مِيزَانُ الفَقَاهَة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد الفرزم رضى

الدجيلي الاصفهاني

المجلد الرابع

اعداد

الجمعية العلمية للدراسات الاسلامية

الطبعة الاولى

١٤٢٦ هـ.ق - ١٣٨٤ هـ.ش



مِيزَانُ الفِقَاهَةِ



سرشناسه : درچه‌ای، محمدباقر بن مرتضی، ۱۲۶۴ - ۱۳۴۲ق.
عنوان و نام پدیدآور : میزان الفقاهه/تالیف محمدباقربن‌مرتضی الدرچه‌ای الاصفهانی؛ تقدیم احمد الحسینی الاشکوری؛ اعداد صادق الحسینی الاشکوری؛ بمساعدة محمد علی بافرزاده، محمد مهدی شیرخدائی، محمدجواد الاشکوری.
مشخصات نشر : قم:مجمع الذخایر الاسلامیة ،۱۳۸۹ .
مشخصات ظاهری : ج.
شابک : دوره ۰ - ۲۰۰ - ۹۸۸ - ۹۷۸ - ۹٦٤؛ ج ٤: ۸ - ۲۲۰ - ۹۸۸ - ۹٦٤ - ۹۷۸

یادداشت : عربی
یادداشت : کتابنامه
موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴
شناسه افزوده : حسینی اشکوری، صادق، ۱۳۵۱ - ، مصحح

رده بندی کنگره : BP۱۸۳/۵ /د۲۶ک۲ ۱۳۸۸
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۴۲
شماره کتابشناسی ملی : ۶۲۶۰۶۹۱

ميزان الفقاهة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر بن مرتضى

الدرچيلي الاصفهاني



المجلد الرابع

اعداد

السيد صادق الحسيني الاشكوري

بمساعدة

محمد علي باقرزاده، الشيخ محمد مهدي شيرخداني، السيد محمد جواد الاشكوري

الطبعة الاولى

١٤٣١ هـ.ق - ١٣٨٩ هـ.ش

كليه حقوق اين كتاب تحت قانون كپي رايت بوده و ترجمه يا چاپ تمام يا بخشي از مطالب آن و نيز درج تمام يا بخشي از آنها در ضمن بانكهاي اطلاعاتي و تهيهٔ برنامه‌هاي رايانه‌اي يا استفاده مطالب و تصاوير در اينترنت و ديگر ابزار و ادوات، به هر نحوي، بدون اجازهٔ قبلي ناشر بصورت كتبي، ممنوع مي‌باشد.

©MAJMA AL-DAKAAIR AL-ISLAMYYAH, 2011

All rights reserved, No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, internet, photo print, microfilm, CDs or any other means without written permission from the publisher

مجمع الذخائر الاسلامية ـ قم ، ايران

ميزان الفقاهة / ج ٤

(كتاب الصلاة)

تأليف : آية الله السيد محمدباقر الدرچه اي الاصفهاني قدس سره الشريف

اعداد : السيد صادق الحسيني الاشكوري

بمساعدة : محمد علي بالرزاده، الشيخ محمدمهدي شيرخداني ، السيد محمد جواد الاشكوري

نشر وتنضيد الحروف والامور الفنية : مجمع الذخائر الاسلامية

الطبعة الاولى : ٢٠١١ م (١٤٣٢ ق – ١٣٨٩ ش)

مطبعة روح الامين ـ قم المقدسة

الكمية : ١٠٠٠

ردمك : دورة ٠ – ٢٠٠ – ٩٨٨ – ٩٦٤ – ٩٧٨؛ ج ٤ : ٨ – ٢٢٠ – ٩٨٨ – ٩٦٤ – ٩٧٨

عنوان الناشر

رقم ١، فرع ٢٣، شارع آذر، قم المقدسة ، مجمع الذخائر الاسلامية

هاتف: ٣٧٧٤٦٣٥٨ ٢٥ ٩٨ +

نقال: ٩٩١٩٣٧٠٤٢٠ ٩٨ +

عنوان الموقع : www.mzi.ir www.zakhair.net

Email: info@zakhair.net

كتاب الصلاة

معينا للجزء المنضم كما كان القصد الى تلك السورة معينا لغاية الامر
انه قبل الانضمام لم يكن معينا فيه بل لنا ان نقول انه لو قصد
بالبسملة سورة القدر ثم انضم اليها سورة التوحيد
فبصير البسملة معينة للتوحيد وتحقق قراءة سورة
التوحيد كاملة ان قلت انك اعترفت بان القصد معين
وبهذا نقول انه بالقصد صار البسملة جزءا لسورة القدر
اولا فكيف يصير بعد ذلك جزءا للتوحيد قلت لا مانع
من ان يكون لتعيين الجزء المنضم طريقان احدهما القصد
والثاني الانضمام كان المركبات الخارجية وكان الثاني
اقوى بحيث اذا تحقق الجهة الثانية لم يلحظ الجهة الاولى
بوجه كما نبهنا عليه مثال الكتابة من المركبات الاعتبارية
فانه اذا كتب البسملة بقصد سورة وكتب بعدها سورة
اخرى فيعد من البسملة من تلك السورة الاخرى ولو
بعد الالتفات وان كتب اولا بقصد اخر كانتهاء من
البيع وما ذكرنا ظهر انه لا مانع من كون الانضمام
معينا للجزء المنضم مطلقا ولا يرد عليه النقض

صفحة أخرى من كتاب الصلاة بخط السيد الدرچه‌اي

[كتاب الصلاة]

[قصد اليقين أو قصد الخلاف في البسملة]

...[1] / ١ / معيناً للمشترك، كما كان القصد إلى تلك السورة معيناً له؛ غاية الأمر أنه قبل الإنضمام لم يكن معيناً فيه.

بل لنا أن نقول: إنه لو قصد بالبسملة سورة القدر ثم انضمّ إليها سورة التوحيد فتصير البسملة معينة في التوحيد، ويتحقق قراءة سورة التوحيد كاملة.

إن قلت: إنك اعترفت بأن القصد معين وبعد ذلك تقول: إنه بالقصد صارت البسملة جزءاً لسورة القدر أولاً، فكيف يصير بعد ذلك جزءاً للتوحيد؟

قلت: لا مانع من أن يكون لتعين الجزء المشترك طريقان:

أحدهما: القصد.

والثاني: الإنضمام، كما في المركبات الخارجية. وكان الثاني أقوى بحيث إذا تحققت الجهة الثانية، لم تلحظ الجهة الأولى بوجه، كما يشهد عليه مثال الكتابة من المركبات الاعتبارية. فإنه إذا كتب البسملة بقصد سورة وكتب بعدها سورة أخرى، فيعدّون البسملة من تلك السورة الأخرى ولو بعد الإلتفات من أنه كتب أولاً بقصد آخر ـ كما تقدم عن البحار[2] ـ.

---

١) المخطوطة بدأت بهذه العبارات، ولم نجد قبلها في الأوراق المكتوبة بيد مؤلفها قدّس سرّه الشريف، واغتنمنا الموجود منها.

٢) بحار الأنوار ١٩/٨٢، باب ٢٣، بحث حول البسملة، ذيل ح ٨.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا مانع من كون الإنضمام معيناً للجزء المشترك مطلقاً. ولا يرد عليه النقض /٢/ بأن الجزء المشترك بين العزائم وغيرها يحرم بقصد أنه من العزيمة وكذا يحرم العدول من الجحد والتوحيد بالشروع بالبسملة بقصدهما.

وذلك لما عرفت من أن القصد معين أيضاً للجزء المشترك ما لم يصر الإنضمام بالأجزاء الخاصة مخالفاً له، وإلا يلغو القصد ويصير المعين خصوص الإنضمام الذي كان معيناً للجزء المشترك في المركبات الخارجية أيضاً.

إن قلت: على ما ذكرت لو قرأ الجنب البسملة بقصد العزيمة، يكون حراماً. فلو قرأ بعدها سورة أخرى، فلابدّ أن يرتفع الحرمة لتعين البسملة بالإنضمام بغير العزائم. وكذا لو قرأ البسملة بقصد سورة، ثمّ قرأ بعده سورة القدر، فلابدّ أن لا يكون ذلك عدولاً من التوحيد.

قلت: أولاً: إنه ليس في أمثال هذه الفروع أمر مسلّم حتى يقبل النقض به.

وثانياً: نقول في المثال الأول: إن الفعل إذا كان حين صدوره حراماً واقعاً، فلا يرتفع الحرمة بارتفاع العنوان بعد ذلك، كما إذا ضرب السيف على مسلم ليقتله، ثمّ صار ذلك المسلم واجب القتل بعده بأحد أسبابه.

وأما /٣/ المثال الثاني، فالعدول المحرم أن يترك سورة التوحيد ويقرأ سورة أخرى مع بسملته. وأما إذا قرأ سورة أخرى بعد البسملة التي قصدها للتوحيد، فيكون هذا انقلاباً، لا عدولاً.

[فحص عن الواقع في المسألة ومقتضى الأصل فيها]

ثم هذا كله في بيان أنه لا مانع من القول بعدم لزوم قصد اليقين وعدم مضرّية قصد الخلاف، لأن البسملة لا مانع من أن تصير جزء السورة التي تنضمّ إليها مطلقاً.

وأما أن الواقع كذلك أم لا، فموقوف على بيان ما يكون إحرازه لازماً في المقام، فنقول: إنا مأمورون بقراءة سورة من سور القرآن.

ومن الواضح أن المرجع في تعيين مداليل الألفاظ هو العرف وأهل اللسان. فكلّما صدق عليه عرفاً أنه قراءة سورة، يكون كافياً.

وعلى هذا نقول:

في صورةٍ قرء بسملة وسورة بعدها: يصدق عرفاً أنه قرء تلك السورة، سواء قصد بالبسملة تلك السورة أو غيرها أو كان مردداً أو ذاهلاً.

ولعل إلى ما ذكرنا نظر صاحب الجواهر[1] في ادعائه أنه ليس المقام مقام تعيين المشترك بالنية ومقام التمسك بقوله «لكل امرء ما نوى»[2] حيث إن المدار على إحراز ما يصدق عليه السورة، وهو غير متوقف على ذلك القصد.

هذا مع ما تقدم من أن مقتضى الأصل البراءة عن اعتبار /٤/ أشباه ذلك في الواجب.

ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك، فنقول: تصدق تلك السورة إذا لم يقصد بالبسملة غير تلك السورة ولو كان مردّداً عند ذكر البسملة، كما أنه لو تنزّلنا عن ذلك أيضاً فنقول: لا أقل من أنه تصدق تلك السورة في صورة ذكر بسملة غافلاً، من أنه أي سورة يقرأ بعدها ثمّ قرأ سورة بعدها، وهو ما يقولون من أنه: لا مانع في صورة جرى على لسانه بسملة وسورة.

---

١) جواهر الكلام ٥١/١٠، وجوب تعيين السورة بعد الحمد قبل الشروع في البسملة، المسألة الثامنة.

٢) عوالي اللئالي ٨١/١، الفصل الخامس في أحاديث تتعلق بمعالم الدين وجملة من الآداب، ح ٣؛ ٣٨٠/١، باب ١ المسلك الثالث، ح ٢؛ ١١/٢ المسلك الرابع في الأحاديث التي رواها الشيخ العلامة المقداد بن عبدالله السيوري، ح ٢٠؛ بحار الأنوار ٣٧١/٨١، باب ٢٢ الدعاء عند الصلاة، ح ٢٣ عن المنتهى.

[استثناء موردين عن لزوم قصد التعيين]

ثمّ اعلم أنه تقدم أن القائلين بلزوم تعيين السورة عند ذكر البسملة كلّهم أو جلّهم يقولون بعدم لزوم قصد التعيين في موردين:

أحدهما ما إذا جرى على لسانه بسملة وسورة كما أنه كثيراً ما يتفق أن المصلي يلتفت بعد الصلاة أنه قرأ سورة خاصة ولم يكن ملتفتاً به حين ذكر البسملة أو قبلها.

وثانيهما ما إذا كان المصلي من عادته قراءة سورة خاصة.

ونحن نقول: أما بناءً على ما ذكرناه من أن المدار على صدق تلك السورة عرفاً وأنه يصدق في صورة قرء بعد البسملة تلك السورة ولو كان غافلاً عن ذلك عند ذكر البسملة، فلا إشكال، كما أنه لا ينبغي التأمل في صحة الصلاة في هذا الفرض /٥/ على كل حال، حيث إن المسألة لم تكن معنونة في الصدر ولا عند أصحاب الائمة والإنسان في الغالب ليس ملتفتاً عند ذكر البسملة إلى السورة، سواء كان معتاداً بسورة خاصة أم لا، والإمام بالعلم العادي يطلع على ذلك.

فلو كان هذا خلاف حكم الله لكان الردع عليه لازماً، ولو ردع لوصل في مثل هذه المسألة العامة البلوىٰ.

وأما بناءً على القول بلزوم قصد التعيين، فنقول: لو قالوا: هاتان المسألتان[1] خارجتان عن القاعدة لدليل خارجي، ففي كمال البعد.

وأما لو قالوا: إن قصد التعيين فيهما موجود، فنقول: أما الإلتفات الفعلي، فليس بموجود على الفرض، وأما ثبوت هذا القصد في الخزانة واقعاً وإن لم يكن ملتفتاً إليه ـ كما نقل عن بعض ـ نظير الحركات الناشية عن الإنسان بالإرادة الأولية وإن يغفل عن المراد فعلاً إلا أنه يكون ثابتاً في القلب وتكون الحركة به، ويسمّى ذلك بالإستمرار الحكمي للنية بناءً على عدم كفاية مجرد الداعي، وإلا فهو موجود

---

١) في الأصل المخطوط: هاتين المسألتين.

حقيقة.

فنقول بعد فرض كفاية مجرد ما في الخزانة وعدم اشتراط الإلتفات الفعلي: إن هذا موجود في صورة كان من /٦/ عادته قراء[ة] سورة خاصة، فإن العزم الأول على قراءة خصوص تلك السورة موجود في القلب وإن كان غافلاً عنه.

وأما من يجري على لسانه بسملة وسورة، ليس بلازم أن يكون في خزانة قلبه قراءة تلك السورة عند ذكر البسملة، لأنه ربما يتفق قراءة تلك السورة للإستيناس بقراءته بعد البسملة في مقام آخر، مثل أن جرى «الرحيم» على لسانه، يوجب لأن يلحقه تلك السورة كما أنه كثيراً ما يتفق أن الإنسان يشرع في قراءة آية الكرسى[1] مثلاً، ثمّ يرىٰ نفسه مشغولاً بقراءة شيء آخر من القرآن لاتحاد لفظ في آية الكرسي مع لفظ في محل آخر كان مأنوساً بقراءته، وكان بعده شيء آخر.

---

١) البقرة: ٢٥٥.

مسألة

[في وجوب قراءة سورة كاملة بعد الحمد]

المشهور أن قراءة سورة كاملة واجبة بعد قراءة الحمد، بل عليه دعوى الإجماع بعد أن من المسلم عدم وجوبها في حال الضرورة لمرض أو خوف أو ضيق الوقت، بل مطلق المستعجل لا يبعد عدم الوجوب عليه.

ثمّ إنه استدل على كل من القولين بأخبار كثيرة، وفي كل من الطائفتين ما يتمّ سنده ودلالته، فلابدّ من التعرض لما هو مقتضى الجمع بين الطائفتين. وفى المقام يمكن الجمع من وجوه:

منها أن نقول: إن ما دل [على] عدم الوجوب، /٧/ سواء دل على عدم الوجوب رأساً كصحيحتي الحلبي[١] وعلي بن رئاب[٢]، أو دل على جواز ترك البسملة أو الإكتفاء بالمغلوط أو الإقتصار على قراءة بعض السورة، فيدل بالإلتزام على جواز ترك السورة، نظراً إلى وجود الملازمة بين جواز ترك الجزء وبين جواز ترك الكل للإجماع على أنه لو كانت السورة واجبة، فيكون الواجب سورة كاملة.

---

١) وسائل الشيعة ٣٩/٦، ٢ باب أن الفاتحة تجزي وحدها في الفريضة مع الضرورة، ح ٣/٧٢٨٨ و ٢/٧٢٨٧، قال: «ان فاتحة الكتاب تجزى وحدها في الفريضة»، وقال: «لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأ ولتين..».

٢) تهذيب الأحكام ٧١/٢، باب كيفية الصلاة وصفتها، ح ٢٧/٢٥٩ وح ٢٨/٢٦٠ عن علي بن رئاب عن أبي عبدالله سلام الله عليه قال: سمعته يقول: «إن فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة»؛ وانظر: الاستبصار ٣١٤/١، باب أنه لا يقرأ في الفريضة بأقل من سورة...، ح ٣/١١٦٩.

وبالجملة نقول: إن ما دل على عدم الوجوب كالنص، لأنه لا يجوز الترخيص في ترك الواجب. وهذا بخلاف ما دل على الوجوب، فإنه لا مانع من أن يحمل على الإستحباب ويقال: إن الإلزام به لتأكد استحبابه.

ومنها أن نقول: إن دلالة ما دل على جواز الإكتفاء بالمغلوط أو على جواز الإكتفاء ببعض السورة أو ترك البسملة على جواز ترك السورة يكون مبنياً على عدم القول بالفصل بين وجوب السورة وبين وجوب سورة كاملة.

وهذا ممنوع.

ففي الذخيرة[1] عن المبسوط: قراءة سورة بعد الحمد واجب على أنه لو قرأ بعض السورة لا نحكم ببطلان الصلاة.

وعن ابن جنيد: ولو قرأ أم الكتاب وبعض السورة في الفرائض، أجزأ.

/٨/ وعلى هذا، لو يحصل القطع بعدم الفصل فيسقط عمدة الأخبار التي تمسكوا بها لعدم الوجوب من البين، وهذه الطائفة التي سقطت من البين هي العمدة في أن يتعين التصرف في الأخبار التي دلّ على الوجوب بحملها على الإستحباب حيث كان التصرف في هذه الطائفة من أدلة جواز الترك بعيداً ـ كما لا يخفى على المراجع ـ.

إن قلت: إذا فرضت أن ما دل على وجوب بعض السورة إذا لم يكن بظاهرها خلاف الإجماع، فلابدّ من أن يؤخذ بها.

قلت: فتوى المشهور على خلاف ظاهر هذه الأخبار. وذلك يوجب سقوط هذه الظواهر عن الإعتبار لأجل العلم الإجمالى الذي حاصل لنا على خلاف أمثال هذه الظواهر. وذلك يوجب سقوط كل ما هو طرف للعلم الإجمالى عن الإعتبار كما ذكرناه كراراً.

وبالجملة بعد سقوط تلك الطائفة ينبغي من أدلة جواز الترك مثل صحيحة

---

١) ذخيرة المعاد ٢٦٩/١، واجبات الصلاة، الرابع القراءة.

الحلبي وشبهها.

فحينئذٍ فلا مانع من التصرف فيما دلّ على جواز ترك السورة، لا بحمله على النافلة ليقال: إن فيه تصريحاً بجواز الترك في الفريضة، بل إما أن يقال: إنه لا دلالة فيه على /٩/العموم، لمنع دلالة المفرد المحلّى باللام على العموم كما في الذخيرة، فحينئذٍ نقول: إن جواز الترك مختص بصورة الضرورة والإستعجال.

وإما أن يقال: إن المفرد المحلّى باللام وإن يدلّ على العموم بضميمة مقدمات الحكمة، إلا أنه نقيّده بصورة الإستعجال والضرورة.

وليس هذا الجمع تبرعياً، لأن له شاهداً، وهو صحيحة الحلبي وغيره التي دلت بمنطوقها ومفهومها على الوجوب في غير صورة الإستعجال والخوف، وعلى عدم الوجوب في صورة الإستعجال والخوف.

ومنها أن نحمل ما دل على عدم الوجوب على التقية لموافقته لمذهب العامة.

وفيه: أن مجرد كون الخبر مطابقاً لمذهب العامة لا يصير منشأً لأن يحمل على التقية، كيف مع أن الأخذ بما خالف العامة داخل في المرجحات السندية. والرجوع إلى تلك المرجحات بعد فقدان الجمع المقبول وتقدم وجود الجمع المقبول.

نعم، ربما يكون في نفس الخبر بعض الشواهد على التقية، فيندرج الحمل على التقية في هذا الفرض في الجمع المقبول على ما ذكرناه في محله.

/١٠/ في المـوالاة

نقول: ترك الموالاة بين أجزاء كلمة واحدة يخرج الكـلمة عـن كـونها كـلمة خاصة. وأما بين الكلمات والآيات، فلزوم الموالاة العـرفي مشكـل بـعد صـدق القراءة بدونها.

وإطلاق دليل قراءة الحمد يكفي بعد ذلك، مضافاً إلى إطلاق دليل الصـلاة لو صحّحنا إطلاق[١] معتبر لها، مع أنه لو شككنا تكفينا قاعدة البراءة بعد عدم تمامية شيء مما استدل به على الوجوب مما نقله في الجواهر[٢] وغيره.

وهنا فرع

[في الموالاة في أجزاء الكلمة]:

قد عرفت أن الموالاة بين أجزاء الكلمة لازمة. فلو قطع الموالاة أو فسد نصف الكلمة بوجه آخر، ففي الجواهر في مسألتنا ينقل:

أ ـ قولاً بكفاية إعادة خصوص ذلك الذي فسد، دون سابقه من حروف تلك الكلمة.

ب ـ وقولاً بلزوم إعادة نفس الكلمة.

ج ـ وقولاً بلزوم الإعادة من سابقه بما يعدّ معه قرآناً.

ونحن نقول: لابدّ من إعادة تمام الكلمة، لأنها كانت جزءً من قـراءة الحـمد.

---

١) كذا.

٢) جواهر الكلام ١١/١٠، الموالاة والمتابعة شرط في صحة القراءة.

وتلك الكلمة غير صادقة على النصفين المنفصلين /١١/ منها.

وأما ما قبل تلك الكلمة ولو كان له شدة اتصال بها كالمضاف لو لم يعده، لا يضرّ بصدق القراءة، فلو تكرّره فبقصد القربة، لا الجزئية.

مسألة

في وجوب تعلم القراءة قبل دخول الوقت على من لا يعلمها

نحن ذكرنا في تنبيهات الشبهة الغير المحصورة وفي أواخر مسألة اجتماع الأمر والنهي أن الواجب الذي يكون على وجوبه دليل مطلق كالصلاة مثل: ﴿ أقم الصلاة ﴾[1] وغيره يشمل وجوبه لما قبل الوقت أيضاً، وتقييد الوجوب إلى ما بعد دخول الوقت يحتاج إلى دليل، لأنه تقييد في الخطاب.

ولا مانع من أن يكون الوقت ظرفاً للفعل، فيكون من قبيل الواجب المعلق الذي صحّحناه في مسألة مقدمة الواجب.

وعلى هذا يجب تحصيل مقدماته التي منها تعلم القراءة قبل دخول الوقت، حيث إن هذا فائدة الوجوب معلقاً، لا مشروطاً حيث إن الواجب المعلق قسم من الواجب المطلق.

إن قلت: إنك ذكرت في تنبيهات الشبهة الغير المحصورة أن الصلاة المأمور بها بالأوامر المطلقة تشمل الصلاة الإضطرارية لوضوح أن وجوب كل واحد /١٢/ من صلاة المضطرّ وغيره يكون بالأوامر المطلقة، والأعمّ من الصلاة الاضطرارية كون وجوبها معلقاً غير مثمر كوجوب تعلم القراءة قبل دخول الوقت، وإنما ينتج ذلك لو كان وجوب الصلاة مع القراءة من قبيل الواجب التعليقي حتى يكون تعلم القراءة مقدمة لما هو واجب قبل دخول الوقت.

والمفروض أن الأوامر المطلقة تشمل الصلاة بدون القراءة حال الإضطرار، فمن

---

١) الاسراء: ٧٨، لقمان: ١٧.

أين تثبت أن الصلاة الإختيارية كان وجوبها ثابتاً قبل دخول الوقت؟

قلت: يكون لنا الأمر بالنسبة إلى نفس القراءة أيضاً في قوله تعالى ﴿ **وقرآن الفجر** ﴾[١].

إن قلت: إن المراد من القرآن، الصلاة[٢].

قلت: هذا مسلم، إلا أن استعمال القرآن في الصلاة لاشتمالها على القرآن، بل إنه من الجزء الأعظم منها، فالأمر المطلق يشمله.

ومنه ما عن الزجاج كما في مجمع البيان أنه استدل بهذه الآية على أن الصلاة لا تكون إلا مع القراءة[٣]، فكلما ثبتت الصلاة بدون القراءة فيكون مخصصاً للآية حقيقةً.

[حكم تعلم القراءة للقادر على الجماعة]

ثم إنه على ما ذكرناه يثبت وجوب تعلم القراءة قبل دخول وقت الصلاة وبعده في حق غير القادر على الجماعة؛ وأما القادر على الجماعة فإثبات الوجوب عليه مشكل بعد أنه لم يعين عليه القراءة.

وقد يجاب عن ذلك بأنه ليس مكلفاً بالجماعة، لأنها خارجة عن اختياره، فيكون تكليفه الفرادىٰ المتوقف على تعلم القراءة وأن الجماعة /١٣/ مسقطة لما هو تكليفه.

---

١) الاسراء: ٧٨ «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا».

٢) ثواب الأعمال: ٣٦، ثواب من صلى الفجر في أول الوقت، عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: يا أباعبدالله أخبرني عن أفضل المواقيت في صلاة الفجر؟ قال مع طلوع الفجر إن الله تعالى يقول: «إن القرآن الفجر كان مشهودا» يعني صلاة الفجر... والكافي ٢٧١/٣، باب فرض الصلاة، ح ١، ... «وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا» فهذه الخامسة....

٣) مجمع البيان ٢٨٣/٦.

أقول: على هذا يكون تكليفه بالصلاة فرادىٰ مشروطة بعدم مجيء المسقط له من الصلاة جماعةً. فمع علمه بأنه يقدر على الجماعة وأنه يصلي جماعة، يعلم بعدم وجوب الصلاة فرادىٰ عليه، فيعلم بعدم وجوب تعلم القراءة عليه؛ هذا **أولاً**.

وثانياً: لا مانع من التكليف بالصلاة جماعة مشروطاً بما إذا صار قادراً عليها، فبهذا المعنى لا مانع من أن يصير طرفاً للواجب التخييري أيضاً، بل نقول: لو شك في أنه قادر على الإيتمام وأنه يأتم أم لا، فحينئذ نقول: على القول بأن الجماعة مسقطة كما هو خلاف الحق، يرجع شكه إلى الشك في وجوب الصلاة مع القراءة عليه والأصل البراءة عنه.

وعلى التحقيق من كون الصلاة جماعة طرفاً للواجب التخييري ـ كما سيوضح إن شاء الله ـ يكون شاكاً في تعيين الصلاة مع القراءة عليه، والمفروض أن وجوب تعلم القراءة من فروع ثبوت تعيين الصلاة مع القراءة عليه.

مسألة

في تعيّن الإيتمام عند تعذر القراءة

لو ضاق وقت الصلاة ولم يتعلم القراءة ولم يكن مقصراً في ترك التعلم وكان متمكناً من الإيتمام، فيكون المتعين عليه الإيتمام، لا الصلاة بلا قراءة.

والتعويض عن القراءة بالذكر مثلاً الذي هو /١٤/ تكليف العاجز ويكون مرتبة متأخرة عن تكليف المختار، وذلك لأنه في مقام الإختيار كان مخيراً بين الصلاة مع القراءة وبين الصلاة الإيتمامية، وإذا تعذر أحد فردي الواجب المخير، تعين الآخر.

أما الاول فلأنه لو أمر بشيء، ثم أمر بإتيان نفس ذلك الشيء على وجه خاص ندباً، فلا يفهم منه إلا التخيير، حيث إنه أيضاً فرد من الواجب، فيكون المكلف في حال القدرة على القراءة مخيراً بين الصلاة مع القراءة وبين الإيتمام، ويكون الثاني أفضل.

وأما الثاني فواضح. وشيخنا المرتضى في رسالته في صلاة الجماعة عند التعرض لشرائط الإمام يكون له مناقشتان على المقدمة الأولى:

الأولى: أن التخيير فرع قدرة المكلف على طرفي التخيير. والمفروض في المقام أن المكلف عاجز عن الصلاة مع القراءة.

وفيه: أن التخيير في حق القادرين بحسب أصل الشرع يكفي في تعين الإيتمام على من يكون عاجزاً عن القراءة كما في سائر الواجبات التخييرية التي يتعذر بعض أطرافه في حق بعض، فيفهم من الخطاب التخييري المتوجه إلى جماعة أن

العاجز من بعض الأطراف يعين عليه الآخر، حيث إنه أيضاً قادر على امتثال /١٥/ هذا الخطاب بإتيان الفرد المقدور، كما في التخيير العقلي الذي يكون [من] أفراد الواجب، وإن كان صحة التعبير بالتخيير في التخيير الشرعي بلحاظ من يكون قادراً على تمام الأطراف.

الثانية: أنه بعد تسليم ما قلناه في الجواب عن المناقشة الأولى يقول: إن هذا ينفع لو كان التخيير أولاً بين الإيتمام وبين الصلاة مع القراءة مطلقاً، لا بين الصلاة الإيتمامية وبين الصلاة مع القراءة مع القدرة على القراءة؛ إذ مرجع الأخير إلى أن اعتبار القراءة مشروط بالقدرة، فلم يتعذر المبدل في حقه ليرجع إلى الإيتمام، لأنه لا يعتبر القراءة في حال العجز رأساً.

وعلى هذا فلابدّ أن نتصدى لبيان أن الإيتمام بدل عن الصلاة مع القراءة التي هي تكليف المختار، أو أنه في صورة العجز عن القراءة بدل عن الصلاة بلا قراءة التي هي تكليف العاجز حتى لا يعين عليه الإيتمام لعدم تعذر ما يكون مبدلاً عن هذا الإيتمام، فنقول:

إن مقتضى قوله عليه السلام «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**»[1] أن لا تكون الصلاة /١٦/ بدون القراءة صحيحة، خرج عنه الإيتمام وصورةٌ عجز عن القراءة والإيتمام معاً. وأما القادر على الإيتمام، فلم يعلم خروجه، فيكون الشك في خروج هذا الفرد عن تحت العام، فيحكم بأنه باقٍ تحت العام.

وعلى هذا نقول: إذا ثبت بطلان الصلاة بلا قراءة في حق هذا الشخص وصحة الصلاة الإيتمامية في حقه ويكون المفروض أنه مكلف بالصلاة الصحيحة، فيتعين عليه الإيتمام.

---

١) عوالي اللئالي ١٩٥/١، الفصل التاسع في أحاديث تتضمن شيئاً من أبواب الفقه، ح ٢ و٢١٣/٢، باب الصلاة، ح ١٣؛ مستدرك الوسائل ١٥٨/٤، أبواب القراءة في الصلاة، ١ باب وجوب قراءة الفاتحة في الثنائية...، ح ٥/٤٣٦٥ و٨/٤٣٦٨.

وأورد المصنف (ره) في الرسالة المشار إليها على ذلك من وجهين:

الأول: أن قوله عليه السلام: «**لا صلاة**» .. اه منصرف إلى القادر على القراءة.

وفيه: أن بيان الجزئية لو كان بلسان التكليف فهناك لا يستفاد الجزئية إلا في صورة يكون التكليف هناك جائزاً، كما أوضحنا ذلك في مسألة أصالة الركنية في مسألة البراءة وفي مسألة النهي في العبادات.

وهذا بخلاف ما لو كان بيان الجزئية بلسان نفي الحقيقة في صورة فقدان الجزء المحمول على نفي الصحة، كما في ما نحن فيه، ومثل «**لا صلاة إلا بطهور**»[1].

وغاية الأمر أنه لو عجز عن الجزء والشرط، فذلك يقتضي /١٧/ عدم وجوب أصل الصلاة، لا وجوبه بدون الجزء والشرط، إلا أن يقوم دليل آخر على ذلك مخصص لعموم جزئية الجزء من قاعدة الميسور وغيره.

الثاني: أنه سلمنا العموم لقوله «**لا صلاة**» .. اه، إلا أن له مخصصاً وهو صحيح ابن سنان: «**إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود ألاترى لو أن رجلاً دخل الإسلام ولم يحسن أن يقرء القرآن أجزءه أن يكبّر ويسبّح ويصلّي**»[2]؛ لأن المستفاد منه أن اعتبار القراءة في حق من يحسن القراءة وأن غيره يكفيه التسبيح أو مع التكبير، سواء كان قادراً على الإيتمام أم لا.

وفيه: أنه ليس الإمام في هذه الرواية بصدد بيان حكم من لم يحسن القراءة حتى يؤخذ بإطلاق كلامه، وإنما يكون بصدد بيان أن القراءة ليست مما فرضها الله حتى لا يسقط بحالٍ. فذكر سقوط القراءة عمن لا يحسنها يكون بالتبع، وليس الإمام بصدد بيان نفسه، فيكون إطلاقه وارداً مورد حكمٍ آخر، حيث إن الغرض

---

١) المحاسن ٧٨/١، ١ عقاب من تهاون بالوضوء، ح ١؛ وسائل الشيعة ٣١٥/١، ٩ باب وجوب الإستنجاء إزالة النجاسات للصلاة، ح ١/٨٢٩.

٢) الإستبصار ٣١٠/١، ١٦٩ باب وجوب قراءة الحمد، ح ٢/١١٥٣؛ وسائل الشيعة ٤٢/٦، ٣ باب أن من لم يحسن الفاتحة ولا غيرها من القرآن ولم يمكنه لضيق الوقت...، ح ١/٧٢٩٣.

التمثيل لأن القراءة يسقط في بعض الأحوال، ويكفي في ذلك سقوطه في حق العاجز عن الإيتمام أيضاً.

ثم إنه ذكر لعدم تعين الإيتمام وجوهاً أخر /١٨/ أيضاً:

منها ما في الجواهر[1] في مسألتنا من دعوى أن إطلاق معاقد الإجماعات من أن التسبيح بدل في حق من لم يحسن القراءة يشمل لصورة القدرة على الإيتمام.

وفيه: مع الغمض عن كل شيء: أن الإجماع على فرض تحققه لما يكون على طبق صحيح ابن سنان، فلا نقطع منه بوصول كلام مطلق من الإمام عليه السلام إلى المجمعين غير ما في صحيح ابن سنان. وأما هذه الصحيحة فقد عرفت الجواب عنه.

ومنها أن ندبية الجماعة مانعة عن كونها فرداً للواجب.

وفيه: أن كون الجماعة مندوبة لا تنافي مع كون الصلاة التي يصلّي مع الجماعة واجبة كالصلاة في المسجد، فإن الواجب أحد الأفراد، واختيار بعض الأفراد إما أن يكون راجحاً أو مرجوحاً أو مساوياً مع اختيار غيره.

ومنها أن تعذر القراءة مسقط لها وكذا الإيتمام. وتعين أحد المسقطين يحتاج إلى دليل.

والجواب عنه قد عرف مما تقدم في الوجه الأول.

ولا يخفى أن هذين الوجهين الأخيرين نقلهما شيخنا المرتضى (ره)[2] عن الإيضاح في مسألة البراءة في تنبيهات الشبهة الوجوبية.

[لو قصّر في ترك التعلّم]

/١٩/ ثم هذا كله فيها لو ضاق وقت الصلاة ولم يتعلم القراءة من دون تقصير

---

١) لاحظ: جواهر الكلام ٣٠٥/٩، حكم عدم إمكان التعلم لشيء من الفاتحة في الوقت.

٢) فرائد الأصول ١٦١/٢ ـ ١٦٠، المطلب الثاني: الشبهة الوجوبية...

في ترك التعلم. وأما مع التقصير فيه، فشيخنا المرتضى يعترف بتعين وجوب الإيتمام عليه هنا حيث إن التكليف التخييري بين الصلاة مع القراءة وبين الإيتمام تنجز عليه في أول الوقت، فيستصحب.

وفيه: أنه لو كان الغرض إثبات وجوب الإيتمام عليه معيناً بهذا الأصل، فيكون الأصل مثبتاً مع أن الأصل عدم تعين وجوب الإيتمام عليه، كما أنه لم يكن متعيناً عليه في أول الوقت.

نعم، ما تقدم في الصورة السابقة لتعين الإيتمام عليه يكون جارياً هنا.

ثم إن صاحب الجواهر احتمل سقوط وجوب الصلاة رأساً عمن لم يتعلم القراءة عن تقصير حتى ضاق الوقت، وأنه يكون معاقباً على ترك الصلاة.. إلى غير ذلك من الإحتمالات التي ذكرها أو رجّحها.

ونحن نقول: أما الخطاب به بالأمر بالصلاة مع القراءة فلا يعقل إلا على نحو الأمر التعجيزي الذي ليس بأمر حقيقة.

وأما العقاب على ترك الصلاة مع القراءة حيث ترك مقدمتها عن تقصير، فلا مانع منه كما أوضحنا حال المسألتين في مسألة من توسط في أرض مغصوبة في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

وأما احتمال سقوط وجوب الصلاة عنه في هذا الحال، فإن كان مع التمكن من الإيتمام فلا وجه له /٢٠/ كما تقدم وجهه.

وأما لو لم يتمكن من الإيتمام، فهنا وإن لم يكن سقوط الصلاة عنه رأساً مخالفاً للضرورة ـ كما في الجواهر ـ، إلا أن كثيراً من الأدلة التي تدل على عدم سقوط الصلاة عنه رأساً في صورة كان عدم تعلم القراءة لا عن تقصير يأتي في صورة كان عدم التعلم عن تقصير أيضاً كقاعدة الميسور، فإن المقام من أوضح مصاديقها.

مسألة

[في جواز القراءة بالمصحف أو باتباع القاري]

قد وقع النزاع في أن القراءة بالمصحف أو باتباع القاري يكون بمثل القراءة من الحفظ عن ظهر القلب في جوازهما في حال الإختيار ولو كان متمكناً من القراءة من الحفظ عن ظهر القلب أم لا؟

وعلى فرض عدم جوازهما في حال الإختيار نزاع آخر في أنه بعد العجز من القراءة من الحفظ عن ظهر القلب هل ينتقل إلى القراءة من المصحف أو اتباع القاري مع التمكن من أحدهما أو ينتقل إلى الذكر من التسبيح أو غيره على ما سيوضح، ولا يكون القراءة من المصحف أو اتباع القاري متوسطاً بين المرتبين.

ويترتب على كل من القولين فروع /٢١/ أخر.

ونحن نقول: لو ثبت ـ كما هو الحق ـ أن القراءة من المصحف أو اتباع القاري يكون ثابتاً حال الإختيار، فلا نحتاج إلى التعرض لسائر الأقوال والفروع التي تكون الحاجة إلى التكلم على فرض عدم ثبوت كون القراءة من المصحف أو اتباع القاري ثابتاً في حال الإختيار.

والذي يدل على جوازهما في حال الإختيار أمور:

منها إطلاقات القراءة؛ فإن كل إطلاق كان في مقام البيان يشمل للقراءة بالمصحف أو اتباع القاري أيضاً.

وكون الغالب أن القراءة يكون من الحفظ عن ظهر القلب غير موجب لانصراف المطلق إليه، بل ليس مانعاً عن ثبوت الإطلاق حتى يشمل للقراءة بالمصحف أو

اتباع القاري أيضاً، لأن مجرد غلبة الوجود غير موجب للإنصراف ولا مانعاً من الإطلاق بمنع جريان مقدمات الحكمة للتعميم، بل إنما يوجب الإنصراف أو يمنع من جريان مقدمات الحكمة في صورة كانت الجهة الغالبة ملتفتةً إليها بحيث ينصرف الذهن عند ذكر المطلق إلى تلك الأفراد الغالبة فيجوز للمتكلم أن يتكل إليه في تعيين مراده في تلك الأفراد الغالبة.

/ ٢٢ / **وإذا عرفت ذلك فنقول**: إنه عند الأمر بقراءة الفاتحة لم يلتفت الذهن إلى القراءة التي يكون من الحفظ وإن كان الغالب أن القراءة يكون من الحفظ.

ومن هنا لم يتأمل أهل العرف بعد سماع وجوب القراءة في الصلاة في جواز أن يقرأ بالمصحف أو اتباع القاري، ولو تأمل أحد من أهل العرف في ذلك فإنما هو لسماع كون المسألة خلافية بين العلماء.

ثم إن من العجب التمسك لعدم جواز القراءة بالمصحف أو اتباع القاري بأن من يحفظ القراءة يصدق عليه أنه لا يحسن القراءة، فيكون مقتضى ما تقدم من صحيح ابن سنان انتقاله إلى الذكر، مع أنه واضح الفساد لوضوح أن من يقرأ بالمصحف أو اتباع القاري صحيحاً يصدق عليه أنه يحسن القراءة.

الثاني الأصل حيث إنه لو فرضنا الشك في شمول الإطلاقات للقراءة بالمصحف أو اتباع القاري، واحتملنا أن تكون القراءة من الحفظ عن ظهر القلب شرطاً، / ٢٣ / فنقول: إن مرجع الشك إلى الشك في اعتبار قيد في القراءة. ونحن حقّقنا في محله أن المرجع في دوران الواجب بين الأقل والأكثر هو البراءة، سواء كان الشك في جزئية شيء للمركب أو شرطية شيء أو مانعية شيء له.

الثالث: أنه في صحيح الصيقل ورد أنه «**لا بأس بالقراءة بالمصحف في الصلاة**»[1]،

---

١) تهذيب الأحكام ٢٩٤/٢، باب كيفية الصلاة وصفتها والمفروض من ذلك والمسنون، ح ٤٠/١١٨٤. نص الرواية هكذا: «... عن الحسن بن زياد الصيقل قال: قلت لأبي عبدالله سلام الله عليه: ما تقول في الرجل يصلي وهو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريباً منه؟ فقال:

وفي خبر علي بن جعفر ورد أنه «**لا يعتدّ بتلك الصلاة**»[١].

والجمع العرفي بينهما أن يحمل الثاني على الكراهة والأول على الجواز كما أن الجمع العرفي بين ما دل على الترخيص في شيء وما دل على المنع منه ذلك. فإن دليل الترخيص في مقابل دليل المنع بمنزلة النص في مقابل الظاهر حيث إنه لو كان ممنوعاً لم يكن وجه للترخيص. وأما لو كان مرخصاً، فيمكن المنع للكراهة كما أنه لو كان مفاد خبر المنع إعادة الصلاة، فلا مانع من أن يكون لإدراك ثواب ما ليس فيه الكراهة حيث إنه أفضل، كما أنه يعيد من صلّى فرادى جماعة لإدراك فضيلة الجماعة.

[دليل المستدلّين لعدم الجواز]

واستدل لعدم جواز القراءة بالمصحف أو اتباع القاري إما مطلقاً أو مع التمكن من القراءة بالحفظ /٢٤/ عن ظهر القلب بوجوه:

منها ما تقدم من التمسك بصحيحة ابن سنان.

وتقدم الجواب عنه أيضاً.

ومنها أن يجمع بين صحيحة صيقل الدالة على جواز القراءة بالمصحف وبين خبر علي بن جعفر الدال على عدم الجواز بحمل الأول على النوافل والثاني على الفرائض[٢].

وفيه: أن هذا الجمع ليس له شاهد، لا من العرف ولا من الأخبار، فيكون جمعاً تبرعياً صرفاً، فلا يصير حجة على شيء، فيكون نظير أنك في مقام الجمع بين

لا بأس بذلك».

١) قرب الاسناد: ١٩٥، في الصلاة، ح ٧٤٢. نص الرواية هكذا: «وسألته [أي الإمام الكاظم سلام الله عليه] عن الرجل والمرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيه ويقرأ ويصلي، قال: لا يعتد بتلك الصلاة».

٢) وسائل الشيعة ١٠٧/٦، ٤١ باب حكم القراءة من المصحف في النافلة والفريضة.

مثل «أكرم العلماء» و«لا تكرم العلماء» بحمل الأول على بعض معين والآخر على غيره.

ومنها أن القراءة بالمصحف مكروهة إجماعاً ـ كما عن الإيضاح[١] ـ ولا شيء من المكروه بواجب إجماعاً.

وفيه: أن الكراهة هنا نظير كراهة صلاة الفريضة في الحمام، فلا تنافي وجوبه لأنه إذا كان أحد الأفراد واجباً، فيكون اختيار كل من الأفراد بيد المكلف، فلا مانع من أن يكون اختيار بعض الأفراد راجحاً على غيره كالصلاة في المسجد وبعضها مرجوحاً كالصلاة في الحمام وبعضها ليس فيه إلا ما كان في الأفراد الغالبة.

ومنها خبر عبدالله بن أبي أوفى قال: **إن رجلاً سأل / ٢٥ / النبي ﷺ فقال: إني لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن فماذا أصنع؟**

فقال له: قل سبحان الله والحمد لله[٢].

تقريب الدلالة أن النبي ﷺ لم يأمر من سأله عن عدم حفظ القرآن بالقراءة من المصحف.

وفيه: مع غمض العين عن كل شيء: أن من لم يستطع أن يحفظ شيئاً من القرآن لم يستطع القراءة بالمصحف ولم يتمكن من القراءة باتباع القاري أو لم يتيسر له ذلك، أو لا أقل من احتمال أن ذلك الرجل كان والنبي[ﷺ] يعلم ذلك وليس في البين ما يرفع هذا الإحتمال.

ومنها وجوه أخر أوهن مما تقدم ولا نحتاج إلى التعرض لها، أشار إليها في الجواهر[٣]؛ فراجع.

---

١) ايضاح الفوائد ١٠٨/١، القراءة.

٢) الخلاف ٣٤٥/١، عدم جواز قراءة غير الفاتحة لمن يحسنها؛ جواهر الكلام ٣٠٣/٩، وجوب قراءة ما تيسر من الفاتحة مع عدم إمكان التعلم في الوقت.

٣) جواهر الكلام ٣٠٥/٩ ـ ٣٠١، وجوب قراءة ما تيسر من الفاتحة مع عدم إمكان التعلم في الوقت.

مسألة

في كيفية صلاة العاجز عن القراءة بعد العجز عن التعلم وضيق الوقت

وله صورتان:

الأولى أن يكون متمكناً من قراءة من فاتحة الكتاب، وهنا قول بجواز الإكتفاء به، وقول بأنه يأتي بما تيسّر له وببدل مقدار يكون عاجزاً.

ثم اختلفوا في ذلك البدل:

فقال بعض بأنه يكرّر مقداراً يتيسر له من فاتحة الكتاب إلى أن يصل بـمقدار فاتحة الكتاب.

وقال بعض بأن البدل لابدّ من أن يكون بغير ذلك وأنه لا ينفع تكرار ما تيسر له.

/٢٦/ وعلى هذا فالبدل عن المقدار الذي كان عاجزاً عنه إما أن يكون قرآناً من غير فاتحة الكتاب، وإن عجز عنه فالبدل الذِكر على تفصيل سيأتي ـ إن شاء الله ـ أو أن الذكر بدل عن المقدار الذي عجز عنه ولو كان متمكناً من قراءة قرآن غير فاتحة الكتاب.

ثم إن هنا نزاعاً آخر شبه النزاع الصغروي وهو:

[**الأولى**] أن ما تقدم من التفصيل كان في حق من يكون متمكناً من قراءة شيء من فاتحة الكتاب في صورة لم يكن صدق القرآنية على تلك المقدار متوقفاً على قصد القرآنية به.

وأما إذا كان صدق القرآنية عليه متوقفاً على قصد القرآنية به، مـثل «الحـمد

لله»[1] الذي يكون مشتركاً بين القرآن وغيره، فلا يصير قرآناً إلا في صورة يقصد القرآنية به كما تقدم شطر من الكلام في ذلك عند التعرض لكون البسملة جزءً من السورة، فهنا نزاع في أن مثل هذا الفرض بحكم المتعذّر عن القراءة رأساً أم أنه بحكم من تيسّر من شيء من القراءة.

الثانية أن لا يكون متمكناً من قراءة شيء من فاتحة، وهنا لا إشكال في لزوم الإتيان بالبدل عليه، وإنما الإشكال في ثبوت الترتيب في البدل بأن يكون الواجب أولاً /٢٧/ هو قراءة شيء من القرآن، ومع العجز عنه يكون الواجب عليه الذكر أو أن اللازم عليه من بدو الامر هو الذكر، ومحتمل بينهما أيضاً.

وإذا عرفت فنقول: أما المسألة الأولى فقد عرفت أنه لا إشكال في لزوم قراءة ما تيسّر له من قراءة الحمد ـ كما هو مقتضى قاعدة الميسور ـ، وإنما الإشكال في لزوم الإتيان بالبدل عن المقدار الذي يكون عاجزاً عن قراءته، فنقول:

أولاً إن الظاهر ممّا دلّ على قاعدة الميسور عدم لزوم التعويض عن المقدار الذي تعسّر عليه، حيث إن الظاهر منها أنه بعد تعسّر جزء من المأمور به يكون الأمر بما سواه، والأمر يقتضي الإجزاء. ومن هنا لا يتأملون في غير المقام أنه بعد تعسر جزء من المأمور به يكتفي بما سواه.

هذا، مع أنه لو قلنا بأن مفاد أدلة الميسور مجرد لزوم الإتيان بالميسور ساكتاً عن لزوم التعويض عن المقدار المعسور، /٢٨/ فنقول: يكفينا أصالة البراءة في منع لزوم الإتيان بالبدل عن المقدار المعسور بعد أنّا حقّقنا في محله أن الأصل في دوران الواجب بين الأقل والأكثر هو البراءة[2] وذلك لأنه لا يتمّ دلالة شيء مما ذكروه على لزوم الإتيان بالبدل على مدّعى القائلين بلزوم الإتيان بالبدل عن المقدار المعسور كدعوى استفادة بدلية غير الفاتحة من قوله عليه السلام «**الميسور لا يسقط**

---

١) الفاتحة: ٢.

٢) راجع إلى الكتب الأصولية مثل مقالات الأصول لآقا ضياء العراقي ٢٥٥/٢، الأقل والأكثر.

بالمعسور»[١] كما في الجواهر[٢]، وكدعوى أن ما دل على البدلية عند تعذر الجمع مشعر باعتبار البدلية عن كل جزء من الغائب، فالتمكن من التبعيض لا يسقط البدلية عن البعض الآخر.

وفيه: أنه ممنوع بمقدمتيه كما سيوضح ـ إن شاء الله ـ.

وكدعوى شمول عموم قوله تعالى ﴿ فاقرؤوا ما تيسّر..﴾[٣] للمقام، فإنه لو كان الغرض إثبات عموم الآية لوجوب ما تيسّر من القرآن في كل وقت حتى نقول: إنه يشمل صورة كان في وسط الصلاة في حال القيام ولم يتمكن من القراءة وكان متمكناً من غيرها /٢٩/ من القرآن ولم يكن مقدار الميسور له بأزيد من فاتحة الكتاب، فنقول: إن علم تخصيص الآية في غير الصورة الأخيرة فهو كما ترى من ورود التخصيص الموهن.

وأما لو كان الغرض أن المراد من الآية خصوص الصورة الأخيرة، فهذا يحتاج إلى دليل آخر معتبر يفسّر الآية بذلك.

وكدعوى شمول إطلاق بعض الأخبار الواردة في إتيان البدل عن القراءة في صورة تعذر القراءة رأساً لصورة يكون متمكناً من بعض القراءة أيضاً. وذلك لوضوح أن مثل هذا الإطلاق ليس لشيء منها كما لا يخفى على المتأمل فيها.

ثم إنه يؤيد ما ذكرنا اتفاقهم على ما في الذخيرة على أن القادر على فاتحة الكتاب لا يجب عليه الإتيان بالبدل عن السورة، وانطباق ذلك على القاعدة على ما ذكرناه لا اشكال فيه.

وأما على القول بلزوم البدل، فيشكل انطباق ذلك على القاعدة /٣٠/ بناءً على وجوب السورة في الصلاة في غير صورة الإستعجال والخوف.

---

١) عوالي اللئالي ٥٨/٤، ح ٢٠٥.

٢) جواهر الكلام ٣٠٤/٩، وجوب قراءة ما تيسر من الفاتحة مع عدم إمكان التعلم في الوقت.

٣) المزمل: ٢٠.

ثم على القول بلزوم الإتيان بالبدل عن المقدار المعسور من القراءة كما أن مقتضى الإحتياط أيضاً ذلك، لكن لا بقصد الجزئية، بل بقصد القربة المطلقة يقع الكلام في تعيين ذلك البدل، وهنا نقول: بعد ما عرفت من عدم دليل على وجوب البدل في هذا الفرض، فلا يتم على تعيين ذلك البدل أيضاً.

وعلى هذا نقول: على فرض لزوم البدل كما أن احتمال تعين كل من التكرير والقرآن والذكر يكون موجوداً، كذلك احتمال التنجز بينها أيضاً يكون موجوداً. وعلى هذا نقول: إن مقتضى الأصل التنجز ببيانٍ قد تقدم في بحث القيام، وسيأتي إشارة إليه في المسألة الثانية ـ إن شاء الله تعالى ـ.

تنبيه

[فيما كان المقدار الميسور من الفاتحة]

[بحيث يتوقف صدق القرآن عليه على القصد]

قد تقدم في مسألة أن البسملة جزء للسورة: أن القرآن تارة يكون بمقدار لا يتوقف صدق القرآن عليه على قصد كونه قرآناً كما لو كان بمقدار لا يوجد مثله في غير القرآن /٣١/ إلا اقتباساً من القرآن، وتارة يكون بمقدار يتوقف صدق القرآن عليه على القصد كالكلمة والكلمتين وشبهها مما يكون مشتركاً بين القرآن وغيره.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن ما تقدم من الإكتفاء بالميسور من فاتحة الكتاب أو أنه يجب الإبدال عن مقدار المعسور أيضاً بتفصيل تقدم، لا اشكال في جريانه في صورة كان المقدار الميسور بمقدار لا يتوقف صدق القرآن عليه على قصد كونه قرآناً.

وأما لو كان المقدار الميسور له بحدٍّ يتوقف صدق القرآن عليه على القصد، فتقدم أن هنا نزاعاً في أنه بحكم العاجز عن القراء[ة] رأساً أو أنه بحكم من يكون بعض القراءة ميسوراً له.

وهنا نقول: إن القاعدة وإن اقتضت جواز الإكتفاء بالمقدار الميسور في حقه أيضاً، إلا أنه يظهر من الأخبار الواردة في المقام أنه بحكم من لم يقدر على إتيان القراءة رأساً في وجوب الإبدال عن القراءة بالقرآن أو الذكر. وذلك لأنه في

صحيحة ابن سنان[١] حكم بلزوم الإبدال بالتسبيح مع أن من /٣٢/ يكون قادراً على التسبيح يكون قادراً على التحميد الذي جزء القراءة أو لا أقل من أنه يكون قادراً على لفظ «الله»، وهو جزء القرآن.

بل في النبوي[٢] المنقول[٣] عن التذكرة[٤] يعدّ من الذكر الذي يجعله بدلاً عن القراءة نفس «الحمد لله» الذي جزء القراءة أيضاً.

المسألة الثانية: أن يكون عاجزاً عن القراءة رأساً

وهنا وإن كان مقتضى قاعدة الميسور أو بضميمة أدلة البراءة ـ بتقريبٍ تقدم ـ جواز أن يصلي بدون القراءة من دون حاجة إلى إتيان البدل عن القراءة، إلا أن مقتضى الأخبار هنا لزوم الإتيان بالبدل عن القراءة، ومنه لا تأمل في لزوم الإبدال.

إنما الكلام هنا في بعض فروع هذه المسألة:

منها في تعيين البدل، فنسب إلى المشهور أن القرآن مقدم على الذكر ونسب إلى الدرة عكس ذلك، وإلى الشرايع[٥] تبعاً للمبسوط[٦] التخيير بينهما.

---

١) وسائل الشيعة (آل البيت) ٤٢/٦، أبواب القراءة، باب أن من لم يحسن الفاتحة ولا غيرها من القرآن، ح ١/٧٢٩٢: «عن عبدالله بن سنان قال: قال أبوعبدالله سلام الله عليه: إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود ألا ترى لو أن رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاه أن يكبر ويسبح ويصلي».

٢) المعتبر ١٧٠/٢، عدم جواز القراءة بالترجمة. ما رواه عن رفاعة بن رافع: «أن النبي صلى الله عليه وآله قال: إذا قمت إلى الصلاة فإن كان معك قرآن فأقرأ به وإلّا فاحمد الله وهلله وكبره».

٣) في الأصل المخطوط: في النبوي والنبوي المنقول.

٤) تذكرة الفقهاء ١٣٦/٣، وجوب التسبيح والتهليل والتكبير بقدر القراءة لمن لم يحسن الفاتحة ولا غيرها. قال له ـ أي النبي صلى الله عليه وآله ـ رجل: إني لا أستطيع أن آخذ شيئاً من القرآن فعلمني ما يجزئني في الصلاة، فقال صلى الله عليه وآله: قل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله....

٥) شرائع الاسلام ٦٤/١، في القراءة.

٦) المبسوط ١٠٧/١، القراءة وأحكامها.

ونحن نقول: إن صحيحة ابن سنان يكون فيها إشعار أو دلالة على تقدم القرآن على الذكر حيث عيَّن الذكر لمن لا يحسن القرآن.

/٣٣/ والنبوي وخبر ابن أبي أوفى[١] يكون لهما ظهور في ذلك.

ففي الأول: «**فإن كان معك شيء من القرآن فاقرأ به**»[٢] وفي الثاني يعيّن الذكر للبدلية في حق من سأل: «**أني لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن**»[٣].

وعلى فرض عدم صحة سند الأخيرين وعدم تمامية دلالة الأول، فنقول: ليس لنا دليل على تقدم الذكر على القرآن، فاحتمال تعين كل من القرآن والذكر والتخيير بينهما يكون موجوداً.

وعلى هذا نقول: إن مقتضى الأصل التخيير وعلى هذا لا مانع بما قاله المشهور أيضاً والعمل به. وبيان اقتضاء الأصل للتخيير في مثل مفروض المقام قد تقدم في بحث القيام، وإجماله: أنه على القول بجريان البراءة في دوران الواجب بين المتباينين لو كان مدركه منع ثبوت التكليف بأمر واقعي مجهول من جهة منع شمول الخطابات لنا ومنع اقتضاء أدلة الإشتراك في التكليف لاختلاف الصنف، وغاية الامر أن الاجماع قام على عدم جواز تركهما معاً؛ فالامر واضح.

وأما لو كان المدرك جريان أدلة البراءة في كل واحد من المتباينين من جهة أن الأصل /٣٤/ لا مانع من جريانه في طرفي المعلوم بالإجمال، فقلنا هناك: إن هذا لا يجري في صورة علمنا أن أحد الشيئين واجب لكونه جزءً للمركب؛ للعلم التفصيلي بوجوب أصل المركب، والمفروض أنا نعلم باعتبار أحد الشيئين فيه، فمع عدم الإتيان بشيء منهما نقطع بعدم الإتيان بما علمنا بكونه واجباً تفصيلاً،

---

١) جواهر الكلام ٣٠٣/٩، وجوب قراءة ما تيسر من الفاتحة مع عدم إمكان التعلم في الوقت، «عبدالله بن أبى أوفى قال: إن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: إني لا استطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن فماذا أصنع؟ فقال له: قل: سبحان الله والحمد لله».

٢) المعتبر ١٧٠/٢، عدم جواز القراءة بالترجمة.

٣) جواهر الكلام ٣٠٣/٩، وجوب قراءة ما تيسر من الفاتحة مع عدم إمكان التعلم في الوقت.

فتصير أصالة البراءة في كل منهما معارضةً في الآخر.

هذا، ولكن قلنا هنا: إنه إذا كان في البين احتمال كفاية كل واحد منهما أيضاً، فلا مانع من جريان أصالة البراءة في كل منهما، لأن احتمال عدم وجوب كل منهما موجود.

وأما التخيير بينهما، فلا يجري فيه الأصل ليصير الأصل معارضاً، وذلك لأن البراءة إنما يرفع الكلفة الزائدة المشكوكة، وليس التخيير ـ أعني وجوب أحدهما مخيراً ـ كلفة زائدة مشكوكة.

[لو أبدل القراءة بالذكر فأيّ ذكر هو؟]

ومنها أنه في صورة يكون البدل الذِكْر فأي ذكر هو؟

وهنا نقول: إن مقتضى بعض المتون أنه التسبيح والتهليل /٣٥/ والتكبير، لكن مقتضى الأخبار غير هذا؛ فمقتضى صحيح ابن سنان «**أجزأه أن يكبّر ويسبّح ويصلي**»[١] أنه التسبيح أو مع التكبير لو كان المراد بقوله «**أن يكبّر**» غير تكبيرة الإحرام. ومقتضى خبر أبي أوفى «**أنه التسبيح والتحميد**»[٢]، ومقتضى الخبر العامي المنقول عن التذكرة*[٣] «**أنه التسبيحات الأربعة مع الحوقلة**».

ونقل في الجواهر[٤] عن كثير منهم الفتوى بالتسبيحات الأربعة المجزئة في الأخيرين.

---

١) الاستبصار ٣١٠/١، باب وجوب قراءة الحمد، ح ٢/١١٥٣.

٢) الخلاف ٣٤٤/١، عدم جواز قراءة غير الفاتحة لمن يحسنها، «... فقال له: قل: سبحان الله والحمد لله».

*) ***برهان قاطع. (منه قدس سره).***

٣) تذكرة الفقهاء ١٣٦/٣، وجوب التسبيح والتهليل والتكبير بقدر القراءة لمن لم يحسن الفاتحة ولا غيرها.

٤) جواهر الكلام ٣٠٦/٩، حكم عدم إمكان التعلم لشيء من الفاتحة في الوقت.

ونحن نقول: إن الأخذ بمقتضى ما في صحيحة ابن سنان لا مانع منه. نعم لم يدل تلك على المنع من ذكر آخر أيضاً ولو بقصد القربة.

وأما الخبران الآخران لو ثبت اعتبار شيء منهما ولو بالإنجبار فنحمل إما على الاستحباب أو التخيير.

[هل الذكر لابد أن يكون بمقدار القراءة؟]

ومنها: أن الذكر هل لابدّ أن يكون بمقدار القراءة أم لا؟

وقد يستدل للأول بأن مقتضى البدلية أن يكون البدل بمقدار المبدل.

وفيه: أولاً أنه لم يكن في لسان الأدلة عنوان البدلية.

وثانياً نمنع لزوم كون البدل بمقدار المبدل من حيث الحروف المكتوبي أو الملفوظي[1] أو غير ذلك، بل نقول: مقتضى صحيحة ابن سنان كفاية مجرد ما يتحقق التسبيح أو مع التكبير، مع أن الأصل البراءة عن /٣٦/ الزيادة على التحقيق من جريان البراءة في دوران الواجب بين الأقل والأكثر.

---

١) هكذا تعبير المؤلف قدس سره.

مسألة

[فيمن لا يقدر على أداء بعض الحروف أو الكلمات]

من لم يقدر على أداء بعض الحروف أو الكلمات كـ﴿ألفافاً﴾[1] وغيره أو لا يقدر على القراءة رأساً كالأخرس، فعدم وجوب القراءة الصحيحة أو نفس القراءة عليه بديهي، وإنما الكلام في بعض فروع هذه المسألة:

منها عدم وجوب الإيتمام عليه بمن يقرأ القراءة صحيحة.

وهو مسلم عند الفقهاء وليس كلامنا فيه. وتعرضنا لوجهه في بحث الجماعة مفصلاً.

ومنها عدم جواز الإمامة له على من يقرأ القراءة صحيحة أو على من يكون قراءته أكمل منه.

وهذا أيضاً لا إشكال فيه، ولو على القول بأن من يصلي الصلاة الإضطرارية يكون له الإمامة على من يصلي الصلاة الإختيارية، كما أنه لا إشكال فيه في المتيمم بالنسبة إلى المتوضئ ومثله، كما لا يخفى على المراجع.

وشيخنا المرتضى بسط الكلام في هذا المقام في رسالته في صلاة الجماعة.

ونحن ناقشنا على ثبوت هذه الكلية في صلاة الجماعة؛ فراجع.

[شغل الأخرس في الصلاة]

ومنها في تعيين شغل الأخرس في صلاته.

---

١) النبأ: ١٦.

[أقسام الأخرس]

وهنا نقول: إن الأخرس على أقسام:

الأول أن يكون قادراً على أداء بعض الحروف ويكون /٣٧/ قادراً على أداء نفس الكلمة بطريق ملحون.

وهنا يكون من المسلّم أنه يقرأ بنحو يكون قادراً عليه، ويكون هذا على طبق القاعدة أيضاً، لأن الميسور من القراءة في حقه ذلك.

وذلك لأنه وإن تقدم أن قاعدة الميسور لا تقتضي التبديل عن المعسور بشيء آخر، إلا أنه في مثل المقام يصدق عرفاً أن الميسور من القراءة في حقه ذلك، فيعدون «الضالين»[1] في حقه ميسوراً من «الضالين».

وهنا مورد التمسك بالخبر بأنّ «سين بلال شين»[2] إلى غير ذلك من الأخبار التي على هذا النمط مما أشار إليها في الجواهر[3].

الثاني الأبكم الأصم خلقةً الذي لا يعرف أن في الوجود لفظاً وصوتاً ولا يمكن تفهيم معاني ألفاظ القراءة به أيضاً.

الثالث الأبكم الذي يعرف الألفاظ وأن المصلي يصلي بها.

الرابع الأخرس الذي يعرف القرآن ويسمع الألفاظ ويتصور المعاني، وإنما عجزه في مجرد التنطيق بها.

ولا يخفى أن موضوع محل النزاع في كلمات العلماء في الأخرس هو الأخير الذي يمكن له قصد اللفظ والمعنى.

وببيان حكم /٣٨/ هذا القسم يُعرف حكم الأقسام السابقة عليه؛ لوضوح أن

---

١) الحمد: ٧.

٢) عدة الداعي: ٢١ في معنى دعاء الملحون والاشكال بعدم اجابته وجوابه؛ الحدائق الناضرة ١٢٩/٨، قراءة الأخرس، عن الرسول صلى الله عليه وآله أن سين بلال عند الله شين».

٣) جواهر الكلام ٣١١/٩، حكم تعذر التعلم للسورة في الوقت، مثل: «إن الرجل الأعجمي ليقرأ القرآن بعجميته فترفعه الملائكة على عربيته» إلى غير ذلك.

كل ما ثبت وجوبه في حق هذا القسم الأخير الذي يكون قادراً على جميع المراتب، فيكون وجوبه مشروطاً بالقدرة، فلا يأتي في حق العاجز عنه كما أن ما لم يصر واجباً في حق هذا القسم الأخير لم يكن واجباً على الأقسام السابقة عليه ولو كان قادراً عليه أيضاً.

وإذا عرفت أن محل النزاع هو القادر على جميع المراتب غير التنطق بالألفاظ، فنقول: نقل في الذخيرة أن الشيخ (ره) لم يذكر في حق الأخرس سوى تحريك اللسان.

وأن الفاضلين زادا عليه عقد القلب وزاد بعض المتأخرين على تحريك اللسان وعقد القلب الإشارة باليد، وقال: الظاهر أن المراد بعقد القلب قصد كونه قراءة[١].

أقول: أي كون تحريك اللسان قراءة.

ثم قال: ويحتمل أن يكون المراد إحضار الألفاظ على ترتيبها في الذهن.

ويفهم من الذكرى أن المراد فهم المعاني. وهو بعيد[٢].

وفي الجواهر[٣] ترجيح وجوب عقد القلب بالمعنى من جهة القاعدة، ولخبر السكوني[٤] كما هو الظاهر من المنقول عن الذكرى.

أما القاعدة فلمّا قد يدّعى من أن الأصل هو المعنى، وإنما سقط اعتباره عن الناطق بلفظه رخصةً حيث إن /٣٩/ اللفظ مستقل بإفادة المعنى وإن لم يعرفه المتلفظ به، فاذا فقد اللفظ في حق الأخرس وجب العقد.

وفيه: أنه دعوى بلا شاهد، بعد أن من المسلم كفاية مجرد اللفظ حق الناطق

---

١) ذخيرة المعاد ٢٧٣/١، واجبات الصلاة، الرابع: القراءة.

٢) نفس المصدر.

٣) جواهر الكلام ٣١٦/٩ ـ ٣١٥، كيفية قراءة الأخرس.

٤) جواهر الكلام ٣١٥/٩، كيفية قراءة الأخرس: الكافي ٣١٥/٣، باب قراءة القرآن، ح ٥١٧... عن الصادق سلام الله عليه: تلبية الأخرس وتشهده وقراءته القرآن في الصلاة تحريك لسانه واشارته بإصبعه».

وإن لم يلتفت بالمعنى، بل نقول: إذا كان الواجب في حق الناطق مجرد اللفظ، ففي الأخرس يكون اللازم هو الميسور من اللفظ، والميسور منه عند العرف هو عقد القلب بنفس الألفاظ بإخطار الألفاظ بالقلب وحركة اللسان في مخارج الحروف، نظير الناطق وإن لم يخرج الحروف من ذلك.

وأما خبر السكوني عن الصادق [عليه السلام] «**تلبية الأخرس وتشهّده وقراءة القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته بإصبعه**»[1]، وتقريب الإستدلال أن المراد من الخبر ما هو المتعارف من حال الأخرس في إبراز مقاصده بتحريك لسانه وإشارته بإصبعه، فلابد حينئذٍ له من معرفة المعنى، ولزوم ذلك على الأخرس غير ملازم للزومه على غيره حتى يقال: إنه يعمّ البلوى أكثر الخلايق.

أقول: بعد الإعتماد بخبر السكوني نقول: إنه يدل على لزوم قصد اللفظ /٤٠/ دون المعنى، وذلك لوضوح أنه ليس المراد من تحريك اللسان مجرد تحريك اللسان بلا منشأ كما هو مسلّم.

وحينئذ نقول: الظاهر أن المراد تحريك اللسان في مخارج الحروف أي حروف القراءة كما لو أراد أن يقرأ القراءة وإن لم يخرج الحروف منها. وحينئذٍ يلزم من ذلك إخطار نفس الحروف والألفاظ على نحو الترتيب من أولها إلى آخرها على القلب، لأنه لا يمكن له تحريك اللسان في مخارج الحروف بدون ذلك.

وأما الإشارة بالإصبع فيناسب مع كل واحد من القولين، لأنه كما يكون المتعارف في الأخرس إشارة إصبعه أو يده وغيره في إبراز مقاصده، كذلك يكون المتعارف له فيما لو أراد أن يتكلم بكلام أيضاً ذلك ليفهم الألفاظ حيث لا يفي مجرد تحريك اللسان في تفهيم الألفاظ أيضاً.

وحينئذ فلابد أن يحمل على الأخير حيث عرفت أن المراد /٤١/ من تحريك اللسان تحريكه في مخارج الحروف. هذا كله **أولاً**.

---

١) الكافي ٣١٥/٣، باب قراءة القرآن، ح ١٧؛ ٣٣٥/٤، باب التلبية، ح ٢.

وثانياً إن سياق الخبر أن القراءة في حق الأخرس يكتفى بذلك، وأنه لا يجب عليه ما يجب على غيره من إخراج الصوت.

وهذا ينافي مع أن يكون المراد تفهيم المعنى حيث إنه كلفة جديدة عليه غير ما كان ثابتاً في حق غيره، مع أن فهم المعنى في كمال الإشكال، بل الإختلاف يكون في معاني بعض الكلمات، بل المراد من بعض الآيات.

وبالجملة، محاذير هذا القول أكثر من أن تحصر مع أنك بعد ما عرفت من لزوم قصد اللفظ لو شككنا في لزوم قصد المعنى أيضاً عليه، فنقول: إن مقتضى الأصل البراءة عن لزوم قصد المعنى على التحقيق من جريان البراءة في دوران الواجب بين الأقل والأكثر.

مسألة

[عدم جواز قوله «آمين»]

لا يجوز قول «آمين» قصراً أو مدّاً أو مع تشديد الميم عند المشهور. والقول بكونه مكروهاً شاذ؛ /٤٢/ بل في الجواهر: أنه ليس له قائل محقق[١].

ثم إنه نسب إلى بعض المتأخرين القول بأنه حرام ولا يوجب البطلان[٢]. وفي الجواهر: أن المشهور على أنه حرام ومبطل وإن عبّر بعضهم بلا يجوز ونحوه[٣].

واستدل للمشهور بوجوه:

منها الأخبار كحسنة جميل بإبراهيم[٤] وحسنة زرارة أيضاً بإبراهيم[٥] وخبر محمد بن سنان الذي رواه أحمد بن محمد أبي نصر أيضاً[٦] على ما في الجواهر[٧].

وجه الدلالة ورود النهي فيها عن قول «آمين» في آخر الحمد.

---

١) جواهر الكلام ٣/١٠ ـ ٢، عدم جواز قول «آمين» بعد الفاتحة.

٢) جواهر الكلام ٣/١٠، عدم جواز قول «آمين» بعد الفاتحة.

٣) نفس المصدر.

٤) عن جميل عن أبي عبدالله سلام الله عليه: «إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد وفرغ من قراءتها فقل أنت الحمد لله رب العالمين ولا تقل آمين»، انظر الكافي ٣١٣/٣، باب قراءة القرآن، ح ٥.

٥) عن زرارة عن أبي جعفر سلام الله عليه: «ولا تقولن إذا فرغت من قراءتك آمين، فإن شئت قلت: الحمد لله رب العالمين»، انظر علل الشرائع ٣٥٨/٢، باب ٧٤ علة الاقبال على الصلاة وعلة النهى عن التكفير، ح ١.

٦) عن أبي عبدالله سلام الله عليه قال: «سألته أقول إذا فرغت من فاتحة الكتاب: آمين قال: لا»، انظر المعتبر ١٨٦/٢، القراءة، التأمين.

٧) جواهر الكلام ٤/١٠، عدم جواز قول آمين بعد الفاتحة.

وأما التمسك بصحيحة معاوية بن وهب، سأل الصادق عليه السلام: **أقول: آمين إذا قال الإمام ﴿ غير المغضوب عليهم ولا الضالين ﴾ ؟ فقال: هم اليهود والنصارى**[١].

فلا وجه له؛ لأن الإمام عليه السلام عدل عن جواب ما سئل عنه.

وبعد ذلك يحتمل أن يكون المراد: أن القائلين بهذا القول، اليهود والنصارى. ولو بكون المراد من اليهود والنصارى المخالفين، فيدلّ على المدعى في الجملة، ويحتمل أن يكون المراد تفسير ﴿ **غير المغضوب عليهم ولا الضالين** ﴾[٢][٣] حتى لا يدل على المدعى بوجه.

والإحتمال الأول وإن كان أقرب إلى جواب المسؤول عنه وله مؤيد من نسبة الفقيه[٤] ـ /٤٣/ على ما حكي عنه ـ قول آمين في آخر الحمد إلى اليهود والنصارى، بل عن دعائم الإسلام بعد أنه ينسب إلى الأئمة القول بتحريم قول آمين في آخر الحمد كما يقوله العامة، قال جعفر بن محمد عليه السلام: «**إنما كانت النصارى يقولها**»[٥].

إلا أن الإحتمال الثاني أقرب إلى اللفظ وإن كان وجه العدول عن الجواب رأساً هو التقية.

ويؤيده أنه ليس عند اليهود والنصارى قراءة حمد.

١) وسائل الشيعة (آل البيت) ٦٧/٦، ١٧ باب عدم جواز التأمين في آخر الحمد، ح ٢/٧٣٦٣.

٢) الفاتحة: ٧.

٣) تفسير العياشي ٢٢/١، في تفسير قوله تعالى إياك نعبد إلى اهدنا الصراط المستقيم، ح ١٧، «غير المغضوب عليهم» اليهود «غير الضالين» النصارى.

٤) من لا يحضره الفقيه ٣٩٠/١، سقوط القراءة عن المأموم، قوله: «... لان ذلك كانت تقوله النصارى».

٥) دعائم الإسلام ١٦٠/١، ذكر صفات الصلاة «وكرهوا صلوات الله عليهم أن يقال بعد فراغ فاتحة الكتاب آمين».

[مناقشة في الأخبار]

ثم إنه نوقش على الأخبار التي قلنا بصحة التمسك بها في الجملة من وجوه:

الأول بالمعارضة بخبر الحسين بن سعيد حيث أجاب الإمام بقوله «**ما أحسنها واخفض الصوت بها**»[1] بعد السؤال عن قول آمين في آخر الحمد في الصلاة جماعةً.

ونحن نقول: يحتمل أن يكون لفظ «ما» في «ما أحسنها» نافية وكون أحسن بصيغة المتكلم، وكونه من الإحسان بمعنى العلم، وقوله «واخفض» .. اه يكون بصيغة فعل الماضي، ويكون هذا من كلام الراوي حيث نقل كيفية قول الإمام في قوله «ما أحسنها»، فلا دلالة في شيء من الفقرتين على جواز قول آمين في آخر الحمد.

ثم إن ما ذكرناه من الحمل للرواية إنما هو بعد أنه ليس ظاهره حجة على طريقتنا حيث تقدم منّا كراراً /٤٤/ أن الخبر المعرض عنه ليس بحجة، وكذا الظواهر التي يكون فتوى المشهور على خلافها من جهة العلم الإجمالي بصحة قول المشهور في كثير منها. وهذا العلم الإجمالي يسقط جميع الظواهر التي تكون من أطراف هذا العلم الإجمالي عن الإعتبار.

الثاني بمنع الدلالة، وذلك لأن مجرد النهي عن قول آمين في آخر الحمد لا يدلّ على فساد الصلاة بقول آمين في آخر الحمد؛ لأنه من قبيل النهى عن أمر خارج عن العبادة، وهو لا يقتضي فساد العبادة كالنهي عن النظر إلى الأجنبية في حال الصلاة.

هذا، مع أنه لو قلنا بأن النهي عن قول آمين في الصلاة ليس للتحريم، بل للإرشاد إلى مانعية قول آمين للصلاة، نظير الأمر بإتيان القراءة فيه حيث إنه مقدمي لبيان جزئية القراءة، فنقول: إنه لا يثبت إلا جزء المدعى كما أنه لو قلنا إن النهي

---

١) الإستبصار ٣١٨/١، باب النهى عن قول آمين بعد الحمد، ح ٣/١١٨٧.

للتحريم أيضاً لا يثبت إلا جزء المدعى.

أقول: لإثبات جزئي المدعى من حرمة قول آمين ومن كونه موجباً لفساد الصلاة من النهي الوارد عن قول آمين في آخر الحمد /٤٥/ طرق:

منها أن نقول: إن النهي يدل على التحريم وكون لفظ آمين مانعاً.

وفيه: أنا ذكر[نا] في مسألة النهى في العبادات أن النهي بمقتضى ظاهره يدل على التحريم، وكون متعلقه مبغوضاً عكس الأمر. وعليه لا يقتضي الفساد لكون النهي عن أمر خارج عن العبادة.

نعم، إذا صار احتمال الحرمة في المتعلق موهوناً في نظر العرف، وكان المتعلق قابلاً للصحة والفساد، فهذا يكون قرينة عامة على أن الغرض من النهي الإرشاد إلى أن العمل يكون فاسداً أو أن متعلق النهي مانع عن الصحة. ففي المقام لو فرض وجود هذه القرينة، فلا يدل النهي على التحريم.

إن قلت: لعل المانع عن الصحة هو مجرد كون النهي حراماً.

قلت: هذا أمر ممكن إلا أنه ذكرنا في محله أنه لا طريق لنا إلى استفادة ذلك من النهي، وذلك لأنه إذا لم يكن احتمال الحرمة في المتعلق موهوناً، فلا ترفع اليد عن ظاهر النهي ودلالته على الحرمة، وإلا فيحمل على الإرشاد، فلا يدل على التحريم.

ومنها أن نقول: إن الظاهر من النهي عن قول آمين في آخر الحمد ولو بالقرينة العامة المشار إليها /٤٦/ أن يكون هنا للإرشاد إلى أن قول آمين مانع عن الصحة، وأن النهي لا يدلّ على التحريم، إلا أنه نثبت التحريم بطريق آخر، وهو أن نقول بالتحريم من باب التشريع في صورة قصد كون التلفظ بلفظ آمين مستحباً.

أو أن نقول بعد كون لفظ آمين مانعاً: إنه يحرم التلفظ به لكونه موجباً لقطع الصلاة، وهو محرم.

إلا أنه على هذا نحتاج إلى إثبات الصغرى المشار إليها من كون النهي هنا

إرشادياً، فنقول: إن متعلق النهي قابل للمانعية عن الصلاة واحتمال حرمة المتعلق يكون موهوناً ولو من جهة القطع لأهل العرف بعدم كونه محرماً في غير الصلاة، وموهونية احتمال حرمته في خصوص الصلاة؛ فتأمل.

ومنها أن نقول: إن النهي باقٍ على ظاهره من دلالته على كون متعلقه محرماً ولكن نثبت مفسديته من جهات أخرى: منها أن النهى ورد عن الكلام في الصلاة، ولا إشكال في كونه مانعاً.

نعم، خصص ذلك بمثل الدعاء حيث /٤٧/ ورد الأمر به في الصلاة، لكن خصوص قول آمين ورد النهي عنه، وبعد خروجه عن المخصص يندرج في النهي عن الكلام.

إن قلت: أصل النهي عن الكلام إما خاص بكلام الآدميين، فلا يشمل الدعاء أو أنه منصرف بغير الدعاء.

قلت: نسلّم انصرافه بغير الدعاء، إلا أنه منصرف بغير الدعاء الذي كان محللاً.

ومنها أن نمنع كونه دعاءً وذلك بوجوه:

الاول أن يقال: إنها كلمة يقال أو يكتب للختم.

وفيه: أنه لا إشكال في استعماله في الدعاء والمفروض دعوى كونه موجباً للبطلان إذا أريد منه الدعاء.

الثاني أنه اسم لله ولا يدخل في الذِكْر لأنه ليس بتحميد ولا تسبيح ولا غيرهما.

وفيه ـ مع ورود الإشكال الذي تقدم قُبيل ذلك عليه ـ: أنه لو سلمنا أنه اسم لله، فنقول: إنه لا مانع من ذكر اسم الله في الصلاة لعمومات الذكر ولو لم يكن بتسبيح ولا غيره.

الثالث أنه اسم للفظ «استجب» والذي يكون دعاءً لفظ «استجب» الذي هو المسمى، لا اسمه.

وفيه: ما عن الرضي من أن أسماء الأفعال اسم[١] لمعاني /٤٨/ الأفعال، لا لألفاظها[٢]. فقول «آمين» مرادف للفظ «استجب»، لأن المتبادر من لفظ «صه» هو معنى «أسكت»، لا لفظ «أسكت»، ولأنه عند العرف يعبّر عن معناه بكلٍّ من لفظ «أسكت» أو مرادفاته من الأفعال مع أنه لو كان اسماً للفظ، فلم يناسب ذلك، بل لابدّ من أن يعبر عن معناه بخصوص اللفظ الذي كان هو المسمى لاهتمام مرادفاته التي يكشف من أن معناه معاني تلك الألفاظ.

ومنها أنه نسلّم أنه دعاء، إلا أنه لابدّ من أن يقع بعد دعاء سابق عليه وبدونه يكون لغواً.

ففي صورة لم يقصد بالقراءة الدعاء يكون لفظ «آمين» لغواً موجباً للبطلان، فكذلك في غير هذا الفرض، لعدم القول بالفصل. وعلى القول بعدم جواز قصد الدعائية بقراءة الحمد، يكون لفظ آمين لغواً موجباً للبطلان.

ولعلّه إلى ذلك يرجع قول من قال: إنه لو قال «اللّهمّ استجب» لم يجز، فكذلك ما يكون بمعناه.

ونوقش على ذلك بأن ما يكون دعاء، لا يوجب البطلان ولو لم يقصد الدعائية به كما أن العجمي الذي لا يعلم معنى اللفظ العربي، إذا دعا بدعاء عربي لم يقصد الدعائية، لأنه يتوقف على فهم معناه، بل كذلك غير العجمي؛ فإنه لا يتوقف على المعنى ليقصد الدعائية، مع أنه لا يوجب البطلان /٤٩/ بلا اشكال.

ثم لا يخفى أن سائر الوجوه التي ذكرت لإثبات قول المشهور إما أن يعلم فسادها مما تقدم هنا أو أنه لا يتمّ على مذاقنا كالتمسك بالإجماعات المنقولة حيث ذكرنا كراراً أن الإجماع المنقول ـ مع غمض العين عن المناقشات الواردة عليه في كل مورد من حيث إحراز صغرى ما يتكل منه في كل مورد ـ إنما ينفع في

---

١) الأحسن أن يعبّر: أسماء، بدلاً من «اسم».

٢) شرح الرضي على الكافية ٨٣/٣، أسماء الأفعال أنواعها، علة بنائها، تنوينها.

صورة لو فرض كون الإجماع بمعنى الإتفاق محققاً يحصل منه القطع بالحكم الواقعي أو بدليل معتبر من جميع الجهات.

وكل مورد كان الإجماع على طبق قاعدة عقلية أو نقلية، نحتمل كون مستند المجمعين أو من يكون منهم لقوله مدخلية في حصول القطع، هو تلك القاعدة، فلا يحصل لنا القطع في مثل ذلك المورد بشيء آخر سوى القاعدة العقلية أو النقلية اللتين تكونان بأيدينا أيضاً.

تنبيه
في بيان بعض فروع المسألة

فنقول: إن عدم جواز قول آمين لا يختص بالمأموم بل يعمه والمنفرد والإمام لعموم بعض الأخبار المعتبرة.

[هل يختص عدم جواز قوله آمين بآخر الحمد؟]

وهل يختص عدم الجواز بآخر الحمد أم يعمّه وسائر مواضع الصلاة؟ /٥٠/ فنقول: بعدُ لم نظفر على دليل معتبر يقتضي التعميم وإن كان الأحوط تركه مطلقاً خروجاً عن شبهة الخلاف.

وهل يختص عدم الجواز بخصوص صورة قال «آمين» بعنوان الإستحباب أم لا يجوز مطلقاً؟ مقتضى إطلاق الأخبار التعميم، بل الإتيان بعنوان الإستحباب غير ممكن في حق من يعلم إنه ليس بمستحب على ما أوضحناه عند بيان معنى التشريع في أوائل مسألة الظن وغيره.

[جواز «آمين» في حال التقية]

ثمّ لا يخفى أنه لا إشكال في جواز قول «آمين» في حال التقية بعد اجتماع شرائطها. وليس هنا موضع التعرض له.

ولا يخفى أنه إذا كان الدليل على مانعية شيء من قبيل الخطاب التكليفي وإن كان تبعاً للحكم الوضعي، إلا أنه بعد إمكان كون الحكم الوضعي بمقدار الحكم

التكليفي من اختصاصه بغير صورة النسيان وفي مقام الإستكشاف يكون الحكم الوضعي تبعاً للحكم التكليفي، فلا يمكن الإستكشاف منه بأزيد من صورة الذكر الذي كان الحكم التكليفي موجوداً.

إن قلت: أنت حملت النهي على الإرشادية وإلا /٥١/ فلا وجه لدلالته على المانعية. وعلى هذا فليس استكشاف المانعية عن الخطاب التكليفي ليقال: إنه لا يتوجه إلى الغافل.

قلت: لا يصح توجه الخطاب الإرشادي أيضاً إلى الغافل، فلا تستكشف المانعية لصورة الغفلة من مثل هذا الخطاب.

[المصلي في كل ثالثة ورابعة بالخيار بين الحمد والتسبيح]

ثمّ اعلم أن المصلي في كل ثالثة ورابعة بالخيار، إن شاء قرأ الحمد وإن شاء سبّح، وهنا نقول: لا ينبغي التأمل في أن إطلاق ما دل على أنه يسبّح في الركعتين الأخيرين أو في حق خصوص المأموم يشملان من نسي القراءة في الأوليين وغيره، كشمولهما للمأموم المسبوق الذي يترك القراءة في إحدى الأوليين.

والذي يصير منشأً لتوهم تقييد الأخبار المطلقة الواردة في الباب:

الأول: قوله «**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**»[1].

وفيه: أنه قد قلت: إن المراد القراءة في الأوليين، ثم قام دليل آخر على أن تركه في حق المأموم المسبوق غير مضرٍّ /٥٢/ وكذلك في حق الناسي. ولزوم الإتيان في حقهما في الركعتين الأخيرتين يحتاج إلى دليل، فلا مانع من الأخذ بالإطلاق المقتضي لجواز التسبيح فيهما.

والثاني: الصحيح: **قلت له: رجل نسي القراءة في الأوليين فذكرهما في الأخيرتين،**

---

١) عوالي اللئالي ١٩٥/١، الفصل التاسع في أحاديث تتضمن شيئاً من أبواب الفقه، ح ٢؛ ٢١٨/٢، باب الصلاة، ح ١٣.

فقال: يقضي القراءة والتكبير والتسبيح الذي فاته في الأوليين في الأخيرتين ولا شيء عليه[١].

وفيه: أولاً أنه معارض بصحيحة معاوية بن عمار، عن الصادق عليه السلام:

قلت: الرجل يسهو عن القراءة في الأوليين ويذكر في الركعتين الأخيرتين أنه لم يقرء؟ قال: أتم الركوع والسجود؟

قلت: نعم.

قال: إني أكره أن أجعل آخر صلاتي أولها[٢].

وثانياً أنه لم يقل بقضاء القراء[ة]، ومن يقول بالقراءة فيهما فيدعي تعينها عليه في هذا الفرض.

وثالثاً أن الصحيح الأول مشتمل على قضاء التكبير والتسبيح اللذين فاته في الأولين، ولا يقول بذلك أحد.

ورابعاً أن أصل القول بتعين الفاتحة في الأخيرتين /٥٣/ خلاف المشهور.

وخامساً أن مفاد الصحيح الأول قضاء القراءة في الأخيرتين، ولا ينافي مع بقاء التكليف بما كان مكلفاً بأن يقول في الأخيرتين، فعين مضمونه المتعلق بالمقام أيضاً خلاف الإجماع.

---

١) وسائل الشيعة ٩٤/٦، ٣٠ باب أن من شيء القراءة في الأولتين لم تجب عليه القراءة عيناً في الأخيرتين، ح ٦/٧٤٣٣.

٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ٩٢/٦، ٣٠ باب أن من نسي القراءة في الأولتين لم تجب عليه القراءة عينا في الأخيرتين، ح ١/٧٤٢٨.

مسألة
في بيان أن الأفضل اختيار القراءة
في الأخيرتين أو التسبيح أو التفصيل

هنا أقوال كثيرة، وليس الغرض متعلقاً بنقل الأقوال وأدلتها، بل الغرض بـيان ميزان إجمالي لصورة تعارض الأخبار في أمثال المقام، فنقول: ما دل على التخيير بين القراءة والتسبيح غير منافٍ مع ما دل على أفضلية كل واحد منهما بالخصوص، كما أن ما دل على أن الواجب في الأخيرتين مثلاً خصوص التسبيح أو يأمر به بالخصوص غير منافٍ مع كون القراءة أفضل بعد ما علمنا من الخارج ـ ولو للجمع بين الأخبار ـ أن الأمر بخصوص التسبيح كالأمر بخصوص القراءة كان من باب الأمر بأحد أفراد الواجب المخيّر.

نعم، التعارض ثابت بين طائفتين:

الأولى ما دل على أنهما متساويان، لا يفضل أحدهما على /٥٤/ الآخر مع ما دل على أفضلية كل منهما بالخصوص.

الثاني ما دل على أفضلية القراءة مع ما دل على أفضلية التسبيح.

ثم إن الجمع بين المتعارضين لو أمكن بتخصيص كل واحد ببعض الحـالات كأن يقال بتساويهما في صورة كان المصلي منفرداً.

وأما إذا كان مأموماً، فإن يختار الإمام القراءة فالأفضل للمأموم التسبيح، وإن يختار الإمام التسبيح فيكون الأفضل للمأموم القراءة إلى غير ذلك من الحالات التي يمكن حمل كل من المتعارضين عليها.

ثمّ إن هذا الجمع لو كان لأجل العمل، فلابد من أن يكون له شاهد بخلاف ما لو كان تبرّعياً.

ثمّ لو لم يمكن الجمع، ففي مقام العمل لابدّ من الرجوع إلى المرجحات السندية على ميزان قرّرناه في باب التعادل والترجيح.

مسألة
في تعيين التسبيح الذي يكون بدلاً عن القراءة في الركعتين الأخيرتين

فإن فيه خلافاً شديداً حتى أن بعضهم* انتهى الأقوال من جهة الإختلاف في جنس التسبيح وعدّده إلى عشرة.

ونسب إلى المشهور من زمن الفاضلين إلى زماننا كفاية «سبحان الله والحمد [لله] ولا إله إلا الله والله أكبر»، /٥٥/ فمن حيث عدد الفصول أربعة، ومن حيث الجنس خصوص هذه التسبيحات الأربعة، وأنه لا يكفي غير هذه الأجناس ولا أقل من العدد، كما أنه لا يجب الأكثر ولا المغاير لذلك، لا بالوجوب التعييني ولا التخييري، بل يدّعى أنه في بعض الأزمنة كان الإجماع عليه.

نعم، يستفاد من بعضٍ مجرد الكفاية، فلا ينافي مع كونه فرداً للواجب التخييري. وعلى كل حال دليلهم على ذلك خبر زرارة:

قلت: لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين؟

قال: أن تقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر[1].

أما من جهة الدلالة فلا ينبغي الإشكال في دلالته على جنس الفصول وعدده.

---

*) ***برهان قاطع. (منه قدس سره).***

١) وسائل الشيعة (آل البيت) ١٠٩/٦، ٤٢ باب تخيير المصلي في الثالثة والرابعة بين قراءة الحمد وحدها، ح ٥/٧٤٧١؛ الكافي ٣١٩/٣، باب القراءة في الركعتين الأخيرتين والتسبيح فيهما، ح ٢.

ودعوى أنه ليس متعرضاً ليقال: إن هذه الأجناس يقال مرة واحدة ليصير عدد الفصول أربعاً أو أنه يقال: ثلاث مرّات، ليصير اثني عشر.

وفيه: أن هذا الإحتمال لو كان ذكره مناسباً فإنما يناسب لو لم يكن مذيّلاً بقوله «ويكبّر ويركع»[١]، وإلا فمع كونه مذيّلاً بذلك ـ كما هو الواقع ـ، يكون الظاهر أن المجزي هذه التسبيحات الأربع.

وأما من حيث السند فنسب إلى الأصحاب أنهم قالوا بصحيحته[٢] /٥٦/ [و]أنه وصحيح الحلبي[٣] أصح ما في هذا الباب من الأخبار.

ومن مرجحات اعتبار هذا الخبر أن الكليني[٤] نقله مقتصراً عليه، والشيخ نقله في كتابيه[٥] مصدّراً به الأخبار التي نقلها في هذا الباب.

ومن مرجّحاته أنه لم ينقل فيه اختلاف نُسَخِه، لا في كتب الأخبار ولا في كتب الإستدلال، بخلاف سائر أخبار الباب.

نعم، يكون في سند هذا الخبر محمد بن إسماعيل، وقيل: إنه مشترك بين الثقة وغيرها[٦].

وفي الجواهر: الأصح [الأ]شهر عدّ حديثه صحيحة، إما لأنه ثقة ـ كما بيّن في محله مفصلاً على وجه يرفع الاشتراك بينه وبين غيره ـ أو لكونه من مشايخ

---

١) وسائل الشيعة (آل البيت) ١٠٩/٦، ٤٢ باب تخيير المصلي في الثالثة والرابعة بين قراءة الحمد وحدها، ح ٥/٧٤٧١.

٢) أي قالوا بأنها صحيحة. والأفضل أن يعبر: قالوا بصحّته.

٣) وسائل الشيعة (آل البيت) ١٢٥/٦، ٥١ باب اختيار التسبيح على القراءة في الأخيرتين، ح ٧/٧٥١٥ «قال: إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما نقل: الحمد لله وسبحان الله والله أكبر».

٤) الكافي ٣١٩/٣، باب القراءة في الركعتين الأخيرتين والتسبيح فيهما.

٥) الإستبصار ٣٢١/١، ١٨٠ باب التخيير بين القراءة والتسبيح في الركعتين الأخيرتين؛ تهذيب الأحكام ٩٨/٢، باب كيفية الصلاة وصفتها.

٦) ذخيرة المعاد ٢٦/١، فيما يجب غسله في الوضوء ومقداره.

الإجازة للحديث المنقول من كتب الفضل، فلا يكون واسطة في النقل[١].

أقول: نحن أثبتنا في محله حجية خبر الثقة، وبما ذكروه في ترجمة محمد بن إسماعيل هذا يحصل الوثوق به، كما لا يخفى على المراجع وإن لم يعيّن شخصه.

وإذا عرفت دليل قول المشهور وصحته في نفسه، فنقول: نقل في البرهان القاطع تسعة أقوال أخر، وهي بين ما لا مدرك له من الأخبار، بل دليله بعض الإعتبارات /٥٧/ وبين ما يكون مستنده الأخبار، إلا أن مقتضى القاعدة الأخذ بقول المشهور.

وذلك لأنه مع غمض العين عن كثرة اختلاف النسخ في تلك الأخبار وغمض العين عن عدم اعتبار السند في بعض منها، نقول:

أما ما دل على الإكتفاء بالفصول الثلاثة فهو وإن كان بمقتضى الجمع مقدماً على ما دل على أن المجزي فصول أربعة لأن الأخير يمكن حمله على الإستحباب، إلا أن المفتي بالإكتفاء بالفصول الثلاثة نادر.

ونحن قلنا في محله: إن الخبر الذي أعرض المشهور عنه ليس بحجة. وكذلك قلنا: إن كل ظاهر يكون فتوى المشهور على خلافه ليس بحجة، لأن العلم الإجمالي بمخالفة كثير من تلك الظواهر للواقع حاصل لنا. وهذا العلم الإجمالي يسقط تلك الظواهر عن الإعتبار ـ كما فصّلنا الكلام فيه في باب نجاسة الدم ـ.

ومما ذكرنا ظهر الجواب عما يدل على الإكتفاء بمطلق الذكر، لأنه مع غمض العين عن احتمال أن يكون الغرض بيان وجوب أصل الذكر وليس مقام تعيينه ليؤخذ بإطلاقه، /٥٨/ نقول: إن فتوى المشهور على خلافه، وهذا يسقطه عن الإعتبار.

وأما ما تمسك به لأن الواجب تسعة فصول أو عشرة أو اثني عشر، ففي الأخير لو قلنا بأن التخيير بين الأقل والأكثر غير ممكن، فيكون طريق الجمع بين دليله

---

١) جواهر الكلام ٣٥/١٠، كمية التسبيح في الأ خيرتين.

وما دل على الإكتفاء بأربع فصول بحمل ما دل على الإثني عشر على النـدب، وكذلك لو قلنا بإمكان التخيير بين الأقل والأكثر، إلا أنه قلنا: إن حمل ما دل على الإثني عشر على الندب يكون في نظر العرف مقدَّماً على حمله عـلى الوجـوب التخييري بين الأقل والأكثر.

ومما ذكرنا ظهر حال سائر الأقوال، لأن مقتضى الجمع إما حمل الأكثر فصولاً على الإستحباب أو على الوجوب التخييري. وعلى كلا التقديرين لا مـانع مـن الإقتصار في مقام العمل على مجرد قوله «سـبحان الله والحـمد لله ولا إله إلا الله [والله أكبر]» مرّة واحدة من دون استغفار، بعد قيام الدليل المعتبر على الإكتفاء بغيره.

ثم إنه استدل لتعين اثني عشر فصولاً بقاعدة الإشتغال وبأن العمل به عمل بتمام الأخبار.

وفيه ما فيه.

نعم، الأخذ باثني عشر مستحب؛ بل فيه احتياط /٥٩/ غير لازم.

فـــروع

الأول: [لو نوى أحدهما وأتى بغيره] أنه لو قلنا بالتخيير بين أربع تسبيحات وبين اثني عشر وأنه لا مانع فيه عقلاً، فنوى أولاً أحـدهما ولكـن أتـى بـغيره، فالظاهر أنه لا مانع فيه. وذلك لأنه يصدق في حقه أنه أتى بما كان مأموراً به من الأربع تسبيحات أو غيره.

إن قلت: إن قوله «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر» مرّة واحدة تارة يكون جزءً لما كان واجباً وتارة يكون تمامه، والشيء الواحد إذا كانت قابلاً لأن يقع على وجهين، فتعينه لأحدهما يكون بالقصد، كما أن اللفظ المشترك بين القرآن وغيره صيرورته قرآناً في مقام القراءة والكتب يكون بالقصد والنـية، كـما تقدم نظيره في مسألة لزوم تعيين السورة عند ذكر البسملة.

وعلى هذا إذا نوى أحدهما، فيصير متعيناً فيه، وبعد ما صار متعيناً في أحدهما بالقصد، فلا يقع عن الآخر. ويلزمه البطلان، لأن ما قصده لم يأت به وما أتى به ـ لمّا لم يقصده ـ يكون بمنزلة عدم الإتيان به.

قلت: لا نسلّم أن ما أتى به بمنزلة عدم الإتيان به من جهة /٦٠/ أنه قصد أولاً غيره. كيف، ومن الواضح أنه في مقام العمل لو اقتصر على التسبيحات الأربع بعد أنه قصد أولاً تكرارها ثلاثاً، ليصير اثني عشر، فحينئذٍ يصدق أنه أتى بما كـان مأموراً به من التسبيحات الأربعة مرّة. والإستقلال يحصل لها بعدم انضمام شيء آخر إليه، كما أنه لو عكس يحصل عدم الإستقلالية لها بانضمام شيء آخر إليها.

وتقدم نظير ذلك في مسألة أن البسملة جزء للسورة، حيث قلنا هناك: إن كل

سورة لحق بالبسملة في مقام الكتب أو القراءة تصير تلك البسملة جزءً لتلك السورة وإن النية والقصد إنما يصير مميزاً للشيء المشترك في صورة لم يقتض التركيب الخارجي خلافه.

إن قلت: بعد ما اعترفت من أنه بالنية يعين الشيء المشترك لأحدهما، فحينئذٍ إذا عيّن بالنية لأحدهما، فالعدول عنه على خلاف الأصل. ومنه اكتفى الفقهاء في جواز العدول من الأداء إلى الأداء أو إلى القضاء في الصلاة في موارد ثبت ذلك بالنص، حيث إنه /٦١/ لم يكن على طبق القاعدة.

قلت: ليس في المقام عنوان العدول، بل من قبيل صدق الإتيان بما تعلق الأمر به بمجرد وجود عنوانه في الخارج ولو كان بحسب القصد أولاً على خلافه. وذلك لأن عنوان العدول في صورة كان في البين ماهيتان مختلفتان كصلاة الظهر وصلاة العصر وإن كانتا متماثلتين في الصورة، وذلك لأنه لما أخذ في أحدهما قصد الظُهرية وفى الآخر قصد العصرية، اختلفتا.

ففي مثل هذا الفرض لو تعلق بكل واحد من الماهيتين أمر وتصدى لامتثال أحدهما فقصد بأربع ركعات أن يكون عصراً، فبنفس هذا القصد يصير عصراً، فصيرورتها عوضاً عن الظهر على خلاف القاعدة.

وهذا بخلاف ما لو لم يكن اختلاف في متعلق الأمر الذي قصد امتثاله مع ما يوجده إلا الذي في الخصوصيات الفردية كما في مجرد عدد الفصول كأربع تسبيحات واثني عشر تسبيحة، وهما يتحققان في الخارج بأن يقع في الخارج أربع أو اثنا عشر، فإنه ليس هنا اختلاف ماهية، بل التخيير هنا من التخيير بين أفراد ماهية واحدة في أن قصد خصوصية الفرد غير لازم، فلا يضرّ قصد خلافه أيضاً كما لو قلنا: /٦٢/ إن القصر والإتمام لا يوجبان اختلاف الماهية، فقصد أحدهما وإتيان خلافه غير مضرّ.

بل نحن ذكرنا في مسألة تداخل الأسباب في أواخر مفهوم الشرط أن صيرورة

الماهية مختلفة في متّحدي الصورة باتحاد أخذ العنوان في كل واحد منهما، كتحقق غسل الجنابة بقصد كونه جنابة. وفي غير هذا الفرض يصير الحكم مدار صدق العنوان الخارجي لما يوجد فيه.

وفي المقام كان مخيراً بين أربع تسبيحات واثني عشر، فكل منهما وجد في الخارج يتحقق عنوانه، فيصدق أنه أتى بما كان مأموراً به؛ بل الإطلاق يقتضي عدم كون قصد أحدهما وإتيان الآخر مضرّاً؛ فتدبّر.

مسألة

[في الترتيب بين التسبيحات]

الظاهر أن الترتيب شرط بين التسبيحات بأن يقول: «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر» مع تكرار حرف العطف في كل منها ـ كما ذكرناه ـ. وذلك لأن الخبر كان مشتملاً على أن المجزي أن تقول: «سبحان الله..»[1] اه.

فعلى هذا، لو كان تمام ما ذكره مقولاً لقوله «أن تقول»، فذلك يقتضي أن يكون الترتيب بين التسبيحات شرطاً كما يدل على اعتبار الترتيب بين أجزاء تسبيح واحد، بل يقتضي أن يكون واو العطف في كل منها جزءً للمقول بنحو ذكرنا.

وأما لو كان قوله «سبحان الله» مقولاً لقوله «أن تقول» وقوله /٦٣/ «والحمد لله» معطوفاً على «سبحان الله» بإضمار «أن تقول» وهكذا إلى آخره، فلا يدل الخبر على اعتبار الترتيب بين التسبيحات؛ بل وعلى هذا ليس واو العطف فيها أيضاً جزءً للمقول.

وإذا عرفت هذا فنقول: لا ينبغي التأمل في أن الظاهر من الخبر هو الإحتمال الأول.

---

١) وسائل الشيعة ١٠٩/٦، ٤٢ باب تخيير المصلي في الثالثة والرابعة بين قراءة الحمد وحدها، ح ٥/٧٤٧١.

مسألة

[لو اختار التسبيحات فليست البسملة جزءً]

لو اختار التسبيحات في الركعتين الأخيرتين فليست البسملة على هذا جزءً، بل لو قال بالبسملة بقصد الجزئية ففي النخبة أنه حرام، وشيخنا المرتضى في حاشيته أنه يوجب بطلان الصلاة.

ونحن نقول: إنه تارة يقول بالبسملة باعتقاد أنها جزءً، جهلاً بالحكم الشرعي؛ فهذا ليس بحرام، بل ليس مضراً بامتثال الأمر بالصلاة الذي كان ثابتاً عليه. واحتمال كون نفس إتيان البسملة بهذا القصد مانعاً، غير مضرٍّ على التحقيق من جريان البراءة في دوران الواجب بين الأقل والأكثر الإرتباطيين.

وتمام الإشكالات عما اخترناه هنا دفعناها في مسألة البراءة في مسألة أصالة الركنية في الزيادة العمدية.

/٦٤/ وتارة يقول بالبسملة تشريعاً. وهنا لا إشكال في الحرمة في صورة قلنا بتحقق التشريع فيها.

وأما صيرورته موجبة للبطلان على مسلكنا من جريان البراءة عند الشك في المانعية فمنحصر بصورة يصير هذا القصد منشأ من شيء يوجب عدم كون الداعي على أصل العمل امتثال أمر الشرع، كما قد يتفق ـ كما أوضحت الكلام في ذلك أيضاً وفي أصل أنه كيف يتحقق التشريع بمجرد العمل في غير مقام الإرادة في الموضع المشار إليه في مسألة أصالة الركنية؛ فراجع ـ.

مسألة

[في اختيار القراءة في إحدى الركعتين والتسبيح في ثانيهما]

الظاهر أنه لا مانع من اختيار القراءة في إحدى الركعتين الأخيرتين والتسبيح في الأخرى، لأنه يكون في الأخبار المعتبرة الدالة على التخيير[1] ما يكون له إطلاق يشمل لصورة التفكيك، بل وكان بعض الأخبار الدالة على إجزاء خصوص التسبيح[2]. وما دل على مثله في قراءة الحمد يكون إطلاقه مثمراً بالمقام، /٦٥/ فعليك بالمراجعة إلى الأخبار.

---

١) وسائل الشيعة ١٠٧/٦، أبواب القراءة، ٤٢ باب تخيير المصلي في الثالثة والرابعة بين قراءة الحمد وحدها وبين التسبيحات الأربع، ح ١/٧٤٦٧ و٣/٧٤٦٩ و....

«عن أبي عبدالله سلام الله عليه: قال سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: إن شئت فأقرا فاتحة الكتاب وإن شئت فأذكر الله فهو سواء...».

٢) وسائل الشيعة ١٢٣/٦، أبواب القراءة، ٥١ باب اختيار التسبيح على القراءة في الأخيرتين اماماً كان أو منفرداً، ح ١/٧٧٠٩ و٢/٧٥١٠ و٣/٧٥١١ و٥/٧٥١٣ و....

«عن علي سلام الله عليه: أنه قال: إقرأ في الأولتين وسبح في الأخيرتين».

مسألة

[في رفع اليد عن التسبيح أو القراءة في الأثناء]

لو شرع بشيء من التسبيح أو القراءة، فلا مانع له من أن يرفع اليد عنه ويشرع الآخر ويتمّه.

وإطلاق الأخبار التي أشرنا إليها في المسألة السابقة بقسميه يأتي هنا أيضاً.

وتوهّم ورود إشكال عقلي في الإكتفاء بغير ما نواه أولاً مدفوع بما تقدم في بعض المسائل السابقة فيما لو نوى التسبيحة الكبرىٰ، ثم أوقع الصغرىٰ أو بالعكس.

مسألة

[في تقدم السورة على الحمد]

قد تقدم أن قراءة السورة واجبة بعد قراءة الحمد وليس له أن يقدّم السورة على الحمد، بل لو قدم السورة على الحمد وتذكر قبل الركوع، يجب عليه إعادة السورة. وذلك لأنه كان مأموراً بأن يبتدأ بالحمد بمقتضى الخبر الموثق وغيره. ومن الواضح أن نية الإبتداء به ليس بشرط عنده، بل هو مقتضى الأصل والإطلاق أيضاً.

ثم إنه ليس المراد من الإبتداء بالحمد إلا تقدمه على السورة التي كانت واجبة عليه، /٦٦/ لا أنه لا يقرأ قبل الحمد شيء آخر، فلا يقال: إنه لما قرأ السورة قبل الحمد نسياناً فعجز عن الإبتداء بالحمد، بل نقول: إن السورة التي كانت قبل الحمد لما فقد شرطها من كونها مؤخرة عن الحمد، فهو غير المأمور به. ومجرد قراءة قرآن أو ذكر أو غير ذلك قبل الحمد غير مضرٍّ بالإبتداء بالحمد على السورة التي كانت مأموراً بها.

وعلى هذا فالسورة شيء أمر بها في الصلاة والتفت بها في وقت يمكن إدراكها، فيجب الإتيان بالسورة بعد الحمد؛ لكن تمامية ما ذكرناه موقوف على إثبات أن القِران بين السورتين مطلقاً أو في مثل المقام غير مضرٍّ، وإلا يندرج في دوران الأمر بين المحظورين.

وسيأتي ـ إن شاء الله ـ أن القِران بين السورتين مطلقاً غير مضرٍّ، بل على هذين التقديرين يكون مقتضى قاعدة الإشتغال أيضاً وجوب إعادة السورة بعد الحمد، إلا

أن ذلك لا يتم على مسلكنا من القول بجريان /٦٧/ البراءة في دوران الواجب بين الأقل والأكثر بعد فرض احتمال سقوط الترتيب بين الحمد والسورة في صورة النسيان، وعدم وجوب إعادة السورة عليه، وبعد أن من الواضح أن نسيان الترتيب بين الحمد والسورة لا يوجب فساد أصل الصلاة لقوله «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»[1]؛ بل الأمر دائر بين وجوب إعادة السورة بعد الحمد وعدم وجوب الإعادة عليه، بعد أنه ملتفت فعلاً ويكون قابلاً لأن يتوجه كل من الخطابين اليه. ونعلم بمقتضى «لا تعاد..» اه أنه إما أن المتوجه إليه هو الخطاب بالصلاة مع إعادة السورة أو عدم إعادة السورة.

---

١) الخصال: ٢٨٤، باب الخمسة، لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، ح ٣٥.

مسألة

[في القِران بين السورتين]

يستفاد من بعض الأخبار المعتبرة جواز القران بين السورتين في الفريضة، ومن بعض الأخبار عدم جوازه.

ومقتضى القاعدة عند تعارض دليل المنع مع دليل /٦٨/ الترخيص ـ كما ذكرته كراراً ـ هو أن يتصرف في دليل المنع بحمله على الكراهة حيث إن دليل الترخيص كالنص بالنسبة إليه، حيث إنه لا وجه للترخيص إلا الجواز.

وحمل ما دل على الجواز على التقية مردود بما أوضحناه في بحث التعادل والترجيح من أن مجرد كون الخبر موافقاً للعامة لا يصير منشأ لحمله على التقية. وكذلك عند التعارض إذا كان بين المتعارضين جمع عرفي مقبول فضلاً من صورة يكون لذلك الجمع شاهد من الأخبار أيضاً ـ كما في المقام ـ مثل الموثق «**إنما يكره أن يجمع بين السورتين في الفريضة**»[1]، ومثل خبر علي بن جعفر «**وأما الفريضة فلا تصلح**»[2]؛ فضلاً عن مثل خبر زرارة «**لا تقرنن بين السورتين في الفريضة فإنه أفضل**»[3].

---

١) الكافي ٣١٤/٣، باب قراءة القرآن، ح ١٠.

