مركز مديريت حوزه‌هاى علميه

كِتَابُ الصَّلَاة

الجزء الثالث

تقرير بحوث الأستاذ الفقيه

المبرز السيد محمد حسين الغروي النائيني

تأليف

العلامة الشيخ محمد تقي الآملي

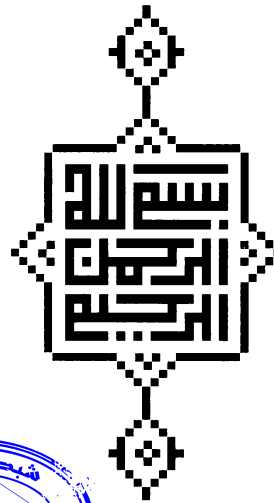
تحقيق

مجمع الإمام الخميني لتدوين التراث الثقافي

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

٢٩

موسوعة الإمام الخميني الفقهية



شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نالینی، محمدحسین، ۱۲۷۶-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پدیدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائینی / تألیف: میرزا محمدحسین الغروی النائینی.
مشخصات نشر: قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۴۶ق.-۱۴۰۳ -.
مشخصات ظاهری: ج.
ISBN:
ج 1: 978-622-358-165-6 / ج 2: 978-622-358-166-3 / ج 3: 978-622-358-167-0
ج 4: 978-622-358-168-7 / ج 5 : 978-622-358-169-4 / ج 6 : 978-622-358-170-0
ج 7 : 978-622-358-171-7 / ج 8 : 978-622-358-172-4 / ج 9 : 978-622-358-173-1
ج 10 : 978-622-358-174-8 / ج 11 : 978-622-358-175-5 / ج 12 : 978-622-358-176-2
ج 13 : 978-622-358-177-9 / ج 14 : 978-622-358-178-6 / ج 15 : 978-622-358-179-3
ج 16 : 978-622-358-180-9 / ج 17 : 978-622-358-181-6 / ج 18 : 978-622-358-182-3
ج 19 : 978-622-358-183-0 / ج 20 : 978-622-358-184-7 / ج 21 : 978-622-358-185-4
ج 22 : 978-622-358-186-1 / ج 23 : 978-622-358-187-8 / ج 24 : 978-622-358-188-5
ج 25 : 978-622-358-189-2 / ج 26 : 978-622-358-190-8 / ج 27 : 978-622-358-191-5
ج 28 : 978-622-358-192-2 / ج 29 : 978-622-358-193-9 / ج 30 : 978-622-358-194-6
ج 31 : 978-622-358-195-3 / ج 32 : 978-622-358-196-0 / ج 33 : 978-622-358-197-7
ج 34 : 978-622-358-198-4 / ج 35 : 978-622-358-199-1 / ج 36 : 978-622-358-200-4
ج 37 : 978-622-358-201-1 / ج 38 : 978-622-358-202-8 / ج 39 : 978-622-358-203-5
ج 40 : 978-622-358-204-2
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشکوك. ج: ۲. وسیلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوی ج: ۸. استفتائات فارسی. ج: ۹. کتاب الحج و أحکام العبادات والمعاملات. ج: ۱۰. حاشیة العروة الوثقی ج: ۱۱. تنبیه الأمة و تنزیه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقریرات. ج: ۱٦ - ۲۰. فوائد الأصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقریرات الأصولیة. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵- ۳۷. منیة الطالب في شرح المکاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المکاسب والبیع. ج: ٤۰. رسائل فقهیه
موضوع: نالینی، محمدحسین، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- کتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ایران -- کتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علمیهٔ قم. مرکز مدیریت
شناسه افزوده: ناشر همکار (مشارك): دار العتبة الحسینیة للطباعة والنشر.
رده بندی کنگره: Z ۸۸٤۹/ ٤
رده بندی دیویی: ۲۹۷۹۸٤/ ۱٦
شماره کتابشناسی ملی: ۸۰۳۹...۱۰۰۰

الأمانة العامة
للعتبة المقدسة

مركز مديريت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

٢٩

كتاب الصلاة

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

الجزء الثالث

تأليف

العلامة الشيخ محمد تقي الآملي

تحقيق

مجمع الفكر الإسلامي - فرع قم

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق البناء

رقم المجلّد ■ التاسع و العشرون

عنوان الجزء ■ كتاب الصلاة/الجزء الثالث

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ

تأليف ■ الشيخ محمدتقي الآمليّ ﷺ

تحقيق ■ مجمع الإمام الحسين ﷺ العلمي-فرع قم

الناشر ■ الإدارة العليا للحوزات العلمية

الناشر المشارك ■ دارالعتبة الحسينية للطباعة والنشر

الطبعة ■ الأولى / قم المقدّسة

سنة الطبع ■ ١٤٤٦ هـ ق

عدد النسخ ■ ٥٠٠ نسخه

شابك الدورة ■ ٩٧٨-٦٢٢-٣٥٨-١٦٣-٢

شابك الجزء ■ ٩٧٨-٦٢٢-٣٥٨-١٩٣-٩

إيران■قم المقدّسة■شارع معلّم
جنب بيت الإمام الخميني ﷺ

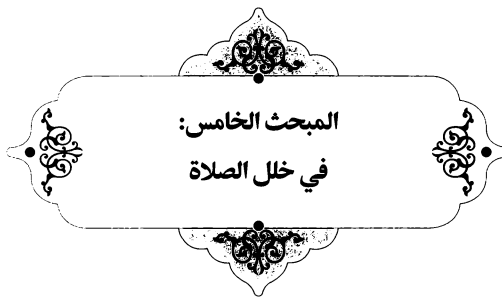
(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين، من الآن إلى يوم الدين.



المبحث الخامس:
في خلل الصلاة

اعلم أنّ الخلل إمّا أن يكون في المقدّمات مثل الستر والقبلة والطهارة ونحوها، وإمّا أن يكون في الأجزاء.

أمّا الأوّل: فقد تقدّم أحكامها مستوفى في أبواب المقدّمات.

وأمّا الثاني: فلا يخلو إمّا أن يقطع بوجود الخلل أو يشكّ في وجوده، فالكلام هاهنا في مقامين:

[المقام] الأوّل: في ما إذا قطع بوجود الخلل، فلا يخلو إمّا يكون عن عمدٍ أو يكون عن سهوٍ، والأوّل إمّا أن يكون عن عمد مع العلم بالحكم والموضوع، أو مع الجهل بهما أو بأحدهما، أو مع نسيان الحكم.

أمّا حكم العمد مع العلم بالحكم والوضوع فلا ينبغي الارتياب في كونه مبطلاً؛ ضرورة أنّ مقتضى جزئيّة شيء أو شرطيّته أو مانعيّته هو بطلان الأمر المقيّد به في صورة الإخلال بذاك الجزء أو الشرط أو المانع في الجملة، فلو لم يكن الإخلال به مبطلاً أصلاً بوجه من الوجوه لا يكون المطلوب مقيّداً به، وهو مناف مع أخذه جزءاً أو شرطاً أو مانعاً، والقدر المتيقّن من مورد إخلاله هو صورة العمد مع العلم بالحكم وموضوعه معاً؛ وذلك لعدم انحفاظ رتبة الإجزاء مع العمد؛ ضرورة أنّ المكلّف عالماً بالأمر وبموضوعه يعصي في المخالفة، ولا يعقل الإجزاء في هذه المرتبة، ولو فرض

ورود دليل عليه والحال هذه لكان المحصّل منه نسخ جزئيّة الجزء، أو شرطيّة الشرط، أو مانعيّة المانع ورفع دخلها واقعاً، وذلك ظاهر.

وأمّا مع الجهل بالحكم فهو أيضاً في حكم العمد بالإخلال؛ وذلك لا لشمول الحكم لمرتبة الجهل به بالإطلاق اللحاظي؛ ضرورة استحالة شموله للمراتب المتأخّرة عنه، وللحالات الطارئة عليه من قبل العلم أو الجهل به، فلا يكون له إطلاق لحاظيّ بالنسبة إلى حالتَي العلم والجهل به، كما لا يعقل أن يكون مقيّداً بإحدى الحالتين بالتقييد اللحاظي، لكن لمّا كان الإهمال في مرتبة الواقع أيضاً غير معقول، حيث إنّ في حالتي العلم والجهل إمّا أن يكون ملاك الحكم موجوداً واقعاً، أو لا يكون له الملاك في إحدى الحالتين واقعاً. فعلى الأوّل؛ فالحكم يشمل كلتا الحالتين بنتيجة الإطلاق بمعنى تسرية الحكم إلى كلتا الحالتين بجعل آخر، وعلى الثاني؛ فيختصّ بصورة وجود الملاك ويتقيّد بتلك الحاله بنتيجة التقييد، فنتيجة الإطلاق كنتيجة التقييد دائماً تكون بجعل آخر، كما أنّ إثباتها يحتاج إلى دليل آخر، وحيث إنّه قد ثبت بأدلّة كثيرة اشتراك العالمين مع الجاهلين في الأحكام، وإنّها يصيبها من أصابها ويخطأها من أخطأها، فيكون جميع الأحكام إلّا ما استثني مشتركة بين الجاهل والعالم، ونتيجة ذاك الاشتراك هو إبطال الخلل من ناحية الجهل بها. فلو فرض ورود دليل في مورد على الأجزاء والحال هذه لكان مقتضاه تقييد ذاك الحكم بصورة العلم بنتيجة التقييد، فيكون ذلك الدليل مقيّداً لإطلاق ما يدلّ على اشتراك الأحكام بين الجاهل والعالم، ويخصّصه بالعالم فقط، كما في مورد الجهل بالجهر والإخفات والإتيان بكلّ واحد في موضع الآخر، أو الجهل بوجوب القصر في موضع التمام دون العكس وإن قيل به أيضاً[1] وورد عليه خبر صحيح[2]، لكنّ القائل به شاذّ والخبر معرض عنه عند الأصحاب.

---

١. كما في الجامع للشرايع لابن سعيد: ٩٣، ونقله في الجواهر ١٤: ٥٦٣. ومجمع الفائدة والبرهان ٣: ٤٣٦.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦ ب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ح ٣. والتهذيب ٣: ٢٢١ ب ٢٣ في صلاة المسافر ح ٦١.

وأمّا الجهل بالموضوع، فإن كان بالمقدمات مثل الجهل بكون الساتر من غير المأكول، فقد تقدّم حكمه في أبواب المقدمات. وإن كان في الأجزاء فلابدّ من النظر في أنّه هل يمكن وقوع الخلل فيها من ناحية الجهل بالموضوع أو أنّ الجهل بالموضوع فيها يرجع إلى الجهل بالحكم؟ فإن كان الجهل فيها راجعاً إلى الجهل بالحكم فيكون في حكمه، بل هو هو بعينه، وإلّا فلابدّ من التأمّل فيه، وحيث إنّه لم نجد مصداقاً للجهل بالموضوع في الأجزاء فلا نتعرّض له، ولعلّه يأتي الكلام فيه فيما بعد إن شاء الله.

وأمّا نسيان الحكم فهو في حكم الجهل به بل هو هو؛ لأنّ الناسي في حالة النسيان يكون جاهلاً بالحكم.

فالكلام هاهنا في حكم سهو الموضوع ويلحقه البحث عن حكم النسيان والخطأ، وإن كان بين الثلاثة فرق مفهوماً، لكنّها مشتركة في المقام حكماً.

فنقول: لو علم بوقوع خلل في الصلاة سهواً فإمّا يكون بعد التجاوز عن المحلّ أو يكون قبله، ويختلف المحلّ باعتبار الأجزاء في حالتي العمد والسهو، فمحلّ العمد هو ما لم يدخل في جزء آخر ولو لم يكن جزءاً ركنيّاً، ومحلّ السهو بالنسبة إلى الأجزاء هو ما إذا لم يدخل في ركن بعده أو لم يأت بالتسليم، سواء كان المنسي ركناً أو غير ركن، إلّا أنّه في الأوّل تبطل الصلاة بتجاوز المحلّ، وفي الثاني تصحّ.

وبالنسبة إلى شرط الجزء الركني هو ما إذا لم يتجاوز عن الركن المشروط به؛ فلو أتى بالركن من غير شرط فات المحلّ.

وبالنسبة إلى شرط الجزء الغير الركني هو ما إذا لم يدخل في ركن بعده.

وبالنسبة إلى شرط الصلاة هو ما إذا لم يتجاوز عن الحالة التي يجب عليه إتيان الشرط فيها ولو لم يكن ركناً، كما إذا فرض شرطيّة القيام للصلاة في حال

القراءة وترك القيام سهواً وأتى بالقراءة جالساً فإنّه يفوت محلّ القيام ولو لم يدخل في الركوع.

وحكم هذه الأقسام، أمّا بالنسبة إلى قبل تجاوز المحلّ فإنّه يجب الإتيان بالمنسي من غير إشكال، وأمّا بالنسبة إلى بعد تجاوز المحلّ هو الصحّة في بعض والبطلان في بعض آخر حسب ما يأتي تفصيله.

وبعض هذه الموارد وإن كان له دليل بالخصوص، إلّا أنّ الدليل الساري لإثبات حكم جميع هذه الأقسام لمّا كان عموم صحيحة «لا تعاد»، ينبغي نقلها ثمّ التكلّم في دلالتها، لكي يتّضح مقدارها.

فنقول: حكى الصدوق (قدّس سرّه) في الفقيه عن زرارة عن الباقر (عليه السلام) أنّه قال: «**لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود**» ثمّ قال (عليه السلام): «**القراءة سنّة، والتشهّد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة**»[1]. وفي قوله (عليه السلام): «**لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة**» احتمالان:

[الاحتمال] الأوّل: أن يكون المعنى أنّ الخلل الواقع في الصلاة من غير ناحية خمسة المستثنى لا يجب به الإعادة مطلقاً، عمداً كان أو سهواً أو جهلاً، ولازم عدم وجوب الإعادة بسبب الخلل من غير ناحية الخمسة المستثنى، عدم دخل ما وقع فيه الخلل من الجزء أو الشرط أو المانع مطلقاً؛ ضرورة أنّ شرطيّة شرط لمشروط مع صحّة ذاك المشروط بلا وجود الشرط، أو جزئيّة جزء لمركّب، أو مانعيّة مانع للممنوع، مع صحّة ذاك المركّب بدون ذلك الجزء، أو صحّة ذلك الممنوع مع وجود ذاك المانع متنافيان، فعلى هذا المعنى يقع التعارض بين هذه الصحيحة وبين كلّ ما دلّ على إثبات الأجزاء والشرائط والموانع، غاية الأمر أدلّة المثبتة للأجزاء والشرائط

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٩١ ب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٥.

مختلفة: منها ما وقع التعبير فيها بلفظ «يعيد»[1]، ومنها بمثل «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب»[2] ونحوه، فبالنسبة إلى الأوّل يكون التعارض بالمطابقة، وبالنسبة إلى الثاني يكون بالالتزام؛ ضرورة أنّ مدلول المطابقي من الصحيحة ليس عدم الجزئيّة، بل نفي الإعادة مستلزم لنفي الجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة بالالتزام العقلي خروجاً عن محذور التنافي، ولا تكون الصحيحة حينئذٍ حاكمة على الأدلّة المثبتة للجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة. ولا يطابق هذا المعنى مع صدر الرواية وذيلها؛ فإنّ صدرها - أعني قوله (عليه السلام): «لا تعاد الصلاة» - ظاهر في بيان حكم ما ثبت جزئيّته أو شرطيّته في طرف المستثنى منه عند الإخلال به بعد الفراغ عن دخله في الصلاة، وذيلها يدلّ على حكم الإخلال بما ثبت دخله في طرف المستثنى بعد الفراغ عن دخله، مضافاً إلى قوله (عليه السلام) في آخر الرواية: «القراءة سنّة والتشهّد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة»[3] حيث إنّه تعليل لعدم الإعادة في طرف المستثنى منه بكونه سنّة - أي غير ما فرض الله سبحانه - ولا تنقض بالإخلال بها الفريضة أعني ما فرضه الله، وهذا أيضاً ظاهر في كون المراد بيان حكم الخلل في السنّة والفريضة بعد الفراغ عن كونهما كذلك بما لا ينافي دخلهما في الصلاة، لا بيان حكمه بما ينافيه.

فعلى هذا، فيجب طرح الصحيحة لمعارضتها مع ألف معارض أقوى منها، وهذا بخلاف ما إذا كانت بمعنى تكون بذاك المعنى حاكمة على الأدلّة المثبتة للجزئيّة وأخواتها حيث إنّها بهذا المعنى تكون معمولاً بها ولا يجب طرحها، ولا تكون منافياً لما في صدرها وذيلها.

ولا يخفى أنّها بهذا المعنى الذي تكون بها معارضاً أعني هذا المعنى المذكور

---

١. وسائل الشيعة ٨: ١٨٩ ب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦ و١٢ و١٧ و١٨ وغيرها.
٢. مستدرك الوسائل ٤: ١٥٨ ب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥ و٨. عوالي اللئالي ١: ١٩٦، ح ٢.
٣. تقدم تخريجه في الصفحة السابقة.

وإن كانت تشمل الجاهل، لكنّها تشمل العامد أيضاً، فكان من توهّم خروج العامد عن تحتها بالإجماع أراد بها هذا المعنى الذي به يكون غير معمول بها.

[الاحتمال] الثاني: أن تكون بمعنى يقيّد به إطلاق أدلّة المثبتة للجزئيّة وأخواتها في غير موارد المستثنى وتخصيصها بغير حالة السهو وما يضاهيه.

وتوضيحه أنّ صحّة التكليف بالنسبة إلى الحالات الطارئة على المكلّف من العمد والجهل والسهو تختلف؛ فبالنسبة إلى حالتَي العمد والجهل بكلا قسميه من القصوري والتقصيري يصحّ التكليف بالمركّب التام بمن يأتي بالناقص عمداً مع العلم أو الجهل، وبالنسبة إلى حالة السهو ما يضاهيه من الخطأ والاضطرار لا يصحّ التكليف بالمركّب التامّ بما يأتي بالناقص لنسيانه، لعجزه مع نسيانه، أو اضطراره في إتيان المركّب التامّ الكامل، وحكم العقل بقبح مطالبة العاجز بما لا يقدر على الإتيان به ففي حال النسيان أو الاضطرار - مثلاً - لا يعقل بقاء التكليف بالنسبة إلى المركّب التامّ، فيدور الأمر حينئذٍ بين أحد الأمرين: إمّا سقوط التكليف عن المكلّف في حال النسيان بالكلّيّة، ولازم ذلك بقاء المنسي أو المضطرّ إليه على ما كان عليه من دخله في المأمور به، وينتج وجوب إعادة المأتي به بعد التذكّر؛ لعدم كونه مأموراً به في حال النسيان.

وإمّا تعلّق التكليف ببقيّة الأجزاء والشرائط سوى المنسي - مثلاً - ولازم ذلك سقوط المنسي عمّا كان عليه من دخله في المأمور به، وينتج الاكتفاء بما أتى به في حال النسيان وعدم وجوب إعادته في حال التذكّر، ولو لم تكن «لا تعاد» في البين وكنّا نحن وأدلّة المثبتة للجزئيّة وأخواتها، لكان اللّازم هو عدم الاكتفاء بما أتى به في حال النسيان، حيث إنّ طبع جزئيّة الجزء أو شرطيّة الشرط أو مانعيّة المانع يقتضي عدم الإتيان بالمركّب المقيّد به في حال الإخلال بما جعل جزءاً أو شرطاً

أو مانعاً، فلو لم يكن مدلول «لا تعاد»[1] لكان اللازم هو الإعادة، فبـ «لا تعاد» ترفع هذه الإعادة التي لولاها لكانت واجبة، فمفاد «لا تعاد» حينئذٍ هو رفع جزئيّة الجزء الذي أثبته دليل الجزئيّة بإطلاقه في حال النسيان وإثبات تقيّد الجزئيّة بما عدا حالة النسيان، وبهذا المعنى تكون حاكمة على أدلّة المثبتة للجزئيّة، لكون مفادها نتيجة الجمع بين العامّ والخاصّ في مقام التعارض، وقد أثبتنا في الأُصول أنّ المراد بالحاكم هو كون مدلول الدليل هو الحكم الذي يحكم به العقل في مقام الجمع بين المتعارضين؛ فراجع.

وهذا المعنى مطابق مع ذيل الرواية وصدرها، وعلى هذا المعنى تكون معمولاً بها، فإذاً تكون الرواية بهذا المعنى خالية عن محذور الطرح وعن معارضتها مع أدلّة المثبتة للجزئيّة وأخواتها مع مطابقة صدرها وذيلها يتعيّن حملها على هذا المعنى، فيخرج العامد والجاهل بكلا قسميه عن مدلولها؛ ضرورة صحّة التكليف بالمركّب التامّ بالنسبة إليهما، والمعلوم البديهي هو بقاء الأمر بعدم إتيان متعلّقه في الخارج من غير إشكال، وينحصر مورده بما يدور الأمر فيه بين الأمرين المذكورين مِن سقوط الأمر بالكلّيّة أو تعلّقه بما عدا الذي وقع الخلل فيه وهو مورد النسيان والاضطرار، وما لا يمكن تعلّق الأمر بالتامّ فيه، كمورد التزاحم مثل ما إذا دار الأمر بين ترك الموالاة التي شرط للصلاة اليوميّة أو ترك صلاة الآيات المضيّقة وقتها، فلمّا كان أهمّيّة الآيات يسقط الأمر عن الصلاة اليوميّة المقيّدة بالموالاة، فيدور بين سقوط الأمر عن اليوميّة حينئذٍ بالكلّيّة أو تعلّقه بالخالية عن الموالاة، فلولا «لا تعاد» لقلنا: بعدم الاكتفاء بالإتيان بالخالي عن الموالاة، لكن مدلول «لا تعاد» يثبّتنا على الاكتفاء بها، ورفع شرطيّة الموالاة في هذه الصورة.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٣٨٩ ب ٢٨ من أبواب السجود، ح ١.

إذا ظهر ذلك فنقول: ينبغي لنا الاستدلال بالصحيحة، لما قدّمنا من التفصيل بين نسيان الأجزاء وشرائط الأجزاء وشرائط الصلاة في حال الإجزاء في تشخيص محلّها المنسي وتعيين المورد الذي يصدق عليه التجاوز عن المحلّ، فنقول: هاهنا صُوَر:

[الصورة] الأُولى: محلّ الجزء المنسي هو قبل الدخول في الركن الذي بعده مطلقاً، سواءٌ كان المنسي ركناً أو غير ركن، فإذا دخل في ركن بعده فقد جاوز محلّه؛ وذلك إمّا في الجزء الغير الركني كالقراءة المنسيّة - مثلاً - فإنّه لو تذكّر قبل الدخول في الركوع لا يكون تداركها موجباً لإعادة الصلاة حتّى تنفى ببركة «لا تعاد»، فيجب عليه التدارك بمقتضى جزئيّتها الثابتة بدليل الإجزاء مع عدم مقيّد لها بغير هذا الحال، ولو تذكّر بعد الدخول في الركوع أو فيما بعده فحيث إنّ ركوعه هذا وقع قبل القراءة يكون في غير محلّه، ولو رجع لتدارك القراءة المنسيّة، فالأمر يدور بين أن لا يركع بعد القراءة التي رجع لإتيانها، فيلزم ترك الركوع في محلّه عمداً، أو يركع بعدها فيلزم زيادة الركوع سهواً أعني الركوع المأتي به قبل القراءة، وعلى كلا التقديرين تبطل الصلاة وتجب الإعادة، وهذه الإعادة نشأت من تدارك القراءة، فتداركها حينئذٍ غير ممكن إلّا بالإعادة، فحيث إنّها من أفراد عموم المستثنى منه فيرفع وجوب الإعادة الجائي من قبل نسيانها بعموم «لا تعاد»؛ فثبت أنّ المحلّ الذي لا يمكن تداركها بعد دخوله هو الدخول في الركن ببركة «لا تعاد».

وأمّا في الجزء الركني كالركوع المنسيّ؛ فلأنّه لو تذكّر قبل الدخول في ركن بعده لا يكون تداركه بإعادة الصلاة يجب عليه التدارك من غير إشكال، وإتيان ما يأتي به من الأجزاء الغير الركني قبل التذكّر يكون سهويّاً، لوقوعه في غير محلّه، كما إذا نسي السجدتين وشرع في الركعة التي بعدهما فتذكّر قبل الدخول في الركوع، فإنّه إذا تدارك السجدتين يجب عليه الإتيان بما أتى به قبل التذكّر من الركعة ويكون

المأتي به قبل التذكّر زيادة سهويّة لا تبطل الصلاة بها، ولو تذكّر بعد الدخول في الركن فتدارك المنسي حينئذٍ مستلزم لإعادة الصلاة؛ لأنّه إذا رجع لتدارك المنسي فإمّا أن يأتي بهذا الركن الذي فيه بعد تداركه أولا يأتي به، وإتيانه مستلزم لزيادة الركن سهواً أعني الركن الذي حصل فيه التذكّر، وعدم إتيانه موجب لنقصان الركن عمداً أعني ما يترك في محلّه بعد الإتيان بالمنسي، وعلى كلا التقديرين تبطل الصلاة، فحيث إنّ المنسي من الأركان الداخلة في عقد المستثنى فتجب عليه الإعادة لتداركه؛ فثبت أنّ تجاوز محلّه إنّما هو بالدخول في ركن بعده ببركة «لا تعاد».

الصورة الثانية: محلّ شرط الجزء الركني مثل شرط الركوع - مثلاً - إنّما هو بعدم التجاوز عن هذا الركن الذي يكون ذاك الشرط شرطاً له، فإذا تجاوز عن هذا الركن فقد جاوز محلّه ولو لم يدخل في جزء غير ركني من أجزاء الصلاة فضلاً عن الركن الذي بعده؛ وذلك لأنّه لو تذكّر قبل التجاوز عن الركن المشروط به لا يكون تدارك الشرط موجباً لإعادة الصلاة، ودليل شرطيّته يقتضي الإتيان به بعد التذكّر، ولم يدلّ ما يوجب رفع شرطيّته في هذا الحال؛ لعدم دلالة «لا تعاد» على نفي شرطيّته حينئذٍ، ولو تذكّر بعد الخروج عن المشروط به فلو رجع إلى الركن لتداركه يكون الركن المأتي به ثانياً موجباً للإعادة، وحيث إنّ شرط الركن ليس بركن ويكون داخلاً في عموم عقد المستثنى منه فلا تجب الإعادة بسبب الخلل الواقع فيه؛ فثبت أنّ التجاوز عن محلّه النسياني إنّما هو بالخروج عن المشروط به ولو لم يدخل في ركن بعده ببركة «لا تعاد».

الصورة الثالثة: محلّ شرط الجزء الغير الركني مثل شرط القراءة - مثلاً - إنّما هو مثل نفس المشروط به بعدم الدخول في ركن بعده وتجاوز محلّه بالدخول في ركن بعده ببركة «لا تعاد»؛ وذلك لأنّه لو تذكّر ترك شرط القراءة قبل الدخول في

الركوع كانت القراءة المأتي بها زيادة سهويّة، فحيث إنّه لم يأت بما هو الجزء - أعني القراءة المقيّدة بالشرط - ويمكن تداركها من غير إعادة يجب عليه التدارك لاقتضاء الجزئيّة ذلك من غير رافع عن اقتضائها في هذا الحال، ولو تذكّر بعد الدخول في الركوع يكون تداركه للجزء المنسي - أعني القراءة المقيّدة - مستلزماً للإعادة؛ لدوران الأمر بعد الرجوع لتدارك القراءة بين أن يركع عقيب القراءة فيزداد الركوع، أو لا يركع فينقص، وكلّ منهما موجب للإعادة، فتدارك القراءة المقيّدة في هذا الحال مستلزم للإعادة فيرفع وجوبه ببركة «لا تعاد».

الصورة الرابعة: بقاء محلّ شرط الصلاة في حال إجزائها مطلقاً، سواءٌ كان الجزء ركناً أو غير ركن هو بعدم التجاوز عن ذلك الجزء الذي يكون الشرط شرطاً للصلاة فيه، فلو تذكّر بعد الخروج عنه فقد جاوز محلّه ولو لم يدخل في جزء غير ركني بعده فضلاً عن الركني منه؛ وذلك لأنّه لو تذكّر قبل الفراغ عن الجزء لا يكون تداركه موجباً لإعادة الصلاة وهذا ظاهر، ولو تذكّر بعد الفراغ عنه يكون تداركه موجباً للإعادة، لأنّ تداركه إنّما هو بإعادة ذاك الجزء الذي يكون هذا الشرط شرطاً للصلاة في حاله، وإعادته موجب للإعادة مطلقاً؛ أمّا إذا كان ركناً فواضح، وأمّا إذا كان غير ركن؛ فلأنّ المفروض إتيان الجزء صحيحاً في حال النسيان، إذ الشرط ما كان شرطاً للجزء حتّى يكون الإخلال به مخلّاً بإتيان الجزء كالصورة الثالثة، بل هو شرط للصلاة في حال هذا الجزء، فالماتي به أوّلاً بلا هذا الشرط جزء صحيح أُتي به، فإتيانه ثانياً لتدارك الشرط مستلزم للزيادة العمديّة المبطلة للصلاة، فتداركها إنّما هو بإعادة الصلاة، وحيث إنّه خارج عن عقد المستثنى تنتفي إعادة الصلاة بالإخلال به ببركة عموم «لا تعاد».

ثمّ لا يخفى أنّ تجاوز محلّ الجزء أو شرط الجزء الغير الركني إنّما يكون هو

بدخول الركن الذي بعده في غير الركعة الأخيرة، وأمّا في الركعة الأخيرة فالتجاوز عن محلّهما إنّما هو بإتمام الصلاة بإتيان التسلام، فلو نسي السجدتين ولم يذكر إلّا بعد السلام الواجب فقد جاز محلّهما، وكذا السجدة الواحدة والتشهّد وأبعاضه وشرائط التشهّد وأبعاضه، كما أنّه لو تذكّر قبل الإتيان بالتسلام يجب عليه التدارك؛ أمّا وجوب التدارك قبل التسلام فواضح لإمكان التدارك من غير استلزام للإعادة.

وأمّا فوت المحلّ بعد الإتيان بالتسلام الواجب، فتوضيحه يحتاج إلى تمهيد مقدّمتين:

الأُولى: إنّه قد تقدّم في باب التسليم مخرجيّة السلام الواجب، وأنّ مقتضى إطلاق دليله هو مخرجيّته مطلقاً، سواءٌ وقع عن عمد أو سهو، في محلّه أو في غير محلّه، إلّا أنّه خرج عن عموم مخرجيّته ما إذا أتى به سهواً قبل الإتيان بالركعة الأخيرة فما زاد، ويبقى عموم مخرجيّته بالنسبة إلى غير هذه الحالة، سواءٌ وقع في محلّه - أعني بعد التشهّد - أو في غير محلّه، كما إذا وقع قبل التشهّد بعد السجدتين، أو بينهما، أو قبلهما.

الثانية: إنّ عموم «لا تعاد» لا ينفي مخرجيّة التسلام الواقع سهواً؛ لما تقدّم من أنّه ناظر إلى رفع جزئيّة المنسي أو شرطيّته أو مانعيّته في حال النسيان، ومخرجيّة التسلام ليس بشيء منها، فلا نظر لها في رفع مخرجيّته.

إذا تمهّد ذلك، فنقول: السلام الواقع قبل الإتيان بالسجدتين أو بينهما أو بعدهما قبل التشهّد يكون مخرجاً بدليل عموم مخرجيّته، ولا مخصّص لعمومه بما عدا هذه الأحوال أصلاً، فحينئذٍ تدارك المنسي مستلزم لإعادة الصلاة؛ لأنّه بعد فرض الخروج عن الصلاة لو وقع التدارك لكان بإعادة الصلاة، فإذا كان المنسي ركناً مثل السجدتين تجب الإعادة لدخوله في عقد المستثنى، وإذا كان غير ركن مثل السجدة

الواحدة أو التشهّد أو أبعاضه أو شرطه فلا تجب الإعادة لدخوله في عقد المستثنى منه، فظهر أنّ التجاوز عن محلّ ما ذكر من أجزاء الركعة الأخيرة إنّما هو بإتيان السلام الواجب، هذا.

ولكنّ الشيخ الأكبر (قدّس سرّه) احتاط في الصور الثلاث بإتيان المنسي ثمّ إعادة الصلاة[1].

ثمّ لا بأس بتفصيل الكلام في المقام على وجه أبسط لكون المقام من مزالّ الأقدام، فنقول: اختلف فيما يتحقّق به التجاوز عن محلّ الأجزاء المنسيّة من الركعة الأخيرة على ثلاثة أقوال:

الأوّل - وهو المختار-: إنّ التجاوز يتحقّق بالسلام فيما إذا كان المنسي غير السلام، سواءٌ كان ركناً كالسجدتين أو غيره كالسجدة الواحدة وأبعاضها، وبالمنافي العمدي والسهوي كالاستدبار إذا كان المنسي نفس السلام مع مبطليّة ذاك المنافي للصلاة أيضاً.

الثاني: هو القول الأوّل بعينه، لكن مع القول بصحّة الصلاة بعد صدور المنافي العمدي والسهوي وعدم مبطليّته للصلاة.

الثالث: القول بكون المخرج مطلقاً هو المنافي العمدي والسهوي ولو كان المنسي غير السلام، مع عدم مبطليّة ذاك المنافي المخرج للصلاة إذا كان المنسي نفس السلام، وحيث إنّ بطلان القولين الأخيرين يتّضح بالاستدلال لصحّة القول المختار، فلابدّ من الاستدلال لإثباته، فنقول: خلاصة هذا القول ينحلّ إلى دعويين:

---

١. ليس الاحتياط عن الشيخ (قدّس سرّه)، بل عن الميرزا الشيرازي (قدّس سرّه) لكن لا على هذا التفصيل أيضاً، بل بإتيان الجزء المنسي بلا نيّة الأداء والقضاء إذا كان سجدة واحدة أو التشهّد أو أبعاضه بلا ذكر عن إعادة أصل الصلاة، ولا يخفى أنّ لكلّ واحد من الاحتياطين وجه وجيه فراجع حاشية النجاة وتذكّر. [من المقرّر] راجع نجاة العباد (الحاشية): ٩٤١ (الطبعة الحجرية).

الأُولى: كون محقّق التجاوز في غير السلام هو الإتيان بالسلام؛ وذلك لأنّ السلام مخرج بدليل عموم مخرجيّته، خرج عن تحته السلام السهوي قبل الركعة الأخيرة ويبقى الباقي تحته، لعدم مخصّص له.

فإن قلت: إنّ صحيحة «لا تعاد»[1] ترفع مجريّته حينئذٍ فلا يكون إخراجه عن تحت العموم في هذا الحال بلا موجب.

قلت: «لا تعاد» غير قابل لأنْ يكون مخصّصاً لعمومه، وتوضيح ذلك أنّه قد تقدّم من أنّ المحصّل من «لا تعاد» هو أنّ كلّ جزء أو شرط أو مانع يكون الإخلال به عن سهو موجباً لإعادة الصلاة يجب بالإخلال به إعادتها إذا كان داخلاً في عقد المستثنى، ولا تجب الإعادة إذا كان داخلاً في عقد المستثنى منه؛ فالبطلان المستند بسبب الإخلال مرفوع ببركة «لا تعاد» برفع دخل ما وقع الإخلال فيه من الجزء أو الشرط أو المانع بحيث لولا «لا تعاد» لكان البطلان مستنداً إليه، فإذا ترك قراءة الحمد نسياناً وأتى بالسورة قبل قراءة الحمد ثمّ تذكّر قبل الدخول في الركوع لوكان حينئذٍ بطلانٌ فهو مستند إلى ترك الحمد لا إلى فعل السورة، إذ السورة ما زادت بعد ولا يصدق على المأتي بها الزيادة، وترك الحمد لا يوجب البطلان، وحيث إنّ محلّه باقٍ، لكون التذكّر قبل الركوع يجب عليه الإتيان بالحمد وبعد إتيانه يدور الأمر بين ترك السورة أو فعلها، وتركها نقصان عمديّ، لكون محلّها بعد الحمد بمقتضى دليل وجوب الترتيب فيجب عليه إتيانها حفظاً للترتيب، وفعلها موجب لزيادة السورة سهواً - أعني ما أتى به قبل الحمد - لكن نقصانها مبطل، لكونه عن عمد وزيادتها غير مبطلة ببركة «لا تعاد»، لكونها سهويّة فاستناد البطلان إلى زيادتها إنّما هو متفرّع على وجوب الإتيان بالحمد لكي يجب بعده السورة فتتحقّق الزيادة، وإلّا فمع عدم وجوب

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٣٨٩ ب ٢٨ من أبواب السجود، ح ١.

الحمد لو كان بطلان لا يكون مستنداً إلّا إلى ترك الحمد. والذي يدلّ على ذلك أنّه لو لم يتذكّر نسيان الحمد إلّا بعد التجاوز عن محلّه مثل أن تذكّر في حال الركوع لا يكون الخلل الواقع في صلاته إلّا بترك الحمد لا بزيادة السورة؛ ضرورة أنّه لا يصدق عليه بأنّه زاد السورة سهواً بل إنّما يصدق أنّه ترك الحمد سهواً، وهذا ظاهر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا سها عن السجدتين أو إحداهما أو التشهّد وأتى بالسلام لو كانت صلاته هذه باطلة، لا يكون بطلانها مستندة إلى الإتيان بالسلام حتّى ترفع مبطليّته بـ «لا تعاد»، بل هو مستند إلى ترك الجزء المنسي، فإذا كان المنسي الركن يحكم بالبطلان بواسطة عقد المستثنى، وإذا كان غير الركن يحكم بالصحّه بواسطة عقد المستثنى منه، وشمول «لا تعاد» لنفي مخرجيّة السلام بعنوان كونه زيادة سهويّة متفرّع على وجوب الإتيان بالجزء المنسي لكي يجب الإتيان بالسلام لكي يتحقّق زيادة السلام، فيرتفع البطلان المستند إلى زيادته بعد تحقّق الزيادة ببركة «لا تعاد»، والمفروض أنّ وجوب الإتيان بالمنسي حينئذٍ متوقّف على نفي مخرجيّة السلام بـ «لا تعاد»؛ وهذا دورٌ واضح.

وبعبارةٍ أُخرى عموم مخرجيّة السلام يكون حاكماً على عموم «لا تعاد»؛ لأنّ شمول «لا تعاد» لنفي مخرجيّة السلام متفرّع على وجوب الإتيان بالمنسي لكي يستند البطلان إلى مخرجيّة السلام، وإلّا فلو لم يجب الإتيان بالمنسي يكون البطلان مستنداً إلى ترك المنسي لا إلى الإتيان بالسلام، ووجوب إتيان المنسي موقوف على بقاء محلّه الموقوف على عدم مخرجيّة السلام؛ فإثبات عدم مخرجيّة السلام بـ «لا تعاد» متوقّف على عدم مخرجيّة السلام.

وإن شئت فقل: رفع اليد عن عموم «لا تعاد» بدليل مخرجيّة السلام يكون على وجه التخصّص حيث إنّ عموم «لا تعاد» ينفي وجوب الإعادة قبل تجاوز المحلّ،

ودليل مخرجيّة السلام يثبت تجاوزه، وعن عموم مخرجيّة السلام بـ «لا تعاد» يكون تخصيصاً من غير مخصّص؛ إذ المفروض عدم وجود مخصّص لعمومه حينئذٍ، إلّا عموم «لا تعاد»، وفي مخصّصيّته يكون الدور الظاهر.

الدعوى الثانية: إذا كان المنسي نفس السلام يكون التجاوز عن محلّه يأتيان المنافي المطلق مع مبطليّة ذاك المنافي للصلاة؛ وذلك لأنّ الأمر يدور بين بقاء جزئيّة السلام المنسي بعد نسيانه إلى أن يتحقّق المنافي أو خروجه عن الجزئيّة إمّا بتجاوز محلّه بالمنافي، أو بمجرّد عروض النسيان ولو لم يتحقّق المطلق، والاحتمال الأخير باطل قطعاً؛ ضرورة أنّ نسيانه بما هو نسيان لا يكون مخرجاً له عن الجزئيّة، بل لو كان له مخرج فإنّما هو منحصر بـ «لا تعاد»[1] وهو على تقدير شموله إنّما يوجب نفي مخرجيّته لو كانت جزئيّته موجباً للإعادة، وإيجاب جزئيّته للإعادة إنّما هو بعد المنافي، وإلّا فقبل صدوره يأتي بالسلام من غير لزوم إعادة، هذا.

مع أنّ القائل بصحّة الصلاة عند نسيان السلام إذا كان التذكّر بعد المنافي المطلق لا يكون قائلاً بكون محض النسيان مخرجاً له عن الجزئيّة؛ ضرورة أنّه ملتزم بأنّه لو أتى بالمنافي العمدي كالتكلّم، ثمّ تذكّر نسيان السلام يجب عليه الإتيان بالسلام لبقاء محلّه، ثمّ الإتيان بسجدتَي السهو، لوقوع التكلّم في أثناء الصلاة سهواً، وهذا منه تصريح في أنّ النسيان بنفسه لا يكون مخرجاً للسلام عن الجزئيّة، بل لو خرج عن الجزئيّة يجب أن يكون بالمنافي العمدي والسهوي لكي يقال بعد صدور المنافي المطلق لو كان السلام جزءً لوجب إعادة الصلاة، فترتفع جزئيّته حينئذٍ ببركة «لا تعاد».

لكنّ التوهّم نشأ من استناد البطلان حينئذٍ إلى ترك الجزء، ولذا استدلّ بـ

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٣٨٩ ب ٢٨ من أبواب السجود ح ١.

«لا تعاد»، مع أنّك تعلم أنّ البطلان مع فرض بقاء جزئيّة السلام إلى حين تحقّق المنافي مستند إلى وقوع المنافي لا إلى ترك السلام، فتحقّق هذا المنافي علّة لخروج محلّ السلام ورفع جزئيّته إنّما هو بعد خروج محلّه، فتكون رتبة خروج محلّه متأخّراً عن رتبة تحقّق المنافي مثل تأخّر كلّ معلول عن علّته، فحينئذٍ يقع المنافي في رتبة لم يخرج السلام عن كونه جزءً، ولازم ذلك وقوعه في الصلاة بسبب السهو عن السلام و إن كان أصل وقوعه عمديّاً، لكن حيث إضافته إلى الصلاة وانتسابه إليها بالنسبة الظرفيّة سهويّ كما لا يخفى، إلّا أنّه داخل في عقد المستثنى؛ لبطلان الصلاة بالإخلال بالقبلة أو الطهارة ولو عن سهو.

وبالجملة خروج السلام عن الجزئيّة بعد المنافي لا يجدي للحكم بالصحّة في شيء، لمكان وقوع المنافي حينئذٍ قبل خروجه عن الجزئيّة الموجب لوقوعه في الصلاة، فلا محيص حينئذٍ إلّا عن القول بالبطلان بالمنافي، سواءٌ قلنا بخروج السلام عن الجزئيّة أو لم نقل، مع أنّ القول بخروجه عن الجزئيّة بعد المنافي باطل من رأس، حيث إنّه بعد الحكم بالبطلان لا يبقى مجال لرفع جزئيّة السلام؛ لأنّ هذا المحكوم به بالبطلان قد صار باطلاً ساقطاً، وما يأتي به بعد يكون السلام جزءاً منه قطعاً.

فظهر أنّ المتيقّن من بين الاحتمالات هو الأوّل أعني عدم خروج السلام عن الجزئيّة بسبب المنافي وفوت محلّه بسبب بطلان الصلاة بالمنافي.

وممّا ذكرنا كلّه يظهر بطلان القولين الأخيرين؛ أمّا الثاني فلما ذكرناه في الدعوى الثانية، وأمّا الثالث فلما ذكرناه في كلتا الدعويين.

وأمّا بطلان القول بكون المنافي محقّقاً لتجاوز المحلّ فيما إذا كان المنسي غير السلام، فلما قلنا: - وأثبتنا في الدعوى الأُولى - من كون محقّق التجاوز هو السلام فلا تصل النوبة معه إلى المنافي.

وأمّا بطلان القول بصحّة الصلاة بعد المنافي إذا كان المنسي نفس السلام، فلما أثبتناه في الدعوى الثانية، والعجب من القائل بالصحّة بعد المنافي كيف يجمع بين القول بالصحّة حينئذٍ وبين القول بوجوب الأتيان بالسلام إذا كان التذكّر بعد المنافي العمدي كالتكلّم، مع أنّ لازم القول بكون التكلّم واقعاً في الصلاة، إلّا أنّه لمكان السهو لا يكون مبطلاً فيجب الإتيان بالسلام هو القول بكون مثل الحدث والاستدبار من المنافي المطلق أيضاً لو وقع كان واقعاً في الصلاة، إلّا أنّه لمكان كونه مبطلاً ولو سهواً يحكم ببطلان الصلاة.

بقي الكلام في نسيان شرط السجدة الواحدة مثل وضع غير الجبهة على الأرض، أو وضع الجبهة على غير ما يصحّ السجود عليه ونحوهما من الشرائط التي لا تكون ركناً للسجدة، والتحقيق فيها أيضاً هو كون التجاوز عن محلّها بالتجاوز عن السجدة التي يكون مشروطاً بالشرط المنسي، فتكون حال السجدة الواحدة من هذه الجهة حال الركن، لكون السجدة الواحدة متوسطة بين الركن وغيره بمعنى أنّها ركن في بعض الأحكام وليست ركناً في بعض الآخر، وقد سبق تحقيق ذلك في مبحث السجود.

وحاصله إنّ السجود المأخوذ في عقد المستثنى في صحيحة «لا تعاد» وإن كان بإطلاقه يشمل السجدة الواحدة والسجدتين، لكنّه قيّد بـ «لا تعاد» الصغير وهو الذي ينفي الإعادة بسبب الإخلال بالسجدة الواحدة، لكن تقييد «لا تعاد» الكبير بالصغير إنّما هو بمقدار دلالة الصغير وهو يدلّ على نفي الإعادة بسبب الإخلال بالسجدة زيادة ونقيصة إذا كان السهو متعلّقاً إليها ابتداء مثل أن سجد سجدة ثالثة سهواً، أو ترك سجدة كذلك.

وأمّا إذا كان الإتيان بها بواسطة تدارك ما فات منه سهواً فلا دلالة له على نفيه أيضاً، فلو ترك القيام الواجب بعد الركوع وتذكّر في السجدة الأُولى أو بعدها قبل

الدخول في الثانية فلو رجع لتدارك القيام ثمّ سجد بعده تكون هذه الزيادة اختياريّاً ناشئاً عن سهو القيام فلا يجب تدارك القيام حينئذٍ، لأنّ تداركه مساوق لإعادة الصلاة فينتفي به «لا تعاد» الكبير، لاستلزام تداركه إعادة الصلاة بسبب زيادة السجدة الواحدة اختياراً فيدخل في عقد المستثنى من «لا تعاد» الكبير، و«لا تعاد» الصغير لا ينفيه، لكونه مختصّاً بما كان السهو في الزيادة متعلّقاً بنفس السجدة ابتداء، لا متعلّقاً بها بتوسيط تعلّقه بشيء آخر، ففي المقام لو أراد الرجوع إلى السجدة لتدارك شرطها لا يكون السهو متعلّقاً بالسجدة ابتداء فلا تكون زيادتها عن سهو فيها بل عن سهو في غيرها الذي هو شرطها كما هو واضح.

إذا عرفت تلك الأُمور، فنقول: ينبغي البحث عن الخلل الوارد في كلّ واحد واحد من أجزاء الصلاة تفصيلاً، وما ذكروا في هذا المقام وما يورد عليهم وهي أُمور:

[الأمر] الأوّل: قالوا: إنّ من أخلّ بالقيام حتّى نوى يجب عليه إعادة الصلاة، ولا يخفى أنّه صريح في كون القيام في حال النيّة ركناً من الصلاة، وهو لا يتمّ إلّا مع الالتزام بجزئيّة النيّة، وإنّها عبارة عن الإخطار، وإلّا لو قلنا: بعدم جزئيّتها كما هو التحقيق، أو أنّها عبارة عن الداعي وإن قلنا بالجزئيّة فلا يبقى موقع للحكم بوجوب إعادة الصلاة بسبب الإخلال بالقيام في حال النيّة، أمّا على القول بعدم الجزئيّة، فلأنّ القيام في حالها حينئذٍ ليس ركناً للصلاة ولا ركناً لركنها؛ لأنّ أوّل أجزاء الصلاة على هذا الفرض هو التحريمة، فتكون النيّة خارجة عن حقيقة الصلاة فضلاً عن القيام في حالها.

نعم، لو قيل: بكونها شرطاً شرعيّاً، وتكون بمعنى الإخطار، ويكون القيام من أركانها بحيث لو انتفى القيام في حال الإخطار لا تتحقّق النيّة التي شرط للصلاة مع كون فواتها مبطلاً للصلاة ولو سهواً لكان للحكم بالبطلان بسبب الإخلال بالقيام في حال النيّة وجه.

لكنّه أيضاً خارج عن محلّ الكلام؛ لكونه في الخلل الواقع في الأجزاء ونقص القيام في حال النيّة ليس نقصاً للأجزاء.

وأمّا على القول بكون النيّة هو الداعي لا الإخطار فلا يتحقّق موضوع الإخلال؛ لكون الداعي أمراً مستمرّاً من أوّل حال جلوسه إلى حال الشروع في التكبيرة.

وبالجملة، فحيث قد تقدّم في بحث النيّة انتفاء كلا الأمرين حيث قد اتّضح أنّها عبارة عن الداعي وليست جزءاً ولا شرطاً شرعيّاً للصلاة، فالتحقيق سقوط هذا البحث أعني كون الإخلال بالقيام في حال النيّة موجباً لإعادة الصلاة.

الأمر الثاني: لو أخلّ بالتكبيرة حتّى قرأ، فالمشهور[1] على وجوب الإعادة مطلقاً ولو لم يدخل في ركن بعدها، وخالف في ذلك ابن إدريس[2] وجماعة وحكموا بالتفصيل بين ما إذا لم يدخل في الركوع فقالوا: بعدم الإعادة ووجوب الإتيان بالتحريمة، وبين ما إذا دخل في الركوع فحكموا بلزوم الإعادة. ولعلّ نظرهم إلى جزئيّة النيّة وكونها عبارة عن الإخطار، فيكون ترك التحريمة حينئذٍ عن المكلّف وهو في الصلاة، فيكون حالها كحال بقيّة الأجزاء من أنّ التجاوز عن محلّها إنّما هو بالدخول في الركن، ولكنّه بعد القول بعدم جزئيّة النيّة وإنّها عبارة عن الداعي لا الإخطار يسقط هذا القول، ولا يبقى له محلّ أصلاً، مضافاً إلى ما يدلّ على وجوب الإعادة ولو لم يدخل في الركوع، كقول الباقر (عليه السلام) في الصحيح: عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح؟ قال: «**يعيد**»[3]، بناء على أن يكون المعاد هو الصلاة لا التحريمة. وقول الصادق (عليه السلام) عن رجل سها خلف الإمام فلم يفتتح الصلاة؟ قال (عليه السلام): «**يعيد الصلاة، ولا صلاة بغير افتتاح**»[4].

---

١. لاحظ مفتاح الكرامة ٣: ٢٨٥. والمدارك ٤: ٢١٥.

٢. السرائر ١: ٢٤٥. والمراسم: ٨٩.

٣. وسائل الشيعة ٦: ١٢ ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ١.

٤. وسائل الشيعة ٦: ١٤ ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ٧.

مع أنّه على القول بخروج النيّة عن أجزاء الصلاة يكون انعقاد الصلاة بالتحريمة، فلو لم يأت بها فلا صلاة حتّى يقال بوجوب إعادتها أو عدم وجوبها، ولا معارض لما ذكرنا، إلّا خبر أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل قام في الصلاة فنسي أن يكبّر فبدأ بالقرائة؟ فقال: «**إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع فليكبّر، وإن ركع فليمض في صلاته**»[1] الدالّ بذيله على وجوب المضيّ وعدم الإعادة إذا كان التذكّر بعد الدخول في الركوع.

وخبر زرارة عن الباقر (عليه السلام) في رجل ينسى أوّل تكبيرة من الافتتاح؟ فقال (عليه السلام): «**إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع فليكبّر**»[2]، حيث إنّه بمفهومه يدلّ على عدم وجوب الإعادة بعد الدخول في الركوع.

ولكن يندفع تعارضها أيضاً بأنّ ذيل الخبر الأوّل مطروح إمّا بقيام الإجماع على خلافه، أو بكون الخبر ضعيف السند ولا جابر له لكي يصحّ التمسّك به لو منع عن قيام الإجماع على خلاف مضمونه، وأنّ الشرط في الخبر الثاني ليس مسوقاً لبيان المفهوم، بل إنّما هو لبيان تحقّق موضوع الإعادة؛ ضرورة أنّه ما لم يدخل في القراءة فلم يأت بشيء حتّى يجب عليه الإعادة؛ لأنّه ترك التحريمة ولم يأت بالقراءة، فما أتى بشيء من الصلاة فتحقّق موضوع الإعادة إنّما هو بالدخول في القراءة كما لا يخفى.

الأمر الثالث: لو أخلّ بالنيّة حتّى كبّر يجب عليه الإعادة، وهذا ممّا لا إشكال فيه؛ وذلك لتوقّف صحّة الصلاة على النيّة ولو لم تكن جزءاً ولا شرطاً شرعيّاً وهذا ظاهر.

---

١. وسائل الشيعة ٦: ١٥ ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ١٠.

٢. وسائل الشيعة ٦: ١٤ ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ٨. والعبارة مأخوذة من خبر أبي بصير السابق، فإنّ الوارد في خبر زرارة: «إن ذكرها قبل الركوع كبّر ثمّ قرأ ثمّ ركع... الخ». فليراجع.

[الأمر] الرابع: لو أخلّ بالقيام في حال التكبيرة يجب عليه الإعادة؛ وذلك للإجماع على ركنيّة القيام في حال التحريمة كالقيام المتصل بالركوع، فيدور الأمر بين ترك القيام أو زيادة التكبيرة وكلّ منهما موجب للبطلان.

وهاهنا بحث وهو أنّه لا إشكال في ركنيّة القيام المتصل بالركوع والتحريمة، والقيام في حال التحريمة مع خروجها عن عقد المستثنى في صحيحة «لا تعاد» الموجب لدخولها في عقد المستثنى منه منها.

والجواب عنه: **أمّا أوّلاً:** فلأنّ عدم ذكر هذه الأُمور في عقد المستثنى لا يوجب دخولها في المستثنى منه بعد فرض قيام دليل منفصل على استثنائها، فيكون حالها كحال ما ذكر في المستثنى، إلّا أنّ المذكور في المستثنى قد خصّص بدليل متصل، وهذه بدليل منفصل.

وأمّا ثانياً: فلإمكان أن يكون ترك ذكر القيام المتصل بالركوع من جهة استلزام الإخلال به للإخلال بالركوع فيكون ذكر الركوع مغنياً عن ذكره.

أقول: قد تقدّم في مباحث القيام منع استلزام نقصان القيام المتصل بالركوع نقصان الركوع بالمعنى الاسم المصدري الذي هو حدّ الركن من الركوع، فعلى هذا فترك ذكر القيام لا يمكن أن يكون مستنداً إلى الملازمة المذكورة.

قال (دامت إفاداته): و أن يكون ترك ذكر التحريمة من جهة أنّه ما لم تتحقّق التحريمة لا تتحقّق الصلاة لكي يحكم بوجوب إعادتها أو عدم وجوبها.

أقول: هذا يتمّ بالنسبة إلى ترك ذكر التحريمة، وأمّا ترك ذكر القيام في حالها فلا يتمّ بهذا الوجه؛ ضرورة إمكان تحقّق الصلاة بالتحريمة في غير حال القيام لو لم يكن القيام ركناً، فعدم تحقّق الصلاة بعدم التحريمة لا يدلّ على عدم تحقّقها بترك القيام في حالها ما لم يثبت ركنيّة القيام في حالها.

[الأمر] الخامس: لو أخلّ بالركوع نسياناً، فإن تذكّر قبل البلوغ إلى السجود - أي قبل وصول جبهته إلى ما يصدق السجود معه - ولو لم يكن ممّا يصحّ السجود عليه، فيجب تدارك الركوع لبقاء محلّه وعدم لزوم نقص من تداركه.

ولو وضع جبهته على الأرض بحيث يصدق معه السجود ولو لم يكن على ما يصحّ السجود عليه وما وضع بقيّة أعضائه على مواضعها، فالمشهور[1] على بطلان الصلاة بسبب فوت محلّ التدارك مع كون المنسي من المستثنى، وقد وقع الخلاف في ذلك في موضعين:

[الموضع] الأوّل: في أنّ تجاوز محلّ الركوع إنّما بالدخول في السجدة الثانية، فما لم يدخل فيها يجب عليه نفض ما في يديه والإتيان بالركوع ولو خرج عن السجدة الأُولى وكان التذكّر فيما بين السجدتين فضلاً عن الدخول في السجدة الأُولى. واستدلّ له بأنّه المطابق للقاعدة مضافاً إلى دلالة الخبر عليه أيضاً؛ أمّا إنّه موافق للقاعدة؛ فلما عرفت من أنّ تجاوز محلّ الجزء المنسي إنّما هو بالدخول في ركن بعده والسجدة الواحدة ليست ركناً، وإنّما الركن من السجود هو مجموع السجدتين، فحينئذٍ لو كان التذكّر بعد السجدة الأُولى وقبل الإتيان بالسجدة الثانية لا يلزم من تدارك الركوع إلّا زيادة سجدة واحدة وهي مغتفرة بدليل «لا تعاد» الصغير المقيّد للكبير أعني به خبر منصور بن حازم عن الصادق (عليه السلام) في رجل استيقن أنّه زاد سجدة؟ قال (عليه السلام): «**لا يعيد الصلاة من سجدة ويعيدها من ركعة**»[2].

وكذا ما يدلّ على عدم بطلان الصلاة بزيادة السجدة الواحدة أو نقصانها سهواً، فبركة هذه الأخبار يقيّد إطلاق «لا تعاد» الكبير بالنسبة إلى السجود، ويخصّص إبطال الصلاة بنسيانه بما إذا كان الإخلال بالسجدتين وتدخل السجدة الواحدة

---

١. كما في المدارك ٤: ٢١٦، المقنعة: ١٣٨، المراسم: ٨٩، السرائر: ٢٤٥.

٢. وسائل الشيعة ٦: ٣١٩ ب ١٤، من أبواب الركوع، ح ٢.

في حكم المستثنى منه، فعلى هذا يجب الإتيان بالركوع ولو استلزم زيادة السجدة الواحدة، لأنها زيادة سهويّة مغتفرة كزيادة السورة عند نسيان الحمد لو تذكّر قبل الركوع.

وبالجملة بعد انضمام تلك الأخبار إلى صحيحة زرارة - أعني «لا تعاد» الكبير- يصير حال السجدة الواحدة بعينها حال السورة في اغتفار زيادتها السهويّة، وهذا ظاهر.

وأمّا الخبر الدالّ على ذلك فهو خبر أبي بصير عن الصادق (عليه السلام) قال: «**إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصلاة، وقد سجد سجدتين أو ترك الركوع استأنف الصلاة**»[١]، فإنّه بمفهومه يدلّ على أنّه إذا لم يتيقّن ترك الركوع بعد السجدتين فلا يجب الاستئناف، ولو تيقّن قبل السجدتين ويكون مقيّداً لما دلّ بإطلاقه على الاستئناف ولو قبل السجدتين كصحيح رفاعة عن الصادق (عليه السلام) قال: سألته عن رجل نسي أن يركع حتّى يسجد ويقوم؟ قال: «يستقبل»[٢] بناءً على أن يكون المراد من قوله: «يقوم» هو القيام من السجدة لكي يكون بإطلاقه دالّاً على وجوب الاستقبال ولو بعد القيام عن السجدة الأُولى.

وكموثّق إسحاق بن عمّار عن الكاظم (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل ينسى أن يركع؟ قال: «**يستقبل حتّى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه**»[٣].

وخبر أبي بصير عن الباقر (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل نسي أن يركع؟ قال: «**عليه الإعادة**»[٤].

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٣١٣ ب ١٠، من أبواب الركوع، ح ٣.
٢. وسائل الشيعة ٦: ٣١٢ ب ١٠، من أبواب الركوع، ح ١.
٣. وسائل الشيعة ٦: ٣١٣ ب ١٠، من أبواب الركوع، ح ٢.
٤. وسائل الشيعة ٦: ٣١٣ ب ١٠، من أبواب الركوع، ح ٤.

والجواب: أمّا عن القاعدة؛ فلما تقدّم مراراً مِن أنّ السجدة الواحدة متوسّطة بين الركن وعدمه بمعنى أنّها ركن في بعض الأحكام وليست ركناً في بعض؛ وذلك بعد لزوم تقييد مدلول «لا تعاد» الكبير بمقدار ما تدلّ عليه الأخبار الدالّة على اغتفار السهو في السجدة الواحدة، ومن المعلوم على المراجع إليها أنّها تدلّ على اغتفار الزيادة والنقصان فيما إذا كان السهو متعلّقاً إلى السجدة الواحدة لا فيما إذا أتى بها عمداً للسهو عن أمر آخر غير السجدة كالركوع، أو واجب آخر من واجبات الصلاة فهي بمقدار مدلولها تقيّد «لا تعاد» الكبير، ويحكم بدخول السهو المتعلّق بنفس السجدة في حكم المستثنى منه ويبقى إتيانها ولو سهواً بسهو متعلّق بغيرها في حكم المستثنى، لعدم مقيّد لها من هذه الجهة. فعلى هذا، فتكون السجدة الواحدة ركناً بالقياس إلى عدم جواز زيادتها لتدارك منسيّ غيرها، ومع كون المنسي هو الركوع حيث إنّ تداركه إنّما هو بإعادة الصلاة تجب الإعادة لكونه من المستثنى، فراجع أخبار الواردة في حكم نسيان السجدة الواحدة.

وأمّا الاستدلال بالخبر، فقد أورد عليه في الجواهر[1] بما يرجع محصّله بتأتّي مطلقات الباب عن التقييد فلا تصلح لأنْ تقيّد بما ذكر من المفهوم أوّلاً، وعلى تقدير التنزّل فبمنع المفهوم في الخبر ثانياً؛ ضرورة أنّ توهّم المفهوم فيه إمّا ناشٍ عن القيد - أعني قوله: «وقد سجد سجدتين» - أو من كلمة الشرط - أعني «إذا أيقن»، إلى آخره -.

وشيء منهما لا يصلح للاستدلال به:

أمّا الأوّل، فبمنع حجّيّة مفهوم القيد، لكونه من مفهوم اللقب.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ الحكم ليس وارداً على مدخول كلمة الشرط - أعني اليقين -

---

١. جواهر الكلام ١٢: ٤٢١.

بل إنّما هو وارد على المتيقّن؛ ضرورة أنّ ترك الركوع موجب للإعادة لا اليقين بتركه، فما هو ذو حكم لا يكون مدخولاً للشرك، وما هو مدخوله لا يكون ذا حكم.

ولا يخفى ما فيه؛ أمّا في الأوّل، فلإمكان تقييد المطلقات المذكورة وعدم إبائها عن التقييد قطعاً لوكان لها مقيّد، مضافاً إلى منع إطلاق الخبر الأوّل؛ لظهوره في كون القيام هو القيام إلى الركعه التي بعد السجود لا القيام عن السجدة، والظاهر من القيام إلى الركعة هو بعد الإتيان بالسجدتين، فعلى هذا فيكون مثل الخبر المقيّد - أعني خبر أبي بصير المتقدّم[1].

وأقول مضافاً إلى منع إطلاق الخبر الثاني أيضاً بدعوى ظهور قوله: «يستقبل في استقبال المنسي» مع ما بعده لا إعادة أصل الصلاة بقرينة قوله: «حتّى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه»، غاية الأمر تقييده بما إذا لم يأت بالسجدتين بالإجماع وبمنطوق خبر أبي بصير المتقدّم.

ولو سُلِّم ظهور كلمة «يستقبل» في إعادة الصلاة، فنقول: ظاهر قوله (عليه السلام): «حتّى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه» هو ما إذا كان التذكّر بعد السجدتين لكي يتحقّق لعموم «كلّ شيء»، وللمشار إليه بكلمة «ذلك» مصداق، وإلّا فمع كون التذكّر في السجدة الأُولى لا يصدق العموم من وضع كلّ شيء موضعه؛ ضرورة أنّه لم يقع من أجزاء الصلاة في غير محلّه إلّا السجدة الواحدة.

ولو سُلِّم عموم الخبر لشموله لهذه الصورة بالمنع عمّا ناقشناه فهو مقيّد قطعاً بما إذا كان التذكّر قبل الدخول في السجدة الأُولى، ولا إشكال في أنّه بإطلاقه يدلّ على الإعادة في هذه الصورة أيضاً؛ فدعوى إبائه عن التقييد مع أنّه لا محيص عن تقييده كما ترى.

---

١. تقدم تخريجه في ص:٢٩.

وهكذا الكلام في الخبر الثالث فإنّه أيضاً بإطلاقه يدلّ على وجوب الإعادة حتّى قبل الدخول في السجدة الأُولى الواجب تقييده بغير هذه الصورة؛ فلاحظ.

قال (دامت بركاته): وأمّا في الثاني - أعني منعه عن المفهوم - ففيه: أنّ مدخول أداة الشرط وإن كان هو اليقين، لكنّه إذا كان اليقين طريقياً إلى متعلّقه يكون الحكم وارداً على متعلّقه ويسري حكمه بما هو طريق إلى المتيقّن لكونه بهذا الاعتبار نفس المتيقّن فما هو المدخول لأداة الشرط حينئذٍ هو المتعلّق للحكم، فالأولى في الجواب أن يقال: إنّ الخبر مطروح بإعراض الأصحاب عنه فيكون من هذه الجهة قاصراً لأنْ يستند إليه.

فإن قلت: إنّه وإن كان بمفهومه غير معمول به عند المشهور، لكنّهم عملوا بمنطوقه؛ ضرورة أنّ القائلين ببطلان الصلاة بالدخول في السجدة الأُولى قائلون ببطلانها بالدخول في الثانية بطريق أولى، فيكون المنطوق ممّا أُطبق العمل عليه، فيخرج الخبر به عن كونه معرضاً عنه.

قلت: ذهاب المشهور إلى بطلان الصلاة بالدخول في السجدة الثانية ليس بسبب الاستناد إلى ذاك الخبر، ولا يكون هذا عملاً به، بل إنّما هو لكون الدخول في الأُولى أو ما بعدها موجباً للبطلان فلا تصلح هذه الفتوى في إثبات الاستناد؛ ضرورة أنّه لولا هذا الخبر لكان المشهور أيضاً قائلين بالبطلان فيما إذا كان التذكّر بعد السجدتين لذهابهم إلى البطلان فيما إذا كان التذكّر بعد الدخول في الأُولى.

الموضع الثاني: في عدم بطلان الصلاة بترك الركوع بل يأتي به أين ما تذكّر ولو بعد الإتيان بالسجدتين إمّا مطلقاً، سواءٌ كان في الركعة الأُولى أو الثانية أو إحدى الأخيرتين، وقد نسبه الشيخ في المحكي عن مبسوطه[1] إلى بعض الأصحاب،

---

١. المبسوط ١: ١٠٩.

وفي المحكي عن منتهى العلّامة[١] إلى الشيخ أو في غير الأوليين وهو المحكي عن مبسوط الشيخ[٢] وكتابيه في الأخبار، أو في غير الركعة الأُولى من بقيّة الركعات وهو المحكي عن ابن جنيد[٣] وعليّ بن بابويه[٤]، ومنشأ الاختلاف في ذلك هو الاختلاف في الأخبار، وقد تقدّم في الموضع الأوّل[٥] جملة ممّا يدلّ بإطلاقه على وجوب الإعادة مطلقاً من غير فرق بين الركعات من الأوليين والأُخريين.

وفي مقابلها أخبار أُخر، **منها** - ما تدلّ على عدم الإعاده مطلقاً، سواءٌ كان التذكّر قبل السجدتين أو بعدهما؛ وذلك مثل خبر عبد الله بن سنان: «إن نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً ثمّ ذكرت فاصنع الذي فاتك سواء»[٦].

قال الأُستاذ (دامت إفاداته): وفي نسخة أُخرى: «سهواً» بدل «سواء»، ومعنى «سهواً» ظاهر، وعلى تقدير كون النسخة «سواء» فالظاهر تعلّقه بقوله: «فاصنع»، أي اصنع ليحصل الاستواء بين الأجزاء.

وبالجملة فهذا الخبر بإطلاقه يدلّ على عدم وجوب الإعادة حتّى فيما إذا كان التذكّر بعد السجدتين، والنسبة بينه وبين ما تقدّم من المطلقات الدالّة على وجوب الإعادة في خصوص الركوع يكون بالتباين، ولا يصحّ القول بأعمّيّة هذا الخبر عن المطلقات من جهة اشتماله على السجود والتكبير دونها؛ لأنّ اشتماله عليهما يصيّره بمنزلة ثلاثة أخبار؛ واحد منها في الركوع، وواحد في السجود، وواحد في التكبير، فما في الركوع منها

---

١. المنتهى ٧: ١١.

٢. المبسوط ١: ١١٩، التهذيب ٢: ١٤٩.

٣. حكاه العلامة في المختلف ٢: ٣٦٣.

٤. حكاه العلامة في المختلف ٢: ٣٦٣.

٥. تقدّم في ص: ٢٨.

٦. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٨ ب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٧.
وكذا في ب ٢٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

بإطلاقه يعارض مع المطلقات تعارضاً تبايُنيّاً، إلّا أن صحيحة «لا تعاد» تكون أخصّ من هذا الخبر ومن المطلقات معاً؛ لما عرفت من أنّها دالّة على بقاء محلّ الركوع قبل الدخول في السجدة الأُولى ووجوب تداركه، وفوته بالدخول في السجدة الأُولى ووجوب الإعادة؛ لكون الركوع داخلاً في المستثنى، فإطلاق هذا الخبر الدالّ على عدم الإعادة حتّى بعد الدخول في السجدة الأُولى يقيّد بـ «لا تعاد» الدالّ على وجوب الإعادة بالدخول فيها، وإطلاق المطلقات الدالّة على وجوب الإعادة حتّى قبل الدخول في السجدة الأُولى يقيّد بـ «لا تعاد» الدالّ على عدم وجوبها قبل الدخول في السجدة الأُولى، ويتقيّدهما بمدلولَي «لا تعاد» ترتفع المعارضة، فيختصّ هذا الخبر بما قبل الدخول في السجدة الأُولى، والمطلقات بما بعد الدخول فيها، ويطابق مع قول المشهور.

ومنها - ما يدلّ على عدم وجوب الإعادة إذا كان التذكّر بعد السجدتين، وذلك مثل خبر عيص بن القاسم عن الصادق (عليه السلام) عن رجل نسي ركعة من صلاته حتّى فرغ منها ثمّ ذكر أنّه لم يركع؟ قال: «يقوم فيركع ويسجد سجدتَي السهو»[1]، ولا يخفى أنّ كلّاً من الركعة والركوع في الأخبار يطلقان على الركوع المصطلح وعلى تمام الركعة، إلّا أنّ الظاهر من الركعة هو تمام الركعة، والظاهر من الركوع هو نفس الركوع، والظاهر أنّ إطلاق الركعة على تمام الركعة من جهة اشتمالها على الركوع، فكأنّها سمّيت بالركعة تسمية للكلّ باسم جزئه.

وكيف كان، فالظاهر من الركعة من الصدر هو تمام الركعة، ومن الركوع في الذيل هو نفس الركوع، فيحتمل أن يراد من الركعة ظاهرها، ويحمل الركوع على الركعة فيصير المعنى إنّه إذا نسي ركعة من الصلاة وتذكّر بعد الفراغ يقوم ويأتي بالركعة ويسجد سجدتي السهو، وعلى هذا فيكون معمولاً به لكن فيما إذا كان التذكّر قبل المنافي

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٣١٥ ب ١١، من أبواب الركوع، ح ٣.

ويكون وجوب سجدتي السهو إمّا من جهة وقوع السهو عن الركعة، أو لاشتمال الصلاة على زيادة سهويّة من التشهّد والسلام، وعلى كلّ حال يكون أجنبيّاً عن حكم المقام.

ويحتمل أن يراد من الركوع ظاهره ويحمل الركعة على الركوع، فيصير المعنى حينئذٍ أنّه إذا نسي ركوعاً ولم يتذكّر إلّا بعد الفراغ عن الصلاة يأتي بالركوع بعد الصلاة مع سجدتي السهو، فيمكن أن يكون بهذا المعنى دليلاً للقول بعدم وجوب الإعادة إذا كان التذكّر بعد السجدتين.

لكنّ الخبر بهذا المعنى مطروح بقيام الإجماع على خلافه؛ إذ لم يذهب أحد إلى وجوب تدارك الركوع منفرداً بعد الصلاة حتّى القائلين بالتلفيق على نحو الإطلاق بغير اختصاص بالأخيرتين أو في غير الركعة الأُولى.

ومثل خبر محمّد بن مسلم عن الباقر (عليه السلام) في رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع؟ «يمضي في صلاته حتّى يستيقن أنّه لم يركع، فإن استيقن أنّه لم يركع فليلق السجدتين اللتين لا ركعة لهما فيبني على صلاته»[1] إلى آخره، على نسخة التهذيب، وعلى نسخه الفقيه: قال (عليه السلام) بعد قول السائل «إنّه لم يركع»: «يمضي في صلاته حتّى يستيقن أنّه لم يركع، فإن استيقن أنّه لم يركع فليلق السجدتين اللتين لا ركوع لهما، ويبني على صلاته على التمام، فإن كان لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ وانصرف فليقم وليصلّ ركعة وسجدتين ولا شيء عليه»[2].

وقد ضعّفه في الرياض[3] باشتماله على الذيل الذي لا يقول به أحد حتّى القائل بالتلفيق؛ ضرورة عدم ذهابهم إلى وجوب صلاة ركعة مع سجدتين بعد الانصراف من الصلاة إذا استيقن ترك الركوع.

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٣١٤، ب ١١، من أبواب الركوع، ح ٢.

٢. من لا يحضره الفقيه ١: ٢٢٨، ح ١٠٠٦.

٣. رياض المسائل ٤: ٢٠٧.

وفيه: إنّ هذا لازم القول بالتلفيق، فإنّ مقتضى إلقاء السجدتين بعد ما تذكّر ترك الركوع هو الإتيان بالركعة لصيرورة الثالثة ثانية، والرابعة ثالثة، فتكون الفريضة ناقصة ركعة، فإذا ذكر نقصان الركوع بعد الفراغ يلزم أن يأتي بالركعة على القاعدة، فاشتمال الخبر على هذا الذيل غير قادح في الاستدلال.

واستدلّ به القائل بالتلفيق مطلقاً، والمخصّص له بالأخيرتين؛ أمّا القائل بالإطلاق، فلإطلاق الخبر، وأمّا القائل بالتخصيص بالأخيرتين، فقد قيّده بما يدلّ على عدم قبول الأوليين للسهو، وحيث إنّ الأخبار الواردة في حفظ الأوليين مختصّة بالشكّ في عدد الركعات ولا تشمل السهو عن إجزاء الأوليين، فلا يكون مقيّداً لإطلاق هذا الخبر، فلو أمكن الاستدلال بهذا الخبر لكان دليلاً على القول بالتلفيق على الإطلاق من غير اختصاص بالأخيرتين.

لكنّه مطروح بإعراض الأصحاب؛ إذ لم يعلم له عامل، إلّا ما حكي من نسبة الشيخ إلى بعض الأصحاب والعلّامة إلى الشيخ[1]، ومثل ما في فقه الرضوي على ما حكي عنه: «وإن نسيت الركوع بعد ما سجدت من الركعة الأُولى فأعد صلاتك، لأنّه إذا لم تصحّ لك الأُولى لم تصحّ صلاتك، وإن كان الركوع من الركعة الثانية أو الثالثة فاحذف السجدتين واجعلها - أعني الثالثة - ثانية والرابعة ثالثة»[2]، وهذا مطابق مع قول ابن الجنيد، وما نسب إلى عليّ بن بابويه[3].

لكن قد تقدّم مراراً عدم حجّيّة ما في فقه الرضوي، إلّا مع اعتضاده بعمل الأصحاب، ومن المعلوم إعراض الأصحاب عن هذا الخبر، لكون مذهب المشهور على خلافه فضلاً عن عملهم به فلا يكون حجّة أصلاً.

---

١. تقدم تخريجها في ص: ٣٢.

٢. مستدرك الوسائل ٤: ٤٢٩ ب ٩، من أبواب الركوع، ح ٢. فقه الرضا: ١١٦ ب ٧، الصلوات المفروضة.

٣. تقدم تخريجها في ص: ٣٣.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه مِن أنّ ما ذهب عليه المشهور هو المنصور وعليه الفتوى.

الأمر السادس: لو نسي السجدتين عن ركعة حتّى دخل في الركوع، فالمشهور[١] على وجوب الإعادة؛ وذلك للتجاوز عن محلّ تداركها بحكم صحيحة «لا تعاد»، ونقل عن جماعة[٢] القول بعدم البطلان ووجوب إلقاء الركوع وتدارك السجدتين إمّا مطلقاً أو في الأُخريين، والظاهر أنّ القول بالتلفيق في الأمر الخامس جارٍ هاهنا.

ولا يخفى أنّه لا دليل لهم هاهنا، إلّا ما يتوهّم من إطلاق خبر عبد الله بن سنان المتقدّم أعني قوله: «إن نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً»[٣] إلى آخره، حيث إنّه بإطلاقه يشمل ما إذا كان تذكّر نسيان السجود بعد الدخول في الركوع، ولكنّه مقيّد بما قبل الركوع، وذلك لأخصّيّة صحيحة «لا تعاد» عنه كما تقدّم.

وبالجملة فهذا القول لم يعلم له مدرك فيكون أضعف من القول بإلقاء السجدتين لتدارك الركوع حيث قد عرفت أنّه كان مطابقاً مع جملة من الأخبار، وبالجملة فالمعوّل على ما عليه المشهور.

الأمر السابع: في حكم الخلل الواقع في طرف الزيادة، لا إشكال في بطلان الصلاة بزيادة الركوع أو السجدتين سهواً؛ وذلك لصحيحة «لا تعاد»، ولم ينقل خلاف في ذلك، إلّا ممّن قال بالتلفيق في الأمر السادس، وإنّما الكلام في زيادة الركعة؛ فالمشهور[٤] هو البطلان بها مطلقاً، جلس في الرابعة بقدر التشهّد أم لا، وذلك

---

١. قال بذلك الشيخ في الاقتصاد: ٢٦٥. ابن إدريس في السرائر ١: ٢٤٠. العلامة في التحرير ١: ٤٩. والشهيد في البيان: ٢٤٨.

٢. المبسوط ١: ١٢٠. الجمل والعقود: ٧٨. الوسيلة: ١٠٠. الجامع للشرايع: ٨٣.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٨ ب ٢٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٧.

٤. قال بذلك العلامة في القواعد ١: ٤٢، جمل العلم والعمل [الرسائل] ٣: ٣٥، المقنع: ٣١. الكافي ٣: ٣٥٩.

لصحيحة «لا تعاد»، مضافاً إلى خبر المروي عن الباقر (عليه السلام): «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها واستقبل الصلاة استقبالاً»[١]، والمروي عن الصادق (عليه السلام): «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»[٢]، وهذان الخبران وإن كانا مطلقين بالنسبة إلى كون الزائد بمقدار الركعة أو أقلّ، إلّا أنّ المتيقّن منهما ما إذا كان الزائد ركعة فما زاد.

وخبر زيد الشحّام عن الرجل صلّى العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات؟ قال (عليه السلام): «إن استيقن أنّه صلّى خمساً أو ستّاً فليعد»[٣]، ودلالته كسابقيه على البطلان، ولو جلس في الرابعة بقدر التشهّد تكون بالإطلاق.

هذا وعن جملة من الأصحاب[٤] القول بعدم البطلان إذا جلس في الرابعة بمقدار التشهّد إمّا بكفاية مطلق الجلوس بمقداره ولو لم يتشهّد، أو باعتبار التشهّد أيضاً، واستدلّوا بجملة من الأخبار:

منها: صحيح زرارة عن الباقر (عليه السلام) عن رجل صلّى خمساً؟ فقال: «إن كان جلس في الرابعة قدر التشهّد فقد تمّت صلاته»[٥].

ومنها: خبر محمّد بن مسلم عنه (عليه السلام) أيضاً عن رجل استيقن بعد ما صلّى الظهر أنّه صلّى خمساً، فقال (عليه السلام): «كيف استيقن»؟ قلت: علم. قال (عليه السلام): «إن كان علم أنّه جلس في الرابعة فصلاته صحيحة، وليقم فليضف إلى الركعة الخامسة ركعة وسجدتين فيكونا ركعتين نافلة ولا شيء عليه»[٦].

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، ب ١٩، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، ب ١٩، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٢، ب ١٩، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.
٤. كما في المسالك ١: ٢٨٦. مختلف الشيعة ٢: ٣٩٤، قواعد الأحكام ١: ٤٣.
٥. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٢، ب ١٩، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤.
٦. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٢، ب ١٩، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥.

وفي معناهما خبران آخران[١].

ولا يخفى أنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «جلس في الرابعة» هو كون الملاك على نفس الجلوس ولو لم يتشهّد، كما هو أحد القولين من القائلين بعدم البطلان، ويمكن حمله على ما إذا جلس ليتشهّد، فيكون في مقام بيان عدم الحاجة إلى الجلوس بقدر السلام، وكفاية الجلوس للتشهّد، فيكون دليلاً على عدم وجوب التسليم، ويؤيّده إطلاق الجلوس بقدر التشهّد في صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج في صلاة الجماعة وفيها: «فإذا كانت الثالثة للإمام وهي له - أي للمأموم - الثانية فيلبث قليلاً إذا قام الإمام بقدر التشهّد ثمّ يلحق الإمام»[٢]، إلى آخره، حيث إنّ المراد من اللبث بمقدار التشهّد هو التشهّد لا لوجوب نفس الجلوس من حيث هو جلوس، ولكن يبعده كونه بالمعنى الأوّل مطابقاً لمذهب أبي حنيفة، إذ هو القائل باغتفار زيادة الخامسة إذا جلس بقدر التشهّد ولو لم يتشهّد مستدلّاً له بأن ترك التشهّد حينئذٍ سهويّ غير مبطل وبالجلوس بمقداره حصل الفصل بين الصلاة وبين الخامسة مع عدم وجوب السلام، وعلى هذا فيكون عدم البطلان مطابقاً للقاعدة بناءً على ندبيّة التسليم، فحينئذٍ يكون ذلك القول منه دليلاً وقرينة على إرادة المعنى الأوّل، وإنّ تلك الأخبار صدرت في مورد التقيّة، كما يومئ قوله (عليه السلام) في خبر محمّد بن مسلم: «فكيف استيقن» حيث إنّ فيه إشعاراً بالطفرة عن الجواب، وإلّا فالتيقّن بالخامسة أمر غير خفيّ لا يحتاج إلى التفتيش والسؤال.

وبالجملة فتلك الأخبار مطروحة لمخالفتها مع القاعدة وإعراض الأصحاب عن العمل بها وكونها موافقاً للعامّة، سواءٌ حمل على المعنى الأوّل الموافق مع قول أبي

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٢، ب ١٩، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦.
٢. الكافي ٥: ٣٨١.

حنيفة أو المعنى الثاني الموافق مع ما يدلّ على ندبيّة السلام المحمولة على التقيّة كما تقدّم في مبحث التسليم.

وأمّا الاستدلال على عدم البطلان بكونه موافقاً للقاعدة بناءً على القول بندبيّة السلام من حيث الخروج عن الصلاة بعد التشهّد لو أتى به، وعدم الفساد بتركه نسياناً إذا لم يأت به، فتكون الركعة الزائدة في خارج الصلاة، كما عن العامّة وعن بعض أصحابنا القائلين[1] بندبيّة السلام.

ففيه: إنّه على هذا القول أيضاً لا يطابق مع القاعدة حيث إنّ القائل باستحباب السلام ملتزم بلزوم مخرج في الخروج عن الصلاة بإحدى المنافيات من استدبار، أو حدث، أو كلام آدمي ونحوها بحيث لولاها لكان في الصلاة ولا شبهة أنّ القيام للركعة الخامسة ليس بمخرج، ولذا لو تذكّر حال القيام قبل الركوع لوجب عليه هدمه والإتيان بالتشهّد وبالمخرج عن الصلاة عند القائل باستحباب السلام، وكذا الركوع فيها فإنّه وإن كانت زيادته من المبطلات، إلّا أنّ المخرج عندهم منحصر بما كان من جنس المنافيات لا بما كان من أجزاء الصلاة وكان الإفساد به من جهة الزيادة كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّه لو تمّ الاستدلال بتلك الأخبار لكانت أخصّ مطلقاً عن المطلقات الدالّة على البطلان بزيادة الركعة لما عرفت من أنّ دلالتها على البطلان فيما إذا جلس بقدر التشهّد تكون بالإطلاق، لكنّ الكلام في أصل الاستدلال بها.

وبالجملة فما عليه المشهور هو المعوّل المعتمد عليه؛ هذا كلّه في زيادة الركعة سهواً.

وأمّا الدليل على وجوب الإعادة بزيادة الركوع فأُمور:

---

١. راجع مدارك الأحكام ٣: ٤٢٩، وحدائق الناضرة ٨: ٤٧١.

منها: عقد المستثنى من صحيحة «لا تعاد»، بتقريب أنّ كلمة «من» في قوله (عليه السلام): «**لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة**» نشويّة، فمعناه: إلّا من الخلل الناشي عنها، والخلل الناشي عن الخمسة يشمل الزيادة والنقيصة، فتدلّ على أنّ نقصان الخمسة وزيادتها موجبة للإعادة.

ومنها: قوله (عليه السلام) في الخبر المروي عن الصادق (عليه السلام): «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»[1]. وقول الباقر (عليه السلام): «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها»[2]. فإنّهما بالإطلاق يدلاّن على البطلان بكلّ زيادة سهويّة خرج عنها زيادة غير الخمسة بصحيحة «لا تعاد»، وتبقى الخمسة التي منها الركوع تحتهما.

ومنها: قوله (عليه السلام): «**لا يعيد الصلاة من سجدة وتعيدها من ركعة**»[3]، حيث إنّ الظاهر من مقابلة الركعة بالسجدة هو إرادة الركوع منها لا الركعة المصطلحة، وأمّا على وجوب الإعادة بزيادة السجدتين فصحيحة «لا تعاد» بالتقريب المتقدّم حيث إنّها تدلّ على البطلان بزيادة طبيعة السجدة ولو كانت في ضمن واحدة، خرج عنها نقصان السجدة الواحدة نسياناً بما ورد من عدم وجوب الإعادة بنسيانها ووجوب قضائها بعد الصلاة، وزيادة السجدة الواحدة نسياناً إذا تعلّق النسيان بها نفسها، ويبقى الباقي تحتها وهو زيادة السجدتين مطلقاً، و إيقاع زيادة السجدة الواحدة لوقوع السهو عن غيرها من الركوع، أو غيرها من واجبات الصلاة فـ «لا تعاد» الكبير بدلالته على وجوب الإعادة بإيقاع زيادة السجدة للسهو عن غيره مثبت لفوت محلّ الركوع بالدخول في السجدة، ولا مقيّد له في هذه الدلالة؛ لأنّ «لا تعاد» الصغير

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، ب ١٩، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، ب ١٩، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.
٣. وسائل الشيعة ٦: ٣١٩، ب ١٤، من أبواب الركوع، ح ٢.

لا تدلّ إلّا على عدم البطلان بزيادة السجدة الواقعة لا بإيقاع الزيادة، فلا يمكن أن يثبت بالصغير عدم تجاوز محلّ الركوع بعد الدخول في السجدة الأُولى؛ لأنّ إثباته به متوقّف على عدم إثبات التجاوز به «لا تعاد» الكبير، وعدم إثباته به موقوف على إثبات عدم التجاوز بالصغير لكي يكون مقيّداً لـ «لا تعاد» الكبير هذا، مضافاً إلى عدم دلالة الصغير فيما يدلّ على الكبير بالنسبة إلى ما ثبت به تجاوز المحلّ.

والحاصل أنّ «لا تعاد» الكبير بدلالته على البطلان بإيقاع زيادة السجدة يدلّ على تجاوز محلّ الركوع بالدخول في السجدة ولا يكون لمدلوله هذا معارض حتّى يقيّد به.

ومنها: المطلقان المذكوران في زيادة الركوع أعني قول الصادق (عليه السلام): «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»، وقول الباقر (عليه السلام): «إذا استيقن إنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها»[1]، وتقريب خروج زيادة السجدة الواحدة عنهما مثل تقريب خروجها عن «لا تعاد» الكبير، هذا.

بقي الكلام في حكم زيادة غير هذه الثلاثة المذكورة من الركعة والركوع والسجود:

أمّا زيادة النيّة فعلى القول المختار من كونها عبارة عن الداعي فلا يتصوّر فيها زيادة حتّى يقع الكلام في حكمها. وعلى القول بالإخطار ولو أمكن تصوّر زيادتها؛ لإمكان تعدّد الخطرات، إلّا أنّه لا ينبغي توهّم البطلان بزيادتها لو لم تكن جزءاً من الصلاة؛ لأنّ زيادتها ليست زيادة أجزاء الصلاة ولو قيل بجزئيّتها مع فرض القول بكونها إخطاراً، فتقع الزيادة حينئذٍ في الصلاة، إلّا أنّه بعد ذلك لابدّ من الحكم في الإبطال بها من الدليل.

---

١. تقدّم تخريجهما في الصفحة السابقة.

وبالجملة حيث إنّ التحقيق عندنا إنّها عبارة عن الداعي وليست جزءاً من الصلاة ولا شرطاً لها، فالتحقيق سقوط البحث عنها.

وأمّا زيادة تكبيرة الإحرام فقد تقدّم الكلام عنها في مبحث التحريمة مستوفى فراجع.

وأمّا زيادة القيام الركني مثل زيادة القيام في حال التكبيرة أو القيام المتّصل بالركوع، فحيث إنّ زيادتها لا يعقل بلا زيادة التكبيروالركوع، فحكم زيادته حكم زيادة التكبيرة والركوع، وقد مرّ شطرمن الكلام في ذلك في مبحث الركوع.

وأمّا القيام الغيرالركني فإن كان في حال الجزء الغيرالركني الزائد بزيادة ذاك الجزء، فحكمه حكم زيادة ذاك الجزء، و إن كان قياماً مستقلّاً مثل أن قام بين السجدتين أو قبل الإتيان بالتشهّد فلا يكون العمد به مبطلاً فضلاً عن السهو؛ لعدم صدق الزيادة عليه، لكونها خارجاً عن أفعال الصلاة فيكون لغواً، إلّا أن يرجع إلى مناف من منافيات الصلاة.

وأمّا زيادة الأجزاء الغيرالركنيّة فلا تجب الإعادة بها لصحيحة «لا تعاد».

وأمّا الشرط الركني مثل الطهارة الحدثيّة أو الخبثيّة في وجه حيث إنّ نسيان النجاسة مبطل و إن لم يكن الجهل بها مضرّاً، فهي بالنسبة إلى حالة النسيان ركن وليس ركناً بالنسبة إلى حال الجهل، فلا يتصوّرزيادة فيه حتّى يتكلّم في حكمها؛ إذ لا معنى لزيادة الطهارة من الحدث أو الخبث أوزيادة شرائط الساتروالسترونحوها.

وهذا تمام الكلام في حكم الزيادة من الركعة والأجزاء والشرائط والأركان وغيرها.

فرعٌ لو شكّ في الركوع وهو في حال القيام فهوى بقصد الركوع فلمّا بلغ بحدّ الركوع تذكّر قبل الطمأنينة أنّه كان قد ركع، فعن جماعة من الأصحاب الحكم بالصحّة[1] مع إرسال نفسه إلى السجود؛ ولعلّ ذلك منهم مبنيّ على كون الطمأنينة

---

١. كما في الكافي ٣: ٣٦٠، ذيل ح ٩، وكذا النهاية: ٩٢، والمبسوط ١: ١٢٢، وجمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٦، والسرائر ١: ٣٥١، وغيرهم.

ركناً للركوع، وحيث قد تقدّم في مبحث الركوع أنّها واجب غيركركني فالأقوى هو البطلان؛ لتحقّق ما هو الركن من الركوع فلا يفيد الإرسال في الحكم بالصحّه أصلاً. ولو تذكّر قبل البلوغ إلى حدّ الركوع فهوى للسجود فلا إشكال في الصحّة، وإن بلغ في مروره إلى السجود إلى حدّ الركوع، لكنّه ليس قاصداً حينئذٍ للركوع وهذا واضح.

ولكن صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) وجّه كلامهم بما يظهر منه أنّ الحكم بالصحّة مع الإرسال عند البلوغ إلى حدّ الركوع يكون بعد تحقّق الطمأنينة، حيث قال - في مقام الاستدلال عن قبلهم بما حاصله -: أنّ في صورة الشكّ في الركوع مع الإتيان به واقعاً كان تكليفه الواقعي هو الهوي للسجود، والمفروض انّه أتى بالهوي، غاية الأمر إنّه طبّق على هويّة هذا عنوان الركوع خطأً، وليس هذا التطبيق إلّا من باب تحليل الداعي والخطأ في التطبيق.

وأمّا الطمأنينة فهي واجبة في حال الركوع وليست ركناً للصلاة، فليست زيادتها السهويّة موجبة للبطلان، هذا.

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال؛ للمنع عن مقدّماته جميعاً؛ وذلك لمنع وجوب الهوي إلى السجود بمعنى كونه مأموراً به بل هو أمر خارج عن الصلاة يكون مقدّمة للسجود، ومنع كون قصد الركوع من باب الخطأ في التطبيق؛ وذلك لكونه قصديّاً متقوّماً بالقصد، وقد تقدّم في مبحث النيّة أنّ باب تحليل الداعي إنّما هو في الأُمور الخارجة عن المأمور به العارضة عليه مثل الأدائيّة والقضائيّة، لا في نفس الهويّة المأمور بها، ومنع كون زيادة الطمأنينة غير مغتفرة كيف؟ ولو كان الأمر كذلك للزم اغتفار الذكر أيضاً حينئذٍ لو أتى به، إذ هو أيضاً كالطمأنينة لا يكون ركناً، فيجب أن يقال: باغتفاره حينئذٍ أيضاً.

---

١. الجواهر ١٢: ٤٤٩.

وبالجملة فالأصوب في توجيه كلامهم هو ما ذكرناه من أنّ هؤلاء القائلين باغتفار هذه الزيادة فيما لو أرسل نفسه بعد البلوغ إلى الركوع هم القائلون بركنيّة الطمأنينة و إنّ كلامهم هذا إنّما هو مع عدم تحقّق الطمأنينة بعد البلوغ إلى حدّ الركوع، وحينئذٍ فيرد عليهم بالمنع من ركنيّة الطمأنينة كما سبق تفصيله في باب الركوع فراجع.

الأمر الثامن: لو نقص ركعة فما زاد سهواً، فإمّا أن يتذكّر بعد فعل المنافي العمدي والسهوي، و إمّا أن يتذكّر قبل فعل المنافي مطلقاً، و إمّا أن يتذكّر بعد فعل ما ينافي عمداً وقبل المنافي العمدي والسهوي.

لا إشكال في وجوب إعادة الصلاة في الأوّل، لأنّه نقص ركعة أو ما زاد فيجب عليه التدارك المتوقّف على إعادة الصلاة، سواءٌ قلنا: بمخرجيّة السلام الواقع عن سهو أم لا، أمّا بناءً على مخرجيّة السلام، فلوقوع النقص في الركعة فيشمله «لا تعاد» الكبير والصغير وغيرهما من الأدلّة، وأمّا بناءً على عدم مخرجيّة السلام السهوي، فلوقوع المنافي حينئذٍ في الصلاة والمفروض كونه مبطلاً ولو عن سهو، فيبطل الصلاة على كلّ تقدير من غير إشكال.

هذا، مضافاً إلى جملة من الأخبار الدالّة على وجوب الإعادة في صورة الإتيان بالماحي أو الاستدبار، ولا يعارضها إلّا ما ورد من الأخبار على وجوب الإتيان بالمنسيّ أين ما تذكّر، وهي معرض عنها بين قدماء الأصحاب ومتأخّريهم إعراضاً موجباً لسقوطها عن الحجّيّة من غير إشكال.

وأمّا لو تذكّر بعد فعل المنافي العمدي لا السهوي، فالأقوى عدم البطلان ووجوب الإتيان بالمنسي، كما لو كان التذكّر قبل فعل المنافي مطلقاً؛ وذلك لكون الإتيان بالمنسيّ حينئذٍ موافقاً للقاعدة ولا يعارضها شيء إلّا مخرجيّة السلام السهوي المخصّصة بما ورد من وجوب التدارك في تلك الحالة الدالّة على عدم كون السلام مخرجاً حينئذٍ، وليس اشتمال الأخبار المخصّصة على قصّة ذي الشمالين موجباً

للقدح في الاستدلال بها، لكون بعضها خالية عنها، مع أنّ المشتملة عليها تحمل على التقيّة في نقل تلك القصّة عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، لا في أصل كلّيّة الحكم؛ فالتقيّة إنّما هو في الصغرى لا في الكبرى، مع أنّ المسألة إجماعيّة لم ينقل فيها خلاف فيما إذا كان التذكّر قبل المنافي مطلقاً، وإن وقع الخلاف فيما إذا كان بعد المنافي العمدي من جهة وقوع هذا المنافي عن عمد، إلّا أنّه أيضاً مردود باشتمال قصّة ذي الشمالين على تكلّم النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ولو أعرض عنها فلا أقلّ من ثبوت عدم مخرجيّة السلام، فيكون هذا المنافي واقعاً في الصلاة عن سهو، فيرفع قاطعيّته ببركة «لا تعاد»، هذا.

مضافاً إلى ما في خبر محمّد بن مسلم عن الباقر (عليه السلام): في رجل صلّى ركعتين من المكتوبة فسلّم وهو يرى أنّه قد أتمّ الصلاة وتكلّم ثمّ ذكر أنّه لم يصلّ غير ركعتين؟ فقال: «يتمّ ما بقي من صلاته ولا شيء عليه»[1].

وصحيح زرارة عنه أيضاً: في الرجل يسهو في الركعتين ويتكلّم؟ فقال (عليه السلام): «يتمّ ما بقي من صلاته، تكلّم أو لم يتكلّم، ولا شيء عليه»[2].

وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في المسألة في صورها الثلاث أصلاً. هذا حكم الركعة فما زاد، وهكذا الكلام في نسيان السلام حيث إنّه لو كان التذكّر بعد فعل ما ينافي عمداً وسهواً تبطل الصلاة وقبله تصحّ مطلقاً، سواءٌ كان قبل فعل ما ينافي مطلقاً أو بعد ما ينافي، عمداً لا سهواً، وقد تقدّم الكلام في ذلك.

ثمّ إنّ المحكي عن *جامع المقاصد*[3] إلحاق نقصان الركوع بنقصان الركعة لو

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٠٠ ب ٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٩.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٠٠ ب ٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥.

٣. لم نعثر عليه في جامع المقاصد، وقد التزم بذلك في فوائد الشرايع في مبحث الخلل: ٥٢ س ١٢ (مخطوط في تنبيه المرعشي برقم ٦٥٨٤) وقد حكاه في مفتاح الكرامة ٩: ٣٠٨.

لم يتذكّر إلّا بعد السلام، فحكم بوجوب الإتيان به لو كان التذكّر قبل فعل ما ينافي عمداً وسهواً.

والظاهر أنّه لا يتصوّر وقوع النسيان عن الركوع مع الحكم بالصحّة بعد السلام؛ لأنّ تركه إذا كان مع ترك السجدتين يكون ترك الركعة لا الركوع وحده، وإن كان مع الإتيان بالسجدتين لكانت باطلة من جهة فوت محلّ الركوع حينئذٍ.

ويمكن أن يوجّه على مذهب من يقول: بعدم فوت محلّ الركوع بالسجدة الأُولى، فيكون فرض ترك الركوع وحده فيما ترك سجدة واحدة أيضاً نسياناً، حيث إنّه لمكان الإتيان بسجدة واحدة لا يصدق ترك الركعة حينئذٍ، لكنّه لا يوافق مع مختار جامع المقاصد؛ لأنّه لم يذهب إلى هذا القول، مع أنّه لو قلنا بتلك المقالة أيضاً لكان اللّازم هو الالتزام بحذف السجدة الزائدة، وفرضها كأن لم تكن والرجوع إلى الركوع وإتيانه إلى آخر السلام، فيدخل في نقص الركعة حينئذٍ، مع أنّ القائل ببقاء المحلّ بعد الدخول في السجدة الواحدة إنّما يقول به فيما إذا تذكّر بعد السجدة في الصلاة لا ما إذا تذكّر بعد السلام، حيث إنّ بقاء المحلّ حتّى بعد السلام متوقّف على عدم مخرجيّة السلام، وعدم مخرجيّته يتوقّف على بقاء محلّ الركوع، إذ لا مانع عن مخرجيّته إلّا بقاء محلّ الركوع.

وكيف كان فالأقوى عندنا بطلان الصلاة بترك الركوع وعدم تذكّره إلّا بعد السلام مطلقاً، صدر المنافي مطلقاً أم لا، كان مع ترك السجدتين أو إحداهما أم لا.

بقي في المقام فرعٌ وهو أنّه لو علم بترك السجدتين من صلاته، وشكّ في أنّهما من ركعة واحدة حتّى يكون المنسيّ ركناً تبطل الصلاة بتركه، أو من ركعتين حتّى لا يوجب تركهما إلّا قضاء المنسيّ مع إتيان سجدتَي السهو لكلّ منهما.

وليعلم أنّه لا ينحصر الفرض بما ذكر، بل يمكن فرضه في كلّما علم بنقصان

مردّد بين الركن وغيره مثل ما إذا دار الأمر بين كون المنسي ركوعاً أو سجدة واحدة أو دار الأمر بين سجدتين أو القراءة، أو بين الركوع أو القيام بعده، لكن لابدّ من التقييد بما إذا كان كلّ واحد من طرفَي العلم الإجمالي ممّا يترتّب عليه أثر شرعيّ، وذلك فيما إذا قلنا: بوجوب سجدتَي السهو لكلّ زيادة ونقيصة بلا اختصاصها بالموارد الخمسة، وإلّا فلو كان الأثر في واحد منهما دون الآخر لخرج عن محلّ الكلام؛ لكون العلم الإجمالي غير موجب للتنجّز حينئذٍ، لكون المعلوم بالإجمال على تقدير كونه في الطرف الفاقد للأثر بلا أثر وكونه في الطرف الآخر مشكوك بالشكّ البدوي فيرجع فيه إلى الأصل، وذلك كما إذا دار الأمر بين كون المنسي ركوعاً أو القيام بعد الركوع بناءً على عدم وجوب شيء بسبب ترك القيام.

وبالجملة فالكلام إنّما هو فيما إذا كان لطرفي العلم الإجمالي أثر شرعيّ من إعادة أو قضاء أو سجدة سهو، ثمّ إنّه لابدّ من فرض الكلام فيما إذا تجاوز عن محلّ المنسي، سواءٌ كان بعد الصلاة أو في أثنائها، كما إذا علم بعد الدخول في ركوع الركعة الثالثة بترك سجدتين من هذه الصلاة وشكّ في كونهما من ركعة واحدة أو ركعتين بحيث لا يكون محلّ التدارك باقياً في تلك الحالة، وإلّا فلو كان المحلّ باقياً يجب عليه الإتيان بما هو في محلّه ويرجع في الطرف الآخر إلى قاعدة التجاوز من غير إشكال، كما إذا علم بتركهما قبل الدخول في التشهّد شاكّاً في كونهما من هذه الركعة أو من ركعتين حيث إنّه يجب إتيانهما في تلك الحالة، لبقاء المحلّ والرجوع في الشكّ في ترك الواحدة من الركعة الأُولى إلى قاعدة التجاوز.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لابدّ في المقام من الرجوع إلى قواعد العلم الإجمالي وهي أن يرجع أوّلاً إلى الأصل الحاكم في المرتبة الأخيرة فيرجع في كلا الطرفين إلى الأصل إن كان مثبتاً للتكليف من غير الأُصول المحرزة فيأخذ بها، وإن كان أحدهما

مثبتاً والآخر نافياً فيؤخذ بالأصل المثبت ويصير العلم الإجمالي به منحلّاً، لاحتمال وجود المعلوم بالإجمال فيما قام عليه الأصل المثبت، فيرجع في الطرف الآخر إلى الأصل الجاري فيه. وإن كان الأصلان نافيين للتكليف مطلقاً، أو المثبت له مع كونه من الأُصول المحرزة فيتساقطان، فيرجع إلى أصل فوقهما المحكوم بهما، فإن كانا مثبتين أوكان أحدهما مثبتاً والآخر نافياً فهو، وإلّا فيتساقطان ويرجع إلى أصل فوقهما، وهكذا إلى أن ينتهي إلى أصلين مثبتين من غير الأُصول المحرزة أو أصلين أحدهما مثبت والآخر نافٍ للتكليف، وذلك بعد ما هو المختار عندنا من عدم جريان الأصل النافي للتكليف في أطراف المعلوم بالإجمال مطلقاً، محرزاً كان أم لا، وعدم جريان المحرز من الأصل المثبت وجريان غير المحرز منه كما أثبتناه في الأُصول بما لا مزيد عليه.

فأوّل الأُصول الحاكم على كلّ أصل في المقام هو قاعدة الفراغ لو كان الشكّ بعد الصلاة، والتجاوز لو كان في أثنائها، فإنّه لو شكّ في ترك السجدتين من ركعة أو سجدة من كلّ ركعة في الصلاة بعد تجاوز محلّ المشكوك - أعني محلّه الشكّي - لوجب عليه البناء على إتيانها بقاعدة التجاوز، ولو كان بعد الصلاة فكذلك بقاعدة الفراغ، فيجب حينئذٍ أن يبني على إتيان السجدتين من الركعة المشكوكة إتيانهما فيها، وعلى إتيان كلّ واحدة منهما في الركعه المشكوكة ترك الواحدة فيها.

وبعبارة أُخرى مقتضى قاعدة التجاوز أو الفراغ هو عدم الإتيان بما شكّ فيه من ترك السجدتين عن ركعة واحدة أو كلّ واحدة عن ركعة غير الأُخرى، لكن جريان القاعدة في كلا طرفي المعلوم بالإجمال مخالف للعلم الإجمالي بتركهما إمّا من ركعة واحدة أو من ركعتين، فحيث إنّ الأصلين كلاهما نافيان للتكليف فيتساقطان، ونتيجة إجرائهما معاً هو عدم وجوب شيء من تركهما لو كان الترك من ركعة واحدة من

إعادة الصلاة، أوكان من ركعتين من قضائهما والإتيان بسجدتَي السهو، كما أنّ نتيجة تساقطهما بالتعارض هو الرجوع إلى الأصل المحكوم بالمتساقطين وهو في المقام الاستصحاب - أعني استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك فيما شكّ في إتيانه فيه من الركعة الواحدة والركعتين - وهذا الاستصحاب وإن كان أصلاً مثبتاً للتكليف، لكنّه لكونه من الأُصول المحرزة والمتكفّلة للتنزيل لا يجري في مورد العلم الإجمالي بناءً على المختار، ونتيجة جريانهما معاً هو وجوب قضاء السجدتين والإتيان بسجدتَي السهو لكلّ واحدة منهما مع إعادة أصل الصلاة.

ولعلّ القائل بالاحتياط كذلك يبني على جريان الأُصول المثبتة للتكليف في أطراف العلم الإجمالي ولوكانت من الأُصول المحرزة، ونتيجة تساقطهما هو الرجوع إلى الأصل المحكوم بهما وهو في المقام البراءة بالنسبة إلى قضاء السجدتين وسجدتَي السهو اللّاتي من آثار فوت السجدتين عن ركعتين، والاشتغال بالنسبة إلى الإعادة التي أثر لفوتهما عن ركعة واحدة.

أمّا الأوّل؛ فلكون الشكّ في وجوب قضاء السجدتين أو سجدتَي السهو شكّاً في أصل التكليف فيكون المرجع فيهما هو البراءة.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ الشكّ في إتيان السجدتين من ركعة واحدة في أثناء الصلاة أو بعدها في أثناء الوقت يكون شكّاً في وجود المسقط عن التكليف المعلوم ثبوته في الذمّة فيكون المرجع فيه هو الاشتغال؛ إذ لا فرق في المسقط بين أن يكون الشكّ في أصل الإتيان بالمأمور به أو في ترك بعض أجزائها أو شرائطها إذا لم يكن أصل يحرز به إتيانها، فإذا كان الأصل الجاري في أحد الطرفين هو الأصل المثبت والآخر هو الأصل النافي يجري الأصل المثبت وينحلّ ببركة جريان العلم الإجمالي، فيجري الأصل النافي لكون الشكّ في مجراه بعد انحلال العلم الإجمالي شكّاً بدويّاً

حينئذٍ، ونتيجة ذلك هو وجوب إعادة الصلاة، سواءٌ كان الشكّ في الأثناء أو بعد الصلاة، وإن كان الأحوط لو كان في الأثناء إتمامها ثمّ إعادتها، لكن لا وجه له إلّا حسن الاحتياط، وإلّا فمقتضى القاعدة هو ما ذكرناه وعدم وجوب قضاء السجدتين ولا سجدتَي السهو. هذا هو مقتضى القاعدة في المقام، وعلى هذا الأصل في المرتبة الثالثة تختتم الرجوع إلى الأُصول ولا يترقّى إلى مرتبة أُخرى؛ لكون العلم الإجمالي منحلّاً في هذه المرتبة، هذا.

وفي بعض الكلمات التمسّك بأصالة الصحّة لإثبات أنّ المنسي لا يكون من ركعة واحدة ولم يعلم لها وجه محصّل؛ لأنّها ليست غير قاعدة التجاوز أو الفراغ أوّلاً؛ لأنّ معنى أصالة الصحّة في فعل النفس بعد الفراغ عنه هو قاعدة الفراغ.

وثانياً: على تقدير مغائرتها مع القاعدتين تكون في رتبتهما، فيكون الأصل الجاري في المرتبة الأُولى أصالة الصحّة وقاعدة الفراغ معاً في أحد طرفَي المعلوم بالإجمال - أعني طرف احتمال كون المنسي من ركعة واحدة - وقاعدة الفراغ فقط في طرف آخر - أعني طرف احتمال كونه من ركعتين - فيقع التعارض بينها في ذاك الطرف وبينهما معاً في الطرف الآخر، بل لو كان في طرف أصل واحد وفي طرف آخر ألف أصل في رتبة واحدة تعارض هذا الأصل الواحد مع جميع هذه الأُصول فتساقط الجميع.

وثالثاً: لو فرض كونها أصلاً حكميّاً لا موضوعيّاً، وكانت متأخّرة عن قاعدتَي الفراغ والتجاوز لكانت أصلاً نافياً للتكليف، والأصل النافي لا يوجب انحلال العلم الإجمالي ولو كان بلا معارض.

أقول: هكذا أُفيد، فتأمّل فيه فإنّه على تقدير تسليم كون أصالة الصحّة أصلاً حكميّاً متأخّراً عن القاعدتين تكون معارضاً مع استصحاب عدم غير الركن، وموجباً لانحلال العلم؛ لكون الأصل في أحد الطرفين مثبتاً وفي الآخر نافياً، كما هو قاعدة

الانحلال، كما أنّه في كلمات بعض آخر الرجوع إلى استصحاب عدم المبطل ولا يرجع دعوى هذا الأصل أيضاً إلى محصّل؛ لأنّ أصالة عدم المبطل لا ينفي كون المنسي من ركعة واحدة وليس الشكّ في إتيان منافٍ من المنافيات حتّى يرجع في نفيه إلى الاستصحاب، مع أنّه أيضاً في رتبة الأصل الجاري في المرتبة الثانية فيتساقط في تلك المرتبة بسبب التعارض، ولا محيص إلّا عن الرجوع إلى الأصل الجاري في المرتبة الثالثة فيرجع إلى ما ذكرناه.

ثمّ إنّ في تعارض الأصلين من قاعدة الفراغ في المرتبة الأُولى أو الاستصحابين في المرتبة الثانية شكّاً يجب التنبيه عليه مع اندفاعه وهو يتوقّف على مقدّمة وهي أنّه قد ادّعي التلازم بين منجّزيّة العلم الإجمالي وبين تعارض الأُصول الجارية في أطرافه، فكلّ مورد يكون العلم الإجمالي فيه منجّزاً تكون الأُصول فيه ساقطة بالتعارض، وكلّ مورد لم تكن الأُصول معارضة فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً.

وأُورد على دعوى هذه الكلّيّة بالنقض بموارد:

منها: ما لو علم بنجاسة أحد الكأسين اللذين يعلم بطهارة أحدهما المعيّن سابقاً مع الجهل بالحالة السابقة من الآخر، فإنّه يكون في الطرف المعلوم حالته السابقة أصلان: استصحاب الطهارة وقاعدتها، وفي الطرف المجهول حاله أصل واحد وهو قاعدة الطهارة، وقاعدة الطهارة في الطرف المعلوم حاله السابق محكوم باستصحابها، فيقع التعارض بين استصحاب الطهارة في الطرف المعلوم حاله السابق وبين قاعدة الطهارة في الطرف المجهول حاله، وبعد تساقطهما بالتعارض تكون قاعدة الطهارة في الطرف المعلوم حاله السابق سليمة عن المعارض، فمقتضى تلك الكلّيّة المدّعاة هو عدم تنجّز العلم الإجمالي في هذه الصورة لوجود أصل بلا معارض مع أنّه منجّز قطعاً.

ومنها: لو علم بعدم جواز التقليد عمّن يقلّده إمّا لموته أو لفسقه على تقدير حياته فلا يجوز تقليده قطعاً؛ للعلم التفصيلي بعدم جوازه وإن كان منشأه مردّداً بين فسقه وموته، فهذا العلم الإجمالي منجّز قطعاً، مع أنّه لا يكون الأصلان في طرفيه ساقطين بالتعارض، لعدم المعارضة بينهما؛ وذلك لعدم جريان استصحاب عدالته، لأنّ عدالته إنّما هي في ظرف حياته فالحياة موضوع للعدالة وهو مشكوك، ومع الشكّ في الموضوع لا محلّ لجريان الأصل في المحمول، ولا يصحّ إثبات الموضوع بالأصل، لأنّ إثبات موضوع العدالة بإجراء الاستصحاب في الحياة لا يمكن إلّا على القول بالأصل المثبت.

إذا عرفت ذلك فنقول: الإشكال الثاني بعينه جار في المقام، وتقريبه إنّ إجراء قاعدة الفراغ في غير الركن يتوقّف على إحراز الركن، إذ لو ترك الركن لا يبقى مجال لجريان القاعدة في غير الركن؛ لبطلان الصلاة حينئذٍ بسبب ترك الركن فلا معنى لجريان قاعدة الفراغ في غير الركن، فالركن موضوع لصحّة الصلاة الموضوعة لإجراء القاعدة في غير الركن من بقيّة الأجزاء مثل موضوعيّة الحياة للعدالة، فحينئذٍ إجراء قاعدة الفراغ في غير الركن يتوقّف على إحراز الركن ولا يمكن إحرازه بما هو موضوع لغير الركن بقاعدة الفراغ الجارية فيه، إلّا على القول بالأصل المثبت.

وبعبارةٍ أُخرى كما أنّ استصحاب الحياة لا يثبت به موضع العدالة لكي يجري الاستصحاب في العدالة بسبب إحراز موضوعها بالأصل، كذلك قاعدة الفراغ في الركن لا يثبت بها موضوع غير الركن لكي تجري قاعدة الفراغ في غير الركن بسبب إحراز موضوعه بالأصل، هذا.

والجواب: أمّا عن النقض الأوّل؛ فبما حقّق في محلّه وليس هذا موقع ذكره.

وأمّا عن الثاني؛ فبحلّه في مثل دوران الأمر بين موت المقلّد أو فسقه أوّلاً،

وبفساد قياس المقام عليه لو سُلِّم النقض في المقيس عليه ثانياً. أمّا حلّ النقض في المقيس عليه، فبمنع عدم جريان الاستصحاب في العدالة وعدم احتياج جريانه فيها إلى إحراز الحياة، لأنّ ملاك المنع عن الجريان هو لزوم إثبات العدالة الفعليّة بالاستصحاب المتوقّفة على الحياة الفعلي وهو غير لازم، بل يكفي في جريان إثبات العدالة على تقدير الحياة، والعدالة على تقدير الحياة تثبت بالاستصحاب.

لا يقال: الموضوع للأثر كان هو العدالة الفعليّة في حال الحياة ولا يترتّب على العدالة التقديريّة - أعني العدالة على تقدير الحياة - أثر لكي يصحّ إثباتها بالاستصحاب.

لأنّا نقول: الموضوع للأثر هو العدالة، وإنّما الحياة موضوع للعدالة عقلاً بمعنى أنّ تحقّقها يتوقّف على الحياة توقّفاً عقليّاً، فيكون موضوعيّة الحياة للعدالة عقليّاً لا شرعيّاً، وقد أثبتنا في الأُصول أنّ كلّ أثر شرعيّ يترتّب على موضوع له تعلّق بأمر آخر تعلّقاً غير شرعيّ لابدّ حين جعله من فرض وجود ذاك الأمر الذي يكون لموضوع الأثر تعلّق إليه وجعل الحكم على فرض وجوده بنحو القضيّة الحقيقيّة والواجب المشروط، فالعدالة التي تكون ذا أثر شرعيّ لها تعلّق عقليّ بالحياة فعند أخذها موضوعاً للأثر الشرعي يجب أن يكون ما له تعلّق إليه - أعني الحياة - مفروض الوجود في عالم اللحاظ، ثمّ جعل الحكم لها، فما هو الموضوع للأثر هو العدالة على تقدير الحياة، والأثر إنّما يترتّب عليها، ولا يعقل أن يكون تعلّقها على الحياة[1] أيضاً مجعولاً، لكونه أمراً تكوينيّاً عقليّاً لا يد للشارع فيه بالوضع والرفع، ومن المعلوم أنّ العدالة على تقدير الحياة التي تكون ذات أثر شرعيّ الآن مشكوك فتثبت بالاستصحاب ولا يحتاج في استصحابها إلى إحراز الحياة حتّى يقال: بعدم كونها

---

١. ما اثبتناه هو الصحيح وفي المطبوع: «الحيرة».

محرزاً بالوجدان؛ لكونها مشكوكاً حسب الفرض وعدم إمكان إحرازها بالأصل لكونه مثبتاً.

وأمّا فساده في المقيس على تقدير تسليمه في المقيس عليه، فبأنّ الركن موضوع شرعيّ لغير الركن ويكون موضوعيّته بحكم شرعيّ، وليس كموضوعية الحياة للعدالة التي عرفت أنّها عقليّ لا يمكن أن يتكفّل الاستصحاب الجاري في العدالة لإثباتها، وهذا بخلاف المقام؛ ضرورة أنّ الأصل الجاري في الركن - وجوديّاً كان أو عدميّاً - يثبت به بحسب طبعه كلّما كان له مساس إلى الشارع ممّا كان أمر وضعه ورفعه بيده، فبالأصل الموجودي يثبت جميع ما يترتّب عليه من الأثر الشرعي، وإذا كان موضوعيّته لغير الركن شرعيّاً يثبت بالأصل الجاري فيه ما هو الموضوع الشرعي لغير الركن، فيجري فيه قاعدة الفراغ لتحقّق موضوعه بقاعدة الفراغ الجاري في الركن فتتعارضان وتتساقطان.

وبالجملة استصحاب الحياة لا يثبت موضوع العدالة لكون موضوعيّة الحياة للعدالة عقليّاً لا يمكن إثباته إلّا بالأصل المثبت، وقاعدة الفراغ أو التجاوز في الركن يثبت موضوع غير الركن، لكون موضوعيّة الركن له شرعيّاً فيثبت بالأصل الجاري فيه، فقياس المقام بمسألة استصحاب العدالة مع الفارق.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت أيضاً يلزم رفع التعارض، لكون قاعدة الفراغ في الركن في رتبة موضوع قاعدة الفراغ في غير الركن وهي في رتبة المحمول، ومن المعلوم بديهة عدم المعارضة بين الأصل الموضوعي والحكمي، لاختلافهما في الرتبة.

قلت: قاعدة الفراغ الجاري في الركن باعتباركونه موضوعاً لأثرين شرعيّين منحلّ إلى قاعدتين، فباعتباركلّ أثر يجري فيه القاعدة، وقد يكون بكلتا الجهتين مجرى القاعدة، وقد يكون من جهة مجرى لها دون الجهة الأُخرى، ففي الركن

جهتان: جهة كونه في نفسه المترتّب عليه صحّة الصلاة، وجهة كونه موضوعاً لغير الركن وموجباً لتحقّق موضوع قاعدة الفراغ في غير الركن، ولولا العلم بنقص السجدتين المردّد بين الركن وغيره لوكان الشكّ في الركن بدويّاً يثبت بقاعدة الفراغ كلتا الجهتين منه من أصل وجوده ومن حيث كونه موضوعاً لغير الركن، لكن لمكان العلم الإجمالي صارت القاعدة الجارية فيه من حيث كونه في نفسه معارضاً بقاعدة الفراغ الجارية في غير الركن من حيث كون غير الركن في نفسه.

وأمّا قاعدة المحرزة بها حيث موضوع غير الركن فلا معارض لها أصلاً فتجري من غير معارض، ويترتّب على جريانها إحراز موضوع قاعدة الفراغ في غير الركن، فعند تحقّق موضوعها يقع التعارض بين القاعدتين في إحراز كلّ واحد من الركن وغير الركن في نفسه، وهذا كما في مثل أصالة الحلّ الجارية في الحيوان المردّد بين المأكول وغيره من حيث الشبهة الموضوعيّة، فإنّها تثبت جواز أكل لحمه، وكلّ أثر شرعيّ يترتّب على حلّيّة أكل لحمه حتّى الصلاة في صوفه وويره، لكن إجراؤها لترتّب جواز أكل لحمه متوقّف على وجود لحمه، فلو فرض انعدام كلّ شيء منه، إلّا صوفه يصحّ إجراء الأصل فيه باعتبار أثر صوفه دون غيره من الآثار المعدومة منه. ولو فرض ابتلاء الأصل الجاري فيه في جواز أكل لحمه بمعارض له لمكان علم إجمالي لا يسري إلى صوفه، كان العلم الإجمالي المانع عن إجراء الأصل فيه من حيث جواز أكله غير مانع عن إجرائه فيه من حيث جواز الصلاة في صوفه.

والحاصل إنّ في الركن قاعدتين:

إحداهما: تكون محرزاً للموضوع وهي تكون متقدّمة بالرتبة على قاعدة الفراغ في غير الركن ولا معارض لها ولا ينافيها العلم الإجمالي بوجه من الوجوه.

والأُخرى: تكون محرزاً للركن في نفسه وهي لا تكون متقدّماً على قاعدة الفراغ

في غير الركن، بل يكون في عرضها ومعارضاً معها، ويكون الجمع بينهما منافياً للعلم الإجمالي.

فظهر أنّ ما به يحرز موضوع الأصل في الآخر غير منافٍ للعلم الإجمالي، وما يسقط بالمعارضة في مورد العلم الإجمالي لا يحرز به موضوع الأصل في الآخر.

وبهذا يندفع سؤال آخر وهو أنّ سقوطهما بالتعارض مستلزم لعدم تعارضهما حيث إنّ جريان الأصل في غير الركن متوقّف على جريانه في الركن، فلو سقط الأصل في الركن يلزم عدم جريان الأصل في نفسه في غير الركن؛ لانتفاء موضوعه بسقوط الأصل في الركن ومع سقوطه في نفسه يرتفع معارض الأصل الجاري في الركن فيلزم من سقوطه بالمعارض عدم سقوطه وهو محال.

ووجه الدفع هو ما ذكرنا من أنّ ما يتوقّف عليه موضوع الأصل في غير الركن غير ما يسقط بمعارضته مع الأصل الجاري في غير الركن، فسقط السؤال.

فإن قلت: فعلى هذا فيلزم نفي التعارض في المرتبة الثانية من الأُصول - أعني استصحاب عدم الركن واستصحاب عدم غير الركن -؛ وذلك لأنّ للركن أيضاً أصلين عدميّين:

أحدهما: استصحاب عدمه الذي به يثبت عدمه في نفسه.

وثانيهما: استصحاب عدمه الذي به يثبت عدم موضوع استصحاب عدم غير الركن، والمعارض منهما مع استصحاب عدم غير الركن هو الأصل الأوّل، وأمّا الثاني فلا يكون معارضاً مع أصل ولا منافياً مع العلم الإجمالي ولا في رتبة استصحاب عدم غير الركن، فيجري من غير معارض ويرفع به موضوع استصحاب عدم غير الركن، ومعه لا يبقى مورد لاستصحاب عدم غير الركن، فيجري استصحاب عدم الركن في إثبات عدمه - في نفسه - من غير معارض.

قلت: هذا الاستصحاب - أعني ما يثبت به عدم الركن - باعتباركونه موضوعاً لغيرالركن وإن لم يكن له معارض في تلك المرتبة لكنّه محكوم بقاعدة الفراغ التي تثبت بها وجود الركن باعتباركونه موضوعاً لغيرالركن؛ إذ قد عرفت أنّها في المرتبة الأخيرة لم يكن لها معارض فكانت جارية من غيرمعارض، ومع جريانها لا تصل النوبة إلى استصحاب عدم الركن لإثبات عدم موضوع غيرالركن لإثبات وجوده بقاعدة الفراغ في الرتبة المتقدّمة؛ وذلك بملاك حكومة القاعدة على الاستصحاب كما لا يخفى.

ثمّ مع الغضّ عن جميع ما ذكرنا لو عجزنا عن دفع هذا الإشكال لكان إشكالاً وارداً على دعوى الملازمة بين تنجّزالعلم وبين تعارض الأُصول في مورد تنجزه، فغاية ما يلزم من تسليم الإشكال هو رفع اليد عن دعوى التلازم والاعتراف بتنجّز العلم ولو لم يكن الأُصول متعارضة لا رفع اليد عن تنجّزالعلم؛ إذ الإشكال كان على دعوى الملازمة بعد الفراغ عن منجّزيّة العلم فيما زعم عدم المعارضة فيه.

وممّا ذكرنا يظهراندفاع إشكال آخريورد في المقام سيّال في جميع ما كان طرفي العلم الإجمالي، مردّداً بين الركن وغيره، مثل ما إذا دارالأمربين ترك الوضوء أو القراءة، أو ترك التكبيرأو السورة، أو ترك الركوع، أو السجدة الواحدة، أو السجدتين من ركعة واحدة، أو من ركعتين ونحو ذلك ممّا يدورالأمربين ترك الركن أو غيره، ممّا في تركه السهوي اثرمن وجوب قضاء، أوسجدتَي سهو، أوهما معاً، حيث إنّه يقال: بمنع جريان قاعدة الفراغ في الأثناء أو التجاوز بعد الصلاة بالنسبة إلى غيرالركن حيث يعلم تفصيلاً بعدم امتثال غيرالركن إمّا لعدم الإتيان به لوكان هو المنسي، أو لإتيانه فاسداً لوكان المنسي هو الركن لدخل وجود الركن في صحّته، فلا يكون لقاعدة الفراغ أو التجاوز في الركن معارض حينئذٍ، فتجري من غيرمعارض ويحكم ببركتها بصحّة الصلاة.

وجه الاندفاع أنّ العلم التفصيلي بعدم امتثال غير الركن إنّما ينشأ من ضمّ احتمال عدم امتثاله من ناحية ترك الركن إلى عدم امتثاله من ناحية تركه في نفسه، فيكون لاحتمال ترك الركن دخلاً في حصول العلم التفصيلي بحيث لو تبدّل احتمال تركه إلى القطع بعدم تركه ليزول العلم التفصيلي بعدم امتثال غير الركن ويحصل الشكّ في امتثاله من ناحية احتمال تركه في نفسه.

وقاعدة الفراغ في الركن من حيث كونه موضوعاً لغير الركن مذهب لهذا الاحتمال، لا أنّ الاحتمال يذهب تعبّداً مع بقائه وجداناً، ليرد أنّ التعبّد بعدم الشكّ غير موجب لزوال الشكّ وجداناً ومع بقائه ولو بعد التعبّد يحصل العلم التفصيلي، بل التعبّد بالركن من حيث موضوعيّته لغير الركن مذهب للشكّ في غير الركن من حيث فساده من ناحية عدم الركن وجداناً، وذلك واضح بعد ملاحظة معنى قاعدة الفراغ في الركن من حيث إثبات موضوع غير الركن، حيث إنّ مفادها هو أنّ الشاكّ في صحّة غير الركن من ناحية عدم الركن لو أتى بالركن فهو ولو لم يأت بالركن يكون ما أتى به من غير الركن بدلاً في مقام الامتثال عن المركّب من الركن وموجباً لسقوط الإعادة والقضاء عنه ما دام بقاء شكّه في ترك الركن، ومع القطع بصحّة غير الركن من ناحية الشكّ في الركن لا يعقل القطع ببطلانه، بل لا يبقى له حال إلّا الشكّ في غير الركن من ناحية تركه في نفسه وهو مجرى قاعدة الفراغ فيه المعارض مع قاعدة الفراغ في الركن من حيث نفسه.

هذا كلّه إذا كان العلم بترك السجدتين كذلك بعد الصلاة أو في أثنائها بعد التجاوز عن المحلّ السهوي، كما إذا علم وهو في الركوع من الركعة الثالثة بترك السجدتين إمّا من ركعة واحدة، أو من ركعتين وهي الصورة الأُولى، والمتحصّل فيها وجوب إعادة الصلاة مطلقاً، سواءٌ حصل العلم في الأثناء أو بعد الصلاة، لكن الأحوط باحتياط غير إلزامي هو إتمام الصلاة ثمّ إعادتها إذا حصل العلم في الأثناء.

الصورة الثانية: ما إذا حصل العلم بعد التجاوز عن المحلّ الشكّي، وقبل التجاوز عن المحلّ السهوي مثل حال القيام من الركعة الثالثة، والاحتياط الراجح في الصورة الأُولى بالإتمام ثمّ الإعادة لازم في هذه الصورة؛ وذلك لدوران أمره بين الرجوع إلى الركعة الثانية لبقاء محلّه فيأتي بالسجدتين لو كان المنسي من هذه الركعة أو بسجدة واحدة وقضاء سجدة أُخرى بعد الصلاة، مع سجدتَي السهو لو كان المنسي إحداها في هذه الركعة والأُخرى في الركعة الأُولى، وبين أن يعيد صلاته لو كان المنسي تماماً في الركعة الأُولى فأطراف العلم الإجمالي حينئذٍ وجوب السجدة أو سجدتين من الركعة الثانية وإعادة الصلاة مع قضاء سجدة واحدة والإتيان بسجدتَي السهو، فالسير في جريان الأُصول يكون كالصورة الأُولى، حيث إنّ المرتبة الأُولى منها هي قاعدة الفراغ في الركن وغيره، ومع تعارضهما تصل النوبة إلى استصحاب عدم الركن وغيره، وبعد تعارضهما تصل النوبة إلى المرتبة الثالثة، وفي هذه المرتبة يحصل الاختلاف مع المرتبة الثالثة من الصورة الأُولى، حيث كان الأصل في تلك المرتبة في الصورة الأُولى البراءة في طرف والاشتغال في طرف آخر، وكان ذلك موجباً لانحلال العلم الإجمالي في تلك المرتبة، بخلاف تلك المرتبة في هذه الصورة، حيث إنّ الأصل في الجانبين هو الاشتغال؛ وذلك لترتّب وجوب الرجوع وإتيان السجدتين في الركعة الثانية على احتمال كون المنسي فيها، حيث لا أصل يحرز به الفراغ عنها، فيجب عليه الرجوع وإتيان السجدتين ثمّ الإعادة.

نعم، الظاهر أن يكون الاحتياط في قضاء السجده الواحدة وسجدتَي السهو راجحاً لا لازماً؛ وذلك لعدم مانع عن جريان البراءة بالنسبة إليها كما لا يخفى.

ويمكن أن يقال: بعدم ملزم للرجوع بعد سقوط قاعدة الفراغ، واستصحاب عدم الإتيان بالسجدتين في الركعة الثانية، فيكون الأصل الجاري في هذا الطرف حينئذٍ

هو البراءة، فتصير كالصورة الأولى من اختلاف الأصل في الطرفين من حيث الإثبات والنفي فينحلّ العلم الإجمالي ويتعيّن عليه وجوب الإعادة محضاً.

الصورة الثالثة: ما إذا حصل العلم قبل التجاوز عن المحلّ الشكّي كما إذا حصل العلم الإجمالي قبل الشروع في التشهّد، ولا إشكال في وجوب الإتيان بالسجدتين حينئذٍ، وانحلال العلم الإجمالي به والرجوع إلى قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الركعة الأُولى، وهذا ظاهر ولو علم بكون السجدتين من ركعتين، وشكّ في كونهما من الأوّلين، أو من الأخيرتين، أو بالتفريق، فعلى القول ببطلان الصلاة ما لم تسلم الأوّليّتين مطلقاً تبطل الصلاة، لاحتمال كون المنسي من الأوليين أو من إحداهما، وعلى القول باختصاص وجوب الحفظ بالركعة من الأوليين لا إجزائهما كما هو الأقوى، وسيأتي الدليل عليه فلا تبطل بل يجب إجراء حكم نسيان السجدة الواحدة كما يأتي.

هذا كلّه حكم نسيان الركن، وأمّا غير الركن فقد قسّمه في الشرائع[1] إلى اقسام ثلاث: منها ما لا يجب بنقصه السهوي شيئاً من قضاء أو سجدتَي سهو، ومنها ما يجب فيه سجدتَي السهو فقط، ومنها ما يجب فيه القضاء أيضاً.

ومن القسم الأوّل أُمورٌ:

الأوّل: نسيان القراءة، وليعلم أنّ فيما ورد من قوله (عليه السلام): «يسجد سجدتَي السهو في كلّ زيادة تدخل عليك أو نقصان»[2]، احتمالان:

أحدهما: حمله على الاستحباب؛ وذلك لمعارضته مع ما يدلّ على انحصار وجوبهما بمواضع مخصوصة حسبما يأتي تفصيله.

وثانيهما: إبقاؤه على العموم.

---

١. الشرايع ١: ١١٥.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٥١، ب ٣٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

ثمّ إنّ في المقام ورد أخبار دالّة على صحّة الصلاة وعدم وجوب شيء بسبب نسيان القراءة مثل قول أحدهما (عليهما السلام) في صحيح زرارة: «من ترك القراءة متعمّداً أعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه»[١].

وقول الصادق (عليه السلام) في جواب السؤال عن نسيان القراءة بعد الاستفسار من أنّه هل تمّم الركوع والسجود: «قد تمّت صلاتك إذا كان نسياناً»[٢].

وقول الباقر (عليه السلام) في ذيل خبر محمّد بن مسلم: «من نسي القراءة فقد تمّت صلاته ولا شيء عليه»[٣].

فإن حملنا ما دلّ على وجوب سجدتَي السهو لكلّ زيادة ونقيصة على الاستحباب، فلا يكون لتلك الأخبار في دلالتها على نفي وجوب سجدتي السهو معارض، فينفي بها وجوبهما من غير معارض، وإن أبقيناه على عمومه من الدلالة على الوجوب، فتقع المعارضة بينه وبين تلك الأخبار بالعموم من وجه، حيث إنّ تلك الأخبار بعموم قوله (عليه السلام): «لا شيء عليه» تنفي كلّ شيء من إعادة الصلاة وقضاء القراءة وسجدتَي السهو، وما دلّ على وجوب سجدتَي السهو مطلقاً يدلّ على وجوبهما في نسيان القراءة، فأخبار الباب أخصّ مورداً من أخبار سجدتَي السهو، لكون موردها خصوص القراءة، وأعمّ من حيث نفي كلّ شيء، وأخبار سجدتَي السهو أخصّ من حيث ورودها في خصوص سجدتَي السهو وأعمّ من حيث كون السهو عن القراءة أو غيرها، فيقع بينهما التعارض في مورد نسيان القراءة، ومقتضى القاعدة هو التساقط، فيرجع إلى البراءة، هذا.

ولكنّ التحقيق عدم وصول النوبة إلى التعارض، وذلك لأخصّيّة أخبار الباب

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٩٠، ب ٢٩، من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١.
٢. وسائل الشيعة ٦: ٩٠، ب ٢٩، من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢.
٣. وسائل الشيعة ٦: ٨٧، ب ٢٧، من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢.

عن أخبار سجدتَي السهو، فتكون مخصّصاً لها، وتقريبه أنّ تلك الأخبار بعد الحكم بتماميّة الصلاة وصحّتها تدلّ على أنّه لا شيء عليه، فلا يمكن إراده نفي الإعادة عن قوله: «ولا شيء عليه»، فيبقى له موردان:

أحدهما: نفي وجوب قضاء الفاتحة.

والثانية: نفي وجوب سجدتَي السهو.

لكنّ الحمل على نفي وجوب القضاء بعيد؛ لدلالة أخبار قضاء التشهّد والسجدة الواحدة على كون ما يجب قضاؤه منحصراً بهما، مع قيام الإجماع على ذلك أيضاً، فينحصر المنفي في هذه الأخبار بسجدتَي السهو، فتكون تلك الأخبار في نفي وجوبها في نسيان القراءة أظهر من دلالة أخبار سجدتَي السهو على وجوبهما في نسيانهما، فيرفع اليد عن عموم أخبار سجدتَي السهو، ويخصّص بظهور هذه الأخبار في نفي وجوبهما.

أقول: الظاهر من صحيح زرارة - أعني من مقابلة قوله: «ومن نسي فلا شيء عليه» بقوله: «**من ترك القراءة أعاد الصلاة**»[1] - أنّ الشيء المنفي هو الإعادة المثبتة في صورة تعمّد الترك، كما أنّ الخبر الثاني لا يكون مشتملاً على القول بـ «لا شيء عليه».

نعم، في الخبر الثالث - أعني قوله: «**فقد تمّت صلاته ولا شيء عليه**» - دلالة على ذلك، لكنّه أيضاً قابل لأن يجعل ولا شيء عليه - تأكيداً لقوله: «فقد تمّت صلاته»؛ فتأمّل.

لكن الذي يسهّل الخطب كون المسألة ممّا لا خلاف فيها. هذا.

وهكذا الكلام إذا كان المنسي شرطاً من شرائط القراءة كالجهر والإخفات، أو

---

١. تقدم تخريجه في الصفحة السابقة.

الترتيب بين الآيات، أو الكلمات أو الحروف أو الإعراب برجوع الخلل بالنسبة إلى كلّ واحد من ذلك إلى الخلل في نفس القراءة؛ ضرورة انعدام المشروط بعدم شرطه، فيدخل في نسيان القراءة، مضافاً إلى ما ورد في نسيان الجهر والإخفات، كما في صحيحة زرارة[1] المتقدّمة في بحث القراءة من أنّه متى فعل شيئاً أي من ترك الجهر والإخفات في موضعهما ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه.

ثمّ إنّ الحكم بعدم وجوب شيء في سهو القراءة إنّما هو فيما إذا كان التذكّر بعد التجاوز عن محلّه السهوي، وقد تقدّم ضابطه وأنّه في القراءة يتحقّق بالدخول في الركن، وهكذا في شرائطها ما عدا الجهر والإخفات، وأمّا بالنسبة إليهما فإن قلنا: بكونهما شرطاً للصلاة في حال القراة، كما لا يخلو عن وجه رجّحناه في باب القراءة، فيكون التجاوز عن محلّهما بالتجاوز عن القراءة ولو لم يدخل في الركوع على ما تقدّم من ضابط محلّ شرط الصلاة في حال الجزء. ولو قلنا: بكونهما شرطاً للقراءة، فمقتضى الضابط المتقدّم في تحديد المحلّ وإن كان الافتقار في الدخول في الركن لصدق التجاوز عن المحلّ، لكنّ الأرجح بالنظر إلى عموم صحيحة زرارة المتقدّمة عدم التدارك حيث إنّه (عليه السلام) حكم بأنّه لا شيء عليه إذا كان ناسياً، مع ترك الاستفصال بين قبل الركوع، أو بعده الدالّ على العموم.

ثمّ إنّ الكلام في هذا القسم يقع في مقامين:

الأوّل: في أنّه لا يجب تدارك المنسي، وضابطه هو كون التذكّر بعد فوت محلّ المنسي جزءاً أو شرطاً للجزء أو شرطاً للصلاة حال الجزء، ولا يحتاج في هذا المقام إلى تفصيل صغرياته، إلّا ما وقع فيه الخلاف وهو في موضعين:

أحدهما: الجهر والإخفات كما تقدّم آنفاً من أنّ مقتضى الضابط المتقدّم فيهما

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٨٦، ب ٢٦، من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١.

هو وجوب التدارك بناءً على شرطيّتهما للقراءة، وبه أفتى في ظاهر الشرائع[١] أيضاً، لكن الرواية المتقدّمة تنفيه حتّى قبل الركوع.

الثاني: نسيان السجود على الأعضاء السبعة التي منها وضع الجبهة على الأرض، كما إذا سجد على غير جبهته من بقيّة وجهه مثل الذقن ونحوه، ومقتضى ما اخترناه سابقاً في مبحث السجود من ركنيّة وضع الجبهة على شيء ما ولو من غير جنس ما يصحّ السجود عليه هو عدم تحقّق السجود إلّا بوضع الجبهة، فيكون نسيان السجود على الأعضاء السبعة نسيان الركن وعلى ذلك مشى صاحب الجواهر[٢] (قدّس سرّه) في باب السجود أيضاً، لكن قال في الشرائع[٣] هاهنا: بعدم وجوب السجود على الأعضاء السبعة، ووجّهه في الشرح[٤] بنفي ركنيّة وضع الجبهة، وهذا كما ترى عدول عمّا اختاره في باب السجود.

وبالجملة فحيث إنّ المختار ركنيّة الوضع المذكور في السجود، فالتحقيق عدم تحقّقه إلّا به، فلا يصحّ الحكم بعدم التدارك بنسيان السجود على أعضاء السبعة التي منها وضع الجبهة، فحينئذٍ فيدخل في نسيان الركن المتقدّم حكمه من وجوب التدارك لو كان التذكّر قبل الدخول في الركن في غير الركعة الأخيرة أو قبل السلام إذا كان فيها، وبطلان الصلاة إذا كان بعدهما.

المقام الثاني: في حكم سجدتَي السهو في هذه الموارد أعني في نسيان القراءة وما يتعلّق بها في الأُوليين، أو هي، أو التسبيحات الأربع في الأخيرتين وذكر الركوع والسجود، أو ما يجب فيهما ممّا لا يكون ركناً من أجزائهما الغير الركني، أو

---

١. الشرايع ١: ١١٦.
٢. جواهر الكلام ١٠: ٢٢٤.
٣. الشرايع ١: ١٢٥.
٤. جواهر الكلام ١٢: ٤٧٥.

شرائطهما، أو أجزاء الذكر وشرائطه ورفع الرأس من الركوع والقيام بعده ورفع الرأس من السجدة والجلوس بينهما؛ فالمشهور المعروف عدم وجوب سجدتَي السهو في شيء منها، بل قيل[1]: إنّه لا خلاف فيه، لكن مقتضى مرسلة ابن أبي عمير[2] هو وجوبهما في هذه الموارد؛ لأنّها بعمومها تدلّ على وجوبهما في كلّ زيادة ونقيصة. وعن الشهيد الثاني[3] أنّها معرض عنها لعدم العمل بها.

قال الأُستاذ (دام بقاؤه): وهو في محلّه؛ لأنّ القول بوجوب السجدتين في الموارد المخصوصة التي ورد فيها الدليل بالخصوص مثل الكلام والسلام ونحوهما ليس عملاً بالمرسلة، لورود الدليل فيها بالخصوص، وإنّما العمل بها يظهر في غير تلك الموارد وهي ليست معمولاً بها فيها.

أقول: إن كان الغرض إحراز استناد الأصحاب في مقام العمل بالمرسلة فما ذكره متين، لعدم إحراز الاستناد من الفتوى بوجوبهما في الموارد الخاصّة التي قام الدليل على وجوبهما فيها بالخصوص، لقيام احتمال عدم استنادهم في تلك الموارد إلى المرسلة، لكنّ الكلام في احتياج العمل بها إلى عمل الأصحاب بعد كونها مرسلة ابن أبي عمير التي في حكم المسندة، وإن كان الغرض إحراز الإعراض فواضح أنّه لا يمكن إحرازه بعدم الفتوى في هذه الموارد، لاحتمال أن يكون للمناقشة في دلالتها أو لوجود مخصّص لها في هذه الموارد، كالأخبار التي تقدّم نقلها آنفاً في القراءة.

وبالجملة فعندي الآن في حكم سجدتَي السهو في هذه الموارد حتّى في نسيان القراءة إشكال، فالأحوط عدم تركهما فيها حتّى يتّضح الحال في باب سجدتَي السهو إن شاء الله.

---

١. راجع جواهر الكلام ١٢: ٧٢٨.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٥١، ب ٣٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

٣. روض الجنان: ٣٥٤.

فرعٌ: قد تقدّم أنّه لو نسي الحمد وأتى بالسورة، فتذكّر قبل الركوع يجب عليه تدارك الحمد، كما لا إشكال في وجوب إعادة السورة.

وإنّما الكلام في وجوب أعادة ما قرأ أوّلاً من السورة أوله أن يقرأ غيرها؟ ظاهر المشهور المنصور هو الأخير[١]، وعن *المبسوط*[٢] و*الإرشاد*[٣] هو الأوّل، وليس له دليل يعتدّ به، إلّا ما عن *الفقه الرضوي*: «**وإن نسيت الحمد حتّى قرأت السورة ثمّ ذكرت قبل أن تركع فاقرأ الحمد وأعد السورة**»[٤] بتقريب أنّ تعريف السورة في قوله: «أعد السورة» إشارة إلى وجوب إعادة ما قرأ أوّلاً، فتكون اللّام فيه للعهد الذكري.

قال شيخنا الأُستاذ: مضافاً إلى ابتناء هذا الحكم على أنّ زمان تعيين السورة هل هو وقت الشروع فيها أو يتعيّن بإرادتها ولو قبل الشروع، ويترتّب على الثاني تعيّن السورة الأُولى حيث إنّها مرادة حينئذٍ، ولا يخفى ما فيه.

أمّا الاستدلال بالرضوي فمع أنّه بما فيه من المنع عن الحجّيّة في المقام، لعدم انطباق العمل عليه لا يكون ظاهراً في إراده السورة المقروءة أوّلاً؛ لإمكان إراده إعادة قراءة النوع كما في الجواهر[٥] وإن استبعده، لكنّ الظاهر عدم الحاجة إلى ذلك، لأنّ اللّام في قوله: «أعد السورة» كاللّام في قوله: «قرأت السورة»، فكما أنّ اللّام في الأُولى لا يكون إشارة إلى معهود فكذلك في الثانية، ولعلّه إشارة إلى السوره المعهودة، للمصلّي في قراءته، فيكون الخبر مسوقاً لبيان أصل وجوب الإعادة، لا في مقام وجوب إعادة ما كان يعهد قراءته.

---

١. كما في قواعد الأحكام ١: ٤٢.

٢. المبسوط ١: ١٢٢.

٣. إرشاد الأذهان ١: ٢٦٩.

٤. مستدرك الوسائل ٤: ١٩٥، ب ٢٣، من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١. فقه الرضا: ١١٦، ب ٧، الصلوت المفروضة.

٥. جواهر الكلام ١٢: ٤٨٠.

وأمّا ما أفاده الأُستاذ (دامت إفاداته) ففيه: أنّه لا دليل على تعيّن السورة بالإرادة المتقدّمة على الشروع، وكفاية تلك الإرادة عن الإرادة حين الشروع إنّما هي لبقاء تلك الإرادة إلى حين الشروع، فتكون بوجودها الارتكازي كافٍ في صيرورة السورة متعيّناً حين الشروع، فالمدار على الشروع، ولذا يجوز له العدول قبل الشروع حتّى عن الجحد والتوحيد إلى غيرهما، كما إذا كان قاصداً لقراءة أحدهما في ابتداء الصلاة ثمّ بدا له أن يقرأ غيرهما، فإنّه يجوز له العدول عمّا أراده ما لم يشرع في إحداهما، و إن كان الأحوط خلافه، كما تقدّم في مبحث القراءة. وقد ذكر (دامت إفاداته) بعثوره على رواية تدلّ على التعيّن بالتعيين قبل الشروع.

وفيه: إنّه على تقدير وجود هذه الرواية لا يثبت المدّعى ضرورة؛ عدم المنافاة بين أن يتعيّن بالتعيين وبين جواز رفع اليد عمّا عيّنه قبل الشروع.

وبالجملة فالأقوى هو ما عليه المشهور من جواز قراءة غير ما قرأ أوّلاً بلا احتياج إلى مراعاة الاحتياط باختيار ما قرأ كما لا يخفى.

ثمّ إنّ هاهنا مسائل:

الأُولى: لو انحنى بقصد الركوع ثمّ سها عن الركوع وهوى إلى السجود، فتذكّر قبل البلوغ إلى السجود، فلا يخلو إمّا يكون تذكّره قبل البلوغ إلى حدّ الركوع أو يكون بعد البلوغ، فعلى الأوّل ففي وجوب العود إلى القيام لإيجاد القيام المتّصل بالركوع، أو عدم وجوبه لتحقّق القيام حين القصد إلى الركوع قبل طروّ النسيان وجهان: مبنيّان على أنّ الواجب من كلّ من القيام والركوع هو المعنى الهيئي الاسم المصدري، فيكون الهويّ من هيئة القيام إلى البلوغ إلى هيئة الركوع خارجاً عن حقيقة الركوع، فيكون السهو حينئذٍ في غير القيام والركوع لتحقّق القيام الهيئي قبل طروّ السهو والركوع الهيئي بعده، أو أنّ الواجب منهما هو المعنى الفعلي المصدري، فيكون الواجب من

الركوع هو من أوّل الانحناء عن القيام إلى البلوغ إلى حدّ الركوع، فحينئذٍ يجب عليه العود إلى القيام لأن يتحقّق منه الركوع الفعلي، إذ هذا المقدار منه الذي وقع سهواً لا يحسب من الركوع بعد كونه قصديّاً يتوقّف في تحقّقه على القصد كما سبق تفصيله في مبحث الركوع.

وعلى الثاني ففي وجوب الهوي إلى السجود وعدم جواز العود من جهة تحقّق الركوع وإنّما المنسي هو واجبات الركوع من الذكر والطمأنينة ونحوهما الذي لا يضرّ السهو عنه ويخرج محلّه بالخروج عن الركوع أو وجوب العود إلى القيام، لعدم التعويل على ما صدر منه نسياناً فيجب عليه الركوع، وحيث إنّه عبارة عن المعنى الفعلي يجب عليه القيام للركوع لأن يتحقّق منه الركوع بالمعنى الفعلي أو يجب عليه العود إلى حدّ الركوع، ولا يجوز له القيام لتحقّق القيام المتّصل بالركوع قبل طروّ السهو، وجوهٌ:

أقواها الأوّل؛ وذلك لتحقّق الركوع منه وإنّما المنسي هو من واجبات الركوع، هذا.

ولو أغمض عن هذا، فالمتعيّن عليه هو العود إلى القيام، وعلى كلا التقديرين لا يجوز له العود إلى حدّ الركوع؛ وذلك لأنّه إن تحقّق منه الركوع فلابدّ من تحقّق القيام المتّصل بالركوع؛ ضرورة أنّ الفرض هو فيما إذا كان الركوع عن قيام وإن لم يتحقّق منه الركوع فلم يكن القيام المتّصل به أيضاً متحقّقاً وإنّما القيام متّصل بقصد الركوع لا بالركوع نفسه.

وعلى كلّ حال فإمّا أن يجب عليه العود إلى القيام أو لا يجب عليه العود إلى الركوع، فالوجه الثالث لا وجه له أصلاً. وقد تقدّم شطر ممّا يتعلّق بهذا المقام في مبحث القيام والركوع فراجع إليهما.

الثانية: قد تقدّم أنّه لو سها عن السجدة الواحدة أو عن سجدتين، فإن تذكّر

قبل الدخول في ركوع الركعة اللّاحقة إذا كان المنسي من غير الركعة الأخيرة أو قبل السلام إذا كان منها، يجب عليه العود لتدارك المنسي، فإن كان بعد الدخول في الركوع أو بعد السلام فلا يجوز العود، بل يصحّ صلاته مع الإتيان بما يجب عليه في نسيان السجدة لو كان المنسي سجدة واحدة وتبطل صلاته لو كان السجدتين، وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه؛ كلّ ذلك لعموم صحيحة «لا تعاد» حسب ما تقدّم تقريبها، إلّا أنّه وقع الخلاف فيما إذا كان المنسي سجدتين فقيل: ببطلان الصلاة ولو تذكّر قبل الركوع بخلاف ما إذا كان سجدة واحدة حيث إنّه يجب عليه التدارك.

ولا يخفى أنّ هذا التفصيل تهكّم حيث إنّه لو كان المحل لتدارك السجدة الواحدة باقياً فيكون باقياً لتدارك السجدتين أيضاً، لكون بقاء محلّهما بعدم الدخول في الركن ولو فات محلّ السجدتين، فليكن محلّ السجدة الواحدة أيضاً، كذلك مع أنّ مقتضى صحيحة «لا تعاد»[1] بقاء المحل قبل الركوع مطلقاً، سواءٌ كان المنسي سجدة واحدة أو سجدتين، فالحكم بعدم التدارك في السجدتين تخصص لعموم «لا تعاد» من غير مخصّص، فهذا التفصيل ساقط قطعاً.

