به ما يشمل المحل العادي والعقلي؟ أم يراد به ما يختص بالمحل الشرعي؟ وما هو المناط في تحقق المحل الشرعي بناء على اعتباره؟

فهنا بلحاظ هذه النقطة نقول: أن للمحل اقساماً ثلاثة: المحل الشرعي، وهو ما تدخل الشارع بتقدير ضابطه مبدئا ومنتهى.

والمحل العادي، وهو تجاوز الموضع الذي اعتاد المكلف أن لا يتجاوزه إلا بعد الفراغ من المشكوك. وهو قد يكون نوعياً كما لو شك في غسل الجانب الأيمن في الغسل بعد الدخول في غسل الجانب الأسير، وإن لم نقل بالترتيب بينهما شرعا، أو شك في التطهير بعد الخروج من بين الخلاء.

وقد يكون المحل العادي شخصياً، كمن شك في أول الوقت أنه أتى بالصلاة أم لا، بلحاظ اعتياده على الصلاة في أول الوقت، وقد ذهب الشيخ الاعظم إلى ان مقتضى موثقة بكير ابن أعين هو (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) أن الإمام أجرى أصالة عدم الغفلة بلحاظ تجاوز المحل العادي، فإن الفراغ من الوضوء والذهاب إلى المشي أو استخدام المسواك أو تنظيف الثياب وما شابه، إنما هو تجاوز للمحل العادي بلحاظ أن الإنسان لا يتلبس بهذه الأمور عادة إلا بعد إتمام الوضوء.

كما اختار ذلك المحقق الحائري في (الدرر) إذ كان المحل العادي محلاً نوعياً.

وأما المحل العقلي فهو الخروج إلى ما يكون مترتباً عقلاً على المشكوك كمن شك في قصد الصلاة بعد تلبسه بتكبيرة الإحرام، حيث إن العقل يفرض على كل من أراد الشروع في مركب قصدي اعتبر في صحة أجزاءه القصد، أن يقصده آناً ما قبل الشروع فيه، فالشك في النية بعد التلبس بتكبيرة الإحرام شك بعد تجاوز المحل العقلي للنية، وإن كان محلها الشرعي مقارناً للأجزاء.

وقد أفاد سيد المنتقى (قده) في (ج7): أن المحقق الأصفهاني ذهب إلى شمول المحل للمحل العقلي، باعتبار انه لم يرد في الروايات عنوان الخروج من المحل وإنما ورد عنوان الخروج من الشيء، فالمدار على صدقه عرفاً، ويكفي في صدقه تجاوز المحل العقلي كمن شك في الجزء السابق بعد الدخول في مقدمة الجزء اللاحق، كمن شك في الركوع بعد الهوي إلى السجود، فإن الهوي إلى السجود مقدمة عقلاً لحصول السجود فلا يمكن أن يدخل المكلف في السجود إلا بعد الهوي اليه، لذلك لو شك في الركوع وقد هوى إلى السجود، فقد تجاوز المحل العقلي بالركوع، وبالتالي تشمله روايات قاعدة التجاوز.

كما ذهب السيد الاستاذ (دام ظله) في تقريره لقاعدة التجاوز أن المناط في هو الدخول فيما لا ينبغي الدخول فيه مع الإخلال عمداً بالمشكوك، أي أن المناط في المحل اي محل المشكوك هو أن يدخل فيما لا ينبغي الدخول فيه مع التفاته للإخلال للمشكوك، فيشمل الشك في القراءة بعد الدخول في القنوت، ويشمل الشك في السلام بعد الدخول في التعقيب، ويشمل الشك في الواجب بعد الدخول في المستحب، باعتبار انه لا ينبغي له التلبس بالمستحب مع الالتفات للإخلال بالواجب قبله.

وكذلك لو شك في السلام وقد تلبس بالمنافي، حيث ليس له التلبس بالمنافي العمدي أو السهوي مع الالتفات بالإخلال بالسلام، أو من دخل في مقدمة الجزء اللاحق كمن دخل في الهوي إلى السجود، أو تلبس بالقيام بعد السجود، فإنه لا يصح له التلبس بالهوي إلى السجود مع التفاته للإخلال بالركوع، أو التلبس بالقيام مع التفاته للإخلال بالسجود، فجميع هذه الصور داخلة تحت هذه الضابطة العامة وهي أن المراد بالمحل ما لا ينبغي للمكلف التلبس بشيء مع الالتفات للإخلال بالمشكوك، فهذا هو الضابط للمحل الشامل لجميع أقسام المحل.

بينما ذهب سيدنا الخوئي (قده) وشيخنا الاستاذ (قده) إلى أن المناط على المحل الشرعي لا على مطلق المحل وإن كان عادياً أو عقلياً، والوجه في ذلك قرينتان:

القرينة الأولى: حيث إن عنوان الخروج من المحل لم يرد في النصوص، وإنما ورد عنوان الخروج من الشيء والتجاوز عن الشيء. ومقتضى ذلك ان يكون الخروج خروجاً مجازياً والتجاوز تجاوزاً مجازياً، اذ لا يجتمع الخروج الحقيقي مع أصل الشك في أصل الخروج، فإذا كان المراد بالخروج والتجاوز الخروج والتجاوز المجازي، فلابد من تنقيح ما هو المراد من تجاوز الخروج المجازي، وما هو المصحح لاستعمال عنوان الخروج من الشيء فيه، وحيث لم يرد في النصوص ما هو ضابط الخروج المجازي وما هو المصحح للاستعمال المجازي فيه فلابد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو موارد تطبيق القاعدة في الروايات، وبما أن موارد تطبيق القاعدة في الروايات الواردة في قاعدة التجاوز، كلها من قبيل تجاوز المحل الشرعي فلابد حينئذٍ من الاقتصار على المحل الشرعي، خصوصاً أنه في صحيحة زرارة الواردة فيمن شك في أداء الصلاة وهو في آخر الوقت أمر الإمام بالاعتناء في الشك وأداء الصلاة، مع أنه لو قلنا بكفاية المحل العادي نوعاً فإن مقتضى ذلك أن تجري قاعدة التجاوز عن الشك في أداء الصلاة، لمن شك في الأداء وهو في آخر الوقت، باعتبار ان المكلف عادة لا يؤخر الصلاة إلى آخر الوقت، فتجاوز المحل العادي متحقق في حقه. بينما في صحيحة زرارة قال: (متى شككت في وقت فريضة أو وقت فوتها أنك لم تصلها صليتها).

القرينة الثانية: لو ورد عنوان الخروج من المحل في ألسنة هذه النصوص لقلنا أن المنصرف منه هو المحل بنظر الشارع، لأن مقتضى القاعدة العرفية أنه إذا ورد عنوان اعتباري تختلف فيه الاعتبارات والتقديرات في لسان مقنن معين فالمنصرف منه ما كان بحسب اعتبار المقنن الذي صدر منه، مثلاً إذا ورد لفظ المالك أو لفظ الزوج أو لفظ الأب، أو لفظ الولد في لسان الشارع، كان المنصرف منه من كان زوجاً أو أباً أو مالكاً بحسب اعتبار الشارع لا مطلقاً.

فالنتيجة: هي الاقتصار على المحل الشرعي.

ولكن وقع الكلام فيما هو

### ضابط المحل الشرعي.

وقد أفيد في ضابطة المحل الشرعي تعريفات ثلاثة:

التعريف الاول: ما ذكره المحقق العراقي والنائيني (قده)، من أن مناط المحل الشرعي الدخول في عمل مترتب على المشكوك، بحسب الجعل الشرعي، اي ما كان بحسب جعل الشارع موضعه بعد المشكوك، سواء كان لحوقه دخيلاً في صحة المشكوك، كالنسبة بين الركوع والقراءة، فإن الدخول في الركوع دخيل في صحة القراءة، أو لم يكن دخيلا، كالدخول في القنوت، فإن الشارع جعل القنوت بعد القراءة وإن لم يكن وجود القنوت ولحوقه دخيلاً في صحة القراءة، فالمناط في المحل الشرعي أن يكون موضع ما دخل فيه مترتباً بسحب الجعل الشرعي على المشكوك وإن لم يكن لحوقه دخيلاً في صحة المشكوك، بل حتى لو لم يكن سبق السابق دخيلاً في صحة اللاحق، كمن دخل في الإقامة وقد شك في الأذان فإن لحوق الإقامة وإن كان دخيلاً في صحة الأذان، فإن من يكتفي بالأذان من دون أن يقيم لا يكون أذانه امتثالاً للأمر الاستحبابي النفسي به، فلحوق الإقامة دخيل في صحة الأذان اي في امتثال الامر، لكن سبق الأذان ليس دخيلا في صحة الإقامة اي في امتثال أمرها، لذلك في المقام من شك في الأذان وقد دخل في الإقامة أجرى القاعدة.

إذن فالمناط أن يكون ما دخل فيه مترتباً حسب الجعل على المشكوك، سواء كان لحوق اللاحق دخيلاً في صحة السابق، أو لم يكن، وسواء كان سبق السابق دخيلاً في صحة اللاحق أو لم يكن.

التعريف الثاني: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) من اشتراط أن يكون لحوق اللاحق دخيلاً في صحة السابق، أو مشروطاً بعدم لحوقه، المهم أن للاحق تأثيراً في السابق إما إيجابا أو سلبا، إما أن يكون لحوق اللاحق دخيلاً في صحة السابق: كمن شك في القراءة وقد ركع، فإن لحوق الركوع دخيل في صحة القراءة، ومن شك في قراءة الفاتحة وقد دخل في السورة، أجرى القاعدة لأن لحوق السورة دخيل في صحة الفاتحة، أو أن يكون لحوق اللاحق مضراً بالسابق، فصحة السابق مشروطة بعدم اللحوق، كمن شك في الجزء الأخير بعد حصول المنافي، اي من شك في التشهد والتسليم بعد التلبس بالحدث أو الاستدبار، فحيث إن صحته مشروطة بعدم لحوق المنافي فالتلبس بالمنافي كافي في جريان القاعدة.

والتعريف الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) حتى لو اشترطنا المحل الشرعي فإن الضابط في المحل الشرعي هو أن لا يدخل فيما لا ينبغي التلبس به شرعاً إلا بعد الفراغ من المشكوك أن لا يدخل فيما لا ينبغي الدخول فيه شرعاً مع الالتفات للإخلال بالمشكوك، هو المحقق لتجاوز المحل الشرعي. وهذا يشمل الشك بالواجب وقد تلبس بالمستحب، فإنه لا ينبغي له شرعاً التلبس بالقنوت إلا بعد الفراغ من القراءة، أو من دخل في مقدمة الجزء اللاحق وقد شك في السابق، حيث إنه لا ينبغي له في حال الالتفات التلبس بالهوي في السجود إلا بعد الفراغ من الركوع.

وكذلك فيما لو شك في التسليم وقد تلبس بالمنافي، لأنه ليس له أن يتلبس بالمنافي مع الالتفات بالإخلال بالتسليم.

فأي منها كما الصحيح من هذه التعريفات لضابطة المحل الشرعي؟

المبحث الثاني: ما هو المراد من الغير؟ حيث ورد في ألسنة أدلة قاعدة التجاوز: (إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) وورد (وكل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليس شكك بشيء).

فهل أن المراد بالغير مطلق ما لا يصح التلبس به عرفاً أو شرعاً أو عقلاً؟ أو أن المراد بالغير ما كان مترتباً شرعاً، وهذا المبحث والسابق وإن كان يتداخلان في بعض النقاط إلا أن بينهما فروقا عملية تتبين في موارد التطبيق كما سيأتي.

وهنا ثلاثة آراء:

الرأي الأول: ما أفاده المحقق العراقي في (نهاية الأفكار ج4، ق2، ص56)، قال: كل ذلك لاستفادة العموم الحكمي بالمضي من الأخبار بالدخول فيما رتب على المشكوك بالجعل الشرعي كان جزءاً للصلاة أو مستحباً نفسياً حالها، أو خارجها، مما هو من تبعاتها كالتعقيب، بتقريب: أن ظاهر عنوان التجاوز والدخول في الغير أن للاحق محلاً بالنسبة إلى المشكوك، أي أن ما يسبق عنوان (دخل في غيره) إذا كان لهذا الغير محل بالنسبة للمشكوك، بأن يكون محله بعد المشكوك، وإن لم يكن للمشكوك محل، ليس المهم الآن أن يكون للمشكوك محل، وإلا رجعنا للمبحث الأول، بل المهم هو تنقيح عنوان الغير، فالمناط في صدق هذه الجملة عرفاً (إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره) أن لهذا الغير محلاً شرعياً بالنسبة للمشكوك، وهو ما رتبه الشارع عليه.

ولازم كلامه: أنه إذا دخل في المنافي وقد شك في التسليم فلا تجري القاعدة، إذ ليس للمنافي محل شرعي بالنسبة للتسليم، وإنما يشترط في صحة التسليم أن لا يكون المنافي مقارناً له. أو إذا شك وهو في مقدمات الجزء اللاحق كمن شك في الركوع وقد هوى إلى السجود. فإن الهوي للسجود ليس له محل شرعي بالنسبة للمشكوك فيه وهو الركوع، فهو مأمور به عقلاً، لأنه مقدمة للجزء اللاحق لا شرعاً.

الاتجاه الثاني: ما هو ظاهر بعض عبائر مصباح الاصول من أنه إنما يصدق التجاوز عن الشيء بالدخول في غيره أو الخروج عن الشيء بالدخول في غيره في فرض أن يكون لكل منهما المشكوك وما دخل فيه محل شرعي، فإن مقتضى السياق (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره) أنه كما أن للمشكوك محلاً لولاه لم يصدق على تجاوزه الخروج منه، كذلك للغير محل لولاه لم يصدق عنوان الدخول في غيره، فظاهر السياق اعتبار المحل الشرعي لكليهما.

وعلى هذا لو شك في التسليم وهو في التعقيب فلابد أن يعتني بالشك، لأنه وإن كان للتعقيب محل شرعي وهو أن يقع شرعاً بعد التسليم إلا أنه ليس للتسليم محل شرعي بالنسبة للتعقيب، اي لم يشترط في التسليم أن يقعد بعد التعقيب شرعاً، وإنما اشترط في التعقيب أن يقع بعد التسليم شرعاً، وذلك في الأجزاء المستحبة في الصلاة، كمن شك في القراءة وقد دخل في القنوت، لا يصح له أن يجري القاعدة، لأنه وإن كان للقنوت محل شرعي بالنسبة إلى القراءة لكن القراءة أخذت بالنسبة للقنوت على نحو اللا بشرط، فليس لها محل شرعي بالنسبة للقنوت، بينما ظاهر (خرج من شيء ودخل في غيره) اي خرج من محل المشكوك ودخل في محل اللاحق وهو أن لكل منهما محلا شرعياً.

القول الثالث: ما ذهب اليه السيد الاستاذ، وهو أن المراد بالغير هو كل ما لا ينبغي الدخول فيه أو الإتيان به شرعاً مع الإخلال بالمشكوك حال الإلتفات. فهذا إذا أتى به صدق عليه عنوان التجاوز والدخول في الغير، سواء كان مأمورا به بالأمر الوجوبي الضمني، كمن شك في القراءة وقد ركع، او مأموراً به بأمر استحبابي نفسي في الواجب كمن شك في القراءة وقد قنت، أو لم يكن مأموراً به أصلاً لا وجوباً ولا ندباً كمن أتى بالمنافيات ثم شك في التسليم أو دخل في مقدمات الغير كمن شك في الركوع وقد هوى إلى السجود. ويأتي الكلام مفصلاً عنه.

### 075

هنا تنبيهان:

التنبيه الأول: أن السيد الخوئي (قده) اختلف كلامه في الأصول عن كلامه في الفقه. ففي (مصباح الأصول، ج2، ص354 وص355) أفاد: بأنه يعتبر في تحقق التجاوز الإنتقال من المحل الشرعي للمشكوك، للمحل الشرعي للعمل الذي بعده، حيث إن المحقق النائيني (قده) استدل على أنه لا يشترط في قاعدة التجاوز أن ينتقل إلى ما هو المترتب شرعاً على المشكوك. اي لا يشترط فيه الانتقال إلى ما له محل شرعي على المشكوك، واستدل على ذلك بأن صحيحة زرارة أجرت قاعدة التجاوز عند الشك في الأذان لمن تلبس بالإقامة، مع أنه لا يعتبر في صحة الإقامة أن تقع بعد الأذان، بل حتى لو أتى بالإقامة منفردة فإنه تكون امتثالاً للأمر الاستحبابي المتعلق بها.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) أجاب عنه: بأن في كل من الأذان والإقامة محلاً شرعياً، فإنه يعتبر في الأذان أن يكون قبل الإقامة، بمعنى أنه يشترط في وقوع الأذان امتثالاً لأمره الاستحبابي لحوق الأذان به، وإلا لم يكن امتثالا لأمره، كما يعتبر في أفضل أفراد الإقامة أن تقع بعد الأذان، فإن أصل الإقامة وإن لم تكن صحتها منوطة بعد الأذان إلا أن أفضل أفراد الإقامة وأفضل مصاديق امتثال الأمر بها ما وقع بعد الأذان، فللإقامة بلحاظ أفضل أفرادها محل شرعي بالنسبة للأذان، ولذلك أجرى الإمام قاعدة التجاوز عند الشك في الأذان لمن تلبس بالإقامة.

وهذا التوجيه، كما ترى، إذ إن ظاهر الرواية إجراء قاعدة التجاوز في الأذان لمن تلبس بالإقامة بلحاظ أن الإقامة مأمور بها، لا بلحاظ الأمر المتعلق بفرد من الإقامة، بل بلحاظ الأمر المتعلق بطبيعي الإقامة.

ومن الواضح أن هناك أمرين: أمراً ندبيا متعلقاً بأصل الإقامة، وأمراً ندبياً آخر متعلقاً بإيقاع الإقامة بعد الأذان، فالأمر الأول متعلق بالإقامة، بينما الامر الثاني متعلق بالتقيد وهو إيقاع الإقامة بعد الأذان، وظاهر الرواية أن المناط في جريان قاعدة التجاوز لمن شك في الأذان الدخول في الإقامة، لا أن المناط في الجريان وجدان الإقامة لقيدها، فليس الملحوظ هو الأمر بالتقيد، بل الأمر بأصل الإقامة، وبالتالي فهذا التوجيه مما لا قرينة عليه، فيأتي كلام المحقق النائيني أن الإمام أجرى قاعدة التجاوز فيمن شك في الأذان وقد تلبس بالإقامة مع أنه ليس للإقامة محل شرعي وهو وقوعها بعد الأذان، فهذا دليل على أنه لا يعتبر في قاعدة التجاوز الإنتقال لما له محل شرعي بالنسبة للمشكوك، نعم يعتبر فيه أن يكون للمشكوك محل شرعي، أما أن يكون للمنتقل إليه محل شرعي بالنسبة للمشكوك فلا.

ولكن سيدنا الخوئي نفسه في فقهه في (الموسوعة، ج12)، ذكر بان المستفاد من إجراء الإمام قاعدة التجاوز في الأذان والإقامة لمن شك فيهما وقد كبّر أن المعتبر فيها أن يكون اللاحق دخيلاً في صحة السابق من دون أن يكون السابق دخيلاً في صحة اللاحق، وحيث إنه يعتبر في وقوع الأذان والإقامة امتثالاً لأمرهما الندبي لحوق تكبيرة الإحرام بهما، جرت قاعدة التجاوز لمن شك في الأذان والإقامة وقد كبّر، بينما لو قلنا بأنه يعتبر في قاعدة التجاوز اشتراط المحل الشرعي من الجهتين، اي بأن يكون للمشكوك محل شرعي، وبأن يكون للمنتقل إليه محل شرعي بالنسبة للمشكوك، لما انطبق على هذا المثال، حيث إنه ليس للتكبير محل شرعي بالنسبة للأذان والإقامة، إذ يصح إيقاع تكبيرة الإحرام عمداً من دون أذان ولا إقامة، فلا يشترط في صحة تكبيرة الإحرام ولا في كونها امتثالاً لأمرها الضمني سبق الإقامة، بل حتى لو أوقعها عمداً من دون إقامة قبلها وقعت امتثالاً لأمرها الضمني.

إذن فلا يعتبر في قاعدة التجاوز أن يكون للمنتقل إليه محل شرعي بالنسبة إلى المشكوك.

كما أنه أفاد في مصباح الأصول، أن من شك في التسليم وقد تلبس بالمنافي السهوي كالحدث والاستدبار لم تجر قاعدة التجاوز في حقه، وقال بأن المناط في جريان قاعدة التجاوز أن يكون للاحق دخل في السابق، بأن يكون السابق مشروطاً بلحوق اللاحق، والمفروض أن صحة التسليم ليست مشروطة بلحوق المنافي، فإن التسليم يصح سواء لحقه المنافي أم لا، فبما أن المنافي ليس جزءاً وليس عملاً مترتباً شرعاً على المشكوك، فليس لحوقه دخيلاً في صحة السابق، لأجل ذلك لا تجري قاعدة التجاوز عند الشك في التسليم لمن تلبس بالمنافي.

بينما في فقهه [[46]](#footnote-47) ذهب إلى جريان القاعدة. وأن من شك في التسليم وهو الشك في الجزء الأخير وقد تلبس بالمنافي جرت القاعدة في حقه، وذلك لأنه يعتبر في صدق التجاوز عن المشكوك أن يتجاوزه لما هو مشترط بوجوده، أو لما هو مشترط بعدمه، فلو شك في القراءة وقد ركع، أجرى القاعدة، لأنه يشترط في صحة القراءة وجود الركوع، فكذلك لو شك في التسليم وقد تلبس بالمنافي أجرى القاعدة، لأنه يشترط في صحة التسليم عدم التلبس بالمنافي، فيكفي في صدق عنوان التجاوز أن ينتقل لما هو دخيل إما بوجوده أو بعدمه المشكوك، اي في صحة المشكوك.

التنبيه الثاني:

أننا ذكرنا أن هناك بحثين: 1ـ بحثاً في أن مصداق التجاوز هل يكفي فيه تجاوز مطلق المحل ولو محلاً عادياً أو عقلياً، أو يعتبر فيه المحل الشرعي، وعلى فرض اعتبار المحل الشرعي للمشكوك فهل المراد بالمحل الشرعي أن ينتقل لما هو مترتب عليه أو ينتقل لما يكون لحوقه دخيلاً في صحة المشكوك، أو ينتقل لكل ما لا ينبغي له التلبس به مع الالتفات للإخلال بالمشكوك.

2ـ البحث في المراد من الغير، هل أن المراد به الانتقال إلى ما له محل شرعي بالنسبة للمشكوك؟ أو المراد بالغير ما يكون دخيلاً في صحة المشكوك، أو أن المراد بالغير ما لا ينبغي التلبس به مع الإلتفات للإخلال بالمشكوك.

فما هو السر للإنتقال للبحث الثاني، إن السر في الانتقال للبحث الثاني هو: إن قلنا بأن عنوان الغير المأخوذ في بعض روايات قاعدة التجاوز كصحيحة زرارة، وموثقة إسماعيل ابن جابر، حيث قال في زرارة (إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره)، وقال في موثقة إسماعيل: (وكل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره)، هل أن ذكر الغير في هذه الروايات لكونه محققاً للتجاوز أو لكنه شرطاً آخر؟

فإذا قلنا بأن الإمام (ع) إنما ذكر الدخول في الغير في هذه الروايات لا لموضوعية فيه، بل لأن الدخول فيه محقق للتجاوز، فلو تحقق التجاوز من الدخول فيه جرت القاعدة فحينئذٍ لا نحتاج إلى البحث الثاني.

وأما إذا قلنا بأنه كما يعتبر في جريان قاعدة التجاوز تجاوز المحل الشرعي للمشكوك فإنه يعتبر فيه الدخول في الغير موضوعية، فحينئذٍ ينفتح البحث الثاني، وهو أنه ماذا يراد بالدخول في الغير؟ أي ما هو المراد بالغير. فلذلك قد يقال: أنه حتى على فرض أن المراد بالغير ما هو معتبر في المركب وما له محل شرعي في المركب، فهل هذا يعني أن المراد بما له محل شرعي ما كان مأمور به في الأمر الضمني في الأمر في المركب الواجب أم لا؟

فهنا يأتي المجال في

### البحث الثالث: وهو أن يقال: سلمنا أن للغير محلاً شرعياً للمركب،

ولكن هل المراد بالمركب المركب الواجب أم المستحب أم المسمى؟

اي ما ورد تسميته في المأمور به في الروايات البيانية له.

فهنا محتلات ثلاثة:

المتحمل الأول: أن يكون المنظور في هذه الروايات، (إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره) ما كان معتبراً في المركب الواجب، إذن فلا تجري قاعدة التجاوز عند الدخول في المستحب، فمن شك بالقراءة وقد تلبس بالقنوت، لم تجر في حقه قاعدة التجاوز، ومن شك في التسليم وقد دخل في التعقيب لم تجر في حقه قاعدة التجاوز، لأن المستحب لا ترتب له على الواجب في المركب الواجب، لعدم معقولية أن يكون المستحب جزءا من الواجب مع أن الواجب يصح بتركه عمداً، فلا يمكن الجمع بين الاستحباب والجزئية من الواجب، وبالتالي فالجزء الواجب المشكوك كالقراءة ملحوظ على نحو اللا بشرط من جهة القنوت، اي سواء تعقبه القنوت أم لا، فإنه يقع على صفة الجزئية، وكذلك الأمر في السلام.

وأما إذا كان المنظور المحتمل الثاني، وهو ما كان جزءاً من المركب المستحب، حيث إن الصلاة كمركب من المركبات المأمور بها متعلق لأمرين عند المتشرعة: 1ـ أمر بالماهية الواجبة لا بشرط من جهة المستحبات كالقنوت والتعقيب والأذكار المستحبة، فكل هذه الأذكار تعتبر مستحبة في ظرف الصلاة لا أنها جزء معتبر في الصلاة.

2ـ هناك أمر ندبي بالصلاة الكاملة، اي أمر بالصلاة المشتملة على المستحبات، وبالتالي فالقنوت وإن لم يكن جزءاً من الصلاة الواجبة إلا أنه جزء من الصلاة الكاملة المأمور به بالأمر الاستحبابي. فإذا شك في القراءة وقد قنت صدق عليه أنه قد دخل في الغير الشرعي، اي دخل في الغير المترتب شرعاً على القراءة بلحاظ كونه جزءاً من الصلاة الكاملة وإن لم يكن جزءاً من الصلاة الواجبة، فهو وإن لم يكن لحوقه دخيلاً في صحة القراءة بلحاظ الصلاة الواجبة، لكن لحوقه دخيل في وقوع القراءة جزءاً من الصلاة الكاملة، أو في وقوع القراءة امتثالاً للأمر الضمني في الصلاة الكاملة.

نعم، لا يشمل ذلك ما لم يكن جزءاً حتى من الصلاة الكاملة، كمقدمات الصلاة مثلاً بناءً على أنها مستحبات نفسية كالأذان والإقامة، لا أنها جزء من المركب الكامل.

المحتمل الثالث: أن يكون المنظور المسمى، فيقال: إن المنظور في أدلة قاعدة التجاوز الواردة في الصلاة، ما سماه الشارع عند بيان الصلاة المأمور بها في الروايات البيانية، وقد سمى الأذان والإقامة والتكبيرة والقراءة والقنوت والأذكار والتعقيب، فإن كل هذه العناوين قد وردت في مقام تعداد الصلاة في الروايات البيانية، فهي مما سمي شرعاً وإن لم يؤمر به بأمر وجوبي، أو لم يأمر به بأمر في الصلاة الكاملة. فحينئذٍ تجري قاعدة التجاوز لمن شك في الأذان وهو في الإقامة، بلحاظ إن الإقامة مما لها محل شرعي بلحاظ ما سُمّي من الصلاة، وإن لم يكن لها محل شرعي في الصلاة المأمور بها بالأمر الندبي، او في الصلاة المأمور بها بالأمر الوجوبي. أو من شك في التسليم وهو في التعقيب أجرى القاعدة، لأن التعقيب جزء من المسمى وإن لم يكن جزءاً من الصلاة الكاملة المأمور بها بالأمر الندبي، او جزءا من الصلاة الواجبة المأمور بها بالأمر الوجوبي.

او فقل: إن التعقيب دخيل في صحة التسليم بلحاظ ما سمي، وإن الإقامة دخيلة في صحة الأذان بلحاظ ما سمي وإن لم تكن دخيلة فيه بلحاظ الأمور الأخرى. هذا ما ذكره بعض الأجلة في كتابه (قاعدة الفراغ والتجاوز).

ولكن يلاحظ على ذلك: أن غاية ما أفيد جريان القاعدة بلحاظ الأثر الندبي، أو بلحاظ الأثر المسمى، فمن شك في القراءة وقد تلبس بالقنوت، جرت القاعدة لكن لا يترتب عليها صحة الصلاة الواجبة، بل غاية ما يترتب على جريان القاعدة هنا امتثال الأمر الندبي بالصلاة الكاملة، لأن المفروض أنه أجرى القاعدة بلحاظ دخوله فيما هو مترتب شرعاً على المشكوك وإنما يكون القنوت مترتباً شرعاً على المشكوك في الصلاة الكاملة المأمور بها بالأمر الندبي، فالأثر المترتب على جريان القاعدة حينئذٍ إثبات وجود القراءة في المركب الندبي، لا إثبات وجود القراءة في المركب الواجب، لأنه لا يصدق عليها بلحاظ المركب الواجب أنه تجاوزها لما هو مترتب شرعاً عليها.

وذلك بلحاظ المسمى، أو فقل: إذا كان مفاد قاعدة التجاوز التعبد بوقوع الجزء كما في قوله (بلى قد ركعت)، مطلقاً، فيتم كلامه. وأما إذا كان مفادها المضي بمعنى الاجتزاء بالعمل المشكوك فيه من حيث التجاوز عنه فلم يصدق التجاوز عنه بلحاظ الأمر الوجوبي للمركب وإن صدق التجاوز عنه بلحاظ الأمر الندبي أو بلحاظ ما سمي، فلا يجدي جريان القاعدة حينئذٍ في سقوط الأمر الوجوبي، لأنه بلحاظ هذا الأمر لم يتحقق التجاوز، وإن تحقق بلحاظ أمر آخر. يأتي البحث في المقام الثاني وهو البحث عن مفاد الروايات الخاصة.

### 076

### المقام الثاني: وهو عرض الروايات الخاصة بقاعدة التجاوز

، لنرى هل أن مدلولها هو كفاية التجاوز ولو لم يكن تجاوزاً عن المحل الشرعي، وهل أن مدلولها بناء على اعتبار الدخول في الغير، هل هو مطلق الغير ولو لم يكن له محل شرعي أم لا؟ فنعترض في المقام إلى روايات أربع:

الرواية الأولى: صحيحة زرارة: (قلت لأبي عبد الله (ع) رجل شك في الأذان وقد دخل الإقامة؟ قال: يمضي. قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبّر؟ قال: يمضي، قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضي، قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضي، قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال: يمضي على صلاته، ثم قال: يا زرارة: إذا شككت في شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء).

فقد يقال، بأن ظاهر الفقرات، اي فقرات السؤال والجواب، أن جميع الأمثلة هي مصاديق للدخول في الغير الذي هو جزء مستقل، كما أن سائر الأمثلة أنها من مصاديق تجاوز المحل الشرعي للمشكوك، بمعنى ما يكون لحوق اللاحق دخيلاً في صحة السابق، وبالتالي حيث إن المورد من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه فلا يحرز إطلاق الرواية حتى لما إذا لم يكن للمشكوك محل شرعي، أو حتى لما إذا لم يكن للغير ترتب شرعي على المشكوك، إذ المفروض أنه قد تكرر السؤال من زرارة عن خصوص ما له محل شرعي، وهذا كافٍ لأن يكون مانعاً عقلائياً من إحراز الإطلاق، إلا أن يقال: إن قطع الإمام على زرارة استمراره في السؤال وتوجه الإمام (ع) إلى طرح الكبرى هو بنفسه ظاهر في عدم الإتكاء على القدر المتيقن في مقام التخاطب وعدم الإلتفات إلى خصوصية الأمثلة كمانع عقلائي من الإطلاق، فينعقد لجوابه إطلاق لكل مشكوك وإن لم يكن له محل شرعي، أو لكل غير وإن لم يكن مترتباً شرعاً على المشكوك، فتأمل.

الرواية الثانية: معتبرة إسماعيل بن جابر، قال، قال أبو عبد الله(ع): (إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شك في السجود بعدما قام فليمض، كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه).

الفرق بين هذه الرواية والرواية السابقة أن القيد ورد في كلام الإمام لا في كلام السائل، حيث إن الإمام فرض الشك فيما له محل شرعي بعد التلبس بالغير الشرعي، لا نه من كلام السائل حتى يقال لا قيمة له في المانعية العرفية من إحراز الإطلاق.

ولكن الكلام الذي وقع في المقام: هل أن المورد من موارد التمسك بمفهوم الشرط؟ أو من موارد التمسك بمفهوم القيد؟ أو من موارد المانع العقلائي من إحراز الإطلاق؟

فهنا وجوه ثلاثة لمنع إطلاق الرواية لكل غير وإن لم يكن له محل شرعي:

الوجه الأول: أن يقال بأن المقام من باب التمسك بمفهوم الشرط، فإن قوله: (إن شك في الركوع بعد ما سجد) بمثابة قوله (إن كان شكه في الركوع بعد الدخول في السجود)، بحيث يكون مصب الشرطية هو الدخول في السجود وليس مصب الشرطية هو الشك في الركوع، إذ لو كان مصب الشرطية هو الشك في الركوع فهو من الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع، فإن قوله (إن شك في الركوع فليمض) ليس له مفهوم بأنه إن لم يشك فلا يمض، إذ من الواضح أنه إذا لم يشك فلا معنى لأمره بالمضي فهو من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فالشرطية بلحاظ كون الشك في الركوع من الشرطية المسوقة لتحقيق الموضوع، ولكن بلحاظ كون مصبها أن الشك بعد الدخول في السجود ينعقد لهذه الشرطية مفهوم يستفاد منه أن لا عبرة أو أن لا مجرى لقاعدة التجاوز إن كان الشك قبل الدخول في الجزء اللاحق.

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ (دام ظله) كما في تقريراته: أن القضية الشرطية قد تكون ثنائية، وقد تكون ثلاثية، والشرطية ذات المفهوم ما كانت ثلاثية، لا ما كانت ثنائية، والمقصود بالشرطية الثلاثية أنها مؤلفة بحسب التحليل العرفي إلى موضوع ومحمول وشرط، كما إذا قال: زيد إن جاءك أكرمه، فإنها مشتملة على أركان ثلاثة: الموضوع، وهو زيد، المحمول وهو وجوب الإكرام، والشرط وهو المجيء. فإن مقتضاها تعليق الأمر بالإكرام على المجيء بالنسبة إلى زيد، ومفاده أن الإرتباط بين الموضوع والمحمول متوقف على تحقق الشرط وهو المجيء فإن لم يتحقق لم يكن بين الموضوع وهو زيد والمحمول وهو وجوب الإكرام ارتباط، وهذا هو المفهوم.

أما إذا كانت القضية الشرطية ثنائية الأطراف، أي أنها مشتملة على موضوع ومحمول فقط، فلا دلالة فيها على انتفاء المحمول عن الموضوع المفروغ عن وجوده لانتفاء الشرط وإن كانت بصورة الجملة الشرطية فهي في الواقع حملية، مثلاً قوله: إن رزقت ولداً فاختنه، جملة شرطية لكنها شرطية صورة، إذ ليست مؤلفة من ثلاثة أركان بل من ركنين: موضوع و هو وجود الولد، ومحمول: وهو الأمر بختناه، وانتفاء المحمول عند انتفاء الموضوع عقلي وليس تعبدياً ولا جعلياً، أي أن انتفاء الامر بالختان لعدم موضوعه وهو عدم وجود الولد، لا لانتفاء الشرط التعبدي، إذ ليست القضية مشتملة على شرط تعبدي.

### وقد يشتبه الأمر أحياناً لا يدرى أن القضية ثنائية أو ثلاثية

، كما إذا قال: إن ركب الأمير يوم الجمعة فخذ بركابه، فإنه إن قال: إن ركب الأمير وكان ركوبه يوم الجمعة فخذ بركابه؟ كانت هذه القضية بمقتضى حرف الحرف (و) بمثابة شرطية ثانية، كأنه قال: الأمير إن ركب يوم الجمعة فخذ بركابه، فيثبت لها المفهوم لكونها ثلاثية الأطراف.

أما إذا لم يكن فيها حرف العطف بل كان يوم الجمعة بمثابة الظرف وهو قوله (إن ركب الأمير يوم الجمعة فخذ بركابه) فقد يقال أنها ثنائية لا ثلاثية، فكأنه قال: ركوب الأمير يوم الجماعة يؤخذ بركابه.

وهذا يعتمد على أن المرتكز والمنسبق العرفي، هل أن مصب الشرطية هنا على الركوب وذكر يوم الجمعة لكونه من الملابسات، إذ أن الركوب لابد أن يكون في يوم من الأيام؟ أم أن العرف يفهم ان مصب الشرطية والاحترازية هو يوم الجمعة لا أصل الركوب، لأن الأمير يركب في كل يوم.

ولا يبعد الثاني، لكن هل هو من باب مفهوم الشرط أو من باب مفهوم القيد فهذه مسألة أخرى. وفي المقام يأتي الكلام أن قوله (إن شك في الركوع بعدما سجد) هل هي ثنائية الأطراف؟ فكأنه قال: الشك في الركوع يمضي عليه، وذكر السجود من باب إحدى الملابسات فلا مفهوم له، أم أن قوله (إن شك في الركوع بعدما سجد)، بمثابة قوله: إن شك في الركوع وكان شكه عند السجود فليمض. فتصبح ثلاثية الأطراف وينعقد لها مفهوم.

هذا المحتمل الأول، ولم يثبت أنه من باب مفهوم الشرط، لإجمال القضية من هذه الجهة.

المحتمل الثاني: أنه من باب مفهوم القيد، إذ من الواضح أن أخذ السجود في كلام الإمام (ع) وهو في مقام التقنين، ظاهر في الاحترازية لعنوان السجود، لا أنه مثال للتجاوز أو الدخول في أي غير، وإلا لقال: إن شك في الركوع بعدما وقف أو إن شك في الركوع بعدم أهوى إلى السجود. فقوله (إن شك في الركوع بعدما سجد) ظاهر في الاحترازية لعنوان السجود، ومقتضى الاحترازية لعنوان السجود، ثبوت مفهوم القيد.

نعم، ليس مفهوم القيد مفهوماً كلياً، بمعنى دلالة الرواية على انتفاء جريان قاعدة التجاوز عند انتفاء السجود، وإنما مفهوم القيد مفهوم جزئي بمعنى أن مجرى قاعدة التجاوز ليس هو طبيعي الشك في الركوع، وإنما الشك في الركوع بالدخول في غير، ولكن ما هو ذلك الغير، هل هو خصوص الجزء المستقل؟ أم كل ما هو مترتب وإن لم يكن جزءاً مستقلاً، فيقتصر على القدر المتيقن وهو ما إذا دخل في غير مترتب شرعاً.

المحتمل الثالث: إن لم نحرز أن المورد قد انصب الشرط فيه على عنون السجود، ولم نحرز أن الإتيان بعنوان السجود لأجل الاحترازية، فلا أقل أن ذكر الإمام له دون غيره مانع عقلائي من إحراز الاطلاق، فالمورد من باب احتفاف الكبرى بما يصلح للمانعية أو للقرينية فلا يحرز الإطلاق فلا يصح الإستدلال بها على الإطلاق.

الرواية الثالثة: معتبرة عبد الرحمن بين أبي عبد الله، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): (رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يستوي جالساً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد. قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد).

بتقريب: أن الإمام (ع) أمر بالاعتناء بالشك، مع أن مفروض السؤال تجاوز المشكوك إلى ما هو مقدمة من مقدمات الدخول في الجزء المترتب حيث قال: (رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يدخل في جلسة الاستراحة التي هي واجب من واجبات الصلاة، ونهض من سجوده والإمام أمر بالاعتناء بالشك ولم يجر قاعدة التجاوز، مما يعني اعتبار ان يكون الغير مما له محل شرعي.

وقبل الدخول في الاستدلال بالرواية، هناك إشكال على المتن، وهو: قد فرض السائل في السؤال الاول: ان المصلي رفع رأسه من السجود، وهذا يعني المفروغية عن وجود سجود، ثم قال: فشك قبل أن يستوي جالساً أسجد أم لم يسجد؟ وهذا يعني أن أصل السجود لم يحرز، والنتيجة هي التهافت بين أول الجملة وبين منتهاها، فإن مقتضى بدايتها المفروغية عن وجود سجود، ومقتضى نهايتها الشك في أصل وجود السجود، ومقتضى هذا التهافت عدم صلاحية هذه الجملة من الرواية للإستدلال بها على المقام.

وكذلك في الرواية (رجل نهض من سجوده) يعني أن السجود محرز.

ثم يقول: (فلم يدر أسجد أم لم يسجد) يعني أن السجود لم يحرز، وهذا تهافت مانع من صلاحية الرواية للاستدلال.

وقد أجيب كما ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) في تقريراته: عن الإشكالين[[47]](#footnote-48) بوجهين:

الوجه الأول: أن ظاهر ذكر الشيخ (قده) هذه الرواية في الاستبصار في عنوان (من شك أنه سجد واحدة أو اثنتين) أنه استفاد من القرائن أن مورد الرواية الشك في السجدة الثانية لا الشك في أصل السجود، أي أن المصلي رفع رأسه من السجود المحرز قبل أن يستوي جالساً جلسة الاستراحة، فلم يدر أسجد سجدة واحدة أم سجدتين؟ قال: يسجد الثانية.

وكذلك الكلام في الجملة الثانية، فإنه نهض من سجوده قطعاً فشك قبل أن يقوم هل سجدة سجدة واحدة أم سجدتين، قال: يسجد.

وهذا التوجيه كما ترى فإنه خلاف ظاهر قوله (أسجد أم لم يسجد)، حيث إنه ظاهر في الشك في أصل السجود، حيث لا يبقى فرق بين الجملة الأولى والجملة الثانية، مع أن ظاهر السياق أن هناك سؤالين.

التوجيه الثاني: معناه أنه تحقق منه السجود العرفي وشك في تحقق السجود الشرعي، فإن السجود العرفي هو عبارة عن الإنحناء بمقدار مقارب للأرض بحيث تقترب جبهته من الأرض، بينما السجود الشرعي متقوم بوضع جبهته على الأرض مع وضع المساجد السبعة، فالمصلي رفع رأسه من أصل السجود العرفي، قطعاً حصل السجود العرفي، لكنه شك هل حصل السجود الشرعي أم لا؟ هذا بالنسبة للجملة الأولى.

وبالنسبة للجملة الثانية: قطع بأن السجود العرفي في السجدة الثانية قد حصل، لكنه شك في حصول السجود الشرعي في السجدة الثانية مع يقينه بحصول السجود الشرعي في السجدة الأولى.

وبناء على هذا فهل يصلح الاستدلال بالرواية على محل الكلام أم لا؟

### 077

وقع الكلام في مفاد صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ( وقد أهوى الي السجود) هل يدل على ان الدخول في مقدمة الجزء اللاحق كافٍ في جريان قاعدة التجاوز؟

وهنا وجوه للتخلص من هذا المدلول ، اي من حجية ظهور الرواية في ذلك:

\_ الوجه الاول: ما ذكره سيدنا في المصباح من ان التعبير بالفعل الماضي ( اهوى) مفاده تحقق السجود، فمورد الرواية من وصل للسجود. نعم لو كان التعبير بالمضارع لكان مفاده كفاية الدخول في المقدمة ، وعلى تقدير عدم ظهور الرواية في تحقق السجود فلا اقل ان التعبير محتمل للمعنيين وهو موجب لاجمال الرواية من هذه الجهة فلا يصلح الاستدلال بها على المطلب.

ويلاحظ على ذلك :

- النقض : بقوله في موثقة اسماعيل بن جابر ( ان شك في الركوع بعدما سجد) فإنه ليس ظاهرها الفراغ من السجود بل يصدق مدلولها بمجرد التلبس بالسجود وان لم يفرغ منه ، وكذلك في صحيحة زرارة( شك في القراءة بعدما ركع ) فإنه ظاهر في مجرد التلبس بالركوع لا المفروغية منه .

- الحل: إن هناك فرقا بين الأفعال الامتدادية والافعال المحدودة بحد معين ، فهناك فرق بين الهوي والركوع والسجود وبين الصلاة وان كان كلا الفعلين من الأمور التدريجية ففي الصلاة لا يصدق على كل جزء من اجزائها انه صلاة ، فمن كبر لا يقال عنه انه صلى لان التكبير بنظر المرتكز جزء من الصلاة وليس صلاة ولذلك ما لم يسلم لايقال أنه صلى، اما الأفعال الامتدادية التي يصدق على العمل في كل آن آن انه مصداق للماهية فالهوي حيث إنه يبدأ من اول انحناء من بعد القيام وحتى آخر انحناء منه المنتهي بالسجود يصدق على كل انحناء منه في كل آن أنه هوي وكذلك السجود اوضاع متعددة فيصدق على كل وضع للجبهة انه سجود لذلك لما كانت الافعال الامتدادية مما تنحل لمصاديق عديدة بحيث يصدق على كل وضع في كل آنٍ عنوان الماهية لا جزؤها كما في الصلاة لذلك يصدق عنوان انه سجد وان كان ما زال متلبسا بالسجود أو انه ركع وان كان لازال متلبسا بالركوع فكذلك في المقام يقال ( اهوى الى السجود) وان كان بعد لم يصل الى السجود والسر هو الفرق بين الفعل الامتدادي الذي يكون لكل وضع منه صدق بخلاف الفعل المركب من اجزاء فان كل جزء جزء ليس مصداقا للعنوان.

هذا هو الوجه الاول وشبيه به ما ذكره في مفتاح الكرامة حيث قال بوجود الفرق بين ( أهوى للسجود) وبين ( أهوى إلى السجود) فلو كان التعبير الاول لكان ظاهرا في التلبس بالمقدمة ولكن الرواية عبرت بالتعبير الثاني وظاهره الانتهاء بالسجود.

وهذا مما لا قرينة عليه عرفا ، فإن ظاهرهما عرفا التلبس بالهوي وعدم الانتهاء للسجود .

\_ الوجه الثاني: ما ذكر في كتاب قاعدة الفراغ والتجاوز : من ان المكلف اذا أهوى الى السجود بقصد الانتهاء الى السجود فهذا مستبطن الى ان القيام الذي اهوى منه قد جاء به ايضا بقصد القيام بعد الركوع فهو قد تجاوز الركوع لا بهذا الهوي كي يقال بانه دخل في المقدمة ، بل تجاوز الركوع بالقيام السابق على هذا الهوي الذي أتى به بقيد القيام بعد الركوع فحاله حال من قام من الانحناء الى الركوع وشك انه هل ركع الركوع التام ام لا فهو ملتفت الى انه انحنى الى الركوع

وانه قائم منه لكن هل ركع الركوع المطلوب ؟

فلا اشكال في جريان القاعدة في ركوعه لصدق التجاوز والدخول في الغير المترتب شرعا على المشكوك حيث ان القيام من الركوع من الافعال التي رتبها الشارع على ما سبقها في تسميته للصلاة وتعداد المعتبر فيها وانما نطبق القاعدة في المقام على القيام الذي قصد به القيام بعد الركوع لأن الميزان في صدق التجاوز والدخول في الغير ان يصدق ذلك علي تقدير تحقق المشكوك واقعا على نحو القضية الشرطية بأن يقال: ان مناط جريان القاعدة ان يدخل حال الشك في عمل لو كان المشكوك قد حصل واقعا لكان هذا العمل مترتب عليه شرعا فهذه القصية الشرطية هي مناط قاعدة التجاوز والمفروض صدق هذه القضية في المقام فان القيام الذي اهوى منه للسجود لاشك ان جزء من المركب الصلاتي مترتب على الركوع شرعا فحينئذ اذا تلبس به بقصد كونه بعد الركوع فقد احرز الدخول في الغير المترتب والسر في ذلك :

انه لو كان الركوع موجودا واقعا لكان هذا القيام في محله شرعا

ولا يشترط في الدخول في الجزء المترتب شرعا ان يدخل في الجزء المقيد بأن يكون بعد تحقق المشكوك على كل حال بل ان يدخل في الجزء الكائن بعد المشكوك لو كان المشكوك حاصلا واقعا والا لو اشترطنا في الغير المحقق لقاعدة التجاوز ان يكون مترتبا على المشكوك مطلقا لم تجر القاعدة في شئ من الموارد لأن الشك في تحقق الجزء المتقدم كالشك في الركوع وقد قام من الانحناء والشك في الركوع وقد اهوى مساوق للشك في التقيد اي مساوق للشك في ان العمل الذي تلبس به هل هو بعد المشكوك؟ فهل هو غيرٌ بالنسبة للمشكوك ام لا؟ فلا مجرى للقاعدة في شيء من الموارد.

وهذا يعني كفاية الدخول في ذات الجزء المترتب بقصد أنه الجزء المترتب سواء كان واقعا بعد الجزء المشكوك ام لم يكن وسواء كان مخالفا لما قبل المشكوك او مسانخا له

فاذا شك في القراءة وقد ركع فانه دخل في ذات الجزء المترتب وان لم يحرز انه مترتب على القراءة لكونه شاكا فيها والركوع هنا ليس مسانخا للجزء السابق على القراة وهو تكبيرة الاحرام.

وقد يكون المتلبس به مسانخا لما قبل كما لوشك في الركوع وقد قام من الانحناء فان القيام بعد الركوع مسانخ لما قبل الركوع فاذا رأى نفسه قائما ولا يدري هل قصد بهذا القيام ما قبل الركوع ام ما بعده لشكه في الركوع ومضافا لشكه في الركوع لا يدري هل قصد القيام السابق للركوع ام اللاحق فلا مجرى لقاعدة التجاوز ، أما لو احرز انه قصد بهذا القيام اللاحق للركوع فتجري القاعدة وان كان مسانخا للقيام الذي قبله لان التمييز بينهما بالقصد وقد حصل.

هذا كله بنا على ان الركوع والسجود الواجبين من قبيل الهيئات فلا يحرز انه سجد حتي يتلبس بهيئة السجود فيكون الهوي قبلهامقدمة للسجود وليس سجودا اما لو قلنا بأن السجود المطلوب من قبيل الافعال فلا محالة فللهوي مراتب فالمراتب السابقة على التصاق القدمين بالارض تعد مقدمة واما المرتبة الحاصلة بعد وضع الركبتين على الارض فهي مرتبة من السجود لان السجود المطلوب فعل ذو مراتب وهذه من مراتبه فلعل منظور الرواية - وهذا جواب ثان- ( من شك في الركوع وقد أهوى الى السجود قال: يمضي) أي من تلبس بمرتبة من الهوي وهي المرتبة التي تعد شروعا في السجود وهي التي تكون بعد وضع اليدين والقدمين على الارض وحينئذ لا اشكال في تمامية مدلول الرواية وحجيته .

اذن فهنا جوابان : جواب على تقدير ان الركوع والسجود من الهيئات وهو : ان الهوي للسجود بقصد الهوي للسجود متضمن للقيام من الركوع بقصد القيام من الركوع وهو كاف في تحقق التجاوز.

وجواب على فرض ان السجود والرجوع من الافعال : ان بعض مراتب الهوي للسجود شروع في السجود.

ولكن يلاحظ عليه:

اولا/ ان الركوع والسجود من الهيئات ومقولة الوضع كما هو الظاهر من عنوانيهما عرفا فلا يرد هذا التحليل .

واما الجواب الاول المبني على انهما من الهيئات فيلاحظ عليه:

١-لا ملازمة بين الهوي للسجود بقصد السجود وبين القيام بقصد الركوع بل قد يهوي الي الركوع ثم يغفل فيهوي منه للسجود بقصد السجود فيحتمل انه في هويه لم يهو عن قيام بل هو امتداد للهوي للركوع او قد يهوي للسجود عن قيام لكنه كان حين القيام غافلا عن كونه قيامًا بعد الركوع كي يكون مقصودا له . فلا ملازمة بين الهوي للسجود بقصد السجود وبين كونه عن قيام بقصد القيام بعد الركوع فلا ملازمة بينهما عادة فلا ملازمة بينهما وثوقا بحيث يكون الهوي للسجود بقصده تجاوزا للركوع بالجزء المترتب عليه وهو القيام بعد الركوع.

٢- لو فرضنا انه قام بعد الركوع بقصد القيام بعد الركوع فهل هذا موجب لتحقق مصداق قاعدة التجاوز مع احتماله ان هذا القيام سابق على الركوع فهو حين قيامه قصد القيام بعد الركوع لكنه بعد استقراره احتمل انه القيام قبل الركوع فهذا لم يحرز دخوله في الغير المترتب شرعا كي يكون مجرى للقاعدة .

ولا يقاس هذا بمن شك في القراءة وقد ركع او شك في الركوع وقد سجد فإن الدخول في الركوع دخول فيما هو مترتب بذاته على القراءة سواء أتى بالقراءة قبله ام لا ، فإنه دخل فيما رتبه الشارع على القراءة ولذلك اطلقت الروايات لمن شك في القراة وقد ركع انه يمضي.

ويؤيد ما ذكرنا من عدم جريان القاعدة صحيح عمران الحلبي :[ الرجل يشك وهو قائم فلا يدري أركع ام لم يركع ؟ قال: فليركع]

فإن مقتضى اطلاقها عدم جريان قاعدة التجاوز سواء قصد بهذا القيام انه قيام بعد الركوع مادام انه بعد ان استقر شك في انه القيام السابق او اللاحق . فهناك فرق بين الغير المسانخ وغيره

ففي الغير غير المسانخ كمن شك في القراءة وقد ركع يصدق عليه انه دخل في ذات الجزء المترتب سواء أتى بالقراءة قبله ام لا

اما المسانخ كمن شك في القيام بعد الركوع انه القيام السابق او اللاحق لم يحرز انه دخل في الجزء المترتب مادام يحتمل انه القيام السابق وكذلك من شك في السجدة الثانية وقد جلس ويحتمل انه الجلوس السابق للسجدة الثانية.

وأما الفرع الذي ذكره وهو من انحنى للركوع ثم رفع راسه منه وشك في حصول الركوع التام حيث اجريت فيه القاعدة ، فقياس المقام عليه غير صحيح لانه هناك قد احرز انه قام عن انحناء الركوع وانه أتى بهذا القيام بقصد امتثال امره وهو القيام بعد الركوع فينطبق مناط قاعدة التجاوز ، بينما في المقام لم يحرز ان هذا القيام بعد الركوع وان قصده في البداية لانه يحتمل انه القيام السابق. بل ان مفاد معتبرة عبد الرحمن الاخرى ( من شك في السجود وقد نهض للقيام) مقتضى كلامه اجراء القاعدة في هذا الفرع لانه ما دام قد قصد بالنهوض النهوض للقيام بعد السجود اذن فقد قصد الشروع في الجزء المترتب فتجري القاعدة مع انه يحتمل ان هذا النهوض هو نفس الجلوس السابق للسجدة الثانية مع انه لم يقل احد بجريان قاعدة التجاوز فيه.

كما انه مفاد معتبرة عبد الرحمن بن ابي عبد الله في عدم جريان قاعدة التجاوز فيه.

### 078

اذا قلنا بان مفاد الروايات الواردة في قاعدة التجاوز هو جريان القاعدة عند الدخول في الجزء المترتب ولكن لامفهوم لها بلحاظ ان الدخول في الجزء المترتب هو القدر المتيقن او انها محتفة بما يصلح للمانعية من احراز اطلاقها لغير ذلك فح لامعارضة بينها وبين الروايات الدالة على جريان قاعدة التجاوز عند الهوي الى السجود لانها اضافت موردا لم ترده الروايات الاخرى فيلتزم به بحدود مورده

وكذا اذا قلنا بان عنوان من شك في الركوع بعدما سجد كما في موثقة اسماعيل بن جابر من باب احترازية القيد لامن باب مفهوم الشرط فغاية احترازية القيد ان موضوع القاعدة ليس طبيعي الشك في الركوع فيقتصر على القدر المتيقن وهو من شك في الركوع بعد هويه الى السجود بنحو من الهوي يعد خروجا عن دائرة الركوع

فاذا لم يكن للقيد مفهوم اقتصر على القدر المتيقن وهو من شك في الركوع بعد ما هوى الى السجود هويا يعد خروجا عن محيط الركوع وان لم يدخل في السجود بعد

واما لو قلنا بان ظاهر قوله ان شك في الركوع بعد ما سجد ان له مفهوما ولو لكون القيد مسوقا مساق تحديد الموضوع لكونه واردا في لسان الامام مباشرة فتقع المعارضة بين ظاهره في ان لا مجرى للقاعدة قبل السجود وبين صحيح عبدالرحمن بن ابي عبدالله من جريان القاعدة بمجرد الهوي الى السجود

وهنا افاد المحقق النائيني بان صحيح عبدالرحمن من حيث منطوقها مطلقة اذ ان للهوي مراتب بعضها بعد الركوع وبعضها متصل بالسجود فيقيد اطلاق منطوقه بمفهوم القيد في موثق اسماعيل بن جابر فيكون مقتضى التقييد ان مجرى القاعدة الهوي المتصل بالسجود وبذلك يتحقق الجمع العرفي بينهما بحمل المطلق على المقيد وتندفع المعارضة

وقد اجيب عن كلماته في تعابير الاعلام

اولا بان قوله من شك في الركوع بعدما اهوى الى السجود يابى الحمل عرفا على الشك بعد التلبس بالسجود فانه اذا كان ظاهر اهوى الى السجود انه انهنى اليه ولم يدخل فيه فتقييده بفرض الدخول في السجود موجب للغوية هذا العنوان اذ لم يتحفظ على ظاهر العنوان لانه مقتضى التقييد ان لاخصوصية لعنوان الهوي وان المدار على السجود

ولو فرض ان عنوان اهوى الى السجود محتمل للمعنيين فح مادام المفهوم مجملا فكيف يدعى اطلاقه ويقال انه يقيد اطلاق المنطوق بمفهوم القيد في موثق اسماعيل بن جابر فان التمسك بالاطلاق فرع احراز المفهوم والمفروض ان المفهوم مجمل

الا ان يقال بان الجمع بينهما من باب حمل المجمل على المبين لامن باب حمل المطلق على المقيد فتامل

ومما يؤيد ما ذكرنا ما ورد في صحيح بن مسكان عن الصادق ع قال (في الرجل يرفع يده كلما اهوى للركوع والسجود وكلما رفع راسه من ركوع او سجود ) فان ظاهره ان الهوي للركوع والسجود غير الركوع والسجود ، والا لم يكن معنى لرفع يده كلما اهوى للركوع والسجود

وكذا في صحيح زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله ص ذات يوم لعمار في سفر يا عمار بلغنا انك اجنبت فكيف صنعت؟ قال تمرغت يا رسول الله في التراب ، قال فقال له كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا ثم اهوى بيده الى الارض فوضعهما الى الصعيد، فظاهر اهوى غير الوضع ، لذلك عطف وضعهما على الصعيد على قوله اهوى

وثانيا

على فرض امكان تقييد اطلاق عنوان الهوي في صحيح عبدالرحمن بالدخول في السجود بمقتضى الموثقة مع ذلك لايوجد المبرر لتقييده، لأن حمل المطلق على المقيد فرع كون ما اشتمل على القيد اقوى ظهورا من الاطلاق وهذا اشكال مبنائي اي ان المناط في حمل المطلق على المقيد ليس هو القرينية بان يقال متى ما كان الدليل الثاني اخص موضوعا من الاول كان عرفا قرينة على الاول ناظرا اليه حاكما عليه بل ان مناط حمل المطلق على المقيد ان ما اشتمل على المقيد اظهر في مورده من المطلق ولو كانت اظهريته لاجل احتفافه بما يوجب الاظهرية فلذلك لو كان المطلق اظهر لم يكن مجرد اشتمال الدليل الثاني على التقييد كافيا في حمل المطلق على المقيد

والمقام من هذا القبيل فاننا اذا لاحظنا صحيح زرارة المشتملة للكبرى (يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء ) انها واردة في من دخل في الغير المترتب شرعا على المشكوك بقتضى قرينية فقراتها وان قوله في موثق ابن ابي يعفور انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه –بناءً على نظرها لقاعدة التجاوز لا لقاعدة الفراغ – لدلالتها على ان كل شيء لم يجز محله الشرعي فلابد من الاعتناء به

وفي المقام من شك في الركوع قبل السجود فلم يتجاوز المحل الشرعي للركوع حيث ان الركوع اخذ على نحو اللابشرط من جهة الهوي وانما اخذ بشرط شيء بلحاظ السجود فالشك في الركوع قبل الوصول الى السجود شك في المحل فان مقتضى قوله (انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه ) الاعتناء بالشك لعدم الدخول في الجزء المترتب

والمفروض ان بين موثق ابن ابي يعفور وبين صحيح عبد الرحمن هو العموم من وجه لان هذه واردة في الشك في المحل سواء دخل في المقدمات ام لا وتلك واردة في من تلبس بقدمات الجزء اللاحق سواء تجاوز المحل الشرعي ام لا

ولكن حيث ان التعبير بالحصر في موثق ابن ابي يعفور اقوى ظهورا في مورد الاجتماع من مفاد صحيح عبدالرحمن كانت مقدمة عليها

وعلى فرض التعارض والتساقط فالمرجع الى قاعدة الاشتغال التي تقتضي الاعتناء بالشك لكونه شكا في الامتثال

وهذا الاشكال كما قلنا اشكال مبنائي

لانه اولا مبني على ورود موثق ابن ابي يعفور في قاعدة التجاوز

وثانيا مبني على ان التعبير بالحصر يوجب اقوائية الظهور في مورد الاجتماع من مفاد صحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله و الا فقد يقال ان صحيح عبد الرحمن ظاهرة ظهورا واضحا في كفاية مجرد الهوي الى السجود في جريا ن القاعدة فالاظهرية غير مسلمة

وثالثا انه مبني على ان المناط في حمل المطلق على المقيد هو الاظهرية للمقيد لا مجرد انه اخص موضوعا

وثالثا قد يقال سلمنا ان لموثق اسماعيل بن جابر مفهوم القيد او مفهوم الشرط ومقتضى مفهومها تقييد اطلاق المنطوق في صحيح عبد الرحمن ، لكن النسبة بينهما عموم من وجه فيتعارضان في مورد الاجتماع وهو الشك بعد الهوي وقبل السجود حيث ان مفاد صحيحة عبد الرحمن هو ان من شك في الركوع بعد ما هوى الى السجود يشمل الهوي قبل السجود والهوي المقارن للسجود بمقتضى الاطلاق بينما موثق اسماعيل بن جابر تختص بالشك بعد التلبس بالسجود

كما ان موثق اسماعيل بن جابر بمقتضى التقييد (ان شك في الركوع بعدما سجد) خاصة بكون الشك بعد السجود وشاملة لجميع موارد السجود فاذا كانت النسبة بينهما عموما من وجه فيتعارضان في مورد الاجتماع ويتساقطان

فما هو وجه تقديم الفيد في الموثقة على انه من باب حمل المطلق على المقيد وبعبارة اوضح اذا استفدنا من موثق اسماعيل بن جابر بمقتضى مفهوم القيد انه لاخصوصية للتلبس بالسجود بل المدار في قاعدة التجاوز على الدخول في الجزء المترتب سواء كان سجودا او غير ذلك لانها في مقام تحديد الموضوع فمقتضى تحديد الموضوع عدم جريان قاعدة التجاوز ما لم يدخل في الجزء المترتب فتشمل مورد الكلام وهو من شك في الركوع وغيره من الموارد وان كانت وردت في هذا المورد الا ان مقتضى ورودها في سياق التحديد هو العموم فهي اعم من صحيح عبد الرحمن لشمولها لسائر موارد دخولها للجزء المترتب

ومفاد صحيح عبد الرحمن ان المحقق للتجاوز الدخول في الهوي بتمام مراتبه سواء كان الهوي المتصل بالسجود او ما قبله فتفترق عن موثق اسماعيل بن جابر في الهوي قبل السجود فبينهما عموم من وجه

فما هو الوجه في تقديم موثق اسماعيل بن جابر على صحيح عبد الرحمن من باب حمل المطلق على المقيد ؟

الا ان يقال اذا اجتمعا في هذا المورد كان تقديم صحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله على الموثقة الغاءا للعنوان الوارد في الموثقة وهو عنوان السجود ، اذ لايبقى له موضوعية مادام مجرد الهوي كافيا في جريان القاعدة

بينما لو قدمنا الموثقة على صحيح عبدالرحمن لم يلزم منه الغاء الهوي لان للهوي مراتب بحسب اعتراف المحقق النائيني ومنه المرتبة المساوقة للسجود فاذا اجتمعا كان الحق هو تقديم الموثقة على الصحيحة لانه متى اجتمع دليلان في مورد وكان تقديم احدهما على الاخر موجبا لالغاء العنوان في الثاني بينما تقديم الثاني على الاول لايوجب ذلك كان ما يلزم من تقديمه الغاء العنوان فيه اظهر من الاخر فيقدم عليه من باب الاظهرية كما ذكرنا مرارا في مثل اغسل ثوبك من ابوال ما لايؤكل لحمه و بين كل شيء يطير فلاباس ببوله وخرءه

والنتيجة

ان ما افاده المحقق النائيني قده من الوجه محل تامل

الوجه الاخير

ما حكي عن السيد البروجردي من دعوى اعراض المشهور عن العمل بصحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله لان المشهور بنى على الاعتناء بالشك ما لم يصل الى السجود

ولكن لم يحرز ان عمل المشهور بذلك اعراض عن صحيح عبد الرحمن بن ابي عبد الله فلعله من باب تقديم غيرها عليها عند المعارضة او لعله من باب الجمع بحمل المطلق على المقيد او لعله من باب حمل (اهوى الى السجود) على السجود وغير ذلك من الوجوه السابقة

وحيث لم يحرز الاعراض فح لاوجه لطرح الصحيحة فاذن مقتضى ظهورها وحجيتها هو الاخذ بها ولو في خصوص موردها

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين

### 079

**اتضح اننا لم نحرز اطلاق ادلة قاعدة التجاوز للشك في أصل وجود المركب مع عدم تجاوز المحل الشرعي له الا في احد فرضين:**

**الفرض الأول ان يتحقق الخروج لما هو شرط شرعي في العمل اللاحق ، مثلاً من شكّ في السجود وقد تلبس بالقيام ، جرت في حقه قاعدة التجاوز مع ان القيام ليس جزءً مترتبا على السجود، وانما هو شرط في صحّة الجزء اللاحق كالقراءة او التسبيح ، مع ذلك اجرى الامام قاعدة التجاوز في السجود لمن شكّ في السجود و قد قام، مما يعني انه يكفي في جريان القاعدة و صدق التجاوز ان يتلبس بشرط الجزء اللاحق وان لم يتلبس بنفس الجزء اللاحق.**

**الفرض الثاني ان يتحقق الخروج من محيط المشكوك وان لم يتلبس بالجزء اللاحق، وهو المثال الذي وردت فيه صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبدالله (**قال: قلت لأبي عبد اللّه (ع): رجل أهوى الى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع، قال: قد ركع**) فانه لم يتلبس في الجزء اللاحق، مع ذلك هنلك خصوصية وهو ان الهوي الى السجود مترتب على الجزء اللاحق للركوع وهو القيام بعد الركوع فحيث انه غير مترتب بالطبع على الركوع كي يستدل بهذه الرواية على انه يكفي في دخول مقدمات الغير في جريان قاعدة التجاوز بل الهوي للسجود مترتب على الجزء اللاحق للركوع وهو القيام بعد الركوع ، وعليه من تلبس بالهوي خرج عن محيط الركوع، لأنّه تلبس بما هو مترتب على الجزء اللاحق للركوع وان لم يحرز تلبسه بهذا الجزء ، فإجراء قاعدة التجاوز في هذا الفرض لا يعني التعدي لكل مقدمات الغير وان لم يتجاوز المحل الشرعي للمشكوك.**

**واما الصغرى وهي محل الكلام وهي من شكّ في الظهر بعد التلبس بالعصر ، فهنا صور:**

**الصورة الأولى ان يشك في الاتيان بالظهر بعد الفراغ من العصر:**

**هنا اصلان الأول اجراء قاعدة التجاوز في الظهر والثاني اجراء قاعدة الفراغ في العصر التي فرغ منها.**

**اما بالنسبة الى الأصل الأول وهو اجراء قاعدة التجاوز في الظهر فقد يقال بان الشك في الظهر شكّ بعد تجاوز المحل لان صلاة العصر مشروطة بسبق الظهر، و محل تحقيق الشرط قبل الدخول في المشروط فمحل الاتيان بالظهر قبل الشروع بالعصر فاذا شكّ بعد الدخول في العصر فقد تجاوز محله و يدل على ذلك قوله عليه السلام في بعض الروايات: الا ان هذه قبل هذه أي ان الظهر قبل العصر فاذا شكّ في الظهر وقد دخل في العصر فهو شكّ بعد تجاوز المحل.**

**واجيب عن هذا التقريب بوجهين الأول ما ذكره السيد الخوئي في** موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌18، ص: 115

و قد ذكرنا في محلّه «1» أنّ قوله (عليه السلام): «إلّا أنّ هذه قبل هذه» «2» إشارة إلى ما هو المتعارف بحسب الوجود الخارجي، و يشتمل على نوع مسامحة في التعبير، أو أنّه تفنّن في العبارة. و المراد أنّ هذه بعد هذه، و إلّا فاتصاف الظهر أو المغرب بالقبلية غير معتبر في صحّتها قطعاً.

فلو صلّى الظهر بانياً على ترك العصر عمداً و عصياناً و لم يأت بها بعدها أبداً صحّ الظهر بلا إشكال، و إن كان آثماً في ترك العصر. أو لو قدّمها نسياناً فتذكّر بعد الفراغ عدم الإتيان بالظهر أتى بها، و لا حاجة إلى إعادة العصر رعاية للقبلية، و الترتيب المعتبر في العصر ذكري لا يلزم تداركه، بمقتضى حديث لا تعاد.

أو لو فرضنا أنّه أتى بالظهر و نسي العصر رأساً لم يفت منه من وظيفة الظهر شي‌ء، و حصل الامتثال بالنسبة إليه بلا إشكال.

فيستكشف من جميع ذلك أنّه لا يشترط في الظهر تقدّمه على العصر، بل العصر مشروط بتقدّم الظهر عليه.

إذن فليس للظهر محلّ شرعي كي تجري فيه قاعدة التجاوز بلحاظ الخروج عن محلّه.

و الذي يكشف عمّا ذكرناه أنّه لو كان له محلّ شرعي كان اللّازم جريان قاعدة التجاوز لو عرض له الشكّ أثناء صلاة العصر أيضاً، إذ بمجرّد الدخول فيها يتجاوز المحلّ، و لا يناط ذلك بالفراغ عنها قطعاً. و لا نظنّ فقيهاً يلتزم بذلك، بل لا بدّ من الاعتناء حينئذ و العدول إليها.

و كيف ما كان، فلا ينبغي التأمّل في عدم جريان القاعدة في المترتّبتين، بل لا بدّ من الاعتناء و الإتيان بالسابقة من الظهر أو المغرب، للاستصحاب أو لا‌ أقلّ من قاعدة الاشتغال كما مرّ.

نعم، في الظهرين حيث يحتمل احتساب العصر المقدّم بدلًا عن الظهر و لزوم الإتيان بالعصر بعد ذلك، لقوله (عليه السلام) في النصّ الصحيح: «إنّما هي أربع مكان أربع» «1» كان الأولى الإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمّة من دون نيّة الظهر أو العصر كما مرّ التعرّض له في مبحث الأوقات «2».

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعة الإمام الخوئي، 33 جلد، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ره، قم - ايران، اول، 1418 ه‍ ق

**النتيجة ان قاعدة التجاوز لا تجري في المقام لعدم تجاوز المحل الشرعي للظهر**

**لكن السيد الإمام في الخلل عرّض بهذا الكلام و ذكر المحشي انه يقصد مستند السيد الخوئي (قده) قال في** كتاب الخلل في الصلاة؛ ص: 255

"و ما قيل في الجواب من أن صلاة الظهر ليست مشروطة بوقوع صلاة العصر بعدها كي يكون محلها شرعا قبل صلاة العصر بل صلاة العصر مشروطة بالظهر فلا يكون الشك بعد تجاوز المحل ليس بمرضي فان لازم اشتراط الظهر بوقوع العصر بعدها كون محل العصر‌ بعدها لا الظهر قبل العصر، كما ان لازم اشتراط العصر بوقوع الظهر قبلها هو كون محل الظهر قبلها، و لهذا ورد في الروايات ما تقدم."

**أي يوجد ملازمة بين الامرين ان اشترط ان تكون العصر بعد الظهر فقد اشترط بان الظهر ان تكون قبلها و اذا شرط ان الظهر قبل العصر فلابد ان يشرط ان العصر بعدها.**

**ويلاحظ على ذلك انه لا ملازمة بين الاعتبارين اطلاقا ، فمثلاً يعتبر في صحّة الإقامة للصلاة ان تقع بعدها تكبيرة الإحرام ، أي كل إقامة لم تلحق بتكبيرة للإحرام لا تقع امتثالا للأمر ، ولكن تكبيرة الاحرام لا يشترط فيها ان تقع بعد الإقامة، فلو ترك الإقامة واتى بتكبيرة الاحرام وقعت في محلها .**

**كما انه قد يشترط في اللاحق ان يقع بعد السابق من دون ان يشترط في السابق ان يقع قبل اللاحق، وهذا له امثلة في باب الحج فمثلاً يشترط في صحّة الذبح ان يقع بعد الرمي ويشترط في صحّة الحلق ان يقع بعد الذبح ولكن لا يشترط في السابق ان يكون ملحوقا ومن أوضح الأمثلة في الحج انه يشرط في رمي جمرة العقبة في اليوم الثاني ان تقع بعد الذبح والحلق في اليوم الأول وهو اليوم العاشر ولكن لو ترك ذلك بان لم يرمي في اليوم 11 فان ما وقع صحيحا ولا يترتب على ذلك الا الاثم والا فحجة صحيحة .**

**اذن بالنتيجة دعوى انه اذا اشترط في اللاحق ان يقع بعد السابق فقد اشترط في السابق ان يقع قبل اللاحق ممنوعة.**

**الوجه 2 قال السيد الإمام في** كتاب الخلل في الصلاة؛ ص: 256

"و الحق في الجواب ما تعرضنا له في محله من ان قاعدة التجاوز أصل محرز حيثى (أي لا يستفاد ترتب الاثار كلها)، فصلاة الظهر لها حيثيتان حيثية اشتراط العصر بها و حيثية كونها واجبة مستقلة فالقاعدة يحرزها في المقام من جهة الاشتراط لا مطلقا، و لا بأس في التعبديات بالبناء على وجود شي‌ء من جهة و على عدمه من اخرى، فلو شك في الإتيان بالوضوء بعد صلاة الظهر يبنى على تحققه من حيث اشتراط الظهر به و يستصحب عدمه و يبنى عليه من حيث اشتراط العصر به، ففي المقام يبنى على تحقق الظهر من حيث الاشتراط و على عدمه من حيث كونه واجبا مستقلا.

ففرق بين قاعدة الطهارة و الاستصحاب و بين قاعدة التجاوز، فان لسانهما‌ التعبد بوجود الطهارة و المستصحب مطلقا في موضوع الشك، و اما قاعدة التجاوز فلا تدل على التعبد به مطلقا، بل من حيث المضي و التجاوز كما هو لسان أدلتها، فقوله عليه السلام: كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو «1»‌ يدل على عدم الاعتناء بالشك بالنسبة الى ما مضى فالوضوء بالنسبة الى ما مضى مبني على الوجود أو لا يعتنى بشكه لا بالنسبة الى ما يأتي، فصلاة الظهر محققة تعبدا بالنسبة الى ما مضى و هو حيث اشتراط العصر بها لا بالنسبة إلى ذاتها التي بقي وقتها و لم يتجاوز محلها، فعلى ذلك لو قيل باشتراط الترتيب واقعا يجب عليه الإتيان بالظهر و يصير حالها كحال الوضوء و الطهور."

### 080

تقدم ان اجراء قاعدة التجاوز في صلاة العصر لإثبات وجود الظهر محل منع من وجهين:

الأول:

ما ذكره سيدنا الخوئي من ان صلاة الظهر ليس لها محل شرعي بالنسبة لصلاة العصر لان صلاة الظهر مأخوذة على نحو اللا بشرط من ناحية صلاة العصر اي انها صحيحة صلى العصر ام لا ، فاذا دخل في العصر فلم يتجاوز المحل الشرعي لصلاة الظهر كي تجري قاعدة التجاوز بلحاظها.

و قد منع من ذلك السيد الامام وأفاد بان اشتراط العصر ان تكون بعد الظهر هو اشتراط للظهر ان تكون قبل العصر، و تقدم الكلام في ذلك .

الوجه الثاني:

ما ذكره هو في كتاب الخلل من ان قاعدة التجاوز أصل محرز حيثي فهي تجري في المقام ، ولكن يثبت بها وجدان العصر لشرطها وهو سبق الظهر ولكن لا يثبت بها وجود الظهر في حد ذاتها لان المكلف انما تجاوز المحل الشرعي لصلاة الظهر لا بلحاظ ذاتها بل بلحاظ كون سبقها شرطا في صحّة العصر.

ويلاحظ عليه: ان مجرى التجاوز اما شرطية الترتيب او نفس صلاة الظهر فان كان منظوره هو الأول اي مجرى قاعدة التجاوز هو شرطية الترتيب اذ ان من شرائط صحّة العصر تقيدها بسبق الظهر فما نريد اثباته بقاعدة التجاوز هو التقيد اي ان صلاة العصر واجدة لهذا التقيد وهو سبق الظهر

فاذا كان هذا منظوره (قده) فهذا لم يختلف فيه العلماء فالسيد الخوئي لم يجر التجاوز في ذلك . لانه لا اشكال ان لهذا التقيد محل شرعي كسائر القيود فكما لصلاة العصر لأجزائها محل شرعي فكذلك لها شرائط ولكل شرط محل شرعي ومن شرائطها التقيد بسبق الظهر وهو له محل شرعي وهو مجموع صلاة العصر ، حيث تجاوز المحل الشرعي لصلاة العصر اجرى التجاوز لإثبات التقيد فأي معنى للإشكال عليه بانه هنلك محل شرعي .

فالسيد الخوئي يقول ان اجريتم التجاوز بلحاظ التقيد فان للتقيد محل شرعي وبلحاظه تجري التجاوز ولكن لا يثبت بها وجود الظهر .

وان كان مجرى قاعدة التجاوز أصل وجود الظهر فليس له محل كي تجري ، وليس لها أصل محرز حيثي.

هذا ما يتعلق بالوجه الثاني من الجواب عن الاشكال، هذا كله في جريان قاعدة التجاوز .

واما بالنسبة لإجراء قاعدة الفراغ بان يقال فرغ من الظهر و شكّ في صحتها لأجل الشك في جامعيتها للشرائط فتجري قاعدة الفراغ لإثبات صحّة العصر

وهنا اشكال السيد الامام في كتاب الخلل في الصلاة؛ ص: 256 "ان قلت: ان الشك انما هو في صحة صلاة العصر، و إجراء قاعدة الفراغ فيها لا يثبت كون الظهر قبل العصر محققة الا بالأصل المثبت.

قلت: ان منشأ الشك في صحة صلاة العصر هو الشك في تحقق شرطه اي صلاة الظهر و قاعدة التجاوز جارية بالنسبة إلى الشرط اي صلاة الظهر و مقدمة على قاعدة الفراغ، مع ان المقرر في محله انه لا أصل رأسا لقاعدة الفراغ بل هنا قاعدة واحدة هي قاعدة التجاوز و مقتضاها تحقق الظهر قبل العصر أو عدم الاعتناء بالشك فيها بعد تجاوز محلها. "

ويلاحظ على ذلك

ان المقصود الفراغ لإثبات الصحة هل هو المعنى الانتزاعي للصحة حيث فسر البعض انه عنوان متزع من مطابقة المأمور به للمأتي به ، فان تحققت الشرائط انتزعت الصحّة والا فلا ، فاذا كان الغرض من اجراء الفراغ في العصر اثبات هذا المعنى الانتزاعي فلا اشكال ان هذا مسبب عن الشك في وجدان الشرائط الذي هو منشأ الانتزاع.

اما اذا كان مجرى الفراغ الصحّة بمعنى نفس اجتماع الأجزاء والشرائط أي منشأ الانتزاع لا العنوان المنتزع منه فان ما نريد ان نثبته فقط ان هذه الصلاة جامعة للأجزاء والشرائط فان كان المنظور اثبات أصل اجتماع الأجزاء والشرائط كان مصب القاعدتين شيء واحد ، فان مصب التجاوز والفراغ وجود الشرط اذ لا نقصد من الصحّة غير وجود الأجزاء والشرائط.

وثانياً لو ادعي السببية أي ان قاعدة التجاوز أصل سببي والفراغ مسببي والسببي حاكم على المسببي فهذا في السبية الشرعية، ولا سببية شرعية بينهما ، فان ترتب الصحّة على اجتماع الأجزاء والشراط ترتب عقلي لا شرعي كي يقال في المقام بالسببية الشرعية.

وثالثا ما ذكر في الأصول اذا كانت الأصول متوافقة في النتيجة هل بينها حكومة او تقديم حيث ذهبت مدرسة النائيني الى الحكومة، سواء كانت الأصول متوافقة ام مختلفة ، بينما ذهب السيد الصدر الى ان الأصول المتوافقة لا حكومة بينها ، فهما في عرض واحد ، وبما ان قاعدة التجاوز متفقة مع الفراغ فيجريان في عرض واحد ولا موجب لتقديم احدهما على الآخر.

### الصورة الثانية من شكّ في الظهر وقد دخل في العصر ولم يفرغ منها

فهل يتمها ام يجب عليه العدول لصلاة الظهر ، ذكر السيد الخوئي قده في مصباح الأصول ص 311

"ان الشرط اما متقدم او مقارن او متأخر فالشرط المتقدم كما لو ادعينا ان الإقامة شرط في صحّة الصلاة ، واما الشرط المقارن فكالطهارة و الاستقبال فانه شرط مقارن للصلاة، واما الشرط المتأخر مثل ان صحّة صوم المستحاضة مشروط بالغسل للعشاءين كما ان الشرط سواء كان مقارنا او متقدما قد يكون في مجموع الصلاة أي بأجزائها وآناتها مثل شرطية الطهارة فانه يشترط في الصلاة حتّى في الآنات ان يكون المكلف على طهور وقد يكون في خصوص اجزائها من دون شمول اناتها كاشتراط الاطمئنان ."

المطلب الثاني مقتضى اطلاق دليل قاعدة التجاوز جريانها في الشرائط كالأجزاء اذا تحقق تجاوز المحل بل كل جزء هو شرط فان الركوع كما هو جزء هو شرط في صحّة السجود .

المطلب الثالث اذا اردنا تطبيق قاعدة التجاوز في المقام فقد صوره في المصباح بان الظهر شرط متقدم فاذا كان الظهر من الشرائط المتقدمة تحقق تجاوز المحل له بالدخول بالعصر.

هذا وان الشرط هو التقيد، وهو محله تمام الصلاة فما لم يفرغ من الصلاة لم يتجاوز محل الشرط فاذا لم يتجاوز محل الشرط فليس مجرى لقاعدة التجاوز، و مع ذلك على فرض انه شرط متقدم فهل تجري فيه قاعدة التجاوز ام لا؟

فقد ذكرت إيرادات :

الأول : ما ذكره السيد الامام في كتاب الخلل في الصلاة؛ قال في ص: 261

إذا اشتغل بصلاة العصر في الوقت الموسع فشك في الإتيان بالظهر ففيها احتمالات، أحدها عدم جريان قاعدة التجاوز، بدعوى ان ظاهر‌ قوله‌ في الروايات الا ان هذه قبل هذه اعتبار عنوان القبلية و اشتراط العصر بعنوان قبلية الظهر عليها، و لا يمكن إثبات هذا العنوان بقاعدة التجاوز إلا بالأصل المثبت، و مع عدم جريانها تصل النوبة الى الأصل المحكوم اي استصحاب عدم الإتيان بالظهر، و إجرائه لتنقيح موضوع العدول من العصر إليها مشكل، لان موضوع العدول بحسب أدلته هو العلم بترك الظهر فله موضوعية ولا تصلح أدلة الاستصحاب لإثبات قيامه مقام القطع الموضوعي، فلا بد من رفع اليد عما اشتغل بها و الإتيان بالظهر ثم العصر.

و فيه مضافا الى منع اعتبار عنوان القبلية، بل لا يراد بقوله: هذه قبل هذه الا اشتراط العصر بالإتيان بالظهر (اي واقع الظهر)، و معه تجري قاعدة التجاوز،

بل لو سلم اعتبار عنوانها جرت القاعدة في نفس العنوان المشكوك فيه، فاذا شك في تحقق عنوان القبلية المعتبر في صلاة العصر لا يعتنى به، بل يبنى على تحققه لكون القاعدة على ما مر محرزة تعبدا من حيث، فاذا شك في حصول القبلية المعتبرة في صلاة العصر يبنى على وجودها نعم لا يترتب عليها الا حيث صحة صلاة العصر."

الايراد الثاني ما ذكره السيد الخوئي بانه ليس لصلاة الظهر بلحاظ الامر النفسي محل شرعي فاذا لم يكن لها محل شرعي لم تجرِ القاعدة فيها بلحاظ امرها النفسي فيجري فيها استصحاب عدم الاتيان بالظهر، وعليه لا مجال لإجراء التجاوز في سبق الظهر ، في آن واحد نجري استصحاب عدم الاتيان بالظهر ونجري قاعدة التجاوز لإثبات وجدان العصر لسبق الظهر

ويأتي الكلام في بقية الكلام

### 081

ذكرنا ان من تلبس بصلاة العصر وشك في الاتيان بصلاة الظهر فهل يجري قاعدة التجاوز بالنسبة لصلاة الظهر فيبني على صحة العصر فيتمها عصرا ثم يأتي بصلاة الظهر بعدها ام ان حكمه العدول الى صلاة الظهر ؟

وهنا اتجاهان:

الاول: عدم جريان الاصل المصحح سواء كان قاعدة التجاوز ام قاعدة الفراغ في الاجزاء الماضية. وهو ما ذهب اليه سيدنا الخوئي قده

وذكرنا في الدرس السابق ان في جريان قاعدة التجاوز لإثبات وجود الظهر عدة مناقشات سبقت الأولى.

المناقشة الثانية:

ان الترتيب بين الفرضيتين شرط ذكري فلا موضوع لجريان قاعدة التجاوز في المقام لانه حتى لو ترك صلاة الظهر واقعا فانما تركها نسيانا، وهو لا يوجب بطلان العصر اذ الترتيب بين الفريضتين انما هو في فرض الالتفات واما في فرض عدم الالتفات والاتيان بالعصر غفلة فتصح الصلاة عصرا ويأتي بالظهر بعدها، فبما ان الترتيب شرط ذكري والمكلف الان على فرض انه لم يأت بالظهر فتصح صلاته عصرا فلامعنى لإجراء قاعدة التجاوز لان الغرض من اجراء التجاوز تصحيح العصر التي دخلها فاذا كانت هي صحيحة على كل حال لان شرط الترتيب ليس بمعتبر فلا حاجة لإجراء قاعدة التجاوز [[48]](#footnote-49).

ويلاحظ عليه: من جهتين كبروية وصغروية وان ذكرها الشيخ الاعظم في الرسائل وذكرها سيدنا الخوئي في مصباح الاصول[[49]](#footnote-50)

الجهة الكبروية :

ان الدليل على انتفاء شرطية الترتيب في فرض النسيان هو قاعدة لا تعاد اذ ان من اخل بشرط الترتيب عن نسيان فقد اخل بشرط من شروط صحة صلاة العصر وهو ليس من الفرائض بل من السنن فتسقط شرطيته في حال النسيان او العذر بحديث لا تعاد، فالذي يسقط شرطية الترتيب هو حديث لا تعاد وبالتالي بناء على مبنى الميرزا النائيني قده وسيدنا الخوئي (قده) من ان موضوع لا تعاد من التفت للخلل بعد وقوعه فلا تشمل من التفت للخلل اثناء وقوعه

ولذلك سيدنا (قده) افاد بان من التفت لترك صلاة المغرب بعد ان دخل في الركوع الرابع من العشاء لم تجرِ في حقه لا تعاد ، فهو لو التفت الى ترك المغرب بعد الفراغ من العشاء فالعشاء صحيحة بلا تعاد اما اذا التفت الى انه ترك المغرب بعد ان ركع الركوع الرابع فيقول انما تصح صلاتي بالنسبة لما مضى واما الاجزاء الباقية من الصلاة فأنا بلحاظها التفت للخلل اثناءه لا انني لم التفت للخل الا بعد وقوعه فمجرى حديث لا تعاد هو من التفت للخلل بعد ان مضى.

وهذا ينطبق على محل كلامنا فمن شك في الظهر وهو في العصر فبالنسبة لما مضى من الاجزاء يقال التفت للخلل بعد وقوعه واما بالنسبة لما بقي من اجزاء العصر فهو يحتمل ان الظهر لم يأت بها وبالتالي لم يحرز ان صلاة العصر واجدة لشرطية الترتيب حتى بالنسبة للأجزاء الباقية ، فلا تجري في حقه لا تعاد .

وعليه بما ان شرط الترتيب حاضر فعلا حيث لا تجري في حقه لا تعاد فيستطيع ان يأمن هذا الشرط بقاعدة التجاوز .

الجهة الصغروية :

فليس كلما شك في وجوده فانه لو تركه لكان قد تركه نسيانا اذ لعله تركه عمدا اذ احيانا يشك المكلف هل انني تركت الظهر عمدا ودخلت في العصر او انني اتيت بها؟

فلو كان يحتمل ترك الظهر غفلة ونسيانا لكان المورد مجرى لقاعدة لا تعاد اما لو احتمل انه ترك الظهر عمدا فان المورد ليس من موارد لا تعاد فلا محالة في مثل الفرض يحتاج لإثبات انه اتى بالظهر الى قاعدة التجاوز .

المناقشة الثالثة :

اذا شك في سبق الظهر فليس المقام من باب الشك في الشرط المتقدم بل هو من باب الشك في الشرط المقارن كما في الوضوء وذلك لان متعلق الامر الضمني في صلاة العصر تقيدها بسبق الظهر، فالشرط المأمور به هو التقيد لا القيد اي ما هو شرط في صحة الصلاة ليس سبق العصر بل هو تقيد العصر بسبق الظهر ، ومن الواضح ان التقيد شرط مقارن لا سابق ، اذن محله ما زال باقيا لا ان المكلف تجاوز عن محله كي يكون مجرى لقاعدة التجاوز فاذا لم تجر في حقه قاعدة التجاوز جرى في حقه استصحاب عدم الإتيان بالظهر ومقتضى الاستصحاب العدول بالصلاة التي دخل فيها الى الظهر .

ان قلت: ان موضوع العدول هو الذكر والاستصحاب لا يثبت الذكر، حيث ان العنوان الوارد في الرواية هو (ان نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وانت في الصلاة فانوها الاولى ) فموضوع العدول ذكر الظهر واستصحاب عدم الاتيان بالظهر لا يثبت انها مذكورة كي يكون موضوعا لوجوب العدول فصلاته باطلة ويستأنف الصلاة من جديد.

قلت : ان عنوان الذكر في الرواية ظاهر في الطريقية لا الموضوعية وان المناط عدم الاتيان بالظهر لا نسيانها فمقتضى الاستصحاب هو العدول.[[50]](#footnote-51)

ولو فرضنا ان للذكر موضوعية لكن الظاهر منه مطلق الإحراز اي ان ما له الموضوعية في لزوم العدول هو احراز انه لم يأت بالظهر والاستصحاب احراز سواء قلنا ان المجعول في الاستصحاب العلمية كما ذهب له سيدنا قده او قلنا بانه اصل محرز .

نعم لو قلنا بانه اصل عملي صرف يأتي الإشكال.

المناقشة الرابعة:

وقد ذكرها سيدنا في مصباح الأصول ان ظاهر اخبار العدول من العصر الى الظهر اذا ذكرها ان المحل الشرعي للسابقة لا ينقضي بالدخول في اللاحقة اذ لو كان المحل الشرعي للسابقة يمضي بمجرد الدخول في اللاحقة لما أُمر من التفت لتركه اللاحقة بالعدول من اللاحقة اليها وهذا يعني ان المحل الشرعي لا يمضي بالدخول في اللاحقة فاذا لم يصدق مضي المحل الشرعي لم تجرِ قاعدة التجاوز فإن موضوعها مضي المحل الشرعي وظاهر اخبار العدول عدم مضي المحل الشرعي .

ولكن يمكن التأمل في المناقشة بان يقال :

ان هناك فرقا بين المحل الشكّي والمحل الذكري ، فمن المحتمل انه اذا تذكر ما نسي عدل اليه فان المحل الذكري يبقى ببقاء الصلاة بينما المحل الشكّي - اي ما هو مجرى لقاعدة التجاوز - منوط بالدخول فيما هو مترتب عليه بالعنوان الاولي سواء بقي المحل الذكري ام لم يبقى.

ومما يؤكد ذلك مقتضى اطلاق صحيح زرارة (اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) فإن المناط على الدخول في الغير المترتب، وهنا قد دخل في الغير المترتب وهو صلاة العصر .

واما ان المحل المدار على المحل الذكري اي في فرض ما نسي ما هو المناط وما هو الواجب فتلك مسالة اخرى .

والشاهد عليه ان من شك في القراءة وقد ركع فإنه يجري قاعدة التجاوز مع انه مورد لقاعدة لا تعاد ، يعني حتى لو ترك القراءة واقعا نسيانا فان ركوعه صحيح .

لا يعتبر في صحة الركوع سبق القراءة واقعا وانما سبق القراءة حال الذكر

كما ان ظاهر موثق اسماعيل بن جابر (وان شك في السجود بعدما قام قال يمضي) مع ان المحل الذكري يقتضي الرجوع لانه ترك احدى السجدتين وقام ، ومع ذلك قال الامام (اذا شك في السجود بعد ما قام يمضي) مما يرشد ان المحل الشكي غير المحل الذكري .

بل لو دخل في الركوع الذي بعد القيام ثم التفت للسجود قضاه بعد الصلاة مع امكن محله قد مضى.

بالنتيجة: ظاهر روايات قاعدة التجاوز ان المناط على المحل بالعنوان الاولي وهو ان يدخل في العمل المترتب لا ان المناط على المحل الذكري الذي تعرضت له اخبار العدول.

المناقشة الخامسة:

ذكر سيدنا الخوئي (قده) ان لصلاة الظهر وجوبين نفسيا وشرطيا، فهي واجبة في حد ذاتها اتى بالعصر ام لا. وهي واجبة كشرط في العصر فاذا شك وهو في العصر انه اتى بالظهر ام لا ، فبملاحظة الوجوب النفسي يجري استصحاب عدم الإتيان بها لأنها بلحاظ كونها واجبا نفسيا في حد ذاته لا علقة له بصلاة العصر بهذا اللحاظ ليس لها محل شرعي كي يقال تجاوز المحل الشرعي لها فتجري قاعدة التجاوز بلحاظه ؛ فيجري استصحاب عدم الاتيان بها ، ومقتضى الاستصحاب هو العدول من العصر اليها .

بينما اذا لاحظنا الوجوب الشرطي اي صلاة الظهر كشرط في العصر قلنا أنه تجاوز المحل الشرعي كشرط فتجري قاعدة التجاوز ومقتضاه صحة الصلاة عصرا فليس له العدول فيقع التهافت بين نتيجة الاستصحاب ونتيجة قاعدة التجاوز فان نتيجة استصحاب عدم الإتيان بالظهر من حيث وجوبها النفسي هو العدول من العصر إليها ومقتضى جريان قاعدة التجاوز فيها بلحاظ انها شرط هو صحتها عصرا فليس له العدول ومع هذا التهافت يرجع لقاعدة الاشتغال .

ويلاحظ عليه:

ان الاشكال وارد لولا حكومة قاعدة التجاوز على الاستصحاب لان اغلب موارد قاعدة التجاوز مورد للاستصحاب. نعم بعض الموارد كما لو لم يعلم الحالة السابقة او شك في المتقدم والمتأخر فتعارض الاستصحابان ، وإلا فاغلب موارد القاعدة هو مورد للاستصحاب ومع ذلك أجرى الشارع قاعدة التجاوز فيظهر حكومة التجاوز على الاستصحاب ومقتضى الحكومة عدم العدول للظهر بل يبني على انها العصر فيتمّها عصرا ، ويستصحب عدم الإتيان بالظهر فيأتي بها بعدها كما أفتى به جماعة خلافا لسيد العروة وسيدنا الخوئي (قده).

### 082

ما زال الكلام في جريان قاعدة التجاوز في من شك في الظهر وقد تلبس بالعصر وهنا اتجاهان:

الأول: من ينكر جريان قاعدة التجاوز في المقام لإثبات صحة العصر

الثاني: القائل بالجريان لإثبات صحة العصر.

وهذا الاتجاه ينقسم لقولين:

١/ ترتيب جميع اثار الظهر ؛ فكما يثبت بها صحة العصر فانه يثبت بها وجود الظهر فلا يجب عليه الإتيان بالظهر بعد الفراغ من العصر.

٢/ ان مفادها مجرد تصحيح العصر لا أكثر ، أي أن مجراها هو الوجوب الشرطي لصلاة الظهر

فلا تثبت سقوط الوجوب النفسي لصلاة الظهر.

وعلى هذا القول يوجد قولان:

لأنه يبحث هل ان استصحاب عدم الاتيان بالظهر في نفسها يبرر له اقحام الظهر في العصر كي يحقق شرطية الترتيب في الاجزاء الباقية؟

ام لابد من الاستمرار في العصر ويأتي بالظهر بعدها ولا يجوز اقحام الظهر في العصر؟

ذكرنا فيما سبق ان جريان قاعدة التجاوز في المقام ولو لإثبات صحة العصر محل اشكال من جهات ثلاث: إما لفقد المقتضي او لفقد الشرط أو لوجود المانع.

الجهة الأولى: - فقد المقتضي - اي ان دليل القاعدة لا يشمل مثل هذا المورد ، وذكر لذلك عدة نكات:

النكتة الأولى / أن جميع التطبيقات للقاعدة على الأجزاء ولا يوجد تطبيق في الشروط في نصوص القاعدة.

فهل يقال: بأن المقام محتف بما يصلح للمانعية من احراز إطلاقه فلا يحرز شموله للشروط فلا تجري القاعدة في العصر لإثبات وجدانها لشرطها وهو سبق الظهر؟ ام يقال : بأن النكتة هي مناط التجاوز حيث قال في موثقة اسماعيل بن جابر ( وكل شيء شك فيه مما قد جاوزه) فالمناط هو التجاوز ، او قوله في موثقة ابن أبي يعفور - بناء علي تمامية دلالتها- (إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه) وظاهره ان المناط صدق التجاوز، فلا فرق في صدقه بين كون المشكوك جزء أو شرطا؟

ولا يبعد ان المستفاد من اللسان ضرب القاعدة الكلية الدائرة مدار التجاوز خصوصا مع تطبيقها في صحيح زرارة على الشك في الأذان والاقامة.

النكتة الثانية/ سلمنا ان المدار على صدق التجاوز لكن ظاهر التطبيقات النظر لما ليس له إرادة مستقلة وهو ما كان وجوبه غيريا شرطيا كشرائط المركب وأجزائه كالإطمئنان و الاستقبال التي ليس لها ارادة مستقلة بل هي مندكة في المشروط .

أما ما له إرادة مستقلة - مثل الإتيان بالظهر الذي ارادته ليست تابعة لأداء العصر بل مستقلة، وكذلك الوضوء بالنسبة للصلاة فإن له إرادة مستقلة ولو بلحاظ اثاره الأخرى - فلا نحرز شمول دليل القاعدة لما له ارادة مستقلة بل إن مجراها ماكانت إرادته تابعة لإرادة المشروط.

ولا يبعد ان ظاهر هذه الألسنة ( انما الشك اذا كنت في شي لم تجزه) او ( وكل شيء شك فيه مما قد جاوزه) ان المناط في جريان القاعدة ان يكون للمشكوك محل بحيث يصدق عند انقضاء محله أنه تجاوزه . فهو وان كانت له إرادة مستقلة ولكن لما كان له محل شرعي بالنسبة للمشروط فتكون ارادته تابعة للمشروط فيصدق عنوان التجاوز بالنسبة اليه فيشمله دليل القاعدة.

الجهة الثانية : انتفاء الموضوع

بان يقال: بان الدليل وان كان تاما وشاملا ولكن موضوع القاعدة غير متحقق ، وبيانه بإحدى نكتتين:

النكتة الأولى / أن يقال أن الشروط كلها مرجعها للتقيّد واذا كان مرجعها للتقيّد فلا يوجد شرط متقدم ولا متأخر بل كل الشروط مقارنة لأنه ما دام مرجع الشرط لأمر ضمني بالتقيد وفعل القيد مجرد مقدمة عقلية ، فالأمر بالصلاة مشروطة بالاستقبال والستر، مقتضاه عرفا انه امر بتقيد الصلاة بها ، وفعل هذه الامور من ستر واستقبال مجرد مقدمة عقلية لتحقيق المأمور به ضمنيا ، وكذلك الأمر بالعصر مشروطة بسبق الظهر فإن مقتضاه ان الشرط المأمور به امرا ضمنيا هو تقيد العصر بسبق الظهر.

وكما لو امر بصوم المستحاضة متعقبا بالغسل للعشاءين فمقتضاه عرفا ان الشرط تقيد صومها باللحوق ، وحينئذ فمرجع الشروط كلها للشرط المقارن ، فلا يتصور تجاوز المحل فمتى شك في الظهر وهو في العصر فالمحل لا زال باقيا لأن الشرط هو التقيد ومحله لا زال باقيا .

ولو شك في هذا التقيد بعد فراغه من العصر فهو مجرى لقاعدة الفراغ وكلامنا في قاعدة التجاوز .

وهذه النكتة متينة.

النكتة الثانية / لو سلمنا ان هناك شرطا متقدما ومتأخرا وان الشرط في صحة العصر هو سبق الظهر لا التقيد، فمتعلق الامر الضمني وجود الظهر لا تقيد العصر بوجود الظهر. كما ان الشرط في صحة الصلاة الغسلتان والمسحتان لا التقيد بهما فكما هما متعلق لأمر نفسي استحبابي هما أيضا متعلق للوجوب الشرطي اي هما متعلق لأمر ضمني منحل من الامر بالصلاة.

وكذلك صلاة الظهر متعلق لأمر نفسي وهي متعلق لأمر شرطي ، لكن لا نسلم ان للظهر محلا شرعيا بالنسبة للعصر بل هي على نحو اللابشرط فلذا تصح الظهر ولو لم يأت بالعصر ، فلا يوجد محل شرعي كي يقال بانه تجاوز المحل الشرعي عند تلبسه بالعصر فأجرى قاعدة التجاوز.

ولكن لا منافاة بين القول بان صلاة الظهر بلحاظ وجوبها النفسي ليس لها محل شرعي بالنسبة للعصر ولكن نفس الظهر بلحاظ وجوبها الشرطي لها محل شرعي بالنسبة للعصر يتحقق تجاوزه بمجرد الشروع في العصر كسائر الشرائط المتقدمة . فإنه لا معنى لكونه شرطا متقدما إلا ان محله متقدم قبل الشروع بما هو مشروط به.

الجهة الثالثة: وجود المانع.

وهو ما نقلناه عن سيدنا (قده) من التهافت بين جريان القاعدة و بين استصحاب عدم الإتيان بالظهر. فاذا شككنا في العصر في الإتيان بالظهر فقلنا ان الظهر بلحاظ الوجوب النفسي لا محل شرعي لها فلا تجري القاعدة فيها فيجري استصحاب عدم الإتيان بالظهر ، فالمصلي دخل العصر وهو مؤاخذ بعدم الإتيان بالظهر.