٢) قرب الإسناد: ٢٠٢، في الصلاة، ح ٧٧٨؛ وسائل الشيعة ٥٣/٦، ٨ باب عدم جواز القرآن بين سورتين في ركعة من الفريضة وجوازه في النافلة.

٣) جواهر الكلام ٣٥٥/٩، كراهة القران بين سورتين؛ وسائل الشيعة ٥٢/٦، ٨ باب عدم جواز القران بين سورتين في ركعة من الفريضة وجوازه في النافلة، ١١/٧٣٢٢، «لا تقرنن بين السورتين في الفريضة في ركعة فإنه أفضل».

تنبيه

[فروع القران بين السورتين في الفريضة]

لا يخفى عليك أن كون القران بين السورتين مكروهاً في الفريضة يتصور على وجوه:

الأول أن يكون المراد أن الصلاة المشتملة على سورتين في ركعة يكون أقل ثواباً من الصلاة المشتملة على سورة واحدة، وهذا يتم في صورة كان قراءة السورتين /٦٩/ بقصد الجزئية، وقلنا: إن مفاد الأخبار ذلك وإنه لا مانع فيه، كما يدعيه في الجواهر[1]؛ بناءً على أنه لا امتناع عقلي في دوران الواجب بين الأقل والأكثر.

وعلى هذا فتكون الكراهة هنا بمثل كراهة العبادات المكروهة التي لها بدل كالصلاة في الحمام على التوجيه الذي ذكرناه في محله من مسألة اجتماع الأمر والنهي.

الثاني أن تكون قراءة السورة الثانية بمثل القنوت مستحباً، إلا أنه مكروه.

وتوجيه كون الصلاة مع السورة الواحدة أفضل على هذا التقدير لابدّ من أن يكون بمثل توجيه العبادات المكروهة التي ليس لها بدل ـ كالصلاة المندوبة في الأوقات المكروهة فيها الصلاة المندوبة ـ على التوجيه الذي ذكرناه في محله.

وذلك بأن نقول: إن في قراءة السورة الثانية فضلاً ورجحاناً حتى لا يخرج عن كونها عبادة وراجحة مستحبة، إلا أن ترك هذه السورة يكون مقارناً لأمر وجودي

---

١) جواهر الكلام ٣٥٦/٩ ـ ٣٥٥، كراهة القران بين سورتين.

ولو لم نعلمه أي شيء، وذلك الأمر الوجودي يكون أفضل وأرجح /٧٠/ من قراءة السورة.

ففعل السورة الثانية ليس مرجوحاً بالإضافة إلى تركها لينافي استحبابه وعباديته؛ بل يكون مرجوحاً بالنسبة إلى فعل آخر مقارناً لتركه. وهذا لا ينافي رجحانه نفسه، ويكفي في عباديته ورجحانه.

وهذا نظير إفطار الصائم لقضاء حاجة المؤمن، لأن فعل الصوم راجح بالإضافة إلى تركه، وهذا يكفي في رجحانه وعباديته، إلا أن ترك الصوم مقارن لأمر وجودي، وهو قضاء حاجة المؤمن، وهو أفضل من فعل الصوم.

الثالث أن نقول: إن قراءة السورة الثانية في الفريضة مرجوح صرف كالتكلم بكلام آدمي، إلا أنه يكون بين قراءة السورة الثانية وبين التكلم بكلام آدمي فرق من وجهين:

الأول أن مرجوحية السورة الثانية ليس بحدٍّ يوجب الحرمة.

الثاني أنها لما يكون من قراءة القرآن، فلا يوجب بطلان الصلاة، فيكون بمثل إتيان الفعل الغير الكثير في الصلاة في أنه يكون مكروهاً غير /٧١/ موجب لبطلان الصلاة.

ثم اعلم أنه على التوجيهين الأخيرين لكون القِران مكروهاً، ليس للمصلي أن يقصد الجزئية بقراءة السورة الثانية، إلا أنه لو قرأها بقصد الجزئية جهلاً أو عمداً، فلا يوجب ذلك بطلان الصلاة في صورة لا يوجب ذلك لعدم قصد المصلي لامتثال الأمر بالصلاة كما تقدم في المسائل السابقة إشارة إلى الموضع التي أوضحنا فيه حال هذه المسألة.

[حكم الفروع لو قلنا بحرمة القِران]

ثمّ هذا كلّه لو قلنا بكراهة القران بين السورتين، وأما لو قلنا بالحرمة، فالظاهر

أنه يوجب البطلان أيضاً، وذلك لا من جهة أن النهي يدل على الحرمة والبطلان معاً ليورد على ذلك بما أوضحته في مسألة النهي في العبادات من أن النهي يكون مفاده بمقتضى ظاهره التحريم، إلا أن يكون في البين موهن يكون متعلقه حراماً، فحينئذ يحمل النهي على الإرشادية وأنه بصدد بيان أن متعلقه مانع. وعلى هذا فلا طريق لنا لأن يستكشف من النهي أن متعلقه حرام ومانع أيضاً، وإن كان ذلك /٧٢/ بحسب الواقع ممكناً.

بل من جهة أن نقول: إن كون متعلق النهي حراماً في المقام من حيث الذات، يكون الموهن له موجوداً في المقام، كما لا يخفى على المتأمل. فحينئذ يحمل على الإرشادية وبيان المانعية.

وبعد ذلك نقول بحرمته من جهة أنه موجب لقطع الصلاة، وقطع الصلاة يكون حراماً.

ومما ذكرنا ظهر فساد كلام المدارك وإن كان ايراد الجواهر[1] غير وارد عليه.

هذا، إلا أنك عرفت فساد أصل المبنى، وأن القِران بين السورتين مكروه للجمع بين الأخبار، وأن هذا الجمع مقدم على سائر ما يقال في المقام.

---

١) جواهر الكلام ٣٥٨/٩، كراهة القران بين سورتين.

مسألة

[في قراءة السور الطوال]

لا يجوز قراءة شيء من السور الطوال التي يفوت الوقت بقراءتها بحيث يقع شيء من أجزاء الصلاة في خارج الوقت. وذلك لأنه مأمور بإتيان تمام الصلاة في الوقت، وهو قادر عليه لقراءة سورة قصيرة. والإتيان بما كان واجباً عليه يتوقف على ترك السورة الطويلة.

وما يتوقف عليه الواجب، واجب كما تعرضنا له في مسألة مقدمة الواجب، فيكون ترك السورة الطويلة واجبة.

هذا، مضافاً إلى أنه /٧٣/ يستفاد عدم جواز السورة الطويلة الكذائية من خبر أبي بكر الخضرمي إذا انضمّ خبر عامر إليه[1]، وإنما الكلام في أنه يوجب بطلان الصلاة أيضاً أم لا؟

وهنا نقول: بعد أنه تعين عليه ـ لضيق الوقت ـ الصلاة مع السورة القصيرة فقراءة السورة الطويلة والإقتصار عليه موجب لترك السورة التي كانت واجبة عليه عمداً في غير مقام الضرورة والإستعجال، والمفروض أنا نقول بجزئية السورة في مثل هذا الفرض.

وترك ما هو واجب في الصلاة عمداً يوجب بطلان الصلاة.

---

١) وسائل الشيعة ١١١/٦، أبواب القراءة، ٤٤ باب عدم جواز قراءة سورة في الصلاة يفوت بقراءتها الوقت، ح ١/٧٤٧٨ و٢/٧٤٧٩ في وسائل الشيعة: «عن أبي بكر الحضرمي قال قال أبوعبدالله سلام الله عليه...».

وأما إثبات البطلان بغير هذا الوجه فمشكل.

وليس لنا مجال بيان سائر الوجوه ولا مجال للتكلم في النقض والابرام على الوجه الذي ذكرته.

والعمدة في المقام إثبات أصل عدم الجواز؛ فلا تغفل.

مسألة

[في قراءة سور العزائم في الفريضة]

لا يجوز قراءة شيء من سور العزائم في الفريضة، بل بعد أن استماع آية السجدة يوجب السجدة، فلا يجوز للمصلي في الفريضة أن يستمع آية السجدة للتعليل في حسنة زرارة «**لا تقرء في المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زيادة في المكتوبة**»[1].

ونحن بسطنا /٧٤/ الكلام في هذه المسألة في تعليقاتي في مسألة أصالة الركنية في أواخر[2] مسألة البراءة، فعليك بالمراجعة.

وملخص المختار هناك بعد حمل الأخبار الدالة على جواز قراءة العزائم إما على النافلة أو صورة النسيان أو صورة كان الإمام من المخالفين أو أنه قرأ الإمام نسياناً أو غير ذلك، أن النواهي المطلقة لما كان متعلقها قراءة العزائم وهو جزء العبادة وقابل للفساد بنفسه، فلو كان للإرشادية فلا يدل بأزيد من فساد هذا الجزء وعدم صيرورته جزءً للصلاة.

كما أنه لو كان النهي للتحريم فيدلّ على فساد هذا الجزء، لعدم جواز اجتماع الأمر والنهي فيه.

وعلى التقديرين لو قرأ سورة أخرى، تصح الصلاة بعد ما تقدم أن القران بين السورتين غير مضرٍّ، وبعد ما تقدم أنه لو شككنا في شرطية شيء للعبادة أيضاً

---

١) الكافي ٣١٨/٣، باب عزائم السجود، ح ٦...

٢) في المخطوطة: في آخر أواخر.

يكون المرجع أدلة البراءة.

وأما ما ورد من النهي عن قراءة العزائم معللاً بأن السجدة زيادة في المكتوبة فيحتمل أن يكون النهي عنها لحرمة السجدة. ودفعنا في الموضع المشار إليه /٧٥/ بعض الإشكالات التي يتوهم ورودها على ذلك.

ويحتمل أن يكون النهي عنها لمانعية السجدة عن الصلاة، وليس للخبر ظهور في أحد الطرفين، بعد أن النهي على التقديرين يكون تحريمياً؛ لعدم موهن في المقام لأن يكون متعلقه محرماً، ويناسب النهي التحريمي معهما.

ثم على فرض ترجيح الإحتمال الثاني وأن علة النهى مانعية السجدة، فتثبت مانعية السجدة من جهة أنها زيادة في الفريضة، لكن ذكرنا في الموضع المشار إليه أنه ليس فيه إطلاق يشمل أيّ زيادة كانت.

فعليك بالمراجعة، كما أنه على فرض كون علة النهي مانعية السجدة نقول: لو قرأ العزيمة نسياناً فإما أن يلتفت إليه قبل قراءة آية السجدة أو يلتفت بعدها أو بعد الفراغ من السورة أو يلتفت إلى ذلك بعد الركوع.

أما لو تذكر قبل قراءة آية السجدة، فنقول: إن شيئاً من النواهي ـ تحريمياً كانت أو إرشادية ـ لا يشمل صورة النسيان، فلا تستفاد المانعية بوجه، لأن /٧٦/ المانعية لابدّ من أن تستكشف من النهي الغير الموجود في المقام.

وتقدم أنه لا طريق لنا إلى استكشاف المانعية في مثل المقام، ويحب عليه العدول إلى سورة أخرىٰ، لأنه لم يأت بما كان مأموراً به، ومحله باقٍ أيضاً.

وتقدم أن القِران بين السورتين غير مضرٍّ، وكذلك ترك الموالاة بين قراءة الحمد والسورة؛ بل من يقول بمضرّيتها، لا يقول بالمضرّية في المقام الذي قرأ شيئاً من العزيمة نسياناً.

وما دلّ على المنع من العدول عن السورة إذا تجاوز النصف لا يشمل المقام الذي يكون المانع في إتمام ما قرأ نصفه من كونه موجباً للبطلان.

وأما لو تذكر إلى قراءة العزيمة بعد قراءة آية السجدة أو بعد الفراغ من السورة وقبل الركوع، فهنا كلام من جهة الإكتفاء عن السورة الواجبة عليه بقراءة العزائم، وكلام من جهة السجدة التي وجبت عليه من جهة قراءة آية السجدة.

أما الاول فنقول: إن للقول بعدم الإكتفاء بها طرقاً:

منها أن نقول: إن ما دل على وجوب سورة في الفريضة منصرف إلى غير سور العزائم.

وفيه: أنه لا وجه للإنصراف بوجه، بل حال سور العزائم كغيرها في كون الإطلاق شاملاً لها.

ومنها أن نقول: إن النهي عن قراءة /٧٧/ سور العزائم يشمل صورة النسيان أيضاً.

وهذا أوهن من سابقه، لأن النهي لو كان للتحريم، فلا يشمل صورة النسيان، ولو كان للإرشاد إلى المانعية أو الفساد، فحينئذ نقول: بعد إمكان اختصاص المانعية أو الفساد بصورة العمد وانحصار الكاشف عنهما بالنهي الغير الشامل لتصوره للنسيان، فلا طريق لنا إلى استكشاف المانعية أو الفساد في غير صورة العمد.

ومنها أن يقال: ليس لنا دليل على جزئية سورة يقرأ في حال النسيان.

وفيه: أن من المسلّم في غير سور العزائم كفاية أي سورة كانت، ولو قرأها في حال النسيان من أنه السورة الفلانية وكان من قصدها سابقاً عدم قراءتها، لأن ما دل على وجوب سورة يشمل أي صورة، سواء كان من قصده قبل ذلك عدم قراءتها، أم لا.

وأما الثاني أعنى من جهة السجدة التي تجب عليه بناء على وجوب السجدة ولو كانت القراءة من غير عمد، ففي الجواهر: إذا قرأ سهواً أو استمع /٧٨/ سهواً، فلم أجد خلافاً في صحة صلاته وعدم بطلانها، وأنه يسجد بعد الفراغ من

الصلاة[١].

ثمّ بعد النقض والإبرام يرجّح صحة الصلاة والإيماء للسجدة في وسطها.

وفي البرهان القاطع* يرجّح بطلان الصلاة.

ونحن هنا نتكلم:

أولاً فيما تقتضيه القاعدة.

وثانياً في أن بعض الأخبار الواردة في نظير المقام يرفع ما تقتضيه القاعدة، أم لا.

أما الاول، فنقول: إن الخبر المعلل السابق ذكره الذي نهى عن قراءة العزيمة معللاً بأن السجدة زيادة في المكتوبة، قد تقدم أن العلة فيه إما تحريم السجدة في وسط الصلاة بالمعنى الذي تقدم ذكره أو كون السجدة مبطلة، فإنه أيضاً يوجب حرمة قراءة العزيمة.

وعلى التقديرين لا اختصاص لحرمة السجدة أو مبطليّتها بصورة التعمد في قراءة العزيمة، وإن كان النهي عن قراءة العزيمة خاصاً بصورة التعمد إلى قراءة العزيمة.

نعم، المحتمل أن يكون وجوب السجدة التي هي محرمة في وسط الصلاة أو مبطلة لها خاصاً بصورة التعمد إلى قراءة /٧٩/ العزيمة. وليس لنا ما يرفع هذا الإحتمال من هذا الخبر المعلّل.

وأما ما دل على وجوب السجدة بعد قراءة العزيمة أو سماعها في غير المقام، فلو لم نقل بانصرافه عن صورةٍ كانت السجدة محرمة من إحدى الجهتين المشار إليهما، فحينئذ يقع التعارض والتزاحم بين ما دل على وجوب السجدة بعد قراءة العزيمة وبين ما دل على حرمة هذه السجدة ولو لمبطليته للصلاة، كما تقدم أنه

---

١) جواهر الكلام ٣٤٨/٩، حكم من قرأ العزيمة سهواً في الصلاة.

*) *للسيد علي. (منه قدس سره).*

يستفاد هذا من نفس هذا الخبر المعلّل.

وتقدم جهة وجوب السجدة على حرمتها في صورة كانت قراءة العزيمة عمداً من غير سهو، كما يستفاد من نفس هذا الخبر المعلّل، لا يصير دليلاً على تقدم جهة وجوب السجدة على جهة حرمته في صورة كانت قراءة العزيمة من باب السهو والنسيان. فليس دليل على وجوب السجدة للعزيمة في مفروض المقام، فلا مانع من استصحاب وجوب إتمام الصلاة وعدم وجوب السجدة للعزيمة.

وكون /٨٠/ نفس الأمر بالسجدة ملازماً لبطلان الصلاة ـ كما تقدم شرحه ـ إنما هو على فرض كون الأمر بالسجدة فعلياً، لا في فرضٍ يكون شأنياً على فرض ثبوته واقعاً، حيث عرفت أنه بعد التعارض كان مقتضى الأصل عدم وجوبه.

وعلى هذا فلا وجه لبطلان الصلاة هنا من وجه.

أما من جهة النهي من شيء من أفعال الصلاة لضديته للسجدة المأمور بها، فلما عرفت من أن هذا موقوف على أن يحرز الأمر الفعلي بالسجدة، وإلا فالأمر الثاني على فرض ثبوته واقعاً لا يوجب حرمة ضده.

وأما من جهة أن السجدة بنفسها مبطلة، ففيه بعد تسليم أن السجدة مبطلة لا محرّمة صرفة: أن المفروض في المقام أنه لا يسجد حتى تبطل الصلاة بها.

ثم لو شككنا مع وجود ذلك كلّه في بطلان الصلاة فمرجعه إلى الشك في اعتبار شيء فيها بوجه غير ما نعلم، ومقتضى الأصل البراءة عنه كما هو مسلكنا في مسألة البراءة والإشتغال.

فتلخّص مما /٨١/ ذكرناه أنه مع القراءة للعزيمة نسياناً لا مانع من صحة الصلاة ولو لم يسجد للعزيمة بوجه.

[الإيماء للسجدة في وسط الصلاة]

بقي الكلام فيما ذكره المشهور أو كثير من أنه يؤمي للسجدة بعد الإلتفات وسط

الصلاة، وأنه يسجد للعزيمة بعد الصلاة أيضاً وإن كان الجمع بينهما مما لا طريق له، ولا وجه لإلزامه إلا من جهة مراعاة الإحتياط، سواء قلنا بلزوم هذا الإحتياط لدعوى العلم الإجمالي بوجوب أحدهما أو قلنا بالإحتياط من باب مجرد مراعاة الاحتمال.

وعلى كلّ حال، فلا دليل على وجوب الإيماء للسجدة في وسط الصلاة إلا دعوى أن الإيماء بدل اضطراري عن السجدة الواجبة وأنه لا يضرّ بالصلاة وليس محرماً، كما أن السجدة التي كانت مبدلةً، كانت كذلك، وذلك:

إما بدعوى أن الإيماء لو قلنا بحرمته أو مضرّيته كنفس السجدة فإنما نقول بذلك في صورة كان فرض المكلف ابتداءً هو الإيماء لأجل المرض، لا في صورة يؤمي فراراً عن السجدة التي كانت محرمة عليه، بعد أنه ليس لنا دليل مطلق يشمل إطلاقه لحرمة هذا الإيماء بوجه لو كان هنا بدلاً.

فهذا مبني على عدم مضرّيته بالصلاة، ولو لم يكن بدلاً فليس سجدة حقيقة ولا حكماً.

ومجرد الإيماء بقصد السجدة لا دليل على مبطليته.

وإما بدعوى أنه يستفاد هذا /٨٢/ من الأخبار التي سيأتي الإشارة إليها. فإنه يستفاد منها وجوب الإيماء وعدم مضريته أيضاً.

[السجدة بعد الفراغ من الصلاة]

وأما السجدة بعد الفراغ من الصلاة فوجوبها مبني على دعوى أن الفورية للسجدة بعد العزيمة من قبيل تعدد المطلوبي وأن السجدة بعد العزيمة كانت واجبة مطلقاً وأن إتيانها فوراً واجب آخر، وأن المانع مانع عن الفورية، لا أصل السجدة.

وأما الثاني ـ أعنى ما يستفاد من الأخبار ـ فنقول: لم يصل خبر في حكم من قرأ نسياناً إلا أنه ورد في صورة يستمع المصلي آية السجدة إما من الإمام الذي

يقرأ العزيمة في الصلاة كالمخالف أو من إنسان آخر أن يؤمي بالسجدة بعد ما سمع، كما في خبر أبي بصير[١] وخبر علي بن علي بن جعفر.

وهذا لا يصير دليلاً على وجوب الإيماء في صورةٍ قرأ المصلي نفسه آية السجدة نسياناً، إلا أن أمثال هذه الأخبار فيها تأييد لتعيين الإيماء في صورةٍ قرأ المصلي بنفسه آية السجدة نسياناً، كما هو واضح.

---

١) الكافي ٣١٨/٣، باب عزائم السجود، ح ٤ و٢، «قال: إن صليت مع قوم فقرأ الإمام ﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ أو شيئاً من العزائم وفرغ من قراءته ولم يسجد فأوم ايماء والحائض تسجد إذا سمعت السجدة».

مسألة

[في السور التي تعدّ واحدة]

نسب إلى المشهور من المتقدمين عملاً، بل إلى الأكثر، بل نقل الإجماع مستفيضاً على أن «الضحى» و«ألم نشرح» سورة واحدة، وكذا «الفيل» و«لإيلاف». وبعض معاقد الإجماعات وجوب الجمع بينهما في ركعة واحدة.

ونسب إلى /٨٣/ الأكثر ما عن التهذيب عندنا أنه لا يفصل بينهما بالبسملة[١]، بل نسب ذلك إلى الأصحاب.

أقول: لو كانتا سورتين، فالظاهر أنه لا اشكال في أن البسملة يفصل بينهما على القول بأن البسملة جزء من كل سورة لما استدل به على أن البسملة جزء من كل سورة غير سورة البراءة.

ولو كانا سورة واحدة أيضاً لا ينافي أن يفصل بينهما بالبسملة، لعدم المانع من كون البسملة آيتين من سورة واحدة كما في سورة النمل، فلا مانع من الأخذ بما تواتر من كتب البسملة بعد كل منهما في المصاحف حتى المصاحف المجرّدة من غير القرآن حتى النقط والإعراب.

ومن هنا نسب إلى الأكثر، بل في الجواهر[٢] عن بعضهم: الظاهر إجماعهم على أن البسملة جزء من كل منهما.

---

١) الإستبصار ٣١٧/١، باب القران بين السورتين في الفريضة، ح ٤/١١٨٢، ولم نجد في التهذيب هذه العبارة.

٢) جواهر الكلام ٢٤/١٠، عدم الاحتياج إلى البسملة بين الضحى وألم نشرح على تقدير الإتحاد.

هذا، ولكن تمامية هذا الوجه لو لم يثبت أنهما سورتان، موقوف على وقوع الإمضاء من الأئمة عليهم السلام /٨٤/ أو ممن يكون رأيه كاشفاً عن رأيهم عليهم السلام على ذلك، وإلا فالعامة يكتبون البسملة في جميع السور مع قولهم بأن البسملة ليست جزءً من شيء من السور ـ كما تقدم شرح الكلام فيه ـ.

بقي الكلام في أنهما سورة واحدة أم لا؟ أو أنه يجب قراءتهما في كل ركعة كانتا سورة واحدة أم لا؟

فنقول: لو ثبت كونهما سورة واحدة، فلا إشكال في عدم جواز الإكتفاء بأحدهما بعد ما ثبت في محله من وجوب سورة كاملة في كل ركعة من الفريضة.

وأما لو لم يثبت ذلك، فلابدّ من أن يلاحظ من أنه يتمّ دليل على وجوب قراءتهما في كل ركعة من دليل آخر أم لا؟

فنقول: إن مفاد طائفة من الأخبار أنهما سورة واحدة، فتقتضي وجوب الجمع بينهما في ركعة واحدة أيضاً[1]، مثل ما ذكره في الجواهر من خبر أبي[2] العباس، وما عن فقه الرضا، والمرسل المحكي عن هداية الصدوق، وما عن العياشي عن أبي[3] العباس، /٨٥/ وخبر البشر النبال، وما عن محمد بن علي بن محبوب عن أبي جميلة[4].

---

١) وسائل الشيعة ٥٤/٦، ١٠ باب أن الضحى وألم نشرح سورة واحدة وكذا الفيل ولإيلاف، ح ٦/٧٣٣١ و١/٧٣٢٦ و....

٢) في المخطوطة: ابن. وما أدرجناه من المصدر.

٣) في المخطوطة: ابن. وما أدرجناه من المصدر.

٤) جواهر الكلام ٢١/١٠، الضحى وألم نشرح سورة واحدة.

عن أبي العباس عن الصادق سلام الله عليه: «الضحى وألم نشرح سورة واحدة» والمرسل في المحكي عن فقه الرضا سلام الله عليه قال: ولا تقرأ في الفريضة الضحى وألم نشرح ولا تفصل بينهما لأنه روي أنهما سورة واحدة وكذلك ألم تر ولإيلاف سورة واحدة ـ إلى أن قال ـ وإذ أردت قراءة بعض هذه السور فاقرأ والضحى وألم نشرح ولا تفصل بينهما وكذلك ألم تر ولإيلاف، والمرسل عن الصادق سلام الله عليه في المحكي من هداية الصدوق: وموسع عليك

لكن الإشكال في سند هذه الطائفة.

ودعوى انجبار ضعف السند بالشهرة في البرهان القاطع ضعيفة من جهة أن الشهرة التطابقية لا توجب جبر ضعف السند، والإستنادية غير موجودة، لأن استناد العلماء إلى صحيحة الشحام وخبر المفضل؛ كيف وفي المدارك والذخيرة دعوى أنه ليس غيرهما ما يدل على المقصود، لا في كتب الأخبار ولا في [ال]كتب الإستدلالية من الفقه.

ومفاد طائفة ليس بأزيد من جواز قراءتهما في ركعة واحدة كصحيح الشحام[١] وخبر المفضل[٢]، حيث إن **الأول** مشتمل على أن الإمام قرأهما في ركعة واحدة، فبعد عدم العلم بوجه العمل من أنه من جهة الوجوب أم غيره فيدلّ على مجرد جواز قراءتهما.

وأما الثاني ـ مع ضعف سنده ـ فلمّا يكون استثناءً من حرمة القران أو كراهته، فلا يدل إلا على جواز قراءتهما في الصلاة.

ومفاد طائفة جواز الإكتفاء بقراءة واحد من تلك السور في كل ركعة كصحيح

أي سورة وفي فرائضك إلّا أربع وهي والضحى وألم نشرح في ركعة لأنهما جميعاً سورة واحدة ولإيلاف وألم تر في ركعة لأنهما جميعاً سورة واحدة ولا ينفرد بواحدة من هذه الأربع سور في ركعة فريضة».

روى العياشي عن أبي العباس عن أحدهما سلام الله عليهما: «ألم تر كيف ولإيلاف سورة واحدة» قال: وروى عن أبي بن كعب لم يفصل بينهما في مصحفه، وعن شجرة بن أخي بشير النبال عن الصادق سلام الله عليه: «إن ألم تر ولإيلاف سورة واحدة» وعن محمد بن علي بن محجوب عن أبي جميلة مثله».

١) الإستبصار ٣١٧/١، ح ٤/١١٨٢ عن زيد الشحام قال: «صلى بن أبوعبدالله سلام الله عليه الفجر فقرأ الضحى وألم نشرح في ركعة».

٢) وسائل الشيعة ٥٥/٦، ١٠ باب أن الضحى وألم نشرح سورة واحدة وكذا الفيل، ح ٥/٧٣٣٠.

وروي العياشي عن المفضل بن صالح عن أبي عبدالله سلام الله عليه «قال: سمعته يقول: لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة إلا الضحى وألم نشرح وألم تر كيف ولاءيلاف قريش».

آخر للشحام[١] وخبر داود الرقي[٢][٣]، بل صحيح ثالث للشحام[٤].

/٨٦/ وهذه الطائفة دالة على نقيض ما يقوله المشهور حيث إن الإجماعات المنقولة المتكثرة على وجوب الجمع مضافاً إلى الإجماعات المنقولة على أنهما سورة واحدة ولم ينقل الخلاف إلا عن المحقق في المعتبر[٥]، حيث مال إلى اتحادهما أو مع عدم وجوب الجمع بينهما، وإلى بعض من تأخر عنه حيث جزم بعدم وجوب الجمع بينهما.

ونحن نقول: لو كان مفاد هذه الطائفة جواز التبعيض، فقد مرّ الجواب عنه عند التعرض لوجوب قراءة كاملة في كل ركعة، وإلا فنقول: إن المشهور لما أفتوا بخلاف ظواهرها، فيوجب ذلك لسقوط ظواهرها عن الإعتبار على مسلكنا من جهة العلم الإجمالي على الخلاف في الظواهر التي تكون من هذا القبيل.

فتلخّص أن مقتضى الأخبار ليس بأزيد من جواز الجمع بينهما، وهو على طبق القاعدة بناءً على ما تقدم هنا من جواز القران بين /٨٧/ السورتين حتى بقصد الجزئية وبناءً على جريان البراءة عن الشك في الجزئية.

نعم، لو لم يثبت كون البسملة في الوسط جزءً، فيكون مقتضى الإحتياط قراءة تلك البسملة بقصد القربة المطلقة، لا بقصد الجزئية؛ بل الأمر كذلك لو أخذنا بالإجماعات المنقولة على أنهما سورة واحدة، إلا أنه لم يثبت عدم كون البسملة في الوسط جزءً كما لا تثبت الجزئية أيضاً.

---

١) وسائل الشيعة ٥٥/٦، ١٠ باب أن الضحى وألم نشرح سورة واحدة وكذا الفيل، ح ٣/٧٣٢٨.
٢) في المخطوطة: البرقي. وما أدرجناه من المصدر.
٣) وسائل الشيعة ٥٦/٦، ١٠ باب أن الضحى وألم نشرح سورة واحدة وكذا الفيل، ح ١٠/٧٣٣٥.
٤) وسائل الشيعة ٥٦/٦، ١٠ باب أن الضحى وألم نشرح سورة واحدة وكذا الفيل، ح ٢/٧٣٢٧.
٥) المعتبر ١٨٧/٢، التأمين، المسألة الثانية.

مسألة
لا خلاف ظاهراً في جواز العدول من سورة إلى أخرى في الجملة

ونحن نتكلم هنا:

أولاً فيما تقتضيه القاعدة، فإنها نافعة، فنقول: إذا أمر المولى بكلّي ذو أفراد كالصلاة أو السورة، فللمكلف الإتيان بكلّ فرد من ذلك الكلي لصدق إيجاد ذلك الكلي الذي أمر بإيجاده به، بعد أن التعميم بكلّ فرد ثابت بمقدمات الحكمة.

فلو أتى المكلف بجزء من فرد، ثم عدل عنه إلى فرد آخر، يكون مقتضى الإطلاق كفايته حيث إن شموله لكل فرد أعم من أن يأتي قبله شيء آخر، ولو بجزء من فرد آخر أم لا.

هذا، مضافاً إلى أنه لا مانع /٨٨/ من استصحاب التخيير الثابت له قبل الشروع في ذلك الجزء من السورة، فإنه كان له أولاً بحكم الشرع أن يأتي بالمفرد الآخر ويكتفي به، والجواز الوضعي لا مانع من استصحابه ـ كما تعرّضنا له ضمن أخبار الإستصحاب ـ.

إن قلت: من المسلّم أنه لو أتى بتمام الفرد، فيصير إتيان المفرد الآخر لغواً، لأنه بإتيان الفرد الأول يحصل امتثال الأمر بإيجاد ذلك، ولا معنى للإمتثال عقيب الإمتثال.

وعلى هذا نقول: إن الإتيان بجزء من الفرد، بمثل الإتيان بتمام الفرد في ارتفاع الامر عن فرد آخر، فيكون إتيان الفرد الآخر لغواً.

وذلك لأنه بعد الإتيان بجزء من الفرد يكون الأمر بإتيان الكلي لغواً بالنسبة إلى الجزء الغير المأتي به من الفرد، بل يكون بعد الإتيان بجزء من الفرد الأمر بإتمام الباقي من ذلك الفرد، فيكون الفرد الآخر بلا أمر.

وفيه: أنه يمكنه بعد ذلك إفساد ما أتى به أو رفع اليد عنه وإتيان فرد آخر. وعلى هذا فلا يتعين ما أتى بعضه لحصول /٨٩/ الإمتثال به ليكون الأمر بإتمامه ويكون الأمر بإيجاد فرد من الكلي عليه لغواً بعد ذلك.

وعلى هذا، فإذا أتى بجزء من فرد، فيكون مخيراً بعده بين إتمام هذا الفرد من دون إتيان المنافي له وبين الإتيان بفرد آخر، كما أنه قبل الشروع في فرد كان مخيراً بين أن يأتي بذلك الفرد أو فرد آخر من ذلك الكلي.

فالذي صار فارقاً بين قبل الشروع في فرد وبين بعده بحكم العقل أنه بالنسبة إلى بعد الشروع لو كان مراد المأمور إتمام ذلك الفرد، فيكون الأمر بإتمامه، لا بتمامه؛ إلا أن من الواضح أنه لا يتعين فرد خاص للإمتثال إلا بعد الفراغ منه.

ومنه ذكرنا في الرسالة الماهوتية أن المأمور بمشروط في حال كونه واجداً للشرط يكون مأموراً بالمشروط. فإذا شك في كونه واجداً للشرط، فيكون شكه في امتثال التكليف المعلوم، لا أن يرجع ذلك إلى الشك /٩٠/ في التكليف ـ كما توهم ـ.

[حكم العدول من سورة إلى أخرى من حيث القاعدة]

فتلخّص مما ذكرناه أنه بحسب القاعدة مَنْ يكون مأموراً بإتيان كلي ذات أفراد وأتى بجزء من فرد، فلا مانع من أن يرفع اليد عنه ويأتي بفرد آخر، كما تقدم نظيره فيمن قرأ بعضاً من الحمد، فعدل إلى التسبيح في الركعتين الأخيرتين، فكذلك في المقام لا مانع لمن أتى بجزء من سورة أن يعدل عنه إلى سورة أخرى.

وليس هذا من قبيل العدول عن صلاة إلى صلاة أخرى؛ فإن العدول هناك على

خلاف القاعدة ـ كما تقدم شرحه في الموضع المشار إليه ـ مع أن العدول من صلاة إلى صلاة عبارة عن جعل ما أتى به جزءً للمعدول إليه. وفي المقام يكون المراد رفع اليد عن المعدول عنه وإتيان المعدول إليه بتمامه.

هذا، ولكن لا يخفى أن العدول عن فرد من الوضوء إلى فرد آخر منه ليس كالعدول من سورة إلى سورة أخرى ليجوز مطلقاً بحسب القاعدة.

وتوضيح الفرق أنه بالنسبة إلى السورة يكون التغاير بين الفردين منها موجوداً بأنفسهما حتى في الجزء المشترك كالبسملة إما بقصد كونها من تلك السورة أو بالإنضمام إلى /٩١/ سائر أجزائها، كما تقدم شرح ذلك في مسألة أنه هل يلزم تعيين السورة عند ذكر البسملة أم لا.

وأما النسبة إلى الوضوء، فليس كل غسلتين ومسحتين مع النية فرداً من الوضوء؛ بل إذا غسل الوجه ولم يأت بالمنافي ولم يفصل بحدٍّ يفوت الموالاة ثم غسل اليد[1] اليمنى وهكذا إلى آخر الأجزاء فهذا فرد من الوضوء.

فلو غسل الوجه ثانياً قبل فوات الموالاة أو إتيان المنافي، فيكون غسل الوجه لغواً لعدم الأمر به في هذا الحال. فلو غسل بعده اليد اليمنى إلى آخر الوضوء وكان بحيث تفوت الموالاة بين غسل الوجه الأول وسائر الأجزاء دون غسل الوجه الثاني، فلا يتحقق الوضوء المأمور به رأساً؛ لأن غسل الوجه أولاً ارتفع أثره لفوات الموالاة، وغسل الوجه ثانياً أتى به في حال لم يكن أمر به، فلا يصير جزءً للوضوء المأمور به، لأن الأفراد /٩٢/ للوضوء الذي كان الأمر التخييري بها هو ما يؤتى به بعد فساد ما فعله أولاً ـ كما ذكرناه ـ. وذلك واضح بعد فرض أن مجرد قصد رفع اليد عن غسل الوجه أولاً لا يبطله.

إن قلت: إنك قلت في الأمر بالمشروط: إن واجد الشرط يكون أمره بعد بما كان أولاً، لأنه لم يأت بعد بالمشروط ويقدر على إتيان المشروط بدون الشرط

---

١) في المخطوطة: يد.

ولكن في الأمر بالمركب إذا أتى بجزء، فلابد أن نقول: إن أمره بعد ذلك بالإتمام كما قلت في الوضوء لا بتمام المركب.

قلت: في الأمر بالمركب نقول بمثل ما قلناه في الأمر بالوضوء بمعنى أنه إذا أتى ببعض الأجزاء، يكون مخيراً بين إتمامه أو إتيان فرد آخر، إلا أن الفرد الآخر لابدّ أن يلاحظ أنه بأيّ شيء يصير فرداً آخر، كما قلناه في الوضوء. فإنه لو أتى بجزء ولم تفت الموالاة ولم يضرّه قصد الخلاف ولم يأت بالمنافي من جهة أخرى، فتكرار ذلك الجزء بقصد فرد آخر يكون لغواً بلا أمر، كما ذكرناه في الوضوء.

/٩٣/ **فتلخّص** أن جواز العدول من فرد إلى فرد في أى حال يريد إنما يكون في الأفراد التي يكون امتيازها بأنفسها كالسورتين وأشباههما. وفي مثل هذا الفرض لا يشمل النهي عن الزيادة في الصلاة له أيضاً بعد الغمض عن كل شيء؛ لأن السورة الثانية تكون عين المأمور به وليس بزيادة.

وأما ما قرأه من جزء السورة أولاً فحين قراءته لم تكن بزيادة وبعد قراءة سورة أخرى وإن تصر زيادة إلا أنه ليس قابلاً لتعلق النهي به، لأن الظاهر مما دل على النهي عن الزيادة إتيان ما يكون زيادة، لا جعل شيء زيادة؛ فتدبّر.

[حكم العدول بحسب الأدلة]

ثم إن هذا كلّه في حكم العدول من سورة إلى أخرى من حيث القاعدة، وأما بحسب مقتضى الأدلة القائمة في نفس المسألة، فنقول: في غير الجحد والتوحيد والجمعة والمنافقين لا إشكال في جواز العدول /٩٤/ من أيّ سورة كانت غير الأربعة المشار إليها إذا لم تبلغ القراءة إلى نصفها؛ بل كانت قبل النصف إلى أي سورة كانت، حتى إلى واحد من الأربعة المشار إليها أيضاً؛ لأنه مع اقتضاء القاعدة له ـ كما تقدم ـ ودلالة النصوص على ما يشمل ذلك قطعاً، في الجواهر[1]: عليه

---

١) جواهر الكلام ١٠/٦٠ ـ ٥٧، جواز العدول من سورة إلى سورة أخرى في الجملة.

الإجماع المحقق*.

وأما إذا بلغت القراءة إلى النصف، فعلى جواز الرجوع هنا الأخبار المعتبرة الدالة على ذلك بالعموم أو بالصراحة. وتقدم عدم مضرّية النهي عن الزيادة في الصلاة هنا، وعدم مضرّية حرمة القران بين السورتين في المقام على القول بحرمة القران.

وأما ما يعدّ معارضاً** لذلك على فرض اعتباره ودلالته، وعدم تقدم ما دل على الجواز في مقام الجمع أو سنداً، فلا أقل من أنه لابدّ من أن يرجع إلى الأصل. وقد عرفت أن مقتضى الأصل الجواز، ولا رافع له.

وأما إذا تجاوز عن النصف، ففي الجواهر: الظاهر تحقق الإجماع على عدم جواز العدول بعد تجاوز النصف كما اعترف به في مجمع البرهان، بل في الحدائق[1]: إنه حكاه جماعة منهم الشهيد الثاني في الروض[2][3].

ونحن نقول: لو كان هذا كاشفاً من عمل المشهور ببعض ما دل على عدم جواز العدول في هذا الفرض حتى يجبر ضعفه، فيكون هذا رافعاً للأصل ومقيداً لكل إطلاق دلّ على جواز العدول مطلقاً.

وأما الموثقة الدالة على جواز العدول إلى الثُلثين[4]، لمّا لم يعمل /٩٥/ المشهور

---

*) ***وتقدم أن ما دل على النهي من الزيادة في الصلاة لا يشمل المقام، كما أنه يأتي أن جواز العدول هنا غير منافٍ للقول بحرمة القران بين سورتين مع شموله لسورة وبعض سورة في صورة كان البعض مقدماً، عمداً كان أو سهواً.***

وسيوضح عدم تمامية بعض وجوه أخر يذكر هنا. (منه قدس سره).

) ***من المعارض لما ذكرنا من الأدلة الخبر المنقول عن فقه الرضا* [عليه السلام] ***، وهو ليس بمعتبر سنداً. ومن المعارض الخبر المنقول عن نوادر البزنطي. وسيأتي الكلام في كيفية تقريب دلالته على المنع عن العدول هنا مع المناقشة عليه. (منه قدس سره).***

١) الحدائق الناضرة ٢١١/٨، العدول من غير الجحد والتوحيد.

٢) روض الجنان: ٢٧٠، الرابع القراءة، إخراج الحروف من مواضعها.

٣) جواهر الكلام ٦٠/١٠، تحديد العدول من سورة إلى سورة أخرى.

٤) وسائل الشيعة ١٠١/٦، ٣٦ باب جواز العدول عن سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف، ح

به، فليس ظاهره حجة عندنا ـ كما تقدم سرّه في باب نجاسة الدماء ـ. وأما لو لم نقل بالإعتبار للإنجبار أو غيره فيما دل على عدم جواز العدول بعد التجاوز عن النصف في الجملة، فحينئذٍ نقول: على مسلكنا المتقدم يسقط عن الإعتبار ما دل على جواز العدول إلى الثُلثين والإطلاقات الدالة على جواز العدول مطلقاً لقول المشهور على خلافهما؛ لكن يبقى مما اقتضى جواز العدول بعد تجاوز النصف الأصل المتقدم شرحه، حيث عرفت أن مقتضى الأصل أيضاً جواز العدول مطلقاً.

ولكن فيه: أن مدرك الأصل هو إطلاق بعض الأدلة الإجتهادية ـ كما تقدم ـ فتسقط هذه الإطلاقات أيضاً عن الإعتبار على مسلكنا من جهة الشهرة على خلافها حيث إن ظاهر المشهور حرمة العدول وعدم كفاية السورة الثانية*.

٢/٧٤٥١.

*) [و]***فيه: أنك قد عرفت أن مدرك الأصل هو الإستصحاب أيضاً، فعمدة المدرك لعدم جواز العدول بعد التجاوز عن النصف هو الإجماع لو تمّ أو دعوى انجبار ما دل على ذلك حتى يرفع الأصل.**

ثم إن ما ذكرناه في المقام كان مبنياً على أنه ليس لنا خبر معتبر يدل على المنع من العدول بعد التجاوز عن النصف، ولا بأس من أن يتصدى لتوضيح ذلك، فنقول: ما تعرض من الأخبار لحكم العدول بعد قراءة النصف في الجملة على أقسام:

منها ما يكون ساكتاً عن المنع عن العدول بعد تجاوز النصف، سواء كان مورده صورة كان مريداً لسورة فنسي وقرأ غيرها أم يعمّ غيرها أيضاً كالخبر المنقول عن قرب الإسناد والمسائل عن علي بن جعفر [جواهر الكلام ٥٨/١٠، جواز العدول من سورة إلى سورة أخرى؛ وسائل الشيعة ١٠٠/٦، ٣٥ باب عدم جواز الرجوع في الصلاة عن قراءة الجحد والتوحيد وإن لم يتجاوز النصف إلا ما استثنى، ح ٣/٧٤٤٩؛ قرب الإسناد: ٢٠٦، في الصلاة، ح ٨٠٢]***وكخبر أبي الصباح وغيره*** [جواهر الكلام ٥٨/١٠، جواز العدول من سورة إلى سورة أخرى؛ وسائل الشيعة ١٠١/٦، ٣٦ باب جواز العدول عن سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف في غير التوحيد والجحد، ح ٤/٧٤٥٣].

ومنها ما يدل على المنع من العدول بعد تجاوز النصف إلا أنه ليس له سند معتبر كالخبر المروي عن فقه الرضا [عليه السلام] [جواهر الكلام ٥٩/١٠، جواز العدول من سورة إلى سورة أخرى؛ فقه الرضا[عليه السلام]: ١٢٥، باب الصلوات المفروضة]***والمرسل المروي عن دعائم***

إن قلت: قد تقدم أنا رجّحنا أن القران بين السورتين مكروه، وأي فرق بين المقام وبينه؟

قلت: أما في صورة قرأ السورتين أو سورة تامة، ثمّ بعضاً من سورة أخرى، فهنا يكون القران محققاً دون العدول، وإنما الإشكال في سورة قرأ أولاً بعضاً من سورة، ثمّ رفع /٩٦/ اليد عنه وقرأ سورة أخرى.

وهنا مورد توهم تصادق العنوانين، إلا أنه في غير محله.

كيف، ولم يكن الإشكال في جواز العدول قبل النصف مع أن كثيراً منهم يقولون

الإسلام [جواهر الكلام ٥٩/١٠، جواز العدول من سورة إلى سورة أخرى؛ دعائم الإسلام ١٦١/١، ذكر صفات الصلاة].

ومنها ما يكون الإشكال في دلالته على عدم جواز العدول بعد النصف على فرض اعتبار سنده كالمروي عن نوادر البزنطي: «في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ أخرى. قال: يرجع إلى التي يريد وإن بلغ النصف» [جواهر الكلام ٥٨/١٠، جواز العدول من سورة إلى سورة أخرى؛ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٣٥٥/٣، حكم العدل من سورة إلى أخرى].

تقريب الدلالة أنه يفهم من قوله «وإن بلغ».. اه أن العدول في صورة بلغ النصف كان من حيث هو ممنوعاً، إلا أنه لا مانع منه هنا من جهة أنه كان مريداً للسورة المعدول إليها أولاً.

وفيه: أن من المحتمل أن يكون قوله «وإن بلغ».. اه، لا من جهة تسلّم المنع منه من حيث هو، بل من جهة الإستبعاد الذي كان في نظر المخاطب في الرجوع بعد النصف وما زاد، وكان عدم التعرض لما زاد إما من جهة كراهة الرجوع بعد التجاوز عن النصف أولأن نظر المخاطب كان إلى خصوص النصف.. إلى غير ذلك من الإحتمالات.

وبالجملة ليس في البين دلالة لفظية على المنع من العدول إذا بلغ النصف، والدلالة العقلية تتوقف على عدم وجود احتمال آخر، كما تعرضنا له في مفهوم الوصف.

ولا يوجد في البين ظهور عرفي يتكل عليه.

وأما التمسك لعدم جواز العدول بما دلّ على حرمة القران بين السورتين كما في الذخيرة، ففيه مع أنا نقول بكراهة القران: قد تقدم الجواب عنه في المتن.

ولوهن من ذلك التمسك له بقوله تعالى ﴿لا تبطلوا أعمالكم﴾ [محمد: ٣٣]، ***كما أوضحناه في مسألة البراءة والإشتغال كما أن التمسك لجواز العدول بقوله تعالى ﴿فاقرؤوا ما تيسّر من القرآن﴾*** [المزمل: ٢٠] ***أيضاً فاسد كما أشار إليهما في الذخيرة*** [ذخيرة المعاد ٢٦٩/١، الرابع القراءة] ***أيضاً. (منه قدّس سره).***

بعدم جواز القران.

وأيضاً بعد تجاوز النصف كان العدول غير جائز عند المشهور، بل يدعى عليه الإجماع، مع أن كثيراً منهم قالوا بكراهة القران بين السورتين.

وفي البرهان القاطع* أن القران عبارة عن الجمع بين سورتين أو سورة وزيادة[1]، والعدول عبارة عن إبدال أحدهما بالآخر.

ونحن نقول: إن عنوان القران صادق في الصورتين.

نعم، عنوان العدول غير صادق إلا في صورة قصد التبديل.

فلو كان ما دل على حكم العدول خاصاً بصورة كان من قصده التبديل فطريقة الجمع أن يخصّ بدليل العدول ما دل على حكم القران من التحريم أو الكراهة باستثناء قبل الوصول إلى النصف أو بعده منه.

فعلى هذا نقول: إن المذكور في مقاعد الإجماعات والفتاوى في مسألتنا لفظ العدول، وهو ظاهر في صورة كان من قصده الإبدال. وكذلك ظاهر الأخبار بلحاظ أخذ لفظ الرجوع أو ما يفيد معنى الرجوع فيها؛ فراجع.

ثم هذا كلّه في حكم العدول من غير السور /٩٧/ الأربعة المشار إليها، وأما فيها فعدم جواز العدول من الجحد والتوحيد بمجرد الشروع في أحدهما يدل عليه الأخبار المعتبرة ويعمّ الأخبار لمنع العدول من أحدهما إلى الأخرى أيضاً.

[العدول من الجحد والتوحيد إلى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة]

وأما العدول من الجحد والتوحيد إلى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة، فنقول: إن جُلّ الأخبار الواردة في ذلك يدل على جواز العدول من التوحيد إلى سورة

---

*) سيد علي. (منه قدس سره).

١) الحدائق الناضرة ٨/١٥١ ـ ١٥٠، ما يتحقق به القران؛ مسالك الأفهام ١/٢٠٦، القراءة.

الجمعة والمنافقين في الجمعة[١] ـ الظاهر في صلاة الجمعة، لا يوم الجمعة ـ.

نعم، في صحيح الحلبي تصريح بالعدول من التوحيد إلى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة[٢].

فإن قلنا بثبوت الإطلاق لهذا الخبر، فيعمّ صلاة الظهر والعصر في يوم الجمعة، بل الصبح منه أيضاً، لأنه من صلاة يوم الجمعة عرفاً، فلابدّ أن يؤخذ بهذا الإطلاق؛ لأن ما دل على جواز العدول في الجمعة لو كان المراد صلاة الجمعة، غير منافٍ لما دلّ على جواز العدول في غيرها أيضاً، فيؤخذ بإطلاقه؛ فضلاً من أن نقول: إن المراد من الجمعة يوم الجمعة، لا صلاة الجمعة. فيتّحد مع مضمون صحيح الحلبي.

/٩٨/ وأما لو لم نقل بثبوت الإطلاق لهذا الخبر بأن يكون متصدياً لبيان مجرد أن في يوم الجمعة يجوز العدول من التوحيد إلى الجمعة والمنافقين، فحينئذٍ يصير المتيقن منه صلاة الجمعة، فلا يستفاد من شيء من الأخبار جواز العدول من التوحيد إليهما في غير صلاة الجمعة.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن المتعين عدم ثبوت الإطلاق لقوله عليه السلام في صحيح الحلبي «**إلا أن تكون في يوم الجمعة**»، لما ذكرناه كراراً من أن القضية الإستثنائية ليس لها إطلاق من جهة المستثنى، حيث إنها بصدد بيان حكم المستثنى منه في غير مورد الإستثناء، فليس بصدد بيان نفس حكم المستثنى ليؤخذ بإطلاقه.

إن قلت: نسلّم ذلك، إلا أنا نأخذ بإطلاق ما ذكره بعد هذا الإستثناء من قوله

---

١) وسائل الشيعة ١٥٢/٦، ٦٩ باب عدم جواز العدول عن الجحد والتوحيد في الصلاة بعد الشروع إلا إلى الجمعة، ح ١/٧٥٩٦ و٣/٧٥٩٨ و٤/٧٥٩٩، على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر سلام الله عليه «قال سألته عن القراءة في الجمعة بما يقرأ؟ قال: سورة الجمعة وإذا جاءك المنافقون...».

٢) وسائل الشيعة ١٥٣/٦، ٦٩ باب عدم جواز العدول عن الجحد والتوحيد في الصلاة بعد الشروع إلّا إلى الجمعة، ح ٢/٧٥٩٧.

«فإنك ترجع إلى الجمعة والمنافقين».

قلت: لو أعاد لفظ «يوم الجمعة» في قوله «فإنك».. اه، فلم يبعد ثبوت الإطلاق له، لكنه لما لم يتكرر لفظ «يوم الجمعة»، فلا يستفاد من قوله «فإنك».. اه، إلا ما أفاده نفس الإستثناء، ويكون هذا توضيحاً لما أفاده الإستثناء.

فتلخّص مما ذكرناه أنه لا دليل على العدول من التوحيد إليهما إلا في صلاة الجمعة. ولعل من قال بجواز العدول إليهما في ليلة الجمعة أيضاً يكون نظره إلى أن جُلّ الأخبار /٩٩/ المشتملة على العدول إلى الجمعة، يكون المراد منه يوم الجمعة وليلتها.

وفيه: كثرة الإضمار، مع ما عرفت من أن الظاهر من الجمعة في مثل هذه الموارد صلاة الجمعة.

ثمّ إن المتيقن مما دل على جواز العدول من التوحيد إلى الجمعة والمنافقين ما هو الموظف من قراءة أي واحد منهما في أي ركعة، لإدراك الفضيلة التي تكون فيه؛ فتدبّر.

بقي الكلام في دليل ما هو المسلّم عند الفقهاء من جواز العدول من الجحد أيضاً إلى الجمعة والمنافقين في الجمعة أو في الجمعة، فنقول: قد يقال: إن الدليل عليه عدم القول بالفصل بين التوحيد وبين الجحد في ذلك.

ونحن نقول: إن الخبر المنقول عن كتاب المسائل لعلي بن جعفر عليه السلام يدل على جواز العدول من أي سورة كانت إلى سورة الجمعة والمنافقين في الجمعة، فيشمل العدول من الجحد إليهما أيضاً.

ثم إن جواز العدول من التوحيد والجحد في الجمعة إلى سورة الجمعة والمنافقين يعمّ بعد التجاوز عن النصف أيضاً، وليس هنا ما يقيده إلى قبل التجاوز عن النصف.

وما يقال: إنه في خبر صباح بن صبيح في حق من قرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ في

صلاة الجمعة، قال: «يتمّها ركعتين ويستأنف»[١]، فلابدّ أن يحمل هذا على بعد التجاوز عن النصف؛ جمعاً بين هذا الخبر وبين ما دل على جواز العدول من التوحيد في صلاة الجمعة إلى سورة الجمعة والمنافقين.

ففيه ما لا يخفى، لأن هذا جمع تبرعي، بعد أنه لا تفصيل في الطرفين من جهة التجاوز عن النصف وعدمه، بل الجمع بين الطرفين بجواز كل من العدول أو الإتمام ثمّ الإستيناف إدراكاً للفضيلة، كما أنه مما ذكرنا يظهر أنه لا مانع من العدول من سائر السور أيضاً إلى الجمعة والمنافقين في صلاة الجمعة أو يوم الجمعة بعد التجاوز عن النصف.

/ ١٠٠/ أما أولاً فلما عرفت من دلالة الخبر المنقول عن كتاب المسائل على جواز العدول من كل سورة بنحو الإطلاق إليهما في الجمعة.

وثانياً قد عرفت أنه لم يتمّ دليل على منع جواز العدول بعد التجاوز عن النصف إلا بدعوى انجبار ضعف سند بعض الضعاف بعمل الأصحاب للشهرة أو الإجماع على منع جواز العدول بعد التجاوز عن النصف.

وعلى هذا نقول: إنه في مسألتنا ليس شهرة على عدم جواز العدول بعد التجاوز عن النصف لو لم تكن الشهرة على الجواز، فلا يمكن إحراز المنع في المقام بعد أنه ليس ذلك[٢] الخبر الذي يدعى انجباره متعيناً أيضاً بعد تسليم دعوى الإنجبار.

وإذا عرفت عدم تمامية دليل المنع، فنقول: قد تقدم أن مقتضى الإطلاقات وكذا الأصل جواز العدول مطلقاً.

وثالثاً إذا قلنا بجواز العدول من الجحد والتوحيد بعد التجاوز عن النصف في المقام فيثبت جواز العدول من غيرهما بطريق أولى؛ فتأمل.

---

١) وسائل الشيعة ١٥٩/٦، ٧٢ باب استحباب إعادة الجمعة والظهر إذا صلاهما فقرأ غير الجمعة، ح ٢/٧٦١٩.

٢) في الأصل المخطوط: تلك.

ثم إن جواز العدول لا يختص بصورة شرع في قراءة غير سورة الجمعة والمنافقين نسياناً، لإطلاق أكثر الأدلة، لاسيّما إطلاق مثل صحيحة علي بن جعفر: «**فإن أخذت في غيرهما وإن كان قل هو الله أحد فاقطعها**»[1]، فإن الأخذ في الغير أعم /١٠١/ من أن يكون سهواً أو عمداً[2].

---

١) وسائل الشيعة ١٥٣/٦، ٦٩ باب عدم جواز العدول عن الجحد والتوحيد في الصلاة بعد الشروع إلا إلى الجمعة، ح ٤/٧٥٩٩.

٢) انتهى هنا كلام الشارح ـ أعلى الله مقامه ـ، وبدأ بمسألة الجهر والإخفات بعد أوراق خالية.

/١١٣/

مسألة

[في الجهر والإخفات]

في الشرايع: وأقلّ الجهر أن يسمعه[١] القريب الصحيح إذا استمع والإخفات أن يسمع نفسه إن كان يسمع[٢].

أقول: توضيح المسألة يتوقف على أن نتعرض لبيان أقلّ كل من الجهر والإخفات والأكثر من كل منهما.

أما أقل الاخفات، فيناسب قبل التعرض لبيانه من مقدمة في شرح عبارة الشرايع، وهي نافعة بغير هذا المقام أيضاً، فنقول:

قوله «**والإخفات**».. اه، لو كان عطفاً على المضاف إليه، فما ذكره يصير تحديداً لأقل الإخفات، كما عن التحرير[٣] وبعض نسخ التلخيص التصريح بذلك من أن أقل الإخفات أن يسمع نفسه[٤].

ومنه يتوهم وجود مادة اجتماع بين الجهر والإخفات، كما عن الموجز التصريح بذلك حيث قال: إن أعلى الإخفات أدنى الجهر[٥].

وأما لو كان قوله «**والإخفات**».. اه، عطفاً على المضاف أو كان من عطف الجملة على الجملة أو كان الواو للإستيناف، فما ذكره لا يصير حدّاً لأقل

---

١) في المخطوطة: «يسمع». وما أدرجناه من المصدر.

٢) شرائع الإسلام ٦٥/١، في القراءة.

٣) تحرير الأحكام ٢٤٦/١، الفصل الرابع في القراءة، ش ٨٤٩.

٤) جواهر الكلام ٣٧٩/٩، تحديد الجهر والإخفات.

٥) جواهر الكلام ٣٧٩/٩، تحديد الجهر والإخفات.

الإخفات، بل لنفسه كما عن تبيان الشيخ: حدّ أصحابنا الجهر فيما يجب الجهر فيه بأن يسمع غيره /١١٤/ والمخافتة بأن يسمع نفسه[١].

[حدّ الإخفات ومعناه]

وعن التذكرة: وحدّ الإخفات أن يسمع نفسه[٢].

وعن ابن إدريس: وحَدّ الإخفات أعلاه أن تسمع أُذناك القراءة وليس له حد أدنى، بل إن لم تسمع أُذناه القراءة، فلا صلاة له، وإن سمع من عن يمينه وشماله صار جهراً. فإن فعله عامداً بطلت صلاته[٣].

وقريب منه ما عن الراوندي في تفسير القرآن[٤].

هذا كله مع أنه أورد على مثل كلام الموجز الذي جعل الحدّ المذكور حدّاً لأقل الإخفات، لا نفسه، واعترف بأن أكثر الإخفات يتحد مع أقل الجهر:

أولاً أن الجهر والإخفات متضادّان، فكيف يجتمعان في مورد.

وثانياً ما اشتمل كلامه على أن أقل الإخفات أن يسمع نفسه، لا يظهر منه أن أعلى الإخفات متحد مع الجهر، إما لاحتمال أن يكون المراد من أعلى الإخفات أن يسمع الغير لبعض الحروف، وفي أقل /١١٥/ الجهر لابد أن يسمع الغير تمام الحروف، وإما لاحتمال أن يكون المراد من أعلى الإخفات أن يسمع الغير تمام الحروف، إلا أنه لابدّ من أن لا يصل إلى حدّ أقل الجهر.

وتوضيح المقام أن إسماع الغير الذي يكون أذنه أقرب من فَم القاري من أذن نفسه إلى فمه، أو يكون بُعده من فَم القاري بمقدار أذن القاري، فإسماع مثل هذا

---

١) التبيان ٥٣٣/٦، ذيل الآية الشريفة: ﴿ **ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها** ﴾.

٢) تذكرة الفقهاء ١٥٤/٣، حكم الجهر بالبسملة في الجهرية والإ خفاتية، فروع.

٣) السرائر ٢٢٣/١، فيما يستحب أن يقرأ من السور في الصلوات.

٤) جواهر الكلام ٣٧٧/٩، تحديد الجهر والإ خفات؛ فقه القرآن ١٠٤/١، الجهر والإ خفات.

الغير عين معنى الإخفات.

وفى غير هذا الفرض أيضاً تارة يكون ذلك الغير جالساً عن ما يـليه بـحيث يكون ملصقاً به أو بمثل الملصق، فإسماع هذا الشخص أيضاً لا يخرجه عن حدّ الإخفات وليس ذاك من إسماع القريب الذي أدنى الجهر، بل هذا من إسماع من معك. وأما القريب منك فهو من لا يلصق بك ويكون بينك وبينه بُعد ما غير بعيد منك.

/١١٦/ **أقول**: يمكن القول بأن تحديد الإخفات بأن يسمع نفسه أعم مـن أن يسمع القريب أم لا، فيتحد أعلى الإخفات مع أدنى الجهر على قول مـن جـعل التحديد لنفس الإخفات، لا لأقله أيضاً، إلا أنه مع ذلك لا ينبغي التأمل فـي أن الجهر والإخفات في نظر العرف متضادان، فلا يصدقان على شيء واحد.

نعم، سلب الجهر والإخفات عن بعض المراتب لعله يكون مـوجوداً. وعـليه فليس الجهر والإخفات من الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون.

هذا، مع أنه لو أغمضنا عن ذلك ونقول: إن النسبة بين الجهر والإخفات عموم من وجه وإنه يوجد ما يكون كلّ من الجهر والإخفات صادقين عـليه فـي نـظر العرف، فنقول: إن مورد الإجتماع ليس موضوعاً للحكم الشرعي، لأنه يلزم فيه اجتماع الأمر والنهي، لأن كل مورد يكون مأموراً بكل من الجهر والإخفات يكون الآخر منهياً عنه، فما يعلم كونه موضوعاً لكل من الحكمين هو مورد لا يكون كل من الجهر والإخفات صادقاً عليه.

هذا، ولكن التحقيق وجود الضدية بينهما في نظر العرف، فلا يتصادقان عـلى شيء واحد كما تقدم شرحه.

[تعيين أقلّ الإخفات]

/١١٧/ **وإذا عرفت** فلنشرع في أصل المقصود من تعيين أقل الإخفات، فنقول:

لم يحتمل أحد أن يكون أقل الإخفات بأعلى من إسماع نفسه القراءة، لكن احتمل أن يكون أقل الإخفات أدون من إسماع النفس بأن سمع نفسه مجرد الهمهمة، لا نفس القراءة، كما في الجواهر عن الرياض أنه احتمل الإجزاء بالهمهمة لصحيح الحلبي: «**سألت أبا عبدالله عليه السلام: هل يقرأ في صلاته ـ وثوبه على فيه ـ إذا سمع أذنيه الهمهمة**»[١].

وأجيب عن الخبر من وجوه:

منها حمله على القراءة خلف المخالف تقية، فإنه يكتفي فيه بذلك، بل بأدون منه أيضاً كما أنه يحمل على القراءة خلف المخالف صحيحة علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه:

«**سألته عن الرجل يصلح له أن يقرأ في صلاته ويحرك لسانه بالقراءة في لهواته* من غير أن يسمع نفسه؟**

قال: لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهماً»[٢].

وفيه: أن حمل الخبر الثاني على القراءة خلف المخالف على طبق القاعدة بخلاف الخبر الأول.

أما كون ذلك في الخبر الثاني على طبق القاعدة، فإن مفاده أن حديث النفس يكون كافياً، /١١٨/ فتقع المعارضة بينه وبين صحيحة زرارة أو حسنته كما في الجواهر[٣]: «لا يكتب من القراءة والدعاء إلا ما أسمع نفسه»[٤].

---

١) وسائل الشيعة ٤٢٣/٤، ٣٥ باب كراهة اللثام للرجل إذا لم يمنع القراءة، ح ٣/٥٥٩٧.

*) ***مخارج الحروف. (منه قدس سره).***

٢) جواهر الكلام ٣٧٨/٩، تحديد الجهر والإخفات؛ وسائل الشيعة ١٢٨/٦، ٥٢ باب أنه يجزي في القراءة خلف من لا يقتدي به أن لا يسمع نفسه، ح ٢/٧٥٢٤.

٣) جواهر الكلام ٣٧٨/٩، تحديد الجهر والإخفات.

٤) الكافي ٣١٣/٣، باب قراءة القرآن، ح ٦.

وما ورد في موثقة سماعة[١] وغيره من تفسير الإخفات المنهي عنه بما دون السمع[٢]، فيحمل صحيح علي بن جعفر على القراءة في الصلاة خلف المخالف، والأخيرين على غيره لوجود شاهد لهذا الجمع من الأخبار، وهو ما ورد من كفاية حديث النفس في القراءة في الصلاة خلف المخالف من قوله «**يجزئك من القراءة معهم مثل حديث النفس**»[٣] والصحيح أيضاً معهم «**إقرء لنفسك، وإن لم تسمع فلا بأس**»[٤]، فإنه بملاحظة هذين الخبرين لا يتأمل أهل العرف في الجمع الذي ذكرناه على الميزان الذي أوضحته في باب الترجيح.

وأما أن حمل صحيح الحلبي على القراءة في الصلاة خلف المخالف ليس على طبق القاعدة، فلأن هذا الحمل لو كان من دون جهة فهو واضح الفساد، لأنه لا وجه لرفع اليد عن إطلاق الخبر من دون جهة.

وأما لو كان هذا الحمل بملاحظة /١١٩/ معارضة هذا الخبر مع ما دل على اعتبار أن يسمع القراءة نفسه، ففيه: أن ما تقدم مما دل على اعتبار الإسماع للنفس له ظهور في أن ما يسمع، هو نفس القراءة بحيث يسمع نفس الحروف.

وأما صحيحة الحلبي يكون نصاً أو أظهر في كفاية سماع الهمهمة، فيحمل الظاهر على الأظهر، ويقال: إن المراد من الخبرين السابقين سماع ما هو أعمّ من الهمهمة، فالجمع العرفي يقتضي عكس ما يقولونه.

إن قلت: إن ما دل على كفاية حديث النفس في القراءة في الصلاة خلف المخالف يكون شاهد جمع لأن تحمل صحيحة الحلبي أيضاً على القراءة في الصلاة خلف المخالف.

---

١) وسائل الشيعة ٩٦/٦، ٣٣ باب ان حد الإخفات أن يسمع نفسه، ح ٢/٧٤٤٠.

٢) جواهر الكلام ٣٧٨/٩، تحديد الجهر والإخفات.

٣) الكافي ٣١٥/٣، باب قراءة القرآن، ح ١٦.

٤) وسائل الشيعة ١٢٧/٦، ٥٢ باب أنه يجزي في القراءة خلف من لا يقتدي به أن لا يسمع نفسه، ح ١/٧٥٢٣؛ جواهر الكلام ٣٧٩/٩، تحديد الجهر والإخفات.

قلت: ليس في البين مناسبة لأن يصير مثل تلك الأخبار شاهداً لهذا الجمع كما هو واضح.

وأما لو كان هذا الحمل بملاحظة أنه كان صحيح الحلبي مشتملاً على أن ثوبه على فيه، فهذا يصير قرينة على أن المراد بيان حكم مورد التقية، كما في الجواهر؛ **ففيه:** أن المناسب للتقية أن لا يجعل على فيه شيئاً حتى يتوهم في حقه توهم القراءة.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنه لا معارضة بين صحيحة الحلبي وبين ما دل على اعتبار سماع نفسه القراءة، وذلك لوضوح أنه ليس المراد مما دل على اعتبار نفسه القراءة أن نفس السماع شرط بحيث يجب عليه الإستماع وأن يصلي في مكان لم يكن مانع من السماع؛ إذ لم يقل بذلك أحد، / ١٢٠/ وليس المراد من الأخبار أيضاً ذلك، بل المراد أنه لابدّ من أن يكون رفع الصوت بحدٍّ لو لم يكن مانع من أن يسمع، لسمع.

وعلى هذا نقول: فرض السؤال في صحيح الحلبي في مورد وجود المانع من السماع، لأن كون الثوب على الفم مانع من السماع؛ بل من الواضح أن من يسمع همهمة الحروف والكلمات مع كون الثوب على فمه، يكون ارتفاع أصل الصوت بحدٍّ لو ارتفع الثوب عن فمه يسمع نفس القراءة.

وعلى هذا، فهذه الصحيحة ليست معرضاً عنها ولا مانع من العمل بمضمونها أيضاً.

ومنها أن الهمهمة الصوت الخفي كما عن القاموس، فيكون عين سماع القراءة، فيتحد المراد من صحيح الحلبي مع ما دل على اعتبار سماع القراءة.

وفيه ـ مع الغمض من أن المحكي عن نهاية ابن الأثير أن الهمهمة كلام خفي لا يفهم ـ: أن الهمهمة معناه عند العرف واضح من أنه ما لا يفهم من الكلام والأصوات.

ومنه لم يتأمل أحد فيما ورد في القراءة خلف الإمام في الجهرية إذا لم يسمع المأموم قراءة الإمام ولا همهمة الإمام أن المراد سماع مجرد صوت من الإمام.

ومنها /١٢١/ أن الإجماع قائم على اعتبار سماع النفس ولو تقديراً في الإخفات كما عن الفاضلين وغيرهما، بل عن التذكرة وغيرها عدم صدق القراءة لو لم يسمع نفسه أو أن العلم بتحقق القراءة يتوقف على أن يسمع نفسه كما في الجواهر، وإن قال: إن فيهما بحثاً.

أقول: مع الغمض عما تقدم هنا من الجواب عن صحيحة الحلبي، نقول: لما كان ظاهره خلاف المشهور أو خلاف الكل، فليس ظاهره حجة على مسلكنا، للعلم الإجمالي بأن الظواهر التي تكون كذلك لم يكن كثير من تلك الظواهر مراداً في الواقع، وهذا يوجب سقوط تمام الظواهر التي تكون في أطراف العلم الإجمالي عن الإعتبار لعدم بناء العقلاء على العمل بمثل هذه الظواهر، كما تقدم توضيح ذلك في باب نجاسة الدماء في كتاب الطهارة.

وعلى هذا، فالدليل على اعتبار أن يسمع القراءة نفسه ـ ولو تقديراً ـ هو الصحيح والموثق اللذان[1] تقدم ذكرهما من دون معارض، مضافاً إلى دعوى الإجماع، ومضافاً إلى ما تقدم عن التذكرة وغيرها من عدم صدق القراءة بدون أن يسمع نفسه بتقريب: أن القراءة من مقولة اللفظ وخروج الصوت مأخوذ في تحقق اللفظ. فمجرد حديث النفس لا يكفي، بل ولا حركة اللسان في اللهوات؛ بل لابدّ من أن يحرك اللسان في اللهوات بحيث يخرج الصوت المحقق لكل واحد من الحروف عن ذلك /١٢٢/ والسمع قريب إلى الفم بشدة القرب، فإذا رفع صوت كل واحد من الحروف يسمعه.

ومع الغمض عن ذلك وإمكان أن يتحقق صوت الحرف بحيث لم يصل إلى السمع لفصل ما بينهما، نقول: إن المصلي مكلف بالقراءة، فلابدّ من أن يحرز أنه

---

١) في المخطوطة: اللتين.

صدر منه الصوت المحقق لكلّ واحد من الحروف، وإحراز ذلك من دون أن يسمع في صورة لم يكن مانع من أن يسمع بوجه من الوجوه ـ كما هو محل الكلام ـ غير ممكن؛ لأنه بدون ذلك يشتبه بمجرد حركة اللسان في اللهوات؛ فتدبّر جيّداً.

[تعيين أعلى الإخفات]

وأما المقام الثاني ـ أعني أعلى الإخفات ـ فيتوهم أنه ليس له وجود؛ يعني ليس للإخفات إلا مرتبة واحدة، وهو ما تقدم عند بيان أقل الإخفات.

ونحن نبيّن أولاً ما هو[1] محل النزاع أو ينبغي أن ينازع فيه، فنقول: من ينكر أعلى الإخفات يكون مدعاه أن إسماع القراءة بالغير مضرّ بالإخفات، فلابدّ أن يكون الصوت خفياً بحيث لا يسمعه غير المصلي لو استمع.

وعلى هذا فنقول: لا إشكال في أن سماع الغير الذي يكون مساوياً لنفس المصلي أو كالمساوي غير مضرّ، كما لو كان مقدار بُعد /١٢٣/ سمع ذلك الغير عن فم المصلي بمقدار بُعد سمعه من فمه، كما أنه ليس إشكال ـ أو لا ينبغي الإشكال ـ في أنه لو كان سمع ذلك الغير أبعد من ذلك المقدار، إلا أنه يسمع بعض الحروف لخصوصية فيها من الصفير أو غيره، فهذا أيضاً غير مضرٍّ بالإخفات بعد أن رفع الصوت في كل واحد من الحروف على نهج واحد، إلا أن سماع القريب لبعض الحروف من جهة خصوصية نفس الحرف، كما أنه لا ينبغي الإشكال في أن مطلق عدم رفع جوهر الصوت ليس إخفاتاً حتى لو جعل صوته بصورة الصوت المبحوح* بحيث يسمع صوته من بعُد عنه، كما ينقل في الجواهر من بعض أهل زمانه أنه يستعمل كذلك من المتفقهة[2].

---

١) في النسخة زيادة «ما».

*) ***غليظ. (منه قدس سره).***

٢) جواهر الكلام ٣٨٢/٩، تحديد الجهر والإخفات.

وذلك لأن مثل هذا الفرض إما داخل في الجهر /١٢٤/ أو أنه ليس بجهر ولا إخفات، بناءً على أنهما ليسا من الضدين اللذين لا ثالث لهما أو لا أقل من أنه مشكوك دخوله تحت الإخفات.

وإنما محل الكلام والإشكال ما نسب إلى غير واحد من المتأخرين من دعوى أنه ليس للإخفات مرتبة واحدة، وهو أن يصل صوت الحروف إلى أذن المتكلم، بل له مرتبة أعلى من ذلك، وهو أن لا يرفع جوهر الصوت ولم يغلظ في التكلم نظير الصوت المبحوح إلا أنه يسمع الصوت من كان سمعه أبعد من سمع المتكلم إلى فمه ممن يكون قريباً إلى المتكلم، وأنه لا يدخل هذا في عنوان الجهر، إما لأن رفع جوهر الصوت مأخوذ في الجهر وإما لأن المراد بإسماع القريب في تعريف أقل الجهر يكون المراد منه من بَعُد منك في الجملة حتى يخرج عن صدق عنوان أنه معك.

وأما القريب الذي قلنا إنه يسمع في أعلى الإخفات، هو من يصدق عليه أنه معك وإن كان أذنه أبعد من أذنك إلى فمك بمراتب.

[كفاية أعلى الإخفات]

وإذا عرفت ما هو المراد من أعلى الإخفات التي يقولون بكفايته، /١٢٥/ فنقول: استدل لكفايته في صورة يكون مأموراً بالإخفات من وجوه:

منها صدق الإخفات عرفاً في الصورة التي فرضناها من أنه لم يرفع جوهر الصوت ولم يغلظ الحروف بنحو الصوت المبحوح وإن يسمع القراءة الغير القريب منه، بل ولغة لأنه إسرار النطق بالكلام، كما عن المجمل[1] ومختصر النهاية

---

١) مجمل اللغة ٢٠٥/٢، مادة «خفت» ونقله الشيخ الجواهري في جواهر الكلام ٣٨٠/٩، تحديد الجهر والإخفات.

الأثيرية[١].

وهو صادق على ما ذكرناه.

أو ضدّ الجهر[٢]، والجهر عبارة عن رفع الصوت بالكلام كما عن الصحاح[٣]، بل سيظهر من القاموس[٤] أيضاً.

ومنها ما عن كشف اللثام من أن إسماع النفس بحيث لا يسمع من يليه مما لا يطاق[٥]. وحمله في الجواهر على أن المراد الحرج، ثم منع الحرج[٦].

ونحن نقول: المراد بالقريب من كان سمعه أبعد من فم المتكلم بالنسبة إلى سمع المتكلم بفمه ولو بقليل. وعلى هذا نقول: لا إشكال في أن بعض الأصوات يسمع إلى أربعة أصابع وبعضها إلى شبر وهكذا، إلا أن المتكلم لا يقدر على ضبط الصوت إلى حدٍّ خاص /١٢٦/ بحيث يصل إليه ولم يتجاوز عنه.

مثلاً لو كلّف الإنسان بصوت يصل إلى أربعة أذرع[٧] ولم يتجاوز عنه، فهذا تكليف بما لا يطاق وإن كان بعض الأصوات بحسب الواقع يصل إلى أربعة أذرع ولم يتجاوز عنه.

ومنها ما نحن نقول: إنه لو أمكن ضبط الصوت إلى حدٍّ سمع من شبر ولم يسمع من أزيد منه، فلا ينبغي التأمل في أنه في منتهى الشدة. فلو كان الناس مكلّفين بذلك ويعملون كذلك فلابدّ من أن يصل إلينا تحملهم لهذه المشقة الشديدة مع أنه

---

١) النهاية في غريب الحديث ٥٢/٢، باب الخاء مع الفاء. «خفت» ونقله الشيخ الجواهري في جواهر الكلام ٣٨٠/٩، تحديد الجهر والإخفات.

٢) لسان العرب ٣٠/٢، فصل الخاء المعجمة، «خفت».

٣) الصحاح ٦١٨/٢، باب الراء، فصل الجيم، «جهر».

٤) القاموس المحيط ٣٩٤/١، باب الراء، فصل الجيم، «الجهرة».

٥) كشف اللثام ٣٧/٤، الفصل الرابع في القراءة.

٦) جواهر الكلام ٣٨١/٩ ـ ٣٨٠، تحديد الجهر والإخفات.

٧) في المخطوطة: ذراع.

ليس منه اسم ولا أثر، بل نحن نقطع من أنه من الصدر الأول إلى الآن يكون البناء على الإخفات المتعارف في زماننا مع أن من الواضح أن صاحب السمع الصحيح من دون مانع إذا استمع من مكان يكون أبعد من أذن المصلي إلى فيه يسمع كل ما يقول، كما يسمع نفس المصلي.

ومنها ما عن العيون من: «**أن أحمد بن علي صحب الرضاء عليه السلام فكان يسمع ما يقوله في الركعتين الأخيرتين من التسبيحات**»[١]، فإنه بناءً على لزوم الإخفات /١٢٧/ في التسبيحات يكون شاهداً على المدعى.

ومثله خبر رجاء بن ضحاك على ما في الجواهر[٢].

[الإستدلال على أن الإخفات مرتبة واحدة وأن إسماع الغير مضرّ به]

هذا؛ واستدل في مقابل ما ذكرناه لكون الإسماع بالغير مضرّاً بالإخفات وأنه ليس للإخفات إلا مرتبة واحدة وهو إسماع النفس من وجهين:

الأول الإجماع المنقول عن التبيان وعن الفاضلين على أن حدّ الإخفات إسماع النفس.

ونحن نقول مع الغمض من أن عبارة التبيان «حدّ أصحابنا..»[٣] إلى آخره، لا يدل على دعوى الإجماع [**أولاً**]: إن دعوى الإجماع على أن إسماع النفس معتبر في الإخفات، لا على أن إسماع الغير مضرّ به، بل لنا شاهدان خارجيان على ذلك:

الأول: أن الفاضلين[٤] عطفا على الإجماع المذكور في عبارتهما قولهما «ولأن

---

١) عيون أخبار الرضا سلام الله عليه ١٩٦/١، ٤٤ باب في ذكر أخلاقه ووصف عبادته، ح ٥ وفيه: عن أحمد بن على الأنصاري عن رجاء بن أبي الضحاك، أنه صحب الرضا سلام الله عليه.

٢) جواهر الكلام ٣٧٦/٩، تحديد الجهر والإخفات، رواية أحمد بن علي ورجاء بن ضحاك واحدةً على ما أوجد في عيون أخبار الرضا سلام الله عليه ١٩٦/١، ح ٥.

٣) التبيان ٥٣٤/٦، ذيل الآية الشريفة: ﴿**لا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها**﴾.

٤) أي: المحقق الحلي صاحب المعتبر والعلامة الحلي صاحب تذكرة الفقهاء؛ المعتبر ١٧٧/٢،

ما لا يسمع لا يعدّ كلاماً ولا قراءة»[١]؛ فإن هذا دليل على أن أصل المدعى لزوم إسماع النفس، لا لزوم عدم إسماع الغير.

الثاني: أنه نقل عن كتب الفاضلين أنهما قالا في حد الإخفات: وأقله أن يسمع نفسه.

وهو كالصريح في أن للإخفات فرداً آخر أعلى من إسماع النفس، ولا يكون /١٢٨/ إلا بإسماع الغير، ولا يتحد مع أقل الجهر للوجهين اللذين تقدمت الإشارة إليهما.

وثانياً هذا الإجماع المنقول موهون بتصريح كثير بأن أقل الإخفات أن يسمع نفسه من المتقدمين والمتأخرين، والإجماع المنقول إنما يثمر في صورة لو فرض كونه محققاً لكشف لنا عن رأي المعصوم.

وفي المقام بعد إخراج من قال بخلاف ذلك لا يحصل لنا القطع من فتوى من سواهم رأي المعصوم بطريق الحدس. وليس الإجماع المنقول في غير هذا الفرض حجة عندنا.

وثالثاً لو فرضنا اتفاق الكل أيضاً نحتمل أن يكون مستندهم بعض الإعتبارات التي نرىٰ تمسّكهم به، فلا يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم.

وأنت قد عرفت أن حجية الإجماع المنقول إنما هو في صورة لو فرض كونه محققاً لكشف لنا من اتفاقهم عن رأي المعصوم.

الثاني: ما ذكره في الجواهر من أن «الإخفات» الإسرار الذي هو من قبيل الإخفاء، بل هو منه عند التأمل.

ولا ريب في منافاته لإسماع القريب[٢].

الجهر والإخفات: تذكرة الفقهاء ١٥٤/٣، وجوب الجهر بالقراءة، فروع.

١) جواهر الكلام ٣٨١/٩، تحديد الجهر والإخفات.

٢) جواهر الكلام ٣٨٢/٩، تحديد الجهر والإخفات.

أقول: مع الغمض /١٢٩/ عن كل شيء نقول: من الواضح أنه ليس المراد من الإخفات إخفاء القراءة عن الغير، وإلا فلابدّ أن يختلف حال ذلك بحسب الموارد. وفي موضع لم يكن شخص آخر، لابدّ من أن لم يكن مانع من أن يرفع الصوت أيضاً، بل الإخفات مرتبة من الصوت سمي به لخفائه عن الغير.

وعلى هذا نقول: إذا لم يرفع جوهر الصوت يخفى عمن كان بينك وبينه مسافة جزئية، بل كذا عن الجليس معك إذا لم يستمع، ففيه إخفاء، كما أنك إذا تريد أن تخفي شيئاً عن غير المخاطب، فتكلم معه بصوت خفي مع أنه لو استمع شخص قريب منك يسمع كل ما تقول.

[تعيين أقلّ الجهر]

وأما المقام الثالث ـ أعني أقل الجهر ـ، فنقول هنا: إن الجهر عرفاً يصدق برفع جوهر الصوت ولو قليلاً وليس إسماع الغير القريب منك مأخوذاً في مفهومه، وإن قلنا: إن رفع جوهر الصوت يكون ملازماً مع أن يسمع القريب الصحيح إذا لم يكن له مانع.

[تعيين أعلى الجهر]

وأما المقام الرابع ـ أعني أعلى الجهر ـ، فنقول: كلّما نرفع الصوت بشدّة لم يخرج عن الجهر، وليس منافياً لما دل على لزوم الجهر، بل يكون ذلك امتثالاً له.

وعلى هذا، فعدم جواز المرتبة الشديدة من رفع الصوت الذي نسب إلى الأصحاب لابدّ من أن يكون بدليل خارجي مخصّص لما دل على الجهر /١٣٠/ في الصلاة. ويمكن دعوى انصراف ذلك الدليل عن بعض المراتب الشديدة منه أيضاً.

وعلى كل حال، فما يجوز أن يتمسك به لعدم جواز المرتبة الشديدة منه موثقة

سماعة الواردة في تفسير قوله تعالى ﴿ ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها واتبغ بين ذلك سبيلاً﴾[١]. قال: «سألته عن قول الله ـ عزّ وجلّ ـ: ولا تجهر.. الآية. قال: المخافة مادون سمعك والجهر أن ترفع صوتك شديداً»[٢].

---

١) الإسراء: ١١٠.

٢) تفسير العياشي ٢٢٨/٢، «ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها».

لا يخفى أن نسيان الركوع بعد الدخول في السجدة الأولى أو الثانية يوجب بطلان الصلاة على الأظهر كما أوضحناه في رسالتنا في الجعل.

وأما قبل الوصول إلى السجدة فلا إشكال في أنه لا يوجب بطلان الصلاة، كما تدل عليه صحيحة ابن سنان: «**إن نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً، ثم ذكرت فاصنع الذي فاتك**»[1].

وبالنسبة إلى الركوع يكون المتيقن من نسيان الركوع الذي يتلافى في الصلاة هو أن يتذكر قبل الوصول إلى السجدة، وإنما الإشكال في كيفية التلافي.

[حدّ الركوع ومعناه]

وتوضيحه أن الركوع:

إما عبارة عن الهيئة الحاصلة بعد الإنحناء كما هو ظاهر الأكثر، سواء قلنا إن نفس الإنحناء له مقدمية صرفة لحصول الركوع، كما يرجحه في الجواهر في بعض مسائل الركوع.

ومنه يقول بأنه يجزي لو هوى غافلاً[2] أو قلنا: إن الإنحناء واجب آخر غير الركوع، كما سيظهر من كشف الأستار.

وإما عبارة عن نفس الإنحناء، فالركوع من قبيل الأفعال، كما يظهر ذلك من

---

١) تهذيب الأحكام ٣٥٠/٢، باب أحكام السهو، ح ٣٨/١٤٥٠.

٢) جواهر الكلام ٧٧/١٠ ـ ٧٦، وجوب الإتيان بما تمكن من الإنحناء عند العجز.

كلام نقله في الجواهر عن الذكرىٰ وغيره /١٤٦/ حيث قالوا بأنه لابدّ من أن لا ينوي بالإنحناء غير الركوع كقتل الحية؛ معللاً بأن الركوع الإنحناء ولم يقصده في الفرض[1] أي لا تفصيلاً ولا إجمالاً بالنية للصلاة، حيث إنه ينفع مع عدم قصد الخلاف، لأنه إذا كان الفعل ذا وجهين، فتعيينه للصلاة يحتاج إلى النية.

وبالجملة لو قلنا: إن الركوع عبارة عن الهيئة بعد الإنحناء وفرضنا أنه نسي مع الركوع القيام المتصل به الذي من الأركان، إما بأن كان منحنياً سهواً قبل إرادة الركوع أو من جهة أنه لم يكن من القيام قاصداً للركوع، واعتبرنا القصد فيه، كما تقدمت الإشارة إليه.

فحينئذٍ مقتضى القاعدة أن يقوم ويركع ليتحقق القيام المتصل بالركوع أيضاً حيث إنه فات منه أيضاً. واحتمال بطلان الصلاة مبني على مراعاة احتمال أن نسيان الركوع مطلقاً يوجب البطلان، كما سيأتي أنه سيظهر هذا القول عن السرائر والمنتهى.

وأما لو لم ينس القيام المتصل بالركوع بل نسي نفس الركوع، فحينئذٍ لا يقوم بل يرتفع إلى حد الركوع سواء كان عروض نسيان الركوع بعد /١٤٧/ الوصول إلى حدّ الركوع أو قبله. ولا يلزم في الأخير الإرتفاع بأزيد من حدّ الركوع إلى حدّ عرض النسيان ثم يركع منه.

نعم، في صورة عرض النسيان بعد الوصول إلى حدّ الركوع يمكن أن يقال: إن الركوع لم ينس منه، وإنما نسي الطمأنينة فيه والذكر. فلو أعاد يتكرر الركن، بل هو المتعين.

ومنه حمل في خلل الجواهر عبارة من قال بأنه «يركع إذا حصل نسيان الركوع إذا وصل إلى حدّ الراكع» على أن المراد أنه وصل إلى حدّ لو تجاوز عنه صدق

---

١) نفس المصدر.

عليه اسم الراكع[١].

نعم، على القول بأن الركوع من قبيل الفعل، أعني نفس الإنحناء إلى حدّ خاص يجب عليه أن يرتفع إلى حدّ الركوع لإدراك الذكر والطمأنينة؛ لأنه ممكن إدراكهما من دون أن يستلزم تعدد الركوع.

نعم، على القول بأن الركوع عبارة عن الهيئة الخاصة يوجب تعدد الركوع، فلا يجوز ذلك. وأما لو قلنا: إن الركوع عبارة عن نفس الإنحناء من القيام إلى حدّ خاص، فنسيان الركوع لا يتحقق إلا بأن يكون انحناؤه إلى السجود لا بقصد الركوع أولاً وأن الركوع لا يتحقق بدون القصد.

فعلى هذا تدارك الركوع لا يمكن إلا بأن يقوم ويركع ولم يلزم تعدد القيام المتصل بالركوع؛ لأن القيام السابق لم يكن متصلاً بالركوع.

وأما لو قلنا: إن الركوع عبارة عن الهيئة الخاصة ولكن نقول: إن الهوي إليه بنفسه واجب آخر، فحينئذٍ لو هوى بقصد الركوع، وقبل أن يصل إلى حدّ الركوع نسي فهوى إلى السجدة، فمقتضى القاعدة هنا أن يرتفع إلى حدّ نسي، ثم يركع منه، كما أنه في عين هذا الفرض على القول بأن الركوع /١٤٨/ عين الإنحناء لابدّ أن يقوم ويركع، لأن كل واحد من الجزأين للإنحناء ليس بركوع.

وعلى هذا فاحتمال البطلان في صورة قام إلى حدّ نسي لاحتمال ترك الركوع، واحتمال البطلان لو قام وركع من جهة احتمال تكرر جزء من الإنحناء، وهو واجب مستقّل، ويتكرّر عمداً على القول بأن الزيادة العمدية يوجب البطلان أو لاحتمال تكرر القيام الذي [هو] ركن.

هذا على المشهور من أن نسيان الركوع قبل الوصول إلى السجدة لا يوجب البطلان، كما رجّحناه.

---

١) جواهر الكلام ٢٨١/١٢، وجوب الإنتصاب للركوع إذ انسيه وهوى إلى السجود وذكر قبل أن يسجد.

وأما على القول بأنه يوجب البطلان ـ كما يستظهر عن السرائر والمنتهى ـ، فتكون الصلاة باطلة في الفرض المتقدم من غير فرق بين أن يقوم ويركع أو قام إلى حدّ نسي منه الركوع.

[حكم من عجز عن الركوع]

ثمّ اعلم أنا أشرنا إجمالاً إلى مدارك أغلب مسائل الرسالة في حواشي الحواشي وغيرها على ما ذكرناه في الحواشي إلى أن وصلت النوبة إلى حكم من عجز عن الركوع، وحال ذلك يظهر في الجملة مما تقدم في الدورانات في حق العاجز عن القيام.

وتوضيح المقام على نحو الإجمال أن المشهور بعد العجز عن الركوع أيضاً يقولون بالترتيب بهذا النحو من أنه: مع التمكن من الإنحناء /١٤٩/ يسيراً ولو باعتماد على جدار أو غيره ينحني، سواء قلنا: إنه بدل عن الركوع يجري عليه أحكامه ـ كما هو ظاهر المشهور ـ أو إنه إشارة إلى التقوس الذي كان ركوعاً ـ كما في الجواهر ـ.

ثم مع العجز عن الإنحناء يقولون بالإيماء بالرأس، ومع العجز عنه أيضاً التغميض بالعينين، ومع العجز بعين واحدة، ومع العجز عنه الإشارة بالقلب.

ونحن نقول: أما التغميض بعد العجز عن مراتب فوقه، لو لم يكن الإجماع على لزومه، فلا إشكال على مسلكنا في أنه لا مانع من إتيانه، وبعد إتيانه يحصل القطع بالبراءة، لأن احتمال مانعيته مرفوعة باصالة البراءة.

وأما مع التمكن من الإيماء، ففي الجواهر في بحث القيام: عن الحدايق أنه يقول في خصوص المستلقي بالتغميض، بل ينقل عن جماعة أنهم اقتصروا بالتغميض في المستلقي؛ بل عن الكفاية أن الترتيب المزبور بين الإيماء بالرأس وبين التغميض خالٍ عنه كلام القدماء.

ونحن نقول: إن الوارد في الأخبار في غير المستلقي الإيماء أو مقيداً بالرأس؛ وأما فيه ففي بعض الأخبار الإيماء أيضاً، وفي بعض آخر* التغميض[1].

وعلى هذا نقول: /١٥٠/ ما ورد** الإيماء في المستلقي معتبر***.

فلو كان ما ورد فيه من التغميض أيضاً معتبراً بانجبار أو غيره****، فحينئذٍ نقول: إن الجمع العرفي بين الخبرين إما الترتيب بأنه مع التمكن من الإيماء هو المتعين، ومع العجز التغميض؛ وإما التخيير، فلا مانع من الإيماء أصلاً، بخلاف التغميض مع التمكن من الإيماء.

وأما في غير المستلقي فلا إشكال في تعين الإيماء، كما هو مقتضى الأخبار التي فيها الموثق وغيرها أيضاً، لكن الذي لا إشكال فيه من كفاية الإيماء من كان عاجزاً عن الإنحناء، لا بحدّ الركوع ولو باعتماد على شيء من جدار ونحوه. وأما مع التمكن منه فالمشهور ـ بل يدعى عدم الخلاف، بل الإجماع ـ على أنه يعيّن الإنحناء في حقّه.

[حكم الإيماء مع التمكن من الإنحناء]

وتوضيح المقام يتوقف على رسم أمور:

منها أنه لا حجة معتبرة على تعين الإيماء مع التمكن من الإنحناء، لأن ما كان

---

*) ***مرسل فقيه. (منه قدس سره)***. أقول: أي المرسل الذي نقله في من لا يحضره الفقيه.

١) من لا يحضره الفقيه ٣٦١/١، صلاة المريض والمغمى عليه والضعيف والمبطون والشيخ الكبير، ح ١٠٣٧ و١٠٣٣ و...؛ جواهر الكلام ٢٦٦/٩، المضطجع والمستلقى يؤميان لركوعهما وسجودهما؛ وسائل الشيعة ٤٨٤/٥، أبواب قيام، ١ باب وجوبه في الفريضة، ح ١٦/٧١٢٨ ـ ١/٧١١٣؛ الكافي ٤١١/٣، باب صلاة الشيخ الكبير والمريض، ح ١٢ ـ ١١ ـ ١٠ ـ ٨ ـ ٦ ـ ٥ و....

) ***يأتي إثبات المدعى في باب السجود ببيان آخر. (منه قدس سره)*.

) ***موثق. (منه قدس سره).

****) ***كونه مرسل فقيه. (منه قدس سره)***.

من الأخبار حجة بالخصوص كالموثق ليس فيه إطلاق يشمل للقادر على الإنحناء. وسائر الأخبار لو كانت حجيتها للإنجبار، فنقول: ذكرنا في أول قاعدة الضرر أن الإستناد لو كان من العلماء بطائفة من الأخبار التي اشتملت على مضمون، فذلك لا يقتضي جبر كل خبر بالخصوص، فلا ينفع لإثبات كل /١٥١/ خصوصية دلّ عليها بعض تلك الأخبار.

وعلى هذا نقول: ليس الإطلاق لكفاية الإيماء في حق القادر على الإنحناء إلا في بعض تلك الأخبار، وحجيته بالخصوص غير معلوم، لا للإنجبار ولا لغيره.

هذا كله أولاً. **وثانياً** نقول: ذكرنا كراراً سقوط الظاهر من الإعتبار لكونه على خلاف المشهور من جهة العلم الإجمالي بصدق كثير مما يقوله المشهور مما يكون على خلاف الظواهر.

وقد عرفت أن القول بوجوب الإنحناء في المقام مما لا خلاف فيه أو إجماعي، حتى أن في الغنائم ظاهره الإتكال على الإجماع في مدرك المسألة.

ومنها أنه لو فرضنا عدم تمامية شيء من الوجوه التي ذكرت أو يمكن أن تذكر لإثبات وجوب الإنحناء في المقام، فحينئذٍ نقول: لو انحنى وأشار برأسه أيضاً، فلا مانع فيه ويكون مبرءً للذمة.

أما الأول وهو أنه لا مانع فيه، لأنه لا يوجب زيادة الركوع التي قلنا بكونها مبطلة، لأن الركوع واحد من الإيماء أو الإنحناء لو قلنا بالبدلية فيما هو عوض عن الركوع وأنه يجري عليه أحكام المبدَل، لأن المفروض أن أحدهما واجب عوضاً عن الركوع. وأما احتمال مانعية الزيادة، فمدفوع بأصالة البراءة.

إن قلت: أي مانع /١٥٢/ في القول بعدم وجوب شيء عليه رأساً، حيث إن نفس الركوع تعذّر عليه ولا دليل على أنه يجب عليه شيء آخر بدلاً عن الركوع؟

قلت: لمّا يكون المفروض أنه في صورة عجز عن الإنحناء ثبت وجوب الإيماء عليه، وإذا ثبت وجوب الإيماء فيمن هو أعجز، ففي المقام يحصل القطع بأنه لو لم

يجب عليه الإنحناء يجب عليه الإيماء.

وأما الثاني وهو أنه مبرئٌ، فلما عرفت من أن الواجب عليه ليس إلا واحد من الإنحناء أو الإيماء.

ثمّ لا يخفى أنه في الجواهر في بعض الموارد التي يقول فيها بالإنحناء يضيف إليها الإيماء أيضاً. وأنت عرفت أنه مبرئ، ولا مانع فيه على التحقيق من جريان البراءة في الشك في الشرايط والموانع.

[ما يقال في وجوب الإنحناء إلى حدٍّ ما عند التعذّر]

ومنها في بيان ما يقال لوجوب الإنحناء عليه معيناً، وذلك من وجوه:

الأول أن نقول: إن الركوع عبارة عن الإنحناء إلى حد خاص، وإذا تعذر عليه بعضه وجب عليه البعض الآخر بقاعدة الميسور[١].

وما في الغنائم من أن الميسور لا يجري في الأجزاء العقلية، غير مسموع منه على ما أوضحنا قاعدة الميسور في محله.

ومثل هذا في الضعف ما في الذخيرة من أن حديث الميسور ضعيف[٢].

ومما ذكرنا ظهر أنه لو قلنا /١٥٣/ بأن الركوع عبارة* عن الهيئة الحاصلة بعد الإنحناء بحدّ مخصوص، إلا أن نفس الإنحناء ليس وجوبه مقدمياً صرفاً، بل بنفسه واجب في الصلاة بناءً على القول بأن كل ما يقع بين تكبيرة الإحرام والسلام يكون جزء الصلاة، فحينئذٍ إثبات وجوب الإنحناء في الجملة بقاعدة الميسور يكون أوضح من الطريقة السابقة.

نعم، لو قلنا: إن الركوع هو الهيئة الحاصلة بعد الإنحناء إلى حدّ مخصوص وإن

---

١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري ٢٣٨/١، الإنحناء ما أمكن مع العجز من أدنى الركوع.

٢) ذخيرة المعاد ٢٨٣/١، واجبات الصلاة، الخامس الركوع.

*) ***لإطلاقه عليها في مثل الأخبار الواردة في بيان ذكر الركوع والسجود. (منه قدس سره).***

الإنحناء ليس له إلا مقدمية صرفة، فحينئذٍ لا تجري قاعدة الميسور لإثبات وجوب الإنحناء.

وعلى هذا المسلك يمنع في الجواهر إثبات وجوب الإنحناء بقاعدة الميسور.

ومنها ما في الذخيرة[1] من أن الركوع في اللغة بمعنى الإنحناء ولم تثبت الحقيقة الشرعية في الإنحناء بحدّ مخصوص أو الهيئة المشار إليها قُبيل [هذا]، وإذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فيحمل على معناه اللغوي والعرفي.

وعلى هذا نقول: إن التقييد إنما ثبت في حق القادر دون العاجز، فيثبت وجوب الإنحناء في الجملة بنفس الأوامر المطلقة بالركوع، والتقييد بالمقدار الممكن لابدّ من أن يثبت بدليل آخر من إجماع أو غيره.

وهذا الوجه وإن يمكن إثبات مقدماته، لكنّه في إثبات المقصود يحتاج إلى التمسك بالإجماع مع أن الاجماع لو تم، لا يحتاج إلى شيء آخر.

ومنها /١٥٤/ أن نتمسك بالإجماع.

وفيه: أن من المحتمل أن يكون مستند المجمعين ما تقدم وما سيأتي، فلا كاشفية فيه.

ومنها ما في الجواهر من أولوية الإنحناء من الإيماء الثابت في غيره.

وفيه ما فيه.

ومنها ما فيه أيضاً من أن نقول: يستفاد مما ورد في قيام العاجز من القيام أن الركوع في حقّه الإنحناء، ولو باستنادٍ في القاعد لما يكون ركوعه بنحو آخر من غير أن يكون حدّه أن تصل يداه[2] ركبته حيث إنه تصل يداه ركبته أولاً، فيجوز أن يقال: إن ما دل على الصلاة قاعداً يدل على كفاية الإنحناء في الجملة للركوع في حقه؛ نظراً إلى أن الركوع الثابت في حق القائم غير ممكن في حقه، ولا يسقط

---

١) نفس المصدر.

٢) في المخطوطة: أن يصل يديه.

الركوع رأساً أيضاً، وللقاعد يكون ركوع عرفي أيضاً.

فما دلّ على الصلاة قاعداً إذا كان ساكتاً من تعيين الركوع، لابدّ أن يكون من باب إيكال ذلك إلى العرف؛ فتأمل فإنه دقيق.

وفيه: أن محل الكلام أن يكون الإنحناء لا بحدّ يكون لازماً في الركوع.

ثمّ إنك إذا عرفت عدم تمامية شيء من هذه، فعلى هذا يتعين العمل بالإحتياط الذي دفعنا إشكالاته بأن ينحني ويؤم برأسه أيضاً.

مسألة

[في أن الأصل هو الركنية في الأجزاء]

لا يخفى أنا ذكرنا في مسألة أصالة الركنية في مسألة البراءة وأشرت في مكتوباتي أن مقتضى الأصل العملي هو الركنية في الأجزاء في صورة التفت إلى النقصان سهواً في وسط العمل ولم يكن لدليل المركب إطلاق يرفع القيود المشكوكة، ولم يكن لدليل الجزء أيضاً إطلاق، وإلا يثبت البطلان بالدليل الإجتهادي.

نعم، ذكرنا أن قوله عليه السلام في الصحيح «**لا تعاد الصلاة إلا من خمسة**»[1] التي أثبتنا هناك حكومته على أدلة الأحكام وتقدمه على معارضاته بحيث صار هو المرجع، يكون مقتضاه عدم ركنية الأجزاء /١٥٥/ غير الركوع والسجود اللتين استثناهما في هذا الخبر.

[ليست الطمأنينة والذكر ورفع الرأس أركان الركوع]

وإذا عرفت هذا فنقول: إن الطمأنينة في الركوع وكذا الذكر فيه وكذا رفع الرأس من الركوع ليس شيء منها ركناً، فلا يبطل بتركها سهواً، بل لا يجب تداركها أيضاً بعد نسيانها.

وتوضيح المقام أنه في الغنائم[2] في بحث الركوع ينقل عن عبدالله القداح في

---

١) الخصال: ٢٨٤، باب الخمسة، لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، ح ٣٥.

٢) غنائم الأيام ٥٦٩/٢، الطمأنينة في الركوع وغيره.

الصحيح عن الباقر عليه السلام عن أبيه عليه السلام: «**إن علياً سئل عن رجل ركع ولم يسبّح ناسياً؟ قال: تمت صلاته**»[١].

ونظيره ينقل عن الشيخ (ره) عن أبي يقطين[٢].

ثمّ إن عبدالله القداح هو ابن الميمون الثقة[٣]، وما فيه من الكلام لا يضرّ باعتباره.

ثمّ إن ظاهر هذا الخبر أن بناء هذا الرجل على قراءة التسبيح في الركوع ـ كما هو المتعارف بين الناس ـ فنساه ولم يعوّض عنه بذكر آخر. ومثل هذا الرجل دائماً أو غالباً يترك الطمأنينة بقدر الذكر.

وعلى هذا فيدلّ الخبر على أن كلّاً من الذكر والطمأنينة بمقدار الذكر ليسا ركناً.

هذا مع أنه بالنسبة إلى خصوص الذكر نقول: إن الذكر ليس جزء الركوع ولا شرطاً له، بل واجب في الركوع، كما تدل عليه أخبار كثيرة واردة في بيان ذكر الركوع حيث يقول فيها: «**أُمِر بِجَعل التسبيح الركوع**» أو «**تسبّح في الركوع**» وأشباه ذلك[٤] /١٥٦/ من التعابير التي يستفاد منها أن نفس الذكر خارج عن الركوع وأنه أُمر به في الركوع، فيكون واجباً في الركوع.

وإذا عرفت أن الذكر ليس من الركوع وأن الركوع يوجد بدونه حتى الركوع الشرعي، فحينئذٍ نقول: يدل على عدم ركنية الذكر ما ورد في الصحيح من

---

١) وسائل الشيعة ٣٢٠/٦، ١٥ باب عدم بطلان الصلاة بترك الذكر في الركوع والسجود سهواً، ح ١/٨٠٧٨.

٢) غنائم الأيام ٥٦٩/٢، الطمأنينة في الركوع وغيره.

٣) مستدركات علم رجال الحديث: ٣٨٠، باب الميم.

٤) وسائل الشيعة ٢٩٩/٦، ٤ باب وجوب الذكر في الركوع والسجود، ح ٧/٨٠٢٤ و...؛ ٣٠٧/٦، ٧ باب أنه يجزي مطلق الذكر في الركوع والسجود؛ ٣٢٠/٦، ١٥ باب عدم بطلان الصلاة بترك الذكر في الركوع والسجود؛ ٣٢٧/٦، ٢١ باب استحباب اختيار ان ربي العظيم وبحمده. مثل: «لما نزت فسبح باسم ربك العظيم قال لنا رسول الله صلى الله عليه وآله اجعلوها في ركوعكم».

قوله عليه السلام: «**لا تعاد الصلاة إلا من خمس**»[1].. اه، حيث تقدم أن هذا الخبر تتمّ دلالته على عدم ركنية الأجزاء غير الركوع والسجود.

وممّا ذكرنا أن هذا الخبر يدل على عدم ركنية القيام الذي يكون بعد الركوع؛ لأن عدم دخول القيام الذي أمر به بعد الركوع في نفس الركوع لا يحتاج إلى البيان.

هذا كلّه في أن ترك كل من ذكر الركوع والطمأنينة الحاصلة فيه والقيام بعده سهواً ونسياناً لا يوجب بطلان الصلاة.

[لو ترك الذكر أو الطمأنينة أو رَفَعَ الرأسَ نسياناً لا يجب تداركها]

وأما الدعوى الثانية من أنه لا يجب تداركها، فنقول:

أولاً لا يخفى أنه بعد تركها نسياناً لو التفت إليها ولم يتداركها ويتمّ صلاته، فمقتضى إطلاق ما دلّ على عدم ركنيتها هو صحة الصلاة في هذا الفرض أيضاً.

نعم، ثبت من الخارج لزوم تدارك المنسي في الصلاة إذا التفت إليه في الصلاة ولم يكن مانع /١٥٧/ من التدارك أيضاً.

وفي المقام يكون المدعى ثبوت المانع من التدارك؛ أما المانع من تدارك الذكر والطمأنينة فواضح، لأنه يوجب زيادة الركن، أعني الركوع.

إن قلت: إذا كان في حال الهوي لا يلزم تعدد الركوع لو تدارك.

قلت: إذا كان حال الهوي عين حال الركوع، فلم يفت منه الركوع حتى يتداركه بعد فوته، وإن غيّر حال الركوع فرجوعه إلى حال الركوع ليتحقق الركوع موجب لتعدد الركوع.

وأما المانع من تدارك رفع الرأس من الركوع في صورة هوى إلى السجود بعد كمال الركوع ولم يرفع رأسه عن الركوع نسياناً، أو ولو لعذرٍ أيضاً، أو ولو لعارض

---

١) الخصال: ٢٨٥، باب الخمسة، لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، ح ٣٥.

آخر أيضاً.

وعلى كل حال، لو كان ذلك بعد الوصول إلى السجدة، فالظاهر ممّا ينقل عن الفقهاء أنه لا يعود لدخوله في مسمّى الركن.

وأما في حال الهوي وقبل الوصول إلى السجدة، فعن جماعة أنه يعود كما عن التذكرة[١] ونهاية الأحكام[٢] والموجز الحاوي وكشف الإلتباس.

وعن بعضِ الإشكال في العود كما عن المنتهى والمعتبر وظاهر [ ][٣] بل التحرير[٤] والدروس[٥] حيث اقتصرا نسبة العود إلى الشيخ (ره).

أقول: لو كان الواجب من الرفع رفع الرأس للقيام من نفس الركوع، والمفروض أنه تجاوز عن حدّ الركوع، فهنا /١٥٨/ لا يمكن تدارك القيام. ولو شك في ذلك فيكون شاكّاً في أنه يمكنه تدارك القيام، فلا دليل على لزوم العود لإتيان القيام بعد الركوع.

فلو لم يعد، لا مانع فيه.

ومقتضى قوله «**لا تعاد**» صحة أصل الصلاة مع عدم العود أيضاً كما هو مقتضى إطلاقه ولم يعلم ورود تقييد عليه في هذا الفرض بعد أن من المحتمل أن يكون القيام[٦] الواجب بعد الركوع هو القيام عن نفس الركوع.

ولا يخفى أنا ذكرنا في محله أن الخارج عن تحت حديث «**لا تعاد الصلاة**».. اه، هو العمد الصرف من جميع الجهات، دون ما كان لعارضة، وأن حديث «**لا تعاد**» مقدم على تمام أدلة الأحكام الواقعية التي بين الأجزاء والشرايط الواقعيين،

---

١) تذكرة الفقهاء ١٦٨/٣، وجوب الطمأنينة في الركوع، فروع «د».

٢) نهاية الأحكام ٤٨١/١، واجبات الركوع.

٣) كذا.

٤) تحرير الأحكام ٢٥١/١، الفصل الخامس في الركوع، ش ٨٧٣.

٥) الدروس ١٧٧/١، درس ٤٢ الركوع في الصلاة.

٦) في المخطوطة: بعد أن من المحتمل أن يكون من المحتمل القيام...

إما بالحكومة أو ملاكها.

وبعد التأمل في هاتين المبنيين يندفع عنك تمام الإشكالات التي يتوهم ورودها على ما ذكرناه؛ فافهم، فانه لا يخلو عن الدقّة.

مسألة

[بطلان الصلاة في ترك السجدتين من ركعة واحدة]

بطلان الصلاة بترك السجدتين من ركعة واحدة إجماعي مع أنك عرفت أن مقتضى الأصل بطلان الصلاة بالنسبة إلى نقصان السجدتين؛ بل وكذلك زيادة سجدتين في ركعة واحدة، فإن مقتضى الأصل بطلان الصلاة بها مع أنه:

عن تعليق الإرشاد[1] ومجمع البرهان الإجماع عليه.

/ ١٥٩ / وعن المدارك أن البطلان مذهب الأصحاب، لا نعلم فيه مخالفاً[2].

وعن الرياض أنه يوجب البطلان بلا خلاف[3].

نعم، تمسّكوا لبطلان الصلاة بزيادة السجدتين وغيرها بأخبار الزيادة المشتملة على أنه إذا تيقّن أنه زاد في صلاته لم يعتد[4].

ونحن ناقشنا على ذلك في الموضع الذي أشرت إليه في المسألة السابقة، كما أنه يستدلّ للبطلان بوجوه أخر، لم يتم شيء منها عندنا.

---

١) إرشاد الأذهان ٢٥٥/١، السجود.

٢) مدارك الأحكام ٢٢٣/٤، حكم زيادة ركن سهواً.

٣) رياض المسائل ٢٠٨/٤، حكم زيادة ركن في الصلاة عمداً أو سهواً؛ جواهر الكلام ٢٥٩/١٢، بطلان الصلاة بزيادة الركو أو السجدتين معاً.

٤) وسائل الشيعة ٢٣١/٨، ١٩ باب بطلان الفريضة بزيادة ركعة فصاعداً، ح ١/١٠٥٠٨؛ ٣١٩/٦، ١٤ باب بطلان الصلاة بزيادة ركوع، ح ٣/٨٠٧٧ «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً» وقوله سلام الله عليه: «لا يعيد الصلاة من سجدة ويعيدها من ركعة».