الثالثة: إذا علم بنسيان السجدة الواحدة قبل الركوع، فهل يجب عليه أن يجلس ويسجد ليكون سجوده عن جلوس لكي تتحقّق الجلسة بين السجدتين، أو لا يجب مطلقاً، بل يجوز له الهويّ إلى السجود بلا احتياج إلى الجلوس، أو يفصّل بين ما إذا علم بالجلوس بعد السجدة الأُولى فلا يجب عليه الجلوس وبين ما إذا علم بعدمه أو شكّ فيه فيجب عليه الجلوس؟ وجوهٌ:

قد يقال: بعدم الوجوب مطلقاً ولو علم بعدم الجلوس بعد السجدة الأُولى؛ وذلك لإطلاق صحيح إسماعيل بن جابر عن الصادق (عليه السلام): في رجل

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٣١٣، ب ١٠، من أبواب الركوع، ح ٥.

نسي أن يسجد السجدة الثانية حتّى قام فذكر وهو قائم أنّه لم يسجد؟ قال: «فليسجد ما لم يركع، فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنّه لم يسجد فليمض على صلاته حتّى يسلّم ثمّ يسجدها فإنّها قضاء»[1]. وفي معناه غيره[2].

وتقريب الاستدلال أنّ إطلاق قوله (عليه السلام) «فليسجد ما لم يركع» بلا استفصال عن كون ترك السجدة الثانية مع ترك الجلوس بين السجدتين أو مع الإتيان به يدلّ على عدم وجوب الجلوس لهذا السجود الذي يجب أن يأتي به، وإلّا لكان عليه (عليه السلام) أن يفصّل بين ترك الجلوس فيحكم بالسجود عن جلوس، وبين فعله فيقول: بوجوب السجود ولو لم يكن من الجلوس، هذا.

ولا يخفى ما فيه: حيث إنّ المقام ليس مورد التمسّك بترك الاستفصال لكون نسيان السجدة شيئاً والجلسة بين السجدتين شيئاً آخر، والسؤال إنّما وقع عن نسيان السجود، والجواب إنّما يجب عنه لا عن نسيان الجلسة التي لم يكن في السؤال عنه أثر، وليس نسيانُ السجدة ملازماً دائميّاً أو أكثريّاً مع ترك الجلوس؛ لإمكان طروّ النسيان في السجدة الأُولى أو بعدها قبل الجلوس أو بعد الجلوس، فالنسيان عنها لا يلازم النسيان عنه حتّى يجب في الجواب أن يتعرّض لإتيان الجلوس أيضاً.

وبالجملة فالحكم بوجوب العود إلى السجود من غير تعرّض للجلوس حكم حيثيّتي بمعنى أنّه في مقام بيان حكم السجدة المنسيّة لا حكم الجلوس المنسي ولا حكمهما معاً، فعدم التعرّض لحكمه لا يدلّ على عدم وجوبه، فلابدّ حينئذٍ من النظر في حكمه حسب ما تقتضيه القاعدة فنقول: الواجب من الجلوس بين السجدتين لا يخلو من أحد احتمالين:

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٤، ب ١٤، من أبواب السجود، ح ١.

٢. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٥، ب ١٤، من أبواب السجود، ح ٢.

أحدهما: أن يكون الجلوس المقيّد بكون طرفيه السجدتان من غير تخلّل شيء بينه هو الواجب بحيث لو قام في أثنائه أو خرج عن حال الجلوس لم يتحقّق منه الجلوس بين السجدتين ولو عاد بعد الخروج عنه إليه.

وثانيهما: أن يكون الجلوس بعد الأُولى وقبل الثانية واجباً ولو حصل المخرج منه في أثنائه، وهذا هو الأقوى، لجواز الخروج عن الجلوس بالحركة يمنة ويسرة بما لا يعدّ من أفعال الصلاة بين السجدتين قطعاً ما لم يبلغ إلى مرتبة محو الصّورة أو فعل الكثير.

وهذان الاحتمالان آتيان في القيام بعد الركوع أيضاً، إلّا أنّ الاحتمال الأوّل فيه أضعف منه في الجلوس بين السجدتين لمكان ذهاب هذا الوهم في الجلوس بين السجدتين وليس الواجب في القيام هو القيام بين الركوع والسجود، حتى يذهب الوهم إلى هذا الاحتمال، بل إنّما الواجب هو القيام بعد الركوع، وعلى هذا فلو تركه نسياناً وتذكّر قبل الدخول في السجود يجب تداركه من غير إشكال، ولا يمكن القول بسقوطه لتعذّره بسبب توهّم الاحتمال الأوّل.

وعلى كلّ تقدير فإمّا أن يعلم بالجلوس بعد السجدة التي أتى بها إمّا بعنوان الجلوس بين السجدتين لو تذكّر بطروّ النسيان بعد الجلوس، أو بعنوان الجلسة الاستراحة لو علم بطروّه في السجدة الثانية، أو بعدها قبل الجلوس، أو يعلم بعدم الجلوس بعدها لعلمه بطروّ النسيان في السجدة الأُولى وإنّه ترك الجلوس بعدها باعتقاد كونه الجلسة الاستراحة مع اعتقاده عدم وجوبها اجتهاداً أو تقليداً، أو يشكّ في الجلوس، فهنا صُوَرٌ:

[الصورة الأُولى]: فيما إذا علم بالجلوس، وحكم هذه الصورة عدم وجوب الجلوس عليه؛ لما يأتي به من السجود، بل يجوز السجود عن هويّ، سواءٌ قلنا

في الجلسة بعد السجدتين بالاحتمال الأوّل أو الأخير، أمّا على الأوّل، فلأنّه وإن لم يتحقّق منه الجلوس بين السجدتين بالمعنى الأوّل لمكان فصل القيام في أثنائه، إلّا أنّه يتعذّر تحقّقه حينئذٍ أيضاً، لمكان القيام المذكور، فكما لا يكون الجلوس المتحقّق بعد السجدة المأتيّة أوّلاً جلوساً بين السجدتين بهذا المعنى، لا يكون الجلوس الذي يأتي به قبل العود إلى السجدة الثانية جلوساً بين السجدتين ومع تعذّره في هذا الحال لو وجب تداركه لكان بإعادة الصلاة، فحيث إنّه داخل في عموم المستثنى منه من «لا تعاد» فيرفع وجوب تداركه بعمومه.

وأمّا على الاحتمال الثاني؛ فلأنّه قد تحقّق منه الجلوس بعد السجدة الأُولى فصدر منه الجلسة بين السجدتين من غير فرق في ذلك بين ما إذا جلس بنيّة الجلوس بين السجدتين أو بقصد الجلسة الاستراحة أو شكّ في قصده؛ وذلك لأنّ الواجب عليه هو الجلوس بين السجدتين، وهذا أمر متميّز الهويّة لا يحتاج في تحقّقه إلى القصد كالركوع وتكبيرة الإحرام، والمفروض تحقّقه منه، غاية الأمر أخطأ في انطباق عنوان الجلسة بين السجدتين عليه واعتقد كونه الجلسة الاستراحة مع عدم انطباقها عليه، والجلسة بين السجدتين لا تصير بالقصد جلسة الاستراحة، لكون الجلسة الاستراحة هي الواقعة عقيب السجدة الثانية، والمفروض أنّ هذا الجلوس واقع عقيب السجدة الأُولى لا الثانية.

الصورة الثانية: أن يقطع بعدم الجلوس، وحكم هذه الصورة هو عدم وجوب الجلوس لو قلنا: بكون الواجب منه هو الاحتمال الأوّل، لتعذّره حينئذٍ ووجوبه لو كان الواجب منه هو الاحتمال الثاني كما هو الأقوى فعليه يجب عليه الجلوس.

الصورة الثالثة: أن يشكّ في الجلوس وعدمه، وحكم هذه الصورة أنّه بالنسبة إلى الحال التي هو عليها في القيام يكون الشكّ بعد المحل، ولكن لمّا يجب عليه

العود للسجود يكون شكّه في حال السجود - أعني آن قبل تحقّق السجود - شكّاً في المحل، فهل العبرة بحال قيامه فيقال: بعدم وجوب التدارك، لكون الشكّ بعد التجاوز أو بحال العود إلى السجود فيجب عليه الإتيان به، لكونه الآن في المحل، أو يفصّل بين زوال شكّه بعد الهوي فيقال: بعدم الوجوب وبقاؤه بعده فيقال: بالوجوب. وبالجملة تكون العبرة ببقاء الشكّ في حال العود ولا عبرة بشكّه في حال القيام؟ وجوهٌ:

ولا يخفى أنّ هذا البحث سيّال في كثير من الفروع، كما إذا علم في حال القيام بترك سجدة واحدة وشكّ في ترك الأُخرى حيث إنّ الشكّ لولا عوده إلى تدارك المنسي يكون بعد التجاوز، وإذا عاد يصير في المحل، وكما إذا علم في حال القيام أيضاً بترك التشهّد وشكّ في ترك سجدة واحدة أو سجدتين، وبيان حكم الكلّ يتوقّف على مقدّمتين:

الأُولى: إنّه سيأتي في مقام تحرير قاعدة التجاوز - إن شاء الله تعالى - اعتبار الدخول في غير المشكوك، ويعتبر أن يكون الغير من أجزاء الصلاة المترتّب على المشكوك كالقيام بالنسبة إلى التشهّد، والسجود كالسجود بالنسبة إلى الركوع، وكالركوع بالنسبة إلى القراءة، وهكذا.

الثانية: قد تقدّم فيما سبق أنّه لو سها عن جزء كالفاتحة - مثلاً - وأتى بما بعده سهواً كالسورة لا يكون المأتي به سهواً محكوماً بالزيادة فعلاً، بل الحكم بها يكون مراعىً بالدخول في الركن، فلو دخل في الركوع - مثلاً - والحال هذه يحكم بنقصان الفاتحة وعدم زيادة السورة، ولو تذكّر قبل الدخول في الركن يجب عليه الإتيان بالفاتحة المنسيّة، فإذا أتى بها تصير السورة حينئذٍ محكومة بالزيادة، فالسورة المأتيّة بشرط تعقّبها بالركوع تصير متّصفة بالجزئيّة ويكونها واقعة في المحلّ على

التصوّر الممكن من الشرط المتأخّر في أمثال المقام، لا الكشف الحكمي، لعدم جريانه في أمثال المقام حسب ما مرّ تحقيقه في مبحث قيام المتّصل بالركوع فراجع.

فعلى هذا، فبالتذكّر قبل الركوع يستكشف عدم تحقّق شرط السورة من أوّل الأمر فيحكم بانتفاء جزئيّتها للصلاة وإنّها ما وقعت في المحل ويثبت من كونها قبل الفاتحه وعدم تعقّبها بالركوع إنّها أمر خارج عن الصلاة زادت سهواً.

إذا عرفت ذلك فنقول: هاهنا صور ثلاث يكون الحكم فيها وجوب تدارك المشكوك بعد هدم ما بيده لتدارك المنسي، لانكشاف كون الشكّ شكّاً قبل التجاوز بعد الحكم بمهدوميّة ما بيده وإن كان يتفاوت الحكم في تلك الصور وضوحاً وخفاء:

[الصورة] الأُولى: ما إذا علم أوّلاً بنسيان التشهّد - مثلاً - في حال القيام ثمّ عرضه الشكّ في السجود، فهذا القيام الذي بيده لمحكوميّته بوجوب الهدم لا يحسب من أجزاء الصلاة، بل الحكم عليه بالهدم إنّما هو لأجل خروجه عن أفعال الصلاة، إذ المعدود من أفعالها مع نسيان التشهّد إنّما هو القيام المتّصف بوصف التعقّب بالركن والمفروض تذكّر نسيان التشهّد قبل الدخول في الركن فبتذكّره يستكشف خروج هذا القيام من أفعال الصلاة من أوّل الأمر فيكون الشكّ في السجود في قيام غير معدود من أفعال الصلاة لكي يحكم بالتجاوز، ولا أقول: إنّه بالهدم يرجع الشكّ بعد التجاوز إلى الشكّ قبل التجاوز؛ وذلك لابتنائه على خروج القيام عن أجزاء الصلاة بسبب الهدم وهو فاسد، بل أقول: بسبب خروج القيام عن أفعال الصلاة لانتفاء وصف التعقّب عنه يحكم عليه بالهدم، فالحكم عليه بالهدم لأجل خروجه عن أفعال الصلاة، لا أنّه يخرج عن أفعال الصلاة بسبب الحكم بالهدم، وهذا كما أنّ الشكّ بين الأربع والخمس في حال القيام بسبب البناء على الأربع تصيّر الركعة التي بيده محكومة بالهدم أنّه لا يهدم فيبني على الأربع، هذا.

مع أنّه لو كان الحكم بخروج القيام عن أجزاء الصلاة بعد الحكم عليه بالهدم لكان أيضاً كذلك حيث إنّ الشكّ في السجود طارٍ في تلك الصورة بعد محكوميّة القيام بالهدم وهو ظاهر.

الصورة الثانية: ما إذا حصل العلم بنسيان التشهّد والشكّ في السجود دفعة واحدة، وحكم هذه الصورة أيضاً وجوب تدارك السجود؛ وذلك لما بيّناه في الصورة السابقة من كون القيام محكوماً بالخروج من أفعال الصلاة بسبب انتفاء وصف تعقّب الركوع عنه فيكون شكّه واقعاً في حال يكون داخلاً في غير المشكوك من أفعال الصلاة.

وربما يتوهّم بتحقّق الدخول في الغير في هذه الصورة؛ لأنّ الشكّ والتذكّر وقعا في رتبة واحدة، وحكم التذكّر هو وجوب الهدم، كما أنّ حكم الشكّ هو عدم وجوب التدارك لكون الشكّ بعد المحل.

ولا يخفى أنّ الشكّ في مرتبة التذكّر لا يكون محكوماً عليه بكونه قبل التجاوز؛ لكون الحكم بكونه قبل التجاوز يتوقّف على الحكم بهدم القيام، والحكم بهدمه يكون في رتبة محمول التذكّر، ففي رتبة التذكّر التي هي رتبة الشكّ لا يكون القيام زائداً لكي يكون الشكّ قبل المحلّ، هذا.

ولا يخفى ما فيه لأنّه - مع ابتنائه على كون خروج القيام عن كونه جزءاً واقعاً في محلّه بسبب الحكم بالهدم، لا أنّه محكوم بالهدم بسبب خروجه عن كونه في المحلّ وقد عرفت فساده - ممّا لا يستقيم؛ وذلك لأنّ الحكم بعدم تدارك المشكوك مترتّب على الحكم بخروج المحلّ والحكم بخروجه مترتّب على الحكم بكون القيام في المحلّ، فبين الحكم بعدم التدارك وبين الحكم بكون القيام في المحل يتوسّط الحكم بخروج محل المشكوك.

وبعبارة أُخرى لابدّ من الحكم بكون القيام في المحلّ لكي يترتّب عليه خروج المشكوك عن محلّه، فيحكم عليه بعدم التدارك بحكم قاعدة التجاوز، لكن تذكّر نسيان التشهّد موجب للحكم بكون هذا القيام في غير المحل، ففي رتبة الحكم بكون الشكّ بعد المحل يجيء الحكم بكون القيام زائداً خارجاً عن كونه في المحل فلا يتحقّق التجاوز حتّى يحكم بسببه بعدم التدارك، ولا يخفى أنّ حكم هذه الصورة يكون أخفى من الأُولى.

الصورة الثالثة: ما إذا حصل الشكّ في السجود قبل تذكّر نسيان التشهّد، وحكم هذه الصورة يكون أخفى من الثانية؛ وذلك لمجيء توهّم كون الشكّ واقعاً في القيام قبل طروّ ما يوجب الحكم بهدمه، فما لم يكن محكوماً بالهدم يكون معدوداً من أجزاء الصلاة، وذلك بناءً على كون الحكم بالهدم مخرجاً له عن كونه في المحلّ، ولكن بعد اتّضاح فساد المبنى يظهر أنّ حكم هذه الصورة كالصورتين الأوليين.

ثمّ إنّ محصّل ما أفاده من الأمثلة في الشرائع القسم الثاني - أعني ما لا يجب تداركه من غير سجود - يرجع إلى أمرين:

الأوّل: ما لو كان المنسي شرطاً للصلاة في حال الجزء الركني أو الغير الركني أو شرطاً للركن ولم يكن ركناً له، وكان تذكّره بعد الفراغ عن الجزء، وقد تقدّم أنّ في مثل ذلك مجرّد الخروج عن الجزء موجب لفوت المحلّ، فلا يكون له محلّ سهوي، بل ينحصر محلّه بالعمدي فقط.

الثاني: ما لو كان المنسي جزءاً أو شرطاً للجزء، أو ركناً للركن وكان تذكّره بعد الدخول في ركن بعده، فإنّه أيضاً لا يجب تداركه، إلّا إذا كان المنسي سجدة واحدة أو التشهّد، حيث يجب قضاؤهما بعد الصلاة، والحكم في هذين الموضعين في غير

السجدة والتشهّد من حيث عدم التدارك لا إشكال فيه، وأمّا من حيث عدم وجوب سجدتَي السهو، ففيه كلام يأتي تنقيحه في بحث سجود السهو إن شاء الله تعالى.

فالكلام هاهنا في وجوب قضاء السجود والتشهّد إذا كان التذكّر بعد التجاوز عن المحلّ السهوي في مقامين:

الأوّل: في وجوب قضاء السجود، والأقوى وجوبه لو كان التذكّر بعد الدخول في الركن كما عليه المشهور[1]، وعليه من الأخبار، صحيح أبي بصير عن الصادق (عليه السلام): في رجل نسي أن يسجد سجدة واحدة، فذكرها وهو قائم؟ قال: «**يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع، فإن كان قد ركع فليمض على صلاته، فإذا انصرف قضاها وحدها ليس عليه سهو**»[2]. ودلالته على وجوب قضاء السجدة ظاهرة، وأمّا نفيه لوجوب سجدتَي السهو فسيأتي الكلام فيه في موضعه.

وصحيح إسماعيل بن جابر: في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتّى قام، فذكر وهو قائم أنّه لم يسجد؟ قال: «**فليسجد ما لم يركع، فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنّه لم يسجد فليمض على صلاته حتّى يسلّم ثمّ يسجدها، فإنّها قضاء**»[3]. وهو مثل الأوّل في الدلالة على وجوب قضاء السجدة، وليس فيه دلالة على نفي وجوب سجدتَي السهو.

وموثّق عمّار الساباطي عن الصادق (عليه السلام): أنّه سُئل عن الرجل ينسى سجدة، فذكرها بعد ما قام وركع؟ قال (عليه السلام): «**يمضي في صلاته**

---

١. كما في المبسوط ١: ١٢٣، والمختصر النافع: ٤٤، وقواعد الأحكام ١: ٤٢، و إرشاد الأذهان ١: ٢٦٩، ومدارك الأحكام ٤: ٢٤٠.

٢. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٥، ب ١٤، من أبواب السجود، ح ٤. ومن لايحضره الفقيه ١: ٣٤٦ / ١٠٠٨، وتهذيب الأحكام ٢: ١٥٢، ب ٩، ح ٥٦.

٣. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٤، ب ١٤، من أبواب السجود، ح ١، وتهذيب الأحكام ٢: ١٥٣، ب ٩، ح ٦٠، والاستبصار ١: ٣٥٩، ح ٢.

ولا يسجد حتّى يسلّم، فإذا سلّم سجد مثل ما فاته». قلت: فإن لم يذكر بعد ذلك؟ قال: «**يقضي ما فاته إذا ذكره**»[١]. ودلالته على وجوب التدارك بعد الصلاة واضحة، إلّا أنّه بإطلاقه يدلّ على وجوب القضاء ولو مع وقوع المنافيات العمديّة والسهويّة بين قضاء المنسي وبين الصلاة، وسيأتي الكلام في تنقيحه في البحث عن قضاء الأجزاء المنسيّة.

وغير ذلك من الأخبار التي لا يعارضها شيء عدا خبر معلّى بن خنيس، قال: سألت أبا الحسن الماضي (عليه السلام): في الرجل ينسى السجدة من صلاته؟ فقال: «**إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها وبنى على صلاته، ثمّ يسجد سجدتَي السهو بعد انصرافه، وإن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة، ونسيان السجدة في الأوليين والآخرتين سواءٌ**»[٢]. فإنّه في حكمه الثاني - أعني قوله (عليه السلام): «وإن ذكرها بعد ركوعه»، إلى آخره - ظاهر في بطلان الصلاة، لكنّه في هذا الحكم غير معمول به، فيكون مطروحاً في تلك الفقرة، وإن كان معمولاً به في ما يتضمّن من الحكم الأوّل والأخير، وأمّا ما يدلّ على بطلان الصلاة بسبب السهو في الأوليين فسيأتي الكلام فيه عن قريب.

المقام الثاني: في وجوب قضاء التشهّد، والأقوى وجوبه أيضاً كما عليه المشهور[٣]، ويدلّ عليه من الأخبار صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) في الرجل يفرغ من صلاته وقد نسي التشهّد حتّى ينصرف؟ قال (عليه

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٥، ب ٢٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤. وتهذيب الأحكام ٢: ١٥٣/ ٦٢. والاستبصار ١: ٣٥٩/ ٣.

٢. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٦، ب ١٤، من أبواب السجود، ح ٥. تهذيب الأحكام ٢: ١٥٤/ ٦٤، الاستبصار ١: ٣٥٩، ح ٤. وفيه: «في الأوّلتين والأخيرتين سواء».

٣. كما في الخلاف ١: ٤٥٣، م ١٩٧. روض الجنان: ٣٤٧، ذخيرة المعاد: ٣٧٣، كفاية الأحكام: ٢٦.

السلام): «إن كان قريباً رجع إلى مكانه يتشهّد، وإلّا طلب مكاناً نظيفاً فتشهّد فيه»[١]. ودلالته على وجوب قضاء التشهّد ظاهرة، وأمّا إطلاقه بالنسبة إلى بعد صدور المنافي العمدي والسهوي فسيأتي الكلام فيه.

وخبر عليّ بن أبي حمزة قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إذا قمت في الركعتين ولم تتشهّد فذكرت قبل أن تركع فاقعد وتشهّد، وإن لم تذكر حتّى تركع فامض في صلاتك كما أنت، فإذا انصرفت سجدت سجدتين لا ركوع فيهما ثمّ تتشهّد التشهّد الذي فاتك»[٢]. ودلالته على وجوب قضاء التشهّد واضحة، وأمّا تقديم سجدتَي السهو على التشهّد فسيأتي الكلام فيه.

ولا يعارضها ما دلّ على وجوب سجدتَي السهو بسبب فوت التشهّد من غير تعرّض للقضاء، مثل صحيح سليمان بن خالد عن الصادق (عليه السلام): عن الرجل نسي أن يجلس في الركعتين الأولتين؟ فقال: «إن ذكر قبل أن يركع فليجلس، وإن لم يذكره حتّى يرفع فليتمّ صلاته، حتّى إذا فرغ فليسلّم وليسجد سجدتَي السهو»[٣]. وفي معناه غيره؛ وذلك لكون هؤلاء مطلقات تقيّد بالخبرين المذكورين.

وأمّا التمسّك بعموم ما دلّ على وجوب قضاء ما يفوت من الصلاة، مثل صحيح ابن سنان عن الصادق (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً ثمّ ذكرت فاقض أو فاصنع الذي فاتك سهواً أو سواء»[٤].

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٤٠١، ب ٧، من أبواب التشهد، ح ٢. تهذيب الأحكام ٢: ١٥٧ / ٧٥.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٤، ب ٢٦، من أبواب الخلل في الصلاة، ح ٢. الكافي ٣: ٣٥٧ / ٧. تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤، ب ١٦، ح ١٨.
٣. وسائل الشيعة ٦: ٤٠٢، ب ٧، من أبواب التشهد، ح ٣. تهذيب الأحكام ٢: ١٥٨ / ٦١٨. والاستبصار ١: ٣٦٢ / ١٣٧٤.
٤. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٨، ب ٢٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٧. وكذا وسائل الشيعة ٨: ٢٤٤، ب ٢٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١. تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٠ / ١٤٥٠.

وصحيح حكم بن حكيم عنه (عليه السلام) أيضاً: في رجل نسي ركعة أو سجدة أو الشيء منها ثمّ يذكر بعد ذلك؟ قال: «يقضي ذلك بعينه». قلت: أيعيد الصلاة؟ قال: «لا»[1].

ورواية الحلبي عنه (عليه السلام) أيضاً قال: «إذا نسيت من صلاتك فذكرت قبل أن تسلّم، أو بعد ما تسلّم، أو تكلّمت فانظر الذي كان نقص من صلاتك فأته»[2].

حيث إنّ الأخبار الثلاثة تدلّ على قضاء ما نسيه من الأفعال، خرج عنها الأركان بالإجماع، فتدلّ على وجوب قضاء التشهّد والسجدة الواحدة.

ففيه: إنّ عموم تلك الأخبار غير معمول به؛ للإجماع على عدم وجوب قضاء شيء من المنسي، إلّا السجدة والتشهّد، ولا حاجة في إثبات حكمهما للاستدلال بتلك الأخبار؛ إذ فيما تقدّم من الأخبار الخاصّة غنى وكفاية، مع ما في الأوّل من الاضطراب، لدوران لفظ الخبر بين كونه «فاقض» أو «فاصنع»، وعلى الثاني بين كون صنعه في الصلاة أو بعد الصلاة.

فالمتحصّل من جميع ما ذكرناه هو صحّة الصلاة مع نسيان السجدة الواحدة أو التشهّد مطلقاً، سواءٌ كان المنسي من الأوّلتين أو الأخيرتين، ووجوب قضائهما بعد الصلاة. وقد وقع الخلاف في ذلك في مواضع:

الأوّل: في نسيان السجدة عن الأُوليين، فعن جماعة[3] الحكم ببطلان الصلاة بنسيانها لو تذكّر بعد الدخول في الركن؛ مستدلّاً بعموم قوله (عليه السلام): «إذا تمّت الأُوليين سلمت الأخيرتين»[4].

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٣١٤، ب ١١، من أبواب الركوع، ح ١.

٢. بحار الأنوار ٨٨: ١٥٤، ب ١٧، أحكام الشك والسهو.

٣. نقل عن النعماني في المختلف ٢: ٣٧٢. وكذا نقله عنه في الرياض ٤: ١١٥.

٤. وسائل الشيعة ٨: ١٨٨، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، مع اختلاف.

وخبر أبي بصير عن الصادق (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «**إذا سهوت في الركعتين الأُوليين فأعدهما**»[١].

وحسنة الحسن بن عليّ عن الرضا (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «**الإعادة في الركعتين الأوليين والسهو في الركعتين الأخيرتين**»[٢].

وقد عمل بعموم تلك الأخبار جماعة فأوجبوا الإعادة بوقوع السهو في شيء من الأوليين سجوداً كان أو غيره.

وصحيح البزنطي عن الرضا (عليه السلام): عن رجل صلّى ركعتين ثمّ ذكر وهو في الثانية وهو راكع أنّه ترك سجدة من الأُولى؟ فقال (عليه السلام): «**كان أبو الحسن (عليه السلام) يقول: إذا تركت السجدة في الركعة الأُولى فلم تدر- على ما في التهذيب - أوولم تدر- على ما في الكافي - واحدة أواثنتين استقبلت - على ما في التهذيب - أواستقبلت الصلاة - على ما في الكافي - حتّى يصحّ لك أنّهما ثنتان، و إذا كان في الثالثة فتركت سجدة بعد أن يكون قد حفظت الركوع أعدت السجود - على ما في التهذيب**»[٣]. وهو مع ما فيه من الاختلاف على حسب ضبط التهذيب والكافي، يدلّ على بطلان الصلاة بترك سجدة واحدة عن الأُولى، فيلحق الركعة الثانية بها من باب عدم القول بالفصل بينهما وهو المطلوب.

والجواب أمّا عن الأخبار العامّة فبمنع عمومها للسهو عن كلّ ما في الأُوليين حتّى غير الركعة، بل هي مسوقة لبيان حكم الشكّ فيهما فيكون وزانها وزان الأخبار الدالّة على بطلان الصلاة بالشكّ في الأُوليين، هذا.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ١٩١، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٥. وفيه: «الأوّلتين».

٢. وسائل الشيعة ٨: ١٩٠، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٠. وفيه: «الأوّلتين».

٣. الكافي ٣: ٣٤٩ / ٣، باب السهو في السجود. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٥، ب ١٤، من أبواب السجود، ح ٣. تهذيب الأحكام ٢: ١٥٤ / ٦٠٥.

ولو سلّم عمومها فهي مخصّصة بما تدلّ على وقوع السهو في أجزاء الأُوليين كالأخبار العامّة المتقدّمة، وخبر معلّى بن خنيس المتقدّم[١] الحاكم باستواء نسيان السجدة في الأوليين والأخيرتين.

وخبر محمّد بن منصور: عن الذي ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية أو شكّ فيها؟ فقال (عليه السلام): «إذا خفت ألّا تكون وضعت جبهتك إلّا مرّة واحدة، فإذا سلّمت سجدت واحدة وتضع جبهتك مرّه وليس عليك»[٢].

وخبر جعفر بن بشير: عن رجل ذكر أنّه لم يسجد في الركعتين الأوليين إلّا سجدة وهو في التشهّد الأوّل؟ قال (عليه السلام): «فليسجدها وهو ناهض وإذا ذكره وهو في التشهّد الثاني قبل أن يسلّم فليسجدها، ثمّ يسلّم، ثمّ يسجد سجدتَي السهو»[٣].

وإن كان الخبران لا يَسلَما من المناقشة، لاشتمال الأوّل منهما على وجوب القضاء بخوف الفوت الظاهر في الشكّ وإن كان السؤال وقع عن السهو أيضاً ونفي سجدتَي السهو، واشتمال الثاني على وجوب قضاء السجدة قبل السلام، كما أنّ النسبة بين الأخبار العامّة الدالّة على وجوب قضاء السجدة مطلقاً ولو كانت من الأوليين، وبين تلك الأخبار بالعموم من وجه؛ لافتراق الأُولى عن تلك الأخبار فيما إذا كانت السجدة منسيّة في الأخيرتين، وافتراق تلك الأخبار عنها فيما إذا كان المنسي السجدة من غير الأُوليين، ويقع بينهما التعارض فيما إذا كان المنسي السجدة الواحدة من الأُوليين، ولكن في خبر المعلّى كفاية لتقييد تلك العمومات بغير نسيان السجدة مع كونه معمولاً به، ولا ينافيه عدم العمل بما يتضمّن من الحكم الثاني - أعني بطلان الصلاة بتذكّر نسيان السجدة بعد الركوع -؛ وذلك بعدم وهنه لما يتضمّن من الحكم المعوّل

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٦، ب ١٤، من أبواب السجود، ح ٥.

٢. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٦، ب ١٤، من أبواب السجود، ح ٦. مع اختلاف يسير.

٣. وسائل الشيعة ٦: ٤٦٧، ب ١٤، من أبواب السجود، ح ٧، مع اختلاف يسير.

عليه مع إمكان ادّعاء العمل بالحكم الثاني أيضاً بدعوى إطلاق السجدة للسجدة الواحدة والسجدتين، غاية الأمر تقييده بالسجدتين، فحينئذٍ يكون عليه العمل.

وأمّا عن صحيح البزنطي، فلما فيه من الاضطراب على حسب اختلاف نسختَي الكافي والتهذيب، وأحسن ما يقال في توجيهه الذي يمكن أن يدّعى ظهوره فيه: هو فرض وقوع الشكّ في الأُوليين مع نسيان السجدة بدعوى ظهور قوله (عليه السلام): «ولم تدر واحدة أو اثنتين» في الشكّ في الركعة الواحدة والاثنتين لا في السجدة الواحدة.

ويؤيّده قوله (عليه السلام): «استقبلت الصلاة» على ما في الكافي، كما هو الأصل فيما إذا دار الأمر بين الزيادة والنقيصة حيث تكون النقيصة على طبق الأصل، والزيادة على خلافه لاحتياجها إلى زيادة مؤونة بالنسبة إلى النقيصة مندفعة بالأصل، خصوصاً فيما إذا كانت الزيادة في *الكافي* والنقيصة في التهذيب، حيث إنّ الكافي أضبط من التهذيب، هذا.

مع ما في ذيله على ما في التهذيب من قوله (عليه السلام): «قد حفظت الركوع» الظاهر في عدم وقوع الشكّ في الركعة، وعلى هذا فيكون الحكم بإعادة الصلاة لوقوع الشكّ في الأُوليين ولا ربط له بالمقام. وهذا المعنى وإن كان لا يلائم مع سؤال السائل حيث إنّه يسأل عن حكم سهو السجدة لا عن الشكّ في الأُوليين، إلّا أنّه ظاهر فيما ادّعيناه، وإنّما ترك الإمام جواب السائل لأمر لا نعلمه، أو أراد أن يجيب بما يسنده إلى أبيه (عليه السلام) لمصلحة في ذلك اقتضاها مجلس السؤال وكان ما سمعه عن أبيه تلك الجملة فأجاب بما سمعه. هذا.

ولو منع عن ظهور الخبر فيما ادّعيناه فلا أقلّ من الإجمال الموجب لعدم صحّة التعويل عليه مع ذهاب المشهور على خلافه؛ فالمتّبع هو القول المشهور المنصور من عدم

الفرق بين الأوليين والأخيرتين، لا في نسيان السجدة، ولا في نسيان غيرها من بقيّة الأجزاء.

الموضع الثاني في محلّ قضاء السجدة المنسيّة، والمشهور[١] هو كون محلّه بعد الصلاة، وعن رسالة عليّ ابن بابويه[٢] أنّ محلّ قضاء السجدة المنسيّة عن الركعة الأُولى في الركعة الثالثة، وعن الركعة الثانية في الركعة الرابعة، وعن الركعة الثالثة بعد السلام، وليس في البين ما يدلّ على مختاره، إلّا ما عن *الفقه الرضوي*، وفيه: «**فإن نسيت السجدة من الركعة الأُولى، ثمّ ذكرت في الثانية من قبل أن تركع فأرسل نفسك واسجدها، ثمّ قم إلى الثانية وأعد القراءة، فإن ذكرتها بعد ما ركعت فاقضها في الركعة الثالثة**»، إلى آخره[٣].

ونحن وإن كنّا نقول بحجّيّة ما في فقه الرضوي فيما علم كونه منقولاً عن الإمام (عليه السلام) بأن كان سوق الكلام دالّاً على أنّ قائله الإمام، لا ما علم أنّه من كلام مصنّف الكتاب ومستنبطاته أو شكّ في ذلك، إلّا أنّ هذه الجملة منه على تقدير حجّيّته معارض بما يكون أقوى منه دلالة وسنداً وعملاً، فالتعويل عليه دونه، هذا.

وعن المفيد (قدّس سرّه): أنّه «**لو ذكر نسيان السجود بعد الركوع، فليسجد في الثانية ثلاث سجدات؛ واحدة منها قضاء والاثنتان للركعة التي هو فيها**»، ولا دليل له إلّا إطلاق صحيح ابن أبي يعفور عن الصادق (عليه السلام): «**إذا نسي الرجل سجدة وأيقن أنّه قد تركها، فليسجدها بعد ما يقعد قبل أن يسلّم**»[٤] فإنّه بإطلاقه يدلّ على القعود في الركعة الثانية.

---

١. قال بذلك: المفيد في المقنعة: ١٤٧. والشيخ في الخلاف ١: ٤٥٤ م ١٩٨، وابن سعيد في الجامع للشرايع: ٨٣، والعلامة في القواعد ١: ٤٢.

٢. فقه الرضا: ١١٦، مستدرك الوسائل ٤: ٤٦١، ب ١٢، من أبواب السجود، ح ١. نقله عنه في جواهر الكلام ١٢: ٥٠٨. وكذا نقله العلامة في المختلف: في سهو الصلاة ٢: ٣٧٢. وكذا نقله في المدارك ٤: ٢٤٣.

٣. المستدرك ٤: ٤٦١ ب ١٢ من أبواب السجود ح ١ مع اختلاف. .

٤. وسائل الشيعة ٦: ٣٧٠، ب ١٦، من أبواب السجود، ح ١.

ولا يخفى ما فيه، لأنّ الظاهر منه هو القعود في الركعة الأخيرة، وإنّما المنسي هو السجدة منها، فعلى هذا فيكون مطابقاً لما عليه المشهور؛ لكون التذكّر حينئذٍ قبل التجاوز عن المحلّ، لكن حمل المنسي على السجدة من الركعة الأخيرة ينافيه قوله (عليه السلام): «فليسجدها بعد ما يقعد»، الظاهر في كون التذكّر قبل القعود وهو منافٍ مع كون المنسي من الركعة الأخيرة، وعليه فيتعيّن طرحه لعدم العمل بمضمونه.

وكيف كان فلا ينبغي الارتياب في أنّ ما عليه المشهور هو المنصور.

بقي الكلام في حكم نسيان أبعاض التشهّد، فقد قيل: بوجوب قضائه أيضاً بعد الصلاة، ويستدلّ له بعموم خبر حكم بن حكيم المتقدّم[1].

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ العمل به مستلزم للتخصيص الأكثر لعدم العمل بعمومه، إلّا في أبعاض التشهّد، وليس دليل آخر يدلّ على وجوب قضائه سوى العموم المذكور مع ما فيه من الوهن.

وأمّا الاستدلال على وجوبه بما دلّ على وجوب قضاء التشهّد فمدفوع بأنّ الدليل الدالّ على قضاء الجملة لا يدلّ على قضاء الأبعاض، كما أنّ ما يدلّ على قضاء الصلاة لا يدلّ على قضاء أبعاضها، ولكن مع ذلك كلّه قضاء أبعاضها يكون أحوط.

الموضع الثالث: في قضاء التشهّد، فعن المفيد[2] والصدوق[3] الاجتزاء في القضاء عنه بالتشهّد الذي في سجدتَي السهو، واستدلّ له بما دلّ بإطلاقه على وجوب سجدتَي السهو لنسيان التشهّد من غير تعرّض لقضاء التشهّد، مع كونه في مقام البيان؛ وذلك كخبر فضيل بن يسار عن الباقر (عليه السلام) وفيه: «وإن لم

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٣١٤، ب ١١، من أبواب الركوع، ح ١.

٢. نقله عنه في الرسالة، الشهيد في الذكرى ٤: ٥٠.

٣. المقنع: ٣٢.

يتذكّر- يعني التشهّد - حتّى ركع فليمض في صلاته، وإذا سلّم سجد سجدتين وهو جالس»[١] وفي معناه غيره[٢].

وبما فيه إشعار بكون تشهّد سجدتَي السهو بدلاً عن التشهّد المنسي، وذلك كموثّق أبي بصير: عن الرجل ينسى أن يتشهّد، قال (عليه السلام): «يسجد سجدتَين يتشهّد فيهما»[٣]، حيث إنّ فيه إيماء إلى كون التشهّد المأتي فيهما هو بدل التشهّد في الصلاة، وفي معناه غيره.

وبما فيه ظهور في ذلك، وذلك كما في *فقه الرضوي*: «وإن ذكرت - يعني نسيان التشهّد - بعد ما ركعت فامض في صلاتك، فإذا سلّمت سجدت سجدتَي السهو وتشهّدت فيهما التشهّد الذي قد فاتك»[٤]، هذا.

مضافاً إلى عدم الدليل على قضائه مطلقاً ولو كان المنسي هو التشهّد الأوّل؛ لأنّ صحيح محمّد بن مسلم المتقدّم[٥] ظاهر في وجوب قضاء تشهّد الأخير، وخبر عليّ بن أبي حمزة المتقدّم[٦] لا ظهور فيه في وجوب قضاء التشهّد الأوّل، ومحلّ الخلاف إنّما هو فيه لا الأخير.

والجواب أمّا عن المطلقات فبأنّها مقيّدة بما يدلّ على وجوب قضائه، وليس حال تلك المطلقات أعظم ممّا ورد في باب الصوم من قوله (عليه السلام): «ليس يضرّ الصائم إن اجتنب عن أربع»[٧]، إلى آخره، الذي قيّدوه بما سواه كما حقّق في محلّه.

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٤٠٥، ب ٩، من أبواب التشهد، ح ١، مع اختلاف يسير.
٢. وسائل الشيعة ٦: ٤٠٦، ب ٩، من أبواب التشهد، ح ٣.
٣. وسائل الشيعة ٦: ٤٠٣، ب ٧، من أبواب التشهد، ح ٦.
٤. مستدرك الوسائل ٥: ١٢، ب ٥، من أبواب التشهد، ح ١.
٥. وسائل الشيعة ٦: ٤٠١، ب ٧، من أبواب التشهد، ح ٢.
٦. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٤، ب ٢٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.
٧. راجع وسائل الشيعة ١٠: ٣١، ب ١، من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الامساك.

وأمّا عن الإشعار؛ فبأنّه إشعارلا دليل على اعتباره.

وأمّا عن فقه الرضوي؛ فبأنّه ليس بحجّة إلّا إذا علم من سياق الكلام كون القائل به هو الإمام (عليه السلام) لا مصنّف الكتاب، وليس هذه الفقرة من هذا القبيل.

وأمّا عن الإشكال بخبرعليّ بن أبي حمزة؛ فبأنّ دلالته على وجوب القضاء غيرقابل للإنكار.

نعم هو دالّ على تقديم سجدتَي السهو.

فاتضح بحمد الله تعالى أنّ المشهورهو المنصور، والحمد لله. هذا تمام الكلام فيما تعلّق بأحكام السهو.



المقام الثاني:
فيما إذا شكّ بوجود الخلل

وفيه فصول:

[الفصل] الأوّل:
[حكم الشكّ في عدد الثنائيّة]

الحكم في الشكّ في عدد الثنائيّة هو البطلان إذا كانت فريضة، سواءٌ كانت أصليّة أو عرضها الفرض كالمنذورة، كانت الأصليّة باقية على الفرض أو طرأها النفل كالمعادة، وسواء كانت من اليوميّة أو من غيرها كالعيدين والآيات، وكذا الثلاثيّة والأُوليين من الرباعيّة، ويدلّ على ذلك جملة من الأخبار:

منها: ما ورد مِن أنّ عشر ركعات التي مِن فرض الله تعالى لا يدخل فيهنّ سهو[1].

ومنها: ما ورد في الشكّ بين الواحدة والاثنتين كخبر زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: قلت له: رجل لا يدري واحدة صلّى أم اثنتين؟ قال: «يعيد»[2].

وخبر الجعفي وابن أبي يعفور عن الباقر والصادق (عليهما السلام) قالا: «إذا لم تدر واحدة صلّيت أم اثنتين فاستقبل»[3].

---

١. وسائل الشيعة ٨: ١٨٧، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

٢. وسائل الشيعة ٨: ١٨٩، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦.

٣. وسائل الشيعة ٨: ١٩١، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٦، مع اختلاف يسير.

ومضمرة سماعة قال: سألته عن السهو في صلاة الغداة؟ قال (عليه السلام): «إذا لم تدر واحدة أم اثنتين فأعد الصلاة من أوّلها، والجمعة أيضاً إذا سها فيها الإمام فعليه أن يعيد، لأنّها ركعتان»[1].

وخبر محمّد قال: سألت الصادق (عليه السلام) عن الرجل لا يدري واحدة صلّى أم اثنتين؟ قال: «يستقبل حتّى يستيقن إنّه قد أتمّ، وفي الجمعة وفي المغرب وفي الصلاة في السفر»[2]. وفي معناها غيرها.

ولا يخفى أنّ ما ورد منها من عشر ركعات التي فرضها الله تعالى وإن كانت مختصّة باليوميّة، لكن الخبرين المذكورين بعده - أعني خبرَي زرارة والجعفي - مطلقان يشمل اليوميّة وغيرها، ومضمر سماعة بعموم تعليله يدلّ على عموم الحكم لكلّ ثنائيّة حتّى ما كان نفلاً بالأصل ولو لم يطرأ عليها الفرض، لكنّه خرج عن تحت عمومه النفل بالأصل الغير الطارئ عليه الفرض، فيبقى الباقي تحت عمومه من الفرض بالأصل أو بالعارض أو النفل بالأصل الذي طرأ عليه الفرض كالمنذورة، فيشمل بعموم المستفاد من التعليل لكلّ ثنائيّة كالصبح وصلاة السفر والعيدين والجمعة والآيات من الفرائض الأصليّة والعارضيّه وما طرأ عليها النفل.

ثمّ إنّ هنا أُمورٌ يجب البحث عنها:

الأوّل: يمكن في العيدين بحسب مقام الثبوت أن يكون النفل منهما في زمان الغيبة نوعاً مبايناً للفرض منهما في زمان الحضور، مثل صلاة الحاضر والمسافر بأن كانتا على الموجودين في زمان الحضور فريضتين وعلى الموجودين في زمان الغيبة مندوبتين، ويمكن أن تكونا فريضتين طرأهما النفل بسبب الغيبة فيكون حالهما حال

---

١. وسائل الشيعة ٨: ١٩١، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٨.

٢. وسائل الشيعة ٨: ١٨٩، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٧.

المعادة، فعلى الأوّل لا تبطلا بالشكّ في زمان الغيبة؛ لأنّهما من النفل بالأصل بخلاف الثاني. هذا بحسب الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات فما عليه الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) هو كونهما فرضاً طرأ عليهما النفل كالمعادة، ولم يكن لهم دليل على إثباته، فحينئذٍ فالأمر لا يخلو عن إشكال؛ هذا في العيدين.

وأمّا الآيات وغيرها فلا إشكال في أنّها فرائض يطرأ عليها النفل، فيدخل في عموم لا يقبل الشك. ووجه تخصيص الخارج عن تحت هذا العموم بخصوص ما كانت نفلاً بحسب الذات مع بقائها على النفل هو مناسبة الحكم والموضوع في قوله (عليه السلام): «لا شكّ في نافلة»[1]، حيث يستنبط منه أنّ مناسبة النفليّة حيث إنّها يتسامح فيها اقتضت لدخول الشكّ فيها.

ولا يخفى أنّ هذه المسامحة تجري في خصوص ما كانت نفلاً ذاتاً وفعلاً دون الفرض بالذات التي طرأ عليها النفل كاليوميّة المعادة حيث لا تقع إلّا مع ما يعتبر فيها قبل طروّ النفل عليها كالقيام والاستقرار والاستقبال والسورة ونحوها ممّا يعتبر في الفريضة، ولا يعتبر في النافلة، ودون النفل بالذات الطاري عليها الفرض كالمنذورة، فهذه المناسبة اقتضت اختصاص الحكم بدخول الشكّ فيها بالنفل ذاتاً وفعلاً فيبقى الباقي تحت عموم التعليل.

الأمر الثاني: المراد بالحفظ واليقين والتثبيت الوارد في الأخبار من قوله (عليه السلام): «حتّى يستيقن أنّه قد أتمّ» كما في صحيح محمّد بن مسلم[2]، أو «حتّى

---

١. لا يوجد هذا النص في الروايات، راجع وسائل الشيعة ٨: ٢٣٠، ب ١٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة. وكذا مستدرك الوسائل ٦: ٤١٣، ب ١٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٢. وسائل الشيعة ٨: ١٨٩، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٧.

يحفظ» كما في صحيحه الآخر[١]، هو كون المصلّي على صفة بحيث لو التفت إلى ما بيده لعلم أنه في أيّ موضع من الأُوليين المعتبر عنه بالعلم البسيط لا العلم المركّب، بمعنى دوام التفاته من أوّل الصلاة إلى آخر الأُوليين بكونه في أيّ موضع يكون هو فيه من الأُوليين؛ وذلك لتعسّره إن لم يكن متعذّراً غالباً، ولا الحفظ واليقين بمعنى يجامع مع الشكّ كما إذا كان شاكّاً في بعض أحوال الصلاة ثمّ عرضه اليقين.

وتوضيح ذلك: أنّ الصورة الحاصلة من الشيء لدى الذهن إمّا تكون حاضرة لديه وإن لم يكن الذهن ملتفتاً إليها، لكن بحيث لو التفت إليها لوجدها حاضرة لديه، وهذا هو المعتبر عنه بالإدراك البسيط، وإمّا تكون زائلة عنه مع كونه متمكّناً من إرجاعها من غير تجشّم إدراك جديد لكونها محفوظة في خزانة الذهن بل يحتاج إلى تفحّص في الخزانة حتّى تنتهي إلى تلك الصورة.

وبعبارة أُخرى تحتاج إلى فحص في الداخل لا في الخارج، وهذا هو المعبّر عنه بالسهو. وإمّا تكون زائلة عن الذهن مع عدم تمكّنه من ملاحظتها إلّا بتجشّم إدراك جديد لزوالها عن خزانتها أيضاً وهو المعبّر عنه بالنسيان.

وأمّا الشكّ فهو عبارة عن تردّد الذهن بين الطرفين، فالحفظ واليقين في المقام هو الحالة الأُولى أعني حضور الصورة لدى الذهن بحيث لو التفت إليها وجدها حاضرة، لا الالتفات الفعلي، ولا الحالة الثانية أعني حالة زوال الصورة مع تمكّن الذهن من ملاحظتها من دون تجشّم إدراك جديد.

وممّا ذكرناه يظهر معنى التروّي أيضاً، وأنّه عبارة عن التفحّص عن الصورة، لكن محلّ التفحّص هو في خزانة الذهن لا في الخارج عن القوى، فبعد التفحّص إن ظفر بتلك الصورة فهو، وإلّا فيستقرّ عليه الشكّ بحيث يحتاج في إحضارها إلى تجشّم إدراك جديد.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ١٨٧، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، وهو عن زرارة.

ثمّ إنّ الشكّ إمّا يكون مسبوقاً بالعلم فيكون بعد طروّ النسيان، وإمّا يكون قبل حضور الصورة لدى الذهن، وعلى أيّ تقدير يحتاج إحضار الصورة بعد استقرار الشكّ بالفحص عمّا في الخزانة وعدم الظفر بها إلى تجشّم إدراك جديد؛ فافهم واغتنم.

الأمر الثالث: هل الحفظ واليقين في قوله (عليه السلام): «**يعيد حتّى يحفظ**»[1] أو «**يستقبل حتّى يحفظ**»[2] أو «**يستقبل حتّى يستيقن**»[3] مأخوذ على الوجه الموضوعيّة حتّى لا يقوم مقامه الظنّ أو على الوجه الطريقيّة فيقوم الظنّ مقامه؟ وجهان:

ظاهر الحفظ هو الأوّل، وظاهر اليقين هو الثاني؛ لأنّ اليقين بذاته طريق ومرآة إلى المتيقّن فإذا أُخذ موضوعاً لحكم يكون الظاهر أنّه أُخذ بلا عناية موضوعاً، وطبع اليقين وما بمعناه من العلم والقطع بذاته الأُولى هو الطريقيّة بحيث لو أُريد منه غير جهة الطريقيّة لاحتاج إلى إعمال عناية، ومن هذا يكون الأصل في كلّ حكم ثبت لليقين هو أن يكون ثابتاً له بما هو طريق ومرآة لا بما هو صفة قائمة بالنفس إلّا أن يدلّ دليل على أخذه على وجه الصفتيّة، ولهذا يقال - في باب الشهادة -: بكون العلم مأخوذاً على وجه الطريقيّة مع ما ورد من التعبير بمثل «على مثلها فاشهد، أودع»[4]، ولذا يلتزمون بقيام الأمارات مقام العلم في باب الشهادات ويفتون بجواز الشهادة بالأصل والأمارة؛ وسرّه هو ما ذكرناه من كون العلم مأخوذاً في موضوع الشهادة، والظاهر منه هو كونه بما هو طريق أُخذ موضوعاً، لكونه طريقاً بذاته، فلا يحتاج في أخذه طريقاً إلى إعمال عناية بخلاف أخذه على وجه الصفتيّة حيث يحتاج إلى صرفه عمّا هو عنه من الطريقيّة.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ١٩٤، ب ٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤.

٢. وسائل الشيعة ٨: ١٨٧، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١. وفيه: «اعاد» بدل «يعيد».

٣. وسائل الشيعة ٨: ١٩٤، ب ٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.

٤. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٤٢، ب ٢٠، من كتاب الشهادات، ح ٣.

ومن ذلك يظهر أنّ ظهور اليقين في الطريقيّة يكون أقوى من ظهور الحفظ في الموضوعيّة، فيكون قرينة على إرادة الطريقيّة من الحفظ أيضاً، هذا.

فعلى هذا، فالمستظهر ممّا ورد من التعبير بالحفظ واليقين والدراية ونحوها هو اليقين الطريقي ويترتّب عليه قيام الظنّ مقامه، فحينئذٍ فالأقوى الاكتفاء بالظنّ في عدد الركعات مطلقاً سواء كان في الأُوليين أو الأخيرتين.

فإن قلت: فعلى هذا، فيقوم مقامه الاستصحاب أيضاً، فيصحّ إجراء استصحاب عدم المشكوك مع أنّه واضح الفساد.

قلت: دليل حجّيّة الأمارة يدلّ على حجيّتها في مورد الشكّ ولا يكون الشكّ موضوعاً لها، فيصحّ جعلها بلسان رفع الشكّ تعبّداً فيكون حاكماً على قوله: «إذا شككت فأعد»[1]؛ لأنّه متكفّل لرفع الشكّ تعبّداً، وهذا بخلاف الأصل حيث إنّه مجعول في موضوع الشكّ، والشكّ إنّما أُخذ موضوعاً له، فيكون قوله (عليه السلام): «إذا شككت فأعد» حاكماً على دليله؛ لأنّه حكم ببطلان الصلاة بالشكّ، فمع الشكّ لا صلاة صحيحة حتّى يتمسّك في نفي المشكوك منها بالاستصحاب.

وإن شئت فقل: إنّ دليل حجّيّة الاستصحاب متكفّل لبيان حال المشكوك وتنزيله بمنزلة المقطوع في ترتيب آثار العلم عليه في ظرف حفظ الشكّ بلا نظر إلى رفع الشكّ، والشكّ بما هو شكّ موجب لبطلان الصلاة، فلا تصل النوبة معه إلى حكم الشكّ.

وبعبارة أُخرى الأمارات تقوم مقام الدرجة الثانية من العلم الطريقي، فلسان دليلها جعل الإحراز إحرازاً تعبّداً، والأُصول تقوم مقام الدرجة الثالثة من العلم الطريقي فيوجب الجري العملي على طبق الحالة السابقة في حال عدم الإحراز والشكّ، فليس لسانه لسان رفع الشكّ فيكون دليل حكم الشكّ حاكماً عليه.

---

١. لم نعثر على هذا النص بل الوارد مع الجار والمجرور: راجع التعليقة الثانية من هذه الصفحة اللاحقة.

الأمر الرابع: هل الشكّ بنفس حدوثه يكون مبطلاً كالحدث والاستدبار أو لا، بل لو زال قبل فعل المنافي صحّ؟ المنقول عن الفاضل الشيرواني[1] هو الأوّل، واستدلّ له بقولهم (عليهم السلام): «**إذا شككت في الفجر فأعد**»[2]، حيث إنّ الظاهر منه كون الشكّ بنفسه موجباً للإعادة.

والأقوى هو الأخير؛ وذلك لما ورد في وجوب التروّي وفي عدم المضيّ مع الشكّ، ومِن أنّ الظاهر من قولهم: «**حتّى تحفظ أو تستيقن**» هو شرطيّة اليقين لا قاطعيّة الشكّ، وإن أمكن جعل أحد الضدّين شرطاً كالاستقبال، والضدّ الآخر قاطعاً كالاستدبار، لكنّ الظاهر من قولهم: «**حتّى تحفظ**» هو شرطيّة الحفظ واليقين، مع أنّ الفاضل الشيرواني (قدّس الله نفسه) قائل بصحّة الصلاة لو زال الشكّ قبل فعل المنافي، والجمع بينه وبين مبطليّة الشكّ بحدوثه عجيب.

الأمر الخامس: لا ينبغي الإشكال في وجوب التروّي بمقدار يستقرّ به الشكّ، لظهور أنّ المراد من الشكّ في المقام هو الشكّ المستقرّ، وأمّا في المقدار الزائد عمّا يستقرّ به الشكّ، ففي وجوبه مطلقاً حتّى مع العلم بعدم زوال الشكّ إلى أن يحصل ماحي الصورة أو عدم وجوبه كذلك مطلقاً حتّى مع القطع بزواله قبل محو صورة الصلاة أو التفصيل بين ما لو علم بعدم زواله إلى أن يحصل الماحي فلا يجب، وبين ما لم يعلم بعدم زواله ولو لم يعلم بزواله أيضاً بل كان شاكّاً فيه فيجب وجوهٌ:

---

١. لم نعثر عليه في مظانه وهو محمّد بن الحسن الشيرواني (١٠٣٣ ـ ١٠٩٨ ق) وهو صهر المجلسي الأوّل وهو عالم، محقق، جامع للمعقول والمنقول. وصاحب الحاشية على المعالم [الذريعة ٦: ٢١٠، الرقم ١١٧١]. لاحظ جواهر الكلام ١٢: ٥٣٤، والذي وجدناه في النقل عنه ما نقله العاملي قال: «... من عرض له الشك في شيء من أفعال الصلاة يجب عليه التروي، فإن ترجّح عنده أحد الطرفين عمل عليه، و إن بقي الشك لزمه حكم الشك من بطلان أو احتياط. ومنعه الميرزا الشيرواني فيما نقل عنه» راجع مفتاح الكرامة (الصلاة / في السهو) ٣: ٣٦٥.

٢. وسائل الشيعة ٨: ١٩٣، ب ٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١ و ٥.

الذي احتاط لأجله الشيخ الأكبر (قدّس سرّه) هو الوجه الأوّل[١].

والحقّ هو الأخير؛ وذلك أمّا فيما لو علم بعدم زوال الشكّ، فلعدم الدليل على وجوب التروّي، ولا يمكن التمسّك لإثبات وجوبه بحرمة الإبطال؛ لأنّ حرمته مختصّ بما إذا قدر على الإتمام، ومع العلم بعدم التمكّن من الإتمام لا يبقى محلّ لحرمة الإبطال.

وأمّا لو شكّ في زوال شكّه قبل تحقّق الماحي؛ فلأنّه شاكّ في تمكّنه من الإتمام فيجب عليه التروّي إلى أن يقطع بالتمكّن من الإتمام بسبب زوال الشكّ أو يقع بعدم التمكّن منه بسبب اليأس عن زواله؛ وذلك لاستصحاب حرمة الإبطال بعد كون المورد ممّا شكّ في كونه من أفراد العامّ بعد أن كان من أفراده، حيث إنّه قبل طروّ الشكّ في عدد الركعة كان قاطعاً بتمكّنه من الإتمام فكان قاطعاً بكونه من مصاديق موضوع الحكم بحرمة الإبطال وبعد طروّ الشكّ يحدث الشكّ في تمكّنه من الإتمام، فحيث إنّه الآن شاكّ في كونه من أفراد العامّ لا يمكن التمسّك بعموم العامّ لكون الشبهة مصداقيّة، فيرجع إلى الاستصحاب ويثبت به وجوب التروّي.

أو يقال: بأنّ المخصّص في المقام عقليّ وهو القدرة على الإتمام وعند الشكّ في المخصّصات العقليّة - أعني في كون المورد من أفراد المخصّص أو من أفراد العامّ - يكون المرجع هو الاشتغال.

وأمّا مقداره فهو إلى أن يحصل العلم إمّا بحرمة الإبطال، أو بعدم حرمته الحاصل من العلم بارتفاع الشكّ في الركعة قبل حصول الماحي، أو باليأس عن ارتفاعه إلى حصول الماحي، فمقدار التروّي هو مقدار الفحص عن المخصّص في صحّة العمل بالعموم، إلّا أنّ الفحص هناك داخليّ - أي في خزانة النفس - وهاهنا خارجيّ أي فيما يظنّ وجود المخصّص فيه.

---

١. لاحظ كتاب الصلاة ٢: ٢٣٦.

وممّا ذكرناه يظهر أنّه لا يجب التروّي في هذه الصورة إلى أن يحصل الماحي، بل لو حصل اليأس عن زوال الشكّ قبل حصول الماحي فلا يجب بعده التروّي.

الأمر السادس: لا فرق في المغرب والثنائيّة بين أن يكون الشكّ في النقيصة كما فيما بين الواحدة والاثنتين، أو طرف الزيادة كما فيما بين الاثنتين والثلاث في الثنائيّة، أو الثلاث والأربع في الثلاثيّة؛ وذلك لعموم قوله (عليه السلام): «**إذا شككت في المغرب فأعد، وإذا شككت في الفجر فأعد**»[1].

وقوله (عليه السلام): «**ليس في المغرب سهو**»[2].

وقوله (عليه السلام): «**إذا سهوت في المغرب فأعد**»[3].

وقوله (عليه السلام) في السؤال عن الرجل يشكّ في الفجر؟ قال (عليه السلام): «يعيد». قلت: المغرب؟ قال: «**نعم، والوتر والجمعة**»[4].

وقوله (عليه السلام): «**لا يكون السهو في خمس: في الوتر والجمعة والركعتين الأُوليين من كلّ صلاة وفي الصبح والمغرب**»[5].

ودلالة هذه الأخبار بإطلاقها على بطلان الصلاة بوقوع الشكّ فيها في المغرب والصبح ولو كان الشكّ في طرف الزيادة واضحة، وأمّا الأُوليين من الرباعيّة فكذلك ما لم يحرز الأوليان.

نعم لو أحرزهما وكان الشكّ في الزيادة مثل ما إذا كان بين الاثنين والثلاث بعد إكمال السجدتين لا تبطل به الصلاة، وسيأتي وجهه.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ١٩٣، ب ٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.
٢. وسائل الشيعة ٨: ١٩٤، ب ٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، ١٣.
٣. وسائل الشيعة ٨: ١٩٥، ب ٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦.
٤. وسائل الشيعة ٨: ١٩٥، ب ٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٧.
٥. وسائل الشيعة ٨: ١٩٧، ب ٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٤.

الأمر السابع: مقتضى ما تقدّم من شرطيّة الإحراز هو عدم جواز المضيّ مع الشكّ، ولو علم أنّه لو تجاوز ليزول عنه الشكّ فلا يجوز له؛ لأنّ هذا المضيّ من أفعال الصلاة ولابدّ من أن يكون هو محرزاً في هذا الحال بأنّه في أيّ موضع من الصلاة، فلو أتى به مع الشكّ يكون هذا الجزء من الصلاة فاقداً للشرط فلا يحسب جزءً، فحينئذٍ يكون زيادة عمديّة موجبة للبطلان، وهذا الحكم عامّ سار في الشكوك الصحيحة فلا يصحّ فيها المضيّ مع الشكّ قبل البناء على أحد طرفي الشكّ مثل الأربع عند الشكّ بين الثلاث والأربع، فما في العروة[1] من أنّه إذا شكّ بين الواحد والاثنين - مثلاً - وهو في حال القيام أو الركوع أو السجدة الأُولى - مثلاً - وعلم أنّه إذا انتقل إلى الحالة الأُخرى من ركوع أو سجود أو رفع الرأس من السجدة يتبيّن له الحال، فالظاهر الصحّة وجواز البقاء على الاشتغال إلى أن يتبيّن الحال، فليس على ما ينبغي.

نعم لو بقي على حاله الذي وقع عليه الشكّ ويعلم بأنّه لو بقي كذلك ولم يمض في الصلاة ليزول عنه الشكّ قبل تحقّق المنافي وجب عليه البقاء إلى أن يزول الشكّ أو حصل اليأس أو حصل المنافي، كما إذا شرع في الصلاة فرادى في حال شروع شخص آخر وعرض له الشكّ بين الواحد والاثنين في السجدة الثانية وهو يقطع بأنّه كان محاذياً مع من يصلّي عنده في جميع أفعال الصلاة، فيقطع حينئذٍ بأنّ من عنده إذا رفع رأسه يحصل له القطع؛ لأنّه إن قام إلى الركعة الثانيه يقطع بأنّ هذه الركعة هي الأُولى، وإن جلس ليتشهّد يقطع بأنّه في الركعة الثانية، لكنّ الذي استدركناه من صغريات ما ذكرناه في الأمر الخامس من وجوب التروّي مع احتمال زوال الشكّ قبل حصول المنافي.

الأمر الثامن: لا إشكال في بطلان الصلاة المقصورة بالشكّ في عدد ركعاتها؛

---

١. العروة: ٤٦٣، مسألة ٢٣.

لأنّها ثنائيّة كما تقدّم، إنّما الكلام في حكم الصلاة المقصورة في مواضع التخيير، فهل تبطل بالشكّ مطلقاً أو لا تبطل مطلقاً؟ وجوهٌ:

والتحقيق أنّ هاهنا صوراً يجب التعرّض لكلّ واحدة منها:

[الصورة]الأُولى: أن يكون ناوياً لصلاة التمام ولا إشكال في الصحّة فيما إذا كان الشكّ من شكوك الصحيحة في الرباعيّة كالشكّ بين الاثنين وبين الزائد على الاثنين مع إحراز الركعتين.

الصورة الثانية: أن لا يكون ناوياً لشيء من القصر والإتمام، بل دخل في الصلاة بانياً لأن يقصد بعد التشهّد إمّا القصر فيتمّ أو التمام فيأتي بالتمام، وذلك بناءً على صحّة الصلاة من غير القصر والإتمام، لعدم كونها من المميّزات المعتبرة قصدها في النيّة، والأقوى في هذه الصورة هو تعيّن قصد الإتمام، وإتمام الصلاة بعد البناء على الأكثر والعمل على وظيفة الشكّ؛ وذلك لأنّه الآن متمكّن من إتمام الصلاة بالبناء على التمام، فيشمله عموم حرمة الإبطال، وتخصيص عمومها بعدم التمكّن عقليّ لا شرعيّ، فليس لدليل المخصّص لفظ حتّى يتمسّك بعمومه أو إطلاقه لهذه الصورة، والمتيقّن منه هو فيما إذا لم يكن متمكّناً من إتمام الصلاة بوجه من الوجوه، ومع صحّة البناء على التمام وعدم كون التمام نوعاً مغائراً للقصر، وأنّ القصريّة والتماميّة من قبيل المشخّصات الفرديّة كالصلاة في هذا المكان أو ذاك يكون متمكّناً من الإتمام فيشمله العموم من غير محذور.

فإن قلت: لو كان العدول عن القصر إلى التمام حينئذٍ واجباً لتمكّنه من الإتمام بالعدول، فيجب عليه الإتمام كذلك للزم صحّة الصلاة الثنائيّة الأدائيّة الواقعه فيها الشكّ إذا تمكّن من عدولها إلى القضائيّة الفائتة، أو عدول القصر إلى التمام بسبب نيّة الإقامة بعد عروض الشكّ، مع أنّه باطل قطعاً.

قلت: المدّعى هو صحّة الصلاة المشكوكة مع العدول فيما يكون المعدول عنه

وإليه وحدتهما محفوظة من ناحية الأمر والمأمور والمأمور به، ففي العدول عن القصر إلى الإتمام الوحدات الثلاث بتمامها محفوظة بخلاف ما ذكرته في السؤال؛ فإنّ في الأوّل لا يكون المعدول عنه والمعدول إليه متّحداً من حيث الأمر وفي الثاني من حيث المأمور كما هو واضح.

الصورة الثالثة: أن يكون ناوياً للقصر ثمّ عرض له الشكّ، فعن جماعة من الأصحاب الحكم بالبطلان في هذه الصورة.

فالأقوى أن يقال: إنّه بناءً على عدم جواز العدول لا محيص عن الالتزام بالبطلان، لعدم التمكّن من الإتمام، إلّا بالعدول إلى التمام والمفروض عدم جوازه، وبناءً على جواز العدول فالأقوى هو الصحّة ووجوب العدول حينئذٍ مطلقاً، سواءٌ قلنا: بأنّ القصر والإتمام نوعان متغايران وأنّ القصريّة والتماميّه من مشخّصات الماهيّه، أو قلنا: بعدم تغايرهما في النوع وأنّهما من مشخّصات الفرد؛ أمّا على الثاني فواضح، وأمّا على الأوّل فلتمكّنه من الإتمام بالعدول، وحيث إنّ الأقوى جواز العدول في الأثناء، فالتحقيق في الصور الثلاث هو الصحّة ووجوب الإتمام تماماً مع العمل بوظيفة الشاكّ.

الأمر التاسع: الأقوى كون صلاة الآيات ركعتين لا عشر ركعات، فتبطل بسبب الشكّ في عدد الركعة، وكذا لو شكّ في الركوع بين الخامس والسادس لرجوعه إلى الشكّ في الركعتين، وأمّا لو كان الشكّ في الركوع في غير هذه الصورة، فيجب العمل بقاعدة التجاوز فيأتي بالمشكوك لو كان الشكّ قبل التجاوز، ويبني على الإتيان به لو كان بعده، هذا.

ولكن عن بعض الأصحاب[1] كونها عشر ركعات، واستدلّ له بما ورد من أنّ الركعة إنّما سمّيت بالركعة لاشتمالها على الركوع.

وفيه: إنّ تسمية الركعة بالركعة لاشتمالها على الركوع لا يوجب إسراء حكم الركعة

---

١. وهو صاحب البشرى لمؤلّفه السيد جمال الدين أحمد بن طاوس (قدس الله روحه). وقد تعرض إليه جواهر الكلام ١٢: ٥٣٠، وكذا تعرض إليه الشهيد في الذكرى ٤: ٧٠.

إلى الركوع، مع أنّه على تقدير كون الركوع ركعة لا ينبغي الإشكال في عدم صحّة جواز البناء على الأكثر، لانصراف دليله إلى غير هذه الصلاة واختصاصه باليوميّة فيجب حينئذٍ العمل بقاعدة التجاوز لعدم إمكان الالتزام بأنّ هذا الشكّ الواقع في الآيات ممّا لا حكم له موظّف، بل ممّا تبطل به الصلاة، وكيف كان فالعمل بما عليه المشهور من أنّ الركوعات غير ملحقة بالركعات، إلّا فيما كان الشكّ فيها ترجع إلى الركعات هو المتعيّن.

الأمر العاشر: مقتضى ما تقدّم في هذه الأُمور هو عدم المجال للتمسّك بالاستصحاب في عدد الركعات مطلقاً، لا في الأُوليين ولا في الأخيرتين؛ أمّا في الأُوليين، فلخروجهما عن موضوع الاستصحاب بالتخصّص؛ وذلك لأنّ دليل الاستصحاب إنّما يتكفّل لإثبات حكمه في ظرف الشكّ مع حفظ الشكّ وأخذه موضوعاً، ودليل بطلان الصلاة بالشكّ في الأوليين يدلّ على هدم هذه الصلاة من جهة انتفاء شرطها الذي هو عبارة عن الإحراز، فلا تصل النوبة إلى حكم الاستصحاب.

وأمّا في الأخيرتين، فلخروجهما عن موضوع الاستصحاب بالتخصيص؛ لعدم اشتراط الأخيرتين بالإحراز، فحينئذٍ لولا أدلّة وجوب البناء على الأكثر لكان المورد محلّ الاستصحاب، لكن يخصّص دليله بدليل وجوب البناء على الأكثر.

ثمّ لا يخفى أنّ مقدار التخصيص من دليل الاستصحاب إنّما هو بقدر وجوب المخصّص، وهو دليل وجوب البناء على الأكثر فيما لا يزيد طرف الشكّ عن الأربع مثل الثلاث والأربع أو الاثنين والأربع وهكذا، وأمّا فيما زاد عن الأربع فدليل الاستصحاب هو المحكم، وسيأتي لذلك زيادة توضيح.

فالمتحصّل من هذا الأمر أنّه لولا دليل الدالّ على بطلان الصلاة بسبب الشكّ في الأُوليين ووجوب البناء على الأكثر في الشكّ في الأخيرتين لكان المورد في المقامين مورد الاستصحاب، هذا.

وربّما يناقش في جريان الاستصحاب في عدد الركعات في نفسه مع قطع النظر عمّا يدلّ على البطلان في الأُوليين والبناء على الأكثر في الأخيرتين بتوهّم أنّ المقام ليس مقام الاستصحاب؛ وذلك لوجهين:

الأوّل: إنّ ما هو المتيقّن السابق في الشكّ بين الواحدة والاثنتين - مثلاً - إنّما هو عدم وجود الركعة الثانية على حسب مفاد ليس التامّة، وما يراد إثباته بالاستصحاب إنّما هو عدمها على حسب مفاد ليس الناقصة، ولا يصحّ إثبات ليس الناقصة باستصحاب ليس التامّة، وكذا في طرف كان التامّة والناقصة.

الثاني: إنّ إثبات عدم الإتيان بالركعة المشكوكة بالاستصحاب يتوقّف على الأصل المثبت، للزوم انطباق الصلاة على الفرد المأتي به، فباستصحاب عدم إتيان الركعة المشكوكة لابدّ من البناء على الإتيان بها ثمّ تطبيق الصلاة على المأتي به، وهذا التطبيق ليس أثراً شرعيّاً فيكون إثباته بالأصل من باب الأصل المثبت، هذا.

ولكنّ الوجهين كلاهما ضعيفان:

أمّا الأوّل: فلأنّ الموضوع للأثر وإن كان هو الركعة الثانية على حسب مفاد كان الناقصة، لكنّ الاتصاف بكون الركعة ثانية ليس نعتاً للركعة حتّى يجب إحرازه مثل اتّصاف الصلاة بكونها في غير المأكول، بل المعتبر هو وجود الركعة الثانية في محلّها - أعني بعد الركعة الأُولى - وعدم الركعة الثانية في محلّها كان مقطوعاً؛ ضرورة أنّه بعد تمام الركعة الأُولى آناً مّا يقطع بعدم وجودها في محلّها، فعند الشكّ في وجودها في محلّها يجري فيها الاستصحاب.

وأمّا الثاني: فلأنّ الأثر المترتّب على استصحاب عدم إتيانها في محلّها هو وجوب إتيانها في محلّها، وإثبات هذا الأثر لا يتوقّف على الأصل المثبت، ولا يحتاج إلى إحراز كون المأتي به مصداقاً للصلاة؛ لأنّ الأمر المتعلّق إلى الصلاة ينحلّ بحسب

أجزائها المتعدّدة إلى عدّة أوامر كلّ واحدة منها متعلّقة بجزء من الصلاة، وبعد إحراز عدم الإتيان بالركعة الثانية في محلّها يكون الأمر المتعلّق إلى الركعه الثانية داعياً ومحرّكاً إلى الإتيان بها، فيأتي بها بلا احتياج إلى تطبيق الصلاة على المركّب من الركعتين، بل التطبيق قهريّ بسبب انحلال الأمر المتعلّق بالكلّ، بكلّ واحد من الأوامر المتعلّقة بالأجزاء، وهذا الانحلال نشأ من تدريجيّة أجزاء الصلاة في الوجود كما لا يخفى.

الأمر الحادي عشر: قد تقدّم أنّه لا فرق في بطلان الصلاة بالشكّ في الأُوليين فيما إذا كانت ثنائيّة أو ثلاثيّة، والأُوليين من الرباعيّة قبل إحرازهما، وهذا ممّا لا ينبغي الارتياب فيه، إلّا أنّه نقل الخلاف في الأُوليين من الرباعيّة عن عليّ بن بابويه[1] وهو شاذّ قولاً ودليلاً، بل يمكن دعوى الإجماع في المسألة على خلافه، فلا إشكال في المسألة أصلاً.

إنّما الكلام في أنّ الأصحاب بعد عنوان الشكّ في الأُوليين وحكمهم فيه بالبطلان عنونوا مسألة أُخرى في أنّه لو لم يدرِ كم صلّى، وحكموا فيها أيضاً بالإعادة، فيقع سؤال الفرق بين المسألتين فربّما يقال: إنّ المسألة الأُولى تكون في الشكّ في الأُوليين بأن كان بين الواحدة والاثنتين أو الاثنتين والثلاث والثانية في الشكّ في عدد الركعات في طرف الزيادة بأن لم يدرِ عشر ركعات أو أزيد أو أقلّ بعد العلم بإحراز الركعتين فتفترق المسألتان.

وفيه ما لا يخفى:

أمّا أوّلاً: فلأنّ صدق عدم الدراية مع الحمل المذكور متنافيان؛ ضرورة احتياج هذا الحمل إلى وجود متيقّن في البين، فلا تكون الركعة ممّا لا يدرى حتّى يصدق أنّه لم يدرِ كم صلّى.

---

١. راجع الذكرى ٤: ٦٦. ولم فلاحظ في كتب ابن بابويه، ولعلّ ذكر صاحب الذكرى كلي عبارة المقنع والنص فيه / ٣٠: إذا لم تدر واحدة صليت أم اثنتين فاعد الصلاة، وروى ابن على ركعة. لاحظ الحدائق ٩: ١٩٢، مفتاح الكرامة ٣: ٢٩٤.

وأمّا ثانياً: فلأنّ هذا المعنى بعيد في نفسه ولا يصحّ حمل الخبر الوارد بهذا المضمون عليه، ومعلوم أنّ نظر الأصحاب في ذكر هذه المسألة هو إلى متابعة الخبر، وعلى هذا فلا يهمّنا التنقيح في بيان افتراق المسألتين أو إرجاع إحداهما إلى الأُخرى، بل المهمّ بيان ما يستفاد من الخبر الوارد في المقام وهو قوله (عليه السلام) في صحيح صفوان: «**إن كنت لا تدري كم صلّيت ولم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاة**»[1].

وخبر أبي بصير وزرارة قالا: قلنا له: الرجل يشكّ كثيراً في صلاته حتّى لا يدري كم صلّى ولا ما بقي عليه؟ قال: «يعيد». قلنا: فإنّه يكثر عليه ذلك كلّما أعاد شكّ؟ قال: «**يمضي في شكّه**»[2].

وخبر عليّ بن النعمان: قال (عليه السلام): «**إنّما يعيد من لم يدر ما صلّى**»[3].

وخبر عليّ بن جعفر عن أخيه (عليه السلام): عن الرجل يقوم في الصلاة فلا يدري، صلّى شيئاً أم لا؟ قال (عليه السلام): «**ليستقبل**»[4].

والمستفاد من تلك الأخبار هو البطلان عند عدم الدراية بقول مطلق حتّى الركعة الأُولى بأن شكّ في أنّه هل تمّ الأُولى أم لا؟ وعلى هذا فينطبق على الشكّ في الأُوليين، إلّا أن يفرّق بينهما بكون الشكّ في الأوليين فيما إذا كان متيقّناً في البين كما إذا شكّ بين الواحدة والاثنتين بعد إحراز الواحدة أو بين الاثنتين والثلاث قبل إحراز الاثنتين حيث إنّ الواحدة تكون محرزة بخلاف هذه فإنّ الشكّ فيها في أصل الركعة لعدم تيقّن أصلاً فتكون أخصّ من الشكّ في الأوليين.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٥، ب ١٥، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٨، ب ١٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٦، ب ١٥، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤.
٤. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧، ب ١٥، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥.

وكيف كان فلا إشكال في حكمه من البطلان، والخلاف في الشكّ في الأوليين جارهنا أيضاً مع الجواب عنه.

الأمر الثاني عشر: وقع الخلاف فيما به يحرز الركعتان لكي تصحّ الصلاة مع الشكّ إذا كان بعد إحرازهما، وتبطل إذا كان قبل الإحراز على خمسة أقوال:

[القول] الأوّل[1]: إنّه بالدخول في الركوع؛ وذلك لما ورد من أنّ الركعة إنّما سمّيت بالركعة لاشتمالها على الركوع.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّه- مضافاً إلى عدم دلالته على المدّعى لأنّ تسمية الركعة بالركعة لأجل اشتمالها على الركوع لا تدلّ على كون تمامها بالدخول في الركوع - لا يكون إلّا استئناساً لا يصحّ التعويل عليه بوجه من الوجوه.

[القول] الثاني[2]: إنّه بالدخول في السجدة الأُولى؛ وذلك لأنّ الركعتين الأُوليين إنّما لا تقع فيهما الشكّ لأجل كونهما من فرض الله تعالى، ولزوم إحراز ما فرض الله، وما فرضه الله تعالى منهما إنّما هو الأركان منهما فالسجدة الأُولى في كلّ ركعة من الأُوليين فرض الله، والثانية من فرض النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فإذا دخل في مسمّى السجدة فقد تمّ ما فرضه الله تعالى وإن بقي من الركعة شيء - أعني من ذكر السجدة الأُولى إلى آخر السجدة الثانية - فهو من فرض النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) الغير المعتبر إحرازه في إحراز ما فرضه الله تعالى في الأوليين.

وبالجملة مسمّى السجود فرض في فرض، وبه يحرز فرض الله تعالى من الأُوليين.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه وإن كان له وجه، إلّا أنّه يرد عليه بأنّ خروج السجدة الثانية وذكرها، أو ذكر السجدة الأُولى عن فرض الله تعالى وكونها من فرض النبيّ لا

---

١. حكاه في الذكرى ٤: ٨٠، وفي المصابيح عن السيد ابن طاووس في البشرى: ١٨٠ (مخطوط) والمسائل للبغدادية (الرسائل التسع): ٢٦١ المسألة: ٣٦.

٢. لم نعثر على القائل به، لاحظ جواهر الكلام ١٢: ٥٧٩.

يوجب إخراجها عن الركعة، والكلام هاهنا في إحراز الركعة بما يكون معتبراً فيها و إن كان اعتبارها بفرض النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) فكون فرض الله تعالى من الركعة هو مسمّى السجدة أجنبيّ عمّا نحن فيه.

ومن ذلك يظهر بطلان **القول الثالث**[1]: وهو كون الإحراز بالدخول في السجدة الثانية، لأنّ الذكر الواجب من أجزاء الركعة قطعاً.

[القول] الرابع[2]: إنّه بإتمام الذكر الواجب من السجدة الثانية ولو لم يحصل رفع الرأس منها؛ وذلك لأنّ ما هو الواجب من الركعة إنّما هو مقدار السجود الذي يأتي فيه بالذكر الواجب في السجدة الثانية مع الإتيان بالذكر، وأمّا الرفع فهو ليس منها ولا من محقّقاتها، بل لو بقي في السجود إلى الأبد يصدق عليه أنّه أتى بما كان عليه من الركعة، فيكون الرفع لأجل إحرازما بقي من الصلاة لا لأجل إحرازما قد أتى به منها، وكون وقوفه على السجود بعد الذكر الواجب لولا الرفع من السجود وموجباً لصدق السجود الطويل على سجوده الموجب لصدق بقائه على الركعة غير منافٍ لصدق إحراز الركعة لكي يكون إتمامه دخيلاً في إحراز الركعة كما لا يخفى.

وأمّا ما ورد من الخبر عن أحدهما (عليهما السلام): في الرجل لا يدري اثنتين صلّى أم ثلاثاً؟ قال (عليه السلام): «**إن دخله الشكّ بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثمّ صلّى الأُخرى ولا شيء عليه**»[3]، فلا يدلّ على كون الإحراز بالرفع من الثانية، لكونه بظاهره غير معمول به من حيث اعتباره الدخول في الثالثة، لصحّة الصلاة مع الشكّ بعد رفع الرأس من السجدة الثانية قطعاً وإن لم يدخل في الثالثة؛ لأنّ الدخول في الثالثة إنّما هو بالقيام إلى الثالثة لا برفع الرأس من السجدة الثانية فلا

---

١. مال إليه الشهيد في الذكرى ٤: ٨١.

٢. اختاره الشهيد الثاني في روض الجنان: ٣٥١، والمسالك ١: ٢٩٤. والمقاصد العلية: ١٨٤. والفوائد الشرايع: ٥٣ (مخطوط).

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢١٤، ب ٩، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

محيص فيه عن توجيه، وغاية ما يمكن أن يقال: أنّ الثالثة ظرف للشكّ لا للمصلّي الشاكّ بمعنى أنّ شكّه إن كان في الثالثة ولو لم يكن هو داخلاً في الثالثة بل كان بعد إحراز الثانية، وعليه فيقع الكلام فيما به يحرز الثانية.

وكيف كان فلا دلالة في الخبر على كون الإحراز بالرفع من السجدة الثانية كما هو واضح.

وممّا ذكرنا يظهر بطلان **القول الخامس**[1]: وهو أنّ الإحراز يكون بالرفع من السجدة الثانية، واستدلّ له بوجوهٍ:

منها: إنّه لو بقي في السجدة الثانية بأزيد من مقدار الواجب منها لكان المقدار الزائد محسوباً من الركعة فيكون قبل الرفع في الركعة الثانية ومع عدم خروجه عنها لا يكون محرزاً للأُوليين، لكونه في تلك الحالة في الأُوليين - أعني حال كونه شاكّاً بعد الذكر الواجب من السجدة الثانية - وقد قلنا: بلزوم الإحراز في جميع حالات الأوليين بحيث لو التفت في كل آن من آنات وجود الأوليين ليعلم بأنّه في أيّ موضع من الصلاة، وإذا حدث الشكّ بعد الذكر الواجب في أثناء الذكر المستحبّ - مثلاً - لا يعلم بأنّ هذا الموضع هل هو من الركعة الثانية أو الثالثة. وبعبارةٍ أُخرى لا يعلم بأنّه هل هو في الثانية أو في الثالثة؟ وبالجملة فمع فرض بقاء الركعة ما لم يتحقّق الرفع لا يكون محرزاً للركعة.

والجواب: إنّ المعتبر في باب الحكم بصحّه الصلاة مع الشكّ ليس هو الخروج عن الركعتين بحيث لا يكون الشاكّ فيهما، بل اللّازم هو إحراز الركعتين لما تقدّم من شرطيّة الإحراز الظاهرة ممّا ورد من مثل «حتّى تحفظهما وتثبتهما» ونحو ذلك، فنحن

---

١. كما التزم بذلك في المدارك ٣: ٩٢، و٤: ٢٥٧. والشهيد في الذكرى ٤: ٨٠. والعلامة في التذكرة ٢: ٣٢٤، والفاضل الهندي في كشف اللثام ٣: ٨٢، وهو المشهور عند صاحب جواهر الكلام ١٢: ٥٧٥.

لا ندّعي أنّه في حال بقائه على السجدة يكون خارجاً عن الركعة بل المدّعى أنّه مع كونه في الركعة يكون محرزاً لها وخارجاً عن عهدتها وإن كان باقياً عليها فلا منافاة بين إحراز الركعة بما كان واجباً عليه من الذكر الواجب وكونه بعد في الركعة بسبب اشتغاله بما يستحبّ مع كونه في حال الاشتغال بالمستحبّ محرزاً للركعة أيضاً.

الثاني: دعوى أنّ الرفع من السجدة جزء من الركعة.

وفيه: إنّه لا دليل على أصل وجوبه أوّلاً، وإنّه من أجزاء الصلاة لا من محصّلات وجود الركعة الثانية ثانياً، وكونه واجباً من واجبات الصلاة لا يقتضي أن يكون من أجزاء الركعة كما أنّ الجلسة الاستراحة على القول بوجوبها لا يكون من أجزاء الركعه كما لا يخفى.

الثالث: التمسّك بالاستصحاب وله تقريبان:

أحدهما: استصحاب مبطليّة الشكّ؛ لأنّه كان قبل الذكر الواجب مبطلاً ويشكّ في حكمه بعد الذكر فيستصحب.

وفيه: إنّه بعد الذكر الواجب يكون محرزاً للركعتين فلا يبقى محلّ لاستصحاب حكم الشكّ.

وثانيهما: استصحاب بقاء الركعة.

وفيه: إنّه لا أثر له؛ لأنّ القطع ببقائها غير مضرّ بعد الإحراز فضلاً عن البقاء الاستصحابي، مضافاً إلى أنّ بقاء الركعة ممّا لا شكّ فيه، اللهمّ إلّا أن يراد إثبات جزئيّة الرفع بسبب استصحاب بقاء الركعة وهو مبنيّ على الأصل المثبت، هذا.

وبالجملة فلا ينبغي الارتياب في أنّ الأقوى هو القول الرابع وإن كان الأخير أحوط.

ولا يخفى أنّ هذا الحكم جار في كلّ مورد ثبت حكم للركعة مثل إدراك الركعة في آخر الوقت أو أوّله ونحو ذلك، والمختار في جميع الموارد كونها بإتمام الذكر الواجب من السجدة الثانية.

الفصل الثاني:
فيما إذا شكّ في الرباعيّة بعد إحراز الأُوليين منها

اعلم أنّ الشكّ في الرباعيّة إمّا يكون بسيطاً أو يكون مركّباً. والمراد بالشكّ البسيط هو أن يكون الشكّ بين الطرفين مثل الثلاث والأربع، وبالمركّب ما يكون بين أطراف مثل الاثنين والثلاث والأربع، وعلى كلا التقديرين فإمّا يكون الشكّ في أعداد الرباعيّة، أو بينها وبين الزيادة عنها بأن يكون ملفّقاً من أعداد الرباعيّة ومن الزيادة عليها كالشكّ بين الثلاث والخمس في الشكّ البسيط، أو بين الثلاث والأربع والخمس في المركّب، أو يكون في طرف الزيادة محضاً مثل الخمس والستّ، فهاهنا مقامات:

الأوّل: في الشكّ في أعداد الرباعيّة، وصوره أربع؛ ثلاث منها يكون من الشكّ البسيط وهي الشكّ بين الاثنين والثلاث، والشك بين الاثنين والأربع، والشكّ بين الثلاث والأربع، وواحدة منها من الشكّ المركّب وهي الشكّ بين الاثنتين والثلاث والأربع، وحكم الصور الأربع هو البناء على الأكثر، ولكلّ واحدة منها وإن كان دليل يخصّها من الروايات، إلّا أنّه يدلّ على حكم الجميع عموماً موثّقات:

منها: موثّقة عمّار عن الصادق (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «**كلّما دخل عليك من الشكّ في صلاتك فاعمل على الأكثر**». قال: «**فإذا انصرفت فأتمّ ما ظننت أنّك نقصت**»[١].

ومنها: موثّقته الأُخرى، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شيء من السهو في الصلوات؟ فقال: «**ألا أُعلّمك شيئاً إذا فعلته وذكرت أنّك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء**»؟ قلت: بلى. قال: «**إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت فقم فصلّ ما ظننت أنّك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك شيء، وإن ذكرت أنّك نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت**»[٢].

والمراد بالسهو في كلام عمّار في قوله: «**عن شيء من السهو**» هو الشكّ، وقد أُطلق السهو على الشكّ كما في كلام الإمام (عليه السلام): «**إذا سهوت فابن**»، إلى آخره، ووجه صحّته هو العلاقة السببيّة لكون السهو بمعنى عزوب المعنى عن الحافظة سبباً لوقوع الشكّ فأُطلق السبب وأُريد منه المسبّب.

ومنها: موثّقة ثالثة عن عمّار أيضاً قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «**يا عمّار، أجمع لك السهو كلّه في كلمتين: متى شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلّمت فأتمّ ما ظننت أنّك نقصت**»[٣].

والمراد بالسهو فيها أيضاً الشكّ لا السهو المصطلح، وإنّما أُطلق وأُريد منه الشكّ لكونه سبباً للشكّ، ومن جمع الشكّ في كلمتين هو جمع حكمه أعني البناء على الأكثر وهذا ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ كثيراً ما يطلق الشكّ أو الوهم في الأخبار على العمل المترتّب على الشكّ من البناء على الأكثر والاحتياط بصلاة الاحتياط.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢١٣، ب ٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٢١٣، ب ٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٢١٣، ب ٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

ثمّ إنّ تنقيح البحث عمّا يستفاد من الموثّقات يتحقّق في ضمن أُمور:

[الأمر] الأوّل: المستفاد من هذه الأخبار هو حكم الشكّ في الأعداد الرباعيّة لا في الزائد عنها أعني المقامين الأخيرين، وذلك لوجهين:

[الوجه] الأوّل: إنّه (عليه السلام) في مقام علاج الشكّ يحكم بالبناء على الأكثر وهذا لا يتمّ فيما كان طرف الشكّ زائداً على الأربع؛ لأنّ البناء على الأكثر فيه موجب للبطلان وهو ضدّ للعلاج.

[الوجه] الثاني: إنّه (عليه السلام) قال في الموثّقين الأوليين: «إذا أنّك أتممت أونقصت»[1]، وتعرّض في الثالثة لإتمام ما يظنّ نقصانه ولا تعرّض في شيء منها لصورة احتمال الزيادة، فيكشف أنّها مسوقة لبيان حكم الشكّ في أعداد الأربع لا في الزائد منها.

[الأمر] الثاني: مقتضى الاقتصار على هذه الأخبار هو وجوب مطابقة ما يأتي به من صلاة الاحتياط لجبر ما يحتمل نقصه مع النقص المحتمل؛ فلو كان الشكّ بين الثلاث والأربع يكون عليه الإتيان بركعة قائماً لا ركعتين من جلوس بدلاً من الركعة، إلّا أنّ في الأخبار الآتية ما يدلّ على جواز الاقتصار بالركعتين من جلوس، فتكون تلك الأخبار مقيّدة بها.

[الأمر] الثالث: مقتضى هذه الأخبار هو وجوب مطابقة صلاة الاحتياط مع ما يحتمل نقصه في جميع ما كان واجباً فيه من الإخفات وغيره من الشرائط والأجزاء بحيث يكون عند تبيّن الحاجة إليها هي بعينها تلك الناقصة بلا تفاوت بينهما، إلّا في كون هذه مفصولة وإنّها كانت موصولة.

وعلى هذا فيعتبر عدم تخلّل المنافي بينها وبين أصل الصلاة والإخفات بالقراءة

---

١. تقدم تخريجها في الصفحة السابقة.

فيها وعدم القنوت فيها ونحو ذلك ممّا هو معتبر في الركعتين الأخيرتين شطراً وشرطاً، إلّا أنّه يدلّ على خلاف هذا المقتضى أيضاً من الأخبار التي يأتي ذكرها إن شاء الله.

[الأمر] الرابع: مقتضى قوله: «فابن على الأكثر»[1] هو كون وجوب البناء على الأكثر حكماً طريقيّاً أصليّاً مثل البناء على المتيقّن السابق في الاستصحاب، لكنّ اللّازم من ذلك هو عدم الإجزاء عند كشف الخلاف؛ لأنّ حكم الظاهري - أمارة كان أو أصلاً - وإن كان يقتضي الإجزاء الظاهري، لكنّه لا يجزي عن الواقع حسب ما حقّق في الأُصول؛ وذلك لأنّ وجوب البناء على الأكثر في كلّ آن يقتضي الإجزاء بالنسبة إلى الأثر المترتّب عليه في ذلك الآن فلنفرض ثلاث آنات:

الآن الأوّل: منها هو آن الشكّ في الصلاة الذي لولا الشكّ كان الواجب عليه الإتمام.

والآن الثاني: آن بعد الصلاة في حال بقاء الوقت وهو آن إعادة الصلاة على تقدير النقص.

والآن الثالث: آن بعد خروج الوقت وهو آن وجوب القضاء على تقدير النقص.

فوجوب البناء على الأكثر في الآن الأوّل يوجب عليه الإتمام، وفي الآن الثاني يرفع الإعادة، وفي الثالث يرفع القضاء، وترتيب كلّ واحد من تلك الآثار على وجوب البناء على الأكثر متوقّف على بقائه في آن الأثر المترتّب عليه، فلو فرض ارتفاع الشكّ في الآن الثالث فلا يكون في هذا الآن وجوب البناء حتّى يرفع به وجوب القضاء، والمفروض أنّ القضاء واجب على فرض تحقّق فوت الأداء المتحقّق على حسب الفرض، وليس في هذا الآن شيء رافع لوجوبه مع تحقّق موضوعه، وهذا ملاك عدم اقتضاء الحكم الظاهري للإجزاء.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢١٣، ب ٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

نعم، لو كان الأثر المترتّب على الحكم الظاهري أمراً آنيّاً لا زمانيّاً، وترتّب عليه يكون اللّازم من ترتّبه الإجزاء.

وبالجملة مقتضى وجوب البناء وإن كان ذلك، إلّا أنّ الحكم بأنّه لم يكن عليك شيء بعد تذكّر النقصان بعد الإتيان بما يحتمل نقصانه هو الإجزاء الواقعي، والمتيقّن منه هو ما كان التذكّر بعد إتمام صلاة الاحتياط لا قبلها أو في أثنائها كما سيأتي تفصيله، وفي مثله لا محيص إلّا عن الالتزام بالتنويع الواقعي بأن يكون حكم غير الشاكّ هو الإتيان بالركعات الموصولة، وحكم الشاكّ الغير المتذكّر إلى بعد صلاة الاحتياط هو الإتيان بالركعات المفصولة.

ويمكن أن يقال: إنّ هذه الموثّقات وما يشبهها متكفّلات لحكمين: أحدهما وجوب البناء على الأكثر، والآخر هو الإتيان بصلاة الاحتياط، والحكم الثاني ليس من آثار الأوّل؛ إذ ليس أثر البناء على الأكثر هو الإتيان بالاحتياط بل الأمر بالعكس بمعنى أنّ عدم الإتيان بالاحتياط من آثار البناء على الأكثر، ومنه يستكشف أنّ الشارع في جمعه بين الحكمين راعى الواقع أيضاً في حكمه على البناء الأكثر، وفي حكمه بصلاة الاحتياط بأنّه إن كان ما بني عليه هو الأكثر في الواقع فهو، وإلّا فيكون الاحتياط جبراناً للأقلّ؛ فصلاة الاحتياط إنّما هي لاحتمال الأقلّ لا لاحتمال الأكثر، ورعاية طرف احتمال الأقلّ اقتضت جعل الاحتياط فهو حكم واقعي جعل لرعاية احتمال الأقلّ، لا أنّه من آثار البناء على الأكثر، فعلى هذا فلو لم يكن في تلك الأخبار الحكم بالإجزاء بعد تبيّن الخلاف كان جعل هذا الحكم - أعني صلاة الاحتياط - كافياً في الحكم بالإجزاء بلا احتياج إلى استفادته من قوله (عليه السلام): «**لم يكن عليك شيء إذا ذكرت أنّك نقصت**».

هذا حال الحكم الثاني - أعني صلاة الاحتياط - وأمّا الحكم الأوّل - أعني

وجوب البناء على الأكثر- فلا إشكال في كونه حكماً ظاهريّاً لكونه حكماً في ظرف الشكّ، وهل هو حكم ظاهريّ في مورد الأمارة أو حكم ظاهريّ في مورد الأصل؟ وبعبارةٍ أُخرى هل مؤدّى تلك الأخبار هو حكم أصليّ أم لا؟ احتمالان:

لا ينبغي الإشكال في كونه حكماً أصليّاً أُخذ الشكّ موضوعاً له، وليس حكماً بلسان أنّ الواقع هو ذاك، بل إنّما هو حكم في ظرف استتار الواقع حافظاً للشكّ في الواقع بالبناء على الأكثر.

وبعبارة أُخرى يكون البناء على الأكثر في ظرف الفراغ عن وجود الشكّ في كونه الأكثر لا بلسان عدم الشكّ في الأكثر، وهذا ظاهر جدّاً.

ومنه يظهر أنّ لسانه لسان الأصل الغير المحرز الذي لا يكون متكفّلاً للتنزيل كالبراءة والإباحة لا لسان الأُصول المتكفّلة للتنزيل كالاستصحاب، وإن كان لا فائدة في إثبات كونه من أيّ واحد من القسمين في المقام، لعدم ترتّب ثمرة عمليّة على كونه أصلاً محرزاً أو غير محرز، بل الفائدة إنّما هي في كونه أصلاً لا أمارة لإثبات اللوازم والملازمات والملزومات به لو كان أمارة، وعدم إثبات شيء منها لو كان أصلاً، لكنّ التحقيق ثبوت بعض اللوازم بهذا الحكم وهو اللوازم الغير الاتفاقيّة وعدم ثبوت بعض آخري وهو اللوازم الاتفاقيّة. وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان مقدّمتين:

الأُولى: إنّ للبناء على الأكثر في مثل الثلاث والاثنتين - مثلاً - لوازم:

منها: عدم وجوب التشهّد في هذه الركعة التي بني على أنّها ثلاث إذا شكّ بين الاثنتين والثلاث بعد الذكر الواجب من السجدة الثانية، أو بعد رفع الرأس منها قبل أن يتشهّد لأنّها لو كانت اثنتين يجب فيها التشهّد، ولو كانت ثلاث لا يجب، فبالبناء على الثلاث نريد أن نثبت عدم وجوب التشهّد في هذه الركعة، وهذا درجة من الآثار المترتّبة على الأكثر.

ومنها: درجة ثانية وهي نفي وجوب ما يترتّب على الأقلّ بسبب البناء على الأكثر كما لو شكّ بين الثلاث والأربع في حال القيام مع العلم بنسيان سجدة واحدة، أو التشهّد عن الركعة الثانية فإنّه لو كان ما بيده الركعة الثالثة كان محلّ الذكرى للسجدة المنسيّة باقية ويكون الواجب عليه الجلوس لتدارك السجدة المنسيّة، ولو كانت الركعة رابعة لم يجب عليه العود لتدارك المنسي بسبب فوت محلّه بالدخول في الركوع من الثالثة، فالبناء على الأربع يثبت عدم جواز العود إلى الجلوس لتدارك ما فات منه من السجدة أو التشهّد، وهذه درجة ثانية.

وفي هذين القسمين يكون التلازم بين البناء على الأكثر والخروج عن محلّ المنسي أو البناء على مضيّ محلّ ما يشكّ في بقاء محلّه دائميّاً، فلازم كون ما بيده من الركعة هو الثلاث بالبناء عليه عند الشكّ بين الاثنتين والثلاث هو عدم وجوب التشهّد في هذه الركعة، كما أنّ لازم البناء على الأربع عند الشكّ بينه وبين الثلاث هو البناء على خروج محلّ ما نسي من التشهّد أو السجدة عن الركعة الثانية.

ومنها: درجة ثالثة وهي ما كان اللّازم من البناء على الأكثر ترك شيء ممّا مضى من أفعال الصلاة اتّفاقيّاً لا من باب التلازم الدائمي، كما إذا شكّ بين الثلاث والأربع وعلم إجمالاً بأنّ هذه الركعة المشكوكة لو كانت أربع لترك الركن من الركعة الثانية، فيدور أمره بين ترك الركوع عن الركعة الثانية أو عدم الإتيان بالركعة الرابعة، فالبناء على الأربع يلازم مع ترك الركوع عن الثانية لكن لا ملازمة دائميّة، بل لمكان العلم الإجمالي بترك أحدهما.

ومنها: درجة رابعة وهي ما إذا كان التلازم بين الشيئين من باب العلم الإجمالي أيضاً، لكن لا بالاتفاق، بل من باب التلازم الدائمي كما إذا شكّ بين الثلاث والأربع في حال القيام لكن لا بالوجود المرسل منهما، بل بالوجود المقيّد بأن عَلِمَ إجمالاً

بأنّه إن كان في الثالثة يكون قيامه هذا الذي بيده قيام قبل الركوع، ولو كان في الرابعة أتى بالركوع فيها ويكون قيامه هذا قيام بعد الركوع، فيكون شكّه في أنّ ما بيده هل هو قيام قبل الركوع من الركعة الثالثة أو أنّه قيام بعد الركوع من الركعة الرابعة؟ فالمشكوك هو القيام المقيّد بكونه قبل الركوع أو بعده.

المقدّمة الثانية: قد حقّق في مبحث التوصّلي والتعبّدي في *الأُصول*[1] بما لا مزيد عليه أنّه لا إشكال في صحّة إجراء البراءة عن الأكثر عند الشكّ في الأقلّ والأكثر لو لم يكن تحصيل ملاك الحكم واجباً، وكان ترتّب الملاكات على أسبابها من قبيل ترتّب المعلولات على العلل الأعداديّة، لا من قبيل ترتّب المسبّبات التوليديّة على أسبابها، وأمّا لو قلنا: بوجوب تحصيلها وإنّها متعلّقات للأمر وإنّ ترتّبها على أسبابها من قبيل ترتّب المسبّبات التوليديّة على أسبابها فلا يصحّ التمسّك بالبراءة عند الشكّ في الأقلّ والأكثر لرجوع الشبهة إلى الشكّ في المحصّل، وتوهّم صحّة التمسّك بها باعتبار كون المشكوك جزئيّته على تقدير كونه جزءاً محيّثاً بحيثيّتين:

إحداهما: غير مجعول شرعاً وهي حيثيّة ترتّب المسبّب على وجوده الذي يكون ترتّباً تكوينيّاً.

وثانيهما: مجعول شرعي وهي حيثيّة تعلّق الأمر به وهو باعتبار الحيثيّة الأُولى يكون الشكّ فيه راجعاً إلى الشكّ في المحصّل، وباعتبار الحيثيّة الثانية إلى الشكّ في التكليف فيجري فيه البراءة بالحيثيّة الثانية وإن لم يكن مجراها بالحيثيّة الأُولى.

مدفوعٌ بأنّ إجراء البراءة في المشكوك بالحيثيّة الثانية متوقّف على الأصل المثبت على أردأ أنحائه وقد أوضحناه في ذلك المبحث، وإجماله أنّ الأصل المثبت قد يطلق ويراد به إثبات غير الآثار الشرعيّة من الآثار المترتّبة على مؤدّي الأصل

---

١. أجود التقريرات ١: ١١٩.

كنبات اللحية المترتّب على الحياة، أو ملزومات المؤدّي وملازماته مطلقاً من الشرعيّة والعقليّة والعاديّة، وإثبات هذه الأُمور بالأصل تكون من المثبت الرديء.

وقد يطلق ويراد به إثبات جعل آخر مترتّب على الجعل الأوّل - أي على نفس التعبّد الأوّل - لا على المتعبّد به، فيكون صحّة الجعل الأوّل متوقّفاً على الجعل الثاني بحيث لولاه لم يصحّ الجعل الأوّل.

ثمّ هذا الثاني على قسمين:

الأوّل: أن يثبت الجعل الأوّل بدليل عامّ وكان شموله للمورد متوقّفاً على الجعل الثاني بحيث إذا لم يشمل المورد لم يلزم من عدم شموله اللغويّة لشموله لبقيّة الموارد التي لا يتوقّف شموله لها على الجعل الثاني، فإجراؤه في المورد المتوقّف على الجعل الثاني يكون من المثبت الأردأ، وما ذكر من إجراء البراءة عن المشكوك وإثبات كون الواجب هو الأقلّ ثمّ إثبات محصّليّته للملاك من هذا القبيل؛ لأنّ شمول حديث الرفع للأكثر المشكوك يتوقّف على جعل الأقلّ محصّلاً للملاك، ولا يدلّ عموم الرفع على ثبوت الجعل الآخر للأقلّ، وما لم يثبت ذاك الجعل لا يعقل شمول الرفع للأكثر.

الثاني: أن يثبت الجعل الأوّل بدليل خاصّ في مورد مخصوص متوقّف على الجعل الثاني بحيث لولاه يلزم لغويّة الجعل الأوّل، وفي مثله لابدّ من الالتزام بالجعل الثاني حذراً عن اللغويّة، فيستكشف من الجعل الأوّل إثبات الجعل الثاني وليس إثباته به مبنيّاً على الأصل المثبت، بل الدليل المتكفّل للجعل الأوّل يدلّ على الجعل الثاني بدلالة التزاميّة عرفيّة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أمّا ما كان من اللوازم من قبيل الدرجة الأُولى فتثبت بالبناء على الأكثر من غير توقّف على حجّيّة الأُصول المثبتة بقسمها الرديء، ولا على إثبات جعل آخر بالجعل الأوّل لكي يكون من المثبت الأردأ لو كان الدليل الدالّ

على الجعل الأوّل بالعموم، بل لكون اللّازم بالحقيقة نفس مؤدّي الأصل؛ وذلك لأنّ معنى البناء على كون ما بيده من الركعة هي الثالثة عند الشكّ بين الاثنين والثلاث هو البناء على عدم كونها ثانية ولا رابعة؛ لأنّ ثالثيّة الثالثة إنّما هي بكونها بين الثانية والرابعة ولا تكون ثانية ولا رابعة، فمفاد البناء على الثالثة إنّما هو بعينه البناء على عدم الثانية، لا أنّ البناء على الثالثة يلازم البناء على عدم كونها الثانية لكي يكون إثبات البناء على عدم الثانية بدليل المتكفّل للبناء على الثالثة مثبتاً، فإذا كان البناء على عدم الثانية مدلولاً عرفيّاً لدليل البناء على الأكثر فيثبت كلّما كان من الآثار الشرعيّة المترتّبة على عدم الثانية التي منها فوت محلّ التشهّد المنسي.

والحاصل إنّه إذا شكّ بين الاثنين والثلاث في حال الجلوس، أو الثلاث والأربع في حال القيام، وعلم بأنّه لم يأت بالتشهّد الأوّل في هذه الصلاة يكون نفس دليل المتكفّل لوجوب البناء على الأكثر- وهو الثلاث في الأوّل والأربع في الثاني - متكفّلاً لعدم العود إلى التشهّد المنسي، لدلالته على وجوب البناء على كون ما قبل ما بيده هو الركعة الثانية في الأوّل، وقبل ما قبله في الثاني أي في الشكّ بين الثلاث والأربع، إذ معنى البناء على كون هذه الركعة هي الرابعة هو كون ما قبل هذه الركعة هي الثالثة، وما قبل الثالثة ثانية، وبعد البناء على عدم كون ما بيده ثانية وكون الثانية قبل هذه الركعة أو قبل قبلها لا يبقى محلّ للإتيان بالتشهّد، إذ من آثار البناء على عدم كون ما بيده ثانية هو عدم التشهّد في هذه الركعة، فيجب حينئذٍ قضاء التشهّد المنسي بعد الصلاة، وذلك للعلم بفوته منه؛ هذا حكم الدرجة الأُولى.

وأمّا الدرجة الثانية، فإثباتها بالبناء على الأكثر متوقّف على إثبات جعل آخر، كما إذا شكّ بين الثلاث والأربع - مثلاً - وشكّ في ترك القراءة من الركعة الثالثة، فإن كانت الركعة التي بيده ثالثة يجب عليه الإتيان بالقراءة المشكوكة لكون محلّها باقية،

وإن كانت رابعة فقد تجاوزعن محلّ المشكوك، فبالبناء على الأربع لا يثبت عدم تدارك المشكوك من القراءة، إلّا بعد إثبات مضيّ محلّ المشكوك؛ لأنّ معنى البناء على الأربع حينئذٍ وإن كان هو البناء على عدم كون ما بيده ثالثة، وأنّ الثالثة هي قبل هذه التي هو فيها، لكن نفس البناء على كون الثالثة قبل هذه الركعة وأنّ هذه ليست ثالثة لا يثبت عدم محلّ تدارك المشكوك من القراءة، إلّا بعد الحكم بتجاوز محلّ المشكوك، فلابدّ من إثبات البناء على تحقّق موضوع قاعدة التجاوزومضيّ محلّ المشكوك لكي يحكم بعدم الإتيان به في تلك الركعة، لكنّ الدليل الدالّ على البناء على الأكثربدلالة عرفيّة التزاميّة يدلّ على مضيّ محلّ المشكوك، إذ إطلاق البناء على الأربع من كلّ جهة يقتضي البناء على مضيّ المشكوك، وتحقيق موضوع قاعدة التجاوز وسيأتي في حكم هذه الدرجة زيادة تنقيح عن قريبٍ إن شاء الله.

وأمّا الدرجة الثالثة من اللوازم الاتفاقيّة، فهي لا تثبت بالبناء على الأكثر، كما إذا شكّ بين الثلاث والأربع، وعلم إجمالاً بأنّ ما بيده لوكانت رابعة لم يأت بالركوع في الركعة الأُولى، فيدورأمره بين أن يكون نقص من الركعة الأُولى ركوعاً لوكانت هذه الركعة رابعة، أو ترك ركعة لوكانت هذه ثالثة، فالبناء على الأربع لا يثبت فوت الركوع من الركعة الأُولى، فيجب عليه البناء على الأربع وإجراء قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الركوع.

ودعوى العلم التفصيلي ببطلان صلاته هذه التي بنى فيها على الأربع إمّا من جهة الإخلال بالركوع أو بالركعة الرابعة، **مدفوعة** بأنّ حكمه الواقعي في صورة الشكّ بين الثلاث والأربع هو الإتيان بالركعة الرابعة مفصولة، لما تقدّم من أنّ الحكم بصلاة الاحتياط واقعيّ جعل لمراعاة احتمال نقصان الصلاة، ويستكشف منه لا محالة كون وظيفة الشاكّ بحسب الواقع هو الإتيان بها، فحينئذٍ ينهدم أساس العلم التفصيلي

ببطلان الصلاة، لأنّه مع الشكّ بين الثلاث والأربع لو كان ما بيده هو الثالثة لكان تكليفه الواقعي الإتيان بالرابعة المفصولة، والمفروض أنّه يأتي بها حينئذٍ ويبقى له الشكّ في الركوع من الركعة الأُولى وحيث إنّه قد جاوز محلّه يجري فيه قاعدة التجاوز.

ولا يخفى أنّ أكثر الفروع الستّينيّة المذكورة في العروة من هذا القبيل كما سيأتي تفصيل الكلام فيها إن شاء الله.

الدرجة الرابعة: ما إذا شكّ بين الثلاث والأربع - مثلاً - في حال القيام وعلم إجمالاً بأنّ قيامه هذا إمّا قبل الركوع إن كانت الركعة ثالثة، وإمّا بعد الركوع إن كانت رابعة، والمذكور في العروة[1] هو الحكم ببطلان الصلاة، لأنّ الشكّ بالنسبة إلى الركوع يكون قبل تجاوز المحلّ ويقتضي بقاء المحلّ الشكّي من الركوع يجب عليه الإتيان بالركوع، فإذا أتى به يقطع ببطلان الصلاة إمّا من جهة نقصان الركعة لو كانت ما بيده ثالثة أو زيادة الركوع لو كانت ما بيده رابعة.

ولا يخفى فيما أفاده من النظر، وتنقيح الكلام في وجهه يحتاج إلى بسط الكلام في مقامين:

الأوّل: في أنّ محلّ الشكّي للركوع باق في الفرض أم لا؟ وإنّه على تقدير بقائه هل يجب عليه الإتيان بالركوع أم لا؟

الثاني: إنّه على تقدير الإتيان بالركوع هل يحصل القطع ببطلان الصلاة أم لا؟

أمّا المقام الأوّل: فالتحقيق فيه هو عدم جواز الإتيان بالركوع؛ وذلك لأنّ الشكّ في الثالثة والرابعة إمّا أن يتعلّق بالوجود المرسل منهما، كما إذا شكّ بين الثلاث والأربع مع قطع النظر عن كونه في أيّ موضع من الثالثة أو الرابعة، أو يقطع بأنّه قبل الركوع على كلّ تقديري كونه في الثالثة أو في الرابعة، وإمّا أن يتعلّق بالوجود المقيّد

---

١. راجع العروة: ٤٨٢ م ١٢.

منهما كما فيما نحن فيه حيث يشكّ في حال القيام في أنّ هذا القيام هل هو قيام قبل الركوع من الثالثة أو هو قيام بعد الركوع من الرابعة؟ ففي الأوّل يكون مقتضى البناء على الأكثر هو البناء على طرف الأكثر ممّا شكّ فيه، وهو كونه في الرابعة بوجودها المرسل. وإذا كان البناء على الأربع ملازماً مع ترك الركوع من الركعة الأُولى لا يكون ترك الركوع من الركعة الأُولى قيداً للرابعة ومن خصوصيّاتها، فلذا لا يثبت بالبناء على الأربع كون الركوع متروكاً في الأُولى، وفي الثاني مقتضى البناء على الأكثر هو البناء على كون قيامه هذا هو القيام بعد الركوع من الرابعة، إذ هذا هو طرف شكّه، وبعد البناء على كونه في القيام بعد الركوع من الركعة الرابعة لا يبقى محلّ لإتيان الركوع في هذه الركعة ولو كان محلّه الشكّي باقياً لمحكوميّة مفهوم قاعدة التجاوز بوجوب البناء على الأكثر وهو الأربع المقيّد بكونه بعد الركوع. وممّا ذكرنا ظهر أنّ محلّه الشكّي ليس باقياً في الفرض أيضاً.

أمّا المقام الثاني: فالتحقيق فيه عدم بطلان الصلاة لو منع عن محكوميّة مفهوم قاعدة التجاوز بالبناء على الأكثر حسب ما قرّرناه في المقام الأوّل بدعوى أنّ مفاد دليل البناء على الأكثر هو البناء على الأربع المرسل لا المقيّد.

وتوضيح عدم البطلان لو أتى بالركوع حينئذٍ يتوقّف على تمهيد مقدّمة وهي أنّه لو علم إجمالاً بكون ما بيده من الركعة إمّا ثالثة أو بفساد صلاته لو كانت الركعة رابعة من جهة خلل فيها من نقص ركن أو زيادته أو وقوع مناف من حدث ونحوه، كما إذا علم بأنّ هذه الركعة إمّا ثالثة، أو أنّه نقص من الركعة الأُولى ركوعاً، أو زاد فيها ركوعاً، أو صدر منه مناف للصلاة، ففي الفروع الستينيّة من العروة الحكم ببطلان الصلاة من جهة عدم تصحيحها بالبناء على الأكثر للقطع بأنّها إمّا ناقصة وإمّا تامّة باطلة، وعلى هذا المبنى جرى في كثير من تلك الفروع.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ هذا العلم الإجمالي لا أثر له أصلاً، لدوران الأمر بين كون صلاته في الواقع ثلاث ركعات أو أربع، مع وجود ما يبطلها من زيادة أو نقصان، واحتمال كونها ثلاث ركعات لا يترتّب عليه شيء، إلّا الإتيان بالركعة المفصولة، لما عرفت من أنّ تكليفه الواقعي في حال الشكّ هو الإتيان بالركعة الرابعة مفصولة، والمفروض إتيان المكلّف بها، فيبقى احتمال وجود الخلل فيها من زيادة أو نقصان مبطلين، أو وقوع خلل ومناف في البين وهو شكّ بدويّ يدفع بقاعدة التجاوز والأصل.

والحاصل إنّ العلم الإجمالي إنّما يكون مؤثّراً إذا كان المعلوم بالإجمال على كلّ تقدير من تقادير وجوده الواقعي متعلّقاً للتكليف، وفي المقام ليس كذلك؛ لأنّ تقدير كون الركعة ثالثة في الواقع لا يؤثّر[1] في إتيان الرابعة موصولة حتّى يحدث من قبل عدم اتّصالها نقص في الصلاة لكون الشاكّ تكليفه الواقعي هو الإتيان بالركعة المفصولة، فحينئذٍ على تقدير كون صلاته ناقصة يكون مكلّفاً واقعاً بالركعة المفصولة ليس إلّا، فلا يبقى في البين إلّا احتمال الخلل في الصلاة من جهة احتمال كون الركعة المشكوكة رابعة وهو مندفع بقاعدة التجاوز أو بالأصل.

وما ذكرناه ينشأ ممّا قدّمناه من استفادة التنويع من أدلّة الشكوك بأنّ التكليف الواقعي في حقّ العالم بالركعات هو الإتيان بالركعة المتّصلة، وفي حقّ الشاكّ فيها هو الإتيان بالركعة المفصولة، ومعلوم أنّه مع العلم الإجمالي بكون هذه الركعة إمّا ثالثة وإمّا تكون صلاته باطلة يكون شاكّاً في الركعة وجداناً، فيكون حكمه حينئذٍ الإتيان بالركعة المفصولة.

إذا عرفت ذلك فنقول: الفرع المذكور من صغريات هذه القاعدة؛ لأنّه بعد الإتيان بالركوع من الركعة المشكوكة إذا بنى على الأربع يعلم إجمالاً إمّا بنقصان

---

(١) ما أثبتناه هو الصحيح وفي المطبوع: «يؤثر».

ركعة من الصلاة أو زيادة ركوع في الركعة الرابعة، ولا أثر لنقصان الركعة من صلاته واقعاً، إلّا الإتيان بالركعة المفصولة لكونه شاكّاً في الركعة، فلا يبقى إلّا احتمال زيادة ركوع في الرابعة وهو لا يكون مبطلاً كيف؟ وفي جميع موارد الشكّ في المحلّ إذا أتى بالمشكوك يحصل له الشكّ في الزيادة وهو ليس بمبطل، وبسبب البناء على الأربع لا يحرز الأربع الواقعي لا وجداناً؛ لكونه بعد البناء عليه أيضاً شاكّ في الأربع، ولا بالأصل؛ لأنّ البناء على الأكثر ليس من الأُصول المحرزة كما تقدّم لكي يقال: إنّ الأربع الواقعي كان مع الركوع، وبعد الإتيان بالركوع في هذه الركعة يحرز الأربع الموجودة فيها الركوعان أحدهما بالأصل والآخر بالوجدان، مع أنّ الأصل لو كان محرزاً للركوع في الرابعة لا يبقى محلّ لإتيان الركوع بعده لإحرازه بإحراز الرابعة.

اللهمّ إلّا أن يقال: بكونه محرزاً لمؤدّاه وهو الركعة المرسلة حسب الفرض لا الركعة المقيّدة بكونها بعد الركوع.

وبالجملة بعد كون احتمال نقصان الركعة بلا أثر، لعدم ترتّب البطلان على نقصانها لا يبقى في البين إلّا احتمال زيادة الركوع وهو لا يضرّ بصحّة الصلاة أصلاً، ومثل هذا الفرع ما إذا علم بأنّه في الركعة السابعة تفصيلاً وشكّ في العصر بين الثلاث والأربع، فيعلم إجمالاً إمّا بنقص ركعة من الظهر أو من العصر، ففي العروة[1] الحكم ببطلان العصر؛ وذلك لعدم إمكان الجمع بين قاعدتي الفراغ بالنسبة إلى الظهر، والبناء على الأكثر بالنسبة إلى العصر؛ لأنّه يعلم أنّه إن كان النقص في الظهر فلا مجرى لقاعدة الفراغ فيها، وإن كان في العصر فلا مجرى للبناء على الأكثر، فبالنسبة إلى العصر يقطع بعدم جريان البناء على الأكثر إمّا لكونها ثلاث ركعات أو لوجوب عدولها إلى الظهر.

---

١. العروة: ٤٨٦ م ٢٦.

لكنّ التحقيق جريان القاعدتين؛ لأنّ احتمال النقص في العصر وكونها ثلاث ركعات لا يترتّب عليه شيء، إلّا الإتيان بالركعة المفصولة، لكونه شاكّاً فيها بين الثلاث والأربع، ويكون تكليفه الواقعي هو الإتيان بالركعة المفصولة فلا يبقى إلّا احتمال نقصان الركعة من الظهر المنجبر بقاعدة الفراغ.

ثمّ إنّه لا بأس ببسط الكلام في حكم العلم الإجمالي في المقام، فنقول: العلم الإجمالي إمّا يتعلّق ببطلان الصلاة على تقدير التمام، كما إذا شكّ بين الثلاث والأربع وعلم بأنّه زاد ركوعاً في الصلاة على تقدير كونها أربع، أو يتعلّق ببطلانها على تقدير النقص، كما إذا علم في الشكّ المذكور بنقصان ركوع على تقدير كونها ثلاث، والمحتملات من الصور أربعة:

إحداها: بطلان الصلاة في كلتا الصورتين؛ أمّا في صورة العلم بالفساد على تقدير التمام، فلما تقدّم من دعوى أنّه على تقدير النقص تجب الركعة المتّصلة، وعلى تقدير التمام تكون صلاته باطلة.

وأمّا في صورة العلم بالفساد على تقدير النقص، فللعلم التفصيلي بعدم وجوب الاحتياط؛ لأنّه على تقدير النقص تكون صلاته باطلة، وعلى تقدير التمام لا يحتاج إلى الجبر بصلاة الاحتياط.

ثانيها: احتمال الصحّة في الصورة الأُولى والبطلان في الثانية؛ أمّا احتمال الصحّة في الأُولى، فلما قدّمناه من انقلاب تكليف الشاكّ عن الركعة الموصولة بالمفصولة، فحيث يكون شاكّاً يكون تكليفه الواقعي هو الإتيان بالرابعة مفصولة، واحتمال البطلان بسبب احتمال التمام لا يكون مضرّاً لأجل انحلال العلم الإجمالي كما بيّنّاه. وأمّا احتمال البطلان في الصورة الثانية فلما تقدّم في المحتمل الأوّل.

وثالثها: عكس الثانية - أعني احتمال البطلان في الصورة الأُولى والصحّة في الثانية -، والظاهر أنّه لا وجه له.

ورابعها: احتمال الصحّة في كلتا الصورتين؛ أمّا الصورة الأُولى فلما تقدّم، وأمّا في الصورة الثانية فبمنع العلم التفصيلي بعدم وجوب الاحتياط.

قولك: لأنّه على تقدير النقص يكون الصلاة باطلة، وعلى تقدير التمام لا يحتاج إلى صلاة الاحتياط.

قلنا: ممنوع؛ لأنّه على تقدير التمام الواقعي أيضاً يجب صلاة الاحتياط ما لم يحرز التمام، فعدم وجوب الاحتياط إنّما بإحراز التمام لا يكون الصلاة تماماً واقعاً مع عدم إحرازه، فحينئذٍ على تقدير النقص ولو كانت الصلاة باطلة، لكن حيث يكون النقص مشكوكاً لاحتمال التمام يكون وجود المفسد مشكوكاً بسبب احتمال النقص، ولمّا كان احتمال وجود التمام واقعاً غير مسقط لصلاة الاحتياط ما لم يحرز التمام يجب عليه الاحتياط لتحقّق موضوعه أعني الشكّ في التمام.

وبالجملة بسبب احتمال النقص يكون وجود المفسد مشكوكاً فلا يكون قطعاً بالبطلان، وبسبب احتمال التمام يجب عليه الاحتياط، لأنّه لم يحرز التمام.

نعم لو كان وجوب الاحتياط متوقّفاً على عدم كون الصلاة تماماً بحيث لو كانت تامّة ينتفي وجوب الاحتياط لكان لما ذكر وجه، لكنّه ليس كذلك، بل الاحتياط واجب واقعاً عند عدم إحراز التمام ولو كان تماماً في الواقع، وإذا كان تكليفه الواقعي عند عدم إحراز التمام هو الاحتياط يجب عليه الاحتياط، لاحتمال صحّة صلاته واقعاً بسبب احتمال التمام الموضوع لوجوب صلاة الاحتياط، وهذا هو المختار عند شيخنا الأُستاذ (دامت إفاداته).

ولا يخفى ما فيه؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ الظاهر من الموثّقات المتقدّمة[1] هو كون وجوب الاحتياط لجبر نقصان الصلاة حتّى على التنويع، بمعنى أنّ المستظهر منها هو كون

---

١. تقدم تخريجها في ص: ١١٢.

التكليف الواقعي للشاكّ الإتيان بالركعة المفصولة لكن لا مطلقاً، بل عند احتمال كونها جابرة على تقدير النقص، وهذه الركعة في صورة القطع بالفساد على تقدير النقص لا تكون جابرة، لعدم انجبار الفاسد من غير جهة النقص بتلك الركعة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ كون التكليف الواقعي هو الإتيان بصلاة الاحتياط عند عدم إحراز التمام مطلقاً حتّى مع التمام الواقعي ممنوع، كيف؟ وصلاة الاحتياط يُعدّ نافلة على تقدير التمام، فلو عصى ولم يأت بها وانكشف تماميّة الصلاة لا يكون عصيانه إلّا تجرّياً، فالقول بكون التكليف الواقعي هو الإتيان بالاحتياط حتّى مع كون أصل الصلاة تماماً لكون موضوع الاحتياط هو عدم إحراز التمام لا عدم التمام ممنوع.

وبالجملة فالأقوى بالنظر هو الاحتمال الثاني أعني التفصيل بين ما إذا كان القطع بالبطلان على تقدير التمام فيقال بالصحّة، وبين ما إذا كان على تقدير النقص فيقال بالبطلان؛ فتأمّل في المقام فإنّ الحكم بالصحّة في الصورة الأُولى أيضاً مبنيّ على التنويع.

قال (دامت بركاته): فقد تحصّل ممّا ذكرناه في هذا الأمر من أوّله إلى آخره أُمور:

الأوّل: إنّ لسان دليل وجوب البناء على الأكثر يكون من قبيل الأصل الغير المحرز لا الأصل المحرز، وضابط الفرق بينهما بعد اشتراكهما في كون الشكّ أُخذ موضوعاً لهما في مقابل الأمارة التي تكون في مورد الشكّ لا أنّ الشكّ موضوع لها، أنّ الحكم في الأصل التنزيلي يكون بلسان إلغاء الشكّ الذي أُخذ موضوعاً له، بخلاف الغير التنزيلي فإنّه حكم بالبناء على أحد طرفَي الشكّ محضاً بلا عناية إلغاء الشكّ.

الثاني: إنّ المستفاد من الموثّقات تنويع الشاكّ وغيره في حكم الركعة المشكوكة وإنّ تكليف الشاكّ واقعاً هو الإتيان بالركعة المفصولة، وغير الشاكّ بالركعة الموصولة.

الثالث: إنّ دليل البناء على الأكثر يثبت بمدلوله الالتزامي خروج المحلّ بالنسبة إلى ما شكّ في إتيانه وليس إثباته من قبيل الأصل المثبت الأردأ، بل إنّما هو بمدلول الخطاب.

ونزيد ذلك توضيحاً في المقام أنّ الآثار المترتّبة على البناء على الأكثر على صور:

منها: عدم الإتيان بالتشهّد فيما إذا شكّ بين الاثنين والثلاث مع القطع بعدم إتيان التشهّد الأوّل في هذه الصلاة وقد قلنا: بأنّ مؤدّى «ابن على الثلاث» هو عدم وجوب التشهّد في هذه الركعة، لأنّ من آثار الثلاث هو عدم التشهّد فيها، وليس معنى حجّيّة الأصل إلّا إثبات مؤدّاه، وهذا لا ربط له بالأصل المثبت.

ومنها: إثبات تجاوز المحلّ السهوي مثل ما إذا شكّ بين الأربع والثلاث مع ترك سجدة من الركعة الثانية فإنّه لو كان ما بيده ثالثة يكون محلّ السجدة المنسيّة باقية، فيجب عليه العود لإتيانها، ولو كان رابعة فقد جاوز محلّه، وهذا ما قلنا من أنّ دليل البناء على الأربع بمدلوله العرفي يدلّ على جعل وجوب البناء على تجاوز المحلّ، ففيه دلالتان:

إحداهما: مطابقيّ وهي الدلالة على وجوب البناء على الأربع.

وأُخرى: التزاميّ عرفيّ من قبيل لازم الخطاب وهي الدلالة على وجوب البناء على تجاوز المحلّ، هذا.

مع إمكان منع الفرق بين هذا القسم والقسم الأوّل بدعوى أنّ مضيّ محلّ السهوي أيضاً هو مؤدّى البناء على الأكثر بلا حاجة إلى جعل آخر؛ لأنّ خروج المحلّ وبقائه ليس مترتّباً على عنوان المحلّ بحيث يكون لعنوانه دخل في ذلك حتّى يحتاج في إثبات خروج المحلّ بعنوانه إلى جعل آخر غير البناء على الأكثر، بل

الحكم مترتّب على المعنون بعنوان المحلّ وهو عدم الدخول في ركوع الركعة الثالثة، فما لم يدخل فيه يجب عليه التدارك بلا توقّف على صدق كونه في المحلّ أولا في المحلّ، وبعد دخوله في ركوع الركعة الثالثة إلى آخر الصلاة ليس له التدارك، فمن آثاركونه في الرابعة عدم العود إلى تدارك السجدة المنسيّة في الركعه الثانية، و«ابن على الأربع» بنفسه متكفّل لإثبات هذا الأثربلا حاجة إلى إثبات جعل محلّ التدارك لكي يكون مثبتاً، فيحتاج في الالتزام به إلى دعوى كونه من قبيل لازم الخطاب.

ومنها: إثبات تجاوزالمحلّ العمدي، والظاهرأنّ مثاله منحصربما إذا شكّ بين الثلاث والأربع مع العلم بأنّه لوكان في الثالثة لكان قبل الركوع، ولوكان في الرابعة لكان بعده حسب ما تقدّم من أنّ شكّه يرجع إلى الرابعة المقيّدة، فيكون من قبيل القسم الأوّل، بل الثاني على ما قوّيناه، وكذا إذا شكّ في حال الجلوس بين الثلاث والأربع مع العلم بأنّه لوكانت ثالثة كان قبل السجدتين ولوكانت رابعة كان بعدهما.

ومنها: إثبات ما فات منه ممّا يقارن البناء على الأكثرمن باب الاتفاق مثل ما إذا شكّ بين الثلاث والأربع مع العلم بأنّه لوكانت أربع فقد ترك ركوعاً من الركعة الأُولى أو الثانية.

وبعبارةٍ أُخرى يعلم إجمالاً إمّا بنقصان ركعة من صلاته أو بطلانها بسبب خلل فيها من وجود مناف فيها أو خلل من نقص ركن أو زيادته، وحكمه عدم إثبات ذاك اللّازم المقارن بالبناء على الأكثر، فيبني على الأكثرويجري الأصل في المشكوك، وذلك لانحلال العلم الإجمالي على ما تقدّم.

وهذا جملة ما يستفاد من القواعد الكلّيّة من تلك الموثّقات، فلنشرع في حكم الصورالأربع من الشكوك المفروضة حسب ما يستفاد من الأخبار الخاصّة وعليها العمل:

الصورة الأُولى: الشكّ بين الاثنتين والثلاث بعد إكمال السجدتين، والمشهور أنّه يبني على الثلاث ويأتي بالرابعة، ثمّ يأتي بصلاة الاحتياط مخيّراً بين ركعة من قيام أو ركعتين من جلوس فلهم فيها دعويان:

الأُولى: إنّه يبني على الأكثر.

والثانية: التخيير بين الجلوس والقيام في صلاة الاحتياط.

أمّا الدعوى الأُولى فليس لهم مخالف فيها إلّا ما نسب إلى السيّد[1] والصدوقين[2] من القدماء وبعض من المتأخّرين[3] مع إشكال في صحّة النسبة إلى القدماء.

وعلى كلّ حال فالمتبع هو الدليل، ويمكن أن يستدلّ للمشهور مضافاً إلى الموثّقات المتقدّمة الدالّة بعمومها على البناء على الأكثر بأخبارٍ:

منها: حسنة زرارة عن أحدهما (عليه السلام) قال: قلت: رجل لا يدري واحدة صلّى أم اثنتين؟ قال: «يعيد». قلت: رجل لا يدري اثنتين صلّى أم ثلاثاً؟ قال: «**إن دخله الشكّ بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثمّ صلّى الأُخرى ولا شيء عليه ويسلّم**»[4].

وتقريب الدلالة هو أنّ قوله (عليه السلام): «**إن دخله الشكّ بعد دخوله في الثالثة**» بمعنى أنّ دخول الشكّ عليه بعد إحراز الثانية، فالدخول في الثالثة كناية عن إحراز الأُوليين، لا بأن يكون الشكّ في الاثنتين والثلاث بعد العلم بالدخول في

---

١. الناصريات (الجوامع الفقيه): الصلاة: ٢٣٧ م ١٠٢.

٢. أما الوالد فقد نقل عبارته في مختلف الشيعة ٢: ٣٨٠، ولكن الولد يخالف ما في المتن. راجع أمالي الصدوق: ٥١٠ و ٥١٣، المجلس ٩٣. وفيه: «إنه من دين الإمامية»، لاحظ مفتاح الكرامة ٩: ٤٨٤.

٣. مجمع البرهان ٣: ١٨٤، الذخيرة: ٣٧٦، كفاية الأحكام: ٢٦ وغيرهم.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٢١٤، ب ٩، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١. وذكر صدره في وسائل الشيعة ٨: ١٨٩، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦.

الثالثة؛ لأنّه لا يجمع الشكّ بينهما مع العلم بكونه في الثالثة، مضافاً إلى أنّه يمكن أن يكون قبل إحراز الأُوليين فيدخل في الشكوك المبطلة.

ولا يمكن أن يراد باللّام في قوله: «الشكّ» الجنس لكي يدلّ على شكٍّ مّا ولو كان بين الثلاث والأربع لتكون الرواية دليلاً على حكم الشكّ بين الثلاث والأربع؛ وذلك لظهوره في العهد في مقام الجواب عن الشكّ بين الثلاث والاثنين، وهذا ظاهر جدّاً.

والمراد بقوله (عليه السلام): «مضى في الثالثة» أنّه يمضي في صلاته بانياً على أنّ الركعة المشكوكة ثالثة أي يتمّ صلاته بالبناء على الثالثة، ولازم البناء على الثالثة إتمامها ثالثة، وتعقّبها بالرابعة لكون الشكّ في الرباعيّة.

وقوله (عليه السلام): «ثمّ صلّى الأُخرى» أي يصلّي صلاة الاحتياط، وتعقّبه بـ «ثمّ» يدلّ على كون إتيانها مفصولة لا موصولة، فتدلّ الرواية على أنّه إذا كان الشكّ بين الاثنتين والثلاث بعد إحراز الأُوليين يبني على الثلاث ويأتي بالاحتياط مفصولة، وهذا هو المدّعى، وهذا المعنى وإن لم يكن ظاهراً قريباً من اللفظ، إلّا أنّ حمل اللفظ عليه ليس بكلّ البعيد خصوصاً بقرينة التعبير بكلمة «ثمّ» وإن كان يبعّده قوله (عليه السلام): «ولا شيء عليه ويسلّم».

وكيف كان فلو منع عن ظهورها فيما ادّعيناه فلا أقلّ من أنّها ليست ظاهرة في البناء على الأقلّ حتّى تكون معارضاً؛ لما تقدّم من العمومات الدالّة على البناء على الأكثر وما يأتي من الأخبار الخاصّة في هذا الشكّ، فالإنصاف أنّ الرواية المذكورة لا يصحّ الاستناد بها لا لمذهب المشهور ولا عليه.

ومنها: صحيح محمّد بن مسلم قال: «إنّما السهو ما بين الثلاث والأربع، وفي الاثنتين وفي الأربع بتلك المنزلة، ومن سها فلم يدر ثلاثاً صلّى أم أربعاً واعتدل شكّه، قال: يقوم فيتمّ ثمّ يجلس ويتشهّد ويسلّم ويصلّي ركعتين وأربع سجدات وهو جالس،

وإن كان أكثروهمه إلى الأربع تشهّد وسلّم ثمّ قرأ فاتحة الكتاب وركع وسجد، ثمّ قرأ وسجد سجدتين ثمّ تشهّد وسلّم، وإن كان أكثروهمه الثنتين نهض فصلّى ركعتين وتشهّد وسلّم»[1] انتهى.

والإشكال عليه بأنّه مقطوع، إذ لم يسنده محمّد بن مسلم إلى الإمام (عليه السلام)، **مدفوعٌ** بأنّ من المعلوم كون مثل محمّد بن مسلم لا يسأل إلّا عن الإمام (عليه السلام).

ثمّ إنّ تقريب دلالته يتوقّف على بيان المحتملات من قوله (عليه السلام): «ومن سها فلم يدرثلاثاً صلّى أم أربعاً» فنقول: فيه احتمالاتٌ:

الأوّل: أن يكون في حال الجلوس عرضه الشكّ بين الثلاث والأربع أعني عرضه الشكّ في أنّ ما صلّى ثلاث أم أربع، وهذا هو الأظهر من هذه الفقرة حيث يكون التعبير بكلمة «صلّى» بصيغة الماضي، وثلاثاً وأربعاً لا بكلمة شكّ في الثلاث أو في الأربع.

الثاني: أن يكون عروض الشكّ بعد التلبّس بالركعه بأن كان فيها وعرضه الشكّ فلا يدري أنّه صلّى ثلاث أم أربع أي هذه الركعة التي هو فيها ثلاث أو أربع، وهذا و إن لم يكن من الظهوربمثابة الأوّل، لكن يمكن دعواه بمنع ظهورالماضي في انقضاء العمل بتمامه عرفاً، بل يكفي في صدقه مطلق الانقضاء ولو بجزء من أوّله أيضاً.

الثالث: أن يكون عروض الشكّ بين الثلاث والأربع قبل التلبّس بالركعة بأن يشكّ في حال الجلوس بأنّ ما يتلبّس به من الركعة بعد هذا الجلوس ثلاث أم أربع، وهذا إنّما هو فيما إذا كان في حال جلوسه شاكّاً بين الاثنتين والثلاث، فعلى هذا الاحتمال يصيردليلاً في المقام، لكنّه خلاف الظاهر، والظاهرمنه أحد الأُوليين وإن كان الأوّل أظهر.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢١٧، ب ١٠، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤، مع اختلاف يسير.

هذا بحسب ما يحتمل في نفس هذه الفقرة مع قطع النظر عن الجواب بقوله: «يقوم ويتمّ»، إلى آخره، وأمّا بالنظر إليه فالمتعيّن هو الاحتمال الأخير؛ لعدم انطباقه على أحد الأوّلين؛ أمّا على الأوّل؛ فلأنّه إذا شكّ في حال الجلوس بين الثلاث والأربع يكون حكمه البناء على الأربع وإتمام الصلاة لا القيام وإتمامها، والقيام في تلك الحالة يوافق البناء على الأقلّ وهو مع مخالفته لما يدلّ على البناء على الأربع من الموثّقات المتقدّمة والأخبار الخاصّة البالغة إلى اثني عشر حديثاً في الشكّ بين الثلاث والأربع، لا يتمّ مع الحكم بوجوب صلاة الاحتياط، إذ مع البناء على الأقلّ يقوم ويأتي بالركعة المتحمّلة[1] فلا يحتمل نقص حينئذٍ ينجبر بالاحتياط، فحكمه (عليه السلام) بأنّه يقوم ويتمّ صلاته ويأتي بركعتين في الاحتياط جلوساً لا يوافق الاحتمال الأوّل أصلاً.

وأمّا على الثاني؛ فلأنّ الظاهر من قوله: «يقوم» كون عروض الشكّ في حال الجلوس وهو لا يلائم مع كون الشكّ في حال القيام الذي عليه بناء الاحتمال الثاني، فالمتعيّن حينئذٍ حمله على الاحتمال الثالث وإن كان في نفسه خلاف الظاهر جدّاً، فيكون الخبر دليلاً على المطلوب.

ومنها: ما عن قرب الإسناد عن الصادق (عليه السلام): في رجل صلّى ركعتين وشكّ في الثالثة؟ قال: «**يبني على اليقين، فإذا فرغ تشهّد، فقام فصلّى ركعة بفاتحة الكتاب**»[2]. ودلالته على المطلوب واضحة بناء على أن يكون المراد بالبناء على اليقين هو البناء على قاعدة اليقين أي الأكثر كما هو المعتبر به كثيراً في لسان الأخبار والأصحاب؛ هذا بالنسبة إلى الدعوى الأُولى.

---

١. لعلّه: المحتمله.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢١٥، ب ٩، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.

وأمّا الدعوى الثانية - أعني التخييربين ركعتين جالساً أوركعة قائماً في صلاة الاحتياط - فبوجوهٍ، وليعلم أوّلاً: أنّه قد ثبت التخييرفي كلّ نافلة بين الإتيان جالساً أو قائماً، وإن كان الأفضل أن يحتسب ركعتين جالساً من ركعة قائماً بأن يأتي أربع ركعات منفصلة بالسلام بعد الركعتين منها بدل الركعتين قائماً، وإنّه إنّما تكون النفل نفلاً لكونه جعل زيادة في الفريضة لكي ينجبربه ما ورد من النقص في الفريضة، وأنّ الركعتين الأخيرتين نفل في الفريضة بمعنى كونها زيادة زاده النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) فيما فرضه الله تعالى، لا النفل بمعنى الاستحباب فطبع الركعتين الأخيرتين بعد كونهما نافلة أي زيادة في الفريضة هو صحّه الاكتفاء في الإتيان بهما جالساً، إلّا أنّه على النحو الأفضل أي إتيان الركعتين جلوساً بدل ركعة من قيام، إلّا أنّهما اختصّا بالقيام في حال كونهما موصولة دون الجلوس، فحينئذٍ فلو دلّ الدليل على الجلوس كان جوازالجلوس مقتضى ما هو الطبع الأُولى منهما، فيكون كما ورد عامّ مثل «**أكرم العلماء**»، ثمّ خاصّ «لا تكرم فسّاقهم»، ثمّ خاصّ ثان يخصّص الخاصّ الأوّل مثل «إلّاالهاشميّ من فسّاقهم» حيث إنّ مؤدّي الخاصّ الثاني هو ما يقتضيه عموم «أكرم العلماء» كما لا يخفى.

إذا ظهر ذلك فنقول: مقتضى الموثّقات المتقدّمة كما استظهرناه منها هو تعيّن القيام في صلاة الاحتياط فلابدّ في إثبات التخييرفي كلّ مورد من دليل، فما يمكن أن يستدلّ به للتخييرفي الشكّ بين الاثنتين والثلاث وجوهٌ:

[الوجه] الأوّل: صحيح محمّد بن مسلم[1] الدالّ على ركعتين جالساً، وخبرقرب *الإسناد*[2] الدالّ على ركعة من قيام، فإنّ الجمع بينهما يقتضي التخيير.

---

١. تقدم تخريجه في ص: ١٣٣.

٢. تقدم تخريجه في ص: ١٣٤.

أقول: هكذا أُفيد، ولا يخفى أنّه بعد الإغضاء عمّا في دلالتهما من الضعف خصوصاً صحيح محمّد بن مسلم، ظاهر الأوّل منهما تعيّن الجلوس، وظاهر الأخير تعيّن ركعة من قيام، ومقتضى القاعدة وإن كان هو التخيير، لكنّ التخييربين العمل بهما هنا تخيير أُصوليّ ينتج التعيين في المسألة الفرعيّة أعني تعيّن العمل بما اختار، وأين هذا من التخيير الفرعي بين القيام بركعة أو الجلوس بركعتين.

الوجه الثاني: ما دلّ على التخيير في الشكّ بين الثلاث والأربع، بتقريب: أنّه عند الشكّ في الاثنتين والثلاث شاكّ في الثلاث والأربع؛ لأنّ مقتضى الشكّ في كون هذه الركعة ثانية أو ثالثة هو الشكّ في كون ما قبل هذه هي أُولى أو ثانية، وما بعدها ثالثة أو رابعة، وما بعدها رابعة أو خامسة.

وفيه: إنّ الظاهر من الشكّ بين الثلاث والأربع الذي حكم فيه بالتخييربين ركعتين جالساً أو قائماً هو ما كان الشكّ متعلّقاً بلا واسطة بالثلاث والأربع، لا بتوسّط تعلّقه بالاثنتين والثلاث، فكونه في حال الجلوس عند الشكّ في الاثنتين والثلاث شاكّاً في الثلاث والأربع بسبب الشكّ الأوّل لا يقتضي تعلّق شكّه الآن بالثلاث والأربع، مع أنّه بعد لم يدخل في الركعة المردّدة بين الثلاث والأربع.

[الوجه] الثالث: تنقيح المناط بدعوى أنّ مناط الشكّ بين الثلاث والأربع وهو احتمال نقصان الركعة موجود في الشكّ بين الاثنتين والثلاث، فبالمناط الموجود في هذا أيضاً يحكم بالتخيير في المقام، كما حكم في الثلاث والأربع به.

أقول: وفيه: إنّه يتوقّف على تحصيل القطع بالمناط ولم يعلم.

[الوجه] الرابع: إنّه بعد البناء على الثلاث لا يرتفع الشكّ بين الاثنتين والثلاث وجداناً، فإذا قام إلى الركعة التي بعد هذا الجلوس الذي بنى فيه على الثلاث يحدث له الشكّ في حال القيام بين الثلاث والأربع وجداناً، والعبرة في تتالي

الشكوك على الشكّ الأخير، فينقلب حكمه عن حكم الشكّ بين الاثنتين والثلاث إلى الشكّ بين الثلاث والأربع.

فإن قلت: فتقع المعارضة حينئذٍ بين حكم الشكّ في الاثنتين والثلاث وبين حكم الشكّ بين الثلاث والأربع؛ لأنّه قبل القيام كان محكوماً بحكم الأوّل وبعده يصير محكوماً بالثاني.

قلت: لا معارضة بينهما؛ لأنّ حكم الأوّل كان مقيّداً بعدم حكم الثاني وبعد طروّ الشكّ الثاني يزول حكم الأوّل وينقلب الموضوع عن كونه شاكّاً بين الاثنتين والثلاث، ويصير شاكّاً في الثلاث والأربع، وهذا الوجه الأخير هو الأوجه، وعليه فالأقوى هو ما عليه المشهور من التخيير بين الإتيان بركعة قائماً أو ركعتين جالساً، إلّا أنّ مراعاة الاحتياط باختيار ركعة من قيام أحسن.

الصورة الثانية: الشكّ بين الثلاث والأربع مطلقاً، سواءٌ كان في حال القيام أو بعده من الحالات من حال الركوع إلى بعد إكمال السجدتين، والمشهور أنّه يبني على الأربع ويتمّ صلاته، ثمّ يحتاط بركعة قائماً أو ركعتين جالساً مخيّراً بينهما، ولهم في هذه الصورة أيضاً دعويان:

الأُولى: أنّه يبني على الأكثر، وليس لهم مخالف في هذه الدعوى، إلّا ما نسب إلى الصدوق[1] من القدماء وبعض من المتأخّرين[2] الذاهبين إلى التخيير بين البناء على الأقلّ والإتيان بالركعة الرابعة موصولة أو على الأكثر والإتيان بالركعة المفصولة، ويدلّ على المشهور مضافاً إلى الموثّقات المتقدّمة في صدر المسألة جملة من الأخبار الخاصّة الواردة في حكم هذه الصورة:

---

١. لاحظ مصابيح الظلام ٢: ٣٥٢ (مخطوط في مكتبة السيد الگلپايگاني)، ومفتاح الكرامة ٩: ٤٨٤، ٤٩١.

٢. كمدارك الأحكام ٤: ٢٥٩، والكفاية: ٢٦. الذخيرة: ٣٧٦.

منها: صحيح البقباق عن الصادق (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «**إذا لم تدر ثلاثاً صلّيت أم أربعاً ووقع رأيك على الأربع فابن على الأربع فسلّم وانصرف، وإن اعتدل وهمك فانصرف وصلّ ركعتين وأنت جالس**»[1] انتهى.

ودلالته على وجوب البناء على الأكثر عند استواء الشكّ **واضحة**، لكنّه منصرف إلى ما إذا كان الشكّ بعد إحراز الثلاث حيث إنّ التعبير بصيغة الماضي في قوله: «ثلاثاً صلّيت أم أربعاً» منصرف إلى ما كان الشكّ في إتيان الثلاث تامّاً أو أربع كذلك، لا ما كان الشكّ في الثالثة والرابعة، فإنّ حقّ التعبير عنه أن يقال: لم يدر بأنّه في ثلاث أو في أربع.

ومنها: صحيح الحلبي عن الصادق (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «**وإن كنت [لا تدري] ثلاثاً صلّيت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فسلّم ثمّ صلّ ركعتين وأنت جالس تقرأ فيهما بأُمّ الكتاب، وإن ذهب وهمك إلى الثلاث فقم فصلّ الركعة الرابعة ولا تسجد سجدتَي السهو، فإن ذهب وهمك إلى الرابعة فتشهّد وسلّم، ثمّ اسجد سجدتَي السهو**»[2]. ودلالته على المدّعى أيضاً واضحة، والأمر بسجدتَي السهو في الصورة الأخيرة محمول على الاستحباب لو لم يكن مخالفاً للإجماع، وسيأتي الكلام فيه.

ومنها: حسين ابن أبي العلاء عن الصادق (عليه السلام) أيضاً قال: «**إذا استوى في الثلاث والأربع سلّم وصلّى ركعتين وأربع سجدات بفاتحة الكتاب وهو جالس يقصر في التشهّد**» أو «**يقصد في التشهّد**»[3] كما في نسخة أُخرى.

ومنها: مرسل جميل عن الصادق (عليه السلام) أيضاً، قال (عليه السلام) فيمن لا يدري ثلاثاً صلّى أم أربعاً وهمه في ذلك سواء، قال: فقال (عليه السلام):

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢١١، ب ٧، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١. مع اختلاف.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢١٧، ب ١٠، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢١٨، ب ١٠، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦. الكافي ٣: ٣٥١/ ٢.

«إذا اعتدل الوهم في الثلاث والأربع فهو بالخيار إن شاء صلّى ركعة وهو قائم، وإن شاء ركعتين وأربع سجدات وهو جالس»[١].

ومنها: موثّق أبي بصير فيمن لم يدر في الثالثة هو أم في الرابعة؟ قال (عليه السلام): «فما ذهب وهمه إليه، إن رأى أنّه في الثالثة وفي قلبه من الرابعة شيء سلّم بينه وبين نفسه ثمّ يصلّي الركعتين يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب»[٢]. وظاهره و إن كان يومئ إلى أنّه مع الظنّ بالثالثة يبني على الرابعة، إلّا أنّه محمول على صورة استواء الشكّ بقرينة الأخبار المتقدّمه.

وهذه جملة من الأخبار الدالّة على وجوب البناء على الأكثر عند الشكّ بين الثلاث والأربع.

واستدلّ للقول الآخر بوجهين:

الأوّل: الأخبار الدالّة على الاستصحاب[٣] بتوهّم أنّ مقتضى الجمع بينهما هو التخيير.

الثاني: الأخبار الواردة في المقام الدالّة على البناء على الأقلّ، كصحيحة زرارة[٤]، وفيها: «إذا لم يدر في ثلاث هو أم في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أُخرى ولا شيء عليه».

والجواب عن الأوّل: إنّ أخبار الباب أخصّ من أخبار الاستصحاب، فالصناعة العلميّة هو تخصيص أخبار الاستصحاب بأخبار هذا الباب، لا الجمع بينهما في مقام العمل بالتخيير.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢١٦، ب ١٠، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٢١٨، ب ١٠، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٧.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٢١٢، ب ٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.
٤. وسائل الشيعة ٨: ٢١٦، ب ١٠، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

وعن الثاني: بحمل الأخبار الدالّة على البناء على الأقلّ على التقيّة؛ لموافقتها مع العامّة، فحينئذٍ فالعمل على ما عليه المشهور هو المتعيّن، إلّا أنّه ينبغي التكلّم في أُمور:

الأوّل: إنّ صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) ادّعى انصراف تلك الأخبار المتقدّمة الدالّة على البناء على الأكثر بما إذا كان الشكّ بعد إتمام الثلاث، ثمّ تمّم حكم غير تلك الحالة من بقيّة الحالات من حال القيام إلى قبل إكمال السجدتين برجوع الشكّ فيها إلى الشكّ بين الاثنتين والثلاث.

وقال (قدّس سرّه) ما محصّله: إنّه لو قال: لا أدري في ثالثة أو رابعة، فهو محرز للثنتين شاكّ بينهما وبين الثلاث؛ لأنّ الشكّ في كون ما بيده من الركعه ثالثة أو رابعة يقتضي القطع بمتلوّ الأقلّ وهو العدد المتّصل به من جهة النزول - أعني الثانية - فمرجع شكّه هذا إلى الشكّ في أنّه هل أتى بالثانية فقط أو بها وبالثالثة؟ فيكون شاكّاً في ثنتين والثلاث بهذه العناية.

