كتاب الصلوة

المجلد الاول

من تقريرات بحث العلامة الاستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني قدس سره

للحاج الشيخ محمد تقي الآملي عفي عنه

يطلب من

مكتبة البوذرجمهري (المصطفوي

١٣٧٢ - هـ - ق

چاپ بوذرجمهری مصطفوی

كتاب الصلوة

من

تقريرات بحث العلامة الفذ ....

الميرزا محمد حسين النائيني الغروي قدس سره

للحاج الشيخ محمد تقي الآملي عفي عنه

طبع بنفقة الحاج سيد عباس گلابچي الكاشاني

مكتبة البوذرجمهري - بطهران

چاپخانه حيدري

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

كلمة المقرر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة على محمد و آله الطاهرين واللعنة على اعدائهم اجمعين من الآن الى يوم الدين .

و بعد فيقول لمفتقر الى رحمة ربه الغني **محمد تقي بن محمد الاملي** (عفي عنهما): هذه جملة مما استفدته من مجالس ابحاث شيخنا الاستاد شيخ العلماء والمجتهدين رئيس الملة والدين آية الله في العالمين المولى الكامل والعلام العامل **الميرزا محمد حسين النائيني** الغروي طيب الله رمسه وجزاه الله عن العلم واهله خير جزاء العالمين العاملين ورفع درجته ارفع درجات الكاملين . مما افاده في مباحث الصلوة واجلى وابدع مما استودعه ووعاه من اساتيده الكرام ومشايخه العظام مع زيادة تحقيق وتدقيق جادت به نفسه الزكية النقية ولقد بذلت الجهد في ضبطه وما آليت السعي في ثبته واضفت الى ما التقطت منه ماسنح بالخاطر واشرت في كل مورد لم اسمح بالقبول . ماحررته من المآثر حتى صار مجموعاً مولفاً ربما يعد من المؤلفات والدفاتر وان كنت غير لائق للتبرز بهذه المظاهر والمفاخر . ذخراً ليوم تبلى فيها السرائر و مستعيناً بعلمهم الحقائق على الضمائر .

كتاب الصلوة

والبحث فيه يقع فى مقدمتين و مقاصد .

المقدمة الاولى فى بيان مايراد من هذه اللفظة اذا وردت مطلقة فى الكتاب والسنة فنقول : هذه اللفظة و ان وقع الخلاف فى كونها حقيقة شرعية مستحدثة فى خصوص العبادة الموظفة لاظهار غاية الخضوع و التذلل فى خصوص هذه الشريعة . ولكن لايهمنا التعرض لهذا النزاع ولالما هو المقصود منها عند الاطلاق للقطع بكون المراد منها هو هذا المعنى فى لسان النبى (ص) من اول البعثة ولو مجازاً كما يشهد بذلك ، الاخبار الدالة على كون الصلوة افضل العبادات بعد الولاية ، وانها اول ما اوصى الى النبى ، واول ما امر به ، واول وظائفه (ص) فمن اول الامر كان عرف الشارع على ارادة خصوص هذا المعنى الشرعى من هذا اللفظ فعند الاطلاق لابد من الحمل عليه لتقدم العرف الخاص على اللغة . كما لايهمنا النزاع فى ان هذه العبادة هل هى كانت ثابتة فى الشرايع السابقة وكانت مسماة بهذه اللفظة ايضاً حتى تكون حقيقة لغوية فى عرف العرب ام لا ؟.

المقدمة الثانية بعد اتضاح المراد من لفظ الصلوة فى المقام و انها عبارة عن هذه العبادة المخصوصة المقبولة لاظهار غاية الخضوع فهى بماهى هذه العبادة تنقسم الى مفروضة ومسنونة ، و المفروضة منها بحسب الامتياز النوعى - كما هو الملاك فى تعدد الاقسام فيما نحن فيه (والا فبحسب الخصوصيات المشخصة لاتحصى عدداً) - على اربعة انواع : ١- **اليومية** ويدخل فيها القضاء والجمعة والملتزم بالاجارة و الولاية عن الميت والمنذورة منها وشبه المنذورة - بناء على جواز نذر الواجب - . و ذلك لان القضاء ليس الاعين الصلوة الفائتة فى وقتها المأتى بها فى خارج وقتها والوقت