ولكن الظهر بلحاظ وجوبها الشرطي لها محل شرعي بالنسبة للعصر وقد تجاوز المكلف هذا المحل بالتلبس بالعصر فتجري القاعدة في حقه . وأثر الاستصحاب ان عليه العدول للظهر ، حيث لم يأت بها بمقتضى الاستصحاب ، وأثر جريان قاعدة التجاوز ان ليس له العدول لصحة صلاته عصرا ، فيحصل التهافت بين الأثرين.

وظاهر كلام السيد الامام (الخلل ص ٤٢٥ )ذلك حيث قال [ومعه لا مانع من جريان استصحاب عدم الإتيان بالظهر من حيث ذاتها فيندرج الموضوع تحت ادلة العدول ، والأوفق بالقواعد هذا الوجه]

وقد ذكرنا سابقا المناقشة في هذا الكلام والوجه في ذلك: ان مجرى استصحاب عدم الإتيان بالظهر هل هو تنقيح بقاء الأمر النفسي بلحاظ الأمر المشترك؟ ام ان المنظور تنقيح وظيفة من تلبس بالعصر؟

فإذا كان المنظور هو الأول فلا تعارض بينهما أصلا فان القاعدة تجري ويثبت بها صحة العصر وعليه الإتيان بالظهر بعدها لاستصحاب عدم الإتيان بها.

أما إذا كان المنظور الثاني فلا محالة سيقع التهافت لإختلاف الأثرين كما بيناه

وحيث ان قاعدة التجاوز في مورد الالتقاء بالاستصحاب حاكمة فتكون هي الحاكمة في المقام.

فالنتيجة: ان دعوى وجود التهافت بين القاعدة والاستصحاب مخدوشة.

فان قلت كما ذكر المحقق العراقي ( نهاية الأفكار ج٤): نعلم إجمالًا بكذب احدهما إما النافي للظهر أو المثبت لها فكيف يجريان معا؟

قلنا: ان العلم بكذب احد الأصلين لا يمنع من شمول دليلهما لهما مالم يؤد للترخيص في المخالفة العملية القطعية. فكل يشمله دليله مادام لكل واحد منهما اثر مختلف عن الآخر.

وبعبارة أخرى: التفكيك بين المتلازمين واقعا في الظاهر غير عزيز كمن توضأ بمائع غفلة ثم شك انه مضاف او مطلق فنقول ان استصحاب بقاء الحدث جار في حقه واستصحاب الطهارة جار في حقه أيضًا. فهذا سيأتي الكلام عنه..

### 083

ذكرنا انه بناءً على جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الظهر فانه لا مانع من الجمع بين جريان قاعدة التجاوز في صلاة الظهر لإثبات صحة صلاة العصر بوجدانها لشرطها وهو سبق الظهر وبين جريان الاستصحاب في صلاة الظهر اي استصحاب عدم الاتيان بالظهر لإثبات بقاء الوجوب النفسي لصلاة الظهر في الوقت المشترك

ان قلت: كما ذكر المحقق العراقي قده في ج4 ص 67 من نهاية الأفكار من اننا نعلم اجمالا بكذب احد الاصلين لان المكلف ان كان قد صلى الظهر واقعا اذن استصحاب عدم الاتيان بالظهر كاذب وان كان لم يصل الظهر واقعا اذن قاعدة التجاوز لإثبات اتصاف العصر بسبق الظهر كاذب فنعلم اجمالا بكذب احد الاصلين فكيف نجمع بينهما

قلت : (هو اجاب ) صحيح ان هناك تلازما واقعيا بين كون العصر واجدة لشرطها وهو سبق الظهر وبين وجود الظهر، وبين وجود الظهر وبين اتصاف العصر بسبق الظهر، ولكن التفكيك بين المتلازمين واقعا في مرحلة الظاهر غير عزيز، لان دليل الاصل العملي يدل على جريان الاصل العملي لا بلحاظ لوازمه وانما بلحاظ انه وظيفة عملية، فما دام المنظور في الاصل العملي انه وظيفة عملية في ظرف الشك في الواقع شمله دليله وان علم اجمالا بكذبه لانه ليس حجة في لوازمه ومثبتاته، فدليل قاعدة التجاوز يشملها ما دام لها اثر عملي وهو عدم اعادة العصر ودليل استصحاب عدم الاتيان بالظهر يشمله في هذا المورد مادام له اثر عملي وهو الاتيان بالظهر بعد الفراغ من العصر وان علم اجمالا ان احدهما كاذب اذ المنظور في الاصل العملي هو الوظيفة العملية لا اثبات الواقع كي يكون العلم الاجمالي بكذب احدهما مضرا بالتمسك بدليله ما دام كل من الاصلين ليس حجة في لوازمه،

وهذا نظير من توضأ بمائع مردد بين البول والماء فان هذا المائع لا نستطيع ان نثبت حقيقته اذ اصالة الطهارة لا تثبت انه ماء و استصحاب الطهارة لم تعلم حالته السابقة اذ نحتمل انه بول، و استصحاب عدم كونه بولا لا يثبت انه ماء لان حصول الطهارة فرع كونه ماءا وليس فرع عدم كونه بولا، فنحن اذا اردنا ان نثبت ان هذا المكلف صار على وضوء لابد ان نثبت ان هذا ماء ولا مثبت ان هذا ماء، فح يجري استصحاب بقاء الحدث اذ لم نحرز ان هذا المائع ماء كي يترتب عليه الوضوء وارتفاع الحدث ونجري استصحاب طهارة الاعضاء اذ لم نحرز انه بول كي تترتب عليه نجاسة الاعضاء فيجري استصحاب بقاء الحدث و استصحاب طهارة الاعضاء مع علمنا ان احدهما كاذب لان هذا المائع ان كان بولا واقعا فقد تنجست الاعضاء ولم يحصل وضوء وان كان ماء واقعا فقد حصل وضوء وطهارة خبثية اذن نقول لم يحصل وضوء وحصلت طهارة خبثية فالجمع بينهما نعلم ان احدهما كذب لا محالة، مع ذلك يجري الاستصحابان معا : استصحاب الطهارة الخبثية و استصحاب الحدث لأن دليل الاصل انما يتكفل للوظيفة العملية من دون تعرض له للواقع لعدم حجية مثبتاته ولوازمه

هذا تمام الكلام في بيان ادلة من انكر جريان قاعدة التجاوز

الاتجاه الثاني

وهو القائل بجريان قاعدة التجاوز وانها تثبت وجود الظهر في حد ذاتها

فقد استدل عليه بوجوه ثلاثة

1- ما ذكره المحقق النائيني قده في كتاب الصلاة : ان قاعدة التجاوز امارة وهي حجة في لوازمها لأن كل مركب يحتاج لإرادة تنبعث منها ارادات جزئية بعدد اجزائه وشرائطه، فمن اراد ان يصلي او من اراد ان يأتي بالذكر الفلاني فكما له ارادة اجمالية نحو المركب فان من هذه الارادة الاجمالية تنبعث ارادات جزئية بكل جزء من اجزائه وشرط من شرائطه وهذه طبيعة الانسان ، وظاهر حاله انه لا يتجاوز المركب حتى يتمه كل في مورده بمقتضى انبثاق الارادة الجزئية من الارادة الاجمالية، ودليل قاعدة التجاوز في قوله يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء امضاء لهذه الامارية العقلائية، فاذا كانت قاعدة التجاوز امارة كانت حجة في لوازمها، وفي المقام نقول من تلبس بالعصر وشك انه اتى بالظهر ام لا فقد شك في شرط من شروط العصر ، ومقتضى امارية قاعدة التجاوز انه حقق شرط العصر بإتيان الظهر، فقاعدة التجاوز تثبت وجود الظهر لا مجرد صحة صلاة العصر

ويلاحظ عليه لو سلمنا امارية قاعدة التجاوز فان نكتة هذه الامارة لا تشمل المقام لان نكتة الامارية هي ما ليس له ارادة مستقلة بل ارادته ارادة تبعية منبثقة عن ارادة اجمالية، فاذا كان هناك مركب من اجزاء صح ان يقال من اراد المركب اراد اجزاءه، لأن ارادة كل جزء تابعة لإرادة المركب، وليست ارادة مستقلة اما لو فرضنا ان العمل المشكوك مشروط بشرط مستقل اي بشرط ذي ارادة مستقلة فلا تشمله هذه النكتة وهي ان ارادته منبثقة من ارادة المشروط او المركب

ففي المقام يقال ليس كل مكلف لا يريد الظهر الا اذا اراد العصر فان الظهر وان كانت شرطا لصحة العصر لكن ارادة الظهر ليست تابعة لإرادة العصر ومنبثقة عنها كي يقال من اراد العصر اراد الظهر

اذن النكتة في امارية قاعدة التجاوز وهي من اراد المركب اراد اجزاءه وشرائطه لا تمتد لشرط ذي ارادة مستقلة [[51]](#footnote-52)

وهذا الامر لا يختص بسبق الظهر بل يأتي حتى في الشك في الوضوء كما لو شك اثناء الصلاة انه توضأ ام لا فان ارادة الوضوء ليست ارادة تابعة لإرادة الصلاة بل كثير من المكلفين يريد الوضوء وان لم يرد الصلاة لترتيب آثار اخرى على الوضوء

اذن لا تجري قاعدة التجاوز لإثبات الوضوء لمن شك فيه وهو في الصلاة

بل لازم هذا الاشكال الذي ذكرناه مشكلة اعظم وهي عدم جريان قاعدة الفراغ بعد الفراغ من العمل بنفس النكتة فلو فرغ المكلف من صلاة العصر ثم شك هل اتى بالظهر ام لا لم تجر قاعدة الفراغ بناءً على ان قاعدة الفراغ امارة لان نكتة أماريتها وهي ان المكلف لا يفرغ من العمل حتى يأتي بشرائطه لا تمتد لشرائط ذي ارادة مستقلة فلا تجري قاعدة الفراغ

نعم لو بنيتم على ان قاعدة الفراغ اصل تعبدي موضوعه المضي وقد تحقق موضوعه تم المطلب اما بناءً على انها امارة من سنخ امارية قاعدة التجاوز فان النكتة ليست واسعة لمثل هذا الفرض

هذا بالنسبة للوجه الاول وهو جريان امارية قاعدة التجاوز لإثبات وجود الظهر

الوجه الثاني

سلمنا ان قاعدة التجاوز ليست امارة بل هي اصل محرز لان لسانها لسان التعبد بالوجود قال لا يدري ركع ام لا قال بلى قد ركع ، فبما ان لسان دليل قاعدة التجاوز لسان التعبد بالوجود فمقتضى التعبد بالوجود ترتيب جميع اثار الوجود فاذا تعبدنا الشارع بآثار صلاة الظهر ترتبت جميع آثارها ومنها الامر النفسي بصلاة الظهر وكذلك الامر في الوضوء

ولكن اجيب عن ذلك

بانها وان كانت اصلا محرزا لكنها انما تجري بمناط التجاوز فلابد من تحقق التجاوز الشرعي له والمحل الشرعي انما يتصور في الظهر بما هي شرط للعصر والا بما هي في حد ذاتها ليس لها محل شرعي

فكون قاعدة التجاوز اصلا محرزا يثبت وجود الظهر كشرط في العصر ولا يثبت وجودها في حد ذاته لان مناط قاعدة التجاوز وهو تجاوز المحل الشرعي انما يصدق على الظهر بما هي شرط للعصر فقاعدة التجاوز تثبت ان العصر وجدت شرطها وهي صحيحة لكنها لا تثبت ان الظهر وجدت في حد ذاتها لانها ليس لها محل شرعي بالنسبة الى العصر

الوجه الثالث

ما ذكره المحقق العراقي قده من انه سلمنا ان قاعدة التجاوز ليست امارة وليست اصلا محرزا ولكن يكفي في الاثر انه اصل عملي اذ اي فرق بينها وبين اصالة الطهارة وانتم ترتبون على اصالة الطهارة كل الاثار فلو توضأ بماء مشكوك الطهارة قلتم اصالة الطهارة في الماء تثبت انه على وضوء وتثبت جواز شربه وتثبت جواز بيعه وووو كل ذلك ترتبونه على اصالة الطهارة فهل تقصر قاعدة التجاوز عن قاعدة الطهارة حتى لا يترتب على قاعدة التجاوز سوى تصحيح بينما يترتب على قاعدة الطهارة كل هذه الاثار

ويلاحظ على ما افيد

ان مقتضى كون قاعدة التجاوز اصلا عمليا عدم حجيته في مثبتاته فاثباته صحة العصر لا يعني ثبوت لازمه وهو اصل وجود الظهر وقياسها على قاعدة الطهارة مع الفارق فان سائر الاثار التي ترتبت على اصالة الطهارة اثار شرعية لنفس الطهارة ومن الواضح ان اثبات الموضوع اثبات لآثاره الشرعية بينما وجود الظهر في حد ذاتها ليس اثرا شرعيا لصحة العصر حتى اذا اثبتنا صحة العصر بقاعدة التجاوز ثبت وجود الظهر

فاذا لم يتحقق ضابط التجاوز بالنسبة للظهر في حد ذاتها لم تجر قاعدة التجاوز لاثبات وجود الظهر في حد ذاته واثباتها صحة العصر لا يثبته لانه اصل مثبت ولا يقاس باصالة الطهارة

هذا تمام الكلام في الوجوه التي تمسك بها لاثبات وجود الظهر في حد ذاتها بجريان قاعدة التجاوز في صلاة العصر

### وهل هذه النكات التي ذكرناها جارية عند الشك في الوضوء كما لو كان اثناء الصلاة وشك هل توضأ ام لا

فهنا نذكر عدة محتملات يتبين بها المناقشة في باب الشك في الظهر وباب الشك في الوضوء

المحتمل الاول :

ان الشرط في صحة الصلاة هو التقيد بالوضوء التقيد بسبق الظهر فح لا تجري قاعدة التجاوز لان التقيد كما ذكرنا شرط مقارن فلا يتحقق بالنسبة اليه تجاوز المحل ولذلك قلنا لا تجري قاعدة التجاوز لا بالنسبة لسبق الظهر ولا بالنسبة للوضوء لاننا ذكرنا ان الشرط هو التقيد فلم يتحقق تجاوز محله

المحتمل الثاني

ان يكون الشرط في صحة هو الطهارة المسببة عن الوضوء والطهارة شرط مقارن لا متقدما كي يتصور تجاوز محله كي تجري فيه قاعدة التجاوز

ان قلت

بما ان الطهارة مسببة عن الوضوء وهو الغسلتان والمسحتان فان لم يتحقق تجاوز في المسبب فقد تحقق تجاوز في السبب وهو نفس الوضوء لانه بدخوله في الصلاة تجاوز المحل للوضوء لان الوضوء كفعل محله قبل الصلاة فمتى تلبس بالصلاة فقد تجاوز محل الوضوء فلا معنى لإجراء استصحاب عدم الامتثال في الصلاة التي دخل فيها لان هذا الاستصحاب اصل مسببي ونتيجة الشك في انه توضأ قبل الصلاة ام لا ، فلنذهب الى الاصل السببي وهو ان هذا الوضوء كفعل من افعاله قد تجاوز محله اذ ان محل فعل الوضوء قبل الشروع في الصلاة وبالشروع قد تجاوز المحل فاذا اجرى قاعدة التجاوز في الوضوء لم تصل النوبة للأصل المسببي

قلت

بما ان فعل الوضوء من غسلتين ومسحتين ليس شرطا شرعيا للصلاة فليس له محل شرعي للصلاة نعم ايقاعه قبل الصلاة واجب عقلي لا شرعي لتحقيق الشرط، فاذا دخل الصلاة فقد تجاوز المحل العقلي للوضوء لا المحل الشرعي للشرط كي تجري فيه قاعدة التجاوز نعم لو بنينا ان قاعدة التجاوز تشمل المحل العقلي لتم المطلب

### 084

المحتمل الثالث:

ان شرط صحة الصلاة هو بقاء الوضوء، بلحاظ ان للوضوء بقاءً اعتباريا (كما هو ظاهر صحيح زرارة): فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم، قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين بالشك .

حيث ان المستفاد منها ان للوضوء بقاءً اعتباريا وان كان الشرط ذات الغسلتين والمسحتين الا ان ما هو الدخيل في صحة الصلاة البقاء الاعتباري لهذه الافعال.

وحينئذ يرد على هذا المحتمل ما ورد على المحتمل السابق من ان مقتضاه ان يكون الشرط مقارنا لا متقدما كي يتصور فيه تجاوز المحل.

المحتمل الرابع:

ان الشرط نفس الوضوء السابق مع عدم تخلل ناقض وحينئذ يكون المقام من الشرط المتقدم حيث انه اذا كان الشرط هو نفس الفعل لا الطهارة المسببة ولا بقاؤه الاعتباري ومن الواضح ان نفس الفعل لا يعقل ان يكون شرطا مقارنا او متأخرا فلامحالة هو من قبيل الشرط المتقدم ومقتضى ذلك ان محله قبل المشروط الا وهو الصلاة.

فهل يكون حينئذ مجرى لقاعدة التجاوز عند الشك فيه؟

وظاهر كلمات السيد الامام قده ص 434 من كتاب الخلل ان مجرد كونه شرطا متقدما لا يعني جريان قاعدة التجاوز اذ لابد من البحث في انه هل هو شرط لطبيعي الصلاة ام هو شرط لمجموع الاجزاء ام هو شرط لكل جزء على نحو العموم الاستغراقي؟

فان كان شرطاً للطبيعي المسمى بالصلاة صدق التجاوز بمجرد التلبس بالطبيعي حيث لوحظ الطبيعي امرا بسيطا منوطا بهذا الشرط.

وان كان شرطا للمجموع اي لوحظت الصلاة مركبا مجموعيا لم تجر قاعدة التجاوز لعدم تجاوز المحل بلحاظ هذا المجموع، ومقتضاه العدول بهذه الصلاة للظهر.

وان كان شرطا على نحو العموم الاستغراقي انفتح باب الاقحام، بان يقال ان ما مضى من الاجزاء قبل الشك مجرى لقاعدة التجاوز بلحاظ ان كل جزء له شرط مستقل وهو سبق الوضوء وقد ثبت هذا الشرط بقاعدة التجاوز.

واما بالنسبة للاجزاء الباقية فحيث لم يتحقق التجاوز فلابد من مراعاة الترتيب بينها وبين صلاة الظهر ومقتضى مراعاة الترتيب هو اقحام صلاة الظهر بين الاجزاء الماضية والاجزاء الباقية.

بينما هذا المحتمل لا ياتي بناءً على الاول والثاني اذ لوحظ في الاول انه عنوان بسيط ولوحظ في الثاني العموم المجموعي الذي لا يقبل التفكيك فانه خلف لحاظه على نحو المجموعية.

كما افاد المحقق العراقي قده نفس هذه النكتة كما في نهاية الافكار ج4 قسم القواعد الفقهية ص68، حيث ذكر قده امورا:

الاول:

قال: ولكن التحقيق في المقام هو المنع عن جريان القاعدة في الشرط عند الشك فيه اثناء المشروط، اما في مثال الظهر والعصر الذي هو محل كلامنا فلظهور ادلة تشريع العدول من العصر الى الظهر ان لم يأت بها في ان شرطية سبق الظهر ملحوظة بالنسبة الى جميع اجزاء الصلاة على نحو العموم الاستغراقي بحيث يكون كل جزء مشروطا مستقلا بسبق الظهر فان هذا هو معنى العدول من العصر الى الظهر عند الالتفات اليها والا لو كان المجموع هو المشروط للزم الاستئناف لا العدول، لا انه اعتبر العصر امرا وحدانيا مشروطا بشرط واحد. وحيث ان المناط في قاعدة التجاوز صدق تجاوز المحل لم تنطبق الا على الجزء المدخول فيه لا الاجزاء الباقية،

فنتيجة اخبار العدول هو عدم الغاء الشك في الشرط بمجرد الدخول بالمشروط فلا محيص من العدول الى الظهر ثم الاتيان بالعصر.

الامر الثاني:

ان قلت: مع كون قاعدة التجاوز حاكمة على الاستصحاب اي استصحاب عدم الاتيان بالظهر فلا مورد لتطبيق كبرى جواز العدول لان تطبيق هذه الكبرى فرع عدم الاتيان بالظهر ولا مثبت له الا الاستصحاب، والمفروض ان القاعدة مقدمة على الاستصحاب حكومة او تخصيصا.

قلت:

ان عدم جريان قاعدة التجاوز في المورد ليس ناشئا عن ممانعة الاستصحاب كي يقال بحكومتها عليه وانما لقصورها في نفسها بلحاظ ان شرطها هو التجاوز عن المحل وهو مما لا يصدق بالنسبة للاجزاء الباقية. كما كشف عن ذلك ادلة اخبار العدول حيث افادت ان لكل جزء شرطية مستقلة بسبق الظهر.

وبالتالي فلا مجرى لها وان لم يكن هناك استصحاب اصلا ولا امر فعلي بالعدول اذ القصور فيها لا في ممانعة الاستصحاب لها ولذا تشمل اخبار العدول هذا المقام بمجرد الشك بلا حاجة لإجراء الاستصحاب لأن المكلف حيث تيقن بانه مأمور بالظهر ولم يحرز سقوط امرها فان مقتضى قاعدة الاشتغال العدول بالعصر الى الظهر وان لم يجر الاستصحاب في حقه.

الامر الثالث:

لو قيل بالمعارضة بين دليل قاعدة التجاوز و دليل العدول بدعوى انه لو جرت قاعدة التجاوز في المقام لم هناك شك في الشرط حتى تشمله اخبار العدول بل هي واردة عليه رافعة لموضوعه .

ويمكن ان يدعى العكس: بان قاعدة التجاوز انما تجري اذا صدق التجاوز عن المحل واخبار العدول كشفت عن عدم تجاوز المحل فكل منهما باطلاقه صالح لرفع موضوع الاخر او فعلية كل منهما منوطة بعدم فعلية الاخر وهذا يعني تعارض الاطلاقين في هذا المورد الصالح لاندراجه تحت كل منهما.

الامر الرابع:

مع عدم المرجح لاحد الدليلين فان كون المورد مصداقا لموضوع قاعدة التجاوز مشكوك للشك في تحقق مناطها وهو تجاوز المحل فلا مجرى لها فينتهي الامر الى اصالة عدم الاتيان بالظهر اذ لا مانع من الاستصحاب الا حكومة القاعدة فاذا ارتفعت جرى الاستصحاب ولابد في مقام اسقاط التكليف حينئذ من العدول الى الظهر ولو برجاء الواقع اذ من المحتمل انه لم يأت بالظهر ثم الاتيان بصلاة العصر.

هذا تمام كلامه زيد في علو مقامه.

وقد اورد على كلامه قده كما في كتاب قاعدة الفراغ والتجاوز:

اولا:

ان اخبار العدول انما هي في مقام التسهيل في تفريغ ذمة المكلف من الظهر المأمور بها المشكوك اداؤها فيقال يكتفى في سقوط الامر بها الاتيان برباعية بقصد الظهر ولو في بعضها حيث ان المكلف قصد العصر في بعضها الاخر وهذا نوع تسهيل على المكلف حيث لم يؤمر بالاستئناف واكتفي بالعدول فليست هي في مقام بيان حدود شرائط العصر كي يستفاد منها ان سبق الظهر شرط لكل جزء على نحو العموم الاستغراقي او على نحو العموم المجموعي او على نحو الطبيعي.

ولكن قد يقال:

انه لو كان مفادها هو الترخيص في العدول لقلنا ان لسانها لسان التسهيل والتوسعة في الامتثال الا ان مفادها هو الارشاد الى ان ما دخل فيه لا يصح الا ظهرا وان وظيفته المتعينة هو جعله ظهرا، وبالتالي فاستفادة كونها في مقام التسهيل وتوسعة الامتثال غير واضحة.

فان انعقد لها مدلول التزامي عرفي وهو ان سبق الظهر ليس من قبيل شرط الطبيعي او المجموع بل هو شرط على نحو العموم الاستغراقي فهو مناط الاستدلال لدى العراقي والا فيكفي في التشكيك في ثبوت هذا المفاد عدم احراز كونها في مقام البيان من هذه الجهة سواء ثبت انها في مقام التسهيل وتوسعة الامتثال ام لا.

واشكل ثانيا:

ان الشرط ان كان هو التقيد بسبق الظهر فلا مورد للقاعدة، لان التقيد شرط مقارن وان كان الشرط هو وجود الظهر على نحو الشرط المتقدم فلا وجه لهذا التفصيل في كلام العلمين السيد الامام والمحقق العراقي بين ان يكون شرطا للطبيعي او شرطا للمجموع او شرطا للجميع فانه متى كان من قبيل الشرط المتقدم اي انه في ظرفه شرط فحتى لو كان شرطا لكل جزء على نحو العموم الاستغراقي فقد مضى محله بالنسبة الى كل جزء سواء كان من الاجزاء الماضية او الباقية.

وبالتالي يصدق تجاوز المحل الذي هو مناط جريان قاعدة التجاوز خصوصا على المبنى المعروف من الارتباطية من كون الصلاة على نحو الواجب الارتباطي بحيث يكون كل جزء مشروطا بسائر الاجزاء كما هو مشروط بالوضوء وسبق الظهر ونحو ذلك.

وهذا الاشكال متين

وثالثا:

لا يتصور تعارض بين دليل الحكم الظاهري ودليل الحكم الواقعي فان قاعدة التجاوز حكم ظاهري بينما دليل اخبار العدول مفاده حكم واقعي ولذلك لايتنقح فعلية مفاده ظاهرا الا ببركة استصحاب عدم الاتيان بالظهر لابمجرد الشك.

نعم لو ان المكلف التفت اثناء صلاة العصر للشك في الظهر فأجرى قاعدة التجاوز في الاجزاء الباقية اذ لاوجه لاشتراط الترتيب في الاجزاء الماضية حيث ان شرطية الترتيب امر ذكري فهو مرتفع واقعا بالنسبة للاجزاء الماضية وانما يتصور لها محل بالنسبة للاجزاء الباقية فاجراها في الاجزاء الباقية ثم انكشف له بعد الصلاة انه لم يأت بالظهر صحت واقعا لا ظاهرا لان موضوع لا تعاد الخلل بالسنة عن عذر والاتكاء على قاعدة التجاوز محقق للعذر. واما تصور التعارض بين دليل قاعدة التجاوز ودليل اخبار العدول فهو مما لا وجه له.

ورابعا:

ان دليل اناطة جواز العدول بعدم جريان القاعدة وبالعكس دعوى الدور المحال، اذ لا يعقل ثبوتا توقف فعلية كل من الحكمين على عدم الاخر، وحينئذ فلابد من دفع هذه المشكلة ولا يجدي دعوى عدم وقوع الدور في دفع المشكلة.

ولعل مقصوده من هذا الاشكال ان عدم معقولية التوقف من الجانبين لكونه دورا محالا منبه على ان المتوقف عليه في احدهما هو العدم الفعلي للاخر بينما المتوقف عليه في الاخر هو العدم اللولائي بان يدعى ان فعلية قاعدة التجاوز متوقفة على عدم شمول اخبار العدول للمورد فعلا بينما شمول اخبار العدول للمورد متوقفة على عدم جريان قاعدة التجاوز في نفسها اي عدمها لولا الاخر لا العدم الفعلي المتوقف على الاول كي يلزم من ذلك الدور، فكانه يريد ان يقول له لامجال لدعوى التعارض في المقام لانها انما تتصور بناءً على دعوى امر محال ومتى ما افترضت امرا محالا كان المناسب صناعيا ان يكون منبها على عدم وروده لا ان يكون مصداقا لتعارض الدليلين.

ولكن يلاحظ عليه:

ان ظاهر عبارة نهاية الافكار انه مجرد فرض حيث قال وعلى فرض المعارضة بين القاعدة ودليل تشريع العدول في مقام التطبيق لإناطة جواز العدول على عدم جريان القاعدة وبالعكس فنقول كذا.... !

وبالتالي فالفرض نفسه مستبطن لملاحظة الدليلين في نفسهما بما هما بيان لحكم شرعي مع غمض النظر عن كون مفاد احدهما حكما ظاهريا ومفاد الاخر حكما واقعيا حيث ان المفروضين تعارض هذين الاطلاقين كدليلين على الحكم الشرعي بلحاظ شمول اطلاق كل منهما لمورد الشك في الظهر.

كما ان احتمال اناطة فعلية اطلاق كل منهما على العدم الفعلي للاخر في مرحلة الاثبات محتمل فبما انه محتمل فهو محقق لتعارض الدليلين وحيث لامرجح لاحدهما كان المرجع هو الاصل العملي اي استصحاب عدم الاتيان بالظهر لتنقيح العدول.

وخامسا اشكل وقال:

ان مقتضى تعارضهما هو الرجوع لاستصحاب عدم الامتثال واستئناف الصلاة لا العدول اذ لعل الوظيفة هي قاعدة التجاوز ومقتضاها عدم شرعية العدول فكيف يقال عند تعارضهما وعدم المرجح يصار الى العدول؟ بينما على فرض ان وظيفته هي التجاوز فلا مشروعية للعدول.

ولكن ما افيد اخيرا محل تامل ظاهر، حيث ان قاعدة التجاوز حكم ظاهري فالمدار في تنقيح مؤدى الاصل العملي على محتمل الواقعي وهو في المقام واقعا اما آت بالظهر او ليس بآت، ففي فرض عدم اتيانه بالظهر واقعا لو عدل بهذه الصلاة الى الظهر لكان امتثالا للأمر الفعلي في حقه واحتمال ان وظيفته قاعدة التجاوز ظاهرا لا تنافي ان ما اتى به ظهر واقعا وكان في الواقع لم يأت بالظهر سقط الامر عنه ولا حاجة للاستئناف.

هذا تمام الكلام في المقام

### 085

وصل الكلام الى الجهة الاخيرة من البحث في هذا الفرع وهو انه اذا قلنا بان شرط الترتيب وهو سبق الظهر على العصر على نحو العموم الاستغراقي الذي ينحل الى شرطيات عديدة بعدد اجزاء العصر بحيث يكون كل جزء من العصر مشروطا بسبق الظهر فحينئذ اذا التفت المكلف اثناء العصر الى انه هل اتى بالظهر ام لا فبالنسبة للاجزاء الماضية لا وجه لتداركها اما لان شرطية الترتيب ساقطة في فرض النسيان بمقتضى حديث لا تعاد او لأنها وان كانت معتبرة واقعا الا ان قاعدة التجاوز تثبت واجدية صلاة العصر لها بقوله في روايات التجاوز بلى قد ركعت.

واما بالنسبة للاجزاء الباقية التي لم يدخل فيها بعد فما هو الطريق لاحراز وجدان الاجزاء الباقية لشرطية الترتيب وهو سبق الظهر على العصر؟

فهنا افاد المحقق العراقي قده لا في هذا البحث بل في فروع العلم الاجمالي كما افاد السيد الامام قده في هذا البحث في كتاب الخلل ص 425 انه قد يقال من اجل التحفظ على شرطية الترتيب في الاجزاء الباقية ان المكلف يقحم صلاة الظهر في صلاة العصر، فلو فرضنا انه بعد ان صلى ركعتين من هذه الصلاة المعنونة بالعصر شك في الظهر ، فيشرع من جديد في صلاة الظهر فيتمها ثم يرجع لصلاة العصر فيكملها فيكون قد احرز الترتيب بين الفريضتين، اما بالنسبة للاجزاء الاولى فبقاعدة التجاوز.

واما بالنسبة للاجزاء الباقية فبإقحام الظهر في وسط العصر، بحيث سبق اجزاء الظهر على الاجزاء الباقية من العصر، وذلك بمقتضى اطلاقات المادة، فان كل امر بأي فريضة مكون من هيئة وهو الامر ومادة وهي الفريضة المأمور بها، وحيث لم تقيد المادة وهي الفريضة بعدم اقحام فريضة اخرى فيها فمقتضى الاطلاق هو جواز الاقحام، بل قد يتعين عقلا حفاظا على شرطية الترتيب وعلى فرض عدم تمامية الاطلاق فمقتضى البراءة هو عدم المانعية اذ لو شككنا في ان اقحام فريضة في اخرى مانع من صحتها اجرينا البراءة عن المانعية.

بل قد يقال ان الدليل قام على جواز اقحام فريضة في اخرى، لامجرد انه مقتضى الاطلاق او مقتضى الاصل العملي وذلك لوجود بعض الروايات في التداخل بين صلاة الايات وصلاة الفريضة:

منها ما في (باب 6 من ابواب صلاة الكسوف والايات ح 2) عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: جُعِلْتُ فِدَاكَ رُبَّمَا ابْتُلِينَا بِالْكُسُوفِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ قَبْلَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ، فَإِنْ صَلَّيْنَا الْكُسُوفَ خَشِينَا أَنْ تَفُوتَنَا الْفَرِيضَةُ، فَقَالَ: إِذَا خَشِيتَ ذَلِكَ فَاقْطَعْ صَلَاتَكَ وَاقْضِ فَرِيضَتَكَ ثُمَّ عُدْ فِيهَا، قُلْتُ: فَإِذَا كَانَ الْكُسُوفُ آخِرَ اللَّيْلِ فَصَلَّيْنَا صَلَاةَ الْكُسُوفِ فَاتَتْنَا صَلَاةُ اللَّيْلِ فَبِأَيَّتِهِمَا نَبْدَأُ فَقَالَ صَلِّ صَلَاةَ الْكُسُوفِ وَ اقْضِ صَلَاةَ اللَّيْلِ حِينَ تُصْبِحُ.

وكذلك ح 4 من هذا الباب ايضا:

مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ بُرَيْدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالا إِذَا وَقَعَ‏ الْكُسُوفُ‏ أَوْ بَعْضُ‏ هَذِهِ الْآيَاتِ صَلِّهَا مَا لَمْ تَتَخَوَّفْ أَنْ يَذْهَبَ وَقْتُ الْفَرِيضَةِ فَإِنْ تَخَوَّفْتَ فَابْدَأْ بِالْفَرِيضَةِ وَ اقْطَعْ مَا كُنْتَ فِيهِ مِنْ صَلَاةِ الْكُسُوفِ فَإِذَا فَرَغْتَ مِنَ الْفَرِيضَةِ فَارْجِعْ إِلَى حَيْثُ كُنْتَ قَطَعْتَ وَ احْتَسِبْ بِمَا مَضَى.

الا ان يقال مضافا الى ان موردها هو خوف فوت الفريضة لا في حال الاختيار كما لو تذكر فريضة وهو في فريضة والوقت واسع فانه لا يحرز شمول هذه الروايات لمثل ذلك ان موردها هو اقحام الفريضة في صلاة الآيات لا اقحام صلاة الآيات في الفريضة ومن المحتمل ان للفريضة اليومية خصوصية بحيث لا يقحم فيها غيرها.

وهنا عدة اشكالات تعرض لها السيد الامام قده على مبنى اقحام صلاة الظهر في صلاة العصر بعد المفروغية عن وجود اطلاق:

الاشكال الاول:

ان الاتيان بصلاة ضمن صلاة زيادة خصوصا في الاركان حيث تشتمل المقحمة على الركوع والسجود فالإتيان بها ضمن الاولى زيادة عمدية في الاولى.

والجواب عنه:

بناءً على ان الزيادة عنوان انطباقي لا يتأثر بقصد الخلاف يتم ما ذكر فان مجرد تكرار الركوع بقصد الركوع زيادة في الفريضة، واما اذا قلنا بان الزيادة عنوان قصدي اي ان يقصد بالركوع انه من هذه الصلاة او ان هذه الصلاة ظرف له شرعا فهنا يصدق انه زاد في صلاته.

واما اذا قصد بالركوع انه ركوع صلاة اخرى لم يصدق عليه انه زاد في صلاته وان اقحم فيها ولكن ما زاد فيها، وكذلك اذا قلنا انه عنوان انطباقي لكن يضر به قصد الخلاف فلو اتى بالركوع لا بقصد الجزئية ولكن لم يقصد به الخلاف فربما يقال بالزيادة في الفريضة اما اذا قصد بالركوع ركوع صلاة اخرى لم ينطبق عليه عنوان الزيادة حتى بناءً على ان الزيادة عنوان انطباقي.

ان قلت:

ورد عن القاسم بن عروة لا تقرا في الصلاة بشيء من العزائم فان السجود زيادة في المكتوبة، وظاهره ان الاتيان بسجدة التلاوة زيادة مع انه لم يقصد بها انها من الصلاة وانما قصد بها امر اجنبي ومع ذلك قال ع انها زيادة فكذلك اقحام فريضة في فريضة.

قلت:

ان هذا تعبد وليس على وفق القاعدة مضافا الى انه حيث ان السجدة تابعة للسورة التي قرأها اذ لم يأت بالسجدة اقتراحا وانما لانه اختار سورة العزائم في الصلاة فصدق على انها زيادة اي اتى بسورة ذي اثر زائد يختلف عن بقية السور فصدق الزيادة هنا لكونها متعلقات ما هو جزء فلا يشمل مثل اقحام فريضة مستقلة في الفريضة التي بيده.

الاشكال الثاني:

ان الروايات الآمرة بالعدول من العصر الى الظهر دالة على جواز الاقحام اذ لو كان يجوز له الاقحام لما امره بالعدول الى السابقة بل له طريق اسهل وهو ان يقحم السابقة في اللاحقة ثم يعود اليها فلماذا امره بالعدول؟

والجواب عنه:

اذا كان ظاهر ادلة الامر بالعدول هو الوجوب التعييني تم الاشكال او كان ظاهرها الارشاد الى الوظيفة اي ان وظيفتك في هذا الفرض هو العدول فيتم الاشكال ، اما مجرد الامر بالعدول حتى لو كان تكليفيا ما لم يكن تعيينيا او كان ارشادا الى المصحح اي ان المصحح لصلاتك ان تعدل فلا ينفي وجود مصحح اخر كالإقحام مثلا.

ولكن ما افيد خلاف الظاهر.

الاشكال الثالث:

ان الاقحام ماح لصورة الصلاة، ومحو صورة الصلاة مفسد لها.

والجواب عنه واضح فان محو صورة الصلاة هو بادخال ما هو اجنبي عن الصلاة وما هو ليس من سنخها، واما اقحام صلاة في صلاة فان الصورة الصلاتية تبقى محفوظة.

الاشكال الرابع:

ان هذا مناف للمرتكز المتشرعي فان تردد المرتكز المتشرعي في مشروعية الاقحام مانع من احراز الاطلاق لو فرضنا ان هناك اطلاقا في الادلة ، كما انه مانع من احراز اطلاق ادلة البراءة لمثل ذلك.

الاشكال الخامس:

قال في ص 426:

ورد في رواية حريز بناءً على تمامية سندها (من مستطرفات السرائر) : (فَإِنْ شَكَّ فِي الظُّهْرِ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ قَضَاهَا وَ إِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ بَعْدَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ فَقَدْ مَضَتْ إِلَّا أَنْ يَسْتَيْقِنَ لِأَنَّ الْعَصْرَ حَائِلٌ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الظُّهْرِ فَلَا يَدَعُ الْحَائِلَ لِمَا كَانَ مِنَ الشَّكِّ إِلَّا بِيَقِينٍ «2».).

ثم ذكر السيد الامام في هذه الرواية احتمالات:

الاحتمال الاول:

ان يكون المراد ان حدث الشك قبل صلاة العصر قضاها، و ان حدث بعدها فقد مضت، و على ذلك لم يتعرض لحدوثه في الأثناء.

الاحتمال الثاني:

ان يكون المراد ان حدث قبل شروع الصلاة قضاها، و ان حدث بعد الشروع مضت، و هذا مخالف لما تقدم من لزوم العدول فان المتفاهم منه انه لا يعتنى بشكه و يصح ما اشتغل به عصرا و يتمها كذلك.

الاحتمال الثالث:

ان يكون المراد ان حدث بينه و بين إتمام الصلاة قضاها، أي ان حدث قبل تمامها، و في مقابله الحدوث بعدها،

و في هذا الفرض يمكن إجراء القاعدة المتقدمة أي العدول الى العصر، فالمخالف لها فرض واحد منها، مع احتمال ان يكون المراد بقوله مضت البناء على الإتيان بالظهر بما هي شرط في العصر وأوكل الحكم على القواعد، والأمر سهل بعد ضعف الرواية فالقاعدة متبعة.

### 086

ذكرنا ان من شك في صلاة الظهر فهنا صورتان

1- ما اذا كان الشك في الوقت المشترك وقد سبق البحث فيه مفصلا

2- ما اذا كان الوقت مختصا كما لو شك في الظهر في آخر وقت الصلاة بمقدار اربع ركعات فهنا فرضان

الفرض الاول:

ان يعلم بالإتيان بالعصر

وهذا الفرض ايضا له حالاتان: اذ تارة يشك في الظهر وقد فرغ من العصر وتارة يشك في الظهر وهو مشتغل بالعصر

الفرض الثاني:

ان يعلم بعدمها او يشك في اتيانها

والكلام فعلا في الفرض الاول في الحالة الاولى وهو من فرغ من العصر وقد بقي مقدار اربع ركعات من الوقت وشك هل اتى بالظهر ام لا

فهنا هل يمكن التامين في هذا المورد بقاعدة من القواعد ام لا؟

ذكر سيدنا الخوئي قده ان المسالة تبتني على ان آخر الوقت بمقدار اربع ركعات هل هو من الوقت المختص بالعصر فلا تصح فيه الظهر؟ او انه من الوقت المشترك و ان لزم الاتيان بالعصر فيه ان لم يكن اتى بها؟

فهنا مبنيان:

اما مبنى المشهور ومنهم سيد العروة والسيد البروجردي والشيخ الحائري ان آخر الوقت بمقدار اربع ركعات في الحضر مختص بالعصر بحيث لو اوقع الظهر فيه لم تصح اداءا، كما ان مقدار اربع ركعات من اول الوقت مختص بالظهر بحيث لو نسي المكلف فاتى بالعصر في هذا الوقت بقصد العصر لم تصح اداءً.

فعلى هذا المبنى تم كلام سيد العروة في المقام من ان هذا المكلف فرغ من العصر وشك هل اتى بالظهر ام لا ولم يبق من الوقت الا اربع ركعات والمفروض ان هذا الوقت خاص بالعصر فهذا شك بعد خروج الوقت فلا يعتنى به بمقتضى الصحيحة التي مرت علينا وهي قوله عليه السلام (فَإِنْ شَكَكْتَ بَعْدَ مَا خَرَجَ‏ وَقْتُ الْفَوْتِ فَقَدْ دَخَلَ‏ حَائِلٌ‏ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ مِنْ شَكٍّ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ فَإِنِ اسْتَيْقَنْتَ فَعَلَيْكَ أَنْ تُصَلِّيَهَا فِي أَيِّ حَالٍ كُنْتَ.) فلا يجب عليه القضاء.

بل لو شككنا –على مبنى السيد الخوئي- في وجوب القضاء جرت البراءة لان موضوع وجوب القضاء هو الفوت واستصحاب عدم الاتيان بصلاة الظهرالى هذا الوقت لا يثبت الفوت فتجري البراءة عن وجوب القضاء . هذا هو مبنى المشهور وقد بحثناه مفصلا في شرطية الوقت.

المبنى الثاني:

وهو مبنى سيدنا الخوئي وتلامذته كما ذهب اليه السيد الامام قده :

ان المقصود بالوقت المختص هو عدم المزاحمة اي ان آخر الوقت ان لم يصل العصر فلاتزاحم الظهر العصر لا ان الوقت مختص بها وكذلك الامر بالنسبة الى اول الوقت فاذا قلنا كما ذكره سيدنا الخوئي قده في ج 17 ص 117:

قال: ان المستفاد من الادلة ان كل جزء من الوقت من المبدا الى المنتهى صالح في حد ذاته لكل من الصلاتين وقابل لايقاع كل من الشريكتين اي الفريضتين غير ان مراعاة الترتيب تستدعي تقديم الظهر فلايجوز ايقاع العصر اول الوقت اختيارا،

بيان ذلك:

بعد ان اشترط المشرع الترتيب بين الظهر والعصر فقد قسم الوقت الى ثمان ركعات فاذا افترضنا ان الوقت ساعتين مثلا وافترضنا ان الثمان ركعات تستغرق عشرة دقائق فح الساعتان هي 120 دقيقة وهذه المئة والعشرين ودقيقة نقسمها الى عشرة فالجموع هو اثنا عشر، فنحن نقسم كل قطعة من هذه الاثني عشر الى 8 قطعات فمن الطبيعي ان تكون الاولى قبل الثانية فمقتضى اشتراط الترتيب ان تقع الاربع الاولى في اول عشر دقائق ومقتضى اشتراط الترتيب ان تقع الاربع الثانية في آخر خمس دقائق، فكون الثانية في آخر الوقت بمقدار اربع ركعات هو مقتضى اشتراط الترتيب لا لان الوقت مختص بالعصر.

وبالتالي فلو اوقع العصر في الوقت الاول كما لو اعتقد دخول الوقت وصلى الظهر ثم دخل في العصر وتبين ان الظهر وقعت قبل الوقت وان العصر وقعت في الوقت المختص صحت عصرا بمقتضى حديث لا تعاد وياتي بالظهر بعدها وكذلك في الاخير تصح بلاتعاد والا فلا.

اما لو كانت فارغة منه يعني ذمة المكلف فارغة من العصر للاتيان به قبل ذلك ولو نسيانا اتى بالعصر قبل الظهر المحكوم بالصحة لان شرطية الترتيب شرط ذكري فمقتضى لا تعاد هو ارتفاعه فلا مانع من الاتيان بالظهر في هذا الوقت اي مقدار اربع ركعات الاخيرة لما عرفت ان الوقت صالح لكل منهما.

اذن معنى الاختصاص هو عدم جواز مزاحمة الظهر للعصر في فرض عدم فراغ الذمة من العصر واما مع الفراغ فلاامربالظهر كي تقع المزاحمة فلامحذور في الاتيان بالظهر حينئذ فعلى هذا المبنى الثاني لو شك هل اتى بالظهر ام فمقتضى استصحاب عدم الاتيان بالظهر الاتيان به بل يكفي قاعدة الاشتغال في الاتيان به.

وكأن سيدنا الخوئي يقول ان هذا مقتضى القاعدة بلاحاجة الى دليل، اي ان آخر الوقت بمقدار اربع ركعات لاتزاحم الظهر العصر ؟ ولكن السؤال هو هل مقتضى القاعدة ام نحن بحاجة الى دليل خاص؟

ولكن يلاحظ على كلامه قده:

ان عدم المزاحمة اي ان الظهر لاتزاحم العصر بمقدار اربع ركعات في آخر الوقت ليس مقتضى شرطية الترتيب والا فليقدم الظهر وتكون العصر قضاءا فما هو المرجح لتقديم العصر على الظهر في هذا الوقت ما لم يكن هناك اختصاص مسبق؟ فنحتاج لضميمة الصحيحة التي قالت فان بقي كذا فليات بالعصر.

وقد ذكر السيد الامام قده في هذا المورد في كتاب الخلل في ص 427:

ان قلت:

ان كلامكم بحسب القيد جيد ولكن المستفاد من مجموع روايتين ان ضممنا احداهما الى الاخرى هو انه اذا شك في الظهر وقد بقي مقدار اربع ركعات فلايعتني بالشك حتى بناءً على عدم القول بالوقت المختص،

الرواية الاولى هي صحيح زرارة التي مرت علينا:

(وَ مَتَى اسْتَيْقَنْتَ أَوْ شَكَكْتَ فِي وَقْتِهَا أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّهَا أَوْ فِي وَقْتِ فَوْتِهَا أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّهَا صَلَّيْتَهَا فَإِنْ شَكَكْتَ بَعْدَ مَا خَرَجَ‏ وَقْتُ الْفَوْتِ وقَدْ دَخَلَ‏ حَائِلٌ‏ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ مِنْ شَكٍّ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ فَإِنِ اسْتَيْقَنْتَ فَعَلَيْكَ أَنْ تُصَلِّيَهَا فِي أَيِّ حَالٍ كُنْتَ.)

فان ظاهر هذه الرواية انه اذا شك في الفريضة في وقت الفوت صليتها وهذه كبرى تحتاج الى صغرى

اما صغراها:

فهي صحيح الْحَلَبِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأُولَى وَ الْعَصْرَ جَمِيعاً ثُمَّ ذَكَرَ ذَلِكَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتَ إِحْدَاهُمَا فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْيُصَلِّ الْعَصْرَ وَ إِنْ هُوَ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ وَ لَا يُؤَخِّرْهَا فَتَفُوتَهُ فَتَكُونَ قَدْ فَاتَتَاهُ جَمِيعاً وَ لَكِنْ يُصَلِّي الْعَصْرَ فِيمَا قَدْ بَقِيَ مِنْ وَقْتِهَا ثُمَّ لْيُصَلِّ الْأُولَى بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَثَرِهَا.

اذن هذه الرواية نقحت لنا الصغرى وان المراد بوقت الفوت التي ذكرته الرواية الاولى ما قبل هذا الوقت يعني ان يشك في الفريضة قبل وقت لو صلى في ذلك الوقت لكانت مما فات فما قبل وقت الفوت هو ما قبل هذه النقطة اما بعد هذه النقطة فوقت الفوت قد حصل فح لابد ان يقدم العصر والا فتفوتاه جميعا

فالميزان هو خروج الوقت بمقدار لو صلى لم يكن آتيا بالمامور به اداءا كما لو شك في العصر مع بقاء الوقت باقل من ركعة؟ فهو لم يدر انه اتى بالعصر ام لا وقد بقي من الوقت اقل من ركعة فقطعا هنا لو صلى العصر لم تكن اداءا وكذلك في المقام فانه مع ان الوقت لم يخرج لكنه لايعتني بهذا الشك بعد وقت الفوت لانه لو صلى في ذلك الوقت لم تكن صلاته اداءا

فكانه يريد ان يقول ان المدار في عدم الاعتناء بالشك ليس هو خروج الوقت بل المدار هو انه في وقت لو صلى فيه لم تكن الصلاة اداءا فان هذا مقتضى الجمع بين الروايتين

ثم اجاب عنه

قال في صحيح الحلبي يوجد احتمالان:

الاول:

ما ذكره السيد البروجردي في نهاية التقرير والمحقق الحائري ان المراد بالفوت (فتكون قد فاتتاه) كون فوت الظهر الماتي بها مستندا الى مضي وقتها، فعلى هذا قول بالوقت المختص ورجوع اليه ، اي اذا قلنا من اتى بالظهر في هذه الحصة من الزمن وهو ما اذا بقي مقدار اربع ركعات (من اتى بالظهر فقد فاتته )و معنى فاتته يعني مضى وقتها فهذا رجوع الى القول بالوقت المختص، وهذا يجتمع مع مرسلة داوود بن فرقد التي استدل بها على الوقت المختص: (عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ حَتَّى‏ يَمْضِيَ‏ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي‏ الْمُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فَإِذَا مَضَى ذَلِكَ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ حَتَّى يَبْقَى مِنَ الشَّمْسِ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فَإِذَا بَقِيَ مِقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ بَقِيَ وَقْتُ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ.)

ولذلك ذهب المشهور الى القول بالوقت المختص لان الرواية واضحة الدلالة

المحتمل الثاني لصحيح الحلبي هو ما ذكره السيد الخوئي قده:

ان المراد بالفوت هو عدم المزاحمة قال في ص 428 : (ان المراد بفوت الظهر بطلانها لكون الوظيفة في الوقت الضيق هو الاتيان بالعصر وكانت الظهر مشروطة بالاتيان بالعصر فالبطلان مستند الى ترك شرطها لا الى خروج وقتها كمن يقول بالوقت المختص كما لو صلى العصر في الوقت المشترك قبل الظهر فهي باطلة ففي المقام لو صلى الظهر في هذا الوقت بطلت صلاته لانها مشروطة بالعصر، ولما كان البطلان في وقت لا يمكن جبرانها صح القول بانها فاتت منه، وعلى هذا الاحتمال يجمع بين الروايات الدالة الى بقاء الوقت الى الغروب ومنها رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع وفيها لاتفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس)

ومنها ما تعرض له هو في كتاب الخلل ص127 ذكر مثل هذه الروايات الدالة على امتداد الوقت الى الغروب كصحيح اسماعيل ابن مهران اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر ووقت العصر واذا غربت الشمس دخل وقت المغرب والعشاء الا ان هذه قبل هذه، وصححيح زرارة عن ابي جعفر ع اذا زالت الشمس دخل الوقتان واذا غابت الشمس دخل الوقتان الا ان هذه قبل هذه ، فيجمع بينهما بما ذكرنا ان المراد من الفوت في صحيح الحلبي هو انه في وقت لو صلى فيه الفريضة لم تقع اداءا.

وحينئذ فيتامل في كلامه قده

ان مقصوده هل هو واقعا ان الظهر في هذا الحيز من الزمن مشترطة بالعصر بحيث لابد ان يصلي العصر اولا ثم يصلي الظهر وان وقعت قضاءا؟ وهذا مما لادليل عليه

ام ان مقصوده ما ذكره سيدنا الخوئي قده ان المقصود ان لاتزاحم الظهر العصر في هذا المورد والشارع امر بتقديم العصر، فهل المراد هو التزاحم الاصطلاحي وهو قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالين كما لو ضاق الوقت فلايستطيع الجمع بين الصلاة وبين ازالة النجاسة عن المسجد في آخر الوقت او لايقدر عن الجمع بين صلاة الايات قبل انجلاء الآية وبين ازالة النجاسة عن المسجد؟

فانه لو كان المراد بالتزاحم هو التزاحم الاصطلاحي اتى اثره وهو الترتب فلو قدم المهم على الاهم فصلاته صحيحة لاباطلة كما يقول، لأن الامر بالمهم فعلي في فرض عصيان الاهم بمقتضى قواعد الترتب خصوصا على مبناه هو فانه يرى التزاحم في مرحلة التنجز لا الفعلية وان المتزاحمين فعليان فلو حصل تزاحم بين صلاة الظهر وبين ازالة النجاسة عن المسجد في آخر الوقت فكلاهما فعليان انما التزاحم في مرحلة التنجز يعني في استحقاق العقوبة، فلو عصى وقدم الظهر على العصر صحت صلاته لامتثال امرها الفعلي فكيف يقول بالبطلان

ام ان المراد بالتزاحم هو التزاحم الامري لا الماموري اي ان الشارع هو تعبدا قدم العصر على الظهر في فرض ضيق الوقت وعدم الاتيان بالعصر فان العصر مقدمة على الظهر فلو اتى بالظهر بطلت فاي فرق في الاثر بينه وبين القول باختصاص الوقت في آخر الوقت.

### 087

ذكرنا ان من شك في الوقت المختص بالعصر انه اتى بالظهر ام لا فهل يجري قاعدة الشك بعد خروج الوقت حيث ان الشك في الفريضة بعد خروج وقتها مما لا يعتنى به فهل هذه القاعدة تجري اذا شك في الظهر وهو في الوقت المختص بالعصر اي في مقدار اربع ركعات من آخر الوقت.

وقد ذكر سيدنا الخوئي قده ان الاثر يختلف باختلاف المبنى.

فان قلنا بمبنى المشهور -الذي نسبه سيد العروة قده اليهم في الجزء الاول من العروة ص 519 وكذلك ذكره المحقق الحلي في الرسائل التسع ص 294- من ان اختصاص مقدار اربع ركعات من اول الوقت بالظهر بحيث لو اوقع العصر فيها نسيانا او بعذر لم تصح وكذا اختصاص مقدار اربع ركعات من اخر الوقت بالعصر بحيث لو اوقع الظهر نسيانا وعن عذر فيها لم تصح.

فعلى مسلك المشهور من شك في الظهر في هذا الوقت فانه لا يعتني بشكه وان كان قد اتى بالعصر لقاعدة الشك في بعد خروج الوقت.

اما اذا قلنا بان المقصود باختصاص الوقت انه يقع تزاحم بين الظهر والعصر باعتبار ان الوقت ضيق فلابد ان يوقع الظهر اداءا او العصر اداءا والشارع قدم العصر تعبدا فهذا هو المقصود بالوقت المختص وهذا مفاد صحيح الحلبي السابق (فيكون قد فاتتاه جميعا).

فبناءً على هذا المبنى لا تجري قاعدة الشك بعد خروج الوقت لان الوقت لم يخرج حيث ان كل جزء من الوقت من اول الزوال الى سقوط القرص مشترك بين الفرضيتين فلا يصدق على الشك في الظهر في المكلف الذي فرغ من العصر لا يكون شكا بعد خروج الوقت.

وان كان لو كان مطالبا بالعصر لقدم العصر لكن الان فرغ من العصر فليس الشك في الظهر شكا بعد خروج الوقت بل مقتضى استصحاب عدم الاتيان بها هو الاتيان بها.

نعم يتحد مسلك المشهور مع مسلك سيدنا قده في اثرين:

1- في حال الالتفات وعدم الاتيان بالفريضتين فان من بقي من وقته مقدار اربع ركعات وهو لم يأت بالفريضتين فسواء قلنا بالوقت المختص بمعنى المشهور او قلنا به على مسلك سيدنا فعلى كليهما يتعين عليه العصر ولو اوقع الظهر تكون باطلة.

2- لو ان المرأة بعد مرور مقدار اربع ركعات من الوقت طرقها الحيض فهل يجب عليها قضاء اربع ركعات؟ ولو ان الصبي او المجنون قبل مقدار اربع ركعات من اخر الوقت اصبح مكلفا، هل يجب عليه ثمان ركعات ام خصوص ما ادرك انه اداءا في الوقت اربع ركعات؟

فهنا قد يقال لا فرق بين المسلكين في ان المرأة اذا حاضت بعد مضي مقدار اربع ركعات يجب عليها قضاء اربع ركعات وان عبر عنه سيدنا الخوئي قده قضاء ما في الذمة اي بعنوان اربع ركعات لا بعنوان ظهر ولا عصر.

وكذا لو بلغ الصبي قبل الغروب بمقدار اربع ركعات او عقل المجنون لم يجب عليه الا اداء اربع ركعات اذ لم تفت منه ثمان ركعات حتى يقضي اربع منها فان الفوت يأتي في التكليف ولم يكلف الا بأربع.

### الحالة الثانية وهي من كان مشتغلا بالعصر والوقت مختص به فتذكر هل اتى بالظهر قبلها ام لا؟

فهنا افاد سيدنا الخوئي قده:

انه صحيح ان الشك في الظهر شك في الوقت لان الوقت مشترك لكن مع ذلك لا يعتني بهذا الشك ولا يجب عليه قضاء الظهر مع ان شكه في الظهر شك في الوقت لان سيدنا الخوئي قده لا يرى الوقت المختص وان كل اجزاء الوقت من الزوال الى الغروب مشترك!

وذلك لاحد وجهين:

1- كما ذكر ص 122 ج18 هو قاعدة التجاوز:

ان المناط في قاعدة التجاوز هو تجاوز المحل الشرعي للمشكوك حيث قال في صحيح زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء – اي اذا خرجت من المحل الشرعي للمشكوك فشكك ليس بشيء، وهنا هو خرج من المحل الشرعي للمشكوك لان المستفاد من الادلة ان على المكلف ان يأتي بالظهر قبل ان يصل الوقت لمقدار اربع ركعات اي من الزوال الى ما قبل مقدار اربع ركعات فمتى تجاوز هذا الوقت المضروب للوقت فقد تجاوز المحل الشرعي للوقت، فتجري قاعدة التجاوز، اذ لا يعتبر في التجاوز دخول الغير فان صحيح زرارة انما ذكرت دخول الغير لا لموضوعية في دخول الغير بل لان دخول الغير محقق للتجاوز فلابد من تحقق التجاوز وقد تحقق في المقام حيث تجاوز المقرر لصلاة الظهر ، فالشك العارض في هذا الوقت مع انه لم يفرغ بعد عن وظيفة العصر شك بعد تجاوز المحل فهو مجرى لقاعدة التجاوز.

ولكن قد يقال:

بما ان الوقت مشترك بحسب راي سيدنا قده وانما قدم العصر على الظهر عند التزاحم لاجل ضيق الوقت لا لاجل ان الوقت مختص فتقديم العصر عند التزاحم لا يصنع محلا شرعيا للظهر بحيث يصدق انه اذا وصل وقت التزاحم فقد تجاوز المحل الشرعي للظهر كي يكون مجرى لقاعدة التجاوز.

الوجه الثاني

قال مع الاغماض عما ذكرنا فتكفينا اصالة البراءة والوجه في ذلك –وهذا المطلب سيكرره سيدنا الخوئي في عدة مسائل لابد من الالتفات اليه- ان الامر بالظهر ساقط جزما اما للامتثال او للعجز:

فان كان في الواقع قد اتى بالظهر لانه الان شاك فقد سقط الامر لاجل الامتثال وان كان في الواقع لم يأت بالظهر والمفروض ان الشارع قد عين العصر بحيث لاتصح الظهر منه فقد سقط الامر لاجل العجز لانه عاجز ان ياتي بصلاة صحيحة الان بعد ان عين الشارع العصر، فالامر الادائي بالظهر ساقط جزما.

فاذا كان الامر الادائي ساقط جزما وبعد ان اتينا بالعصر شككنا هل يجب قضاء الظهر بعد خروج الوقت فتجري البراءة عن وجوب القضاء خصوصا ان موضوع وجوب القضاء بنظره هو الفوت واستصحاب عدم الاتيان بالصلاة الى اخر الوقت لا يثبت عنوان الفوت لعدم حجية الاصول المثبتة كما مر غير مرة.

تم الكلام في الفرض الاول وهو فرض من فرغ من العصر او اشتغل بالعصر.

وصل الكلام الى الفرض الثاني:

وهو من لم يأت بالعصر او شك في الاتيان بها بمعنى انه عندما ضاق الوقت ولم يبق الا مقدار اربع ركعات شك في الظهر مع عدم الاتيان بالعصر او مع الشك فيها فما هي الوظيفة ؟

قال سيدنا الخوئي ص 117 :

اما بالنسبة للعصر فلابد من اتيانها اما لانه لم يأت بها وجدانا او لانه يشك فيها فيستصحب عدم الاتيان بها فلابد من اشغال الوقت بها انما الكلام كله في الظهر فلايعتني بشكه وان كان الشك شكا في الوقت لان الوقت مشترك لكن مع ذلك لايعتني بالشك في الظهر للوجهين السابقين وهما :

1- قاعدة التجاوز حيث ان المستفاد من الادلة ان محل الظهر شرعا ان ياتي بها قبل وقت المزاحمة مع العصر فاذا شك في الاتيان بها قبل هذا الوقت فهو شك بعد تجاوز المحل ، والكلام معه هو الكلام

2- مع الاغماض عن ذلك فتكفينا اصالة البراءة عن القضاء لنفس النكتة السابقة ان الامر الادائي بالظهر ساقط جزما اما للامتثال او للعجز لاجل لزوم صرف الوقت في العصر لعدم سعة الوقت لكلتا الصلاتين واما الامر القضائي فغير معلوم الحدوث لان القضاء موضوعه الفوت وهو مشكوك واستصحاب عدم الاتيان بالظهر لايجدي في اتيان الفوت

هذا ما ذكره سيدنا الخوئي قده اجمالا في المسالة ولكنه لم يفصل بين فرض العلم وفرض الشك وما هي النكتة في ان الامر الادائي ساقط جزما.

فلأجل ذلك ذكر السيد الامام ص 429 من كتاب الخلل التفصيل في المسالة وبيان ذلك انه:

انما يتم الكلام الذي ذكر على فرض احراز انه لم يأت بالعصر جزما، فيتعين هذا الوقت للعصر، اما الكلام هو انه اذا شك في الفريضتين معا (شك في الظهر والعصر وهو في الوقت المختص) بمقدار اربع دقائق فما هي الوظيفة الان ؟

فالمسالة بحاجة الى تنقيح لا بما طرحه سيدنا الخوئي قده مجملا.

فهنا مبنيان:

1- ان نقول بان الوقت مشترك بين الظهر والعصر كما هو مبنى سيدنا الخوئي، فياتي بالعصر بمقتضى استصحاب عدم الاتيان بها وتعين الوقت لها،

اما بالنسبة للظهر فهل ان استصحاب عدم الاتيان بالعصر ينفي الامر بالظهر كي نقول لا امر بالظهر فلا قضاء لها؟

فقد يقال استصحاب عدم الاتيان بالعصر يثبت فعلية الامر بالعصر لكنه لا ينفي فعلية الامر بالظهر الا بالأصل المثبت صحيح انه تعين عليه العصر الا ان استصحاب عدم الاتيان بالظهر في المقام يجري.

ان قلت

ما هي فائدة هذا الاستصحاب مع تعين العصر عليه؟

قلت

يكفي ثمرة له وجوب القضاء

ودعوى ان الامر بالظهر اداءا ساقط جزما ممنوعة فان ذلك في فرض احراز عدم الاتيان بالعصر

اما اذا احتمل الاتيان بالعصر فهو ليس عاجزا اذ لعله صلى العصر واقعا فيمكنه اداء الظهر على مبنى السيد الخوئي فكيف يحرز سقوط الامر بالظهر على كل حال؟

هذا انما يتم لو احرز انه لم يأت بالعصر وجدانا فيقال له الان يتعين عليك العصر والظهر لاامر بها اما لو شك واحتمل انه قد صلى العصر واقعا فان الامر بالظهر ما زال فعليا في حقه فكيف يقال الامر بالظهر ساقط جزما اما للامتثال او للعجز والحال انه لو كان قد اتى بالعصر واقعا لم يكن الامر بالظهر ساقطا في حقه.

اذن ما دام يحتمل هذا الاحتمال يجري في حقه استصحاب عدم الاتيان بالظهر وثمرته وجوب القضاء.

هذا كله اذا قلنا بالوقت المشترك.

المبنى الثاني

ان نقول بالاختصاص ويتعين عليه العصر فما هي وظيفته تجاه الظهر؟

وهنا تفصيل انه تارة نستدل بالرواية واخرى بالأصل العملي

فان استندنا في ايجاب العصر بالرواية وهي صحيحة الفضيل وزرارة (متى استيقنت او شككت في وقت فريضة انك لم تصلها او في وقت فوتها انك لم تصلها صليتها)، وهذه الرواية وان كانت مطلقة تشمل الظهر والعصر ووقت الفوت لم يعين في الرواية لكن القدر المتيقن منه هو وقت العصر يعني القدر المتيقن من الشك في وقت الفوت ان يشك في العصر في وقت مقدار اداء العصر ، فالرواية كما تدل على وجوب العصر تدل بالملازمة على سقوط الامر بالظهر لان الامارات حجة في لوازمها ومثبتاتها

صحيح انها لم تقل الا انه يجب العصر ولم تقل الظهر ساقط ام لا ولكن لعلمنا من الخارج ببركة صحيح الحلبي وغيرها انه ان كان العصر مأمورا بها فالامر بالظهر ساقط اذن ما دل على وجوب العصر بالمطابقة يدل بالالتزام على سقوط الامر بالظهر فاذا سقط الامر بالظهر فلا يجب القضاء لانه سقط الامر الادائي به بدلالة نفس الرواية.

### 088

مازال الكلام في ان من شك في الظهرين وبقي من الوقت مقدار اربع ركعات فما هي وظيفته بناءً على القول باختصاص اربع ركعات من آخر الوقت بالعصر .

وذكرنا انه تارة نستند في تحديد الوظيفة الى صحيحة زرارة واخرى نستند الى الاصل العملي وهو الاستصحاب.

واذا نظرنا الى صحيحة زرارة التي قال فيها متى شككت في وقت فريضة انك لم تصلها او في وقت فوتها انك لم تصلها صليتها فهل يستفاد منها انه يسقط عنه الامر بالظهر ام لا؟

نعم بلحاظ ان مفاد الصحاح الاخرى كصحيح الحلبي ان من وجبت عليه العصر في الوقت المختص سقط الامر الفعلي بالظهر عنه وهذه الرواية وهي صحيح زرارة تقول يجب عليه العصر اذن فيثبت لازمه وهو سقوط الامر الفعلي بالظهر.

فنحن اذا لم نستند الى الرواية واستندنا الى الاصل العملي كالاستصحاب وقلنا لا ندري ان المكلف صلى صلاة العصر ام لا فيجري استصحاب عدم الاتيان بالعصر فوجبت عليه العصر بالاستصحاب، فحينئذ هل يثبت بذلك سقوط الامر عنه بالظهر ام لا؟

والكلام فعلا في اثرين:

الاثر الاول الذي نريد الوصول اليه باستصحاب عدم الاتيان بالعصر هو سقوط الامر بالظهر

والاثر الثاني ان الشك في الظهر شك بعد الوقت لانه اذا كان الشك في الظهر شكا بعد الوقت جرت قاعدة الحيلولة، من شك في اي فريضة بعد الوقت لا يعتني بشكه.

اما بالنسبة الى الاثر الاول وهو مجرد سقوط الامر بالظهر فهنا وجوه اربعة لا ثباته:

الاول:

استصحاب عدم الاتيان بالعصر في الوقت الضيق مباشرة له اثران شرعيان في عرض واحد بلا حاجة الى واسطة (الامر بالعصر + سقوط الامر بالظهر) اذ لا يحتمل الوقت لصلاتين، فان من لم يأت بالعصر الى ان ضاق الوقت فقطعا يترتب عليه هذين الاثرين، فنحن باستصحاب عدم الاتيان بالعصر في هذا الوقت الضيق نرتب اثرين شرعيين في عرض واحد يجب عليه العصر وتسقط عنه الظهر بلا حاجة الى واسطة.

الوجه الثاني:

ان اثر عدم الاتيان بالعصر في الوقت المختص اثره الشرعي اختصاص الوقت بالعصر، فنفس الاختصاص اثر شرعي لا اننا نثبت الاثرين في عرض واحد بل نقول كل من لم يأت بالعصر في الوقت المختص اثره الشرعي المترتب عليه هو اختصاص الوقت بالعصر وتعين العصر عليه، فيكون سقوط الامر بالظهر هو لا ينفك عن عنوان الاختصاص والتعين فان معنى اختصاص الوقت تعين العصر عليه ولامعنى لتعين العصر الا سقوط الامر بالظهر فهو ليس لازما عقليا كي لا يثبت بالاستصحاب، بل سقوط الامر بالظهر نفس تعين العصر عليه.

فان ناقشنا في الوجه الاول وقلنا ليس سقوط الامر بالظهر اثرا شرعيا لعدم الاتيان بالعصر، وناقشنا في الوجه الثاني وقلنا عدم الاتيان بالعصر اثره اختصاص الوقت بالعصر اما سقوط الامر بالظهر ليس عينه بل هو لازمه العقلي اي ان العقل يتصور مفهومين (اختصاص الوقت بالعصر وسقوط الامر بالظهر) فهناك مفهومان متلازمان لا ان احدهما عين الاخر فحينئذ نصل الى الوجه الثالث.

الوجه الثالث:

نقول صحيح ان سقوط الامر بالظهر ليس اثرا شرعيا لاستصحاب عدم الاتيان بالعصر وليس عين اختصاص الوقت بالعصر وانما هو لازم عقلي لاختصاص الوقت بالعصر لكن مع ذلك يثبت بالاستصحاب من باب خفاء الواسطة، بلحاظ ان الواسطة هي عدم استيعاب الوقت للصلاتين فلذلك يسقط الامر بالظهر -لان الوقت لا يستوعب لصلاتين- فيقال هذا المكلف يجري في حقه استصحاب عدم الاتيان بالعصر فاذا ثبت عدم الاتيان بالعصر ثبت وجوب العصر واذا ثبت وجوب العصر والوقت لا يسع صلاتين سقط الامر بالظهر، هذه الواسطة ما بين وجوب العصر وسقوط الامر بالظهر واسطة خفية ولا يلتفت العرف اليها فهو يرى ان سقوط الامر بالظهر اثر مباشر لعدم الاتيان بالعصر فمن ثبت عدم اتيانه بالعصر بالاستصحاب ثبت سقوط الامر بالظهر في حقه لخفاء الواسطة فالاثر لنفس المستصحب.

وان ابيت عن ذلك وقلت ان ذلك واضح انه اذا وجب العصر في هذا الوقت الضيق لا يسقط الامر بالظهر الا لان الوقت لا يسع صلاتين فالواسطة واضحة فنصل الى الوجه الرابع.

الجواب الرابع:

صحيح ان الواسطة جلية اما يستهجن العرف التفكيك بينهما بالتعبد وكل مورد توجد فيه ملازمة عقلية ولكن العرف يستهجن التفكيك بين المتلازمين فانه يثبت المتلازمان.

وفي المقام العرف يستهجن التفكيك ان يقال للعرف يجب عليك العصر ولا يسقط عنك الظهر فماذا يصنع المكلف ؟ فالعرف يستهجن التفكيك بين هذين المتلازمين في التعبد بان يتعبده الشارع بوجوب العصر ولا يتعبده بسقوط الظهر فح يقال شمول دليل الاستصحاب لعدم الاتيان بالعصر دال التزاما على ترتب اللازم وهو سقوط الامر بالظهر.

فهذا ليس من باب حجية الاستصحاب في لوازمه العقلية وانما من باب حجية دليل الاستصحاب في مداليله الالتزامية ودليل الاستصحاب امارة لا اصلا عمليا.

فنقول في المقام:

دليل الاستصحاب مطلق يشمل عدم الاتيان بالعصر فهناك مكلف يشك انه اتى بالعصر ام لا فيستصحب عدم الاتيان بالعصر وهذا الاستصحاب له اثر شرعي مباشر اي وجوب العصر فيشمله لان موضوعه واثره الشرعي متحقق فبعد شمول دليل الاستصحاب له ينعقد لهذا الشمول مدلول التزامي عرفي وهو سقوط الامر بالظهر والسر في انعقاد هذا المدلول الالتزامي العرفي استهجان العرف التفكيك بين هذين الاثرين من حيث التعبد. تم الكلام من ناحية هذا الاثر الاول وهو سقوط الامر بالظهر.

ولكن قد يقال:

مجرد سقوط الامر بالظهر لا يعني عدم وجوب القضاء لان الذي سقط هو الامر الادائي بالظهر ولكن يحتمل انه يجب عليه القضاء، فمثلا من باب المثال انسان عجز عن الصلاة في الوقت فيسقط عنه الامر الادائي ولكن يبقى عليه القضاء،

فهذا المكلف سقط عنه الامر الادائي بالظهر ببركة الاستصحاب اما ما هو الدليل على سقوط القضاء عنه؟ فنحتاج في نفي القضاء عنه الى اجراء البراءة، بان نقول بما ان القضاء امر جديد وموضوعه الفوت ونحن نشك ان الصلاة فاتت عليه ام لا، فنجري البراءة عن وجوب القضاء.

الاثر الثاني:

وهو ما ركز عليه السيد الامام قده ص 430 من كتاب الخلل:

قال المهم عندنا هو الاثر الثاني وهو البراءة لنفي وجوب القضاء.

واما الاثر الاول وهو اسقاط الامر الادائي فلا يفيدنا بوحده، اي هل يثبت باستصحاب عدم الاتيان بالعصر ان الشك شك خارج الوقت كي تجري في حقه قاعدة الحيلولة فمقتضى ان لا قضاء عليه هل استصحاب عدم الاتيان بالعصر يجري ام لا فشكه في الظهر شك خارج الوقت فتجري في حقه قاعدة الحيلولة، فلا حاجة للبحث عن وجوب القضاء.

قال:

قد يقرر ذلك بان يقال اذا جرى استصحاب عدم الاتيان بالعصر ترتب عليه اثر شرعي وضعي وهو الاختصاص، فيقال من لم يأت بالعصر وقد بقي مقدار اربع ركعات اختص الوقت بالعصر.

وبعد ثبوت الاختصاص يكون عدم الوقت للظهر امارة اخرى عنه، اي اختصاص الوقت بالعصر يعني ان الوقت ليس للظهر اذن الشك الان شك خارج الوقت، فنحن استصحبنا عدم الاتيان بالعصر ترتب عليه اثره الشرعي وهو اختصاص الوقت بالعصر ولامعنى لاختصاص الوقت الا ان المكلف ليس في وقت الظهر ومن شك في الظهر وليس في وقتها تجري في حقه قاعدة الحيلولة.

فليس كونه خارج الوقت للظهر لازما عقليا كي يقال ان استصحاب عدم الاتيان بالعصر لا يثبت لازمه العقلي، فهو ليس لازما عقليا، فلامعنى لاختصاص الوقت بالعصر الا ان المكلف خارج وقت الظهر.

واجاب عنه قدس سره بثلاثة اجوبة:

1- قال المسالة بالعكس، فوجوب الاتيان بالعصر مترتب على الاختصاص وليس العكس، فاذا ثبت اختصاص الوقت بالعصر وجبت العصر لا انه اذا وجبت العصر اختص الوقت بالعصر، فلامعني له، وانتم الان تريدون في استصحاب عدم الاتيان بالعصر ان تثبتوا الوجوب وفي طوله تثبتون الاختصاص فهذه مسالة معكوسة فان وجوب العصر فرع الاختصاص لا ان الاختصاص فرع وجوب العصر، فان ظاهر مرسلة داوود بن فرقد ان الاختصاص اولا ثم يثبت وجوب العصر ،

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ حَتَّى يَمْضِيَ مِقْدَارُ مَا صَلَّى الْمُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فَإِذَا مَضَى‏ ذَلِكَ‏ فَقَدْ دَخَلَ‏ وَقْتُ‏ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ حَتَّى يَبْقَى مِنَ الشَّمْسِ مِقْدَارُ مَا يُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فَإِذَا بَقِيَ مِقْدَارُ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ بَقِيَ وَقْتُ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ.

فان ظاهرها ان المترتب على بقاء الوقت بمقدار اربع ركعات هو الاختصاص لاانه يترتب على وجوب العصر واذا ثبت وجوب العصر ثبت الاختصاص بل يثبت الاختصاص واذا ثبت الاختصاص ثبت وجوب العصر.

ولكن قد يلاحظه عليه بحسب مقام الاثبات:

انه لا ظهور في مرسلة داوود في انها في مقام بيان موضوعية الاختصاص للوجوب حتى يقال بان ظاهر المرسلة هو العكس

بينما ظاهر صحيح الحلبي التي امرت بالعصر ورتبت على الامر بالعصر انه لو لم يصل العصر لفاتته الظهر والعصر:

سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأُولَى وَ الْعَصْرَ جَمِيعاً ثُمَّ ذَكَرَ ذَلِكَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتَ إِحْدَاهُمَا فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْيُصَلِّ الْعَصْرَ وَ إِنْ هُوَ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ وَ لَا يُؤَخِّرْهَا فَتَفُوتَهُ فَتَكُونَ قَدْ فَاتَتَاهُ‏ جَمِيعاً وَ لَكِنْ يُصَلِّي الْعَصْرَ فِيمَا قَدْ بَقِيَ مِنْ وَقْتِهَا ثُمَّ لْيُصَلِّ الْأُولَى بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَثَرِهَا[[52]](#footnote-53).

فهل مفاد هذه الرواية هو التعليل يعني انت مأمور بالعصر بعلة ان الوقت خاص بها ام ان الامام يريد ان يبين امرين في عرض واحد انك مأمور بالعصر وانك لو لم تصل العصر في هذا الوقت فقد فاتتك ام انه يريد ان يعلل الوجوب بالاختصاص؟

### 089

ذكرنا ان من شك في الظهرين وقد بقي من الوقت مقدار اربع ركعات فلا كلام انه يجب عليه العصر بمقتضى استصحاب عدم الاتيان بالعصر الى هذا الوقت وانما الكلام انه ما هي وظيفته بالنسبة لقضاء الظهر؟

وقلنا هل يمكن الاستعانة بالاصل العملي لتنقيح الوظيفة من جهة قضاء الظهر نفيا او اثباتا اي سواء توصلنا بالاصل العملي الى عدم وجوب قضاء الظهر عليه او توصلنا بالاصل العملي الى وجوب القضاء والا فالعصر متعين عليه.

وفي تحرير الاصل العملي المجدي لتنقيح الوظيفة من جهة قضاء الظهر عدة محتملات:

الاول :

ما مضى البيان فيه ان مقتضى استصحاب عدم الاتيان بالعصر لا استصحاب عدم الاتيان بالظهر –لأنه لا فائدة فيه مع تعين العصر عليه- انما الاصل الذي نريد ان نستعين به هو استصحاب عدم الاتيان بالعصر،

فيقال ان مقتضى استصحاب عدم الاتيان بالعصر هو وجوب العصر ومقتضى وجوب العصر هو اختصاص الوقت بالعصر لانه متى ما وجبت العصر في هذا الوقت الضيق فهي متعينة فحينئذ يثبت ان الظهر خارج الوقت فكل شك في الفريضة بعد خروج وقتها فهو مورد لقاعدة الحيلولة فلا يعتنى بالشك.

فنحن نريد ان نصل لتنقيح صغرى قاعدة الحيلولة ان شك المكلف في الظهر شك خارج وقت الظهر لان الوقت مختص بالعصر وذلك لاجل وجوب العصر في هذا الوقت بمقتضى استصحاب عدم الاتيان بها.

وهذا ما اشكل عليه السيد الامام قده بثلاثة اشكالات:

الاول:

ان ظاهر مرسلة داوود بن فرقد ان الاختصاص هو الموضوع وليس الموضوع هو وجوب العصر اي ان الشارع ابتداء جعل مقدار اربع ركعات قبل الغروب مختصا بالعصر لا انه جعله اثرا لوجوب العصر كي يقال اذا ثبت وجوب ثبت الاختصاص بل الاختصاص مجعول ابتداء بمقتضى مرسلة داوود بن فرقد.

وذكرنا ان صحيح الحلبي التي قال فيها فليبدا بالعصر كي لا تفوته فيكون قد فاتتاه جميعا انه اذا ضاق الوقت بمقدار اربع ركعات فعليه ان يأتي بالعصر وقد عقب ذلك بانه لو لم يأت بالعصر واتى بالظهر فقد فوت الصلاتين.

فهل ظاهر صحيح الحلبي انه يذكر معلل وتعليل اي ان ظاهره هو عليه ان يأتي بالعصر دون الظهر لأنه لو اتى بالظهر لكان تفويتا لها في هذا الوقت لأن الوقت خاص بالعصر فعلل وجوب العصر دون الظهر بان الوقت مختص فيتم كلام السيد من ان الاختصاص هو الموضوع فاذا ثبت وجب العصر وسقط الظهر لا ان الاختصاص اثر لوجوب العصر.

وقلنا:

ليس هذا ظاهرا بل من المحتمل ان الامام ذكرهما في صحيح الحلبي افاد مطلبين في عرض واحد احدهما وجوب العصر الان وانه لو اتى بالظهر فقد اتاها في وقت فوتها لا انه علل الاول بالثاني.

ولكن على فرض ما استظهره السيد الامام من ان ظاهر الادلة ان الموضوع هو الاختصاص واثره وجوب العصر لا العكس فيقول السيد الامام لا معنى لإجراء الاستصحاب في الحكم لاثبات الموضوع بل بالعكس، فاذا شك في ان المراة ما زال يحرم وطئها ام لا لا لمانع كمرض فيه او في المراة بل كان يحرم وطئها قبل يوم فيشك في استمرار الحرمة فجريان الاستصحاب في الحكم لا يثبت الموضوع وانها حائض، فاذا لم تثبت الحيض لم يثبت اثاره من حرمة دخول المسجد و امثاله.

اذن اذا كان وجوب الاتيان بالعصر هو حكم والاختصاص موضوع فكيف بالاستصحاب بالحكم نثبت الموضوع.

وهذا الكلام من حيث الكبرى صحيح وانما الكلام في الصغرى هل ان الاختصاص موضوع واثره وجوب العصر ام الامر بالعكس.

وقد يقول قائل في مقابل ما ذكره السيد الامام قده:

انه لنفترض ان الاختصاص هو الموضوع ووجوب العصر هو الموضوع فنحن نستصحب عدم الاتيان بالعصر لاثبات الاختصاص بشكل مباشر ولا حاجة لتطويل المسافة بان نقول مقتضى استصحاب عدم الاتيان بالعصر هو وجوب العصر واذا ثبت وجوب العصر ثبت الاختصاص كي يقال ليست النسبة بينهما نسبة الموضوع والحكم وانما نقول مقتضى استصحاب عدم الاتيان بالعصر الى وقت الاربع ركعات هو الاختصاص بلا حاجة لشيء اخر فان الاختصاص حكم وضعي شرعي مترتب على عدم الاتيان بالعصر في هذا الوقت الضيق.

واذا ثبت الاختصاص ثبت لازمه او ما هو عينه وهو ان الظهر خارج الوقت.

المناقشة الثانية من السيد الامام قده:

قال لو سلمنا معكم اما دعوى كون الظهر هو عين الاختصاص فلا، بل هما امران متلازمان لا انه عينه، فمقتضى اختصاص الوقت بالعصر كون الظهر خارج الوقت فهذان امران متلازمان بينهما لزوم عقلي لاشرعي، فكيف نثبت ان الظهر خارج الوقت؟ ان هذا بالأصل المثبت فاستصحاب عدم الاتيان بالعصر اثبت لنا اختصاص الوقت بالعصر اما بالمباشرة او بالواسطة، لكن ثبوت الاختصاص لا يعني ان الظهر خارج الوقت الا بالملازمة العقلية فيكون الاستصحاب اصلا مثبتا.

ولكن يمكن القول:

انه تارة يكون معنى اختصاص الوقت بالعصر تعين العصر عليه وضعا فان الشارع يقول اذا بقي من الوقت مقدار اربع ركعات تتعين عليك العصر ومن الواضح ان خروج الظهر عن هذا الوقت ليس عينه ولازمه الواضح لانه في الاول مجرد حكم تكليفي يقول يتعين عليك العصر الان، فلو كان معنى اختصاص الوقت بالعصر هو تعين العصر عليه فهذا لا يلزم منه خروج الظهر عن الوقت.

اما لو قلنا ان معنى اختصاص الوقت بالعصر ان لا تصح الظهر في هذا الوقت، فنعم كان لازمه البين ان الظهر خارج الوقت وبما انه لازم بين وقد ذكرنا في بحث الاستصحاب انه في موارد لزوم البين يثبت ولا يعد اصلا مثبتا فاستصحاب عدم الاتيان بالعصر اثبت الاختصاص واللازم البين للاختصاص خروج الظهر عن الوقت فإثبات هذا اللازم بالاستصحاب ليس من الاصل المثبت بل من باب جلاء الواسطة بحيث يستهجن التفكيك بينهما عرفا، بان يقول العرف نعم الوقت مختص بالعصر اما الظهر فما زال وقتها ولم يخرج الوقت فالعرف يرى هذا التفكيك مستهجن.

المناقشة الثالثة للسيد الامام:

سلمنا معكم ولو من باب اللزوم البين ان الظهر خارج الوقت مع ذلك لا تجري قاعدة الحيلولة لان موضوعها هو الشك في الظهر بعد الوقت وهذا العنوان لا يثبت بكون الوقت خارج الظهر الا باللازم العقلي. فلازم كون الوقت خارج الظهر ان الشك في الظهر الان شك بعد الوقت وهو لازم عقلي.

والجواب سياتي ان الموضوع مركب ام مقيد.

هذا تمام الكلام في المحتمل الاول وهو التشبث باستصحاب عدم الاتيان بالعصر لاثبات ان الشك في الظهر شك بعد الوقت

المحتمل الثاني:

ذكر قده ص 431:

قال اذا لم يجر استصحاب عدم الاتيان بالعصر لاثبات ان الشك في الظهر اصل مثبت و اصل موضوعي فلنستصحب الحكم وهو استصحاب بقاء وقت الظهر فيجب قضاؤها لأننا تركناها في وقتها فنستصحب بقاء وقت الظهر لاننا قررنا ان الوقت مشترك بين الفريضتين من اول جزء الى اخر جزء وخرجنا عن هذا في فرض واحد وهو عدم الاتيان بالعصر الى ان يبقى مقدار اربع ركعات ينقلب الوقت من كونه مشترك الى كونه مختصا، ونحن نشك هذا الظرف حصل ام لا لاننا لا ندري اتينا بالعصر ام لا، فحيث نشك ان الوقت مازال مشتركا ام انقلب الى الوقت المختص نستصحب بقاء اشتراكهما في الوقت ومقتضى استصحاب بقاء وقت الظهر ان الظهر تركت في وقتها فيجب القضاء.

وهنا جوابان عن هذا المحتمل:

الاول :

مع جريان الاصل الموضوعي لاتصل النوبة للأصل الحكمي اذا كان بقاء وقت الظهر مرتبا على عدم الاتيان بالعصر فان اتى بالعصر فالوقت مشترك والا فالوقت مختص اذن بقاء وقت الظهر مسبب عن عدم الاتيان بالعصر فنستصحب عدم الاتيان بالعصر فباستصحاب عدم الاتيان بالعصر يثبت الاختصاص فينتفي وقت الظهر واشكال الاشتراك.

الجواب الثاني :

وهو ما طرحه نفسه ، قال فان استصحاب بقاء وقت الظهر بمفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة ان الشك في الظهر شك في الوقت، غايته اننا نشك ان وقت الظهر ما زال باقيا ام استصحابنا بقاء وقت الظهر ولكنه لا يثبت ان شكنا الان شك في الوقت.

لذلك قال في ص 422:

قلت: ان استصحاب بقاء الوقت لا يثبت به كون الشك في الوقت.

وتوهم ان الشك وجداني والوقت مستصحب فيثبت الموضوع حيث الشك في الوقت مركب من جزئين الشك والوقت والاول ثابت بالوجدان والثاني بالاستصحاب فتنقح الموضوع – هذا التوهم فاسد لان ما هو وجداني هو شك في هذه القطعة من الزمان وما هو مستصحب نفس وقت الظهر على نحو مفاد كان التامة واما كون الشك في وقتها يعني مفاد كان الناقصة فليس بوجداني ولا يصح اثباته بالأصل الا على الاصل المثبت.

والجواب:

هو انه هل المستفاد من صحيح زرارة (اذا شككت في وقت فريضة انك لم تصلها او في وقت فوتها انك لم تصلها صليتها)، فهل نستفيد منها ان الموضوع مفاد كان الناقصة اي ان يكون لك شكا متصفا بكونه في الوقت، فاذا استفدنا مفاد كان الناقصة فاستصحاب مفاد الوقت على نحو مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة لانه لا يثبت الاتصاف الا بالأصل المثبت.

اما لو قلتم المستفاد منها التركيب لا التقييد يعني اذا شككت في وقت فريضة يعني اذا شككت في وقت وكان الوقت باقيا فصل، فشك بالوجدان والوقت باق بالاستصحاب تنقح الموضوع المركب.

فان سيدنا الخوئي قده يقول ان الاصل التركيب لان استفادة التقييد تحتاج الى مؤنة باعتبار فعلى هذا لا يتم جواب السيد قده عن الاشكال.

### 090

مازال الكلام في ان من شك في الظهرين وقد بقي عليه مقدار اربع ركعات من الوقت فهل يمكن نفي وجوب قضاء الظهر عنه او اثبات وجوب قضاء الظهر بالأصل العملي ام لا؟

وذكرنا ان هنا محتملات وصل الكلام الى المحتمل الثالث:

وهو ما ذكره المحقق الحائري في كتاب الصلاة وسيدنا الخوئي في ج18 من موسوعته:

ومحصله مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الاولى:

هو القطع والجزم بسقوط الامر الادائي بالظهر في هذا الوقت اما لامتثاله قبل ساعة مثلا او للعجز عن امتثاله لان المقدار الباقي هو مقدار اربع ركعات فيتعين عليه فيه اتيان العصر، فما دام عاجزا عن امتثال الامر الادائي فقد سقط عنه، فعندنا علم بسقوط الامر الادائي، وبالتالي لا جدوى في اجراء استصحاب عدم الاتيان بالظهر لان اثر استصحاب عدم الاتيان بالظهر هو فعلية الامر فاذا علمنا بسقوط الامر الادائي بصلاة الظهر جزما فلا جدوى في استصحاب عدم الاتيان بالظهر.

المقدمة الثانية

ان المكلف اذا صلى العصر في هذا المقدار الباقي من الوقت وهو مقدار اربع ركعات امتثالا للأمر الفعلي بالعصر ثم غربت الشمس وشك هل يجب عليه قضاء الظهر ام لا فتجري البراءة عن وجوب القضاء لان موضوع وجوب القضاء هو الفوت وهو لم يحرزها اذ لعله اتى بصلاة الظهر، فتجري البراءة وبذلك ينفى وجوب القضاء.

او يجري استصحاب عدم وجوب الظهر لأننا قطعنا بسقوط الامر بالظهر في الوقت المختص فقد قطعنا بعدم الوجوب ونشك هل تجدد الوجوب بعد غروب الشمس؟ فنستصحب عدم الوجوب، وذلك لا من باب استصحاب الكلي كي يقال هذا من استصحاب الكلي من القسم الثالث وهو الدائر بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث فان عدم الوجوب الذي كان في الوقت كان عدم وجوب الاداء وقد قطعنا بارتفاعه لخروج الوقت، واما الوجوب المحتمل بعد خروج الوقت فهو وجوب القضاء وهو امر جديد نشك في حدوثه.

فبالنتيجة نحن لا نستصحب عدم الوجوب بنحو كلي كي يقال ان احد العدمين ارتفع قطعا والاخر مشكوك الحدوث فهو من استصحاب الكلي من القسم الثالث الدائر بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث فلا يجري الاستصحاب، بل نقول ان المستصحب شخص العدم اي خلو العهدة من الوجوب وهذا الخلو المضاف الى عهدة المكلف امر شخصي فنستصحب بقاء (شخص ذلك الخلو من عهدة وجوب الظهر) لما بعد الوقت فينتفي وجوب القضاء.

لكن هناك اشكالين على هذا الكلام الذي ذكره العلمان:

الاشكال الاول:

اول الكلام اننا نقطع بسقوط الامر بالظهر، فمن اين حصل لنا الجزم ان الامر الادائي بالظهر قد سقط قطعا كي نستصحبه لبعد غروب الشمس؟

فان كل جزء من الوقت من اول دقيقة من الزوال الى اخر دقيقة منه مشتركة بين الظهر والعصر، وخرجنا عن هذا الاشتراك في فرض واحد وهو ان لم يأت بالعصر وبقي من الوقت اربع ركعات، فالأمر بالظهر نحتمل بقاءه فاذا شككنا لا ندري هل العصر اتي بها فما زال الوقت مشتركا فما زال الامر بالظهر فعليا او لم يؤت بالعصر فينقلب الامر الى الوقت المختص وسقط الامر بالظهر فمن اين نجزم ان الوقت الادائي بالظهر ساقط جزما.

فما دام المكلف محتملا لا تيانه بالعصر واقعا فهو يحتمل ان الامر الفعلي بالظهر مازال باقيا فلا يمكن نفيه الا بالأصل والا لا جزم بسقوطه. وهي مناقشة صحيحة

المناقشة الثانية

لو فرضنا جزما انه ما اتى بالعصر فهل يسقط الامر بالظهر لانه ما اتى بالعصر؟ ام ان الامرين فعليان في حقه؟

فقد يقال بناءً على التزاحم باعتبار ان الوقت بمقدار اربع ركعات ولا يسع صلاتين فقصرت قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين فحصل تزاحم بينهما فاذا حصل تزاحم بين الظهر والعصر في هذا المقدار من الوقت فان الامر بالظهر فعلي حتى مع عدم الاتيان بالعصر.

وهذا مبني على ان التزاحم يُسقط الفعلية او لا يسقط الا التنجز؟ فان هذا راجع للبحث في شرطية القدرة هل انها دخيلة في مرحلة الفعلية ام ان العجز مانع من التنجز ام ان الدخيل في الفعلية هو القدرة على الفعل ذاته لا القدرة على الجمع؟

فهنا مسالك ثلاثة في بحث التزاحم:

المسلك الاول:

هو ان القدرة دخيلة في مرحلة الفعلية وهو مسلك المحقق النائيني والسيد الخوئي والسيد الصدر قدست اسرارهم فاذا لم يكن للمكلف قدرة على الجمع بينهما فاحدهما سقط عن الفعلية ولاجل هذا المسلك نحتاج في التصحيح الى الترتب فنقول اذا تزاحم الاهم والمهم فعصى المكلف الامر الاهم واتى بالمهم فيصح بالترتب والا فالامر بالمهم سقط لكن من باب الترتب نقول ان شرع في امتثال الاهم فالامر بالمهم ليس فعليا وان عصى الاهم فالامر بالمهم فعلي في حقه.

المسلك الثاني

وهو مسلك السيد الاستاذ دام ظله من الفرق بين اصل القدرة والقدرة التامة فان القدرة الدخيلة في مرحلة الفعلية هي القدرة على اصل الفعل مقابل العجز فاذا لم يتمكن من اصل الصيام مثلا فلا امر بالصيام اما اذا هو قادر على كل فعل في حد ذاته لكن قاصر عن الجمع لا انه قاصر عن اصل الفعل، فهو قادر على الصلاة في حد ذاته وكذا على ازالة النجاسة انما الذي قصر عنه القدرة على الجمع وهذا لا يوجب سقوط الفعلية غايته ان كان احدهما اهم تنجز والا يتنجز الجامع وهو مخير في التطبيق فلا نحتاج على هذا المسلك الى الترتب. فلو خالف ولم ياتي بالاهم فالامر بالمهم فعلي في حقه.

المسلك الثالث وهو مسلك السيد الامام:

بان القدرة غير دخيلة مطلقا لا اصل الفعل ولا الجمع بل العجز مانع من التنجز لا ان القدرة دخيلة، فكلا الامرين في حقه فعلي، فاذا كان عاجزا فليس معاقبا فالعجز مانع عن التنجز لا اصل الفعلية فلا حاجة في التصحيح على الترتب.

فبناءً على احد المسلكين الاخيرين نقول في المقام:

اذا بقي من الوقت مقدار اربع ركعات ووقع التزاحم بين الفريضتين والتزاحم لا يسقط الامر عن الفعلية فكل من الامرين فعلي حتى مع القطع بعدم الاتيان بالعصر فكيف مع الشك فيها؟ فكيف تدعون اننا نجزم بسقوط الامر بالظهر؟

فحينئذ يحتمل وجوب الظهر كما يحتمل وجوب العصر فيستصحب وجوبهما لا انه يستصحب عدم وجوبهما، لانه قبل ساعة كانا واجبين قطعا فنستصحب بقاء وجوبهما لما بعد الوقت. ومقتضاه هو الاتيان بالظهر اي قضاؤها.

فحينئذ ان قلنا بتعدد المطلوب وهو مسلك سيد المستمسك:

بان الامر بالقضاء ليس امرا جديدا موضوعه الفوت بل هو نفس الامر الاول اي ان الامر بالصلاة في الوقت هو على نحو تعدد المطلوب انت مامور باصل الصلاة ومامور بايقاعها في الوقت فاذا لم يوقعها في الوقت بقي المطلوب الاول وهو الامر بطبيعي الصلاة، وحيث تيقنا بان الامر بطبيعي الصلاة كان موجودا قبل ساعة فنستصب بقاءه لما بعد خروج الوقت.

وعلى هذا فالمستصحب امر شخصي وهو ذاك الوجوب الذي ثبت في عهدة المكلف.

واما اذا قلنا بان القضاء هو بامر جديد، فان استصحاب الوجوب يكون من استصحاب الكلي من القسم الثالث، اي عندنا طبيعي الوجوب فحصة منه وجوب ادائي وحصة منه وجوب قضائي اما الحصة الاولى فقد قطعنا بارتفاعها لمضي الوقت واما الحصة الثانية فمشكوك حدوثها فاستصحاب طبيعي الوجوب من استصحاب الكلي من القسم الثالث وبعضهم يقولون به اذا احتملت المقارنة بينهما.

فاذا احتملنا الامرين: فنحن نحتمل ان القضاء امر جديد فيصير استصحاب الوجوب من القسم الثالث ونحتمل ان الامر بالصلاة في الوقت على نحو تعدد المطلوب فالاستصحاب يكون شخصيا اي شخص الوجوب فاذا احتملنا كلا الامرين فاستصحاب الوجوب من اي قسم؟

الجواب انه من القسم الثاني ، لاننا تيقنا بحصول الوجوب اول الوقت لكن ان كان بنحو تعدد المطلوب فهو فرد طويل يبقى لما بعد الوقت وان كان بنحو وحدة المطلوب فهو فرد قصير ينقضي بانقضاء الوقت فنحن مترددون ان الوجوب الذي حصل اول الوقت جزما هل هو من الفرد الطويل ام القصير فبناءً على جريان الاستصحاب في القسم الثاني فنستصحب بقاء الوجوب.

ولكن السيد الامام قده ص 433 ناقش في هذا الكلام وهو استصحاب بقاء وجوبهما لما بعد خروج الوقت بمناقشتين:

الاولى: اشكال مبنائي: بناءً على ما حقق في الفقه ان القضاء بامر جديد وموضوعه الفوت فكيف يجري استصحاب طبيعي الوجوب لان استصحاب طبيعي الوجوب من استصحاب جامع انتزاعي بين سنخين من الوجوب والجامع انتزاعي لا حكم شرعي كي يستصحب ولا موضوع لحكم شرعي كي نستصحبه فانتم على مبنى ان الامر بالقضاء امر جديد موضوعه الفوت تستصحبون عنوان انتزاعي وهو عنوان الوجوب ونحن لا نجد مثل هذا العنوان فهو اما وجوب ادائي وقد سقط او قضائي، فاستصحاب عنوان الوجوب من استصحاب العنوان الانتزاعي الذي لا اثر له.

ولكن قد يقال:

صحيح انه عنوان انتزاعي ولكن ليس هذه هي المشكلة لانه قد يكون هذا العنوان الانتزاعي موضوعا لاثر عقلي وهذا كافي، فلا يشترط في الاستصحاب ان يكون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي ويكفي ان يكون موضوعا لاثر عقلي ولو كان المنجزية او المعذرية

وانما الاشكال ان الجامع بين المتنجز واللا متنجز، ليس بمتنجز وجامع الوجوب بين الاداء والقضاء جامع بين اللا متنجز ان كان ادائيا والمتنجز ان كان قضائيا وهذا الجامع ليس متنجزا عقلا.

اما اشكاله الثاني وهو اشكال وجيه

قال:

احتمال ان المقام من باب التزاحم وانه في التزاحم يبقى الامران فعليين هذا كله خلاف ظاهر الرواية فان ظاهر صحيح الحلبي انه ان لم يصل العصر وصلى الظهر فان كلا الصلاتين تفوت منه حيث قال في صحيح الحلبي (وان هو خاف ان يفوته فليبدا بالعصر ولا يؤخرها فيفوته فيكون قد فاتتاه جميعا) اي لو صلى الظهر مكان العصر لفاتت كلتا الفريضتين وهذا يعني عدم صحة الظهر في هذا الوقت فاذا لم تصح فلا امر بها فلا وجه للقول بان المسالة من باب التزاحم وان الامر بالظهر فعلي بل لا امر بها في هذا الوقت.

المحتمل الاخير:

انه يقال يمكن تنقيح وجوب القضاء وذاك باستصحاب عدم الاتيان بصلاة الظهر الى آخر وقتها اي وقت كان سواء كان مشتركا او قبل اربع ركعات ومقتضى استصحاب عدم الاتيان بالظهر الى اخر وقتها وجوب قضاءها، اما لان موضوع وجوب القضاء هو عنوان عدمي (وهو ترك صلاة الظهر الى اخر وقتها) وهو ثبت بالاستصحاب واما لان موضوع وجوب القضاء هو عنوان الفوت لكنه عنوان عدمي مشير لنفس عدم الاتيان بالصلاة الى اخر وقتها كما ذهب اليه المحقق الحائري في كتاب الصلاة فقال

الفوت عبارة عن عدم الاتيان بالشيء المشتمل على المصلحة المقتضي لوجوده في زمانه بحيث لا يمكن تداركه.