[فروع في نسيان السجدة أو السجدتين]

ثم إن في نسيان السجدة أو السجدتين من الركعة الواحدة مسائل لا بأس من أن نشير إلى مداركها على نحو الإجمال:

[لو سها عن سجدة واحدة من غير الركعة الأخيرة]

منها أنه لو سها عن سجدة واحدة من غير الركعة الأخيرة والتفت قبل أن يصل إلى ركوع الركعة التي بعدها، فحينئذٍ يرجع ويأتي بالسجدة كما هو مضمون الأخبار المعتبرة. إنما الكلام في مدرك ما يقولون من أنه بعد إتيان السجدة المنسية يعود ما بعدها إلى أن يصل إلى المحل الذي التفت إلى النسيان.

ونحن نقول: ـ مع غمض العين عن الإجماع على وجوب إتيان ما بعده والغمض من دلالة الأخبار التي تدل على الرجوع إلى المنسي على ذلك، نظراً إلى آية يستفاد منها أنه يرجع إلى المنسي ويؤخذ من هذا المحل من الصلاة ويتمّها: إنه لا مانع من إعادة ما بعد المنسي، نظراً إلى أن الزيادة لو قلنا بأنها مبطلة، فنقول: إن الزيادة ما فعله أولاً التي علم من الأخبار الدالة على الرجوع إلى المنسي عدم مبطليّتها. ثم لو شككنا في مانعية ما يعوده ولو لاحتمال كونها زيادة، /١٦٠/ فنقول: لا مانع من أن يرفع احتمال مانعيته بأصالة البراءة.

نعم، بمقتضى الأصل لا يثبت وجوب الإعادة وإنما يثبت عدم المانع فيها، بخلاف الإجماع والأخبار، فإنهما لو تمّا يثبتان الوجوب.

وأما لو نسي السجدتين وتذكّر قبل الركوع، فبعد الرجوع إلى السجدتين أعاد

ما بعدهما، ووجهه قد تقدم.

وكذلك لو نسي أحدهما أو كليهما وتذكّر قبل السلام، فإنه لو قلنا بأنه يرجع، فيكون حال إعادة ما بعدهما ـ وهو التشهد ـ كحال إعادة ما بعدهما لو تذكر النسيان قبل الركوع.

نعم، يبقى الكلام في أصل الرجوع إلى السجدة أو السجدتين في غير صورة تذكر نسيان سجدة واحدة قبل الركوع، فنقول: أما الرجوع إلى السجدتين في صورة تذكر نسيانهما قبل الركوع، فقد تعرّضنا لوجهه في آخر مكتوباتنا في مسائل الخلل، حيث تمسّكنا له بصحيحة ابن سنان ورفعنا الإشكال عنه، كما أن في الجواهر[1] إشارة إليه أيضاً.

ثم إن هذا الوجه يجري فيما لو نسي السجدة الواحدة أو السجدتين من الركعة الأخيرة وتذكّر قبل السلام حتى على القول بكون السلام جزءً ندبياً أو أنه يتوقف الخروج عن الصلاة به أو بقصد الخروج بغيره.

إن قلت: إطلاق صحيحة ابن سنان يشمل ما لو تذكّر بعد السلام أيضاً.

قلت: ـ مع الغمض من أن الإجماع قائم على عدم الرجوع إذا تذكر بعد السلام، بل /١٦١/ لو لم يحصل لنا القطع من هذا الإجماع، فنقول: لا أقل من أنه يوجب عدم حجية إطلاق الصحيحة في هذا المقام على مسلكنا المتقدم كراراً نقول ـ: إن الرجوع كان من جهة أنه في الصلاة ويريد أن يجعله جزء الصلاة، ومنه لم نقل بالرجوع إذا قلنا بأن السلام ليس جزءً للصلاة بوجه، وأنه لا يتوقف الخروج عن الصلاة إلا على إتمامها والفراغ قطعاً، فلا تدخل السجدة في الصلاة السابقة.

نعم، عليه القضاء لو كان المنسي سجدة واحدة، كما لو تذكّر نسيانها بعد الركوع في غير الركعة الأخيرة، كما هو لسان الأخبار هناك.

---

١) جواهر الكلام ٢٤٩/١٢ و٢٤٣، بطلان الصلاة لو أخل بالسجدتين معا سهواً وبطلان الصلاة لو أخل بالركوع سهواً.

وأما لو كان المنسي السجدتين من ركعة واحدة، فيوجب البطلان، لأنه من نسيان الركن الموجب لبطلان الصلاة.

هذا، ولكن نوقش على ما ذكرنا ـ على ما في الجواهر في ذيل شرح قول المصنف (ره) «أو التشهد وذكر قبل أن يركع رجع فتلافاه».. اه[1] ـ بأن هذا من قبيل من سلّم ساهياً في غير محله فيرجع، من غير فرق بين أن يكون المنسي سجدة واحدة أو السجدتين، ثمّ يتشهد ويسلّم، لأن الخروج عن محل السجدة أو السجدتين يتوقف على الدخول في ركن آخر ولم يحصل، كما يرشد إلى ذلك كله حكم ناسي الركعة. وكذلك لو نسي الركوع والسجود وتشهد وسلّم، لا تفسد صلاته.

وما يقال من أنه يلزم حينئذٍ القول بفساد الصلاة لو تخلل حدث أو نحوه قهراً لوقوعه في أثناء الصلاة من جهة عدم خروجه عنها بالتسليم.

ففيه: أنه لا مانع من ذلك. كيف والمشهور يقولون بأنه يقضي السجدة، لكن يجعلون إتمام الصلاة بإتمام هذه السجدة، ويمنعون من جواز إتيان منافيات الصلاة بعد السلام وقبل هذه السجدة.

أقول: لو كان المنسي سجدة /١٦٢/ واحدة، فلا إشكال في أنه لا تبطل الصلاة والأمر يكون مردداً بين أن يقضي السجدة المنسية بعد السلام كما يقوله المشهور، بل يدّعى عليه الإجماع، وبين أن يرجع فيتلافاه ثمّ يتشهد ويسلّم، كما يقوله المناقش.

فالإتيان بالسجدة لا إشكال في وجوبه ولا يلزم قصد الأدائية أو القضائية حتى صار أحدهما معيناً كما يقتضيه إطلاق الأدلة.

وليس في الأخبار الواردة في مقام البيان تعرّض لهذا القصد حتى الأخبار التي ورد فيها الأمر بالقضاء؛ لأن قصد عنوان المأمور به لا دليل على وجوبه مع أنه لم

---

١) جواهر الكلام ٢٨٦/١٢، وجوب الإتيان بالتشهد إذا ذكر فوته قبل الركوع.

يعلم أن يكون معنى القضاء هو الفعل في خارج وقته.

نعم، يكون الشك في وجوب التشهد والسلام بعدها، وتقدم أنه في صورة يتدارك المنسي ليس دليل على وجوب إعادة ما بعده غير الإجماع ودعوى استفادته من صحيحة ابن سنان.

وعلى هذا نقول: إن دلالة الصحيحة على ذلك ممنوعة.

وفي خصوص المقام ليس الإجماع على وجوب إعادة ما بعده لو لم يكن الإجماع على خلافه، ومقتضى الأصل البراءة عن وجوب إعادة التشهد والسلام.

وهذا الوجه وإن كان جارياً فيما لو كان تذكر نسيان السجدة بعد التشهد وقبل السلام أيضاً، إلا أنه لما لم يخرج هنا عن الصلاة لوضوح أن السلام ـ ولو على ندبيته ـ ليس خارجاً عن الصلاة بمثل التعقيب، فيندرج في محل اتفاقهم من وجوب الرجوع إلى المنسي وإعادة ما بعده في صورة لم يخرج من الصلاة ولم يدخل في ركن بعده أيضاً، مع أنه على ما قلنا لم يكن مانع من إعادة ما بعد السجدة المنسية، فلا مانع من أن يعمل على طبق قول المشهور في المقامين، أعني صورة تذكر نسيان السجدة قبل السلام أو بعده. /١٦٣/

وأما لو كان المنسي السجدتين معاً، فنقول: أما لو تذكر بعد السلام، فمقتضى كلام المناقش صحة الصلاة بعد الرجوع إلى السجدتين وإتيانهما وإعادة ما بعدهما، ومقتضى كلام المشهور بطلان الصلاة.

وهنا نقول: إنه على مسلكنا يكون الحق مع المشهور لما تقدم في مسائل الركوع من أن مقتضى الأصل الأولي في صورة ترك جزءً من الصلاة نسياناً هو بطلان الصلاة؛ بل وكذلك لو زاد ما كانت زيادته العمدية موجبةً للبطلان ـ كما شرحناه في أصالة الركنية وفي رسالتي في الخلل ـ.

ثمّ إن هذا الأصل انقلب بمقتضى قوله عليه السلام «**لا تعاد الصلاة إلا من خمس**».. اه، في غير الزيادة والنقيصة الواقعتين في الركوع والسجود.

ثم إن مقتضى صحيحة ابن سنان صحة الصلاة /١٦٤/ إذا ترك الركوع والسجود نسياناً، لكن بشرط أن يتداركهما. وفي خصوص صورة تذكّر نسيان السجدتين بعد السلام لو كان ظاهر صحيحة ابن سنان صحة الصلاة بعد إتيان السجدتين، نقول: إن المشهور لم يقولوا بذلك، بل تقدم دعوى الإجماع على بطلان الصلاة هنا، وتقدم هنا كراراً أن كل ظاهر يكون قول المشهور على خلافه ليس بحجة للعلم الإجمالي بأن كثيراً من هذه الظواهر ليس ظاهرها مراداً.

وأما لو تذكر نسيان السجدتين بعد التشهد وقبل السلام فقيل* ببطلان الصلاة على القول باستحباب التسليم، لأنه على هذا يخرج عن الصلاة بالتشهد، وبعد الخروج من الصلاة لا يمكن إدخال السجدتين في الصلاة، وترك الركن موجب للبطلان[1].

وفيه: أولاً أنه على الإستحباب ليس مستحباً خارجياً كالتعقيب، بل هو جزء مستحب من الصلاة، فبتمام التشهد يحصل الفراغ من الواجب، وبالتسليم يحصل الفراغ من الواجب والمستحب، فلا مانع من التدارك قبل التسليم لعدم خروجه عن الصلاة.

وثانياً أنه من قبيل من تشهد ساهياً /١٦٥/ في غير محله.

وثالثاً ـ وهو العمدة ـ أن إطلاق صحيحة ابن سنان يشمل ما لو نسي السجدتين وتذكر بعد التشهد وقبل السلام، ويثبت به صحة الصلاة ووجوب الإتيان بالسجدتين.

وأما إعادة ما بعد السجدتين من التشهد والسلام، فقد تقدم أنه لا مانع فيه، بل وجوبه يثبت بالإجماع المركب حيث إن من يقول بصحة الصلاة ووجوب الإتيان بالسجدتين يقول بلزوم إعادة التشهد والسلام.

---

*) *الذخيرة. (منه قدس سره).*

١) ذخيرة المعاد ٣٧٤/١، حكم نسيان سجدة من الركعة الأخيرة وذكرها بعد التشهد قبل التسليم.

[قضاء سجدة واحدة بعد السلام]

ومنها في قضاء سجدة واحدة بعد السلام عند عدم إمكان تداركها لتذكّره حين الدخول في ركن آخر أو بعد الخروج عن الصلاة.

دليل ذلك ـ مضافاً إلى دعوى الاجماع فيهما وبعض العمومات كصحيحة محمد بن سنان ـ الأخبار الخاصة الواردة في خصوص السجدة.

وأما خبر معلى بن خُنيس[1] الدال على إعادة الصلاة إذا تذكّر نسيان السجدة بعد الصلاة، فلا جابر لسنده، بل معرض عنه.

وأما صحيح البزنطي[2] المفصل بين الركعتين الأوليين، فتبطل الصلاة وبين الأخيرتين فتصح، المؤيد ببعض العمومات من أنه إذا سلمت الأوليين سلمت الصلاة، فالجواب عنها على مسلكنا: أن ظاهره على خلاف المشهور أو المجمع عليه، وتقدم /١٦٦/ كراراً عدم حجية مثل هذه الظواهر من جهة العلم الإجمالي على خلافها.

هذا مضافاً إلى معارضته مع خبر ابن منصور وخبر معلى بن خُنيس وخبر جعفر بن بشير، ومضافاً إلى الإجمال الذي يكون في متن صحيحة البزنطي. وأما

---

١) وسائل الشيعة ٣٦٦/٦، ١٤ باب أن من مني سجدة فذكر قبل الركوع وجب عليه الإتيان بها، ح ٥/٨١٩٧. هكذا: «عن معلى بن خنيس قال سألت أباالحسن الماضي سلام الله عليه في الرجل ينسي السجدة من صلاته قال: إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها وبني على صلاته ثم سجد سجدتي السهو بعد انصرافه وإن ذكرا بعد ركوعه أعاد الصلاة ونسيان السجدة في الأولتين والأخيرتين سواء».

٢) الكافي ٣٤٩/٣، باب السهو في السجود، ح ٣؛ وسائل الشيعة ٣٦٤/٦، ١٤ باب أن من نسي سجدة فذكر قبل الركوع وجب عليه الإتيان بها، ح ٣/٨١٩٥. هكذا: «سألت أباالحسن سلام الله عليه: عن رجل يصلي ركعتين ثم ذكر في الثانية وهو راكع أنه ترك السجدة في الأولى قال: كان أبوالحسن سلام الله عليه يقول: إذا ترك السجدة في الركعة الأولى فلم يدر أو أحدة أو ثنتين استقلبت حتى يصح لك ثنتان وإذا كان في الثالثة والرابعة فتركت سجدة بعد أن تكون قد حفظت الركوع أعدت السجود.

صحيحة ابن يعفور الدالة على قضاء السجدة قبل السلام، فعلى القول بوجوب التسليم وكون المراد من السجدة ما هو أعم من السجدة الأخيرة، يكون ظاهره غير معمول به.

هذا مضا[فاً] إلى كونها مخالفاً للأخبار السابقة الدالة على أن قضاء السجدة بعد السلام.

[وجوب سجدتي السهو على من يترك السجدة سهواً]

ومنها في وجوب سجدتي السهو على من يترك السجدة سهواً ولم يتداركها في الصلاة.

والدليل عليه هو ما دل على وجوب سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة كمرسلة ابن أبي عمير عن سفيان السمط وغيرها.

وتقدم في رسالتي في الخلل أن ابن أبي عمير كما لا يرسل إلا عن ثقة، كذلك لا يروي إلا عن ثقة، فنقله عن سفيان السمط توثيق منه له.

وأما خلوّ كثير من الأخبار الواردة في خصوص نسيان السجدة عن التعرض لسجدتي السهو وإن كان موهناً لوجوب سجدتي السهو في الجملة، إلا أن ما دل على وجوب سجدتي السهو للمقام بنحو العموم يكون /١٦٧/ أظهر من السكوت في مقام البيان الذي يكون في الأخبار الخاصة، بعد تسليم أنه هنا من مورد السكوت في مقام البيان، فلابد أن تقيد الأخبار الخاصة بالعمومات.

وأما الأخبار التي دلّت على عدم وجوب سجدتي السهو على من ينسى السجدة، فكلّ منها يصح سنده وتتمّ دلالته، فيوهنه عدم عمل المشهور على طبقه والفتوى بخلافه.

وعرفت غير مرّة أن مثل هذا يسقط الظاهر عن الإعتبار للعلم الإجمالي على خلاف الظواهر التي تكون على خلاف المشهور.

[الترتيب بين قضاء المنسي وسجدتي السهو]

ومنها في أنه يكون الترتيب بين قضاء المنسي وسجدتي السهو أم يكون مخيراً في تقديم أيهما شاء.

نقل عن الذكرىٰ[١] تقديم قضاء الأجزاء على سجدتي السهو لها ولغيرها وتقديم سجدتي السهو لها على سجدتي السهو لغيرها.

وفي الذخيرة*[٢] يمنع الترتيب، بل ظاهره التخيير حتى في صورة كان سبب أحدهما مقدماً.

وفي خبر علي بن حمزة تقديم سجدة السهو على قضاء المنسي[٣].

وفي خبر جعفر بن بشير[٤] عكس ذلك؛ لكنهما ضعيفان.

ولعلّ مدرك التخيير جعلهما من المتزاحمين، واحتمال الأهمية في كل منهما على نهج واحد. وفي مثله يحكم العقل بالتخيير وإن لم يكن التخيير الواقعي معلوماً.

أقول: لو كان مجرد التكليف فالأمر كما ذكر، وأما لو كان لكل منهما مدخلية في صحة الصلاة، فلابد من /١٦٨/ الإحتياط.

وعلى هذا نقول: أما سجدتا السهو، فلا مدخلية لهما في صحة الصلاة، لأنه لو أهملهما عمداً أو سهواً لم تبطل الصلاة كما هو المشهور، بل يدعى عدم الخلاف

---

١) ذكرىٰ الشيعة في أحكام الشريعة ٩١/٤، البحث الثاني من مباحث سجدتي السهو في اتحاد السبب وتكثره، فروع.

*) *في باب السجود. (منه قدس سره).*

٢) ذخيرة المعاد ٣٧٤/١، حكم نسيان سجدة من الركعة الأخيرة وذكرها بعد التشهد.

٣) الكافي ٣٥٧/٣، باب من تكلم في صلاته أو انصرف قبل أن يتمها أو يقوم في موضع الجلوس، ح ٧؛ وسائل الشيعة ٢٤٤/٨، ٢٦ باب وجوب قضاء التشهد والسجدة بعد التسليم إذا نسيهما، ح ٢/١٠٥٤٦.

٤) وسائل الشيعة ٣٦٧/٦، ١٤ باب أن من نسي سجدة فذكر قبل الركوع وجب عليه الإتيان بها، ح ٧/٨١٩٩.

فيه؛ لأن إطلاق مثل «**لا تعاد الصلاة إلا من خمس**».. اه، وفي المقام إطلاق «**لا يعيد الصلاة من سجدة**»[١].. اه، وأشباه ذلك تقتضي عدم بطلان الصلاة بالإخلال بسجدتي السهو في شيء من الوارد.

ودعوى أنه تستفاد الشرطية مما دل على وجوبهما لكلّ زيادة ونقيصة وأشباه ذلك مردودة بأنه لا مانع من كون السهو عن الجزء أو زيادته سبباً لتكليف مستقل.

وبعد إمكان ذلك ليس فيما أشرت دلالة على الشرطية، مع أنه لو شككنا في الشرطية أيضاً تكفينا البراءة، بناءً على التحقيق من جريان البراءة في الأقل والأكثر. ومطلوبية أصل الصلاة هنا محرزة، والشك في الزيادة ـ وهو مدخلية السجدتين وفوريتهما في صحة الصلاة ـ ومعلومية ثبوت التكليف بنفس السجدتين في الجملة غير مضرٍّ بالمقصود، لأن الشرطية تعدّ تكليفاً زائداً مشكوكاً كما لا يخفى.

هذا، مع أنك عرفت أن إطلاق أخبار الباب كان كافياً في المقام.

وأما قضاء الجزء المنسي، فما ذكرنا من إطلاق أخبار الباب وما /١٦٩/ بعده يأتي فيه أيضاً لعدم كونه شرطاً لصحة الصلاة، وكونه تكليفاً مستقلاً. ولا مانع من كون قضاء المنسي تكليفاً مستقلاً.

وعدم بطلان الصلاة بإتيان المنافيات بين الصلاة وبين قضاء الجزء المنسي مختار جماعة ذكرهم في الجواهر عند التعرض لصلاة الإحتياط[٢].

[لو كان قضاء الجزء المنسي وسجدتا السهو تكليفَيْن مستقلّين]

ثمّ إنه إذا كان كل من قضاء الجزء المنسي وسجدتي السهو تكليفاً مستقلاً،

---

١) وسائل الشيعة ٣١٩/٦، ١٤ باب بطلان الصلاة بزيادة ركوع ولو سهواً وعدم بطلانها بزيادة سجدة، ح ٢/٨٠٧٦.

٢) جواهر الكلام ٣٨٤/١٢، حكم تخلل ما يبطل الصلاة بينها وبين الأجزاء المسنية.

فمقتضى القاعدة التخيير في إتيان كل واحد منهما أولاً كما هو مختار صاحب الذخيرة.

وأما لو بنينا على ما هو المشهور من أن خصوص قضاء الجزء المنسي له مدخلية في صحة الصلاة وأن إتيان المنافيات بينه وبين الصلاة يوجب بطلان الصلاة، فحينئذٍ يصير آخر أجزاء الصلاة، الجزء المنسي الواقع بعد السلام. فحينئذٍ يقدم قضاء الجزء المنسي على سجدتي السهو، ويحمل ما دلّ على فورية سجدتي السهو بعد السلام على أن المراد فوريته بعد السلام، وبعد قضاء الجزء المنسي؛ نظراً إلى أن العرف يجمع بين الدليلين، كذلك بعد ما علم أن سجدتي السهو تكليف مستقل، وأن قضاء المنسي جزء للصلاة، وإن كان ظاهر دليل كل واحد منهما وجوب إتيانه فوراً بعد السلام ـ كما هو المفروض ـ.

مسألة

[في حدّ الإنحناء في السجود]

قال في الشرائع: **الثالث** ـ يعني من واجبات السجود ـ **أن ينحني للسجود حتى يساوي موضع جـ[بـ]هته موقفه، إلا أن يكون عـلواً / ١٧٠/ يسـيراً بـقدر لبـنة، لا أزيد**[١].

عن الشيخ[٢] والمتأخرين[٣] التصريح به.

وعن المدارك: المعروف من مذهب الأصحاب[٤] عن الذكرى نسبته إليـهم[٥]، [و]عن العلامة في المنتهى نسبته إلى علمائنا[٦].

وعن جامع المقاصد التصريح بنسبته إليهم جميعهم. وهو مـبني عـلى حـمل «العلو» في كلام من عبّر به من دون تقييد عليه[٧].

ونحن نقول: إن خبر عبدالله بن سنان لو اعتبرناه سـنداً ولو للإنـجبار وقـلنا بتمامية دلالته على جواز العلو بقدر اللبنة، فحينئذٍ تعين حمله على الجـواز فـي

---

١) شرائع الإسلام ٦٨/١، في السجود.

٢) كتاب الصلاة ٥٠/٢، السادس من الواجبات السجود، الإنحناء الخاص معتبر في سجود الصلاة.

٣) مثل مصباح الفقيه لآقا رضا الهمداني ٣٤٤/٢، وجوب الإنحناء للسجود وحده.

٤) مدارك الأحكام ٤٠٧/٣، واجبات السجود.

٥) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٣٨٨/٣، السادس السجود، الثانية وجوب السجود على الأعضاء السبعة، هكذا: «كما سلف».

٦) منتهى المطلب ٢٨٨/١، في السجود.

٧) جواهر الكلام ١٥٠/١٠، وجوب الإنحناء للسجود وتحديده.

مقابل ما دل من الأخبار المعتبرة على اعتبار التساوي، ويحمل ما دل على اعتبار التساوى على الندب، كما هو المشهور.

وكذلك تعين هذا الجمع لو قلنا: إن موثقة عمار الواردة في المريض وأنه لا يجوز انخفاض موضع سجوده من موقفه بأزيد من آجرّة تدل بضميمة عدم القول بالفصل على تمام مدعى المشهور.

وأما لو لم نقل بتمامية شيء من الخبرين في إثبات مذهب المشهور، فحينئذٍ نقول: إن ما دل من المعتبرة على اعتبار التساوي، لم يعمل المشهور على ظاهرها وأفتوا بخلافها. وهذا يوجب لسقوط ظاهر[ها] عن الإعتبار؛ للعلم الإجمالي على خلاف الظواهر التي يكون حالها كذلك لما قد مرّ مراراً أن هذا العلم الإجمالي يسقط تمام تلك الظواهر التي /١٧١/ من أطراف هذا العلم عن الإعتبار.

وعلى هذا نقول: إن إطلاقات الأوامر بالسجدة في الصلاة يشمل ما لو كان التفاوت بين المسجد والموقف بمقدار اللبنة مسلماً لو لم تشمل أزيد منه.

نعم، لو قلنا بأن الإطلاقات تشمل لما لو كان التفاوت بأزيد من ذلك أيضاً، فحينئذٍ نقول بسقوط تلك الإطلاقات عن الإعتبار في الأزيد لفتوى المشهور على عدم جواز الأزيد. وتقدم آنفاً أن ما كان على خلاف المشهور من الظواهر أو الإطلاقات يكون ساقطاً عن الإعتبار.

نعم، يظهر من الذخيرة عدم الشهرة في أن موضع السجود لا يجوز أن يكون أخفض من الموقف بأزيد من هذا المقدار، فينحصر طريق إثبات عدم جواز أخفضية موضع السجود بتمامية دلالة موثق عمار المشار إليه آنفاً على ذلك.

تنبيه

[في التحديد باللبنة في كلام المعصوم]

التحديد باللبنة في كلام الأصحاب للتحديد بها في كلام المعصوم، ولفظ «اللبنة» التي في كلام المعصوم يحمل على اللبنة التي في زمانه عليه السلام وقدّرها الأصحاب كما عن الحدائق بأربعة أصابع مضمومة[1].

ونحن أثبتنا في مسألة الإجماع المنقول حجية قول الثقة التي لم يكن فيه وهن بوجه في كل موضوع ذي /١٧٢/ أثر إذا خفي مدارك النقل علينا أو كان تحصيل العلم به عسراً، بل يجوز أن يقال: إن الأغلظ من اللبنات المتعارفة في زماننا أيضاً يصل إلى هذا المقدار، والإطلاق يشمل ما هو الأغلظ من الأفراد المتعارفة، فيكون مدار التحديد به، لأن المنع يرتفع من جهة شمول الإطلاق، كما أن شمول الإطلاق للأصغر من الأفراد المتعارفة من اليد يوجب لأن يصير الحدّ ومداره على اليد الصغرى في تحديد الكر بثلاثة أشبار ونصف.

فرع

[في زيادة ارتفاع الرأس من اللبنة]

لو وضع المصلي رأسه في حال السجدة على شيء مرتفع يكون ارتفاعه من الموقف بأزيد من اللبنة، نسب إلى جماعة أنه يجوز رفع الرأس ووضعه في مكان لم يكن ارتفاعه بأزيد من اللبنة وأنه لا يعين جرّ الرأس إليه. وذلك لأنه لم يتحقق

---

١) الحدائق الناضرة ٢٨٣/٨، ما يجب وضعه على الأرض ونحوها من الجبهة.

منه السجدة أولاً حتى يقال: إن الرفع والوضع يوجب زيادة السجدة[١].

ولخبر حسين بن حماد[٢].

وفي الذخيرة: إن الحسين هذا قد روى عنه بعض أصحاب الإجماع[٣].

وهو كافٍ في حسن حاله بحيث يجوز الإعتماد على خبره.

ونحن نقول: عدم تحقق السجدة /١٧٣/ بالوضع الأول يمكن منعه، كما أن خبر الحسين المذكور معرض بما هو أرجح منه، إلا أن يجمع بحمل ما دل على تعين الجر على الندب أو على صورة لم يكن الإرتفاع بأزيد من اللبنة أو شبه ذلك مما يرتفع التنافي، ويدعى أن الجمع العرفى بين المتعارضين بذلك.

---

١) منتهى المطلب ٢٨٨/١، في السجود، فرع: لو وقعت جبهة على المرتفع.

٢) وسائل الشيعة ٣٥٤/٦، ٨ باب أن من أصاب جبهته مكاناً غير مستوأ ولا يجوز السجود عليه، ح ٤/٨١٦٧.

٣) ذخيرة المعاد ٢٨٥/١، واجبات الصلاة، السادس السجود.

مسألة

في حكم من عجز عن السجدة على الأرض من المريض وغيره

ولابدّ من أن نشير أولاً إلى بعض الأخبار الواردة في المقام، فنقول:

منها ما ينقله في الذخيرة[1] عن الشيخ (ره) في باب المضطرّ من باب زيادات التهذيب[2].

وعن الإستبصار[3] أيضاً في الحسن لثعلبة، عن عبدالرحمن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**لا يصلي على الدّابة الفريضة إلا مريض يستقبل القبلة ويجزيه فاتحة الكتاب ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء ويؤمي في النافلة إيماءً**»[4].

أقول: وضع الوجه على ما أمكنه من شيء كما يصدق برفع محل السجدة ووضع الجبهة عليه، كذلك يصدق على رفع ما يسجد عليه بيده أو يد غيره ووضع الجبهة عليه عن اعتماد؛ لأن الظاهر من قوله عليه السلام «**على ما أمكنه من شيء**» أن المريض يضع وجهه على شيء يمكن وجهه منه؛ لأن «أمكن» من باب الإفعال من المكان. وهذا ظاهر في أن يكون الوضع عن اعتماد.

إن قلت: إن قوله «أمكنه» بمعنى أقدره.

---

١) ذخيرة المعاد ٢١٦/١، كتاب الصلاة، المطلب الأول في الإستقبال.

٢) تهذيب الأحكام ٣٠٨/٣، باب صلاة المضطر، ح ١٣٠/٩٥٢.

٣) الإستبصار ٢٤٣/١، باب المريض يصلي في محمله إذا كان مسافراً، ح ١/٨٦٥.

٤) وسائل الشيعة ٣٢٤/٤، ١٣ باب عدم جواز صلاة الفريضة والمنذورة على الراحلة، ح ١/٥٢٨٤.

قلت: /١٧٤/ مع الغمض من أنه خلاف معناه الحقيقي، نقول: إن إقدار المريض وجهه من شيء، مرجعه إلى المعنى المتقدم.

إن قلت: المراد مما أمكنه من شيء، كل شيء يقدر المريض من السجود عليه، فيكون ساكتاً من أن يكون وضع الجبهة عن اعتماد، كما أنه على هذا ليس متعرضاً لرفع محل السجود أو رفع ما يسجد عليه.

قلت: الضمير في «أمكنه» راجع إلى المريض والضمير المذكور فيه راجع إلى الوجه، والضمير العائد إلى الموصول محذوف، وقوله «من شيء» بيان للضمير العائد إلى الموصول، وهو ينطبق على ما ذكرناه أولاً، وهو الظاهر من هذه العبارة أيضاً.

وأما لو جعلت المراد ما كان المريض قادراً من وضع وجهه عليه، **ففيه** ـ مع أنه خلاف الظاهر من لفظ «أمكنه» ـ: أنه على هذا أيضاً يكون الضمير المستتر راجعاً إلى المريض ويكون الفعل على هذا لازماً، فيكون الضمير المذكور في «أمكنه» زائداً.

وهو كما ترى؛ بل العبارة على هذا تصير ركيكة من جهة أخرى أيضاً.

ومنها ما رواه عن الشيخ (ره) في الصحيح، عن زرارة قال: «**سألته عن المريض؟**

قال: يسجد على الأرض أو على مروحة أو سواك يرفعه وهو أفضل من الإيماء»[1].. الخبر.

والظاهر أن الترديد بين السجدة على الأرض والمروحة وبين السجدة على سواك يرفعه لاختلاف حالات المريض في القدرة على أن يسجد على الأرض وعدمها، فيرتفع منه إشكال الذخيرة.

---

١) وسائل الشيعة ٣٦٤/٥، ١٥ باب جواز السجود على المروحة والسواك والعود والساج، ح ٦٨٠٢ و١/٥٨٠٣ و٢.

/ ١٧٥ / وعلى هذا نقول: إن رفع السواك بإحدى الوجوه السابقة في حسنة عبد الرحمن، فيشمل إطلاقه للجميع، بل ويدلّ على أن وضع الجبهة لابدّ أن يكون عن اعتمادٍ؛ لعدم صدق السجدة على السواك بمجرد وضع الجبهة عليه ما لم يكن اعتماد الجبهة عليه، فيستفاد منه تمام ما استفيد من الخبر السابق.

نعم، يستفاد من هذا الصحيح أمران آخران:

أحدهما أن السجدة على سواك يرفعه بإحدى الوجوه أفضل من الإيماء للسجدة.

ثانيهما كفاية كلّ من «الإيماء» و«السجدة على سواك يرفعه»، وأنه لا يجب الجمع بينهما في حالٍ كان قادراً على كل منهما.

نعم، الخبر دلّ على أن الإيماء لا يكفي في الفريضة في صورة كان المريض متمكناً من تمكين الجبهة على شيء، وأنه تعين عليه التمكين المذكور في الفريضة.

ويمكن الجمع بحمل الخبر السابق على أن المراد من تمكين الوجه على شيء هو خصوص رفع محل السجود، كما أنه في الذخيرة أيضاً يدعي عدم الخلاف بين الأصحاب في أنه تعين عليه ذلك مع التمكن منه، كما أن الخبر السابق لا يأبىٰ من أن يحمل على ذلك عرفاً، لاسيّما بملاحظة الجمع.

وأما صحيحة زرارة فتحمل على أنه لا يتمكن من رفع محل السجود وأن الأمر يدور بين أن يضع على جبهته شيئاً أو يؤمي. والصحيح المذكور أيضاً لا يأبىٰ من أن يحمل على ذلك، سيّما بملاحظة الجمع.

ومنها ما عن الشيخ (ره) في الحسن بإبراهيم بن هاشم، عن الحلبي، عن أبي عبد الله [عليه السلام]، قال: «**سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود؟**

قال: يؤمي برأسه وإن يضع جبهته على الأرض أحب إليّ»[1].

---

١) الكافي ٤١٠/٣، باب صلاة الشيخ الكبير والمريض، ح ٥.

أقول: ليس المراد من وضع الجبهة على الأرض ما هو ظاهره. كيف وفرض السؤال أنه لا يقدر /١٧٦/ على السجود، ومنه قال: إن تكليفه الإيماء.

وعلى هذا فلابدّ أن يكون المراد من وضع الجبهة على الأرض إما رفع محل السجود من الأرض أو مجرد وضع الجبهة على ما يرفعه بيده من الأرض، وتعين الحمل على الأخير للجمع بينه وبين الخبر الأول، فيصير حال هذا الخبر الثالث بمثل الخبر الثاني في دلالته على أن كلاً من الإيماء ووضع الجبهة على ما رفعه بيده يكون كافياً، وأن الثاني يكون أفضل.

ومنها ما عن الشيخ (ره) في الموثق عن سماعة: **قال: «سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس؟**

قال: فليصل وهو مضطجع، وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد، فإنه يجزئ عنه ولن يكلّف الله ما لا طاقة له به..»[1] الخبر.

وهذه الموثقة تدل على أن مجرد وضع شيء على الجبهة كافٍ ولو لم تعتمد الجبهة عليه، وقوله «إذا سجد» يعني إذا أراد أن يسجد لوصوله إلى محل السجدة. ويبعد أن يكون المراد إذا سجد بإيماء ونحوه، لأنه مبني على أن تكون سجدة المضطجع معلومةً للسائل من الخارج، وسياق الخبر يكون آبياً عن ذلك.

إن قلت: فعلى ما ذكرت يقع التعارض بين هذه الموثقة وبين الأخبار السابقة الدالة على أن وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه لابدّ أن يكون عن اعتماد.

قلت: الظاهر من هذه الموثقة أنه كان لبيان حكم صورة يكون عاجزاً من أن تضع الجبهة على ما يصح السجود عليه عن اعتماد، حيث إنه كان فرضه فيمن يصلي مضطجعاً، واعتماد الجبهة على ما يصح السجود عليه في حقه متعذر أو متعسّر.

---

١) تهذيب الأحكام ٣٠٦/٣، باب صلاة المضطر، ح ٢٢/٩٤٤؛ وسائل الشيعة ٤٨٢/٥، أبواب القيام، ١ باب وجوبه في الفريضة مع القدرة، ح ٥/٧١١٧.

ثمّ أقول: إن مقتضى ما تقدم من الأخبار ـ ولو بلحاظ الجمع المقبول الذي كان بين متعارضاتها ـ أن المريض وشبهه مع التمكن من رفع محل السجود والسجدة عليه تعين عليه ذلك.

وأما لو لم يتمكن /١٧٧/ من ذلك أو كان فيه الحرج عليه، فيرفع ما يسجد عليه بيده أو يد غيره وتضع جبهته عليه.

ثمّ لو كان قادراً على أن تضع جبهته على ما يصح السجود عليه عن اعتماد ولم يكن عليه حرج في ذلك، تعين عليه أن يكون الوضع عن اعتماد، وإلا يكتفي بمجرد وضع ما يصح السجود عليه على الجبهة.

ثمّ إنه في صورة يرفع محل السجدة ويسجد عليه، قد تقدم أن ذلك تعين عليه، وأنه لا خلاف فيه، وأنه لا يكتفي في هذا الفرض بالإيماء، وأنه لا يجب عليه الإيماء أيضاً في هذا الفرض.

وأما في صورة يرفع ما يصح السجود عليه بيده وتضع جبهته عليه ـ سواء كان الوضع عن اعتماد أو بدونه ـ اختلفت الأخبار، بل وكلمات الأصحاب في لزوم الإيماء عليه، مخيّراً بينه وبين الوضع المشار إليه أو أنه تعين عليه خصوص الإيماء أو خصوص الوضع المشار إليه أو أنه يجب عليه الجمع بينهما أو يستحب أو أنه يكون تفصيل آخر.

[مقتضى الأخبار في المقام]

ونحن نتعرّض أولاً لما هو مقتضى الأخبار والجمع بينهما، فنقول: تقدم أن مقتضى صحيحة زرارة وحسنة الحلبي أنه مخير بينهما وأن وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه في صورة كان الوضع عن اعتماد يكون أفضل.

ودعوى تعيّن هذا الوضع وأن الأفضلية والأحبية يراد بهما أن الواجب أفضل

من غيره نحو قولهم «السيف أمضى من العصى» كما عن الحدائق[١] ومال إليه في الجواهر[٢]، مردودة بأنه خلاف الظاهر من جهات.

نعم، لابد من أن نتعرّض لما يكون معارضاً لهذين الخبرين حتى نرىٰ أن مقتضى الجمع رفع اليد عن ظاهرهما أم لا، فنقول: في رواية /١٧٨/ إبراهيم بن زياد الكرخي قال: «**قلت: لأبي عبدالله[عليه السلام]: رجل شيخ كبير لا يستطع القيام إلى الخلاء لضعفه ولا يمكنه الركوع والسجود.**

فقال: ليؤم برأسه إيماء وإن كان له من يرفع إليه الخمرة فليسجد فإن لم يمكنه ذلك فليؤم برأسه نحو القبلة إيماء»[٣].

أقول: مخالفة هذا الخبر لما استفدناه من الحسنة والصحيحة السابقتين من وجهين:

الأول في تعين رفع ما يصح السجود عليه وأن الإيماء بعد العجز عنه. ويمكن رفع المخالفة بأن نقول: إن المراد من رفع الخمرة إلى الشيخ ليسجد عليه هو رفع محل السجود. وهنا تقدم أنه لا إشكال في عدم وجوب الإيماء بوجه ولا استحبابه، وإنما محل الكلام في صورة لا يمكنه إلا أن يرفع ما يصح السجود عليه بيده أو يد غيره وتضع جبهته عليه ولو كان الوضع عن اعتماد أيضاً، كما تقدم تفصيل الكلام فيه.

ويشهد على ما قلناه أنه قال: يرفع الخمرة إليه، ولم يقل «يضع الخمرة على جبهته»، مع أن تخصيص المرفوع بخصوص الخمرة، لا مطلق ما يصح السجود عليه لا يناسب إلا أن يكون الرفع من قبيل رفع محل السجود ليسجد عليه؛ لأن الخمرة كما في مجمع البحرين سجادة صغيرة تعمل من سعف النخل وتزمل

---

١) الحدائق الناضرة ٨٣/٨، هل يضع على جبهته شيئاً حال الإيماء؟.

٢) جواهر الكلام ٢٧١/٩، كيفية الإيماء للركوع والسجود.

٣) من لا يحضره الفقيه ٣٦٥/١، الصلاة في المحمل وكيفيتها، ح ١٠٥٢.

بالخيوط[١].

وعن النهاية: هي مقدار ما يضع الرجل عليه وجهه في سجوده ولا تكون خمرة إلا في هذا المقدار[٢].

الثاني في أنه بعد العجز عن رفع محل السجود، حكم بلزوم خصوص الإيماء. ومن هذه الجهة يكون حاله كحال الأخبار التي أمر[ت] / ١٧٩ / بخصوص الإيماء في حق المريض عوضاً عن السجدة.

وسيأتي الكلام فيها ـ إن شاء الله تعالى ـ.

ثمّ إن من الأخبار التي تكون معارضة مع الخبرين المعتبرين اللذين استفاد منهما التخيير ما دل على أن حكم المريض في الجملة في الصلاة أن يؤمي أو يؤمي برأسه عوضاً عن السجدة. وما دل على أنه يضع ما يصح السجود عليه على جبهته ويسجد عليه عوضاً عن السجدة أو يدل على أن ذلك بعد العجز عن الإيماء.

أما الطائفة الأولى فنقل [صاحب] الجواهر في بحث القيام أخبارها[٣] من موثقة عمار[٤] وخبر إبراهيم بن زياد الكرخي[٥] الذي تقدم أنه معارض في الجملة، وخبر عبد السلام الهروي المروي عن العيون[٦]، ومرسل الفقيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن أمير المؤمنين عليه السلام[٧].

---

١) مجمع البحرين ٧٠١/١، باب خ، «خ م ر».

٢) النهاية في غريب الحديث ٧٧/٢، باب الخاء مع الميم.

٣) جواهر الكلام ٢٦٦/٩، المضطجع والمستلقي يؤميان لركوعهما وسجودهما.

٤) وسائل الشيعة ٤٨٣/٥، أبواب القيام، ١ باب وجوبه في الفريضة، ح ١٠/٧١٢٣.

٥) وسائل الشيعة ٤٨٤/٥، أبواب القيام، ١ باب وجوبه في الفريضة، ح ١١/٧١٢٣.

٦) عيون الأخبار الرضا سلام الله عليه ٤٠/١، ٣١ باب فيما جاء عن الرضا سلام الله عليه من الأخبار المجموعة، ح ٩١.

٧) من لا يحضره الفقيه ٣٦١/١، ملاة المريض إذا لم يستطع الجلوس، ح ١٠٣٧ و١٠٣٨.

وأما خبر بزيع المؤذن[١]، ففي الجملة معارض للخبرين السابقين، لكنه خارج عن هذا الباب.

وسيأتي الكلام فيه ـ إن شاء الله ـ.

وأما الطائفة الثانية، فمن أخبارها موثقة سماعة[٢] المتقدم شرحها، فإنها تدل على أن العوض عن السجدة هو خصوص وضع ما يصح السجود على الجبهة ولو من دون اعتمادٍ للجبهة عليه.

ومن أخبارها ما نقله [صاحب] الجواهر[٣] في بحث القيام من خبر قرب الإسناد عن علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه: «**سألته عن المريض الذي لا يستطيع القعود ولا الإيماء، كيف يصلي وهو مضطجع؟**

قال: يرفع مروحة إلى وجهه ويضع على جبينه ويكبّر»[٤].

أقول: في غير الخبر الأخير يكون الجمع العرفي بين الطائفتين المشار إليهما من الأخبار إما التخيير بين الإيماء ووضع شيء على الجبهة وإما الجمع بينهما، لكن التخيير يكون له شاهد من الأخبار أقوى من نفس هاتين الطائفتين، فضلاً من أن يكون شاهد جمع بينهما، وهو ما تقدم / ١٨٠ / من صحيحة زرارة وحسنة الحلبي.

وأما الخبر الأخير المنقول عن قرب الإسناد، فغير منافٍ لثبوت التخيير بين الإيماء ووضع شيء على الجبهة؛ لوضوح أن أحد فردي الواجب المخيّر إذا تعذر، يصير الفرد الآخر واجباً تعيينياً.

فتلخّص أن مقتضى الجمع بين الأخبار هو الأخذ بما تقدم من مضمون صحيحة زرارة وحسنة الحلبي.

---

١) من لا يحضره الفقيه ٣٦/١، صلاة المريض إذا لم يستطع الجلوس، ح ١٠٣٣.

٢) وسائل الشيعة ٤٨٢/٥، أبواب القيام، ١ باب وجوبه في الفريضة، ح ٥/٧١١٧؛ جواهر الكلام ٢٧٠/٩، كيفية الإيماء للركوع والسجود.

٣) جواهر الكلام ٢٧٢/٩، كيفية الإيماء للركوع والسجود.

٤) قرب الاسناد: ٢١٣، باب صلاة المريض، ح ٨٣٤.

[كلمات الفقهاء في المقام]

وأما كلمات الفقهاء، فنقول:

يظهر من الذخيرة[١] أن وجوب الإيماء مسلّم، وإنما الكلام في أنه يجب مع الإيماء وضع شيء على الجبهة أيضاً أم لا.

وفي الجواهر استظهر من الروضة[٢] أنه يقول بلزوم الجمع بين الإيماء وبين وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه بأحد الوجهين السابقين.

وعن كشف اللثام أنه نقل ذلك عن نهاية الأحكام.

وعن المنتهى أن رفع ما يسجد عليه ووضع الجبهة عليه إذا كان عن اعتماد فيجزي عن الإيماء. وظاهره التخيير هنا، بخلاف ما لو لم يتمكن من الإعتماد، فمجرد وضع الجبهة لا يجزي عن الإيماء.

وعن كشف اللثام أنه نقل التخيير بين الإيماء وبين رفع ما يسجد عليه مطلقاً عن المقنع.

---

١) ذخيرة المعاد ٢١٥/٢، المطلب الأول في الإ ستقبال.

٢) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٥٨٧/١، في القيام؛ لاحظ: جواهر الكام ٢٧٣/٩، كيفية الإيماء للركوع والسجود.

تتميـم
[في حدّ الإيماء ومعناه]

الظاهر من الإيماء [الذي] ورد الأمر به في الجملة ـ على اختلافٍ قد تقدم ـ هو الإيماء بالرأس، وقد صرّح به /١٨١/ في بعض الأخبار التي منها ما تـقدم مـن حسنة الحلبي المروي عن إبراهيم بن هاشم. ولكن في خبر بزيع المـؤذن جـعل الركوع بغمض العين ورفع الرأس من الركوع بفتحها، وكذلك جعل السجود بغمض العين ورفع الرأس منه بفتحها.

وفي الجواهر: إنه لم يجعل أحدٌ الإيماء بالرأس المأمور به عند العجز عبارة عن التغميض والفتح، بل الذي صرّح به الفاضلان والشهيدان والكركي وسائر من تأخر عنهم إلا النادر، الترتيب بينهما، فيؤمي بالرأس مع الإمكان. وإن تعذر غمض عينيه من غير فرق في ذلك بين الإضطجاع والإستلقاء، لكن في الحدائق: إن الموجود في النصوص الإيماء بالرأس في المضطجع والتغميض للمستلقي، فالأولى اتـباع الأخبار.

وربما يوافقه في الثاني ظاهر المبسوط والغنية والقواعد عن النهاية[1] والسرائر وجامع الشرايع والموجز الحاوي، حيث اقتصروا فيه على التغميض، بل ربما كان معقد الإجماع[2] الثاني منها، كما أنه ربما كان ظاهر الأول أن المراد بالإيماء حيث يطلق ذلك.

---

١) في الجواهر: «والمحكي عن النهاية».

٢) في الجواهر: «معقد إجماع الثاني».

وعن الكفاية أن الترتيب المزبور بين الإيماء بالرأس والتغميض خالٍ عنه كلام القدماء.

وفيه: أن النصوص كما اشتملت على الإيماء بالرأس في المضطجع، كذلك أمرت به في المستلقي.

نعم، هو قد اختص مورداً بالتغميض دونه. وحمل الإيماء بالرأس فيه عليه خاصة قد عرفت ضعفه[1]. إنتهى ما أردنا نقله من كلام الجواهر.

أقول: لو كان لفظ الإيماء بنفسه مردداً بين أن يكون المراد الإيماء بالرأس وبين أن يكون المراد التغميض /١٨٢/ أيضاً نقول: في موثقة عمار يصرّح بالإيماء في المستلقي وغيره، وفي غير المستلقي يكون المراد الإيماء بالرأس لصراحة سائر الأخبار المعتبرة بذلك. وهذا يكون قرينة على أن الإيماء في المستلقي أيضاً هو الإيماء بالرأس لركاكة التفكيك.

وأيضاً في صحيحة الحلبي أو الحسنة المتقدم[2] شرحها يصرّح بالإيماء بالرأس في حق مطلق المريض الشامل للمستلقي وغيره.

وعلى هذا نقول: إن ما ورد من التغميض في حق المستلقي لو كان معتبراً لدعوى الإنجبار أو لكونه مرسل الفقيه فحينئذٍ نقول: لما كان تخصيص المستلقي بذلك بعيداً عن الإعتبار وعن الأنظار، مع أن ذلك موجب لتقييد الصحيحة وغيرها وموجب لارتكاب التفكيك الهجين في مثل حسنة الحلبي ـ كما تقدم ـ، فلا يصار إليه مع أنه يكون في البين جمع عرفي قريب، وهو التخيير بين الإيماء والتغميض أو الترتيب بينهما كما يلوح من المشهور.

ويؤيد الأخير أن المستلقي غالباً لا يقدر على الإيماء بالرأس، فتعين في حقه التغميض.

---

١) جواهر الكلام ٢٦٧/٩، كيفية الإيماء للركوع والسجود.

٢) في المخطوطة: أو حسنة المتقدمة.

وأما لو لم نقل باعتبار ما ورد في التغميض في حق المستلقي، فحينئذٍ نقول: إن ظاهر المشهور أنه بعد العجز عن السجدة ولو برفع محل السجود أنه يؤمي بالرأس، ومع العجز عنه التغميض بالعينين، ومع العجز بعين واحدة، /١٨٣/ ومع العجز عنه الإشارة بالقلب.

نعم، تقدم الكلام في أن رفع ما يصح السجود عليه ووضع الجبهة عليه عن اعتماد أو بدونه يقوم مقام الإيماء وما بعده مع التمكن من كل منهما، كما هو المختار، أو أنه بنفسه واجب آخر، أو في المسألة تفصيل آخر كما تقدمت الإشارة إليه.

وتفصيل أصل المطلب قد تقدم تحقيقه في بحث الركوع، وصار المختار أن العمل على طبق الترتيب المستفاد من المشهور لا مانع فيه وأنه يوجب اليقين ببراءة الذمة.

نعم، لزوم العمل على هذا الترتيب بالنسبة إلى التغميض والإشارة بالقلب مشكل؛ فراجع.

بقي الكلام في أنه هل يجوز الإحتياط بالجمع بين الإيماء وما بعده وبين وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه على تفصيلٍ تقدم، بناءً على ما رجّحناه سابقاً من أن الواجب أحدهما وهو مخيّر بينهما أم لا؟

وهنا نقول: توهّم الإشكال في الجمع لو كان من جهة أنه بمنزلة زيادة السجدة حيث إن كل واحد منهما بدل عن السجدة، ففيه: أن ما دل على أن زيادة السجدة توجب البطلان، من الواضح أنه لا يشمل بنفسه لزيادة الإيماء أو زيادة وضع شيء على الجبهة.

وأما ما دل على بدلية الإيماء أو الوضع المذكور عن السجدة، /١٨٤/ فنقول: لو كان في البين لفظ يدل على أن الإيماء أو الوضع بدل عن السجدة، فيمكن أن يقال: إنه بمثل عموم المنزلة وإنه يشمل تمام الآثار بدعوى أنه ليس في البين أثر

ظاهر ينصرف إليه، إلا أنه ليس في الأخبار أشباه هذه التعابير، وإنما الوارد فيها مجرد الأمر بالإيماء وشبهه. ومثل هذا لا يدل على أن كل حكم كان للسجدة يكون للإيماء أو لوضع الجبهة على ما يصح السجود عليه مثلاً؛ فتدبّر.

وأما لو كان توهّم الإشكال من جهة احتمال مانعية الإتيان بما زاد عن الواجب عليه من الإتيان بأحدهما، فهذا غير مضرٍّ على مسلكنا من جريان البراءة في الشك في الشرائط والأجزاء والموانع.

وعلى هذا، فلا مانع للجمع بينهما مراعاةً للإحتياط حيث إن ظاهر كثير لزوم الجمع بينهما، كما تقدم.

/ ١٨٥ /

مسألة

[فيمن نسي التشهد والتفت بعد السلام]

لو نسي التشهد والتفت بعد السلام أو في موضع لا يمكن تداركه في الصلاة، فعليه قضاؤه وسجدتا السهو.

ويدل على الحكمين ما تقدم من العمومات الدالّة على قضاء المنسي وسجدتي السهو له من غير فرق بين نسيان السجدة والتشهد وغيرهما. فعليك بالمراجعة بما تقدم منا هناك.

ولا تفرق تلك العمومات بين التشهد الأول والثاني وإن قيل به كما ينقله في الجواهر قبل التعرض للخلل الواقع في الصلاة من جهة الشك في بحث الخلل. فلا يضرّنا لو قلنا بعدم استفادة تمام ما قلناه من الأخبار الخاصة؛ فراجع.

نعم، لو التفت إلى نسيان التشهد الأول قبل الركوع من الركعة الثالثة، فيأتي به، ثمّ بما بعده، وتقدم هناك مدرك هٰذين الحكمين أيضاً.

ثمّ إن في قضاء التشهد بعد الصلاة في صورة قلنا به كلامين:

الأول أنه على القول بوجوب قضاء التشهد بعد الصلاة نقول: إن تخلل الحدث بينه وبين الصلاة غير مضرٍّ بصحة الصلاة وإن قلنا: إن تخلل الحدث بين الصلاة وبين قضاء السجدة المنسية مضرٌّ بصحة الصلاة.

ويدلّ على ما قلنا صحيحة ابن مسلم وغيرها، بل يجوز التمسك بصحيحة زرارة «**لا تعاد الصلاة إلا من خمس**».. اه؛ لأن التشهد غير الخمسة المستثناة، فمقتضى إطلاق هذه الصحيحة عدم بطلان الصلاة من جهته في غير صورة تركه

متعمّداً من بدو الأمر، كما شرحنا الصحيحة في أصالة الركنية.

وفي الجواهر عند التعرض لصلاة الإحتياط في بحث الخلل يتعرض للجواب عن الأخبار المشار إليها، فيقول: قد ذكرناها غير مرّة.

وفيها ما ينافي الفورية المجمع عليها.

وفيها ما يقتضي قضاء التسليم مع التشهد.

وفيها ما يقتضي ندبية التسليم.

وفيها ما ينافي غير ذلك مما هو منافٍ للمعروف من مذهب الإمامية من بطلان الصلاة بتخلل الحدث في أثنائها ولو سهواً وأن التسليم جزء من أفعالها، فلا يخرج عن الصلاة إلا به[١]؛ إنتهى.

أقول: من الواضح أن مجرد منافاة عموم الخبر أو إطلاقه مع مذهب / ١٨٦ / الإمامية أو دليل معتبر غير مسقط لنفس الخبر عن الإعتبار، فيقيّد ويخصّص ويعمل بالعموم والإطلاق في مورد ليس فيه مانع.

وعلى هذا نقول: إن الصحيحين اللذين أشرنا إليهما لا مانع من العمل بهما، وكيف مع أن الصحيح الثاني يعمل به في كثير من أبواب الصلاة.

الثاني ما نقله [صاحب] الجواهر[٢] في الخلل قبل التعرض للخلل الواقع في الصلاة من جهة الشك، عن المقنع[٣] والفقيه[٤] أنه لا يجب قضاء التشهد وأنه يكتفى به عن التشهد الذي في سجدتي السهو.

ونحن نقول: إن العمومات والإطلاقات التي تقدمت دلالتها على قضاء الجزء المنسي ووجوب سجدتي السهو له يثبت كلّ منهما بعنوانه، فيحتاج إلى إتيان كل

---

١) جواهر الكلام ٣٨٥/١٢، حكم تخلل ما يبطل الصلاة بينها وبين الأجزاء المنسية.

٢) جواهر الكلام ٢٩٨/١٢، وجوب قضاء التشهد ضد فوت محله بعد الفراغ من الصلاة.

٣) المقنع: ١٠٨، حكم الحدث بعد الركعة الرابعة قبل التشهد وبعده.

٤) من لا يحضره الفقيه ٣٥٦/١، من نسي التشهد.

منهما.

وما قيل من أن الأصل هو التداخل، ففيه ـ على فرض كون التشهد القضائي بحسب الصورة مثل التشهد الذي يكون في سجدتي السهو ـ: أنّا وإن قلنا في محله: إن الأصل في الأسباب هو التداخل، لكنّه لا يأتي فيما لو كان المسبب جزء مركب ارتباطي، ولاسيّما مع اختلافهما من حيث اختلاف النية فيهما.

وأما الأخبار الواردة في خصوص المقام فبعض منها ظاهر في قضاء التشهد بعنوانه من الصحاح وغيرها، وما سكت من الأخبار عن قضاء التشهد ـ على تسليم دلالته على عدم وجوب قضاء التشهد ـ تكون دلالته عليه من باب السكوت في مقام البيان، فلا يقاوم في مقام المعارضة مع ما كان ظاهراً في وجوب قضائه، كما مرّ نظيره في بحث السجود.

نعم، يكون الرضوي ظاهراً في أنه يكتفى عن قضاء التشهد بالتشهد الذي يكون في سجدتي السهو، لكنّه لا دليل على اعتبار الرضوي.

مسألة
في أنه هل التسليم في الصلاة واجب أم لا

وهنا نقول بنحو الإجمال: إنه لا يخفى أن فيما استدل لوجوبه ما يتمّ من حيث السند والدلالة، كما لا يخفى على المراجع المتأمل، كما أن فيما استدل لعدم وجوبه ما يكون كذلك، فينجرّ الأمر إلى الأخذ بما هو الأحسن /١٨٧/ من أنحاء الجمع بين أدلة الطرفين حيث قلنا في محله: إنه لو كان بين المتعارضين جمع عرفي، فهو المتعين أولاً، ولا ينجرّ إلى التعرض للسند وطرحه، فلا نتكلم من هذه الجهة كما أنا أعرضنا من التكلم في المناقشة على أدلة الطرفين من حيث السند والدلالة مما رأينا من أن في كل واحد من الطرفين ما يتمّ من حيث السند والدلالة.

وعلى هذا نقول: إن من أنحاء الجمع أن نقول: إن الصلاة تتمّ بالتشهد، إلا أنه يجب الخروج من الصلاة والإنصراف عنها بالسلام وأن السلام إنصراف.

فما دل على الأمر بالإنصراف بعد الفراغ من التشهد يكون المراد أنه سلّم حتى ينصرف.

واستعمال لفظ «الإنصراف» في هذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر، إلا أن له مقرّبات كإطلاق الإنصراف على السلام في الأخبار المعتبرة كراراً.

ومنه يصير هذا الجمع أحسن في نظر العرف من التصرف فيما دل على وجوب السلام.

وتوضيح المقام يتوقف على إشارة إجمالية إلى الأدلة التي استدل بها لعدم وجوب السلام، فنقول:

منها ما دل على أن الحدث قبل التسليم غير ضائر.

وفيه: أنه يحتمل أن يكون وجهه عدم وجوب التسليم، كما هو قول القائلين بعدم وجوب التسليم.

ويحتمل أن يكون وجهه عدم مضرية الحدث هنا بالصلاة وإن كان السلام واجباً.

أو أن الحدث بعد الفراغ من الأركان لا يبطل الصلاة حتى يشمل صدور الحدث قبل التشهد أيضاً، كما نقل هذا القول من الصدوق[١].

بل في الجواهر[٢] في بحث التشهد أن المجلسي أيضاً مال إليه في بحاره[٣].

وفي الغنائم ينقل القول بذلك عن صاحب الفاخر.

وكذلك عن المدارك في بحث الخلل الواقع في الصلاة حيث قال: الأجود عدم بطلان الصلاة بفعل المنافي وإن قلنا بوجوبه[٤] أي وجوب السلام للخبرين اللذين نقلهما هناك.

وبعد وجود هذين الإحتمالين فيه يسقط عن الدلالة على عدم وجوب السلام، فلا تقبل المعارضة مع ما دل على وجوب السلام.

إن قلت: إذا أخذت بما دلّ على وجوب السلام، فتعين حمل هذه الأخبار على أن الحدث قبل السلام غير مضرّ بالصلاة مع أنك لا تقول بذلك.

قلت: قد عرفت أن القائل بهذا القول نادر، ونحن ذكرنا كراراً أن الظواهر التي على خلاف المشهور ليست بحجة للعلم /١٨٨/ الإجمالي بأن ظاهر كثير منها لم يكن مراداً. والعلم الإجمالي بخلاف ظواهر الألفاظ يسقطها عن الإعتبار مع فرض

---

١) من لا يحضره الفقيه ٣٥٦/١، من نسي التشهد.

٢) جواهر الكلام ٢٤٧/١٠، التشهد واجب في كل ثنائية مرة.

٣) بحار الأنوار ٢٨١/٨٢، أقوال العامة في التشهد.

٤) مدارك الأحكام ٢٢٩/٤، حكم من ترك التسليم وذكره.

كونها من أطراف المعلوم بالإجمال.

ومن الواضح أن هذا أيضاً غير مُعيِّن لأن يقال: إن سرّ عدم مضرية الحدث قبل السلام أن السلام لم يكن واجباً.

ومنها ما يتضمن على أنه يتشهد وينصرف كصحيحتي محمد بن مسلم وعلي بن جعفر. ومثلهما صحيحة أخرى لمحمد بن مسلم.

أورد على ذلك بأن قول «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» جزء التشهد. وعلى هذا فغاية الأمر أنها تدل على عدم وجوب السلام الآخر، أعني «السلام عليكم» معه، ولا كلام لنا فيه.

ونحن نقول: في صحيحة الحلبي: «**فإن قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فقد انصرفت**»[1]، وقريب منها غيرها[2]. وهذه تدل بمفهوم الشرط على أن الإنصراف من الصلاة لا يتحقق إلا بقول «السلام علينا» .. اه.

والجمع العرفي بينه وبين تلك الصحاح أن المراد من قوله «ينصرف فيها» أن يقول: السلام علينا. وحينئذ لا مانع من إبقاء «ينصرف» على ظاهره من كون الإنصراف واجباً، يعني قول «السلام علينا».. اه.

ويشهد عليه: أنه في الصحيحة الثانية لمحمد بن مسلم: وإن قال في ركعتي الإحتياط «**يتشهد وينصرف**»؛ لكنه في أصل الصلاة، قال: «**يسلّم**»[3]، وهو يدل على وجوب السلام.

ومنها ما ورد في باب الشك والسهو مما يتضمّن أنه يفعل كذا وكذا ويتشهد من دون التعرض للسلام.

---

١) الكافي ٣٣٧/٣، باب التشهد في الركعتين الأولتين والرابعة والتسليم، ح ٦.

٢) وسائل الشيعة ٤٢٦/٦، أبواب التسليم، ٣ باب حكم نسيان التسليم، ح ٥ ـ ٣ ـ ٢ ـ ١.

٣) وسائل الشيعة ٢٢١/٨، ١١ باب أن من شك بين الاثنتين والأربع بعد اكما السجدتين، ح ٦/١٠٤٧٤. سألت أباعبدالله سلام الله عليه: عن رجل صلى ركعتين فلا يدري ركعتين هي أو أربع قال: يسلم ثم يقول فيصلي ركعتين بفاتحة الكتاب ويشهد وينصرف وليس عليه شيء».

وفي الذخيرة ينقل هنا حسنة زرارة الواردة في الشك بين الإثنين والأربع المشتملة على أنه يتشهد ولا شيء عليه، ثمّ يقول: لو كان المراد من ذلك بيان صلاة الإحتياط[1]، ففيه تأييد لعدم وجوب السلام، ولو كان المراد أنه يفعل كذا في أصل الصلاة بناءً على أنه يبني الشك على الأقل، فدليل على عدم وجوب السلام.

ونحن نقول: أما على الأول: **فأولاً** لا يخفى أن قوله «**لا شيء عليه**» ليس المراد أنه لا شيء عليه بعد التشهد، بل المراد أنه لو عمل في حكم الشك المذكور ما ذكره فلا شيء عليه، فدلالته على عدم وجوب السلام من باب مجرد السكوت /١٨٩/ في مقام البيان، وعلى هذا نقول:

أولاً يمكن منع كونه في مقام بيان تمام أجزاء صلاة الإحتياط.

وثانياً يمكن أن يقال: إن المراد من التشهد ما يشمل السلام أيضاً، سيّما على القول الذي يقول: إن «السلام علينا».. اه جزء التشهد، وإن المراد من التشهد في كلمات العلماء والأخبار ما يشمله أيضاً.

ومنه يتصدى في الجواهر[2] لذكر شواهد على أن محل النزاع في وجوب السلام وندبه في كلام كثير، هو السلام الثاني أعني «السلام عليكم».

ومنه نقول: إن كثيراً ممن يقول بعدم وجوب السلام، يكون مراده عدم وجوب «السلام عليكم» ويجعل الإنصراف من الصلاة بقول «السلام علينا»، فلا يتوهم أن الأخبار التي تدل على أن الإنصراف يحصل بـ«السلام علينا» يكون معرضاً عنها عند قدماء الأصحاب، كما أنه يتوهم ذلك.

وعلى كل حال نقول: يؤيد كون المراد ما يشمل السلام أيضاً أنه لو كان المراد من التشهد خصوص الشهادتين، فلابدّ من يقيّد بالصلوات على محمد وآله.

ولو قلت: إن المراد من التشهد ما يشمل الصلوات، فلا مانع من أن تقول: إنه ما

---

١) ذخيرة المعاد ٢٨٩/١، مندوبات الصلاة، الأول التسليم.

٢) جواهر الكلام ٣١٠/١٠ ـ ٣٠٦، تعيين الواجب من التسليم وبيان ما يقع به التسليم.

يشمل أيضاً سيّما «السلام علينا».. اه التي فيه قرائن أنه كان يعدّ من التشهد كما تقدم أن [صاحب] الجواهر يذكر القرائن على ذلك.

وثالثاً ذلك كلّه، لكن نقول: قد عرفت أن دلالته على عدم وجوب السلام لو تمّ، فإنما هو لمجرد السكوت في مقام البيان. ومن الواضح أنه لا يقاوم الأخبار الكثيرة التي يأمر فيها بالسلام في صلاة الإحتياط.

وأما على الثاني التي كانت دلالة الخبر على أصل المدعى عليه، فيرد عليه ـ بعد ورود تمام ما تقدم عليه على وجه أتم ـ أن خصوص هذه الفقرة غير معمول بها في أصل مطلبها، فكيف تعين واجبات الصلاة به.

ومنها ما تعرض للصلاة وذكر أجزاءها ولم يذكر التسليم مثل الحسنة الواردة في صلاة الطواف.

وفيه:

أولاً أنه لم يكن في مقام بيان أجزاء الصلاة، بل الغرض بيان الآداب المخصوصة، وذكر في ضمن ذلك بعض الواجبات. كيف، ولم يكن السلام / ١٩٠/ على فرض كونه مندوباً بأدون من بعض المندوبات التي ذكرها.

وثانياً على فرض دلالته على عدم الوجوب، تكون دلالته من باب السكوت في مقام البيان الذي قد تقدم أنه لا يقاوم ما دل على الوجوب من الأوامر الكثيرة وغيرها.

ومنها ما نقله في الذخيرة من صحيحة الفضلاء حيث قال فيه بعد التشهد: «**إنه مضت صلاته**»[1]، وفيه من الأدلة الدالة على وجوب السلام، حيث يأمر فيه بالسلام بعد التشهد.

نعم، هذا الخبر ظاهر في أن السلام ليس بجزء، والقول بالوجوب لا يلازم الجزئية.

---

١) ذخيرة المعاد ٢٨٨/١، السابع التشهد.

هذا، إلا أنه من جهة دلالته على عدم الجزئية له معارض ولابدّ من أن يلاحظ المرجّح من أنه لأي واحد منهما.

ومنها موثقة يونس بن يعقوب[1].

وفيه: أن ظاهره أنه لما قال «السلام علينا».. اه، **فقال: لا بأس**، أي في نسيان «السلام عليكم». فهذا الخبر أيضاً عدُّه من أدلة وجوب السلام أولى من عدّه من أدلة عدم وجوب السلام.

ثم إنك إذا عرفت ما تقدم فنقول: إن الشك في أجزاء المركب وإن قلنا: إن الأصل فيه البراءة، إلا أن في المقام أصلاً آخر يكون هو المرجّح، وهو استصحاب حرمة منافيات الصلاة قبل الخروج من الصلاة بالتسليم الذي يكون المفروض أنه شك في توقف حلية منافيات الصلاة عليه.

نعم، كل دليل تمّت دلالته على عدم الوجوب بأي نحو يكون، يكون مقدماً على هذا الأصل.

نعم، قد علم مما تقدم أن ما استدل على عدم الوجوب لو تمّت دلالة شيء منها [على] عدم الوجوب، فلا يقاوم الأدلة الدالة على الوجوب التي منها الأخبار المعتبرة وغيرها التي اشتملت على الأمر بالسلام في الموارد الكثيرة التي يعسر إحصاؤها.

وقد ذكرنا في محله أن الأمر /١٩١/ يدل على الوجوب كما أن تكرر الأوامر يوجب قوة الدلالة، ويوجب ذلك لتقدّمه على معارضه في صورة لم يكن مقدماً لو لم يكن متكرراً، مع أن التكرر في المقام يكون بحدّ يدّعى فيه التواتر، سيّما أن هذه الأوامر لم تقرن بما يشعر على الندب كبيان الثواب في سائر المستحبات، وعدم المبالغة في عدم الترك، كما في سائر المستحبات؛ بل تكون أوامر مطلقة.

ويؤكد عدم كون هذه الأوامر للندب أنها وردت في مقام كانت المواظبة على

---

١) وسائل الشيعة ٤٢٥/٦، أبواب التسليم، ٣ باب حكم نسيان التسليم وتركه، ح ٥/٨٣٤٤.

عدم الترك حتى من الأصحاب كما نقلوا ذلك كلّه، وعليها شواهد كثيرة.

هذا، مع أن لوجوب السلام أدلة أخرى وشواهد أخر لا تحصى، كما لا يخفى على المتتبع، كالمرسل المروي عن الفقيه والتهذيب والهداية عن رسول الله ﷺ: «**مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم**»[١].

ويذكر في حاشية المدارك وغيره له جهات من الإعتبار مع أن بمضمونه أخباراً يدعى تواترها كما في الجواهر[٢]، وذكر دلالتها على وجوب التسليم من جهات.

وكموثقة أبي بصير: «**فإن آخر الصلاة التسليم**»[٣].

وكمعتبر زرارة في صلاة الخوف: «**وللآخرين التسليم**»[٤].

وكصحيح زرارة: «**فسلم في نفسه فقد تمّت صلاته**»[٥].

وموثق أبي بصير: «**إذا قال السلام علينا، فقد فرغ من صلاته**»[٦].

وكما ورد في إعادة الصلاة قصراً في حق من صلّى تماماً في السفر.. إلى غير ذلك من الشواهد والقرائن مما لا تعدّ ولا تحصىٰ.

---

١) وسائل الشيعة ٣٩٧/١، ١٥ باب كيفية الوضوء وجملة من أحكامه، ح ٢٠/١٠٣٩.

٢) جواهر الكلام ٢٨٤/١٠، اختصاص المخرج من الصلاة بالتسليم.

٣) وسائل الشيعة ٤١٦/٦، أبواب التسليم، ١ باب وجوبه في آخر الصلاة، ح ٤/١٣١٣، لاحظ جواهر الكلام ٢٨٩/١٠، اختصاص المخرج من الصلاة بالتسليم.

٤) وسائل الشيعة ٤٣٦/٨، ٢ باب استحباب صلاة الجماعة في الخوف وكيفيتها، ح ٢/١١٠٩٩.

٥) وسائل الشيعة ٤٢٤/٦، أبواب التسليم، ٣ باب حكم نسيان التسليم وتركه، ح ٢/٨٣٤١.

٦) وسائل الشيعة ٤٢٣/٦، أبواب التسليم، ٣ باب حكم نسيان التسليم وتركه، ح ١/٨٣٤٠.

مسألة

في أنّه بكل من الصيغتين «السلام علينا..» و«السلام عليكم..» يخرج من الصلاة ويؤدى به الواجب

ونتكلّم هنا تارة فيما يخرج به من الصلاة وتارة فيما يؤدى به الواجب منهما.

أما المقام الأول، فنتكلم فيه:

أولاً فيما هو مقتضى أخبار الباب مع الغمض عن فتوى العلماء فيه، فنقول: أما الصيغة الأولى وهو «السلام علينا»، فتدلّ على كونه مخرجاً أخبار من المعتبرة وغيرها التي فيها صحيحة الحلبي. وفيها: «**فإن قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين / ١٩٢ / فقد انصرفت**»[1].

وهذا الخبر مع بعض آخر من أخبار هذا الباب يدل بمقتضى مفهوم الشرط على أن الإنصراف والخروج عن الصلاة لا يحصل إلا بهذه الصيغة، كما أن ظاهر هذه الأخبار عدم وجوب شيء آخر بعد قول «السلام علينا».. اه.

وما دل من الأخبار على أن «السلام علينا» .. اه مبطل للصلاة، فلابد أن يؤول بحمله على القول به في التشهد الأول أو غير ذلك، كما أن عليه الشاهد أيضاً، وإلا فهو غير معمول به.

وأما الصيغة الثانية وهو «السلام عليكم» فهو المنصرف إليه من التسليم الذي دلت الأخبار على محلليته للصلاة، ومن التسليم الذي دلت الأخبار على وجوبه حيث إن المنصرف إليه من التسليم بقول مطلق هو ذلك عند العرف؛ بل في الغنائم

---

١) الكافي ٣٣٧/٣، باب التشهد في الركعتين الأولتين والرابعة والتسليم، ح ٦.

أنه المعهود من التسليم عند العامة والخاصة.

ويشهد على ذلك: موثقة أبي بصير الطويلة، وفي آخرها «**والسلام على عباد الله الصالحين ثم تسلّم**»[١]. فإن الظاهر منه أن السلام هو «السلام عليكم» فقط؛ وكذلك موثقة عمّار «**سألت عن التسليم، فقال: هو إذن**»[٢] بعد ضمّه إلى خبر أبي بصير الذي في سنده محمد بن سنان حيث إن فيه بعد ما قال:

«**فإذا قلت ذلك أي السلام علينا .. اه، فقد انقطعت الصلاة.**

قال: ثم تؤذن القوم وتقول وأنت مستقبل القبلة: السلام عليكم»[٣].

وكذلك موثقة أخرى لأبي بصير:

«**إذا نسي الرجل أن يسلّم، فإذا ولّى وجهه عن القبلة وقال «السلام علينا» فقد أفرغ**[٤] **من الصلاة**»[٥].

فإن الظاهر أن السلام المنسي الذي أطلق عليه لفظ «السلام» بقول مطلق عليه فقط هو «السلام عليكم»، كما أنه يدل على أصل المدعى ما رواه الفضلاء عن أصل البزنطي، عن أبي يعفور، عن الصادق عليه السلام «**قال: سألت عن تسليم الإمام وهو مستقبل القبلة. قال: يقول السلام عليكم**»[٦]، المؤيد بما في صحيح المعراج: «**السلام عليكم ورحمة الله وبركاته مرّة تجاه القبلة**»[٧].

فتلخّص مما ذكرناه أن السلام الذي دلّت الأخبار على وجوبه وعلى كونه محللاً، هو «السلام عليكم» فقط، /١٩٣/ فمقتضاها انحصار الواجب من السلام

---

١) وسائل الشيعة ٣٩٣/٦، ٣ باب كيفية التشهد، وجملة من أحكامه، ح ٢/٨٢٦٥.

٢) وسائل الشيعة ٤١٦/٦، أبواب التسليم، ١ باب وجوبه في آخر الصلاة، ح ٧/٨٣١٦.

٣) وسائل الشيعة ٤٢١/٦، ٢ باب كيفية تسليم الإمام والمأموم والمنفرد، ح ٨/٨٣٣٠.

٤) في الأصل: «فقد فرغ».

٥) وسائل الشيعة ٤٢٣/٦، ٣ باب حكم نسيان التسليم وتركه، ح ١/٨٣٤٠.

٦) وسائل الشيعة ٤٢١/٦، ٢ باب كيفية تسليم الإمام والمأموم والمنفرد، ح ١١/٨٣٣٣.

٧) الكافي ٤٨٦/٣، باب النوادر، ح ١؛ لاحظ: غنائم الأيام، ٧٢/٣، لفظ التسليم.

والمحلّل للصلاة فيه، كما أن ما ورد في الصيغة الأولى وهو «السلام علينا».. اه، مقتضاها حصول الإنصراف عن الصلاة به وانحصار الإنصراف عنها به، كما أن ظاهرها أنه بمجرد الصيغة الأولى يحصل الإنصراف من دون أن يتوسط في البين ترك واجب، ومن دون أن يجب بعده شيء آخر، فيدلّ على عدم وجوب «السلام عليكم».

ثمّ إن الجمع العرفي بين الطائفتين فمن جهة حصر المحلل في كل من الصيغتين أن نقول: إن المحلل والمخرج عن الصلاة أحدهما، ومن جهة دلالة كل من الطائفتين على عدم وجوب السلام الآخر أن نقول: لمّا لم يدل شيء من الأخبار على وجوب «السلام علينا».. اه، وإنما دلّت الأخبار على أن من قال «السلام علينا» .. اه، فلا يجب عليه سلام آخر كما تقدم شرحه.

وأما بالنسبة إلى «السلام عليكم» دلّن الأخبار على وجوبه معيّناً، فالجمع العرفي المليح بأن نقول: إن الواجب من السلام منحصر في قول «السلام عليكم» وإن قول «السلام علينا» من مستحبات التشهد، لكن المصلي إذا أتى بهذا المستحب يوجب ذلك لسقوط الوجوب عن قول «السلام عليكم» حيث حصل ما هو المقصود منه من الإتيان بالمحلل والمخرج بغيره، ولا امتناع في أن يكون إتيان المستحب موجباً لسقوط الواجب، والمراد رفع وجوبه، ولا ينافي ذلك مع كون قول «السلام عليكم» مستحباً بعد قول «السلام علينا» .. اه.

إن قلت: في بعض الأخبار بعد قول «السلام علينا» .. اه يأمر بالسلام كما في موثقة أبي بصير الطويلة، والمراد بالسلام فيه «السلام عليكم»، وظاهره وجوب «السلام عليكم» ولو بعد قول «السلام علينا».

قلت: مع غمض العين من أنه لا قائل بوجوب الجمع بينهما، وهذا يوجب لرفع اليد عن هذا الظاهر وعدم حجيته من /١٩٤/ جهة العلم الإجمالي الذي بيّنّاه كراراً، نقول: حمل الأمر في مثل هذا الخبر على الندب أولى في مقام الجمع من التصرف

فيما دلّ على أنه إذا قلت «السلام علينا» .. اه، فقد انصرفت أو انقطعت الصلاة وشبه ذلك.

[مقتضى الجمع بين أخبار الباب]

ثم إن ما ذكرناه من الجمع بين أخبار الباب، وأن قول «السلام علينا» مستحب ومسقط عن الواجب مع كونه أوفق بأخبار الباب في مقام الجمع به، يجمع بين ما دل على وجوب السلام وبين ما دل على عدم وجوبه، فإنك قد عرفت أن السلام المطلق هو «السلام عليكم»، وهو واجب في نفسه وغير واجب في حق من أتى بالسلام المستحب، وهو «السلام علينا».. اه.

كما أنه بما ذكرنا يرتفع توهم أن ما دل من الأخبار بأن الإنصراف يحصل بقول «السلام علينا» .. اه يكون معرضاً عنه، لما حكاه في الذخيرة وغيرها عن البيان من أن «السلام علينا» .. اه لم يوجبه أحد من القدماء. إنتهى.

ودفع المنافاة أن كونها مخرجة غير ملازم مع وجوبه، بل يمكن القول بأن كونه مخرجاً عن الصلاة مسلّم بين القائلين بوجوب التسليم ـ وهو «السلام عليكم» ـ وبين المنكرين له، كما أنه مما ذكرنا يجمع بين القول بأن المنكر لوجوب السلام نادر أو معدوم وبين القول بأنه مشهور، وذلك بأن نقول: إن من ينكر وجوب السلام حتى في حق من لم يقل «السلام علينا».. اه في التشهد، فهو نادر أو معدوم. وأما القول بعدم وجوبه في حق من أتى في التشهد بقول «السلام علينا» فهو مشهور.

وعلى كل حال، ما ذكرناه يكون أوفق بكلام الأصحاب من القول بالوجوب التخييري الذي اشتهر في ألسنة المتأخرين وغير ذلك.

قال في الجواهر: إن كلام الراوندي في كتابيه «أن الفرض هو السلام عليكم ولكن ينوب منابه التسليم المندوب كما أن صوم يوم الشك ندباً يسقط به الفرض»

وبعد نقل الأخبار الواردة في أن الإنصراف يحصل بقول «السلام علينا»، قال: ورواية المشايخ الثلاثة وغيرهم لها على وجه ظاهرهم العمل بها وأنه لا سبيل إلى ردها، كما اعترف به في الذكرى تارة[١]، ولم ينكرها أحد من الإمامية تارة /١٩٥/ أخرى.

وفي ثالث إضافتها إلى الإمامية.

وفي رابع هنا مقدمتان:

أحدهما أن «السلام علينا» .. اه يقطع الصلاة، وهذه دلّ عليها الأخبار وكلام الأصحاب، وهو مشعر بالإجماع على حصول الخروج به كعبارة الشيخ (ره) في التهذيب، بل قيل: إن الظاهر اتفاق الشيعة على ذلك، ولذا تركوه في التشهد الأول.

نعم، ظاهرهم أن المخرج بالأصالة «السلام عليكم» وأن «السلام علينا» مستحب يحصل به المقصود من الواجب، ولذا قال في الدروس: إن أكثر القدماء على الخروج بقول «السلام علينا».. اه، وعليها معظم الروايات مع فتواهم بندبها[٢]؛ إنتهى.

وجميع ما نقلناه موافق مع [ما] رجّحناه في مقام الجمع بين الأخبار.

نعم، نقل عن البيان أن القائل بوجوب التسليم يجعل «السلام علينا» مستحبة غير محرمة من الصلاة والقائل بندبها يجعلها مخرجة[٣].

وفي الجواهر أنه تبعه على ذلك بعض من تأخر عنه[٤].

وقوله: إن القائل بوجوب التسليم يجعل «السلام علينا» .. اه غير مخرجة عن الصلاة، منافٍ لما تقدم منه في الذكرى ويقتضي طرح النصوص التي قد عرفت

---

١) جواهر الكلام ٣١٠/١٠، بيان ما يقع به التسليم.

٢) جواهر الكلام ٣١٤/١٠، تحقق الخروج من الصلاة بكل من الصيغتين.

٣) بحار الأنوار ٣٠٠/٨٢، الأقوال في صيغة التسليم.

٤) جواهر الكلام ٣١٤/١٠، تحقق الخروج من الصلاة بكل من الصيغتين.

حالها.

وفي الجواهر: إن ظني أنه استنبطه استنباطاً[١]؛ يعني أنه حمل كلمات العلماء على ذلك من عند نفسه حيث لا يتعقل وجوب التسليم بعد قول «السلام علينا».. اه، لو كان «السلام علينا» .. اه مخرجة عن الصلاة.

أقول: مما ذكرنا اندفع هذا الإشكال، لأن المراد بوجوب التسليم وجوبه في نفسه، ولا ينافي ذلك سقوط وجوبه لو أتى بقول «السلام علينا». قبله، فحينئذٍ يصير «السلام عليكم» مستحباً، كما تقدم شرحه.

هذا، ومما ذكرناه في المسألة يقتدر المتأمل فيه على رد سائر الأقوال والإحتمالات التي قالوا في المسألة مما لم يكن لنا مجال لنقلها وردّها.

---

١) جواهر الكلام ٣١٤/١٠، تحقق الخروج من الصلاة بكل من الصيغتين.

مسألة

[في أن المنفرد يكتفي بتسليمة أو مع ذلك يؤمي بمؤخّر عينيه ؟]

نسب إلى الأصحاب أن المنفرد يكتفي بتسليمة واحدة مستقبل القبلة؛ وإلى المشهور أنه مع ذلك يؤمي بمؤخر عينيه.

ويستدل على الجزء الأول من المدعى بصحيحة عبدالحميد بن الغواص وصحيح المعراج وغيرهما.

إن قلت: مقتضى صحيحة عبدالحميد بن الغواص وكذلك كلمات الفقهاء أن كلاً من المنفرد والإمام يكتفي بتسليمة واحدة، وهذا منافٍ مع إطلاق ما تقدم منك من أن قول «السلام عليكم» مستحب بعد قول «السلام علينا». حيث إن مقتضاه استحبابه في حق المنفرد والإمام أيضاً.

قلت:

أولاً إن مقتضى هذه الصحيحة إجزاء التسليمة في حقهما، ولا ينافي هذا مع استحباب التسليمتين في حقهما أيضاً.

وثانياً الظاهر أن المراد من التسليم أو التسليمتين في هذه الصحيحة هو قول «السلام عليكم»، سواء قال قبله «السلام علينا» أم لا، لوجوه:

منها ما تقدم في المسألة السابقة من أن السلام والتسليم المطلق في الأخبار يكون المراد منه قول «السلام عليكم»؛ فإذا حمل التسليم والتسليمتين على قول «السلام عليكم» فإطلاق الخبر يشمل الإجزاء به في الوجوب أو الندب أو الأعم، سواء قال قبله «السلام علينا» .. اه، أم لا.

ومنها ما يدل على مطلوبية «السلام عليكم». وإطلاقه يشمل صورةً قال قبله «السلام علينا» .. اه، أم لا.

وهذه الأخبار مذكورة في شرح الإرشاد:

أحدها صحيحة علي بن جعفر[عليه السلام] الذي ينقل فيه فعل أخيه وأنه يسلّم على اليمين والشمال «السلام عليكم ورحمة الله»[١]. وهو في المنفرد، والإمام أظهر منه في المأموم وإن يشكل بأن سلامهما ليس على اليمين والشمال.

وثانيها ما عن جامع البزنطي عن عبدالله بن أبي يعفور، ويعيّن فيه تسليم الإمام وهو مستقبل القبلة بقول «السلام عليكم»[٢].

وثالثها ما رووه عن علي عليه السلام: «يسلّم عن اليمين والشمال: السلام عليكم»[٣].

نعم، فيه وفي الأول أنه حكاية الفعل، وهو مجمل ليس فيه إطلاق.

ومنها الأخبار الدالة على الجمع بين «السلام علينا» .. اه وبين «السلام عليكم» في حق المنفرد والإمام، كموثقة يونس بن يعقوب[٤] في الإمام /١٩٧/ الذي ورد في حقه تسليمة واحدة حيث جمع فيه بين السلامين بتقريب ذكره في الغنائم[٥]. ولا مانع في ذلك التقريب كما لا يخفى على المراجع.

وكموثقة أبي بصير المشتمل على التشهد الطويل.

وفيه بعد «السلام عليك أيها النبي».. اه، وبعد «السلام علينا».. اه: «ثم

---

١) وسائل الشيعة ٤١٩/٦، ٢ باب كيفية تسليم الإمام والمأموم والمنفرد، ح ٢/٨٣٢٤.

٢) وسائل الشيعة ٤٢١/٦، ٢ باب كيفية تسليم الإمام والمأموم والمنفرد، ح ١١/٨٣٣٣؛ المعتبر ٢٣٦/٢، التسليم.

٣) المعتبر ٢٣٦/٢، التسليم، في الأصل: رواه سعد بإسناده عن علي سلام الله عليه «أنه كان يسلم عن يمينه وشماله السلام عليكم، السلام عليكم».

٤) قرب الإسناد: ٣٠٩، أحاديث متفرقة، ح ١٢٠٦.

٥) غنائم الأيام ٧٢/٣، لفظ التسليم.

تسلّم»[١]. والمراد «السلام عليكم»، وهو لا يفرق بين المنفرد وغيره، بل ظهوره في المنفرد أكثر.

وكخبر أبي بصير الذي في سنده محمد بن سنان، فإنه فيه تصريح بأن سلام الإمام بعد «السلام علينا».. اه[٢]. ويظهر منه نسبة ذلك إلى الاصحاب.

وفي الجواهر ـ بعد الفراغ من مسألة التسليمة للمنفرد مستقبل القبلة والإيماء بمؤخر العين إلى يمينه وكذلك الإمام ـ: «**إلا أنه يؤمي بصفحة وجهه إلى يمينه وأن المأموم يؤمي بصفحة الوجه إلى اليمين ولو كان على يساره أحد أو ولو جداراً يسلم تسليمة أخرى ويؤمي بصفحة وجهه إلى يساره**»[٣] ـ يقول: إن المتبادر من النصوص والفتاوى، بل صريح بعضها أن هذه الأحكام للصيغة الثانية من التسليم، حتى لو اقتصر عليها، بل وإن جاء بها متأخرة بناءً على استحبابها.

ثم يناقش على المفيد حيث قال بجريان تلك الأحكام في الصيغة الأولى[٤].

هذا، إلا أن في الغنائم في صورة ذكر الصيغة الأولى أولاً أيَّد جريان تلك الأحكام فيها تارة بأن الوجه الذي يقال في توجيه الإيماء بمؤخر العين إنما يناسب إرادة المخرج، وتارة بأن الظاهر من قولهم عليهم السلام: «**يسلّم عن يمينه**» ونحو ذلك هو السلام المخرج[٥].

أقول: لو كان المراد عدم مشروعية الصيغة الثانية بعد الصيغة الأولى، إلا في حق المأموم الذي كان أحد[اً] من أهل الجماعة عن يساره، /١٩٨/ فتردّه الوجوه

---

١) وسائل الشيعة ٣٩٤/٦، ٣ باب كيفية التشهد وجملة من أحكامه، ح ٢/٨٢٦٥.

٢) الإستبصار ٣٤٧/١، باب كيفية التسليم، ح ٥/١٣٠٧.

٣) كذا في الأصل: «وأما الإمام فقال: إنه يؤمي بصفحة وجهه إلى يمينه وكذا المأموم، ثم إن كان على يساره غيره أومأ بتسليمة أخرى إلى يساره بصفحة وجه أيضاً»؛ جواهر الكلام ٣٣٥/١٠، كيفية الإيماء في التسليم للإمام والمأموم.

٤) جواهر الكلام ٣٤٥/١٠، كيفية الإيماء في التسليم للإمام والمأموم.

٥) غنائم الأيام ٧٩/٣، الإيماء في التسليم والإلتفات.

الثلاثة التي ذكرناها لمشروعية «السلام عليكم» بعد قول «السلام علينا» .. اه، مضافاً إلى دعوى الإجماع، بل ظهور الإجماع على ذلك.

وأما لو كان المراد مجرد أن الأحكام الخاصة من الإيماء بمؤخر العين وغير ذلك يكون للسلام المخرج وهو الصيغة الأولى، ففيه ـ بعد ما عرفت من أن السلام والتسليمة وشبه ذلك في الأخبار يكون المراد منه قول «السلام عليكم» ـ: [أنه] ليس في الأخبار ما يدل على ما ذكرت، بل كلها تدل على خلاف ما ذكرت؛ بل بعضها يصرح بخلاف ذلك كخبر أبي بصير الذي في طريقه محمد بن سنان.

نعم، في موثقة سماعة: «**فإذا انصرفت عن الصلاة فانصرف عن يمينك**»[1] وهو ظاهر في أنه إذا اقتصر على قول «السلام علينا».. اه، أيضاً يجزي فيه الإيماء إلى اليمين. وكذا لو قال بعده: «السلام عليكم»؛ لأن الإنصراف هنا أيضاً بالصيغة الأولى، إلا أن يقال: إن مقتضى الأخبار في الصورة الثانية أن يكون الإيماء بالصيغة الثانية، وليس في الصلاة إيماءان، فلابد أن يقال: إن الإنصراف هنا بالسلامين معاً، والإيماء في جزئه الأخير، ومعه يصدق أنه انصرف عن يمينه.

وأما في صورة اقتصر على الصيغة الأولى، فمقتضى الموثقة ثبوت الإيماء إلى اليمين فيه من غير معارض، إلا أن يقال: إن المشهور لم يعملوا على هذا الظاهر.

وعلى فرض ثبوت هذه الشهرة يسقط هذا الظاهر على مسلكنا من أن العلم الإجمالي على الخلاف ثابت في أمثال هذه الظواهر، وذلك يسقطها عن الإعتبار.

---

١) الكافي ٣٣٨/٣، باب التشهد في الركعتين الأولتين والرابعة والتسليم، ح ٨.

/١٩٩/

مسألة

في أن السلام في الصلاة عمداً يوجب بطلانها في الجملة في غير السلام المخرج

ويمكن التمسك له من وجوه:

منها أصالة الإشتغال حيث يشك في مانعيته للصلاة، بناءً على أن الأصل هو الإحتياط عند الشك في الشرائط والأجزاء والموانع.

وفيه: أنا ذكرنا في محله أن الأصل هو البراءة في الشك في الأقل والأكثر الإرتباطيين.

ومنها أن الأصل في زيادة شيء في الصلاة هو البطلان لما دل من الأخبار المعتبرة على أن من زاد في صلاته، فعليه الإعادة.

وفيه: أنا ذكرنا في محله في مسألة أصالة الركنية من طرف الزيادة عدم تمامية شيء من الأخبار التي تمسك بها في هذا المقام على هذه الكلية بحيث يشمل زيادة كل شيء لا بقصد الجزئية.

ومنها ما دل على أن التكلم في الصلاة مبطل لها.

وما ادعاه في الجواهر من عدم شمول هذه الأخبار لجواب السلام كما أنها منصرفة عن التكلم بذكر الله والدعاء والقرآن، **ففيه**: أنه لو لم نقل بشمول عمومها للذكر والدعاء والقرآن أيضاً؛ غاية الأمر أنه علم خروج هذه الثلاثة عن عمومها بدليل خارجي نظراً إلى أن المنصرف إليه من تلك الأخبار هو التكلم بما ليس من الصلاة بوجه يشمل الثلاثة أيضاً، فلا أقل من أنه نقول بشمولها لجواب السلام في

صورة لم يقصد منه القرآنية والدعائية، بل قصد منه مجرد ردّ التحية، كما هو محل الكلام؛ لأن مرجعه على هذا إلى التكلم مع الناس كسائر الكلمات.

وكما في ابتداء السلام من المصلي الذي لا إشكال ظاهراً في شمول العموم له، والإستحباب والوجوب غير فارقٍ من حيث شمول الكلام لما تعلق بـه أحـدهما دون الآخر.

ومنها ما ورد في بعض الأخبار من المنع والنهي من السلام على المصلي، معللاً بأن المصلي لا يستطيع أن يردّ السلام كما في خبر مسعدة بن صدقة المروي عن الخصال، عن جعفر بن محمد عليه السلام، عن أبيه عليه السلام[1].

وفيه: أن هذا الخبر لو كان سنده /٢٠٠/ نقياً، ليس بمعتبر أيـضاً للإعـراض عنه. والخبر المعرض عنه ليس بحجة كما حققناه في محله.

مع أنه معارض بأخبار كثيرة كل واحد منها أقوى منه، ويكون معمولاً به.

ومنها الأخبار التي تدل على أن المصلي يردّ السلام، فإنها تدل على المنع من بعض أفراد جواب السلام كما سيأتي الكلام فيها ـ إن شاء الله ـ.

[جواب السلام واجب في الصلاة]

ثم اعلم أنا وإن رجّحنا أن مقتضى ما دل على مبطلية الكلام فـي الصـلاة أن يكون السلام مبطلاً لها، إلا أن خصوص جواب السلام فـي الصـلاة واجب فـي الصلاة كما في غيرها وغير مبطل لها أيضاً.

وإنما الكلام في الدليل على هذا الإستثناء فنقول: استدل لذلك بـما دل عـلى وجوب رد التحية مـثل قـوله تـعالى ﴿**وإذا حيّيتم بتحية فحيّوا بأحسن مـنها أو ردّوها**﴾[2] وبما دل على وجوب رد خصوص السـلام مـن الأخـبار، وبـالأخبار

---

١) الخصال: ٤٨٤، أبواب الإثنى عر، لا يسلم على اثنى عشر، ح ٥٧.

٢) النساء: ٨٦.

الواردة في ردّ السلام في خصوص الصلاة.

أما الاول، ففيه:

أولاً أن النسبة بين ما دل على وجوب رد التحية وبين ما دل على المنع من كلام الآدميين في الصلاة عموم من وجه، وليس في أنفسهما ما يكون مرجحاً لتقديم أحدهما على الآخر.

وثانياً أن ما ورد في الأخبار المعتبرة كون الكلام مبطلاً للصلاة، دون الحرمة. ومجرد المبطلية غير منافٍ لأن يكون واجباً، فلا تنافي بينهما.

إن قلت: إن قطع الصلاة حرام، فما دل على المبطلية يدل على الحرمة التزاماً والتعارض مع مدلوله الإلتزامي.

قلت: ذكرنا في مسألة البراءة أنه لا يتمّ دليل لفظي مطلق على حرمة قطع الصلاة، بل الدليل عليه الإجماع، وليس في المقام.

إن قلت: إنه في خصوص المقام نعلم ـ كما سيأتي وجهه ـ أن جواب السلام واجب وغير مبطل، إلا أنه لو كان مبطلاً لكان حراماً.

قلت: الإجماع الفرضي غير مثمر.

وأما الثاني، فظهر الجواب منه أيضاً مما تقدم.

وأما الثالث ـ أعني الأخبار /٢٠١/ التي تدل على وجوب رد السلام ـ، فلا تأمل في أنها تدل على تمام المقصود من وجوب رد السلام، وأن أصل رد السلام غير مبطل كما أن عليه الإجماع، فلا إشكال في أصل وجوب الرد وأن رد السلام غير مبطل، وإنما البحث في كيفية الرد.

فلو قلنا بالمبطلية، فمن باب الحكم الظاهرى في صورة صارت كيفية الرد مرددةً بين أمرين، مثل أن يقول المسلم «سلام عليك» وتردّدت كيفية الرد بين أن يكون بالمثل أو بخصوص «سلام عليكم»، وفرضنا أنه لم يقم دليل معتبر على تعيين أحدهما، مع أن غير ما هو المعين واقعاً يكون مبطلاً، فعند الرد بأحدهما

يشك في إتيان ما هو المأمور به من الصلاة؛ لكن إذا لم نكتف في مقام رد السلام بالسلام بقصد الدعائية أو القرآنية، وإلا فيمكن عدم إبطال الصلاة ظاهراً أيضاً، فإن الدعاء غير مبطل للصلاة، سواء قلنا: إن الكلام الذي دلّت المعتبرة على مبطليته غير شامل للدعاء أو إنه علم التخصيص على تلك المعتبرة بمثل الذكر والدعاء والقرآن التي لم تكن من أجزاء الصلاة.

ثم إن توضيح ما أشرنا اليه يتوقف على الإشارة إلى مدرك عدم كون أصل ردّ السلام في الجملة مبطلاً، وأن أصل الردّ باقٍ على وجوبه، وأن كيفية الرد في الصلاة بأي نحو يكون، وأن أصل وجوب الرد في أي مورد يكون، ليجري ذلك في الصلاة أيضاً، وأن السلام بقصد الدعاء يكتفي في تحقق رد السلام الواجب به، أم لا.

[مدرك عدم كون أصل ردّ السلام مبطلاً في الجملة]

أما المقام الأول، فنقول: إن ما دل من الأخبار على كيفية الرد، تدل على أن وجوب الرد باقٍ بحاله وأن الرد لو وقع على الكيفية المخصوصة، لا تبطل الصلاة أيضاً، كما أن الظاهر أن مدرك الإجماع أيضاً تلك الأخبار، ونحن نذكر هنا واحداً من تلك الأخبار، وهو صحيحة ابن مسلم: «**قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام وهو في الصلاة، فقلت: السلام عليك.**

فقال: السلام عليك.

فقلت: كيف أصبحت؟

فسكت، فلما انصرف قلت: أيردّ السلام وهو في الصلاة؟

قال: نعم، مثل ما قيل له»[1].

وهذا الخبر يدل على أصل وجوب رد السلام /٢٠٢/ تارة من جهة ظهوره في

---

١) وسائل الشيعة ٢٦٧/٧، ١٦ باب جواز ردّ المصلي السلام بل وجوبه، ح ١/٩٣٠٢.

رفع توهم الخصوصية للصلاة في عدم رد السلام هنا.

وبيان أنه من هذه الجهة لا فرق بين الصلاة وغيره، وإنما الفرق في كيفية الرد.

ومن الواضح أن جواب السلام في غير الصلاة واجب، ومن هنا تدلّ على أن كل مورد كان ردّ السلام واجباً في غير الصلاة، فيكون واجباً في الصلاة.

وتارة من جهة أن قوله «نعم»، يكون المراد منه: نعم، يردّ السلام.

ومن الواضح أن المراد منه ليس هو الإخبار، بل يكون المراد الطلب، ونحن ذكر[نا] في محله أن الجملة الفعلية المستعملة في الطلب تكون بمثل صيغة الأمر المستعملة في الطلب في دلالته على الوجوب.

إن قلت: إن الطلب هنا في مقام رفع توهم الحظر.

قلت: هنا يكون التوهم في وجود المانع عن الوجوب لأجل كون السلام موجباً للبطلان، فيكون رد السلام فيه المحظور. ورفع هذا التوهم يوجب الوجوب، إلا أن تقول: إن مرجع هذا الوجه إلى الوجه الأول.

نعم، بيان المقصود بلسان الطلب يؤكد ويؤيد صحة الوجه الأول. وهذا الخبر أيضاً يدل على أن لردّ السلام في الصلاة كيفيةً خاصة، وهي أن يكون الرد بمثل ما قيل له ـ كما سيأتي شرحه ـ كما أن هذا الخبر يدل على أن ردّ السلام لو وقع على تلك الكيفية الخاصة فلا يضرّ بالصلاة ولا يبطلها.

ومنه أتمّ الإمام عليه السلام صلاته بعد ردّ السلام وبيّن أنه بهذا النحو الخاص يردّ السلام في الصلاة وأنه لا مانع فيه، كما أن مساق الخبر يدل عليه.

[كيفية ردّ السلام]

وأما المقام الثاني وهو بيان كيفية رد السلام في الصلاة، فمن جهات:

الأولى من جهة اعتبار الخفاء وعدم الإسماع فيه، كما تدل عليه موثقة عمار:

«إذا سلم عليك رجل من المسلمين وأنت في صلاتك[١] فردّ عليه فيما بينك وبين نفسك ولا ترفع صوتك»[٢]، و/٢٠٣/ صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سلم عليك الرجل وأنت تصلي. قال: تردّ عليه خفياً كما قال»[٣].

بل يشعر على ذلك صحيحة ابن مسلم المنقول عن الفقيه: «قال: سأل محمد بن مسلم أبا جعفر[عليه السلام] عن الرجل يسلّم على القوم في الصلاة؟

فقال: إذا سلّم عليك مسلم وأنت في الصلاة، فسلّم عليه تقول: السلام عليك؛ وأشر»[٤] نظراً إلى أن ضمّ الإشارة بالأصابع من جهة التفهيم، فيشعر بأن نفس الرد مأخوذ فيه عدم الإسماع، وإلا لم يكن محتاجاً إلى الإشارة بالأصابع للتفهيم.

بل يستفاد من بعض الأخبار أنه يكتفى في مقام الرد بمجرد الإشارة من دون قول، كالخبر المروي عن قرب الإسناد عن علي بن جعفر، عن أخيه: «سألته عن الرجل يكون في الصلاة، فيسلم عليه الرجل، هل يصلح له أن يردّ؟

قال: نعم، فيشير إليه بإصبعه»[٥].

هذا، إلا أن الحق مع ذلك هو وجوب ردّ السلام قولاً وإسماعه بالمسلم تحقيقاً أو تقديراً، كما يقوله المشهور، ولم ينقل الخلاف إلا عن المحقق في المعتبر وأنه قال بجواز عدم الإسماع[٦].

وهذا ليس عملاً بما دلّ على اعتبار الخفاء؛ لأنها لو تمّ يدل على تعيينه، لا على جوازه.

---

١) في الأصل: «الصلاة».

٢) وسائل الشيعة ٢٦٨/٧، ١٦ باب جواز ردّ المصلي السلام بل وجوبه، ح ٤/٩٣٠٥.

٣) وسائل الشيعة ٢٦٨/٧، ١٦ باب جواز ردّ المصلي السلام بل وجوبه، ح ٣/٩٣٠٤.

٤) من لا يحضره الفقيه ٣٦٧/١، باب التسليم على المصلي، ح ١٠٦٣؛ في الجواهر ١٠٣/١١، كيفية ردّ السلام في الصلاة: «بأصابعك»، في الأصل: «با صبعك».

٥) قرب الإسناد: ٢٠٩، في الصلاة، ح ٨١٥، في الأصل: «نعم، يقول السلام عليك، فيشير...».

٦) المعتبر ٢٦٤/٢، وجوب ردّ السلام.

وإلا عن الأردبيلي[1].

وفي الحقيقة هو أيضاً ليس عاملاً بالأخبار التي تعتبر الخفاء، لأنه في كشف آياته في رد السلام مطلقاً يكون متأملاً في وجوب الإسماع فيه من جهة عدم واضح عليه.

[الإسماع في ردّ السلام عند الصلاة وغيرها]

ونحن هنا تارة نتكلّم في وجوب الإسماع في الردّ في غير الصلاة وتارة في الصلاة، ثمّ نتعرض للجواب عما يستدلّ به لاعتبار الخفاء في ردّ السلام في الصلاة.

أما وجوب الإسماع مطلقاً فليس مدركه استصحاب بقاء وجوب الرد بعد الرد خفياً ليجاب بأن الإسماع /٢٠٤/ كلفة زائدة على المقدار الثابت من التكليف وهو أصل الرد؛ بل مدركه ظاهر الآية نظراً إلى أن رد التحية نظير ردّ التعارف المرسوم عند الناس في أنه يكون المتبادر من ردّه عرفاً إسماعه، كما أسمع المبتدي بالتحية.

هذا، مضافاً إلى ظهور الإجماع ولم ينقل التأمل فيه إلا عن الأردبيلي.

ومضافاً إلى خبر القداح، وخبر عبدالله المفضل الذي فيه لحكمة رد السلام اللذين نقلهما في الجواهر.

ومضافاً إلى ظهور حكمة الرد في نفسه.

وأما وجوب الإسماع في خصوص الصلاة، فتدلّ عليه صحيحة محمد بن مسلم التي تقدم نقلها في المقام الأول حيث دلّ على أن رد السلام في الصلاة كما كان في غير الصلاة، إلا في اعتبار المماثلة القولية؛ بل هو نص في عدم المانع من الإسماع في الصلاة حيث أسمع أبو جعفر الرد فيها لمحمد بن مسلم، فلا يصلح

---

١) مجمع الفائدة والبرهان ١٢٠/٣، وجوب الإسماع في السلام.

لأن يعارضه شيء مما تمسك به لاعتبار الخفاء في خصوص الصلاة.

أما ما دل على أن الرد بنفس الإشارة كخبر علي بن جعفر، فلأنه لم يعمل بظاهره أحد، والخبر المعرض عنه ليس بحجة.

وأما خبر محمد بن مسلم الذي اعتبر القول مع الإشارة، ففيه: أنه لا يدل على اعتبار الخفاء بوجه، لأن تقريب دلالته على اعتبار الخفاء إنما هو بلحاظ أنه ضمّ الإشارة إلى القول، وإلا فمجرد قوله «**تقول السلام**».. اه، ظاهر في الإسماع.

وعلى هذا نقول: إن ضمّ الإشارة ليس وجهه منحصراً بأنه لا يسمع نفس ردّ السلام، بل المناسب أن تكون الإشارة لأن يلتفت إلى ما يسمعه من الرد.

نعم، يكون فيه إشعار بعدم كثرة رفع الصوت في الرد، وهو مطلب آخر.

وأما صحيحة منصور، فمع الغمض عن السند لا تدلّ على اعتبار الخفاء /٢٠٥/ بحيث لا يسمع المسلم، لأن قوله «**ترد عليه خفياً كما قال**» من المحتمل أن يكون قوله «كما قال» بياناً لحدّ الخفاء، فيصير المعنى أن مقدار خفاء رد السلام بمقدار خفاء سلام المسلم عليه، لا أن يكون بياناً آخر لردّ السلام حتى يدل على اعتبار أمرين مستقلين: الخفاء والمماثلة القولية.

وأما موثقة عمار [الساباطي]، فقوله «**فيما بينك وبين نفسك**»[1] وإن كان بنفسه ظاهراً في اعتبار عدم الإسماع، إلا أن اللفظ إنما يحمل على ظاهره في صورة لم تكن في الكلام قرينة على خلافه، مع أن قوله «**ولا ترفع صوتك**»[2] قابل لأن يكون قرينة على أن المراد مما بينك وبين نفسك عدم رفع الصوت، لا أن لا يكون لسلامه صوت بحيث يسمعه المسلِّم عليه.

ومما ذكرنا [يظهر أنه] لا معارض لما دل على إسماع رد السلام مطلقاً أو كان نصاً في أنه لا مانع من إسماعه وكان ظاهراً في وجوب إسماعه في الصلاة أيضاً،

---

١) من لا يحضره الفقيه ٣٦٨/١، باب التسليم على المصلي، ح ١٠٦٤.

٢) من لا يحضره الفقيه ٣٦٨/١، باب التسليم على المصلي، ح ١٠٦٤.

بل على فرض وجود ظهور في الجملة فيما دلّ على الخفاء على اعتبار عدم الإسماع تعين التصرف فيه، لأن معارضه كان أظهر لو لم يكن نصاً.

نعم، على ما ذكرنا لابدّ من عدم ارتفاع الصوت في رد السلام في الصلاة، وليس المراد من عدم رفع الصوت هو رفع الصوت الخارج عن المعتاد الذي لو وقع في الأقوال الصلاتية أيضاً يكون فيه المحظور لانمحاء صورة الصلاة به ـ كما يلوح من الجواهر[١] ـ؛ بل المراد أن خصوص رد السلام لمّا يكون خارجاً من الصلاة، يلاحظ فيه انخفاض صوت خاص لحرمة الصلاة.

ولعله يلوح هذا من البهبهاني في حاشية المدارك.

نعم، لو استفدنا من كلمات الفقهاء عدم العمل بما دل على اعتبار الخفاء في السلام بوجه من الوجوه /٢٠٦/ بحيث استفدنا منهم أنهم لا يفرّقون بين ردّ السلام وسائر أقوال الصلاة في حدّ الجهر الذي رخّص فيها؛ نظراً إلى أنهم منعوا من اعتبار الخفاء وعدم الإسماع في رد السلام وسكتوا عن اعتبار شيء آخر، فيعلم منهم أن حال ردّ السلام كحال سائر أقوال الصلاة.

فحينئذٍ على مسلكنا من سقوط الظواهر التي على خلاف المشهور عن الإعتبار للعلم الإجمالي الحاصل لنا على خلاف تلك الظواهر حيث نعلم إجمالاً بكون قول المشهور في كثير من موارد تلك الظواهر حقاً.

فعلى هذا تسقط[٢] هذه الأخبار عن الإعتبار، فلا مانع من القول بعدم الفرق بين رد السلام وسائر أقوال الصلاة في حدّ الإجهار ورفع الصوت؛ نظراً إلى بعض الأخبار مثل صحيحة محمد بن مسلم[٣] الذي استفدنا منها أنه لا خصوصية لرد السلام في الصلاة إلا من جهة اعتبار المماثلة القولية ـ كما سيوضح ـ أو للرجوع

---

١) جواهر الكلام ١٠٩/١١، كيفية ردّ السلام في الصلاة.

٢) في المخطوطة: يسقط.

٣) وسائل الشيعة ٢٦٧/٧، ١٦ باب جواز ردّ المصلي السلام بل وجوبه، ح ١/٩٣٠٢.

إلى البراءة، لأن مرجع الشك في اعتبار خصوصية في رد السلام هنا إلى شك في المانعية، ونقول فيها بالبراءة.

[اعتبار مماثلة الرد مع سلام المسلِّم في الصلاة]

الجهة الثانية من جهة اعتبار مماثلة رد السلام مع سلام المسلِّم عليه في الصلاة، فنقول: تدل على اعتبار المماثلة صحيحة محمد بن مسلم التي تقدمت في المقام الأول حيث قال فيه: «**نعم، مثل ما قيل له**»؛ يعنى يردّ السلام بمثل ما قيل له، كما تقدم شرحه.

وقد يتمسك له بصحيحة منصور التي تقدمت في الجهة الأولى لاشتماله على قوله: «**كما قال**»؛ لكن الإستدلال مبني على أن يكون قوله: «**كما قال**» بياناً آخر لرد السلام، وتقدم أن من المحتمل أن يكون قوله: «**كما قال**» بياناً لحدّ الخفاء الذي اعتبره.

ثمّ إن اعتبار المماثلة نسب إلى المشهور، بل عن المدارك وغيره أنه قطع به الأصحاب[١]، بل عن الإنتصار[٢] والخلاف[٣] الإجماع عليه.

نعم، عن الحلي والفاضل في المختلف[٤] /٢٠٧/ والأردبيلي في مجمعه[٥] جواز الرد بـ«عليكم السلام» فضلاً عن غيره.

وعن المعتبر[٦] أنه لو سلّم عليه بغير «سلام عليكم» لم يجز الرد.

---

١) مدارك الأحكام ٤٧٤/٣، موارد ردّ السلام في الصلاة.

٢) الإنتصار: ١٥٤، ردّ السلام في الصلاة.

٣) الخلاف ٣٨٨/١، كيفية ردّ المصلي السلام.

٤) مختلف الشيعة ٢٠٢/٢، جواز ردّ على السلام في الصلاة.

٥) مجمع الفائدة ١١٦٧/٣، اشتراط ردّ السلام بمثل ما قيل له وبيان المراد من المثل.