ولا يخفى أنّ ما أفاده وإن كان حسناً في نفسه، إلّا أنّه لا حاجة إلى هذا التجشّم بعد شمول جملة من الأخبار المتقدّمة بإطلاقها لسائر الأحوال، وإن كان بعضها له انصراف إلى بعد إتمام الركعة، كما ادّعاه (قدّس سرّه)، فإنّ صحيح البقباق[2] والحلبي[3] يمكن فيهما دعوى الانصراف؛ لوقوع التعبير فيهما بلفظ الماضي، لكن حسن ابن أبي العلاء ومرسل جميل وموثّق أبي بصير[4] مطلقات تشمل جميع الأحوال؛ لوقوع التعبير فيهما بلفظة: «في الثلاث والأربع» الشاملة لجميع الأحوال.

---

١. جواهر الكلام ١٢: ٥٨٤.

٢. تقدم تخريجه في ص: ١٣٨.

٣. تقدم تخريجه في ص: ١٣٨.

٤. تقدم تخريجها في ص: ١٣٨ و ١٣٩.

الثاني: لو وقع الشكّ المذكور في حال القيام، وتذكّر ترك سجدة من سابقة هذه الركعة التي هو فيها يجب عليه هدم الركعة لتدارك السجدة المنسيّة فيبطل صلاته حينئذٍ، لرجوع شكّه إلى الشكّ بين الثنتين والثلاث قبل إكمال السجدتين؛ وذلك لما تقدّم في صدر مبحث الخلل مِن أنّه لو نسي جزءاً سابقاً وأتى بلاحقه تكون جزئيّة هذا اللّاحق مراعى بالدخول في الركن الذي بعده مع عدم تذكّر المنسي، فلو دخل كذلك يكون هذا اللّاحق جزءاً للصلاة وواقعاً في محلّه، وقد نقص المنسي من صلاته. ولو تذكّر قبل الدخول في الركن يكون هذا اللّاحق زيادة مغتفرة؛ أمّا كونه زيادة، فلعدم الاعتداد به بعد وجوب الرجوع إلى المنسي، وأمّا كونه مغتفرة فلكون زيادته سهويّة مع أنّه ليس بركن، ويترتّب على ذلك أنّه لو تذكّر ترك سجدة من الركعة السابقة في القيام من الركعة اللّاحقة يكون هذا القيام مع ما أتى فيه من القراءة والأذكار لغواً زائداً كأنّه لم يأت به، فمع محكوميّة ما أتى به بالهدم يكون هو في حال قبل الإتيان بالسجدة الثانية من الركعة الثانية، وشكّه في هذا الحال شكّ بين الاثنتين والثلاث قبل الإتيان بالسجدة الثانية فيكون مبطلاً. ولو تذكّر بعد الدخول في الركوع يجب عليه البناء على الأربع ويكون صلاته صحيحة؛ وذلك لعدم جزئيّة السجدة الثانية للركعة السابقة حينئذٍ، كيف؟ وبقاء جزئيّتها لا يلائم مع الحكم بصحّة الصلاة لو كان تذكّر نسيانها بعد الدخول في الركوع، فيصدق حينئذٍ أنّ الشكّ بين الثلاث والأربع واقع بعد إكمال الركعتين إذ إكمالها حينئذٍ بإتمام السجدة الأُولى من الركعة الثانية، هذا.

وربّما يتوهّم البطلان في هذه الصورة أيضاً بتخيّل أنّ الشكّ واقع قبل إكمال الأُوليين لنقص السجدة منهما، وبما ذكرناه يظهر أنّه توهّم مدفوع لا وجه له.

الثالث: مقتضى الأخبار المتقدّمة سوى مرسل جميل هو تعيّن الركعتين من جلوس ومقتضى موثّقات العمّار المتقدّمة تعيّن الركعة من قيام، والجمع بينهما هو

بالحمل على التخيير، ويكون مرسل جميل المصرّح بالتخيير شاهداً عليه، وإرساله ينجبر بعمل الأصحاب به، فلا يعبأ بمخالفة العمّاني والجعفي[١] من القدماء تعيّن الجلوس، ولا بما عن بعض القدماء من تعيّن القيام[٢].

الرابع: قيل: الأفضل في الشكّ بين الاثنتين والثلاث اختيار الركعة من قيام، وفي هذا الشكّ اختيار الركعتين من جلوس.

قال الأُستاذ (دامت بركاته): ولم أظفر بما يدلّ على هذا التفصيل.

أقول: أمّا أفضليّة القيام في الصورة الأُولى فلعلّه بملاك كونه أحوط، ولا إشكال أنّ ما هو أحوط يكون أفضل.

وأمّا أفضليّة الجلوس في هذه الصورة فلرعاية أخبار الباب الدالّة على تعيّن الجلوس مع كون الدالّ على التخيير مرسلاً محتاجاً إلى انجبار إرساله بالعمل وهو إن كان منجبراً إلّا أنّ هذا المقدار يكفي في الحكم برجحان اختيار الجلوس كما هو واضح.

الصورة الثالثة: الشكّ بين الاثنتين والأربع، والمشهور[٣] فيها على البناء بالأربع، ثمّ الاحتياط بركعتين قائماً، والخلاف المذكور في الصورتين الأُوليين بالتخيير بين البناء على الأكثر والاحتياط أو البناء على الأقلّ والإتيان بالباقي موصولة جارٍ في هذه الصورة أيضاً، ويدلّ على المشهور مضافاً إلى الموثّقات المتقدّمة جملة من الأخبار:

منها: صحيح ابن مسلم عن الصادق (عليه السلام): عن رجل صلّى ركعتين فلا يدري ركعتان هي أم أربع؟ قال (عليه السلام): «**يسلّم ثمّ يقوم فيصلّي ركعتين بفاتحة الكتاب، فيتشهّد وينصرف وليس عليه شيء**»[٤].

---

١. نقله الشهيد عنهما في الذكرى ٤: ٧٩.

٢. كالمفيد في الغرّية على ما نقله الشهيد في الذكرى ٤: ٧٧. وكذا سلّار.

٣. كالخلاف ١: ٤٤٥ م ١٩٢. السرائر ١: ٢٥٤، الرياض ٤: ٢٣٨.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٢٢١، ب ١١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦.

ومنها: صحيح الحلبي عنه (عليه السلام) أيضاً، قال: «إذا لم تدر اثنتين صلّيت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فسلّم، ثمّ صلّ ركعتين وأربع سجدات تقرأ فيهما بأُمّ القرآن ثمّ تشهّد وسلّم، فإن كنت إنّما صلّيت ركعتين كانت هاتان تمام أربع، وإن كنت صلّى الأربع كانت هاتان نافلة»[١].

وفي معناه خبر ابن أبي يعفور، إلّا أنّه زاد فيه: «وإن تكلّم سجد سجدتَي السهو»[٢].

ومنها: صحيح زرارة وفيه: من لم يدر في أربع أو ثنتين وقد أحرز ثنتين؟ قال: «يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهّد ولا شيء عليه»[٣].

وفي معنى ما ذكر غيره من الأخبار التي لا حاجة في نقلها[٤].

ويدلّ على القول الآخر بعض من الأخبار الدالّة على البناء على الأقلّ[٥] المحمولة على التخيير للجمع بينها وبين تلك الأخبار المتقدّمة.

ولا يخفى أنّها معرض عنها محمولة على التقيّة لموافقتها مع العامّة، فما عليه المشهور هو المتعيّن.

ثمّ إنّه في هذه الصورة ليس خلاف في كيفيّة الاحتياط، بناءً على البناء على الأكثر، وقد علمت أنّ أخبار الباب ناصّة في الإتيان بركعتين قائمة لأجل جبران النقص المحتمل، فلا إشكال في هذه الصورة أصلاً.

الصورة الرابعة: في الشكّ بين الاثنتين والثلاث والأربع، وهذه هي الصورة من الشكّ المركّب لانحلال الشكّ فيها إلى ثلاث شكوك:

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢١٩، ب ١١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٢١٩، ب ١١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٠، ب ١١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.
٤. راجع وسائل الشيعة ٨: ٢١٩، ب ١١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.
٥. وسائل الشيعة ٨: ٢١٥، ب ٩، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.

أحدها: بين الثلاث والاثنتين.

والثاني: بين الاثنتين والأربع.

والثالث: بين الثلاث والأربع.

والمشهور هاهنا أيضاً على البناء على الأربع، والخلاف في الصور المتقدّمة جارٍ هاهنا مع الجواب عنه.

ثمّ إنّ تنقيح حكم هذه الصورة يتمّ ببيان أُمور:

[الأمر] **الأوّل**: إنّ مقتضى الموثّقات المتقدّمة في هذه الصورة هو الإتيان بركعتين قائماً وركعة قائماً؛ لأنّه إن كان أصل الصلاة اثنتين فتكون الركعتين القيامي بدلاً عن نقصها، وإن كانت ثلاثاً فالركعة القيامي تقوم مقام الركعة الرابعة، فبإتيان الاحتياط كذلك يحصل جبر ما فات من الصلاة على تقدير النقص، ويصدق انّك أتممت ما نقصت.

لكن مقتضى الأخبار الخاصّة الواردة في هذه الصورة هو تعيين الركعتين من جلوس بدل الركعة قياماً؛ وذلك كصحيح ابن أبي عمير عن الصادق (عليه السلام): في رجل صلّى فلم يدر اثنتين صلّى أم ثلاثاً أم أربعاً؟ قال (عليه السلام): «**يقوم فيصلّي ركعتين من قيام ويسلّم، ثمّ يصلّي ركعتين من جلوس ويسلّم، فإن كان صلّى أربعاً كانت الركعتان نافلة وإلّا تمّت الأربع**»[1].

ومنها: صحيح عبد الرحمن بن الحجّاج عن الكاظم (عليه السلام) قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل لا يدري اثنتين صلّى أم ثلاثاً أم أربعاً؟ فقال: «**يصلّي ركعة من قيام**» على ما في نسخة من الفقيه «**أوركعتين من قيام**» على ما في نسخة أُخرى «**ثمّ يصلّي ركعتين وهو جالس**»[2].

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٣، ب ١٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٢، ب ١٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١. من لايحضره الفقيه ١: ٢٣٠ / ١٠٢١.

فحينئذٍ فهل يتخيّر بين الركعتين جالساً وركعة قائماً للجمع بين الموثّقات وتلك الأخبار، أو يقال بتعيّن الركعتين القيامي عملاً بالموثّقات، أو بتعيّن الركعتين بالجلوس عملاً بتلك الأخبار؟ وجوهٌ:

أقواها الأخير؛ وذلك لأنّ تلك الأخبار مقيّدات لإطلاق الموثّقات فتكون حاكمة عليها نحو حكومة كلّ مقيّد بالنسبة إلى المطلق، فلا وجه للجمع بينهما بالحمل على التخيير. ومنه يظهر اندفاع احتمال تعيّن الأخذ بالموثّقات بعد كونها محكومة بتلك الأخبار كما هو واضح.

أقول: لم يظهر لي دلالة الموثّقات على تعيّن الإتيان بالركعتين قائماً وركعة كذلك؛ وذلك لعدم اندفاع احتمال النقص بهما، لأنّه إن قدّم الركعتين من قيام على الركعة قائماً فإن كان النقص بركعتين تكون الركعتان القيامي جابرة، وإن كان النقص بركعة لا تكون الركعة القيامي جابرة لفصل الركعتين بينهما وبين الصلاة، ولم يدلّ دليل بعد على عدم مضرّيته هذا الفصل، إذ الكلام حينئذٍ فيما يقتضيه الموثّقات، وقد تقدّم أنّ مقتضاها عدم الفصل بين الركعة الاحتياطي وبين الصلاة، وإن قدّم الركعة على الركعتين يصير الأمر بالعكس بمعنى أنّه لو كان النقص بركعة لكانت الركعة القيامي جابرة، ولو كان بركعتين لم تكن الركعتان جابرة لفصلهما عن الصلاة بالركعه المتخلّلة بينهما، فالقطع بحصول الجبران بهما بتلك الكيفيّة بسبب الموثّقات لولا أخبار الواردة في خصوص هذه الصورة مشكل، وهذا يكون تأييداً لما عليه المشهور من تعيّن الإتيان بالركعتين جلوساً بدل الركعة قياماً لا لكون تلك الأخبار مقيّدة للموثّقات بل لعدم دلالة الموثّقات على الإتيان بالركعة قائماً لما ذكرناه من الإشكال.

الأمر الثاني: ذهب الصدوقان وابن الجنيد[1] على ما نقل عنهم إلى أنّه يبني

---

١. نقله الشهيد في الذكرى ٤: ٧٧.

على الأربع ويصلّي ركعة من قيام وركعتين من جلوس، واستدلّ لهم بصحيح عبد الرحمن المتقدّم بناءً على نسخة «يصلّي ركعة من قيام»، وبدليل اعتباريّ منقول عن *الذكرى*[1]، وحاصله أنّ الركعة قائماً تنضمّ مع الركعتين جالساً إذا كانت الصلاة اثنتين ويجتزي بإحداهما حيث تكون ثلاثاً.

ولا يخفى ما فيه، أمّا في الاستدلال بالحديث؛ فلأنّ اختلاف الحديث باختلاف راويه في النقل كاختلاف العمّاني والصفواني في النقل عن *الكافي*[2] لا يكون مورد الأخذ بالتخيير بعد كونه حكماً على خلاف الأصل بناءً على ما هو التحقيق من الطريقيّة؛ إذ المسلّم من التخيير هو ما إذا كان الخبران المختلفان عنهم (عليهم السلام)، لا ما إذا كان الاختلاف عن الرواة، وقد حقّقنا القول في ذلك في التعادل والتراجيح، هذا.

مع أنّه لو سُلِّم كون مورد اختلاف الرواة مشمولاً لأدلّة التخيير فإنّما هو فيما إذا أُحرز كون الاختلاف من الراوي، لا ما إذا احتمل كون الاختلاف من غلط الناسخ، فعلى تقدير القول بشمول أدلّة التخيير لكلّ ما اختلف فيه العمّاني والصفواني - كما في ذكر سجدتَي السهو - فلا ربط له بالمقام الذي يحتمل كون الاختلاف في الفقيه هاهنا من غلط نسّاخه لا من اختلاف راويه، فعلى هذا فلا يوجب الاعتماد عليه.

مع أنّه يمكن تأييد نسخة «يصلّي ركعتين من قيام» ببقيّة الأخبار، وبما ذكره بعد نقل الرواية بلافصل بقوله: وروي أنّه: «يصلّي ركعة من قيام»، إلى آخره[3]، إذ لو كان الصادر عن قلم الصدوق في نقل صحيح عبد الرحمن «يصلّي ركعة من قيام» لما كان لإسناده «يصلّي ركعة من قيام» إلى الرواية المرسلة وجه.

---

١. الذكرى ٤: ٧٧.

٢. تقدم تخريجه في ص: ١٤٥.

٣. من لايحضره الفقيه ١: ٢٣٠ / ١٠٢١.

وأمّا نفس هذه المرسلة فليس على اعتبارها دليل بعد كونها مرسلة معرض عنها عند المشهور، وإن قلنا: بحجّيّة مراسيل الفقيه، لكنّ المسلّم منها ما كان مرسله الصدوق وكان أرسله بالإسناد أي كان تعبيره بمثل قوله: قال الصادق (عليه السلام) لا مثل روى كذا.

الأمر الثالث: الظاهر المتيقّن من هذه الأخبار هو الترتيب بين الركعتين قائماً والركعتين جالساً للتعبير بكلمة «ثمّ»، وقد نقل الخلاف في ذلك؛ فعن المرتضى في *الانتصار* هو القول بالتخيير[1]، وعن بعض الأصحاب تحتّم القول بتقدّم الركعتين جالساً[2]، ولا وجه لشيء منهما إن صحّ النقل، فالمعوّل على ما يستفاد من النصّ.

ثمّ إنّه نقل عن العلّامة الطباطبائي[3] (قدّس سرّه) كلام حاصله أنّ الشكّ المركّب تابع في الصحّة والفساد لبسائطه، فإن كان مركّباً من الشكوك الصحيحة يكون حكمه حكم تلك الشكوك، وإن كان مركّباً من الشكوك المبطلة فكذلك، ثمّ على الأوّل لا يزيد حكمه عن حكم بسائطه، فالشكّ في الاثنتين والثلاث والأربع شكّ مركّب من ثلاثة شكوك بسائط وهي: الشكّ بين الاثنتين والأربع، والشكّ بين الاثنتين والثلاث، والشكّ بين الثلاث والأربع، فيتعيّن عليه عمل الشكوك المذكورة من الاحتياط بركعتين قائماً للشكّ بين الاثنتين والأربع، وركعتين جالساً أو ركعة قائماً مخيّراً بينهما للشكّ بين الاثنتين والثلاث، والثلاث والأربع، ويلزم على ذلك صحّة الاكتفاء بركعتين قائماً منفصلتين بينهما بالسلام؛ وذلك لأنّ في كلّ من الشكّ بين الثلاث والأربع وبين الاثنتين والثلاث يجوز الإتيان بالركعة الواحدة قائماً، والأمر في هذا المشكوك بالشكّ المركّب يدور بين أن يكون اثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً، فمرجع شكّه

---

١. الانتصار: ٤٨.

٢. انظر جواهر الكلام ١٢: ٥٩٥.

٣. مصابيح الظلام: الصلاة / انظر شرح مفتاح ٢٠٢، ٢: ٣٤٨ فما بعدها (مخطوط).

إلى الشكّ بين الاثنتين والثلاث، وإلى الشكّ بين الثلاث والأربع، فيصحّ الاكتفاء بحكمهما من الإتيان بركعتين منفصلتين بينهما بالسلام قائماً.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ مرجع هذا الشكّ المركّب وإن كان إلى الشكّ بين الاثنتين والثلاث، والثلاث والأربع، إلّا أنّه بعد وجوب البناء على الأربع ينهدم حكم الشكّ بين الاثنتين والثلاث وينحصر وظيفته في الإتيان بوظيفة الشكّ بين الاثنين والأربع، والشكّ بين الثلاث والأربع فلا يصحّ الإتيان بركعة قائماً ثمّ ركعة كذلك.

نعم لو كان الحكم في الشكّ بين الاثنتين والأربع جواز الإتيان بركعتين قائماً مع الفصل بينهما بالسلام لكان أمكن توهّمه في هذا الشكّ المركّب أيضاً، لكن لمّا لا يصحّ الإتيان بهما كذلك في الشكّ بين الاثنتين والأربع يتعيّن حينئذٍ الإتيان بالركعتين قائماً لأنّهما وظيفة الشكّ بين الاثنتين والأربع وركعتين جلوساً.

فإن قلت: تعيّن الركعتين من جلوس لا وجه له، لأنّ اعتبار الإتيان بالزائد عن ركعتين قياماً إنّما هو من جهة الشكّ بين الثلاث والأربع ولم يكن المتعيّن فيه الركعتين من جلوس، بل كان مخيّراً بينهما وبين الركعة من قيام، ولو منع عن شمول دليله لمثل هذا الشكّ بدعوى انصرافه إلى ما كان الثلاث والأربع أوّلاً وبالذات متعلّقاً للشكّ، لا في ضمن تعلّقه بالاثنتين والثلاث والأربع فلا أقلّ من إسراء حكمه إلى هذا الشكّ المركّب، كما يسري إلى الشكّ بين الاثنتين والثلاث، مع أنّه لم يرد نصّ بالتخيير فيه بالخصوص كما تقدّم.

قلت: الشكّ بين الثلاث والأربع هاهنا تقديريّ بمعنى توقّفه على إحراز الثلاث؛ لأنّ معنى كون الشكّ بين الثلاث والأربع هو أنّه حين إحراز الثلاث لا يدري أنّه هو المأتي به وحده أو هو مع الأربع. وأمّا مع عدم إحرازه فيكون الشكّ منوطاً على إحرازه، فمرجع هذا الشكّ المركّب إلى شكّ فعليّ بين الاثنتين والأربع، وبين الاثنتين

والثلاث، وشكّ تقديريّ بين الثلاث والأربع حيث إنّه على تقديركونه آتياً بالثالثة أيضاً لا يدري أنّ المأتي بها هو الثالثة فقط أو هي مع الرابعة، ودليل حكم الشكّ بين الثلاث والأربع منصرف إلى الشكّ الفعلي، ولا يصيرهو فعليّاً في هذا الشكّ المركّب، بخلاف الشكّ بين الاثنتين والثلاث؛ إذ بالبناء على الثلاث إذا قام عن الثالثة البنائيّة بمجرّد القيام يحدث له الشكّ الفعلي في كون ما بيده في حال القيام هل هو الركعة الثالثة أو الرابعة فيكون محكوماً بحكم الشكّ بين الثلاث والأربع لصيرورته فعليّاً بسبب الانتقال عن حال الجلوس إلى حال القيام.

وأمّا إسراء حكم الشكّ الفعلي إلى الشكّ التقديري بتنقيح المناط فمدفوع بأنّه متوقّف على إحراز المناط الممنوع في المقام، لاحتمال كون انضمام الركعتين من قيام إلى ما هو وظيفة الشكّ بين الثلاث والأربع أوجب تعيّن الجلوس في وظيفته، ومع هذا الاحتمال فلا مناط منقّح في البين.

نعم ما أفاده (قدّس سرّه) يفيد لإثبات الترتيب بين الركعتين من قيام والركعتين من جلوس بدعوى أنّ الجلوس إنّما هو وظيفة الشكّ بين الثلاث والأربع، والعمل بوظيفته إنّما يتمّ بعد إحراز الثلاث المتوقّف على إتيان الركعتين قياماً قبله، فهذا الانحلال يفيد وجوب هذا الترتيب وإن لم يكن الترتيب مستفاداً من كلمة «ثمّ» في النصّ؛ هكذا أُفيد.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّه بتقديم الركعتين القيامي لا يحرز الثالثة فقط، بل يدور الأمر بعد الإتيان بالركعتين القيامي بين عدم الحاجة إلى الجلوسي لتمامية الصلاة بالقيام وبين كون فصل القيامي مضرّاً على تقدير الحاجة، فعلى هذا فالمتّبع هو النصّ.

هذا كلّه حكم الصور المنصوصة المستفادة عن الموثّقات المتقدّمة بضميمة الأخبار الخاصّة الواردة في كلّ صورة مخصوصة منها، وكان الكلام فيما إذا لم يكن أحد طرفي الشكّ احتمال الزيادة عن الأربع بل كان بين التمام والنقيصة.

وأمّا فيما إذا كان احتمال الزيادة أيضاً في البين ففيها صور كثيرة قد أنحاها الشهيد[١] (قدّس سرّه) إلى مائتين وخمس وعشرين، والمنصوصة منها اثنتان:

إحداهما: الشكّ بين الأربع والخمس بعد إكمال السجدتين، فإنّه يبني على الأربع ويتمّ صلاته ثمّ يأتي بسجدتَي السهو، ويدلّ عى ذلك جملة من الأخبار:

منها: خبر عبد الله بن سنان عن الصادق (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «إذا كنت لا تدري أربعاً صلّيت أو خمساً، فاسجد سجدتَي السهو بعد التسليم ثمّ سلّم بعدهما»[٢].

ومنها: صحيح الحلبي عن الصادق (عليه السلام) أيضاً: «إذا لم تدر أربعاً صلّيت أم خمساً، أم نقصت أم زدت فتشهّد وسلّم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة، تتشهّد فيها تشهّداً خفيفاً»[٣].

ومنها: خبر أبي بصير عن الصادق (عليه السلام) أيضاً قال: «إذا لم تدر خمساً صلّيت أم أربعاً فاسجد سجدتَي السهو بعد تسليمك وأنت جالس، ثمّ سلّم بعدهما»[٤].

ودلالة هذه الأخبار على المطلوب واضحة، وأمّا تخصيصها بما بعد الإكمال فللتعبير بكلمة «صلّيت» بصيغة الماضي الظاهر في انقضاء الركعة وتصرّمها، فيكون الشكّ المذكور في غير حال الإكمال من حال القيام أو حال الركوع وما بعده إلى قبل الإكمال من الشكوك الغير المنصوصة.

وثانيتهما: الشكّ بين الأربع والخمس والستّ بعد الإكمال أيضاً، ويدلّ على

---

١. المقاصد العليّة: (في الخلل): ٣٤١، وفيه: «مائتين وأربع و ثلاثين صوره». راجع مفتاح الكرامة ٩: ٥٠٨. وفيه: «والشيخ الفاضل الشيخ علي بن هلال إلى مائتين وخمس وعشرين... الخ». ولاحظ جواهر الكلام ١٢: ٦٠١.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٤، ب ١٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٤، ب ١٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٤، ب ١٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

حكمه مفهوم خبر زيد الشحّام وفيه: سألته عن رجل صلّى العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات؟ قال (عليه السلام): «إذا استيقن أنّه صلّى خمساً أو ستّاً فليعد»[1]، فإنّه بمفهومه يدلّ على عدم الإعادة فيما إذا لم يستيقن أنّه صلّى خمساً أو ستّاً، وتقريب دلالته على كون الشكّ بعد الإكمال كما تقدّم، هذا.

وأمّا بقيّة الصور فليست منصوصة، فحينئذٍ يقع الكلام في صحّة إجراء الإستصحاب فيها، فقد يقال: بعدم جريان الاستصحاب؛ وذلك إمّا لأجل دعوى إلغائه شرعاً في عدد الركعات، وإمّا من جهة عدم تماميّة أركانه في نفسه.

وبعبارةٍ أُخرى إمّا جهة التخصيص أو من جهة التخصيص؛ أمّا تقريب الأوّل؛ فبأن يقال: الشكّ في عدد الركعات إمّا في الأُوليين أو في الأخيرتين أو في الزائد عن الأخيرتين، وليس في شيء منها مجرى الإستصحاب بسبب قيام المخصّص لدليل اعتباره، أمّا في الأُوليين فبما تقدّم ممّا يدلّ على اعتبار اليقين فيهما، وما ورد فيهما من البناء على الأقلّ المطابق مع الأدلّة العامّة الدالّة على الإستصحاب فمطروح أو مؤوّل، وأمّا في الأخيرتين فبما تقدّم من أدلّة وجوب البناء على الأكثر. وأمّا في الزائد عن الأخيرتين فبدلالة وجوب البناء على الأكثر في الأخيرتين على كون احتمال الزيادة في باب الركعات في نظر الشارع مضرّاً بالصحّة حيث ألغى الإستصحاب وحكم بالبناء على الأكثر، فمن حكمه بالبناء على الأكثر نستكشف إلغاء الإستصحاب لديه في الركعات حتّى فيما لم يكن فيه حكم بالبناء على الأكثر، كما فيما زاد عن الأخيرتين؛ إذ لا معنى للحكم بالبناء على الأكثر المترتّب عليه الحكم بالبطلان، هذا.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ من حكم الشارع بالبناء على الأكثر في الأخيرتين لا يحصل

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٥، ب ١٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥، مع اختلاف يسير.

مناط قطعيّ بإلغاء الإستصحاب عنده مطلقاً، ولا كون احتمال الزيادة مضرّاً عنده كيف؟ مع أنّه حكم بالبناء على الأقلّ في الشكّ بين الأربع والخمس، وبين الأربع والخمس والستّ كما تقدّم آنفاً، وبالبناء على عدم الإتيان بالركن كالركوع فيما إذا كان الشكّ قبل تجاوز محلّه، مع أنّه لا فرق بين زيادة الركعة أو زيادة الركن؛ إذ لو كانت زيادة الركعة مضرّاً سهواً كانت باعتبار ركنها مضرّاً؛ وذلك لعدم الضرر في زيادة غير الركن منها قطعاً.

وبالجملة فهذا **التقريب** لا يسمن من شيء.

وأمّا **التقريب الثاني**؛ فبأن يقال: يدور أمر الإستصحاب في باب الركعات بين أنْ لا يكون له أثر أو لا يكون له حالة سابقة أو يكون مثبتاً.

وتوضيحه أنّ التكليف متعلّق في الصلاة إلى الأربع بشرط لا عن الخامسة المعبّر عنها بكلمة «التي» في قولنا: «**الأربع التي لا يكون معها خامسة**»، أو بلفظة «كه» بالفارسيّة فيقال: رابعة «كه» لم يكن معها خامسة، فعند الشكّ في كون الركعة رابعة أو خامسة يجب أن يحرز الرابعة مع قيدها الذي عبارة عن المعبّر عنه بـ «التي» أو بلفظة «كه» بالفارسيّة، فلا يخلو حينئذٍ إمّا أن يجري الأصل في وجود هذا المقيّد فيقال: بأنّ الرابعة التي لم تكن معها خامسة كانت موجودة ونستصحب بقاءها، فهذا لا يكون له حالة سابقة؛ إذ في أيّ وقت كانت الأربعة المقيّدة بقيد عدم الخامسة موجودة حتّى نثبت بقاءها بالاستصحاب، وإمّا أن يجري في وجود الرابعة لا بشرط عن لا تكون معها خامسة، وهذا وإن كان له حالة سابقة؛ إذ كان وجود الرابعة متيقّناً، إلّا أنّه لا أثر لهذا الإستصحاب؛ إذ الأثر مترتّب على الرابعة بشرط لا، لا الرابعة لا بشرط، وإمّا أن يجري في عدم وجود الخامسة ويثبت به تقيّد الرابعة بعدم الخامسة فهذا من الأصل المثبت؛ لأنّ إستصحاب عدم الخامسة لا يثبت تقيّد

الرابعة بعدم الخامسة والمفروض كون الأثر مترتّباً على الرابعة المقيّدة لا على عدم وجود الخامسة؛ هذا غاية هذا التقريب.

والجواب عنه أنّ المكلّف به وإن كان هو الرابعة المقيّدة، لكن مع ذلك يصحّ إثباتها بالإستصحاب بلا لزوم شيء من المحاذير المتقدّمة.

وتوضيحه يتوقّف على مقدّمة وهي أنّ الموضوع للحكم إذا كان مركّباً مطلقاً، سواءٌ كان من الأجزاء الخارجيّه أو من الأجزاء التحليليّة، فلا يخلو إمّا أن يكون مركّباً من العَرَض ومعروضه، وذلك كالصلاة المقيّدة بكونها في غير المأكول حيث إنّ عدم غير المأكول يكون نعتاً للصلاة، ومِن أعراضها العارض لها، وإمّا أن يكون مركّباً من أمرين أو أُمور غير مرتبطة بعضها مع بعض إلّا بوحدة اعتباريّة من ناحية الزمان، إمّا من حيث تقارن هذه الأجزاء واجتماعها في زمان واحد، أو وجود بعضها في زمان والبعض الآخر في زمان آخر المنتزع عنه التقدّم والتأخّر.

فعلى الأوّل - أعني ما كان الموضوع مركّباً من معروض وعدم عرضه - يكون هذا العدم المأخوذ في الموضوع نعتاً لمعروضه.

وعلى الثاني - أعني ما كان الموضوع مركّباً من أمر وجودي وعدم شيء آخر - غير مرتبط به إلّا بالزمان لا يكون هذا العدم نعتاً لذلك الجزء الوجودي بل هو عدم مستقلّ، سواءٌ كان العدم عدم جوهر من الجواهر أو عدم عرض معروض آخر غير ذاك الجزء الوجودي، ينقسم العدم المأخوذ في الموضوع إلى عدم نعتي وإلى عدم مستقل.

فإذا كان العدم النعتي هو جزء الموضوع فلا يمكن إثباته بالإستصحاب؛ وذلك لإحدى المحاذير المتقدّمة، وإذا كان العدم المستقل جزءاً من الموضوع فلا مانع عن إحرازه بالإستصحاب لكون الموضوع حينئذٍ ثابتاً أحد جزئيه بالوجدان والآخر بالإستصحاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: ما نحن فيه من هذا القبيل؛ وذلك لأنّه لا يعقل أن يكون عدم الخامسة نعتاً للرابعة وعرضاً قائماً بها، بحيث يوجد المكلّف الرابعة المتلبّسة بعدم الخامسة، كما يوجد الصلاة المعروضة بكونها لا في غير المأكول، بل إنّما يكون عدم الخامسة بعد وجود الرابعة في الآنات المتأخّرة عن وجودها بحيث يكون وجود الرابعة متقدّماً عليها هو المورد للتكليف، فبالحقيقة يكون متعلّق التكليف منحلاً إلى جزءين: أحدهما وجوديّ وهو وجود الرابعة في آن وجودها، والآخر عدميّ وهو عدم الخامسة في الآنات التالية لِآن وجود الرابعة، فحينئذٍ نقول: في الآن المتّصل بآن وجود الرابعة كانت الخامسة معدومة يقيناً، فيستصحب عدمها في الآنات التي بعد ذاك الآن ويثبت استمرار عدمها إلى زمان الشكّ، فيثبت الموضوع المركّب بكلا جزئيه: أحدهما وجود الرابعة بالوجدان والآخر وهو عدم الخامسة بالأصل.

ثمّ إنّ للركعة الخامسة عدمين:

أحدهما: عدمها في الآن المتأخّر عن وجود الرابعة وهو عدمها المحمولي الثابت بعد تحقّق موضوعها الذي عبارة عن ظرف زمان وجودها، ولسنا الآن في مقام إثبات عدمها الأزلي المقارن مع وجود الرابعة بالإستصحاب حتّى نحتاج إلى التكلّم في صحّته، بل المدّعى هو إثبات عدمها المتأخّر عن وجود الرابعة المتيقّن عقيب وجود الرابعة آناً مّا بالإستصحاب؛ ضرورة أنّه لا شبهة في أنّ الخامسة ما كانت بعد وجود الرابعة موجودة آناً مّا، ونشكّ في تبدّل عدمها المتيقّن بالوجود بعد ذاك الآن المتيقّن عدمها فيستصحب عدمها.

والحاصل أنّ توهّم عدم إجراء الأصل ناشٍ عن توهّم كون عدم الخامسة نعتاً للرابعة حيث لا يثبت حينئذٍ بالإستصحاب.

والجواب عنه منع كونه عدماً نعتيّاً، بل هو عدمٌ مستقلٌّ أخذ مع الرابعة موضوعاً

مركّباً له وحدةً اعتباريّة من ناحية اعتباراتصال زمان أحدهما بزمان الآخر. وإن شئت فقل: إنّ الشبهة نشأت عن توهّم كون الرابعة معتبرة على نحوٍ بشرطٍ لا بالقياس إلى العدم النعتي، ودفعها بأنّها معتبرة على نحوٍ بشرطٍ لا بالقياس إلى العدم المستقلّ.

فإن قلت: المستصحب وهو عدم الخامسة في الآن المتّصل بآن وجود الرابعة لا أثر له؛ لأنّ الأثر مترتّب على استمرار عدم الخامسة؛ لكون الرابعة بشرط لا عبارة عن وجود الرابعة مع عدم الخامسة المستمرّ عمدها لا صرف تحقّق عدمها ولو في آنٍ.

وبعبارة أُخرى الأثر مترتّب على العدم المستمرّ وهو لا حالة سابقة له، وما له الحالة السابقة هو العدم في آنٍ ما وهو لا أثر له، فما تيقّن تحقّقه لا أثر له لكي يستصحب، وما له الأثر لا يقين به، فلا يصحّ إستصحابه.

قلت: قد حقّق في الأُصول أنّ المعتبر في جريان الاستصحاب هو كون المستصحب ممّا له الأثر في حال بقائه الذي يراد إثباته بالإستصحاب، سواءٌ كان حال حدوثه وحال اليقين به أيضاً ذا أثر أو لا يكون في تلك الحالة كذلك؛ وذلك كما في إستصحاب عدم التذكية الثابت للحيوان في حال حياته لإثباته بعد الموت فإنّ عدم التذكية في حال الحياة لا أثر له من وجوب الاجتناب ونحوه، ولكنّه مؤثّر في حال الموت، ونفس أثره بعد الموت كافٍ في صحّة إستصحابه وإنْ لم يكن في حال حياته كذلك، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ أوّل آن تحقّق عدم الخامسة بالعدم المحمولي هو الآن المتّصل بآن تمام الرابعة وهو آن تيقّن عدمها بذاك العدم أي بالعدم على نحو سالبة المحمول؛ لأنّ قبل هذا الآن الذي كان آن وجود الرابعة وإن لم تكن الخامسة موجودة، إلّا أنّ عدمها فيه من جهة أنّه لم يكن ظرفاً لوجودها، لا من جهة كونها معدومة في آن كان ظرفاً لوجودها، فعدم الخامسة بالعدم المحمولي في أوّل آن تحقّقه غير مؤثّر، ولكنّه ببقائه في بقيّة الآنات يكون مؤثّراً، فباستصحاب بقائه

تثبت بقاءه الذي يكون مؤثّراً، فيتمّ إحراز الموضوع المركّب أحد جزئيه بالوجدان والآخر بالأصل وهو المطلوب.

فإن قلت: بإستصحاب عدم الخامسة لا يثبت أنّ تلك الحاله التي هو عليها - من الجلوس بعد السجدتين - مثلاً - إذا كان الشكّ بعد الرفع منهما - هي الركعة الرابعة إلّا بالأصل المثبت، وعليه فلا يتمّ إجراء الأصل في إحرازكون هذه الركعة رابعة لكي يأتي بالتشهّد والتسليم.

وبعبارةٍ أُخرى محلّ التشهّد والتسليم إنّما هو في الركعة المتّصفة بالرابعة على حسب مفاد كان الناقصة، وبإستصحاب عدم الخامسة لا يحرز اتّصاف تلك الركعة بالرابعة، إلّا على التعويل بالأصل المثبت.

قلت: المعتبر في باب إجزاء الصلاة هو كون المتأخّر منها بعد وجود السابقة، فمحلّ الركوع إنّما هو بعد القراءة ومحلّ السجود بعد الركوع، ومحلّ الركعة الثانية بعد وجود الركعة الأُولى لا بعد اتّصاف الركعة الأُولى بالأوّليّة بحيث لو فرض انسلاب اتّصافها بالأوّليّة لكان نفس وجودها كافياً في الامتثال إذا تحقّق بعد وجودها بقيّة الأجزاء، فمحلّ التشهّد والسلام إنّما هو بعد وجود الرابعة وكان وجود الخامسة في البين مانعاً عن الإتيان بهما من جهة كونها مضرّاً بصحّة الصلاة، فإذا دفعناها بالأصل وأحرزنا الصحّة يكون المتعيّن هو الإتيان ببقيّة الصلاة من التشهّد والتسليم لإحراز وجود ما قبلها من غير إشكال.

فإن قلت: هذا الإستصحاب من قبيل إستصحاب الفرد المردّد بين ما كان مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع ولا يجري فيه الإستصحاب؛ أمّا كونه من هذا القبيل؛ فلأنّ الآن الذي يتيقّن بعدم الخامسة فيه مردّد بين أنْ يكون هو ذاك الآن الذي هو فيه أو الآن الذي قبله، فإن كان هو الآن الذي هو فيه فيكون الآن آن عدم الخامسة قطعاً، وإن كان الآن الذي قبله فهذا الآن آن تبدّلها بالوجود قطعاً.

وبعبارةٍ أُخرى إذا شكّ في حال التشهّد بين الرابعة والخامسة فهو في آن شكّه وإن كان يقطع بعدم الخامسة في آنٍ مّا بعد وجود الرابعة، لكنّه شاكّ في كون هذا الآن الذي هو آن اليقين بعدمها هل كان قبل تلك الركعة أو في تلك الركعة؟ فإن كان قبل تلك الركعة فهذا الآن يكون آن بعد الخامسة ويكون تشهّده هذا بعد الركعة الخامسة، وإن كان في هذه الركعة فيكون هذا الآن آن بعد الرابعة، فآن شكّه الذي هو حال تشهّده مردّد بين القطع ببقاء عدم الخامسة أو القطع بوجودها فيكون من باب الفرد المردّد.

وأمّا عدم جريان الإستصحاب فيه؛ فلأنّ المستصحب لابدّ من أن يكون بحيث يكون على كلا تقديري وجوده وعدمه مشكوك البقاء والارتفاع بحيث إذا كان على تقدير يقطع ببقائه أو إرتفاعه فلا سبيل إلى إستصحابه.

قلت: هذه شبهة لو تمّت لا يجري الإستصحاب في شيء من الموارد، فإنّه لو شكّ في بقاء وجود زيد مع التيقّن بحدوثه ليصحّ القول بأنّه بعد آن حدوثه لو تبدّل وجوده بعدمه لكان في هذا الحال الذي يشكّ في بقائه معدوماً ولولم يتبدّل لكان موجوداً، فهو في حال الشكّ مردّد بين كونه مقطوع البقاء أو مقطوع الإرتفاع. وحلّها أنّ الترديد بين القطع ببقائه والقطع بارتفاعه هو بنفسه منشأ الشكّ في بقائه وإرتفاعه، ومع الشكّ في بقائه يجري فيه الأصل لكون حدوثه متيقّناً، وقد تمّ أركان الإستصحاب.

وفيما نحن فيه في آن رفع رأسه من السجدة الثانية من الرابعة ما كانت الخامسة موجودة قطعاً، فنشكّ في وجودها بعده فنقول: الأصل عدم وجودها بعده، وحديث تردّد المستصحب بين مقطوع البقاء ومقطوع الإرتفاع إنّما ينفع في المنع عن الإستصحاب لو كان المستصحب أمراً مردّداً بين فردين يكون على تقدير كونه هذا الفرد

مقطوع البقاء، وعلى تقديركونه ذاك الفرد مقطوع الارتفاع كالحدث المردّد بين كونه أكبرأو أصغرمع الإتيان بالوضوء بعده، فإنّه لوكان أكبريكون باقياً قطعاً، ولوكان أصغر لكان مرتفعاً قطعاً، لا في مثل المقام الذي يكون المستصحب أمراً شخصيّاً وهو عدم الخامسة بعد الرابعة لا ترديد فيه بين هذا العدم أوذاك، ولا بين كونه هذا المصداق أو ذاك المصداق، فهو بشخصه يكون متيقّناً ويشكّ في بقائه فيجري فيه الاستصحاب.

فقد تحصّل من جميع ما ذكرناه عدم المانع عن إجراء الإستصحاب في عدد الركعات في غيرالأُوليين والآخرتين.

ثمّ إنّ الشكّ في الزيادة على صور: فإنّ الشكّ إمّا بسيط أو مركّب، وعلى كلّ تقديرفإمّا يكون طرفَي الشكّ التمام والزيادة، أويكون النقيصة والزيادة، أويكون الزيادة والتمام والنقيصة، وعلى كلّ من هذه الصورإمّا يكون الشكّ في حال القيام، أو بعد القيام من حال الركوع إلى قبل إكمال السجدتين، أويكون بعد إكمال السجدتين. فبلحاظ هذه التقاديروإن تبلغ الصورإلى مراتب كثيرة، إلّا أنّ المهمّ هوتعرّض بعضها:

فنقول: إذا كانت الزيادة التي طرف الشكّ ما زاد عن السادسة مثل السابعة فما فوقها، كما إذا شكّ بين الرابعة والعاشرة فالظاهرعدم إجراء الإستصحاب فيه، لا من جهة تخصيص أدلّة الإستصحاب بما عدا هذه الصورة؛ وذلك لعدم وجود المخصّص، بل بدعوى انصراف دليله عن شمول مثل هذه الصورة، فتأمّل.

فما كان فوق السادسة طرفاً للشكّ يسقط عن الاعتبارويكون محكوماً بالبطلان في جميع هذه الصور، سواءٌ كان الشكّ بين التمام والزيادة، أو بين النقيصة والزيادة، أو بين النقيصة والتمام والزيادة، فينحصرمورد البحث بما إذا كان الزيادة المحتملة خامسة أو سادسة، وصورها باعتباركون الشكّ بين التمام والزيادة، وبين النقيصة والزيادة، وبين التمام والنقيصة والزيادة تنقسم إلى ثلاث صور:

الأُولى: فيما إذا كان الشكّ بين التمام والزيادة، ولها أيضاً صور ثلاث؛ اثنتان منها يكون الشكّ فيها بسيطاً وهو الشكّ بين الأربع والخمس، والشكّ بين الأربع والستّ، وواحدة يكون الشكّ فيها مركّباً وهو الشكّ بين الأربع والخمس والستّ، وكلّ واحدة من تلك الصور إمّا يكون الشكّ في حال القيام، أو بعد القيام من حال الركوع إلى قبل الإكمال، أو يكون بعد الإكمال. وقد مرّ أنّ الشكّ بين الأربع والخمس، وبين الأربع والستّ، وبين الأربع والخمس والستّ منها يكون من الصور المنصوصة أي من هذه **الصور الثلاث** التي يكون الشكّ فيها بعد الإكمال.

الصورة الرابعة: أن يكون الشكّ بين الأربع والخمس في حال القيام، والمشهور أنّه يجب عليه هدم القيام والجلوس، فيرجع شكّه إلى الشكّ بين الثلاث والأربع فيأتي بحكمه.

وربّما يورد عليهم بأنّ هدم القيام والإتيان بالجلوس لا يوجب انقلاب الشكّ إلى الشكّ بين الثلاث والأربع، كما إذا هدم القيام بعد الفاتحة وقبل السورة لقتل العقرب ونحوه، فإنّه بعد القيام بعده يجب عليه الإتيان بالسورة ولا يكون قيام قبل الهدم محكوماً بالعدم.

ولكنّه مندفع بالفرق بين وجوب هدم القيام من جهة الحكم عليه بالزيادة، أو جواز الجلوس في أثنائه مع وجوب إتمامه بعد الجلوس.

وما نحن فيه من قبيل الأوّل؛ وذلك لأنّ الشكّ في كون ما بيده خامسة أو رابعة يوجب الشكّ في كون الركعة المتقدّمة عليها هي الركعة الثالثة أو الرابعة، فهو الآن شاكّ بالشكّ الفعلي في كون التي قبل تلك الركعة ثالثة أو رابعة، فيجب عليه البناء على كونها رابعة، وبعد البناء على كونها رابعة يصير تلك الركعة محكومة بالهدم لكونها خامسة بنائيّة؛ لأنّ البناء على كون ما قبلها رابعة مقتض للبناء على كونها

خامسة، فإذا كانت محكومة بالخامسة فيجب هدمها، فوجوب الهدم ليس من جهة أن يرجع الشكّ بعد الهدم إلى الشكّ بين الثلاث والأربع حتّى يمنع بعدم الهدم، بل الشكّ بين الأربع والثلاث الفعلي بالنسبة إلى الركعة المتقدّمة على هذه الركعة يوجب الحكم بالهدم.

والحاصل إنّه بعد البناء على كون الركعة السابقة رابعة تصير هذه الركعة محكومة بالهدم، لا أنّه بعد الهدم يحكم بوجوب بناء السابقة على الرابعة.

الصورة الخامسة: الشكّ بين الأربع والخمس بعد الركوع إلى قبل الإكمال، واختلف فيها على أقوال:

القول الأوّل: البناء على الأقلّ بالإستصحاب، ووجوب هدم ما بيده، والإتيان بالتشهّد والتسليم، فلو كان الشكّ بعد الركوع يبني على الأربع ويتمّ الصلاة من غير الإتيان بالسجدتين.

ولا يخفى أنّ هذا القول من الغرائب؛ إذ لا وجه مصحّح لهذه الصلاة حينئذٍ أصلاً، لأنّه إن كانت هذه الركعة محكومة بالهدم لكونها زائدة فيكون الركوع الزائد مبطلاً، وإن لم تكن محكومة بالهدم فيجب الإتيان بالسجدتين.

والقول الثاني: البناء على الأقلّ وإتمام الركعة التي بيده ممّا بقي منها من أجزائها من حين الشكّ إلى آخر الصلاة، وذلك للإستصحاب.

القول الثالث: بطلان الصلاة وعدم جريان الإستصحاب، وعليه المشهور وهو الأقوى؛ وذلك **أمّا أوّلاً**: فبعين ما تقدّم في الصورة الرابعة من أنّ الشكّ في الخامسة يستتبع الشكّ بين الثلاث والأربع بالنسبة إلى الركعة المتقدّمة على هذه الركعة فهو في هذا الحال محكوم بالبناء على كون قبل ما بيده من الركعة هي الرابعة الموجب للبناء على خامسيّة هذه الركعة فتبطل الصلاة بحكم كون ما بيده هي الخامسة؛

وذلك كما إذا عرضه الشكّ بين الثلاث والأربع جالساً فبعد البناء على الأربع أتى بركعة زائدة حيث إنّ الركعة الزائدة محكومة بالخامسة وموجبة للبطلان مع احتمال كونها في الواقع رابعة، لأنّ الشكّ في حال الجلوس بين الثلاث والأربع موجب للشكّ في كون ما بعده رابعة أو خامسة.

وأمّا ثانياً: فمع المنع عن الأوّل بدعوى إنصراف دليل وجوب البناء على الأربع عن مثل هذه الصورة، لكون مساقه في مورد تصحيح العمل، والبناء على الأربع في هذه الصورة موجب للبطلان بسبب البناء على زيادة ركوع الركعة الخامسة فلا مصحّح لصلاته في إتيانه بما بقي من الصلاة من حين حدوث الشكّ من الأجزاء الباقية؛ ضرورة أنّه بإجراء إستصحاب عدم الخامسة لا يثبت أنّ ما بقي من الصلاة يكون من الرابعة، وهو عند الشكّ في كونه في الرابعة أو الخامسة شاكّ في أنّ ما بقي من أجزاء هذه الركعة هل هو من الرابعة أم لا؟

وبعبارةٍ أُخرى إذا كان حدوث الشكّ في الرابعة والخامسة في حال رفع الرأس من الركوع - مثلاً - يكون شكّه هذا سبباً لحدوث شكّ آخر في أنّه هل أتى بالسجدتين من الرابعة أم لا؟ لأنّ هذه الركعة إن كانت خامسة فهو قد أتى بالسجدتين من الرابعة، وإن كانت رابعة فهو بعد لم يأت بالسجدتين من الرابعة فهو الآن شاكّ في إتيان السجدتين من الرابعة مع الشكّ في بقاء محلّها أو التجاوز عنه، وشكّه هذا مسبّب عن الشكّ في كون الركعة رابعة أو خامسة، وعند الشكّ في إتيان الجزء و إن كان التحقيق إجراء إستصحاب عدم إتيانه ولو كان مع الشكّ في التجاوز عن المحلّ، إلّا أنّ الشكّ في إتيان الجزء في المقام مسبَّب عن الشكّ في الركعة، ولا يجري أصالة العدم في الركعة، فلا يمكن إثبات عدم إتيان الجزء بإجراء الأصل.

فإن قلت: الشكّ في الجزء و إنْ كان مسبّباً عن الشكّ في الركعة، لكن بعد

عدم إجراء الأصل في السبب - أعني أصالة عدم الإتيان بالرابعة - يجري الأصل في المسبّب من غير محذور، وأعني بالأصل الجاري في المسبّب أصالة عدم الإتيان بالسجدتين من الرابعة.

قلت: الشكّ في الجزء من الرابعة إمّا يكون متعلّقاً به من حيث كونه جزءاً من الرابعة مع العلم بكونه في محلّ المشكوك، كما إذا شكّ في سجدة واحدة من الرابعة مع العلم بأنّه لم يأت بكلتا السجدتين بأن يعلم أنّه لا يكون في الجلسة الاستراحة، ولكنّه يشكّ في أنّه قبل السجدة الأُولى أو بين السجدتين، ولا شبهة في حكم هذه الصورة من جهة مفهوم قاعدة التجاوز ولو الشكّ في كونه في المحلّ، كما إذا شكّ في أنّ قيامه هذا هل هو القيام من الركوع الرابعة لكي بقي عليه السجدتان منها أو أنّه قيام زائد وأنّه أتى بالسجدتين من الرابعة، فهو كما أنّه شاكّ في السجدتين شاكّ في بقاء محلّهما أيضاً وحينئذٍ لا سبيل إلّا إلى إجراء الإستصحاب؛ لأنّ قاعدة التجاوز غير جار حينئذٍ منطوقاً ومفهوماً، لعدم إحراز التجاوز ولا بقاء المحلّ كليهما، وحيث إنّ الشكّ متعلّق بنفس الجزء بلا أن يكون مسبّباً عن الشكّ في الركعة فلا مانع عن إستصحاب عدم الإتيان بالجزء ويحرز به عدم الإتيان به في الرابعة؟ ولا يرد في هذه الصورة على الإستصحاب بكونه مثبتاً؛ لتوقّف الإتيان بالمشكوك بسبب إستصحاب عدمه على إثبات بقاء محلّه، والإستصحاب غير متكفّل لإثباته، إلّا على طريق الأصل المثبت؛ وذلك لعدم الحاجة إلى إثبات المحلّ، بل نفس إحراز عدم الإتيان بالمشكوك كافٍ في الحكم بإتيانه، والمفروض إحرازه بالأصل.

وإمّا يكون الشكّ في الجزء من حيث الشكّ في الركعة - كما في المقام - حيث إنّ الشكّ في إتيان السجدتين من الرابعة يكون من حيث كون هذه الركعة رابعة، والبناء على عدم الخامسة لا يثبت عدم الإتيان بالسجدتين من الرابعة،

وأصالة عدم الإتيان بالسجدتين من الرابعة محكومة بوجوب البناء على الأربع في الرابعة بمعنى أنّ مقتضى وجوب البناء على الأكثر في الأخيرتين عند الشكّ فيهما يكون تداركهما بصلاة الإحتياط، وأصالة عدم الإتيان بالسجدتين منافٍ مع هذا، فإنّ البناء على عدم الإتيان بهما مع كون الشكّ فيهما من حيث الشكّ في الرابعة لا فيهما نفسهما مع إحرازكونه في الرابعة عبارة عن البناء على عدم الإتيان بالرابعة عند الشكّ في الإتيان بها، مع أنّه كان محكوماً بالبناء على الإتيان بها عند الشكّ في إتيانها جزءاً وكلّاً، فحينئذٍ فلا يفيد إجراء الأصل في عدم الخامسة في إثبات صحّة الصلاة ووجوب إتمام ما بيده في شيء؛ فالأقوى في الأقوال الثلاثة هو قول الأخير وهو البطلان.

الصورة السادسة: الشكّ بين الأربع والستّ بعد الإكمال، وقد تقدّم أنّ حكمها وجوب البناء على الأربع؛ لرواية زيد الشحّام[1].

السابعة: الشكّ بين الأربع والستّ بعد الركوع وقبل الإكمال، وحكم هذه الصورة هو البطلان لعين ما تقدّم في الصورة الخامسة.

الصورة الثامنة: الشكّ بين الأربع والستّ في حال القيام، وحكم هذه الصورة يظهر من حكم الشكّ بين الثلاث والخمس بعد الإكمال، فإنْ كانت الصلاة معه صحيحة فيجب الهدم وعمل الشكّ بين الثلاث والخمس، وإنْ كانت باطلة فتبطل الصلاه بهذا الشكّ؛ لأنّ هذا الشكّ يتفرّع على الشكّ بين الثلاث والخمس بعد الإكمال، فنقول: ربّما يقال - كما نقله الأُستاذ (دامت إفاداته) عن سيّد أساتيذه (قدّس سرّه) -: بالصحّة في الشكّ بين الثلاث والخمس وإتمام الصلاة على وفق العمل بالأربع بدعوى عدم تأثير هذا العلم الإجمالي المردّد بين النقيصة والزيادة.

---

١. تقدم تخريجها في ص: ١٥١.

و«توضيح ذلك» أنّ من شرط التأثير[١] للعلم الإجمالي في التنجّز هو أنْ يكون ذا أثر على كلّ تقدير، وفي المقام ليس كذلك؛ لأنّه إنْ كانت الصلاة في الواقع ثلاث ركعات فلا يؤثّر في إيجاب الركعة الرابعة موصولة، لكونه شاكّاً والشاكّ مكلّف بالركعة المفصولة واقعاً كما تقدّم، وإن كانت خمساً فيؤثّر في البطلان، لكن احتمال البطلان لا يكون على كلّ تقدير، بل إنّما هو على تقدير الزيادة وهي منفيّة بالأصل، لفرض جريان الاستصحاب فيها.

وبالجملة فبعد ضمّ استصحاب عدم الزيادة إلى إتيان الركعة المشكوكة مفصولة يحصل القطع بالامتثال.

وأورد عليه جملة من أفاضل تلامذته بأنّ المصحّح عند احتمال النقيصة ليس الإتيان بالركعة المفصولة وحده، بل لابدّ من البناء على الأربع أيضاً وهو منتفٍ في المقام، لعدم إمكان البناء عليه والالتزام به مع العلم التفصيلي بأنّه ليس بأربع بل إمّا ثلاث أو خمس.

وأجاب عنه بأنّ وجوب البناء على الأربع ليس إلّا الإتيان بعمل الأربع من إتيان التشهّد والسلام ممّا يجب في الأربع، وليس المراد منه عقد القلب على كون ما بيده هو الأربع، وليس هذا مختصّاً بالمقام، بل الواجب في جميع الأُصول العمليّة ليس إلّا البناء العملي، لا عقد القلب والالتزام القلبي - كما حقّق في محلّه - والبناء العملي على الأربع مع القطع بأنّه ليس بأربع بمكان من الإمكان فحينئذٍ يتمّ صلاته ويأتي بصلاة الاحتياط، هذا.

وقد يستدلّ للصحّة عند الشكّ بين الثلاث والخمس بجملة من الأخبار:

منها: ذيل خبر زيد المتقدّم، وفيه: «**إن كان لا يدري أزاد أم نقص فليكبّر وهو**

---

١. الصحيح ما اثبتناه وفي المصدر: «تأثير».

جالس، ثمّ ليركع ركعتين يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب في آخر صلاته ثمّ يتشهّد»[1]. ودلالته على وجوب إتمام الصلاة والإتيان بركعتَي الاحتياط من جلوس واضحة. وتقييد الاحتياط بالركعتين من جلوس يلائم مع ما إذا كان النقص المحتمل ركعة واحدة وهو لا يتمّ إلّا إذا كان الشكّ بين الثلاث وما زاد عن الرابعة كالخمس والستّ، فيدلّ على المطلوب في الشكّ بين الثلاث والخمس.

ومنها: صحيح الحلبي المتقدّم أيضاً وفيه: «إذا لم تدر أربعاً صلّيت، أم خمساً، أم نقصت، أم زدت فتشهّد وسلّم واسجد سجدتين بغير ركوع وقراءة»[2]، إلى آخره.

والاستدلال به مبنيّ على كون قوله (عليه السلام): «أم نقصت، أم زدت» عطفاً على قوله: «أربعاً صلّيت» ليصير المعنى هكذا: إذا لم تدر نقصت، أم زدت فيكون النقصان والزيادة طرفاً للشكّ.

وفيه احتمال آخر وهو أن يكون عطفاً على قوله: «لم تدر» فيصير المعنى: إذا نقصت، أم زدت فتشهّد، فيكون حينئذٍ دليلاً على وجوب سجدتَي السهو لكلّ زيادة ونقيصة.

لكنّ الاحتمال الأوّل بقرينة أقربيّة المعطوف عليه بالمعطوف يكون أظهر، وعليه فالمتحصّل منه هو وجوب سجدتي السهو عند الشكّ في النقيصة والزيادة، ومع ضمّه بالمتحصّل من خبر الشحّام المتقدّم ينتج وجوب الجمع بين سجدتَي السهو وركعتي الاحتياط جالساً وهو المطلوب.

ومنها: صحيح زرارة عن الباقر (عليه السلام) قال: سمعته يقول: قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «إذا شكّ أحدكم في صلاته فلم يدر زاد أم نقص

---

١. وسائل الشيعة ٨: ١٢٥، ب ١٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٤، ب ١٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤.

فليسجد سجدتين وهو جالس، وسمّاهما رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم) بالمرغمتين»[1].

وقوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «إذا شكّ أحدكم في صلاته»، إلى آخره، مطلق يشمل ما إذا كان الشكّ في عدد الركعات، أو في أجزاء الصلاة مع حفظ الركعات فهو بإطلاقه دالّ على المطلوب.

هذا محصّل ما أفاده وجهاً في المسألة، وإن كان هو (قدّس سرّه) فتواه بالبطلان.

ولا يخفى ما فيه: أمّا ما أفاده في تطبيق الحكم بالصحّة على القاعدة؛ فلأنّ معنى البناء على الأربع وإن كان كما أفاده هو البناء العملي وإتمام الصلاة على وفق كونها أربع من الإتيان بالتشهّد والتسليم، لا البناء القلبي والالتزام بكونها أربع، إلّا أنّ الإتيان بعمل الأربع الذي هو معنى البناء على الأربع لابدّ له من دليل ولا يمكن التعويل بأدلّة وجوب البناء على الأربع والاعتماد عليها لإثبات وجوب العمل على الأربع في المقام، وذلك:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الأربع في هذا الشكّ مردّد بين أن لم تكن موجودة أصلاً، أو كانت موجودة في ضمن وجود الخمس لدوران الأمر بين الثلاث والخمس، والأربع المتبدّل بعد وجوده بالخمس ليس بموجود؛ لأنّ شأن العدد هو انعدامه بوجود مرتبة فوقه ويكون دائماً في مقام التبديل والانقلاب، فإذا وجد الاثنان - مثلاً - تكون هذه المرتبة من العدد موجوداً ما لم ينضمّ إليها واحد آخر، ومع انضمامه ينعدم الاثنان واقعاً وتوجد مرتبة أُخرى وهي الثلاثة وهكذا، وإذا لم تكن الأربع في هذا الشكّ موجودة واقعاً فلا يمكن أن يدّعى شمول مثل قوله: «ابن على الأربع» لمثله وإن كان معنى «ابن على الأربع» هو الأمر بعمل الأربع.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٤، ب ١٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.

وأمّا ثانياً: فلو سلّم كون الأربع موجودة في ضمن الخمس ولم تكن معدومة واقعاً لكنّه مندكّ الوجود في ضمن وجود الأكثر قطعاً، فحينئذٍ فلا يمكن دعوى شمول مثل قوله: «ابن على الأربع» لمثل هذا الأربع، لا بدعوى عدم الشمول القطعي، بل للانصراف عن مثله بسبب انصرافه إلى وجوب العمل بالأربع التي تكون مستقلّ الوجود، لا مندكّة في ضمن الخمس.

وأمّا ثالثاً: فلو سُلِّم عدم الانصراف أيضاً، فنقول: عند احتمال كون ما بيده خامسة الناشئ عن الشكّ بين الثلاث والخمس ينشأ الشكّ في كون الركعه السابقة على هذه الركعة رابعة أو ثانية؛ لأنّ هذه إن كانت خامسة تكون سابقتها رابعة، وإن كانت ثالثة تكون سابقتها ثانية، ففي هذا الآن هو شاكّ في كون ما قبل هذه الركعة ثانية أو رابعة، وبحكم وجوب البناء على الأربع بالنسبة إلى الركعة السابقة تصير هذه الركعة محكومة بالخامسة، فتبطل الصلاة بحكم كونها خامسة من ناحية كون سابقتها رابعة.

وأمّا عن الاستدلال بالأخبار فبأنّها ليست معمولاً بها مع ما في دلالتها أيضاً من الضعف، هذا.

وقد يقال - في هذا الشكّ -: بوجوب البناء على الثلاث اعتماداً على الاستصحاب.

وفيه ما تقدّم من عدم إمكان الصحّة ببركة الاستصحاب في الشكّ بين الأربع والخمس الحادث بعد الركوع إلى قبل الإكمال، بل في المقام أوضح لاحتياج نفي الركعة الرابعة هاهنا بتمامها إلى الاستصحاب مع أنّ الثابت بالأخبار الخاصّة والعامّة عدم التعويل على الاستصحاب في الأخيرتين كما تقدّم.

وبالجملة فالمتحصّل ممّا ذكرناه هو البطلان في الشكّ بين الثلاث والخمس

بعد الإكمال، وكذا فرعه وهو الشكّ المبحوث عنه أعني الشكّ بين الأربع والستّ في حال القيام.

الصورة التاسعة: الشكّ بين الأربع والخمس والستّ، ولها أيضاً ثلاث حالات بعد الإكمال، وحال القيام، وبعد القيام إلى قبل الإكمال.

أمّا حكمه بعد الإكمال فالصحّة ووجوب الإتمام ثمّ الإتيان بسجدتَي السهو؛ وذلك لمفهوم خبر الشحّام[1]، والاستصحاب على تقدير المنع عن دلالة الخبر بمفهومه على حكم هذه الصورة.

وأمّا حكمه في حال القيام فوجوب هذا القيام وإتمام الصلاة ثمّ الإتيان بوظيفة الشكّ بين الثلاث والأربع، والإتيان بسجدتَي السهو لكونه شاكّاً في الركعة السابقة على هذه الركعة لتردّدها بين الثلاث والأربع والخمس، وحكم الشكّ بين الثلاث والأربع والخمس هو ما ذكرناه كما سيظهر، وهذا موضع ثانٍ ممّا يجب فيه هدم القيام.

وأمّا حكمه بعد القيام إلى قبل الإكمال فالبطلان، وقد تقدّم وجهه في الشكّ بين الأربع والخمس، أو بين الأربع والستّ آنفاً.

هذا كلّه فيما إذا كان الشكّ بين التمام والزيادة.

الصورة العاشرة: ما إذا كان الشكّ بين النقيصة والزيادة وأقسامها وإن كانت كثيرة جدّاً، لكن الجامع لها أنّ الشكّ إمّا يكون بسيطاً كالاثنتين والخمس، أو الثلاث والخمس ونحوهما، أو يكون مركّباً.

وعلى الثاني فإمّا يكون التركيب من طرف واحد كالاثنتين والثلاث والخمس حيث إنّ طرف الاحتمال في الزيادة واحد وفي النقيصة اثنان وكالاثنتين والخمس والست، وإمّا يكون من طرفين كالاثنتين والثلاث والخمس والستّ.

---

١. تقدّم تخريجه في ص: ١٥١.

ثمّ كلّ واحد من هذه الأقسام إمّا يكون الشكّ حادثاً في حال القيام، أو بعده قبل الإكمال، أو بعد الإكمال.

وجملة القول في هذه الأقسام أنّ ما كان منها يكون متفرّعاً على شكّ منصوص يرجع إليه، وما لم يكن كذلك فيحكم بالبطلان، لعدم إمكان إثبات الصحّة بالاستصحاب للمحذور المتقدّم في الشكّ بين الأربع والخمس بعد الركوع، والشكّ بين الثلاث والخمس بعد الإكمال.

وما يرجع من هذه الأقسام إلى المنصوص صورتان: وهما الشكّ بين الثلاث والخمس في حال القيام، فإنّه يرجع إلى الشكّ بين الإثنتين والأربع بعد الإكمال، والشكّ بين الثلاث والخمس والستّ فإنّه يرجع إلى الإثنتين والأربع والخمس بعد الإكمال.

الصورة الحادي عشر: ما إذا كان الشكّ بين النقيصة والتمام والزيادة، وأقسام هذه الصورة أيضاً كثيرة جدّاً، لكن يظهر حكم جميعها ممّا تقدّم.

وإجمالها أنّ صورتين منها ترجع إلى المنصوص: وهما الشكّ بين الثلاث والأربع والخمس إذا كان في حال القيام، لإرجاعه إلى الشكّ بين الاثنين والثلاث والأربع بعد الإكمال، والشكّ بين الثلاث والأربع والخمس والستّ في حال القيام أيضاً، لإرجاعه إلى الشكّ بين الاثنتين والثلاث والأربع والخمس بعد الإكمال، وبقيّة صورها جميعاً يكون الشكّ فيها مركّباً من شكوك بسيطة يجب فيها مراعاة البسائط، والجمع بين العمل على طبقها.

وفي الشكّ بين الثلاث والأربع والخمس يجب البناء على الأربع، وعمل الشكّ بين الثلاث والأربع والإتيان بسجدتَي السهو من جهة احتمال زيادة الخامسة المدفوعة بالأصل، وفي الاثنتين والثلاث والأربع والخمس يجب البناء على الأربع، وعمل الشكّ بين الاثنتين والثلاث والأربع والإتيان بسجدتَي السهو وهكذا.

بقي الكلام في صورة واحدة لم يظهر حكمها ممّا تقدّم وهي الشكّ بين الخمس والستّ في حال القيام فإنّه متفرّع على الشكّ بين الأربع والخمس بعد الإكمال، فيجب هدم القيام وإتمام الصلاة ثمّ الإتيان بسجدتَي السهو للشكّ بين الأربع والخمس.

وأمّا حكم القيام المنهدم من حيث سجدتي السهو فسيأتي في بحث السجدة.

هذا حكم هذه الشكوك المتصوّرة على حسب ما تقتضيه القواعد والنصوص بما يساعد معه النظر، ولا يخفى أنّ الإحتياط في جميع هذه الصور ما عدا المنصوص منها ممّا لا ينبغي تركه.

وهاهنا فروعٌ يجب التنبيه عليها:

[الفرع] **الأوّل**: قد تقدّم في صدر الخلل عدم جواز المضيّ مع الشكّ في الأُوليين لشرطيّة الإحراز والحفظ فيهما، وهل الأخيرتين أيضاً كالأُوليين في عدم جواز المضيّ مع الشكّ أم لا؟ وجهان:

أقواهما الأوّل، لا لشرطيّة الحفظ والتثبّت فيهما كالأوليين، بل لمكان وجوب كون المضيّ في الصلاة بعد الشكّ بالبناء على الأكثر، لا بمعنى الالتزام القلبي على الأكثر بل بمعنى كون مضيّه على وفق العمل بالأكثر، فلو شكّ في حال القيام - مثلاً - بين الثلاث والأربع وهو يعلم بأنّه لو ركع ليحصل له العلم بأحد الطرفين إمّا بالثلاث أو بالأربع، فلو ركع بلا قصد أن يكون ركوعه على وفق العمل بالأربع بل أتى بالقدر المشترك بين الثلاث والأربع أي أتى بركوع لا بعنوان ركوع الثلاث ولا الأربع، بل بقصد ركوع المردّد بين كونه من الثلاث أو الأربع، لا يكون ركوعه هذا مأموراً به، إذ هو مأمور بإتيان الركوع على وفق العمل بالأربع، وعلمه بأنّه بعد الركوع يخرج عن موضوع الشكّ لا يخرجه في حال شكّه عن موضوع الشاكّ، فيجب عليه حينئذٍ البناء على الأربع وإتيان الركوع.

ثمّ إذا أتى بالركوع وتبدّل شكّه بالعلم بأحد الطرفين فيتبدّل حكمه بتبدّل موضوعه، وإلّا فيبقى على حكم الشاكّ وهذا ظاهر.

ثمّ إنّ هاهنا صورتين:

[الصورة] **الأُولى**: أن يعلم بأنّه يزول شكّه بعد مضيّ شيء من أفعال الصلاة، كما إذا شكّ بين الثلاث والأربع بعد إكمال السجدتين وهو يعلم بزوال شكّه بعد التشهّد. وحكم هذه الصورة هو وجوب المضيّ بعد البناء على الأربع وإتيان التشهّد، فإذا أتى به فإنْ بقي شكّه يجب عليه العمل بحكم الشكّ، وإن زال فيجب عليه العمل بما يصير عالماً به.

الصورة الثانية: أن يعلم بزوال شكّه لحدوث حادث غير المضيّ من أفعال الصلاة كما إذا علم بزوال شكّه عند ورود زيد في الدار، لكونه عالماً بعدد ركعات صلاته، وفي هذه الصورة جواز المضيّ مشكل جدّاً، لانصراف أدلّه الشكوك عن مثل هذه الصورة، فحينئذٍ فالأحوط له الصبر إلى أن يزول الشكّ أو يصير مأيوساً عن زواله.

[الفرع] الثاني: الأقوى اعتبار الظنّ في باب الصلاة مطلقاً، سواءٌ كان متعلّقاً بالركعات أو بالأجزاء، وعلى الأوّل كان متعلّقاً بالأخيرتين أو بالأُوليين، وعلى كلا التقديرين كان ابتدائيّاً أو بعد التروّي.

وتوضيح ذلك إنّما يحصل بالتكلّم في مقامين:

[المقام] الأوّل: في الظنّ بالركعات، والكلام فيه تارة يقع بالنسبة إلى الأخيرتين وأُخرى في الأُوليين.

أمّا بالنسبة إلى الأخيرتين فلا ينبغي الإشكال في اعتباره مطلقاً، سواءٌ كان ابتدائيّاً أو بعد التروّي؛ وذلك لدلالة أكثر النصوص المتقدّمة في خلال الأبحاث السابقة على اعتباره مثل قوله (عليه السلام): «**ولم يذهب وهمك إلى شيء**» أو

«إلى الثلاث والأربع» على حسب اختلاف مضامينها، ودلالتها على اعتبار الظنّ في الأخيرتين مثل إطلاقها للابتدائي، وبعد التروّي واضحة لا ينبغي الارتياب فيها.

وأمّا بالنسبة إلى الأُوليين فمقتضي ما تقدّم من شرطيّة الإحراز والحفظ والتثبيت هو عدم اعتبار الظنّ، إلّا أن يقوم دليل على قيامه مقام العلم في الإحراز؛ وذلك بعد ما تقدّم من كون الشرط هو الحفظ على وجه الطريقيّة لا الموضوعيّة، وقلنا سابقاً: بأنّ نتيجة ذلك قيام الظنّ مقامه لو قام الدليل على اعتباره.

فالمهمّ الآن هو البحث عن ما يدلّ على اعتباره في الأُوليين فنقول: ما يمكن أن يستدلّ به على ذلك هو مفهوم رواية صفوان عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: «إن كنت لا تدري كم صلّيت ولم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاة»[1]، فإنّ مفهومها بإطلاقه يشمل الأُوليين، ويدلّ على عدم الإعادة إذا ذهب الوهم على شيء، إلّا أنّ النسبة بين مفهوم هذا الخبر والأخبار المتقدّمة عموم مطلق بأخصّيّة تلك الأخبار عن هذا الخبر؛ ضرورة أنّها تدلّ على اعتبار العلم في خصوص الأوليين، وهذا يدلّ على كفاية الظنّ في مطلق الركعات فيخصّص عمومه أو يقيّد إطلاقه بتلك الأخبار إذا انتهت النوبة إلى ملاحظة النسبة بينهما.

لكنّ التحقيق حكومة هذا المفهوم على تلك الأخبار، ولو كان هو أعمّ، ومن أضعف الظهورات وهي أخصّ ومن أقواها، كما هو الشأن في كلّ حاكم ومحكوم؛ وذلك لأنّ اعتبار الوهم تارة يكون باعتبار كونه صفة قائمة بالنفس في مقابل الشكّ، وأُخرى يكون باعتبار كونه إحرازاً وطريقاً إلى الواقع.

فعلى الأوّل: يصير المعنى وجوب الإعادة عند الشكّ وعدم وقوع الوهم على شيء من حيث إنّه وهم.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٥، ب ١٥، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

وعلى الثاني: فيصير المعنى وجوب الإعادة عند الشكّ وعدم إحراز في البين ولو بطريق الظنّ.

فعلى الأوّل: فيقع بين هذا الخبر والأخبار المتقدّمة ملاحظة النسبة، ويجب تخصيص هذا الخبر بها.

وعلى الثاني: فيكون هذا الخبر مقدّماً على تلك الأخبار؛ لأنّ مفاد تلك الأخبار اعتبار العلم في الأُوليين بما هو إحراز، ومفاد هذا الخبر أنّ الظنّ إحراز وهذا ظاهر.

وبعد ظهور هذا الخبر في اعتبار الوهم على وجه الطريقيّة فالمحكّم هو الحكومة، فالأقوى حينئذٍ اعتبار الظنّ في الأُوليين مطلقاً قبل التروّي أو بعده، وذلك أيضاً مذهب المشهور[1] بل لم ينقل فيه خلاف إلاّ عن الحلّي[2] (قدّس سرّه).

المقام الثاني: في اعتبار الظنّ في الأفعال.

اعلم أنّه ليس في النصوص الخاصّة ما يدلّ على اعتباره في الأفعال، إلّا أنّه ورد بطريق العامّة ما يدلّ عليه مثل ما رووا عنه (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «إذا شكّ أحدكم في الصلاة فلينظر أحرى ذلك إلى الصواب فليبن عليه»[3].

والكلام يقع في ذلك تارة في سنده وأُخرى في دلالته.

أمّا من حيث سنده، فالأقوى اعتباره؛ وذلك لاعتماد الأصحاب عليه والتعويل به، فيكون استنادهم إليه واستدلالهم به بحكم التثبّت والتبيّن المأمور به في خبر الفاسق، فيصير حجّة بسبب التبيّن وهذا ظاهر.

وأمّا من حيث دلالته ففيه احتمالان:

---

١. قال به: الشهيد في الدروس ١: ٢٠١ والكاشاني في مفاتيح الشرايع ١: ١٧٨، والغنية: ١١١.

٢. السرائر ١: ٢٤٤.

٣. صحيح مسلم: كتاب المساجد ١: ٤٠٠، ح ٩٠. صحيح البخاري: باب التوجه نحو القبلة ١: ١١١. سنن أبي داود ١: ٢٦٨ / ١٠٢٠.

الأوّل: أن يكون في الصلاة متعلّقاً للشكّ بمعنى تعلّق الشكّ بالصلاة، وهذا خلاف الظاهر جدّاً.

والثاني: أن يكون ظرفاً للشكّ بمعنى وقوع الشكّ في حال الصلاة فحينئذٍ يحتمل أن يكون متعلّقه الأفعال أو الركعات، وبإطلاقه يدلّ على كليهما حيث لا موجب لتقييده بخصوص الركعات كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى إنّه لا فرق في اعتبار الظنّ مطلقاً، سواءٌ كان في الركعات أو في الأفعال، بين ما إذا كان متعلّقاً بالمفسد أو بغيره؛ وذلك للنبوي المتقدّم حيث إنّ المراد من قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «الصواب» هو الواقع بمعنى أنّه ينظر إلى كلّ طرف يكون أقرب إلى الواقع فليأخذ به، ومن المعلوم شمول إطلاقه لما كان ما هو الأقرب إلى الواقع بنظره هو المفسد، مثل ما إذا ظنّ بكون الركعة خامسة بعد الركوع أو ظنّ ترك ركن وهو دخل في ركن بعده، ولا دليل على اعتبار الظنّ بالمفسد سوى هذا النبوي؛ لأنّ الأخبار الدالّة على اعتبار الظنّ في الأخيرتين إنّما يدلّ على اعتباره فيما إذا تعلّق بالمصلح مثل الظنّ بالثلاث أو بالأربع، ولا دلالة فيها لاعتبار الظنّ بالخمس مثلاً، ومفهوم رواية الصفوان[1] المتقدّمة الدالّة بإطلاقها على اعتباره في الأُوليين أيضاً قاصر عن الدلالة على اعتباره في المفسد؛ وذلك لأنّ مفهوم قوله (عليه السلام): «وإن كنت لا تدري كم صلّيت ولم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاة»، يدلّ على أنّه لو وقع وهمك على شيء فلا إعادة، وهذا مختصّ بما إذا كان الظنّ بغير المفسد، حيث إنّه لو تعلّق الظنّ بالمفسد تجب الإعادة كما لا يخفى.

فالمتحصّل من هذا الأمر هو اعتبار الظنّ مطلقاً، سواءٌ كان في عدد الركعات أو في الأفعال، كان متعلّقاً بالمفسد أو بغيره.

---

١. تقدم تخريجها في ص: ١٧٢.

[الفرع] الثالث: في وجوب التروّي في الأخيرتين.

قد تقدّم أنّ التروّي عبارة عن الفحص عمّا في خزانة النفس فهو كالفحص عن الأُمور الخارجيّة، مثل الفحص عن الدليل في الشبهات الحكميّة، أو الفحص عن المخصّص أو المقيّد عند العمل بالعامّ أو المطلق، وإنّه يجب عند الشكّ في الأُوليين لمكان كون الشكّ في بقاء الشكّ فيهما أو زواله موجباً للشكّ في كونه قادراً على إتمام الصلاة، فإنّه على تقدير بقاء الشكّ وعدم زواله تكون الصلاة باطلة، وعلى تقدير زواله وعدم بقائه تكون صحيحة، فالشكّ في بقائه موجب للشكّ في قدرته على إتمام الصلاة، والقاعدة الكلّيّة في باب الشكّ في القدرة هو وجوب الفحص حتّى يحصل العلم إمّا بالتمكّن أو بالعجز، فيجب عليه الفحص إلى أن يحصل له العلم بأحد الأمرين من التمكّن أو اليأس.

ومنه يظهر أنّ التروّي واجب في الأُوليين مع استقرار الشكّ من جهة استعلام بقائه أو زواله، ومن هنا يظهر مقدار الفحص أيضاً، وهذا كلّه قد تقدّم سابقاً.

وإنّما الكلام هاهنا بالنسبة إلى الأخيرتين، فاعلم أنّ هذا الدليل المثبت لوجوب الفحص في الأُوليين لا يثبت وجوبه في الأخيرتين؛ لعدم دوران الشكّ في الأخيرتين بين المبطل وغيره، بل على تقدير بقائه أيضاً لا يكون مبطلاً، فلا يمكن إثبات وجوب التروّي فيهما بملاك وجوبه في الأُوليين.

نعم هاهنا شيء آخر وهو أنّه قد يكون شاكّاً في الشكّ حيث لا يدري أنّ حاله الوجداني العارض عليه شكّ أو ظنّ، حيث إنّه يجب عليه التروّي حتّى يظهر كونه شاكّاً أو ظانّاً، لكن هذا التروّي واجب لاستعلام أصل حال الشكّ، لا في بقائه وزواله بعد استقراره، بل هذا ليس فحصاً حقيقة، وإنّما هو التبيين عن الموضوع بما لا يحتاج تبيّنه إلى إيجاد مقدّمات غير حاصلة، نظير من كان على السطح عند طلوع

الفجر في شهر رمضان بحيث يكون تبيّن الفجر بأن ينظر إلى الأُفق في مكان جلوسه بلا حاجة إلى حركة أصلاً، حيث لا يقال - على نظره هذا -: إنّه فحص، ولا أظنّ أحداً يلتزم بجواز الأكل عليه في هذه الحالة مع غمض عينيه وعدم نظره إلى الأُفق لكي يتبيّن، مع أنّه لا يجب الفحص في الشبهات الموضوعيّه بالإجماع. وهذا دليل على خروج مثل هذا النظر عن موضوع الفحص، وما نحن فيه من هذا القبيل حيث إنّه بالرجوع إلى ما في وجدانه يحصل له العلم بكون ما عليه من الحالة هو الشكّ أو الظنّ، ولا يحتاج إلى إعمال مقدّمات غير حاصلة، كما لا يخفى على من راجع إلى وجدانه بخلاف استعلام بقاء الشكّ أو زواله بعد استقراره حيث إنّه يتوقّف على مضيّ شيء ما من الزمان.

وبالجملة فهذا المقدار من التروّي يجب في الأخيرتين، وليس على وجوب الزائد عن ذاك المقدار دليل.

[الفرع] الرابع: لو شكّ في الشكّ فله صُوَر:

[الصورة] الأُولى: أن يشكّ في حال الصلاة في أنّه شكّ سابقاً في هذه الصلاة أم لا؟ وهذا أيضاً على قسمين:

[القسم] الأوّل: أن يشكّ في عروض إحدى الشكوك الصحيحة، ولا إشكال في هذه الصورة وأنّ حكمه هو العمل على ما عليه من الحال الفعلي إن كان قطعاً أو ظنّاً أو شكّاً، فيعمل على طبقه.

[القسم] الثاني: أن يشكّ في عروض إحدى الشكوك المبطلة، كأن يشكّ مع كونه في الرابعة بأنّه هل شكّ في الأوليين أم لا؟ أو يشكّ في الثنائيّة أو الثلاثيّة في أنّه عرضه الشكّ فيهما أم لا؟ وحكم هذه الصورة أيضاً الصحّة؛ للأصل بوجوهٍ من تقريبه:

منها: أصالة الصحّة أعني قاعدة التجاوز الجارية في أثناء الصلاة.

ومنها: استصحاب عدم عروض المبطل.

ومنها: البراءة عن وجوب ما يترتّب على الشكّ، وإن كان التحقيق هو جريان قاعدة التجاوز وعدم انتهاء النوبة إلى الأخيرتين.

الصورة الثانية: أن يشكّ في عروض الشكّ وهو بعد الصلاة، وهذه أيضاً على أقسام:

[القسم] الأوّل: أن يكون الشكّ في عروض إحدى الشكوك المبطلة، وحكمه كالصورة المتقدّمة، إلّا أنّ الأصل الجاري في هذا القسم هو قاعدة الفراغ.

[القسم] الثاني: أن يكون الشكّ في عروض إحدى الشكوك الصحيحة، أو يشكّ في كونه على تقدير عروضه هل هو من الشكوك الصحيحة أو المبطلة، وهذا أيضا يصحّ كالصور المتقدّمة للأصل بالوجوه السابقة من قاعدة الفراغ والبراءة والاستصحاب.

[القسم] الثالث: أن يعلم بعروض شكّ من الشكوك الصحيحة مردّداً بين صورها الأربع، فيعلم إجمالاً بوجوب الاحتياط مردّداً بين الركعة والركعتين وسجدتَي السهو؛ لعدم خلوّ الشكّ عن إحدى هذه الأُمور، فقد يقال: بكون الدوران بين الركعة والركعتين من باب الأقلّ والأكثر، فيجب عليه الإتيان بالركعة مع سجدتي السهو.

ولا يخفى ما فيه؛ لكون الركعة المردّدة معتبرة بنحو بشرط لا، فيكون الدوران من باب المتباينين، فحينئذٍ لا يخلو عن أحد قسمين:

الأوّل: أن يعرضه هذا الشكّ بعد العمل ببعض المحتملات، كما إذا كان شاكّاً بين الثلاث والأربع وأتى بما هو وظيفته، ثمّ عرضه العلم الإجمالي بعروض إحدى الشكوك الصحيحة المردّده بين الثلاث والأربع وغيره، وفي هذه الصورة لا يجب عليه

شيء أصلاً؛ لأنّه على تقديركون الشكّ المعلوم بالإجمال هو الثلاث أو الأربع فلا يجب به شيء للخروج عن عهدة ما هو وظيفته، وعلى تقديركونه غيره من الشكوك يكون شكّاً بدويّاً يدفع بالأصل.

الثاني: أن يعرضه قبل العمل ببعض المحتملات، وحكم هذه الصورة هو وجوب الإتيان بالركعتين قائماً والركعتين جالساً وسجدتَي السهو؛ وذلك بمقتضى العلم الإجمالي، وعدم انحلاله هذا.

وعن الشيخ الأعظم[1] (قدّس سرّه) في حاشية النجاة الأمربالاحتياط في إعادة الصلاة أيضاً؛ ولعلّ وجهه احتمال وقوع الفصل بين الاحتياط وأصل الصلاة، لأنّه على تقديرتقديم ركعتَي القيامي يحتمل أن يكون الشكّ ما يوجب الركعتين من جلوس، وعلى تقديرتقديم الجلوس يحتمل أن يكون الشكّ الحادث موجباً لركعتَي القيامي.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّه لم يعلم كون الصلاة الاحتياط جزءاً من أصل الصلاة، لاحتمال كونها مستقلّاً كما سيأتي تحقيقه، وعلى تقديرالجزئيّة فجزئيّتها موجبة لاعتبارالموالاة بينها وبين الصلاة، ومن المعلوم أنّ الموالاة من الأُمورالغيرالركنيّة وهي ترتفع ببركة صحيحة «لا تعاد» على ما تقدّم تقريره، إذ في هذا المورد لا يمكن حفظ الموالاة، إلّا بإعادة الصلاة، فحكم «لا تعاد» يرفع وجوب الإعادة المستند إلى تفويت الموالاة.

[القسم] الرابع: أن يعلم بوقوع شكّ واحد مردّد بين كونه من الشكوك المبطلة أو الصحيحة، كما إذا علم بكون شكّه بين الاثنين والثلاث ولا يدري في أنّه هل حدث قبل الإكمال أو بعده؟ فيدورأمره بين كونه من الشكوك الصحيحة أو المبطلة، فقد يقال - في هذه الصورة -: بوجوب الإتيان بوظيفة الشكّ وإعادة الصلاة معاً؛

---

١. نجاة العباد (الحاشية): ١٥٣ (الطبعة الحجرية).

وذلك للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما المردّد بين أصل الإعادة أو الإتيان بوظيفة الشاك، ومقتضاه الاحتياط بإتيان محتملات جميع أطراف العلم الإجمالي.

ولكنّه توهّم فاسدٌ؛ **أمّا أوّلاً**: فلأنّه لو تمّ لزم انسداد باب جريان قاعدتَي الفراغ والتجاوز بالكلّيّة؛ وذلك لأنّ ما من مورد يشكّ في إتيان ركن بعد التجاوز عن محلّه، إلّا ويحصل له العلم الإجمالي بأنّه إمّا يجب عليه إتمام هذه الصلاة أو استئنافها؛ لأنّه إن كان ترك الركن فيجب عليه الاستئناف، وإن كان قد أتى به فيجب عليه الإتمام، وحيث لا يعلم أحد الأمرين فيكون مردّداً بينهما مع العلم بتوجّه أحد الخطابين من الإتمام أو الإعادة إليه.

وأمّا ثانياً: فبالحلّ، وتقريره أنّ العلم الإجمالي بوجوب الإعادة أو الإتيان بحكم السهو مسبّب عن الشكّ في كون الشكّ الحادث منه في الصلاة قبل الإكمال أو بعد الإكمال، والشكّ السببي إن ارتفع برافع من علم أو علمي أو أصل علميّ ينحلّ العلم الإجمالي المسبّب عنه، وهذا الشكّ - أعني به الشكّ في كون حدوث الشكّ قبل الإكمال أو بعده - ممّا يجري فيه قاعدة الفراغ؛ لأنّه شكّ في طروّ المفسد في حال الصلاة فهو محكوم بالبناء على العدم.

وبعبارةٍ أُخرى إذا كان الشكّ حادثاً قبل الإكمال كان الواجب عليه التروّي بعد حدوثه إلى أن يرتفع أو يحصل اليأس عن ارتفاعه. وإذا كان حادثاً بعد الإكمال لا يجب عليه التروّي، لكنّه يدري بأنّه بعد حدوث الشكّ لم يحصل منه التروّي فيشكّ في بطلان صلاته من جهة ترك التروّي بعد الشكّ، وبحكم قاعدة الفراغ يبني على الصحّة، ومع البناء على الصحّة بحكم قاعدة الفراغ يحصل عنده شكّ بين الثلاث والاثنتين بعد الإحراز، ويكون أصل الشكّ بين الاثنتين والثلاث محرزاً بالوجدان، وكونه بعد الإكمال بقاعدة الفراغ، وليس إثبات كونه بعد الإكمال ببركة

قاعدة الفراغ من الأُصول المثبتة لكي يمنع عن إثباته من جهة كون الشكّ شكّاً واحداً بسيطاً مردّداً بين كونه قبل الإكمال أو بعد الإكمال.

هذا على حسب ما استفدناه من تقرير شيخنا الأُستاذ (دامت إفاداته).

ولا يخفى ما فيه؛ ضرورة أنّ إثبات كون الشكّ حادثاً بعد الإكمال ببركة قاعدة الفراغ مثبت قطعاً؛ إذ القاعدة لا تكون متكفّلاً لأزيد من نفي كون الشكّ قبل الإكمال، ولا ملازمة شرعيّة بين نفي كون قبل الإكمال وبين ثبوت كونه بعد الإكمال.

وأمّا حديث كون الشكّ في أن ترك التروّي مبطل ورفع مبطليّته ببركة قاعدة الفراغ فأجنبيّ عن المقام؛ ضرورة أنّ المبطل ليس ترك التروّي، بل إنّما هو عروض الشكّ قبل الإكمال، فلابدّ من علاج هذا الشكّ، وقاعدة الفراغ وإن كانت تنفي كونه قبل الإكمال وتنفي احتمال البطلان من ناحية ترك التروّي ببركة نفيها كون الشكّ قبل الإكمال، لكنّها لا يثبت بها كون الشكّ بعد الإكمال.

ودعوى كون المؤثّر- وهو المركّب من جزءين - يحرز أحد جزءيه بالوجدان وهو أصل الشكّ بين الاثنين والثلاث والآخر بالأصل كما ترى.

ويمكن أن يقال: إنّ مقتضى الشكّ في كون الشكّ قبل الإكمال هو إجراء قاعدة الفراغ، ومقتضى الشكّ في كونه بعد الإكمال هو إجراء البراءة عن صلاة الاحتياط، لكنّ العلم الإجمالي بوجود أحدهما مسقط لكلا الأصلين عن الجريان، فتنتهي النوبة إلى أصل بعدهما، والأصل الجاري في طرف صلاة الاحتياط بعد إسقاط البراءة هو الاشتغال، والأصل الجاري في طرف إعادة أصل الصلاة هو استصحاب عدم حدوث الشكّ قبل الإكمال من غير حاجة إلى اثبات كونه حادثاً بعد الإكمال، وحينئذٍ ينحلّ العلم الإجمالي لكون أحد الأصلين نافياً للتكليف والآخر مثبتاً له؛ فتأمّل فإنّه لا يخلو عن الظر بل عن المنع، وكيف كان فالمسألة عندي مشكلة.

ويمكن أن يقال في هذا الفرع - أعني ما كان الشكّ الواحد مردّداً بين كونه من الشكوك الصحيحة أو المبطلة -: بأنّ حكم وظيفة السهو إنّما يجب إذا طرأ الشكّ في الصلاة ولم يكن قبل الإكمال بمعنى أنّ ما هو جزء الموضوع لحكم السهو عدم وقوع الشكّ قبل الإكمال، فالموضوع مركّب من جزءين: **أحدهما** وجوديّ وهو حدوث الشكّ، **والثاني** عدميّ - أعني عدم كونه قبل الإكمال -، لا أنّ الموضوع عبارة عن الشكّ في الواقع بعد الإكمال، وحينئذٍ فيمكن إحرازكلا جزءي موضوع حكم السهو، غاية الأمر أحدهما وهو جزؤه الوجودي بالوجدان، والجزؤ الآخر وهو الجزؤ العدمي بقاعدة الفراغ، ولا فرق فيما ذكرنا بين كون حدوث الشكّ في الشكّ السابق بعد الصلاة أو في أثنائها، غاية الأمر أنّه لو كان في الأثناء يتمسّك بقاعدة التجاوز بناءً على اختصاص قاعدة الفراغ بما بعد الصلاة.

فإن قلت: لا يمكن التمسّك بقاعدة التجاوز ولا بقاعدة الفراغ في المقام حيث إنّ موردهما منحصر بما إذا كان احتمال البطلان مستنداً إلى الأمر الغالبي لا النادر وجوده، بمعنى كون الشيء في حال وجوده أمراً ملفتاً إليه وكان ممّا يقع عن الاختيار؛ وذلك بدليل التعليل بالأذكريّة في قوله (عليه السلام): «هو حين يتوضّأ كان أذكر»[1]، ومعلوم أنّ الشكّ ليس من هذا القبيل، إذ يكون حدوثه لا عن اختيار فلا يمكن نفيه بدليل الأذكريّة، ولا يعقل أن يقال: هو حين يشكّ بين الاثنتين والثلاث كان أذكر

قلت: ملاك الأذكريّة في المقام باعتبار لزوم التروّي بعد حدوث الشكّ بين الاثنتين والثلاث لو كان قبل الإكمال، وحيث يعلم أنّه ترك التروّي ويشكّ في أنّه هل تركه في مقام وجوبه؟ يصحّ أن يقال: هو حين حدث شكّه كان أذكر، فبأذكريّته يقال: إنّ تركه التروّي لا يكون موجباً للبطلان، فباعتبار اختياريّة التروّي الواجب بعد الشكّ

---

١. وسائل الشيعة ١: ٤٧١، ب ٤٢، من أبواب الوضوء، ح ٧.

يدخل الشكّ تحت الاختيار، وهذا هو الموجب لجريان القاعدة بالنسبة إلى التروّي لا أصل حدوث الشكّ؛ فافهم.

والمتحصّل ممّا ذكرناه صحّة الفتوى بإتيان صلاة الاحتياط وعدم وجوب الإعادة أصلاً.

الخامس: أن يعلم بوقوع شكّ مردّد بين كونه من الشكوك الصحيحة أو الفاسدة كما إذا شكّ في أنّ شكّه هل هو بين الاثنتين والثلاث قبل الإكمال أو بين الثلاث والأربع؟ وفي هذا القسم أيضاً يعلم إجمالاً بتوجّه أحد الخطابين المردّد بين الإعادة أو الإتيان بصلاة الاحتياط، فقد يقال: بانحلال العلم الإجمالي كما في القسم السابق من جهة كون قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الشكّ في وقوع المفسد تنفي كون الشكّ من الشكوك المبطلة، ويثبت به وجوب العمل على طبق حكم السهو.

لكنّه توهّم فاسد؛ ضرورة أنّ نفي كون الشكّ من الشكوك المبطلة بالأصل لا يثبت كونه من الشكوك الصحيحة بعد كونهما شكّين متباينين إلّا على القول بالأصل المثبت، وهذا بخلاف القسم السابق حيث إنّ متعلّق الشكّ فيه كان شكّاً واحداً وكان الشكّ في كونه قبل الإكمال أو بعده، بل التحقيق عدم انحلال العلم الإجمالي، وحينئذٍ فقد يقال: بلزوم الإتيان بصلاة الاحتياط وإعادة أصل الصلاة معاً بمقتضى حكم العلم الإجمالي، وعلى هذا جرى الشيخ الأكبر (قدّس سرّه) في حاشية النجاة[1].

لكنّ الأقوى جواز الاكتفاء بإعادة أصل الصلاة؛ وذلك لكون الأصل في طرف حكم السهو من صلاة الاحتياط ركعة أو ركعتين أو سجدتَي السهو هو البراءة، وفي طرف إعادة الأصل هو الاشتغال من جهة كون الشكّ في الوقت، فحينئذٍ تجب الإعادة مع إجراء البراءة عن حكم السهو.

---

١. نجاة العباد (الحاشية): ١٥٣ (الطبعة الحجرية).

أقول: هذا أيضاً منظور فيه؛ لأنّ البراءة عن حكم السهو تعارض مع قاعدة الفراغ في طرف الإعادة وتنتهي النوبة إلى استصحاب عدم حدوث الشكّ إلى زمان إكمال الأوليين، لكنّه معارض مع استصحاب عدم وقوع الشكّ بين الثلاث والأربع، وبعد تساقطهما بالتعارض يجب الجمع بين وظيفة السهو وإعادة أصل الصلاة. هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالشكّ في الركعات.

وأمّا الشكّ في الأفعال؛ فتنقيح الكلام فيه يتوقّف على التكلّم في قاعدتَي التجاوز والفراغ، والبحث عنهما تارة يرجع إلى المسائل الأُصوليّة، وأُخرى إلى المسائل الفقهيّة، والبحث عنهما بما يرجع إلى المسائل الفقهيّة يقع في أُمور:

[الأمر الأوّل]: وقع الخلاف في اختصاص القاعدة بالأخيرتين، أو جريانها في الأُوليين أيضاً إمّا مطلقاً أو في غير الركن منها على أقوال:

والمشهور على عدم الاختصاص بالأخيرتين وجريانها في الأُوليين مطلقاً بالنسبة إلى الركن وغيره. والمنسوب إلى الشيخين[1] وجماعة عدم جريانها في الأُوليين مطلقاً. وعن التذكرة المنع عن إجرائها بالنسبة إلى الركن من الأُوليين، قال في المحكي منها: ليس بعيداً من الصواب الفرق بين الركن وغيره، فتبطل إن شكّ في الأوليين في ركن؛ لأنّ الشكّ فيه شكّ في الركعة، بخلاف ما إذا كان المشكوك فيه غير ركن، انتهى[2].

واستدلّ لقول الشيخين بما دلّ على وجوب سلامة الأُوليين مثل قول الصادق (عليه السلام): «**إذا شككت في الركعتين فأعد**»[3].

---

١. المبسوط ١: ١٢١ و ١٢٣. المقنعة: ١٤٥.

٢. التذكرة ٣: ٣١٤، ٣٤٥.

٣. وسائل الشيعة ٨: ١٩٠، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٤، وفيه: «الأوّلتين».

وقول الرضا (عليه السلام): «**الإعادة في الركعتين الأُوليين والسهو في الركعتين الأخيرتين**»[١].

وقول الصادق (عليه السلام) أيضاً: «**إذا سلمت الركعتان سلمت الصلاة**»[٢].

ونحو ذلك ممّا يدلّ بإطلاقه على اعتبار سلامة الأُوليين من الشكّ وإطلاقهما يشمل الشكّ في الأفعال بلا اختصاص في الأفعال أيضاً بين الركن وغيره، هذا.

ولا يخفى ما فيه؛ **أمّا أوّلاً**: فلانصراف تلك الأخبار إلى الشكّ في الركعات فلا يشمل الشكّ في الأفعال، وقد تقدّم تقريبه في صدر مباحث الخلل.

وأمّا ثانياً: فلمعارضتها مع ما يدلّ على إجراء القاعدة في الأُوليين بالعموم أو الإطلاق؛ وذلك مثل قول الصادق (عليه السلام) في خبر أبي بصير: عن الرجل يشكّ وهو قائم لا يدري ركع أم لم يركع؟ قال: «**يركع ويسجد**»[٣].

وعنه (عليه السلام) أيضاً: في رجل شكّ فلم يدر سجد سجدة أم اثنتين؟ قال: «**يسجد حتّى يتيقّن أنّهما سجدتان**»[٤].

وقول الباقر (عليه السلام): «**كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو**»[٥].

ونحو ذلك، وهذه الأخبار أخصّ ممّا دلّ على اعتبار سلامة الأُوليين؛ إذ هي على تقدير دلالتها على اعتبار سلامة الأُوليين حتّى بالنسبة إلى الأفعال تكون دلالتها بالعموم، فيخصّص بهذه الأخبار لكونها أظهر في دلالتها على اعتبار القاعدة مفهوماً ومنطوقاً في الأُوليين.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ١٩٠، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٠، وفيه: «الأوّلتين».
٢. وسائل الشيعة ٨: ١٨٨، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، وفيه: «الأوّلتان».
٣. وسائل الشيعة ٦: ٣١٦، ب ١٢، من أبواب الركوع، ح ٢.
٤. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٨، ب ١٥، من أبواب السجود، ح ٣.
٥. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٨، ب ٢٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

وأمّا ثالثاً: فلخصوص ما دلّ على اعتبار القاعدة في الأوليين؛ وذلك كصحيح زرارة عن الصادق (عليه السلام): في رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: «يمضي». قلت: رجل شكّ في الأذان والإقامة وقد كبّر؟ قال: «يمضي». قلت: رجل شكّ في التكبير وقد قرأ؟ قال: «يمضي». قلت: شكّ في القراءة وقد ركع؟ قال: «يمضي». قلت: شكّ في الركوع وقد سجد؟ قال: «يمضي على صلاته». قال: «يا زرارة، إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»[1]. وشموله للأوليين ظاهر صريح، إذ هو صريح في عدم الفرق بين الأُوليين والأخيرتين، كما يظهر من فرض الشكّ في التكبير بعد الدخول في القراءة، كما أنّه صريح في نفي الفرق بين الركن وغيره، وبذلك يظهر سقوط القول المنقول عن التذكرة[2] أيضاً، وأنّ الأقوى ما عليه المشهور من عدم الفرق في مجرى القاعدتين بين الأُوليين والأخيرتين، ولا بين الركن وغيره.

[الأمر] الثاني: لا ينبغي الارتياب في اعتبار الدخول في الغير في صحّة جريان قاعدة الفراغ والتجاوز معاً كما حقّق في الأُصول، وإنّما الكلام في المراد من الغير فقد وقع الخلاف فيه على أقوال، والمشهور هو اعتبار كونه من الأجزاء المبوّبة بالتبويب كالأذان والإقامة والتكبير والقراءة ونحوها إلى آخر الصلاة.

وعن المسالك[3] اعتبار الخروج عن محلّ يصلح لإيقاع المشكوك فيه كالقيام بالنسبة إلى الشكّ في القراءة أو أبعاضها أو صفاتها، أو الشكّ في الركوع والجلوس بالنسبة إلى الشكّ في السجود والتشهّد، فلو شكّ في القراءة وهو راكع فقد خرج عن محلّ المشكوك، أو شكّ في السجود والتشهّد وهو قائم، إذ في حال الجلوس ليس موضع

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، ب ٢٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

٢. التذكرة ٣: ٣١٦.

٣. المسالك ١: ٢٩٣.

القراءة ولا الركوع ولا في حال القيام موضع السجود والتشهّد، وكذا لو شكّ في الركوع وهو في حال الهويّ إلى السجود، أو شكّ في السجود وهو في حال النهوض إلى القيام.

وذهب صاحب الجواهر[1] (قدّس سرّه) إلى كفاية الدخول في مسمّى الغير ولو لم يكن من الأجزاء المبوّبة، وذلك كالسورة بالنسبة إلى الحمد، وآيات الحمد والسورة بعضها بالنسبة إلى بعض، كالآية الثانية بالنسبة إلى الأُولى وهكذا، والكلمات بعضها بالنسبة إلى بعض ككلمة «ربّ العالمين» - مثلاً - بالنسبة إلى الحمد، بل ولو لم يكن من الأجزاء وكان من المقدّمات كالهويّ بالنسبة إلى الركوع، والنهوض للقيام بالنسبة إلى السجود.

هذا والأقوى ما عليه المشهور:

وتوضيحه يتوقّف على مقدّمة وهي إنّه لا إشكال في أنّ الصلاة المركّبة من أجزائها من أوّل التكبيرة إلى آخر السلام إذا لوحظت بما هي مركّبة يرى بهذا اللحاظ شيئاً واحداً في قبال سائر الأشياء مثل الأكل والشرب والنوم ونحوها، ففي مقام الإخبار بأنّه لا شارب ولا آكل يرى أجزاء الصلاة كلّها من أوّل التكبيرة إلى آخرها شيئاً لا اثنينيّة بينها أصلاً، وإنّما يرى التعدّد بين الصلاة وبين غيرها من بقيّة الأفعال بلا نظر إلى لحاظ تغاير أجزائها.

وبعبارةٍ أُخرى تكون الأجزاء بهذا النظر ملحوظة بنحو الّلا بشرط التي لحاظها كذلك عين لحاظ المركّب منها، فإذا أُريد لحاظ الأجزاء متكثّرات لابدّ من لحاظ بنحو بشرط لا سابق على لحاظ المركّب، والأقرب إلى لحاظ المركّب لحاظ نفس الأجزاء كالتكبير والقراءة ونحوهما إلى آخر الصلاة بما يرى بينها التغاير بحيث يرى التكبير غير القراءة، والقراءة غير الركوع وهكذا، كما كان يلاحظ الصلاة مع غيرها من الأفعال.

---

١. جواهر الكلام ١: ٥٤١ - ٥٤٣.

وفي هذه الملاحظة تكون أجزاء التكبيرة والقراءة والركوع ونحوها ملحوظة بلحاظ وحدانيّ بنحو اللّا بشرط، كما كان نفس التكبير والقراءة إلى آخر الأجزاء ملحوظة كذلك عند لحاظ الصلاة؛ ثمّ إذا أُريد لحاظ أجزاء القراءة - مثلاً - بنحو بشرط لا لابدّ من لحاظ ثالث غير اللحاظين المتقدّمين وهو لحاظ آيات القراءة - مثلاً - بنحو بشرط لا بحيث يرى الآية الأُولى مغايرة مع الثانية وهكذا إلى آخر السورة؛ إذ في اللحاظ الثاني - أعني لحاظ كون القراءة غير الركوع - كانت آيات القراءة ملحوظة بنحو اللّا بشرطيّة كأنّها شيء واحد في مقابل الركوع، ولا يعقل أن تلاحظ الآيات بهذا اللحاظ متغائرات فلابدّ من لحاظها كذلك إلى لحاظ ثالث.

ثمّ في هذا اللحاظ الثالث ترى كلمات الآيات أيضاً بنحو اللّا بشرط حيث ترى المغائرة بين الآيات فكلّ آية في مقابل آية أُخرى شيء واحد، كما كانت السورة في مقابل الركوع كذلك، فإذا أُريد لحاظ الكلمات بنحو بشرط لا لابدّ من لحاظ رابع، ثمّ لحاظ الحروف في هذا اللحاظ الرابع يكون بنحو اللّا بشرطيّة، ولابدّ في لحاظها بنحو بشرط لا من لحاظ خامس، وهذه لحاظات متعدّدة لا يمكن الجمع بين اثنين منها بل يجب حمل اللفظ على واحد منها.

ولا يخفى أنّ الأقرب إلى لحاظ الصلاة بما هي مركّبة من الأجزاء هو لحاظ الأجزاء المستقلّة منها مثل التكبير في قبال القراءة وهي في قبال الركوع، ومع إمكان إراده ذلك يكون هو المتعيّن، ومعه فلا يمكن إرادة غير ذلك من لفظ الغير في مثل قوله (عليه السلام): «**كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه**»[1]، هذا. مضافاً إلى دلالة صحيح زرارة المتقدّم[2] على كون المراد من الغير هو تلك الأجزاء

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، ب ١٣، من أبواب الركوع، ح ٤.

٢. تقدم تخريجه في ص: ١٨٥.

المستقلّة كالتكبير والقراءة والركوع والسجود إلى آخر الصلاة، ومع ذلك فلا عموم ولا إطلاق في البين يمكن أن يستكشف لحاظ الحروف والكلمات أو الآيات متغائرات.

فالمتحصّل من هذه الأخبار هو لحاظ الأجزاء بشرط لا في مرتبة القريبة إلى لحاظ المركّب وهي مرتبة لحاظ كلّ واحد من التكبير والقراءة إلى آخر الصلاة متغائرات، لا لحاظ أجزاء تلك الأجزاء أو أجزاء أجزائها.

فإن قلت: ما ذكرته وإن كان هو المستظهر من الروايات المتقدّمة إلّا أنّ مقتضى خبر البصري هو كون الاعتبار بمطلق الغير ولو كان من المقدّمات إذ فيه: قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل هوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال (عليه السلام): «قد ركع»[1]. **ودلالته** على الحكم بالتجاوز عند الدخول في الهويّ إلى السجود **واضحة** صريحة فيعارض بينه وبين ما تقدّم.

قلت: نعم لكن التقدّم لما تقدّم؛ وذلك لوجهين:

الأوّل: أظهريّة ما تقدّم في دلالته على كون العبرة بالدخول في الغير المستقل الوجود المبوّب بالاسم؛ وذلك لما أفاده الشيخ الأكبر الأنصاري[2] (قدّس سرّه) من أنّه لو لم يكن المعتبر هو ذلك لكان ذكر السجود بعد الركوع لغواً، مع أنّه ورد في خبر إسماعيل بن جابر: «إنْ شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض»[3]، ولكان اللاّزم أن يقول (عليه السلام): «إنْ شكّ في الركوع بعد ما هوى إلى السجود» إلى آخره، فمن ترك الهويّ وذكر السجود مع كون الهويّ أقرب يفهم ذلك فهو بمفهومه المستفاد من أداة الشرط يدلّ على أنّه لو شكّ في الركوع قبل الدخول في السجود يجب عليه الإتيان بالركوع، فعلى تقدير التعارض يجب الأخذ بهذا الخبر لكونه أظهر.

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٣١٨، ب ١٣، من أبواب الركوع، ح ٦.

٢. لاحظ كتاب الصلاة ٧: ٢٣٥.

٣. وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، ب ١٣، من أبواب الركوع، ح ٤.

الثاني: أخصّيّة ما تقدّم؛ إذ رواية البصري تدلّ على المضيّ لو كان الشكّ في الركوع في حال الهويّ إلى السجود بالإطلاق لإطلاقها بالنسبة إلى الهويّ المتعقّب بالسجود وعدمه، وما تقدّم من الأخبار ينفي المضيّ قبل الدخول في السجود فيكون مقيّداً لإطلاق هذه الرواية.

وبالجملة فلا يرد إشكال من قِبَل هذه الرواية، مضافاً إلى معارضتها مع خبره الآخر الدالّ[1] على وجوب الاعتناء في الشكّ بالسجود إذا كان في حال النهوض للقيام، مع أنّه لو كانت العبرة في الغير حتّى بالدخول في المقدّمات لما كان فرق بين الهويّ للسجود أو النهوض للقيام، فالحكم بالمضيّ في الأوّل معارض مع الحكم بعدمه في الثاني كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ المستفاد من خبر إسماعيل بن جابر أمران:

أحدهما: أنّ العبرة بالغير هو الأجزاء المفردة بالتبويب مثل التكبير والقراءة والركوع إلى آخر الصلاة.

وثانيهما: عدم العبرة بما كان من المقدّمات، وذلك كالهويّ للسجود أو النهوض للقيام، وطريق استفادتهما وجوهٌ:

الأوّل: ما عن الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) في الرسائل[2] وحاصله ما تقدّم من أنّ الحكم بالمضيّ على الشكّ في الركوع لو كان في حال السجود بكلمة «إن» الشرطيّة أو على الشكّ في السجود لو كان في حال القيام يدلّ على أنّ أقرب الأحوال للحكم بالمضيّ في الشكّ في الركوع هو ما إذا كان في السجود، وفي السجود هو ما إذا كان في حال القيام، كيف؟ ولو كان قبل السجود أيضاً - في الشكّ في الركوع - أو

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٩، ب ١٥، من أبواب السجود، ح ٦.

٢. الرسائل (فرائد الأُصول) ٣: ٣٣٣.

قبل القيام - في الشكّ في السجود - كذلك لوجب أن يجعل ذلك ملاكاً للمضيّ، فيستكشف منه عدم العبرة بالدخول في المقدّمات كالهويّ للسجود أو النهوض للقيام.

الثاني: إنّ إرادة العموم من الغير مستلزم لتخصيص المورد المستهجن؛ وذلك لأنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «**فإن كان شكّ في الركوع وهو في السجود أو في السجود بعد أن قام**» هو تحديد المضيّ عن الركوع بالدخول في السجود، وعن السجود بالدخول في القيام، وإرادة العموم عن الغير مستلزم لإلغاء التحديد وجعل الحدّ في المضيّ عن الركوع هو الدخول في الهويّ للسجود، وعن السجود في النهوض للقيام.

الثالث: إنّه على تقدير جواز تخصيص المورد المستهجن بما عرفت لا يجوز في خصوص المقام؛ وذلك لأنّ قوله (عليه السلام): «شكّ في الركوع بعد أن سجد، أو في السجود بعد أن قام» في مقام بيان صغرى للكبرى الكلّيّة المذكورة بقوله (عليه السلام): «**وكلّما جاوزت ودخلت في غيره**»، إلى آخره، وتوطئة لبيان تلك الكلّيّة، وظاهر [في] أنّه لو أخرج هذين الموردين عن مقام التحديد وجعل الملاك في الغير ما هو الأقرب عن السجود إلى الركوع - أعني به الهويّ للسجود -، أو الأقرب عن القيام إلى السجود وهو النهوض للقيام لما كان هذان المذكوران توطئة لتلك الكلّيّة وهو كما ترى.

ثمّ ممّا اخترناه يظهر حكم الصور المفصّلة من الشكّ في الأفعال، وضابطها أنّه كلّما كان الشكّ في الشيء في حال التجاوز عنه والدخول في الغير المترتّب عليه بالتبويب فلا اعتبار بشكّه، وذلك كالشكّ في التكبير بعد الدخول في القراءة، وكلّما لم يكن كذلك يجب الإتيان به كالشكّ في الركوع قبل الدخول في السجود وإن كان في حال الهويّ له.

إلّا أنّه لمكان وقوع الخلاف في بعض الصور والأشكال في بعض أُخرى لا بأس بالتعرّض لها مفصّلاً فنقول: من تلك الصور أن يشكّ في قراءة الفاتحة وهو في السورة، والمنسوب إلى الشهرة هو وجوب الإعادة معلّلاً بعدم تحقّق التجاوز عن المحلّ؛ فإنّ القراءة الشاملة لكلّ من الفاتحة والسورة أمر واحد بالتبويب، مضافاً إلى الاعتضاد بصحيحة زرارة المتقدّمة حيث جعل فيها الغير المعتبر دخول الشاكّ فيه هو الركوع بعد القراءة، هذا.

وعن الحلّي[١] والمفيد[٢] عدم الالتفات؛ وهذا هو الأقوى؛ وذلك لكون السورة جزءاً مستقلّاً في قبال الفاتحة وإن كان يجمعها عنوان واحد وهو القراءة، لكن مطلق الاجتماع تحت عنوان واحد لا يوجب لحاظ المعنونات به شيئاً واحداً كيف؟ والأذكار الموظّفة في الأخيرتين وفي الركوع والسجود مجتمعات تحت عنوان واحد وهو الذكر، مع أنّ كلّ واحد منها جزء مستقلّ بحيال ذاته مغائر مع الآخر.

ويدلّ على ما ذكرنا من اختلاف حكم الحمد والسورة في باب الصلاة قيام الإجماع بل الضرورة على وجوب الحمد، والاختلاف في السورة، وسقوطها على القول بوجوبها في مواضع السقوط حسب ما مرّ القول فيها تفصيلاً، وهذا الاختلاف كاشف عن كون كلّ واحد منها جزءاً مستقلّاً بحيال ذاته مغائر مع الآخر، فحينئذ فيدخل في الكلّيّة المذكورة في رواية زرارة[٣]: «**إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء**»، وفي رواية ابن جابر[٤]: «**كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه**».

---

١. السرائر: ٢٤٨.

٢. لاحظ السرائر حيث حكى عنه عن رسالة المفيد إلى ولده، السرائر: ٢٤٩، ولاحظ جواهر الكلام ١٢: ٥٤٤.

٣. تقدم تخريجها في ص: ١٨٥.

٤. تقدم تخريجها في ص: ١٨٨.

وأمّا قول الراوي في رواية زرارة: رجل شكّ في القراءة وقد ركع؟ قال (عليه السلام): «يمضي»، فلا دلالة فيه على عدم المضيّ لو كان الشكّ في الحمد قبل الدخول في الركوع؛ لعدم أداة شرط، مع كونه في كلام السائل وكون السؤال عن حكم الشكّ في القراءة بعد الدخول في الركوع.

ومنها: لو شكّ في آيات الحمد قبل الخروج عنها كأن شكّ في أوّلها وهو في آخرها، أو شكّ في أوّل السورة وهو في آخرها فمقتضى المختار هو وجوب الإعادة؛ لعدم كون آيات الحمد والسورة مفردة بالتبويب، ومنه يظهر حكم الكلمات والحروف أيضاً حيث لا عبرة بدخوله في كلمة لاحقة في صدق التجاوز عن سابقتها، ولا بالدخول في حرف في صدق التجاوز عن حرف قبلها.

فإن قلت: إذا كان الشكّ في حال الاشتغال بإحدى السور الطوال كأن شكّ في آخر قراءة البقرة في قراءة أوّلها يبعد الحكم بوجوب الإعادة، وذلك للزوم العسر، إذ قلّما يتّفق أن يتذكّر الإنسان قراءة أوّل السور من الطوال في حال الاشتغال بآخرها، بل لو التفت يحصل له الشكّ، إلّا نادراً، فيلزم الحكم بوجوب إعادة تلك السورة عند الشكّ وهو كما ترى.

قلت: هذا كما ذكرت محكوم بعدم الإعادة، لكن لا لأجل قاعدة التجاوز بل لأجل خروج شكّه هذا عن مورد اعتناء العقلاء؛ إذ مورد قاعدة التجاوز مفهوماً ومنطوقاً هو الشكّ الذي يكون معتنى به عند العقلاء، وأمّا ما لا يكون كذلك فهو ليس محكوماً بحكم؛ والسرّ في خروج مثل هذا الشكّ عن مورد اعتناء العقلاء هو أنّ طول السورة موجب لخروج صورتها عن الذاكرة حين الاشتغال بآخرها بحيث لا تبقى صورة قراءتها من أوّلها إلى آخرها في الذاكرة، فالشكّ إنّما يحدث لأجل محو صورتها عن الذاكرة، ومثل هذا لا يكون معتنى به عند العقلاء، بل يبنون على الوجود عند الشكّ فيها، هذا.

ولكن يمكن أن يقال: اعتبار الدخول في الغير المترتّب عليه بالتبويب إنما هو فيما إذا كان المشكوك المترتّب أيضاً من الأجزاء المستقلّة بالتبويب كالشكّ في التكبيرة - مثلاً - عند الدخول في القراءة لا في مثل المقام، فإنّ في الشكّ في الآية المتقدّمة عند الدخول في الآية التي بعدها لا يكون لحاظ الآية المشكوكة بنحو اللّا بشرط عمّا فيها من الآية اللّاحقة، بل هي ملحوظة حينئذٍ بنحو بشرط لا عنها؛ إذ المشكوك فيه مغائر عند الشاكّ مع ما هو فيه بالوجدان، فيصحّ أن يقال: بالتجاوز عن محلّ المشكوك والدخول في غيره.

وأمّا الشكّ في القراءة في حال الهويّ إلى الركوع ففي التجاوز عن المحلّ في هذه الحالة وجهان مبنيّان على أنّ الهويّ إلى الركوع من المقدّمات؛ وذلك بناءً على كون الواجب من الركوع هو المعنى الاسم المصدري، أو أنّه من الأفعال بناءً على كون الواجب هو المعنى المصدري والاسم المصدري، وقد تقدّم في باب الركوع أنّه عبارة عن الشروع في أوّل الانحناء إلى حدّ الوصول إلى الركوع؛ وذلك لوجوب القيام المتّصل بالركوع، وعليه فلا تجب الإعادة ويجب المضيّ لصدق الدخول في الركوع.

ومنها: الشكّ في الركوع في حال الهويّ إلى السجود، وعلى المختار يجب العود لإتيان الركوع، وعلى القول بالاكتفاء بمطلق الغير ولو كان من المقدّمات يجب المضيّ ولا يجوز العود.

واستدلّ على وجوب المضيّ بخبر البصري[1] عن الصادق (عليه السلام): في رجل أهوى إلى السجود فلا يدري أركع أم لم يركع؟ وقد تقدّم الجواب عنه بما لا مزيد عليه.

ومنها: الشكّ في السجود في حال النهوض إلى القيام، فعلى المختار أيضاً

---

١. تقدم تخريجه في ص: ١٨٨.

يجب العود ويدلّ عليه خبر الآخر من البصري أيضاً وفيه: رجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال (عليه السلام): «يسجد»[1].

وعلى القول بمطلق الغير يجب المضيّ لكن جملة القائلين به يقولون بوجوب العود في المقام لأجل الخبر المذكور تخصيصاً للقاعدة.

ومنها: الشكّ في السجود في حال القيام، ومقتضى ما اخترناه وجوب المضيّ، وقد خالف في ذلك ما حكي عن نهاية الشيخ[2] (قدّس سرّه)، واستدلّ له بحسنة الحلبي عن الصادق (عليه السلام): في رجل سها فلم يدر سجد سجدة أو اثنتين؟ قال (عليه السلام): «يسجد أُخرى»[3]؛ حيث إنّه مطلق شمل الشاكّ بعد القيام كما شمل الشاكّ في الجلوس.

هذا وجوابه واضح ممّا تقدّم حيث إنّه يقيّد بما دلّ على وجوب المضيّ في حال القيام من غير إشكال.

ومنها: الشكّ في القراءة في حال القنوت ومقتضى المختار وجوب المضيّ.

وربما يقال: بوجوب العود إمّا من جهة اختصاص وجوب المضيّ بما إذا دخل في الجزء الواجب لا المستحبّ، وإمّا من جهة منع جزئيّة القنوت والقول بكونه مستحبّاً خارجيّاً.

وكلاهما ممنوع؛ أمّا الأوّل؛ فلما يأتي في التنبيهات من منع الاختصاص بالجزء الواجب، وأمّا الثاني؛ فلما تقدّم في باب القنوت من كونه مستحبّاً داخليّاً.

ومنها: الشكّ في السجود في حال التشهّد، ومقتضى المختار هو وجوب

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٩، ب ١٥، من أبواب السجود، ح ٦، مع اختلاف يسير.

٢. النهاية: ٩٢.

٣. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٨، ب ١٥، من أبواب السجود، ح ١.

المضيّ، وعن ذكرى[١] الشهيد (قدّس سرّه) وجوب الرجوع مستنداً إلى صحيحة عبد الرحمن عن الصادق (عليه السلام) وهو خبر البصري المتقدّم: في رجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوي قائماً، إلى آخره، فإنّه مطلق في العود إلى السجود قبل استكمال القيام فيشمل ما لو كان بعد السجود تشهّد أم لا، هذا.

ولا يخفى ما فيه؛ أمّا أوّلاً: فبمنع الإطلاق، وذلك بدعوى انصراف قوله (عليه السلام): «**نهض من سجوده**» إلى ما كان بعد النهوض عن السجود غير مشتغل بشيء سوى الشروع في القيام، وهذا ظاهر لمن تدبّر في الخبر.

وأمّا ثانياً؛ فلتقييده على تسليم الإطلاق بما تقدّم ممّا يدلّ على وجوب المضيّ بعد الدخول في الغير، والروايات المتقدّمة وإن لم يكن فيها تصريح بهذا الفرع، لكن بعد إعطاء الضابط الكلّي فيها من قوله (عليه السلام): «**كلّما جاوزت ودخلت في غيره**»[٢] يظهر حكم هذا الفرع من غير إشكال.

ومنها: الشكّ في التشهّد في حال النهوض إلى القيام، ومقتضى المختار هو الرجوع، وعلى القول الآخر هو عدم الرجوع، ووجهه واضح مع ما فيه.

ومنها: الشكّ في التشهّد في حال القيام قبل الركوع، ومقتضى المختار هو عدم الرجوع، والخلاف المتقدّم في باب الشكّ في السجود حال القيام جارٍ هاهنا أيضاً.

وقد نقل عن القاضي[٣] القول بالتفصيل بين الشكّ في التشهّد في حال القيام فبنى فيه على وجوب الرجوع، وبين الشكّ في السجود في حال القيام فبنى فيه على وجوب المضيّ.

ولم يظهر له وجه، ولعلّ وجهه كون المضيّ في الثاني منصوصاً في رواية

---

١. الذكرى ٤: ٣٧.

٢. وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، ب ١٣، من أبواب الركوع، ح ٤، مع اختلاف.

٣. ذكره العلامة في المختلف ٢: ٤٠٤، والسبزواري في المهذّب ١: ١٥٦، راجع مفتاح الكرامة ٩: ٣٤٥.

إسماعيل بن جابر دون الأوّل، حيث إنّه غير منصوص بالخصوص، لكن هذا الفرق غير فارق؛ لما تقدّم آنفاً من كون مثله مشمولاً للضابط الكلّي ولو لم يكن مذكوراً بالخصوص.

هذا صور تفصيل مجرىٰ القاعدة وتنقيح موارد الاختلاف.

ويجب التنبيه على أُمور:

الأوّل: الظاهر عدم الفرق في الغير المعتبر دخول الشاكّ فيه بين أن يكون جزءاً واجباً أو مستحبّاً بعد كونه من أجزاء الصلاة، وذلك لدلالة رواية زرارة[1] على عدم التفرقة لأجل عدّ ما هو من المستحبّات المتعلّقة بالصلاة من باب المقدّمة كالأذان والإقامة، فإذا كان المستحبّات الخارجة عن الصلاة ممّا له ربط بالصلاة معتبراً في صدق التجاوز فليكن المستحبّات الداخلة فيها كذلك بطريق أولى.

نعم لو أتى بأمر مستحبّ خارج عن أجزاء الصلاة في حالها، كما إذا قرأ القرآن بعد التشهّد - مثلاً - فالظاهر عدم العبرة به، فلو شكّ في هذا الحال في التشهّد يجب الرجوع إليه؛ وذلك لأنّ القنوت وإن لم يكن واجباً، لكنّه جزء مستحبّيّ له محلّ معيّن رتّب الشارع إتيانه فيه، وهو كونه بعد القراءة من الركعة الثانية وقبل الركوع، فبهذا الاعتبار يكون الشكّ في القراءة في حال القنوت شكّاً بعد المحلّ كما أنّ الشكّ في الأذان في حال الإقامة شكّ بعد المحلّ، وهذا بخلاف المستحبّ الخارج عن أفعال الصلاة حيث إنّه ليس له محلّ موظّف شرعيّ لكي يكون الدخول فيه موجباً للتجاوز عمّا قبله، وهذا ظاهر.

الثاني: الظاهر المقطوع به كون المضيّ في موارده من باب العزيمة لا الرخصة

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، ب ٢٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

فيحرم عليه العود وتبطل به الصلاة لو كان الشكّ في الأفعال؛ وذلك لاستلزام العود مع كون الواجب عليه المضيّ زيادة مبطلة.

نعم لو كان في الأقوال لا بأس بإتيان المشكوك بقصد مطلق القراءة أو الذكر كما إذا شكّ في الفاتحة وهو في السورة فإنّه يجوز أن يقرأها بقصد القرآنيّة، ولو قرأها بقصد الوظيفة تكون زيادة مبطلة فتوهّم كون المضيّ من باب الرخصة فيجوز الرجوع ممّا لا وجه له.

الثالث: الظاهر عدم الفرق في جريان قاعدة التجاوز بين كون المشكوك ما عدا الجزء الأخير أو نفس الجزء الأخير مثل «السلام»؛ وذلك لصدق التجاوز والدخول في الغير عند الشكّ فيه في بعض الصور وعدم صدق المضيّ في بعض أُخرى، والترديد في صدقه في صورة ثالثة.

وتوضيح ذلك أنّ الشكّ في «السلام» يتصوّر على أنحاء:

[الصورة] الأولى: أن يشكّ في «السلام» قبل الاشتغال بشيء من تعقيب أو ما ينافي الصلاة من الاستدبار أو ماحي الصورة ونحوها، والظاهر عدم الإشكال في هذه الصورة في أنّه يجب عليه العود والإتيان بالمشكوك، لعدم صدق المضيّ والدخول في الغير كما هو واضح.

الصورة الثانية: أن يكون الشكّ بعد الدخول في التعقيب، والظاهر عدم الإشكال في هذه الصورة أيضاً في أنّه يجب عليه المضيّ ولا يجب عليه العود؛ وذلك لصدق التجاوز والدخول في الغير، إذ المراد بالغير هو العمل المترتّب على المشكوك شرعاً، ولا يخفى أنّ التعقيب أيضاً كذلك ممّا رتّب على الصلاة شرعاً ويكون محلّه الموظّف المشروع هو بعد «السلام»، وهذا كما في الأذان والإقامة؛ إذ هما أيضاً من المستحبّات المترتّبة على الصلاة، إلّا أنّ محلّهما قبلها ومحلّ التعقيب بعدها، فكما

أنّهما بعناية ترتّبهما على الصلاة يدخلان تحت قاعدة التجاوز عند الشكّ فكذلك التعقيب، وهذا ظاهر.

الصورة الثالثة[1]: أن يكون الشكّ بعد صدور المنافي عمداً مطلقاً، سواءٌ كان ممّا ينافي الصلاة عمداً وسهواً كالاستدبار، أو كان من المنافي العمدي كالتكلّم، لكن مع العلم بصدوره اختياراً على كلا التقديرين، والظاهر أن يكون حكم هذه الصورة أيضاً هو عدم الرجوع ووجوب المضيّ؛ وذلك ليس لأجل أنّ المنافي كالتعقيب يكون محلّه المترتّب بعد الصلاة شرعاً لفساد ذلك كما هو واضح، بل لأجل أنّ حكم صدور المنافي الاختياري الأعمّ من الوضعي والتكليفي هو جواز صدوره بعد الصلاة وعدم جواز صدوره فيها، فمن صدوره عن الاختيار مع جواز صدوره كذلك - أي اختياراً مختصّاً بما بعد الصلاة - يستكشف أنّه كان بعد الإتيان بالسلام، وذلك من ناحية مقدّمات:

الأُولى: العلم بكونه صدر بالاختيار.

الثانية: أنّ جواز صدوره كذلك من حيث الوضع والتكليف كان مختصّاً بما بعد الصلاة بحيث يكون محلّ الرخصة في إتيانه بعد الصلاة.

الثالثة: إنّ إرادته لأجزاء الصلاة كانت مرتبطة بحيث كانت الإرادة الكلّيّة المتعلّقة بالصلاة متولّدة منها إرادات جزئيّة متعلّقة بكلّ جزء من الأجزاء التي أحدها السلام كما في قطع كلّ مسافة، وهذه الإرادات الجزئيّة أو الارتكازيّة محفوظة في خزانة النفس، ولو لم تكن ملتفتاً إليها باقية ببقاء إرادة الصلاة، وبعد تحقّق هذه المقدّمات يستنتج أنّ الدخول في المنافي عن اختيار كاشف عن تحقّق السلام بإرادته الارتكازيّة ولو كان غافلاً عنها.

---

١. في الكتاب المطبوع: الثانية.

وليعلم أنّ المراد بالمنافي في هذا المقام هو الذي يصدق عليه الغير عرفاً بحيث يكون له وجود عرفاً في مقابل الصلاة كالاستدبار، أو الماحي للصلاة، أو التكلّم بالكلمات، وأمّا مثل التكلّم بحرفين فصاعداً ممّا لا يصدق عليه الغير عرفاً، فلا يصدق بالدخول فيه التجاوز، ففي مثله يجب العود والإتيان بالسلام، فلو تكلّم بحرفين ولو عمداً مع الشكّ في السلام يأتي بالسلام لكون تكلّمه هذا - ولو كان من حيث هو عمديّ - من حيث وقوعه في الصلاة سهويّاً لا يضرّ بالصلاة، وحيث لا يصدق معه التجاوز والدخول في الغير عرفاً يجب الرجوع كما لا يخفى.

الصورة الرابعة: أن يكون الشكّ بعد المنافي لكن مع العلم بصدوره سهواً لا عن الاختيار، ولا يخفى عدم إتيان ما قلنا في تقريب القاعدة على حسب ما قرّرناه في الصورة الثالثة في هذه الصورة؛ وذلك لأنّه ليس لسهو المنافي محلّ حتّى يقال: بكون جواز صدوره في هذا المحلّ، ففي مثل هذه الصورة لا سبيل إلى دعوى قاعدة التجاوز، وهل يمكن التمسّك بقاعدة الفراغ أم لا؟ وجهان:

من عدم صدق الفراغ مع الشكّ في السلام.

ومِن أنّ الفراغ ليس مأخوذاً في نصّ أو دليل، وإنّما المعتبر هو المضيّ، والمضيّ كما يصدق بالفراغ عن العمل بإتيانه إلى آخره يصدق بالفراغ عن معظم أجزائه مع كونه من نيّته الإتيان بتمام الأجزاء.

ولكن يرد عليه أنّه يقع المعارضة حينئذٍ بين قاعدة الفراغ ومفهوم قاعدة التجاوز من جهة أنّ عدم صدق التجاوز والدخول في الغير أيضاً موجب للحكم بالاعتناء بالشكّ.

اللهمّ إلّا أن يقال: بعدم المفهوم للقاعدة وأنّها حكم جعل في مورد التجاوز لا حكمان أحدهما لما في المحلّ والآخر لما في خارج المحلّ، بل الشكّ الواقع في المحلّ محكوم بحكمه الأوّلي الثابت لكلّ شكّ من الاشتغال أو الاستصحاب، وعليه

فتكون قاعدة الفراغ حاكماً على حكم الشكّ في المحلّ أيضاً في هذه الصورة، لكنّ الالتزام بذلك مشكل.

وبالجملة فالمسألة عندي ملتبسة ولم يظهر من الأُستاذ (دام بقاؤه) شيء في المقام، فالاحتياط بإتيان السلام فيما إذا كان المنافي من العمدي فقط، وبإعادة الصلاة فيما إذا كان من المنافي المطلق لا ينبغي تركه.

التنبيه الرابع: لو كان تكليفه الصلاة الاضطراري كالجلوسي أو ما بعد الجلوس من الاضطجاع والاستلقاء فشكّ في ترك السجدة أو السجدتين من الركعة الأُولى - مثلاً - وهو في حال جلوس يريد أن يقرأ قراءة الركعة الثانية وما شرع فيها بعد، فهل هذا الجلوس في حكم القيام في صدق الدخول في الغير أم لا؟

قال في *الجواهر*[1]: وجهان مبنيّان على أنّ الجلوس بدل عن القيام أو أنّ القيام سقط بالتعذّر، والجلوس واجب بعد سقوطه، فعلى القول بالبدليّة فهو بحكم المبدل في صدق الدخول في الغير، وعلى القول بالسقوط فلا، هذا.

وقد يتفرّع على البدليّة والسقوط ثمرة أُخرى وهي أنّه بناءً على البدليّة يجب الإتيان بالبدل، فتبطل لو أتى بالمبدل؛ لعدم التكليف به مع كون التكليف بالبدل، وعلى السقوط فيجوز الإتيان بالقيام عند تعسّره وسقوطه بالتعسّر، وقد ذكروا هذه الثمرة أيضاً في التيمّم بالنسبة إلى الوضوء.

والتحقيق عدم تماميّة الثمرتين؛ أمّا ما ذكر في المقام فعلى تقدير استفادة بدليّة الجلوس عن القيام مع الإشكال في استفادته؛ إذ لا يدلّ دليل عليه فلا يخفى أنّ ما هو البدل عن القيام إنّما هو الجلوس في حال القراءة وليس الكلام فيه، وإنّما الكلام في الجلوس المتقدّم عليه الذي يريد أن يقرأ وما شرع بعد في القراءة.

---

١. جواهر الكلام ١٢: ٥٥٢.

ولا يمكن أن يقال: ببدليّة هذا الجلوس، إذ لا دليل على بدليّته لأنّه ليس شيء في البين يوجب بدليّته إلّا إرادة الشروع في القراءة، ومعلوم أنّ إرادة القراءة في حال الجلوس لا يوجب بدليّة الجلوس كما هو واضح، مضافاً إلى أنّه لو كان بدلاً أيضاً فلا دلالة في بدليّته عن القيام حتّى بالنسبة إلى جريان قاعدة التجاوز، بل إثبات بدليّته من هذه الجهة يتوقّف على شمول دليل القاعدة لمثل هذا الجلوس، والكلام إنّما هو في شموله؛ فالأقوى حينئذٍ وجوب العود إلى الإتيان بالمشكوك ما لم يشرع في القراءة وهو في حال الجلوس.

وأمّا الثمرة الأخيرة؛ فلأنّ جواز الإتيان بالوضوء أو القيام بناءً على السقوط مبنيّ على كون السقوط رخصة لا عزيمة وهو ممنوع[1]؛ إذ مع سقوط الخطاب عن الوضوء والقيام بسبب الضرر أو الحرج لا يبقى لصحّة الإتيان بهما وجه، وذلك لعدم الخطاب، اللهمّ إلّا أن يقوم دليل على كون السقوط رخصة كاشف عن سقوط مرتبة إلزام الخطاب وهو محتاج إلى الدليل.

التنبيه الخامس: لا إشكال في جريان قاعدة التجاوز عند الشكّ في الجزء مطلقاً، سواءٌ كان الشكّ في أثناء الصلاة أو بعدها، وإنّما الكلام في الشرائط، وتفصيل الكلام أن يقال: إنّ الشرط إمّا شرط للجزء كالموالاة بين حروف الكلمات، وكالجهر والإخفات بناءً على أحد احتماليه، وإمّا شرط للصلاة.

وعلى الثاني فإمّا يكون للشرط محلّ شرعيّ موظّف يجب أن يؤتى به في محلّه وإمّا لا يكون له محلّ شرعيّ بل يجب أن يؤتى به ويحصله آناً ما قبل الصلاة بحكم الشرطيّة عقلاً.

وعلى الثاني فإمّا يكون شرطاً داخليّاً أو يكون شرطاً خارجيّاً، فهاهنا صُوَر يجب التعرّض لكلّ منها مستقلّاً:

---

١. في الكتاب المطبوع: (مم).

الصورة الأُولى: في شرط الجزء، ولا إشكال في إجراء القاعدة فيه سواءٌ كان الشكّ في الأثناء أو بعد الصلاة، فإنّه كما تجري قاعدة التجاوز عند الشكّ في أصل الوجود، كذلك تجري عند الشكّ في وجود الصحيح، وإن كان ربّما يقع الإشكال في تصوير الجامع بين الصورتين، إلّا أنّه إشكال أُصوليّ، وأمّا من حيث المسألة الفقهيّة فلا إشكال في جريانها في كلا المقامين.

الصورة الثانية: أن يكون شرطاً للصلاة مع تعيّن محلّ شرعيّ له؛ وذلك كالوضوء بناءً على أن يكون الشرط نفس الغسلات والمسحات على نحو الشرط المتقدّم، لا الطهارة الحاصلة منها حيث إنّها من باب الشرط المقارن، وأن يكون دليل وجوبه متكفّلاً لإثبات محلّ موظّف له شرعاً.

وبعبارةٍ أُخرى كون الوضوء مثالاً لهذه الصورة متوقّف على أمرين:

الأوّل: أن يكون الشرط هو الوضوء لا الطهارة الحاصلة منه.

الثاني: أن يكون المستفاد من دليل وجوبه كون محلّه بالجعل الشرعي قبل الصلاة.

لكن كلّ واحد من الأمرين في حيّز المنع:

أمّا الأوّل: فلاحتمال كون الشرط هو الطهارة وكون باب الوضوء من باب المسبّبات التوليديّة وأسبابها كالتطهير من الخبث.

وأمّا الثاني: فلأنّ غاية ما يستفاد من ارتباط وجوب الوضوء بالصلاة هو شرطيّة الوضوء لها، وأمّا كون محلّه بحسب الجعل الشرعي قبل الصلاة فلا؛ إذ من الممكن بعد صيرورته شرطاً للصلاة أن يكون كسائر الشرائط التي لابدّ من إتيانها آناً مّا قبل المشروط حفظاً للشرطيّة عقلاً، واستفادة الأزيد من ذلك عن الآية المباركة -أعني ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾[1]- إلى الصلاة، مشكل.

---

١. سورة المائدة (٥): ٦.

ويمكن أن يمثّل لهذه الصورة بمثل صلاة الظهر للعصر حيث إنّ الظهر شرط في صحّة العصر ويكون دليل وجوب الترتيب بينهما من قوله (عليه السلام): «إلّا أنّ هذه قبل هذه»[1] ناظراً إلى كون محلّ الظهر شرعاً هو قبل العصر، لكن إثبات المحلّ الشرعي للعصر بمثل هذا أيضاً في غاية الإشكال؛ لأنّ مقتضى المحلّ الشرعي هو دخل العصر المتأخّر أيضاً في صحّة الظهر كما أنّ الأجزاء اللّاحقة في الصلاة شرط لصحّة الأجزاء السابقة عليها وهو ممّا لا يلتزم به.

وبالجملة فالظاهر عدم مصداق لهذه الصورة.

وكيف كان فعلى تقدير تحقّق الصغرى فلا إشكال في إجراء قاعدة التجاوز، وحيث إنّها من الأُصول المحرزة - على ما هو التحقيق - أو من الأمارات على خلاف التحقيق فيثبت بها وجود الشرط ويترتّب عليه صحّة جميع ما يتوقّف عليه من الأعمال اللّاحقة، فعلى فرض كون الوضوء من هذا القبيل يحرز بالقاعدة وجود الوضوء، ويصحّ الإتيان بكلّما يشترط بالوضوء من الصلوات اللّاحقة ونحوها.

لكنّ التحقيق عدم التعويل بهذا الوضوء لغير هذه الصلاة؛ إذ الذي يثبت بقاعدة التجاوز هو وجود الوضوء بالنسبة إلى ما هو شرط له وجوده في نفسه.

وبعبارةٍ أُخرى يثبت بالقاعدة وجود الوضوء من حيث هو شرط لهذه الصلاة لا مطلقاً، وإن شئت فقل: إنّ القاعدة تثبت إشغال الوضوء للمحلّ الذي ثبت له شرعاً وهو محلّ الوضوء قبل هذه الصلاة، لا أنّها ثبت وجوده في هذا المحلّ، وفرق بين مشغولية الوضوء بالمحلّ وبين وجود الوضوء في ذلك المحلّ.

ثمّ اعلم أنّه اختلفت الأقوال في هذه المسألة أي فيما لو شكّ في الوضوء في أثناء الصلاة أو شكّ في صلاة الظهر في أثناء صلاة العصر، وجملة الأقوال في جريان قاعدة التجاوز فيها ثلاثة:

---

١. وسائل الشيعة ٤: ١٢٦، ب ٤، من أبواب المواقيت، ح ٥.

[القول] الأوّل: ما نسب إلى بعض الأساطين - والظاهر هو فقيه عصره كاشف الغطاء[1] (قدّس سرّه) - من إجراء القاعدة وإحراز الوضوء والظهر المشكوك فيهما، فيصحّ صلاته ولا يجب عليه إتيان الوضوء للصلوات اللّاحقة أيضاً في الفرع الأوّل ولا إتيان صلاة الظهر بعد صلاة العصر في الفرع الثاني؛ وذلك لما تقدّم وجهه من أنّ القاعدة من الأُصول المحرزة وأنّ مفادها هو إثبات وجود الوضوء أو صلاة الظهر، وبعد إثبات وجودهما بالقاعدة يترتّب على وجودهما كلّما يترتّب من الآثار، وهذا كما أنّه لو صلّى الظهر - مثلاً - باستصحاب الوضوء كان استصحاب الوضوء كافياً للصلاة التي يأتي بها بعد صلاة الظهر أيضاً، فمادام هو مستصحب الطهارة يأتي بكلّما يشترط فيه الطهارة.

القول الثاني: ما هو مختار الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) في الرسائل[2]، ومحصّله جريان القاعدة في إحراز الوضوء بالنسبة إلى هذه الصلاة التي هو فيها ووجوب الوضوء لما سوى هذه الصلاة ممّا يشترط فيه الطهارة، وكذا إجراؤها في إحراز صلاة الظهر بالنسبة إلى عدم عدول العصر إلى الظهر ووجوب إتيان الظهر بعد إتمام العصر؛ ووجه ذلك أنّ لكلّ من الوضوء وصلاة الظهر حيثيّتين: حيثيّة الوضوء في نفسه والظهر في نفسها، وحيثيّة كون الوضوء شرطاً للصلاة وكون صلاة الظهر شرطاً للعصر، فما يحرز من الوضوء والظهر إنّما هو الحيثيّة الثانية أعني باعتبار كونهما شرطاً لما يتوقّف عليهما.

وبعبارة أوضح مفاد قاعدة التجاوز - وإن كانت من الأُصول المحرزة - إنّما هو البناء على وجود الوضوء بما هو شرط لهذه الصلاة التي يصدق بالنسبة إليها التجاوز

---

١. كشف الغطاء: ٢٧٨، ولاحظ كشف الغطاء: ١٠٢.

٢. فرائد الأُصول ٣: ٣٣٩.

عن محلّ الوضوء لا البناء على وجود الوضوء، وحيث إنّ محلّ الوضوء باقٍ بالنسبة إلى غير هذه الصلاة وهو شاكّ فيه فيجب عليه إتيانه، فلو أراد مسّ كتابة القرآن أو الإتيان بصلاة أُخرى أوكلّما يشترط فيه الطهارة يجب عليه الوضوء، وهكذا في الظهر بالنسبة إلى العصر، فإنّ للظهر حيثيّة نفسيّة وبهذه الحيثيّة لها وقت مضروب من أوّل الظهر إلى الغروب، وحيثيّة بها تكون شرطاً للعصر، وبهذه الحيثيّة تكون متقدّماً على العصر، وإذا شكّ فيها في العصر ما يحرز من وجودها إنّما هو باعتبار شرطيّتها، وأمّا باعتبارها النفسي فهو ما دام الوقت باقياً لا يصدق عليها التجاوز فيجب إتيانها حينئذٍ. وإن شئت فقل إنّ قاعدة التجاوز يثبت به وجود المشكوك بالنسبة إلى كلّما يصدق عليه التجاوز لا مطلقاً ولو لم يصدق التجاوز، وهذا ظاهر.

القول الثالث: ما لا يبعد أن يكون هو قول الأكثر وهو بطلان الصلاة في الفرع الأوّل ووجوب العدول إلى الظهر في الفرع الثاني، ووجهه: أمّا في الفرع الأوّل فبوجوهٍ:

الأوّل: ما أُشير إليه سابقاً وهو أنّ الشرط عبارة عن الطهارة الحاصلة من الوضوء لا نفس الغسلات والمسحات، والطهارة من الشروط المقارنة كالقبلة والوقت ولا يكون لها محلّ شرعيّ قبل الصلاة.

الثاني: ما أفاده الأُستاذ (دامت بركاته) من منع استفادة المحلّ الشرعي للوضوء عن دليل وجوبه، وذلك بناءً على تسليم كونه بنفسه هو الشرط.

الثالث: ما أفاده الأُستاذ أيضاً وحاصله أنّه بناءً على استفادة المحلّ الشرعي له من أدلّته مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾[1] إلى آخره، وقوله (عليه السلام): «**إذا دخل الوقت فقد وجب الطهور والصلاة**[2]» لا تجري فيه قاعدة التجاوز أيضاً؛ لأنّ

---

١. سورة المائدة (٥): ٦.

٢. وسائل الشيعة ١: ٣٧٢، ب ٤، من أبواب الوضوء، ح ١.

جريانها يحتاج إلى إثبات مقدّمة أُخرى غير صدق التجاوز عن المحلّ وهي كون الغير الداخل فيه والشيء المتجاوز عنه بالدخول في الغير كلاهما يكون من طبع الفاعل إن يريدهما بإرادة كلّيّة معاً، ثمّ ينشأ من تلك الإرادة الكلّيّة المتعلّقة بهما معاً إرادتان متعلّقتان إحداهما إلى المتجاوز عنه والأُخرى إلى الغير اللّاحق له؛ وذلك كأجزاء الصلاة والأذان والإقامة حيث إنّ المريد للصلاة يريد من أوّل الأذان إلى آخر الصلاة، بل إلى آخر التعقيب بإرادة كلّيّة، ثمّ يتولّد من تلك الإرادة إرادة جزئيّة بعدّة أجزاء الصلاة ومقدّماتها وتعقيباتها الداخلة تحت تلك الإرادة الكلّيّة، فإحدى تلك الإرادات الجزئيّة متعلّقة بالأذان، وأُخرى منها إلى الإقامة، وثالثة إلى التكبيرة، وهكذا إلى آخر التعقيب، ومعلوم أنّ طبع الأذان والإقامة إنّما هو بأن تتعلّق بهما الإرادة الكلّيّة المتعلّقة بالصلاة.

ووجه احتياج إلى تلك المقدّمة هو التعليل للقاعدة بالأذكريّة، مضافاً إلى إثبات جريانها ببناء العقلاء أيضاً، وواضح أنّ الأذكريّة إنّما هي من هذه الجهة حيث إنّ طبع المريد لفعل بإرادة كلّيّة هو إرادة أجزائه بإرادة جزئيّة بحسب ما هو المرتكز في ذهنه من تلك الإرادة الكلّيّة وإن لم يكن ملتفتاً بما هو مغترس في ذهنه، فإيجاد كلّ جزء بارتكازه الناشي عن الإرادة الكلّيّة إنّما هو بحسب طبعه وعدم الإيجاد مع فرض بقاء الإرادة الكلّيّة إنّما هو على خلاف طبعه وهذا معنى الأذكريّة، ومعلوم انّ هذا الملاك مفقود فيما كان المشكوك المتجاوز عنه والغير الداخل فيه كلّ منهما مراداً بحسب الطبع بإرادة مستقلّة غير مرتبطة، إذ الشكّ في إتيانه شكّ في أصل إرادته وليس في البين شيء يستكشف منه تعلّق الإرادة به من طبع أو ارتكاز، بخلاف ما إذا كان متعلّق الإرادة الكلّيّة حيث إنّ تعلّقها أمارة على تعلّق الإرادة الجزئيّة الموجبة لصدور الفعل.

وبالجملة تعلّق الإرادة الكلّيّة بالمشكوك كاشف عن تعلّق الإرادة الجزئيّة به عند الشكّ، وأمّا إذا لم يتعلّق به الإرادة الكلّيّة فلا كاشف عن تعلّق الإرادة الجزئيّة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: الوضوء والصلاة ليسا ممّا يتعلّق بهما إرادة كلّيّة كالأذان والصلاة بأن يكون مريد الوضوء بطبعه مريداً من أوّل الوضوء إلى آخر الصلاة كما كان مريداً من أوّل الأذان إلى آخر الصلاة، وإن كان قد يمكن أن يكون كذلك إلّا أنّه ليس بحسب طبع الوضوء والصلاة، فعلى هذا فهذه المقدّمة منتفية في هذا الفرع فلا مجال لجريان القاعدة فيه، والتعليل بالأذكريّة وإن كان في قاعدة الفراغ لكونه في باب الوضوء الغير الجاري فيه قاعدة التجاوز، إلّا أنّه يسري إلى قاعدة التجاوز أيضاً؛ فتأمّل.

وممّا ذكرناه يظهر حكم الفرع الثاني أيضاً - أعني ما إذا شكّ في الظهر وهو في العصر -؛ وذلك لأنّ مقتضى الوجهين الأخيرين هو وجوب العدول إلى الظهر وعدم جريان القاعدة فيه أيضاً، ولا يخفى أنّ هذا القول هو الأقوى وإن كان الأحوط في الفرع الأوّل إتمام الصلاة ثمّ استئنافها بعد الإتيان بالوضوء.

الصورة الثالثة: أن يكون الشرط للصلاة ولم يكن له محلّ شرعيّ مع كونه من الشرائط الداخليّة كالطمأنينة والترتيب والموالاة، وحكم هذه الصورة هو البناء على الصحّة بقاعدة الفراغ إذا كان الشكّ بعد الصلاة، ولا يجري هاهنا قاعدة التجاوز، لعدم محلّ للشرط حتّى يصدق التجاوز عنه؛ فتأمّل.

وكذا إذا كان الشكّ في الأثناء لكن لا لقاعدة الفراغ؛ لعدم الفراغ مع كونه في الأثناء، بل بحكم صحيحة «لا تعاد» حيث إنّه مع القطع بعدم إتيان هذه الشرائط عن سهو إذا كانت الصلاة محكومة بالصحّة فتكون الصحّة مع الشكّ في إتيانها أولى.