فالفوت هو نفس عدم الاتيان بشيء ذي مصلحة كانت هذه المصلحة تقتضي الاتيان به في زمان لكن ذلك الزمن ذهب ولم يمكنك التدارك يقال لنفس عدم الاتيان به انه فاتك فالفوت عنوان عدمي يثبت بالاستصحاب فنستصحب عدم الاتيان بالصلاة اما على نحو العدم المحمولي اي عدم الصلاة من قبل الزوال الى ما بعد الغروب او على نحو العدم النعتي لان المكلف قطعا اول الوقت لم يأت بالصلاة فنستصحب ذاك العد م الذي حصل اثناء الوقت فنستصحب عدم اتيان المكلف بصلاة الظهر على نحو العدم النعتي الذي تحقق في اول دقيقة من الوقت.

لكن السيد الامام اشكل عليه ولا يبعد تماميته

انه حتى لو قلنا ان الفوت عدم لكنه عدم متسبب عن عدم الاتيان لا انه عينه فيقال عرفا ترك الصلاة ففات ولا يقال تركها في تمام الوقت فتركها او فاتت منه ففاتت فعندما العرف يرتب الفوت على العدم فهذا معناه انه حتى لو قلنا انه عدمي لكنه عدمي مسبب اي ترك الصلاة ففاتت منه او عدمت الصلاة ففاتت منه فحيث ان العرف يرتب الفوت على العدم فهذا شاهد على ان الفوت ليس هو عين العدم بل هو ما تسبب منه

انتهى هذا الفرع.

### 091

وصل الكلام الى هذا الفرع :

### (اذا شك في اداء الصلاة وقد بقي من الوقت مقدار ركعة واحدة فما هي الوظيفة؟ هل هي البناء على عدم الاتيان كمن شك وقد بقي من الوقت مقدار اربع ركعات او البناء على عدم الاعتناء بالشك اما لقاعدة الحيلولة او التجاوز) .

والبحث في مقامين:

الاول:

فيما هو مقتضى القاعدة الاولية المستفادة من الرواية.

الثاني:

في تنقيح موضوع قاعدة التجاوز وقاعدة الحيلولة.

اما المقام الاول :

فلو اغمضنا النظر عن صحيح زرارة والفضيل الواردة في المقام فيقال ان المورد شبهة حكمية من جهة وشبهة مصداقية من جهة اخرى

فبلحاظ انها شك في سعة الوقت وضيقه شرعا اي هل ان مقدار ركعة واحدة وقت للأداء ام لا؟ بحيث لو اوقع الصلاة لكانت فاسدة او قضاءا فهي شبهة حكمية؟

ومن جهة اخرى ان قوله صل في الوقت او قوله اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل يشك في مصداقه هل ان مصداق هذا الدليل يشمل مقدار فرض بقاء ركعة واحدة ام لا؟ فهو شبهة مصداقية بلحاظ العنوان الوارد في لسان الدليل ؟ او ان دليل القضاء اخذ فيه مصداق الفوت فهل هذا مصداق للفوت ام لا؟

فمع الشك على نحو الشبهة الحكمية قد يكون المورد موردا للعلم الاجمالي وعلى نحو الشبهة المصداقية قد يكون موردا لأصالة البراءة وسياتي تنقيح ذلك عند الرجوع للأصل العملي.

ولكن بالنظر لصحيح زرارة والفضيل الواردة في المقام وقد ذكرها صاحب الوسائل في بابين من ابواب المواقيت حيث ذكر صدرها في الباب السابع من ابواب المواقيت ح4:

(مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَةَ وَ الْفُضَيْلِ قَالا قُلْنَا لِأَبِي جَعْفَرٍ ع أَ رَأَيْتَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ‏ إِنَّ الصَّلاةَ كانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتاباً مَوْقُوتاً قَالَ‏ يَعْنِي‏ كِتَاباً مَفْرُوضاً وَ لَيْسَ يَعْنِي وَقْتَ فَوْتِهَا إِنْ جَازَ ذَلِكَ الْوَقْتُ ثُمَّ صَلَّاهَا لَمْ تَكُنْ صَلَاةً مُؤَدَّاةً لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَهَلَكَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ ع- حِينَ صَلَّاهَا بِغَيْرِ وَقْتِهَا وَ لَكِنَّهُ مَتَى مَا ذَكَرَهَا صَلَّاهَا.)

ورواه الکلینی عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن حماد عن حریز عن زراره والفضیل مثله ولاکلام فی اعلائية السند.

وذكر ذيلها الذي هو محل الشاهد في باب 60 من ابواب المواقيت ح 1 :

(مَتَى اسْتَيْقَنْتَ أَوْ شَكَكْتَ فِي وَقْتِ فَرِيضَةٍ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّهَا أَوْ فِي وَقْتِ فَوْتِهَا أَنَّكَ‏ لَمْ‏ تُصَلِّهَا صَلَّيْتَهَا وَ إِنْ شَكَكْتَ بَعْدَ مَا خَرَجَ وَقْتُ الْفَوْتِ وَ قَدْ دَخَلَ حَائِلٌ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ مِنْ شَكٍّ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ فَإِنِ اسْتَيْقَنْتَ فَعَلَيْكَ أَنْ تُصَلِّيَهَا فِي أَيِّ حَالَةٍ كُنْتَ.)

والكلام انه هل ان ظاهر هذه الرواية ولو بضميمة القرينة الخارجية ان من شك في وقتها او وقت فوتها صلاها يشمل من بقي عليه مقدار ركعة واحدة فيقال انه ممن شك في وقتها او وقت فوتها ام ان المورد من الشك بعد ما خرج وقت الفوت ودخل حائل، او ان المورد مشكوك والرواية بالنسبة اليه مجملة؟

فهنا وجوه ثلاثة لإثبات شمول الرواية لمن بقي عليه مقدار ركعة بانه مصداق لمن شك في الوقت او وقت الفوت؟

الوجه الاول:

مع غمض النظر عن القرينة الخارجية فان القرينة الداخلية كافية في شمول الرواية لمثل هذا المصداق حيث الرواية ذكرت اوقات ثلاثة (متى شككت في وقتها) وظاهره انه الوقت الواسع[[53]](#footnote-54) (او في وقت فوتها) وظاهره الوقت الضيق (وان شككت بعدما خرج وقت الفوت) وظاهره حصول الحد، فبقرينة التقابل بين الاوقات الثلاثة وخصوصا بين وقت الفوت وما بين خروج وقت الفوت ودخول الحائل الذي هو عبارة عن حصول الغروب عرفا يستفاد منه ان اي شك يحصل قبل دخول الحائل اي قبل غروب الشمس فهو شك في وقتها او وقت فوتها بحيث يكون مطالبا بأداء الصلاة .

ولم يشر اليه سيدنا الخوئي قده.

الوجه الثاني:

ما ذكره السيد الامام ص 447 من كتاب الخلل:

ان ملاحظة صدر الرواية الذي لم يركز عليه الاعلام شاهد على ان المناط ان لا يصدق عليها انها مؤداة او يصدق عليها انها غير مؤداة فيقال ان المناط في عدم الاعتناء بالشك وعدم اداء الصلاة هو ان لا يصدق عليها انها مؤداة، او متى صدق عليها انها غير مؤداة لم يكن حاجة للاعتناء بالشك.

وهذا يشمل باطلاقه ما لو كان بعضها داخل الوقت وبعضها خارج الوقت كما لو ادرك مقدار ركعة فانه يقال هذه الصلاة لم يصدق عليها انها غير مؤداة كي يكون الشك فيها من الشك في خارج الوقت، حيث قال في صدر الرواية كما قرأناه (إِنْ جَازَ ذَلِكَ الْوَقْتُ ثُمَّ صَلَّاهَا لَمْ تَكُنْ صَلَاةً مُؤَدَّاةً) اي صلاة ادائية.

ولكن قد يلاحظ على هذا الوجه اشكالان:

الاول:

ان عنوان (المؤداة) لم يحرز ظهوره في الصلاة الادائية بل من المحتمل ان الاداء بمعنى امتثال الامر فيقول انه اذا جاز وقتها لم يكن الاتيان بها امتثالا للأمر بعد ان كانت موقوته حيث انه قال في الرواية (أَ رَأَيْتَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ‏ إِنَّ الصَّلاةَ كانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتاباً مَوْقُوتاً قَالَ‏ يَعْنِي‏ كِتَاباً مَفْرُوضاً وَ لَيْسَ يَعْنِي وَقْتَ فَوْتِهَا (بمعنى ان لك ان تصليها في كل وقت) فإِنْ جَازَ ذَلِكَ الْوَقْتُ ثُمَّ صَلَّاهَا لَمْ تَكُنْ صَلَاةً مُؤَدَّاةً). اي لم يكن امتثالا للمفروض لا انه يريد ان يقول لم تكن صلاة ادائية كي ندور مدار هذا العنوان.

وعلى فرض استظهاره فان الظاهر من المؤداة انها مؤداة بتمامها وبلحاظ مجموعها فالمدار في كون الشك شكا في الوقت انه لو اتى بها لكانت بمجموعها اداءا، كما ان المناط في كون الشك شكا بعد خروج الوقت انه لو اتى بها لم تكن مؤداة في تمامها ، اما في المقام حيث بعضها في الوقت وبعضها خارج لم نحرز انها مؤداة كي يشملها دليل الاداء او انها ليست مؤداة كي يشملها دليل القضاء او قاعدة الحيلولة مثلا.

الاشكال الثاني

ما ذكره هو قده واجاب عنه في ص 448 ومحصله: ان الامر بالصلاة عند الشك في وقت فوتها حيث قال (أَوْ فِي وَقْتِ فَوْتِهَا أَنَّكَ‏ لَمْ‏ تُصَلِّهَا صَلَّيْتَهَا) دال بالدلالة الالتزامية على فرض سعة الوقت اذ لا يعقل الامر بإيقاع الصلاة اداء مع فرض عدم سعة الوقت لانه امر بغير المقدور فنفس ورود الامر وهو قوله صليتها في فرض الشك في وقت الفوت شاهد على انه اخذ فيه سعة الوقت للأداء فهو دال على سعة الوقت للأداء في الموضوع اي كانه قال متى ما كان الوقت واسعا للأداء فانت مأمور بالصلاة لا مطلقا .

وبالتالي حيث الوقت لا يسع الاداء جزما اذ لم يبق الا مقدار ركعة واحدة فهي مورد لقاعدة التجاوز او الحيلولة وليس موردا للأمر الادائي.

ولكنه اجاب عنه:

اولا:

ان الامر مجرد ارشاد لقاعدة الاشتغال وليس امرا مولويا له مدلول مطابقي بلحاظ ومدلول التزامي بلحاظ اذ ليس في مقام التشريع وانما هو ارشاد بان المكلف ان شك قبل غروب الشمس فمقتضى حكم العقل بقاعدة الاشتغال ان يأتي بالصلاة لا اكثر،

وثانيا:

على فرض انه امر مولوي فانه لا يستفاد منه اكثر من الاعتناء بالشك فقط اما ان الصلاة ادائية او قضائية فلا، واما انها في الوقت الواسع ام الضيق فلا.

وببيان اخر وان كانت عبارته مضطربة:

ان المستفاد من المقابلة بين الفقرتين (فان شَكَكْتَ فِي وَقْتِ فَوْتِهَا أَنَّكَ‏ لَمْ‏ تُصَلِّهَا صَلَّيْتَهَا) و قوله (وَ إِنْ شَكَكْتَ بَعْدَ مَا خَرَجَ وَقْتُ الْفَوْتِ وَ قَدْ دَخَلَ حَائِلٌ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ) ان الملحوظ في المقابلة الاعتناء وعدم الاعتناء لا الاداء والقضاء اي ان كان الشك قبل خروج وقت الفوت فعليك الاعتناء بالشك فقط وان كان بعد خروج وقت الفوت فليس عليك الاعتناء بالشك واما كون الصلاة اداءا في الفرض الاول او ليست اداءا في الفرض الثاني فهو ليس ملحوظا في الرواية البتة فمن المحتمل انه امر بالاعتناء بالشك في فرض الشك في وقت الفوت وان كانت لو اوقعها ستقع قضاءا لان الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة. فلا يستفاد من الامر بالصلاة عند الشك في وقت الفوت انه امر بصلاة ادائية كي ينعقد لها مدلول التزامي انه ان كان الوقت واسعا.

ولكن قد يتامل فيه:

بانه صحيح ان ظاهر المقابلة بين قوله صليتها وقوله فلا اعادة عليك ان المنظور هو الاعتناء بالشك وعدم الاعتناء به ولكن مناسبة الحكم للموضوع الواضحة عرفا لمثل هذا المورد ان امره بالصلاة في الفرض الاول بلحاظ انك مازلت في الوقت ولذلك عبر بوقت الفوت وخروج وقت الفوت الواضح بدلالته على ان الوقت منظور اليه في مقام المقابلة، وانك ان شككت بعد خروج الوقت فلا اعادة عليك باعتبار انه شك بعد انتفاء الموضوع. لا انه مجرد امر تعبدي بالاعتناء بالشك من دون نظر الى حيثية الوقت.

نعم قد يرد اشكال على الاستدلال بالرواية وهو ان امره بالصلاة عند الشك في وقت الفوت دال على النظر لسعة الوقت ولكن هل على نحو اخذت سعة الوقت موضوعا لهذا الامر او على نحو ان الشارع اعتبر الوقت واسعا فامر بالأداء ؟

والاستدلال يتم على الاول بان يقال ان ظاهر الامر باداء الصلاة عند الشك في وقت الفوت انه امر له موضوع فرض سابقا وهو كون الوقت واسعا ، فمع عدم سعة الوقت كما لو بقي مقدار ركعة واحدة فلا امر.

اما لو قلنا ان الامر بالصلاة عند الشك في وقت الفوت امر استبطن ان الشارع يرى ان الوقت واسع لا انه اخذ سعة الوقت موضوعا للامر فح لا يمكن الاتكاء على ذلك في اثبات عدم الاعتناء بالشك عند بقاء مقدار ركعة واحدة بحجة ان هذا الوقت ليس واسعا حقيقة حتى يؤمر بالصلاة.

الوجه الثالث في الاستدلال بالرواية:

ما ذكره سيدنا الخوئي قده وهو الاستدلال بصحيح زرارة والفضيل على الاتيان بالصلاة عند الشك مع بقاء مقدار ركعة واحدة بضميمة قرينة خارجية وهي روايات من ادرك حيث افاد قده في ص119 من ج 18 :

انه هل الوقت المذكور في الرواية هو الاعم من الحقيقي والتنزيلي بمقتضى التوسعة المستفادة من حديث من ادرك الوارد في صلاة الغداة، لانه لم يرد في مطلق الصلاة بل ورد في صلاة الغداة كما ذكره صاحب الوسائل في باب 30 من ابواب المواقيت:

في موثق عمار ح1:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: فَإِنْ صَلَّى رَكْعَةً مِنَ الْغَدَاةِ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَلْيُتِمَ‏ وَ قَدْ جَازَتْ‏ صَلَاتُهُ.

وكذلك حديث اصبغ بن نباتة:

وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى جَمِيعاً عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ الْمُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع‏ مَنْ أَدْرَكَ مِنَ الْغَدَاةِ رَكْعَةً قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ فَقَدْ أَدْرَكَ الْغَدَاةَ تَامَّةً.

والتمسك بها في المقام بدعوى قطع العرف بالغاء الخصوصية في صلاة الغداة او ان الوقت فيهما منصرف الى الوقت الحقيقي بمقتضى الجعل الاولي وهو ما وسع مقدار اربع ركعات؟

ثم قال: ان الاظهر هو الاول لعدم قصور في شمول اطلاق عنوان الوقت لمقدار ركعة واحدة بعد ملاحظة التوسعة المذكورة في روايات من ادرك.

ومع الاغماض عن ذلك والتشكيك في المراد من النص لتكافؤ الاحتمالين فغايته الاجمال المسقط لهذه الرواية عن الاستدلال فيرجع الى ما تقتضيه القاعدة.

وقد افاد ان مقتضى القاعدة هو استصحاب عدم الاتيان بالصلاة ولا اقل من قاعدة الاشتغال فهو بمثابة العالم بعدم الاتيان بالصلاة فيشمله حديث من ادرك اي لو سقط الاستدلال بصحيح زرارة بالاجمال فلم يسقط الاستدلال بحديث من ادرك.

وبما ان موضوع حديث من ادرك ركعة فقد ادرك الصلاة هو من لم يصل فنحن نثبت في المقام ان هذا الشخص ممن لم يصل بالاستصحاب او بقاعدة الاشتغال.

فالنتيجة الحاق هذا الشك بالشك مع سعة الوقت المحكوم بالاعتناء والالتفات اليه.

والملاحظة هي:

لعل ما ذكر من بعض هذه التعبيرات تسامح من قلم المقرر والا فحتى لو احرزنا اطلاق صحيح زرارة بضميمة روايات من ادرك لمن بقي عليه مقدار ركعة واحدة فان شمولها للمقام وهو من شك في الصلاة يحتاج الى استصحاب انه ممن لم يصل كي تشمله الروايتان.

وكذلك على فرض سقوط الاستدلال بصحيح زرارة نتيجة الاجمال وبقاء روايات من ادرك فان شمول من ادرك له مع انه شاك في الاتيان بالصلاة يتوقف على الاستصحاب ولا معنى لقاعدة الاشتغال حيث لا يحرز بقاء الامر في عهدته لاحتمال انتفاء الموضوع بخروج الوقت، فلولا الاستصحاب الموضوعي لما كان مشمولا لقاعدة من ادرك واما الاستصحاب الحكمي فهو ممن لا يراه قده.

### 092

ذكرنا ان من شك وقد بقي من الوقت مقدار ركعة فانه مصداق لمن شك في الوقت

وذلك لاحد وجوه ثلاثة في تنقيح اطلاق صحيح زرارة والفضيل لمحل الكلام.

وقد فرع الاعلام على ذلك فرعا وهو من شك وقد بقي من الوقت اقل من ركعة فهل يعتبر شكا في الوقت فوظيفته اداء الصلاة ؟ ام هو شك بعد خروج الوقت فتشمله قاعدة الحيلولة؟ او يرجع للأصل العملي لعدم ثبوت احد الامرين في حقه؟

وقد ذكر السيد الامام قده ان هذا البحث يبتني على تنقيح مفاد قاعدة من ادرك بناء على شمولها لغير صلاة الفجر او اختصاصها بصلاة الفجر مع كون الشك في صلاة الفجر.

وهنا مطلبان:

1- مفاد قاعدة من ادرك

2- ما هو الاثر المترتب على مفاد القاعدة في اثبات ان الشك في الصلاة مع بقاء اقل من ركعة شكا في الوقت او شكا خارج الوقت؟

اما المطلب الاول:

فقد ذكر في ص 143 من كتاب الخلل بصياغتنا للمطلب ان مفاد هذه الروايات منها رواية الخلاف : من ادرك من الصلاة ركعة فقد ادرك الصلاة تامة ومنها رواية الاصبغ بن نباتة من ادرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد ادرك الغداة تامة .

ومنها موثق عمار: فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم وقد جازت صلاته.

هل انها ناظرة للوقت؟ او ناظرة للصلاة ؟ او ناظرة للمكلف ؟

فهنا اتجاهات ثلاثة في تحليل مفاد هذه الروايات الشريفة:

الاتجاه الاول:

انها ناظرة للوقت اي بغض النظر عن الصلاة والمصلي، وذلك باحد وجهين (كونها في مقام بيان حدود الوقت ، او كونها في مقام التنزيل لافي مقام البيان)

الوجه الاول

وهو انها شارحة ومبينة ان الوقت فيما يشترط فيه صحة الصلاة وكثير من المؤقتات يشمل مقدار ركعة لا انها تنزيل ولا حكومة وانما مفادها الاخبار والبيان ان الوقت يشمل مقدار ركعة

وهل ان هذا في حال الاختيار ام يختص بحال الاضطرار

فان ادعي ان مفادها بيان سعة الوقت لمقدار ركعة اختيارا كما هو مقتضى اطلاق النصوص (فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم) فلازم ذلك امكان ايقاع الغسل لو كان مطلوبا به قبل ان يخرج الوقت او رمي الجمرة قبل ان يخرج النهار، كما ان بامكانه ان يأتي باي صلاة ولو لم تكن مفروضة في هذا الوقت كما لو كانت مستحبة او قضاء فريضة فانه يمكن ان ياتي بها في هذا الوقت وهو مقدار ركعة.

كما ان لازمه جواز تاخير الصلاة اختيارا الى ان يبقى مقدار ركعة لان الوقت واسع حقيقة لما يشمل هذا الفرض.

او ان هذه الروايات وان كانت في مقام بيان سعة الوقت الا انها من جهة الاضطرار، بأن يقال ظاهر التعبير بمن ادرك انه من لم يتمكن من تحصيل الصلاة لعذر حتى بقي مقدار ركعة فتمكن فقد ادرك ، فلا يستفاد منها جواز التأخير اختيارا او السعة من حيث الاثار الاخرى

او يقال بان العمدة هي موثق عمار وهي خالية من عنوان من ادرك وانما التعبير الوارد فيها فان صلى ركعة من الغداة ومن الواضح ان هذا التعبير ليس في سياق التشريع الابتدائي كي ينعقد له اطلاق وانما سياقه سياق من صادف انه صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم صلاته، فليس له اطلاق يشمل حال الاختيار او السعة من جهة سائر الاثار.

الوجه الثاني

ان مفاد هذه الروايات هو التنزيل من جهة الوقت اي تنزيل خارج الوقت منزلة داخل الوقت حيث ان مقدار ركعة او ثلاث ركعات هو خارج الوقت حقيقة لكن الشارع نزله منزلة داخل الوقت لما يشمل مقدار ركعة.

ويأتي فيه البحث ايضا انه هل من جهة سائر الاثار او بلحاظ الاضطرار او بلحاظ خصوص الاثر الجلي للتوسعة في الوقت وهو كون الصلاة اداءا لا اكثر، فلا نظر فيه للآثار الاخرى اصلا فلا يستفاد منه لا جواز التاخير عمدا ولا عدمه لانه في مقام تنزيل كون الصلاة اداءا.

الاتجاه الثاني:

ان مفاد هذه الروايات ناظر للصلاة، لا للوقت ، ولذلك لا نظر فيها لما دل على شرطية الوقت في الصلاة او غيرها وانما هي متمحضة في ان الصلاة المفروضة التي لم يدرك المكلف منها الا ركعة في الوقت هل يمكن تتميمها ام لا؟ فافادت هذه النصوص التتميم وذلك بأحد وجهين

1- ان يكون مفادها تنزيل ادراك ركعة من الصلاة منزلة ادراك الصلاة التامة اداءا.

2- ما نسب للسيد البروجردي في نهاية التقرير انه ليست العمدة روايات من ادرك كي يقال مفادها التنزيل وانما العمدة هي موثق عمار ولا ظهور لها في التنزيل اي لا يعتبر في كون الصلاة اداءا الا وقوع ركعة منها في الوقت والا ليس فيها تنزيل لا بلحاظ الوقت ولا الصلاة.

الاتجاه الثالث

ان مفاد هذه الروايات ناظر للمصلي لانه عبرت بمن ادرك اي ان مدرك الركعة مدرك للصلاة التامة او ان مدرك الركعة مدرك للوقت.

ولكن نقول:

لا يبعد من هذه الاتجاهات الثلاثة الاتجاه الثاني وهو النظر لذات الصلاة لا النظر للوقت ولا للمصلي، وذلك بقرائن ثلاث:

القرينة الاولى:

اسناد الادراك للركعة، فان ظاهر الاسناد للركعة ان التنزيل انما هو بلحاظ الصلاة نفسها.

القرينة الثانية

قوله في موثقة عمار ثم طلعت الشمس فليتم وقد جازت صلاته، فان التعبير ب وقد جازت صلاته واضح النظر للصلاة اي ان سياق الرواية في مقام دفع توهم عدم الصحة فيقول ان ادركت ركعة فصلاتك تامة وهذا ما يؤيد نظر السيد البروجردي في المقام.

القرينة الثالثة:

وهي قرينة ارتكازية ان التوسعة بلحاظ الوقت خلاف ظاهر ادلة الشرطية فان توسعة الوقت بلحاظ حال الاختيار خلف ظاهر الكثير من ادلة الشرطية في ان الوقت شرط في تمام ركعات الصلاة.

المطلب الثاني:

الذي تعرض له في ص 449 من كتاب الخلل:

ما هو الاثر المترتب على تحليل مفاد الرواية في محل كلامنا وهو (من ادرك مقدار اقل من ركعة )، فافاد:

بناءً على ان مفادها هو التنزيل بلحاظ الوقت اي تنزيل خارج الوقت منزلة داخله، او فقل توسعة الوقت لما يشمل مقدار ركعة، هل له مفهوم بان يقال مقتضى تنزيل خارج الوقت منزلة داخل الوقت في من ادرك مقدار ركعة ان من ادرك ما هو اقل فهو خارج الوقت، ولو بدعوى ان جملة من ادرك جملة شرطية او فان صلى ركعة من الغداة جملة شرطية فلها مفهوم، فاذا كان منطوق الجملة الشرطية هو تنزيل خارج الوقت منزلة داخله كان مفهومها تنزيل ما هو اقل من مقدار ركعة منزلة خارجه، فيكون الشك شكا خارج الوقت وهو مجرى لقاعدة الحيلولة او قاعدة التجاوز.

وهذا الكلام مورد للتعليق من جهتين:

الاولى :

ما اشكل به هو قده على هذا التطبيق اولا بان تنزيل خارج الوقت منزلة داخل الوقت غاية ما يدل على عدم تنزيل الاقل منزلة الوقت، اي انه لم ينزل ما هو اقل من ركعة منزلة من صلى في الوقت لا انه نزله منزلة من صلى خارج الوقت فان هذا مما لا يثبته المفهوم حتى لو كان مفهوم لها.

وثانيا:

لو سلمنا المفهوم وسلمنا التنزيل فليست الرواية في مقام بيان هذا التنزيل كي ينعقد اطلاق له فيقال مقتضى اطلاق تنزيل ما هو اقل من ركعة منزلة خارج الوقت ان الشك في هذه الفترة الزمنية شك خارج الوقت فان هذا يتوقف على اطلاق في التنزيل، فلعل المنظور في التنزيل هو مجرد انه ليس مأمورا بالصلاة الان، اي ان تنزيل ما هو اقل من ركعة منزلة خارج الوقت اثره ان لا يجب عليك الصلاة اداءا اما ان الشك شك خارج الوقت وهو مجرى للتجاوز او الحيلولة فهو يتوقف على اطلاق التنزيل ولم يكن في مقام بيانه كي ينعقد له اطلاق من هذه الجهة.

ان قلت:

ان نسبة هذا الاثر للتنزيل نسبة الحكم الى موضوعه، فاذا ثبت بالمفهوم ان ما هو اقل من ركعة بمنزلة خارج الوقت ترتب عليه الاثر الشرعي لخارج الوقت وهو ان الشك مما لا يعتنى به، فكون الشك مما لا يعتنى به اثر شرعي لكون الفترة الزمنية خارج الوقت فاذا ثبت ذلك بمقتضى المفهوم ترتب عليه اثره الشرعي ولا نحتاج الى دعوى اطلاق في التنزيل.

قلت:

ان الشك في الاتيان بالصلاة في الوقت ليس حكما شرعيا كي نقول بان هذا اثر شرعي لاعتبار الشارع هذه الفترة خارج الوقت، فانه ليس من اثار اعتبار هذه الفترة خارج الوقت شرعا ان الشك في الاتيان بالصلاة شك في خارج الوقت بل هذا لازم عقلي لا انه اثر شرعي، نعم اثر هذا اللازم العقلي هو عدم الاعتناء، فعندنا امور ثلاثة:

الاول هو تنزيل ما هو اقل من ركعة منزلة خارج الوقت بناءً على المفهوم للرواية

والثاني ان الشك في اتيان الصلاة في هذه الفترة شك خارج الوقت وهذا لازم عقلي للاول وليس اثرا شرعيا

والثالث هو عدم الاعتناء بهذا الشك بان يكون مجرى لقاعدة التجاوز او الحيلولة

فاذا كان الاثر ليس اثرا لنفس ما ثبت تنزيله وانما هو اثر للازمه العقلي فاثباته يتوقف على اطلاق في دليل التنزيل.

هذه الجهة الاولى

الجهة الثانية:

ما ذكره المحقق الحائري كما نقل عنه وسيدنا الخوئي كما ذكره في ج 18 ص 119:

قال: واما اذا بقي اقل من ذلك فالأقوى كونه بمنزلة الخروج، كما ذكره سيد العروة في المتن ان هذا خارج الوقت لعدم بقاء الوقت الحقيقي ولا التنزيلي فيصدق الشك بعد خروج الوقت المحكوم بعدم الاعتناء في صحيح زرارة.

فكأن منظور العلمين قده انه يكفي في كون الشك شكا خارج الوقت انه خارج الوقت الحقيقي والتنزيلي، اما انه خارج الوقت الحقيقي فواضح لان هذا المقدار لا يسع الصلاة التامة واما انه خارج الوقت التنزيلي فلان ما نزله الشارع منزلة الوقت هو مقدار ركعة لا اقل فصدق عليه انه شك خارج الوقتين الحقيقي والتنزيلي بلا حاجة الى ان نثبت ان الشارع نزل ما هو اقل من ركعة منزلة خارج الوقت.

بل حتى لو لم نسلم بالمفهوم لهذه الروايات واكتفينا بالمنطوق وهو تنزيل مقدار ركعة منزلة الوقت الواسع مع ذلك يترتب الاثر وهو عدم الاعتناء بالشك بلا حاجة الى شيء اخر اذ ان هذه الفترة خارج الوقت الحقيقي والتنزيلي فالشك فيها شك خارج الوقت.

وعلى فرض التشكيك في ذلك ودعوى ان هذا تحميل لمفاد الرواية باكثر مما تحتمل حتى لو قلنا بان مفادها التنزيل فان غايتها تنزيل مقدار ركعة منزلة سعة الوقت ولا يستفاد منها ما هو اكثر من ذلك.

واحتمال ان المراد بخروج الوقت خروجه بتمامه بحيث لا يبقى اي جزء منه ولو اقل من ركعة فغايته الاجمال في دليل من ادرك ومقتضى القاعدة هو عدم الاعتناء، لان الامر الادائي ساقط جزما في هذا الفرض اما لانه اتى بالصلاة واقعا او للعجز عن امتثاله لعدم سعة الوقت حتى الوقت التنزيلي له.

ولكن قد يقال

ان دعوى السقوط الجزمي مع ان من المحتمل ان الوقت وان لم يكن واسعا لا حقيقة ولا تنزيلا الا ان الشارع يامر باداء الصلاة والمبادرة اليها فح بناءً على جريان الاستصحاب في الحكم يجري استصحاب بقاء الامر الادائي.

نعم لو لم نقل بجريان الاستصحاب هنا ولو من باب انه من استصحاب الكلي من القسم الثالث فان الشك في القضاء مجرى للبراءة، بلحاظ عدم احراز موضوعه.

### 093

كان الكلام في من شك في اداء الصلاة وقد بقي من الوقت اقل من ركعة

وذكرنا ان البحث تارة في ما هو المستفاد من الرواية الخاصة وهي صحيح زرارة اما بذاتها او بضم روايات قاعدة من ادرك

وتارة يقع البحث في مقتضى قاعدة التجاوز

والبحث فعلا في هذا المقام

وهنا اتجاهان

الاتجاه الاول

عدم اجراء قاعدة التجاوز

والاتجاه الاخر هو اجراؤها

والكلام فعلا في ادلة كل من الطرفين

اما الاتجاه الاول

وهو القول بان من شك في اداء الصلاة وقد بقي من الوقت مقدار ركعة او ما هو اقل من ركعة بغض النظر عن الادلة الخاصة فانه لا تجري قاعدة التجاوز اي مصداقا لقوله كل شيء شك فيه مما قد مضى او جاوزه، وذلك لوجهين وجه يرتبط بدليل قاعدة التجاوز و وجه يرتبط بدليل الوقت في الصلاة

اما الوجه الاول

وهو الوجه المتعلق بدليل قاعدة التجاوز فهل يصدق عنوان جاوزه بلحاظ الصلاة وانها مما قد مضى ام لا

والصحيح

ان ظاهر قوله ان كل شيء شك فيه مما قد جاوزه اي جاوز محله بالطبع الاولي لا ما جاوز محله ولو بطرو عنوان ثانوي

وفي المقام اذا نظرنا الى المحل بالطبع الاولى للصلاة فان المحل لم يتجاوز بعد اذ ما زال الوقت المضروب للصلاة باقيا،

نعم حيث ان هذا الوقت الباقي وهو مقدار ركعة او اقل منها مما لا يسع الصلاة اي لو اراد ان ياتي بالصلاة فيه فيقال تجاوز المحل بلحاظ تعذر اتيان الصلاة في هذا المقدار من الوقت

اذن فهذه الفترة الزمنية وهي مقدار ركعة او ما هو اقل منها ليست تجاوزا للمحل المضروب للصلاة بالطبع الاولى وان كانت تجاوزا لمحل الصلاة بالعنوان الثانوي حيث ان هذه الفترة مما لاتسع للإتيان بالصلاة لو اراد الاتيان بها اذن دليل قاعدة التجاوز منصرف عن هذا الفرض فلا تجري

الوجه الثاني

وهو الوجه المتعلق بدليل شرطية الوقت في الصلاة بغض النظر عن دليل قاعدة التجاوز

وهو ما ركز عليه الاعلام المحقق الحائري والسيد الامام

وحيث ان السيد الامام قده ممن لا يرى جريان قاعدة التجاوز في المقام فقد ذكر بان الشك في المقام شك في الوقت وجدانا وليس شكا بعد خروج الوقت بمقتضى ظهور الادلة في ان وقت الظهرين مشترك الى غروب الشمس فصدق على الشك في هذه القطعة الاخيرة -ان كانت مقدار ركعة او اقل منها- انها شك في الوقت والشاهد على ذلك ان المكلف لو كان مشتغلا بالصلاة فوقعت الركعة الاخيرة من صلاته في هذه الفترة لصدق عليها انها في وقتها مما هو منبه على ان الشك في المقام شك في الوقت وجدانا.

وبالتالي ينتفي موضوع جريان قاعدة التجاوز

وسياتي تعميق هذا الوجه في كلامه

الاتجاه الثاني

ما ذهب له العلمان السيد البروجردي في ما نسب له في نهاية التقرير والمحقق الحائري من جريان قاعدة التجاوز وان المكلف لا يعتني بشكه في الصلاة بعد بقاء مقدار هو مقدار ركعة او اقل منها.

والوجه في ذلك اننا اذا لاحظنا صحيح زرارة (اذا زالت الشمس دخل وقت الظهرين ثم انت في وقت منهما جميعا الى غروب الشمس) فالمنصرف من قوله انت في وقت منهما هو الوقت الواسع من اداء الصلاة فيه، اذ لا يقال وقت العمل بوقت لا يسع العمل فان وقت العمل صفة للعمل اي ان من صفات العمل انه عمل مؤقت ولا يصدق على العمل انه ذو وقت الا مع كون الوقت واسعا له بتمامه

وبعبارة اخرى

ليس المقصود بالوقت في هذه الروايات وقت الشروع او وقت الانقضاء فعندما تقول الروايات اذا زالت الشمس دخل الوقت الى غروب الشمس فليس المقصود بها وقت الشروع ووقت الانقضاء بل مقصود هذه الروايات جعل الوقت وصفاً للصلاة وكون الوقت وصفا للصلاة كما هو ظاهر قوله ثم انت في وقت منهما جميعا لا يصدق الا مع الوقت الواسع ، فح لابد من تأويل (ثم انت في وقت منهما) اذ لا يمكن الاخذ بظاهرها اذ كيف يقول الامام (ثم انت في وقت منهما الى غروب الشمس) والحال بان اخر الثانية ليست وقتا لهما بلا اشكال لعدم سعة الثانية التي تسبق غروب الشمس لهما ،

اذن لابد توجيه لكلامه بان يقال المراد به آخر الحد المضروب

وبالنتيجة ما دام المنصرف من الوقت في لسان الادلة ما هو وصف للصلاة وما هو وصف للصلاة ما كان وقتا واسعا لها فاذا لم يبق الا مقدار ركعة او اقل منها صدق انه مضى الوقت الذي هو وصف لها ووقت اداء لها

نعم بقي وقت لكنه وقت الانقضاء واخر الحد لا وقت الاداء فيتنقح بذلك موضوع قاعدة التجاوز

الوجه الثاني الذي ذكره اصحاب الاتجاه الثاني لاثبات جريان قاعدة التجاوز:

هو النظر لدليل قاعدة التجاوز ان لم يكفنا دليل شرطية الوقت للصلاة فيقال ان ظاهر قوله هو يتوضا اذكر منه حين يشك او قوله ع وكان حين انصرف اقرب الى الحق او قوله ع بلى قد ركعت وسائر السنة وسياقات ادلة قاعدة التجاوز ان النكتة في جريان القاعدة اصالة عدم الغفلة ،

فلنفترض ان الموضوع المأخوذ في دليل قاعدة التجاوز ليس صادقا في المقام كما ذكر اصحاب الاتجاه الاول اذ لا يصدق على الشك الان انه شك بعد الوقت او شك بعد مضي الوقت او شك بعد تجاوز محل الصلاة المشكوكة فموضوع ادلة قاعدة التجاوز لا يصدق في المقام كما ذكر اصحاب الاتجاه الاول لكن نكتة قاعدة التجاوز جارية اذ ان نكتة جريان قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ هي اصالة عدم الغفلة اي اصالة الالتفات وهو ان من كان في مقام الامتثال لامر المولى او من كان في مقام اداء وظيفة في عهدته فمقتضى التفاته ان لا يتجاوز المحل حتى يتم وان لا يفرغ من العمل حتى يتم وبما ان النكتة في القاعدة هي الالتفات اذن من شك في اداء الصلاة ولم يبق من الوقت الا مقدار ركعة او اقل فحيث ان طبع المؤمن المراعي لأوامر المولى ان لا يمر هذا الوقت عليه حتى ياتي بالعمل نعم لو شك قبل هذا بساعة فمن المحتمل ان يؤخر الصلاة الى ما قبل الغروب بساعة ولو غفلة او لعذر او بناءً على التوسعة في الوقت

واما ان من هو في مقام الامتثال ان لا يتصدى للصلاة حتى يبقى مقدار ركعة او اقل فهو يتنافى مع مقام الامتثال

اذن مقتضى اصالة الالتفات وعدم الغفلة التي هي النكتة في قاعدة التجاوز اجراؤها في المقام وان لم ينطبق موضوعها وهو انه شك شك بعد المحل او التجاوز

وقد اجاب السيد الامام عن كلا الوجهين بما هو تعميق لكلامه السابق في ان المورد ليس موردا لقاعدة التجاوز لا بالنظر لدليل شرطية الوقت ولا بالنظر لدليل قاعدة التجاوز

اما بالنظر لدليل شرطية الوقت فقد ذكر بيانين في المقام

البيان الاول

قال اننا نسلم معهم ان عنوان الوقت الماخوذ في الادلة هو وقت الاداء وان الوقت اخذ وصفا للصلاة فلابد ان ننقح مصداق وقت الصلاة لا وقت الشروع الصلاة ولا وقت الانقضاء للصلاة بل وقت الصلاة بحيث يعد الوقت وصفا للصلاة وما يكون الوقت وصفا للصلاة هو ما كان وقتا لاداء الصلاة فان هذه المقدمة التي ذكروها في مقام الاستدلال مقدمة صحيحة لكن الكلام ان الوقت بما هو وقت للصلاة صادق في المقام وليس وقت الشروع او وقت الانقضاء بل هو وقتها الذي هو وصف لها اذ ان هناك فرقا بين امكان ايقاع الصلاة فيه وبين كونه من الوقت المضروب للصلاة فليس المناط في صدق الوصف انه وقت يمكن ايقاع الصلاة بتمامها فيه والا لم يكن وقتها او وصف لها وانما المناط ان يكون وقتها ان يكون من الوقت المضروب لها فهو وقتها بحسب الاطلاق العرفي والشاهد على ذلك ان قوله ع اذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين، فهل يراد به ظاهره ام لابد من التاويل كما يقولون؟ فعلى حسب نظر الاتجاه الثاني لابد من التاويل اي اذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين ان هذا وقت الشروع في الصلاتين لا انه دخل وقت الصلاتين بحيث يعد الوقت وصفا للصلاة، كما اول كلمة ثم انت في وقت منهما جميعا قالوا لابد من تاويله الى وقت الانقضاء لانه ليس وقتا لهما جميعا

والصحيح انه يؤخذ بظاهره وظاهر قوله اذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين اي اذا زالت الشمس تحقق الوقت الذي لو ان الصلاة وقعت فيه بصورتها الامتدادية الاتصالية لكانت في الوقت

ايضا قوله انت في وقت منهما جميعا الى غروب الشمس ظاهره ان هذا زمن لو وقعت الصلاة فيه بصورتها الامتدادية لكانت في وقتها لا ان هذا وقت الشروع وهذا وقت الانقضاء بل كلاهما وقت لها.

اذن فقوله ع وكل شيء شك فيه مما قد جاوزه لاينطبق على المقام لانه لم يتجاوز الوقت المضروب لها والذي يعد وقتا لها.

البيان الثاني له :

وهو لايختلف بحسب النكتة وان كان دعمه ببعض الشواهد

وهو يعتمد على مقدمتين

الاولى:

ان الصلاة وجود تدريجي اتصالي فليست الصلاة هي نفس الاجزاء بحيث تخرج الانات فيما بينها عن عنوان الصلاة وليست الاجزاء هو المجموع بالترتيب الخاص بما هو مجموع والا لو قلنا بان الصلاة هي نفس الاجزاء فان المكلف اذا كبر فليس مشتغلا عرفا بالصلاة بل مشتغل بالجزء لانه اذا قلنا بان الصلاة هي المجموع بما هو مجموع بالترتيب الخاص لايصدق على المكلف انه صلى او يصلي لان المجموع لم يتحقق بعد فما قبل الدخول ليس مشتغلا بالصلاة ولايصدق انه صلى او يصلي حتى يتحقق هذا المجموع فلازم هذا ان لايصدق اصلا انه يصلي لانه لوحظ في الصلاة المجموع بما هو مجموع الذي لايصدق على كل جزء جزء

او قلنا ان الصلاة نفس الاجزاء فمعناه انه لو كان في البين المتخلل من الاجزاء لايقال انه في الصلاة لان الصلاة ذات الاجزاء مع ان الصدق العرفي قائم على ان من تلبس بتكبيرة الاحرام تلبس بالصلاة ويقال هو يصلي

وكذلك ظاهر الروايات انه اذا ادرك الماموم صلاة الامام فانه متلبس بالصلاة بمجرد الدخول فيها

وهناك شاهد اخر ايضا على ان الصلاة المستفادة من الروايات والمرتكزات المتشرعية هي وجود اتصالي تدريجي هو التعبير بالروايات بالناقض والقاطع على القهقهة فظاهره ان للصلاة حيثيية اتصالية تدريجية بحيث تعد عرفا عملا واحدا له مبدا وله ختام

فحينئذ لايصدق التلبس بالصلاة الا اذا بني على ان الصلاة هيئة اتصالية بمثابة العمل الواحد ولذلك نظائر مكانية وزمانية فمثلا البلد ليس مجموع الابنية بما هو مجموع او ان البلد هو كل بيت بيت مع غض النظر عن الطرق والفواصل والا لم يصدق على من في الطريق انه مار بالبلد او من دخل عند بعض طرقها انه دخل البلد وكذلك بالنسبة الى العناوين الزمانية كشهر رمضان فانه ليس عبارة عن مجموع الايام بما هو مجموع والا لما صدق تحقق الشهر بمجرد حلول هلاله وبدخول يومه الاول.

اذن فقد لوحظ في هذه العناوين الحيثية الاتصالية والصلاة قد اعتبرت بوجه يشبه شهر رمضان فكما ان الشهر يحل باول دقيقة وهو باق الى اخره كذلك الصلاة تتحقق باول جزء وهو تكبيرة الاحرام ويكون المكلف متلبسا بها الى السلام المخرج

المقدمة الثانية

بما ان وقت الصلاة المضروب لها جعل وصفا لها فما هو وصف لهذه الهيئة الاتصالية هو ما كان مقارنا لها فكما انه اذا تلبس بتكبيرة الاحرام يقال دخل في الصلاة كذا يقال في الزمن المقارن للتكبيرة انه وقت الصلاة لاانه وقت تكبيرة الاحرام او انه وقت الشروع في الصلاة بل وقت الصلاة ،

كذلك في الوقت الذي يناسب اخرها لايقال انه وقت للسلام بل يقال هو وقت الصلاة

وعلى ذلك لا فرق في هذا الامر بين اول الوقت واخره فقوله اذا زالت الشمس دخل وقت الظهرين وانت في وقت منهما جميعا الى غروب الشمس اطلاق حقيقي فان هذا الوقت الباقي وهو مقدار ركعة او اقل وقت حقيقي لهما بمعنى انه لو كانت الصلاة واقعة لكان وصفا لها ، اي ان تلك الماهية التي تتحقق باول وجودها فكل قطعة ودقيقة من الزوال الى غروب الشمس وقت لتلك الطبيعة فاذا شرع فيها كان الوقت الواقع فيه الصلاة وقتا لها

فحينئذ يكون مضي وقت الصلاة بغروب الشمس وهو الوقت المقرر لها وهذا يعني انتفاء موضوع قاعدة التجاوز اذ لم يتجاوز محلها

واما بالنسبة للوجه الاخر

وهو الوجه الناظر لدليل قاعدة التجاوز حيث تشبث به اصحاب الاتجاه الثاني بذريعة النكتة فافاد قده بانها ليست هي العلة التامة لجريان قاعدة التجاوز والا لما احتجنا لحيثية تجاوز المحل اذ لو كان المدار على اصالة الالتفات فلاوجه للتقيد بالتجاوز والمضي.

اذن حيثية الالتفات على فرض اعتبارها هي حكمة او مصحح للجعل او احد الملاكات المنظورة في تشريع قاعدة التجاوز.

### 094

ذكرنا ان من شك في اداء الصلاة وقد بقي من الوقت مقدار ركعة او اقل فان هناك اتجاهين

١- اتجاها يقرر ان الشك في الوقت

٢- واتجاها يقرر ان الشك مورد لقاعدة التجاوز فانه شك بعد الوقت.

ومضى الكلام في ان لكل من الاتجاهين وجهين من الاستدلال تارة وجها بلحاظ دليل شرطية الوقت ووجها بلحاظ دليل قاعدة التجاوز.

وبقي تفريعان على هذين الاتجاهين تعرض لاحدهما السيد الامام قده ص 451 من كتاب الخلل.

وهو انه بناء على اتجاه الاول الذي يرى الشك شكا في الوقت بلحاظ ظهور ادلة شرطية الوقت في ان الوقت مشترك الى حين الغروب بين الفريضتين كما ان ظاهر صحيح الفضيل وزرارة حيث قال متى استيقنت او شككت في وقت فريضة انك لم تصلها او في وقت فوتها انك لم تصلها صليتها فان خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا اعادة عليك من شك) لظهوره في انه لا تسقط الاعادة حتى يدخل حائل ومقتضاه ان كل شك قبل دخول الحائل فهو مورد لقوله صليتها.

فبناءً على هذا الاتجاه الذي ذهب اليه السيد الامام وايدناه فيما سابق لا حاجة في اثبات ان الشك شك في الوقت بحيث يكون موضوعا لوجوب الاداء فلا حاجة لقاعدة من ادرك فانه مقتضى دليل شرطية الوقت وصحيحة الفضيل ان الشك شك في الوقت والشك في الوقت مجرى لقاعدة الاشتغال ووجوب الاتيان بلا حاجة لنضم اليه قاعدة من ادرك ركعة فقد ادرك الوقت .

انما الكلام على الاتجاه الاخر الذي يقول لو كنا ودليل شرطية الوقت ودليل قاعدة التجاوز لقلنا بان من شك وقد بقي عليه مقدار ركعة فان شكه شك بعد الوقت، لا في الوقت، لان المنصرف من الوقت في ادلة شرطية الوقت الوقت الكافي للاداء وهذا شك بعد الوقت.

كما ان دليل قاعدة التجاوز ان النكتة في جريانها هو اصالة عدم الغفلة وهي نكتة منطبقة على من شك وقد بقي من الوقت مقدار ركعة

اذن فلكي نثبت ان الشك شك في الوقت بحيث يكون مجرى لقاعدة الاشتغال نحتاج الى قاعدة من ادرك فبضميمة قوله من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت يتبين ان مقدار ركعة في الوقت ويعني ان الشك في الوقت وهو مجرى للاشتغال .

ولذلك تشبث سيدنا الخوئي بضميمة قاعدة من ادرك.

وقد اشكل السيد الامام

انه حتى مع ضم قاعدة من ادرك لأدلة شرطية فانه لا يجدي شيئا ولا يمكن احراز موضوع قاعدة الاشتغال وهو كون الشك شكا في الوقت لأن قاعدة من ادرك لكي تثبت ان الشك الفعلي شك في الوقت تحتاج الى عنصرين

(العنصر الاول هو التنزيل ): اي مفاد قاعدة من ادرك تنزيل هذا المقدار من الوقت منزلة الوقت المضروب للصلاة وهو ما يكفي لأدائها او فقل تنزيل خارج الوقت –لان ثلاثا من الركعات خارج الوقت- منزلة داخل الوقت، فلابد ان نثبت هذا وقد مر البحث في معاني من ادرك وناقشنا في استفادة التنزيل منها

وعلى فرض دلالتها على التنزيل فاننا نحتاج الى عنصر ثاني:

(العنصر الثاني: اطلاق التنزيل بلحاظ سائر الاثار):

فلعل قائلا يقول سلمنا ان من ادرك مشتملة على تنزيل لكن الاثر الملحوظ وغاية مفاده انه لو لم يكن المكلف آتيا بالصلاة –لا فرض شاك – واوقع الصلاة في هذا لكانت صلاته ادائية، لا ان للتنزيل اطلاقا بحيث يثبت به حكم من شك ايضا فيقال من شك وقد بقي مقدار ركعة فان شكه شك في الوقت فيكون مجرى لقاعدة الاشتغال فان استفادة شمول التنزيل حتى لمثل هذه الصورة يتوقف على اطلاق في التنزيل ولم يحرز اطلاقه.

اذن حتى على الاتجاه الثاني القائل بالحاجة لقاعدة من ادرك لا تجدي هذه الضميمة في تنقيح ما هو محل الكلام وهو ان الشك شك في الوقت

ولكن ذكر في كلمات اصحاب هذا الاتجاه عدة وجوه لتنقيح هذه النقطة ونحن نضم اليها بعض الوجوه ايضا:

الوجه الاول

ما في نهاية التقرير للسيد البروجردي قدس سره من ان هناك فرقا بين قاعدة الشك بعد الوقت وقاعدة الشك في الوقت، فان قاعدة الشك بعد الوقت قاعدة شرعية (من شك في الصلاة بعد الوقت فلا يعتني بشكه، اما لقاعدة التجاوز او قاعدة الحيلولة) فلابد من احراز موضوعها الوارد في لسان دليلها

واما قاعدة الشك في الوقت فهي قاعدة عقلية وهي قاعدة الاشتغال وليس موضوع قاعدة الاشتغال الشك في الوقت حتى نتجشم اثبات هذا العنوان بل قاعدة الاشتغال موضوعها من شك في اتيان المامور به ، فان من شك في اتيان المامور به حكم عقله بان مقتضى الاشتغال اليقيني هو الفراغ اليقيني ومن الواضح انه اذا شك في الصلاة وقد بقي منها مقدار ركعة فهو شاك في اتيان ما هو المامور به، فهو مجرى لقاعدة الاشتغال.

فدعوى ان روايات من ادرك لا تفيد التنزيل ولو افادت التنزيل لم تفد اثبات هذا الموضوع وهو ان الشك شك في الوقت ليست عائقا امام وصولنا الى تنقيح هذه النقطة وهي موضوع قاعدة الاشتغال فلا نحتاج الى اثبات ان الشك شك في الوقت، انما نحتاج لقاعدة من ادرك لطرد موضوع قاعدة التجاوز لا اكثر والا فانطباق قاعدة الاشتغال حاصل بنفس كون الشك شكا في اتيان المامور به.

واشكل على ذلك السيد الامام قده

بان حكم العقل بلزوم الفراغ فرع العلم بالاشتغال فان من احرز اشتغال عهدته بالتكليف حكم عقله بلزوم الفراغ منها ولا يوجد علم بالاشتغال فان من بقي عليه مقدار ركعة قطع بسقوط التكليف اما لانه امتثله لانه يشك في الامتثال او للعجز عن امتثاله فان مقدار ركعة لا يفي للامتثال فالأمر الادائي بالصلاة قد سقط جزما فكيف تجري قاعدة الاشتغال مع العلم بالعدم

ولو تنزلنا معكم وقلنا بان المكلف شاك في سقوط الامر الادائي وعدمه فإنكم تجرون قاعدة التجاوز ومقتضاه التامين منه وبجريان قاعدة التجاوز ينتفي موضوع الاشتغال لان قاعدة التجاوز تؤمن من الشك في الاداء فينتفي موضوع قاعدة الاشتغال.

فلامجال لكم لتنقيح موضوع قاعدة الاشتغال الا بان تحرزوا ان الشك شك في الوقت والا فلا.

ولكن يلاحظ عليه

من الواضح ان الاعلام منظورهم في التمسك بقاعدة من ادرك رفع موضوع قاعدة التجاوز فلا مجرى لها في المقام لارتفاع موضوعها بقاعدة من ادرك

ودعوى العلم بسقوط الامر ممنوعة للحاظ ان المكلف وان كان عالما بانه عاجز عن الاتيان بتمام الصلاة في مقدار ركعة او اقل الا انه يحتمل ان الشارع يامره باداء الصلاة في هذا الوقت على اي حال ما دام لم يدخل حائل فحينئذ الشك حاصل

ومقتضى ان الشك حاصل هو اما الاستصحاب الموضوعي او الاستصحاب الحكمي.

الوجه الثاني

سلمنا ان موضوع قاعدة الاشتغال هو الشك في الوقت لا الشك في اتيان المامور به كما حاولنا في الوجه الاول وقلنا يكفي الشك في اتيان المامور به لجريان القاعدة غايته نحتاج لقاعدة من ادرك لطرد قاعدة التجاوز فاذا ارتفع موضوع قاعدة التجاوز فان الشك في امتثال الامر الذي كان فعليا في حقه شك وجداني وهو مجرى لقاعدة الاشتغال

ولكن في هذا الوجه نقول

سلمنا بانه يعتبر في فعلية قاعدة الاشتغال اثبات ان الشك شك في الوقت ويمكن ذلك بناء على التركيب اي ان موضوع القاعدة مركب من جزئين (الشك في اداء الصلاة وكون الوقت وقتا في الصلاة) والجزء الاول محرز بالوجدان والجزء الثاني بقاعدة من ادرك فان مقتضاها اذا استفدنا منها التنزيل بلحاظ الوقت ان هذه الفترة وقت للصلاة وكل من شك في اداء الصلاة وكان الوقت وقتا للصلاة كان موضوعا لقاعدة الاشتغال

وهذا لم يتعرض له ولذلك لم يشكل عليه

الوجه الثالث

سلمنا معكم ان موضوع قاعدة الاشتغال هو الشك في الوقت وان يكون على نحو التقييد لا التركيب اي ان يتصف الشك الحاصل وجدانا بكونه شكا في الوقت وهذا مما لا يثبته تنزيل مقدار ركعة منزلة الوقت فانه لا يثبت اتصاف الشك الفعلي بانه شك في الوقت

ولكن نقول بدعوى العينية بين تنزيل هذه الفترة الزمنية منزلة وقت الاداء وكون الشك شكا في الوقت اذ لامعنى عرفا لان يقول الشارع هذا الوقت وقت للصلاة ومع ذلك الشك ليس شكا في الوقت، اذ لا معنى عرفا لهذا التنزيل الا كون الشك في هذه الفترة شكا في الوقت موجبا للاتيان بالصلاة بمقتضى قاعدة الاشتغال من دون حاجة الى ان نثبت ان الشك شك في الوقت والسر في ذلك ان الحكم على العنوان عين الحكم على المصداق بلحاظ ان العنوان ماخوذا لاي حكم لوحظ على نحو المشيرية لمصاديقه فاثبات الحكم للعنوان هو عين ثبوت الحكم لمصاديقه، وانما الاختلاف بيبنهما بالاجمال والتفصيل

ولذلك لو قامت لدينا حجة اما بخبر ثقة او استصحاب على ان هذا المائع خمر ولم نحرز ذلك وجدانا فانه في تشكيل القياس وترتيب الاحكام عليه لانحتاج الى ان ناخذ في موضوع القياس امرا اخر غير اصل العنوان فنقول هذا خمر وكل خمر نجس يحرم شربه يقام الحد على شربه فهذا كذلك بلحاظ ان الاحكام الشرعية رتبت على عنوان الخمر بما هو مشير لمصاديقه وحالاته ومن حالاته ان تثبت الخمرية بالتعبد لابالوجدان، لا انه يقال في القياس هذا خمر تعبدي وكل خمر تعبدي ... والا لم ينتج القياس بل يؤخذ في القياس اصل العنوان لانه موضوع الاثار فيقال هذا خمر وكل خمر نجس يحرم شربه وموضوع لاقامة الحد وهذا كذلك،

وفي المقام كذلك، يقال هذا وقت للصلاة وكل وقت للصلاة اذا شك في الصلاة فيه كان موضوعا لقاعدة الاشتغال ووجوب الاتيان فهذا الوقت موضوع لقاعدة الاشتغال ووجوب الاتيان لا ان يقال هذا وقت تنزيلي وكل وقت تنزيلي فكذا ، فان ذلك يعني عدم انتاج القياس .

اذن فبما ان الاثار تترتب على العناوين بما هي مشيرة لمصاديقها وحالاتها كما ذكرنا في مسالة الخمرية كذلك في المقام نقول قد ثبت حكم لعنوان وقت الصلاة ومن احكام وقت الصلاة ان من شك فيه كان موضوعا لقاعدة الاشتغال وثبوت هذه الاحكام لعنوان وقت الصلاة بما هو مشير لمصاديقه وحالاته ومن حالاته ان يثبت هذا العنوان بالتنزيل لا بالوجدان.

اذن فتنزيل هذه الفترة الزمنية منزلة الوقت هي عين تنزيل الشك منزلة الشك في الوقت.

واشكل على ذلك السيد الامام

بانه من الواضح ان هذه العينية ممنوعة فان تنزيل هذا الوقت منزلة وقت الصلاة ليس عين كون الشك في هذا الوقت شكا في وقت الصلاة مع شك المكلف بالوجدان ان شكه شك بعد الوقت لانه يحتمل وجدانا ان شكه بعد الوقت وان الامر الادائي بالصلاة قد سقط، فالوجدان مانع من هذه العينية وبالتالي ما هو مقصود المستدل ؟ هل مقصوده العينية بين العنوانين ؟ ام العينية بين التنزيلين؟ ام دعوى الملازمة بين التنزلين ؟ وكلها باطلة

اما دعوى العينية بين العنوانين فممنوع اذ احدهما حكم شرعي والاخر امر تكويني فاين العينية بين كون الوقت وقتا للصلاة وهو حكم شرعي وبين كون الشك شك في الوقت وهو امر نفساني؟ فاين العينية بين العنوانين كي يكون حكم احدهما حكما للاخر ولايقاس هذا الباب بالخمر ومصاديقه لوضوح العينية بينهما.

وان ادعي العينية بين التنزيلين اي تحقق التنزيل بلحاظ الوقت عين التنزيل بلحاظ الشك فيقال اذا نزل الشارع مقدار ركعة منزلة الوقت فقد نزل الشك في هذه الفترة الزمنية منزلة الشك في الوقت فهو ايضا ممنوع اذ مادام هناك فرق بين العنوانين فكما لاعينية بينهما لاعينية بين التنزيلين.

وان ادعى الملازمة اي ان احد التنزيلين مستلزم للتنزيل الاخر فهذا اول الكلام بل لنا ان نترقى ونمنع استشهاده حتى بالمقيس عليه، فنقول حتى في المثال الذي قاس عليه المطلب وهو مثال الخمر لايتم فيه ما اراده لأنه اذا ورد عندنا دليل ان شرب الخمر موضوع لثبوت الحد ثم جائنا دليل اخر ان الفقاع خمر فهل يثبت به ان شربه يوجب الحد لولا التمسك باطلاق التنزيل؟ فهو لم يحرز اذ لعل المنظور في التنزيل الاثر وهو حرمة الشرب، فالامر ممنوع في المقيس عليه فضلا عن المقيس

الوجه الرابع

قد يقال بان هذا من باب الدلالة الالتزامية العرفية لامن باب الاستدلال العقلي فيقال اذا قام دليل واضح الدلالة على ان مقدار ركعة وقت للصلاة فمن اللوازم البينة للمعنى الاعم لذلك ان الشك في هذا الظرف شك في وقت الصلاة ولاحاجة لتجشم ما هو اكثر من ذلك فيكون وجه التمسك بالرواية هو التمسك بمدلولها الالتزامي لكون الشك شكا في الوقت من اللوازم البينة بالمعنى الاعم

وهذا الوجه لم يتعرض اليه

الوجه الخامس

قال قد يقال انه اذا لم يثبت ان الشك شك في الوقت فيكفي في جريان قاعدة الاشتغال نفي موضوع قاعدة التجاوز لاننا –يعني اصحاب الاتجاه الثاني- لو لم تكن عندنا قاعدة من ادرك لقلنا ان الشك شك بعد الوقت وهو موضوع لقاعدة التجاوز، فنحن نريد ان ننفي قاعدة التجاوز بنفي موضوعها فاذا ارتفع موضوع قاعدة التجاوز بقاعدة من ادرك تنقح موضوع قاعدة الاشتغال اذ لم يؤخذ فيها الشك في الوقت ، المهم انه ليس شكا بعد الوقت

وناقشه بقوله :

وفيه ايضا ما لايخفى لمنع اثبات عدم كونه بعد الوقت بدليل التنزيل، اي ان مفاد روايات من ادرك ان مقدار ركعة وقت للصلاة ولاتنفي كون هذا الشك شكا بعد الوقت الذي هو موضوع قاعدة التجاوز كي يكون المجال مهيئا لموضوع قاعدة الاشتغال

ولكن كما ذكرنا الاشكال فيما سبق

ان هذا من اللوازم البينة العرفية فاذا كان مقدار ركعة وقتا للصلاة فليس الشك الان شكا بعد الوقت فهي كما تثبت ان مقدار ركعة وقت للصلاة تنفي كون الشك شكا بعد الوقت انما الكلام هل ان انتفاء موضوع قاعدة التجاوز موضوع لقاعدة الاشتغال ام لا فهذا ما سبق الكلام فيه في الوجه الاول.

### 095

### وصل الكلام الى التفريع الثاني في مسالة من شكّ في أداء الصلاة وقد بقي من الوقت مقدار ركعة :

وهو استعراض ما ذكره سيدنا الخوئي

وهو انه اذا ضممنا رواية من أدرك الى صحيحة الفضيل يكون مفاد المجموع هو لزوم الاتيان بالصلاة في هذا الفرض بلا حاجة لاصل عملي

فان مفاد صحيحة الفضيل وزرارة: متى استيقنت او شككت في وقت فريضة انك لم تصلها او في وقت فوتها انك لم تصلها صليتها

حيث ان مدلول صحيح الفضيل يشمل فرض الشك لأنّه قال: متى استيقنت او شككت فهو ناظر للوظيفة الواقعية وهي فرض اليقين بترك الصلاة والوظيفة الظاهرية ايضا وهو الشك في أداء الصلاة وقوله صليتها امر بالجامع بين الوظيفة الواقعية في فرض اليقين او الوظيفة الظاهرية في فرض الشك .

ولكن يبقى هل ان مقدار ركعة هو وقت للصلاة ام لا؟ فان صحيحة الفضيل لا تشمل ذلك ، اذ لم تعبر الا بكلمة وقت فريضة او وقت فوتها ونحن لا نحرز ان مقدار ركعة وقت فوت ، فهذا المورد شبهة مصداقية لصحيح الفضيل ، لذلك احتجنا الى ضم رواية (من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت) ، فان مقتضاها انه اذا بقي مقدار ركعة فوقت الصلاة لازال باقياً والمفروض ان المكلف شاك في انه اتى بالصلاة ام لم يأت فارتفعت الشبهة المصداقية ، وكان الشك في هذا المقدار من الوقت مندرجا تحت صحيحة الفضيل متى استيقنت او شككت صليتها.

هذا ما افاده سيدنا الخوئي قده

ولكن في المقابل يقال لابد من الاستصحاب اذ مجرد ضم رواية من أدرك الى صحيحة الفضيل لا يجدي في المقام والسر في ذلك ان ظاهر روايات من أدرك ان موضوعها من لم يأت بالصلاة او اضطر لإيقاع الصلاة في هذا الوقت الضيق نظرا لقاعدة الاشتغال ، فموردها فردان :

فرد لم يأت بالصلاة اختيارا او غفلة الى ان بقي من الوقت مقدار ركعة فيصدق في حقه من أدرك ركعة فقد أدرك الوقت او شخص قام مانع لديه من أداء الصلاة كما لو افترضنا شمول ادلة الحيض لمثل هذا المورد او كان فاقدا للطهورين بحيث لم يرتفع المانع الا حين بقاء مقدار ركعة فهو مضطر للإتيان بالصلاة لقاعدة الاشتغال فيشمله من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الصلاة.

اذن بما ان ظاهر روايات من أدرك هو من لم يأت بالصلاة في رتبة سابقة فلابد من احراز ان هذا المكلف لم يأت بالصلاة.

فقد قال في رواية الاصبغ بن نباته قال امير المؤمنين ع : ان من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة و في رواية الخلاف من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدرك الصلاة تامة

فان عنوان ممن أدرك هو بنفسه مستبطن لعدم اتيانه بالصلاة قبل ذلك وانه لم يحصل الا على مقدار ركعة فقد اخذ في عنوان الإدراك عدم الصلاة قبله ،

وكذا في موثقة عمار عن ابي عبد الله ع في حديث فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم فانه ظاهره انه لم يكن مصليا والا ما صح هذا التعبير

وبناء عليه فحتى لو فرضنا ان صحيح الفضيل شامل لفرض الشك أي من شكّ في الاتيان بالصلاة في الوقت صلاها ونحن لا ندري ان مقدار ركعة وقت ام لا فجئنا بقاعدة من أدرك الا ان قاعدة من أدرك موردها من لم يصل والحال بان الفرض هو من شكّ لا من لم يصل فإذن الاستعانة برواية من أدرك لإثبات ان هذا الشك في وقت فتشمله صحيحة الفضيل كما أراد سيدنا الخوئي لا يتم الا على احد وجهين:

الوجه الأول:

ان من أدرك ليس ناظرا للصلاة انما هو ناظر للوقت فقط أي ان من أدرك بيان لسعة الوقت لمقدار ركعة

بغض النظر عن كون المكلف مطالبا بالصلاة ام لا فهو حاكم على ادلة شرطية الوقت فان كل عمل مشروط بالوقت كما لو افترضنا ان زكاة الفطرة مشروطة بان تكون قبل الغروب ، او غسل الجمعة مشروط بان يكون قبل الغروب او الصلاة المفروضة مشروطة ان تكون قبل الغروب ، فان قوله من أدرك ركعة ناظر لدليل شرطية الوقت موسع لكون الوقت بحيث يشمل مقدار ركعة ولنفترض ان مقدار ركعة هو دقيقة فهو توسعة للوقت بمقدار يشمل دقيقة بغض النظر عن الصلاة نفسها

فيقال نعم ان روايات من أدرك وان عبرت بمن أدرك ركعة الا انه كناية عن توسعة الوقت ولا نظر فيها للصلاة كي يقال اخذ في موضوعها من لم يصل ، فانها اذا لم تكن ناظرة للصلاة لم يؤخذ في موضوعها شيء وانما هي بيان لتوسعة الوقت في كل مؤقت بما يشمل مقدار دقيقة فحينئذٍ يصح ضمها لصحيح الفضيل ويثبت ان من شكّ في الاتيان بالصلاة و قد بقي مقدار ركعة فعليه أداء الصلاة ولا حاجة الى أصل عملي اخر

ولكن ذكرنا فيما سبق ان ظاهر هذه الروايات خصوصاً موثقة عمار التي هي العمدة ناظرة للصلاة حيث قال فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت عليه الشمس فليتم الصلاة و قد جازت صلاته

فان موردها التنزيل بلحاظ الصلاة لا بلحاظ الوقت مستقلا.

الوجه الثاني

ان يقال باننا نبعض في المدلول، صحيح ان روايات من أدرك مدلولها من لم يصل وادرك ركعة من الصلاة قبل غروب الشمس فقد أدرك الصلاة و نحن نقوم بأخذ عنصر من مدلولها وهو ادراك مقدار ركعة ولا نأخذ بالعنصر الآخر من مدلولها وهو من لم يصل.

وهذا غير عرفي بلا اشكال فان كلا المدلولين مستفاد من دال واحد وهو من أدرك لا ان هنا دالين بجملتين كي يقال يؤخذ بالثانية دون الاولى بل هناك دال واحد وهو من أدرك وهي تقول من لم يصل وبقي عليه من الوقت مقدار ركعة فقد أدرك الصلاة

فحينئذٍ لا يجدي ضم رواية من أدرك الى صحيحة الفضيل لإثبات ان من شكّ في أداء الصلاة و قد بقي عليه مقدار ركعة فوظيفته الصلاة بل لابد من ضم الاستصحاب استصحاب عدم اتيانه بالصلاة كي تشمله من أدرك ثم نضمها الى تلك الادلة

الفرع الذي بعده:

### من شكّ في بقاء الوقت وشك مع ذلك في الاتيان بالظهر فقط او بالعصر فقط فما هي وظيفته؟

وهنا صور ثلاث:

الأولى:

ان يشك في الوقت محضا فيما كان للوقت أثر شرعي كما ذكرنا اذا شكّ المكلف هل غربت الشمس في يوم الجمعة كي يغتسل غسل الجمعة او شكّ في غروب يوم العيد كي يؤدي زكاة الفطرة لو امتد وقتها للغروب

او في الصوم المستحب حيث ينعقد الصوم المستحب لمن لم يتناول مفطرا حتى لو نوى الصوم قبل الغروب بدقيقة .

ففي جميع هذه الأمثلة لو شكّ في بقاء الوقت فانه يستصحب بقاء الوقت فان الوقت حكم شرعي أي ان كون النهار وقتا لذلك العمل المعين هو حكم شرعي فيستصحب بقاءه وهذا لا اشكال فيه

الصورة الثانية :

الشك في الوقت المقترن مع الشك في الفريضة فهو شاك في الوقت وشاك في أداء الفريضة سواء كانت فريضة الظهر وحدها كما لو تيقن انه اتى بالعصر ولكن لا يدري اتى بالظهر ام لا وقد بقي مقدار لا يدري انه وقت أم لا؟ او تيقن بالاتيان بالظهر وشك في الاتيان بالعصر ولا يدري ان الوقت باق كي ياتي بالعصر ام لا؟

فهنا افاد المحقق الحائري (قده) في صلاته بانه يجري استصحاب بقاء الوقت بلا حاجة لشيء اخر فان مجرد استصحاب بقاء الوقت كاف في ترتيب هذا الأثر وهو وجوب الاتيان بالصلاة المشكوكة لان الوقت كاف.

وقد أورد عليه السيد الإمام عدة إيرادات:

الأول:

ان هذا خلط بين اللازم العقلي والشرعي وخلط بين الموضوع والحكم لان استصحاب بقاء الوقت لا يثبت ان الشك شكّ في الوقت وموضوع وجوب الاتيان بالصلاة هو مفاد كان الناقصة وهو ان الشك شكّ في الوقت واستصحاب بقاء الوقت انما هو على نحو مفاد كان التامة فان وجود الوقت وعدمه مفاد كان التامة واستصحاب وجود الوقت على نحو مفاد كان التامة لا يثبت ان الشك شكّ في الوقت وهو مفاد كان الناقصة لان اتصاف الشك بكونه شكّا في الوقت هو لازم عقلي وليس لازما شرعيا كي يترتب على استصحاب بقاء الوقت

واما الحكم وهو وجوب الاتيان بالصلاة فان موضوعه ليس الوقت وانما الشك في الوقت والمفروض ان الشك في الوقت لم يثبت باستصحاب بقاء الوقت

وهذا الايراد سبق التنظر فيه

وقلنا انه مبني على التقييد أي على ان موضوع وجوب الاتيان بالصلاة المشكوكة هو الشك في الوقت بنحو التقييد أي اتصاف الشك بكونه شكا في الوقت ولكن هذا لا دليل عليه اطلاقا فان ظاهر الأدلة ان موضوع وجوب الاتيان هو على نحو التركيب: وهو وجود الشك في الصلاة و كون الوقت باقياً فمتى اجتمع هذا الجزءان تحقق موضوع وجوب الاتيان بالصلاة والمفروض ان الجزئين متحققان احدهما محرز بالوجدان وهو الشك في الصلاة والاخر بالاستصحاب وهو بقاء الوقت فيشمله صحيح الفضيل.

الايراد الثاني

قال لو سلمنا معه بانه يثبت باستصحاب بقاء الوقت ان الشك في الوقت على نحو مفاد كان الناقصة الا ان وجوب الاتيان بالصلاة في الوقت ليس حكما شرعيا مستفادا من كبرى شرعية وانما وجوب الاتيان بالصلاة لمن شكّ فيها حكم عقلي وهو مقتضى قاعدة الاشتغال وان صحيحة الفضيل ما هي الا ارشاد الى حكم العقل بالاشتغال،

ولكن لم يتضح لنا وجه هذا الايراد على المحقق الحائري

فانه لا يشترط في الاستصحاب ان يكون له أثر شرعي وانما قد يكون له أثر عقلي اذ المدار في الاستصحاب ان يكون له أثر ولو كان عقليا كالمنجزية والمعذرية فاذا كان استصحاب بقاء الوقت منقحا للموضوع ترتب عليه الأثر العقلي وهو شمول قاعدة الاشتغال له وهو كاف في جريان الاستصحاب بلا حاجة لتنقيح أثر شرعي

الايراد الثالث:

افاد بانه لا حاجة الى كل هذه التكلفات أي في اجراء قاعدة الاشتغال لا نحتاج الى استصحاب الوقت اصلا بل يكفي الشك في الوقت لانطباق قاعدة الاشتغال فان كان منظور المحقق الحائري ترتيب أثر شرعي على استصحاب بقاء الوقت فلا يوجد أثر شرعي

وان كان منظوره الأثر العقلي وهو تطبيق قاعدة الاشتغال فلا يحتاج شمولها الى احراز بقاء الوقت بالاستصحاب بل متى ما احرز المكلف اشتغال ذمته بالصلاة قبل ساعة مثلا وجب عليه البراءة اليقينية مما اشتغلت ذمته به و مع الشك في خروج الوقت يحكم العقل بالإتيان خروجا عن اشتغال الذمة و عدم المؤمن

فحيث احرز المكلف اشتغال ذمته بالصلاة و شكّ في خروجه عن هذا الاشتغال ولو لأجل الشك في الوقت فان مقتضى الاشتغال أداء الصلاة بلا حاجة الى احراز بقاء الوقت

ولكن يلاحظ عليه

لو اغمضنا النظر عن الأمور الأخرى في كلامه وفرضنا كما ذكره الخوئي في بحث البراءة انه اذا كان للشك أثر وللواقع أثر فان المكلف اذا شكّ في التكليف ابتداء فلا يدري هو مكلف بحرمة التدخين ام لا فهنا أثر لنفس الشك بغض النظر عن الواقع وهو شمول ادلة البراءة واصالة الحل واثر للواقع ايضا وهو انه لو لم يكن في الواقع حرمة للتدخين فيصح للفقيه الإفتاء بذلك فهذا أثر للواقع اي لا يوجد في الواقع حرمة للتدخين

فكما تجري البراءة للتامين من الشك يجري استصحاب عدم جعل حرمة التدخين فان لهذا الاستصحاب اثرا حيث ان الاستصحاب احراز لعدم جعل حرمة التدخين واقعا ويصح للفقيه الاستناد لذلك في مقام الفتوى بل لأي مكلف في مقام الأخبار عن لوح التشريع

بل ان الاستصحاب وارد على البراءة رافع لموضوعها فيكفي ان للاستصحاب أثرا فاذا جرى رفع موضوع البراءة .

فلو اغمضنا النظر عن حيثيات كلامه فان للواقع أثرا فان الشك في امتثال ما احرز اشتغال ذمته به سابقا له اثر عقلي وهو الاشتغال كما افاد بلا حاجة لاستصحاب الوقت الا ان استصحاب الوقت له أثر فان مقتضى استصحاب الوقت مع الشك في أداء الصلاة هو احراز فعلية الحكم في حقه فهو مع غمض النظر عن جريان الاستصحاب لا يحرز فعلية الحكم في حقه لاحتمال خروج الوقت وسقوط الحكم عن الفعلية بينما مقتضى استصحاب بقاء الوقت احراز فعلية الحكم من جهة الشك في الوقت وان لم يحرز فعليته من جهة اداء المتعلق اذن مادام للاستصحاب أثر فبمجرد ان يجري الاستصحاب يرتفع موضوع قاعدة الاشتغال حيث احرز فعلية الحكم لا انه مجرد شاك فيه .

الايراد الرابع

قال ان استصحاب بقاء الوقت واستصحاب عدم الاتيان بالصلاة -يعني يجمع بين الاستصحابين- كاف في الحكم بوجوب الاتيان بالصلاة فان الوجوب مترتب على عدم الاتيان من جهة وبقاء الوقت من جهة اخرى من غير دخالة للشك فيه و بعد احراز بقاء الوقت وعدم الاتيان بالصلاة ببركة الاستصحابين يترتب عليه وجوب الاتيان وان لم يثبت ان الشك في الوقت . وهذا رجوع الى ما مضى

الصورة الثالثة :

اذا شكّ في الوقت وشك في الاتيان بكلتا الفريضتين لا الظهر وحدها او العصر وحدها فيقال مقتضى استصحاب الوقت واستصحاب عدم الاتيان بالفريضتين هو وجوب الاتيان بهما مع تقديم الظهر ولا نحتاج الى ان نثبت الشك في الوقت لانه لم يؤخذ في موضوع وجوب الاتيان ان الشك في الوقت

ولكن مقتضى صحيحة الحلبي التي قالت فان خاف فوت احداهما فليأت بالعصر اي متى اجتمعت على المكلف فريضتان الظهر والعصر و خاف فوت احداهما فليقدم العصر .

وحيث ان المأخوذ فيها خوف الفوت فمع خوفه يقدم العصر فهل بالاستصحاب ينتفي الخوف ام نقول بان استصحاب بقاء الوقت واستصحاب عدم الاتيان بالظهرين لا ينفي انه خاف فوت احداهما كي يشمله صحيحة الحلبي وهو انه ان خاف فوت احداهما فليقدم العصر

ومن المعلوم ان الاستصحابين لا يرفع الخوف وجدانا ولا دليل على التعبد بعدمه شرعا أي ان استصحاب بقاء الوقت لما يشمل الفريضتين ليس تعبدا بعدم الخوف فلنفترض في المقام ان المكلف خائف لانه شاك في الوقت فهو خائف من فوت احدى الفريضتين، و مجرد استصحاب الوقت لا ينفعه في رفع خوفه كي يأتي بالظهر أولاً ثم ياتي العصر .

وعليه لو خاف في الفرض من فوت احداهما يجب عليه الاتيان بالعصر أولاً ولا يفيده استصحاب بقاء الوقت لما يشمل الفريضتين ومع عدم الخوف حينئذ يجب الاتيان بهما مرتبا بمقتضى استصحاب الوقت.

الا ان هذا مبني على ان لعنوان الخوف موضوعية اما لو قلنا بان التعبير (فان خاف فوت احداهما) يعني ان الخوف اخذ طريقا لذات الفوت من دون ان تكون هناك موضوعية لخوف الفوت وانما الموضوعية هي لنفس الفوت و الفوت يرتبط بسعة الوقت وضيقه فاذا ثبت بالاستصحاب ان الوقت يشمل الفريضتين انتفى الفوت فحينئذ يقدم الظهر على العصر.

### 096

### الفرع الجديد: اذا علم اجمالا بعدم الاتيان بإحدى الفريضتين اما الظهر او العصر او اما المغرب او العشاء ...،

والبحث يتوقف على ذكر مقدمة دخيلة في تحصيل النتيجة وهي تشتمل على امرين

الاول

في الفرق بين الظهر والعصر

الثاني

في جواز العدول من اللاحقة للسابقة او العكس

وقد تعرض السيد الامام قده في كتاب الخلل الى البحث اجمالا

اما الامر الاول :

وهي انه هل اختلاف الظهر والعصر اختلاف في الحقيقة ام لا؟ فهنا لابد من الكلام في جهتين

الاولى :

هل اختلاف الاثار كاشف عن اختلاف الحقيقة

الثانية:

هل يتعين قصد العنوان تفصيلا ام يكفي اجمالا

اما الجهة الاولى

ذكر المحقق الحائري قده في كتاب الصلاة:

ان اختلاف الاثار يكشف عن اختلاف الحقيقة فان الظهر والعصر وان كانا متحدين صورة الا ان اختلاف الاثار من الوقت الخاص بهما وتقديم الظهر على العصر يكشف عن ان لكل منهما تقررا واقعيا لا ان قوام حقيقتهما بمجرد الصورة وان كل منهما اربع ركعات قربية

ولاجل اختلاف الحقيقة نتيجة اختلاف الاثار اعتبر قصد العنوان بان يقصد بالاربع عنوان الاولى او عنوان الظهر وان يقصد بالاربع عنوان الثانية والا متى ما صلى ثمان ركعات كانت اربعا اولى واربعا ثانية،

فقول المشرع : ولكن هذه قبل هذه اشارة الى ما له تقرر واقعي بحسب حقيقته وان تلك التي لها تقرر واقعي المشار اليه بكلمة هذه تقع قبل الثانية.

ولكن السيد الامام في ص 440 ناقش في كلام شيخه المحقق الحائري فافاد:

لا اشكال في انه لا حقيقة للصلاة الا الاجزاء من التكبيرة الى التسليم، مع وحدة واتصال، ومقتضى ذلك ان الظهرين متحدا الحقيقة والصورة، فحيث لا يراد بالصلاة بحسب المرتكزات المتشرعية الا نفس هذه الاجزاء بما اعتبر فيها من شرائط فاذا وجدنا فريضتين متحدتين في تمام هذه المقومات فهما متحدان حقيقة

وبعد المفروغية عن هذا يقع الكلام مع المحقق الحائري هل ان الاختلاف في بعض الاثار كاشف عن اختلاف الحقيقة؟ كاختصاص اول الوقت بالظهر وآخر الوقت بالعصر؟ وكتقديم الظهر على العصر؟ وما ورد عن ان افضل الصلوات هي الوسطى وهي الظهر تكشف عن اختلاف الحقيقة؟

قال لا، هذه الامور لا يوجب اختلاف الحقيقة سواء كانت الاضافة زمانية او مكانية او شخصية ، فان مجرد الاضافة انما هي لترتيب اثر معين ففراش المسجد وفراش غيره لا فرق بينهما من حيث الحقيقة الا ان فراش المسجد يوجب عدم التصرف فيه الا فيما هو في دائرة المسجد كالصلاة فيه والا فالحقيقة واحدة

او الاختلاف في ليلة القدر وغيرها فقط في الاضافة انها اضيفت الى نزول القرآن مثلا ، فكان لها شرف اقتضى ترتيب بعض الاثار، و كذا الفرق بين محراب الرسول ص وبين غيره من الامكنة،

فالنتيجة

ان اختلاف الاضافات لاثر معين لا يكشف عن تعدد الحقيقة بعد المفروغية عن ان حقيقة الصلاة ليست الا الاجزاء والشرائط وهي متحدة بين الفريضتين

فيمكن ان يقال ان ساعات الايام بواسطة القضايا الواقعة فيها صار بعضها اشرف من بعض، وكذا قد تختلف الاحكام باختلافها، فالركعات الاربع المامور بها في اول الزوال لاجل انتسابها الى الزوال تختلف مع شريكتها في الاحكام والاثار الاعتبارية فتمتاز بهذه الاضافة لااكثر.

ولكن قد يقال

ان هناك فرقا بين الحقائق الواقعية والاعتبارية، فالحقائق الواقعية يمكن ان يقال ان لها تقررا واقعيا وراء اللحاظ فبالتالي لحوق بعض الاضافات بها لاجل اغراض معينة لا يوجب تعدد الحقيقة ولا يكشف عنها

واما الامور الاعتبارية التي لاواقع لها وراء اعتبار المعتبر فان قوامها بخصائصها وآثارها والا ليس لها واقع وراء هذه الاثار والخصائص، فاذا قال المشرع من اتى بثمان ركعات قربية فقد اتى بما هو المامور به الا انني اعتبر ان هناك اولى وثانية كان قوام ذلك بنفس هذا الاعتبار وهو اعتبارها اولى ، لا ان لها معنى واقعيا وراء ذلك وكونها اولى انما هو اضافة لاثر معين

فاختلاف الخصائص والاثار موجب لتعدد المعتبر لا ان له معنى واقعيا وراء هذا الاثار كما افيد

اما الجهة الثانية

وهو سلمنا باختلاف الحقيقة الا ان هذا هل يوجب ان يقصد العنوان تفصيلا والا فلا، فلو انه قصد صلاة العصر ثم التفت الى انه لم يصل الظهر - بغض النظر عن ادلة جواز العدول الاتية - لم تصح ظهرا اذ لابد من قصد العنوان تفصيلا ولم يقصده

الصحيح ما ذكره السيد الامام في الجهة الثانية وهو انه حتى لو قلنا باختلاف الحقيقة فان غايته انه لابد من قصد العنوان اجمالا لا انه لابد من قصده تفصيلا، فلاجل ذلك لو اتى باربع ركعات عما في ذمته غير ملتفت الى اولى ولا ثانية فان هذا القصد اشارة الى ما هو الواقع الحقيقي الذي اشتغلت به ذمته وهذا المقدار كاف في التعيين ولا دليل على ازيد من ذلك.

ولا يبعد ان المنظور في صحيح عبيد بن زرارة التي تعرض لها صاحب الوسائل في ابواب المواقيت (ح5 الباب 4):

قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ فَقَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ جَمِيعاً إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ ثُمَ‏ أَنْتَ‏ فِي‏ وَقْتٍ‏ مِنْهُمَا جَمِيعاً حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ.

ظاهر في ان لكل منهما تميزا مقابل الاخرى لذلك قال هذه التي تمتاز عن تلك تعتبر هي المقدمة على الثانية

الا انه لا يقتضي مثل هذا التعبير اكثر من قصد العنوان ولو اجمالا.

الامر الثاني:

سلمنا اختلاف الحقيقة بين الظهر والعصر، ولكن هل يجوز العدول من احداهما الى الاخرى ام لا؟

بلحاظ ان تعيين الزمن (ان تكون هذه قبل هذه، او ان هذه اول الوقت وتلك اخر الوقت وما بينهما مشترك) هل يمنع من العدول ام لا؟

وهنا ذكر السيد الامام ص 442 مقدمتين لإثبات جواز العدول على طبق القاعدة بلا حاجة لدليل خاص وانه يجوز العدول من السابقة الى اللاحقة ومن الفريضة الى النافلة ومن القضاء الى الاداء

واستند الى مقدمتين :

الاولى :

ان الماهية هي هي غير ممتازة اي ان ماهية الظهر هي ماهية العصر نفس الاجزاء والشرائط

الثانية:

قام الدليل على اعتبار الاضافة اي اضافة الظهر الى اول الزوال غير ان هذه الاضافة الموجبة للافتراق قابلة للنقل باختيار المكلف لان الاضافة خاصية الماهية لا خاصية الاجزاء اي ان ايقاع الظهر اول الوقت صفة لماهية الظهر لا انه صفة لكل جزء من اجزائها فهي صفة لاصل الطبيعة لا انها صفة تنبسط على نحو العموم الاستغراقي لكل جزء من اجزاء الظهر

فلاجل انها صفة للماهية يمكن نقلها باختيار المكلف فلو دخل العصر وصلى ركعتين منها ثم التفت الى انه لم يأت بالظهر عدل بها الى الظهر على طبق القاعدة مع انه قد اتى بركعتين بقصد العصر لكن حيث ان اضافة هذه الاربع الى اول الزوال بيده لانها من خصائص ماهية الفريضة لامن خصائص اجزاءها فصدور جزئين بقصد غيرها لايمنع من اضافة البقية الى اول الظهر مادام مصداق الماهية مازال منحفظا وصالحا للاضافة فهي كاضافة الملكية لا اضافة الاجارة اذ من الممكن ان يجعل الانسان ما ملكه ملكا لغيره اما لو كان اجيرا فيحول الاجارة من نفسه لغيره فغير ممكن

لذلك افاد ان الاضافة الى الظهر قد تعتبر بالنسبة الى طبيعة الصلاة من غير نظر لاجزاءها فهي اضافة واحدة لمضاف واحد وقد تعتبر الى اجزاءها فكل جزء مضاف الى الزمن

فعلى الثاني وهو ان الاضافة صفة للاجزاء يكون العدول من صلاة الى اخرى محال لان الجزء بعد وجوده صار مضافا الى الزمن ومأتيا به بهذا العنوان وبعد تحقق الجزء بعنوان العصر مضافا الى اول الزوال لا يعقل تبديله بإضافة اخرى اما لانعدامه او لاجل استلزامه للانقلاب وهو محال

بينما على الاول وهو ان الاضافة صفة للماهية يجوز العدول لان الاضافة للطبيعة تحت اختيار المكلف اذ بامكانه فقط تغيير العنوان من العصر الى الظهر وهو امر اختياري

وعلى ذلك يكون العدول موافقا للقاعدة سواء عدل من الحاضرة الى الفائتة او من اللاحقة الى السابقة او العكس كما لو كان مشتغلا بالظهر فتذكر انه اتى بها عدل بها الى العصر

فمن صلى ركعتين من العصر ثم علم انه ترك الظهر ينويها ظهرا كما ورد في النص، وهذا يكشف عن ان الاضافة من خصائص الماهية لا اجزاءها، والا لو كانت من خصائص الاجزاء لامتنع الاخذ بظاهر الروايات التي جوزت العدول وكان اللازم تاويلها.

ولكن يمكن القول:

اولا:

ان نفس الامر بالعدول في الروايات هو كاشف عن اختلاف الحقيقة والا لو لم يكن بينهما اي اختلاف في الحقيقة فاي موجب للعدول من اللاحقة الى السابقة او العكس ، فنفس الامر بالعدول دال التزاما على ان هناك شيئين ممتازين واقعا فيعدل باحداهما الى الاخرى

فاذا لاحظنا مثلا صحيح زرارة الواردة في باب 63 من ابواب المواقيت ح1:

إِذَا نَسِيتَ‏ الظُّهْرَ حَتَّى‏ صَلَّيْتَ‏ الْعَصْرَ فَذَكَرْتَهَا وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِكَ فَانْوِهَا الْأُولَى ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ وَ إِنْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّ الْأُولَى وَ أَنْتَ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ وَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنْهَا رَكْعَتَيْنِ (فَانْوِهَا الْأُولَى) ثُمَّ صَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ الْبَاقِيَتَيْنِ وَ قُمْ فَصَلِّ الْعَصْرَ وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّ الْعَصْرَ حَتَّى دَخَلَ وَقْتُ الْمَغْرِبِ وَ لَمْ تَخَفْ فَوْتَهَا فَصَلِّ الْعَصْرَ ثُمَّ صَلِّ الْمَغْرِبَ فَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ الْمَغْرِبَ فَقُمْ فَصَلِّ الْعَصْرَ وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنَ الْمَغْرِبِ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ ذَكَرْتَ الْعَصْرَ فَانْوِهَا الْعَصْرَ (ثُمَّ قُمْ فَأَتِمَّهَا رَكْعَتَيْنِ) ثُمَّ تُسَلِّمُ ثُمَّ تُصَلِّي الْمَغْرِبَ، فَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ وَ نَسِيتَ الْمَغْرِبَ فَقُمْ فَصَلِّ الْمَغْرِبَ وَ إِنْ كُنْتَ ذَكَرْتَهَا وَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ رَكْعَتَيْنِ ... الخ

فقد يقال ظاهر الامر بالعدول في موارد خاصة هو بنفسه دال بالدلالة الالتزامية على اختلاف الحقيقة ولو كان اختلافا بالقصد بان يقصد كذا ولايقصد كذا

وثانيا

ولو لم يسلم ذلك فان جواز العدول في فرض معين دون فرض مانع من دعوى ان الاضافة للماهية لا للاجزاء فانه رتب على ما افاد انه مادامت الحقيقة واحدة وقد وردت عندنا ادلة بجواز العدول فنفس هذه الادلة تكشف عن ان الاضافات انما هي صفة للماهية لا للاجزاء، فدلالة الرواية على جواز العدول في مواطن معينة لامطلقا مانع من استفادة ان الاضافات صفة للطبيعة لا للاجزاء فيبقى الامر مجملا من هذه الناحية

فبالتالي قد يقال انما يجوز العدول -ان لم تكن للركعتين خصوصية - ما لم يصل لمعظم الفريضة والا فلا، فلو فرضنا انه انهى اربع ركوعات وتذكر بعد الرابعة فلايعلم بجواز العدول .

وثالثا

لو تم التوجيه المذكور في الظهرين لم يتم في العشائين ، حيث اختلاف الصورة بين المغرب والعشاء بحسب المرتكز المتشرعي يكشف عن اختلاف الماهية والحقيقة فلايتم فيه مثل هذا التوجيه.

هذا تمام الكلام في المقدمة وهي مسالة هل ان اختلاف الاثار يكشف عن اختلاف الحقيقة ومسالة جواز العدول.

ثم بعد هذه المقدمة بحث سيدنا قده في ج 18 ص 222 هذا الفرع:

اذا علم اجمالا بعدم الاتيان بواحد من الظهرين او واحد من العشائين...

فهنا مقامان:

المقام الاول

ما اذا كان ذلك في الوقت المشترك والمقام الثاني ما لو كان في الوقت المختص

اما المقام الاول وهو ما اذا كان ذلك في الوقت المشترك

كما لو شك وهو في سعة الوقت بانه قطعا لم يأت باحدى الفريضتين واتى بالأخرى يعني منفصلة حقيقية على نحو مانعة الخلو و الجمع، فقال سيدنا مقتضى منجزية العلم الاجمالي ان يأتي بهما معا تحصيلا للفراغ، والاستصحاب متعارض فان استصحاب عدم الاتيان بالأولى معارض باستصحاب عدم الاتيان بالثانية

نعم اذا كانت الصلاتان متحدتين في الصورة كالظهرين اجزاه الاتيان باربع بقصد ما في الذمة فانه جزما يكون مفرغا اي سواء كان المأتي به سابقا ظهرا او عصرا فان الاتيان باربع بقصد امتثال الامر الباقي الفعلي في حقه قصد للفريضة المامور بها

بل صرح بذلك في روايات القضاء (ابواب القضاء ج 8باب 11 ح1):

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ‏ نَسِيَ‏ صَلَاةً مِنْ‏ صَلَاةِ يَوْمِهِ وَاحِدَةً وَ لَمْ يَدْرِ أَيُّ صَلَاةٍ هِيَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَ ثَلَاثاً وَ أَرْبَعاً.

ومنها رواية الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ من نفس الباب يَرْفَعُ الْحَدِيثَ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ صَلَاةً مِنَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ لَا يَدْرِي أَيَّتُهَا هِيَ قَالَ يُصَلِّي ثَلَاثَةً وَ أَرْبَعَةً وَ رَكْعَتَيْنِ فَإِنْ كَانَتِ الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ وَ الْعِشَاءَ كَانَ قَدْ صَلَّى وَ إِنْ كَانَتِ الْمَغْرِبَ وَ الْغَدَاةَ فَقَدْ صَلَّى.

نعم هذه الروايات لم ترد في خصوص الظهرين الا ان غرضنا منها هو انه لو اتى باربع ركعات عما في الذمة اجزاه

ثم قال هذا بناءً على ان العصر المقدم يقع عصرا كما عليه المشهور اي سواء اتى بالظهر ثم اتى بالعصر او قدم العصر على الظهر، فحينئذ يأتي بأربع عما في الذمة لان ما وقع ان وقع ظهرا كانت هذه عصرا وان كان ما وقع وقع عصرا فانه يصح عصرا اذا قدمه غفلة او نسيانا فياتي بأربع عما في الذمة فتقع امتثالا للأمر في الظهر

واما بناءً على ما بنى عليه هو خلافا للمشهور تبعا للرواية ان ما اتى به عصرا يعدل به الى الظهر فهل يصح ان يأتي بالأربع الباقي بقصد العصر مع انه يحتمل انه ما اتى به عصرا، فقطعا يصح انه لو اتى بأربع عما في الذمة على جميع المباني لكننا نبحث انه اذا علم بترك احدى الفريضتين والاتيان بالأخرى هل يصح منه ان يقصد بالباقي عنوان العصر ام لا يصح؟

نقول:

على مسلك المشهور ان ما وقع وقع عصرا على كلا حال فلا يصح اما على مبنانا من ان من اتى بالعصر عدل بها الى الظهر او يحتسبها ظهرا وياتي بالعصر بعد ذلك لقوله ع انما هي اربع مكان اربع يجوز له الاتيان بنية العصر، لانه ان كان قد اتى بالظهر فهذه عصر وان كان قد اتى بالعصر صارت ظهرا وياتي بهذه بعنوان العصر لان الباقي في ذمته على هذا المبنى انما هو العصر على كل تقدير كما لا يخفى.

### 097

لقد اتضح مما سبق بيانه مطلبان:

الاول:

ان ظاهر النصوص وجود مائز بين الظهر والعصر، فان قوله ع : الا ان هذه قبل هذه الظاهر في اعتبار تقديم ما اشير اليه بهذه على تلك ان للمقدم تميزا في نفسه اوجب تقديمه على العصر

كما ان ظاهر قوله ع : فان ذكرت الظهر وانت في العصر او بعد فراغك منها فانوها الاولى، ان للأولي تميزا لذلك امر بالعدول اليها،

وانما الكلام في ان مفاد هذه النصوص هو ان للظهر والعصر تميزا واقعيا بغض النظر عن قصد العنوان؟ اي ان امتياز الظهر عن العصر يكمن في ملاك الظهر وملاك العصر بغض النظر عن شيء اخر، نعم اعتبار قصد العنوان في الظهر والعصر من آثار ذلك التميز الواقعي، وهذا ما ذهب اليه المحقق الحائري قده

ام كما افاد سيدنا الخوئي انه لا يستفاد من هذه الروايات – الا ان هذه قبل هذه ، او فان ذكرت الظهر وانت في العصر او بعد فراغك منها فانوها الاولى، - الا اعتبار العنوان لا ان هناك ميزة من آثارها اعتبار العنوان بل الميزة هي اعتبار العنوان حيث ان من اتى بثمان ركعات فلا محالة ستقع اربع قبل اربع، فلا معنى لان يقال الا ان هذه قبل هذه ، فمعنى هذه الرواية انه انو بالاربع انها الاولى او انها ظهر، وهذا ايضا مفاد قوله فانوها الاولى فلا يستفاد من هذه النصوص سوى اعتبار العنوان وهذه هي الميزة الواقعية بين الفريضتين وهذا غير بعيد عن مفادها

المطلب الثاني

ان السيد الامام قده بنى على انه ان قلنا بان للظهر والعصر ميزة واقعية فانه مقتضى القاعدة عدم جواز العدول فان من اتى بركعة بقصد العصر فليس له العدول الى الظهر اذا كان للظهر امتياز واقعي على العصر

ولكن ذكرنا في بعض البحوث السابقة ان العدول او عدم العدول لا يترتب على ان هناك تميزا واقعيا او لا، بل يترتب على بحث آخر وهو هل ان عنواني الظهر والعصر عنوانان قصديان ام انطباقيان.

فان قلنا بانهما عنوانان قصديان فتارة نقول باعتبار قصد العنوان تفصيلا وحينئذ مقتضى القاعدة هو عدم صحة العدول لانه يعتبر قصد العنوان تفصيلا وبعد قصد العصر كيف يصار الى الظهر

وان قلنا بكفاية قصد العنوان اجمالا فحينئذ يأتي البحث وهو هل ان قصد الخلاف ضائر ام لا؟ فان كان ضائرا وهذا معناه عدم صحة الخطأ في التطبيق في هذه الموارد اذن لا يصح العدول لانه قصد الخلاف .

وان قلنا بان قصد الخلاف ليس بضائر لان الخطأ في التطبيق متصور في هذه العناوين فغايته قصد العصر خطا والا هو قاصد امتثال الامر الفعلي في حقه فيجوز العدول على طبق القاعدة

اما اذا قلنا ان العنوان انطباقي وان قصد الخلاف ليس بضائر، فامر بالعدول الى الظهر لا لاجل ان قصد العنوان معتبر بل لاجل تحصيل امتثال الامر بالظهر والا لو لم يقصد العصر لأمكنه امتثال الامر بالظهر بمجرد قصد القربة بلا قصد اي عنوان

هذا من جهة القاعدة

واما من جهة النصوص فقد يقال انه حتى لو قلنا باعتبار قصد العنوان في الظهرين تفصيلا فمن المحتمل ان الشارع نزل ما قصد به العصر منزلة الظهر ولو لاجل شمول لا تعاد لقصد العناوين ، فان غايته انه قصد عنوان فريضة اخرى خطئا او جهلا قصوريا فيشمله لا تعاد فيعدل بها ظهرا

هذا ما يتعلق بما سبق بيانه

وقد وصل الكلام الى المقام الثاني وهو من علم بعدم الاتيان بإحدى الفريضتين وقد بقي من الوقت مقدار اربع ركعات.

وهنا ثلاث جهات للبحث:

الجهة الاولى : في اعتبار قصد العنوان في هذا الفرض وعدمه

الجهة الثانية : في تطبيق صحيح الحلبي على المقام

الجهة الثالثة : في تحديد حكم القضاء.

اما الجهة الاولى :

وهي انه اذا بقي مقدار اربع ركعات وقد علم اجمالا بعدم الاتيان بإحدى الفريضتين فتارة نقول بانه يكفي في صحة اي من الفريضتين قصد ما في الذمة فلا محالة يحصل القطع بالامتثال بمجرد ان يأتي بأربع بقصد ما في الذمة سواء ما اتى به في الواقع ظهرا او عصرا فان اتى بما هو امتثال للمأمور به .

وانما الكلام اذا قلنا باعتبار قصد العنوان تفصيلا، فهل يمكنه حينئذ ان يأتي بأربع بقصد العصر ام لا؟

وهنا ذكرت وجوه لإثبات صحة الاتيان بالعصر:

الوجه الاول:

ما اشير اليه في المستمسك من اجراء امارية عدم الغفلة

ببيان انه لو كان قد اتى بالعصر لكان اتى بها غفلة لانه مع التفاته الى انه مامور بالفريضتين وان الظهر قبل العصر فلا ياتي بالعصر اذن لو كان اتى بالعصر لكان اتى بها غفلة فيقال مقتضى اصالة عدم الغفلة انه اتى بالظهر لانه لو اتى بالعصر لم يأت بها الا غفلة فمقتضى امارية عدم الغفلة انه اتى بالظهر وبناءً على ذلك ياتي بالعصر.

ولكن يلاحظ عليه:

مضافا الى انه قد ياتي بالعصر عن جهل قصوري لا من باب الغفلة كان يجهل الترتيب او يعتقد صحة ذلك ان هذا مبني على كون اصالة عدم الغفلة امارة عقلائية تثبت لوازمها فيقال اصالة عدم الغفلة في صلاته السابقة تثبت انها ظهر وهذا من اثبات اللازم وليس ذلك بمحرز اذ لعلها اصل عقلائي لدواعي نظامية لا لانها امارة[[54]](#footnote-55)

الوجه الثاني

ان يقال كما ذكر السيد الامام ص 438 من الخلل:

انه اذا قلنا بان الوقت مختص بالعصر كما هو مسلك المشهور اي لا يختص في هذا الوقت الا العصر سواء اتى بالظهر ام لا فتجري قاعدة التجاوز في الظهر لانه خرجت عن وقتها وبالنسبة للعصر يجري استصحاب عدم الاتيان به ومقتضى ذلك انحلال العلم الاجمالي بعدم اتيان احدهما انحلالا حكميا فيجب عليه العصر.