٦) المعتبر ٢٦٥/٢، وجوب ردّ السلام.

وعن المنتهى[١] والتحرير التردّد فيه[٢].

وعلى هذا لا يجاب بغير «سلام عليكم».

وفي الشرايع[٣] اكتفى بنقل مضمون الرواية الآتية من أنه يردّ بقوله «سلام عليكم» ولا يقول «وعليكم السلام».

[دعوى عدم جواز الردّ لو سلّم بغير «سلام عليكم»]

ولا يخفى أن دعوى أنه لو سلّم بغير «سلام عليكم» لم يجز الردّ، غير مناف لاعتبار المماثلة في الرد، وإنما يكون لهم دعوى آخر.

وتوضيح المطلب يظهر بعد التعرض لبعض الأخبار التي يتوهم معارضته لصحيحة محمد بن مسلم التي اعتبرت المماثلة في الردّ كموثقة سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «**قال: سألته عن الرجل يسلّم عليه في الصلاة.**

قال: يردّ بقوله سلام عليكم ولا يقول: وعليكم السلام، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله كان قائماً يصلي، فمرّ به عمار بن ياسر فسلّم عليه، فردّ عليه هكذا»[٤].

ولصحيح ابن مسلم: «**قال: سأل محمد بن مسلم أبا جعفر عليه السلام عن الرجل، يسلّم على القوم في الصلاة.**

فقال: إذا سلم عليك مسلم وأنت في الصلاة فسلّم عليه تقول: السلام عليك وأشر بأصابعك»[٥].

وبيان المعارضة أن خبر سماعة مقتضاه كون الرد دائماً بـ«سلام عليكم» من غير فرق بين صورة كان سلام المسلّم إليه بذلك أم بغيره، فينافي مع كل ما اعتبر

---

١) منتهى المطلب ٣١٤/١، في قواطع الصلاة.

٢) لاحظ جواهر الكلام ١٠٢/١١ ـ ١٠١، كيفية ردّ السلام في الصلاة.

٣) شرائع الإسلام ٧٣/١، في التشهد والتسليم.

٤) الكافي ٣٦٦/٣، باب التسليم على المصلي، ح ١.

٥) من لا يحضره الفقيه ٣٦٧/١، باب التسليم على المصلي، ح ١٠٦٣. في الأصل: «بإصبعك».

المماثلة في الرد كالصحيحة الأولى لمحمد بن مسلم أو اعتبر كون الرد دائماً بقوله «السلام عليك» بالتعريف والإفراد كالصحيحة الثانية لمحمد بن مسلم.

والجمع بين الأخبار ممكن من وجوه:

منها أن نقول: إن الصحيحة الثانية لمحمد بن مسلم لا تدلّ على الحصر إلا من جهة أنه لما تصدى لبيان القول الذي يقال في مقام رد السلام اقتصر /٢٠٨/ بهذه الصيغة المخصوصة، فيدلّ على أن صيغة الرد منحصر بها.

وإن شئت قل: إنه عين هذه الصيغة في مقام الجواب فيدلّ الخبر على جواز الرد بهذا القول مطلقاً، سواء كان ابتداء السلام بهذا القول المخصوص أم بغيره.

هذا؛ ولكن فيه: أنا نمنع كون الإمام عليه السلام في هذا المورد في مقام بيان مطلق القول الذي يقال في مقام رد السلام، بل لم يكن في مقام بيان أن قول «السلام عليك» يقال في مقام ردّ السلام مطلقاً أيضاً، حتى يقتضي الإقتصار به للحصر بأحد الوجهين؛ بل الإمام عليه السلام في هذا المقام كان بصدد بيان أن السلام يردّ في الصلاة أيضاً، وبيّن ذلك بقوله «فسلّم عليه»، ثمّ تصدى لبيان قول مما يقال في مقام الجواب في الجملة توطئةً لأن يلحق به قوله «وأشر بأصابعك»، سواء قلنا إنه في مقام إخفاء السلام وتفهيمه بالإصبع تقيةً، أم قلنا فيه غير ذلك.

إن قلت: إذا كان في مقام بيان ما يقال في مقام الرد توطئةً لبيان مطلب آخر، فلِمَ عيّن ذلك القول في خصوص الصيغة الخاصة؟

قلت: لعلّ ذلك لتعارف هذه الصيغة أم لغير ذلك من النكات التي لا تنضبط.

ومما ذكرنا ظهر أن المعارضة ليست إلا بين ما دل على اعتبار المماثلة في الرد وبين ما دل على أن الجواب هو «سلام عليكم» مطلقاً، كموثقة سماعة.

وعلى هذا، فإما إن نتصرف فيما اعتبر المماثلة بحمله على أن المراد هو المماثلة في مقدار التحية بأن يكون المراد خصوص عدم جواز الرد بالأحسن في الصلاة، فلا ينافي ذلك مع كون صيغة الرد خصوص صيغة «سلام عليكم»، كما

دلّت عليه موثقة سماعة. وقد يحمل على أن المراد المماثلة من جهة عدم تقديم الظرف.

وفيه بُعد، بخلاف الحمل على المماثلة في مقدار التحية، بل يمكن منع ظهور ما دل على اعتبار المماثلة في غير ذلك، فلا تتحقق المعارضة ابتداءً /٢٠٩/ أيضاً.

وإما أن نتصرف في [ال]موثقة بأن نقول: إن معارضته من باب دلالة هذا الخبر على أن ردّ السلام منحصر بقول «سلام عليكم» أو أن هذا القول يقال في مقام الرد دائماً كما تقدم تقريبهما في الصحيحة الثانية لمحمد بن مسلم.

والدلالة على ما قلنا مبني على أن نحرز أن الإمام بصدد بيان مطلق القول الذي يقال في مقام ردّ السلام أو أنه في مقام بيان ما يجوز أن يقال في مقام الرد في تمام الموارد، كما يؤيد ذلك تصدّيه لأن السلام في الصلاة يردّ بذلك أولاً واستشهاده بفعل النبي صلى الله عليه وآله[1].

إلا أن هذا كله يثمر في تمامية الدلالة والظهور في الحصر بأحد الوجهين لو لم يتوسط قوله «ولا يقول وعليكم السلام» في البين، وذلك لأن غير «سلام عليكم» صيغ كثيرة، ولا تنحصر في قوله «وعليكم السلام».

وعلى هذا نقول: ضمُّ قوله عليه السلام «**ولا تقول وعليكم السلام**»[2] صالح لأن يكون قرينة على أن المراد من الرد بقول «سلام عليكم» ليس هذه الصيغة بتمام خصوصياتها من إلحاق لام التعريف ومن ذكره بضمير الجمع دائماً، بل الغرض بيان عدم تقديم الظرف، وتعرض ذلك في ضمن قوله «سلام عليكم» لتعارف ابتداء السلام به، كما أن ردّ النبي بخصوص هذه الصيغة، لأن عمار سلّم هكذا.

فلا ينافي هذا الخبر مع ما دل على اعتبار المماثلة القولية، لأنه لم يكن في هذا الخبر إلا بصدد بيان عدم تقديم الظرف، وتعيين «سلام عليكم» إنما كان

---

١) وسائل الشيعة ٢٦٧/٧، ١٦ باب جواز رد المصلي السلام بل وجوبه، ح ٢/٩٣٠٣.

٢) نفس المصدر.

لخصوصيات خارجية، لا لبيان أن الرد منحصر به دائماً، أو أنه يجاب به دائماً.

وما في الجواهر[١] عن جماعة من جعل «سلام عليكم» في هذا الخبر كناية عن عدم جواز «وعليكم السلام» لعلّ سرّه ما ذكرناه.

/ ٢١٠/ وذكرنا كراراً أن من شرط حمل الألفاظ على الظواهر أن لا يكون في الكلام قرينة على الخلاف، فلا يؤخذ بالظاهر مع وجود ما يصلح للقرينية على الخلاف لعدم إحراز هذا الشرط.

ثمّ إنه لو لم نمنع الظهور في الموثقة بالوجه الذي ذكرناه، فلا أقل من أنه يعين في مقام الجمع حمله على ذلك، لعدم مقاومة ظهوره مع ظهور ما دل على اعتبار المماثلة على ما سيوضح.

وأما إن نسلم الظهور من الطرفين أعني ما دل على اعتبار المماثلة كالصحيحة الأولى لمحمد بن مسلم وما دل على أن الرد مطلقاً يكون بسلام عليكم كالموثقة، ونسلّم أن الظهور في أحدهما ليس بأضعف من الآخر ليعين التصرف فيه، إلا أنه بتقابل الظاهرين معاً وفرض صدوره ممن لا يصدر منه الخطأ والإشتباه يوجد في المقام جمع عرفي، وهو الحمل على التخيير، كما في سائر الموارد، فتحكم المعارضة بين خبرين يقتضي كلٌّ ثبوت الوجوب التعييني لفعلٍ غير الآخر، ويدل كلٌّ على عدم الجمع بين الفعلين.

[عدم وجود معارض لصحيحة محمد بن مسلم الأولى]

هذا كله؛ ولكن وضح مما ذكرناه: أنه ليس في البين ما يصلح لأن يعارض مع دليل دل على اعتبار مماثلة الردّ كالصحيحة الأولى لمحمد بن مسلم.

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان ظهور هذا الخبر في اعتبار المماثلة ووضع بعض الإحتمالات عنه حتى يعلم أنه ليس في البين ما يصلح لأن يعارض معه،

---

١) جواهر الكلام ١٠٢/١١ ـ ١٠١، كيفية رد السلام في الصلاة.

فنقول: إن قوله «نعم، مثل ما قيل له»، لا ينبغي التأمل في أنه ظاهر في اعتبار المماثلة القولية، لا سيما بملاحظة أنه ما فعله الإمام عليه السلام قبل هذا القول يكون قرينة معينة لذلك، حيث إنه أجاب عن قول «السلام عليك» بقول «السلام عليك» المطابق مع الإبتداء بالسلام من حيث التعريف والإفراد بالضمير وغير ذلك. ثمّ بيّن بأن السلام يرد في الصلاة، لكنه /٢١١/ بمثل ما قيل للمسلّم عليه.

ومن الواضح أن ما قلنا يصير قرينة على أن المراد هو المماثلة القولية، مع أنه لا وجه لتوهم أن المراد المماثلة في مقدار التحية بجعل المثل كناية وإشارة إلى رد التحية المذكورة في الآية.

وفيه مع أن الرد هناك أيضاً يحتمل أن يكون هو ردّ المماثل في القول، وثانياً ليس حكم الآية مطلباً واضحاً ليكون إشارة إليه، بل على فرض وضوح المراد من الآية ليست قرينة على أن المراد هو الإشارة، وهذا بخلاف المماثلة [في] القول التي يكون اللفظ بنفسه ظاهراً فيها، مع أنه تقدمت القرينة الظاهرة على ذلك.

هذا، مع أن هذا الخبر كالنص في جواز «السلام عليك» في رد «السلام عليك» فيدلّ بالصراحة على جواز الرد بغير «سلام عليكم»، فكيف تقبل الموثقة لأن يعارضه، مع أنك عرفت سابقاً أنه لو كان له ظهور في تعيين «سلام عليكم» مطلقاً، فظهوره في كمال الضعف.

نعم، لا بأس بأن نقيّد ما دل على اعتبار المماثلة بصورة لم يكن الإبتداء بالسلام بصيغة «وعليكم السلام» كما سيأتي الكلام فيه في المقام الآتي ـ إن شاء الله ـ.

[اعتبار قصد القرآنية بردّ السلام]

الجهة الثالثة مما قيل في كيفية رد السلام في الصلاة أنه في الذخيرة يحكي عن

ظاهر الشيخ اعتبار قصد القرآنية بردّ السلام في الصلاة[١].

وفي الجواهر[٢] استظهر هذا القول ممن استدل من الأصحاب على تعيين صيغة «سلام عليكم» بأنه قرآن، بل عن المنتهى[٣] والمعتبر[٤]: لا يقال: السلام من كلام الناس، لأن القرآن يتضمن مثل هذا اللفظ، ولا نسلّم أنه بقصد الرد يخرج عن كونه قرآناً.

ومثله عن الإنتصار[٥].

أقول: كلام المعتبر والمنتهى والإنتصار لا يدلّ على اعتبار قصد القرآنية ولا على كون تمام الصيغة في القرآن في محل واحد، بل يطابق مع قول المشهور؛ غاية الأمر أنهم باستدلالهم يقصدون لدفع مناقشته عن المشهور. وأما من استدل على تعيين «سلام عليكم» بأنه قرآن، فيدلّ كلامه على اعتبار أن يكون رد السلام بصيغة كانت في القرآن من دون اعتبار قصد القرآنية به.

نعم، ما نقله في الذخيرة عن الشيخ هو أنه يعتبر في رد السلام في الصلاة قصد القرآنية، فمقتضاه أن يكون بصيغة موجودة في القرآن.

ونحن نقول: اعتبار كون الرد بصيغة كانت في القرآنية أو بضميمة قصد القرآنية به لو كان من جهة إخراجه عن كلام الآدميين التي دلت الأخبار على كونه مبطلاً للصلاة، ففيه:

أولاً أنه تقدم أن رد السلام بعنوان أنه رد التحية، خرج من الكلام المبطل، واعتبرت المماثلة في رد السلام.

وثانياً مجرد كون الصيغة في القرآن لا يجعله قرآناً غير مبطل بعد أنه مشترك

---

١) ذخيرة المعاد ٣٦٦/١، ردّ السلام بأحسن مما سلّم في الصلاة.

٢) جواهر الكلام ١١٣/١١، ردّ السلام في الصلاة مستثنى من حرمة كلام الآدميين.

٣) منتهى المطلب ٣١٤/١، في قواطع الصلاة.

٤) المعتبر ٢٦٣/٢، وجوب ردّ السلام.

٥) الإنتصار: ١٥٣، ردّ السلام في الصلاة.

بين القرآن وغيره، وتعيين المشترك في هذه الموارد بالقصد على ما قلناه في محله.

وأما لو قصد به القرآنية، فلا يتحقق به رد التحية الذي يكون المفروض أنه واجب؛ لوضوح أنه لا يتحقق عنوان رد التحية بقراءة القرآن المشتمل على لفظ «سلام عليكم».

إن قلت: أي مانع من أن يقصد الردّ مع القرآنية كما نقله في الجواهر عن بعض؟

قلت: أولاً هذا خارج عن مفروض كلامهم.

وثانياً قصد الرد بأن تكون التحية من إنشاء نفسه وقصد القرآنية بأن يكون المقصود حكاية كلام الله، وهما لا يجتمعان؛ فتدبّر جيّداً، فإنه واضح.

[ما الفرق بين موارد وجوب الردّ؟]

المقام الثالث في بيان أن أصل وجوب رد السلام في أي مورد؟ وكيف يكون حاله ليجري ذلك في الصلاة بعد أنه لا فرق بين الصلاة وبين أن يكون في غيرها في أصل وجوب الردّ؟

[توضيح المراد من التحية في آية التحية]

والعمدة لتعيين موارد الشك ورفع الإشكال عنه قوله تعالى ﴿**وإذا حيّيتم بتحية فحيّوا بأحسن منها أو ردّوها**﴾[1]، والأخبار المطلقة الواردة في رد السلام.

أما الآية، فنقول: لا يخفى:

أولاً أن الأردبيلي (ره) في كشف آياته وهكذا في سائر الكتب نقلوا للتحية المذكورة في الآية معان:

---

١) النساء: ٨٦.

منها ما عن الشافعي من أنها بمعنى العطية[١].

وقريب منه ما في تفسير علي بن إبراهيم حيث فسّر التحية بالسلام والبرّ[٢].

وعن مناقب ابن شهر آشوب: **جاءت جارية للحسن سلام الله عليه بطاقة ريحان، فقال لها: أنت / ٢١٢ / حرّة لوجه الله.**

فقيل له في ذلك، فقال: أدّبنا الله تعالى ﴿ إذا حيّيتم بتحيّة﴾ .. إلى آخرها، وكان أحسن منها عتقها[٣].

بل يؤيد كون البرّ والعطية مندرجة تحت معنى التحية الخبر المروي عن الخصال عن أبي جعفر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام:

«إذا عطس أحدكم فسمتوه قولوا يرحمك الله، وهو يقول يغفر الله لكم ويرحمكم. قال الله عز وجل: إذا حيّيتم .. إلى آخرها»[٤].

هذا، إلا أن الحق مع ذلك كله أن البرّ والعطية وشبهها ليست معنى التحية ولا مندرجة تحت معناها، لأنها خلاف الظاهر المتبادر من معنى التحية.

وأما الأخبار، فمع ضعفها وعدم منافاة بعضها لكون المراد من التحية ما هو المتبادر من معناه، فإن لسانها وإن كان لسان التفسير والشرح إلا أنه مع ذلك يكون التصرف فيها أحسن من التصرف في ظاهر الآية، فإنه إذا كانت قوة ظهور المفسَّر بالفتح والمحكوم في دلالتها على مفاده أكثر من المفسِّر والحاكم في لسان تفسيره وشرحه، يعيَّن التفسير في الدليل المفسِّر والحاكم. وفي المقام يكون التصرف في الخبرين بأن التمسك بالآية يكون من باب التشبيه؛ يعني تشبيه المورد بمفاد الآية

---

١) تفسير البيضاوي ٢٢٩/٢، ذيل الآية الشريفة.

٢) تفسير القمي ١٤٥/١، ذيل الآية الشريفة. هكذا: «السلام وغيره من البر».

٣) مناقب آل أبي طالب ١٨٣/٣، باب إمامة أبي محمد الحسن بن علي.

هكذا: «وقال أنس: حيث جارية للحسن بن علي سلام الله عليه... فقلت له في ذلك، فقال...».

٤) الخصال: ٦٣٣، باب الواحد إلى المائة، حديث أربعمائة، ح ١٠.

يكون أولى مع أن الخبرين غير معمول بهما حتى في موردهما.

وأما المنقول عن تفسير علي بن إبراهيم لم يعلم كونه رواية عن الإمام. وعلى الفرض لم يعلم كونه مسنداً، لأنه بعد نقل الآية اقتصر بقوله: قال السلام وغيره من البرّ[١].

وفي حاشية كشف آيات الأردبيلي عن الفيض: أنه لم يعلم منه أنه قول الصادق أو غيره. وهذا الإشكال سارٍ في كثير مما ينقل من هذا التفسير، فإنه كثيراً ما يقول: قال فلان، ومن المحتمل أن يكون المراد أن القائل هو الإمام الذي نقل كلامه في سند سابق على ذلك، سواء كان نقله بذلك السند أو كان مرسلاً أو أن القائل غير الإمام من مفسِّر أو غيره.

هذا، مع أن ما أوردنا على الخبرين السابقين رد على ذلك أيضاً.

وعلى تسليم ذلك كلّه يكون التصرف فيه أولى من التصرف في الآية، وذلك بأن نقول: إن الغرض ليس بيان التحية، بل بيان الرد بالأحسن، وهو بالسلام والبرّ كأن يضمّ إليه «ورحمة الله» أو مع «وبركاته».

ومنها أن يكون المراد كل تحية بالسلام ونحوه كالصباح والمساء وغيرها. وهذا الإحتمال /٢١٣/ ذكره الأردبيلي في كشفه.

وفي الجواهر ينقل عن المسالك[٢] ما يلوح منه أنه مختاره حيث استدل لوجوب ردّ السلام الذي كان بغير الصيغ المعروفة بأنه تحية عرفاً كتحية الصباح والمساء[٣]، بل ويحتمل ذلك عن عبارة البيان أيضاً[٤].

وسيأتي شرح هذا المعنى ـ إن شاء الله ـ.

---

١) تفسير القمي ١٤٥/١، ذيل الآية الشريفة.

٢) مسالك الأفهام ٢٣٢/١، مواضع جواز القطع.

٣) جواهر الكلام ١٠٥/١١، حكم ردّ التحية في الصلاة إذا كانت بلفظ الصباح والمساء.

٤) جواهر الكلام ١٠٥/١١، حكم ردّ التحية في الصلاة إذا كانت بلفظ الصباح والمساء.

ومنها أن يكون المراد من التحية خصوص السلام؛ نقله في الغنائم عن جمهور المفسِّرين وأكثر اللغويين[١]. والأردبيلي في كشفه يدعي أن المتبادر من الآية خصوص السلام.

أقول: الظاهر أنه من المسلّم أن لفظ التحية في أصل الوضع ليس معناه خصوص السلام، بل معناها مفهوم كلي يصير لفظ السلام مصداقاً له؛ كيف ومن المسلَّم عندهم ـ كما في كشف الأردبيلي وغيره ـ أن تحية الجاهلية كانت بغير لفظ سلام وأن الإسلام نسخها[٢]. ولعل هذا مراد القمي (ره) في غنائمه حيث ناقش على من فسّر التحية بالسلام من أهل اللغة بأنّ ذلك منهم خلط، لأن السلام من مخترعات الشرع[٣].

وفي الجواهر عن المغرب: حيّاه بمعنى أحياه تحية كبقاه بمعنى أبقاه تبقية.

هذا أصلها، ثم سمّي ما حيّي به من سلام ونحوه تحية. قال الله تعالى: ﴿**تحيتهم يوم يلقونه سلام عليكم**﴾[٤]. وحقيقة حيّيت فلاناً أي قلت: حيّاك الله أي عمرك الله[٥].

وفي كنز العرفان: التحية مشتقة من الحياة، لأن المسلم إذا قال: السلام عليك، فقد دعا للمخاطب بالسلامة عن كل مكروه. والموت من أشدّ المكاره، فقد دخل تحت الدعاء[٦].

أقول: على هذا تحصل التحية بذكر قول مشتمل على الدعاء بالحياة إما بالخصوص أو في ضمن الأعم منه، كالسلام والتحية يحصل بذكر هذا اللفظ، ولو

---

١) غنائم الأيام ٢٣٢/٣، أحكام السلام على المصلي.
٢) مصباح الفقيه ٤٢٠/٢، وجوب ردّ السلام؛ غنائم الأيام ٢٣٣/٣، أحكام السلام على المصلي.
٣) غنائم الأيام ٢٣٢/٣، أحكام السلام على المصلي.
٤) الأحزاب: ٤٤.
٥) جواهر الكلام ١٠٤/١١، كيفية ردّ السلام في الصلاة.
٦) مجمع البحرين ٦٠٨/١، باب الحاء، «ح ى ى».

لم يقصد به الدعاء*، كما عرفت من المغرب، وهو المتبادر، لكن قصد الدعائية ليس منافياً لصدق التحية لو لم يؤكد؛ نعم، غير مأخوذ في معناها.

وإذا عرفت أن معنى التحية بحسب أصل الوضع أعم من السلام، فنقول: لو ثبت ما يقولون من أن الإسلام نسخ تحية الجاهلية /٢١٤/ وأن التحية في الإسلام صارت هي السلام، فمعناها سلب حكم التحية عن غير السلام من التحيات، وإلا نقول: إن المشهور لم يعملوا على عموم الآية في غير لفظ السلام. فلو لم نقطع مما فعلوه عدم جريان حكم التحية على غير السلام، فنقول: مما قلنا كراراً من أن الظواهر التي عمل المشهور على خلافها يكون العلم الإجمالي لنا على خلاف كثير منها، وهذا العلم الإجمالي يسقط تمام تلك الظواهر التي في طرف العلم الإجمالى عن الإعتبار.

وأما التحية بالسلام فلا شك أنه مراد من الآية، مع أن عدم شمول العموم لغيره يمكن أن يكون بنحوٍ لم يكن موهناً لأصل الظهور حتى يحمل على العهد. وذلك بأن يكون الأمر ردّ التحية بعد ما عيّن أن تحية الإسلام هو السلام.

ثمّ إذا عرفت أن التحية التي ثبت الحكم بوجوب ردها هو السلام، فيصير حال الآية بمثل الأخبار الواردة في وجوب رد السلام كما سيتلى شطر منها عليك ـ إن شاء الله ـ.

[هل تشمل التحية تمام صيغ السلام؟]

فحينئذٍ يقع الكلام في أنها تشمل تمام صيغ السلام أم لا، ومورد الإشكال في ثلاث مواضع:

منها لو أن المبتدئ بالسلام قدّم الظرف، فقال «عليكم السلام».

ومنها أنه سلّم بغير الصيغ الأربعة المعروفة، أعني «سلّم» و«السلام عليك»

---

*) *وسيأتي في آخر المقام الآتي إشكال على ذلك مع دفعه. (منه قدس سره).*

و«سلام» و«السلام عليكم»، كأن قال سلامي أو سلام الله أو سلاماً إلى غير ذلك.

ومنها المَلْحون من الصيغ التي قلنا بثبوت وجوب الردّ لصحيحه.

والبحث في هذه المواضع:

تارة في أصل وجوب الرد.

وتارة على فرض وجوب الردّ يكون البحث في كيفية ردّ هذه الصيغ في الصلاة.

[إذا قال المبتدي بالسلام: عليكم السلام]

أما المقام الأول، فنقول بالنسبة إلى صورة قال المبتدئ بالسلام «عليكم السلام»، في الجواهر عن التذكرة[١]: عدم وجوب ردّه، وأنه جزم به في الحدائق[٢].

وفي بعض الأخبار «**إن عليك السلام تحية الموتى**»[٣].

وعن السيد علي خان في رياض السالكين: إنه يقال للميت والغائب «عليه السلام»، وللحاضر «السلام عليك»[٤].

وعن التذكرة أن «وعليكم السلام» صيغة / ٢١٥ / الجواب[٥].

ثم إنه بعد تسليم تحقق أصل التحية به، قيل: إن الإطلاق ينصرف إلى الغالب وهو غيره من الصيغ الأربعة المشار إليها سابقاً في الجواهر عن الحدائق ما حاصله:

---

١) تذكرة الفقهاء ٤٠٦/١، وجوب ردّ السلام.

٢) الحدائق الناضرة ٧٢/٩، صيغة السلام التي يسلم بها؛ جواهر الكلام ١٠٣/١١، كيفية ردّ السلام في الصلاة.

٣) بحار الأنوار ٢٧٤/٨١، معنى قوله تعالى: واذ احييتم بتحية....

٤) رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين سلام الله عليه: ٢١٣، ترجمة الإمام زين العابدين سلام الله عليه.

٥) تذكرة الفقهاء ٤٠٦/١، وجوب ردّ السلام.

إن الحكم شرعي، لا عرفي ليكون مناطه العرف، يعني صدق التحية[١].

وأما بالنسبة إلى غير صورة تقديم الظرف، إذا كان السلام بغير الصيغ الأربعة المتعارفة، فيأتي الوجهان الآخران لعدم وجوب ردّها.

ومنه نقل عن الحدائق حصر وجوب الرد بالأربعة المتعارفة.

وعن ابن إدريس حصر وجوب الرد بصيغ مخصوصة عددها.

وعن الخراساني التردد في وجوب رد «سلاماً» و«سلامي» و«سلام» و«السلام» ونحوها[٢].

[سلام الملحون وردّه]

وأما بالنسبة إلى الملحون فيمكن منع وجوب الرد فيه لمنع صدق التحية عليه. وعلى التسليم نقول: إن الأدلة تنصرف إلى غير الملحون.

ومنه اعتبر الأردبيلي (ره) في كشفه أن لا يكون حتى يجب رده.

وفي الجواهر رجّح وجوب الرد إذا كان ملحوناً بما لا ينافي صدق التحية عليه.

وعن أستاده أنه احتاط في رده بصورة الآية في الصلاة، فيظهر منه التردد في نفس المسألة[٣].

ونحن نقول: يناسب التكلم في إطلاق الآية والأخبار حتى يرفع ببركتهما الإشكال، فنقول: أما الآية فقد تقدم أن السلام مراد من لفظ التحية فيها، ومن الواضح أن «عليكم» أو «عليك» ليس جزء معنى التحية، وإنما هما محققان لتعلق التحية بالمخاطب.

ومن هذه الجهة ليس إجمال وإبهام، ومقتضى ذلك أن يعمّ صورة يقدّم الظرف أو

---

١) الحدائق الناضرة ٧٥/٩، صيغة السلام التي يسلم بها.

٢) جواهر الكلام ١٠٥/١١، كيفية ردّ السلام في الصلاة.

٣) جواهر الكلام ١٠٧/١١، وجوب ردّ الكلام كفا في لا عيني.

يؤخّر أو يقدّر.

ودعوى انصراف الآية إلى بعض الصور لغلبتها في الخارج، مما لا يسمع؛ بل أمثال هذه الغلبات بالنسبة إلى الآية التي وردت في مقام تشريع أصل /٢١٦/ الحكم لا يصير منشأً لأن تصير الصيغ المتعارفة قدراً متيقناً من مساق الكلام ليصير ذلك مانعاً من جريان مقدمات الحكمة للتعميم إلى ما سواها على مذاقنا، لو سلّمنا أن مثل هذه الغلبة يوجب الشك البدوي.

[صيغ السلام الغير المتعارفة]

وأما بالنسبة إلى «سلامي» أو «سلام الله» وغير ذلك مما يكون تفاوته مع الصيغ المتعارفة من غير جهة تقديم الظرف أو إضماره، فهنا نقول: إنه يختلف مع السلام وسلامي بحسب النوع، وإطلاق الآية بنفسها صار محل الإشكال، بعد أن التحية ليس معناها اللغوي والعرفي نفس السلام، كما تقدم.

وإنما قلنا بأن السلام معرفاً ومنكراً مراد لقيام الإجماع على أنه مراد.

[الفرق بين المسلم والكافر في السلام عليهم]

وأما الأخبار، فنذكر هنا واحداً منها، وهو ما في الحسنة الطويلة عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «**إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إذا سلّم عليكم مسلم فقولوا: سلام عليكم، فإذا سلّم عليكم كافر فقولوا: عليك**»[1].

إن قلت: إن هذا الكلام مسوق لبيان الفرق بين المسلم والكافر في رد السلام وليس مسوقاً لبيان نفس السلام ليؤخذ بإطلاقه.

قلت: عند بيان الفارق في كيفية رد السلام تصدى للحكم الكلّي في المقامين من حيث ابتداء السلام وردّه، وليس لبيان نفس السلام الذي يجب ردّه محل

---

١) الكافي ٦٤٨/٢، باب التسليم على أهل الملل، ح ١.

موظف آخر ليؤكل بيانه إليه.

ومنه لو ترك شخص رد السلام في بعض الأقسام المتعارفة من السلام بعد سماع هذا الكلام معتذراً بأنه لم يصل إليّ وجوب ردّ مثل هذا السلام، لأن هذا الكلام مسوق لبيان حكم آخر، لم يسمع ذلك منه، كما نرى نظيره في العرفيات.

ومع ذلك لو لم يكن الإطلاق مراداً، فكانت الحكمة مقتضية للبيان، ويجوز أن يقال: إن إطلاق مثل هذا الخبر نظير إطلاق ﴿وأحلّ الله البيع﴾[1] الذي لا يتأملون في جواز التمسك بإطلاقه؛ فتأمل.

ومما ذكرنا ظهر أن الأخبار /٢١٧/ التي يجوز التمسك بإطلاقها للموارد المشكوكة كثيرة.

ثمّ على كل حال، شمول أمثال هذه الإطلاقات لمثل «سلامي» و«سلام الله» ـ مما ليس متداولاً بين الناس ـ مشكل، وإن لم يكن إشكال في شمول الآية لها مع الغمض عن مناقشة ورود الوهن على ظهورها.

[ردّ السلام في الصلاة على المبتدي بعليكم السلام إذا قلنا بوجوب الرد]

وأما المقام الثاني ففي صورة قال المبتدئ بالسلام «عليكم السلام» وقلنا بلزوم جوابه، فنقول بالنسبة إلى ردّه في الصلاة: إنه على مذهب من يقول بجواز الرد بـ«عليكم السلام» في الصلاة، ولو كانت الصيغة الصادرة من المسلّم عليه غير ذلك، كما عن الحلي وأنه مال إليه الفاضل في المختلف والأردبيلي في مجمعه.

ففي المقام يقول بجواز الردّ بـ«عليكم السلام» بطريق أولى.

كما أنه على مذهب من يقول: إنه في الصلاة يجوز الرد بـ«سلام عليكم» في صورة قال المبتدئ بالسلام «سلام عليكم»، وأنه في غير هذه الصورة لم يجز الرد رأساً، كما نقل ذلك عن المعتبر وعن المنتهى والتحرير من التردد فيه، فهنا أيضاً

---

١) البقرة: ٢٧٥.

يقول بعدم الرد رأساً[١].

إلا أن المسلكين فاسدان:

أما الأول، فلأنه مبني إما على عدم العمل بالأخبار التي دلت على اعتبار المماثلة ودلّت على عدم الرد بـ«عليكم السلام»، وإما على التصرف في الأخبار بما لا ينافي مع جواز الرد بـ«عليكم السلام» مطلقاً. وكلاهما فاسدان.

وأما الثاني، فلو كان مدركه موثقة سماعة، ففيه: أنه تقدم ما هو مقتضى الجمع بين [ال]موثقة وغيره، مع أنه لو لم يكن خبر غير موثقة سماعة، لم يكن أيضاً وجه لحمله على ذلك.

ثمّ إنه قد يقال: إن موثقة سماعة من حيث بدو السلام منزَّل على المتعارف، وهو غير «عليكم»[٢]، ومنه لا يجوز ردّه بـ«عليكم السلام».

ولا ينافي ذلك مع جواز الرد بـ«عليكم السلام» في صورة قال المبتدئ بالسلام «عليكم السلام»؛ أخذاً بما دلّ على اعتبار المماثلة وعدم ورود منع منه هنا.

وفيه: أنه لا يجوز حمل موثقة سماعة على صورة قال المبتدئ /٢١٨/ بالسلام بغير «عليكم السلام»، لأن الحمل على المتعارف يكون من باب أن الذهن لا ينتقل إلا إليها.

وأما في صورة يصرّح بالفرد النادر، فيكشف من كون ذلك الفرد محطّ النظر، فلا يناسب كون الإطلاق ساكتاً عنه.

ثمّ إنك عرفت فيما تقدم أن حمل ما دلّ على اعتبار المماثلة على أن المراد هو المماثلة في مقدار التحية، لا بحسب القول فاسد، فيكون التعارض بين ما دل على اعتبار المماثلة كصحيحة محمد بن مسلم وبين ما دل على عدم جواز الرد بـ«عليكم السلام» كموثقة سماعة محققاً.

---

١) جواهر الكلام ١٠٢/١١، كيفية ردّ السلام في الصلاة.

٢) جواهر الكلام ١٠٢/١١، كيفية ردّ السلام في الصلاة.

والنسبة عموم من وجه، لكن موثقة سماعة أظهر في المنع من الرد بـ«عليكم السلام» في صورة قال المبتدئ بالسلام «وعليكم السلام» من دلالة ما دلّ على اعتبار المماثلة على جوازه كما أن مقتضى موثقة سماعة أنه يردّ هنا بـ«سلام عليكم».

[العجب من كلام صاحب الجواهر وكلمات الأصحاب]

ثمّ إن من العجب ما استظهر في الجواهر عن القواعد، بل عبارات الأصحاب، بل حمل النصوص الدالة على اعتبار المماثلة عليه من أن المراد بالمثل أنه لا يجوز الردّ بـ«عليكم السلام»[1] إلا أن يقال: إنه تحمل المماثلة في المماثلة من جهة تقديم المبتدئ بعد حمل السلام من المبتدئ بالسلام على المتعارف من أنه يقدم المبتدأ.

وعلى هذا فما دلّ على اعتبار المماثلة يكون ساكتاً عن صورة قال المبتدئ بالسلام «وعليكم السلام»، فيقال بالمنع من الرد بـ«عليكم السلام» وإنه يردّ «سلام عليكم» عملاً بخبر سماعة هذا؛ لكنه بعيد.

وأما بالنسبة إلى صورة يكون الإبتداء بالسلام بغير الصيغ الأربعة المتعارفة سوى «عليكم السلام» الذي تقدم حكمه، فنقول: إن كل مورد قلنا بوجوب ردّه، فلا مانع من الردّ بالمماثل؛ أخذاً بإطلاق ما دلّ على اعتبار المثل بعد ما تقدم أن المراد هو المماثلة في القول، /٢١٩/ وليس في البين معارض له في خصوص المقام بعد فرض العمل بما دل على اعتبار المثل.

وأما بالنسبة إلى الملحون لو قلنا بوجوب ردّه في لحن لا يوجب رفع صدق السلام عنه، وبعد الصدق العرفي للتحية والسلام، منعنا انصراف الأدلة عنه أيضاً، فحينئذٍ لا ينبغي الإشكال في أنه لا يردّ ملحوناً.

---

١) جواهر الكلام ١٠٦/١١، حكم ردّ التحية إذا كانت بلفظ الصباح والمساء.

وما نقله في الجواهر عن أستاده الأكبر من أن الأحوط الردّ بصورة الآية[1]، فالظاهر أن منشأ تردّده من جهة التردّد في أصل وجوب الرد هنا، لا من جهة التردد في أنه يردّ الملحون ملحوناً أو صحيحاً.

[كيفية الإحتياط في ردّ السلام]

وعلى كل حال يناسب هنا التكلم في كيفية الإحتياط في رد السلام في الصلاة في صورة كان الترديد إما في أصل وجوب الرد وإما في كيفية الرد، فنقول: إنه يظهر من بعض كلماتهم أنه يردّ بصورة الآية.

وفيه: أنه لا يكفي لا في تحقق رد التحية وأداء ذلك الواجب ولا في عدم بطلان الصلاة.

أما الأول، فلأنه لو لم يقصد الرد، فلا يتحقق رد السلام به، ولو قصد الردّ يخرج عن كونه قرآناً غير مبطل للصلاة.

وأما الثاني، فلأن مجرد وجود هذه الصيغة في القرآن لا يوجب لأن يخرج هذا الكلام من الكلام الذي كان مبطلاً للصلاة، وإلا فأكثر الألفاظ تكون في القرآن، فلابدّ أن لا يكون شيء مبطلاً. والميزان في صيرورة الألفاظ المشتركة بين القرآن وغيره قرآناً أن تقصد به القرآنية كما تقدم في كتاب الطهارة وبيّنّاه في قاعدة نفي السبيل.

ويظهر من بعضهم أنه مضافاً إلى أنه يأتي بصورة الآية، يقصد به القرآنية أيضاً.

وفيه: أنه نسلّم أن هذا غير مبطل للصلاة، إلا أن /٢٢٠/ ردّ التحية والسلام لا يحصل بذلك، لأن قصد الردّ شرط في تحقق ردّ التحية والسلام. واعتبار قصد الردّ في تحقق الردّ الواجب أولى من اعتبار الإسماع في الردّ الذي يقول المشهور به. كيف، ومع قصد القرآنية يقال: إنه قرأ القرآن ولم يردّ السلام.

---

١) جواهر الكلام ١٠٧/١١، وجوب ردّ الكلام كظاني لا عيني.

ومن الطرق التي يظهر من كلام كثير منهم أو كلهم أنه طريق الإحتياط أن يقصد بالسلام الدعاء بالسلامة على المسلّم عليه. وهذا من جهة كونه دعاءً لا يـوجب بطلان الصلاة لما دلّ بإطلاقه أو عمومه، وتصريحه على أن الدعاء جائز في الصلاة ولا يوجب بطلانها.

وبنفس هذا الدعاء يحصل رد التحية.

وذلك لما تقدم في شرح كلام المغرب: أن التحية أصلها الدعاء بالسلامة والحياة وأنه سمي ما حيّي به من سلام ونحوه تحية.

ومن الواضح أن قصد الدعائية لا يخرجه عن كونه تحية، بل يؤكده، بل لو شك في اعتبار أمر آخر في تحقق رد التحية سوى ذكر لفظ السلام الأعم من أن يقصد به الدعاء أم يقصد مجرد اللفظ، فالأصل البراءة عنه.

إن قلت: لو كان قصده التحية، فيكون المخاطب له هو من سلّم عليه، ولو كان قصده الدعاء فيكون المخاطب هو الله تعالى.

قلت: إن المخاطب على فرض قصد الدعائية أيضاً هو من سلّم عليه كما في «عمرك الله» وشبهه.

وممّا ذكرنا يظهر ما في كلام نقله في الذخيرة عن التذكرة[1] من أن ما يعتاده الناس من السلام عند القيام ومفارقة الجماعة دعاء، لا تحية، يستحب الجواب عنه ولا يجب[2]. إنتهى؛ فإن منعه لوجوب الرد من جهة أنه لما قصد الدعـائية، فـلا يتحقق به عنوان التحية ليجب.

وأنت قد عرفت أن قصد الدعائية غير منافٍ لقصد ردّ التحية، بل يؤكده.

نعم، في الفرع الذي ذكره في التذكرة لنا منع وجوب من جهة أنه ليس دليل

---

١) تذكرة الفقهاء ٤٠٧/١، وجوب ردّ السلام (الطبعة القديمة)؛ ٢٣/٩، فيما يتعلق بالسلام ورده (الطبعة المحقّقة).

٢) ذخيرة المعاد ٣٦٥/١، وجوب إسماع ردّ السلام.

على أن كل تحية يجب رده.

/ ٢٢١/ أما الآية فلما تقدم أنه لورود التخصيص الكثير عليه لابدّ من الإقتصار على ما علم إرادته منها؛ وأما الأخبار فلأن إطلاقها لا يشمل غير ما هو المتعارف بقصد مجرد[1] الرد، واشتمال قصد الدعائية على الزيادة على التحية غير موجب لأن يتعلق به الحكم الشرعي أيضاً.

---

١) في المخطوطة: بمجرد.

[فـروع]
[في ردّ التحية]

ثمّ إن ههنا مسائل من فروع مسألة وجوب ردّ التحية سوى ما تقدم شرحه وسوى الفرع الذي نقلناه أخيراً عن التذكرة:

منها أنه نقل عن التذكرة أنه لو ناداه من وراء ستر أو حائط وقال: السلام عليكم يا فلان أو كتب كتاباً وسلّم عليه فيه أو أرسل رسولاً فقال: سلّم على فلان، فيبلغه الكتاب والرسالة، قال بعض الشافعية: يجب الجواب، لأن تحية الغايب إنما يكون بالمناداة أو الكتاب أو الرسالة وقد قال تعالى ﴿ **وإذا حيّيتم بتحيّة** ﴾.. الآية.

والوجه أنه إن سمع النداء وجب الجواب، وإلا فلا[1]؛ إنتهى.

وفي خبر أبي كهمش: «**قلت للصادق عليه السلام: عبدالله بن يعفور يقرئك السلام.**

فقال: عليك وعليه السلام، إذا أتيت عبدالله، فاقرءه السلام وقل له»[2].. الحديث.

وفي صحيحة عبدالله بن سنان: **ردّ جواب الكتاب واجب كوجوب رد السلام**»[3].

ونحن نقول: أما الأخير فظاهره الكتاب الغير المشتمل على السلام، فخارج عن محل الكلام رأساً، مع أن ظاهره غير معمول به عند المشهور وتقدم سقوط

---

١) تذكرة الفقهاء ٤٠٦/١، وجوب ردّ السلام (الطبعة القديمة)؛ ٢٣/٩، فيما يتعلق بالسلام وردّه (الطبعة المحقّقة).

٢) الكافي ١٠٤/٢، باب الصدق وأداء الأمانة، ح ٥.

٣) الكافي ٦٧٠/٢، باب التكاتب، ح ٢.

أمثال هذه الظواهر عن الحجية للعلم الإجمالي على خلافها.

وأما خبر كهمش، فبعد فرض اعتبار سنده وغمض العين من أن المشهور لا يقولون بالوجوب في مثله، أنه حكاية فعل وهو مجمل. ولو فرضنا تمامية دليل على وجوب التأسي في مطلق أفعالهم عليهم السلام فيوهنه ورود كثرة التخصيص عليه.

وأما الآية فمع الغمض مما تقدم من أنه لا يجوز التمسك بعمومها ومع الغمض من أن المشهور لم يعملوا بعمومها في أمثال المقام، نقول: إن صدق التحية عرفاً على النداء الغير المسموع والكتاب والرسالة غير معلوم.

وما عن بعض الشافعية من أن تحية الغايب إنما يكون بأمثال ذلك، /٢٢٢/ ففيه: أن ما يقال من أن الغايب لا تكون تحية إلا بذلك، معناه أنه لا يقدر بغير ذلك في مقامٍ يريد تحية الغير، يعني عاجز عما هو تحية عرفاً، لكن لعجزه تكون الكتابة والرسالة والنداء بدلاً عنها، فكأنه تحيّاه؛ فتدبّر.

ومنها أنه إذا كان المسلّم عليهم أكثر من واحد، يكون رد التحية عليهم واجباً كفائياً.

واستدل على ذلك بالإجماع ـ عن التذكرة[1] ـ والسيرة والأخبار

عن الكافي في كتاب العشرة، عن غياث بن ابراهيم، في الموثق، عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «**إذا سلم من القوم واحد أجزأ عنهم وإذا ردّ واحد أجزأ عنهم**»[2].

ثمّ الغياث بن ابراهيم يحتمل أن يكون بترياً، لكنّه لا يضرّ بوثاقته[3].

وعن عبد الله بن بكير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «**إذا مرّت الجماعة بقوم أجزأهم أن يسلّم واحد منهم وإذا سلّم على القوم وهم جماعة أجزأهم أن**

---

١) تذكرة الفقهاء ٤٠٦/١، وجوب ردّ السلام.

٢) الكافي ٦٤٧/٢، باب إذا سلّم واحد من الجماعة أجزأهم...، ح ٣.

٣) ذخيرة المعاد ١٨٠/١، مرمة استعمال أواني الذهب والفضة للأكل والشرب؛ مختلف الشيعة ٩٤/٥، حكم بيع الغنم باللحم.

يردّ واحد منهم»[١].

وعبدالله بن بكير من أصحاب الإجماع، لكن في الذخيرة أن السند إلى ابن بكير فيه ضعف، إلا أن عمل المشهور عليه وعلى سابقه[٢].

ثم اعلم أنه قد يشكل أن مقتضى الأخبار كون استحباب الإبتداء بالسلام أيضاً كفائياً، فإذا سلّم واحد لم يستحب على غيره، وهو منافٍ لما دل على الحثّ على السلام.

وفيه: أن إجزاء سلام واحد عن غيره ـ كما هو مقتضى الخبرين ـ غير منافٍ لتعلق الأمر بالسلام ندباً في حق غيره كما أن إجزاء تسبيح واحد في الركوع لا ينافي مع كون الأزيد مستحباً، بل لفظ الإجزاء فيه بنفسه دلالة على أنه لغيره أيضاً أن يسلّم.

وعلى هذا فالإجزاء يحمل على بعض مراتب تأكّد الإستحباب، فتأكد الإستحباب في حق واحد من الجماعة.

[فـــرعان]

ثمّ إن هنا فرعين:

الأول أنه بناء على ما قلناه من عدم سقوط استحباب ردّ السلام عن آحاد الجماعة التي سلّم عليهم بعد أن رد السلام واحد منهم، فقد يتوهم أنه لو كان المصلي أيضاً واحد من أهل هذه الجماعة، يكون له رد السلام بعد رد شخص /٢٢٣/ آخر من هذه الجماعة قبله.

وفيه: أن مجرد استحباب رد السلام لا ينفع، وإلا يكون للمصلي الإبتداء بالسلام أيضاً لما دل على استحباب السلام على كل أحد، كما أشار إليه في

---

١) الكافي ٦٤٧/٢، باب إذا سلم واحد من الجماعة أجزأهم...، ح ١.

٢) ذخيرة المعاد ٣٦٥/١، جواز ردّ السلام.

الجواهر.

ونحن نقول: إن الغرض في المقام أن لا يكون رد السلام مبطلاً للصلاة، وعلى هذا نقول: إن مجرد استحباب رد السلام ولو في الصلاة ـ على فرض شمول الإطلاق له ـ لا ينفع في عدم كونه مبطلاً للصلاة لكونه من كلام الآدميين، لأنه لا مانع من أن يستحب له رد السلام، ثمّ يكون عليه أن يعيد صلاته.

بل وجوب رد السلام أيضاً لا ينفع في إثبات عدم بطلان الصلاة بردّ السلام.

ومنه قلنا سابقاً: إنه لا تعارض بين ما دلّ على كون الكلام الشامل للسلام وغيره مبطلاً وبين ما دلّ على وجوب رد السلام، سواء كان الشخص في الصلاة أو غيره.

وعلى هذا نقول ـ بعد أن ما دل على كون الكلام مبطلاً يكون شاملاً للسلام فلابدّ أن يلاحظ ما دل على أن رد السلام لا يكون مبطلاً، من أنه بأي مقدار خصّص العام الأول ـ إن ما دل على أن رد السلام غير مبطل قد تقدم أنه منحصر بالأخبار الخاصة التي تعرض فيها لكيفية رد السلام في الصلاة.

ومن الواضح أن المتيقن منها هو صورة كان رد السلام واجباً، وشمولها لصورة كان رد السلام مستحباً مبني على أن يكون لها إطلاق يشمل لرد السلام مطلقاً، ومن الواضح أنه ليست تلك الأخبار في مقام بيان ذلك.

الثاني أنه هل يسقط وجوب الرد الثابت على الجماعة بردّ الصبي المميّز الذي كان من الجماعة التي قصد السلام عليهم جميعاً، أم لا يسقط الرد إلا بردّ من كان مكلفاً من تلك الجماعة، دون الصبي الذي ليس عليه تكليف.

/ ٢٢٤/ عن المدارك[1] ورجحه في الجواهر عدم السقوط عن غيره[2]، سواء قلنا بشرعية عبادات الصبي أم أنها لمجرد التمرين.

---

١) مدارك الأحكام ٤٧٥/٣، موارد ردّ السلام في الصلاة.

٢) جواهر الكلام ١٠٧/١١، عدم سقوط الردّ بردّ الصبي المميز.

وعن جماعة منهم الشهيد[١]: أنه لو قلنا بشرعية عباداته، فيسقط عن غيره، وإلا فلا.

وعن مجمع البرهان: أنه يسقط عن غيره ولو قلنا بتمرينية عباداته[٢].

وقبل التعرض لما ذكروه في مدرك كل واحد من هذه الأقوال، يناسب التعرض لما هو التحقيق في المقام، **فنقول:**

أولاً لا يخفى أن منشأ الشك في سقوط وجوب الرد عن الجماعة بردّ الصبي هو الشك في أن ما ورد في مثل الخبرين السابقين اللذين كانا مدركاً لكون وجوب الرد في هذا الفرض كفائياً من أنه إذا رد واحد أجزأ عنهم، هل يشمل لردّ الصبي المميّز الذي فرض وجوده في الجماعة أم لا؟ وإلا فلو [ ][٣] دلالته على ذلك، فيكون القول بخلافه من قبيل الإجتهاد في مقابل النص.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: على المشهور من أن الواجب الكفائي يتعلق بالجميع وأنه يسقط بفعل واحد عن غيره. ففي المقام بواسطة رد الصبي نشك في سقوط الواجب عن غيره، فيستصحب الوجوب الثابت على كل واحد منهم حتى يردّ شخص مكلف من تلك الجماعة، وكون الإستصحاب مع الشك في المقتضي غير مضرٍّ، بعد أنّا نقول بحجّيته.

نعم، لو فرض أن واحداً من تلك الجماعة هو المصلي وردّ السلام من جهة عدم القناعة بردّ الصبى، فنقول هنا: إن الرد وإن كان واجباً عليه ظاهراً بمقتضى الإستصحاب؛ لكن هذا لا يوجب عدم بطلان صلاته لأجل رد السلام.

وذلك لأنا وإن نعلم بأن وجوب رد السلام على المصلي واقعاً ملازم لعدم بطلان

---

١) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٢٦/٤، المطلب الثاني، المسألة التاسعة؛ ونحوه في روض الجنان: ٣٣٩، حكم قطع الصلاة، إلّا أنه رجح أن أفعاله تمرينية فلا يجزئ ردّ سلامه.

٢) لاحظ: جواهر الكلام ١٠٧/١١، عدم سقوط الرّد بردّ الصبي المميز.

٣) نسي المصنّف قدس سره أن يأتي بالفعل هنا.

صلاته لأجل ذلك الردّ إلا أن إثبات /٢٢٥/ أحد المتلازمين بحسب مجرّد الواقع بالأصل لا يثبت لازمه الآخر إلا على القول بحجية الأصل المثبت الذي لا نقول به.

ومن هنا قلنا في مسألة أصالة الركنية في أجزاء العبادة في مسألة البراءة: إن إثبات حرمة قطع الصلاة بالأصل وإن يثبت به وجوب إتمام الصلاة؛ لكنه لا يثبت صحة الصلاة وإن نعلم أن وجوب إتمام الصلاة واقعاً ملازم مع صحة الصلاة واقعاً.

نعم، في خصوص المقام سيأتي ـ إن شاء الله ـ أنه في صورة فرضناها نثبت وجوب رد السلام على المصلي بالدليل الإجتهادي الذي يثبت اللوازم أيضاً، فيثبت به عدم بطلان صلاة المصلي بردّ السلام في مفروض المقام.

ثمّ اعلم أنه قد يناقش على قول المشهور من أن الواجب الكفائي يتعلق بالجميع وأنه بفعل بعضٍ يسقط التكليف عن غيره بأنا لا نسلّم ذلك، بل تعلق الوجوب بكلّ واحد في الواجب الكفائي مشروط بعدم إتيان غيره به، كما ذكرنا هذا القول عن بعض في أوائل مسألة الضدّ عند تقسيم الواجب.

وعليه ففي مفروض المقام بعد رد الصبي للسلام نشك في تعلق التكليف بغيره؛ لأن مرجع الشك على هذا إلى أن تعلق التكليف بغيره مشروط بعدم رد الصبي حتى لا يكون تكليف على غيره في مفروض المقام، أم مطلق حتى يكون التكليف ثابتاً على غيره، فيكون الشك في تعلق التكليف بغيره. ومقتضى الأصل هو البراءة، كما هو كذلك في كل مورد صار الأمر مردداً بين أن يكون الواجب مطلقاً أو مشروطاً؛ فإن مقتضى الأصل العملي ـ وهو البراءة ـ كونه مشروطاً.

ونحن نقول: هذا الكلام مردود:

أما أولاً فلأنا نثبت في خصوص المقام بالدليل الإجتهادي المثبت للوازم أيضاً أن التكليف بردّ السلام يكون متعلقاً بكلّ واحد من الجماعة المفروضة /٢٢٦/ حتى يردّ واحد من المكلّفين منهم، وذلك لأن المفروض أن المبتدئ بالسلام كان

من قصده السلام على تمام الجماعة. فقوله «السلام عليكم» بمنزلة السلام على كل واحد منهم، فكأنه قال: السلام عليك أيها الزيد وأيها العمرو[١] وهكذا إلى آخر الجماعة؛ غاية الأمر أنه لأجل السلام أتى بصيغة كما هو كذلك في كل خطاب يتعلق بالجماعة.

وعلى هذا فمقتضى الآية الدالة على وجوب ردّ التحية على كل من حيّي بتحية السلامي[٢]، بل وكذلك مقتضى إطلاق ما دل على وجوب رد السلام على من سلّم عليه أن يكون رد السلام واجباً على كل واحد من الجماعة تعييناً.

وعلى هذا، فما دلّ على كون وجوب ردّ السلام كفائياً يكون من قبيل المخصص للإطلاقات والعمومات. وهذا التخصيص في صورة يكون ردّ السلام بردّ الصبي المميز من الجماعة يكون المفروض أنه يكون مشكوكاً لما تقدم من أن التكلم في هذه المسألة على فرض الشك في شمول ما دل على الكفائية مثل الخبرين السابقين لردّ الصبي.

وقد حقّقنا في محله أن العام المخصّص حجة في الباقي وكذلك المطلق حجة في الباقي في صورة كان مقيِّده منفصلاً، كما حققناه عند بيان اشتراط الصراحة في صيغة البيع وغير ذلك الموضع من مكتوباتي.

وثانياً نقول في مطلق الواجبات الكفائية: إن القول بأن الخطاب يشمل تمام المكلفين وأن سقوط التكليف عنهم بفعل بعض منهم علم من إجماع أو غيره، فالسقوط مشروط كما يقوله المشهور أولى؟) بالصواب، وأوفق بانطباقه على الدليل[٣] من أن يقال من أن أصل الوجوب مشروط بأمر عدمي، وهو عدم إتيان الغير به.

---

١) هكذا جاء الإسمان بالألف واللام في كلام المصنف قدس سره.

٢) كذا.

٣) في العبارة بعض الغموض، والمفهوم واضح.

ثمّ على فرض تسليم ذلك، نقول أيضاً: لابدّ أن يقال في الواجب الكفائي: إن الوجوب يتعلق أولاً بالجميع وإن فَعَلَ بعض منهم يسقط الوجوب /٢٢٧/ عن غيره، لأن عدم إتيان الغير به وإن كان شرطاً لتعلق الوجوب على كل واحد منهم، لكنه شرط حاصل من بدو الأمر، فيتعلق الوجوب بكل واحد منهم. ولذا يكون إتيان بعضٍ مسقطاً للوجوب عن غيره.

وعلى هذا فإذا شك في إتيان السائرين به، فيشك في سقوط الوجوب، والأصل عدم سقوط الوجوب.

ويشهد على ما ذكرنا أن كل من يأتي به من أول الأمر يأتي به بقصد الوجوب. ولا ضير فيه مسلَّماً.

هذا، إلا أنه في خصوص المقام إذا انحصر إثبات وجوب الرد في حق المصلي بالأصل والإستصحاب كما في الشبهة الموضوعية مثل ما لو شك المصلي في أنه رد السلام واحد من المكلفين من الجماعة، فحينئذ لا يثبت عدم بطلان الصلاة بردّ السلام، وإن يثبت أصل وجوب الرد ظاهراً بالأصل، فينحصر طريق عدم بطلان الصلاة بردّ السلام في هذا الفرض بأن يقصد به الدعاء على من سلّم عليه.

وقد تقدم عند التعرض لردّ السلام الملحون أنه لا إشكال فيه، وأنه لا تبطل الصلاة في هذا الفرض، وأن قصد القرآنية أو الإتيان بالصيغة القرآنية غير رافع للإشكال أو غير رافع لتمام الإشكال.

[مدرك الأقوال المشار إليها سابقاً]

ثم إنك إذا عرفت ما هو التحقيق فاسمع لما ذكروه في مدرك الأقوال المشار إليها سابقاً، فنقول:

أما مدرك سقوط وجوب رد السلام عن الجماعة بردّ الصبي المميّز مطلقاً أنه يصدق رد التحية على تحيته؛ إذ لا يتوقف الصدق على ترتب الثواب المتوقف على

شرعيته[١].

وفيه: أن كفاية مجرد صدق رد التحية غير مثمر بعد ما عرفت أن مقتضى الآية والأدلة العامة هو الوجوب التعييني، وأن التخصيص في خصوص المقام غير معلوم للشك في شمول قوله «**لو ردّ واحد أجزأ عنهم**»[٢] لرد الصبي، كما أن ذلك الشك صار منشأً /٢٢٨/ للإشكال.

وأما مدرك القول بالإبتناء على التشريعية والتمرينية، فمن جهة السقوط على التشريعية ما تقدم في مدرك القول السابق الذي عرفت حاله.

وأما من جهة عدم السقوط على التمرينية للإتفاق على عدم السقوط، بل القطع به حيث إن فعله على هذا كفعل البهائم.

وفيه: أنه لا امتناع من سقوط الواجب بكل شيء.

وأما مدرك القول بعدم السقوط مطلقاً، فسوى ما ذكرنا له مما تقدم قاعدة عدم إجزاء المستحب عن الواجب.

وفيه: أنه لا امتناع من سقوط الواجب بكل من فعل المحرم أو المكروه أو المستحب أو المباح أو الواجب؛ نعم، الأخير يسمى واجباً تخييرياً، بخلاف غيره.

ومنها أنه نقل عن مصابيح الظلام أن الظاهر اتفاق الأصحاب على فورية وجوب ردّ السلام.

وفي الجواهر أنه الظاهر من الأدلة والفتاوى[٣].

ونحن نقول: إن هنا مراحل من الكلام:

المرحلة الأولى أنه ليس المراد من الفورية هنا هو المقارنة الحقيقية بين التحية وردّها، بل المراد من الفورية أن يكون على الوجه المتعارف بين الناس في رد

---

١) جواهر الكلام ١٠٧/١١، عدم سقوط الردّ بردّ الصبي المميز.

٢) الكافي ٦٤٧/٢، باب إذا سلم واحد من الجماعة أجز أهم...، ح ٣.

٣) جواهر الكلام ١١١/١١، فورية ردّ السلام وتعجيله.

التحية، وذلك لأن ما يمكن أن يستدلّ به على اعتبار أصل الفورية لا يدل على وجوبه بأزيد من ذلك.

المرحلة الثانية في مدرك الفورية، فنقول: من الواضح أن مدرك المشهور ليس هو أن الأمر للفور، وذلك لأن القول بأن الأمر حقيقة في الفور قولٌ من غير المشهور، مع أن كلهم يقولون هنا بالفورية.

[ما يتمسك به لإثبات الفورية عند الردّ]

وما يجوز أن يتمسك به لإثبات الفورية في المقام /٢٢٩/ وجوه:

الأول الإجماع، إلا أن يناقش بأنه على فرض تسليم الإتفاق ليس بكاشف لأن مدركهم ما سيأتي من الوجوه أو لا أقل من احتمال ذلك.

الثاني لمكان الفاء الدالة على التعقيب بلا مهلة.

وفي الذخيرة أنه ربما يمنع ذلك في الجزائية[١].

أقول: وذلك لوضوح أن الدلالة على التعقيب بلا مهلة في الفاء العاطفة، وأما فاء الجزاء لمجرد التفريع وترتب الجزاء على الشرط؛ فتأمل.

الثالث لمكان كلمة «إذا»، بناءً على ما نقله في الفصول في بحث الفور والتراخي عن البصريين من أن كلمة «إذا» ظرف زمان للجزاء[٢].

وردّ بأن كلمة «إذا» إما لمجرد الشرطية أو أن المعلق على زمن الشرط هو مفاد هيئة الأمر، وهو الإيجاب، دون مادّته. وثبوت الإيجاب في ذلك الزمان غير حصول الفعل فيه الذي هو المراد من الفور.

أقول: المتبادر من القضايا الشرطية هو ما نقل عن البصريين.

إن قلت: في مثل: «إذا جاء ولدك من السفر فصم شهراً»، لا يفهم المقارنة

---

١) ذخيرة المعاد ٣٦٥/١، جواز ردّ السلام.

٢) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٧٦، في الفور والتراخي.

العرفية بين المجيء من السفر وبين الصوم الذي كان المقصود إثباته.

قلت: لفظ «شهراً» لما يكون منكراً، فينافي الفورية حيث [إن] فيها التعيين، فيجوز أن يكون عدم فهم الفورية في أمثال ذلك من جهة قيام القرينة على الخلاف.

الرابع لمكان القرينة الخاصة.

وتوضيح المقام: أن من ينكر إفادة صيغة الأمر للفورية فإنما يكون دعواه أن الفورية غير مأخوذة في صيغة الأمر بحيث لا ينفك عنه بأن يكون جزء معناها أو لازم معناها أو أنه يكون مع صيغة الأمر قرينة عامة تدل على الفورية ما لم تقم القرينة الخاصة على خلافها، وإلا فلا ينكر أن صيغة الأمر تدل على الفورية بالقرائن الخاصة؛ كيف، وفهم الفورية في كثير من الموارد / ٢٣٠/ مما لا ينكر، كما لو قال المولى لعبده: إسقني ماءً، إلى غير ذلك؛ لكن المنكر يكون مدعاه أن ذلك بالقرائن الخاصة. والقرينة في المثال المشار إليه جريان العادة على أن المولى لا يطلب السقي إلا لحاجته* إلى الماء فعلاً.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إن القرينة الخاصة في المقام موجود[ة] وهي أن الأمر بالتحية لشخص بعد صدور التحية أولاً من ذلك الشخص ـ كما هو مفاد القضية الشرطية في الآية ـ يعنون بعنوان رد التحية، كما أنه في الآية سمّاها بذلك. وهذا لا يناسب في أنظار العرف إلا أن يكون بعد تحية ذلك الغير بلا فصل معتدّ به، وإلا يضحكون على كونه ردّ تحيّته.

وعلى هذا نقول: إن الحكم يُعَيَّن إذا كان فيه إجمال لأجل المناسبة العرفية للمورد، كما أنه ربما يُعَيَّن الموضوع بذلك. وعلى هذا نقول: إن الأمر بالتحية يمكن أن يكون على وجه الفور، كما أنه يمكن أن يكون على غير هذا الوجه، ويُعيّن الأول بما ذكرناه.

---

*) *في المخطوطة: الحاجة. (منه قدس سره).*

ثمّ لا يخفى أن صاحب الجواهر[١] التفت إلى النكتة التي أشرنا إليها، لكنه اشتبه عليه الأمر من جهة أخرى، كما سيوضح ـ إن شاء الله ـ في المرحلة الآتية.

المرحلة الثالثة في أنه لو أخّر رد التحية نسياناً أو عصياناً، فهل يجب عليه ردّ التحية بعد ذلك، أم أنه لا يجب عليه الرد بعد ذلك أصلاً؟

ثمّ لو فرضنا أنه لم يرتفع عنه وجوب الردّ، فهل يكون وجوب الرد عليه بعد ذلك أيضاً فورياً بأن تكون الفورية ملازمة له حتى يحصل الإمتثال، أم أنه يكون عليه وجوب الرد بعد ذلك من قبيل الواجب الموسّع؟

ولا يخفى أنه يستفاد من / ٢٣١ / الجواهر[٢] تفصيل في المقام لا بأس بنقله وإن يطل البحث فيه.

وهو أنه يقول: إن الفورية:

تارة تستفاد من صيغة الأمر وهنا يقول: إن وضع هذا الطلب الذي يكون المراد منه الفورية ـ كما هو المفروض ـ مع عدم القرينة على الخلاف على بقاء إرادة الفور حتى يحصل الإمتثال، كما نجده بالوجدان هنا، بل يظهر منه أن مقتضى الأصل ـ وهو الإستصحاب ـ أيضاً ذلك.

وتارة تستفاد الفورية من جهة أخذها في متعلق الطلب، وهنا لا يعقل بقاء الطلب بعد ما تركه في الزمان الأول بوجه. ولو فرضنا الشك فيه في الزمان الثاني، فمقتضى الأصل عدمه.

ثمّ إنه يكون مدعاه أن الفورية التي تكون في وجوب الرد، من قبيل الثاني، فلا يبقى الوجوب بعد الزمان الأول مع أن الاصل يقتضي أيضاً عدمه. فعلينا أن نتكلم في كلا المقامين:

أما المقام الأول فحاصل ما يقوله فيه عند البحث عن السجدة في آخر ما ذكره

---

١) جواهر الكلام ١١١/١١، فورية ردّ السلام وتعجيله.

٢) نفس المصدر.

في السجدة للعزائم[1] ما نقلناه عنه قبل ذلك، إلا أنه يتصدى قبل ذلك لمقدمة في بيان أصل معنى الواجب الفوري، لا بأس بنقلها، فإنها نافعة في المقامين. وحاصل المقدمة: أن الفورية المستفادة من صيغة الأمر ليست قيداً للواجب أو الوجوب لينتفي به الأمر أو المأمور به؛ بل هو من قبيل الوجوب المستقلّ في أصل الوجوب، كالحج في العام الأول.

ولا ينافي ذلك اتحاد لفظ الأمر؛ إذ لا مانع من أن يؤدي ذلك كلّه وإن اتحد. ولا عبرة بالتقرير الذي يبرز به هذا المعنى، فيظنّ أن ذلك كالقيود التي ينتفي بها المأمور به.

أقول: /٢٣٢/ أما لو كانت الفورية قيداً لأصل الطلب والوجوب، فلا يقتضي ذلك بأزيد من أن الطلب ليس في الزمان الثاني، ولا يقتضي ذلك بأن الفعل لابدّ من أن يوجد في الزمان الأول، كما هو المقصود من الواجب الفوري.

وأما لو كانت الفورية قيداً للواجب بأن يكون المطلوب هو الفعل في الزمان الأول، فيصير ذلك من الموقت، لأن في الموقّت يكون المطلوب هو الفعل المقيد بزمان خاص، سواء كان زمانه بقدر الفعل أم أزيد، وسواء كان ذلك الزمان من أول الأمر أم لا، بل الواجب الفوري من قبيل تعدد المطلوبي، وهو مراده من الوجوب المستقل في أصل الوجوب، وذلك بأن يكون الفعل من حيث هو مطلوباً، وإتيانه في الزمان الأول مطلوباً آخر.

ثمّ إن ذلك يتصور على أقسام ثلاثة:

الأول أن يكون الفعل مطلقاً مطلوباً في كل زمان كان، ثمّ له مطلوب آخر وهو التعجيل في الإتيان به بأن يأتي به في الزمان الأول، فإن عصى ففي الزمان الثاني وهكذا.

---

١) جواهر الكلام ٣٤٥/٩، عدم جواز قراءة شيء من العزائم في الفرائض، عدم الفرق في الحكم بين قراءة جميع السورة وبين قراءة نفس آية السجدة.

الثاني أن يكون الفعل أيضاً مطلوباً مطلقاً، ثم له مطلوب آخر من إتيانه في الزمان الأول، فإن أخّر فيكون مطلوباً بنفسه وليس التعجيل به مطلوباً آخر.

الثالث أن يكون نفس الفعل من حيث هو مطلوباً، ثم له مطلوب آخر من إتيانه في الزمان الأول، فإن عصى فليس الفعل مطلوباً بوجه من الوجوه بعد ذلك.

إن قلت: إن مرجع ذلك إلى أن الفعل في خصوص الوقت الأول مطلوب، وهو عين الموقت.

قلت: تارة يكون المصلحة في الفعل المقيّد بوقت خاص ولم تتعلق الإرادة أيضاً إلا بالمقيّد بذلك الوقت، وتارة ليس الزمان قيداً للفعل الذي تعلق به الإرادة ويكون فيه وإنما الزمان ظرف لتعلق طلبٍ /٢٣٣/ بنفس الفعل وطلبٍ آخر بإيجاده في الزمان الأول. ولا مانع من أن يكون الزمان الثاني ظرفاً لشيء من الطلبين.

ومما ذكرنا ظهر أن الفعل في الزمان الثاني ليس قضاءً حيث إنه في صورة يؤتى الفعل في الزمان الثاني ليس ذلك لتدارك ما فات، لأن ما فات من الفورية لم يتدارك، ونفس الفعل لم يفت، كما تقدم في القسم الثاني من أقسام الواجب الفوري.

نعم، على مذهب من يجعل القضاء بالأمر الأول بأن يقول: إن الفعل كان مطلوباً مطلقاً، وإن إتيانه في الوقت كان مطلوباً آخر، ويفوت ولم يتدارك، فلم يبق فرق بين المقامين.

ثم إنك إذا عرفت هذه المقدمة فلنشرع إلى أصل المقصود من بقاء الوجوب بعد الزمان الأول في الواجب الفوري بمقتضى الدليل أو الأصل.

أما بمقتضى الدليل، فنقول: من الواضح أن الدليل الذي به يثبتون أصل الفورية لو كان هو الإجماع، فليس إجماع على ثبوت المطلوبية في الزمان الثاني بوجه، ولو كان إثبات الفورية بكلمة «فاء»، فلا يدلّ على أزيد من أن الفعل بعد صدور التحية مطلوب بلا مهلة، ويكون ساكتاً عن زمان بعده لو أخّر.

ولو كان إثبات الفورية بكلمة «إذا» بناءً على أن «إذا» ظرف زمان للجزاء أي لمادته ـ كما تقدم شرحه ـ، فعلى هذا أيضاً يكون مرجع ذلك إلى الأمر بإيجاد التحية في زمان خاص، ويكون ساكتاً عن زمان بعده.

ولو كان مدرك الفورية هو الوجه الرابع من تعيين الوجوب / ٢٣٤/ الفوري من جهة مناسبة الحكم مع الموضوع بنحو تقدم شرحه، فهذا أيضاً لما يفيد إلا كون ردّ السلام والتحية مطلوباً في خصوص الزمان الأول.

وإذا عرفت عدم اقتضاء شيء من الوجوه التي ذكرت لإثبات الفورية في المقام على فرض تماميتها لإثبات كون الفعل مطلوباً في الزمان المتأخر بوجه، فنقول: إن الأوامر التي يكون المراد منها الفورية، ليس على نهج واحد في اقتضاء المطلوبية بعد الزمان الأول؛ فلعلّ صاحب الجواهر تصور المطلب في ضمن الأوامر التي كان فيها القرينة على أن الفعل مطلوب مطلقاً وأن التعجيل أيضاً مطلوب مطلقاً.

ولكن بما ذكرنا ظهر أنه ليس حال الأوامر التي يراد منها الفورية بالقرائن على نهج واحد، وأنه في خصوص المقام ليست قرينة على مطلوبية الفعل بعد الزمان الأول.

هذا كلّه بمقتضى الدليل.

[الفورية بمقتضى الأصل]

وأما بحسب الأصل، فنقول: قد عرفت أن الواجب الفوري مرجعه إلى طلبين: طلب بنفس الفعل وطلب بإيجاده في الزمان الأول.

أما طلب نفس الفعل ووجوبه، فلا مانع من استصحابه بعد الزمان الأول.

إن قلت: إن الإستصحاب مع الشك في المقتضي.

قلت: هو حجة على التحقيق.

إن قلت: إن الموضوع غير باقٍ.

قلت: لو كان الزمان الأول قيداً للفعل المتعلق للطلب، فكان هذا اللحاظ مكرراً للفعل، فكان مجال هذه المناقشة؛ لكنّك عرفت أنه لو كان الزمان قيداً للفعل، فيصير من الموقّت، وهو خارج عن مفروض الكلام، وأن في الواجب الفوري يكون الوجوب متعلقاً بنفس الفعل من دون /٢٣٥/ أخذ قيد فيه؛ غاية الأمر أن للأمر مطلوباً آخر أيضاً.

وأما بالنسبة إلى طلب إيجاد المطلوب فوراً، فلا يجري فيه الإستصحاب لتعدد الموضوع، لأن متعلق الطلب الثاني ليس نفس الفعل، بل إيجاده في الزمان الأول. ومن الواضح أنه لا يمكن بقاء الإيجاد في الزمان الأول في الزمان الذي بعد ذلك.

فتلخّص أن مقتضى الأصل عند الشك بقاء نفس الوجوب في الزمان المتأخر، دون فوريته أيضاً.

وأما المقام الثاني وهو بيان الشق الثاني من التفصيل الذي ذكره في الجواهر في الواجب الفوري، وهو صورة لم تكن الفورية مستفادة من صيغة الأمر، فنقول فيه:

أولاً إنه لو فرضنا أن إتيان المأمور به في الآن الأول كان من قيود المأمور به بأن كان المطلوب هو الفعل في الآن الأول، فيصير هذا من الموقت، لما تقدم من أنه في الواجب الفوري يكون في البين طلبان ومطلوبان، لا طلب واحد متعلق بفعل مقيد بوقت خاص.

وثانياً إن إتيان السلام في الآن الأول لو فرضنا أنه كان مأخوذاً في مفهوم ردّ السلام عرفاً ـ كما ادعاه في الجواهر ـ، فنقول: لا نسلّم أن المأمور به في المقام عنوان ردّ التحية والسلام، بل المأمور به نفس التحية؛ لكن الأمر بذلك لمّا تعلق به بعد تحيّة المبتدئ بالسلام، فيعنون ذلك بعنوان الردّ للتحية، فالمأمور به في الآية نفس التحية، مخيراً بين فرديه؛ أعني التحية بالأحسن أو المساوي.

/٢٣٦/ هذا كلّه، مع أنه في الأخبار المعتبرة تعلق الأمر بنفس السلام عقيب

سلام المبتدئ بالسلام من غير أن يعنون المأمور به بردّ السلام ليقال: إن الفورية من قيود المأمور به، فينتفي المأمور به عند انتفائها، بل لابدّ أن يقال: إن الفورية من نفس الأمر بالقرائن لما تقدم من أن الأمر مجرداً عن القرينة لا يدلّ على الفورية، فحينئذ يأتي فيه تمام ما تقدم في المقام الأول المتعلق بكون الفورية مستفادة من الأمر.

[لو لم يردّ التحية الواجبة في الصلاة هل تبطل الصلاة؟]

ومنها في أنه لو لم يردّ التحية الواجبة في الصلاة، فهل يوجب ذلك بطلان الصلاة، سواء اشتغل بضدّه من أجزاء الصلاة أم لا.

وتوضيح المقام يحتاج إلى بسط في الجملة، فنقول: إن من سلّم عليه وهو في الصلاة في صورة كان ردّ السلام واجباً عليه:

إما أن يردّ السلام بالكيفية التي تكون لردّ السلام في الصلاة من اعتبار المماثلة القولية أو غير ذلك مما تقدم، فلا إشكال في عدم بطلان صلاته.

ومثل ذلك ما لو قصد الدعائية من السلام الذي يقول في مقام الردّ وإن لم يقع بالكيفية التي تقدمت لردّ السلام في الصلاة كما تقدم وجهه.

وأما لو قصد القرآنية بما يقول في مقام الردّ فهذا وإن لم يوجب بطلان الصلاة بنفسه، إلا أنه يظهر مما ذكرناه سابقاً أنه لم يتحقق رد السلام بذلك، فيأتي في حقه حكم من يترك ردّ السلام في الصلاة على التحقيق.

وإما أن لا يرد السلام /٢٣٧/ في الصلاة، وله صور:

منها أن يكون في حال ترك الرد الواجب مشغولاً بما يضادّه ولا يجتمع معه من أجزاء الصلاة كالأقوال التي من أجزاء الصلاة.

وهنا لا ينبغي الإشكال في أن نفس هذا الجزء من الصلاة يبطل إما لأنه منهي عنه بناءً على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد، أو لأنه لا أقل من أنه غير

مأمور به لعدم إمكان الأمر بالضدين. والمفروض أنه مأمور بضدّ هذا الجزء، والصحة عبارة عن موافقة الأمر.

وهذا كلّه بعد ما حقّقنا في محله من بطلان قاعدة الترتب.

هذا، إلا أنه يظهر منهم دعوى أن الإشتغال بما يضادّ ردّ السلام من أجزاء الصلاة يوجب بطلان أصل الصلاة بحيث لا ينفعها إتيان هذا الجزء ثانياً حين سقوط وجوب رد السلام أيضاً.

واستدل على ذلك بوجوه:

الأول ما استظهره في الجواهر من التحرير[1] لحكمه ببطلان الصلاة بمجرد ترك ردّ السلام، سواء اشتغل بضدّه أم لا، من أن وجوب ردّ السلام في الصلاة يكون من قبيل ما يعتبر في نفس الصلاة كالستر والإستقبال وغيرهما[2].

وفيه: أن الأمر بردّ السلام إنما يكون تكليفاً مستقلاً في الصلاة كالنهي عن النظر إلى الأجنبية في الصلاة. وهذا واضح.

ولعلّه يأتي لتوجيه كلام التحرير وجه آخر أحسن من هذا.

الثاني أن نقول: إن إبطال جزء من أجزاء الصلاة عمداً يوجب بطلان أصل الصلاة بحيث لا يجزي إعادته لثبوت التشريع المقتضي للبطلان.

وفيه على فرض عدّ مثل ذلك تشريعاً: أنا ذكرنا في أصالة الركنية في أجزاء الواجب ـ التي كتبته في ذيل مسألة البراءة ـ أن التشريع /٢٣٨/ صيرورته للبطلان بطريق القطع إنما هو فيما لو فرض أنه يوجب لارتفاع ما هو مسلّم الاعتبار في نفس الصلاة كقصد القربة بأن لم يكن داعيه في إتيان أجزاء الصلاة أمر الشارع بها.

ومن الواضح أن إبطال الجزء وإعادته غير موجب لذلك.

الثالث أن نقول: إن الجزء الذي أبطله يصير من قبيل الكلام الآدمي.

---

١) تحرير الأحكام ٢٦٩/١، المطلب الثالث في التروك.

٢) جواهر الكلام ١١٢/١١، فورية ردّ السلام وتعجيله.

وفيه: أن فيما دل على أن الكلام يوجب [البطلان ليس] ما يشمل لمثل الذكر والقرآن والدعاء وشبهها مما هو خارج عن صحبة الناس بينهم؛ فراجع.

الرابع ما أنا نقول من أنه ليس لنا ما يدل على أن إتيان الجزء الفاسد في وسط الصلاة ليس موجباً لبطلانها بعد [ما] منعنا في محله أن يكون للصلاة إطلاق يمكن أن تعين به الأجزاء والشرائط والموانع. وعلى هذا نحكم ببطلانها بناءً على أن الأصل عند الشك في الأقل والأكثر الإرتباطيين هو الإشتغال.

ولعلّ ما تقدم عن التحرير، ناظر إلى ما ذكرناه، ولكنه مردود بما ذكرنا في محله من أن الأصل عند الشك في الأجزاء والشرايط[1] والموانع هو البراءة، لا الإشتغال.

ثمّ إنه يظهر من الذخيرة أنه تمسك لصحة الصلاة في صورة أعاد الجزء في حال سقوط وجوب رد السلام بمثل «**لا تعاد الصلاة إلا من خمس**».. اه أيضاً.

وفيه: أنا ذكرنا في مسألة أصالة الركنية في أجزاء الواجب من أن قوله «**لا تعاد**».. اه، إنما يكون ناظراً إلى صورة يقع الخلل فيما يعتبر في الصلاة لعروض بعض العوارض من النسيان والجهل وسبق اللسان وشبه ذلك، وليس ناظراً إلى صورة /٢٣٩/ يقع الخلل فيما يعتبر في الصلاة عمداً. ونحن في المقام نحتمل أن يكون إبطال جزء الصلاة عمداً من موانع الصلاة.

أللهم إلّا أن يقال ـ على فرض مانعية ذلك واقعاً ـ: لم يأت بهذا المانع عمداً، بل يكون لعروض عارضة خارجية وهو احتمال عدم كونه مانعاً.

ولعل هذا هو السرّ فيما يلوح من كثير من كلمات صاحب الجواهر أيضاً من التمسك بهذا الخبر عند الشك في كون شيء معتبراً في الصلاة، إلا أنه ليس مشيه على هذا المبنى في كثير من الموارد. وأمثال هذا الإختلالات كثير في كلماتهم؛ لكن على كل حال ليس أصل المطلب خالياً عن الوجه؛ فتدبّر جيّداً.

---

١) في المخطوطة: الشرايع. وهي سبق القلم ـ عصمنا الله من زلّه القدم ـ.

ومنها أن يكون حين ترك الرد الواجب غير مشتغل بما يضادّه من أجزاء الصلاة.

وحينئذٍ نقول: لو قلنا إن رد السلام يسقط وجوبه في الآن الثاني حيث فاتت الفورية منه أو نقول: إنه في الآن الثاني وبعده يكون واجباً موسّعاً ـ كما تقدم ترجيحه في الواجبات الفورية ـ، فحينئذٍ لا مانع من إتمام الصلاة وصحتها، إلا أن يقال: هنا أيضاً يمكن الشك في صحة الصلاة لاحتمال مانعية نفس ترك الإشتغال بأجزاء الصلاة في زمان عصيان الأمر بردّ السلام، فالحكم بالصحة هنا أيضاً مبني على أن نقول بالبراءة عند الشك في الأجزاء والشرائط.

وأما لو قلنا: إن رد السلام يكون بعد الزمان الأول أيضاً واجباً فورياً إلى أن يتحقق الإمتثال، فحينئذٍ لو لم يردّ السلام تكون صلاته / ٢٤٠/ باطلة لما تقدم من أن الجزء الذي يكون من الصلاة ضدّاً لردّ السلام، يصير فاسداً إذا كان الإتيان به في زمان كان ردّ السلام واجباً فورياً. فإذا فرض كون ردّ السلام واجباً فورياً دائماً، فلا ينفك جزء الصلاة عن هذا المحذور مع فرض ترك ردّ السلام.

نعم، إذا فرض أن رد السلام يكون متوقفاً على إبطال الصلاة، كما لو قلنا بوجوب الإسماع فيه وكان الإسماع متوقفاً على المشي الموجب لبطلان الصلاة، فحينئذ لو قلنا: إن إبطال الصلاة يكون مطلقاً حراماً، فيدور الأمر بين ترك الواجب ـ وهو ردّ السلام ـ أو الإتيان بالمحرّم ـ وهو قطع الصلاة ـ، وتقديم الثاني موقوف على إحراز أهمية رد السلام من ترك الحرام، وهو غير معلوم، فلا يعين بطلان الصلاة مع فرض ترك ردّ السلام.

هذا، إلا أنك عرفت سابقاً فساد مبنى ذلك كلّه، لأنه لا دليل على كون ردّ السلام بعد عصيانه في الزمان الأول واجباً فورياً، فحينئذٍ لو لم يشتغل بما يضادّه من أجزاء الصلاة في الزمان الأول الذي ترك فيه ردّ السلام، ثمّ ترك ردّ السلام إلى آخر الصلاة أيضاً، فلا دليل على بطلان الصلاة في هذا الفرض.

ومنها في أن السلام على المصلي مستحب أو مكروه. واستدل على الإستحباب:

تارة بإطلاق ما دل على استحباب الإبتداء بالسلام.

ويمكن منع الإطلاق لها وأنها ليست ناظرة إلى الموانع، بل ذكرنا عند الفرض للشرط المخالف للكتاب في كتاب البيع منع الإطلاق لمطلق أدلة المندوبات بالنسبة إلى الموانع؛ فراجع.

وتارة بما أرسله في الذكرى عن الباقر عليه السلام: «**إذا دخلت المسجد والناس يصلّون، فسلّم عليهم وإذا سلّم عليك فاردد، / ٢٤١ / فإني أفعله وأن عمار بن ياسر مرّ على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته، فردّ عليه السلام**»[١].

ثم إن هذا المرسل يكفي في إثبات الإستحباب بإعانة قاعدة التسامح في المندوبات حيث إنه ذكرنا في محله أنه يثبت بذلك الإستحباب.

واستدل على الكراهة:

بما تقدم من النهي عن السلام على المصلي في خبر الخصال[٢].

ولا يضرّه كون التعليل المذكور فيه بظاهره غير معمول به.

وبالمروي عن قرب الأسناد عن الصادق عليه السلام: «**كنت أسمع أبي يقول: إذا دخلت المسجد والقوم يصلّون، فلا تسلّم عليهم وسلّم على النبي صلى الله عليه وآله..**»[٣] الخبر.

ثمّ اعلم أنك عرفت أن عمدة الدليل على الإستحباب هو المرسل الذي يكون إثبات الندب به متوقفاً على قاعدة التسامح، فحينئذٍ نقول: لو قلنا: إن أخبار «**من بلغه ثواب**».. اه، يكون منصرفاً إلى صورة جاء خبر على الندب فقط، فلا يشمل

---

١) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٢٣/٤، المطلب الثاني، البحث الأول، في السلام على المصلي، مسألة ١.

٢) الخصال: ٤٨٤، أبواب الإثنى عشر، لا يسلم على اثنى عشر، ح ٥٧.

٣) قرب الاسناد: ٩٤، أحاديث متفرقة، ح ٣١٧.

صورة جاء خبر على الندب وخبر آخر على خلافه، أو لا أقل من أن المتيقن من أخبار «من بلغ»[1] ذلك، بمقتضى مساقه، فلا تجري مقدمات الحكمة للتعميم، كما أنه قلنا في محله أن أخبار «من بلغ» لا تشمل الخبر الذي كان احتمال صدقه موهوناً، فحينئذٍ لا دليل على استحباب السلام على المصلي رأساً.

وعلى هذا نقول: لو كان الخبران اللذان دلّا على الكراهة غير معتبر بالخصوص من حيث السند، فحينئذٍ على ما رجّحناه في محله من عدم جريان قاعدة التسامح في دليل الكراهة، فلا تثبت الكراهة أيضاً، كما لا يثبت الإستحباب.

وأما لو كان دليل الكراهة معتبراً، فتثبت الكراهة من دون معارض.

/٢٤٢/ ومما ذكرنا ظهر أن المعارضة بين الطائفتين من الأخبار في المقام إنما هو على فرض أن نقول بشمول أخبار «من بلغ» اه لصورة جاء خبر على الندب، سواء جاء خبر على خلافه أيضاً أم لا، وفرضنا كون ما دل على الكراهة معتبراً من حيث السند.

وعلى هذا نقول: ذكرنا في محله أن أخبار «من بلغ» ليس من قبيل الدليل على اعتبار الخبر الضعيف، بل يكون دليلاً على استحباب عنوان يكون الخبر الغير المعلوم الكذب محققاً لذلك العنوان.

وعلى هذا لو دلّ خبر معتبر على الكراهة، فيكون مقدماً على دليل الندب الذي أخذ في موضوعه مجيء الخبر المحتمل الصدق، نظير تقدم دليل الأمارات على الأصول. فإن المدرك عندنا أن العرف لا يعامل معهما معاملة المتعارضين، فيكون ملاك الحكومة بينهما موجوداً.

ثمّ إن هذا كله في السلام على المصلي من حيث هو، وأما في صورة يوجب

---

١) الكافي ٨٧/٢، باب من بلغه ثواب من الله على عمل، ح ٢ و١.

محمد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر سلام الله عليه يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل، فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب، أوتيه، وإن لم يكن الحديث كما بلغه.

حصول الإضطراب باستحضار كيفية الجواب أو يشك في أنه سلّم بحيث يجب الجواب ويوجب ذلك لأن يصير كارهاً لأن يسلّم عليه لو لم يوجب السلام عليه إيذاءه.

وهنا نقول: يمكن استفادة كراهة فعل ما يكرهه المؤمن من الأخبار الواردة في مراعاة حقوق المؤمن، وما ورد في إدخال السرور عليه، وأنه أحب الأعمال وأفضلها، وما ورد في قضاء حاجته.. إلى غير ذلك مما ورد في حقه.

وعلى هذا لو فرضنا عدم كراهة السلام على المصلي من حيث هو، بل فرضنا /٢٤٣/ استحباب السلام عليه من حيث هو، أيضاً نقول بثبوت الكراهة في خصوص هذا الفرض، بل لو كان موجباً لإيذائه، يكون حراماً لأن فعل ما يكرهه المؤمن أو يوجب إيذاءه من العناوين الثانوية الطارية على الأفعال، وأدلة العناوين الثانوية مثل وجوب الوفاء بالنذر أو العقد أو وجوب إطاعة الوالدين وغير ذلك من أدلة العناوين الثانوية تكون مقدمةً على أدلة العناوين الأولية إذا كان دليل العنوان الأولي من قبيل الكراهة والندب والإباحة، كما تعرّضنا لوجهه في خيار المجلس في البيع.

[توضيح القول بانحصار صيغة الجواب في الصلاة بعليكم السلام]

ومنها أنه يظهر من بعضهم أن صيغة الجواب في غير الصلاة منحصر بـ«عليكم السلام». وممن يظهر منه ذلك الفاضل في التذكرة، حيث ذكر أن صيغة الجواب «وعليكم السلام» ولو قال «وعليك السلام» جاز[1].

ولو ترك حرف العطف وقال «عليكم السلام» فهو جواب، خلافاً للشافعية. فلو تلاقى اثنان فسلّم كل واحد منهما على الآخر، وجب على كل واحد جواب الآخر،

---

١) في الأصل: «للواحد جاز».

ولا يحصل الجواب بالسلام وإن ترتب السلامان[١]؛ إنتهى.

وما ذكره من التفريع أخيراً كالتصريح بعدم كفاية غير «عليكم السلام» في مقام الجواب، فلا وجه لتوجيهٍ ذكره له في الجواهر[٢].

وعن صاحب الحدائق التصريح أيضاً بعدم كفاية غيره في مقام الجواب[٣].

وفيما نقله في الجواهر[٤] عن السيد علي خان إشعار بذلك أيضاً حيث قال: إن المسلّم على القوم يتوقع الجواب بأن يقال له «عليك السلام»[٥].

[الإستدلال على الإنحصار كذلك]

وعلى كل حال، استدل على حصر الجواب بـ«عليكم السلام» وشبهه مما يكون فيه /٢٤٤/ مما يكون الطرف مقدماً تارة بالنبوي العامي المشتمل على أنه يقول الرادّ: **عليك السلام**، وتارة بأنه صريح الأخبار الكثيرة.

أقول: أما النبوي على فرض دلالته على الحصر ليس بحجة.

وأما الأخبار الكثيرة المشار إليها، فغاية الأمر وقوع الجواب فيها بـ«عليكم السلام». وذلك لا يقتضي الحصر، بل لعلّه أحد الأفراد.

وإذا عرفت عدم تمامية ما تمسك به لحصر الردّ بما لو كان الظرف مقدماً مثل «عليكم السلام»، فنحن نقول: إنه يدلّ على عدم الحصر إطلاق الآية ﴿ فحيّوا ﴾[٦] بتقريبٍ تقدم في جواز التمسك بإطلاق الآية لوجوب الرد في صورة قال المبتدئ

---

١) تذكرة الفقهاء ٢٢/٩، فيما يتعلق بالسلام وردّه.

٢) جواهر الكلام ١١٥/١١، تحقق الرد في الصلاة بنحو سلام عليكم وغيرها من الصيغ.

٣) الحدائق الناضرة ٩٠/٩، كيفية ردّ السلام من المصلي وغيره.

٤) جواهر الكلام ١١٥/١١، تحقق الرد في الصلاة بنحو سلام عليكم وغيرها من الصيغ.

٥) رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين سلام الله عليه: ٢١٣، ترجمة الإمام زين العابدين سلام الله عليه.

٦) النساء: ٨٦.

بالسلام «عليكم السلام»، فإنا وإن قلنا بعدم جواز التمسك بإطلاق الآية لو شككنا في اندراج بعض التحيات تحته، ولكن تقدم أنه من جهة تقديم الظرف وتأخيره أو حذفه، لا مانع من التمسك بإطلاق [الآية].

وكذا يدل على المقصود قوله تعالى ﴿**قالوا سلاماً، قال سلام**﴾[1] بناءً على أن المراد من السلام هنا التحية، بعد أنه لا مانع من استصحاب الشرايع السابقة، كما أنه يدل على المدعى ما في الحسنة الطويلة من قوله عليه السلام: «**إذا سلّم عليكم مسلم فقولوا سلام عليكم، فإذا سلّم عليكم كافر فقولوا عليك**»[2].

ومن العجب ما عن الحدائق من المناقشة على ذلك بأن الغرض من هذه الرواية إنما هو بيان الفرق بين الرد على المسلم والكافر بأن الكافر يقتصر عليه بقوله «عليك» من غير زيادة إردافه بالتسليم عليه، بخلاف المسلم فانه يردفه بالتسليم، وأنه يشهد على ذلك سياق الرواية حيث إنه عليه السلام ردّ بقوله «عليكم» في جواب يهودي قال له: «السام عليك».

وفيه: أن هذه المناقشة تناسب /٢٤٥/ لو كان التمسك بالإطلاق، فيقال: إن إطلاقه وارد مورد حكم آخر، فلم يمكن في مقام البيان من هذه الجهة ليتمسك بإطلاقه؛ وما نحن فيه ليس كذلك، لأن التمسك إنما هو لبيان[3] أنه يقال في جواب المسلم «سلام عليكم».

ومن هنا نقول: إن العام الذي يكون عمومه بالوضع لا يضرّ بعمومه وروده مورد حكم آخر، لأن المفروض أنه بيّن العموم، كما هو مقتضى الوضع، فليس لك أن تقول: إنه لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة.

ومنها في ردّ سلام الكافر عن التذكرة: ولا يسلّم على أهل الكتاب ابتداءً ولو

---

١) هود: ٦٩.

٢) الكافي ٦٤٨/٢، باب التسليم على أهل الملل، ح ١.

٣) في المخطوطة: لبيانه.

سلّم عليه ذمّي أو من لم يعرفه فبان ذمّياً ردّ بغير السلام بأن يقول: هداك الله وأنعم الله صباحك وأطال الله بقاءك، ولو ردّ بالسلام لم يزد في الجواب على قوله «وعليك»[١]؛ إنتهى.

وفي الذخيرة: أن جواز الرد بغير السلام دليله غير واضح[٢]، ويختار أن الإقتصار في الرد بقوله «وعليك» من دون إضافة السلام مستحب وليس بواجب، كما يقتضيه الأصل[٣].

وفي الجواهر[٤] يمنع الرد بالسلام على الكتابي رأساً، ويحمل ما ورد في الأخبار من الرد بـ«عليكم» بأنه ليس المراد من ذلك ردّ السلام، بل المراد أن السلام عليكم، ويستشهد على ذلك بحسنة زرارة المشار إليها في المسألة السابقة. ويتفرع على ذلك أن الرد بـ«عليك» أيضاً لابدّ أن يكون بدون الواو حتى لا يقتضي ردّ نفس السلام، إلا أن يكون الواو للإستيناف.

ثمّ إذا لم يكن المراد بـ«عليك» ردّ السلام، فلا يجوز /٢٤٦/ الرد في الصلاة رأساً؛ نعم، لو ذكر مثل قولهم «سلام» بقصد القرآنية أمكن جوازه.

[ما دلّ على عدم جواز السلام على أهل الذمّة ابتداءً]

أقول: نحن نتعرّض لما نقلناه على سبيل الترتيب، فنقول: أما عدم جواز السلام على أهل الذمّة ابتداءً، فيدلّ عليه ما عن الكليني في الموثق، عن غياث بن إبراهيم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**قال أميرالمؤمنين**[عليه السلام]: **لا تبدؤوا أهل الكتاب بالتسليم وإذا سلّموا عليكم فقولوا وعليكم**[٥].

---

١) تذكرة الفقهاء ٢٤/٩، فيما يتعلق بالسلام وردّه.

٢) ذخيرة المعاد ٣٦٦/١، وجوب ردّ السلام على الذمي بعليك.

٣) ذخيرة المعاد ٣٦٦/١، وجوب ردّ السلام على الذمي بعليك.

٤) جواهر الكلام ١١٧/١١ ـ ١١٥، كيفية ردّ السلام على الكافر.

٥) الكافي ٦٤٨/٢، باب التسليم على أهل الملل، ح ٢.

وكون غياث بن إبراهيم بترياً ـ لو سُلّم ـ أيضاً لا يضرّ باعتبار خبره على ما ذكرناه في محله، وليس له معارض من جهة دلالته على النهي من الإبتداء بالتسليم على أهل الكتاب إلا في بعض الموارد الخاصة.

عن الكليني، عن عبدالرحمن بن الحجاج في الصحيح، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: **أرأيت إن احتجت إلى المتطبب وهو نصراني أسلّم عليه وأدعو له؟ قال: نعم، لا ينفعه دعاؤك»**[1].

ولعل ما ورد في حسنة إبراهيم بن هاشم عنه عليه السلام قال: «**قيل لأبي عبدالله**[عليه السلام]: **كيف أدعو لليهودي والنصراني؟ قال: تقول له: بارك الله في دنياك**»[2]، أيضاً يكون المراد هو الدعاء في محل الحاجة.

وعلى كل حال، لا مانع من العمل بما دلّ على ابتداء السلام عليهم بعد اعتبار سنده، فيخصّص به ما يدلّ على النهي عن الإبتداء بالتسليم عليهم.

[التخيير بين ردّ السلام والدعاء لهم]

وأما ما اشتمل عليه كلام التذكرة من التخيير بين ردّ السلام وبين الدعاء لهم بما ذكره، فلا مدرك له، كما أشار إليه في الذخيرة، لأن الأخبار الكثيرة وردت في أن ردّ السلام على أهل الكتاب يكون بلفظ «عليكم» و«عليك» إما بإسقاط الواو أو بدونه، ولم يرد في خبر أن يدعى /٢٤٧/ لهم عوضاً عن رد السلام ليقتضي الجمع التخيير.

وما تقدم من حسنة إبراهيم بن هاشم من السؤال عن الدعاء لهم خارج عن محل الكلام؛ لأنه في الدعاء لهم ابتداء للحاجة ولا دخل له بالمقام.

وأما ما ذكره في الجواهر من منع وجوب ردّ سلام الكتابي رأساً وأن ما يقال

---

١) الكافي ٦٥٠/٢، باب التسليم على أهل الملل، ح ٧.

٢) الكافي ٦٥٠/٢، باب التسليم على أهل الملل، ح ٩.

في ردّه من قول «عليك» يكون المراد «السام عليك»؛ فنقول: لم نرَ هذا الدعوى في غير الجواهر.

وما ذكره من خبر زرارة غير دالّ على مدعاه، وذلك لأن النبي ﷺ في جوابه لليهودي الذي كان في مورد الرواية، كان مراده ﷺ عليك أي السام، كما قاله اليهودي أولاً على النبي.

وهذا لا يدل على أن مراده من الكلية التي يذكرها بعد ذلك من أنه «إذا سلّم عليكم كافر فقولوا عليك»، يكون هو أن السام عليك، بل ظاهر إما في أن عليك ما قلت من سلام أو غيره، وإما في أن المراد خصوص السلام عليك.

فالفرق بين المسلم والكتابي في مجرد اعتبار تخفيف في رد سلام الكتابي.

والأردبيلي في آيات أحكامه ينقل في تفسير الآية عن بعضٍ أن معنى الآية أن الأحسن للمسلم والمثل للكافر الكتابي.

يناقش عليه بأنه خلاف الظاهر[1]، ويحتمل أن لا يجب رد الكتابي كالحربي؛ لكنه رجح تعميم الآية وأن الردّ بالأحسن خصّص بالمسلم.

ونحن نقول: عموم الآية لا إشكال فيه، وأما تخصيص الردّ بالأحسن بالمسلم فللأخبار الواردة في ردّ سلام الكافر.

/٢٤٨/ **وتلخّص** أن صاحب الجواهر خالف المشهور أو المجمع عليه هنا، ولم يدلّ ما تمسك به على مدعاه، بل الآية والأخبار على خلاف مدعاه؛ أما الآية فواضح، وأما الأخبار فما اشتمل منها على أن رد سلام الكتابي بقوله «وعليكم» مع الواو كخبر غياث بن إبراهيم التي عرفت حاله، فهو كالصريح في أن المراد ردّ السلام.

ومنه ناقش في الجواهر على مسلكه من الردّ بـ«وعليك» مع الواو، وأما سائر الأخبار الواردة في ردّ سلام الكتابي، فظاهر في أن المراد من القول «وعليكم» في

---

١) زبدة البيان: ١٠٥، ردّ التحية في الصلاة.

ردهم مورد التحية.

وعلى هذا فتعين قصد الردّ عليه، ويكون مخيّراً بين أن يقول لفظ «عليكم» أو «عليك»، مع الواو أو بدونه، كما أن الأخبار أيضاً على كلا القسمين، بل في الذخيرة[1] ينقل عن الكليني أنه روى عن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام: «**قال: تقول في الرد على اليهود والنصارى سلام**»[2].

ونحن نقول: لو تمّ سند هذا الخبر، فالقاعدة تقتضي أن تقول: إن المسلم مخيّر في الردّ بين أن يقول: سلام وبين أن يقول: عليك، لأن الجمع بين الأخبار يقتضي ذلك.

وأما ما تقدّم من الذخيرة من أن الإقتصار بلفظ «عليك» واجب أو أنه للندب، **ففيه:** أن الأخبار الواردة في أن ردّ سلام الكافر أو الكتابي يكون بلفظ «عليك» إما ظاهر في المنع عن الزيادة كما هو ظاهر الأخبار، لاسيّما ما تقدم من الموثقة التي تصدى أولاً للمنع /٢٤٩/ من ابتداء السلام بهم، ثمّ بيّن أنه يقال في مقام ردّهم بـ«عليك».

فإن الظاهر من ذلك أنه في مقام الجواب أيضاً يكون منعاً في الجملة في التحية التامة عليهم، وإما أن نقول: إن هذه الأخبار إنما تكون في بيان ما هو الواجب في مقام الردّ.

أما على الأول، فواضح أن الإقتصار واجب إلا أن يقال: إنه يمنع كون النهي للحرمة كما يمنع دلالة الأمر على الوجوب، فيرد عليه إشكالان.

وأما على الثاني فلا يدلّ على مطلوبية الإقتصار ليقال: إنه واجب أو مستحب.

---

١) ذخيرة المعاد ٣٦٦/١، وجوب ردّ السلام على الذمي بعليك.

٢) تفسير نور الثقلين ٥٢٦/١، ذيل الآية الشريفة: «وإذا حييتهم...»، ح ٤٥٨؛ الكافي ٦٤٩/٢، باب التسليم على أهل الملل، ح ٦، في الأصل: «... على اليهودي والنصراني سلام».

[كيفية ردّ سلام الكافر في الصلاة]

وأما مسألة ردّ سلام الكافر في الصلاة، فنقول: تقدم في أوائل المسألة أن وجوب ردّ السلام في الصلاة غير منافٍ لأن يكون الردّ موجباً للبطلان، كما تقدم أن الدليل على أن ردّ السلام في الصلاة ليس مبطلاً، منحصر بما ورد من الأخبار في كيفية رد السلام في الصلاة، وليس لتلك الأخبار إطلاق بحيث يشمل ردّ سلام الكافر.

كيف وقد دلّ الدليل على عدم المماثلة القولية هنا مع أنه في تلك الأخبار اعتبار المماثلة القولية في خصوص ردّ السلام في الصلاة.

فيبقى ردّ سلامه تحت القاعدة الأولية من بطلان الصلاة به، لأنه من الكلام الآدمي، كما تقدم.

نعم، لو أراد التخلص، فيقصد به الدعائية؛ فتأمل.

وأما لو قصد به القرآن، فلا يتحقق به عنوان التحية رأساً، فليس رد التحية. ومنه تقدمت المناقشة سابقاً في كون القرآنية حيلة. وما في الغنائم من أنه لا دليل على قصد الردّ في مطلق رد التحية[1]، /٢٥٠/ ففيه: أن المأمور به التحية وردّه، وهما لا يتحققان بدون هذا القصد، لوضوح أن من يقرأ في القرآن لفظ السلام، لا يقال إنه حيّى أحداً، واللفظ المشترك بين التحية والقرآن يكون القصد مميّزاً له.

وأما ما ذكره في الجواهر، ففي كلامه تهافت.

[ردّ سلام الصبي المميّز]

ومنها أنه قال في الغنائم: وفي ثبوت ردّ سلام الصبي المميّز إشكال الأظهر الوجوب للعموم[2]، والأردبيلي في آيات أحكامه: وشرطية المكلفية والشرعية في

---

١) غنائم الأيام ٢٤١/٣، أحكام السلام على المصلي.

٢) غنائم الأيام ٢٣٦/٣، أحكام السلام على المصلي.

وجوب رد السلام غير ظاهر، ولو قيل: إن أفعال الصبي شرعي فالقول بوجوب الردّ قوي[١].

أقول: لو لم يكن الطفل مميّزاً بحيث لا يقصد التحيّة بوجه وإنما يصدر عنه مجرّد اللفظ، فلا دليل على وجوب ردّه لعدم صدق التحية. وأما لو كان مميّزاً يقصد التحية، فهنا نقول: تقدم أن الآية يكون إطلاقه من غير جهة المراد من التحية ثابتاً. وعلى هذا نقول ـ بعد ما علم أن التحية بالسلام مراد منه ـ: فلا مانع من التمسك بإطلاقه. وكون فعل الصبي شرعياً أو غير شرعي لا مدخلية له في المقام، لأن المدار في وجوب الردّ على صدق التحية بالسلام.

[ردّ سلام المرأة الأجنبيّة]

ومنها في حكم ردّ السلام إذا كان ابتداء السلام من امرأة أجنبية، وقبل: التعرض لحكمه يناسب أن نتكلم في كلام رأيته في الغنائم، وهو أنه لو سلّم جماعة على واحد يجوز أن يجيب بجواب واحد على صيغة الجمع، وكذلك يجوز السلام بصيغة الجمع /٢٥١/ على الواحد قاصداً معه الملائكة الكاتبين ـ كما ورد في بعض الأخبار ـ أو المؤمنين أيضاً.

وعلى هذا، فيجوز التسليم على المرأة بصيغة الجمع المذكر تغليباً، وكذلك الجواب[٢].

أقول: الإتيان بصيغة الجمع لتعظيم المخاطب. ولعل ما أشار إليه من الأخبار في التسليم المخرج من الصلاة، ثمّ كان الإتيان بصيغة الجمع بملاحظة ضمّ غير المخاطب إليه فإنما يكون غيره تبعاً، فالتغليب لابدّ أن يكون بلحاظ حال المخاطب، لا حال من يضمّ معه.

---

١) زبدة البيان: ١٠٤، ردّ التحية في الصلاة.

٢) غنائم الأيام ٢٣٥/٣، أحكام السلام على المصلي.

نعم، يجوز أن يقال: إنه لو عكس، فلا يخرج عن كونه تحية وإن كان لفظه على غير ما هو القانون في العربية، مع أن أمر التذكير والتأنيث يكون سهلاً في ميزان العربية أيضاً، فلا يصير الكلام غلطاً أيضاً.

[نقل كلام التذكرة والغنائم والمناقشة فيهما]

وإذا عرفت ذلك، فنقول: عن التذكرة أنه لو سلّم رجل على امرأة أو بالعكس وكان بينهما زوجية أو محرمية أو كانت عجوزاً خارجة عن [مظنة] الفتنة، ثبت استحقاق الجواب، وإلا فلا[1].

أقول: أما وجوب الجواب في الطوائف الثلاث، فلما أشير إليه في رد الصبي من أنه لا مانع من التمسك بإطلاق الآية من هذه الجهة، وعلى هذا نقول: إن وجوب الرد في الصلاة وإن قلنا إنه غير منافٍ لكونه مبطلاً للصلاة، إلا أنه في المقام ما دل من الأخبار على أن الرد لا يوجب البطلان شامل لمقامنا، لأن المتعارف من السلام في الصلاة من هؤلاء، فلا يناسب دعوى عدم شمول الإطلاق لذلك، نظير ما تقدم هنا من منع إطلاق تلك الأخبار لسلام الكافر.

/ ٢٥٢/ وعلى هذا فيشكل الأمر في اعتبار المماثلة القولية التي تقدم اعتبارها في الصلاة هنا لاختلاف الرجل والمرأة من جهة ضمير المخاطب الراجع إلى كل منهما في المفرد والجمع من حيث اختلاف الإعراب.

وفي الغنائم: إن هذا الإختلاف مستثنى للضرورة[2].

أقول: ليست الضرورة منشأً لعدم كون مثل هذا الإختلاف مضرّاً بالصلاة، فالأحوط إعادة الصلاة أو السلام بقصد الدعائية، كما تقدم في نظائره.

---

١) تذكرة الفقهاء ٢٤/٩، فيما يتعلق بالسلام وردّه.

٢) غنائم الأيام ٢٤٠/٣، أحكام السلام على المصلي.

وهذا نصه: «ويشكل الأمر في جواب المرأة في الإعراب، فيستثنى ذلك للضرورة».

وأما عدم وجوب الجواب في الأجنبية التي لم تكن من قواعد النساء، قيل: إن تحيّتها محرمة، لا تستأهل جواباً[1].

وفيه ما تقدم من أن كون السلام محرماً غير مضرّ بوجوب ردّه، فيشملها الإطلاق.

نعم، لو كان منشأ الحرمة حرمة الإسماع وكان الإسماع محرماً من الطرفين وقلنا: إن الإسماع مأخوذ في رد السلام، فيقع التزاحم في الواجب والحرام ولم نعلم الأهمية.

نعم، لو قلنا إن نفس الرد واجب والإسماع واجب في واجب، فحينئذٍ التزاحم بين وجوب الإسماع وحرمة الإسماع، ويبقى ردّ نفس التسليم سليماً عن المزاحم، فيجب عليه الردّ خفياً.

ثمّ إنه لو لم نقل بحرمة الإسماع، فيكون الأجنبية بمثل المحارم التي كان ردّ سلامهنّ واجباً من حيث وجوب ردّهن في الصلاة أيضاً إلى غير ذلك مما تقدم.

[إسماع صوت الأجنبي أو الأجنبية]

بقي الكلام /٢٥٣/ في أن الإسماع لكل من الأجنبي والأجنبية لصوته على الآخر حرام أم لا، وكذا استماعه لصوت الآخر؛ ومحل الكلام مع عدم التلذّذ أو الريبة وخوف الفتنة.

---

١) جواهر الكلام ١١٧/١١، حكم ردّ السلام على الأجنبية في الصلاة.

[صلاة العيدين]

/ ٢٥٧/ **فصل** فيما يتعلق بصلاة العيدين.

وهنا مسائل نريد أن نتكلم فيها:

[هل تجب صلاة العيدين في زمن الغيبة؟]

منها في وجوبها في زمان غيبة الإمام التي لا يتمكن من تحصيل الإذن فيه منه عليه السلام في فعلها، وهنا نقول: تخيّل الوجوب لابدّ أن يكون من أحد الوجهين على سبيل منع الخلوّ:

الأول أن يسلم أن إذن الإمام عليه السلام شرط في وجوبها، لكن يدعى أن الإمام عليه السلام أذن للفقيه في فعلها بعموم أدلة النيابة، كما تمسك بهذا الوجه في صلاة الجمعة وإن لم نَرَهم تمسكوا بذلك في مقامنا.

والجواب عن هذا الوجه ذكرناه في صلاة الجمعة، وذكرنا هناك أنه لا دليل على عموم النيابة، مع أنه ذكرنا هناك موهنات لكون مثل صلاة الجمعة والعيدين واجبة عيناً في غير زمان بسط يد الإمام عليه السلام، وبيّنّا هناك موهناتٍ، وأنّها تسقط الظواهر عن الإعتبار.