لايكون من مقوماتها واركانها الموجبة لكون الاداء نوعاً مغائراً مع القضاء والالم يكن قضائها بل كان امراً اجنبياً عن الاداء . ولذا لانقول بالقضاء في الموقت الذى لم يدل دليل على وجوبه اذا فات في وقته لاحتمال كون الوقت من مقوماته النوعى... وكذا الجمعة ليست الاصلوة الظهر في يومها، الباقية على اصل الجعل الاولى اعنى ما فرضه الله (تعالى) و انما اضاف النبى (ص) الركعتين الاخيرتين على صلوة الظهر فى غير يوم الجمعة و ما اضافها فى يوم الجمعة بل بقيت الظهر من يوم الجمعة على حالها . كما ان الملتزم من اليومية بالاجارة والولاية و النذر و شبهه ليس الااصل الصلوة اليومية لا نوعاً مغائراً معها نعم غاية الامر ان اليومية تارة تكون مفروضة بالاصل واخرى تصير مفروضة بالعرض واما نفس الواجب فهو واحد نوعى فى كلا الحالين . ٢ - **صلوة العيدين** . ٣ - **الايات** و هى تشمل صلوة الكسوف و الخسوف والزلزلة و كل مخوف سماوى لكونها جميعاً من الايات والكسوفية ونحوها من مصنفاتها فالايات ايضاً نوع واحد . ٤- **صلوة الطواف**

واما الصلوة المنذورة وما بمعناها فليست نوعا مستقلا (كمامر) بل تابعة للنوع الذى كانت داخلة تحته قبل النذر فان كانت قبل النذر مسنونة بان تعلق النذر بالصلوة المسنونة فلا يصير بالنذر نوعاً مستقلا فى قبال سايرالانواع المفروضة بحسب الجعل الشرعى - كما هو الملاك فى المقام - و كذا اذا كان قبل النذر من الانواع المفروضة. والحاصل ان الملاك فى الانواع فى المقام هو الاختلاف النوعى بحسب اصل التشريع. **واما صلوة الميت** فلاتكون صلوة بمالها من المعنى المقصود فى المقام بل هى دعاء . ومجرد اشتمالها على التكبيرات لايصيرها صلوة كما هو ظاهر .

المقصد الاول فى الصلوة اليومية : بمالها من اللواحق المسنونة المترتبة من النوافل . ولما كان اصناف الصلوة اليومية كثيرة من حيث الاداء و القضاء و من حيث الوجوب بالاصل والمسنون بالعرض والاجارة وغيرها والحضر والسفر وسائر الحيثيات فلهذا يشتمل هذا المقصد على فصول يذكر فى كل فصل الاحكام المختصة بكل واحد من تلك الاصناف وعلى لواحق تذكر فيها احكام الخلل والجماعة . وحيث ان الصلوة لها مقدمات سابقة عليها من قبيل الوقت والمكان والستر، ومقدمات مقارنة

كالاجزاء والشرائط الداخلية كالقبلة والطهارة فيجب ان يذكر المقدمات اولا - في فصول - ثم ينتهي الى البحث عن الاجزاء .