وهذا مبني على انحلال الاجمالي بجريان الاصل في احد طرفيه بلا معارض والمفروض ان الاصل المؤمن وهو قاعدة التجاوز الجارية في الظهر تجري بلا معارض اذ الجاري في الاخر هو اصل مثبت.

الوجه الثالث

اذا قلنا بالاشتراك وعدم اختصاص الوقت او قلنا بالاختصاص لكن انما يختص هذا المقدار من الزمن بالعصر اذا لم يأت بالعصر وهو لا يحرز ذلك فتطبيق وقت الاختصاص يكون من الشبهة المصداقية لانه لايحرز انه لم يأت بالعصر كي يكون الوقت خاصا بالعصر ، فحينئذ تارة ندعي كما ذكر الشيخ الاعظم ان الاستصحاب لايجري في اطراف العلم الاجمالي للتهافت في دليله بين الصدر والذيل فهو في صدره قال لا تنقض اليقين بالشك وفي الذيل قال وانما تنقضه بيقين مثله فاذا علم اجمالا انه اتى باحدى الفريضتين ولم يأت بالاخرى فهو يعلم بان الشك انتقض بيقين باتيان احدهما فلا يجري استصحاب عدم الاتيان بكل منهما مع وجود علم اجمالي انه اتى باحدهما اذ يصدق انه انتقض الشك بيقين مثله

فعلى هذا لايجري الاستصحابان ويبقى العلم الاجمالي على المنجزية.

او نقول بان الاستصحابين متعارضان وانما يتعارض الاستصحابان اذا كانا حجة في اللوازم اذ مع العلم الاجمالي باتيان احدهما فاستصحاب عدم الاتيان بالظهر يثبت ان ما اتى به العصر واستصحاب عدم الاتيان بالعصر يثبت ان ما اتى بالظهر فيتعارضان بلحاظ اثبات اللوازم فلا يجريان ويبقى العلم الاجمالي

واذا بقي العلم الاجمالي فهو مخير لانه لا يستطيع ان ياتي بكلتا الفريضتين مع بقاء مقدار اربع ركعات بان ياتي باحداهما رجاءا ان تكون هي المطلوبة ويقضي الاخرى بعد خروج الوقت.

فان قلت لابد من الترتيب

قلنا قطعا الترتيب ساقط في المقام اما لانه اتى بالظهر فالترتيب حاصل او لانه اتى بالعصر قبل الظهر لعذر فسقط الترتيب فلا وجه لدعوى لزوم الاتيان بالظهر بل يمكنه الاتيان بالعصر رجاءا وقضاء الظهر بعد خروج الوقت.

واما لو قلنا بان الاستصحابين يشملان موارد العلم الاجمالي ولا تعارض بينهما لعدم حجيتهما في اللوازم فلا نحتاج لمنجزية العلم الاجمالي كقيام اصل شرعي في كل منهما وهو استصحاب عدم الظهر واستصحاب عدم العصر فلابد ان يأتي بكليهما بعد اعتبار قصد العنوان تفصيلا.

الوجه الرابع

ما ذكره سيدنا الخوئي قده توجيها لكلام سيد العروة قده

وهو ان الجاري في المقام استصحاب عدم العصر بلا معارض لان استصحاب عدم الظهر لا اثر له فهو انما ينفعه لو كان اتى بالعصر فيقال من اتى بالعصر وقد بقي مقدار اربع ركعات فياتي بالظهر اما اذا لم يحرز انه اتى بالعصر ام لا فاستصحاب عدم الاتيان بالظهر لا اثر لان الاثر انما هو وجوب الاتيان بالظهر وانما يجب الاتيان بالظهر لو احرز الاتيان بالعصر والمفروض ان استصحاب عدم الاتيان بالظهر لا يثبت انه اتى بالعصر.

اذن ما زال احتمال عدم الاتيان بالعصر قائما فلا اثر لاستصحاب عدم الاتيان بالظهر ومقتضى استصحاب عدم الاتيان بالعصر ان يصلي العصر.

ومنه تعرف الحال في العشاء فان اصالة عدم الاتيان بها غير معارضة باصالة عدم الاتيان بالمغرب ايضا لعدم الاثر .

### 098

ذكرنا فيما سبق انه اذا علم المكلف بعدم اتيان احدى الفريضتين وقد بقي من الوقت مقدار اربع ركعات فانه يقع البحث في عدة جهات

الجهة الاولى

في تنقيح وظيفته:

وقلنا بان مقتضى القاعدة ان يأتي بأربع ركعات عما في الذمة بدون حاجة الى تعيين عنوان الظهر او العصر ولكن يمكن ان يأتي بأربع ركعات بعنوان العصر لا انه يلزمه ذلك لاجل ان استصحاب عدم الاتيان بالظهر لا اثر له بينما استصحاب عدم الاتيان بالعصر اثره الاتيان بالعصر في هذا المقدار من الوقت:

ووصل الكلام الى الجهة الثانية وهي انه

هل يمكن تنقيح موضوع صحيح الحلبي بجريان الاستصحاب ام لا ... عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأُولَى وَ الْعَصْرَ جَمِيعاً ثُمَّ ذَكَرَ ذَلِكَ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ فَقَالَ إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتَ إِحْدَاهُمَا فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْيُصَلِّ الْعَصْرَ وَ إِنْ هُوَ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ وَ لَا يُؤَخِّرْهَا فَتَفُوتَهُ فَتَكُونَ قَدْ فَاتَتَاهُ جَمِيعاً وَ لَكِنْ يُصَلِّي الْعَصْرَ فِيمَا قَدْ بَقِيَ مِنْ وَقْتِهَا ثُمَّ لْيُصَلِّ الْأُولَى بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى أَثَرِهَا.

فيقال في المقام مقتضى استصحاب عدم الاتيان بكليهما تنقيح موضوع صحيح الحلبي وهو انّ من لم يأت بكليهما وقد بقي من الوقت مقدار اربع ركعات فليات بالعصر ولا يقدم الظهر فيفوته كلاهما.

ولو بقينا على مقتضى القاعدة لقلنا يأتي بأربع ركعات عما في الذمة ولكن لأننا نقحنا موضوع صحيحة الحلبي فمقتضى ذلك ان يأتي بأربع ركعات بعنوان العصر حيث قالت (ثُمَّ لْيُصَلِّ الْعَصْرَ وَ إِنْ هُوَ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ وَ لَا يُؤَخِّرْهَا فَتَفُوتَهُ فَتَكُونَ قَدْ فَاتَتَاهُ جَمِيعاً).

ولكن السيد الامام قده انه:

قد يقال المناط في الاتيان بالعصر كما هو المستفاد من صحيح الحلبي انه ان اتى بالظهر وترك العصر فقد فاتتاه وهذا لا يصدق على محل كلامنا فان المكلف حتى لو اتى بصلاة بعنوان الظهر ثم انقضى الوقت -لانه لم يبق الا مقدار اربع ركعات- لا يجب عليه قضاء صلاتين، لعلمه القطعي انه اتى بإحداهما، فكيف يقال في حقه فاتتاه فما دام المناط في صحيح الحلبي هو انه انما يجب الاتيان بأربع ركعات بعنوان العصر اذا كان لو اتى بالصلاة بعنوان الظهر لفاتتاه وهذا لا يصدق على المقام لان المكلف حتى لو اتى بالصلاة بعنوان الظهر لم تفته كلاهما وانما يجب عليه بعد غروب الشمس الاتيان بأربع ركعات لا الاتيان بظهر وعصر لعلمه القطعي انه اتى بواحدة منهما ، فلا يشمل صحيح الحلبي مورد البحث

وهنا جوابان عن هذه الشبهة

الجواب الاول

ان مفاد صحيح الحلبي تعين العصر لا بمعنى تعين الصلاة بقصد العصر بل بمعنى ان لا تصح منه الظهر فلو اتى بالصلاة بعنوان الظهر بطلت، لا انه يجب عليه الاتيان بصلاة بعنوان العصر ولذا لو اتى باربع ركعات عما في الذمة او بقصد امتثال الامر الفعلي لصح، وبالتالي فقوله فاتتاه كناية عن بطلان الظهر لو اتى بها بهذا العنوان لان صلاة العصر فائتة في حقه على كل حال وانما سأل هل ان الظهر ستفوته لو اتى بها ام لا فقال له لو اتى بالصلاة بعنوان الظهر فقد فاتتاه لان تلك فائتة على كل حال

فالتعبير بقوله فتكون قد فاتتاه لا لموضوعية فيه بل هو مجرد كناية عن بطلان الظهر لو اتى بالصلاة بعنوان الظهر والا فالعصر فائتة على كل حال

فبناءً على ذلك لا يدور وجوب العصر مدار صدق قوله فاتتاه وانما لو اتى بالظهر بطلت واذا بطلت وانتظر الى ان غربت الشمس لا يجب عليه بعد غروب الشمس الا قضاء واحدة وهو الاتيان باربع ركعات لا قضاؤهما مع العلم بإتيان احداهما

الجواب الثاني

ما ذكره السيد الامام في ص 439:

من ان مقتضى التعبد بعدم الاتيان بكل منهما هو التعبد بفوتهما، فمقتضى استصحاب عدم الاتيان بالظهر انه لو تركها فاتته وكذلك في العصر، ففي هذا الظرف وهو بقاء مقدار اربع ركعات لو اتى بصلاة بعنوان الظهر فقد فاتته الظهر لبطلانها والعصر بمقتضى استصحاب عدم الاتيان بها وبعد غروب الشمس يأتي بصلاتين لان التعبد بترك كل منهما بمقتضى الاستصحاب التعبد بفوتهما ولعل مقصوده انه لا منافاة بين علمه بعدم فوت احداهما واقعا وفوت كليهما ظاهرا بمقتضى الاستصحاب فيجب عليه الاتيان بكليهما بالاستصحاب اذ لا ملازمة بين ما علم به واقعا وما ترتب عليه ظاهرا حيث قال:

الا ان يقال ان لازم التعبد بعدم الاتيان بهما هو التعبد بفوتهما لو اتى بالظهر، ( لا من باب ان الاستصحاب يثبت الفوت حتى يقال ان استصحاب عدم الاتيان لا يثبت الفوت لان الفوت عنوان وجودي والمستصحب عدمي بل بمقتضى دلالة الرواية على ذلك فان الرواية قالت من اتى بالظهر فقد فاتتاه وهو قد اتى بالصلاة بعنوان الظهر اذن فقد فاتتاه فالتعبد بعدم الاتيان بكليهما الذي رتب عليه المكلف الاتيان بالصلاة بعنوان الظهر ينقح موضوع صحيح الحلبي انه من اتى بالظهر فقد فاتتاه، )

مع ان الحكم هو وجوب العصر مع عدم الاتيان بهما الى ان يبقى من الوقت مقدار اربع ركعات والاستصحاب يحرز موضوع الحكم وهو وجوب العصر فهو من جهة وجبت عليه العصر بمقتضى استصحاب عدم الاتيان بها ومن جهة اتى بالظهر بناءً على استصحاب عدم الاتيان بها فتنقح الموضوع : من اتى بالظهر وقد وجبت عليه العصر فقد فاتتاه.

ولكن قد يتأمل فيما افيد:

ان التعبد بفوت كليهما مع القطع بكذبه لعدم فوت احداهما لا يصح ولو كان التعبد في الظاهر لا في الواقع حيث يعتبر في التعبد الظاهري كونه طريقا للعمل به ومع احراز خطأه لا يصلح ان يكون طريقا للعمل به لانتفاء فاعليته مضافا الى ان مفاد الرواية هو بطلان الظهر في هذا الوقت وان فوتها هو عبارة عن بطلانها وبالتالي فنفس مفاد الرواية يلغي جريان الاستصحاب في الظهر اذ الغرض من جريان الاستصحاب هو تنقيح صدق عنوان الفوت للظهر بتنقيح موضوعه وهو عدم الاتيان بالظهر الى ان يبقى من الوقت مقدار اربع ركعات بينما مفاد الرواية هو بطلان الظهر في هذا الوقت وهذا يعني لغوية الاستصحاب اذ المصحح لاستصحاب عدم الاتيان بأي فريضة هو فعلية الامر بها وانه لو اتى بها كان الاتيان بها امتثالا لأمرها و لا وجه لإجراء استصحاب عدم الفريضة للتوصل لإثبات بطلانها لو اتى بها لذلك لا معنى لجريان استصحاب عدم الظهر في المورد الى آخر الوقت لإثبات فوتها وبطلانها فان ذلك ليس اثرا شرعيا لاستصحاب عدمها

وهنا تنبيه:

لو فرضنا ان المكلف غفلة او جهلا قصوريا دخل في الظهر مع ان الوقت بمقدار اربع ركعات وقت للعصر ثم التفت في الاثناء الى ان وظيفته العصر ولنفترض انه اتى بركعتين فهل هذا من موارد العدول من السابقة الى اللاحقة؟

والجواب انه ان كان الخطأ في التطبيق غير ضائر بالعناوين القصدية حيث ان عنوان الظهر وعنوان العصر عنوانان قصديان صح ما اتى به عصرا اذ غايته انه نوى بركعتين ظهرا من باب الخطا في التطبيق وهو غير ضائر والا فقد قصد امتثال الامر الفعلي في حقه فصح ما اتى به عصرا

واما لو قلنا ان الخطأ في التطبيق ضائر بالعناوين القصدية فان قلنا بمقالة المشهور من اختصاص هذا الوقت بالعصر بحيث لا تصح فيه الظهر فالصلاة باطلة، وان قلنا بمسلك السيد الخوئي ان المقام من باب التزاحم وانه في هذا الوقت يتعين الاتيان بالعصر ان لم يأت بها، والمكلف دخل في الظهر لكنه لو ترك هذه الصلاة ادرك ركعة من العصر فعليه ان يستأنف لانه مطالب بالعصر فلابد من قطع هذه الصلاة واستئناف العصر ولو بمقدار ركعة

واما لو فرضنا انه لو ترك هذه الصلاة التي دخل فيها بعنوان الظهر لم يدرك من العصر حتى مقدار ركعة صحت ظهرا، وسقط الامر بالعصر للعجز عن امتثاله اذ لا يمكن امتثال الامر بالعصر لعدم سعة الوقت للعصر ولو بمقدار ركعة واذا سقط الامر بالمزاحم فالإتيان بصلاة الظهر امتثال صحيح لفعلية الامر بالظهر ان لم يكن هناك امر بالعصر والمفروض ان لا امر بالعصر في هذا الفرض لعدم ادراك ركعة منها

الجهة الثالثة هي مسالة القضاء

فلو اقتصر المكلف على اخدى الفريضتين حتى غربت الشمس فقد افاد المحقق الحائري قدس سره في كتاب الصلاة وكذلك السيد الخوئي قده بانه اذا كان استصحاب عدم الاتيان بالظهر لا اثر له في الوقت ويتعين عليه العصر فبعد خروج الوقت لايجب عليه القضاء.

ولكن ذكر السيد الامام ص 438: ما يلي

وتوهم ان لا دليل على القضاء بعد سقوط الاصل وهو استصحاب عدم الاتيان بالظهر -لانه لا اثر له في الوقت بعد تعين العصر- غير صحيح وذلك لمقدمتين اذا التفت اليهما يندفع هذا التوهم

المقدمة الاولى

العلم بكبرى انه لو ترك المكلف ما امر به في الوقت وجب عليه القضاء.

المقدمة الثانية

وهي الصغرى انه علم اجمالا انه ترك احدى الفريضتين

فمقتضى علمه بالصغرى وهو العلم الاجمالي ان تنطبق عليه الكبرى ، فهو علم بترك ما هو المامور به وكان مقتضى العلم الاجمالي ان يأتي بكليهما لولا المزاحمة فكذا الحال لما بعد غروب الشمس

ولكن يلاحظ على ما افيد

انه ذكر في مسالة من علم اجمالا بوجوب القصر او التمام كما لو سافر ولا يدري ان السفر عمله ام لا وانه هل يجب عليه القصر ام التمام فاقتصر على احداهما فهل يجب عليه قضاء الاخرى بعد خروج الوقت؟

وقد ذكر هناك هل أن موضوع وجوب القضاء فوت مطلق الفريضة شرعية او عقلية ام يختص بالفريضة الشرعية فلو لم يأت بالتمام الى ان خرج الوقت لا يجب عليه القضاء لانه يشك في الفوت فلعله امتثل الامر، فمادام يشك في الفوت اي فوت الفريضة الشرعية فلا يجب عليه القضاء وان لم يأت بالفريضة العقلية وهو الاتيان بكليهما لكن قد يقال ظاهر يقضي ما فاته كما فاته ان موضوعه هو فوت الفريضة الشرعية وهذا لم يحرز فلا يجب القضاء

وفي المقام كذلك

فهو علم اجمالا بترك احدى الفريضتين مع انه يعلم بالاتيان باحداهما لكن قلنا مقتضى منجزية العلم الاجمالي ان ياتي بهما لولا المزاحمة بين الظهر والعصر فهو لم يمتثل ما نجزه العلم الاجمالي حتى خرج الوقت فلم يحرز فوت الفريضة الشرعية وان فاتت منه الفريضة العقلية

واما قياس العلم الاجمالي في الوقت بغياب العلم الاجمالي خارج الوقت كما في كلامه قده ( قال: لان العقل يحكم بوجوب الاتيان بهما ولازم ذلك هو الاتيان باحداهما قضاءا كما لو علم بعد الوقت بترك احداهما لاجل عدم الالتفات فعليه الجمع بينهما قضاء، كذلك اذا علم بترك احداهما وهو في الوقت وجب عليه الاتيان بكليهما فلو اقتصر على احداهما وجب قضاء الاخرى)

قلنا نعم لو علم بعد الوقت بترك احداهما وكانتا مختلفتين في الصغرى كالمغرب والعشاء فلا ان ياتي بهما واما لو كانتا متحدتين في الصغرى كفاه ان ياتي باربع ركعات

ولو علم بترك احداهما داخل الوقت فاقتصر على احداهما فلا يجب عليه قضاء الاخرى بعد خروج الوقت بناءً على ان موضوع وجوب القضاء هو فوت الفريضة الشرعية

الا ان يقال

بناءً على مبنى المحقق الحائري قده ان موضوع القضاء (هو الفوت والفوت هو العدم- لان المحقق الحائري قده فسر الفوت بانه عدم الفعل المشتمل على المصلحة المقتضي للإتيان به بين الحدين فاذا شك ان الصلاة المشتملة على المصلحة التي تقتضي الاتيان بها بين الحدين فيستصحب عدمها، فاستصحاب عدم الاتيان بالصلاة ذات المصلحة التي تقتضي الاتيان بها بين الحدين يثبت الفوت) فعلى هذا المبنى يقضى احدى الصلاتين وان اتى باحداهما في داخل الوقت والا على المبنى المعروف في موضوع القضاء فالأمر مشكل.

### 099

### الفرع الجديد: اذا شك في الاتيان بالظهرين وقد بقي من الوقت مقدار خمس ركعات...

فقد وقع الاشكال في ان المقدم في مثل هذا الفرض هل هو الظهر ام العصر؟

ووجه التردد فيه يبتني على مقدمتين تعرض لهما المحقق الحائري قده في صلاته:

المقدمة الاولى:

ان العبارة الواردة في صحيح الحلبي:(فانْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتَ إِحْدَاهُمَا فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْيُصَلِّ الْعَصْرَ وَ إِنْ هُوَ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ وَ لَا يُؤَخِّرْهَا فَتَفُوتَهُ فَتَكُونَ قَدْ فَاتَتَاهُ جَمِيعاً)،

فان قوله ع فتفوته اي فوت العصر محتمل لوجهين :

الاول ان المراد بفوت العصر عدم وفاء الوقت بشيء منها ولو بمقدار ركعة اي ان قدم الظهر فاتته العصر بعدم ادراك شيء منها ولو بمقدار ركعة فلأجل ذلك امر بتقديم العصر فان في تقديم الظهر فوت العصر بمعنى عدم ادراك شيء منها، فبناءً على هذا الاحتمال لو ادرك مقدار خمس ركعات فانه لم تفت العصر لان المراد بفوت العصر عدم ادراك شيء منها واذا بقي مقدار خمس ركعات وقدم الظهر فسوف يدرك ركعة من العصر وبالتالي لا حاجة لقاعدة من ادرك اصلا

الوجه الثاني

ان المراد بفوت العصر هو عدم وقوع تمامها في الوقت لا عدم ادراك شيء منها، حيث ان مقتضى الجمع بين دليل شرطية الوقت الظاهر في الشرطية على نحو العموم الاستغراقي وان كل جزء جزء من الفريضة مشروط بالوقت وصحيح الحلبي ان المراد بفوت العصر عدم وقوع تمامها في الوقت فبمجرد ان لا يقع تمامها فيه تعتبر مما فات،

وبناءً عليه في المقام اذا بقي مقدار خمس ركعات فقد فاتت العصر اي ان قدم الظهر فاتت العصر وان قدم العصر فاتت الظهر اذ لا يمكن ايقاع الفريضتين بتمامهما في الوقت، فلا حل الا اللجوء لقاعدة من ادرك

المقدمة الثانية

عند الحاجة لتطبيق قاعدة من ادرك في المقام هل مورد تطبيقها العصر او الظهر؟ فان قلت ان مورد تطبيقها العصر فيقال ان المكلف قد ادرك العصر بتمامها فلا حاجة لتطبيق من ادرك عليها لانه مادام الوقت بمقدار خمس ركعات فقد ادرك وقت العصر بتمامه فموضوع من ادرك بالنسبة للعصر منتف لان موضوع من ادرك من لم يدرك من وقت الصلاة الا ركعة ولكن هذا الوقت بمقدار اربع ركعات واف بالعصر فموضوع قاعدة من ادرك منتف بالنسبة الى العصر فلامعنى لتطبيقها على العصر

وان قلت ان مورد تطبيقها الظهر باعتبار ان مقدار اربع ركعات من آخر الوقت للعصر فلم يبق من وقت الظهر الا ركعة

قلنا ان المدلول الالتزامي العرفي لقاعدة من ادرك ركعة ان من ادرك ركعة فقد احرز الامتثال فلو لزم من تطبيقها تفويت الامتثال لم تكن شاملة لذلك المورد

وفي المقام لو طبقت قاعدة من ادرك على الظهر للزم ايقاع ثلاث ركعات من الظهر في وقت العصر وتفويت امتثال الامر بالعصر اذ لا يبقى بعد تطبيقها على الظهر الا مقدار ركعة من العصر وهذا تفويت لامتثال الامر بالعصر في الوقت فلا اطلاق لدليل من ادرك لمورد يلزم منه تفويت الامتثال بامر الشارع في مورد اخر.

فلا يمكن تطبيقها على الظهر لحصول المزاحمة بينها بمقدار ثلاث ركعات منها مع العصر في وقتها

بل قد يقال ان تطبيقها دوري، باعتبار ان تطبيقها على العصر فرع فوت وقت العصر والا فهو قد ادرك العصر بتمامها، وفوت وقت العصر فرع تطبيقها على الظهر، فانه عند تطبيقها على الظهر تدخل ثلاث ركعات من الظهر في وقت العصر فيلزم من ذلك فوت وقت العصر.

وتطبيقها على الظهر مستلزم للمزاحمة على العصر ولا رافع للمزاحمة الا بتطبيقها على العصر اذ لو لم تطبق على العصر وقعت المزاحمة بين الظهر والعصر فاصبح تطبيقها على العصر دوريا.

ولم اجد سيد المستمسك ولا سيدنا الخوئي قدهما تعرضا لهذه النقطة من البحث

وتنقيح المطلب في مقامين:

المقام الاول: فيما هو المستفاد من الروايات الشريفة في المقام

المقام الثاني: في تطبيق الاصل العملي

اما المقام الاول

فهنا جوابان عن هذه الشبهة

الجواب الاول

ما ذكره المحقق الحائري من ان المستفاد من ادلة ايقاع الصلاتين في الوقت تعدد المطلوب، فالمطلوب الاول هو ايقاع كل صلاة بتمامها في الوقت والمطلوب الثاني هو ان لم يمكنك ايقاع الفريضتين بتمامهما في الوقت فيمكنك ادراك المجموع بما هو مجموع فيجب عليك الاتيان به

وكلامه قده بحسب ما نقله السيد الامام يحتمل وجهين

الاول

ان مقصوده انه ان لم يمكن ايقاع الفريضتين في الوقت فتصل النوبة للمطلوب الثاني وهو ايقاع المجموع في الوقت وحيث يصدق المجموع على خمس ركعات فان لم يمكن ايقاع الفريضتين في الوقت فيمكن ايقاع المجموع في الوقت حيث ان المجموع مما يصدق على خمس ركعات فاذا اتي بظهر وركعة من العصر فقد اوقع المجموع في الوقت

المحتمل الثاني في كلامه

انه بما ان المستفاد من الادلة تعدد المطلوب فان لم يمكن تطبيق قاعدة من ادرك على الجميع امكن تطبيقها على المجموع، اي ان لم يمكن تطبيق قاعدة من ادرك لا بالنسبة للعصر لانتفاء الموضوع ولا بالنسبة للظهر لاستلزام المزاحمة فسقط تطبيقها بالنسبة الى الجميع اي في كل من الفريضتين باستقلاله فوصلت النوبة لتطبيقه في المطلوب الثاني وهو المجموع حيث ان المكلف سيدرك من هذا المجموع مقدار ركعة وهذا كاف، فان قاعدة من ادرك ناظرة لما هو المطلوب الصلاتي سواء كان كلا من الفريضتين او كان هو المجموع.

ولكن السيد الامام قده اشكل على جوابه:

اولا:

بمنع الكبرى، فان ظاهر الادلة عرفا هو وحدة المطلوب اي ايقاع الظهر وايقاع العصر في وقتها ، واما ان هناك مطلوبا وراء ذلك وهو مطلوبية المجموع فلا ظهور للأدلة فيه ، مضافا الى استلزامه تعدد العقوبة عند المعصية فلو ترك الصلاتين لزم منه استحقاق عقوبة ترك الصلاتين وعقوبة ترك المجموع

وثانيا: كما قال في ص 456:

لو سلمنا بتعدد المطلوب فانه لا يرفع الاشكال في المقام لان مطلوبية المجموع ناشئ من مطلوبية جزئيه اي لولا ثبوت مطلوبية كل من الظهر والعصر لما ثبت مطلوبية المجموع فاذا كانت مطلوبية المجموع ناشئة عن مطلوبية جزئيه والمفروض ان بين الجزئين مزاحمة لاننا لو قدمنا العصر لم يبق من الظهر الا ركعة ولو قدمنا الظهر لم يبق من العصر الا ركعة فهما يتزاحمان بمقدار ثلاث ركعات، ولا رافع للمزاحمة بينهما الا رفع الاستقلال اي رفع مطلوبية استقلالية كل منهما بالوقت، ومتى رفعنا اليد عن الاستقلال ارتفعت مطلوبية المجموع لان مطلوبية المجموع ناشئة من مطلوبية كل منهما على استقلاله.

ولكن قد يقال ان المحقق الحائري قده ادعى المدلول الالتزامي العرفي لا ان مطلوبية المجموع منتزعة من مطلوبية الفريضتين بمعنى ان نفس الادلة الامرة بايقاع ثمان ركعات في الوقت دالة على امرين (مطلوبية ايقاع كل من الفريضتين في الوقت وايقاع المجموع فيه)،

مضافا الى ان مدار العقوبة ليس على تعدد الواجب بل على تعدد الملاك وتفويت غرض المولى فلو كان لدينا مطلوبان يرجعان لملاك واحد كما لو التزمنا بان ذا المقدمة واجب والمقدمة ايضا واجبة بالوجوب الغيري وترك المكلف ذا المقدمة بمقدمتها فانه لايستحق عقوبتين بل عقوبة واحدة وان تعدد الواجب لانه لم يفوت الا ملاكا واحدا وكذلك لو قلنا ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده. وفي المقام نقول بذلك.

الجواب الثاني

ما ذكره السيد الامام ويبتني على مقدمتين

الاولى ان مقتضى اشتراك الوقت بين الفريضتين لقوله في الصحيحة ( ثُمَ‏ أَنْتَ‏ فِي‏ وَقْتٍ‏ مِنْهُمَا جَمِيعاً حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْس‏) ان لامزاحمة بينهما حيث قدم الظهر على العصر بقوله الا ان هذه قبل هذه في نفس الدليل الدال على اشتراك الفريضتين مما يدل باطلاقه على ان الظهر مقدم على العصر مادام الوقت ولو بمقدار خمس ركعات فلامزاحمة وانما منشا المزاحمة هي صحيحة الحلبي التي قالت (وَ إِنْ هُوَ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ وَ لَا يُؤَخِّرْهَا فَتَفُوتَهُ) وهي دالة على انه مع خوف فوت احداهما يقدم العصر وان الاتيان بالظهر مفوت لكلتيهما لبطلان الظهر،

المقدمة الثانية

ان الاختصاص الذي تعرضت له صحيحة الحلبي حكم له موضوع وهو عنوان خوف الفوت، (فان هو خاف فوت احداهما فليبدا بالعصر) لا ان موضوع اختصاص الوقت بالعصر كون الوقت بمقدار اربع ركعات بل موضوع الاختصاص هو خوف الفوت، فمع عدم الخوف فلابد من تقديم الظهر بمقتضى الادلة الاولية ولا مزاحمة، وحيث لا يتوقف رفع خوفه على انطباق من ادرك فعلا على صلاة العصر بل حتى لو علم بانطباقها على صلاة العصر في فرض تحقق موضوعه ارتفع الخوف، لان من بقي من وقته مقدار خمس ركعات انطبقت قاعدة من ادرك على الظهر وجدانا بلا توقف على شيء آخر، حيث لا يدرك من وقت الظهر الا مقدار ركعة وما بعدها وقت للعصر، فهو من الان يعلم ان من ادرك موردها الفعلي هو الظهر وانه لو تحقق موضوعها في صلاة العصر لشملتها من ادرك فنفس علمه الان بانه مصداق لمن ادرك بالنسبة لصلاة الظهر كاف لرفع خوفه. فلو بقي من الوقت خمس ركعات فهو ممن لا يحتمل فوت احداهما اصلا، بدليل من ادرك المنطبق على العصر في وقته وعلى الظهر فعلا، وحيث يعلم بانطباقه على الظهر فعلا ووجدانا فيعلم بانطباقه على العصر عند تحقق موضوعه في طول انطباقه على الظهر فيرتفع خوفه فيجب عليه الظهر ثم العصر ولا تكون العصر مع ارتفاع خوفه مزاحمة للظهر فان الاختصاص والمزاحمة انما هو فرع خوف الفوت لا نفس الضيق ومع عدم خوف الفوت فلا اشكال

### 100

كان الكلام في ان من لم يأت بالفريضتين حتى بقي من الوقت مقدار خمس ركعات فهل تجري قاعدة من ادرك في حقه بالنسبة لصلاة العصر او بالنسبة لصلاة الظهر؟

حيث ان تطبيق قاعدة من ادرك بالنسبة لصلاة الظهر مورد اشكال وهو ان لازم هذا التطبيق مزاحمة الظهر للعصر في الوقت المختص بالعصر، او فقل مزاحمة الوقت التنزيلي للوقت الحقيقي، حيث ان مقدار اربع ركعات من اخر الوقت وقت حقيقي للعصر بينما اذا جرت قاعدة من ادرك في صلاة الظهر فاصبح مقدار ثلاث ركعات من الظهر في وقت العصر فان نتيجة ذلك مزاحمة الوقت التنزيلي للظهر بالوقت الحقيقي للعصر وليس في دليل من ادرك اطلاق لمثل ذلك

وقد ذكرت وجوه للجواب عن هذا الاشكال في كلمات الاعلام

الوجه الاول

ما سبق نقله من السيد الامام قده عن شيخه المحقق الحائري قده:

من ان دليل تقيد الصلاة كالظهرين بالوقت ظاهر في تعدد المطلوب وهما مطلوبية الفريضتين في الوقت على نحو الاستقلال ومطلوبية المجموع منهما في الوقت

وقد مر توضيحه واشكال السيد الامام عليه

ولكن عند مراجعة تقرير الشيخ الاراكي ره لكلام شيخه المحقق الحائري وجدنا نكتة اخرى لاربط لها بتعدد المطلوب

وبيان ذلك بذكر كبرى وصغرى

اما الكبرى فهو انه قد يكون للمأمور به وجود حقيقي ووجود تنزيلي ، نظير الصلاة فان لها وجودا حقيقيا وهو المركب المؤلف من هذه المقولات و وجودا تنزيليا كالصلاة الايمائية مثلا او الصلاة الاضطرارية، وما دل على الشروط يشمل الوجودين، كما ان ما دل على التوسعة يشمل الوجودين ايضا، فكما ان دليل شرطية الطهارة والاستقبال يشمل كلا الوجودين للصلاة فان دليل لا تعاد الصلاة ايضا الذي هو تنزيل وتوسعة لفرض العذر يشمل كلا الوجودين

واما بالنسبة للصغرى

فان امر الشارع بإيقاع الظهرين بين الحدين –الزوال والغروب- على نحو الاستقلال بان تكونا فريضتين ولكل فريضة شروطها يعنى ان هذا الواجب وهو الفريضتان له وجودان : وجود استقلالي ووجود مجموعي لا ان المجموع مطلوب اخر وراء مطلوبية الفريضتين وانما لهاتين الفريضتين وجودان عرفا استقلالي ومجموعي، فكأن المشرع عندما قال (اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل) اراد الصلاة اما بنحو ( فريضتين مستقلتين او ثمان ركعات كانها صلاة واحدة) فان هذا نحو وجود عرفي لنفس ما هو المطلوب

ولذلك لو ان المولى قال ابتداءً ائت بثمان ركعات مشروطة بأن لا تتجاوز بالرابعة الى الخامسة الا بفاصل وهو التشهد والتسليم وان لاتقع الاربع الاخرى خارج الوقت، قال في دليل آخر : من ادرك ركعة فقد ادرك الصلاة فانه يستفاد منه عرفا ان هذا المجموع وهو الثمان ركعات موسع بمقدار ركعة بما يحفظ الشرطين بحيث لو اتى بخمس ركعات في الوقت فقد ادرك المجموع بما يحفظ الشرطين ايضا وكان امتثالا للامر بالصلاة من الزوال للغروب حيث انه بعد الاربع الاولى اتى بالتشهد والتسليم ولم يوقع الاربع الاخرى بتمامها خارج الوقت

فلو ان المولى قال ذلك ابتداءً كان المنصرف عرفا منه شمول من ادرك له فكذلك اذا قال صل الظهر وصل العصر وقال من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الوقت فان المتبادر لدى العرف ايضا انه لو ادرك خمس ركعات مع الشرط وهو التشهد والتسليم بينهما فقد امتثل ما امر به من الفريضتين

فليس المدعى كما في تقرير الشيخ الاراكي الا ان العرف يفهم من دليل شرطية الوقت منضما لدليل قاعدة من ادرك ان قاعدة من ادرك توسعة للصلاة في الوقت لا لخصوص الظهر ولا لخصوص الظهر. فكأنه امر بمجموع ثمان ركعات بشرطين وان من ادرك توسعة لها

وبالتالي فالنافذة للمناقشة في هذا الوجه الذي افاده المحقق الحائري قده هي دعوى ان ظاهر روايات من ادرك خصوصا موثق عمار التي لم يذكر فيها الصلاة بعنوان عام ولا الادراك وانما قال ع فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلاة وقد جازت صلاته انها ناظرة لذات الفريضة المستقلة ولا يحرز شمولها للمجموع.

الوجه الثاني:

ما ذكره السيد الامام وتعرضنا له فيما سبق وهو ان مفاد صحيح الحلبي تعليق اختصاص الوقت وهو مقدار اربع ركعات من الاخر بالعصر على خوف الفوت، وحيث ان الموضوع للاختصاص هو خوف الفوت فمن انطبقت في حقه قاعدة من ادرك بالنسبة لصلاة الظهر حيث ادرك من وقتها ركعة واحدة علم بمجرد هذا الانطباق ان قاعدة من ادرك سيكون موضوعها فعليا بالنسبة لصلاة العصر في ظرفها اذ نتيجة انطباق قاعدة من ادرك على الظهر اخذ مقدار ثلاث ركعات من وقت العصر للظهر وبذلك سيتحقق موضوع من ادرك بالنسبة لصلاة العصر، وعلمه بهذا من اول الامر ينفي كونه ممن يخاف فوت العصر فلا موضوع للاختصاص ولا مزاحمة بين الظهر والعصر

وهذا مورد تامل

اولا لان ظاهر الخوف في الرواية عرفا انه مجرد امارة وطريق وان موضوع اختصاص الوقت بالعصر واقع الضيق لاخوفه اي ان عدم استيعاب مقدار اربع ركعات لفريضتين هو موضوع اختصاص الوقت بالعصر لاخوفه، وبالتالي لو بلغ الصبي وقد بقي مقدار اربع ركعات لم يجب عليه الا العصر ولو تركها قضى العصر وكذا لو افاق المجنون مثلا .

وثانيا

لو سلمنا ان موضوع الاختصاص هو خوف الفوت فان الاشكال باق لان الاشكال يكمن في ما هو المبرر لاجراء قاعدة من ادرك في الظهر اذ لازم تطبيق قاعدة من ادرك في الظهر تفويت الوقت المختص بالعصر على العصر ومزاحمة الوقت التنزيلي للوقت الحقيقي ولا نحرز اطلاق قاعدة من ادرك لمثل ذلك ودعوى ان تطبيق قاعدة من ادرك على الظهر يوجب العلم بصدق موضوعها بالنسبة الى العصر فيزول خوف الفوت اذ مازال الاشكال في التقديم وهو انه لايحرز اطلاق دليل قاعدة من ادرك لمثله

وزوال الخوف لو طبقت على الظهر ليس مصححا عرفا للشمول فالقصور في المقتضي وهو اصل اطلاق شمول من ادرك للظهر لافي المانع وهو نفس المزاحمة لكي يدعى ارتفاعها بتطبيق القاعدة على الظهر و هو ما يحتاج الى جواب

الوجه الثالث

وهو ادخال المقام في باب التزاحم وقد اشار اليه سيد المستمسك وان لم يتبناه، فقال اذا بقي من الوقت مقدار خمس ركعات وقع تزاحم بين الظهر وبين حفظ وقت العصر وبما ان فريضة الظهر اهم لانها الصلاة الوسطى فاذا دار الامر بينها وبين التحفظ على وقت العصر، بحيث تقع بتمامها في الوقت قدمت الظهر فانها اهم،

وقد اشكل على ذلك السيد الداماد في كتاب الصلاة( مع ان سيد المستمسك لم يتبناه وانما اشار اليه )

بانه لم نحرز اهمية الظهر على وقوع العصر اداءا في الوقت ، فانه لو قدم العصر سيحرز ركعة من الظهر

وقد يقال في مقابل ذلك كما ذكر السيد الداماد بانه في صحيحة الحلبي نفسها دلالة على ان المشرع قدم الاداء على الترتيب، اذ قد يقال يدور الامر في المقام بين رعاية شرطية الترتيب بتقديم الظهر وبين رعاية شرطية الاداء بوقوع العصر اداءا بتمام ركعاتها وظاهر صحيح الحلبي عندما قال فان خاف فوت احداهما فليبدا بالعصر ولايؤخرها فتفوته فيكون قد فاتتاه انه ان قدم العصر راعى احتمال فوت الوقت (وانما قلنا راعى احتمال فوت الوقت لاننا نحتمل ان الوقت مشترك بين الظهر والعصر ) لكنه فوت شرطية الترتيب قطعا، بينما اذا قدم الظهر راعى احتمال الترتيب ولم يراعي احتمال فوت وقت العصر فتقديم العصر مع ان في تقديمها تفويتا جزميا لشرطية الترتيب وليس في تقديم الظهر تفويت جزمي لوقت العصر لاحتمال اشتراك الوقت بينهما مقتضاه ان لصفة الادائية في الوقت رجحانا حيث قدم مراعاة احتماله على التفويت الجزمي للترتيب.

الا ان السيد الداماد ناقش في ذلك وقال

بان دعوى ان في تقديم العصر تفويتا جزميا للترتيب اول الكلام اذ قد يقال لامجال لاعتبار الترتيب اصلا في مثل هذا الفرض لانه انما يعتبر الترتيب بين الادائيتين او القضائيتين معا واما مع فرض كون احداهما ادائية والاخرى قضائية فهذا مما لا دليل على اعتبار الترتيب فيه اطلاقا

اذن فهما متساويان من جهة ان في تقديم كل منهما مراعاة احتمال شرط وليس تفويتا جزميا للشرط الاخر حتى يستفاد من صحيح الحلبي ان المشرع يقدم صفة الاداء على صفة الترتيب.

الوجه الرابع

ما ذكره سيد المستمسك قدس سره من ان الظهر مقدم على العصر في هذا الفرض لاجل شرطية الترتيب، حيث ان ما دل على اعتبار شرطية الترتيب بين الفريضتين مطلق فان نفس الدليل الدال على اشتراك الفريضتين في الوقت هو نفسه دليل على اعتبار شرطية الترتيب فقد ذكر في صحيح عبيد بن زرارة قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ فَقَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ جَمِيعاً إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ ثُمَ‏ أَنْتَ‏ فِي‏ وَقْتٍ‏ مِنْهُمَا جَمِيعاً حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ.

وفي روايته الاخرى

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع‏ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى‏ أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى‏ غَسَقِ اللَّيْلِ‏ قَالَ إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ أَرْبَعَ صَلَوَاتٍ أَوَّلُ وَقْتِهَا زَوَالُ الشَّمْسِ إِلَى انْتِصَافِ اللَّيْلِ‏ مِنْهَا صَلَاتَانِ‏ أَوَّلُ وَقْتِهِمَا مِنْ عِنْدِ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ وَ مِنْهَا صَلَاتَانِ أَوَّلُ وَقْتِهِمَا مِنْ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَى انْتِصَافِ اللَّيْلِ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ.

ان مفاد هذه الروايات الشريفة ان نفس الدليل الدال على اشتراك الوقت بين الفريضتين دال على الترتيب وتقديم الظهر فمقتضاه ان اعتبار الترتيب مطلق ومقتضى اطلاقه اعتباره في المقام اذا بقي مقدار خمس ركعات.

وبما ان اعتبار الترتيب مطلق فلا مزاحمة اصلا بين الظهر والعصر اذ لا تصح العصر الا بعد الظهر فاذا كان الظهر دخيلا في صحة العصر فكيف تقع المزاحمة بينهما.

ولا يختلف القول بالاشتراك والاختصاص في النتيجة اذ مادامت صحة العصر متوقفة على الظهر فسواء قلنا بالاشتراك او قلنا بالاختصاص فلا مزاحمة بين المشروط وشرطه.

نعم انما يتصور الاثر بينهما لو بقي مقدار اربع ركعات فقط بحيث لامجال للترتيب فاما الظهر او العصر فيقال ان اوقع الظهر بطلت بناءً على الاختصاص وان اوقع العصر صحت

واما اذا بقي مقدار خمس ركعات فلا تظهر ثمرة بمقتضى اطلاق ادلة شرطية الترتيب.

نعم لو بقي مقدار اربع ركعات من وقت العشاء بحيث لو صلى المغرب فيها لادرك ركعة من العشاء، فهنا تظهر الثمرة بين القول بالاختصاص والقول بالاشتراك فان قيل بالاشتراك كان مقتضى اطلاق ادلة اعتبار الترتيب تقديم المغرب وتصح العشاء لتحقق شرطها وهو تقدم المغرب ولقاعدة من ادرك التي وسعت وقتها لما يشمل ركعة

واما لو قلنا بالاختصاص فتقع المغرب في هذا الوقت باطلة فلا تشمل ادلة الترتيب لمثلها اذ لا اطلاق لادلة الترتيب لفرض يكون مراعاة الترتيب موجبا لبطلان الصلاة.

ونظير ذلك لو حاضت المراة بعد مرور مقدار اربع ركعات من وقت الظهر، فانه ان قيل بالاختصاص لم يجب عليها الا قضاء الظهر وان قيل بالاشتراك فهي مخيرة بين ان تقضي الصلاة بعنوان الظهر او بعنوان العصر لانصراف دليل الترتيب عن مثل هذا المورد.

وقد تبعه سيدنا الخوئي قده لافي هذه المسالة بل في مسالة لو تذكر السجدة المنسية وقد بقي من الوقت مقدار ركعة فهناك قال بان من سلم في صلاة الظهر واشتغل بشيء ثم تذكر انه يجب عليه قضاء سجدة منسية من صلاة الظهر وقد بقي من العصر مقدار ركعة يدور الامر بين ان يقدم العصر او يقدم السجدة المنسية

وبما ان مقتضى شرطية الترتيب ان الظهر بجميع اجزاءها شرط في صحة العصر حتى السجدة المنسية وما دام يدرك من العصر ركعة بحيث تكون موردا لقاعدة من ادرك فلابد ان ياتي بالسجدة المنسية ثم يشرع في العصر.

نعم لو كان بحيث لو اتى بالسجدة المنسية لم يحصل من العصر حتى مقدار ركعة فهنا يقدم العصر لأهميتها على تدارك السجدة المنسية.

### 101

وتحقيق المطلب في هذه المسالة وهي من ادرك خمس ركعات من وقت الظهرين او من ادرك اربع ركعات من وقت العشائين يقتضي التدقيق في عدة امور:

الامر الاول

هل ان قاعدة من ادرك تشمل فرض استلزام تطبيق القاعدة للمزاحمة مع صلاة اخرى في وقتها كما لو طبقنا القاعدة على صلاة الظهر ولزم من ذلك مزاحمة الظهر بمقدار ثلاث ركعات للعصر في وقت العصر

اذ قد يقال ان دليل قاعدة من ادرك منصرف عن ذلك لأن ظاهر قوله من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت او ادرك الصلاة هو من ادرك الركعة جامعة لشرائطها بحيث بقي عليه شرط الوقت فقط فحينئذ حيث جمعت الصلاة سائر الشرائط ولم يبق الا شرطية الوقت فان قاعدة من ادرك متممة للامتثال

واما لو فرض ان الصلاة فاقدة لشرط من شرائط صحتها في رتبة سابقة فلسان قاعدة من ادرك منصرف عنها حيث ان ظاهره من كانت صلاته جامعة للشرائط سوى الوقت وادرك ركعة منها في الوقت فقد ادرك الصلاة

و حيث ان صلاة الظهر في ظرف بقاء مقدار خمس ركعات مبتلاة بمشكلة اخرى وهي المزاحمة مع صلاة العصر في وقتها فلا تشملها من ادرك وعبارة اوضح

ان ظاهر لسان من ادرك من كان الامر بالصلاة في حقه فعليا لجامعيتها للشرائط وخلوها عن المزاحمات ما سوى الوقت فان من ادرك متممة لها في مقام الامتثال ومنزلة لإدراك ركعة منها منزلة ادراك الوقت

واما اذا لم يحرز فعلية الامر بها بغض النظر عن الوقت لمزاحمتها لصلاة اخرى فان لسان من ادرك منصرف عنها.

فان قلت:

ان هناك متنا آخر للقاعدة وهو (من ادرك ركعة من الصلاة) حيث ورد في کتاب الذِّكْرَى قَالَ رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ‏ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ.

وذكر صاحب مفتاح الكرامة عن خلاف الشيخ الطوسي : من ادرك من الصلاة ركعة فقد ادرك الصلاة تامة

فيقال بان مقتضى اطلاق هذا اللسان شموله لفرض المزاحمة لان المنصرف من لسان من ادرك ركعة من الوقت هو تتميم الصلاة من جهة الوقت

واما لسان من ادرك ركعة من الصلاة فليس ناظرا لخصوصية الوقت كي يقال ان ظاهره المفروغية عن جامعية الصلاة لسائر شرائطها وخلوها عن مزاحماتها بل هو مطلق من هذه الجهة لان موضوع الادراك هو الصلاة لا الوقت

قلت

مضافا الى ان الرواية المعتبرة هي موثق عمار وفيها (فَإِنْ صَلَّى مِنَ الْغَدَاةِ رَكْعَةً ثُمَ‏ طَلَعَتِ‏ الشَّمْسُ‏ فَلْيُتِمَ‏ الصَّلَاةَ وَ قَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ)، وموردها من صلى ركعة من الغداة بلحاظ الوقت

وكذلك رواية (أَبي الْقَاسِمِ عَلِيّ بْنُ أَحْمَدَ الْكُوفِيُّ فِي كِتَابِ الْإِسْتِغَاثَةِ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّهُ قَالَ‏: مَنْ أَدْرَكَ مِنْ‏ صَلَاةِ الْعَصْرِ رَكْعَةً وَاحِدَةً قَبْلَ أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ أَدْرَكَ الْعَصْرَ فِي وَقْتِهَا)

انه لو تم سند رواية الذكرى والخلاف وهي من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة فان ظاهر التعبير بالادراك هو النظر للوقت اي من ادرك مقدار ركعة من وقت الصلاة فقد ادرك الصلاة فهي منصرفة الى فرض احراز فعلية الامر بالصلاة لجامعيتها لشرائطها وخلوها عن مزاحماتها ما سوى الوقت بحيث يكون دليل من ادرك متمما لها بلحاظ الوقت

الامر الثاني

بغض النظر عن شمول القاعدة لفرض المزاحمة فان هناك تأملا في شموله لصلاة الظهر

حيث استظهر السيد الامام قده كما في ص 458 من كتاب الخلل:

انه لاشمول في نفس قاعدة من ادرك لصلاة الظهر بغض النظر عن فرض المزاحمة وعدمه، والوجه في ذلك قرينتان

الاولى

ان ظاهر قاعدة من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت هو الوقت الحقيقي المشترك بين الصلاتين وهذا العنوان انما ينطبق على الصلاة المتأخرة كصلاة العصر وصلاة العشاء لا على الصلاة السابقة

القرينة الثانية

ان الروايات وردت في صلاة الغداة وصلاة العصر والمستفاد منها انها ناظرة لادراك ركعة من الفريضة التي لا شريكة لها في وقت الاشتغال بها كصلاة الغداة وصلاة العصر وصلاة العشاء،

نعم انها لم ترد في صلاة العشاء لكن النكتة مشتركة بين صلاة العصر وصلاة العشاء

فدليل قاعدة من ادرك لا يشمل الصلاة التي لها شريكة في وقت الاشتغال بها كصلاة المغرب وصلاة الظهر وانما هو منصرف للصلاة التي لا شريكة لها في وقت الاشتغال بها اما بقرينة من ادرك ركعة من الوقت المنصرف الى الوقت الحقيقي المشترك او بقرينة تطبيق الروايات على خصوص صلاة الغداة وصلاة العصر ولا اقل من عدم احراز شمولها لمثل صلاة الظهر وصلاة المغرب

الا اذا قيل بالوقت المختص بمعنى ان آخر مقدار اربع ركعات من الوقت خاص بالعصر بحيث تبطل فيه صلاة الظهر لو اتى بها وان كان قد اتى بالعصر فحينئذ يمكن القول ان الوقت الحقيقي لصلاة الظهر قد انتهى فلو ادرك ركعة من صلاة الظهر قبل هذا لشملته قاعدة من ادرك

الامر الثالث

ان دليل شرطية الترتيب هل هو مطلق لفرض استلزام خروج احدى الصلاتين عن وقتها كما في المقام حيث انه لو روعي شرط الترتيب فقدمت الظهر على العصر فلازمه خروج ثلاث ركعات من العصر عن وقتها ام ان دليل اعتبار الترتيب منصرف لفرض كون الصلاتين ادائيتين في الوقت

فقد يقال ان ما دل على شرطية الترتيب مطلق لأن دليل شرطية الترتيب وارد ضمن دليل شرطية الوقت حيث ورد في الصحيحة (عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ فَقَالَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ دَخَلَ وَقْتُ الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ جَمِيعاً إِلَّا أَنَّ هَذِهِ‏ قَبْلَ‏ هَذِهِ‏ ثُمَّ أَنْتَ فِي وَقْتٍ مِنْهُمَا جَمِيعاً حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ.)

وحيث ان دليل الترتيب في ضمن دليل شرطية الوقت انعقد له اطلاق باشتراط الترتيب بين الفريضتين ما دام الوقت ، ففي كل جزء جزء من الوقت هناك امر فعلي بالصلاتين مع شرط تقدم الظهر على العصر

وبالتالي فمقتضى اطلاق ادلة الترتيب في المقام فعلية الامر بالظهر وان بقي من العصر ثلاث ركعات خارج وقتها بغض النظر عن دليل من ادرك

او يقال بالعكس

بتقريب ان ورود شرطية الترتيب ضمن الدليل على اشتراك الوقت كما في صحيح عبيد الدال على اشتراك الوقت بين الفريضتين في كل جزء منهما هو بنفسه قرينة على ان الترتيب انما يعتبر في صحة الصلاة مع اشتراك الوقت بين الفريضتين و فرض سعة الوقت لا مطلقا ولا اقل من اجماله بالنسبة الى لفرض استلزام مراعاة الترتيب خروج مقدار من الفريضة المتأخرة عن وقتها

الامر الرابع

ان هناك بحثا اصوليا وهو هل ان التنافي بين الواجبات الضمنية من التزاحم ام من التعارض

حيث ذهب المحقق النائيني قده الى انه لا فرق في تطبيق قواعد باب التزاحم بين الواجبات الاستقلالية كما لو حصل التزاحم بين ازالة النجاسة عن المسجد والصلاة في اخر وقتها او الواجبات الضمنية

كما اذا وقع التنافي بين صرف القدرة في القيام او صرف القدرة في السجود بمعنى ان المكلف ان تحفظ على قدرته في القيام لم يستطع ان يسجد الا ايماء وان تحفظ على قدرته في السجود لم يستطع ان يقوم، فيقع التزاحم بين الواجبين الضمنين وتجري قواعد التزاحم

ولكن سيدنا الخوئي قدس سره الشريف قال لا تزاحم بين الواجبات الضمنية وانما يدخل التنافي في التعارض، والوجه في ذلك نكتتان

الاولى:

ان ادلة الاجزاء والشرائط ظاهرة في الارشاد الى الجزئية والشرطية فدليل اذا صليت فاسجد مثلا ظاهر في الارشاد الى جزئية السجود ودليل لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة ظاهر في الارشاد الى الشرطية ، وهذا المفاد ليس مجرى للتزاحم اذ ليس مفاد هذه الادلة هو الحكم التكليفي حتى يقال بان لدينا حكمين تكليفيين قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين امتثاليهما فاي التكليفين فعلي في حقه دون الاخر فتجري قواعد باب التزاحم لتقديم احدهما على الاخر

اذ ليس في المقام الا دليلان كل منهما يرشد الى الجزئية ومقتضى اطلاق كل من الدليلين (دليل شرطية القيام ودليل جزئية السجود) لفرض قصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما ثبوت الجزئية والشرطية حتى في هذا الفرض ومقتضاه سقوط التكليف بالمجموع اذ لا يعقل ان يؤمر المكلف بالمجموع المركب من هذا الشرط وهذا الجزء مع عجزه عن الجمع بينهما فالامر بالمركب ساقط

فاذا علمنا من الخارج ان المركب لا يسقط بالعجز عن احد اجزاءه او شرائطه كما ادعي في الصلاة من قيام التسالم على انها لاتسقط بحال او للرواية الواردة في المستحاضة ولاتدع الصلاة على حال فانها عماد دينكم، فيقع التعارض بين الاطلاقين وان ايا منهما يقدم في المقام؟ هل هو دليل شرطية القيام او دليل جزئية السجود

النكتة الثانية

لو اغمضنا النظر عن ان ادلة الاجزاء والشرائط ارشادية وافترضنا انها مولوية مفادها الوجوب الضمني مثلا الا ان الصلاة واجب ارتباطي ومقتضاه انها مجعولة بجعل واحد لاجعولات متعددة فهناك امر واحد بمركب واحد وهو الصلاة وهذا الامر الواحد في الصلاة يشترط فيه ما يشترط في كل تكليف من فعلية القدرة على متعلقه وهو مجموع المركب فاذا وقع التنافي بين جزئين من اجزائه او جزء وشرط او بين شرطين لم يكن هذا المركب الواحد المامور به بامر واحد مقدورا للمكلف فيسقط الامر به، فلادليل حينئذ على فعلية مفاد احد الدليلين دون الاخر

وان قام دليل من الخارج على ان المركب لايسقط بالعجز عن احد اجزاءه كما في باب الصلاة فيدور الامر بين الامر بباقي الاجزاء المقدورة مع الجامع بين هذين الجزئين المتنافيين بحيث يكون المكلف مخيرا بين الاتيان بباقي اجزاء الصلاة مع القيام او مع السجود الاختياري؟

او يبقى الامر بالصلاة مع احدهما بعينه دون الآخر فتكون المسالة من دوران الامر بين التعيين والتخيير اي ان المورد مورد شبهة حكمية حيث لايعلم بعد ان قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين هذين الجزئين (السجود والقيام)

ونتيجة قيام دليل خاص على عدم سقوط الامر بباقي الاجزاء المقدورة ان الامر بباقي الاجزاء مقترن بخصوص القيام او بخصوص السجود او بالجامع بينهما بحيث يكون المكلف مخيرا وحيث ان المسالة من دوران الامر بين التعيين والتاخير فمقتضى البراءة عن تعين الصلاة مع السجود او تعين الصلاة مع القيام ثبوت التخيير

وفي المقام يقال كذلك فان صلاة العصر يدور الامر فيها بين التحفظ على شرطية الترتيب او شرطية الوقت لان صلاة العصر اذا بقي من الوقت مقدار خمس ركعات ان روعي فيها شرطية الترتيب بتقدم الظهر عليها حيث اخذ في صحة كل صلاة متاخرة تقدم السابقة عليها فمن شرائط صحة صلاة العصر تقدم الظهر عليها، كما ان شرط صحتها وقوعها في وقتها لذلك حصل التنافي بين شرطين من شرائط صلاة العصر ولا يمكن الاتيان بكليهما فاما ان يتحفظ على شرطية الترتيب فيقدم الظهر وترفع اليد عن الوقت او يتحفظ على شرطية الوقت فياتي بالعصر من دون سبق الظهر فهنا وقع التنافي بين واجبين ضمنيين من واجبات صلاة العصر

فان قلنا بالتزاحم كما افاد المحقق النائيني فلابد من البحث عن مرجحات باب التزاحم

وان قلنا بالتعارض كما يقول سيدنا الخوئي فلابد من النظر الى ان اي الاطلاقين اقوى ظهورا ؟ هل هو اطلاق دليل شرطية الترتيب او اطلاق دليل شرطية الوقت وان لم يكن لاحدهما اقوائية في الظهور سقط الامر بالمركب منهما او بالمشروط بكل منهما وبما ان الصلاة لاتسقط بحال فتدخل المسالة تحت دوران الامر بين التعيين والتخيير ومقتضى البراءة عن التعيين تخيير المكلف بينهما فهو مخير بين ان يقدم الظهر ويؤخر العصر فتفقد ثلاث ركعات من وقتها او يقدم العصر فتقع العصر بلا ترتيب.

102

الامر الخامس:

على فرض ان المورد من موارد التزاحم بين دليل شرطية الترتيب و دليل شرطية الوقت حيث ان هنا واجبين من الواجبات الضمنية في صلاة العصر وهما اشتراطها بسبق الظهر واشتراطها بوقوعها بتمام ركعاتها في داخل الوقت وقصرت قدرة المكلف عن تطبيق كلا الاشتراطين فما هو المرجح من مرجحات باب التزاحم في المقام؟

قد يقال ان المرجح هو تقديم ما ليس له البدل على ما له البدل، وبيان ذلك بعرض الكبرى والصغرى

اما الكبرى

فهي انه اذا قصرت القدرة عن الجمع بين الطهارة الحدثية المائية والطهارة الخبثية بأن كان لدى المكلف ماء لا يسع الا لإحدى الطهارتين فقد يقال بتقديم الطهارة الخبثية على الحدثية فيتعين صرف الماء في تطهير البدن وينتقل في الطهارة الحدثية الى التيمم والوجه في ذلك ان للطهارة الحدثية بدلا وهي التيمم بينما الطهارة الخبثية ليس لها بدل فيقدم ما ليس له بدل على ما له البدل

والنكتة في ذلك اما خاصة او عامة فهنا مطلبان

النكتة الخاصة :

وبيانها ان كل خطاب تكليفي مقيد لبا بان لا يشتغل المكلف بما لا يقل عنه اهمية مثلا الامر بالصلاة ليس مطلقا بل هو مقيد لبا بان لا يشتغل المكلف بواجب لا يقل اهمية عن الصلاة فلو فرضنا انه وقع تزاحم بين الصلاة في اخر وقتها و الازالة فاشتغل المكلف اختيارا بالازالة فانه في هذا الفرض لا اطلاق للامر بالصلاة لفرض اشتغال المكلف بالازالة بلحاظ قيام المرتكز العقلائي على ان كل خطاب تكليفي هو مشروط بالقدرة على متعلقه عقلا لكن القدرة المأخوذة في متعلق الخطاب هي ان لايكون عاجزا عن الاتيان به ولو لاجل اشتغاله بما هو مزاحم له اذا كان المزاحم مما لايقل اهمية عنه كما في المثال المذكور.

والا لو فرض ان خطاب الامر بالصلاة وخطاب الامر بالإزالة ليس مقيدا لبا بذلك لوقع التعارض بين الاطلاقين حيث ان اطلاق كل من الامرين يشمل فرض الاشتغال بالآخر ومقتضى ذلك وقوع التعارض بين الاطلاقين واندراج سائر فروع التزاحم في باب التعارض

ولاجل ذلك فالنكتة الفارقة بين باب التزاحم وباب التعارض ان كل خطاب تكليفي حيث انه مقيد بالقدرة على متعلقه عقلا فهو متقيد بمساحة من القدرة لدى المرتكز العقلائي تشمل ان لا يشتغل بواجب لايقل اهمية عنه

فاذا فرض ان هناك تنافيا بين خطابين خطاب لابدل وخطاب له بدل ، كما في المثال وهو ما لو قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين الطهارة الحدثية المائية والطهارة الخبثية، فيقال ان الماخوذ عدمه في الخطاب التكليفي هو الاشتغال بواجب لايقل اهمية وليس له بدل ولا يمكن استيفاء ملاكه لو ترك الاشتغال به اذ لابدل له يقوم مقامه في استيفاء ملاكه، فاذا افترض ان خطاب الامر بالطهارة الخبثية مقيد بان لايشتغل بواجب لايقل اهمية وليس له بدل ولا يمكن استيفاء ملاكه لو ترك الاشتغال به، فهذا القيد لاصغرى له بالنسبة الى خطاب الامر بالطهارة الخبثية لان المكلف لو اشتغل بالطهارة الحدثية المائية بان صرف الماء في تحصيل الطهارة الحدثية المائية فانه وان اشتغل بواجب لايقل اهمية عن الطهارة الخبثية الا ان الواجب الذي اشتغل به له بدل فيمكن استيفاء ملاكه لو ترك الاشتغال به واشتغل ببدله فليس الاشتغال به مصداقا للقيد الماخوذ في خطاب الطهارة الخبثية حيث ان القيد الماخوذ في خطاب الطهارة الخبثية هو ان لا يشتغل بواجب لا يقل اهمية وليس له بدل يستوفي ملاكه لو ترك الاشتغال به واشتغل ببدله

وهذا القيد لا ينطبق على الاشتغال بالطهارة الحدثية المائية فمقتضى ذلك ان الامر بالطهارة الخبثية مطلق وشامل حتى لفرض الاشتغال بالطهارة الحدثية الماء ولا عكس

فان الامر بتحصيل الطهارة الحدثية المائية مقيد لبا بان لا يشتغل بواجب لا يقل اهمية وليس له بدل يستوفي ملاكه لو ترك الاشتغال به واشتغل ببدله و هذا القيد ينطبق على الاشتغال بالطهارة الخبثية فان المكلف لو صرف الماء في الطهارة الخبثية صدق على هذا الصرف انه اشتغال بواجب لايقل اهمية عن الطهارة الحدثية المائية وليس له بدل يستوفي ملاكه لو ترك الاشتغال به واشتغل ببدله

فليس للامر بالطهارة الحدثية المائية اطلاق يشمل فرض الاشتغال بالطهارة الخبثية

ومتى كان لدليل الطهارة الخبثية اطلاق يشمل الاشتغال بالطهارة الحدثية المائية ولا اطلاق للامر بالطهارة الحدثية المائية لفرض الاشتغال بالطهارة الخبثية فلامحالة يتعين تقديم صرف الماء في الطهارة الخبثية لان خطابه مطلق حتى لفرض التزاحم بينما الامر بالطهارة الحدثية المائية لايشمل الفرض

الا ان هذه النكتة انما تتم اذا احرز ان البدل واف بتمام ملاك المبدل او بمعظمه على الاقل كما اذا احرز ان التيمم واف بتمام ملاك الطهارة المائية او بمعظمها فيقال بان هناك بدلا يستوفي ملاك الطهارة المائية لو اشتغل به فيكون للامر بالطهارة الخبثية اطلاق لفرض صرف الماء في الطهارة الحدثية واما اذا لم يحرز ان البدل وهو التيمم يستوفي ملاك الطهارة الحدثية المائية او يستوفي معظمه لو تركه وصرف الماء في غيره فحينذ لايكون للامر بالطهارة الخبثية اطلاق لفرض الاشتغال بالطهارة الحدثية بصرف الماء في الطهارة الحدثية المائية لان مصداق القيد الماخوذ في متعلق الخطاب متحقق في المقام اذ انه مقيد بان لايشتغل بواجب لايقل اهمية وليس له بدل يستوفي ملاكه وقد اشتغل بواجب لايقل اهمية وليس له بدل يستوفي ملاكه، فكل من الاطلاقين لايشمل فرض التزاحم لاجل ذلك يكون التزاحم بينهما فعليا للعلم بفعلية احد الخطابين في مورد التنافي وعدم ارتفاع كليهما فلابد من مرجح موجب لفعلية احد الامرين على الاخر

وتطبيق ذلك على المقام

ان يقال لدينا امر بشرطية الترتيب في صلاة العصر وامر بشرطية الوقت فيها والامر بشرطية الترتيب لابدل له بينما الامر بشرطية الوقت له بدل وهو قاعدة من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الصلاة فيقدم ما ليس له البدل على ما له البدل وهو الامر بشرطية الوقت لكن هذا يتوقف على احراز ان البدل وهو قاعدة من ادرك يستوفي ملاك دليل شرطية الوقت او معظم ملاكه بحيث يقوم مقامه والا فلا وجه للترجيح بكبرى ماليس له بدل على ما له البدل بهذه النكتة

النكتة الثانية: وهي النكتة العامة وهي ايضا بأحد طريقين

الاول:

تقديم ما ليس له بدل على ما له البدل من باب احتمال الاهمية حيث ان احتمال الاهمية اذا كان عقلائيا فهو مرجح من مرجحات باب التزاحم و اذا تمت المقارنة بين الطهارة الحدثية المائية والطهارة الخبثية فان الطهارة الخبثية اما مساوية للطهارة الحدثية المائية او اهم بينما الطهارة الحدثية المائية لان لها بدلا وهو التيمم يحتمل انها مساوية للطهارة الخبثية ويحتمل انها اقل ولا يحتمل احتمالا عقلائيا انها اهم ، فاحتمال الاهمية احتمالا عقلائيا في صالح الطهارة الخبثية دون الطهارة الحدثية.

وهذا يتوقف على ان يرى المرتكز المتشرعي بحسب وجدانه بما هو متأثر بالقانون الشرعي ان احتمال الاهمية في جانب الطهارة الخبثية اقوى منه في جانب الطهارة الحدثية بحيث يكون له منشأ عقلائي فيكون مصداقا من مصاديق الترجيح بقوة احتمال الاهمية بين المتزاحمين ام لا

وعلى فرض التسليم به في هذا المثال فالتسليم به في المقام بدعوى قوة احتمال اهمية دليل شرطية الترتيب بمقارنته بدليل شرطية الوقت، وان احتمال الاهمية في جانب دليل شرطية الترتيب ذو منشأ عقلائي بخلافه في دليل شرطية الوقت وهذا غير محرز

الطريق الثاني للنكتة العامة:

ان الوجه في تقديم ما ليس له البدل على ما له البدل هو اندراجه تحت كبرى تقديم ما هو المشروط بالقدرة العقلية على ما له المشروط بالقدرة الشرعية، مثلا

لو حصل التزاحم بين اداء الدين وبين الحج، مع وجدان المال الذي يكفي لاحدهما فقط فيقال ان وجوب اداء الدين مشروط بالقدرة العقلية حيث لم تؤخذ القدرة في لسان الدليل الدال على وجوبه فهو مطلق غاية ما في الامر ان اشتراط القدرة فيه بحكم العقل اذ لايعقل التكليف بما لا يطاق او بالمرتكز العقلائي للغوية التكليف بما لا يطاق بينما الدليل الدال على وجوب الحج قد اخذت القدرة في لسان دليله (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا)، فان ظاهر اخذ القدرة في لسان الدليل ليس الارشاد لما حكم به العقل بدخل القدرة في متعلق التكليف او الارشاد الى ما يحكم به العقلاء من لغوية التكليف بغير المقدور، بل ظاهر اخذها في لسان الدليل هو انها قيد مولوي صادر من المولى بما هو مولى، واخذ المولى القدرة في لسان الدليل ظاهر في دخالة القدرة في الملاك بمعنى ان الحج من دون استطاعة فاقد للملاك الذي يقتضي وجوبه

بينما القدرة الدخيلة في وجوب اداء الدين حيث لم تؤخذ في لسان الدليل فلا ظهور في كونها دخيلة في الملاك ومقتضى ذلك ان وجوب اداء الدين ذو ملاك حتى مع العجز عن الاداء،

وبناءً على ذلك فاذا تقابل الدليلان دليل اخذت القدرة فيه بنحو يكون اخذها ظاهرا في دخلها في الملاك ودليل لم تؤخذ القدرة فيه وان حكم العقل بدخلها في فعلية التكليف به، في مورد التزاحم وهو عدم كفاية المال لاداء الحج واداء الدين كان المورد مصداقا لاطلاق وجوب اداء الدين حيث ان ملاك وجوب اداء الدين فعلي حتى في مورد العجز فضلا عن مورد التزاحم بينما لا اطلاق لوجوب الحج لمثل هذا الفرض حيث ان ملاكه مشروط بالقدرة وصرف المال في اداء الدين رافع للقدرة تكوينا بينما صرف القدرة في اداء الحج لا يرفع ملام اداء الدين فيكون اطلاق وجوب اداء الدين واردا على وجوب الحج، لفعلية وجوب اداء الدين لفعلية ملاكه وان اشتغل بالحج ولافعلية لوجوب الحج لو اشتغل باداء الدين لانتفاء ملاكه بصرف المال في الدين والنتيجة ورود وجوب اداء الدين على وجوب الحج

وهذا ما يمكن تطبيقه على المقام

بان يقال اذا تقابل ما ليس له بدل مع ما له البدل كدليل شرطية الطهارة الحدثية المائية ودليل شرطية الطهارة الخبثية فالدليل الدال على شرطية الطهارة الخبثية مشروط بالقدرة العقلية اذ لم تؤخذ القدرة في لسانه وان العقل حكم باشتراط القدرة في فعلية التكليف به

بينما دليل اشتراط الطهارة الحدثية المائية حيث ان له بدلا وهو قوله (فلم تجدوا ماءا فتيمموا ) وظاهره هو اخذ القدرة في لسان دليل اشتراط الطهارة الحدثية ومقتضاه ظهورها في المولوية ودخلها في الملاك، ولازم ذلك ان دليل اشتراط الطهارة الخبثية وارد على اشتراط الطهارة الحدثية

وكذلك المقام مصداق له وهو ما اذا تقابل دليل اشتراط الترتيب في صلاة العصر مع دليل اشتراط الوقت فيقال ان دليل اشتراط الترتيب لم تؤخذ القدرة فيه بينما دليل اشتراط الوقت اخذت القدرة فيه وهو قوله ان لم تقدر على ادراك اربع ركعات فيكفيك ادراك ركعة

الا ان تمامية تطبيق هذه الكبرى وهي تقديم ما هو مشروط بالقدرة العقلية على ما هو مشروط بالقدرة الشرعية في مثال الطهارة الخبثية والطهارة الحدثية وفي محل كلامنا وسائر الموارد يتوقف على ملاحظة امرين

الامر الاول

انه لو كان التقييد بالقدرة واردا على نحو القيد المتصل في نفس الدليل الدال على اشتراط الطهارة الحدثية المائية او الدليل الدال على اشتراط الوقت في صحة الصلاة فظاهر اخذ القدرة في الدليل انها قيد مولوي دخيل في الملاك

واما اذا ورد التقييد بالقدرة بمقيد منفصل حيث ان قوله ان لم تقدر على الوضوء فتيمم ورد في دليل البدل وهو التيمم لا في دليل المبدل وهو الامر بالطهارة المائية

كما ان التقييد بعدم ادراك اربع ركعات في الوقت انما ورد في دليل البدل وهو قاعدة من ادرك ولم يرد في دليل شرطية الوقت فغاية ما يستفاد منه ان موضوع البدلية فرض عدم القدرة لا ان القدرة قيد مولوي في دليل المبدل كاشف عن دخلها في الملاك

الامر الثاني

انه حتى لو فرض ان القدرة وردت بمقيد متصل كما يدعى ذلك في دليل الطهارة الحدثية حيث ان نفس الآية التي امرت بالوضوء جاء في ذيلها فلم تجدوا ماءا فتيمموا الا ان استظهار دخل القدرة في الملاك غير واضح اذ لعل الداعي لاخذ المولى للقدرة في لسان الدليل بيان موضوع البدل و هو الانتقال من الطهارة المائية الى الطهارة الترابية في فرض عدم القدرة لا مطلقا

فتحصل

انه حتى لو كان المقام من باب التزاحم فان ترجيح ما ليس له بدل على ما له البدل ليس تاما كبرويا ولو تم كبرويا لم يتم صغرويا في المقام.

### 103

وبعد وضوح المطالب المرتبطة بمحل الكلام تصل النوبة لنتيجة البحث تارة

بالنظر لدليل شرطية الترتيب واخرى بالنظر لدليل قاعدة من ادرك

النظر الاول ومحصله :

انه ان كان لدليل شرطية الترتيب اطلاق يشمل من بقي عليه مقدار خمس ركعات من الوقت، حيث ان موضوع شرطية الترتيب كما في صحيح عبيد هو اشتراك الفريضتين في الوقت (اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعا الا ان هذه قبل هذه ثم انت في وقت منهما حتى تغيب الشمس )

والمقصود باشتراك الفريضتين وقوعهما معا في الوقت ولو بلحاظ صدق مسمى الصلاة في احدهما المتحقق بركعة وفي طول شمول دليل شرطية الترتيب لهذا الفرض يتنقح موضوع قاعدة من ادرك بالنسبة لصلاة العصر فلا يتحقق فوت لأي من الفريضتين فيتعين تقديم الظهر على العصر وهو ما ذهب له العلمان الحكيم والخوئي قده بلحاظ ان دليل شرطية الترتيب وارد ضمن دليل اشتراك الوقت بين الفريضتين كما في صحيح عبيد بن زارة ، مما يصلح قرينة على ورود دليل شرطية الترتيب على دليل شرطية الوقت وانه ما دام الوقت باقيا ولو بمقدار خمس ركعات يتعين تقديم الظهر على العصر لصدق اشتراك الوقت

وان لم يكن له اطلاق بدعوى ان فرض اعتباره فرض استيعاب الوقت للفريضتين بتمام ركعاتهما .

بلحاظ ان المستفاد من صحيح عبيد وغيرها ان موضوع دليل شرطية الترتيب فرض اشتراك الوقت بمعنى استيعاب الوقت لكل من الفريضتين بتمام ركعاتهما لا مطلق الاشتراك وليس بحاصل او وقوع الصلاتين اداءا تنزيليا وهو متوقف على شمول قاعدة من ادرك للمقام في رتبة سابقة و سيأتي البحث فيه

فان قلنا بتحقق التزاحم في الواجبات الضمنية كما في المقام الذي قصرت فيه قدرة المكلف عن الجمع بين شرطية الترتيب وشرطية الوقت وقلنا بتقديم الترتيب على الوقت بملاك كبرى تقديم ما ليس له البدل على ما له البدل تعين تقدم الظهر أيضا.

ولو لم نقل بذلك:

اما لمنع كبرى تحقق التزاحم في الواجبات الضمنية.

او منع كبرى الترجيح بما ليس له البدل على ما له البدل في مورد التزاحم او منع الصغرى وهي عدم كون المقام من باب ترجيح ما ليس له البدل على ما له البدل بلحاظ قصور قاعدة من ادرك عن الشمول للمقام اذ المفروض استيعاب الوقت لاربع ركعات من العصر بناء على القول بالاشتراك

او كان لدليل شرطية الترتيب اطلاق لكنه معارض بإطلاق ادلة شرطية الوقت المستفادة من الروايات الاخرى غير صحيح عبيد الذي تضمن اعتبار الترتيب واعتبار اشتراك الوقت بين الفريضتين ولا أقوائية لاحدهما على الآخر

فتصل النوبة لملاحظة دليل من ادرك، اذ لا وجه لملاحظة دليل من ادرك في عرض دليل شرطية الترتيب بل اما ان يلاحظ في رتبة سابقة على دليل شرطية الترتيب، ان كان موضوع شرطية الترتيب كون الفريضتين ادائيتين وثبوت كون العصر ادائية فرع شمول من ادرك للمقام فيكون دليل من ادرك دخيلا في تنقيح موضوع دليل شرطية الترتيب لا في عرضه او ان دليل شرطية الترتيب موضوعه اشتراك الوقت بين الفريضتين ولو بمقدار مسمى الصلاة كما لو ادرك من العصر ركعة حيث يتحقق بها مسمى الصلاة مع غمض النظر عن دليل من ادرك، وعلى كل حال فلا وجه لملاحظة دليل من ادرك في عرض دليل شرطية الترتيب بل هو في طوله

النظر الثاني : ومحصله ان قيل بالوقت المختص كما ذهب اليه المشهور شمل دليل من ادرك الظهر بلحاظ ان الوقت بمقدار اربع ركعات خاص بالعصر، ولا امر فيه بالظهر اصلا فلم يبق من وقت الظهر الا مقدار ركعة ومقتضى ذلك شمول دليل من ادرك لصلاة الظهر وفي طول شمول دليل من ادرك لصلاة الظهر يتنقح موضوع شمول دليلها لصلاة العصر ايضا اذ لا يبقى بعد الاتيان بالظهر الا مقدار ركعة من الوقت بالنسبة لصلاة العصر

فشمول دليل من ادرك لصلاة العصر في طول شمول الدليل لصلاة الظهر ولا محذور في ذلك بمقتضى اطلاق الدليل فان فعلية مفاده بفعلية موضوعه

وان قيل بالاختصاص بمعنى عدم المزاحمة كما ذهب اليه جملة من المتأخرين فان فرض شمول دليل من ادرك لمثل هذا الفرض بلحاظ النكتة التي افادها السيد الداماد قده وهي انه وان اعتبرت الطولية بين الفريضتين الظهر والعصر حيث لا تصح العصر الا في طول وجود الظهر الا ان شمول دليل من ادرك لهما في عرض واحد ولا وجه لتطبيقه على الظهر ليتنقح موضوعه بالنسبة الى العصر او تطبيقه على العصر ليتنقح موضوع الترتيب بالنسبة الى الظهر فان مقتضى اطلاق دليل من ادرك شموله لهما في عرض واحد وان كانت بينهما طولية من حيث الوجود

وليس معنى شموله لهما في عرض واحد لحاظهما لحاظا مجموعيا كما ذهب اليه المحقق الحائري قده بل ظاهر دليل من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الصلاة ان موضوعه هو الوجود الاستقلالي لكل فريضة حيث ان المراد بالصلاة اي الفريضة الواجبة باستقلالها

والشاهد على اطلاقه ان المكلف لو قدم الظهر عملا بالترتيب تنقح موضوع دليل من ادرك بالنسبة لصلاة العصر وجدانا ، فهذه القضية الشرطية وهي انه لو قدم الظهر لتنقح موضوع من ادرك وجدانا بالنسبة الى العصر كاف في ثبوت الاطلاق وتعين تقديم الظهر وان لم يحرز شمول ادلة الترتيب لفرض المزاحمة بين الفريضتين في الوقت ومقتضى شمولها عدم عصيان الامر بالعصر في وقتها بتقديم الظهر عليها وان عصى بتأخير الظهر الى ان بقي مقدار خمس ركعات.

واذا لم يصدق عصيان للامر بالعصر بتقديم الظهر فلا موضوع للمزاحمة بين الظهر والعصر

وبالتالي فلامجال للاشكال على شمول دليل من ادرك للمقام ان لازم شموله للظهر مزاحمتها للعصر في وقتها،

ومقتضى المزاحمة عدم احراز فعلية الامر بالظهر في ظرف المزاحمة

بينما ظاهر دليل من ادرك هو الفريضة التي احرز فعلية الامر بها من سائر الجهات ما عدا الوقت،

اذ يقال في جواب الشبهة ان مقتضى اطلاق دليل من ادرك من حيث شموله للفريضتين في عرض واحد وان كان بينهما طولية انه لو قدم الظهر عليها لتنقح موضوعها بالنسبة الى العصر ولا مزاحمة بين الفريضتين

وان فرض عدم شمول دليل من ادرك للمقام، اما لاختصاص دليل من ادرك بضيق الوقت الحقيقي ولا يحرز اطلاقه لضيق الوقت التنزيلي الناشئ عن المزاحمة بين الفريضتين وتعين العصر عليها في مقدار اربع ركعات

او فرض شموله لضيق الوقت التنزيلي ولكن لم يحرز شموله للفريضة ذات الشريكة كالظهر والمغرب

او احرز شموله لكليهما لكن لم يحرز شموله لفرض استلزام مزاحمة ثلاث ركعات من الظهر للعصر في وقتها

فحينئذ تصل النوبة للأصل العملي، وحيث ان المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير حيث يحتمل تعين الظهر في هذا الفرض مراعاة للترتيب ويحتمل تعين العصر مراعاة لوقتها المختص بها ولو لاجل ذهاب المشهور لذلك كما يحتمل التخيير بينهما لعدم مرجح لاحدهما على الاخر فمقتضى ذلك جريان البراءة عن تعين الظهر والعصر والنتيجة هي التخيير بين الفريضتين.

### 104

المقام الثاني

وهو البحث في مجرى الاصل العملي من اجل تنقيح موضوع صحيح الحلبي الذي قال فيه: (إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتَ إِحْدَاهُمَا فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْيُصَلِّ الْعَصْرَ وَ إِنْ هُوَ خَافَ أَنْ تَفُوتَهُ‏ فَلْيَبْدَأْ بِالْعَصْرِ)

اذا شك المكلف في الاتيان بالظهرين وقد بقي عليه من الوقت مقدار خمس ركعات( وهذا هو محور الفرع الذي نبحثه )

فان كان الشك بالنسبة الى الظهر شكا في الوقت فمقتضى استصحاب عدم الاتيان بهما ثبوت موضوع صحيح الحلبي وهو قوله (إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ لَا يَخَافُ فَوْتَ إِحْدَاهُمَا فَلْيُصَلِّ الظُّهْرَ ثُمَّ لْيُصَلِّ الْعَصْرَ) حيث انه ان بقي عليه 5 ركعات فانه لا يخاف فوت احداهما بضميمة قاعدة من ادرك

وان لم يكن الشك في الظهر شكا في الوقت سواء قلنا بمقالة المشهور من اختصاص مقدار اربع ركعات من اخر الوقت بالعصر او قلنا بمسلك بعض المتأخرين ان مقدار اربع من اخر الوقت مورد للتزاحم بين الظهرين والعصر مقدم، حيث ان الشك في وقت لا يسع الا مقدار ركعة ليس شكا في الوقت ، فان الشك في الوقت ما كان شكا في الوقت المستوعب لتمام الفريضة لا مطلقا

فيقع الكلام في صورتين :

الاولى

ان يعلم بعدم الانفكاك بين الظهرين في الفعل والترك فالواقع لا يخلو اما من فعلهما معا او تركهما معا ولا يحتمل فعل احداهما وترك الاخرى،

فقد يقال ان مقتضى الاصل العملي في هذا الفرض جريان قاعدة التجاوز في الظهر لعدم كون الشك شكا في الوقت، وجريان استصحاب عدم الاتيان بالعصر لان الشك بالنسبة فيها شك في الوقت.

ولكن اورد على ذلك بإرادين

الاول

ان موضوع قاعدة التجاوز هو الشك بعد الوقت، اي بعد تجاوز المحل لا عدم الشك في الوقت وغاية ما افيد من ان الشك في زمن بمقدار ركعة واحدة ليس مصداقا للشك في الوقت لعدم استيعاب الزمن لتمام الصلاة لا يثبت موضوع قاعدة التجاوز من كون الشك بعد تجاوز المحل او بعد الوقت، فلا مجرى لقاعدة التجاوز بل الجاري استصحاب عدم الاتيان بكليهما وبذلك يتنقح موضوع صحيح الحلبي

الثاني:

ان المكلف يعلم بكذب احد الاصلين، فانه حيث يعلم ان الواقع لا يخلو من فعلهما معا او تركهما معا فلامحالة اختلاف الاصلين في المؤدى معلوم البطلان حيث ان مؤدى قاعدة التجاوز فعل الظهر ومؤدى استصحاب عدم الاتيان بالعصر عدمها والمكلف يعلم ان واحد الاصلين كاذب لامحالة

فان قلنا :

ان لا اطلاق لادلة الاصول لفرض العلم الاجمالي بكذب احدهما او ان الاصول حجة في مثبتاتها، فجريان كل اصل مدلوله الالتزامي كذب الاخر ، فبلحاظ هذا المدلول الالتزامي يتعارضان فيسقطان بالمعارضة.

فتصل النوبة الى الاصل المحكوم في مورد كل منهما ، والاصل المحكوم في مورد قاعدة التجاوز الجارية في الظهر هو استصحاب عدم الاتيان بالظهر فانه اذا سقط الاصل الحاكم وهو قاعدة التجاوز في الظهر تنقح موضوع الاصل المحكوم وهو استصحاب عدم الاتيان بالظهر، واذا سقط الاصل الحاكم بالنسبة الى العصر وهو استصحاب عدم الاتيان بها تنقح موضوع الاصل المحكوم في مورده وهو قاعدة الاشتغال.

وهنا قد يشكل بان مورد صحيح الحلبي الدال على تقديم الظهر على العصر هو عدم الاتيان بهما ولم يثبت ذلك ، لانه انما ثبت بالاصل المحكوم استصحاب عدم الاتيان بالظهر واما العصر فلم يجر استصحاب عدم الاتيان بها لسقوطه بالمعارضة ووصلت النوبة فيه للاصل المحكوم وهو قاعدة الاشتغال وهي لا تثبت عدم الاتيان بالعصر، فلم يتنقح موضوع صحيح الحلبي .

الا انه يمكن المناقشة في ذلك بوجوه ١

ان عدم الاتيان المأخوذ في صحيح الحلبي لا موضوعية له وانما الموضوعية في تقديم الظهر على العصر عند عدم خوف فوت احداهما هو لزوم الاتيان، بهما فمتى لزم الاتيان بهما قدم الظهر على العصر سواء كان لزوم الاتيان بهما استنادا للاستصحاب فيهما او استنادا لقاعدة الاشتغال فيهما او استنادا للاستصحاب في احداهما وقاعدة الاشتغال في الاخرى

٢ حيث ثبت وجوب الظهر وجب الاتيان بالعصر واذا وجبتا تعين تقديم الظهر لان المكلف يعلم انه اما لا يجب عليه شيء منهما للإتيان بهما او يجب عليه الاتيان بهما بتقديم الظهر على العصر وليس هناك شق ثالث وحيث وجب الاتيان بهما ببركة استصحاب عدم الاتيان في الظهر وقاعدة الاشتغال في العصر وجب تقديم الظهر

٣ ان مقتضى استصحاب عدم الاتيان بالظهر في وقت لا يخاف فوت احداهما وجوب تقديم الظهر فان احتفاف دليل الاستصحاب بهذا العلم الاجمالي الواضح وهو علم المكلف انه ان وجبت عليه الظهر في هذا الظرف فلابد من تقديمها لانه ان وجبت عليه الظهر وجبت عليه العصر لعلمه اما بفعلهما او تركهما وان وجبت عليه العصر مع الظهر فلابد من تقديم الظهر وحيث وجبت الظهر بالاستصحاب وجب عليه تقديمها فان هذا مدلول التزامي عرفي لاطلاق دليل الاستصحاب لما يشمل المقام والمفروض ان دليل الاستصحاب شامل للظهر ويترتب عليه اثر في نفسه وهو وجوب الاتيان به

و حيث وجب الاتيان بالظهر وجب الاتيان بالعصر لعلم المكلف انهما لا ينفكان فعلا او تركا وحيث وجب الاتيان بالعصر مع الظهر وجب تقديمها وبما ان الواسطة بين الاثر وهو وجوب تقديم الظهر وبين عدم الاتيان بالظهر الثابت بالاستصحاب واسطة جلية وهي علم المكلف بعدم الانفكاك بينهما كان شمول دليل الاستصحاب للظهر المثبت لعدم الاتيان بها محققا لهذا الاثر الشرعي وهو تقديم الظهر وان كان بواسطة غير شرعية وهي علم المكلف ان الواقع لا يخلو من فعلهما او تركهما ففي جميع موارد الواسطة الجلية ينعقد لاطلاق دليل الاستصحاب مدلول التزامي عرفي وهو ترتب اثر الواسطة.

هذا كله مبني على ان العلم الاجمالي بكذب احد الاصلين العمليين مانع من شمول دليل الاصل لهما او موجب لتعارضهما وتساقطهما ووصول النوبة للأصل المحكوم في كل منهما.

واما بناءً على ما هو المعروف من ان العلم الاجمالي بكذب احد الاصلين لا اثر له اذ الاصل مجرد وظيفة عملية ، والعلم بكذب احدى الوظيفتين لا يبطلهما مادام موضوع كل منهما فعليا، وانما يقع التعارض بين الاصلين بحيث يكون موجبا لتساقطهما اذا استلزم جريانهما المخالفة العملية القطعية، وحيث لم يحصل في المقام فتجري قاعدة التجاوز في الظهر بناءً على كون الشك شكا بعد الوقت ويجري استصحاب عدم الاتيان بالعصر

الا ان هذا مورد للاشكال ايضا كما افاده المحقق الحائري في صلاته ص 347:

ومحصله ان علم المكلف بان الواقع لا يخلو من فعلهما او تركهما موجب لكون الاتيان بالعصر فاسدا على كل حال فهي اما لغو او باطل لانه ان كان قد اتى بالعصر واقعا

فالاتيان بها لغو وان لم يكن اتى بالعصر واقعا فهو لم يأت بالظهر وحيث لم يأت بالظهر فالعصر باطلة لاشتراط صحتها بسبق الظهر

وحيث يعلم المكلف ان استصحاب عدم الاتيان بالعصر لا اثر له لان اثره احراز امتثال الامر التعبدي بالعصر وبما انه يعلم ان العصر المأتي بها اما لغو ان اتى بها او باطلة لفقد شرطها وهو سبق الظهر فلا وجه لاستصحاب عدم الاتيان بالعصر في حقه

ان قيل:

ان قاعدة التجاوز اصل محرز ومقتضى جريانها في المقام احراز وجود الظهر ومقتضى احراز وجود الظهر احراز امتثال الامر بالعصر احرازا تعبديا ان لم يكن وجدانيا فلا اشكال في البين اذ يترتب على استصحاب عدم الاتيان بالعصر والاتيان بها بناءً عليه سقوط امرها مع ضمان شرط صحتها وهو وجود الظهر بقاعدة التجاوز

وقد اجاب عنه السيد الامام ص 461 من كتاب الخلل

بان قاعدة التجاوز انما تثبت وجود الظهر في نفسه من حيث كونه امتثالا للامر بالظهر ولا تتكفل ثبوت وجود الظهر من حيث كونه محققا لشرط صحة العصر، والتفكيك في اثر الاصل العملي غير عزيز بان يقال ان مقتضى قاعدة التجاوز ثبوت الظهر في نفسه من حيث كونه امتثالا لامره لا ثبوت شرط صحة العصر وهو تقيد العصر بوجود الظهر

والنتيجة ان مقتضى استصحاب عدم الاتيان بالظهر من حيث كونها شرطا للعصر ان ياتي بالظهر ثم العصر وبذلك يتنقح موضوع صحيح الحلبي الذي نص على اشتراط العصر بوجود الظهر عند عدم خوف فوت احداهما وعدم الاتيان بهما الذي احرز ببركة استصحاب عدم الاتيان بكليهما

ولكن قد يقال

ان اشتراط العصر بوجود الظهر حكم شرعي وموضوع هذا الحكم الشرعي هو وجود الظهر، ، فمتى ثبت وجود الظهر ثبت فعلية تقيد العصر بالظهر فان متعلق التقيد وجود الظهر وحيث ثبت وجود الظهر بقاعدة التجاوز ثبت تقيد العصر بوجود الظهر

الا ان هذا مبني على ان التقيد حكم شرعي انيطت فعليته بفعلية موضوعه وهو وجود الظهر وحيث ان موضوعه فعلي ببركة قاعدة التجاوز ترتب عليه الحكم وهو فعلية التقيد واما بناءً على كونه عنوانا انتزاعيا فثبوت وجود الظهر الذي هو منشأ الانتزاع ببركة قاعدة التجاوز لا يثبت العنوان الانتزاعي بناءً على عدم حجية الاصل المثبت.

الا ان الاشكال الاساس مازال باقيا ومحصله انه

حتى لو كانت قاعدة التجاوز محققا لتقيد العصر بوجود الظهر وان العصر واجدة لشرط صحتها وهو وجود الظهر الا ان علم المكلف وجدانا ان العصر اما لغو او باطل مساوق لعلمه بعدم امتثال امرها الذي يراد اثباته تعبدا بالاستصحاب وبالتالي فلا اثر للاستصحاب في سقوط الامر التعبدي بالعصر لعلم المكلف انها لغو او باطلة . فتامل

### الصورة الثانية ان يحتمل الانفكاك بينهما: بأن يحتمل فعل الظهر وترك العصر

ويحتمل العكس ويحتمل اتيانهما ويحتمل تركهما فان كان الشك شكا بعد الوقت جرت قاعدة التجاوز في الظهر وجرى استصحاب عدم الاتيان بالعصر، ومقتضى ذلك هو الاتيان بالعصر

ودعوى ان قاعدة التجاوز لا تثبت شرط صحة العصر وهو تقيدها بوجود الظهر مر الكلام فيه

### 105

### بقيت عدة مسائل قصيرة متعلقة بالشك في الصلاة تعرض لها سيد العروة قده

### المسالة الاولى

اذا ظنّ فعل الصلاة فالظاهر أن حكمه حكم الشك في التفصيل بين كونه في الوقت أو في خارجه، و كذا لو ظنّ عدم فعلها.

والوجه في ان حكم

الظن في فعل الصلاة حكم الشك في التفصيل بين كونه في الوقت فيجب الاداء او في خارجه فلا يجب القضاء وجهان ١

ان عدم الدليل على اعتبار الظن لعدم استناده لبينة او خبر ثقة موجب للحوقه بالشك. ٢ انه من اقسام الشك حقيقة لان الشك الماخوذ في النصوص هو ما قابل اليقين كما في روايات الاستصحاب و ما ورد في صحيح زرارة (مَتَى اسْتَيْقَنْتَ أَوْ شَكَكْتَ فِي وَقْتِ فَرِيضَةٍ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّهَا أَوْ فِي وَقْتِ فَوْتِهَا أَنَّكَ لَمْ‏ تُصَلِّهَا صَلَّيْتَهَا وَ إِنْ شَكَكْتَ بَعْدَ مَا خَرَجَ وَقْتُ الْفَوْتِ وَ قَدْ دَخَلَ حَائِلٌ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ مِنْ شَكٍّ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ فَإِنِ اسْتَيْقَنْتَ فَعَلَيْكَ أَنْ تُصَلِّيَهَا )

فان مقتضى المقابلة فيها بين اليقين والشك ان المراد بالشك ما قابل اليقين وهو يشمل الظن ما لم يكن ظنا معتبرا فيجري على الظن حكم الشك

### المسالة الثانية

اذا شك في الصلاة في اثناء الوقت ونسي الاتيان بها وجب عليه القضاء اذا تذكر خارج الوقت

وقد افاد سيدنا الخوئي قده في ص 124 من ج 18

قوله

إذ بعد حدوث الشكّ‏ في‏ الوقت‏ الموجب‏ لتنجّز التكليف عليه بمقتضى الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال فهو محرز للفوت وجداناً، الذي هو الموضوع لوجوب القضاء، و إن كان الفائت هو امتثال التكليف الظاهري الثابت ببركة الاستصحاب لا التكليف الواقعي، ضرورة أنّ القضاء تابع لفوت الوظيفة المقرّرة في الوقت سواء أ كانت واقعية (کما لو احرز ترك الصلاة وجدانا) أم ظاهرية قد ثبتت بدليل شرعي كالاستصحاب، أم عقلية كقاعدة الاشتغال.

وقد سبقت المناقشة مع سيدنا قده حيث قد يدعى ان موضوع القضاء فوت الفريضة الواقعية فلا يحرز شمول الدليل لفرض فوت الوظيفة الظاهرية او العقلية وبالتالي فان استصحاب عدم الاتيان بها في الوقت وعدم الجري على الاستصحاب بالاتيان بها لا يوجب صدق الفوت بعد خروج الوقت ليكون موضوعا لوجوب القضاء.

### المسالة الثالثة

إذا شكّ و أعتقد أنّه خارج الوقت ثمّ تبيّن أنّ شكّه كان في أثناء الوقت وجب عليه الاتيان بالصلاة

ظاهرا عملا بالاستصحاب او قاعدة الاشتغال، اذ المعتبر في وجوب اداء الصلاة حدوث الشك في الوقت الواقعي لا في الوقت الخطأي او الخيالي وقد تبين ان شكه كان شكا في الوقت الواقعي وان اعتقد حين الشك ان شكه خارج الوقت

المسالة الرابعة

إذا شكّ و اعتقد أنّه في الوقت فترك الإتيان بها عمداً أو سهواً ثمّ تبيّن أنّ شكّه كان خارج الوقت فليس عليه القضاء.

فان موضوع قاعدة الحيلولة من شك في الصلاة في خارج الوقت الحقيقي لا في خارج الوقت الاعتقادي او الخيالي والمفروض انطباق ذلك على شكه بالفعل

المسالة الخامسة

اذا شك في بقاء الوقت وعدمه يلحقه حكم البقاء

وقد افاد سيدنا الخوئي في ص 120: ان الوجه فيه استصحاب بقاء الوقت على سبيل مفاد كان التامة

الا انه اشكل على ذلك في الاصول

بان استصحاب منشأ الانتزاع لا يثبت العنوان الانتزاعي ، فاستصحاب بقاء الوقت الى حين صلاته لا يثبت تقيد الصلاة بالوقت لان استصحاب القيد وهو الوقت لا يثبت التقيد الا من باب الاصل المثبت

وقد ذكرنا في الاصول

ان جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع لاثبات العنوان الانتزاعي وهو التقيد يشمله دليل الاستصحاب باعتبار ان الاثر المترتب على الواسطة الا وهو سقوط الامر بالصلاة المؤقتة مما يرى بنظر العرف مترتبا على نفس المستصحب وهو بقاء الوقت وان كان بينهما واسطة وهي التقيد باعتبار ان هذه الواسطة ذهنية و لامصداق لها خارجا الا ذات القيد وهو الوقت والمقيد وهو ذات الصلاة، فيرى عرفا ان اثر الواسطة مترتب على نفس القيد والمقيد

وحيث ان العرف يرى ان اثر الواسطة مترتب على ذي الواسطة وهما ذات القيد والمقيد صدق على رفع اليد عن اثر الواسطة بجريان الاستصحاب في ذي الواسطة اي رفع اليد عن اثر التقيد بجريان الاستصحاب في القيد انه نقض لليقين بالشك عرفا وحقيقة فيشمله قوله ع لا تنقض اليقين بالشك.

المسالة السادسة

ان حكم كثير الشك في الاتيان بالصلاة وعدمه حكم غيره فيجري فيه التفصيل بين كون الشك في الوقت فيجب الاداء بمقتضى الاستصحاب او خارجه فلايجب القضاء بمقتضى قاعدة الحيلولة واما الوسواسي فحكمه ن يبني على الاتيان بالصلاة وان كان شكه في الوقت

وقد علق على ذلك سيدنا الخوئي ص 125 من ج 8:

ومحصله ان هنا صورتين

الاولى

كثرة الشك التي بلغت حد الوسواس، بحيث يرى العرف ان الشك غير طبيعي ونوع من الجنون او انحراف المزاج و لااشكال حينئذ في عدم الاتيان بالصلاة وان كان المكلف شاكا في الاتيان بها فيبني على الاتيان وان كان الشك في الوقت، اذ مضافا الى قيام الاجماع على ذلك ان ما يقتضي الاعتناء بالشك من الروايات الواردة كما في صحيح الحلبي (مَتَى اسْتَيْقَنْتَ أَوْ شَكَكْتَ فِي وَقْتِ فَرِيضَةٍ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّهَا أَوْ فِي وَقْتِ فَوْتِهَا أَنَّكَ لَمْ‏ تُصَلِّهَا صَلَّيْتَهَا)، او الاستصحاب وهو قوله ع لا تنقض اليقين بالشك قاصر عن الشمول لمثل هذا الشك

وتقريب كلامه بوجوه ثلاثة

الوجه الاول

ان هذه الادلة محفوفة بارتكاز عقلائي وهو ان ترتيب الاثر التكليفي او الوضعي على الشك انما هو في حدود الشك الناشئ عن منشأ عقلائي لامطلقا واحتفاف النصوص بهذا الارتكاز العرفي يوجب انصرافها الى الشك العقلائي

الوجه الثاني

ان المنصرف من عنوان الشك في هذه النصوص ما صدق عليه الشك عرفا والشك المساوق للوسوسة ليس مصداقا للشك عرفا وانما هو مصداق لانحراف المزاج او الجنون لذلك فهي قاصرة عن الشمول له لعدم صدق الموضوع الماخوذ فيها عليه ابتداءً

الوجه الثالث

ان لهذه النصوص مدلولا التزاميا عرفيا وهو عدم شمولها لمورد يعد شمولها له نقضا للغرض المنظور فيها وبيان ذلك بمقدمتين احداهما ان الحكم الظاهري متقوم بالغرض والا مان جعله لغوا ، والغرض المقوم نوعان طريقي وهو حفظ الغرض الواقعي اوتدارك مافات منه ونفسي وهو التسهيل لنوع المكلفين خصوصا مع كون موارد الحكم الظاهري اصولا عقلائية متعارفة كالتجاوز والفراغ والبراءة والحل ثانيتهما : بما ان الحكم الظاهري اخذ في غرضه المقوم له ملاك التسهيل النوعي فلاشمول في ادلته لفرض مناف لمصلحة التسهيل ، ومقتضى ماسبق انعقاد مدلول التزامي لدليل الحكم الظاهري كالاستصحاب هو عبارة عن عدم شموله لما يعد ناقضا لملاك التسهيل كشموله للوسواسي الذي يشكل ظاهرة ابتلائية لدى نوع المكلفين

ثم افاد قده في ص 125:

وكذا الحال في قاعدة الاشتغال فان الاشتغال اليقيني انما يستدعي اليقين المتعارف بالفراغ كما لايخفى

وكانه يريد ان يقول ان حكم العقل بان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني لايعني الفراغ الحقيقي الموجب للقطع بفراغ الذمة وانما الفراغ المتعارف لدى العقلاء لا اكثر

وهذا محل تامل

فانا لو خلينا وحكم العقل لكان مقتضى حكم العقل انه كما ان الاشتغال بالصلاة يقيني فلابد من اليقين بالفراغ ايضا ولايكفي الفراغ المتعارف ما لم يقم دليل على كفاية الفراغ التعبدي كما في مورد قاعدة التجاوز او الفراغ

او ان يكون هناك تعارف عقلائي بكيفية الفراغ وقد امضاه الشارع من خلال عدم احراز الردع او احراز الامضاء واما اذا لم يثبت الفراغ بدليل تعبدي ولم يحرز امضاء سيرة العقلاء على الفراغ المتعارف فان مقتضى قاعدة الاشتغال ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ولايكفي الفراغ المتعارف

ولعل مقصوده ان الفراغ العقلائي ممضى من قبل المشرع اما من خلال عدم احراز الردع او من خلال احراز الامضاء

وياتي الكلام في الصورة الثانية مفصلا

### 106

مازال الكلام في الوسوسة وكثرة الشك في اصل الصلاة وانه هل يجري عليها حكم الوسوسة وكثرة الشك في افعال الصلاة؟

و البحث في صورتين: (في الوسوسة و في كثرة الشك)

وقد افاد السيد الصدر في بحوثه في شرح العروة في صورة الوسوسة مطلبين

الاول: ان في البين عناوين ثلاثة (الوسوسة وكثرة الشك والقطاع)، والفرق بينها من جهتين

احداهما

ان الوسواسي من يميل ذهنه لجهة الالزام غالبا، بحيث يكون احتمال الالزام ولو ضئيلا ناجزا في ذهنه وان لم يكن كذلك في ناحية الترخيص، وكثرة الشك هي عبارة عن اعتناء الذهن بطبعه بكل احتمال ولو كان ضئيلا سواء في جانب الالزام او الترخيص، والقطاع هو من لا يبالي ذهنه باحتمال الخلاف حتى لو كان احتمالا معتدا به من دون فرق بين ناحية الالزام او ناحية الترخيص

الجهة الثانية

ان الوسواسي والقطاع لا يقبل الالتفات لحالته بحيث لو الفت نظره الى كونه وسواسيا في المورد الذي يوسوس فيه لم يلتفت لذلك اذ لو التفت لخرج عن كونه وسواسيا وكذا الحال بالنسبة الى القطاع

نعم قد يلتفت الوسواسي او القطاع الى كونه مبتلى بالوسوسة او كثرة القطع بلحاظ نوع اتجاهاته الذهنية ولكن لا يعقل ان يلتفت لذلك في المورد التفصيلي الذي تعلقت به الوسوسة او القطع غير المتعارف

والصحيح انه لا حاجة لهذا التفصيل حيث لم يرد عنوان الوسوسة وعنوان القطاع في النصوص كي يكون المرجع في التفصيل وتحديد مفاهيمها الى العرف ، وانما الوارد في النصوص هو عنوان كثرة الشك فان كانت كثرة الشك ناشئة عن منشأ عقلائي كان له حكم وان كانت ناشئة عن انحراف المزاج بحيث يعد نوعا من المرض والجنون كان له حكم آخر.