الثاني أن نقول: ليس دليل على أن إذن الإمام شرط، لأن ما تمسكوا به من أن لفظ الإمام الوارد في المعتبرة من أنه «**لا صلاة إلا مع إمام**»[1] يكون المراد إمام

---

١) الكافي ٤٥٩/٣، باب صلاة العيدين والخطبة فيهما، ح ٢ «لا صلاة يوم الفطر والأضحى إلا مع إمام».

الأصل، فاسد لأنه ليس هذا الظهور في لفظ الإمام كما ذكرنا في صلاة الجمعة، مع أن جلّ الأخبار يكون لفظ الإمام فيها منكراً، وهو شاهد على أن المراد أي إمام، فلا يوافق إلا مع إمام الجماعة.

ونحن نقول: إنه وإن لم يكن في الأخبار ما يجوز أن يثبت به تقييد الوجوب بصورة الإذن من الإمام عليه السلام؛ لكنّا لا نحتاج إلى إثبات، بل نقول: ليس لنا دليل يدل على الوجوب في صورة عدم الإذن، فنتمسك لإثبات عدم الوجوب في هذا الفرض بأدلة البراءة، وذلك لأنه لو لم يكن الإجماع على اشتراط الوجوب بإذن الإمام عليه السلام، فلا /٢٥٨/ أقل من احتمال ذلك.

وعلى هذا نقول: ليس فيما يستدلّ به لأصل وجوب صلاة العيدين إطلاق بنحو يرفع هذا الإحتمال، فيثبت الوجوب مع عدم إذن الإمام عليه السلام.

وفي الذخيرة تمسك لإثبات الوجوب مطلقاً بأن النبي صلى الله عليه وآله فعلها وجوباً، والإجماع قائم على وجوب التأسي فيما يفعله النبي صلى الله عليه وآله بعنوان الوجوب[1].

وفيه: أن الإجماع بهذا العنوان غير ثابت إلا من جهة أدلة الإشتراك في التكليف، ولعلّ مراده أيضاً الإجماع على الإشتراك في التكليف.

وعلى هذا نقول: نحن حقّقنا في قاعدة الإشتراك في التكليف أن الإشتراك بعد إحراز الإتحاد في الصنف، فلا يجري في المقام بعد أنا نحتمل أن يكون الوجوب مشروطاً بحضور السلطان أو من نصبه، وهذا الشرط موجود في حقّه ومفقود في حقّنا.

وأما التمسك لوجوب قوله تعالى ﴿**لكم في رسول الله أسوة**﴾[2].. الآية، فغير صحيح. لأنه على فرض ظهور الآية في وجوب التأسي يرد عليه التخصيص الأكثر الموهن لظهوره، ولا معنى لدعوى أن مفاد الآية وجوب التأسي فيما يفعله

---

١) ذخيرة المعاد ٣١٨/١، مشروط وجوب صلاة العيدين.

٢) الأحزاب: ٢١.

النبي ﷺ بعنوان الوجوب كما هو واضح.

وأما عدم الإطلاق لسائر ما تمسك به لأصل الوجوب بحيث يشمل صورة عدم إذن الإمام عليه السلام فغير مخفي على المراجع إليها إذا تأمل فيها وكان ملتفتاً بشرائط صحة التمسك بالإطلاق من إحراز كون المتكلّم في مقام من الجهة التي يريد أن يثبتها بالإطلاق.. إلى غير ذلك مما ليس هنا محل بيانه.

ومن هنا في الذخيرة[١] لم يتمسك بشيء منها /٢٥٩/ لإثبات الوجوب في صورة عدم حضور السلطان ومن نصبه إلا بما ادعاه من الإجماع على وجوب التأسي فيما يفعله النبي ﷺ بعنوان الوجوب، وقد عرفت حاله.

هذا كلّه أولاً.

وثانياً لو كان لنا خبر معتبر يدلّ على الوجوب حتى مع عدم حضور السلطان ومن نصبه، فنقول: إن له موهنات يسقط ظهوره عن الإعتبار، ونحن ذكرنا وجه أن بعض الموهنات تسقط الظهور عن الإعتبار في صلاة الجمعة.

[بيان بعض الموهنات]

بقي الكلام في بيان الموهنات، فنقول: تقدم شرح بعض منها في صلاة الجمعة ونقول هنا: إنه تقدم في صلاة الجمعة أن القائل بالوجوب العيني قليل، وفي صلاة العيدين يستخرج القائل بالوجوب العيني من قولهم: إنها تجب على من وجبت صلاة الجمعة عليه، وإلا ففي الذخيرة: إني لم أعثر على تصريح لواحد منهم بالوجوب العيني هنا[٢]. نعم، قال: إن ظاهر كلام ابن بابويه[٣] هو الوجوب العيني[٤]

---

١) ذخيرة المعاد ٣١٨/١، شروط وجوب صلاة العيدين.

٢) ذخيرة المعاد ٣١٨/١، شروط وجوب صلاة العيدين.

٣) فقه الرضا: ١٣١، باب صلاة العيدين.

٤) نفس المصدر.

هذا إلى بعض الأخبار التي تدل على أن صلاة العيد منصب الإمام، مثل ما ورد في الصحيفة السجادية[١] وما ورد من أنه «**ما من عيد فطر أو أضحى إلا وتجدّد فيه بآل محمد حزناً؛ لأنهم يرون حقهم في يد غيرهم**»[٢]، إلى غير ذلك من الأخبار المؤيدة للمقصود.

ومنها في بيان استحبابها جماعةً وفرادىٰ عند عدم التمكن من أن يصلي خلف الإمام أو من نصبه، وهنا نقول: أما استحبابها فرادىٰ فمن جهة أنه ورد في أخبار كثيرة معتبرة أن «**من لم يصلّ** أي صلاة العيد **مع إمام في جماعة، فلا صلاة له**»[٣] أو قريب من هذه العبارة، وزاد في بعضها «**ولا قضاء عليه**»[٤].

وورد في صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: «**من لم يشهد جماعة الناس / ٢٦٠ / في العيدين، فليغتسل وليتطيب بما وجد وليصلّ وحده كما يصلي الجماعة**»[٥].

ونحن نقول: إن الجمع بحمل ما ورد في المعتبرة على أن المراد أنه «لا صلاة فريضة إلا مع امام» وحمل الأمر بالصلاة وحده في صحيحة ابن سنان على الندب، مضافاً إلى أنه يشهد على هذا الجمع ما في موثقة سماعة «**لا صلاة في العيدين إلا مع إمام وإن صلّيت وحدك فلا بأس**»[٦]، لأن نفي البأس عن الصلاة وحده مقتضاه الإستحباب.

---

١) الصحيفة السجادية (الأبطحي)، ١٤٦ دعاؤه سلام الله عليه في يوم الفطر إذا انصرف من صلاته قام قائماً ثم استقبل القبلة وفي يوم الجمعة.

٢) الكافي ١٧٠/٤، باب الفطرة، ح ٢.

٣) الإستبصار ٤٤٤/١، باب لا تجب صلاة العيدين إلا مع الإمام، ح ٢/١٧١٤؛ الكافي ٤٥٩/٣، باب صلاة العيدين والخطبة فيهما، ح ١.

٤) روایاتی که با «من لم یصل» آمده است «هذا صلاة له ولا قضاء عليه» را دارد.

٥) من لا يحضره الفقيه ٥٠٧/١، جواز الإتيان بصلاة العيدين منفرداً، ح ١٤٥٩.

٦) من لا يحضره الفقيه ٥٠٦/١، شرائط وجوب صلاة العيدين، ح ١٤٥٥.

ثم إن الموثقة بنفسها أيضاً دليل على المطلوب، والموثقة معتبرة عندنا، وإطلاق الموثقة يقتضي جواز الصلاة وحده ولو عند الجماعة؛ لكن الظاهر أن إطلاقه ليس بحدٍّ يقاوم مفهوم صحيحة ابن سنان من منع الصلاة وحده على من شهد جماعة الناس، مع أنه سيأتي أن صحيحة الحلبي أيضاً تدلّ على تعيّن الجماعة لمن شهد الجماعة، إلا أن تحمل صحيحة ابن سنان على أفضلية الجماعة لمن شهد جماعة الناس.

وأما استحبابها جماعةً، فيظهر من صحيحة ابن سنان حيث قيّد جواز الصلاة وحده على صورة لم يشهد المصلي جماعة الناس، فيظهر منه تعين الجماعة لو شهد جماعة الناس.

إن قلت: إن صحيحة ابن سنان بصدد بيان أن الصلاة وحده إنما هو لمن لم يشهد جماعة الناس وليس بصدد بيان حكم من شهد جماعة الناس حتى يؤخذ بإطلاقه، فلا تدلّ على أن من شهد أي جماعة من الناس تجوز الصلاة معهم.

فلعل المراد هو الجماعة التي كان إمامهم منصوباً من قبل الإمام، فيصير خارجاً عن الفرض حيث إن محلّ الكلام في غير المنصوب الذي تصير الصلاة معه واجبة.

قلت: نسلّم منك أن هذه الصحيحة لا تدل على جواز الصلاة مع كل جماعة، إلا أن هذه الصحيحة كموثقة سماعة تدل على جواز صلاة على كل أحد وحده وفرادىٰ.

وعلى هذا نثبت المقصود بصحيحة / ٢٦١ / الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال في صلاة العيدين: «**إذا كان القوم خمسة أو سبعة فإنهم يجمعون الصلاة كما يصنعون يوم الجمعة**»[1]؛ لأن مفاد صحيحة الحلبي أن كلّما وجد العدد المذكور من الخمسة أو السبعة جماعة، لابدّ من أن يفعلوا[2] الصلاة؛ يعني كل ما وجد العدد المذكور فلابدّ

---

١) من لا يحضره الفقيه ٥٢٢/١، أحكام صلاة العيد، ح ١٤٨٦.

٢) في المخطوطة: أن يفعلون.

أن تكون الصلاة بهذه الكيفية أي جماعة، فالوجوب المستفاد من الجملة الفعلية يكون هو الوجوب الشرطي، يعني عند اجتماع هذا العدد لابدّ أن تكون الصلاة بهذه الكيفية، فتكون ساكتة عن حكم أصل العمل من أنه واجب أو مندوب.

ولمّا لم يكن بصدد حكم أصل العمل، فلا يجوز التمسك بإطلاقه لجواز أصل الصلاة دائماً عند اجتماع العدد المذكور فيه.

وعلى هذا نقول: أصل الجواز نثبته بصحيحة ابن سنان والموثقة حيث دلّتا على جواز الصلاة على كل أحد وحده.

وأما صحيحة الحلبي، فبعد أصل جواز الصلاة يعيّن أنه إذا اجتمع عدد الخمسة أو السبعة يعيّن أن يكون الصلاة جماعة.

وهذا هو المقصود من استحباب الصلاة جماعة عند اجتماع الخمسة أو السبعة اللذين ليس فيهم إمام الأصل، ولا منصوبه كما هو مقتضى الإطلاق، وعرفت توضيحه.

مسألة متعلقة بصلاة الجمعة

قال في الشرايع: وإذا لم يكن الإمام موجوداً ولا من نصبه للصلاة وأمكن الإجتماع والخطبتان، قيل: يجوز أن يصلي جماعة، وقيل: لا يجوز، والأول أظهر[1].

وفي الجواهر: إن من ذلك زمن الغيبة، بل ظاهر جملة من العبارات فرض المسألة فيه وإن كان قد يقال: إنه لا فرق بينه وبين زمن الحضور الذي يفرض فيه حصول الفرض من غير فرق بين زمن السلطنة وغيره ـ كما أومأنا إليه سابقاً ـ[2].

أقول: في زمن الغيبة وشبهه لو لم يتمكن المكلف من اجتماع شرائط الصلاة، فلا إشكال في أنه معذور في ترك صلاة الجمعة، وأما المتمكن من إمام عادل يعتبر من صلاة الجمعة بشرائطها في مسافة يكون اللازم أن يسير المكلف إلى أن يصل إلى الجمعة ويصلي، وكان المكلف ممن يجب عليه الصلاة في هذا الفرض مع وجود الإمام أو من نصبه للصلاة بأن يكون رجلاً صحيحاً غير مسافر إلى غير ذلك من شرائط تعلق وجوب صلاة الجمعة.

فحينئذٍ يقع الكلام في أن وجود الإمام عليه السلام أو من نصبه للصلاة شرط لتعلق الوجوب مطلقاً حتى لا يجب الصلاة على هذا الشخص، بل تكون صلاة الجمعة محرمة عليه ذاتاً أو تشريعاً أو أنه ليس هذا شرطاً لتعلق الوجوب، ولو في الجملة.

ثم إن المجتهد في المقام إما أن يعيّن حكم المسألة اجتهاداً، فيعمل هو ومقلّدوه

---

١) شرائع الإسلام ٧٧/١، في صلاة الجمعة.

٢) جواهر الكلام ٣٠٧/١١، جواز البيع لأحد المتعاقدين ممن لا يجب عليه السعي إلى الجمعة.

على طبقه، وإما أن يكون شاكاً ومتردّداً في شرطية وجود الإمام أو من نصبه للصلاة في تعلق الوجوب.

ثمّ إن الشك والترديد إما أن يكون بعد استفراغ الوسع والفحص عن الأدلة، وإما أن يكون قبل استفراغ الوسع، إما اختياراً أو لفقد الأسباب، كالكتب التي لابدّ من المراجعة إليها.

والغرض في المقام التكلم في المقامات الأربعة المشار إليها ونتكلم أولاً في حكم المتردّد والشاكّ، **فنقول:**

أما من حصل /٢٩٩/ له التردّد والشك بعد استفراغ الوسع في الأدلة وبعد الفحص عن الأدلة بالمقدار الذي يكون شرطاً في جواز العمل بأصالة البراءة وشبهها بعد تلك المقدار من الفحص عن الأدلة كما قرّرناه في محلّه، هٰهنا **نقول:**

أولاً لابدّ أن يعيّن أن الشك الذي بقي له بعد استفراغ الوسع في أي شيء حتى يعين حكمه، فنقول: إن تردّده إما بين الوجوب التعييني للجمعة وبين حرمتها، وإما بين الوجوب التخييري والحرمة، وإما بين الوجوب التعييني والتخييري والحرمة.

أما التردد بين الوجوب التعييني والحرمة، **فأولاً** نغمض العين عن جهة احتمال حرمته، ونتكلم في مجرد أنه يعلم في أن الواجب عليه في يوم الجمعة إما صلاة الجمعة أو صلاة الظهر. ثمّ نتكلم في أن احتمال حرمة صلاة الجمعة ذاتاً أو تشريعاً يوجب لتغيير ما هو مقتضى مجرد العلم الإجمالي بوجوب أحدهما في يوم الجمعة أم لا.

وعلى هذا نقول في مقام بيان مقتضى مجرد العلم الإجمالي بوجوب إحدى الصلاتين عليه في يوم الجمعة: إنه لا يخفى عليك أن من المسلم أنه لو تركهما من أول الزوال حتى يمضي من أول الوقت بمقدار يجوز فيه أداء صلاة الجمعة، فحينئذٍ يعين عليه صلاة الظهر.

وعلى هذا فتارة يقع الكلام في جواز التأخير حتى تعين عليه صلاة الظهر،

وتارة في حكمه عند الزوال.

أما المقام الأول ـ أعني جواز تركهما من أول الوقت حتى يمضي وقت صلاة الجمعة فتعيّن عليه الظهر ـ، فنقول: إنه لا مانع من التأخير.

وما في الجواهر من أنه نسلّم أنه بعد فوات الجمعة يبرأ من الشغل بفعل الظهر، لكن لم يحصل له البراءة اليقينية مما ثبت عليه من الشغل أول الزوال[1]، ففيه: أنه في أول الزوال أيضاً لم يعلم الشغل بأزيد من الظهر الذي يأتي به بعد ذلك، لأن احتمال عدم تكليف آخر غيره من أول الأمر أيضاً موجود.

إن قلت: نسلّم وجود هذا / ٣٠٠/ الإحتمال من أول الأمر إلا أن العلم الإجمالي الذي كان في أول الزوال بوجوب إحدى الصلاتين من الظهر أو الجمعة يوجب الإحتياط بإتيانهما معاً.

قلت: مع الغمض عما سيأتي في حكم العلم الإجمالي بالتكليف، نقول: إن العلم الإجمالي يوجب الإحتياط من جهة العلم بالعقاب وعدم المؤمّن إلا بفعل الطرفين، وفي المقام ليس له علم بأنه لو تركهما في أول الزوال يكون معاقباً، وإنما هو مجرد احتمالٍ لاحتمال وجوب خصوص الجمعة عليه. ومجرد الوجوب ـ ولو موسّعاً ـ غير موجب للعلم بالعقاب في أول الوقت.

وبعد مضي وقت الجمعة وعدم الإتيان بشيء منهما أيضاً يعلم أن الواجب عليه خصوص الظهر.

وأما المقام الثاني ـ وهو بيان حكمه عند الزوال ـ فقبل التعرض لعنوان المسألة على نحو مناسب لما اخترناه في المقام الأول نتعرض لبعض ما قيل في هذا المقام ونبيّن أنها بين أن لا يكون مناسباً بالمقام رأساً وبين أن يخرج عن المناسبة بعد ما اخترنا في المقام الأول من جواز تأخيرهما حتى تعين عليه الظهر.

---

١) جواهر الكلام ٣٠٩/١١، تفصيل البحث عن المتحير في حكم صلاة الجمعة.

فنقول: في الجواهر[١] عن بعضٍ دعوى أنه تعين عليه الظهر لأنه الأصل، ونحن نقول: إن هذا الأصل نظير ما قيل في باب القصر والإتمام من أن الأصل هو الإتمام حتى ثبت خلافه.

ونحن قلنا هناك: إنه نسلّم هذا الأصل لو رجع إلى التمسك بالعام عند الشك في التخصيص، كما لو فرض هناك أنه دلّ دليل على أن صلاة الظهر مطلقاً هو الإتمام وكان ما دلّ على وجوب القصر من قبيل المخصّص له، فعند الشك في التخصيص يكون المرجع هو العام.

وفي المقام أيضاً لو فرض ثبوت دليل عام على أن الواجب في كل يوم عند الزوال صلاة، وكان دليل وجوب الجمعة من قبيل المخصّص له، فنسلّم ما ذكره من الأصل؛ لكنّه خارج عن الفرض حيث إن الكلام على فرض أنه لا دليل على تعين الظهر وكان الغرض بيان حكم الشك.

وأما لو كان المراد من الأصل غير ما قلناه، فلا يرجع إلى شيء يكون تماماً.

وأيضاً في الجواهر[٢] عن بعضٍ الحكم بسقوط الفرضين، إما لاستحالة التكليف بالمبهم، أو لما دل على رفع التكليف /٣٠١/ الغير المعلوم.

وأورد عليه في الجواهر بأن سقوط الفرضين مخالف للضرورة، وأنه لا استحالة في التكليف بالمبهم في مثل الفرض[٣] الذي يكون محل الكلام، وأن ما نحن فيه من الشبهة المحصورة التي لا تجري فيها أدلة البراءة.

أقول: نحن ذكرنا في محله أنه لا مانع من جريان أدلة البراءة فيما هو من أطراف المعلوم بالإجمال من المتباينين والشبهة المحصورة، وأنه كل مورد كان إجماع أو ضرورة على عدم جواز ترك المتباينين، فنأتي بأحدهما لذلك لا لثبوت

---

١) جواهر الكلام ٣٠٨/١١، جواز البيع لأحد المتعاقدين ممن لا يجب عليه السعي إلى الجمعة.
٢) نفس المصدر.
٣) جواهر الكلام ٣٠٨/١١، جواز البيع لأحد المتعاقدين ممن لا يجب عليه السعي إلى الجمعة.

الواقع المجهول عليه حتى يفتح وجوب الإحتياط؛ لكن جريان البراءة في المقام ليس مبنيّاً على صحة جريان البراءة في المتباينين لما تقدم في المقام الأول من أنه من أول الزوال تجري البراءة، وليس هذا موقوفاً على جريان البراءة في المتباينين. وبعد مضي مقدار وقت صلاة الجمعة وعدم الإتيان بشيء منهما، يعين وجوب الظهر عليه.

وإذا عرفت حال ما ذكروه في المقام، فنقول: إنه بالنسبة إلى عند الزوال إلى آخر وقت صلاة الجمعة، قد تقدم أنه لا مانع من ترك الصلاتين فيه.

وبقي الكلام في حكم ما لو أتى بهما أو بأحدهما في وقت أداء الجمعة، فنقول:

أما لو أتى بهما في هذا الوقت، فأولاً لابدّ أن يعلم أن الإتيان بكلّ منهما في فرض المقام لابدّ أن يكون بقصد الإحتياط وإلا يصير تشريعاً.

وعلى هذا نقول ـ بعد الإكتفاء بالنيّة على وجه الإحتياط في تحقق القربة التي تكون شرطاً في صحة العبادات، إما مطلقاً أو في خصوص المقام، لعدم إمكان الجزم في النية هنا في الجملة: يحصل القطع بالبراءة، فليس عليه شيء بعد ذلك. وقد حقّقنا مسألة الإكتفاء بالنية الإحتياطية وعدم اعتبار الجزم في خاتمة البراءة.

وأما لو أتى بخصوص صلاة الجمعة في ذلك الوقت، /٣٠٢/ فيمكن إثبات وجوب الظهر عليه معيّناً فيما بعد ذلك الوقت بعد أن من المسلّم أنه لو لم يأت بالجمعة في وقته يعيّن عليه الظهر بعد ذلك، لأنه لا مانع من إحراز عدم الإتيان بصلاة الجمعة في وقته بالإستصحاب، فيترتّب عليه وجوب الظهر، كما في سائر الموارد التي يحرز الموضوع بالأصل ويترتب عليه حكمه.

وهنا يكون المفروض أنه شاكّ في أن ما أتى به أولاً هو صلاة الجمعة أو صلاة الجمعة الصحيحة؛ لأن المفروض أنه كان فاقداً لإذن الإمام عليه السلام، والمفروض أنا نحتمل أن يكون إذن الإمام عليه السلام شرطاً، ففاقد الإذن إما ليس بصلاة الجمعة أو ليس بصلاة جمعة صحيحة، ولأن من الواضح أنه قبل الإتيان بهذا المشكوك لم يأت

بالصلاة الجمعة الصحيحة، فيستصحب عدم إتيانها، وليس عليه أن يحرز أن هذا المشكوك فاسد ليصير الأصل مثبتاً، لأن موضوع الحكم مجرد الأمر العدمي الذي أحرزه الأصل.

وأما لو أتى بخصوص صلاة الظهر في وقت الجمعة، فهنا نقول: إن صحة ما أتى به مشكوكة لاحتمال تعين الجمعة عليه، فلا يكون الأمر بصلاة الظهر في ذلك الوقت إلا أنه مع ذلك لنا أن نقول: إنه لا يجب عليه إتيان صلاة الظهر بعد ذلك، بعد أنه لا دليل على اعتبار الجزم في باب العبادات وأنه تكفي النية الإحتياطية ورجاء المطلوبية.

[توضيح المقام]

وتوضيح المقام أنا ذكرنا في مسألة الإجزاء وغيرها من أنه لو علم بجزئية شيء للعبادة في الجملة ولم يكن لدليل الجزئية إطلاق يشمل صورة نسيان الجزء واحتملنا اختصاص جزئيته بحال الذكر، كما ثبت ذلك في كثير من أجزاء العبادات، فحينئذٍ لو اتفق النسيان عن ذلك الجزء ولم يلتفت به إلا بعد الفراغ عن العمل، فمقتضى الأصل هو البراءة عن إتيان العبادة مع ذلك الجزء بعد ذلك.

ولو قلنا بأن العلم الإجمالي منجِّز للواقع في الجملة، وذلك لأن وجوب /٣٠٣/ العبادة مع ذلك الجزء يحتمل أن يكون وجوبه مشروطاً بعدم إتيان العبادة بدون ذلك الجزء في حال النسيان عن ذلك الجزء، كما هو نتيجة كون هذا الجزء ذكرياً.

وإذا دار أمر الواجب بين أن يكون مطلقاً أو مشروطاً، فيكون مقتضى الأصل العملي هو المشروطية، كما حقّقناه في مسألة مقدمة الواجب وغيرها، لأن مرجع هذا الشك إلى الشك في نفس التكليف بعد فرض أن ما هو محتمل لكونه شرط الوجوب مفقود.

وإن قلت: إنه يعلم إجمالاً بوجوب واحد من العبادة بدون الجزء عند النسيان

عنه أو العبادة مع هذا الجزء بعد التذكر في هذا اليوم الذي وقع النسيان منه.

قلت: نسلّم العلم الإجمالي وأنه لا مانع من الأمر بما وقع النسيان عن جزئه ونسلّم أن العلم الإجمالي منجِّز للواقع، فيقتضي الإحتياط بإتيان المحتملات عند الترديد، إلا أن ذلك يختص بصورة حصل ذلك العلم الإجمالي قبل ذهاب بعض الأطراف من البين.

وأما لو حصل العلم الإجمالي بعد ذهاب بعض الأطراف من البين، فليس هذا العلم منجّزاً، بل هذا من الشك البدوي في التكليف، كما لو حصل العلم بنجاسة واحد من الإناء الموجود والإناء الذي تلف قبل ذلك العلم وارتفع موضوعه من البين.

وعلى هذا نقول: إنه حين شروعه أولاً في العمل، لا يعلم أنه ينسى الجزء، بل يعلم أن الواجب عليه هو العمل مع ذلك الجزء، وإنما حصل له الترديد بعد الفراغ من العمل حين تذكر أنه نسي الجزء.

وبالجملة تفصيل حال هذه المسألة في محله، والمقصود في المقام أن مسألتنا أيضاً نظير ذلك، لأن وجوب صلاة الظهر بعد مضي وقت صلاة الجمعة لم يعلم كونه مشروطاً بخصوص عدم إتيان صلاة الجمعة في وقتها حتى يقال: إن هذا الشرط في مفروض المقام حاصل، بل يحتمل أن يكون مشروطاً بعدم إتيان الظهر في أول الوقت، كما هو نتيجة /٣٠٤/ احتمال كون المأمور به في هذا اليوم هو خصوص صلاة الظهر.

وعلى هذا، فليست صلاة الظهر واجبةً عليه بعد ذلك، لأن المفروض أنه أتى بها في أول وقتها.

وعلى هذا نقول: لو لوحظ وجوب صلاة الظهر بعد مضي وقت الجمعة، فالشك في تحقق شرط وجوبه لاحتمال أن يكون عدم إتيان الظهر في أول الوقت شرطاً لوجوبه، وتقدم حاله.

ولو لوحظ أنه عالم إجمالاً بأنه في هذا اليوم إما أن يكون الواجب عليه الظهر في أول الوقت أو بعد مضي وقت الجمعة **فهنا نقول**: إن هذا العلم الإجمالي وإن كان حاصلاً له من أول الأمر، إلا أنه نقول: مع غمض العين من أنه ليس التكليف بالظهر بعد مضي وقت الجمعة من الواجب المطلق في أول الوقت، لأنه من الواجب الموسّع، والعلم الإجمالي إنما يوجب التنجز لو كان من قبيل العلم بثبوت العقاب على أحد الأمرين، لا مجرد العلم بوجوبٍ في الجملة.

وإن شئت قل: إن صلاة الظهر في أول الوقت من قبيل المستحب من جهة كون العلم الإجمالي به موجباً للتنجز، ومن هنا لو كان العلم الإجمالي متعلقاً بأن الشيء الفلاني طرف للواجب المخيّر أو أن شيئاً آخر يكون واجباً، فلا نقول إن هذا العلم الإجمالي يوجب إتيانهما، كما سيأتي الكلام فيه.

[هل يوجب احتمال حرمة صلاة الجمعة لتغيير حكم العلم الإجمالي؟]

ثم إنه بقي الكلام في أن احتمال حرمة صلاة الجمعة يوجب لتغيير شيء مما تقدم في حكم العلم الإجمالي بوجوب أحدهما أم لا؟

فنقول: لو كان المراد من الحرمة في قولك «إنا نعلم أن صلاة الجمعة إما واجبة أو محرمة» هو الحرمة التشريعية، فيكون طرف العلم الإجمالي هو الحرمة التشريعية، فعلى هذا نقول: إن احتمال الحرمة لا يُغير شيئاً مما تقدم في حكم العلم الإجمالي بوجوب واحد من الظهر؛ إذ جميع ما تقدم شرحه كان مع تسلّم الحرمة التشريعية التي لا يمكن إنكارها بعد فرض عدم وجوب الجمعة، بل عدم ثبوت وجوبها أيضاً.

وأما لو كان المراد هو الحرمة الذاتية، كأن يكون الأمر مردداً بين أن تكون صلاة الجمعة واجبة أو محرمة، /٣٠٥/ نظير حرمة الخمر، فنقول:

أولاً لا يخفى أن هذا الإحتمال موهون لما ذكرناه في مسألة النهي في العبادات

أنه ليس دليل على ثبوت الحرمة الذاتية للعبادات إلا في مورد قام عليه دليل خاص، كقراءة العزائم للجنب، وليس في المقام دليل خاص على الحرمة الذاتية. ومجرد الإحتمال يدفعها البراءة وخارج عن الفرض؛ لأن فرض الكلام أن تكون الحرمة طرفاً للعلم بأن يعلم أن صلاة الجمعة إما واجبة أو محرمة.

وثانياً نقول: لو فرضنا أنا علمنا بأن صلاة الجمعة إما واجبة أو محرمة بحرمة ذاتية، فحينئذٍ نقول في دوران أمر الشيء بين الوجوب والحرمة: لو قلنا بلزوم مراعاة جانب الحرمة من جهة أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة أو لغير ذلك، فهذا يمنع من إتيان صلاة الجمعة رأساً ويضرّ بما تقدم الكلام فيه من جهة مجرد العلم الإجمالي بوجوب واحد من الظهر أو الجمعة.

وأما لو قلنا في دوران الأمر بين المحظورين بالتخيير أو البراءة ـ كما رجّحناه ـ فلا يتغير شيء مما تقدم في حكم العلم الإجمالي بوجوب واحد من الظهر والجمعة.

[الكلام في ترديد صلاة الجمعة بين الوجوب التخييري أو الحرمة]

ثم هذا كله لو صار بعد استفراغ الوسع في صلاة الجمعة مردداً بين الوجوب التعييني والحرمة.

وأما لو صار مردداً بين الوجوب التخييري أو الحرمة لصلاة الجمعة، ولا إشكال في أولوية الإتيان بالظهر هنا، كما أنه لا إشكال هنا في أنه لا يجب عليه الإحتياط بإتيان صلاة الجمعة، بل لو أتى بصلاة الظهر أولاً، فلا يمكنه إتيان صلاة الجمعة من باب الإحتياط أيضاً، إلا أن يكون رد الوجوب التعييني بالأدلة الإجتهادية، ولكن يحتمل واقعاً ثبوت الوجوب التعييني له، فإنا أثبتنا في خاتمة البراءة أن مجرد قيام الدليل المعتبر على عدم مطلوبية شيء غير رافع للموضوع الذي كان حسناً /٣٠٦/ وسائر ما تقدم في المقام الأول يجري هنا.

وأما لو كان تردّده بين التعييني والتخييري، فلا إشكال في أن الإحتياط في فعل صلاة الجمعة، إلا أنه على ما تقدم من جواز التأخير في المقام الأول يشكل الإلزام بفعل صلاة الجمعة، كما أنه لو أتى بالظهر في وقت صلاة الجمعة يشكل إلزامه بإتيان الظهر بعد خروج ذلك الوقت، كما يعلم وجهه مما تقدم في المقام الأول.

وأما لو كان تردّده بين التعييني والتخييري والحرمة، فقيل بلزوم الجمع بين الجمعة والظهر؛ لكن مما تقدم في المقام الأول يظهر فساد ذلك؛ فراجع.

وأما من كان متردداً قبل استفراغ الوسع في الأدلة مع وجود الأسباب، فلا وجه لما في الجواهر[1] من احتمال رجوعه إلى مجتهد آخر وتقليده عنه؛ لوضوح عدم اقتضاء شيء من أدلة التقليد لجواز التقليد في حقه. ومنه يقولون ويكتبون في حق من يقدر على الإستنباط أنه يحرم عليه التقليد.

وعلى هذا نقول: إن مثل هذا المجتهد الذي لم يستفرغ الوسع، لو لم يحتمل عينية وجوب صلاة الجمعة، فله الإحتياط في المسألة بإتيان صلاة الظهر، وأما لو احتمل عينية وجوب الجمعة ولم يقم عنده دليل اجتهادي أيضاً على عدم العينية، فإن اجتهد في مسألة كفائيّة النية الإحتياطية في العبادات وصار فتواه على الكفاية، فيمكن له الإحتياط بالجمع بين الظهر والجمعة.

وأما لو لم يقم عنده دليل على أن الجزم غير معتبر في نية العبادة مع الإمكان، فلا يمكنه الإحتياط، فيعين عليه التصدي لاستفراغ الوسع في الأدلة وإن يمكن له القطع بفراغ الذمة عن نفس الصلاة بترك الظهر والجمعة إلى أن يمضي وقت الجمعة، فيأتي بصلاة الظهر؛ لكنه فيه تجرٍّ على المولى، بل يعاقب على ترك الجمعة لو كانت واجبة واقعاً، لأنه ترك الواجب بلا عذر.

وأما من كان متردداً قبل استفراغ الوسع لفقد الأسباب /٣٠٧/ وكان قادراً على الإجتهاد ولو وجد له الأسباب، فيكون شبيهاً بالمقلّد للعجز عن الإجتهاد فعلاً.

---

١) جواهر الكلام ٣١٠/١١، تفصيل البحث عن المتحير في حكم صلاة الجمعة.

ومن هنا يدعى أن مرجعه إلى التقليد.

وتمامية هذا المدعى بأن يشمله ما دل على جواز التقليد، وإلا فمرجعه حكم العقل من الإحتياط والتخيير مع عدم إمكان الإحتياط أو غيرهما.

نعم، بعد العجز عن الإحتياط يكون الأحسن في حقه أن يصبر حتى يمضي وقت صلاة الجمعة، فيصلي الظهر بطريق الجزم.

وأما شمول أدلة التقليد له، فنقول: نحن ذكرنا في محله أنه لا يتم دليل خاص على التقليد المتداول في زماننا، وأن حجية قول المجتهد في حق العامي لدليل الإنسداد وأن النتيجة هو الظن بالحكم الفعلي، لا الحكم الشأني.

وفي حق العامي يكون الظن بأن الحكم الفعلي في حقه هو فتوى المفتي، وهذا الظن غير موجود في المقام.

[الأقوال الأولية في صلاة الجمعة]

وأما المقام الأول ـ وهو أن يعين حكم المسألة بالأدلة الإجتهادية أو غيرها ـ فنقول:

أولاً لا يخفىٰ أن في حكم صلاة الجمعة في زماننا أقوالاً أولية أصلية وإن يوجد في البين أقوال متفرعة على الأقوال الأولية.

[القول بالوجوب العيني لصلاة الجمعة]

أما الأقوال الأولية فقول بالوجوب العيني، والمراد منه هو الوجوب التعييني.

وقول بالوجوب التخييري بينها وبين صلاة الظهر؛ والقول بالجواز أو الإستحباب مرجعها إلى القول بالوجوب التخييري.

أما القول بالوجوب العيني، فقال به جمع كالشهيد الثاني في الرسالة التي كتبها

في المسألة[١] وكالكاشاني[٢] في رسالته أيضاً وغيرهما.

ويظهر من الذخيرة[٣] والمدارك[٤] أيضاً ترجيح ذلك.

واستدلوا له بالآية والأخبار[٥] التي يدعى أنها من حيث العدد يصل إلى مأتي حديث، كما نقل في الجواهر عن بعض الأخباريين أنه جمعها في رسالة[٦].

وكذلك تمسك له بالإستصحاب على فرض الشك، وبأصالة الإباحة والجواز أيضاً، كما عن رسالة الشهيد الثاني[٧].

[القول بعدم الوجوب العيني]

وأما القول بعدم الوجوب العيني، سواء قالوا بعد ذلك بالوجوب التخييري أو الحرمة، فقول المشهور.

واستدلوا له:

تارة بمنع /٣٠٨/ تمامية دلالة شيء مما استدلّ به على الوجوب العيني، كما يدعيه البهبهاني (ره) في حاشية المدارك.

وتارة بالأخبار وأنها تقيّد ما تمّت دلالتها من أدلة الوجوب العيني.

وتارة بالإجماعات المنقولة على أن إذن الإمام عليه السلام شرط في الوجوب العيني وأن نقل الإجماع على عدم العينية متواتر.

---

١) رسائل الشهيد الثاني: ٥١، وجوب صلاة الجمعة.

٢) الحدائق الناضرة ٤١٦/٩، كلام المحدث الكاشاني في دلالة الأخبار على وجوب التعييني.

٣) ذخيرة المعاد ٣٠٨/١، دليل القول بالوجوب العيني.

٤) مدارك الأحكام ٨/٤، صلاة الجمعة وجوب صلاة الجمعة.

٥) رسائل الشهيد الثاني: ٥١ و٥٤، وجوب صلاة الجمعة.

٦) جواهر الكلام ١٧٤/١١، عدم وجوب الجمعة عيناً في زمن الغيبة.

٧) رسائل الشهيد الثاني: ٥٨ و٦٢، وجوب صلاة الجمعة.

وعن شرح المفاتيح: أن الناقلين لهذا الإجماع يزيدون عن عدد الأربعين[١].

وتارة ببعض القرائن التي تكون في البين مما يوجب القطع بعدم الوجوب العيني التي دلّت عليها الأخبار، لابدّ من رفع اليد عن ظاهرها.

[النزاع بين المتخاصمين!]

ثمّ إن كثيراً من المتخاصمين في هذه المسألة لم يكتفوا في ردّ الخصم بمجرّد الطعن على دليله كما هو المتداول في المسائل، سيّما الأحكام الشرعية، بل أنجز الأمر إلى سبّ الخصم وتفسيقه كما أنه يظهر من حاشية المدارك أن رسالة الشهيد الثاني كان مشتملاً على تفسيق العلماء، بل الرواة.

وفي الجواهر أن رسالة الكاشاني لا يبعد أن يكون من كتب الضلال التي يجب إتلافها[٢].

ويظهر من ما نقله في المدارك عن رسالة جدّه أنه يدعي عدم جواز أن يقلِّد العوام للعلماء اللذين يمنعون الوجوب العيني وأن العلماء يستحقون العذاب الأليم لهذا الفتوى! كما أن بعض المنكرين للوجوب العيني يقول: إن كثيراً ممّن قال بالوجوب العيني كان ذلك لحسب الرئاسة، حيث إنه كان يصلّي الجمعة!

وبالجملة، ما قيل في هذه المسألة في مقام التشاجر وفي مقام الإستدلال من الأمور الواضحة الفساد ومن التناقضات خرج عن حدّ الضبط.

وعلى كل حال تقدم أنه استدل للوجوب العيني بوجوه:

منها الآية والأخبار، وقبل التعرض لحالهما يناسب رسم أمور حيث إنهما العمدة في المقام:

منها أنه سيوضح ـ إن شاء الله ـ وإن كان واضحاً في نفسه أيضاً /٣٠٩/ أنه بعد

---

١) جواهر الكلام ١٥٦/١١، عدم وجوب الجمعة عيناً في زمن الغيبة.

٢) جواهر الكلام ١٧٨/١١، عدم وجوب الجمعة عيناً في زمن الغيبة.

ارتفاع الخلافة الظاهرية عن الأئمة عليهم السلام لم يكن في أصحاب الأئمة عليهم السلام تظاهر بفعل صلاة الجمعة على طريقة الشيعة، كما هو المقصود.

وأما فعلهم لصلاة الجمعة في جماعة أهل السنة مع أنه خلاف مقصود القائلين بعينية الوجوب، حيث إنه لو كان لازماً فله الإمامة فيه من غير إذن السلطان؛ غاية الأمر أن إذن سلطان الجور يقوم مقام إذن سلطان الحق، كما في سائر مناصب الإمام كالتصرف في الأراضي الخراجية وغيرها. ومقصود القائلين بالوجوب العيني عدم اعتبار إذن الإمام، وإلا يجب عليهم الحضور في جماعة أهل السنة حيث كانت الصلاة فيه بإذن السلطان الجور، وهو قائم مقام إذن سلطان الحق، كما أن في الجواهر إشارة إلى ما ذكرنا.

وعلى كل حال، من المعلوم من حال [ال]أصحاب أنه لم يكن لهم مواظبة على صلاة الجمعة في جماعة أهل السنة بحيث لا يتركونها، وكذلك الإمام عليه السلام، وإلا لاشتهر ووضح.

ومنها أن ما هو محل النزاع في مسألة صلاة الجمعة مسألة نظرية، وليس من الضروري حتى يستحق منكره للسب واللعن أو التفسيق. وذلك لأن كون الوجوب العيني ثابتاً لصلاة الجمعة بعد اجتماع الشرائط إلى يوم القيامة ضروري الدين، ولم ينكره أحد؛ بل يكون هذا الوجوب ثابتاً على الكفار وليس محل النزاع.

وإنما النزاع في أن الإذن الخاص أو العام الشامل لصلاة الجمعة شرط في وجوبه حتى في زمان الغيبة، بحيث لو قلنا: إن هذا الإذن شرط لمطلق الوجوب حتى التخييري منه، فحينئذٍ القاعدة لهذا الإذن إما ليس بصلاة لو قلنا بوضع ألفاظ العبادات للصحيحة منها، وإما أنها صلاة فاسدة، فمن لم يتمكن من هذا الإذن، فليس قادراً على الصلاة أو الصحيحة منها.

/ ٣١٠/ **وإذا عرفت ما تقدم، فنقول:** نحن نتكلم هنا:

تارة في تمامية دلالة ما تمسك به للوجوب العيني من الأدلة الإجتهادية.

وتارة في أنه على فرض تمامية دلالة الكتاب والسنة أو شيء منها على الوجوب العيني نتكلم في أنه هل يكون في البين ما يكون صارفاً لظهورها أو موجباً لسقوط ظهورها عن الإعتبار أم لا؟ **فنقول:**

أما الكتاب، قال الله ـ تعالى شأنه ـ: ﴿ **وإذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله** ﴾[1]. وتقريب التمسك واضح، إلا أن صحة التمسك به لما هو المقصود من إثبات الوجوب التعييني علينا ولو كنّا فاقدين لإذن الإمام عليه السلام يتوقف على التعرض للمناقشات الواردة في المقام ودفعها.

فنقول:

يناقش أولاً بأن الآية من الخطابات الشفاهية، وحقّقنا في محله أنه لا يشمل المعدومين.

إن قلت: نسلّم ذلك، لكن نثبت التكليف بأدلة الإشتراك في التكليف.

قلت: لو كان الغرض أن تثبت أولاً بإطلاق الآية أن صلاة الجمعة ليس منصباً لسلطان الحق وأن إذنه ليس بشرط، فإذا ثبت عدم اشتراط الإذن في زمان النبي صلى الله عليه وآله فيثبت في زماننا أيضاً.

ففيه: أن اقتضاء عدم ذكر القيد لعدم اعتباره وكون التكليف ثابتاً مع القيد وبدونه في باب المطلقات يكون بمقدمات الحكمة.

وعلى هذا نقول: إن مقدمات الحكمة لا تجري في المقام، وذلك لأن المفروض أن الخطاب لا يشمل المعدومين في زمان الخطاب. وأما الموجودون في زمان الخطاب فكان كلهم واجدين لهذا الشرط أو لا أقل من احتمال ذلك بالنسبة إلى من كان مكلفاً بصلاة الجمعة، مثل غير المسافر، أعني الحاضر الذي يوجد فيه سائر الشرايط.

وفي مثل الفرض /٣١١/ نقول: إنه لا يقبح عدم ذكر قيد النصب ولو كان نصب

---

١) الجمعة: ٩.

السلطان شرطاً أيضاً، فلا يدل عدم ذكر هذا القيد حين الخطاب على أن هذا لم يكن قيداً وشرطاً في حق المخاطبين.

وأما لو كان الفرض أنه مع عدم ثبوت أن نصب السلطان ليس بشرط في حق المخاطبين، يثبت وجوب صلاة الجمعة في حق المعدومين عن زمان الخطاب ولو كانوا فاقدين لهذا الشرط، بأدلة الاشتراك في التكليف.

ففيه: أنا حقّقنا في محله أن أدلة الإشتراك في التكليف لا يثبت التكليف إلا بعد إحراز اتحاد الصنف ـ كما في جلّ التكاليف التي نعلم عدم مدخلية الخصوصيات في العنوان الذي ثبت التكليف فيه.

وهذا بخلاف صورة نحتمل المدخلية، مثل المقام التي نحتمل كون نصب السلطان شرطاً وأن المشافهين كانوا واجدين لهذا الشرط، ونحن نكون فاقدين لهذا الشرط؛ كيف، ولهذا الشرط شواهد كثيرة.

وثانياً يناقش بأن الأمر بالسعي إلى صلاة الجمعة عند النداء. ومن الواضح عدم دلالة الآية على وجوب نفس النداء.

وعلى هذا نقول: لو أخذ بإطلاق النداء ويقال: إنه يشمل لكل نداء، فيرد عليه التخصيص الأكثر لوضوح أن أكثر المنادين لصلاة الجمعة لا يجب السعي عند ندائهم كمنادي يزيد وأشباهه والمنصوب عنهم، وكذلك منادي الفساق إلى غير ذلك، بل ما يبقى تحت مثل هذا العام أفراد قليلة.

وعلى هذا فلابدّ أن يقال: إنه ليس نداء مطلق المنادي، بل المنادي بالحق. وعلى هذا نقول: نحن لا نعلم أن المنادي لغير المنصوب يكون من المنادي بالحق أم لا.

إن قلت: إن بعض الأخبار كما ستأتي الإشارة إليها ـ إن شاء الله ـ يدلّ على جواز صلاة الجمعة لغير المنصوب.

ومنه يقول المشهور بالوجوب التخييري بينها وبين الظهر في زمان الغيبة. وعلى

هذا /٣١٢/ نقول: إذا جازت صلاة الجمعة لغير الإمام ومنصوبه، فيصير مناديه من المنادي بالحق، فنثبت الوجوب التعييني له بالآية، لأن ظاهر الآية عينية الوجوب، وأنت قلت: إنه عند النداء بالحق، وقد ثبت صغراه بالأخبار المشار إليها.

قلت: بعد فرض دلالة الأخبار على الجواز بدون الإذن ولم يكن مفادها ما ينافي عينية الوجوب ـ كما لو دلّت على جواز الترك ـ فحينئذٍ نقول ـ بعد أن ظاهر الآية عينية الوجوب ـ: إن ظاهر الآية وجوب السعي عند مطلق النداء وصار ظهوره وإطلاقه موهوناً لورود التخصيص الكثير. وعلى هذا سقط ظهور الآية عن الإعتبار.

وما تقدم من أن المراد أن يكون النداء للمنادي بالحق، فهذا تعبير منا وإلا في الآية صار إطلاقه محل الإشكال، والمعلوم منه أن يكون النداء للسلطان أو منصوبه.

وقد يناقش ثالثاً على التمسك بإطلاق الآية بما يناقش على الأوامر المتعلقة بالعبادات مثل الصلاة كالأوامر المتعلقة بالصلاة في القرآن بأنه إما أن نقول: إن الصلاة اسم للصحيح، فتصير الصلاة مجملةً وإما أن نقول ـ على القول بوضعها للأعم من الصحيح ـ إنه غاية الأمر أن معنى الصلاة يكون بيد العرف على هذا التقدير، نظير غير ألفاظ العبادات؛ لكن التمسك بالإطلاق موقوف على أن يكون الإطلاق في مقام البيان والأوامر المتعلقة بالصلاة ليست كذلك؛ بل إما إشارة إلى الصلاة التي بُيّنت قبل ذلك أو إلى ما تبيّن بعد ذلك، وإلا يرد عليه التخصيص الهجين.

وذلك لأن من الواضح أن الصلاة تصدق عرفاً على الفاقد لغير الأركان المقوّمة في نظر العرف، فالفاقد لغير الأركان الكذائية لو كان خارجاً، فيكون من قبيل التخصيص الوارد عليه.

وعلى هذا نقول: إن ما كان الإسم عليه صادقاً وعلم خروجه أكثر من أن

تحصر كالفاقد لكلّ واحد من حروف القراءة والأذكار أو الإثنين أو الثلاثة منها وهكذا إلى غير ذلك مما لم تحصر.

هذا، ونحن نقول: إن هذه المناقشة غير واردة في المقام.

نعم، تناسب هذه المناقشة في صورة كان محل الكلام في القيود التي يتمكن المكلف من /٣١٣/ إتيانها، مثل أن السورة جزء للصلاة أم لا، فهنا لا يجوز التمسك بإطلاق لفظ الصلاة مثل ﴿أقيموا الصلاة﴾[1] على أن السورة ليست جزء الصلاة بدونها بالوجه الذي ذكر.

وأما إذا كان الشك في أن نصب الإمام شرط لصحة الجمعة في حق من يكون عاجزاً عن إحراز هذا الشرط كما في زمان الغيبة، فهنا بعد فرض شمول الخطاب الشفاهي لأهل زمان الغيبة اللذين كانوا معدومين في زمان الخطاب وبعد فرض عدم جواز أمر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط، نقول: إن شمول الخطاب لهم دليل على أن إذن الإمام ليس شرطاً.

وأما لو قلت: نمنع شمول الخطاب لهم، فيرجع هذا إلى المناقشة الأولى ولا يكون هذا مناقشة أخرى.

[مدى دلالة الأخبار والتعرض لها]

وأما الأخبار، فنحن نتعرض للأخبار التي تمسك بها في الذخيرة لعينية وجوب صلاة الجمعة[2]، ولعلها أظهرها في الدلالة على مقصود القائلين بعينية الوجوب.

وعلى كل حال، من التكلم فيها يعلم حال غيرها مما لا نذكره أيضاً.

منها ما رواه الصدوق، عن زرارة في الصحيح، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «**إنما فرض الله ـ عزّ وجلّ ـ على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة منها**

---

١) الأنعام: ٧٢.

٢) ذخيرة المعاد ٣٠٨/١، دليل القول بالوجوب العيني.

صلاة واحدة فرضها الله ـ عزّ وجلّ ـ في جماعة وهي الجمعة، ووضعها عن تسعة: عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض والأعمى ومن كان على رأس فرسخين»[1].

ورواه الكليني بإسنادين[2]: أحدهما من الحسان بإبراهيم بن هاشم بأدنىٰ تفاوت في المتن.

وفيه:

أولاً أن نظير الإيراد الأخير الذي نقلناه على الآية وأجبنا عنه وارد هنا، ولا جواب عنه هنا.

[وجوب صلاة الجمعة على غير التسع ضروري الدين]

وتوضيح المقام: أن وجوب صلاة الجمعة في جماعة على غير التسع الذين استثناهم بعد اجتماع شرائط الوجوب من وجود العدد الذي يعتبر اجتماعهم ومن التمكن من إمام عادل قادر على الخطبة منصوباً من قبل السلطان العادل إلى غير ذلك من الشرائط، قد تقدم أنه ضروري الدين ثبوت هذا الوجوب على الناس إلى يوم القيامة، بل أنه ثابت على الكفار.

/ ٣١٤/ وعلى هذا، لو كان المراد في هذا الخبر ثبوت الوجوب بعد اجتماع الشرايط، فهذا لا ينفع في إثبات الوجوب الفعلي في حق من كان فاقداً لبعض ما يحتمل شرطيته للوجوب. ويكون هذا بمثل أن يقول: الزكاة واجبة والحج واجب، وشبه ذلك مما ليس بصدد شرايط الوجوب، وإنما الغرض ثبوت الوجوب بعد تحقق شرائطه المقررة في محله.

---

١) من لا يحضره الفقيه ٤٠٩/١، وجوب الجمعة وفضلها، ح ١٢١٩.

٢) الكافي ٤١٩/٣، باب وجوب الجمعة وعلى كم تجب، ح ٦: «محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان، وعلى بن إبراهيم عن أبيه، جميعاً عن حماد بن عيسى...».

ومثل هذا لا يحتاج إثباته إلى خبر الواحد لما عرفت أنه ضروري الدين ويكون منكره كافراً في الجملة.

وأما لو كان المراد أنه بصدد بيان الوجوب الفعلي، فنقول: من الواضح أنه بصدد بيان الوجوب لصلاة الجمعة، وعلى هذا نقول: لو كان لفظ الصلاة اسماً للصحيحة منها، فلا طريق لنا إلى تعيينه، ونحتمل أن يكون لإذن الإمام مدخلية في صحته.

وعلى هذا لو أتينا بدون الإذن، فلا نعلم أنه صلاة الجمعة.

وأما لو كان لفظ الصلاة اسماً للأعم من الصحيح، فحينئذٍ نقول: لو كان ما حكم بوجوبه هو الصحيحة منها، فيعود المحذور السابق. وأما لو كان ما حكم بوجوبه هو الأعم وهو كل ما يصدق عليه عرفاً أنه صلاة الجمعة، فعلى هذا نقول: من الواضح أن الفاسدة من الصلاة خارجة عن تحت هذا العام، فيرد عليه التخصيص الأكثر الموجب للإستهجان، فلا يحمل كلام الحكيم عليه.

وذلك لما تقدم من أن كل ما هو فاقد لشيء من الأجزاء الغير المقوّمة والشرائط خارج عن تحت هذا العام، كالصلاة الفاقدة لباء «بسم الله» أو السين منه أو الميم منه إلى غير ذلك مما لا يمكن حصره.

ومن الواضح إباء هذا العام عن هذا المقدار من التخصيص.

إن قلت: إن هذا الخبر مشتمل على أن صلاة الجمعة واجبة على الناس، غير التسع اللذين استثناهم، وله إطلاق أحوالي من ثبوت الوجوب على الناس غير التسعة في تمام الحالات، وبهذا الإطلاق نرفع الإجمال عن الصلاة.

وليس فيه محذور، لأن القيود التي تكون للصلاة على صنفين:

صنف لا يلزم من اعتبارها سقوط الوجوب في بعض الحالات، وهي ما يكون الناس متمكّنين من إحرازها في /٣١٥/ تمام الحالات والأزمنة. واعتبار هذه القيود لا يضرّ بثبوت الوجوب في تمام الحالات، فبالنسبة إلى هذه القيود نقول: إن لفظ الصلاة باقٍ على إجماله ولكنّه لا يضرّ بالمقصود.

وصنف آخر من قيود الصلاة يلزم من اعتبارها سقوط الوجوب في بعض الحالات والأزمنة كاشتراط إذن الإمام، فبالنسبة إلى هذا الصنف من القيود نقول: إن إطلاق ما دل على الوجوب يرفع احتمال اعتبارها، فلو ثبت من الخارج اعتبار شيء من هذا الصنف من القيود مثل اعتبار عدالة الإمام أو عدد الجماعة أو قدرة الإمام على الخطبة ويكون المكلف عاجزاً عنها، فنقيّد بذلك الإطلاق الأحوالي لما دلّ على الوجوب، وليس في ذلك تخصيص مستهجن، وإنما التخصيص المستهجن لو قلنا بثبوت الإطلاق للفظ الصلاة، لا أن نعترف بإجمال لفظ الصلاة، إلا أنه في بعض القيود نرفع إجمال المادة بإطلاق ما دل على نفس الوجوب.

قلت:

أولاً إن ظاهر صدر الخبر «**إنما فرض الله**».. اه، أنه بصدد حصر الصلوات الواجبة في هذا العدد ونفي وجوب صلاة غيرها، فليس بصدد بيان أصل وجوب هذه الصلوات حتى يكون في البين إطلاق لثبوت ذلك الوجوب في تمام الحالات.

وثانياً ـ مع غمض العين عما تقدم ـ ليس فيه كثرة ظهور في كونه بصدد بيان الوجوب حتى يوجد له الإطلاق الأحوالي، بل لم يبعد أن يكون الغرض بيان وجوب الصلاة في الجملة ولو بعد اجتماع الشرايط، نظير «الصلاة واجبة والحج واجب» وشبه ذلك.

وعلى هذا نقول: لو حمل على أنه بصدد بيان الوجوب الفعلي وأنه يكون له الإطلاق، فيرد عليه التخصص، بخلاف ما لو حمل على أنه لبيان الوجوب في الجملة.

ومن المقرّر في محله أنه إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصص، فالتخصص أولى من التخصيص.

وعرفت أن /٣١٦/ الإطلاق لو كان، ففي غاية الضعف، فلا يلتزم به ليلزم التخصص، بل التخصيص الكثير، كما لا يخفى بعد التأمل.

وثانياً أن هذا الخبر مشتمل على عدم وجوب صلاة الجمعة على من كان على رأس فرسخين، وفيه إشعار أو دلالة على اعتبار إذن الإمام عليه السلام.

وعلى كل حال يمنع هذا من التمسك بإطلاق صدر الخبر لعدم اشتراط إذن الإمام، حيث اشتمل الكلام على ما ينافيه في الجملة أو يكون صالحاً لأن يكون قرينة على خلافه. وذلك لأن سقوط الوجوب على من كان على رأس فرسخين من موضع يصلي صلاة الجمعة، يناسب لو كان إذن الإمام شرطاً وفرض أنه لم يكن المنصوب إلا على رأس فرسخين أو أزيد.

وأما إذا لم يكن الإذن شرطاً، فيجب على كل مكلّف إما أن يحضر موضعاً يصلي صلاة الجمعة أو أن يهيّأ أسباب صلاة الجمعة في الموضع الذي يصح فيه صلاة الجمعة كأن لا يكون أقل من فرسخ بينه وبين الموضع الآخر الذي يصلي فيه صلاة الجمعة.

إن قلت: لعلّ أن يكون اعتبار الفرسخين من جهة بيان أن الواجب على كل مكلف أن يحضر صلاة الجمعة إذا كان البعد بينه وبين موضع يقدر الناس فيه على إقامة صلاة الجمعة أقل من فرسخين، وربما لا يقدر الناس على إقامة صلاة الجمعة في بعض المواضع ولو لم يكن إذن الإمام عليه السلام شرطاً أيضاً، كأن لا يوجد فيه إمام عادل أو من يكون قادراً على الخطبة أو العدد.

قلت: فيه:

أولاً أن الظاهر من قوله «**ومن كان على رأس فرسخين**» هو الفرسخان من الموضع الذي يقام فيه صلاة الجمعة، فيعلم أن لقيامه في ذلك الموضع خصوصية، وهو بنصب السلطان، لا أن يكون المراد هو الفرسخين من الموضع الذي يقدرون على أن يصلوا الجمعة فيه.

وثانياً أن القدرة على قيام صلاة الجمعة قبل الفرسخين، لولا اعتبار نصب المنصوب موجودة للناس إلا في شاذّ من المواضع، فلا يحتاج إلى تكثير ذكر هذا

الشرط في الأخبار، لأن الواجب من الخطبة يقدر عليه نوع الناس؛ /٣١٧/ كيف، وإذا كان واجباً عيناً يتعلمه الناس كقراءة الحمد. وفي غير المسافر الذي يكون الوجوب عنه مرتفعاً، يوجد العدد الخمس وشخص عادل لاسيّما في البلاد التي يكون الرواة والسائلون عنها؛ فتدبّر جيّداً.

الثاني من الأخبار ما رواه الكليني والشيخ عنه[١]، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم في الصحيح، عن أبي عبدالله عليه السلام: **قال: «إن الله ـ عزّ وجلّ ـ فرض في كل سبعة أيام خمساً وثلاثين صلاة منها صلاة واجبة على كل مسلم أن يشهد بها إلا خمسة: المريض والمملوك والمسافر والمرأة والصبي»**[٢].

والإشكال الأول الوارد على الخبر الأول وارد على هذا الخبر أيضاً.

الثالث عن زرارة في الصحيح، قال: **«قال أبوجعفر عليه السلام: الجمعة واجبة على من إن صلّى الغداة في أهله أدرك الجمعة. وكان رسول الله صلى الله عليه وآله إنما يصلي العصر في وقت الظهر في سائر الأيام كي إذا قضوا الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وآله رجعوا إلى رحالهم قبل الليل، وذلك سنة إلى يوم القيمة»**[٣].

أقول: إن قلت: إن هذا الخبر يكون معارضاً مع الخبر الأول، لأن الخبر الأول يدلّ على وجوب صلاة الجمعة على من كان بعده من موضع يصلي صلاة الجمعة فيه أقل من فرسخين، وهذا الخبر يدلّ على وجوبها على من إذا صلى الغداة في أهله أدرك الجمعة، دون غيره، فمقتضاه الوجوب على من كان بُعده أزيد من الفرسخين، فضلاً عمن يكون على رأس فرسخين، لوضوح أن الشخص في نصف اليوم يسير أزيد من الفرسخين.

---

١) تهذيب الأحكام ١٩/٣، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، ح ٦٩/٦٩.

٢) الكافي ٤١٨/٣، باب وجوب الجمعة وعلى كم تجب، ح ١.

٣) الإستبصار ٤٢١/١، باب مسقوط الجمعة عمن كان على رأس أكثر من فرسخين، ح ٣/١٦٢١؛ تهذيب الأحكام ٢٣٨/٣، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، ح ١٣/٦٣١.

قلت: نحن ذكرنا شطراً من الكلام فيما إذا وقع التحديد بأمرين مختلفين لحكم واحد في مسألة الكرّ حيث إنه حدّد الكر هناك أيضاً تارة بالوزن وتارة بالمساحة. ويقال هناك: إن المساحة يكون وزنها أكثر من الوزن الذي حدّد به الكرّ.

وعلى هذا يورد بأن الماء إذا وصل بهذا المقدار من الوزن، يصير عاصماً، /٣١٨/ سواء بلغ بتلك المقدار من المساحة أم لا. وعلى هذا، فأي وجه للتحديد بتلك المساحة؟ ونحن نتعرض لرفع الإشكال في المقام بوجه وإن كان تفصيل الكلام فيه في محل آخر.

[شرط وجوب صلاة الجمعة]

فنقول بنحو الإجمال: إن الشرط لوجوب صلاة الجمعة بحسب الواقع هو ما ذكره في هذا الخبر الثالث من أنه لو صلّى الغداة في أهله أدرك الجمعة، إلا أن السير من محل أهله إلى أن يدرك الجمعة يختلف حاله من حيث قصر اليوم، كيوم الشتاء وطوله، وبطء السير وسرعته، وقضاء بعض الحوائج في الطريق وعدمه إلى غير ذلك.

ومن الواضح أن بعض مراتب ما ذكرناه في السير ينطبق مع الأقل من الفرسخين.

وعلى هذا نقول: إن المراد من قوله «**إذا صلى الغداة أدرك الجمعة**» هو السير الذي لو سار بذلك السير من جميع خصوصياته، لا يصل إلى الفرسخين ويكون أقل منه في الجملة، فارتفع التعارض بحسب الواقع.

وعلى هذا، ففي صورة علم حدّ الطريق من حيث الفرسخ، يكون العمل بمقتضاه إثباتاً ونفياً، ولا يلاحظ إمكان إدراكه لصلاة الجمعة بعد أن صلّى الغداة في أهله.

وأما في صورة لم يعلم حدّ الطريق من حيث الفرسخ، فيعمل على مقتضى

الخبر الثالث من إدراكه لصلاة الجمعة بعد أن صلّى الغداة في أهله بالسير المتعارف في أقصر اليوم، ما لم تعلم مخالفته مع التحديد بالفرسخ؛ لأنه أخذ بظاهر اللفظ في صورة لم تعلم مخالفته للواقع، فيكون بمنزلة الأمارة على الواقع؛ فتأمل، وليس لنا مجال التفصيل.

والظاهر أنه تقدم هنا شطر من الكلام في ذلك في مسألة حد القصر حيث إنه اختلفت الأخبار هناك أيضاً من جهة أن المعيار على خفاء أذان البلد أو خفاء الجدران.

وعلى كل حال فلنرجع إلى أصل المقصود، فنقول: إنه مما تقدم ظهر أن الإشكال الثاني الذي ذكرناه على الخبر الأول في دلالته على الوجوب /٣١٩/ الفعلي علينا يكون وارداً على هذا الخبر أيضاً، بل هنا ليس توهم الإطلاق أيضاً حيث إنه من بدو الأمر يتعرض لوجوبها على من لم يكن له هذا البعد المعيّن.

الرابع ما رواه الكليني عن محمد بن مسلم وزرارة في الحسن بإبراهيم بن هاشم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**تجب الجمعة على من كان منها على رأس فرسخين**»[1].

والإشكال الثاني الذي ورد على الخبر الأول وارد هنا أيضاً، بل أمره أشدّ من جهة أنه ليس في البين توهم الإطلاق الذي يدّعى هناك أيضاً.

الخامس ما روي عن ابن مسلم في الحسن بإبراهيم، قال: «**سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجمعة؟**

فقال: تجب على من كان منها على رأس فرسخين، فإن زاد على ذلك فليس عليه شيء»[2].

والإشكال الثاني السابق وارد هنا أيضاً، بل أمره أشدّ ـ كما تقدم ـ.

---

١) الكافي ٤١٩/٣، باب وجوب الجمعة وعلى كم تجب، ح ٢، في الأصل لم يوجد «رأس».
٢) الكافي ٤١٩/٣، باب وجوب الجمعة وعلى كم تجب، ح ٣.

السادس ما رواه الشيخ (ره) في الصحيح عن أبي بكر: «**قال: حدثني زرارة، عن عبدالملك، عن أبي جعفر** عليه السلام **قال: قال: مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله.**

قال: قلت: فكيف أصنع؟

قال: قال: صلّوا جماعة يعني صلاة الجمعة»[1].

أقول: أولاً لا يخفى أن المراد من الهلاكة ليس هو الوقوع في العذاب، بل المراد منه هو الموت، لأنه الظاهر منه.

ولأن الظاهر منه في المقام ذلك؛ لأن المناسب للهلاك بمعنى الوقوع في العذاب أن يقول: لأنك لم تصل فريضة.. اه، لا الإتيان بالواو الحالية والجملة الحالية.

وعلى هذا، فحاصل المعنى أن مثلك يذهب من الدنيا ولم تصدر منه فريضة فرضها الله، لأن معنى «لم يصل فريضة» ما صلّاها أصلاً، وهذا منشأ التوبيخ له كما هو الظاهر، ومفهومه أنه إن صدر منك فريضة لما كان كذلك. وإيجاب الواجب مطلقاً والمنع عن الترك بالمرّة لا يكون بتلك العبارة، بل المناسب أن يقول له: كيف يجوز لك أن تترك مرّة واحدة فريضة الله في مدّة عمرك، لا أن يقول: كيف ينقضي مدّة عمرك ولم يتحقق منك فريضة فرضها الله ولم توجد من هذه الطبيعة فرد منها؟

وبعد هذه القرينة الواضحة /٣٢٠/ في نفس الكلام على عدم الوجوب التعييني لا يعتنى بما يقتضيه إطلاق الأمر من الأدلة على ذلك لولا القرينة على خلافها. والتعبير عنه بالفريضة بلحاظ أصل جعلها بعد اجتماع الشرايط، مع أن في الخبر قرينة أخرىٰ على عدم الوجوب التعييني، كما لا يخفى على المتأمل. فهذا الخبر مما يدل على خلاف ما يقوله القائلون بالوجوب التعييني.

السابع ما روي عن محمد بن مسلم في الموثق، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**يجب الجمعة على من كان منها على فرسخين..**»[2] الخبر.

---

١) تهذيب الأحكام ٢٣٩/٣، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، ح ٦٣٨/٢٠.

٢) تهذيب الأحكام ٢٣/٣، باب العمل في ليلة الجمعة ويومها، ح ٨٠/٨٠.

وهذا الخبر يرد عليه الإشكال الثاني الوارد على الخبر الأول، بل الإشكال هنا أوضح.

الثامن ما عن الفضل بن عبدالملك في الصحيح ـ لأن في طريقه وإن كان أبان بن عثمان؛ لكنّه ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه[١] ـ قال: «**سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا كان قوم في قرية صلّوا الجمعة أربع ركعات، فإن كان لهم من يخطب بهم جمعوا إذا كانوا خمسة نفر، وإنما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين**»[٢].

وفيه: أن المراد «ممن يخطب» يكون أمره مردداً بين أن يكون المراد من يقدر على الخطبة أو من يكون مأذوناً من السلطان في ذلك. وعلى الثاني يدلّ على خلاف مدعى القائلين بعدم اشتراط نصب الإمام عليه السلام، مع أنه لو فرض [ال]وجوب التعييني لصلاة الجمعة فيجب تعلم الخطبة، كما يجب تعلم قراءة الحمد. فكيف رخّص في الترك بمجرد أن لم يكن فيهم من يقدر على الخطبة فعلاً.

التاسع ما رواه الشيخ، عن محمد بن مسلم في الصحيح، عن أحدهما عليهما السلام: قال: «**سألته عن أناس في قرية هل يصلّون الجمعة جماعة؟**

قال: نعم، يصلّون أربع ركعات إذا لم يكن من يخطب»[٣].

والإشكال الوارد على الخبر السابق وارد على هذا أيضاً، بل ورود الإشكال هنا أوضح، حيث إنه فرض وجود إمام يصلي لهم الظهر ولم يكن ممن يخطب، فيعين عليهم الظهر، مع أن مثل هذا الإمام لابدّ له من أن يتعلم الخطبة إذا فرض الوجوب التعييني لصلاة الجمعة، إذا فرض عدم اشتراط شيء فيه غير تعلم الخطبة التي يقتدر على تعلم أقلّ الواجب منه كل أحد.

هذا، مع أن الأمر الذي يستفاد من الجواب واقع عقيب توهّم الحظر، كما يستفاد

---

١) خلاصة الأقوال للعلامة الحلي: ٧٤، الباب ٨ أبان، ش ٣.

٢) تهذيب الأحكام ٢٣٨/٣، باب ٢٤ العمل في ليلة الجمعة ويومها، ح ١٦/٦٣٤.

٣) تهذيب الأحكام ٢٣٨/٣، باب ٢٤ العمل في ليلة الجمعة ويومها، ح ١٥/٦٣٣.

من السؤال؛ /٢٧٣/[١] فضلاً من أن يقال: إن أمر الإمام عليه السلام إذن لهم، فيكون خارجاً عن الفرض من دلالة الخبر على عدم اشتراط نصب الإمام عليه السلام وإذنه.

العاشر ما عن زرارة في الصحيح، قال: «**حثّنا أبو عبدالله[عليه السلام] على صلاة الجمعة حتى ظننت أنه يريد أن نأتيه، فقلت: نغدو عليك؟**

قال: إنما عنيت عندكم»[٢].

وفيه:

أولاً أنه يظهر من هذا الخبر أن زرارة وغيره من الصحابة لم يكونوا عالمين بالوجوب إلى زمان صدور هذا الخبر، بل كانوا مداومين على ترك صلاة الجمعة إلى تلك الزمان. وهذا غير ممكن مع كون صلاة الجمعة واجبةً تعييناً على كل أحد من زرارة؛ بل هذا من أوضح القرائن على عدم الوجوب التعييني.

وثانياً لفظ «حثّنا» ظاهر في الإستحباب، لأنه ظاهر في التكثير من المرغّبات التي تكون في المستحبات، وليس التعبير عن الواجب سيما مثل هذا الواجب بما يعبّر عنه بالترغيب والتحثيث.

وثالثاً يظهر من الخبر أن اشتراط السلطان أو المنصوب منه كان مسلماً عند زرارة، ولذا سأل من الحضور عند الإمام عليه السلام يوم الجمعة، وبعد ذلك لا يحمل الأمر بصلاة الجمعة عندهم على الوجوب التعييني، بل يحمل على الندب.

ومرجعه في المقام إلى الوجوب التخييري وأن صلاة الجمعة أفضل، سواء قلنا إن إذن الإمام عليه السلام ليس شرطاً بالنسبة إلى الوجوب التخييري في صورة فقد شرائط الوجوب التعييني أو قلنا إن إذن الإمام عليه السلام شرط في الوجوب التخييري أيضاً وإن

---

١) هنا كتب المصنف قدس سره بعض أوراق مبحث صلاة الجمعة مقدماً على بعض، وصرّح بذلك في هامش الورقة بقوله: «تتمة ثلاثة أجزاء بعد ذلك، أعني أربعة وعشروق أوراقاً». ونحن رتّبنا ذلك على ما ينبغي.

٢) تهذيب الأحكام ٢٣٩/٣، باب ٢٤ العمل في ليلة الجمعة ويومها، ح ١٧/٦٣٥.

أمر الإمام إذن لهم في فعلها.

الحادي عشر في الموثق، عن سماعة قال: «**سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة يوم الجمعة؟**

فقال: أما مع الإمام فركعتان وأما من يصلي وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر يعني إذا كان إمام يخطب، فأما إذا لم يكن إمام يخطب فهي أربع ركعات وإن صلّوا جماعة»[1].

أقول: لو لم يكن التفسير من كلام الإمام عليه السلام فيرد عليه:

أولاً أنه لا يدل على وجوب صلاة الجمعة، فضلاً من أن يدل على الوجوب التعييني له.

وثانياً لو لم يكن لفظ الإمام ظاهراً في إمام الأصل، كما يدعيه القائل / ٢٧٤ / بالوجوب التخييري، فلا أقلّ من احتماله، لا مطلق من يخطب، كما ذكره في تفسيره، فلا يدلّ على عدم اشتراط الإمام أو منصوبه في صلاة الجمعة.

وأما لو كان التفسير المتقدم من كلام الإمام عليه السلام، فيرد عليه ما تقدم في الخبر التاسع.

الثاني عشر ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في خطبة طويلة حثّ فيها على صلاة الجمعة؛ منها: «**إن الله قد فرض عليكم الجمعة، فمن تركها في حياتي أو بعد موتي**[2] **استخفافاً بها أو جحوداً لها فلا جمع الله شمله ولا بارك في أمره. ألا ولا صلاة له، ألا ولا زكاة له، ألا ولا حجّ له، ألا ولا صوم له، ألا ولا برّ له حتى يتوب**»[3].

أقول: لو كان التمسك بصدر هذا الخبر من «**أن الله فرض عليكم**».. اه، فبعد الغمض عن السند يرد عليه الإيراد الأول الذي تقدم على الخبر الأول من أن المراد

---

١) الكافي ٤٢١/٣، باب تهيئة الإمام للجمعة وخطبته والإنصات، ح ٤.

٢) في المخطوطة: «مماتي»، أصح بالأصل.

٣) وسائل الشيعة ٣٠٢/٧، أبواب صلاة الجمعة، ١ باب وجوبها على كل مكلّف...، ح ٢٨/٩٤٠٩؛ رسائل الشهيد الثاني: ٦١، وجوب صلاة الجمعة.

هو الوجوب بعد اجتماع الشرايط. وتقدم توضيح هذا الإيراد هناك.

وأما لو كان التمسك بما في ذيل الخبر «**فمن تركها في حياتي**».. اه، **ففيه**: أن الترك مع عدم المنصوب ليس للإستخفاف ولا للجحود، بل للشك في الوجوب علينا من جهة الشك في كون المنصوب شرطاً، ونحن فاقدون لهذا الشرط.

[الأخبار الدالّة على الوجوب التعييني]

هذا؛ إلا أن فيما تمسك به للوجوب التعييني أخبار لا يخلو من ظهورها في مدعى القائلين بهذا القول وأن الوجوب التعييني ثابت في زماننا أيضاً:

منها ما عن عمر بن يزيد في الصحيح، عن أبي عبدالله [عليه السلام] قال: «**إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلّوا في جماعة وليلبس البرد والعمامة وليتوكأ**[1] **على قوس أو عصاء وليقعد قعدة بين الخطبتين ويجهر بالقراءة ويقنت في الركعة الأولى منها قبل الركوع**»[2].

ومنها ما رواه الصدوق، عن زرارة بإسناده الصحيح، قال: «**قلت لأبي جعفر عليه السلام: على من تجب الجمعة؟**

قال: تجب على سبعة نفر من المسلمين ولا جمعة لأقلّ من خمسة من المسلمين، أحدهم الإمام، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمهم بعضهم / ٢٧٥ / وخطبهم»[3].

ومنها ما رواه الشيخ (ره)، عن منصور في الصحيح، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**يجمع**[4] **القوم يوم الجمعة إذا كانوا خمسة فما زادوا، فإن كانوا أقل من خمسة، فلا جمعة لهم. والجمعة واجبة على كل أحد لا يعذر الناس فيها إلا خمسة: المرأة والمملوك والمسافر والمريض والصبي**»[5].

---

١) في الأصل: «ويتوكأ».

٢) تهذيب الأحكام ٢٤٥/٣، باب ٢٤ العمل في ليلة الجمعة ويومها، ح ٤٦/٦٦٤.

٣) من لا يحضره الفقيه ٤١١/١، وجوب صلاة الجمعة، ح ١٢٢٠.

٤) في المخطوطة: «يجتمع» أصح بالأصل.

٥) تهذيب الأحكام ٢٣٩/٣، باب ٢٤ العمل في ليلة الجمعة ويومها، ح ١٨/٦٣٦.

ومنها ما عن أبي بصير ومحمد بن مسلم في الصحيح، عن أبي جعفر عليه السلام: قال: «**من ترك الجمعة ثلاث جُمَع متواليات**[1] **طبع الله على قلبه**»[2].

وقد يناقش ببعض هذه الأخبار بأن دلالتها على الوجوب مبني على أن الأمر يدلّ على الوجوب أو أن الجملة الفعلية إذا أريد منها الإنشاء يكون ظاهراً في الوجوب. وكلاهما ممنوعان.

وهذه المناقشة ليست بشيء عندنا.

وقد يناقش ثانياً بأن غاية مفاد هذه الأخبار وجوب صلاة الجمعة ولا نزاع فيه، وإنما محل الكلام في أن من شرط صلاة الجمعة كون الإمام فيها هو السلطان العادل أو يكون منصوباً من قبله وليس في هذه الأخبار دلالة على أن هذا ليس بشرط.

أما على كون لفظ الصلاة اسماً للصحيح، فواضح.

وأما على كونه اسماً للأعم، فلأن طريق التمسك بأن يقال: إن الأمر تعلق بما تطلق عليه الصلاة عرفاً.

ومن الواضح أنه تصدق الصلاة على ما كان فاقداً لهذا الشرط، ولكن فيه: أنه تقدم عند التمسك بالآية أن هذا الإستدلال محل المناقشة من جهة أنه لو قلنا: إن أمثال هذه الإطلاقات في مقام البيان ويكون المقصود بيان وجوب كل ما تطلق عليه الصلاة عرفاً، فيرد عليه التخصيص المستهجن ـ كما تقدم توضيحه هناك ـ.

أقول: قد تقدم الجواب عن هذه المناقشة في الموضع المشار إليه، لأن ورود هذه المناقشة إنما يتمّ في مورد كان التمسك بإطلاق المادة كما في القيود المشكوكة / ٢٧٦ / التي يكون المأمور قادراً على إيجادها، وأما القيود التي يكون المأمور عاجزاً عن إتيانها، فنفس شمول الخطاب لمثل هذا الشخص دليل على أن

---

١) في الأصل: متوالية.

٢) تهذيب الأحكام ٣/٢٣٨، باب ٢٤ العمل في ليلة الجمعة ويومها، ح ١٤/٦٣٢.

هذه القيود غير مأخوذة في المادة من غير فرق بين أن نقول: إن لفظ الصلاة اسم للصحيح أو الأعم، كما أنه لو قلنا بشمول الخطابات الشفاهية للمعدومين في زمن الخطاب، فنفس شمول الخطاب لهم يصير دليلاً على أن إذن الإمام عليه السلام ليس شرطاً، وإلا لم يكن وجه لشمول الخطاب لهم.

وعلى هذا نقول: إن مثل قوله عليه السلام: «**إذا كانوا سبعة يوم الجمعة سبعة فليصلّوا**»[1].. اه، يشمل لصورة كانوا سبعة ولم يكونوا قادرين من أن يأذنوا عن الإمام عليه السلام، بل يلوح من مساق هذه الأخبار أنه بعد اجتماع سبعة أو خمسة ليس حاجة إلى إذن الإمام عليه السلام حتى لو كانوا قادرين على الإذن أيضاً، فهذه الأخبار تدلّ على وجوب صلاة الجمعة وأن الإذن أيضاً ليس شرطاً، ولا يتوقف الوجوب على المنصوب من قبل الإمام عليه السلام.

وقد يناقش ثالثاً بمنع دلالة هذه الأخبار على عدم اشتراط إذن الإمام عليه السلام في صلاة الجمعة. وذلك لاحتمال أن يكون الأمر من الإمام عليه السلام بصلاة الجمعة من باب الإذن، كما أنه لو أمر الإمام عليه السلام بأن يتصدق مجهول المالك مثلاً، فلا يدل ذلك على أن مجهول المالك حكمه التصدق وليس مال الإمام عليه السلام، بل احتمال أن يكون مال الإمام يكون موجوداً؛ إذ لعله كان ماله وأذن بأن يتصدق، وأمره بالتصدق من باب الإذن، لا بيان أن حكم مجهول المالك ذلك.. إلى غير ذلك من الموارد التي يكون أمر الإمام عليه السلام مردداً بين أن يكون من باب الإذن وثبوت الولاية له عليه السلام أو من باب بيان أن حكم الشرع يكون كذلك.

وفيه:

أولاً أنه /٢٧٧/ لو كان أمر الإمام عليه السلام في هذه الأخبار من باب الإذن أيضاً يثبت مقصود المستدلّ، وذلك لأن الأمر في هذه الأخبار ليس من قبيل الخطاب الشفاهي حتى يمنع شموله لنا، بل أمر بكل سبعة أو خمسة من المسلمين إذا

---

١) تهذيب الأحكام ٢٤٥/٣، باب ٢٤ العمل في ليلة الجمعة ويومها، ح ٤٦/٦٦٤.

اجتمعوا ولم يخافوا من صلاة الجمعة، فلو كان أمره من باب الإذن، فيشمل الإذن لنا أيضاً، فيثبت الوجوب الفعلي التعييني كما يقتضيه إطلاق الطلب.

ثانياً نسلّم أن الأمر في بعض الموارد يصير مردداً بين أن يكون من باب الإذن أو بيان التكليف، إلا أن الأوامر ليست على نسق واحد، بل بعض التعابير ظاهر في أنها بيان التكليف مثل «**فليصلّوا**»؛ فتدبّر جيّداً.

وقد يناقش رابعاً على خصوص الخبر الرابع، بأنه سلّمنا بأن ترتب الطبع على ترك صلاة الجمعة يكون ظاهراً في الوجوب إلا أن ذلك فيما لو ترتب الطبع على ترك صلاة الجمعة من حيث هي، لا مقيداً بثلاثة متواليات، فإنه يلوح منه أنه لا مانع في تركه في الجملة، وهذا ينافي مع كونه واجباً، فالتمسك بهذا الخبر على عدم الوجوب أولى.

وهذه المناقشة واردة.

فتلخّص أن ثلاثة من الأخبار التي تمسّكوا بها على الوجوب، لا تخلو عن ظهور مدعاهم، إلا أن ذلك كلّه في دلالة الأخبار بأنفسها مع قطع النظر عن المعارض أو القرائن الخارجية التي تدلّ على عدم الوجوب العيني، وإلا فبملاحظة تلك القرائن يعين التصرف فيما استظهر منها الوجوب العيني من الأخبار الثلاثة المشار إليها، بل بملاحظة تلك القرائن لو كان ما يستظهر منه الوجوب العيني أضعاف ذلك أيضاً يعين التصرف فيها، فنحن نتعرّض هنا لتلك القرائن حتى يوضح الأمر ـ إن شاء الله تعالى ـ.

/ ٢٧٨ / **فنقول**: إن القرائن الصارفة عن الوجوب العيني إما في الأخبار أو في غيره.

أما الأخبار فمن وجوه:

منها ما يكون ظاهراً في استحباب اختيار صلاة الجمعة، فيدلّ على جواز الترك. وإذا وقع التعارض بينه وبين ما يكون ظاهراً في الوجوب العيني أو يقتضيه

بإطلاقه يُعيّن التصرف فيما دلّ على الوجوب العيني لأنه من دليل المنع عن الترك. وعند التعارض بينه وبين الدليل المرخّص يُعيَّن التصرف في دليل المنع بحمله على الإستحباب، لأنه قابل لهذا التصرف ليجمع مع دليل الترخيص.

وأما دليل الترخيص، فليس قابلاً للتصرف لو فرض كون الترك محظوراً.

ثم إن ما يكون ظاهراً من الأخبار في استحباب صلاة الجمعة عند عدم المنصوب من السلطان كثيرة، مرّ كثير منها في الأخبار التي تمسكّوا بها للوجوب العيني كالخبر الرابع من الأخبار الأربعة التي نقلناها أخيراً، وكخبر زرارة لدلالته على المداومة على الترك من زرارة وأصحابه، بل خبر عبدالملك بتقريبٍ تقدم شرحه.. إلى غير ذلك، وكما رواه الشيخ في مصباحه والصدوق في أماليه[1]، عن ابن أبي عمير، عن هشام، عن الصادق عليه السلام: إنه قال: «**إني أحبّ للرجل أن لا يخرج من الدنيا حتى يتمتع ولو مرّة**[2] **وأن يصلّوا الجمعة جماعة**»[3].

وفي حاشية المدارك أن في الأمالي بعد هذا ذكر عبارة «**ولو مرّة**». وأنه يظهر من الشيخ (ره) في المصباح أن هذا الخبر دليل على الوجوب التخييري.

ومنها أن من شرائط صلاة الجمعة الإمام وهو غير إمام الجماعة، كما يظهر من الأخبار، والمغايرة ليست إلا لكونه منصوباً.

[انصراف الأخبار إلى إمام الأصل]

ثم إنه في هذا المقام تمسك كثير منهم بأن الإمام الذي يدلّ كثير من الأخبار على كونه شرطاً، منصرف إلى إمام الأصل، ولكنّا نغمض العين عن ذلك، بل

---

١) لم نجده في الأمالي وقد نقله عنه في الوافي ١١٥/٨ وفي الشهاب الثاقب: ٩٧ وفيه: «ويصلي الجمعة ولو مرة».

٢) في الأصل [مصباح المتهجد]: «لأحب.. يتمتع ولو مرة واحدة...».

٣) وسائل الشيعة ١٤/٢١، ٢ باب استحباب المتعة وما ينبغي قصده بها، ح ٧/٢٦٣٩٤؛ مصباح المتهجد: ٣٦٤.

تمسّكنا بما يدلّ من الأخبار على مغايرة إمام الجمعة مع إمام الجماعة.

وحينئذٍ نقول: /٢٧٩/ إن المغايرة لا تتصور لو لم يكن النصب شرطاً، والأخبار التي يستفاد منها المغايرة كثيرة ـ كما أشار إليها في حاشية المدارك ـ كرواية سماعة حيث قال: «**أما مع الإمام فركعتان وأما من صلّى وحده فأربع وإن صلّوا جماعة**»[١].

ورواية الباقر عليه السلام: «**فمن صلّى بقوم يوم الجمعة فليصلّها أربعاً**» بعد قوله: «**إنما وضع أي الجمعة عن فلان..**»[٢] اه.

ورواية ابن مسلم الصحيحة: «**يصلّوا الجمعة جماعة أربعاً إذا لم يكن من يخطب**»[٣]؛ لأنه ليس المراد من يكون قادراً على الخطبة، لأن أقل الواجب منها يعلمه كل أحد، بل يجب تعلمها كتعلم القراءة إذا كان الوجوب العيني ثابتاً لصلاة الجمعة من دون شرط النصب، فحينئذٍ لابدّ أن يكون المراد المنصوب لأن يخطب. ومنه يظهر صحة التمسك بصحيحة الفضيل «**إذا كان لهم من يخطب جمعوا**»[٤].

هذا، مضافاً إلى الأخبار التي تمسّكوا بها لكون صلاة الجمعة من مناصب الإمام عليه السلام مثل رواية الأشعثيات: «**الجمعة والحكومة لإمام المسلمين**»[٥]، ودعاء الصحيفة السجادية[٦] التي قيل في سنده: إنه متواتر بين الزيدية والإثنى عشرية

---

١) الكافي ٤٢١/٣، باب تهيئة الإمام للجمعة وخطبته والإنصات، ح ٤.

٢) جامع أحاديث الشيعة ٧٣/٦، ١١ باب أن الجمعة مع الإمام ركعتان وأما من يصلى وحده فهي أربع ركعات، ح ٥/٤٥٣٦.

٣) وسائل الشيعة ٣٠٦/٧، ٣ باب وجوب الجمعة على أهل الأمصار والقرىٰ وغيرهم، ح ١/٩٤٢٣.

٤) وسائل الشيعة ٣٠٦/٧، ٣ باب وجوب الجمعة على أهل الأمصار والقرىٰ وغيرهم، ح ٢/٩٤٢٤.

٥) جواهر الكلام ١٥٨/١١، عدم وجوب الجمعة عيناً في زمن الغيبة؛ مفتاح الكرامة ٢٢٧/٨، القول الرابع وجوب الجمعة تخييرى.

٦) الصحيفة السجادية (أبطحي): ٣٥١، ١٥٠ دعاؤه سلام الله عليه يوم الأضحى ويوم الجمعة. هكذا نصه: «اللهم إن هذا المقام لخلفائك وأصفيائك ومواضع أمنائك في الدرجة الرفيعة التي اختصصتهم بها قد اشروها...».

والعامة، بل مضامينه دالّة على صدقه[١]، وأنه تدلّ بأنحاء من الدلالة أن صلاة الجمعة من مناصب الإمام عليه السلام.

ومنها أن ما اشتمل من المعتبرة على أن وجوب صلاة الجمعة إنما يكون على من إذا صلّى الغداة في أهله يصلّي إلى الجمعة، أو من لم يكن على رأس فرسخين، وشبه ذلك[٢]، كما تقدم تقريب دلالة هذه الطائفة على اشتراط نصب الإمام لمن يصلي الجمعة جماعة في الإيراد الثاني على الخبر الأول الذي تمسّكوا به للوجوب العيني.

[القرائن على عدم الوجوب العيني من غير الأخبار]

وهذا كلّه في القرائن التي كانت في الأخبار، وأما القرائن التي تكون من غير الأخبار على عدم الوجوب العيني، أيضاً تكون من وجوه:

الأول أن من المسلّم أن صلاة الجمعة في زمان النبي صلى الله عليه وآله، بل كذلك / ٢٨٠ / زمان بسط يد الإمام عليه السلام، بل كذلك في زمان سائر الخلفاء كانت مقصورة على المنصوب إلى زماننا ولا ينكرون ذلك.

وعلى هذا نقول: لو كانت واجبة على الناس عيناً من دون اشتراط المنصوب، فيجب على النبي صلى الله عليه وآله وخلفائه أن يأمروا بذلك حتى لا يترك الواجب في موضع لم يوجد المنصوب.

ولو أمروا بذلك لصار ذلك واضحاً أظهر من الشمس أنه[٣] لا يشترط فيه المنصوب كالصلوات اليومية، مع أن من الواضح خلاف ذلك، وأن المنصوب شرط كما يقوله المشهور، وينقلون على ذلك أربعين إجماعاً؛ بل نقول: لو كان فعل

---

١) بحار الأنوار ٥٩/١٠٧، المولى حسن على للمجلسي الأول.

٢) جواهر الكلام ١٦٣/١١، عدم وجوب الجمعة عيناً في زمن الغيبة.

٣) كذا.

الجمعة بدون المنصوب مندوباً، لم يتركوا أيضاً الأمر به، فلم يقتصر فعله على المنصوب، كما أن الجماعة في اليومية مستحبّ وأمروا به وصار ذلك أظهر من الشمس.

فلو كانت صلاة الجمعة ـ مع كثرة ثوابه ـ مندوبةً، لم يعقل أن يكون عمل الناس كلّهم على تركه والإقتصار على المنصوب، كما أن هذه المقدمة مسلمة، بل لكثرة الدواعي لو أمر بذلك ندباً لم يكن لأن يختفى.

إن قلت: إن ما نقول هنا، ينتج ما لا تلتزم به، لأنك معترف بثبوت الوجوب التخييري مع عدم المنصوب.

قلت: نمنع المندوبيّة بدون المنصوب في زمان اقتدار السلطان. والذي نلتزم به هو الوجوب التخييري في زمان عدم اقتدار السلطان العادل.

الثاني أنا ذكرنا في غير مقامٍ أن الظواهر تسقط عن الإعتبار من جهة العلم الإجمالي على خلافها.

ومنه قلنا: إن الظواهر التي يكون عمل المشهور على خلافها كثيرة، ونحن نقطع بصدق قول المشهور في كثير من تلك الموارد، فذلك يوجب سقوط تلك الظواهر التي من أطراف العلم الإجمالي عن الإعتبار.

/ ٢٨١ / **وعلى هذا نقول**: إن من الظواهر التي تكون من أطراف المعلوم بالإجمال ما يكون ظاهراً من الأخبار في أن صلاة الجمعة واجبة عيناً بدون المنصوب، وذلك لأنهم ينقلون ثلاثين إجماعاً، بل أربعين على عدم الوجوب العيني لها مع عدم المنصوب.

الثالث أنه يكون موهن آخر للوجوب الذي يدّعون دلالة الأخبار عليه. وهذا الموهن إما يوجب القطع بخلاف مضامين تلك الأخبار أو يوجب لاندراج ظواهر تلك الأخبار في أطراف المعلوم بالإجمال من الظواهر التي علمنا بخلافها إجمالاً.

وتوضيح ذلك الموهن أنه لو كانت صلاة الجمعة واجبة على جميع الشيعة عيناً

في زمان اقتدار خلفاء الجور وعدم بسط يد السلطان العادل ـ كما هو مضمون تلك الأخبار ـ وكان اللازم أن يخطب باسم الإمام ـ كما هو مدّعى القائلين بالوجوب ومضمون كثير من أخبارهم ـ لاشتهر ذلك فوق أن يتصور، وحينئذٍ تعظم الفتنة.

كيف، ولو فعلوا كذلك تقتلهم[1] أطفال العامة بالأخشاب والأحجار قبل أن يصل خبر ذلك إلى خلفاء الجور وسلطانهم؟! فلم يبق من الشيعة اسم ولا رسم، ولا يمكن بقاء الخفاء في الوجوب العيني عندهم.

نعم، يتصور أن يكون الأمر بصلوة الجمعة على خصوص الماهرين بموارد التقية، فإن ذلك أيضاً ينجرّ إلى اطلاع الخلفاء عليه، وينافي مع ما هو المعلوم من طريقتهم من مراعاة التقية فيما لا يعدّ من مناصب السلطان، فضلاً مما يكون من مناصبه، مع أنه لو كان كذلك لاقتضى الإشتهار.

إن قلت: لا يمكن إنكار ما ذكرت؛ لكن نقول: إن رفع الوجوب / ٢٨٢ / العيني في زمان الائمة عليهم السلام لا ننكره من جهة رفع الحرج النوعي كما أنه أقمنا الدليل عليه بنفسه أيضاً، وأما في زماننا فلا حرج في فعلها بوجه.

قلت: الأخبار لو تمّت دلالتها على الوجوب العيني، فإنما تدل على ذلك في زمان الائمة عليهم السلام، وإذا منعت الوجوب العيني في تلك الزمان، فلا دليل يقتضي الوجوب العيني في زماننا.

إن قلت: نحن نسلّم أن صلاة الجمعة من مناصب الإمام عليه السلام وأنه لابدّ أن يكون بإذن الإمام عليه السلام، كما في سائر مناصبه، إلا أنا ندعي أنهم أذنوا لنا في فعل صلاة الجمعة.

قلت: لو كان المراد أنهم أذنوا لتمام الشيعة وكان الدليل هو الأخبار التي أمروا بفعلها مما تقدم، **ففيه:** أنك عرفت أن مقتضى تلك الأخبار ـ ولو بعد الجمع ـ لم يكن بأزيد من جواز فعل صلاة الجمعة واستحبابها، فلا يدل على الإذن إلا بهذا

---

١) في المخطوطة: يقتلونهم.

المقدار، فلا يثبت الوجوب العيني.

وحينئذٍ نقول: لعل الإستحباب في حال عدم اقتدار السلطان لم يكن متوقفاً على الإذن، وكانت تلك الأخبار بصدد بيان الحكم الشرعي، لا الإذن فيما هو منصب لهم عليهم السلام، كما أن الممكن أن تكون صلاة الجمعة من مناصب الإمام مطلقاً، وكان كل من جوازها أو وجوبها موقوفاً على الإذن فيه، ولم يأذنوا إلا في جوازه لنا، والمفروض أن الأخبار يكون مفادها مجرد الجواز.

وأما لو كان المراد أنهم نصبوا خصوص الفقهاء لذلك بما دلّ على عموم نيابتهم عن الإمام عليه السلام، ففيه: أنا حقّقنا في محله أنه ليس دليل على عموم النيابة، وإنما ثبت الإذن في بعض مناصبهم كالقضاء بين الناس وصلاة العيدين ندباً، لو لم نقل: إن الإستحباب لا يتوقف على الإذن.

وأما على مسلك من يقول بثبوت عموم النيابة للفقيه، فله أن يقول: إن في خصوص صلاة /٢٨٣/ الجمعة ثبت تقييد أدلة عموم النيابة بما دلّ من الأخبار المتقدمة على الإستحباب المطلق الغير المختص بزمان حضور الأئمة[عليهم السلام] لصلاة الجمعة.

إن قلت: إن مقتضى القاعدة الوجوب العيني لصلاة الجمعة مع من هو منصوب من قبل السلطان الجائر، كما في سائر مناصب الإمام كالتصرف في الأراضي الخراجية وما يؤخذ من السلاطين من الخراج وغير ذلك.

قلت: أولاً لم ينقل هذا القول من أحد من علماء الشيعة.

وثانياً نقول: أصل المنصب كان للإمام، ومجرد قيام سلطان الجور مقام الإمام في بعض الموارد لا يقتضي العموم، وليس لنا دليل على العموم.

وفي المقام لم يثبت إلا جواز صلاة الجمعة معهم تقية ولم [يـ]ثبت الوجوب العيني لصلاة الجمعة مع المنصوب من قبل سلاطين الجور.

[الخلل في الصلاة]

/ ٣٢١/ قال في الشرائع: في بحث الخلل مسائل أربع:

الأولى إذا شك بين الإثنين والثلاث، بنى على الثلاث وأتمّ وتشهّد وسلّم، ثم استأنف وجوباً ركعة من قيام أو ركعتين من جلوس[١].

[الشكوك الواقعة بين الركعات]

أقول: الغرض في المقام أن نشير إشارة إجمالية إلى مدرك قول المشهور فيما ورد فيه النص بالخصوص من الشكوك الواقعة بين الركعات، سواء كان الشك مفرداً أو مركباً.

[الشك بين الإثنين والثلاث]

فمنها الشك بين الإثنين والثلاث.

ولا يخفى عليك أولاً أنه إذا كان هذا الشك قبل رفع الرأس من السجدة الثانية تبطل الصلاة كما يستفاد ذلك من حسنة زرارة[٢] وصحيحة عبيد بن زرارة[٣] اللتين نقلهما في الذخيرة للتصريح فيهما بأنه يعيد الصلاة إذا كان الشك بين الإثنين

---

١) شرائع الإسلام ٨٩/١، في الخلل الواقع في الصلاة.

٢) المقنع: ١٠١، ١٠ باب السهو في الصلاة.

٣) تهذيب الأحكام ١٩٣/٢، ١٠ باب أحكام السهو في الصلاة وما يجب منه إعادة الصلاة، ح ٦١/٧٦٠.

هكذا، نصه: «... لم يدر ركعتين صلى أم ثلاثا؟ قال: يعيد...».

والثلاث[١].

ومن الواضح أنه حال كونه في السجدة الثانية غير خارج عن عنوان الشك بين الإثنين والثلاث.

وأما بعد رفع الرأس من السجدة الثانية، فيجوز أن يقال: إنه خارج عن الشك بين الإثنين والثلاث بأن يقال ـ كما في الذخيرة ـ بأن رفع الرأس منها /٣٢٢/ ليس واجباً مستقلاً، بل مقدمة للقيام والدخول في مقدمة الشيء دخول فيه[٢]، فينطبق مع ما في ذيل الخبرين من حصر الشك الصحيح بصورة كان الشك بعد الدخول في الثالثة أو كان الشك بين الثلاث والأربع.

إن قلت: إن ما ذكرت مردود أولاً بأن رفع الرأس مردّد بين أن يكون للتشهد وهو ليس من الركعة الثالثة وبين أن يكون للقيام الذي من الركعة الثالثة، فلم يحرز الدخول في الثالثة الذي كان شرطاً لعدم إعادة الصلاة بمقتضى الخبرين.

وثانياً صدق الدخول في الثالثة بمجرد الدخول في مقدمته غير كافٍ، بعد أن الظاهر عند العرف من الدخول في الثالثة الدخول في نفس الثالثة.

وثالثاً أن ما ذكرت من كون رفع الرأس مقدمة للدخول في الثالثة مجرد احتمالٍ غير مثبت لشيء.

قلت: لا ينبغي التأمل في أنه لا يمكن إثبات عدم إعادة الصلاة بعد رفع الرأس من السجدة الثانية في الشك بين الإثنين والثلاث بنفس هٰذين الخبرين، بل المقصود أن ما دلّ على قول المشهور في الشك /٣٢٣/ بين الإثنين والثلاث يكون مقدماً على هٰذين الخبرين لو كان فيها ظهور على خلاف دليل قول المشهور، **فنقول:** عمدة دليل قول المشهور ما نقل عن عمار بن موسى بطرق متعددة:

منها عن أبي عبد الله عليه السلام: «**كلّما دخل عليك الشك في صلاتك فاعمل على الأكثر.**

---

١) ذخيرة المعاد ٣٧٦/١، السهو والشك، حكم الشك في الرباعية بين الإثنين والثلاث.

٢) ذخيرة المعاد ٣٧٧/١، السهو والشك، حكم الشك في الرباعية بين الإثنين والثلاث.

قال: فإذا انصرفت فأتمّ ما ظننت أنك نقصت»[١].

وفي بعض منها: «إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت، فقم، فصلّ ما ظننت أنك نقصت فإن كنت قد أتممت لم يكن في هذه شيء وإن ذكرت أنك نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت»[٢].

وقريب منه ما عن الفقيه[٣].

وأورد عليها من وجوه:

منها ضعف السند.

والجواب: أن الخبر الموثّق عندنا حجة مع أنه يمكن إثبات حجيتها بالإنجبار وغيره، فإن لها معاضدات كثيرة، كما أشار إلى بعضها في حاشية المدارك.

ومنها احتمال أن يكون المراد ضمّ ما نقص إلى أصل الصلاة حتى يوافق مع القول بالبناء على الأقل. ويدفعه ظهور هذه الأخبار؛ فإنه صرّح فيها بتتميم أصل الصلاة وأنه بعد الفراغ والسلام يصلي ما احتمل نقصانه.

نعم، ظاهر هذه الأخبار كظاهر خبر /٣٢٤/ زرارة أن يكون تتميم النقصان بالركعة عن قيام، فقول المشهور بأنه «في الشك بين الإثنين والثلاث يكون مخيراً بين الركعة من قيام والركعتين من جلوس»[٤] لابدّ أن يكون له مستند آخر، دليله من جهة استخراج المناط مما ورد من التصريح بمثله في الشك بين الثلاث والأربع.

ومنها معارضة هذه الأخبار بما ينافيها.

---

١) تهذيب الأحكام ١٩٣/٢، ١٠ باب أحكام السهو في الصلاة وما يجب منه إعادة الصلاة، ح ٦٣/٧٦٢.

٢) تهذيب الأحكام ٣٤٩/٢، ١٦ باب أحكام السهو، ح ٣٦/١٤٤٨.

٣) من لا يحضره الفقيه ٣٤٠/١، أحكام السهو والشك، موارد وجوب البناء على الأكثر، ح ٩٩٢.

٤) الإنتصار: ١٥٦، ٥٤ الشك في عدد الركعات؛ المبسوط ١٢٣/١، أحكام السهو والشك في الصلاة.

ونحن نقول: إن ما يعارض هذه الأخبار، بعض منها ليس بحجة لإعراض المشهور عنه، وبعض منها مع الغمض عن ذلك تكون الأخبار الدالة على البناء على الأكثر، أظهر منها، فمقتضى الجمع المقبول أن يتصرف فيها مثل الأخبار التي دلّت عى البناء عند الشك على اليقين أو النقصان[1]، فإنها قابلة لأن يحمل على أن المراد هو البناء على الأكثر.

ثم الإحتياط بالصلاة بمقدار يحتمل نقصانه، فإنه بمثل البناء على الإقل بخلاف الأخبار الدالّة على البناء على الأكثر فإنها غير قابلة لأن يحمل على ما يطابق مع ظاهر الأخبار الدالّة على الأخذ باليقين.

هذا، مع أن ما ورد في سائر الشكوك يمكن جعلها شاهداً لهذا الجمع.

وبعض منها يكون علاج التعارض فيها مشكلاً، وهو ما دل من الخبرين السابقين على أن الشك /٣٢٥/ الذي لا يوجب بطلان الصلاة منحصر بصورة كان الشك بعد الدخول في الركعة الثالثة، فإن مضمونهما أخص مما دل على أن «كلما شككت فابن على الأكثر»، إلا أنه في مقدارٍ صار المخصّص مجملاً يكون المرجع عموم العام بعد فرض وجود القدر المتيقّن للمخصّص، وكذا كل مورد صار المخصّص معارضاً بمثله وانتفى طرق الترجيح أو التخيير، أيضاً يكون المرجع عموم العام.

---

١) وسائل الشيعة ٢١٤/٨، أبواب الخلل في الصلاة، ٨ باب وجوب البناء على الأكثر عند الشك، ح ٢/١٠٤٥٢ و٥/١٠٤٥٥ و٦/١٠٤٥٦؛ أبواب الخلل في الصلاة، ٩ باب أن من شك بين الثنتين والثلاث، ح ٢/١٠٤٥٨ و....

هكذا نصه: «بإسناده عن إسحاق بن عمار قال: قال لي أبوالحسن الأول سلام الله عليه: إذا شككت فابن على اليقين، قال: قلت: هذا أصل؟ قال: نعم»، «وعنه، عن محمد بن سهل، (عن أبيه) قال: سألت أباالحسن سلام الله عليه عن رجل لا يدري أثلاثاً صلى أم اثنين؟ قال: يبنى على النقصان ويأخذ بالجزم ويتشهد بعد انصرافه تشهداً خفيفاً كذلك في أول الصلاة وآخرها».

وإذا عرفت ذلك، فنقول:

أولاً لا يخفى أن خبر عبيد بن زرارة لا يدلّ على أن الشك الذي لا يوجب الإعادة منحصر بما لو كان الشك بين الثلاث والأربع، حيث حصر مورد قوله «لا يعيد الصلاة فقيه»[1] على الشك بين الثلاث والأربع.

وذلك لأن الظاهر من هذا الخبر أن عدم الإعادة في هذا الفرض مسلّم بين الفقهاء، وأن ما يكون عدم الإعادة فيه مسلماً منحصر بذلك. ولا ينافي ذلك مع أن يكون عدم الإعادة مختلفاً فيها بين الفقهاء في سائر الصور.

هذا، مع احتمال أن يكون المراد أن الشك بين الثلاث والأربع بنحو الإطلاق /٣٢٦/ وفي جميع حالاته لا يوجب الإعادة.

ومما ذكرنا ظهر أن خبر عبيد بن زرارة يكون ساكتاً عن صورة يكون الشك بعد الفراغ عن الركعتين والدخول في شيء آخر كرفع الرأس من السجدة الثانية أو التشهد وإن لم يصدق عليه الدخول في الركعة الثالثة.

وعلى هذا، فخبر عبيد بن زرارة ليس مانعاً من الأخذ بعموم ما دل على أنه «كلّما شككت فابن على الأكثر» بالنسبة إلى صورة كان الشك بعد إحراز الركعتين والدخول في شيء آخر كرفع الرأس عن السجدة الثانية أو التشهد أو غيرهما.

وأما خبر زرارة، فبعد السؤال عن الشك من أنه صلّى الإثنين أو الثلاث، قال: «**إن دخله الشك بعد الدخول[2] في الثالثة مضى في الثالثة، ثمّ صلّى الأخرى..**»[3] اه.

وهذا بالمفهوم يدلّ على أنه لو دخله الشك قبل الدخول في الثالثة فلا يمضي في الثالثة، وهو ملازم مع بطلان الصلاة.

---

١) وسائل الشيعة ٢١٥/٨، أبواب الخلل في الصلاة، ٩ باب أن من شك بين الثنتين والثلاث، ح ٣/١٠٤٥٩.

٢) في الأصل: «بعد دخوله».

٣) الكافي ٣٥٠/٣، باب السهو في الركعتين الأولتين، ح ٣.

والمحقق البهبهاني في حاشية المدارك يدعي أن المراد من الثالثة التي فرض دخوله فيها أعم مما يشمل رفع الرأس من السجدة /٣٢٧/ الثانية من الركعة الثانية، وأن المراد من الثالثة التي قال «يمضي فيها»، هو نفس الركعة الثالثة.

والسرّ في أن المراد من الثالثة الأولى ما يشمل رفع الرأس من السجدة الثانية أن المراد دخوله في شيء آخر بعد الفراغ من الركعة الثانية، وليس هو إلا الركعة الثالثة، بعد أن كل جزء يلحق بشيء من الركعات بهذا الإعتبار.

وذلك لأن السائل فرض بقوله «صلّى الإثنين أو الثلاث» بصيغة الماضي أنه أحرز الإثنين، وهو بتمامية الذكر من السجدة الثانية، والإمام عليه السلام لم يحكم هنا ببطلان الصلاة، كما في سؤاله الأول من الشك بين الواحد والإثنين، بل شرط دخول الثالثة للحكم بالصحة؛ تأكيداً لما سأله.

فهنا يناسب أن يكون المراد من الدخول في الثالثة هو الدخول في مقدمات الركعة الثالثة كرفع الرأس من السجدة، حتى لا يخرج من الشك بين الإثنين والثلاث الذي قرّر السائل عليه وحكم بصحته مع شرط، وهو الدخول في الثالثة، وإلا فلو فرض الدخول في الثالثة حقيقةً فيخرج من الشك /٣٢٨/ بين الإثنين والثلاث الذي يشعر* الرواية بأنه** لا يوجب البطلان.

ثمّ إن ما ذكرناه لو صار منشأً لظهور الخبر في أن الشك بعد رفع الرأس من السجدة لا يوجب البطلان، فنفس هذا الخبر أيضاً يصير دليلاً على قول المشهور، كما أن ما قلنا لو صار منشأً لإجماله، فلا مانع من إثبات قول المشهور بعموم موثّقات عمار وغيرها حيث إنه لم يعلم التخصيص عليها إلا في صورة كان الشك قبل رفع الرأس من السجدة الثانية من الركعة الثانية، كما أنه لو قلنا: إنه لا يوجب الإجمال أيضاً، فنقول: لا أقل من أنه يوهن ظهوره، وحينئذٍ لا يقدّم على ما دلّ

---

*) *أو يدل. (منه قدس سره).*

**) *على أنه. (منه قدس سره).*

على أنه إذا سلّمت الركعتان سلّمت الصلاة، مثل ما عن الفقيه عن الصادق عليه السلام: «**إذا سلمت الركعتان الأوّلتان سلمت الصلاة**»[١].

وهذا الخبر صحيح على ما ذكره المحقق البهبهاني (ره) في حاشية المدارك.

ومثل ما نقله في المدارك[٢] في الصحيح، عن فضل [بن] عبدالملك الذي لا مانع من العمل بخبره، سيّما على التحقيق من كفاية الوثاقة في العمل بالخبر: «**إذا لم تحفظ الركعتين الأوليـن أعـد صلاتك**»[٣] فإنه يدلّ بمقتضى مفهوم الشرط* /٣٣٣/ على** المدعىٰ.

إن قلت: إن خبر زرارة الدالة على اعتبار الدخول في الثالثة أخصّ من هذه الأخبار.

قلت: لكن دلالة هذه الأخبار واضحة من غير موهن بخلاف خبر زرارة. والمدار عند التعارض الأخذ بالأظهر.

ثمّ لو سلّمنا عدم ترجيح ظهور أحد الطرفين على الآخر لوجود مرجّح في كل منهما، فنقول: على الميزان الذي ذكرناه في باب التراجيح ليس هنا مورد الرجوع إلى المرجّحات السندية، فلابدّ من الرجوع إلى عام يكون أعم من المتعارضين، فلا يسقط في عرضها مثل عموم موثّقات عمار، حيث إن مقتضاها صحة الصلاة مع الشك في الركعات ولم يعلم التخصيص بأزيد مما لو كان الشك قبل إكمال الركعتين والدخول في شيء آخر.

هذا، مع أنه متأيد بالروايات الواردة في الشك بين الإثنين والأربع، والثلاث والأربع، والإثنين والثلاث والأربع.

---

١) من لا يحضره الفقيه ٣٤٦/١، أحكام السهو والشك، ح ١٠١٠.

٢) مدارك الأحكام ٢٤٨/٤ و٢٥٢، حكم الشك في الفعل وبعد التجاوز عن المحل.

٣) تهذيب الأحكام ١٧٧/٢، باب أحكام السهو في الصلاة، ح ٨/٧٠٧.

*) *تتمه بعد از دو ورق. (منه قدس سره).*

**) *متعلق به دو ورقه قبل است. (منه قدس سره).*

[الشك بين الثلاث والأربع]

ومنها الشك بين الثلاث والأربع، وهو من المفردات المنصوصة بـالخصوص. ولا تبطل الصلاة في هذا الفرض بنحو الإطلاق /٣٣٤/ بجميع فروضه بـمقتضى أخبار كثيرة تقدمت الإشارة إلى بعض منها.