الفصل الاول : في المواقيت وقبل الشروع في مباحثها يجب . **تقديم جهات:**

الاولى : في ذكر اعداد اليومية من فرائضها و نوافلها **اما عدد الفرائض** فلا اشكال بين المسلمين في انها سبع عشرة ركعة في الحضر واحدى عشرة ركعة في السفر على ماهو المعهود . **واما عدد النوافل** فهو على المشهور اربع وثلثون ركعة في الحضر بتنزيل الوتيرة منزلة الركعة الواحدة بل ادعى عليه اجماع بل لاخلاف الان بينهم في ذلك فتوى وعملا ، مضافاً الى اخبار كثيرة من الصحاح وغيرها الدالة على ذلك العدد المنطبق عليها العمل وفي قبال هذه الاخبار ، اخبار اخر تدل على خلاف ذلك و هي على طوائف : **منها** ما تدل على كون الرواتب اليومية سبع وعشرين ركعة باسقاط اربع ركعات من نافلة العصر وركعتين من نافلة المغرب و نافلة العشاء التي هي ركعة واحدة تنزيلا **ومنها** ماتدل على انها ثلث و ثلثون ركعة باسقاط نافلة العشاء وهي الاخبار الدالة على ان النبي (ص) لم يصل بعد العشاء حتى ينتصف الليل وخبر ابن ابي عمير في جواب السئوال عن افضل ماجرت به السنة من الصلوة . قال (ع) تمام الخمسين **ومنها** ماتدل على انها تسع وعشرون باسقاط اربع من نافلة العصر مع الوتيرة وهي خبر يحيى المروى عن الرضا (ع) و فيه افضل ما يتقرب به العبد الى الله من الصلوة ست واربعون ركعة فرائضة و نوافلة. قلت هذه رواية زرارة قال (ع) اوترى احداً كان اصدع بالحق منه ؟ (الحديث) .

و **الجواب** عن هذه الاخبار انها على تقدير تسليم صراحتها في نفي مشروعية الزايد لابد من طرحها لعدم مقاومتها مع مادل على مشروعية اربع و ثلثين ركعة لكونها معمولا بها عند الاصحاب و شذوذ تلك الاخبار المخالفة من حيث العمل لعدم العمل بها و كونها معرضاً عنها ، مضافاً الى امكان الجمع **بحمل** بعض تلك الاخبار على مراتب الفضل مما لايكون ظاهره خلاف ذلك . وهذا الجمع ممكن في غالبها و **بحمل** اخبار عدم فعل النبي للوتيرة على كونه (ص) عالماً بانه لايموت في تلك الليلة فان حكمة تشريع الوتيرة هي كونها نائبة عن صلوة الليل لو لم يفعل صلوة الليل في تلك الليلة بموت وغيره كما يشهد بهذا الحمل والجمع صريح خبر العلل عن الصادق

(ع) من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يبيتن الا بوتر قال قلت يعنى الركعتين بعد العشاء الاخرة قال نعم انهما بركعة فمن صلاهما ثم حدث به حدث؛ مات على وتر فان لم يحدث به حدث الموت يصلى الوتر فى آخر الليل، فقلت هل صلى رسول الله هاتين؟ قال (ع) لا، قلت ولم؟ قال لان رسول الله كان ياتيه الوحى وكان يعلم انه هل يموت ام لا، وغيره لا يعلم فمن اجل ذلك لم يصلها وامر بها. اوحملها (١) على انه ليس بين العشاء و صلوة الليل صلوة تكون وظيفة للوقت لان نافلة العشاء لاتكون وظيفة الوقت بل هى من لواحق الفريضة كما يظهر من بعض الاخبار فمعنى ان النبى (ص) لم يصل بعد العشاء الى نصف الليل انه لم يصل ماهو وظيفة الوقت وتحمل بقية الاخبار على ذلك ايضاً بمعنى ان اربع ركعات فى نافلة العصر ليست نافلة العصر وركعتين من نافلة المغرب ليستا من نافلة المغرب بل هى من وظائف الوقت. فقوله (ع) فى جواب السائل (فان كنت اقوى على اكثر من هذا يعذبنى الله على كثرة الصلوة؟) لا و لكن يعذبك على ترك السنة.؛ يمكن حمله على انه يعذب على الاتيان بعنوان انه من لواحق الصلوة لا على الاتيان مطلقا ويمكن ان يكون معناه انه لا يعذب على الاكثر لواتى به ولكن يعذب على ترك الاقل وكذا قوله (ع) نعم فى جواب السائل (افهذا جميع ماجرت به السنة؟) ؛ محمول على انه جميع ماجرت به السنة بنحو الا فضلية لا انه ليس غيرها من السنة او انه جميع مايكون من لواحق الفريضة فلا ينبغى الاشكال فى المسئلة... فان قلت صحيحة ابن سنان تدل على كون النافلة بعد العشاء اربع ركعات - اذفيها ورأيته يعنى الصادق (ع) يصلى بعد العتمة اربع ركعات - وهذا مخالف مع جميع الاخبار حتى اخبار كون الراتبة والفريضة احدى وخمسين واخبار انه ليس بعد العشاء الى انتصاف الليل صلوة او غير الوتيرة قلت اولا انه لامعارضة بين هذه الصحيحة وبين تلك الاخبار فان الصحيحة لاتدل على ازيد من حكاية فعل الامام (ع) ولم يعلم انه (ع) انما فعل بعنوان الرواتب ولم يدل تلك الاخبار ايضاً على ازيد من نفى النافلة المرتبة بعد العشاء فيمكن ان يكون فعله (ع) بعنوان انها نافلة مبتدئة فيكون فعله دليلا على ان فعل النافلة المبتدئة ليس مكروهاً وان هذا الوقت ليس من الاوقات المكروهة اقول فى دلالة الصحيحة على هذا ايضاً تامل لانها لا تدل