المطلب الثاني:

ان المنجز لاحتمال التكليف هو قاعدة الاشتغال ولكن الصحيح عدم شمولها لمورد الوسوسة، لان منجزية الاحتمال عقلا انما هي بمناط حق الطاعة ولا حكم للعقل بحق الطاعة للمولى الحقيقي حتى في الاحتمال غير العقلائي المجامع للوسوسة او كثرة الشك التي تعد انحرافا في المزاج،

ولو لم يسلم ذلك فان بناء العقلاء على عدم رعاية الشكوك المرضية في تكاليفهم القانونية وارد على قاعدة الاشتغال وجريان استصحاب عدم الامتثال بلحاظ كونه بناءً ممضى شرعا، والسيرة الممضاة امارة ، والامارة واردة على حكم العقل بالاشتغال والاصل العملي المنقح للتكليف كاستصحاب عدم الامتثال[[55]](#footnote-56).

بل قد يقال:

ان الغاية المذكورة في دليل الاستصحاب وهو قوله ع ولكن انقضه بيقين مثله رافع لموضوع الاستصحاب بلحاظ ان لدى الوسواسي وكثير الشك يقينا عقلائيا بما هو الواقع مجامعا لشك غير عقلائي فلا اطلاق لقوله ع لا تنقض اليقين بالشك للشك غير العقلائي المجامع لليقين العقلائي بالخلاف اذ لا يراد من اليقين المذكور في ذيل دليل الاستصحاب هو القطع الاصطلاحي بل ما يشمل الاطمئنان الناشئ عن المنشأ العقلائي ومن الواضح ان كل احتمال غير عقلائي فهو مجامع لاطمئنان عقلائي وحيث هنا الاطمئنان العقلائي مندرج تحت الغاية المذكورة في دليل الاستصحاب ارتفع شمول دليل الاستصحاب لفرض الوسوسة وكثرة الشك المَرَضية بارتفاع موضوعه لحصول غايته الرافعة للموضوع من دون حاجة لتحكيم السيرة العقلائية عليه او ورودها عليه.

وما ذكره قده متين

الا ان هناك تأملا فيما افاده في قاعدة الاشتغال، والوجه فيه ان مناط منجزية الاحتمال في مورد قاعدة الاشتغال ان كان هو حق الطاعة للمولى الحقيقي فربما يقال بانه لا يحرز شمول حق الطاعة للاحتمال غير العقلائي ولكن ان كان المناط في منجزية الاحتمال هو دفع الضرر المحتمل كما هو المختار فلا فرق في منجزيته بين كون الاحتمال عقلائيا او غير عقلائي.

الصورة الثانية : وهي كثرة الشك التي لم تصل لحد الوسوسة

لكونها ناشئة عن منشأ عقلائي في موردها الا انها كثيرة غير متعارفة ترجع الى اضطراب في ذهن المكلف بسبب بعض الهموم مثلا وقد وردت في هذه الصورة عدة نصوص تدل على عدم الاعتناء بالشك

منها : موثق عمار عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع‏ فِي الرَّجُلِ يَكْثُرُ عَلَيْهِ الْوَهْمُ فِي الصَّلَاةِ فَيَشُكُّ فِي الرُّكُوعِ فَلَا يَدْرِي أَ رَكَعَ أَمْ لَا وَ يَشُكُّ فِي السُّجُودِ فَلَا يَدْرِي أَ سَجَدَ أَمْ لَا فَقَالَ لَا يَسْجُدُ وَ لَا يَرْكَعُ وَ يَمْضِي فِي‏ صَلَاتِهِ‏ حَتَّى‏ يَسْتَيْقِنَ‏ يَقِيناً الْحَدِيثَ.

و ظاهر الذيل ان من كثر عليه الوهم فوظيفته عدم الاعتناء بشكه ما لم يستيقن

ومنها ماورد في الشك في الركعات وهو قوله ع : (لاشك لكثير الشك)

ومنها صحيح عبدالله بن سنان ح 1 باب 10 من ابواب مقدمة العبادات: (عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: ذَكَرْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلًا مُبْتَلًى بِالْوُضُوءِ وَ الصَّلَاةِ وَ قُلْتُ هُوَ رَجُلٌ عَاقِلٌ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَيُّ عَقْلٍ لَهُ وَ هُوَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ فَقُلْتُ لَهُ وَ كَيْفَ يُطِيعُ الشَّيْطَانَ فَقَالَ سَلْهُ هَذَا الَّذِي يَأْتِيهِ مِنْ أَيِّ شَيْ‏ءٍ هُوَ فَإِنَّهُ يَقُولُ لَكَ‏ مِنْ‏ عَمَلِ‏ الشَّيْطَانِ‏.)

ومنها صحیح زرارة وابي بصير جَمِيعاً قَالا قُلْنَا لَهُ الرَّجُلُ يَشُكُّ كَثِيراً فِي صَلَاتِهِ حَتَّى لَا يَدْرِيَ كَمْ صَلَّى وَ لَا مَا بَقِيَ عَلَيْهِ قَالَ يُعِيدُ قُلْنَا فَإِنَّهُ يَكْثُرُ عَلَيْهِ ذَلِكَ كُلَّمَا أَعَادَ شَكَّ قَالَ يَمْضِي فِي شَكِّهِ ثُمَّ قَالَ لَا تُعَوِّدُوا الْخَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ نَقْضَ الصَّلَاةِ فَتُطْمِعُوهُ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ خَبِيثٌ مُعْتَادٌ لِمَا عُوِّدَ فَلْيَمْضِ أَحَدُكُمْ فِي الْوَهْمِ وَ لَا يُكْثِرَنَّ نَقْضَ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ مَرَّاتٍ لَمْ يَعُدْ إِلَيْهِ الشَّكُّ.

وقد اورد على الاستدلال بالرواية الثالثة ايرادان:

احدهما: ان موردها الشك المفسد وهو من لم يدر كم صلى ولا ما بقي عليه وهذا من الشكوك المبطلة ولا عموم لها لغير المورد

وقد اجيب عنه ان مقتضى التعليل فيها (لَا تُعَوِّدُوا الْخَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ نَقْضَ الصَّلَاةِ فَتُطْمِعُوهُ) الغاء خصوصية المورد وشمولها لكل شك في الصلاة.

وثانيهما:

ما ذكره المحقق الاردبيلي من ان مقتضى هذه الرواية التخيير بين العمل بمقتضى الشك وعدم الاعتناء به بلحاظ ان مورد السؤال في الصدر والذيل هو كثير الشك حيث قال في صدر الرواية الرجل يشك كثيرا واجاب ع بانه يعيد ومورد السؤال في الجملة الثانية كثرة الشك ايضا حيث قال له كلما اعاد شك واجاب ع بانه يمضي في صلاته ولا يحتمل ان يكون في البين حكمان لمورد واحد وهو كثير الشك فمقتضى الجمع العرفي بين ما ذكر في الصدر وما ذكر في الذيل هو التخيير

واشكل عليه كما في صلاة المحقق النائيني بان مقتضى التهافت بين الصدر والذيل هو الاجمال الموجب

لسقوط الرواية عن الاستدلال

واجاب قده عن كلا المحتملين:

بان مورد السؤال في صدر الرواية كثرة الشك بلحاظ اطراف الصلاة حيث انه لا يدري كم صلى فاطراف الاحتمال كثيرة بينما مورد السؤال في ذيل الرواية كثرة الشك بلحاظ الحالات لا الاطراف، وبالتالي لا تهافت بين الصدر والذيل وظهور الرواية في الذيل في ضرورة عدم الاعتناء بالشك حيث قال لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلاة فتطمعوه حجة في ان عدم الاعتناء بالشك عزيمة لارخصة.

او فقل بان ظاهر الذيل حيث قال يمضي في شكه مع غمض النظر عن جملة النهي وهي قوله لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلاة ارشاد الى حكم وضعي وهو صحة صلاته، ومع المفروغية عن صحة صلاته فلامجال للنقض والاعادة.

ولكن مازال في النفس شيء وهو ان قول السائل في صدر الرواية الرجل يشك كثيرا في صلاته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه ظاهر في كثرة الشك بلحاظ الحالات فحصر مدلول السؤال في كثرة الشك بلحاظ الافراد غير منسجم مع ظاهر السؤال وبالتالي قد يقال في الجمع بين الفقرتين ان كليهما وان كان ناظرا لكثرة الشك الا ان المنظور في صدر الرواية كثرة الشك القابلة للعلاج فاجاب ع يعيد اي يعمل بمقتضى ادلة الشكوك ، ومنها ان من شك شكا مفسدا اعاد صلاته

بينما مورد السؤال في الذيل هو كثرة الشك التي لا تقبل العلاج حيث ذكر في السؤال قلنا فانه يكثر عليه ذلك كلما اعاد شك، واجاب ع بانه مادام شكه شكا لا يقبل العلاج بالعمل بمقتضى ادلة احكام الشكوك فان وظيفته ان يمضي في شكه والا لكان عدم المضي اتباعا للشيطان.

فمقتضى ظهور هذه الروايات الثلاث هو ان كثير الشك في افعال الصلاة او ركعاتها وظيفته عدم الاعتناء بالشك فهل يشمل ذلك كثير الشك في اصل الصلاة او في شرائطها كالاستقبال والطهارة وستر العورة ام لا ؟

### 107

مازال الكلام في الروايات التي استدل بها على حكم كثير الشك في افعال الصلاة وقد سبق البحث في صحيح زرارة وابي بصير

ويقع البحث فعلا في موثق عمار عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع‏ فِي الرَّجُلِ يَكْثُرُ عَلَيْهِ الْوَهْمُ فِي الصَّلَاةِ فَيَشُكُّ فِي الرُّكُوعِ فَلَا يَدْرِي أَ رَكَعَ أَمْ لَا وَ يَشُكُّ فِي السُّجُودِ فَلَا يَدْرِي أَ سَجَدَ أَمْ لَا فَقَالَ لَا يَسْجُدُ وَ لَا يَرْكَعُ وَ يَمْضِي فِي‏ صَلَاتِهِ‏ حَتَّى‏ يَسْتَيْقِنَ‏ يَقِيناً.

فان قوله (لا يسجد ولا يركع) هل يستفاد منه انه لو ركع او سجد اعتناءا بشكه لكونه شكا في المحل تفسد صلاته ام لا؟

وقد يقرب الحكم بالفساد بأحد وجوه ثلاثة

الاول:

ان النهي عن العبادة بعنوانها يقتضي الفساد كالنهي عن صلاة الحائض او صوم العيدين او النهي عن السجود لغير الله فكذا الامر في المقام وهو النهي عن السجود والركوع في حق من هو كثير الشك

ولكن يلاحظ عليه

ان النهي الذي يقتضي الفساد هو النهي التكليفي وظاهر النواهي والاوامر الضمنية الواردة في المركبات الاعتبارية هو الارشاد الى الجزئية او الشرطية او المانعية ولا ظهور لها في التكليف

الوجه الثاني

ان ظاهر النهي في المقام هو الارشاد الى زيادة السجدة والركعة فان قوله (لا يسجد ولا يركع ويمضي في صلاته ) ظاهر في ان السجدة والركوع المأتي بهما زيادة ، والزيادة العمدية مفسدة للصلاة بمقتضى قوله ع (من زاد في الصلاة فعليه الاعادة.)

وقد يلاحظ عليه

انه لو لم يعطف على قوله لا يسجد ولا يركع جملة اخرى لكان النهي ظاهرا في الارشاد الى زيادة السجدة ولكن حيث عطف قوله (ويمضي في صلاته حتى يستيقن يقينا) على ماسبق كان السياق ظاهرا في الرخصة والاعفاء وانه ليس عليه ان يسجد او يركع حتى يستيقن يقينا فلا يستفاد منه عرفا ان سقوط السجود والركوع عزيمة وانما هو سقوط رخصة فكون النهي ارشادا لا يعني انه ارشاد الى زيادة الركوع والسجود

الوجه الثالث:

ما ذكره سيدنا الخوئي في ص126 من ج18: ان ظاهر (لا يسجد ولا يركع ويمضي في صلاته) هو الارشاد الى صحة صلاته ظاهرا وان وظيفته عدم الاعتناء بالشك ومقتضاه انه لو اتى بالسجود والركوع فهو خلاف الوظيفة الظاهرية المرسومة من خلال قوله (لَا يَسْجُدُ وَ لَا يَرْكَعُ وَ يَمْضِي فِي‏ صَلَاتِهِ‏ حَتَّى‏ يَسْتَيْقِنَ‏ يَقِيناً) فيكون السجود والركوع زيادة عمدية وان كانت زيادة ظاهرية لا واقعية اذ ربما يكون الواقع هو نقص الركوع والسجود فيكونان قد وقعا في محلهما ولكنه زيادة عمدية ظاهرية ومقتضاه فساد الصلاة ظاهرا

نعم الاتيان بالسجود والركوع بقصد الرجاء لا بقصد الجزئية انما يكون زيادة على فرض تمامية الاستدلال برواية القاسم بن عروة (لا تقرا في المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زيادة في المكتوبة) حيث استظهر منها ان السجود وان لم يكن بقصد الجزئية من الصلاة الا انه زيادة ولازم ذلك ان السجود زيادة وان لم يكن بقصد الجزئية

ولكن بناءً على المناقشة في الاستدلال برواية القاسم بن عروة على عموم مفادها لكل سجود تارة بانصراف عنوان السجود فيها للسجود المعهود وهو سجود التلاوة فكأن مفاد الرواية هو ان سجود التلاوة زيادة في المكتوبة لا كل سجود غير مامور به وتارة بانصراف سياقها للسجود المأتي به لا بقصد امتثال الامر الصلاتي نحو سجود التلاوة حيث ان موردها هو من اضاف سجودا بعدما اتى بالسجود المامور به في الصلاة سواء كان بقصد الجزئية ام لا، فانه يعد زيادة في المكتوبة واذا ثبت ذلك في السجود ثبت في الركوع لعدم احتمال التفصيل بينهما

واما من لم يفرغ من تمامية الامتثال واتى بالسجود برجاء المطلوبية فهو في اطار الامتثال للامر الصلاتي فلا اطلاق في رواية القاسم بن عروة له كي يستفاد منها انه زيادة فلا مانع في فرض كثرة الشك من الاتيان بالسجود والركوع المشكوكين لا بقصد الجزئية وانما بقصد رجاء المطلوبية.

كما وقع البحث ايضا في الرواية الثالثة وهي صحيح محمد بن مسلم قَالَ: إِذَا كَثُرَ عَلَيْكَ السَّهْوُ فَامْضِ عَلَى صَلَاتِكَ فَإِنَّهُ يُوشِكُ‏ أَنْ‏ يَدَعَكَ‏ إِنَّمَا هُوَ مِنَ الشَّيْطَانِ.

ومدلولها بدوا يختلف عن مدلول صحيحة زرارة السابقة حيث ان منظور صحيحة زرارة السابقة ان نقض الصلاة هو اتباع للشيطان واما في هذه الصحيحة فقد اعتبر ان كثرة الشك من الشيطان لا ان اعادة العمل من الشيطان ، بحيث لو اعتنى بالمورد الذي شك فيه فلا دلالة في صحيح محمد بن مسلم على كونه من الشيطان

و بعد المفروغية عن نتيجة البحث في هذه الروايات الشريفة يرد السؤال انه هل يصح التمسك بها لاثبات ان حكم كثير الشك في اصل الصلاة كحكم كثير الشك في افعال الصلاة من حيث عدم الاعتناء بالشك والمضي في اموره ام لا

فقد ذكر في المقام ان وجه الاستدلال على تعميم مفادها لكثرة الشك في اصل الصلاة باحد ثلاثة انحاء

الاول

التمسك بالكبرى الكلية المذكورة في صحيح زرارة وهي قوله ع لَا تُعَوِّدُوا الْخَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ نَقْضَ الصَّلَاةِ فَتُطْمِعُوهُ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ‏ خَبِيثٌ‏ مُعْتَادٌ لِمَا عُوِّدَ بِهِ فَلْيَمْضِ أَحَدُكُمْ فِي الْوَهْمِ.وقوله في صحيحة محمد بن مسلم (انما هو من الشيطان)

بتقريب ان مورد هذه الروايات وان كان هو الشك في افعال الصلاة الا ان هذه الروايات تضمنت في ذيلها كبرى كلية وهي ان الاعتناء بالشك اتباع للشيطان فمقتضاه سراية هذه الكبرى لجميع مواردها وهي ما اذا كان المكلف كثير الشك في اصل الصلاة او شرائطها او افعالها

ولكن اجيب عن هذا الاستدلال كما في المستمسك:

بان ذلك تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه فان ما ورد في صحيح زرارة قوله ع لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلاة فتطعموه وظاهر هذه الكبرى ان وظيفة كثير الشك المضي في صلاته اذا كان عدم المضي اتباعا للشيطان ، وبالتالي فلابد من احراز هذه الصغرى وهي ان المضي وعدم الاعتناء بالشك اذا كان عدم المضي اتباعا للشيطان لا مطلقا، فلابد من احراز صغرى ذلك في المقام ، وهو ان الاعتناء بالشك اذا كان في اصل الصلاة او شرائطها اتباع للشيطان ، فالتمسك بالكبرى في المقام تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية

النحو الثاني

ان يقال ان ظاهر ما ذكر في الذيل انه تعليل للحكم لا كبرى شرعية كي يقال انه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية للكبرى فان ظاهر ذيل الرواية ان هناك حكما وهو قوله ع : يمضي في شكه ومقتضاه عدم الاعتناء بالشك وتعليلا للحكم وهو قوله لا تعودوا الخبيث من انفسكم، ومقتضى ظهور التعليل في العموم انه في كل مورد يبتلي المكلف بكثرة الشك فيه فان وظيفته عدم الاعتناء بالشك لان الاعتناء به اتباع للشيطان وتعويد للخبيث

واورد عليه كما في صلاة المحقق النائيني

بان ما ذكر في الذيل حكمة لا علة ، ولا ظهور في الحكمة في نكتة عامة او في ملاك منحصر يدور الحكم مداره وجودا وعدما كي يتمسك به في المقام

الوجه الثالث

ما ذكره المحقق النائيني قده من ان ما ذكر في الذيل وان كان حكمة الا ان الحكمة قرينة على الغاء الخصوصية فيكون مفاد الرواية شاملا حتى لفرض الشك في شرائط الصلاة مع ان موردها هو الشك في افعال الصلاة ولكن لو شك في شرائط الصلاة كالطهور وتحقيق القبلة وستر العورة فان كثرة الشك فيها مندرجة تحت الحكم المذكور في الرواية (يمضي في شكه) لان ما ذكر في الذيل وان كان حكمة الا ان مقتضى الحكمة الغاء الخصوصية والا لم يكن وجه للتبرير بهذه النكتة مع وجود خصوصية للمورد. فمن المستهجن عرفا ان يذكر المولى تبريرا عاما مع كون مورد الحكم في الرواية ذا خصوصية بحيث لا يشمل الحكم غيره ، فلامحالة يكون ذكر الحكمة قرينة على الغاء خصوصية المورد

واجاب المحقق النائيني عن ذلك بانه

انما تكون الحكمة قرينة على الغاء الخصوصية في المورد اذا لم يكن في البين منشأ عرفي لاحتمال خصوصية المورد ، و حيث لا يحتمل مثلا ان يكون لافعال الصلاة خصوصية مقابل شرائط الصلاة فللرواية شمول لكثرة الشك في الشرائط ايضا ، واما اذا احتمل للمورد خصوصية عرفا لمنشأ يقتضي ذلك فمجرد ذكر الحكمة لا يصلح قرينة على الغاء الخصوصية ، والخصوصية المحتملة في المقام ما ذكره السيد الخوئي قده وهو ان الاعتناء بالشك في مورد الرواية وهو من شك في افعال الصلاة مستلزم لنقض الصلاة واعادتها ونقض الصلاة ان لم يكن محرما فلا اقل من انه مرجوح فلاجل ان الاعتناء بالشك مساوق لعمل مرجوح عبرت عنه الرواية بانه اتباع للشيطان وتعويد للخبيث.

وكذا الامر في صحيح محمد بن مسلم فان ظاهر سياقه هو ذلك

وان ابيت عن ذلك فلا اقل بمقارنتها مع روايات الباب يستفاد ان المنظور في قوله انما هو من الشيطان هو الاعتناء بالشك لا كثرة الشك ، بل الاعتناء بالشك وعدم المضي في الصلاة هو اتباع الشيطان، ومقتضاه انه لا يصح التمسك بالتبرير المذكور في الرواية لتعميمه لكثرة الشك في اصل الشك في الصلاة حتى لو كان التبرير على سبيل العلة فضلا عن الحكمة لان مورده هو نقض الصلاة ونقض الصلاة محتمل للخصوصية لكونه مرجوحا فلاشمول فيه لفرض كثرة الشك في اصل الصلاة ، فان الاتيان بالصلاة عند الشك فيها ليس امرا مرجوحا كي يكون مندرجا تحت التبرير المذكور في الرواية سواء كان على سبيل الحكمة او العلة

فتلخص

ان الاستدلال بهذه الروايات على ان كثرة الشك في اصل الصلاة مورد للعفو وعدم الاعتناء غير تام فيؤخذ بعموم ادلة الاعتناء بالشك كاستصحاب عدم الاتيان او صحيح زرارة والفضيل الذي ورد فيه (متى استيقنت في وقت فريضة او شككت انك لم تصلها صليتها) اذ لم تقم حجة على تخصيص عموم هذه الروايات ، حيث ان المخصص الوارد انما هو في افعال الصلاة ، فاذا كان المخصص في افعال الصلاة وشك في خروج غيره عن تحت هذه العمومات كانت اصالة العموم هي المحكم في المقام

### 108

مازال الكلام في حكم كثير الشك في اصل الصلاة

وذكرنا ان حكم كثير الشك حكم من لم يكن كثير الشك لاطلاق ادلة الإعتناء بالشك ومنها دليل الاستصحاب وصحيح زرارة والفضيل لمثله

حيث ان الروايات الدالة على ان كثير الشك لا يعتني بشكه انما وردت في افعال الصلاة وشمولها لكثرة الشك في اصل الصلاة يتوقف على الغاء الخصوصية ولا منشأ عرفي لإلغاء الخصوصية،

ووصل الكلام الى الاستدلال على عدم اعتناء كثير الشك بشكه بدليل نفي العسر والحرج

وبيان الاستدلال بذكر عدة مطالب:

الاول :

ان العمدة في دليل نفي العسر والحرج قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فان ظاهره في نفسه نفي الحرج على نحو العموم الاستغراقي بمعنى ان كل ما هو دين فلا شمول فيه لفرض الحرج.

ولكن اورد عليه :

بان في سياق الآية عدة قرائن تمنع استفادة نفي الحكم الحرجي من الآية على نحو العموم الاستغراقي

القرينة الاولى

ان الآية واردة في باب الجهاد وهو من اظهر مصاديق الحرج سواء اريد به جهاد الكفار او جهاد النفس، ووجوب الجهاد مما لا يرتفع بدليل نفي الحرج لان لازمه الغاء تشريع وجوب الجهاد نظير نفي وجوب سجدتي السهو بما دل على رفع النسيان فان مقتضاه الغاء تشريع وجوب سجدتي السهو حيث ان موضوعه السهو والنسيان فلو رفع الوجوب بدليل رفع النسيان كما في حديث الرفع للزم من ذلك لغوية تشريعه

ولكن هذه القرينة مبنية على كون المراد بالجهاد هو الجهاد المصطلح الا ان مراجعة الآية وهي قوله تعالى في سورة الحج 77 و78:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا وَ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَ افْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَ جاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهادِهِ هُوَ اجْتَباكُمْ وَ ما جَعَلَ‏ عَلَيْكُمْ‏ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِي هذا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ اعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلاكُمْ، فَنِعْمَ الْمَوْلى‏ وَ نِعْمَ النَّصِيرُ» تشهد بقرينة

ظاهر السياق ان المراد بالجهاد هو المجاهدة في تطبيق احكام الشريعة حيث امر بالركوع والسجود والعبادة وفعل الخير فكان مقتضى الامر بهذه الامور الجهاد في تطبيقها وتنفيذها لا ان المراد به الجهاد الاصطلاحي المساوق للحرج ، و تطبيق احكام الشرعية مما يتصور فيه حالة الحرج وحالة عدمه فلا رافع لظهور الآية في نفي الحكم الحرجي.

القرينة الثانية: ان ظاهر سياق الآية هو الترغيب في الدين بقرينة قوله مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْراهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ، والمناسب لمقام الترغيب هو الحث على امتثال الاحكام ولو كانت حرجية فلا وجه لإقحام دليل نفي العسر والحرج في مقام الترغيب في امتثال الاحكام.

فهذا السياق قرينة على ان المراد من قوله وما جعل عليكم في الدين من حرج ان توجيه التكاليف اليكم لم يقصد به ايقاعكم في الحرج والمشقة وانما قصد به ايصالكم الى المصالح اللزومية والاغراض الضرورية فليست هي في مقام نفي الحكم الحرجي وانما هي في مقام بيان ملاك التشريع بصفة عامة وهو عدم ايقاع المكلف في العسر والحرج وانما ايصاله الى المصالح الضرورية.

ولكن يلاحظ عليها:

ان ظاهر سياق الآية هو بيان الامتنان بالنعم التي انعم الله بها على المؤمنين ومنها ان الله سماهم المسلمين منذ ان شرع لهم ملة ابراهيم ومنها الاجتباء ومنها نعمة الدين ومقتضى سياق الامتنان شرح خصائص الدين ومن اهم خصائص الدين انه ليس في الدين حكم حرجي فقوله وَ ما جَعَلَ‏ عَلَيْكُمْ‏ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، باق على ظهوره في نفي الحكم الحرجي، ونفي الحكم الحرجي خاصية من الخصائص المرغبة للدين والموجبة لكون الدين نعمة تستحق امتنان المولى على العبد بها

القرينة الثالثة

ان ظاهر سياق الآية بملاحظة صدرها وذيلها حيث امرت اولا بالركوع والسجود ثم امرت بالعبادة ثم امرت بفعل الخير ثم امرت بالمجاهدة ان ما جعل من هذه الاحكام والتشريعات ليس بحرجي بل هي شريعة سهلة سمحة وهي ملة ابراهيم فلا نظر في الآية لنفي الحكم الثابت بمقتضى دليله اذا كان مستلزما للحرج وانما نظرها لبيان ان دين الله المجعول فعلا بصورته التشريعية واسع سهل ليس بحرجي مقابل بعض الاديان السابقة التي تتضمن الاحكام الحرجية

ويجاب على هذه الملاحظة

ان السياق المذكور وان كان صحيحا حيث ان سياقها ان الاحكام التي امر بها المؤمنون هي شريعة سهلة سمحاء عبر عنها في الآية بقوله وَ ما جَعَلَ‏ عَلَيْكُمْ‏ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ الا ان هذا لايتنافى مع ما هو المدلول الظاهر من الآية نفسها ، فان نفي الحكم الحرجي في الشريعة مما ينسجم تماما مع سياق كون الشريعة سهلة سمحة وان جميع الاحكام التي امر بها المؤمنون انما هي من مصاديق الشريعة السهلة السمحة اذ ان جعل الحكم في مورد الحرج يتنافى مع سياق الآية وهي كون الشريعة سهلة لا ضيق فيها، فنفي الحكم الحرجي ان لم يكن مدلولا مطابقيا فهو مدلول التزامي للاية المباركة

وقد اشكل على ذلك في المنتقى ج 4 ص 346

بانه حيث علم بورود احكام حرجية في الشريعة كالجهاد والخمس والزكاة بحيث لا يمكن الالتزام بارتفاعها في فرض الحرج فيدور الامر في عموم الآية بين حمله على بيان عدم الحرج في الدين بلحاظ نوع احكامه وغالب تشريعاته فلا يتنافى مع ثبوت بعض التشريعات في مورد الحرج فلا دلالة في الآية على نفي كل حكم حرجي وانما مدلولها ان نوع التشريعات لا حرج فيها وبين حمله على العموم الافرادي الذي يستتبع نفي الحكم الحرجي وتخصيصه بالموارد التي قام الدليل فيها على ثبوت حكم حرجي بالخصوص كالجهاد ولازمه تحقق التعارض بين هذا العموم وما دل على ثبوت الحكم مطلقا في موارد الحرج وغيرها بنحو تعارض العامين من وجه

ولكن الجواب عن ذلك

بان النسبة بين ما دل على ثبوت الحكم مطلقا حتى في حال الحرج وغيره و مفاد الآية من نفي الحكم الحرجي في غير الاحكام الحرجية بطبعها وان كانت العموم من وجه الا ان لسان الآية لسان الحكومة لان سياقها ناظر للوح التشريع و جعل الاحكام ، ومقتضى ذلك ان تكون الآية حاكمة على سائر الاحكام ، فتقدم على الادلة الدالة على ثبوت الحكم مطلقا حتى في موارد الحرج بالحكومة الناشئة عن سياق النظر

المطلب الثاني

هل ان دليل نفي العسر والحرج شامل للحرج النوعي ام يختص بالحرج الشخصي؟

اذ بعد المفروغية عن تمام دلالة الآية وهي قوله تعالى وَ ما جَعَلَ‏ عَلَيْكُمْ‏ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ على نفي كل حكم حرجي على نحو العموم الاستغراقي وان القرائن التي اقيمت للمنع من ظهورها في ذلك قد تمت مناقشتها، فهل في الآية شمول لنفي الحكم الذي يكون حرجيا بالنسبة لنوع المكلفين وان لم يكن حرجيا بلحاظ شخص المكلف ام لا

قد يقال بما ان عموم سياق الآية هو سياق بيان امتنان الله على العباد بعدة نعم ومنها الدين فمقتضاه ان الدين مما لا حرج فيه بلحاظ شخص المكلف و نوع المكلفين ، كما ان مقتضى سياق الآية وهو بيان ان الشريعة سهلة سمحة شمول نفي الحكم الحرجي لما كان حرجيا بلحاظ النوع وان لم يكن حرجيا بلحاظ الشخص فقوله تعالى وَ ما جَعَلَ‏ عَلَيْكُمْ‏ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وان كان ظاهرا في نفي الحكم الحرجي بالنسبة لشخص المكلف بمقتضى ظهور عنوان الحرج في الفعلية ، اذ قد يقال لا وجه لنفي الحكم عن مكلف لا يكون الحرج في حقه فعليا وانما الحرج فعلي بلحاظ النوع لظهور الآية في اناطة النفي بفعلية الحرج وحيث ان الحرج ليس فعليا بلحاظ شخص المكلف لم يشمله النفي ، لكن انما بقصر النظر على المدلول المطابقي للاية ولكن عند النظر للمدلول الالتزامي لها المستفاد من السياق ينعقد للاية ظهور في الشمول للحكم الذي يكون حرجيا بلحاظ النوع ايضا

هذا بالنسبة للاية

واما اذا نظرنا للروايات الشريفة فان لدينا روايتين ظاهرتين في شمول دليل نفي الحرج للحرج النوعي، هما

الاولى معتبرة أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا نُسَافِرُ فَرُبَّمَا بُلِينَا بِالْغَدِيرِ مِنَ الْمَطَرِ يَكُونُ إِلَى جَانِبِ الْقَرْيَةِ فَتَكُونُ فِيهِ الْعَذِرَةُ وَ يَبُولُ فِيهِ الصَّبِيُّ وَ تَبُولُ فِيهِ الدَّابَّةُ وَ تَرُوثُ فَقَالَ إِنْ عَرَضَ‏ فِي‏ قَلْبِكَ‏ مِنْهُ شَيْ‏ءٌ فَقُلْ هَكَذَا يَعْنِي افْرِجِ الْمَاءَ بِيَدِكَ ثُمَّ تَوَضَّأْ فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ‏ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ‏

ولا يخفى ان الحكم المستفاد من الآية هو طهارة الغدير واعتصامه حتى مع ملاقاته النجاسة ما لم يتغير لونا او طعما او رائحة بها ، وعلل ذلك بان الدين ليس بمضيق ومن الواضح بمقتضى التعليل شمول دليل نفي الحرج لما كان حرجيا بنوعه اذ ان عدم الحكم بعصمة الغدير وطهارته ليس حرجيا بلحاظ كل شخص ، وانما عدم الحكم بطهارة الغدير منشأ للحرج بلحاظ النوع لابتلاء نوع المكلفين خصوصا في تلك الازمنة بالحاجة لاستعمال ماء الغدران ومع ذلك طبق الامام دليل نفي الحرج على المورد

الثاني

رواية الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: فِي الرَّجُلِ الْجُنُبِ يَغْتَسِلُ فَيَنْتَضِحُ مِنَ الْمَاءِ فِي الْإِنَاءِ فَقَالَ لَا بَأْسَ‏ ما جَعَلَ‏ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ‏.

والمدلول المطابقي للرواية ان اختلاط الماء بما يستعمل في رفع الحدث الاكبر لا يوجب مانعيته من الغسل منه او الوضوء ، وقد بين عدم المانعية وعلله بالآية، مع ان عدم مانعية الماء المختلط بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر ليس حرجيا لكل شخص وان كان حرجيا بلحاظ نوع المكلفين

المطلب الثالث

في شمول دليل نفي العسر والحرج للحكم الظاهري وعدم اختصاصه بالحكم الواقعي كما في المقام ، فان شمول دليل استصحاب عدم الاتيان بالصلاة لكثير الشك حكم حرجي اما بملاك الحرج الشخصي او الحرج النوعي اذ لو فرض ان بعض المكلفين ممن هو كثير الشك لا حرج عليه في اعادة الصلوات عند الشك في اتيانها الا ان شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم الاتيان في حق من هو كثير الشك في الصلاة او شمول صحيح زرارة والفضيل لمن هو كثير الشك في اصل الاتيان بالصلاة حرجي بلحاظ نوع كثير الشك وان لم يكن حرجيا بلحاظ كل مكلف كثير الشك في اصل الاتيان بالصلاة

الا ان المستفاد من دليل الاستصحاب وصحيح زرارة حكم ظاهري فهل لدليل نفي العسر والحرج شمول للحكم الظاهري ام لا

وهنا اتجاهان :

الاول

ما في كلمات السيد الصدر قده من ان للحكم الظاهري تقررا واقعيا كما للحكم الواقعي فكما ان لوجوب الصلاة وحرمة الميتة تقررا واقعيا مع غمض النظر عن علم المكلف وجهله فان للحكم الظاهري تقررا واقعيا ايضا حيث ان حقيقة الحكم الظاهري هي عبارة عن اهتمام الشارع بالملاك الواقعي الاهم في مقام التزاحم الحفظي سواء ابرز اهتمامه بنكتة قوة الاحتمال او بنكتة نوع المحتمل، فبما ان حقيقة الحكم الظاهري هي الاهتمام وهو امر ذو تقرر واقعي كان للحكم الظاهري تقرر واقعي ولذلك تجري البراءة عند الشك في وجوب الاحتياط في بعض الموارد فلو شك في وجوب الاحتياط كوجوب ظاهري طريقي في موارد الشك في الاموال فانه من الممكن ان تجري البراءة عن وجوب الاحتياط مع انه مجرد حكم ظاهري فجريان البراءة عنه بلحاظ ان للحكم الظاهري تقررا واقعيا

الثاني :

ان المسلك المعروف في حقيقة الحكم الظاهري هو ان الحكم الظاهري مجرد خطاب طريقي لاملاك له في نفسه ولادور له الا حفظ ملاك الواقع او تدارك ما فات منه فبما انه لانفسية له فلامعنى لشمول دليل نفي الحرج او دليل نفي الضرر له بلحاظ ان المنصرف من سياق حديث الرفع او دليل نفي الحرج او دليل نفي الضرر هو الحكم النفسي بنكتة ان الحكم الواقعي حيث ان له ملاكا نفسيا يقتضيه فاذا كانت فعليته في حق المكلف مستلزما للحرج وقع التزاحم بين ادراك ملاكه وبين حفظ المكلف عن الوقوع في الحرج فمقتضى امتنان الشارع تقديم مصلحة حفظ المكلف عن الوقوع في الحرج على ادراك الملاك النفسي في متعلق الحكم الواقعي

وهذه النكتة وهي ان السر في دليل نفي العسر والحرج هو مزاحمة مصلحة حفظ المكلف عن الوقوع في الحرج للملاك النفسي الذي يقتضي تشريع حكم واقعي على طبقه اقتضت انصراف هذه الادلة للحكم الواقعي النفسي فلاشمول فيه للحكم الظاهري الذي هو مجرد طريق لحفظ الملاكات الواقعية

فتصل النوبة لاجراء دليل نفي العسر والحرج في حق كثير الشك في الحكم الواقعي بان يقال اذا شك المكلف الكثير الشك في اتيانه بالصلاة وعدمه فان كان قد اتى بها فلا مورد لدليل نفي العسر والحرج وان كان لم يات بها فان شمول الامر بالصلاة الذي هو امر واقعي يشك المكلف في امتثاله لفرض كون الشك صادرا ممن هو كثير الشك حرجي فمقتضى دليل نفي العسر والحرج رفع ذلك الامر الواقعي الذي تقتضي مراعاته وقوع المكلف في الحرج

فان قيل ان دليل نفي العسر والحرج لا يشمل الحرج النوعي فكل مكلف كثير الشك انما يشمله دليل نفي العسر والحرج اذا كان اعتناؤه بشكه مستلزما للحرج الفعلي في حقه

كما ان شمول دليل نفي العسر والحرج له بمقدار ما يرفع الحرج فاذا ارتفع فلاشمول له فتعود الادلة الظاهرية كالاستصحاب وصحيح زرارة للشمول له

وان قيل ان دليل نفي العسر والحرج يشمل الحرج النوعي فقد يقال بان شمول هذه الادلة لمن هو كثير الشك في اصل الاتيان بالصلاة حرجي لا بلحاظ شخص كل مكلف كثير الشك بل بلحاظ نوع المكلفين كثيري الشك

فتامل

وقد انتهى البحث في الشك في اصل الصلاة

### 109

### الفصل الجديد : وهو الشك في شرائط الصلاة واجزائها

وهنا عدة بحوث

البحث الاول

في جريان قاعدة التجاوز والفراغ في شرائط المركب

وقد تعرض سيدنا الخوئي قده في مصباح الاصول لهذا البحث بالتفصيل وافاد عدة مطالب

الاول في اقسام الشرط:

وله تقسيمان : تقسيم بقياسه الى زمان المشروط وتقسيم بقياسه لحدود المشروط

اما تقسيمه بقياسه الى زمان المشروط فهو ثلاثة اقسام (الشرط المتقدم والشرط المقارن والشرط المتأخر)، فالشرط المتقدم كصلاة الظهر بالنسبة للعصر حيث يشترط في العصر وجود الظهر فهي شرط متقدم بالنسبة لصحة العصر .

والشرط المقارن كاستقبال القبلة والطهارة من الحدث في صحة الصلاة .

والشرط المتأخر كاشتراط صحة صوم المستحاضة بالغسل بعد غروب يوم الصوم وكاشتراط صحة عقد الفضولي بالإجازة المتأخرة .

التقسيم الثاني

تقسيم الشرط بقياسه لحدود المشروط

فان شرط صحة الصلاة قد يكون شرطا في اجزاء الصلاة كشرطية ستر العورة وشرطية قصد القربة وشرطية الاطمئنان فانها شروط في اجزاء الصلاة، وقد يكون شرطا في مجموع الاجزاء والآنات كشرطية الاستقبال والطهارة، فكما يشترط في الركوع والسجود والتشهد الطهارة الحدثية فانه يشترط في اثناء حركته من الركوع الى السجود والسجود الى التشهد الطهارة والاستقبال

المطلب الثاني

في اجراء قاعدة التجاوز اذا شك في تحقق شرط من الشرائط من الانواع الثلاثة (الشرط المتقدم والمقارن والمقارن).

النوع الاول

الشك في الشرط المتقدم

وقد افاد سيدنا الخوئي مطلبين كبرويا وصغرويا

اما المطلب الكبروي فان مقتضى دليل قاعدة التجاوز شمولها للشرط المتقدم، فاذا فرضنا ان الاقامة شرط في صحة الصلاة فان الدخول في الصلاة تجاوز لمحل المشروط اذ ما دام وجود الاقامة بالفعل قبل الصلاة شرطا متقدما فالشك في الاقامة بعد الدخول في الصلاة شك بعد التجاوز فهو مندرج في عموم قوله (اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء).

او مندرج في قوله ( وكل شيء شك فيه مما جاوزه فليس شكك بشيء ).

بل يتصور ذلك حتى في الاجزاء نفسها فان كل جزء شرط بالنسبة للجزء الذي بعده بمقتضى كون الواجب ارتباطيا، فكما يشترط في صحة الركوع لحوق السجود به كشرط متأخر فانه يشترط في صحة السجود سبق الركوع عليه كشرط متقدم، فلو شك في الركوع وهو متلبس بالسجود جرت قاعدة التجاوز في الركوع من حيث كونه شرطا لصحة السجود مع غمض النظر عن كونه جزءا من المركب الصلاتي فالشك فيه بعد التلبس بالجزء المتأخر شك بعد تجاوز المحل ومصداق لقوله اذا شككت في شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء

المطلب الصغروي

وهنا مثالان للشرط المتقدم

المثال الاول :

وهو مثال اشتراط العصر بسبق الظهر فهل مقتضى الكبرى التي سبق تحريرها جريان قاعدة التجاوز في الظهر اذا شك فيها وهو في العصر ام لا؟

فقد افاد سيدنا الخوئي:

ان الكبرى وان كانت مسلمة الا ان الصغرى ممنوعة، لأن الترتيب بين العصر والظهر هل هو شرط ذكري كما هو المعروف ام انه شرط واقعي كما هو مختار سيد العروة قده، فان كان المبنى هو ان الترتيب شرط ذكري فمن شك في الظهر وهو في العصر فان شكه مساوق لاحتمال تقديمه العصر على الظهر غفلة، ولو كان قدم العصر على الظهر غفلة لم يكن الترتيب شرطا في حقه بل العصر المقدم على الظهر صحيحة وشرطية الترتيب منتفية

فاذا كان الترتيب منتفيا فلا وجه لإحرازه بجريان قاعدة التجاوز لانتفاء موضوعها فان موضوع قاعدة التجاوز الشك في الشرط ، ولا شرط في المقام كي يكون الشك فيه مجرى قاعدة التجاوز فليس الشك في الظهر من الشك في الشرط المتقدم كي يصدق عليه انه شك في الشرط بعد تجاوز المحل، ومقتضى جريان قاعدة التجاوز عدم الاعتناء بالشك والبناء على صحة العصر والمضي فيها، بل لا شرطية في المقام بين العصر والظهر مادام يحتمل تقديم العصر على الظهر غفلة.

فلامجال لقاعدة التجاوز لانتفاء موضوعها ، ومقتضى انتفاء الاصل الحاكم وهو قاعدة التجاوز وصول النوبة للأصل المحكوم وهو استصحاب عدم الاتيان بالظهر ومقتضاه لزوم الاتيان بها

وان كان المختار ان الترتيب بين الفريضتين شرط واقعي فسواء كان المكلف ملتفتا للترتيب ام لا فان الترتيب شرط في صحة العصر

فهناك لحاظان لصلاة الظهر اذ تارة تلاحظ صلاة الظهر من حيث الوجوب الغيري اي من حيث كونها شرطا في صحة العصر وتارة تلاحظ الظهر من حيث الوجوب النفسي اي من حيث كونها امتثالا للامر النفسي المتعلق بها.

فاذا لوحظت الظهر باللحاظ الاول وهو كونها واجبا غيريا للعصر لكونها شرطا متقدما في صحة العصر فيصدق على الشك بعد الدخول في العصر انه شك في الظهر بعد تجاوز المحل، وهو مجرى لقاعدة التجاوز.

وان لوحظت الظهر بما هي واجب نفسي وشك فيها من باب الشك في امتثال الامر النفسي المتعلق بها فليس لها محل بهذا اللحاظ كي يكون الشك فيها بعد الدخول في العصر شكا بعد تجاوز المحل ، اذ لا يشترط في صحة الظهر ان تقع قبل العصر او ان تقع العصر بعدها

فالظهر من حيث كونها واجبا نفسيا لم يشترط فيها الترتيب اصلا لا ان لحوق العصر بها شرط في صحتها ولا سبقها على العصر شرط في صحتها، وبالتالي لا مجال لقاعدة التجاوز في صلاة الظهر من حيث كونها واجبا نفسيا لانتفاء موضوع قاعدة التجاوز فان موضوعها هو الشك في الواجب بعد تجاوز محله وليس للظهر من حيث كونها واجبا نفسيا محل كي يصدق على الشك فيها بعد الدخول في العصر انه شك بعد تجاوز المحل .

فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز في صلاة الظهر بهذا اللحاظ .

واذا سقط الاصل الحاكم وهو جريان قاعدة التجاوز لانتفاء موضوعه وصلت النوبة للأصل المحكوم وهو استصحاب عدم الاتيان بالظهر ، ومقتضى هذا الاستصحاب عدم صحة العصر اذ بناء على كون الترتيب شرطا واقعيا فانه يشترط في صحة العصر وجود الظهر ، والمفروض ان مقتضى الاستصحاب عدم وجود الظهر فلم يتحقق ما هو شرط في صحة العصر ومقتضاه عدم البناء على ان ما بيده عصر لانه مساوق لفساد الفريضة التي بيده، اذ لا تصح عصرا مع التعبد بعدم شرطها وهو عدم اتيان الظهر قبلها بمقتضى الاستصحاب.

وبذلك يتنقح موضوع صحيح زرارة الدالة على ان من نسي الظهر فتذكر وهو في العصر عدل بها الى الظهر.

وهذا التحليل الذي افيد في المثال الاول قد يأتي في ما بعده المثال الثاني : الشك في الوضوء بعد الدخول في الصلاة حيث يقال ان اشتراط الصلاة بوجود الوضوء اشتراط واقعي لا ذكري ، وجريان قاعدة التجاوز في الوضوء بعد الشك فيه انما يجدي في اثبات الوضوء من حيث كونه واجبا غيريا للصلاة ، واما من حيث كونه مطلوبا نفسيا بلحاظ ان الوضوء مطلوب في نفسه بمقتضى الامر الاستحبابي النفسي فليس له محل كي يصدق على الشك فيه بعد الدخول في الصلاة انه شك بعد تجاوز المحل ، فلا مجرى لقاعدة التجاوز فيه بلحاظ كونه مطلوبا نفسيا وحيث سقط الاصل الحاكم فيه وصلت النوبة للأصل المحكوم وهو استصحاب عدم الوضوء فينتفي موضوع قاعدة التجاوز بالنسبة الى الصلاة ، اذ ان مقتضى قاعدة التجاوز في الوضوء صحة الصلاة بينما مقتضى استصحاب عدم الاتيان به فساد الصلاة فهما اما متعارضان او ان استصحاب عدم الوضوء حاكم على جريان قاعدة التجاوز وهذا البيان في الوضوء لم يتعرض له سيدنا قده الا انه قد يبنى على تحليله للمثال الاول .

هذا كله في الشرط المتقدم وقد تبين ان الكبرى وهي اطلاق دليل قاعدة التجاوز شامل لمثله ولكن الصغرى وهي مثال اشتراط العصر بسبق الظهر او اشتراط الصلاة بسبق الوضوء مما لم يثبت كونه مصداقا لموضوع دليل قاعدة التجاوز.

### 110

### وصل الكلام في بيان مطلب السيد الخوئي قده من الشرط المقارن

وقد افاد قده ان المكلف اذا شك في الشرط المقارن فهناك صورتان:

الاولى: ان يكون محرزا له بالفعل حين الشك فيه كما لو فرض انه بالفعل مستقبل للقبلة او انه ساتر للعورة ولكن شك في تحقق هذا الشرط في الاجزاء السابقة كما لو كان في الركعة الثانية وشك في تحقق هذه الشروط في الركعة الاولى فتجري قاعدة الفراغ في الاجزاء السابقة ويشمله قوله كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه.

الثانية : ان لا يكون محرزا لتحقق الشرط بالفعل وهنا حالتان:

الحالة الاولى: ان يكون الشرط في خصوص الاجزاء:

كما في النية مثلا فانها سواء كانت بمعنى قصد العنوان كقصد عنوان الظهرين او بمعنى قصد القربة وهي الاضافة التذلّيلة فانها شرط معتبر في خصوص الاجزاء ولا شمول لها للانات والاكوان المتخللة فمن لم يقصدها في الان المتخلل بين الركوع والسجود او اتى بها رياءً لم يكن مفسدا لصلاته فشرطية النية في خصوص المسمى بالصلاة وهو الاجزاء بالأسر، فلو رأى المكلف نفسه غير محرز للنية.. لكنه كان في الان المتخلل بين الاجزاء وشك في توفر النية في الاجزاء السابقة اجرى قاعدة الفراغ بلحاظ ان الشك في صحة الاجزاء السابقة وهو موضوع لقاعدة الفراغ.

الحالة الثانية: ان يكون الشرط شرطا في الصلاة بأجزائها واكوانها:

كما في شرطية الاستقبال والطهارة فاذا رأى نفسه في الان المتخلل بين الركوع والسجود غير مستقبل وشك في تحقق الشرط بالنسبة للاجزاء السابقة فلا جدوى في اجراء قاعدة الفراغ لأنها لا تثبت صحة الصلاة بأجزائها واكوانها اذ المفروض انه في الان المتخلل بين الركوع والسجود وهو آن الشك نفسه لم يحرز فيه الشرط ولا يوجد اصل مؤمن بالفعل في مورده لا قاعدة التجاوز لعدم تجاوز المحل بالنسبة اليه ولا قاعدة الفراغ لعدم كونه شكا في ما مضى بل هو شك فيما بيده فالجاري في حقه استصحاب عدم الامتثال او قاعدة الاشتغال فلا جدوى في جريان قاعدة الفراغ للاجزاء الماضية

ومن هنا يتبين تنقيح المطلب في مثال الشك في الطهارة الحدثية، حيث ان ما هو الشرط في صحة الصلاة في باب الطهارة الحدثية يتصور على عدة انحاء:

النحو الاول:

ان يكون الشرط نفس الغسلتين والمسحتين

اي لا دخل لشيء في الصلاة الا وجود غسلتين ومسحتين قربيتين قبل الصلاة بحيث ينحل الامر بالصلاة الى اوامر ضمنية منها: الامر بتكبيرة الاحرام والركوع والسجود ومنها الامر بذات الغسلتين والمسحتين قبل الصلاة، ومقتضاه ان تكون الطهارة الحدثية من الشرط المتقدم لا من الشرط المقارن وجريان قاعدة التجاوز تام بحسب الكبرى ومحل مناقشة بحسب الصغرى كما مر ذلك بنا في الدرس السابق.

النحو الثاني:

ان يكون الشرط في صحة الصلاة هو البقاء الاعتباري للوضوء اذ الوضوء عمل تدريجي ينقضي بانقضاء فعله ولا بقاء له في عمود الزمن كسائر الافعال التدريجية الا ان ما هو شرط في صحة الصلاة ليس هو ذات الغسلتين والمسحتين كي يكون من قبيل الشرط المتقدم وانما ما هو شرط في صحة الصلاة هو البقاء الاعتباري للوضوء لا ذات الوضوء حيث ورد في صحيحة زرارة فانك كنت على يقين من وضوئك فشككت، فالشرط من قبيل الشرط المقارن لا الشرط المتقدم.

النحو الثالث:

ان ما هو شرط في صحة الصلاة هو اعتبار الطهارة عند حصول الوضوء اي انه هو المسبب عن الوضوء الخارجي وهو اعتبار الشارع طهارة المكلف عند حصول سببها من وضوء او غسل او تيمم.

وبعد المفروغية عن بيان هذه الانحاء الثلاثة يمكن لنا القول بانه ان كان الشرط في صحة الصلاة من قبيل النحو الثاني فالشك فيه شك في الشرط المقارن فاذا شك وهو في اثناء الصلاة هل واجد لشرط صحة هذه الصلاة وهو البقاء الاعتباري للوضوء فلا يمكن تنقيح هذا الشرط، لان جريان قاعدة التجاوز منتف بانتفاء موضوعه فان موضوعها تجاوز المحل وبما ان الشرط من الشرط المقارن فهو لم يتجاوز محله،

كما لا مجرى لقاعدة الفراغ فانها وان تكفلت اثبات تحقق هذا الشرط بالنسبة للاجزاء الماضية ولكن بالنسبة للان الذي يكون المكلف شاكا فيه بالفعل في الطهارة الحدثية لا يوجد اصل مؤمن لتنقيح حال الشك فهو مجرى لاستصحاب عدم الامتثال او قاعدة الاشتغال.

واما بالنسبة للنحو الثالث فقد يقال بان المورد من باب حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي، لان الشك في اقتران الصلاة بالطهارة المسببة عن الوضوء مسبب عن الشك في حصول الوضوء فان الشك في المسبب مترتب على الشك في السبب فاذا امكن اثبات وجود السبب بقاعدة التجاوز لدخول المكلف في الصلاة فيتحقق تجاوز محل الوضوء بمعنى الغسلتين والمسحتين فيكون مجرى لقاعدة التجاوز فاذا جرت قاعدة التجاوز في الوضوء وثبت ان الصلاة واجدة للوضوء ترتب على احراز السبب احراز المسبب وهو الطهارة المسببة عن الوضوء فلامجال لجريان استصحاب عدم الامتثال الذي هو اصل مسببي بلحاظ حكومة الاصل السببي وهو قاعدة التجاوز الجارية في الوضوء على الاصل المسببي وهو استصحاب عدم الامتثال.

ولكن يلاحظ عليه:

ان كون الوضوء قبل الصلاة هو بحكم العقل لا بدليل شرعي، اذ المفروض ان ما هو شرط في صحة الصلاة ليس ذات الوضوء بل هو الطهارة المسببة والمفروض انها شرط مقارن فمحل الشرط وهو الطهارة الحدثية لا يتصور تجاوزه مادام المكلف مشتغلا بالصلاة وما يتصور تجاوزه وهو ذات الوضوء ليس شرطا شرعيا فليس له محل شرعي قبل الصلاة وانما العقل يحكم بلزوم اتيانه قبل الصلاة تحقيقا للشرط المقارن وهو الطهارة المسببة

وبالتالي فما هو متقدم على الصلاة وهو ذات الوضوء ليس شرطا فليس له محل شرعي بالنسبة للصلاة كي يتصور تجاوزه وما هو شرط شرعي فانه شرط مقارن وهو مما لا يعقل تجاوز محله مع الشك في اثناء الصلاة فلا مجرى لاصل مؤمن في البين.

واما بالنسبة للشرط المتأخر كالغسل بعد الغروب الدخيل في صحة صوم المستحاضة في النهار السابق على الغسل فان الشك فيه لا يتصور ان يكون موضوعا لقاعدة التجاوز لا بالنسبة للقيد ولا بالنسبة للتقيد، فانه لا يتصور فيه تجاوز المحل،

اما بالنسبة للقيد فان الشك في الغسل في ظرفه شك في المحل وليس شكا بعد تجاوز المحل،

واما بالنسبة للتقيد فان الصوم المتقيد بالغسل في وقته اي ان مساحة التقيد بمساحة القيد فمادام القيد وهو الغسل بعد الغروب الى نصف الليل او نصف الفجر في وقته والشك فيه شك المحل فكذا الامر بالنسبة للتقيد فان صحة الصوم متقيد بالغسل منذ غروب الشمس الى طلوع الفجر فالشك في اي وقت من هذه الاوقات في الغسل شك في التقيد في محله لابعد تجاوز محله.

هذا تمام كلام سيدنا الخوئي قده.

وهنا عدة تأملات في كلامه:

الاول:

قد افاد قده في الاصول انه لا يوجد شرط متقدم ولا متأخر بل جميع الشروط ترجع للشرط المقارن لان هناك فرق بين الجزء والشرط لان الامر بالمركب ينحل لأوامر ضمنية بعدد اجزاءه فالامر الضمني بالنسبة للجزء متعلق بذات الجزء كالركوع والسجود واما الامر الضمني المتعلق بالشرط فليس متعلقا بالمحقق للشرط وهو القيد وانما هو متعلق بالتقيد.

ولاجل ذلك اذا قلنا بانه يشترط في صحة العصر وجود الظهر فانه تعبير مسامحي والصحيح ان ما هو شرط في صحة العصر تقيدها بسبق الظهر عليها لا وجود الظهر قبلها ومن الواضح ان التقيد شرط مقارن فالشك فيه دائما شك في المحل لا شكاً بعد تجاوز المحل كي يكون مجرى لقاعدة التجاوز.

وكذلك بالنسبة للشرط المتأخر فان ما هو الشرط المأمور به بالأمر الضمني تقيد صحة صوم المستحاضة بالغسل بعد الغروب والتقيد شرط مقارن وبالنتيجة ان التقسيم للشرط المقارن والمتقدم والمتأخر انما هو تقسيم بلحاظ محقق الشرط الذي هو ليس موضوعا لأثر شرعي واما الشرط نفسه وهو التقيد فهو من قبيل الشرط المقارن والشك في الشرط المقارن ليس مجرى لا لقاعدة الفراغ ولا لقاعدة التجاوز.

### 111

مازال الكلام في الملاحظات التي اوردت على سيدنا الخوئي قده:

وقد سبق الكلام في الملاحظة الاولى

ووصل الكلام الى الملاحظة الثانية:

حيث افاد سيدنا الخوئي قده ان قاعدة التجاوز لا تجري في الظهر عند الشك فيها اثناء صلاة العصر، لان الترتيب اما شرط ذكري او شرط واقعي

فان كان شرطا ذكريا فلا موضوع له في فرض عدم الالتفات حيث ان المكلف في المقام يحرز انه لو قدم العصر واقعا على الظهر لكان تقديمها غفلة ، ومقتضاه عدم اعتبار شرط الترتيب فلا يوجد شرط يشك في تحققه بعد تجاوز محله كي يكون مجرى لقاعدة التجاوز فهي منتفية بانتفاء موضوعها.

وان كان الترتيب شرطا واقعيا كما اختاره سيد العروة قده فجريان قاعدة التجاوز في الظهر من حيث كونها واجبا غيريا بالنسبة الى العصر لا يثبت وجودها في حد ذاتها وبما هي واجب نفسي، فاذا لم تجر قاعدة التجاوز في الظهر من حيث كونها واجبا نفسيا اذ لا محل لها بهذا اللحاظ كي يتحقق موضوع قاعدة التجاوز فيها (وهو تجاوز المحل) فيجري الاصل المحكوم فيها وهو استصحاب عدم الاتيان فلا تصح العصر لعدم تحقق شرطها وهو الظهر قبلها

ووجه الملاحظة فيما ذكر: اولا : انه ان بني على ان شرط الترتيب ذكري فعدم جريان قاعدة التجاوز محل منع وذلك للنقض والحل:

اما النقض:

فان صحيح زرارة اجرت قاعدة التجاوز في من شك في القراءة وقد ركع مع ان الترتيب بين القراءة والركوع لا موضوع له في فرض النسيان بمقتضى حديث لا تعاد ، مع علم المكلف بانه لو كان قدم الركوع على القراءة فقد قدّمه نسيانا ، ومع تقديمه نسيانا فلا شرطية للترتيب بينهما ، فالشك في القراءة بعد الركوع ليس شكا في شرط تجاوز محله كي يكون مجرى لقاعدة التجاوز الا ان صحيحة اجرت فيه قاعدة التجاوز.

واما الحل:

فان موضوع قاعدة التجاوز هو الخروج عن المحل الشرعي للمشكوك بحسب الحكم الاولي مع قطع النظر عن الحكم بلحاظ الحالات الثانوية كالغفلة والنسيان والجهل القصوري ونحو ذلك . والمفروض في المقام انه بحسب الحكم الاولي يعتبر في صحة العصر سبق الظهر فمن شك في الظهر وقد تلبس بالعصر صدق عليه انه شك في شرط السبق بعد تجاوز محله فكان موردا لقاعدة التجاوز.

وان كانت هذه الشرطية ساقطة في فرض الغفلة والنسيان الا ان المناط في جريان قاعدة التجاوز هو المحل الشرعي بحسب الحكم الاولي.

وثانيا:

ان ظاهر اخبار العدول وهي ما دل على ان من تذكر الظهر اثناء العصر عدل بالعصر الى الظهر ان الترتيب معتبر في جميع اجزاء العصر وان المكلف متى التفت اليه عادت شرطية الترتيب بينهما ، وان تجاوز المحل الشرعي للظهر لا يصدق مع الالتفات للشرط اثناء المشروط فمتى التفت ان الظهر شرط في صحة العصر وانه ما زال لم يفرغ من المشروط وهو العصر فالشك في الشرط شك في صحة ما بقي من الاجزاء .

وثالثا:

مع غمض النظر عن ذلك فان الدليل على سقوط شرطية الترتيب في فرض النسيان او الغفلة هو قاعدة لا تعاد وعلى مبنى سيدنا الخوئي ان موضوع القاعدة من التفت للخلل بعد وقوعه ، هذا المناط انما يصدق بالنسبة للاجزاء الماضية لا الباقية اذ يصدق بالنسبة للاجزاء الماضية انه التفت للخلل فيها بعد وقوعه لمضي تلك الاجزاء ، واما بالنسبة للاجزاء الباقية من العصر فقد التفت انه لم يحرز شرطها وهو الظهر اثناءها لا بعد مضيها فلا يصدق مناط لا تعاد بالنسبة اليه بلحاظ الاجزاء الباقية.

ولذلك ذكر قده ان من تلبس بالركوع الرابع من صلاة العشاء وتذكر انه لم يأت بالمغرب بطلت صلاته ولا تجري لا تعاد لنفي شرطية الترتيب لان شرطية الترتيب وان سقطت بالنسبة للاجزاء الماضية من صلاة العشاء حيث لم يلتفت لهذا الخلل الا بعد وقوعه فجرت لا تعاد في حقه الا انه لم تسقط شرطيته بالنسبة للاجزاء الباقية وهي ما بعد الركوع الرابع الى حين التسليم ، اذ يصدق على المكلف انه التفت للخلل في الشرط اثناء المشروط لا انه التفت للخلل بعد وقوعه كي يكون مجرى للاتعاد .

والنتيجة:

انه ان قلنا بان المدار في موضوع قاعدة التجاوز هو الشك في الشرط بعد تجاوز محله بحسب الحكم الاولي وان سقطت الشرطية بحسب الحكم الثانوي جرت قاعدة التجاوز في المقام لصدق الشك في الشرط بعد تجاوز محله.

وان قلنا بان المدار في موضوع قاعدة التجاوز هو الشك في الشرط بعد تجاوز محله بحسب الحكم الفعلي ، فدعوى ان السر في عدم جريان قاعدة التجاوز في المقام ان لا شرطية للترتيب لجريان حديث لا تعاد في حقه ممنوعة حيث ان ظاهر اخبار العدول انه لم يتجاوز محل الشرط والا فلا وجه لأمره بالعدول من العصر الى الظهر اذا تذكر في الاثناء وهذا يعني ان من التفت للشرط اثناء العصر وشك انه اتى به ام لا فهو لم يتجاوز محله.

ولو اغمض النظر عن مفاد اخبار العدول فانه لا دليل على سقوط شرطية الترتيب لمن شك في الظهر وهو في العصر الا حديث لا تعاد وهو لا يشمل من التفت للخلل اثناء وقوعه ، و بالنسبة للاجزاء الباقية يصدق على المكلف انه التفت للخلل بعد وقوعه فلا شمول في لا تعاد بالنسبة للاجزاء الباقية.

وبناءً عليه فشرطية الترتيب بالنسبة اليه معتبرة فان قلنا بان محل صلاة الظهر هو الدخول في العصر اي ان سبق صلاة الظهر شرط للدخول في صلاة العصر وليس شرطا لتمام اجزاء صلاة العصر جرت قاعدة التجاوز لصدق تجاوز المحل بالدخول في صلاة العصر.

او قلنا بان كل شرط متقدم ينتهي موضوعه وان لم يكمله جرت قاعدة التجاوز ايضا في الظهر لصدق تجاوز محل الشرط بالدخول في المشروط.

اما اذا قلنا ان سبق الظهر شرط في صحة العصر بتمام اجزاءها فعدم جريان قاعدة التجاوز لهذه النكتة لا لسقوط شرطية الترتيب بل ان شرطية الترتيب معتبرة غايته ان اجراء قاعدة التجاوز انما يكون ضامنا لهذا الشرط في الاجزاء الماضية لا الاجزاء الباقية.

هذا كله اذا كانت شرطية الترتيب شرطية ذكرية.

واما اذا كانت شرطية واقعية كما ذهب اليه سيد العروة قده : فقد ذكر السيد الاستاذ دام ظله في تعليقته على العروة ان من شك اثناء العصر انه اتى بالظهر ام لا يتمها عصرا ويأتي بالظهر بعدها على الاظهر خلافا لسيد العروة الذي قال: بنى على عدم الاتيان وعدل اليه ان كان في الوقت المشترك والظاهر ان الوجه في ذلك يعتمد على مقدمتين

الاولى

ان سبق الظهر شرط متقدم ومحل الشرط المتقدم ينقضي بالدخول في المشروط ، فمتى دخل في المشروط كصلاة العصر وشك في الشرط وهو صلاة الظهر صدق عليه انه تجاوز محل المشروط فكان مجرى لقاعدة التجاوز، او فقل في خصوص المقام ان صلاة الظهر شرط في الدخول في صلاة العصر وليست شرطا لجميع اجزاءها

المقدمة الثانية

حيث ان سبق الظهر واجب غيري بالنسبة للعصر فموضوع قاعدة التجاوز متحقق حيث يصدق على الشك في الظهر من حيث كونها واجبا غيريا بمعنى كونها شرطا في صلاة العصر انه شك في الشرط بعد تجاوز محله وهو مجرى قاعدة التجاوز.

ولا معنى للرجوع لاستصحاب عدم الاتيان بالظهر (بدعوى ان الظهر من حيث كونها واجبا غيريا وان كان لها محل شرعي بالنسبة الى العصر ، الا انها من حيث كونها واجبا نفسيا لا محل لها شرعا بالنسبة الى العصر حيث لا يعتبر في صحة صلاة الظهر لحوق العصر بها او سبقها على صلاة العصر فيجري فيها استصحاب عدم الاتيان بالظهر فحينئذ يتنقح موضوع وجوب العدول من العصر الى الظهر كما افاد سيدنا قده) لانه اذا جرت قاعدة التجاوز في الظهر من حيث كونها واجبا غيريا لم تصل النوبة الى استصحاب عدم الاتيان بها من حيث كونها واجبا غيريا لحكومة قاعدة التجاوز على الاستصحاب، فحينئذ تصح العصر لأنها تتوقف على احراز شرطها وقد احرز شرطها بقاعدة التجاوز فلا وجه لجريان استصحاب عدم الاتيان بها من حيث كونها واجبا غيريا لأنها مجرى لاصل حاكم وهو قاعدة التجاوز، واذا لم يجر استصحاب عدم الاتيان بها من هذا الحيث تنقح موضوع صحة العصر فيتمها عصرا ولا موضوع وجوب العدول،

نعم جريان قاعدة التجاوز وان كان لسانها لسان التعبد بالوجود كما في قوله بلى قد ركع غاية ما يثبت وجود الظهر من حيث كونها واجبا غيريا دخيلا في صحة العصر لكنه لا يثبت وجودها من حيث كونها واجبا نفسيا ومقتضاه اتمام ما بيده عصرا فاذا اتمها فالشك في الظهر مازال باقيا فيجري استصحاب عدم الاتيان بالظهر ومقتضاه الاتيان بها بعد العصر ولا مانع من التفكيك بين الامرين بان يقال ان الشك في الظهر من حيث كونها واجبا غيريا مجرى لقاعدة التجاوز وفي نفس الوقت انّ الشك فيها من حيث كونها واجبا نفسيا ليس مجرى للقاعدة ومقتضى التفكيك بين الحيثيتين اتمامها عصرا واتيان الظهر بعدها

الا ان ما افيد مبني

اولا

على تمامية المقدمة الاولى وهي ان صلاة الظهر شرط في صحة الدخول في صلاة العصر وليست شرطا في تمام اجزاءها وهذا محل تامل بل منع فان ظاهر الادلة اشتراط العصر بتمام اجزاءها بسبق الظهر فان هذا هو ظاهر قوله في صحيحة عبيد الا ان هذه قبل هذه.

وثانيا

ان المكلف يعلم انه ان كان قد اتى بالظهر واقعا فالإتيان بالصلاة فعلا بعنوان الظهر بعد العصر لغو وان كان لم يأت بها واقعا فما اتى به عصرا لا يصح عصرا بل يعدل به الى الظهر وتكون الصلاة المأتي بها فعلا بعنوان العصر ، فالصلاة المأتي بها فعلا بعنوان الظهر اما لغو او باطلة، فهذا العلم التفصيلي مانع من الجمع بين جريان قاعدة التجاوز واستصحاب عدم الاتيان في مورد واحد وهو صلاة الظهر المشكوكة لوجود علم تفصيلي ببطلان نتيجة الجمع بينهما فهو بمثابة القرينة المتصلة المانعة من اطلاق دليليهما لمورد واحد

فإما ان يجري قاعدة التجاوز ويكتفي بما صلاه عصرا او يجري استصحاب عدم الاتيان بالظهر ويعدل بالصلاة التي تلبس بها حين الشك في الظهر للظهر ثم يأتي بالعصر بعدها.

### 112

بقي تنبيهان متعلقان بمسلك سيدنا الخوئي قده

الاول:

ان المكلف اذا شك اثناء الصلاة في الوضوء وبني على ان ما هو شرط صحة الصلاة الوضوء بمعنى الغسلتين والمسحتين ما لم ينقض بحدث، فلا مجرى لقاعدة التجاوز .

والوجه الذي ذكر فيما سبق لمنع جريان قاعدة التجاوز هو ان القاعدة انما تحرز وجود الوضوء من حيث كونه واجبا غيريا لكونه شرطا في صحة الصلاة لكنها لا تتكفل احراز الوضوء في ذاته من حيث كونه مطلوبا نفسيا ومقتضاه جريان الاصل المحكوم وهو استصحاب عدم الوضوء ، ومقتضى الاستصحاب فقدان الصلاة لشرط صحتها فلابد من الوضوء.

الا ان هناك وجها اخر ذكر في كلماته قده في الجزء السادس من موسوعته ص ١٣٨:

وهو ان ما هو شرط في صحة الصلاة هو تقيد الصلاة بالوضوء لا نفس الوضوء وانما الوضوء متعلق للشرط فهو قيد والشرط هو التقيد، وبما ان التقيد مقارن فالشك في الوضوء مرجعه للشك في التقيد والشك في التقيد ليس موضوعا لقاعدة التجاوز اذ ليس شكا في الشرط بعد تجاوز محله وانما هو شك في المحل فيشمله منطوق المعتبرة: ( انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه).

والملاحظة عليه :

انه من الواضح ان الوجه الذي ذكره تعليلا لعدم جريان قاعدة التجاوز مساوق لنفي كون الوضوء شرطا متقدما بحيث تكون الصلاة مشروطة بذات الوضوء لا بالتقيد بالوضوء.

وبالتالي فالوجه المناسب لتعليل عدم جريان القاعدة بناء على ان الوضوء شرط متقدم هو ما ذكر اولا.

التنبيه الثاني:

اذا شك اثناء صلاة العصر في اداء الظهر وقيل بان سبق صلاة الظهر شرط متقدم في صحة العصر بجميع اجزاءها فبالنسبة للاجزاء المستقبلية لا مجرى للقاعدة، بلحاظ انه شك في شرطها قبل تجاوز المحل

واما بالنسبة للاجزاء الماضية فلا مانع بدوا من تأمينها والبناء على صحتها بالقاعدة غير ان القاعدة الجارية في الاجزاء الماضية بحسب ما في مصباح الاصول ج2 ص313 هو قاعدة الفراغ حيث ان شك المكلف في سبق الظهر مرجعه للشك في صحة الاجزاء الماضية من العصر والشك في الصحة مجرى لقاعدة الفراغ.

ولكنه افاد قده في الموسوعة ج18 ص 229:

ان القاعدة الجارية في الاجزاء الماضية هي قاعدة التجاوز اذ المناط في جريانها هو تجاوز محل المشكوك وان لم يدخل في غيره ، فان ما ذكر في صحيح زرارة من قوله ع اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء لا دلالة فيه على موضوعية الدخول في الغير وانما الدخول في الغير معتبر توصلا لتحقيق تجاوز المحل بالنسبة للمشكوك فاذا تحقق تجاوز المحل بالنسبة للمشكوك جرت القاعدة وان لم يدخل في الغير.

وبالتالي فمحل الشرط ما اذا كان المكلف متلبسا بالمشروط فاذا تجاوز المشروط فقد تجاوز محل الشرط وبالتالي اذا شك في الاجزاء الماضية من صلاة العصر انها واجدة لشرطها وهو سبق الظهر عليها فقد حصل تجاوز محل الشرط بالنسبة لهذه الاجزاء لانه تجاوز المشروط به وهو نفس الاجزاء لاجزاء اخرى

بل حتى لو قيل ان الدخول في الغير شرط في جريان قاعدة التجاوز فانه يصدق على كل جزء مضى بعد الدخول في الجزء اللاحق له ان الشك في الشرط بعد تجاوز محله والدخول في غيره ما سوى الجزء الذي هو بيده فعلا.

فكلتا القاعدتين وهما الفراغ والتجاوز جاريتان في الاجزاء الماضية لتحقق موضوعيهما وان كان جريانهما غير نافع باعتبار عدم احراز شرط الصحة بالنسبة للاجزاء الباقية.

وما زال الكلام في وجوه منع جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الشرط المتقدم في كلا مثاليه وهما الشك في الظهر اثناء العصر والشك في الوضوء اثناء الصلاة:

وقد سبق البحث في الوجه الاول وهو ما ذكره سيدنا الخوئي قده والمناقشة فيه.

وذكرنا ان مقابل كلامه اتجاها اخر وهو جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الظهر اثناء العصر وهو ما ذكره جمع منهم السيد الاستاذ دام ظله كما هو مذكور في تعليقته على العروة، والوجه المحتمل لمبناه يبتني لمقدمتين سبق التعرض لهما ولكن حيث ان ما ذكر سابقا كان محلا للمناقشة كان المناسب عرضهما مرة اخرى بنحو يدفع المناقشتين السابقتين

وبيان ذلك:

المقدمة الاولى:

ان صحة صلاة العصر مشروطة بسبق الظهر الا ان محل الشرط يختلف باختلاف الاعتبارات، اذ تارة يبنى على انه شرط متقدم بحيث يكون الشرط في صحة العصر نفس وجود الظهر واخرى يبنى على الشرط المقارن وهو ان شرط صحة العصر تقيدها بسبق الظهر لا نفس وجود الظهر قبل الشروع فيها، فان فرض الاول وهو كون الشرط في صحة العصر وجود الظهر قبلها بنحو الشرط المتقدم فهنا عدة محتملات:

المحتمل الاول:

ان المستفاد من قوله ع في صحيح عبيد: (إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاتَيْنِ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ‏ قَبْلَ‏ هَذِهِ‏) ان سبق الظهر شرط في صلاة العصر على نحو العموم المجموعي اي ان مجموع اجزاء العصر ملحوظة لحاظا وحدانيا وهذا المجموع الواحد مشروط بسبق الظهر ومن الواضح ان مجرد التلبس بالمجموع محقق لتجاوز محل الشرط وهو سبق الظهر فالشك فيه شك بعد تجاوز المحل .

المحتمل الثاني:

ان المستفاد من قوله ع (الا ان هذه قبل هذه ) ان سبق الظهر شرط في ماهية صلاة العصر لا في اجزاءها وتفاصيلها فمتى صدق التلبس بالماهية وذلك بالإتيان بالمسمى منها صدق تجاوز محل الشرط كما لو اتى بركعة من صلاة العصر فان الاتيان بذلك مصداق

للتلبس بمسمى صلاة العصر وطبيعيها، بلا حاجة للاتيان بمعظمها فان المطلوب هو صدق التلبس بالمسمى لا صدق تحقق المسمى كي يشترط في ذلك مضي معظم اجزاء الصلاة حيث يكفي في صدق التلبس بالمسمى الاتيان بركعة بعنوان العصر فمتى مضت ركعة من العصر وشك في اداء الظهر كان شكا بعد تجاوز المحل.

المحتمل الثالث:

ان المستفاد من قوله ع (الا ان هذه قبل هذه )ان سبق الظهر شرط في العصر الملحوظة على نحو العموم الاستغراقي فهي شرط في كل جزء جزء من اجزائها بحيث تنحل لشرطيات عديدة بعدد الاجزاء فلكل جزء شرطية مستقلة بسبق الظهر عليه.

الا ان كون الشرطية على نحو العموم الاستغراقي لا يلزم بان يكرر صلاة الظهر قبل كل جزء جزء من اجزاء العصر لكي يحقق الشرطية الانحلالية بالنسبة لكل جزء من صلاة العصر فان هذا غير محتمل قطعا

فسبق الظهر وان كان شرطا في صحة العصر على نحو العموم الاستغراقي الا ان محل هذا الشرط ان يقع قبل التلبس باول جزء فان الظهر اذا وقعت قبل اول جزء من اجزاء العصر تحقق الشرط الانحلالي وهو كونها شرطا فعليا في كل جزء من اجزاء العصر .

وبما ان محله الشرعي ان يقع قبل اول جزء فمتى ما تلبس المكلف باول جزء من اجزاء صلاة العصر وشك في الظهر صدق تجاوز المحل بالنسبة للشرط المشكوك فكان مجرى لقاعدة التجاوز.

وان فرض الثاني وهو ان الشرط في صحة العصر تقيدها بسبق الظهر والتقيد شرط مقارن لا متأخر ولكن حيث يعتبر عقلا تحقيق هذا التقيد بطرفين احدهما القيد وهو الظهر والآخر المتقيد المتحقق بالدخول في العصر حيث ان محل تحقيقه ان لا يتلبس بتكبيرة الاحرام والا قد فرغ من الظهر، فاذا شك في اداء الظهر وقد تلبس بالعصر صدق على الشك انه شك في القيد بعد تجاوز المحل العرفي لا المحل الشرعي،

وبناءً على الاكتفاء في جريان قاعدة التجاوز بصدق عنوان التجاوز عرفا تجري القاعدة، كما لو شك في الطواف وقد تلبس بمقدمات السعي فانه شك بعد تجاوز المحل العرفي بالنسبة للطواف، او شك في الركوع وقد هوى الى السجود فانه شك بعد تجاوز المحل العرفي بالنسبة للركوع فاذا اكتفي في جريان قاعدة التجاوز بصدق التجاوز ولو بلحاظ تجاوز المحل العرفي جرت القاعدة في المقام فان المحل الشرعي لشرطية سبق الظهر على العصر هو زمن اداء العصر نفسه لان الشرط هو التقيد وهو مقارن لأداء العصر

فالمحل الشرعي لشرط سبق الظهر هو فرض اداء العصر وزمن التلبس به الا انه حيث يعتبر عقلا تحقيق القيد قبل التلبس بتكبيرة الاحرام صدق على الشك بعد التلبس بتكبيرة الاحرام انه شك بعد التجاوز عرفا لتجاوز المحل العرفي له وان لم يتجاوز المحل الشرعي للشرط، وكذا لو قلنا ان سبق الظهر شرط متقدم وانه شرط في اجزاء العصر على نحو الانحلال فانه بناءً على الاكتفاء بالتجاوز العرفي تجري القاعدة عند الشك في اداء الظهر وقد تلبس بتكبيرة الاحرام لصدق موضوعها وهو الشك بعد التجاوز.

هذا كله بالنسبة للمقدمة الاولى

ويأتي الكلام في المقدمة الثانية

### 113

المقدمة الثانية:

ان مقتضى جريان قاعدة التجاوز في صلاة الظهر من حيث كونها شرطا في صحة العصر هو اتمام المكلف الصلاة التي بيده بعنوان العصر لوجدانها لشرطها ببركة جريان قاعدة التجاوز،

ولكن حيث ان قاعدة التجاوز انما تتكفل التعبد بوجود الظهر من حيث كونها شرطا في صحة العصر لا بلحاظ جميع اثار الوجود فمقتضى استصحاب عدم الاتيان بها بعد الفراغ من العصر او مقتضى قاعدة الاشتغال بصلاة الظهر حيث لم يحرز امتثال الامر بها هو الاتيان بها بعد صلاة العصر

وهنا يمكن ايراد ثلاثة اشكالات على هذا الاتجاه المصحح للعصر من جهة والمثبت لوجوب الاتيان بالظهر بعدها من جهة اخرى:

الاشكال الاول:

ان لدينا علما اجماليا بكذب احد الاصلين اما قاعدة التجاوز او استصحاب عدم الاتيان بالظهر حيث ان المكلف اما قد اتى بالظهر واقعا فاستصحاب عدم الاتيان بالظهر كاذب او لم يات بها فاجراء قاعدة التجاوز من اجل التامين من ناحية الظهر كاذب، ومع العلم بكذب احد الاصلين فلا يصح الاتكاء عليهما معا لتحديد الوظيفة العملية في المقام.

والجواب عن ذلك:

ان الاصول العملية بما انها مجرد وظائف عملية لا ينعقد لها مداليل التزامية في اطار الحكاية عن الواقع فلا تتنافى مع العلم الاجمالي بعدم مطابقة احدها للواقع وبالتالي فلا يصلح العلم المزبور قرينة ولا مانعا من شمول دليلي الاصلين لهما ما دام المنظور تحديد وظيفة عملية لا حكاية لها عن الواقع كما انه ما لم يلزم من جريان الاصلين الوقوع في المخالفة العملية القطعية فلا تعارض بينهما ولا تكاذب والعلم بكذب احدها غير عزيز في مجال اجراء الاصول العملية فمثلا من توضأ غفلة بمائع مردد بين الماء والبول فان الجاري في حقه بالنسبة لارتفاع الحدث هو استصحاب بقاء الحدث لعدم احراز ان ما توضأ به ماء، بينما الجاري في حقه بالنسبة لنجاسة بدنه استصحاب الطهارة لعدم احراز ان ما وقع على بدنه بول ، مع العلم بكذب احد الاصلين فانه ان كان المائع بولا لم يجر استصحاب طهارة البدن وان كان ماءا لم يجر استصحاب الحدث الا ان الجمع بين الاصلين كوظيفتين عمليتين لا حكاية لهما عن الواقع تام بتمامية مقتضيه وهو شمول دليلي الاصلين لهما وان علم بكذب احدهما.

الاشكال الثاني:

ان لدى المكلف علما تفصيليا بان الصلاة المأتي بها بعنوان الظهر بعد العصر اما لغو او باطلة فان كان قد اتى بالظهر واقعا فالصلاة المأتي بها بعنوان الظهر لغو وان لم يكن اتى بالظهر واقعا فالصلاة التي اتمها بعنوان العصر يجب العدول منها الى الظهر ويتعين عليه في الصلاة الماتي بها بعد الصلاة السابقة الاتيان بها بعنوان العصر فالاتيان بها بعنوان الظهر باطل.

فهذا العلم التفصيلي مانع من شمول دليلي الاصلين وهما قاعدة التجاوز واستصحاب عدم الاتيان بالظهر لهذا المورد الواحد وهو الظهر المشكوك

ولكن الاشكال غير وارد

اولا:

ان السيد الاستاذ دام ظله ممن لا يرى العدول من الصلاة اللاحقة الى السابقة اذا تذكرها اثناءها او بعد الفراغ منها وهذا هو مذهب المشهور، وبيان ذلك:

ان مستند الفتوى بالعدول من صلاة العصر الى صلاة الظهر اذا تذكرها وهو في اثناء العصر او بعد الفراغ منها هو صحيح زرارة عن مُحَمَّد بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ:

إِذَا نَسِيتَ‏ صَلَاةً أَوْ صَلَّيْتَهَا بِغَيْرِ وُضُوءٍ وَ كَانَ عَلَيْكَ قَضَاءُ صَلَوَاتٍ فَابْدَأْ بِأَوَّلِهِنَّ فَأَذِّنْ لَهَا وَ أَقِمْ ثُمَّ صَلِّهَا ثُمَّ صَلِّ مَا بَعْدَهَا بِإِقَامَةٍ إِقَامَةٍ لِكُلِّ صَلَاةٍ

وَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَ إِنْ كُنْتَ‏ قَدْ صَلَّيْتَ الظُّهْرَ وَ قَدْ فَاتَتْكَ الْغَدَاةُ فَذَكَرْتَهَا فَصَلِّ الْغَدَاةَ أَيَّ سَاعَةٍ ذَكَرْتَهَا وَ لَوْ بَعْدَ الْعَصْرِ وَ مَتَى مَا ذَكَرْتَ صَلَاةً فَاتَتْكَ صَلَّيْتَهَا

وَ قَالَ إِذَا نَسِيتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ الْعَصْرَ فَذَكَرْتَهَا وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِكَ فَانْوِهَا الْأُولَى ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ وَ إِنْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّ الْأُولَى وَ أَنْتَ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ وَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنْهَا رَكْعَتَيْنِ (فَانْوِهَا الْأُولَى) ثُمَّ صَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ الْبَاقِيَتَيْنِ وَ قُمْ فَصَلِّ الْعَصْرَ

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ‏ مِثْلَهُ‏.

وفقرة الاستدلال هي قوله : (وَ قَالَ إِذَا نَسِيتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ الْعَصْرَ فَذَكَرْتَهَا وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِكَ فَانْوِهَا الْأُولَى ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ)

وممن افتى بالعدول سيدنا الخوئي قده

الا ان السيد الاستاذ دام ظله تامل في الاستدلال مع ان الرواية صحيحة واضحة الدلالة من خلال مجموع امور اربعة

الامر الاول:

ان هذه الرواية منقولة عن كتاب حريز الذي كان كتابا فقهيا مشهورا وكان يقرأ الى زمن النجاشي بشهادة ذكره له في سنده اليه في ترجمته وكان بمرأى ومسمع من الاصحاب الذين كانوا يميزون بين ما هو متن وما هو حاشية وبين ما هو رواية عن الائمة وبين ما هو استنتاج من رواتهم واصحابهم.

الامر الثاني

ان الاصحاب مع كون الكتاب مشهورا مقروءا لديهم وبمراى ومسمع منهم حتى نقل عنه الكليني هذه الرواية اعرضوا عن العمل بهذه الفقرة التي قراناها بلا استثناء ، مع عملهم بالفقرات التي قبلها والتي بعدها، وهذا شاهد عرفي واضح على وجود خلل في هذه الفقرة منع العمل بها.

الامر الثالث

ان اعراضهم منشأ لاحتمال ان يكون الخلل في الرواية هو الادراج، وهو ادراج فتوى زرارة ضمن الرواية عن الباقر ع وان هذه الفقرة من الرواية هي فتوى زرارة لا حديث عن ابي جعفر الباقر عليه السلام

الامر الرابع

ان مقتضى ظهور السياق في ان المنقول من سائر الفقرات مروي عن الباقر عليه السلام حجة لولم يقم منشأ عقلائي على خلافه، او لم يكن محفوفا بما يصلح للمانعية عن ظهوره في ذلك ، والملاحظ انه كرر كلمة وقال في وسط الرواية ولم يسند القول الى ابي جعفر كما في الفقرة السابقة حيث قال وقال قال ابو جعفر عليه السلام، وفي هذه الفقرة اكتفى بقوله وقال اذا نسيت الظهر وهذا من قبيل احتفاف السياق بما يمنع من ظهوره في وحدة المروي عنه.

ومع فرض الاغماض عن ذلك فان وجود فتاوى لزرارة نقلها بعض اصحاب الجوامع عن كتاب حريز عن زرارة منبه على كون احتمال الادراج في الرواية احتمالا عرفيا وهذا بنفسه منشأ عقلائي مانع من الاخذ بظهور السياق في كون المروي عنه في تمام الفقرات هو الباقر عليه السلام.

بل بحسب المبنى المختار ان نفس اعراض المشهور عن العمل بهذه الفقرة مع عملهم بالفقرة التي قبلها وما بعدها هو منشأ عقلائي مانع من العمل بظاهر السياق في كون المروي عنه في تمام الفقرات هو الباقر عليه السلام.

وبالتالي فبما ان السيد الاستاذ لا يرى وجوب العدول من اللاحقة الى السابقة اذا تذكرها في الاثناء او بعد الفراغ

فمن شك في الظهر وهو في العصر اجرى قاعدة التجاوز لاثبات شرط صحة العصر وهو الظهر وكان مقتضى استصحاب عدم الاتيان بالظهر او مقتضى قاعدة الاشتغال الاتيان بها بعد العصر ،حيث ان المكلف لو تذكر انه لم يات بالظهر اثناء العصر لم يجب عليه العدول فكيف يجب عليه العدول في فرض الشك؟

ولو تذكرها بعد الفراغ من العصر لم يجب عليه العدول فكيف يجب عليه في فرض الشك؟ بل ان وظيفته الاتيان بالظهر بعد العصر لسقوط شرطية الترتيب بينهما اذا دخل العصر غافلا عن الظهر او ناسيا لها

فليس هناك علم تفصيلي بان الصلاة الماتي بها بعنوان الظهر بعد العصر اما لغو او باطل ، اذ على فرض انه اتى بالظهر فتقع لغوا ولكن على فرض انه لم يات بها فليس باطلة فان وظيفته ان يكمل ما بيده عصرا ثم ياتي بالظهر بعدها

بل حتى لو بني على المسلك القائل بالعدول كما هو مسلك سيدنا الخوئي قده فان العدول من العصر الى الظهر انما هو في حق من كانت وظيفته الفعلية اثناء العصر الاتيان بالظهر واما من جرت في حقه قاعدة التجاوز لتثبت له صحة اتمام ما بيده عصرا فلم تكن الوظيفة في حقه العدول الى الظهر كي يحصل له العلم التفصيلي بان الاتيان بالصلاة بعد العصر بعنوان الظهر اما لغو او باطل

بل على فرض حصول هذا العلم التفصيلي فغايته ان الاتيان بالأربع بعد العصر بعنوان الظهر لا اثر له ، لكن ذلك لا يفرغ ذمة المكلف من اربع ركعات قد علم اشتغال ذمته بها حيث علم المكلف عند دخول الوقت باشتغال ذمته بثمان ركعات وقد اتى باربع منها ولم يحرز الاتيان بالاربع الثانية فمقتضاه الاتيان باربع ركعات قربية عما في الذمة.

الاشكال الثالث

ان مقتضى ما رواه ابن ادريس عن كتاب حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قَالَ: إِذَا جَاءَ يَقِينٌ بَعْدَ حَائِلٍ قَضَاهُ وَ مَضَى عَلَى الْيَقِينِ وَ يَقْضِي الْحَائِلَ‏ وَ الشَّكَ‏ جَمِيعاً فَإِنْ شَكَّ فِي الظُّهْرِ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ قَضَاهَا وَ إِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ بَعْدَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ فَقَدْ مَضَتْ إِلَّا أَنْ يَسْتَيْقِنَ لِأَنَّ الْعَصْرَ حَائِلٌ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الظُّهْرِ فَلَا يَدَعُ الْحَائِلَ لِمَا كَانَ مِنَ الشَّكِّ إِلَّا بِيَقِينٍ.

ان من شك في الظهر بعد الفراغ من العصر لا يجب عليه اعادة الظهر حيث قال (فَإِنْ شَكَّ فِي الظُّهْرِ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ قَضَاهَا وَ إِنْ دَخَلَهُ الشَّكُّ بَعْدَ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ فَقَدْ مَضَتْ)،

والجواب : ان الرواية الشريفة محل تامل من ناحية السند والدلالة

فهنا مطلبان

المطلب الاول :

هو جهالة سند ابن ادريس الى كتاب حريز، حيث لم يذكر لنا طريقه للكتاب لكي يحرز وصول الكتاب اليه بسند معتبر،

وقد اجيب عن هذا الاشكال في كتاب اصول علم الرجال ص 125 باحد وجهين

الوجه الاول

ان ابن ادريس وقع في طريق العلماء المتأخرين عنه الى الشيخ الطوسي في رواية جميع ما رواه الشيخ او ذكر طرقه اليه في الفهرست حيث ذكر الشهيد الثاني في اجازته لوالد الشيخ البهائي طريقه الى الشيخ الطوسي مارا بابن ادريس عن الحسين بن رطبة الذي قال عنه الشيخ منتجب الدين في فهرسته ( فقيه صالح) عن ابي علي ابن الشيخ الطوسي عن والده، بجميع المصنفات التي اشتمل عليها كتاب فهرست اسماء المصنفين وجميع كتبهم ورواياتهم بطرق الشيخ الذي ذكرها اليهم

ومقتضى هذا ان جميع المصنفات التي رواها الشيخ ومنها كتاب حريز قد وصلت الى ابن ادريس بطريق معتبر كطريق الشهيد الثاني الى الشيخ الطوسي،

ولكن يلاحظ على هذا الوجه

انه لم يحرز كون هذا الطريق طريقا الى نسخة كتاب حريز الذي وقعت بيد ابن ادريس بطريق صحيح.

الوجه الثاني:

ان طرق القدماء الى كتاب الاصحاب طرق تشريفية وان كانوا يعبرون بهذه العبارة (اخبرنا بكتبه ورواياته ) الا ان هذه العبارة مما قامت القرينة على ان ظاهرها وهو قراءة الكتب والروايات على شيخ الاجازة غير مقصود وانما المراد ان هذه الكتب قد وقعت موردا للإجازة ولو بعناوينها من دون ملاحظة تفاصيلها ونسخها

مثلا ما قاله الصدوق في كتاب كمال الدين:

(وَ أَخْبَرَنِي أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ الْحَسَنِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع فِيمَا أَجَازَهُ‏ لِي‏ مِمَّا صَحَّ عِنْدِي مِنْ حَدِيثِهِ وَ صَحَّ عِنْدِي هَذَا الْحَدِيثُ- بِرِوَايَةِ الشَّرِيفِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ الْحُسَيْنِ‏ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع أَنَّهُ قَالَ: حَجَجْتُ فِي سَنَةِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ وَ ثَلَاثِمِائَةٍ )

حيث ان ظاهر هذه العبارة مع انه عبر بان الحسن بن محمد بن يحيى قد اخبره ان ما تعلقت به روايته عنه اجازة لما صح من الحديث بنظر الصدوق لا مطلقا، فكيف ينعقد لكلمة اخبرنا بكتبه ورواياته ظهور في قراءة تمام الكتاب بنسخه وتفاصيله على شيخ الاجازة

فبما ان الطرق الى الكتب تشريفية وان السيرة المعمول بها لدى الاصحاب هي انه اذا روى احد المشايخ المعروفين بالضبط والامانة عن كتاب معين اخذ بروايته اما لكونه من اهل الخبرة في فنه مجاله وهو تشخيص الكتب وتمييزها او لان مقتضى اصالة الحس ان الكتاب وصل اليه عن ثقة عن ثقة عن ثقة عن صاحب الكتاب وان احتمال خطأه منفي باصالة عدم الخطأ كما ان احتمال عدم وصول الكتاب له على واقعه منفي بمقتضى ضبطه وخبرته، وفي ضوء ذلك يقال ان ابن ادريس روى كتاب حريز ومقتضى اصالة الحس ان كتاب حريز وصل اليه عن ثقة عن ثقة عن صاحب الكتاب وان مقتضى ضبطه وخبرته ان هذه الرواية وامثالها مما وصلت اليه بالطريق المعتبر

ولكن هذا الوجه كما سبق مدفوع

اولا

بمنع بناء العقلاء على اجراء اصالة الحس حتى مع كون الفاصل الزمني بين الناقل وصاحب الكتاب فاصلا معتدا به

وثانيا

لم يحرز ان ابن ادريس كان من اهل الخبرة في تشخيص الكتب والنسخ الصحيحة من غيرها كي يقال بان مقتضى اصالة الحس من جهة واصالة عدم الخطاء من جهة ثانية ومعروفية الناقل بالضبط والامانة من جهة ثالثة هو الاعتماد على ما نقله عن كتاب حريز بل يقال حيث صدرت منه اخطاء واضحة كان ذلك مانعا من اتصافه بالضبط والخبرة

فمثلا قد استطرف من كتاب ابان وقال ابان بن تغلب صاحب الباقر والصادق ع مع انه في نفس السرائر ذكر روايات عن ابان عن ابي عبدالله بواسطتين او ثلاث او اربع وسائط فقد روى عن ابان عن القاسم بن عروة عن عبيد بن زرارة قال قلت لابي عبد الله

وروى عن ابان عن محمد بن عبد الله بن زرارة عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله.

بل روى عن ابان عن صفوان الذي هو من اصحاب الرضا عن يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله

وروى عن ابان عن معمر بن خلاد عن الرضا ع

وفي نهاية استطرافه عن كتاب ابان قال تمت الاحاديث المنتزعة من كتاب ابان بن تغلب وكان جليل القدر عند الائمة )

ولذلك احتمل بعض الأجلة ان المقصود بأبان هو ابان بن محمد البجلي ابن اخت صفوان لا ابان بن تغلب كما ذكر في اول ما استطرف عنه

كما انه استطرف من كتاب احمد بن محمد السياري وقال انه صاحب موسى بن جعفر والرضا ع مع انه من اصحاب الامام الهادي والعسكري ع

وقال مما استطرفناه من كتاب قرب الاسناد تصنيف محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري مع ان مصنف كتاب قرب الاسناد هو عبد الله بن جعفر الحميري وليس ابنه

ومع وجود هذه الاخطاء الواضحة فكيف يتحقق الوثوق بضبطه وتشخيصه للكتب؟

فان هذا منشا عقلائي مانع من الاعتماد على اصالة عدم الغفلة واصالة عدم الخطا في حقه

ولذلك ذكر الشيخ منتجب الدين في فهرسته قال شاهدته بالحلة وقال شيخنا سديد الدين محمود الحمصي رفع الله درجته هو مخلط، لايعتمد على تصنيفه

بل ان ابن داوود الحلي ترجمه في القسم الثاني المختص بالمجروحين والمجهولين من رجاله وان عبر عنه انه كان شيخ الفقهاء بالحلة متقنا للعلوم كثير التصانيف لكنه اعرض عن اخبار اهل البيت بالكلية بلحاظ انه لم بعمل بخبر الآحاد

ولذا فان مثل هذه القرائن الحسية مانع من الاعتماد على تشخيصه وان الكتاب الذي نقل عنه كتاب حريز وان الروايات التي نقلها هي من كتاب حريز

فبالتالي لابد من رفع اليد عما ذكره الشيخ الحر في تذكرة المتبحرين حيث قال (وقد اثنى عليه علماؤنا المتاخرون واعتمدوا على كتابه) وما ذكره سيدنا الخوئي ( اما انه مخلط في الجملة فمما لاشك فيه ولكن الرجل من اكابر العلماء ومحققيهم فلا مانع من الاعتماد على تصنيفه في غير ما ثبت خلافه)

هذا كله من ناحية السند واما من ناحية الدلالة فياتي الكلام عنه

### 114

المطلب الثاني في البحث الدلالي في رواية حريز

وفيه عدة مضامين:

المضمون الاول:

ان ظاهر الرواية ان الشك في الظهر بعد العصر ملغى حيث قال وان دخله الشك بعد ان يصلي العصر فقد مضت الا ان يستيقن لان العصر حائل فيما بينه وبين الظهر فلا يدع الحائل لما كان من الشك الا بيقين

ولولا الاشكال في سندها لكان مقتضاها البناء على وجود الظهر عند الشك فيها بعد الفراغ من العصر

وقيد افيد من قبل بعض الاجله رحمه الله في كتابه قاعدة الفراغ والتجاوز ص 209:

انه لا يحرز كون هذا الذيل في الرواية رواية عن ابي جعفر ع بل من المحتمل كونه فتوى لحريز او زرارة بلحاظ ان ظاهر سياق الرواية وان كان هو كون تمام فقراتها مرويا عن ابي جعفر ع الا ان هناك مانعا عقلائيا من الاخذ بهذا الظاهر وهو عبارة عن امرين

الامر الاول

سياق التعبير حيث قال (لان العصر حائل فيما بينه وبين الظهر فلا يدع الحائل لما كان من الشك الا بيقين) حيث انه تعبير مضطرب وغير موافق للتركيب القويم في الكلام الفصيح خصوصا في روايات اهل البيت ع

الامر الثاني

خلو كتب الحديث عن هذا الذيل وبالتالي فمجموع هذين الامرين مانع عقلائي من الاخذ بظاهر سياق الرواية في كون تمام فقراتها حديث المعصوم ع

ولكن قد يتامل في ذلك

حيث ان وجود التعبيرات المضطربة غير عزيز في الروايات نتيجة للنقل بالمعنى فمثلا في صحيح زرارة المعروفة ( التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله له)، او قوله في موثق ابن بكير (ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره و روثه والبانه وكل شيء منه فاسد لاتقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله)

وامثالها من الروايات المشتملة على الاضطراب في التعبير وعدم الانسجام مع التركيب الفصيح للكلام .