الصورة الرابعة: هي الثالثة بعينها لكن مع كون الشرط من الشرائط الخارجيّة، فما كان منها داخلاً في عقد المستثنى من صحيحة «لا تعاد» كالطهور والقبلة والوقت، فلا تجري فيها قاعدة التجاوز ولا قاعدة الفراغ؛ أمّا قاعدة التجاوز فلعدم محلّ شرعيّ للشرط لكي يصدق التجاوز عنه، بل إنّما يجب تحصيلها آناً مّا قبل الصلاة بحكم الشرطيّة عقلاً، وأمّا قاعدة الفراغ فلاختصاصها بما إذا كان الشكّ بعد الفراغ ولا مجرى لها في الأثناء.

فإن قلت: مقتضى إطلاق قوله (عليه السلام): «**كلّما مضى من صلاتك وطهورك فامضه**»[1]، هو عدم التفاوت بعد الصلاة أو في الأثناء؛ إذ يصدق المضيّ على بعض الصلاة أيضاً.

قلت: هذا بحث أُصوليّ يكون محلّه الأُصول، لكن على تقدير جريانها في الأثناء ليس بمفيد؛ وذلك لأنّ قاعدة الفراغ ليست محرزة للمشكوك، بل إنّما تثبت الصحّة في ظرف الشكّ، فحينئذٍ فغاية ما تثبت بها هو صحّة الأجزاء الماضية فلا يحرز بها الشرط فيجب عليه إحرازه لأجل الأجزاء الباقية فحينئذٍ تبطل صلاته لو لم يتمكّن من إحرازه، ومع التمكّن يجب عليه الإحراز فإن أحرز وطابق ما مضى من الصلاة وانكشف مطابقتها مع الشرط فهو، وإلّا فتبطل الصلاة من جهة انكشاف تبيّن الخلاف مع كون الشرط داخلاً في عقد المستثنى من صحيحة «لا تعاد».

هذا إذا كان الشرط داخلاً في عقد المستثنى، وأمّا لو لم يكن كذلك فيصحّ الصلاة، لكن يجب عليه إحراز الشرط من حين الشكّ، غاية الأمر صحّة الصلاة على كلا تقديرَي انكشاف وجود الشرط في الأجزاء الماضية وعدمه؛ فأمّا على تقدير انكشاف وجوده فواضح، وأمّا على تقدير انكشاف عدمه فلأجل صحيحة «لا تعاد» بالتقريب المتقدّم.

---

١. وسائل الشيعة ١: ٤٧١، ب ٤٢، من أبواب الوضوء، ح ٦.

هذا كلّه إذا كان الشكّ في الأثناء، وأمّا إذا كان بعد الصلاة فلا إشكال في إجراء قاعدة الفراغ، وأمّا قاعدة التجاوز ففي إجرائها تأمّل، فعلى تقدير جريانها تكون حاكمةً على الفراغ ولو كانتا متوافقين؛ لكون قاعدة التجاوز مبطلاً[1] سببيّاً بالنسبة إلى قاعدة الفراغ.

«ثمّ أنّه لا اشكال» في أنّ قاعدة التجاوز والفراغ إنّما تجريان فيما إذا كان الشكّ طارياً لا فيما إذا كان الشكّ ساريا، فضلاً عمّا كان الشكّ قبل العمل. و«توضيح ذلك» أنّ في مورد كلّ من قاعدتَي التجاوز والفراغ يتصوّر صُوَر:

الأُولى: أن يكون الشكّ بعد التجاوز عن محلّ المشكوك مع كون المشكوك ممّا يتعلّق به الإرادة وكان أمراً اختياريّاً، سواءٌ كان شرطاً أو جزءً، ولم يكن الفاعل بحيث لو التفت إليه في محلّه لكان شاكّاً فيه أيضاً، وهذا هو المتيقّن من مورد جريان القاعدتين.

الثانية: أن يكون الشكّ أيضاً بعد التجاوز كالصورة الأُولى بعينها، إلّا أنّ المشكوك بنفسه ليس أمراً اختياريّاً، ولكن إحرازه اختياريّ، وذلك كالوقت والقبلة، مع كونه بحيث لو التفت في محلّ إحرازه لم يكن شاكّاً، وهذه أيضاً كالصورة الأُولى تجري فيها القاعدتان، ونفس المشكوك وإن لم يكن اختياريّاً لكن لمّا كان إحرازه بالاختيار كان كافياً في صحّة إجراء القاعدتين.

الثالثة: أن لا يكون المشكوك اختياريّاً أصلاً من حيث نفسه ولا باعتبار اشتراط الإحراز فيه وهذه الصورة لا تجري فيه القاعدتان؛ وذلك لعدم جريان ملاك الأذكريّة مع كون المشكوك وجوده ممّا يقع بضرب من الاتفاق على تقدير وقوعه.

وربّما يفرّق في هذه الصورة بين القاعدتين بجريان قاعدة الفراغ والمنع عن

---

١. في الكتاب المطبوع غير واضح والمستظهر لعله مناسب للمتن كما في بعض المصادر.

التجاوز بدعوى صدق المضيّ المعتبر في قاعدة الفراغ ببركة قوله (عليه السلام): «**كلّما مضى من صلاتك وطهورك**»[1] إلى آخره، مع كون المشكوك اتّفاقيّاً دون قاعدة التجاوز، وعلى هذا بنى شيخنا الأُستاذ (دام بقاؤه).

وفيه ما لا يخفى؛ لأنّ التعليل بالأذكريّة جارٍ في القاعدتين، بل إنّما مورده قاعدة الفراغ وشموله لقاعدة التجاوز مبنيّ على نوع من تنقيح المناط، فحينئذٍ إذا جاوزنا النظر عن التعليل تكون كلتاهما مشتركين في صدق التجاوز والمضيّ ولو لم نتجاوز عنه يكون كلتاهما مشتركين في عدم الجريان؛ فالفرق مشكل.

الرابعة: أن يكون الشكّ بعد التجاوز أو الفراغ مع كونه بحيث لو التفت إليه حال العمل لكان شاكّاً، وهذا هو المعتبر عنه بالشكّ الساري، كما إذا لم يدر بوصول الماء تحت خاتمه حين الوضوء، مع كونه بحيث لو التفت إلى حاله حين الوضوء لكان شاكّاً في وصوله إليه، ولا تجري القاعدتان في هذه الصورة لعدم ملاك الأذكريّة.

الخامسة: أن يكون قبل العمل شاكّاً أيضاً بالشكّ الفعلي، كما إذا كان شاكّاً في الوضوء مع كون حالته السابقة هو الحدث فغفل وصلّى بلا وضوء، ثمّ بعد الالتفات يشكّ في الوضوء إمّا في الأثناء أو بعد العمل، وكما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين، أو يكون ما فيه مضافاً، ثمّ توضّأ بأحدهما فإنّه يشكّ في الوضوء، ولا ينبغي الارتياب في عدم جريان القاعدتين في هذه الصورة، ووجهه واضح.

وربّما يقال: بجريانهما في هذه الصورة وفي صورة الرابعة، ولا يخفى ضعفه وإن كان القول به في هذه الصورة أضعف.

---

١. تقدم تخريجه في ص: ٢٠٨.



المقام الثالث:
في الشكوك التي لا اعتبار بها

وهي على أقسام:

[القسم] الأوّل:
لا سهو في سهو

وهذه الكلمة في الجملة مجمع عليه، كما أنّه ورد النصّ بها، ففي خبر ابن البختري عن الصادق (عليه السلام): «ولا سهو في سهو»[1].

وفي صحيح آخر: «ليس على الإمام سهو ولا على من خلف الإمام سهو ولا على السهو سهو ولا على الإعادة إعادة»[2].

ولكنّه لمكان تكثر الاحتمالات في معناها اختلف فيها اختلافاً موجباً للاختلاف فيما يتفرّع عليه على كلّ واحد من الاحتمالات، والقدر المتيقّن منها هو نفي صلاة الاحتياط في الشكّ في ركعات الاحتياط وهذا هو المتيقّن عليه من معناها، ودونه نفي عمل الشكّ في الشكّ في سجدتَي السهو، سواءٌ كان الشكّ في أصل إتيانهما عند تحقّق السبب الموجب لهما أو في عددهما من كون المأتي به سجدة واحدة أو سجدتين أو أكثر.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٣، ب ٢٥، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، و فيه: «ليس على السهو سهو».

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٠، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣، وذيله ب ٢٥ منها، ح ١.

وبعبارةٍ أُخرى كان الشكّ في سجدة السهو في عدد سجدتها، وقد اختلف في شمول هذه الكلمة لنفي حكم هذا الشكّ، ودونه نفي حكم الشكّ في قضاء الأجزاء المنسيّة كما إذا شكّ في أصل الإتيان بقضاء السجدة أو التشهّد المنسيّين أو شكّ في شيء من أفعالهما، سواءٌ كان الشكّ في المحلّ أو بعد التجاوز عنه، ودونه نفي حكم الشكّ في إتيان المنسي إذا كان قبل تجاوز محلّه كما إذا نسي التشهّد وتذكّر قبل الدخول في ركوع الركعة الثالثة، ثمّ شكّ في أنّه هل أتى به بعد تذكّره أم لا؟ وهذه الفروع كلّها اختلفت فيها اختلافاً ناشئاً عن معنى هذه الكلمة.

و«توضيح ذلك» أنّ كلمة السهو في موضعين من قوله: «لا سهو في سهو» يحتمل أُمور:

الأوّل: أن يكون بمعناه اللغوي أعني عزوب المعنى عن الذهن الذي هو الجامع بين الشكّ والنسيان.

الثاني: أن يراد به خصوص الشك.

الثالث: أن يراد به خصوص النسيان.

ثمّ على كلّ تقدير فإمّا مع تقدير مضاف في الموضعين أو بلا تقديره فيهما أو بالاختلاف، ثمّ المضاف المقدّر في كلّ واحد منهما إمّا أن يكون كلمة الموجب بالكسر أو يكون بالفتح، وهذه احتمالات ترتقي إلى مراتب كثيرة لا طائل في أكثرها.

وإنّما المهمّ منها هو إرادة خصوص الشكّ أو خصوص النسيان من السهو في الموضع الأوّل والثاني مع تقدير مضاف وهو كلمة الموجب بالكسر أو بالفتح في خصوص الثاني فيصير الأقسام حينئذٍ ثمانية، لعلّه يأتي التعرّض لأحكامها.

الرابع: أن يراد به عمل السهو أعني ركعة الاحتياط لكي يكون المعنى: لا تكون وظيفة البناء على الأكثر والعمل بالاحتياط بإتيان صلاة الاحتياط في صلاة الاحتياط،

فمعنى قوله (عليه السلام): «لا سهو في سهو» أنّه لا يكون عمل السهو - أعني صلاة الاحتياط - في عمل السهو أي في الشكّ في عدد الركعات من صلاة الاحتياط، وهذا هو المتعيّن لكونه المتّفق عليه، ولكثرة إطلاق السهو على عمل الشكّ أعني صلاة الاحتياط في الأخبار مثل «ألا أجمع لك السهو في كلمتين»[١]؟ و: «ليس في المغرب سهو»[٢] أو «ليس في الأُوليين سهو»[٣] أو «ليس فيما فرضه الله تعالى سهو»[٤] ونظائره، خصوصاً مع ذكر هذه الكلمة في سياق نفي السهو عن الإمام والمأموم كما في الصحيح المتقدّم[٥]، أو مع نفي السهو عن النافلة والمغرب والصبح كما في خبر آخر[٦]، إلّا أنّ نفي عمل السهو - أعني البناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط عن صلاة الاحتياط في سياق نفيه عن النافلة والمغرب - يمكن أن يكون من جهة كونها كالنافلة بمعنى ثبوت التخيير فيها بين البناء على الأقلّ أو الأكثر إلّا أن يكون البناء على الأكثر مبطلاً فيجب البناء على الأقلّ، أو يكون من جهة كونها كالمغرب بمعنى بطلانها بطروّ الشكّ في ركعاتها، ولا يمكن استفادة واحد منهما بالخصوص من هذه الكلمة، بل لابدّ من إثبات كونها كالنافلة من دليل خارج.

وبالجملة فالقدر المسلّم من هذه الكلمة بالقرائن المذكورة هو هذا المقدار وليس لبقيّة الاحتمالات وجه معتدّ به، وعلى ذلك فكلّ ما تفرّعوا عليها من الفروعات لا وجه له، بل اللّازم في كلّ فرع هو الرجوع إلى القاعدة المناسبة له.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢١٢، ب ٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، وليس فيه: «ألا»، وفيه: «كله».
٢. وسائل الشيعة ٨: ١٩٧، ب ٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٣.
٣. لاحظ وسائل الشيعة ٨: ١٨٨، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤، مع اختلاف.
٤. لاحظ وسائل الشيعة ٨: ١٨٨، ب ١، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، مع اختلاف.
٥. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٠، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.
٦. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٠، ب ١٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة. وكذا ٨: ١٩٣، ب ٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

والمتحصّل ممّا ذكرنا اختصاص نفي حكم الشكّ فيما يوجبه الشكّ بما إذا كان الشكّ في عدد الركعة من صلاة الاحتياط دون غيرها من سجدة السهو، ودون غير الشكّ في عددها من الشكّ في أفعالها، وإنّه يجب عند الشكّ في ركعاتها البناء على الأكثر، إلّا أن يكون البناء عليه مبطلاً، فيجب البناء على الأقل.

بقي الكلام في استفادة حكم وجوب البناء على الأكثر، لا التخييربينه وبين البناء على الأقل، كما هو الحكم في النافلة، ولا الحكم بالبطلان كما هو الحكم في المغرب والصبح، مع أنّ مقتضى وحدة السياق هو أن يكون حكم السهو في قوله (عليه السلام): «ولا سهو في سهو» إمّا حكم النافلة أو حكم المغرب ونحوه، كما لا يخفى على من لاحظ خبريونس عن الصادق (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه باتّفاق منهم، وليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسه الإمام، ولا سهو في سهو، وليس في المغرب والفجر سهو، ولا في الركعتين الأُوليين من كلّ صلاة، ولا في نافلة»[1] الحديث.

والإشكال في فقه الحديث هو أنّ وحدة السياق يقتضي اشتراك جميع الفقرات السبعة في الحكم بأنّ السهو إن كان مبطلاً فيكون في الجميع، وإن كان ممّا لا يلتفت إليه فيكون في الجميع، مع أنّه ليس الفتوى كذلك، بل حكموا في الثلاثة الأُولى والأخيرة بعدم الالتفات، وفي المغرب والفجر والأُوليين بالبطلان.

ثمّ مع الاختلاف في الأخيرة والثلاثة الأُولى أيضاً بوجوب البناء على الأكثر تعييناً في الثلاثة، إلّا أن يكون البناء عليه مبطلاً، والتخييربين البناء على الأقلّ أو الأكثر في الأخيرة؛ ووجه ذلك أمّا الحكم في الأُوليين منها بعدم البطلان فبقرينة لفظ الحفظ

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، وفيه: باسناده عن إبراهيم بن هاشم في نوادره. وليس الخبر عن يونس. وإنّما رواه الكليني عن يونس مرسلاً.

حيث عيّن إنّ الساهي من كلّ من الإمام والمأموم يرجع إلى الحافظ منهما، مضافاً إلى إيضاح ذلك في ضمن بقيّة الأخبار الواردة في باب شكّ الإمام والمأموم كما سيأتي.

وأمّا الحكم بالبطلان في المغرب والفجر والأُوليين من الرباعيّة فبقرينة الأخبار الدالّة على اعتبار الحفظ فيها، كما تقدّم في أوائل مباحث الخلل، فتلك الأخبار مفسّرة لإجمال هذا الخبر.

وأمّا الحكم في النافلة بعدم البطلان، فلمناسبة نفي السهو عنها، مع كونها نافلة مبنيّة على التساهل وأنّها ليست أعظم من أخيرتي الفريضة.

وأمّا التخييربين البناء على الأقلّ أو الأكثر فبالتسامح أيضاً، مضافاً إلى ورود الخبر على البناء على الأقلّ[1] كما سيأتي؛ فتأمّل.

وأمّا حكم صلاة الاحتياط أمّا عدم البطلان؛ فلأنّها بدل عن الآخرتين اللّتين لا يعتبر فيهما الحفظ، فمن البعيد جدّاً بحيث يأباه الذهن الارتكازي العرفي كون البدل أقوى من المبدل، وكان كالأُوليين اللّتين من فرض الله تعالى التي يجب فيها الحفظ، فنفس فرض النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) إذا لم يعتبر فيه الحفظ فما هو بدل عنه يكون كذلك بطريق أولى، فهذا الذهن العرفي يصير منشأً لفهم عدم الالتفات إلى الشكّ في صلاة الاحتياط من قوله: «لا سهو في سهو»[2] كالنافلة، وبعد احتمال كون نفي الشكّ عنها من جهة كونها كالأُوليين من الرباعيّة كما لا يخفى.

وأمّا اعتبار البناء على الأكثر تعييناً لا تخييراً؛ فلأنّ الظاهر من هذه الفقرة هو نفي جبر الواجب في الأخيرتين عن صلاة الاحتياط بإثبات هذا المقدار من التفاوت بين البدل والمبدل منه بعد بقاء اشتراكهما في وجوب البناء على الأكثر، واستظهار

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٠، ب ١٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٣، ب ٢٥، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢ و٣.

ذلك إنّما هو بمقدّمة كون صلاة الاحتياط بدلاً عن الأخيرتين وإنّ الأخيرتين يجب فيهما البناء على الأكثر، إلّا أن يكون الأكثر مفسداً، فيبني على المصلح، واشتراك البدل والمبدل في هذا الحكم، وبعد ثبوت اشتراكهما يكون المرفوع هو عمل الاحتياط الواجب عند البناء على الأكثر في الشكّ في الأخيرتين لا البناء على الأكثر أيضاً، فحينئذٍ يصحّ حكمهم بتعيّن البناء على الأكثر، إلّا أن يكون البناء عليه مفسداً فيبني على المصلح، كلّ ذلك بلا حاجة إلى صلاة احتياط أُخرى.

وخلاصة الكلام أنّ المتحصّل من الرواية الشريفة عندنا هو أنّه لا صلاة احتياط في الشكّ في ركعات صلاة الاحتياط، وذلك بحمل السهو في الظرف والمظروف على عمل السهو المتداول إطلاقه عليه كثيراً في لسان الأخبار.

هذا ولو أُغضي عن ذلك وحملنا السهو في الموضعين على معناه اللغوي - أعني الجامع بين الشكّ والنسيان - فلا يزيدنا شيء في الاستفادة إلّا نفي سجدتَي السهو عند تحقّق موجبهما في صلاة الاحتياط وفي سجدتَي السهو، ولا يشمل غير سجدتَي السهو.

و«توضيح ذلك» أنّه إذا أُريد من كلمة «السهو» الثاني من قوله (عليه السلام): «لا سهو في سهو» الجامع بين الشكّ والنسيان مع تقدير الموجب بالفتح، يصير المعنى: لا سهو في موجب النسيان ولا سهو في موجب الشكّ، فحينئذٍ يجب أن ينظر في تعيين موجب السهو وموجب الشكّ، وهو يحتمل أن يكون أُموراً:

الأوّل: صلاة الاحتياط التي تجب بطروّ الشكّ.

الثاني: سجدتَي السهو التي تجب بطروّ الشكّ أو السهو.

الثالث: قضاء الأجزاء المنسيّة بعد الصلاة بتوهّم كونه واجباً بسبب النسيان.

الرابع: تدارك الأجزاء المنسيّة في الصلاة لو تدارك الأجزاء المشكوكة لو كان

الشكّ قبل التجاوز عن المحلّ الشكّي، فلو نسي شيء من أجزاء هذه الثلاثة - أعني قضاء الأجزاء المنسيّة والأجزاء المتداركة بالنسيان أو بالشكّ - وكان بعد التجاوز عن المحلّ السهوي لا يجب قضاؤه ولا سجدة سهو فيه، ولو كان في المحلّ السهوي لا يجب الإتيان به، ولو شكّ فيه قبل التجاوز عن المحلّ الشكّي لا يلتفت، فإذا شكّ في حال الركوع الذي يأتي بحكم الشكّ في المحلّ في ذكر أو طمأنينة أو نحوهما لا يلتفت إليه، كلّ ذلك لأجل أنّ هذه الأُمور أُمور وجب بسبب السهو أو الشكّ، هذا.

ولكن النظر الدقيق يعطي انحصار موجب الشكّ والسهو بصلاة الاحتياط وسجدتَي السهو، وخروج الثلاثة الأخيرة عن ما يوجبه الشكّ والسهو؛ وذلك لأنّ الإتيان بالمنسي بعد الصلاة فيما إذا كان التذكّر بعد التجاوز عن محلّ السهوي، أو في الصلاة فيما إذا كان التذكّر قبل التجاوز عنه، أو الإتيان بالمشكوك فيما إذا كان الشكّ قبل التجاوز عن المحلّ الشكّي، ليس لأجل السهو والشكّ، بل إنّما هو لأجل الأمر بالصلاة ولزوم الخروج عن عهدته، وعدم قناعة العقل في الحكم بتفريغ الذمّة مع الشكّ في الإتيان، وهذا بالنسبة إلى إتيان المشكوك فيما إذا كان الشكّ في المحلّ الشكّي والمنسي فيما إذا كان التذكّر في المحلّ السهوي واضح جدّاً.

وأمّا بالنسبة إلى إتيان المنسي فيما إذا كان التذكّر بعد الخروج عن المحلّ السهوي، فهو مبنيّ على كون المأتي به من الأجزاء المنسيّة بعد الصلاة هو الواجب الأوّلي الثابت بدليل وجوب الصلاة، غاية الأمر لمكان السهو يتأخّر محلّ إتيانه إلى بعد السلام، فالسهو إنّما أخلّ بترتيب الصلاة، لا أنّ الصلاة صارت ناقصة من حيث الجزء، وإتيان الأجزاء المنسيّة قضاء وجب بأمر جديد ناش عن فوت الجزء في الصلاة، وعلى هذا المبنى تترتّب جزئيّة تلك الأجزاء بحيث يضرّ تخلّل المنافي بينها وبين الصلاة، وسيأتي الكلام في تنقيحه.

وبالجملة فشيء من الثلاثة - أعني الأجزاء المنسيّة التي يؤتى بها بعد الصلاة أو في الصلاة، والأفعال المشكوكة التي يؤتى بها فيما كان الشكّ قبل التجاوز - لا يكون ممّا أوجب بالسهو أو الشكّ، وإنّما هي واجبات بأصل دليل وجوب الصلاة، فينحصر موجب الشكّ والسهو بصلاة الاحتياط وسجدتي السهو.

ثمّ بناء على إرادة الجامع من لفظ السهو واختصاص الحكم بصلاة الاحتياط والسجدة هل يختصّ بخصوص الشكّ في أعدادها أو يعمّ الشكّ في الأفعال أيضاً؟ وجهان:

التحقيق هو الأوّل؛ وذلك لأنّ الظاهر من اللفظ في الموضعين أن يكون بمعنى واحد، فإذا أُريد من السهو في الظرف الجامع بين النسيان والشكّ يجب أن يكون المراد من المظروف أيضاً كذلك، فيصير المعنى هكذا: لا حكم للسهو ولا للشكّ في صلاة الاحتياط وسجدتي السهو، أمّا بالنسبة إلى الشكّ في أفعال صلاة الاحتياط أو سجدتي السهو إذا كان في المحلّ فلا دلالة له أصلاً؛ وذلك لما تقدّم من أنّ إتيان الأفعال المشكوكة ليس بمقتضى الشكّ، بل إنّما هو بمقتضى شغل الذمّة الذي خرج عنه الشكّ بعد التجاوز عن المحلّ الشكّي.

وبالجملة فينحصر مورد الخبر بخصوص السهو في صلاة الاحتياط والشكّ في ركعاتها، والسهو في سجدتي السهو والشكّ في عددهما، أمّا السهو في صلاة الاحتياط وسجدتي السهو فلا حكم له بالنسبة إلى إيجاب سجدتي السهو ولو لم يكن هذا الخبر أيضاً؛ وذلك لقصور أدلّة وجوبهما لإثبات الوجوب بسبب السهو في غير اليوميّة، وأمّا الشكّ في عدد صلاة الاحتياط فقد عرفت بأنّ نفي حكمه هو المتيقّن على كلّ تقدير، وأمّا نفي حكم الشكّ في عدد سجدتي السهو فهو المورد للاختلاف بين المعنى المختار - أعني كون المراد من السهو العمل السهوي -، وبين إرادة الجامع.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ المستفاد من الخبر بناءً على المختار هو خصوص نفي صلاة الاحتياط عند الشكّ في عدد صلاة الاحتياط ووجوب البناء على الأكثر مطلقاً، إلّا إذا كان البناء عليه مفسداً فيتعيّن البناء على المصحّح، وبناءً على إراده الجامع هو نفي الحكم عن الشكّ في عدد سجدتي السهو أيضاً، وهذا هو المتحصّل من هذا القسم.

القسم الثاني:
لا عبرة بشكّ كلّ واحد من الإمام والمأموم مع حفظ الآخر

وهذا في الجملة ممّا لم ينقل فيه خلاف[1]، وقد دلّت عليه الأخبار[2]، والمتحصّل من أخبارها هو عناية وحدة صلاة الإمام والمأموم في الجماعة، فكان صلاتهما معاً صلاة واحدة، ولذا يكون قبول صلاة الإمام مستتبعاً لقبول صلاة المأموم، ولأجل ذلك يكون الإمام متحمّلاً لقراءة المأموم، وهذا الاتحاد إنّما هو في القدر المشترك بينهما مثل الركعات، فحينئذٍ إذا كان أحدهما حافظاً دون الآخر يكون عناية وحدة الصلاة موجباً لتحقّق الحفظ المعتبر في صلاة الغير الحافظ أيضاً، فلا تكون صلاته باطلة فيما إذا كان شكّه في الأوليين، ولا يجب عليه عمل السهو فيما إذا كان في الأخيرتين، بل يجب عليه الرجوع إلى حفظ الآخر لكونه هو الملاك.

وبعبارة أُخرى إذا كانت الصلاة منهما واحدة في القدر المشترك وكان أحدهما حافظاً دون الآخر يكون حفظ الحافظ منشأً لخروج حكم الشكّ عن هذه الصلاة

---

١. كما في مفاتيح الشرايع ١: ١٧٩، مفتاح الكرامة: ٢٠٤، الحدائق ٩: ٢٦٨، ورياض المسائل ٤: ٢٥٤.

٢. راجع وسائل الشيعة ٨: ٢٣٩، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

فتكون العبرة بحفظه، ويجب حينئذٍ رجوع غير الحافظ إليه، وهذا في الجملة ممّا لا كلام فيه، وإنّما هو في أُمور:

الأوّل: إنّه لا كلام في رجوع الإمام إلى المأموم إذا كان المأموم رجلاً عادلاً، وأمّا إذا لم يكن عادلاً أو كانت امرأة أو كان صبيّاً ففي جواز رجوعه إليه وعدمه وجهان بل قولان:

أقواهما الأوّل؛ وذلك لإطلاق الدليل - أعني قوله (عليه السلام): «**لا سهو على الإمام مع حفظ من خلفه**»[1] - حيث إنّه بإطلاقه يشمل ما إذا كان المأموم فاسقاً أو صبيّاً أو امرأة، ولا وجه لتقييده بالرجل العادل.

وتوهّم التقييد بالعادل لأجل كون حجّيّة القول المرجوع إليه من جهة كونه قول الثقة، فيعتبر فيه العدالة، **مدفوعٌ** بأنّه مناف مع إطلاق الدليل، مضافاً إلى أنّ المستفاد من نصوص الباب هو ما ذكرناه أوّلاً من كون العبرة في الرجوع هو ملاك الحفظ، كتوهّم انصراف المأموم إلى الذكور من جهة غلبه ذكوريّة المأمومين بالنسبة إلى النساء؛ إذ هو انصراف بدويّ ناشٍ عن غلبة الوجود، مضافاً إلى منع الغلبة أيضاً، كدعوى الانصراف إلى البالغ من حيث كون الغلبة في كون المأمومين هو البالغين.

نعم لو قلنا: بتمرينة عبادة الصبي لا يصحّ الرجوع إليه كما لا يخفى، فالعبرة في صحّة الرجوع كون صلاة المرجوع إليه صلاة شرعيّة بلا نظر إلى اعتبار خصوصيّة المصلّي بعد صدق المأموم عليه.

الثاني: لا إشكال في رجوع كلّ من الإمام والمأموم إلى الآخر عند الشكّ في الأخيرتين، وأمّا في الأُوليين أو في الشكّ في الأفعال ففي جواز الرجوع وعدمه قولان، وإن كان الخلاف في الشكّ في الأفعال أقوى.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، مع اختلاف يسير.

وكيف كان فالأقوى هو الأوّل، أمّا في الشكّ في الأُوليين؛ فلإطلاق الدليل، ولا يعارضه شيء، إلّا توهّم ما يدلّ على اعتبار الحفظ في الأُوليين، وإنّه تبطل الصلاة بالشكّ فيهما، ويدفعه تحقّق الحفظ في المقام للشاكّ بسبب حفظ الآخر بعناية ما تقدّم من اتّحاد صلاتهما، كلّ ذلك مضافاً إلى أنّ الخلاف في عدم الرجوع ضعيف جدّاً.

وأمّا في الشكّ في الأفعال فربّما يقال: بعدم دلالة الدليل على جواز الرجوع بدعوى أنّ السهو في قوله (عليه السلام): «لا سهو للإمام مع حفظ المأموم، ولا للمأموم مع حفظ الإمام»[1] بقرينة أخواتها مثل: «لا سهو في سهو، ولا سهو في المغرب، ولا في الصبح، ولا في النافلة»[2]، يراد به العمل السهوي - أعني البناء على الأكثر -، وعمل صلاة الاحتياط وهو مختصّ بالشكّ في الركعات وليس في البين ما يدلّ على جواز رجوع كلّ إلى الآخر عند الشكّ في الأفعال، هذا.

مضافاً إلى أنّ رجوع كلّ منهما إلى الآخر في عدد الركعات يناسب مع الاعتبار دون الأفعال؛ وذلك لأنّه لمكان وجوب متابعة المأموم مع الإمام وكون ركعة كلّ واحد منهما ركعة الآخر، يصحّ إرجاع الشاكّ منهما إلى الحافظ بعد كون الركعة منهما واحدة، وهذا بخلاف الأفعال، فإنّه لمكان جواز تخلّف المأموم عن الإمام فيها في الجملة لا يتحقّق هذا الاعتبار، لإمكان أن يكون سجدة الثانية من الإمام هو السجدة الأُولى من المأموم مع بقاء القدوة.

وهذا القول وإن كان له وجه، لكن الأقوى خلافه؛ وذلك لأنّ السهو بقرينة وحدة السياق وإن كان ظاهراً فيما ذكر، إلّا أنّ اعتبار الحفظ في المرجوع إليه يبعد حصر

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٠، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٢، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨.

جواز الرجوع بما إذا كان الشكّ في الركعات لكونه بمنزلة التعليل والعبرة بعمومه، فكلّما يكون قدراً مشتركاً من الصلاة بينهما يصحّ للشاكّ منهما أن يرجع إلى الحافظ بملاك الحفظ.

وأمّا ما ذكر من الاعتبار؛ ففيه أنّ المأموم ربّما يتخلّف عن الإمام في الركعة أيضاً مع بقاء القدوة، كما في الجمعة عند الازدحام، مع أنّ اعتبار متابعته مع الإمام في الركعات نشأ من وجوب متابعته في الأفعال، فالاعتبار الناشئ عن وجوب المتابعة مشترك في الأفعال والركعات، فالأقوى رجوع الشاكّ منهما في الأفعال إلى الحافظ، إماماً كان أم مأموماً، لكن لا مطلقاً، بل مع إحراز عدم تخلّف المأموم عن الإمام بالتقدّم، كما إذا علم المأموم بعدم التخلّف عن الإمام في الأفعال، وشكّ في كون ما بيده من السجدة هي الأُولىٰ أو الثانية مع علم الإمام بكونها أُولىٰ أو ثانية، وأمّا مع الشكّ في التخلّف فلا موقع للرجوع حيث إنّ حفظ الإمام حينئذٍ لا يغني عن المأموم لاحتمال تخلّفه عن الإمام بالتقدّم أو التأخّر، فيجب على الشاكّ منهما أن يعمل حينئذٍ بوظيفة نفسه.

الثالث: ربّما توهّم اختصاص جواز رجوع الشاكّ منهما إلى الآخر فيما إذا حصل له من رجوعه إليه الظنّ.

وهو توهّم ضعيف في الغاية؛ لأنّه لو اعتبر الظنّ من رجوعه إليه لكان هو لنفسه حافظاً، ويخرج عن رجوع الشاكّ إلى الحافظ؛ وذلك بناءً على ما تقدّم من المختار في اعتبار الظنّ في عدد الركعات، وأنّ الظنّ فيها طريق لا يعتبر فيه سبب خاصّ، بل العبرة إنّما هو بوصفه من أيّ سبب حصل، كلّ ذلك مع أنّه لا فائدة في التقييد في الظنّ بحصوله عن الرجوع إلى الحافظ، بل لو كان المناط بالظنّ لكان اللّازم اعتباره من أيّ سبب حصل، مع أنّ الأخبار مصرّح باعتبار حفظ الحافظ منهما

في رجوع الشاكّ إليه، مضافاً إلى اندفاعه بإطلاق قوله (عليه السلام): «**ولا سهو كلّ من الإمام والمأموم مع حفظ الآخر**»[1]، حيث إنّه بإطلاقه يشمل ما إذا حصل الظنّ للراجع أم لا.

الرابع: لا إشكال في رجوع الشاكّ إلى المتيقّن، وفي عدم رجوع كلّ منهما إلى الآخر فيما إذا كان لكلّ منهما يقين على خلاف يقين الآخر.

وإنّما الكلام في صورتين:

إحداهما: ما إذا كان أحدهما على يقين والآخر يكون ظانّاً، فإنّ في رجوع الظانّ منهما إلى المتيقّن إشكال وخلاف، والأقوى هو عدم الرجوع؛ وذلك لأنّ المعتبر في باب الصلاة هو الحفظ على وجه الطريقيّة، وبعد قيام الدليل على اعتبار الظنّ فيها في أعدادها وأفعالها حسب ما تقدّم يكون الظانّ حافظاً كالمتيقّن، وكما لا يجوز رجوع المتيقّن إلى المتيقّن يكون اللّازم من اعتبار ظنّ الظانّ وتحقّق وصف الحفظ فيه من ناحية دليل اعتبار ظنّه عدم جواز رجوعه إلى المتيقّن أيضاً، والمستفاد من دليل وجوب رجوع الشاكّ منهما إلى الحافظ هو أنّ الشاكّ - الذي لولا حفظ الآخر يجب عليه عمل الشكّ إمّا باستئناف الصلاة إذا كان شكّه من الشكوك المبطلة، أو البناء على الأكثر والإتيان بوظيفة الشاكّ إذا كان من الشكوك الصحيحة - رجع إلى الآخر، وأمّا الذي لا يكون وظيفته العمل الشكّي لولا حفظ الآخر فليس عليه الرجوع إلى الآخر، والظانّ من هذا القبيل؛ إذ لولا يقين الآخر لا يكون وظيفته العمل بوظيفة الشاك.

وربّما يقال: بوجوب رجوع الضانّ إلى المتيقّن؛ وذلك لوجهين، وتقريب الأوّل منهما يتوقّف على بيان أمرين:

---

١. راجع وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، مع اختلاف.

[الأمر] الأوّل: أنّ ملاك رجوع كلّ من الإمام والمأموم إلى الحافظ منهما هو وحدة صلاتهما وصيرورة صلاتهما كأنّها صلاة واحدة كما تقدّمت إليه الإشارة، فبهذا الملاك يكتفى فيها بأذان واحد وإقامة واحدة وليس على كلّ منهما الأذان والإقامة، وبهذا الوجه أيضاً يكتفي بقراءة الإمام عن قراءة المأموم، وإلّا فلولا حيثيّة الوحدة لمَا كان وجه في الاكتفاء، كما لا يكتفي بقراءة المنفرد عن منفرد مثله، ولذلك يرجع الشاكّ منهما إلى الحافظ.

[الأمر] الثاني: إنّه لو اجتمع الظنّ والقطع في مورد يجب اتّباع القطع لكونه أقوى من الظنّ، والظنّ إنّما يكون طريقاً عند عدم القطع.

إذا تمهّد هذان الأمران فنقول: إذا كان أحدهما ظاناً والآخر قاطعاً اجتمع الظنّ والقطع في صلاة واحدة بحكم الأمر الأوّل فيجب اتّباع القطع بحكم الأمر الثاني، هذا غاية هذا التقريب.

ويرد عليه: أنّ الأمر الأوّل وإن كان مسلّماً - كما عرفت -، إلّا أنّه لا دليل على الأمر الثاني؛ ضرورة استحالة اجتماع القطع والظنّ في مورد واحد حتّى يحكم الشارع بتقديم القطع على الظنّ، وفرض اجتماعهما من باب المحال لا يوجب أن يجعله مشمولاً للدليل، ولو فرض اندراج هذا المفروض أيضاً تحت الدليل فهو فيما إذا لم يقم على اعتبار ذاك الظنّ دليل، وأمّا معه فيصير مصداقاً من العلم تشريعاً.

وبعبارةٍ أُخرى إحراز تقديم القطع على الظنّ في مورد الاجتماع فرع ورود الدليل عليه المتوقّف على إمكان اجتماعهما وهو مفقود، مضافاً إلى قيام الدليل على اعتبار ذاك الظنّ، فدعوى تقديم الحفظ القطعي على الحفظ الظنّي بعد ورود الدليل على اعتبار الظنّ دعوى بلا برهان.

الوجه الثاني: دعوى الانصراف أعني انصراف الحفظ إلى الحفظ القطعي، والظانّ لا

يكون حفظه قطعيّاً، فيجب عليه الرجوع إلى القاطع، كما لا يجوز للشاكّ أن يرجع إلى الظانّ.

وفيه أوّلاً: إنّ ذلك يوجب سدّ باب قيام الظنّ مقام القطع الطريقي بنفس دليل اعتباره؛ وذلك لإمكان تلك الدعوى في جميع موارد الطرق والأمارات بأن يقال: يعتبر في موردها الإحراز والمنصرف منه هو الإحراز القطعي فلا يجوز العمل بالأمارات، وهذا مع أنّه موجب لسدّ باب العمل بالأمارات مستلزم لصيرورة العلم الطريقي موضوعيّاً.

وثانياً: بالحلّ، وحاصله منع دعوى الانصراف في أمثال المقام ممّا لا يكون مورد النزاع فرداً تكوينيّاً لعنوان الموضوع للحكم.

و«توضيح ذلك» أن ضابط الانصراف هو أن يكون للعنوان الذي أُخذ موضوعاً للحكم أفراد خارجيّة تكوينيّة، وكان صدق ذلك العنوان على تلك الأفراد بالتشكيك لا بالتواطئ فحينئذٍ يكون اللفظ منصرفاً إلى أظهرها وأقواها صدقاً.

وأمّا إذا كان للعنوان مصداق واحد تكوينيّ، وجعل الشارع فرداً من عنوان آخر مغائر معه من أفراده بنفخ روح ذاك العنوان فيه تشريعاً لا تكويناً، وجعله فرداً منه بالتشريع لا بالتكوين، فلا مورد فيه لدعوى الانصراف إذ الفرد المدّعى انصراف اللفظ عنه ليس فرداً حقيقيّاً تكوينيّاً بل هو فرد ثبت فرديّته بالتشريع، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ ضرورة أنّ فرد التكويني من الحفظ هو العلم، وأمّا الظنّ فليس فرداً من الحفظ تكويناً، لكنّ الشارع بدليل اعتباره جعله حفظاً تشريعيّاً، فحفظيّته إنّما هو بالجعل التشريعي، وبعد ورود الدليل على اعتباره كما هو المفروض لا معنى لدعوى انصراف لفظ الحفظ عنه إلى الحفظ العلمي وهذا ظاهر.

وممّا بيّنّاه ظهر حال الصورة الثانية وهي رجوع الشاكّ إلى الظانّ؛ إذ مقتضى كون الظانّ حافظاً بدليل اعتبار ظنّه هو جواز رجوع الشاكّ إليه وليس في البين مانع عنه، إلّا توهّم انصراف الحفظ إلى الحفظ العلمي المتقدّم اندفاعه حسب ما بيّنّاه.

الخامس: لو كان أحدهما ممّا قامت عنده البيّنة على تعيين الركعة دون الآخر، كما إذا قامت البيّنة عند المأموم ولم يلتفت الإمام إليها، فهل لمن قام عنده البيّنة الرجوع إلى البيّنة أم لا؟ ثمّ على تقدير رجوعه إليها، فهل للآخر الغير الملتفت إلى البيّنة أن يرجع إلى من قامت عنده البيّنة أم لا؟

فنقول: أمّا رجوع من قامت عنده البيّنة إليها فلا ينبغي الإشكال في جوازه؛ وذلك لعموم دليل حجّيّة البيّنة في الموضوعات التي منها عدد الركعات، ولا مخصّص للمورد عن عموم دليل حجّيّتها. وأمّا رجوع من لم يلتفت إليها إلى من قامت البيّنة عنده فالأقوى جوازه أيضاً؛ لما تقدّم من رجوع الغير الحافظ إلى الحافظ، ومن قامت عنده البيّنة حافظ بسبب قيام البيّنة عنده فيكون حاله حال الظانّ بالركعات الذي تقدّم في الأمر الرابع، وسيأتي لهذا الفرع زيادة بحث في الأمر الثامن أيضاً.

السادس: لا إشكال في عدم حجّيّة البيّنة للقاطع على خلافها؛ لعدم محلّ لإيجاب تعبّد القاطع على خلاف قطعه، كما أنّه لا إشكال في حجّيّتها للشاكّ؛ وذلك لعموم دليل حجّيّتها، وأمّا الظانّ بالركعات فهل عليه الرجوع إلى البيّنة لو كانت مخالفة مع ظنّه، أو أنّ له العمل بظنّه، أو يكون المورد من قبيل تعارض الأمارتين فيسقطان؟ وجوهٌ:

أقواها الأخير؛ وذلك لعدم احتمال حكومة البيّنة على الظنّ قطعاً، وإن كان يحتمل حكومة الظنّ عليها مِن جهة أنّه طريق داخليّ، والبيّنة خارجيّ، والطريق الخارجي طريق لمن لم يمكن له طريق من قبل نفسه.

لكنّه مدفوع بأوّل هذا الاحتمال إلى دعوى انصراف الإحراز إلى الإحراز الداخلي الممنوع دعواه، فحينئذٍ فلا يتفاوت بين الأمارتين أصلاً، ومعه فينتهي إلى المعارضة الموجبة للتساقط، ولو كان الإمام أو المأموم ظانّاً وكان الآخر ممّن قامت عنده البيّنة

على خلاف ظنّ الآخر فليس أن يرجع إلى من قامت عنده البيّنة؛ وذلك إمّا على القول بعدم رجوع الشاكّ إلى من قامت عنده البيّنة، كما أراد شيخنا الأُستاذ (دامت بركاته) اختياره أخيراً - وإن كان لا يخفى ما فيه - فواضح، وأمّا على القول برجوعه إليه؛ فلأنّ غير من قامت عنده البيّنة ظانّ فيكون كلّ منهما حافظاً، كما إذا كانا ظانّين أو قاطعين على خلاف الآخر وهذا ظاهر.

السابع: لا إشكال في رجوع الإمام إلى المأموم فيما إذا كان واحداً، أو كان متعدّداً، مع كون كلّهم حافظين. وأمّا لو اختلف المأمومون في الحفظ بأن كان أحدهم يقول: بكون الركعة ثالثة، والآخر يقول: بكونها رابعة، فالمشهور على عدم جواز الرجوع حينئذٍ؛ وذلك لكون رجوعه إليهم جميعاً غير ممكن، وإلى بعض دون بعض ترجيح من دون مرجّح، هذا.

مع ما ورد من اعتبار اتفاق المأمومين في رجوع الإمام إليهم في مرسلة يونس عن الصادق (عليه السلام) وفيها: سألته عن الإمام يصلّي بأربعة أنفس أو خمسة أنفس فيسبّح اثنان على أنّهم صلّوا ثلاثاً، ويسبّح ثلاثاً على أنّهم صلّوا أربعاً، ويقول هؤلاء قوموا، ويقول هؤلاء اقعدوا، والإمام مائل مع أحدهما أو معتدل الوهم، فما يجب عليه؟ قال (عليه السلام): «ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه باتّفاق منهم» على نسخة الكافي، «أو بإيقان منهم» على نسخة التهذيب، «وليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسه الإمام، ولا سهو في سهو، وليس في المغرب والفجر سهو، ولا في الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة، ولا في نافلة، إذا اختلف على الإمام من خلفه فعليه وعليهم في الاحتياط الإعادة والأخذ بالجزم» على ما في نسخة الكافي والتهذيب وبعض نسخ الفقيه، وفي أكثر نسخ الفقيه «فعليه وعليهم في الاحتياط والإعادة الأخذ بالجزم» بإدخال كلمة الواو على الإعادة دون الأخذ[1].

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٢، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨، الكافي ٣: ٣٥٨ / ٥، تهذيب الأحكام ٣: ٥٤ / ١٨٧.

وفقه الحديث: أمّا قوله: «والإمام مائل مع أحدهما» فيحتمل معنيان:

الأوّل: أن يكون المراد به ذهاب ظنّ الإمام مع أحدهما بأن يكون ظانّاً بما يتيقّن به أحدهما.

قال الأُستاذ (دامت إفاداته): فعلى هذا فيكون الخبر دليلاً على عدم حجّيّة الظنّ في باب أعداد الركعات، فيعارض مع ما تقدّم من حجّيّته في الأخيرتين والأُوليين، وتقريب الدلالة هو دلالة إطلاق قوله (عليه السلام): «**وإذا اختلف على الإمام من خلفه فعليه وعليهم في الاحتياط**»، إلى آخره، الدالّ على وجوب الأخذ بالجزم، ولو كان الإمام مائلاً إلى أحدهما، لكنّ الترجيح لما تقدّم من الأخبار الدالّة على حجّيّة الظنّ بالركعات من جهة كثرتها وقوّة دلالتها واتّفاق العمل بها، مع كون هذا الخبر مرسلة غير معمول به.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد ترجيح إحدى الطائفتين للرجوع إليهم، لا حدوث رجحان ظنّيّ عنده موافقاً مع إحداهما، بل كون قول إحداهما أقرب للأخذ به من جهة الأكثريّة أو الأحفظيّة.

وبعبارةٍ أُخرى يراد به وجود مرجّح للأخذ بأحد القولين، وعلى هذا فيستفاد منه عدم جواز الرجوع إلى أحدهما المعيّن فيما إذا كان لما يقابله مرجّح بالمطابقة، ويدلّ على عدم التخيير في الرجوع إلى أحدهما مع فقد المرجّح بالالتزام.

وأمّا قوله: «باتّفاق منهم» على نسخة *الكافي*، فالظاهر أن يكون المراد به عدم اختلاف المأمومين في الحفظ بأن يكون حفظ بعضهم مخالفاً مع حفظ الآخرين، فيشمل ما إذا كان المأمومين حافظين جميعاً مع اتّفاقهم في الحفظ، أو كان بعضهم حافظين والبعض الآخر شاكّين؛ وذلك بقرينة صدر الخبر حيث يكون فرض السؤال هو اختلاف المأمومين في الحفظ، وذيله وهو قوله (عليه السلام): «فإذا اختلف على الإمام من خلفه» الظاهر في اختلافهم في الحفظ بكون حفظ أحدهم مخالفاً

مع حفظ الآخر، لا اختلافهم في الحفظ والشكّ بكون بعضهم حافظاً والبعض الآخر شاكّاً. وأمّا على نسخة التهذيب فالأمر أوضح.

وأمّا قوله (عليه السلام): «فعليه وعليهم في الاحتياط الإعادة والأخذ بالجزم» على ما في نسخة الكافي، فلعلّ المراد به الإعادة فيما يوجب الإعادة، والأخذ بالجزم أي إتيان صلاة الاحتياط فيما يوجب إتيانها.

وأمّا على نسخة الفقيه، فالظاهر منه هو ذلك المعنى، فيصير المراد من قوله (عليه السلام): «في الاحتياط» هو صلاة الاحتياط أي يكون على الإمام والمأموم في إتيان صلاة الاحتياط أو إعادة الصلاة الأخذ بالجزم بمعنى وجوب الأوّل كلّ واحد منهما في مورده.

الثامن: لو كان بعض المأمومين ولو واحداً منهم على يقين والباقون على الشكّ فيجب رجوع الإمام إلى المتيقّن منهم؛ وذلك لما تقدّم في الأمر السابع من عدم الاختلاف في التيقّن في هذه الصورة المانع عن الرجوع إلى المأموم، وربّما يتوهّم عدم جواز الرجوع حينئذٍ بدعوى ظهور قوله (عليه السلام): «باتفاق منهم» في اتّفاق الجميع على نحو العامّ الاستغراقي الغير الصادق مع ما إذا كان بعضهم شاكّين، هذا.

مضافاً إلى أنّه مع اختلافهم في الحفظ والشكّ كما يصدق على المأمومين كونهم حافظين يصدق عليهم أنّهم شاكّون أيضاً.

ونظير هذا ما استشكل الشيخ (قدّس سرّه)[1] في ماء الحوض الذي أصاب الماء المطر ببعضه حيث إنّه قال: كما يصدق عليه بأنّه أصابه ماء المطر باعتبار إصابته ببعضه، يصدق عليه أنّه لم يصبه الماء المطر باعتبار عدم إصابته بعضه الآخر. لكنّه توهّم مدفوع بعدم ظهور قوله: «باتّفاق منهم» في الاستغراق لما بيّنّاه في

---

١. المبسوط ١: ٦.

الأمر السابع من استظهار كون المراد منه عدم اختلاف المأمومين في الحفظ بقرينة صدر الخبر وذيله.

وأمّا صدق الشاكّ على المأموم، والتنظير بما أفاده الشيخ في نظيره، ففيه: أمّا فيما أفاده الشيخ (قدّس سرّه) فلأوّله إلى اجتماع صدق النقيضين المستحيل، فإنّه إن اعتبرت الكلّيّة في العقد الإيجابي بمعنى اعتبار إصابة المطر بكلّ جزء جزء من ماء الحوض، فيكون نقيضه السلب الجزئي هو عدم إصابة المطر ولو ببعض أجزائه، فإذا لم يصب بعضه لا يصدق الإيجاب، وإذا أصاب جميعه لا يصدق السلب، و إن اعتبرت الجزئيّة في العقد الإيجابي بمعنى اعتبار إصابة المطر في الجملة يكون نقيضه السلب الكلّي وهو عدم إصابة المطر رأساً، وإذا أصاب بعضه يصدق الإيجاب ولا يصدق السلب، فالجمع بين صدق الموجبة والسالبة جمع بين النقيضين.

وهكذا في المقام فإنّه إذا اعتبر يقين كلّ واحد من المأمومين على نحو العامّ الاستغراقي، فمع شكّ بعضهم لا يصدق الإيجاب و إن اعتبر يقين المأموم على نحو الإيجاب الجزئي، فمع يقين بعضهم لا يصدق السلب.

وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في رجوع الإمام إلى المتيقّن منهم، وإنّما الكلام في رجوع الشاكّ منهم إلى الإمام بعد رجوع الإمام إلى المتيقّن من المأمومين، فإنّ في رجوعه إلى الإمام، أو إلى المأموم المتيقّن مستقلّاً، أو عدم رجوعه لا إلى الإمام ولا إلى المأموم وجوهٌ:

قد يقال: بالأخير؛ وذلك أمّا عدم رجوعه إلى المأموم، فلأنّ مقتضى الدليل رجوع كلّ من الإمام والمأموم عند الشكّ إلى حفظ الآخر، وأمّا رجوع المأموم الشاكّ إلى المأموم المتيقّن فلا دليل عليه أصلاً، فلا يكون حفظ المأموم معتبراً في حقّ المأموم؛ إذ عدم الدليل على اعتباره كافٍ في الحكم على عدم اعتباره.

وأمّا عدم رجوعه إلى الإمام، فلأنّ المستظهر من الدليل هو رجوع كلّ من المأموم والإمام إلى الآخر، فيما كان الآخر حافظاً من قِبَل نفسه بمعنى كون حفظه داخليّاً لا خارجيّاً.

وبعبارةٍ أُخرى يكون الآخر هو المعدّد بنفسه لا أن يكون راجعاً إلى معدّد آخر، وفي المقام لا يكون الإمام هو المعدّد، وإنّما المعدّد هو المأموم المتيقّن.

ومنه يظهر أنّ الشاكّ منهما أيضاً لا يرجع إلى من قامت عنده البيّنة؛ لأنّ من قامت عنده البيّنة ليس هو المعدّد، وإنّما المعدّد هو البيّنة كما لا يخفى.

وأمّا وجه استظهار كون الحافظ هو المعدّد لا الراجع إلى المعدّد، فهو من قوله (عليه السلام): «لا سهو للإمام مع حفظ المأموم، ولا للمأموم مع حفظ الإمام»، فإنّ الظاهر منه كون الحافظ هو الذي يعدّد الركعات وكان عدد الركعات في حفظه، ولا يمكن القول بكون دليل اعتبار البيّنة أو وجوب رجوع الإمام إلى من خلفه يثبت أحفظ لمن قامت عنده البيّنة، أو من يجب الرجوع إليه؛ وذلك لأنّ ثبوت الحفظ له شرعاً بدليل اعتبار البيّنة، أو وجوب الرجوع إلى الحافظ إنّما ينفع فيما إذا كان الحفظ المعتبر فيمن يرجع إليه غير مقيّد بكون الحافظ بنفسه المعدّد، ومع تقيّده به فلا ينفع ثبوت الحفظ التعبّدي في إثبات جواز رجوع الآخر إليه.

وبالجملة فدليل الاعتبار إنّما يثبت له الحفظ بالنسبة إلى عمل نفسه، وأمّا بالنسبة إلى رجوع الآخر إليه فلا.

وأمّا وجه رجوع المأموم الشاكّ إلى المأموم المتيقّن فلأجل كون الصلاة الجماعة عن الإمام والمأمومين بمنزلة صلاة واحدة، فمن حيث وحدتها يكفي فيها حفظ واحد ولو من بعض المأمومين، فحينئذٍ لا يحتاج إلى دور المأموم إلى الإمام، والإمام إلى المأموم المتيقّن، بل الإمام والمأموم الشاكّان يرجعان إلى المأموم المتيقن

في رتبة واحدة، ووجه الرجوع إلى الإمام هو منع انصراف الحفظ إلى ما إذا كان الحافظ هو المعدّد، بل يكون أعمّ منه وممّا كان حافظاً باعتبار الرجوع إلى حافظ آخر من مأموم أو بيّنة، وعدم الدليل على جواز رجوع الإمام إلى المأموم، هذا.

وقد مال شيخنا الأُستاذ إلى الوجه الأوّل، والأخير هو الأوجه، والاحتياط لا ينبغي تركه.

التاسع: لو كان الإمام والمأمومون كلّهم شاكّين، فلا يخلو عن صُوَر:

الأُولى: أن يكون الإمام مع المأموم متّفقين في الشكّ كما إذا شكّا بين الثلاث والأربع، وحكم هذه الصورة وجوب عمل الشكّ عليهما مع بقاء القدوة، وفي جواز الإتيان بصلاة الاحتياط حينئذٍ جماعة كلام تقدّم البحث عنه في صلاة الجماعة[1]، ويأتي في هذا المبحث أيضاً مفصّلاً.

الثانية: أن يكونا مختلفين في الشكّ مع عدم رابط بينهما، كما إذا شكّ أحدهما بين الاثنتين والثلاث والآخر بين الأربع والخمس، وحكم هذه الصورة هو وجوب قصد الانفراد وإتيان كلّ منهما بوظيفة نفسه من عمل الشكّ.

الثالثة: أن يكونا مختلفين في الشكّ مع رابط بينهما، ففي بقاء القدوة ورجوعهما إلى الرابط بينهما مطلقاً، أو عدم رجوعهما إليه مطلقاً، أو التفصيل بين ما إذا كان الرابط موجباً لارتفاع الشكّ فيرجعان إليه، كما إذا شكّ أحدهما بين الثلاث والأربع حيث إنّه محرز لوجود الثلاث وعدم وجود الخامسة وشاكّ في وجود الرابعة وشكّ الآخر بين الأربع والخمس فإنّه محرز للرابعة وشاكّ في وجود الخامسة، فالشاكّ في وجود الرابعة يرجع إلى القاطع بوجودها أعني الشاكّ بين الأربع والخمس، والشاكّ في وجود الخامسة يرجع إلى القاطع بعدم وجودها وهو الشاكّ بين الثلاث والأربع

---

(١) تقدم في الجزء الثاني فليلاحظ.

فكلاهما يبنيان على الأربع بلا احتياج إلى صلاة الاحتياط، وبين ما إذا لم يكن موجباً لارتفاعه، بل يصيران متّفقين في الشكّ فلا يرجعان إلى الرابط، كما إذا شكّ أحدهما بين الاثنتين والثلاث والأربع والآخر بين الثلاث والأربع، فإنّ الثاني يكون محرزاً للثالثة فيرجع الأوّل إليه، وبعد رجوعه إليه يصيران متّفقين في الشكّ بين الثلاث والأربع، وجوهٌ:

ينشأ من أنّ المراد بالحفظ المعتبر فيمن يرجع إليه هو الحفظ المطلق ولو كان مختلطاً بالشكّ، أو الحفظ الساذج عن الشكّ، وعلى الأوّل فهل الامتزاج غير مضرّ ولو بقي الشكّ مع الرجوع إلى الرابط، أو يعتبر عدم بقائه عند الرجوع إليه، ومنشأ الخلاف هو أنّه لا إشكال في صدق الحفظ في جميع هذه الصور بحسب التحليل العقلي، لكن صدقه العقلي ليس بنافع في الخطابات الشرعيّة المنزّلة على المتفاهم العرفي، فحينئذٍ يقع الكلام في صدق العرفي من الحفظ مِن أنّه هل يصدق مع الامتزاج بالشكّ أم لا؟ والأقوى عدمه إذ مدار الحفظ عند العرف هو الحفظ الساذج، فلا يقال على الشاكّ بين الثلاث والأربع: أنّه حافظ للركعة باعتبار قطعه لوجود الثالثة وعدم الخامسة، فحينئذٍ فالمتعيّن عليهم الانفراد وإتيان كلّ بوظيفة شكّه و إن كان مع بقاء القدوة رجوعهما إلى القدر المشترك. ثمّ إعادة الصلاة تكون أحوط.

ولا يخفى أنّ الاحتياط يختلف بحسب الموارد، فقد يكون الاحتياط في إعادة الصلاة بعد الرجوع إلى القدر المشترك مثل ما لو كان الرجوع إليه بالبناء على الأقلّ، وقد يكون الاحتياط في الإتيان بعمل الترقيع، وقد يكون بإتيان سجدتَي السهو، فلابدّ من ملاحظة كلّ مورد والحكم عليه بما يقتضيه؛ فتأمّل.

ثمّ إنّ صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) قال - على تقدير رجوعهما إلى الرابطة

---

١. جواهر الكلام ١٢: ٦٨٣.

-: يكون المتّجه عدم لزوم حكم الشكّ مع عدم الرابطة، كما إذا شكّ الإمام بين الاثنتين والثلاث والمأموم بين الأربع والخمس فإنّه يبني الإمام على الثالثة من غير احتياط؛ لمكان قطع المأموم على أنّها ليست ثانية، ويبني المأموم على الرابعة من غير سجدة سهو، لمكان قطع الإمام على أنّها ليست خامسة.

ولا يخفى أنّ ما ذكره لو تمّ فإنّما هو في صورة وجود الرابطة؛ ضرورة أنّ في هذا الفرض الذي ذكره يقع التعارض والتنافي بالنسبة إلى الرابعة، فإنّ المأموم كما يكون على يقين بالرابعة يكون الإمام على يقين بعدمه، ومعه فكيف يمكن بقاء القدوة مع بناء الإمام على كون الركعة ثالثة والمأموم على أنّها رابعة، هذا.

وقد نقل عن الموجز وجوب رجوع المأموم إلى الإمام (مطلقاً) ولم يعلم له وجه[1].

ثمّ على القول برجوع كلّ منهما إلى الرابطة فإنّما يقال: به فيما إذا لم يختلف المأمومون في الشكّ أو اختلفا وكان بينهم وبين الإمام رابطة، وأمّا إذا لم يكن بينهم رابطة فلا.

وتفصيل ذلك أنّه لو اختلف المأمومون في الشكّ، فإمّا أن يكون بين شكوكهم وشكّ الإمام قدر مشترك أم لا:

فعلى الأوّل: فيرجع إلى القدر المشترك ولا إشكال فيه، كما إذا شكّ الإمام بين الاثنتين والثلاث وأحد المأمومين بين الثلاث والأربع والآخر بين الثلاث والخمس، فالإمام على يقين بعدم الرابعة والخامسة، فكلّ واحد من المأمومين يرجعان إليه في عدمهما، وهما معاً على يقين بعدم كون هذه الركعة هي الثانية فيرجع إليهما الإمام في نفي الثانية، وتصير النتيجة بناء الجميع على الثالثة.

---

١. جواهر الكلام ١٢: ٦٨٤. الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ١٠٦.

وعلى الثاني: فالأقوى وجوب إتيان الإمام مع من يوافقه في الشكّ بعمل الشكّ مع بقاء القدوه وانفراد من خالفهم في الشكّ مع الإتيان بما هو وظيفته، كما إذا شكّ الإمام وبعض المأمومين بين الاثنتين والثلاث وبعض الآخرين بين الثلاث والأربع، فلا يجوز رجوع الإمام إلى الشاكّ بين الثلاث والأربع الذي على يقين بعدم كون الركعة ثانية؛ وذلك لاختلافه مع المأموم الآخر في اليقين - أعني المأموم الموافق مع الإمام في الشك - فإنّه على يقين بعدم الإتيان بالرابعة، وهذا بناءً على كون العبرة بنسخة «باتّفاق منهم»[1] في المرسلة واضح؛ لعدم اتّفاق المأمومين في اليقين في هذه الصورة، وأمّا على نسخة «بإيقان» فكذلك أيضاً وإن كان الأمر على تلك النسخة أوضح، مضافاً إلى كون الانجبار المحتاج إليه في العمل بالمرسلة إنّما هو على نسخة «باتّفاق» دون النسخة الأُخرى.

ثمّ لا فرق أيضاً بين كون شكّ المأموم والإمام معاً من الشكوك المبطلة، كما إذا شكّ الإمام بين الاثنتين والثلاث قبل الإكمال والمأموم بين الثلاث والخمس، أو كان كلاهما من الشكوك الصحيحة، أوكان بالاختلاف، ولا بين أن يكون الشكّ في المغرب أو الصبح أو في الرباعيّة.

هذا تمام الكلام في حكم شكّ كلّ من الإمام والمأموم مع حفظ الآخر، وأمّا النسيان فلا يخلو إمّا أن يكون مختصّاً بالإمام أو بالمأموم، أو يكون مشتركاً بينهما، فهنا صُوَر:

الأُولى: فيما إذا سها الإمام بسهوٍ له حكم من قضاء أو سجدة سهو، فالكلام فيها يقع تارة بالنسبة إلى الإمام نفسه وأُخرى بالنسبة إلى وجوب متابعته على المأموم:

أمّا الأوّل: فالأقوى وجوب تلافي المنسي وإتيان ما هو وظيفة الناسي لو كان

---

١. لاحظ وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨.

منفرداً من إتيان المنسي لو كان التذكّر في المحلّ والإتيان بقضائه لو كان ممّا يقضي إن كان التذكّر في خارج المحلّ، والإتيان بسجدتَي السهو لو كان في نسيانه يجب الإتيان بها؛ كلّ ذلك لعمومات الدالّة على وجوب الإتيان بتلك الوظائف عند طروّ النسيان بلا دليل على تخصيصها إلى غير الإمام، وليس في البين ما يوجب تخصيصها، إلّا توهّم كون «لا سهو للإمام» مخصّصاً، لها وهو مدفوعٌ باختصاص السهو المذكور في هذا الكلام بالشكّ دون النسيان؛ لما استظهرناه سابقاً في كون المراد منه عمل الشكّ، مضافاً إلى أنّه وقع السؤال عن شكّ الإمام مع أنّه إنّما هو مع حفظ المأموم والحفظ يقابل الشكّ لا النسيان.

وأمّا الثاني: فربّما يقال فيه: بوجوب متابعة المأموم مع الإمام في سجدة السهو ولو لم يعرضه السهو؛ وذلك بدليل وجوب المتابعة كقوله: «وعلى المأموم أن يتّبع الإمام في الركوع والسجود»، ولا يخفى أنّ هذه الكلمة تحمل معنيين:

الأوّل: إنّه كلّما يجب على المأموم فعله يجب أن يتّبع الإمام في مقام فعله، فالأفعال الواجبة عليه في الصلاة يتّبع الإمام في فعلها.

الثاني: أن يأتي بكلّ ما يأتيه الإمام أي يجب عليه كلّ ما يأتيه الإمام.

والظاهر في المقام هو المعنى الأوّل؛ وذلك لأنّ المأموم لو كان يصلّي قصراً والإمام تماماً ليس عليه متابعة الإمام في الركعتين الأخيرتين، وليس عدم متابعته فيهما من جهة تخصيص دليل وجوب المتابعة بتلك الصورة، بل إنّما هو من جهة عدم انفهام وجوبها فيما لم يجب على المأموم إتيانه. وعلى هذا، فدليل وجوب المتابعة لا يكون مشرّعاً أي لا يثبت وجوب سجدتَي السهو على المأموم، بل إنّما يكون دالّاً على وجوب المتابعة فيما يجب عليه فعله. وعلى هذا، فالأقوى عدم وجوب سجدتَي السهو على المأموم بسبب سهو الإمام، وإن كان الإتيان بها حينئذٍ لمكان القول به أحوط.

وربّما يتمسّك بوجوبهما على المأموم بسبب سهو الإمام بموثّق عمّار عن الرجل يدخل مع الإمام وقد سبقه الإمام بركعة أو أكثر فسها الإمام، كيف يصنع الرجل؟ فقال (عليه السلام): «إذا سلّم الإمام وسجد سجدتَي السهو فلا يسجد الرجل الذي دخل معه، وإذا قام بنى على صلاته وأتمّها وسلّم سجد الرجل سجدتَي السهو»[1] الحديث، فإنّه بظاهره يدلّ على وجوب السجدة على المأموم بسبب سهو الإمام، وقد حمله في *الجواهر*[2] على ما إذا اشترك المأموم مع الإمام في السهو.

لكنّ الإنصاف أنّ إسناد السهو إلى الإمام في قوله: «فسها الإمام» ظاهر في كون المنشأ لسجدة سهو المأموم هو سهو الإمام، وحمله على تشريكه معه في السهو بعيد؛ فالأولى في الجواب عنه أن يقال: بإعراض الأصحاب عن العمل به، فلم يثبت حجّيّته مع عدم العمل به.

ثمّ على القول بوجوب سجدة السهو على المأموم بسهو الإمام، فلو علم المأموم بسهو الإمام فهو، ولو رآه يسجد للسهو ولم يعلم عروض السبب، فعن الشهيد[3] (قدّس سرّه) أنّه يجب عليه السجود حملاً على أنّ الظاهر من الإمام أنّه يؤدّي ما وجب عليه.

ولا يخفى ما في ظاهر كلامه؛ إذ كون الظاهر منه أنّه يؤدّي ما وجب عليه، لا يدلّ على أنّ سبب وجوبها حدث في هذه الصلاة، لاحتمال أن يكون واجباً على الإمام من صلاة سابقة فأراد إتيانها في هذا الموقع بسبب تذكّرها بعد النسيان.

اللهمّ إلّا أن يكون المراد دعوى ظهور فعله بعد هذه الصلاة في كون سببه حادثاً في هذه الصلاة بسبب وجوب الفوريّة، وأصالة عدم تقدّم النسيان.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨.
٢. جواهر الكلام ١٢: ٦٩١.
٣. الذكرى ٤: ٥٩.

وكيف كان، فالأقوى عدم وجوبه على المأموم، إلّا بإحراز حدوث سببه في الصلاة إمّا بالعلم أو بطريق عملي، وليس نفس إتيان الإمام به بعد الصلاة مقتضياً لإحرازكون سببه حادثاً في هذه الصلاة. هذا تمام الكلام بالنسبة إلى سجود السهو.

وأمّا أجزاء المنسيّة فالكلام فيها في مقامين:

الأوّل: فيما إذا تذكّر الإمام قبل التجاوز عن محلّها السهوي، ولا إشكال في وجوب العود إلى إتيانها على الإمام، كما إذا تذكّر نسيان سجدة، أو سجدتين عن الركعة السابقة قبل الدخول في ركن الركعة اللّاحقة منها وكان المأموم أتى بما نسيه الإمام في محلّه.

وأمّا بالنسبة إلى المأموم ففي وجوب متابعته مع الإمام في العود والإتيان بالجزء المنسي، أو متابعته في القعود والقيام بلا تدارك المنسي، بل يجلس مع الإمام ويصبر جالساً حتّى يأتي الإمام بالسجدة ثمّ يقوم مع قيامه، أو لا يجب عليه المتابعة في القيام والقعود أيضاً، فلو قام الإمام لتدارك المنسي كما لو كان المنسي قراءة أو ذكراً لم يقم معه، ولو جلس لم يجلس المأموم معه، وجوهٌ:

أقواها الأخير؛ وذلك لعدم الدليل على وجوب متابعته حينئذٍ، لا بالنسبة إلى نفس المنسي، ولا في القيام والقعود.

أمّا بالنسبة إلى نفس المنسي؛ فلأنّه قد أتى بما يجب عليه حسب الفرض، ودليل وجوب المتابعة مثل قوله: «فاسجد إذا سجد، واركع إذا ركع»[1] لا يدلّ على وجوب المتابعة في كلّ ما يفعله الإمام، بل إنّما يدلّ على وجوب المتابعة على المأموم فيما يجب عليه فعله حسب ما قدّمناه، وما دلّ على وجوب المتابعة في الركوع والسجود لو تخلّف عن الإمام سهواً بأن قدّم عليه في السجود أو الركوع، لا

١. لم نجد هذا التعبير في الروايات. لاحظ سنن ابن ماجة ١: ٣٩٢، ح ١٢٣٨.

يدلّ على الوجوب في المقام؛ ضرورة أنّ مورده يكون فيما كان الإمام متذكّراً وسها المأموم وقدّم عليه سهواً.

وبعبارةٍ أُخرى فيما كان السهو عن المأموم لا في المقام الذي يكون السهو عن الإمام كما هو واضح، وليس في البين غير هذه المذكورات ممّا يدلّ على وجوب متابعته مع الإمام في نفس المنسي.

ومن هنا يظهر عدم وجوب المتابعة في القيام والقعود أيضاً؛ وذلك لعدم الدليل على الوجوب.

وتوهّم أنّ قيام المأموم في مقدار من الزمان الذي يجلس الإمام ويسجد أو يتشهّد ثمّ يقوم موجب لفوت صدق القدوة، **ممنوع** بأنّ التخلّف بهذا المقدار ليس بمضرّ - كما في نظائره - مثل ما إذا كبّر المأموم فرفع الإمام رأسه عن الركوع، فإنّه يجوز له الصبر قائماً إلى أن يقوم الإمام للركعة اللّاحقة منها، فيجعلها المأموم أوّلها، و إن قال العلّامة[1]: بجواز متابعته مع الإمام مع إتيان السجدتين، لكنّه أُورد عليه بعدم الدليل على جوازه.

وبالجملة فليس للوجهين الأوّلين وجهاً معتدّاً به، فالمتعيّن هو الأخير.

المقام الثاني: فيما إذا كان التذكّر بعد التجاوز عن المحلّ، ولا إشكال في وجوب القضاء عليه لو كان المنسي ممّا فيه قضاء.

وأمّا متابعة المأموم معه في القضاء ففيه الوجهان:

والأقوى عدم الوجوب بعين ما مرّ في نفي وجوب سجود السهو، ومتابعته في تدارك المنسي في المحل.

الصورة الثانية: فيما إذا كان السهو مختصّاً بالمأموم دون الإمام، فالكلام فيها في أُمور:

---

١. التذكرة ٤: ٣٢٦.

الأوّل: في وجوب سجود السهو عليه لو كان سهوه موجباً له لو لم يكن مأموماً، فقد اختلف فيه على قولين: فالمنقول عن السيّد[١] والشيخ[٢] عدم الوجوب، ومال إليه الشهيد في *الذكرى*[٣] والمحقّق في *المعتبر*[٤] على ما حكي عنهما، وقد ادّعى عليه الشيخ[٥] (قدّس سرّه) الإجماع أيضاً، ويستدلّ لهم بأخبار:

منها: موثّقة عمّار عن الصادق (عليه السلام): عن الرجل سها خلف الإمام بعد ما افتتح الصلاة فلم يقل شيئاً ولم يكبّر ولم يسبّح ولم يتشهّد حتّى يسلّم؟ فقال: «**قد جازت صلاته وليس عليه شيء إذا سها خلف الإمام ولا سجدتا السهو؛ لأنّ الإمام ضامن لصلاة من خلفه**»[٦].

ومنها: موثّقته الأُخرى عنه (عليه السلام) أيضاً: عن الرجل ينسى وهو خلف الإمام أن يسبّح في السجود أو في الركوع أو نسي أن يقول شيئاً بين السجدتين؟ فقال (عليه السلام): «**ليس عليه شيء**»[٧].

ومنها: المروي عن الرضا (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «**الإمام يحمل أوهام مَن خلفه إلّا تكبيرة الإحرام**» على ما رواه الصدوق و«**إلّا تكبيرة الافتتاح**» على ما رواه الكليني، هذا[٨].

---

١. جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٤١.

٢. المبسوط ١: ١٢٣.

٣. الذكرى ٤: ٥٩.

٤. المعتبر ٢: ٣٩٥.

٥. الخلاف ١: ٤٦٤، مسألة ٢٠٦.

٦. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٠، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥.

٧. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٠، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤.

٨. وسائل الشيعة ٨: ٢٤٠، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢. ومن لا يحضره الفقيه ١: ٤٠٦/ ١٢٠٦. الكافي ٣: ٣٤٧/ ٣.

والأقوى هو الوجوب كما عليه الأكثر الأشهر[١]؛ وذلك لدلالة أخبار ناطقة على عدم ضمان الإمام وهي كثيرة:

منها: خبر زرارة عن الصادق (عليه السلام) في السؤال عن الإمام يضمن صلاة القوم؟ قال (عليه السلام): «لا»[٢].

ومنها: صحيحه الآخر عن أحدهما (عليهما السلام) وفيه: «**ليس على الإمام ضمان**»[٣].

ومنها: صحيح أبي بصير عن الصادق (عليه السلام) في السؤال عن ضمان الإمام الصلاة؟ قال (عليه السلام): «**لا، ليس بضامن**»[٤].

ومنها: ما في *التهذيب* والفقيه عن الصادق (عليه السلام) في السؤال عن القراءة خلف الإمام؟ قال (عليه السلام): «**لا، إنّ الإمام ضامن للقراءة، وليس يضمن الإمام صلاة من خلفه، إنّما يضمن القراءة**»[٥].

ومنها: صحيح معاوية بن وهب عن الصادق (عليه السلام) قال: قلت له (عليه السلام): يضمن الإمام صلاة الفريضة، فإنّ هؤلاء يزعمون أنّه يضمن؟ فقال (عليه السلام): «لا يضمن، أيّ شيء يضمن، إلّا أن يصلّي بهم جنباً أو على غير طهر»[٦].

ومنها: صحيح عبد الرحمن بن الحجّاج عن الصادق (عليه السلام): عن الرجل يتكلّم ناسياً في الصلاة يقول: أقيموا صفوفكم؟ قال: «**يتمّ صلاته ثمّ يسجد سجدتين**»[٧].

---

١. كما عن الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٣: ١٣٩، وعن الطباطبائي في الرياض ٤: ٢٥٧.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٣٥٤، ب ٣٠، من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٣٧١، ب ٣٦، من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.
٤. وسائل الشيعة ٨: ٣٥٣، ب ٣٠، من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.
٥. وسائل الشيعة ٨: ٣٥٤، ب ٣٠، من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣.
٦. وسائل الشيعة ٨: ٣٧٣، ب ٣٦، من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦.
٧. وسائل الشيعة ٨: ٢٠٦، ب ٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

ومنها: خبر منهال القصّاب عن الصادق (عليه السلام) قال: قلت له: أسهو في الصلاة وأنا خلف الإمام؟ فقال (عليه السلام): «إذا سلّم فاسجد سجدتين ولا تهب»[1].

وقوله (عليه السلام): «ولا تهب» يحتمل أن يكون من المضاعف بمعنى لا تقم من مكانك حتّى تأتي بهما من هَبّ عن مكانه - أي قام عنه سريعاً -. ويحتمل أن يكون من الأجوف بمعنى لا تخف من إتيان السجدتين، إمّا من تشنيع الناس عليه بالسهو عن الصلاة، أو من المخالفين؛ وذلك مع لزوم مراعاة التقيّة إنّما هو لأجل الخلاف في هذه المسألة بينهم.

وهذه جملة من الأخبار الدالّة على وجوب السجود بسبب السهو، وبعضها كالأخيرين مختصّ بالسجود، ولا يخفى أنّ العمل بها متعيّن من جهة أكثريّتها وأصحّيّة سندها؛ لما فيما بينها من الصحاح وكونها موافقاً مع المشهور، ومخالفاً مع العامّة كما يدلّ عليه صحيح معاوية بن وهب فلا محيص إلّا عن حمل الطائفة الأُولى على التقيّة.

وأمّا دعوى الشيخ الإجماع على عدم الوجوب، فموهون بمصير المشهور على خلافه.

وبالجملة فالمسألة واضحة بحمد الله تعالى.

وممّا ذكرنا يظهر حكم الأمر الثاني أعني وجوب قضاء الأجزاء المنسيّة مثل التشهّد والسجود لو كان التذكّر بعد الخروج عن المحلّ السهوي، وأمّا على القول الآخر فالحقّ عدم وجوبه أيضاً، كسجدتَي السهو؛ لدلالة الطائفة الأُولى على نفيه أيضاً.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦.

وأمّا الأمر الثالث - أعني تدارك الأجزاء المنسيّة إذا كان التذكّر في المحلّ السهوي -: فالحق وجوبه على كلا القولين؛ لعدم دلالة الطائفة الأُولى على نفي وجوبه كما لا يخفى؛ إذ ليس تداركها بموجب السهو، بل إنّما بسبب التذكّر وبقاء المحلّ.

الصورة الثالثة: ما إذا كان السهو مشتركاً بينهما، فالكلام فيها تارة: يقع بالنسبة إلى عمل كلّ منهما، وأُخرى: في بقاء القدوة.

أمّا الأوّل: فلا ينبغي الإشكال في وجوب الإتيان بوظيفة السهو على كلّ منهما. وتوهّم عدم وجوب شيء على المأموم ضعيفٌ في الغاية من جهة أنّه لو قيل: بنفي شيء عن سهوه فإنّما هو فيما إذا كان مع حفظ الإمام وضمانه، لا في مثل المقام الذي اشتركا في السهو، ولعمري إنّ هذا التوهّم في طرف الإفراط، كما أنّ القول: بوجوب السجود على المأموم عند اختصاص السهو على الإمام كان في طرف تفريط منه.

وأمّا الثاني: فلا إشكال في بقاء القدوة لو كان التذكّر قبل الخروج عن المحلّ السهوي، فيأتيا بالمنسي جماعة، وأمّا لو كان بعد الخروج عن المحلّ الموجب لوجوب القضاء فيما له قضاء، ففي جواز الجماعة بالنسبة إلى صلاة الاحتياط وقضاء الأجزاء المنسيّة وسجود السهو مطلقاً، أو عدم جوازها مطلقاً، أو التفصيل بين صلاة الاحتياط وقضاء أجزاء المنسيّة فيقال - فيهما -: بالجواز، وبين سجود السهو فيقال: بالعدم، أو يقال - في الأخيرة: بالجواز وفي الأوّلين بالعدم، أو يفصل بين الأُولى فيقال - فيها -: بالجواز، وبين الأخيرتين فيقال - فيهما -: بالعدم، وجوهٌ.

والتحقيق أن يقال: أمّا بالنسبه إلى سجود السهو وإن لم يجز فيه الجماعة ابتداء أعني فيما إذا لم يشتركا في السهو بأن كان كلّ منهما صلّى منفرداً، أو كان

السهو في صلاة أُخرى غير الجماعة وأراد الإتيان بالسجود جماعة؛ وذلك لمكان عدم الدليل على مشروعيّة الجماعة فيه وعدم دلالة مشروعيّتها في الفرائض على إتيانها فيه كما هو واضح. إلّا أنّ دليل مشروعيّتها فيها يثبت المشروعيّة في المقام من حيث كون السجود في الفرض من توابع هذه الصلاة المشروع فيها الجماعة وليست مبايناً عنها، بل حكمه بالنسبة إلى الصلاة حكم المفتاح بالنسبة إلى البيت، فكما أنّ حكم البيت يشمل المفتاح، كذلك حكم الصلاة يشمل السجود المعدود من توابعه، فإذا كانت الجماعة في الصلاة فيجوز في توابعها.

وأمّا قضاء الأجزاء المنسيّة، فالأقوى جواز الجماعة فيها أيضاً بناءً على المختار المتقدّم من أنّها أجزاء الصلاة المتأخّرة عن مواضعها.

وبعبارةٍ أُخرى إنّما سقط الترتيب بينها وبين بقيّة الأجزاء لمكان السهو، لا أنّها قضاء خارج عن الصلاة، فحكمها حينئذٍ حكم الصلاة.

وأمّا صلاة الاحتياط، فالكلام يقع تارة: في جواز الجماعة فيها ابتداء، وأُخرى: في جوازها فيما إذا اشتركا في الشكّ بناء على المنع عن جوازها ابتداء.

أمّا الأوّل: فتفصيل الكلام فيه أنّ في صلاة الاحتياط حسب ما يأتي الكلام فيها احتمالان:

أحدهما: أن تكون صلاة مستقلّة واجدة لملاك ما نقص من أصل الصلاة على تقدير وقوع النقص فيها، ويترتّب عليه استقلال صلاة الاحتياط، وعدم البأس بوقوع المنافي بينها وبين الصلاة من الحدث والاستدبار ونحوهما، وأنّها واجبة على كلا تقديري نقص أصل الصلاة وعدمه ما لم ينكشف الواقع ولم يذهب الشكّ. وعلى هذا فيكون المراد من كونها نافلة على تقدير عدم الاحتياج إليها كونها زيادة على الفريضة، كما يقال: بكون الركعتين الأخيرتين نفلاً بهذا المعنى، وليس المراد

بنفلها كونها نفلاً بمعنى الاستحباب. وعلى هذا الاحتمال ففي جواز الجماعه فيها ابتداءً وجهان:

والمنقول عن تقريرات خلل بحث الشيخ الأكبر[1] (قدّس سرّه) هو العدم، وذلك لدعوى انصراف أدلّة الجماعة عن صلاة الاحتياط.

ولا يخفى ما فيه: من منع الدعوى خصوصاً مع تسلّمه لشمولها لصلاة المنذورة مع أنّ فرضيّتها عرضيّ محض، بخلاف صلاة الاحتياط؛ إذ هي متوسّطة بين أن تكون فريضة بالذات أو بالعرض من حيث كون سبب وجوبها الشكّ الغير الاختياري بخلاف النذر.

وبالجملة فليس لدعوى الانصراف وجه يعتدّ به، اللهمّ إلّا أن يوجّه بأنّ صلاة الاحتياط روعي فيها صلاحيّة وقوعها ندباً، ولذا تعيّن فيها القراءة، ولا يجوز الإتيان بالسبحانيّات فيها، ويتعيّن فيها تكبيرة الافتتاح، فلابدّ فيها من عدم الجماعة حفظاً لصلاحيّتها للندبيّة؛ إذ الجماعة لا تقع في المندوب، وهذا وإن لم يكن له دليل، إلّا أنّ الشكّ في صحّة الجماعة فيها من هذه الجهة كافٍ في عدم جوازها.

والاحتمال الثاني: أن تكون نقص أصل الصلاة إلّا أنّ الشكّ أوجب انقلاب التكليف عن الإتيان بالاتصال إلى الانفصال، فيكون التكليف بها تكليفاً واقعيّاً في ظرف الشكّ في النقص.

وتوهّم أنّها حكم ظاهريّ جعل في ظرف الشكّ.

مدفوعٌ بأنّ كلّ حكم ثبت في ظرف الشكّ لا يكون حكماً ظاهريّاً، بل الملاك في الحكم الظاهري هو كونه لثبوت الحكم الواقعي وإحرازه والتعبّد به في ظرف الشكّ، من غير فرق بين الحكم الظاهري في مورد الأمارات أو الأُصول مطلقاً ممّا كان منها متكفّلاً للتنزيل أو غيرها، ولذا لا يقتضي الأجزاء، وهذا بخلاف صلاة الاحتياط

---

١. لم نعثر عليه في مظانّه. لاحظ كتاب الصلاة ٢: ٤١١، (وطبعة المؤتمر ٧: ٤١١).

حيث إنّ وجوبها ليس باعتبار التعبّد بالواقع في ظرف الشكّ، بل هو حكم واقعيّ، إلّا أنّه ثانويّ، ولذا يترتّب عليه الإجزاء، ويترتّب على هذا الاحتمال تبعيّة صلاة الاحتياط لأصل الصلاة وثبوت البأس بوقوع المنافي بينها وبين الصلاة، لكنّها واجبة أيضاً على كلا تقديرَي نقص أصل الصلاة وعدمه مادام الشكّ باقياً، ويكون المراد من كونها نافلة بالمعنى المتقدّم. وعلى هذا الاحتمال فيجوز فيها الجماعة بلا إشكال؛ لحديث التبعيّة حسب ما مرّ في سجدتَي السهو وقضاء الأجزاء المنسيّة. هذا بالنسبة إلى جواز الجماعة فيها ابتداء، كما إذا كان الشخصان المنفردان أرادا الإتيان بصلاة الاحتياط للشكّ العارض لكلّ منهما في صلاة نفسه.

وأمّا الثاني - أعني ما إذا اشتركا في الشكّ في صلاة الجماعة -: فجواز الجماعة فيها بطريق أولى.

وخلاصة المقال أنّ المسألة ذات أقوال أربعة، وهي:

القول: بجواز الجماعة في صلاة الاحتياط.

والقول: بالعدم مطلقاً.

والقول: بالتفصيل بين ما إذا كانت الصلاة الواقعة فيها الشكّ جماعة فيجوز الجماعة في صلاة احتياطها، سواءٌ اتفق المأموم والإمام في الشكّ أم اختلفا، وبين ما إذا كانت فرادى فلا يجوز.

والقول: بالتفصيل بينما إذا اتّفقا في الشكّ أيضاً مع كون أصل الصلاة بالجماعة فيجوز الجماعة، وبين ما إذا اختلفا فلا تجوز الجماعة ولو كان[1] أصل الصلاة بالجماعة؛ وهذا الأخير هو المنقول عن الشهيد[2].

---

١. في الأصل «كانت»، والصحيح ما أثبتناه.

٢. لم نعثر عليه في الذكرى وفي سائر كتبه ولا على الناقل عنه.

ولا يخفى أنّه أولى، لكن مع رعاية الاحتياط في إتيان الجماعة بقصد الرجاء، لا بعنوان التوظيف.

ثمّ الكلام في قراءتها لو أتى بها جماعة، أمّا على القول الأوّل: فلازمه هو ثبوت حكم الصلاة الإخفاتيّة فيها من كراهة القراءة أو التحريم، بناءً على القولين فيها، وأمّا على القولين الأخيرين: فاللّازم هو القراءة؛ إذ ملاك جواز الجماعة فيها بناءً عى القولين الأخيرين هو كونها بدلاً عن الأخيرتين، ومن المعلوم وجوب القراءة في الأخيرتين، فيجب فيما هو البدل عنها.

[القسم] الثالث من الشكوك التي لا اعتبار بها: شكّ من كَثُر شكّه

وقد وقع التعبير عنه في جملة من الكلمات[1] بأنّه لا حكم للسهو مع كثرته. ولا إشكال في أصل الحكم في الجملة، والأصل فيه جملة من الأخبار:

منها: موثّقة زرارة وأبي بصير قالا: قلنا له: الرجل يشكّ كثيراً في صلاته حتّى لا يدري كم صلّى ولا ما بقي عليه؟ قال: «يعيد». قلنا: فإنّه يكثر عليه ذلك كلّما عاد شكّ؟ قال: «يمضي في شكّه». ثمّ قال (عليه السلام): «لا تعوّدوا الخبيث من أنفسكم بنقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عوّد به، فيمض أحدكم في الوهم ولا يكثرنّ نقض الصلاة، فإنّه إذا فعل ذلك مرّات لم يعد إليه الشكّ». قال زرارة: ثمّ قال: «إنّما يريد الخبيث أن يُطاع، فإذا عُصي لم يعد إلى أحدكم»[2].

ومنها: صحيح ابن مسلم عن الباقر (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك، فإنّه يوشك أن يدعك، إنّما هو من الشيطان»[3].

---

١. كالشيخ في المبسوط ١: ١٢٢، وابن سعيد في الجامع للشرايع: ٨٤، والكركي في الجعفية (رسائل الكركي) ١: ١١٧، والعلّامة في القواعد ١: ٤٣، والبحراني في الحدائق ٩: ٢٨٨.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٨، ب ١٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢. مع اختلاف يسير.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧، ب ١٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

ومنها: صحيح ابن سنان عن الصادق (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «**إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك**»[١].

ومنها: موثّق عمّار عن الصادق (عليه السلام): في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة فيشكّ في الركوع فلا يدري، أركع أم لا؟ ويشكّ في السجود فلا يدري، أسجد أم لا؟ فقال (عليه السلام): «**لا يسجد ولا يركع يمضي في صلاته حتّى يستيقن يقيناً**»[٢].

والظاهر من المضيّ بالصلاة هو عدم الاعتناء بوقوع الشكّ، والبناء على عدم وقوعه بعدم ترتّب حكمه، فإن كان الشكّ مفسداً لولا عروض الكثرة عليه، كالشكّ في الأُوليين يبني على الصحّة، ولو كان موجباً للاحتياط، أو سجدتَي السهو لا يأتي بها، ولو كان بين التمام والزيادة يبني على ما يقتضيه الصرفة.

وبعبارة أُخرى يبني على الصحّة في جميع الموارد من غير أن يأتي بما يقتضيه الشكّ من صلاة الاحتياط أو سجدتَي السهو؛ كلّ ذلك لدلالة الأمر بالمضيّ عليه وعدم الاعتناء بالشكّ في مقابل الاعتناء به؛ إذ الاعتناء بالشكّ في الأخيرتين - مثلاً - هو بالإتيان بصلاة الاحتياط، فعدم الاعتناء بالشكّ فيهما ليس إلّا بعدم الإتيان بما يوجب الشكّ فيهما.

ومن ذلك يظهر سقوط المناقشة في فقه هذه الأخبار، بدعوى إجمالها من حيث توهّم أنّ غاية دلالتها أنّه إذا كثر الشكّ يكون حكمه المضيّ مقابل الوقوف، فتدلّ على أنّه لا يوجب الشكّ بطلان الصلاة مع كثرته، بل يمضي في الصلاة مع الشكّ، فتصير حاكماً على الأخبار الدالّة على بطلان الصلاة بمجرّد الشكّ في موارد

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٨، ب ١٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٩، ب ١٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥.

مفسديّته، ولا دلالة لها على ما هو التكليف بالنسبة إلى المشكوك فيه مِن أنّه يبني على وقوعه أو يأتي به مع بقاء المحلّ، وإنّه يجب عليه شيء بعد الصلاة من سجدة السهو، أو صلاة الاحتياط أم لا؛ وذلك لما عرفت من أنّه لا معنى لعدم الاعتناء بالشكّ، إلّا رفع اليد عمّا يوجبه من البطلان، أو سجدتَي السهو، أو صلاة الاحتياط، أو إتيان المشكوك فيه إذا كان الشكّ قبل التجاوز عن المحلّ.

كلّ ذلك مضافاً إلى الموثّق المذكور أخيراً حيث إنّه ذكر (عليه السلام) فيه: «**لا يسجد ولا يركع**»[1]، فإنّه صريح في أنّ المراد من المضيّ هو البناء على وقوع المشكوك فيه، ومورده وإن كان الشكّ في الأفعال من الركوع والسجود، إلّا أنّه لا ينبغي الارتياب في أنّ ذكرهما من باب المثال، فيتعدّى إلى غيرهما من سائر الأفعال والركعات، فحينئذٍ يستفاد منه كبرى كلّيّة من أنّه مع كثرة الشكّ يبني على وقوع المشكوك فيه فيما يقتضيه الصرفة من البناء على وقوع المشكوك فيه أو عدم وقوعه ويتمّ الصلاة عليه مع عدم شيء عليه بعدها.

ثمّ إنّ هاهنا أُموراً يجب البحث عنها:

الأوّل: الظاهر من هذه الأخبار كون الحكم بعدم الالتفات إلى الشكّ، والبناء على وقوع المشكوك فيه، إلّا إذا كان وقوعه مستلزماً للفساد، فيبني على عدم الوقوع حكماً إلزاميّاً، فلو شكّ في الركوع يجب البناء على وقوعه، فلو أتى به كانت الصلاة باطلة. ولو شكّ في الركعات يبني على وقوعها ويتمّ صلاته، ولو كان في الأُوليين فلا يجوز رفع اليد عنها واستئنافها؛ وذلك للأمر بالمضيّ وعدم الالتفات إلى الشكّ والنهي عن الركوع والسجود في موثّق عمّار، ولأنّه مع كثرة الشكّ لا يخلو إمّا تكون جزئيّة المشكوك فيه فيما إذا كان الشكّ في الجزء، أو شرطيّته فيما إذا كان الشكّ في الشرط

---

١. تقدم تخريجه في الصفحة السابقة.

باقيّة أولا، وعلى تقدير البقاء فيجب الإتيان بالمشكوك، وعلى تقدير عدم البقاء فلا يجوز، وعلى كلا التقديرين فلا معنى لجواز الإتيان به والرخصة في إتيانه وتركه، هذا.

وقد خالف في ذلك الشهيد (قدّس سرّه) في محكي *ذكراه*[1] حيث احتمل جواز الاعتناء بالشكّ فيأتي بالمشكوك فيه إن كان في المحلّ مثلاً، ولم يظهر له وجه.

الثاني: الظاهر من هذه الأخبار كون هذا الحكم تعيينيّاً لا تخييريّاً؛ وذلك لظهور الأمر بالمضيّ، والنهي عن الركوع والسجود في ذلك، خلافاً للمحكي عن المحقّق الأردبيلي[2] حيث إنّه قال: بالتخيير بين الأخذ بالصرفة، وبين البناء على مقتضى الشكّ إن فساداً فالبطلان، وإن احتياطاً فالإتيان بالاحتياط. والظاهر رجوع كلام الشهيد (قدّس سرّه) إلى التخيير أيضاً، ولعلّ مستنده هو توهّم الجميع بين صدر رواية أبي بصير[3] المتقدّمة الآمرة بالإعادة بعد السؤال عمّن كثر شكّه في الصلاة وبين ذيلها الآمرة بالمضيّ، فإنّ الجواب بالإعادة تارة: الظاهر في تعيين الإعادة وبالمضيّ على الشكّ، أُخرى: الظاهر في تعيينه أيضاً في مورد واحد لا يصحّ إلّا برفع اليد عن ظهور الصدر والذيل في التعيين والحمل على التخيير.

لكنّه مدفوعٌ بأنّ المراد من الكثرة في الصدر هو كثرة أطراف الشكّ لا أفراده، كما يشهد به قوله: «حتّى لا يدري كم صلّى ولا ما بقي عليه»، فلا ربط له بكثرة أفراد الشكّ الذي هو مؤدّي الذيل كما لا يخفى، وخلافاً للمحكي عن رسالة السهويّة المنسوبة إلى المحقّق الثاني[4] من التخيير بين البناء على الأقلّ وبين البناء على وقوع المشكوك فيه.

---

١. الذكرى ٤: ٥٧.

٢. مجمع الفائدة والبرهان ٣: ١٤٦.

٣. تقدم تخريجها في ص: ١٦٨.

٤. لاحظ رسالة السهو (رسائل الكركي) ٢: ٢٥٢.

ولعلّ نظره إلى أنّ مقتضى أخبار الباب هو التحكيم على أدلّة الشكوك، ورفع حكم الشكّ مع دلالتها على أنّه يمضي في صلاته، والمضيّ في الصلاة مع الشكّ يمكن أن يكون بالبناء على عدم وقوع المشكوك فيه، ويمكن أن يكون بالبناء على وقوعه، ومقتضى إطلاق الأمر بالمضيّ هو التخيير.

وفيه: إنّ مقتضى المضيّ هو البناء على الوقوع، كما يظهر من النهي عن الركوع والسجود في موثّق عمّار المتقدّم[1]، إلّا أن يكون الوقوع موجباً للفساد فيبني على العدم؛ وذلك بقرينة التعليل بعدم تعوّد الشيطان الخبيث.

الثالث: لو شكّ بين الأربع والخمس - مثلاً - بعد السجدتين، فمقتضى عدم الاعتناء بشكّه هو البناء على الأربع وعدم الإتيان بسجدتَي السهو بعد الصلاة.

ولو كان الشكّ المذكور قبل السجدتين وبعد الركوع فكذلك عليه البناء على الأربع وعدم رفع اليد عن الصلاة التي لولا كثرة الشكّ يكون مفسداً في هذا الحال؛ حيث إنّه تقدّم فساد الصلاة بسبب الشكّ بين الأربع والخمس إذا طرأ بعد الركوع وقبل إكمال السجدتين.

ولو شكّ في حال القيام، فهل عليه البناء على كون ما بيده رابعة وإتمام الصلاة بلا إتيان شيء بعد الصلاة، أو يجب عليه هدم القيام والبناء على الأربع؟ وجهان:

المنقول عن تقريرات خلل الشيخ (قدّس سرّه) هو الأخير[2].

والظاهر هو الأوّل.

و«توضيح ذلك» أنّه قد تقدّم أنّ الشكّ بين الأربع والخمس في حال القيام

---

١. تقدم تخريجه في ص: ٢٥٢.

٢. لم نجده في كتاب الصلاة ٢: ٢٣٠.

غير منصوص وليس له حكم بالخصوص، إلّا أنّه إذا طرأ هذا الشكّ بالنسبة إلى ما بيده من الركعة يستلزم طريان الشكّ بين الثلاث والأربع بالنسبة إلى سابقة هذه الركعة، فيجب عليه البناء على كون الركعة السابقة هي الرابعة، ومع البناء على كونها رابعة تصير ما بيده من الركعة محكوماً بالهدم لاستلزام كونها خامسة، وهذا هو حكم هذا الشكّ والاعتناء به، وعدم الاعتناء إليه هو بالبناء على كون ما بيده رابعة وعدم الإتيان بالخامسة كما هو واضح.

وأمّا الوجه المنسوب إلى الشيخ (قدّس سرّه)، فلعلّه بملاحظة أنّ دليل نفي الحكم عن كثير الشكّ حاكم على أدلّة المشكوك، والحاكم لابدّ أن يكون في مورد ورود المحكوم، وإلّا يكون لغواً، والشكّ بين الأربع والخمس في حال القيام لا يكون مشمولاً لحكم بالخصوص، والحكم المخصوص فيه إنّما للركعة السابقة على ما بيده، فحينئذٍ يجب هدم هذا القيام لأن يرجع الشكّ إلى الثلاث والأربع ويصير منصوصاً، هذا.

ولا يخفى ما فيه: لأنّ الشكّ بين الأربع والخمس في حال القيام ولو لم يكن منصوصاً بالخصوص، إلّا أنّه مندرج تحت الأدلّة العامّة، ولا يلزم في تصحيح الحكومة وجود دليل لحكم الشكّ بالخصوص، كيف؟ وإلّا يلزم إخراج الشكّ بين الأربع والخمس إذا كان قبل الإكمال، وبعد الركوع عن حكم كثير الشكّ؛ لأنّه أيضاً غير منصوص بالخصوص وهو كما ترى، ومقتضى أخبار الباب عدم الاعتناء بشكّ من كثر شكّه بقول مطلق، والجلوس عن القيام ليس عدم اعتناء بقول مطلق، بل هو متوسّط بين الاعتناء وعدم الاعتناء، فهدم القيام اعتناء بالشكّ، وعدم الإتيان بوظيفة الشكّ بين الثلاث والأربع عدم اعتناء به، وهذا خارج عن حكم هذه الأخبار.

الرابع: لا إشكال في شمول حكم كثير الشكّ للصلاة بالنسبة إلى ركعاتها وأفعالها

وأجزائها وشرائطها الداخليّة، كالستر والقبلة ونحوهما فيما إذا كان الشكّ في أثناء الصلاة، وأمّا في الشرائط الداخليّة إذا كان الشكّ فيها قبل الدخول في الصلاة، أو الشكّ في الشرائط الخارجيّة، كالوضوء والغسل والتيمّم، ففي شموله إشكال بل منع.

وربّما يقال: بشموله لها بل قيل: بعدم الخلاف بعدم العبرة بشكّ من كثر شكّه في أفعال الوضوء، واستدلّ له بوجوه:

منها: العسر والحرج.

ومنها: تعليل الوارد في خبر زرارة المتقدّم ذكره من قوله (عليه السلام): «**لا تعوّدوا الخبيث من أنفسكم بنقض الصلاة**»[1]، إلى آخره، فإنّه وإن كان في مورد الصلاة، لكنّ العبرة بعموم العلّة، فيتعدّى عن موردها إلى غير المسؤول عنه.

ومنها: التأييد بصحيح ابن سنان عن الصادق (عليه السلام) قال: قلت له: رجل مبتلى بالوضوء والصلاة، وقلت: هو رجل عاقل. فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «**وأيّ عقل له وهو يطيع الشيطان**»؟! فقلت له: وكيف يطيع الشيطان؟ فقال (عليه السلام): «**سله هذا الذي يأتيه من أيّ شيء هو؟ فإنّه يقول لك: من عمل الشيطان**»[2] انتهى. حيث إنّ الظاهر أنّ ابتلائه كان بكثرة الشكّ.

والكلّ كما ترى؛ أمّا عدم الخلاف، فلا اعتبار به بعد أن لم يبلغ إلى درجة الإجماع.

وأمّا العسر أو الحرج، فلو كان لوجب أن يكون علّة للتشريع، لا طريقاً في إثبات الحكم الشرعي. والاستدلال به في أمثال المقام خلط عظيم قد أوضحنا سبيله في ***الأُصول*** في مسألة الإجزاء[3] فراجع.

---

١. تقدم تخريجه في ص: ٢٥١.

٢. وسائل الشيعة ١: ٦٣، ب ١٠، من أبواب مقدمة العبادات، ح ١. الكافي ١: ٩، ح ١٠.

٣. أجود التقريرات ١: ٢٠٤. [مطبعة المصطفوي].

وأمّا التعليل الوارد في خبر زرارة، فالظاهر أنّه حكمة التشريع لا علّة الحكم فلا اطّراد فيه.

وأمّا صحيح ابن سنان، فالظاهر أنّ الاستدلال به أجنبيّ عن المقام، ولذا ذكره المستدلّ من باب التأييد.

نعم لا بأس بالاستدلال بالتبعيّة بمعنى إلحاق توابع الصلاة بها في حكم كثير الشكّ، لكنّه في كلّما يوجب الاعتناء به إعادة الصلاة، ولذا خصّصنا الحكم في الشّرائط الدّاخليّة بما إذا كان الشكّ في أثناء الصلاة لا مطلقاً؛ فالحقّ أنّه لا دليل على تعميم الحكم لغير الصلاة من الشرائط الخارجيّة، فضلاً عن تعميمه لمطلق العبادات - مثل الحجّ - فضلاً عن تعميمه للمعاملات أيضاً، فلو كثر شكّه في شيء من أفعال الحجّ أو المعاملات يجب عليه الاعتناء بشكّه والعمل بما هو وظيفة الشاكّ.

الخامس: لا إشكال في عدم العبرة بشكّ من كَثُر شكّه ووجوب البناء على الصرفة حسب ما تقدّم. وفي اختصاص الحكم بكثير الشكّ أو تعميمه لكثير النسيان، قولان:

المختار عند جماعة منهم الشهيد الثاني[1] (قدّس سرّه) في **روضته** وروضه هو العموم.

والأقوى هو الأوّل.

وقد استدلّ للشهيد بالأخبار المذكورة فيها لفظ (السهو) مثل: «**إذا كثر عليك السهو**»[2]، إلى آخره، فإنّ لفظ (السهو) يشمل النسيان؛ إذ هو إمّا بمعنى النسيان أو بالمعنى الأعمّ منه ومن الشكّ.

---

١. الروضة البهية ١: ٧٢٢. روض الجنان: ٣٤٢ / السطر ٢٨.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧، ب ١٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

لكنّ القول بالتعميم - كما ترى - مستلزم لتأسيس فقه جديد، إذ لا يمكن القول بأنّ كثير السهو عن الركعة - مثلاً - يكتفي بالصلاة الناقصة مع القطع بنقصان صلاته. ولا يمكن قياسه بكثير الشكّ؛ لأنّ الشاكّ لمكان احتمال إتيانه بما هو عليه قد اكتفى الشارع عنه بامتثاله الاحتمالي عن الامتثال القطعي مادام كونه محتملاً شاكّاً، وهذا بخلاف القاطع بعدم الامتثال، ومعلوم أنّ أدلّة كثير الشكّ لا يكون مقيّداً لأدلّة الواقع ولا مخصّصاً لها، فحينئذٍ فمقتضى ثبوت التكليف الواقعي وعدم تقييده بغير مورد كثرة السهو يوجب الإتيان به عند القطع بعدم إتيانه، وكان ما ذكرناه ظاهر غير قابل للمناقشة.

نعم، إنّما الكلام في وجوب سجدة السهو، فربّما يقال: بعدم وجوبها مع القول بوجوب تدارك المنسي لو أمكن تداركه؛ وذلك أمّا تدارك المنسي فلاقتضاء دليل اعتباره في الصلاة، فالإتيان به بعد التذكّر ليس شيئاً أوجبه السهو، وإنّما الذي أوجبه السهو هو السجدة، فينفي ببركة دليل نفي العبرة عن كثير الشكّ.

ولكنّ الأقوى وجوبها أيضاً؛ لأنّ وجوب السجدة عند النسيان حكم واقعيّ ثابت عند تحقّق النسيان، وقد عرفت أنّ أدلّة كثير الشكّ لا يوجب تقييد الأحكام الواقعيّة وتخصّصها بغير مورد كثير السهو، وهذا بخلاف وجوب سجدتَي السهو عند طرو الشكّ، إذ هو امتثال احتماليّ بدل عن الواقع؛ هكذا أُفيد.

ولا يخفى ما فيه: إذ السجدة كصلاة الاحتياط - كما تقدّم - حكم واقعيّ ثبت عند الشكّ وإن كان البناء على أحد طرفَي الشكّ من الأحكام الظاهريّة وقد تقدّم تفصيل ذلك مستوفى، ولكن يمكن الخدشة في شمول الأخبار المذكورة للنسيان؛ وذلك ببركة التعليل الوارد في صحيح محمّد بن مسلم[1]: «إذا كثر عليك السهو

---

١. تقدم تخريجه في ص: ٢٥٨.

فامض في صلاتك فإنّه يوشك أن يدعك، إنّما هو من الشيطان»، حيث إنّ تعليل المضيّ بقوله: «فإنّه يوشك» قرينة على إراده الشكّ من السهو لا النسيان؛ فإنّ الشكّ هو الذي من الشيطان؛ فتأمّل.

مع أنّ التعبير بالمضيّ أيضاً يلائم مع الشكّ الموجب للوقوف الناشي عن الحيرة لا مع السهو.

وأمّا صحيح ابن سنان: «إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك»[1]، وإن لم يذكر فيه التعليل المذكور، لكن بقرينة وحدة سياقه مع صحيح محمّد بن مسلم يحمل على الشكّ.

وبالجملة فليس لإلحاق كثير السهو بكثير الشكّ وجه يعتدّ به.

السادس: إنّ الكثرة تارة تتحقّق بالنسبة إلى جميع الصلاة من أفعالها وركعاتها، بحيث يكون الجامع لما فيه الكثرة هو الصلاة، ويقال: بأنّه كثير الشكّ في الصلاة بحيث لا يكون جامع لما فيه الكثرة أقرب من الصلاة. وإمّا تتحقّق بالنسبة إلى بعض أفعالها أو ركعاتها، كما إذا كان كثير الشكّ في الركوع أو في السجود أو في الركعتين الأُوليين أو الأخيرتين:

فعلى الأوّل، فيكون حكمه حكم كثير الشكّ في جميع الصلاة؛ وهذا واضح.

وعلى الثاني، فهل يختصّ حكم الكثرة بما كان كثير الشكّ فيه أو يعمّ غيره؟ وجهان:

أقواهما الأوّل؛ وذلك لعدم صدق الكثرة على غيره، ولتعليل إلغاء الشكّ عند الكثرة بعدم تعوّد الخبيث المنتفي في غير كثير الشكّ، وهذا التعليل وإن كان من باب علّة التشريع، إلّا أنّه يستأنس منه انتفاء الحكم في غير مورد الكثرة، ولبُعد الحكم بإلغاء جميع شكوكه، لمكان صيرورته كثير الشكّ بالنسبه إلى فعل واحد.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٨، ب ١٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

السابع: في الحدّ الذي به تتحقّق الكثرة؛ فعن جماعة من المحقّقين إيكاله إلى العرف؛ وهو المشهور[١]، وعن بعض - والظاهر هو ابن حمزة - بطروّ الشكّ ثلاث مرّات متواليات[٢]، وعن آخر هو بأن يسهو في فريضة واحدة ثلاث مرّات[٣]، وعن ثالث هو بأن يسهو في كلّ ثلاث صلوات مرّة واحدة[٤].

والأصل في ذلك ورود خبر[٥] مشتبه المراد، فمستند القول المشهور هو دعوى إجمال الرواية فيكون المعوّل حينئذٍ هو العرف؛ وذلك في كلّ موضوع ذي حكم لم يحدّد شرعاً أو حُدِّد بأمر مجمل؛ لأنّ ما أُجمل فيه النصّ يكون كما لا نصّ فيه، فكما أنّه إذا لم يرد على تحديد الكثرة نصّ يجب الرجوع في تحديدها إلى العرف، فكذلك فيما ورد فيه النصّ المجمل.

ومستند الأقوال الأُخر هو الاختلاف في كشف المراد من الخبر.

وربّما يقال: - بناءً على تبيّن مفهوم الخبر - يكون المرجع في الكثرة هو العرف بحمل المفهوم من الخبر على بيان إحدى المصاديق العرفيّة، لا حصر ما هو الموضوع للحكم في هذا المصداق، ولكنّه ليس بشيء؛ إذ الظاهر من الخبر هو بيان الضابط للكثرة التي هي موضوع هذا الحكم وتحديدها بما ذكر فيه، لا بيان كون هذا المصداق من إحدى المصاديق العرفيّة، ونظير ذلك في جميع ما ورد من التحديدات كما في تحديد الكرّ والمسافة ونحوهما.

وكيف كان فلابدّ من ذكر الخبر الشريف والتدقيق في مفهومه حتّى يتبيّن أنّه

---

١. كما في بحار الأنوار ٨٨: ٢٨١. والرياض ٤: ٢٥.

٢. الوسيلة: ١٠٢.

٣. السرائر ١: ٢٤٨.

٤. لاحظ جواهر الكلام ١٢: ٧٨.

٥. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٩، ب ١٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٧.

مجمل أو مبيّن لكي يتّضح ما هو الحقّ من هذه الأقوال، فنقول: روى الصدوق في الصحيح عن أبي حمزه عن الصادق (عليه السلام) أنّه قال: «**إذا كان الرجل يسهو في كلّ ثلاث فهو ممّن يكثر عليه السهو**»[1].

ولا يخفى أنّه بظاهره لا ينطبق على شيء من هذه الأقوال.

و«توضيح ذلك» أنّ كلمة «يسهو» في قوله (عليه السلام): «**إذا كان الرجل يسهو**» لكونها فعل المضارع المقترن بلفظة «كان» تدلّ على الدوام والاستمرار مثل: (كان زيد يأكل ويشرب) في مقابل: (اكل زيد أو شرب) حيث إنّ الجملة الأُولى تدلّ على دوام الأكل والشرب دون الثانية، ويكون الظاهر منه هو كون السهو طبعاً وعادة مثل دلالة جملة: (كان زيد يأكل الخبز) على كون الأكل طبعاً له، وهذا المعنى ينهدم أساس الأقوال، إذ السهو ليس في شيء منها بحيث يكون عادة وطبعاً.

وأمّا قوله (عليه السلام): «**في كلّ ثلاث**» إلى آخره فهو يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يكون مصبّ العموم هو الثلاث بمعنى تشكيل عموم استغراقيّ يكون أفراده كلّ ثلاث ثلاث، فيكون المعنى عدم خلوّ كلّ ثلاث من الصلوات عن السهو إمّا بوقوعه في جميع آحاد كلّ ثلاث أو في اثنتين أو واحدة منها، وهذا المعنى هو الظاهر.

وثانيهما: أن يكون مصبّ العموم الواحد المقدّر المضاف إلى الثلاث مع تقدير من الخمس فيكون المعنى يسهو في كلّ واحدة من ثلاث صلوات من الخمس اليوميّة.

وبعبارةٍ أُخرى يسهو في أغلب الصلوات الخمس، إذ الثلاث من الخمس يكون أكثر من باقيها، وهذا المعنى لاحتياجه إلى تقديرين - أعني تقدير الواحدة وتقدير من الخمس - يحتاج إلى التكلّف.

---

١. الوسائل ٨: ٢٢٩ ب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٧. و في سنده: «ابن أبي حمزة»..

والأظهر هو المعنى الأوّل، وعليه فيصير الحاصل تحديد الكثرة بعدم خلوّ كلّ ثلاث صلوات من الصلوات التي يأتي بها عن السهو، وهذا المعنى وإن كان هو المستظهر من الرواية، إلّا أنّها بهذا الظاهر لا قائل به، وأمّا باقي الأقوال الثلاث، فالظاهر أنّه لا دلالة فيه على شيء منها؛ أمّا القول بكون الكثرة تتحقّق الشكّ في ثلاث متواليات فلا ينطبق على الرواية، ثمّ لم يعلم ما المراد من التوالي في الشكّ هل هو بمعنى ترتّب الشكوك في ثلاث صلوات، أو في ثلاثة فعل من أفعال صلاة واحدة، أو اتّصال الشكوك الثلاث بعضها ببعض بأن لم ينفصل شيء بينها وليس لشيء منها وجه.

وأمّا القول بكون الكثرة بتحقّق ثلاث شكوك في صلاة واحدة فكذلك.

وأمّا القول بوقوع الشكّ في كلّ صلاة من ثلاث صلوات، فلعلّه أخذه من الاحتمال الثاني المذكور في الخبر، وإن كان مخالفاً معه من حيث إنّ نتيجة ما ذكر من الاحتمال الثاني هو كون الكثرة بتحقّق السهو في كلّ ثلاث صلوات من كلّ من الخمس، ونتيجة هذا القول هو كونها بتحقّق السهو في كلّ واحد من الثلاث ولو لم يكن في كلّ خمس من اليوميّة.

فإن قلت: فما ذكرته من معنى الرواية من كون المراد عدم خلوّ كلّ ثلاث صلوات عن الشكّ لا يصير أيضاً ضابطاً؛ ضرورة أنّه لا يحصل العلم بذلك، إلّا بعد العمر، اللهمّ إلّا أن يرجع في ذلك إلى العرف، وعليه فيرجع إليه في أصل تحديد الضابط.

قلت: لمّا كان التعبير بكلمة السهو بفعل المضارع الدالّة على كون عدم خلوّ السهو عن كلّ ثلاث صلوات عادة، يحصل العلم بصيرورته عادة وحالة باستمرار ذلك في صلوات يحكم بصيرورته حالة من دون مدخليّة في ذلك بكون السهو في

ثلاث صلوات، أو أكثر في يوم واحد، أو أيّام متعدّدة، بل المرجع هو الحكم بصيرورة ذلك حالة وعادة، ثمّ الرجوع في صيرورة ذلك عادة إلى العرف بعد جعل الضابط للكثرة عدم خلوّ كلّ ثلاث عن الشكّ لا يوجب جواز الرجوع إلى العرف في أصل تحديد الكثرة لكي يقال: بأنّه لولا الأمر إلى العرف في ضابط عدم خلوّ كلّ ثلاث صلوات عن الشكّ، فليرجع إليه في أصل تحديد الكثرة.

ثمّ إن كان عدم الخلوّ بالنسبة إلى الصلوات بقول مطلق يصير كثير الشكّ فيها بقول مطلق وإن كان في صلاة معيّنة بأن لا يمرّ عليها ثلاث مرّات من الظهر - مثلاً - أو من المغرب أو الصبح، إلّا ويشكّ في واحد منها، فيصير كثير الشكّ في خصوص ما لا يخلو كلّ ثلاث منها من الشك.

ثمّ تميّز لفظ «الثلاث» وإن لم يكن مذكوراً في الخبر، ولأجل ذلك يحتمل أن يكون المقدّر صلوات كما يحتمل ان يكون الأفعال أو الركعات، إلّا أنّ احتمال الصلوات يكون أظهر، وعلى هذا فما ذكرناه هو أظهر الاحتمالات في الخبر الشريف وهو ينطبق غالباً على المعنى العرفي من الكثرة وإن كان مخالفاً معه، وتكون العبرة به لا بالمعنى العرفي، كما هو كذلك في كلّ مورد ورد التحديد شرعاً، إلّا أنّ الشأن في عدم الفتوى من أحد من الأصحاب على طبق ذلك الاحتمال.

لكنّ الأقوى هو الفتوى بمضمونه؛ وذلك لعدم إعراض الأصحاب عنه بحيث يوجب طرحه سنداً، بل هو مقبول السند، وإنّما الاختلاف في فهم معناه، ودعوى إجمال مراده، وبعد ما اتضحنا ظهوره فيما ذكرناه يجب الأخذ به والعمل بمضمونه.

الثامن: لو كان كثير الشكّ فيما لا حكم له، كما إذا صار كثير الشكّ في الشكّ بعد المحلّ، أو كان كثير الشكّ مع وجود أمارة موجبة لإلغاء شكّه، بأن كان الإمام في صلاة جماعته كثير الشكّ مع حفظ المأموم، أو كان المأموم كثير الشكّ مع حفظ

الإمام، فاتفق له عروض شكّ له حكم، مثل ما إذا شكّ قبل تجاوز المحلّ أو شكّ المأموم مع شكّ الإمام أيضاً بحيث لا يكون له الرجوع إلى الإمام، فهل يجب الالتفات إلى شكّه مطلقاً، أو لا يجب مطلقاً، أو يفصل بين ما إذا كان كثير الشكّ في شكّ لا حكم له في نفسه كالشكّ بعد المحلّ فيلتفت إليه، أو كان ممّا لا حكم له لعارض كوجود أمارة موجبة لإلقاء الشكّ فلا يلتفت، وجوهٌ:

لا يبعد أن يكون أقواها الأخير؛ وذلك أمّا الالتفات في الأوّل؛ فلأنّ الشكّ بعد المحلّ مع الشكّ في المحلّ - مثلاً - نوعان متغايران أحدهما ذو حكم والآخر ممّا لا حكم له؛ وإذا كان كثير الشكّ في أحد الشكّين لا يسري حكمه إلى الشكّ الآخر، والمفروض كونه كثير الشكّ بالنسبة إلى الشكّ بعد المحلّ فلا وجه لتسرية حكم هذا الشكّ إلى الشكّ قبل التجاوز.

وأمّا عدم الالتفات في الثاني؛ فلأنّ وجود الأمارة وعدم وجودها لا يصيّر الشكّ نوعين من الشكّ، بل هو شكّ واحد، غاية الأمر يكون تارة مع الأمارة وأُخرى مع عدمها.

وبعبارةٍ أُخرى قيام الأمارة وعدم قيامها ليس ذاتيّاً للشكّ، بل هو من عوارض الشكّ وهو في كلا الحالين، فإذا كان كثير الشكّ في شكّ بعينه لا يلتفت إليه، كان مع قيام الأمارة أو مع عدمها.

والحاصل إنّ مقتضى الأدلّة هو إلغاء شكّ لولا كثرته ليجب الالتفات إليه بذاته، وإن كان ملغى بقيام الأمارة على إلغائه، ولا يخفى أنّ الشكّ في المحلّ يجب الالتفات إليه بذاته، وحيث لا يكون كثير الشكّ فيه فيجب الالتفات إليه.

التاسع: إنّ عروض الشكّ قد يكون لطروّ عارض من همّ أو خوف أو اشتغال النفس بأمر آخر أو هرم ونحو ذلك، وقد يكون لضعف في القوّة الحافظة من حيث

نفسها، وقد يكون من ناحية إلقاء الشيطان، فهل الحكم بعدم الاعتناء يعمّ الجميع أو يختصّ بالأخير؟ وجهان:

مِن إطلاق قوله (عليه السلام): «**إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك**»[1].

ومن التعليل بقوله: «**فإنّه من الشيطان**»[2].

لكن الأوّل هو الأقوى؛ وذلك لكون العلّة علّة التشريع لا علّة الحكم. وضابط الفرق بينهما أنّ العلّة إذا كانت في حدّ نفسها ممّا يصحّ أن يتعلّق بها الخطاب ويلقى إلى المكلّف فهو علّة الحكم، وذلك كالإسكار بالنسبة إلى الخمر في مثل: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر»، حيث يصحّ جعل العلّة كبرى كلّيّة مندرجة تحت الخطاب، ويقال: «لا تشرب المسكر». وإذا لم تكن في حدّ نفسها ممّا يصحّ إلقائها إلى المكلّف فهو علّة التشريع؛ وذلك كعبادة الشيطان، حيث إنّ امتيازها هو مصداق عبادة الشيطان عمّا هو ليس كذلك ليس بيده المكلّف، بل إنّما هو ببيان الشارع فلا يصحّ جعلها كبرى كلّيّة، بل إنّما وظيفة الشارع تعيين المصداق منها، وعلى هذا فينطبق ضابط علّه التشريع على التعليل الوارد في المقام.

ثمّ إنّ علّه التشريع قد تكون مع كونها علّة للتشريع معمّماً أيضاً، وذلك فيما إذا أُريد التعميم بالنسبة إلى توابع الموضوع وكان التعميم بمناسبة الحكم والموضوع، كما إذا أردنا تعميم حكم كثير الشكّ إلى باب الطهارات الثلاث، ولكن لا يمكن أن يكون مضيّقاً؛ لأنّ معنى كون الشيء علّة للتشريع هو ثبوت الحكم في موضوع لأجل علّة غير مطّردة بل ثابتة، ولو في بعض أفراد موضوعه. ولا يخفى أنّ مقتضى إطلاق قوله (عليه السلام): «**إذا كثر عليك السهو**» هو عموم الحكم لكلّ سهو، وإن كان مقتضى التعليل هو كون ثبوت هذا الحكم بعمومه لأجل كون الاعتناء ببعض أفراد الشكّ

---

١ و ٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧، ب ١٦، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١. مع اختلاف يسير.

عبادة للشيطان، لكن هذه العلّة صارت مقتضية للجعل على العموم كما هو ظاهر.

العاشر: هل يجب حفظ الصلاة عن الشكّ بالحصى ونحوه، أو يجب التخفيف أم لا؟ وجهان:

من نفي البأس عن عدم الإحصاء.

ومن الأمر به وبالإدراج المراد به التخفيف في بعض الأخبار.

ولا يخفى انّ الإحصاء والتخفيف نوع من الاعتناء بالشكّ الغير المناسب مع عدم الاعتناء به، فحينئذٍ فالأنسب حمله على بعض مراتب الشكّ وهو الشكّ الكثير الذي يجب الاعتناء به، لعدم بلوغه إلى المرتبه التي يجب إلغائه ثمّ حمله بقرينة نفي الباس على الاستحباب، مضافاً إلى عدم معنى صحيح للوجوب؛ لأنّه إمّا نفسيّ أو شرطيّ، وكلاهما مستبعد لا يمكن الالتزام به.

وأمّا بالنسبة إلى المرتبة التي يكون ملغى فلابدّ من حمل الأمر على الإرشاد؛ إذ لا معنى للاستحباب أيضاً بعد كون الشكّ في تلك المرتبة ملغى لا اعتبار به.

الحادي عشر: لو كان كثير الشكّ في أصل الصلاة بأن يشكّ كثيراً في أنّه هل صلّى أم لا؟ فإن كان شكّه بالغاً إلى مرتبة الوسواس فلا شبهة في عدم العبرة به.

وإن لم يكن كذلك فالحكم بإلغائه مشكل:

من انصراف الأدلّة إلى ما كان الشكّ في الصلاة من ركعاتها وأفعالها وشرائطها.

ومن عموم العلّة، والعلّة وإن كانت للتشريع، لكن علّة التشريع قد يفيد التعميم كما أنّه ليس ببعيد بالنسبة إلى الطهارات الثلاث وإن كان التعميم بالنسبة إلى أصل الصلاة يحتاج إلى زيادة عناية لا يكفيه عناية التعميم بالنسبة إلى الطهارات، إذ يكفي في التعميم بالنسبة إلى الطهارات كونها من توابع الصلاة المفقود هذه العناية في الصلاة نفسها، وبالجملة فالمسألة مشكلة جدّاً.

[القسم] الرابع من الشكوك الغير المعتبرة:
الشكّ في النافلة

لا إشكال في عدم العبرة بالشكّ فيها في الجملة، وإنّما الكلام في أنّه يتعيّن البناء على الأقلّ، أو على الأكثر أو يكون مخيّراً مع أفضليّة البناء على الأقلّ كما عليه المشهور[1]، أو بلا أفضليّته؟

وتحقيق المقام يحتاج إلى زيادة بسط، فنقول: قد تقدّم سابقاً أنّ معنى قوله: «لا سهو في نافلة، ولا سهو في سهو، ولا سهو في المغرب ولا في الأُوليين من الرباعيّة»[2] هو نفي عمل السهو عن هذه الصلوات بلا إثبات صحّة أو بطلان، والبناء على أقلّ أو أكثر.

إلّا أنّ مقتضى الشكّ في الركعتين الأخيرتين لمّا كان البناء على الأكثر وعمل الاحتياط، وكانت صلاة الاحتياط بحكم الأخيرتين، وقد ارتفع عنها صلاة الاحتياط ببركة «لا سهو في سهو» وبقي البناء على الأكثر، ولذا يتعيّن فيها البناء على الأكثر،

---

١. المبسوط ١: ١٢٣، و المهذّب ١: ١٥٦، و الإرشاد ١: ٢٧، و البيان: ٥٥٢.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨.

إلّا أن يكون الأكثر مفسداً، فيجب البناء على الأقلّ، وإنّ مقتضى السهو في المغرب هو البطلان وقد ارتفع عنها صلاة الاحتياط بحكم: «لا سهو في المغرب»، ويكون محكوماً بالبطلان بالحكم المستفاد من الأخبار الأُخر، وكذا الثنائيّة والأُوليين من كلّ رباعيّة.

بقي الكلام في قوله: «لا سهو في نافلة»، والمنفي في هذه الفقرة أيضاً هو عمل السهو - أعني صلاة الاحتياط - من غير دلالة فيها على كون الوظيفة هو البناء على الأقلّ أو الأكثر أو البطلان، وكون النافلة كالثنائيّة في نفي السهو عنها أو الصحّة، وأنّها لا احتياط ونحوها فيها.

لكن صريح صحيح ابن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) يثبت الصحّة، وفيه قال: سألته عن السهو في النافلة؟ فقال: «ليس عليك شيء»[1] بناءٌ على نسخة أو «سهو» بناءً على نسخة أُخرى[2].

وحينئذٍ فربّما يقال: بدلالة الصحيح المذكور على البناء على الأكثر، مستشهداً بفهم الكليني؛ ذلك بقرينة نقل المرسل الدالّ على البناء على الأقلّ بعد الصحيح المذكور من غير فصل، حيث قال: وروي أنّه إذا سها عن النافلة بنى على الأقل»[3]، حيث إنّ نقله كذلك بعد الصحيح يشعر بفهمه من الصحيح كون الوظيفة هو البناء على الأكثر، مؤيّداً بفتوى الكليني أيضاً بالتخيير، مضافاً إلى ذهاب المشهور إلى التخيير، مؤيّداً بالإجماعات المحكيّة المستفيضة إن لم يكن محقّقاً[4]؛ لعدم ثبوت خلاف الصدوق (قدّس سرّه) فيما نسب إليه من القول بجواز البناء على الأقلّ

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٠، ب ١٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

٢. نقله بهذه النسخة في المدارك ٤: ٢٧٤.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٠، ب ١٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢. الكافي ٣: ٣٥٩، ح ٩.

٤. الذخيرة: ٣٧٩، السطر: ١٧، الرياض ٤: ٢٥٩، تهذيب الأحكام ٢: ١٧٨، ذيل ح ٧١٣.

والإعادة[١]، مع عدم ظهور مراده من الإعادة؛ إذ لعلّه من جهة جواز قطع النافلة كما لا يخفى، وإلّا لم يكن وجه للحكم بالإعادة، وعدم قدح ما نسب إلى جماعة من المتأخّرين من منع البناء على الأكثر، كلّ ذلك مع مناسبة الحكم والموضوع من كونها نافلة، ويجري فيها التسامح بما لا يجري في الفريضة.

وهذه وجوه يمكن أن يستأنس بها للقول بالتخيير، ولا بُعد للقول به.

وأمّا أفضليّة البناء على الأقلّ فيكفي فيها المرسل المتقدّم[٢] مع دعوى عدم الخلاف فيه بل الإجماع عليه كما نقل عن أكثر من واحد، وهذا ممّا لا ريب فيه.

بقي هنا أُمور:

الأوّل: الظاهر انّ التخيير بين البناء على الأقلّ أو على الأكثر إنّما هو فيما إذا لم يكن البناء على الأكثر مفسداً، وإلّا فيتعيّن البناء على الأقلّ؛ وذلك لأنّ المستفاد من دليل إلغاء الشكّ في النافلة هو عدم البطلان، وتسهيل الأمر على المصلّي، وهو مناف مع البناء على الأكثر الذي نتيجته البطلان.

وبذلك يظهر فساد ما عن بعض[٣] من بقاء إطلاق التخيير على حاله بحيث يشمل الأقلّ والأكثر الموجب للصحّة وعدمها، فيتعيّن عليه الإعادة لو اختار الأكثر فيما يوجب الفساد.

الأمر الثاني: اختلف الأقوال في الفرض الطارئ عليه النفل، أو النفل الطارئ عليه الفرض، فقيل: بكون المدار على الفرض والنفل الفعليّين[٤]، ولو لم يكونا

---

١. نقله عنه السيد العاملي في مفتاح الكرامة ٩: ٤٧٣، وهو ناقل عما نقله العلامة في المنتهى ٧: ٣٤، ونقله عنه في جواهر الكلام ١٢: ٧١٠، ولم ينقله عنه في محله.

٢. تقدم تخريجه في ص: ١٨٠.

٣. كالبهبهاني في مصابيح الظلام ٢: ٣٧١، شرح مفتاح: ٢٠٦، ذيل قول المصنّف: «من شكّ في النافلة ...» ٢: ١٧٣ (مخطوط). نقله صاحب جواهر الكلام فيه ١٢: ٧١٤.

٤. راجع جواهر الكلام ١٢: ٧١٧.

بالأصل كذلك، فالفرض الطارئ عليه النفل يكون بحكم النفل، والنفل الطارئ عليه الفرض يكون بحكم الفرض.

وقيل: بكون المدار على الأصل فالطارئ عليه النفل يكون بحكم الفرض، والطارئ عليه الفرض بحكم النفل.

وقيل: المدار على اجتماع النفل الأصلي والفعلي معاً، فالنفل الطاري عليه الفرض والفرض الطاري عليه النفل كلاهما بحكم الفرض، وينحصر حكم النافلة بالنفل الأصلي الغير الطاري عليه الفرض.

وقبل الخوض في ما هو الحقّ من هذه الأقوال يجب ذكر مقدّمتين:

[المقدّمة] الأُولى: في بيان ما يقتضيه الأصل عند الشكّ في كون المشكوك فيه بحكم النافلة، فنقول: ربّما يقال: بأنّ الأصل عند الشكّ في حكم النفل الطاري أو الفرض الطاري هو البناء على الأقلّ؛ لاستصحاب عدم الإتيان بالأكثر.

لكنّه مدفوع بالعلم بعدم جريان الاستصحاب في عدد الركعات؛ لكونه محكوماً إمّا بما يدلّ على بطلان الصلاة بالشكّ، كما بالنسبة إلى الثنائيّة والثلاثيّة والأوليين من كلّ رباعيّة، وإمّا بما يدلّ على وجوب البناء على الأكثر، كما في الأخيرتين من الرباعيّة، وإمّا بإلغاء الشكّ كما في النافلة ونظائرها، ومعه فلا يبقى مجال للتمسّك بالاستصحاب.

لا يقال: الشبهة في الفرض الطاري عليه النفل أو النفل الطاري عليه الفرض حكميّة، ولا مانع عن إجراء الأصل فيه؛ لعدم العلم بدخوله في أيّ باب من هذه الأبواب الثلاث أعني ما يبطل بسبب الشكّ، أو ما يلغى فيه الشكّ، أو ما يجب فيه البناء على الأكثر.

لأنّا نقول: عدم العلم بدخوله في واحد من هذه الأبواب على سبيل التعيين

لا يوجب صحّة جريان الاستصحاب مع العلم الإجمالي بدخوله في إحدى هذه الأبواب الموجب للعلم التفصيلي بخروجه عن مورد الاستصحاب؛ لأنّ القدر المتيقّن هو عدم إجراء الاستصحاب فيه إمّا لمكان محكوميّة بالبطلان، أو بالبناء على الأكثر، أو بإلغاء الشكّ، مضافاً إلى المنع عن الرجوع إلي دليل الاستصحاب، لكون المرجع هو ما دلّ على مبطليّة الشكّ الذي هو دليل اجتهاديّ حاكم على دليل الاستصحاب.

وتوضيحه أنّ هاهنا طوائف ثلاث طوليّات:

الأُولى: ما دلّ على الاستصحاب.

الثانية: ما دلّ على بطلان الثنائيّة بسبب الشكّ المعلّل بأنّهما ركعتان الشامل بإطلاق التعليل للفريضة والنافله، والحاكم على الطائفة الأُولى الدالّة على الاستصحاب.

الثالثة: ما دلّ على إلغاء الشكّ في النافلة الحاكم على الطائفة الثانية.

وحيث إنّ الطائفة الثالثة مجملة مفهوماً لا يعلم شمولها للفرض الطاري عليه النفل، والنفل الطاري عليه الفرض يكون المتيقّن من موردها الخارج عن تحت عموم الطائفة الثانية بالحكومة هو النفل بالأصل الذي لم يطرأ عليه الفرض، فيرجع في غيره وهو الفرض الطاري عليه النفل، والنفل الطاري عليه الفرض إلى الطائفة الثانية الحاكمة إلى أدلّة الاستصحاب.

وبالجملة فلا محلّ للاستصحاب، فحينئذٍ ينتهي الأمر إلى الالتزام بكون الشكّ ممّا لا علاج له، ويحكم بالبطلان لما سبق من أنّ الأصل في كلّ شكّ طاري في عدد الركعات هو البطلان، إلّا أن يقوم دليل على الصحّة.

المقدّمة الثانية: في بيان صغريات الفرض الطاري عليه النفل، والنفل الطاري عليه الفرض.

لا إشكال في كون الصلاة المنذورة من النفل الطاري عليها الفرض، والصلاة

اليوميّه المعادة استحباباً، والكسوفين مع بقاء وقتهما حيث يستحبّ إعادتهما حينئذٍ من الفرض الطاري عليه النفل.

وأمّا صلاة الصبي المميّز بناء على شرعيّة عباداته، وصلاة العيدين في زمن الغيبة، وصلاة الطواف لمن أحرم بالعمرة استحباباً، ففي كون الأُوليين من الفرض الطاري عليه النفل، والأخيرة من النفل الطاري عليها الفرض إشكال، لاحتمال تغاير الأُوليين مع الفرض بالنوع بحسب اختلاف المكلّفين؛ ضرورة اختلاف الحالات بسبب البلوغ وعدمه، والوقوع في زمان الحضور وعدمه، واحتمال كون صلاة الطواف الواقع في العمرة واجباً بالأصل وإن كان أصل العمرة مستحبّاً، لكنّه يجب إتمامها بالشروع، فعلى هذا فيمكن أن يقال: بعدم الاعتناء بالشكّ في صلاة الصبي والعيدين في زمان الغيبة؛ لكونهما نفلاً بالأصل ولم يطرأ عليهما الفرض، كما أنّه يمكن القول بالاعتناء في صلاة الطواف المذكورة، لكونها فرضاً لم يطرأ عليها النفل.

وأمّا النفل الذي يأمر بها السيّد أو الوالدين فلا ينبغي الإشكال في عدم طريان الفرض عليها وإن قال به بعض. وأظهر من ذلك صلاة الأجير بالإجارة المعاطاتيّة حيث إنّها أيضاً لم يطرأ عليها النفل، كما أنّ الصلاة التي يأتي بها المتبرّع عن الميّت أيضاً لم يقرأ عليها الندب؛ والسرّ في ذلك هو الفرق بين هذه الصلوات والصلاة المنذورة، وحاصله أنّ الأمر النذري الجائي من قبل الأمر بالوفاء بالنذر يتعلّق بعين ما تعلّق به الأمر الندبي، فحيث إنّ الأمر الندبي ندبيّ تعبّديّ، والأمر النذري وجوبيّ توصّليّ فيكتسب كلّ منهما عن الآخر، فالندبي يكتسب لون الوجوب عن النذري، والنذري يكتسب لون التعبّدي عن الندبي، وبعد اكتساب كلّ واحد منهما عن لون الآخر يصير الحاصل هو الوجوب التعبّدي، فحينئذٍ تصير المندوب واجباً بالعرض، وهذا الاكتساب نشأ من عرضيّة الأمرين.

وفي هذه الصلوات لا يكون كذلك؛ أمّا أمر السيّد والوالدين؛ فلأنّه متعلّق بالمأمور به بالأمر الندبي بوصف كونه مأموراً به، فيكون في طول الأمر الندبي، ومعه فلا يعقل ارتفاع جهة الندبيّة وصيرورته واجباً.

وأمّا الإجارة المعاطاتيّة، فغاية ما يترتّب على المعاطاة عدم لزوم الوفاء الثابت في عقد الإجارة، لا استصحاب الصلاة المأتي بها بالإجارة المعاطاتيّة.

وأمّا التبرّع؛ فالمتبرّع إنّما يفعل صلاة الواجب على الميّت وما يفعله من الصلاة لا تتصف بالندب أصلاً، بل الندب إنّما هو في تبرّعه بإتيان الصلاة الواجبة وليست الصلاة المأتيّة بها من المتبرّع ممّا طرأ عليها النفل بوجه.

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في كون الصلاة المأمورة بأمر السيّد أو الوالدين النفل الأصلي الغير الطاري عليها الفرض، كما أنّ صلاة المتبرّع والاستيجاري معاطاة ليست من الفرض الطاري عليها النفل.

إنّما الكلام في الاستيجار بالعقد اللفظي الوارد على النفل مثلما إذا استأجر لصلاة جعفر (عليه السلام) أو لصلاة الزيارة، فمقتضى ورود الإجارة على عمل الاستحبابي وصيرورة الأجير أجيراً في إتيان الصلاة المستحبّ هو خروجه عن محلّ البحث، لكن دعوى انصراف الندب عنها بعد صيرورتها واجباً بعقد الإجارة ليست ببعيد.

إذا عرفت ذلك فنقول: فالحقّ من هذه الأقوال هو القول الأخير، وهو القول بكون المدار على النفل الذاتي الباقي على نفله، فيجب الاعتناء بالشكّ في الفرض الذاتي ولو طرأ عليه النفل، وفي النفل الذاتي الطاري عليها الفرض.

وتوضيح ذلك يتوقّف على مقدّمة وهي أنّ الموضوع في دليل حكم العام قد يكون شيئاً مغايراً مع ما هو الموضوع لحكم الخاصّ مثل العالم والفاسق الموضوعين في قضيّة «أكرم العلماء ولا تكرم فسّاقهم»، ففي مثله صرف خروج مورد عن موضوع

حكم الخاصّ مثل «زيد الغير الفاسق» - مثلاً - لا يوجب دخوله تحت حكم العام، إلّا أن ينطبق عليه عنوان العام ويكون عالماً، وهذا ظاهر.

وقد لا يكون كذلك، بل كان حكم الخاصّ ثابتاً لموضوع وكان غير هذا الموضوع كيفما كان محكوماً بحكم العامّ مثل قوله: «لا تكرم الفسّاق وأكرم غيرهم» ففي مثله نفس خروج مورد عن موضوع حكم الخاصّ يوجب دخوله في حكم العامّ بلا توقّف في إثبات حكمه له على انطباق عنوان عليه.

وبعد تمهيد هذه المقدّمة نقول: ليس في أدلّة المقام ما يدلّ على كون الفرض عنواناً لوجوب الاعتناء بالشكّ حتّى ندور مدار صدقه، ونتفحّص عن اعتبار كونه فرضاً بالذات، أو مطلق الفرض ولو كان بالعرض، بل الدليل دالّ على عدم العبرة بالشكّ في النافلة والاعتناء في غير النافلة، فحينئذٍ يجب الفحص عن صدق النافلة وإنّه هل يعتبر في صدقه كلا الأمرين من كونها ذاتيّاً مع بقائها على النفل، أو يكفي كونها نافلة ولو بطروّ النفل عليها أو زوال النفل عنها بطروّ الفرض؟ والحقّ اعتبار كلا الأمرين في صدق النفل والذي يدلّ على اعتبارهما معاً أُمور:

الأوّل: كون عنوان النافله عنواناً مشيراً إلى ذوات الصلوات المجعولة ندباً، كالنوافل اليوميّة وغيرها من المبتدئة وذوات الأسباب، فلا يشمل الفرائض الطارية عليها النفل، وهذه الدعوى ليست ببعيد، إلّا أنّه بها يثبت جزء من المدّعى أعني خروج الفرض الطاري عليها النفل عن حكم النافلة، ولا يدلّ على اختصاص الحكم بالنفل الباقي على النفل.

الثاني: دعوى انصراف النافلة إلى ما كان نفلاً بالذات بدعوى الفرق بينها وبين المستحبّ بإطلاق المستحبّ على ما طرأ عليه النفل دون النافلة، فلا يقال: باليوميّة والكسوفين المعادة استحباباً أنّها نافلة وإن كان يقال: أنّها مستحبّ. والفرق

بين هذا الوجه، الوجه الأوّل ظاهر حيث إنّ الدعوى في الأوّل هي كون النافلة مشيراً إلى ذوات الصلوات المرغوبة، وفي الثاني تسليم كونها عنواناً لموضوع الحكم، لكن مع دعوى انصرافها إلى النفل الذاتي الباقي على النفل.

الثالث: إنّه لو سُلِّم منع الانصراف فلا أقلّ من الشكّ في شمولها للفرض بالذات الطاري عليه النفل، أو للنفل الطاري عليه الفرض، والشكّ في الشمول كاف للحكم بوجوب الاعتناء بالشكّ؛ لما عرفت في المقدّمة من عدم الحاجة إلى إحراز الفرضيّة، وهذان الوجهان يوجبان اختصاص الحكم بالنافلة الذاتيّة وخروج الفرض بالذات الطاري عليه النفل عن هذا الحكم.

الرابع: مناسبة الحكم والموضوع، حيث إنّ المناسب مع النفل الذاتي الباقي على النفل هو التسامح فيها الموجب لإلغاء الشكّ فيه، كما لم يعتبر فيه القيام والسورة والاستقرار والاستقبال، المعلوم اختصاص هذه الأحكام بالنفل الذاتي الباقي على النفل كما تقدّم في المباحث السابقة.

ثمّ إنّ صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) قد اختار القول الأوّل وهو كون العبرة بالفرض والنفل الذاتيّين ولو طرأ على كلّ منهما الآخر، وقال: ولو عرض وصف النفل للفرض أو بالعكس فالظاهر بقاء حكم الشكّ، واستدلّ لذلك بوجهين:

الأوّل: عدم اعتبار بقاء صدق المشتقّ في بقاء الحكم، بل يكفي في بقائه صدقه ولو في الجملة.

وبعبارة أُخرى يكفي حدوث مبدء الاشتقاق في بقاء الحكم ولو بعد ارتفاع فرضيّته بطروّ النفل وكذا بالعكس.

الثاني: بالاستصحاب أي استصحاب حكم كلّ من الفرض والنفل بعد طروّ

---

١. جواهر الكلام ١٢: ٧١٦، ٧١٨.

عنوان الآخر عليه لبقاء الموضوع عرفاً؛ إذ الصلاة الشخصيّة هي كانت قبل طروّ الفرض - مثلاً - محكومة بعدم الاعتناء بالشكّ فيها، وبعد طروّ الفرض يشكّ في بقائها على ما كان، فيستصحب بقائها.

هذا، ويرد على الأوّل: ما ذكرنا من الأدلّة الدالّة على اعتبار كلا الأمرين من النفل الذاتي والبقاء عليه؛ للانصراف والشكّ في الشمول، ومناسبة الحكم والموضوع، ومعه فلا يبقى محلّ لدعواه.

وعلى الثاني: بأنّه في حكم الفرض الطاري عليه النفل لا يحتاج إلى الاستصحاب؛ لكفاية ما ذكرنا من الأدلّة، وعلى تقدير الإغماض عنها فلا مجال للاستصحاب، كما في النفل الطاري عليه الفرض؛ وذلك لعدم صدق بقاء الموضوع عرفاً.

وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان مورد الرجوع إلى العرف في تشخيص الموضوع وبيان المراد منه، فنقول: لا إشكال في أنّ فهم العرف إنّما هو المعوّل في تشخيص المفاهيم أو المصاديق التي يكون الترديد في مصداقيّتها ناشياً من الترديد في المفهوم، كمصداق ماء الزاج والكبريت وهي أيضاً ترجع إلى تشخيص المفهوم، وأمّا المصاديق الصرفة مع تبيّن المفهوم فليس لفهم العرف فيها مسرح أصلاً، ومع تبيّن المفهوم من التراب لا يكون لفهم العرف في تشخيص مصداق من مصاديقها تعويل أصلاً.

والسرّ في ذلك أنّ الخطابات الشرعيّة لمّا وردت على طبق المفاهيم العرفيّة، ونزلت على ما لها من المفهوم العرفي كان المرجع في تشخيص مفاهيمها هو العرف، وذلك بخلاف تشخيص المصاديق التي لا يرجع إلى تعيين المفهوم، فإنّها ليست مأخوذة في موضوع الخطاب حتّى يكون حكم العرف فيها هو المعوّل.

ثمّ بعد ذلك نقول: يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع عرفاً، وليس المراد بحكم العرف ببقائه هو تشخيص العرف كون هذا موضوعاً لحكم المستصحب؛ إذ لا سبيل للعرف في تشخيص ما هو موضوع الحكم، بل إنّما هو وظيفة الشارع، بل المقصود من ذلك هو حكم العرف باتحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة موضوعاً ومحمولاً، و«توضيح ذلك»: إنّه إذا ورد «الماء المتغيّر نجس»، فالمتغيّر في هذه القضيّة وإن أُخذ قيداً للموضوع، لكن العرف بمناسبة الحكم والموضوع، وأنّ النجاسة تكون من الأعراض، وأنّ الأعراض إنّما تقوم بذات الجسم، لا بأنّه متغيّر و إن كان التغيّر عليه لثبوت هذا العرض للجسم وواسطة في الثبوت، فلا يفرّق عندهم بين قضيّة الماء المتغيّر نجس، أو الماء نجس، أو إذا تغيّر الماء نجس، فسواء كان أخذ التغيّر عنوانا أو تقييداً أو لم يؤخذ أصلاً يكون الموضوع عنده هو الماء الباقي في كلتا حالتَي العلم بالقضيّة والشكّ فيها، فإذا كان ماء متغيّراً وزال تغيّره من قبل نفسه لمكان مدخليّة التغيّر في عروض الحكم يقع الشكّ في بقاء الحكم من حيث الشكّ في أنّ التغيّر بحدوثه علّة لحدوث الحكم وبقائه لكي يكون باقياً بعد زواله، أو أنّ العلّة المحدثة مغاير مع العلّة المبقية لكي يرتفع الحكم؛ لعدم علّة بقائه، فحينئذٍ يستصحب بقاء الحكم من حيث بقاء موضوعه.

هذا فيما يحكم باتحاد القضيّتين موضوعاً ومحمولاً، وقد يحكم بعدم اتحادهما؛ وذلك كما فيما إذا ورد «قلّد المجتهد العادل»؛ فإنّ العرف بمناسبة الحكم والموضوع يحكم ويرى أنّ زيد المجتهد العادل - مثلاً - لا يكون بما هو زيد موضوعاً للحكم بوجوب التقليد، بل إنّما هو بما أنّه مجتهد عادل، وبعد زوال اجتهاده أو عدالته إذا شكّ في جواز تقليده يحكم بمغائرة موضوع القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة؛ لأنّ الموضوع في المتيقّنة إنّما هو زيد بما هو مجتهد عادل، وفي المشكوكة بما هو

زيد، والتغاير بينهما ظاهر، وفي مثلها لا مسرح للاستصحاب، لعدم اتحاد الموضوع؛ كما أنّه عند الشكّ في الاتحاد أيضاً لا مجال للاستصحاب، لمكان الشكّ في بقاء الموضوع.

إذا عرفت ذلك، فنقول: قد عرفت أنّ الحكم بإلغاء الشكّ في النافلة إنّما هو لمكان مناسبة الحكم والموضوع يختصّ بالنافلة بحيث يكون حيث النفليّة دخيلاً في الموضوع بحيث لو زال عنوان النفليّة بطروّ عنوان الفرض لا يرى العرف اتحاداً بين القضيّه المتيقّنة والمشكوكة فلا مورد للاستصحاب، ومع الإغماض والتنزّل عن حكمه بالتغاير فلا أقلّ من الشكّ في الاتحاد، ومعه أيضاً لا يبقى مجال للاستصحاب، فثبت أنّ استصحاب بقاء حكم النفل بعد طريان الفرض، أو حكم الفرض بعد طريان النفل لا أساس له، مضافاً إلى ما عرفت من عدم الحاجة إلى استصحاب بقاء حكم الفرض بعد طريان النفل؛ لكفاية الأدلّة الاجتهاديّة في إثبات حكمه كما تقدّم.

فالمتحصّل من جميع ما ذكرناه هو كون العبرة بعدم الاعتناء بالشكّ في النافلة بقاء النفل مع كون الصلاة نفلاً بالذات وهذا هو المدّعى.

بقي هنا أُمور:

الأوّل: الظاهر اختصاص الحكم بإلغاء الشكّ في النافلة بما إذا كان في عدد الركعات، فلا يشمل الشكّ في أفعالها، بل تكون النافلة كالفريضة في الشكّ في الأفعال من لزوم الإتيان بها لو كان الشكّ في المحلّ، وعدم الإتيان بها لو كان في خارج المحل؛ وذلك لعدم مساعدة الدليل على إلغاء الشكّ في الأفعال؛ لأنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «**لا سهو في نافلة**»[1]، هو نفي العمل الترقيمي المترتّب على

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٤١، ب ٢٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٨.

الشكّ بكون السهو بمعنى عمل الشكّ الذي هو عبارة عن صلاة الاحتياط، لكنّه أطلق في المقام على سببه الذي هو الشكّ من باب إطلاق اسم المسبّب على السبب، فحينئذٍ فلا دلالة فيه على إلغاء مطلق الشكّ ولوكان في الأفعال.

نعم لو قيل: بكون المراد من السهو هو مطلق الشكّ أو الأعمّ منه ومن النسيان بإرادة الجامع بينهما وهو عزوب المعنى عن الذاكرة، كما تقدّم اختياره عن الوحيد البهبهاني[1] (قدّس سرّه) يمكن أن يستدلّ به.

لكن تقدّم ما فيه من مخالفته مع الظاهر وأنّ الظاهر هو ما اخترناه.

ثمّ إنّ القول بكون الإتيان بالمشكوك ليس من الاعتناء بالشكّ، بل هو من آثار الواقع فلا يكون نفي الشكّ موجباً لنفيه، بل إنّما ينفي بنفي الشكّ كلّما يترتّب على الشكّ مثل الاحتياط ونحوها، ليس بشيءٍ؛ وذلك لأنّ الإتيان بالمشكوك في ظرف الشكّ لا محاله لابدّ من أن يكون مستندا إلى أصل أو قاعدة مضروبة في حال الشكّ، ولا يكون لدليل الحكم الواقعي نظراً إلى إثبات حكم الشكّ فيه، فلا يمكن أن يكون إتيان المشكوك باقتضاء الدليل الواقعي.

الثاني: قد ظهر من الأمر الأوّل اختصاص هذا الحكم بالشكّ في الركعات، فلا يعمّ نسيان الركعة أو الأفعال، بل يجب الإتيان بالمنسي إذا تذكّر في محلّ يمكن تداركه، وتبطل إذا فات محلّ تداركه بالتذكّر بعد الخروج عن المحل، إذا كان المنسي ركناً؛ وذلك لعدم الدليل على إلغاء النسيان في النافلة إلّا على احتمال تقدّم عن الوحيد البهبهاني مع ما فيه.

وربّما يقال: بأنّ مناسبة الحكم والموضوع يوجب إلغاء النسيان، والشكّ في الأفعال أيضاً كالشكّ في الركعات.

---

١. مصابيح الظلام ٢: ٣٧٠ (مخطوط).

لكنّه ليس بشيء لأنّ كلّ مناسبة بين الحكم والموضوع لا يكون منشأ ومدركاً للحكم ما لم يرجع إلى ظهور لفظيّ على حسب المتفاهم العرفي كيف؟ ولولا ذلك فيكون هو القياس الذي نحن لا نقول به.