وظاهر كثير من الأخبار أنه يبنى على الأكثر.

ثمّ إن كثيراً من هذه الطائفة مقتضاها أنه بعد البناء على الأربع يتمّ، ثمّ يصلّي ركعتين عن جلوس[١].

وفي بعض هذه الأخبار أنه مخيّر بين أن يصلي ركعتين جالساً أو ركعة قائماً، كمرسلة جميل[٢]، وتقدم أن مقتضى موثّقات عمار أن يصلي ركعة عن قيام[٣].

ثمّ إن المعارض لهذه الأخبار ما تقدم من الأخبار الدالّة على أنه عند الشك يبني على اليقين، وتقدم الجواب عنها.

نعم، حسنة زرارة[٤] كالصريحة في أنه يبني على اليقين، لكنّه غير معمول به.

ومنها الشك بين الإثنين والأربع. وهنا يبني على الأربع، ثمّ بعد الإتمام يحتاط بركعتين من قيام، كما يستفاد من صحيحة محمد بن مسلم وخبر ابن أبي يعفور[٥]؛ بل هذا مقتضى عموم موثّقات عمار التي تقدمت الإشارة إليها، بل تدلّ عليه حسنة

---

١) وسائل الشيعة ٢١٦/٨، أبواب الخلل في الصلاة، ١٠ باب أن من شك بين الثلاث والأربع، ح ١/١٠٤٦٠.

٢) وسائل الشيعة ٢١٦/٨، أبواب الخلل في الصلاة، ١٠ باب أن من شك بين الثلاث والأربع، ح ٢/١٠٤٦١؛ الكافي ٣٥٤/٣، باب السهو في الثلاث والأربع، ح ٩.

٣) لعل المراد رواية عمار بن موسى الساباطي قال: سألت أباعبدالله سلام الله عليه... قال: إذا سهوت فابن على الأكثر فإذا فرغت وسلمت فقم فصل ما ظننت أنك نقصت...»، وسائل الشيعة ٢١٣/٨، أبواب الخلل في الصلاة، ٨ باب وجوب البناء على الأكثر عند الشك، ح ٣/١٠٤٥٣وح ٤/١٠٤٥٤ و١/١٠٤٥١.

٤) الكافي ٣٥٢/٣، باب السهو في الثلاث والأربع، ح ٣.

٥) الكافي ٣٥٣/٣، باب السهو في الثلاث والأربع، ح ٥ و٤.

الحلبي وحسنة زراره المشتملة على الذيل المروي عن الكافي[١] أيضاً.

وفي غير الأول ليس التصريح بكون الركعتين عن قيام /٣٣٥/ إلا أن لها ظهوراً في ذلك، كما تقدم تقريبه في أخبار عمار، بل في حسنة الحلبي قرينة أخرى أيضاً على ذلك.

وخبر أبي بصير الدالّ على وجوب سجدتي السهو[٢] غير معمول به؛ فعلى مسلكنا إما يطرح سنده أو ظهوره ـ كما تقدم وجهه ـ، وكذلك صحيحة محمد بن مسلم الدالّ على وجوب الإعادة[٣] في هذا الفرض، وأما الأخبار الدالّة على وجوب البناء على اليقين في خصوص المقام أو مطلقاً وإن يكن لها ظهور في وجوب البناء على الأقل، إلا أنه تقدم الجواب عن مثلها؛ فراجع.

ومنها الشك بين الأربع والخمس، وهو من المفردات المنصوصة بالخصوص، لأن مقتضى الصحاح ـ أعني صحيحة ابن سنان[٤] وأبي بصير[٥] ـ وصحيحة أخرى[٦] أنه يتمّ ويسجد سجدتي السهو.

هذا، مضافاً إلى دعوى الإجماع عليه أيضاً، وبعد ذلك لا يسمع إلى ما حكي من مخالفة الشيخ (ره) في الخلاف من القول بالبطلان[٧]، ولا إلى مخالفة الصدوق

---

١) الكافي ٣٥٢/٣، باب السهو في الثلاث والأربع، ح ٣ و٨.

٢) تهذيب الأحكام ١٨٥/٢، باب أحكام السهو في الصلاة، ح ٣٩/٧٣٨.

٣) تهذيب الأحكام ١٨٥/٢، باب أحكام السهو في الصلاة، ح ٤٢/٧٤١، هكذا نصه: عن محمد بن مسلم قال: «سألته عن الرجل لا يدري صلى ركعتين أم أربعا، قال: يعيد الصلاة».

٤) الكافي ٣٥٤/٣، باب من سها في الأربع والخمس، ح ٣.

٥) الكافي ٣٥٥/٣، باب من سها في الأربع والخمس، ح ٦.

٦) مثل صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله سلام الله عليه قال: إذا لم تدر أربعاً صليت أم خمساً أم نقصت أم زدت فتشهد وسلم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة تشهد فيهما تشهداً خفيفاً»، انظر: من لا يحضره الفقيه ٣٥٠/١، أحكام السهو والشك، ح ١٠١٩.

٧) الخلاف ٤٥١/١، مسألة ١٩٦، حكم القيام إلى الخامسة سهواً، هكذا نصه: «إذا قام في صلاة رباعية إلى الخامسة... وإن لم يذكر إلّا بعد الركوع بطلت صلاته».

من إيجاب ركعتين جالساً[١].

نعم، المتيقّن من الإجماع والنصوص أن يكون الشك بعد إكمال السجدتين وأن لا يبعد الصدق العرفي للشك بين أنه صلّى أربعاً أو خمساً بعد الدخول في السجدة الثانية من الركعة المردّدة، وإن كان مقتضاه إحراز الأربع لمكان المضي.

ومن العجب أنه في الجواهر قال على فرض عدم صدق الشك بين الأربع والخمس على مجرد الدخول في السجدة الثانية: «إنه يمكن إدراجه فيه بالعلاج /٣٣٦/ حينئذٍ؛ إذ له الرفع والذكر»[٢].

ونحن نقول: إن المعالجة لإدخال الغير المنصوص من الشكوك في المنصوص إما بأن يزيد في الأفعال ـ كما في المقام ـ أو يهدم بعض ما فعله.

أما الأول ـ فمع الغمض عن كل شيء لا يلتزمون به أو يلزمه تصحيح كل شك متعلق بالركعتين الأوليين إلا أن يقال: إنه تقدم في مسألة الشك بين الإثنين والثلاث أن مقتضى بعض الأخبار المعتبرة أن الشك الصحيح بعد إحراز الركعتين الأوليين، وعلى هذا نقول ـ قبل الدخول في السجدة الثانية من الركعة الثانية لم يحرز الأوليين، فثبت البطلان فيه، فلا يجري فيه العلاج في الإلحاق.

وأما بعد الدخول في السجدة الثانية لم يعلم فيه عدم إحراز الأوليين، فلا مانع من إجراء العلاج فيه وليس هذا مخالفاً لما يقولون.

نعم، في خصوص الشك بين الإثنين والثلاث قد تقدم أن مقتضى الأخبار الخاصة بطلان الصلاة إذا كان الشك قبل رفع الرأس من السجدة الثانية؛ فتأمل.

وأما الثاني، فله صورتان:

الأولى أن لا يعلم عدم بطلان الصلاة على تقدير زيادة ما يهدمه، بل على هذا

---

١) المقنع: ١٠٣، الشك بين الأربع والخمس، هكذا نصه: «وإن لم تدر أربعاً صليت أم خمساً أو زدت أو نقصت، فتشهد وسلم وهل ركعتين وأربع سجدات وأنت جالس بعد تسليمك».

٢) جواهر الكلام ٣٥٥/١٢، حكم الشك بين الأربع والخمس.

التقدير يعلم البطلان، كما لو شك بعد الركوع بين الأربع /٣٣٧/ والخمس، وأراد أن يهدم الركوع ويجلس ليرجع الشك إلى الثلاث والأربع. وعلاج الشك بهذا النحو ليرجع إلى المنصوص، أيضاً مما يلتزمه المشهور.

الثانية أن يعلم عدم بطلان الصلاة على تقدير زيادة ما يهدمه، كما لو شك بين الأربع والخمس وكان قبل الركوع، وأراد أن يهدم القيام ليرجع الشك إلى الثلاث والأربع. وهنا بناء المشهور على إدخال غير المنصوص تحت المنصوص بالعلاج؛ لكن في الجواهر قد يناقش في مطلق أنواع العلاج «بأن الظاهر من الصور المنصوصة وقوع الشك كذلك ابتداءً، لا بجعل وعمل»[1].

ونحن نقول: إنه لا أقل من أن المتيقّن ذلك، ولا تجري مقدمات الحكمة للتعميم. وصحة الصلاة بعد العمل بمقتضى الشك خلاف الأصل، وإنما خرجنا عن هذا الأصل في نفس المورد المنصوص للنص.

---

١) جواهر الكلام ٣٥٧/١٢، حكم الشك بين الأربع والخمس.

تنبيه
[في الشك بين الأربع والخمس]

الشك بين الأربع والخمس له صور:

منها ما تقدم من أن يكون الشك بعد رفع الرأس من السجدة الثانية أو بعد الدخول في السجدة الثانية.

ومنها أن يكون الشك بعد الركوع إلى قبل الدخول في السجدة الثانية. وهنا نقول: قد عرفت أن مقتضى الأصل الفساد، وأن /٣٣٨/ لا تصح الصلاة بالعمل على مقتضى الشك، وليس هنا ما يخرجنا عن هذا الأصل إلا توهّم صدق الشك بين الأربع والخمس عليه؛ نظراً إلى أن الركعة الرابعة تتحقق بعد الركوع، إما لأن الركعة من الركوع أو لأنه معظم الأجزاء وهو غير معلوم، وإلا بالعلاج بأن يهدم الركوع ويجلس لرفع الشك إلى الثلاث والأربع.

وفيه ما عرفت من الإشكال في أصل العلاج فضلاً عن مثل هذه الصورة التي فيها احتمال زيادة الركوع في الصلاة.

ومنها أن يكون الشك قبل الركوع. وهنا مورد يكون بناء المشهور بتصحيح الشك بإدخاله في الصور المنصوصة بالعلاج بهدم القيام ليرجع الشك إلى الثلاث والأربع إلا أنك عرفت الإشكال في صحة العلاج بنحو الإطلاق.

إن قلت: إنه ورد في خبر حمزة بن حمران: «**ما أعاد الصلاة فقيه قط بخيال**[1] **لها**

---

١) في الأصل: «يحتال».

ويدبّرها حتى لا يعيدها»[1]، فإن مثل هذا الخبر يمكن استخراج صحة بعض العلاجات منه، ولكن فيه أنه تقدم في مسألة الشك بين الإثنين والثلاث عن خبر عبيد بن زرارة أن ما ورد من أنه «**ما يعيد الصلاة فقيه**»[2].. اه، مختص بالشك بين الثلاث والأربع، وبعد وجود مثل هذا المفسّر لا يؤخذ بإطلاق ذاك المفسّر.

[الحاجة إلى هدم القيام]

/٣٣٩/ ثمّ إنه قد يقال بصدق الشك بين الثلاث والأربع من دون حاجة إلى هدم القيام؛ نظراً إلى أنه بمجرد القيام لم تتحقق ركعة أخرى لينقلب الشك.

لكن فيه: أن المتيقن من الإطلاق حال عدم التلبّس ركعة أخرى وبعده لا يجري مقدمات الحكمة للتعميم.

[الشك بين الثلاث والخمس]

ومنها الشك بين الثلاث والخمس، وفي صورة كان الشك قبل الركوع يجري فيه العلاج الذي تقدم شرح حاله ليرجع الشك إلى الإثنين والأربع.

[الشك بين الإثنين والخمس]

ومنها الشك بين الإثنين والخمس، وليس له صورة يقبل العلاج.

[الشك بين الثلاث والأربع والخمس]

ومنها الشك بين الثلاث والأربع والخمس، وهنا في صورة كان الشك قبل الركوع يجري فيه العلاج المتقدم، فإنه بهدم القيام يرجع الشك إلى الإثنين والثلاث

---

١) تهذيب الأحكام ٣٥١/٢، باب أحكام السهو، ح ٤٣/١٤٥٥.

٢) تهذيب الأحكام ١٩٣/٢، باب أحكام السهو في الصلاة، ح ٦١/٧٦٠.

والأربع.

وهو من الصور المركّبة المنصوصة على ما سيأتي الكلام فيه ـ إن شاء الله ـ.

[الشك بين الأربع والستّ]

ومنها الشك بين الأربع والستّ.

ونسب إلى ابن أبي عقيل إلحاقه بالشك بين الأربع والخمس[١].

ويستدل على ذلك من وجوه:

الأول أنه ورد في الصحيح أنه عطف على الشك بين الأربع والخمس قوله عليه السلام: «**أم نقصت أم زدت**»[٢]، وفي الحسن سمعت أبا جعفر عليه السلام: «**إذا شك أحدكم في صلاته، فلم يدر زاد أم نقص فليسجد سجدتين..**»[٣] الخبر.

وفي الجواهر[٤] حملها على صورة يعلم الزيادة أو النقيصة، إلا أنه لا يعلم أنه أي واحد منهما.

ونحن نقول: لو لم يكونا ظاهرين فيما ذكره الجواهر، فلا /٣٤٠/ أقل من أنه ليس لهما ظهور في الشك بين الزيادة وعدمها والنقيصة وعدمها.

وعلى الفرض عمومه غير معمول به، وتخصيصه ببعض الموارد يوجب التخصيص الموهن لحجيته؛ بل المشهور لم يعملوا على طبقه في شيء من الموارد.

وتقدم كراراً في باب نجاسة الدم وغيره أن مثل ذلك يضرّ بالحجية.

الثاني الأخبار الدالّة بالبناء على الأقل.

---

١) مياة ابن أبي عقيل العماني: ٢١٥، الخلل، وصفحة ١٣٥؛ مختلف الشيعة ٣٩١/٢، مسألة: لو شك بعد الأربع ومازاد على الخمس.

٢) الإستبصار ٣٨٠/١، ٢٢٢ باب التسبيح والتشهد في سجدتي السهو، ح ١/١٤٤١.

٣) الكافي ٣٥٤/٣، باب من سها في الأربع والخمس، ح ١.

٤) جواهر الكلام ٣٥٦/١٢، حكم الشك بين الأربع والخمس و٤٣٥/١٢، وجوب سجود السهو لكل زيادة ونقيصة.

وفيه ـ مع الغمض من أن هذا العموم غير معمول به ـ: أنك عرفت في مسألة الشك بين الإثنين والثلاث أن هذا معارض مع ما دلّ على لزوم البناء على الأكثر وأنه يتعيّن التصرف فيما دلّ على البناء على الأقل، وبعد ذلك لا يعمل بعمومه في مورد لم يجر فيه ما دلّ على البناء على الأكثر.

وثالثاً نقول: إن ما دل على البناء على الأقل ظاهر في الأقل المشكوك فيه من عدد الفريضة، فلا يشمل ما إذا تجاوز الشك عددها، وإلا فيجوز أن يقال بعموم ما دل على البناء على الأكثر أيضاً لمثل ذلك، فبقيت المعارضة الكلية بين الطرفين؛ فتأمل.

الثالث الأصل؛ لأن الأصل عدم الزيادة على الأربع، والمحقق القمي (ره) في الغنائم[1] مصرّ على صحة التمسك بهذا الأصل.

وفي الجواهر: «أنه يظهر من ملاحظة كلمات الأصحاب في الصور العلاجية وحصرهم صور الشك الصحيحة إلى الخامسة أو السادسة ونحو /٣٤١/ ذلك أن عدم جريان الأصل من المسلمات. ولعلّ[2] من هذا وشبهه بالغ الأستاد الأكبر في شرح المفاتيح في بطلان دعوى جريان الأصل حتى ادعى وضوح فسادها»[3]؛ إنتهى.

أقول: تقدم هنا في باب نجاسة الدماء وغيره كراراً أن الظواهر التي يكون عمل المشهور على خلافها، إذا لم يظنّ اشتباه المشهور من جهة من الجهات، يكون العلم الإجمالي بصحة ما قاله المشهور في كثير منها، وذاك العلم الإجمالي يوجب سقوط كلّ ظاهر يكون من أطراف العلم الإجمالي عن الإعتبار.

وعلى هذا نقول: إن من جملة الظواهر [ال]أدلة النقلية للأصول كالإستصحاب.

---

١) غنائم الأيام ٢٨٦/٣، الشك بين الأربع والخمس.

٢) في الأصل: «ولعلّه». وهو الصحيح.

٣) جواهر الكلام ٣٥٣/١٢، عدم جريان أصالة العدم في الشك في عدد الركعات.

وعلى هذا نقول: إن عدم عمل المشهور على طبقه لو كان من جهة قيام دليل على الواقع، فرفع عندهم موضوع الأصل وهو الشك، فليس هذا من إعراض المشهور عن ظاهر دليل الأصل، فلا يوجب ذلك سقوط دليل الأصل عن الإعتبار في حق من لا يتمّ الدليل عنده، ويكون باقياً على شكّه.

وأما لو كان عدم العمل بالأصل مع فرض ثبوت الشك لهم، فيدخل في الظواهر التي كان عمل المشهور على خلافها مما قلنا بعدم اعتبارها.

وفيما نحن فيه لو تسلّمنا عدم عمل المشهور على استصحاب عدم الزيادة التي تحرز جزء /٣٤٢/ موضوع الصلاة، ويحرز جزؤه الآخر بالوجدان، وهذه أصالة عدم الزيادة التي أثبتنا في باب الإستصحاب بالأدلة النقلية للإستصحاب اعتبارها، فحينئذٍ نقول: إن هذا داخل في القسم الأخير من عدم عمل المشهور على طبق الأصل الذي قلنا: إنه يوجب سقوط اعتبار ظاهر دليل الأصل؛ لأن الشك في الموضوع الخارجي.

ولا يناسب هنا دعوى أن رفع اليد عن الأصل لقيام دليل على الواقع حتى يرفع موضوع الأصل وهو الشك؛ بل عدم العمل لتمامية مخصّص لدليل في هذا المورد عندهم، فيكون عدم عمل المشهور مضرّاً بالتقريب المشار إليه؛ هذا أولاً.

وثانياً نقول: إنه لم يعمل بمقتضى الأصل هنا لوضوح أن الأصل إنما تصحيح نفس الصلاة من دون حاجة إلى شيء من ركعات الإحتياط أو سجدتي السهو، لا يلتزم به أحد وإن التزم به المحقق القمي (ره) في غنائمه في الشك بين الأربع والستّ[1]، ومنه لم يعملوا على طبق الأصل في موارد العلاجات.

ومن الواضح أن الأصل لا يثبت شيئاً آخر على المكلف حتى على حجية المثبت من الأصول، لأنه على فرض الصحة ليس ذاك الإحتياط معيناً في شيء خاص، بعد أن المفروض أن النص لا يشمل مورد الأصل.

---

١) غنائم الأيام ٢٩٧/٣، الشك بين الأربع والست.

وسيأتي جواب آخر عن إجراء أصالة عدم الزيادة في باب الشك في ركعات الصلاة.

الرابع الخبر المضمر الذي[١] نقله في الجواهر[٢] ومفاده أنه: لو شك في أنه زاد أو نقص فيحتاط /٣٤٣/ بركعتين جالساً.

وأورد عليه بأنه لم يعمل أحد على طبقه، مع أنه مخالف لسائر الأخبار المعمول بها.

هذا، وسيأتي تمام الكلام في الصور الغير المنصوصة بعد الفراغ من المنصوصة ـ إن شاء الله ـ.

ومنها الشك بين الإثنين والثلاث والأربع؛ أي من الصور المنصوصة بالخصوص وهو من المركبات.

ومقتضى مرسلة ابن أبي عمير أنه يبني على الأربع، ثمّ يصلي بركعتين من قيام، ثمّ بركعتين من جلوس.

ومقتضى ما تقدم من موثقات عمار الدالة على البناء على الأكثر، ثمّ إتمام ما ظننت أنك نقصته[٣]، أيضاً البناء على الأربع، وأنه يحتاط بركعتين من قيام وركعة أخرى من قيام من دون ترتيب بينهما، على ما تقدم عند بيان معنى ما دلّ على الأكثر، إلا أنه من الواضح أنه في مقدار المخالفة يكون العمل على مرسلة ابن أبي عمير[٤] بميزان القاعدة للأخصية.

ثمّ إنه يكون في البين معارض آخر، وهو ما ورد في الصحيح: أن أبا إبراهيم

---

١) في المخطوطة: التي.

٢) جواهر الكلام ٣٥٢/١٢، عدم جريان أصالة العدم في الشك في عدد الركعات.

٣) وسائل الشيعة ٢١٣/٨، أبواب الخلل في الصلاة، ٨ باب وجوب البناء على الأكثر عند الشك، ح ٣/١٠٤٥٣ و٤/١٠٤٥٤ و١/١٠٤٥١.

٤) وسائل الشيعة ٢٢٣/٨، أبواب الخلل في الصلاة، ١٣ باب أن من شك بين الثنتين والثلاث والأربع، ح ٤/١٠٤٨٢.

سأل عن أبي عبدالله عليه السلام عن ذلك، فأجاب: «يصلّي ركعة من قيام، ثمّ يسلّم، ثم يصلّي ركعتين وهو جالس»[١]؛ لكن هذا المعارض غير معمول به؛ بل عن بعض النسخ عوض «الركعة من قيام»، «الركعتين»[٢]، فيطابق المرسلة.

ويؤيد النسخة الأخيرة ما عن الحدائق بعد هذه الرواية من غير فصل يعتدّ به، أنه قال: /٣٤٤/ وقد روي: «إنه يصلي ركعة من قيام وركعتين وهو جالس»[٣]؛ فافهم.

هذا، مع أن فيه ما لم نذكره أيضاً، كما أشار إليه في الغنائم[٤] والجواهر[٥].

[ما يدّعى صحّتها من الشكوك الغير المنصوصة]

ثمّ إن هذا كله في الشكوك الصحيحة المنصوصة بالخصوص. وأما ما يدعى صحتها من الشكوك الغير المنصوصة بالخصوص، فكثيرة، ونحن:

أولاً نتعرض للوجوه التي صارت منشأً للقول بصحتها أو يمكن أن يكون منشأً، حتى يعلم في ضمنه صحة كل من تلك الوجوه أو فساده وحدّ اقتضاء كل واحد منها على فرض صحته، فنقول:

من الوجوه التمسك بعموم ما دلّ على البناء على الأكثر وأنه بعد السلام «صلّ ما ظننت أنك نقصت»[٦]، كما تقدمت /٣٤٥/ الإشارة إليها في الصورة الأولى من الصور المنصوصة، وتقدم تصحيح التمسك بهذا العموم، إلا أن ما يندرج تحته من

---

١) وسائل الشيعة ٢٢٢/٨، أبواب الخلل في الصلاة، ١٣ باب أن من شك بين الثنتين والثلاث والأربع، ح ١/١٠٤٧٩.

٢) من لا يحضره الفقيه ٣٥٠/١، أحكام السهو والشك، الشك في اثنين وثلاث وأربع، ح ١٠٢١.

٣) الحدائق الناضرة ٢٠٢/٩، الإشكال في صحة ما نقل عن الصدوق في أحكام الشكوك، في الأصل: «ركعتين من جلوس».

٤) غنائم الأيام ٢٩٦/٣، الشك بين الإثنين والثلاث والأربع.

٥) جواهر الكلام ٣٤٩/١٢، حكم الشك بين الاثنين والثلاث والأربع.

٦) تهذيب الأحكام ٣٤٩/٢، باب أحكام السهو، ح ٣٦/١٤٤٨.

الشكوك الصحيحة تكون منصوصة بالخصوص، إلا في بعض الموارد النادرة.

نعم، اقتضاؤه مختلف مع النصوص الخاصة كما تقدم، وتقدم أنه من هذه الجهة يكون العمل بالنصوص الخاصة.

وتوضيح المقام أن ما دلّ على البناء على الأكثر لا يشمل صورة كان الشك أزيد من الأربع، فلا يشمل من الشكوك الصحيحة إلا الإثنين والأربع، والإثنين والثلاث، والإثنين والثلاث والأربع، وكلّها منصوصة[1] بالخصوص، إلا أنه تقدم أن شمول النصوص لما قبل رفع الرأس من السجدة الثانية في مثل الإثنين والأربع لو كان مشكوكاً، إلا أنه لا مانع من التمسك بعموم ما دل على البناء على الأربع وهكذا، كما تقدم شطر من ذلك.

نعم، يكون مقتضى ما دلّ على البناء على الأربع مثلاً في مثل الشك بين الثلاث والأربع أن يحتاط بعد البناء على الأربع بركعة عن قيام، كما تقدم /٣٤٦/ وجه ذلك، مع أن مقتضى النصوص أنه يحتاط بركعتين عن جلوس.

ومنها التمسك بعموم الأخبار التي دلّت بعمومها على البناء على اليقين والنقصان عند الشك، بناءً على الأخذ بظاهرها من أن المراد هو البناء على الأقل، فحينئذٍ لو كان الأخذ هو الأربع، فيسلّم ولا شيء عليه، وإن كان أقل من الأربع فيزيد عليه حتى يصير أربع، فيسلّم ولا شيء عليه.

هذا، إلا أنه تقدم في الصورة الأولى من صور الشكوك الصحيحة المنصوصة بالخصوص أن الأخبار الدالة على البناء على اليقين حمل بقاعدة الجمع على أن المراد هو البناء على الأكثر، فلا يعمل بظاهرها حتى في مورد لم يكن لها معارضة مع ما دلّ على البناء على الأكثر، كما تقدم في فروع الشك بين الأربع والخمس، أعني الأربع والستّ.

ومنها التمسك بإطلاق النص في المنصوص. وذلك كما تقدم في الشك بين

---

١) في المخطوطة: منصوص.

الأربع والخمس أنه إذا كان الشك قبل الركوع، فإطلاق ما دلّ على الشك بين الثلاث والأربع يشمله من دون حاجة إلى العلاج ليدخل فيه؛ نظراً إلى أنه بمجرد القيام لم تتحقق ركعة أخرى لينقلب الشك.

ولكن /٣٢٩/[1] فيه: أنه تقدم أن المتيقّن من الإطلاق حال عدم التلبّس بركعة أخرى، فلا تجري مقدمات الحكمة للتعميم.

ومنها أن يعالج غير المنصوص ليدخل في المنصوص. وذلك كما أنه في الشك بين الأربع والخمس في حال القيام يجلس ليرجع الشك إلى بين الثلاث والاربع.

هذا، ولكن فيه: أنه تقدم الإشكال في مطلق العلاج؛ نظراً إلى أن المتيقن من النصوص وقوع الشك كذلك ابتداءً، لا بجعل وعمل، أو لا أقلّ من أن المتيقّن من الإطلاق ذلك، فلا تجري مقدمات الحكمة للتعميم.

نعم، تقدم أن العلاج على ثلاثة أقسام وأن العلاج بالهدم إذا لم يكن فيه احتمال زيادة الركن ـ كما في المثال الذي ذكرناه ـ يكون عمل المشهور عليه، فيناسب فيه مراعاة الإحتياط بالعلاج والعمل على طبق مقتضى الشك الذي يدخل فيه، ثمّ إعادة الصلاة.

ومنها التمسك بأصالة عدم الزيادة. ولا يخفى أن هذا الأصل لو تمّ، يصلح كل شك لم يعلم فيه أن الركعات زادت على الأربع، سواء احتمل فيه الزيادة على الأربع كالشك بين الأربع والخمس أو الستّ، أو مازاد عليه، أو لم يحتمل الزيادة على الأربع كالشك بين الثلاث والأربع أو الإثنين والثلاث، أو المركّب منهما.

ثمّ إن /٣٣٠/ مقتضى العمل بهذا الأصل أنه لو علم الأربع وشك في الزيادة، فيسلّم ولا شيء عليه، كما أنه لو لم يعلم الأربع، فيزيد حتى يحرز الأربع ويسلّم ولا شيء آخر عليه.

هذا، إلا أنه تقدم في الشك بين الأربع والخمس أن المشهور لم يعملوا على

---

١) تتمه تسعة أوراق قبل ذلك.

طبق هذا الأصل في باب الشكوك، وعرفت أن هذا يوجب سقوط الأصل عن الإعتبار.

ثمّ إنه مضافاً إلى ذلك يمكن تصحيح عدم عمل المشهور على طبق هذا الأصل على نحو الكلية بأن مقتضى بعض الأخبار إنقلاب هذا الأصل في باب الشكوك، فمنها ما ورد في بطلان الصلاة إذا لم يدرِ أنه كم صلّى، كصحيحة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام قال: «**إن كنت لا تدري كم صلّيت ولم يقع وهمك على شيء فأعِد الصلاة**»[1].

فإن مقتضى هذا الخبر اعتبار الظن في الصلاة، سواء كان في نفس الركعة أو بعض الركعة، كما أن مقتضاه أنه إذا كان الشك مساوي الطرفين في نفس الركعة أو بعض من الركعة، يوجب الإعادة*.

---

١) الكافي ٣٥٨/٣، باب من شك في صلاته كلها ولم يدر زاد أو نقص، ح ١.

*) ***في الجواهر*** [جواهر الكلام ٣٦٥/١٢، وجوب البناء على الظن..]***عند التعرض لاعتبار الظن في الصلاة عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام : إذا ذهب وهمك إلى التمام إبدأ في كل صلاة فاسجد سجدتين بغير ركوع أفهمت؟*** [تهذيب الأحكام ١٨٣/٢، باب أحكام السهو في الصلاة، ح ٣١/٧٣٠]؛***لأن ما يعطف على الشرط في القضية الشرطية يكون له حكم الشرط، فينتفي الجزاء باقتضائه أيضاً مع أن ظاهر الكلام أن ذكر القيد لبيان تحديد ما يحتاج إلى الإعادة، والقيد الوارد في مقام التحديد يكون له المفهوم بنفسه.***

فمقتضى هذا الخبر أن يكون الظن معتبراً في إحراز الركعتين الأوليين، إلا أن مقتضى بعض الأخبار بطلان الصلاة عند عدم إحراز الركعتين الأوليين باليقين لاعتبار التحفظ والدراية والسلامة بالنسبة إليهما.

وتقدم نقل بعض أخبارها في الصورة الأولى من الشكوك.

قال شيخنا الأنصاري في أول فرائده [فرائد الأصول ٣٤/١، خواص القطع]***: إن العلم بالنسبة إلى الركعتين الأوليين أخذ على نحو الموضوعية، فلا يقوم الظن وسائر الأمارات والأصول مقامه.***

أقول: لا مناسبة لأن يقال: إن اليقين هنا أخذ على نحو الموضوعية، كيف ونحن مأمورون بنفس صلاة الركعتين أو أربع ركعات التي تكون الركعتان الأوليان جزؤها.

ومن الواضح أن ما اقتضى لزوم التحفظ والدراية والسلامة لم يقيد التكليف الواقعي بما علم، بل الدراية المأخوذة هنا يكون نظير العلم المأخوذ في «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف

ولو قلنا: إن المتيقن من إطلاقه صورة يكون الموضع الذي يكون فيه فعلاً من الصلاة معلوماً ويكون /٣٣١/ الشك في أنه كم صلّى، فيختص بالشك والظن في

أنه حرام» [الكافي ٣١٣/٥، باب النوادر، ح ٤٠ و٣٣٩/٦، باب الجن، ح ١، لم نجد بهذا التعبير والموجود: «كل شيءٍ هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه...» و«... كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه»]*في أنه مرآتي بعد أن الحكم والخطاب الأولي تعلق بنفس المحرم الواقعي.*

وإنما يناسب دعوى كون العلم جزء الموضوع في مثل الشهادة التي لم يعلق الحكم هنا على نفس المشهود عليه الواقعي، بل جواز الشهادة ابتداءً علّق على ما علم.

وأما الموارد التي علّق عليها الحكم أولاً على نفس الواقعيات، ففي مقام إحرازها إذا أخذ العلم واليقين فيكون المراد اليقين، حيث إن المأمور لابدّ من أن يقطع بإتيان المأمور به.

نعم، ربما يكتفي الشارع بغير القطع وهو يحتاج إلى البيان؛ فتارة يكتفي مع الشك في إتيان الواقع كما في الشكوك الصحيحة وبعد الفراغ أو التجاوز، وربما يكتفي بالظن أو قيام أمارة أخرىٰ كما ثبت خصوص الظن في الركعتين الأخيرتين.

وهنا لو دلّ خبر على أن الركعتين الأوليين لابدّ فيهما من الدراية والتحفظ وخبر آخر دلّ على حجية الظن فيما يشمل الركعتين الأوليين، فهنا مورد أن يقال: إنه وقع التعارض بين الخبرين في حجية الظن بالركعتين الأوليين وعدم حجيته حيث إنه ينفي أحدهما حجيته بالمفهوم والآخر يثبتها بالإطلاق، فلابدّ أن يتصدى لعلاج التعارض، لا أن نأخذ بذيل أحد الخبرين، فنقول: إن العلم جزء الموضوع، فلا يقوم الظن مقامه.

وإذا عرفت طريق التكلم في المسألة، فنقول: إن دلالة ما دلّ على اعتبار الدراية والتحفظ والسلامة بالنسبة إلى الركعتين على عدم حجية الظن فيهما موهون مع غمض العين من أنه بطريق المفهوم بأن هذه الأخبار مساقها بيان عدم جريان الشكوك التي تتعلق بالأخيرتين من الشكوك الصحيحة في الركعتين الأوليين. فالمراد السلامة والتحفظ من الشك والمراد من الدراية في مقابل الشك، كما لا يخفى على من راجع أخبارها.

ثمّ لو فرض ظهور ما في تلك الأخبار لنفي حجية غير العلم من الظن وغيره بالنسبة إلى الركعتين الأوليين، فلابدّ من أن يرفع اليد عنه في مقابل ما دلّ بدلالة أقوى على حجية هذا الظن مثل قوله: «إذا لم تدركم صليت..» [بحار الأنوار ٢٣١/٨٥، في سجدتي السهو والأقوال فيه] *اه، حيث إن الشكوك الصحيحة خرجت عن تحت هذا العموم والشكوك الباطلة ما يتعلق من الشك بالأوليين من أجلى أفراده ودلّ على اعتبار الظن فيه من غيره وهن في دلالته ـ كما أشير إليه ـ (منه قدس سره).*

نفس الركعات، فيكون مقتضاه بطلان الصلاة بالشك في نفس الركعات ولم يعلم تخصيص هذا العام إلا في الشكوك الخمس المنصوصة بمقدار ثبت بالنص الخاص، فما سواها باقٍ تحت هذا العموم.

[كلام صاحب الغنائم و وهنه]

وأما ما ذكره في الغنائم في معنى هذه الأخبار لتخرج عن الدلالة على ما ذكرناه فموهون وإن كان بعض الأخبار الأخر التي شبيهة بهذه الصحيحة، يكون فيه احتمالات أخر.

وتوضيح المقام: أن عدم العلم بكمّ الصلاة لا يعقل إلا في صورة يكون مقدار من الصلاة معلوماً. ثمّ إن الطرف الآخر من الشك أيضاً لا يمكن أن لا يكون معلوماً مثل أنه يعلم أنه لم يصل إلى ألف ركعة حتى الشخص الوله الحيران، فبالأخرة يكون في مقدار الصلاة أو عدد ركعاته؛ غاية الأمر أنه يشمل جميع الشكوك المتصورة من المركبة والبسيطة، سواء كان التركيب من ثنتين أو ثلاث أو أربع أو خمس وهكذا.

وهذا المقدار من التعميم غير مضرّ به، بل مؤيد له حيث إن خروج كثير من الشكوك على الفرض عن تحت عمومه أيضاً غير مضرّ بعمومه، بعد أن أفراده كثير[ة] ويكون الأكثر باقياً تحت عمومه؛ فتدبّر.

/٣٣٢/ ومن الأخبار التي ترفع الأصل حسنة الوشاء على ما في الغنائم[1] عن الرضا عليه السلام: «**الإعادة في الركعتين الأوليين والسهو في الركعتين الأخيرتين**»[2]، فإن ظاهره حصر الشك الصحيح مما يتعلق بخصوص الركعتين الأخيرتين، إلا أن يقال: إنه معارض بحصر الإعادة أيضاً بالشك في الركعتين الأوليين.

---

١) غنائم الأيام ٢٧٨/٣، الشك في الصلاة الشك في ركعات الثنائية والثلاثية.

٢) الكافي ٣٥٠/٣، باب السهو في الركعتين الأ ولتين، ح ٤.

ومن الأخبار ما ذكره في الجواهر في مقام الإستشهاد لعدم عمل المشهور على طبق أصالة عدم الزيادة، وهو ما ورد في صحيحة زرارة المشتمل على عدم نقض اليقين بالشك في حال من الحالات[١].

وفيه تأمل.

ومنها ـ أي ومن الوجوه التي صار منشأً للتعدي من الشكوك المنصوصة بالصحة بالخصوص إلى غيرها ـ التمسك بعموم ما ورد في ذيل الصحيح الوارد في الشك بين الأربع والخمس من قوله: «**أم نقصت أو زدت**»[٢]، وبالحسن المروي عن أبي جعفر عليه السلام يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر زاد أم نقص، فليسجد سجدتين..**»[٣] الخبر.

وهذا لو تمّ يكون مقتضاه أن كلّ شك تعلق بأنه زاد أو نقص يكون صحيحاً ويكون عليه سجدتا السهو، كما في الشك بين الأربع والخمس.

هذا، إلا أنه تقدم أن هذا الخبر وشبهه /٣٤٧/ خارج* عن محل كلامنا وأن المراد أنه شك في أنه زاد أو نقص في صلاته، بعد أنه يعلم أحدهما. وليس المراد أنه شك في أنه زاد أم لا، أو نقص أم لا، فمثل هذه الأخبار ينفع بحال إثبات سجدتي السهو على من يكون شاكّاً في تعيين أن ما وقع في الصلاة هو الزيادة أو النقيصة، فيدلّ على صحة أصل الصلاة في هذا الفرض، فيختص بالأجزاء. فإن الركعات مع العلم بالنقيصة أو الزيادة له حكم آخر غير سجدتي السهو اتفاقاً.

ومنها التمسك بإجراء حكم الشكوك البسيطة المنصوصة في المركبة الغير المنصوصة، وذلك كالشك بين الإثنين والأربع والخمس لأنه مشتمل على شكين،

---

١) جواهر الكلام ٣٥٣/١٢، عدم جريان أصالة العدم في الشك في عدد الركعات.

٢) وسائل الشيعة ٢٢٤/٨، أبواب الخلل في الصلاة، ١٤ باب أن من شك بين الأربع والخمس فصاعداً، ح ٤/١٠٤٨٦.

٣) نفس المصدر، ح ٢/١٠٤٨٤.

*) *متعلق بثمانية أوراق قبل ذلك. (منه قدس سره).*

كلّ منهما صحيح كالشك بين الإثنين والأربع وبين الأربع والخمس، فيعمل على مقتضاهما، لأن إطلاق النص في كل من البسيطين يشمل صورة التركيب.

وأورد عليه:

أولاً أن ظاهر أخبار الشكوك المنصوصة الإنفراد، لا مع اجتماعهما مع غيرها.

وثانياً نمنع رجوعهما إلى شكين صحيحين فقط، بل معهما شك آخر مفسد وهو بين الإثنين والخمس.

[التمسك ببعض الأخبار الغير المعمول به]

ومنها التمسك ببعض أخبار غير معمول به في حكم بعض الشكوك، مثل ما نقله /٣٤٨/ في الجواهر[١] من الخبر المضمر المذيّل بأنه «**وإن كان لا يدري زاد[٢] أم نقص فليكبّر وهو جالس ثمّ ليركع ركعتين يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب في آخر صلاته، ثمّ يتشهد**»[٣].

والإيكال على مثله كما ترى.

[ملخّص المقال]

وتلخّص أن الوجه الأول من الوجوه الثمانية التي ذكرناه للتعدي عن الشكوك المنصوصة، لا مانع من الأخذ به وأن سائر الوجوه للتعدي لم يتم شيء منها، مضافاً إلى أن صحيحة صفوان[٤] كان مقتضاه أن كل شك يوجب البطلان ولم يعلم التخصيص عليه في غير الشكوك المنصوصة، كما تقدم.

---

١) جواهر الكلام ٣٥٨/١٢، حكم الشك بين السادسة وغيرها.

٢) في الأصل: «أزاد».

٣) تهذيب الأحكام ٣٥٢/٢، باب أحكام السهو، ح ٤٩/١٤٦١.

٤) الكافي ٣٥٨/٣، باب من شك في صلاته كلها ولم يدر زاد أو نقص، ح ١.

نعم، تقدم أن العلاج لإدخال غير المنصوص في المنصوص بهدم بعض ما فعله في صورة لم يوجب احتمال زيادة الركن لما كان عمل المشهور عليه، يناسب الإحتياط فيه.

ثمّ إنك إذا عرفت المقدمة، فنقول: إن الشكوك الغير المنصوصة بالخصوص قد تقدّم شطر منها عند التعرض للشك بين الأربع والخمس.

/٣٥٦/

مسألة

متعلقة بكثير الشك في الصلاة

وهو أنهم يقولون: إن ما تعلق الشك به إن كان وجوده مبطلاً كزيادة الركن أو الركعة فيبني كثير الشك على عدم الإتيان.

[الإستدلال على بناء كثير الشك على عدم الإتيان]

واستدل على ذلك من وجوه:

منها الأصل، أي أصالة عدم الإتيان بتلك الزيادة، ويرد عليه:

أولاً أن الأصل انقلب في باب الشكوك في الركعات لمعارضة الإستصحاب بما في صحيحة صفوان الدالة على أن الشك في الشك في الركعات يوجب البطلان.

وثانياً أن مقتضى الأصل صحة الصلاة من دون حاجة إلى شيء آخر من ركعات الإحتياط وغير ذلك، ولا يثبت الأصل لتلك الركعات وغيرها حتى على القول بحجية المثبت، مع أنهم لا يلتزمون بذلك في باب الشك في الركعات.

نعم، إلتزم بذلك القمي (ره) في غنائمه[1] في الشك بين الأربع والستّ.

وثالثاً تقدم في باب الشكوك أن أصالة عدم الزيادة سقطت[2] عن الحجية في باب الصلاة لعدم عمل المشهور عليه، وليس ذلك من جهة العلم الإجمالي على

---

١) غنائم الأيام ٢٩٧/٣، الشك بين الأربع والست.

٢) في المخطوطة: سقط.

خلاف الحالة السابقة حتى يقال: إن هذا غير مضرّ على مذاقك؛ بل من جهة أن العلماء لم يعملوا على هذا الأصل في صورة الشك الصرف، فيدخل دليل الإستصحاب حينئذٍ مندرجاً في الظواهر التي أحرزنا عدم عمل المشهور عليها.

وأوضحنا في مسألة نجاسة الدم وغيرها سقوط مثل هذه الظواهر عن الحجية للعلم الإجمالي على خلافها، بل تقدم في باب الشكوك أن مقتضى صحيحة صفوان أن كل شك متعلق بكمّ الصلاة، يوجب البطلان. وهذا موجب لارتفاع هذا الأصل.

ومنها اتفاق الفقهاء على أن كثير الشك لابدّ أن يبني على عدم إتيان ما كان وجوده مبطلاً.

وفيه ـ بعد تسليم الإتفاق ـ: أنا نحتمل أن يكون مدركهم هو الأصل والأخبار، فلا يكشف هذا الإتفاق عن شيء آخر سواهما.

ومنها الأخبار، لأن ما في حسنة زرارة وصحيح أبي بصير[1] إما يختص بالشك في شيء يكون وجوده مبطلاً، أو لا أقل من أنه شامل له، مع أنه يأمر فيه بالمضي في الصلاة. والظاهر منه إتمام الصلاة من دون إعادة ومن دون لزوم إتيان شيء آخر من ركعة الإحتياط أو سجدتي السهو لو كان الشك في غير كثير الشك مستلزماً لشيء من ذلك، بل يصرّح فيه بعدم الإعادة، بل التعليل المذكور /٣٥٧/ فيه يقتضي ذلك.

وأما سائر الأخبار، فما كان مشتملاً على مثل ما في صحيحة محمد بن مسلم، قال: «**إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك**..»[2] الخبر، أيضاً دالّ على المقصود بتقريب أن الأمر بـ«إمض» لمن كثُر عليه السهو، لا ينبغي التأمل، بل لم يتأمل في أنه شامل لمن كثر شكه في الصلاة، لأن السهو بمعنى الغفلة، فيشمل الغفلة التي

---

١) الكافي ٣٥٨/٣، باب من شك في صلاته كلها ولم يدر زاد أو نقص، ح ٢.

٢) الكافي ٣٥٩/٣، باب من شك في صلاته كلها ولم يدر زاد أم نقص، ح ٨.

يكون عند الشك.

وإطلاقه على ترك الشيء غفلةً إنما هو في صورة صار متعدياً بـ«عن»، ويجوز دعوى أن لفظ «السهو» اصطلح عند الفقهاء في ذلك وإن كان فيه أيضاً تامل؛ بل ذكرنا في مسألة الشك في النافلة في الحواشي أنه ثبت كثرة استعمال لفظ السهو في الأخبار في الشك أو ما يشمله.

وعلى كل حال، إذا كان السهو شاملاً للشك، فيشمل تمام أقسام الشك، ومنها الشك فيما موجب للبطلان.

وعلى هذا نقول: إن المضي المأمور به في كثير الشك قد عرفت أنه ظاهر في عدم إعادة الصلاة وأنه لا شيء آخر عليه، ويلزم من ذلك البناء عند الشك في شيء يوجب وجوده للبطلان على عدم وجود ذلك الشيء.

نعم، موثقة عمار[1] صريحة في عدم إعادة ما شك فيه، لكنّها لا تنفي غير ذلك في حق كثير الشك عند الشك في وجود شيء مبطل.

---

١) تهذيب الأحكام ١٥٣/٢، ٩ باب تفصيل ما تقدم ذكره في الصلاة من المفروض والمسنون، ح ٦٢/٦٠٤، هكذا نصه: «... عن أبي عبدالله سلام الله عليه: في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة فيشك في الركوع فلا يدرى أركع أم لا ويشك في السجود فلا يدري أسجد أم لا يقال: لا يسجد ولا يركع ويمضي في صلاته حتى يستيقن يقيناً...».

فصل

[في رجوع كل من الإمام والمأموم إلى الآخر]

لا إشكال ولا خلاف في الجملة في رجوع كل من الإمام والمأموم عند عروض الشك إلى الآخر مع حفظه له، والأخبار مشتملة على أنه لا سهو على الإمام ولا على المأموم مع حفظ الآخر له[1]. وبعضها مطلق ينصرف إليه في الجملة.

وهنا نقول:

أولاً لا يخفى أن إرادة الشك من لفظ السهو المذكور في هذه الأخبار مسلّمة وإرادة أحكام السهو منها غير معلومة أو معلوم العدم.

وفي بعض الأخبار قرينة خاصة على أن المراد من السهو هو الشك[2]، فلا إشكال في إرادة الشك من لفظ السهو.

مضافاً إلى أنه ذكرنا في مسألة حكم الشك في النافلة أن لفظ السهو إذا صار متعدياً بـ«عن» فظاهر في ترك مدخول «عن» غفلةً، وأما إذا قيل السهو في الصلاة أو سهو الإمام أو شبه ذلك مما لم يتعد بلفظ «عن»، /٣٥٨/ فيكون المراد الغفلة الحادثة فيها أو له والغفلة موجودة عند الشك في الشيء.

وعلى هذا لا إشكال أن نفي السهو عن الإمام والمأموم يشمل الشكوك الحادثة

---

١) الكافي ٣٦٠/٣، باب من شك في صلاته كلها ولم يدر زاد أم نقص، ح ٩ و٣٥٩/٣، باب من شك في صلاته كلها، ح ٥؛ تهذيب الأحكام ٥٤/٣، باب أحكام الجماعة وأقل الجماعة، ح ٩٨/١٨٦ و٩٩/١٨٧؛ من لا يحضره الفقيه ٣٥٢/١، إذا اختلف الإمام مع المأمومين، ح ١٠٢٨ و...

٢) كخبري أبي بصير وعمار المتقدمين.

لكلّ منهما ويعمّ الإطلاق ما لو كان المأموم فاسقاً أو امرأة لو لم يعم الصبي على شرعية عباداته، كما أن من الواضح أن الإطلاق يقتضي رجوع كل منهما إلى الآخر ولو لم يحصل لمن يرجع إلى الآخر العلم أو الظن.

مضافاً إلى أنه لو كان مشروطاً بذلك لم يكن الحكم برجوع كل منهما إلى الآخر محتاجاً إلى عنوان مستقل في لسان العلماء والأخبار، بعد أن الظن بنفسه من أي شيء حصل يكون حجة.

[فـــرعـان]

نعم، يبقى في المقام فرعان نتكلم في كل منهما:

أحدهما في ما لو كان المأموم مثلاً حافظاً وكان الإمام شاكاً، فهل يجب رجوع الإمام إلى المأموم إذا كان ظنّ الإمام على خلاف ما اعتقده المأموم أم لا؟

وهنا نقول: لا وجه لوجوب الرجوع هنا، أمـا أولاً فـلأنه لو سـلّمنا أن هـذه الأخبار تقتضي وجوب الرجوع بإطلاقها؛ لكنّها معارضة بما دلّ على حجية ظنّ كل أحد في صلاته إما في خصوص الظن في الركعات أو الأعم منها ومن الأفعال.

وثـانياً أن أخبار الباب كان مضمونها أنه لا سهو للإمام أو المأموم مـع حـفظ الآخر، والسهو تقدم أنه بمعنى الغفلة، وشمولها لصورة الظن غير معلوم، فلا يدل على رجوع الإمام مثلاً ـ مع ظنّه على خلاف المأموم ـ إلى المأموم إذا كان المأموم حافظاً.

إن قلت: في مرسلة يـونس: «**أن الإمـام مـائل مـع أحـدهما أو مـعتدل الوهـم**» وقال عليه السلام في جواب ذلك: «**ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه باتفاق منهم أو بإيقان..**»[1] الخبر.

والظاهر من هذا الجواب بعد تلك السؤال اندراج صورة يكون ميل الإمام وظنّه

---

١) الكافي ٣٥٩/٣، باب من شك في صلاته كلها، ح ٥.

على خلاف المأموم في السهو الذي نفاه عن الإمام، فيلزمه متابعة المأموم الذي كان حافظاً على خلاف ظنه.

قلت: نسلّم شمول السهو لبعض مراتب الظن وهو ما يكون قريباً من الشك؛ لكن عليه يقع التعارض بين إطلاق هذه الأخبار مع إطلاق ما /٣٥٩/ دلّ على اعتبار الظن الشخصي في الركعات أو في الصلاة مطلقاً ولكن كان الظن ضعيفاً، فلابد هنا من الإحتياط.

وثانيهما أنه هل يلغى شك أحدهما بظن الآخر أم لا؟ وهنا نقول: إن النسخة مختلفة في مرسلة يونس: فعن التهذيب والكافي «**بإيقان منهم**»[1] وعن الفقيه «**باتفاق منهم**»[2]؛ فعلى الأول يكون مقتضاه عدم جواز رجوع الشاك إلى الظانّ وعلى الثاني ساكت من هذه الجهة.

ونحن ذكرنا في محله في صورة اختلاف النسخة أن مجرد وجود بعض المرجّحات لأحدهما لا يصير منشأً لتقديمه على النسخة الأخرى ما لم تصر المرجحات إلى حد يسبّب صيرورةَ النسخة الأخرى موهونة، ومن الواضح أن ما يجوز أن يقال لترجيح ما عن التهذيب والكافي لا يصل إلى هذه المرتبة.

نعم، ربما يقال بعدم إلقاء الشك في صورة ظن الآخر من جهة المفهوم للقضية الشرطية في قوله «**إذا حفظ عليه من خلفه**» وفي قوله «**إذا لم يَسْه الإمام**».

ويجاب عن ذلك بأن المراد من الحفظ وعدم السهو عدم الشك[3].

وفيه المنع الواضح؛ بل الظاهر من الحفظ العلم لو لم نقل: إن عدم السهو أيضاً كذلك.

وأما ما تقولون من الظن في الصلاة بمنزلة العلم، ففيه: أنه في مورد نسلّم ذلك،

---

١) تهذيب الأحكام ٥٤/٣، باب أحكام الجماعة وأقل الجماعة، ح ٩٩/١٨٧.

٢) من لا يحضره الفقيه ٣٥٢/١، إذا اختلف الإمام مع المأمومين، ح ١٠٢٨.

٣) جواهر الكلام ٤٠٦/١٢، رجوع الشك من الإمام والمأموم.

كما في الظن في الركعات، فإنما هو في حق نفس الظانّ بأن يعمل على طبق ظنّه، لا أن يعمل الشخص بظنّ إمامه أو مأمومه.

وأما ما قيل من أنه لا يمكن إحراز اليقين من الإمام أو المأموم، لأنه لا يعرف من أحدهما إلا البناء على الفعل ولما يكون الظن حجة في حق نفسه، فلا يعرف أن البناء كان من العلم أو الظن، فالأمر بالرجوع مع عدم طريق إلى معرفة ذلك دليل على كفاية كل منهما في حق الآخر، ففيه:

أولاً أن غاية الأمر أن نقول بدلالة ذلك على كفاية مجرد البناء في جواز الرجوع، وهو غير الإكتفاء بالظنّ حال العلم به على أنه يجوز أن يقال: إن المدار على العلم ويظهر ذلك بعد الصلاة، وتعرف حال الآخر لو لم نقل ـ كما قيل ـ من أنه يجوز أن يعتمد حال الصلاة على أصالة عدم عروض الظن[1] للآخر.

وبالجملة، لا دليل يطمئن به النفس على الإكتفاء بظنّ الآخر في الرجوع إليه واقعاً.

إن قلت: مقتضى إطلاق بعض الأخبار من أنه لا سهو للإمام أو المأموم يشمل صورة ظنّ /٣٦٠/ الآخر، بل شكّه أيضاً؛ لكن علمنا بخروج صورة شك الآخر عن الإطلاق ويبقى صورة ظن الآخر.

قلت: ما دلّ على نفي السهو عن كل من الإمام والمأموم بنحو الإطلاق منصرف إلى صورة حفظ الآخر، كما أنه في المرسلة يصرح بذلك.

قلت: نسلّم الإنصراف فيما دلّ على نفي السهو عن كلّ من الإمام والمأموم في الجملة إلا أن الإنصراف ليس بأزيد عن صورة كان الآخر متردداً لا يدري أي شيء يفعل، ونمنع الإنصراف عن صورة كان الآخر ظاناً والمفروض أن ظنه بحكم العلم، فيكون شغله الفعلي البناء على المظنون.

اللهمّ إلا أن يقال بعد تسليم ما قلنا من أن إطلاق ما دل على نفي السهو عن كل

---

١) جواهر الكلام ٤٠٧/١٢، رجوع الشاك من الإمام والمأموم إلى المتيقن منهما.

من المأموم والمأموم معارض بمفهوم قوله «إن حفظ الآخر» في المرسلة.

ويمكن المناقشة على ذلك أيضاً:

أولاً بمنع ظهور الحفظ في خصوص العلم.

وثانياً بمنع حجية المرسلة، بل في الحدائق ضعيفة ومرسلة[1]. ويمكن منع الإنجبار. وحينئذٍ لا مانع من القول بإطلاق سائر الأخبار التي مقتضاها كفاية الظن؛ فتأمل.

---

١) الحدائق الناضرة ٢٧٥/٩، سور اختلاف الإمام والمأموم.

تنبيه

[في نفي السهو عن الإمام والمأموم]

ما دل على نفي السهو عن كل من الإمام والمأموم مقتضاها نفي كل سهو؛ لكن تقدم أنه خرج عن هذا الإطلاق كل سهو كان الآخر شريكاً له في السهو ويبقى تحته كل سهو لم يكن الآخر شريكاً معه في السهو.

وعلى هذا، لو فرضنا اختلاف الإمام والمأموم فيما علماه وشكّا فيه، فكلّ منهما رجع إلى الآخر فيما علمه وحفظه. وربما يرتفع حكم الشك رأساً، كما لو كان شك أحدهما بين الثلاث والأربع والآخر بين الإثنين، فحينئذٍ يجب عليهما البناء على الثلاث وهكذا.

ولا يخفى أنه لا ضعف في أصل لسان حكومة ما دل على نفي السهو عن المأموم والمأموم على أدلة أحكام الشكوك. وبعد ذلك لا يضرّ في تقدم أخبار الباب على أدلة أحكام الشكوك، ضعف الدلالة في أخبار الباب وقوة الدلالة في أدلة أحكام الشكوك، كما أن توهم أن السهو لا يشمل الشك، مدفوع؛ مضافاً إلى الإتفاق من أن الشك مراد من لفظ السهو في أخبار الباب، وإنما الكلام في إرادة أحكام السهو المصطلح عند الفقهاء عنه /٣٦١/، وقد تقدم أن لفظ السهو بنفسه شامل للشك بحسب معناه العرفي، كما أوضحنا ذلك عند التعرض لحكم الشك في النافلة؛ فراجع.

فصل
في بيان من يجب عليه قضاء الصلاة
ومن لا يجب عليه قضاء الصلاة

اعلم أنه على التحقيق من أن القضاء بفرض جديد ـ كما أوضحته في أصالة الركنية في مسألة البراءة ـ عدم وجوب القضاء على شخص:

إما لعدم دليل على وجوب القضاء عليه عموماً أو خصوصاً، فينفى وجوب القضاء عنه بالأصل من البراءة والإستصحاب، بعد فرض عدم وجود أصل موضوعي مقدم عليهما لكونه سببياً.

وإما لقيام دليل خاص على عدم وجوب القضاء.

وإما للأصل ودليل خاص معاً.

وممّا ذكرنا ظهر أن دليل وجوب القضاء على شخص لابدّ من أن يكون إما العمومات الدالة على وجوب القضاء بعد فرض شمولها له وإما دليل خاص على وجوب القضاء عليه وإما اصل موضوعي مثبت لوجوب القضاء.

وعلى هذا، فلابدّ أولاً من التعرض للعمومات المقتضية لوجوب القضاء حتى يعلم حد اقتضائها، فنقول: إن العمدة في هذا المقام هو النبوي المعروف المنجبر ضعفه بالشهرة: «**من فاتته فريضة فليقضها إذا ذكرها فذلك وقتها**»، كما في الذخيرة[1]

---

١) ذخيرة المعاد ٣٨٣/١، وجوب القضاء على تارك الصلاة.

وغيرها[١] أو «**فليقضها كما فاتت**»[٢]، كما في الجواهر[٣]، بل موضع من الذخيرة[٤].

وكذلك في غاية المراد، بل وجامع المقاصد[٥] في بحث التيمم.

والفوت هنا يستحقق عرفاً بأن يكون في البين شيء ذي مصلحة ذهب وقته ولم يدركه الشخص لعارضة من العوارض من النوم أو النسيان أو الجهالة أو غير ذلك من العوارض، فيكون أعم من أن يكون ذوالمصلحة واجباً فعلياً عليه، أم لا؛ لأنه أقرب المجازات إلى معناه الأولي الحقيقي، وهو ذهاب شيء ذي المصلحة من البين في نظر العرف في مثل المقام.

نعم، لو فرض أنه مع الإلتفات والشعور لم يكن واجباً عليه، بل لم يصح منه من دون أن يكون له تقصير في مقدماته، كما في الحايض، فصدق الفوت عليه عرفاً غير معلوم لأن المنصرف من لفظ الفوت أن يكون في البين فعل دون مصلحة له وقت ولم يدركه في وقته، وفي حق غيره غير مثمِر في صدق الفوت*.

إن قلت: شأنية الثبوت يكفي في صدق الفوت، كما [في] حق النائم والناسي.

قلت: فرق بين أن يكون عدم تعلق الوجوب عليه من جهة طروّ العجز عن فعل ذي المصلحة وبين أن يكون لعدم جعل ذلك الفعل في حقه وإن كان قادراً على الفعل على فرض الجعل في حقه، فيصدق الفوت في الأول عرفاً، دون الثاني.

---

١) رياض المسائل ٢٧١/٤، أحكام القضاء، الضابط في وجوب القضاء، مستند الشيعة ٢٦٧/٧، وجوب القضاء بالإخلال بالصلاة، باب الصلاة، ح ١٥٠.

٢) تذكرة الفقهاء ٣٦٤/٢، مسألة ٦٥، القضاء كالفوات في الهيئة، فروع؛ عوالي اللئالي ٥٤/٢، المسلك الرابع، ح ١٤٣ و٧/٣، باب الصلاة، ح ١٥٠.

٣) جواهر الكلام ٣٨٢/١٤، الإعتبار في القضاء بحال فوات الصلاة لا بحال وجوبها.

٤) ذخيرة المعاد ٣٨٣/١، وجوب القضاء على تارك الصلاة ٣٨٤/١ و٣٨٥، حكم من نسى كمية الصلاة.

٥) جامع المقاصد ٤٨٧/١، حكم ما لو فقد التراب.

*) ***عند التعرض لحد الجنون الذي يوجب لرفع وجوب القضاء نتعرض لبيان آخر أحسن للفوت الذي يكون مراداً في الأخبار بعد ثلاثة وثلاثين ورقاً. (منه قدس سره).***

نعم، لا يبعد صدق الفوت على مثل فاقد الطهورين، وإن قلت بعدم تعليق التكليف عليه في حال الإلتفات والشعور؛ نظراً إلى أن عدم صدق الفوت ليس من جهة أنه في حال الإلتفات والشعور لم يتعلق التكليف به حتى تكونا متساويين، بل من جهة أن عدم تعلق الوجوب به لو كان للعجز عن العمل إما رأساً كما في النائم والناسي أو مع شرائطه كما في حق فاقد الطهورين، فذلك غير مانع من صدق الفوت في حقه.

وهذا بخلاف ما لو كان عدم تعلق الوجوب لا من جهة عجز عن العمل، كما في حق الحائض.

إن قلت: عدم تعلق التكليف بالحائض أيضاً يكون لعجزه عن الصلاة مع الطهارة عن الحيض.

قلت: فرق بين أن يكون العجز من جهة عدم تيسّر أسباب العمل في الخارج، كما في فاقد الطهورين، فيصدق الفوت هنا، وبين أن يكون العجز من جهة مانع في ذات المكلف، كما في الحائض، فلا يصدق الفوت هنا؛ فإنه بمثل أن لا يجعل في حقهم تكليف من جهة التعسّر أو غير ذلك من الموانع، فانه لا يصدق الفوت بالنسبة إليها.

فهذا وجه ثانٍ لعدم اقتضاء النبوي لوجوب القضاء على الحائض وشبهها ممن لم يجعل الصلاة في حقه، مع قطع النظر عن العجز عن العمل في الخارج.

ثمّ إنه قد يقال: إن لفظ الفريضة يقيد هذا المطلق بصورة كان المتروك واجباً فعلياً على المكلف.

وفيه: أن إطلاق الفريضة على نفس الواجب كالصلاة وغيرها وإن لم يكن له وجوب فعلي لأجل النوم وغيره متعارف.

وعلى هذا نقول: لمّا قيد الوجوب بصورة ذكر الفريضة، مع أنه في صورة عدم الذكر لم يمكن أن يكون واجباً فعلياً، /٣٧٧/ فيكون قرينة على أن المراد من

الفريضة نفس مثل الصلاة وغيرها من الواجبات.

نعم، يجوز أن يجعل لفظ الفريضة قرينة على أن المراد ما كان من فرض الشخص ولو ذهب وجوبه الفعلي لبعض العوارض، فلا يشمل فوت الصلاة من الصبي، بل وكذا الحايض ممن لم يجعل له وجوب من غير جهة تقصير منه في مقدماته.

ثم اعلم أنه بعد تقييد الوجوب بما إذا ذكر، يشكل التمسك به لوجوب القضاء على من يترك الفريضة عمداً وإن علم ثبوت القضاء عليه من الخارج.

وتظهر الثمرة في صورة لم يعلم وجوب القضاء عليه من الخارج، كفاقد الطهورين إذا قلنا بعدم وجوب الصلاة عليه في الوقت، فتركه عمداً.

إن قلت: هذا وما قبله مبني على أن يكون النبوي «**فليقضها إذا ذكرها فذلك وقتها**»، وأما لو كان النبوي «**فليقضها كما فاتته**»، فلا.

قلت: نقل النبوي مختلف في كلماتهم وليس لنا شاهد على أن النبوي كان متعدداً، وعلى فرض ثبوت التعدد لم يكن لنا شاهد على أنه بجميع عباراته المختلفة منجبر عند المشهور، وتمسك البعض غير كافٍ في الحجية.

وعلى هذا، فيشكل الأمر في كل حكم يستفاد من التعبيرات الخاصة أو يكون لها مدخلية في ثبوته وإن كان المظنون أن كلاً مما ذيل بقوله «**كما فاتت**» وما ذيل بقوله «**إذا ذكرها**» يكون خبراً مستقلاً ويكون منجبراً حيث اشتهر التمسك بكلّ واحد منهما وبأزيد منهما في الكتب، وإن يلح من شرح الإرشاد للأردبيلي اتحاد الخبر، وأن الإختلاف في النقل، حيث يقول: نقل عنه ﷺ: «**من فاتته صلاة فريضة فليقضها كما فاتته**»، كذا في كنز العرفان وغيره. وفي المنتهى «**إذا ذكرها**»، فلا يدل على الأحكام الآتية[1]؛ إنتهى.

---

١) مجمع الفائدة ٢٠٤/٣، حكم من ترك الصلاة.

نعم، ينقل عن عبيد بن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام[١]: «**إذا فاتتك صلاة فذكرتها في وقت أخرى**» إلى أن يقول: «**فابدأ بالتي فاتتك..**»[٢] اه. وهذا الخبر بمثل النبوي الذي شرحناه من حيث المضمون الذي ذكرناه وإن كان مختصاً بالصلاة.

ومثله ما نقله في الحدائق[٣] من صحيحة حمّاد بن عثمان أنه سأل[٤] أبا عبدالله عليه السلام عن رجل فاته شيء من الصلاة، فذكر عند طلوع الشمس /٣٧٨/ أو عند غروبها.

قال: «**فليصلّ حين يذكر**»[٥].

والمحقق القمي في باب التجزي في الإجتهاد جعل ميزان القضاء من قول الباقر عليه السلام «**متى ما ذكرت صلاة فاتتك صليّتها**»[٦].

وعلى كل حال في خصوص باب الصلاة ما شرحناه في النبوي المذيّل بقوله «**إذا ذكرها**»، يثبت بهذه الأخبار.

[مدى دلالة النبوي]

بقي **الكلام** في أنه لو فرضنا أن النبوي الآخر المذيّل بقوله «**كما فاتت**» لو ثبت اعتباره، فأي شيء يقتضي؟ فنقول: إن الظاهر منه أنه في مقام بيان أصل وجوب القضاء وكيفيته معاً، كما لا يخفى على من تأمل في محل أشرنا إليه.

وعلى هذا نقول: إنه في النبوي الأول استفدنا من قوله «**إذا ذكرها**» أنه ليس المراد من الفريضة هو الوجوب الفعلي وهذه القرينة ليست في هذا الخبر، فيبقى

---

١) نفس المصدر.

٢) الكافي ٢٩٣/٣، باب من نام عن الصلاة أو سهى عنها، ح ٤.

٣) الحدائق الناضرة ١٣/١١، هل يقتضي النائم على خلاف العادة؟

٤) في المخطوطة: سئل.

٥) من لا يحضره الفقيه ٣٦٠/١، مسألة سهو النبي، ح ١٠٣٢.

٦) غنائم الأيام ٣٧٧/١، حكم المجنب واجد الماء للوضوء.

ظهور لفظ الفريضة في الواجب الفعلي باقياً بحاله.

إن قلت: إن الظاهر من لفظ الفوت أن يكون الترك لا عن تقصير، وإلا فيطلق عليه التفويت.

قلت: ترك الواجب إذا نسب إلى نفس الواجب والفريضة فيعبّر عنه بالفوت. نعم، إذا كان الترك عن تقصير المكلف، فيجوز نسبته إلى المكلف أيضاً، فيعبّر عنه بالتفويت أيضاً.

وفي المقام نسب إلى نفس الفريضة، فعبّر عنه بالفوت، فلا مانع من إبقاء لفظ الفريضة على ظاهره.

ولعلّ ما في شرح الارشاد[1] ـ من أن الدليل على وجوب القضاء في صورة العمد هو الإجماع أو خبر آخر يدعى دلالته على ذلك وإن لم تتمّ دلالته ـ، مبني على عدم اعتبار هذا النبوي من حيث السند.

نعم في مثل فاقد الطهورين إذا ترك الصلاة عمداً لعدم وجوبه عليه في الوقت، لا يدلّ هذا النبوي على وجوب القضاء عليه، كما أن النبوي السابق وما بمعناه كان ساكتاً عن ذلك، بل كان ساكتاً عن العامد مطلقاً، كما تقدم.

[من يجب أو لا يجب عليه القضاء]

ثم إنك إذا عرفت هذه المقدمة، فلنشرع إلى المدارك فيمن يجب القضاء عليه ومن لا يجب /٣٧٩/ القضاء عليه بنحو الإشارة، **فنقول:**

[من لا يجب عليه القضاء سبعة]

أما من لا يجب القضاء عليه فعدّ سبعة كما في الشرايع[2]:

---

١) مجمع الفائدة ٢٠٣/٣، كل فائته فريضة يجب عليه القضاء إلا من استثنى.

٢) شرائع الإسلام ٩١/١، الفصل الثاني في القضاء.

منهم الصغير والمجنون

والدليل على ذلك بعد الإجماع، بل الضرورة، النص؛ مضافاً إلى الأصل بعد عدم دلالة شيء من العمومات على وجوب القضاء مما ورد في مطلق الفريضة أو خصوص الصلاة.

نعم، يأتي الكلام في بعض الفروع ـ إن شاء الله ـ.

ومنهم الحائض والنفساء

وهذا بحسب المدرك كسابقه.

ومنهم من لا يتمكن من فعل ما يستبيح به الصلاة من وضوء أو غسل أو تيمم. وهنا نتكلم على فرض أن ترك الصلاة في الوقت كان لعدم الوجوب عليه في الوقت بلا طهور، كما نسب هذا القول إلى الأصحاب أو نفرض الكلام في صورة صلّى في الوقت بلا طهور، فإن وجوب القضاء هنا أيضاً محل الخلاف على ما نقل عن المحقق.

والدليل على عدم وجوب القضاء عليه الأصل، كما تقدم جريانه في المقام ومثله؛ مضافاً إلى التعليل، والكلية الواردة في الأخبار الدالة على عدم وجوب القضاء على المغمىٰ عليه من قوله «**كلما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر**»[1].

وأما الإستناد لوجوب القضاء عليه بالمقايسة بالنائم والساهي أو شارب المرقد والمسكر، فموهون من وجوه.

وأوهن منه التمسك بصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام فيمن صلّى بغير طهور أو نسي

---

١) وسائل الشيعة ٢٥٩/٨، أبواب القضاء، باب ٣، عدم وجوب قضاء ما فات بسبب الإغماء، ح ٣/١٠٥٨٢.

صلاة أو نام عنها، فقال: «يصليها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها ليلاً أو نهاراً»[١]؛ كيف، وقوله «إذا ذكرها» يدل على أن في الجواهر[٢] تمسك لإثبات وجوب القضاء بأصالة القضاء في الصلاة التي استظهرها من بعض ما تقدم، ومن الصحيح عن أبي جعفر الوارد في تفسير قوله تعالى ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾[٣].

والظاهر أن نظره إلى ما نقله في تفسير الصافي / ٣٨٠/ عن الكافي[٤] والعياشي[٥] عن الباقر عليه السلام: «يعني مفروضاً وليس يعني وقت فوتها إذا جاز ذلك الوقت، ثم صلاها، لم تكن صلاته هذه مؤداة، ولو كان كذلك لهلك سليمان بن داود حين صلاها لغير وقتها، ولكن متى ما ذكرها صلاها»[٦].

وفيه: أن قوله «ولكن متى ما ذكرها صلاها» قرينة أن فرض الكلام كان في الوقت متذكراً ولكن لم يكن مأموراً بالصلاة، وكان تركه لعدم الأمر بها.

نعم، لو ادعى حصول الظن بأصالة القضاء في الصلاة من جميع ما ورد من الأمر بالقضاء في موارد لم يكن مكلفاً في الوقت، فلم يكن بعيداً؛ لكنه من الظنون المطلقة. نعم، لا ينبغي ترك الإحتياط في أمثال المقام.

ومنهم المغمىٰ عليه

والظاهر أنه مثل النائم في أن مقتضى العمومات وجوب القضاء عليه، إلا أنه لابدّ أن تخصّص العمومات بالأخبار المعتبرة المصرّحة بعدم وجوب القضاء عليه

---

١) تهذيب الأحكام ١٧١/٢، ٩ باب تفصيل ما تقدم ذكره في الصلاة من المفروض والمسنون...، ح ١٣٩/٦٨١.

٢) جواهر الكلام ٨٦/١٣ ـ ٨٤، الإستدلال على المضايفة بالأخبار.

٣) النساء: ١٠٣.

٤) الكافي ٢٩٤/٣، باب من نام عن الصلاة أو سهى عنها، ح ١٠.

٥) تفسير العياشي ٢٧٣/١، ح ٢٥٩.

٦) التفسير الصافي ٤٩٥/١، سورة النساء، ذيل الآية الشريفة.

مطلقاً، بل في كثير منها يعلّل عدم وجوب القضاء بعلّة جارية في غير المقام، بل وفي سائر التكاليف من أن كلّما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر أو أنه ليس على صاحبه شيء وشبه ذلك.

[أخبارٌ منقولة على خلاف ما ذكر]

نعم، ورد على خلاف هذه الأخبار التي قلنا بأنها مخصّصة لعمومات القضاء، طوائف من الأخبار:

مثل ما دلّ على وجوب جميع أيام الإغماء من المعتبرة وغيرها، أو دل على وجوب قضاء جميع أيام الإغماء في صورة فرض أن أيام الإغماء كانت بمقدار شهر.

ومثل ما دلّ على وجوب القضاء إذا كانت أيام الإغماء ثلاثة أو أنه يجب قضاء ثلاثة أيام إذا كانت أيام الإغماء أزيد من ثلاثة أيام.

ومثل ما دلّ على وجوب القضاء إذا كان الإغماء في يوم.

ومثل ما دلّ على وجوب قضاء صلاة اليوم الذي أفاق فيه أو صلاة الليل التي أفاق فيها[1].

وأما ما دل على قضاء الصلاة التي أدرك وقته باختلاف عباراته، فليس مخالفاً لما دلّ على عدم وجوب القضاء رأساً، بل موافق لتلك الأخبار، ودليل على قول المشهور أيضاً.

/ ٣٨١/ وعلى كل حال، ففي الأخبار التي دلت على وجوب القضاء على المغمىٰ عليه مطلقاً أو في الجملة، نقل في الحدائق عن الفقيه[2] أنها على

---

١) لطوائف الأخبار أنظر وسائل الشيعة ٢٦٤/٨، أبواب القضاء، باب ٣. باب عدم وجوب قضاء منافاة بسبب الإغماء المستوعب للوقت، ح ٢٥/١٠٦٠٤ ـ ١/١٠٥٨٠ وباب ٤.

٢) من لا يحضره الفقيه ٣٦٣/١، صلاة المغمى عليه، ذيل ح ١٠/٤٢.

الإستحباب، لا الإيجاب والأصل أنه لا قضاء عليه[١].

وفي الحدائق[٢] أن مراتب الفضل مختلفة واختلاف الأخبار من جهة قضاء الجميع أو الشهر أو ثلاثة أيام أو يوم محمول [على] اختلاف مراتب الفضل.

أقول: ما دل على وجوب القضاء وإن كان بعض منها أخصّ مما دلّ على عدم وجوب القضاء رأساً، إلا أن اختلاف ما دلّ على وجوب القضاء وبيانية بعض ما دلّ على وجوب القضاء مع ما دلّ على عدم وجوب القضاء رأساً، يصير منشأً لأن يصير الجمع العرفي هو ما ذكراه من الحمل على الإستحباب؛ مضافاً إلى قوّة العمومات النافية لوجوب القضاء رأساً، لكثرة تكررها واشتمالها على التعليل، مع أن العلة فيها لا تفرق بين الثلاثة أو واحدة أو غير ذلك، مع أنه لم ينقل قائل شيئاً من التفاصيل يكون في تلك الأخبار.

نعم، في الحدائق ينقل عن الصدوق في المقنع القول بوجوب قضاء جميع ما فاته[٣]، وهو مخالف لكلامه في الفقيه الذي عرفت أنه على طبق القاعدة.

ونقل في الحدائق أيضاً عن بعض أنه يقضي آخر أيام إفاقته إن أفاق يوماً وآخر ليلة إن أفاق ليلاً[٤].

وهذا القول يكون على طبقه بعض الأخبار، وتكون تلك الأخبار أخص مما دل على نفي القضاء رأساً، إلا أن هذه الأخبار قابلة لأن تحمل على أن المراد من اليوم أو الليلة اللتين أفاق فيهما بأن يدرك وقت الصلاة فيهما.

وعلى هذا تعين الحمل عليه بقرينة الأخبار التي تنفي وجوب القضاء عن غير صورة أدرك وقت الصلاة؛ مضافاً إلى ما تقدم من العمومات النافية لوجوب القضاء

---

١) الحدائق الناضرة ٨/١١، هل يقضى المغمى عليه إذا استوعب اغماؤه؟

٢) الحدائق الناضرة ٨/١١، هل يقضى المعمى عليه إذا استوعب اغماؤه؟

٣) الحدائق الناضرة ٣/١١ و٨، هل يقضى المغمى عليه إذا استوعب إغماؤه؟

٤) الحدائق الناضرة ٣/١١، هل يقضي المغمى عليه إذا استوعب إغماؤه؟

رأساً واشتمالها على التعليل المقتضي لعدم الوجوب في غير صورة أدرك وقت الصلاة، مضافاً إلى الشواهد الأخر التي تقدمت لحمل ما دلّ على وجوب القضاء /٣٨٢/ على الإستحباب هنا.

[الكلام في الكافر الأصلي]

ومنهم الكافر الأصلي، فإنه إذا أسلم لا يجب عليه قضاء ما فات منه من الصلوات وغيرها في حال كفره إجماعاً، بل ضرورة؛ لوضوح أن الكفار الذين أسلموا لم يأمروهم بقضاء ما فات منهم في حال الكفر بحيث يكون تقرير النبي ﷺ وأوصياؤه لهم على عدم وجوب القضاء عليهم من الواضحات التي لا يمكن أن يخفى على أحد ممن تفطن في الجملة بأحوالهم في هذا المقام.

[التمسك لعدم وجوب القضاء بالنبوي]

ثمّ إنه تداول التمسك لعدم وجوب القضاء عليهم بالنبوي «**الإسلام يجب ما قبله**»[١]، وضعفه منجبر بالشهرة، حيث إن التمسك به متداول بينهم، حتى أن صاحب الحدائق[٢] مع إشكاله على مثل حديث «**من فاتته فريضة**» .. اه الذي تقدم الكلام فيه، معللاً بأنه ليس من طرقنا، تمسك في المقام بحديث «**الإسلام يجب ما قبله**».

وزاد في بعض الكتب ـ كما في الحدائق[٣] والذخيرة[٤] وغيرهما[٥] ـ التمسك

---

١) المعتبر ٤١١/٢، قضاء الفوات؛ المجازات النبوية: ٥٥، الإسلام يجب ما قبله، ح ٣٢؛ مستدرك الوسائل ٤٤٩/٧، ١٥ باب أن من أسلم في شهر رمضان لم يجب عليه قضاء ما فاته قبل الإسلام، ح ٢/٨٦٢٥ و٣/٨٦٢٦.

٢) الحدائق الناضرة ٢/١١، عدم قضاء مافات بصغر أو مجنون....

٣) نفس المصدر.

٤) ذخيرة المعاد ٣٨٨/١، وجوب القضاء عن الميت وعدمه.

لعدم وجوب القضاء عليهم بالآية أيضاً، وهي قوله تعالى في سورة الأنفال ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر﴾[٦].. الآية.

ثمّ اعلم أنه في الجواهر ـ كغيره ـ في الكافر الأصلي إذا أسلم جعل حديث «الإسلام يجب ما قبله» مخصصاً لعموم «من فاتته فريضة فليقضها» مع أنه كغيره في المرتدّ إذا أسلم قال: عليه القضاء، لعموم «من فاتته»..[٧]، اه وحديث «الإسلام» .. اه بالنسبة إلى كل واحد من الكافر الأصلي والمرتدّ على نهج واحد.

[الكلام في المرتد الفطري]

ومنها أنه في المرتدّ الفطري على المشهور من عدم قبول توبته ظاهراً ولا باطناً يشكل وجوب القضاء عليه بعد أن الإسلام شرط في الصحة، لأنه من التكليف بغير المقدور.

ومنه قال /٣٨٣/ في المدارك في المرتد: أجمع العلماء على ثبوت القضاء على المرتدّ تمسكاً بعموم «من فاتته»، وقد يحصل التوقف في المرتد عن فطرة؛ يعني في وجوب القضاء عليه، بل وفي غيره من العبادات إن قلنا بعدم قبول توبته باطناً؛ لكنّه بعيد[٨].

ومنها أن الجبّ بمعنى القطع وتعلقه بالقضاء فرع ثبوته في حق الكافر الأصلي، كما سيأتي من حاشية المدارك، مع أنه لا يعقل التكليف بالقضاء في حق الكافر الأصلي، كما في المدارك[٩]؛ لأن الإسلام شرط لصحة الصلاة كالوضوء بالنسبة

---

٥) مثل ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٣٥٣/٢، الباب الثالث، معرفة مواقيت الصلاة، الفصل الأول مواقيت الفرائض الخمس.

٦) الأنفال: ٣٨.

٧) جواهر الكلام ٦/١٣، عدم وجوب القضاء على الكافر بعد إسلامه.

٨) مدارك الأحكام ٢٩٣/٤، حكم المرتد.

٩) مدارك الأحكام ٢٨٩/٤، ما يسقط معه القضاء من أسباب الفوات.

إليها، مع أنه بالإسلام يسقط، فلا يمكن امتثال هذا التكليف.

ومنه التزم في المدارك بأن الكافر مكلّف بالفروع[١]، لكن بغير الأمر بالقضاء.

قال في المدارك بعد نقل الإتفاق على عدم القضاء على الكافر الأصلي للنبوي ﷺ «**الإسلام يجب ما قبله**»: إنه يستفاد من ذلك أنه لا يخاطب بالقضاء وإن كان مخاطباً بسائر التكاليف، لامتناع وقوعه في حال كفره وسقوطه بالإسلام[٢].

وناقش عليه البهبهاني (ره) في الحاشية بما ملخصه بأنه إذا لم يكن تكليف بالقضاء فأين الجبّ، ثمّ جعل فائدة تكليف الكافر بالقضاء هو العقاب، لو مات كافراً.

[إشكالان عقليّان]

هذا، ونحن نتكلم هنا تارة في الإشكالين العقليين بعد فرض تحقق موضوعهما بمقتضى إطلاق الأدلة النقلية، وتارة في اقتضاء الأدلة النقلية.

[قياس النهي في المرتد الفطري بمن توسط في أرض مغصوبة]

أما المقام الأول، فبالنسبة إلى الإشكال العقلي الأول بعد فرض تحقق موضوعه من كون المرتد الفطري مكلفاً بالقضاء وسائر العبادات وكان الإسلام شرطاً في صحتها ومع ذلك لا تقبل توبته، لا ظاهراً ولا باطناً، فيندرج في التكليف بالمحال، فيكون بمثل النهي عمن توسط في أرض مغصوبة.

وفيه أقوال:

قول بثبوت النهي عن الخروج لكونه غصباً، مع أنه يجب عليه الخروج لوجوب التخلّص عن / ٣٨٤/ الغصب. ونسب هذا القول إلى أبي هاشم، بل أكثر أفاضل

---

١) مدارك الأحكام ٥٧/٤، وجوب الجمعة على أهل السواد.

٢) مدارك الأحكام ٢٨٩/٤، ما يسقط معه القضاء من أسباب الفوات.

متأخرينا؛ بل إنه ظاهر الفقهاء حيث التزموا بوقوع التكليف بالمحال في موارد، منها ما نحن فيه؛ أعني كون المرتدّ مطلقاً مكلّفاً بالعبادات.. إلى غير ذلك مما ذكرناه في المسألة المشار إليها.

وعلى كل حال أورد على هذا القول من وجوه:

منها أنه تكليف بما لا يطاق. وردّ بأنه لا دليل على استحالته إذا كان الموجب سوء اختيار المكلف.

ثمّ إن ظاهر بعضهم أنه تكليف حقيقي، ولكن بعضهم كالمحقق القمي (ره) في القوانين: إنه من قبيل التكليف الإبتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب[1]. ونقلنا عن الأستاد (ره) في محله أنه قال: إن مراد المحقق القمي (ره) من التكليف الإبتلائي هو التكليف التسجيلي الذي يكون ثابتاً لمن يعلم الأمر بأنه يعصي.

ومنه أورد عليه بأن التكليف التسجيلي بمثل التكليف الحقيقي من اشتراط كون المتعلق مقدوراً وأن للأمر إرادة تكليفية بالنسبة إلى الفعل.

[التكليف التعجيزي]

نعم، يناسب أن يسمّى التكليف في المقام بالتعجيزي كما في ﴿ **فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان** ﴾[2] وفي ﴿ **فأتوا بسورة** ﴾[3] إلى غير ذلك.

ثمّ إن التكليف التعجيزي إذا كان بأمر مستقل ـ كما في هذه الآيات ـ، فلا إشكال، وأما إذا كانت إرادته بأمر يراد منه التكليف الحقيقي ـ كما في مسألتنا ـ، فيلزم استعمال الأمر في المعنى الحقيقي والمجازي، فلا يجوز التمسك بإطلاق الأمر لإثبات التكليف التعجيزي.

---

١) قوانين الأصول: ١٥٤، في النواهي.

٢) الرحمن: ٣٣.

٣) البقرة: ٢٣؛ يونس: ٣٨.

نعم، نقلنا في مسألة من توسط في أرض مغصوبة عن الأستاد (ره) أنه قال: إن المعاني الخمسة والعشرين التي ذكروها لصيغة الأمر متحدة بحسب الحقيقة وإنما الإختلاف بينها من جهة الإختلاف في الأغراض، فلا مانع من الأخذ بالإطلاق إذا كان الأمر في بعض الموارد تعجيزياً.

أقول: هذا غاية ما يمكن أن يقال لثبوت الأمر في المقام الذي مرجعه إلى عدم الأمر الحقيقي.

[أمر الكافر الأصلي بالقضاء]

وأما بالنسبة إلى الإشكال العقلي الثاني، وهو أمر الكافر الأصلي بالقضاء، فنقلنا عن الأستاد (ره) أنه قال: /٣٨٥/ إنه أيضاً من التكليف بالمحال، فيجري فيه ما تقدم؛ لكنّا قلنا: إنه ليس من التكليف بغير المقدور، لأنه أخذ في الموضوع قيد يكون ضدّ هذا الحكم ثابتاً لذلك الموضوع المقيّد، ومرجعه إلى أنه يوجب التناقض في كلام الآمر كما لو قال: صلّ مع الوضوء، وإذا توضأت لا تصلّ.

وما ذكره البهبهاني من: أن فائدة التكليف العقاب لو مات كافراً، ففيه: أنه فرع صحة الأمر الكذائي.

نعم، لو قال أحد: إن الإسلام ليس شرطاً للصحة أو إن الاسلام يقبل، فخارج عن مفروض الكلام، كما أنه لو كان الفرض مجرد العقاب، فلا مانع منه في المقامين؛ لكنّه لا تجوز إرادته من الأمر الذي أريد منه التكليف الحقيقي أيضاً.

[الدليل على تكليف الكافر الأصلي بالقضاء]

وأما المقام الثاني، ففي الكافر الأصلي إما من جهة الدليل على أنه مخاطب بالقضاء، فإن تمسك بما دلّ على أن الكفار مكلف بالفروع مثل ما دل على مؤاخذة

التاركين للصلاة والزكاة من الكفار مثل ﴿ما كنّا مصلين ولا نطعم المسكين﴾[١] إلى غير ذلك مما ورد في حق الكفار، ففيه: أنه ليس لمثل ذلك إطلاق يشمل الموارد المشكوكة. وأما لو تمسك لذلك بإطلاق أدلة التكليف ولو كان شمولها للكفار بقرينة ما علم أنهم يكونون مكلفين بالفروع، فحينئذٍ نقول: إن ترك الصلاة هنا كان عن عمد، والدليل على ثبوت القضاء على من ترك واجبه الفعلي عن عمد:

منها الإجماع، كما أن الأردبيلي تقدم أنه تمسك به والمتيقّن منه ما لو لم يكن مانع خارجي من التكليف الحقيقي بالقضاء، والمانع موجود في المقام، كما تقدم.

ومنها ما ورد من المعتبرة في المغمىٰ عليه من أنه «يقضي الصلاة التي أدرك وقتها»[٢] أو «أفاق فيها»[٣]، فإن التكليف بالقضاء في صورة ترك الأداء بعد الإفاقة عمداً، وحال هذا الوجه أيضاً كسابقه.

ومنها أن نتمسك بالنبوي المشتمل على أن «من فاتته .. اه فليقضها كما فاتت»[٤]، فإنه تقدمت دلالتها على وجوب القضاء على ترك الواجب الفعلي. ولعل تمسكهم به في المقام دليل على انجباره بالخصوص، فإن النبوي الآخر تقدم أنه لا يدل على وجوب القضاء في صورة الترك العمدي.

/٣٨٦/ ثمّ هذا الدليل وإن كان له إطلاق، لكن من جهة المخصّص العقلي تقدم أنه لابدّ أن ترفع اليد عنه في المقام.

[إشكال في التمسك بالنبوي]

ثمّ إنه من جهة التمسك بالنبوي «الإسلام يجب ما قبله» في الكافر الأصلي

---

١) المدثر: ٤٤ ـ ٤٣. أصل الآية: «لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين».

٢) الكافي ٤١٢/٣، باب صلاة المغمى عليه والمريض، ح ٤.

٣) تهذيب الأحكام ٣٠٤/٣، باب صلاة المضطر، ح ١٢/٩٣٤.

٤) عوالي اللئالي ٥٤/٢، المسلك الرابع، ح ١٤٣؛ المعتبر ٤٠٦/٢، قضاء الفوائت.

إشكال من جهة أنه لو صارت نتيجة المطلب أن الكفار لم يكونوا مخاطبين بالقضاء، عدم دلالته عليه؛ لكن فيه أنه لا مانع من إرادة معنى جامع يشمل ذلك وإن لم يكن فيه قطع حقيقي. فإن الإسلام يقطع السؤال والمؤاخذة الدنيوية والأخروية من جهة ترك الصلاة في وقته عمداً وأنه لا يبقى بعده شيء، فكأنه صار مكلفاً بعد الإسلام ابتداءً؛ لوضوح أن ثبوت القضاء ينافي الجبّ بنحو الإطلاق.

[تكليف المرتدّ بالقضاء]

وأما بالنسبة إلى المرتدّ، فنقول: إن النبوي «**الإسلام يجب ما قبله**» يشمله أيضاً بإطلاقه؛ لكن العلماء لم يعملوا به. وعلى مسلكنا مجرد عدم عمل العلماء به في خصوص هذا المقام يسقط اعتباره هنا ولو لم نقطع بوجود مخصّص له من جهة عدم عملهم؛ لأنه غاية الأمر أنه لا يحصل القطع بالمخصّص في خصوص المقام، ولكن الظواهر التي يكون حالها كثيرة ونعلم بوجود المخصّص واقع في كثير منها. وهذا العلم الإجمالي يسقط تمام أطراف المعلوم بالإجمال عن الإعتبار على ما حقّقناه عند التعرض للظنون الخارجة عن أصالة حرمة العمل بالظنّ التي منها ظواهر الكتاب.

وأما الدليل على وجوب القضاء، فهو ما تقدم قُبيل ذلك في الكافر الأصلي، لأن الترك في حال الإرتداد أيضاً عن العمد، وهنا نقول: لو ثبت العموم المقتضي لوجوب القضاء عليه، فذلك يقتضي قبول توبته ولو باطناً.

ومع ذلك لو صار ما دل على عدم قبول توبته باطناً ولا ظاهراً أرجح مما اقتضى قبول التوبة، فحينئذٍ يشكل الأمر في الحكم بوجوب القضاء من جهة الإشكال العقلي، كما في المدارك[1] والحدائق[2].

---

١) مدارك الأحكام ٢٩٣/٤، حكم المرتد.

٢) الحدائق الناضرة ١٥/١١، هل تقبل توبة المرتد الفطري؟

تذييل

في حكم من انتحل الإسلام من الفرق المخالفة حتى المحكوم منها بكفرهم

والكلام تارة في حكم قضاء عباداتها وتارة في حكم غير العبادات.

أما الأول، فتارة يكون الكلام في حكم /٣٨٧/ قضاء عباداتهم في صورة أدّوا العبادات بمقتضى مذهبهم، ثمّ استبصروا.

وتارة في حكم قضاء العبادات لو تركوها رأساً، ثمّ استبصروا.

أما الأول، فلا قضاء عليهم، كما عن الشهيدين[١] وابن العباس والصيمري التصريح بذلك.

وعن الأردبيلي نسبته إلى الشهرة بين الأصحاب[٢]، بل عن الروض[٣] نسبته إليهم مشعراً بدعوى الإجماع[٤].

ولسنا بصدد بيان أن ذلك لإسقاط ما فعلوه بمذهبهم عن القضاء ـ كما هو ظاهرهم ـ أو أن ذلك لصحة ما فعلوه بمذهبهم ـ كما يدعي في الجواهر[٥] إيماء

---

١) الدروس ١٤٥/١، درس ٢٨، يجب قضاء فانت الفرائض؛ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤٣١/٢، الفصل الرابع في مواقيت القضاء، المسألة الخامسة؛ روض الجنان: ٣٥٦، مسقطات القضاء.

٢) مجمع الفائدة ٢١١/٣، حكم المخالف إذا استبصر.

٣) روض الجنان: ٣٥٦، مسقطات القضاء.

٤) لاحظ: جواهر الكلام ٦/١٣، عدم وجوب القضاء على الكافر.

٥) جواهر الكلام ٦/١٣، عدم وجوب القضاء على الكافر.

بعض النصوص إليه ـ، أو لأن الإستبصار موجب لرفع وجوب القضاء عنهم كالكفار إذا أسلموا.

وحينئذٍ يشمل عدم وجوب القضاء لصورة تركوا أولاً لتلك العبادات بمقتضى مذهبهم ـ كما سيأتي هذا الاحتمال من الجواهر في المقام الثاني ـ.

كما أنه لسنا هنا بصدد بيان أن مقتضى القاعدة المستفادة من عمومات القضاء في صورة فعلوها بمذهبهم هو وجوب القضاء، أم لا؟ حتى يكون المرجع البراءة لولا الأخبار الدالة على عدم وجوب القضاء عليهم، حتى لو فرضنا سكوت الأخبار المشار إليها التي بمنزلة «**الاسلام يجب ما قبله**» في الكافر الأصلي، فحينئذٍ نحتاج إلى بيان ما هو مقتضى الأصل الأولي وبيان اقتضاء عمومات القضاء.

بل المقصود في المقام بيان أن مقتضى الأخبار الخاصة في صورة أدّوا العبادات بمقتضى مذهبهم عدم وجوب القضاء عليهم.

[الدليل من الأخبار الخاصة]

ومن الأخبار الخاصة صحيحة الفضلاء أو حسنتهم، وهو ما رواه ثقة الإسلام[١] والشيخ[٢] كما في الحدائق[٣] في الصحيح أو الحسن عن زرارة وبكير والفضيل ومحمد بن مسلم ويزيد العجلي، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام «**أنهما قالا في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية ثمّ يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه، أيعيد /٣٨٨/ كل صلاة صلاها أو صوم أو زكاة أو حج أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك؟**

قال: ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاة، لابدّ أن يؤديها لأنه وضع الزكاة في غير

---

١) الكافي ٥٤٥/٣، باب الزكاة [لا] تعطى غير أهل الولاية، ح ١.

٢) تهذيب الأحكام ٥٣/٤، ١٣ باب مستحق الزكاة للفقر والمسكنة، ح ١٤/١٤٣.

٣) الحدائق الناضرة ٨/١١، هل يقضي المسلم المحكوم بكفره والمخالف إذا استبصر.

موضعها وإن موضعها أهل الولاية»[١]. وهذا الخبر صريح في المدعى.

وفي المدارك في كتاب الزكاة أن طريق التهذيب حسن؛ لكن ابن بابويه أوردها في كتاب علل الشرائع والأحكام[٢] بطريق صحيح[٣].

ومنها ما رواه الكليني في الصحيح أو الحسن عن ابن أذينة «**قال: كتب إليّ أبوعبدالله عليه السلام أن كل عمل عمله الناصب في حال ضلالته**[٤] **أو حال نصبه ثمّ منّ الله عليه وعرّفه هذا الأمر وأنه يؤجر عليه ويكتب له إلا الزكاة، فإنه يعيدها، لانه وضعها في غير موضعها وإنما موضعها أهل الولاية، وأما الصلاة والصوم فليس عليه قضاؤهما**»[٥].

ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن بريد بن معاوية العجلي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال فيه: «**وكلّ عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثمّ منّ الله عليه وعرفه الولاية، فإنه يؤجر عليه إلا الزكاة إلى أن قال: وأما الصلاة والحج والصيام فليس عليه قضاء**»[٦].

وسيأتي تمام الكلام المتعلق بهذا المقام في ذيل المقام الثاني، فإن هناك يعلم حال صورة أتوا بالأداء، لكن فاسداً؛ فإنه خارج عن المقامين وإن يناسب عدّه فرعاً لكل منهما.

[في فوات العبادة عنهم حال ضلالتهم]

وأما المقام الثاني، وهو ما لو فاتت العبادة عنه في حال ضلالته، سواء كان

---

١) الكافي ٥٤٥/٣، باب الزكاة [لا] تعطي غير أهل الولاية، ح ١.

٢) علل الشرائع ٣٧٣/٢، باب ١٠٢ العلة التي من أجلها لا يجب على الذي يكون على غير الطريقة ثم يعرف، ح ١.

٣) مدارك الأحكام ٢٣٨/٥، جواز صرف الفطرة للمستضعف.

٤) في الأصل: «ضلاله».

٥) الكافي ٥٤٦/٣، باب الزكاة [لا] تعطي غير أهل الولاية، ح ٥.

٦) تهذيب الأحكام ٩/٥، كتاب الحج، ١ باب وجوب الحج، ح ٢٣/٢٣.

الترك عن عمد أو غيره، فمقتضى القاعدة وجوب القضاء عليه لوضوح أنه لو كان الترك بغير عمد فمقتضى العمومات وجوب القضاء عليه، كما أنه لو كان الترك عمداً أيضاً تقدم في الكافر والمرتدّ أن الإجماع على وجوب القضاء عليه.

مضافاً إلى الأخبار التي نقلناه مما ورد في المغمىٰ عليه وكانت دالّة على المقصود، بل تقدم بعض الشواهد على انجبار النبوي المذيّل بقوله «**كما فاتت**».

وبعد ما تقدم من ثبوت مضامين هذه الأدلة في حق الكافر الأصلي والمرتد يعلم أن جريانه هنا مما لا إشكال فيه لأولوية ثبوت ذلك في المقام، إلا أنه ورد في خبرٍ عدم وجوب القضاء هنا أيضاً كما في صورة صلّى مثلاً على مذهبه عن الكشي بسنده عن عمار الساباطي، قال: «**قال سليمان بن خالد لإبي عبدالله عليه السلام وأنا جالس: إني منذ عرفت هذا الأمر أصلّي في كل يوم صلاتين أقضي ما فاتني /٣٨٩/ قبل معرفتي. قال: لا تفعل، فإن الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة**»[1].

ثمّ إن مضمون هذا الخبر مخالف لما عن غير واحد من أنهم صرّحوا بأن المرتد والمخالف ليسا كالكافر الأصلي وأنهما يقضيان ما فاتهما.

نعم، لو أدّى المخالف العبادات على مذهبه لم يعد ولم يقض ـ كما تقدم في المقام الأول.

وفي الحدائق عن الذكرى[2] أنه بعد نقل هذا الخبر من كتاب الرحمة عن عمار ـ كما ذكرنا ـ قال: وهذا الخبر مع ندوره وضعف سنده لا ينهض مخصصاً للعموم مع قبوله التأويل بأن يكون سليمان يقضي صلاته التي صلاها وسمّاها فائتة بحسب معتقده الآن لأنه اعتقد أنه بحكم من لم يصلّ لمخالفتها في بعض الأمور، ويكون معنى قول الإمام عليه السلام «**من ترك ما تركت من شرائطها وأفعالها**».

---

١) ذكرىٰ الشيعة في أحكام الشريعة ٤٣٢/٢، الفصل الرابع في مواقيت الصلاة، المسألة الخامسة؛ اختيار معرفة الرجال للكشي: ٣٦١، رقم ٦٦٧.

٢) نفس المصدر.

وحينئذٍ لا دلالة له على عدم قضاء الفائتة حقيقة في الحال[١] الأولى[٢]؛ إنتهى.

[لطيفة في عدم القضاء إذا أدّوا العبادات بمذهبهم]

أقول: هنا لطيفة فيها توضيح حال لمسألتنا والمسألة السابقة وهو عدم القضاء إذا أدّوا العبادات بمذهبهم.

قال في الجواهر بعد نقل ما نقلناه من خبر سليمان والتوجيه الذي ذكر له الإنصاف: إن احتمال سقوط القضاء أصلاً ورأساً فعلوا أو لم يفعلوا، فضلاً عن أن يخلو ترك[٣] شرط ونحوه لا يخلو من وجه خصوصاً الفرق المحكوم بكفرها منهم[٤].

ثمّ كأنه اعتذر بأن هذا الإحتمال منه أحسن من الإحتمال الذي ذكره العلامة في المسألة السابقة، حيث توقف في سقوط القضاء عمن عمل منهم، وهذا التوقف ضعيف هناك قطعاً.

ووجه ضعف كلام العلامة في التذكرة من جهة استشكاله في سقوط القضاء عمن صلّى أو صام منهم لاختلال الشرائط ما حكي عن الشهيد في الذكرى من أنا كالمتفقين على عدم إعادتهم الحج الذي لا اختلال فيه ركن مع أنه لا يخلو عن المخالفة لنا[٥].

وعن الشهيد في اللمعة أنه اعتبر في عدم إعادة الحج على المخالف بعد

---

١) الحدائق الناضرة ١٠/١١، هل يقضي المسلم المحكوم بكفره والمخالف إذا استبصر؟

٢) في الذكرى: «الأول».

٣) في الجواهر: «بترك».

٤) جواهر الكلام ٨/١٣، عدم وجوب القضاء على الكافر.

٥) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤٣٣/٢، الباب الثالث معرفة مواقيت الصلاة، الفصل الرابع مواقيت القضاء.

الإستبصار عدم الإخلال بركن عندنا، لا عندهم[١].

وعن الروض نسبة هذا إلى غيره أيضاً[٢]، فيفارق الحج للصلاة من هذه الجهة؛ /٣٩٠/ إذ المعتبر في عدم وجوب قضاء الصلاة على المخالف عدم المخالفة لمذهبه؛ لكن وجه الفرق غير ظاهر، كما اعترف به في الجواهر[٣]، وعن الذخيرة والروض.

وكذلك وجه الفرق غير ظاهر من النصوص.

ولو قيل: إن الصحيح هو الموافق لنا وخروج الصلاة عن القاعدة لا يوجب خروج غيرها، بل عدم القضاء في الصلاة للسهولة لتكرّر الصلاة في كلّ يوم والإلزام بالقضاء يوجبه المشقة الموجبة للنفرة عن الإستبصار، فيرد عليه أن الأخبار لا يفرق بينهما[٤].

[تحليل كلمات صاحبي التذكرة والجواهر]

أقول: نحن نتعرّض: تارة لحال ضعف ما نقل عن العلامة في المسألة السابقة من الإستشكال، وتارة في حال الإحتمال الذي ذكره في الجواهر في مسألتنا.

أما الأول نتكلم فيه من جهتين:

من جهة اقتضاء الأدلة في صورة الإختلال بالركن أو غيره في الحج أو غيره، ومن جهة ورود الإشكال على العلامة أو غيره.

أما الجهة الأولى، فنقول: خبر الفضلاء مصرّح بالحج وغيره وتقدم أن له طريقاً حسناً وطريقاً صحيحاً، وكذا صحيح بريد بن معاوية العجلي.

---

١) شرح اللمعة ١٧٧/٢، كتاب الحج، وجوب الحج.

٢) روض الجنان: ٣٥٧ ـ ٣٥٦، مسقطات القضاء.

٣) جواهر الكلام ٨/١٣، عدم وجوب القضاء على الكافر.

٤) نفس المصدر.

وأما الخبر الآخر* الذي يكون مرداً[1] بين أن يكون صحيحاً أو حسناً، فدلالته على الحج وغيره بالعموم الذي[2] بمنزلة النص.

إن قلت: إن الحج الذي كان ناقص الركن، لا يسمى حجاً ولا عملاً، فتكون الأخبار ساكتة عن الحج الذي يكون ناقص الركن.

قلت:

أولاً على التسليم أيضاً لا فرق بين الحج والصلاة والصوم وغيرهما، لأن الصلاة بطهارة فاسدة والصوم الذي يفطر فيه قبل المغرب ـ كما كان في كلام العلامة ـ لا يسمّيان أيضاً بالصلاة والصوم ولا العمل، كما هو مقتضى وضع ألفاظ العبادات للصحيح، كما هو يدرك التسليم.

وثانياً إن إطلاق العبادات ـ وكذا لفظ العمل ـ على الفاسد متعارف، وفي المقام قرينة على ذلك؛ لأن عمل هؤلاء المنتحلين معلوم الفساد لنقصان الشرائط والأجزاء أو لاشتراط نفس الولاية في صحة الأعمال، كما عليه الأخبار الكثيرة.

[اشتراط الولاية لمقبولية الأعمال]

نعم، يجوز أن يقال: إن الولاية شرط لأن يصير العمل مقبولاً وهو /٣٩١/ غير شرط صحة العمل، فيكون نظير أن التقوى شرط لقبول العمل، وليس هنا مجال تفصيل ذلك.

وبالجملة، على ما ذكرنا تكون الأخبار من صحيحة الفضلاء وغيره ساكتة عن حكم الإعادة والقضاء عن صورة كان العمل فاسداً بمذهب العامل من ابتداء الأمر؛ إما لأنه تحمل ألفاظ العبادات على الصحيح ويحمل الصحيح على الصحيح بمذهب

---

*) *ابن أذينة. (منه قدس سره).*

١) في المخطوطة: مرددة.

٢) في المخطوطة: التي.

الفاعل، لما قلنا من القرينة، أو لأنه بعد وضوح أنه ليس المراد خصوص صورة كان عمل هؤلاء المنتحلين صحيحاً واقعاً أن القدر المتيقن من إطلاقها هو صورة كانت صحيحة بمذهبهم.

إن قلت: على القول بأن لفظ العبادات موضوع للصحيح، فإنما هو في مثل لفظ الصلاة والصوم والحج وغيرها دون ما عبّر عنها بلفظ العمل.

قلت: المنصرف من لفظ العمل أيضاً هو الصحيح، فيجري فيه ما تقدم.

[حج المخالف وصلاته وصومه]

وأما الجهة الثانية ـ وهو بيان حال ورود الإشكال على كلام العلامة وغيره ـ، فنقول: في كتاب الزكاة عن المدارك ينقل عن التذكرة[1] أنه بعد نقل رواية الفضلاء وأنه حسن، قال: هل هو مطلق؟ نص علماؤنا على أنه في الحج إذا لم يخل بشيء من أركانه، لا تجب عليه الإعادة. أما الصلاة والصوم فإشكال من جهة أن الطهارة لم تقع على الوجه المشروع والإفطار قد وقع في غير وقته[2].

أقول: أما كلامه في الصلاة والصوم، فلما جعل وجه الإشكال فيهما فساد ما فعلوه بمذهبهم على مذهبنا، فيرد عليه ما تقدم من دلالة الأخبار على عدم الإعادة والقضاء في صورة فعلوه على طبق مذهبهم.

ولو كان نظره إلى عدم اعتبار سند الرواية ـ كما فهمه المدارك ـ ففيه جهات من الإيراد، كما لا يخفى على المتأمل فيما تقدم.

وأما كلامه في الحج، فمن المحتمل أن يكون مراده الإخلال بركن في مذهبهم، فحينئذٍ يصير المراد أن العلماء عملوا بخبر الفضلاء في خصوص الحج، فلا إشكال فيه.

---

١) تذكرة الفقهاء ٢٦٣/٥، كتاب الزكاة، اشتراط الإيمان في الأصناف.

٢) مدارك الأحكام ٢٤٢/٥، كتاب الزكاة، حكم زكاة المخالف إذا استبصر.

وعلى هذا لعلّ إيراد الذكرى عليه من جهة أنه بعد ما علم عمل العلماء بالخبر في مورد، فيؤخذ بمضمونه مطلقاً.

/٣٩٢/ وأما تخيّل التفرقة بين الحج وغيره من غير العلامة، فلعلّه نشأ من جهة تفسير الأخبار، كما ذكرناه من أن الموجب لرفع القضاء هو الصحيح بمذهبهم، فعبّر بلفظ عدم الإخلال بالركن أي بمذهبهم، ثمّ خلّط الركن بمذهبهم بالركن في مذهبنا.

ومن المحتمل أن يكون الاختلاط من بعضهم ناشياً من اشتباه مسألتنا بمسألة أخرى كانت معنونة بينهم، كما نقلها في حج الحدائق، وهو أن شخصاً من الشيعة لو حج على طريقة المخالفين فعدم وجوب الإعادة عليه يتوقف على عدم الإخلال بركن عندنا[1].

[الفرق بين الحج وغيره من الصلاة والصوم]

ثمّ إن ما ذكرناه من نسبة الخلط والإشتباه مبني على ما نسبه الجواهر وغيرهم إليهم من أن من المسلّم عند العلماء غير العلامة أنه لا قضاء في الصلاة والصوم لو أدّوهما قبل الإستبصار على طبق مذهبهم وإنما التقييد بعدم الإخلال بالركن منهم كان في خصوص الحج، مقيداً بالركن عندنا.

[كلام العلامة المجلسي في المقام]

لكن من المجلسي في البحار عند التعرض لقضاء الصلاة عند التعرض لخبر الفضلاء يظهر أن كلمات العلماء بالنسبة إلى الحج والصلاة وغيرهما على نهج واحد وأن بعضهم يقول: يعتبر في عدم وجوب القضاء في جميع العبادات بأن يكون ما أدّوها في مذهبهم صحيحة على مذهبنا، بل يقول في البحار: إنه لا يخلو من

---

١) الحدائق الناضرة ١٤/١٦٩، هل يجزى حج المحق بكيضية حج غير المحق؟

وجه[١].

وعلى هذا يكون الإختلاف بين غير العلامة الذي بيّنا مراده من جهة الإختلاف في معنى الأخبار، وعليه نقول: تقدم أنا قلنا: إن الصحة بمذهبهم كافية في عدم وجوب الإعادة والقضاء.

وأما الثاني ـ أعني الإحتمال الذي ذكره في الجواهر من عدم وجوب الإعادة والقضاء عليهم بعد الإستبصار، حتى في صورة لم يؤدّوا العبادات /٣٩٣/ قبل الإستبصار أيضاً بوجه من الوجوه ـ فمبني على جواز العمل بظاهر الخبر السابق الذي نقل فيه ما قال الإمام في حق سليمان بن الخالد، لأن ظاهره عدم وجوب الإعادة، لا التأويل الذي نقل عن الشهيد (ره) كان خلاف الظاهر؛ لكنك قد عرفت أن الشهيد (ره) ردّه بضعف السند والندرة أيضاً.

ولعل المراد: أن السند ضعيف ولم يعملوا على طبقه أيضاً، ليكون عمل العلماء جابراً لضعفه.

ولا يخفى أنه في البحار نقل سند هذا الخبر هكذا: الكشي، عن محمد بن مسعود ومحمد بن الحسن معاً، عن ابراهيم بن محمد بن فارس، عن احمد بن الحسن، عن علي بن يعقوب، عن مروان بن مسلم، عن عمار الساباطي[٢] إلى آخر الخبر الذي تقدم نقله. ويكفي في ضعف السند أن علي بن يعقوب مهمل، مع غمض العين عن شيء آخر.

هذا كلّه، مع أن فتوى المشهور على ما يظهر من الحدائق على وجوب القضاء، بل لم يعلم القائل لعدم الوجوب.

وعلى هذا يسقط ظاهر الخبر عن الإعتبار على مسلكنا الذي ذكرناه كراراً من أن العلم على خلاف الظواهر يسقط أطراف المعلوم بالإجمال عن الإعتبار، وهذا

---

١) بحار الأنوار ٣٠١/٨، أبواب القضاء، باب أحكام قضاء الصلوات، ح ١٠.

٢) بحار الأنوار ٣٠٢/٨٥، أبواب القضاء، باب أحكام قضاء الصلوات، ح ١٢.

العلم الإجمالي موجود في أمثال المقام من الظواهر التي كان عمل المشهور على خلافها.