واما خلو المصادر المعروفة عن الرواية فلا يصلح مانعا منها لو تم سندها فكم من رواية رواها الشيخ في الغيبة ولم يروها في التهذيبين نظير رواية اسحق بن يعقوب عن الحجة عج (وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ‏ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ) ومع ان الكليني واسطة في نقلها الا انه لم ينقلها في كتابه الكافي ولم يروها الشيخ في التهذيبين

والنتيجة ان مجرد ما ذكر من الامرين لا يصلح مانعا عقلائيا عن الاخذ بظاهر السياق في كون تمام فقرات الرواية مرويا عن المعصوم ع

المضمون الثاني

ذكر في بعض الكلمات ان هذه الجملة وهي قوله (وان دخله الشك بعد ان يصلي العصر فقد مضت) تشمل بظاهرها ما اذا شك في الظهر اثناء صلاة العصر ومقتضاها هو البناء على وجودها بلا حاجة لقاعدة التجاوز

ولكن الظاهر من اسناد كلمة (بعد) للفعل المضارع وهو قوله بعد ان يصلي العصر ان المفروض في الرواية هو الشك بعد الفراغ من العصر لاالشك اثناء العصر ولعل اعتبار العصر حائل بلحاظ الفراغ منها لا بلحاظ الدخول فيها

المضمون الثالث

ذهب السيد الامام قده في كتاب الخلل ص 260

ان ذيل هذه الرواية معارض بصحيح زرارة والفضيل السابقة عن ابي جعفر ع (متى استيقنت او شككت في وقت فريضة انك لم تصلها او في وقت فوتها انك لم تصلها صليتها) بلحاظ ان النسبة بينهما عموم من وجه فان صحيح زرارة والفضيل اعم من هذه الرواية لعدم اختصاصها بالشك في الظهر بعد العصر بل هي عامة للشك في كل فريضة في وقتها او وقت فوتها . بينما هذه الرواية واردة في خصوص الشك في الظهر بعد الفراغ من العصر .

كما ان هذه الرواية تشمل من شك في الظهر بعد الفراغ من العصر في الوقت و بعد خروج الوقت ولاتختص بالشك في اثناء الوقت بينما مورد صحيح زرارة والفضيل هو الشك في الفريضة في وقتها او وقت فوتها ، ويجتمعان في الشك في الظهر بعد العصر قبل خروج الوقت ومقتضى تعارضهما هو الرجوع للقواعد العامة في هذا المورد ، ومقتضى استصحاب عدم الاتيان بالظهر الاتيان بها

ولكن قد يقال

بناءً على الكبرى المعروفة وهي اذا تعارض الدليلان اللذان بينهما عموم من وجه في مورد وكان تقديم احدهما موجبا للغوية العنوان او التعليل الماخوذ في الاخر دون العكس كان الاخر اقوى ظهورا في العموم لمورد الاجتماع من الاول فيقدم عليه من باب تقديم اقوى الظهورين على الاخر.

والمفروض في المقام كذلك فانه لو قدم عموم صحيح زرارة والفضيل على رواية حريز في مورد الاجتماع للزم تقييد رواية حريز بما بعد خروج الوقت فانه اذا كان الشك في الظهر بعد الفراغ من العصر وقبل خروج الوقت موردا للاعتناء بالشك بمقتضى قوله ع في صحيح زرارة والفضيل : صليتها ، فلا يبقى مورد لرواية حريز في حكمها بالبناء على الاتيان بالظهر اذا شك فيها بعد الفراغ من العصر الا فيما اذا كان الشك بعد خروج الوقت لا اثناءه وتقييد رواية حريز بما اذا كان الشك بعد خروج الوقت موجب للغوية التعليل الماخوذ فيها حيث ان مقتضى التعليل المذكور فيها ان الشك في الظهر بعد العصر ملغى لان العصر حائل لالخصوصية في الوقت بل لخصوصية في العصر، فلو حمل مفاد هذه العبارة على الشك في الظهر بعد الفراغ من العصر بعد خروج الوقت لكان الوجه في عدم الاعتناء بالشك انه شك في الفريضة بعد خروج وقتها وهو مورد لقاعدة الحيلولة التي دلت عليها صحيح زرارة والفضيل فلايبقى للتعليل بحيلولة العصر مورد.

فتقديم مفاد صحيح زرارة والفضيل على مفاد رواية حريز في هذا المورد موجب للغوية التعليل في رواية حريز ولهذا فهي ابية عن التقييد فيكون عمومها في مورد الاجتماع اقوى من عموم صحيح زرارة والفضيل فيقدم عليه . بينما لو قدمت رواية حريز على صحيح زرارة والفضيل فغايته تخصيص قوله ع : (متى استيقنت او شككت في وقت فريضة انك لم تصلها او في وقت فوتها انك لم تصلها صليتها) بغير الشك في الظهر بعد الفراغ من العصر والتخصيص بغير هذا المورد لايوجب لغوية التعليل المذكور فيها وهو ان الشك في الفريضة شك في وقتها او وقت فوتها لوجود موارد اخرى متعددة ينطبق عليها التعليل المذكور في صحيح زرارة والفضيل

المضمون الرابع:

ان صدر رواية حريز وهو قوله ع : فاذا جاء يقين بعد حائل قضاه ومضى على اليقين ويقضي الحائل والشك معا

ومفادها ان من تذكر الظهر بعد الفراغ من العصر ياتى بالظهر و يعيد العصر ايضا حيث قال ويقضي الحائل والشك معا ، ولعله من باب المحافظة على الترتيب ، وهذا المفاد معارض لمفاد صحيح زرارة التي بنى على الاعتماد على فقرتها سيدنا الخوئي قده التي ذكر فيها ( وان نسيت الظهر فصليت العصر فذكرت وانت في العصر او بعد فراغك منها فانوها الاولى فانما هي اربع مكان اربع وان كنت قد صليت العشاء الاخرة ونسيت المغرب فقم فصل المغرب)

فان مقتضاها ان من تذكر الظهر بعد الفراغ من العصر كانت العصر التي صلاها صحيحة ولا موجب لاعادتها فانما هي اربع مكان اربع وحيث يتعارضان فيتساقطان في مورد الاجتماع وهو من تذكر الظهر بعد الفراغ من العصر حيث ان مفاد رواية حريز اعادتهما ، بينما مفاد صحيح زرارة بناءً على اعتماد هذه الفقرة ان ينوي بالعصر التي اتى بها الظهر وياتي بالعصر ، ومقتضى تعارضهما وتساقطهما الرجوع الى عموم حديث لا تعاد ومقتضاها صحة العصر التي اتى بها حيث ان موضوع حديث لا تعاد ما اذا التفت للخلل بعد وقوعه ، ومن تذكر الظهر بعد الفراغ من العصر فقد التفت للخلل في الترتيب بعد وقوعه وهو تقديم العصر على الظهر ، فمقتضى لا تعاد صحة ما اتى به عصرا وياتي بالظهر

المضمون الاخير

قد يقال اذا سقط صدر الرواية عن الحجية نتيجة المعارضة بينه وبين صحيحة زرارة السابقة فلايحرز حجية الذيل ولايصح الاعتماد عليه في الحكم بعدم الاعتناء بالشك في صلاة الظهر بعد الفراغ من العصر حيث ان ذيل الرواية ليس مستقلا عن صدرها

ولكن الجواب

ان مقتضى الصناعة الاخذ بذيل الرواية وان سقط صدرها عن الحجية للمعارضة لانهما فقرتان مستقلتان موضوعا ومحمولا فلا موجب لرفع اليد عن حجية الفقرة الثانية بناءً على تمامية السند والدلالة لسقوط الاولى بالمعارضة ،حيث ان موضوع الفقرة الاولى من تيقن بترك الظهر بعد الفراغ من العصر ومحمولها ان ياتي بهما معا بينما موضوع الفقرة الثانية من شك في الظهر بعد الفراغ من العصر ومحمولها ان يبني على الاتيان بالظهر ويمضي لان العصر حائل ، فلا موجب لرفع اليد عن حجية الفقرة الثانية بسقوط حجية الفقرة الاولى بالمعارضة

واما التعبير بالفاء في قوله (فان شك في الظهر ) حيث ان ظاهرها تفريع الذيل على الصدر فلايصلح قرينة على ارتباط الصدر بالذيل اذ لعل التعبير بالفاء اشتباه من الراوي في مقام النقل بالمعنى اذ لامعنى للتعبير بالفاء مع استقلال الذيل عن الصدر موضوعا ومحمولا

او لعل التعبير بالفاء تفريع على مضمون سابق على ما ورد في صدر الرواية فانه لو نظر للرواية لرؤي انه قال فيها (عن حريز قال زرارة عن ابي جعفر ع فاذا جاء يقين) حيث ابتدأ بفاء التفريع ،وظاهره ان هناك جملة سابقة ولعلها هي التي صح ان يفرع عليها الفقرة الاولى التي سقطت عن الحجية بالمعارضة والفقرة الثانية فمجرد التعبير بالفاء لايوجب سقوط الفقرة الثانية عن الحجية

اولعل وجه تفريع الذيل على الصدر الذي سقط عن الحجية ان مضمون الصدر من تيقن ترك الظهر بعد الفراغ من العصر ، وحيث ان بينهما قدرا مشتركا وهو صلاة الظهر بعد العصر فرع عليه من شك في الظهر بعد العصر فان الاشتراك في هذا الجامع وهو وظيفة المكلف تجاه الظهر بعد الفراغ من العصر صح تفريع الفقرة الثانية على الاولى والا فلا ربط بينهما يوجب سقوط الثانية عن الحجية بسقوط الاولى نتيجة المعارضة

وقد تم الكلام في هذه الرواية

### 115

وصل الكلام الى

### الوجه الثاني من وجوه منع قاعدة التجاوز

عند الشك في الشرط المتقدم كمن شك في الظهر وهو متلبس بالعصر

و للشرط المتقدم مثالان شرعا

وهما مثال تقدم الظهر على العصر وتقدم المغرب على العشاء ومثال اشتراط الصلاة بالغسلتين والمسحتين قبلها

فلذلك يقع الكلام في كل من المثالين

المثال الاول :

وهو مثال تقدم الظهر على العصر

قد افاد المحقق العراقي في ج 4 ص 68 من قسم القواعد الفقهية مطلبين

احدهما : ان ظاهر ادلة العدول لمن تذكر الظهر وهو في العصر كون شرطية تقدم الظهر على العصر ملحوظة على نحو الانحلال بالنسبة الى جميع اجزاء المشروط . بحيث يكون كل جزء من اجزاء العصر مشروطا مستقلا وينتزع من الشرطية اشتراطات عديدة بعدد الاجزاء لا انه اعتبر العصر بأجزائه امرا وحدانيا مشروطا بشرط واحد

ومقتضى ذلك عدم جريان قاعدة التجاوز ، بلحاظ ظهور اخبار قاعدة التجاوز في اختصاص موضوعها بما يصدق عليه تجاوز المحل لا مطلقا، واما صرف الدخول في المشروط فليس مناطا في جريان قاعدة التجاوز الا بلحاظ الجزء الذي فرغ منه كما لو شك في الظهر وهو في الركعة الثانية من العصر فبلحاظ الركعة الاولى يمكن اجراء قاعدة التجاوز لتحقق موضوعها وهو تجاوز المحل

واما بالنسبة للاجزاء المستقبلية التي يشك المكلف وجدانا في كونها واجدة لشرط سبق الظهر فلا محيص من العدول الى الظهر واتمام ما بيده ظهرا ثم الاتيان بالعصر

ثانيهما ؛

قد ذكر قده عدة ايرادات على مختاره وقام بدفعها

الاول :

ان ادلة العدول من اللاحقة للسابقة واردة في فرض العلم بعدم الاتيان بالسابقة فلا شمول فيها لفرض الشك كي يستفاد منها شرطية سبق الظهر على كل جزء من اجزاء العصر

واجاب عنه

بان حكم العدول موضوعه عدم الاتيان بالظهر واقعا (لا العلم بعدم الاتيان ولا تذكر عدم الاتيان) فان هذين العنوانين ملحوظان على نحو الطريقية لموضوع العدول هو واقع عدم الاتيان ، فأدلة العدول مطلقة وشاملة لفرض الشك في الاتيان بالظهر بمقتضى استصحاب عدم الاتيان بالظهر عند الشك ،حيث يتنقح بالاستصحاب موضوع روايات العدول

الايراد الثاني

ان مقتضى تقدم قاعدة التجاوز على الاستصحاب بالحكومة او التخصيص انتفاء موضوع العدول من العصر الى الظهر فان موضوع العدول من لم يأت بالظهر ، ومقتضى قاعدة التجاوز التعبد بوجود ما تجاوز محله اي التعبد بوجود الظهر فينتفي موضوع روايات العدول ولا تصلح مانعا عن جريان قاعدة التجاوز لان قاعدة التجاوز واردة عليها حيث ان موضوع روايات العدول عدم الاتيان بالظهر ، ومفاد قاعدة التجاوز التعبد بوجود الظهر فقاعدة التجاوز واردة على روايات العدول ورودا ظاهريا

واجاب عنه

بان عدم جريان قاعدة التجاوز في المقام لا لاستصحاب عدم الاتيان بالظهر المنقح لموضوع ادلة العدول كي يقال اذا كان المانع من جريان القاعدة هو الاستصحاب فالاستصحاب محكوم بالقاعدة فلا وجه للرجوع اليه لتنقيح موضوع روايات العدول

وانما المانع من جريان القاعدة قصورها في نفسها عن شمول المورد لان شرطها هو التجاوز عن المحل ، ولم يتحقق هذا الشرط بالنسبة للاجزاء المستقبلية وان تحقق بالنسبة للاجزاء الماضية . والسر فيه هو ان ظاهر روايات العدول كون شرطية تقدم الظهر على العصر على نحو الانحلال بحيث يكون لكل جزء شرط في تقدم الظهر عليه سواء تم استصحاب عدم الاتيان بالظهر ام لا، فانه مادام قد تحقق مجموع هذين الامرين وهما ١ -ان مفاد اخبار العدول كون شرطية تقدم الظهر على العصر على نحو الانحلال بحيث يثبت لكل جزء شرط ٢- ان قاعدة التجاوز موضوعها تجاوز محل الشرط وهذا انما تحقق بالنسبة للاجزاء الماضية لا الاجزاء المستقبلة فلا مورد لجريان قاعدة التجاوز في المقام بل يجب العدول الى الظهر .

الايراد الثالث

قد يتوهم المعارضة بين دليل قاعدة التجاوز ودليل العدول حيث ان كلا منهما صالح للورود على الاخر بلحاظ رفع موضوعه به فان مقتضى عموم دليل قاعدة التجاوز للمقام ان العصر واجدة لشرط صحتها وهو سبق الظهر فلا موضوع لروايات العدول ومقتضى عموم دليل خطاب العدول ان الاجزاء المستقبلة لم يحرز تحقق شرطها ، ومع عدم احراز تحقق شرطها فلابد من التامين من جهة هذا الشك والقاعدة التي يمكن التامين بها من جهة الشك هو قاعدة التجاوز الا ان موضوع قاعدة التجاوز تجاوز محل الشرط وهو وان تحقق بالنسبة للاجزاء الماضية لم يتحقق بالنسبة للاجزاء المستقبلة .

وقد اجاب عنه

باننا لو سلمنا جدلا ان بين اطلاقي الدليلين تعارضا، لم تجر قاعدة التجاوز ايضا لان كون هذا المقام موردا للقاعدة مشكوك للشك في تحقق شرطها الذي هو التجاوز عن المحل ، ومع الشك فلا جريان لها فينتهي الامر الى استصحاب عدم الاتيان بالظهر ، ومقتضاه تفريغ الذمة من الامر بالظهر ولو بان يعدل الى الظهر برجاء الواقع ثم يأتي بأربع ركعات عما في الذمة او بان يتمها بقصد القربة المطلقة الاعم من الظهر والعصر ثم يأتي بأربع ركعات عما في الذمة

هذا كله اذا وقع الشك اثناء العصر ، اما اذا وقع الشك بعد الفراغ منه فلا شبهة في صحة المأتي به عصرا حيث ان الترتيب شرط ذكري لاواقعي

ولامعنى لجريان قاعدة التجاوز للتامين من جهة الشك في وجود الظهر لعدم تحقق تجاوز المحل بالنسبة الى الظهر من حيث ذاتها وكونها امتثالا للأمر النفسي المتعلق بها

هذا بالنسبة للمثال الاول

المثال الثاني

وهو الشك في الوضوء اثناء الصلاة فالكلام هو الكلام اذ ان الغاء الشك في الوضوء حتى بالنسبة للاجزاء المستقبلة مبني على اعتبار الشرطية بين الوضوء والصلاة بنحو تلحظ الصلاة امرا واحدا مشروطا بشرط واحد وهو الوضوء السابق

ولكنه خلاف ظاهر الادلة لان ظاهرها ان الوضوء شرط في كل جزء من اجزاء الصلاة على نحو الانحلال فلا يكفي في جريان قاعدة التجاوز في الوضوء مجرد الدخول في المشروط وهو الصلاة ، بل لابد من احراز الشرط بالنسبة للاجزاء المستقبلة ايضا ، وحيث لم يحرز فلامجال لجريان قاعدة التجاوز لعدم صدق موضوعها بالنسبة للاجزاء المستقبلية فوظيفة المكلف قطع الصلاة واستئنافها بعد تجديد الوضوء حيث ان نسبة الشرط الى جميع اجزاء المشروط نسبة واحدة ، وتجاوز محله بلحاظ الاجزاء الماضية لا يكفي بالنسبة للاجزاء المستقبلة بعد عدم صدق تجاوز المحل بالنسبة اليها

هذا كله بناء على ان ما هو شرط الصلاة هو نفس الوضوء بمعنى الغسلتين والمسحتين على ما هو ظاهر قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم )

واما بناءً على ما هو التحقيق من ان شرط صحة الصلاة هو الطهور المسبب ، لقوله ص لا صلاة الا بطهور ، وانما الامر بالوضوء في الآية من جهة ان الوضوء محقق للطهور

والنتيجة

دخول هذا المثال في الشرط المقارن كالستر والاستقبال لا الشرط المتقدم فلا تجري قاعدة التجاوز عند الشك فيه اذ ليس له محل شرعي وهو كونه قبل الدخول في العمل،

نعم العقل حاكم بوجوب تحصيله وذلك بإيجاد ما هو المحقق له وهو الوضوء قبل الصلاة من باب المقدمة

ومن المحتمل ان تكون الآية ارشادا الى حكم العقل بوجوب الوضوء قبل الصلاة تحصيلا للطهور الذي هو من الشروط المقارنة للصلاة اذ لا يمكن تحصيله الا بهذا النحو حيث لا يمكن تحصيله حال الصلاة .

والشرط المقارن ليس مجرى لقاعدة التجاوز اذا كان الشك فيه في اثناء الصلاة

وعلى فرض جريان قاعدة التجاوز فيه فحيث انه شرط لكل جزء جزء فجريان قاعدة التجاوز فيه بالنسبة الى الاجزاء الماضية لا يجدي بالنسبة للاجزاء المستقبلة بل لابد من احراز الشرط بالنسبة اليها وحيث لم يحرز فلابد من قطع الصلاة واستئنافها بعد تجديد الوضوء .

نعم لو كان الشك في الوضوء بعد الفراغ من الصلاة حكم بصحة الصلاة لا من باب قاعدة التجاوز بل من جهة قاعدة الفراغ في الصلاة اذ الوضوء ليس له محل الان، اذ الطهور الذي هو شرط في صحة الصلاة ليس له محل بعد الصلاة ، وانما محله حين الصلاة فتجري قاعدة التجاوز في المشروط وهو الصلاة ومقتضاها الحكم بصحته

ويشهد له ما ذكره الشيخ في فرائده من صحيح علي بن جعفر عن اخيه ع قال سالته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوءه هو ام لا فقال ع اذا ذكرها وهو في صلاته انصرف واعادها وان ذكر وقد فرغ من صلاته اجزاه ذلك

بناءً على ان مورد السؤال من اعتقد انه على وضوء ثم شك

### 116

سبق التعرض للوجه الثاني في منع جريان قاعدة التجاوز في الشرط المتقدم في مثال تقدم الظهر على العصر

وهو ما افاده المحقق العراقي قده

وفي المقام عدة مناقشات ذكرها بعض الأجلة رحمه الله في كتابه قاعدة الفراغ والتجاوز ص 205

المناقشة الاولى:

ان المحقق العراقي استفاد من ادلة تشريع العدول من العصر الى الظهر على تقدير عدم الاتيان بالظهر ان شرطية تقدم الظهر على العصر على نحو الانحلال بحيث يكون كل جزء من اجزاء العصر مشروطا بتقدم الظهر ، ومقتضاه عدم صدق تجاوز محل الشرط اذا شك المكلف اثناء العصر في اداء الظهر

والملاحظة عليه هي منع المفاد المدعى حيث انه لا يستفاد من هذه الادلة كيفية الشرطية وانها بنحو العموم المجموعي ام بنحو العموم الاستغراقي اذ ليست روايات العدول في مقام البيان من جهة الشرطية ، وانما هي في مقام بيان التوسعة والتسهيل في تفريغ الذمة من الظهر فمؤداها الاكتفاء في امتثال الامر بالظهر وتفريغ الذمة منه بالإتيان بصلاة رباعية بقصد الظهر ولو في الاثناء وان دخل في بعض اجزاءها بنية العصر سهوا فمتى تذكر اكتفي في كونها ظهرا وامتثالا للامر بها بقصد الظهر ولو كان في آخر اجزاءها وليست في مقام بيان شرطية الترتيب بين الظهر والعصر

ولكن قد يقال

ان المتبادر عرفا من الامر بالعدول من اللاحقة للسابقة اذا التفت لعدم الاتيان بالسابقة هو مدلولان احدهما : مدلول مطابقي وهو التحفظ على شرطية الترتيب فان اعتبار العدول الى الظهر متى ذكر ظاهر في تدارك الترتيب و ان محل الشرط بين الظهر والعصر باق مادام لم يفرغ من العصر

نعم لا يستفاد منها ان الشرطية على نحو الانحلال او على نحو العموم المجموعي الا ان المستفاد عرفا منها هو ان منشأ العدول التحفظ على شرطية الترتيب وان محل الشرط ما زال باقيا ما دام لم يفرغ من الفريضة

وثانيهما : مدلول التزامي متفرع على الاول وهو الاكتفاء في تحقيق الشرط المتقدم أي الاتيان بالظهر بالإتيان بأربع بقصد الظهر ولو كان قصد الظهر في اثناءها بل في آخر اجزاءها

وبالتالي فدلالة رواية العدول على التوسعة وان كانت تامة الا ان مدلولها المطابقي هو التحفظ على شرطية الترتيب وبقاء هذه الشرطية مادام لم يفرغ من العصر .

المناقشة الثانية

تارة نبني على عدم جريان القاعدة في باب الشروط مطلقا لان ما هو المأمور به بالأمر الضمني هو التقيد لا القيد ، وبما ان التقيد مقارن دائما فليس هناك شرط متقدم ولا متاخر بل لا شرط الا المقارن فلا يصدق التجاوز بلحاظه الا بعد المفروغية عن اصل العمل ، والشك في وجدان العصر لسبق الظهر بعد الفراغ منها مورد لقاعدة الفراغ ، فلا مجرى للقاعدة في المقام سواء قيل ان شرطية تقدم الظهر على نحو العموم الاستغراقي ام على نحو العموم المجموعي.

وتارة نبني على كفاية تقدم محل الشرط في جريان القاعدة ولو بلحاظ صدق ذلك عرفا بالشروع في العصر بحيث متى شرع في العصر صدق انه تجاوز الشرط الى المشروط فعندئذ يصدق عنوان التجاوز وهو تقدم الظهر فان ما هو الشرط ليس هو ايقاع الظهر قبل كل جزء من اجزاء العصر والا للزم تكرار الظهر قبل كل جزء جزء وانما تحقيق محل الشرط المتقدم بإيقاعه قبل الشروع في المجموع وذلك بالشروع في الجزء الاول من اجزاء العصر والمفروض انه قد حصل فيصدق تجاوز المحل ويتم جريان القاعدة لتحقق موضوعها.

ولكن قد يقال في المقام

ان هذه هي النقطة المحورية بين مبنى جريان القاعدة ومبنى عدمه

فمبنى جريان القاعدة مستند الى ان شرطية تقدم الظهر على العصر وان كانت على نحو العموم الاستغراقي بحيث يكون كل جزء من العصر مشروطا بتقدم الظهر الا ان صدق الاتيان بالشرط سابقا على المشروط متحقق عرفا بمجرد التلبس بالمشروط ، ومبنى عدم جريان القاعدة هو انه بعد استظهار كون شرطية تقدم الظهر على العصر على نحو العموم الاستغراقي من قوله ع ( الا ان هذه قبل هذه ) فلا يصدق عرفا الاتيان بالشرط قبل المشروط الا بعد الفراغ من المشروط فلا فرق حينئذ بين دعوى ان الشرط هو التقيد فيكون من باب الشرط المقارن ولا يصدق تحقيق الشرط بلحاظه الا بعد الفراغ من المشروط وبين كون الشرط هو القيد وهو وجود الظهر قبل العصر الا انه لا يصدق تجاوز محل الشرط الى المشروط الا بعد الفراغ من العصر اذ المفروض ان كل جزء جزء مشروط بسبق الظهر فلا يصدق انه تجاوز محل الشرط الى كل ما هو مشروط به الا بعد الفراغ من تمام الاجزاء فلا مجرى للقاعدة .

فتحكيم النظر الاول بدعوى انه هو النظر العرفي في صدق تجاوز محل الشرط مما لا شاهد عليه

المناقشة الثالثة

بناءً على صحة اقحام صلاة في صلاة كما احتمله المحقق العراقي في رسالته في فروع العلم الاجمالي ينبغي ان لا يحكم في المقام بوجوب العدول من العصر الى الظهر، بل تجري قاعدة التجاوز بالنسبة للاجزاء السابقة ، وحيث ان المكلف لم يحرز الشرط للاجزاء المستقبلية يشرع في الظهر ويتمها ثم يعود الى ما بقي من اجزاء العصر فيكون قد حقق شرط تقدم الظهر على العصر في الاجزاء السابقة بالتعبد نتيجة قاعدة التجاوز والاجزاء اللاحقة بالوجدان بالاتيان بالظهر اثناءها.

المناقشة الرابعة

ان ما ذكره المحقق العراقي من فرض المعارضة بين دليل قاعدة التجاوز لشمولها للمورد بلحاظ تحقق موضوعها ودليل تشريع العدول من العصر الى الظهر لتحقق موضوعه وهو عدم احراز الاتيان بالظهر والانتهاء الى الشك في موردية المورد للقاعدة ولاجله لم تجر القاعدة في المقام مورد للمناقشة

اولا

لامعنى للمعارضة بين قاعدة ظاهرية وهي قاعدة التجاوز ودليل تشريع العدول المتضمن لحكم واقعي وهو ان من لم يات بالظهر عدل من العصر اليها ولعل هذا الكلام جرى على قلم المقرر لاستبعاد صدوره من المحقق العراقي .

وثانيا

لامعنى لافتراض التوقف من الطرفين لانه دور محال حيث ان توقف جريان قاعدة التجاوز على عدم شمول دليل روايات العدول للمورد وتوقف عدم شمول دليل روايات العدول للمورد على جريان قاعدة التجاوز من جهة ، ومن جهة اخرى توقف دليل تشريع العدول على عدم جريان قاعدة التجاوز في المقام وعدم جريان قاعدة التجاوز متوقف على شمول دليل العدول للمورد دور من الطرفين ، فدعوى التعارض بنحو التوارد والتوقف من الطرفين دعوى محال في نفسها لانه دور فلابد من حل هذا التوقف في احدهما دون الاخر ولامعنى لمعالجة التعارض بنحو التوقف من الطرفين بدعوى عدم احراز موردية المورد لاحدهما فان هذا لا يصلح علاجا صناعيا للمشكلة .

وثالثا

ان ما ذكر من انه بعد التعارض والشك في موردية المورد لقاعدة التجاوز يتحقق تفريغ الذمة بالعدول الى الظهر ولو برجاء الواقع واتمام ما بيده من الصلاة ظهرا ثم الاتيان بصلاة العصر غير تام اذ مادام يحتمل جريان قاعدة التجاوز في المقام فلا مورد للعدول حتى اذا كان لم يأت بالظهر فان مقتضى احتمال ان المورد مورد لقاعدة التجاوز هو قطع الصلاة واستئناف الظهر والعصر لا اتمامها بقصد الظهر ثم الاتيان بالعصر اذ لا يحرز صحة العصر المأتي بها بعدها

الا ان يكون مقصوده من معارضة القاعدة مع دليل تشريع العدول في المقام ليس هو المعارضة بين دليل الحكم الظاهري وهو قاعدة التجاوز ودليل الحكم الواقعي وهو دليل تشريع العدول ، وانما المقصود المعارضة بين دليل قاعدة التجاوز النافي لموضوع دليل تشريع العدول ظاهرا ودليل استصحاب عدم الاتيان بالظهر المنقح لموضوع ادلة العدول ، فالمعارضة بين الدليلين الظاهرين دليل قاعدة التجاوز ودليل الاستصحاب

ولكن يلاحظ عليه ان دليل قاعدة التجاوز حاكم على الاستصحاب فهي واردة على دليل تشريع العدول ظاهرا لرفعها موضوعه .

### 117

وصل البحث الى الملاحظة الرابعة التي سجلت على المحقق العراقي قده في كتاب قاعدة الفراغ والتجاوز .

وملخصها انه لا وجه للمعارضة بين دليل قاعدة التجاوز ودليل مشروعية العدول من العصر الى الظهر لكون قاعدة التجاوز قاعدة ظاهرية و مفاد رواية العدول حكما واقعيا

وعلى فرض تصور المعارضة فانها ناشئة عن التوارد وصلاحية كل من الدليلين لرفع موضوع الاخر متضمنة الذي هو امر محال في نفسه اذ لا يعقل التوقف من الطرفين لكونه دورا محالا فلا يصح علاج ذلك علاجا صناعيا بدعوى عدم احراز موردية المورد لقاعدة التجاوز بل لابد من دفع توقف احد الطرفين على الاخر

ولكن يمكن توجيه كلام المحقق العراقي قده بملاحظة سياق كلامه

حيث افاد قده امرين

الامر الاول:

ان المدلول الالتزامي لاخبار العدول من العصر الى الظهر ان تجاوز محل الشرط وهو سبق الظهر على العصر لا يتحقق بمجرد الدخول في العصر ما دام سبق الظهر شرطا انحلاليا في كل جزء من اجزاء العصر وعلى ذلك فالشك في الظهر اثناء العصر ليس مجرى لقاعدة التجاوز لا لجريان استصحاب عدم الاتيان بالظهر بل لان موضوعها وهو تجاوز المحل منتف لكون الشك بالنسبة للاجزاء المستقبلية شكا في المحل لا بعد تجاوز المحل

الامر الثاني :

لو ادعي المعارضة بين دليل قاعدة التجاوز ودليل روايات العدول في مقام الظاهر لا بلحاظ الواقع كي يقال بانه لا يعقل معارضة القاعدة الظاهرية مع الحكم الواقعي لكونها في طوله وانما المعارضة بين اطلاقيهما في مرحلة الظاهر بلحاظ ضميمة الاستصحاب كما احتمل في كتاب قاعدة الفراغ والتجاوز في ذيل المناقشة فان مقتضى اطلاق دليل مشروعية العدول من العصر الى الظهر بضميمة استصحاب عدم الاتيان بالظهر في فرض الشك عدم جريان قاعدة التجاوز لعدم تجاوز المحل.

ومقتضى دليل قاعدة التجاوز الاتيان بالظهر واتمام ما بيده عصرا فقد يقال ان الظاهر الاولي من اطلاق كل من الدليلين بمعونة استصحاب عدم الاتيان بالظهر وفرض منع حكومة قاعدة التجاوز على استصحاب عدم الاتيان بالظهر العلم اجمالا بكذب احد الاطلاقين في المورد وفعلية الاخر وهذا هو معنى المعارضة الذي ذكره المحقق العراقي على سبيل الفرض

فليس المدعى هو المعارضة بلحاظ الحكاية عن الحكم الواقعي كي يقال انه لا معنى للمعارضة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي كما انه ليس المدعى هو ظهور كل من الدليلين في توقف فعلية موضوعه على عدم الآخر ، كي

يكون مؤداه ثبوت دور محال في فعلية كل منهما في المورد فلا يجدي في العلاج الصناعي التهرب ودعوى عدم احراز موردية المورد لكل منهما بل لابد من دفع توقف فعلية احدهما على عدم الاخر في المورد كي يرتفع الدور المحال والا يبقى الاشكال وهو اشكال عدم امكان التصديق بمفاد الدليلين في المورد بلحاظ وجود دور محال

وانما المقصود بالمعارضة العلم بكذب احد الاطلاقين في تحديد الحكم الظاهري للمورد .

وبالتالي حيث يعلم بكذب احد الاطلاقين في المورد فلم تجر القاعدة لعدم احراز كون المقام موردا لها

نعم النتيجة التي وصل اليها المحقق العراقي وهو اتمام ما بيده ظهرا رجاءا ثم الاتيان بالعصر ليس تاما لاحتمال صحة ما بيده عصرا بمقتضى جريان قاعدة التجاوز واحتمال بطلانها

نعم لا ضير في ان يتمها بقصد الامر الواقعي ثم يستأنف الظهر والعصر الا انه لا ملزم بذلك اذ لا يحرم قطع الصلاة التي لم يحرز صحتها ، فالمتعين في فرض عدم احراز موردية المورد لقاعدة التجاوز وعدم احرازها لاخبار العدول جواز قطعها واستئناف الظهر والعصر

هذا تمام الكلام في الوجه الثاني لمنع جريان قاعدة التجاوز في المقام

الوجه الثالث

ما يقتنص من كلمات جمع من الاعلام وهو ان مورد قاعدة التجاوز هو الشك في بعض المركب مع التلبس به ، وان كان كل جزء منه واجبا مستقلا كما في واجبات الحج الا انه يصدق على الشك في الطواف بعد الدخول في السعي انه شك في بعض اجزاء المركب بعد احراز التلبس به.

والشاهد على ان مورد قاعدة التجاوز هو الشك في بعض ما هو مطلوب في المركب وجوبا او ندبا بعد احراز اصل التلبس به قرينتان

الاولى : القرينة السياقية وهي ان دليل قاعدة التجاوز وهو صحيح زرارة وارد في الشك في بعض ما هو مطلوب في الصلاة وجوبا او ندبا بعد احراز التلبس بها حيث قال ( اذا خرجت من شيء ودخلت في غيرها فشكك ليس بشيء)

او في موثق اسماعيل بن جابر (اذا شك في الركوع بعد ما سجد او شك في السجود بعد ما قام قال فليمض وكل شي شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه،)

القرينة الثانية:

عنوان التجاوز فان قوله كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ظاهر في ان هناك فعلا تدريجيا تلبس المكلف به وقد جاوز جزءا منه الى غيره فكان الشك فيه شكا بعد التجاوز ومجرى لقاعدة التجاوز

واما اذا شك في اصل وجود عمل فلا يصدق بلحاظه ان المكلف جاوزه الى غيره، وبالتالي فمقتضى هاتين القرينتين اختصاص دليل قاعدة التجاوز بفرض الشك في ما هو مطلوب من مركب وجوبا او ندبا بعد التلبس به فلا ينطبق على الشك في الظهر اثناء العصر اذ كل منهما واجب مستقل ذو امر مستقل ، ولذلك لو اتى بالظهر بعد العصر عمدا صحت الظهر وان لم تصح العصر فليس الشك في الظهر شكا في ما هو مطلوب من مركب احرز اصل التلبس به كي يكون مجرى لقاعدة التجاوز.

وهنا ملاحظتان صغروية وكبروية

الملاحظة الصغروية

انه لو سلم بهذه الكبرى وهي اختصاص قاعدة التجاوز بالشك في بعض المركب الذي احرز الشروع فيه فان محل الكلام من صغريات هذه الكبرى حيث ان الشك في الظهر اثناء العصر شك في شرط من شرائط العصر فهو شك في بعض ما هو مطلوب في المركب بعد التلبس به حيث يشك في وجدان صلاة العصر لشرطها وهو سبق الظهر بعد احراز اصل التلبس بها ، فالمورد مورد للكبرى بناءً على تماميتها .

الملاحظة الكبروية

ان هذه الكبرى التي وقعت محل البحث بين سيدنا الخوئي قده وجملة من الاعلام مما تترتب عليها ثمرات كثيرة

منها:

الشك في اصل وجود الصلاة بعد خروج الوقت كما اذا شك في اصل وجود العصر بعد غروب الشمس فانه بناءً على اختصاص الكبرى بالشك في بعض المركب الذي احرز التلبس به لم تجر قاعدة التجاوز في مثله

ومنها:

من كان مسافرا ووصل الى مكان وقصد الاقامة فيه عشرة ايام وعزم على صلاة رباعية وشك بعد خروج الوقت انه صلى الرباعية كي يبقى على الحكم بالتمام والصيام الى حين خروجه وان عدل عن قصد الاقامة عشرة ايام كما هو معلوم في الفقه، ام يبني على عدم الاتيان بها فلا تترتب عليه اثار البناء على التمام اذا عدل عن قصد الاقامة .

وقد بنى سيدنا في المثال على مقتضى قاعدة التجاوز لإثبات انه صلى تماما فيجري عليه حكم من قصد الاقامة وصلى رباعية في انه يبقى على الصلاة تماما وعلى الصيام الى ان يخرج وان عدل عن قصد الاقامة.

ومنها

فرض الشك في الزكاة بعد خروج الوقت او الشك في الصوم بعد خروج الوقت كما اذا شك في صوم النهار الذي وجب صومه بعد الغروب ، فهل يبني على الاتيان بالصوم وليس عليه قضاءه؟

وكذا الشك في اداء زكاة الفطرة بعد غروب يوم العيد بناءً على ان لزكاة الفطرة قضاءا عند فوتها فانه بناءً على الكبرى المذكورة لا تجري قاعدة التجاوز في هذين الفرعين بخلاف عدم القول بها

ومنها

من شك في السجدة الثانية من الركعة الاخيرة والتشهد والتسليم بعد فعل المنافي حيث افاد سيدنا جريان قاعدة التجاوز في هذا الفرض اذ التلبس بالمنافي محقق لتجاوز المحل الشرعي للسجدة الثانية والتشهد والتسليم وان لم يكن الشك شكا في بعض المركب بعد التلبس به بل هو شك في اصل العمل بعد الخروج من المحل

فلاجل ان لهذه الكبرى فروع عديدة كان لابد من بحثها

وهنا مناقشتان لما ادعي من

### ان المستظهر من دليل قاعدة التجاوز هو ان موردها الشك في بعض المركب

الذي احرز الدخول فيه

المناقشة الاولى

ان الامثلة المذكورة في صحيح زرارة وصحيح اسماعيل بن جابر وان كانت من سنخ الشك في بعض المركب الذي احرز الدخول فيه الا انه لا مفهوم لها بحيث يستفاد منها عدم جريان قاعدة التجاوز عند الشك في اصل المركب مع عموم منطوق ذيل صحيحة زرارة (اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء) وقوله في صحيح اسماعيل بن جابر( كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه) فان مقتضى عموم الذيل شموله للشك في اصل وجود المركب

واما القرينة الثانية وهي عنوان التجاوز

فمن الواضح ان المراد من التجاوز ليس هو التجاوز عن ذات المشكوك اذ لا يعقل اجتماع تجاوزه مع الشك فيه ، وانما المقصود بتجاوزه تجاوز محله سواء قلنا باعتبار المحل الشرعي او كفاية المحل العقلي او العادي ، وبالتالي فبما ان المراد بالتجاوز تجاوز المحل فهذا كما يصدق على الشك في بعض المركب الذي احرز الدخول فيه يصدق على الشك في اصل وجود مركب اذا تجاوز محله الشرعي كما اذا شك في الصلاة بعد خروج الوقت فان الوقت محل شرعي للصلاة ، او شك في الاتيان برباعية بعد خروج الوقت ، او شك في اداء زكاة الفطرة او الصوم بعد خروج الوقت ،او شك في السجدة الاخيرة من الركعة الاخيرة والتشهد والتسليم بعد التلبس بالمنافي فان الجامع المشترك لهذه الامثلة هو الشك في اصل وجود الشيء بعد تجاوز محله الشرعي ، حيث ان محل اجزاء الصلاة ما لم يتلبس بالمنافي او ما قبل المنافي

فلا ظهور في دليل قاعدة التجاوز في اختصاصها بالشك في بعض المركب الذي احرز التلبس به

واما عنوان الدخول في الغير فهو كما يصدق على الشك في بعض المركب يصدق على الشك في اصل وجود المركب اذا تلبس بغيره مما يكون التلبس به محققا لتجاوز المحل الشرعي للمشكوك

ولذا افاد سيدنا الخوئي قده ان ذكر الدخول في الغير في هاتين الروايتين لا لموضوعية فيه بل لان التلبس به محقق لتجاوز المحل الشرعي بالنسبة للمشكوك.

### 118

المناقشة الثانية :

ان ملاحظة دليل قاعدة التجاوز وهو صحيح زرارة شاهد بمقتضى القرائن المتوفرة فيها على ان مفاد دليل قاعدة التجاوز هو التعبد بوجود المشكوك بلحاظ سائر اثاره، لا خصوص التعبد بالمشكوك بما هو بعض من مركب احرز التلبس به كي يقال ان مفاد قاعدة التجاوز هو البناء على وجود المشكوك استطراقا لاثبات تمامية المركب الذي شرع فيه، او ان مفادها هو التعبد بوجود المشكوك استطراقا لا ثبات صحة العمل المنتقل اليه من محل المشكوك

وبيان ذلك بذكر قرينتين:

الاولى:

ان صحيح زرارة دلت على جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الاذان حال التلبس بالإقامة او الشك في الاذان والاقامة حال التلبس بالشروع في الصلاة ولو بتكبيرة الاحرام مع ان الاذان والاقامة ليسا جزئين من الصلاة الواجبة بل كل منهما عمل مندوب مأمور به بأمر ندبي نفسي ، وان اشترط في صحة الاذان لحوقه بالإقامة الا انه لم يشترط في صحة الاقامة سبق الاذان عليها مما يعني ان مناط قاعدة التجاوز هو التعبد بوجود المشكوك عند تجاوز محله الشرعي والمدار في تحديد المحل الشرعي على الانتقال من المشكوك الى ما يكون لحوقه دخيلا في صحة السابق وان لم يكن سبق السابق دخيلا في صحة اللاحق كما هي النسبة بين الاذان الاقامة، والنسبة بين الاقامة وتكبيرة الاحرام ونحوه.

القرينة الثانية

ان صحيح زرارة قد دلت على جريان قاعدة التجاوز عند الشك في القراءة حال التلبس بالركوع مع ان صحة الركوع لا تتوقف على سبق القراءة فمن نسي القراءة او تركها عن جهل قصوري وركع فان صلاته صحيحة بحديث لا تعاد اذ غايته انه ترك السنة عن عذر، فدلالة صحيح زرارة على جريان قاعدة التجاوز في هذا الفرض شاهد على ان موضوع القاعدة هو التعبد بوجود المشكوك بلحاظ اثاره في نفسه مع غمض النظر عن الاستطراق بالتعبد به لإثبات تمامية المركب الذي احرز الدخول فيه او الاستطراق بالتعبد به لا ثبات صحة العمل المنتقل اليه

وحيث ان في ترك القراءة سهوا احتمالا لوجوب سجود السهو كان التعبد بوجود القراءة عند الشك فيها حال التلبس بالركوع نافيا لهذا الاثر مع غمض النظر عن الاستطراق بالتعبد بوجود القراءة لاثبات تمامية المركب الذي احرز الشروع فيه وهو مركب الصلاة

وقد اجيب عن هاتين القرينتين في كتاب قاعدة الفراغ والتجاوز في ص 208:

حيث قال (انّ القاعدة و ان كان ظاهر دليلها جواز البناء على وجود المشكوك من حيث سائر آثاره الّا انه بلحاظ خصوص الأمر بالمركب الذي تحققت سائر اجزائه و لهذا قلنا بجريان القاعدة في الظهر بلحاظ شرطيته للعصر لا مطلقا)،

وظاهر سياق كلماته ان التعبد بالوجود من حيث سائر اثار الوجود لا لموضوعية فيه وانما هو مجرد استطراق لإثبات امتثال الامر بالمركب الذي فرغ عن تحقق سائر اجزائه ما عدا الجزء المشكوك فيكون التعبد بوجود الجزء المشكوك محققا لاثبات تمامية امتثال الامر بالمركب

ولذا بنى في الكتاب نفسه (قاعدة الفراغ والتجاوز) على اختصاص دليل القاعدة بالصلاة حيث يتحقق فيها المركب الذي يشك في تماميته نتيجة الشك في وجود بعض اجزاءه وتتكفل قاعدة التجاوز للتعبد بوجود الجزء المشكوك منها استطراقا لاثبات تمامية امتثال الامر بالمركب.

وقال :

و لعلّ هذا هو مقصود من قال بانّ قاعدة التجاوز انما تثبت وجود المشكوك بلحاظ صحة الفعل المتجاوز إليه و لا تعرض فيها لاثبات آثار وجوده من غير هذه الجهة.

ثم قال :

انّ روايات هذه القاعدة مختصة بمورد وقوع اصل العمل كالصلاة خارجا و الشك في تماميته و نقصانه من حيث الاجزاء و الشرائط بعد تجاوز محلها أو الفراغ عنه، اما روايات الفراغ فواضح، و اما التجاوز فلأنّ المستظهر منها أيضا تحقق اصل الصلاة و احراز عنوانها و لو بلحاظ الجزء الذي دخل فيه من الغير، بل عنوان التجاوز عن موقع المشكوك في العمل بنفسه يفترض وجود شي‌ء من اصل العمل في الخارج.

وقال :

ومنه يعرف عدم صحة شيء من النقوض التي ذكرت (ومقصوده هو النقض بجريان قاعدة التجاوز في الاذان والاقامة والنقض بجريان قاعدة التجاوز في القراءة حال التلبس بالركوع) فانها جميعا من آثار نفس المركب الذي لا اشكال في تحقق اصل امتثاله و انما الشك في تحقيق بعض اجزائه الواجبة أو المستحبة بعد الدخول في غيره من الأجزاء فتجري القاعدة بلحاظ الاجزاء المشكوكة لا حرازها و ضمّها الى الاجزاء المفروغ عن تحقيقها لا حراز الامتثال.

ويمكن التامل في ما افيد:

بان الاستظهار المذكور قد يتم في النقض الثاني وهو دلالة صحيح زرارة على جريان قاعدة التجاوز عند الشك في القراءة حال التلبس بالركوع حيث يقال ان غاية ما يستفاد من تطبيق قاعدة التجاوز في هذا المورد ان الغرض هو التعبد بوجود القراءة استطراقا لاثبات تمامية الصلاة التي احرز سائر اجزائها ما عدا القراءة مع غمض النظر عن اثار الوجود النفسي للقراءة .

ولكنه غير تام بالنسبة الى النقض الاول وهو دلالة صحيح زرارة على اجراء قاعدة التجاوز عند الشك في الاذان حال التلبس في الاقامة او الشك في الاذان والاقامة حال التلبس بتكبيرة الاحرام فان تصوير المدعى في المقام يتوقف على تصوير مركب ندبي يجمع بين الاذان والاقامة وسائر الاجزاء الواجبة من الصلاة كي يقال ان المكلف اذا شك في الاذان وقد تلبس بالإقامة فهو شك في بعض ما هو مطلوب من مركب ندبي بعد احراز الشروع فيه ولو بالجزء الندبي الثاني وهو الاقامة وكذا الامر في حال الشك في الاذان والاقامة عند التلبس بتكبيرة الاحرام

ومن الواضح انه تكلف عرفا لتوقفه على اقحام دعوى سابقة في مفاد دليل صحيح زرارة ، وهي عبارة عن تقدير وجود مركب ندبي يشمل الاجزاء والاعمال المندوبة داخل الصلاة من اجل تتميم دلالة صحيح زرارة على ان مفاد قاعدة التجاوز هو التعبد بوجود ما هو بعض المركب عند الشروع فيه

ولم يثبت بدليل معتبر هذا المدعى في رتبة سابقة على النظر لصحيح زرارة كي يكون قرينة على نظر صحيح زرارة له وان اجراءها قاعدة التجاوز عند الشك في الاذان او الاقامة بلحاظ المركب الندبي منهما ومن الاجزاء الواجبة

والنتيجة عند المقارنة بين المسلكين :

هو تمامية المسلك الذي بنى عليه سيدنا الخوئي وجمع من الاعلام من ان كبرى قاعدة التجاوز مستبطنة في ذيل صحيح زرارة مع غمض النظر عن الامثلة والفروع التي تعرضت لها وهو قوله ع : (يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء) فان مقتضى اطلاق الذيل شمول قاعدة التجاوز لكل مشكوك تحقق تجاوز محله الشرعي ولا وجه لتخصيص مفاد الذيل بالشك في بعض المركب الذي احرز الشروع فيه وان كان مورد صحيح زرارة هو ذلك ولذا لا اختصاص في هذا الذيل بباب الصلاة واجبة ومندوبة بل له اطلاق لكل مشكوك تحقق تجاوز محله الشرعي

ثم ان صاحب كتاب قاعدة الفراغ والتجاوز قد انتقل من هذا المسلك للحديث عن جريان قاعدة التجاوز في صلاة الظهر بعد الفراغ من صلاة العصر كما اذا فرض الشك في صلاة الظهر بعد الفراغ من صلاة العصر فان المشهور على عدم جريان قاعدة التجاوز للتعبد بوجود الظهر

وقد علل ذلك في كتاب قاعدة الفراغ والتجاوز ص 207 باحد وجهين:

الاول:

عدم صدق التجاوز بلحاظ الوجوب النفسي للظهر، لان الظهر ليس مقيدا بان يكون قبل العصر وانما العصر مقيد بان يكون بعد الظهر كما هو المستفاد من قوله الا ان هذه قبل هذه ولذا لو جيء بالظهر عمدا بعد العصر ايضا كان الظهر صحيحا وهذا يعني ان الشك في الظهر بعد الفراغ من العصر شك في المحل لا بعد تجاوز المحل

وهو كلام متين ذكره جملة من الاعلام منهم سيدنا الخوئي قده

الثاني

اذا سلمنا تقيد الظهر بان يكون قبل العصر فمع ذلك لا تجري القاعدة في الظهر لان الشك ليس في صحة الظهر وانما في اصل وجوده وقد ذكرنا في البحوث السابقة ان روايات هذه القاعدة مختصة بمورد وقوع اصل العمل كالصلاة والشك في تماميته ونقصه

وهذا هو محل التامل :

فانه لو ثبت ان للظهر في نفسها اي من حيث كونها امتثالا لامر نفسي متعلق بها محلا شرعيا وهو ان تكون قبل العصر فان الشك فيها بعد الفراغ من العصر شك بعد تجاوز المحل ومجرى لقاعدة التجاوز بالوجدان

ولا وجه لعدم جريان قاعدة التجاوز بناءً على وجود محل شرعي للظهر بما هي امتثال لامر نفسي الا بنكتة المسلك الثاني وهو اختصاص ادلة قاعدة التجاوز بالشك في بعض المركب مع احراز الشروع فيه وهو كما ذكرنا غير تام

فالمتحصل:

عدم جريان قاعدة التجاوز في الظهر اذا شك فيها بعد الفراغ من العصر لانه ان اريد اثباتها بجريان قاعدة التجاوز في العصر فالمفروض ان صلاة الظهر واجب مستقل ذو امر مستقل فلا وجه لتسرية جريانها في العصر الى جريانها في الظهر.

وان اريد اجراؤها في صلاة الظهر مباشرة فهو شك في المحل وليس شكا بعد تجاوز المحل .

### 119

بقيت مجموعة من الملاحظات على كلام العلمين المحقق العراقي وسيدنا الخوئي قدهما:

الاولى:

انهما افادا انه بناءً على ان الشرط في صحة الصلاة هو الوضوء بشرط عدم انتقاضه بالحدث الى حين الصلاة لا تجري قاعدة التجاوز ايضا اما لما افاده العراقي قده من ان شرطية الوضوء للصلاة على نحو الشرط الانحلالي فصدق التجاوز لمحل هذا الشرط بالنسبة للاجزاء السابقة لا يجدي في جريانها لعدم صدق التجاوز عن محله بالنسبة للاجزاء اللاحقة

او لما ورد في كلمات سيدنا الخوئي قده من ان اثبات القيد لا يثبت وجدان الصلاة لشرطها .

ووجه الملاحظة :

انه اذا كانت قاعدة التجاوز لا تجري في الوضوء حتى بناءً على كونه من قبيل القيد المتقدم ، لان جريان قاعدة التجاوز فيه لا يثبت وجدان الصلاة لشرطها فمقتضاه عدم جريان البراءة اذا شك على نحو الشبهة الحكمية في اعتبار قيد في الوضوء.

مثلا اذا شك في اعتبار الترتيب في مسح الرجلين بالبدء باليمنى قبل اليسرى فلا تجري البراءة عن قيدية الترتيب في الوضوء لانه لا يثبت وجدان الصلاة لشرطها، واذا لم تثبت صحة صلاة الظهر مثلا لم تثبت صحة العصر لترتب صحة اللاحقة على صحة السابقة.

الا ان يجاب عنه:

بان موضوع صحة صلاة العصر ظاهرا هو صحة الظهر ظاهرا وليس المقصود بالصحة الظاهرية ثبوت الاطلاق بان تكون الصلاة ملحوظة على نحو اللا بشرط بالنسبة للقيد المشكوك وهو تقيد الصلاة بوضوء متقيد بالترتيب في مسح الرجلين، اذ ان جريان البراءة عن ثبوت القيد وهو الترتيب لا يثبت الاطلاق وانما لان المراد بالصحة الظاهرية بحسب المرتكز المتشرعي ليست الا المعذرية من جهة القيد المشكوك وعدم وجوب الاحتياط من جهته فان جريان البراءة عن تقيد الصلاة بوضوء متقيد بالترتيب في مسح الرجلين منقح للمعذرية والامن من جهة اعتبار هذا القيد في متعلق الامر بالصلاة، وهذا هو نفس الصحة الظاهرية بحسب المرتكز المتشرعي

وحيث ان ذلك مما يثبت بالبراءة عن التقيد ترتب على الصحة بهذا المعنى صحة صلاة العصر فتامل .

الملاحظة الثانية:

قد ذكر سيدنا الخوئي والمحقق العراقي قدهما

انه اذا كان الشرط المشكوك شرطا في الاجزاء كما شرطية ستر العورة في اجزاء الصلاة لا في مجموع الصلاة من اجزاء وآنات او شرطية الاطمئنان الذي هو شرط في اجزاء الصلاة لا شرط في آناتها فاذا حصل الشك فيه بالنسبة للاجزاء السابقة وكان محرزا حين الشك كما اذا كان حين الشك قد احرز الاطمئنان في الركوع واحرز ستر العورة حينه ولكن شك في وجدان الاجزاء السابقة لهذا الشرط جرت فيها قاعدة التجاوز او قاعدة الفراغ .

واما اذا كان حين الاشتغال بالجزء لم يحرز وجدان الجزءالفعلي للشرط المشكوك فلاجدوى في اجراء قاعدة التجاوز في الاجزاء السابقة لان جريانها لا يثبت احراز الجزء الذي هو متلبس به فعلا للشرط المشكوك، ومقتضاه عدم احراز صحة الصلاة ظاهرا ومقتضاه كونها موضوعا لقاعدة الاشتغال.

ووجه الملاحظة:

انه تارة يفترض ان الشرط شرط للمجموع بان يكون اشتراط الاطمئنان وستر العورة شرطا واحدا لمشروط واحد وهو الصلاة التي لوحظت اجزاؤها بغض النظر عن آناتها بنحو العموم المجموعي فحينئذ يصح ان يقال ان الشك في الشرط ليس شكا بعد تجاوز المحل بل شك في المحل حيث ان ما هو المشروط به هو الاجزاء على نحو العموم المجموعي لاكل جزء جزء فحيث لم يفرغ من العموم المجموعي للاجزاء فلم يقع التجاوز لمحل الشرط كي تجري قاعدة التجاوز فيه.

واخرى يفترض ان الشرط كما هو الظاهر شرط في كل جزء جزء على نحو العموم الاستغراقي بان تنحل الشرطية الى شرطيات عديدة بعدد الاجزاء فحينئذ تجري قاعدة التجاوز او قاعدة الفراغ بالنسبة للاجزاء السابقة لاثبات وجود شرطها وسقوط الامر الضمني المتعلق بها .

واما بالنسبة للجزء الذي بيده فان كان قابلا للتدارك او للتبعيض فيمكن اجراء قاعدة التجاوز في الاجزاء السابقة وتحصيل الشرط بالنسبة للجزء الذي بيده وجدانا اذا كان قابلا للتدارك او التبعيض.

مثلا اذا شك اثناء القراءة او اثناء التشهد الاول انه واجد لشرطية الاطمئنان او ستر العورة اجرى قاعدة التجاوز في الاجزاءالماضية وتدارك الجزء الذي بيده حيث لايلزم من تدارك القراءة او تدارك التشهد زيادة في الصلاة باعتبار انهما ذكر فاذا اتى بهما برجاء المطلوبية او على نحو القصد التعليقي بمعنى انه ان كان هذا العمل واجدا لشرطه واقعا فهو الجزء والا فالجزء مايؤتي به واجدا لشرطه ،اذ ان مقتضى قاعدة الاشتغال تدارك الجزء لا اعادة الصلاة فاذا تدارك الجزء الفعلي الذي تلبس به كانت الاجزاء المستقبلية ايضا واجدة للشرط ، ومقتضاه صحة الصلاة حيث ان بعض اجزاءها واجد للشرط بالتعبد وهو قاعدة التجاوز وبعضها واجد للشرط بالوجدان .

وكذا لو كان الجزء قابلا للتبعيض كما لو افترض ان المكلف شك بعد الشوط الرابع من الطواف انه توضا للطواف ام لا ، وقلنا كما هو مبنى بعض الأجلة دام ظله ان الطهارة ليست شرطا في آنات الطواف بعد الشوط الرابع ما لم يحدث عمدا، فبالامكان ان يقطع الطواف ويتوضا ويستمر في طوافه وتكون الاشواط السابقة واجدة لشرط الطهارة بالتعبد من خلال قاعدة التجاوز ، والاشواط اللاحقة واجدة للطهارة بالوجدان ومقتضاه احراز سقوط الامر النفسي بالطواف.

نعم اذا كان الجزء مما لا يقبل التدارك كالركوع حيث يلزم من تداركه زيادة في الصلاة كما هو مبنى سيدنا الخوئي قده باعتبار ان الركوع ليس من الذكر فتكراره زيادة مطلقا او كان مما لا يقبل التبعيض كالسجدة الواحدة او تكبيرة الاحرام فيتم ما ذكره في هذا الفرض من انه من اللغو اجراء قاعدة التجاوز في الاجزاء الماضية مع عدم احراز صحة الجزء الذي بيده ، ومقتضاه استئناف الصلاة بمقتضى استصحاب عدم الامتثال او مقتضى قاعدة الاشتغال

الملاحظة الثالثة:

قد يقال كما ذكره بعض الأجلة ان مقتضى عدم جريان قاعدة التجاوز في الشرط المتقدم بحجة ان ما هو المامور به بالامر الضمني هو التقيد واما القيد فانه مما يجب ايقاعه قبل الصلاة عقلا توصلا لاحراز الشرط المقارن وهو التقيد، فمثلا ان وجوب الاتيان بالوضوء قبل الصلاة لا لان نفس الوضوء هو الشرط المامور به بالامر الضمني فان المامور به بالامر الضمني هو تقيد الصلاة بالوضوء كما افيد في كلمات سيدنا الخوئي .

وايجاب الوضوء قبل الصلاة ايجاب عقلي من باب احراز ما هو الشرط وهو تقيد الصلاة به، فمقتضاه عدم جريان قاعدة التجاوز في الشروط مطلقا اذ لا يمكن اجراؤها في القيد كالوضوء وكصلاة الظهر لان القيد ليس متعلقا للامر الضمني، فليس له محل شرعي يصدق بلحاظه التجاوز ليكون محققا لموضوع قاعدة التجاوز.

ولامجال لجريانها في التقيد لان التقيد جزء ذهني تحليلي ولايتصور تجاوز الجزء التحليلي الى غيره، فان صدق (وكل شيء شك فيه مما قد جاوز ودخل في غيره فليمض عليه ) يتوقف على كون المشكوك امرا خارجيا يصدق بلحاظه تجاوزه الى غيره .

واما اذا كان المشكوك امرا ذهنيا انتزاعيا كعنوان التقيد فقاعدة التجاوز منتفية فيه بانتفاء موضوعها.

فحتى لو قيل ان قاعدة التجاوز تجري في الاجزاء الماضية بلحاظ الشك في شرطها يرد هذا الاشكال على جريانها فبها ايضا لان مجراها ان كان في القيد فليس للقيد محل شرعي وان كان مجراها هو التقيد فقاعدة التجاوز فيه منتفية بانتفاء موضوعها اذ ليس التقيد شيئا خارجيا يصدق التجاوز منه الى غيره .

واجيب عن هذه الملاحظة:

بان مجرى قاعدة التجاوز هو الشرط ، والشرط هو المامور به بالامر الضمني ، والمامور به بالامر الضمني هو التقيد ، والتقيد مصداق للشيء المشكوك بالنسبة للاجزاء الماضية فيصدق

الشك فيه بعد تجاوزه الى غيره ، وذلك لان التقيد شيء والمقصود بالتجاوز هو تجاوز محله الشرعي لاتجاوز ذاته كي يقال انه امر ذهني فكيف يتجاوز الى غيره.

وتجاوز المحل الشرعي بالنسبة للتقيد صادق عرفا بتجاوز المقيد به كالاجزاء الخارجية فاذا شك مثلا وهو في السلام ان الاجزاء السابقة واجدة لشرطية ستر العورة او لشرطية الاطمئنان او لشرطية الاستقبال بناءً على كونه شرطا في الاجزاء امكنه اثبات ذلك باجراء قاعدة التجاوز في تقيد الاجزاء السابقة بهذه الشروط بلحاظ ان التقيد مصداق لقوله (وكل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره )، حيث ان التقيد شيء شك فيه وقد تجاوزه المكلف بتجاوز محله الشرعي ، وتجاوز محله الشرعي بتجاوز المقيد به الى غيره ولذا تجري قاعدة التجاوز في كل جزء من اجزاء الصلاة بعد الدخول في الجزء اللاحق لصدق مناط قاعدة التجاوز فيه.

فالملاحظة المذكورة ليست واردة على العلمين حتى يقال بان لازم كلامهما عدم جريان قاعدة التجاوز في الشروط مطلقا.

### 120

لقد تلخص مما سبق ان جريان قاعدة التجاوز في الشرط المتقدم مما لا محذور فيه لانطباق مناط قاعدة التجاوز عليه وهو الشك بعد تجاوز المحل

وانما كانت المناقشة في المثالين وهما الشك في اداء الظهر بعد التلبس بالعصر او الشك في الوضوء بعد التلبس بالصلاة

ولكن هناك امثلة اخرى للشرط المتقدم تجري فيها قاعدة التجاوز

فمثلا من شك في الركوع وهو في السجود فان قاعدة التجاوز تشمل المقام بلحاظ ان الركوع شرط في صحة السجود ومقتضاه صدق الشك بعد تجاوز المحل على الشك فيه بعد التلبس بالسجود فهو مجرى لقاعدة التجاوز

نعم لا يمكن ان يثبت بالتعبد بوجود الركوع من حيث هو شرط للسجود احراز وجدان بقية الاجزاء التي لم يات بها بعد لشرطها وهو الركوع حيث ان شرطية كل جزء لبقية اجزاء الصلاة انحلالية

فشرطية الركوع للسجود غير شرطية الركوع للقيام بعده وللركعات الباقية فجريان قاعدة التجاوز في الركوع اذا شك فيه اثناء السجود تجدي لاثبات صحة السجود لا لاثبات صحة بقية الاجزاء اذ ان الشك في الركوع بالنسبة لبقية الاجزاء التي لم يتلبس بها شك في المحل وليس شكا بعد تجاوز المحل لعدم الدخول في المشروط بعد ، الا ان يقال يكفي في جريان قاعدة التجاوز بالنسبة لباقي الاجزاء انه يصدق على الشك في الركوع اثناء السجود انه مما خرج عنه ودخل في غيره وان لم يصل للمشروط به بعد ، وعلى كل حال فانه

نعم يمكنه ان يجري قاعدة التجاوز في الركوع لا من حيث كونه شرطا بل من حيث كونه جزءا للصلاة وهو بهذا اللحاظ يصدق التجاوز عن محله بالدخول في السجود فاذا اجرى قاعدة التجاوز فيه وتم التعبد بوجوده في الصلاة ارتفع الشك في وجدان الاجزاء الباقية لشرطها وهو الركوع بعد التعبد به بقاعدة التجاوز من حيث كونه جزءا

هذا تمام الكلام في الشرط المتقدم

### ووصل الكلام للشرط المقارن

وقد ذكر المحقق الاصفهاني قده كما نقل عنه سيد المنتقى ج 7 ص149 عدة وجوه لمنع جريان قاعدة التجاوز في الشرط المقارن او منع جريان قاعدة التجاوز في تمام الشروط اذا رجعت لشرطية تقيد المركب بها

الوجه الاول:

ان نسبة الشرط الى جميع الاجزاء نسبة واحدة، ومقتضاه ان الشك في تحقق الشرط في الجزء السابق كالشك في تحقق الاستقبال في الاجزاء السابقة من الصلاة مساوق قهرا للشك في تحقق الشرط في الجزء الفعلي وهو الجزء الذي بيده فاحرازه بالقاعدة بالنسبة للاجزاء السابقة لا يجديه شيئا لعدم امكان احرازه بالقاعدة بالنسبة للجزء الفعلي حيث ان الشك في الشرط بالنسبة للجزء الفعلي شك في المحل وليس شكا بعد تجاوز المحل كما في الاجزاء السابقة كي يحرز الشرط باجراء القاعدة فيه

فاعتبار قاعدة التجاوز في مثل هذا الفرض لغو للمساوقة بين الشك في وجدان الاجزاء السابقة للشرط ووجدان الجزء الفعلي للشرط

واجاب قده عنه :

بان هذا يتم في الجزء الذي لا يمكن تداركه كما لو شك اثناء الركوع في الطهارة او الاستقبال او ستر العورة

واما اذا شك في وجدان الجزء الفعلي للشرط وكان الشرط من الشروط المعتبرة في الاجزاء لا في الانات وامكن تدارك الجزء كما لو شك اثناء القراءة او التشهد في وجدانه لشرطية ستر العورة او الاطمئنان امكنه اعادة القراءة او التشهد مع الشرط ولو برجاء المطلوبية ولا يكون ذلك زيادة في الصلاة ،ومقتضاه صحة صلاته ، فما ذكر وجها للمنع ليس مطردا

الوجه الثاني:

انه يعتبر في قاعدة التجاوز ان يكون المشكوك ذا محل ، والشروط كلها مما لامحل لها كي يصدق التجاوز عنه حيث ان الشروط هي عبارة عن عنوان انتزاعي ذهني وهو التقيد مثلا، وليس له محل او فقل بان الشرط وان كان امرا خارجيا الا ان نسبة الصلاة له نسبة المقارن لا نسبة الظرف والمحل كي يصدق التجاوز عن محله فيتحقق مناط قاعدة التجاوز

واجاب عنه قده:

بان هذا الكلام محتمل لمعنيين:

الاول:

ان يراد بعدم المحل ان المشروط ليس ظرفا للشرط كما ان الكل وهو المركب الصلاتي ليس ظرفا للجزء وانما الكل منتزع من الجزء فكذلك نسبة الصلاة للشرط ليست نسبة الظرف بل نسبة المقارن للمقارن

فعلى هذا المعنى ،قد يرد الاشكال حيث فسر المحل بالظرف والمشروط ليس ظرفا للشرط الا ان يقال ان زمان المشروط هو المحل الشرعي للشرط بلحاظ ظرفية الزمان للشرط عرفا

المعنى الثاني :

ان الشرط شرط للمجموع لا لكل جزء، فلا يصدق التجاوز عن محله بلحاظ الاجزاء السابقة لان محله المجموع،

وقد عقب على ذلك:

بان الشرط لو كان شرطا للصلاة على نحو العموم المجموعي ورد الاشكال ولكن الثابت انه شرط للمركب ، والمركب هو عين الاجزاء بالاسر فهو شرط للاجزاء فتنحل الشرطية الى شرطيات عديدة بعدد الاجزاء ولذلك لو انتفى الشرط في بعض الاجزاء دون بعض لقيل ان الشرط حصل في بعض الاجزاء دون بعض ولا يقال ان الشرط كان للمجموع وتبدل واصبح شرطا للاجزاء الواجدة له .

فبما انه شرط لكل جزء فيمكن اجراء قاعدة التجاوز بلحاظ الاجزاء السابقة لصدق التجاوز عن محل الشرط بتجاوز الاجزاء السابقة على الجزء الفعلي

الوجه الثالث :

ان الشروط كيفيات وحالات للمشروط

فمثلا الجهر حالة في القراءة والموالاة حالة في الصلاة والاستقبال كيفية للمصلي وبما ان الشروط من سنخ الكيفيات والحالات فلا يعقل التجاوز عنها لا بالحقيقة لانها ليست ذات استقلال في الوجود كي يصدق التجاوز عنه ولا بالتجوز والمسامحة لان التجاوز عن المتكيف بها وهو المشروط لا عنها فلا مجال لجريان قاعدة التجاوز في الشروط مطلقا لانتفاء موضوعها وهو التجاوز عن المحل

وقد اجاب عنه

ان الشروط على قسمين :

الف – ما له وجود مستقل كالستر واستقبال القبلة والوضوء

فهنا يتحقق التجاوز لان المفروض ان الشرط له وجود مستقل فمتى ما تجاوز المكلف محله وهو المشروط به وهو الاجزاء السابقة صدق تجاوزه فجرت فيه قاعدة التجاوز

ب – ما ليس له وجود مستقل بل يعد كيفا من كيفيات المشروط كالترتيب بين الاجزاء والموالاة،

فهنا الاشكال تام لانه مادام كيفية من كيفيات المشروط فليس له وجود استقلالي يصدق بلحاظه التجاوز فالشك فيه اما شك في المحل او شك بعد تجاوز المشروط،

الوجه الرابع :

ان صحيح زرارة قد فسر التجاوز بالخروج من الشيء والدخول في غيره حيث قال ع (يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء)

ومقتضى هذا المنطوق هو المغايرة بين المتجاوز عنه والمتجاوز اليه والا لم يصدق الخروج والدخول ولا اشكال في عدم صدق هذا المعنى عرفا في الشروط ،

فمثلا الاستقبال وجود واحد متصل تدريجي وليس متعددا فلا يتصور ان يصدق على الاستقبال ان المكلف تجاوز عنه الى غيره كما لو دخل في الركعة الثانية فيقال تجاوز الاستقبال الى غيره وانما التجاوز تجاوز للمشروط ، ومع عدم المغايرة وعدم تحقق الخروج والدخول في الغير فلا موضوع لقاعدة التجاوز

وقد يجاب عنه :

اولا

بان المقصود بالخروج من المشكوك والدخول في غيره هو الخروج من المحل لا ذات المشكوك ، والمحل الشرعي للشرط ان كان متقدما قبل الدخول في المشروط او كان متاخرا بعد الفراغ منه جرت القاعدة في الاول دون الثاني ، وان كان مقارنا فمحله هو المشروط فمتى تجاوز المشروط فقد خرج من المشكوك الى غيره فلذلك لو شك في الركوع وهو السجود فقد صدق عليه انه تجاوز محله بلحاظ انه دخل في الجزء اللاحق او لو شك في ان الاجزاء السابقة واجدة لشرطها ام لا فقد شك فيها بعد تجاوز المحل .

وثانيا

لنفترض ان الاستقبال شرط واحد لمشروط واحد وهو الصلاة الا انه وجود تدريجي والوجود التدريجي له لحاظان عرفا:

1- لحاظ اتصاله

ومقتضى الاتصال ان يرى شيئا واحدا لا يتبعض ولا يتعدد حيث يقال الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية فهنا لا يصدق التجاوز عنه

2- ولحاظ حركته التدريجية ومقتضاه انه متعدد بلحاظ ما يطرا عليه من الحالات ، فكما ان الزمن وجود تدريجي واحد الا انه متعدد بتعدد حالاته كالليل والنهار والنهار من الصباح الى الضحى ومن الضحى الى الظهر ومن الظهر الى العصر ، فكذا الاستقبال فانه وجود تدريجي يرى عرفا انه متعدد بتعدد اجزاء الصلاة، وبهذا اللحاظ يصدق الخروج عن الاستقبال في الركعة الاولى والدخول في غيره وبذلك يكون موضوعا لجريان قاعدة التجاوز

### 121

الوجه الخامس من وجوه منع جريان قاعدة التجاوز في الشرط المقارن او مطلق الشرط ما اضافه سيد المنتقى على كلام المحقق الاصفهاني قده

وبيان ذلك كما افيد في ج7 ص 154:

ان الشرط على عدة اقسام

الاول

ان يكون مشتملا على جهة زائدة على جهة الشرطية بان يكون موضوعا لحكم في نفسه مضافا الى جهة شرطيته كما هو الحال بالنسبة لاجزاء الصلاة فان كل جزء من اجزائها مضافا الى انه شرط في صحة السابق واللاحق من الاجزاء مأمور به في نفسه بالامر الضمني بلحاظ كونه مقوما لتحقيق المركب الصلاتي المامور به.

فمثلا الركوع مضافا لكون وجوده شرطا في صحة السابق واللاحق من الاجزاء مأمور به بالامر الضمني النفسي بلحاظ كونه مقوما للمركب الصلاتي .

القسم الثاني :

ان يكون متمحضا في جهة الشرطية الا ان ما هو الشرط منه هو الوجود الملحوظ بنحو الوحدة اما بلحاظ وحدته في حد نفسه او بلحاظ وحدة معروضه وهو المشروط

مثلا الموالاة عنوان متمحض في الشرطية وليس مامورا به بامر ضمني كسائر اجزاء الصلاة ولكن الموالاة ليست ملحوظة على نحو الانحلال بحيث يكون المعتبر في كل ركعة موالاة مستقلة عن حصة اخرى من الموالاة في الركعة التالية ، وانما الشرط المعتبر في الصلاة هو كيفية واحدة منبثة في تمام اجزاء الصلاة يعبر عنها بالموالاة، وهذه الكيفية واحدة عرفا في حد ذاتها مع غمض النظر عن معروضها ، فان معروضها قد يكون كثيرا في ذاته كما هو بالنسبة لأجزاء الصلاة او اجزاء الكلام واي عملي تدريجي اخر

لكن الموالاة عنوان واحد للكيفية التي تضم شتات العمل بحيث لا تقبل التبعيض والتجزئة بالنظر العرفي او يكون الشرط واحدا بلحاظ وحدة معروضه كما في الاستقبال حيث ان الاستقبال وهو جعل مقاديم البدن بإزاء جهة الكعبة قابل للتبعيض والتجزئة في كل ركعة بل في كل جزء ، فان الاستقبال قد يتحقق في القراءة دون الركوع او دون السجود فيقال استقبل في الركوع ولم يستقبل في السجود.

الا انه بلحاظ معروضه وهو الصلاة التي ترى بنظر العرف عملا واحدا يكون واحدا فما هو الشرط في صحة الصلاة ما يكون استقبالا لمجموع الصلاة لا استقبالا في كل جزء جزء

او ان الشرط في الاستقبال هو حيثية الاستمرار والاتصال الى حين تمام اجزاء الصلاة وحيثية الاتصال صفة واحدة بالنظر العرفي

القسم الثالث :

ما كان متمحضا في الشرطية ولكنه قابل للتبعيض والانحلال كالتستر والاطمئنان فانه ينحل الى افعال عديدة بعدد افعال الصلاة فلكل جزء من اجزاء الصلاة ستر واطمئنان. ونحو ذلك من الشروط القابلة للتبعيض والتجزئة.

وبعد عرض الاقسام الثلاثة يلاحظ صدق موضوع دليل قاعدة التجاوز بالنسبة لكل واحد منها:

اما القسم الاول:

وهو ما لم يكن متمحضا في الشرطية بل كان متعلقا للامر في نفسه كاجزاء الصلاة، فان هذا القسم مما لا اشكال في جريان قاعدة التجاوز فيه اثناء العمل، بلحاظ ان لكل جزء من الاجزاء حين الصلاة محلا مقررا شرعا، وبلحاظ ذلك المحل يصدق عنوان التجاوز او الخروج من الشيء والدخول في غيره،

فسواء كان المناط في جريان قاعدة التجاوز هو صدق عنوان تجاوز الشيء الى غيره الذي يقتضي المغايرة بين محل المشكوك والمنتقل اليه حسا، فانه يصدق ذلك في كل جزء من اجزاء الصلاة حيث ان المكلف اذا شك في الركوع وقد سجد صدق انه تجاوز الركوع الى غيره بلحاظ تجاوز محله لما هو مغاير له حسا

او كان مناط قاعدة التجاوز ما ذكر في ذيل صحيح زرارة : (يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت الى غيره فشكك ليس بشيء) بناءً على ان الدخول في الغير ذو موضوعية في قاعدة التجاوز اذ يصدق في المقام انه خرج من شيء بلحاظ خروجه من محله ودخل في غيره المقابل له في العمل المركب وهو الجزء الاخر

وبالتالي فلا وجه لان يقال بعدم جدوى جريان قاعدة التجاوز في الاجزاء لان جريان قاعدة التجاوز في الركوع حال التلبس بالسجود انما هو محقق لواجدية السجود لشرط صحته وهو سبق الركوع لكنه ليس محققا لواجدية الاجزاء اللاحقة لشرط صحتها وهو الركوع، اذ الواجدية فرع جريان قاعدة التجاوز وجريانها فرع صدق موضوعها وموضوعها هو الشك بعد تجاوز المحل وهو منتف في المقام ، اذ لا يصدق على الشك في الركوع بالنسبة للاجزاء اللاحقة انه شك بعد تجاوز المحل بل هو شك في المحل حيث لم يتحقق المشروط بعد كي يصدق على المكلف انه تجاوز محل الشرط بالدخول في المشروط

ووجه اندفاع هذا الاشكال ان مجرى قاعدة التجاوز في الركوع هو جهة جزئيته حيث يشك في وجوده بما هو جزء للمركب فمقتضى قاعدة التجاوز التعبد بوجوده بما هو جزء للمركب ، وفي طول ذلك يتحقق بالنسبة للاجزاء اللاحقة وجدانها لشرطها تعبدا

القسم الثاني :

وهو ما لوحظ على نحو الصفة الواحدة للصلاة كالموالاة والاستقبال

والظاهر عدم جريان قاعدة التجاوز فيه لاحد وجهين

الاول

ان ما هو الشرط في صحة الصلاة هو حيثية الاستمرار او صفة الوحدة لمجموع الصلاة، كالموالاة التي تعد صفة واحدة للصلاة، ومن الواضح ان جريان قاعدة التجاوز عند الشك في تحقق الاستقبال في الاجزاء الماضية لا يثبت تحقق الشرط بالنسبة لمجموع الصلاة الا على نحو الاصل المثبت، فان ما تثبته قاعدة التجاوز وجدان الاجزاء السابقة لشرط الاستقبال لكن ما هو الشرط هو استمرار الاستقبال او كون الصلاة ذات استقبال ، فبما ان جريان قاعدة التجاوز لا يثبت الشرط نفسه وهو كون الصلاة ذات استقبال او استمرار الاستقبال فلا جدوى في جريان قاعدة التجاوز بالنسبة للاجزاء السابقة.

وكذلك الاشكال ياتي لو قيل ان ما هو الشرط الذي هو متعلق للامر الضمني هو تقيد الصلاة بالاستقبال لا نفس الاستقبال واثبات وجدان الاجزاء السابقة لتقيدها بالاستقبال لا يثبت تقيد الصلاة بما هي عمل واحد بالاستقبال .

ويمكن الجواب عن هذا الوجه باحد جوابين

الاول

ما ذكره سيد المنتقى قده ص 155:

بانه يمكن اجراء قاعدة التجاوز في الاجزاء السابقة ويضم اليها اصل الاستصحاب فيثبت باستصحاب الاستقبال الى اخر جزء من اجزاء الصلاة عنوان الاستمرار ، وبما ان الشرط المامور به بالامر الضمني حيثية الاستمرار فقد ثبت اصل الوجود بقاعدة التجاوز وثبت الاستمرار بالاستصحاب فتحقق ما هو الشرط في صحة الصلاة اذ ان مقتضى اطلاق ادلة الاستصحاب شمولها للشروط كشمولها للاحكام والموضوعات الخارجية .

وقد دفع هذا الجواب سيد المنتقى

بان الاستصحاب منوط باليقين بالحدوث اما وجدانا او تعبدا وكلاهما منتف في المقام .

اما الاول فواضح اذ لا يوجد يقين وجداني بالاستقبال في الصلاة كي يجري استصحابه والا لو كان هناك يقين لم تكن حاجة لإجراء قاعدة التجاوز بالنسبة للاجزاء الماضية

واما الثاني وهو اليقين التعبدي بالاستقبال فلان تحققه انما يتم بقاعدة التجاوز نفسها، وجريانها يتوقف على ثبوت اثر لها فان جريان الاصل العملي فرع تحقق الموضوع وترتب الاثر ، والموضوع وان تحقق في المقام وهو الشك في الاستقبال في الاجزاء الماضية بعد تجاوز المحل بالدخول في الاجزاء الاخرى الا ان الاثر منتف اذ لا اثر لجريان قاعدة التجاوز في واجدية الاجزاء الماضية للاستقبال اذ الاستقبال في الاجزاء الماضية ليس موضوعا لاثر شرعي فان ما هو الموضوع للأثر الشرعي هو الشرط وما هو الشرط كون الصلاة ذات استقبال او استمرار الاستقبال الى اخر جزء من الصلاة

ولكن قد يناقش في هذا الايراد

بانه يكفي في شمول دليل قاعدة التجاوز للشك في وجدان الاجزاء الماضية للاستقبال الاثر الطولي وهو ان جريانها منقح لموضوع الاستصحاب فحيث ان في طول جريانها يتنقح موضوع الاستصحاب وهو حدوث الاستقبال في هذه الصلاة ومقتضاه جريانه ومقتضى جريانه ثبوت الشرط في الصلاة

فانتهاء جريان قاعدة التجاوز للاثر العملي وهو ثبوت شرط صحة الصلاة كاف لشمول دليلها لها

الجواب الثاني

ان جريان الاصل العملي في منشا الانتزاع مثبت للعنوان الانتزاعي بناءً على حجية الاصل المثبت ذي الواسطة الخفية كما لو شك في بقاء الوقت من اجل احراز ان الصلاة في الوقت فان استصحاب بقاء الوقت الى حين الصلاة جار بلحاظ ان استصحاب القيد لاثبات تقيد الصلاة بالوقت حجة حيث يرى العرف ان اثر الواسطة وهي التقيد اثر لذي الواسطة هو القيد ومقتضاه صحة التعبد الاستصحابي بذي الواسطة لترتيب اثر الواسطة عليه

وكما تم ذلك في الاستصحاب يتم في قاعدة التجاوز فان مقتضى اثبات الاستقبال في الاجزاء الماضية بقاعدة التجاوز مع ضميمة احرازه وجدانا في الاجزاء اللاحقة ثبوت حيثية الاستمرار او كون الصلاة ذات استقبال فان اتصاف الصلاة بكونها ذات استقبال عنوان انتزاعي منشؤه ثبوت اتجاه مقاديم البدن حين الصلاة لجهة الكعبة وقد ثبت منشا الانتزاع لمجموع الصلاة بقاعدة التجاوز في الاجزاء الماضية والاحراز الوجداني له في الاجزاء اللاحقة

وكذلك بناءً على ان الشرط هو حيثية الاستمرار فان عنوان الاستمرار عنوان انتزاعي ومنشا انتزاعه فعلية اتجاه مقاديم البدن حين الصلاة لجهة الكعبة، وقد ثبتت الفعلية بمجموع قاعدة التجاوز وضميمة احرازه وجدانا بالنسبة للاجزاء اللاحقة .

الوجه الثاني :

انه يعتبر في جريان قاعدة التجاوز تحقق التجاوز عن محل المشكوك الى غيره واذا كان الشرط صفة واحدة للمجموع فلا يصدق التجاوز عنه لغيره مادام في اثناء المشروط

وهذا هو الوجه الذي ركز عليه المحقق الاصفهاني في منع جريان قاعدة التجاوز في الشرط المقارن او توسعة الاشكال لسائر الشروط بناءً على رجوع سائر الشروط لكيفية في العمل مقارنة له

القسم الثالث:

وهو ما كان متمحضا في الشرطية وقابلا للتجزئة والانحلال بالنسبة لكل جزء من اجزاء العمل كما في التستر بالنسبة لاجزاء الصلاة ولا مانع من جريان قاعدة التجاوز فيه كما اذا شك في وجدان الاجزاء السابقة للتستر اذ التستر شرط انحلالي في كل جزء في ظرفه المقرر له شرعا ومقتضاه صدق تجاوز المشكوك الى غيره فاذا احرزه في الجزء الفعلي والاجزاء اللاحقة بالوجدان تم بذلك جريان قاعدة التجاوز فيه بالنسبة للاجزاء الماضية.

### 122

بعد الفراغ عن البحث في جريان قاعدة التجاوز في الشروط الشرعية باقسامها الثلاثة المتقدم والمقارن والمتاخر يقع الكلام في موردين اشار اليهما المحقق العراقي قده ولم يتعرض لهما سيد العروة قده

المورد الاول

الشك في الشرط العقلي:

قد قسم المحقق العراقي قده كما في نهاية الافكار ج 4 س 63: الشرائط المعتبرة في الصلاة الى اقسام

الاول :

ما يكون شرطا عقليا في تحقق عنوان المأمور به كالنية فان هذه العناوين كالصلاتية والظهرية والعصرية والاداء والقضاء من العناوين القصدية التي لا تكاد تتحقق الا بالقصد

الثاني :

ما يكون شرطا شرعيا لصحة المامور به بعد الفراغ عن اصل تحقق عنوانه كالستر والاستقبال والاطمئنان ونحوه

الثالث :

ما يكون شرطا عقليا لنفس الجزء بمعنى كونه مما يتوقف عليه وجود الجزء عقلا كالموالاة بين حروف الكلمة المقومة لصدق عنوان الكلمة

الرابع:

ما يكون شرطا شرعيا للجزء كالجهر والاخفات بناء على القول بكونهما شرطا للقراءة لا شرطا للصلاة حال القراءة مع ان الثاني هو الظاهر المستفاد من قوله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها

وقد بحث المحقق العراقي في جريان قاعدة التجاوز والفراغ في كل واحد من الاقسام الاربعة

وما يرتبط بمحل كلامنا هو القسم الاول والثالث

اما القسم الاول :

وهو ما يكون مقوما للعنوان المامور به كالنية وهي على صنفين: (قصد العنوان وقصد القربة)

اما الصنف الاول وهو ما اذا شك في اصل قصد العنوان

كما اذا شك في اصل قصد الصلاة للشك في ان العمل الماتي به هل كان تعليما ام كان بقصد الصلاة او شك في الظهرية او العصرية فلا ريب في عدم جريان قاعدة التجاوز وذلك لاحد وجهين

الوجه الاول

اختصاص قاعدة التجاوز بكون المشكوك امرا شرعيا ذا محل مقرر شرعا، والمفروض ان الشرط العقلي كالنية ليس امرا شرعيا كي يكون له محل شرعي بحيث ينطبق عليه مناط قاعدة التجاوز وهو الشك في الشيء بعد تجاوز محله الشرعي الى غيره

الوجه الثاني :

لو فرض عموم قاعدة التجاوز لتجاوز محل المشكوك سواء كان محلا شرعيا او عرفيا او عقليا وفرض تحقق الصغرى ايضا وهي ان قصد العنوان كقصد الصلاتية او الظهرية مما له محل يصدق التجاوز بلحاظه كما لو كان محله قبل الشروع في الصلاة فان دليل قاعدة التجاوز مع ذلك لا يشمله لعدم ترتب اثر عليه بلحاظ ان ما هو متعلق الامر هو نشؤ الافعال عن قصد الصلاتية او نشؤ المركب عن قصد الظهرية او العصرية او الاداء او القضاء ، وجريان قاعدة التجاوز انما يثبت التعبد بوجود القصد ولكنه لا يثبت نشؤ المشروط وهو العمل عن قصد العنوان الا من باب الاصل المثبت.

وحيث لا حجية للأصل المثبت فلا حجية لاطلاق قاعدة التجاوز لمثل المقام اذ التعبد بوجود القصد لا يثبت نشؤ المشروط عن القصد[[56]](#footnote-57).

وكما لا تجري قاعدة التجاوز فلا جريان لقاعدة الفراغ، حيث ان موضوع قاعدة الفراغ او اصالة الصحة الشك في صحة العمل شرعا بعد المفروغية عن تحقق عنوانه فاذا كان اتصافه بالعنوان كاتصافه بالصلاتية او الظهرية او العصرية مشكوكا فقاعدة الفراغ منتفية بانتفاء موضوعها من دون فرق في ذلك بين كون الشك في النية اثناء العمل كما لو شك بعد الركعة الاولى في قصد الصلاتية او الظهرية في الركعة السابقة او كان الشك بعد الفراغ من العمل وان العمل هل كان صلاة او رياضة او هل كان ظهرا ام لا؟

ومقتضى ذلك لزوم الاستئناف بحسب قاعدة الاشتغال او استصحاب عدم امتثال الامر.

وبذلك يتبين ان المكلف لو شك في ان ما بيده ظهر او عصر مع احرازه الفراغ من الظهر كان الشك مبطلا للعمل فلابد من استئناف العصر لعدم احراز نشؤ الاجزاء السابقة عن قصد العصر .

واما لو لم يعلم انه ادى الظهر او علم بعدم اداءها وشك في ان ما بيده هل قصد به الظهر او العصر عدل به الى الظهر التي لم يحرز امتثال امرها .

الصنف الثاني

النية بمعنى قصد القربة فلو احرز ان ما اتى به صلاة او صلاة ظهر او وضوء او غسل ولكنه شك في انه اتى به رياءا او بنحو قصد القربة، فهل تجري القاعدة .

قد فصل المحقق العراقي بين جريان قاعدة التجاوز وجريان قاعدة الفراغ

اما بالنسبة لقاعدة التجاوز فلا موضوع لها في المقام:

والسر في ذلك ان قصد القربة وان قيل بكونه شرطا شرعيا معتبرا في العبادة كسائر الشروط الشرعية المعتبرة فيها وليس شرطا عقليا محققا لمقام الامتثال الا انه ليس له محل مقرر شرعا يصدق بلحاظه التجاوز عن المحل والدخول في الغير بلحاظ انه شرط معتبر في تمام اجزاء الصلاة من التكبير الى التسليم فمتى شك فيه اثناء العمل لم يكن مجرى لقاعدة التجاوز .

واما بالنسبة لقاعدة الفراغ:

فهل يمكن اجراؤها في الاجزاء السابقة لشك المكلف في صحتها نتيجة الشك في اقترانها بقصد القربة ام لا؟

وقد انيطت النتيجة بكون قصد القربة شرطا شرعيا او عقليا

فان فرض كونه شرطا شرعيا ماخوذا في كل جزء من اجزاء العبادة على نحو المقومية او على نحو القيدية كانت الاجزاء السابقة مجرى لقاعدة الفراغ وان لم تكن مجرى قاعدة التجاوز لعدم صدق التجاوز عن المحل الى الغير حيث يصدق على الاجزاء السابقة عنوان ما قد مضى فتكون المسالة صغرى لصحيح محمد بن مسلم : (وكل شيء شك فيه مما قد مضى فامضه).

وان قيل بكونها شرطا عقليا محققا للامتثال والمفروض ان الامتثال دخيل في سقوط الامر اذ ما لم ينطبق على العمل المأتي به عنوان الامتثال فالامر ما زال باقيا فلا مجرى لقاعدة الفراغ اذ موضوع قاعدة الفراغ هو الشك في الصحة وهو مساوق للشك في جامعية العمل للاجزاء والشرائط الشرعية فالشك في الشرط العقلي وهو اقتران العمل او نشؤه عن قصد القربة شك في اصل تحقق الامتثال لا في الصحة فليس مجرى لقاعدة الفراغ .

بل قد يقال:

ان الصحة بمعنى جامعية العمل لاجزاءه وشرائطه الشرعية مقطوع بها اذ الشك انما هو في امر عقلي لا في امر شرعي بل لو فرض القطع بعدم اقتران العمل بقصد القربة فان صحة العمل مقطوع بها لاحراز جامعية العمل لاجزاءه وشرائطه الشرعية

هذا تمام الكلام في القسم الاول .

اما القسم الثالث

وهو ما اذا كان الشرط شرطا عقليا في الجزء لا في المركب

كاشتراط الموالاة بين حروف كلمة الرحمن او الموالاة في الآية الواحدة اذ لا يصدق عرفا انه قرا الاية مع الفصل بين كلماتها بما يخل بصدق قراءة الاية عرفا

فاذا شك في صدور كلمة الحمد منه نتيجة الشك في الموالاة او في صدور الآية الاولى من سورة الفاتحة نتيجة للفاصل الزمني الطويل بين كلماتها فمرجع الشك الى الشك في اصل الوجود سواء كان المشكوك وجود الكلمة ام وجود الاية ام وجود السورة اذا كان الفصل الزمني بين اياتها مخلا بصدق عنوانها

والشك حينئذ مجرى لقاعدة التجاوز لرجوعه في الشك في الوجود وهو مجرى لقاعدة التجاوز حيث ان مفاد دليلها التعبد بالوجود كما في قوله ع (بلى قد ركعت )

ولاجل ذلك لو شك في الصلاة نتيجة الشك في الموالاة بين اجزاءها كما اذا فرغ المكلف من الصلاة وشك في صدق عنوان الصلاة على ما سبق منه نتيجة الفصل الطويل بين اجزاءها الموجب للشك في حصول الموالاة المقوم لصدق العنوان على العمل لم يكن مجرى لقاعدة الفراغ لعدم الشك في الصحة ورجوع الشك للشك في اصل العنوان

كما انه ليس مجرى لقاعدة التجاوز اذ ليس للمشكوك محل شرعي يصدق بلحاظه التجاوز عنه الى غيره

ويأتي ان شاء الله التأمل في ما افيد في كلمات المحقق العراقي قده.

### 123

مازال الكلام في اجراء قاعدة التجاوز او الفراغ عند الشك في النية

وقد سبق عرض كلام المحقق العراقي قده في هذا المجال .

وحيث ان هذا البحث يحتاج الى تنقيح من عدة جهات لذلك نعقد البحث في موردين

الاول :

اجراء القاعدتين عند الشك في قصد العنوان

والثانية

اجراء القاعدتين عند الشك في قصد القربة

المورد الاول : هو الشك في قصد العنوان كالشك في قصد الظهر او العصر والبحث فيه في مقامين:

(في تصحيح الصلاة ظاهرا و تصحيحها واقعا )

المقام الاول :

تصحيح الصلاة ظاهرا

والبحث من جهتين

تارة من جهة جريان قاعدة التجاوز واخرى من جهة جريان قاعدة الفراغ

الجهة الاولى :

جريان قاعدة التجاوز عند الشك في قصد العنوان

كما لو دخل في الصلاة فشك هل انه نواها عصرا ام لا

وفي المقام تقريبان لاجراء القاعدة

التقريب الاول

ان قصد العنوان وان كان معتبرا في الصلاة عقلا الا ان لهذا القصد محلا وهو كونه قبل التلبس باول جزء من اجزاء الصلاة فمتى دخل في الصلاة وشك في انه هل حقق هذا الشرط العقلي في محله ام لا كان الشك فيه مصداقا للشك بعد تجاوز المحل فتجري قاعدة التجاوز .

وقد اورد على هذا التقريب بعدة ايرادات

الايراد الاول :

ما ذكره المحقق العراقي قده في نهاية الافكار و كتاب فروع العلم الاجمالي ومحصله

ان اجراء قاعدة التجاوز انما يثبت تحقق القصد لكنه لا يثبت ما هو المطلوب في متعلق الامر وهو نشؤ الصلاة عن القصد فان الاصل العملي لا يثبت لوازمه

وقد نوقش في هذا الايراد بمناقشتين من قبل بعض الأجلة في كتاب قاعدة الفراغ والتجاوز ١-

ان ظاهر صدر كلام المحقق العراقي في كتابه فروع العلم الاجمالي ان العنوان المأخوذ في متعلق الامر وهو عنوان الظهرية او العصرية نسبته للعمل الخارجي نسبة المسبب لسببه ، فالمجموع من قصد العنوان والعمل محقق للعنوان كعنوان الظهرية والعصرية

ولذلك لو شك في اعتبار جزء او شرط في العمل على نحو الشبهة الحكمية لم تجر البراءة لكون الشك شكا في المحصل حيث ان ما هو متعلق الامر هو صلاة العصر ، ونسبة صلاة العصر لمجموع العمل والقصد نسبة المحصل للمحصِل والمسبب للسبب، واجراء البراءة عن اعتبار شيء في السبب على نحو الشبهة الحكمية لا يثبت تحقق المسبب وانما الجاري هو قاعدة الاشتغال

والصحيح ان ما هو متعلق الامر وهو عنوان صلاة الظهر او صلاة العصر نسبته لمجموع العمل الخارجي والقصد نسبة العنوان للمعنون بمعنى ان عنوان صلاة العصر او صلاة الظهر اخذ في متعلق الامر على نحو المشيرية للمعنون والمعنون مركب من جزئين (الصلاة وقصد العنوان) لا نسبة المحصَل للمحصِل او المسبب للسبب

وبالتالي اذا وقع الشك في اعتبار شرط او جزء في المعنون جرت البراءة اذ ليس للعنوان موضوعية في تحقق الامر به وانما الموضوعية لواقع المعنون فاذا تردد المعنون بين البشرط واللا بشرط فهو من الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين وهو مجرى للبراءة

وبناءً على هذا البحث تتبين النتيجة في المقام وهي انه لم يؤخذ في متعلق الامر نشؤ الصلاة عن قصد كي يقال بان اجراء قاعدة التجاوز عند الشك في القصد انما يثبت التعبد بوجود القصد ولكنه لا يثبت نشؤ الصلاة عن القصد

ولكن قد يقال

ان عبائر المحقق العراقي وان كانت ظاهرة في ان ما هو الماخوذ في متعلق الامر هو النشؤ وجريان قاعدة التجاوز في القصد لا يثبت النشؤ الا بنحو الاصل المثبت الا انه يمكن توجيه مراده بملاحظة كلامه في باب البراءة ان مدعاه ان العنوان المأخوذ في متعلق الامر سواء كان العنوان الجنسي وهو عنوان الصلاة او العنوان الصنفي وهو عنوان الظهر او العصر عنوان انتزاعي حيث ان اتصاف العمل الصادر من المكلف بداعي امتثال امر الشارع بكونه صلاة او ظهرا او عصرا امر انتزاعي ومنشأ انتزاعه مركب من مجموع امرين (عمل وقصد) لا ان نسبة العنوان للعمل المقترن بالقصد نسبة المشير للمشار اليه بل نسبة العنوان المنتزع لمنشا انتزاعه

وبالتالي فجريان قاعدة التجاوز في منشا الانتزاع حيث ان مفادها التعبد بوجود القصد لا يثبت العنوان الانتزاعي بناءً على المعروف عندهم من عدم حجية الاصل المثبت

فلاخصوصية لعنوان النشؤ كي يناقش بعدم الدليل على اعتباره وانما مدعاه في المقام امر مبنائي يرجع لتحليل العنوان الماخوذ في متعلق الامر وانه هل هو عنوان بسيط انتزاعي ام عنوان مركب متاصل مشير لنفس ما في الخارج من عمل وقصد

فلاجل ان مبناه كون العناوين الماخوذة في متعلق الامر عناوين انتزاعية ذهب لعدم جريان قاعدة التجاوز فالمناقشة معه مبنائية ، وحيث ان المختار في بحث الاصل العملي ان الاصل الجاري في منشا الانتزاع مثبت لاثر العنوان الانتزاعي بلحاظ ان اثر الواسطة الخفية مما يتعبد به بالتعبد بذي الواسطة فلاوجه للاشكال من هذه الجهة .

المناقشة الثانية : ان لم تجر قاعدة التجاوز في النية لانها لاتثبت ما هو اللازم وهو نشؤ الصلاة عن النية فالمقتضي لجريانها في نفس عنوان النشؤ متحقق

فلاحاجة لاجراءها في القصد كي يشكل بعدم اثباتها للنشؤ بل مجراها النشؤ ابتداءً حيث يشك المكلف في ان الصلاة الصادرة منه هل صدرت عن نشؤ واستناد للقصد ؟ ومقتضى قاعدة التجاوز التعبد بوجود النشؤ.

ولكن هذه المناقشة محل تامل ايضا

حيث ان مدعى المحقق العراقي ان ما هو متعلق الامر الذي يكون تحققه موضوعا للاثر وهو سقوط الامر نشؤ تمام الصلاة عن النية وجريان قاعدة التجاوز عند الشك في نشؤ الاجزاء السابقة من الصلاة عن النية لا يثبت نشؤ تمام اصلاة عن النية او استناد طبيعي الصلاة للنية فلو كنا و قاعدة التجاوز لم يثبت بجريانها في الاجزاء السابقة ما هو موضوع الاثر وهو متعلق الامر الذي يعني نشؤ طبيعي الصلاة عن النية او نشؤ تمام الصلاة عن قصد الظهر او العصر ونحو ذلك .

الايراد الثاني

ان قصد الظهرية او العصرية واجب عقلي لاشرعي بلحاظ ان ما هو متعلق الامر صلاة العصر، فصلاة العصر عنوان مقوم لمتعلق الامر لا انه جزء او شرط شرعي في متعلق الامر ، وبما ان القصد دخيل في تحقق قوام متعلق الامر فاعتباره عقلي لاشرعي فاذا لم يكن واجبا شرعيا فليس له محل شرعي كي يصدق بلحاظه التجاوز عنه الى الغير ويكون مجرى لقاعدة التجاوز

وهذا الايراد مبني على اختصاص موضوع قاعدة التجاوز بما له محل شرعي وذلك بدعوى ان ظاهر قوله ع في ذيل صحيح زرارة (اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) ان موضوع الخروج والدخول هو الخروج من المحل الشرعي الى الغير وهذا هو اول المدعى فان التقريب يمكن بناؤه على شمول هذا الذيل لكل ما يصدق عليه انه خروج من الشيء ودخول في غيره او لكل ما يصدق عليه انه تجاوز عن الشيء فلو فرضنا ان قصد الظهر وان كان دخيلا في متعلق الامر عقلا لا شرعا الا ان محل ايقاعه قبل التلبس بالصلاة فلازمه ان يصدق على الشك اثناء الصلاة فيه انه شك بعد تجاوز المحل او شك بعد الدخول في الغير

الايراد الثالث :

قد تبين مما سبق من الايرادين ان قصد العنوان مقوم لمتعلق الامر سواء كانت نسبة متعلق الامر اليه نسبة العنوان للمعنون او نسبة العنوان الانتزاعي لمنشا انتزاعه وحيث انه مقوم لمتعلق الامر وليس شرطا ونسبة المقومية ذات طرفين هما قصد العنوان ومجموع العمل

فليست المشكوك فيه شرطا عقليا ملحوظا على نحو العموم الاستغراقي كي يتصور لهذا الامر المعتبر عقلا محل عقلي يصدق بلحاظه التجاوز وانما المقومية الثابتة عقلا ثابتة لطبيعي الصلاة او لها على نحو العموم المجموعي بمعنى ان المركب الصلاتي متقوم به و مقتضى تقومه به ارتباطه بمجموع الصلاة من حيث هو مجموع فليس له محل لاشرعي ولا عقلي يصدق بلحاظه التجاوز ليكون مجرى لقاعدة التجاوز.