الثالث: يغتفر زيادة الركن في النافلة في الجملة؛ وذلك لورود الرواية الدالّة على اغتفاره، كخبر الحلبي وفيه: سألته عن الرجل سها في ركعتين من النافلة فلم يجلس بينهما حتّى قام فركع في الثالثة؟ قال (عليه السلام): «**يدع ركعة ويجلس ويتشهّد ويسلّم ثمّ يستانف الصلاة**»[1].

وخبر الصيقل عن الصادق (عليه السلام): في الرجل يصلّي الركعتين من الوتر، ثمّ يقوم فينسى التشهّد حتّى يركع ويذكر وهو راكع؟ قال: «يجلس من ركوعه فيتشهّد ثمّ يقوم فيتمّ». قال: قلت: أليس قلت في الفريضة إذا ذكر بعد ما يركع مضى ثمّ يسجد سجدتين بعد ما ينصرف فيتشهّد فيهما؟ قال (عليه السلام): «**ليس النافلة كالفريضة**»[2].

ولكن ينبغي التعرّض لمقدار دلالة هذين الخبرين فنقول: أمّا خبر الصيقل، فالمستفاد منه هو كون القيام بعد نسيان التشهّد مع الإتيان بالتكبيرة فإنّ الثالثة من الوتر وإن وقع البحث عن كونها متصلة بالأُوليين أو منفصلة عنهما، لكن لابدّ فيها من الإتيان بتكبيرة الإحرام على كلّ تقدير، غاية الأمر تكون مع التكبيرة في حكم الثالثة، وعلى هذا فبقرينة قوله (عليه السلام): «ثمّ يقوم فيتمّ» يكون الظاهر هو وقوع الوتر في الشفع عن سهو مثل وقوع صلاة في أثناء صلاة أُخرى، ولا ربط له بزيادة الركن في الصلاة بشيء، لكن ذيله يدلّ على المطلوب وهو قوله: «أليس قلت في الفريضة

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٣١، ب ١٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤.

٢. وسائل الشيعة ٦: ٤٠٤، ب ٨، من أبواب التشهد، ح ١.

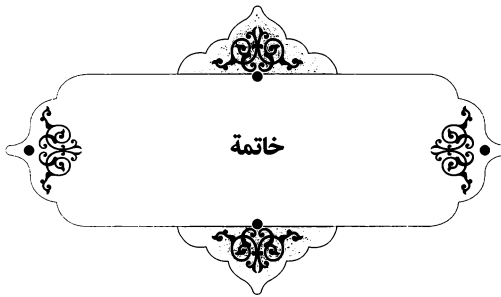
إذا ذكر بعد ما ركع مضى الخ» فإنّه بالدلالة المطابقيّة يدلّ على بقاء محلّ التشهّد بعد الدخول في الركوع من الثالثة، وبالدلالة الالتزاميّة يدلّ على اغتفار زيادة الركوع في الثالثة، إذ لولا اغتفاره لما كان محلّ للرجوع إلى التشهّد، واشتمال صدر الخبر على ما لا نقول به من فرض الراوي اتصال الوتر بالشفع غير مضرّ بالاستدلال بذيله كما لا يخفى.

أمّا الخبر الأوّل، فالمنصوص فيه هو اغتفار زيادة الركوع في مقام نسيان التشهّد والتسليم، ويلحق بها زيادة كلّ ركن وقع عن جهة نسيان جزء قبله، مثل ما إذا نسي السجود ودخل في الركوع، أو نسي الركوع ودخل في السجود. وأمّا إذا كان النسيان متعلّقاً بنفس زيادة الركن ابتداء كمن ينسى عن إتيان الركوع فأتى بركوع آخر، أو نسي عن الإتيان بالسجود فأتى بالسجود الزائد فلا دلالة فيه على اغتفاره، فالحكم باغتفاره مشكل.

وأشكل من ذلك التعدّي من الزيادة إلى النقيصة؛ إذ لا وجه للتعدّي عنها، لعدم دلالة الخبر على اغتفار النقيصة أصلاً.

لكن الإنصاف دلالة الخبر على اغتفار زيادة ما كان متعلّق النسيان ابتداء؛ لأنّ قوله: «حتّى قام فركع في الثالثة» مع فرض كون الصلاة ركعتين ظاهر في كون الإتيان بالثالثة عن نسيان، لا أنّه أتى بها عمداً لمكان السهو عن التشهّد والتسليم.

الرابع: لا يجب سجدتَي السهو ولا قضاء الأجزاء المنسيّة مثل السجدة والتشهّد في النافلة، وذلك لما تقدّم في حكم الشكّ في صلاة الاحتياط من اختصاص وجوبهما باليوميّة، وعدم الدليل على وجوبهما في صلاة الاحتياط فضلاً عن النافلة، وسيأتي حكمها بزيادة إيضاح.



خاتمة

تشتمل على مطالب:

[المطلب]الأوّل:
في صلاة الاحتياط

وفيها مسائلُ:

الأُولى: هل صلاة الاحتياط واجب مستقلّ وجبت لأجل احتمال نقص الصلاة المشكوكة فيها جابرة لنقصها بسبب كونها محرزة لملاكها، أو أنّها بنفسها متمّم لجبر المحتمل وتكون جزء من أصل الصلاة، أو أنّها متوسّطة بين الجزئيّة والاستقلال ولا تكون مستقلّة محضاً ولا جزء كذلك؟ وجوهٌ، وأقوالٌ:

أقواها هو الأخير، ومعنى استقلالها هو أنّها صلاة تامّة في نفسها منفصلة عن الصلاة التي وقع الشكّ فيها، لكن ملاك جعلها وحكمة تشريعها هو إحراز ملاك النقص المحتمل في أصل الصلاة على تقدير نقصها، ومعنى كونها جزء من الصلاة هو كونها بنفسها متمّماً لنقص الصلاة، لا أنّ ملاك جعلها وعلّة تشريعها هو كونها موجبة لإحراز ما نقص عن مصلحة أصل الصلاة على تقدير نقصها مثل جبران الرواتب اليوميّة لما يقع من النقص في الفريضة، فكانّ الفريضة والنافلة معاً بمنزلة صلاة كاملة، ولازم جزءيتها عدم جواز الإتيان بتكبيرة الإحرام لها وبقاء التخيير فيها بين القراءة والتسبيح

كما أفتى به القائل بها، أمّا عدم الإتيان بتكبيرة الإحرام؛ فلعدم الدليل على جواز الإتيان بها، وأمّا التخييربين القرائة والتسبيح فلكونها مكان الأخيرتين.

ولا يخفى ما في القولين من الوهن، لإبطالهما معاً بالدليل؛ أمّا الأوّل: فلأنّ ما ذكره من استقلالها في مقابل أصل الصلاة، كاستقلال الرواتب اليوميّة في مقابل الفريضة، فهو و إن كان أمراً ممكناً، لكن ظاهر الأخبار المتقدّمة - ومنها موثّقات عمّار[1] - كونها بنفسها متمّماً لنقص الصلاة لا بملاكها، ففي بعضها: «و إن ذكرت أنّك نقصت، كان ما صلّيت تمام ما نقصت»[2]؛ إذ الظاهر منه كون نفس المأتي به تمام ما نقصت لا أنّه صلاة مستقلّة، وتكون بملاكها جابرة للنقص الواقع وهذا ظاهر.

وأمّا الثاني: فلقيام الدليل على لزوم التكبيرة وتعيّن القرائة كلاهما معاً؛ وذلك كخبر الشحّام المتقدّم في الأبحاث السابقة، وفيه: «فإن كان لا يدري أزاد أم نقص فليكبّروهو جالس ثمّ يركع ركعتين يقرء فيها بفاتحة الكتاب الخ»[3]، حيث إنّه تضمّن لكلا الحكمين من لزوم التكبيرة وتعيّن القرائة، وضعف سنده منجبربعمل الأصحاب، مضافاً إلى أنّه صار خارجاً عن الصلاة السابقة بإتيان السلام فيها، ومع خروجه عنها بالتسليم لابدّ من أن يكون الدخول في الاحتياط بالتكبيرة، وإلّا لزم أن تكون بلا تحريمة، مع أنّ تحريم الصلاة هو التكبيركما أنّ تحليلها التسليم، وعليه فلو لم يكن في البين خبريدلّ على لزوم التكبيرة لكان نفس الإتيان بالتسليم في صلاه الأصل كاف في الحكم بلزوم الإتيان بالتكبيرة.

ثمّ إنّ الثمرات المترتّبة على القول بجزئيّتها واستقلالها و إن كانت كثيرة مثل الاحتياج إلى التكبيرة وتعيّن الفاتحة، والتخييربين الجهروالإخفات، وعدم إخلال

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢١٢، ب ٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٢١٣، ب ٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٤، ب ١٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٥.

المنافي الواقع بينها وبين أصل الصلاة، وعدم تعيّن الجهة التي وقعت صلاة الأصل إليها في المتحيّر إلى القبلة الذي يصلّي إلى أربع جهات فشكّ في واحدة منها المترتّب على القول باستقلالها، ومثل عدم جواز التكبيرة، والتخيير بين الحمد والتسبيح، وتعيّن الإخفات، وإخلال المنافي، وتعيّن الجهة التي وقعت الصلاة إليها المترتّب على الجزئيّة، إلّا أنّ المهم منها هو مسألة إخلال المنافي وعدمه، وأمّا بقيّة الثمرات فليس فيها خلاف معتدّ به؛ لما عرفت من ورود الدليل على تعيّن التكبيرة وقرائة الحمد، ولعدم الخلاف في تعيّن الجهة.

وأمّا مسألة المنافي؛ ففيها أقوال ثلاث:

القول بعدم تحريمه ولا كونه مبطلاً مطلقاً سواء كان من المنافيات العمديّة إذا وقع عمداً، أو مطلقاً إذا وقع مطلقاً.

والقول بحرمته وكونه مبطلاً أيضاً.

والقول بحرمته ولكنّه لا يكون مبطلاً.

ومدرك القول الأوّل هو القول بالاستقلال ومحلّليّة السلام في صلاة الأصل.

ومنشأ القول الأخير هو ذلك مع دلالة ترتّب صلاة الاحتياط (بالفاء) في جملة من الروايات على تعقّبها بالصلاة بلا تخلّل بينهما، وإن كان الواقع في خلالهما خارجاً عن الصلاتين، لكنّه يضرّ بالفوريّة فيحرم من هذه الجهة.

والأقوى هو حرمة المنافي وكونه مبطلاً.

وتوضيح ذلك متوقّف على بيان مقدّمة وهي أنّ السلام الواقع في الصلاة المشكوكة فيها هل هو بحكم السلام المحلّل مطلقاً، أو أنّ محلّليّته إنّما هو بقدر احتساب صلاة الاحتياط نافلة على تقدير عدم الحاجة إليها؟ ولازم كونه محلّلاً مثل سائر الموارد هو عدم مبطليّة المنافي وعدم حرمته، ولازم عدم محلّليّته إنّما هو

حرمة المنافي ومبطليّته، فإن قام دليل على تخصيص هذا التسلام عن كونه محلّلاً فيوجب ثبوت الحكمين للمنافي وضعاً وتكليفاً، وإلّا فلا حكم له وضعاً ولا تكليفاً.

وعلى كلا التقديرين التفصيل بين الحكم التكليفي والقول بثبوته وبين الحكم الوضعي والقول بنفيه بما ذكرلا وجه له. وما ذكرفي وجهه عليل؛ لعدم استفادة الفوريّة من التعقيب (بالفاء) أوّلاً، وكون الفوريّة عرفيّة، ولا يضرّه مثل التكلّم بكلمتين عمداً أو بالاستدبار العمدي أو السهوي ثانياً؛ فهذا التفصيل ضعيف في الغاية.

وإنّما الكلام في القولين الأخيرين وهو يدور مدار وجود المخصّص لحكم التسليم عن كونه محلّلاً في المقام مطلقاً، أو اختصاصه بالمحلّليّة بقدرما يوجب احتساب الاحتياط نافلة على تقديرتمام الصلاة، لكن المخصّص موجود وهو الأخبار الدالّة على كون صلاة الاحتياط هي بنفسها لا بملاكها فقط تمام ما نقص، وكونها بنفسها كذلك مبنيّ على اغتفار التسليم على تقديرالنقص وعدم كونه محلّلاً، ومعلوم أنّه حينئذٍ يجب بقاء اقتضاء صلاة الأصل لأن تلتصق بها صلاة الاحتياط على تقديرالنقص بحيث لوكانت ناقصة كانت الاحتياط تمامها وتصيران معاً صلاة واحدة، وحفظ هذا المعنى منوط بعدم وقوع المنافي بينهما، فيكون وقوعه مضرّاً مفسداً وهو المطلوب.

المسألة الثانية: لو ظهرتمام الصلاة، فإن كان بعد الإتيان بالاحتياط فيحسب ما أُتي به نافلة، كما هو النصّ الصريح في جملة من الأخبار المتقدّمة[1] ولا إشكال فيه، كما أنّه لو ظهرتمام الصلاة قبل الإتيان بها فلا يجب الإتيان بها حينئذٍ. ولوكان في أثناء الاحتياط فلا يجب عليه الإتمام، بل يجوزله القطع كما يجوزله الإتمام نافلة، فلواختار الإتمام فإن كانت ركعتين من قيام أو جلوس فهو، وإن كانت ركعة من قيام فهل يجب

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٣، ب ١٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤.

عليه أن يتمّها ركعتين بضمّ ركعة أُخرى إليها أو يجوز له إتمامها ركعة كما كانت؟ وجهان: من انّه لا نفل من ركعة إلّا الوتر، لعدم الدليل على مشروعيّتها.

ومِن كون نفس دليل صلاة الاحتياط وتشريع الركعة من قيام واحتسابها نافلة على تقدير عدم الحاجة إليها دليلاً على جواز إتيانها ركعة، فيكون هذا الدليل مخصّصاً أو مقيّداً لما دلّ على عموم كون كلّ نافلة ثنائيّه.

والأقوى هو الأخير، ولكن الاحتياط بضمّ الركعة بها لا ينبغي تركه.

ولو ظهر نقص الصلاة، فإن كان بعد الإتيان بالاحتياط وكان النقص الظاهر هو المحتمل بحيث كانت الاحتياط جابرة له فلا إشكال في الصحّة حينئذٍ، لنصّ الأخبار المتقدّمة عليه[1].

وتوهّم القول بالبطلان فيما إذا كانت الاحتياط مخالفاً مع الصلاة الأصليّة في الكمّ والكيف معاً، أو في الكيف وحده أيضاً، أو فيما إذا تخلّل الاحتياط الغير المحتاج إليها بين الصلاة الأصليّة وبين صلاة الاحتياط، كما إذا شكّ بين الاثنتين والثلاث والأربع وأتى بركعتين قائماً وركعتين جالساً مع تقدّم القيامي على الجلوسي، ثمّ تبيّن كون الصلاة ناقصة بواحدة.

مدفوعٌ بإطلاق النصّ على خلافه.

وإن كان قبل الإتيان بالاحتياط ففي بطلان الصلاة ووجوب استينافها، أو صحّتها ووجوب الإتيان بالاحتياط كما لو لم يظهر النقص، أو وجوب الإتيان بالنقص وعدم جواز الإتيان بالاحتياط أقوالٌ:

أقواها الأخير. ولا وجه للقول الثاني أصلاً؛ ضرورة أنّ المكلّف بالاحتياط كان هو الشاكّ، والمفروض زوال الشكّ وانقلابه بالقطع بالنقصان، فلا وجه لأن يأتي بما

---

١. راجع وسائل الشيعة ٨: ٢٢٣، ب ١٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤.

هو وظيفة الشاكّ، كما أنّه لا وجه لاستصحاب حكم الاحتياط بعد ارتفاع الشكّ؛ إذ الشكّ إنّما أُخذ موضوعاً للحكم بوجوب الاحتياط ومع ارتفاعه يرتفع موضوع الاحتياط فلا يبقى مجال للاستصحاب، ولا أقلّ من الشكّ في بقاء الموضوع، لاحتمال دخل الشكّ فيه المانع من إجراء الاستصحاب.

وإنّما الكلام في القول الأوّل وبيان فساده، ومجمل ما يمكن أن يستدلّ له هو ما تقدّم مِن أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة هو بطلان الصلاة بوقوع السلام فيها في غير محلّه سهواً لمن سلّم في غير الركعة الأخيرة مثل الركعة الثالثة في الرباعيّة؛ لأنّ السهو ابتداء وقع عن الركعة الأخيرة، لا السّلام في الثالثة، وحيث إنّ السّهو عن الركعة غير مغتفر لكونها من عقد المستثنى من «لا تعاد» تجب الإعادة.

وكذا فيما إذا سها عن السجدتين في الأخيرة وأتى بالسّلام، حيث إنّ السّلام ما صار زائداً سهواً بل السهو في الرتبة السابقة تعلّق بالسجدتين، والسهو عنهما غير مغتفر؛ لكونهما من عقد المستثنى، لكن وردت الرواية[1] على تدارك الركعة المنسيّة فيما إذا سلّم في غير الأخيرة، ولا يخفى عدم شمول الرواية للمقام؛ فإنّ موردها ما إذا سلّم في غير الأخيرة عن سهو، وفي المقام يأتي بالسّلام بحكم الشارع التفاتاً عمداً من جهة الشكّ في الركعة والبناء على أنّها الأخيرة، وليس دليل يدلّ على اغتفار هذا النقص في المقام، وعليه فمقتضى القاعدة هو البطلان. هذا غاية ما يمكن أن يقال من طرف القائل بالبطلان.

ومحصّله هو تتميم البطلان بمقدّمتين:

الأُولى: محلّيّة السلام مطلقاً لا في خصوص ما لا تحتاج إلى الاحتياط من جهة عدم النقص في الصلاة.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٠٣، ب ٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٤.

والثانية: عدم شمول دليل الصحّة عند نقص الركعة للمقام بدعوى انصرافه إلى ما إذا كان النقص عن سهو أو نسيان، لا ما إذا كان بأمر الشارع بالسلام.

لكن كلّ واحدة من المقدّمتين ممنوعة:

أمّا الأُولى: فبما تقدّم في المسألة الأُولى مِن كون المستظهر من الأخبار هو اقتصار محلّليّة السلام بما إذا لم تكن الحاجة إلى الاحتياط بأن كانت الصلاة الأصيلة تامّة لا ناقصة.

وأمّا الثانية: فلأنّ أمر الشارع بالإتمام ليس بأهون من السهو والخطأ، وإنّما هو كقيام البيّنة على التمام إذا تبيّن خلافها بعد السّلام، وكذا فيما لو أخطأ وسلّم باعتقاد التمام ثمّ تبيّن النقص، فإنّه يجب عليه الإتيان بالباقي ولا يضرّه السّلام، وأمر الشارع بالإتمام في المورد أيضاً كذلك بل لعلّه أولى؛ لأنّ اغتفار السّلام عند الأمر بالتمام ولو ظاهراً أولى من اغتفاره فيما إذا أتى به عن الخطأ وتخيّل الأمر بالإتمام وإن كانت الأولويّة ممنوعة بعدم التفاوت بينهما بعد تبيّن الخلاف، وقد مرّ في المباحث السابقة أنّ الحكم بالإتمام بالبناء على الأكثر حكم ظاهريّ وإن كان حكم صلاة الاحتياط حكماً واقعيّاً ثابتاً للشاكّ. هذا إذا تبيّن النقص قبل الشروع في الاحتياط وتبيّن أنّ الأقوى فيها هو وجوب الإتيان بما بقي من الصلاة.

وأمّا إذا كان التذكّر في الأثناء فهو على صُوَر، ويمكن أن يقال - في جميعها -: بوجوب رفع اليد عن الاحتياط والإتيان بالباقي من أصل الصلاة؛ وذلك لأنّ الاحتياط وإن كان حكماً واقعيّاً، إلّا أنّ موضوعه الشكّ، فإذا تبدّل الشكّ في الأثناء باليقين يتبدّل الحكم وحينئذٍ لا يجوز له إتمام الاحتياط، لكن يمكن أن يقال - في بعض الصور -: بوجوب الإتمام، ولابدّ من تفصيل ذكر الصور حتّى يظهر حكمها، فنقول:

الصورة الأُولى: ما إذا تبيّن النقص في الأثناء وكانت صلاة الاحتياط موافقاً

مع النقص في الكمّ والكيف، مثلما إذا شكّ بين الثلاث والأربع وأتى بركعة من قيام وتبيّن كون الصلاة الأصليّة ثلاث ركعات. وهذه الصورة يجب فيها إتمام الاحتياط لا رفع اليد عنها والإتيان بالنقص؛ وذلك لأنّه بعد اغتفار زيادة التكبيرة كما هو المفروض وعدم وجوب استيناف أصل الصلاة، يدور الأمر بين قطع ما بيده من الاحتياط والإتيان بالناقص، أو إتمام ما بيده بعنوان نقص الصلاة، لكن ما اتى به من الاحتياط موافق مع ما هو تكليفه الواقعي أعني ما نقص من صلاته، إلّا في التكبيرة التي هي مغتفرة على كلّ تقدير، ومع موافقتهما لا حاجة إلى رفع اليد عنها والإتيان بما هو موافق معها.

والحاصل إنّه في هذه الصورة - أعني فيما إذا توافق الاحتياط مع النقص في الكمّ والكيف - يتمّ ما بيده من الاحتياط بعنوان نقص الصلاة. والمراد بتوافق الاحتياط مع النقص المحتمل هو أن يكون الاحتياط التي بيده هي المأمور بها من جهة هذا النقص المحتمل كما إذا شكّ بين الاثنتين والثلاث أو الثلاث والأربع فإنّ المأمور به من الاحتياط في هذا النقص هو ركعتين من جلوس أو ركعة من قيام، والمراد بالتوافق في الكمّ والكيف واضح مثل ما إذا شكّ بين الثلاث والأربع وأتى بالاحتياط بركعة من قيام، حيث إنّ المأتي بها من الاحتياط موافق مع النقص في العدد وفي الكيفيّة معاً.

وإنّما اعتبرنا التوافق في النقص المحتمل ليكون المأتي بها من الاحتياط الموافق ما دام بقاء الشكّ مأموراً به واقعاً بالأمر الواقعي حسبما تقدّم شرحه، بخلاف ما إذا شكّ بين الثلاث والأربع، لكنّه أتى بركعتين قائماً، حيث إنّ النقص المحتمل هو الركعة الواحدة، والمأتي به من الاحتياط هو الركعتين وهو لا يكون مأموراً به، بل إنّما هو تخيّل الأمر به، ومعه فلا يمكن الاكتفاء بما أتى به من الاحتياط.

الصورة الثانية: ما إذا تخالف الاحتياط مع النقص المحتمل مع موافقتها معه في الكمّ والكيف، كما إذا شكّ بين الثلاث والأربع وغفل فشرع في الركعتين من قيام، ثمّ تبيّن كون الصلاة الأصليّة ثلاث ركعات وهو لم يدخل في الركوع من الركعة الثانية، أو شكّ بين الاثنتين والأربع وشرع في ركعة من قيام غفلة فتبيّن نقص صلاته الأصليّة بركعتين.

الصورة الثالثة: ما إذا تخالف الاحتياط مع النقص في الكمّ والكيف أو في أحدهما خاصّة، وفي هاتين الصورتين احتمالات بل أقوالٌ:

[القول] الأوّل - وهو الأقوى من الجميع: وجوب رفع اليد عمّا بيده من الاحتياط وعدم الاعتداد بها والإتيان بالنقيصة، وهذا المدّعى مركّب من دعويين: دعوى صحّة الصلاة الأصليّة، ودعوى عدم الاعتداد بما أتى به من الاحتياط وعدم إخلالها بصحّة الصلاة بسبب وقوعها بين أجزاء الصلاة أعني ما وقع عنها السلام وما يأتي منها بعد تذكّر النقصان، والدليل على هذا المدّعى بكلا جزئيه يلتئم من ثلاث مقدّمات:

الأُولى: إنّ السلام لا يكون في المقام محلّلاً مطلقاً كسائر المقامات، بل إنّما هو محلّل في الجملة.

الثانية: إنّ المورد - أعني عند تذكّر نقص الصلاة في أثناء الاحتياط - داخل تحت دليل نقص الركعة، وقد تقدّم إثبات هاتين المقدّمتين فيما لو تذكّر قبل الشروع في الاحتياط[1].

الثالثة: إنّ الصلاة الواقعة في أثناء صلاة أُخرى لا يضرّ بصحّتها إذا كان وقوعها

---

١. ولا يخفى أنّ كلّ واحدة من هاتين المقدّمتين بضمّ المقدّمة الثالثة تثبت المدّعى؛ لأنّه لو قلنا: بمحلّليّة السلام في الجملة لا نحتاج إلى المقدّمة الثانية، كما لو قلنا: بدخول المقام تحت حكم تذكّر نقص الركعة يثبت المطلوب ولو قلنا: بمحلّليّة السلام على الإطلاق.

سهواً من جهة عدم صدق الزيادة أصلاً، وإنّما يضرّإتيانها بالموالاة المغتفرفوتها إذا لم يكن عن عمد، وقد تقدّم إثبات تلك المقدّمة أيضاً فيما مضى.

وبعد تحقّق هذه المقدّمات نقول: الحقّ في كلتا الصورتين عدم بطلان الصلاة الأصليّة ووجوب رفع اليد عن الاحتياط والإتيان بالنقيصة؛ أمّا عدم بطلان الصلاة الأصليّة؛ فلعدم كون السلام الواقع في غيرمحلّه محلّلاً مطلقاً، بل الصلاة معه قابلة لأن يلحق بها الأجزاء الباقية، وأمّا الإتيان ببقيّة الأجزاء المنسيّة؛ فلعدم إخلال تخلّل الاحتياط بلحوق النقيصة بأصل الصلاة، لعدم الاعتداد بما أتى به من الاحتياط.

أمّا في الصورة الثالثة؛ فلمكان مخالفة الاحتياط فيها مع النقيصة في الكمّ أو الكيف أو هما معاً.

وأمّا في الصورة الثانية؛ فلعدم كون المأتيّة مأموراً بها، بل إنّما هي التي تخيّل الأمربها، والأمرالتخيّلي - أعني توهّم الأمر- لا يوجب الإجزاء، وهذا بخلاف الصورة الأُولى حيث إنّ المقدارالمأتيّة من الاحتياط فيها إلى زمان التذكّركان مأموراً به بالأمر الواقعي، والمفروض اتحاده مع نقص الصلاة كمّاً وكيفاً، فلا محيص فيها عن الالتزام بالإجزاء.

القول الثاني: هو التفصيل بين الصورة الثانية والثالثة بوجوب رفع اليد عن الاحتياط في الأخيرة دون الثانية، بل يهدم القيام الثانية لوتذكّرنقص الركعة وهوفي الركعة الثانية، ولم يدخل في الركوع منها، ويجب عليه إضافة ركعة أُخرى لوتذكّر نقص الركعتين وهوفي الركعة الأُولى من الاحتياط بمعنى أنّه شرع في ركعة من قيام، وهذا هومختارصاحب الجواهرعلى [ما] أفتى به في النجاة[1].

[القول] الثالث: التفصيل بين الصورة الثانية بين ما إذا تذكّرنقص الركعة وهو

---

١. نجاة العباد: ١٦١ (الطبعة الحجرية).

في الثانية من الاحتياط قبل الركوع منها فيجب عليه رفع اليد عن الاحتياط كما هو المختار، وبين ما إذا تذكّر نقص الركعتين وهو في ركعة من قيام فيجب عليه إضافة ركعة أُخرى كما هو مختار النجاة[1].

وهذا التفصيل يظهر من الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) حيث كتب على النجاة عند قوله: «أمّا لو دخل في ركعتي من قيام فظهر له نقص الواحدة قبل الوصول إلى ركوع الثانية منها سلّم على الركعة وصحّت صلاته» ما لفظه هذا: «وجوب الرجوع إلى حكم من ذكر النقص لا يخلو عن قوّة»[2]، ولم يكتب شيئاً عند قوله: «ولو ظهر له نقص اثنتين وقد دخل في ركعة من قيام أضاف إليها ثانية وسلّم».

وقد ظهر ممّا اخترناه ضعف هذين القولين حيث إنّ المأتي به من الاحتياط لا يكون مأموراً به واقعاً، وإنّما هو تخيّل الأمر به، فلا يكون مجزّياً عن النقيصة، لكن تفصيل المستظهر من الشيخ يكون أضعف عمّا في النجاة.

وأضعف منه هو القول الرابع وهو الاعتداد بما أتى به من الاحتياط ووجوب إتمامها بعد التذكّر، ولو كان مخالفاً مع أصل الصلاة في الكمّ والكيف، كما إذا أتى بالاحتياط جالساً، فإنّه يقوم من موضع التذكّر ويتمّ ما بيده من الاحتياط؛ ولا يخفى ضعفه.

وبالجملة في صور مخالفة الاحتياط مع النقيصة في الكمّ والكيف لابدّ من الالتزام إمّا ببطلان الاحتياط من رأس، كما إذا لم يكن عن أمر واقعيّ بها، بل إنّما أتى لمكان تخيّل الأمر، أو يقال: ببطلانها من حين التذكّر، وذلك فيما إذا كان مأموراً بها واقعاً في ظرف بقاء الشكّ فإنّه بعد ارتفاعه لا يمكن إتمام ما بيده من الاحتياط لتبدّل الموضوع كالمسافر القاصد للإقامة إذا رجع عن قصده في أثناء الصلاة وهو

---

١. نجاة نجاة العباد: ١٦١ (الطبعة الحجرية).

٢. نجاة العباد (الحاشية): ١٦١ (الطبعة الحجرية).

لم يأت برباعيّة بعد ولا يمكنه العدول إلى الصلاة الأصليّة؛ لعدم الدليل على جوازه حينئذٍ، فلا محيص إلّا عن الالتزام بالبطلان، وحيث إنّ وقوعها في أثناء الصلاة الأصليّة لا يضرّ بصحّتها - كما مرّ في المقدّمة الثالثة - فيأتي بعد رفع اليد عن الاحتياط بباقي الصلاة.

وحاصل الكلام أنّ الاكتفاء بما في يده من الاحتياط يتوقّف على تحقّق أمرين:

أحدهما: أن يكون الأمر بالاحتياط في مورد تبدّل التكليف عن الركعة الموصولة إلى المفصولة واقعاً.

وثانيهما: أن يكون ما أتى به هو نفس متعلّق تكليفه الواقعي، ففيما إذا شكّ بين الثلاث والأربع وكان النقص واحدة تبدّل تكليفه عن الركعة الموصولة إلى المفصولة، فإذا أتى بركعة قياميّة يكون ما أتى به عين متعلّق تكليفه الواقعي، وهذا بخلاف ما إذا تبيّن في الصورة المذكورة احتياج الصلاة إلى ركعتين فإنّه لم يتبدّل تكليفه عن الركعتين المتصلتين إلى المنفصلتين؛ لعدم كون نقصهما هو النقص المحتمل وموضوع التبدّل إنّما هو احتمال النقص، وكذا لو أتى بالركعتين من جلوس بدل الركعة القياميّة ثمّ تبيّن الحاجة إلى ركعة واحدة.

المسألة الثالثة[1]: هل العبرة بإتمام الاحتياط الذي لو ظهر نقص الصلاة بعده يكون مجزياً هو الإتيان بالتسليم والفراغ من الاحتياط كلاًّ أو يكفي الفراغ عن التشهّد ولو لم يأت بالتسليمة بعد، أو يكفي رفع الرأس عن السجدة الأخيرة ولو لم يأت بالتشهّد، أو يكفي الفراغ عن ذكر السجدة الثانية ولو لم يرفع رأسه عنها، أو يكتفي بالدخول في السجدة الثانية، أو بالدخول في الأُولى، أو بالدخول في الركوع الأخير؟ وجوهٌ:

---

١. تقدم المسألة الثانية في ص: ٢٨٢.

أقواها الاكتفاء بتمام الذكر عن السجدة الثانية ولو لم يرفع رأسه منها كما مرّ نظيره في إحراز الأوّليين.

أمّا وجه الحاجة إلى الفراغ عن السّلام فلأنّه ما دام في الاحتياط لا يصدق الفراغ عنها، وإنّما الفراغ عنها يتحقّق بالسّلام.

وفيه: إنّ الفراغ معتبر عمّا هو بدل عن النقص، ولا شبهة أنّ شيئاً من تشهّد الاحتياط وتسليمه ليسا وظيفة مقرّرة بدلاً عن النقص، بل إنّما يكون الإتيان بهما من جهة أنّ كلّ صلاة لابدّ فيها من تشهّد وتسليم وما هو البدل عبارة عن الركعة، ومعلوم أنّ التشهّد والتسليم خارجان عن الركعة.

ومن ذلك يظهر أنّ العبرة بإتمام الذكر من الأخيرة؛ لأنّه به يتمّ الركعة كما تقدّم فيما به يحرز الأُوليين، فسقط القول بالاحتياج إلى التّسليم أو إلى التشهّد أو إلى رفع الرأس من الأخيرة.

وأمّا وجه الاكتفاء بالدخول في الركوع فلما ورد من أنّ الركوع ركعة، وإنّما سمّي الركعة بالركعة لمكان اشتمالها على الركوع.

ولا يخفى ما فيه: فإنّ السجدتين ركن من الركعة ولا يصحّ تماميّة الركعة قبل تحقّق ما هو الركن فيهما.

ولا يرد أنّ الاحتياط لمكان بدليّتها عن الأخيرتين تكون من فرض النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) فإذا كانت بتمامها غير فرض الله فكيف يكون ركوعها وسجودها منه؟ وذلك لعدم المنافاة بين كون الركعة من فرض النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وكون ركوعها وسجودها من فرض الله تعالى بجعلهما النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) فيما فرضه.

وأمّا وجه الاكتفاء بالدخول في السجدة الأُولى فلأنّه؛ بها يتحقّق الركن من السجدة، إذ لو أتى بالأُولى ونسي الثانية فقد تمّ الركن.

وفيه - أيضاً -: إنّ المدار على إتمام ما هو جعل بدلاً عن النقص ولو لم يكن ركناً، وظاهر أنّ ما يأتي من الاحتياط إلى الفراغ من ذكر السجدة الثانية كلّها وظائف جعلت بدلاً عن النقص فقبل الفراغ منها لا يتحقّق الفراغ عمّا هو بدل عن النقص، فالمتعيّن هو ما ذكرناه.

ومن ذلك يظهر أنّ مبنى الوجوه في هذه المسألة هو ما تقدّم في إحراز الأوّلين، وأنّ المختار هاهنا ما هو المختار هناك.

المسألة الرابعة: قد تقدّم في المباحث السابقة حكم السهو والشكّ في الاحتياط، وأنّه لا يجب فيها سجدة السهو ولا صلاة الاحتياط، وكذا جواز الايتمام فيها حيث قد تقدّم أنّ الأقوى عدم جوازه فيها، إلّا في صورة واحدة وهي ما إذا كان الإمام والمأموم مشتركين في الشكّ مع تحقّق القدوة في الصلاة الأصليّة بأن حصل الشكّ لهما في الصلاة الأصليّة بشكّ واحد، كما إذا شكّا معاً بين الثلاث والأربع.

أمّا عدم جوازه في غير هذه الصورة؛ فلأنّ مقتضى ما تقدّم من رعاية الجهتين فيها - أعني جهة الاستقلال والجزئيّة - هو عدم الجواز؛ وذلك لأنّ المأموم المحتاج إلى الاحتياط إن ائتمّ بها وكانت في الواقع جزء لزم تحقّق القدوة في أثناء الصلاة بمعنى أنّه أتى بجملة من صلاته فرادى ثمّ ائتمّ ببقيّتها، وهذا غير مجوّز.

هذا فيما إذا أراد المنفرد في أصل صلاته أن يقتدي في الاحتياط بأن كانا يصلّيان منفردين في الصلاة الأصليّة وحصل لكلّ واحد منهما الشكّ في صلاته، فأراد أن يقتدي أحدهما بالآخر في صلاة الاحتياط.

وأمّا لو كانت الصلاة الأصليّة جماعة وحصل لهما الشكّ فيها لكن مع اختلافهما

فيه، فلا يخلو مع اختلافهما في الشكّ إمّا لا يمكن إبقاء القدوة في أصل الصلاة، و إمّا أن يمكن إبقائها. فالأوّل: كما إذا شكّ أحدهما بين الاثنتين والثالث، والآخر بين الأربع والخمس ونحو ذلك ممّا لا يمكن جمعهما على ركعة واحدة.

والثاني: كما إذا شكّ أحدهما بين الاثنتين والأربع والآخر بين الثلاث والأربع حيث إنّه ليس لشكّهما جامع يبنيان عليه إلّا الأربع الذي طرف الأكثر من شكّ كلّ واحد منهما، فيجب عليهما البناء على الأربع، ثمّ كلّ واحد يأتي بما هو وظيفته من الاحتياط، فالشاكّ بين الاثنتين والأربع يأتي بركعتين من قيام، والشاكّ بين الثلاث والأربع يأتي بركعة من قيام أو ركعتين من جلوس، وفي كلتا الصورتين لا يجوز الاقتداء؛ أمّا في الصورة الأُولى؛ فلزوال القدوة وصيرورة الصلاة فرادى فلا يجوز القدوة في احتياطها بعين ما ذكرناه في عدم جوازها إذا كانت الصلاة الأصليّة بتمامها فرادى؛ ضرورة عدم الفرق بين عدم القدوة من رأس أو انقطاعها بعد تحقّقها؛ إذ في كلا الحالين لا تنعقد الجماعة في الأثناء.

وأمّا الصورة الثانية؛ فلأنّ القدوة ولو كانت باقية إلى آخر الصلاة، لكن لمكان قطع المأموم بعدم كون الاحتياط وظيفة له؛ ضرورة أنّه لو كان شاكّاً بين الثلاث والأربع يعلم بعدم الاحتياج إلى ركعتين من قيام للقطع بأنّ صلاته ليست بناقصة ركعتين، بل هي إمّا ليست بناقصة أبداً، أو أنّ النقص منها ركعة واحدة، فمع هذا القطع منه لا يجوز له الاقتداء.

هذا مضافاً إلى أنّ حفظ جهة الاستقلال ورعاية جانب احتمال الندبيّة أيضاً يقتضي عدم الجواز، وعليه فالجواز في الصورة الأُولى التي قوّينا جوازه فيها لا يخلو على اشكال.

المسألة الخامسة: لو شرع في صلاة أُخرى قبل الإتيان بصلاة الاحتياط فلا

يخلو إمّا يكون عن عمد أو عن سهو، وعلى كلا التقديرين فإمّا تكون الصلاة التي شرع فيها مضيّقاً أو تكون موسّعاً، وعلى كلا التقديرين فإمّا أن يكون مترتّباً على الصلاة الأصليّة أو لا يكون مرتّباً، فهنا صورٌ:

[الصورة] **الأُولى**: فيما إذا شرع في المضيّق، ولا إشكال في هذه الصورة من حيث صحّة ما شرع فيه ووجوب إتمامها ثمّ الإتيان بالاحتياط؛ وذلك لأهمّيّة المضيّق بسبب تضيّق وقته سواء كان الشروع فيها عن عمد أو عن سهو، وسواء كان مترتّباً على الصلاة الأصليّة كما إذا كان عليه الاحتياط من جهة الشكّ في صلاة الظهر ولم يبق من وقت العصر إلّا مقدار الركعة أو لا؛ فتأمّل.

[الصورة] **الثانية**: فيما إذا لم تكن مضيّقاً وقد شرع فيها عمداً، وحكم هذه الصورة هو بطلان هذه الصلاة، قلنا: بكون الاحتياط مستقلاً، أو قلنا: بكونها متوسّطة بين الجزئيّة والاستقلال كما هو المختار، أمّا على المختار، فلحرمة إحداث المنافي بين الاحتياط وبين الصّلاة الأصليّة وضعاً وتكليفاً، ولا إشكال في أنّ الصّلاة التي يأتي بها مناف للموالاة فبأوّل الشروع فيها تقطع الموالاة فتكون منهيّاً عنه، وحيث إنّه من قبيل النهي في العبادات تفسد بسبب النهي عنها وتكون مفسداً لأصل الصلاة أيضاً، للإخلال بالموالاة عمداً، وقد تقدّم في مبحث القواطع أنّ الإخلال بالموالات من المنافيات التي توجب العمد به بطلان الصلاة.

وأمّا على القول بالاستقلال، فلحرمة المنافي تكليفاً لا وضعاً، فيحرم الإتيان بها الموجب لفسادها، وإن لم يوجب فساد أصل الصلاة، بل يجب قطعها والإتيان بالاحتياط.

[الصورة] **الثالثة**: فيما لو شرع فيها سهواً مع ترتّبها على الصلاة الأصليّة. وفي

هذه الصورة لا تبطل هذه الصلاة ولا الصلاة الأصليّة من جهة السهو في الإخلال بالموالاة المغتفرة بحكم «لا تعاد».

لكن ربّما يستشكل في ترتّبها على الاحتياط بدعوى أنّ ترتّبها على الصلاة الأصليّة لا يوجب ترتّبها على الاحتياط، لكون الترتّب بين الصلاتين كالعام المجموعي بمعنى كون الجملة مقدّماً على الجملة كما هو المستفاد من قوله (عليه السلام): «إنّ هذه قبل هذه»[1]، لا العام الأُصولي الاستغراقي الموجب لتقدّم كلّ جزء من هذه على كلّ جزء من هذه، والاحتياط بناء على الاحتياج بها من أجزاء الصلاة السابقة كالأجزاء المنسيّة.

ولكنّه مدفوع بأنّها لكونها تابعة للصلاة الأصليّة تكون في حكمها في الترتّب، وحينئذٍ ففي رفع اليد عمّا بيده وقطعها والإتيان بالاحتياط، أو العدول إلى الاحتياط، أو يأتي بالاحتياط في موضع التذكّر ثمّ يتمّ ما بيده من هذا المكان من غير حاجة إلى الاستيناف، احتمالاتٌ - يأتي وجهها في الصورة الرابعة -:

أقواها هو العدول فيما يمكن فيه العدول، كما إذا لم يتجاوز عن محلّه مثل الدخول في الركوع الركعة الثانية مع كون الاحتياط بركعة قياميّة، ووجوب إتمامها ثمّ الإتيان بالاحتياط فيما إذا تجاوز عن محلّ العدول وسيظهر وجهه.

الصورة الرابعة: هي الثالثة بعينها لكن مع عدم ترتّب المأتي بها على السابقة، كما إذا كانت الصلاة الأصليّة هي الظهر الأدائي فشرع قبل الإتيان بالاحتياط في عشاء قضائي.

وحكم هذه الصورة هو أنّه لا يتمكّن من العدول حيث ليس بينها ترتيب، فالأمر يدور بين رفع اليد عن موالاة هذه الصلاة بإتيان الاحتياط فيها ثمّ إتمامها بعد الإتيان

---

١. الوسائل ٤: ١٢٦ ب ٤ من أبواب المواقيت ح ٥.

بالاحتياط تعييناً، ولا يضرّ الإتيان بالاحتياط بصحّتها لعدم صدق الزيادة عليها، ويبين رفع اليد عن موالاة الصلاة الأُولى بإتمام هذه ثمّ الإتيان بالاحتياط تعييناً، أو يخيّر بين أحد الأمرين؛ لعدم أهمّيّة أحدهما على الآخر.

وأقوى الاحتمالات هو الثاني أعني رعاية موالاة الثانية بإتمامها ثمّ الإتيان بالاحتياط، وقد تقدّم وجهه في أثناء مباحث القواطع مستقصى فراجع.

المطلب الثاني:
في قضاء الأجزاء المنسيّة التي يجب قضائها
كالتشهّد والسجدة الواحدة

وقد تقدّم في أحكام السهو جملة منها، ويقي الكلام في حكم ما لو تخلّل المنافي بينها وبين الصلاة، وقد اختلف فيه على أقوال:

الأوّل: الإخلال بوقوعه مطلقاً.

الثاني: عدمه مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين ما كان المنافي قبل تذكّر النقص فلا يضرّ، وبين ما كان بعده فتبطل الصلاة، وهذا الأخير هو المنقول عن الفخر[1] وتبعه عليه جماعة[2].

ومستند القول الأوّل: هو ما تقدّم مراراً من أنّ الأجزاء المنسيّة ما خرجت عن الجزئيّة بسبب النسيان، بل إنّما هي أُخّرت عن موضعها، فتكون أجزاء للصلاة بعد السلام، وقد استظهر هذه الدعوى عمّا في بعض الأخبار.

---

١. إيضاح الفوائد ١: ١٤٣ [فيما يوجب الاحتياط].

٢. الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ١٦٥. كذا في غاية المرام: (في الخلل) ١: ٢٠١، و اللمعة (في الخلل): ٤٢، و البيان (في صلاة الاحتياط): ١٥١، و الدروس (في أحكام السهو) ١: ٢٠٦.

وفيه: إنّه إنّما يتمّ بتخصيص أدلّة محلّليّة التسليم ومخرجيّته كما استفيد من الأخبار الواردة في مخرجيّته مثل قوله (عليه السلام): «إذا قلت: السلام علينا... فقد انصرفت»[1]، كما أنّ جزئيّة صلاة الاحتياط كانت مستفادة من قوله (عليه السلام): «كان ما أتيت به تمام صلاتك»[2] حسبما تقدّم.

لكن ليس في المقام ما يوجب تخصيص أدلّة مخرجيّة السلام، وعليه بالمحكّم [و] هو عموم مخرجيّته الموجب للخروج عن الصلاة بسبب التسليم، فلا يقع المنافي في الصلاة، وبه يتمّ القول الثاني وهو عدم مفسديّة تخلّل المنافي بينها مطلقاً.

وربّما يتمسّك له بصحيحة «لا تعاد» بتقريب أنّ الإعادة بسبب وقوع المنافي بين الصلاة وبين الأجزاء المنسيّة الناشئة من بقاء جزئيّة تلك الأجزاء منفيّة بـ «لا تعاد».

ولا يخفى ما فيه؛ إذ الإعادة على تقديرها مستندة بوقوع المنافي في الصلاة الناشئ عن عدم مخرجيّة السلام، لا عن بقاء جزئيّة الأجزاء المنسيّة، والمفروض تحقّق العمد بوقوع المنافي، أو كونه ممّا تبطل بسهوه الصلاة.

فالعمدة في الاستدلال هو ما قدّمناه من انتفاء ما يوجب تخصيص عموم مخرجيّة التسليم في المقام، ولكن مقتضى عموم «لا تعاد» عدم وجوب الإعادة بنسيان السجدة والتشهّد، وقد ثبت وجوب قضائها بالدليل، ووجوب قضائهما لا ينافي مع عدم وجوب الإعاده بنسيانهما المرفوع بـ «لا تعاد»، وكون المنافي المتخلّل مبطلاً للصلاة متوقّف على عدم مخرجيّة السلام المتوقّف على بقاء جزئيّة تلك الأجزاء، فلو أُريد إثبات جزئيّتها بكون المنافي مندرجاً في عقد المستثنى من «لا تعاد» لكان دوراً.

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٤٢٦، ب ٤، من أبواب التسليم، ح ١.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢١٣، ب ٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

وقد يستدلّ لهذا القول بموثّقة عمّار الساباطي عن الصادق (عليه السلام): في رجل ينسى سجدة فذكرها بعد ما قام وركع؟ قال (عليه السلام): «يمضي في صلاته ولا يسجد، فإذا سلّم سجد مثل ما فاته». قلت: فإن لم يذكر بعد ذلك؟ قال: «يقضي ما فاته إذا ذكره»[1]، فإنّ ذيلها بالإطلاق يدلّ على عدم مفسديّة تخلّل المنافي، حيث لم يفصّل (عليه السلام) في الجواب عن قوله: «فإن لم يذكر بعد ذلك» بين وقوع المنافي وعدمه، بل حكم بوجوب قضاء ما فاته أينما ذكره، وهذا يدلّ على المطلوب.

ولا يخفى أنّه استدلال حسن لا بأس به، بل هو في الدلالة على وقوع المنافي أظهر؛ إذ يبعد عدم صدوره مع عدم التذكّر بعد الصلاة ولا أقلّ من حصول ماحي للصورة بالسكوت الطويل كما لا يخفى.

واستدلّ للقول الثالث بهذا الخبر أيضاً، وتقريبه أنّ صدر الخبر - أعني قوله: «فإذا سلّم سجد» - ظاهر في الوجوب الوضعي أعني جزئيّة السجدة الواقعة بعد السلام للصلاة، كما هو الأصل في الأوامر المتعلّقة إلى الأجزاء والشرائط؛ إذ الأصل فيها هو الوجوب الوضعي، وذيله يدلّ على نفي البأس عن عدم وقوع التذكّر بعد التخلّل المنافي، ومقتضى صدره هو عدم جواز المنافي بعد التذكّر، ومقتضى ذيله جوازه قبله، فيثبت المدّعى بكلا جزئيه: أحدهما بالصدر والآخر بالذيل.

هذا مضافاً إلى أنّه في صورة التذكّر يكون المنافي عمديّاً فلا يدخل في عموم «لا تعاد»، بخلاف ما إذا لم يتذكّر، فإنّ الإعادة المستندة إلى وقوع المنافي ترتفع بعموم «لا تعاد». والجواب أما عن الأوّل؛ فبأنّ ظهور الوجوب الوضعي في الأوامر المتعلقة إلى الأجزاء والشرايط إنّما يحفظ فيما إذا لم تكن قرينة على إرادة خلافه

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٤، ب ١٤، من أبواب السجود، ح ٢.

وهي موجودة في المقام - أعني عموم مخرجيّة التسلام - وليس في الصدر دلالة على ثبوت البأس بتخلل المنافي بعد التذكر، بل غايته هو الدلالة على وجوب الفورية بأتيانه بعد التذكر وهذا ممّا لا نزاع فيه، إذ القائل بالاستقلال أيضاً قائل به.

وليعلم أنّ الموالاة المعتبرة بين الأجزاء المنسيّة وصلاة الاحتياط وبين أصل الصلاة ليست بأزيد ممّا يعتبر بين أجزاء الصلاة؛ أمّا على القول بالجزئيّة فواضح، وأمّا على القول بالاستقلال؛ فلأنّ الدليل لا يدلّ على أزيد من اعتبار ذلك.

نعم يمكن أن تكون الموالاة المعتبرة بين سجدتَي السهو وبين الصلاة أضيق ممّا يعتبر بين أجزاء الصلاة، وسيأتي الكلام في تحقيقه. ومعلوم أنّ مثل الاستدبار لا يضرّ بالموالاة المعتبرة في مثل أجزاء الصلاة، فصدر الخبر لا يدلّ على بطلان الصلاة بمثله وهو المطلوب.

وكيف كان فالأقوى بالنظر هو عدم إخلال المنافي في صحّة الصلاة، وإن كان الاحتياط بإعادة الصلاة بعد الإتيان بالأجزاء المنسيّة ممّا لا ينبغي تركه.

ثمّ إنّه يترتّب على المختار فروعٌ:

منها: ما ذكرنا آنفاً من نفي البأس عن تخلّل المنافي بين الصلاة وبين الأجزاء.

ومنها: عدم وجوب الترتيب في قضاء الأجزاء المنسيّة لو كانت متعدّده، سواء كانت من صنف واحد كسجدة واحدة من كلّ ركعة من الصلاة، أو من صنفين كسجدة وتشهّد أو سجدات وتشهّدين؛ وذلك لعدم الدليل على وجوب الترتيب في قضائها. ووجوب الترتيب بين قضاء الصلوات أنفسها بالدليل لا يدلّ على وجوبه بين أجزائها المنسيّة، وهذا بخلاف القول بالجزئيّة؛ لأنّها على هذا القول أجزاء أُخّرت عن محالّها فيجب حفظ الترتيب بينها بأن يأتي بالفائت منها أوّلاً فأوّلاً.

ومنها: إنّه لو علم بفوت السجدة والتشهّد معاً وشكّ في تقديم كلّ واحد على

الآخر يكفي الإتيان بهما كيفما شاء بناء على المختار، ويجب التكرار في الإتيان على القول بالجزئيّة.

ومنها: إنّه لو نسي شيئاً من أجزاء التشهّد القضائي يكفي الإتيان به مهما تذكّر ولو بعد المنافي بناءً على المختار، وتجب إعادة الصلاة بناء على الجزئيّة.

ومنها: إنّه لو أتى بما يوجب سجود السهو قبل الإتيان بهما أو في أثنائهما فلا يجب السجود بناء على المختار، لوقوعه في خارج الصلاة، ويجب السجود بناء على الجزئيّة، لعدم خروجه عن الصلاة بسبب التسليم، بل إنّما يخرج بإتيان الأجزاء المنسيّة، فالجزء الأخير من الصلاة الذي به يخرج عنها بناء على هذا القول هو الجزء الفائت الذي يأتي به بعد الصلاة، أو آخر الأجزاء المنسيّة لو كان المنسيّ أكثر من واحد.

المطلب الثالث:
في سجود السهو

والكلام فيه في مقامات:

[المقام] الأوّل: فيما يجب به السجود

وهو أُمورٌ:

الأوّل: الكلام الغير العمدي، ولا إشكال في وجوب السجود به كما هو المشهور[1]، ويدلّ عليه من الأخبار خبر ذي الشمالين[2] وهو وإن كان غير معتمد من جهة اشتماله على سهو النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، لكن اشتماله عليه لا يضرّ بالاستدلال به لوجوب السجود بنسيان الكلام.

وصحيح ابن الحجّاج عن الصادق (عليه السلام): عن الرجل يتكلّم ناسياً في الصلاة يقول: أقيموا صفوفكم؟ قال (عليه السلام): «يتمّ صلاته ثمّ يسجد سجدتين».

---

١. كما في الحدائق ٩: ٣١٣ و ٣١٧. ذخيرة المعاد: ٣٧٩. المبسوط ١: ١٢٣.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٠٣، ب ٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٦.

فقلت: سجدتَي السهو قبل التسليم هما أو بعده؟ قال (عليه السلام): «بعده»[١].

والظاهر كون ذكر قوله: «يقول: أقيموا صفوفكم» من باب المثال، لا أنّ الحكم مختصّ بنسيان هذا القول كما لا يخفى.

وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في هذا الحكم أصلاً.

الثاني: التسليم في غير موضعه ناسياً، والمشهور وجوب السجود فيه[٢]، بل ادّعي عليه الإجماع. وقد استدلّ له بما دلّ على وجوبه لنسيان مطلق الكلام، والتسليم من الكلام، وبخصوص خبر عمّار عن الصادق (عليه السلام): في رجل صلّى ثلاث ركعات فظنّ أنّها أربع، فسلّم ثمّ ذكر أنّها ثلاث؟ قال: «يبني على صلاته متى ما ذكر، ويصلّي ركعة ويتشهّد ويسلّم فيسجد سجدتَي السهو»[٣]، فإنّ الظاهر أنّ الحكم بالسجود إنّما هو لمكان التسليم الواقع في الركعة الثالثة، لا من جهة نفس الظنّ بكونها أربع، ولا من جهة الجلوس بعد الثالثة أو التشهّد فيها لو أتى بالتشهّد أيضاً، كما هو الظاهر ممّن يأتي بالتسليم، وإن كان دعوى الظهور مع كثرة هذه الاحتمالات لا يخلو عن نوع مسامحة كما لا يخفى، لكن حكم المسألة كأنّه مفروغ عنه.

الثالث: نسيان التشهّد فيما إذا تذكّره بعد التجاوز عن المحلّ السهوي بحيث لا يمكن تداركه في الصلاة، بل لابدّ من قضائه بعد الصلاة، والمشهور على وجوب السجود في هذا الموضع[٤]، بل ادّعي الإجماع عليه في غير واحد من الكلمات[٥]، والأخبار عليه كثيرة قد تقدّم جملة منها في قضاء التشهّد.

الرابع: نسيان السجدة الواحدة، والمشهور على وجوب السجود في هذا

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٠٦، ب ٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

٢. راجع في المهذّب ١: ١٥٦. والجامع للشرايع: ٨٦، والقواعد ١: ٤٤.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٠٣، ب ٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١٤. مع اختلاف يسير.

٤. كما في المقنعة: ١٤٧. النهاية: ٨٩، والمعتبر ٢: ٣٨٣.

٥. كما في غنية النزوع: ١١٣.

الموضع أيضاً، واستدلّ له بخبر جعفر بن بشير قال: سُئل أحدهم عن رجل ذكر أنّه لم يسجد في الركعتين الأوّلتين إلّا سجدة وهو في التشهّد الأوّل؟ قال: «فليسجدها ثمّ ينهض، وإذا ذكر وهو في التشهّد الثاني قبل أن يسلّم فليسجدها ثمّ يسلّم ثمّ يسجد سجدتَي السهو»[1]. ودلالته على وجوب السجود بنسيان السجدة ظاهرة. ولا يضرّ اشتماله على الحكم بإتيان السجدة المنسيّة قبل التسليم، مع أنّه غير معمول به؛ لإمكان التفكيك كما له نظائر كثيرة.

ولا ينافيه إلّا جملة ممّا ينفي السجود عن هذا المورد، وذلك كخبر أبي بصير: عن رجل نسي أن يسجد سجدة واحدة فذكرها وهو قائم؟ قال: «يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع، فإن ركع فليمض على صلاته، فإذا انصرف قضاها وليس عليه سهو»[2].

وخبر محمّد بن منصور: عن الذي ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية أو شكّ فيها؟ فقال (عليه السلام): «إذا خفت أن لا تكون وضعت جبهتك إلّا مرّة واحدة فإذا سلّمت سجدت سجدة واحدة وتضع جبهتك مرّة واحدة وليس عليك سهو»[3].

لكن المشهور على الإعراض عنهما والعمل بالأوّل، وعليه فما عليه المشهور هو المعتمد.

أقول: الإنصاف أنّه لا دليل على قول المشهور، مع ما في الخبر الأوّل من القدح، وإمكان حمله على الاستحباب بقرينة نفي السجود في الخبرين صريحاً، ولولا ذهاب المشهور كان القول بعدم الوجوب كما عن الرياض[4] قويّاً، لكن العمل على ما عليه المشهور أحوط.

---

١. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٧ ف ب ١٤، من أبواب السجود، ح ٧.
٢. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٥، ب ١٤، من أبواب السجود، ح ٤، مع اختلاف.
٣. وسائل الشيعة ٦: ٣٦٦، ب ١٤، من أبواب السجود، ح ٦، مع اختلاف يسير.
٤. الرياض ٤: ١٠٩.

الخامس: الشكّ بين الأربع والخمس أو بين الخمس والستّ، وقد تقدّم.

وهذه الموارد الخمسة ممّا ذهب المشهور على وجوبه فيها، وبقي موارد أُخر وردت الأخبار على وجوبه فيها وعمل بها في الجملة:

منها: عند الشكّ في كلّ زيادة ونقيصة كما في صحيح زرارة عن الباقر (عليه السلام) قال: «قال رسول الله: إذا شكّ أحدكم في صلاته فلم يدر زاد في صلاته أم نقص فليسجد سجدتين وهو جالس، وسمّاهما رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): المرغمتين»[1]، بناء على أن يكون المراد من قوله (عليه السلام): «فلم يدر الخ» هو الشكّ في كلّ واحدة من الزيادة أو النقيصة، لا العلم الإجمالي بوقوع أحدهما.

وكخبر فضيل بن يسار عن الصادق (عليه السلام): «من حفظ سهوه فأتمّه فليس عليه سجدتا السهو، إنّما السهو على من لم يدر أزاد في صلاته أم نقص»[2].

وفي معناهما غيرهما[3].

ومجمل القول في ذلك أنّ مدلول تلك الطائفة لم يعمل به بهذه المثابة من العموم أعني الالتزام بوجوب السجود عند الشكّ في كلّ زيادة ونقيصة من الركعات والأفعال والأقوال، بل الخارج عنه يكون قطعاً أكثر ممّا بقي، فيدور الأمر بين حملها على الاستحباب أو تخصيصها بغير الشكّ في الركعات، لكن الحمل على الاستحباب أيضاً مناف مع ورود نفي السهو في جملة من موارد الشكّ بلفظ: «ليس عليك سهو» الظاهر في نفي المشروعيّة لا خصوص الوجوب، كما أنّ التخصيص بغير الركعات أيضاً لا يخرجها عمّا لا يقول به أحد؛ ضرورة أنّ في كثير من موارد الشكّ في الأفعال والأقوال لا يجب شيء.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٤، ب ٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٥، ب ٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٤، ب ٨، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤.

وبالجملة فالالتزام بمدلول تلك الطائفة متعذّر، وردّها لكثرتها واشتمالها على الصحاح وغيرها مشكل، والأحوط في غير ما ورد الدليل على نفي السجود فيه - وهو أكثر موارد الشكّ في الزيادة والنقيصة - أن يأتي بالسجود وإن كان القول بالاستحباب في غير ما ورد نفي السجود فيه أيضاً لا بأس به؛ لمكان التعبير في صحيح زرارة عنها بـ «المرغمتين» المؤمي إلى الاستحباب، مع عدم ذهاب المشهور من القدماء إلى الوجوب في شيء من موارد الشكّ الذين بهم التعويل في الوهن والجبر.

ومنها: عند اليقين بكلّ زيادة أو نقيصة غير مبطلة، وذلك كخبر سفيان بن السمط عن الصادق (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «تسجد سجدتي السهو في كلّ زيادة تدخل عليك أو نقصان»[1].

والقدح فيه بكونه مرسلاً ويأتي في سنده سفيان بن السمط وهو مجهول غير مضرّ بعد كون مرسله ابن أبي عمير، وإنّه من أصحاب الإجماع على تصحيح ما يصحّ عنه، وأنّ مراسيله في حكم المسانيد، كما أنّه لا ينبغي القدح في دلالته وإن كان لمكان التعبير بلفظ المضارع في أوّل درجة الظهور في الوجوب.

لكنّه يوهن بلزوم تخصيص أكثر موارده ممّا ورد بالخصوص نفي السهو فيه، كما في كلّ سهو تذكّر قبل الدخول في الركوع حسبما تقدّم في أوّل مباحث الخلل وغيره من موارد أُخر، وبعدم عمل القدماء على طبقه فلا محيص في مثله من الاحتياط، لكن في غير ما ورد فيه النصّ على نفي السجود.

ومنها: بسهو القيام في موضع القعود أو بالعكس؛ وذلك كخبر عمّار الساباطي في الموثّق عن الصادق (عليه السلام): عن السهو ما يجب فيه سجدتا السهو؟ فقال (عليه السلام): «إذا أردت أن تقعد فقمت، أو أردت أن تقرأ فسبّحت، أو أردت

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٥١، ب ٣٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

أن تسبّح فقرأت فعليك سجدتا السهو، وليس في شيء ممّا تتمّ به الصلاة سهو»[١].

وفيه: إنّه مناقض مع ذيله؛ إذ فيه بعد السؤال المذكور: وعن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام ثمّ ذكر من قبل أن يقوم شيئاً أو يحدث شيئاً؟ قال (عليه السلام): «ليس عليه سجدتا السهو حتّى يتكلّم بشيء»[٢]، وليس في البين شيء آخر يعتمد عليه لأنْ يكون مدركاً للحكم بوجوب السجود في هذا الموضع، ووجوبه لأجل الحكم بالوجوب في كلّ زيادة ونقيصة، وهذا من أحد مصاديقه قد عرفت ضعفه، فليس للحكم المذكور مدرك اصلاً.

وبالجملة فليس لوجوب السجود في غير المواضع المشهورة مدرك تطمئنّ به النفس وإن كان الأحوط إتيانه في كلّ زيادة ونقيصة، إلّا ما ثبت النصّ على نفيه فيه.

المقام الثاني: فيما يجب في سجود السهو وما يستحبّ فيه

وهو أُمورٌ بعضها يرجع إلى الشرائط والموانع، وبعضها إلى الأجزاء.

أمّا الشرائط والموانع ففي اعتبار ما يعتبر منهما في الصلاة، كالستر والطهارة والاستقبال وعدم لبس الحرير وغير المأكول ونحو ذلك قولان:

من عدم الدليل على اعتبارها والأصل البرائة، مضافاً إلى إطلاقات الواردة في مقام بيان ما يعتبر فيه الخالي عن اعتبار تلك الأُمور، وخصوص موثّقة عمّار المتقدّمة[٣] الآمرة بقضاء السجدة المنسيّة متى ذكرها الموجب بإطلاقها لوقوع سجود السهو بعد قضائها ولو بعد ارتفاع شرائط الصلاة.

ومن انسباق اعتبارها عن تلاحق السجود للصلاة وكونه مكمّلاً وجابراً لها، وأنّه

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٥٠، ب ٣٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٥٠، ب ٣٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.
٣. تقدم تخريجها في الصفحة السابقة.

يعتبر الفوريّة بينه وبينها المناسب مع بقاء شرائط الصلاة من الستر والقبلة ونحوهما، مضافاً إلى التمسّك بقاعدة الشغل في العبادات.

وأمّا موثّقة عمّار فلا تدلّ على عدم اعتبارها، كما أنّ ما يدلّ على فوريّة الإتيان بصلاة الآيات المنسيّة لا دلالة فيه على عدم اعتبار ما يعتبر فيها، بل إنّما تدلّ على وجوب الإتيان بها مع ما يعتبر فيه من غير تعرّض لما يعتبر وما لا يعتبر كما هو ظاهر.

ولا يخفى أنّ الأوّل أقوى؛ لمنع الانصراف والانسباق، وعدم اقتضاء تلاحقه للصلاة ومكمّليّته لها، لأن يعتبر فيه ما يعتبر في الصلاة، وكذا اعتبار الفوريّة لا يقتضي ذلك، وليس المورد مورد الاشتغال كما هو محقّق في محلّه.

هذا ولو منع عن التمسّك بالإطلاقات على عدم الاعتبار فلا أقلّ من عدم الدليل على الاعتبار فهو كاف في الحكم بالبرائة.

هذا لكن الاستاد (دامت إفاداته) أرسل اعتبارها إرسال المسلّمات ولم يأت لاعتبارها بالدليل.

وكيف كان والاحتياط ممّا لا ينبغي تركه.

وأمّا الأجزاء فهي أُمور:

الأوّل: التكبيرة، والمشهور على استحباب التكبيرة مطلقاً على الإمام والمأموم، ويدلّ عليه ما ورد في بعض الأخبار الواردة في سهو النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) المشتملة على تكبيره (صلّى الله عليه وآله وسلّم) للسجدتين.

لكن مقتضى موثّقة عمّار اختصاصها بالإمام وفيها: سألته عن سجدتَي السهو هل فيهما تسبيح أو تكبير؟ فقال: «لا إنّما هما سجدتان فقط، فإن كان الذي سها الإمام كبّر إذا سجد، وإذا رفع رأسه ليُعلم من خلفه أنّه قد سها وليس عليه أن يسبّح فيهما، ولا فيهما تشهّد بعد السجدتين، بل يمكن أن يقال: بدلالة الموثّقة على نفي

التكبيرة مطلقاً عن السجدتين من حيث إنّهما سجود، وأنّ ما يأتي به الإمام إنّما هو لمكان إعلام المأمومين، لا أنّه وظيفة في السجدة شرعت للإمام.

وكيف كان فالقول بالاستحباب مطلقاً لا دليل عليه، والتمسّك بدليل التسامح لإثبات استحبابه لا يفيد في إثباته بما هو مستحبّ شرعيّ حسبما حقّق في محلّه كما لا يخفى.

الثاني: النيّة، ولا إشكال في اعتبارها؛ لأنّ السجدة عبادة يعتبر فيها النيّة، والكلام في حقيقتها وما يعتبر فيها هو الكلام في نيّة أصل الصلاة وقد تقدّم.

وإنّما الكلام في المقام في اعتبار التعيين عند تعدّد الأسباب، وليعلم أوّلاً إنّه يتعدّد السجود بتعدّد أسبابه مطلقاً سواء كانت الأسباب المتعدّدة من نوع واحد كما إذا تكلّم ناسياً متعدّداً، أو نسي سجدة واحدة من كلّ ركعة، أو كانت من أنواع متعدّدة كما إذا تكلّم ونسي السجدة والتشهّد ونحوه، والدليل على تكرّر السجود بتعدّد السبب هو الأصل الثابت المحقّق الدالّ على عدم تداخل الأسباب والمسبّبات إلّا فيما ثبت فيه التداخل، ولم يثبت التداخل في المقام، ولم يقم دليل على جوازه فيبقى على ما يقتضيه الأصل.

ثمّ إنّه قد عرفت في مبحث النيّة أنّه يعتبر قصد الهويّة النوعيّة المأمور بها في النيّة ولو كان واحداً، وتميّز المأمور به فيما إذا كان متعدّداً، فلابدّ في المقام من ملاحظة أنّ مقتضى التعيين هل هو موجود فيحتاج إلى التعيين أم لا؟

فنقول: أمّا الهويّة النوعيّة المأمور بها فلا ينبغي الإشكال في وحدتها في المقام عند تعدّد الأسباب؛ ضرورة أنّ وزان السجود الواجب عن نسيان التشهّد إلى السجود الواجب عن نسيان السجدة ليس وزان صلاة الظهر إلى العصر، أو السفري إلى الحضري، بل السجود الواجب بكلّ واحد منهما متحد النوع والهويّة مع الآخر، فمن هذه الجهة لا يمكن أن يستدلّ على إثبات الحاجة إلى التعيين.

وأمّا باعتبار الاحتياج إلى التعيين والتمييز عند تعدّد الأمر فالكلام تارة فيما إذا تعدّدت الأسباب مع اتحادها بالنوع، وأُخرى فيما إذا اختلفت بالنوع.

أمّا بالنسبة إلى الأوّل؛ فغاية ما يمكن أن يتمسّك لإثبات التعيين هو من ناحية لزوم الفوريّة، وتوضيحه أنّه إذا صدر أُمور موجبة للسجود، كما إذا تكلّم أربع مرّات نسياناً فعند صدور التكلّم الأوّل يتحقّق الأمر ويصير الزمان المتصل بزمان سلام الصلاة مقرّاً لهذا السجود الواجب بهذا الأمر من ناحية وجوب الفوريّة، وإذا تكلّم ثانياً يتحقّق أمر آخر ولا يعقل أن يكون بالسجود متصلاً بسلام الصلاة لإشغاله بالسجود الأوّل بسبب الأمر الأوّل، فقهراً بمقتضى الفوريّه يصير زمان السجود الثاني بعد انقضاء مقدار زمان سجود الأوّل وهكذا، وعلى هذا فيجب في زمان سجود الأوّل الإتيان بالسجود الأوّل، وفي زمان السجود الثاني بالسجود الثاني وهكذا، ويتوقّف على التعيين.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ مقتضى الفوريّة ليس تقييد السجود الأوّل بكونه في الزمان المتصل بالسلام بحيث يصير منوطاً بهذا الزمان كإناطة الصلاة اليوميّة بالوقت، بل اللازم منه هو وقوع السجود في أوّل أوقات إمكان وقوعه، لا أنّه في مقام المطلوبيّة يقيّد بكونه في هذا الوقت، فعلى هذا فعند تعدّد السبب يجب عليه السجود متكرّراً، فله أن ينوي بما وجب عليه ثانياً قبل الإتيان بما وجب عليه أوّلاً، وهذا كما في قضاء شهر رمضان في سنين متعدّدة حيث لا يجب أن يأتي بالأوّل فالأوّل، بل له أن يأتي بقضاء الفائت أخيراً قبل الإتيان بما فات أوّلاً.

وأمّا قضاء الصلوات اليوميّة فوجوب الترتيب بينها ثبت بالدليل المفقود في المقام، ولو سُلِّم تقيّد كلّ بأوّل وقت إمكان إيقاعه فيكون تعيّن كلّ قهريّاً، كصيام أيّام شهر رمضان لا يحتاج إلى التعيين، بل يضرّه قصد الخلاف فلا يستنتج ممّا ذكر لزوم قصد التعيين.

وأمّا بالنسبة إلى المقام الثاني؛ فربّما يقال: بأنّ اختلاف الأسباب موجب للحاجه إلى التعيين كما في صلاة الصبح ونافلتها.

وفيه: إنّ الواجب بكلّ سبب ليس هو السجود المقيّد بذاك السبب، فعند صدور التكلّم يصير السجود واجباً، لا أنّ الواجب هو السجود من [ما] بكونه مسبّباً عن هذا السبب. فعلى هذا فيصير باب اختلاف الأسباب هو كباب اتحادها في عدم الحاجة إلى التعيين، لكن الأحوط في كلا البابين أن لا يقصد الفائت أخيراً قبل الإتيان بالأوّل.

الثالث: السجدتين، ويعتبر فيهما وضع الجبهة على ما يصحّ عليه السجود، ووضع بقيّة المساجد على مواضعها كحال الصلاة، ولا دليل معتدّ به على اعتبار ذلك أيضاً، فالكلام في اعتباره كالكلام في اعتبار الشرائط، وإنّ الأُستاد (دامت إفاداته) أرسله إرسال المسلّم ولم يأت له بدليل.

وأمّا الذكر ففي عدم وجوبه فيها أو وجوبه على نحو التخيير بين كلّما كان ذكراً أو خصوص الذكر المخصوص، وجوهٌ:

مقتضى موثّقة عمّار المتقدّمة آنفاً عدم الوجوب[1].

لكن صحيح الحلبي يدلّ على وجوبه، وفيه عن الصادق (عليه السلام) قال: «تقول في سجدتَي السهو: «بسم الله وبالله، اللهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد» - على ما نقل عن نسخة ***الكافي والتهذيب*** - أو «وصلّى الله على محمّد وآل محمّد» على نسخة ***الفقيه***[2]، وقد نقل عن بعض النسخ تبديل الظاهر في قوله: «وآل محمّد» في كلا المقامين بالضمير، فيصير النقل مختلفاً متقوّماً بأربع احتمالات:

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٥٠، ب ٣٢، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٤، ب ٢٠، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١. ومن لا يحضره الفقيه ١: ٢٢٦، ح ٩٩٧. والكافي ٣: ٣٥٦، ح ٥. و تهذيب الأحكام ٢: ١٩٦، ح ٧٧٣، وفيه: «عن أبي جعفر، عن أبيه».

احتمال أن يكون المروي «اللهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد» أو «وآله» أو «وصلّى الله على محمّد وآل محمّد» أو «وآله».

قال الحلبي: وسمعته مرّة أُخرى يقول فيهما: «بسم الله وبالله، السّلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته» بلا كلمة «واو» في «السّلام عليك» على نسخة الكافي ومع إثباتها على ما في نسخة التهذيب، ولمكان صحّة الرواية ومطابقتها مع قول المشهور يكون هي المعتمد فلا ينبغي الإشكال في أصل الوجوب، وفي وجوب المذكور في الخبر بالخصوص.

إنّما الكلام في التخيير بين الصيغة الأُولى بأحد وجوهها الأربع أو الصيغة الثانية، فربّما يقال: بالتخيير؛ وذلك بجعل اختلاف النسخ بمنزلة الروايات المتعدّدة المقتضية للحكم بالتخيير.

وفيه - ما لا يخفى -: لمنع كون اختلاف النسخ كالروايات المتعدّدة؛ أمّا بالنسبة إلى اختلاف نسخ غير الكافي أو اختلاف الكافي بغير اختلاف الصفواني والنعماني فواضح؛ ضرورة أنّه اختلاف نشأ من غلط الكاتب، وأمّا اختلاف الكافي باختلاف الصفواني والنعماني في الضبط؛ فلأنّ مورد إعمال قواعد التعارض من الأخذ بالمرجّحات ثمّ التخيير إنّما هو فيما كان الاختلاف في النقل عن الإمام لا عن الراوي، واختلاف الصفواني والنعماني إنّما هو في النقل عن الكافي لا في النقل عن الإمام، فحينئذٍ لا مورد لإعمال قواعد التعارض فيهما ولا التخيير.

نعم يجب الأخذ بالأضبط منهما، لكن لا من باب كون الأضبطيّة من المرجّحات في علاج المتعارضين، بل لمكان أقربيّة الأضبط في نقله عن الكافي، فحينئذٍ يرد الأمر بين المحتملات الأربع ويجب الإتيان بجميعها لو أُريد الإتيان بالصيغة الأُولى، ولكن يتخيّر بين الإتيان بها بجميع محتملاتها وبين الإتيان بالصيغة الثانية؛ وذلك لتذيّل صحيح الحلبي بسماعه عن الصادق (عليه السلام) وفيه احتمالان:

أحدهما: إنّه سمع عن الصادق (عليه السلام) إنّه يقول في سجوده كذلك.

وفيه: بُعد من جهة بُعد صدور السهو عن الإمام (عليه السلام)، ودلالة صدره على أنّه (عليه السلام) كان في مقام بيان الحكم قولاً.

وثانيهما: إنّه سمع عنه (عليه السلام) مرّة أُخرى قال: «يقول: بسم الله وبالله السّلام عليك الخ»، وهذا هو الأظهر.

وكيف كان فهو يدلّ على التخيير.

وأمّا اختلاف نسخة التهذيب مع الكافي في ذكر الواو في «السّلام عليك» في التهذيب وتركه في الكافي، فالمدار على الكافي؛ وذلك لكونه أضبط من التهذيب في نفسه، مع أنّ التهذيب إنّما نقل هذا الخبر عن الكافي، فحينئذٍ يكون المدار على الكافي، ولو لم يكن أضبط.

فالمتحصّل ممّا ذكرناه هو لزوم الذكر وتعيّن الذكر المخصوص والتخيير بين الصيغة الأُولى بالإتيان بجميع محتملاتها وبين الصيغة الثانية، ومنه يظهر أنّ اختيار الثانية أولى وأنسب.

الرابع: الطمأنينة في حال السجدة بقدر الذكر والجلوس بين السجدتين والطمأنينة فيه؛ أمّا الطمأنينة في حال السجدة فلا ينبغي الإشكال في وجوبها من جهة وجوب الذكر واعتباركونه في حال الطمأنينة.

وأمّا الجلوس بينهما والطمأنينة فيه فلم يدلّ دليل عليه اعتبارهما.

نعم لابدّ من رفع الرأس عن الأُولى ثمّ العود إلى الثانية بمقدار يحصل فيه صدق السجدتين، وهذا ممّا لا شبهة في وجوبه. وأمّا الزائد عنه بمقدار الجلوس الواجب بين السجدتين في الصلاة، فقد اختار شيخنا الأُستاد وجوبه مثل سائر ما اعتبره فيهما ممّا اعتبر في الصلاة إلحاقاً لهما بالصلاة.

لكن الإنصاف أنّه لا دليل عليه. ومنه يظهر الحال في الطمأنينة في حال الجلوس وإن كان الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه.

الخامس: التشهّد، وقد وقع الخلاف في وجوبه، والأقوى هو الوجوب؛ وذلك لدلالة جمله من الأخبار عليه، كخبر الحلبي وفيه: «**وتشهّد فيهما تشهّداً خفيفاً**»[1].

وموثّقة أبي بصير: عن الرجل ينسى أن يتشهّد؟ قال: «**يسجد سجدتين يتشهّد فيهما**»[2].

وصحيح ابن يقطين وفيه: «**يسجد للسهو ويتشهّد تشهّداً خفيفاً**»[3].

وخبر سهل عن الرضا (عليه السلام) وفيه: «**ويسجد سجدتَي السهو بعد التسليم ويتشهّد تشهّداً خفيفاً**»[4].

وغير ذلك ممّا تقدّم في مطاوي ما أسلفنا.

ولا يعارضها موثّقة عمّار المتقدّمة[5] النافية للتشهّد؛ وذلك لعدم العمل بها من هذه الجهة وكون العمل على ما ذكرناه من الأخبار، مع كونها بين صحاح وموثّقات، وهذا كأنّه ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الكلام في التشهّد الخفيف، فقد يقال: بأنّه عبارة عن كلمة «أشهد أن لا إله إلّا الله، وأشهد أنّ محمّداً رسول الله» في مقابل التشهّد المعهود في الصلاة.

لكن الأقوى كونه عبارة عن التشهّد المعهود أعني «أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله»، في مقابل التشهّدات المفصّلة المشتملة على التحيّات، وإن كان الاكتفاء بالأوّل أيضاً هاهنا وفي الصلاة لا يخلو عن وجه/

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٤، ب ٢٠، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.
٢. وسائل الشيعة ٦: ٤٠٣، ب ٧، من أبواب السجود، ح ٦.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٧، ب ١٥، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦.
٤. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٣، ب ١٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.
٥. وسائل الشيعة ٨: ٢٣٥، ب ٢٠، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

والظاهر هو كون الخفّة في التشهّد من باب الرخصة لا العزيمة يجوز الإتيان بالمفصّلات أيضاً، كما أنّ الظاهر وجوب الصلوات على النبيّ وآله (عليهم السلام) أيضاً، لكون المعهود من التشهّد هو الشهادتان والصلوات، وأيضاً إنّ التشهّد المعتبر في السجدتين هو المعهود منه لا خصوص الشهادتين منه.

السادس: التسليم، وقد وقع الخلاف فيه أيضاً، والأقوى وجوبه أيضاً؛ وذلك لصحيح ابن سنان: «إذا كنت لا تدري أربعاً صلّيت أم خمساً فاسجد سجدتَي السهو بعد تسليمك ثمّ سلّم بعدهما»[1] ودلالته واضحه ولا ينبغي التأمّل فيه.

وهاهنا مسائلُ:

الأُولى: اختلف في وجوب الترتيب بين صلاة الاحتياط والأجزاء المنسيّة وسجدتَي السهو:

فقيل: بأنّه يجب تقديم صلاة الاحتياط على الأجزاء المنسيّة، والأجزاء المنسيّة على سجدتَي السهو، وهذا هو الأكثر.

وقيل: بأنّه يتخيّر في الابتداء بأيّ واحد منها شاء.

وقيل: بوجوب تقديم صلاة الاحتياط على الأخيرتين، والتخيير بينهما.

وفي المقام أقوال أُخر أيضاً لا فائدة في نقلها[2]، والأقوى هو الأوّل.

أمّا وجه تقديم صلاة الاحتياط على الأخيرتين؛ فلما تقدّم من أنّها روعيت فيها جهة الجزئيّة وأنّها بنفسها، لا بملاكها جابرة على تقدير الاحتياج إليها، وكون التسليم في هذه الصورة - أعني صورة الحاجة إلى الاحتياط - زيادة غير مضرّة، ومراعاة هذه الجهات تقتضي وجوب تقديمها على سجدتَي السهو والأجزاء المنسيّة معاً.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٤، ب ١٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

٢. نقلها في جواهر الكلام ١٢: ٦٥٦.

أمّا على سجدتَي السهو فواضح حيث إنّه ليس في سجدة السهو جهة جزئيّة أصلاً وإنّما هي واجب نفسيّ وجبت بسبب السهو الواقع في الصلاة.

وأمّا الأجزاء المنسيّة فلما تقدّم من أنّها أيضاً واجبات نفسيّة وجبت بسبب نسيان أجزاء الصلاة، لا أنّها نفس أجزاء الصلاة وإنّما أُخّرت عن موقعها بسبب النسيان، فليس فيها جهة جزئيّة حتّى يكون مراعاتها منشأ لعدم الحكم بتقديم الاحتياط عليها.

وأمّا وجه تقديم الأجزاء المنسيّة على سجدتي السهو فبناء على أن تكون نفس أجزاء الصلاة المتأخّر موقعها بسبب النسيان فواضح؛ إذ حينئذٍ تكون أجزاء الصلاة وسجدتَي السهو خارجة عنها، فيجب تقديم الأجزاء على ما هو الخارج عنها. وبناء على ما هو التحقيق من أنّها واجبات مستقلّة وجبت بسبب النسيان، لا أنّها نفس الأجزاء المنسيّة ففي وجه تقديمها على السجدة غموض، لكن يمكن أن يستدلّ له بعد اقتضاء ذوق الفقاهة لذلك بوجهين:

الأوّل: بالأخبار الواردة في قضاء الأجزاء المنسيّة والسجود للسهو عنها؛ فإنّها تدلّ على الترتيب بينها وبين السجود لها، وأمّا السجود لغيرها مثل السجدة الواجبة للشكّ بين الأربع والخمس فيما إذا كان عليه قضاء جزء منسيّ فبالطبع بعدم التفاوت بينه وبين السجود الواجب بسبب نسيان تلك الأجزاء.

الثاني: إنّ قضاء الأجزاء المنسيّة إنّما وجب بسبب فوت الأجزاء في محالّها، والسجود إنّما وجب بسبب السهو الواقع في الصلاة، فسبب وجوب القضاء هو الجزء الداخل في الصلاة وسبب وجوب السجود هو السهو الواقع في الصلاة الأجنبي عن الصلاة، فسبب القضاء متقدّم بحسب الاعتبار على سبب السجود فيقدّم قضاء الأجزاء على السجود.

المسألة الثانية: لو ترك سجدة السهو عمداً أو سهواً يجب عليه الإتيان بها عند التذكّر ولا يضرّ بصحّة صلاته، خلافاً للمحكي عن الشيخ (قدّس سرّه)[1] حيث فصّل بين العمد والسهو فحكم في صورة العمد ببطلان الصلاة وفي صورة النسيان بإتيانها متى تذكّر. ولعلّ منشأه هو استفادة الشرطيّة من الأمر بها، كما هو الأصل في كلّ أمر متعلّق بمركّب ذي أجزاء وشرائط حيث إنّ الأصل في أوامرها هو الغيريّة والإرشاد إلى الجزئيّة أو الشرطيّة، وفي نواهيها هو الإرشاد إلى المانعيّة، وإن كان الأصل الأوّلي في الأوامر والنواهي هو النفسيّة، ومقتضى ذلك هو البطلان في صورة الإخلال بها عمداً.

وأمّا الحكم بالصحّة في مورد الإخلال عن سهو؛ فلمقتضى صحيحة «لا تعاد»[2]، مضافاً إلى موثّقة عمّار المتقدّمة[3] الآمرة بقضاء السجدة المنسيّة متى ذكره، الموجب لوقوع سجود السهو بعدها، وإن كان صحيحة «لا تعاد» كافية في إثبات المطلوب.

وعلى هذا التقرير لا يرد على الشيخ شيء ممّا أورد عليه العلاّمة[4] مِن أنّ الحكم بفساد الصلاة في صورة ترك العمدي لقضيّة الشرطيّة لا يجامع مع وجوب السجدة متى تذكّر تركها نسياناً، وتعجّب منه في المختلف.

وأنت تعلم بأنّه لا غرو فيه ولا منافاة أصلاً على ذلك المبنى، إلّا أنّ الكلام في أصل المبنى؛ وذلك لما تقدّم مِن أنّ مقتضى أدلّة محلّليّة السّلام هو كونه مخرجاً، وليس في مورد وجوب سجود السهو ما يوجب تخصيص مخرجيّة السّلام، ومعه فلا يكون الأمر بالسجود متعلّقاً بمركّب ذي أجزاء حتّى يستفاد منه الجزئيّة أو الشرطيّة،

---

١. الخلاف ١: ٤٦٢/ م ٢٠٣.

٢. وسائل الشيعة ٦: ٣٨٩، ب ٢٨، من أبواب السجود، ح ١.

٣. تقدم تخريجها في ص: ٣١٢.

٤. مختلف الشيعة ٢: ٤٣٩.

فما أفدناه في تقرير مختاره صحيح من حيث الكبرى، إلّا أنّه لا ينطبق على المقام؛ لعدم كونه من صغرياته، فحينئذٍ فالحقّ ما عليه المشهور من عدم إبطال الصلاة بترك سجود السهو ولو كان عمداً، وإن كان معاقباً على تركها في صورة العمد من جهة الإخلال بالفوريّة، لكنّه يجب الإتيان بها فوراً ففوراً.

المسألة الثالثة: يجب الإتيان بسجدة السهو فوراً؛ وذلك للإجماع[1] المدّعى على فوريّتها - كما حكي عن جماعة - ولظاهر لفظ: «بعد السلام»[2] في بعض أخبارها، ولفظ: «وأنت جالس»[3] في بعض آخر، ولفظ: «قبل السلام»[4] في ثالث ونحو ذلك، وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه.

وإنّما الكلام في المراد بالفوريّة في المقام؛ فربّما يقال: بوجوب إتيانها مضيّقاً بحيث يكون الفصل بينها وبين الصلاة أقلّ ممّا يعتبر في أجزاء الصلاة من الموالاة العرفيّة.

لكن الأقوى عدم دليل على اعتبار الفوريّة بهذه الدرجة من الضيق، بل الظاهر إنّه ليس فوريّة السجدة أعظم من الموالاة المعتبرة في أجزاء الصلاة، فيجوز الفصل بقدر ما يجوز بين أجزاء الصلاة؛ لأنّ العمده في مدرك اعتبارها هو الإجماع وهو لا يدلّ على أزيد من ذاك المقدار.

المسألة الرابعة: لو أخلّ بالفوريّة وشرع في صلاة أُخرى فإمّا أن يكون عن سهو أو عن عمد، فإن كان عن سهو ففي وجوب الإتيان بالسجود في أثناء الصلاة

---

١. الذخيرة: ٣٨٢، الكفاية: ٢٧، مصابيح الكلام، ذيل قول المصنّف: «خلافاً للخلاف» ٢: ٣٤٥ (مخطوط).

٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٣، ب ١٣، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣. وفيه: «بعد التسليم». لاحظ وسائل الشيعة ٨: ٢٠٧، ب ٥، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٢٤، ب ١٤، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٣.

٤. لاحظ وسائل الشيعة ٨: ٢٠٨، ب ٥، من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦.

التي شرع فيها ورفع اليد عن موالاتها بقدر الإتيان بالسجدة، أو وجوب تأخيرها إلى ما بعد الصلاة؛ لرعاية موالاتها، أو التخييربين الإتيان بها في الأثناء أو تأخيرها إلى ما بعد الصلاة وجوهٌ:

ثانيها أقواها؛ وذلك لأنّ الخطاب بالموالاة لا يرتفع عن المكلّف، إلّا بصيرورته عاجزاً عن إتيان متعلّقه بسبب صرف قدرته بإتيان السجدة باقتضاء الخطاب بالسجد ة إشغاله بها الموجب لإشغاله عن الموالاة، لكن الخطاب بالسجدة لا يوجب إشغاله بها لكي يوجب إشغاله عن الموالاة؛ لأنّ إشغاله بها يتفرّع على تنجّزه وهو لا يكون منجّزاً لا قبل الصلاة ولا في أثنائها؛ أمّا قبل الصلاة فلمكان النسيان، وأمّا في الأثناء فلمكان مخالفة خطاب الموالاة، فرفع اليد عن الموالاة متوقّف على تنجّز الخطاب بسجدة السهو المتوقّف تنجّزه على رفع اليد عن الموالاة.

وما ذكرنا لا يختصّ بالمقام، بل هو حكم كلّيّ جار في المتزاحمين حيث أنّه لو ترك الأهمّ منها كالإزالة سهواً أو جهلاً أو لعذرودخل في الآخر كالصلاة، ثمّ تذكّر أو علم أو ارتفع عذره، فإنّه لا يجوزرفع اليد عن الصلاة والاشتغال بالإزالة، لصيرورة الصلاة ببركة وجوب مراعاة موالاتها حينئذٍ أهمّ من الإزالة، فترك الصلاة والاشتغال بالإزالة حينئذٍ ترك للأهمّ واشتغال بالمهمّ، فتصير الإزالة الأهمّ قبل الصلاة مهمّاً حين الصلاة، والصلاة المهمّ أهمّاً، كلّ ذلك من ناحية حرمة إبطالها وتفويت موالاتها.

وبالجملة فمقتضى ما ذكرناه هو إتمام الصلاة ثمّ الإتيان بالسجدة.

هذا إذا كان ترك السجود عن سهو، وإن كان عن عمد فبطلان الصلاة التي شرع فيها مبنيّ على مسألة الضدّ، وحيث إنّ ترك المأموربه والاشتغال بضدّه لا

يوجب بطلان ضدّه بل يصحّ الضدّ إذا كان عبادياً إمّا من جهة الملاك، أو من ناحية الخطاب الترتّبي على القول به، تكون الصلاة المأتي بها حينئذٍ صحيحة، لكن يجوز رفع اليد عن موالاتها وإتيان السجدة في أثنائها، كما يجوز رفع اليد عنها والاشتغال بالإزالة لو تركها عمداً واشتغل بصلاة؛ وذلك إمّا بناء على تصحيح الضدّ بالملاك عند عصيان الخطاب بالأهمّ؛ فلأنّ غاية ما يمكن الالتزام به هو صحّة الضدّ المأتي به بداعي الملاك، لكن حين الاشتغال به الأمر بالأهمّ أيضاً داع إلى الإتيان بالأهمّ، لكون المفروض عدم سقوطه بالعصيان، فكما أنّه قبل الصلاة يدعو إلى الأهمّ، فكذا في كلّ آنٍ من آنات الصلاة دعوته باقية بالنسبة إليه، والمفروض تنجّزه على المكلّف بسبب العلم به وقدرته عليه، فيكون في كلّ آنٍ شاغلاً مولوياً عن الإتيان بالمهمّ، وحينئذٍ لا يكون الموالاة شاغلاً عن الإتيان بالأهمّ؛ لأنّ شاغليّته عنه متوقّف على كونه شاغلاً للمكلّف بنفسه وهو متوقّف على عدم تنجّز الأمر بالأهمّ، والمفروض تنجّزه كما لا يخفى.

وأمّا بناءً على تصحيح الضدّ بالأمر الترتّبي، فللاحتياج إلى الأمر الترتّبي ابتداء واستدامة، فكما أنّه في ابتداء الصلاة يجيء الخطاب بالصلاة مشروطاً ومترتّباً على عصيان الأمر بالأهمّ هكذا: إن عصيت الأمر بالأهمّ فصلّ، وفكذا في كلّ آنٍ من آنات الصلاة يجيء خطاب ترتّبي مترتّب على عصيان الأمر بالأهمّ في ذاك الآن هكذا: إن عصيت الأمر بالأهمّ فأتمم الصلاة، فالخطاب الترتّبي في كلّ آن متوقّف على عصيان الأهمّ في ذاك الآن، ولا يعقل المزاحمة بين حرمة الإبطال المتوقّف على الخطاب بالإتمام المتوقّف على عصيان الأمر بالأهمّ وبين وجوب الإتيان بالأهمّ لأنّها في طوله بمراتب، ففي كلّ آن يجب رفع اليد عن الصلاة والإتيان بالأهمّ، وعلى تقدير عصيانه

يجيء خطاب ترتّبي بالإتمام مترتّباً على عصيان الأهمّ، فظهر جواز رفع اليد عن الصلاة والإتيان بالأهمّ بل وجوبه.

لكن في باب الإزالة والصلاة برفع اليد عن الصلاة والاشتغال بالإزالة تصير الصلاة باطلة؛ لكون الإزالة ماحية لصورتها ومحو الصورة مبطلة ولو لم يكن عن عمد كما تقدّم في مباحث المنافيات. وأمّا الإتيان بسجدتَي السهو فليس ماحياً للصورة، بل هو مناف للموالاة العرفيّة التي ينحصر المبطل بتركها العمدي، فحيث إنّ تركها في المقام ليس عمديّاً، بل إنّما يترك لمكان التنجيز المولوي الناشي عن الأمر بالسجدة فليس تركها مبطلاً، فتكون النتيجة وجوب الإتيان بالسجدة في الأثناء ثمّ إتمام الصلاة كما كانت في باب الإزالة إبطال الصلاة والاشتغال بالإزالة.

ولا يرد على ما ذكرناه إشكال زيادة السجود في المكتوبة بسبب الإتيان بسجدة السهو فيها؛ وذلك لأنّ سجدة السهو لا يعدّ زيادة في الصلاة لكونها بسبب الاشتمال على التكبيرة والتشهّد والتسليم تكون حافظاً لنفسها مستقلاً في الوجود كالصلاة، وليس حالها كالسجدة الواحدة مثل سجدة التلاوة المعدودة من أجزاء الصلاة لعدم انحفاظها.

فقد تلخّص ممّا ذكرناه أنّ الأقوى في صورة الدخول في صلاة واجبة مع نسيان سجدتَي السهو هو وجوب إتمام الصلاة وتأخير الإتيان بالسجود عنها، وفي صورة العمد وجوب الإتيان بالسجدة في أثناء الصلاة ثمّ إتمامها، لكن الأحوط احتياطاً استحبابيّاً هو إعادة الصلاة أيضاً بعد إتمامها.

هذا وقد تقدّم شطر من الكلام المناسب مع المقام في أثناء مباحث القواطع وفي خاتمتها فراجع.

إلى هنا نختم الكلام في مباحث الخلل، والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً، والصلاة على رسوله وأُمنائه وأحبّائه، ونستمدّ من بركات مولانا مولى الأنام (عليه صلوات الله الملك العلاّم) في الشروع في مباحث صلاة المسافر وبالله الاعتصام فإنّه وليّ التوفيق والإنعام.



المبحث السادس:
في صلاة المسافر

[الشرط الأوّل: المسافة]

وتنقيح الكلام فيها برسم أُمور:

الأوّل: لا إشكال ولا خلاف في سقوط الأخيرتين من الرباعيّة في السفر الجامع لشرائط التقصير حسبما يأتي بيانه، وفي كون سقوطهما عزيمة لا رخصة، والإجماع على كلا الأمرين متحقّق، والأخبار بذلك متكاثرة، وذلك يغنينا عن التكلّم في الآية المباركة والبحث عن تفسيرها وشرح «الجناح» المذكور فيها، فلا يعبأ بمخالفة العامّة الذاهبين إلى كون سقوطهما رخصة لا عزيمة نظراً إلى ظاهر الآية النافي للجناح والمثبت للرخصة.

هذا وقد ورد أخبار كثيرة من طرقنا في تفسير «الجناح» بما يراد منه العزيمة، ففي صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم أنّهما قالا: قلنا للباقر (عليه السلام): ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي؟ وكم هي؟ فقال: «إنّ الله -عزّ وجلّ- يقول: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾[1] فصار التقصير واجباً كوجوب التمام في الحضر». قالا: قلنا: إنّما قال -عزّ وجلّ-: «ليس عليكم جناح» ولم يقل افعلوا، فكيف أوجب ذلك كما أوجب التمام في الحضر؟! فقال

---

١. سورة النساء ٤: ١٠١.

(عليه السلام): «أوليس قد قال -عزّوجلّ- في الصفا والمروة: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[1]، ألا ترون أنّ الطواف بهما واجب مفروض؛ لأنّ الله -عزّوجلّ- ذكره في كتابه وصنعه نبيّه، وكذلك التقصير شيء صنعه النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وذكره الله في كتابه...»[2] الحديث.

وبالجملة شدّة وضوح الحكمين يغنينا عن التكلّم فيهما زائداً عن ذلك، فلا إشكال فيهما بوجه من الوجوه.

الثاني: لا شبهة ولا إشكال في اعتبار المسافة في وجوب التقصير، وهذا كالضروري عندنا، بل عند المسلمين، ولا في أنّها عبارة عن ثمانية فراسخ خلافاً لبعض العامّة المكتفين بمطلق الضرب في الأرض، ولآخر منهم القائل باعتبار ضرب ثلاثة أيّام، وورود الأخبار المتكاثرة وقيام الإجماع على اعتبار ثمانية فراسخ يغنينا عن التكلّم فيما ذهب إليه العامّة، لعدم الشبهة في كون العبرة عندنا على ثمانية فراسخ.

وإنّما الكلام في أنّ التحديد بالثمانية هل هو في عرض التحديد بمسير بياض يوم بحيث إذا حصل كلّ واحد منهما تحصل المسافة ولو مع عدم حصول الآخر، كما هو الظاهر ممّن عبّر بـ «أو» العاطفة، فلو سار في يوم واحد أقلّ من ثمانية فراسخ يجب عليه التقصير، أو أنّه تحديد طوليّ وأنّ المدار على مسير يوم، ولمكان اختلافه بحسب السير والسير والمسير حدّد بثمانية فراسخ؟ وعلى الثاني فهل العبرة بالسير الواقع في يوم واحد، أو بمقدار سير يوم واحد ولو كان واقعاً في أزيد من يوم واحد؟ وعلى العرضيّة أيضاً هل المدار على كلّ واحد منهما حتّى مع العلم بمخالفته مع الآخر أو فيما لم يعلم بمخالفته معه؟ وجوهٌ واحتمالات، بل أقوال، منشأه اختلاف الأخبار في ذلك فلابدّ من ذكرها وتنقيح دلالتها، فنقول:

---

١. سورة البقرة ٢: ١٥٨.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٥١٧، ب ٢٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.

منها: خبر فضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) إنّه سمعه يقول: «**إنّما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لا أقل من ذلك ولا أكثر، لأنّ ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامّة والقوافل والأثقال، فوجب التقصير في مسيرة يوم، ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة، وذلك لأنّ كلّ يوم يكون بعد هذا اليوم فإنّما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم لما يجب في نظيره إذ كان نظيره مثله لا فرق بينهما**»[1].

وصدر هذا الخبر ظاهر في كون التحديدين طوليّين، وإنما جعل البريدان لمكان كونها مسيرة يوم، فيستفاد منه أنّ المسافة عبارة عن البريدين، وأنّ حكمة تشريعهما هو مطابقتهما مع سير اليوم المعتدل بحسب سير العامّة والقوافل. ومنه يظهر أنّ العبرة بمقدار مسير اليوم ولو لم يكن في يوم واحد، ولكن ظاهر ذيله وهو قوله (عليه السلام): «**ولو لم يجب في مسيرة يوم**» هو إناطة السير بكونه في يوم واحد، لكن يأوّل بإرادة مقدار السير، وذلك بقرينة الصدر.

ومنها: ذيل صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم المتقدّم في الأمر الأوّل، وفيه: «وقد سافر رسول الله إلى ذي خشب وهي مسيرة يوم إلى المدينة يكون إليها بريدان، أربعة وعشرون ميلاً، فقصّر وأفطر فصارت سنّة»[2]. وهذا الخبر أيضاً ظاهر في كون العبرة في المسافة بمسير يوم، وأنّ التحديد بثمانية فراسخ من جهة كونها حدّاً لمسير يوم.

ومنها: موثّق سماعة قال: سألته عن المسافر في كم يقصّر الصلاة؟ قال: «في مسير يوم، وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ»[3]. وهذا الخبر أيضاً ظاهر في كون المناط على مسير يوم وأنّ ثمانية فراسخ حدّ لمسير اليوم، لا أنّها حدّ في عرض التحديد بالسير في اليوم.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٥١، ب ١، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٢، ب ١، من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٢٥٣، ب ١، من أبواب صلاة المسافر، ح ٨.

ومنها: صحيح أبي بصير عن الصادق (عليه السلام): في كم يقصّر الرجل؟ قال (عليه السلام): «في بياض يوم أو بريدين»[١]. وهذا الخبر ظاهر في التسوية وكون التحديد باليوم والبريدين عرضيّاً.

ومنها: صحيح أبي أيّوب عن الصادق (عليه السلام) قال: سألته عن التقصير؟ فقال: «في بريدين أو بياض يوم»[٢]. وهذا أيضاً كالصحيح المتقدّم في الدلالة على عرضيّه التحديدين.

وفي معناهما خبر ثالث[٣].

ولا يخفى أنّ تلك الأخبار الثلاثة ولو كانت ظاهرة في كون التحديدين عرضيّاً، لكن موثّقة سماعة المتقدّمة يفسّر تلك الأخبار، ويكون بياناً للمراد منها؛ إذ فيها بعد الحكم بكون حدّ القصر هو مسيرة يوم، يقول: «وذلك ثمانية فراسخ»، وهذا شاهد على أنّ التحديد بمسير يوم وبثمانية فراسخ بكلمة «أو» ليس لبيان تحديد المسافة بينهما عرضاً، بل إنّما هو لبيان أصل التحديد بهما ولو كانت العبرة بأحدهما ويكون الآخر تحديداً له.

وأظهر من ذلك حسنة الكاهلي قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول في التقصير في الصلاة، فقال: «بريد في بريد أربعة وعشرون ميلاً». ثمّ قال: «إنّ أبي كان يقول: إنّ التقصير لم يوضع على البغلة السفواء - أي خفيفة السير - والدابّة الناجية - أي الناقة السريعة - وإنّما وضع على سير القطار»[٤].

وخبر عبد الرحمن بن الحجّاج قال: قلت له: كم أدنى ما تقصّر فيه الصلاة؟

---

١. وسائل الشيعة ٨، ٢٥٤، ب ١، من أبواب صلاة المسافر، ح ١١.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٢٥٣، ب ١، من أبواب صلاة المسافر، ح ٧.
٣. لاحظ وسائل الشيعة ٨: ٢٥٤، ب ١، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٣.
٤. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٢، ب ١، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

فقال: «جرت السنّة ببياض يوم». فقلت له: إنّ بياض اليوم يختلف، فيسير الرجل خمسة عشر فرسخاً في يوم ويسير الآخر أربعة فراسخ وخمسة فراسخ في يوم؟ فقال: «أما إنّه ليس إلى ذلك ينظر، أما رأيت مسير هذه الأميال بين مكّة والمدينة ثمّ أوما بيده، أربعة وعشرين ميلاً يكون ثمانية فراسخ»[1]. وظهورهما في كون العبرة في المسافة بثمانية فراسخ غير قابل للإنكار.

فعلى هذا فلو وافق التقدير بثمانية فراسخ مع السير في بياض اليوم فهو، وإلّا فلو سافر التقدير في أيّام بحيث يكون مسيره في كلّ يوم بمقدار ساعة أو ساعتين لإتمام بياضه فلا إشكال في ثبوت القصر، وكذا لا إشكال في ثبوت التمام لو سافر بياض يومه أقلّ من ثمانية فراسخ.

لكن شيخنا الأُستاد (دامت إفاداته) قال: بأنّ القول بالقصر في الأخير ليس بكلّ البعيد، لكن الأقوى كما قوّاه أخيراً هو عدم ثبوت القصر إلّا بالتقدير، ولا عبرة بالسير الغير الموافق للتقدير.

فالمتحصّل من هذا الأمر اشتراط كون المسافة ثمانية فراسخ لا أنقص، وأمّا ما ورد من التحديد بيوم وليلة - كما في صحيح زكريّا بن آدم[2] - أو ثلاثة بريد - كما في صحيح ابن أبي نصر[3] - أو مسيرة يومين - كما في خبر أبي بصير[4] - فمحمول على التقيّة أو مأوّل.

الأمر الثالث: المراد بالبريد أربعة فراسخ، كلّ فرسخ ثلاثة أميال، فالبريد اثني عشر ميلاً، والبريدان أربع وعشرون، وبذلك نطقت الأخبار، منها خبر الكاهلي[5] وابن

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٥، ب ١، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٥.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٢، ب ١، من أبواب صلاة المسافر، ح ٥.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٤، ب ١، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٠.
٤. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٣، ب ١، من أبواب صلاة المسافر، ح ٩.
٥. تقدم تخريجها في ص: ٣٣٤.

الحجّاج المتقدّمان آنفاً[١]، ونحوهما غيرهما من الأخبار، ولا إشكال في ذلك.

إنّما الكلام في تحديد الميل، وإنّه هل هو عبارة عن أربعة آلاف ذراع - كما عليه المشهور[٢] - أو ثلاثة آلاف وخمسمائة ذراع، وكذا في تعيين الذراع بأنّه هل هو أربع وعشرون إصبعاً أم لا؟

وجملة القول في ذلك أنّه قد وقع الاختلاف في تحديد كلّ من الميل والذراع والإصبع وليس في تحديد الذراع بالأصابع وجه معتدّ به، وإنّما هو شيء بين المهندسين مع الاختلاف بينهم، ولو لم يكن في تحديد الميل بالذراع والذراع بالإصبع إلى آخر المراتب حتّى ينتهي إلى الشعيرة اختلاف لكان التحديد بها بهذا التدقيق إلى أن ينتهي إلى الشعيرة مشكلاً فضلاً عمّا وقع فيها من الاختلاف؛ وذلك لكثرة الابتلاء بحكم القصر مع تعسّر ضبط الفرسخ بثلاثة أميال تقريبيّ وأنّ المعيار فيه هو العرف، وما يقال عليه البريدان عرفاً؛ ويؤيّده، بل يدلّ عليه مرسل محمّد بن يحيى الخزّاز عن بعض أصحابنا عن الصادق (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «بينا عن جلوس وأبي عند والٍ لبني أُميّة على المدينة إذ جاء ابي فجلس، فقال: كنت عند هذا قُبيل فسألهم عن التقصير، فقال قائل منهم: في ثلاث، وقال قائل منهم: يوم وليلة، وقال قائل منهم: روحة، فسألني فقلت له: إنّ رسول الله لمّا نزل عليه جبرئيل بالتقصير قال له النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم): في كم ذاك؟ قال: في بريد. قال: وأيّ شيء البريد؟ قال: ما بين ظلّ عير إلى فيء وعير». قال: «ثمّ عبرنا زماناً ثمّ رأى بنو أُميّة يعملون أعلاماً على الطريق وأنّهم ذكروا ما تكلّم به أبو جعفر فذرعوا ما بين ظلّ عير إلى فيء وعير ثمّ جزّأوه

---

١. تقدّم تخريجها في ص: ٣٣٥.

٢. المهذّب البارع (شروط صلاة المسافر) ١: ٤٨٠.

على اثني عشر ميلاً، فكانت ثلاثة آلاف وخمسمأة ذراع كلّ ميل، فوضعوا الأعلام، فلمّا ظهر أمر بني هاشم غيّروا أمر بني أُميّة غيرة، لأنّ الحديث هاشميّ، فوضعوا إلى جنب كلّ عَلَم عَلَماً» انتهى[1]. وهو كالصريح في أنّ تحديد الفراسخ بثلاثة أميال تقريبيّ؛ ضرورة ظهوره في أنّه قبل بيان الباقر (عليه السلام) ما مسح بين العير والوعير وكانت المسافة بينهما تقريبياً، وهذا شاهد على كون العبره بثلاثة أميال تقريباً، فعلى هذا فلا حاجة إلى بيان الاختلاف في الميل والذراع بعد كون العبرة في تحديد البريدين بالتقريب.

الرابع: لا إشكال في وجوب القصر في ثمانية فراسخ الامتداديّة بأن كان سيره من مبدئه إلى مقصده ثمانية، وأمّا إذا كان أربع فراسخ فهل يجب فيه القصر أيضاً إمّا مطلقاً ولو لم يكن قاصداً للرجوع، أو فيما إذا كان قاصداً له مطلقاً ولو لغير يومه، أو فيما كان قاصداً له ليومه؟ ففيه أقوال:

ومنشأ الاختلاف هو اختلاف الأخبار، فالمنسوب إلى الكليني[2] (قدّس سرّه) هو القول: بالقصر في أربع فراسخ ولو لم يكن قاصداً للرجوع مطلقاً، ومنشأ انتسابه إليه هو نقل الأخبار الواردة في أربع فراسخ في كتابه فقط واقتصاره على نقلها.

وعن الشيخ القول: بالتخيير فيما إذا قصد الرجوع مطلقاً ولو لغير يومه[3]، وعن المشهور[4] تعيّن التمام فيما إذا قصد الرجوع لغير يومه، والتخيير فيما إذا قصده ليومه.

وتحقيق الكلام يتوقّف على نقل جملة ممّا ورد في المقام من الأخبار فنقول: هاهنا أربع طوائف من الأخبار:

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٠، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٣، مع اختلاف يسير.

٢. راجع الكافي ٣: ٤٣٢.

٣. التهذيب ٣: ٢٠٨ باب ٢٣ (الصلاة في السفر) ذيل ح ٥، و الاستبصار ١: ٢٢٤ باب ١٢٣، ذيل ح ٧.

٤. كالمرتضى في جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٤٧، و ابن ادريس في السرائر ١: ٣٢٩، و المحقّق في المختصر النافع: ٥.

الأُولى: ما تقدّم الإشارة إلى بعضها ممّا تدلّ على اعتبار ثمانية فراسخ.

الثانية: ما تدلّ على اعتبار أربع فراسخ، وذلك كمرسل محمّد بن يحيى المتقدّم في الأمر الثالث[1].

وكصحيح زرارة عن الباقر (عليه السلام) قال: «**التقصير في بريد، والبريد أربعة فراسخ**»[2].

وصحيح زيد الشحّام قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «**يقصّر الرجل في مسيرة اثني عشر ميلاً**»[3].

وصحيح إسماعيل بن فضل عن الصادق (عليه السلام): عن التقصير؟ فقال (عليه السلام): «**في أربعة فراسخ**»[4].

وخبر أبي الجارود عن الباقر (عليه السلام): في كم التقصير؟ فقال (عليه السلام): «**في بريد**»[5].

وصحيح أبي أيّوب عن الصادق (عليه السلام): أدنى ما يقصّر فيه المسافر؟ فقال: «**بريد**»[6].

الثالثة: ما تدلّ على اعتبار أربع فراسخ مع التقييد بأنّ ذلك حيث يضمّ الذهاب إلى الإياب مطلقاً من دون تقييد بكون ذلك ليومه أو لغير يومه، وذلك كصحيح معاوية بن وهب عن الصادق (عليه السلام): أدنى ما يقصّر فيه المسافر؟ قال: «**بريد ذاهباً وبريد جائياً**»[7].

---

١. تقدم في ص: ٣٣٥.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٦، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٦، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٧، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ٥.

٥. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٨، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ٦.

٦. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٠ ف ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ١١.

٧. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٦، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.

وصحيح زرارة عن الباقر(عليه السلام): عن التقصير؟ فقال: «بريد ذاهباً وبريد جائياً، وكان رسول الله(صلّى الله عليه وآله وسلّم) إذا أتى ذباباً قصّر، وذباب على بريد، وإنّما فعل ذلك لأنّه إذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ»[1].

وموثّق محمّد بن مسلم عن الباقر(عليه السلام): عن التقصير؟ فقال: «بريد». قال: قلت: بريد؟ قال: «إنّه إذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه»[2].

وخبر سليمان قال: قال الفقيه (عليه السلام): «التقصير في الصلاة بريدان أو بريد ذاهباً وبريد جائياً»[3].

وخبر حسن بن شعبة عن الرضا (عليه السلام) قال: «والتقصير في أربعة فراسخ بريد ذاهباً وبريد جائياً اثني عشر ميلاً»[4].

الرابعة: ما تدلّ على ضمّ الإياب إلى الذهاب في غير يومه، وذلك كصحيح معاوية بن عمار عن الصادق (عليه السلام): إنّ أهل مكّة يتمّون الصلاة بعرفات، فقال: «ويحهم - أو ويلهم - وأيّ سفر أشدّ منه، لا تتمّ ولا يتمّوا»[5].

وصحيحه الآخر عنه (عليه السلام) قال: «أهل مكّه إذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم أتمّوا، وإذا لم يدخلوا منازلهم قصّروا»[6].

وموثّق معاوية بن عمّار عنه (عليه السلام): في كم أُقصّر الصلاة؟ فقال: «في بريد، ألا ترى أنّ أهل مكّة إذا خرجوا إلى عرفات كان عليهم التقصير»[7].

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٦١، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٤ و١٥، مع اختلاف يسير.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٩، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ٩.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٧، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، مع اختلاف يسير.
٤. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٢، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٩.
٥. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٣، ب ٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ١. مع اختلاف.
٦. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٤، ب ٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ٧.
٧. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٤، ب ٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ٥، وفيه: «عرفة».

وخبر إسحاق بن عمّار عن الصادق (عليه السلام): في كم التقصير؟ فقال (عليه السلام): «في بريد، ويحهم كأنّهم لم يحجّوا مع رسول الله فقصّر»[1].

وصحيح زرارة عن الباقر (عليه السلام) قال: «من قدم قبل التروية بعشرة أيّام وجب عليه إتمام الصلاة وهو بمنزلة أهل مكّة، فإذا خرج إلى عرفات وجب عليه التقصير، فإذا زار البيت أتمّ الصلاة وعليه إتمام الصلاة إذا رجع إلى منى حتّى ينفر»[2].

وموثّق ابن عمّار عن أبي الحسن (عليه السلام): عن أهل مكّة إذا زاروا، عليهم إتمام الصلاة؟ قال: «نعم والمقيم بمكّة إلى شهر بمنزلتهم»[3].

هذه جملة من الأخبار الواردة في المقام وفي معناها غيرها.

ولا يخفى أنّه بعد ورود الطائفتين الأخيرتين لا يبقى محلّ لإطلاق الطائفة الثانية، فحينئذٍ فلا ينبغي توهّم الأخذ بإطلاقها والفتوى بالقصر في أربع فراسخ مطلقاً كما نسب إلى الكليني[4]، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الكلام في النسبة بين الطائفة الأُولى والأخيرتين هل هي بالتعارض لكي ينتهي إلى إعمال المرجّحات، أو تكون بالحكومة بتقديم الأخيرتين على الأُولى؟

ومنشأ القول بالتخيير بين القصر والإتمام فيمن يريد الرجوع ليومه - كما عن المشهور - أو مطلقاً - كما عليه الشيخ[5] (قدّس سرّه) - هو لحاظ كون النسبة هي التعارض.

ولا يخفى أنّه لو فرض صحّة المعارضة ومنع عن الحكومة يكون اللازم هو

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٤، ب ٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ٦.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٤، ب ٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٥٠١، ب ١٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١١.

٤. لاحظ الكافي ٣: ٤٣٢.

٥. راجع تهذيب الأحكام ٣: ٢٠٨، ب ٢٣، (الصلاة في السفر)، ذيل ح ٥. الاستبصار ١: ٢٢٤، ب ١٣٣، ذيل ح ٧.

الالتزام بما ذهب إليه الشيخ من الحكم بالتخيير مطلقاً في مريد الرجوع ليومه أو لغير يومه؛ لأنّه على تقدير المعارضة تقع المعارضة بين الطائفتين الأخيرتين وبين الطائفة الأُولى فلا وجه لاختصاص التخيير بالمريد ليومه والحكم بوجوب التمام في المريد لغير يومه.

والمستفاد عن الشهيد[1] (قدّس سرّه) - على ما نقل عن دروسه - كون التخيير فرعيّاً ناشياً عن تعارض الدليلين بعد عدم إمكان الجمع بينهما، حيث إنّ الطائفة الأُولى نصّ في كون العبرة بالثمانية وظاهرة في كون اعتبارها تعيينيّاً، والطائفتين الأخيرتين نصّ في كون العبرة بالأربع وظاهرة في كون اعتبارها تعيينياً، فحينئذٍ يكون مقتضى القاعدة هو الأخذ بنصّ كلّ واحد من الدليلين ورفع اليد عن ظاهر الآخر، ونتيجة ذلك هو الحكم بالتخيير بين القصر والإتمام في الأربع المقيّد بالمريد للرجوع.

هذا ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ الجمع بين الدليلين بما ذكر ليس جمعاً دلاليّاً عرفيّاً، لأنّ كلّ واحد منهما وإن كان نصّاً من جهة وظاهراً من جهة أُخرى، لكن تحليل كلّ واحد منهما إلى النصّ والظاهر تحليل لا يساعده العرف، بل إنّما هو بتعمّل ومؤونة، وفي مثله لا يمكن الجمع العرفي بل يكون جمعاً تبرّعيّاً.

هذا وقد حقّقنا في باب التعادل والتراجيح أنّ مرجع تقديم أحد الدليلين على الآخر إنّما هو إلى الحكومة مطلقاً سواء كان في تقديم النصّ على الظاهر أو في تقديم الأظهر على الظاهر، فلابدّ في الجمع الدلالي العرفي من الالتزام بحكومة أحد الدليلين على الآخر، وعلى هذا فلو سلّم عدم الحكومة بين الطائفتين الآخرتين وبين الطائفة الأُولى يكون اللاّزم هو القول بالتخيير من باب التخيّر بالأخذ بأحد الخبرين، لا من جهة إنتاج الجمع بينهما حكماً تخييريّاً.

---

١. راجع الذكرى ٤: ٢٩٤.

هذا ولكن الشأن في صحّة التعارض، بل التحقيق هو حكومة الطائفتين الأخيرتين على الأُولى كما لا يخفى، فإنّ قوله في موثّق ابن مسلم: «إذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه»[1] في الجواب عن استعجاب الراوي في كون البريد منشأ للقصر، يدلّ على أنّ العبرة في ثمانية فراسخ ليس في الثمانية الامتداديّه، بل إنّما هي بها أو بالثمانية الملفّقة، ولذلك يقول: بأنّ التلفيق منشأ لشغل يومه.

وكذا قوله في خبر سليمان: «التقصير في الصلاة بريدان أو بريد ذاهباً وبريد جائياً»[2] يدلّ على عدم كون الاعتبار بالثمانية الامتداديّة، بل كما يحصل بها يحصل بالثمانية الملفّقة، وكذا غيرهما من الأخبار الواردة في الطائفتين الأخيرتين، وظهور الطائفة الأُولى في الثمانية الامتداديّة وإن لم يكن قابلاً للإنكار، إلّا أنّ حكومة الأخيرتين عليها أيضاً غير قابل للمنع، ومعها فلا يبقى بينهما تعارض حتّى ينتهي إلى التخيير، وإن كان الحكم على تقدير تماميّة المعارضة هو الالتزام بالتخيير من جهة فقد المرجّحات، لكن بعد تحكيم الطائفتين الأخيرتين لا تصل النوبة إلى ملاحظة المعارضة.

ونتيجة ما ذكرناه هو ثبوت القصر في الثمانية مطلقاً سواء كانت اِمتداديّة أو كانت ملفّقة من الإياب والذهاب، وهذا هو المتحصّل من الأخبار بعد حمل بعضها على بعض إمّا من جهة الإطلاق والتقييد، كما في حمل الطائفة الثانية على الأخيرتين، أو من جهة الحاكميّة والمحكوميّة، كما في الأخيرتين بالنسبة إلى الطائفة الأُولى.

وقد بقي حال الطائفتين الأخيرتين بالنسبة إلى نفسهما وليس بينهما تعارض أصلاً؛ لأنّ الطائفة الثالثة تدلّ على القصر في الثمانية الملفّقة مطلقاً سواء كان الإياب

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٩، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ٩.

٢. تقدم تخريجه في ص: ٣٣٩.

ليومه أو لغيره يومه، والطائفة الرابعة تصرّح بحكم قسم من إطلاق الطائفة الثالثة وهو ما كان الإياب لغير يومه، كما أنّه لو ورد ما يصرّح بحكم قسم آخر من إطلاقها - أعني ما كان الإياب ليومه أيضاً - لم يكن معارضاً مع الطائفة الثالثة، كما ربّما يقال: بكون موثّق ابن مسلم: «إذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه»[1] يكون متكفّلاً لبيان حكم ما كان الإياب ليومه، وإن كان للمنع عنه مجال من جهة أنّ مؤدّى هذا الخبر أيضاً كالأخبار المتقدّمة في الأمر الثالث إنّما هو لبيان مقدار المسير، لا لاعتبار كون المسير في اليوم الواحد فهو أجنبيّ عن دلالة كون شغل يوم الواحد في اليوم الواحد.

والحاصل من الطوائف الأربع هو كون العبرة في المسافة بالثمانية الامتداديّة أو الملفّقة مطلقاً سواء كانت الامتداديّة أو الملفّقة في يوم واحد، أو في أيّام متعدّدة مع بقاء صدق السفر، وسواء كان في صورة التلفيق ذهب بريداً في يوم ورجع بريداً في يوم آخر، أو إنّه ذهب في أيّام ورجع في أيّام؛ هذا هو المتحصّل من الأخبار مع قطع النظر عن الأقوال.

وأمّا الأقوال في الثمانية الملفّقة فقد اختلف فيها على ثلاثة:

القول بتعيّن القصر كما هو مقتضى الصناعة النظريّة في فهم تلك الأخبار.

والقول بالتخيير إمّا مطلقاً - كما عليه الشيخ[2] - أو فيما إذا كان الإياب لغير يومه، وتعيّن القصر فيما إذا كان الإياب في اليوم الواحد وهو المنقول عن المشهور[3]، وقد تقدّم وجهه، وهو إنّه إمّا من باب التخيير في الحكم الفرعي من جهة تعارض

---

١. تقدم تخريجه في ص: ٣٣٩.

٢. تقدم تخريجه في ص: ٣٤٠.

٣. كالمرتضى في جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٤٧، وابن إدريس في السرائر ١: ٣٢٩، والمحقق في المختصر النافع: ٥٠.

الخبرين والجمع بينهما بالتخيير، كما يظهر من قول الدروس[١] في مفروض المسألة: أنّ فيها روايتين جمع بينهما جماعة بالتخيير، فإنّ الظاهر من قوله: «هذا» هو كون الجمع بينهما جمعاً دلاليّاً، وإن كان يرد عليهم بأنّه ليس جمعاً عرفيّاً حسبما تقدّم، أو من باب التخيير في الحكم الأُصولي والتخيير في الأخذ باحد الخبرين، لكن إفتائهم بالتخيير يناسب الأوّل: لأنّ مقتضى التخيير الأصولي هو التخيير في الفتوى لا الفتوى بالتخيير، كما لا يخفى.

والقول بتعيّن القصر فيما إذا كان الإياب ليومه، وتعيّن التمام فيما إذا كان الإياب لغير يومه، وقد اختاره الشيخ الأكبر الأنصاري (قدّس سرّه) في حاشيته على النجاة[٢]، والمنقول عنه في وجهه أمران:

أحدهما: إنّ الأخبار الدالّة على التلفيق في مورد الإياب لغير يومه معرض عنه عند الأصحاب، لعدم فتواهم بمضمونه وهو الحكم بتعيّن القصر، بل إنّما حكموا بالتخيير، فحينئذٍ فلا يجوز العمل بها لوهنها بإعراض الأصحاب، وهذا بخلاف الطائفة الثالثة؛ فإنّها معمول بها فيما كان الإياب ليومه فيعمل بها حينئذٍ.

وثانيهما: إنّ الأمر فيما كان الإياب لغير يومه يدور بين تعيّن التمام أو التخيير بينه وبين القصر، فيكون التمام هو القدر المتيقّن فيجب الأخذ به، كما في كلّ مورد يدور الأمر بين التعيين والتخيير.

ولا يخفى ما في الوجهين؛ **أمّا الأوّل**: فلأنّ المشهور القائلين بالتخيير إنّما ذهبوا إلى القول به لمكان تلك الأخبار، وكون مقتضى الجمع بينهما وبين الطائفة الأُولى هو التخيير إمّا بالتخيير الفرعي أو الأُصولي، فهذا عمل منهم بتلك الأخبار لا إعراض منهم،

---

١. الدروس ١: ٢٠٩.

٢. نجاة العباد (الحاشية): ١٨٠ (الطبعة الحجرية).

وأمّا حملهم على التخيير لاجتهاد منهم لا يجب علينا متابعتهم فيه، فتلك الأخبار لا قصور فيها من تلك الجهة أصلاً.

وأمّا الثاني: فلأنّ التمام ليس هو القدر المتيقّن؛ لأنّه كما أنّ المشهور لم يذهبوا إلى القصر لم يذهبوا إلى التمام أيضاً كيف؟ ولو صحّ ما أفاده لأمكن قلب الدعوى بأن يقال: يدور الأمر بين تعيّن القصر من جهة ورود تلك الأخبار بتعيّنه وبين التخيير بينه وبين التمام، والقدر المتيقّن هو القصر وهو كما ترى[1].

فالتحقيق هو القول بتعيّن القصر في الثمانية الملفّقة فيما كان الإياب لغير يومه من جهة وضوح دلالة الأخبار، وعدم الخدشة في سندها، وكونها معمولاً بها، ومخالفاً مع العامّة، ومؤيّداً بقضايا تاريخيّة من كون التمام في السير إلى عرفات من بدع المستحدثة عن عثمان التي استحدثها في السنة السادسة من خلافته، وأمر عليّاً (عليه السلام) في السنة السابعة بإقامة الصلاة على الناس في منى، وإنكار عليّ (عليه السلام) أن يقيم تماماً، وقوله: بأنّه لو أقامها أقام قصراً، وعدم رضى العثمان به و إقامتها بنفسه، وتقصير معاوية في أوّل خلافته وبلوى بني أُميّه عليه وعوده إلى التمام كلّ ذلك حسبما فصّل في التواريخ مفصّلاً[2]، وذلك كلّه يؤيّد كون الحكم في الثمانية الملفّقة مع الإياب لغير يومه هو القصر، فيجب الأخذ به من غير ترديد و إشكال.

وأمّا الملفّقة مع الإياب ليومه فلا خلاف فيها في تعيّن القصر، إلّا ما نقل عن الشيخ من الحكم بالتخيير فيها[3]، فحينئذٍ فالأمر فيها أوضح.

---

١. هكذا أُفيد، لكن المشهور ليسوا بقائلين بالتخيير فيما كان الإياب لغير يومه، بل المنسوب إليهم هو تعيّن التمام في هذه الصورة كتعيّن القصر فيما كان الرجوع ليومه، فراجع الحدائق (١١: ٣١٣)، وعليه فينهدم أساس هذا الإشكال.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٥، ب ٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ٩.

٣. تقدم تخريجه في ص: ٣٤٠.

هذا، وأمّا توهّم كون مستند القول بالتخيير فيما إذا كان الإياب لغير يومه ما في فقه الرضا؛ لأنّ فيه: «فإن سافرت إلى موضع مقدار أربعة فراسخ ولم ترد الرجوع عن يومك فأنت بالخيار فإن شئت تمّمت وإن شئت قصّرت»[1].

ففيه أنّ الظاهر كون هذا الكلام من اجتهادات مصنّف الكتاب، فلا يعبأ به؛ لأنّا وإن نسلّم حجّيّة ما في الفقه الرضوي، لكن لا مطلقاً، بل فيما كان قرينة على كون المتكلّم به هو الإمام، والظاهر من هذا الكلام أن يكون من اجتهادات مصنّف الكتاب، ولعلّ اجتهاده هذا صار منشأ للوهم إلى التخيير.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: لا إشكال في تعيّن القصر على المختار فيما إذا كانت الملفّقة ملفّقة من بريد جائياً وبريد ذاهباً، كما هو المصرّح به في جملة من أخبارها حسبما تقدّم[2].

وأمّا إذا كان الذهاب والإياب مختلفين مع كون الجميع ثمانية، ففي تعيّن القصر مطلقاً ولو فيما إذا كان الذهاب أقلّ كما إذا ذهب فرسخاً ورجع سبعة فراسخ كما أفتى به في العروة[3]، أو في خصوص ما إذا كان الإياب أقلّ، وجوهٌ وأقوال:

أقواها هو اعتبار كون الثمانية ملفّقة من بريد ذاهباً وبريد جائياً، ووجوب التمام فيما كان الذهاب والإياب مختلفين، ولو كان الذهاب أكثر من الإياب؛ وذلك لأنّ مقتضى أخبار الطائفة الأُولى هو اعتبار الثمانية الامتداديّة وقد خرجنا عن حكمها بسبب حكومة الطائفتين الأخيرتين عليها، والخروج عنها يجب أن يكون بمقدار مدلول دليل الحاكم، وهو ليس إلّا ثبوت القصر في الثمانية الملفّقة من أربعة ذهاباً وأربعة إياباً، فيجب الاقتصار عليه.

---

١. مستدرك الوسائل ٦: ٥٢٩، ب ٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢. فقه الرضا: ١٦.

٢. راجع وسائل الشيعة ٨: ٤٥٦، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢ و٩ و١٤ وغيره.

٣. العروة: ٥٠٦، مطبعة العروج.

مضافاً إلى التعبير في جملة من الأخبار بلفظ الأدنى عمّا يقصّر فيه الصلاة: «أربعة ذهاباً وأربعة إياباً»، وذلك كصحيح معاوية بن وهب المتقدّم عن الصادق (عليه السلام): عن أدنى ما يقصّر فيه المسافر؟ قال (عليه السلام): «بريد ذاهباً وبريد جائياً»[1] ونحوه غيره كما رواه الصدوق عن إسحاق ابن عمّار في رواية طويلة، وفيها: «إن كانوا بلغوا مسيرة أربعة فراسخ فليقيموا على تقصيرهم، أقاموا أم انصرفوا، وإن كانوا ساروا أقلّ من أربعة فراسخ فليتمّوا الصلاة أقاموا أو انصرفوا، فإذا مضوا فليقصّروا»[2].

ومقتضى هذه الأخبار هو اختصاص القصر بما إذا كان كلّ من الذهاب والإياب بريداً أو أكثر، وأمّا غير هذه الصورة ممّا كان أحدهما أقلّ والآخر أكثر فهو خارج عن مورد هذه الأخبار خصوصاً إذا كان الذهاب أقلّ والإياب أكثر؛ لدلالة ما رواه الصدوق بالخصوص على اعتبار أن لا يكون الذهاب أقلّ من أربعة فراسخ.

واستدلّ للقولين الأخيرين بموثّقة محمّد بن مسلم المتقدّمة وفيها بعد استعجاب الراوي عن الحكم بكون التقصير في بريد، قال: «إذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه»[3]، بتقريب أنّ قوله (عليه السلام): «فقد شغل يومه» علّة لثبوت القصر في الثمانية الملفّقة، ومع التنصيص بالعلّة تكون العبرة بعموم العلّة المنصوصة، فكلّما كان شاغلاً لليوم من سير ثمانية فراسخ يثبت فيه التقصير سواء كان التلفيق من أربعة، أو من خمسة وثلاثة، أو ستّة واثنتين مطلقاً، كان الأكثر ذهابيّاً والأقلّ إيابيّاً أو بالعكس.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ قوله (عليه السلام): «فقد شغل يومه» بيان لحكمة التشريع وجعل حكم القصر في الثمانية الملفّقة، لا أنّه علّة للحكم حتّى تكون من

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٦، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٦، ب ٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٠.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٩، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ٩.

قبيل المنصوص العلّة؛ لعدم انطباق ضابط المنصوص العلّة عليها، لأنّ ضابطه إمكان جعل العلّة كبرى كلّيّة لصغريات التي منها مورد المعلّل بها، وفي المقام لا يصحّ أن يقال: كلّما شغل يومه ففيه القصر؛ لأنّ الخارج عنه حينئذٍ أكثر، كما إذا ذهب في جميع يومه فرسخاً ورجع، وكرّره من أوّل اليوم إلى الغروب، حيث لا يجوز فيه القصر قطعاً مع أنّ مقتضى عموم العلّة وجوبه، فمن ذلك يستكشف أنّها ليست علّة للحكم، بل هي حكمة لتشريع القصر في أربعة ذهاباً وأربعة إياباً، كما أنّها كانت حكمة لاعتبار الثمانية الامتداديّة، فليس لها عموم حتّى يتعدّى ببركة عمومها إلى غير المورد المنصوص وهو الملفّق من أربعة وأربعة.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو كان لها عموم، وكان في المقام التنصيص بالعلّة لكان مخصّصاً بما تقدّم من الأخبار المعبّرة عن كون الأربعة والأربعة ذهاباً وإياباً وهو أدنى ما يقصّر فيه الصلاة؛ لكونها أخصّ من هذا العموم، فلا تنتج العموم أيضاً بعد عدم المحيص عن تخصيصه.

وبالجملة فليس لهذين القولين وجه معتدّ به، ومع تصريح الأخبار باعتبار البريد في الذهاب والإياب يكون اعتباره هو المتعيّن.

الثاني: هل المعتبر في مبدء المسافة هو الدار، أو سور البلد، أو الخروج عن حدّ الترخّص؟ احتمالاتٌ:

ثانيها أقواها؛ وذلك لعدم صدق المسافر عليه بمجرّد الخروج عن داره ما دام هو في البلد، فيعتبر في المسافة أن تكون صادقاً عليها اسم السفر عرفاً وليس لتحديدها بالخروج عن حدّ الترخّص مع صدق المسافر عليه بسبب الخروج عن البلد وجه، وكون الخروج عن حدّ الترخّص مبدأ لحكم السفر لا يوجب أن يكون مبدأ لموضوعه، وليس يجب توافقهما في المبدء كما لا يخفى.

ثمّ إنّه إذا كان البلد مشتملاً على السور تكون العبرة بالخروج عن سوره. ولو كان له أطراف يصدق عليها أنّها أطراف محيط بالبلد تكون العبرة بالخروج عنها. ولو لم يكن كذلك وذلك كمنزل أهل البادية من الخيم والكوخ، فهل العبرة بالخروج من نفس خيمهم، أو أنّ المبدأ فيه ممّا يعدّ محلاًّ لإقامة الطائفة التي يعدّ هو منها؟ احتمالان:

أقواهما الثاني؛ وذلك لكون محلّ إقامة تلك الطائفة بمنزلة بلدهم، فيكون المناط هو الخروج عن ذلك المحلّ لا عن نفس خيمته، وإن داربين خيم قبيلته المختصّة به.

وبعبارة أوضح العبرة بالخروج عن محلّ ما يسمّى بلسان الفرس «بالابة»، وإن لم يخرج عن محلّ الجماعة المعبّرعنهم بـ «الأيل».

ثمّ إنّ العبرة في البلد هل الخروج عن سوره مطلقاً أو يفصّل بين البلد العظيم فيكون المبدأ فيه آخر المحلّة وبين غير العظيم فالمناط فيه بآخر البلد؟ وجهان:

ظاهر جملة من الكلمات هو الأوّل، ولابدّ أوّلاً من تحقيق معنى العظيم، ثمّ البحث عن حكمه، فنقول: قد حدّد البلد العظيم في بعض الكلمات بأنّه ما كان بين محلاّته انفصال بأن لا يكون محلاّته متصلا بعضها ببعض، ولا يخفى عدم انطباق هذا الضابط على كثير من البلاد التي يعدّونها من البلاد العظيمة كأصفهان وبغداد، كما أنّ اشتمال البلد على المحلاّت لا يوجب اتصافه بكونه عظيماً، وإلاّ فكلّ بلد مشتمل على المحلاّت كالنجف الأشرف يكون عظيماً؛ ضرورة أنّ كلّ محلّة منها مغائر مع الآخر.

والتحقيق أن يقال: إنّ محلاّت البلد إمّا أن يكون منفصلة بعضها عن بعض بحيث يعدّ كلّ واحد منها كقرية مستقلّة وإن كان جميعها مشتركاً تحت جامع اسميّ

واحد، وهذا كإسلامبول حيث إنّ محلّة الموسومة منها بقسطنطنيّة منفصلة عن الأُخرى بالبحر وكلتاهما مندرجة تحت بلدة إسلامبول، أو لا يكون كذلك، بل تكون محلّاته متصلة ولو كانت لكلّ واحدة منها اسم، ففي الأوّل يكون المدار في بدو المسافة على آخر المحلّة، كما أنّ الخروج من حدّ الترخّص يعتبر بالنسبة إليها، وكذا الخروج عن محلّ الإقامة يعتبر بالنسبة إليها.

وبالجملة فكلّ حكم للبلد في باب السفر يعتبر بالنسبة إليها.

وفي الثاني يكون المدار في جميع هذه الأحكام على آخر البلد لا آخر المحلّة، فعلى هذا فإصفهان وطهران وأمثالهما، بل البلاد المتسعة كتبريز ونحوه كلّها يكون المناط فيها آخر البلد، بل وكذا مثل الحلّة وبغداد فإنّ الجانب الشرقي منهما لا يُعدّ منفصلاً عن الغربي بسبب فصل الشطّ بينهما، بل هما يعدّان بلداً واحداً فالعبرة فيهما وفي أمثالهما جميعاً بآخر البلد لا آخر المحلّة.

الثالث: إذا علم بالمسافة أو قامت البيّنة عليها فهو، وإلّا فهل يكتفى بالشياع الظنّي والشهرات أم لا؟ وجهان مبنيّان على كون المسافة تحقيقيّة أو تقريبيّة، وحيث قد تقدّم أنّ المختار هو الثاني من جهة بُعد التحقيق فيها مع كثرة الابتلاء بها مؤيّداً بخبر العير والوعير[1]، وإنّه لم يسمع التدقيق في تعيين المسافة من صدر الأوّل، بل العبرة كانت على ما يتداول في الألسن في تحديدها بين مكان ومكان، كما تراهم يبنون على الاعتماد بقول أرباب القوافل وغيرهم في تعيين المسافة، وليس هذا كلّه إلّا من جهة الاكتفاء بالتقريب وعدم الحاجة إلى التدقيق، فحينئذٍ يكتفى بالشياع الظنّي والشهرة في حصول التقريب بهما.

نعم لو كان الطريق قليل المارّة بحيث لا يحصل الشياع الظنّي من المخبرين

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٦١، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٦.

بكونه بقدر المسافة لا يثبت التقريب أيضاً، وعلى تقدير الابتناء على التدقيق فلا يكتفى بالشياع الظنّي، بل لابدّ حينئذٍ من العلم أو البيّنة، فهل يكتفى حينئذٍ بالعدل الواحد؟ وجهان مبنيّان على حجّيّته في الموضوعات، والأقوى عدم حجّيّته؛ وذلك لتخصيص أدلّة حجّيّة الخبر الواحد بالأحكام ودلالة ذيل خبر مسعدة بن صدقة أعني قوله (عليه السلام): «**والأشياء كلّها على ذلك حتّى تستبين أو تقوم بها البيّنة على اعتبار العلم أو البيّنة**»[1].

ثمّ إنّه على كلا القولين من الاكتفاء بالشياع الظنّي، أو اعتبار العلم أو البيّنة فلا إشكال في عدم وجوب الفحص فيما إذا كان عسريّاً؛ لكونه من الموضوعات التي لا يجب الفحص عنها، وأمّا مع توقّفه على الاستعلام والسؤال بحيث يتبيّن ظنّاً أو علماً بسبب السؤال، فالأقوى وجوب السؤال؛ وذلك لأنّه ليس من الفحص القائم على عدم وجوبه الإجماع؛ لأنّه عبارة عن تحصيل مقدّمات غير حاصلة لكي يحصل منها العلم، والسؤال ليس من هذا القبيل، بل هو من قبيل النظر في مقدّمات حاصلة ومثله لا يُعَدّ فحصاً، كما أنّ من كان على السطح وكان علمه بطلوع الصبح متوقّفاً على نظره بالأُفق لا يُعَدّ نظره به فحصاً، فدليل عدم وجوب الفحص لا يشمل مثل هذه الموارد التي خارجة عن موضوع الفحص.

ثمّ لو لم يحصل له الموجب للقصر من علم أو بيّنة أو شياع ظنّيّ أو عدل واحد عند القائل به وشكّ في المسافة فلا إشكال في كونه من موارد العلم الإجمالي بين المتباينيين لدوران الأمر بين تعيّن الإتمام أو القصر، فالقاعدة في باب العلم الإجمالي هو وجوب الاحتياط في أطرافه، إلّا إذا ثبت منجّز آخر في بعض الأطراف من ناحية العلم.

---

١. الكافي ٥: ٣١٣، ح ٤٠.

ولابدّ في المقام في تنقيح وجود المنجّز الآخر فنقول: لا إشكال في صحّة استصحاب عدم حصول المسافة عند الشكّ في حصولها، وذلك بعد ما هو التحقيق من أنّ الموضوع في حكم كلّ واحد من التمام والقصر ليس أمراً وجوديّاً: أحدهما عبارة عن الحاضر، والآخر عن المسافر، بل المسافر أمر وجوديّ وهو المتلبّس بالسفر، والحاضر عبارة عمّن ليس بمسافر، ولا إشكال في أنّ هذا الذات لم يكن متلبّساً بالسفر، وعند الشكّ في صيرورته متلبّساً به يستصحب عدمه.

ومع قطع النظر عن الاستصحاب في المقام، أصل آخر وتقريبه أنّ كلّ حكم ثابت لأمر وجوديّ مثل الترخيص الثابت لمال الغير عند طيب نفسه، نفس دليل المثبت له بالدلالة الالتزاميّة العرفيّة يدلّ على ثبوته في مرحلة إحراز موضوعه، لا بمعنى أنّ الإحراز مأخوذ في موضوعه جزءاً أو تماماً، ولا بأن تكون القضيّة المتكفّلة لإثبات الحكم الواقعي مثبتاً للحكم الظاهري، بل بأنّ العرف يفهم من القضيّة المتكفّلة للحكم الواقعي - أعني عدم الحلّيّة عند عدم طيب نفس المالك - أنّ المكلّف ما لم يحرز طيب نفس المالك لا يجوز له التصرّف فيما له، وهكذا في مثل الحلّيّة المترتّبة على التذكية في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[1] حيث أنّ من ترتّب الحلّيّة على التذكية التي هي أمر وجوديّ يستظهر عدم ثبوتها في مرحله الشكّ في التذكية.

وكذا فيما نحن فيه؛ فإنّ الحكم بوجوب القصر مترتّب على السفر الذي هو أمر وجوديّ، ومن نفس ترتّبه عليه يستكشف عدم ثبوته في مرحلة الشكّ في تحقّق موضوعه، وهذا أصل ثابت بدلالة دليل الحكم الواقعي بدلالة التزاميّة عرفيّة ولا بأس به، وسيجيء له زيادة تنقيح، ولكن لا حاجة إلى هذا الأصل بعد صحّة إجراء الاستصحاب الموضوعي.

---

١. سورة المائدة ٥: ٣.

الرابع: لو صلّى تماماً ثمّ ظهر أنّه مسافة، فهل يجب عليه الإعادة لو كان في الوقت أو القضاء لو كان في خارج الوقت أم لا؟ وجهان:

فعن المدارك[1] هو الأخير؛ لقاعدة الإجزاء.

والتحقيق هو الأوّل، وتنقيح الكلام أن يقال: إنّه لا يخلو إمّا أن يكون في الإتيان بالتمام معتمداً على الشياع الظنّي القائم على عدم تحقّق المسافة، أو يكون من جهة اعتماده على الاستصحاب، وعلى كلّ حال ففي ثبوت حكم القصر عند تحقّق المسافة لا يخلو عن احتمالات:

أحدها: أن يكون موضوع حكم القصر المسافة الواقعيّة أعني البريدين اللذين عبارة عن ثمانية فراسخ، بحيث ينتهي حدّ كلّ فرسخ إلى شعر البرذون على ما حدوده، ولم يكن الشياع حجّة لعدم الدليل على حجّيّته.

وثانيها: أن يكون الموضوع هو المسافة التقريبيّة - أعني ما يُعَدّ في العرف ثمانية فراسخ - ولو علم بأنّها ليست ثمانية فراسخ تحقيقاً.

وثالثها: هو كون الموضوع نفس المسافة الواقعيّة، لكن مع جعل الشياع طريقاً إليها بإدخال الطريق في الواقع، يعني جعل الحكم للموضوع المقيّد بقيام الطريق عليه لا له بما هو هو نظير ما ذهب إليه المحقّق صاحب الحاشية[2] وأخيه البارع صاحب الفصول[3] في الأحكام حسبما فصل في دليل الانسداد.

ورابعها: أن يكون الموضوع نفس المسافة الواقعيّة أيضاً، لكن مع جعل الشياع الظنّي طريقاً لإحراز الواقع وفي طوله لا بإدخاله في الواقع.

وثمرة هذه الاحتمالات وجوب الإعادة أو القضاء في الأوّل، حيث إنّه بناء عليه لم

---

١. المدارك ٤: ٤٧٢.

٢. هداية المسترشدين في شرح المعالم ٣: ٣٩٣.

٣. الفصول الغروية في الأصول الفقهية ٦ : ٢٠٤.

يحصل امتثال الواقع كما هو المفروض، وليس في البين حكم طريقيّ حتّى يقال: باقتضاء الإجزاء؛ وذلك لعدم حجّيّة الشياع - كما هو المفروض -، وقطع النظر عن الاستصحاب.

وعدم وجوب شيء من الإعادة أو القضاء بناء على الثاني، حيث إنّه لا كشف خلاف بناء عليه؛ إذ الموضوع للقصر كان هو المسافة التقريبيّة وإن كانت مخالفة مع الواقع والمفروض تحقّقه فلا انكشاف خلاف حينئذٍ حتّى يقال: - عند انكشاف الخلاف - بالإجزاء أو عدم الإجزاء.

وكذا بناء على الثالث؛ إذ عند انكشاف الخلاف يتبدّل الموضوع؛ لأنّه كان الواقع المقيّد بالطريق، فإذا قام الطريق على خلافه ينقلب الموضوع بانقلاب أحد جزئيه، ولازم ذلك أيضاً هو إجزاء المأتي به؛ لكونه حكماً واقعيّاً ثابتاً لموضوعه وقد امتثله المكلّف في ظرف ثبوت موضوعه وإن انقلب الموضوع بعد امتثاله.

وأمّا على الرابع؛ فإن قلنا: بأنّ الأمر الطريقي يقتضي الإجزاء فكذلك أيضاً، وإن قلنا: بعدم اقتضائه الإجزاء فتجب الإعادة أو القضاء؛ هذا بحسب مقام التصوّر.

والتحقيق من بين هذه الاحتمالات هو الأخير؛ وذلك لفساد ما عداه؛ أمّا الأوّلين فواضح، إذ الظاهر أنّ الحكم مترتّب على واقع المسافة لا على المسافة التقريبيّة ولو علم بمخالفتها مع الواقع، وأنّ الظاهر حجّيّة الشياع الظنّي كما تقدّم الدليل عليه في الأمر الثالث، وأنّ الظاهر من حجّيّة الشياع كونه طريقاً لإحراز الواقع بما هو موضوع للحكم، لا أنّ الموضوع مقيّد بما قام الطريق عليه لكونه مؤونة زائدة يحتاج في إثباتها إلى دليل وليس نفس دليل حجّيّة الشياع متكفّلاً لإثبات تقيّد موضوع الواقعي بما قام الطريق عليه؛ فالمتعيّن حينئذٍ هو الاحتمال الأخير، وحيث إنّ المختار عندنا عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء فيجب عليه الإعادة أو القضاء عند تبيّن الخلاف مطلقاً سواء كان معتمداً على الشياع أو على الاستصحاب كما لا يخفى.

الخامس: إذا كانت المسافة دوريّة فهل يجب فيها القصر مطلقاً سواء كان له مقصد في الأثناء أو لم يكن؟ كان المقصد على رأس أربعة فراسخ أو على أقلّ منه أو أكثر، أو يجب القصر فيها إذا لم يكن له مقصد، أو كان المقصد على رأس أربعة فراسخ؟ وأمّا إذا كان على أقلّ أو أكثر فيجب التمام؟ وجهان:

[ ] وجه الثاني أمّا وجوب القصر فيها إذا لم يكن له مقصد؛ فلأنّه مسافة امتداديّة، إمّا ذهابيّة إذا اعتبرت من مخرجه، أو إيابيّة إذا اعتبرت بما يعود إليه، وعلى كلا التقديرين فيجب فيه القصر من غير إشكال.

وأمّا إذا كان له مقصد وكان المقصد على رأس أربعة فراسخ؛ فلأنّه حينئذٍ مسافة ملفّقة من الذهاب والإياب، وحيث إنّ كلاً منهما بريد يجب القصر.

وأمّا وجوب التمام فيما إذا لم يكن المقصد على رأس الأربعة؛ فلما تقدّم مِن أنّ المسافة بغير التلفيق من الأربعة والأربعة يجب فيها التمام، وهذا أيضاً منها بعد فرض صدق المسافة التلفيقيّة بسبب وجود المقصد في الأثناء.

هذا ولكن الحقّ هو وجوب القصر مطلقاً؛ لكون للمسافة امتداديّة مطلقاً كان له مقصد أو لم يكن، كان المقصد على رأس أربعة فراسخ أم لا، وإن كان الاحتياط بالجمع في الصورة التي حكم فيها بالتمام لا ينبغي تركه.

هذا تمام الكلام في الشرط الأوّل من شروط القصر وهو اعتبار المسافة.

الشرط الثاني:
قصد المسافة

لا إشكال في اعتباره في حكم القصر من جهة الإجماع المدّعى في المقام[1]، وكونه مقتضى القاعدة؛ ضرورة اعتبار صدق الوحدة الغير المتحقّقة إلّا بالقصد، حيث لا يصدق على سير ثمانية فراسخ التي وقع السير فيها بقصود متعدّدة السفر الواحد كما لا يخفى، مضافاً إلى الأخبار الدالّة على اعتباره؛ وذلك كمرسل صفوان عن الرضا (عليه السلام) عن رجل خرج من بغداد يريد أن يلحق رجلاً على رأس ميل، فلم يزل يتّبعه حتّى بلغ النهروان وهي أربعة فراسخ من بغداد أيفطر إذا أراد الرجوع؟ قال (عليه السلام): «لا يقصر ولا يفطر؛ لأنّه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ، وإنّما خرج يريد أن يلحق صاحبه في بعض الطريق فتأدّى به السير إلى الموضع الذي بلغه، ولو أنّه خرج من منزله يريد النهروان ذاهباً وجائياً لكان عليه أن ينوي من الليل سفراً والإفطار، و إن هو أصبح ولم ينو السفر وبدا له من بعد أن أصبح في السفر قصّر ولم يفطر ليومه ذلك»[2].

---

١. نقل الاجماع في المنتهى ١: ٣٩٠، ومدارك الأحكام ٤: ٤٣٩، ورياض المسائل ٤: ٤١١، وظاهر المعتبر ٢: ٤٦٨.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٨، ب ٤، من أبواب صلاة المسافر، ح ١، مع اختلاف يسير.

وفي معناه غيره من الأخبار[١]، وهذا الحكم ممّا لا كلام فيه.

إنّما البحث عن أُمورٍ:

الأوّل: هل المعتبر قصد شخص مسافة معيّنة، أم يكفي قصد القدر المشترك المنطبق على المسافات بحيث لو سار مسافة معيّنة ثمّ عدل عنها إلى غيرها يجب عليه القصر؟ وجهان:

مختار الشهيد الثاني (قدّس سرّه) - كما حكي عن *روضه*[٢] - هو الأوّل.

والأقوى هو الأخير، وليعلم أنّ هاهنا صورتين:

الأُولى: أن يكون ناوياً من الأوّل سير ثمانية فراسخ القدر المشترك بين هذه المسافة أو هذه، فطبّقها على مسافة معيّنة، ثمّ عدل عنها وطبّقها على الأُخرى بعد السير في مقدار من المسافة الأُولى، والظاهر عن الشهيد هو الحكم بالتقصير في هذه الصورة، لعدم انقطاع سفره حيث إنّه من الأوّل كان قاصداً للقدر المشترك، وبعد العدول عن مسافة المعيّنة يكون باقياً على ما كان عليه من قصد المسافة.