[ذكر الصورة التي يجب عليهم الإعادة والقضاء]

هذا كلّه، مضافاً إلى أن الأخبار السابقة الدالة على عدم وجوب القضاء لو أدّوها بمذهبهم، فيها إشعار أو دلالة على وجوب القضاء في صورة لم يؤدوها رأساً، لأن مفادها أن غير الزكاة من العبادات يؤجر عليها بعد الإستبصار، فكان قبول الولاية شرطاً لقبولية الأعمال ولو كانت متأخرة كسجدتي الشكر بعد الصلاة التي يوجب لقبول الصلاة لو لم يكن شرط المقبول فيه أولاً من بعض الجهات وليس شرطاً للصحة /٣٩٤/ حتى لا يؤثر فيه شيء بعد ذلك.

وعلى هذا فعدم القضاء غير الزكاة لوصول أجرها إليه، بخلاف الزكاة. فعلى هذا لو لم يؤد رأساً، فلا يصل إليه الآخر، فيجب عليه الإعادة والقضاء.

[الكلام في عبادة الناصب]

إن قلت: ينقل في حج الحدائق أنه ورد في حق الناصب أن صلاتهم وزناءهم سواء[1]، فمع ذلك كيف يجوز أن يقال بصحة أعمالهم؟!

قلت: من المحتمل أن يكون التشبيه من جهة عدم نفع عملهم في جهة خاصة كدخولهم في الجنة، لا أنه لا أثر لعملهم بوجه كما أنه بمثل ذلك يمكن أن يقال في الأعمال الخيرية والشرّية من الكفار، مع أنه ورد أنه لا أثر لأعمالهم في الآيات والأخبار من قبيل ﴿**كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل**﴾[2] إلى غير ذلك. وذلك

---

١) الحدائق الناضرة ١٤/١٦٦، الأخبار الدالة على بطلان أعمال المخالفين؛ مضمون هذا الخبر في الكافي ٨/١٦٠، ح ١٦٢، عن أبي عبدالله سلام الله عليه قال: لا يبالي الناصب صلى أم زنى....

٢) البقرة: ٢٦٤.

لما ورد عموماً أو خصوصاً من التأثير لأعمالهم. ويعاضده العقل وليس المقام مقتضياً للشرح والبسط؛ فافهم.

[من يجب عليهم القضاء]

وأما من يجب عليهم القضاء، فإما من حدود ما تقدم من أنه لا يجب عليهم القضاء أو من غيرهم، كمن لا يدخل تحت العناوين السبعة السابقة بوجه.

ولا بأس من أن نشرح القسم الأول في ضمن مسائل:

[حصول أحد الأعراض المانعة من الصلاة كالجنون والحيض]

منها أنه في باب الوقت من الصلاة في الشرائع، قال: إذا حصل أحد الأعذار المانعة من الصلاة كالجنون والحيض وقد مضى من الوقت مقدار الطهارة وأداء الفريضة، وجب عليه قضاؤها ويسقط القضاء إذا كان دون ذلك على الأظهر[١]؛ إنتهى.

وفي المدارك قال في الحكم الأول وهو وجوب القضاء في الصورة الاولى: إنه مذهب الأصحاب[٢].

وفي الجواهر في أحكام الحيض عن كاشف اللثام: إنه اجماع على الظاهر[٣].

ثمّ إنهم استدلّوا على وجوب القضاء بصدق اسم الفوات، فيشمله «**من فاتته**».. اه، وبالخبرين الواردين[٤] في الحائض[٥]؛ لكن في الجواهر مضي مقدار الطهارة من

---

١) شرائع الإسلام ٤٩/١، كتاب الصلاة في المواقيت.

٢) مدارك الأحكام ٩١/٣، أحكام المواقيت حكم من حصل له مانع من الصلاة.

٣) جواهر الكلام ٢٠٩/٣، وجوب القضاء إذا حاضت بعد مضي الوقت بمقدار الصلاة.

٤) الأول موثقة يونس بن يعقوب، الثاني خبر عبدالرحمن بن الحجاج، لاحظ: وسائل الشيعة ٣٦٠/٢، أبواب الحيض، ٤٨ باب حكم قضاء الحائض...، ح ٤/٢٣٦٣ و٥/٢٣٦٤.

٥) جواهر الكلام ٢٠٩/٣، وجوب القضاء إذا حاضت بعد مضي الوقت بمقدار الصلاة.

الوضوء والغسل أو التيمم بحسب ما هي مكلّفة به في ذلك الوقت ولم يفعل، كما أنه قال في مضي الوقت بمقدار الطهارة وأداء الفريضة /٣٩٥/ بحسب حالها من القصر والإتمام والسرعة في الأفعال والبطء والصحة والمرض ونحو ذلك[١].

وعن جامع المقاصد: وفيه اعتبار مضي مقدار وقت إحراز سائر الشرائط من إزالة النجاسة وتحصيل الساتر ونحوه وكذا عمن تأخر عنهما، وهو ظاهر المبسوط والمعتبر والنافع والمنتهى والذكرى والبيان وغيرها لاعتبار هم التمكن، كما عن ظاهر الأكثر.

خلافاً لكاشف[٢] اللثام في باب الصلاة، فاعتبر الطهارة خاصةً وفاقاً لظاهر الشرائع الإسلام والدروس والقواعد من الإقتصار على ذكر الطهارة وإن يحتمل أن يكون ذلك منزلاً على الغالب من فعلية إحرازها لغير الطهارة دونها[٣].

أقول: لابد أن يحرز حدّ وجوب القضاء من الدليل الدال على وجوب القضاء. ولعله من التعرض لها يعلم حال ما تقدم من التفاصيل، كحال ما يقال في نظائر المسألة وبعض فروعها، **فنقول**:

[من أدلة وجوب القضاء: الإجماع]

من الأدلة الإجماع، وهو على فرض ثبوته وجواز التمسك به ليس له لسان يمكن أن يحرز به الخصوصيات، بل ثبوته في المتيقن دون ما يكون محل الخلاف، بعد أنه ليس في البين معقد إجماع أخذ فيه لفظ يمكن تعيين بعض الخصوصيات منه.

---

١) جواهر الكلام ٢٠٩/٣، وجوب القضاء إذا حاضت بعد مضي الوقت بمقدار الصلاة.

٢) في الجواهر: لكشف. وكلاهما صحيح باعتبار الكتاب أو المؤلف.

٣) لاحظ: جواهر الكلام ٢٠٩/٣، وجوب القضاء إذا حاضت بعد مضي الوقت بمقدار الصلاة.

[مطلقات في وجوب قضاء الفوائت]

ومنها ما دلّ بإطلاقها على وجوب قضاء الفوائت، وهنا نقول: **أولاً** إنه تقدم عند تأسيس الأصل أن الأخبار المعتبرة وردت في خصوص باب الصلاة على أن «**من فاتته الصلاة يجب عليه قضاؤها إذا ذكرها**»، وهو صادق في المقام في صورة لم يكن أولاً ملتفتاً إلى عروض المانع من الصلاة، فأخّر الصلاة من أول الوقت، ثمّ عرض المانع من الحيض أو الجنون أو غيرهما وذلك لما تقدم من أن الفوت وإن كان عبارة عن ذهاب شيء ذي مصلحة عن يد الشخص، إلا أن المراد منها في هذه الأخبار ليس هذا المعنى، بل المراد معناه المجازي الذي يكون المتعارف استعمال لفظ الفوت فيه، وهو أن يكون في البين فعل ذو مصلحة وكان له وقت، فمضى ذلك الوقت ولم يدركه. وهنا بعد أن الصلاة من الواجب الموسّع في تمام الوقت ويكون ذا مصلحة وفرضنا /٣٩٦/ أنه مضى من الوقت بمقدار تسع الصلاة بحسب حال الشخص وتسع إتيان كل ما يكون الصلاة متوقفاً عليه من الشرائط ولم يكن له مانع، ثمّ عرض المانع الذي لم يكن ملتفتاً إليه، فيصدق بعده أنه ذكر أنه فاته الصلاة من غير إشكال.

[حكم الملتفت إلى عروض المانع]

وأما الملتفت، فله صورتان:

الأولى أن يكون من أول الوقت أو [و]سطه ملتفتاً إلى أنه يعرضه المانع بعد ذلك، فهنا لو كان الزمان الذي يكون فيه بلا مانع بمقدار تسع الصلاة الإضطرارية التي يسقط منها كثير من الشرائط والأجزاء، فيكون الأمر الفعلي متعلقاً به بأن يأتي بتلك الصلاة الإضطرارية، فحينئذٍ لو لم يصلّ حتى خرج ذلك الوقت، فيصدق أنه فاته الصلاة، فيجب عليه القضاء.

إن قلت: ما الدليل على أن الفوت في حال العمد يكون سبباً لوجوب القضاء؟

قلت: تقدم أن دليله الإجماع، مضافاً إلى النبوي «**من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت**».

ومع الغمض عن ذلك، الأخبار الواردة في المغمىٰ عليه من أنه لو أدرك الصلاة يجب عليه القضاء[1]، يكون دليلاً على المطلوب، إما الإجماع على أنه من هذه الجهة لا فرق بين المغمىٰ عليه وغيره، وإما من جهة أن إطلاقها يشمل ما لو كان في البين سائر الموانع معه وارتفع بهذا المقدار.

الثانية أن يعلم ارتفاع الوقت وذهابه لو لم يصلّ. وهذا خارج عن مسألتنا وداخل في العناوين الآتية، إلا أنه سيأتي ـ إن شاء الله ـ أنه لو يسع الوقت بمقدار الصلاة الإضطرارية وأدرك ركعة في الوقت، فيجب عليه الأداء، ولو تركه يجب عليه القضاء.

إن قلت: لو سلّم منك ما ذكرته في صورة يلتفت إلى عروض المانع بعد ذلك من ابتداء الأمر، فيرد على ما ذكرته أولاً في حكم صورة لا يكون من ابتداء الأمر ملتفتاً إلى /٣٩٧/ عروض المانع بعد ذلك إشكالان:

الإشكال الأول أنه في صورة كان ملتفتاً إلى عروض المانع لو كان الوقت بمقدار تسع الصلاة الإضطرارية يكون المفروض أنه يتعلق الأمر بالصلاة به، وعلى هذا نقول في هذا الفرض: إذا كان غير ملتفت إلى عروض المانع، يكون الأمر موجوداً وإن كان لم يكن منجزاً، وصرف وجود الامر الواقعي كافٍ في صدق الفوت الموجب لوجوب القضاء، كما تقدم توضيحه من أن صدق الفوت غير متوقف على فعلية الأمر وتنجّزه، بل يصدق بدون ذلك أيضاً، كما في النائم.

قلت: تقدم أن الفوت غير صادق لو استوعب مثل الجنون والحيض لتمام الوقت وكذلك لو لم يمكن مستوعباً، لكن كان منشأً لعدم تعلق الأمر رأساً، بل عند الشك

---

١) وسائل الشيعة ٢٥٨/٨، أبواب قضاء الصلوات، ٣ باب عدم وجوب قضاء ما فات بسبب الإغماء ووجوب القضاء إذا أفاق ولو في آخر الوقت، ح ١/١٠٥٨٠، ١٢/١٠٥٩١ و....

في ذلك يكون الشك في صدق الفوت، فيرجع إلى البراءة لنفي وجوب القضاء.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: عند ضيق الوقت واقعاً إذا لم يكن المكلف ملتفتاً إليه لا دليل على أنه مأمور واقعاً بالصلاة الإضطرارية، وذلك لأن ما دل على الأمر بالصلاة عند الضيق الموجب لسقوط بعض الأجزاء والشرائط إنما هو في حال الإلتفات إلى الضيق، وأما الغير الملتفت إلى الضيق، لا دليل على ثبوت الأمر في حقّه.

إن قلت: إن القول بثبوت الأمر عند الإلتفات والعلم بضيق الوقت دون صورة الجهل بذلك، حتى أنه لم يكن الأمر الواقعي أيضاً موجباً للتصويب الباطل.

قلت: هذا من التصويب في الموضوعات ولا استحالة فيه، ولا إجماع على بطلانه كما في التصويب في الأحكام. ومنه قلنا بذلك لتصحيح الوضوء عند ضيق الوقت واقعاً إذا لم يكن المكلف ملتفتاً إليه، كما تعرّضنا لذلك في حواشي الحواشي على الرسالة في باب التيمم.

وملخص /٣٩٨/ الكلام هناك: أنه عند ضيق الوقت في صورة يفوت الوقت لو توضأ دون ما لو تيمّم، فيكون الواجب عليه التيمم، دون الوضوء. فلو توضأ فيكون وضوؤه باطلاً، لأنه لم يتعلق به. وعلى هذا لو كان شاكّاً بضيق الوقت واستصحب أو كان عالماً بسعة الوقت فتوضأ، ثمّ انكشف الضيق، فيكون الأمر بالوضوء الذي ارتكبه إما ظاهرها شرعياً أو ظاهرها عقلياً، وشيء منهما لا يقتضي الإجزاء عند كشف الخلاف، كما أوضحناه في مسألة الإجزاء.

ونقلنا عن المدارك والذخيرة في مقام الجواب عن الإشكال على صحة هذا الوضوء بأن الأمر بالوضوء عند إرادة الصلاة مطلقاً وأنه لم يخرج بآية التيمم إلا صورة عدم وجدان الماء.

وأورد على ذلك بأن مفاد آية التيمم ولو بالقرائن الداخلية والخارجية: إن لم تتمكّنوا من الوضوء للصلاة في الوقت، فتيمّموا.

ونحن نقول: إن مقتضى قوله تعالى ﴿ **وإذا قمتم إلى الصلاة** ﴾[1] .. الآية، هو الأمر بالوضوء عند القيام إلى الصلاة وإرادتها من غير فرق بين أن يكون الصلاة أداءً وقضاءً ومن غير فرق بين أن يكون ملتفتاً إلى عنوان الأدائية والقضائية لما يريده من الصلاة أم لا.

وبعد ذلك نقول: لا مخصّص لهذا الإطلاق والعموم في صورة كان الوقت بمقدار لا يسع الوضوء والصلاة، ولكن يسع التيمم والصلاة في الوقت، ولكن المكلّف كان غافلاً عن ذلك، بل اعتقد أن الوقت يسع الوضوء والصلاة أو كان شاكّاً واستصحب فتوضأ، فهذا الوضوء مأمور به بمقتضى الإطلاق وليس له مخصّص من العقل أو النقل. وذلك لا دليل على عدم الأمر بالوضوء هنا إلا من جهة أنه ثبت أنه في ضيق الوقت يكون مأموراً بالتيمم والإسراع إلى الصلاة، فلا يمكن أن يكون في هذا الحال مأموراً بالوضوء الذي بفعله يفوت الصلاة، لما حقّق في محله من عدم إمكان الأمر بالضّدين.

وإذا عرفت / ٣٩٩ / ذلك، فنقول: إن هذا المخصص ليس إلا في صورة كان المكلف ملتفتاً إلى ضيق الوقت، دون غيره من وجهين:

الأول أنك عرفت ثبوت إطلاق الأمر بالوضوء عند إرادة الصلاة مطلقاً والمخصّص له هو الأمر بالتيمم والتعجيل في الصلاة للضدية وعدم إمكان الإجتماع. وفي صورة الغفلة عن ضيق الوقت نمنع الأمر بالتيمم والتعجيل لوضوح أن ما دل على التيمم والتعجيل لا يشمل صورة الغفلة عن ضيق الوقت، فلا مانع من منع الأمر بالتيمم في صورة الغفلة وإن كان ثابتاً حال الإلتفات؛ إذ التصويب اللازم في المقام من قبيل التصويب في الموضوع الذي لا إجماع على بطلانه ولا استحالة فيه أيضاً.

الثاني أن نسلّم ثبوت الأمر بالتيمم من غير فرق بين صورة العلم وبين صورة

---

١) المائدة: ٦.

الجهل والغفلة، إلا أن من الواضح أنه في صورة الغفلة لا يمكن أن يكون الأمر بالتيمم فعلياً، بل يكون شأنياً. ومن الواضح أن الأمر الثاني بالتيمم لا يضادّ الأمر الفعلي بالوضوء، والمفروض أنه ليس للأمر بالوضوء مخصّص إلا المخصص العقلي وهو استحالة الأمر بالضدين. وعرفت أنه لا ضدّية بين الأمر الفعلي بالوضوء والأمر الثاني بالتيمم والمفروض أن الأمر بالتيمم لو كان، لكان شأنياً.

إن قلت: إن التمسك بعموم ﴿ إذا قمتم ﴾ .. الآية في المقام من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بعد الإعتراف بأنه واقعاً في هذا الفرض كان مأموراً بالتيمم.

قلت: لو لم نقل باختصاص الأمر بالتيمم بصورة العلم بعدم وفاء الوقت للوضوء والصلاة، نقول: كون التمسك من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إنما هو لو كان الدليل قائماً على أنه في هذا الفرض غير مأمور بالوضوء، حتى يصير نظير «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من العلماء» ونريد أن نتمسك بالعام لمن كان عاماً ونشك في فسقه، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ لأن الأمر الواقعي في الفرض تعلق بالتيمم الذي ضدّ الوضوء ولم يتعلق المنع عن الوضوء إلا من باب الضدية.

فما نحن فيه من قبيل إطلاق الأمر بالصلاة في زمان كان مأموراً بإزالة النجاسة عن المسجد وهنا لو كان الأمر بالإزالة شأنياً، فلا مانع من كون الأمر بالصلاة فعلياً.

[ملاحظة حال المكلف من حيث البطء والسرعة]

هذا، ولنرجع إلى تتميم أصل المطلوب، فنقول: **الإشكال الثاني** أنه سواء قلنا باعتبار مضي ما تسع الصلاة الإختيارية أو الإضطرارية في غير صورة الإلتفات إلى ضيق الوقت، إلا أنه نقول: على كل حال لا وجه لأن يلاحظ / ٤٠٠/ حال المكلف من حيث بطئه وسرعته، كما في الجواهر.

وذلك لأن المكلف لو فرض أنه كان بطيئاً إلا أنه أسرع وصلّى في أقل من تلك

الزمان الذي كان عادته عليه، لكانت صلاته صحيحة.

وعلى هذا فبعد إمكان إحراز المصلحة الصلاتية وثبوت الأمر به الموجب لصحته يصدق الفوت لو ترك الصلاة في هذا المقدار من الزمان، ثمّ عرض المانع. والظاهر أن هذا الإشكال يكون وارداً.

[بعض الأخبار الدالّة على وجوب القضاء عند عروض المانع]

ومنها أي من الأدلة التي تمسكوا بها لإثبات وجوب القضاء في صورة كان عروض المانع بعد ما مضى من الوقت مقدار ما تسع الصلاة والطهارة موثقة يونس بن يعقوب عن أبي عبدالله عليه السلام «**قال في امرأة دخل وقت الصلاة وهي طاهرة فأخرت الصلاة حتى حاضت، قال: تقضي إذا طهرت**»[1]، ورواية عبد الرحمن بن الحجاج «**قال: سألته عن المرأة طمثت بعد أن**[2] **تزول الشمس ولم تصلّ الظهر، هل عليها قضاء تلك الصلاة.**

قال: نعم»[3].

وهنا نقول: **أولاً** إن الخبرين واردان في الحيض والتمسك بهما في مطلق الموانع إما للإجماع على أنه لا فرق بين الحيض وسائر الموانع من هذه الجهة وإما لتنقيح المناط والقطع بعدم الفرق بين المحيض وغيره من هذه الجهة، كما أنا تمسكنا بما ورد من أن المغمىٰ عليه لو أدرك الصلاة؛ يعني من آخر الوقت وجب عليه القضاء في مطلق الموانع لذلك، ويمكن التمسك بإطلاق تلك الأخبار لصورة كان سائر الموانع مع الإغماء، ثم ارتفعت أيضاً؛ فتدبّر.

وثانياً إن قوله «**دخل وقت الصلاة**» إلى قوله «**فأخرت الصلاة**» ظاهر في أن

---

١) تهذيب الأحكام ٣٩٢/١، ١٩ باب الحيض والإستحاضة والنفاس، ح ٣٤/١٢١١.

٢) في الأصل: «تطمث بعدها».

٣) تهذيب الأحكام ٣٩٤/١، ١٩ باب الحيض والإستحاضة والنفاس، ح ٤٤/١٢٢١.

المقدار الذي مضى من الوقت، ثمّ حاضت، كان بمقدار لو أرادت أن تصلي فيها اختياراً مع ما عليها تلك المرأة من الحالة من حيث البطء والسرعة، /٤٠١/ لَوَسعها.

ثمّ إن هذا الخبر وإن يدلّ على وجوب القضاء فيما لو مضى هذا المقدار ثمّ حاضت، لكن لا ينفي القضاء لو مضى من الوقت أقل من ذلك، ثمّ حاضت لعدم المفهوم، فلا ينافي ذلك مع ما قلنا في الدليل السابق أن مقتضى ما دل على قضاء الفوائت من الصلاة أنه لو مضى بمقدار يمكنه الصلاة الإختيارية ولو بسرعة يجب القضاء ولو كان من عادته عدم الإسراع.

وأما قوله في خبر عبدالرحمن «**طمثت بعد أن تزول الشمس ولم تصلّ الظهر**» لو كان المراد منه كما فهمه في الجواهر من أن المراد من قوله «**ولم تصلّ الظهر**» أنها كانت متمكنة من صلاة الظهر ولم تصلّ، كما لم يبعد أن يكون هذا ظاهره، فحينئذٍ يكون حاله بمثل الموثقة حرفاً فحرفاً.

وأما لو كان المراد مجرد دخول الوقت وعدم صلاة الظهر ولو لم تكن متمكنة من صلاة الظهر أيضاً، فيكون هذا الخبر دالاً على عدم اعتبار مضي مقدار الصلاة بوجه.

وسيأتي الكلام فيه في الشق الثاني من المدعى ـ إن شاء الله تعالى ـ.

[مناقشة صاحب المدارك]

وثالثاً لا يخفى أنه في المدارك يناقش على الخبرين بضعف السند[1] وعلى ما تقدم هنا من إثبات مفاد الخبرين بالعمومات وأنهما لا ينفيان شيئاً يثبته عموم ما دل على قضاء الفوائت، فلا حاجة إلى التعرض لاعتبارهما أو عدم اعتبارهما سنداً.

---

١) مدارك الأحكام ٣٤١/١، حكم من حاضت بعد دخول وقت الصلاة.

وأما الشق الثاني من المدعىٰ وهو أنه لو حصل الأعذار المانعة من الصلاة بعد دخول الوقت، لكن قبل مضي مقدار تسع الطهارة والصلاة، فلا يجب القضاء، فنقول: **أولاً** لا يخفى أن مفروض الكلام فيما لو لم يسع مقدار زمان الطهر بعد دخول الوقت للصلاة الإضطرارية أيضاً، وإن قلنا: إنه يلحق بذلك ما لو يسع الصلاة الإضطرارية أيضاً إذا كان غير ملتفت إلى عروض المانع.

[تقييد صاحب المنتهى وكلام صاحب المدارك]

وإذا عرفت هذا، فنقول: عن المنتهى أنه استدل لعدم وجوب القضاء في هذا الفرض بأن /٤٠٢/ وجوب الأداء ساقط لاستحالة تكليف ما لا يطاق ووجوب القضاء تابع لوجوب الأداء.

وفي المدارك في باب الحيض أنه استدلال ضعيف[1].

أما أولاً، فلأنه منقوض بوجوب قضاء الصلاة على الساهي والنائم وقضاء الصوم على الحائض مع سقوط الأداء بالنسبة إلى الجميع.

وأما ثانياً، فلأن القضاء إنما يجب بأمر جديد، فمتى وجد ثبت الوجوب ومتى انتفى انتفى، ولا ارتباط له بوجوب الأداء كما حقّق في محله.

[انتصار المحقق البهبهاني للمنتهى]

والمحقق البهبهاني في حاشية المدارك انتصر للمنتهى وأجاب عن المدارك بما ملخصه بأن استدلال العلامة ليس مبنياً على أن القضاء تابع للأداء ليرد عليه ما ذكره. كيف، وهو يصرح بأن القضاء ليس تابعاً للأداء، بل بناؤه على أن القضاء بفرض جديد؛ لكن يمنع ثبوت الفرض الجديد، لأن القضاء ليس تكليفاً مبتدأً، بل تدارك لما فات وما لم يمض من الوقت مقدار الطهارة والصلاة طاهرة لا تصدق

---

١) مدارك الأحكام ٣٤١/١، حكم من حاضت بعد دخول وقت الصلاة.

فائتة الطاهرة وقضاء صلاة الطاهرة حتى يجب عليها القضاء، بل تصدق فائتة الحائض وقضاء صلاة الحائض ولا شك أن الحائض لا تقتضي الصلاة، بل تقتضي الصوم.

أقول: بعد الإعتراف بصدق أصل الفوت والمفروض أن مقتضى العمومات وجوب قضاءه وتداركه؛ غاية الأمر أنك تقول: إن فائتة الحائض خرجت عن تحت العمومات، فحينئذٍ نقول: إن ما علم عدم وجوب تداركه من فائتة الحائض إنما هو لو كانت حائضاً في تمام الوقت وخروج غير ذلك غير معلوم، فلابدّ أن يعمل فيه على طبق العمومات.

نعم، في الجواهر[1] في باب الحيض تصدى لمنع اقتضاء عموم «**من فاتته فريضة**».. اه لوجوب القضاء في صورة لم تسع مقدار زمان الطهر للصلاة بوجه آخر، وهو أنه يمنع أصل صدق الفوت في المقام، وذلك لا من جهة أن صدق الفوت يتوقف على تعلق الأمر بالأداء وعدم الإتيان به /٤٠٣/ ليختصّ وجوب القضاء بصورة ترك الأداء عمداً وعصياناً حتى يناقش عليه بالنقض بالنائم والساهي وغيرهما، وبالحلّ بأن صدق الفوت غير متوقف على تعلق الأمر بالأداء عرفاً، فإنه لو ترك الوقت لعذر يمنع من الأمر فعلاً يصدق الفوت، كما مرّ تحقيقه عند تأسيس الأصل، بل منع صدق الفوت في المقام، لأن النهي الذاتي تعلق بالأداء في المقام ويكون صدق الفوت متوقفاً على عدم تعلق هذا النهي.

[الرأي الصائب]

ونحن نقول: لو سلّمنا تعلق النهي الذاتي بصلاة الحائض، فالأمر كما ذكره، إلا أنه محل المناقشة، بل يحتمل أن يكون نهيه تشريعياً، فحينئذٍ يكون بمثل عدم الأمر بالأداء الذي يعترف بأنه غير مانع عن صدق الفوت.

---

١) جواهر الكلام ٢١٠/٣، عدم وجوب القضاء إذا لم تدرك ما يسع للصلاة.

ونحن تعرّضنا لكون هذا النهي تشريعياً أم ذاتياً في مسألة النهي في العبادات عند تأسيس الأصل في تلك المسألة.

[توضيح في أن منع صدق الفوت غير متوقف على كون النهي ذاتياً]

هذا، ونحن نقول: إن مقتضى ما تقدم هنا عند تأسيس الأصل أن منع صدق الفوت غير متوقف على كون النهي عن صلاة الحائض ذاتياً، كما شرحناه سابقاً. ولا بأس من أن نوضّحه هنا أيضاً في الجملة، **فنقول:** تقدم عند تأسيس الأصل أن عدم الأمر بالصلاة تارة يكون لعدم حكمة في أمر الشارع كالصلاة قبل الوقت وبعده، فلا يصدق الفوت على ترك مثل هذه الصلاة لما تقدم من أن المراد من الفوت هنا هو عدم إدراك فعل ذي مصلحة له وقت، فلم يدركه في وقته، وتقدم أن صلاة الحائض من هذا القبيل.

وتارة يكون عدم الأمر لمجرد أن المكلف عاجز عن الفعل كالنائم والساهي، فعدم الأمر من هذه الجهة غير مانع عن صدق الفوت.

إن قلت: إن عدم أمر الحائض بالصلاة أيضاً من جهة العجز عن الصلاة مع الطهارة.

قلت: تقدم أن العجز لو كان من جهة عدم تيسّر أسباب إيجاد العمل في الخارج من المكلّف، فهنا يصدق /٤٠٤/ الفوت وأما لو كان العجز من جهة مانع في ذات المكلّف، فهذا من قبيل الحكمة لعدم جعل الصلاة في حقّه، كالصلاة قبل الوقت، فلا يصدق الفوت على تركه وصلاة الحائض من هذا القبيل.

إن قلت: فعلى هذا لابدّ أن لا يجب عليها قضاء الصوم أيضاً مع أنه ليس كذلك.

قلت: منع صدق الفوت في حق الحائض التي اقتضت الحكمة عدم أمرها بالصلاة والصوم إنما يصير منشأً لعدم جواز التمسك بمثل «**من فاتته فريضة فليقضها**» .. اه على وجوب قضاء الصلاة والصوم عليها، ولا يمنع ذلك من قيام

دليل آخر على وجوب قضاء الصوم عليها والقضاء صادق على الفعل الذي يفعل في خارج وقته المقرّر له، سواء صدق الفوت على تركه في الوقت أم لا.

إن قلت: إن تمام ما ذكرت لإثبات عدم وجوب القضاء على من لم يدرك من أول الوقت بمقدار الصلاة والطهارة بلا مانع، كان تقريبه في صورة كان العذر الذي عرض في الوقت عن الصلاة هو الحيض، فما تقول لو كان العذر الذي يعرض بعد مضي أقل من الصلاة من أول الوقت غير الحيض مما كان عروضه في تمام الوقت موجباً لرفع وجوب القضاء؟

قلت: لو كان العذر الذي عرض المكلف بعد دخول الوقت بمقدار لم يمكن الصلاة فيه مثل الجنون والنفاس، فحالهما كحال الحيض في عدم صدق الفوت على تركهما الصلاة في الوقت، حيث كان المنشأ لعدم الوجوب في الوقت هو النفاس والجنون اللذين هما من قبيل الحكمة لعدم الأمر بالصلاة في الوقت كالحيض، فلا يصدق الفوت على ترك الصلاة في الوقت، بل نقول في سائر الأعذار وإن يتوهم في بعض منها كالإغماء أو كلّها أنها كالنوم في أن وجه عدم الأمر بالصلاة في الوقت لعجز المكلّف عن الفعل، إلا أن المفروض أنه ثبت بدليل خارجي عدم وجوب /٤٠٥/ القضاء في صورة كان الإغماء مثلاً مستوعباً للوقت.

فنقول: إن هذا قرينة على أنه لم تفت الصلاة من المكلف من باب أن الإغماء كان من قبيل الحكمة لعدم الأمر، فيكون كترك الصلاة قبل الوقت في أنه لا يعدّ فوتاً للصلاة، وعلى هذا نقول: كذلك كلّ مورد كان الإغماء سبباً لعدم الأمر، كما إذا عرض الإغماء بعد الوقت في مقدار من الزمان الذي لا يمكن أداء الفريضة فيه بوجه من الوجوه، كما هو محل الكلام في المقام.

هذا، مع أن الشك في أن الإغماء مثلاً يكون حكمه لعدم الأمر بالصلاة كعدم الأمر بها قبل الوقت يكون كافياً في الشك في صدق الفوت ومعه يكون الشك في وجوب القضاء، فيكون المرجع البراءة، مع أنه ليس المقام مقام أن يحرز موضوع

الفوت بالأصل بعد فرض الشك؛ فتدبّر جيّداً.

هذا، مع أنه لو فرضنا صدق الفوت المقتضي لوجوب القضاء بمجرد أن يكون في شيء من الوقت بلا عذر ولو لم يمكن الصلاة فيه، فنقول: إنه لا يجوز أن يكون مستنداً للقول المخالف للمشهور، وهو ما نسبه في المدارك[١] إلى المرتضى وابن بابويه، وفي الجواهر[٢] إلى المرتضى وأبي علي من وجوب القضاء بخلوّ اول الوقت عن الحيض بمقدار أكثر الصلاة لوضوح أن صدق الفوت على تسليمه في الأعم من ذلك.

وأما ما نقله في باب الحيض في الجواهر[٣] عن العلامة في [ال]نهاية من أنه يكفي في وجوب القضاء أن تخلو من أول الوقت عن الحيض بمقدار أداء نفس الفريضة بدون الطهارة، حيث يمكن أن تكون واجدة للطهارة من أول الوقت، فهذا تفصيل في الشق الأول من المسألة التي تقدم حالها، ولعلّه يعلم ممّا سيأتي.

إن قلت: لعلّ مستند قول المرتضى وغيره هو الأخبار.

قلت: ما نقل من الأخبار في المقام لا ينتج هذا التفصيل، وذلك لأن مما تمسك به لقول الخصم ما تقدم في الشق الأول من المسألة من خبر عبدالرحمن بن الحجاج الذي دل على وجوب القضاء إذا طمثت بعد الوقت ولم تصلّ، بناءً على أنه ليس المراد منه ما تقدم في الشق الأول من المسألة /٤٠٦/ من أنه لم يصلّ مع أنه تمكنه الصلاة لو تصدّى، كما هو المنساق منه، بل كان المراد مجرد أنه دخل الوقت ولم تصلّ وطمثت، فإن مقتضى ذلك وجوب القضاء ولو بإدراك جزء قليل من الوقت مما لا يمكن أن يقع فيه شيء قليل من الصلاة.

وأيضاً مما تمسك به خبر أبي الورد الدال على أنه لو كانت «**المرأة في صلاة**

---

١) مدارك الأحكام ٣٤٢/١، حكم من حاضت بعد دخول وقت الصلاة.

٢) جواهر الكلام ٢١٠/٣، عدم وجوب القضاء إذا لم تدرك ما يسع للصلاة.

٣) نفس المصدر.

الظهر وصلت الركعتين فحاضت لم تقض الصلاة ولو كان في المغرب وحاضت بعد الركعتين تقضي»[١]، وهذا الخبر مفصّل بين الظهر والمغرب، لا بين أن يمضي مقدار أكثر الصلاة وغيره، مع أنه ليس في الخبر دلالة على أن الشروع في كل من الظهر والمغرب كان من أول الوقت.

ثمّ إن شيئاً من الخبرين ـ مع الغمض عما تقدم ـ ليس حجة في إثبات مضمونها من جهات، سيّما الأول حيث كان الظاهر منه شيئاً آخر، ويكون على خلافه موثقة سماعة:

«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة صلّت الظهر ركعتين ثمّ إنها طمثت وهي جالسة؟ فقال: تقوم من مقامها ولا تقضي الركعتين»[٢].

هذا كلّه مع أنه في الجواهر عن الشيخ في الخلاف إجماع الفرقة على أن من لم يدرك من أول الوقت مقدار ما يؤدي الفرض لم يلزمه إعادة في الحائض والنفساء وغيرهما، كما أنه يدعي أن ظاهره الإجماع على وجوب القضاء على من أدرك ذلك[٣].

[إشارة إلى فروع خلافية]

نعم، للمسألة الثانية وهي الشق الأول من المسألة فروع خلافية يعلم حالها مما تقدم، ولا بأس من الإشارة إليها توضيحاً:

منها ما حكي عن بعضهم أنه نصّ على كون المعتبر في المختار سعة مقدار

---

١) الكافي ١٠٣/٣، باب المرأة تحيض بعد دخول وقت الصلاة قبل أن تصليها، ح ٥، هكذا نصه: «سألت أبا جعفر سلام الله عليه عن المرأة تكون في صلاة الظهر وقد صلت ركتين ثم ترى الدم؟ قال: تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وإن كانت رأت الدم وهي في صلاة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجد فإذا طهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب».

٢) تهذيب الأحكام ٣٩٤/١، ١٩ باب الحيض والإستحاضة والنفاس، ح ٤٣/١٢٢٠.

٣) جواهر الكلام ٢١١/٣، عدم وجوب القضاء إذا لم تدرك ما يسع للصلاة.

الواجب من الصلاة والطهارة مخفّفاً، فلا عبرة بالمندوبات[١].

وهذا واضح وجهه مما تقدم.

ومنها ما عن بعضهم أن المعتبر أقل الواجب المخيّر كما في التخيير بين القصر والإتمام والتسبيحة الواحدة مع الفاتحة[٢].

أقول: لو كان التخيير في حق المختار، فلا ينبغي الإشكال فيما ذكره، وأما لو كان المراد من أقل الواجب ما يجب لضيق الوقت كالإكتفاء بسبحان الله في الركوع والسجود، فقد تقدم أن هذا لا يكفي وأن المعتبر مضي مقدار صلاة المختار ولو بسرعة.

ولا وجه لما اختاره في الجواهر هنا بعد أن مقتضى ما نقلناه /٤٠٧/ عنه سابقاً خلافه.

ومنها ما عن كشف اللثام من أنه إن أوجبنا التيمم لضيق الوقت أمكن اعتبار مقدار التيمم والصلاة[٣].

وفي الجواهر: أنه مخالف للإجماع بحسب الظاهر[٤] يعني بلحاظ اعتبارهم الطهارة والتيمم ليس بطهارة.

ونحن نقول: إن ذلك مبني على الإكتفاء بمضي مقدار الصلاة في حال الإضطرار وضيق الوقت، وقد تقدم أن المختار خلافه.

ومنها أنه لو مضى من أول الوقت مقدار التيمم والصلاة وكان تكليفه أيضاً التيمم لكون استعمال الماء مضرّاً؛ لكنّه أخّر الصلاة لأجل أن الواجب على ذوي الأعذار التأخير ولو لرجاء زوال العذر، فحاضت، فاختار في الجواهر وجوب

---

١) نفس المصدر.

٢) نفس المصدر.

٣) كشف اللثام ١٢٥/٣، كتاب الصلاة، المطلب الثاني فروع ستة.

٤) جواهر الكلام ٢١٠/٣، وجوب القضاء إذا حاضت بعد مضي الوقت بمقدار الصلاة والطهارة.

القضاء[١] وهو الحق، حيث إن تكليفه واقعاً هو الصلاة مع التيمم في أول الوقت وقد فات منه للجهل، فيلزمه القضاء بمقتضى «من فاتته».. اه.

واحتمال تعليق القضاء على التفريط والتضييع ـ كما عن بعض ـ لا وجه له، كما لا يخفى.

[بسط في فرع الشرايع في باب المواقيت عند زوال المانع]

ومنها أنه قال في الشرايع في باب المواقيت بعد العبارة السابقة: ولو زال المانع فإن أدرك الطهارة وركعة من الفريضة لزمه أداؤها ويكون مؤدياً على الأظهر ولو أهمل قضاها[٢].. إلى آخر ما ذكره في هذه المسألة.

أقول: الكلام يقع هنا تارة في وجوب الأداء وتارة في وجوب القضاء لو أهمل الأداء.

أما المقام الأول، فالبحث فيها من جهات:

أولها من جهة أنه على فرض وجوب أداء الصلاة إذا أدرك، فهل تكون الصلاة أداءً أم لا، أم قضاء؟

وثانيها في مدرك وجوب أداء الصلاة إذا أدرك الركعة.

وثالثها في أنه لو أدرك مقدار خمس ركعات من وقت الظهرين، فهل يجب أداء الفريضتين، أم لا؟ وهكذا لو أدرك مقدار خمس ركعات أو أربع ركعات من وقت العشائين.

ورابعها في أنه ما المراد من إدراك الطهارة /٤٠٨/ وهل المراد الطهارة المائية من الغسل أو الوضوء أو المراد الطهارة الترابية؟

---

١) نفس المصدر.

٢) شرائع الإسلام ٤٩/١، كتاب الصلاة في المواقيت.

[هل الصلاة أداءً أم قضاء على فرض وجوب أدائها إذا أدركت]

أما الأولى، فنقول: ظاهر عبارة الشرايع أنه أداء.

ونقله في المدارك عن الشيخ (ره) في الخلاف أيضاً، ونقل عن الخلاف الإجماع عليه أيضاً[١].

واحتجّ عليه بظاهر قوله عليه السلام **«من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»**[٢]، وفي لفظ آخر **«من أدرك من الوقت ركعة[٣] فقد أدرك الوقت»**[٤].

قال: وإدراك الوقت إنما يتحقق بكون الصلاة الواقع منها ركعة في الوقت كالواقعة بأسرها فيه[٥].

وعن السيد[٦] أنه يكون قاضياً للجميع لأن آخر الوقت يختص الركعة الأخيرة، فإذا وقعت فيه الأولى وقعت في غير وقتها ولا نعني بقضاء العبادة إلا ذلك[٧].

وعن آخر، التوزيع على معنى أن ما وقع في الوقت يكون أداءً وما وقع في خارجه يكون قضاء لوجود معنى الأداء والقضاء فيها[٨].

[ثمرة الإختلاف]

أقول: نحن نتعرّض لثمرة هذه الأقوال، فإن وجدت لها ثمرة فنتعرض لها

---

١) الخلاف ٢٧٣/١ ـ ٢٧١، مسألة ١٣ وقت الصلاة أوله وآخره، لم نجد في الخلاف ما قاله صاحب المدارك.

٢) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٣٥٢/٢، الباب الثالث في المواقيت، الفصل الأول مواقيت الفرائض الخمس.

٣) في الأصل: «ركعة من الوقت».

٤) المعتبر ٤٧/٢، وقت صلاة الصبح، فروع.

٥) مدارك الأحكام ٩٣/٣، أحكام المواقيت حكم من حصل له مانع من الصلاة.

٦) أي السيد المرتضى.

٧) مدارك الأحكام ٩٤/٣، أحكام المواقيت حكم من حصل له مانع من الصلاة.

٨) نفس المصدر.

أيضاً، فنقول: في المدارك أنه يظهر الثمرة في النية.

وقال في الذكرى[١]: إنما تظهر أيضاً في الترتب على الفائتة السابقة، فعلى القضاء يترتب دون الأداء[٢].

ويرد على الأول أنه مبني على اعتبار قصد الأدائية والقضائية في النية، وهو فاسد لوضوح أنه لا مدرك لاعتبار أشباه ذلك في النية من الشرع بالخصوص، فحينئذٍ نقول: لو تمسك لاعتباره في المقام بأن الادائية والقضائية من عناوين الفعل المأمور به وقصد عنوان المأمور به لازم، ففيه: أنا وإن قلنا باعتبار الإلتفات إلى عنوان المأمور به في مقام الإمتثال؛ لكنّه مثل عنوان الصلاتية وعنوان الظهرية والعصرية، مثلاً إذا قال: صلّ الظهر أو العصر.

وأما عنوان الأدائية والقضائية، فليس من عنوان نفس الفعل، بل من العنوان الخارج عنه* وهو أن /٤٠٩/ الفعل المعنون الذي يكون الإلتفات بأصل عنوانه،

---

١) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٣٥٥/٢، الباب الثالث في مواقيت الصلاة، الفصل الأول مواقيت الفرائض الخمس.

٢) نفس المصدر.

*) *إن قلت: نسلم أن الأدائية ليست من عناوين المأمور به، لكن القضائية تكون من عناوين المأمور به، لقوله «فليقضها» فيجب قصده بعد فرض لزوم القصد بمعنى الإلتفات إلى عنوان المأمور به حتى يكون الفعل بتلك العنوان اختيارياً، كما أن مقتضى ظاهر اللفظ أيضاً ذلك من كون المطلوب إيجاد عنوان المأمور به اختياراً.*

قلت: عنوان المأمور به هنا هو صلاة الظهر أو شبه ذلك. نعم، لكونها في خارج وقته عبّر عنه بالقضاء كما أنه في صورة فعلها أولا على نحو فاسد أو غيره، يعبّر عنه بالإعادة وإذا فعلها في وقتها يعبّر عنه بالأداء إلى غير ذلك من العناوين الطارية على العنوان الأولى، مثل صلاة الظهر لاختلاف خصوصياته من الزمان والمكان والأجزاء والكيفيات وأمثال هذه العناوين لا دليل على أن المطلوب إيجادها اختياراً، نظير ما قلناه في العنوان الأولى الذي للمأمور به.

إن قلت: إن الدليل على اختيارية العنوان الأولى يأتي في العناوين الطارية.

قلت: إذا قال «إمسح» أو «أكرم»، فلا يحصل امتثالهما عرفاً لو حصل المسح والإكرام في ضمن ما لو أراد أن يزيل غبار يده فمسح يده على رأس اليتيم. وأما يسمى المسح والإكرام

هل يقع في وقته أو خارجاً عن وقته؟ * بل مقتضى ما نقله في نية صلاة الجواهر عن التذكرة أنه لا يتصور الخلاف في اعتبار قصد الأدائية والقضائية إلا في صورة كان على المكلف كلاهما، كما لو دخل وقت الظهر على من كان عليه فائتة الظهر. وأما إذا لم تكن الذمة مشغولةً إلا بأحدهما، فلا يتصور الخلاف.

ومراده أنه لو نوى صلاة وقت معين كظهر هذا اليوم، فكيف وقعت أجزأه، كما لو صلّى في يوم غيم بعد الوقت أو اعتقد فوات الوقت، فنوى القضاء، ثمّ بان الخلاف، دون ما لو لم يكن، كما لو زعم أنه لم يصلّ الظهر فيصلّي ثانياً، فلا يكفي عن فائتة الظهر التي كانت عليه عندنا ويجزي عنه عند من لا يعتبر قصد الأدائية والقضائية.

أقول: في مدعاه الآخر ليس نظره إلى ما اشتهر من لزوم التميز في صورة كان على المكلّف تكليفان متحدان من حيث الصورة، فيقصد شيئاً من خواص المأتي به ليحصل التميز، وإلا يصير تخصيص الفعل بأحد التكليفين ترجيحاً بلا مرجح.

وذلك لأنه في المثالين اللذين ذكرهما، لم يكن تعدد تكليف، كما أنه ليس نظره إلى مطلوبية الفعل بهذه الخصوصية كصلاة الظهر بقصد الظهرية، دون مجرد أربع ركعات أو ركعتين، وإلا يلزمه أن يقول بلزوم قصد الادائية والقضائية في الصورة الأولى.

باسم آخر لخصوصية فيهما وأمر به فيكفي قصد المسح والإكرام في حصول الإمتثال ولو لم يكن ملتفتاً بهذا العنوان الطاري عليه شيء من خصوصياته.

إن قلت: إن الفرق من جهة قصد الإمتثال وعدمه، لا من جهة أن عنوان الأولى للمأمور به لابدّ أن يكون ملتفتاً اليه دون العناوين الطارية عليه من جهة خصوصياته، كما ادعيت.

قلت: المثال الذي ذكرناه لو فرضناكون إزالة الغبار مأموراً به نيته أيضاً لا يحصل امتثال الأمر بالمسح والإكرام.

والتوضيح بأزيد من ذلك في محله. (منه قدس سره).

**) نظير أن المأمور به الجزء الفلاني أم لا. (منه قدس سره).*

إن قلت: فنظره إلى أي شيء؟

قلت: ما ذكره مبنى لزوم اعتبار أن يقصد صلاة ظهر هذا اليوم أو يوم آخر. وأما أنه أداء أو قضاء فقصده غير لازم. ولعل مدرك اعتبار تعيين أن الصلاة الفلانية من أي يوم هو ما دل على الترتيب بين الفوائد، فإن مقتضاها أنه لو كان على الشخص ظهرين، فلابدّ أن ينوي أولاً أولهما، ثمّ ثانيهما.

وكذا /٤١٠/ ما دل على تقدم الحاضرة لو ضاق وقتها إلى غير ذلك مما يستفاد منه عدم كفاية قصد مجرد الظهرية في حصول امتثال ما يكون عليه من الظهر وما لابدّ من أن يفعله أولاً، بل لابدّ له من التعيين.

وليس لي مجال التفصيل بأزيد من ذلك.

وأما لو كان المدرك للزوم مراعاة قصد الأدائية والقضائية قاعدة الإشتغال بعد احتمال أن يكون لهذا القصد مدخلية في حصول غرض الشارع من كل من الأمر بالأداء والقضاء، ففيه: أولاً أنا أثبتنا في الأصول أن الأصل عند الشك في الشرائط والأجزاء في مسألة الأقل والأكثر هو البراءة، وكذلك الأصل البراءة لو كان الشك في اعتبار خصوصية في الإمتثال وكيفيته.

وثانياً أن الشك في كيفية الإمتثال لو كان ناشياً من اعتبار شيء من الخصوصيات الناشية من نفس الأمر فهنا وإن كان الإشكال في جواز التمسك بإطلاق متعلق الأمر لرفع هذا الإحتمال كما في قصد الوجه والتميز، ولكن لو كان غير ناشٍ من الخصوصيات الناشية من الأمر كصدق الأدائية والقضائية، فليس فيه إشكال أيضاً لو كان لمتعلق الأمر إطلاق سالم من سائر الإشكالات.

هذا، مضافاً إلى أن مثل قوله ﷺ «**من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت**»[1] لو لم يدلّ على كون هذه الصلاة أداء، فيدلّ بإطلاقه على عدم اعتبار قصد الأدائية والقضائية، سيّما بعد أن هذه الجهة غير ملتفت إليها عند الناس.

---

١) المعتبر ٤٧/٢، وقت الصلاة الصبح.

ويرد على الثاني ما أشار إليه في المدارك من أن الإجماع قائم على وجوب تقديم الصلاة التي قد أدرك من وقتها مقدار ركعة[١]، بل نفس الخبر المشار إليه يدلّ على ذلك.

[مدرك وجوب أداء الصلاة]

وأما الجهة الثانية ـ أعني مدرك وجوب أداء الصلاة إذا أدرك من وقتها مقدار ركعة ـ، فنقول: **أولاً** لا يخفى أن في الحدائق نقل الخلاف في أن المراد من الركعة أي شيء وأنه إلى رفع الرأس من السجدة الثانية أو الدخول فيها أو الدخول /٤١١/ في الركوع[٢].

والكلام من هذه الجهة موكول إلى محل آخر، بل الكلام هنا في أصل مدرك وجوب أداء صلاة أدرك ركعة من وقتها، فنقول: في المدارك أن هذا الحكم مجمع عليه بين الأصحاب، بل قال في المنتهى[٣]: إنه لا خلاف فيه بين أهل العلم[٤]. وفي الجواهر: بلا خلاف أجده.

[الإستدلال بطائفتين من الأخبار]

ثمّ إنه استدل على المطلوب بطائفتين من الأخبار:

الأولى ما هي مذكورة في غالب الكتب التي منها النبوي «**من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة**»[٥]، وعنه ﷺ «**من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس**

---

١) مدارك الأحكام ٩٤/٣، أحكام المواقيت حكم من حصل له مانع من الصلاة.

٢) الحدائق الناضرة ٢٧٦/٦، المقصد الثالث في الأحكام، المسألة الرابعة، الثالث معنى الركعة التي بإدراكها يدرك الوقت.

٣) منتهى المطلب ١٠٨/٤، لو أدرك من أول الوقت مقدار أداء الركعة.

٤) مدارك الأحكام ٩٢/٣، أحكام المواقيت حكم من حصل له مانع من الصلاة.

٥) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٣٥٢/٢، الباب الثالث في المواقيت، الأول في مواقيت

فقد أدرك العصر»[١].

وفى المدارك: ومن طريق الأصحاب ما رواه الشيخ (ره) عن الأصبغ بن نباتة، قال: قال أمير المومنين عليه السلام «**من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامّة**»[٢].

وفي الموثق عن عمار الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «**فإن صلّى ركعة من الغداة ثمّ طلعت الشمس فليتمّ الصلاة وقد جازت صلاته**»[٣].

ثمّ قال: وهذه الروايات وإن ضعف سندها، إلا أن عمل الطائفة عليها، ولا معارض لها، فتعيّن العمل بها[٤].

[مناقشات العلماء]

والبهبهاني في حاشية المدارك تصدى لتقريب أن الخبر المنجبر بعمل الأصحاب حجة وأنه الحق؛ لكن أورد على المدارك بأنه خلاف ما صرّح به الشارح مراراً من أن عمل الأصحاب لا ينفع ضعف السند لأنه إن بلغ حدّ الإجماع فهو حجة، لا فائدة في الخبر وليس هو حجة، وإلا فأي فائدة في عمل الأصحاب؟!

وفي الحدائق أنكر حجية الخبر المنجبر بعمل الأصحاب؛ بل لشدّة إنكاره لحجيته سمّاه بالإصطلاح.

وناقش على المدارك بالتناقض بين كلماته بما تقدم؛ بل زاد عليه بأنه على هذا

الفرائض الخمس.

١) المعتبر ٤٧/٢، وقت الصلاة الصبح؛ جواهر الكلام ٢١٢/٣، وجوب الأداء إذا طهرت قبل آخر الوقت بمقدار الطهارة وأداء ركعة من الصلاة.

٢) تهذيب الأحكام ٣٨/٢، باب أوقات الصلاة وعلامة كل وقت منها، ح ٧٠/١١٩.

٣) تهذيب الأحكام ٢٦٢/٢، باب المواقيت، ح ٨١/١٠٤٤.

٤) مدارك الأحكام ٩٣/٣، أحكام المواقيت حكم من حصل له مانع من الصلاة.

الإصطلاح وجود الخبر كعدمه، فالإعتماد عنده إنما هو على الإجماع مع طعنه فيه في غير موضع، بل ذكر في كتابه أنه صنّف رسالة في إبطاله[١].

وبالجملة يكون مدعاه أن ظاهر كلام المدارك كظاهر الذكرىٰ أن الخبرين الأولين ليسا من طريق الأصحاب، /٤١٢/ فليسا بحجة. وما يكون من طريق الأصحاب يختص بصلاة الغداة، فيختص هذا الحكم بصلاة الغداة.

وصاحب الجواهر بعد نقل كلام المدارك، قال: لا يبعد جواز العمل بهذه الأخبار بعد ذكر أصحابنا لها وانجبارها بما سمعت[٢].

أقول: نحن ذكرنا في مسألة حجية الخبر الواحد أن الخبر الضعيف الذي كان عمل المشهور عليها يكون حجة لبناء العقلاء وغير ذلك. وعند التعرض لحجية قول اللغوي أثبتنا حجية نقل الثقة لكلّ موضوع ذي أثر إذا لم يطرأ عليه وهن شخصي ولا نوعي.

وعلى هذا نقول: إن الخبر الذي عمل المشهور عليه موضوع ذي أثر وصاحب المدارك ثقة، نقل لنا لهذا الموضوع ولم يعرض على كلامه وهن، بل وجد شواهد أخرى على صدقه حيث إن الإتفاق على الحكم بنحو الكلية يناسب أن يكون مستنده النبوي العام الذي نقلوه.

[الاستدلال بالأخبار الواردة في الحائض]

الطائفة الثانية ما تمسك به في الجواهر[٣] من الأخبار الواردة في الحائض الدالة

---

١) الحدائق الناضرة ٢٧٦/٦، من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت.

٢) جواهر الكلام ٢١٣/٣، وجوب الأداء إذا طهرت قبل آخر الوقت بمقدار الطهارة.

٣) جواهر الكلام ٢١٣/٣، وجوب الأداء إذا طهرت قبل آخر الوقت بمقدار الطهارة، والذي نقله المؤلف قدس سره هو مضمون الخبر لا نصّه، وأمّا نص الرواية فهو: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وإن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلت الظهر والعصر». وقريب منه غيره.

على أنها لو طهرت قبل طلوع الشمس صلّت الغداة ولو طهرت قبل الغروب صلّت الظهر والعصر ولو طهرت من آخر الليل صلّت المغرب والعشاء، فإن إطلاق هذه يشمل لصورة طهرت من آخر الوقت بتمامه في الوقت والإطلاق وإن يشمل صورة يدرك أقلّ من الركعة، إلا أن هذا المقدار علم خروجه عن تحت الإطلاق.

نعم، يجوز انصراف الأخبار إلى صورة يصير طاهراً من آخر الوقت بمقدار يمكن[ها] إيقاع تمام الصلاة في الوقت؛ فتأمل.

وفي الذخيرة عن الشيخ في التهذيب[١]: أن المرأة إذا طهرت بعد زوال الشمس إلى أن تمضي فيه أربعة أقدام، فإنه يجب عليها قضاء الظهر والعصر معاً، وإذا طهرت بعد أن تمضي أربعة أقدام، فإنه يجب عليها قضاء العصر، لا غير.

ويستحب لها قضاء الظهر إذا كان طهرها إلى مغيب الشمس. وبهذا الوجه جمع بين الأخبار المختلفة الواردة في هذا الباب[٢].

وقال في الذخيرة: هذه طريقة حسنة في الجمع بين الأخبار[٣].

وعن المجلسي اختياره أيضاً.

أقول: في ما رواية عن الشيخ (ره) عن الفضل بن يونس في الموثق مصرّح بالتفصيل المنقول عن الشيخ في الظهر والعصر بين أربعة اقدام وأزيد، كما فصّله الشيخ[٤]، بل رواية معمر[٥] وموثّقة محمد بن مسلم[٦] يحتملان هذا التفصيل.

وحينئذٍ لا مفرّ في مقام الجمع إلا بأن يحمل ما دلّ على وجوب الظهر إذا طهرت قبل مغيب الشمس على الإستحباب. ولا حاجة على هذا بأن تقيّد تلك

---

١) تهذيب الأحكام ٣٩١/١، باب الحيض والإستحاضة والنفاس، ذيل ح ٣٠/١٢٠٧.

٢) ذخيرة المعاد ٧٣/١، كراهة وطئ الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الغسل.

٣) نفس المصدر.

٤) تهذيب الأحكام ٣٨٩/١، باب الحيض والإستحاضة والنفاس، ح ٢٢/١١٩٩.

٥) تهذيب الأحكام ٣٨٩/١، باب الحيض والإستحاضة والنفاس، ح ٢١/١١٩٨.

٦) تهذيب الأحكام ٣٨٩/١، باب الحيض والإستحاضة والنفاس، ح ٢٣/١٢٠٠.

الأخبار بما إذا أدرك مقدار ركعة أيضاً، إلا أن خبر الفضل وما بمعناه غير معمول به عند المشهور، وهذا يسقطه عن الإعتبار، كما ذكرناه في محله.

وحينئذٍ لابدّ أن يقال بما ذكرناه أولاً في المتن.

[جريان الحكم المذكور في الظهر والمغرب]

وأما الجهة الثالثة ـ وهو جريان الحكم السابق في الظهر والمغرب ـ لازمه وجوب الظهرين والعشائين بإدراك خمس ركعات من آخر الوقت، كما هو المشهور نقلاً وتحصلاً كما في الجواهر، بل عن الخلاف نفي الخلاف عنه[١]؛ لكنّه نقل عن طهارة المبسوط[٢] الحكم بالإستحباب كما عن المهذّب[٣] /٤١٣/ وعن الإصباح استصحاب فعل الظهرين بإدراك خمس قبل الغروب والعشائين بإدراك أربع قبل الفجر[٤].

وعن الفقيه[٥]: إن بقي من النهار مقدار[٦] ما يصلي ستّ ركعات بدأ بالظهر[٧].

وفي الحدائق ـ على ما تقدم من مسلكه في المسألة السابقة ـ يقول: إن الدليل على أن الصحيح يعقل بإدراك ركعة، ولا تزاحم هنا وجواز التزاحم يحتاج إلى دليل.

ونحن نقول: تقدم في المسألة السابقة اعتبار النبوي «**من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة**»، ومقتضاه وجوب الفرضين إذا أدرك الخمس مسلماً؛ فضلاً من

---

١) الخلاف ٢٧١/١، كتاب الصلاة، مسألة ١٤.

٢) المبسوط ٧٣/١، كتاب الصلاة، المواقيت.

٣) المهذب ٣٦/١.

٤) إصباح الشيعة (سلسلة إلينا بيع الفقهيه) ١١/٢.

٥) من لا يحضره الفقيه ٣٥٥/١، التكلم في الصلاة ناسيـ ح ١٠٢٩.

٦) في الأصل: «بمقدار».

٧) انظر: جواهر الكلام ٢١٢/٣، وجوب الأداء إذا طهرت قبل آخر الوقت بمقدار الطهارة.

أن نزيد عليها الإطلاقات.

نعم، كفاية الأربع في وجوب العشائين مبني على عدم ثبوت اختصاص آخر الوقت بأربع ركعات بالعشاء، لأنه لو ثبت ذلك ولا يدرك شيئاً من وقت المغرب عند إدرا[ا]ك أربع ركعات من آخر وقت العشائين.

ومما ذكرنا [ظهر] فساد من منع وجوب الفرضين لأجل التزاحم ومن ادعى الإستحباب من المبسوط والمهذّب والإصباح وكذلك قول الفقيه، لو كان غرضه توقف وجوب الفرضين بإدراك ستّ ركعات.

[البحث في اعتبار مضيّ زمان يمكن فيه الطهارة المائية]

وأما الجهة الرابعة وهو أنه هل يعتبر في وجوب الأداء الصلاة التي أدرك مقدار ركعة من وقته أن يمضي مقدار زمان يمكن فيه من الطهارةٍ المائية من الغسل أو الوضوء أو يكفي في الوجوب مضي مقدار التيمّم؟ ومقدمة للمقصود هنا نقول:

تقدّم هنا بالنسبة إلى صورة تعرض الموانع بعد دخول الوقت أنه يعتبر في وجوب القضاء في صورة لم يكن ملتفتاً إلى عروض الموانع، فترك الصلاة في أول الوقت أن يمضي /٤١٤/ من الوقت قبل عروض الموانع مقدار الصلوات الإختيارية التسعة ومقدمة ذلك اعتبار الشرائط الإختيارية من الطهارة المائية وغيرها. ومع الإلتفات إلى عروض الموانع رجّحنا إجمالاً في وجوب كل من الأداء والقضاء لو لم يأت في الوقت أن يمضي من الوقت قبل عروض الموانع مقدار الصلوات الإضطرارية التسعة. ومقتضى ذلك عدم ملاحظة كثير من الشرائط وكفاية مضي مقدار التيمّم.

وليس هذا متعلقاً للغرض في المقام؛ بل الغرض هنا أنه قلنا هناك بضرس قاطع: إنه في كل مقدار قلنا بوجوب الأداء في الوقت ـ لو تركه المكلف عمداً ـ: يجب عليه القضاء بعد فرض أن فوت الفريضة موجب للقضاء.

ومحل الكلام في آخر الوقت الذي ارتفع الموانع قبلها في حال الإلتفات إلى وجوب الأداء ولم يعلم الفرق بين أول الوقت وآخر الوقت من هذه الجهة ولم نرَ من قال بوجوب الأداء دون القضاء لو ترك في الوقت عمداً، إلا من شيخنا المرتضى (ره) في مسألة الحيض[١]؛ فإنه يقول في صورة أدرك من آخر الوقت مقدار ركعة مع التيمّم: يجب الأداء، مع اعترافه بعدم وجوب القضاء لو لم يسع الوقت مقدار ركعة مع الطهارة المائية من الغسل والوضوء.

وصاحب الجواهر يجعل من المسلّم عدم وجوب الأداء كعدم وجوب القضاء على من لا يتمكّن من آخر الوقت إلا من ركعة والطهارة الترابية. ومنه يمنع سقوط سائر الشرائط في وجوب الأداء كالقضاء، لأن مقتضى القاعدة سقوط المشروط عند تعذر الشرط وأن ما دلّ على سقوط الشرائط لا يشمل المقام الذي ابتداء تكليف؛ بل هو فيمن ضاق عليه الوقت[٢]. وشيخنا المرتضى أيضاً في أول كلامه وإن يمنع الفرق بين /٤١٥/ ما لو فاجأه المانع في مقدار ضاق الوقت عن الصلاة وبين ما لو ضاق عليه الوقت ابتداءً، إلا أنه يناقش على ذلك بمنع كون القدرة على الفعل الإضطراري كافياً في حدوث التكليف، والمسلّم كونه كافياً في بقاء التكليف[٣].

إن قلت: فلأي وجه يقول بوجوب الأداء إذا ارتفع الحيض بمقدار تسع من آخر الوقت من التيمّم وركعة من الصلاة وإنه لا يجب القضاء إلا في صورة يسع الوقت من الطهارة المائية والركعة مع أنه على ما ذكرت لابدّ أن لا يقول بوجوب الأداء

---

١) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ٢٤٢/١، في أحكام الحيض، في حكم ذات العادة إذا تجاوز دمها العشرة.

٢) جواهر الكلام ٢١٥/٣، وجوب القضاء إذا طهرت قبل آخر الوقت بمقدار الطهارة وأداه ركعة. هكذا نصه: «لا يجب القضاء ولا الأداء على مثل الحائض... عند ارتفاع عذرهما قبل المضى الوقت بما يتمكنون فيه من الطهارة الترابية دو المائية».

٣) نفس المصدر.

أيضاً إلا في الصورة الأخيرة؟

قلت: أما قوله بوجوب الأداء إذا لم يسع الوقت إلا بمقدار التيمم، فلابدّ أن يكون مبنياً على ثبوت التكليف الإضطراري عند ضيق الوقت مطلقاً ونمنع التفصيل بين حدوث التكليف وبقائه وإن نقل هذا التفصيل عن بعض في باب الأوقات.

وأما قوله بعدم وجوب القضاء إلا في صورة ترك الصلاة وكان قادراً على الصلاة الإختيارية في الوقت، فلوجهين:

الأول الأخبار على ما سيأتي شرحها بدعوى أن تلك الأخبار ساكتة عن حكم الأداء، فيعمل بالنسبة إلى الأداء على طبق القواعد.

الثاني أن يدعى أن القاعدة أيضاً تقتضي عدم وجوب القضاء، لأن القضاء على من يترك الصلاة الإضطرارية الناقصة الأجزاء والشرايط هو الصلاة الإختيارية التامة الأجزاء والشرائط. وعلى ذلك نقول: الصلاة الإضطرارية التي فاتت، لا تدارك لها والصلاة الإختيارية التي فاتت لما يكون استناده إلى الحيض، فلا قضاء له.

هذا، ونحن هنا تارة نتكلم في /٤١٦/ حكم الأداء والقضاء في المسألة الشخصية؛ يعني من ارتفع عنه الحيض في آخر الوقت بمقدار الصلوات الإضطرارية التسعة؛ أعني مع التيمم وسقوط بعض الشرائط دون الصلاة الإختيارية أو مطلق من ارتفع عنه المانع من آخر الوقت كذلك.

وتارة نتكلم فيما تقتضيه القواعد في مطلق من ضاق عليه الوقت من الصلاة الإختيارية، دون الإضطرارية، سواء تنجز التكليف بالصلاة الإختيارية عليه أو لا، أو حدث التكليف في زمان كان كذلك.

[الكلام في صيرورة الحائض طاهرة في آخر الوقت]

أما المقام الأول، ففي صورة تصير الحائض طاهرة من آخر الوقت، في الجواهر يدعي الإجماع بحسب الظاهر على اعتبار سعة الوقت للطهارة المائية في وجوب الصلاة ويصرح بأنه إذا لم يسع الوقت للطهارة المائية، فلا أداء ولا قضاء.

وينقل الخلاف في اعتبار سعة الوقت لسائر الشرائط؛ بل يؤيد انتفاء المشروط عند انتفاء الشرائط ويمنع شمول ما دل على سقوط هذه الشرائط عند الإضطرار لمثل المقام الذي هو ابتداء تكليف[١] وإن قلنا بسقوطها فيمن ضاق عليه الوقت.

ونحن نقول: ظاهر ما رأيناه من المتون في باب الحيض، بل مطلق الموانع التي يرتفع من آخر الوقت، اعتبار سعة الوقت للطهارة المائية في وجوب كل من الأداء والقضاء.

[الاستدلال بالأخبار]

وأما الأخبار التي يتمسكون بها في المقام:

فمنها مصححة عبيد بن زرارة ومثله خبر أبي عبيده عنه، كما في الجواهر[٢] عن الصادق عليه السلام: «**أيما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على أن تغتسل في وقت صلاة، ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلاة أخرى، كان عليها قضاء تلك الصلاة التي فرطت في وقتها وإن رأت الطهر في وقت صلاة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت الصلاة ودخل وقت صلاة أخرى فليس عليه قضاء**»[٣].. الخبر.

وهذا الخبر مصرح بعدم القضاء مع عدم سعة الوقت للغسل الذي من الطهارة المائية؛ بل قوله في ذيل الخبر «**فقامت في تهيئة ذلك**».. اه ظاهر في اعتبار السعة

---

١) جواهر الكلام ٢١٥/٣، وجوب القضاء إذا طهرت قبل آخر الوقت بمقدار الطهارة وأداء ركعة.

٢) جواهر الكلام ٢١٤/٣، وجوب القضاء إذا طهرت قبل آخر الوقت بمقدار الطهارة وأداء ركعة.

٣) الكافي ١٠٣/٣، باب المرأة تحيض بعد دخول وقت الصلاة قبل أن تصليها...، ح ٤.

لتمام الشرائط /٤١٧/ الإختيارية، سيّما بقرينة الغسل الذي ذكره أولاً، بل ظاهره أنه ليس عليه شيء آخر مع عدم هذا المقدار من السعة، فينفي وجوب الأداء مع التيمم أيضاً. ولا أقل بالنسبة إلى وجوب الصلاة مع التيمم أداءً أنه من قبيل السكوت في مقام البيان الذي أحرز ثبوت المفهوم له.

ومنها ما نقله شيخنا المرتضى[١] من صحيحة الحلبي: «**في المرأة تقوم وقت الصلاة، فلا تقضي الطهر حتى تفوتها الصلاة وتخرج الوقت**[٢]، **أتقضى الصلاة التي فاتتها؟ فقال: إن كانت توانت قضتها وإن كانت دائبة في غسلها فلا تقضي**»[٣].

أقول: قوله «**توانت**» يعني في مقدمات الصلاة ونفس الصلاة، والظاهر أن المراد المقدمات الإختيارية من الطهارة المائية وغير ذلك، سيّما بقرينة «**في غسلها**» بعده بل بقرينة «**فلا تقضي الطهر**» أيضاً.

ومنها ما تمسك به في الجواهر[٤] من خبر محمد بن مسلم وهو على ما في الذخيرة[٥] موثق، قال: «**قلت: المرأة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل في شأنها حتى يدخل وقت العصر. قال: تصلي العصر وحدها فإن ضيعت فعليها صلاتان**»[٦].

تقريب الدلالة أن قوله «**فتشتغل في شأنها**» يكون الظاهر منه ما هو شأنها للصلاة وظاهره المقدمات الإختيارية، فيدلّ على تمام المقدمات، بل يدل على عدم وجوب الأداء مع التيمم في الأضيق منه، إلا أن يقال: إن المراد من دخول وقت العصر هو مضي وقت فضيلة الظهر وهو أربعة أقدام، وليس المراد من وقت

---

١) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ٢٤٢/١٧ في أحكام الحيض في حكم ذاة العادة إذا تجاوز دمها العشرة.

٢) في التهذيب: «تقضي الظهر... ويخرج الوقت...».

٣) تهذيب الأحكام ٣٩١/١، باب الحيض والإستحاضة والنفاس، ح ٣٠/١٢٠٧.

٤) جواهر الكلام ٢١٤/٣، وجوب القضاء إذا طهرت قبل آخر الوقت بمقدار الطهارة وأداء ركعة.

٥) ذخيرة المعاد ٧٣/١، كراهة وطئ الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الغسل.

٦) تهذيب الأحكام ٣٨٩/١، باب الحيض والإستحاضه والنفاس، ح ٢٣/١٢٠٠.

العصر مقدار أربع ركعات قبل المغرب. وحينئذٍ لا دخل لهذا الخبر بما نحن فيه، بل مخرّب لأصل المبنى من وجوب الأداء والقضاء في صورة كانت قادرة من آخر الوقت عن الصلاة الإختيارية أيضاً؛ بل يصير من دليل الشيخ في التهذيب والنهاية والمبسوط على التفصيل في أربعة أقدام التي تقدم الكلام فيه في الجهة الثانية من الجهات الأربعة التي نتكلم فيها.

[التفصيل بين وقت الفضيلة وغيرها]

ومما يؤيد أن يكون المراد في هذا الخبر هو التفصيل بين وقت الفضيلة ـ بعد شيوع استعمال لفظ **وقت الظهر** /٤١٨/ أو **العصر** أو غير ذلك في وقت الفضيلة ـ أن من المستبعد اشتغال المرأة بعد الطهر التي حصل لها عند الظهر في مقدمات الصلاة وعدم الفراغ منها إلى أن يبقى من الغروب بمقدار أربع ركعات. وهذا بخلاف ما لو كان المراد وقت الفضيلة.

إن قلت: إن هذا الإحتمال خلاف الإجماع، فلابدّ أن يحمل على وقت الإجزاء.

قلت: هذا على تسليمه لا يحقق لنا الظهور الذي يجوز أن يتمسك به، وإلا فكلّ خبر كان على خلاف الإجماع لابدّ أن يحمل على معنى ويؤخذ به.

نعم، في الخبرين المتعارضين ربما يؤخذ بخلاف ظاهر كليهما لحدوث ظهور جديد بعد فرض صدورهما من متكلم واحد لا يخطي ولا يناقض كما هو مقتضى دليل التعبد بالخبر. وهو خارج عن محل الكلام.

وأما المقام الثاني ـ أعني ما تقتضيه القاعدة من العمومات وغيرها في حكم صورةٍ ضاق الوقت عن الصلاة الإختيارية دون الإضطرارية ـ وهنا نقول:

أولاً لا يخفى أنه لو صار مقتضى القاعدة مطابقاً مع ما تقدم في المسألة الشخصية، فلا كلام، وإلا فبالأدلة الواردة في المسألة الشخصية لابدّ من تخصيص القاعدة، ويعمل في غيرها على طبق القاعدة.

وثانياً نتكلم هنا:

تارة في ما لو ضاق الوقت عن الطهارة المائية، دون الترابية وتـنجّز التكـليف بالمائية أولاً.

وتارة في هذا الفرض إذا لم تنجّز التكليف بالمائية أولاً، كما إذا كان من حدوث التكليف، لا بقائه.

وتارة فيما لو ضاق الوقت عن إحراز الشرائـط الإخـتيارية وكـذلك الأجـزاء الإختيارية مثل السورة بالنسبة إلى كل من الحدوث والبقاء، فهنا مسائل:

[مسـائـل]

المسألة الأولىٰ: [فيما ضاق الوقت عن الطهارة المائية دون الترابية وتنجّز التكليف أوّلاً]

قال في المدارك في بحث التيمم: لو كان الماء موجوداً عنده فأخلّ باستعماله حتى ضاق الوقت عن الطهارة المائية والأداء، فهل يتطهر ويقضي أو يتيمّم ويؤدي؟ فيه قولان: أظهرهما الأول، وهو خيرة المصنف في المعتبر.

وقال العلامة في المنتهى[1]: يجب التيمّم والأداء[2].

/٤١٩/ وقال المحقق البهبهاني في حاشيته: إن جلّ الفقهاء ومعظمهم من المتأخرين وافقوا العلامة. وأما القدماء، فلم يظهر منهم رأيهم ويختاره هو أيضاً.

ونحن نقول: أما لو بنينا على أنه عند دوران الأمر بين القضاء وبين الصلاة بلا طهور رأساً أداءً، فيكون الثاني مقدماً، كما قال البهبهاني (ره) في الحاشية من أنه ربما قيل بتقدم الوقت على مطلق الطهور، أيضاً فلا ينبغي التأمل في أن التيمّم والأداء في مسألتنا يكون مقدماً. أما المبنى فيمكن القول به بقاعدة الميسور؛ لكن اقتضاء قاعدة الميسور لوجوب الصلاة بلا طهور أداءً عند عدم التمكن من الطهور في الوقت يتوقف على إثبات أمور:

منها أن يكون عنوان الصلاة عرفاً صادقاً على الصلاة بلا طهور، لما ذكرناه في قاعدة الميسور من أن الميسور من الواجب الذي يثبت وجوبه بقاعدة الميسور لابدّ

---

١) منتهى المطلب ٣٨/٣، السب السابع، ضيق الوقت.

٢) مدارك الأحكام ١٨٥/٢، التيمم، حكم من أخل بالطلب.

أن يكون عنوان المأمور به صادقاً عليه.

ومنها أن الشارع لم يسلب العنوان عنه كما لو قلنا: إن مثل قوله عليه السلام «**لا صلاة إلا بطهور**»[1] يختص بغير صورة الإضطرار، وذلك لأن المدار في صدق العنوان هو العرف ما لم يخطأه الشارع، على ما حققناه في محله. والشارع ربما يجعل ما ليس بصلاة عرفاً صلاة كالأيمائية، وربما يسلب عنوان الصلاة عما هو صلاة كالصلاة بلا طهور؛ بناءً على أن قوله «**لا صلاة إلا بطهور**» كان أعم من صورة القدرة على الطهور وعدمه.

ومنها أن نقول: إن القضاء بفرض جديد، لا بالأمر الأول، كما هو الحق. وذلك لأنه إذا كان القضاء بالأمر الأول، فحينئذٍ يصير الوقت أيضاً من قبيل الشرائط، فيدور الأمر بين سقوط أحد الشرطين، ونفس قاعدة الميسور /٤٢٠/ لم يعين أحدهما وإثبات أهمية الوقت من الخارج ليس له مدرك واضح وإن يتوهم ذلك ممن نقل البهبهاني كلامه؛ بل من يقدم الوقت فهو بمبنىً آخر من أن القضاء بفرض جديد.

وأما لو قلنا: إن القضاء فرض جديد، فنقول: إن القضاء تكليف آخر وبالنسبة إلى الأداء يكون الأمر دائراً بين تركه رأساً أو إتيان الميسور منه وهو الصلاة، فتقتضي قاعدة الميسور وجوب الإتيان به.

وأما البناء، فلوضوح أن المتيقن من عمومات تنزيل التيمّم منزلة الطهارة المائية التي سنشير إليها هو في صورة كان الصلاة واجبة على كلّ حال وكان قادراً على التيمّم وغير قادر من الطهارة المائية بالنسبة إلى صلاة يكون المفروض وجوبها على كل حال، وهو الصلاة في الوقت التي فرضنا وجوبها بالخصوص على كل حال.

وأما لو بنينا على أن من فقد الطهورين في الوقت فلا يجب عليه الأداء في

---

١) من لا يحضره الفقيه ٣٣/١، باب وقت وجوب الطهور، ح ٦٧.

الوقت، سواء قلنا بوجوب القضاء عليه أم أنكرناه أيضاً، فحينئذٍ نقول في مسألتنا ـ وهو ما لو لم يبق من الوقت إلا بمقدار الطهارة الترابية والصلاة دون المائية ـ: إنه لو بنينا ـ كما هو الحق ـ على أن القضاء بفرض جديد، فنقول: إن الصلاة في الوقت يكون أمره دائراً بين أن تُترك رأساً أو يصلي مع التيمم، فحينئذٍ أيضاً نقول: إن هذا المورد هو المتيقّن من عمومات تنزيل التيمّم منزلة الوضوء[1]، فتقتضي تلك العمومات وجوب الصلاة مع التيمم، بل تلك العمومات محققة لموضوع الميسور، فتجري قاعدة الميسور.

بل يمكن الترقي من المرتبتين الأوليين وندّعي أنه لو بنينا على أن القضاء بالأمر الأول على خلاف التحقيق حتى يصير الأمر دائراً في صورة ضيق الوقت بين سقوط شرطية الوقت أو سقوطية شرطية الطهارة المائية، أيضاً يكون مقتضى /٤٢١/ ما ورد في عموم التنزيل سقوط شرطية الطهارة المائية، فلابدّ أن يصلي أداءً مع التيمّم.

وذلك لأن أخبار التنزيل مفادها المساواة بين الطهارة المائية والترابية، وكانت نتيجة ذلك ابتداءً هي التخيير، إلا أنه خصّص ذلك بالإجماع والأخبار في بعض الموارد حيث علم تقدم الطهارة المائية مع الإمكان ولم يعلم التخصيص في مثل المقام الذي يفوت شرط آخر على فرض إيجاد الطهارة المائية؛ فتأمل.

بل الظاهر أن تمسك العلامة في المقام للقول بوجوب التيمم والأداء ببعض الأخبار الواردة في عموم التنزيل ينطبق على هذا المبنى.

قال في المدارك[2]: قال العلامة في المنتهى: يجب التيمم والأداء لقوله عليه السلام في صحيحة حماد بن عثمان: «**هو بمنزلة الماء**»[3].

---

١) في النسخة: التيمم.

٢) مدارك الأحكام ١٨٥/٢، باب التيمم، حكم من أخل بالطلب.

٣) تهذيب الأحكام ٢٠٠/١، باب التيمم وأحكامه، ح ٥٥/٥٨١.

قال: وإنما يكون بمنزلته لو ساواه في أحكامه. ولا ريب في أنه لو وجد الماء وتمكن استعماله يجب عليه الأداء، فكذلك لو وجد ما ساواه[١].

أقول: ولعلّ هذا التقريب قريب مما ادّعينا ظهور كلامه فيه. وفي المدارك قال بعد ذلك: **قلت:** ويدلّ عليه فحوى قول الصادق عليه السلام في صحيحة الحلبي: «**:إن رب الماء ربّ الأرض**»[٢]، وفي صحيحة جميل: «**:إن الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً**»[٣]، وهذا القول لا يخلو من رجحان[٤]؛ إنتهىٰ.

أقول: وبعد ما عرفت من اقتضاء الدليل للصلاة أداءً مع التيمم، فلا حاجة إلى التكلم في جواز التمسك باستصحاب وجوب نفس الصلاة التي ثبت قبل ضيق الوقت.

نعم، نتكلم في جريان هذا الأصل في نفسه في المسألة الأخيرة في المقام ـ إن شاء الله تعالى ـ.

/ ٤٢٢ / المسألة الثانية: [فيما ضاق الوقت عن الطهارة المائية دون الترابية ولم يتنجز التكليف من قبل]

فيما لو ضاق الوقت عن الطهارة المائية وأداء الصلاة في الوقت ويسع الوقت للطهارة الترابية وأداء الصلاة في الوقت، إلا أنه لم ينجّز التكليف بالصلاة قبل ذلك، كما إذا ارتفع المانع من الصلاة من الحيض والجنون وغيرهما من آخر الوقت في مقدار لا يسع إلا لما ذكرناه، وهنا نقول:

إن الحق هنا من حيث القاعدة مع الغمض عمّا ورد في الحيض أيضاً، وجوب

---

١) منتهى المطلب ٣٨/٣، السبب السابع ضيق الوقت.

٢) من لا يحضره الفقيه ١٠٥/١، باب التيمم، صفة التيمم، ح ٢١٤.

٣) من لا يحضر الفقيه ١٠٩/١، باب التيمم، مسوغات التيمم، ح ٢٢٤.

٤) مدارك الأحكام ١٨٦/٢، باب التيمم، حكم من أخل بالطلب.

الصلاة أداءً لقاعدة الميسور؛ لوضوح أنه لا فرق من جهة قاعدة الميسور بين هذه المسألة والمسألة السابقة بوجه من الوجوه.

بقي الكلام في أن شيخنا المرتضى في مسألة الحيض ينقل عن بعض أنه قال بوجوب التيمّم والأداء في المسألة السابقة، دون هذه المسألة. ويمكن أن يكون وجه نظر من فصّل أحد الوجوه كما ربما يلوح كل منها من كلماتهم التي نقلها في البرهان القاطع في مسألة الأوقات:

منها أن نقول: إن نظر من قال بذلك إلى جريان استصحاب وجوب الصلاة في المسألة السابقة، دون مسألتنا، بعد تخيّل أن قاعدة الميسور غير جارية في المقامين، إما لأنه تخيّل أن القضاء بالأمر الاول أو لغير ذلك.

ومنها أنه رأى أقوال العلماء فيمن يرفع عنه المانع من آخر الوقت بمقدار لا يسع إلا التيمم والصلاة، فتخيّل من ذلك أن وجوب التيمم عند ضيق الوقت غير مسلّم في مطلق صورة كان من قبيل حدوث التكليف، وإنما المسلم ذلك عند بقاء التكليف أن يتضيق الوقت ولم يلتفت إلى أن القاعدة لا تفرق بين المقامين. ومسألة ارتفاع المانع من آخر الوقت من جهة دليل خاص، كما تقدم شرحه.

ومنها أنه رأى الدليل الخاص بصورة ارتفع الحيض من آخر الوقت بمقدار لا يسع إلا التيمم والصلاة، فقاس بذلك مطلق صورة حدث التكليف في الوقت المضيق بدعوى تنقيح المناط وشبهه.

وأما في صورة كان من بقاء الواجب إلى الوقت المضيّق، فتسلم القاعدة من دون مخصّص.

إن قلت: لعلّ القول بالتفصيل نشأ من دليل القائلين بأن ضيق الوقت مطلقاً لا يوجب التيمّم، بل لابدّ من الطهارة /٤٢٣/ المائية والقضاء.

قلت: دليلهم لا يناسب أن يقتضي هذا التفصيل، لأن دليلهم ـ كما نقله في المدارك في بحث التيمّم ـ أنه يكون المفروض أنه واجد للماء ومتمكّن من

استعماله، ومجرد ضيق الوقت لا يقتضي جواز التيمم[1]. وهذا لا يفرق بين حدوث[ه] وبقائه على فرض صحته.

ثمّ إن أصل الوجه فاسد، كما في حاشية المدارك أشار البهبهاني (ره) إليه، وذلك لأنه بعد فرض أن القضاء بفرض جديد، نقول: إن استعمال الماء في الطهارة لأجل الصلاة في الوقت التي بنفسه واجب مستقلّ غير مقدور وكون الطهارة المائية واجباً نفسياً ـ على فرض صحته ـ غير مضرٍّ بالمقام، بل لا يناسب التعرض له في المقام وإن بسط الكلام في المقام من هذه الجهة في حاشية المدارك؛ فتدبّر جيّداً.

المسألة الثالثة: [فيما ضاق الوقت عن إحراز الشرائط الاختيارية]

فيما لو ضاق الوقت عن الشرائط والأجزاء، غير الطهارة المائية من آخر الوقت، كما أنه لو أسقط بعض الشرائط، مثل تطهير البدن مثلاً أو بعض الأجزاء كالسورة مثلاً، يدرك الصلاة في الوقت ولو ركعة منه، بخلاف ما لو تصدى لإحراز تمام الشرائط والأجزاء الإختيارية التي كانت ثابتة في حال الإختيار.

وهنا يفصّل في الجواهر في مسألة الحيض بين صورة تنجّز التكليف أولاً بالصلاة الإختيارية، فهنا يجب الأداء بأن يصلي بدون الشرائط أداءً وبين ما لو حدث التكليف في ضيق الوقت بحيث لا يقدر إلا على ذلك، كما لو ارتفع الحيض من آخر الوقت بمقدار لا يقدر إلا على الصلاة الإضطرارية أداءً، فهنا لا يجب الأداء ولا القضاء.

ونحن نتكلم هنا أيضاً في كلا المقامين:

[تنجّز التكليف بالصلاة الاختيارية]

أما المقام الأول ـ وهو ما لو تنجّز التكليف أولاً بالصلاة الإختيارية ـ، فنقول

---

١) مدارك الأحكام ١٨٥/٢، باب التيمم، معنى التيمم.

فيه: على التحقيق من أن القضاء بأمر جديد، فالصلاة الأدائية تكليف مستقل يدور أمره بين أن يسقط رأساً فيفوت، /٤٢٤/ وبين أن يجب الإتيان بالميسور منه، فتندرج المسألة تحت مسألة أخرى من أنه تعذر بعض أجزاء المركب أو شرائطه، فهل يجب الإتيان بالميسور منه أم أنه يسقط التكليف رأساً؟

وأوضحنا حال هذه القاعدة في قاعدة الميسور.

وملخص الكلام فيها أن ما تعذّر من الجزء أو الشرط، لو علم اختصاص جزئيته وشرطيته بحال الإختيار، فيجب الصلاة بدونه أداءً، كما أنه لو علم شرطيته أو جزئيته لحالتي الإختيار والإضطرار، فمقتضاه سقوط أصل وجوب الصلاة رأساً. وأما لو شك ذلك، فمقتضى القاعدة الأولية البراءة عن وجوب الصلاة للشك في ثبوت تكليف آخر غير ما علم سقوطه بواسطة التعذر، إلا أن في البين قواعد أخر تقتضي ثبوت تكليف آخر بالميسور في الجملة، وفي غير مجرى تلك القواعد يكون المرجع أيضاً هو الأصل الأولى؛ أعني البراءة.

[قاعدة الميسور]

وتلك القواعد أولها وعمدتها قاعدة الميسور، وهي كما شرحناها في محله: إنما التكليف في صورة كان عنوان المأمور به ـ وهو الصلاة في المقام ـ صادقاً على المقدار الميسور من فاقد الجزء والشرط عرفاً بشرط أن لم يخطّأ الشارع العرف في ذلك، كما أنه يثبت الوجوب لما لا يصدق عنوان المأمور به عليه عرفاً، إلا أن الشارع أثبت العنوان له كالإيمائية من الصلاة؛ لكن بشرط أن لم يكن ما أثبت الشارع العنوان له مبايناً للصلاة التي كانت مأمورة بها قبل ذلك حتى يصدق السقوط عرفاً.

ثمّ إن في فاقد الشرط ليس السقوط صادقاً حقيقة مطلقاً، لأن المقيّد مغاير للمطلق إلا أن العرف يسامح ويطلق السقوط، وليس ذلك من الخطأ في التطبيق من

العرف، لعدم رجوع أهل العرف عن الإطلاق ولو بعد اطلاعهم على حقيقة المطلب، فيكشف ذلك من أنه داخل في الحقيقة العرفية للفظ.

وقد حقّق في محله تقدم العرف على اللغة.

[الإطلاقات]

وثانيها الإطلاقات، وهي /٤٢٥/ ـ كما أوضحناه في محله ـ إنما ينفع في صورة كان الإطلاق في الأمر بالصلاة ثابتاً لكلّ من الهيئة الدالة على الوجوب ومن المادة التي تعلق الوجوب بها ولم يكن لدليل الشرطية والجزئية إطلاق حتى يقيّد المادة في حالتي الإختيار والإضطرار، وإنما المعلوم ثبوت التقييد في حال الإختيار وقد يقال: إن إطلاق المادة فقط أيضاً يكفي في الفرض المذكور لتسامح العرف وهو فعلاً غير معلوم عندي.

[الإستصحاب في المقدار الميسور]

وثالثها الإستصحاب، وهو محل الإشكال من جهة عدم الحالة السابقة، حيث إن المقدار الميسور من الصلاة لم يعلم ثبوت الوجوب له سابقاً، بل في فرض المقام نعلم بعدم ثبوت الوجوب له، لأنه قبل الضيق يكون المفروض أن الواجب عليه الصلاة الإختيارية التامّة الأجزاء والشرائط، إلا أنه وجّه جريان الإستصحاب في المقام من وجوه هناك وفي قاعدة الميسور:

منها أن نستصحب الوجوب التعييني الذي كان ثابتاً للصلاة التامّة الأجزاء والشرائط قبل ضيق الوقت ولا يضرّه نقصان بعض الشرائط أو الأجزاء في الموضوع يستصحب الحكم لمسامحة أهل العرف في موضوع المستصحب، كما يقولون في ما كان كراً إذا نقص مقدار قليل منه: إن هذا الماء كان كراً، مع أنه لم يعلم في السابق كونه كراً وإنما علم الكرية له بانضمام ما نقص منه.

وعلى كل تمامية هذا الوجه مبني على تحقق المسامحة المشار إليها من أهل العرف ولم يكن من قبيل الخطأ في التطبيق وهما في خصوص المقام محل المنع.

ولعل الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب الكرية أن ما نقص من الماء هناك لم يعلم قوام الكرية به، بخلاف المقام؛ فإن ما نقص علم قوام الوجوب النفسي في حال الإختيار.

[استصحاب الوجوب النفسي]

/٤٢٦/ **ومنها** أن نستصحب الوجوب النفسي الذي كان سابقاً، لكن غير المفاد «كان»[1] الناقصة فيه حتى يحتاج إلى تصحيح بقاء الموضوع بالمسامحة، بل نستصحب مفاد «كان» التامة للوجوب النفسي بتقريب أن نقول: إن الوجوب النفسي كان للصلاة والأصل بقاء تلك الوجوب، ولا نريد أن نثبت أن ما بقي من الأجزاء يكون واجباً نفسياً حتى يرد عليه مناقشة شيخنا المرتضى (ره) عليه من أن الأصل يصير مثبتاً، بل نقول: نفس الوجوب ـ لما كان من الأحكام الشرعية ـ ففي نفس جريان الإستصحاب فيه لا يحتاج إلى أمر شرعي. ثمّ بعد جريانه يترتب عليه كلّ أثر عقلي كان ثابتاً للأعم من الحكم الظاهري والواقعي، نظير وجوب الإمتثال ولا دخل لذلك بالأصل المثبت لوضوح أن الأثر العقلي الثابت لنفس المستحبّ لابدّ أن يترتب بعد فرض وجوده. وإنما الممنوع ترتب لوازم وجوده الواقعي والآثار العقلية، لا الأثر العقلي لنفس الحكم الإستصحابي.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: من الآثار العقلية لنفس الحكم الإستصحابي إلزام العقل بإتيان الأجزاء والشرائط تكونان ميسورتين للمكلف حيث يعلم أنه لا يحصل الفراغ من تلك الوجوب الثابت عليه إلا بذلك.

هذا، ونحن بعد الغمض عن كلّ شيء ـ ناقشنا على هذا التقرير بأنه بعد فرض

---

١) في المخطوطة: الكانة.

أن الإستصحاب لم يثبت وجوب ما لم يتعذر من الأجزاء والشرائط، فيكون وجوبه باقياً على شكّه، فيصير مجرى للأدلة النقلية للبراءة. وبعد ذلك لا يحكم العقل بوجوب إتيانه. وتقدم الإستصحاب على البراءة إنما هو في صورة كان الإستصحاب مثبتاً للحكم، وفيما نحن فيه لم يثبت شيئاً وإلا يصير مثبتاً.

هذا، وتوضيح المطلب بأزيد من ذلك موكول إلى محله.

[استصحاب الكلّي]

ومنها أن نقول: إن الإستصحاب يكون جارياً ويكون الإستصحاب هنا من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، وهو أن نعلم بوجود فرد من الكلي أولاً، ثمّ علمنا بارتفاع ذلك الفرد، إلا أنه نحتمل حدوث فرد آخر من الكلي مقارناً لارتفاع /٤٢٧/ الفرد الأول، فيكون ارتفاع الكلي مشكوكاً، فيستصحب الكلي.

وذلك لأنا نعلم بوجوب الغيري لما لا يتعذر من الأجزاء والشرائط في الزمان السابق وفي زمان التعذر نعلم بارتفاع الوجوب الغيري؛ لكن نحتمل حدوث وجوب نفسي لما بقي من الأجزاء مقارناً لارتفاع الوجوب الغيري عنها، فلم نعلم بارتفاع مطلق الوجوب، فنستصحب الوجوب الكلي.

نعم، لا يترتب على المستصحب آثار كل من الوجوب النفسي أو الغيري بعد فرض عدم حجية الأصل المثبت إلا أن وجوب إتيان الباقي من الآثار المشتركة للوجوب النفسي والغبري، فيترتب.

والمناقشة على هذا الأصل من أن أحداً لا يقول بمقتضاه، لأنه يجري ولو بقي من الصلاة جزءً واحداً، ففى غير محله، لأنه في مقدار نعلم بعدم بقاء الوجوب للإتفاق أو غير ذلك، فهناك نعلم بارتفاع الحالة السابقة، فلا يجري الإستصحاب وفي غيره لا مانع من جريان الإستصحاب أصلاً.

نعم، يرد على هذا الإستصحاب أنه على ما ذكرت من القسم الثالث من أقسام

استصحاب الكلي والحق أنه ليس بحجة؛ لكن فيه: أنه من استصحاب الفرد، لا الكلي لوضوح أن الغيرية والنفسية في الطلب من الأغراض للطلب وتعدّد الغرض لا يوجب تعدد ذي الغرض.

وقد يناقش على ذلك بأن الأمر كذلك بالنظر الدّقّي[1] ولكن بالنظر المسامحي العرفي يكون الوجوب الغيري غير الوجوب النفسي. وكما أن مسامحة العرف معتبرةٌ في مقام التوسعة في معنى اللفظ، فكذلك لا نضيّقه، لأن المناط أن المدار على فهم العرف وتقدم العرف على اللغة، ولا فرق بين المقامين.

هذا، إلا أنه منعنا مسامحة العرف في خصوص المقام أو أنه من قبيل الخطأ في التطبيق بحيث يرجع العرف عنه بعد فهم حقيقة المطلب لوضوح أنه بعد ما /٤٢٨/ اطّلع أهل العرف على أن النفسية والغيرية لا يوجب تعدد الوجوب كما أوضحناه في محله، فيرجع أهل العرف عما يقولون أولاً، لو سلّمنا أنهم يسامحون أولاً.

ثمّ هذا مع الغمض عن ثبوت الوجوب النفسي للأجزاء، وإلا يكون الأمر أوضح.

ودعوى أن أجزاء المركب في حال الإنفراد لا وجوب لها رأساً، فاسد لتوقف المركب على ذوات الأجزاء.

نعم، الجزء في حال الإنفراد بمعنى آخر غير واجب، وهو غير مضرٍّ بالمقام كما تعرّضنا لذلك في أول مقدمة الواجب.

[بقاء الوقت بمقدار الصلاة الاضطرارية الناقصة]

وأما المقام الثاني وهو ما لو لم يبق من الوقت إلا بمقدار الصلاة الإضطرارية الناقصة الأجزاء والشرائط ولم يثبت التكليف بالصلاة الإختيارية قبله أيضاً، كما إذا ارتفع الجنون أو الحيض أو غيرهما من الموانع من آخر الوقت بمقدار لا يسع إلا

---

١) في المخطوطة: الدقيقي.

الصلاة الإضطرارية، وهنا عن الأخبار وغيرها مما كان في المسألة الشخصية التي تقدم بيان حالها نقول: كلّ ما قلنا لإثبات التكليف بالمقدار الميسور في المقام السابق الذي كان المفروض فيه تنجّز التكليف بالصلاة الإختيارية قبل ذلك يجري هنا أيضاً، إلا الإستصحاب؛ فإنه هنا إما يكون تعليقياً، كما لو أحرزنا بالدليل الإجتهادي أنه في صورة ضاق الوقت بعد تنجز التكليف أو لا يكون الصلاة الإضطرارية ثابتاً عليه، أو أنه لم يجر الإستصحاب رأساً أيضاً، كما لو لم يحرز ما ذكرناه بالدليل الإجتهادي، فمن يفصّل بين حدوث التكليف وبقائه من حيث القاعدة الكلية إنما يتمّ كلامه لو لم يقل بتمامية شيء من القواعد الثلاث المثبتة لوجوب الصلاة الإضطرارية إلا الإستصحاب.

ثمّ إنه يقول بجريانه في صورة حدوث التكليف؛ فتدبّر.

ثمّ إن الوجهين الآخرين اللذين قلنا سابقاً عند تعذر الطهارة المائية دون الترابية للفرق بين حدوث /٤٢٩/ التكليف وبين بقائه، يجري في المقام وإن لم يكن شيء منهما بشيء يجري في المقام أيضاً؛ فراجع.

[حكم القضاء على من ارتفع المانع عنه في آخر الوقت]

وأما المقام الثاني ـ أعني حكم وجوب القضاء على من ارتفع المانع من الحيض وغيره عنه في آخر الوقت بمقدار يدرك ركعة مع الطهارة ـ وهنا أيضاً تارة نتكلم في المسألة الشخصية وتارة في القاعدة الكلية الجارية في نظير المقام.

وفائدة التعرض لها أنه صار مقتضى القاعدة الكلية مطابقاً مع ما تقتضيه الأدلة الشخصية للمسألة، فالأمر واضح، ولو صار مخالفاً فبالأدلة الشخصية للمسألة نخصّص القاعدة. وأما نظائر المسألة الشخصية فعلى كل حال يكون العمل فيها على طبق ما تقتضيه القاعدة.

أما المسألة الشخصية، فعدم القضاء فيه مسلّم حتى أن شيخنا المرتضى ـ الذي

تقدم منه كلام في وجوب الأداء ـ ليس منكراً لعدم وجوب القضاء، إلا أن المتيقن من كلامهم في عدم وجوب القضاء من لم يقدر على الطهارة المائية، كما استظهرناه منهم[١]، ولكن تقدم أن صاحب الجواهر ادعى عدم وجوب الأداء والقضاء على من لم يقدر من الشرائط الإختيارية أيضاً لعدم سعة الوقت[٢]، واستظهرناه من الأخبار أيضاً.

وأما القاعدة الكلية فنكتفي فيها بالتعرض لأمور ثلاثة:

منها أن ندعي أن من يثبت في حقه عدم وجوب الأداء بالأدلة الإجتهادية في صورة ارتفع الحيض وشبهه عنه في وقت لم يقدر بعده من الصلاة الإختيارية لعدم سعة الوقت، فلا يجب القضاء عليه.

وذلك لما تقدم عند تأسيس الأصل من أن عدم الأمر بالأداء إذا كان لعدم حكمة في الأمر، لا لعجز المكلف عن الإتيان كالنائم، فلا يصدق عليه الفوت التي يكون وجوب القضاء معلقاً في الأدلة العامة عليه، كالصلاة قبل الوقت، كما أنه أثبتنا هناك أن عدم الأمر بالأداء إذا كان / ٤٣٠/ منشأه الحيض ونحوه، فذلك من قبيل ما كان عدم الأمر بالأداء لعدم حكمة في الأمر كالصلاة قبل الوقت، والمفروض في المقام أن عدم الأمر بالأداء في آخر الوقت في حق من ارتفع حيضه بمقدار لا يسع الصلاة الاختيارة منشؤه الحيض.

فظهر مما ذكرنا أن الأخبار الخاصة الواردة في الحائض التي يرفع حيضها من آخر الوقت يكون على طبق ما تقتضيه القاعدة.

ثمّ اعلم أنه يظهر من بعض* في مسألة الوقت: أنه لا يسلم ما ذكرناه من أن

---

١) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ٢٤٢/١، في أحكام الحيض، في حكم ذات العادة إذا تجاوز دمها العشرة.

٢) جواهر الكلام ٢١٥/٣، وجوب القضاء إذا طهرت قبل آخر الوقت بمقدار الطهارة وأداء ركعة.

*) *سيد علي بحر العلوم. (منه قدس سره).*

مقتضى القاعدة عدم وجوب القضاء في حق من لا يجب عليه الأداء في مفروض المقام.

وملخص كلامه: أنه يدعي أولاً وجوب كلّ من الأداء والقضاء إذا لم يسع الوقت في حق مثل الحائض الذي يرفع حيضه من آخر الوقت للصلاة الإختيارية، دون الإضطرارية، ثمّ يقول: لو سلّم اقتضاء إطلاق الشرطية إطلاق انتفاء المشروط، إلى أن يقول: فأقضاه، عدم الوجوب أي المشروط وهو الأداء، ولا ملازمة بينه وبين سقوط القضاء، كما اعترف به في الجواهر[1] وغيره ممن أوجب القضاء على فاقد الطهورين، إلى أن يقول: ودعوى أن الوقت يعتبر فيه السعة لسائر الشرائط كالطهورين، فالصلاة المتروكة من أجل عدم السعة للشرط كالمتروكة قبل الوقت الذي لا يجب القضاء اتفاقاً ممنوعة لعدم الدليل على اعتبار ذلك؛ إنتهىٰ.

وفيه: ما عرفت من أن استناد عدم وجوب الأداء إلى مثل الحيض. وفي مثله لا حكمة للأمر، ومعه لا يصدق الفوت كالصلاة المتروكة قبل الوقت.

ولا يخفى أن صاحب الجواهر أيضاً يكون دعواه عدم صدق الفوت إذا كان مستند عدم الوجوب الحيض وشبهه.

نعم، يعلّل ذلك بأنه للنهي عن الصلاة في حق الحائض، ونحن قلنا لعدم حكمة في الأمر، كما تقدم التفصيل.

ومنها أنه لو ثبت بالأدلة الإجتهادية أنه يكون مأموراً بالصلاة /٤٣١/ الإضطرارية في آخر الوقت في صورة لا يسع الوقت بعد رفع المانع إلا لذلك، فهنا لو ترك الأداء يجب عليه القضاء، لأنه يصدق هنا أنه فات منه الفريضة.

ومعه يجب عليه القضاء إما لما نقلناه في أوائل المسألة عن الأردبيلي (ره) من أن الإجماع قائم على أن ترك الفريضة عمداً يوجب القضاء[2]؛ وإما لثبوت انجبار

---

١) نفس المصدر.

٢) مجمع الفائدة ٣/٢٠٣ و٢٠٤، كل من فاتته فريضة يجب عليه القضاء إلّا من استثنى.

النبوي «**من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت**»[1] حيث إنه لا يكون مشتملاً على «إذا ذكرها» حتى يقال: إنه لا يشمل العامد؛ وإما للأخبار الواردة في المغمىٰ عليه من أنه لو أدرك الصلاة، يجب عليه القضاء الذي تقدم تقريب التمسك به لوجوب القضاء في حق من تعمّد بترك الفريضة في غير المغمىٰ عليه أيضاً من وجهين.

ثمّ إن المخالف في المقام شيخنا المرتضى في مسألة الحيض كما تقدم أنه مقتضى بعض كلماته وجوب الصلاة الإضطرارية في مفروض المسألة؛ لكن لو تعمّد بالترك فلا يجب القضاء.

أما وجوب الصلاة الإضطرارية لأنه مقتضى القاعدة كقاعدة الميسور وغيرها، وأما عدم وجوب القضاء فإما للأخبار الواردة على عدم وجوب القضاء في حق الحائض التي لا يسع الوقت بعد طهرها للصلاة الإختيارية وإما لأن القاعدة أيضاً تقتضي ذلك.

وذلك لأنه ـ بعد أن من المحقق أن القضاء يكون صلاة اختيارية تامّة الأجزاء والشرائط ولو كان ما فات صلاة اضطرارية ناقصة الأجزاء والشرائط ـ نقول: إن الصلاة الإضطرارية التي تركت، لا تتدارك، وأما الصلاة الإختيارية فلم تترك في المقام.

أقول: يرد على الوجه الأول أن الأخبار الخاصة كما نفى القضاء، نفى وجوب الأداء أيضاً.

وعلى الوجه الثاني:

أولاً إن ما ذكره ـ لو تمّ ـ ينفي وجوب القضاء عن أغلب الموارد التي يكون وجوب القضاء فيه مسلّماً، مثل ذوي الأعذار /٤٣٢/ الذي يتركون الصلاة عمداً مع أنهم لا يقدرون على الصلاة الإختيارية.

وثانياً نقول: إن التقريب الذي ذكره فاسد، لأن الفوت التي يوجب القضاء هو

---

١) المعتبر ٤٠٦/٢، قضاء الفوائد؛ عوالي اللئالي ٥٤/٢، المسلك الرابع، ح ١٤٣.

فوت نفس الصلاة، وأما أن الفاعل في أي زمان بأي نحو يفعل الصلاة فمن اقتضاءات حال الفاعل. ومنه لا مانع من أن يكون الأمر بالعكس كما إذا ترك الصلاة الإختيارية وفي زمان يكون مكلفاً بالقضاء ولم تكن له سعة لا يقدر على الصلاة الإختيارية فيصلي الصلاة الإضطرارية، كما أنه أوضحنا ذلك في مسألة القضاء التي كتبتهما في ذيل أصالة الركنية في البراءة عند التعرض لاقتضاء مسلك المشهور في معنى ثبوت الفريضة التي موضوع لوجوب القضاء، كما أنه في رسالته في القضاء عن الميت بسط الكلام في ذلك.

ومنه قال: إن القاضي إذا كان امرأة يجب عليه الإخفات وستر البدن وغير ذلك وإن كان المقضي عنه رجلاً إلى غير ذلك من فروع هذه القاعدة التي ذكره هنا.

ونحن أيضاً بسطنا الكلام هناك؛ فراجع.

ومنها أن كلّ مورد قلنا بعدم وجوب الأداء للبراءة عند الشك في التكليف حيث منعنا جريان القواعد الثلاث التي مفادها وجوب الصلاة الإضطرارية في الجملة عند ضيق الوقت وغيره، فنقول: إن هذا لا يثبت عدم وجوب القضاء، كما أنه لو أثبتنا وجوب الأداء بالأصل لا يثبت به وجوب القضاء، كما لو أثبتنا وجوب الأداء بالإستصحاب التعليقي كما لو أثبتنا أنه عند ضيق الوقت تجب الصلاة الإضطرارية في صورة تنجّز التكليف بالصلاة الإختيارية قبله وشككنا في صورة ارتفع المانع في ضيق الوقت أنه يجب الصلاة الإضطرارية هنا أم لا، فتمسك لوجوبه بالإستصحاب التعليقي.

أما الأول، فلأنه ولو قلنا بالملازمة الواقعية، لكن المثبت من الأصول ليس بحجة.

وأما الثاني، فلأن وجوب القضاء مبني على ثبوت الفوت، وهو موقوف على ثبوت التكليف واقعاً وثبوت المصلحة له، والأصل غير محرز له بعد أن المثبت من الأصول ليس بحجة.

إن قلت: إن ترك التكليف الذي ثبت بالإستصحاب يوجب القضاء.

قلت: أولاً لم يعلم ثبوت المصلحة /٤٣٣/ للعمل على طبق الأصل حتى يوجب تركه لصدق الفوت مع أن الظاهر أن موضوع وجوب القضاء فوت الصلاة الواقعية والأصل لا يحرزه.

نعم، وجوب القضاء لو صار بنفسه مشكوكاً ولم تحرز الأصول موضوعه حتى يترتب عليه وجوب القضاء، فيكون بنفسه مجرى البراءة وليس الأصل في المقام محرزاً للفوت، بعد احتمال أنه لا يكون الأداء واجباً وإن يكن منشأ عدم الوجوب هو الحيض وشبهه، وفي مثله تقدم عدم صدق الفوت.

[الصغر؛ مما يسقط معه وجوب القضاء]

ومنها أنه قال في الشرايع: ما يسقط معه وجوب القضاء[1] وهو سبعة: **الصغر**[2].

وفي الجواهر: ما لم يبلغ مدركاً لمقدار الركعة والطهارة ولو الإضطرارية إجماعاً محصلاً ومنقولاً مستفيضاً كالسنة؛ بل لعلّه من ضروري المذهب، بل الدين، كما اعترف به في المفاتيح[3].

أقول: هذه المسألة تقدم شرح حالها، لكن نتعرض هنا لكلام الجواهر لبعض الفوائد: فتارة نتكلم في منطوق كلامه وهو نفي القضاء عما اجتمع فيه القيود. وتارة في مفهوم كلامه من ثبوت القضاء إذا انتفى شيء من القيود.

أما الأول، فمن جهة تسليمه لنفي القضاء فيما لو وجدت هذه القيود ـ لا سيما

---

١) في الأصل: «... معه القضاء وهو سبعة:...».

٢) شرائع الإسلام ٩١/١، في القضاء.

٣) جواهر الكلام ٢/١٣، عدم وجوب القضاء على الصغير؛ مفاتيح الشرائع ١٨٢/١، في قضاء الفريضة.

بحيث تعدّ من ضروري الدين ـ مبني على أن النزاع في أن فاقد الطهورين يجب عليه القضاء أم لا، حتى أن صاحب الجواهر يختار وجوب القضاء غير جارٍ في فاقد الطهورين في خصوص المقام؛ يعني ما لم يتمكن من الطهورين لضيق الوقت[١] وعلى أن الإختلاف الذي كان موجوداً في أن المدرك لأقلّ من الركعة يجب عليه القضاء أم لا، أيضاً غير جارٍ في الصغير الذي يدرك قبل آخر الوقت. وذلك بأن نقول باختصاص ذاك النزاع بالحائض التي يرتفع حيضها قبل آخر الوقت.

وأما من جهة الدليل عليه، فلم نظفر على السنة المستفيضة.

وفي الذخيرة بعد دعوى الإجماع على عدم القضاء على الصغير وتسلمه له قال: وتمسكوا بحديث رفع القلم /٤٣٤/ عن ثلاثة، التي منها النائم.

ثمّ قال: هذا استدلال ضعيف جدّاً[٢]. ولعلّ أن رفع التكليف حال الصغر غير منافٍ لثبوت القضاء بعد البلوغ، سيّما أن النائم أحد الثلاثة، حاله كذلك؛ بل مع كونه أحد الثلاثة لا يبقى وجه للإستدلال بهذا الخبر.

نعم، لا مانع من التمسك في المقام بما ورد في المغمىٰ عليه من الكلية في الأخبار من أن «**كلّما غلب الله فهو أولى بالعذر**»[٣] وأنه ليس على صاحبه شيء.

وأما الثاني وهو التكلم في مفهوم كلامه من ثبوت القضاء عمن انتفى فيه شيء من القيود، فنقول: أما من جهة أنه لو أدرك الركعة فيحب القضاء عليه، فلما تقدم من أن «**من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت**»[٤] ويجب عليه الصلاة وتقدم أن من وجب عليه الصلاة في الوقت بوجه لو تركه يصدق عليه الفوت وأنه يجب عليه

---

١) راجع إلى ما قبل.

٢) ذخيرة المعاد ٣٨٣/١، عدم وجوب القضاء على المجنون و....

٣) وسائل الشيعة ٢٥٩/٨، أبواب قضاء الصلوات، ٣ باب عدم وجوب قضاء ما فات بسبب الإغماء، ح ٣/١٠٥٨٢.

٤) المعتبر ٤٧/٢، وقت صلاة الصبح.

القضاء بالوجوه الثلاثة المتقدمة.

وأما من جهة كفاية إدراك الصلاة الإضطرارية ومع التيمم في وجوب القضاء فمن جهة أنه تقدم أن في الحائض وإن ثبت في وجوب كل من الأداء والقضاء فمن جهة أنه تقدم أن في الحائض وإن ثبت في وجوب كل من الأداء والقضاء سعة الوقت للصلاة الإختيارية إلا أنه كان على خلاف ما تقتضيه القاعدة، بل مقتضى القاعدة مع وسعة الوقت للصلاة الإضطرارية وجوب الصلاة الإضطرارية بقاعدة الميسور ولم يعلم تخصيص القاعدة في الصغير.