التقريب الثاني

ان يقال ان ظاهر الامر المتعلق بصلاة الظهر مثلا ان المامور به منحل لجزئين (الصلاة وكونها صلاة ظهر) فكل جزء من اجزاء العمل المامور به كتكبيرة الاحرام مثلا المطلوبة في الصلاة تنحل لواجبين التكبير وقصد الظهرية ، وبالتالي اذا شك بعد الفراغ من تكبيرة الاحرام في كونها واجدة لشرطها جرت قاعدة التجاوز لاثبات التعبد بالمشروط بما هو مشروط نظير من شك في وجدان تكبيرة الاحرام للاستقبال او الاطمئنان

وقد اورد على هذا التقريب بايرادين

الاول

ما مضى بيانه من ان المستفاد من الامر بصلاة الظهر بحسب المتبادر العرفي ان العنوان المامور به وهو عنوان صلاة العصر عنوان بسيط متقوم بالقصد لا ان المتعلق ينحل لواجبين (عمل وقصد) بل ان المتبادر عرفا هو ان المامور به امر بسيط متقوم بالقصد بحيث يكون القصد جوهره وروحه لا انه مركب من واجبين عمل وقصد لاشرعا ولاعقلا

فلو اخل بالقصد لم يات بما هو متعلق الامر لا انه عمل فاقد للشرط فالشك في واجدية تكبيرة الاحرام لقصد الظهر ليس شكا في الشرط وانما هو شك في اصل تحقق صلاة الظهر مثلا نظير الشك في اصل الصلاتية فلو دار عمل المكلف بين كونه صلاة وكونه رياضة لم يكن هناك مجال لجريان قاعدة التجاوز اذ الشك في اصل وجود العنوان المامور به وليس الشك في شرطه او واجب من واجباته

وكذا الامر عند الشك في كون العمل الصادر صادرا بعنوان صلاة الظهر ام لا

الايراد الثاني :

على فرض التسليم بما افيد فهو اخص من المدعى اذ انه انما يتم اذا شك في الاجزاء السابقة مع احراز قصد العنوان في الجزء الذي بيده كما لو احرز ان الركوع الذي تلبس به ركوع بقصد العصر وشك في اقتران الاجزاء السابقة بالقصد وعدمه كان ذلك مجرى لقاعدة التجاوز

واما اذا لم يحرز القصد في الجزء الذي بيده ولم يكن قابلا للتدارك كما لو شك في ان الركوع الذي تلبس به مقترن بقصد العصر ام لا فهو شك في المحل كالشك في الطهارة اثناء الصلاة فاجراء قاعدة التجاوز في الاجزاء الماضية لايجدي في اثبات صحة صلاة مع عدم امكان احراز صحة الجزء الذي بيده

نعم لو كان الجزء الذي بيده قابلا للتدارك كما لو شك في التشهد انه هل صدر منه بقصد العصر ام لا، وشك في اقتران الاجزاء الماضية بقصد العصر امكنه التامين باجراء قاعدة التجاوز في الاجزاء الماضية واستئناف التشهد بقصد العصر واما اذا لم يكن الجزء قابلا للتدارك كالركوع لكون تداركه معرض الزيادة المبطلة للصلاة فلامجال لتصحيح الصلاة بقاعدة التجاوز.

### 124

الجهة الثانية:

في جريان قاعدة الفراغ عند الشك في قصد العنوان:

والبحث في عدة مطالب

المطلب الاول

ان هناك فرقا بحسب المبنى بين قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ

ففي قاعدة التجاوز توجد ثلاثة اراء

الراي الاول

ان موضوع قاعدة التجاوز من تلبس بالعمل وشك في ابعاضه او اجزاءه او شرائطه مع تجاوز محل المشكوك الى غيره بتقريب ان المستفاد من سياق صحيح زرارة (وهي العمدة في القاعدة) ان موردها الشك في بعض العمل الذي تلبس به ،حيث ان سائر الامثلة التي ذكرت فيها من سنخ واحد وهي الشك في بعض اجزاء الصلاة او مقدماتها مع التلبس بها

فقد يقال

على هذا الراي اذا شك في ان تكبيرة الاحرام التي صدرت هل صدرت بقصد العصر ام لا؟

فالشك شك في اصل التلبس بالعمل ولذلك حتى لو رفعنا اليد عن اعتبار التجاوز عن محل المشكوك في جريان قاعدة التجاوز لم تجر لأن موضوعها هو الشك في بعض العمل لمن تلبس به وهو مما لاينطبق على المقام .

الراي الثاني

ان موضوع قاعدة التجاوز كون المكلف بصدد الامتثال وان لم يحرز تلبسه بالعمل فان المستفاد من صحيح زرارة حيث دلت على جريان قاعدة التجاوز في فرض الشك في الاذان لمن تلبس بالاقامة ان موضوع قاعدة التجاوز من كان بصدد الامتثال بقرينة تمثيل الرواية بورود المكلف في بعض مقدمات العمل ، و نتيجتها ان كونه بصدد الامتثال كاف في تحقيق موضوع قاعدة التجاوز

وبالتالي فمن شك في تكبيرة الاحرام وقد دخل في القراءة اجرى قاعدة التجاوز وان كان الشك في اصل قصد العنوان كقصد العصر او الظهر بلحاظ انه لايعتبر في جريان قاعدة التجاوز مع غمض النظر عن شرطية تجاوز المحل التلبس بالمركب الذي يشك في بعض اجزاءه وانما يكفي فيها كون المكلف بصدد الامتثال

الراي الثالث

وهو ما ذهب اليه سيد نا الخوئي قده

ان مقتضى اطلاق ذيل صحيح زرارة (يازرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) ان موضوع قاعدة التجاوز هو تجاوز محل المشكوك

حيث ان المتبادر من قوله (اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره) هو تجاوز محل المشكوك الى ما يغايره سواء تلبس المكلف باصل العمل ام لا وسواء كان بصدد امتثال الامر بالمركب ام لم يحرز ذلك فان مقتضى اطلاق الذيل هو شمول قاعدة التجاوز للشك في اصل الوجود

وحيث شك المكلف اصل وجود تكبيرة الاحرام التي هي جزء من العصر ، فمقتضى دليل قاعدة التجاوز هو التعبد بالوجود

هذا بالنسبة لقاعدة التجاوز

واما بالنسبة لقاعدة الفراغ فهناك مسلكان

الاول:

انه يعتبر في جريان قاعدة الفراغ احراز اصل عنوان العمل

حيث ان مؤدى قاعدة الفراغ التعبد بصحة العمل وهو متفرع على احراز اصل عنوانه فلا مجرى لها مع الشك في اصل العنوان .

المسلك الثاني

انه لايعتبر في جريان قاعدة الفراغ اكثر مما يعتبر في جريان قاعدة التجاوز وهو كون المكلف بصدد الامتثال

والنكتة في ذلك :

ان كلا لساني دليل قاعدة التجاوز ودليل قاعدة الفراغ هو التعبد بالامتثال امتنانا على المكلف ومقتضى كون مدلول القاعدتين هو التعبد بالامتثال سواء كان تعبدا بالوجود كما في قاعدة التجاوز او تعبدا بالصحة كما في قاعدة الفراغ بملاك الامتنان على المكلف بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع ان موضوعها كون المكلف بصدد الامتثال ، فان كون المكلف بصدد الامتثال مورد للامتنان من قبل الشارع بتتميم امتثاله توصلا لسقوط الامر عنه

ولايعتبر في الامتنان تلبس المكلف باصل العمل بمعنى احرازه عنوان العمل فان نكتة الامتنان شاملة لمن كان بصدد اصل امتثال الامر بالعمل وشك في الوجود او في وجود الصحيح

نعم لو لم يحرز انه بصدد الامتثال كما اذا احتمل انه في مقام التعليم او الرياضة او نحو ذلك فلاشمول في دليل كلتا القاعدتين لمثله

المطلب الثاني

هل ان مفاد دليل قاعدة الفراغ التعبد بالصحة ام ان مفادها هو عدم الاعتناء بالشك المساوق لعدم الاعادة والتدارك

وذلك يبتني على تحليل قوله ع في موثق بكير بن اعين (كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو)، حيث ان عنوان الامضاء محتمل لمعنيين احدهما : ارسال الشيء وتركه كما حدث من دون رجوع ولاتدارك وذلك بقرينة المشاكلة بين مضيه وامضاءه، حيث عبر في الموضوع بقوله (كل ما شككت فيه مما قد مضى) وعبر في المحمول بقوله (فأمضه) فيقال ان مقتضى المشاكلة بين العبارتين ان المراد بقوله امضه هو (دعه كما مضى من دون تدارك ولا اعادة ) وغاية مفاده عدم الاعتناء بالشك لا التعبد بالصحة

وقد يؤيد ذلك بقوله في صحيح اسماعيل بن جابر بناءً على ورودها في قاعدة الفراغ (وكل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه) بتقريب ان المتبادر عرفا من قوله فليمض عليه جعله كما حدث من دون تدارك ولا اعادة

ثانيهما :

ان هناك فرقا بين المضي والامضاء حيث ان ظاهر عنوان الامضاء هو التصحيح والبناء على حدوثه على طبق ما هو المعتبر والمطلوب،

وقد يؤيد ذلك

بالعبارة التالية وهي قوله (كما هو) اي كما هو مطلوب،

ولايبعد ذلك بملاحظة الروايات الاخرى نظير موثق ابن ابي يعفور بناءً على نظرها لقاعدة الفراغ لا لقاعدة التجاوز وهو قوله ع (اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه)

بتقريب

ان نفي الشك ظاهر عرفا في الكناية عن البناء على وجود العمل الصحيح لامجرد غض النظر عنه بعدم التدارك والاعادة فان هذا التعبير كناية عرفا عن الغاء الشك وحيث كان الشك شكا في الوجود او الصحة فمقتضى الغاءه هو البناء على الوجود او الصحة

ونتيجة هذا الاختلاف في مفاد المحمول اختلاف في تحديد موضوع قاعدة الفراغ

اذ قد يقال بناءً على ان مفاد المحمول في قاعدة الفراغ هو التعبد بالصحة ان مقتضاه كون موضوعها احراز اصل العمل اذ من اللغو عرفا التعبد بالصحة مع عدم احراز اصل العمل بخلاف ما لو كان مفادالمحمول في ادلة قاعدة الفراغ هو مجرد عدم الاعتناء بالشك من حيث التدارك والاعادة فان مثل هذا اللسان لايقتضي عرفا احراز اصل العمل

المطلب الثالث

في تحليل كون العنوان الصنفي شرطا شرعيا في صحة العمل ام مقوما لماهية العمل المامور به فمثلا عنوان الظهر وعنوان العصر هل هو شرط شرعي في صحة العمل ؟ بدعوى ان المستفاد من الادلة كون متعلق الامر مطلوبين (اصل الصلاة وكونها بقصد العصر)، نظير خصوصية الاداء والقضاء من حيث دخلهما في صحة العمل .

ام ان المستفاد من الادلة هو ان عنوان العصر والظهر مقوم لاصل العمل فهناك فرق بين ماهية المامور به وما هو شرط في صحتها، فمثلا هناك فرق واضح بين نسبة النافلة للفريضة ونسبة الاداء للقضاء فان اتصاف الصلاة بكونها نافلة او فريضة مقوم لماهية المامور به وليس شرطا في الصحة بينما اتصاف الصلاة بكونها اداءا او قضاءا شرط في صحتها

فهل ان عنوان الظهر والعصر من قبيل الاول او الثاني؟

فعند ملاحظة صحيح عبيد (اذا زالت الشمس فقد وجب الظهر والعصر جميعا الا ان هذه قبل هذه)، هل يستظهر ان عنواني الظهر والعصر مقومان لما هو المطلوب ام ان ظاهر الرواية ان دخول الزوال موضوع لوجوب ثمان ركعات؟ اشترط في صحتهما جعل اربع بعنوان الاولى واربع بعنوان الثانية

ولذلك جرى الاطلاق في الاية وهي قوله تعالى (ه‏ أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى‏ غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كانَ‏ مَشْهُوداً )

فان مقتضى اطلاقها ان ما هو المامور به اصل الصلاة في هذه الاوقات واما اتصافها بالعناوين الصنفية فهو شرط شرعي واعتبار وضعي اخر

المطلب الرابع

ان محل البحث ما اذا شك في عنونة الاجزاء السابقة مع احراز العنوان في الجزء الفعلي او كونه قابلا للتدارك .

كما في فرض احراز كون الركوع بقصد العصر والشك في اقتران الاجزاء السابقة على الركوع بهذا القصد

او فرض الشك اثناء التشهد في اقتران سائر الاجزاء ومنها التشهد بقصد العصر مع امكان احراز قصد العصر في التشهد بتداركه

والا فلو شك اثناء الركوع في صدور الركوع بقصد العنوان لم يجد جريان قاعدة الفراغ في الاجزاء السابقة لاحراز صحة الصلاة مع عدم امكان احراز صحة الجزء المتلبس به بالفعل ومقتضاه استصحاب عدم الامتثال الموجب للاعادة

وبعد المفروغية عن بيان المطالب السابقة يقع الكلام في صور المسالة من حيث الشك في اصل العنوان الجنسي او العنوان النوعي او العنوان الصنفي

### 125

المطلب الخامس

في عرض الصور المتعلقة بالشك في قصد العنوان من حيث جريان قاعدة الفراغ وعدمه

الصورة الاولى

ان يقع التردد بين قصد العنوان وقصد مباينه

وقد مثل له سيدنا الخوئي قده بانه لو سمع المكلف سلاما من مسلم وتصدى لاجابته لكنه شك هل رد السلام ام حصل منه السب؟ بلحاظ ان المقابل له سباب شتام لكنه سلم عليه، فهل ما صدر منه في مقام الجواب له كان ردا للسلام او سبا؟ فلامجال في المقام لجريان قاعدة الفراغ لاثبات امتثال الامر برد السلام

وكذلك في ما اذا تردد بين كون العمل الصادر منه سواء كان في اثناء الصلاة او بعد الفراغ منها هل قصد به عنوان الصلاة ام قصد به عنوان الرياضة او التعليم ؟ فحيث يدور الامر بين العنوان المامور به ومباينه فلامجال لاثبات قصد العنوان بجريان قاعدة الفراغ

والنكتة في ذلك

ان مورد قاعدة الفراغ ما لو وجب الاعتناء بالشك لكان اعادة للعمل،

ومن الواضح ان هذه الموارد التي يدور الامر فيها بين العنوان المأمور به ومباينه لو ان المكلف اعتنى بالشك فيها لكان الاعتناء بالشك تأسيسا للعمل المأمور به لا اعادة للصلاة اذ لم يحرز انه صلاة كي يكون الاستئناف اعادة فلم يكن المورد موردا للقاعدة ، والوجه في ذلك ان مفاد قاعدة الفراغ نفي الاعادة ومقتضاه ان يكون موردها ما يترتب على الاعتناء بالشك فيه الاعادة فاذا لم يحرز ذلك لم يحرز ان المورد مورد ل قاعدة الفراغ

الصورة الثانية

ان يدور الامر بين الاقل والاكثر

اي بين العنوان المأمور به وقيده، فمثلا اذا شك في ان وضعه للثوب المتنجس في الماء هل كان متضمنا للعصر واخراج غسالة الماء منه ام لا؟

بناءً على ما ذهب اليه سيدنا الخوئي قده من ان العصر مقوم لعنوان الغسل لا انه قيد شرعي بل ان المامور به التطهير بنحو الغسل ولا يصدق عرفا غسل الثوب الا مع خروج الغسالة منه وذلك بعصره او دلكه او الضغط عليه او نحو ذلك

فاذا شك بعد اجراء الماء على الثوب انه هل حصل عصر ام لا؟ فالدوران في المقام بين الاقل والاكثر اي بين اصل العنوان المامور به وهو تطهير الثوب بغسله في الماء وبين الغسل المتقوم بالعصر لا مطلق اجراء الماء عليه

وحينئذ قد يقال

مقتضى اطلاق دليل قاعدة الفراغ شمولها لمثل هذا المورد وهو موثق بكير بن اعين (كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو) شامل بمقتضى اطلاقه لمثل ذلك فان المشكوك فيه مما قد مضى وان كان المشكوك منه هو القيد المقوم الا انه مصداق للعنوان الماخوذ في الموثق

الا ان يقال

ان هذا مبني على ان الامضاء بمعنى تركه كما حدث لابمعنى التصحيح والا لو كان الامضاء بمعنى التصحيح فان التصحيح فرع احراز عنوان العمل ومع الشك في القيد المقوم فلم يحرز عنوان العمل كي يكون المورد مجرى للقاعدة

وكذلك الامر بالنسبة لموثق ابن ابي يعفور (اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء)

بناءً على نظرها لقاعدة الفراغ فان نفي الشك كناية عرفا عن التعبد بصحة العمل وهو فرع احراز عنوانه ومع الشك في القيد المقوم فلامجال لشمول الموثق لمثله.

وكذلك في محل كلامنا :

فان المكلف اذا شك في وجدان الاجزاء السابقة لقصد الصلاة الخاصة كما اذا تردد المكلف في ان الصلاة التي اتى بها بقصد الامتثال هل قصد بها الفريضة ام لا؟ بناءً على دخل عنوان الفريضة في متعلق الامر ، حيث من المحتمل انه قد قصد بذلك صلاة النافلة

فحينئذ يقال

ان المكلف وان احرز اصل العنوان المامور به وهو قصد الصلاتية الا ان القيد المقوم لما هو المامور به كون الصلاة فريضة، فمع عدم احراز ذلك فلا مجال لجريان قاعدة الفراغ في ما مضى

الصورة الثالثة

ان يدور الامر بين العنوان المأمور به والقيد الصنفي

كما لو احرز انه قد دخل في العمل بقصد صلاة الفريضة ولكن لا يدري هل قصد بها العصر ام قصد بها الظهر والمفروض انه اتى بالظهر

فان قلنا

بان الظهر قيد شرعي فلا اشكال في جريان قاعدة الفراغ

وان قلنا

بان عنوان الظهر مقوم لمتعلق الامر جاء البحث في ان مفاد دليل قاعدة الفراغ عدم الاعتناء بالشك بمعنى عدم العود او التعبد بالصحة؟

وبناءً على ان مفادها التعبد بالصحة فهل يعتبر في موضوعها احراز الشروع في العمل او يكفي انه كان بصدد امتثال الامر ؟

وحينئذ يترتب على كل مبنى من هذه المباني جريان قاعدة الفراغ او عدم جريانها

تنبيه : قد افاد سيدنا الخوئي قده:

امكان جريان قاعدة التجاوز اذا احرز قصد العنوان في الجزء الذي بيده، كما اذا احرز ان الركوع الذي تلبس به فعلا قد تلبس به بقصد العصر ولكن شك فيما سبقه من الاجزاء فان لم تجر قاعدة الفراغ بلحاظ ان التعبد بالصحة فرع احراز عنوان العمل ولم يحرز فمقتضى اطلاق دليل قاعدة التجاوز هو الشمول .

ولكن تامل في ذلك :

بعض الاعلام من تلامذته بان مقتضى عدة من الروايات عدم انقلاب الصلاة عما وقعت عليه،

فاذا دخل المكلف الصلاة بعنوان الفريضة ثم بنى على انها نافلة عدولا او غفلة لم تكن امتثالا للامر بالنافلة وكذا العكس فان الصلاة على ما افتتحت به

وبناءً على هذه القاعدة المستفادة من الروايات فلو فرض ان المكلف دخل الصلاة بقصد الظهر نسيانا او غفلة وشك اثناء الركوع الذي قصد بها العصر ان الاجزاء السابقة اتى بها بقصد الظهر ام لا، فانه لو كان في الواقع قد اتى بقصد الظهر لم تكن صالحة لان تقع امتثالا للامر بالعصر ومع عدم صلوحها لذلك فلاوجه لجريان قاعدة التجاوز لاثبات التعبد بوجدان الاجزاء السابقة لقصد عنوان العصر اذ لو كان في الواقع قد قصد الظهر لم تكن صالحة لان تكون امتثالا للامر بالعصر فان الصلاة على ما افتتحت به

ومن هذه الروايات :

رواية عبد الله بن مغيرة (قَالَ فِي كِتَابِ حَرِيزٍ أَنَّهُ قَالَ: إِنِّي نَسِيتُ أَنِّي فِي صَلَاةٍ فَرِيضَةٍ حَتَّى رَكَعْتُ وَ أَنَا أَنْوِيهَا تَطَوُّعاً قَالَ فَقَالَ هِيَ الَّتِي قُمْتَ فِيهَا إِنْ كُنْتَ قُمْتَ وَ أَنْتَ تَنْوِي فَرِيضَةً ثُمَّ دَخَلَكَ الشَّكُّ فَأَنْتَ فِي الْفَرِيضَةِ وَ إِنْ كُنْتَ دَخَلْتَ فِي نَافِلَةٍ فَنَوَيْتَهَا فَرِيضَةً فَأَنْتَ فِي النَّافِلَةِ وَ إِنْ كُنْتَ دَخَلْتَ فِي فَرِيضَةٍ ثُمَّ ذَكَرْتَ نَافِلَةً كَانَتْ عَلَيْكَ فَامْضِ فِي الْفَرِيضَةِ.)

وفي رواية الشيخ عن كتاب العياشي (عَنْ يُونُسَ عَنْ مُعَاوِيَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلٍ قَامَ فِي الصَّلَاةِ الْمَكْتُوبَةِ فَسَهَا فَظَنَ‏ أَنَّهَا نَافِلَةٌ أَوْ قَامَ فِي النَّافِلَةِ فَظَنَّ أَنَّهَا مَكْتُوبَةٌ قَالَ هِيَ عَلَى مَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ عَلَيْهِ.)

وعَنْهُ عَنْ حَمْدَوَيْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَامَ فِي صَلَاةٍ فَرِيضَةٍ فَصَلَّى رَكْعَةً وَ هُوَ يَنْوِي أَنَّهَا نَافِلَةٌ قَالَ هِيَ الَّتِي قُمْتَ فِيهَا وَ لَهَا وَ قَالَ إِذَا قُمْتَ وَ أَنْتَ تَنْوِي الْفَرِيضَةَ فَدَخَلَكَ‏ الشَّكُ‏ بَعْدُ فَأَنْتَ فِي الْفَرِيضَةِ عَلَى الَّذِي قُمْتَ لَهُ وَ إِنْ كُنْتَ دَخَلْتَ فِيهَا وَ أَنْتَ تَنْوِي نَافِلَةً ثُمَّ إِنَّكَ تَنْوِيهَا بَعْدُ فَرِيضَةً فَأَنْتَ فِي النَّافِلَةِ وَ إِنَّمَا يُحْسَبُ لِلْعَبْدِ مِنْ صَلَاتِهِ الَّتِي ابْتَدَأَ فِي أَوَّلِ صَلَاتِهِ.

الا ان هذه الروايات محل تامل سندا ودلالة

اما من ناحية السند

فالتامل فيه من جهة ان طريق الشيخ الى كتب العياشي ما ذكره في الفهرست:

اخبرنا بجميع كتبه و رواياته أبو الفضل بن بطة عن جعفر بن محمد بن مسعود العياشي عن ابيه

والطريق ضعيف [[57]](#footnote-58)

فتبقى الرواية الاولى وهي ما رواه عبد الله بن المغيرة عن كتاب حريز ولم تحرز انها رواية عن المعصوم ع كما افاده بعض الاساتذة

واما التامل في الدلالة :

فقد يقال ان مورد هذه الروايات عنوان الفريضة والنافلة

فمن دخل فريضة ثم نوى النافلة سهوا او عدولا كانت فريضة وكذلك العكس ولاشمول فيها لما اذا قصد الظهر ثم نوى العصر عدولا او غفلة

الا ان يقال

ان هذا التعبير : في روايتي العياشي هي( على ما افتتح الصلاة عليه) (وانما يحسب للعبد من صلاته التي ابتدا في اول صلاته) ظاهره كون هذه الفقرة مسوقة لبيان الكبرى الشاملة بعمومها لعنواني الظهر والعصر وهو محل تامل

وقد يقال:

انه حتى على فرض شمول هذه الروايات لعنواني الظهر والعصر فان مقتضى قاعدة التجاوز التعبد بوجود قصد الظهر في الاجزاء السابقة ظاهرا وهذا مما لا يتنافى مع عدم صحة وقوع هذه الصلاة امتثالا للامر بالعصر لو كان قد دخلها بقصد الظهر فان التعبد بكون ما سبق كان بقصد العصر مجرد تعبد ظاهري لا تاثير له على دليل الحكم الواقعي لا بنحو الورود ولا الحكومة فلا تنافي بين التعبد بكونها ظهرا ظاهرا وبين ان الصلاة على ما افتتحت عليه واقعا. ولطن قد يدفع ذلك ان جريان قاعدة التجاوز في الاجزاء الماضية لإثبات قصد العنوان لا يثبت انها افتتحت بذلك كي يشملها عنوان الصلاة على ما افتتحت فتامل

### 126

المورد الثاني :

الشك في قصد القربة

والبحث في جريان قاعدة التجاوز والفراغ فيه يتضح بذكر امور

الاول : هل ان قصد القربة مقوم للمأمور به ام انه شرط شرعي في الصحة

وهنا اتجاهان:

احدهما : انه مقوم للمأمور به لوضوح الفرق بين اعتبار اصل العبادية واعتبار الخلوص

فالثاني شرعي للأدلة اللفظية نحو قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين

واما الاول فهو مقوم للصلاة والصوم والحج ونحوها من العبادات التي لا تتصور بدون قصد القربة

ثانيهما : ان عنوان الصلاة متقوم بالخضوع لان مفهومه هو الصلة الخضوعية لكنه ليس متقوما عقلا بالتقرب لله لصدق العنوان حتى في صلوات الاديان الاخرى التي لا عبادة فيها لله ولازم ذلك كون شرط قصد القربة شرطا شرعيا .

الامر الثاني :

قد سبق ان في قاعدة التجاوز مسلكين

١- اعتبار كون المكلف بصدد الامتثال شرطا في جريان قاعدة التجاوز

ومقتضى ذلك عدم جريانها عند الشك في اصل قصد القربة لاحتمال عدم كونه بصدد التقرب للمولى حتى لو كان قصد التقرب شرطا شرعيا

٢- كفاية تجاوز المحل في جريان القاعدة

فاذا شك في الاجزاء السابقة من الصلاة من حيث وجدانها لقصد القربة جرت القاعدة لكونه شكا في الشرط بعد تجاوز محله بالدخول في الجزء اللاحق :

الثالث : ان قلنا ان قصد القربة مقوم للعنوان المأمور به وقلنا ان مفاد قاعدة الفراغ التعبد بالصحة بعد الفراغ عن تحقق اصل العمل لم تجر في هذا المورد ،

وان قلنا انه شرط في الصحة فان اعتبر في جريانها كون المكلف بصدد الامتثال بدعوى ان سياق القاعدتين التجاوز والفراغ سياق الامتنان الذي يقتضي بمناسبة الحكم للموضوع اختصاص موردهما بفرض صدد الامتثال لم تجر القاعدة والا جرت .

الرابع : اذا وقع الشك في حصول الرياء بعد الفراغ عن اصل قصد التقرب ، فان قلنا ان المستفاد من ادلة مبطلية الرياء انه مانع

كما هو ظاهر قوله تعالى (فويل للمصلين الذين هم في صلاتهم ساهون الذين هم يراؤون ويمنعون الماعون ) ونحو ( ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس )

كان الشك مجرى لاستصحاب عدم المانع

وان قلنا

ان المستفاد منها ان الخلوص شرط كما هو ظاهر قوله تعالى ( وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ) وكما في الرواية ( انا خير شريك ) فالشك فيه مجرى لقاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ بالنسبة للاجزاء الماضية حيث تجاوزها للجزء اللاحق ، لتحقق موضوع القاعدتين معا فهو من جهة شك في الشرط بعد تجاوز محله

ومن جهة اخرى شك في صحة ما مضى

الا ان يدعى اعتبار نشؤ الصلاة بتمامها عن خلوص او اتصافها بكونها صلاة خالصة

وهو مما لا يثبت بجريان القاعدتين في الاجزاء الماضية

لكن لا دليل على المدعى المزبور .

### 127

الامر الرابع

قد اورد المحقق العراقي ج4 من نهاية الافكار ص65 وتبعه على ذلك سيد المنتقى ج 7 ص 199:

انه لا يمكن اجراء قاعدة التجاوز في النية بمعنى قصد القربة اذا شك فيها اثناء الصلاة حتى لو قلنا بان قصد القربة شرط شرعي معتبر في العبادة كسائر الشروط ولو كان اعتباره من باب متمم الجعل المفيد فائدة التقييد وذلك لانتفاء موضوع قاعدة التجاوز حيث ان مناطها تجاوز المحل الشرعي للمشكوك، وهو متوقف على وجود محل شرعي يصدق بلحاظه التجاوز منه الى غيره،

والمفروض ان قصد القربة ليس له محل شرعي في الصلاة لاعتباره في تمام اجزاءها

واما قاعدة الفراغ فجريانها في الاجزاء التي شك في اقترانها بقصد القربة مبني على كون قصد القربة شرطا شرعيا ماخوذا في العبادة والا فعلى القول بكونها شرطا عقليا في مقام الامتثال فلاتجري قاعدة الفراغ لانتفاء الشك في صحة الماتي به بمعنى المستجمع للاجزاء والشرائط الشرعية

ولو مع القطع بعدم اقترانه بقصد القربة فضلا عن الشك فيه للقطع بان الماتي به بدونه واجد لجميع ما اعتبر في المامور به شطرا وشرطا

ولكن ما افيد محل تامل

اما بالنسبة لجريان قاعدة التجاوز بناءً على ان قصد القربة شرط شرعي في صحة الصلاة، فالاشكال فيه مبني على اعتبار قصد القربة شرطا في الصلاة على نحو العموم المجموعي

بمعنى ان المجموع يعتبر في صحته اقترانه بقصد القربة

او ان الشرط في صحة الصلاة هو العنوان الانتزاعي وهو نشؤ الصلاة عن قصد القربة او اقتران الصلاة بقصد القربة ومن الواضح عدم اثبات ذلك بجريان قاعدة التجاوز في الاجزاء الماضية فان التعبد بوجود قصد القربة في الاجزاء الماضية لا يثبت واجدية المجموع لقصد القربة ولااقتران الصلاة به ولانشؤ الصلاة عنه

واما اذا قيل

ان قصد القربة معتبر في الصلاة على نحو العموم الاستغراقي تحقق بذلك موضوع قاعدة التجاوز وهو الشك في الشرط بعد تجاوز المحل حيث يشك في كل جزء سابق من حيث وجدانه لشرط صحته وهو قصد القربة ومقتضى تجاوز محل المشكوك بالدخول في جزء اخر جريان قاعدة التجاوز فيه ما لم يشترط احراز كون المكلف بصدد امتثال امر الشارع او التقرب اليه في جريان قاعدة التجاوز.

واما بالنسبة لقاعدة الفراغ

فان اختير ان مفادها عدم الاعتناء بالشك من حيث العود والتدارك فلااشكال في عموم مفادها لفرض الشك في وجدان الاجزاء السابقة لقصد القربة، فانه مصداق لقوله ع في موثق ابن بكير: (كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو)

وان اختير ان مفادها هو التعبد بالصحة وفسرت الصحة بمعنى جامعية العمل لخصوص الاجزاء والشرائط الشرعية، فان جريان قاعدة الفراغ مبني على كون قصد القربة شرطا شرعيا،

ولكن لو فسرت الصحة بمعنى سقوط الامر كما هو ظاهر التعبير بعنوان المضي من دون خصوصية لكون الشرط او الجزء المشكوك شرعيا فمقتضاه شمول مفادها لمحل الكلام وهو الشك في وجدان الاجزاء السابقة لقصد القربة فان مقتضى قاعدة الفراغ اذا انضم ذلك لاحراز قصد القربة في باقي الاجزاء بالوجدان سقوط الامر بالصلاة

الامر الخامس

ذكر المحقق الشيخ مرتضى الحائري في شرح العروة ج3 ص 494:

بناءً على ان قصد الرياء مانع من صحة الصلاة لا ان الخلوص شرط فقد يتامل في جريان الاصل العملي المؤمن منه فان الاصل العملي المؤمن عند الشك في حدوث الرياء، سوى قاعدة التجاوز والفراغ اصلان (استصحاب عدم قصده والبراءة عن مانعية المشكوك)

الاصل الاول وهو استصحاب عدم قصد الرياء :

وقد يورد عليه

بان ما هو الشرط في صحة الصلاة استناد العمل الى الارادة الناشئة عن الامر، الصالحة للتاثير في الفعل بالاستقلال،

ومقتضاه ان المنهي عنه في العبادة ليس هو المقارنة بالرياء ولو لم يكن مربوطا بالفعل، وانما المنهي عنه استناد الفعل بنحو من الانحاء الى القصد الريائي، وهذا مما لا يمكن احرازه باستصحاب عدم وجود القصد اذ لا يثبت به عدم كون العمل مستندا للرياء

ان قلت ان استصحاب العدم جار في الاستناد نفسه فيقال مقتضى الاستصحاب عدم استناد العمل للقصد الريائي

قلت ان عدم الاستناد ليس له حالة سابقة الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع

ومن هنا يتبين الفرق بين استصحاب الطهارة او عدم الحدث المثبت لصحة الصلاة وبين استصحاب عدم الرياء فان ما هو الشرط في صحة الصلاة في مثال الطهارة هو اقتران الصلاة مع الطهارة او مع عدم الحدث وهذا مما يمكن اثباته بالاستصحاب الى حين الصلاة

بينما ما هو الشرط في صحة الصلاة من جهة القصد هو استناد الصلاة لقصد القربة وعدم استنادها لقصد الرياء

ولكن قد يتامل في ذلك

اولا

بان ما هو المانع من صحة الصلاة هو استناد الصلاة لقصد الرياء ويكفي في انتفاء المانع عدمه ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع اذ لايعتبر في صحة الصلاة العدم الخاص وهو اتصاف الصلاة بعدم استنادها لقصد الرياء بل يكفي في صحتها استنادها لقصد القربة وهو محرز بالوجدان وعدم استنادها لقصد الرياء ولو بنحو الضميمة بنحو مفاد ليس التامة لاالاتصاف بعدم الاستناد بنحو مفاد ليس الناقصة

وحيث ان الدخيل في الصحة عدم الاتصاف بنحو ليس التامة امكن اثبات ذلك بالاستصحاب على نحو استصحاب العدم الازلي المعبر عنه بالسالبة بانتفاء الموضوع

وثانيا

كما افيد في كلامه يمكن تصور حالة سابقة له كما اذا افترض ان المكلف حينما دخل الصلاة اوجدها مستندة لقصد القربة متصفة بعدم استنادها لقصد الرياء فاذا شك في تبدل ذلك استصحب نشؤ الصلاة عن قصد القربة واتصافها بعدم استنادها لقصد الرياء

نعم هذا الاستصحاب يتوقف على رؤية العرف الصلاة عملا تدريجيا واحدا كي يجري استصحاب اتصافه واستناده الى حين اتمام بقية اجزاءه اذا احرز حدوث الاتصاف في اول اجزاءه

وثالثا

قد يكون المشكوك هو قصد الرياء في الكيفية لا في اصل الصلاة، كما لو صلى في المسجد واحرز ان صلاته من حيث هي مستندة لقصد القربة ولكن احتمل قصد الرياء في الكيفية وهي كون الصلاة في المسجد ومن الواضح انه لايعتبر في صحة الصلاة اتصافها بعدم الاستناد لقصد الرياء حتى بالنسبة للكيفية الناشئة المقارن من زمن او مكان وانما لو قيل باعتباره فانما هو معتبر في اصل الصلاة لا بلحاظ ملابساتها وما يتحد معها من المقارنات كالزمن والمكان

وبالتالي فاستصحاب عدم قصد الرياء في الكيفية كاف في صحة الصلاة بعد احراز استنادها لقصد القربة وجدانا .

الاصل الثاني : هو البراءة

وهو انما يتصور عند الشك على نحو الشبهة المصداقية لاعند الشك في اصل الحدوث كما لو اقترن قصد القربة بدرجة من العجب والارتياح بحيث شك في ان هذا النوع من القصد مصداق للرياء ام لا؟

فبناءً على ان قصد الرياء مانع يصبح الشك شكا في مانعية الموجود وهو القصد الذي اقترن به قصد القربة والشك في المانعية مجرى للبراءة حيث ان المانعية انحلالية فالشك في حصول المانع على نحو الشبهة المصداقية مجرى للبراءة

واما دعوى

ان جريان البراءة عن مانعية القصد لا يثبت خلوص الصلاة

فهي مبنية على شرطية الخلوص او شرطية اتصاف الصلاة بعدم استنادها للرياء وهو مما لا يثبت بجريان البراءة عن المانعية الا انه لا دليل على اعتباره

### 128

المقام الثاني

في التصحيح الواقعي للصلاة في فرض الشك في النية:

وهنا موردان :

الاول:

الشك في قصد العنوان:

كقصد الظهر او العصر او قصد الاداء والقضاء بناءً على اعتبارهما في صحة العمل.

وفي المقام عدة وجوه لإثبات الصحة الواقعية في فرض الشك في قصد العنوان:

الوجه الاول: التمسك بحديث لا تعاد: بتقريب: ان المكلف اذا شك في انه قصد صلاة الظهر في الاجزاء السابقة التي فرغ منها ام لا،

فيقال انه حتى على فرض عدم قصده للعنوان فهو انما لم يقصده لجهة الغفلة او النسيان، وعدم قصد العنوان للغفلة او النسيان من صغريات المستثنى منه في حديث لا تعاد، ومقتضاه صحة صلاته .

ولكن هذا التقريب محل تامل:

فان عنوان الصلاة المأخوذ في حديث لا تعاد حيث قال لا تعاد الصلاة الا من خمسة، تارة يلحظ على نحو المشيرية لأصناف الصلاة وتارة يؤخذ على نحو الموضوعية،

فان لوحظ على نحو المشيرية فكأن المولى قال (لا تعاد صلاة الظهر ولاتعاد صلاة العصر الخ) فهذا يعني ان عنوان الصلاة كعنوان الظهر والعصر قد اخذ في موضوع حديث لا تعاد

ومقتضاه ان الذيل في الحديث المتكفل للكبرى وهي لا تنقض السنة الفريضة قد اخذ في موضوعه المفروغية عن تحقق العنوان

فلا نظر للحديث لفرض الاخلال بالعنوان نفسه، فلا وجه للتمسك بعمومه لإثبات صحة الصلاة التي وقع الاخلال بقصد العنوان المأخوذ في متعلق الامر فيها مع غمض النظر عن كون قصد العنوان مقوما لمتعلق الامر او شرطا شرعيا فيه اذ على كل حال قد اخذ قصد العنوان في موضوع حديث لا تعاد فلا نظر فيه لفرض الاخلال به.

و ان لوحظ عنوان الصلاة كما هو الظاهر على نحو الموضوعية لا المشيرية

فما هو موضوع الذيل في الحديث هو تحقق عنوان الصلاة لا العنوان الصنفي كعنوان الظهر والعصر ونحو ذلك .

ومقتضاه شمول حديث لا تعاد للخلل في قصد العنوان اذا كان قصد العنوان من الشرائط الشرعية المستفادة من السنة

فهنا مطلبان:

الاول: ان قصد العنوان مقوم لمتعلق الامر او باعث نحو الصلاة او قيد شرعي في صحة الصلاة،

فان قيل : بالأول كما هو ظاهر المستمسك حيث افيد فيه ان ذيل الحديث وهو قوله لا تنقض السنة الفريضة ناظر للاجزاء والشرائط، بعد المفروغية عن تحقق الماهية، والمفروض ان قصد العنوان مقوم للماهية حيث ان ما هو المأمور به هو الماهية القصدية الخاصة وهي صلاة الظهر او صلاة العصر

فلانظر في الحديث للإخلال باصل الماهية وانما نظره للإخلال بشرط او جزء فيها بعد المفروغية عن صدق عنوانها

وان قيل بان العنوان الصنفي كعنوان صلاة الظهر او العصر وان لم يكن مقوما للموضوع الماخوذ في حديث لا تعاد الا ان نسبة النية للمنوي نسبة الباعث للمبعوث اليه، كما في كلمات سيدنا الخوئي قده

ومن الواضح ان الباعث خارج حقيقة عن دائرة المبعوث اليه، ومقتضاه عدم شمول حديث لا تعاد لفرض الاخلال بالنية اذ ان منظور حديث لا تعاد هو الاخلال بما هو المعتبر في المبعوث اليه وهو الصلاة ، ولا نظر فيه لأمر خارج عن دائرة الصلاة حقيقة وهو الباعث نحوها.

وان قيل ان قصد العنوان قيد شرعي في صحة الصلاة كما مر تقريبه في بحث جريان قاعدتي التجاوز والفراغ عند الشك في قصد العنوان، لا انه مقوم للمأمور به بل هو شرط شرعي في صحته

وكونه بالنسبة الى الصلاة بمثابة الباعث والداعي نحو الصلاة لايمنع شمول حديث لا تعاد له فان كون النية باعثا نحو الصلاة انما هو بلحاظ العلقة التكوينية بينهما والا فمقتضى دليل الجعل والاعتبار كون النية من شرائط صحة الصلاة حيث اخذ فيها تقيدها بكونها عن نية فلا اثر لكون النسبة بين النية والصلاة نسبة الباعث للمبعوث اليه في منع شمول الحديث للاخلال بها ما دامت الصلاة المأمور بها متقيدة شرعا بكونها عن نية .

المطلب الثاني

اذا قيل ان اعتبار قصد العنوان في الصحة من الفرائض بدعوى انه مدلول التزامي لمجموع الايتين وهما قوله تعالى (اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر ان قران الفجر كان مشهودا) و قوله تعالى (وحافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى)

حيث ان مفاد الاية الاولى وجوب الصلاة في ثلاثة اوقات

ومفاد الاية الثانية بيان اهتمام الشارع بالصلاة الوسطى مما يعني ان للصلاة الوسطى تميزا صنفيا بحسب لوح التشريع ومقتضى التميز الصنفي لها من بين الصلوات نشؤ مدلول التزامي لمجموع الايتين مؤداه اعتبار العنوان الصنفي في كل صلاة ولاجل ذلك تميزت الصلاة الوسطى من بين الصلوات وهي اهم من بقية اصناف الصلاة .

وبناء على ذلك فالإخلال بقصد العنوان اخلال بالفريضة لا بالسنة كي تكون صورة الاخلال من مصاديق المستثنى منه في حديث لا تعاد

واذا قيل:

ان الدليل الدال على اعتبار قصد العنوان الصنفي هو ما ورد في الاحاديث الشريفة وان ورود عنوان الصلاة الوسطى في الاية القرآنية لادلالة فيه على اعتبار قصد العنوان في الفريضة وانما غايته بيان اهمية الصلاة الواقعة عند الزوال لكونها في زمان انشغال الناس باعمالهم مع غمض النظر عن اعتبار قصد الظهر او العصر تفصيلا او اجمالا

ومقتضى كون العنوان الصنفي من السنن ان الاخلال به عن غفلة او نسيان من صغريات المستثنى منه في حديث لا تعاد ، ونتيجته صحة التمسك بلاتعاد لاثبات الصحة الواقعية للصلاة في فرض الشك في قصد العنوان اذ على كل حال لو حصل خلل بقصد العنوان فانما حصل عن غفلة او نسيان وهو مورد من موارد حديث لا تعاد .

الوجه الثاني لاثبات الصحة الواقعية :

ادراج المقام في باب الخطا في التطبيق:

بان يقال على فرض ان المكلف مامور بصلاة العصر لكنه قصد الظهر غفلة او نسيانا فان ذلك انما هو من باب الخطا في التطبيق وهو غير ضائر بصحة الصلاة حيث ان غاية ذلك ان المكلف قصد امتثال الامر الفعلي المتوجه اليه وهو كاف في سقوط الامر لتحقق متعلقه وان اخطا في تطبيقه على الظهر مع كونه مطالبا بالعصر

لكن

الاستدلال مبني على امكان الخطا في التطبيق في العناوين القصدية، وظاهر كلمات سيدنا قده خروج العناوين القصدية عن اطار تقسيم التوصيف للتقييد تارة وللخطا في التطبيق اخرى، وذلك لان العناوين القصدية دائرة بين الوجود والعدم فان مقتضى كون المامور به عنوانا قصديا عدم سقوط الامر به الا بقصده تفصيلا كقصد عنوان الظهر او العصر او اجمالا كقصد الامر الفعلي او الفريضة الاولى او ما وجب ثانيا او اولا ونحو ذلك

فان حصل من المكلف قصد ولو اجمالا لما هو المامور به سقط الامر لاجل تحققه واقعا، وتوصيفه بانه ظهر مع كونه مأمورا بالعصر من باب الخطا في التوصيف لا من باب الخطا في التطبيق حيث ان باب الخطا في التطبيق مورده ما اذا كان المامور به عنوانا انطباقيا كليا قابلا للانطباق على مصاديق عديدة، كعنوان الغسل القربي فان المامور به يوم الجمعة او يوم الغدير او يوم عرفة او عند قتل الوزغ او عند التوبة هو طبيعي الغسل القربي من دون اخذ عنوان فيه

والمفروض ان طبيعي الغسل القربي امر كلي انطباقي قابل للانطباق على غسل الجمعة او عرفة او ... فمتى اتى به المكلف سقط امره وان قصد غسل يوم الغدير مع كون اليوم يوم الجمعة وكون يوم الغدير يوم الاثنين مثلا فهنا يقال ان قصد غسل الغدير من باب الخطا في التطبيق وهو غير ضائر بعد تحقق المامور به وهو طبيعي الغسل القربي

واما العنوان القصدي الذي لا يسقط الامر به الا بقصده ولو اجمالا فليس امرا كليا قابلا للانطباق على خصوصيات عديدة كي يكون الخطا في توصيفه من باب الخطا في التطبيق

وان لم يقصد العنوان ولو اجمالا كما لو تصور الامر بصلاة الظهر وقصد امتثاله في رتبة سابقة على المشيرية به للواقع وكان واقع المامور به هو صلاة العصر فحيث انه لم يقصد صلاة العصر لا تفصيلا ولا اجمالا لم يسقط الامر المتعلق بها

وبالتالي فلا يمكن اصلاح الصلاة بحيثية الخطا في التطبيق اذا حصل الخلل في قصد العنوان كي يستفاد من ذلك تصحيح الصلاة واقعا عند الشك في قصد العنوان

### 129

وقد يذكر وجه في مناقشة سيدنا الخوئي قده: يبتني على مقدمتين

الاولى ان كون المكلف في مقام الامتثال وتفريغ العهدة من اوامر المولى امارة على كونه بصدد قصد امتثال الامر الفعلي في حقه وما دعاه لقصد الظهر مع كون الامر الفعلي امرا بالعصر اعتقاده عدم الفراغ من الظهر المساوق لبقاء امرها والا فمصب امتثاله هو الامر الفعلي في حقه

المقدمة الثانية انه لا فرق بين الخطا في التوصيف او الخطأ في التطبيق من حيث وجه صحة العمل ، فسواء كان المتخلف هو الوصف المعبر عنه بالخطأ في التوصيف او المتخلف هو المصداق المعبر عنه بالخطأ في التطبيق فان الامر الفعلي قد سقط عن المكلف لتحقق متعلقه، ولذلك لا يوجد فرق صناعي بين العناوين القصدية وغيرها، فكما ان الوجه في سقوط الامر بالعنوان الانطباقي كالامر بالغسل القربي يوم الجمعة هو تحقق متعلقه وان تطبيق المكلف له على غسل يوم الغدير لاعتقاده ان اليوم يوم الغدير مع عدم كونه كذلك غير ضائر بالامتثال لتحقق متعلق الامر واقعا كذلك في فرض كون الامر الفعلي امرا بالعنوان القصدي كالأمر بعنوان العصر ، فان مقتضى كون المكلف بصدد امتثال ما هو مأمور به فعلا كون مصب نظره تفريغ العهدة من الامر الفعلي ، ولازم ذلك تحقق المتعلق فان متعلق الامر وان كان عنوانا قصديا الا انه حيث يكفي في سقوط الامر به قصد العنوان ولو اجمالا سقط الامر لقصد العنوان

فقصده الظهر في بعض ركعاته انما هو من باب تخلف الداعي او الخطأ في التوصيف الذي لا ضائرية له بالامتثال بعد تحقق المتعلق فنكتة عدم ضائرية الخطأ في التطبيق بالامتثال وعدم ضائرية الخطأ في التوصيف به واحدة وهي تحقق المتعلق من دون فرق بين كون العنوان الماخوذ في متعلق الامر الفعلي عنوانا انطباقيا او قصديا.

وقد ذكر نظير ذلك سيدنا قده في بحث الصلاة الاستئجارية كما لو استؤجر المكلف للصلاة عن زيد فقصد الصلاة عن بكر حيث افاد في المورد بتحقق الوفاء بعقد الاجارة فان كون المكلف بصدد تفريغ ذمته مما استؤجر عليه مستتبع لكون مصب نظره في مقام العمل على الصلاة نيابة عمن استؤجر عنه وتوصيفه ببكر مع كون المنوب عنه زيدا من باب الخطا في التوصيف الذي لا ضائرية له بتحقق متعلق الاجارة وان كان متعلقها عنوانا قصديا . وبناءً على ذلك فيمكن تصحيح الصلاة في فرض الشك في قصد العنوان بان قصد العنوان المغاير لو فرض واقعا فهو من باب الخطا في التوصيف الذي لاضائرية له في الامتثال

الوجه الثالث لبيان الصحة الواقعية في فرض الشك في قصد العنوان: الاستناد الى صحيح حريز عن زرارة بناءً على كون هذه الفقرة من المروي عن الامام ع لا من فتاوى زرارة كما احتمله السيد الاستاذ دام ظله: قال (إِنْ نَسِيتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ الْعَصْرَ فَذَكَرْتَهَا وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِكَ فَانْوِهَا الْأُولَى ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ‏ مَكَانَ‏ أَرْبَعٍ‏ فَإِنْ ذَكَرْتَ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّ الْأُولَى وَ أَنْتَ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ وَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنْهَا رَكْعَتَيْنِ فَانْوِهَا الْأُولَى‏ ثُمَّ صَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ‏ الْبَاقِيَتَيْنِ وَ قُمْ فَصَلِّ الْعَصْرَ ) ووجه الاستدلال بالرواية ان مفادها متضمن لمطلبين احدهما ان من دخل الصلاة ونواها عصرا لنسيانه صلاة الظهر وتذكر في الاثناء صلاة الظهر عدل بالصلاة التى نواها عصرا الى الظهر وان كان قد مضى منها ركعتان ثانيهما: ان قصد العنوان المغاير في بعض الركعات نسيانا او غفلة غير ضائر بصحة الصلاة لانها اربع مكان اربع حيث ان قوله فانما هي اربع مكان اربع ظاهر في التعليل لعدم ضائرية قصد العصر مع كون المامور به هو صلاة الظهر مما يعني ان قصد المغاير غير ضائر مادام المكلف بصدد امتثال الامر الفعلي في حقه وبناءً على ذلك يتم الحكم بالصحة في محل الكلام وهو من شك في قصد العنوان اثناء الصلاة كمن دخل الصلاة وشك بعد ركعة منها انه نوى العصر في ما سبق من الاجزاء ام نوى الظهر فيقال لو كان قد نوى الظهر واقعا فانما نواه غفلة او نسيانا ،وقصد العنوان المغاير غفلة او نسيانا غير ضائر بمقتضى التعليل الوارد في الرواية فانما هي اربع مكان اربع ولا يبعد تمامية الاستدلال بهذه النكتة في الرواية على فرض ثبوت كونها رواية عن المعصوم عليه السلام هذا تمام الكلام في المورد الاول وهو التصحيح الواقعي للصلاة التي وقع الشك في قصد العنوان منها

المورد الثاني اذا وقع الشك في قصد القربة في الاجزاء الماضية والطريق لتصحيح الصلاة في هذا الفرض هو التمسك بحديث لا تعاد اذ لا مجال للوجهين الاخرين وهما باب الخطا في التطبيق او التعليل بقوله ع انما هي اربع مكان اربع فيما اذا كان المتخلف قصد القربة وتطبيق لا تعاد على المورد يتوقف على تحديد ان اشتراط قصد القربة اعتبار عقلي ام شرعي فهنا بحثان الاول بناءً على ان اعتبار قصد القربة بحكم العقل لامتناع اخذ قصد القربة في متعلق الامر ولو بنحو متمم الجعل كما هو مسلك صاحب الكفاية قده فقد يقال لا شمول لحديث لا تعاد لمورد تخلفه والوجه في ذلك ان مفاد حديث لا تعاد رفع ما اخل به المكلف من اجزاء الصلاة وشرائطها اذا كان الاخلال عن عذر رفعا واقعيا وحيث من الواضح ان الرفع مورده ما يمكن فيه الوضع فما لا يمكن وضعه من قبل الشارع لا يمكنه رفعه من قبله بما هو شارع وحيث ان اعتبار قصد القربة عقلي لا شرعي فلا يعقل شمول لا تعاد له لعدم امكان جعله شرعا الا انه يمكن التخلص من هذا المحذور باحد وجهين

الاول ما ذهب اليه شيخنا الاستاذ قده من ان العقل ليس مصدرا مستقلا للجعل وانما العقل كاشف قطعي عن حدود لوح التشريع فحكم العقل بأخذ قصد القربة في متعلق الامر العبادي كالأمر بالصلاة لإدراكه عدم احراز تحقيق ملاك الامر الا بقصد القربة ليس حكما مستقلا بدخل قصد القربة بحيث يصدر من العقل على نحو الموضوعية في عرض حكم الشارع وانما هو ادراك من العقل لحدود لوح التشريع ومضمونه ان الامر العبادي في لوح التشريع منوط بقصد القربة في متعلقه وان لم يتمكن المشرع من جعله فان العجز عن جعله مع دخله في ملاك المأمور به لا يعني معذورية المكلف في تركه فما حكم العقل به هو حكم على نحو الطريقية وادراك حدود لوح التشريع لا انه مجعول عقلي في عرض المجعول الشرعي ومقتضاه ان لا فرق بين الشرائط العقلية والشرائط الشرعية الدخيلة في صحة الصلاة فكما ان الاخلال بالجزء او الشرط الشرعيين عن عذر مع كونه من السنن صغرى لحديث لا تعاد فكذلك الاخلال بالشرط العقلي الذي مرجعه الى ضيق المأمور به في وعاء التشريع بحيث لاسعة فيه لفرض خلوه عن قصد القربة

### 130

الوجه الثاني ان يقال ان اعتبار قصد القربة في العبادة وان كان بحكم العقل الا ان مقتضى اطلاق حديث لا تعاد شموله له والوجه في ذلك ان حديث ( لا تعاد الصلاة الا من خمسة) في مقام البيان من جهة المستثنى منه اذ ان مرجعه عرفا الى ان كل صلاة حفظت الخمسة فهي صحيحة من اي خلل غير عمدي فيها وذكر عنوان السنة في المستثنى منه مما لا موضوعية له، وانما ما له الموضوعية هو التحفظ على الفريضة وحيث ان قصد القربة ليس من الخمسة فمقتضى الاخلال به لا عن عمد صحة الصلاة،

وتمامية هذا الوجه تتوقف على عنصرين

الاول عدم اخذ صفة القربية في موضوع حديث لا تعاد اذ لو فرض ان المتبادر عرفا من الصلاة في قوله ع لا تعاد الصلاة هي الصلاة القربية لكون الصلاة متقومة بالقربية بحسب المرتكز العرفي فحينئذ لا نظر في حديث لا تعاد لفرض الاخلال بالقربية اذ المفروض ان القربية اخذت مفروغا عنها في موضوع حديث لا تعاد وانما نظره للإخلال باي جزء او شرط معتبر فيها

العنصر الثاني ان لا يكون لعنوان السنة موضوعية، وقد يقال ان مقتضى اصالة الاحتراز ظهور ذيل الحديث في قوله عليه السلام لا تنقض السنة الفريضة ان للسنة موضوعية من حيث كون الاخلال بها عن عذر غير قادح مقابل الاخلال بالفريضة ، وحيث ان اعتبار قصد القربة ليس من السنن بناءً على ان مصدر اعتباره هو حكم العقل باعتباره في تمامية العبادة وان لم يحكم به الشرع فلا شمول في حديث لا تعاد له.

البحث الثاني : بناءً على القول باعتبار قصد القربة من جهة الشارع والبحث فيه في موضعين الاول : في الخلل بنفس قصد القربة وهو متصور بأحد نحوين

الاول ان يكون اعتبار قصد القربة شرعا على نحو الفريضة لوروده في الكتاب كما في قوله تعالى (وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) بتقريب دلالته مطلبين ١' القربية ٢-الخلوص فيها او قوله تعالى اقم الصلاة لذكري بتقريب دلالته على امرين (اعتبار القربية وكون القربية بدرجة الذكر لله عزوجل) فمقتضاه ان الاخلال بقصد القربة اخلال بالفريضة ومقتضى كونه اخلالا بالفريضة بطلان الصلاة بنفس حديث لا تعاد حيث ان مفاد ذيله وهو قوله عليه السلام لا تنقض السنة الفريضة ان نقض الفريضة مبطل.

وقد اورد عليه السيد الامام قده ان هذا مبني علي ان عنوان الفريضة في الذيل مطلق مع ان سبقه بما في الصدر وهو قوله لا تعاد الصلاة الا من خمسة مانع من احراز اطلاقه بلحاظ حصر صدر الحديث الفريضة التي يكون الاخلال بها مبطلا في الخمسة فاحتفاف ذيل الحديث بصدره من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه فلم يحرز اطلاق الفريضة في الذيل ولعل المراد الفريضة المعهودة وهي المذكورة في صدر الرواية ولازم ذلك اجمال الحديث في مثل هذا الفرض والمرجع اطلاق دليل الجزئية لفرض الخلل ومقتضاه البطلان وان لم يكن له اطلاق او كان لبيا فالمرجع هو البراءة عن اعتبار جزئية الفريضة التي اخل بها المكلف وهي من غير الخمسة في هذا الفرض وهو فرض الاخلال بها عن عذر ونتيجة ذلك صحة الصلاة ظاهرا.

ولكن قد يقال ان مقتضى طبع المتكلم قرينية اللاحق على السابق وليس العكس اذ ان من شان المتكلم ان يلحق بكلامه ما يكون قرينة عليه او تفصيلا له فالذيل قرينة على الصدر لا العكس.

وبما ان الذيل ظاهر في التعليل او ضرب الكبرى والتعليل او ضرب الكبرى ظاهر في العموم كان مفاد الذيل ان السنة من حيث هي سنة لا تنقض الفريضة من حيث هي فريضة من دون خصوصية للخمسة ولعل الحصر في الخمسة مع عدم اختصاص الفريضة بها حصر اضافي من اجل بيان اهميتها كما يظهر من صحيح زرارة الاخرى (ان الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الا ترى لو ان رجلا دخل الاسلام وهو لا يحسن ان يقرا اجزاه ان يكبر ويسبح ويصلي ) وفي صحيحته الثالثة (اليس قد اتممت الركوع والسجود قلت بلى قال قد تمت صلاتك) حيث حصر ما يكون الاخلال به مبطلا للصلاة في هاتين الصحيحتين في الركوع والسجود مع عدم حصر الاركان في ذلك.

الثاني: ان اعتبار قصد القربة في الصلاة شرعي على نحو السنة كما في قوله ص : لا عمل الا بنية وبالتالي فقد يقال ان مقتضى اطلاق الذيل وهو قوله ع لا تنقض السنة الفريضة صحة الصلاة حيث ان الاخلال بقصد القربة اخلال بالسنة، الا ان يمنع منه بأحد وجهين:

الاول دعوى ان عنوان الصلاة الماخوذ في موضوع لا تعاد متقوم بالقربية فلا مدلول عرفا لقوله لا تعاد الصلاة الا من خمسة الا الصلاة التي فرغ عن كونها قربية حيث ان القربية مقوم لعنوان الصلاة بحسب المتبادر العرفي وبالتالي فلا نظر في حديث لا تعاد للإخلال بنفس القربة.

الوجه الثاني ان يقال ان حديث لا تعاد وان كان مطلقا بحسب مدلوله اللفظي الا ان اباء المرتكز المتشرعي عن صحة صلاة اخل فيها بقصد القربة ولو عن عذر ان لم يكن دليلا على بطلان الصلاة في فرض الاخلال بقصد القربة فلا اقل من كونه مانعا من احراز اطلاق قوله ع لا تنقض السنة الفريضة لمثل المورد وهو ما اذا اخل بقصد القربة التي تعتبر لدى المرتكز المتشرعي بالنسبة للصلاة بمثابة الروح بالبدن .

ونتيجة البحث ان المكلف اذا شك في اشتمال الاجزاء السابقة من صلاته على قصد القربة امكن تصحيح صلاته واقعا بان يقال حتى على فرض اخلاله بقصد القربة واقعا فانما اخل به عن سهو او غفلة وهو اخلال بالسنة والاخلال بالسنة عن عذر مشمول لقوله ع في حديث لا تعاد (لا تنقض السنة الفريضة) ما لم نقل بان اعتبار قصد القربة من الفرائض او ان القربية اخذت في موضوع حديث لا تعاد هذا كله اذا اخل بنفس قصد القربة

الموضع الثاني : اذا فرض انه حصل منه رياء عن غفلة او جهل قصوري فقد يقال لا مانع من شمول حديث لا تعاد لمثله سواء قلنا ان الرياء مانع من الصحة او قلنا ان الخلوص شرط فبناءً على ان مانعية الرياء او شرطية الخلوص من السنن فهو مشمول لذيل حديث لا تعاد و بناءً على ان المانعية او الشرطية من الفرائض بدعوى ظهور قوله تعالى (وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) او قوله تعالى (فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراؤون ويمنعون الماعون) في ذلك فان مقتضى ذيل لا تعاد بطلان صلاته لكون الاخلال به اخلالا بالفريضة .

تنبيه : اذا وقع الشك في ما اخل به المكلف انه من السنن ام من الفرائض فان قلنا بان السنة لا موضوعية لها في صحة الصلاة وان المقصود بالفريضة في الذيل الخمسة المذكورة في الصدر وان مفاد حديث لا تعاد ان الصلاة التي تضمنت الخمسة صحيحة من اي خلل عذري وقع فيها فمقتضى اطلاق حديث لا تعاد شموله لما يشك انه من الفرائض والسنن . واما اذا كان المراد بعنوان الفريضة ما هو الاعم من الخمسة كما هو الظاهر وغن مفاد الذيل ان كل صلاة تضمنت الفرائض فهي صحيحة فمع الشك في كون ما اخل به سنة ام فريضة فلامجال للتمسك ب حديث لا تعاد لانه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية وكذا لو قلنا بان لعنوان السنة موضوعية في صحة الصلاة فتامل

### 131

قد سبق ان المحقق العراقي قده قسم الشرط الى شرط عقلي وشرط شرعي وان الشرط العقلي على نوعين فتارة يكون دخيلا في الصلاة كقصد العنوان وقصد القربة وتارة يكون دخيلا في الجزء كالموالاة المعتبرة بين اجزاء الكلمة الواحدة او الآية وسبق الكلام في النوع الأول

ووصل الكلام الى النوع الثاني وهو الشك في الشرط العقلي للجزء وبما ان الموالاة كما هي معتبرة في الجزء فهي معتبرة بين اجزاء الصلاة واشواط الطواف وافعال الوضوء فلاجل ذلك كان من المناسب التعرض للشك في الموالاة من حيث اجراء قاعدة الفراغ والتجاوز فيها والموالاة المعتبرة تارة تكون شرطا عقليا واخرى شرطا شرعيا

الصورة الاولى : ان تكون الموالاة شرطا عقليا ولها عدة موارد

الاول: الموالاة بين اجزاء الكلمة فاذا شك المكلف في تحقق الموالاة بين اجزاء الكلمة الواحدة فهل تجري قاعدة التجاوز بعد دخوله في الكلمة التي بعدها ام لا وهنا افاد سيدنا الخوئي قده بان المقام فاقد لموضوع قاعدة التجاوز وذلك لان الشك في اصل صدق عنوان الكلام لتقوم عنوان الكلام بالاتصال بين اجزاءه عرفا او ان مرجع الشك في الموالاة في الكلمة للشك في صدق عنوان القراءة الذي هو متعلق للمامور به قبل الركوع . وبالتالي فلامجال لجريان قاعدة الفراغ ولا لقاعدة التجاوز ، اما عدم جريان قاعدة الفراغ فلعدم كون الشك شكا في الصحة وانما هو شك في وجود الكلام او القراءة او الذكر، كما لامجال لجريان قاعدة التجاوز لكونه شكا في المحل بلحاظ انه شك في محل القراءة او الذكر المعتبر في الصلاة .

المورد الثاني اذا شك في الموالاة بين اجزاء الاية من سورة الفاتحة او التي بعدها ولامجال لجريان قاعدة التجاوز ان لم يدخل في الاية التي بعدها واما اذا دخل في الاية التي بعدها فهل تجري قاعدة التجاوز ام لا؟ ظاهر كلمات سيدنا الخوئي قده عدم جريان قاعدة التجاوز، حيث قال في مصباح الاصول ج 3 ص318: (واما الموالاة بين الكلمات من كلام واحد او بين الحروف من كلمة واحدة فهو شرط عقلي لانها مما لابد منها في صدق الكلام فانه لو تكلم بكلمة من كلام ثم تكلم باخرى بعد مدة طويلة لم يصدق عنوان الكلام عرفا، فان شك في ذلك بعد الفراغ من الصلاة فلااشكال في جريان قاعدة الفراغ لانه شك في صحة القراءة او شك في صحة الصلاة اما لو شك في الاثناء فلامجال لجريان قاعدة الفراغ ولاالتجاوز بلا فرق بين كون الشك بعد الدخول في الكلمة اللاحقة او قبله لان الشك في الموالاة شك في وجود الكلام فلاتجري قاعدة الفراغ لعدم كون الشك شكا في الصحة بل في الوجود ولا قاعدة التجاوز لعدم تجاوز المحل فلابد من الاعتناء بالشك) وتبعه في ذلك بعض الأجلة في كتابه قاعدة الفراغ والتجاوز ولكن قد يقال ان متعلق الامر وهو قراءة الفاتحة مثلا هل هو ظاهر في ان لصدق عنوان القراءة عرفا موضوعية في سقوط الامر به ؟ فيكون الشك في الموالاة بين كلمات الاية السابقة بعد الدخول في الاية اللاحقة شكا في صدق القراءة ولايجدي في اثباته قاعدة الفراغ اذ ليس شكا في الصحة ولا قاعدة التجاوز اذ لاتثبت صدق عنوان القراءة على المجموع او لان الشك في المحل لانه شك في قراءة الفاتحة اثناءها . اما اذا كان المستفاد من الامر بالقراءة للفاتحة والسورة مثلا ان عنوان القراءة مشير لواقع وجود هذه الايات وان المامور به هو المشار اليه وهو التلفظ بهذه الايات بغض النظر عن صدق عنوان قراءة الفاتحة وعدمه او صدق عنوان تلاوة الذكر وعدمه فاذا احرز صدق عنوان الكلام على الاية التي دخل فيها وشك في صدق ذلك على الاية السابقة فهو شك في اصل وجود الاية السابقة وبما انه شك بعد تجاوز المحل فهو مجرى لقاعدة التجاوز

المورد الثالث ان يشك في الموالاة بين ايات سورة الفاتحة وقد دخل في السورة التي بعدها او دخل في الركوع فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز بمقتضى اطلاق دليلها اذا قلنا ان المستفاد من الامر بقراءة الفاتحة والسورة ان هناك امرين بجزئين وهما الفاتحة والسورة فيصدق على الدخول في السورة انه شك بعد تجاوز المحل واما لو قيل بانهما جزء واحد فالشك في قراءة الفاتحة اثناء التلبس بقراءة السورة شك في المحل المورد الرابع ان يشك في الموالاة بين اجزاء الصلاة الدخيلة في صدق عنوان الصلاة حيث ان للموالاة بين اجزاء الصلاة مرتبتين

الاولى ما كان دخيلا في اصل صدق عنوان الصلاة حيث ان عنوان الصلاة بحسب المرتكز المتشرعي عنوان لعمل وحداني متقوم بالحيثية الاتصالية بحيث لو كان فاقدا لها لكان فاقدا لاصل الصلاة لالصفتها حيث ان الفصل الطويل بين اجزاءها ماح للصورة الصلاتية وموجب لعدم صدق الاسم عليها عرفا فلااشكال في عدم جريان قاعدة التجاوز لعدم تجاوز المحل وان حصل الشك بعد الفراغ من العمل

واما جريان قاعدة الفراغ فان قيل كما سبق بيانه ان مفادها هو التعبد بالصحة وهو فرع صدق العنوان فمع الشك في صدق عنوان الصلاة على ما مضى فان موضوع القاعدة منتف

واما اذا قيل ان مفاد دليل قاعدة الفراغ وان كان هو التعبد بالصحة الا انه يكفي في التعبد بالصحة احراز اصل التصدي للامتثال والمفروض ان المكلف تصدى للامتثال وان شك في كون العمل الذي تصدى به للامتثال صلاة ام لا او قيل ان مفاد دليل قاعدة الفراغ هو عدم العود للتدارك او الاستئناف فمقتضى اطلاق قوله في صحيح ابن بكير( وكلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو )جريانها حيث ان الشك في المقام مصداق للشك في ما مضى ومنه يعلم انه اذا شك في الموالاة بين اجزاء الواجب الواحد داخل الصلاة كما اذا شك في الموالاة بين اجزاء الفاتحة والسورة وقد ركع انه مورد لقاعدة التجاوز و قاعدة الفراغ ايضا بناءً على هذين المبنيين .

وقد علق على ذلك بعض الأجلة في كتاب قاعدة الفراغ والتجاوز بانه لا مجال لإجراء القاعدة لا في الموالاة ولا في القراءة اما الموالاة فالمفروض انه شرط عقلي لاشرعي بمعنى انه محصل للمامور به لا نفس المأمور به وان اريد اجراؤها في القراءة فالشك في محلها لا بعد مضيها

والجواب عنه ما مضى بيانه من ان مجرى القاعدة هو الجزء اي القراءة والشك فيها بعد التلبس بالجزء الذي بعدها شك بعد المحل وليس شكا في المحل نعم لو كانت الموالاة المعتبرة محققة لصفة في القراءة المامور بها شرعا كما لو كانت الموالاة دخيلة في صدق الجهر او الاخفات او كانت دخيلة في فصاحة القراءة حيث ان المطلوب القراءة الصحيحة فمقتضى اطلاق ادلة القاعدتين جريانهما فتجري قاعدة التجاوز في كل اية بعد الدخول في الاية الاخرى كما تجري قاعدة الفراغ ايضا وياتي الكلام في الصورة الثانية وهي ما اذا كانت الموالاة معتبرة شرعا

### 132

تنبيه

قد اختلفت كلمات المحقق النائيني قده بين ما هو مذكور في فوائد الاصول ج4 ص643 وما هو مذكور في اجود التقريرات ج2 ص479

فقد افاد في فوائد الاصول ان الموالاة ان كانت بين حروف الكلمة الواحدة فلا اشكال في جريان قاعدة التجاوز عند الشك فيها مع التلبس بالكلمة التي بعدها حيث ان الشك في الموالاة شك في وجود الكلمة و قاعدة التجاوز تحرز الوجود

وان كانت الموالاة بين كلمات الآية فان وجود الآية مما لا يتوقف عقلا على الموالاة بين كلماتها من غير فرق في ذلك بين الموالاة بمعنى عدم الفصل الطويل الماحي لصورة الصلاة وبين الموالاة بمعنى التتابع العرفي بناءً على اعتبار هذه الدرجة من الموالاة زيادة على اعتبار عدم الفصل الطويل الماحي للصورة كما هو قول جمع

فانه على كل حال لاشك في تحقق الآية عقلا حتى مع اليقين بالفصل الطويل بين كلماتها، ومقتضاه ان الموالاة بين كلمات الآية بكلا وجهيها انما تكون من الشروط الشرعية في صحة الصلاة لا العقلية، اذ لا وجه لاشتراط الموالاة بكلا معنييها في صحة القراءة بما هي حيث لم يقم دليل على ذلك وانما لو فرض وجود دليل على اعتبار الموالاة بين كلمات الآية فهو نفس الدليل الدال على اعتبار الموالاة في صحة الصلاة ، وبالتالي فحيث ان سنخ الموالاة المعتبرة بين كلمات الآية الواحدة سنخ الموالاة المعتبرة بين اجزاء الصلاة فحكمها حكمها لا ان حكم الموالاة بين كلمات الآية كحكم الموالاة بين حروف الكلمة الواحدة فما يظهر من الشيخ الاعظم قده من اتحاد حكم الموالاة بين حروف الكلمة مع الموالاة بين كلمات الاية ليس على ما ينبغي بل الاقوى اختلاف حكمهما

فان الشك في الموالاة بين حروف الكلمة مجرى لقاعدة التجاوز اذ الشك فيها شك في وجود الكلمة . واما الشك في الموالاة بين كلمات الآية فان كان شكا في حدوث الفصل الماحي للصورة فمرجعه للشك في عروض المبطل وسياتي ان مقتضى الاستصحاب عدم عروضه لان الفصل الطويل الماحي للصورة من مبطلات الصلاة وان وقع سهوا حيث لايصدق عنوان الصلاة حتى يحكم بصحتها فان الحكم بالصحة فرع صدق العنوان .

ودعوى

امكان تصحيح الصلاة عند الشك في الموالاة بمعنى الشك في حصول الفصل الماحي لصورة الصلاة باستصحاب الصحة الثابتة للاجزاء السابقة قبل موضع الشك ممنوعة، بان التعبد بصحة الاجزاء السابقة لا يثبت صحة الصلاة بتمام اجزائها

وان كان الشك في الموالاة بمعنى حصول التتابع العرفي فالقطع بفوته سهوا لا يوجب بطلان الصلاة فضلا عن الشك فيه اذ المفروض ان المكلف لو كان اخل به فانما اخل به سهوا وهو لا يوجب بطلان الصلاة فكيف بفرض الشك فيه

وعلى فرض اعتباره شرعا فان موضعه حال القراءة والاذكار كسائر الشروط المعتبرة في الذكر حال السجود او الذكر حال الركوع

وبناءً على ذلك فيفوت محله اي شرط الموالاة بين كلمات الآية او بين الآيات بفوت محل القراءة ومقتضى ذلك ان العود للقراءة او الذكر بعد تجاوز المحل لتدارك الموالاة موجب للزيادة العمدية المبطلة للصلاة

والنتيجة

انه لااثر لجريان قاعدة التجاوز عند الشك في فوات الموالاة بين كلمات الاية الواحدة او بين الايات

واما ما في اجود التقريرات

فقد اتفق مع ما في الفوائد في فرض الشك في الموالاة بين حروف الكلمة الواحدة من حيث كونه مجرى لقاعدة التجاوز،

واختلف معه في حكم الموالاة بين كلمات الاية الواحدة او الموالاة بين الآيات، حيث قال في اجود التقريرات : واما الموالاة بين الكلمات او الآيات فهي ان كانت بمرتبة يوجب تخلفها عدم صدق الآية او السورة على الغير المتوالي وبعبارة واضحة ما يوجب تخلفها محو الصورة فلا اشكال في كون اعتبارها عقليا .

وهنا نقطة الافتراق بين التقريرين حيث افيد في فوائد الاصول ان الموالاة سواء كانت بمعنى عدم الفصل الطويل الماحي لصورة الصلاة او كانت بمعنى التتابع العرفي شرط شرعي اذ لا دخل للموالاة بين كلمات الآية في صدق عنوان الآية بل حتى لو قرا الآية الواحدة خلال فترة طويلة فانه يصدق عليها آية، فكما يصدق غسل الجنابة على غسل الراس وغسل الجزء الايمن وغسل الايسر منه في عشر ساعات فانه يصدق عنوان الاية لو قراها بتفريق كلماتها في ساعتين مثلا

وبالتالي فاعتبار الموالاة بمعنى عدم الفصل الماحي هو نفس اعتبار الموالاة في الصلاة باعتبار ان الفصل الطويل بين كلمات الاية الواحدة وان لم يمح صورة الاية الا انه يمحو صورة الصلاة فالاخلال بالموالاة بمعنى عدم الفصل الطويل في الاية الواحدة او بين ايات السورة الواحدة اخلال بصدق عنوان الصلاة لابصدق عنوان الاية

وبالتالي فاعتباره في الاية الواحدة او في ايات السورة الواحدة شرعي واذا كان شرعيا ولم يلتفت له الا بعد فوات محله فلامجال له للرجوع

بينما افيد في اجود التقريرات انه لا فرق بحسب المرتكز المتشرعي بين عنوان الصلاة وعنوان الاية او السورة فانه لا يصدق مع الفصل الطويل وبالتالي فاعتبارها بمعنى عدم الفصل الماحي عقلي لاشرعي

وبناءً على ذلك فاذا شك في الاية بعد الدخول في التي بعدها فقد شك في اصل وجود الاية وهو مجرى لقاعدة التجاوز كجريانها عند الشك في الموالاة بين حروف الكلمة

ثم افاد قده في اجود التقريرات في ص 480 بقوله

واما الزائد على ذلك اي الموالاة بمعنى التتابع العرفي – فعلى تقدير اعتباره يكون شرعيا وهو وان لم يكن ثابتا بحسب الادلة الا انه على تقدير اعتباره شرعا لا مانع من جريان قاعدة التجاوز فيه بعد الدخول في الغير الذي اعتبرنا الدخول فيه عند الشك في نفس الجزء

اي كما ان قاعدة التجاوز تجري عند الشك في القراءة بعد الدخول في الركوع كذلك قاعدة التجاوز تجري عند الشك في الموالاة بين ايات السورة بعد الدخول في الركوع

او ان قاعدة التجاوز تجري عند الشك في الموالاة بين كلمات الاية بعد الدخول في التي بعدها بناءً على اعتباره شرعا في صحة القراءة

ونتيجة ذلك

جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الموالاة بين حروف الكلمة الواحدة او كلمات الاية الواحدة او الموالاة بين ايات السورة الواحدة من دون فرق بين ما كان اعتباره عقليا او شرعيا اذ مرجع الشك للشك في وجود الجزء الصحيح فتشمله الادلة الدالة على الغاءه بعد التجاوز عن محله كما في قوله بلى قد ركعت

وعند المقارنة بين كلامي التقريرين للمحقق النائيني قده ولعلهما في زمانين لا في زمان واحد الموجب لاحتمال عدوله وتغير رايه نرى ان الموالاة بين كلمات الاية الواحدة او ايات السورة الواحدة، لاشك في دخالتها في صدق عنوان القراءة بحسب المرتكز المتشرعي فكما ان عدم الفصل الطويل بين اجزاء الصلاة دخيل في صدق عنوان الصلاة لاعرفا بل بحسب المرتكز المتشرعي الذي في طول ثبوته اصبح المتبادر عرفا من لفظ الصلاة انها عمل وحداني متصف بالهيئة الاتصالية، كذلك صدق عنوان قراءة السورة او قراءة الاية متقوم بحسب المرتكز المتشرعي بالموالاة وفي طول ثبوته يكون المتبادر منه عرفا تقوم عنوانه بعدم الفصل الماحي،

كما يلاحظ عليه ان المكلف عند التفاته لعدم احراز صدق عنوان الآية او السورة وهو في محل التدارك كما لو التفت لذلك قبل الركوع امكنه التدارك ولو بتعليق قصد الجزئية على فرض عدم صحة السابق .

الا ان في المقام اشكالين

الاول :

ما سبقت الاشارة اليه من ان هذا المحذور مبني على ان متعلق الامر الضمني بالقراءة هو عنوان القراءة وحيث لا يصدق عرفا مع الاخلال بالموالاة لم يكن الشك فيه مجرى لقاعدة التجاوز الا بعد الدخول في الركوع والا اذا حصل الشك في الموالاة بين كلمات الاية بعد الدخول في التي بعدها او الشك في الموالاة بين ايات السورة الواحدة قبل الدخول في الجزء اللاحق فانه شك في المحل

واما لو استفيد من ظاهر الامر الضمني بالقراءة ان عنوان القراءة عنوان مشير لواقع التلفظ بالايات المباركات فالشك في الموالاة بين كلمات الاية بعد الدخول في التي بعدها شك في الوجود فهو مجرى لقاعدة التجاوز كما افيد في اجود التقريرات

وكذلك الشك في الموالاة بين ايات السورة الواحدة بعد تجاوزه الى السورة التي بعدها شك في الوجود وهو مجرى لقاعدة التجاوز اذ لاعبرة بكون الشرط عقليا او شرعيا اذ ليس مجرى القاعدة هو الشرط نفسه وهو شرط الموالاة. كي يقال بانه ليس لها محل شرعي فلايصدق بلحاظها موضوع قاعدة التجاوز وهو تجاوز المحل

وانما مرجع الشك في الموالاة للشك في وجود الجزء نفسه وبما انه مامور به شرعا ولو بامر ضمني انحلالي فبلحاظه يصدق على الشك فيه مع الدخول في التالي له الشك بعد تجاوز المحل وهو مجرى لقاعدة التجاوز

الاشكال الثاني

انه لاثمرة عملية في جريان قاعدة التجاوز حيث ان الفصل الطويل الماحي لصدق عنوان الاية او صدق عنوان السورة ماح لصورة الصلاة ايضا فاذا كان انمحاء عنوان الاية او السورة نتيجة الفصل الطويل مساوقا لانمحاء صورة الصلاة فالشك في الموالاة بين كلمات الاية او الموالاة بين ايات السورة مرجعه للشك في صدق عنوان الصلاة على العمل الذي بيده، فلامجال للتامين عنه بقاعدة التجاوز اذ لايصدق على الشك فيه انه شك بعد تجاوز المحل

نعم لا يبعد كونه مجرى لقاعدة الفراغ بناءً على عدم اعتبار صدق العنوان في موضوع جريانها وان كان مفاد المحمول فيها التعبد بالصحة لكفاية احراز التصدي للامتثال في جريانها فيمكن جريانها في الاية بعد الفراغ منها او السورة بعد الفراغ منها

الا ان يقال

هناك فرق بحسب المرتكز العرفي بين عنوان الاية وعنوان السورة وعنوان الصلاة

فان للفصل الطويل درجات منها ما يخل بصدق عنوان الاية وان لم يخل بصدق عنوان السورة ومنها ما يخل بصدق عنوان السورة وان لم يخل بصدق عنوان الصلاة فاذا شك في الموالاة بين كلمات الاية الواحدة مع التحفظ على صدق عنوان السورة او الصلاة جرت قاعدة التجاوز

وكذلك في فرض الشك بين ايات السورة الواحدة مع التحفظ على صدق عنوان الصلاة فهو مجرى لقاعدة التجاوز ايضا

هذا تمام الكلام في الصورة الاولى وهي صورة كون الموالاة شرطا عقليا وياتي الكلام في صورة كونها شرطا شرعيا

### 133

الصورة الثانية

هي كون الموالاة شرطا شرعيا:

كالموالاة بين اجزاء الصلاة بمعنى التتابع العرفي و الموالاة بين اشواط الطواف و الموالاة بين الطواف وصلاته و الموالاة بين افعال الوضوء

والبحث في هذه الصورة في مطلبين: الاول: في جريان قاعدتي التجاوز والفراغ عند الشك في الموالاة: والبحث في هذا المطلب في موردين : في جريان القاعدتين في الشرط: وفي جريان القاعدتين في المشروط:

المورد الاول:

وهو جريان قاعدة التجاوز في الشرط المشكوك وهو شرط الموالاة :

قد يقال ان الشك في شرط الموالاة بين الاجزاء السابقة موضوع لقاعدة التجاوز اذا وقع الشك بعد تلبس المكلف بالجزء اللاحق لصدق تجاوز المحل

ولكنه ممنوع بلحاظ ان الشرط في صحة الصلاة او الوضوء هو تقيدهما بالموالاة لا نفس الموالاة ومقتضاه عدم جريان قاعدة التجاوز حيث ان موضوعها هو الشك بعد تجاوز المحل وليس للتقيد محل خاص اثناء العمل كي يصدق بلحاظه تجاوز المحل ليكون مجرى لقاعدة التجاوز .

المورد الثاني :

جريان القاعدتين في المشروط لا في نفس الشرط: وهنا نحوان من الشك

اولهما :اذا وقع الشك في حدوث الفصل الطويل المخل بالموالاة عرفا . وجريان القاعدة فيه يتوقف على توفر عنصرين:

الاول:

دعوى ان شرط الموالاة شرط انحلالي اذ لو كان شرط الموالاة شرطا معتبرا في الصلاة بما هي عمل واحد او في الاجزاء الملحوظة على نحو العموم المجموعي فاجراء قاعدة التجاوز عند الشك في الموالاة بين الاجزاء السابقة لا يثبت تقيد الصلاة بما هي عمل واحد او بما هي عام مجموعي بالموالاة بخلاف ما لو قلنا انها شرط انحلالي بين كل جزء من اجزاء الصلاة ومابعده .

الثاني:

ان يكون محل الموالاة بين الاجزاء تمام الجزء السابق والشروع في الجزء اللاحق والا لو كان محل الموالاة المعتبرة شرعا بين الاجزاء هو تمام الجزء اللاحق لما صدق تجاوز المحل بالنسبة للمشروط بالموالاة حتى يفرغ من الجزء اللاحق واذا فرغ منه كان شكه في الموالاة بالنسبة للجزء الذي يليه شكا في المحل ايضا فلا مجرى لقاعدة التجاوز

ولذا لامجال لجريان قاعدة التجاوز الا بفرض ان الشرط هو عبارة عن تقيد حدوث الجزء اللاحق بالموالاة بينه وبين السابق، بحيث اذا تلبس المكلف بالجزء اللاحق وشك في الموالاة كان شكا في ما هو المشروط بالموالاة بعد تجاوز المحل وهو مجرى لقاعدة التجاوز، كما انه مجرى لقاعدة الفراغ بلحاظ كونه شكا في صحة العمل الماضي .

النحو الثاني:

ان يحرز المكلف وجود فاصل بمقدار خمس دقائق مثلا، ولكنه لا يدري ان الفاصل ضائر بالموالاة ام لا

فهذا النحو من الشك ليس مجرى للقاعدتين بناءً على مبنى سيدنا الخوئي من اعتبار الاذكرية بتقريب ان المستفاد من موثق بكير( هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك) ان المناط في جريان قاعدة التجاوز احتمال الاذكرية حين العمل

فاذا كان مورد الشك مما لا فرق فيه بين حال العمل وحال الفراغ منه بحيث تتساوى نسبة الشك للحالين معا حيث ان المكلف محرز لوجود فاصل ومقداره وانما يشك في مطابقة هذا الفاصل للصلاة ذات الموالاة واقعا ام لا

فلا فرق في حدوث هذا الشك اثناء العمل او بعد العمل اذ لا يمكن للمكلف علاجه لكونه شكا في مصادفة الواقع وعدمه وبالتالي فعنوان الاذكرية ليس منحفظا فلا مجرى لقاعدة التجاوز

نعم على المبنى الاخر من عدم اعتبار احتمال الاذكرية للتمسك باطلاق (كلما شككت مما قد مضى فامضه كما هو )او اطلاق صحيح زرارة (اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) لا مانع من جريانهما في هذا النحو من الشك

المطلب الثاني

في جريان الاستصحاب:

ولجريانه صياغتان :

الاولى: الاستصحاب العدمي وهو استصحاب عدم الفصل: وبيان ذلك بذكر فرضين كما في كتاب قاعدة الفراغ والتجاوز:

الفرض الاول:

ان يكون المشكوك حدوث الفاصل الطويل الذي هو ضائر قطعا بصحة الصلاة وهو مورد لجريان استصحاب عدم حدوث الفاصل الطويل او عدم حدوث المبطل للصلاة كما في مصباح الاصول .

الفرض الثاني:

ان يحرز مقدار الفاصل ولكن يشك في كونه من الفاصل الطويل المضر بالصلاة ام لا

فهنا قد افيد في كتاب قاعدة الفراغ والتجاوز بانه لامجال لاستصحاب عدم تحقق الفصل الطويل لاحراز المكلف مقدار الفاصل، بل المتعين استصحاب عدم كونه طويلا بنحو مخل ولو بنحو استصحاب العدم الازلي فيكون من استصحاب عدم مانعية الموجود لا من استصحاب عدم وجود المانع

ولكن قد يعلق على ذلك:

بان الشك في الفاصل على نحوين:

الاول: ان يكون الشك على نحو الشبهة المفهومية وذلك للشك في ان هذا المقدار من الفاصل مخل بالموالاة ام لا ؟ ولا وجه لجريان الاستصحاب فيه اذ المعروف عدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية

الثاني:

ان يكون الشك على نحو الشبهة المصداقية كما لو علم بالفصل بين الاجزاء جزما ولكن لا يدري انه عشر دقائق او عشر دقائق ونصف حيث ان المخل بالموالاة هو الثاني وهنا يجري فيه استصحاب عدم حدوث المانع او عدم حدوث الفاصل الطويل

الصياغة الثانية :

هي استصحاب بقاء العنوان :

اذ قد يقال بان استصحاب عدم حدوث الفاصل انما يجري بناءً على كون وجود الفاصل الطويل مانعا واما لو قيل ان الموالاة شرط لا ان الفصل الطويل مانع فلا يجدي استصحاب عدم حدوث الفصل الطويل اذ انه لا يثبت تحقق الموالاة الا بالاصل المثبت

فتصل النوبة للصياغة الثانية وهي استصحاب بقاء العنوان وذلك اذا احرز المكلف صدق عنوان الموالاة بين اجزاء الصلاة في الاجزاء السابقة وهي الموالاة بمعنى التتابع العرفي وشك في بقاء العنوان فيجرى استصحاب بقاءه،

وهو مبني كما مضى بيانه على كون الموالاة شرطا انحلاليا والا لو كان ما هو المشروط بالموالاة عنوان الصلاة بما هي عمل وحداني او بما هي عام مجموعي فاستصحاب بقاء الموالاة الى حين الجزء الذي بيده لا يثبت اتصاف الصلاة كعمل وحداني بكونها مع الموالاة او لا يثبت اتصاف الاجزاء الملحوظة على نحو العموم المجموعي بكونها ذات موالاة

هذا تمام الكلام في جريان الاصل العملي عند الشك في الموالاة سواء كانت شرطا للجزء او كانت شرطا لمجموع اجزاء المركب

### 134

### المسالة العاشرة من مسائل الشكوك تتعلق بجريان قاعدة التجاوز في الأجزاء

وحيث ان هذا الباب يضم كثيرا من الجهات المهمة فلذلك لابد من بحث هذه الجهات

الجهة الاولى: في اختصاص قاعدة التجاوز بباب الصلاة كما ذهب اليه صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل والمحقق النائيني في تقريريه وبيان ذلك في مطلبين:

الاول : عرض الشواهد على اختصاص صحيح زرارة بباب الصلاة: وهي عديدة الشاهد الاول: ان المذكور في صحيح زرارة (اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره) هو لفظ الشيء على سبيل التنكير، ولا يستفاد منه العموم الا بمقدمات الحكمة ومن مقدمات الحكمة عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وهو موجود في الصحيحة بلحاظ ان جميع الاسئلة المذكورة فيها من قبل زرارة متعلقة بالصلاة وما هو من شؤونها كالأذان والاقامة .

الشاهد الثاني: ان لم يبن على مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب من التمسك بالاطلاق كما هو المعروف بين اعلام الاصول فان ورود الاسئلة في صدر الصحيحة عن جريان القاعدة في اجزاء الصلاة وشؤونها مما يصلح للقرينية على ما ذكر في الذيل ، ومن الواضح ان وجود ما يصلح للقرينية موجب للإجمال

وقد اجيب عن هذين الشاهدين بوجهين

اولهما : ما ذكر في مصباح الاصول ج3 ص281: من تسالم الفقهاء على التمسك بالاطلاق حتى مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب في عدة موارد منها موثق بن بكير عن زرارة التي جاء في ذيلها (وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد) حيث تمسك الفقهاء بإطلاق الذيل مع ان السؤال من قبل زرارة سؤال عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب

ومنها صحيح زرارة الواردة في باب الاستصحاب حيث ان المذكور في ذيلها (فانك كنت على يقين من وضوئك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) اذ لم يتوقف احد من الفقهاء في التمسك بعموم الذيل مع ان مورد السؤال هو الشك في ناقض الطهارة الحدثية مما يكشف عن عدم ضائرية مورد السؤال بالتمسك باطلاق الجواب لا من جهة كونه القدر المتيقن في مقام التخاطب ولا من جهة كونه مما يصلح للقرينية على المراد من الجواب

ولكن قد يتأمل فيما افيد من الاستشهاد بهذين الموردين اما المورد الاول وهو تمسك الفقهاء بذيل موثق ابن بكير مع تعلق السؤال فيها بالصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب فلأجل ان الامام ع (اخْرَجَ كِتَاباً زَعَمَ أَنَّهُ إِمْلَاءُ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّ الصَّلَاةَ فِي وَبَرِ كُلِّ شَيْ‏ءٍ حَرَامٍ أَكْلُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَ شَعْرِهِ وَ جِلْدِهِ وَ بَوْلِهِ وَ رَوْثِهِ وَ أَلْبَانِهِ وَ كُلِّ شَيْ‏ءٍ مِنْهُ فَاسِدَةٌ لَا تُقْبَلُ تِلْكَ الصَّلَاةُ حَتَّى‏ تُصَلِّيَ‏ فِي‏ غَيْرِهِ‏ مِمَّا أَحَلَّ اللَّهُ أَكْلَه‏) و من الواضح دلالة هذا الذيل على العموم لكل ما هو حرام اكله بالعموم الوضعي الذي لا يقبل رفع اليد عنه بورود السؤال في خصوص السؤال في الثعالب والفنك والسنجاب كما ان من الواضح ان العموم المذكور في الذيل من كلام الرسول ص وليس مسبوقا بالسؤال كي يكون ورود السؤال في مورد خاص قدرا متيقنا في مقام التخاطب مانعا من التمسك باطلاقه او صالحا للقرينية عليه

واما المورد الثاني وهو تمسك الفقهاء باطلاق ذيل صحيح زرارة الواردة في باب الاستصحاب، فهو مما لا يصح النقض به : اولا : لعدم عمل القدماء بعموم الذيل ولعلهم لم يستظهروا من اللام في قوله (ولا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ) لام الجنس، واحتملوا احتمالا عرفيا انها لام العهد

وثانيا : من ذهب لعموم الذيل لغير باب الطهارة استند الى قرينتين القرينة الاولى ان ظاهر الذيل المشتمل على التعليل وهو قوله لأنك كنت على يقين من وضوءك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا اشتماله على قياس مشتمل على كبرى وصغرى فالصغرى هي اليقين بالوضوء والكبرى هي النهي عن نقض اليقين بالشك وصياغة الذيل بنحو القياس المؤلف من صغرى وكبرى قرينة على عمومه والا لم يكن وجه للجمع بينهما في مقام التعليل

القرينة الثانية : ان المقابلة بين اليقين والشك قرينة على ان اليقين بما هو يقين لا يرفع اليد عنه بالشك، لما في اليقين من جهة الاستحكام وما في الشك من جهة الضعف والوهن مضافا لورود الذيل على سبيل التعليل وهو من قرائن العموم والنتيجة ان تمسك الفقهاء بعموم الجواب في هاتين الصحيحتين لا يكشف عن عدم ضائرية القدر المتيقن في مقام التخاطب او عدم صلاحية مورد السؤال للقرينية على الجواب لاشتمال الذيل في هاتين الصحيحتين على قرائن العموم في حد نفسه

.مضافا الى ان تمسك الفقهاء بإطلاق الجواب مع وجود قدر متيقن في مقام التخاطب او اختصاص مورد السؤال بنحو صالح للقرينية على الجواب لا يكشف عن ان المرتكز العرفي على ذلك اذ لعل للتمسك بعموم الجواب في كل مورد منشئا اتكأ عليه الفقهاء للعمل به لا ان النكتة العرفية تقتضي ذلك

ثانيهما ؛ ان ظاهر الذيل في صحيح زرارة هو اعراض الامام عن خصوصيات مورد السؤال بذكر الكبرى التي تشمل مورد السؤال وغيره فلو لم تكن هذه القرينة السياقية موجودة لكان اختصاص مورد السؤال بباب الصلاة مانعا من التمسك بالاطلاق في الجواب اما من باب ضائرية القدر المتيقن او من باب صلاحيته للقرينية الا ان ظاهر سياق قوله ع ( يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء ) اعراض الامام عن خصوصية المورد ونقل زرارة الى الكبرى العامة للمورد وغيره

الشاهد الثالث ما ذكر في كتاب قاعدتي الفراغ والتجاوز في 98: وبيانه : ان المقام من موارد حذف المتعلق فان قوله يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره لا يراد منه الخروج من اي شيء والدخول في اي شيء اخر، فان هذا مما لم يلتزم به احد حتى القائل بالعموم بل لابد من كون الملحوظ الخروج من اجزاء الصلاة او المركب العبادي او المركب الشرعي عبادة او معاملة وحيث ان حذف المتعلق لا يفيد العموم ولا يعين ما هو المقدر في موضع المتعلق وانه خصوص الصلاة او مطلق المركبات كان ما فرض من تعلق السؤال باجزاء الصلاة مانعا من استفادة اطلاق الجواب لغير هذا الباب

الشاهد الرابع وهو ما ذكر في نفس الكتاب ايضا: ان ما ورد في الذيل من قوله فشكك ليس بشيء قرينة على النظر للمركبات التكليفية التي يكون الشك فيها موجبا لتبعة الاعادة واشتغال الذمة حيث ان قوله ع ليس بشيء في قوة قوله ليس عليك تبعة بحسب المتفاهم العرفي او فقل ان سياق قوله ع فشكك ليس بشيء كسياق قوله ع لا شك لكثير الشك في كونه كناية عن نفي التبعة المترتبة على حصول الشك من حيث تدارك المشكوك او قضائه فكأنه فرغ في الرواية عن كون المشكوك في ذمة المكلف او عهدته وجائت لتطمين المكلف من جهة تبعته بالتدارك او القضاء وهو معنى كون نظر الرواية للمركبات المامور بها شرعا لا مطلق المركبات ولو كانت وضعية كالبيع والاجارة ونحو ذلك

ولكن قد يجاب عما ذكر من الشواهد اولا ان المختار ان حذف المتعلق يفيد العموم في الموارد التي لا قرينة فيها على تقدير متعلق بعينه ولا وجود لقدر متيقن في مقام التخاطب يصلح ان يكون منشئا لتبادره فان حذف المتعلق ممن هو في مقام البيان مع التفاته لعدم وجود قرينة على تعيين متعلق او عدم وجود قدر متيقن قرينة مقامية على ارادة العموم

وثانيا ان عدم دلالة حذف المتعلق على العموم بحيث يكون مورد حذف المتعلق موردا للإجمال انما يتم في فرض وجود نقص في ظهور الجملة في نفسها في العموم واما لو كانت الجملة مما يتلقاها العرف على سبيل العموم فحذف المتعلق منها ليس سببا لإجمالها وهذه الجملة من هذا القبيل فان قوله ع اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء في قوة قوله اذا خرجت من محل المشكوك الى غيره فلا اثر للشك ومقتضى اطلاقه استفادة العموم وعدم ضائرية اختصاص مورد السؤال باستفادة العموم لما مر في الجواب عن الشاهدين الاولين

### 135

وثالثا: بانه لا ظهور في قوله ع فشكك ليس بشيء في نفي التبعة التكليفية كي تكون قرينة على اختصاص صحيح زرارة بالمركبات التكليفية كالصلاة والحج ونحوه بل ظاهره عرفا هو نفي الاثر.

وقد سبق عرض هذا المطلب في مناقشة سيدنا قده حيث استفاد من هذه الجملة اعتبار العلمية، وقلنا ان استفادة اعتبار العلمية انما يتم لو كان المنفي هو الشك كما لو قال فلا شك لك واما لو كان المنفي عدم الاعتناء بالشك فهو كناية عرفا عن عدم الاثر من دون فرق فيه بين كون الاثر تكليفيا وهو العود لما مضى بالتدارك او القضاء او وجوب سجود السهو او كان الاثر وضعيا كما لو شك في بعض اجزاء المعاملة او اجزاء الذبح او التطهير مما يكون اثره وضعيا.

ولا وجه لقياسه على قوله لا شك لكثير الشك بلحاظ انصرافه للشك في عدد الركعات لوروده في سياق حكم الشك في الركعات الذي يقتضي ظهوره في نفي اثر الشك في الركعات عمن هو كثير الشك ومن الواضح ان الاثر المترتب على الشك في الركعات اثر تكليفي فلذلك انعقد لهذه الجملة ظهور في نفي الاثر التكليفي .

واما الجملة في صحيح زرارة الواردة في بيان قاعدة التجاوز فلم تصحبها قرينة مقالية او سياقية توجب ضيق نظرها لخصوص الاثر التكليفي .

المطلب الثاني :

في عرض الشواهد التي اقيمت على اختصاص موثق اسماعيل بن جابر بالشك في اجزاء الصلاة: فقد روى الشيخ في الاستبصار بسنده عن سَعْد عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع‏ إِنْ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضِ وَ إِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ‏ فَلْيَمْضِ‏ كُلُّ شَيْ‏ءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمْضِ عَلَيْهِ.

الشاهد الاول

ما في كلمات المحقق الهمداني قده والسيد الاصفهاني قده:

من ان هذه الرواية وان اشتملت على اداة من ادوات العموم وهي لفظة كل الا انها انما تدل على عموم ما يراد من مدخولها فلابد من تحديده في رتبة سابقة، وحيث ان المدخول هنا كلمة شيء ولا يدرى هل المراد بها اي شيء من البسائط او المركبات العبادية او المعاملاتية فلابد في اثبات ان المراد منها مطلق المركبات من التمسك بالاطلاق المعتمد على تمامية مقدمات الحكمة والمفروض عدم احرازها في المقام بلحاظ ان ما ورد في صدر الرواية من مثالي الشك في الركوع بعد السجود والشك في السجود بعد القيام مانع من احراز الاطلاق في كلمة شيء ومقتضاه عدم احراز العموم

ويلاحظ عليه

اولا:

منع المبنى فان الصحيح ان مدلول لفظ كل عموم ما ينطبق عليه المدلول التصوري لمدخولها او المراد الاستعمالي فاذا قال اكرم كل عالم كان المتبادر منها عموم الاكرام المأمور به لكل ما صدق عليه عنوان العالم لا ما اريد جدا من عنوان العالم كي نحتاج لإجراء مقدمات الحكمة في المدخول لتحديد المراد الجدي منه .

او ان المتبادر عرفا عموم المراد الاستعمالي التفهيمي من المدخول وكونه هو الموضوع له المستفاد بالدلالة التصورية او انه مجازي مما يمكن اثباته باصالة الحقيقة حيث ان مجرى اصالة الحقيقة هو ما اذا شك ان المراد الاستعمالي من اللفظ هو نفس المدلول التصوري منه المعتمد على الدلالة الوضعية ام مجازي فينفى احتمال كونه معنى مجازيا باصالة الحقيقة .

والشاهد على ان المتبادر عرفا من لفظ كل عموم المدلول التصوري لمدخولها هو ان العرف عند تلقي قول المولى اكرم كل عالم او عند استماع خبر (جاء كل زائر ) يتبادر لذهنه العموم من نفس حاق الاضافة لا من سكوت المتكلم عن اضافة قيد لمدخول كل، والنكتة في ذلك ان استخدام المتكلم اداة العموم لا يجتمع مع عدم كونه في مقام بيان مفادها ، فان نفس استخدام اداة العموم قرينة مقامية على كون المولى في مقام البيان بلا حاجة للتمسك بالاصل العقلائي وهو ان الاصل في المتكلم كونه في مقام البيان، كي يقال ان هذا لجوء لإثبات العموم بوسيلة تمامية مقدمات الحكمة

وحيث ان استخدام اداة العموم قرينة على كون المولى في مقام البيان كان المنصرف من ذلك ان ما يكون المولى في مقام بيانه هو العموم المستفاد من كل .