الثانية: أن يكون ناوياً لمسافة معيّنة، ثمّ بعد سير مقدار منها عدل إلى مسافة أُخرى التي تكون بانضمامها إلى ما مضى من مقدار مسير مسافة الأُولى ثمانية فراسخ، والمحكي عنه في هذه الصورة هو الحكم بالتمام بعد العدول إلى المسافة الأُخرى؛ وذلك لأنّ ما قصده من المسافة الأُولى انقطع بسبب العدول، والمفروض عدم بلوغ الثانية في نفسها بمقدار المسافة فلا موجب للقصر فيها.

هذا وفيه: **أوّلاً**: إنّ الحكم بالتمام إن كان مع الالتزام بالاكتفاء بقصد القدر المشترك - كما هو لازم الحكم بالقصر في الصورة الأُولى - فلا وجه للتفكيك بين الصورتين؛

---

١. راجع وسائل الشيعة ٨: ٤٦٨، ب ٤، من أبواب صلاة المسافر.

٢. روض الجنان: ٣٨٥.

ضرورة أنّه في الصورة الثانية أيضاً يكون العدول عن قصد المسافة المعيّنة مع بقاء قصد القدر المشترك في ضمن المسافة المعدول إليها.

وإن كان من جهة اعتبار قصد الشخص ففيه: أنّه لا وجه للتفكيك بينهما أيضاً؛ ضرورة عدم صحّة الحكم بالقصر في الصورة الأُولى أيضاً، مع أنّه لا دليل على اعتبار قصد المسافة المعيّنة؛ إذ المتيقّن عن دليل اعتبار القصد هو قصد المسافة مطلقاً وليس لاعتبار شخص المسافة دليل.

وثانياً: وردت الأخبار المتعدّدة على جواز العدول عن المسافة الامتداديّة إلى الملفّقة، فإذا كان العدول إلى الملفّقة جائزاً يكون جوازه إلى الامتداديّة بالطريق الأولى؛ لأنّ المخالف في جواز العدول إلى الامتداديّة صرّح بجوازه إلى الملفّقة.

وكيف كان فهذه الأخبار تدلّ على عدم اعتبار قصد شخص المسافة حيث إنّه مع اعتباره لا يصحّ العدول إلى الملفّقة، وهذه الأخبار كثيرة:

منها: صحيحة أبي ولّاد قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنّي كنت خرجت من الكوفة في سفينة إلى قصر ابن أبي هبيرة، وهو من الكوفة على نحو عشرين فرسخاً في الماء، فسرت يومي ذلك أُقصّر الصلاة، ثمّ بدا لي في الليل الرجوع إلى الكوفة، فلم أدر أُصلّي في رجوعي بتقصير أو تمام؟ وكيف كان ينبغي أن أصنع؟ فقال: «إن كنت سرت في يومك الذي خرجت فيه بريداً فكان عليك حين رجعت أن تصلّي بالتقصير، لأنّك كنت مسافراً إلى أن تصير إلى منزلك». قال: «إن كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بريداً فإنّ عليك أن تقضي كلّ صلاة صلّيتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام من قبل أن تريم[1] من مكانك ذلك؛ لأنّك لم تبلغ

---

١. كذا في التهذيب، وفي وسائل الشيعة بدلها: «تؤمّ».

الموضع الذي يجوز فيه التقصير حتّى رجعت، فوجب عليك قضاء ما قصّرت، وعليك إذا رجعت أن تتمّ الصلاة حتّى تصير إلى منزلك»[١].

ودلالتها على المدّعى واضحة، واشتمالها على وجوب القضاء مع أنّه لا نقول به، وعلى فوريّة القضاء الذي لا نقول بها على تقدير وجوب القضاء لا يضرّ بالاستدلال بها على المدّعى.

ومنها: خبر إسحاق بن عمّار: عن قوم خرجوا في سفر لهم، فلمّا انتهوا إلى الموضع الذي يجب عليهم فيه التقصير قصّروا من الصلاة، فلمّا أن صاروا على رأس فرسخين أو ثلاثة فراسخ أو أربعة فراسخ تخلّف منهم رجل لا يستقيم لهم سفرهم إلّا به، فأقاموا ينتظرون مجيئه إليهم وهم لا يستقيم لهم السفر إلّا بمجيئه إليهم، فأقاموا على ذلك أيّاماً لا يدرون، هل يمضون في سفرهم أو ينصرفون؟ هل ينبغي لهم أن يتمّوا الصلاة، أو يقيموا على تقصيرهم؟ قال: «إن كانوا بلغوا مسيرة أربعة فراسخ فليقيموا على تقصيرهم، أقاموا أم انصرفوا، وإن كانوا ساروا اقلّ من أربعة فراسخ فليتمّوا الصلاة ما أقاموا أو انصرفوا، فإذا مضوا فليقصّروا». ثمّ قال: «هل تدري كيف صار هكذا»؟ قلت: لا أدري. قال: «لأنّ التقصير في بريدين ولا يكون التقصير في أقلّ من ذلك، فإذا كانوا قد ساروا بريداً وأرادوا أن ينصرفوا بريداً كانوا قد سافروا سفر التقصير، و إن كانوا قد ساروا أقلّ من ذلك لم يكن لهم إلّا إتمام الصلاة»[٢] الحديث.

ودلالته على المدّعى ظاهرة، وفي معناهما غيرهما.

وممّا ذكرنا يظهر فساد ما نُسِبَ إلى المقدّس البغدادي[٣]، من وجوب التمام في هذه الصورة أعني ما إذا عدل عن الامتداديّة إلى الملفّقة؛ ضرورة أنّ هذه الأخبار يردّه.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٩، ب ٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٥، ب ٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٠ و١١. مع اختلاف يسير.

٣. لا توجد مخطوطات كتبه بايدينا، وقد نقل عنه صاحب جواهر الكلام ١٤: ٣٨٧.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم[1] (قدّس سرّه) أشكل في ثبوت القصر في هذا الفرع أعني ما إذا رجع إلى المسافة الملفّقة مع جزمه بوجوب التمام لو كان من الابتداء قاصداً لها مع الرجوع لغير يومه؛ واستدلّ لوجوب التمام فيما أفتى به بخروج المسافة الملفّقة عن مصبّ المطلقات الواردة في حكم صلاة المسافر، وإعراض الأصحاب عن الأخبار الخاصّة الواردة في المسافة التلفيقيّة الابتدائيّة، وللإشكال في ما إذا كان قصد المسافة الابتدائيّة، وعدل إلى المسافة الملفّقة بعدم خروج هذه الصورة عن محلّ الأخبار المطلقة، ولدلالة الأخبار الواردة في المقام.

ولا يخفى ما فيه؛ أمّا في حكمه بالتمام فبما تقدّم من أنّ الأقوى وجوب القصر في التلفيقيّة الابتدائيّة، وأمّا الإشكال في المقام لو قيل بالتمام في المسافة التلفيقيّة الابتدائيّة فبأنّ ما ورد من الأخبار في المقام هي ممّا تدلّ على ثبوت القصر في المسافة التلفيقيّة، فلو كانت مطروحة بإعراض الأصحاب لا يبقى مجال للتمسّك بها حتّى يصير منشأً للإشكال.

وبالجملة حكمه بالتمام في المسافة الملفّقة الابتدائيّة، والإشكال فيما إذا عدل عن المسافة الامتداديّة إلى الملفّقة كلاهما لا وجه له، والأقوى في كلتا الصورتين هو القصر.

الأمر الثاني: لا إشكال في القصر إذا قصد المسافة اختياراً، أو اضطراراً كما إذا اضطرّ إلى السير، أو مكرهاً كما إذا أكرهه الظالم على السير فسافر هو عن كرهٍ. وأمّا إذا أُخرج إلى المسافة بأن أخذ وساربه مع علمه بأنّه يجدّ به السير إلى آخر المسافة، فهل يجب عليه القصر أو يجب عليه التمام؟ وجهان:

أقواهما الأوّل؛ وذلك لأنّه لم يستفد من دليل اعتبار القصد أزيد من كون قطع

---

١. كتاب الصلاة ٣: ١٦ [والترقيم من اللجنة ٨: ١٦].

المسافة عن علم، وهذا متحقّق في المقام مؤيّداً بمناسبة الحكم والموضوع، وأنّها يقتضي القطع بثبوت القصر في هذه الصورة أيضاً، حيث إنّه مسافر يقطع المسافة عن علم كما لا يخفى.

نعم لو لم يعلم بقطع المسافة بأن يحتمل رفع الجبر مع العزم بأنّه كلّما ارتفع عنه الجبر يرجع، يجب عليه التمام؛ لعدم تحقّق القصد منه.

وتوضيح هذا الإجمال أنّ في وجوب التقصير طوائف من الأخبار:

منها: ما تدلّ على وجوب القصر بسير البريدين مثل قوله (عليه السلام): «التقصير في بريدين»[1] وما يقرب عن هذا التعبير، ولا إشكال في عدم دلالة تلك الطائفة على اعتبار الإرادة والاختيار كما هو واضح.

ومنها: ما عبّر فيه بلفظ الفعل مثل قوله (عليه السلام): «إذا ذهب بريداً وجاء بريداً»[2] وما يقرب من هذا التعبير من التعبير بـ «رجع» و«آب» ونحوهما، فقد يقال: بدلالة تلك الطائفة على اعتبار الإرادة؛ وذلك تارة بدعوى انصراف مواد الأفعال إلى الفعل الاختياري، وأُخرى بدعوى انصراف هيأتها إليها.

ولكن كلتا الدعويين مدفوعة بما حرّرناه في مبحث التوصّلي والتعبّدي من الأُصول؛ أمّا الدعوى الأُولى فبمنع انصراف المواد على نحو الإطلاق إلى الاختياري.

نعم هذا يتمّ في خصوص بعض المواد من جهة خصوصيّة كما إذا كانت قصديّة مثل التعظيم والتوهين ونحوهما.

وأمّا الدعوى الثانية فلأنّ هيأة الأفعال على اختلافاتها موضوعة لنسبة الفواعل إلى المواد على اختلاف النسب.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٥، ب ١، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٧.

٢. لاحظ وسائل الشيعة ٨: ٤٥٩، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ٩ و٩ و١٩.

وبعبارة أُخرى وضعت لنسبة العرض إلى معروضه مطلقاً سواء كان العرض من الأعراض اللاّزمة أو المفارقة من السجايا والطبايع أو غيرها.

نعم هذه الدعوى يتمّ في خصوص هيئة الأمر من كونها موضوعة لبعث المخاطب نحو الفعل الاختياري، أو لوجه آخر مذكور في الأُصول وهو غير مرتبط بالمقام، فحال هذه الطائفة كالطائفه الأُولى في عدم الدلالة على اعتبار الإرادة والاختيار.

ومنها: ما يدلّ على اعتبار النيّة مثل ما دلّ على اعتبار التبييت بالسفر وما يقرب هذا التعبير، وهذه الطائفة و إن كانت دالّة على اعتبار النيّة، إلّا أنّ للقصد اعتبارات: اعتباركونه فعلاً للنفس كما يقال - في حدّه -: أنّه إرادة تفعل بالقلب، واعتبار أنّه يترتّب عليه انفعال وهو توطين النفس لأن يصدر منه المراد الموجب لحركة عضلاته المتعقّبة للفعل الخارجي، ومجموع الاعتبارين، فلابدّ أن يلاحظ أنّه اعتبر بأيّ اعتبار شرطاً لوجوب القصر، وأنّ شرطيّته هل هي باعتباركونه فعلاً للنفس أو انفعالاً أو بكلا الاعتبارين؟ فإن استفيد إحدى الاعتبارات من دليل فهو، وإلّا فيجب الأخذ بالمتيقّن ويرجع فيما سواه إلى ما يقتضيه الدليل الاجتهادي أو الأُصول العمليّة. وثمرة شرطيّة القصد باعتباركونه فعلاً للنفس هو اعتباره بما هو قصد، فلو لم يقصد المسافة يجب التمام ولو مع توطين النفس على قطعها. وثمرة شرطيّته باعتباركونه انفعالاً هو اعتباره بما يترتّب عليه التّوطين بمعنى أنّ المعتبر هو التوطين ولو لم يكن عن قصد، ويكون ذكر القصد من جهة ترتّب التوطين عليه غالباً، لا من جهة خصوصيّة فيه. ونتيجة اعتبار كلا الأمرين هو شرطيّة التوطين المترتّب على القصد والقصد المتعقّب بالتّوطين، لا خصوص أحدهما ولو كان منفكّاً عن الآخر.

ولا يخفى أنّ هذه الطائفة في نفسها لا تدلّ على تعيّن القصد بإحدى هذه

الاعتبارت، لكن مناسبة الحكم والموضوع - أعني كون القصر حكماً إرفاقيّاً امتنانيّاً - جعل لرفع العسر عن المكلّف يقتضي الجزم باعتباره بما هو توطين، إذ لا مناسبة له مع اعتبار القصد بما هو فعل النفس، فالمتيقّن من اعتباره هو اعتباره بما هو انفعال ولو من غير القصد لا بما هو فعل، فتقيّد الطائفتان الأوليان بهذا المقدار المتيقّن ويكون المحكّم إطلاقهما في غير مورد المتيقّن.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الأقوى هو عدم الدليل على اعتبار الأزيد من توطين النفس على قطع المسافة وهو حاصل في المضطرّ بالمعنى المبحوث عنه فيجب عليه القصر.

وممّا يدلّ على ما ذكرناه مناسبة الحكم والموضوع، وكون الحكم بالقصر إرفاقيّاً امتنانيّاً عدم تمسّك أحد برفع القصر عن المكره والمضطرّ بحديث الرفع؛ وذلك لأنّ مجرى البرائة ومورد التمسّك بحديث الرفع هو الأمر المضطرّ إليه أو المكره الذي يكون في رفعه امتنان، لا أن يكون الامتنان في وضعه وحكم القصر وضعه للامتنان ورفعه خلاف الامتنان، ولذلك رفع عن العاصي بسفره عقوبة عليه.

الأمر الثالث: لا فرق في قصد المسافة بين أن يكون مستقلاً في القصد، أو كان في قصده تابعاً لغيره كالزوجة والعبد والخادم ونحو ذلك، وهذا ممّا لا إشكال فيه؛ لأنّ المستفاد من دليل اعتبار القصد كما تقدّم هو توطين النفس على قطع المسافة بلا اعتبار خصوصيّة أُخرى من كونه مستقلاً أو تابعاً، وإنّما البحث عن فروع:

الأوّل: لو جهل التابع قصد المتبوع هل يجب عليه السؤال أو لا يجب من جهة كون الشبهة موضوعيّة لا يجب فيها الفحص؟ وجهان:

أقواهما الأوّل؛ وذلك لأنّ الشبهة الموضوعيّة وإن لم يجب فيها الفحص إجماعاً، لكن السؤال عن المتبوع لا يُعدّ من الفحص، بل هو نظير النظر إلى الأُفق للشاكّ

في الطلوع إذا كان على السطح كما تقدّم، ومع خروجه عن موضوع الفحص يتعيّن السؤال بحكم العقل بوجوب الاستعلام.

الثاني: إذا سأل التابع هل يجب على المتبوع إخباره بقصده من المسافة أو غيرها أو لا يجب عليه الجواب بل له الإمساك عنه؟ وجهان:

أقواهما الأخير، لعدم دليل على وجوبه عليه كما هو ظاهر.

الثالث: لو لم يجبه المتبوع يكون تكليف التابع هو التمام من جهة عدم قصد المسافة، أو من جهة التعويل على استصحاب عدم السفر أو استصحاب التمام، فلو ظهر في الأثناء كون المتبوع قاصداً للمسافة ولم يكن من موضع تبيّن قصده إلى آخر المقصد مسافة، كما إذا كان المتبوع من الأوّل قاصداً لثمانية فراسخ، وظهر قصده للتابع في أثناء المسافة، فهل يجب عليه القصر حين ظهور قصد المتبوع أو يبقى على ما عليه من التمام؟ وجهان مبنيّان على أنّ المقام هل هو من قبيل ما إذا قصد مكاناً معيّناً مع اعتقاد أنّه ليس بمسافة ثمّ تبيّن أنّه مسافة، أو من قبيل ما إذا قصد مكان غريمه أو عبد آبقه مردّداً بين كونه في مكان بينه وبين هذا المكان مسافة؟ ففي الأوّل يكون المكان المعيّن مقصوداً، وإنّما الترديد في مقداره، وحيث إنّ القصد تعلّق به وكان في الواقع مسافة يجب القصر بعد تبيّن كونه مسافة.

وفي الثاني يكون كلّ واحد من الأمكنة معلوماً من حيث المسافة، لكنّه لم يتعلّق القصد إلى إحديها المعيّن، فالترديد بين الأمكنة لا بين مقادير مكان معيّن فيجب التمام بعد ظهور كون المطلوب على رأس المسافة.

ولا يخفى أنّ ما نحن فيه من قبيل الثاني بعينه؛ إذ هو - أعني التابع - لا يعلم مكان الذي تعلّق به قصد المتبوع فيقصد ذاك المكان الذي تعلّق به قصده مردّداً بين كونه بقدر المسافة أو دونها، فيكون كما إذا قصد المكان الذي فيه الغريم المردّد

بين كونه بقدر المسافة أو دونها فالأقوى وجوب التمام بعد تبيّن مقصود المتبوع خلافاً لما في العروة[1] من حكمه بوجوب القصر عليه ولا وجه له.

الرابع: لا كلام في وجوب القصر على التابع فيما إذا كان مطاوعاً لقصد المتبوع، وأمّا لو لم يكن كذلك، بل كان عازماً على الرجوع والمفارقة عن المتبوع مهما أمكن إمّا معلّقاً على حصول أمر متحمّل كالزوجة تعزم على الرجوع لو طُلّقت، والعبد يعزم عليه لو عُتِق، والأجير لو أُقيل إجارته وهكذا. وإمّا معلّقاً على نفس التمكّن من الرجوع كالزوجة تعزم على الرجوع لو تمكّنت من النشوز، والعبد على الإباق وهكذا، فهل يجب عليه القصر من جهة التبعيّة أو التمام لعدم تمشّي القصد منه؟ وجوهٌ واحتمالات:

وتحقيق المقال في ذلك على الوجه الكلّي أن يقال: لا إشكال في أنّ كلّ قاصد لفعل تدريجي كالصوم والصلاة والاعتكاف والحجّ وقطع المسافة والإقامة ونحو ذلك لا يقطع بالتمكّن من انتهائه إلى آخره عادة؛ وذلك لتطرّق احتمال طروّ ما يوجب العجز عن الإتمام مثل المرض ونحوه ممّا لا يؤمّن الإنسان عن وقوعه، ومع ذلك فنفس وجود احتمال هذه الأُمور لا يمنع عن تحقّق القصد كيف؟ وإلّا يلزم عدم تمشّي القصد على فعل من أحد أصلاً، فحينئذٍ يجب تحديد ضابط لما يمنع عن تمشّي القصد، ولما يوجب فسخ القصد بعد تحقّقه، ولما لا يكون مانعاً عن أصل تحقّقه ولا عن بقائه.

فنقول: إذا كان الفاعل عازماً على الفعل على كلّ تقدير من تقديرَي وجود أمر وعدمه من الأُمور المحتملة لأن يوجد أو لا يوجد بحيث لا يكون وجوده ولا عدمه شاغلاً له عن عزمه، فهذا الأمر لا يكون مانعاً عن تمشّي القصد إليه، ولا موجباً

---

١. العروة الوثقى: ٥٠٩، المسألة ٢٠، طبعة مؤسسة العروج، سنة ١٤٢٧.

لفسخ العزيمة عنه، وذلك مثل أن يقصد الصلاة على كلّ تقديرمن تقديرَي مجيء زيد وعدمه، وذهاب بكروعدمه، وهكذا من الأُمورالمحتملة المقارنة مع فعل الصلاة لو التفت الفاعل إليها، حيث إنّ كلّ تقديرمن تقاديرها غيرمانع عن تحقّق قصد الصلاة ولا مذهب له بعد تحقّقه.

وإذا كان عازماً على الفعل على بعض تقديرمن تقديرَي وجود أمروعدمه لا على جميع تقاديره، مثل أن يقصد المسافة لو لم يصادف زيداً في أثناء سفره، أو يقصد الإقامة لو أقامت رفقته، أو يقصد التلبّث في المسجد من جهة الاعتكاف لو لم يقع ما يوجب خروجه عنه ونحو ذلك.

وبعبارة أُخرى يكون قصد الفعل منه على بعض التقاديرمن تقاديرما يحتمل مقارنته مع الفعل فلا يخلو تلك الأُمورالمحتملة عن أحد وجهين:

الأوّل: أن تكون مبادي تحقّقها حاضرة لديه، بحيث يطمئنّ بوقوعها من جهة حضورمباديها، ويكون احتمال وقوعها احتمالاً عادياً عقلائياً، وذلك مثل ما إذا أخبر بقدوم مسافره إلى قريب البلد، فيقصد مسافة على تقديرعدم تلاقيه في أثنائها، مع الاطمينان بأنّه يلاقيه في الأثناء ولا ينتهي إلى آخرالمسافة، ومثل الزوجة تعزم على الرجوع لو طُلّقت مع تحقّق مبادي الطلاق من الشقاق ونحوه، ومثل العبد يعزم على الرجوع لو عُتِق مع تحقّق مبادي العتق، ومثل المصلّي في جانب الرأس الشريف من الحرم الحسيني في يوم شديد الزحام بحيث لا يطمئنّ بالتمكّن من إتمام صلاته، ونحو ذلك. وضابطه إذا لم يحصل له الاطمينان والوثوق بإتمام العمل، وفي هذه الصورة لا يتمشّى منه القصد، ويكون احتمال وقوع ما يكون قصده معلّقاً على عدمه مانعاً عن تحقّق القصد منه وليس له القصد حينئذٍ، بل قصد احتماليّ لا يعبأ به فيما يعتبرفيه النيّة، كالصلاة والصوم والمسافة والإقامة وما أشبه ذلك.

الثاني: أن يكون قصده معلّقاً على عدم أمر يكون احتمال وقوعه نادرياً لا عادياً بحيث يطمئنّ بعدم وقوعه عادة، مثل ما إذا لم يكن مبادي وقوعه حاضرة عنده، فيكون احتمال وقوعه من باب صرف أنّه ممكن الوقوع، مثل الزوجة تعزم على الرجوع عند الطلاق مع عدم تحقّق مباديه، واحتمال وقوع مثله غير مانع عن تمشّي القصد من الفاعل، لاطمينانه على عدم وقوعه، ولا يحتاج في تحقّق القصد إلى الأزيد من الاطمينان بالتمكّن من الإتمام، وإلّا يلزم عدم تمشّي القصد من أحد كما عرفت، لكن وقوعه مانع عن بقاء القصد وموجب لفسخه، وما لم يقع يكون الفاعل باقياً على قصده.

ونظير هذا، باب العقود حيث إنّ بعض الأُمور لا يكون لوجوده وعدمه دخل في تحقّق البيع، وبعضها يكون على بعض التقادير مانعاً عن تحقّقه، وبعض منها مانع عن بقائه وموجب لانفساخه.

وبعد تبيّن هذا الضابط يظهر حكم المقام من غير احتياج إلى الإعادة والتكرار، والحمد لله على إفضاله.

الشرط الثالث:

استمرار القصد إلى آخر المسافة

فلو رجع في أثنائها أو تردّد يجب عليه التمام ما لم يبلغ إلى المسافة ولو بالتلفيقة منها، كما إذا بلغ على رأس البريد. وهذا الشرط لا كلام فيه، ويدلّ عليه الأخبار المتكاثرة مثل صحيحة أبي ولّاد المتقدّمة[1]، وإنّما الكلام في أُمور:

الأوّل: لو رجع عن قصد المسافة قبل انتهائها، فهل يجب إعادة ما صلّى قصراً أو قضائها لو كان في خارج الوقت أولا؟ وجهان:

أقواهما الأخير وعليه المشهور؛ وذلك لدلالة خبر زرارة عن الصادق (عليه السلام): عن الرجل يخرج في سفر يريده فدخل عليه الوقت وقد خرج من القرية فرسخين فصلّوا وانصرفوا، فانصرف بعضهم في حاجة له فلم يطق الخروج، ما يصنع في الصلاة التي كان صلّاها ركعتين؟ قال (عليه السلام): «تمّت صلاته ولا يعيد»[2].

ويعارضها صحيحة أبي ولّاد المتقدّمة المذيّلة بقوله (عليه السلام): «**وإن كنت لم تسر يومك الذي خرجت فيه بريداً، فإنّ عليك أن تقضي صلاة صلّيتها في يومك**

---

١. تقدم تخريجها في ص: ٢٣٧.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٢١، ب ٢٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

ذلك بالتقصير بتمام من قبل أن تريم[١] من مكانك ذلك الخ»[٢].

وخبر المروزي وفيه: «التقصير في الصلاة بريدان أو بريد ذاهباً وبريد جائياً - إلى أن قال - وإن كان قصّرتمّ رجع عن نيّته أعاد الصلاة»[٣].

ومعارضتهما مع رواية زرارة واضحة، لكن الترجيح لرواية زرارة، لكونها ممّا قام عليها العمل، وكون هذين الخبرين معرضاً عنهما، لعدم العمل بهما، بل إمّا يطرحان أو يحملان على الاستحباب، وهذا الحكم بالنظر إلى ما يستفاد من الخبر ممّا لا إشكال فيه، ومع قطع النظر عن الأخبار فهل القاعدة تقتضي وجوب الإعادة أو القضاء او تقتضي عدمهما؟ وجهان مبنيّان على أنّ القصر مترتّب على نفس العزم ولو لم يحصل قطع المسافة أو على قطعها المقرون مع العزم بالقطع، فعلى الأوّل فلا يجب القضاء ولا الإعادة؛ لأنّه ما دام بقاء العزم يكون تكليفه الواقعي هو القصر وقد فعله، ومعه فلا موجب للقضاء أو الإعادة.

وعلى الثاني فتجب الإعادة أو القضاء؛ لكون تكليفه الواقعي في حال العزم هو التمام لمكان تعقّبه بعدم قطع المسافة، لكون موضوع وجوب القصر هو العزم مع قطع المسافة لا العزم مطلقاً، والمفروض عدم تحقّق قطع المسافة منه، ولا سبيل للتمسّك بقاعدة الإجزاء في هذا الفرض.

ولو قيل: باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء؛ وذلك لأنّ الأمر الظاهري على تقدير وجوده يقتضي الإجزاء عند القائل به وليس في المقام أمر ظاهري، بل إنّما هو تخيّل أمر واقعيّ من جهة اعتقاد قطع المسافة، ثمّ تبيّن أنّه لم يكن أمر بالقصر لمكان عدم قطعها والأمر التخيّلي لا يقتضي الإجزاء قطعاً.

---

١. في نسخة وسائل الشيعة: «تؤمّ».

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٩، ب ٥، من أبواب صلاة المسافر ح ١.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٧، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر ح ٤.

ومن هنا يظهر بطلان التمسّك لعدم وجوب القضاء والإعادة بقاعدة الإجزاء كما لا يخفى.

وكيف كان فالوجه الثاني هو الأقوى؛ وذلك لأنّ مقتضى النصوص والأدلّة هو شرطيّة قطع المسافة مع العزم به لا نفس العزم بالقطع ولو لم يقطع كما لا يخفى على من تأمّل في مثل قوله (عليه السلام): «التقصير في بريدين أو إذا ذهب بريداً ورجع بريداً»، وليس في البين ما يدلّ على كون العبرة بنفس العزم بما هو عزم، فعلى هذا، فرواية زرارة المتقدّمة تكون مخالفاً مع الأصل، وما ذكرناه بحث علميّ، وإلّا فلا إشكال في كون المتعيّن هو العمل برواية زرارة.

الثاني: لو رجع في أثناء المسافة، وقد تمادى به السير إلى أن حصل حدّ المسافة فلا إشكال في وجوب القصر عليه في الرجوع؛ لحصول القصد إلى المسافة. ولو عزم على ذهاب فرسخ أو فرسخين - مثلاً - ثمّ الرجوع إلى منزله، فهل يضمّ ما بقي من الذهاب ممّا هو أقلّ من المسافة إلى الرجوع فيجب عليه القصر من حيث الشروع في الذهاب مطلقاً ولو لم يكن الإياب بنفسه مع عدم انضمام الذهاب إليه مسافة، أو لا ينضمّ مطلقاً ولو كان الرجوع بنفسه مسافة، بل يجب التمام في الذهاب، ويقصّر في الرجوع إذا كان مسافة، أو يفصّل بين ما إذا كان الرجوع في نفسه مسافة فيضمّ إليه الذهاب كما إذا ذهب ثمانية فراسخ من غير قصد ثمّ قصد ذهاب فرسخين والرجوع إلى وطنه فإنّ رجوعه بنفسه يصير عشرة فراسخ، وبين ما إذا لم يكن كذلك فيجب التمام حينئذٍ في الذهاب والرجوع معاً، وذلك كما إذا ذهب ستّة فراسخ بغير قصد ثمّ قصد أن يصير فرسخاً، ثمّ يرجع إلى أهله، فإنّ رجوعه سبعة فراسخ وبضميمة ذهاب الفرسخ إليه يصير مسافة؟ وجوهٌ وأقوال:

وتحقيق الكلام أن يقال: أمّا بناء على عدم اعتبار كون المسافة التلفيقيّة مركّبة

من الأربعة الذهابي والأربعة الإيابي فلا إشكال في الانضمام؛ ضرورة أنّ مجموع الذهاب والإياب مسافة ملفّقة ولوكان الإياب في نفسه دون المسافة ويصير بانضمام الذهاب إليه مسافة، كما إذا كان الذهاب فرسخاً والإياب سبعة فراسخ.

وأمّا بناء على المختار من عدم العبرة بالتلفيق عمّا دون الأربع والأربع، فربّما يقال: في المقام بالانضمام؛ وذلك لأنّه من حين قصده لذهاب الفرسخ أو الفرسخين، ثمّ الرجوع إلى وطنه ومحلّه يصدق عليه أنّه مسافر خارج الوطن فيجب عليه القصر، وهذا كما إذا سار في أثناء قطع المسافة إلى يمينها أو يسارها فرسخاً أو فرسخين أو أقلّ، فإنّ في حال يمنته ويسرته عن المسافة يجب عليه القصر ولو لم يكن في تلك الحالة في المسافة، وذلك بخلاف ما إذا كان في وطنه وقصد ذهاب ثلاثة فراسخ ورجوع خمسة، فإنّه لا يصدق عليه حين الشروع في الذهاب إنّه خارج الوطن.

ولكن الأقوى عدم الانضمام؛ لعدم الفرق بين الصورتين، لأنّه حين الشروع في الذهاب أيضاً لا يكون مسافراً، وقياسه بالخارج عن المسافة يمنة أو يسرة فاسد؛ لأنّ الخارج عنها كذلك يصدق عليه المسافر وليس المعتبر في صدق المسافر دوام التلبّس بقطع المسافة قطعاً حتّى يجب عليه التمام ما لم يكن مشغولاً بالسير، كيف؟ وإلّا يلزم عدم القصر على من ينزل في السفر، وليس حال الخارج عن المسافة يمنة أو يسرة إلّا كمن ينزل في السفر لرفع التعب ونحوه في أنّه يجب عليه القصر، وهذا بخلاف المقام حيث إنّه ليس بمسافر حتّى يكون حال ذهابه كحال الخارج عن المسافة يمنة أو يسرة وهذا ظاهر جدّاً؛ فالأقوى حينئذٍ بناء على المختار في التلصيق هو عدم انضمام الذهاب إلى الرجوع وإن كان الرجوع وحده مسافة، وهذا هو المشهور بين الأصحاب، بل نسب إلى الأكثر، وقد حكى الإجماع عليه في محكي الرياض[1].

---

١. رياض المسائل ٤: ٤١٢.

الثالث: لو تردّد في أثناء المسافة ثمّ عاد إلى الجزم، فهل يجب القصر مطلقاً ولو قطع قبل العود شيئاً من المسافة ولم يكن الباقي من المسافة بعد العود إلى الجزم وما قطعه قبل التردد بقدر المسافة، كما إذا قصد ثمانية فراسخ، ثمّ تردّد بعد قطع ثلاثة فراسخ فقطع فرسخاً آخراً متردّداً، ثمّ عاد إلى الجزم فتمّم المسافة حيث إنّ الباقي بعد العود إلى الجزم أربعة والذي قطعه قبل التردد ثلاث فراسخ والمجموع يصير سبعة وهي لا تبلغ المسافة، أو يجب التمام مطلقاً ولو لم يقطع شيئاً منها مع التردد، أو يفصّل بين ما إذا لم يقطع شيئاً مع التردد فيجب القصر، أو قطع شيئاً فيجب التمام مطلقاً سواء كان ما قطع قبل التردد مع ما بقي بعد العود إلى الجزم بقدر المسافة أو لم يكن كذلك، أو يفصّل بين ما إذا لم يقطع في حال التردد شيئاً، أو قطع مع كون ما قطع قبل التردد وما بقي بعد العود إلى الجزم بقدر المسافة فيجب القصر، وبين ما إذا قطع ولم يكن مجموع ما قطع قبل التردد وما بقي بعد العود إلى الجزم بقدر المسافة فيجب التمام؟ وجوهٌ وأقوال:

وجه الأوّل: هو عدم الإخلال بالتردد في الأثناء ولو مع قطع شيء من المسافة معه إذا رجع إلى القصد الأوّل الذي كان سبباً للقصر.

وبعبارة أُخرى بعد الرجوع إلى الجزم الأوّل يصير التردد الحاصل في الأثناء كأن لم يكن فكان تمام المسافة قطع مع القصد.

ولا يخفى ما فيه من الوهن والضعف بعد اعتبار استمرار قصد المسافة، فلا عبرة بهذا القول أصلاً.

ووجه الثاني هو أحد أُمور:

الأوّل: اعتبار بقاء شخص القصد، فلو تبدّل القصد إلى قصد آخر بسبب تخلّل التردد، أو الجزم بالعدم في الأثناء لم يكن شخص القصد الأوّل باقياً، ويشبه يكون

صاحب هذا القول هو الذي اعتبر شخص المسافة فكأنّه يقول: بلزوم كون القصد والمقصود كلاهما شخصين.

والثاني: قاطعيّة الترديد ولو قلنا: بكفاية القصد النوعي.

والثالث: شرطيّة عدم تخلّل الترديد أو نيّة الخلاف ولو لم يقطع معهما شيئاً من المسافة.

ولا يخفى أنّ شيئاً من هذه الوجوه لا تصلح للاعتماد عليه؛ أمّا الأوّل؛ فلأنّه لا دليل على اعتبار بقاء شخص القصد، وإنّما اعتباره زائداً عن اعتبار أصل القصد يحتاج إلى دليل مثبت له منفيّ في المقام، ومعه فالمرجع هو إطلاقات أدلّة القصر، وحينئذٍ فيكتفى بنوع القصد، مضافاً إلى الأخبار[1] الدالّة على وجوب القصر فيما لو رجع على رأس أربعة فراسخ - أعني مورد الرجوع عن المسافة الامتداديّة إلى التلفيقيّة - فإنّها بالالتزام تدلّ على عدم اعتبار بقاء شخص القصد، ولا يخفى أنّه بناء على الاكتفاء بالنوع وإن تبدّل شخص القصد بعد العود إلى الجزم، لكن أثر شخص العزم الثاني هو بعينه أثر شخص العزم الأوّل لو كان باقياً ولم يتبدّل.

وتوضيح ذلك أنّ إرادة قطع مسافة توجب في كلّ جزء منها قطع ذلك الجزء وتسقط بالنسبة إلى الجزء الذي حصل؛ إذ لا يعقل بقاء الإراده بعد حصول المراد، فالإرادة الكلّيّة المتعلّقة إلى قطع المسافة كأنّها تنبثّ على أجزائها وتسقط منها بقدر ما حصل من قطع أجزاء المسافة، فلو قطع فرسخين لا تبقى الإرادة بالنسبة إلى قطع هذين الفرسخين، بل إنّما هي متعلّقة إلى قطع بقيّة المسافة، فلو كانت الإرادة باقية ولم تتبدّل في أثنائها ما كانت مقتضية إلّا إتمام قطع المسافة، لا قطع تمامها، ومع تبدّلها بشخص جديد تكون الإرادة الحادثة جديداً بعد العود إلى الجزم أيضاً مقتضية

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٦، ب ٢، من أبواب صلاة المسافر.

لإتمام القطع بعين ما كانت الإرادة الأُولى على تقدير بقائها مقتضية كما لا يخفى.

وأمّا الثاني؛ فلأنّه ليس دليل على قاطعيّة التردد إذا لم يقطع شيئاً من المسافة بلا عزم.

وتوضيح ذلك أنّه تقدّم في مبحث النيّة وفي مبحث القواطع أنّ ما يعتبر فيه القصد والنيّة قد يكون نفس وقوع نيّة الخلاف أو التردد فيه موجباً لبطلانه قطعاً، وذلك كالصوم حيث إنّ صحّة كلّ آن منه تتوقّف على الجزم بالنيّة في ذاك الآن بحيث لو أخلّ بنيّته آناً مّا لبطل الصوم، وقد لا يكون كذلك قطعاً، وذلك كالغسل والوضوء فإنّه لو رجع عن النيّة ورفع اليد عن إتمام الوضوء، ثمّ عاد إلى الجزم يصحّ وضوئه، إلّا إذا أخلّ بالموالاة في الوضوء، وقد يكون يتردّد بين كونه من أيّ القسمين، وذلك كالصلاة حيث يشكّ في أنّ الجزء الصوري منها هل هو داخل في حيّز الأمر لكي تكون من قبيل الصوم، أو لا تكون لكي تكون من قبيل الوضوء.

وبالجملة فما نحن فيه من قبيل الوضوء بمعنى أنّ المضرّ قطع جزء من المسافة بلا عزم ونيّة، لا أنّه يعتبر بقاء الجزم والنيّة في الآنات التخلّلة بين قطع المسافة ولو في حال سكناته؛ وذلك لعدم ما يدلّ على قاطعيّة نيّة الخلاف أو التردد في الأثناء إذا لم ينته إلى قطع جزء من المسافة بلا نيّة.

ومنه يظهر عدم الدليل على شرطيّة عدم تخلّل التردد أو نيّة الخلاف أيضاً، وظهر سقوط هذا الوجه كالوجه الأوّل وإن قال: بكلّ منهما قائل.

ووجه الثالث وهو التفصيل بين ما إذا لم يقطع شيئاً من المسافة مع التردي فالقصر، وبين ما إذا قطع مطلقاً فالتمام، والمدّعى في هذا الوجه ينحلّ إلى دعاوٍ:

الأُولى: دعوى القصر فيما إذا لم يقطع شيئاً من المسافة، وقد ظهر وجهه في تضعيف الوجه الثاني من عدم اعتبار بقاء شخص القصد، وعدم الدليل على قاطعيّة التردد أو قصد الخلاف.

الثانية: دعوى التمام فيما إذا قطع شيئاً من المسافة، مع عدم كون ما قطع قبل الترديد بضمّ ما بقي من المسافة بعد العود إلى الجزم بقدر المسافة، وقد ظهر وجهه من تضعيف الوجه الأوّل في اعتبار استمرار القصد ولو بنوعه في وجوب القصر.

الثالثة: دعوى التمام فيما إذا قطع شيئاً من المسافة، مع كون ما قطع منها قبل الترديد بضمّ ما بقي بعد العود إلى الجزم بقدر المسافة، وبيان وجه ذلك يتوقّف على مقدّمة وهي أنّ فرض كون ما قطع بضمّ ما بقي باستثناء ما قطع متردّداً بقدر المسافة متوقّف على كون مجموع المسافة أزيد من بريدين، وفيما إذا كانت المسافة كذلك يحتمل وجهان:

أحدهما: أن يكون اعتبار البريدين في المسافة التي تكون أزيد منها من قبيل الكلّي في المعيّن بأن يكون قطع أيّ بريدين ممّا في تلك المسافة موجباً للقصر.

وثانيهما: أن يكون الاعتبار بأوّل الوجود من البريدين، ويكون أوّل الوجود منهما شرطاً لوجوب القصر فيهما وفيما يتلوهما من المسافة أيّ مقدار كانت.

ثمّ على الثاني فإمّا يكون إطلاق دالّ على كون العبرة بالبريدين ولو انفصل بعضها عن الآخر بالقطعة التي قطعها متردّداً، أو ليس إطلاق في البين، فعلى تقدير أن يكون البريدين من باب الكلّي في المعيّن، أو من باب أوّل الوجود مع وجود الإطلاق المذكور يجب القصر في مفروض الكلام؛ وذلك لتحقّق المسافة وعدم إخلال وساطة ما قطع متردّداً بينها، أمّا على تقدير كونه من قبيل الكلّي في المعيّن؛ فلأنّ العبرة بوجود المسافة حينئذٍ كيفما كانت.

وأمّا على تقدير كونه من قبيل أوّل الوجود؛ فلوجود الإطلاق الدالّ على كفاية أوّل وجود البريدين ولو منفصلاً.

وعلى تقدير أن يكون من قبيل أوّل الوجود وعدم الإطلاق فيجب التمام؛ إذ المتعيّن ممّا يجب فيه القصر هو أوّل وجود البريدين المتصل بعضها بالبعض، ويكون

المرجع في غيره هو أدلّة التمام، لكون المفروض عدم الإطلاق لأدلّة القصر مثل التقصير في بريدين.

إذا عرفت ذلك فنقول: وجه القول الثالث هو الاحتمال الثاني مع عدم الإطلاق، ولا يخفى أنّ لازم ذلك هو الفرق بين ما إذا كان الترديد بعد قطع البريدين فيجب القصر بعد الرجوع إلى الجزم؛ لتحقّق المسافة المتصلة بأوّل الوجود قبل الترديد، وبين ما إذا كان قبل القطع فيجب التمام إذا لم يكن الباقي بعد العود إلى الجزم بقدر المسافة كما هو مفروض المسألة، ولعلّ القائل بهذا الوجه لا يذهب إلى هذا التفصيل.

وممّا ذكرناه يظهر وجه القول الرابع أيضاً وهو أحد الأمرين من كون المقام من قبيل الكلّي في المعيّن، أو من باب أوّل الوجود مع وجود الإطلاق.

وتحقيق الكلام أن يقال: لا وجه للقول بكون المقام من باب الكلّي في المعيّن أصلاً؛ وذلك للقطع بكون العبرة بأوّل الوجود في الثمانية وإنّه بعد قطعها يبقى على حكم المسافر، قطع شيئاً بعدها أم لا، عدل عن السفر أم لم يعدل، تردّد أم لم يتردّد، إلّا إذا أتى بإحدى القواطع، وهذا برهان على كون العبرة بأوّل الوجود لا الكلّي في المعيّن فيبقى حينئذٍ تماميّة الإطلاق.

والأقوى عدم إطلاق في أدلّة التقصير يدلّ على الاكتفاء بالثمانية المنفصلة لو لم يدّع انصرافها إلى الثمانية المتصلة؛ ضرورة أنّه لو قطع ستّة عشر فرسخاً بحيث يكون قاصداً لقطع المسافة في كلّ وترمنها ومتردّداً، أو عازماً على العدم في كلّ شفع يكون خارجاً عن مورد قوله (عليه السلام): «التقصير في البريدين»[1] كما لا يخفى.

لكن لمكان ذهاب الأعاظم إلى وجوب القصر في هذه الصورة يشكل الجزم بالتمام، فالاحتياط بالجمع بينهما لا يترك وإن كان القول بالقصر ممّا لا موجب له.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٥، ب ١، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٧.

الشرط الرابع:
أن لا يقطع سفره بإحدى القواطع

وهي أُمور:

[القاطع] الأوّل: المرور إلى وطنه

ولا إشكال فيه في الجمله بعد كونه مضاداً للسفر، إذ المسافر عبارة عمّن كان خارجاً عن وطنه، وأمّا الحاضر فيه فلا يُعَدّ مسافراً، كما أنّ الحيوان الحاضر في وكره لا يقال - عليه -: إنّه خارج الوطن. ولا فرق في ذلك بين أن يكون من أوّل المسافة قاصداً بالمرور به، فحينئذٍ يمنع عن أصل تحقّق السفر، أو يكون غرضه المرور به في أثنائها، فيقطعها حينئذٍ في الأثناء. والظاهر أنّ وقوع إحدى القواطع مانع عن تحقّق موضوع السفر لا أنّه مخصّص لحكمه، وسيأتي تحقيق ذلك.

وكيف كان فالكلام في هذا الشرط يقع في أُمور:

الأوّل: قسّم الأصحاب (رضوان الله عليهم) الوطن إلى ثلاثة أقسام: أصليّ واتخاذيّ وشرعي.

والمراد بالوطن الأصلي هو المكان الذي نشأ فيه وكان محلّه وقراره وقراره آبائه بحيث ينسب إليه كمكّة بالنسبة إلى سيّد المرسلين (صلّى الله عليه وآله وسلّم). ولا إشكال فيه في موضوعه وحكمه؛ ضرورة أنّ الخارج عنه يجب عليه التمام عند عبوره عنه ما لم يعرض عن استيطانه.

وبالوطن الاتخاذي هو الوطن الغير الأصلي الذي أخذه وطناً لنفسه سواء أعرض عن الوطن الأصلي كالمكّي إذا أعرض عن إقامة مكّة وقصد الاستيطان بالمدينة أو لم يعرض عنه، كذي منزلين أو منازل على كلام في الأخير، والكلام فيه يقع في جهات:

الأُولى: هل يعتبر فيه الاستيطان ستّة أشهر أم لا؟ وفيه قولان: قد يقال بالأوّل، كما عن الشهيد وجماعة[1] ممّن تبعه مستدلّاً بصحيحة ابن بزيع عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يقصّر في ضيعته؟ قال: «لا بأس ما لم ينو مقام عشرة أيّام، إلّا أن يكون فيها منزل يستوطنه». فقلت: ما الاستيطان؟ فقال: «أن يكون فيها منزل يقيم فيه ستّة أشهر، فإذا كان كذلك يتمّ متى دخلها»[2]. وقد استدلّوا بها لإثبات الوطن الشرعي أيضاً كما سيأتي.

وتقريب الاستدلال بها في الموضعين - أعني في المقام لاعتبار إقامة ستّة أشهر في الوطن الاتخاذي وفي الوطن الشرعي - مبنيّ على كون «يقيم» بصيغة المضارع الدالّ على التجدّد بمعنى الماضي لكي يكون قوله (عليه السلام): «أن يكون له فيها منزل يقيم فيه» بمعنى أقام فيه.

ولا يخفى أنّه خلاف الظاهر الذي لا وجه للمصير إليه، بل الظاهر هو المعنى المضارعي الدالّ على التجدّد بمعنى كونه يتجدّد إقامته فيه ستّة أشهر، وبقرينة صدر

---

١. البيان: ٢٦٢، والدروس الشرعية ١: ٢١١، و نهاية الأحكام ٢: ١٧٨، وروض الجنان: ٣٨٦.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٩٤، ب ١٤، من أبواب صلاة المسافر، ح ١١.

الرواية - أعني سؤال الراوي عن حكم قصر الرجل في ضيعته -، الظاهر في أنّ له منزلاً آخراً سوى تلك الضيعة، يظهر أنّ الجواب ورد في حكم ذي المنزلين اللذين أحدهما غير هذه الضيعة والآخر هي، فالرواية حينئذٍ أجنبيّة عن الدلالة على اعتبار إقامة ستّة أشهر في الوطن الاتخاذي في أوّل الاتخاذ.

الثانية: هل يتحقّق الوطن الاتخاذي بنفس جعله وطناً ولو قبل إقامته فيه، أو يعتبر تحقّق الإقامة فيه في الجملة مثل ما إذا ورد بلداً أو قرية مستوطناً إيّاه، أو يعتبر الإقامة بمقدار يصدق معها الوطن العرفي؟ وجوهٌ:

مختار صاحب الجواهر[1] (قدّس سرّه) هو الأخير.

ولكن الأقوى هو الثاني؛ وذلك أمّا اعتبار أصل الإقامة بأوّل وجودها، فلأنّه لولاها لم يصدق الوطن والاستيطان، وإنّما هو مجرّد النيّة على أن سيوطن.

وأمّا عدم اعتبار صدق العرفي؛ فلعدم إمكان إحالة ذلك إلى العرف حيث إنّه إن ظهر نيّة المستوطن عندهم يحكمون بأنّ ما استوطنه وطن اتخاذيّ بأوّل إقامته، ولو لم يظهر نيّته لهم، فلا يحكمون بوطنيّة ما استوطنه ولو أقامه ألف سنة، كالتاجر الذي يقيم في غير بلده للتجارة، مضافاً إلى أنّ الرجوع إلى العرف ينفع في تشخيص المصداق، والكلام في المقام في مفهوم الوطن الاتخاذي من أنّه هل يعتبر فيه الإقامة أم لا؟

وبالجملة فالأقوى هو اعتبار نيّة الاستيطان مع تحقّق الوطنيّة بالإقامة.

الثالثة: لا إشكال في حكم الوطن الاتخاذي فيما إذا أعرض عن الوطن الأصلي، أو كان الاتخاذي واحداً كذي منزلين، وأمّا مع تعدده كذي منازل ففي كون المرور بها من القواطع وجهان:

---

١. جواهر الكلام ١٤: ٤٠٤.

مِن جهة اعتبار إقامة ستّة أشهر في صحيحة ابن بزيع المنطبق على ذي منزلين.

ومن جهة دلالة بعض أخبار أُخر كصحيح عبد الرحمن بن الحجّاج[1] على وجوب الاتمام في الضياع القريبة بعضها ببعض الدالّة على ثبوت الحكم في ذي منازل أيضاً.

والتحقيق أن يقال: بعدم صحّة التمسّك بصحيح عبد الرحمن من جهة تردّده بين ما يجب حمله على التقيّة أو الحمل على ما إذا لم يكن بين القرى مسافة التقصير، وسيأتي الكلام فيه، فحينئذٍ فيدور الأمر في صدق الوطن العرفي على الأزيد من وطنين، والظاهر عدم صدقه على ذي أوطان أربعة فما فوقها، وأمّا ذي ثلاثة أوطان ففيه إشكال من جهة الشكّ في الصدق العرفي.

وبالجملة فالمتيقّن من الوطن العرفي عند عدم الإعراض عن الوطن الأصلي هو في ذي منزلين فقط.

الرابعة: هل المعتبر تساوي الإقامة في المنزلين بحيث يقيم في كلّ منهما ستّة أشهر أو يكتفي بالإقامة في كلّ منهما بما يصدق عليه الاستمرار ولو لم يكن بالتساوي، كما إذا أقام في وطن سبعة أشهر وفي الآخر ستّة، أو في أحدهما ثمانية وفي الآخر أربعة وهكذا؟ وجهان:

من ظاهر خبر البزنطي حيث عبّر فيه بقوله: «**إلّا أن يكون له منزل يقيم فيه ستّة أشهر**»[2].

ومِن أنّه لا يعتبر في الصدق العرفي تساوي الإقامتين فيكون ذكر ستّة أشهر منزّلاً

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٩٢، ب ١٤، من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

٢. الظاهر أنّ المراد منه خبر محمّد بن إسماعيل بن بزيع، وسائل الشيعة ٨: ٤٦٥، ب ٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ١١، وليس فيه: «إلّا» وما ورد من أخبار البزنطي في هذا الباب وغيره ليست فيه هذه العبارة لاحظ الباب ١٤ منها ح ١٧ و١٨ و١٩.

على الغالب؛ لكون الغالب في ذي منزلين أنّ له رحلتين: رحلة الشتاء والصيف، وهذا هو الأقوى.

الخامسة: هل يشترط في الوطن الاتخاذي أن يكون له منزل أو ملك قابل للسكنى أم لا؟ وجهان:

مِن ظاهر خبر البزنطي أعني قوله (عليه السلام): «**إلّا أن يكون له منزل**».

ومن عدم اعتباره في الوطن العرفي، فيكون هذا القيد أيضاً منزّلاً على الغالب وهو الأقوى.

السادسة: هل المعتبر في المنزل على تقدير اعتباره أن يكون مملوكاً له أم لا؟ وجهان:

قد يحتمل اعتباره من ظاهر الخبر بواسطة اللاّم في قوله: «له» الظاهرة في الملكيّة، بل قيل: باعتباره.

لكن الأقوى عدم الاعتبار من جهة دلالة اللاّم على الاختصاص وهو أعمّ من الملكيّة مع ما تقدّم، مع كون ذكره وارداً مورد الغالب.

هذا تمام الكلام في الوطن الاتخاذي.

وأمّا الوطن الشرعي فقد قيل في موضوعه وجوهٌ:

الأوّل: الوطن الذي أعرض عن إقامته مطلقاً سواء كان أصليّاً أو اتخاذياً بشرط أن يكون له فيها ملك استوطنه ستّة أشهر، مع اختلاف عظيم بين اعتبار ملك قابل للسكنى، وبين اعتبار مطلق الملك ولو لم يكن قابلاً للسكنى كالنخلة، وعلى اعتبار الملك القابل لسكنى بين أن يكون الاستيطان في نفس هذا الملك، وبين اعتبار مطلق استيطان ستّة أشهر ولو في غيره فيتشعّب إلى أربعة أقوال:

الأوّل: القول باعتبار ملك قابل للسكنى مع إقامته ستّة اشهر فيه.

والثاني: القول باعتباره كذلك ولوكانت الإقامة في غيره.

والثالث: القول بعدم اعتبار ملك العين القابل للسكنى، بل اعتبار وجود منزل له قابل للسكنى ولو بملك المنفعة ونحوها مع شرط إقامته فيه ستّة أشهر أو عدم اشتراطها.

الرابع: القول باعتبار وجود ملك فيه ولو لم يكن قابلاً للسكنى كالنخلة.

ويستفاد من القدر المشترك من بين هذه الأقوال اعتبار أُمور:

الأوّل: كون الوطن وطناً أصليّاً أو اتخاذيّاً.

الثاني: أن يكون قد أعرض عنه.

الثالث: أن يكون قد أقام فيه ستّة أشهر.

الرابع: بقاء ملك فيه أعمّ ممّا يكون قابلاً للسكنى أولا، وسواء كان عيناً أو منفعة.

الوجه الثاني: هو خصوص الوطن الاتخاذي الذي أعرض عنه، مع إقامته فيه ستّة أشهر على التفصيل المتقدّم.

الوجه الثالث: هو مطلق ما أقام فيه ستّة أشهر، مع وجود ملك له فيه مادام بقاء ملكه ولو لم يكن وطناً أصليّاً ولا اتخاذيّاً.

والمحتملات في الملك المعتبر بقائه هو ما تقدّم، وهذا الأخير نسب إلى المشهور بل ادّعي عليه الإجماع، وقد استدلّ له بصحيح البزنطي المتقدّم، والتقريب من وجوهٌ:

[الوجه] الأوّل: ما في صلاة الشيخ الأعظم[1] (قدّس سرّه)، قال (قدّس سرّه) بعد جملة من الكلام، لكن الإنصاف الذي يقتضيه التحقيق هو الذي فهمه المشهور،

---

١. كتاب الصلاة ٣: ٢٨. [والترقيم من اللجنة ٨: ٢٨].

وبيان ذلك أنّ استيطان المنزل عبارة عن اتخاذه وطناً أي مقرّاً، وهذا لامعنى الحدثي ممّا ينحصر في الماضي والاستقبال؛ إذ بعد الاتخاذ لا يصدق إلّا أنّه اتخذ، وقبله لا يصدق إلّا أنّه سيتّخذ، وليس المراد الاستقبال قطعاً فتعيّن إرادة الماضي يعني اتخذه وطناً؛ إذ لا معنى لإرادة الاستقبال والتلبّس بالاتخاذ، لأنّه ليس أمراً تدريجاً حتّى يصدق التلبّس بانقضاء شيء منه وبقاء شيء آخر منه.

ثمّ لمّا فسّر الاستيطان في الصحيحة بالإقامة كان المعنى تحقّق الإقامة في الماضي، فكأنّه قال (عليه السلام): إلّا أن يكون له منزل اتخذه مقرّاً، فلمّا سأل الراوي عن اتخاذه وطناً حيث إنّه علم أنّ مراد الإمام (عليه السلام) ليس ظاهره وهو اتخاذ المنزل في الضيعة مقرّاً دائميّاً؛ لأنّ مفروض السائل عبور الرجل من أهله وموطنه الدائمي إلى ضيعته، فلا ينبغي أن يراد الاستيطان الدائمي، إذ لا معنى لاستثناء هذا عن الفرض المستثنى منه، فأجابه الإمام (عليه السلام) بأنّ المراد اتخاذه مقرّاً في ستّة أشهر، فحاصل المعنى أن يكون له منزل أقام فيه ستّة أشهر.

والحاصل أنّ المضارع هنا مستعمل في المستقبل بحسب فرض المسألة، لا بحسب تحقّق المبدأ للموضوع، ومثله في غاية الكثرة، فإنّ المفروض قد يعبّر عنها بالماضي، وقد يعبّر عنها بالمستقبل، مع كون الحكم موقوفاً على تحقّق مبدأ الفعل، انتهى.

ومحصّل مرامه (قدّس سرّه) أنّ اتخاذ الوطن يكون أمراً قصديّاً لابدّ أن يقع لا محالة في الآن ولا تدرج في وجود الآني حتّى يخبر عنه بالحال، فالمتعيّن حمله إمّا على الاستقبال أو على الماضي، لكن لا سبيل لحمله في المقام على الاستقبال، فتعيّن حمله على الماضي فهو المطلوب، وبعد حمل «يستوطن» على معنى «استوطن» يجب حمل «يقيم» أيضاً على معنى «أقام»؛ وذلك لأنّ الاستيطان في الماضي لا يعقل

أن يكون بإقامة ستّة أشهر في المستقبل، بل لابدّ أن تكون الإقامة مثل الاستيطان في الماضي، فحينئذٍ يجب حمل «يقيم» على «أقام»، فيصير المعنى حينئذٍ إنّ الاستيطان عبارة عن إقامة ستّة أشهر في مكان له ملك فيه وهو المراد بالوطن الشرعي.

قال شيخنا الأُستاد (دام بقاؤه): ويرد عليه (قدّس سرّه) بوجوهٍ:

الأوّل: إنّ ما ذكره يتمّ إذا كان الاتخاذ مأخوذاً في مادّة «يستوطن» لكي يكون معنى اسميّاً مدلولاً للمادّة حتّى يصحّ القول بأنّه قصديّ يتوجّه إليه القصد بمباديه والامر القصدي (آنيّ) لا يقع في الحال ولكنّه ممنوع؛ ضرورة أنّ الاتخاذ مفاد الهيئة لا المادّة؛ إذ المادّة عبارة عن الوطن الذي هو مادّة المجرّد وهيئة الاستفعال وما يشتقّ منها تورد عليه، لا أنّها عبارة عن اتخاذ الوطن، ومعلوم أنّ وطنيّة الوطن المتخذ أمر مستمرّ قابل للبقاء والاستمرار، فيصحّ التلبّس به في الحال؛ هكذا أُفيد.

وللتأمّل فيه مجال؛ ضرورة أنّ هيئة «يستوطن» أو «استوطن» وردت على مادّة الاستيطان، لا على مادّة الوطن، فالاتخاذ مدلول للمادّة بما هو معنى اسميّ لا للهيئة بما هو معنى حرفيّ، وإنّما الهيئة تدلّ على نسبة خاصّة بين الفاعل والمادّة على حسب اختلاف أنحائها باختلاف الهيئات.

قال (دامت بركاته): **الوجه الثاني**: لو سُلِّم كون الاتخاذ مأخوذاً في المادّة بما هو معنى اسمي فقوله: «إنّه أمر آني» غير قابل للبقاء ممنوع، بل هو بعد حدوثه باق إلّا أن يعرض عنه.

وبعبارةٍ أُخرى الاتخاذ أمر قصدي وكلّ أمر قصدي وإن كان باعتبار حدوثه آنيّاً غير قابل لأن يقع في الزمان، إلّا أنّه باعتبار بقائه زمانيّ، ولو منع عن زمانيّة الحادث باعتبار حال حدوثه للزم القول بأنّ كلّ حادث لا يقع في زمان؛ ضرورة أنّ حدوث كلّ حادث لا يكون إلّا في الآن.

[قال (دامت بركاته):[1]] الوجه الثالث: لو قطعنا النظر عن الإشكال الثاني، وسلّمنا كون الاتخاذ آنيّاً نمنع عن كون «يقيم» أيضاً بمعنى «أقام»، وما ذكره من انّ حمل «يستوطن» على الماضي و إبقاء «يقيم» على معناه المضارع لا يجتمعان ممنوع؛ لصحّة القول: بأنّ الوطن عبارة عمّا يقيم فيه - أي يتجدّد فيه الإقامة كلّ سنة ستّه أشهر-، مع تحقّق الاتخاذ منه في الماضي، فيصير المعنى إنّه يجب القصر إذا كان له منزل اتخذه وطناً، واتخاذ الوطن عبارة عن أن يكون يقيم فيه كلّ سنة ستّة اشهر، وهذا المعنى ينطبق على المعنى العرفي كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل من الوجوه التي استدلّ بها لإثبات الوطن الشرعي.

الوجه الثاني: بعد حمل الخبر على الوطن العرفي، لكونه أمراً معلوماً لا يليق بالسؤال، فلا مورد معه لقول الراوي: «ما الاستيطان»، ولا لجواب الإمام (عليه السلام) عنه بما أجاب، وهذا بخلاف ما إذا حمل على الوطن الشرعي حيث إنّه لمّا كان أمراً خفيّاً كان مورداً للسؤال.

ويرد عليه: **أوّلاً:** بمنع معلوميّة الوطن الاتخاذي بعد كون مورد السؤال عن ذي منزلين؛ لاحتمال اعتبار الإعراض عن الوطن الأوّلي، وعدم تحقّق الوطنيّة للوطن الاتخاذي مع بقاء الوطن الأصلي، ولأجل اختفاء ذلك على الراوي سأل عنه بقوله: ما الاستيطان؟

وثانياً: لو سُلِّم كونه معلوماً بديهيّاً، فالسؤال عن الأُمور المعلومة في الروايات فوق حدّ الإحصاء عن مثل زرارة وأمثاله الذين أعظم قدراً من البزنطي، فلا غرو عن مثله مع وقوع مثله عن أعظم منه.

---

١. اضفناه لتمايز الوجوه الثلاثة للمحقّق النائيني عن الوجوه لتقريب صحيح البزنطي.

الوجه الثالث: إنّ قوله (عليه السلام): «**الاستيطان**[1] **أن يكون له منزل فيها يقيم فيه ستّة أشهر**»، جملة خبريّة، يكون «الاستيطان» مبتدأ وجملة «أن يكون الخ» خبراً، وحيث إنّ الاستيطان مصدر منسلخ عن الزمان، فلابدّ من أن يكون الخبر أيضاً كذلك، فحينئذٍ يأوّل «يكون» و«يقيم» بالمصدر ليطابق مع المبتدأ، ويعد التأويل يصير المعنى هكذا: الاستيطان إقامة ستّة اشهر، وهذا منطبق على الوطن الشرعي دون العرفي.

ويرد عليه أنّ تأويل الفعل إلى المصدر إنّما هو من جهه صيرورته مدخول «أن» المصدريّة، ولا يخفى أنّ «أن» المصدريّة يأوّل نفس مدخوله بالمصدر لا كلّ ما يذكر في تلو مدخوله أيضاً يأوّل بالمصدر، وما هو مدخول «أن» في تلك الجمله هو «يكون» لا «يقيم»، فتأويل «يكون» بالمصدر لا يوجب تأويل «يقيم» به أيضاً، فغاية ما يفيد من حرف «أن» المصدريّة هو تأويل «يكون» بالمصدر فيصير المعنى: (الاستيطان عبارة عن كون منزل له في الضيعة بحيث يقيم فيه ستّة أشهر)، وهذا المعنى أيضاً منطبق على الوطن العرفي.

فتحصّل من جميع ما ذكرأنّه لا يمكن الاستدلال بالخبر الشريف على إثبات الوطن الشرعي، فليس على اعتبار الوطن الشرعي بأيّ معنى من معانيه دليل.

ثمّ إنّ هناهنا فروعاً فرّعوها على الوطن الشرعي على القول به:

الأوّل: هل يعتبر في الوطن الشرعي أن يكون له فيه ملك عين، أم يكفي إقامة ستّة أشهر في منزل له ولو كان على نحو الاختصاص بأن كان مالكاً لمنفعته أو لانتفاعه كالأوقاف العامّه مثل المدرسة والخان؟ قولان:

---

١. لم يوجد فيه كلمة: «الاستيطان» و إن كان مقدّراً بعد السؤال عنه. وسائل الشيعة ٨: ٤٩٤، ب ١٤، من أبواب صلاة المسافر، ح ١١.

فعن بعضهم الفتوى بالثاني[١].

ولكن الأقوى هو الأوّل؛ وذلك لأنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «أن يكون له منزل» هو كون العين له؛ وذلك لأنّ إسناد الأمر الجوهري إلى موضوع مثل «زيد في الدار» ظاهر في كون النسبة المتحقّقة باستعمالها هي بين العينين، ولذا يكون الربط الحاصل بكلمة «في» في قضيّة «زيد في الدار» من مقولة الأين، بخلاف ما إذا قيل: «زيد ضرب في الدار» حيث إنّ باستعمال كلمة «في» توجد النسبة بين الضرب وبين الدار، فتكون من متمّم المقولة، لا أنّها تمام المقولة، وقد حقّق شرح ذلك في المعنى الحرفي من الأُصول.

وبالجملة فظاهر إسناد المنزل إلى شخص بأداة اللاّم هو كون النسبه بين عين المنزل وبينه.

ثمّ إنّ النسبة الحاصلة بأداة اللاّم باعتبار طرفيها تختلف؛ فإن كان طرفها قابلاً للجدة الاعتباريّة فتكون اللاّم للملكيّة مثل «المال لزيد»، وإن لم يكن قابلاً لها فتفيد الاختصاص مثل «الجلّ للفرس»، فعدم قابليّة طرف النسبة قرينة على أنّ اللاّم لا تكون للملكيّة، كما أنّ انتفاء القرينة موجب لبقاء اللاّم على الملكيّة، ففي حمل اللاّم على الملكيّة لا يحتاج إلى القرينة، بل نفس الإطلاق كاف للحمل عليها، وإنّما المحتاج إلى القرينة هو الحمل على غير الملكيّة، ولمّا كان مالك الضيعة قابلاً لملك المنزل فتحمل اللاّم على الملكيّة، فيكون مفاد الخبر اعتبار ملك عين المنزل في الوطن الشرعي.

ولا يقال: بحمل هذا القيد على الغالب كما قيل به بناء على حمل الخبر على الوطن الاتخاذي؛ وذلك للفرق البيّن بينهما حيث إنّ الوطن الاتخاذي كان أمراً عرفيّاً، ولم يكن يعتبر فيه عند العرف ملكيّة المنزل للمستوطن، صار هذا قرينة على حمل

---

١. كالمدارك ٤: ٤٤٥، الذخرى ٤: ٣٠٩.

القيد على مورد الغالب، وهذا بخلاف الوطن الشرعي؛ فإنّه لمّا كان أمراً تعبّدياً يؤخذ من الشارع بما له من القيود، فيحمل قيودها على التعبّد كما لا يخفى.

الثاني: هل يشترط في الملك أن يكون قابلاً للسكنى أم يكفي الملك مطلقاً ولو كان كالنخلة ونحوها؟ قولان:

نقل عن بعضهم[1] الاكتفاء بالملك مطلقاً.

والأقوى هو الأوّل؛ وذلك لظاهر قوله (عليه السلام): «**إلّا أن يكون له فيها منزل**» الغير الشامل لما لا يكون قابلاً للسكنى، وقد يتمسّك للاكتفاء بالملك مطلقاً بموثّقة عمّار عن الصادق (عليه السلام) في الرجل يخرج في سفر فيمرّ بقرية له أو دار فيها فينزل فيها؟ قال (عليه السلام): «**يتمّ الصلاة ولو لم يكن إلّا نخلة واحدة ولا يقصّر**»[2]، فإنّها ظاهرة في الاكتفاء في الملك بالنخلة الواحدة.

ولكن يدفع بأنّها محمولة على التقيّة، مضافاً إلى أنّ النسبة بينها وبين صحيحة ابن بزيع المتقدّمة بالعموم المطلق بأعمّيّة هذه الرواية عن صدر الصحيحة، وأعمّيّة ذيل الصحيحة عنها، فيخصّص[3] عموم كلّ بالآخر.

وتوضيح ذلك أنّ هذه الرواية تدلّ على التمام فيما إذا كان له فيها نخلة مطلقاً سواء كان له فيها منزل أقام فيه ستّة أشهر أم لا، وصدر صحيحة البزنطي - أعني قوله (عليه السلام): «**إلّا أن يكون له فيها منزل يستوطنه**»، - يدلّ على اعتبار المنزل، فيقيّد إطلاق هذه الرواية بصدرها في الصحيحة.

ثمّ ذيل الصحيحة - أعني قوله (عليه السلام) في حدّ الاستيطان: «**أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستّة أشهر**»، - يدلّ على اعتبار بقاء المنزل في الوطن الشرعي،

---

١. كالعلّامة في التذكرة ٤: ٣٩١ و القواعد ١: ٥ و النهاية ٢: ١٧٧ و المقداد في التنقيح الرائع ١: ٢٨٧.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٩٣، ب ١٤، من أبواب صلاة المسافر، ح ٥.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٤٩٤، ب ١٤، من أبواب صلاة المسافر، ح ١١.

فيخرج الوطن عن الوطنيّة بخروج المنزل عن ملكه مطلقاً سواء بقي ما لا يقبل السكنى كالنخلة في ملكه أم لا.

وهذه الرواية تدلّ على بقاء الوطنيّة ببقاء النخلة في ملكه ولو لم تكن قابلة للسكنى، فيقيّد إطلاق ذيل الصحيحة بها فيصير حاصل الخبرين بعد تقييد إطلاق كلّ واحد منهما بالآخر اعتبار المنزل القابل للسكنى في تحقّق الوطن الشرعي وعدم الاكتفاء بمثل ملك النخلة، وعدم اعتبار بقائه في صدق الوطن بعد تحقّقه، بل يكفي في بقائه بقاء الملك مطلقاً، فلو خرج المنزل عن ملكه بعد استيطانه ستّة أشهر ويقي له في الضيعة ملك في الجملة كالنخلة يكون وطناً، وهذا الجمع في حدّ نفسه حسن لا باس به، وإليه يميل كلام العلاّمة[1] (قدّس سرّه) فيما نسب إليه من الاكتفاء بملك النخلة وليس مراده الاكتفاء به في أصل تحقّق الوطن.

وبالجملة فعلى تقدير القول بالوطن الشرعي لا بأس بهذا التفصيل، لكن الشأن في أصل القول به.

الثالث: هل يعتبر في المنزل القابل للسكنى أن يسكن فيه ستّه أشهر، أم يكتفي إقامة ستّه أشهر في البلد الذي فيه المنزل ولو كانت الإقامة في غيره؟ وجهان:

أقواهما الأوّل؛ وذلك لظاهر قوله (عليه السلام): «أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستّة أشهر»، ودلالته بواسطة كلمة «فيه» ظاهرة على اعتبار كون الإقامة في المنزل الذي له، وتوهّم كونه وارداً مورد الغالب مدفوعٌ بما تقدّم.

الرابع: هل يشترط في إقامة ستّة أشهر أن تكون متوالية، أم تكفي المتفرّقة منها؟ قولان:

أقواهما الأوّل؛ وذلك لظاهر قوله (عليه السلام): «يقيم فيه ستّة أشهر»؛ إذ الظاهر

---

١. التذكرة ٤: ٣٩١، القواعد ١: ٥٠، والنهاية ٢: ١٧٧.

منه كونه ستّة اشهر متوالية، كما في كلّ حكم ورد على الشهر والشهرين واليوم والأيّام، ولولا الدليل على جواز التفريق في صوم شهرين للكفّارة لقلنا فيه أيضاً بوجوب التتابع في تمام الشهرين وعدم الاكتفاء بشهر ويوم من شهر آخر

الخامس: هل المعتبر في إقامة ستّة أشهر أن تكون بقصد الإقامة بحيث يخرج به عن كونه مسافراً، أم يكفي مطلق التوقّف ولو مع إتيان الصلاة قصراً في حال الإقامة، كما إذا أقام في بلد بلا قصد عشرة أيّام وخرج إلى مسافة التقصير قبل إتمام كلّ عشرة أيّام إلى ستّة أشهر؟ وجهان:

أقواهما الأوّل؛ وذلك لظهور قوله (عليه السلام): «يقيم فيه ستّة أشهر» في كون الإقامة مع القصد، ووجه الظهور ناش من هيئة نقل «القيام» المجرّد إلى باب الإفعال كما سيأتي توضيحه عن قريب. ومن ذلك يظهر عدم الاكتفاء بالإتمام المترتّب على كثرة السفر أو على سفر المعصية، أو بعد التردّد ثلاثين يوماً، أو لكون المحلّ من مواطن التخيير، بل لا يجري في شيء من ذلك حكم الوطن الشرعي، كلّ ذلك من جهة عدم صدق الإقامة كما لا يخفى.

وهذه الفروع كلّها مبنيّة على القول بالوطن الشرعي الذي لا نقول به.

هذا تمام الكلام في القاطع الأوّل.

[القاطع الثاني: قصد إقامة عشرة أيّام][1]

الثاني - من القواطع -: قصد إقامة عشرة أيّام، ولا إشكال في كونه قاطعاً ابتداء واستدامة في الجملة، وصريح الأخبار به ناطق، فلا حاجة إلى إطالة الكلام في أصل المسألة، وإنّما يجب البحث عن تنقيح أُمور:

الأوّل: لابدّ في هذا القاطع من العزم على الإقامة بالمعنى الذي تقدّم في قصد

---

١. تقدّم القاطع الأوّل في ص: ٣٧٧.

السفر الذي قد عرفت الاكتفاء فيه بطيّ المسافة مع العلم به، فيكفي في المقام توطين النفس على إقامة عشرة أيّام من غير فرق بين المتبوع والتابع والمختار والمضطرّ وبالجملة فكلّما ذكر في قصد السفر يجري في المقام، ويدلّ على ذلك - أي على اعتبار العلم بأنّه يقيم عشرة أيّام - صحيح زرارة عن الباقر (عليه السلام) قال: قلت له: أرأيت من قدم بلدة إلى متى ينبغي له أن يكون مقصّراً؟ ومتى ينبغي له أن يتمّ؟ قال (عليه السلام): «إذا دخلت أرضاً فأيقنت أنّ لك بها مقاماً عشرة أيّام فأتمّ الصلاة، فإن لم تدر ما مقامك بها تقول: غداً أخرج أو بعد غد، فقصّر ما بينك وبين أن يمضي شهراً، فإذا تمّ لك شهر فأتمّ الصلاة وإن أردت أن تخرج من ساعتك»[1] انتهى.

وصحيح أبي أيّوب الخزّاز قال: سأل محمّد بن مسلم أبا عبد الله (عليه السلام) - وأنا أسمع - عن المسافر إن حدّث نفسه بإقامة عشرة أيّام؟ قال: «فليتمّ الصلاة، وإن لم يدر ما يقيم يوماً أو أكثر فليعد ثلاثين يوماً ثمّ ليتمّ»[2] الحديث.

وخبر محمّد بن سهل عن أبيه قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل يخرج في سفر ثمّ يبدو له الإقامة وهو في صلاته أيتمّ أم يقصّر؟ قال: «يتمّ إذا بدت له الإقامة»[3]. وفي معناه غيره من الأخبار[4].

ودلالة تلك الأخبار على اعتبار العلم بالإقامة واضحة مضافاً إلى أنّ الإقامة وما يشتقّ منها من صيغ باب الإفعال تدلّ على العزم والقصد من حيث إخراج المعنى اللازمي إلى المتعدّي بسبب النقل إلى باب الإفعال، كما يقال في معنى اللازمي في الماضي: «ايستاد»، وفي معناه المتعدّي: «بپاداشت قيام را».

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٠، ب ١٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ٩.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٠١، ب ١٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٢.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٥١١، ب ٢٠، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.
٤. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٢، ب ١٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٦.

وبالجملة فلا إشكال في هذا الأمر أصلاً.

الأمر الثاني: يعتبر في محلّ الإقامة وحدة المحل، فلو كان له سور محيط به كالنجف الأشرف أو جامع قريب يندرج فيه فلا إشكال فيه، حيث إنّ قصد إقامته موجب للخروج عن حكم السفر، ويكون المدار على قصد الإقامة فيما يحيط به السور، أو يدخل تحت الاسم الجامع القريب ولو لم يكن كذلك كالأراضي المتسعة التي ينزلون أهل السواد بها، ففيه إشكال، لعدم صدق الاسم القريب ولا السور المحيط به، فلابدّ في مثله من الأخذ بالقدر المتيقّن، فلا يخرج عن حكم القصر بسبب قصد إقامة ما لا يندرج تحت جامع قريب.

الأمر الثالث: هل المعتبر في قصد الإقامة أن لا يكون عازماً على عدم الخروج عن حدّ الترخّص فلو قصد إقامة عشرة أيّام في النجف الأشرف مع العزم إلى ذهاب الكوفة قبل تمامها لا تتحقّق الإقامة أو لا يعتبر ذلك؟ وجهان:

وليعلم أنّ هاهنا مسألتين:

إحداهما: اعتبار عزم عدم الخروج عن حدّ الترخّص في ابتداء الإقامة.

والثانية: اعتبار عدم الخروج عنه في أثنائها.

وقد فكّك في الجواهر بين المسألتين وقال بعدم الملازمة بينهما، فيمكن القول باعتباره في المسألة الأُولى عدم اعتباره في الثانية.

ولكن التحقيق عدم الفرق بين المسالتين أصلاً، إذ لو كان الخروج عن حدّ الترخّص مضرّاً بالإقامة لكان العزم على عدمه معتبراً في الابتداء ولو لم يكن مضرّاً بها فليس لاعتباره وجه في الابتداء.

نعم يكون البحث في المسألة الثانية عن جهتين:

إحداهما: إنّه هل يعتبر عدم الخروج عن حدّ الترخّص مطلقاً سواء كان في الابتداء، أو في الأثناء بعد إقامة عشرة أيّام، أو قبلها، أم لا يعتبر؟

والثانية: في أنّه بناء على الاعتبار بعد إبطال الإقامه بالخروج عن حدّ الترخّص في أثنائها، هل يعتبر في العود إلى حكم القصر إلى إنشاء سفر جديد، أم يعود إلى حكم السفر الأوّل بمجرّد الخروج عن حدّ الترخّص؟

والبحث عن الجهة الثانية مغاير مع الجهة الأُولى، وكيف كان فالأقوى في هذه المسألة عدم اعتبار العزم على [عدم][1] الخروج عن حدّ الترخّص في قصد الإقامة، كما أنّه لا يضرّ بالإقامة خروجه عنه في أثنائها كما عليه العلاّمة[2] وفخر المحقّقين[3] وجملة من المتأخّرين؛ وذلك لأنّ الإقامة كما عرفت مصدر مزيد مأخوذ من القيام، والقيام عبارة عن الهيئة الخاصّة المعتبر عنها بـ «ايستادگى»، وهو قد يطلق في مقابل القعود، وقد يطلق في مقابل المشي والارتحال، وقد يطلق على المعنى اللاّزم للأوليين وهو السكون والوقوف، إذ القائم في مقابل القاعد، والمرتحل واقف ساكن، فالإقامة ومشتقّاتها إمّا مأخوذة عن القيام في مقابل القعود أو عن القيام في مقابل المشي، أو عن القيام بمعنى السكون والوقوف مع تعدية المجرّد بسبب باب الإفعال.

لكن لا سبيل إلى المعنى الأوّل - أعني القيام في مقابل القعود -، إذ لا معنى للإقامة بمعنى «بپاداشتن حالت ايستادگى» في مقابل الجلوس، فتعيّن أحد الأخيرين، فلو حمل على القيام في مقابل المشيء يصير المراد من الإقامة جعل المكان وطناً صغيراً لا يرتحل عنه في عشرة أيّام، إلّا أنّه وطن صغير يستوطنه بهذا المقدار من الزمان كالوطن الكبير الذي استوطنه دائماً.

ولو حمل على القيام بمعنى السكون يصير المراد المعنى المقابل للخروج، فعلى

---

١. أضفناه لانسجام المعنى.

٢. أجوبة المسائل المهنائية: ١٣١، مسألة ٣٦.

٣. لم نعثر عليه لكن نقله الشهيد الثاني في نتائج الأفكار (رسائل الشهيد الثاني): ١٩١، لاحظ مفتاح الكرامة ٣: ٥٥٨. وقد نقله صاحب جواهر الكلام عن المقدس البغدادي، لاحظ جواهر الكلام ١٤: ٤٩٨.

الأوّل فلا يضرّ بقصد الإقامة العزم على الخروج إلى مادون المسافة مادام يصدق عليه الاستيطان الصغير، ولم يخرج المحل بسببه عن محلّ الإقامة، كما لا يضرّ بها الخروج في الأثناء.

وعلى الثاني فلا يتحقّق الإقامه مع عزم الخروج إلى مادون المسافة، كما يضرّ بها الخروج في الأثناء، لكن الظاهر هو كون الإقامة في مقابل الارتحال، ويدلّ عليه مضافاً إلى انسباقه إلى الذهن ما في صحيحة ابن بزيع المتقدّمة[1] - أعني قوله (عليه السلام): «يقيم فيه ستّة أشهر» -، إذ لا معنى لحمل «يقيم» فيها على الإقامة في مقابل الخروج؛ ضرورة فساد المعنى حينئذٍ، إذ لا معنى لأن يقال: باعتبار التوقّف في المنزل ستّة أشهر بحيث لا يخرج عنه في مدّة ستّة أشهر، بل المتعيّن فيه حمله على مقابل الارتحال، فيحمل كلمة الإقامة في «إقامة عشرة أيّام» عليه أيضاً فهو المطلوب.

وهذا الذي ذكرناه هو الظاهر من العلاّمة (قدّس سرّه) في جواب المسائل المهنّائيّة[2]، إذ الظاهر أنّ السيّد الشريف كان عازماً على الخروج إلى زيارة عرفة من حين قصده الإقامة في الحلّة، بل إنّه (قدّس سرّه) لم يخرج عن المدينة إلّا لزيارة عرفة وغدير وكان حكم العلاّمه بالتمام مبنيّاً على عدم الاكتفاء بالمسافة التلفيقيّة مع الرجوع لغير يومه، فحينئذٍ كان السيّد عند خروجه إلى زيارة عرفة قاصداً لما دون المسافة، فتعيّن عليه التمام، فيكون عين مسألتنا هذه أعني عدم إخلال العزم على الخروج عمّا دون المسافة بنيّة الإقامة ما لم يخرج به محلّ الإقامة عن صدق اسم الوطن الصغير.

وكيف كان فهذا هو المختار ويؤيّده أو يدلّ عليه استعمال الإقامة في مقابل

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٩٤، ب ١٤، من أبواب صلاة المسافر، ح ١١.
٢. أجوبة المسائل المهنائيّة: ١٣١، مسألة ٣٦.

الارتحال كثيراً - نثراً ونظماً - مثل ما ورد في استعمال الفصحاء «أنتم مقيمون أم راحلون».

وكذا صحيح زرارة عن الباقر (عليه السلام): «من قدم قبل التروية بعشرة أيّام وجب عليه إتمام الصلاة وهو بمنزلة أهل مكّة، فإذا خرج إلى عرفات وجب عليه التقصير، فإذا زار البيت أتمّ الصلاة وعليه إتمام الصلاة إذا رجع إلى منى حتّى ينفر»[1]. وتقريب الاستدلال به من وجوه:

الأوّل: إطلاق قوله (عليه السلام): «من قدم قبل التروية بعشرة أيّام وجب عليه التمام»، حيث إنّه بإطلاقه يدلّ على وجوب التمام سواء خرج عن مكّة إلى مادون المسافة أم لا. ومنع الإطلاق بدعوى كون الخبر ناظراً إلى بيان حكم المقيم، وليس له تعرّض إلى حال الخارج إلى ما دون المسافة ضعيف، بعد كون الغالب في مقيم عشرة أيّام بمكّة هو الخروج عنها لزيارة قبر عبد المطّلب ونحوه ممّا هو خارج عن سور مكّة، ومع هذه الغلبة لا يُسمع دعوى منع الإطلاق.

الثاني: قوله (عليه السلام): «وهو بمنزلة أهل مكّة» يستفاد منه أحكام:

منها: كون محلّ إقامة عشرة أيّام كالوطن فيما له من الأحكام، فيترتّب على مقيم ما يترتّب على المستوطن، فكما أنّ خروج المستوطن إلى ما دون المسافة لا يكون مضرّاً ولا مخرجاً له عن حكم التمام إلى القصر، فكذا خروج المقيم، وذلك ببركة التنزيل المذكور.

ومنها: وجوب التمام إذا وصل إلى حدّ الترخّص، أو ما لم يخرج عنه فيما إذا أنشأ سفراً جديداً بعد الإقامة، فيكون المقيم في اعتبار حدّ الترخّص كالمستوطن، وسيجيء تفصيله.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٤، ب ٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

ومنها: كون الإقامة قاطعة لموضوع حكم القصر ومخرجاً للمسافر إلى الحاضر، لا أنّ وجوب التمام عليه من باب تخصيص حكم المسافر بغير المقيم، وسيجيء البحث عنه.

وبالجملة فتنزيل المقيم منزلة الأهل دالّ على اشتراك المقيم مع المستوطن في كلّ ما له من الأحكام.

الثالث: قوله (عليه السلام): «**فإذا خرج إلى عرفات وجب عليه التقصير**»، حيث إنّه بمنطوقه يدلّ على حكم القصر في الثمانية الملفّقة مع الرجوع لغير يومه كما سبق تحقيقه وبمفهومه يدلّ على وجوب التمام فيما دون المسافة، وذلك بناء على أن يكون ذكر العرفات من جهة كون الخروج إليها مورد الابتلاء، لا من جهة خصوصيّة فيه، فكأنّه قال (عليه السلام): إذا خرج إلى مسافة يجب عليه التقصير، ويكون مفهومه «**وإن خرج إلى ما دون المسافة فلا يجب القصر، وإذا لم يجب القصر يجب التمام**».

بقي الكلام في قوله (عليه السلام): «فإن زار البيت أتمّ الصلاة الخ» الدالّ على وجوب التمام بعد العود إلى مكّة، فإنّه بظاهره غير معمول به، ويمكن أن يكون لخصوصيّة البقعة من مكّة أو الحرم، ولكنّه بعيد.

وكيف كان فلا يضرّ بالاستدلال به اشتمال الخبر على ما لا يقول به الأصحاب كما هو غير عزيز كما لا يخفى.

الأمر الرابع: المعتبر في هذا القاطع هو قصد إقامة عشرة أيّام لا أقلّ منها، والأخبار الواردة في الاكتفاء بالخمس غير معمول بها، بل إمّا مطروحة أو محمولة على الحرمين على ما سيأتي تحقيق الكلام فيها، فلا يعبأ بخلاف ابن الجنيد[1] القائل

---

١. نقله عنه العلّامة في المختلف ٣: ١١٣.

بانقطاع السفر بإقامة خمسة أيّام لكون الإجماع على خلافه، مضافاً إلى التصريح بوجوب القصر في إقامة ما دون العشرة وفيها: «وإن أردت المقام دون العشرة فقصّر ما بينك وبين شهر».

وأمّا خبر أبي أيّوب الخزّاز قال: سأل محمّد بن مسلم أبا عبد الله (عليه السلام) - وأنا أسمع - عن المسافر إن حدّث نفسه بإقامة عشرة أيّام؟ قال: «فليتمّ الصلاة، وإن لم يدر ما يقيم يوماً أو أكثر فليعد ثلاثين يوماً ثمّ ليتمّ، وإن كان أقام يوماً أو صلاة واحدة». فقال له محمّد: بلغني أنّك قلت خمساً؟ قال: «قد قلت ذاك». قال الخزّاز: فقلت أنا: جعلت فداك، يكون أقلّ من خمس؟ قال: «لا»[1]. فمحمول على التقيّة و إن كان الظاهر من الراوي أنّه فهم منه (عليه السلام) كونه في بيان الحكم الواقعي، وأنّ إقامة خمس حكم واقعيّ لا صادر عن التقيّة، ولذا يُسئل عن أقلّ من خمس، لكن لا يكون فهمه حجّة، فالمتعيّن حمله على التقيّة.

وأمّا خبر الحصيني قال: استأمرت أبا جعفر (عليه السلام) في الإتمام والتقصير، قال: «إذا دخلت الحرمين فانو عشرة أيّام وأتمّ الصلاة». فقلت له: إنّي أقدم مكّه قبل التروية بيوم أو يومين أو ثلاثة؟ قال: «انو مقام عشرة أيّام وأتمّ الصلاة»[2]، ففيه احتمالاتٌ:

الأوّل: أن يكون الحكم بالإقامة قبل التروية بثلاثة أيّام أو أقلّ مبنيّاً على أنّ الخروج إلى عرفات ليس سفراً إمّا من جهة كونه أقلّ من الأربعة، أو من جهة عدم وجوب القصر في الثمانية الملفّقة، فعلى هذا فيدلّ على عدم اعتبار العزم على عدم الخروج إلى مادون المسافة في ابتداء الإقامة.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠١، ب ١٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٢. وتقدم في ص: ٣٩١.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٢٨، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٥.

لكنّه مردود بالأخبار الكثيرة المتقدّمة الدالّة على لزوم القصر في الخروج إلى عرفات، وأنّ الثمانية الملفّقة ولو لم يرجع ليومه موجب للقصر.

الثاني: أن يكون مبنيّاً على التخيير بين القصر والإتمام في المسافة الملفّقة، وأنّ السفر الموجب للتخيير لا يضرّ بالإقامة من جهة التمكّن من الإتمام بسبب التخيير، فعلى هذا فيدلّ على جواز العزم على الخروج إلى ما دون المسافة أيضاً، لمكان كونه أيضاً موجباً للتمام، بل هذا أولى عمّا يتخيّر فيه بين التمام وبين القصر لمكان تعيّن التمام عليه.

لكنّه مدفوعٌ بما تقدّم في الاحتمال الأوّل.

الثالث: أن يكون مبنيّاً على عدم انقطاع الإقامة بهذا السفر لخصوصيّة في الحرم، بل يتمّ إقامته بعد الرجوع إلى مكّة بإسقاط الأيّام الخارجة عنها، ويدلّ على ذلك ارتكاز ذهن الراوي كون الخروج إلى عرفات مسافة موجبة للقصر، ولذلك يسأل عن حكم الإقامة قبل التروية بثلاثة أيّام أو أقلّ، وغرضه أنّه مع عدم التمكّن من الإقامة بسبب الخروج إلى عرفات كيف ينوي، والإمام (عليه السلام) لم يردعه عمّا هو مرتكزه بأنّ العرفات ليست مسافة، بل أمَره بنيّه الإقامة وإتمام الصلاة في مكّة، وظاهره عدم إخلال السفر إلى عرفات بقصد الإقامة، لا أنّ السفر إليها لا يوجب القصر.

وكيف كان فليس فيه دلالة على الاكتفاء بإقامة الأقلّ من العشرة، ولا على نفي حكم القصر عن المسافة الملفّقة، ولا على عدم إخلال ما يتخيّر فيه بين القصر والإتمام في نيّة الإقامة، بل الخبر مجمل يردّ إلى قائله (عليه السلام).

الأمر الخامس: هل المراد باليوم في المقام هو بياض اليوم كما في يوم الاعتكاف، أو مقدار امتداده ولو مع الليلة، أو مقداره بلا دخول الليل مع اعتبار مقدار تمام اليوم ولو ملفّقة، أو الاكتفاء ببعض اليوم؟ وجوهٌ واحتمالات:

ثالثها أقواها. ويترتّب على الأوّل عدم دخول الليلة الأُولى والأخيرة؛ فلو نوى الإقامة في أوّل الليل أو في أثنائه قبل طلوع الصبح يكون المبدأ هو طلوع الصبح فيكون مقدار إقامته من الليل خارجاً عن العشرة وعدم الاكتفاء بالتلفيق، فلو اتفق تحقّق الإقامة في أثناء النهار يكون مبدأ العشرة من يوم تالييه.

ويترتّب على الثاني دخول مقدار إقامته من الليل لو اتفق تحقّق نيّة الإقامة في الليل.

وعلى الثالث عدم دخول مقدار إقامته من الليل لو اتفق نيّتها فيه وعدم الاكتفاء ببعض اليوم لو اتفق نيّة الإقامة في أثناء النهار، بل لابدّ من إتمامه عن يوم الأخير بالتلفيق.

ويترتّب على الرابع عدم دخول مقدار الإقامة من الليل الأوّل لو اتفقت الإقامة في الليل، والاكتفاء بمقدار إقامة النهار لو اتفقت إقامته في أثنائه، فيحسب اليوم الأوّل من العشرة ولو كان أوّل الإقامة في ساعة الآخر منه.

لكن الاحتمال الأوّل مدفوعٌ من جهة عدم ما يدلّ على اعتبار بياض اليوم وعدم الاكتفاء بالتلفيق، واعتباره في خصوص الاعتكاف من جهة قيام الدليل فيه، لأجل اعتبار الصوم فيه وهو منتف في المقام.

والاحتمال الثاني مدفوعٌ بعدم ما يدلّ على كفاية مقدار النهار ولو من الليل فلا يدخل الليل الأوّل والأخير في العدد، ودخول ليالي التسع في الأثناء من جهة اعتبار توالي الأيام كما سيجيء.

ويندفع الاحتمال الأخير بأنّ الظاهر من اعتبار مقدار اليوم اعتبار مقدار تمامه لا مقداره ولو ببعضه، فلا وجه للاكتفاء ببعض اليوم بلا تتميمه من اليوم الأخير، فحينئذٍ فالمتعيّن هو الاحتمال الثالث - أعني الاكتفاء بالتلفيق - وعدم العبرة بإقامة الليل

الأوّل ولا اعتبار إقامة الليل الأخير وعليه العمل، ولا اختصاص لما ذكرناه بخصوص إقامة عشرة أيّام في المقام، بل يجري في كلما حُدِّد باليوم كالعدّة والحيض والرضاع وإقامه ثلاثين يوماً متردّداً ونحو ذلك سوى الاعتكاف المعتبر فيه بياض اليوم على ما تقدّم.

والمعتبر في اليوم هو من طلوع الشمس لا الفجر؛ وذلك لأنّه المتعارف من اليوم عرفاً مع عدم ما يدلّ على إدخال بين الطلوعين فيه، مضافاً إلى ما ورد من خروج بين الطلوعين عن الليل والنهار[1]، ودخوله في الاعتكاف من جهة اعتبار الصوم فيه ولولاه لكان المعتبر فيه أيضاً طلوع الشمس لا طلوع الفجر.

الأمر السادس: هل الإقامة قاطعة لموضوع السفر أو قاطعة لحكمه؟ وجهان:

أقواهما الأوّل، وتترتّب الثمرة في احتياج تجدّد السفر بعد الرجوع عن الإقامة فيما إذا أقام وأتى بصلاة تامّة ثمّ رجع عنها، فعلى الأوّل فيحتاج في صيرورته مسافراً بعد الرجوع عن الإقامة إلى إنشاء سفر مستأنف بخلاف الثاني حيث إنّه بناء عليه مسافر خصّص حكمه بما إذا كان مقيماً، وبعد رجوعه عن الإقامة يعود حكم السفر لتحقّق موضوعه، وفي المقام ثمرات أُخر يأتي الإشارة إليها.

لنا على قاطعيّة الإقامة لموضوع السفر أمران:

الأوّل: إنّه لا شبهة أنّ جملة من الأحكام الشرعيّة ثبتت لموضوعات عرفيّة لم يتصرّف الشارع فيها بجعل تشريعي حتّى يكون موضوعاً مخترعاً، بل كان نفس الموضوع هو الأمر العرفي، وحيث إنّ المفاهيم العرفيّة لا تنضبط بل تنتهي إلى ما يحصل الشكّ فيها فلا جرم حدّد الشارع ذاك الأمر العرفي بمرتبة منه لئلاّ يقع الشكّ فيه، فهذا التحديد ليس إعمال تعبّد من الشارع؛ بل هو تعيين الأمر العرفي

---

١. علل الشرايع ٢: ٣٢٧، وتفسير علي بن إبراهيم: ٩٨.

الارتكازي بمرتبة موجبة لإزالة الشكّ، وسدّ باب وقوع الشكّ في الموضوع، وذلك كالكثرة والسفر ونحوهما فإنّ الماء القليل عند العرف لا يتأبّى عن قبول النجاسة عند ملاقاته معها، والكثير يفني النجاسة ويجعلها معدوماً، وهذا أمر ارتكازيّ عرفيّ، ولكن كون الكثرة بأيّة مرتبة معدمة للنجاسات مشكوك، والقدر المتيقّن منها هو مثل الحياض الكبيرة والشطّ ونحوهما، والشارع حدّدها بالكرّ فهذا تحديد منه لما هو موضوع لهذا الأمر الارتكازي العرفي.

وكذا السفر فإنّه أمر عرفيّ، لكنّه مشكّك ذو مراتب بين السير بفرسخ أو فرسخين أو أزيد، والشارع حدّده بالثمانية الامتداديّة أو الملفّقة، وكذا الإقامة فإنّ المسافر يخرج عن عنوان المسافر عرفاً بسبب الإقامة، والقدر المتيقّن من الإقامة المخرجة له عن عنوان المسافر هو إقامة السنة أو ستّه أشهر مثلاً، كما أنّ المتيقّن من إقامة يوم أو يومين هو عدم الخروج بها عن عنوان المسافر وينتهي إلى مرتبة الشكّ في الصدق، والشارع حدّده بعشرة أيّام، وكذا إقامة ثلاثين مردّداً حيث إنّ التحديد بالثلاثين أيضاً تحديد للموضوع العرفي، فعلى هذا فتكون إقامة العشرة مخرجة للمسافر عن عنوان كونه مسافراً ويدخله في عنوان الحاضر، فثبت أنّ الإقامة قاطعة لموضوع السفر وهو المطلوب.

الثاني: لو أغمض عن الأمر الأوّل فنقول: قاطعيّة الإقامة موجبة لتقييد ثمانية فراسخ بعدم وقوع الإقامة في أثنائها بحيث لو حدثت في أثنائها ثمّ زالت لم تتّصل القطعة التي تليها بما كانت سابقة عليها، بل انقطع ما قبلها عنها ويكون مابعدها سفراً جديداً، فإن كانت مسافة يقصّر وإلّا فلا.

ونتيجة ذلك تقييد الثمانية بأن لا تقطع بهذا القاطع، فما فهو الموضوع للقصر ليس الثمانية المطلقة كيفما كان، بل المقيّدة بعدم وقوع القاطع في أثنائها، فهذا دليل

على أنّ القاطع قاطع للموضوع لا للحكم، وهذا بخلاف استمرار القصد حيث قد تقدّم أنّه لا دليل على قاطعيّة التردید أو الرجوع عن القصد، بل المعتبر هو كون الطي عن قصد، ولذا لو عاد إلى قصده يتصل ما بعد العود إلى ما قبله على ما تقدّم شرحه.

وأمّا حصول العصيان بالسفر في الأثناء فيقع فيه الكلام في أنّه هل هو من قبيل اعتبار استمرار القصد أو من قبيل اعتبار عدم تخلّل الإقامة في الأثناء؟ فالشكّ فيه إنّما هو في كونه من هذا القبيل أو ذاك، لا في حكمه بعد إحراز كونه من قبيل الإقامة، وسيأتي تحقيق الكلام فيه.

هذا مضافاً إلى ما تقدّم في صحيحة زرارة من قوله (عليه السلام): «وهو بمنزلة أهل مكّة»[1]، حيث إنّ تنزيل المقيم منزلة الأهل شاهد على أنّ الإقامة قاطعة للموضوع لا مخصّصة للحكم. هذا بالنظر إلى ما يستفاد من الدليل الاجتهادي، ومحصّله قاطعيّة الإقامة للسفر الذي موضوع للحكم بوجوب التقصير، فيترتّب عليه عدم الخروج عن حكم التمام ما لم ينشأ بعد الإقامة والإتيان بصلاة تامّة سفراً جديداً خلافاً للشاذّ النادر حيث قال بالرجوع إلى حكم السفر الأوّل بعد انقطاع الإقامة بقاطع.

وأمّا مع قطع النظر عن الدليل الاجتهادي وانتهاء الأمر إلى الأُصول العمليّة فهل المورد مورد استصحاب حكم العام أو حكم المخصّص؟ وجهان:

وتحقيق الكلام يقتضي تنقيح البحث عن أصل مورد الرجوع إلى حكم العام، أو إلى استصحاب حكم المخصّص، ثمّ النظر إلى أنّ المقام من أيّ واحد منهما فنقول: قد يكون الزمان في صلاة المسافر ظرفاً لمتعلّق الحكم، ومأخوذاً تحت الحكم بحيث يكون الحكم وارداً على الزمان.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٤، ب ٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

وبعبارة أُخرى يكون قيداً لمتعلّق الحكم مثل «أكرم العلماء في كلّ يوم»، حيث إنّ «كلّ يوم» قيد للإكرام الذي هو متعلّق الحكم، وقد يكون ظرفاً للحكم نفسه ويكون الحكم تحت الزمان، وذلك كما في مثل «الماء طاهر والخمر حرام»، حيث إنّ طهارة الماء - مثلاً - مستمرّ من بدو جعله إلى أن ينسخ بناسخ ويكون الزمان ظرفاً لاستمراره.

ففي القسم الأوّل يكون العموم بنفسه متكفّلاً لإثبات الحكم للمتعلّق في كلّ زمان دون الثاني، حيث إنّ قضيّة «الماء طاهر» أو «الخمر حرام» ليست متكفّلة لإثبات استمرار هذا الحكم، بل المثبت له لابدّ من أن يكون دليل خارجيّ من مقدّمات الحكمة لو تمّت، أو قضيّة أُخرى مثل «حلال محمّد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[1].

ثمّ في القسم الأوّل إذا ورد مخصّص ثمّ شكّ في بقاء حكم المخصّص من جهة دورانه بين الأقلّ والأكثر يكون المرجع هو العموم، ولا سبيل إلى الرجوع إلى حكم المخصّص، بل لو لم يكن عموم لما كان وجه للرجوع إلى حكم الخاصّ؛ وذلك لأنّ الزمان لمّا كان ظرفاً للمتعلّق وكان تحت الحكم كان موجباً لانحلال الحكم إلى أحكام متعدّدة بعدّة افراد متعلّقة بحسب أفراد الزمان، فيكون لكلّ فرد حكماً مستقلاً مختصّاً به غير الحكم المختصّ بالفرد الآخر، وإذا خرج بعض الأفراد عن تحت العموم يكون المرجع عند الشكّ في خروج بقيّة الأفراد هو العموم، ولو منع عن الرجوع إلى العموم لما كان وجه للرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص؛ إذ إجراء حكم الفرد المخرج يقيناً إلى الفرد المشكوك ببركة الاستصحاب انسحاب لحكم المستصحب إلى فرد مغاير معه وهو فاسد.

---

١. الكافي ٢: ١٧، ح ٢، والمحاسن ١: ٢٦٩، ح ٣٥٨، وتهذيب الأحكام ٤: ١٤٥، ح ٢٧.

وفي القسم الثاني إذا ورد مخصّص بالنسبة إلى برهة من الزمان، ثمّ شكّ في بقائه يكون المرجع هو استصحاب حكم المخصّص، ولا سبيل إلى الرجوع إلى حكم العام، ولو منع عن الرجوع إلى الاستصحاب أيضاً؛ وذلك لانقطاع الحكم المستمرّ الثابت أوّلاً بدليل المخصّص، ومعه فلا عموم حتّى يرجع إليه عند الشكّ في بقاء المخصّص.

وهذا الذي ذكرناه هو المحصّل من مختار الشيخ الأكبر (قدّس سرّه) في مقام الردّ على المحقّق الثاني (قدّس سرّه) في الرسائل[1] والمكاسب[2]، وإن كانت عبارته قاصرة عن تعدية هذا الإجمال، وأمثلته غير منطبقة عليه خصوصاً ما ذكره في الرسائل، ولأجل ذلك انفتح عليه أبواب من المناقشات حتّى أنهاها بعضهم إلى السابع والثامن، لكن كلّها مدفوعة من جهة عدم تحصّل مراده لقصور عبارته.

وبالجملة هذا بحسب الكبرى، وأمّا تعيين الصغريات وتشخيص ما كان من قبيل القسم الأوّل وتميّزه عمّا كان من قبيل الثاني، فضابطه أنّ ما كان من الأحكام الوضعيّه مثل الطهارة والنجاسة واللزوم ونحوها فكلّها من قبيل القسم الثاني وهذا ظاهر؛ إذ لا معنى لانحلال نجاسة الدم بحسب أجزاء الزمان إلى نجاسات متعدّدة، بل إنّما هي نجاسة مستمرّة إلى آخر الدهر بحيث يكون الزمان ظرفاً لاستمرار النجاسة نفسها.

وبعبارةٍ أُخرى عدم ظرفيّة الزمان للمتعلّق في الأحكام الوضعيّة إنّما هو من جهة السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لا متعلّق لها حتّى يكون الزمان ظرفاً له، والمراد بالمتعلّق هو فعل المكلّف وانتفائه في الوضعيّات ظاهر، إذ لا معنى لوجود المتعلّق في مثل طهارة الماء - مثلاً -، لأنّ متعلّقه نفس العين الخارجي لا فعل المكلّف.

---

١. الرسائل ٣: ٢٧٣.

٢. المكاسب ٥: ٢٠٦.

هذا بناء على التحقيق من تأصّل الأحكام الوضعيّة سوى الأربعة المشهورة منها وهي السببيّة وأخواتها في الجعل، وأمّا بناء على مختار الشيخ الأكبر (قدّس سرّه) من انتزاع الأحكام الوضعيّة كلّها عن التكاليف، فتكون قابلة لكلا القسمين، إلّا أنّ مقتضى الدليل هو كون الزمان ظرفاً للحكم لا للمتعلّق، وكلّما ما كان حكماً تحريميّاً من الأحكام التكليفيّة فكذلك، وذلك مثل حرمة الخمر حيث إنّ الحرمة بنفسها مستمرّة إلى الأبد وإن كان قابلاً لأن يجعل ظرفاً للمتعلّق أيضاً، وما كان حكماً إيجابيّاً فإن كان متعلّقاً بالاعتقاديّات مثل الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر يكون من القسم الثاني أيضاً، فيكون الزمان ظرفاً لنفس الحكم لا لمتعلّقه؛ إذ لا معنى لتعلّقه بالمتعلّق كما هو ظاهر، وإن كان متعلّقاً بأفعال الجوارح مثل الصوم والصلاة ففي تشخيص كون الزمان ظرفاً للمتعلّق أو للحكم إشكال يأتي الكلام فيه.

إذا تحقّق ذلك فنقول: حكم وجوب القصر من قبيل الحكم التكليفي الإيجابي الجارحي فيقع الكلام في أنّه هل الحكم الثابت للمسافر هو وجوب قصر كلّ صلاة مادام مسافراً، بحيث ينحلّ وجوب القصر إلى وجوبات متعدّدة بعدّة ما يقع منه الصلاة الرباعيّة في السفر حتّى يكون المرجع عند الشكّ في بقاء حكم الإقامة هو عموم العامّ لا استصحاب حكم الإقامة، أو يكون الحكم الثابت له هو وجوب القصر مستمرّاً إلى آخر السفر مادام مسافراً بحيث لو قطع بالإقامة كان المرجع عند الشكّ في بقاء حكم الإقامة هو استصحاب حكمها لا الرجوع إلى العموم؟

وربّما يمنع عن الاستصحاب حتّى على فرض كون الزمان ظرفاً للحكم لا للمتعلّق من جهة تبدّل الموضوع، حيث إنّ التمام كان واجباً على المقيم، وبعد إبطال الإقامه بإحدى مبطلاتها يخرج المقيم عن كونه مقيماً، ومعه فلا يجوز استصحاب حكمه عند الشكّ في بقائه.

ولكنّه مدفوع بأنّ ما ذكريتمّ لو كان عنوان المقيم موضوعاً لوجوب التمام، ولكن المستفاد من صحيحة أبي ولّاد[1] هو وجوب التمام على من قصد الإقامة وأتى بصلاة تامّة، فحينئذٍ يكون الشاكّ في وجوب التمام بعد إبطال الإقامة موضوعاً للاستصحاب، فيصحّ فيه الاستصحاب من غير إشكال؛ هذا بحسب الثبوت.

وأمّا بحسب الإثبات وإحراز ظرفيّة الزمان للحكم او للمتعلّق، فالظاهر من آية التقصير هو كون الزمان ظرفاً للحكم لا للمتعلّق وهي قوله تعالى: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ الخ[2]، حيث رتّب قصر الصلاة على الضرب في الأرض، فيكون وجوب القصر مستمرّاً مادام السفر، فلو دلّ دليل آخر غير الآية على ظرفيّة الزمان لكلّ صلاة رباعيّة فهو، وإلّا فمقتضى الآية هو ظرفة للحكم.

والمتحصّل ممّا ذُكر أُمور:

الأوّل: إنّه قد يكون العموم مع كونه أفراديّاً متكفّلاً لإثبات الحكم لكلّ فرد فرد من أفراد العامّ أزمانيّاً أيضاً أي متكفّلاً لإثبات الحكم في كلّ زمان بالنسبة إلى كلّ فرد، فبالعموم الأفرادي يدلّ على ثبوت الحكم لكلّ فرد، وبالعموم الأزماني يدلّ على ثبوته لكلّ فرد في كلّ زمان، وقد لا يكون العموم متكفّلاً للعموم الأزماني.

ثمّ إنّ العموم الأزماني قد يكون من جهة تنصيص المتكلّم مثل «أكرم العلماء في كل زمان» بحيث لولا قوله: «في كلّ زمان» لم يكن دليل على العموم الأزماني، بل كان الثابت هو وجوب إكرام كلّ فرد من العلماء في الجملة ولو مرّة، وقد يكون من جهة لزوم اللغويّة لولاه ولو لم يصرّح المتكلّم بالعموم مثل «يحرم الخمر»، حيث إنّه يدلّ على حرمة كلّ فرد من الخمر بالعموم الأفرادي، وعلى حرمة شرب كلّ فرد في

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٨، ب ١٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

٢. سورة النساء ٤: ١٠١.

جميع الأوقات بالعموم الأزماني، بحيث لو اقتصرنا على العموم الأفرادي وقلنا: بثبوت حرمة كلّ شرب من هذا الفرد أو ذاك في الجملة للزم لغويّة هذا الحكم؛ إذ الغرض هو الزجر عن شرب الخمر بالكلّيّة ولا يحصل إلّا بحرمة كلّ فرد وفي كلّ فرد بحرمة كلّ شرب منه، ومورد الترديد في كون الزمان ظرفاً للمتعلّق أو ظرفاً للحكم إنّما هو فيما إذا كان عموم أزمانيّ في البين سواء ثبت بتنصيص المتكلّم أو من جهة الخروج عن اللغويّة، وأمّا مع عدم العموم الأزماني فلا مورد لهذا الترديد.

الثاني: لا فرق في اعتبار الزمان ظرفاً للحكم، أو ظرفاً للمتعلّق بوجه من الوجوه، إلّا من حيث جريان الاستصحاب وعدمه، حيث إنّه يجري بناء على الأوّل ولا يجري بناء على الثاني، وإلّا فمرجع اعتباره ظرفاً للحكم إلى اعتباره ظرفاً للمتعلّق وبالعكس؛ لأنّ معنى جعله ظرفاً لحرمة شرب هذا الفرد من الخمر هو أنّ حرمة شربه مستمرّة، كما معنى جعله ظرفاً لشرب كلّ آن آن هو أيضاً استمرار حرمة شربه في آنات الزمان من غير أن يكون الحكم بناء على اعتباره ظرفاً للحكم ارتباطيّاً، بل نتيجة الاعتبارين واحد لا تفاوت فيهما أصلاً.

الثالث: لا فرق في الاعتباريين بين أن يكون الزمان المأخوذ ظرفاً للحكم أو للمتعلّق أمراً مستمرّاً وآناتاً متتالية أو كان آناتاً منفصلة مثل «أكرم كلّ فرد من أفراد العلماء في كلّ يوم»، ونظير قصر الصلوات الرباعيّة في كلّ يوم ثلاث مرّات على حسب عدّة الرباعيّات من الظهر والعصر والعشاء، فلا يعتبر في أخذ الزمان ظرفاً للحكم استمراره في الآنات، بل في مثل المقام الذي ينفصل آنات ثبوت الحكم أيضاً يمكن كون الزمان ظرفاً للحكم، كما يمكن أن يكون ظرفاً للمتعلّق.

الرابع: بعد فرض قابليّة المورد ثبوتاً لأن يجعل الزمان ظرفاً للمتعلّق أو ظرفاً للحكم إن كان دليل الحكم في مرحلة الإثبات متكفّلاً لإثبات ظرفيّته للمتعلّق فهو،

وإلّا فالأصل يقتضي أن يكون ظرفاً للحكم؛ وذلك لإثبات ظرفيّته للحكم بمقدّمات الحكمة. وإن كان في بعض الموارد يحتاج إلى التنصيص كما فيما إذا أُريد إثبات استمراره في مقابل النسخ، حيث إنّ إثبات استمرار حكم حرمه شرب هذا الفرد من الخمر- مثلاً- بدليل الحكمة من لزوم اللغويّة لولاه لا يوجب سدّ باب نسخه؛ لأنّ نسخه لا ينافي تشريعه، وليس تشريعه مع نسخه إذا كان مستمرّاً قبل النسخ منافياً للحكمة، فلابدّ في إثبات استمراره في مقابل عدم نسخه من دليل آخر وراء مقدّمات الحكمة مثل «حلال محمّد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) حلال إلى يوم القيامة الخ»[1]، وأمّا في غير النسخ فنفس عدم ورود الدليل على اعتباره قيداً للمتعلّق كاف في إثبات كونه قيداً للحكم، فيكون الأصل عند الدوران بين كونه قيداً للمتعلّق أو للحكم هو اعتباره ظرفاً للحكم إلى أن يثبت ظرفيّته للمتعلّق.

الخامس: إذا كان الحكم من الوضعيّات فبناء على المختار من تأصّل ماسوى السببيّة وأخواتها في الجعل لا شبهة في اعتبار الزمان ظرفاً للحكم، لانتفاء المتعلّق فيها حينئذٍ حتّى يقال: بكون الزمان ظرفاً له، وبناء على مختار الشيخ (قدّس سرّه) من انتزاعيّتها كلّها عن التكاليف فيجيء فيها الاحتمالان، لكن الثابت ظرفيّته للحكم لا للمتعلّق؛ وذلك للأصل الذي أسّسناه آنفاً من أنّه لولا الدليل على ظرفيّته للمتعلّق يكون ظرفاً للحكم، فمثل اللزوم الثابت للعقد يكون الزمان ظرفاً له على كلّ تقدير، فعند الشكّ في بقاء الخيار او انقضائه يكون المتعيّن هو الرجوع إلى استصحاب حكم المخصّص، وإذا كان حكماً تحريميّاً مثل شرب الخمر فهو أيضاً قابل لكلا الاعتبارين، لكن الظاهر هو اعتبار ظرفيّته للحكم أيضاً.

وتظهر الثمرة فيما إذا ثبت جواز شربه عند الضرورة، وشكّ في كونه مخصوصاً

---

١. **الكافي** ٢: ١٧، ح ٢، وتهذيب **الأحكام** ٤: ١٤٥، ح ٢٧، وبصائر الدرجات: ١٤٨، ح ٧.

بالضرورة الأكيدة، أو أنّه مرخّص فيها مطلقاً ولو بمرتبة ضعيفة منها فإنّه لو كان الثابت أوّلاً هو المرتبة الشديدة من الضرورة فعند تبدّلها بالمرتبة الضعيفة يستصحب بقاء الجواز، وإذا كان حكماً إيجابيّاً جوارحيّاً فهو أيضاً قابل للقسمين في مرحلة الثبوت، فإذا ورد دليل على اعتبار ظرفيّته للمتعلّق فهو، وإلّا فالأصل يقتضي ظرفيّته للحكم.

إذا تحقّق تلك الأُمور فنقول: وجوب القصر في السفر حكم إيجابيّ استفدنا من محذور لزوم اللغويّة استمراره بحسب الزمان مادام بقاء السفر؛ إذ لا معنى لجعل وجوبه في السفر في الجملة وهو قابل لاعتبار الزمان ظرفاً لنفسه، فيصير مفاده انّ وجوب القصر مستمرّ في السفر، ولاعتباره ظرفاً للمتعلّق فيصير المفاد: يجب القصر في كلّ رباعيّة في السفر، لكن المستفاد من آية القصر[1] مع ما ورد من الأخبار[2] الدالّة على أنّ التقصير في بريدين ونحوها هو اعتباره ظرفاً للحكم، ولم يقم على اعتباره ظرفاً للمتعلّق دليل، فحينئذٍ فمقتضى الأصل المؤسّس هو كونه ظرفاً للحكم، وعليه فيكون الحكم بعد إبطال الإقامة بمبطل هو الرجوع إلى استصحاب حكم المقيم لا إلى حكم المسافر.

وأمّا الإشكال بخروج المقيم بعد إبطال الإقامة عن كونه مقيماً فيكون استصحاب حكمه انسحاب حكم من موضوع إلى موضوع آخر، فقد تقدّم اندفاعه بأنّ المقيم ليس موضوعاً للحكم بالإتمام، بل من أقام وأتى بصلاة تامّة وهذا الشخص كان قاصداً للإقامة وقد صلّى صلاة تامّة، فإذا شكّ في بقاء حكمه يستصحب من غير إشكال.

فقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ الدليل الاجتهادي والأصل العملي متطابقان في حكم المقيم بعد إبطال الإقامة بمبطل، وإنّ التكلّم في الأصل العملي إنّما كان مع قطع

---

١. سورة النساء ٤: ١٠١.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٥٤، ب ١، من أبواب صلاة المسافر، ح ١١ و١٢ و١٧.

النظر عن الدليل الاجتهادي، وإلّا فالمحكّم في المقام هو الدليل الاجتهادي لتماميّته وعدم مناقشة فيه، ومعه فلا تنتهي النوبة إلى الاستصحاب.

الأمر السابع: قد تقدّم سابقاً أنّ قصد الخروج إلى مادون المسافة في اثناء الإقامة لا يضرّ بقصدها، كما أنّ خروجه في أثناء الإقامة لا يبطل الإقامة إذا لم يكن مستلزماً للخروج عن صدق المقيم عرفاً، كما إذا خرج قاصد الأقامة في النجف الأشرف إلى كوفة في أثناء العشرة، وأقام بها خمس ليال أو ثلاث ونحوهما ممّا يوجب عدم صدق مقيم العشر في النجف عليه.

هذا ولو قلنا: بمبطليّة الخروج إلى مادون المسافة للاقامة على خلاف المختار فيما إذا خرج المقيم في النجف إلى الكوفة، أو المقيم في الكاظمين إلى بغداد ورجوعه في يومه أو ليلته إلى محلّ إقامته بحيث لا يكون خروجه موجباً لخروجه عن صدق المقيم عرفاً، ففي وجوب التمام عليه مطلقاً في الذهاب والإياب والمقصد ما لم ينشأ سفراً جديداً أو القصر مطلقاً أو التفصيل أقوالٌ.

وليعلم أنّ في المسألة يتصوّر صوراً لابدّ من التعرّض لكلّ منها مستقلاً لاختلافها قولاً ودليلاً:

الأُولى: ما إذا خرج إلى مادون المسافة مع قصد إقامة جديدة بعده، سواء قصد العود إلى محلّ الإقامة وقصد إقامة جديدة فيه مثل ما إذا خرج المقيم في النجف إلى كوفة مع العزم إلى الرجوع إلى النجف وإقامة عشرة أيّام أو أكثر بعد الرجوع، أو قصد الإقامة في محلّ آخر غير المحلّ الذي كان مقيماً فيه أوّلاً، مثلما إذا قصد الإقامة في كوفة أو غيرها ممّا يكون بينه وبين النجف دون المسافة، والمشهور المعروف في هذه الصورة هو وجوب التمام في الذهاب إلى مادون المسافة وفي المقصد وفي الإياب إلى محلّ إقامته، أو إلى ما قصد إقامة جديدة فيه جميعاً وعليه

المعوّل، بل لم يعرف الخلاف إلّا من شاذّ نادركصاحب المحصول[١] من معاصري الجواهروبعض من تقدّم عليه، والشيخ طه النجفي[٢] (قدّس سرّه) من مقاربي عصرنا حيث أوجبوا القصرإذا خرج عن محلّ الإقامة إلى أن ينتهي إلى ما قصد الإقامة فيه جديداً.

لنا على المختارمن وجوب التمام ما تقدّم في الأمرالسابق مِن أنّ الإقامة قاطعة للسفربحسب ما أقمنا عليه البرهان من الدليل الاجتهادي والأصل العملي، فبعد إبطال الإقامة يبقى على حكم المقيم حتّى ينشأ سفراً جديداً، وفي هذه الصورة بعدالخروج عن محلّ الإقامة وإن كان منشأ لسفرجديد بعد الإقامة، لكن سفره هذا ينقطع بقصد الإقامة الجديدة في أثناء المسافة فلا يكون حكمه في الذهاب عمّا هو فيه إلى محلّ إقامته المستأنفة هو القصر، بل لابدّ في تلك القطعة عليه التمام و إنّما القصرعليه بعد الخروج عن محلّ إقامته المستأنفة لوكانت بينه وبين مقصده المسافة، فيكون حاله بعين حال المستوطن في النجف إذا أراد الذهاب إلى كربلا مع قصد الإقامة في المصلّى[٣] حيث يجب عليه التمام من النجف إلى المصلّى ومادام في المصلّى، وبعد خروجه عن المصلّى يقصّربينه وبين كربلا إذا لم يقصد الإقامة بينهما.

حجّة القول الآخرهوكون الإقامة قاطعة لحكم السفر، فالمقيم في النجف مسافر يجب عليه القصروبعد إبطال الإقامة بمبطل يرجع إلى حكم المسافروهو القصرما لم ينته إلى محلّ إقامة مستأنفة، و إبطال الإقامة يكون بمنزلة إعدامها عن الوسط بالكلّيّة، فيتصل ما بقي من المسافة إلى الوصول إلى محلّ الإقامة المستأنفة إلى ما

---

١. المحصول وهو مخطوط، ولم نعثر عليه.

٢. وله كتاب الانصاف في مسائل الخلاف، والفوائد السنية في الفقه وهما مخطوطان ولم نعثر عليهما.

٣. المصلّى خان معروف بين النجف وكربلا، بينه وبين النجف فرسخين أو أزيد إلى ما لا تبلغ ثلاث فراسخ..

قبل الإقامة الأُولى، ولا يقاس بالمستوطن في النجف إذا خرج إلى كربلا قاصداً لإقامة عشرة أيّام في المصلّى، حيث إنّه لا يكون قبل الاستيطان سفر حتّى ينضمّ ما بين النجف والمصلّى إليه، بل هذه القطعة مسافة مستأنفة، وحيث إنّها لا تبلغ المسافة فيجب فيها التمام، وهذا بخلاف المسافر المقيم في النجف، فإنّه إذا خرج عنه قاصداً إلى كربلاء مع العزم على الإقامة عشراً في المصلّى تبطل إقامته في النجف، فيجب عليه القصر بين النجف والمصلّى بسبب انضمام ما بينهما إلى المسافة التي قطعها قبل الإقامة في النجف.

والحاصل إنّ النجف إذا كان وطناً يكون العبور به قاطعاً للسفر بخلاف ما إذا لم يكن وطناً وقصد الإقامة فيه حيث إنّ قصد الإقامة لا يخرج المسافر عن كونه مسافراً. هذا غاية تقرير الدليل على مذهبهم.

والجواب عنه واضح ممّا مرّ من قاطعيّة الإقامة لموضوع السفر على حسب ما يقتضيه الدليل من الأدلّة الاجتهاديّة والأصل العملي، فيكون هذا القول مع شذوذه ساقطاً من جهة قيام الدليل على خلافه.

الصورة الثانية: ما إذا خرج إلى مادون المسافة عازماً إلى العود إلى محلّ الإقامة، مع قصد عدم إقامة مستأنفة سواء كان خروجه عن محلّ الإقامة إلى مادون المسافة بقصد الارتحال عن محلّ الإقامة، كما إذا أخرج رحله عنه وخرج إلى مادون المسافة بانياً إلى العود إلى محلّ الإقامة من حيث كونه في طريق سفره الذي يريده، مثلما إذا خرج عن النجف بقصد كربلا، وأراد التشرّف بمسجد الكوفة والعود منه إلى النجف للذهاب إلى كربلا، ويكون عوده إلى النجف من جهة كونه في طريق كربلا، لا من حيث كونه محلّ إقامته السابقة التي أبطلها بالارتحال، أو كان خروجه لا بقصد الارتحال بأن بقي رحله في محلّ الإقامة وبعزم على العود إليه، لكن بقصد أن يقوم

فيه أقلّ من العشرة بشرط أن يكون خروجه عن محلّ الإقامة مبطلاً لإقامته، كما إذا أقام في الكوفة ثلاث ليال على المختار من عدم إبطالها بمجرّد الخروج أو بنفس الخروج بناء على القول الآخر، وقد اختلف في حكم هذه الصورة على ثلاثة أقوال:

الأوّل: القول بالتمام مطلقاً في الذهاب إلى المقصد كالكوفة مثلاً، ونفس المقصد والإياب عنه، ومحلّ الإقامة - أعني النجف في المثال - إلى أن يخرج منه إلى كربلا.

وهذا القول لا وجه له، بل لا يعلم له قائل، وكأنّ القائل به إنّما يقول فيما إذا لم تبطل الإقامة بالخروج إلى مادون المسافة، مثلما إذا خرج إلى كوفة ساعة أو ساعتين، أو ليلة واحدة أو ليلتين متفرّقة بناء على المختار من عدم إبطال الإقامة بمثله؛ ضرورة صحّة الحكم بالتمام حينئذٍ ولو لم يقصد إقامة جديدة بعد العود إلى النجف، وذلك لعدم بطلان إقامته الأوّليّة.

الثاني: القول بالقصر مطلقاً من أوّل الذهاب إلى الكوفة إلى آخر سفره الجديد، ويمكن ان يتمسّك له بوجوهٍ كلّها مخدوشة:

منها: كون الإقامه قاطعة لحكم السفر لا لموضوعه، وبعد إبطالها بمبطل ينضمّ ما بقي من السفر وهو قطعة الذهاب إلى الكوفة ومدّة إقامته فيه إلى السفر السابق - أعني ما قبل الإقامة في النجف -، فيجب القصر مطلقاً؛ أمّا في الذهاب والمقصد فمن جهة عدّهما من السفر السابق، أمّا في الإياب عن الكوفة فلكونه من السفر الجديد، أو كون الجميع سفراً واحداً من أوّل سفره الذي قصد الإقامة في أثنائه في النجف.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّه مع ابتنائه على القول بقاطعيّة الإقامة للحكم لا للموضوع لا يوافق مع مذهبهم؛ ضرورة أنّهم لو كانوا ملتزمين بالقصر من هذه الجهة للزمهم القول

في الصورة الأُولى، كما قال به صاحب المحصول والشيخ طه[1]، مع أنّهم يقولون بالتمام فيها، فلابدّ أن يكون وجه القصر في هذه الصورة عندهم غير وجه القصر عند صاحب المحصول ومن وافقه في الصورة السابقة، بل لمكان شذوذ القول بالقصر في الصورة الأُولى يمكن دعوى انعقاد الإجماع على خلافه.

ومنها: أن يكون القول بالقصر مبنيّاً على ضمّ الذهاب إلى السفر الجديد الذي أنشأه بعد إبطال إقامته في النجف، والفرق بين الوجهين واضح؛ إذ مبنى الأوّل هو انضمام الذهاب إلى السفر السابق، ومبنى هذا الوجه إلى انضمامه إلى السفر الجديد، وهو مبنيّ على صحّة التلفيق من أقلّ من أربعة فراسخ الذهابي إلى الإياب، وقد تقدّم أنّه لم ينقل القول به، إلّا عن التحرير[2] فهو أيضاً مع أنّه قول شاذّ لا يعبأ به مخالف مع مختار القائلين بالقصر في هذه الصورة؛ لأنّهم لا يقولون بوجوب القصر في الذهاب بالأقلّ من أربعة ولو كان الإياب بنفسه مسافة، كما إذا ذهب فرسخين أو ثلاثة فراسخ وأراد الرجوع ثمانية أو أزيد، حيث إنّهم يقولون بوجوب التمام في الذهاب والقصر في الإياب، فلا يمكن تصحيح فتواهم في هذه الصورة بالقصر بضمّ الذهاب إلى الإياب.

ومنها: أن يكون القول بالقصر مبيّتاً على إلحاق ما يقطع يمنة ويسرة قبل التلبّس بالسفر بما إذا كان بعد التلبّس وكان في أثنائه، كما إذا خرج في أثناء السفر إلى يمين المسافة ويسارها، إذ يجب عليه القصر ويكون حكمه حكم الجالس في أثناء المسافة من غير إشكال، وكذا إذا كان الخروج قبل السير في الأرض والتلبّس بالسفر. وهو أيضاً بمكان من الشذوذ والضعف؛ ضرورة أنّه لو خرج عن حدّ الترخّص

---

١. تقدم في ص: ٤١١.

٢. التحرير: ١٢١.

لا بعزم السفر، ثمّ بدا له السفر، فقبل الضرب في الأرض لا يجوز له القصر، وما نحن فيه من هذا القبيل حيث إنّه بعد بطلان انضمام الذهاب إلى الإياب ليس في حال الذهاب متلبّساً بالسفر وإن كان خارجاً عن حدّ الترخّص بالنسبة إلى محلّ الإقامة وكان عازماً على السفر، إلّا أنّه بعد لم يتلبّس به.

وبالجملة فالقول: بوجوب القصر في الذهاب والمقصد لا وجه له، بل هو مخالف بجميع الوجوه المحتملة، مع الإجماع وما هو المسلّم عند القائلين به، فحينئذٍ فالمتعيّن هو القول بالتمام في الذهاب والمقصد، والقصر في الإياب عن المقصد، لكونه أوّل زمان التلبّس بالسفر؛ ضرورة أنّ محلّ الإقامة بعد إبطال الإقامة ليس إلّا كأحد منازل الواقعة في طريقه، ولا يكون العبور إليه قاطعاً للسفر، فهو وإن يمرّ به لكن لا حكم لمروره به، فهو من أوّل الانحدار عن الكوفة مسافر قاصد للمسافة بلا قاطع في أثنائها فيجب عليه القصر.

وليعلم أنّ هذا كلّه فيما إذا أُبطلت الإقامة بالخروج إلى مادون المسافة، مثلما إذا ارتحل عن النجف ارتحال المسافر عن محلّ إقامته، أو أقام في الكوفة مدّة تبطل بإقامتها إقامته مثل ثلاث ليال متوالية، وعلى هذا فلو خرج المقيم بالنجف للاعتكاف في مسجد الكوفة، مع العزم على الخروج إلى كربلا بعد تمام الاعتكاف بعد الرجوع إلى النجف إمّا بلا فصل أو بعد إقامته أقلّ من عشرة يجب عليه القصر في رجوعه إلى النجف، وفي مدّة إقامته في النجف بعد الرجوع، ويصحّ اعتكافه في مدّة إقامته في الكوفة.

وأمّا مع عدم بطلان الإقامة كما إذا خرج إلى الكوفة من غير مبيت ولو في كلّ يوم، أو مع بيتوتة ليلة واحدة مع قضاء العادة ببيتوتة المقيم في النجف في الكوفة ليلة واحدة، كما جرت العادة به فيجب التمام في الإياب، وفي النجف بعد رجوعه إليه إلى أن يشرع منه بالسفر.

وليعلم أنّه مع بطلان الإقامة بالخروج إلى مادون المسافة إنّما مطلقاً بناء على أحد القولين، أو فيما إذا كان بقصد الارتحال عن محلّ الإقامة أو المبيت ثلاث ليال في خارج محلّ الإقامة بناء على المختار، يقع الخروج إلى مادون المسافة، مع العزم إلى العود إلى محلّ الإقامة، مع عدم إقامة مستأنفة فيه على أنحاء:

الأوّل: أن يقصد من نفس النجف السير إلى كربلا بانياً على الخروج إلى كوفة والعود عنها والسير إلى كربلا. وهذا هو الذي قلنا: بعدم القصر في الذهاب إلى الكوفة ومدّة إقامته فيها؛ وذلك أمّا في الذهاب، فلعدم عدّه بسبب انعدامه بالعود من المسافة فلا حكم له أصلاً، وأمّا في المقصد، فلكونه فيه كمن خرج عن حدّ الترخّص بلا عزم السفر ثمّ بدا له السفر من موضع الخارج عن الترخّص، فإنّه لا يقصّر قبل الاشتغال بالسير ويكون مبدأ قصره أوّل الانحدار عن الكوفة.

الثاني: أن يقصد من النجف المسير إلى كربلا، ويخرج عازماً على المسير إلى كربلا، ثمّ بعد الخروج عن حدّ الترخّص يبدو له الذهاب إلى الكوفة والعود عنها لإتمام السير إلى كربلا.

وفي هذه الصورة يجب القصر من حين الخروج عن حدّ ترخّص النجف حتّى في الذهاب إلى الكوفة والمقصد؛ لكون الذهاب حينئذٍ واقعاً بعد التلبّس بالسفر، فيكون مثل ما إذا توقّف في أثناء السفر، إذ يجب عليه القصر من غير إشكال.

الثالث: أن يقصد كربلا من النجف أيضاً، ويخرج عن سور النجف بقصد كربلا، ثمّ قبل الخروج عن حدّ الترخّص يبدو له الذهاب إلى الكوفة.

وحكم هذه الصورة أيضاً هو وجوب القصر مطلقاً حتّى في الذهاب والمقصد؛ وذلك بناء على المختار من كون مبدأ المسافة هو خطّة البلد لا المنزل ولا حدّ الترخّص كما تقدّم تحقيقه، وعليه فيكون سيره خارج البلد موجباً لتلبّسه بالسفر

الموجب لوقوع حركته الذهابي ووقوفه في المقصد في أثناء السفر، ولكن لابدّ أن يكون سيره في خارج البلد بعنوان السفر إلى كربلا بمقدار يصدق عليه التلبّس بالسفر، وإلّا فلو كان خطوات قليلة لم يصدق معها التلبّس بالسفر يجب عليه التمام.

ويمكن أن يقال: بوجوب التمام في الذهاب والمقصد ولو مع صدق التلبّس بالسفر؛ وذلك أمّا في الذهاب؛ فللحكم بانعدامه وعدم احتسابه من المسافة، ومع عدم احتسابه منها وإلقائه عن المسافة يكون المسافر بعد صدق التلبّس بالسفر مسافراً يجب عليه التمام من جهة عدم التجاوز عن حدّ الترخّص، والخروج عن حدّ الترخّص في الذهاب غير مجدٍ من جهة الحكم بعدم احتسابه وعدم صلاحيّته لأن يكون بدلاً عن المسافة. ولو قلنا: بكفاية قصد نوع المسافة - كما هو الأقوى - لكن بدليّة مسافة عن الأُخرى فرع قابليّة البدل لأن يكون بدلاً، والمسافة الذهابيّة ليست بقابلة للبدليّة من جهة عدم احتسابها من المسافة.

وأمّا في المقصد؛ فلأنّه وإن كان في خارج حدّ الترخّص، لكن لا يصدق عليه الضرب في الأرض مادام فيه، ويجب عليه القصر في حال العود إن كان مقصده بقدر المسافة ولو بضميمة الذهاب من خطّة النجف إلى الكوفة والعود عنها إليها.

وبما ذكرناه يظهر أنّه لو بدا له الذهاب إلى الكوفة في نفس خارج السور قبل الضرب في الأرض وصدق التلبّس بالسفر يجب عليه التمام أيضاً بطريق أولى.

وليعلم أنّ الشهيد الثاني[1] (قدّس سرّه) فصّل في الصورة المذكورة - أي فيما إذا خرج إلى مادون المسافة مرتحلاً عن محلّ الإقامة مع إنشاء سفر جديد بانياً على العود إلى محلّ الإقامة إمّا للعبور عنه أو مع إقامته أقلّ من عشرة -، بين ما إذا كان المقصد في أثناء طريق الذي أنشأ سفره، كما إذا أراد السفر إلى كربلا من النجف وخرج إلى

---

١. نتائج الأفكار (رسائل الشهيد الثاني): ١٩٢.

مصلّى بانياً للرجوع إلى النجف والذهاب منه إلى كربلا من طريق المصلّى، وما إذا كان المقصد خارجاً عن طريقه، كما إذا خرج إلى كوفة بانياً للعود عنها إلى النجف والذهاب منه إلى كربلا لا من طريق الكوفة، وقال: بأنّ وجوب القصر من مبدأ العود إلى محلّ الإقامة يتمّ في الثاني دون الأوّل؛ وذلك لأنّ العود ينعدم في الأوّل؛ ضرورة أنّ سيره العودي من مصلّى إلى النجف ينهدم بالرجوع من النجف إلى مصلّى ماراً منه إلى كربلا، وبعد انعدام حركته العودي من مصلّى إلى النجف يجب أن يخرج عن المسافة فيكون مبدأ السفر هو خروجه الأوّل من النجف إلى مصلّى فكأنّ له (قدّس سرّه) دعويان:

الأُولى: كون مبدأ المسافة هو أوّل خروجه من النجف إلى المصلّى ولو كان عازماً على العود منه إلى النجف، فيجب عليه القصر في الذهاب إلى المصلّى.

الثانية: وجوب التمام في العود من مصلّى إلى النجف.

أمّا وجوب القصر في الأوّل؛ فلأنّ ذهابه هذا جزء من المسافة لكون المصلّى واقعاً في طريق كربلا، والمفروض كونه قاصداً للمسير إلى كربلا.

وأمّا وجوب التمام في الثاني؛ فلأنّ عوده من مصلّى إلى النجف يعدم بالرجوع ثانياً من النجف إلى مصلّى فلا حكم له في المسافة، فكأنّه محكوم بالعدم من حيث وجوب انضمام ماقبل العود إلى بعده؛ هذا محصّل مراده (قدّس سرّه).

ولا يخفى أنّ دعواه الثانية متينة لابدّ من استثناء هذه الصورة عن الحكم بوجوب القصر في العود.

وأمّا دعواه الأُولى فلا وجه لها أصلاً، ولا الذي أقامه يدلّ عليها، بل يجب التمام من حركته عن النجف إلى المصلّى والعود إليه ثانياً، ويكون مبدأ السفر خروجه الثاني عن النجف، لا خروجه الأوّل، ولا العود عن المصلّى إلى النجف؛ وذلك لانهدام ذهابه الأوّل أيضاً بسبب العود إلى النجف، فكما أنّ عوده ينهدم بالرجوع الثاني،

فكذلك ذهابه الأوّل أيضاً ينهدم بعوده إلى النجف، فيكون ابتداء سفره خروجه عن النجف بعد العود إليه من المصلّى.

الصورة الثالثة: ما إذا خرج إلى مادون المسافة مع التردّد في السفر؛ كما إذا خرج إلى كوفة مع الترديد في أن يسافر إلى كربلا، أو يرجع إلى النجف، أو يقيم في نفس الكوفة، وحكم هذه الصورة هو وجوب التمام مادام بقاء الترديد مطلقاً سواء بطلت إقامته بالخروج عن محلّ الإقامة، كما إذا عزم على إقامة الكوفة ثلاث ليال أو أكثر مع الترديد في إقامة العشرة في الكوفة، أو في العود إلى النجف، أو المسير إلى كربلا من كوفة أو من نجف، أو لم تبطل، كما إذا خرج إلى كوفة بلا عزم إقامة ليلة واحدة مع التحيّر في الإقامة، أو العود إلى نجف، أو المسير إلى كربلا من كوفة أو من النجف. ووجه وجوب التمام واضح حيث إنّه ولو في صورة بطلان إقامته في النجف، لمكان عدم تحقّق إنشاء السفر الجديد يجب عليه التمام؛ لأنّ صرف الخروج عن محلّ الإقامة بلا إنشاء سفر جديد لا يوجب القصر ولو مع بطلان الإقامة. وهذا ظاهر ممّا تقدّم في تحقيق كون الإقامة قاطعة للسفر لا مخصّصة لحكمه، وإذا زال الترديد فإمّا يكون بالعزم على الإقامة إمّا في الكوفة أو في النجف، وإمّا يكون بالعزم على السفر. فعلى الأوّل؛ فيجب التمام أيضاً من غير إشكال.

وعلى الثاني؛ فإمّا يكون العزم على السفر بعد الوصول إلى المقصد - أعني الكوفة - أو يكون قبله، كما إذا كان عزمه على السفر في أثناء الذهاب إلى الكوفة. فعلى الأوّل؛ فإمّا يكون قبل التلبّس بالسفر أو يكون بعده، فإن كان قبل التلبّس بالسفر فيجب عليه التمام من غير إشكال، وإن كان بعد التلبّس فإمّا أن لا يكون سفره من طريق النجف بأن لا يعود إليه أو يكون بعوده إليه، فعلى الأوّل؛ فيجب عليه القصر من حين خروجه عن الكوفة من غير إشكال.

وعلى الثاني؛ فإمّا أن يكون مع بطلان الإقامة، أو يكون مع بقائها، فإن كان مع بطلان الإقامة، كما إذا عاد إلى النجف بعنوان إنّه إحدى المنازل فيجب عليه القصر من حين شروعه بالسفر عن الكوفة.

وإن كان مع بقاء الإقامة، كما إذا عاد إلى النجف بعنوان أنّه محلّ إقامته ليقيم فيه أقلّ من عشرة ثمّ يرتحل عنه فيجب عليه التمام في العود ومحلّ الإقامة، ويكون مبدأ سفره هو خروجه عن النجف إلى كربلا.

وإن كان العزم على السفر قبل الوصول إلى المقصد، كما إذا كان العزم على السفر في أثناء الذهاب إلى الكوفة، فإمّا أن يكون عازماً على عدم العود إلى النجف، بل يقصد المسير إلى كربلا من طريق الكوفة، أو يكون عازماً على العود، أو يكون متردّداً في العود. فعلى الأوّل، فيجب القصر من حين العزم على السفر مع التلبّس بالسير. وعلى الثاني، فيجب التمام في بقيّة الذهاب والمقصد، ويجب القصر بعد الشروع في الإياب. وعلى الثالث، فيجب التمام مادام متردّداً، وبعد زوال تردّده يكون حكمه حكم ما عزم عليه من الرجوع إلى محلّ الإقامة وعدمه حسبما تقدّم.

الصورة الرابعة: فيما إذا كان ذاهلاً عن السفر، والحكم في هذه الصورة هو الحكم في الصورة الثالثة بعينه.

الصورة الخامسة: فيما إذا كان متردّداً في العود أو ذاهلاً عنه، مع الجزم بالسفر وعدم إقامة عشرة أيّام على تقدير العود، وحكم هذه الصورة هو وجوب التمام مع بقاء التردّد والذهول؛ لعدم تحقّق السفر في القطعة التي يسير مع التردّد في العود أو الذهول، لأنّه على تقدير العود لا يحسب تلك القطعة من السفر. وعلى تقدير عدمه يحسب، وحيث إنّه متردّد في العود أو ذاهل عنه فلا يكون قاصداً في السير السفري في تلك القطعة ومعه فيجب التمام، وبعد زوال التردّد أو الذهول يجب القصر إن كان

عازماً على عدم العود. وإن كان عازماً على العود فيجب القصر في الإياب إن كان مع بطلان الإقامة، ويجب التمام إن كان مع بقائها، ويجب التمام في بقيّه الذهاب والمقصد لو كان زوال التردّد والذهول في الأثناء مع عزم العود حتّى مع بطلان الإقامة، ووجهه واضح ممّا تقدّم.

الصورة السادسة: أن يكون عازماً على عدم العود من حين الخروج عن محلّ الإقامة، ولا إشكال في وجوب القصر فيها من حين الخروج عن محلّ الإقامة.

وهذا تمام الصور المتصوّرة في المقام وقد اتضح حكم كلّ واحدة منها والحمد لله.

الأمر الثامن: إذا قصد الإقامة في موضع ثمّ عدل عنها قبل إتمام إقامة العشرة، فهل يجب التمام من جهة بقاء حكم الإقامة إلى أن يتلبّس بسفر جديد، أو يرجع إلى حكم السفر السابق، أو يفصّل بين الإتيان بصلاة تامّة بعد قصد الإقامة فيجب حينئذٍ التمام، وبين عدم إتيانها بعد القصد فيرجع إلى القصر؟ وجوهٌ:

الذي أطبقت عليه الفتوى، وقام عليه الإجماع هو الأخير؛ لورود صحيحة أبي ولّاد[1] عليه:

والكلام هاهنا يقع تارة مع قطع النظر عن الصحيحة، وأُخرى بالنظر إلى ما يستفاد منها؛ أمّا الأوّل؛ ففي بادي النظر إن كان يحتمل أن يكون العزم على الإقامة في قاطعيّته للسفر أُخذ موضوعيّاً، بمعنى كون نفس العزم وصرفه كان قاطعاً للسفر حقيقة أو حكماً على الوجهين المتقدّمين ولو لم يتعقّبه الإقامة، وعليه فنفس العزم على الإقامة يكون قاطعاً للسفر السابق بحيث يحتاج إلى العود إلى السفر إلى إنشاء سفر جديد مع التلبّس به، ولا يعود إلى السفر السابق بسبب الرجوع عن الإقامة.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٨، ب ١٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

وأن يكون أُخذ طريقيّاً، بمعنى كون القاطع نفس الإقامة الخارجيّة ويكون العزم عليها طريقاً إليها، وعليه فلو عدل عن الإقامة قبل إتمامها يجب عليه القصر لعوده إلى السفر السابق ولو كان العدول في اليوم التاسع، لكن المستفاد من أخبار الإقامة[1] وإناطة الحكم بوجوب التمام على العزم هو كون المناط على نفس العزم، ويكون الظاهر منها أخذ العزم موضوعيّاً لا طريقيّاً؛ ويدلّ عليه الحكم بوجوب القصر في جملة من تلك الأخبار على من لم يعزم على الإقامة إذا أقام ثلاثين يوماً متردّداً؛ لأنّه لو كان المناط على نفس الإقامة وكان العزم ماخوذاً على وجه الطريقيّة لوجب التمام على المقيم عشرة أيّام ولو متردّداً؛ إذ لم يكن للعزم على الإقامة حينئذٍ مدخليّة على الحكم بالتمام، بل كان المناط على نفس الإقامة المفروض تحقّقها، فالحكم بوجوب القصر على المتردّد ثلاثين يوماً لا يجتمع مع طريقيّة العزم، وكون الإقامة بنفسها تمام الموضوع وإن لم يكن دليلاً على كون العزم هو تمام الموضوع، لاحتمال أن يكون جزء منه، لكنّه يبعده ظهور تلك الأخبار في موضوعيّة العزم.

وبالجملة فما استظهرناه ممّا لا ينبغي الارتياب فيه، وعليه فمقتضى تلك الأخبار هو قاطعيّة العزم على الإقامة للسفر السابق بنفس العزم عليها مطلقاً سواء أتى بصلاة تامّة أم لا.

هذا بالنظر إلى ما يستفاد من أخبار الإقامة مع قطع النظر عن صحيحة أبي ولّاد، وأمّا بالنظر إليها فهي تكون مقيّدة لما يقتضيه إطلاق أخبار الإقامة، وموجبة للرجوع إلى حكم السفر السابق إذا كان العدول عن الإقامة قبل الإتيان بصلاة تامّة، ففيها: قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنّي كنت نويت حين دخلت المدينة أن أُقيم بها عشرة أيّام وأُتمّ الصلاة، ثمّ بدا لي بعد أن لا أُقيم بها، فما ترى لي أتمّ أم

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٩٨، ب ١٥، من أبواب صلاة المسافر.

أُقصّر؟ فقال: «إن كنت دخلت المدينة وصلّيت بها صلاة واحدة فريضة بتمام فليس لك أن تقصّر فيها حتّى تخرج منها. وإن كنت حين دخلتها على نيّتك المقام فلم تصلّ فيها صلاة فريضه بتمام حتّى بدا لك أن لا تقيم فأنت في تلك الحال بالخيار إن شئت فانو المقام عشراً وأتمّ، وإن لم تنو المقام عشراً فقصّره ما بينك وبين شهر، فإذا مضى لك شهراً فأتمّ الصلاة»[1].

ولا ينافيها شيء إلّا خبر الجعفري قال: لمّا أن نفرت من منى نويت المقام بمكّة فأتممت الصلاة ثمّ جائني خبر من المنزل فلم أجد بُدّاً من المصير إلى المنزل، ولم أدر أُتمّ أم أُقصّر؟ وأبو الحسن (عليه السلام) يومئذٍ بمكّة، فأتيته وقصصت عليه القصّة، قال (عليه السلام): «ارجع إلى التقصير»[2]. فإنّه بعد فرض إتمام الصلاة أمره (عليه السلام) بالرجوع إلى التقصير، لكنّه لا يقاوم مع معارضتها؛ لمكان كونها صحيحة وأطبق عليها الفتوى والعمل، ويكون ذاك معرضاً عنه عند الأصحاب، فيطرح بلا حاجة إلى التأويل.

وأمّا ما ذكر في تأويله بأنّ المراد منه هو الأمر بالتقصير بعد السفر والخروج، كما في *الحدائق*[3] أو غيره من المحامل، فالإنصاف أنّها ضعيفة جدّاً، لكن المسهّل للخطب عدم الاحتياج إلى التأويل بعد قيام العمل على طبق الصحيحة، فلا مناقشة في الصحيحة من هذه الجهة، كما لا يناقش من حيث كون الأمر بالقصر بعد الرجوع عن الإقامة قبل الإتيان بفريضة تامّة؛ لمكان صيرورة أبي ولّاد مسافراً بعد الرجوع؛ لكونه عراقيّاً، ورجوعه من الإقامة في المدينة عبارة عن العزم على السفر، فيكون

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٨، ب ١٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٩، ب ١٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.
٣. الحدائق ١١: ٤١٦.

وجوب القصر من جهة السفر الجديد، لا من جهة الرجوع إلى حكم السفر السابق؛ وذلك لضعف هذا الاحتمال جدّاً بمرتبة لا ينبغي إصغائه، وذلك لوجوه:

منها: قوله (عليه السلام): «وإن لم تنو المقام عشراً فقصّر ما بينك وبين شهر الخ»[1]، فإنّ الحكم بالقصر إذا لم ينو المقام عشراً ما بينه وبين الشهر الذي عبارة عن الترديد في الإقامة لا يلائم مع العزم على السفر بعد الرجوع عن الإقامة.

ومنها: إنّ الحكم بوجوب القصر في المدينة بعد العزم على السفر الجديد لا يتمّ إلّا مع إبطال الإقامة السابقة والرجوع إلى السفر السابق؛ إذ مع عدم الرجوع إلى السفر السابق لا يجوز له القصر مادام في المدينة، ولو عزم على السفر منها لاشتراط القصر بالتلبّس بالسفر فهو في حال كونه في المدينة غير متلبّس بالسفر.

ومنها: إنّه لو كان وجوب القصر قبل الصلاة التمامي من جهة العزم على السفر الجديد ولو قبل التلبّس به لوجب بعد الصلاة التمامي أيضاً؛ إذ لا فرق في السفر الجديد بين الإتيان بالصلاة تامّة وبين عدم إتيانها.

وبالجملة فهذا الاحتمال ساقط جدّاً، بل الظاهر الذي لا ينبغي الارتياب فيه كون الحكم بوجوب القصر قبل فريضة التمام من جهة بطلان الإقامة والرجوع إلى السفر السابق بسبب العدول عن الإقامة.

وبما ذكرناه يبطل ما حكي عن الشهيد الثاني[2] (قدّس سرّه) من احتمال اشتراط المسافة في جواز القصر إذا رجع عن الإقامة قبل الصلاة تامّة، قال: لإطلاق النصّ والفتوى على أنّ نيّة الإقامة تقطع السفر، فيبطل حكم ما سبق، كما لو وصل إلى وطنه. قال: وبما قلناه أفتى الشهيد في *البيان*[3]. وقد حمل إطلاق الرواية المتقدّمة

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٨، ب ١٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

٢. روض الجنان: ٣٩٤، السطر ١١.

٣. البيان (في السفر): ١٥٥.

على قصد المسافة بسبب احتمال إرادة الخروج إلى كوفة، قال: لأنّ الراوي كوفيّ.

ولا يخفى ما فيه؛ أمّا حمل إطلاق الصحيحة على قصد المسافة؛ فقد عرفت عدم صحّته بالوجوه المتقدّمة.

وأمّا ما أفاد من إطلاق النصّ والفتوى على أنّ نيّة الإقامة تقطع السفر؛ ففيه أنّ إطلاق النصّ يقيّد بخبر أبي ولّاد كما عرفت، والفتوى إنّما هي على انقطاع السفر بنيّة الإقامة ما لم تبطل الإقامة بالعزم على عدمها، وقد عرفت نفي الخلاف، بل الإجماع على بطلانها قبل الإتيان بالفريضة التامّة، ومعه فلا يبقى مجال للتمسّك بإطلاق الفتوى على بطلان حكم ما سبق من السفر بسبب الإقامة.

ومنه يظهر أنّ مقايسة المقام بالواصل إلى وطنه مع الفارق كما لا يخفى.

وبالجملة فهذا ممّا لا ينبغي الارتياب فيه، وإنّ ما يجب البحث عن أُمور:

الأوّل: هل العبرة بعدم إبطال الإقامة وعدم الرجوع إلى حكم السفر السابق إلى الإتيان بخصوص الفريضة التامّة، كما هو مقتضى الجمود على ظاهر الصحيحة، أو تكون العبرة في وجوب التمام وعدم إبطال الإقامة بالرجوع عنها إلى الإتيان بكلّ ما يستلزم بطلان الإقامة إبطاله؟ وذلك مثل الدخول في الركوع الركعة الثالثة من الرباعيّة، أو بعد الركوع منها ولو لم يتمّها، ومثل ما إذا صام بعد قصد الإقامة وكان عدوله عن الإقامة بعد الزوال، حيث إنّ إبطال الإقامة حينئذٍ بالعدول مستلزم لبطلان الصلاة والصوم؛ إذ لا يصحّ الرباعيّة ولا الصوم في السفر. وعلى هذا فيكون ذكر الفريضة التامّة من باب ذكر الخاصّ وإرادة العامّ، ويكون الغرض من ذكرها التنبيه على العموم مثل: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[1]، حيث يكون الغرض منه بيان حرمة مطلق الشتم.