وأيضاً تقدم أنه إذا وجب عليه الصلاة في الوقت في الجملة بالدليل الإجتهادي، فيجب عليه القضاء لو تركه في الوقت.

[الجنون؛ مما يسقط معه وجوب القضاء]

ومنها أنه قال في الجواهر بعد العبارة السابقة ومثله في ذلك كلّه **الجنون**[١].

أقول: حدّ الجنون الذي يوجب لسقوط القضاء، تارة من جهة أنه يرفع الجنون من آخر الوقت بمقدار يمكنه التيمم وركعة مع سقوط بعض الشرائط التي يسقط عند الإضطرار. ومن هذه الجهة يكون الكلام فيه كما تقدم في الصغر.

وتارة من جهة أن سبب الجنون تارة يكون من فعله وتارة بآفة سماوية. والمتيقن /٤٣٥/ من كون الجنون سبباً لسقوط القضاء هو الثاني.

وأما الأول فعن الذكرىٰ أنه أسند إلى الأصحاب وجوب القضاء[٢] وهو مشعر بالإجماع. وكذا نسب إلى الشهيد الثاني[٣]؛ لكن يظهر من الجواهر[٤] أنه ليس من

---

١) جواهر الكلام ٢/١٣، عدم وجوب القضاء على المجنون بعد إفاقته.

٢) ذكرىٰ الشيعة في أحكام الشريعة ٤٢٩/٢، الفصل الرابع في مواقيت القضاء، فروع الأول.

٣) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٧٢٩/١، في قضاء الصلوات؛ روض الجنان: ٣٥٥، في قضاء الصلوات.

٤) جواهر الكلام ٢/١٣، عدم وجوب القضاء على المجنون بعد إفاقته.

الأصحاب نص في المسألة من غيرهما وأنهما قالا ذلك لقول بعضٍ بوجوب القضاء في شرب المرقد.

ثمّ إن في الجواهر استدل للشهيدين بعد دعوى انصراف إطلاق ما دل على رفع القضاء عن المجنون عما كان نفس المكلف سبباً للفوات بإطلاق النبوي «**من فاتته فريضة فليقضها**».

ثمّ إنه ناقش في انصراف ما دل على رفع القضاء عن الجنون، لأنا نمنع كون ما صار المكلف سبباً لفواته من الأفراد حتى يمكن دعوى الإنصراف.

وعلى هذا يكون عموم ما دل على رفع القضاء عن المجنون مخصِّصاً لعموم «**من فاتته فريضة فليقضها**»[1].

أقول: لو فرض توقف حال المسألة على دعوى الإنصراف المشار إليه بعد فرض ثبوت إطلاق على أنه لا قضاء على المجنون، فنقول: إن الحق مع الجواهر؛ لكن لا للوجه الذي ذكره من منع كون هذا الجنون من الأفراد النادرة لوضوح أن المجنون الذي يكون نفس الشخص، سبباً من الأفراد النادرة، مع أن مجرد ندرة الوجود نمنع كونه سبباً للإنصراف؛ بل لأن هذه الجهة أعني كون الجنون لسبب من نفس المكلف أو من غيره من الجهات الغير الملتفت إليها عند سماع الجنون أو المجنون، والجهة التي توجب انصراف المطلق أو نمنع جريان مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق لابدّ أن يكون من الجهات الملتفت إليها حتى يكون له صلاحية القرينية، ويجوز اتكال المتكلم إليه في تفهيم مقصوده، وإلا فكلّ فرد /٤٣٦/ بلحاظ الخصوصيات المشتملة عليه تصير من الأفراد النادرة.

نعم، لنا هنا كلامان آخران:

أحدهما في أنه ليس لنا لفظ مطلق بأنه ليس على المجنون قضاء حتى يتكلم في أنه ينصرف إلى شيء. وذلك لما تقدم من أن حديث رفع القلم لا يجوز التمسك

---

١) جواهر الكلام ٢/١٣، عدم وجوب القضاء على المجنون بعد إفاقته.

به لأصل الحكم من رفع القضاء عن المجنون. وأما مثل «**كلما غلب الله فليس على صاحبه شيء**»[1] وشبهه مما ورد في المغمىٰ عليه وإن قلنا بجواز التمسك بها لرفع القضاء عن المجنون؛ لكن من الواضح عدم جواز التمسك بها لرفع القضاء عن المجنون الذي كان نفسه سبباً لجنونه، بل هذه الأخبار تشعر بوجوب القضاء عليه.

وإن قلت: إن إطلاق الإجماعات المنقولة بأنه لا قضاء على المجنون يكفي في المقام.

قلت: الإجماع المنقول إنما قلنا بحجيته في صورة لو فرضنا كونه محققاً حصل لنا العلم بمضمونه وإن مضمونه صدر عن الحجة أو في دليل معتبر. ونحن بعد فرض أن العلماء بأجمعهم قالوا إنه ليس على المجنون قضاء، لا يحصل لنا العلم بصدور هذا اللفظ عن الحجة حتى يجوز التمسك بإطلاقه للجنون الذي هو محل الكلام، بل نحتمل أو نقطع بأنه لم يكن عند العلماء شيء آخر غير ما يكون معلوماً عندنا من أنه ليس على المجنون قضاء في الجملة. وهذه الخصوصية من أن الجنون قد يعرض عن نفسه لم يكن ملتفتاً إليه حتى يتعرضوا لحاله.

وثانيهما أن غاية الأمر أنه ليس لنا ما يدل على رفع وجوب القضاء عن المجنون كما هو مقتضى ما ذكرناه في المقام السابق، إلا أن مجرد هذا لا ينفع في إثبات وجوب القضاء إلا أن تثبت دلالة العمومات مثل «**من فاتته فريضة فليقضها**» على وجوب القضاء على مثل هذا المجنون الذي كان نفسه سبباً لجنونه.

وعلى هذا إن مقتضى ما ذكرناه عند تأسيس الأصل عدم الدلالة للعمومات على ذلك. وذلك لأن من الواضح عدم /٤٣٧/ وجوب الفريضة في الوقت على المجنون ويحتمل أن يكون عدم وجوب الأداء عليه لعدم حكمة في الأمر بالأداء عليه، كالصلاة قبل الوقت.

وفي مثل هذا الفرض تقدم أنه لا يصدق فوت الفريضة والصلاة حتى يدل مثل

---

١) تهذيب الأحكام ٢٤٥/٤، ٥٩ باب حكم المغمى عليه و...، ح ١٦/٧٢٦.

«**من فاتته فريضة فليقضها**» على وجوب القضاء عليه.

إن قلت: إن هنا يكون مقتضى الثبوت موجوداً ومعه يصدق الفوت.

قلت: هذا المقتضى يمكن تقريبه في جميع الموارد، فإن كلّاً من الحائض والمجنون بالآفة السماوية وغيرهما يجوز أن يقال: إنه قبل عروض ذلك كان مقتضى ثبوت التكليف في المكلف موجوداً لولا عروض هذه العارضة. ومن هنا كثير منهم يدّعون أنه يصدق الفوت في حق الحائض والمجنون، بل الصغير وغير ذلك على نهج واحد.

نعم، في الجواهر يمنع صدق الفوت في حق خصوص الحائض للنهي عن الصلاة في حقها.

نعم، قلنا: إن من المحتمل أن يكون النهي لعدم التشريع، لا لحرمته الذاتية، فيكون بمثل مجرد عدم الأمر.

[التحقيق في المقام]

والتحقيق في المقام أن نقول: لو اكتفينا في صدق الفوت عند عدم الإتيان بالواجب بمجرد وجود المقتضي لثبوت التكليف لولا المانع، فهو موجود في الموانع السبعة غير الصغر، كما هو ظاهر كثير منهم، بل يمكن دعواه في الصغر أيضاً كما يلوح من بعض؛ إذ لم يؤخذ في المقتضي وجود الحالة السابقة. وعلى هذا لا فرق بين أن يكون سبب الجنون من فعل نفس المكلف أم لا.

[المانع على قسمين]

هذا، ولكنّا نقول: إن المانع على قسمين:

لأنه تارة يكون المانع منشأً لذهاب حسن التكليف مع قطع النظر عن عجز المكلف عن العمل كما في الحائض.

وتارة يكون المانع مانعاً عن حسن التكليف الفعلي من جهة صرف عجز المكلف /٤٣٨/ عما هو المأمور به. والفوت وإن كان صادقاً بالمسامحة العرفية في كلا القسمين كما يطلقون لفظ الرفع عند وجود المقتضي للثبوت، كما أوضحته في حديث الرفع، إلا أن إطلاق الفوت في القسمين ليس على نهج واحد، بل القسم الثاني أقرب في نظر العرف إلى المعنى الحقيقي من القسم الأول.

وتوضيحه: أن الفوت بمعناه الحقيقي أعني ذهاب شيء ذي مصلحة ليس مراداً في مثل قوله ﷺ «**من فاتته فريضة**» .. اه؛ بل ولا بمرتبة أدون من المعنى الحقيقي، وهو عدم الإتيان بالتكليف الفعلي بقرينة «**إذا ذكرها**» حيث يستفاد منه أن الترك مع عدم الذكر يوجب القضاء مع أنه لا يمكن التكليف الفعلي.

ومنه يوضح فساد ما سيأتي من الرياض من تخيّله أن الفوت غير صادق إلا في التكليف الفعلي الذي ترك[1].

وعلى كل حال إذا علم أنه ليس المراد من الفوت معناه الحقيقي ولا ما هو أقرب المجازات إليه، بل لابدّ أن يكون المراد عدم إتيان ما كان مقتضى التكليف فيه موجوداً، **فنقول**: إن ذلك أيضاً مختلف المراتب؛ فإن القسم الثاني من القسمين الأولين يكون أقرب إلى المعنى الحقيقي من القسم الأول منه، بل في نفس القسم الأول أيضاً إذا كان الجنون من فعل المكلف يكون أقرب إلى الفوت الحقيقي من صورة كان الجنون من الأسباب السماوية.

وعلى كل حال فالمتيقن المراد بميزان أقرب المجازات ما يكون منشأ رفع التكليف مجرد عجز المكلف، فلا يقتضي ثبوت وجوب القضاء في كل مورد كان المانع منشأً لرفع حسن التكليف ولو مع قطع النظر عن عجز المكلف.

وتقدم أنا احتملنا أن يكون رفع التكليف عن المجنون /٤٣٩/ من هذا القبيل، فلا يجب القضاء في شيء من شقّيه؛ فتدبّر جيّداً.

---

١) رياض المسائل ٢٧٢/٤، في أحكام القضاء، هل يجب القضاء على النائم ونحوه؟

وتارة من جهة أن عروض الجنون يكون بعد ما مضى من أول الوقت مقدار أداء الصلاة، وقد سبق الكلام فيه مفصلاً وصار حاصله: أن من لم يلتفت إلى عروض المانع له إذا مضى مقدار أربع ركعات والطهارة وسائر الشرائط الثابتة في حال الإختيار بحيث يسع الوقت لإتيانها ولو بسرعة ولم يصلّ يجب القضاء.

نعم، إذا كان ملتفتاً إلى عروض المانع، فإذا كان الوقت يسع للصلاة ولو الإضطرارية منها، يجب الأداء والقضاء لو لم يؤد.

وتارة من جهة أن الجنون يكون أدوارياً أو غير أدواري أو أنه من قبيل ماليخوليا وغيره. ومن هذه الجهات لا فرق لإطلاق «**كلّما غلب الله فليس على صاحبه شيء**» أو «**فالله أولى بالعذر**».

وتارة من جهة أن النائم يجنّ أو المجنون يرفع جنونه حال النوم حتى يمضي الوقت، وهنا يكون حال النوم الخالي عن الجنون كحال أن يكون غير نائم وبلا مانع، فإن تسع الصلاة بمقدار تقدم شرحها يجب القضاء لوضوح أن ما فات بسبب النوم يصدق عليه الفوت، فيشمله الإطلاقات، بل وكذا يشمله ما دل على وجوب القضاء على النائم.

[عدم وجوب القضاء على المغمي عليه]

ومنها المغمىٰ عليه، بعد ما تقدم أن الحق سقوط القضاء عنه، فنقول: في حدّ الإغماء الذي يوجب سقوط القضاء:

تارة إنه لابدّ أن يكون مستوعباً ومن هذه الجهة تقدم شرحه مفصلاً، فإن مقتضى القاعدة أن من أدرك من آخر الوقت بمقدار ركعة والصلاة الإضطرارية يجب عليه الأداء، ولو ترك يجب عليه ولم يعلم هنا مخصص للقاعدة، مضافاً إلى ما ورد في خصوص المغمىٰ عليه من وجوب القضاء على من أدرك الصلاة، كما أنه من أول الوقت أو وسطه إذا اتسع زمان عدم الإغماء لمقدار أربع ركعات والصلاة

الإختيارية في حق غير الملتفت و / ٤٤٠ / الإضطرارية في حق الملتفت أيضاً كذلك كما تقدم في الجنون.

وتارة من جهة أن الإغماء تارة يكون من فعله وتارة لا يكون من فعله؛ فعن الذكرى وجوب القضاء في الأول، ونسبه ـ كما عن غيره ـ إلى الأصحاب[١].

وعن بعض من تأخر متابعته.

وعن السرائر[٢]؛ لكن فرض كلامه في صورة كان فعله معصية. واستدل لهذا القول بعد دعوى انصراف إطلاقات المغمىٰ عليه بغير صورة كان الإغماء من فعله مضافاً إلى أن ما كان منها من قبيل «كلما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر» يكون مختصاً بصورة لم يكن الإغماء من فعله بعموم «من فاتته فريضة فليقضها».

وعن الرياض[٣] المناقشة بأن صدق الفوت يتوقف على الخطاب بالأداء المفقود في المقام.

وناقش عليه في الجواهر:

أولاً بمنع عدم تحقق صدق الفوات على تحقق الخطاب، بل اقصاه توقفه على عدم النهي، كما في الحائض[٤].

ونحن نقول: أما من جهة انصراف ما دلّ على عدم وجوب القضاء عن المغمىٰ عليه عن صورة كان الإغماء من فعله، فنقول: إن التعبيرات الواردة في الأخبار كان بصيغة المجهول كـ«أغمي عليه» أو «المغمىٰ عليه» وشبه ذلك.

وهنا وإن يمكن أن يقال: إن الغرض حصول وصف الإغماء من أي سبب كان، فيشمل ما كان من فعل نفسه أيضاً إلا أن المتعارف استعماله فيما لم يكن السبب

---

١) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤٢٩/٢، الفصل الرابع، مواقيت القضاء، فروع الأول.

٢) السرائر ٢٧٦/١، حكم الحائض والمغمى عليه في قضاء الصلاة.

٣) رياض المسائل ٢٧٢/٤، في أحكام القضاء، هل يجب القضاء على النائم ونحوه؟

٤) جواهر الكلام ٥/١٣، عدم وجوب القضاء على المغمى عليه بعد إفاقته.

من نفسه. وبعد ذلك يشكل التعميم بصورة كان السبب نفسه ويعاضده ما ورد في بعض إخباره من التعليل بما غلب الله عليه، فهو أولى بالعذر الذي لا يشمل لصورة كان السبب نفسه.

فالعمدة في إثبات القضاء إثبات إطلاق الفوت على ترك الصلاة في الوقت في المقام. والميزان في إطلاق الفوت على ترك الصلاة في الوقت تقدم في المسألة السابقة، وهنا نقول:

أولاً يجوز أن يقال: إن حال الإغماء نظير حال النوم الذي كان صرف عجز المكلف مانعاً عن الأمر في الوقت /٤٤١/ ومعه تقدم أنه يصدق الفوت الذي يكون مراداً من الأخبار، مع أنه أقرب بصدق الفوت مع الغمض عن ذلك، مع أن في بعض أخبار الإغماء إشعار[اً] بوجوب القضاء، فاذاً الأحوط عدم ترك القضاء.

[لا يجب القضاء على الحائض والنفساء]

ومنها الحائض والنفساء، وهنا نقول: أما الحيض فغير المستوعب منه لا يوجب رفع وجوب القضاء ـ كما تقدم بسط الكلام فيه ـ، **وملخصه**: أنه لو ارتفع الحيض من آخر الوقت بمقدار تسع ركعة مع الطهارة المائية وسائر الشرائط الإختيارية ولو بسرعة، فيجب الأداء، ولو تركت يجب القضاء. وفي الأقل من ذلك لا يجب شيء منهما بمقتضى الأخبار الخاصة المخصصة للقاعدة.

وأما في أول الوقت قبل عروض الحيض مع الغفلة عن عروض الحيض لو يسع الوقت بمقدار أربع ركعات مع الشرائط الإختيارية يجب القضاء لو لم تفعلها في الوقت وفي الأقل من ذلك لا يجب القضاء بمقتضى القاعدة والأخبار الخاصة.

نعم، الأخبار الخاصة ساكتة عن صورة تعلم بعروض الحيض بعد دخول مقدار لا يسع قبله إلا أربع ركعات والصلاة الإضطرارية. وعلى هذا، ففي مثل هذا الفرض لابدّ من العمل على طبق القاعدة من وجوب الأداء كذلك في الوقت، ولو

تركت، يجب القضاء.

[الفرق بين الحيض وبين الإغماء والجنون من حيث التفصيل]

ثمّ اعلم أن ظاهرهم هنا ـ كما في الجواهر[١] ـ أنه لا فرق بين أن يكون الحيض من فعله[٢] بأن يوجد سببه أو كان بمقتضى طبيعته، وهو الحق.

إن قلت: ما الفرق بين الحيض وبين الإغماء والجنون اللتين تقدم الخلاف بينهم في عدم وجوب القضاء إذا كانا من فعل المكلف؟

قلت: الفرق بين الحيض وبينهما من وجهين:

الأول أن ما دل على نفي القضاء عن الحائض لا يناسب دعوى انصرافه إلى غير صورة كان الحيض من فعله، بعد أن عدم الحيض عيب ويكون التداوي للحيض متعارفاً بين النساء.

الثاني أن الفوت الذي يكون وجوب القضاء معلقاً /٤٤٢ عليه غير صادق على ترك الحائض للصلاة مسلّماً، إما لما في الجواهر[٣] من كون صلاتها منهياً عنها وإن تقدم المناقشة عليه، وإما لما ذكرناه من أن عدم الأمر بالصلاة إذا كان لعدم حسن في الأمر بالصلاة مع قطع النظر عن عجز المكلف، فيكون نظير الصلاة قبل الوقت في أن تركها لا يعدّ فوتاً، أو يكون أبعد المجازات للفوت، وصلاة الحائض من هذا القبيل بلا تأمل حيث إن منشأ عدم الأمر نقصان في ذات المكلف من غير جهة عجز المكلف، وهو بمثل عدم الحكمة للأمر مع قطع النظر عن عجز المكلف.

ثمّ اعلم أنه كما تعرض في الذخيرة وغيرها أنه نقل الإجماع على اتحاد

---

١) جواهر الكلام ٦/١٣، عدم وجوب القضاء على الحائض والنفساء.

٢) أي فعل المكلّف.

٣) نفس المصدر.

الحيض والنفاس في الأحكام[١]، فإن تمّ الإجماع على الكلية فلابدّ أن يجري أحكام الحيض على النفاس إلا في مورد ذكروا فيها تخصيص ذلك.

وأما لو لم يثبت الإجماع على الكلية، فحينئذٍ لابدّ أن يلاحظ في النفاس كل حكم على حدة، فإن ثبت فيه الإجماع على الإتحاد وإلا يعمل فيه على ما تقتضيه القواعد أو الأدلة الخاصة للنفاس.

[عدم وجوب القضاء على الكافر الأصلي]

ومنها الكافر الأصلي، وهنا نقول: لابدّ أن يكون الكفر مستوعباً لتمام الوقت في سقوط القضاء، فلو أسلم من آخر الوقت بمقدار تسع ركعة والصلاة الإضطرارية فمقتضى القاعدة التي تقدم وجوب الأداء وأنه لو لم يؤد يجب القضاء، وليس هنا دليل خاص مخصّص لما تقتضيه القاعدة.

[وجه التقييد بالأصلي في الكافر]

ثمّ إن تقييد الكافر بالأصلي لإخراج المرتدّ وتقدم أنه يجب القضاء على المرتدّ.

نعم، تقدم الإشكال في وجوب القضاء على المرتدّ الفطري بناءً على عدم قبول [ ][٢] باطناً وظاهراً مع اشتراط الصلاة بالإسلام.

ثمّ إنه تقدم أنه من لواحق هذه المسألة ما أثبتناه من أنه لو عمل المخالف لمذهب الشيعة أي عمل على طبق مذهبهم، فلا إعادة له ولا قضاء بعد الإستبصار ولو أخلّوا بركن على مذهبنا.

---

١) ذخيرة المعاد ٧٩/١، النفاس وأحكامه.

٢) كذا، ولم يجئ المضاف إليه في المخطوطة.

[فروع]

ويناسب التكلم هنا في فروع:

[لو توضأ الكافر في حال ضلالته هل يصلّي به بعد الإستبصار ؟]

منها أنه لو توضأ في حال ضلالته، فهل يجوز له أن يصلي به بعد الإستبصار أم لا؟ ومثله يجري في الغسل والتيمم، بل وكذا في تطهير النجاسات أيضاً.

لا يقال: إن مراد الأصحاب بعدم وجوب القضاء ونحوه على المستبصر إنما هو في الواجبات التي خرجت أوقاتها /٤٤٣/ كالصلاة والصوم ونحوهما، لا ما إذا كان وقته باقياً، كما عن المحقق الثاني والشهيد الثاني النص عليه في الكافر، بل عن الخراساني دعوى الإجماع عليه فيه، فلعلّه كذلك في المخالف. فلو استبصر وكان الوقت باقياً يجب عليه الإعادة[1].

ومن هذا القبيل كل واجب لا يوصف بالقضاء كالغسل والوضوء، فيعيدهما للعبادات الجديدة؛ لأنا نقول: اختصاص عدم وجوب إعادة ما عمله المخالف بعد الإستبصار بالموقت الذي خرج وقته، خلاف صريح النصوص لاشتمالها على عدم إعادة الحج، مع أنه ليس موقتاً. وكذلك استثناؤها للزكاة أيضاً شاهد على التعميم، ونمنع الإجماع الذي نقل عن الخراساني لو كان الغرض تعميمه إلى المخالفين.

إن قلت: إن ما اشتمل عليه صحيحة بريد[2] ومثله خبر ابن أذينة من «**أن كل**

---

١) لاحظ: جواهر الكلام ٩/١٣، حكم المخالف إذا استبصر.

٢) وسائل الشيعة ١٢٥/١، أبواب مقدمة العبادات، ٣١ باب عدم وجوب قضاء المخالف عبادته إذا

عمل عمله يؤجر عليه إلا الزكاة فإنه يعيدها»[1] .. اه. نسلّم أن لفظ «كل» فيه مقتضاه العموم وأن اقتضاء الأجر على العمل عدم إعادته بقرينة أنه قال في الزكاة المستثناة «فإنه يعيدها» ولا ينافي التعميم ما في ذيل الخبرين من قوله «**وأما الصلاة والحج والصيام فليس عليه قضاء**»[2]، لأنه من باب التعرض لبعض الأفراد الواضحة؛ لكنّا نقول: إن المنصرف من لفظ العمل هو العبادة المستقلة أو لا أقل من أنه المتيقّن من مساق الكلام، فلا تجري مقدمات الحكمة لإثبات التعميم، فلا يشمل ما كان مقدمة لعمل آخر كالوضوء ونحوه.

قلت: لا ينبغي التأمل في ظهور هذه الأخبار في عدم إعادة ما كان من الغسل وغيره ترتب عليه ذوه قبل الإستبصار. وعلى هذا نقول: لا فرق من جهة اللفظ بين ما قبله في حق الكافر بالنسبة إلى غير الزكاة.

[لو عمل المخالف قبل الاستبصار على مذهب الشيعة ثم استبصر]

ومنها أنه لو عمل المخالف قبل الإستبصار على مذهب الشيعة ثمّ استبصر، فإن كان ذلك العمل مما لا يشترط فيه قصد القربة كغسل النجاسات، فلا إشكال في سقوطه عنه ثانياً. وأما لو كان مما يشترط فيه قصد القربة وكان مقتضى مذهبه قبل الإستبصار بطلان هذا العمل، إلا أنه مع ذلك أتى به كذلك وفرض له صورة يتحقق قصد القربة أيضاً، فهنا محل الكلام في لزوم /٤٤٤/ إعادة هذا العمل بعد الإستبصار، بعد ما تقدم أنه لو أتى على مذهبه أولاً لا يجب الإعادة وأنه لو تركه رأساً يجب إتيانه بعد الإستبصار.

وإذا عرفت محل الكلام، فنقول: لا ينبغي التأمل في أن أخبار الباب غير ناظر

استبصر، ح ١/٣١٧.

١) الكافي ٣/٥٤٦، باب الزكاة [لا] تطعي غير أهل الولاية، ح ٥.

٢) نفس المصدر.

إلى حكم هذه الصورة، لأن مساقها عدم إعادة ما عمل على طبق مذهبه قبل الإستبصار. ومنه نقل في الجواهر[١] عن الذكرى والروض القول بعدم الإعادة من غير جهة تلك الأخبار. وعلى كل حال تمسك لعدم الإعادة في الفرض المذكور بأولوية الفعل على مذهبنا من الفعل على مذهبه ولإطلاق الأدلة ولأنه لم يفقد إلا الإيمان، ولعل وجوده المتأخر كافٍ، ولاعتبارهم في عدم إعادة الحج عدم الإخلال بركن على مذهبنا إلى غير ذلك.

ونحن نقول: بعد ما تقدم أن أخبار الباب ساكتة عن حكم الإعادة والقضاء في هذا الفرض ـ كما اعترفوا به حيث تمسكوا لعدم وجوب الإعادة والقضاء بوجوه أخر ـ نقول: إن هذه الوجوه كلها فاسدة؛ **أما الأولوية** فلأنها على فرض ثبوتها ظنية ولا دليل على حجتيها.

وأما اعتبارهم في الحج عدم الإخلال بركن على مذهبنا، فقد تقدم الكلام فيه، فنقلنا عن المجلسي (ره) أنه نسب إلى بعض أنه يعتبر في عدم وجوب الإعادة والقضاء في جميع العبادات بأن يكون ما أدوها في مذهبهم صحيحاً بمذهبنا، بل رجّح ذلك[٢].

وعلى هذا نقول: إنا رجّحنا أن المدار على الصحة في مذهبهم سواء كان موافقاً لمذهبنا أم لا، وعن كثير منهم أنهم لا يقولون باعتبار الصحة على مذهبنا في غير الحج من العبادات، فكان الإشكال وارداً عليهم ويحتاج إلى التوجيه.

ويظهر من صاحب الوسائل في آخر مقدمة العبادات أن للحج خصوصية يعتبر فيها الصحة على مذهبنا. وعلى كل حال لا ينفع شيء من ذلك في إثبات عدم الإعادة والقضاء في صورة كان ما أدّوه أولاً موافقاً لمذهبنا ومخالفاً لمذهبهم، بعد أنا استظهرنا من الأخبار رفع وجوب الإعادة والقضاء في صورة أدّوها على طبق

---

١) جواهر الكلام ٦/١٣، عدم وجوب القضاء على الكافر بعد إسلامه.

٢) بحار الأنوار ٣٠١/٨٥، أبواب القضاء، باب أحكام قضاء الصلوات، ح ١٠.

مذهبهم.

وأما التمسك بإطلاق الأدلة ودعوى أن الإيمان والولاية وجوده المتأخر كافٍ في الصحة، فنقول: إن ما يظهر من كلماتهم في كتاب الصوم وغيره في اعتبار الولاية /٤٤٥/ والإيمان بالمعنى الأخص في صحة العبادات، ليس على نسق واحد. فمن كثير منهم يظهر أن الإيمان شرط لصحة العبادات، ومنه يحكمون بفساد عبادات المخالفين.

وأما عدم وجوب الإعادة والقضاء عليهم بعد الإستبصار يكون من باب التفضل، كما أن الكافر على قول المشهور* من أنه مكلف بالفروع، يسقط عنه القضاء بعد إسلامه من باب التفضل.

وعلى هذا المسلك نقول: إن المقدار من التفضل الذي ثبت في حقهم من الأخبار هو ما لو أتوا بالعبادات في مذهبهم على طبق مذهبهم، دون مذهبنا. ودعوى الأولوية في الأخير تقدم ما فيه.

ومن بعضهم يظهر أن الإيمان في الجملة ولو متأخراً عن العمل إلى آخر العمر يكفي في صحة العمل. وهذا المسلك لو ثبت تثبت الصحة في مفروض المقام، لأن المفروض أنه لم يكن في العمل منقصة إلا من جهة عدم الإيمان. فإذا فرض أن وجوده المتأخر كافٍ والمفروض أنه وجد الإيمان، فلا إشكال في صحة العمل، ولكن الكلام في صحة هذا المسلك.

[لو أعطى المخالفُ زكاتَه أهلَ نحلته]

قال في الجواهر في كتاب الزكاة في مسألة أنه لو أعطى مخالف زكاته أهل نحلته، ثمّ استبصر أعاد، بأن قوله عليه السلام «يؤجر» في صحيحة العجلي وغيره يدلّ

---

*) *خلافاً لصاحب الحدائق. (منه قدس سره).*

لاحظ: الحدائق الناضرة ٣٩٣، هل الكفار ملكفون بالفروع؟

[على] صحة أعمالهم كخبر ابن حكيم «قال: كنت قاعداً عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجلان كوفيان كانا زيديين، فقالا: جعلنا لك الفداء كنا نقول: وإن الله منّ علينا بولايتك، فهل يقبل شيء من أعمالنا؟

فقال: أما الصلاة والصوم والحج والصدقة فإن الله يتبعكما ذلك، فيلحق بكما. وأما الزكاة فلا، لأنكما أنفذتما حق امرئٍ مسلم وأعطيتماه غيره»[1].

[الإيمان شرط لصحة العبادات]

قال في الجواهر: فيكون الإيمان حينئذ شرطاً كاشفاً لصحة عباداته السابقة، والأخبار إنما تدل على فساد الأعمال[2] التي /٤٤٦/ لم يتعقبها إيمان[3].

ونحن نقول: لو كان الدليل على كون الإيمان شرطاً متأخراً لصحة الأعمال مثل هذه الأخبار، فنقول: إن ظاهرها صحة ما أتوها على طبق مذهبهم، لا على طبق مذهبنا، كما أن صاحب الجواهر معترف بذلك.

إن قلت: نسلّم أن ظاهر هذه الأخبار بمساقها أن ما أتوها على طبق مذهبهم ليس فيه إعادة ولا قضاء، ولكن بعد فرض استفادة أن الإيمان من قبيل الشرط المتأخر لصحة الأعمال، فنقول: إنه بالأولوية القطعية تصير العبادة التي صدرت منهم صحيحة على مذهبنا أيضاً كافية، لأنه لم ينقص منها شيء إلا الإيمان الذي يكون من قبيل الشرط المتأخر.

قلت: ليس في الأخبار أن الإيمان من قبيل الشرط المتأخر لصحة الأعمال حتى يترتب عليه أشباه ذلك، وإنما الأخبار دلّت على الأجر على الأعمال التي

---

١) وسائل الشيعة ١٢٧/١، أبواب مقدمة العبادات، ٣١ باب عدم وجوب قضاء المخالف إذا استبصر، ح ٥/٣٢١، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤٣٢/٢، الفصل الرابع مواقيت الصلاة.

٢) في الأصل: «تدل على الأ عمال...».

٣) نفس المصدر.

كانت على طبق مذهبهم، ويمكن أن يكون ذلك من باب التفضل أو غيره.

ومن بعضهم احتمال صحة عمل المخالفين ولو كان فاقداً لبعض ما هو جزء أو شرط وأن الولاية ليست شرطاً لصحة أعمالهم.

وتقدم عند التعرض لحكم القضاء والإعادة في حق المخالف إذا استبصر أن صاحب الجواهر ادعى إيماء بعض النصوص إليه[1]، فحينئذٍ تصير الولاية من قبيل شرط قبولية الأعمال، نظير التقوى الذي يكون شرطاً لقبولية الأعمال.

وعن الأردبيلي[2] أنه قال بذلك في مسألة قضاء الصلوات.

ونحن نقول: إن إثبات ذلك يتوقف على أن يكون لدليل العبادة إطلاق حتى يمكن أن ينفى به شرطية الشيء المشكوك الشرطية لها، وعلى أن لا يكون لما دل على اعتبار الولاية والإيمان ظهور /٤٤٧/ في كونها شرطاً لصحة العبادات، كما أنه مع فرض عدم ظهور ما دل على اعتبار الولاية في كونها شرطاً لصحة العبادات، لو فرضنا ثبوت الإطلاق المشار إليه لأدلة بعض العبادات مثل الصوم، يمكن إثبات المقصود بعد ما نقطع من أن اعتبار الولاية في العبادات على نهج واحد، كما أنه مع فرض عدم ظهور ما دلّ على اعتبار الولاية في العبادات في كونها شرطاً لصحتها لو فرضنا عدم ثبوت الإطلاق لشيء من أدلة العبادات أيضاً نقول: على التحقيق من أن الأصل عند الشك في الشرائط والأجزاء في مسألة الأقل والأكثر الإرتباطيين هو البراءة، لا الإشتغال، يعامل مع الولاية معاملة أن لا يكون شرطاً لصحة العبادات.

[ما دلّ على اعتبار الولاية في العبادات]

ومما ذكرنا ظهر أن جميع الطرق التي يمكن إثبات عدم شرطية الولاية لصحة

---

١) لاحظ: جواهر الكلام ٩/١٣، حكم المخالف إذا استبصر.

٢) لاحظ: مجمع الفائدة ٢١٢/٣ ـ ٢١١، عدم وجوب القضاء الكافر الأصلي إذا أسلم.

العبادات بوجه منها يتوقف على أن لا يكون لما دل على اعتبار الولاية ظهور في شرطيتها لصحة العبادات، فيناسب التكلم فيما دل على اعتبار الولاية في العبادات، فنقول: إن مفاد الأخبار الواردة في هذا الباب عدم ترتب النفع والثواب على الأعمال بدون الولاية، كما لا يخفى على المراجع إلى ما نقلها في الوسائل في آخر مقدمة العبادات[1].

وهذا أعم من أن يكون شرطاً لصحة العمل أو لقبوليته؛ فإن كلاً مما لا يصح أو لا يقبل ليس فيه نفع وفائدة إلا أن يقال: إن نفي الفائدة والثواب رأساً لا يناسب مع الصحة وعدم القبول، لأنه إذا صار صحيحاً تترتب عليه الفوائد، بل الثواب بعد تحقق ما هو شرط القبول.

إن قلت: على ما أشرت إليه سابقاً في الجملة من منع معلومية التخصيص بمقتضى الشواهد الكثيرة على قوله تعالى ﴿ **ومن يعمل مثقال ذرّة خيراً يرَه ومن يعمل مثقال ذرّة شرّاً يره** ﴾[2] حتى ادعيت /٤٤٨/ أن ما يصدر من الكفار من الخير والشر غير خالٍ عن التأثير ولو في جهنم وكذلك في أهل الجنة. ومقتضى ذلك أن لا يكون عمل الفاسد أيضاً بلا فائدة، وإن لم يترتب عليها سقوط القضاء والإعادة.

قلت: ما كان صحيحاً تكون فائدته أكثر، فالفاسد الذي تكون فائدته أقلّ، أقرب مجازاً حقيقةً وعرفاً بالنسبة إلى الأخبار التي تنفي الفائدة رأساً.

[هل فائدة عملية في أن الولاية شرط لصحة الأعمال أو لقبولها؟]

ثمّ اعلم أنه بعد ورود الأخبار على أن أهل الضلال بعد الإستبصار ليس عليهم القضاء والإعادة وأنه يترتب الأجر على أعمالهم، فلا تبقى فائدة عملية في النزاع

---

١) وسائل الشيعة ١٢٤/١، أبواب مقدمة العبادات، ٢٩ باب بطلان العبادة بدون ولاية الأئمة سلام الله عليهم، ح ١٩/٣١٥ ـ ١/٢٩٧.

٢) الزلزلة: ٨ ـ ٧.

في أن الولاية شرط لصحة الأعمال أو لقبوليتها إلا في مورد لم تقتض الأخبار نفي القضاء والإعادة، كما لو أتوا بمذهب الحق في حال الضلال غفلة ـ كما تقدم ـ فإنه لو كانت الولاية شرطاً للصحة، فتقدم أنه لابدّ من الإعادة والقضاء على القاعدة بخلاف ما لو كانت الولاية شرطاً لقبولية الأعمال.

[لو عمل المخالف قبل الإستبصار فاسداً في مذهبه]

ومنها أنه لو كان عمل المخالف قبل الإستبصار فاسداً في مذهبه ـ كما هو الغالب في أعمال العوام ـ، فهنا يكون عمله فاسداً لفقد الولاية التي تقدمت شرطيتها ولفساده من جهة نفسه، فيكون الفوت صادقاً، فيجب عليه القضاء. وما دلّ من الأخبار على عدم وجوب الإعادة والقضاء على المخالف بعد الإستبصار يكون المتيقن منها صورة كان عمله صحيحاً في مذهبه.

إن قلت: إن من يكون عمله فاسداً في مذهبه كثير، فكيف يجوز إخراج هذه الأفراد الكثيرة عن تحت الإطلاقات.

قلت: إن ما ذكرت يتمّ لو كانت الأخبار لسانها أن المخالف بعد الإستبصار لا يعيد عبادتها، وليس كذلك وإلا لدلّت على عدم الإعادة في صورة لم يأت بالعبادات في مذهبه رأساً أيضاً، بل لسان الأخبار أن كل عمل عمله المخالف ثمّ استبصر، لا يعيد؛ والمتيقن من مساق ذلك أو الظاهر منه صورة كان عمله في مذهبه صحيحاً.

[لا قضاءَ على فاقد الطهورين]

ومنها فاقد الطهورين، وهنا نقول: أما على /٤٤٩/ القول بوجوب القضاء في فاقد الطهورين، فيكون خارجاً عن مفروض الكلام، سواء نقول بوجوب الأداء أيضاً مع وجوب القضاء، كما عن المحقق أنه نسبه إلى بعض وإن لم يعرف قائله، أو

نقول بعدم وجوب الأداء؛ لكن يجب القضاء، كما نقل هذا القول عن جماعة. وتقدم أن صاحب الجواهر اختاره لدعوى أصالة القضاء في الصلاة.

وإنما الكلام والبحث هنا على القول المشهور الذي ادعي عدم الخلاف فيه أيضاً من نفي كل من الأداء والقضاء عن فاقد الطهورين؛ أما الأداء فلأجل العجز عن الصلاة المسقط للوجوب، لأنه «**لا صلاة إلا بطهور**» وظاهره نفي الصلاتية في حالتي الإختيار والإضطرار. وأما القضاء فلما ورد في الأخبار الكثيرة من أن «**كلما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر**» أو أنه ليس على صاحبه.

وبالجملة، على هذا القول يتكلم في تحديد عدم وجوب القضاء من جهتين:

الأولى من جهة اعتبار الإستيعاب، فلو تمكّن في جزء من الوقت من الطهارة ولو الإضطرارية منها بحيث يمكن معها إدراك ركعة أو أزيد في الوقت، يجب الأداء؛ ولو لم يؤدّ وجب القضاء.

نعم، في حال الغفلة من عدم التمكن من الطهارة المائية لا يكفي التمكن من الطهارة الترابية في وجوب الأداء أو القضاء لو تركه، لما تقدم من منع دليل على ثبوت التكليف بالصلاة الإضطرارية في حال الغفلة عن الإضطرار.

الثانية من جهة أن السبب الموجب لصيرورته فاقد الطهورين لم يكن نفسه ومن فعله، ونحن نقول: تقدم في الجنون والإغماء الموجبين لرفع وجوب القضاء عن بعض، اعتبار أن لا يكونا من فعل المكلف / ٤٥٠/ لصدق الفوت الموجب لوجوب القضاء في هذا الفرض دون غيره.

وأما في مسألتنا، فليس صدق الفوت نافعاً وإلا يكون صدقه موجوداً مطلقاً، سواء كان السبب لصيرورته فاقد الطهورين هو نفسه أو الأسباب الغير الإختيارية منه.

وتوضيح المقام أن النبوي المشتمل على أن «**من فاتته فريضة فليقضها إذا ذكرها**» .. اه يختص بصورة كان الفوت في حال عدم التذكر والعمد. وكذا ما ورد بهذا

المضمون من الأخبار الخاصة المعتبرة في خصوص الصلاة ـ كما تقدم شرحها عند تأسيس الأصل ـ، مع أن فوت الصلاة من فاقد الطهورين في حال التذكر والعمد، وإلا تقدم أن صدق أصل الفوت هنا مما لا إشكال فيه مطلقاً؛ لما تقدم من أن عدم وجوب الأداء ـ إذا كان منشأه عجز التكليف عن إتيان المأمور به بما اشتمل عليه ـ فيكون الفوت صادقاً من غير فرق بين أن يكون سبب العجز نفس المكلف، أم غيره.

نعم، نحن منعنا صدق الفوت في صورة كان المنشأ لرفع وجوب الأداء عدم حسن الأمر، مع قطع النظر عن عجز المكلف ـ كما في الصلاة قبل الوقت ـ؛ وما نحن فيه ليس من هذا القبيل.

وأما النبوي الآخر الغير المشتمل على قوله «**إذا ذكرها**»[1].. اه، فهو وإن يشمل الفوت في حال العمد ـ كما تقدم شرحه ـ؛ لكن تقدم أنه بالنسبة إليه ليس لنا ما يصرف لفظ الفريضة عن ظاهرها، وهو الواجب الفعلي الذي تقدم أنه غير مناف للفظ الفوت أيضاً.

وفي المقام ـ وهو فاقد الطهورين ـ يكون المفروض أنه لم تكن الصلاة واجبة على المكلف.

إن قلت: إنك تمسكت سابقاً لوجوب القضاء في صورة ترك الصلاة عمداً في الوقت بوجوه ثلاثة.

قلت: تلك الوجوه:

منها الإجماع /٤٥١/ وهو في صورة كانت الصلاة في الوقت واجباً فعلياً وفي غيرها لم يعلم إجماع.

ومنها النبوي المشتمل على قوله «**فليقضها كما فاتت**»، وتقدم اختصاصه بصورة

---

١) المراد من النبوي الآخر: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»، المعتبر ٤٠٦/٢، قضاء الفوائت.

كان الأداء واجباً فعلياً.

وأما أصالة القضاء في الصلاة التي ادعاها في الجواهر[١] للخبر الوارد في تفسير قوله تعالى: ﴿**إن الصلاة كانت على المؤمنين**﴾[٢].. الآية، فتقدم الكلام فيه عند التعرض لحكم أصل المسألة؛ فراجع.

ومنها الإستثناء الواقع في أخبار المغمىٰ عليه في الأخبار الدالة على وجوب القضاء على من أدرك الصلاة في الوقت وتركها. ومن الواضح أنه أيضاً في صورة كانت الصلاة في الوقت من قبيل الواجب الفعلي.

[وجوب القضاء فيما عدا الموارد المذكورة]

وأما القسم الثاني الذي يكون فيه وجوب القضاء، وهو ما ثبت فيه وجوب القضاء مستقلاً ولم يكن من حدود الموانع السبعة لوجوب القضاء.

[من الموجبات للقضاء الإخلال بالفريضة عمداً أو سهواً]

وفي الشرايع بعد الفراغ من ذكر الأسباب السبعة الموجبة لسقوط القضاء قال: وما عدا ما تقدم يجب معه[٣] القضاء كالإخلال بالفريضة عمداً وسهواً[٤].

أقول: أما العمد، فإن كان في ترك الصلاة رأساً، فدليل وجوب القضاء فيه الإجماع، بل الضرورة من الدين، مضافاً إلى النبوي: «**من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت**» بتقريبٍ تقدم.

وما ورد في أخبار المغمىٰ عليه من وجوب القضاء على من أدرك، فإذا وجب

---

١) جواهر الكلام ١١/١٣، عدم وجوب القضاء على فاقد الطهورين.

٢) النساء: ١٠٣.

٣) في الأصل: «وصاعداه يجب معه...».

٤) شرائع الإسلام ٩١/١، في القضاء.

القضاء لو أدرك من الوقت مقدار الصلاة، فإذا أدرك أزيد منه يكون وجوب القضاء ثابتاً بطريق أولى.

وأما لو كان العمد في الإخلال ببعض ما له مدخلية، فيجري فيه الإجماع، بل النبوي، لأن الفريضة فاتت في هذا الفرض أيضاً، بل كذلك ما ورد في المغمىٰ عليه، لأن الظاهر منها وجوب القضاء على من أدرك الصلاة ولم يفعلها، سواء فعل بعضها أم لا.

وأما السهو فإن كان عن نفس الصلاة، فتقدم أن الفوت يكون صادقاً، بل هذا أظهر الأفراد منه من مثل النبوي «**من فاتته فريضة فليقضها إذا ذكرها**». ومثل ما ورد /٤٥٢/ بمضمون النبوي ﷺ في خصوص الصلاة من الأخبار المعتبرة، مضافاً إلى الأخبار المعتبرة الواردة في وجوب القضاء في السهو عن الصلاة.

وأما لو كان السهو عن بعض ما له مدخلية في صحة الصلاة، فلا إشكال في أن الفوت بالنسبة إلى الصلاة يكون صادقاً، فيشمله النبوي وما ورد بمضمونه في الصلاة، بل يمكن القول بشمول ما دلّ على وجوب القضاء عن من ترك الصلاة سهواً أيضاً له؛ فتأمل.

نعم، هنا يقع البحث في تحقق صغرى الفوت من جهتين:

الأولى أن ما كان له مدخلية في صحة الصلاة في حال العمد والإلتفات ليس بلازم أن يكون له مدخلية في حال السهو أيضاً، كما أن القراءة وشبهها إنما تكون جزئيتها في حال الإلتفات إلى موضوعها، فلا تكون جزءً لو غفل عن القراءة.

نعم، الغفلة عن حكم القراءة لا يوجب رفع جزئيتها، وإلا يوجب التصويب. ومنه قالوا في أحكام خلل الصلاة: إن الجاهل بالحكم كالعامد.

نعم، نحن ناقشنا في ذلك وتصوّرنا كون العلم بالحكم أيضاً له مدخلية في ثبوت الجزئية برفع الإشكال العقلي عنه وأجبنا عن الإجماع أيضاً وقلنا بأنه يجوز

الأخذ بما استظهرناه من قوله عليه السلام «**لا تعاد الصلاة إلا من خمس**»[1] لمثل المقام.

وأيضاً ربما تكون مدخلية شيء في الصلاة في حال الإلتفات أو العلم السابق كمانعية النجاسة على القول بعدم مضريتها في حال الجهل إذا لم يكن علم بها سابقاً حتى يدخل في عنوان النسيان عن النجاسة.

وأيضاً ربما يكون مجرد إحراز الشيء له مدخلية، دون نفسه في حال من الحالات، كما أن من هذا /٤٥٣/ القبيل اعتبار العدالة في إمام الجماعة حيث تبطل الصلاة لو لم يحرزها، مع أن الصلاة صحيحة في صورة كشف الخلاف.

الثانية أنه ربما يترك المكلّف لما يكون مأموراً به واقعاً، إلا أنه يأتي بما هو مأمور به ظاهراً، كالصلاة مع استصحاب الطهارة التي انكشفت بعد الصلاة أنها لم تكن موجودة، وهنا قد يقال بعدم وجوب القضاء، بل بعض قال بعدم وجوب القضاء لو امتثل الأمر الظاهري الفعلي كما لو نقص شيئاً مما يعتبر غفلة بالنسبة إلى كل جزء أو شرط من غير حاجة إلى دليل خاص على ذلك.

وبالجملة، عدم وجوب القضاء مع امتثال الأمر الظاهري من جهة أنه تقدم أن مجرد ترك الشيء في وقته لا يصدق عليه الفوت ما لم تكن فيه مصلحة تذهب من يد الشخص بتركه. وعلى هذا فصدق الفوت على ترك الصلاة في الوقت من جهة أن فيها مصلحة تذهب من البين.

وعلى هذا نقول: إن المأمور به بالأمر الظاهري أيضاً فيه مصلحة؛ يعني أن المصلحة في نفس فعل المكلف حتى يكون قابلاً لتدارك ما يفوت من مصلحة الصلاة الواقعية، ثمّ بعد ذلك يدعي أن ذا المصلحة المتروكة التي تدارك مصلحتها بفعل آخر، لا يطلق عليه الفوت عند العرف، فلا يقتضي عموم «**من فاتته**».. اه وجوب القضاء عليه.

ثمّ إن تفصيل حال الجهتين اللتين أشرنا إليهما يعلم ممّا ذكرناه في مسألة

---

١) الهداية للشيخ الصدوق: ١٥٧، ٦٤، باب ما تعاد منه الصلاة.

الإجزاء.

نعم، لو قام دليل على أن المتروك يكون ركناً أو شرطاً واقعياً، فلا إشكال في وجوب القضاء لصدق الفوت، بل الإجماع على وجوب القضاء.

[الإشارة إلى بعض الفروع والقواعد]

/٤٥٤/ نعم، لا بأس من أن نشير هنا إلى بعض فروع للرجوع إلى بعض القواعد في ضمنه ـ إن شاء الله تعالى شأنه ـ، **فنقول:**

[هل الإخلال بالجزء أو الشرط الثابت بقاعدة الاشتغال يوجب القضاء؟]

في الجواهر[1] نقل عن الرياض أنه قال بعدم القضاء بالإخلال بالجزء أو الشرط الثابت بقاعدة الإشتغال وإن أوجبنا عليه الإعادة في الوقت، لأنه يكفي فيه عدم العلم بالصحة، بخلاف القضاء المتوقف على صدق الفوت.

الظاهر أن الجواهر اشتبه في فهم كلام الرياض وأن صاحب الرياض لا يقول بعدم وجوب القضاء في مورد نسب إليه؛ بل إنما يقول به في صورة كان دليل الشرطية مطلقاً وترك الشرط نسياناً كالسجدة على موضع نجس، فهنا يقول: لو التفت في الموقت يجب الإعادة ولو استمرّ النسيان لا يجب القضاء. فإن الذي يتعرض له في الرياض في أوائل بحث الخلل هو ما قلناه، لا ما نقله.

وقال في الجواهر[2] في رده: إن شمول ما دل على وجوب القضاء لمن لم يصلّ ولو بالأصل كافٍ في وجوب القضاء، بل الظاهر شمول اسم الفوت[3].

أقول: ظاهره صدق اسم الفوت حقيقة وسيأتي أن نظره إلى أي شيء. وأما

---

١) جواهر الكلام ١٢/١٣، وجوب القضاء على النائم.

٢) جواهر الكلام ١٢/١٣، وجوب القضاء على النائم.

٣) في الأصل: «... اسم الفوات له».

إحراز موضوع وجوب القضاء بالأصل في الشبهات الحكمية التي محل الكلام مثل إحراز موضوع الميتة بالأصل، بناءً على أنه عبارة عن حيوان زهق روحه ولم يذكّ، فله نظائر كثيرة في المقام:

منها ما لو ترك نسياناً ما يحتمل كونه شرطاً واقعياً إذا لم يكن في البين دليل اجتهادي.

ومنه تعرض في الجواهر لإحراز الفوت الواجب الذي موضوع لوجوب القضاء بالأصل فيما سجد على المتنجس في الصلاة جهلاً.

[لو صلّى بالتيمم زعماً منه أنه يجد الماء]

ومنها ما لو صلّى بالتيمم بزعم أنه لم يجد الماء على القول بجواز البدار، ثمّ وجد الماء في الوقت مع فرض عدم إطلاق لدليل كل واحد من البدل والمبدل.

ثمّ إنه في أصل المسألة التي تعرض لها في الرياض من ترك ما شك في جزئيته أو شرطيته، لا فرق بين أن تقول بوجوب إتيانه بقاعدة الإشتغال أو عدم وجوب إتيانه؛ نظراً إلى أن الأصل في مثله البراءة من جهة إحراز موضوع الفوت بالأصل بعد أن المثبت من الأصول ليس بحجة ولا مانع من التفكيك بين اللوازم بالأصول.

نعم، لو قلنا بجريان البراءة، فلا يناسب دعوى صدق اسم الفوت حقيقة بخلاف ما لو قلنا بالإشتغال كما تقدم عن الجواهر وإن كان هذا أيضاً في غير محله.

نعم، من جهة إحراز موضوع الفوت بالأصل يجوز الفرق على القولين لو قلنا: إن الفوت الذي يكون موضوعاً لوجوب القضاء هو فوت الفريضة، أي الواجب الفعلي المنجّز كما نقلنا /٤٥٥/ ذلك في مسألة البراءة عن المحقق الثاني وغيره؛ بل الظاهر مما نقله في الجواهر في فروع الإغماء في مسألة القضاء مِن توقف صدق الفوت على ثبوت الخطاب أيضاً ذلك.

وعلى هذا نقول: لو بنينا على البراءة في الشك في الشرائط والأجزاء، فليس

نفس ترك الواجب الواقعي سبباً لوجوب القضاء حتى يحرز بالأصل، بخلاف ما لو بنينا على الإشتغال وأن الثابت على المكلف نفس الواجب الواقعي وأنه لابدّ من أن يحرزه بالإحتياط، فمع عدم الإحتياط يجوز إحراز ترك الفريضة بالأصل.

[نقاش مع صاحب الرياض ودفاع عنه]

وعلى هذا يرد على الرياض من أنه يثبت موضوع وجوب القضاء بالأصل ولو قلنا بأن موضوعه فوت الواجب الفعلي المنجّز.

ويمكن الجواب من قبل صاحب الرياض من وجوه:

الأول أن نقول: إن القول بالإشتغال لو كان مبنياً على كون الواجب الواقعي منجّزاً فالأمر كما ذكرت، لكن ليس مبنياً عليه؛ لوضوح أن احتمال عدم تنجّز الواقع موجود بعد وجود أدلة البراءة وبعض الإعتبارات الأخر التي ذكرنا في محله، لعدم تنجّز الواقع، بل القول بالإشتغال مبني على احتمال كون نفس الواقع مطلوباً فعلياً، فلأجل عدم المؤمِّن عن عقاب الواقع بعد العلم بالإشتغال في الجملة يحكم العقل بالإشتغال في الوقت.

وأما في خارج الوقت ـ لما كان القضاء على التحقيق تكليفاً جديداً وكان المفروض أن موضوعه فوت الواجب الفعلي ـ، فنقول: إن الواجب الواقعي لو لم يكن مطابقاً لما أتى به في الوقت، فلم تُعلم فعليته وتنجّزه، والأصل لا يحرز إلا فوت الواجب الواقعي ولم يعلم تنجزه حتى يثبت موضوع وجوب القضاء.

نعم، تجوز المناقشة على مبنى كلام الرياض من أن الفوت الذي موضوع لوجوب القضاء ليس عبارة عن عدم إتيان الواجب الواقعي إذا كان فعلياً، بل أعم من أن يكون فعلياً، كما تقدّم وجهه عند تأسيس /٤٥٦/ الأصل، بل صاحب الرياض أيضاً عند التعرض لحكم القضاء في حق فاقد الطهورين يميل إليه وإن كان هذا منافياً لسائر كلماته.

الثاني أن نقول: إحراز موضوع وجوب القضاء بالأصل إنما يتمّ لو كان فوت الواجب في الوقت الذي يكون موضوعاً لوجوب القضاء عبارة عن أمر عدمي، مثل عدم إتيان الواجب في الوقت حتى يمكن إحرازه بالأصل، نظير الميتة في أنه لو كان عبارة عن حيوان زهق روحه ولم يذكّ، يحرز بالاصل في حيوان ذبح وكان الشك في أنه قابل للتذكية.

وهذا بخلاف ما لو كان فوت الواجب عبارة عن أمر وجودي ملازم ومقارن لعدم إتيان الواجب في الوقت، فإن إجراء الاصل في عدم إتيان الواجب لإحراز ذاك الأمر الوجودي يصير مثبتاً، ويشكل دعوى خفاء الواسطة، نظير ما لو تجري أصالة عدم تغير الماء وتريد أن تثبت كون الماء صافياً.

[الفوت أمر وجودي]

وإذا عرفت هذا، فنقول: يظهر من بعض أن الفوت عبارة عن أمر وجودي. قال شيخنا المرتضى في المسألة الرابعة من الشبهة الوجوبية في الشك في التكليف: إن بعضاً منع من كون فوت الواجب مجرد عدم إتيانه الثابت بالأصل، ويقول في رده: إن الفوت مجرد الترك ـ كما بيّناه في الفقه ـ.

وأيضاً عن بعض: أن فوت الواجب عبارة عن خلوّ الوقت عن فعله.

وفي صراح اللغة: الفوت والفوات «درگذشتن»[1].

هذا، ولكن الحق ـ كما هو المشهور ـ تقدم من شيخنا المرتضى وصاحب الجواهر أيضاً: أنه عبارة عن مجرد عدم إتيان الواجب في الوقت، فلا مانع من إحرازه بالأصل، كما أنه في مجمع البحرين فسّر فوت الواجب بما إذا خرج وقت الفعل ولم يفعل[2].

---

١) الصحاح ٢٦٠/١، فصل القاف، مادة «فوت».

٢) مجمع البحرين ٤٣٥/٣، باب الفاء، مادة «ف وت».

ونحن نقول: إن المعنى العرفي للفوت أن يذهب ما فيه نفع عن يد الإنسان أو عن يد مطلق ذوي الشعور، وكثيراً ما يستعمل في أن يصل وقت إدراك ذي النفع ولم يدركه، وهذا هو المراد من فوت الفريضة أو الصلاة التي موضوع لوجوب القضاء، لأنه أقرب المجازات والمناسب /٤٥٧/ للمقام، فيكون أمراً عدمياً، لا مانع من إحرازه بالأصل.

نعم، لمّا لم نكتف بمجرد ترك الواجب وعدم إتيانه ـ كما هو ظاهر كلام الشيخ وصاحب الجواهر ـ، بل اعتبرنا أن يكون عدم إدراك ذي النفع في وقته، فيعود في المقام إشكالان ونحرّرهما في ضمن مسألتنا، وهو ما ترك في الصلاة في الوقت ما شك في جزئيته وشرطيته على قولَي القائلين بالبراءة أو الإشتغال، وسواء قلنا إن المراد من فوت الواجب عدم إتيان الواجب الفعلي ـ كما تقدم ـ أو الشأني.

[إشكالان على ترك الصلاة في الوقت عند الشك في الجزئية أو الشرطية]

أما الإشكال الأول، فتقريبه: أنه على القول بالبراءة عند الشك في الأقل والأكثر لو لم يكن الواقع مطابقاً مع المأتي به، فيكون الحكم الواقعي شأنياً على ما هو الحق، وعلى القول بالإشتغال في صورة نقص الجزء المشكوك بنحو لا ينافي مع قصد القربة وفرضنا أن المأتي لم يكن مطابقاً للواقع، أيضاً يكون احتمال أن يكون الواقع شأنياً لاحتمال شمول أدلة البراءة للمقام ـ كما تقدم ـ.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: نحن ذكرنا في أول مسألة الظن أنه لا دليل على ثبوت المصلحة الفعلية في الواجب الشأني على القول بتبعية الأحكام للمصلحة والمفسدة في متعلق الأحكام أيضاً.

ثمّ إنا لا نعلم مدخلية ما يقع من النقصان في الواجب الواقعي على الفرض في ترتب الثواب.

وعلى هذا فلا يعلم وجود الصلاح الفعلي في الواجب الواقعي لو كان مغايراً لما

أتى به، وما لم يحرز الصلاح الفعلي فيما تركه لا يحرز عنوان الفوت؛ لوضوح أن عدم إتيان ما صلاح فيه لا يستعمل فيه لفظ الفوت إلا مزاحاً.

[المصلحة الفعلية والواجب الفعلي]

ثمّ إن ما يناسب أن يقال في مقام الجواب عن هذا الإشكال وجوه:

الوجه الأول إن ما ذكرت من اعتبار المصلحة الفعلية في صدق الفوت يتم لو كان المراد فوت الواجب الفعلي ـ كما تقدم ذلك عن صاحب الرياض ـ، فنختصّ وجوب القضاء بصورة كان عاصياً في ترك الأداء.

وعلى هذا /٤٥٨/ نقول: تقدم عند تأسيس الأصل أنه مخالف للأخبار، لأن مقتضاها أن الفوت في صورة عدم التذكر، ومعه يكون الواجب شأنياً. وعليه بنينا على أنه ليس صلاح فعلي في الواجب الشأني، فلابد أن نقول: إن الفوت بلحاظ اقتضائه لأن يوجد فيه الصلاح والثواب بالتذكر وبلحاظ أن القوة القريبة من الفعلية بمنزلة الفعلية مثل من قتل قتيلاً.

والجواب أن القوة القريبة إلى الفعلية أقرب إلى الفوت بالنسبة إلى ما يكون فيه القوة البعيدة، وعلى هذا نقول: إن النسيان والجهل العارضي من قبيل الأول، وهذا بخلاف الجهل المستمرّ الذي لا طريق إلى رفعه، كما هو محل الكلام؛ فإنه ليس سبب قريب إلى فعلية هذا الحكم.

الوجه الثاني أن يقال: إن إطلاق الأخبار الواردة في القضاء مثل «**من فاتته فريضة**» .. اه وشبهها يشمل صورة كان ترك الأداء للجهل بالحكم؛ غاية الأمر أن خصوصية المقام أنه نريد أن نحرز موضوع الفوت بالأصل.

والجواب أن التذكر الذي يكون الأخبار مشتملاً عليه بقوله «**إذا ذكرها**».. اه وإن تعمّ الجهل بالحكم والنسيان، إلا أن فوت الفريضة أو الصلاة ليس مجرد تركهما. وعلى هذا نمنع الشمول لصورة الجهل بالحكم إلا فيما فيه قوة قريبة إلى

الفعلية، لا الجهل المستمرّ، كما تقدم في الجواب عن الوجه الأول.

الوجه الثالث أن إطلاق الفوت على ترك الواجب ليس بلحاظ المصلحة التي اعترفت في أول مسألة الظن بعدم دليل عليها رأساً، بل بلحاظ الثواب المسلّم الذي كان على الصلاة لو فعلها في وقتها.

قلت: من جهة الثواب تقدم أنه يحتمل عدم الفرق من جهة الثواب بين ما فعله من الصلاة الناقصة عن ما يشك في جزئيته وبين ما لم يفعله من الصلاة الواقعية لو كان المشكوك جزؤها واقعاً.

إن قلت: ثواب نفس الواقع مفروض العدم والثواب الآخر يكون مقتضى الأصل عدمه.

قلت: هذا يتم لو كان الموضوع مركباً من ترك الواجب وعدم ترتّب ثوابه حتى يحرز الموضوع بالأصل، وليس كذلك؛ بل الفوت أمر بسيط. غاية الأمر أن ترتب الثواب رافع لصدق عنوان الفوت، وبعد عدم حجية المثبت من الأصول لا يجوز إحرازه بالأصل كما سيوضح ذلك كلّه عند التعرض /٤٥٩/ للجواب عن الإشكال الثاني ـ إن شاء الله تعالى ـ. ودعوى خفاء الواسطة كما في نظيره ممنوع.

[تقرير الإشكال الثاني]

وأما الإشكال الثاني، فتقريره أنه على القول بجريان البراءة في الشك في الشرائط والأجزاء يكون العمل على طبق أدلة البراءة، وعلى القول بالإشتغال تقدم احتمال جريان أدلة البراءة أيضاً.

وعلى هذا تارة يقع الكلام في إثبات التدارك لما فات عن الواقع على فرض مخالفة العمل على طبق الأصل المجعول مع الواقع إما لوجود المصلحة والثواب في نفس سلوك الأصل وإما أنه يتدارك من الخارج، وليس كلامنا في ذلك؛ لكنّا نقول: على فرض التدارك لا يصدق الفوت ومع الشك فيه يكون الشك في صدق الفوت.

ومن الواضح أنه لا يمكن القطع بعدم التدارك بوجه لو لم يكن في البين إلزام على التدارك.

إن قلت: احتمال التدارك مرفوع بأصالة عدم التدارك.

قلت: هذا يتم لو كان الفوت مركباً من عدم إتيان الواجب وعدم تدارك مصلحة؛ لكن الحق أن الفوت مركب[1] من عدم إتيان الواجب الواقعي الذي في تركه ذهاب مصلحة، ونسلّم أن هذا العنوان غير صادق في صورة التدارك، إلا أنه لما لم يكن الموضوع مركباً لا يثبت بالأصل.

ولو أردت أن تثبت بأصالة عدم التدارك تحقق هذا الأمر البسيط، فنقول: إن الأصل يصير مثبتاً ودعوى خفاء الواسطة ممنوع.

إن قلت: لا نسلّم أنه على فرض التدارك لا يصدق الفوت، لأنه يكفي في صدق الفوت مجرد عدم إتيان الواجب الذي كان فيه مصلحة، وفي صورة تدارك مصلحته يقال هنا فوت وتدارك، لا أنه ليس فوت.

قلت: هذا خلاف ما نراه بالوجدان، فإنه نرىٰ أنه لو لم يأت شخص بما فيه نفع، لكن فعل عوضه ما أدرك فيه نفعه، فيقال: إنه لم يفت منه شيء، مع أن الشك في صدق الفوت من هذه الجهة أيضاً كافٍ.

إن قلت: /٤٦٠/ كون مصلحة السلوك للأصل بمثل مصلحة الواقع للتصويب.

قلت: مع أن التدارك ليس طريقه منحصراً بذلك كما تقدم أنا ذكرنا في مسألة الإجزاء وغيرها من مكتوباتي أن التصويب الباطل هو القول بارتفاع الحكم الواقعي ولو شأنياً وأما لغير المصلحة فلا يوجب التصويب. ومن هنا قلنا: إن القول بالموضوعية في الأمارات والأصول غير موجب للتصويب.

---

١) في المخطوطة: مركباً.

[ملخّص المطاف]

فتلخّص مما ذكرناه من أول المسألة إلى هنا أنه لو كان المراد من الفوت فوت الواجب الفعلي ـ كما هو طريقة الرياض ـ، ففي صورة ترك ما شك في جزئيته أو شرطيته، سواء قلنا بجريان البراءة فيه أو الإشتغال، يكون وجوب القضاء مشكوكاً إذا لم يضرّ شكه بقصد القربة.

وأما لو كان المراد من الفوت فوت ما كان فيه مقتضى الوجوب ـ كما رجّحناه ـ فحينئذٍ بناءً على ما تقدم من اعتبار المصلحة في الواجب المتروك ليتحقق معنى الفوت، نقول في صورة كان الواجب المتروك شأنياً:

تقدم أنه يفصل بين ما كان فيه قوة قريبة لأن يصير الواجب الواقعي فعلياً، فيجب هنا القضاء مع قطع النظر عما سيأتي من احتمال تدارك المصلحة وبين ما لم يكن فيه قوة بعيدة إلى الفعلية، نظير جهل المجتهد الذي يكون ثابتاً بعد الفحص ويكون باقياً، فلا يجب القضاء، كما أنه في صورة يحتمل وجود المصلحة التي كانت[1] في الواجب الواقعي في عمل أتى به المكلف إما من جهة أنه عمل طبق أصالة البراءة ولو احتمالاً، كما لو قلنا بالإشتغال ـ كما تقدم شرحه ـ وإما من جهة أنه نسي في الصلاة جزءً يشك في ركنيته.

فيحتمل كون المصلحة التامّة في المأتي به، فهنا يكون صدق الفوت مشكوكاً، بعد ما عرفت أنه ترك ما بتركه تذهب المصلحة أو الثواب من البين، فلا يجب القضاء.

وذلك بعد ما عرفت من أن ذهاب المصلحة والنفع /٤٦١/ مأخوذ في تحقق معنى الفوت وأنه مع التدارك لا يقال فوت وتدارك، وأنه ليس فوت الواجب مركباً من عدم إتيان الواجب وعدم تدارك مصلحة.

وأما في صورة لم يكن من المكلف عمل على طبق أصالة البراءة ولو احتمالاً

---

١) في المخطوطة: كان.

ولم يكن منه عمل يحتمل كونه بدلاً عن الواقع لاحتمال كون المتروك فيه نسياناً غير ركن أو شرطاً علمياً، فلو كان في البين احتمال التدارك، فغير عقلائي، فلا يضرّ بصدق الفوت عرفاً؛ بل منافٍ لنفس الأخبار، كما لو كان الترك للنوم أو نسي الركن.

فهنا يجب القضاء مع فرض أن مقتضى الوجوب الفعلي في المتروك كان موجوداً[أ] بقوة قريبة من الفعلية كما في المثالين.

فهرس المطالب

(المجلد الرابع)

كتـــاب الصـــلاة

كتاب الصلاة ٩
قصد اليقين أو قصد الخلاف في البسملة ٩
فحص عن الواقع في المسألة ومقتضى الأصل فيها ١٠
استثناء موردين عن لزوم قصد التعيين ١٢

مسألة ١٤
في وجوب قراءة سورة كاملة بعد الحمد ١٤

المـوالاة ١٧
فرع في الموالاة في أجزاء الكلمة : ١٧

مسألة ١٩
في وجوب تعلم القراءة قبل دخول الوقت على من لا يعلمها ١٩
حكم تعلم القراءة للقادر على الجماعة ٢٠

مسألة ٢٢
في تعيّن الإيتمام عند تعذر القراءة ٢٢

لو قصّر في ترك التعلّم ٢٥

مسألة ٢٧
في جواز القراءة بالمصحف أو باتباع القاري ٢٧
دليل المستدلّين لعدم الجواز ٢٩

مسألة ٣١
في كيفية صلاة العاجز عن القراءة بعد العجز عن التعلم وضيق الوقت ٣١

تنبيه ٣٥
فيماكان المقدار الميسور من الفاتحة بحيث يتوقف صدق القرآن عليه على القصد ٣٥
المسألة الثانية : أن يكون عاجزاً عن القراءة رأساً ٣٦
لو أبدل القراءة بالذكر فأيّ ذكر هو ؟ ٣٨
هل الذكر لابد أن يكون بمقدار القراءة ؟ ٣٩

مسألة ٤٠
فيمن لا يقدر على أداء بعض الحروف أو الكلمات ٤٠
شغل الأخرس في الصلاة ٤٠
أقسام الأخرس ٤١

مسألة ٤٥
عدم جواز قوله « آمين » ٤٥
مناقشة في الأخبار ٤٧

تنبيه ٥٢

في بيان بعض فروع المسألة ٥٢
هل يختص عدم جواز قوله آمين بآخر الحمد؟ ٥٢
جواز «آمين» في حال التقية ٥٢
المصلي في كل ثالثة ورابعة بالخيار بين الحمد والتسبيح ٥٣

مسألة ٥٥
في بيان أن الأفضل اختيار القراءة ٥٥
في الأخيرتين أو التسبيح أو التفصيل ٥٥

مسألة ٥٧
في تعيين التسبيح الذي يكون بدلاً عن ٥٧
القراءة في الركعتين الأخيرتين ٥٧

فـروع ٦١

مسألة ٦٤
في الترتيب بين التسبيحات ٦٤

مسألة ٦٥
لو اختار التسبيحات فليست البسملة جزءً ٦٥

مسألة ٦٦
في اختيار القراءة في إحدى الركعتين والتسبيح في ثانيهما ٦٦

مسألة ٦٧
في رفع اليد عن التسبيح أو القراءة في الأثناء ٦٧

مسألة ٦٨
في تقدم السورة على الحمد ٦٨

مسألة ٧٠
في القِران بين السورتين ٧٠

تنبيه ٧١
فروع القران بين السورتين في الفريضة ٧١
حكم الفروع لو قلنا بحرمة القِران ٧٢

مسألة ٧٤
في قراءة السور الطوال ٧٤

مسألة ٧٦
في قراءة سور العزائم في الفريضة ٧٦
الإيماء للسجدة في وسط الصلاة ٨٠
السجدة بعد الفراغ من الصلاة ٨١

مسألة ٨٣
في السور التي تعدّ واحدة ٨٣

مسألة ٨٧
لا خلاف ظاهراً في جواز العدول من سورة إلى أخرى في الجملة ٨٧
حكم العدول من سورة إلى أخرى من حيث القاعدة ٨٨
حكم العدول بحسب الأدلة ٩٠

العدول من الجحد والتوحيد إلى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة ٩٤

مسألة ٩٩
في الجهر والإخفات ٩٩
حدّ الإخفات ومعناه ١٠٠
تعيين أقلّ الإخفات ١٠١
تعيين أعلى الإخفات ١٠٦
كفاية أعلى الإخفات ١٠٧
الإستدلال على أن الإخفات مرتبة واحدة وأن إسماع الغير مضرّ به ١٠٩
تعيين أقلّ الجهر ١١١
تعيين أعلى الجهر ١١١

نسيان الركوع ١١٣
حدّ الركوع ومعناه ١١٣
حكم من عجز عن الركوع ١١٦
حكم الإيماء مع التمكن من الإنحناء ١١٧
ما يقال في وجوب الإنحناء إلى حدٍّ ما عند التعذّر ١١٩

مسألة ١٢٢
في أن الأصل هو الركنية في الأجزاء ١٢٢
ليست الطمأنينة والذكر ورفع الرأس أركان الركوع ١٢٢
لو ترك الذكر أو الطمأنينة أو رَفَعَ الرأسَ نسياناً لا يجب تداركها ١٢٤

مسألة ١٢٧
بطلان الصلاة في ترك السجدتين من ركعة واحدة ١٢٧
فروع في نسيان السجدة أو السجدتين ١٢٨

لو سها عن سجدة واحدة من غير الركعة الأخيرة ١٢٨
قضاء سجدة واحدة بعد السلام ١٣٣
وجوب سجدتي السهو على من يترك السجدة سهواً ١٣٤
الترتيب بين قضاء المنسي وسجدتي السهو ١٣٥
لو كان قضاء الجزء المنسي وسجدتا السهو تكليفَيْن مستقلّين ١٣٦

مسألة ١٣٨
في حدّ الإنحناء في السجود ١٣٨

تنبيه ١٤٠
في التحديد باللبنة في كلام المعصوم ١٤٠

فـــرع ١٤٠
في زيادة ارتفاع الرأس من اللبنة ١٤٠

مسألة ١٤٢
في حكم من عجز عن السجدة على الأرض من المريض وغيره ١٤٢
مقتضى الأخبار في المقام ١٤٦
كلمات الفقهاء في المقام ١٥٠

تتميـــم ١٥١
في حدّ الإيماء ومعناه ١٥١

مسألة ١٥٥
فيمن نسي التشهد والتفت بعد السلام ١٥٥

مسألة ١٥٨
في أنه هل التسليم في الصلاة واجب أم لا ١٥٨

مسألة ١٦٥
في أنّه بكل من الصيغتين «السلام علينا..» و«السلام عليكم..» يخرج من الصلاة ويؤدى به الواجب ١٦٥
مقتضى الجمع بين أخبار الباب ١٦٨

مسألة ١٧١
في أن المنفرد يكتفي بتسليمة أو مع ذلك يؤمي بمؤخّر عينيه؟ ١٧١

مسألة ١٧٥
في أن السلام في الصلاة عمداً يوجب بطلانها في الجملة في غير السلام المخرج ١٧٥
جواب السلام واجب في الصلاة ١٧٦
مدرك عدم كون أصل ردّ السلام مبطلاً في الجملة ١٧٨
كيفية ردّ السلام ١٧٩
الإسماع في ردّ السلام عند الصلاة وغيرها ١٨١
اعتبار مماثلة الرد مع سلام المسلِّم في الصلاة ١٨٤
دعوى عدم جواز الردّ لو سلَّم بغير «سلام عليكم» ١٨٥
عدم وجود معارض لصحيحة محمد بن مسلم الأولى ١٨٨
اعتبار قصد القرآنية بردّ السلام ١٨٩
ما الفرق بين موارد وجوب الردّ؟ ١٩١
توضيح المراد من التحية في آية التحية ١٩١
هل تشمل التحية تمام صيغ السلام؟ ١٩٥
إذا قال المبتدي بالسلام: عليكم السلام ١٩٦

سلام الملحون و ردّه ١٩٧
صيغ السلام الغير المتعارفة ١٩٨
الفرق بين المسلم والكافر في السلام عليهم ١٩٨
ردّ السلام في الصلاة على المبتدي بعليكم السلام إذا قلنا بوجوب الرد ١٩٩
العجب من كلام صاحب الجواهر وكلمات الأصحاب ٢٠١
كيفية الإحتياط في ردّ السلام ٢٠٢

فـــروع ٢٠٥
في ردّ التحية ٢٠٥

فـــرعان ٢٠٧
مدرك الأقوال المشار إليها سابقاً ٢١٢
ما يتمسك به لإثبات الفورية عند الردّ ٢١٤
الفورية بمقتضى الأصل ٢١٩
لو لم يردّ التحية الواجبة في الصلاة هل تبطل الصلاة؟ ٢٢١
توضيح القول بانحصار صيغة الجواب في الصلاة بعليكم السلام ٢٢٧
الإستدلال على الإنحصار كذلك ٢٢٨
ما دلّ على عدم جواز السلام على أهل الذمّة ابتداءً ٢٣٠
التخيير بين ردّ السلام و الدعاء لهم ٢٣١
كيفية ردّ سلام الكافر في الصلاة ٢٣٤
ردّ سلام الصبي المميّز ٢٣٤
ردّ سلام المرأة الأجنبيّة ٢٣٥
نقل كلام التذكرة والغنائم والمناقشة فيهما ٢٣٦
إسماع صوت الأجنبي أو الأجنبية ٢٣٧

صلاة العيدين

صلاة العيدين ٢٣٨
هل تجب صلاة العيدين في زمن الغيبة ؟ ٢٣٨
بيان بعض الموهنات ٢٤٠

صلاة الجمعة

صلاة الجمعة ٢٤٤
مسألة متعلقة بصلاة الجمعة ٢٤٤
توضيح المقام ٢٤٩
هل يوجب احتمال حرمة صلاة الجمعة لتغيير حكم العلم الإجمالي ؟ ٢٥١
الكلام في ترديد صلاة الجمعة بين الوجوب التخييري أو الحرمة ٢٥٢
الأقوال الأولية في صلاة الجمعة ٢٥٤
القول بالوجوب العيني لصلاة الجمعة ٢٥٤
القول بعدم الوجوب العيني ٢٥٥
النزاع بين المتخاصمين ! ٢٥٦
مدى دلالة الأخبار والتعرض لها ٢٦١
وجوب صلاة الجمعة على غير التسع ضروري الدين ٢٦٢
شرط وجوب صلاة الجمعة ٢٦٧
الأخبار الدالّة على الوجوب التعييني ٢٧٣
انصراف الأخبار إلى إمام الأصل ٢٧٧
القرائن على عدم الوجوب العيني من غير الأخبار ٢٧٩

الخلل في الصلاة

الخلل في الصلاة ٢٨٣
الشكوك الواقعة بين الركعات ٢٨٣
الشك بين الإثنين والثلاث ٢٨٣
الشك بين الثلاث والأربع ٢٩٠

تنبيه ٢٩٤
في الشك بين الأربع والخمس ٢٩٤
الحاجة إلى هدم القيام ٢٩٥
الشك بين الثلاث والخمس ٢٩٥
الشك بين الإثنين والخمس ٢٩٥
الشك بين الثلاث والأربع والخمس ٢٩٥
الشك بين الأربع والستّ ٢٩٦
ما يدّعى صحّتها من الشكوك الغير المنصوصة ٣٠٠
كلام صاحب الغنائم و وهنه ٣٠٥
التمسك ببعض الأخبار الغير المعمول به ٣٠٧
ملخّص المقال ٣٠٧

مسألة ٣٠٩
متعلقة بكثير الشك في الصلاة ٣٠٩
الإستدلال على بناء كثير الشك على عدم الإتيان ٣٠٩

فصل ٣١٢
في رجوع كل من الإمام والمأموم إلى الآخر ٣١٢

فـرعـان ٣١٣

تنبيه ٣١٧
نفي السهو عن الإمام والمأموم ٣١٧
قضاء الصلوات ٣١٨

فصل ٣١٨
في بيان من يجب عليه قضاء الصلاة ومن لا يجب عليه قضاء الصلاة ٣١٨
مدى دلالة النبوي ٣٢٢
من يجب أو لا يجب عليه القضاء ٣٢٣
من لا يجب عليه القضاء سبعةٌ ٣٢٣
الصغير والمجنون ٣٢٤
الحائض والنفساء ٣٢٤
من لا يتمكن من فعل ما يستبيح به الصلاة ٣٢٤
المغمىٰ عليه ٣٢٥
أخبارٌ منقولة على خلاف ما ذكر ٣٢٦
الكلام في الكافر الأصلي ٣٢٨
التمسك لعدم وجوب القضاء بالنبوي ٣٢٨
الكلام في المرتد الفطري ٣٢٩
إشكالان عقليّان ٣٣٠
قياس النهي في المرتد الفطري بمن توسط في أرض مغصوبة ٣٣٠
التكليف التعجيزي ٣٣١
أمر الكافر الأصلي بالقضاء ٣٣٢
الدليل على تكليف الكافر الأصلي بالقضاء ٣٣٢
إشكال في التمسك بالنبوي ٣٣٣

تكليف المرتدّ بالقضاء ٣٣٤

تذييل ٣٣٥
في حكم من انتحل الإسلام من الفرق المخالفة حتى المحكوم منها بكفرهم . ٣٣٥
الدليل من الأخبار الخاصة ٣٣٦
في فوات العبادة عنهم حال ضلالتهم ٣٣٧
لطيفة في عدم القضاء إذا أدّوا العبادات بمذهبهم ٣٣٩
تحليل كلمات صاحبي التذكرة والجواهر ٣٤٠
اشتراط الولاية لمقبولية الأعمال ٣٤١
حج المخالف وصلاته وصومه ٣٤٢
الفرق بين الحج وغيره من الصلاة والصوم ٣٤٣
كلام العلامة المجلسي في المقام ٣٤٣
ذكر الصورة التي يجب عليهم الإعادة والقضاء ٣٤٥
الكلام في عبادة الناصب ٣٤٥
من يجب عليهم القضاء ٣٤٦
حصول أحد الأعراض المانعة من الصلاة كالجنون والحيض ٣٤٦
من أدلة وجوب القضاء: الإجماع ٣٤٧
مطلقات في وجوب قضاء الفوائت ٣٤٨
حكم الملتفت إلى عروض المانع ٣٤٨
ملاحظة حال المكلف من حيث البطء والسرعة ٣٥٢
بعض الأخبار الدالّة على وجوب القضاء عند عروض المانع ٣٥٣
مناقشة صاحب المدارك ٣٥٤
تقييد صاحب المنتهى وكلام صاحب المدارك ٣٥٥
انتصار المحقق البهبهاني للمنتهى ٣٥٥
الرأي الصائب ٣٥٦
توضيح في أن منع صدق الفوت غير متوقف على كون النهي ذاتياً ٣٥٧

إشارة إلى فروع خلافية ٣٦٠
بسط في فرع الشرايع في باب المواقيت عند زوال المانع ٣٦٢
هل الصلاة أداءً أم قضاء على فرض وجوب أدائها إذا أدركت ٣٦٣
ثمرة الإختلاف ٣٦٣
مدرك وجوب أداء الصلاة ٣٦٧
الإستدلال بطائفتين من الأخبار ٣٦٧
مناقشات العلماء ٣٦٨
الاستدلال بالأخبار الواردة في الحائض ٣٦٩
جريان الحكم المذكور في الظهر والمغرب ٣٧١
البحث في اعتبار مضيّ زمان يمكن فيه الطهارة المائية ٣٧٢
الكلام في صيرورة الحائض طاهرة في آخر الوقت ٣٧٥
الاستدلال بالأخبار ٣٧٥
التفصيل بين وقت الفضيلة وغيرها ٣٧٧

مسائل ٣٧٩
المسألة الأولىٰ: فيما ضاق الوقت عن الطهارة المائية دون الترابية وتنجّز التكليف أوّلاً ٣٧٩
المسألة الثانية: فيما ضاق الوقت عن الطهارة المائية دون الترابية ولم يتنجز التكليف من قبل ٣٨٢
المسألة الثالثة: فيما ضاق الوقت عن إحراز الشرائط الاختيارية ٣٨٤
تنجّز التكليف بالصلاة الاختيارية ٣٨٤
قاعدة الميسور ٣٨٥
الإطلاقات ٣٨٦
الإستصحاب في المقدار الميسور ٣٨٦
استصحاب الوجوب النفسي ٣٨٧
استصحاب الكلّي ٣٨٨

بقاء الوقت بمقدار الصلاة الاضطرارية الناقصة ٣٨٩
حكم القضاء على من ارتفع المانع عنه في آخر الوقت ٣٩٠
الصغر؛ مما يسقط معه وجوب القضاء ٣٩٥
الجنون؛ مما يسقط معه وجوب القضاء ٣٩٧
التحقيق في المقام ٤٠٠
المانع على قسمين ٤٠٠
عدم وجوب القضاء على المغمي عليه ٤٠٢
لا يجب القضاء على الحائض والنفساء ٤٠٤
الفرق بين الحيض وبين الإغماء والجنون من حيث التفصيل ٤٠٥
عدم وجوب القضاء على الكافر الأصلي ٤٠٦
وجه التقييد بالأصلي في الكافر ٤٠٦

فروع ٤٠٧
لو توضأ الكافر في حال ضلالته هل يصلّي به بعد الإستبصار؟ ٤٠٧
لو عمل المخالف قبل الاستبصار على مذهب الشيعة ثم استبصر ٤٠٨
لو أعطى المخالفُ زكاتَه أهلَ نحلته ٤١٠
الإيمان شرط لصحة العبادات ٤١١
ما دلّ على اعتبار الولاية في العبادات ٤١٢
هل فائدة عملية في أن الولاية شرط لصحة الأعمال أو لقبولها؟ ٤١٣
لو عمل المخالف قبل الإستبصار فاسداً في مذهبه ٤١٤
لا قضاءَ على فاقد الطهورين ٤١٤
وجوب القضاء فيما عدا الموارد المذكورة ٤١٧
من الموجبات للقضاء الإخلال بالفريضة عمداً أو سهواً ٤١٧
الإشارة إلى بعض الفروع والقواعد ٤٢٠
هل الإخلال بالجزء أو الشرط الثابت بقاعدة الاشتغال يوجب القضاء؟ ٤٢٠
لو صلّى بالتيمم زعماً منه أنه يجد الماء ٤٢١

نقاش مع صاحب الرياض ودفاع عنه ٤٢٢
الفوت أمر وجودي ٤٢٣
إشكالان على ترك الصلاة في الوقت عند الشك في الجزئية أو الشرطية ٤٢٤
المصلحة الفعلية والواجب الفعلي ٤٢٥
تقرير الإشكال الثاني ٤٢٦
ملخّص المطاف ٤٢٨
فهرس المطالب ٤٣١

سلسلهٔ « معرفی میراث مخطوط »
(مجموعهٔ فهرستگان نسخه‌های خطی و اسناد)

مهمترین برنامهٔ مؤسسهٔ مجمع ذخائر اسلامی در سالیان اخیر، عکسبرداری از نسخه‌های خطی و اسناد، و تدوین و نشر فهارس آنها بوده است. طی برنامه‌ای ۱۴ ساله (از سال ۱۳۷۷ تا سال ۱۳۹۰ شمسی) فهارسی که لیست آنها مشاهده می‌شود، منتشر می‌شوند. علاوه بر این، انشاء الله فهرستهای دیگری نیز که آمادهٔ چاپ شوند بر شمارگان ذیل افزوده می‌شود. مجمع ذخائر اسلامی کوشیده است تا حدّ امکان از کتابخانه‌های مذکور در داخل ایران یا خارج از آن، عکسبرداري دیجیتالی بنماید. از این‌رو، محققان می‌توانند جهت تهیهٔ فهارس مذکور یا نسخه‌های خطی و اسنادی که در این کتابها معرفی شده با دفتر مجمع ذخائر اسلامی در قم، بصورت حضوری یا تلفنی یا اینترنتی تماس داشته باشند.

۱ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گردیزی (ملتان ـ پاکستان) / سید احمد اشکوری

۲ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ آیت الله بروجردی (کرمانشاه ـ ایران) / سید احمد اشکوری

۳ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ آکادمی لینچی (رم ـ ایتالیا)، به ضمیمهٔ دو فهرستواره و واژه نامهٔ ایتالیایی ـ فارسی / سید صادق اشکوری

۴ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مفتی الشیعه (قم ـ ایران) / سید احمد اشکوری

۵ ـ فهرست نسخه‌های خطی خاندان میبدی (کرمانشاه ـ ایران) / سید احمد اشکوری

۶ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌های قائن (قائن ـ ایران) / سید جعفر اشکوری

۷ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ فرهنگ و ارشاد اسلامی (کاشان ـ ایران) / سید احمد اشکوری

۸ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌های گلپایگان (گلپایگان ـ ایران) / سید جعفر اشکوری

۹ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مؤسسهٔ امام صادق علیه السلام (قم ـ ایران) / سید احمد اشکوری

۱۰ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ میرزا محمد کاظمینی (یزد ـ ایران)، دفتر اول / سید جعفر اشکوری

۱۱ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ میرزا محمد کاظمینی (یزد ـ ایران)، دفتر دوم / سید جعفر اشکوری

۱۲ ـ مجموعهٔ اسناد کتابخانهٔ میرزا محمد کاظمینی (یزد ـ ایران)، دفتر اول / سید جعفر اشکوری

۱۳ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ جعفریه (زهان ـ ایران)، به ضمیمهٔ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ سید معصوم قهستانی (قائن ـ ایران) / سید جعفر اشکوری

۱۴ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ شخصی میبدی (کرمانشاه ـ ایران)، دفتر اول تا سوم / سید احمد اشکوری

۱۵ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشگاه بوعلی (همدان ـ ایران) / سید احمد اشکوری

۱۶ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ صدوقی یزدی (یزد ـ ایران) / سید احمد اشکوری

۱۷ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ شیخ محمد علی دیانی (بیرجند ـ ایران)، به ضمیمهٔ نسخه‌های خطی مسجد الرسول بازار ـ بیرجند / سید جعفر اشکوری

۱۸ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ حوزهٔ علمیهٔ امام صادق علیه السلام (اردکان ـ ایران)، دفتر اول و دوم / سید جعفر اشکوری

۱۹ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ صدر خواجو (اصفهان ـ ایران) / سید جعفر اشکوری

۲۰ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ صدر بازار (اصفهان ـ ایران)، دفتر اول تا سوم / سید جعفر اشکوری

۲۱ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مؤسسهٔ حضرت آیة الله العظمی بروجردی (قم ـ ایران)، دفتر اول و دوم / سید احمد اشکوری

۲۲ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ سریزدی (مسجد حظیره) (یزد ـ ایران)، دفتر اول / سید جعفر اشکوری

۲۳ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ خان (یزد ـ ایران) / سید احمد اشکوری

۲۴ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ الشین عاطفی (کاشان ـ ایران) / سید صادق اشکوری

۲۵ ـ مجموعهٔ اسناد الشین عاطفی (کاشان ـ ایران)، ج ۱ / سید صادق اشکوری

۲۶ ـ مجموعهٔ اسناد الشین عاطفی (کاشان ـ ایران)، ج ۲ / سید صادق اشکوری

۲۷ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ حجت کشفی (اصفهان ـ ایران) / سید صادق اشکوری

۲۸ ـ فهرست نسخه‌های خطی مکتبة الزهراء سلام الله علیها (اصفهان ـ ایران) / حاج سید احمد فقیه امامی

۲۹ ـ نامه‌های تاجران (منتخبی از اسناد کاظمینی) (یزد ـ ایران) / سید صادق اشکوری

۳۰ ـ مراسلات (منتخبی از اسناد کاظمینی) (یزد ـ ایران) / سید صادق اشکوری

۳۱ ـ مجموعهٔ اسناد آشتیان (آشتیان ـ ایران) / صادق حضرتی

۳۲ ـ فهرست نسخه‌های خطی و اسناد مجتهد الزمان بیدگلی (بیدگل ـ ایران) / سید صادق اشکوری

۳۳ ـ فهرست نسخه‌های خطی مدرسهٔ معمار باشی (تهران ـ ایران) / سید محمد حسین حکیم

۳۴ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ سید احمد روضاتی (اصفهان ـ ایران) / رحیم قاسمی

۳۵ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ ممتاز العلماء (لکهنو ـ هند) / سید صادق اشکوری

۳۶ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌های زنگی پور (زنگی پور ـ هند) / سید محمد حسین حکیم

۳۷ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ قمر بنی‌هاشم علیه السلام (دامغان ـ ایران) / سید جعفر اشکوری

۳۸ ـ مجموعهٔ اسناد خاندان شاهمیری (تفرش ـ ایران) / صادق حضرتی

۳۹ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ جامعه جوادیه (بنارس ـ هند) / سید جعفر اشکوری

۴۰ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه اصفهان (اصفهان ـ ایران) ، دفتر اول / سید جعفر اشکوری

۴۱ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ مظهر العلوم (بنارس ـ هند) / سید صادق اشکوری

۴۲ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ آیت الله حججی (نجف‌آباد ـ ایران) / ابوالفضل حافظیان

۴۳ ـ اسناد قاجاری در مجمع ذخائر اسلامی (قم ـ ایران) / سید صادق اشکوری

۴۴ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ فتحعلی بیک (دامغان ـ ایران) / سید جعفر اشکوری

۴۵ ـ فهرست مرقعات و آلبوم‌های عکس کتابخانه ملی ملک (تهران ـ ایران) / سعید خودداری نایینی

۴۶ ـ فهرست نسخه‌های خطی فارسی مؤسسهٔ سندالاجی (حیدرآباد ـ پاکستان) / عابدرضا عرفانی

۴۷ ـ فهرست نسخه‌های چاپ سنگی کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه اصفهان (اصفهان ـ ایران) / سید محمدرضا حسینی اشکوری (آصف‌آگاه)

۴۸ ـ اسناد اجتماعی و شرعی شهرستان تفت (تفت ـ ایران) / کاظم دهقانیان نصرآبادی

۴۹ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دارالعلم آیة الله العظمی خوئی (نجف اشرف ـ عراق) / سید جعفر اشکوری

۵۰ ـ مجموعه اسناد علی سپهری اردکانی (اردکان ـ ایران)، دفتر اول / سید صادق اشکوری

۵۱ ـ فهرست نسخه‌های خطی سه کتابخانهٔ اصفهان (اصفهان ـ ایران) / رحیم

قاسمی
۵۲ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ صدر (تهران ـ ایران) / سید محمد حسین حکیم
۵۳ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ قبر علی خان (حضرت ولی عصر ـ عج) (تهران ـ ایران)، به ضمیمهٔ چاپ عکسی مجموعه‌ای کهن در علم نجوم / سید محمد حسین حکیم
۵۴ ـ گنجینهٔ مهرها و اسناد برگرفته از اسناد حسین کاکائی (اردکان ـ ایران) / سید صادق اشکوری
۵۵ ـ مخطوطات و اسناد میبد (میبد ـ ایران) / سید صادق اشکوری
۵۶ ـ ۵۸ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ سید صادق حسینی اشکوری (قم ـ ایران)، دفتر اول ـ سوم
۵۹ ـ اسناد اجتماعی در کتابخانهٔ سید صادق حسینی اشکوری (قم ـ ایران)
۶۰ ـ اسناد شرعی در کتابخانهٔ سید صادق حسینی اشکوری
۶۱ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ جامعهٔ الامام المنتظر (عج) (نجف‌آباد ـ ایران) / رحیم قاسمی
۶۲ ـ فهرست نسخه‌های خطی حوزه علمیهٔ سپهدار (اراک ـ ایران) / صادق حضرتی
۶۳ ـ فهرست نسخه‌های خطی سید مصلح الدین مهدوی (اهدایی به گنجینهٔ نسخ خطی) (اصفهان ـ ایران) / محمد علی هدایت
۶۴ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ شیخ محمود ارگانی بهبهانی (قم ـ ایران) / شیخ محمود ارگانی بهبهانی
۶۵ ـ اسناد نظام الملك (میرزا عبدالوهاب خان نظام الملك) موجود در مجمع ذخائر اسلامی (قم ـ ایران) / سید صادق اشکوری
۶۶ ـ فهرستوارهٔ نسخه‌های خطی کتابخانهٔ خانقاه مجیبیّه (پتنا ـ هند)، همراه با مقدمه‌ای مبسوط از سنگهای مزارات سلسلهٔ قادریه مجیبیه در باغ مجیبی ـ پتنا / سید صادق اشکوری
۶۷ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ آیت الله سید حسن فقیه امامی (دفتر اول ـ مجموعهٔ شخصی) (اصفهان ـ ایران) / سید صادق اشکوری
۶۸ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ آیت الله سید حسن فقیه امامی (دفتر دوم ـ مدرسهٔ عربان وآیت الله خادمی) (اصفهان ـ ایران) / شیخ محمد حسین گلپایگانی
۶۹ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ آیت الله سید حسن فقیه امامی (دفتر سوم ـ مدرسهٔ خالصیّه) (اصفهان ـ ایران) / سید صادق اشکوری
۷۰ ـ مجموعه اسناد قاجاری مراغه (مراغه ـ ایران) / علیرضا باشایی و یوسف بیگ بابا پور
۷۱ ـ اسناد نویافته از تاریخ مراغه (مجموعه اسناد شرعی در دورهٔ قاجاریه) (مراغه ـ ایران) / مسعود غلامیه و یوسف بیگ بابا پور
۷۲ ـ اسناد نویافته از تاریخ مراغه (احکام و نامه‌های حکومتی دورهٔ قاجاریه) (مراغه ـ ایران) / مسعود غلامیه و یوسف بیگ بابا پور
۷۳ ـ فهرست نسخه‌های چاپ سنگی مدرسهٔ خالصیّه (اصفهان ـ ایران)
۷۴ ـ مجموعه اسناد رحمت آباد (خوانسار ـ ایران)
۷۵ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ اوقاف و امور خیریه (اراك ـ ایران)
۷۶ ـ فهرست نسخه‌های خطی مدرسهٔ بهشتی (تهران ـ ایران)
۷۷ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ غفران مآب (لکهنو ـ هندوستان) / سید صادق اشکوری
۷۸ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی ساوه (شهید هاشمی نژاد) به ضمیمهٔ بعضی از اسناد (ساوه ـ ایران) / صادق حضرتی
۷۹ ـ فهرست نسخه‌های خطی و اسناد کتابخانهٔ مدرسهٔ حاج مصطفی خان (ساری ـ ایران)
۸۰ ـ به زلالی چشمه (مجموعه اسناد و مکتوبات اردکان) (اردکان ـ ایران) / نادر پیری اردکانی
۸۱ ـ اسناد قنوات اردکان از قاجاریه تا پهلوی (اردکان ـ ایران) / نادر پیری اردکانی
۸۲ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ جامعهٔ ایمانیه (بنارس ـ هند) / سید صادق اشکوری
۸۳ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ موسوی شفتی (اصفهان ـ ایران) / رحیم قاسمی
۸۴ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌های عالمان اصفهان (مقدّس بیدآبادی، هرندی، ...) (اصفهان ـ ایران)
۸۵ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ شیخ حیدر علی صلواتی (اصفهان ـ ایران)
۸۶ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌های چند مدرسه در اصفهان (النفیسة، جدّهٔ کوچک، ...)
۸۷ ـ فهرست نسخه‌های خطی و اسناد موزهٔ مردم‌شناسی (اردکان ـ ایران)
۸۸ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ آیت الله مجتهدی (تهران ـ ایران)
۸۹ ـ فهرست نسخه‌های خطی آیت الله نجم آبادی (تهران ـ ایران)
۹۰ ـ اسناد مدرسهٔ امام عصر (عج) (شیراز ـ ایران)
۹۱ و ۹۲ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مدرسهٔ آیت الله العظمی بروجردی (نجف اشرف ـ عراق)، دفتر اول و دوم / سید جعفر اشکوری
۹۳ ـ اسناد خاندان خلعتبری (شهسوار «تنکابن» ـ ایران) / دکتر منوچهر ستوده
۹۴ ـ گزیدهٔ اسناد مجمع ذخائر اسلامی (قم ـ ایران)
۹۵ ـ مراسلات میرزا عبدالله تاجر آشتیانی (عطائی)
۹۶ ـ اسناد سیاوشان (استان مرکزی) (روستای سیاوشان ـ ایران) / اسدالله عبدلی آشتیانی
۹۷ ـ اسناد شرعی در کتابخانهٔ میرزا محمد کاظمینی (یزد ـ ایران) / سید صادق اشکوری
۹۸ ـ مهرهای اسناد در گنجینهٔ کاظمینی (یزد ـ ایران) / سید صادق اشکوری
۹۹ ـ هزار نامه (فهرست قبالجات دورهٔ قاجاریه اهدایی میرزا محمد کاظمینی به امام زاده جعفر علیه السلام) (یزد ـ ایران) / امید رضایی با همکاری مریم عظیم و علیرضا اسلامی کلانتر
۱۰۰ و ۱۰۱ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ ابراهیم دهگان (اراك ـ ایران)، دفتر اول و دوم / صادق حضرتی
۱۰۲ ـ اسناد کارگر شورکی (منتخبی از اسناد کتابخانهٔ شخصی محمد کارگر شورکی) (میبد ـ ایران)، دفتر اول / سید صادق اشکوری
۱۰۳ ـ فهرست نسخه‌های خطی صارم الدوله اهدایی به کتابخانهٔ فرهنگ (گنجینهٔ نسخ خطی اصفهان) (اصفهان ـ ایران) / محمد علی هدایت
۱۰۴ ـ فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه ابن مسکویه (بخش فهرست نشده) (اصفهان ـ ایران) / محمد علی هدایت
۱۰۵ ـ فهرست نسخه‌های خطی میراث فرهنگی کردستان (سنندج ـ ایران) / دکتر عباس زارعی مهرورز
۱۰۶ ـ اسناد حوزهٔ علمیهٔ حضرت ولی عصر (عج) (خوانسار ـ ایران) / سید صادق اشکوری
۱۰۷ ـ فهرست نسخ خطی فارسی کتابخانهٔ بیت الحکمه (لاهور ـ پاکستان) / محمد وفادار مرادی
۱۰۸ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ آیت‌الله نجفی (اصفهان ـ ایران) / سید احمد اشکوری
۱۰۹ ـ فهرست نسخه‌های خطی دارالعلوم (قاسم پوره متو ـ هندوستان) / سید صادق اشکوری
۱۱۰ ـ فهرست نسخه‌های خطی خزانهٔ مفتی در اسلام آباد (اسلام آباد ـ پاکستان) / دکتر احمد خان
۱۱۱ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌های سبزوار (سبزوار ـ ایران)
۱۱۲ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ فصاحت جائسی (هندوستان) / سید صادق اشکوری
۱۱۳ ـ اسناد مُفتیان بخارا ـ تاجیکستان / سید صادق اشکوری
۱۱۴ ـ مجموعه اسناد علی سپهری اردکانی (اردکان ـ ایران)، دفتر دوم / سید محمد (عارف) موسوی نژاد
۱۱۵ ـ اسناد موقوفات قائن (قائن ـ ایران) / سید صادق اشکوری
۱۱۶ ـ اسناد موقوفات زنگبار / ظهیر بهالو
۱۱۷ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه اصفهان (اصفهان ـ ایران)، دفتر دوم / سید جعفر اشکوری
۱۱۸ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه اصفهان (اصفهان ـ ایران)، دفتر سوم / سید جعفر اشکوری
۱۱۹ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه اصفهان (اصفهان ـ ایران)، فهارس فنی و تصاویر منتخب / سید جعفر اشکوری
۱۲۰ ـ ۱۲۲ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ حوزهٔ علمیهٔ حضرت ولی عصر (عج) (خوانسار ـ ایران)، دفتر اول ـ سوم
۱۲۳ ـ اسناد ملا عبد الحمید حمیدی جاپلقی (بروجرد ـ ایران) / صادق حضرتی با همکاری احمد حمیدی
۱۲۴ ـ مجموعه اسناد کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه اصفهان (اصفهان ـ ایران) / سید صادق اشکوری
۱۲۵ ـ فهرست قرآنهای خطی مسجد جامع و مسجد زیرده (اردکان ـ ایران) / سید صادق اشکوری
۱۲۶ ـ فهرست نسخه‌های خطی و اسناد فروشان و قلعه سفید (اصفهان ـ ایران) / سید صادق اشکوری
۱۲۷ ـ مجموعه اسناد بیت آیت الله العظمی حائری یزدی (قم ـ ایران) / محمد حسین ترابیان

۱۲۸ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ جامعهٔ ایمانیهٔ ناصریه (جونپور ـ هندوستان) / سید صادق اشکوری

۱۲۹ ـ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ چشمهٔ رحمت (غازی پور ـ هندوستان) / سید صادق اشکوری

۱۳۰ ـ فهرست نسخه‌های خطی خاندان امام جمعه زنجانی (زنجان ـ ایران) / سید جعفر حسینی اشکوری

۱۳۱ ـ مهرهای شاهان و شاهزادگان قاجاریه / رضا فراستی

۱۳۲ ـ نسخه‌های تعزیه خوانی در شهرستان تفت (تفت ـ ایران) / کاظم دهقانیان نصرآبادی

۱۳۳ ـ فهرس مکتبة الشیخ سلیمان آل سلیمان البیاضی العاملی (صور ـ لبنان) / محمد تقی فقیه

۱۳٤ ـ فهرس مکتبة مرکز الفقیه العاملی لاحیاء التراث (حاریص ـ لبنان) / محمد تقی فقیه

۱۳۵ ـ فهرس مخطوطات لبنان (الشیخ نجیب شمس الدین ، بازوریه؛ الشیخ علی شمس‌الدین ، بازوریه: السید محمد علی الامین ، شَقْراء: الشیخ محمدتقی الفقیه ، حاریص: الشیخ أحمد قَبْلان ، مَیْس الجبل: الشیخ حسین زُغَیْب ، بونین « بعلبك ») / محمد تقی فقیه

۱۳٦ ـ مخطوطات گجرات ـ هندوستان / سید صادق اشکوری

۱۳۷ ـ اسناد کارگاه هنری آستانهٔ حضرت فاطمه معصومه (س) (قم ـ ایران) / سید محمدجواد حسینی اشکوری

۱۳۸ و ۱۳۹ ـ اسناد موقوفات اصفهان (بخش منتشر نشده)

۱٤۰ ـ فهرستوارهٔ نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمدة العلماء مولانا کلب حسین (لکهنو ، هندوستان) / سید صادق حسینی اشکوری

۱٤۱ ـ اسناد موقوفات شهرستان تفت (تفت ـ ایران) / کاظم دهقانیان نصرآبادی

۱٤۲ ـ فهرست قرآنهای خطی حرم مطهر سید الشهداء علیه السلام (کربلا ـ عراق)

۱٤۳ ـ فهرست نسخه‌های خطی و چاپ سنگی روستای آمُره (کمیجان ـ ایران) / صادق حضرتی

۱٤٤ ـ اسناد حوزهٔ علمیهٔ امام صادق علیه السلام (اردکان ـ ایران)

۱٤۵ ـ فهرست نسخه‌های خطی حوزه علمیهٔ حاج میرزا ابراهیم خوانساری (اراک ـ ایران) / صادق حضرتی

۱٤٦ ـ فهرس مکتبة السید جعفر مرتضی العاملی (عَیْنا الجبل ـ لبنان) / محمد تقی فقیه

۱٤۷ ـ فهرست نسخه‌های خطی ایالت پنجاب (بخش منتشر نشده) (پنجاب ـ پاکستان) / سید حسن عارف نقوی

۱٤۸ ـ فهرست نسخه‌های خطی عربی در دانشگاه لندن (لندن ـ انگلستان)

۱٤۹ ـ فهرستوارهٔ نسخه‌های خطی مکتبة الغزالی (کویته ـ پاکستان)

۱۵۰ ـ ۱۵۲ ـ مجموعه اسناد شهرداری (اصفهان ـ ایران) / سید صادق اشکوری

۱۵۳ ـ فهرست نسخه‌های چاپ سنگی موجود در مؤسسهٔ تاریخ علم و فرهنگ (ج ۱ : جامعهٔ جوادیه ـ بنارس هند) / مجید غلامی جلیسه

۱۵٤ ـ فهرست نسخه‌های چاپ سنگی موجود در مؤسسهٔ تاریخ علم و فرهنگ (ج ۲ : فصاحت جائسی ـ لکهنو هند)

۱۵۵ ـ فهرست نسخه‌های چاپ سنگی موجود در مؤسسهٔ تاریخ علم و فرهنگ (ج ۳ : جامعهٔ چشمهٔ رحمت ـ غازی‌پور هند)

۱۵٦ ـ فهرست نسخه‌های چاپ سنگی موجود در مؤسسهٔ تاریخ علم و فرهنگ (ج ٤ : علومی ؛ فصیحیه ـ سبزوار)

۱۵۷ ـ فهرست نسخه‌های چاپ سنگی موجود در مؤسسهٔ تاریخ علم و فرهنگ (ج ۵ : فضل بن شاذان ؛ گلشن ـ نیشابور)

۱۵۸ ـ فهرست نسخه‌های چاپ سنگی موجود در مؤسسهٔ تاریخ علم و فرهنگ (ج ٦ : مولانا سید علی ـ زنگی‌پور هند)

۱۵۹ ـ فهرس مکتبة مدرسة المحسنیة (دمشق ـ سوریه) / محمد تقی فقیه

۱٦۰ و ـ اسناد اجازات شیعهٔ امامیه

فهارس نسخه‌های خطی به زبان عربی که غیر از سلسلهٔ معرفی میراث مخطوط بچاپ رسیده

۱٦۱ . المخطوطات العربیة فی مکتبة الفاتیکان ـ رُم (روما) (سید صادق حسینی اشکوری)

۱٦۲ . مخطوطات مکتبات دزفول

۱٦۳ . مخطوطات مکتبة الاردبیلی ـ قم

۱٦٤ . مخطوطات مکتبة الاسماعیلیة ـ شاهرود

۱٦۵ . مخطوطات مکتبة الامام الهادی (ع) ـ مشهد

۱٦٦ . مخطوطات مکتبة البروجردی ـ کرمانشاه

۱٦۷ . مخطوطات مکتبة الجزائری النجفی ـ عراق

۱٦۸ . مخطوطات مکتبة السیّد الرضوی ـ پاکستان

۱٦۹ . مخطوطات مکتبة المرتضوی ـ مشهد

۱۷۰ . مخطوطات مکتبة المیبدی ـ مشهد

۱۷۱ . مخطوطات مکتبة المیبدی ـ کرمانشاه

۱۷۲ . مخطوطات مکتبة النجومی ـ کرمانشاه

۱۷۳ . مخطوطات مکتبة عبد العظیم الهادی ـ یمن

۱۷٤ . مخطوطات مکتبة فحول القزوینی ـ قزوین (۱۲ عنوان فوق تألیف سید احمد حسینی اشکوری)

فهارس چاپ شدهٔ متفرقه به زبان فارسی

۱۷۵ . فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ حجت کوهکمری ، سید جعفر اشکوری

۱۷٦ . فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ امام هادی (ع) ـ مشهد ، سید احمد اشکوری

۱۷۷ . فهرست نسخه‌های خطی مدرسهٔ آیت الله العظمی خوئی ـ مشهد ، سید احمد اشکوری

۱۷۸ . فهرست مشترك پاکستان ـ جلد اول ، احمد منزوی

۱۷۹ . فهرست نسخه‌های خطی حوزهٔ علمیهٔ امام صادق (ع) ـ آشتیان ، صادق حضرتی

بعضی از منشورات مجمع ذخائر اسلامی با موضوع فقه و اصول ،

۱۸۰ . حاشیة المکاسب ، غروی

۱۸۱ . تبصرة المتعلمین ، علامه حلی

۱۸۲ . ارث و حل مسائل آن ، دکتر سیدی

۱۸۳ . احکام أهل الکتاب فی الاسلام ، سعیدی

۱۸٤ . بحوث فی الفقه المعاصر (۱ ـ ٦) ، جواهری

۱۸۵ . تبصرة الفقهاء (۱ ـ ۳) ، صاحب هدایة المسترشدین

۱۸٦ . مبانی فقهی حقوق مدنی ایران

۱۸۷ . شرح الروضة البهیة (۱ ـ ۵) ، دشتی

۱۸۸ . عمدة الوسائل فی الحاشیة علی الرسائل (۱ ـ ۳) ، شیرازی

۱۸۹ . الفوائد الفرویة ، رودسری

۱۹۰ . کتاب القضاء ، شیرازی

۱۹۱ . اسناد نویافته از تاریخ مراغه ، غلامیه و بیگ باباپور

۱۹۲ . اسناد شرعی در کتابخانهٔ کاظمینی ، اشکوری

مجمع ذخائر اسلامی

(قم ـ ایران)

وبگاه ۱ : www.zakhair.net

وبگاه ۲ : www.mzi.ir

وبگاه ۳ : www.kodna.ir

پست الکترونیکی : info@mzi.ir

آدرس: قم ـ خیابان آذر ، کوی ۲۳ ، پ ۱

تلفن : (۷۷۰۲۰۱۱ ، ۷۷۱۳۷٤۰) ۹۸۲۵۱ +

همراه : (۹۱۲ ۲۵۲ ٤۳۳۵) ۹۸۲۵۱ +

نمابر : ۷۷۰۱۱۱۹ ـ ۹۸۲۵۱ +

صندوق پستی : قم ـ ۱۵۹/۳۷۱۸۵