هذا بلحاظ المدلول المطابقي واما ان المقصود هو عموم ما ينطبق عليه المدلول التصوري للمدخول من دون قيد فهذا مدلول التزامي

والخلاصة ان اضافة كل الى مدخولها مساوق لمدلولين مطابقي وهو عموم الحكم لكل ما ينطبق عليه المدلول التصوري للمدخول ومدلول التزامي وهو كون المقصود المدخول بلا قيد

وثانيا: على فرض تسليم المبنى الذي ذهب اليه جملة من الاعلام ومنهم المحقق النائيني قده من ان مدلول كل هو عموم ما يراد جدا من مدخولها فان الاطلاق منعقد في المدخول لتمامية مقدمات الحكمة فيه،

ودعوى ان الامثلة المذكورة في صدر الموثقة مانع من تمامية مقدمات الحكمة

مدفوعة: بان مانعية ما ذكر في الصدر من الامثلة اما من باب مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب من احراز الاطلاق او من باب الصلاحية للقرينية وكلاهما منتف فانه لو قيل به في صحيح زرارة باعتبار اشتمالها على اسئلة وردت من زرارة في مقام الاستفتاء وتحديد الوظيفة العملية واعقبها الامام بذكر الكبرى فكان ذلك مدخلا لتوهم كون ما ذكر من الاسئلة من القدر المتيقن في مقام التخاطب المانع من احراز الاطلاق او من باب الصلاحية للقرينية على المراد من الذيل الموجب لاجماله

الا ان هذا لا يرد في موثق اسماعيل بن جابر حيث ان ما ذكر من المثالين انما ذكر من قبل الامام ابتداءً فكان ما صدر منه في مقام التعليم لافي مقام الافتاء ومن الواضح ان القدر المتيقن في مقام التخاطب انما يكون مانعا من احراز الاطلاق اذا كان في مقام الافتاء لافي مقام التعليم والا لكان مقتضاه ان يذكر القيد

نظير ما اذا راجع المريض الطبيب و ساله عن دوائه فقال له اكثر من شرب الماء وكان المتبادر منه هو ماء النهر لكون الماء المتوفر في بلد العلاج هو ماء النهر ، فان الطبيب حيث انه في مقام تحديد الوظيفة العلاجية لا في مقام بيان الكبرى فلا يحرز اطلاق لفظ الماء في كلامه لكل ماء مع وجود قدر متيقن الا وهو ماء النهر.

بخلاف ما لو قال مدرس الطب لطلابه ان المصاب بالمرض الكذائي يحتاج الى الاكثار من شرب الماء فانه لا يتبادر منه ماء معين وانه لو اراد ماء معينا لقيده لكونه في مقام التعليم.

بل لو قلنا ان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من احراز الاطلاق في تمام الموارد كما هو مسلك صاحب الكفاية سواء كان المورد مورد افتاء او تعليم لم نقل به في المقام فان ما ذكره الامام تمثيل ابتدائي منه لا ان هناك تخاطبا منظورا كي يكون القدر المتيقن منه مانعا من احراز الاطلاق.

ولاجل ان الامام ع في مقام بيان الكبرى ابتداءً فمن المحتمل عرفا ان ما ذكره مجرد تمثيل للكبرى ومع ورود هذا الاحتمال العرفي المعتد به فلا يصلح ما ذكر في صدر الرواية للقرينية على ما ذكر في الذيل .

الشاهد الثاني :

ما ذكره بعض الأجلة في كتاب قاعدة الفراغ والتجاوز في ص 99

من ان موثق اسماعيل بن جابر وان اشتمل على اداة العموم التي لم تشتمل عليها صحيحة زرارة الا ان ذلك غير مجدي فان العموم الوضعي فيها انما هو بلحاظ الاجزاء للمركب الواحد لا بلحاظ انواع المركبات حيث اضيفت اداة العموم فيها الى الشيء المشكوك وجوده من المركب لا الى كل عمل مركب فلا فرق بين هذا الذيل وذيل الصحيحة من حيث كون الاطلاق فيه اطلاقا حكميا معتمدا على مقدمات الحكمة لا اطلاقا وضعيا .

ويلاحظ عليه :

ان لا قرينة على انصراف عنوان الشيء لجزء المركب لا لعنوان المركبات الا اذا بني على قرينية ما في الصدر على الذيل وهو غير عرفي والا فقوله ع كل شيء شك فيه مما قد جاوزه عام لكل مشكوك جاوز المكلف محله سواء كان المشكوك جزءا من مركب او كان المشكوك مركبا دخل المكلف في مركب مترتب عليه كما لو شك في الطواف وقد دخل في السعي او شك في الاحرام وقد دخل في الطواف او شك في الظهر وقد دخل في العصر

فلا موجب لتخصيصها بما كان من اجزاء المركب

الشاهد الثالث : ان قوله ع في موثق اسماعيل بن جابر ‏ إِنْ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ بَعْدَ مَا سَجَدَ فَلْيَمْضِ وَ إِنْ شَكَّ فِي السُّجُودِ بَعْدَ مَا قَامَ‏ فَلْيَمْضِ‏ كُلُّ شَيْ‏ءٍ شَكَّ فِيهِ مِمَّا قَدْ جَاوَزَهُ وَ دَخَلَ فِي غَيْرِهِ فَلْيَمْضِ عَلَيْهِ. ظاهر في عدم العود اذ المضي عرفا هو عدم التراجع والعود ومقتضاه النظر لخصوص المركبات التكليفية التي يكون الاثر المترقب للشك فيها هو العود اما للتدارك او للقضاء او نحو ذلك

وفيه : ان ظاهر فليمض اما التعبد بالوجود او عدم الاعتناء بالشك كناية عن عدم الاثر، واما انصرافها الى المضي بمعنى عدم العود للتدارك والقضاء فهو مما يحتاج لقرينة مقيدة والا فهي اما ظاهرة في التعبد بالوجود فيترتب جميع اثار الوجود عليه او انها ظاهرة في عدم الاعتناء بمعنى عدم ترتب اي اثر على الشك تكليفيا كان او وضعيا

فتبين بذلك عموم قاعدة التجاوز لكل مشكوك تجاوز المكلف محله سواء كان من المركبات التكليفية او غيرها

تعقيب :

قد يقال كما في العروة المسالة العاشرة:

باختصاص جريان قاعدة التجاوز بالركعتين الاخيرتين كما نسب لجماعة كالشيخين والعلامة وابن حمزة نظرا لورود بعض الروايات الدالة على ان لا شك في الاوليين کما فی صحیح زرارة : قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع‏ كَانَ الَّذِي فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْعِبَادِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ وَ فِيهِنَّ الْقِرَاءَةُ وَ لَيْسَ فِيهِنَّ وَهْمٌ يَعْنِي سَهْوٌ فَزَادَ رَسُولُ اللَّهِ ص سَبْعاً وَ فِيهِنَّ السَّهْوُ وَ لَيْسَ فِيهِنَّ الْقِرَاءَةُ فَمَنْ شَكَّ فِي الْأَوَّلَتَيْنِ أَعَادَ- حَتَّى يَحْفَظَ وَ يَكُونَ عَلَى يَقِينٍ وَ مَنْ شَكَّ فِي الْأَخِيرَتَيْنِ عَمِلَ‏ بِالْوَهْمِ‏.

ومعتبرة الوشاء: قَالَ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الرِّضَا ع‏ الْإِعَادَةُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأَوَّلَتَيْنِ وَ السَّهْوُ فِي‏ الرَّكْعَتَيْنِ‏ الْأَخِيرَتَيْنِ.

وصحيح ابن مسلم عن رجل شك في الركعة الاولى قال يستانف

ومضمرة الفضل بن عبد الملك البقباق اذا لم تحفظ الركعتين الاولتين فاعد صلاتك وغيرها

بدعوى انها مقيدة لادلة قاعدة التجاوز على فرض عمومها وتخصيصها بما اذا كان الشك في الركعتين الاخيرتين

ويلاحظ عليه اولا ظهور هذه الروايات وانصرافها للشك في عدد الركعات فان هذا هو ظاهر سياق كَانَ الَّذِي فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْعِبَادِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ وَ فِيهِنَّ الْقِرَاءَةُ وَ لَيْسَ فِيهِنَّ وَهْمٌ ، مضافا لقرينية الذيل فَمَنْ شَكَّ فِي الْأَوَّلَتَيْنِ أَعَادَ- حَتَّى يَحْفَظَ وَ يَكُونَ عَلَى يَقِينٍ

فان مقتضى هذه القرائن اللفظية نظرها للشك في عدد الركعات لا مطلق الشك

وثانيا :على فرض عمومها في نفسها فان تخصيص روايتها في ابواب الشك في الركعات من قبل مصنفي الاصول مانع من احراز اطلاقها لغير ذلك فان هذا من المناشئ العقلائية المانعة من العمل بالاطلاق

وثالثا ان صحيح زرارة كما افاد سيدنا الخوئي في ج 18 ص 131: غير قابل للتقيد بالركعتين الاخيرتين حيث ورد فيها السؤال عن الشك في الاذان لمن دخل الاقامة والسؤال عن الشك في الاقامة لمن كبر والسؤال عن الشك في التكبير لمن قرا وهذه قرائن واضحة على شمول صحيح زرارة للشك في الركعة الاولى بنحو لا يقبل التقييد عرفا بخصوص الركعتين الاخيرتين من الرباعية او الركعة الثالثة من الثلاثية.

1. تنقيح مباني العروة، كتاب الصلاة ؛ ج‏5 ؛ ص332

   وما ورد في ذيل روايات الباب كصحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل صلّى خمساً؟ قال: «إن كان قد جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمّت صلاته» . ونحوها غيرها محمولة على نسيان السلام في الرابعة والقيام إلى صلاة أُخرى، وإلّا لم يكن لذكر الجلوس في الرابعة بقدر التشهد وجه [↑](#footnote-ref-2)
2. مصباح الفقيه؛ ج‌3، ص: 194

   و قد علّل غير واحد من الأعلام الحكم بالصحّة في مثل المقام:

   بظهور الحال، حيث إنّ العاقل الكامل لا ينصرف عن العمل إلّا بعد إكماله،

   \*و من المعلوم أنّه لا ظهور لفعل الجاهل و الغافل المعلوم من حالهما عدم تذكّرهما حال الفعل.\*

   \*و لكنّ الأظهر هو الحمل على الصحيح في جميع صور الشكّ\* ، لعدم انحصار وجه الحمل في ظهور الحال، و ليس مدرك الحكم منحصرا في الأدلّة اللفظيّة حتى يدّعى الانصراف، أو يؤخذ بمفهوم العلّة على تقدير تسليم استفادة العلّيّة و انحصارها منها، بل العمدة في حمل الأعمال الماضية الصادرة من المكلّف أو من غيره على الصحيح إنّما هي السيرة القطعيّة، و لولاه لاختلّ نظام المعاش و المعاد، و لم يقم للمسلمين سوق، فضلا عن لزوم العسر و الحرج المنفيّين في الشريعة، إذ ما من أحد إلّا إذا التفت إلى إعماله الماضية من عباداته و معاملاته إلّا و يشكّ في أكثرها لأجل الجهل بأحكامها أو اقترانها بأمور لو كان ملتفتا إليها، لكان شاكّا، كما أنّه لو التفت إلى إعمال غيره، يشكّ في صحّتها غالبا، فلو بنى على الاعتناء بشكّه، لضاق عليه العيش، كما لا يخفى. [↑](#footnote-ref-3)
3. بحار الأنوار؛ ج‌85، ص: 202

   و يشكل الأمر في التشهد المذكور في الرواية فإنه إن كان التشهد الأخير من الفريضة فإن التشهد المشكوك فيه لا يقضى بعد تجاوز محله و إن كان تشهد النافلة فكان الأنسب إيقاعه بعد الركعتين من جلوس.

   و يمكن توجيهه بوجهين الأول أن يقال هو تشهد الفريضة و قد كان علم ترك التشهد و إنما كان شكه في أنه هل جلس بقدره أم لا و إيقاع التشهد المنسي في أثناء النافلة المفصولة عما بعده في الكيفية و الأحكام غير مستبعد.

   الثاني أن يقال أنه تشهد النافلة و لما كان الركعتان من جلوس صلاة برأسها‌ بتكبير و تشهد و تسليم لا بد من فصل تلك الركعة عنهما و بالأخرة تصيران بمنزلة ركعتين كركعتي الاحتياط بعد الفريضة.

   و بالجملة بعد ورود النص الصحيح و عمل بعض الأصحاب لا مجال لتلك المناقشات و على التقادير الظاهر استحباب الإضافة مطلقا لخلو سائر الأخبار عنها.

   \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
   اصفهانى، مجلسى دوم، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الأنوار، 33 جلد، مؤسسة الطبع و النشر، بيروت - لبنان، اول، 1410 ه‍ ق [↑](#footnote-ref-4)
4. ذكر السيد البروجردي (قده) امكان كونهما رواية واحدة

   أقول اما انهما رواية واحدة ونقلت بالمعنى ، او ان رواية ان لم يكن يعلم انه جلس تكون تكملة للرواية الأولى ومفرغة لمفهومها فلا مفهوم للاولى حتّى تعارض به الرواية الثاني فيكون حاصل الروايتين هكذا

   عن رجل استيقن بعد ما صلّى الظهر أنّه صلّى خمسا، قال: و كيف استيقن؟ قلت: علم، قال: إن كان علم أنّه كان جلس في الرابعة فصلاة الظهر تامة، فليقم فليضف إلى الركعة الخامسة ركعة و سجدتين، فتكونان ركعتين نافلة و لا شي‌ء عليه و إن كان لا يدرى جلس في الرابعة أم لم يجلس فليجعل أربع ركعات هنا الظهر و يجلس و يتشهد، ثمّ يصلّي و هو جالس ركعتين و أربع سجدات و يضيفها إلى الخامسة فتكون نافلة

   لو قلنا انهما رواية واحدة فانه لا تناف بينهما لان الرواية الثانية تعتبر تكملة و تفريغ لمفهوم الشرطية الأولى .. وتفترق الحالة الثانية عن الأولى في مسالة الاتيان بالتشهد استحباباً.. [↑](#footnote-ref-5)
5. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ يُصَلِّي فَخَرَجَ الْإِمَامُ وَ قَدْ صَلَّى الرَّجُلُ رَكْعَةً مِنْ صَلَاةٍ فَرِيضَةٍ فَقَالَ إِنْ كَانَ إِمَاماً عَدْلًا فَلْيُصَلِّ أُخْرَى وَ يَنْصَرِفُ وَ يَجْعَلُهُمَا تَطَوُّعاً وَ لْيَدْخُلْ مَعَ الْإِمَامِ فِي صَلَاتِهِ كَمَا هُوَ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ إِمَامٌ عَدْلٌ فَلْيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ كَمَا هُوَ وَ يُصَلِّي رَكْعَةً أُخْرَى مَعَهُ يَجْلِسُ قَدْرَ مَا يَقُولُ- أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ ص ثُمَّ لْيُتِمَّ صَلَاتَهُ مَعَهُ عَلَى مَا اسْتَطَاعَ فَإِنَّ التَّقِيَّةَ وَاسِعَةٌ وَ لَيْسَ شَيْ‌ءٌ مِنَ التَّقِيَّةِ إِلَّا وَ صَاحِبُهَا مَأْجُورٌ عَلَيْهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

   ظاهر هذه الرواية انه ان لم يكن الإمام امام عدل فان المكلف هذا يكمل صلاته مع صلاة الإمام بصلاة صورية ، فيكون المكلف سابقاً للامام بركعة ، و عليه ان يأتي بركعة خامسة مع الإمام حتّى لا ينكشف امره ، فقال له اجلس بقدر ما تتشهد (وظاهرها الاتيان بالتشهد لا الجلوس فقط) ثم قم و ائت بالركعة الخامسة ليكون ما اتيت به خارج الصلاة ...

   فهذه الرواية جعلت التشهد هو المخرج في حالات الاضطرار فليكن مقامنا من هذا القبيل.. [↑](#footnote-ref-6)
6. ما افاده السيد الخوئي (قده) من منافاة روايات الجلوس في الرابعة مع روايات القصر لا يتلائم مع ما ذكره في صلاة المسافر فهنلك حكم ببطلان الصلاة لأجل روايات من زاد في صلاته فعليه الإعادة ، مع ان روايات الجلسة في الرابعة مخصصة لها .

   مقامنا ومسالتنا من هذا القبيل :

   موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌20، ص: 367

   هذا كلّه فيما إذا كان ناوياً للإتمام من أوّل الأمر و من لدن شروعه في الصلاة إمّا لجهل أو نسيان كما تقدّم.

   و أمّا إذا دخل في الصلاة بنيّة القصر لعلمه بالحكم و بالموضوع و بجميع الخصوصيات، ثمّ في الأثناء سها و غفل فزاد ركعتين و أتمّ الصلاة، كما لو كان مقتدياً بإمام يصلّي تماماً فأتم الصلاة بتبعه غفلة كما يتّفق مثل هذا السهو لغير المسافر من سائر المكلّفين فهو غير مشمول للنصوص المتقدّمة جزماً، بل لا إشكال في وجوب الإعادة في الوقت و القضاء في خارجه كما أشار إليه في المتن عملًا بقوله (عليه السلام): «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها و استقبل صلاته استقبالًا» «1» فهو كمن صلّى الفجر ثلاثاً أو المغرب أربعاً الذي لا ريب في بطلانه. [↑](#footnote-ref-7)
7. لم نجد ذلك في كلام المحقق ، وانما ذكر ان الجلوس يعتبر فاصلا بين الرابعة والخامسة ، فتقع الخامسة لأجل هذا الفاصل خارج الصلاة ولذا اشكل عليه المحقق الهمداني بانّ هذا المقدار من الفاصل لا يضر بهيئة الصلاة

   المعتبر في شرح المختصر؛ ج‌2، ص: 380

   و على الثاني: ان نسيان التشهد غير مبطل، فاذا جلس قدر التشهد يكون قد فصل بين الفرض و الزيادة. [↑](#footnote-ref-8)
8. نفس مقام التمثيل يعني انه لم يكن في مقام الحصر [↑](#footnote-ref-9)
9. تهذيب الأحكام؛ ج‌2، ص: 152

   598- 56- الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّنْ نَسِيَ أَنْ يَسْجُدَ سَجْدَةً وَاحِدَةً فَذَكَرَهَا وَ هُوَ قَائِمٌ قَالَ يَسْجُدُهَا إِذَا ذَكَرَهَا مَا لَمْ يَرْكَعْ فَإِنْ كَانَ قَدْ رَكَعَ فَلْيَمْضِ عَلَى صَلَاتِهِ وَ إِذَا انْصَرَفَ قَضَاهَا وَ لَيْسَ عَلَيْهِ سَهْوٌ.

   \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
   طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، 10 جلد، دار الكتب الإسلامية، تهران - ايران، چهارم، 1407 ه‍ ق

   وسائل الشيعة؛ ج‌6، ص: 365

   أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلٍ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ «2»- ثُمَّ ذَكَرَ فِي الثَّانِيَةِ وَ هُوَ رَاكِعٌ أَنَّهُ تَرَكَ سَجْدَةً فِي الْأُولَى- قَالَ كَانَ أَبُو الْحَسَنِ ع يَقُولُ إِذَا تَرَكَ السَّجْدَةَ- فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى فَلَمْ يَدْرِ أَ وَاحِدَةً أَوْ ثِنْتَيْنِ- اسْتَقْبَلْتَ «3» حَتَّى يَصِحَّ لَكَ ثِنْتَانِ- وَ إِذَا كَانَ فِي الثَّالِثَةِ وَ الرَّابِعَةِ فَتَرَكْتَ سَجْدَةً- بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدْ حَفِظْتَ الرُّكُوعَ أَعَدْتَ السُّجُودَ.

   \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
   عاملى، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، 30 جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، اول، 1409 ه‍ ق

   وسائل الشيعة؛ ج‌6، ص: 366

   8197- 5- «3» وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْمَاضِيَ ع فِي الرَّجُلِ يَنْسَى السَّجْدَةَ- مِنْ صَلَاتِهِ قَالَ إِذَا ذَكَرَهَا قَبْلَ رُكُوعِهِ سَجَدَهَا- وَ بَنَى عَلَى صَلَاتِهِ ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيِ السَّهْوِ بَعْدَ انْصِرَافِهِ- وَ إِنْ ذَكَرَهَا بَعْدَ رُكُوعِهِ أَعَادَ الصَّلَاةَ- وَ نِسْيَانُ السَّجْدَةِ فِي الْأَوَّلَتَيْنِ وَ الْأَخِيرَتَيْنِ سَوَاءٌ.

   \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
   عاملى، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، 30 جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، اول، 1409 ه‍ ق [↑](#footnote-ref-10)
10. أولاً المثال غير صحيح فانه مثال للاستعارة مع تناسي التشبيه واثبات لوازم المشبه به للمشبه ، وثانياً لا يكون هذا الاستعمال أي استعمال تكبيرة الاحرام الا في معنى واحد الا ان الغرض متعدد (الابطال والافتتاح) ولا ضير في تعدد الغرض ، كالتعجيز والتهديد في استعمال واحد فانه ممكن. [↑](#footnote-ref-11)
11. یمکن لبعض المصالح يقوم الإمام ع بابراز بعض افراد الكفارات المخيرة بصورة التعيين ، كما لو رأى ان المصلحة في الزمن الذي فيه هو التصدق لكثرة الفقراء مثلاً ... نظير:

    الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌6، ص: 194

    4- الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ يَكُونُ لِيَ الْغُلَامُ فَيَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَدْخُلُ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ‌ الْمَكْرُوهَةِ فَأُرِيدُ عِتْقَهُ فَهَلْ عِتْقُهُ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَوْ أَبِيعُهُ وَ أَتَصَدَّقُ بِثَمَنِهِ فَقَالَ إِنَّ الْعِتْقَ فِي بَعْضِ الزَّمَانِ أَفْضَلُ وَ فِي بَعْضِ الزَّمَانِ الصَّدَقَةُ أَفْضَلُ فَإِذَا كَانَ النَّاسُ حَسَنَةً حَالُهُمْ فَالْعِتْقُ أَفْضَلُ فَإِذَا كَانُوا شَدِيدَةً حَالُهُمْ فَالصَّدَقَةُ أَفْضَلُ وَ بَيْعُ هَذَا أَحَبُّ إِلَيَّ إِذَا كَانَ بِهَذِهِ الْحَالِ. [↑](#footnote-ref-12)
12. جنابة المرأة بغير المقاربة 263

    ولكن يُلاحظ عليه بالنقض والحل.....

    وأما (الحلّ) فبأن كون أحد الكلامين قرينة على التصرف في الآخر ليس متوقّفاً على صحّة الجمع بينهما في كلام واحد ــ كما أفاده قدس سره وفاقاً لما يظهر من بعض كلمات المحقق النائيني في أجود التقريرات (3) ــ لأن ما يعدّ من قبيل القرينة الشارحة لمراد المتكلم على نحوين:

    1 ـ ما ينصبه المتكلم للقرينية فيكون ناظراً إلى كلامه الآخر ومبيّناً للمراد منه ولأجل ذلك لا يتنافران لو اجتمعا في كلام واحد.

    2 ـ ما يعتبره العُرف قرينةً على مراد المتكلّم من كلامه الآخر من دون أن يكون ناظراً إليه، ولذلك لا يُشترط صحة الجمع بينهما في كلام واحد.

    ولا يعتبر في النحو الأول وجود مزيّة دلالية للقرينة على ذي القرينة فتتقدّم عليه وإن كانت أضعف ظهوراً، بخلاف النحو الثاني فإنه منوط بوجود المزيّة الدلالية بأحد نحوين:

    (الأول): أن يكون الدليل الأول ظاهراً في مدلوله مع إمكان صرفه عنه وحمله على معنى غير مستبعد عُرفاً، ويكون الدليل الثاني نصاً في مدلوله بحيث لا يمكن تأويله.

    (الثاني): أن يكون الدليل الأول ظاهراً على النحو المذكور في سابقه ويكون الدليل الثاني ظاهراً في مدلوله أيضاً ولكن بنحو غير قابل للتأويل إلاّ بوجه مُستبعد عُرفاً.

    ففي هذين الموردين يُجعل الدليل الثاني قرينة على التصرّف في الدليل الأول ولا يبقى العُرف متحيراً في استكشاف مُراد المتكلم من الدليلين، بخلاف ما إذا كان كل من الدليلين نصاً في مدلوله أو كان كلاهما ظاهراً بنحو قابل للتأويل.

    والحاصل: إن صحّة الجمع بين القرينة وذي القرينة في كلام واحد من خصائص القرينة المنصوبة من قبل المتكلم للقرينية ولا تجري في غيرها. [↑](#footnote-ref-13)
13. تبيان الصلاة؛ ج‌6، ص: 37

    [ما ذهب إليه المشهور يكون مطابقا مع القاعدة]

    ثمّ اعلم أنّ ما ذهب إليه المشهور من بطلان الصّلاة بمجرد الدخول في السجود يكون مطابقا مع القاعدة، و يظهر لك بعد ذكر مقدمة، و هي أنّ الصّلاة مركب من المركبات يتألف من أجزاء لا يتحصل المركب إلّا بتحصل هذه الأجزاء لدخلها فيه، فمع فقد أحد أجزائه يفقد هذا المركب، و إذا وجد كلّ ما له دخل في وجود المركب من الأجزاء و الشرائط يوجد المركب، و هذا واضح كما أنّه من الواضح أنّ صيرورة كل جزء من أجزاء هذا المركب أعنى: الصّلاة، جزء فعليا لها موقوف على تحقق المركب بتحقق ساير أجزائه، بمعنى أنّه لا يقال: إنّ الركوع الخارجي أو السجود او غيرهما صار جزء فعليّا للصّلاة إلّا إذا وجدت الصّلاة بوجود ساير أجزائها و شرائطها، فمع تحقق المركب يصدق أنّ الجزء جزء فعلي له، فصيرورة كل جزء من أجزائه جزء فعليا للمركب، أعنى: الصّلاة، موقوف على إتيان جميع الأجزاء و الشرائط.

    تبيان الصلاة، ج‌6، ص: 38‌

    و ما هو محلّ الكلام هو أنّه كما تكون جزئية كل جزء للصّلاة فعلا موقوفة على تحقق ساير أجزائها، هل تكون قابلية الجزء اللاحق الّذي يكون محلّ وجوده و إتيانه بعد الجزء السابق المترتب عليه بحسب الاعتبار و دخله في الصّلاة لأن يكون جزء لها موقوفة على إتيان الجزء السابق أم لا؟

    مثلا بعد ما لا إشكال في أنّ السجود جزء للصّلاة، و بعد ما لا إشكال في كون ظرف وجوده بعد الركوع لأنّ دخله في المركب في هذا الموضع، و لا يصير جزء فعليا إلّا بعد حصول ساير الأجزاء و تحقّق المركب، فهل تكون قابليته لأن يصير جزء موقوفة على تحقق الجزء السابق أم لا، و بعبارة اخرى لم يكن السجود قابلا لأن يكون جزء للصّلاة، و يكون سجودا لها إلّا إذا أتى به بعد الركوع أو لا يتوقف على ذلك، و بعبارة ثالثة هل يكون من شرائط السجود أو أجزائه وقوعه بعد الركوع في صيرورته جزء للصّلاة أولا؟ مثلا كما أنّ الانحناء الخاص، بنحو تقع المواضع السبعة على الأرض، ممّا يعتبر في السجود، كذلك يكون من شرائطه وقوعه بعد الركوع أم لا يكون كذلك، بل يكون الترتيب بين الركوع و السجود، و هكذا بين بعض الشرائط مع بعضها شرط من شرائط الصّلاة في قبال ساير الاجزاء و الشرائط.

    ما يأتي بالنظر هو عدم كون قابلية صيرورة جزء من الأجزاء جزء موقوفة على وجود الجزء السابق، بل كل جزء من الأجزاء يكون قابلا لصيرورته جزء بدون توقفه على الجزء الآخر، غاية الأمر لا يصير جزء من الأجزاء فعليا إلّا إذا أتى بجميع أجزاء المركب أعنى: الصّلاة، و لهذا لو أتى بجميع الأجزاء و لم يأت بواحد منها، فالبطلان و فساد المركب مستند إلى عدم هذا الجزء، و إلّا فساير الأجزاء باق‌

    تبيان الصلاة، ج‌6، ص: 39‌

    على قابليتها.

    و بعبارة اخرى ليس من جملة ما يعتبر في الجزء اللاحق كونه مترتبا على الجزء السابق لعدم دليل على ذلك، بل الأمر تعلق بنفس الأجزاء، غاية الأمر لا بدّ من إتيان بعض الأجزاء بعد بعض الأجزاء من باب شرطية الترتيبى المعتبر في أصل الصّلاة لا في الجزء. [↑](#footnote-ref-14)
14. 1-خبر ابي بصير

    \*عن رجل نسي أن يركع؟ قال: عليه الإعادة\*

    2-صحيحة عبد الله بن سنان:

    \*إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً او سجوداً او تكبيراً ثم ذكرت فاصنع الذي فاتك\*

    3-صحيحة أبي بصير:

    \*إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع، استأنف الصلاة\* [↑](#footnote-ref-15)
15. نعم ولكنها تدل على ان هنلك محل شرعي لنفس الجزي لا ان الحل وهو الترتيب شرط في الصلاة بل اما مقوم او شرط في الجزء نفسه [↑](#footnote-ref-16)
16. وربما الإمام ع ناظر الى ان حالته الفعلية هي النسيان فلا يمكن ان تنقلب الى اليقين بعدم الاتيان و على كل حال فامنسي هو الأداء لا التكبيرة [↑](#footnote-ref-17)
17. أجود التقريرات ؛ ج‏1 ؛ ص424

    [1] الظاهر انه لا بد في محل الكلام من رفع اليد عن خصوص الإطلاق المقابل للعطف بكلمة أو و إبقاء الإطلاق المقابل للعطف بالواو على حاله و السر في ذلك ان الموجب لوقوع المعارضة بين الدليلين في المقام انما هو ظهور كل من القضيتين في المفهوم و ظهور القضية الأخرى في ثبوت الجزاء عند تحقق الشرط المذكور فيها مع قطع النّظر عن دلالتها على المفهوم و عدم دلالتها عليه فلو كان الوارد في الدليلين إذا خفي الأذان‏ فقصر و يجب تقصير الصلاة عند خفاء الجدران‏ كان ظهور القضية الأولى في المفهوم و ظهور القضية الثانية في ثبوت وجوب التقصير عند خفاء الجدران متعارضين لا محالة و عليه .

    فالمعارضة في محل الكلام انما هي بين- - مفهوم كل من القضيتين و منطوق الأخرى الدال على ثبوت الجزاء عند تحقق شرطه و بما ان نسبة كل من المنطوقين بالإضافة إلى مفهوم القضية الأخرى نسبة الخاصّ إلى العام لا بد من رفع اليد عن عموم المفهوم في مورد المعارضة و بما انه يستحيل التصرف في المفهوم نفسه لأنه مدلول تبعي و لازم عقلي للمنطوق لا بد من رفع اليد عن ملزوم المفهوم بمقدار يرتفع به التعارض و لا يكون ذلك إلّا بتقييد المنطوق و رفع اليد عن إطلاقه المقابل للتقييد بكلمة أو و اما رفع اليد عن الإطلاق المقابل للتقييد بالواو لتكون نتيجة ذلك اشتراط الجزاء بمجموع الأمرين المذكورين في الشرطيتين فهو و ان كان موجباً لارتفاع المعارضة بين الدليلين إلّا انه بلا موجب ضرورة انه لا مقتضى لرفع اليد عن ظهور دليل ما مع عدم كونه طرفا للمعارضة بظهور آخر و لو ارتفع بذلك أيضاً التعارض بين الدليلين اتفاقاً

    و نظير ذلك ما إذا ورد الأمر بإكرام العلماء الظاهر في وجوب إكرامهم ثم ورد في دليل آخر انه لا يجب إكرام زيد العالم فانه و ان كان يرتفع التعارض بينهما بحمل الأمر في الدليل الأول على الاستحباب إلّا انه بلا موجب يقتضيه إذ ما هو الموجب للتعارض بينهما انما هو ظهور الدليل الأول في العموم فلا بد من رفع اليد عنه و تخصيصه بالدليل الثاني و إبقاء ظهور الأمر في الوجوب على حاله مع ان ظهور العام في العموم أقوى من ظهور الأمر في الوجوب و هذا هو الميزان في جميع موارد تعارض بعض الظهورات ببعضها الآخر فانه لا بد في مقام العلاج بينهما من رفع اليد عن أضعف المتعارضين بخصوصه و اما الظهور الآخر الأجنبي عن المتعارضين فلا موجب لرفع اليد عنه أصلا و لو ترتب عليه ارتفاع المعارضة بين الدليلين و مما ذكرناه يظهر انه لا تصل النوبة في محل الكلام إلى الأصول العملية لتكون النتيجة نتيجة تقييد الإطلاق المقابل للتقييد بالعطف بالواو فتدبر جيدا [↑](#footnote-ref-18)
18. مفهوم الأولى : إذا لم ينو لم تصح صلاته سواء ركع ام لا

    منطوق الثانية : إذا ركع صحت صلاته سواء نوى ام لا

    في فرض أنه نوى وركع افترق منطوق الثانية عن مفهوم الاولى،

    وفي فرض أنه نوى ولم يركع افترق مفهوم الاولى عن منطوق الثانية،

    يجتمعان فيما لو لم ينو وركع فالاولى تقول باطلة والثانية تقول صحيحة [↑](#footnote-ref-19)
19. دروس في مسائل علم الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص156

    لا يقال: المعارضة و إن كانت بين المفهوم لكلّ من القضيتين و المنطوق من الأخرى بناء على ثبوت المفهوم للقضية الشرطية إلّا أنّ المنطوق في القضية الأخرى ليس بأخصّ من المفهوم حتّى يرفع اليد عن مفهوم كلّ منهما بالمنطوق في الأخرى، بل النسبة بين المفهوم لكلّ منهما و المنطوق من الأخرى العموم من وجه، و ذلك فإنّ المفهوم لقوله: «إذا خفى الأذان فقصّر» عدم القصر مع عدم خفاء الأذان سواء اقترن مع عدم خفاء الأذان، خفاء الجدران أو شي‏ء آخر، كما أنّ المنطوق في القضية الأخرى ثبوت القصر مع خفاء الجدران، كان معه خفاء الأذان أو لم يكن، و إذا لم يكن في البين خفاء الأذان و لكن كان غير خفاء الجدران كبرودة الهواء مثلا يؤخذ بالمفهوم بلا معارض، و إذا كان في البين خفاء الجدران مع خفاء الأذان يؤخذ بالمنطوق في قوله: «إذا خفى الجدران فقصّر» بلا معارض، و إذا خفى الجدران و لم يخف الأذان تقع المعارضة بين المفهوم النافي لوجوب القصر و بين المنطوق الدالّ على ثبوت القصر مع خفاء الجدران فلا وجه لتقديم إطلاق المنطوق و رفع اليد عن إطلاق المفهوم مع أنّ دلالة كلّ منهما على مورد المعارضة بالإطلاق.

    فإنّه يقال: ما ذكر خلط بين الإطلاق المقابل لواو الجمع و بين الإطلاق المقابل ل (أو) العاطفة، و قد بيّنا على ما مرّ لا معارضة بين القضيتين الشرطيتين بالإضافة إلى‏ ‏ إطلاقهما المقابل لواو الجمع، و إنّما تكون المعارضة بين الإطلاق المقابل لأو العاطفة من إحدى القضيتين مع أصل ثبوت المنطوق في الأخرى بناء على القول بالمفهوم فإنّه على القول بالمفهوم يكون مفهوم قوله: «إذا خفى الأذان فقصّر» ليس مع عدم خفاء الأذان موضوع و موجب آخر لقصر الصلاة سواء كان ذلك الآخر خفاء الجدران أو غيره، و مدلول المنطوق للقضية الأخرى أنّ خفاء الجدران بنفسه موجب لوجوب القصر في الصلاة، و بما أنّ خفاء الجدران بنفسه موجب لقصر الصلاة كما هو أصل منطوق قوله «إذا خفى الجدران فقصّر» يكون هذا المدلول أخصّ من المدلول الإطلاقي لقوله «إذا خفى الأذان فقصّر» المعبّر عن لازم هذا المدلول الإطلاقي بالمفهوم، فلاحظ و لا تغفل. [↑](#footnote-ref-20)
20. يمكن ان تكون ناظرة الى جعل البدل وان النية بدل عن التكبير في فرض النسيان كما ورد في 8- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحَدِهِمَا ع فِي رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُحْرِمَ أَوْ جَهِلَ وَ قَدْ شَهِدَ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا وَ طَافَ وَ سَعَى قَالَ تُجْزِئُهُ نِيَّتُهُ إِذَا كَانَ قَدْ نَوَى ذَلِكَ فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ [↑](#footnote-ref-21)
21. قد يقال هنا أيضاً يعتبر القيام من اول التكبير المحقق للافتتاح الى اخرها [↑](#footnote-ref-22)
22. تاج العروس من جواهر القاموس؛ ج‌11، ص: 176

    و رَكَعَ الشَّيْخُ: انْحَنَى كِبَراً، و هو أَصْلُ مَعْنَى الرُّكُوع، و منه أُخِذَ رُكُوعُ الصَّلاةِ

    الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج‌3، ص: 1222

    الرُّكُوعُ: الانحناءُ، و منه رُكُوعُ الصلاةِ. و رَكَعَ الشيخُ: انحنى من الكِبَرِ

    لسان العرب؛ ج‌14، ص: 202

    و انْحَنَى الشي‌ءُ: انعطف

    الركوع = الانحناء ، الانحناء = الانعطاف وكل هذه المعاني بمعنى تغير الحال من الاستقامة الى هيئة اخرى [↑](#footnote-ref-23)
23. بل يأتي في الاحكام الوضعية ايضاً وهذه بعض التطبيقات

    بحوث في شرح العروة الوثقى؛ ج‌2، ص: 265

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    رواية سماعة، «قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدرى ايها هو و ليس يقدر على ماء غيره قال: يهريقهما و يتيمم». و مثلها رواية عمار «1».

    و الكلام يقع في هذا النص- بعد وضوح رفع اليد به عن مقتضى القاعدة- في تشخيص الموضوع تارة، و تحديد المحمول أخرى.

    اما من ناحية الموضوع، فالظاهر اختصاص مورد النص بالمائين القليلين، فيبقى الباقي تحت القاعدة. و وجه الاختصاص التعبير بقوله (وقع في أحدهما قذر) الظاهر في الانفعال بالملاقاة. و يؤيده عنوان الإناء المناسب لذلك و كذلك فرض كون الإناء معه.

    و اما من ناحية المحمول، فهناك أمران. أحدهما، الأمر بالإراقة.

    و الآخر، الأمر بالتيمم. اما الأمر بالإراقة، فقد يقال: بعد وضوح عدم كونه أمرا مولويا نفسيا- و لو بقرينة الارتكاز- أنه يتكفل وجوبا استطراقيا بمعنى وجوب الإراقة تحقيقا لموضوع وجوب التيمم و هو الفقدان، و يرد عليه: أن مقتضى ذلك عدم تحقق موضوع وجوب التيمم قبل الإراقة، و هو يساوق وجوب الوضوء، فيكون إيجاب الإراقة المعجز عن وجوب الوضوء غير عقلائي، فلا يصح حمل الدليل على مثل هذا المفاد.

    نعم، لو فرض ان الفقدان كان قيدا للواجب لا للوجوب رجع إلى الأمر بالتيمم المقيد بالفقدان، و لكن قيدية الفقدان للواجب بصورة مستقلة عن تقييد الوجوب به لما كان أمرا غير معهود و لا مفهوم عرفا، فلا يكون الدليل ظاهرا في ذلك، بل هو ظاهر في الإرشاد إلى عدم الانتفاع بالماء.

    أو هو على الأقل محتمل لذلك بنحو يوجب الإجمال، فلا ملزم نفس أو شرطي بالإراقة.

    و اما الأمر بالتيمم، فقد يستدل به على تعينه بنحو لا يجوز الوضوء حتى بالنحو المتقدم في الصورة الثالثة. و لكن الظاهر عدم دلالته على ذلك، لأنه أمر في مورد توهم الحظر، و مثل هذا الأمر لا يدل على أكثر من المشروعية. فالمكلف مخير في مورد النص بين التيمم و بين الوضوء بالنحو المشار إليه، و بذلك يقيد إطلاق دليل وجوب الوضوء المقتضى لتعين الوضوء، و لو باستعمال الصورة الثالثة. و بعد رفع اليد عن إطلاقه المقتضى للتعين بروايات الباب يثبت التخيير المذكور.

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    صدر، شهيد، سيد محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، 4 جلد، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، قم - ايران، دوم، 1408 ه‍ ق

    [١/‏١٢ ٢٢:٢٧] جعفر ال طوق: بحوث في شرح العروة الوثقى؛ ج‌4، ص: 89

    قد يقال بحرمة الوسواس اما بما هو حالة نفسية من التشكك‌

    إذا كانت اختيارية و اما باعتباره عنوانا ثانويا للعمل الذي يأتي به الوسواسي نتيجة لذلك، و قد يفرع على ذلك حرمة الاحتياط المؤدي بطبعه الى الوسواس باعتباره سببا توليديا للحرام فيحرم و لكن الصحيح انه لا مدرك لحرمة الوسواس غير دعوى كونه من ايحاءات الشيطان كما دلت عليه الروايات [1] مع حرمة اتباع خطواته و طاعته التي هي نحو من العبادة العملية له و هي مدفوعة بأن الطاعة و اتباع الخطوات و العبادة العملية و ما يساوق ذلك من العناوين متقومة بقصد امتثال الشيطان و لو بمعنى الكيان الباطل و اتخاذه قدوة و مطاعا فلو فرض ان هذه العناوين محرمة فلا يعنى ذلك حرمة احتياط الوسواسي الذي يقصد به اللّه سبحانه و تعالى و لا يريد به الانصياع لأي كيان شيطاني فمجرد الإتيان بذات ما يطلبه الشيطان بداع آخر لا يحقق عنوان الطاعة و العبادة للشيطان لا موجب لحرمته ما لم يكن الفعل في نفسه مما دل الدليل على حرمته.

    هذا على ان المنساق من جميع ما دل على النهي عن اتباع الشيطان الإرشاد لا المولوية كما هو الحال فيما دل على الأمر باتباع اللّه سبحانه و تعالى و نكتة ذلك ان الشيطان ليس كائنا حسيا كزيد و عمرو يمكن التعرف على ما يريد و ما لا يريد بقطع النظر عن الشارع ليحمل النهي على المولوية كما لو صدر النهي عن اتباع زيد مثلا و انما المعروف لما يريده الشيطان و ما يغوى به عادة هو الشارع باعتبار انه يريد نقيض ما يريده الشارع فعن‌

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    [1] كما في معتبرة عبد اللّه بن سنان قال «ذكرت لأبي عبد اللّه عليه السلام رجلا مبتلى بالوضوء و الصلاة و قلت هو رجل عاقل فقال أبو عبد اللّه عليه السلام: و اي عقل له و هو يطيع الشيطان فقلت له: و كيف يطيع الشيطان؟ فقال: سله هذا الذي يأتيه من أي شي‌ء هو فإنه يقول لك:

    من عمل الشيطان» الوسائل باب 10 من أبواب مقدمة العبادات حديث 1

    طريق النقيض يعرف نقيضه فيرجع النهي عن اتباع الشيطان عرفا الى وجه آخر للأمر باتباع الشارع لأن تحدد أمر الشيطان في طول تحدد أمر الشارع عادة و ان اتفق أحيانا تحدده بصورة مستقلة كما في المقام فهذه الطولية في التحدد عادة تجعل النهي عن اتباع الشيطان تعبيرا عرفيا آخر عن الأمر باتباع الشارع و يكون إرشاديا حينئذ.

    و اما الأمر بالمضي بالنسبة إلى كثير الشك و نهيه عن الاعتداد بشكه «1» فهو أمر وارد مورد توهم الحظر فلا يدل على أكثر من الأذن في الاكتفاء بالمشكوك.

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    صدر، شهيد، سيد محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، 4 جلد، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، قم - ايران، دوم، 1408 ه‍ ق

    [١/‏١٢ ٢٢:٢٩] جعفر ال طوق: كتاب الخلل في الصلاة؛ ص: 197

    صحيحة معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها و لكن جرها على الأرض «1»،

    و يظهر منها تحقق السجدة و أن الرفع يوجب زيادتها المبطلة.

    و توهم إعراض الأصحاب عنها في غير محله بعد احتمال ان يكون الحكم بالرفع ترخيصا عندهم جمعا بين الروايات، كما صنعه المحققون بدعوى ان الأمر بالرفع في مقام توهم الحظر، فلا يستفاد منه الا الترخيص،

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    خمينى، سيد روح اللّٰه موسوى، كتاب الخلل في الصلاة، در يك جلد، چاپخانه مهر، قم - ايران، اول، ه‍ ق

    [١/‏١٢ ٢٢:٣١] جعفر ال طوق: كتاب الخلل في الصلاة؛ ص: 300

    منها ان المضي و عدم الاعتناء في القاعدة (التجاوز والفراغ) على نحو العزيمة لا الرخصة، و ذلك لا للأوامر الواردة فيه، لعدم الاستفادة منها الا الرخصة بعد ورودها في مورد توهم الحظر، و لا لقوله في بعضها: ان شكه ليس بشي‌ء لأن ما يستفاد منه ليس الا عدم الاعتناء بالشك، و يأتي فيه ما يرد على الاحتمال الأول، و على ذلك لا يكون الإتيان بالمشكوك فيه و التلافي بقصد المشروعية تشريعا محرما، و لا يلحق الإتيان بالزيادة العمدية كما قال القائل، فإنه مع عدم الاستفادة منه الا الترخيص لا يترتب عليه ما ذكر.

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    خمينى، سيد روح اللّٰه موسوى، كتاب الخلل في الصلاة، در يك جلد، چاپخانه مهر، قم - ايران، اول، ه‍ ق

    [١/‏١٢ ٢٢:٣٤] جعفر ال طوق: المعتمد في شرح المناسك؛ ج‌4، ص: 376

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    و الذي ينبغي ان يقال: انه لا ريب في ان الأمر بالتتميم و التكميل بإتيان ستة أشواط ليس امرا تكليفيا وجوبيا جزما.

    و الوجه في ذلك ان الطواف ليس كالصلاة في وجوب المضي و الإتمام و حرمة القطع كما ادعى عليه الإجماع في خصوص الصلاة و لا كنفس أصل الحج و العمرة في وجوب الإتمام، بل الطواف واجب كسائر الواجبات يجوز قطعه اختيارا و الإتيان به في أي وقت شاء فيجوز لكل احد رفع اليد عن طوافه و يذهب حيث شاء ثم يستأنف الطواف برأسه سواء قطعه قبل الثلاثة أو بعدها فقوله: (يضيف إليها ستا) أو (فليتم أربعة عشر) ليس امرا وجوبيا بل ذلك من الأمر في مقام توهم الحظر و المراد به انه يصح له و يجوز له التتميم بإتيان البقية و يجوز له ان يعامل مع ما مضى من الأشواط معاملة الصحة، فيظهر من الروايات صحة الطوافين و الشوط الثامن الذي اتى به سهوا غير ضائر في صحة الطوافين و يعتد بالشوط الثامن و يجعله أول السبعة من الطواف الثاني.

    و لا سيما ان الروايات الآمرة بإتيان أربع ركعات بعد تمام الأشواط ظاهرة جدا في الأعداد بالطوافين و صحتهما فلو كان أحدهما باطلا لا وجه للأمر بأربع ركعات، و لكن لا يستفاد من شي‌ء من الروايات ان الأول واجب و الثاني مستحب كما عن العلامة و لا العكس كما عن الصدوق و والده، و المرجع هو أصالة عدم اشتراط صحة الطواف الأول بإتمام الطواف الثاني كما ان الأصل عدم انقلاب الطواف الأول من الوجوب الى الندب بل الأصل يقتضي بقائه على الوجوب.

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    خويى، سيد ابو القاسم موسوى، المعتمد في شرح المناسك، 3 جلد، منشورات مدرسة دار العلم - لطفى، قم - ايران، اول، 1410 ه‍ ق

    [١/‏١٢ ٢٢:٣٧] جعفر ال طوق: في كلمات السيد الخوئي متكرر المطلب

    [١/‏١٢ ٢٢:٣٧] جعفر ال طوق: موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌2، ص: 359

    و المقام الثاني: في أنه هل يجوز التوضؤ من الماءين المشتبهين على الكيفية المتقدمة في الصورة الأُولى أو أن المتعين هو التيمم؟

    و الأوّل هو الصحيح، لأن الأمر و إن كان يقتضي التعيين في نفسه إلّا أنه في المقام لما كان وارداً في مقام توهّم الحظر أوجب ذلك صرف ظهوره من التعيين إلى التخيير و ذلك لأن المكلف حينئذٍ واجد للماء حقيقة كما قدمناه، و مقتضى القاعدة تعيّن الوضوء، و لكن الشارع نظراً إلى أن في التوضؤ من المشتبهين على الكيفية السابقة حرجاً نوعياً على المكلفين قد رخص في إتيان بدله و هو التيمم، فالأمر به إنما ورد في مقام توهّم المنع عنه، و هو قرينة صارفة لظهور الأمر في التعيين إلى التخيير.

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعة الإمام الخوئي، 33 جلد، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ره، قم - ايران، اول، 1418 ه‍ ق

    [١/‏١٢ ٢٢:٣٨] جعفر ال طوق: موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌6، ص: 157

    لأن الأوامر الواردة في مسح الجبيرة إنما وردت في مقام دفع توهم الحظر، حيث إن الإنسان يتخيّل في تلك الموارد أن الواجب غسل الجبيرة و قد دفعه بأن المسح أيضاً يكفي عن غسلها، و الأمر في مقام الحظر يفيد الإباحة دون الوجوب، و لهذا يكون المكلّف مخيّراً بين مسح الجبيرة و غسلها.

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعة الإمام الخوئي، 33 جلد، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ره، قم - ايران، اول، 1418 ه‍ ق

    [١/‏١٢ ٢٢:٤٢] جعفر ال طوق: موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌15، ص: 526

    و منها: النصوص الآمرة بالمضي في الصلاة و عدم قطعها لدى عروض بعض الأُمور من رعاف و نحوه، كصحيحة معاوية بن وهب قال: «سألت أبا عبد اللّٰه (عليه السلام) عن الرعاف أ ينقض الوضوء؟ قال (عليه السلام): لو أنّ رجلًا رعف في صلاته و كان عنده ماء أو من يشير إليه بماء فتناوله فقال (فمال) برأسه فغسله فليبن على صلاته و لا يقطعها» «1».

    و فيه: أنّها ظاهرة في الحكم الوضعي لا التكليفي، حيث إنّها ناظرة إلى الإرشاد إلى صحّة الصلاة و عدم لزوم استئنافها لا في وجوب البناء تعبّداً.

    و بعبارة أُخرى: أنّها واردة موقع توهّم الحظر، لما قد يتوهّم البطلان من غسل دم الرعاف، فأمر بالإتمام دفعاً لهذا الإيهام، فلا يدل إلّا على الجواز. [↑](#footnote-ref-24)
24. أقول المراد من الانصراف هو القيام عن المكان بقرينتين:

    1-ان الراوي في صدر الرواية ذكر " فِي الرَّجُلِ يَفْرُغُ مِنْ صَلَاتِهِ " فلا حاجة لحمل المعنى الآخر على التكرار..

    2-" فَقَالَ إِنْ كَانَ قَرِيباً رَجَعَ إِلَى مَكَانِهِ "، الإمام فهم من ينصرف ان الرجل غادر المكان فلذا امره بالرجوع .. فليس المراد ما فهمه السيد الخوئي (قده) من ان الانصراف اكمال الصلاة..

    واذا كان المراد من الانصراف هو الخروج عن المكان فلا فرق في الحكم بين التشهد الأول او الثاني. [↑](#footnote-ref-25)
25. \*تعليقة استدلالية على العروة الوثقى؛ ص: 112\* قوله «فلو سها. إلخ». بل الأقوى بطلان الصلاة حينئذ، لاستناده إلى الأفعال المنافية، لا فوت السلام، كيف و هو علة لصدق فوت محله في الرتبة السابقة بصدق وقوعها في الصلاة، فيبطل بها قبل وصول النوبة إلى فوت السلام كما لا يخفى هذا. [↑](#footnote-ref-26)
26. العروة الوثقى (المحشى)؛ ج‌2، ص: 596

    (مسألة 1): لو أحدث أو أتى ببعض المنافيات الأُخر قبل السلام بطلت الصلاة، نعم لو كان ذلك بعد نسيانه (1) بأن اعتقد خروجه من الصلاة لم تبطل (2) و الفرق أنّ مع الأوّل يصدق الحدث في الأثناء، و مع الثاني لا يصدق، لأنّ المفروض (3) أنّه ترك نسياناً جزء غير ركنيّ،

    (3) يريد بذلك أنّ شمول حديث لا تعاد بالإضافة إلى السلام المنسي يخرج الحدث عن كونه حدثاً في الصلاة، و لا مانع من شموله إلّا الحكم بالبطلان من ناحية وقوع الحدث في الصلاة، إلّا أنه غير ممكن، لتوقّفه على عدم شمول‌ الحديث للسلام المنسي، فلو كان عدم الشمول مستنداً إليه لزم الدور. و أمّا دعوى توقّف شمول الحديث على إحراز صحّة الصلاة من بقية الجهات و لا يمكن ذلك من غير جهة الشمول في المقام، فمدفوعة بعدم الدليل عليه إلّا من ناحية اللغويّة، و من الضروري إنها ترتفع بالحكم بصحّة الصلاة فعلًا و لو كان ذلك من ناحية نفس الحديث. و ما يقال من أنّ الخروج من الصلاة معلول للحدث و في مرتبة متأخّرة عنه فالحدث واقع في الصلاة واضح البطلان، مع أنّه لا يتم في القواطع كما يظهر وجهه بالتأمّل. (الخوئي). [↑](#footnote-ref-27)
27. بعد التأمل فيما افاده في هذا الجزء لا يرد عليه الإشكالات في الدرس ، لان مقصوده تقيد الركوع بقراءة صحيحة ، والقراءة الصحيحة هي ما كانت عن قيام اما لانّ القيام واجب فيها على نحو الواجب في الواجب او لان القيام شرط في القراءة ، قال

    موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌14، ص: 174

    أقول: الظاهر أنّه لا أثر لهذا النزاع، و البحث علمي بحت كما ذكرنا نظيره في القيام حال تكبيرة الإحرام، فإنّ الثمرة العملية المزبورة غير تامّة للزوم استئناف القراءة على التقديرين، أما على الشرطية فواضح كما مرّ، و أما بناءً على وجوبه حال القراءة، فلوضوح أنّ أجزاء الصلاة بأسرها ارتباطية، و مقتضى ذلك اختصاص الجزئية بصورة الانضمام بسائر الأجزاء. فالركوع مثلًا إنّما يعدّ من أجزاء الصلاة إذا كان مسبوقاً بالقراءة و ملحوقاً بالسجود، و مقارناً للستر و الاستقبال و الطهارة و نحوها، و هكذا الحال في سائر الأجزاء، فانّ فرض الارتباطية بينها يستدعي الاشتراط بأمر سابق أو لاحق أو مقارن على سبيل منع الخلو.

    و عليه فالقراءة الواجبة المحسوبة من أجزاء الصلاة هي الحصّة المقارنة للقيام بعد فرض وجوبه حالها، فغير المقارن غير واجب، و القراءة الجلوسية ليست من أجزاء الصلاة للمتمكن من القيام، فلو قرأ جالساً لم يأت بعد بالجزء الواجب فيجب استئناف القراءة لعدم سقوط أمرها، فاذا استأنفها قائماً صحّت الأجزاء السابقة من التكبيرة أو الركعة أيضاً، لحصول شرطها أعني اللحوق بالقراءة المأمور بها.

    و بعبارة اخرى: لا قصور في تلك الأجزاء في حدّ أنفسها، عدا عدم اتصافها بالملحوقية بالقراءة المأمور بها بمقتضى الارتباطية الملحوظة بينها، و بعد استئنافها يحصل الاتصاف لا محالة، فلا موجب لإعادتها كما توهّم. و على الجملة: لا مناص من أخذ القيام قيداً مقارناً للقراءة بمقتضى الارتباطية، سواء لوحظ شرطاً مقوّماً لها أم واجباً مستقلا حالها، فمع الإخلال به وجب استئنافها على التقديرين لعدم حصول الجزء فلا أثر عملي لهذا البحث. [↑](#footnote-ref-28)
28. \*بحوث في علم الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص84\*

    و لا إشكال في معقولية التنجيز أو التعذير في مرحلة الامتثال كما في قاعدة الفراغ المؤمنة في مرحلة الامتثال \*فيعقل جريان استصحاب‏ عدم‏ الامتثال‏ لإثبات التنجيز و تأكيد الاشتغال‏ العقلي‏\* [↑](#footnote-ref-29)
29. فوائد الاصول ؛ ج‏1 ؛ ص237

    لا إشكال في قيام الدّليل في بعض الموارد على وجوب الفعل في خارج الوقت عند فوته في الوقت كالفرائض اليوميّة، و صوم رمضان، و النّذر المعيّن، فحينئذ يقع البحث في انّه بعد قيام الدّليل على ذلك هل يكون التقييد بالوقت من باب تعدّد المطلوب و كونه واجبا في واجب؟ أو يكون من باب التّقييد و لكن قيديته مقصورة بحال التّمكن، كما هو الشّأن في سائر القيود المعتبرة في العبادة ما عدا الطّهور، حيث تكون مقصورة بحال التّمكّن و تسقط عند التّعذر، لا انّ المقيّد يسقط، لأنّ الصّلاة لا تسقط بحال، أو انّه لا يكون هذا و لا ذاك، بل يكون القضاء واجبا آخر مغايرا للواجب الأوّل بحسب العنوان، و ليس هو ذلك الواجب بعينه و انّما سقط قيده.

    و لا يخفى عليك الفرق بين الوجوه الثّلاثة، فانّه لو كان من قبيل الواجب في واجب، لكان اللازم عند ترك القيد عمدا حصول الامتثال بالنّسبة إلى أصل الواجب و ان تحقّق العصيان بالنّسبة إلى الواجب الآخر، و لو كان من قبيل القيديّة المقصورة بحال التّمكن كان اللازم عدم حصول الامتثال عند ترك القيد عمدا مع التّمكن منه، و لكن هذا انّما يثمر بالنّسبة إلى غير التّقييد بالوقت من سائر القيود الّتي يمكن فيها الإتيان بالمقيّد بدون القيد كالصّلاة بلا ركوع مع التّمكن، و امّا بالنّسبة إلى التّقييد بالوقت فلا يتحقّق أثر بين الوجهين، إذ لا يعقل وقوع الصّلاة في خارج الوقت مع كونها في الوقت، فلا فرق بين ان يكون قيديّة الوقت من باب الواجب في واجب، أو من باب القيديّة المقصورة بحال التّمكّن.

    نعم: ثبوتا يمكن ان يكون على أحد الوجهين، كما يمكن ان يكون على الوجه الثّالث، و هو اختصاص الواجب بما كان في الوقت و الّذي يجب خارجه هو واجب آخر أجنبيّ عمّا وجب في الوقت، و ان اشتمل على مقدار من مصلحة ذلك الواجب.

    و الفرق بين هذا الوجه و الوجهين الأوّلين: هو انّ الواجب في خارج الوقت بناء على الوجهين الأوّلين، هو ذلك الواجب في الوقت بعينه، و انّما السّاقط قيد من قيوده، أو واجب آخر الّذي كان يجب في ذلك الظّرف، و يكون وجوبه في خارج الوقت بنفس العنوان الّذي كان يجب قبله، و هذا بخلاف الوجه الثّالث فانّه يكون ح واجبا آخر مغايرا للواجب الأوّل و معنونا بغير ذلك العنوان.

    و الحاصل: انّه لو لم يقم دليل على وجوب القضاء كان مقتضى الدّليل، القيديّة المطلقة الّتي يسقط فيها المقيّد عند تعذّر القيد، و لا يكون من قبيل تعدّد المطلوب، و لا من قبيل كون القيديّة مقصورة بحال التّمكّن، من غير فرق بين ان‏ يكون دليل التّوقيت متّصلا أو منفصلا كما عرفت، و لكن بعد قيام الدّليل على القضاء يمكن ان يستظهر منه أحد الوجوه الثّلاثة، فانّه لا مانع من كلّ منها ثبوتا.

    و لكن الإنصاف: انّه لا سبيل إلى أحد الوجهين الأوّلين، لأنّ الظّاهر من قوله عليه السلام‏ (اقض ما فات) هو انّ الواجب في خارج الوقت امر آخر مغاير لما وجب أوّلا، و انّ ما وجب أوّلا قد فات، و ان هذا الواجب هو قضاء ذلك.

    و بالجملة دلالة لفظة القضاء و الفوت على انّه لم يكن التّوقيت من قبيل تعدّد المطلوب و لا من قبيل القيديّة المقصورة بحال التّمكن، ممّا لا تخفى، لأنّه لو كان على أحد الوجهين لا يستقيم التّعبير بالفوت، إذ بناء عليهما لم يتحقق فوت، بل كان ذلك الواجب هو بعينه باق، فيظهر منه انّ الواجب في خارج الوقت امر آخر مغاير لما وجب أوّلا و معنون بعنوان آخر. و يدلّ على ذلك أيضا انّه ربّما يتحقّق الفعل زمانا بين وجوب الأداء و وجوب القضاء، كما إذا لم يبق من الوقت مقدار ركعة و لم يتحقّق الغروب بعد، فانّه لم يكن مكلّفا في هذا المقدار من الزّمان إلى ان يتحقّق الغروب لا بالأداء و لا بالقضاء، فيظهر منه انّ المكلّف به في خارج الوقت مغاير لما كلّف به أوّلا، فتأمل. [↑](#footnote-ref-30)
30. منتقى الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص171

    الإيراد الثالث: ان وجود الكلي في ضمن افراده ليس وجودا واحدا، بل وجودات متعددة بتعدد الافراد، فكل فرد توجد في ضمنه حصة من الكلي غير الحصة الموجودة بالفرد الآخر.

    و على هذا الأساس أنكر استصحاب الكلي القسم الثالث على ما يأتي بيانه إن شاء اللّه تعالى، و ملخصه: ان المتيقن من وجود الكلي لا مفهومه و عنوانه، إذ لا أثر بالنسبة إليه. و من الواضح ان المتيقن من وجود الكلي مردد بين الطويل و القصير، فيتأتى ما تقدم من الإشكال في استصحاب الفرد المردد، من عدم الشك في بقاء ما هو المتيقن، إذ المتيقن المردد غير متعلق للشك على كل تقدير، إذ هو على أحد تقديريه مقطوع الارتفاع، فلا يمكن ان يشار إلى الكلي الموجود سابقا و يقال انه مشكوك فعلا، على ما تقدم بيانه، بل الإشكال من ناحية عدم اليقين بالحدوث- لو سلم متأت هاهنا أيضا، لأن وجود الكلي معلوم إجمالا، فالعلم يتعلق بالجامع بين الوجودين فلاحظ. [↑](#footnote-ref-31)
31. [٤:٣٨ م، ٢٠٢٠/١/٧] : عَنْهُ عَنْ عُبَيْسٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ سَمِعْتُ الْعَبْدَ الصَّالِحَ ع وَ هُوَ يَقُولُ إِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الظُّهْرِ زَوَالُ الشَّمْسِ وَ آخِرَ وَقْتِهَا قَامَةٌ مِنَ الزَّوَالِ وَ أَوَّلَ وَقْتِ الْعَصْرِ قَامَةٌ وَ آخِرَ وَقْتِهَا قَامَتَانِ قُلْتُ فِي الشِّتَاءِ وَ الصَّيْفِ سَوَاءٌ قَالَ نَعَمْ.

    [٤:٣٨ م، ٢٠٢٠/١/٧] : وردت بعض الروايات وعمل بها الشيخ الطوسي ان وقت الظهر ينتهي بعد قامة ويبدأ وقت العصر ، فلعل روايتنا من هذا القبيل ، وانه إذا دخل وقت العصر يكون الشك بعد حائل اي بعد خروج وقت الظهر ...

    [٤:٣٩ م، ٢٠٢٠/١/٧] : السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج‌1، ص: 196

    و قد ذهب بعض أصحابنا، و هو مذهب شيخنا أبي جعفر رحمه اللّٰه في سائر كتبه ، إلى أنّ لكلّ صلاة وقتين، أولا و آخرا، فالوقت الأول، لمن لا عذر له، و الثاني لمن له عذر، فأول وقت الظهر للمختار زوال الشمس و آخره إلى قبل أن يصير ظل كل شي‌ء مثله، بمقدار أداء فريضة الظهر، فإذا صار ظل كل شي‌ء مثله، قبل أن يصلّي المختار الفريضة، صارت الظهر قضاء لا أداء ، و أول وقت العصر عنده للمختار، بعد فريضة الظهر، و آخره قبل أن يصير ظل كل شي‌ء مثليه، بمقدار أداء فريضة العصر، فإذا صار ظل كل شي‌ء مثليه، قبل أن يصلّي المختار الفريضة صارت الظهر قضاء لا أداء و أول وقت المغرب، عدم الحمرة من ناحية المشرق، و آخره للمختار، قبل غيبوبة الشفق من ناحية المغرب، بمقدار أداء فريضة المغرب، فإذا عدمت الحمرة من ناحية المغرب، و لم يصلّ المختار الفريضة صارت قضاء لا أداء. [↑](#footnote-ref-32)
32. يطلق الشك في الشيء بمعنى الشك في أصل وجوده قال تعالى " قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" [↑](#footnote-ref-33)
33. فی ضمن اشكال للشيخ منتظري على أستاذه يتبين انه يرى ان قاعدة التجاوز تعبدية وليست عقلائية..

    تبيان الصلاة؛ ج‌7، ص: 146

    و قلت: بأنّ الأخبار الواردة في قاعدة الفراغ تحكم بعين ما يكون مرتكز العقلاء لأنّ مرتكزهم عدم الاعتناء بالشّك بعد الفراغ عن العمل، و قلت: بأنّ هذه القاعدة لم تكن قاعدة تعبدية بخلاف قاعدة التجاوز ، فيكون لازم ما أخذت- من كون منشأ حجية قاعدة الفراغ، و عدم الاعتناء بالشّك في الصحة بعد الفراغ عن العمل هو سيرة العقلاء- هو كون الأخبار الواردة إمضاء لطريقتهم [↑](#footnote-ref-34)
34. قاعدة الفراغ و التجاوز (للشاهرودي)؛ ص: 30

    و اخرى يدعى بناء العقلاء على صحة العمل عند الشك فيه بعد ان فرغ عنه أو تجاوز محله من باب اصالة عدم الغافلة العقلائية.

    فيلاحظ عليه:

    أو لا- انّ اصالة عدم الغافلة العقلائية موردها الإخبار و الشهادة، و ملاكها انّ الاصل في الانسان العاقل انه ملتفت و لا يغافل عن القرائن و الخصوصيات المغيّرة للمعنى سواء في مقام السماع و التلقي أم النقل و الحكاية، و لهذا يجري هذا الاصل حتى حين النقل و الشهادة و لا يرتبط بمسألة الفراغ عن العمل و لا توجد اصالة عدم‌

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    (1)- مصباح الفقيه، كتاب الطهارة، ص 210.

    قاعدة الفراغ و التجاوز (للشاهرودي)، ص: 31‌

    الغافلة في كل فعل يرتكبه الانسان سواء ما يرجع الى نفسه أم الى غيره، بل لا توجد اصالة عدم الغافلة في سماع الانسان نفسه للقرينة أو رؤيته لها في باب تحمل الشهادة اذا احتمل انّ هناك قرينة غفل عن سماعها أو رؤيتها، و انما النافي لذلك التفاته التكويني المورث للاطمئنان أو اليقين بالعدم.

    و الحاصل: اصالة عدم الغافلة أولا موضوعها فعل الغير، و ثانيا موردها تحمل الشهادة و النقل لا كل فعل، أي الغافلة بمعنى الخطأ في العلم الحسي و هو يجري حتى حين العمل أي غير مشروط بالفراغ عن العمل.

    ثانيا- انّ اصالة عدم الغافلة بهذا المعنى اصل عقلائي لفظي، أي تكون لوازمه حجة في باب الدلالات، فاذا كانت هي مدرك هذه القاعدة لزم حجية لوازمها أيضا عند العقلاء، و لزم حمل اطلاق الاخبار الواردة بشأنها على ذلك، و هذا ما لم يلتزم به احد من الفقهاء.

    و هكذا يتضح عدم صحة الاستدلال على القاعدة بالسيرة، و مجرد ارتكازية ما ورد في ذيل بعض الروايات من الاذكرية و عدم الغافلة لا يعني حجية هذه الكاشفية و قوة الاحتمال المعبر عنه بالاذكرية لدى العقلاء. [↑](#footnote-ref-35)
35. قاعدة الفراغ و التجاوز (للشاهرودي)؛ ص: 30

    و اخرى يدعى بناء العقلاء على صحة العمل عند الشك فيه بعد ان فرغ عنه أو تجاوز محله من باب اصالة عدم الغافلة العقلائية.

    فيلاحظ عليه:

    أو لا- انّ اصالة عدم الغافلة العقلائية موردها الإخبار و الشهادة، و ملاكها انّ الاصل في الانسان العاقل انه ملتفت و لا يغافل عن القرائن و الخصوصيات المغيّرة للمعنى سواء في مقام السماع و التلقي أم النقل و الحكاية، و لهذا يجري هذا الاصل حتى حين النقل و الشهادة و لا يرتبط بمسألة الفراغ عن العمل و لا توجد اصالة عدم‌

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    (1)- مصباح الفقيه، كتاب الطهارة، ص 210.

    قاعدة الفراغ و التجاوز (للشاهرودي)، ص: 31‌

    الغافلة في كل فعل يرتكبه الانسان سواء ما يرجع الى نفسه أم الى غيره، بل لا توجد اصالة عدم الغافلة في سماع الانسان نفسه للقرينة أو رؤيته لها في باب تحمل الشهادة اذا احتمل انّ هناك قرينة غفل عن سماعها أو رؤيتها، و انما النافي لذلك التفاته التكويني المورث للاطمئنان أو اليقين بالعدم.

    و الحاصل: اصالة عدم الغافلة أولا موضوعها فعل الغير، و ثانيا موردها تحمل الشهادة و النقل لا كل فعل، أي الغافلة بمعنى الخطأ في العلم الحسي و هو يجري حتى حين العمل أي غير مشروط بالفراغ عن العمل.

    ثانيا- انّ اصالة عدم الغافلة بهذا المعنى اصل عقلائي لفظي، أي تكون لوازمه حجة في باب الدلالات، فاذا كانت هي مدرك هذه القاعدة لزم حجية لوازمها أيضا عند العقلاء، و لزم حمل اطلاق الاخبار الواردة بشأنها على ذلك، و هذا ما لم يلتزم به احد من الفقهاء.

    و هكذا يتضح عدم صحة الاستدلال على القاعدة بالسيرة، و مجرد ارتكازية ما ورد في ذيل بعض الروايات من الاذكرية و عدم الغافلة لا يعني حجية هذه الكاشفية و قوة الاحتمال المعبر عنه بالاذكرية لدى العقلاء. [↑](#footnote-ref-36)
36. الاختلاف فی کلام السيد الخوئي

    مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص383

    الأمر التاسع: أنّ جريان قاعدة التجاوز و الفراغ‏ مختص بما إذا كان الشك ناشئاً من احتمال الغفلة و السهو، فلا مجال لجريانهما فيما إذا احتمل ترك الجزء أو الشرط عمداً، لما ذكرناه‏ من أنّهما ليستا من القواعد التعبدية، بل إمضاء لقاعدة ارتكازية عقلائية و هي أصالة عدم الغفلة، لظهور حالهم حين الامتثال في عدم الغفلة، و لا يستفاد من الأدلة أزيد من هذا المعنى. مضافاً إلى دلالة التعليل المذكور في بعض الروايات على الاختصاص، فانّ كونه أذكر إنّما ينافي الترك السهوي لا الترك العمدي كما هو واضح، ففي موارد احتمال الترك العمدي‏

    مصباح الأصول، ج‏2، ص: 384

    لا تجري قاعدة الفراغ و لا قاعدة التجاوز، بل لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر.

    و الحكم بمفاده من الصحة أو الفساد، و يختلف باختلاف المقامات.

    و ملخص الكلام فيها: أنّه إن كان الشك في الصحة لاحتمال ترك شي‏ء اعتبر وجوده في المأمور به جزءاً أو شرطاً، يحكم بالبطلان لأصالة عدم تحقق هذا الشي‏ء المشكوك فيه. و إن كان الشك في الصحة لاحتمال الاتيان بشي‏ء اعتبر عدمه في المأمور به الذي يعبّر عنه بالمانع يحكم بالصحة، لأصالة عدم تحقق المانع، هذا تمام الكلام في قاعدة الفراغ و التجاوز.

    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

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    (1) الوسائل 8: 224/ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب 14 ح 2، 4، 238/ ب 23 ح 6، 8.

    (2) شرح العروة 18: 130.

    (3) أجود التقريرات 2: 482، فوائد الأُصول 4: 652.

    موسوعة الإمام الخوئي، ج‌19، ص: 280‌

    ..........

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    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

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    (1) الوسائل 1: 471/ أبواب الوضوء ب 42 ح 7، 8: 246/ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب 27 ح 3.

    (2) الوسائل 8: 237/ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب 23 ح 3، (نقل بالمضمون).

    موسوعة الإمام الخوئي، ج‌19، ص: 281‌

    ..........

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    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.

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    خويى، سيد ابو القاسم موسوى، موسوعة الإمام الخوئي، 33 جلد، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي ره، قم - ايران، اول، 1418 ه‍ ق [↑](#footnote-ref-37)
37. الظاهر عدم تمامية النسبة \*القواعد الفقهية -ابن رجب الحنبلي ص417\*

    القسم الثالث: ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت إلى الأصل وله صور منها:

    إذا شك بعد الفراغ من الصلاة أو غيرها من العبادات في ترك ركن منها \*فإنه لا يلتفت إلى الشك، وإن كان الأصل عدم الإتيان به وعدم براءة الذمة لكن الظاهر من أفعال المكلفين للعبادات أن تقع على وجه الكمال فيرجح هذا الظاهر على الأصل\* ، ولا فرق في ذلك بين الوضوء وغيره على المنصوص عن أحمد،..الخ [↑](#footnote-ref-38)
38. برر بعضهم بنكتة أخرى غير اصالة عدم الغفلة مما يدل على عدم عقلائيتها .. قال في المنثور في القواعد- الزركشي ج2 ص257

    فرق الإمام الشافعي بين الشك في الفعل وبين الشك بعد الفعل، فلم يوجب إعادة الثاني ؛ لأنه يؤدي إلى المشقة ، فإن المصلي لو كُلف أن يكون ذاكرًا لما صلى لتعذر عليه ذلك ولم يطقه أحد، فسومح فيه. [↑](#footnote-ref-39)
39. حتى لو لم نقل باماريتها فانها تكون أصلا تنزيلياً ولا يمكن التعبد بها في مورد العمل الإجمالي أيضا فلا تظهر الثمرة...

    دروس في مسائل علم الأصول ؛ ج‏4 ؛ ص33

    و قد ذكر المحقق النائيني قدّس سرّه بأنّه لا مجال للاصول التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي‏ سواء كان مقتضاها الترخيص في الارتكاب أم لا فلا يجري استصحاب النجاسة في كلّ واحد من الإناءين المعلوم إجمالا طهارة أحدهما مع سبق النجاسة في كلّ منهما، كما لا يجري الاستصحاب في طهارة كلّ من الإناءين مع سبق طهارتهما و العلم الإجمالي‏ بتنجس أحدهما بعد ذلك، فإنّ التعبد بالعلم‏ بنجاسة كلّ من الإناءين لا يجتمع مع العلم الوجداني بطهارة أحدهما، و كذا التعبد بالعلم‏ بطهارة كلّ منهما مع العلم الوجداني بنجاسة أحدهما

    ، و أما في الاصول غير التنزيلية التي لا يكون مفادها التعبد بالعلم فعدم جريانها في أطراف العلم يختص بموارد لزوم الترخيص في المخالفة القطعية نظير قوله «كلّ شي‏ء حلال حتّى تعرف أنّه حرام»، أو «رفع عن امتي ما لا يعلمون» إلى غير ذلك.

    و فيه أنّ العلم المتعبد به في الاصول التنزيلية هو العلم من حيث الجري العملي في كلّ من الأطراف بخصوصه، فالمتعبد به من حيث الجري العملي غير مخالف مع مقتضى العلم الإجمالي بالتكليف بحيث لا يلزم المخالفة القطعية من جريان الاصول العملية التنزيليّة فلا محذور في جريانها في أطرافها، و إلّا كان التعبد بالعلم مع فرض الشك في غير موارد العلم الإجمالي أيضا تعبدا بخلاف الوجدان. [↑](#footnote-ref-40)
40. بلى قد ركعت اعتبار ادبي بهدف الاقناع ورفع الشك [↑](#footnote-ref-41)
41. يضاف الى ذلك انه بالتتبع يمكن وجدان ان الأغلبية الساحقة ممن توسط بين ابن ابي عمير ومحمد بن مسلم هم من الثقاة ، فهذا يوجب الاطئمنان ان الواسطة المحذوفة بينهما ثقة.

    بل يقال أيضاً

    محمد بن مسلم توفي 150

    ابن ابي عمير 217

    150-217=67

    يعني لو عاش ابن ابي عمير 87 سنة ، يكون في سنة 145 عمره 15 سنة ، فهو في وقت بلوغه أدرك آخر 5 سنوات من حياة محمد بن مسلم ولا استحالة في الرواية عنه ولو قليلاً

    توجد قرائن على كون ابن ابي عمير من المعمرين :

    له رواية مباشرة عن المعلى بن خنيس المقتول في 133

    روى عن ابان بن تغلب (على ما ادعي) المتوفى في 141 رواية واحدة..

    روى مباشرة عن الامام الصادق ع المستشهد في 148 - 7 روايات..

    روى مباشرة عن محمد بن مسلم 150 3 روايات مباشرة ..

    ١- نقل الكشي عن نصر بن صباح ( ابن أبي عمير اسن من يونس ) إختيار معرفة الرجال ج٢ ص٨٥٤

    وقد قال النجاشي في ترجمة يونس بن عبد الرحمن( ولد في في ايام هشام بن عبد الملك ) رجال النجاشي ص٤٤٦ ، فإذا عرفنا أن هشام بن عبد الملك، قد هلك سنة ( ١٢٥ ) وقلنا أن ولادة يونس في آخر سني ملك هشام، فلا أقل والحال هذه أن يكون سن ابن أبي عمير وقت وفاة محمد بن مسلم ( ١٥٠) قد تجاوز ال ( ٢٥) عاما .

    ٢- جاء في رواية معتبرة ( وقال العبيدي: سمعت يونس بن عبد الرحمن يقول : رأيت ابا عبد الله - ع- يصلي في الروضة بين القبر والمنبر ولم يمكنني أن أسأله عن شيء ) إختيار معرفة الرجال ج٢ ص ٧٨٠

    ويونس نفسه قد روى عن الحلبي المتوفى - على ما قيل- في حياة الصادق - ع- ( تهذيب الأحكام- ج١٠ ص ٢٩) فلا استبعاد في رواية ابن أبي عمير وهو إن لم يكن اسن من يونس فهو مقارب له في العمر عمن كان في زمان الصادق - ع- [↑](#footnote-ref-42)
42. في السرائر اقرب الى الحفظ [↑](#footnote-ref-43)
43. مستمسك العروة الوثقى؛ ج‌5، ص: 172

    (مسألة 20): إذا شك في أثناء العصر في أنه أتى بالظهر أم لا، بنى على عدم الإتيان و عدل إليها إن كان في الوقت المشترك، و لا تجري قاعدة التجاوز

    إما لأن الترتيب شرط ذكري لا واقعي، و المفروض في الشك أن الظهر على تقدير تركها متروكة نسياناً فلا ترتيب و لا تجاوز. و إما لأن الترتيب كما يعتبر في الأجزاء السابقة على الشك يعتبر في الأجزاء اللاحقة له أيضاً فإجراؤها لإثبات صحة الأجزاء السابقة لا يجدي في إحراز صحة الأجزاء اللاحقة.

    و فيه: أنه يكفي في جريان قاعدة التجاوز شرطية الترتيب بلحاظ الجعل الأولي و إن انتفت بلحاظ الجعل الثانوي الثابت من جهة النسيان و قد صرح في صحيح زرارة بجريانها إذا شك في القراءة و هو في الركوع مع أن القراءة ليست جزءاً في حال النسيان. و أن الترتيب منتزع من فعل العصر بعد الظهر، و البعدية للظهر و إن كانت معتبرة في جميع أجزاء العصر، و لا تختص بجزء دون جزء، إلا أن الظهر لما كان لها موضع معين و محل مخصوص يصدق التجاوز عنها بالإضافة الى جميع الأجزاء بمجرد التعدي عن موضعها و الشروع في العصر، و لا يحتاج الى الدخول في جميع الأجزاء و الفراغ من العصر بتمامها.

    فالأقوى إذن صحة جريان قاعدة التجاوز، و إتمام الصلاة بعنوان العصر، و لا يجوز العدول منها الى الظهر. بل لا تبعد دعوى عدم الحاجة الى فعل الظهر بعد إتمام العصر، لأن الظاهر من دليل القاعدة إثبات الوجود المشكوك فيه بلحاظ جميع الآثار العملية، لا خصوص صحة ما بعد المشكوك كما قد يظهر ذلك من إجرائها في صحيح زرارة في الشك في القراءة و هو في الركوع، فإن إثبات القراءة إنما يكون بلحاظ وجوب سجود السهو الذي هو أثر عملي خارج عن الصلاة، و إلا فالركوع صحيح في ظرف ترك القراءة نسياناً.

    بل يمكن أن يكون إجراؤها في صحيح زرارة في الشك في الأذان و الإقامة إذا كبر من ذلك القبيل، بأن يكون المقصود إثباتهما بلحاظ سقوط الأمر بهما، لا بلحاظ تصحيح الصلاة، لصحتها و لو علم ترك الأذان و الإقامة. و لا بلحاظ كمالها، لإمكان دعوى كون استحبابهما لذاتهما لا لتكميل الصلاة. فتأمل.

    فإن قلت: لازم ذلك أنه لو شك بعد الفراغ من الصلاة و هو في التعقيب في كون الصلاة في حال الطهارة تجري قاعدة التجاوز لإثبات‌ الطهارة، و لا يحتاج الى تجديدها بالإضافة إلى صلاة أخرى.

    قلت: الدخول في صلاة أخرى ليس من الآثار العملية لثبوت الطهارة حال الصلاة التي فرغ منها، و إنما هو أثر عملي لكونه على طهارة في حال الدخول في الصلاة الثانية، و كونه على طهارة في تلك الحال ملازم لكونه على طهارة في حال الصلاة الأولى، فإثباتها بقاعدة التجاوز موقوف على القول بالأصل المثبت. هذا و لا بأس بمراجعة ما كتبناه في مبحث الخلل فان له نفعاً في المقام. [↑](#footnote-ref-44)
44. تهذيب الأحكام؛ ج‌2، ص: 151

    592- 50 فَأَمَّا مَا رَوَاهُ- الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَسْتَتِمُّ قَائِماً فَلَا أَدْرِي رَكَعْتُ أَمْ لَا قَالَ بَلَى قَدْ رَكَعْتَ فَامْضِ فِي صَلَاتِكَ فَإِنَّمَا ذَلِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ.

    تهذيب الأحكام؛ ج‌2، ص: 151

    عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَشُكُّ وَ أَنَا سَاجِدٌ فَلَا أَدْرِي رَكَعْتُ أَمْ لَا فَقَالَ قَدْ رَكَعْتَ امْضِهْ.

    تهذيب الأحكام؛ ج‌2، ص: 151

    596- 54- وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ أَهْوَى إِلَى السُّجُودِ فَلَمْ يَدْرِ أَ رَكَعَ أَمْ لَمْ يَرْكَعْ قَالَ قَدْ رَكَعَ.

    تهذيب الأحكام؛ ج‌2، ص: 151

    مَا رَوَاهُ- الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَشُكُّ وَ أَنَا سَاجِدٌ فَلَا أَدْرِي أَ رَكَعْتُ أَمْ لَا قَالَ امْضِ. [↑](#footnote-ref-45)
45. ولكن رواية الفضيل بن يسار تصلح ان تكون قرينة على ان النقل الصحيح هو المشتمل على الزيادة ، لا انها تصبح قرينة على حصول التصحيح القياسي فان هذا الاحتمال ضعيف ولو فتحنا بابه سوف نعممه لكثير من الموارد ويستلزم تاسيس فقه جديد ذكر السيد السيستاني (دام ظله) في لباس المصلي "فان قيل: فتح باب التصحيحات سدّ لباب الوثوق بصدور الاحاديث على ما هي منقولة في كتبها ولا يخفى ما يترتب عليه.

    نقول: انا لا نلتزم بجواز التصحيح القياسي الا في روايات ابن ابي عمير وذلك في خصوص ما شهد الاعلام فيه باضطراب المتن." [↑](#footnote-ref-46)
46. لعلّ الاخصر والاوضح ان نقول ان يكون السابق ذا محل شرعي ، سواء كان اللاحق ذا محل ام لم يكن ، كما في الحدث بالنسبة للسلام فانه ليس له محل ولكن يكشف ان السلام له محل ... كما افاد هنا:

    موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌18، ص: 144

    و يندفع بما تكرّر منّا من أنّ المدار في جريان القاعدة الخروج عن المحلّ و التجاوز عن الظرف المقرّر للمشكوك فيه، المتحقّق بالدخول في الغير، فالدخول لا شأن له عدا تحقيق عنوان التجاوز و الكشف عن الخروج عن المحلّ، فلا بدّ و أن يكون للمشكوك فيه محلّ خاصّ ، و أن يكون هو المشروط بالسبق و التقدّم لا أن يكون للغير الذي دخل فيه محلّ معيّن.

    فليست العبرة باعتبار التأخّر في اللّاحق و لحاظ الترتّب فيه، بل باعتبار التقدّم في السابق و كونه ذا محلّ خاصّ قد خرج عنه بالدخول في الغير، و لأجله منعنا عن جريان القاعدة في الشكّ في الظهر بعد الدخول في العصر، لاختصاص المحلّ بالثاني دون الأوّل كما مرّ «1».

    و لا ريب أنّ هذا الضابط منطبق على المقام، فانّ السلام قد اعتبر فيه محلّ خاصّ، و هو وقوعه قبل المنافي كما يكشف عنه قوله (عليه السلام): «تحليلها التسليم» «2»، و لا يجوز إيقاعه بعده، و قد خرج عن هذا المحلّ و جاوز الظرف المقرّر بالدخول في المنافيات. فهي و إن لم تكن مترتّبة على السلام إلّا أنّ السلام مشروط بالتقدّم، و هو كافٍ في جريان القاعدة، بل العبرة به ليس إلّا كما عرفت. [↑](#footnote-ref-47)
47. القواعد الفقهية (منتقى الأصول)؛ ج‌7، ص: 166

    هذا مع ان التأمل في الرواية الثانية يقرب حملها على قاعدة الفراغ، و ذلك لأنه في سؤاله الأول فرض رفع رأسه عن السجود ثم تحقق الشك، و هو ظاهر في وقوع السجود منه، فشكه في السجود و عدمه لا بد ان يرجع إلى الشك في انه سجد واحدة أو اثنتين، و لكنه لا يتلاءم مع تقييد الشك بما قبل الاستواء جالسا، إذ لا يختلف الحال في ذلك بين كونه قبل الجلوس أو بعده. مع ان ظاهر النص كون المشكوك فيه نفس ما رفع رأسه عنه.

    و عليه، فاما ان تحمل الرواية على إرادة رفع رأسه عن السجود متخيلا ذلك ثم شك فيه، أو تحمل على إرادة الشك في صحة سجوده الواقع، و يمكن ان ينفى السجود بانتفاء بعض خصوصياته المعتبرة فيه- فالشك فيها يصحح قوله: «أ سجد أم لم يسجد»- كما ورد في بعض النصوص انه لا سجود لمن لم يصب أنفه بما يصيب جبينه، و هو مستعمل عرفا و ليس ببعيد، و في مثله يحتمل الفرق بين الجلوس و ما‌

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    (1) وسائل الشيعة 4- 972 باب: 15 من أبواب السجود، الحديث: 6.

    القواعد الفقهية (منتقى الأصول)، ج‌7، ص: 167‌

    قبله باعتبار ان الجلوس حالة أخرى و السائل يشك في ان النهوض للجلوس هل هو حالة أخرى أو لا؟. و قد ورد في بعض روايات قاعدة الفراغ اعتبار الدخول في حالة أخرى و حمل النص على هذا الاحتمال اقرب عرفا [1]، فيكون أجنبيا عن قاعدة التجاوز فتدبر. و مثله سؤاله الآخر، لوحدة السياق و اتحاد التعبير في السؤالين.

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    قمّى، سيد محمد حسينى روحانى، القواعد الفقهية (منتقى الأصول)، 3 جلد، چاپخانه امير، قم - ايران، اول، 1413 ه‍ ق [↑](#footnote-ref-48)
48. .

    و هذا التوهّم فاسد أمّا أوّلًا: فلما ذكره شيخنا الأنصاري «1» و غيره (قدس سرهم) من أنّ الترتيب بين الظهر و العصر مختص بحال الذكر، و المفروض في المقام هو الشك في تقديم العصر على الظهر غفلة، فلا يكون العصر مشروطاً بتقدم الظهر عليه في هذا الحال، فلا يكون الشك في الظهر حينئذ من الشك في الشرط المتقدم ليكون بعد تجاوز المحل، فلا بدّ من الاعتناء بالشك و الاتيان بالظهر، لقاعدة الاشتغال، أو لاستصحاب عدم الاتيان به على ما ذكرناه سابقاً.

    ليس استدلال السيد الخوئي (قده) مبتن على عدم الحاجة الى قاعدة التجاوز والا لكان الاشكال عليه واضحا ان التجاوز تؤكد لا تعاد فعلى كلامه انه لا نحرز تحقق مناط قاعدة التجاوز وهو الشك في الشرط السابقة ، لاحتمال ان يكون الشرط ساقطاً وعليه فلا تجري القاعدة [↑](#footnote-ref-49)
49. كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري)؛ ج‌1، ص: 40

    بل يمكن أن يستدلّ على عدم اشتراط الترتيب مع النسيان مطلقا حتّى فيما لو وقع العصر في الجزء الأوّل من الوقت بصحيحة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام قال: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الظُّهْرَ حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ وَ قَدْ كَانَ صَلَّى الْعَصْرَ فَقَالَ كَانَ‌ أَبُو جَعْفَرٍ ع أَوْ كَانَ أَبِي ع يَقُولُ إِنْ أَمْكَنَهُ أَنْ يُصَلِّيَهَا قَبْلَ أَنْ يَفُوتَهُ الْمَغْرِبُ بَدَأَ بِهَا وَ إِلَّا صَلَّى الْمَغْرِبَ ثُمَّ صَلَّاهَا.

    فإنّ عمومها الناشئ من ترك الاستفصال يشمل ما لو صلّى العصر في الوقت المختصّ، بل يمكن جعل هذا دليلا مستقلا للصدوق قدّس سرّه. [↑](#footnote-ref-50)
50. لو سلمنا ان عنوان الذكر ليس له موضوعية فقد يقال ان عنوان النسيان له موضوعية ، وان حكم العدول مختص بمن نسي الظهر ثم ذكرها ، ولا يشمل حتّى الجاهل بوجوبها وعلم بوجوبها في الاثناء مثلاً [↑](#footnote-ref-51)
51. قد سألت سماحة السيد الأستاذ (حفظه الله)

    ان ما افدموه في درس اليوم :

    083

    اذن النكتة في امارية قاعدة التجاوز وهي من اراد المركب اراد اجزاءه وشرائطه لا تمتد لشرط ذي ارادة مستقلة.

    ينافي ما افدتموه في درس يوم امس :

    082

    ولا يبعد ان ظاهر هذه الألسنة ( انما الشك اذا كنت في شي لم تجزه) او ( وكل شيء شك فيه مما قد جاوزه) ان المناط في جريان القاعدة ان يكون للمشكوك محل بحيث يصدق عند انقضاء محله أنه تجاوزه فهو وان كانت له إرادة مستقلة ولكن لما كان له محل شرعي بالنسبة للمشروط فتكون ارادته تابعة للمشروط فيصدق عنوان التجاوز بالنسبة اليه فيشمله دليل القاعدة.

    فأجاب مشكوراً :

    "كلامي السابق بناءا على انه اصل عملي لا يلاحظ فيه استقلال الارادة او عدمه بينما كلامنا اليوم مبني على الامارية التي تدور مدار تبعية الإرادة ، والغرض من الامارية هو اثبات وجود الظهر في ذاتها لا من جهة تجاوز المحل بل من جهة حجية الامارة في لوازمها ولذلك اشكل عليه بعدم عموم نكتة الامارية لها بينما الغرض من الاصل العملي المحرز اثبات وجدان العصر لشرطها وهو سبق الظهر الذي يدور مدار صدق التجاوز لا نكتة الامارية وهي تبعية الارادة فلذلك يجري حتى مع كون الارادة مستقلة فبينهما عموم من وجه." [↑](#footnote-ref-52)
52. أقول وردت عدة روايات يمكن ضمها الى هذه الراوية وفهم المعنى المركزي من هذه الرواية ، وهو الإشارة الى ان صلاة الظهر قد خرج وقتها وانها أصبحت قضاء وعلى المصلي ان يبتديء بالصلاة الفائتة قبل الصلاة صاحبة الوقت الا ان يخاف من ان تفوته صاحبة الوقت منها ما في الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج‌3، ص: 293

    4- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا فَاتَتْكَ صَلَاةٌ فَذَكَرْتَهَا فِي وَقْتِ أُخْرَى فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّكَ إِذَا صَلَّيْتَ الَّتِي فَاتَتْكَ كُنْتَ مِنَ الْأُخْرَى فِي وَقْتٍ فَابْدَأْ بِالَّتِي فَاتَتْكَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ أَقِمِ الصَّلٰاةَ لِذِكْرِي وَ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّكَ إِذَا صَلَّيْتَ الَّتِي فَاتَتْكَ فَاتَتْكَ الَّتِي بَعْدَهَا فَابْدَأْ بِالَّتِي أَنْتَ فِي وَقْتِهَا فَصَلِّهَا ثُمَّ أَقِمِ الْأُخْرَى. [↑](#footnote-ref-53)
53. الصحيح ان المراد بوقتها هو وقت الفضيلة كما أشار اليه في الوافي

    بيان‌أريد بالمؤداة معناها اللغوي أعني أعم من أن تكون في الوقت أو خارجة و معنى الحديث أن من فاتته الصلاة لعذر من نوم أو غفلة أو سهو ثم ذكرها خارج الوقت فقضاها فليس عليه من حرج و إن كان قد خرج وقت المعذور أيضا و قوله أو في وقت فوتها أي في وقت فوت فضيلتها أعني فوت وقت المختار و ظاهر هذا الخبر أن سليمان ع لما فاتته الصلاة صلاها لغير وقتها.و لكنه‌في الفقيه روى عن الصادق ع أنه سأل الملائكة أن يردوا عليه الشمس فصلاها في وقتها و التوفيق أن يقال إنه كان في غير الوقت لفوت الوقت و إنه كان في الوقت لظهور الشمس عليه.و هذه الرواية التي ذكرها في الفقيه في قصة سليمان نوردها في كتاب الروضة إن شاء اللّٰه‌ [↑](#footnote-ref-54)
54. ن [↑](#footnote-ref-55)
55. حتّى لو كان المدرك لقاعدة الاشتغال هو دفع الضرر المحتمل ، فانه كما ان العقل لا يحكم بوجوب دفع مطلق الضرر المحتمل ولو كان الضرر (قرصة) ، كذلك لا يحكم بان اي احتمال للضرر يجب دفعه ولو كان الاحتمال غير ناشئ من المناشيء العقلائية ، اذ المراد من العقل هو العقل النوعي لا عقل نفس هذا الوسواسي ، والعقل النوعي لا يعتني بالاحتمال الناشئ عن مرض نفسي مثلاً [↑](#footnote-ref-56)
56. لو سلمنا ان المطلوب هو النشؤ ، فلا احد من العرف يلتفت لهذه الواسطة... [↑](#footnote-ref-57)
57. ملاحظات في تضعيف الطريق إلى كتب العياشي (رحمه الله)

    أولا: على رأي ومبنى جماعة من العلماء ليس لهذا الكلام اعتبار، لأنهم يعتقدون بعدم الجدوى والأهمية للبحث السندي للكتب المشهورة بين الطائفة وعدم احتياج التركيز في البحث السَنَدي وإنما ذكر السند من باب التبرك، أما البحث السندي فيكون في الكتب المنفردة وقليلة التداول وهذا البحث مذكور في مجموعة من الكتب الرجالية، منها روضة المتقين للتقي المجلسي وذخيرة المعاد للمحقق السبزواري والرسائل الرجالية لأبي المعالي الكرباسي وكليات الرجال للسبحاني ونسب هذا المعنى للسيد حسين البروجردي وغيرهم.

    ثانيا: لو سلمنا ضرورة البحث وملاحظة اعتبار السند مطلقا، سواء كان الكتاب مشهورا ككتب العياشي أم لم يكن فنقول:

    الملاحظة الأولى:

    لايوجد في الروايات (أبو الفضل بن بَطة) بل سند الشيخ الطوسي إلى كتب العياشي كالتالي:

    عن جماعة من أصحابنا عن أبي المفضل عن جعفر بن محمد بن مسعود العياشي عن والده العياشي [الفهرست (للشيخ الطوسي)، ص: 139‌]

    الملاحظة الثانية:

    هناك راويان مذكوران في الأسانيد وهما:

    1- أبو المفضل الشيباني محمد بن عبيد الله

    2- ابن بُطَّة (بضم الباء وتشديد الطاء المفتوحة) وهذان الشخصان يختلف أحدهما عن الآخر وإن كانا معاصرين في الجملة

    الملاحظة الثالثة:

    [هناك إشكال في أبي المفضل] على رأي البعض ولكن على رأي جمع من العلماء، هذا الاشكال غير وارد وسنذكر بعض الأدلة.

    نعم، ضعّفه البعض كالنجاشي في ترجمته حيث يقول: (يغمزونه و يضعفونه ... ثم توقفت عن الرواية عنه إلا بواسطة بيني و بينه) ويستفاد من العبارة الأخيرة أن النجاشي لا يضعفه لكذبه أو فساد عقيدته وإنما يتوقف فيه من جهة احتياطه في الأسانيد ودفعه غائلة المتشددين ولذا يروي عن أبي المفضل بالواسطة.

    الملاحظة الرابعة:

    أن النجاشي ترحم عليه في رجاله ص255، والبعض يستفاد من هكذا الترحم الصادر من أهل الاختصاص والأجلاء، حسن حاله ولا يرى ذلك إلا لمن يستحقه.

    الملاحظة الخامسة:

    ويقول الشيخ الطوسي (قده) في الرجال: إلا أنه ضَعَّفَه قوم

    يعني أن الشيخ الطوسي غير قابل لهذا التضعيف ورمي التضعيف على الآخرين وظاهر القوم في ذلك العصر، هم القمّيون كأمثال ابن الوليد وغيره، بل الشيخ مدحه بكثرة الرواية وحسن الحفظ (الفهرست للشيخ، ص216، ت610 ط.تحقيق الشيخ جواد القيومي)

    الملاحظة السادسة:

    لو لم نقبل بكل ما مضى، فلا محذور أيضا في تصحيح كتب العياشي وذلك لأن النجاشي له طريق إلى كتب العياشي (رحمه الله) وهو عن أبي عبد الله بن شاذان عن حيدر السمرقندي والسند صحيح بناء على وثاقة مشايخ النجاشي وممن اختار هذا المبنى السيد الخوئي رحمه الله.

    الملاحظة السابعة:

    ابن الغضائري ضعفه بكثرة الوضع والظاهر هو لقوة إيمانه بمقامات الأئمة عليهم السلام ومن المعلوم أن نسبة القميين وابن الغضائري مَن روى أحاديث المقامات العالية بالكذب والوضع قائمة على اجتهاداتهم الخاصة في فهم مقامات الأئمة عليهم السلام ودفع إشكالية اختلاط الغلاة الحقيقين كما قال ذلك الوحيد البهبهاني في تعليقته والسيد بحر العلوم في فوائده وغيرهما ويدل على ذلك أن له كتاب في الولادات الطيبة الطاهرة وكتاب شرف التربة. ولعل فيها من الأخبار ما يخالف مذاق ابن الغضائري ولكن مع كل هذا، قبل منه ما لو عضد حديثه بطريق راو آخر، حيث قال: (أرى ترك ما ينفرد به)

    ومفهوم هذه العبارة هو أنه (أرى عدم ترك كلامه وحديثه، إذا لم ينفرد بحديثه) ولمّا يوجد سند صحيح ومعتبر في نفس طبقته يروي عن العياشي نفسه، فلا يبقى إشكال في سند كتبه ورواياته

    الملاحظة الثامنة:

    مضافا على ما سبق، أن أبا المفضل الشيباني من شيوخ الإجازة وشيوخ الإجازة من الثقات على رأي المشهور.

    الملاحظة التاسعة:

    هناك سند للشيخ الصدوق (لعله السند الثالث لكتب العياشي) يروي:

    عن المظفر بن جعفر المظفر العلوي العَمري عن جعفر بن محمد بن مسعود العياشي عن أبيه

    فبالنتيجة يروي عن العياشي رواة غير أبي المفضل الشيباني في نفس طبقته أمثال ابي عبد الله القزويني والمظفر العلوي وبلا شك غيرهما الكثير لأن العياشي كان شيخ الطائفة في زمانه وليته كانت مرتعا لعلوم الشيعة كما ذكر في ترجمته وهذا دليل الملاحظة الأولى التي ذكرتها وهي أن الكتب المشهورة ككتاب العياشي، كثر الرواة عنها، فلذلك لايركزون على أسانيده.

    وأما سند الصدوق فالبعض حسّنه كالعلامة المجلسي في الوجيزة وقال والده التقي أنه حسن كالصحيح، وقال تلميذ شريف العلماء صاحب نواظر الوقوف: سنده قوي أعلى أو حسن أدنى، وأما الميرزا الاسترابادي يميل إلى أن عده حسنا كما في منهج المقال وتلخيص الاقوال، وكذا الملا مراد التفريشي تلميذ البهائي أيضا يميل إلى أن السند حسن.

    على كل حال، سند الصدوق إلى كتب العياشي حسن

    وسند الشيخ النجاشي إلى كتب العياشي صحيح

    طريق الشيخ الطوسي إلى كتب العياشي أيضا يعتبر سنده حسن بناء على حسن ابي المفضل.

    أما الاشكال على أبي المفضل الشيباني فلا اعتبار به لأنه أولا يعتبر من مشايخ الإجازة قد أكثر الأجلاء النقل عنه. ثانيا التضعيف لم يثبت صدوره من شخص معين معتمد عليه فربما لو علمنا بحال الضعف لاجتنبنا جرحه. ثالثا النجاشي لم يثبت انه ضعفه مباشرة بل نسب تضعيف إلى غيره بل توقف فيه لاحتمال الاحتياط في الأسانيد ويؤيد عدم تضعيفه ترحمه عليه. رابعا الشيخ الطوسي عبارته اصرح في عدم قبوله للتضعيف بل نسبه إلى الغير ومدحه بكثرة الرواية وحسن الحفظ خامسا لم يصرح بحسب الظاهر بتضعيفه عدا ابن الغضائري وجرحه معرض عنه اما لعدم ثبوت الكتاب أو لضعف جرحه أو لجهالة حاله ومع هذا فان ابن الغضائري أيد ما كان له معاضد لا ما ينفرد به كما هو الحال في كتب العياشي. [↑](#footnote-ref-58)