أو تكون العبرة في وجوب التمام إلى الدخول فيما لا يجوز فعله للمسافر ويكون

---

١. سورة الإسراء ١٧: ٢٣.

فعله وظيفة الحاضر كالدخول في الرباعيّة ولو لم يدخل في الركوع من الثالثة منها، أو الدخول في النافلة من المقصورة، أو الصوم الواجب والدخول في صلاة الجمعة ونحو ذلك ممّا لا يجوز فعله على المسافر؟ وجوهٌ وأقوال:

مقتضى ظاهر الصحيحة هو الأوّل؛ وذلك لجعل وجوب التمام فيها متفرّعاً على الإتيان بالفريضة تامّة، فلو كانت العبرة بالدخول في ركوع الثالثة منها لكان اللاّزم هو تفريع وجوب التمام على الدخول فيها، لا على الإتيان بالفريضة التامّة، فمن التفريع المذكور يستكشف أنّه لا يجب التمام إذا كان العدول عن الإقامة قبل تمام الفريضة ولو دخل في الركوع الثالثة منها.

ومنه يظهر عدم ابتناء التمام على الدخول فيما لا يجوز للمسافر فعله كالدخول في الرباعيّة، ولو لم يدخل في الركوع الثالثة منها بطريق أولى، مضافاً إلى أنّ الحكم ببطلان الإقامة بسبب العدول في أثناء الفريضة قبل الدخول في الركوع الثالثة منها متوقّف على الحكم بجواز عدول هذه الرباعيّة إلى المقصورة، وحيث إنّ العدول على خلاف الأصل، ومقتضى القاعدة في موارده هو البطلان، إلّا أن يثبت جوازه بدليل قويّ، يحتاج جوازه في المقام إلى قيام دليل على جوازه، ولم يثبت ما يدلّ على جوازه خصوصاً فيما إذا احتاج إلى هدم شيء كقيام الركعة الثالثة وقرائتها، أو ذكرها فيما إذا كان العدول عن الإقامة في أثناء القيام من الثالثة قبل الدخول في الركوع منها.

فإن قلت: ذكر الصلاة وإرادة العامّ الأخصّ - أعني كلّما يكون بطلان الإقامة بالعود عنها متوقّفاً على إبطاله - أو العامّ الأعمّ - أعني كلّما لا يجوز شروعه إلّا على الحاضر من باب ذكر الخاصّ والتنبيه على إرادة العامّ - أمر ليس بعزيز كما في ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[1] فليكن الصحيحة من هذا القبيل.

---

١. سورة الإسراء ١٧: ٢٣.

قلت: الضابط في صحّة ذكر الخاصّ والتنبيه على إرادة العامّ أمران كلاهما مفقود في المقام:

الأوّل: أن يكون إرادة العامّ عن الخاصّ أمراً عرفيّاً ارتكازيّاً بحيث يساعده الفهم العرفي، كما في ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾.

الثاني: أن يقطع بعدم دخل خصوصيّة الخاصّ في الحكم، كما يقطع بعدم خصوص الأُفّ في ضجر الوالدين.

وهذان الأمران كلاهما مفقود في المقام؛ إذ ليس إرادة أحد العامّين عن الفريضة التامّة أمراً عرفيّاً ولا خصوصيّة الفريضة التمامي ممّا يقطع بعدم دخلها في عدم البطلان الإقامة بالعود عنها، هذا هو المستفاد عن الصحيحة، مع قطع النظر عن قيام الإجماع على إرادة العامّ الأخصّ أو الأعمّ، وأمّا بالنظر إلى الإجماع المدّعى في كلام المصابيح فسيأتي تنقيحه.

وقد استدلّ الشهيد الثاني (قدّس سرّه) في الروض[1] للقول الثاني بما حاصله: أنّه إذا صام المقيم بعد قصد الإقامة إلى ما بعد الزوال، ثمّ عدل عن الإقامة بعد الزوال، فهذا الصائم لو سافر فلا يخلو إمّا أن يجب عليه الإفطار أو إتمام الصوم، لا سبيل إلى الأوّل؛ لدلالة العمومات والإطلاقات الواردة في أنّ الصائم إذا سافر بعد الزوال يجب عليه الإتمام، ولا يجوز له الإفطار، فتعيّن الثاني، فحينئذٍ لا يخلو إمّا أن نقول: بطلت إقامته بالعود عنها، أو نقول: ببقائها، لا سبيل إلى الأوّل فإنّه مستلزم لوقوع الصوم الواجب سفراً بغير نيّة الإقامة وهو ممّا لا يجوز إجماعاً، إلّا ما استثني مثل النذر ونحوه، وليس هذا منه، فتعيّن الثاني وهو المطلوب.

ثمّ استدلّ للقول الثالث بنظير هذا الكلام، إلّا أنّه استدلّ لعدم جواز الإفطار قبل

---

١. الروض (صلاة السفر): ٣٩٨.

الزوال بعموم ﴿لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[1] لا بالعموم أو الإطلاق الدالّ على وجوب مضي المسافر في صومه لو سافر بعد الزوال.

ولا يخفى ما في هذه الاستدلالات من الوهن؛ **أمّا أوّلاً**: فبأنّه نختار الشقّ الأوّل - أعني وجوب الإفطار عليه -، وقوله: «لا سبيل إليه»؛ لدلالة العمومات على وجوب مضي المسافر بعد الزوال في صومه، قلنا: هذه الإطلاقات والعمومات إنّما هي فيما إذا بقي الصوم إلى حين السفر ولم يبطل بشيء قبله، والمدّعى في المقام انبطاله بسبب العود عن الإقامة، فلا موقع للاستدلال بهذه العمومات.

وبعبارةٍ أوضح مورد هذه العمومات والإطلاقات إنّما هو الصوم الصحيح، والكلام في المقام في بقاء صحّته بسبب العود عن الإقامة، فالاستدلال لصحّة الصوم بهذه العمومات من قبيل إثبات الموضوع بالحكم وهو كما ترى.

وبما ذكرنا يظهر ما في الاستدلال بحرمة الإبطال أيضاً؛ ضرورة أنّ حرمته أيضاً حكم للصوم الصحيح، فلا يمكن إحراز صحّته بحرمة إبطاله.

وأمّا ثانياً: فبأنّه نختار الشقّ الثاني - أعني وجوب التمام عليه مع الالتزام ببطلان إقامته -، قوله: «إنّه مستلزم لوقوع الصوم الواجب سفراً بغير نيّة الإقامة، قلنا: لا محذور فيه بعد ورود الدليل، والمفروض عندكم قيام الدليل على صحّته وهو العمومات والإطلاقات، فيكون هذا المورد من الموارد التي استثنيت عن عدم جوازه كالنذر، إلّا أنّ الدليل المخرج في المقام هو العمومات والإطلاقات على وجوب المضيّ في الصوم في هذا الحال، ولا محذور فيه بعد تسليم صحّة التمسّك بهما كما لا يخفى.

وهاهنا فروعٌ يجب التنبيه عليها:

---

١. سورة محمّد (صلّى الله عليه وآله) ٤٧: ٣٣.

الأوّل: إنّ العدول عن الإقامة هل هو كاشف عن عدم تحقّق الإقامة القاطعة للسفر من الأوّل، فيكون استمرار حكم السفر فيما بعد العدول من جهة كشف العدول عن عدم انقطاعه أصلاً حتّى في حال الإقامة، فبالعدول يكشف عن استمرار السفر من أوّله إلى تمام زمان الإقامة وبعد العدول، أو إنّه ناقل من حين العدول، فيكون السفر منقطعاً حال الإقامة قبل العدول واقعاً، وبالعدول تنقطع الإقامة ويرجع إلى حكم السفر السابق؟ وجهان:

قد يقال: بالأوّل؛ وذلك لأنّ المستفاد من إطلاقات أخبار الإقامة هو قاطعيّة عزم الإقامة للسفر حقيقة أو حكماً حسبما تقدّم شرحه مطلقاً سواء تعقّبت بالفريضة التامّة أم لا، لكن صحيحة أبي ولّاد قيّدت ذاك الإطلاق بالعزم المتعقّب بالصلاة التامّة، وبعد تقيّده بها صارت النتيجة هي قاطعيّة الإقامة المتعقّبة بالصلاة التامّة للسفر، وخرجت الإقامة الغير المتعقّبة عن كونها قاطعة، فحينئذٍ إذا عدل عن الإقامة قبل الصلاة التامّة يكشف عن أنّ هذه الإقامه لم تكن قاطعة للسفر من أوّل الأمر؛ وذلك من جهة عدم تعقّبها بالصلاة، وقد كانت في قاطعيّتها مقيّدة بالتعقّب بها.

هذا ولكن التحقيق يقتضي ناقليّة العدول؛ وذلك لأنّ هذا التقيّد إنّما يتمّ لو كان المقيّد في كلام متصل، كما إذا كان مذكوراً في أخبار الإقامة، فيستفاد منها قاطعيّة الإقامة المتعقّبة لا مطلقاً. وأمّا إذا كان التقيّد بالمنفصل كالصحيحة فلا؛ لأنّ الصحيحة إنّما سيقت لبيان البقاء على حكم الإقامة إذا بطلت بالعدول و[1]كان العدول بعد الصلاة التامّة، ولا دلالة فيها على اشتراط قاطعيّة الإقامة للسفر بالتعقّب بالصلاة التامّة. ومن المعلوم أنّ العدول عن الإقامة قاطع لها موضوعاً؛ إذ لا يعقل بقاء العزم على الإقامة مع العدول عنها كما هو واضح، لكن الشكّ كان في أنّه

---

١. الصحيح ما أثبتناه، وفي المصدر: «إذا».

بعد قطع الإقامة بالعدول عنها هل يبقى حكمها أو يرجع إلى حكم السفر السابق؟ والإمام (عليه السلام) في هذا المقام يفصّل بين العدول قبل الصلاة وبين العدول بعدها بالحكم بالركوع إلى حكم السفر السابق في الأوّل والبقاء على حكم الإقامة في الثاني: وليس في هذا دلالة على تقييد قاطعيّة الإقامة بالتعقّب بالصلاة التامّة بوجه من الوجوه ويترتّب على كاشفيّة العدول عن عدم تحقّق الإقامة القاطعة من أوّل الأمر وجوب قضاء ما فات منه في الوقت بعد الإقامة قصراً لو كان عازماً على الإقامة في تمام الوقت وفات عنه الأداء، ثمّ عدل عن الإقامة في خارج الوقت؛ فإنّه عدول قبل الإتيان بالفريضة التامّة، ويكون كاشفاً عن عدم تحقّق الإقامة القاطعة للسفر، فمن عدوله عن الإقامة يستكشف كونه مسافراً في وقت العزم على الإقامة واقعاً، فيكون تكليفه الواقعي حينئذٍ هو القصر وإن لم يكن عالماً به، ولكن بعد ما علم يجب عليه القضاء قصراً، ويترتّب على ناقليّة العدول وجوب القضاء تماماً؛ لكونه مكلّفاً بالتمام في الوقت واقعاً، وإنّما يصير مكلّفاً بالقصر على تقدير التكليف به من حين العدول، لا أنّه كان مكلّفاً به من أوّل العزم على الإقامة، لكن الحكم بوجوب القضاء تماماً كأنّه لا إشكال فيه، وقد قال المحقّق الثاني (قدّس سرّه): أنّه الموافق للمذهب وهو الأقوى، فيكون هذا - أعني وجوب التمام - من أظهر الثمرات المترتّبة على ناقليّة العدول، ولا يرد عليه إشكال أصلاً، إلّا استبعاد إعادة السفر السابق بعد انقطاعه بالإقامة بخلاف الكشف، حيث إنّه التزام بعدم انقطاعه أصلاً، وهذا ليس بمحذور بعد ورود الدليل على صحّته، وليس ناقليّة العدول أمراً ممتنعاً حتّى يجب تأويل الدليل الدالّ عليه، وقد عرفت أنّ المستفاد من الصحيحة ليس إلّا بقاء حكم الإقامة بعد العدول إذا كان العدول بعد الصلاة وهو يوافق مع النقل.

وبالجملة فالالتزام بالنقل أمر ممكن عقلاً وقد ورد الدليل عليه فيؤخذ به من غير محذور بعد كونه تعبّداً ثبت بالدليل.

نعم لو كان قاطعيّة الإقامة للسفر أمراً تكوينيّاً لا تشريعيّاً، وقد قطع السفر تكوينيّاً لم يكن اتصال ما بعد العدول عن الإقامة بالسفر السابق أمراً معقولاً في عالم التكوين، لكنّه ليس تكوينيّاً كما هو واضح. ولا إشكال في عالم التشريع؛ إذ كما أنّ أصل قاطعيّة السفر بالإقامة أمر تشريعيّ كذلك اتصال ما بعد العدول إلى ما قبل الإقامة أيضاً أمر تشريعيّ، فكما أنّ تشريع قاطعيّة الإقامة ثبت بالدليل كذلك اتصال ما بعد العدول إلى ما قبل الإقامة لو كان العدول قبل الصلاة التامّة قد ثبت بالدليل، فكما أنّه بعد ورود الدليل بالأوّل يجب التعبّد به فكذا في الثاني.

هذا وإن ابيت إلّا عن امتناع اتصال ما بعد العدول إلى قبل الإقامة، فنلتزم بالكشف الحكمي بمعنى الالتزام بإجراء حكم السفر على ما بعد العدول وإن لم يكن مسافراً حقيقة من جهة انقطاع السفر بالإقامة، فالالتزام بالكشف الحكمي ممّا لا محذور فيه أصلاً.

فالمتحصّل ممّا بيّناه وجوب قضاء ما فات عنه في حال الإقامة تماماً بعد العدول عن الإقامة في خارج الوقت.

الثاني: إنّه لو عدل عن الإقامة ولم يأت بالصلاة التامّة حتّى خرج الوقت، فهل يجب عليه الإتمام أو يكون في حكم من لم يصلّ فريضة تامّة؟ وجهان:

مِن أنّ وجوب التمام قد استقرّ في ذمّته بواسطة مضيّ الوقت عليه مقيماً فيجب عليه التمام. والمراد من الصلاة التمام الموضوع للحكم بالإتمام بعد العدول هو الأعمّ من فعلها كذلك أو استقرارها في الذمّة ولو لم يتحقّق فعلها، ولا إشكال بأنّ هذا الشخص قد استقرّ التمام في ذمّته، ولذا يجب عليه أن يقضي ما فاته عنه تماماً كما

تقدّم في الفرع الأوّل. وعلى هذا فيجب عليه التمام بعد العدول؛ لكون استقرار التمام في الذمّة موجباً لإسراء حكم المقيم عليه بعد العدول عن الإقامة كالإتيان بالتمام.

ومِن أنّ مورد الخبر هو خصوص فعل التمام، وهذا لم يفعل التمام، وإرادة الأعمّ من الاستقرار والفعل لا يساعده دليل.

والأوّل هو مختار الشهيد الثاني[1] (قدّس سرّه) ومال إليه شيخنا الأُستاد (دامت بركاته) مستدلاًّ بأنّ صدر الرواية الصحيحة[2] وإن كان ظاهراً في كون العبرة إسراء حكم المقيم هو الصلاة التمام، لكن ذيلها ممّا يومي على كون ذكر الصلاة التمام من باب المثال، فيكون المراد بها كلّما كان وظيفة الحاضر بأن استقرّ عليه وإن لم يفعله؛ وذلك لأنّها مذيّلة بأنّه لو لم ينو المقام عشرة يقصّر بينه وبين شهر، ولا شبهة في أنّه إذا لم ينو المقام يجب عليه كلّما يجب على المسافر بينه وبين شهر من غير اختصاص بالقصر، فيجب عليه الإفطار وترك النافلة المقصورة وترك الجمعة، فيكون ذكر القصر من باب المثال قطعاً.

ومِن إرادة ما هو وظيفة المسافر من ذكر القصر يستشمّ كون المراد من الصلاة التمام أيضاً وظيفة الحاضر، وقد ذكر خصوص الصلاة التمام من باب المثال، فيوهن به ظهور الصدر في إرادة خصوص الصلاة، وهذا الذي ذكرناه إن لم يكن بالغاً بمرتبة يمكن أن يفتى به بوجوب التمام بعد العدول، فلا أقلّ من منعه عن الإفتاء بوجوب القصر بعده، فحينئذٍ يجب الاحتياط بالجمع بينهما.

ولا فرق فيما ذكرناه بين كون ترك الأداء في الوقت عن علم وعمد، أو عن جهل، أو عن نسيان، أو لنوم ونحوه ممّا يكون معه مكلّفاً بالقضاء تماماً، فالتفرقة بين العمد والنسيان ممّا لا وجه له.

---

١. لم نعثر عليه في مظانّه، لاحظ الجواهر ١٣: ١٨١ وكذا ١٤: ٦٢٣.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٨، ب ١٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

نعم لو كان الترك فيما لا يستقرّ التمام في الذمّة كالحائض والنفساء والمغمى عليه وفاقد الطهورين وأمثالها، يخرج عن موضوع هذا الفرع كما لا يخفى.

أقول: مع كون ما أفاده (دام بقاؤه) خلاف الظاهر؛ فإنّ الظاهر كون العبرة على الصلاة التمام، لا الإتيان بكلّما هو وظيفة الحاضر؛ إرادة الأعمّ من إتيان وظيفة الحاضر ومن استقرار تلك الوظيفة في الذمّة ولو لم يفعلها، لا وجه له، والأقرب حينئذٍ هو الرجوع إلى القصر؛ لأنّه عدل قبل الإتيان بالصلاة التمام، لكن الاحتياط كما أفاده حسن لا ينبغي تركه؛ لما أفاده ولمصير جُلّ الفقهاء على وجوب التمام.

الثالث: قد تقدّم أنّ الأقوى كون العبرة بتمام الصلاة، فلو شرع فيها بنيّة التمام وعدل عن الإقامة في أثنائها، فإمّا يكون العدول بعد الدخول في ركوع الركعة الثالثة، أو يكون قبله بعد القيام للثالثة، أو يكون قبل القيام لها، فمقتضى ما ذكرناه هو إسراء حكم السفر السابق بعد العدول في جميع هذه الصور، وأمّا صلاته هذه فباطلة فيما إذا كان العدول بعد الدخول في ركوع الركعة الثالثة من جهة عدم إمكان تصحيحها، ويجب عليه عدولها إلى القصر بنقض قيام الثالثة لو كان العدول في أثنائه وإتمامها ركعتين لو كان العدول قبل قيام الثالثة.

ولكن الأُستاذ (دام بقاؤه) احتاط في هذا المقام أيضاً من جهة أنّ قوله (عليه السلام): «إن كنت دخلت المدينة وصلّيت بها صلاة فريضة واحدة بتمام ... الخ»[1]، من جهة التعبير بصيغة الماضي وإن كان ظاهراً في انقضاء الصلاة التمام بإتمامها، إلّا أنّه ظهور بدويّ غير مستقرّ يكون أوّل درجة الظهور، ويمكن أن يراد منه التلبّس بالصلاة، واستعمال صيغة الماضي في المعنى التلبّسي أمر عرفيّ، وعليه فيكون المدار على التلبّس بصلاة التمام ولو لم يتمّها.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٨، ب ١٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

وحيث إنّ هذا المعنى كان أمراً عرفيّاً وقد ذهب إليه جملة من الأصحاب، فالاحتياط في هذا المقام أيضاً لا ينبغي تركه، بل في هذا الفرع أولى بالرعاية من الفرع السابق حيث إنّ في الفرع السابق كان منشأه إرادة استقرار الصلاة التمام من لفظ «وصلّيت فريضة بتمام»، وفي هذا الفرع على إرادة التلبّس بالصلاة منه، ومعلوم أنّ هذا أهون من إرادة استقرار الوجوب كما لا يخفى.

أقول: الظاهر في هذا المقام أيضاً عدم لزوم الاحتياط من جهة بُعد إرادة التلبّس من قوله (عليه السلام): «وصلّيت فريضة واحدة بتمام»[1]، إذ الظاهر منه اعتبار كون العدول بعد الفراغ عن الفريضة، وإلّا لكان حقّ التعبير أن يقال: وأنت مصلّي بتمام، كما لا يخفى، لكن حسن الاحتياط ممّا لا ينكر، ويختلف باختلاف المراتب؛ ففي الصورة الأُولى وهي ما إذا كان العدول بعد الركوع من الثالثة يكون الأشدّ، وذلك لاستلزام تركه بطلان هذه الصلاة، وفي الصورة الثانية يكون شديداً من جهة لزوم هدم الركعة الثالثة، فيستشكل في اغتفار هذه الزيادة، وفي الصورة الثالثة يكون أضعف من جهة التشكيك في جواز العدول في هذه الصورة، مع عدم الدليل على جوازه، وكونه خلاف الأصل الموجب للاقتصار عليه بما ورد على جوازه الدليل.

الرابع: لو أقام في إحدى مواضع التخيير وغفل عن إقامته، وأتى بصلاة تامّة لشرف البقعة، ثمّ التفت إلى إقامته وعدل عنها، فهل يبقى على حكم المقيم من جهة إتيانه بالصلاة التامّة، أو يرجع إلى حكم السفر من جهة أنّ إتيانه بالتمام هذا لم يكن مستنداً إلى الإقامة ولم يأت بها بما هو فريضة وظيفة للمقيم، بل إنّما أتى بها من حيث إنّها وظيفة المسافر في هذا المكان؟ وجهان:

أوّلهما مختار شيخنا الأُستاد (دام بقاؤه)؛ لأنّه صلاة تامّة أتى بها وقد كان تكليفه الواقعي أيضاً هو الإتيان بها، غاية الأمر تخيّل أنّ الإتيان بها لمكان شرف البقعة، والحال

---

١ وسائل الشيعة ٨: ٥٠٨، ب ١٨، من أبواب صلاة المسافر ح ١.

أنّه كان وظيفة الحاضر، فيكون من باب الخطأ في التطبيق؛ وذلك من جهة تحقّق النيّه بكلا ركنيها أعني تعلّق إرادة الفاعل بعين ما تعلّق به إرادة الآمر، وكون تعلّق إرادته بداعي إرادة الآمر، فحينئذٍ فيكون صلاته تامّاً صحيحاً، وبعد صحّتها تصير مشمولاً للصحيحة أعني قوله: «وإن كنت دخلت المدينة وصلّيت بها فريضة واحدة ... الخ»، إذ في هذا الفرض أيضاً دخل بلد الإقامة وصلّى فيه صلاة تامّة، وليس في الصحيحة ما يوجب تقييد استناد الصلاة التامّه بكونها من الإقامة بعد ما كان في الواقع كذلك.

أقول: الظاهر من تفرّع الصلاة التمام هو كون التمام لأجل الإقامة ولذا يجيء توهّم إلغاء خصوصيّة الصلاة وإرادة وظيفة الحاضر منها، ومعلوم أنّ ما جيء به لشرف البقعة لا يصدق عليه كونه مأتيّاً بما هو وظيفة الحاضر، وعليه فالقول بالرجوع إلى حكم المسافر لا يخلو عن القوّة.

الخامس: إذا صلّى تماماً بعد العزم على الإقامة، لكن مع الغفلة عن إقامته ثمّ عدل عنها، ففيه الوجهان المتقدّمان، وإن كان القول ببقاء حكم المقيم في هذا الفرع أقوى من الفرع السابق، حيث إنّ التمام في هذا الفرع لا يكون مستنداً إلى شيء به يصير مصداق وظيفة المسافر دون الفرع المتقدّم.

لكن مقتضى ظاهر الصحيحة من ترتّب التمام على الإقامة هو الرجوع إلى حكم السفر.

والإنصاف أنّ الاحتياط في هذه الصورة ممّا لا ينبغي تركه.

السادس: حكي عن الروض[1]: أنّه لو أتى قبل الإقامه بصلاة تامّة، ثمّ أقام وعدل عنها، فهل يبقى على حكم المقيم من جهة ما أتى به من الصلاة التامّة، أو يرجع إلى حكم السفر؛ لأنّ ما أتى به كان قبل الإقامة؟ وجهان:

---

١. الروض (صلاة السفر): ٣٩٨.

قال شيخنا الأُستاد (دامت بركاته): ليس لذكر هذا الفرع وجه أصلاً؛ ضرورة أنّه إذا أتى قبل الإقامة بالتمام تكون صلاته باطلة فلا حكم لها أصلاً.

أقول: يمكن أن يكون غرضه إتيان التمام في إحدى مواضع التخيير، أو من باب الجهل بوجوب القصر فتكون صحيحة قبل الإقامة، لكن لا ينبغي التأمّل في عدم البقاء على حكم المقيم؛ لأنّه مع عدم كونه في الإتمام مستنداً إلى الإقامة لم يكن المأتي به من التمام في حال الإقامة فيخرج عن مورد الصحيحة بلا إشكال.

السابع: لو شرع في رباعيّة قصراً فعزم على الإقامه في أثنائها فأتمّها، ثمّ عدل عن الإقامة، فهل يبقى على حكم المقيم من جهة الإتيان بصلاة تامّه بعد الإقامة وإن كان بإتمامها تماماً، أو يرجع إلى القصر من جهة عدم وقوع صلاته بتمامها بعد الإقامة؟

والظاهر أن تكون الصلاة بتمامها مترتّباً على الإقامه، والأقوى هو البقاء على حكم المقيم؛ وذلك لأنّ الإتيان بالتمام إنّما هو بإتيان الأخيرتين لإتمام الأربع الأوليين مشتركة بين القصر والإتمام، وواضح أنّ ما هو ملاك التمام وقع بعد الإقامة، فيصدق عليه أنّه عزم وأتى بصلاة تامّة.

الثامن: لو نسي الإقامة وشرع في رباعيّة قصراً، ثمّ أتمّها تماماً نسياناً، فتذكّر إقامته وعدل عنها، فهل تكون صلاته التامّة هذه موجباً للبقاء على حكم المقيم، أو يرجع إلى حكم السفر السابق؟ وجهان:

أقواهما الثاني؛ وذلك لبطلان صلاته هذه من جهة عدم إرادة المأمور به، وخروج المورد من باب الخطأ في التطبيق؛ للفرق بين التماميّة والقصريّة، وبين الأدائيّة والقضائيّة بكون الخطأ في الأوّل موجباً للإخلال بالنيّة دون الثاني.

أقول: وعلى تقدير القول بالصحّة بجعل الخطأ في التماميّة والقصريّة أيضاً

من باب الخطأ في التطبيق يكون الرجوع إلى حكم السفر هو الأقوى؛ وذلك لعدم استناده في إتيان هذا التمام إلى الإقامة ولو كان هو تكليفه الواقعي فيكون بابه باب الفرع الرابع والخامس كما لا يخفى.

التاسع: لا ينبغي الإشكال في عدم العبرة في الحكم بالتمام بما إذا أتى بفريضة غير رباعيّة مثل الصبح والمغرب، أو برباعيّة قضاءً لا أداءً؛ وذلك لما اخترناه من ترتّب الفريضة المأتيّة على الإقامة، وواضح أنّ شيئاً من فرائض الغير الرباعيّة أو الرباعيّة القضائيّة لا يؤتى بها بما هي وظيفة المقيم فلا يعمّها حكم الرباعيّة الأدائيّة كما هو واضح، وهذا الفرع لم يتعرّضه الأُستاد (دام بقاؤه).

العاشر: لو صام واجباً بعد قصد الإقامة ثمّ عدل عنها، فلا يخلو إمّا أن يكون العدول بعد تمام الصوم، أو يكون بعد الزوال، أو يكون قبل الزوال، فيقع الكلام فيه في جهتين:

الأُولى: في حكم هذا الصوم في نفسه من حيث الصحّة والفساد، ولا ينبغي الإشكال في صحّته فيما إذا كان العدول بعد التمام؛ لأنّه صوم وقع عن المقيم بناء على كون العدول ناقلاً من حينه كما هو المختار، وكذا إذا كان بعد الزوال؛ وذلك لأنّه كان صحيحاً سواء كان العدول للرجوع إلى حكم السفر أو بقي على حكم المقيم، لأنّه على تقدير صيرورته محكوماً بحكم السفر السابق أيضاً يجب عليه إتمام هذا الصوم من جهة صيرورته محكوماً بحكم السفر بعد الزوال، فيكون كالصائم الذي سافر بعد الزوال، وأمّا إذا كان قبل الزوال فيدور صحّته وفساده في كون العدول مع الصوم بحكم العدول بعد الصلاة التامّة أم لا، فإن قلنا: ببقائه على حكم المقيم من جهة الصوم فيجب عليه الإتمام، كما يجب عليه الإتيان بكلّ ما هو وظيفة الحاضر. وإن قلنا: بالعدم فيبطل صومه، وهذا هو الجهة الثانية في هذا الأمر.

وتنقيح البحث عنها - على ما قرّاه شيخنا الأُستاد - هو أنّ حكم الصوم بعد التمام حكم تمام الصلاة، وحكم الصوم بعد الزوال حكم الدخول في الركوع من الركعة الثالثة من الصلاه، وحكم الصوم قبل الزوال حكم الدخول في الرباعيّة قبل الوصول إلى الركوع الثالثة، فيشترك الصوم الواجب مع الصلاة الرباعيّة فيما لها من الحكم؛ وذلك من جهة استفادة التعميم بقرينة الذيل حسبما تقدّم، واستفادة إرادة التلبّس من صيغة الماضي بتلك القرينة، لكن للتعميم درجتين:

منها: إسراء حكم الصلاه إلى ما هو رديف لها في كونه عمدة حكم السفر وهو الإفطار.

ومنها: إسرائه إلى ما هو الفضلة له كصوم الندب والصلاة النافلة.

والمدّعى تعميم الحكم بالنسبة إلى الطائفة الأُولى؛ وذلك للفهم العرفي، حيث يفهم من موارد ما يقال فيه: بأنّه «قصّر» عطف «وافطر» عليه، وممّا يقال فيه: «اتمم» عطف «وصم» عليه من جهة الملازمة بين القصر والإفطار والصوم والإتمام، إلّا ما استثني، فهذا شاهد على أنّه كما يجب التمام بعد صلاة التمام، كذلك يجب التمام بعد تمام الصوم الواجب، وكما أنّ الدخول في الركوع الثالثة أو قيامها يكتفى به في الحكم بالتمام من جهة صدق التلبّس، كذلك بقاء الصوم إلى بعد الزوال بكون العدول عن الإقامة بعد الزوال أو بقائه إلى قبل الزوال يكتفى به في الحكم بالتمام من جهة صدق التلبّس، فكما بين تمام الصلاة وبين الدخول في الركوع الثالثة وبين قبول الدخول فيها تفاوت من حيث الوضوح والخفاء، كذلك بين تمام الصوم وبين انتهائه إلى بعد الزوال وقبل الزوال.

وبالجملة فحال الصوم الواجب حال الصلاة بعينه هذا.

أقول: ولا يخفى ما فيه من إلحاق الصوم بالصلاة، ثمّ الحكم فيه بالنسبة إلى

حالاته الثلاثة من الإتمام، وبعد الزوال وقبل الزوال؛ وذلك لعدم استفادة التعميم، ولا إرادة التلبّس من الماضي، ولا يكون في الذيل قرينة على ما ذكره، ومقتضى حفظ الظهور هو إناطة الحكم ببقاء حكم المقيم على الإتيان بالصلاة لا غير، وأنّ العبرة إنّما هو بتمامها لا التلبّس بها. والإنصاف أنّ فهم ماسوى ذلك عسر جدّاً، إلّا أنّ الاحتياط لمكان ذهاب جماعة من المحقّقين إلى الحكم بالتمام في هذه الصور لا ينبغي أن يترك.

الحادي عشر: لو عدل عن الإقامة بعد الإتيان بصلاة نافلة ممّا يكون إتيانه وظيفة الحاضر، أو صوم مندوب كذلك، فعلى المختار يرجع إلى القصر بلا ارتياب، وكذا على مختار الأُستاد (دام بقاؤه)، حيث إنّه وإن عمّم لكن بنى على التعميم بما يكون من عمد أحكام السفر والحضر كالقصر والإفطار.

الثاني عشر: لو أقام في موضع الإقامة عشرة أيام بلا أن يأتي بالصلاة من جهة عدم التكليف بها بحيث لا يستقرّ القضاء في ذمّته كالحائض والنفساء، ثمّ عدل عن الإقامة قبل الإتيان بصلاة تامّة، فهل يجب عليه القصر من جهة كون عدوله قبل الإتيان بالفريضة، أو يجب عليه التمام من جهة إتمامه الإقامة؟ احتمالان:

لا ينبغي الإشكال في أنّ الأقوى هو الأخير؛ وذلك لانصراف هذه الصورة عن مورد الصحيحة، إذ هي إنّما تدلّ على الرجوع إلى القصر قبل الإتيان بالفريضه فيما إذا كان العدول قبل إتمام الإقامة، والمفروض في هذه الصورة إنّه ما عدل عن الإقامة، بل العدول إنّما وقع بعد تمام الإقامة، وعلى هذا فيجب التمام لو قلنا: في الإقامة بكونها قاطعة للسفر من جهة الفهم الارتكازي العرفي، وأنّ الشارع ما تصرّف في هذا المورد، إلّا بتحديد الإقامه بالعشرة، كما هو أحد المسلكين في قاطعيّة الإقامة، وكذلك على المسلك الآخر من تقييد السفر بعدم تحقّق الإقامة في أثنائه، إذ المفروض تحقّق

الإقامة الحاصلة عن العزم في أثنائها وليس في البين ما يوجب تقييد مطلقات الإقامة في هذا المورد، إذ المقيّد لها كان منحصراً بصحيحة أبي ولّاد[1] وهي لا تشمل المقام على ما حقّقناه.

الثالث عشر: لو عدل عن الإقامة وشكّ في إتيان الصلاة التامّة قبل العدول فلا إشكال في وجوب البناء على عدم الإتيان بها والرجوع إلى حكم السفر السابق. ولو علم بهما معاً وشكّ في المتقدّم منهما، فإمّا يكونا كلاهما مجهولَي التاريخ، و إمّا يكون تاريخ أحدهما معلوماً والآخر مشكوكاً، والحكم في الجميع واحد وهو عدم إثبات تأخّر الصلاة عن العدول، فيبقى حينئذٍ على حكم السفر السابق.

وتوضيح ذلك أنّ الأثر في الحادثين اللذين يشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما، إمّا أن يكون مترتّباً على نفس التقدّم، فإذا شكّ فيه يجري في عدمه الاستصحاب، و إمّا يكون مترتّباً على التأخّر، ولابدّ في مثله أن يثبت التأخّر ولا يكفي نفي عدم التقدّم بالأصل لإثبات التأخّر، إلّا على القول بالأصل المثبت. ففي الأوّل يجري الأصل في نفي تقدّم ما شكّ في تقدّمه كما في مثال إسلام الوارث وموت المورّث فإنّه لا يخلو عن صور:

الأُولى: ما إذا كان كلاهما مجهولي التاريخ، ولا يمكن إثبات إرث الوارث في هذه الصورة؛ لمعارضة الأصل في موت المورّث مع الأصل في إسلام الوارث.

الثانية: ما إذا كان إسلام الوارث معلوماً وكان الشكّ في تاريخ موت المورّث، وفي هذه الصورة لا يجري الأصل أيضاً؛ لأنّ استصحاب عدم موت المورث إلى زمان إسلام الوارث لا يثبت تأخّر موته عن إسلامه، والأثر إنّما هو مترتّب على موت المورّث عن وارث مسلم.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٨، ب ١٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

الثالثة: ما إذا كان تاريخ موت المورّث معلوماً وكان الشكّ في تقدّم إسلام الوارث عليه، وفي هذه الصورة يجري الأصل ويثبت عدم تقدّم إسلام الوارث على موت المورث ويثبت به عدم الإرث، ولا يحتاج إلى إثبات التأخّر لكي تتوقف[1] إحرازه على الأصل المثبت.

وفي الثاني - أعني ما إذا كان الأثر مترتّباً على التأخّر - لا يجري الأصل في جميع الصور الثلاث كما فيما نحن فيه؛ فإنّ الأثر - أعني البقاء على حكم المقيم بعد العدول عن الإقامة - مترتّب على تأخّر العدول عن الصلاة، فحينئذٍ إذا كان تاريخ العدول معلوماً، وكان الشكّ في تاريخ الصلاة فبأصالة عدم الإتيان بالصلاة إلى زمان العدول وإن كان يمكن نفي تقدّم الصلاة على العدول الذي يكون نقيضاً لما يترتّب عليه الأثر - أعني تقدّم الصلاة على العدول -، لكنّه لا يحتاج إلى هذا الأصل؛ لكفاية الشكّ في تقدّم الصلاة على العدول، وهذا الشكّ بنفسه كاف في عدم انسحاب حكم المقيم بعد العدول، وإذا كان تاريخ الصلاة معلوماً وكان الشكّ في تاريخ العدول فلا يجري استصحاب عدم العدول إلى زمان الصلاة؛ إذ الأثر مترتّب على تأخّره عن الصلاة والأصل غير متكفّل لإثبات التأخّر إلّا بالتعويل على الأصل المثبت.

وإذا كان كلاهما مجهولي التاريخ فلا يجري الأصل حتّى ينتهي إلى التعارض؛ لمكان عدم جريانه في كلّ واحد من الطرفين في حدّ نفسه، فحينئذٍ فالحكم في جميع الصور هو صحّة الصلاة المأتيّة ووجوب الرجوع إلى القصر في الصلوات التي يأتي بها فيما بعد؛ أمّا صحّة الصلاة المأتيّة فلمكان قاعدة الفراغ، وأمّا القصر في الصلوات التي يأتي بها فللرجوع إلى حكم السفر السابق.

---

١. الصحيح ما اثبتناه وفي المصدر: «توقف».

لكن يشكل الجمع بين الحكمين إذا كان العلم بوقوع الحادثين في الوقت؛ وذلك من جهة حصول العلم الإجمالي إمّا ببطلان الصلاة التي أتى بها، أو بوجوب التمام فيما بعد؛ لأنّه إن وقعت الصلاة السابقة بعد العدول فيجب إعادتها والقصر في الصلوات الآتية. وإن كانت قبل العدول فهي لا تجب إعادتها، لكنّه يجب التمام فيما بعد، والجمع بين عدم إعادة السابق والقصر فيما بعد مخالف للعلم الإجمالي، والظاهر عدم انحلال هذا العلم الإجمالي، فيجب العمل على قواعده من إعادة الصلاة السابقة قصراً والجمع بين الإتمام والقصر فيما بعد كما لا يخفى.

الرابع عشر: لو عدل عن الإقامة بعد خروج الوقت وشكّ في الإتيان بالصلاة في الوقت، فمقتضى قاعدة: (الوقت حائل) هو وجوب البناء على الإتيان، فهل يكون العدول بعد البناء على الإتيان بالصلاة التمام كالعدول بعد إحراز إتيانها بالوجدان أم لا؟ وجهان:

أقواهما الأوّل؛ لكون القاعدة من الأُصول المحرزة حسبما حقّق في الأُصول، فيترتّب عليها جميع الآثار الشرعيّة المترتّبة على إتيان الصلاة التمام التي منها البقاء على حكم المقيم بعد العدول، بل قال الأُستاد (دام بقاؤه) يكون كالعدول بعد الإحراز ولو كانت القاعدة من الأُصول الغير المحرزة؛ وذلك لأنّ كلّ أصل ولو لم يكن محرزاً للواقع يكون محرزاً بالنسبة إلى نفس مؤدّاه، فأصالة الحلّيّة ليست محرزة للحلّيّة الواقعيّة، لكنّه يحرز بها الحلّيّة الظاهريّة؛ ضرورة أنّ المستفاد منها هو إحراز الحلّيّة في مرحلة الظاهر، ومعلوم أنّ البقاء على حكم المقيم مترتّب على الإتيان بالصلاة التمام المحرز بالتعبّد، فلا فرق حينئذٍ بين كون القاعدة أمارة أو أصلاً محرزاً أو غير محرز.

ومنه يظهر أنّ ما ذكره في العروة[1] من الحكم بكون العدول بعد البناء كالعدول بالإحراز خصوصاً على القول بكون القاعدة أمارة، لا وجه؛ له لأنّه يرد عليه أوّلاً: منع الأماريّة، وثانياً: إنّه لا أثر على أماريّتها بالنسبة إلى حكم المقام؛ لأنّ ثبوت الإتيان بالتمام

١. العروة، ٥٢٩، المسألة ٣٣ (فصل في قواطع السفر). طبعة المؤتمر.

بالتعبّد إن كان كافياً فلا يفرّق بين ثبوته بالأمارة أو بالأصل، وإن اعتبر الإحراز الواقعي فلا يكتفي بثبوته بالأمارة كما لا يكتفى بالأصل، ونظير هذا الفرع ما إذا أتى بالصلاة ثمّ بعد السلام شكّ بين الثلاث والأربع فإنّه يجب البناء على الأربع فيأتي فيها ما ذكر.

الخامس عشر: لو عدل عن الإقامة بعد السلام الواجب وقبل السلام الأخير المستحبّ، فهل يكون عدوله بعد الصلاة التمام أو قبل تمامها؟ وجهان:

أقواهما الأوّل، وكذلك لو كان بعد الصلاة وقبل الإتيان بالأجزاء المنسيّة لو نسيها في الصلاة، أو الإتيان بسجدتَي السهو لو وقع موجبهما.

وأمّا لو كان العدول بعد الصلاة وقبل الإتيان بصلاة الاحتياط، فالأقوى هو الرجوع إلى حكم السفر السابق من جهة عدم إحراز إتمام الصلاة؛ وذلك من جهة جزئيّة صلاة الاحتياط.

قال (دام بقاؤه): ولا يقاس وجوب البناء على الأربع في هذا الفرع مع وجوبه في الفرع السابق - أعني فيما إذا كان الشكّ بعد السلام -؛ لأنّه من جهة وجوب الإتيان بوظيفة الاحتياط ولحاظ جزئيّتها حسبما تقدّم في مباحث الخلل لم يكن بحكم الخارج عن الصلاة، فيكون كمن عدل في أثناء الصلاة.

وهاهنا نقطع الكلام في البحث عن فروع الإقامة والحمد لله.

[القاطع الثالث: إقامة ثلاثين يوماً متردّداً][1]

الثالث من القواطع: إقامة ثلاثين يوماً متردّداً؛ فإنّه يجب عليه التمام بعده. وهذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه ولا شبهة يعتريه، وإنّما الكلام في أُمور:

الأوّل: هل المدار على إقامة ثلاثين مطلقاً سواء كان مبدأها من أوّل الشهر الهلالي

---

١. تقدّم القاطع الثاني في ص: ٣٩٠.

أو أثنائه، أو على إقامة الشهر الهلالي مطلقاً، أو يفصّل بين ما إذا كان مبدأ الإقامة أوّل الشهر فتكون العبرة بإقامته مطلقاً سواء كان كاملاً أو ناقصاً، وبين ما إذا كان مبدأها في أثناء الشهر الهلالي حيث إنّ العبرة بإتمامه ثلاثين من الشهر الذي يتلوه؟ وجوهٌ: أقواها الأوّل،

وتوضيح الكلام فيه إنّه لا إشكال في أنّه لو ثبت حكم على عنوان الشهر، فمقتضى طبع أخذ الشهر موضوعاً له هو كونه هلالياً، فإن كان من أوّله تكون العبرة بإتمامه ولو كان ناقصاً، ولو كان من أثنائه يجب إكمال نقصانه من الشهر الآخر. فلو كان تاريخ الطلاق - مثلاً - أو البيع الخياري في العاشر من شهر يكون عاشر الشهر الثاني آخر الشهر. ولو كان خامس عشرة يكون آخره خامس عشر الشهر الثاني سواء كان الشهر الأوّل كاملاً أو ناقصاً، وهذا حكم كلّيّ فيما ثبت ترتّب الحكم على الشهر.

لكن في المقام تعارضت الروايات؛ ففي جملة منها جعل المدار على الشهر؛ وذلك كحسن بن مسلم قال: سألته عن المسافر يقدم الأرض؟ فقال: «إن حدّثته نفسه أن يقيم عشرة فيتمّ، وإن قال: اليوم أخرج أو غداً أخرج، ولا يدري فليقصّر ما بينه وبين شهر، فإن مضى شهر فليتمّ»[1] وفي معناه غيره[2].

وفي بعضها جعل المدار على إكمال الثلاثين؛ وذلك كحسنه الآخر، قال أبو أيّوب: سأل محمّد بن مسلم أبا جعفر (عليه السلام) وأنا أسمع عن المسافر، إن حدّث نفسه بإقامة عشرة أيّام؟ قال (عليه السلام): «فليتمّ الصلاة، فإن لم يدر ما يقيم يوماً أو أكثر فليعدّ ثلاثين يوماً ثمّ ليتمّ»[3] الحديث، فلابدّ حينئذٍ من ملاحظة النسبة بين تلك الأخبار، وهو يتوقّف على تحقيق معنى الشهر.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٢، ب ١٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٦.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٢، ب ١٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٥.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٥٠١، ب ١٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٢.

فنقول: لا إشكال في أنّ الشهر موضوع لما بين الهلالين بحسب اللغة والعرف، وإطلاقه على الثلاثين من جهة كونه أكمل أفراده، وذلك فيما إذا كان الشهر كاملاً، فيكون من قبيل الاشتراك المعنوي لا الاشتراك اللفظي، ولا من باب المجاز. فيكون للشهر - أعني ما بين الهلالين - فردان كامل وهو الثلاثين، وناقص وهو التسعة والعشرين، لكن الموضوع في هذا الحكم ليس خصوص ما بين الهلالين قطعاً؛ وذلك لكفاية مقدار الشهر فيما إذا كان مبدأ الإقامة من أثنائه، فكما انّ لنفس الشهر الهلالي فردين كامل وناقص، كذلك يمكن أن يكون المدار في المقام على المقدار الكامل منه، كما يمكن أن يكون على المقدار الناقص منه.

ومقتضى الأخبار المعبّرة فيها بالشهر هو كون العبرة على مقدار الشهر مطلقاً، ولكن حسنة ابن مسلم يقيّدها بمقدار الشهر الكامل، فتكون نسبة الحسنة إلى تلك الأخبار نسبة المقيّد إلى المطلق، فيجب الأخذ بالمقيّد ولو كان واحداً، وتقييد المطلقات بها ولو كانت متعدّدة، ونتيجة ذلك هو إثبات كون المدار على الثلاثين. ولو كان مبدأ إقامته أوّل الشهر وكان الشهر ناقصاً تكون العبرة بانقضاء اليوم الأوّل من الشهر الذي يليه لا بتمامه نفسه.

فإن قلت: هذا مخالف مع ما يظهر من صحيح ابن وهب، إذ الظاهر منه وجوب التمام بعد انقضاء الشهر ولو كان ناقصاً، وفيه: قال (عليه السلام): «**إذا دخلت بلداً وأنت تريد مقام عشرة أيّام فأتمّ الصلاة حين تقدم، وإن أردت المقام دون العشرة فقصّر، و إن أقمت تقول: غداً أخرج وبعد غد ولم تجمع على عشرة فقصّر ما بينك وبين شهر، فإذا تمّ الشهر فأتمّ الصلاة**». قال: قلت: دخلت بلداً أوّل يوم من شهر رمضان ولست أدري أن أُقيم عشراً؟ قال: «**قصّر وأفطر**».

قلت: فإن مكثت كذلك أقول: غداً أو بعد غد، فأفطر الشهر كلّه وأُقصّر؟ قال:

«نعم، هما واحد، إذا قصّرت أفطرت وإذا أفطرت قصّرت»[١].

قلت: ليس في ذيل ذاك الصحيح ما يكون فيه دلالة على وجوب التمام بعد انقضاء الشهر الناقص، بل إنّما هو دالّ على وجوب الإفطار في تمام الشهر الذي استبعده السائل. ولو فرض دلالته على وجوب الإتمام بعد انقضاء هذا الشهر الذي فرضه السائل لم يكن الدالّ عليه أزيد من إطلاق يجب تقييده بما تقدّم كسائر المطلقات.

وبالجملة فمقتضى الصناعة العلميّة هو ما قدّمناه من كون العبرة على الثلاثين مطلقاً، وعليه الفتوى.

الأمر الثاني: هل الإقامة في مكان متردّداً ثلاثين يوماً قاطع لموضوع السفر، بحيث يحتاج القصر بعد الجزم إلى السفر بعد الثلاثين إلى إنشاء سفر جديد، أو يكون قاطعاً لحكم السفر فيجب عليه التمام بعد الثلاثين مادام متردّداً، ومع العزم على الخروج يجب عليه القصر ولو لم ينشأ سفراً جديداً ولم يكن الباقي عن السفر السابق بقدر المسافة؟ وجهان:

أقواهما الأوّل؛ وذلك لما تقدّم من استفادة قاطعيّة الإقامة لموضوع السفر من الأدلّة سوى الدليل الأخير منها وصحيحة أبي ولّاد[٢]؛ إذ هي لا تجري في المقام.

وتقريب الأوّل منها: أنّ تحديد الثلاثين في إقامة المتردّد تحديد لموضوع عرفيّ بهذا العدد، فكما أنّ الإقامة المقترنة بالعزم تكون قاطعة للسفر عرفاً وأنّ الشارع حدّدها بالعشرة، فكذلك الإقامة المقترنة بالتردّد قاطعة له عرفاً؛ إذ من المعلوم أنّ المقيم في بلد عشر سنة[٣] متردّداً لا يصدق عليه المسافر، وأنّ الشارع حدّدها بالثلاثين، فكما أنّ القاطع منها عند العرف إذا كانت مع العزم يكون أقلّ من القاطع

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٣، ب ١٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٧.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٨، ب ١٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.
٣. الصحيح ما اثبتناه وفي المصدر: «سنين».

مع الترديد، كذلك راعى الشارع بينهما بجعل المقترنة بالعزم ثلث المقرون بالترديد.

وهذا وجه حسن لا غبار عليه يكون مستظهراً من الدليل، وإن لم يكن إثباته على الخصم ممكناً لو منع عن ظهور الدليل.

الوجه الثاني: إنّ الترديد في طيّ المسافة إذا لم يكن في حال الاشتغال بالسير لمّا لم يكن دليل على قاطعيّته قلنا: بعدم إخلاله فيما إذا تمّت المسافة، مع العزم على المسير بأن كان الترديد في حال الوقوف لا في حال السير، وكان الحكم بعدم إخلاله من جهة عدم ورود الدليل على قاطعيّته، وأمّا مثل الترديد في الثلاثين فلا كلام في كونه مخلاً من جهة عدم ورود الدليل على وجوب التمام بعده، ولازم ذلك تقيّد السفر الموجب للقصر بما إذا لم يتخلّل بنيّة إقامة ثلاثين متردّداً، فحينئذٍ ينقطع ما بعد الثلاثين عمّا قبله بوقوع الثلاثين، وإلّا يلزم أن لا يكون حكم ما بعد الثلاثين هو التمام.

وبعبارة أوضح بعد ورود الدليل على اختلاف حكم ما بعد الثلاثين. عمّا قبله لابدّ من الالتزام بتقيّد السفر بعدم وقوع الإقامة متردّداً ثلاثين في أثنائه وهو معنى قاطعيّة إقامة ثلاثين للسفر، وبهذين الوجهين تثبت قاطعيّة العصيان للسفر أيضاً حسبما يأتي كما ثبت قاطعيّة إقامة عشرة أيّام مع الجزم بها كما تقدّم.

الأمر الثالث: يعتبر الوحدة في محلّ إقامة المتردّد ثلاثين، فلو تردّد في أمكنة متعدّدة لا ينقطع بها السفر ولو تمّت الإقامة متردّدة في تلك الأماكن ثلاثين. وهذا ظاهر من الأخبار المتقدّمة حيث يستفاد منها اعتبار كون الإقامة في مكان واحد.

الأمر الرابع: كما أنّ الخروج إلى مادون المسافة يكن مضرّاً إلى الإقامة ما لم يصدق الارتحال عن محلّ الإقامة سواء كان عازماً عليه من أوّل الإقامه أو بدا له الخروج في أثنائها، كذلك لا يكون مضرّاً على إقامة ثلاثين مع التردّد سواء خرج في أوّل الثلاثين

أو في أثنائه؛ وذلك لأنّ المناط في هذا أيضاً هو الإقامة، لكن مع التردّد في الخروج بمعنى الارتحال، فلو لم يرتحل يصدق عليه المقيم ولو خرج إلى ما دون المسافة ما لم ينته إلى صدق الارتحال؛ ويدلّ على ما ذكرنا الأخبار الكثيرة المعبّرة بالمقيم ثلاثين يوماً، مثل حسنة محمّد بن مسلم المعبّر فيها بقوله (عليه السلام): «فإن لم يدر يقيم يوماً أو أكثر... الخ»[1]، وصحيح ابن وهب المتقدّم المعبّر فيه بقوله: «وإن أقمت تقول: غداً أخرج ... الخ»[2]، ونحوهما جملة من الأخبار الكثيرة الواردة في هذا المقام.

وتقريب الاستدلال بها ما تقدّم في أخبار إقامة العشرة مِن أنّ الإقامة هاهنا مقابل الارتحال، فما لم يكن مرتحلاً ويكون وَكْره في المحلّ يصدق عليه المقيم وإن خرج لبعض حاجاته إلى مادون المسافة، فلو خرج مرتحلاً أو صار مكثه في الخارج بمقدار بطلت إقامته، مثل ما إذا أقام في الخارج أكثر من ثلاث ليال أو من ليلتين، فإن كان في أثناء الثلاثين يبطل ما مضى من الثلاثين، فمن عوده إلى بلد الإقامة لو بقي متردّداً إلى ثلاثين يجب عليه التمام، ولا حكم لما مضى قبل بطلان الإقامة كما هو واضح. ولو كان بعد إتمام الثلاثين فيكون حكمه حكم من بطلت إقامته بعد استقرار وجوب التمام عليه بسبب الإقامة، فيحتاج في العود إلى القصر إلى إنشاء سفر جديد، فيجيء هاهنا جميع الصور المتقدّمة فيمن خرج من النجف إلى الكوفة في أثناء الإقامة؛ فلاحظ وتأمّل، وطبقها في المقام؛ لأنّ المقام من صغريات من خرج إلى مادون المسافة في أثناء الإقامة، إذ لا فرق في حكم من خرج في أثنائها بين أن تكون الإقامة الموجبة للتمام من جهة العزم عليها، أو من جهة بقائه ثلاثين يوماً متردّداً.

هذا تمام الكلام في القواطع.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠١، ب ١٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٢.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٣، ب ١٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٧.

الشرط الخامس:
من شرائط القصر أن يكون السفر سائغاً أو لا يكون حراماً

وهذا الحكم في الجملة ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه[1]، وقد نطقت به الأخبار الكثيرة كصحيح عمّار ابن مروان عن الصادق (عليه السلام)، قال: سمعته يقول: «من سافر قصّر وأفطر، إلّا أن يكون رجلاً سفره إلى صيد أو في معصية الله تعالى أو رسولاً لمن يعصي الله عزّوجلّ، أو في طلب عدوٍّ أو شحناء أو سعاية أو ضرر على قوم مسلمين»[2].

وظاهر قوله (عليه السلام): «أو في معصية الله تعالى» أن يكون السفر بنفسه معصية، وظاهر بقيّة الفقرات هو أن يكون للسفر غاية محرّمة مثل الصيد الذي حرام من جهة اللهو، أو الرسالة ممّن يعصي الله، وكذا غيرهما.

وكموثّق عبيد بن زرارة عن الصادق (عليه السلام): عن الرجل يخرج إلى الصيد، أيقصّر أم يتمّ؟ قال (عليه السلام): «يتمّ لأنّه ليس بمسير حقّ»[3].

وهذا الخبر وإن كان في مورد السفر للصيد الذي يكون لغاية محرّمة، لكن

---

١. كما في كفاية الأحكام (صلاة المسافر): ٣٣. وذخيرة المعاد (صلاة المسافر): ٤٠٩.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٦، ب ٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٩، ب ٩، من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

التعليل بقوله (عليه السلام): «لأنّه ليس بمسيرحقّ» الذي هو بمنزلة كبرى كلّيّة يدلّ على أنّه كلّما ليس بمسيرحقّ فيجب فيه التمام سواء كان بنفسه ليس بمسير حقّ أعني لم يكن بنفسه سائغاً وكان حراماً، أوكان لغايه محرّمة.

وفي معنى هذين الخبرين جملة من الأخبار الأُخر الدالّة على وجوب التمام فيما إذا كانت غاية السفر حراماً.

وبالجملة فتنقيح الكلام في هذا الشرط برسم أُمور:

الأوّل: هل العبرة في حرمة السفر بأحد الأمرين مِن كونه بنفسه حراماً كالفرار من الزحف، والهارب عن غريمه مع قدرته على الأداء، والمرأة الناشزة، والعبد الآبق، والسالك طريقاً يغلب على ظنّه الهلاك ولوكان لغاية حسنة مثل الحجّ والزيارة، وسفر الولد مع نهي أبويه ونحو ذلك، أوكونه لغاية محرّمة مثل سفر الصيد للّهو ونحوه كما هو مختار الأكثر، أو بالأخير فقط كما يظهر عن محكي *الروض*؟

قال (قدّس سرّه) بعد ذكر جملة من الأمثلة للسفر المحرم بذاته كالإباق والنشوز: إدخال هذه الأفراد يقتضي المنع عن ترخّص كلّ تارك للواجب بسفره - إلى أن قال - وهذا يقتضي عدم تحقّق الترخّص، إلّا لأوحديّ الناس، لكن الموجود من النصوص في ذلك لا يدلّ على إدخال هذا القسم ولا على مطلق العاصي وإنّما دلّت على السفر الذي غايته المعصية[1]، انتهى.

وهوكما ترى ظاهر في اختصاصه الحكم بما إذا كان غاية السفر حراماً، لا ما إذا كان بنفسه حراماً، أوتكون العبرة بالأوّل أي بما إذا كان بنفسه حراماً، فلوكان لغاية محرّمة يجب القصر من جهة كون السفر حينئذٍ مقدّمة للحرام، ومقدّمة الحرام لا تكون حراماً، وجوهٌ وأقوال:

---

١. روض الجنان (صلاة السفر): ٣٨٨.

أقواها أوّلها؛ وذلك لدلالة الأخبار عليه، ويكون كلّ واحد من القولين الأخيرين اجتهاداً في مقابل النصّ؛ لما عرفت من ظهور الخبرين المذكورين في صدر المبحث على ثبوت الحكم في كلا الموردين أعني فيما كان السفر بنفسه حراماً أو كان مقدّمة للحرام. مضافاً إلى أنّ الأخبار[1] الكثيرة التي لم ننقلها مخافة التطويل كلّها ناطقة وناصّة على وجوب التمام على ما إذا كانت غاية السفر معصية؛ فراجع.

هذا فيما إذا كان السفر بنفسه حراماً أو كانت لغاية محرّمة، وأمّا إذا كان مستلزماً لترك واجب مثل أداء دَين مع المطالبة، أو تعلّم واجب ونحوهما فلا يخلو إمّا أن يكون السفر علّة تامّة لتركه مثل ما إذا كان ترك الأداء أو التعلّم متوقّفاً على السفر، بحيث لولاه لتحقّق منه الأداء والتعلّم قهراً، وإمّا أن لا يكون كذلك، بل كان بحيث لو ترك السفر أمكن ترك الواجب منه باشتغاله بضدّه الآخر غير السفر. فعلى الأوّل: فيلحق بما إذا كان حراماً بنفسه أو لغاية محرّمة؛ لترتّب ترك الواجب على سفره هذا، وترك الواجب حرام فيكون غايته حراماً.

وعلى الثاني: فلا يكون سفره هذا موجباً للتمام سواء قلنا: بعدم حرمة الضدّ الخاصّ أو قلنا: بحرمته؛ أمّا على الأوّل فواضح؛ لعدم حرمة سفره، وأمّا على الثاني؛ فلأنّه وإن سار حراماً، لكن الحكم لم يمكن مترتّباً على كلّ سفر حرام، بل ما كان حراماً بنفسه أو من جهة غاية محرّمة، وهذا ليس بشيء منهما؛ لأنّه ليس بنفسه حراماً ولا ممّا يترتّب عليه الحرام، لما تحقّق في محلّه مِن أنّ فعل الضدّ ليس مقدّمة لترك ضدّه.

ثمّ إنّ هاهنا أُموراً يجب تنقيحها:

منها: السفر مع الركوب على الدابّة المغصوبة، وهذا أيضاً خارج عن موضوع

---

١. راجع وسائل الشيعة ٨: ٤٧٦، ب ٨، من أبواب صلاة المسافر. وكذا ٨: ٤٧٨، ب ٩، منها.

الحكم بالتمام؛ لأنّه ليس بنفسه حراماً ولا لغاية محرّمة، بل هو من باب اجتماع الأمر والنهي، فعلى القول بجواز الاجتماع فلا يكون حركته التي يتحقّق بها السفر حراماً أصلاً. وعلى القول بالامتناع وإن كان يصير السفر حراماً، لكن لمّا لم يكن من حيث نفسه وبما هو سفر بل بما هو تصرّف في الدابّة المغصوبة فيخرج عن السفر الذي هو موضوع التمام، أعني السفر الذي هو بنفسه بما هو سفر حرام أو يكون لغاية محرّمة.

منها: إنشاء السفر بعد الزوال من يوم الجمعة ممّن يجب عليه الجمعة بناء على عدم جواز إقامتها في السفر، أو السفر ممّن يجب عليه صوم مضيّق بناء على عدم جواز السفر مع الصوم المضيّق، وقد عدّه جماعة من السفر المحرّم الذي يجب فيه التمام.

ولكن لا يخفى ما فيه؛ ضرورة أنّ حرمة السفر الجائية من قبل ترك الجمعة أو الصوم إنّما هي في موضوع السفر الذي يكون مفوّتاً لهما وهو السفر الموجب للقصر والإفطار، فلا يعقل أن تكون تلك الحرمة موجبة للتمام والإمساك؛ لأنّها متأخّرة عن الرخص لكون الرخص موضوعاً لهما.

وبعبارة أُخرى لو كان السفر حراماً عن غير تفويت الجمعة أو ترك الصوم مثل ما إذا كان بنفسه معصية لا تعرضه الحرمة من ناحية الجمعة والصوم، لعدم تفويته لها حينئذٍ؛ لأنّ السفر الحرام يجب فيه التمام والإمساك، فيجب فيه الجمعة أيضاً، فما يعرضه الحرمة من قبل الجمعة والصوم هو ما كان مفوّتاً لهما وهو السفر الذي رخّص فيه بالإفطار والقصر، وإذا كانت الحرمة ثابتة للسفر الموجب للقصر والإفطار لا يعقل أن تصير منشأً لوجوب التمام والإمساك، وإلّا يلزم أن يكون الحكم معدماً لموضوع نفسه وهو محال، فالحرمة الجائية من قبل تفويت الجمعة أو الصوم الواجب تلازم وجوب التمام، فهذا السفر الحرام أيضاً خارج عن موضوع الحكم بوجوب التمام.

الأمر الثاني: لا فرق في السفر المحرّم بين أن يكون من أوّله محرّماً، أو عرضه العصيان في أثنائه، كما إذا قصد سفر المعصية بعد التلبّس بالسفر؛ فإنّ مقتضى تقييد إطلاقات القصر بأن لا يكون السفر معصية هو اعتبار كون كلّ قطعة يقطعها من المسافة بحيث لو كانت في أثناء البريدين لكانت واجدة لشرط القصر من خلوّها عن عنوان المعصية، فحينئذٍ فكلّ قطعة تصف بالعصيان يخرج عن موضوع حكم القصر سواء كانت من ابتداء المسافة أو أثنائها، قبل قطع البريدين أو بعدها، كانت في نفس المسافة أو عن يمينها ويسارها، كلّ ذلك من جهة ما دلّ على تقييد مسافة التقصير من التقييد بالمتصل والمنفصل.

ثمّ لا ينبغي الإشكال فيما ذكرناه إذا عزم على المعصية في أثناء السفر وقطع الطريق بهذا العزم، وأمّا لو عزم على العصيان بالسفر ولكن لم يتلبّس بعد بالضرب في الأرض، فهل يجب عليه التمام من جهة كونه الآن مسافراً بسفر المعصية، أو القصر من جهة عدم تلبّسه بسفر المعصية؟ ففيه وجهان:

والمسألة ملتبسة لا تخلو عن التأمّل وإن كان جعل المدار على العزم لا يخلو عن وجه من جهة أنّه بالعزم يصدق عليه أنّه مسافر بسفر المعصية كما لا يخفى.

ولعلّ التأمّل فيما ذكرناه هو مراد الشيخ الأكبر (قدّس سرّه) في حاشية النجاة على قول ماتنه (قدّس سرّه): «فلو كان ابتداء سفره طاعة، فقصد المعصية في الأثناء انقطع ترخّصه وإن قد قطع مسافات» حيث علّق عليه (قدّس سرّه) بقوله: «فيه تأمّل مع قطع المسافة الموجبة للقصر»[1]، فإنّ الظاهر من المتن حيث قال: «فقصد المعصية» هو كون نفس القصد قاطعاً للترخّص، ولمكان الإشكال فيه علّق عليه في الحاشية بالتأمّل في ما إذا كان مع قطع المسافة الموجبة للقصر.

---

١. نجاة العباد (الحاشية): ٨١ (الطبعة الحجرية).

ووجه التقييد ظاهر؛ إذ لو كان قصد المعصية قبل قطع تلك المسافه بأن كان في أثناء قطع الثمانية يجب التمام في حال عزمه على المعصية ولو لم يتلبّس بالضرب في الأرض مع ذاك العزم؛ لأنّ المسافر قبل تحقّق قطع المسافة لا يصير محكوماً بحكم المسافر إلّا مع بقائه على عزم السفر؛ وذلك من جهة اعتبار استمرار القصد، فكما أنّه لو عدل أو تردّد في أثناء قطع الثمانية يجب عليه التمام في حال العدول أو الترديد ولو في حال سكونه، بخلاف ما إذا كان العدول أو الترديد بعد قطعها فإنّه يبقى على القصر، إلّا إذا قطع السفر بقاطع، فكذلك العزم على المعصية في أثناء قطع الثمانية موجب للتمام في حال عزمه ذلك ولو مع عدم شروعه معه في السير بخلاف ما لو كان بعد قطع الثمانية؛ فإنّ وجوب التمام عليه حينئذٍ مبنيّ على كون المدار على نفس العزم.

وحاصل الفرق بين الصورتين أنّ التأمّل في وجوب التمام أو القصر بعد قطع مسافة التقصير ناش عن كون المدار في وجوب التمام على عزم سفر المعصية أو التلبّس به، والجزم بوجوب التمام في حال عزم المعصية قبل قطع مسافة التقصير من جهة الإخلال باستمرار القصد، فعلى ما ذكرناه يكون تأمّله (قدّس سرّه) في محلّه، وليس فيه جهة خفاء ولا بعيداً عن كلامه وكلام ماتنه (قدّس سرّهما) حتّى يوجب إتعاباً في فهم المراد منه على ما ذكره شيخنا الأُستاد (دام بقاؤه).

قال (دامت إفاداته): والمحتملات في المسألة ثلاثة:

الأوّل: أن تكون العبرة على التلبّس بسفر المعصية مطلقاً سواء كان قبل قطع المسافة أو بعده.

الثاني: أن تكون العبرة على العزم به ولو لم يتلبّس بعد مطلقاً أيضاً.

الثالث: التفصيل بين قبل قطع المسافة فيجب التمام حين العزم ولو لم

يتلبّس، وبين بعد قطعها فيتوقّف على التلبّس ولا يكفي العزم من غير تلبّس، وهذا الأخير هو الأقوى.

وتوضيح ذلك أنّ ملاك وجوب التمام وانقلاب التكليف وتبدّله عن القصر إلى التمام يكون بأحد أمرين:

الأوّل: بانتفاء موضوع القصر ولو لم ينتقل إلى ضدّه.

والثاني: بالانتقال عن موضوع القصر إلى ضدّه.

وعزم المعصية قبل قطع المسافة يوجب انتفاء موضوع القصر لاعتبار نيّة السفر في وجوب القصر، والعبرة على نيّة السفر الموجب للقصر وهو الذي لم يكن معصية، فكما أنّ الرجوع عن عزم السفر أو الترديد فيه في أثناء المسافة يوجب زوال نيّة السفر، فكذلك عزم سفر المعصية في الأثناء أيضاً رجوع عن نيّة السفر الموجب للقصر، فينتفي موضوع القصر بانتفاء نيّته فيجب التمام حينئذٍ ولو لم ينتقل إلى ضدّه، وليس ملاك وجوب التمام حينئذٍ هو صيرورة الفاعل مسافراً بسفر المعصية، بل إنّما هو من جهة انتفاء ما يوجب القصر.

هذا بالنسبة إلى قبل قطع المسافة، وأمّا بعده فقد تحقّق موضوع السفر وهو السير في البريدين مع النيّة وانقطاعه إنّما يجب أن يكون بقاطع ولم يثبت قاطعيّة عزم سفر المعصية، وإنّما الثابت هو وجوب التمام في سفر المعصية، والعزم على سفر المعصية ليس سفر المعصية كما لا يخفى.

هذا وللشيخ الأعظم (قدّس سرّه) هاهنا كلام في إثبات وجوب التمام بنفس العزم حتّى بعد قطع المسافة، ومحصّله أنّ السَكَنات والوَقَفات الواقعة في أثناء السير ملحقة في حكم ما يتلوها من السير لما مضى منها، والقاصد لقطع البريدين إذا بات على رأس البريد يجب عليه القصر من جهة تعقّبه بسير البريد الباقي، وإلّا

فلو انقطع سيره على البريد يجب عليه التمام في موضع البيتوتة قطعاً، فحينئذٍ إذا عزم على العصيان فيما بقي من المسير لم يبق بعده سفر حتّى يكون موضع البيات ملحقاً به، فيجب عليه التمام حينئذٍ.

هذا مضافاً إلى خبر الفضل، والظاهر أنّ مراده الفضل بن شاذان، وفيه بعد الحكم بوجوب التقصير في ثمانية فراسخ معلّلاً بأنّها مسيرة يوم للعامّة والقوافل، قال (عليه السلام): «ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة، وذلك لأنّ كلّ يوم يكون بعد هذا اليوم فإنّما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم لما وجب في نظيره...»[1] انتهى. وهذا الجزء من الخبر يدلّ على كون العبرة في وجوب القصر في حال الوقفات من جهة كونها في حكم ما بعدها فحينئذٍ يتمّ المقصود[2].

ولكنّه لا يخفى ما فيه؛ لعدم دلالة الخبر على ما رامه بوجه من الوجوه، وبطلان ما أفاده من إلحاق حال السكون إلى ما بعده من جهة أنّه لو كان الأمر كذلك للزم أن يقال: بوجوب القصر على الخارج عن حدّ الترخّص، لا بعزم السفر إذا عزم على السفر في الخارج عن محلّ الترخّص وهو لم يتلبّس بعد بالضرب في الأرض، مع أنّه (قدّس سرّه) لا يقول به، ولا يمكن القول به أيضاً.

أقول: بل يلزم القول بوجوب التمام فيما إذا كان بين محلّ الوقوف وبين المقصد أقلّ من أربعة إذا لم يقصد الإقامة في المقصد أو مطلقاً إذا كان قاصداً للإقامة، حيث إنّ وجوب القصر في محلّ الوقوف إذا كان من جهة كونه مسافراً فيما بعد يجب أن يلاحظ ما بعد الوقوف منفرداً وهو كما ترى.

قال (دامت إفاداته): بل التحقيق أنّ العبرة ليست بما قبل محلّ الوقوف فقط

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٥١، ب ١، من أبواب صلاة المسافر ح ١.

٢. كتاب الصلاة ٣: ١٣٤. (وطبعة المؤتمر ٨: ١٣٤).

ولا بما بعده، بل إنّما هي بمجموعهما حال الوقوف من جهة كونه في خلال السفر المتحصّل من أوّل المسافه إلى آخرها محكوم بحكم السفر، لا من جهة إلحاقه بخصوص ما بعده أو ما قبله، فهذا الوجه ليس بشيء.

الأمر الثالث: هل القطعة المتلبّسة بالمعصية الخارجة عن مورد وجوب القصر خارجة عن حكم السفر، بحيث لا يكون خروجها مضرّاً بتحقّق المسافة، فيجب عليه القصر في كلّ قطعة ملتبسة بالطاعة، والتمام في كلّ قطعة متلبّسة بالمعصية إذا قطع مسافة البريدين أو أكثر، أو أنّها خارجة عن موضوع السفر الذي يجب فيه القصر، بحيث يكون الواجب في القصر هو قطع البريدين على وجه الطاعة، فلو نقص عنه شيئاً فإن تلبّس في أثنائه بالمعصية بحيث كان سير البريدين مركّباً من الطاعة والمعصية لا يجوز القصر حتّى في مقدار الطاعة منها؛ لنقصانها عن مقدار المسافة؟ وجهان بل قولان:

وتحقيق الكلام في ذلك يحتاج إلى بسط في المقام، فنقول: تارة يقع البحث عن حكم المسألة بالنسبة إلى ما تقتضيه القاعدة، وأُخرى بالنظر إلى ما يستفاد من النصّ الوارد في خصوص المقام:

أمّا الأوّل: فالظاهر تقييد السفر الموجب للقصر بما إذا كان على وجه الطاعة، بحيث يكون كلّ جزء من أجزائه واقعاً على وجه الطاعة، وبعد ذاك التقييد يخرج طيّ المسافة التي يكون بعض منها على وجه المعصية، وهذا التقيّد ناشٍ عن ضمّ مطلقات ما ورد من الحكم بالقصر في البريدين إلى ما دلّ على اشتراط الطاعة، وبعد دلالة ما دلّ على وجوب التمام في سفر المعصية لا محيص عن هذا التقييد ولو مع كون المقيّد منفصلاً؛ وذلك كصحيح عمّار بن مروان المتقدّم[1]؛ إذ فيه قال: سمعته

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٦، ب ٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

يقول: «من سافر قصّر وأفطر، إلّا أن يكون رجلاً سفره إلى صيد» الحديث، فإنّه يدلّ على اعتبار أن لا يكون السفر معصية حتّى يكون موجباً للقصر، فلو كان معصية ولو في بعض أجزائه بحيث لم يتحقّق قطع البريدين عن طاعة لم يتحقّق موضوع القصر، وهذا ما وعدناك مراراً من أنّ دليل اعتبار الطاعه مقيّد لموضوع السفر، مثل ما تقدّم من أدلّه الإقامة، والترديد ثلاثين، والمرور إلى الوطن.

هذا **وأمّا الثاني** - أعني بالنظر إلى ما يستفاد من النصّ بالخصوص -: فخبر السيّاري في المقام يدلّ على خلاف ما يستفاد من القاعدة، وفيه: «إنّ صاحب الصيد يقصّر مادام على الجادّة، فإذا عدل عن الجادّة أتمّ، فإذا رجع إليها قصّر»[1] انتهى، وفيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون المراد بخروجه عن الجادّة هو الحركة إلى يمين الطريق ويساره، ومن الرجوع إليها هو العود إلى الطريق. فعلى هذا فيكون دليلاً على أنّ الخارج عن الطريق بعنوان المعصية لا يحتسب مقدار سيره في خارج الطريق عن المسافة، بل المحسوب من المسافة ما هو على نفس الطريق بعد إسقاط المتخلّل بينها من السير يمنة ويسرة، فإذا كان السير الواقع على نفس الطريق بعد إسقاط المتخلّل يمنة أو يسرة مسافة يجب عليه القصر في نفس الطريق، ويجب التمام في الخارج عن الطريق، وعلى هذا الاحتمال فلا ربط له بالمقام.

وثانيهما: أن يكون المراد من العدول عن الطريق هو العدول عن طريق الطاعة، ومن الرجوع إليها هو العود إلى الطاعة بعد الخروج عنها، فعلى هذا فيكون دليلاً على المدّعى.

وهذا الاحتمال أظهر؛ لأنّ تعليق الحكم بالتمام على العود عن طريق المسافة

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٠، ب ٩، من أبواب صلاة المسافر، ح ٦.

يمنة أو يسرة لا فائدة فيه بعد كون الملاك هو الصيد المحرّم، فإن كان الصيد حراماً يجب التمام ولو كان في نفس الطريق، ولو كان حلالاً يجب القصر ولو في خارج الجادّة. هذا غاية تقريب الاستدلال.

ولكنّه ممنوع بأنّه ضعيف السند لا جابر له من عمل الأصحاب؛ إذ القائلون بمضمونه قليلون لا يتحقّق بعملهم الجبر، مضافاً إلى ما في دلالته أيضاً من قيام الاحتمال الأوّل المانع عن ظهور الخبر في الاحتمال الثاني، فحينئذٍ فما هو مقتضى القاعدة من اعتبار كون البريدين بتمام أجزائه بعنوان الطاعة هو المحكّم وعليه العمل. فلو قصد ثمانية فراسخ من الطاعة والمعصية يجب فيها التمام. ولو كان قاصداً للطاعة من الابتداء وعرض له عزم المعصية في أثنائها كان كمن عزم على طيّ المسافة، فعرض له عزم الإقامة أو المرور إلى الوطن في أثنائها، فيصحّ ما أتى به من القصر قبل العروض، ويجب عليه التمام بعده.

الأمر الرابع: إذا عزم على سفر المعصية بعد أن كان متلبّساً بسفر الطاعة ثمّ رجع إلى الطاعة، فإن بقي من مسيره بقدر المسافة الموجبة للقصر ولو كانت ملفّقة، فيجب عليه القصر مع تلبّسه بعد العود إلى الطاعة إلى السفر، وهذا ممّا لا إشكال فيه وإن لم يكن الباقي من المسير في حدّ نفسه بقدر المسافة، فهل ينضمّ إلى ما مضى من المسير قبل العزم على المعصية لو كان المجموع بعد إسقاط المتخلّل الذي قطعها معصية بقدر المسافة أو أكثر أم لا ينضمّ، بل يجب التمام في المقدار الباقي؟ وجوهٌ:

وتحقيق الكلام في المقام يتوقّف على بيان صُوَر:

[الصورة] الأُولى: ما إذا عزم على المعصية في أثناء المسافة قبل قطع تمامها ورجع إلى الطاعة قبل التلبّس بالمعصية، والأقوى في هذه الصورة هو ضمّ ما بقي

إلى ما مضى وإن كان يجب عليه التمام قبل العود إلى الطاعة، إلّا أنّ تخلّل نيّة المعصيّة لا يضرّ بوجوب القصر فيما إذا كان رجع عن نيّة المعصية إلى الطاعة، فيكون العزم على المعصية قبل التلبّس في حكم التردید في قطع المسافة إذا حصل في أثنائها، حيث قد تقدّم أنّه يجب عليه التمام حال التردید، والقصر بعد الرجوع إلى عزم المسافة من جهة عدم ما يدلّ على اعتبار استمرار القصد بمعنى كون القصد مستمرّاً من بدو المسافة إلى انتهائها، بل الاستمرار المعتبر هو كون قطع كلّ جزء من المسافة عن قصد، والمفروض تحقّق ذلك؛ لكون التردید حال عدم التلبّس بالقطع.

وربّما يتوهّم الفرق بين المقام وبين التردید في الأثناء بدعوى أنّ التردید ليس كنيّة الخلاف، بخلاف العزم على العصيان حيث إنّه مضرّ من جهة كونه ضدّاً لما يوجب القصر.

ولكنّه توهّم فاسد من جهة أنّ ملاك وجوب التمام حال التردید إنّما هو عدم بقاء نيّة السفر، كما أنّ ملاك وجوبه حال العزم على العصيان إنّما هو أيضاً عدم بقاء نيّه سفر الطاعة، لا من جهة الدخول في ضدّ سفر الطاعة على ما حقّقناه في الأمر السابق، فحال التردید على إتمام المسافة والجزم بالعدم، والعزم على المعصية كلّها من باب واحد في إخلالها ببقاء النيّة، فلا فرق بينها أصلاً.

وبالجملة فعدم ضمّ ما بقي من المسافة بعد الرجوع إلى الطاعة إلى ما مضى لو قيل به يكون لأحد أُمور إمّا مِن باب اعتبار بقاء شخص القصد، أو من جهة قاطعيّة العزم على المعصية، أو من جهة شرطيّة عدم تخلّل العزم المذكور، وشيئاً من ذلك لم يثبت حسبما فصّلناه في الشرط الثالث من شروط القصر، فحينئذٍ يتعيّن وجوب القصر بعد العود إلى الطاعة من غير إشكال.

وهل يجب عليه القصر بمجرّد العود إلى الطاعة ولو لم يتلبّس بقطع ما بقي من

المسافة، أو يجب التمام ما لم يتلبّس بالطاعة وإن رجع عن عزم المعصية، فيكون الترخيص منوطاً بالتلبّس بقطع المسافة بعد العود إلى الطاعة؟ وجهان:

أقواهما وجوب القصر عليه بمجرّد العود إلى الطاعة، بل لا وجه للإناطة على التلبّس بعد فرض عدم قطع السفر بالعزم على المعصية.

الصورة الثانية: ما إذا عزم على المعصية بعد قطع المسافة، ورجع عنه قبل التلبّس بما عزم عليه، فحيث قد تقدّم في الأمر الثالث أنّه يجب عليه القصر ما لم يتلبّس بسفر المعصية ولو حين العزم على المعصية، فلا حكم لعزمه ذلك في انقطاع حكم السفر عنه، فلا يكون بهذا العزم حكم القصر منقطعاً عنه حتّى يتكلّم في عوده إلى القصر بعد العود إلى الطاعة، بل يجب عليه القصر حين العزم فضلاً عن حال العود إلى الطاعة، وهذا ظاهر.

الصورة الثالثة: ما إذا عزم على المعصية ورجع عنه بعد قطع شيء من المسافة بقصد المعصية سواء كان في أثناء المسافة أو بعد قطعها، وسواء كان ما قطع منها قبل العزم على العصيان بريدين أو أكثر، أو كان كلّ قطعة ممّا تقدّم عل العزم وما يتأخّر عن الرجوع إلى الطاعة أقلّ من المسافة وكان المجموع منهما بقدر المسافة أو أكثر، وقد وقع الخلاف في حكم هذه الصورة على قولين:

فعن جماعة هو القول بعدم الانضمام ووجوب التمام فيما بقي، ويمكن يستدلّ لهم بوجهين:

الأوّل: دعوى انصراف مطلقات أدلّة القصر إلى ما كانت المسافة مستمرّة غير منقطعة بسبب تخلّل القطعة التي يجب فيها التمام، وهذا الانصراف ممّا لا سبيل إلى إنكاره، إلّا أنّ الكلام في كونه بدويّاً ناشياً عن ندرة وجود المسافة المنقطعة، أو أنّه مستقرّ ناش عن اللفظ، فحيث إنّه لم يثبت كونه بدويّاً أو مستقرّاً، وكان المرجع بعد

الشكّ في الإطلاق من جهة التشكيك في بدويّة الانصراف هو الرجوع إلى أصالة التمام على تقريرها المتقدّم، ولم يكن الأصل المذكور سليماً عن المناقشة توقّفنا في نظير المسألة سابقاً وهو ما إذا تردّد في قطع المسافة ورجع إلى قصد قطعها بعد قطع شيء منها حال الترديد حيث قلنا بأنّ الاحتياط بالجمع بين القصر والإبهام لا يترك. وهذه المسألة أيضاً نظير تلك المسألة من هذه الجهة، بل هي هي بعينها.

أقول: ما ذكره (دامت إفاداته) يتمّ فيما إذا كان العزم على المعصية والتلبّس بها والرجوع عنها كلّها قبل قطع تمام المسافة، حيث يجيء في هذه الصورة دعوى الانصراف أو التشكيك في شمول إطلاق أدلّة القصر للمسافة المنقطعة، وأمّا إذا كان بعد قطع المسافة، كما إذا قطع بريدين أو أكثر فعزم على المعصية وقطع معه فرسخاً أو فرسخين، ثمّ رجع إلى الطاعة وأراد قطع فرسخ أو فراسخ أقلّ من المسافة فلا يمكن دعوى الانصراف أو التشكيك في شمول الإطلاق في هذه الصورة؛ وذلك لتماميّة المسافة الغير المنقطعة حينئذٍ، فلو كان مانع عن ضمّ ما بعد الرجوع إلى الطاعة إلى ما مضى لكان دعوى قاطعيّة تخلّل هذه القطعة، لا دعوى الانصراف أو المنع عن شمول إطلاق أدلّة القصر للمسافة المقطّعة؛ فتأمّل.

قال (دامت بركاته): **الوجه الثاني:** قاطعيّة تلك القطعة التي طوتها مع العزم على المعصية فيكون حالها كحال الإقامة أو العبور على الوطن؛ وذلك لأنّ الأدلّة الدالّة على وجوب التمام في سفر المعصية وإن لم تكن منفصلاتها دالّة على اعتبار استمرار المقصود بمعنى أنّها لا تدلّ إلّا على وجوب التمام في سفر المعصية ولزوم كون المسافة الثمانية بقصد الطاعة.

وأمّا عدم تخلّل ما يقطع بقصد المعصية في خلال الثمانية التي يقطعها بقصد الطاعة فلا تدلّ على اعتباره لكن ما كان من تلك الأدلّة بالتقييد المتصل فهو يدلّ

على عدم تقطيع أجزاء الثمانية؛ وذلك مثل صحيح عمّار المتقدّم: «من سافر قصّر وأفطر، إلّا أن يكون رجلاً سفره إلى صيد»[1]، حيث إنّه دالّ على اعتبار كون المسافة من أوّلها إلى آخرها طاعة بحيث لا يتخلّلها المعصية، وهذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا الوجه.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ هذا التقييد المتصل أيضاً كالمنفصل لا يدلّ على أزيد من اعتبار كون المسافة على نحو الطاعة، وأمّا اعتبار عدم تخلّل سفر المعصية في أثناء الطاعة فلا دلالة فيه على اعتباره، فيكون حال ما ذكر من التقييد المتصل بعينه كالتقييد بالمنفصل، فتكون العبرة حينئذٍ بالوجه الأوّل. فلو تمّ الانصراف لوجب الفتوى بوجوب التمام، كما أنّه تجب الفتوى به لو شكّك في الانصراف أو في أصل الإطلاق، مع رفع المناقشة عن أصالة التمام، ويجب الاحتياط لو شكّ في الانصراف أو الإطلاق مع الشكّ في جريان أصالة التمام، كما أنّه تجب الفتوى بالقصر مع المنع عن الانصراف والالتزام بالإطلاق، فيكون المقام مثل ما لو قطع شيئاً من المسافة متردّداً ثمّ رجع إلى العزم على إتمام القطع.

أقول: كلّ ذلك مع التفصيل بين ما إذا كان العزم على العصيان والرجوع عنه بعد التلبّس بقطع شيء من المسافة قبل قطع الثمانية أو بعده حسبما تقدّم، فكما أنّ قطع شيء من المسافة مع التردّد بعد قطع البريدين ليس قاطعاً للسفر، فكذلك قطعه مع العزم على المعصية.

ثمّ إنّه هل يرجع إلى القصر بمجرّد الرجوع إلى الطاعة ولو لم يتلبّس بقطع شيء من المسافة بقصد الطاعة، أو يعتبر التلبّس في الترخيص ولو لم يتلبّس يجب عليه التمام ولو رجع إلى الطاعة؟ وجهان مبنيّان على الحكم بقاطعيّة القطعة

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٦، ب ٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

المتخلّلة، فعلى تقدير قاطعيّتها يجب التمام حتّى بعد التلبّس بالقطع فضلاً عمّا إذا لم يتلبّس. اللّهمّ إلّا أن يتلبّس بسفر جديد فيكون حكمه حكم السفر الجديد الذي أنشأه بعد الإقامة.

وعلى تقدير عدم القاطعيّة فيكون مسافراً يجب عليه التمام حال العزم على المعصية وبعد رجوعه يجب عليه القصر ولو لم يتلبّس بالسير بعد الرجوع، وحيث صارت المسألة مشكلة عندنا يجب فيها الاحتياط، فلابدّ من الاحتياط في هذا المورد أيضاً، فيجمع بين التمام والقصر حين عدم التلبّس بالسير أيضاً، كما يحتاط بعد التلبّس به.

وخلاصة البحث أنّ العزم على سفر المعصية المتعقّب بقطع شيء من المسافة معه بعينه كحال العزم على الخلاف، أو التردید في السير للمتعقّب بقطع شيء من المسافة متردّداً أو عازماً على الخلاف وإن كان بينهما فرق من وجه آخر، وأنّ إطلاقات أدلّة القصر لا تكون متكفّلة لبيان وقوع العزم على العدم أو التردید في الأثناء وعدمه، بخلاف وقوع المعصية وعدمه؛ والسرّ في ذلك أنّ القاصد للمسافة لا يعقل أن يطرأ عليه في حال قصده العزم على الخلاف أو التردید، وإنّما محلّهما في أثناء المسافة فعند قصد المسافة يكون المتحقّق هو القصد ليس إلّا.

وبعبارة أوضح لا يعقل أن يكون قصد المسافة مقسّماً لقصد عدمه أو التردید فيه لكي يكون له إطلاق يتكفّل ثبوت الحكم له بجميع أقسامه، وهذا بخلاف المعصية، حيث إنّه يمكن أن يكون قاصداً لسفر الطاعة أو لسفر المعصية، فالإطلاق بالنسبة إلى التردید والعزم على الخلاف غير معقول، وبالنسبة إلى الإطاعة والعصيان معقول.

لكن ثبوت هذا الإطلاق غير نافع في إثبات الحكم بالقصر؛ وذلك لأنّ مقتضى

الصناعة هو أن يرجع إلى إطلاق دليل القصر إذا شكّ في مقدار المخصّص، فإنّه خرج عن تحت دليل إطلاق وجوب القصر- سواء كان مطيعاً أو عاصياً - ما إذا كان متلبّساً بالعصيان بالسفر ويشكّ في أنّه بعد الرجوع إلى الطاعة يجب عليه التقصير أو التمام، فعلى تقدير وجوب التمام عليه في حال الرجوع إلى الطاعة يكون تخصيصاً زائداً عن مقدار المتيقّن وهو حال التلبّس بالمعصية، وحيث إنّ الشبهة مفهوميّة ويكون أمر المخصّص دائراً بين الأقلّ والأكثر يؤخذ بالقدر المتيقّن وهو مقدار حال التلبّس بالمعصية، ويرجع في مقدار المشكوك إلى إطلاق أدلّة القصر، فيكون المرجع من هذه الجهة هو الإطلاق.

ولكن في المقام شكّ آخر من حيث اعتبار اتصال أجزاء الثمانية أعني كون المقصود غير منقطعة بما يجب فيه التمام.

وبعبارة أُخرى بعد اعتبار كون الثمانية ممّا لا يقع فيها ما يجب فيه التمام، بل كان كلّ أجزائه ممّا يجب فيه القصر يكون الشكّ في اعتبار عدم وقوع ما يجب فيه التمام في خلالها وليس إطلاق من هذه الجهه لكي يتكفّل رفع الشكّ فيه، ومع عدم الإطلاق فيكون الواجب عند الشكّ في وجوب القصر في مثل هذه المسافة التي تخلّل بينها ما يوجب فى التمام هو الرجوع إلى ما فوق أدلّة القصر وهو أدلّة التمام، ويستفاد منه عموم وجوب التمام إلّا على من كان مسافراً، ولم يثبت حكم المسافر في هذا المورد؛ لقصور أدلّة القصر عن شمولها لمثل المقام، فيكون المرجع هو أدلّة التمام، فعلى هذا فلا ينضمّ ما بعد الرجوع إلى الطاعة إلى ما مضى قبل العزم على العصيان مطلقاً سواء وقع التلبّس بسفر المعصية في ما بين الثمانية أو بعدها؛ أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني؛ فلكون ثبوت وجوب التمام عليه قبل الرجوع، فيجب بقائه عليه إلى أن ينشأ سفراً جديداً.

أقول: هكذا أُفيد لكنّه لا يخلو عن النظر؛ لأنّ الإبقاء على حكم التمام متفرّع على صيرورته خارجاً عن موضوع السفر وهو متوقّف على قاطعيّة التلبّس بسفر المعصية ولم يثبت، ومعه فليس ما يوجب رفع اليد عن حكم السفر إلّا عدم الإطلاق، والمفروض عدم الحاجة إليه فيما إذا كان التلبّس بعد الثمانية؛ ضرورة تحقّق الثمانية المتصلة مع عدم ثبوت ما يقطعها، فيجب الرجوع إلى حكم القصر.

وبعبارة أوضح بعد طيّ الثمانية المتصلة صار محكوماً بحكم القصر مطلقاً، سواء تلبّس بالمعصية أم لا، إلّا أن يقطع سفره بقاطع، خرج عن هذا الإطلاق القطعة المتلبّسة بالعصيان ويشكّ في ما بعد الرجوع إلى الطاعة، فيكون المرجع هو إطلاق دليل القصر، وليس شكّ آخر يمنع فيه عن الرجوع إلى الإطلاق؛ وذلك لتحقّق الثمانية المتصلة، ولعلّ هذا ظاهر جدّاً.

قال (دامت إفاداته): ولا فرق فيما ذكرناه بين ما إذا كان التلبّس بسفر المعصية في نفس تلك المسافة المقصودة أو كان في غيرها يمنة أو يسرة، خلافاً لما في صلاة الشيخ[1] (قدّس سرّه) حيث فرّق بين القسمين بدعوى خروج ما يقطعه يمنة أو يسرة عن المسافة المقصودة، وبعد كونها بحكم العدم من جهة وجوب الإتمام فيها لا يبقى بأس في انضمام باقي المسافة المقصودة إلى ما مضى منها قبل التلبّس بالعصيان.

ولكنّه يرد عليه بأنّ المعتبر في المسافة هو النوعيّة لا شخص المسافة، ولا شكّ في أنّه بعد عروض قصد طيّ المسافة التي عن يمين المسافة المقصودة أو عن يسارها، تتبدّل المسافة إلى مسافة أُخرى فتصير ما وقعت يمنة أو يسرة من أجزاء المسافة المتبدّلة، فحينئذٍ لا تكون تلك القطعة المحرّمة خارجة عن المسافة، ومعه فلا يبقى محلّ للفرق بين القسمين أصلاً، هذا بحسب ما تقتضيه القواعد.

---

١. كتاب الصلاة ٣: ١٣٨، [وطبعة المؤتمر ج ٨].

نعم خبر السيّاري المتقدّم[1] يكون إلاّ على عدم العبرة بوقوع تلك القطعات المحرّمة بعد كون مجموع ما بقي من المسافة مع ما مضى بقدر الثمانية، بناء على أظهر احتمالية من كون المراد من الخروج عن الجادّة هو الخروج عن طريق المسافة كما تقدّم سابقاً مع تزييفه.

ولكنّه يكون أصل الخبر مرسلاً غير منجبر بعمل الأصحاب؛ إذ لم يظهر عامل به، إلّا ما حكي عن الصدوق[2] مع تأمّل فيه.

وبالجملة فلو سلّم دلالته على هذا المدّعى فلا يمكن الاعتماد عليه من حيث السند كما لا يخفى.

الأمر الخامس: الأكثر على أنّ الإياب عن سفر المعصية إذا كان بنفسه مسافة لا يكون في حكم سفر المعصية بعنوان تبعيته للذهاب، بل يلحقه حكم نفسه أنّ طاعة فطاعة وأنّ معصية فمعصية، فلو سافر لغاية محرّمة فرجع عن مقصده إلى وطنه بقصد العود إلى وطنه يجب عليه القصر في الإياب إذا كان مسافة.

وقد نقل الخلاف في ذلك عن المحقّق القمّي[3] (قدّس سرّه) مستدلّاً له بتبعيّة الإياب للذهاب لصدق السفر الواحد على الذهاب لغاية محرّمة والجائي منه.

وهذا كما ترى حيث إنّ رجوعه سفر مستقلّ ليس بمحرّم، وكون الذهاب محرّماً لا يستلزم حرمة الإياب، وليس المقام كالمتوسّط في الأرض المغصوبة الذي يجب عليه الخروج عنها، مع كونه معاقباً عليه أيضاً؛ لكون دخوله بسوء الاختيار، وذلك للتمكّن من التخلّص عن سفر المعصية بالعدول عن قصده أينما كان، وهذا بخلاف

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٠، ب ٩، من أبواب صلاة المسافر، ح ٦.

٢. قال: ولو أنّ مسافراً ممّن يجب عليه التقصير مال من طريقه إلى صيد لوجب عليه التمام لطلب الصيد، فإن رجع من صيده إلى الطريق فعليه في رجوعه التقصير». من لا يحضره الفقيه ١: ٤٥٢، ذيل ح ١٣١٢.

٣. جامع الشتات ١: ٦٨، المسألة ١٤٧.

المتوسّط في الأرض المغصوبة حيث إنّ تخلّصه منوط بالخروج الذي هو تصرّف في المغصوب.

وبالجملة فالأقوى ما عليه المشهور المعظم وهو المعوّل عليه.

الأمر السادس: إذا انضمّ إلى الغاية المباحة غاية محرّمة فلا يخلو عن صورتين:

الأُولى: ما إذا قصد السفر إلى مسافة معيّنة لغاية مباحة ومسافة أُخرى لغاية محرّمة، مثلما إذا سافر من النجف إلى كربلا للزيارة ومن كربلا إلى بغداد لغاية محرّمة وهذه لا يخلو عن أنحاء:

الأوّل: أن يقصد من النجف سفر كربلا محضاً بلا قصد سفر بغداد أصلاً، ثمّ في كربلا يبدو له سفر البغداد.

وهذا لا إشكال فيه، فإنّه يجب عليه القصر من النجف إلى كربلا، والتمام إذا تلبّس بسفر بغداد.

الثاني: أن يقصد من النجف سفر كربلا بحيث تكون غاية سفره هذا هو الزيارة، لكنّه يقصد على تقدير الوصول إلى كربلا سفر بغداد معلّقاً على الوصول إلى كربلا، بمعنى أنّ الغاية المحرّمة في بغداد لا يدعوه من السفر عن النجف إلى بغداد بحيث كان بين النجف وكربلا من مقدّمات المسير إلى بغداد، بل مرتبة باعثيّة تلك الغاية هي كونها بحدّ تدعوه إلى المصير إلى بغداد لو كان في كربلا، لكنّه لغاية الزيارة يسافر إلى كربلا بحيث لولا تلك الغاية لا يقصد قطع ما بين النجف وكربلا ولا يحصل له سفر بغداد أيضاً لكون قصده منوطاً بالوصول إلى كربلا.

وهذا القسم أيضاً لا إشكال فيه؛ لعدم صدق سفر المعصية على ما بين النجف وكربلا، بل هو ممحّض في الطاعة؛ وذلك لعدم مقدّميّته لسفر بغداد، وإنّما هو قاصد في قطع تلك المسافة للزيارة محضاً.

الثالث: أن يقصد من النجف سفر بغداد من طريق كربلا ليزور في كربلا ويذهب إلى بغداد، ويكون سيره بين النجف وكربلا لغايتين، وهما الزياره والمسايرة إلى بغداد ويكون إحداهما طاعة والأُخرى محرّمة.

وحكم هذا القسم هو حكم الصورة الثانية وهي ما إذا سافر إلى كربلا لغاية الزيارة وغاية محرّمة في نفس كربلا فلا يخلو إمّا يكون تحقّق السفر مستنداً إلى مجموع الغايتين بحيث يكون كلّ واحدة منهما جزء الداعي وكان الداعي مجموع الأمرين، أو تكون الغاية المباحة هي الداعي بالأصالة والأُخرى بالتبع، كما إذا كانت الزيارة محرّكة له كيف ما كان انضمّ إليها الغاية المحرّمة، والغاية المحرّمة لم تكن داعية لولا انضمامها إلى الغاية المباحة، أو يكون الأمر بالعكس ثمّ فيما كان الداعي مجموع الغايتين إمّا تكون كلّ واحدة بنفسها كافية للداعويّة بحيث لو كانت الزيارة محضاً لسافر ولو كانت الغايه المحرّمة أيضاً محضاً فكذلك، وإمّا لا يكون كلّ واحدة بنفسها كافية لكن انضمامهما صار موجباً لتحقّق الداعي، فربّما يفصّل بين هذه الأقسام بالحكم بوجوب القصر فيما إذا كان داعي المحرّم تبعيّاً بحيث لولا داعي المباح لم يكن باعثيّاً دون العكس، والحكم بوجوب التمام لو كان أصليّاً وكان المباح تبعيّاً، أو كان المجموع داعياً مع كفاية كلّ واحد منهما منفرداً عن الآخر لو انفرد عنه أو عدمها.

والأقوى هو وجوب التمام في كلّما كان للحرام دخل في البعث ولو كان بالتبع؛ وذلك لأنّ المدار على سفر الحرام هو ما كان لغاية محرّمة سواء اجتمعت مع ألف غاية مباحة أم لا، لأنّ الموضوع للحكم هو الغاية المحرّمة، لا الغاية المباحة حتّى يكون اجتماعهما مورد اجتماع الموضوعين.

وبعبارة أُخرى ليست إباحه السفر مقتضية للقصر حتّى يجتمع المقتضيان عند اجتماع الغايه المباحة مع المحرّمة، بل إنّما هي لا اقتضاء بالنسبة إلى القصر،

والحرمة مقتضية للتمام، فعند غاية ضعيفة محرّمة مع الف غايه مباحة يصير من موارد اجتماع المقتضي مع اللّامقتضي فيكون الحكم مع المقتضي.

نعم لو لم يكن للغاية المحرّمة باعثيّة أصلاً ولم يستند السفر إليها رأساً كان مورد القصر، ولكنّه من جهة عدم تحقّق السفر المحرّم، ولا ربط له بتغليب الغاية المباحة على المحرّمة، بل لانتفاء الغاية المحرّمة.

الأمر السابع: لا إشكال في وجوب التمام في سفر الصيد في الجملة، كما نطقت به الأخبار المتقدّمة[1]، وإنّما الكلام في حرمته، واعلم أنّهم قسّموا الصيد إلى ثلاثة أقسام وهي: الصيد للّهو، والصيد للتّجارة، والصيد للقنية، وظاهر هذا التقسيم هو حصر الصيد في هذه الثلاثة، وعليه فكلّما لا يكون للتجارة أو لقوّته وقوّة عياله فهو لهو، والكلام في حرمته - أعني حرمة كلّ سفر للصيد لا للتجارة ولا للقنية - فعن الأكثر حرمته؛ للأخبار المتقدّمة الواردة في سفر الصيد، وفيها التعبير بكونه باغياً وإنّه بمنزلة الميتة، وإنّه لهو.

ففي خبر حمّاد عن الصادق (عليه السلام) في قول الله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ﴾[2]، قال (عليه السلام): «الباغي: باغي الصيد، والعادي: السارق، وليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرّا إليها الخ»[3].

وفي خبر زرارة عن الباقر (عليه السلام) سألته عمّن يخرج عن أهله بالصقورة والبزاة والكلاب يتنزّه الليلة والليلتين والثلاث هل يقصّر من صلاته أم لا يقصّر؟ قال (عليه السلام): «إنّما خرج في لهو لا يقصّر». قلت: الرجل يشيّع أخاه اليوم واليومين في شهر رمضان؟ قال: «يفطر ويقصّر فإنّ ذلك حقّ عليه»[4].

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٨، ب ٩، من أبواب صلاة المسافر.

٢ سورة البقرة ٢: ١٧٣ وغيرها.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٦، ب ٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٨، ب ٩، من أبواب صلاة المسافر ح ١. وذيله ٨: ٤٨٣، ب ١٠، من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

وعن المقدّس البغدادي[١] القول إلى إباحته من جهة أنّ صيد المحلّل مباح في نفسه ولو لم يكن للتجارة والقنية، والسفر لغايه التفرّج والتنزّه أيضاً مباح؛ وذلك لأنّ كلّما كان تنزّهاً فهو لا يكون لهواً، وإلّا يلزم حرمة التفرّج في البساتين ونحوها، وإذا كان الأمران - أعني السفر والصيد المحلّل - مباحاً فلا يمكن أن يكون مجموعهما محرّماً؛ لأنّ ضمّ المباح إلى المباح لا يصيّرهما حراماً.

هذا ولا يخفى أنّه استدلال حسن لولا النصّ على خلافه، لكنّه مع ورود النصّ على حرمة سفر الصيد اجتهاد في مقابلة النصّ.

وبالجملة فبعد ورود الأخبار المتقدّمة والتعبير بأنّه «مصير إلى الباطل وإنّه لهو أو باغ أو لا كرامة»[٢]، لا مجال للتشكيك في حرمته، فليس وجوب التمام فيه إلاّ من جهة كونه حراماً لا مباح يجب فيه التمام.

هذا تمام الكلام في صيد اللهو، وأمّا في سفر الصيد لقوت نفسه وعياله فلا إشكال في وجوب القصر عليه في الصلاة والإفطار في الصوم، وعليه ادّعي الإجماع ودلّ الأخبار، ففي مرسل عمران ابن محمّد بن عمران الذي نسبه في الجواهر[٣] إلى ابن أبي عمير، والظاهر أنّه سهو من النسّاخ: قلت له: الرجل يخرج إلى الصيد سيرة يوم أو يومين أو ثلاث، يقصّر أو يتمّ؟ فقال: «إن خرج لقوته وقوت عياله فليفطر وليقصّر، وإن خرج لطلب الفضول فلا ولا كرامة»[٤]، وبذلك يقيّد ما ورد في وجوب التمام في سفر الصيد مطلقاً مثل صحيح عمّار بن مروان المتقدّم وفيه: «من سافر قصّر وأفطر إلّا أن يكون رجلاً سفره إلى صيد»[٥] الحديث.

---

١. نقله عنه في جواهر الكلام ١٤: ٤٣١.

٢. راجع جواهر الكلام ١٤: ٤٣٣. وكذا ١٤: ٤٣٠.

٣. راجع جواهر الكلام ١٤: ٤٣٣. وكذا ١٤: ٤٣٠.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٠، ب ٩، من أبواب صلاة المسافر، ح ٥.

٥. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٦، ب ٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

ومثل موثّق ابن بكير وفيه بعد السؤال عن قصر المتصيّد، قال (عليه السلام): «لا إلّا أن يشيّع الرجل أخاه في الدّين فإنّ التصيّد مسير باطل لا يقصّر الصلاة فيه»[1] الحديث.

وما ورد في وجوب القصر في سفر الصيد مطلقاً مثل خبرَي صفوان[2] والعيص عن الصادق (عليه السلام): عن الرجل يتصيّد؟ فقال: «إن كان يدور حوله فلا يقصّر، وإن كان تجاوز الوقت فليقصّر»[3]، بناء على أن يكون المراد بالدوران حوله عدم الخروج إلى حدّ المسافة، ويتجاوز الوقت هو البُعد عن مقرّه بمقدار المسافة يعني - والله أعلم - إن كان مصيره في تصيّده دون المسافة فليس بمسافر فيجب عليه التمام، وإن كان بقدر المسافة فيجب عليه القصر، وعلى هذا التقدير فهو مطلق بالنسبة إلى ما كان سفره للهو أو لغيره فيقيّد بالمرسل المتقدّم.

وعن ابن الجنيد[4] التفصيل بين ما إذا كان السفر حول مصره بأن يطيف للصيد حول بلده دائرة بقدر المسافة فيجب عليه التمام، وما كان مجاوزاً عنه فيجب عليه القصر مستدلاً بهذين الخبرين وهو ضعيف متروك؛ ضرورة بُعد الخبرين عمّا حملهما عليه، مع أنّه على تقدير أن يراد بهما هذا المعنى مطروحان بإطباق العمل على خلافهما، كما يجب طرح خبر أبي بصير الدالّ على وجوب القصر فيما إذا كان السفر في ثلاثة أيّام ووجوب التمام في الزائد عنه، وفيه: «ليس على صاحب الصيد تقصير ثلاثة أيّام وإذا جاوز الثلاثة لزمه»[5].

وبالجملة فلا إشكال في حكم ما إذا كان سفر الصيد لقوت نفسه وعياله، وأمّا

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٠، ب ٩، من أبواب صلاة المسافر، ح ٧.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٩، ب ٩، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٠، ب ٩، من أبواب صلاة المسافر، ح ٨.
٤. نقله عنه العلّامة في المختلف ٣: ١٠١.
٥. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٩، ب ٩، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

سفر الصيد للتجارة فعن المشهور بين المتأخّرين هو القصر في الصلاة والإفطار في الصوم؛ وذلك لعدم كونه حراماً، ولخروجه عن سفر اللهو الذي نطق الأخبار المتقدّمة بوجوب التمام فيه وعدم كونه خارجاً لطلب الفضول الذي حكم في مرسل عمران المتقدّم بوجوب التمام عليه، فيكون داخلاً تحت أدلّة القصر الدالّة بإطلاقها على وجوب القصر على كلّ مسافر؛ لأنّ مقتضى إطلاقها هو وجوب القصر على كلّ مسافر يسافر مسافة التقصير، خرج عنه ما إذا كان لصيد اللهو فيبقى الباقي تحته من غير تقييد ولا حاجة إلى ورود التنصيص إلى الترخيص في سفر صيد التجارة، كما ورد في الصيد للقوت حتّى يشكل بعدم ما يدلّ على الترخيص في صيد التجارة بالخصوص، مضافاً إلى أنّه يجب عليه الإفطار، وقد وردت الأخبار بأنّه يجب القصر في كلّما يجب فيه الإفطار كما تقدّم بعض منها، وإلى خبر النرسي[1] الآتي عن قريب.

وعن المشهور بين القدماء[2] بل ادّعي أنّ عليه إجماعهم[3] هو التفصيل بين الصلاة والصوم بوجوب التمام في الأوّل والإفطار في الثاني، واستدلّوا مضافاً إلى الإجماع المنقول وإلى الشهرة المحقّقه بينهم بدعوى ورود النصّ عليه[4]، بل عن ابن إدريس[5] إجماع الأصحاب على روايته.

قال في المحكي عنه: روى أصحابنا بأجمعهم أنّه يتمّ الصلاة ويفطر الصوم، وكلّ سفر التقصير في الصوم وجب تقصير الصلاة فيه، إلّا هذه المسألة فحسب للإجماع عليه، انتهى.

---

١. أصل زيد النرسي: ٥٠ و ٥١.

٢. الرياض ٤: ٤٢٣.

٣. الانتصار: ٥١.

٤. مستدرك الوسائل ٦: ٥٣٣، ب ٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.

٥. السرائر ١: ٣٢٧ و ٣٣١.

وعن مبسوط الشيخ إنّه قال: وإن كان للتجاره دون الحاجه فروى أصحابنا أنّه يتمّ الصلاة ويفطر الصوم[١]، انتهى.

ونقل الفتوى بهذا التفصيل عنهم مستفيض، بل لم ينقل الخلاف إلّا عن السيّد[٢] وابن أبي عقيل[٣] وسلّار[٤] حيث إنّ ظاهر كلامهم عدم التفصيل، فإنّهم لم يفصّلوا في وجوب القصر في سفر الطاعة أو المباح بين الصيد وغيره، لا أنّهم أفتوا بالخصوص بوجوب القصر في صيد التجارة، فليس مخالفتهم مع أمثالهم من القدماء (رضوان الله عليهم) إلّا من حيث الإطلاق أعني حسب ما يفهم من إطلاق كلامهم، فالجزم بمخالفتهم مع إضرابهم غير حاصل.

وبالجملة فمع نسبة رواية التفصيل إلى إجماع الأصحاب ليس في كتب الأخبار من هذه الرواية عين ولا أثر إلّا ما حكى عن أصل زيد النرسي مرسلاً عن الصادق (عليه السلام) أنّه (عليه السلام) سأله سائل عن طلب الصيد وقال: إنّي رجل ألهو بطلب الصيد وضرب الصوالج وألهو بلعب الشطرنج، قال: فقال أبو عبد الله (عليه السلام): «أمّا الصيد فإنّه سعي باطل وإنما أحلّ الله الصيد لمن اضطرّ إلى الصيد فليس المضطرّ إلى طلبه سعيه فيه باطل، ويجب عليه التقصير في الصلاة والصوم إذا كان مضطرّاً إلى أكله، وإن كان ممّن يطلبه للتجارة وليس له حرفة، إلّا من طلب الصيد فإنّ سعيه حقّ وإنّ عليه التمام في الصلاة والصيام، لأنّ ذلك تجارته فهو بمنزلة صاحب الدور الذي يدور في الأسواق في طلب التجارة أو كالمكاري والملّاح[٥]، الحديث.

---

١. المبسوط ١: ١٣٦.

٢. الانتصار: ٥١.

٣. لم نعثر عليه في جواهر الكلام ١٤: ٤٣٤، ومفتاح الكرامة ١٠: ٥٦٠.

٤. لم نعثر على نقله عنه في جواهر الكلام ١٤: ٤٣٤، ومفتاح الكرامة ١٠: ٥٦٠.

٥. أصل زيد النرسي: ٥٠ ـ ٥١.

لكنّه كما ترى لا دلالة فيه على التفصيل، بل فيه إيماء إلى وجوب القصر والإفطار فيما إذا لم يكن بمنزلة صاحب الدور، إذ جعل المناط في وجوب الصوم والإتمام عليه كونه كالمكاري والملاّح، فيدلّ على أنّه لو لم يكن كذلك فيجب عليه القصر والإفطار، وهذا الخبر وإن لم يدلّ بالمنطوق على وجوب القصر والإفطار على المتصيّد للتجارة، لكنّه لا يخلو عن نوع إشعار، فيكون مؤيّداً لما هو المشهور بين المتأخّرين، وإلّا حكي عن فقه الرضوي وفيه قال في باب صلاة السفر: «وإذا كان صيده للتجارة فعليه التمام في الصلاة والتقصر في الصوم»[1].

ويمكن أن يكون نظر القدماء في إسنادهم التفصيل إلى الرواية إلى هذا المحكي عن فقه الرضوي، بل يكون هذا من إحدى الموارد التي أفتوا على أمر ولم يعلم لهم مستند ظاهر إلّا فقه الرضوي، ولم يمكن تطبيق فتواهم على أصل أو قاعدة، وحيث إنّ جلالتهم يمنع عن الإفتاء بغير مدرك يستكشف عن اعتمادهم على الفقه الرضوي، فيكون هذا كاشفاً إتّياً عن حجّيّة ما في فقه الرضوي.

إلّا أنّه يرد في المقام موهن قويّ وهو أنّ الأقوى حجّيّه ما في فقه الرضوي بعد استكشاف استناد الأصحاب إليه وعدم مخالفته لما عليه عمدهم فيما إذا لم يكن في البين ما يدلّ على كونه من كلام مصنّفه وإن لم يكن ما يدلّ على كونه عن الإمام (عليه السلام) أيضاً، وفيما نحن فيه ليس كذلك، لأنّه قال في كتاب الصوم ما نصّه: «وصاحب الصيد إذا كان صيده بطراً فعليه التمام في الصلاة والصوم، وإن كان صيده للتجارة فعليه التمام في الصلاة والصوم. وروي أنّ عليه الإفطار في الصوم، وإن كان صيده ممّا يعود على عياله فعليه التقصير في الصلاة والصوم»[2] انتهى. إذ

---

١. مستدرك الوسائل ٦: ٥٣٣، ب ٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢. فقه الرضا: ١٦.

٢. مستدرك الوسائل ٧: ٣٧٨، ب ٤، من أبواب من يصح منه الصوم، ح ١. فقه الرضا (عليه السلام): ٢٥.

ظاهر هذا الكلام أنّه من كلام مصنّف الكتاب حيث يقول: «وروي» لبُعد أن يكون الإمام (عليه السلام) هو المسند إلى الرواية كما هو واضح.

أقول: هكذا أُفيد، وظنّي أنّ هذا القول من مصنّف الكتاب - بعد ما أفتى بوجوب التمام في الصلاة والصوم في سفر التجارة - كاشف عن كون ما ذكره في كتاب الصلاة قول الإمام، كما أنّه كاشف عن كون ما ذكره قبل قوله: «ورُوي: وإن كان صيده للتجارة فعليه التمام في الصلاة والصوم» من فتاواه، وهذا يقوّي على أن يكون نظر مصنّفه في قوله: «ورُوي» إلى ما ذكره في باب الصلاة فيكون مع قطع النظر عن تطبيق عمل القدماء عليه في نفس الكتاب ما يشهد بكون هذا القول المنقول عن صلاته عن الإمام فيصير حجّة من هذه الجهة، إذ حجّيّة ما في فقه الرضوي تكون في موردين:

أحدهما: ما إذا علم استناد الأصحاب إليه فيما إذا لم يعلم كونه من صاحب الكتاب ولو لم تكن قرينة على كونه من الإمام.

وثانيهما: ما إذا كان في الكلام قرينة على أنّ المتكلّم به الإمام (عليه السلام) وإن لم يعلم استناد الأصحاب إليه فيما إذا لم يكن معرض عنه.

وكلا الملاكين موجود فيما نقله في باب الصلاة؛ لكون فتوى القدماء منطبقاً عليه، مع استنادهم في فتواهم بالرواية وعدم روايةٍ مأثورة عنهم إلّا فيما في فقه الرضوي، وكون ما ذكره في باب الصوم قرينة على أنّ ما نقله في باب الصلاة من كلام الإمام (عليه السلام). وبعد هذا فلا سبيل إلى الفتوى على طبق المتأخّرين، فالأقوى وجوب الإفطار في الصوم والاحتياط بالجمع بين القصر والإتمام في الصلاة كما عليه الأُستاد (دامت بركاته).

الأمر الثامن: الأقوى وجوب الإتمام للمشيّع للسلطان الجائر مطلقاً، سواء كان

من جنوده وأعوانه أم لا، وسواء كان سفر الجائر طاعة أو معصية؛ وذلك لإطلاق ما دلّ على وجوب التمام لمشيّع الجائر كموثّق سماعة وفيه: «ومن سافر قصّر وأفطر، إلّا أن يكون رجلاً مشيّعاً لسلطان جائر أو خرج إلى صيد أو إلى قرية تكون مسيرة يوم فتبيّت إلى أهله لا يقصّر ولا يفطر»[1]، حيث إنّه بإطلاقه يدلّ على وجوب التمام على كلّ مشيّع للجائر ولو لم يكن تابعاً له في جوره ولا معدّاً نفسه لطاعته وامتثال أوامره.

الأمر التاسع: لو شكّ في حرمة سفره إمّا من جهة نفسه أو من جهة غايته، فإن كان أصل موضوعيّ يحرز به أحد طرفَي شكّه كاستصحاب ونحوه فهو، وإلّا فالمحكّم هو الأصل الحكمي من الحلّ والإباحة، وهذا ممّا لا إشكال فيه، إنّما الكلام فيما إذا تبيّن الخلاف بأن اعتمد على أصل موضوعيّ مثل استصحاب الحرمة فأتمّ الصلاة ثمّ تبيّن حلّيّة سفره، أو اعتمد على أصالة الحلّ وقصّر ثمّ تبيّن حرمته.

والكلام تارة: يقع بالنسبة إلى القضاء أو الإعادة لما فعله مبنيّاً على الأصل، وأُخرى: بالنسبة إلى قضاء ما فات منه:

أمّا الأوّل: فيمكن القول بعدم وجوب الإعادة والقضاء؛ وذلك لأنّ كلّ موضوع إحرازيّ بمعنى ما فوّض إحرازه إلى المكلّف وجعل إحرازه وظيفة له وإن كان إحرازه طريقاً إليه، إلّا أنّه بنفسه موضوع للحكم، وذلك كما في باب الطلاق عند العدلين وفعل الوكيل عن الموكّل والوليّ في أموال المولّى عليه وأمثال ذلك؛ فإنّ عدالة الشاهدين ممّا فوّض إحرازها إلى المطلق، ولازم ذلك هو موضوعيّة إحرازه في ذلك بان كان في إحرازه جهة موضوعيّة للحكم؛ وبرهان ذلك أنّه لو لم يكن كذلك للزم عدم الاطمينان بوقوع شيء ممّا يكون من سنخ هذه الأفعال أصلاً خصوصاً لو كان الفاعل محرزاً للموضوع بغير طريق العلم، بل معتمداً على أصل أو أمارة؛ ضرورة أنّه

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٧، ب ٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ٤، مع اختلاف يسير.

لو طلّق عند عادلين أُحرز عدالتهما بالبيّنة يكون في شكّ من وقوع طلاقه من جهة الترديد في تبيّن خلاف الأمارة، فمقتضى إيكال الإحراز إلى نظره هو حجّيّة إحرازه زائداً عن طريقيّته إلى الواقع في موضوعيّته بالقياس إلى ما يترتّب عليه من الحكم، وليس ذلك من جهة إجزاء الحكم الظاهري عن الواقع، بل هو غير صحيح عندنا حسبما حقّقناه في الأُصول، ولا من جهة كون الحكم مترتّباً على الموضوع الواقعي وكان الإحراز طريقاً إليه محضاً، بل من جهة موضوعيّة الإحراز المستكشف من إيكال إحرازه إلى المكلّف وجعل إحرازه في عهدته، فحينئذٍ فما هو تكليفه الواقعي هو نفس ما يترتّب على موضوعه المحرز بالأصل من القصر أو الإتمام، وعلى هذا فلا يكون كشف خلاف في البين أصلاً.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى ما فعله إذا تبيّن خلاف الأصل بعد الإتيان بما هو وظيفته.

ولو تحقّق منه الفوت كما إذا أحرز حرمة السفر أو إباحته، ولكنّه فات منه الصلاة، ثمّ بعد خروج الوقت تبيّن خلاف ما أحرزه فربّما يقال: بدوران وجوب القضاء تماماً أو قصراً مدار حرمة التجرّي وعدم حرمته، فعلى تقدير حرمته يجب التمام وإلّا فالقصر.

ولا يخفى ما فيه؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ جعل وجوب التمام مدار حرمة التجرّي ممنوع، إذ على تقدير حرمته يجب أن يحرز أنّ وجوب التمام دائر مدار الحرمة الواقعيّة أو حرمة التجرّي، فعلى تقدير كونه دائراً مدار الواقع يجب التمام ولو لم نقل بحرمة التجرّي.

وأمّا ثانياً: فلأنّه على تقدير تسليمه لا يتمّ كلّيّاً، بل إنّما يصحّ فيما أُحرز الحرمة ثمّ تبيّن خلافها، أو لا يصحّ فيما إذا أُحرز الإباحة وتبيّن خلافها؛ إذ لا يكون تجرّياً حينئذٍ، فالصواب أن يقال: - بناء على ما تقدّم من كون الإحراز موضوعيّاً لا طريقيّاً - يكون التكليف الواقعي في الوقت تابعاً لما أحرزه واقعاً، ولمّا كان القضاء تابعاً لما

فات من الأداء من القصر والإتمام، فإذا كان المحرز موضوع القصر يجب عليه قضائه، وإذا كان موضوع التمام فيجب عليه التمام.

أقول: هكذا أُفيد في الصورتين، ولكن يمكن منع جريان القاعدة المذكورة في المقام حيث إنّ موردها ما جعل نظر المكلّف دخيلاً في إحراز الموضوع، مثل مصلحه التصرّف في مال الموكّل والمولّى عليه، فإنّها مفوّضة إلى نظر الوكيل والولي، فلو باعا مال الموكّل أو المولّى عليه على حسب ما يشاهدان من الصلاح يكون بيعهما صحيحاً، ولو تبيّن بعده عدم الصلاح لأنّ الأمر كان مدار ما يشاهدان من الصلاح لا الصلاح الواقعي، وهذا بخلاف المقام حيث إنّ وجوب الإتمام ترتّب على الحرمة ويكون إحراز الحرمة التي هي موضوع لوجوب التمام كإحراز سائر الموضوعات الواقعيّة مثل الخمر الموضوع للحرمه، حيث إنّ الحكم مترتّب على نفس الموضوع الواقعي وإنّ الإحراز طريق محض.

فالأولى أن يُستدلّ لعدم الإعادة والقضاء بوجهين آخرين:

الأوّل: ما استدلّ به شيخنا الأُستاد (دامت إفاداته) أيضاً وهو رواية زرارة المتقدّمة[1] في الأمر الأوّل من الشرط الثالث[2] الدالّة على عدم وجوب إعادة ما صلّى قصراً لو طوى من المسافة فرسخين، ثمّ عدل عن السفر، فإنّها تدلّ على كون قصد المسافة موضوعيّاً لا طريقيّاً، وبعد انضمام اعتبار كونه مباحاً بأدلّة اشتراط الطاعة يصير المحصّل موضوعيّة قصد سفر الطاعة، فيجب عليه القصر عند تحقّق قصد طيّ مسافة الثمانية طاعة، والإتمام عند قصد طيّها معصية بمعنى أنّ الحكم الواقعي لمن قصد السفر طاعة هو القصر ولمن قصده معصية هو التمام.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٢١، ب ٢٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

٢. راجع ص: ٣٦٨.

الثاني: إنّ حكم التمام مترتّب على سفر المعصية، والمعصية لا تتحقّق إلّا فيما إذا تنجّز الواقع، ومع الشكّ في الحكم الواقعي وإحراز الإباحة بالأصل لا يكون الواقع على تقدير حرمته منجّزاً فلا يكون مخالفته عصياناً، فالحرام الواقعي وإن لم يكن مباحاً واقعاً، إلّا أنّه لا يكون معصية واقعاً أيضاً، والحكم بالتمام يدور مدار العصيان لا الحرمة الواقعيّة.

إلّا أنّه على هذا الوجه يكون عدم الإعادة والقضاء فيما لو أُحرز الحرمة بالأصل مع كون الواقع مباحاً مبنيّاً على حرمة التجرّي؛ فتأمّل.

[هذا وقع ذلك][1] فإنّه لا يمكن إتمام الحكم بشيء من هذين الوجهين أيضاً:

أمّا الأوّل: فلأنّ غاية ما يستفاد من رواية زرارة هو صحّة ما أتى به قبل تبدّل العزم، وكون الحكم دائراً مدار العزم على السفر لا تحقّق المقصود، وهذا لا ربط له بالمقام الذي هو مورد كشف الخلاف، وإنّما يقاس المقام بما إذا عزم على المصير إلى محلّ أُحرز كونه مسافة، ثمّ تبيّن نقصانه عن المسافة بعد الصلاة قصراً حيث إنّه قد تقدّم أنّ الأقوى وجوب الإعادة وعدم الاكتفاء بما أتى به؛ لخروجه عن باب الخطأ في التطبيق.

وأمّا الثاني: فلأنّ تبعيّة الحكم لصدق العصيان إنّما يصحّ للحكم بصحّة القصر فيما إذا كان المحرز بالأصل عدم الحرمة أو اتكل بأصل الإباحة، وأمّا إذا كان المحرز هو الحرمة وتبيّن خلافها فالحكم بصحّة ما أتى به تماماً مبنيّ حينئذٍ على حرمة التجرّي؛ وذلك لعدم الحرمة واقعاً حينئذٍ، مع أنّ المدّعى هو الحكم بعدم الإعادة والقضاء مطلقاً سواء أُحرز الحرمة أو الإباحة حتّى مع القول بعدم حرمة التجرّي.

وبالجملة ففي هذا الفرع لم يظهر لي ما يمكن الاعتماد عليه، فحينئذٍ فالاحتياط ممّا لا ينبغي أن يترك.

---

١. أضفناه لتنسيق العبارة.

الشرط السادس:
من شرائط القصر أن لا يكون السفر عمله

وهذا الحكم في الجملة ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه[1]، وإنّما البحث عن أُمور:

[الأمر] الأوّل: في تنقيح موضوعه.

اعلم أنّ المعبّر في أكثر العبارات هو التعبير بأن لا يكون كثير السفر، وجعلوا الموضوع هو كثرة السفر، ثمّ عقّبوا بالبحث عن الكثرة وبمحقّقاتها، وعنوان الكثرة ممّا لا عين لها في الأخبار أصلاً، بل الثابت في الأخبار هو عنوانين:

أحدهما: أن لا يكون ممّن اتخذ السفر عملاً وشغلاً له كالمكاري والحجّال والملاّح والساعي.

وثانيهما: أن لا يكون ممّن يدور بيته معه كأهل البوادي اللذين يدورون فيها.

ففي خبر إسماعيل ابن أبي زياد المتقدّم في الشرط الرابع عن الباقر (عليه السلام): «**سبعة لا يقصّرون الصلاة: الجابي يدور في جبايته، والأمير يدور في إمارته، والتاجر يدور في تجارته من سوق إلى سوق، والراعي والبدوي الذي يطلب مواضع**

---

١. كما في الرياض ٤: ٤٢٥، و النهاية: ١٢٢، المراسم: ٧٤، السرائر ١: ٣٣٨، القواعد ١: ٥٠، الانتصار: ٥٣.

القطرونبت الشجر»[١] الحديث، والثلاثة الأُولى داخله في العنوان الأوّل، والبدوي في العنوان الأخير، وفي الراعي احتمالان.

وفي صحيح محمّد بن مسلم عن احدهما (عليهما السلام) قال: «ليس على الملاّحين في سفينتهم تقصير، ولا على المكاري والجمّال»[٢].

وفي خبر هشام بن حكم عن الصادق (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «المكاري والجمّال الذي يختلف وليس له مقام يتمّ الصلاة ويصوم رمضان»[٣].

وفي خبر زرارة: «أربعة قد يجب عليهم التمام في سفر كانوا أو حضر: المكاري، والكري، والراعي، والأشتقان[٤]؛ لأنّه عملهم»[٥].

والكري كغني، قال في *الوافي*[٦]: إنّه كثير المشي، والاشتقان قيل: إنّه أمين البيادر بمعنى (صحرى بان). وعن *الفقيه*[٧]: إنّه البريد.

وفي معنى هذا الاخبار غيرها، ولم يذكر في شيء منها لفظ «كثير السفر»، بل الموضوع هو أحد الأمرين المتقدّمين، فالصواب هو جعل المدار على هذين العنوانين، والبحث عن كلّ واحد منهما عليحدة.

الأمر الثاني: الظاهر اعتبار صدق اتخاذ السفر شغلاً وهو يصدق بالتلبّس بالسفر بعنوان جعله شغلاً، كما في سائر المبادي حيث إنّ البقّال يصدق على من اتخذه حرفته مع شروعه فيه، وكذا الطلبه وغيرهما من أنواع الصنائع والحرف، فالمكاري من

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٦، ب ١١، من أبواب صلاة المسافر، ح ٩.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٦، ب ١١، من أبواب صلاة المسافر، ح ٨، مع اختلاف يسير.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٤، ب ١١، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.
٤. الأشتقان: البريد «مجمع البحرين ٦: ٢٧٢.
٥. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٥، ب ١١، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.
٦. الوافي ٧: ١٦٥، ب ١٨، من كتاب الصلاة، ذيل ح ١.
٧. من لايحضره الفقيه ١: ٤٣٩، ذيل ح ١٢٧٥.

اتخذ كرى الدابّة شغلاً له مع تلبّسه، به وكذا الجمّال والملاّح ونحوهما. ولا إشكال في صدق هذه العناوين على من اتخذها شغلاً له طول السنة، كما أنّه لا يصدق على من اتخذها شغلاً له في السنة مرّة أو مرّتين، كالحملداريّة اللذين يسافرون في السنة شهرين أو ثلاثة أشهر ويشتغلون بغير السفر في بقيّه السنة. وأمّا من يكون شغله السفر في نصف السنة، كما إذا كان مكاريّاً شتاء لا صيفاً، أو صيفاً لا شتاء ففي صدق العنوان عليه إشكال، والضابطة الكلّيّة في موارد الشكّ هو الرجوع إلى أصالة القصر الثابتة للمسافر إلّا أنّ طريق الاحتياط في الجمع بين الإتمام والقصر ينبغي أن لا يترك.

الأمر الثالث: يعتبر أن يكون شغله التردّد إلى المسافة فما فوقها، فلو كان متردّداً إلى ما دونها كالحطّاب يجب عليه التقصير لو سافر بالمسافة ولو كان لأجل الاحتطاب، ولو صدق عليه المسافر عرفاً. فما في العروة[1] من أنّه لو صدق عليه المسافر عرفاً وإن لم يكن بحدّ المسافة الشرعيّه يمكن أن يقال: بوجوب التمام عليه لو سافر بحدّ المسافة، خصوصاً في ما إذا كان في شغله ليس على ما ينبغي؛ ضرورة أنّه ليس السفر عمله وشغله، وليس مجرّد التردّد إلى ما دون المسافة موجباً لصدق اتخاذ السفر شغلاً كما هو واضح.

الأمر الرابع: يعتبر في وجوب التمام على من اتخذ السفر شغلاً أن لا يكون أوّل سفره، وليس اعتباره من جهة اعتبار التكرّر في صدق الاتخاذ؛ لما عرفت من صدق الاتخاذ بمجرّد التلبّس به، ولا من جهة اعتبار الكثرة؛ لعدم أخذها موضوعاً للحكم حتّى يدور مدار صدقها، وإن ادّعي الإجماع على التعبير بها، لكنّه غير مسلّم، بل إنّما هو لكون الإقامة العشرة في وطنه مطلقاً أو في غير وطنه مع قصد الإقامة في

---

١. العروة: ٥١٦، مسألة ٤٨، [طبعة المؤتمر].

أثناء تلبّسه بعمل السفر قاطعاً لحكم الإتمام وموجباً لإيجاب القصر عليه بعد شروعه في السفر الذي ينشأ بعد الإقامة كما سيجيء تحقيقه.

وإذا كانت الإقامة رافعة لحكم التمام عمّن اتخذ السفر عملاً في أثناء اتخاذه فبأن يكون دافعة من الأوّل عمّن يشرع في عمل السفر أولى، وليس هذا قياساً محرّماً، بل إنّما هو حكم قطعيّ بتنقيح المناط والفحوى القطعيّة بشهاده الفهم العرفي بعدم الفرق بين أوّل الشروع في عمل السفر وبين الشروع فيه بعد قطع السفر بإقامته عشرة أيّام، وأولويّة الحكم بوجوب القصر في الأوّل عن الحكم به في الثاني.

الأمر الخامس: يعتبر في وجوب التمام تكرّر السفر مرّتين، فيجب القصر في المرّة الثانية والتمام في المرّة الثالثة؛ وذلك لا من جهة صدق الكثرة في الدفعة الثالثة، لما عرفت من عدم العبرة بصدقها، لأنّها ليست موضوعة لوجوب التمام، بل من جهة كون الموضوع - وهو عمليّة السفر - مطلقاً في جملة من أخبار الباب قد قيّد بالاختلاف وعدم المقام، كما في خبر هشام المتقدّم: «المكاري والجمّال الذي يختلف وليس له مقام»[1] الحديث، حيث قيّد المكاري والجمّال بالذي يختلف ولا يكون له مقام، فينتفي حكم التمام بانتفاء القيد - أعني الاختلاف أو عدم المقام -، فلو لم يختلف يجب عليه القصر. والمراد بالاختلاف هو التكرّر في السير وحيث إنّ لفظة «يختلف» عبّرت بصيغة المضارع وهي تدلّ على الحال، إلّا أن تقوم قرينة على الاستقبال المفقودة في المقام، فلا جرم تدلّ على التلبّس بالتكرّر، وهو لا يحصل إلّا بالسفرة الثالثة لو لم نقل بالرابعة، وأمّا الثانية فلا شبهة في عدم صدق التكرّر بها؛ هكذا أُفيد.

لكن في المنع عن صدق التكرّر بالثانية تأمّل، ولذا يكون الاحتياط فيها بالجمع بين القصر والإتمام لا ينبغي أن يترك.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٤، ب ١١، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

الأمر السادس: هل المعتبر في التكرّر والاختلاف هو الرجوع في كلّ سفرة إلى ما خرج عنه من وطنه الأصلي، أو العرفي، أو ما كان مقرّه ومأواه، أو بما يصدق معه الرجوع والإياب ولو إلى غير وطنه، كما إذا سافر النجفي إلى كربلا ثمّ تردّد بين كربلا وبغداد بالذهاب والإياب، أو بانقطاع السفر بما يوجب تمام الصلاة ولو لم يأت بالصلاة التامّة، أو بما يصدق عليه التكرّر عرفاً ولو مع عدم الرجوع إلى مقرّه وعدم حدوث ما يوجب إتمام الصلاة، كما إذا سافر من النجف إلى كربلا، ثمّ آجر دابّته من كربلا إلى بغداد، ثمّ من بغداد إلى الشام مع عدم قصد الإقامة في كربلا وبغداد، ولا إقامة ثلاثين فيهما متردّداً. وبعبارة أُخرى مع عدم تحقّق موجب التمام فيهما، وجوهٌ واحتمالاتٌ.

الذي عليه الشهيد (قدّس سرّه) في محكيّ الذكرى[1] هو الاحتمال الثاني مع الترديد في الإتيان بالصلاة التمامي أيضاً فيصير الاحتمالات حينئذٍ أربعة.

وجه الأوّل: هو أنّ الظاهر من الاختلاف هو تكرّر المجيء والذهاب المعبّر عنه بـ «آمد و شد»، كما يقال: في مختلف الملائكة، وهذا المعنى يتوقّف على تكرّر الخروج عن المقرّ والعود إليه، أو على ما يصدق عليه الذهاب والإياب كما لا يخفى.

ووجه الثاني: هو إرادة تكرّر السفر من الاختلاف وهو يتوقّف على الانقطاع بين السفرين بقاطع سواء كان بالعود إلى الوطن، أو بالمرور إلى المنزل، أو بقصد إقامة العشرة في غير المنزل ولو لم يأت بالصلاة التمام، أو إقامة ثلاثين، وضابطه تحقّق ما يوجب تمام الصلاة بعنوان ضدّ السفر.

ووجه عدم الحاجة إلى الإتيان بصلاة التمام بعد قصد إقامة العشرة هو أنّ نفس قصد الإقامة بنفسه قاطع للسفر كما تقدّم، وأنّ الرجوع عنها قبل الإتيان بالصلاة التامّة لا يجعل الإقامة كلا إقامة موضوعاً، بمعنى أنّ العزم الواقع حين وقوعه

---

١. الذكرى ٤: ٣١٨.

لا يرفع بسبب الرجوع، وإنّما الرجوع عنه قبل الصلاة موجب للرجوع إلى حكم السفر السابق في وجوب القصر عليه؛ وذلك لورود التقييد على دليل الإقامة، لأنّ مطلقاتها كانت مقتضية لذهاب حكم السفر السابق بالإقامة مطلقاً، والدليل المقيّد قيّده بإبقاء حكمه، ولكن يجب الأخذ بمقدار دلالة دليل المقيّد ولا يدلّ على بقاء حكم السفر السابق بالنسبة إلى تكرّر السير والسفر، ومع انقطاع السفر السابق بقصد الإقامة واقعاً وعدم ورود دليل مقيّد بالنسبة إلى ما يترتّب على تكرّره يحكم بتكرّره بهذا الانقطاع ولو رجع عن الإقامة قبل الصلاة.

ووجه الثالث: وهو عين الثاني مع الحاجة إلى الإتيان بالصلاة التامّة هو دعوى كون الراجع عن عزم الإقامة قبل الصلاة التامّة بحكم السفر السابق في كلّ شيء فيكون في حكم الباقي، فيترتّب عليه بقاء أحكام السفر التي منها عدم تكرّره بعد التلبّس بالسفر بعد الرجوع عن عزم الإقامة.

ووجه الرابع: هو صدق الاختلاف عرفاً على من سافر إلى كربلا، ثمّ بدا له السفر إلى بغداد، ثمّ منه إلى الشام مؤيّداً بإطلاق الاختلاف على مثل ذلك في موثّق إسحاق بن عمّار عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: سألته عن المكّارين الذين يكرون الدوابّ وقلت: يختلفون كلّ الأيام كلّما جائهم شيء اختلفوا فيه؟ فقال (عليه السلام): «عليهم التقصير إذا ساروا»[1]. إذ الظاهر من قوله: «كلّما جائهم شيء اختلفوا فيه» هو الذهاب من هذا الطرف وذاك أو ذاك لا المجيء والذهاب.

هذا ولكن الإنصاف عدم تماميّة الوجهين المتوسّطين فيدور الأمر بين الأوّل والأخير، وترجيح احدهما على الآخر لا يخلو عن غموض وإن كان الأخير على بادي النظر أرجح مع تأيّده بالاختلاف المذكور في الموثّق المتقدّم، وبما في خبر

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٨، ب ١٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣، مع اختلاف.

هشام بن الحكم المتقدّم: «والتاجر الذي في تجارته من سوق إلى سوق»[١]، حيث يشعر بكفاية التردّد ولو لم يكن معه رجوع، وإن أمكن منعه بناء على كون الاختلاف بمعني تكرّر الذهاب والإياب بأنّ ما في خبر هشام لا يزيد عن إطلاق فيقيّد بالاختلاف.

الأمر السابع: الأقوى وجوب التمام على من صار السفر شغله مع الشرائط المتقدّمة مطلقاً سواء جدّ به السير أم لا، بمعنى أنّه جعل المنزلين منزلاً واحداً أم لا، خلافاً لما يظهر عن بعض[٢] من الذهاب إلى وجوب القصر لو جعل المنزلين منزلاً واحداً مستدلاًّ بصحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) قال: «**المكاري والجمّال إذا جدّ بهما المسير فليقصّرا**»[٣]، وفي معناه غيره، بتقريب أنّ المراد من الجدّ بالسير هو زيادة السير من القدر المعتاد في الأسفار.

ولكن الإنصاف أنّ تلك الأخبار متشابهة غير محصّل المراد، وإنّها بهذا المعنى ليست معمولاً بها، فالأولى ردّها إلى قائلها (صلوات الله عليهم).

الأمر الثامن: لا إشكال في قاطعيّة عمليّة السفر بإقامة عشرة أيّام في أثنائها في الجملة، وإنّما الكلام في أنّ تحقّق إقامة العشرة قاطع لعمليّة السفر بحيث يجب عليه القصر بعد الشروع في السفر بعد الإقامة مطلقاً سواء كانت الإقامة في بلده أو غيره، كان مع القصد أولا، وسواء كانت بعد التردّد ثلاثين يوماً أو قبله.

وبالجملة هل القاطع هو نفس الإقامة الخارجيّة مطلقاً أو تكون العبرة بتحقّق إقامة العشرة الموجبة لإتمام الصلاة معها وهي إقامة العشرة في البلد مطلقاً ولو لم

---

١. راجع وسائل الشيعة ٨: ٤٨٦، ب ١١، من أبواب صلاة المسافر، ح ٩. والرواية عن إسماعيل بن أبي زياد وليس من هشام بن الحكم، فلاحظ. و فيه: «والتاجر الذي يدور في تجارته».

٢. لاحظ جواهر الكلام ١٤: ٤٤٥.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٤٩٠ ف ب ١٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

تكن مع القصد، أو في غير البلد إذا كانت مع القصد، أو بعد الثلاثين، فكلّ إقامة موجبة للإتمام إذا تمّت ينقطع بها حكم عمليّة السفر؟ وهي تتحقّق في ثلاثة موارد:

الأوّل: إقامة عشرة أيّام في الوطن مطلقاً.

والثاني: إقامتها في غير البلد مع قصد الإقامة.

الثالث: إقامة العشرة في غير البلد بلا قصد الإقامة بعد الثلاثين، أو تكون العبرة بإتمام الإقامة في الوطن مطلقاً وفي غير الوطن مع القصد، أو إتمام الثلاثين.

والفرق بين هذا الأخير والثاني هو أنّه في الاحتمال الثاني يكون القاطع تحقّق الإقامة العشرة بعد الثلاثين، وعلى هذا الاحتمال نفس تحقّق إقامة ثلاثين ولو لم تتحقّق إقامة العشرة بعدها، المشهور بين الأساطين هو الثاني[1]، وعن بعض[2] الذهاب إلى الأوّل، ونقل عن بعض آخر[3] ذهابه إلى الأخير.

والتحقيق هو ما عليه المشهور، وتنقيح ذلك يتوقّف على ذكر ما ورد من الأخبار في هذا المقام والتكلّم في دلالتها حتّى يتبيّن المقال، فنقول وبالله المستعان:

من الأخبار الواردة في المقام رواية مرسلة يونس عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حدّ المكاري الذي يصوم ويتمّ؟ قال (عليه السلام): «**أيّما مكارٍ أقام في منزله أو في البلد الذي يدخله أقل من عشرة أيّام وجب عليه الصيام والتمام، و إن كان مقامه في منزله أو في البلد الذي يدخله أكثر من عشرة أيّام فعليه التقصير والإفطار**»[4] انتهى.

والظاهر المقطوع به أن يكون المراد من قوله (عليه السلام): «**أكثر من عشرة**

---

١. لاحظ السرائر ١: ٣٣٨.

٢. لاحظ المدارك ٤: ٤٥٣.

٣. لاحظ الرياض ٤: ٤٣٠. وكذا جامع المقاصد ٢: ٥١٣.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٨، ب ١٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

أيّام» نفس العشرة أو أكثر نظير ﴿فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾[١]، وذاك بقرينة قوله (عليه السلام): «أقلّ من مقام عشرة أيّام»، مؤيّداً بفهم الأصحاب. ففي هذه الرواية دلالة على أنّ إقامة العشرة في البلد الذي يدخله رافع لحكم التمام عنه فيما ينشأه من السفر بعد تلك الإقامة، ولكن لا صراحة فيها في الدلالة على اعتبار كونها مع النيّة أو الاكتفاء بها مطلقاً، بل هي تدلّ على أصل انقطاع حكم التمام بالإقامة العشرة في الجملة.

ومنها: خبر عبد الله بن سنان عن الصادق (عليه السلام) أيضاً قال: «المكاري إذا لم يستقرّ في منزله إلّا خمسة أيّام أو أقلّ قصّر في سفره بالنهار وأتمّ بالليل، وعليه صوم شهر رمضان. وإن كان له مقام في البلد الذي يذهب إليه عشرة أو أكثر قصّر في سفره وأفطر»[٢]. وهذا على رواية الشيخ (قدّس سرّه)، وعن الفقيه هكذا: «فإن كان له مقام في البلد الذي يذهب إليه عشرة أيّام أو أكثر وينصرف إلى منزله ويكون له مقام عشرة أيّام أو أكثر قصّر في سفره وأفطر»[٣].

ومقتضى صدر هذا الخبر هو التفصيل بين الصلوات النهاريّة والليليّة بوجوب القصر في الظهر والعصر والتمام في العشاء، ومن هذه الجهة لا يكون الخبر معمولاً به، لكن الإعراض عن العمل بما في هذه الفقرة لا يوجب وهناً فيه بعد الاعتماد عليه والعمل بما في ذيله، إذ التفكيك ليس بعزيز؛ هذا بالنسبة إلى صدره.

وأمّا ذيله فعلى رواية الشيخ فهو دالّ على وجوب القصر على من أقام في البلد الذي يذهب إليه عشرة أو أكثر، فيكون مطابقاً في المدلول مع ما في خبر يونس[٤]،

---

١. سورة النساء ٤: ١١.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٩، ب ١٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ٥.

٣. من لا يحضره الفقيه ١: ٢٨١، ح ١٢٧٨.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٨، ب ١٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ١، وتقدم تخريجها في الصفحة السابقة.

هذا مع قطع النظر عمّا في الفقيه، وأمّا مع تذييله بما في الفقيه فربّما يشكل من حيث ظهوره في شرطيّة الإقامة في البلد أيضاً في وجوب القصر بحيث تكون الإقامة في البلد الذي يذهب إليه وفي بلده بعد الانصراف إليه كلاهما دخيلاً في وجوب القصر.

وعلى هذا، فيكون وجوب القصر فيما بين البلد الذي يذهب إليه وبين بلده مشروطاً بالإقامة في بلده على نحو الشرط المتأخّر.

وهذا مع أنّه لم يذهب إليه أحد بعيد في نفسه.

ويمكن أن يوجّه بأنّ المراد كون الإقامة في البلد الذي يذهب إليه موجباً للقصر فيما بينه وبين بلده، وإذا أقام في بلده أيضاً يجب عليه القصر بعد خروجه عن بلده.

وهذا وإن كان بعيداً من حيث اللفظ إلّا أنّه لا بأس به.

وكيف كان فالتذييل بهذا الذيل في الفقيه لا يوجب الوهن بما في خبر الشيخ بعد كونهما مختلفين من حيث السند؛ إذ الظاهر كونهما خبرين، فحينئذٍ مع اعتماد الأصحاب على ما رواه الشيخ يكون حجّة وإن خالفه ما رواه الصدوق بما في ذيله.

وبالجملة فهذان الخبران لا بأس بالعمل بهما بعد اعتماد الأصحاب عليهما، والكلام في تطبيق فتوى المشهور عليهما وهذا هو العمدة، فنقول: قد تقدّم في الأخبار المذكور في صدر المسألة خبران قيّد المكاري فيهما بمن ليس له مقام، وهما خبر هشام بن حكم عن الصادق (عليه السلام)[1] وخبر ابن الربيع عنه (عليه السلام)[2] أيضاً، وقد اعتبر فيهما عدم المقام في وجوب التمام، والظاهر من المقام هو الذي ضدّ السفر وهو الذي يوجب فيه التمام من حيث كونه ضدّاً للسفر أو عدم كونه سفراً وهو منحصر بالمقام في البلد مطلقاً أو في غير البلد مع النيّة أو بعد

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٤، ب ١١، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٧، ب ١١، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٠.

الثلاثين، لكنّه مطلق بالنسبة إلى كونه بقدر العشرة أو أقلّ، وما في خبرَي يونس وابن سنان[1] مقيّد بإقامة العشرة، فيقيّد المطلق المذكور بهما.

أو يقال: إنّ الإقامة لمّا كانت مصدر المزيد أُدخل في مفهومها القيام عن قصد، للفرق بين قيام عشرة أيّام أو إقامتها، حيث إنّ مفهوم الأوّل هو نفس القيام كيفما كان بخلاف الثاني فإنّه يدلّ على «بيا داشتن قيام» وهو معنى قصدي، ولست أدّعي انصراف الإقامة إلى ما يكون بالقصد، بل المدّعى أنّ القصديّة داخلة في مفهومها، فحينئذٍ فمقتضى الخبرين - أعني خبرَي يونس وابن سنان - هو قاطعيّة الإقامة التي اعتبر في مفهومها القصد، وعلى هذا فإقامة العشرة في البلد مع عدم القصد يخرج عن مدلول الخبرين، فإلحاقه في حكم الإقامة المنويّة لابدّ إمّا أن يكون بالإجماع أو بتنقيح المناط بدعوى أنّ مناط قاطعيّة إقامة العشرة مع النيّة في غير البلد هو تحقّق العشرة الموجبة للتمام، وهذا الملاك موجود في إقامة العشرة في الوطن أيضاً ولو لم يكن مع النيّة؛ وذلك من جهة مناسبة الحكم والموضوع، وأنّ قاطعيّة الإقامة إنّما هي من جهة كون العشرة المنويّة موجبة للتمام. وعلى هذا فتكون إقامه العشرة بعد الثلاثين أيضاً في حكم إقامة العشرة في وطنه في عدم الحاجة إلى القصد. وعلى هذا فلو شكّ في قاطعيّة غير الإقامة المنويّة في غير الوطن وغير المنويّة في الوطن، أو بعد تردّد الثلاثين مثل قصد الإقامة مع الصلاة التمام مع الرجوع عن قصدها قبل إتمام الإقامة يكون المرجع هو العمومات الدالّة على وجوب التمام على من عمله السفر، ولا يرجع إلى عمومات القصر كما لا يخفى.

فتحصّل أنّ الأقوى اعتبار العشرة مطلقاً في الوطن أو بعد تردّد الثلاثين، والعشرة المنويّة فيما لم يكن في الوطن ولا بعد تردّد الثلاثين، وظهر الدليل عليه.

---

١. تقدّم تخريجهما في ص: ٤٨٩.

ومحصّله هو التمسّك بالخبرين المتقدّمين بالنسبة إلى العشرة المنويّة، والإجماع بالنسبة إلى الغير المنويّة. وتقدّم أيضاً إمكان إثبات حكم الوطن والعشرة التي بعد تردّد الثلاثين بما في قوله: «ليس له مقام»[1] بتقريب إرادة المقام المضادّ مع السفر وهو الإقامة المنويّة أو المطلقة في الوطن أو بعد الثلاثين، إلّا أنّه مطلق بالنسبة إلى تمام العشرة والعدول عنها فيقيّد بما دلّ على اعتبار تمامها.

الأمر التاسع: ربّما يردّد في اعتبار استمرار العشرة أو الاكتفاء بها ولو كانت منفصلة، وهذا الترديد لا موقع له أصلاً؛ ضرورة عدم تبيّن المراد من استمرارها، فإن كان المراد منها عدم قصد مسافة في أثنائها فلا إشكال في اعتباره؛ ضرورة أنّه بالخروج إلى مسافة في أثنائها لا تتحقّق العشرة بداهة. وإذا لم يكن اعتبار بقصد الإقامة وإتيان الصلاة التامّة إذا عدل عنها وقصد مسافة جديدة فعدم الاعتبار بها إذا خرج في اثنائها إلى المسافة أولى.

والحاصل أنّ المعتبر كان العشرة المنويّة ولم تتحقّق في هذه الصورة. وإن كان المراد منه عدم الخروج إلى مادون المسافة فلا ينبغي التأمّل في عدم اعتباره إذا كانت الإقامة في الوطن؛ لعدم حكم للخروج عنه إلى مادونها قطعاً، وإن كانت في محلّ الإقامة أو فيما تردّد فيه ثلاثون، فهذا وإن كان له صورة، لكنّه يدخل في المسألة المتقدّمة أعني خروج المقيم أو المتردّد إلى مادون المسافة، فيجيء فيه الاحتمالات والأقوال السابقة، فعلى القول بقاطعيّة الخروج للإقامة يعتبر عدمه، وعلى القول بعدمها فلا عبرة به، وحيث إنّ المختار في تلك المسألة كان هو التفصيل بين صورها بالقاطعيّة في بعض وعدمها في بعض فيجيء جميع تلك الصور والتفاصيل في هذه المسألة.

والمتحصّل منها اعتبار الإقامة ما لم تنقطع بالخروج وعدم العبرة بها عند الانقطاع.

---

١. تقدّم تخريجه في ص: ٤٨٤.

الأمر العاشر: إذا انقطع حكم من كان السفر عمله بالإقامة بالتفصيل المتقدّم يجب عليه القصر في السفرة الأُولى التي ينشأها بعد الإقامة بلا إشكال، وإنّما الكلام في السفرة الثانية في أنّه هل يجب القصر فيها أيضاً وإنّ المسافر يصير بسبب الإقامة كمن ابتدأ بعمل السفر فيحتاج في التمام إلى السفرة الثالثة، لتحقّق التكرّر والاختلاف، أو يجب عليه التمام في السفرة الثانية ولو قلنا: باشتراط وجوب التمام إلى السفرة الثالثة في الابتداء؟

وبعبارة أوضح بناء على اعتبار السفرة الثالثة في صدق التكرّر والاختلاف، هل يحتاج بعد الإقامة في إيجاب التمام عليه إلى التكرّر والاختلاف المتحقّق بالسفر الثالث أم لا؟ فعن جماعة منهم صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) هو القول بوجوب التمام في السفرة الثانية ولو مع القول بوجوب القصر فيها في الابتداء وهذا هو الأقوى.

وتحقيق ذلك يتوقّف على بيان ما يمكن أن يستدلّ به له في مقامين:

أحدهما: في مقام التمسّك بالدليل الاجتهادي.

وثانيهما: في مقام التمسّك بالأصل العملي.

أمّا المقام الأوّل فنقول: ما يمكن أن يستدلّ به لذلك هو خبر يونس[2] المتقدّم في حدّ المكاري الذي يصوم ويتمّ، الظاهر في كون السؤال عن حدّ الموضوع الذي يجب عليه التمام، فقال (عليه السلام): «أيّما مكارٍ أقام في منزله أو في البلد الذي يدخله أقلّ من عشرة أيّام وجب عليه الصيام والتمام، وإن كان مقامه في منزله أو في البلد الذي يدخله أكثر من عشرة أيّام فعليه التقصير والإفطار».

والظاهر أنّ المراد من قوله (عليه السلام): «اقام في منزله أو في البلد الذي

---

١. جواهر الكلام ١٤: ٤٥٩.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٨، ب ١٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

يدخله اقلّ» هو أنّه لم يقم عشرة أيّام بمعنى أنّ الحكم مترتّب على عدم إقام العشرة لا على إقامة أقلّ من العشره؛ وذلك بقرينة الذيل وهو وجوب القصر على من أقام عشرة أيّام أو أكثر، فهذا الكلام في مقام الجواب عن تحديد المكاري الذي يجب عليه التمام دالّ على كون الموضوع لوجوب التمام مقيّداً بعدم الإقامة في أثناء السفر، فحينئذ فعند تحقّق إقامة العشرة في الأثناء ينقطع موضوع وجوب التمام، ويعد العود إلى السفر يكون كالمبتدأ بشغل السفر، وحيث إنّ المعتبر في وجوب التمام على من كان شغله السفر هو الاختلاف والتكرّر يجب أن يتكرّر منه السفر ثانياً حتّى يصير موضوعاً لوجوب التمام.

وليعلم أنّه ذكر في الجواهر[1] وتبعه في العروة[2] بأنّه يجب التمام على المكاري في السفرة الأُولى إن صدق عليه اسم المكاري وإنّ السفر عمله في السفرة الأُولى فلا يعتبر عنده في تحقّق الكثرة تعدّد السفر ثلاث مرّات أو مرّتين، بل مع صدق اتخاذ السفر عملاً له في أثناء السفر الواحد يلحقه وجوب الإتمام.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ هذا التعبير إنّما يصح فيما إذا كان المفهوم مبيّناً وكان المورد مورد تطبيقه على المصداق حيث إنّه يوكّل إلى نظر المقلّد، وأمّا المفهوم الغير المبيّن فاستنباطه بنظر الفقيه ولا يصحّ إيكاله إلى المقلّد، كما أنّه لا يصحّ إيكال فهم مفهوم الصعيد إلى المقلّد، بل لابدّ للفقيه من استنباطه والفتوى بما استنبطه وذكر فتواه، والمقام من هذا القبيل كما ظهر ممّا بيّناه آنفاً في استنباط الحكم من خبر يونس[3] واستفادة تحديد موضوع وجوب التمام منه لمن تكرّر منه السفر بالبيان المتقدّم.

---

١. جواهر الكلام ١٤: ٤٥٩.

٢. العروة: ٥١٧، المسألة ٤٩ من صلاة المسافر.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٨، ب ١٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

ومنه يظهر أيضاً ما في الجواهر في المقام من التمسّك بإطلاق ما دلّ على وجوب التمام على من صار السفر عمله من جهة إجمال دليل المخصّص.

وتوضيح مراده أنّ في المقام إطلاقات تدلّ على وجوب التمام على من صار السفر عمله وقد خصّصت بالمقيم عشرة أيّام في منزله أو غير منزله على التفصيل المتقدّم، ولكن المخصّص مجمل في دلالته على خروج مقيم عشرة أيّام عن حكم وجوب التمام بعد إتمام إقامته في السفرة الأُولى، أو في الثانية والثالثة أيضاً، والقدر المتيقّن هو خروج السفرة الأُولى، وبالنسبة إلى غيرها يكون إطلاق وجوب التمام على من صار السفر عمله هو المحكّم؛ هذا محصّل مراده.

ولا يخفى أنّ ما أفاده (قدّس سرّه) من إجمال دليل المخصّص حقّ لا سترة فيه، إلّا أنّ مرجعيّة إطلاق وجوب التمام ممنوع؛ لعدم إطلاق في البين بعد تقييده بقوله (عليه السلام): «يختلف وليس له مقام»[1]، وصيرورة عمليّة السفر جزء الموضوع، لوجوب التمام بسبب التقييد بعد أن كانت تمامه، فإذا انتفى هذا الموضوع المقيّد بسبب انتفاء قيده الذي عبارة عن عدم المقام بسبب الإقامة يحتاج في تحقّقه إلى صيرورة السفر عملاً بتكرّر جديد ليس له فيما بينه مقام، وحينئذٍ فمقتضى دليل إثبات وجوب التمام على الموضوع المقيّد هو عدم وجوبه ما لم يتحقّق الموضوع بقيده، فيجب عليه القصر ما لم يتحقّق الاختلاف بعد إقامة العشرة؛ هذا بالنسبة إلى المقام الأوّل أعني التمسّك بالدليل الاجتهادي.

المقام الثاني: فيما يقتضيه الأصل العملي.

اعلم أنّ صاحب *الجواهر*[2] (قدّس سرّه) استدلّ لإثبات وجوب التمام في

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٨٧، ب ١١، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٠.

٢. جواهر الكلام ١٤: ٤٥٩.

السفرة الثانية بعد الإقامة بأصالة التمام، وعارضه الشيخ[1] (قدّس سرّه) في كتاب الصلاة باستصحاب القصر.

وشيء منهما لا يجريان في المقام:

أمّا أصالة التمام؛ فلا يخلو إمّا أن يراد بها استصحاب التمام أو يراد بها أصالة التمام أعني الأصل الذي أسسناه في أوّل مباحث صلاة المسافر وقلنا: بأنّ الدليل الدالّ على أمر وجوديّ بالدلالة الالتزاميّة العرفيّة يدلّ على عدم ثبوته في مرحلة الشكّ في موضوعه، وذلك كترتّب حلّ التصرّف في مال الغير على السفر ونحوهما، فإن أراد بها الاستصحاب فلا جريان له في المقام؛ لأنّ وجوب التمام كان ثابتاً للمقيم عشرة أيّام، وقد تبدّل هذا الموضوع وصار مسافراً، فإثبات حكم التمام الثابت للمقيم المسافر انسحاب حكم موضوع إلى موضوع آخر بالاستصحاب وهو فاسد.

فإن قلت: وجوب التمام على المقيم كان من جهتين: إحداهما من جهة كونه مقيماً، والأُخرى من جهة عمليّة السفر له، إذ ما لم يتحقّق منه إقامة تمام العشرة يجب عليه التمام مطلقاً ولو لم يكن مقيماً، وبعد خروجه عن الإقامة بسبب جريان السفر وإن خرج عن عنوان المقيم، لكن عنوان الآخر بعد باقٍ، فيثبت حكمه عند الشكّ فيه بالاستصحاب.

قلت: هذا فاسد من وجوهٍ:

الأوّل: إنّ الإقامة ضدّ للسفر، وكون المقيم يجب عليه التمام لا يجتمع مع المسافر الذي صار السفر عمله؛ لأنّ العنوان الثاني متقوّم بالسفر، وبالإقامة يخرج المسافر عن كونه مسافراً، فلا يعقل اجتماع الجهتين في المقيم لوجوب التمام.

الثاني: إنّه لو سلّمنا تحقّق الجهتين وصدقهما على المورد، نقول: لا سبيل

---

١. كتاب صلاة ٣: ١٢٩، [وطبعة المؤتمر ٨: ١٢٩].

إلى دعوى القطع بكون عمليّة السفر أيضاً موضوعاً للحكم بوجوب الإتمام، كما يقطع بكون جهة الإقامة موضوعاً، بل الذي يمكن المساعدة عليه هو الشكّ في موضوعيّة عمليّة السفر عند إقامه العشرة ويصير المقام من قبيل القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي الذي لا يجري فيه الاستصحاب وهو ما إذا علم بوجود فرد معلوم الزوال وشكّ في وجود فرد آخر مقارناً مع الفرد المعلوم زواله، كما إذا علم بوجود البقّ في الدار وشكّ في وجود الفيل فيها أيضاً، فعند زوال البقّ يراد إثبات وجود الحيوان الجامع بينهما بالاستصحاب، حيث إنّه لو كان في ضمن وجود البقّ فقط قد ارتفع قطعاً، ولو كان في ضمن الفيل أيضاً لكان باقياً، فيكون بقائه مع ارتفاع البقّ مشكوكاً من جهة الشكّ في وجود الفيل، وقد حقّق في محلّه المنع عن إجراء الاستصحاب في هذا القسم.

ولا يخفى أنّ المقام من هذا القبيل؛ لأنّه لو كان موضوع وجوب الإتمام هو عنوان المقيم لكان مرتفعاً قطعاً، ولو كان عنوان عمليّة السفر لكان باقياً، فيكون الشكّ في بقاء حكم التمام بعد ارتفاع عنوان المقيم من جهة الشكّ في ترتّب الحكم على عنوان عمليّة السفر أيضاً كما كان مترتّباً على عنوان المقيم، فيكون المقام بعينه نظير ما شكّ في بقاء الحيوان في الدار بعد القطع بخروج البقّ عنها من جهة الشكّ في وجود الفيل فلا يجري فيه الاستصحاب، كما لا مجرى له في نظيره.

الثالث: إنّه لو سُلِّم صحّة دعوى القطع بكون عمليّة السفر أيضاً موضوعاً للحكم بوجوب التمام نقول: إنّ عنوان عمليّة السفر أيضاً قد انقطع من جهة أنّه لم يكن تمام الموضوع لصيرورته جزء الموضوع بعد تقيّده بالاختلاف وعدم المقام، وهذا الموضوع المقيّد قد ارتفع بارتفاع قيده بسبب الإقامة، ولذا يجب عليه القصر في السفرة الأُولى، فلو كان نفس عمليّة السفر هو الموضوع لم يكن وجه للحكم بالقصر فيها؛ فتأمّل.

فتحصّل أنّه لا موقع للتمسّك باستصحاب التمام.

وأمّا أصالة التمام؛ فعدم جريانها إنّما هو من جهة عدم انتهاء النوبة إليها؛ لأنّه عند الشكّ في وجوب التمام يكون المرجع إطلاقات وجوب التمام على من صار السفر عمله، ومع فرض عدم إمكان التمسّك بها يرجع إلى إطلاقات أدلّة وجوب القصر على المسافر. ولو فرض عدم إمكان التمسّك بها أيضاً يكون المرجع أصالة التمام، لكن هذا فرض محض؛ إذ لا منع عن التمسّك بإطلاقات أدلّة القصر بعد كون مقيّداتها مقيّدة بما إذا صار السفر عملاً مع الاختلاف وعدم المقام.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى إثبات التمام بالأصل.

وأمّا إجرائه في القصر فلا يخلو إمّا أن يراد إثبات القصر الثابت في السفرة الأُولى بعد الإقامة للسفرة الثانية والثالثة بنحو الاستصحاب التنجيزي، أو يراد إثبات القصر الثابت في حال الإقامة على نحو الاستصحاب التعليقي بأن يقال: المقيم عشرة أيّام يجب عليه القصر لو سافر، وهذا المسافر بالسفرة الثانية مقيم سافر فيجب عليه القصر.

وشيء من التقريبين لا يصحّ بهما إثبات القصر بالأصل:

أمّا الأوّل: فلتبدّل الموضوع؛ إذ السفرة الأُولى غير السفرة الثانية فإثبات حكم السفرة الأُولى للثانية يكون من قبيل إجراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر بالأصل وهو غير مجوّز.

وأمّا الثاني: فلأنّ صحّه الاستصحاب التعليقي منحصر بما إذا كان مرجع الشك في بقاء الحكم التعليقي من جهة الشكّ في النسخ، وفي المقام ليس كذلك، بل المورد من قبيل إثبات حكم النجاسة عند الغليان الثابت للشيء في حال كونه عنباً إذا صار زبيباً من كونه إثبات حكم موضوع لموضوع آخر بالأصل؛ إذ المتيقّن السابق

هو أنّ المقيم لو سافر يجب عليه القصر في السفرة الأُولى، وامّا في الثانية فهو من الأوّل مشكوك كما لا يخفى.

بقي الكلام في ابتناء جريان الأصل وعدمه في المقام على كون الزمان ظرفاً للحكم أو ظرفاً للمتعلّق على ما تقدّم تقريبه سابقاً، فعلى تقدير ظرفيّته للحكم بأن يكون حكم القصر مستمرّاً، فعند الشكّ في بقائه يرجع إلى استصحاب حكم المخصّص، ولا مورد معه في الرجوع إلى إطلاق أدلّة وجوب التمام على من صار السفر عملاً له. وعلى تقدير ظرفيّته للمتعلّق يرجع إلى إطلاق وجوب التمام، ولا يرجع إلى استصحاب حكم المخصّص.

وهذا الابتناء على ما ذكره الشيخ الأكبر[1] (قدّس سرّه) في الصلاة وإن كان في نفسه حسناً، إلّا أنّ التحقيق في المقام كون الزمان ظرفاً للمتعلّق؛ لأنّ وجوب القصر إنّما هو في كلّ سفرة سفرة، من السفرة الأُولى والثانية من غير فرق بين قصر زمان السفرة وطوله، وليس المدار على طولها وقصرها، فحينئذٍ يدور الأمر بين تخصيص الأقلّ والأكثر بمعنى كون الخارج عن تحت ما يدلّ على وجوب التمام هل هو خصوص السفرة الأُولى أو هي مع السفرة الثانية؟ فيكون المرجع إطلاق أدلّة التمام لو كان إطلاق في المقام، لكن عرفت عدم الإطلاق من جهة تقييده بالاختلاف وبعدم المقام.

والمتحصّل ممّا ذكرناه هو الاحتياج إلى تكرار السفر بعد الإقامة، ووجوب القصر في الثانية والتمام في الثالثة، مع الاحتياط بالجمع فيها أيضاً.

أقول: وممّا تقدّم منّا يظهر لزوم الاحتياط في الثانية أيضاً، كما ذكرنا في ما إذا كان قبل الإقامة فراجع.

---

١. كتاب الصلاة ٣: ١٢٩. [وطبعة المؤتمر ٨: ١٢٩].

بل الاحتياط في السفرة الثانية هاهنا آكد من جهة صدق الاختلاف على السفرة الثانية هاهنا لو منع عن صدقه على السفرة الثانية ابتداء، بل يصدق على الأُولى الواقعة بعد الإقامة؛ إذ إقامه العشرة لا يخرج المقيم عن صدق من عمله السفر مع الاختلاف عرفاً وإن وجب عليه القصر بعد الإقامة بالتعبّد كما لا يخفى.

الأمر العاشر: يستفاد من مقتضى التعليل الوارد في الأخبار المتقدّم لوجوب التمام بأنّ السفر عملهم أمران:

أحدهما: تعميم الحكم بوجوب التمام على كلّ من صار السفر عمله ولو لم يكن من المذكورات في الرواية مثل المكاري والملاّح ونحوهما؛ وذلك لكون العبرة في وجوب التمام على المكاري حينئذٍ هو صيرورة السفر عملاً له لا كونه مكارياً، فكلّ من صار السفر عمله يجب عليه التمام ولو لم يكن مكارياً أو غيره ممّا ذكر في الرواية.

وثانيهما: تضييق الحكم بالسفر الذي يكون عمله، فلو سافر بسفر لا يكون عمله يجب عليه القصر، كما إذا سافر المكاري للزيارة - مثلاً - وهذا أيضاً يتصوّر على نحوين:

أحدهما: أن يكري دابّته في سفر الزيارة، وهذا يجب عليه التمام؛ لأنّ هذا السفر عمله.

وثانيهما: أن يخلّي دوابّه ويذهب هو بنفسه للزيارة، وهذا يجب عليه القصر؛ لأنّ هذا السفر لا يكون عملاً له، وإنّما يجب عليه التمام في السفر الذي كان عمله لا في مطلق أسفاره ولو لم يكن عملاً له.

وأمّا تبديل نوع السفر الذي عمله بسفر آخر مثل صيرورة المكاري ملاّحاً فلا عبره به، بل يجب عليه التمام لصدق عمليّة السفر مع الاختلاف وعدم المقام، هذا كلّه في عمليّة السفر.

وأمّا الكلام في من يدور بيته معه، فالمستفاد من الأخبار إنّه عنوان آخر لوجوب التمام لا ربط بعمليّة السفر، بل إنّما يكون وجوب التمام عليه من جهة عدم تحقّق السفر منه؛ وذلك لأنّ السفر يتوقّف على ركنين:

أحدهما: الخروج عن الوطن، إذ ما لم يخرج عن الوطن لا يصدق عليه السفر.

وثانيهما: الضرب في الأرض، والذي بيته معه وإن كان يضرب في الأرض، إلّا أنّه ليس بخارج عن وطنه، بل إنّما يخرج وطنه عن مأواه معه لا أنّه يخرج هو عن وطنه، فحينئذٍ ينتفي عنه السفر بانتفاء أحد قيديه.

وهاهنا فروعٌ:

الأوّل: السايح الذي يسيح في الأرض ولا مقام له في مكان إمّا أن يكون له وطن وقد خرج عنه معرضاً ثمّ يصير سايحاً، بمعنى أنّه يكون في ابتداء إعراضه عن الوطن، أو لا يكون له وطن أصلاً، أو كان ولكنّه قد أعرض عنه قبل خروجه هذا للسياحة، فيكون كلّ بلد يخرج عنه ممّا لا يصدق عليه أنّه خرج عن وطنه.

فعلى الأوّل: يجب عليه القصر ما لم يصدق عليه السايح، لصدق المسافر عليه من جهة خروجه عن وطنه وضربه في الأرض، وإن كان بخروجه عن الوطن معرضاً عنه أيضاً.

وعلى الثاني: فيجب عليه التمام من جهة انتفاء صدق خروجه عن الوطن، إذ لا وطن له حتّى يخرج عن الوطن، فيكون في حكم من يكون بيته معه في عدم صدق الخروج عن الوطن عليه[1].

الثاني: الذي بيته معه يجب عليه التمام مادام يسافر مع بيته، وأمّا لو وضع بيته ورائه وسافر - مثلاً - للزيارة يجب عليه القصر، لخروجه عن بيته وضربه في

---

١. ولم يذكر حكم ما كان له وطن ولكن اعرض عنه قبل خروجه، هذا للسياحة.

الأرض، كما أنّ من كان السفر عمله، إذ خرج في سفر الزيارة يجب عليه القصر كما تقدّم.

الثالث: من وضع بيته ورائه وخرج لطلب الماء والكلاء يجب عليه القصر أيضاً، كما يجب على من خرج للزيارة.

لكنّه ربّما يشكل في هذا الفرع من جهة تبعيّة هذا السفر للخروج مع بيته؛ إذ هو يخرج لطلب موضع البيت، ولعلّه لذلك استشكل الشيخ الأكبر (قدّس سرّه) في وجوب القصر عليه في حاشية نجاة العباد[1]، لكنّه ضعيفٌ لا وجه له بعد كونه مسافراً خارجاً عن بيته بسفر يجب فيه القصر.

---

١. نجاة العباد (الحاشية): ٤٨١ (الطبعة الحجرية).

الشرط السابع:
من شرائط القصر الخروج عن حدّ الترخّص

والكلام في هذا الشرط يقع في مسائل:

الأُولى: لا إشكال في اعتبار الخروج عن حدّ الترخّص في وجوب القصر في الابتداء، كما لا ينبغي الشبهة في اعتباره في انتهاء السفر أيضاً، وإن كان المخالف في كلا المقامين موجوداً لكنّه شاذّ لا يعبأ به، وإن كان في طرف الابتداء اضعف لنسبة الخلاف فيه إلى والد الصدوق[1] وهي في غير محلّه؛ لكونه (قدّس سرّه) بانياً على العمل بما في فقه الرضوي[2] وقد ذكر اعتبار هذا الشرط فيه، فتوجيه ما نقل عن والد الصدوق بما يوافق مع اعتبار هذا الشرط أولى من إبقائه على ظاهره ورمي الشذوذ إليه.

وكيف كان فلو كان مخالفاً فالنصّ والإجماع إلّا ممّن نسب إليه الخلاف كاف في ردّه، ففي صحيح محمّد بن مسلم المروي عن المشايخ الثلاثة قال: قلت لأبي عبد

---

١. نقله العلّامة في المختلف ٣: ١١٠. والشهيد في الدروس ١: ٢١٠.

٢. مستدرك الوسائل ٦: ٥٣٠، ب ٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١. فقه الرضا: ١٦٢، ب ٢١.

الله (عليه السلام): رجل يريد السفر متى يقصّر؟ قال: «إذا توارى عن البيوت»[١]. وقد أسند التواري إلى الرجل فيكون هو المتواري، والموجود في عبائر الفقهاء هو اعتبار تواري البيوت بإسناد التواري إليها، والتواري أمر إضافيّ إذا صار الرجل متوارياً عن البيوت يصير البيوت أيضاً متوارية عنه. وإنّما النكتة في إسناد التواري إليه دونها في الخبر الشريف هو حدوث التواري بينهما بفعله من جهة كون سيره منشأ لتحقّق التواري بينهما، وقد قال الأُستاد (دام بقاؤه) بأنّ التواري بينهما يحصل ببعده عن البيوت بما يحجب تحديب الأرض المتوسّط بينهما عن إبصاره للبيوت، كما هو مقتضى كرويّة الأرض.

وهو بعيدٌ؛ لأنّ التواري بهذا المعنى لا يحصل إلّا بفراسخ متعدّدة وهو غير مراد قطعاً كما لا يخفى.

وفي صحيح ابن سنان عنه (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «إذا كنت في الموضع الذي تسمع الأذان فأتمّ، وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع الأذان فيه فقصّر، وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك»[٢].

وهذا الخبر الشريف كما يدلّ على اعتبار حدّ الترخّص في الابتداء يدلّ على اعتباره في الانتهاء، ويدلّ على أنّ العبرة بالبلوغ إلى الموضع الذي يسمع الأذان أو الموضع الذي لا يسمع لا على نفس سماع الأذان كما سيأتي الكلام فيه.

وصحيح حمّاد عن الصادق (عليه السلام) أيضاً، قال (عليه السلام): «إذا سمع الأذان أتمّ المسافر»[٣].

وفي فقه الرضوي: «وإن كان أكثر من بريد فالتقصير واجب إذا غاب عنك أذان مصرك[٤] الخ».

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٠، ب ٦، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٢، ب ٦، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٣، ب ٦، من أبواب صلاة المسافر، ح ٧.
٤. مستدرك الوسائل ٦: ٥٢٩، ب ٤، من أبواب صلاة المسافر، ح ١. فقه الرضا: ١٦.

وفي خبر إسحاق بن عمّار المتقدّم في المباحث السابقة: «اليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه أذان مصرهم الذي خرجوا منه الخ»[١]. الكاشف عن مفروغيّة اعتبار الخروج إلى هذا الحدّ في القصر.

ولا يعارض هذه الأخبار شيء إلّا ما بظاهره يدلّ على القصر بالخروج عن المنزل أو البيوت[٢]، لكنّه إمّا محمول على الخروج من حدّ الترخّص أو على التقيّة لعدم اعتبار هذا الشرط عندهم.

وكيف كان فأصل الحكم ممّا لا ينبغي الارتياب فيه.

إنّما الكلام في أُمور:

الأوّل: هل العبرة بحدّ الترخّص هو تواري الجدران وخفاء الأذان معاً كما هو الظاهر من المشهور بين القدماء، أو يكتفى بأحد الأمرين كما عن المشهور بين المتأخّرين، أو يتعيّن تواري الجدران والبيوت كما عن مقنع الصدوق[٣]، أو العبرة بخصوص خفاء الأذان كما عن المفيد[٤]؟ وجوهٌ وأقوال: وحيث إنّ الأخبار كانت مختلفة في كون المدار في بعضها هو تواري البيوت، وفي بعضها خفاء الأذان، وكان الكلام في كلّ واحد منهما مسوقاً بالجملة الشرطيّة لابدّ من طيّ البحث في مقامين:

الأوّل: فيما تقتضيه الجملة الشرطيّة مطلقاً وهذا بحث أُصولي.

والثاني: فيما تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الجملة الشرطيّة في المقام.

فنقول:

أمّا المقام الأوّل: فجملة القول فيه أنّ للجملة الشرطيّة مثل «إذا خفي الأذان فقصّر» إطلاقان:

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٦، ب ٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ١١.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٥، ب ٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٥.

٣. المقنع: ٣٧ (الصلاة في السفر).

٤. المقنعة: ٣٥٠ (في حكم المسافرين في الصيام).

أحدهما: إطلاق خفاء الأذان في كونه تمام السبب لوجوب القصر في مقابل ما إذا قيّد بالعطف بالواو مثل «إذا خفي الأذان والجدران» الدالّ على كون السبب خفائهما معاً وكون خفاء كلّ واحد جزء منه.

وثانيهما: إطلاقه في كونه سبباً منحصراً في مقابل تقييده بالعطف بكلمة «أو» الدالّة على عدم انحصار السبب بخفاء الأذان، بل كما يكون هو بالاستقلال سبباً، كذلك خفاء الجدران أيضاً سبب بالاستقلال، فبالإطلاق الأوّل يستكشف استقلال خفاء الأذان في السببيّة، وبالإطلاق الثاني يستكشف انحصار السبب بهذا السبب المستقلّ في السببيّة، فانحصار السبب به مترتّب على استقلاله؛ إذ لو لم يكن مستقلاً لا ينتهي إلى انحصار السبب به، وبعد استقلاله يقع البحث عن الانحصار.

إذا ظهر ذلك فنقول: لو وردت جملة شرطيّة دالّة على سببيّة شيء لحكم مثل «إذا خفي الأذان فقصّر»، ثمّ وردت جملة أُخرى دالّة على سببيّة شيء آخر لذلك الحكم بعينه مثل «إذا خفي الجدران فقصّر»، فحفظ كلا الإطلاقين في كلّ واحدة من الجملتين غير معقول، فلابدّ في كلّ واحدة منهما من رفع اليد عن أحد الظهورين، إمّا من ظهور الجملة في استقلال السبب أو من ظهورها في انحصاره.

ونتيجة تقييد ظهورها في الاستقلال هو انحصار السبب بصورة اجتماعهما معاً وعدم سببيّة كلّ واحد بالانفراد فيطابق مع قول المشهور بين المتأخّرين[1].

ونتيجة تقييد ظهورها في الانحصار هو الاكتفاء بأحد الأمرين على ما هو المشهور بين القدماء[2].

---

١. كما في روض الجنان: ٣٩٢، و مجمع الفائدة و البرهان ٣: ٣٩٧، و الرياض ٤: ٤٣٥.

٢. كالشيخ في المبسوط ١: ١٤٠، و في المراسم: ٧٥، و المقنعة: ٣٥٠، و السرائر: ٣٣١ و ٣٩٢.

فربّما يقال: بترجّح جانب ظهورها في الاستقلال، فيرفع عن ظهورها في الانحصار، وربّما يقال بالعكس.

والإنصاف أنّ كلّ واحد من الترجّحين لا يخلو عن جزاف؛ وذلك لعدم الترجيح لأحد الظهورين بحيث يصير منشأً للحكم بتقديمه على الآخر، فحينئذٍ يدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الظهورين للعلم الإجمالي بتقييد أحدهما، وحيث لا مرجّح في البين ولا ترتّب بينهما بحيث ينحلّ العلم الإجمالي بأقلّ معلوم بالتفصيل وزائد عنه المشكوك بالشكّ البدوي، يجب الأخذ بالقدر المتيقّن، والقدر المتيقّن هو سببيّة كلّ واحد منهما مع الآخر في حال الاجتماع؛ لأنّه إذا رفع اليد عن ظهور الجملة في الاستقلال يكونان معاً هو السبب، وإذا رفع اليد عن ظهورها في الانحصار ففي صورة الاجتماع أيضاً يتحقّق السبب وإن كانت السببيّه قائمة بهما؛ لاستحالة توارد السببين على مسبّب واحد، فالمتيقّن من أحد التقيّدين هو تحقّق سبب القصر في مورد اجتماعهما معاً، فيؤخذ به ويرجع في مورد انفراد كلّ عن الآخر إلى أصالة التمام. وما ذكرناه هو خلاصة القول في الجمع بين القضيّتين.

وأمّا ما قيل: من تقييد مفهوم كلّ قضيّة بمنطوق الآخر أو بالعكس فهو فاسد؛ ضرورة أنّه لا يصحّ تقييد المفهوم مع بقاء المنطوق على إطلاقه، إذ هو تابع في الإطلاق والتقييد للمنطوق، لأنّه لا يكون لفظ مذكور حتّى يلاحظ هو بحيال ذاته مع قطع النظر عن المنطوق، فيقيّد تارة ويبقى على إطلاقه أُخرى. هذا تمام الكلام في حكم الشرطيّتين مع قطع النظر عن المقام.

المقام الثاني: في التكلّم في حكمهما في خصوص المقام فنقول: كلّما ذكرناه في المقام الأوّل فهو أجنبيّ عمّا نحن فيه؛ وذلك لأنّ الكلام في المقام الأوّل إنّما يجري فيما إذا أُحرز سببيّة كلّ من الشرطين للجزاء، وأمّا في المقام فليس كلّ

واحد من خفاء الأذان وخفاء الجدران سبباً لوجوب القصر، بل الظاهر المنسبق إلى الذهن العرفي هو كون المعيار حصول مقدار مخصوص من بعد الشخص عمّا فيه بسبب الضرب في الأرض، وقد جعل كلّ من خفاء الأذان والجدران معرّفاً وأمارة له لا أنّهما بنفسهما سبباً، وحينئذٍ نقول: لكلّ واحد من المعرّفين مراتب ودرجات من أوّل مرتبة سماع الأذان بحيث يتميّز فصوله بعضها عن بعض إلى أن يسمع منه الهمهمة إلى أن ينتهي إلى عدم السماع، وكذلك في الجدران قد يكون يبصرها بحيث يمتاز بعضها عن بعض، وقد يكون بمرتبة لا يرى إلّا الشبح منها، وبينهما مراتب متعدّدة، ولم يعلم بأنّ الشارع أيّة مرتبة من مراتب كلّ واحد منهما قد جعلها معرّفاً وأمارة، فحينئذٍ تصل النوبة إلى الشكّ والأخذ بالقدر المتيقّن وهو آخر المراتب من كلّ منهما ويتطابق الأمارتان في تلك المرتبة بمعنى كون آخر مراتب سماع الأذان منطبقاً مع مرتبة من مراتب خفاء الجدران فتكون العبرة بالبلوغ إلى هذا الموضع، فالحاضر إذا تجاوز عن ذاك الموضع يجب عليه القصر وقبله يجب عليه التمام للاستصحاب، والمسافر ما لم يبلغ ذاك الموضع يجب عليه القصر، وإذا بلغه يجب عليه التمام، ونتيجة البحث هو اعتبار خفائهما معاً من باب الأخذ بالمتيقّن من جهة إجمال الدليل.

وخلاصة البحث وإيضاح هو أن لسماع الأذان كان مراتب، إلّا أنّ المنساق إلى الذهن هو المرتبتين منها: **إحداهما**: سماعه بحيث يمتاز فصوله بعضها عن بعض، والأُخرى سماعه بحيث يمتاز الصوت الأذاني عن غير الأذان، والظاهر من سماع الأذان هو الثاني؛ لأنّ سماع الأذان يطلق في مقابل سماع غيره، لا في مقابل سماع بعض فصوله في مقابل بعض آخر.

وأمّا سماع صوت ما بحيث لا يمتاز أذانيّته فهو ليس بسماع الأذان، فعلى هذا

فالظاهر من سماع الأذان هو مرتبة ما يمتاز به الأذان عن غيره؛ هذا في طرف سماع الأذان.

وأمّا في طرف البيوت فهو مجمل لا يعلم أنّ أيّة مرتبة من مراتب تواريها هو المراد، فيجعل الأذان مبنيّاً له ويقال: بكون العبرة بتواري الجدران بمرتبة ينطبق على خفاء الأذان، ولا يبعد أن يكون خفائها بما ينطبق على تلك المرتبة هو تواريه عن البيوت بما لا يرى صورتها بحيث يمتاز بعض البيوت عن بعض وإن كان شبحها مرئيّاً. وبالجملة فيرجع إلى اعتبار اجتماعهما معاً.

أقول: ظاهر هذا البيان يعطي تعيّن جعل الملاك بخفاء الأذان، لما ذكر من تبيّن مفهوم سماعه وإجمال مفهوم تواري الجدران، فحينئذٍ فضمّ التواري أجنبيّ عن الملاك، والأولى أن يقال: بأنّ العبرة بتواري الشخص عن البيوت، كما أُسند التواري في الخبر المتقدّم إليه لا إليها، والمراد هو تواريه عن أهل البيوت، ففرق بيّن بين تواري الشخص عن النظر أو تواري البيوت عن نظر الرجل، فإنّ الأوّل لمكان صغر جثّته بالقياس إلى البيوت يكون أسرع خفاء بالنسبة إلى خفاء البيوت، وإن شئت فقل بكون المدار على بُعد الشخص عن البيوت بمقدار لا يبصرونه أشخاص ما في البيوت وإن لم يتوارى عن البيوت؛ لأنّ تواريه عن أهل البيوت يستلزم تواري أهل البيوت عنه، ولتواري أهل البيوت وإن كان مراتباً، إلّا أنّ المنساق إلى الذهن هو مرتبتان:

إحداهما: هو التواري بمرتبة لا يمتاز الرجل عن المرأة أو هذا الشخص عن ذاك.

وثانيهما: التواري بما لا يمتاز الأهل عن غير الأهل.

ولا يبعد دعوى الظهور في المرتبة الثانية، كما ادّعي ظهور سماع الأذان بما يمتازه عن غير الأذان وإن لم يمتاز فصوله بعضها عن بعض، وفي المقام يقال: بظهور

امتياز أهل البيوت عن غيره وإن لم يمتاز بعضهم عن بعض فضلاً عن امتياز أجزاء شخص واحد بعضها عن بعض، فليس في مفهوم التواري خفاء وإجمال حتّى يجعل تبيّن مفهوم السماع مبنيّاً له.

وعلى هذا، فإن تطابق الضابطين بأن يكون بعد الموجب لتواري أهل البيوت بمقدار بعد الموجب لخفاء الأذان بالمعنى المذكور فهو، وإلّا فتكون العبرة بالأبعد منهما بواسطة تقييد إطلاق منطوق الآخر به إجمالاً المردّد بين أن يكون المقيّد هو إطلاقه الذي في مقابل العطف بالواو، أو الإطلاق المقابل لعطف بـ «أو»، هذا ما يختلج بالبال، إلّا أنّ الشأن في أنّه هل يكون به قائل أم لا؟

قال (دامت بركاته): ولا يمكن أن يقال: بكون الدوران بين تقييد هذا الإطلاق أو ذاك كالدوران بين إرجاع القيد إلى الوجوب أو إلى الواجب فيما إذا ورد قيد ودار الأمر بينهما حيث يقال: بتعيّن إرجاعه إلى الواجب؛ لأنّ تقييد الوجوب مستلزم لتقييد الواجب دون العكس، ففي تقييد الوجوب تقييد لكلا الإطلاقين دون إطلاق الواجب؛ وذلك لأنّه مع فساد ما قيل في الدوران بين تقييد الواجب والوجوب لا يتمّ في المقام، لأنّه مع تقييد كلّ واحد من الإطلاقين يبقى الإطلاق الآخر في المقام ولا يكون في تقييد أحدهما استلزام تقييد للآخر. أمّا تقييد الإطلاق في مقابل العطف بالواو فلبقاء إطلاق الجملة في الانحصار في مقابل المعطوف والمعطوف عليه بالواو. وأمّا تقييد الإطلاق في مقابل العطف بـ «أو» فلبقاء إطلاقها في الاستقلال؛ فافهم فإنّه لا يخلو عن الدقّة.

ثمّ إنّه ربّما يقال - في المقام -: بالتخيير وهو يحتمل على أنحاء كلّها فاسدة لا يرجع إلى محصّل:

أحدها: التخيير الواقعي، وهذا ممّا لا معنى له في المقام أصلاً.

وثانيها: التخييربين الأخذ بأحد الخبرين كما في تعارض الخبرين.

وهذا أيضاً ليس بشيء؛ وذلك لأنّ تعارض خبرتواري البيوت مع خفاء الأذان بالإطلاق والتقييد وليس المورد مورد التخيير.

وثالثها: التخييربين الأمارتين بناء على كون كلّ واحد من تواري البيوت وخفاء الأذان أمارة لا سبباً لوجوب القصرفإذا اجتمعا فهو، وإلّا فيؤخذ بكلّ واحد ما لم يعلم بمخالفته مع الآخر، وإلّا فيتعارضان، كما هو الشأن في كلّ حجّتين مجعولتين وحكمين طريقيّتين على متعلّق واحد.

وهذا أيضاً ليس بشيء؛ لأنّ إحدى الأمارتين في المقام بالقياس إلى الأُخرى ليس بحيث تتطابق تارة وتخلف أُخرى حتّى يقال بأنّه عند التطابق كذا وعند العلم بالاختلاف كذا وعند عدم العلم كذا، بل لوكانت مسافة خفاء الأذان أنقص من مسافة خفاء البيوت يكون كذلك ابداً ولوكانتا متطابقين فكذلك، وحيث إنّ المفروض أنقصيّة مسافة خفاء الأذان عن مسافة خفاء البيوت فلا يبقى مورد إلّا لإحداهما.

وبالجملة فشيء ممّا ذكرفي المقام لا وجه له، بل الصواب هو ما ذكرناه من كون المناط على اجتماع الأمرين معاً.

ويمكن أن يقال: إنّ العبرة ليست بخصوص خفاء صوت الأذان، بل المدار على خفاء صوت البلد بحيث لا يسمع منهم همس، وإنّما عبّربصوت الأذان لكونه من عوالي أصواتهم ولا بأس به، كما أنّه ورد التعبيربأعلام البيوت في بعض الأخبار والمراد بالأعلام هو الأجسام، وهذا في الدلالة على كون العبرة بتواري صور البيوت لا شبحها أظهر.

ثمّ لوشكّ في اعتبارالأزيد من المتيقّن في حدّ الترخّص بمعنى التباعد بمقدار

الأزيد ممّا ذكرنا يرجع إلى إطلاقات أدلّة القصر، لكون الشكّ في التقييد الزائد على المتيقّن.

وهاهنا أُمور:

الأوّل: إذا لم يكن البلد متسعاً مثل النجف وكربلا فالعبرة في أذانه هو أذان البلد، وأمّا إذا كان متسعاً فالعبرة بأذان آخر محلّته المتصل بسوره من الجانب الذي يخرج عنه وإن لم يكن محلّ بيته، ولا ينافي ذلك كون جميع البلد محلّ إقامته كما تقدّم تحقيقه؛ وذلك لتحقّق مناط الإقامة في المحلّات المتعدّدة من البلد بعد اتصالها بعضها ببعض واندراجها تحت اسم واحد عند قصد الإقامة فيه، وهذا بخلاف الخروج عن حدّ الترخّص فإنّه يعتبر فيه مقدار من السير الموجب للتباعد عن البلد. فلو كان البلد عظيماً يتوقّف التباعد عنه بجعل العبرة خفاء أذان آخر محلّته التي في جانب سير المسافر، وإلّا يلزم الحكم بالقصر ولو لم يخرج عن البلد.

الأمر الثاني: العبرة بخفاء الأذان هو التباعد بمقدار لا يسمع فيه الأذان لا عدم السماع الفعلي، فحينئذٍ فالمدار في هذا المقدار هو المتعارف من الأذان وسماع المستمع فلا عبرة في طرف المؤذّن بالصوت المنخفض أو المرتفع ولا في المستمع بالأطرش وغيره، ولا في مكان المؤذّن من حيث كونه في المرتفع وغيره، بل جميع ما ذكر يرجع إلى المتعارف، ولا يرد في الرجوع إلى المتعارف بعدم الدليل عليه؛ وذلك لكون الدليل بنفسه متكفّلاً بالإرجاع إليه بعد جعل المناط هو تحديد مقدار البُعد عن البلد لا عدم السماع الفعلي.

الأمر الثالث: لا عبرة بخفاء البيوت بسبب سور البلد، بل ما كان له سور تكون العبرة بخفاء سوره نفسه، وما لم يكن له سور يكون المناط خفاء بيوته، كما أنّه لو لم يكن البيوت إلّا من الخيم ونحوها يكون المدار على خفائها.

الأمر الرابع: بعد ما تقدّم من أنّ المدار على خفاء البيوت بسبب التباعد عن البلد بواسطة السير، فلو كان البلد في مكان منخفض يختفي بيوته أو سوره بحركة يسيرة من دون صدق السير يجب التقدير، بمعنى أن يتباعد عن البلد بمقدار لو لم يكن منخفضاً لحصل الاختفاء عنه، ولا يكتفى بالاختفاء الحاصل بسبب الانخفاض ولو مع عدم البُعد عنه ولو كان في مرتفع.

قال شيخنا الأُستاد (دامت بركاته): الظاهر عدم الحاجة إلى التقدير من جهة كون المدار على التباعد، فلو تباعد عنه بما يحصل به الاختفاء يخرج عن حدّ الترخّص.

أقول: هذا يتمّ فيما إذا كان التباعد عنه انحداريّاً، وأمّا لو كان مورّباً كما إذا تباعد عنه يمنة ثمّ رجع عنه إلى اليسار بحيث تحقّق مقدار ما يتوارى به البيوت، لكن لم يتحقّق التواري من جهة التباعد والاقتراب الحاصلين عن مورّبيّة الطريق، وعدم كونه على وجه الانحدار فلا يستقم ما ذكره، بل يحتاج إلى التقدير حينئذٍ كما لا يخفى.

المسألة الثانية: هل شرطيّة هذا الشرط مختصّ بالابتداء أعني الخروج إلى السفر، أو أنّه شرط في الخروج والدخول، فالمسافر إذا وصل إلى حدّ الترخّص يجب عليه التمام؟ قولان:

أقواهما الأخير، ومنشأ القولين ورود الأخبار الكثيرة الواضحة الدلالة على أنّ التمام يصير واجباً بسبب البلوغ إلى الأهل والمنزل، وذلك كصحيح معاوية بن عمّار، قال (عليه السلام): «إنّ أهل مكّة إذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم أتمّوا، وإذا لم يدخلوا منازلهم قصّروا»[1]، يعني أنّهم لمّا صاروا مسافرين لذهابهم إلى عرفات، فإذا زاروا البيت عن منى ودخلوا منازلهم أتمّوا، وإذا لم يدخلوا ورجعوا بعد الزيارة إلى منى للمبيت بها قصّروا.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٤، ب ٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

وهذا صريح في كون التمام منوطاً بدخول المنزل لا بالبلوغ إلى حدّ الترخّص، و إلّا فالداخل في مكّة للزيارة متجاوزعن حدّ الترخّص كما لا يخفى.

وكموثّق إسحاق بن عمّارفي الرجل يكون مسافراً ثمّ يقدم فيدخل بيوت الكوفة أيتمّ الصلاة أم يكون مقصّراً حتّى يدخل اهله؟ قال: «بل يكون مقصّراً حتّى يدخل أهله»[1]. ودلالته واضحة في اعتبار البلوغ إلى المنزل وعدم الاعتبار بالبلوغ إلى حدّ الترخّص.

ونحوهما غيرهما من الأخبار، وفي مقابلها صحيح ابن سنان[2] المتقدّم نقله، وفيه بعد الحكم بوجوب التمام من موضع يسمع الأذان والقصرفي الموضع الذي لا يسمع، قال (عليه السلام): «وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك»، ومقتضى الصناعة النظريّة وإن كان هو ملاحظة الجمع بينهما ومعاملة قاعدة باب التعادل والترجيح، إلّا أنّ الطائفة الأُولى مع كونها كثيرة صحاح الإسناد واضحة الدلالة، معرض عنها عند الأصحاب، وكان العمل على طبق صحيح ابن سنان، فلا جرم لا محيص إلّا عن الإعراض عنها وحملها على التقيّة والأخذ بما في صحيح ابن سنان، والطائفة الأُولى وإن كانت معمولاً بها في الجملة، لكن العاملين بها إنّما هو من المتأخّرين، وإنّما العبرة في الجبروالوهن إلى عمل القدماء وإعراضهم كما مرّ مراراً.

وبالجملة فهذا الحكم والأخذ بما في صحيح ابن سنان ممّا لا ينبغي الإشكال فيه.

المسألة الثالثة: لا إشكال في اعتبار الوصول إلى محلّ الترخّص في التقصير إذا سافرمن بلده، وفي الإتمام إذا سافرإليه، فيكون المدارفي التقصيروالإتمام على الوصول إليه في حال الخروج من البلد والدخول إليه.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٤، ب ٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٢، ب ٦، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

وأمّا بالنسبة إلى محلّ الإقامة المنويّة أو المحلّ الذي بقي فيه متردّداً ثلاثين يوماً ففي اعتبار الوصول إلى حدّ الترخّص خروجاً ودخولاً إشكال، والتحقيق اعتباره في محلّ الإقامة خروجاً ودخولاً، وفي موضع الإقامة المتردّدة ثلاثين خروجاً لا دخولاً.

أمّا اعتباره خروجاً في محلّ الإقامة؛ فلما تقدّم من الأخبار[1] الدالّة على أنّ المسافر يتمّ فيما إذا سمع الأذان، أو كان في موضع يسمع الأذان ونحوه الشامل بإطلاقه للمسافر الذي كان متوطّناً أو مقيماً أو بقي متردّداً ثلاثين.

وأمّا اعتباره دخولاً في محلّ الإقامة؛ فلما تقدّم من صحيح ابن سنان[2] وفيه: «وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك»، بناء على صدق القدوم من السفر عند الوصول إلى محلّ الإقامة، كما هو أحد الوجهين المتقدّمين في الاستدلال على قاطعيّة الإقامة لموضوع السفر - أعني دعوى كونها أمراً عرفيّاً قد حدّده الشارع بعشرة - فعليه يصدق على الواصل إلى محلّ الإقامة إنّه قادم عن السفر بسبب انقطاع سفره بالوصول إليه.

وأمّا اعتباره خروجاً عن محلّ التردّد ثلاثين؛ فلما تقدّم في اعتباره في الخروج عن محلّ الإقامة.

وأمّا عدم اعتباره في الدخول إليه؛ فلعدم صدق القدوم، وكونه سالبة بانتفاء الموضوع؛ ضرورة وجوب القصر في مدّة مقامه ثلاثين، فلا موضوع للحكم بالتمام بسبب البلوغ إلى حدّ الترخّص كما هو واضح.

فإن قلت: ظاهر قوله (عليه السلام): «إذا قدمت من سفرك»، هو التلبّس بالقدوم عن السفر حيث عبّر عنه بصيغة الماضي، والقدوم لا يتحقّق إلّا بالدخول في محلّ الإقامة، لا بالوصول إلى حدّ الترخّص.

---

١. راجع وسائل الشيعة ٨: ٤٧٠، ب ٦، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٢، ب ٦، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

قلت: قوله (عليه السلام): «فمثل ذلك» قرينة على إرادة الإشراف بالقدوم لا القدوم نفسه، إذ اعتبار الوصول إلى حدّ الترخّص في القدوم عن السفر لا يصحّ إلّا بالإشراف إلى القدوم بالنسبة إلى الوطن أيضاً، هذا كلّه بناء على إثبات قاطعيّة الإقامة بكونها أمراً عرفيّاً قد حدّدها الشارع بالعشرة.

وأمّا بناء على إثبات قاطعيّتها من تقييد المسافة بعدم تخلّل الإقامة في أثنائها بحيث كان تخلّلها موجباً لانقطاع ما بعدها عمّا قبلها، فيمكن اعتبار الوصول إلى محلّ الترخّص في الدخول من صحيحة زرارة عن الباقر (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «من قدم قبل التروية بعشرة أيّام وجب عليه إتمام الصلاة وهو بمنزلة أهل مكّة الخ»[1]. وتقريب الاستدلال انّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «من قدم» هو الإشراف على القدوم، كما هو الصريح منه في قول الصادق (عليه السلام) في صحيح ابن سنان المتقدّم[2]، ومن لحاظ اتحاد اللفظين يستكشف إرادة الإشراف على القدوم في هذه الصحيحة أيضاً، فتدلّ على وجوب التمام على من أشرف على الوصول إلى مكّة، ويؤيّد ذلك تعليله (عليه السلام) بقوله: «وهو بمنزلة أهل مكّة»، يعني إنّ مكّة صارت وطناً صغيراً له، فيلزمه حكم الوطن مادام قاصداً للإقامة، فكما أنّ المتوطّن يجب عليه التمام من حدّ الترخّص حين القدوم فكذلك المقيم.

وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في هذا الحكم وإن أشكل على جماعه حيث اعتبروا البلوغ إلى حدّ الترخّص في الخروج عن محلّ الإقامة دون الدخول، وقالوا باعتبار الوصول إلى نفس محلّ الإقامة، لكن للإشكال وجه متعدّ به.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٤، ب ٣، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٢، ب ٦، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣. وتقدّم في الصفحة السابقة.

وهنا فروع:

الأوّل: لا إشكال في اعتبار الخروج عن حدّ الترخّص في وجوب القصر على المقيم والمتوطّن والمتردّد في محلّ ثلاثين، وأمّا لو كان في الخارج عن تلك المحال فبدا له السفر، فهل يقصّر من حين ضربه في الأرض أو يشترط الخروج عن محلّ الترخّص بالنسبة إلى ما أنشأ السفر عنه، كما إذا خرج المتوطّن في النجف إلى كوفة للتنزّه، ثمّ أنشأ السفر من الكوفة، فهل يعتبر في وجوب القصر عليه خروجه عن محلّ ترخّص الكوفة، أو يقصّر بمجرّد الشروع في السفر والتلبّس بالسفر ولو لم يخرج عن محلّ الترخّص؟ احتمالان:

أقواهما عدم الاعتبار؛ وذلك لعدم الدليل على اشتراطه فيما عدا قيام الدليل عليه وهو منحصر بالمتوطّن والمقيم، ومن بقي متردّداً ثلاثين فلا يشمل مثل ما ذكرناه، والهائم والعاصي بسفره ونحوهما إذا زال عنهم حكم التمام بإنشاء السفر الموجب للقصر.

فإن قلت: مقتضى إطلاق خبر محمّد بن مسلم عن الصادق (عليه السلام) هو اعتبار الخروج عن حدّ الترخّص في هذه الموارد أيضاً؛ إذ قال (عليه السلام): الرجل يريد السفر فيخرج متى يقصّر؟ قال (عليه السلام): «إذا تواري من البيوت»[1]، وهو كما يتناول المقيم والمتردّد يتناول النجفي الذي يريد السفر من الكوفه، أو الهائم الذي يريد السفر في أثناء هيمانه، أو العاصي بسفره الذي يتوب في أثناء سفره إذا كان الباقي مسافة، ولو منع عن شموله لهذه الموارد فليمنع عن شموله للمقيم والمتردّد ثلاثين أيضاً فالفرق مشكل.

قلت: منشأ الفرق هو صدق الخروج على الخروج من الوطن، أو محلّ الإقامة،

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٧٠، ب ٦، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

أو ما بقي فيه متردّداً ثلاثين دون هذه المواضع؛ لعدم صدق الخروج على الهائم الذي يقصد المسافة، أو على العاصي الذي يتوب في أثناء سفره ونحوهما، فالانصراف إنّما نشأ عن أخذ الخروج.

أقول: هذه الدعوى على عمومها ممنوعة؛ لعدم اعتبار صدق الخروج عن الوطن أو محلّ الإقامة أوّلاً، ولصدق الخروج عن الكوفة - مثلاً - على من أنشأ السفر منها وإن لم يكن متوطّناً أو مقيماً فيها ثانياً.

نعم في مثل الهائم ونحوه الذي ينشأ السفر في أثناء سيره في برّ أو بحر لا يصدق الخروج، اللهمّ إلّا أن يثبت العموم بإجماع أو بعدم القول بالفصل.

الفرع الثاني: إذا كان المسافر في السفينة ونحوها فشرع في الصلاة قصراً، ثمّ وصل إلى حدّ الترخّص في أثنائها وجب عليه العدول إلى التمام، كما إذا شرع قصراً وقصد الإقامة في أثنائها؛ وذلك لأنّ القصر والتمام ليسا ماهيّتين مختلفتين حتّى لا يتمكّن من العدول عن أحدهما إلى الآخر، بل هما فردان من مهيّة واحدة، والجامع المشترك بينهما هو الظهر - مثلاً - أو العصر أو العشاء، فحينئذٍ فلا منع عن العدول من أحدهما إلى الآخر، وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه.

ولو شرع في التمام قبل الوصول إلى حدّ الترخّص، ثمّ خرج عنه في أثناء الصلاة، فإن كان الخروج عنه قبل الوصول إلى ركوع الركعة الثالثة يجب عليه العدول إلى القصر وإتمامها قصراً، وإن كان بعد الوصول إلى ركوعها فالأقوى بطلان صلاته من جهة اكتشاف عدم كونها تكليفه الفعلي وعدم التمكّن من إتمامها، وإن كان الاحتياط بإتمامها ثمّ الإعادة قصراً لا ينبغي تركه.

الثالث: لو خرج عن حدّ الترخّص فصلّى قصراً، ثمّ رجع إلى ما دون الترخّص سواء كان الرجوع اختياريّاً أم لا، فلا يخلو إمّا أن يكون صلّى بعد البلوغ إلى المسافة

كما إذا صلّى على رأس أربعة فراسخ أو أزيد، أو يكون فيما دون المسافة، فعلى الأوّل فلا إشكال في صحّة صلاته؛ لأنّه مسافر كما هو المصرّح به في صحيحة أبي ولّاد المتقدّمة[1].

وعلى الثاني فلا يخلو عن صُوَر:

الأُولى: أن تكون مسافة التقصير بين منزله ومقصده بحيث لا يكون من موضع الذي رجع عنه إلى المقصد بقدر المسافة، وحكم هذه الصورة هو وجوب الإعادة؛ لأنّ المسافة التي طواها قد أعدمها بالرجوع ويكون بدو سفره من موضع الرجوع إلى المقصد، والمفروض عدم بلوغه بقدر المسافة، لأنّ المفروض كون المسافة بقدر ما بين منزله ومقصده، وهذا الشخص لا يصير مسافراً أصلاً.

الثانية: أن لا يكون كذلك، لكنّه يعلم أنّه يرجع عمّا يطويها إلى ما دون حدّ الترخّص، وهذا أيضاً يجب عليه الإعادة؛ وذلك لعدم دخول ما طواها من المسافة في سفره ويكون ابتداء سفره من موضع الرجوع فما أتى به قصراً ليس تكليفه فيجب عليه الإعادة.

الثالثة: هي الصورة الثانية، لكن مع عدم العلم بأنّه يرجع إلى ما دون حدّ الترخّص، وحكم هذه الصورة هو عدم وجوب الإعادة؛ لكون ما أتى به تكليفه الواقعي، ولا يضرّه انعدام المسافة المطويّة بالرجوع كما تقدّم من أنّه لو صلّى قصراً ثمّ بدا له الرجوع عن السفر لا يجب عليه الإعادة للنصّ.

والظاهر عدم الفرق في الصورتين بين ما إذا سافر عن الوطن أو عن محلّ الإقامة؛ لأنّه في الثاني أيضاً يجب عليه الإعادة في صورة العلم بالرجوع حتّى مع القول ببطلان إقامته بالخروج، لأنّه لا يقصّر بمجرّد بطلان الإقامه ما لم يتلبّس

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٤٦٩، ب ٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.

بالسفر، والمفروض عدم احتساب ما يرجع عنه جزء من السفر مع العلم بالرجوع فهو وإن بطلت إقامته بالارتحال عن محلّ الإقامة، لكن تلبّسه بالسفر إنّما هو من موضع الذي رجع إلى قصده بعد مخروج عن حدّ الترخّص، فتوهّم التفرقة بين المقيم وبين المتوطّن بالحكم بالتفصيل في الثاني، وبعدم وجوب الإعادة مطلقاً في الأوّل لا وجه له.

الرابع: لو شكّ في البلوغ إلى حدّ الترخّص فمقتضى استصحاب حكم التمام في صورة الخروج إلى السفر، واستصحاب حكم القصر في الرجوع عنه وإن كان هو البقاء على التمام في الأوّل والقصر في الثاني، إلّا أنّه يشكل جريانه من جهة العلم الإجمالي ببطلان إحدى الصلاتين اللتين يفعلهما في موضع المشكوك، إمّا التمام التي فعلها في هذا الموضع اعتماداً على استصحاب التمام، أو القصر التي فعلها اعتماداً على استصحاب القصر؛ للعلم بأنّه إن كان خارجاً عن حدّ الترخّص يجب فيه القصر في الأوّل، وإن لم يكن بل كان دونه فيجب عليه التمام في الثاني.

ولكنّه يجاب بأنّ الخروج عن حدّ الترخّص الواقعي لا يكون موضوعاً للحكم، بل إنّما المعتبر إحرازه لكونه ممّا فوّض إحرازه إلى المكلّف كما مرّ نظيره، وبعد أن كان الحكم مترتّباً على الإحراز يرتفع أثر العلم الإجمالي؛ إذ الموضع المعيّن يختلف حكمه باعتبار اختلاف حالتَي الإحراز.

هذا، ومع الغضّ عن ذلك فلا أقلّ من الشكّ في اعتبار الإحراز، فحينئذٍ ما لم يحرز البلوغ إلى حدّ الترخّص دخولاً وخروجاً يبقى على حكمه السابق إلى أن يثبت خلافه.

هذا تمام الكلام في بيان شرائط القصر.

[أحكام السفر الشرعي]

إذا تبيّن ذلك فلنشرع في أحكامه، فنقول: لا إشكال ولا خلاف في ثبوت القصر في كلّ رباعيّة في السفروفي سقوط نوافلها ما عدا الوتيرة، وأمّا الوتيرة ففي سقوطها في السفركلام تقدّم في بيان أعداد الصلوات، وقد قلنا في ذاك المقام بأنّه لو أتى بها ينبغي أن يكون إتيانها للاحتياط برجاء كونها موظّفة في حال السفر.

وليعلم أنّه إذا دار الأمر بين أحد الشيئين وقامت الأمارة على إحداهما مثل احتمال وجوب الظهر أو الجمعة مع قيام الأمارة على وجوب الجمعة - مثلاً -، أو احتمل القصر والإتمام فيمن سافر أربع فراسخ مع عدم الرجوع ليومه وقامت الأمارة على وجوب القصر الاحتياط في مثله هو بأن يأتي بما قامت عليه الأمارة أوّلاً، ثمّ يأتي بالمحتمل الآخر، وليس له العكس؛ لاستلزامه طرح الأمارة، لأنّ مفاد التعبّد بها ووجوب الأخذ على طبقها هو إلغاء احتمال خلافها وإتيان المحتمل الآخر اعتناء باحتمال الخلاف المأمور بإلغائه بدليل التعبّد بالأمارة، وهذا بخلاف تقديم ما قامت الأمارة عليه؛ فإنّ تقديمه عمل بالأمارة ثمّ بعد العمل به حيث يكون احتمال الواقع في الآخر موجوداً وكان إتيانه لأجل إحراز الواقع حسناً، فالعقل يحكم بحسنه لأجل إحراز الواقع وإن لم يَرَ في تركه محذوراً أيضاً بعد ثبوت التعبّد بما قامت الأمارة عليه، وهذا حكم جار فيما إذا كان طرفَي الترديد فعل أحد الشيئين.

وأمّا لو كان الترديد بين فعل الشيء وتركه وقامت الأمارة على أحد طرفيه مثل المقام، حيث إنّ الترديد إنّما هو بين فعل الوتيرة وتركها وقد قامت الأمارة على تركها، فحينئذٍ يكون الاحتياط بفعلها، وفعلها وإن كان مخالفاً مع الأمارة، إلّا أنّ الاحتياط في مثله لا يتمشّى إلّا بذلك، فالاحتياط الممكن في مثله هو ذلك، ومع حسنه لا بأس به.

[حكم التخيير في الامكان الأربعة]

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ هاهنا مسائل:

الأُولى: في حكم الصلاة في المواضع الأربعة المشهورة أعني الحرمين والكوفة والحائر الحسيني، والمشهور[١] هو التخيير بين القصر والإتمام في هذه المواضع، والكلام فيه يقع في مقامين:

الأوّل: في تحقيق حكم القصر في هذه المواضع.

الثاني: في بيان موضوعه.

أمّا [المقام] الأوّل: فقد اختلف في الحكم بتعيّن القصر أو الإتمام أو التخيير بينهما على ثلاثة أقوال؛ فعن الصدوق[٢] (قدّس سرّه) وجماعة من المتأخّرين منهم العلّامة الطباطبائي في مصابيحه[٣] هو القول بتعيّن القصر. وعن المفيد[٤] والسيّد المرتضى[٥] هو القول بتعيّن التمام. وعن الأكثر[٦] هو القول بالتخيير، بل لم ينسب الخلاف من أصحاب الفتوى إلّا إلى من ذكر من الفريقين وشرذمة ممّن تابعهم. ومنشأ الخلاف هو اختلاف الأخبار في ذلك، فإنّها بين ما تدلّ على تعيّن القصر، وبين ما تدلّ على تعيّن التمام، وبين ما تدلّ على التخيير. ولمّا كانت أخباراً متظافرة بحيث قد أنهاها في الحدائق[٧] إلى ثلاثين، وفي المصابيح[٨] إلى سبعة وثلاثين، ولا يمكن نقلها جميعاً

---

١. ذهب إليه العلّامة في المختلف ٣: ١٣١. والأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٤١٩. والبحراني في الحدائق ١١: ٤٣٨.

٢. من لا يحضره الفقيه ١: ٤٤٢، ذيل ح ١٢٨٣.

٣. المصابيح في الفقه: ١٧٣ (مخطوط)، وفيه: «المشهور بين أصحابنا تخيير المسافر بين القصر والاتمام».

٤. والظاهر أنّه ابن جنيد لا المفيد كما تتبعنا في الكتب لاحظ المختلف ٣: ١٣٦.

٥. جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٤٧.

٦. كالتذكرة ٤: ٣٦٥، والمدارك ٤: ٤٦٦، والذخيرة: ٤١٢، السطر الأخير.

٧. الحدائق الناضرة ١١: ٤٤٨.

٨. مصابيح الظلام ١: ١٤٢، السطر ٤ (مخطوط في مكتبة السيد الگلپايگاني).

فلا جرم نكتفي في كلّ طائفة بنقل واحدة منها:

فممّا يدلّ على تعيّن القصر صحيحة ابن وهب عن الصادق (عليه السلام) قال: سألته عن التقصير في الحرمين والتمام؟ قال: «لا يتمّ حتّى يجمع على مقام عشرة أيّام». فقلت: إنّ أصحابنا رووا عنك أنّك أمرتهم بالتمام؟ فقال: «إنّ أصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلّون ويأخذون نعالهم فيخرجون والناس يستقبلونهم يدخلون المسجد فأمرتهم بالتمام»[1]. ودلالتها على تعيّن القصر واضحة، وفي معناها أخبار أُخر تنهى إلى ستّة أو أكثر[2].

وممّا يدلّ على تعيّن التمام صحيحة ابن الحجّاج، قال: سألت أبا عبد الله(عليه السلام) عن التمام بمكّة والمدينة؟ قال: «أتمّ وإن لم تصلّ إلّا صلاة واحدة»[3]. ودلالتها على وجوب التمام في مكّة والمدينة مع عدم قصد الإقامة فيهما واضحة كما لا يخفى من التقييد بقوله (عليه السلام): «وإن لم تصلّ إلّا صلاة واحدة».

ورواية أبي بصير عن الصادق (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «أتمّ الصلاة في أربعة مواطن: المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة وحرم الحسين (عليه السلام)»[4].

وفي معناهما عدّة كثيرة من الأخبار التي تبلغ خمسة وعشرين أو أكثر، وفيها أنّ الإتمام في المواطن الأربعة من مخزون علم الله[5].

وممّا يدلّ على التخيير رواية عمران بن حمران عن أبي الحسن (عليه السلام)

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٣٤، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣٤.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٢٤، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ك ح ٣٢ و٢٧ و١٥ وغيرها.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٥٢٥، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ٥.
٤. وسائل الشيعة ٨: ٥٣١، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢٥.
٥. راجع وسائل الشيعة ٨: ٥٢٤، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١ و٢ و٢٦.

في جواب السؤال عن القصر في مسجد الحرام، قال (عليه السلام): «إن قصّرت فذاك، وإن أتممت فهو خير، وزيادة الخير خير»[١].

وفي معناها في الدلالة على التخيير في حرم الله تعالى صحيحة عليّ بن يقطين[٢] إلاّ أنّه قد عبّر فيها بمكّة بدل مسجد الحرام.

ورواية حسين بن المختار عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: قلت له: إنّا دخلنا مكّة والمدينة نتمّ أو نقصّر؟ قال: «إن قصّرت فذاك، وإن أتممت فهو خير تزداد»[٣].

ولا يخفى أنّ الطائفة الأُولى نصّ في القصر وظاهر في تعيّنه، والطائفة الثانية نصّ في الإتمام وظاهر في تعيّنه، والحكم في هاتين الطائفتين مع قطع النظر عن الطائفة الثالثة هو الجمع بينهما برفع اليد عن ظاهر كلّ بنصّ الآخر، والجمع بينهما كذلك ينتج التخيير، وحينئذٍ تجعل الطائفة الثالثة شاهداً للجمع، ولا يرد بأنّها إنّما تدلّ على التخيير في الحرمين وليس فيها عن التخيير في الكوفة والحائر علامة، ودلالة ذلك لعدم الاحتياج إليها بعد كون الصناعة في الطائفتين الأُوليين هي الجمع بينهما بالحمل على التخيير، مع أنّه لو ثبت التخيير في الحرمين بالطائفة الثالثة يمكن تعميمه بالنسبة إلى الكوفة والحائر بعدم القول بالفصل بينهما وبين الحرمين.

وبالجملة فالمسألة واضحة بحمد الله بعد كون الصناعة العلميّة مقتضية للحكم بالتخيير، وكونه مذهب المشهور بين المتقدّمين والمتأخّرين، وإباء حمل أخبار التمام على صورة إقامة عشرة أيّام لنصوصيّه بعضها في غير المقيم كالخبر المتقدّم نقله وغيره ممّا لم ننقله.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٢٦، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١١.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٢٦، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٠.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٥٢٩، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٦.

هذا وعن مصابيح العلاّمة الطباطبائي[١] اختيار القول بتعيّن القصر؛ لترجيح أخباره، وحمل أخبار التمام على التقيّة، وكون القصر مذهب أكثر الفقهاء المتقدّمين.

أمّا وجه حمل أخبار التمام على التقيّة، فلما فيها من الدلالة على كون صدورها للتقيّة؛ وذلك لما في خبر صحيح ابن وهب المتقدّم من قوله (عليه السلام) «إنّ أصحابك كانوا يدخلون المسجد الخ»[٢]، حيث إنّه ظاهر في كون الحكم بالتمام كان لأجل حملهم على التقيّة، لا بمعنى اتقائه (عليه السلام) في مقام بيان الحكم، بل بمعنى أمرهم أصحابهم بعمل التقيّة فهو يدلّ على أنّ التمام ليس حكماً واقعيّاً وإنّما الحكم الواقعي هو القصر.

وأمّا كون القصر مذهب الفقهاء المتقدّمين، فلدلالة خبر عليّ بن مهزيار[٣] وأيّوب بن نوح[٤]؛ ففي الأوّل قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام): إنّ الرواية قد اختلفت عن آبائك (عليهم السلام) في الإتمام والتقصير في الحرمين، فمنها أن يتمّ الصلاة ولو صلاة واحدة، ومنها أن يقصّر ما لم ينو مقام عشرة أيّام، ولم أزل على الإتمام فيهما إلى أن صددنا في حجّنا هذا في عامنا هذا. فإنّ فقهاء أصحابنا أشاروا عليّ بالتقصير إذا كنت لا أنوي مقام عشرة أيّام فصرت إلى التقصير وقد خفت بذلك حتّى أعرف رأيك، فكتب إليّ بخطّه: «قد علمت يرحمك الله فضل الصلاة في الحرمين على غيرهما، فأنا أُحبّ لك إذا دخلتهما أن لا تقصّر وتكثّر فيهما من الصلاة». فقلت له بعد ذلك بسنتين مشافهة: إنّي كتبت بكذا وأجبتني بكذا، قال: «نعم». قلت: فأيّ شيء تعني بالحرمين؟ فقال: «مكّة والمدينة». الحديث.

---

١. المصابيح في الفقه: ١٧٣ (مخطوط) وتقدم في ص: ٣٤٩.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٣٤، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣٤.

٣. وسائل الشيعة ٨: ٥٢٥، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

٤. كامل الزيارات: ٢٤٨، ب ٨١، ح ٧، ومستدرك الوسائل ٦: ٥٤٥، ب ١٨، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

وفي خبرأيّوب بن نوح: قال سعد بن عبد الله: سألت أيّوب عن تقصيرالصلاة في هذه المشاهد الأربعة: مكّة والمدينة والكوفة وقبرالحسين (عليه السلام) والذي روي فيها؟ فقال: أنا أُقصّر، وكان صفوان يقصّر، وابن أبي عميروجميع أصحابنا يقصّرون.

هذا ولا يخفى ما في استدلاله؛ أمّا حمل أخبارالتمام بكونها في مقام الأمر بالتقيّة مستشهداً بما في صحيح ابن وهب وغيره، ففيه: أنّ ما في الصحيح المذكور وإن كان ظاهراً في مقام الأمربالتقيّة، لكن في أخبارالقصرأيضاً ما هوظاهرفي كون القصرللتقيّة، وذلك كما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام): إنّ هشاماً روى عنك انّك أمرته بالتمام في الحرمين، وذلك لأجل الناس؟ قال: «لا، كنت أنا ومَن مضى من آبائي إذا وردنا مكّة أتممنا الصلاة واستترنا من الناس»[1]، فإنّها كما ترى ينفي كون الأمربالتمام لأجل الناس، ويثبت أنّ فعله منهم كان بالتقيّة وفي حال الاستتارعنهم.

فإن قلت: إنّ مذهب العامّة ليس تحتّم القصر، فليس في فعل التمام ما يوجب الاستتارعنهم.

قلت: لعلّ تحتّم القصرمن مذهب أهل البيت (عليهم السلام) كان أمراً شايعاً منهم، فكانوا يشنّعون على غيرالمقيم بمكّة إذا أتى بالتمام، لشرف البقعة، فصارالاستتار عنهم خوفاً من هذا التشنيع الناشئ عن جهلهم بأفضليّة الإتمام لأجل شرف البقعة.

وبالجملة فهذا الخبرظاهربل صريح في أنّ صدورالتمام كان في حال الاستتار، لا أنّه كان لأجل التقيّة، هذا مضافاً إلى جملة من الأخبارالبالغة إلى السبعة الدالّة على أنّ التمام في هذه المواضع من مذخورعلم الله الدالّ على كونه من خصايص علوم أهل البيت(عليهم السلام) الآبي للحمل على التقيّة.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٢٦، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ٦.

وأمّا خبر عليّ بن مهزيار، ففيه: أنّه مضافاً إلى معارضته بملازمة عليّ بن مهزيار نفسه على التمام حيث يقول: ولم ازل على الإتمام فيهما[1] الخ، لا يدلّ على ذهاب فقهاء الأصحاب على تعيّن القصر، بل يمكن أن تكون إشارتهم عليه بالتقصير، لمكان اختلاف الروايات في التمام والقصر، وكون المتيقّن هو القصر بعد استفادة التخيير من الأخبار، فلا دلاله فيه على كون مذهب الفقهاء تعيّن القصر.

ثمّ العجب من الاستدلال به على تعيّن القصر بذهاب الفقهاء إليه، مع أنّه بذيله ينفي القصر ويثبت التخيير في موضعين، أعني في جواب الإمام (عليه السلام) مكاتبة وبعد سنتين مشافهة.

ثمّ إنّه يدلّ على التخيير بين القصر والإتمام، وعلى أفضليّة التمام من القصر، كما لا يخفى على من تدبّر في قوله: «فأنا أُحبّ لك إذا دخلتهما أن لا تقصّر»، ويدلّ أيضاً على إرادة مكّة والمدينة من الحرمين. وهذا من الحكومة الواضحة التي بمعنى التفسير والعناية الشارحة، كما ربّما ينسب إلى الشيخ الأعظم[2] (قدّس سرّه) بانحصار الحكومة بها حسبما حرّرناه في التعادل والترجيح[3] مع ما فيه.

وبما ذكرنا يظهر الجواب عن خبر أيّوب أيضاً؛ إذ ليس فيه أيضاً ما يدلّ على كون إجماع الأصحاب على تعيّن التقصير، بل إنّما هو دالّ على كون عملهم عليه وهو أعمّ، لاحتمال أن يكون مذهبهم على التخيير، وإنّما اختاروا القصر لمكان كونه المتيقّن؛ فتأمّل.

وبالجملة فلا يصحّ ترجيح أخبار القصر على التمام، بل الجمع بينهما منحصر بما ذكرناه، ومنه يظهر سقوط القول بتعيّن التمام لأجل الأخبار الدالّة عليه، وذلك

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٢٥، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

٢. فوائد الأُصول ٤: ١٣.

٣. أجود التقريرات ٢: ٥٠٦.

واضح بعد ما أسّسناه فلا نطيل الكلام في سقوطه، فالمنصور في هذا المقام هو ما عليه المشهور من التخيير في هذه المواضع من غير إشكال.

المقام الثاني: فيما يتخيّر فيه المسافر بين القصر والإتمام، وقد وقع الخلاف في تعيينه على ثلاث أقوال:

الأوّل: ثبوت التخيير في الحرمين - أعني حرم الله تعالى وحرم الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) - وحرم أمير المؤمنين (عليه السلام) - أعني الكوفة والنجف - وحرم الحسين (عليه السلام) المحدود بخمسة فراسخ، وهذا نسب إلى الشيخ[1] (قدّس سرّه) على ما في الحدائق[2] ولكنّه لم يظهر منه ولا من قائل غيره.

الثاني: ثبوته في مكّة والمدينة بالنسبة إلى الحرمين، وفي مسجد الكوفة والحائر الحسيني (عليه السلام)، وهذا هو المشهور[3].

الثالث: اختصاصه بالمسجدين المعظّمين من مكّه ومدينة وبمسجد الكوفة والحائر، وعليه جملة من الأساطين[4].

ومنشأ هذا الاختلاف هو اختلاف الأخبار في ذلك كما تقدّم، فبعضها قد عبّر فيها بالحرمين وحرم أمير المؤمنين(عليه السلام) وحرم الحسين (عليه السلام). وبعضها قد بدّل عن الحرمين بمكّة ومدينة، وعن حرم أمير المؤمنين(عليه السلام) بكوفة، وعن حرم الحسين(عليه السلام) بالحائر، وبعضها قد عبّر فيها عن مكّة ومدينة بالمسجدين، وعن الكوفة بمسجدها، وعن الحائر بقبر الحسين (عليه السلام).

---

١. المبسوط ١: ١٤١ على ما في مفتاح الكرامة ١٠: ٣٠٢، ٣٠٣.

٢. الحدائق الناضرة ١١: ٤٥٩.

٣. كما في الإرشاد ١: ٢٧٦، تلخيص المرام (سلسلة الينابيع الفقهية) ٢٧: ٥٧٣. والمنتهى ٢: ١٨٣.

٤. كما في المختلف ٣: ١٣٥، ومجمع الفائدة والبرهان ٣: ٤١٩، والحدائق الناضرة ١١: ٤٣٨.

ومقتضى القواعد الأُصولي في مقام الجمع بين هذه الأخبار هو الأخذ بالعنوان الأعمّ وهو الحرم؛ وذلك لأنّ المطلق والمقيّد إمّا يكونا متنافيين أو يكونا غير متنافيين كما إذا كان مثبتين.

وعلى الثاني فإمّا أن يكون إطلاق المطلق بدليّاً أو يكون شموليّاً، فإن كانا متنافيين فيحمل المطلق على المقيّد سواء كان إطلاق المطلق شموليّاً أو بدليّاً، وإن كانا غير متنافيين فإن كان إطلاق المطلق بدليّاً فيحمل المطلق على المقيّد أيضاً، و إن كان شموليّاً فلا يحمل المطلق على المقيّد، بل يبقى المطلق على إطلاقه؛ وذلك لعدم التنافي بينهما حينئذٍ مثل «اكرم العلماء» و«أكرم علماء العدول»، فمورد حمل المطلق على المقيّد في المثبتين إنّما هو فيما إذا كان متعلّق الحكم في المطلق هو صرف الوجود لا الإطلاق الشمولي، وفيما نحن فيه ثبوت الحكم في المطلق - وهو الحرم - يكون على نحو الإطلاق الشمولي حيث إنّ مقتضاه ثبوت التخيير في كلّ جزء من أجزاء الحرم سواء كان من المسجد أو من البلد أو من خارجه، فعلى هذا يكون مقتضى القاعدة بقاء المطلق على إطلاقه وحمل المقيّد على أفضل الأفراد، لكن يجب الخروج عن تحت تلك القاعدة في المقام لأُمور:

الأوّل: إنّ مناسبة الحكم والموضوع المستفاد من بعض التعليلات الواردة في جواز التمام في تلك الأماكن وهو كونها مواضع العبادة تقتضي اختصاصه بخصوص المساجد والروضة الحسينيّة؛ إذ هي التي يحبّ الله تعالى أن يُعبَد فيها دون مطلق الحرم وإن كان للحرم أيضاً شرافة، لكن لا ربط له بالمقام.

الثاني: إنّ لفظ الحرم في نفسه مجمل لا يكون له ظهور في المقدار المحدّد - أعني أربعة فراسخ أو أكثر - فيمكن ان يكون المراد منه خصوص المساجد والروضة المقدّسة، فيجب الاقتصار على المتيقّن وهو المساجد والروضة الشريفة.

الثالث: لو سُلِّم ظهور الحرم في المقدار المحدّد، لكن اخبار الحرم معرض عنها، مع كون بعضها محذوف الإسناد، فيجب الاقتصار على المتيقّن.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا وجه للقول بكون موضع التخيير نفس البلد أيضاً، فالمتعيّن هو الاقتصار على المساجد الثلاثة وعلى الروضة الشريفة؛ أمّا المساجد فالظاهر ثبوت التخيير فيها حتّى بالقياس إلى الزيادات الحادثة فيها؛ لكون الحكم ثابتاً لما يسمّى بالمسجد الحرام أو مسجد النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) مثلاً مع ثبوت هذه الزيادات في زمان صدور هذه الأخبار وكان الحكم على ما كان مسجداً في زمان الحكم، وهذا البحث إنّما يجري في المسجدين، وأمّا مسجد الكوفة فلا زيادة عليه قطعاً وإنّما الوارد في بعض الأخبار نقصانه، والظاهر عدم ثبوت الحكم لما دلّ من الأخبار على خروجه منه؛ وذلك لعدم معاملة المسجديّة معه في هذا الزمان وعدم العلم به؛ هذا في المساجد.

وأمّا الروضة الشريفة: فالمتيقّن منها ما دارت عليه سور الحرم الشريف وقد حدّد في بعض الأخبار بعشرين ذراعاً أو بخمسة وعشرين من كلّ جانب، وهذا أيضاً لا بأس به، وهذا المقدار ممّا يتطابق فيه جميع الأخبار الواردة فيها ممّا عبّر فيها بحرم الحسين (عليه السلام)، أو بالحائر أو عند القبر؛ إذ لم يعلم المراد من الحرم، لاحتمال أن يكون معناه هو ما يسمّى الآن حرماً - أعني الحضرة الشريفة -، وكذا الحائر فإنّه أيضاً مجمل ولم يثبت كون المراد منه ما حار فيه الماء، وعلى تقدير أن يكون المراد منه ذلك لم يظهر موضع الذي حار فيه الماء.

ومقتضى جملة من الأخبار الواردة في آداب الزيارة والاستيذان عند الدخول في الحائر هو كون المراد من الحائر ما اشتمل على الحضرة الشريفة - أعني الباب الذي يستأذن عنده ويدخل منه في الحرم الشريف - وهذا هو المتيقّن، ولا يضرّ زيادة سعة

الحرم الشريف في هذه الازمنة عمّا كان عليه في الأزمنة السابقة، أو الزمان الذي لم يكن بناء أصلاً؛ وذلك لأنّ الحرم مشكّك يصدق على الصغير والكثير، والمدار على الصدق العنديّ.

وكيف كان فما ذكرناه هو المتيقّن وإن كان يلي القبر الشريف أحوط، وأمّا التعدّي إلى الصحن المقدّس فلا وجه له فضلاً عن التعدّي إلى البلد.

وهاهنا أُمور يجب التنبيه عليه:

الأوّل: هل التخيير بين القصر والإتمام في المواضع الأربعة بدويّ لا يجوز له العدول عمّا اختار إلى غيره في الأثناء أو استمراريّ فله العدول عن القصر إلى التمام ما لم يأت بالسلام الواجب وإن أتى بالمستحبّ منه؛ أو عن التمام إلى القصر ما لم يدخل في ركوع الركعة الثالثة وإن كان في قيام الثالثة (صلّى الله عليه وآله)؟ وجهان:

مقتضى أدلّة التخيير هو الثاني؛ وذلك لإطلاق قوله (عليه السلام): «إن قصّرت فذاك، وإن أتممت فهو خير»[1]، وقوله (عليه السلام): «من شاء أتمّ ومن شاء قصّر»[2]، ونحوهما غيرهما، فإنّ إطلاقهما يقتضي ثبوت التخيير مطلقاً في الابتداء وفي الأثناء، وهذا ممّا لا ينبغي الارتياب فيه.

إنّما الكلام في أنّه هل يحتاج إلى تعيين القصر أو التمام في الابتداء وإن كان له العدول عمّا عيّنه إلى غيره في الأثناء، أو يكفي قصد قدر المشترك بينهما إلى أن ينتهي إلى التشهّد الأوّل فيختار القصر ويأتي بالسلام أو التمام فيأتي بالأخيرتين؟ ومنشأ الإشكال هو أنّه هل القدر المشترك بين القصر والإتمام أمر عرفيّ ارتكازيّ أو أمر عقلي؟

فنقول: لا شبهة في أنّ التخيير بين القصر والإتمام تخيير بين الأقلّ والأكثر وهو

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٢٩، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٦.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٢٦، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٠.

بأخذ الأقلّ بشرط لا، والأكثر بشرط شيء، فحينئذٍ ربّما يشكل بأنّ الاعتبارين لمكان كونهما متقوّمين بالقصد والإرادة، حيث إنّ امتياز أحدهما عن الآخر ليس إلّا بالقصد ليس بينهما قدر مشترك عقليّ يكون جامعاً بينهما، فحينئذٍ يجب قصد أحدهما في الابتداء، فيكونا نوعين ممتازين كلّ منهما عن الآخر بالقصد، لا فردين من نوع واحد حتّى يكتفى في قصد نوعهما.

ولكن الحقّ أنّهما فردان من نوع واحد؛ وذلك **أمّا أوّلاً**: فلأنّ النسبة بين القدر المشترك العرفي والعقلي عموم من وجه، لأنّه ربّما يتطابق العقل والعرف على فهم القدر المشترك بين الشيئين، وقد يكون القدر المشترك بين الشيئين أمراً عقليّاً، ولكن لا يرى العرف أمراً مشتركاً بينهما مثل موارد التخيير الشرعي كالتخيير بين الخصال الثلاث في باب الكفّارة، حيث إنّ العقل لمكان التخيير الشرعي بينها يرى بينها جامعاً، ولكن العرف يراها متباينات، وقد يكون أمراً عرفيّاً لا عقليّاً، وذلك كالمقام، حيث إنّ العرف يرى عنوان صلاة الظهر والعصر والعشاء مشتركاً بين القصر والإتمام و إن كان العقل يحكم بعدم قدر مشترك قريب بينهما، ولمّا كانت[1] الخطابات منزّلة على متفاهم العرف فيكون فهمهم متّبعاً في الحكم بكون القصر والإتمام من الرباعيّات في المواطن الأربعة فردين منها و إن لم يكن جامع عقليّ بينهما.

وثانياً: إنّ توقّف امتياز اعتبار بشرط لا عن اعتبار بشرط شيء بالقصد إنّما هو فيما لم يكن لهما مميّز خارجيّ كما في التسبيحات الأربع وذكر الركوع والسجود لو قيل: بالتخييريين الأقلّ والأكثر فيهما، وأمّا مع المميّز الخارجي فلا يحتاجان في تميّز أحدهما عن الآخر بالقصد، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ وذلك لأنّ القصر يمتاز عن الإتمام بالتسليم، والتمام عن القصر بالركعتين الآخرتين.

---

١. ما أثبتناه هو الصحيح وفي المصدر: «كان».

ومرجع هذا الوجه إلى دعوى وجود القدر المشترك العقلي بينهما من جهة تحقّق المائز الخارجي فيما بينهما فلا يحتاجان إلى قصدهما بالخصوص.

ومرجع الوجه الأوّل إلى دعوى كفاية القدر المشترك العرفي لو فرض انتفاء العقلي.

فالمتحصّل هو جواز قصد صلاة الظهر- مثلاً - بلا قصد تعيين خصوص القصر أو التمام ثمّ تعيين أحدهما في الأثناء.

التنبيه الثاني: هل الحكم بالتخيير مختصّ بالأداء أو يعمّ الفائتة أيضاً؟ احتمالان:

وتحقيق الكلام في ذلك أن يقال: لا إشكال في أنّ الفائت الحضري يجب قضائه في السفر تماماً كما فات سواء كان في المواضع الأربع أو في غيرها. وأمّا الفائت سفراً فله صُوَر:

الأُولى: أن يكون الفوت في غير المواضع الأربع ويريد أن يقضيها في إحديها، وفي هذه الصورة يجب القصر من جهة كون القضاء تابعاً للأداء، والمفروض تعيّن القصر عليه في الأداء، فيتعيّن عليه في القضاء أيضاً، فيكون كقاضي فائت القصر في الحضر.

الثانية: أن يكون الفوت في إحدى المواضع والقضاء في غيرها، وهذه الصورة أيضاً ممّا لا ينبغي الارتياب في تعيّن القصر؛ وذلك لانصراف أدلّة التخيير عن شمولها لمثل القضاء في غير هذه المواضع.

وتوضيحه أنّ التخيير بين القصر والإتمام في هذه المواضع و إن كان شرعيّاً واقعيّاً، إلّا أنّه مع ذلك فيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون طرفي التخيير متساويين بلا ميز بينهما، بمعنى أن يكون

الدليل المتكفّل لإثبات التخيير مثبتاً له ابتداء بلا عناية في كون أحدهما أصليّاً والآخر ثابتاً بالتفضّل أو الإرفاق.

وثانيهما: أن لا يكون كذلك، بل كان أحد طرفَي التخيير هو الأصل والآخر ثابتاً لخصوصيّة موجبة لثبوته، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ إذ الظاهر من الأخبار المتقدّمة هو كون الحكم الثابت في هذه المواضع هو القصر كساير الأمكنة أصالة، إلّا أنّه لمكان شرف البقعة رخّص في التمام من جهة زيادة الخير وإنّها بقاع أراد الله تعالى أن يُعبَد فيها، وهذا المعنى غير قابل للإنكار، والمراجع إلى الأخبار المتقدّمة يجدها بعد التدبّر، وعلى هذا فالفائت في هذه المواضع هو القصر وإن كان له أن يأتي بالتمام لو أتى في إحدى هذه المواضع، لكن بعد تحقّق الفوت يكون الفائت هو القصر ويجب عليه القضاء كما فات.

الثالثة: أن يكون الفوت في إحدى المواضع ويريد الإتيان بالقضاء فيها أيضاً، لكن مع تعدّد المجلس بأن خرج عمّا فات فيه ثمّ عاد إليه، أو إلى موضع آخر مثله كما إذا كان الفوت في مسجد الكوفة وأراد القضاء في الروضة الحسينيّة (أرواحنا فداء عتبتها)؛ والأقوى في هذه الصورة أيضاً تعيّن القصر؛ وذلك لما تقدّم في الصورة الثانية من كون لسان هذا التخيير ثبوت التمام للتفضّل والإرفاق، ولا منافاة بين ثبوته كذلك وبين صدق فوت القصر عليه متعيّناً، فتعيّن عليه القصر في القضاء؛ لقوله (عليه السلام): «**من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته**»[1].

فإن قلت: مقتضى شرف البقعة وكون التمام ازدياداً في الخير هو الرخصة في إتيان التمام في القضاء كما كان مرخّصاً في إتيانه في الأداء.

قلت: هذا ممنوع لانصراف الأدلّة عن ذلك، وإلّا فليكن مرخّصاً في التمام فيما إذا كان الفوت في ما عدى هذه المواضع، ولعلّه لم يلتزم به أحد.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٢٦٨، ب ٦، من أبواب قضاء الصلوات، ح ١، مع اختلاف.

وبعبارة أُخرى إن كانت العبرة في القضاء بالأداء فليتعيّن عليه القصر؛ لما ذكرناه وهو المطلوب، وإن كانت بخصوص القضاء مع قطع النظر عن الفائت فيلزم التخيير في القضاء ولو كان الفوت فيما عدا هذه المواضع وهو فاسد.

الصورة الرابعة: هي الثالثة بعينها، لكن مع عدم تعدّد المجلس وعدم خروج القاضي عن موضع الفوت، وفي هذه الصورة يمكن دعوى شمول أدلّة التخيير لإثباته في قضاء هذا الفائت.

[هذا، ولكن لا يخلو عن تأمّل بل منع؛ وذلك لما ذكرناه في الصورة الثانية وإن كان السؤال الوارد في الصورة الثالثة في هذه الصورة اقوى، وكيف كان فالأحوط إن لم يكن أقوى تعيّن القصر في هذه الصورة أيضاً؛ لكونه المتيقّن بعد التشكيك في شمول الأخبار لها.

التنبيه الثالث: مقتضى الصناعة العلميّة - مع قطع النظر عن خصوص الأخبار - هو سقوط نافلة الرباعيّة في هذه المواضع مطلقاً، سواء صلّى الفريضة في غيرها أو فيها، وسواء صلّيها فيها تماماً أو قصراً؛ ذلك لأنّ الدليل قام على سقوط نافلة الرباعيّة في السفر، وقد ثبت التخيير في الفريضة في هذه المواضع، ولم يثبت جواز النافلة فيها، فنفس ثبوت التخيير لا يقتضي الرخصة في النافلة أيضاً بعد أن سقطت بالدليل، بل يحتاج إثباتها إلى دليل آخر غير ما يدلّ على التخيير في الفريضة.

هذا ولكن مقتضى جملة من الأخبار ثبوت النافلة في هذه المواضع، وذلك كخبر عليّ بن أبي حمزة عن الكاظم (عليه السلام): عن زيارة قبر الحسين (عليه السلام)؟ فقال: «**ما أُحبّ تركه**». فقلت: وما ترى في الصلاة عنده وأنا مقصّر؟ قال (عليه السلام): «**صلّ في المسجد الحرام ما شئت تطوّعاً وعند قبر الحسين (عليه السلام)، فإنّي أُحبّ ذلك**». قال: وسألته عن الصلاة بالنهار عند قبر الحسين (عليه

السلام) ومشاهد النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) والحرمين تطوّعاً ونحن نقصّر؟ فقال: «نعم ما قدرت عليه»[١].

وخبر ابن أبي عمير عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن التطوّع عند قبر الحسين (عليه السلام) وبمكّة والمدينة وأنا مقصّر؟ قال: «تطوّع عنده وأنت مقصّر بما شئت، وفي المسجد الحرام وفي مشاهد النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) فإنّه خير»[٢].

وخبر إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام): أتنفّل في الحرمين وعند قبر الحسين (عليه السلام) وأنا مقصّر؟ قال: «نعم ما قدرت عليه»[٣].

ودلالة هذه الأخبار على الرخصة في التنفّل واضحة خصوصاً الأوّل والأخير؛ فإنّ في ذيل الأوّل كان السؤال عن التطوّع بالنهار، والظاهر منه هو النافلة النهارية، وحمله على النوافل المبتدئة بعيد جدّاً، وذلك لمعلوميّة جوازها في السفر في غير هذه المواضع من غير إشكال، فليس فيها خصوصيّة توجب السؤال عنها في هذه المواضع في حال القصر في السفر، كما أنّ ظهور التنفّل في الرواتب في الخبر الأخير غير قابل للإنكار.

ومقتضى صراحة هذه الأخبار هو الرخصة في فعل النافلة فيما إذا أتى بالفريضة قصراً في هذه المواضع كما لا يخفى بالتأمّل في قوله: «ونحن نقصّر» في الخبر الأوّل، أو «أنا مقصّر» كما في الآخرتين، وتدلّ بإطلاقها على جوازها ولو أتى بالفريضة قصراً في غير هذه المواضع، وأمّا لو أتى بالفريضة تماماً فيها فلا ينبغي الإشكال في ثبوت الرخصة في فعل النافلة حينئذٍ.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٣٥، ب ٢٦، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٣٥، ب ٢٦، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٥٣٦، ب ٢٦، من أبواب صلاة المسافر، ح ٥.

ويمكن الاستدلال على جواز النافلة أيضاً بكون سقوطها تابعاً لتعيّن القصر، فمع التخيير لا يدلّ دليل على سقوطها، مضافاً إلى ما يدلّ على ثبوتها مثل خبر الحنّاط عن الصادق (عليه السلام): عن صلاة النافلة بالنهار في السفر؟ قال: «يا بُنيّ، لو صلحت النافلة في السفر لتمّت الفريضة»[1]. والمفروض ثبوت التمام في هذه المواضع فتصلح النافلة أيضاً.

ولكن يمكن منع ذلك بما تقدّم في الصورة الثانية من التنبيه الثاني بأنّ الثابت بالأصل في هذه المواضع هو القصر، وأنّ التمام ثبت بالتفضّل من جهة شرف البقاع، فلا يصدق ثبوت تمام الفريضة في هذه المواضع حتّى تصلح النافلة، لكن في الأخبار المتقدّمة غنى وكفاية.

ويمكن أن يستدلّ أيضاً بخبر عليّ بن حديد، وفيه بعد السؤال عن حكم التمام في الحرمين وذكر أنّ عبد الله بن جندب كان يتمّ، قال (عليه السلام): «رحم الله ابن جندب». ثمّ قال لي: «**لا يكون الإتمام إلّا أن يجمع على إقامة عشرة أيّام، وصلّ النوافل ما شئت**»[2]. بناء على أن يكون قوله: «وصلّ النوافل» كلاماً مستأنفاً غير معطوف على قوله: «عشرة أيّام»، وإلّا فيدلّ على خلاف المقصود.

والإنصاف أنّه مجمل لا يمكن أن يستدلّ به على شيء من طرفَي الجواز وعدمه.

ثمّ إنّ مختار أُستادنا (دام بقاؤه) في المقام عدم دلالة الأخبار المتقدّمة على ثبوت الترخيص، وليس في البين شيء مرخّص غيرها، فحينئذٍ لو أتى بها يجب أن يكون رجاء.

---

١. وسائل الشيعة ٤: ٨٢، ب ٢١، من أبواب اعداد الفرائض، ح ٤.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٣٣، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣٣.

هذا ولكن الإنصاف تماميّة دلالة هذه الأخبار كما بيّنّاه وإن كان الاحتياط حسناً على كلّ حال.

التنبيه الرابع: لا ينبغي الارتياب في اختصاص التخيير بالصلاة، وأمّا الصوم فيجب عليه الإفطار في المواضع الأربعة؛ وذلك لثبوت أدلّة وجوب الإفطار في السفر وعدم المخرج عنها، إذ ليس أدلّة ثبوت التخيير في الصلاة مقتضياً للتخيير في فعل الصوم وتركه أيضاً كما هو واضح، مضافاً إلى خبر عثمان ابن عيسى عن الصادق (عليه السلام): عن إتمام الصلاة والصيام في الحرمين؟ فقال: «أتمّها ولو صلاة واحدة»[1]، فإنّ الاكتفاء في الجواب بالصلاة وعدم التعرّض للجواب عن الصوم شاهد على اختصاص الحكم بالصلاة.

وتوهّم كون الضمير تثنية راجعاً إليهما مدفوعٌ بمخالفته مع النسخ المعتمدة - كما قيل - ومنافاته مع قوله: «ولو صلاة واحدة»، إذ هو شاهد على وحدة الضمير.

قال شيخنا الأُستاد (دامت إفاداته): ولكثرة وضوح الحكم يكون الأولى عدم التعرّض لهذا الفرع.

التنبيه الخامس: لا ينبغي الارتياب في أنّ التمام فردة التخيير، وعلى تقدير اختياره لا يكون إلّا واجباً، فيصحّ الإتيان به ولو كانت الذمّة مشغولة بواجب بناء على عدم جواز التطوّع ممّن عليه الفريضة؛ لعدم اندراجه في النهي عنه.

وتوهّم المنع عنه فيما إذا كانت الذمّة مشغولة بواجب بدعوى اندراجه تحت النهي ضعيفٌ في الغاية.

[التنبيه] السادس: لو ضاق الوقت إلّا عن أربع ركعات فالأقوى تعيّن القصر

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٢٩، ب ٢٥، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٧.

عليه لتقع الصلاتان كلتاهما في الوقت. واحتمال جواز التمام في العصر وقضاء الظهر في خارج الوقت ضعيف.

وهل يتعيّن عليه القصر في الثاني أيضاً لأجل إيقاعها بتمامها في الوقت أو يجوز إتيانها تماماً ولو وقعت الأخيرتان منها في خارج الوقت لأجل دليل «من أدرك»[1]؟ احتمالان:

أقواهما الأوّل؛ وذلك لعدم جواز تأخير الصلاة عن وقتها عمداً اختياراً مع التمكّن من أدائها فيه، وإن كان بحكم الأداء لو أدرك ركعة منها في الوقت لو أخّر.

وبعبارة أُخرى الحكم بتنزيل درك الركعة منزلة إدراك الجميع إنّما هو فيما إذا تحقّق الضيق خارجاً، لا أنّه يجوز التأخير إلى مقدار أداء الركعة لأجل دليل التنزيل، فالواجب أوّلاً هو إدراك جميع الوقت بإتيان الصلاة بجميع أجزائها في الوقت، وعند التعذّر بعدم بقاء الوقت إلّا مقدار الركعة منه يجيء دليل التنزيل، وقد تقدّم جملة من الكلام المناسب للمقام فيما تقدّم.

وهذان الفرعان ممّا له لم يتعرّضهما الأُستاد (مدّ ظلّه).

هذا تمام الكلام في حكم القصر في مواضع الأربعة.

فرعٌ: ذكر الأصحاب أنّه لو قصّر المسافر اتفاقاً لم تصحّ صلاته، ويجب عليه الإعادة حينئذٍ قصراً. وفي *الجواهر*[2] عدم الخلاف فيه بين من تعرّض له.

وينبغي أوّلاً شرح هذا الكلام وبيان محتملاته، وتعقّبه بحكم كلّ واحد من صوره، فنقول: قصر المسافر اتفاقاً يحتمل صُوَراً:

الأُولى: أن يعلم بوجوب القصر وبموضوعه، لكنّه غفل عن السفر وصلّى قصراً غفلة، ثمّ التفت إلى حاله بأنّه مسافر وأنّه يجب عليه القصر.

---

١. أرسله في مدارك الأحكام ٣: ٩٣.

٢. جواهر الكلام ١٤: ٥٧٠.

وهذه الصورة ممّا لا ينبغي الارتياب في صحّة صلاته؛ لأنّ تكليفه الواقعي كان هو القصر وهو قد أتى به فلا وجه للبطلان أصلاً.

الثانية: أن يكون عالماً بالحكم والموضوع، ثمّ نسي أحدهما أو كلاهما وصلّى قصراً ثمّ تذكّر.

وهذه الصورة أيضاً كالأُولى في عدم الريب في الصحّة؛ لإتيانه بما هو تكليفه.

الثالثة: أن يكون جاهلاً بالحكم وأتى تماماً، ثمّ سلّم على القصر نسياناً. والحكم في هذه الصورة هو البطلان؛ وذلك لأنّ الجاهل بحكم القصر يجب عليه التمام، لكون العلم بالقصر مأخوذاً في موضوع وجوبه بنتيجة التقييد، فالجاهل بالقصر يكون تكليفه التمام، فصلاته القصري التي أتى بها ليست مأموراً بها، وبعد صيرورته عالماً بحكم القصر يجب عليه الإعادة قصراً، أمّا أصل الإعادة؛ فلعدم الإجزاء بما أتى به، أمّا إعادتها قصراً فلانقلاب الموضوع بسبب العلم بالحكم.

أقول: ونظير ذلك ما إذا أتى بالقصر غفلة اتفاقاً مع جهله بالحكم فإنّه أيضاً لا يكون مجزيّاً؛ لعدم التكليف به واقعاً مع الجهل بالحكم.

الرابعة: أن يكون جاهلاً بالموضوع بأن قصد مسافة لا يدري أنّها مسافة التقصير فصلّى بنيّة التمام ثمّ سلّم على القصر نسياناً، أو صلّى من الأوّل قصراً غفلة، وسيأتي حكم هذه الصورة فيما يأتي.

الخامسة: أن يكون عالماً بالحكم والموضوع، لكنّه قصد التمام، ثمّ سلّم على النقص نسياناً.

وحكم هذه الصورة أيضاً هو البطلان من حيث لزوم قصد القصر لتعيّنه. ولا يقاس المقام بمواضع التخيير حيث لا يجب فيها قصد إحدى الخصوصيّتين من القصر والإتمام، بل يصحّ الإتيان بالجامع بينهما ثمّ يتعيّن إحداهما في الأثناء؛ وذلك

للفرق بين ما إذا تعيّن إحدى الخصوصيّتين أو كان وجوبهما تخييريّاً، فعند تعيّن أحدهما لابدّ من قصدهما، وإلّا لا تقع الصلاة من الابتداء.

المسألة الثانية: لو أتمّ مع استكمال الشرائط المتقدّمة للقصر فإمّا يكون عن عمد، أو عن جهل، أو عن نسيان، فهنا مقامات:

[المقام] الأوّل: فيما إذا كان التمام في موضع القصر مع العلم بالحكم والموضوع، ولا ينبغي الارتياب في بطلان الصلاة حينئذٍ ووجوب الإعادة عليه في الوقت، وعلى تقدير عدم الإعادة فالقضاء في خارج الوقت؛ وذلك لأنّ تكليفه كان هو القصر ولم يأت به، وما أتى به لا يكون تكليفه، فمقتضى القاعدة عدم خلوّ ذمّته عن المأمور به الذي لم يأت به، ولم يدلّ دليل على سقوطه مع ورود الدليل على وجوب الإعادة؛ وذلك مثل صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم، وفيه بعد سؤالهما عمّن صلّى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال (عليه السلام): «إذا كان قُرئت عليه آية التقصير وفسّرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه»[1]. والمراد بقرائة آية التقصير وتفسيرها له بقرينة قوله (عليه السلام): «ولم يعلمها فلا إعادة» هو العلم بالقصر، ويكون ذكر التفسير إمّا من جهة احتمال كون المقروّ عليه الآية لا يعلم معناها من جهة اختلاف اللسان، وإمّا من جهة احتمال أن يفهم من قوله: ﴿لا جناح﴾[2] في الآية نفي البأس عن التقصير لا تحتّمه، والغرض من التفسير شرح إرادة الحتم بالقصر من نفي الجناح.

وبالجملة فهذا الخبر دالّ على وجوب الإعادة على العالم بالقصر كما لا يخفى.

المقام الثاني: فيما إذا كان التمام في موضع القصر مع الجهل بالحكم، ومقتضى

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، ب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

٢. سورة النساء ٤: ١١.

ما ذكرناه في المقام الأوّل مع قطع النظر عن الصحيح المذكور وإن كان هو وجوب الإعادة في هذا المقام أيضاً في الوقت وخارجه، إلّا أنّ الصحيح المذكور يدلّ على المعذوريّة وعدم وجوب الإعادة، وقد عمل به الأصحاب إلّا ما شذّ منهم، بل يمكن دعوى الإجماع المحقّق بالنسبة إلى عدم وجوب القضاء[١]، إلّا عن ابن أبي عقيل[٢] فإنّه أوجب الإعادة مطلقاً، وحينئذٍ يجب تنقيح البحث عن أُمور:

الأوّل: في حكم الجاهل بالقصر إذا كان جهلاً بأصله بالمعنى المتقدّم أعني إنّه لم يعلم حكم القصر في السفر أصلاً، والظاهر - كما عليه كلّ أهل الفتوى إلّا ابن أبي عقيل وابن الجنيد[٣] وأبي الصلاح[٤] - هو معذوريّة الجاهل بالقصر وعدم وجوب الإعادة ولا القضاء عليه أصلاً؛ وذلك للخبر المذكور الذي أُطبق عليه العمل مع كونه صحيحاً في نفسه، فلا يعبأ بمخالفة ابن الجنيد وأبي الصلاح الموجبَين للإعادة عليه في الوقت خاصّة ولا بخلاف ابن أبي عقيل الموجب للإعادة عليه مطلقاً.

ولا معارض للصحيح المذكور إلّا ما ربّما يُدّعى معارضته معه وهو أُمور:

منها: المطلقات[٥] الدالّة على التفصيل بين الوقت وخارجه بوجوب الإعادة في الأوّل دون الأخير، وسيأتي أنّ تلك المطلقات محمولة على صورة النسيان.

ومنها: المروي عن الخصال: «وإن لم يقصّر في السفر لم تجز صلاته لأنّه قد زاد في فرض الله تعالى»[٦]. ولا يخفى أنّه أعمّ من صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم؛

---

١. كما ادعاه في الرياض ٤: ٤٥٢. بل حكى المقدس البغدادي الاجماع عليه صريحاً كما في جواهر الكلام ١٤: ٥٥٨.

٢. نقله عنه العلّامة في المختلف ٣: ١١٦.

٣. نقله عنه العلّامة في المختلف ٣: ١١٥.

٤. الكافي في الفقه: ١١٦.

٥. راجع وسائل الشيعة ٨: ٥٠٥، ب ١٧، من أبواب صلاة المسافر.

٦. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٨، ب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٨.

لأنّه يدلّ على عدم الإجزاء مطلقاً، جهلاً كان أو نسياناً أو عمداً، وقوله (عليه السلام) في الصحيح المتقدّم: «وإن لم يكن قرئت عليه ويعلمها فلا إعادة عليه»، ينفي الإعادة في مورد الجهل، فيخصّص المروي به، كما يخصّص بما دلّ على التفصيل بين الوقت وخارجه في صورة النسيان.

ومنها: صحيح الحلبي عن الصادق (عليه السلام) قال: قلت له: صلّيت الظهر أربع ركعات وأنا في سفر؟ قال: «أعد»[1]. ولا يخفى أنّه إمّا أن يراد من قوله: «صلّيت الظهر» هو إتيان صلاة الرباعيّة تماماً في السفر لا خصوص الظهر، ويكون التعبير بالظهر إمّا من باب المثال أو من جهة وقوع الابتلاء به بلا خصوصيّة له في هذا الحكم فتكون النسبة حينئذٍ بينه وبين الصحيح المتقدّم بالعموم والخصوص؛ إذ هذا الصحيح حينئذٍ يدلّ على وجوب الإعادة مطلقاً على الجاهل والعالم والناسي، والصحيح المتقدّم يدلّ على عدم الإعادة على الجاهل فيخصّص هذا به، ولا يبعد أن يكون هذا المعنى هو الأظهر؛ للظهور العرفي، أو الانسباق إلى الذهن بعدم خصوصيّة في تمام الظهر كما لا يخفى.

وإمّا أن يراد منه خصوص الظهر، وعلى هذا فتصير النسبة بينه وبين الصحيح المتقدّم بالعموم من وجه؛ إذ هو يدلّ على وجوب الإعادة في خصوص الظهر مطلقاً حتّى في مورد الجهل، وصحيح زرارة وابن مسلم[2] يدلّ على عدم وجوب الإعادة في مورد الجهل مطلقاً حتّى في صلاة الظهر، وقاعدة تعارض العامّين من وجه وإن كانت تساقطهما، لكن فيما إذا لم يكن أحدهما أظهر، ولا شبهة في أظهريّة صحيح زرارة وابن مسلم على هذا الصحيح في دلالته على عدم وجوب الإعادة على الجاهل.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٧، ب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٦.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، ب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

وتوهّم أعمّيّة الإعادة عن فعل الشيء في الوقت من حيث شمولها للقضاء أيضاً مدفوعٌ بظهورها في الأداء وإن كانت تطلق على القضاء أيضاً.

فتحصّل أنّ الأقوى كما عليه المعظم هو سقوط الإعادة والقضاء فيما إذا كان الإتمام عن الجهل، ولا يعبأ بمخالفة من تقدّم، ولا مخالف غيرهم في الحكم كما ادّعي.

وأمّا نسبة الخلاف في وجوب الإعادة إلى سيّد المرتضى[1] (قدّس سرّه) حيث إنّه سُئل عن علّة معذوريّة الجاهل بالنسبة إلى القضاء الدالّ بمفهومه على الإعادة في الوقت، وأجاب بما أجاب الكاشف عن عدم إنكاره لما دلّ عليه المفهوم، ففاسد؛ إذ لا دلالة في ما ذكر سؤالاً وجواباً؛ أمّا من حيث السؤال؛ فلاحتمال كون نظر السائل في التخصيص بالقضاء من حيث مسلّميّته بالنسبة إلى الأداء، لمخالفة ابن الجنيد وأبي الصلاح في الأداء دون القضاء، وأمّا من حيث الجواب؛ فلاحتمال كون نظر السيّد هو الجواب عمّا هو محطّ السؤال من غير نظر إلى الخصوصيّة المذكورة وصحّة ما ذكره السائل أو بطلانه.

الأمر الثاني: في الإشكال المشتهر في المقام وهو كيفيّة الجمع بين صحّة عبادة الجاهل بحكم القصر مع الحكم باستحقاقه للعقاب، فإنّه لو كان معذوراً في ترك القصر لما يصحّ عقابه، ولو لم يكن معذوراً فكيف يصحّ صلاته؟ وهذا الإشكال جار في الجهل بالجهر والإخفات أيضاً.

وقد أُجيب عنه بأجوبة كثيرة محرّرة في الأُصول، والتحقيق فيه أن يقال: أمّا في الجهر والإخفات فبأنّ في كلّ واحد من الجهر والإخفات في مورد ثبوتهما ملاكان يكون بأحدهما واجباً استقلالياً ومن قبيل واجب في واجب، وبالآخر واجباً قيديّاً

---

١. المسائل الرسيّة الثانية (رسائل المرتضى)، المسألة الأولى ٢: ٣٨٣.

للصلاة، لكن وجوبه الاستقلالي مطلق بالنسبه إلى العلم والجهل، وملاك قيديّته مشروط بالعلم بوجوبه بحيث لو علم بوجوبه لحصل فيه ملاك القيديّة، فحينئذٍ إن ترك مع الجهل به كان المتروك واجباً استقلاليّاً يستحقّ به العقاب إن كان عن تقصير ولا يبطل بتركه الصلاة لعدم القيديّة، وإن علم به يصير قيداً فتركه مع العلم به مبطل؛ لأنّه قيد حينئذٍ، وتركه مع الجهل به لا يكون مبطلاً؛ لعدم قيديّته مع صحّة العقاب على تركه حينئذٍ، لكونه واجباً استقلاليّاً.

وأمّا في القصر والإتمام فنقول - في الإتمام في موضع القصر كما هو المبحوث عنه -: أنّ الواجب الصلاتي في حال الجهل بالقصر هو التخيير بين القصر والإتمام، ولذا لو أتى بكلّ منهما يصحّ صلاته، وأمّا لو أتى بالتمام فواضح كما عرفت في الأمر الأوّل، وأمّا لو أتى بالقصر مع الجهل به على وجه يتمشّى منه قصد القربة فبتسالمهم على الصحّة في هذه الصورة كما سيأتي، ولكن للقصر خصوصيّه موجبة لتعيّنه على المكلّف على نحو الاستقلال إذا كان جاهلاً، وعلى نحو القيديّة عند العلم به، وبه يجمع بين الحكم بصحّة صلاته تماماً أو قصراً في صورة الجهل مع صحّة العقاب على ترك القصر في حال الجهل، وبطلانها تماماً في حال العلم، أمّا الصحّة تماماً أو قصراً في حال الجهل؛ فلعدم قيديّة القصر حينئذٍ، وكون الواجب هو الجامع بين القصر والتمام. وأمّا العقاب على القصر فلترك الخصوصيّة التي يكون واجباً مستقلاً في تلك الحالة، وأمّا بطلان التمام في حال العلم بالقصر، فلصيرورة القصر قيداً حينئذٍ.

هذا فيما إذا أتى بالتمام في موضع القصر، وأمّا لو قصّر في موضع التمام لو قيل: بصحّته على خلاف التحقيق كما سيأتي تحقيقه، فوجه صحّته هو ما ذكرناه في الجهر والإخفات.

ولا يخفى أنّ ما ذكرناه في توجيه الجمع بين صحّة العقاب وبين صحّة عبادة الجاهل في المقام مبنيّ على كون التكليف بالقصر والإتمام تخييريّاً مع وجوب خصوصيّة القصر بالاستقلال، وهذا مبنيّ على صحّة القصر فيما لو أتى به اتفاقاً مع الجهل بوجوبه، وإلّا فمع بطلان القصر لو أتى به اتفاقاً - كما تقدّم وسيأتي تحقيقه - فهذا الوجه في دفع الإشكال ليس بشيء.

ويمكن أن يقال: بأنّ الواجب في حال الجهل هو الصلاة التي تعقّب الأوليين منها بالتسليم، فإذا أتى تماماً تصحّ من جهة عدم مضرّيّة الركعتين الآخرتين في تلك الحالة ولا يعاقب بترك التسليم في التشهّد الأوّل.

والإنصاف أنّ هذا الوجه أيضاً ليس بشيء، كما أنّ تصحيح المقال بالخطاب الترتّبي أيضاً باطل بما أوضحناه في الأُصول، وإن قال الأُستاذ (دامت إفاداته) بأنّه أحسن ما يمكن أن يقال - في دفع الإشكال في المقام وحاصل ما أفاده -: ترتّب خطاب الإتمام على تعذّر امتثال خطاب القصر من جهة الجهل به لا اشتراطه بعصيانه حتّى يرد عليه بأنّ شرط خطاب الإتمام لا يتحقّق في الوقت مع التمكّن من إعادة الصلاة قصراً.

ولا يخفى أنّه وإن سُلِّم عن هذا الإشكال، لكن محذور أخذ الجهل بخطاب القصر في موضوع خطاب التمام باق بحاله، ولا يعقل أخذ موضوع في الخطاب الذي يرتفع الخطاب بالعلم به؛ لأنّه لا يكون باعثاً ومحرّكاً أبداً؛ لأنّ تحريكه فرع العلم به، والعلم به متوقّف على العلم بموضوعه وشرطه، والمفروض انقلاب الموضوع بسبب العلم به، إذ لو علم بكونه جاهلاً بوجوب القصر يصير عالماً بوجوبه، فيخرج عن موضوع التمام، وتمام الكلام في ذلك في الأُصول، والمقصود الآن هو الإشارة إلى أنّ هذا الوجه ليس بشيء.

قال (دامت إفاداته): وهذا كلّه مبنيّ على تسليم صحّة عقاب الجاهل المقصّر مع فرض صحّة عمله، وهذا البناء ممنوع؛ إذ ليس صحّة العقوبة أمراً شرعيّاً حتّى يتمسّك في إثباتها بالنقل والإجماع، بل هو أمر عقليّ مترتّب على مخالفة المولى في الأمر أو النهي، ومن ترتّب العقاب لا محالة يستكشف إنّاً بوجود خطاب قد خولف، فحينئذٍ نقول: لعلّ مسلّميّة ترتّب العقاب على الجاهل بالجهر والإخفات والقصر والإتمام نشأ عن أحد الأمرين على سبيل منع الخلوّ:

أحدهما: الالتزام بكون التعلّم واجباً نفسيّاً وكان تركه موجباً للعقاب ولا يبعد أن يكون جواب المرتضى[1] (قدّس سرّه) راجعاً إلى هذا الوجه.

وثانيهما: الالتزام بترتّب العقاب على مخالفة الحكم الطريقي.

ومع المنع عنهما معاً لا وجه للالتزام بترتّبه، ولا يعبأ بدعوى الإجماع على ترتّبه بعد كون مدرك المجمعين أحد هذين الأمرين مع كون المسألة عقليّة.

الأمر الثالث: لو علم بوجوب القصر في السفر في الجملة، ولكنّه أتى بالتمام للجهل ببعض خصوصيّات حكم القصر، كما إذا كان جاهلاً بحكم القصر فيما إذا انقطع حكم كثرة السفر بإقامة عشرة أيّام، أو فيما إذا انقطع عصيان سفره بقصد الطاعة مع كون المقصود من حين تبدّل قصده مسافة ونحو ذلك، ففي إلحاقه بحكم الجاهل بأصل حكم القصر؛ لكونه جاهلاً في حكم القصر عند الإتيان بالتمام، أو إلحاقه بالعالم؛ لكونه عالماً بحكم القصر في الجملة، وجهان:

أقواهما الأخير، بل لا وجه للأوّل؛ لأنّ الظاهر من صحيح زرارة وابن مسلم المتقدّم أعني قوله (عليه السلام): «إن كان قرئت عليه آية التقصير... الخ»[2] هو العلم بأصل وجوب القصر، لا العلم بجميع خصوصيّات أحكامه، وإلّا لزم عدم الإعادة إلّا على

---

١. تقدم تخريجه في ص: ٣٦٣.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، ب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

الأوحدي؛ وذلك لندرة العلم بجميع أحكام القصر من غير الإمام (عليه السلام)، فحينئذٍ فمقتضى وجوب القصر عليه هو عدم خروج العهدة عمّا اشتغلت به إلّا بإتيانه، ولا يكفي الإتيان بالتمام، وكفاية التمام عند الجهل بأصل وجوب القصر كانت مخالفاً مع القاعدة، فيجب الاقتصار على مورد قيام الدليل عليه ولا يجوز التعدّي عنه.

الأمر الرابع: لو صلّى قصراً في موضع التمام جهلاً بالحكم، كما إذا صلّى قصراً بعد نيّة إقامة عشرة أيّام، أو بعد مضيّ الثلاثين متردّداً فهل يجتزى به كما لو أتى بالتمام في موضع القصر أم لا؟ وجهان:

أقواهما الأخير؛ وذلك لعدم الدليل على الاجتزاء مع كون الواجب عليه هو التمام فلا يكتفى بالقصر.

وأمّا صحيح المنصور عن الصادق (عليه السلام): «إذا أتيت بلدة فأزمعت المقام عشرة أيّام فأتمّ الصلاة، فإن تركه رجل جاهلاً فليس عليه إعادة»[1].

وخبر محمّد بن إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن (عليه السلام) عن امرأة كانت معنا في السفر وكانت تصلّي المغرب ركعتين في ذاهبة وجائية؟ قال: «ليس عليها قضاء»[2]، الظاهر أنّ في عدم وجوب الإعادة والقضاء على من أتى بالقصر في موضع التمام.

فمطروحان[3] من جهة كونهما على خلاف القاعدة وعدم العمل بهما من القدماء، وإن عمل بالأوّل منهما جماعة من المتأخّرين، بل أفتى على طبق الأخير بعض آخر منهم[4]، لكنّه شاذّ لا يُعبأ به.

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، ب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٣.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٧، ب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٧.

٣. جواب عما تقدم منه بقوله: «وأما صحيح المنصور الخ».

٤. كما في الجامع للشرايع: ٩٣. ومجمع الفائدة والبرهان ٣: ٤٣٦.

الأمر الخامس: لو علم بحكم القصر وكان جاهلاً بالموضع، كما إذا جهل بكون المسافة المقصودة بريدين فأتى بالتمام من جهة الجهل بالموضوع، فهل هو كالجهل بالحكم فلا يجب عليه الإعادة والقضاء أولا؟ وجهان:

مقتضى ما تقدّم من أنّ إحراز الموضوع في أمثال المقام الذي فوّض إلى المكلّف موضوعيّ لا طريقيّ هو الأوّل، بل لو لم يصلّ في الوقت والحال هذه ثمّ تبيّن خطأ اعتقاده بعد الوقت يجب عليه التمام قضاء؛ وذلك لكون الفائت عنه هو التمام بحسب تكليفه الواقعي فيجب عليه قضائه كما فات.

ولكن الأقوى هو وجوب الإعادة أو القضاء لو صلّى تماماً، ووجوب القضاء قصراً لو فات منه الأداء في الوقت؛ لأنّه لم يظهر كون الإحراز موضوعيّاً، ومقتضى القاعدة هو ثبوت الحكم للواقع من غير مدخليّة للإحراز فيه، وكون الإحراز طريقاً محضاً.

وأمّا فتوى من ذهب إلى عدم وجوب الإعادة والقضاء؛ فلعلّه نشأ من الذهاب إلى إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، كما يقول به بعض لا من جهة موضوعيّة الإحراز.

وبالجملة فموضوعيّة الإحراز في المقام ممّا لم يقم عليه دليل ولا ظهر به قائل.

ويمكن أن يفصّل في الجهل بالموضوع بالقول بالمعذوريّة في صورة منه، ويعدمها في صورة أُخرى، فإنّ الجهل بالموضوع يتصوّر على نحوين:

أحدهما: أن يكون جاهلاً بكون المسافة المقصودة مسافة التقصير، مع كونها في الواقع وعند العرف تبلغ قدرها.

وثانيهما: أن يكون عالماً بأنّها عند العرف ليست مسافة التقصير، لكن تبيّن خطأ العرف وأنّها كانت في الواقع مسافة، فيقال - في الأوّل -: بعدم المعذوريّة دون الثاني.

ووجه الأوّل هو تعلّق التكليف الواقعي القصري به مع عدم ما يدلّ على الاجتزاء بالتمام المأتي به في هذه الصورة.

ووجه الثاني هو كون التمام حينئذٍ هو تكليفه الواقعي ما لم يتبيّن خطأ العرف في ذلك، وإذا تبيّن خطأهم يتبدّل التكليف ويصير مكلّفاً من حين التبدّل بالقصر، وهذا التفصيل هو الأقرب.

الأمر السادس: هل الصوم كالصلاة في كون الإتيان به جهلاً بالحكم موجباً لسقوط القضاء عنه أم لا؟ وجهان:

مقتضى الملازمة بين الصلاة والصوم وأنّه يجب الصوم في كلّما يجب فيه التمام هو الأوّل، مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار عليه بالخصوص كصحيح ليث: «إذا سافر الرجل في شهر رمضان أفطر، وإن صام بجهالة لم يقضه»[1]، وغير ذلك من الأخبار.

المقام الثالث: لو صلّى تماماً ناسياً للسفر يجب عليه الإعادة لو تذكّر في الوقت، ولا يجب عليه القضاء لو كان التذكّر في خارجه على ما عليه المشهور[2] بين القدماء والمتأخّرين، بل قد ادّعي عليه الإجماع[3]، والدليل على ذلك جملة من الأخبار المعمول بها كخبر أبي بصير عن الصادق (عليه السلام): عن الرجل ينسى فيصلّي أربع ركعات في السفر؟ قال (عليه السلام): «إن ذكر في ذلك اليوم فليعد، وإن لم يذكر حتّى يمضي ذلك اليوم فلا»[4]، بناء على أن يكون المراد من اليوم في قوله (عليه السلام): «ذلك اليوم» هو الوقت لا خصوص اليوم، فيشمل حينئذٍ مطلق الرباعيّة ولو كانت صلاة العشاء، وهو صريح في خصوص الناسي، ولا تنافي

---

١. وسائل الشيعة ١٠: ١٨٠، ب ٢، من أبواب ما يصح منه الصوم، ح ٦.

٢. كما في الروض: ٣٩٧، السطر ٢٠، والمدارك ٤: ٤٧٣، والحدائق الناضرة ١١: ٤٣٢، وغيرها.

٣. كما في الخلاف ١: ٥٨٦، مسألة ٣٤٧، والانتصار: ١٦٢، مسألة ٦٢، والغنية: ٧٤، وغيرها.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، ب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.

بينه وبين صحيح زرارة وابن مسلم[١] المتقدّم المختصّ بالجاهل، كما لا تنافي بينه وبين ما يدلّ بإطلاقه على وجوب الإعادة في صورة النسيان كصحيح الحلبي عن الصادق (عليه السلام) وفيه: قلت له (عليه السلام): صلّيت الظهر اربع ركعات وأنا في السفر؟ قال: «أعد»[٢]. وقد تقدّم أنّ إطلاقه يقيّد بغير صورتَي الجهل والنسيان لأخصّيّة خبر زرارة وابن مسلم وخبر أبي بصير عنه، وذلك بناء على إرادة مطلق الرباعيّة من الظهر.

وكصحيح العيص قال: سألت أبا عبد الله(عليه السلام) عن رجل صلّى وهو مسافر فأتمّ الصلاة؟ قال: «إن كان في وقت فليعد، وإن كان الوقت قد مضى فلا»[٣]، فإنّه بعد تخصيصه بغير الجاهل بمقتضى صحيح زرارة وابن مسلم وبغير العالم العامد يختصّ مورده بالناسي فيكون دليلاً للمقام.

كالمروي عن فقه الرضوي: «وإن كنت صلّيت في السفر صلاة تامّة فذكرتها وانت في وقتها فعليك الإعادة، وإن ذكرتها بعد خروج الوقت فلا شيء عليك»[٤]. ومقتضى هذه الأخبار والأخبار المتقدّمة بعد حمل مطلقاتها على مقيّداتها هو ما ذهب إليه المشهور، فعليه المعوّل.

ولا يخفى أنّه لا يبتنى الكلام على مسألة صحّة صلاة من زاد فيها ركعة أو ركعتين لو جلس في الركعة الأخيرة بقدر التشهّد، فإنّه مع المنع عنها في موردها غير مرتبط بالمقام، فإنّ موردها ما إذا شرع في الصلاة التي تكون مأموراً بها واقعاً، ولكنّه زاد عليها ركعة أو ركعتين سهواً أو غفلة أو معتقداً لنقص في الصلاة بخلاف

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، ب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٧، ب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٦.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٥، ب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ١.
٤. مستدرك الوسائل ٦: ٥٣٩، ب ١٢، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.

المقام، فإنّه فيما إذا شرع في الصلاة بنيّة التمام ناسياً عن كونه في السفر وأتى بها تماماً. وبذلك يظهر أنّه لو صلّى قصراً في حال تذكّره بالسفر ثمّ أتمّها تماماً تبطل صلاته، لخروجه عن مورد الكلام في المقام ودخوله في مسألة زيادة الركعة أو الركعتين.

المقام الرابع: لو كان ناسياً لحكم السفر، فهل يكون كناسي السفر في التفصيل بين وجوب الإعادة في الوقت وعدم القضاء في خارجه، أو يكون كجاهل الحكم حيث إنّه بعد نسيانه يصير جاهلاً به، أو أنّه في حكم العامد فيجب عليه الإعادة لو تذكّر في الوقت والقضاء لو تذكّر في خارج الوقت؟ وجوهٌ:

يستدلّ للأوّل بإطلاق السؤال في خبر أبي بصير المتقدّم في الأمر السابق وهو قوله: عن الرجل ينسى فيصلّي اربع ركعات[1] الخ، فإنّ إطلاق النسيان يشمل ما إذا كان للحكم او للموضوع، ومقتضاه عدم القضاء في صورة نسيان الحكم أيضاً.

ويستدلّ للثاني بمنع إطلاق الخبر المذكور بدعوى انصرافه إلى نسيان الموضوع؛ لكون الغالب في إطلاق النسيان إنّما هو نسيان الموضوع لا الحكم، ونسيان الحكم ملحق بالجهل به، بل هو عين الجهل به؛ لأنّ مورد نسيان الموضوع لا يمكن ثبوت الحكم من أصله، لعدم القدرة على امتثاله بخلاف نسيان الحكم، فإنّه كان الحكم فيه ثابتاً بوجوده الواقعي، غاية الأمر كون المكلّف معذوراً عن امتثاله لجهله به بعد طروّ النسيان إذا لم يكن عن تقصير.

واستدلّ للثالث بأنّ الجاهل بالحكم ليس ممّا يصحّ صلاته مطلقاً بأيّ نحو كان جهله، بل مقتضى صحيح زرارة وابن مسلم المتقدّم[2] معذوريّة الجاهل الذي

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، ب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٢.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، ب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

لم يُقرء عليه آية التقصير الظاهر في جهله بالحكم رأساً، لا جهله بجهل ناش عن نسيان الحكم بعد سماعه كما لا يخفى على من تدبّر في قوله (عليه السلام): «وإن قُرئت عليه آية التقصير وفسّرت له الخ»[1].

ولا يخفى أنّ الأقوى هو الأخير إن تمّ دعوى انصراف خبر أبي بصير إلى نسيان الموضوع، وإلّا فالعمل به وعليه المعوّل، ومختار الأُستاد (دامت بركاته) أيضاً هو الوجه الأخير.

المقام الخامس: قد تقدّم سابقاً أنّه لو صلّى المسافر قصراً اتفاقاً فلا يخلو عن صور، وذكرنا صوره. والجامع بينها هو الحكم بصحّة صلاته قصراً في كلّ مورد كان تكليفه الواقعي هو القصر، وقد صلّى قصراً غفلة على وجه يتمشّى منه قصد القربة، والحكم ببطلان صلاته في كلّما كان تكليفه الواقعي هو التمام وقد صلّى قصراً وذلك كان في صُوَر:

منها: ما إذا كان جاهلاً بالحكم.

ومنها: ما إذا كان جاهلاً بالموضوع فيما إذا شكّ في حكم العرف بكون ما يقطعه مسافة التقصير، ولم يكن عندهم مسافة، مع كونه في الواقع مسافة التقصير، فإنّه لو صلّى حينئذٍ قصراً إمّا ظنّاً بأنّها مسافة بظنّ غير معتبر، أو مع الشكّ فيها، أو بوجه يتمشّى منه قصد القربة، ثمّ بعد الصلاة تبيّن خطأ العرف وأنّ المسافة كانت في الواقع مسافة التقصير، فإنّه يجب عليه الإعادة قصراً؛ وذلك لأنّ تكليفه الواقعي كان هو التمام من جهة حكم العرف بعدم كون المسافة مسافة التقصير ما لم يتبيّن خطأهم في ذلك، والمفروض أنّ صلاته كانت قبل تبيّن خطائهم فهو في حال صلاته كان مكلّفاً بالتمام واقعاً، وما أتى به قصراً لم يكن تكليفه واقعاً، فيجب

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥٠٦، ب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، ح ٤.

عليه الإعادة، وحيث إنّ في وقت الإعادة تبيّن خطأ العرف، وتبدّل التكليف التمامي بالقصر بسبب تبيّن الخطأ يجب الإعادة قصراً كما هو واضح.

ومنها: ما إذا كان عالماً بالحكم والموضوع، ولكنّه قصد التمام غفلة عن السفر بغفلة لا ترجع إلى نسيان الحكم أو الموضوع بأن يفرض بقاء الصورة المعلومة في الخزانة وزوالها عن الذاكرة، بحيث لا يحتاج تحصيلها إلى اكتساب جديد على ما هو حدّ الغفلة، ثمّ سلّم على الركعتين نسياناً فإنّ هذا القصر منه اتفاقيّ، لكنّه لا يكون مجزيّاً وتجب عليه الإعادة قصراً؛ وذلك لاعتبار نيّة القصر فيما يتعيّن فيه القصر وقد أخلّ بها، والقصر والإتمام وإن لم يحتاجا إلى التعيين في مواضع التخيير حسبما فصّل فيما تقدّم، إلّا أنّه فيما يتعيّن فيه القصر أو الإتمام لم يكن محيص إلّا عن التعيين، ولا يجوز قصد القدر المشترك بينهما ثمّ تعيين الواجب منهما في الأثناء.

هذا كلّه حكم ما لو قصّر اتفاقاً مع العلم به في الوقت، وأمّا لو تبيّن الحال في خارج الوقت ففيما إذا كان الواجب عليه الإعادة قصراً لو كان التبيّن في الوقت، فهل يجب عليه القضاء قصراً أو تماماً؟ وجهان:

وتحقيق الكلام يقتضي أن يبحث عن كلّ من الصور الثلاث مستقلاً، فنقول:

أمّا الصورة الأُولى أعني ما إذا كان جاهلاً بالحكم وقصّر اتفاقاً وتبيّن الجهل به بعد خروج الوقت، فلا يخلو إمّا يكون رفع جهله بالحكم بعد الوقت في حال اشتغاله بالسفر، أو يكون بعد انقطاع سفره.

أمّا الأوّل ففيه وجهان:

أحدهما: إنّه يجب عليه التمام حينئذٍ؛ لكون الواجب عليه في تمام الوقت هو التمام وقد فاتت عنه فيجب عليه قضاء الفائت كما فات، كما أنّه يجب عليه قضاء

ما فات في الحضر تماماً ولو في السفر، وما فات منه في السفر قصراً ولو في الحضر؛ لأنّ خصوصيّة الحضريّة والسفريّة ملغاة حين القضاء.

والسرّ في ذلك هو كون القضاء فعل الشيء في خارج وقته، فيكون اللاّزم إتيانه بجميع خصوصيّاته في خارج الوقت، والساقط هو خصوصيّة الوقت، فكأنّ من دليل القضاء استكشف سقوط شرطيّة الوقت فيما إذا لم يأت بالموقّت في وقته.

وثانيهما: إنّه يجب القصر حينئذٍ؛ لأنّ وجوب التمام كان دائراً مدار بقاء خصوصيّة منتفية في المقام وهو الجهل بالحكم، فالجاهل بالحكم كان الواجب عليه التمام مادام بقاء جهله، والمفروض ارتفاع جهله بالحكم مع كونه في السفر، وليس في العلم بالحكم خصوصيّة بين كونه في الوقت أو خارجه، فكلّ مسافر بسفر موجب للقصر إذا علم بالحكم يجب عليه القصر، وهذا مسافر عالم بحكم القصر فيجب عليه القصر. وهذا الأخير هو الأقوى كما تبيّن.

ومنه يظهر حكم الأخير- أعني ما كان رفع الجهل بالحكم في خارج الوقت بعد انقطاع السفر- فإنّ الأقوى فيه أيضاً هو وجوب القصر؛ وذلك من جهة إلغاء خصوصيّه الحضريّة في قضاء ما فات في السفر وبالعكس، فإن وجب على الحاضر أن يقضي قصراً ما فات منه في السفر يجب عليه في هذه الصورة أيضا أن يقضي قصراً؛ لأنّه يأتي بالصلاة السفري مع إلغاء خصوصيّة كونها في الحضر، وبعد إلغاء هذه الخصوصيّة يكون الواجب في الصلاة السفري هو التمام مادام بقاء الجهل بالحكم، والمفروض عدم بقائه، ومع ارتفاع الجهل وتبدّل الحكم بالقصر يجب عليه الإتيان قصراً.

هذا تمام الكلام في الجاهل بالحكم، ومنه يظهر حال الصورتين الأخيرتين وهما حال الجهل بالموضوع فيما يكون تكليفه التمام، وما إذا قصد التمام غفلة عن

السفر مع العلم بالحكم والموضوع ثمّ سلّم قصراً نسياناً فيجب عليه القضاء قصراً فيهما معاً؛ لأجل إناطة وجوب التمام في السفر على بقاء الجهل ومع ارتفاعه وكون الصلاة سفريّاً يجب القصر.

المسألة الثالثة: لو كان في أوّل الوقت حاضراً بقدر ما يتمكّن من فعل الصلاة تماماً، ثمّ قبل فعل الصلاة صار مسافراً، فهل يجب عليه الصلاة تماماً لكون العبرة بحال الوجوب، أو يجب القصر لكون العبرة بحال الأداء؟ وكذا لو صار في آخر الوقت حاضراً وقد بقي من الوقت مقدار أداء الصلاة ولو ركعة ولم يأت بها، فهل يجب القصر لكون المدار على حال الوجوب، أو يجب التمام لكون المدار على حال الأداء؟ وجوهٌ وأقوالٌ:

أوّلها: القول بكون المدار على حال الوجوب[1] فيجب التمام إذا سافر في أوّل الوقت بعد مضيّ مقدار أداء الصلاة مع الشرائط أو أكثر، والقصر إذا صار حاضراً في آخر الوقت وقد بقي مقدار أداء ركعة من الصلاة مع الشرائط.

الثاني: القول بكون العبرة بحال الأداء في الصورتين[2]، فيجب القصر في الأُولى أعني ما إذا سافر بعد دخول الوقت وقد مضى ما يمكن أداء الصلاة فيه، والتمام في الثاني، وهذا هو المشهور بين القدماء وعليه جملة من المتأخّرين.

الثالث: القول بوجوب التمام في الصورتين فيكون المدار بحال الوجوب عنده في الصورة الأُولى، وبحال الأداء في الصورة الثانية.

---

١. كما ذهب إليه الصدوق في المقنع: ٣٧، والعماني على ما نقله عنه العلّامة في المختلف ٣: ١١٧، والفاضل في المختلف ٣: ١٢٠، والإرشاد ١: ٢٧٦ وغيرهم.

٢. كما ذهب إليه الشيخ في المبسوط ١: ١٤٠، وتهذيب الأحكام ٣: ١٦٢، ح ١٣، والعلّامة في التبصرة: ٤١، والأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٤٣٦، و العاملي في المدارك ٤: ٤٧٧، و الطباطبائي في الرياض ٤: ٤٥٥، و قد عبّر بالأشهر و هو من المتن. أعني المختصر النافع في الرياض، وغيرهم.

والرابع: القول بالتفصيل[١] بين سعة الوقت فيجب التمام في الصورتين، وبين ضيق الوقت فيجب القصر فيهما.

الخامس: القول بالتخيير بين القصر والإتمام[٢]، مع أفضليّة التمام إمّا مطلقاً، أو في صورة سعة الوقت، أو مع التساوي بين القصر والتمام مطلقاً.

ومنشأ اختلاف الأقوال في ذلك هو ورود الأخبار المختلفة في هذا الباب كما لا يخفى على المراجع[٣] بمظانّها.

وجملة الكلام في الجمع بينها هو منع دلالة ما يتوهّم دلالتها على التفصيل منها، ووقوع التعارض بين ما تدلّ منها على كون المدار بحال الوجوب ما تدلّ على كون العبرة بحال الأداء والتعارض بينهما بالتباين، ولا يمكن الجمع بينهما بوجه لنصوصيّة كلّ طائفة في ما ذكر، فينتهي إلى المرجّحات.

قال الأُستاذ (دامت إفاداته): والترجيح مع ما يدلّ على كون العبرة على حال الأداء لأقوائيّة تلك الطائفة دلالة وسنداً، وموافقتها مع ما هو المشهور بين القدماء، وكونها مؤيّداً بما في فقه الرضوي الدالّ على كون العبرة بحال الأداء، فتعيّن العمل بها دون الطائفة الدالّة على كون المدار بحال الوجوب.

أقول: دعوى إقوائيّة الطائفة الأُولى دلالة وسنداً مشكلة؛ إذ في الطائفة الثانية أيضاً ما هو النصّ في كون المدار على حال الوجوب مع كونه منقولاً عن المشايخ الثلاثة، ففي صحيح محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يدخل من سفره وقد دخل وقت الصلاة وهو في الطريق؟ فقال (عليه السلام): «**يصلّي ركعتين، وإن خرج إلى سفره وقد دخل وقت الصلاة فليصلّ أربعاً**»[٤].

---

١. كما عن الشيخ في نهايته: ١٢٣، والصدوق في من لايحضره الفقيه ١: ٤٤٤، ذيل ح ١٢٨٨.

٢. والقائل هو الشيخ في الخلاف ١: ٥٧٧، مسألة ٣٣٢٤.

٣. راجع وسائل الشيعة ٨: ٥١٢، ب ٢١، من أبواب صلاة المسافر.

٤. وسائل الشيعة ٨: ٥١٣، ب ٢١، من أبواب صلاة المسافر، ح ٥.

لكن الأقوى هو كون المدار بحال الأداء من جهة تعارض الطائفتين وعدم مرجّح في البين، فيكون الحكم هو التخيير، لكن العمل بالطائفة الأُولى أولى من جهة احتمال تعيّن العمل بالطائفة الأُولى، لما ذكر ممّا يحتمل أن يكون مرجّحاً دون الطائفة الثانية، لعدم ما يحتمل تعيّن العمل بها، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير في الطريق، ولا شبهة في أنّ المتعيّن هو الأخذ بما يحتمل تعيينه في باب الطريق ولو قلنا: بالبرائة عند الدوران بين التعيين والتخيير في غيره.

وممّا ذكرنا يظهر بطلان بقيّة الأقوال من التفصيل بين الضيق وبين سعته بالقول بالقصر في الأوّل والتمام في الثاني، والتفصيل بين من كان حاضراً في أوّل الوقت ثمّ صار مسافراً فيجب عليه التمام، وبين من كان مسافراً ثمّ صار حاضراً فيجب عليه التمام أيضاً لكون العبرة في الأوّل بحال الوجوب، وفي الثاني بحال الأداء؛ وذلك لعدم الدليل على شيء من التفصيلين، وإن كان التفصيل الثاني مذهب جماعة من الأساطين من الطبقة الوسطى[1].

أمّا منع الدليل بالنسبة إلى التفصيل الأوّل؛ فلأنّه استدلّ له بموثّق إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن (عليه السلام): في الرجل يقدم من سفره في وقت الصلاة؟ فقال (عليه السلام): «إن كان لا يخاف الفوت فليتمّ، وإن كان يخاف خروج الوقت فليقصّر»[2].

وفيه: إنّه محمول على خوف الفوت بعدم الإتيان بها حتّى يدخل في أهله فيصلّي في السفر قصراً، وعلى عدم الخوف من فوتها لو حضر فيصلّي في الحضر تماماً.

ويدلّ عليه صحيح ابن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام): في الرجل يقدم من الغيبة فيدخل عليه وقت الصلاة؟ فقال (عليه السلام): «إن كان لا يخاف من

---

١. تقدم تخريجه في ص: ٥٥٦.

٢. وسائل الشيعة ٨: ٥١٤، ب ٢١، من أبواب صلاة المسافر، ح ٦.

أن يخرج الوقت فليدخل فليتمّ، وإن كان يخاف ان يخرج الوقت قبل أن يدخل فليصلّ وليقصّر»[١].

وأمّا بالنسبة إلى التفصيل الثاني الذي ذهب إليه الأساطين فلأنّه استدلّ له بما في مستطرفات السرائر من كتاب جميل عن زرارة عن أحدهما (عليه السلام): في رجل مسافر نسي الظهر والعصر في السفر حتّى دخل أهله؟ قال: «يصلّي أربع ركعات». وقال لمن نسي الظهر والعصر وهو مقيم حتّى يخرج، قال: «يصلّي أربع ركعات في سفره»[٢]. وقال (عليه السلام): «إنّه إذا دخل على الرجل وقت صلاة وهو مقيم ثمّ سافر صلّى تلك الصلاة التي دخل وقتها عليه وهو مقيم أربع ركعات في سفره»[٣].

وفيه: إنّه مع إجماله لاحتمال أن يكون المراد بقوله: «يصلّي أربع ركعات للظهر والعصر معاً» ليكون كلّ واحدة منهما قصريّاً لا حضريّاً، كما لا يبعد حمله عليه عند التأمّل في قوله: «يصلّي أربع ركعات» في جواب قوله: «رجل مسافر نسي الظهر والعصر» لا يقاوم مع الأخبار الدالّة بالنصوصيّة على كون العبرة بحال الأداء مع اشتمالها على الصحاح المعتبرة.

هذا وأمّا القول بالتخيير؛ فالظاهر أنّ مستنده الجمع بين الطائفتين الدالّتين إحديهما على كون المدار على حال الوجوب والأُخرى على حال الأداء، مضافاً إلى صحيحة منصور بن حازم عن الصادق (عليه السلام): «إذا كان في سفره فدخل عليه وقت الصلاة قبل أن يدخل أهله فسار حتّى يدخل أهله، فإن شاء قصّر، وإن شاء أتمّ، وإن أتمّ أحبّ إليّ»[٤].

---

١. وسائل الشيعة ٨: ٥١٤، ب ٢١، من أبواب صلاة المسافر، ح ٨.
٢. وسائل الشيعة ٨: ٥١٦، ب ٢١، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٣.
٣. وسائل الشيعة ٨: ٥١٦، ب ٢١، من أبواب صلاة المسافر، ح ١٤.
٤. وسائل الشيعة ٨: ٥١٥، ب ٢١، من أبواب صلاة المسافر، ح ٩.

وفيه: إنّ أصل التخيير بين الطائفتين وإن كان هو الأصل عند التعارض، لكن تقدّم أنّ الأمر يدور بين التعيين والتخيير، فالمتعيّن هو الأخذ بما يحتمل تعيينه، وأمّا الخبر المذكور فهو محمول على التخيير بين إتيان القصر سفراً والإتمام حضراً، لا التخيير بين الإتمام والقصر بعد صيرورته مسافراً، مع أنّه يدلّ على التخيير بعد صيرورته حاضراً، لا ما إذا كان حاضراً ثمّ صار مسافراً، مع احتمال حمله على التقيّة.

وبالجملة فالأقوى من هذه الأقوال هو القول بكون المدار على حال الأداء في كلتا الصورتين أعني ما إذا كان حاضراً ثمّ سافر، أو كان مسافراً ثمّ حضر.

هذا بالنسبة إلى ما إذا أتى بها في الوقت، وأمّا لو فاتت في الوقت، فهل يكون العبرة في القضاء أيضاً بحال الأداء او يتخيّر بين القصر والتمام؟ وجهان:

ذهب في العروة[1] إلى الأخير متمسّكاً بكون المكلّف به في الوقت هو الجامع بين القصر والإتمام، لعدم كونه في تمام الوقت مكلّفاً بالتمام ولا بالقصر، بل بالقياس إلى القطعة التي كان حاضراً فيها كان تكليفه التمام، وبالنسبة إلى القطعة التي صار مسافراً كان تكليفه القصر، فعند القضاء يجب عليه الإتيان بأحد الأمرين من القصر أو التمام.

ولكنّه لا يخفى ما فيه؛ إذ التكليف الثابت في الوقت لم يكن تخييريّاً مثل التكليف في مواضع التخيير بل كان تعيينيّاً، غاية الأمر أنّه مادام حاضراً كان تكليفه التعييني هو التمام، وبعد صيرورته مسافراً تبدّل تكليفه التعييني إلى تعيينيّ آخر وهو القصر، وحيث إنّ القضاء دائر مدار الفوت، وكان تحقّق الفوت بعدم تحقّق الصلاة في آخر أجزاء الوقت؛ لأنّه لو لم يأت بها في غيره وأتى بها فيه لتحقّق الصلاة في الوقت، فصدق الفوت متوقّف على عدم الصلاة في الوقت بعدم مستمرّ من أوّل

١. عروة الوثقى: ٥٣٤، مسألة ١٠.

الوقت إلى آخرها، فيكون الجزء الأخير من محقّق الفوت هو الترك في آخر الأجزاء فيكون المدار في القضاء عليه، فإن كان التكليف في هذا الوقت قصريّاً تعيينيّاً يجب القضاء قصراً تعيّنيّاً، وإن كان التكليف في هذا الوقت بالتمام فيجب الإتيان بالتمام قضاء، فالقضاء دائر مدار ما فات في آخر الوقت، لا القدر المشترك ممّا فات من أوّل الوقت إلى آخره.

ومحصّل الكلام أنّ القدر المشترك لم يكن في شيء من أجزاء الوقت هو المأمور به حتّى يجب قضائه، بل التكليف دائماً كان متوجّهاً إلى خصوص القصر أو خصوص التمام بحسب تبدّل الحالين، فيجب في القضاء أحد الأمرين تعييناً ولا تخيير في البين أصلاً، وحيث إنّ المفروض كون العبرة بحال الأداء لا الوجوب، فيجب قضاء ما فات في آخر الوقت من القصر أو التمام.

هذا بحسب ما تقتضيه القاعدة، وقد يتمسّك لإثبات وجوب التمام قضاءً بما يدلّ على وجوبه ممّا ورد في الأخبار الدالّة على كون العبرة على حال الوجوب لا الأداء، ولا يخفى أنّ التمسّك به من القائلين بكون المدار على حال الأداء غير مستقيم، ولا يمكن حمله على التعبّد بحيث يقال: بكون العبرة على حال الأداء، ومع ذلك وجب القضاء تماماً إذا كان في آخر الوقت مسافراً تعبّداً لاحتياج التعبّد به إلى دليل قويّ غير ما يدلّ على كون المدار على حال الوجوب المردود عند من ذهب إلى أنّ العبرة على حال الأداء.

وأمّا القائل بأنّ العبرة على حال الوجوب فهو في غنى عن الاستدلال بخصوص هذا الخبر؛ لأنّ جميع ما دلّ على أنّ العبرة على حال الوجوب يدلّ عنده على أنّ العبرة في القضاء أيضاً على حال الوجوب. هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بصلاة المسافر، والحمد لله.

* * *

وهاهنا نختم الكلام فيما تيسّر لنا تحريره من المسائل المتعلّقة بالأبواب التي استفدناها بإسهار الليالي ومرور الأيّام، ونسأل الله تعالى التوفيق والهداية إلى سبيل الرشاد، وأن يجعل ما ادّخرناه في هذه الصحائف ذخيرة لنا ليوم المعاد، وأن يوفّقنا لتحرير باقي مسائل الصلاة وسائر أبواب الفقه إلى آخر الديات.

والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً، وصلواته على سيّدنا محمّد وآله الأطهار، وكان ختامه في يوم الأربعاء التاسع عشر من شهر جمادى الأُولى من شهور سنة ثمان واربعين وثلاث مائة بعد الألف من الهجرة النبويّة في البلدة الطيّبة النجف الأشرف على مشرّفها السلام والتحيّة، على يد مؤلّفه الضعيف الفقير الفاني الملتجي إلى رحمة ربّه الغفور الباري، محمّد تقي بن محمّد الآملي غفر الله سبحانه لهما وحشرهما مع السادة الميامين محمّد وآله الطاهرين صلّى الله عليهم أجمعين.

اللهمّ اختم لنا بالخير والسعادة، واجعل عاقبة أُمورنا خيراً، واغفر لنا ولأساتيدنا وذوي حقوقنا وجميع شيعة مولانا أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وعلى ذرّيّته الطاهرين)، وكان ختام طباعه عشيّة يوم الأحد الخامسة والعشرين من شهر جمادى الأُولى من شهور ١٣٧٣ القمريّة في عاصمة طهران في مطبعة المسدّد المؤيّد الأُستاد الماهر في هذا الفنّ الحاج مصطفى (الحيدري) دام مجده وعزّه وجزاه الله سبحانه وجميع عمّاله خير الجزاء.

الفهرس

المبحث الخامس: في خلل الصلاة

المقام الثاني:
فيما إذا شكّ بوجود الخلل

الفصل الأوّل: حكم الشكّ في عدد الثنائيّة ٩١
الفصل الثاني: فيما إذا شكّ في الرباعيّة بعد إحراز الأُوليين منها ١١١

المقام الثالث:
في الشكوك التي لا اعتبار بها

القسم الأوّل: لا سهو في سهو ٢١٣
القسم الثاني: لا عبرة بشكّ كلّ واحد من الإمام والمأموم مع حفظ الآخر ٢٢٢
القسم الثالث من الشكوك التي لا اعتبار بها: شكّ من كَثُر شكّه ٢٥١
القسم الرابع من الشكوك الغير المعتبرة: الشكّ في النافلة ٢٦٨

خاتمة

المطلب الأوّل: في صلاة الاحتياط ٢٨٥
المطلب الثاني: في قضاء الأجزاء المنسيّة التي يجب قضائها ٣٠٣
المطلب الثالث: في سجود السهو ٣٠٨
المقام الأوّل: فيما يجب به السجود ٣٠٨
المقام الثاني: فيما يجب في سجود السهو وما يستحبّ فيه ٣١٣

المبحث السادس:
في صلاة المسافر

الشرط الأوّل: المسافة ٣٣١
الشرط الثاني: قصد المسافة ٣٥٦
الشرط الثالث: استمرار القصد إلى آخر المسافة ٣٦٨
الشرط الرابع: أن لا يقطع سفره بإحدى القواطع ٣٧٧
القاطع الأوّل: المرور إلى وطنه ٣٧٧
القاطع الثاني: قصد إقامة عشرة أيّام ٣٩٠
القاطع الثالث: إقامة ثلاثين يوماً متردّداً ٤٤٣
الشرط الخامس: من شرائط القصر أن يكون السفر سائغاً أو لا يكون حراماً ٤٤٩
الشرط السادس: من شرائط القصر أن لا يكون السفر عمله ٤٨١
الشرط السابع: من شرائط القصر الخروج عن حدّ الترخّص ٥٠٣
أحكام السفر الشرعي ٥٢١
حكم التخيير في الامكان الأربعة ٥٢٢