(١) عطف على قوله: و بحمل اخبار عدم فعل النبى للوتير الخ.

على ازيد من الصدور الاربع عن الامام من غير دلالة على كونها من المبتدئة ايضاً لاحتمال ان تكون من ذوات الاسباب كالشكر وصلوة الحاجة ونحوهما .

فرعان: الاول : قد ذكر غير واحد من الاصحاب استحباب ركعتى الغفيلة بين العشائين ويدل على مشروعيتها ما عن مصباح الشيخ والمناقشة فى سند روايتها ؛ ضعيفة بعد كون عمل الطائفة بما فى المصباح مضافاً الى تصريح الشيخ نفسه بانه الف كتابه هذا للعمل بكل ما يذكر فيه فلاوجه للمنع عن العمل بها فعليه فلا بأس فى الفتوى باستحبابها ولا ينافيه الاخبار الدالة على امضاء الصلوة اليومية فى احدى و خمسين او مادل على ان مايصلى بين المغرب و العشاء اربع ركعات لكون المراد الصلوات المخصوصة المعهودة اعنى الفريضة و نوافلها يعنى ليست سوى هذا العدد صلوة بما هى من الرواتب المعهودة لا انها ليست صلوة اخرى ايضاً مشروعة كيف و لا ينبغى الارتياب فى استحباب الصلوات المندوبة المطلقة . و مما ذكرنا يظهر كون الغفيلة مغائراً مع الرواتب فلا وجه لتوهم كونها من الرواتب كما عن بعض لكون النص و الفتوى ظاهرتان فى المغايرة . . . **فان قلت** الخبر الدال على جواز الغفيلة بين العشائين معارض مع ماورد من عدم جواز النافلة فى وقت الفريضة الا الرواتب اليومية وبعد الاتيان بالمغرب يكون وقت العشاء فلايجوز الاتيان بغير الراتبة فلابد من طرح مايدل على الغفيلة اوحملها على كونها من الراتبة اعنى اتيان الركعتين من الراتبة بصورة الغفيلة **قلت** : **اولا** الاخبار الدالة على المنع من فعل النافلة فى وقت الفريضة محمولة على وقت المختص بالفريضة لامطلق وقت الفريضة . و **ثانيا** لوسلم دلالتها على الاعم من وقت الاختصاص يكون المراد منها وقت الفضيلة لاالاعم منه ومن وقت الاجزاء . و **ثالثا** لوسلم دلالتها على الاعم من وقت الفضيلة والاجزاء ايضاً يكون المراد منها وقت الاجزاء بعد وقت الفضيلة لاقبلها مثل قبل ذهاب الشفق بالنسبة الى العشاء فانه وقت اجزاء لها لدخول وقت فضيلة العشاء بذهاب الشفق كماسيأتى . وذلك لانه مع استحباب تأخير صلوة الفريضة لامعنى للنهى عن غيرها ولا يجرى التعليل للنهى الوارد فى تلك الاخبار بخوف فوت الفريضة فانه مع استحباب التاخير الى وقت الفضيلة لاتجرى هذه العلة فى اول الوقت الذى هو وقت الاجزاء لعذر كما فى بعض الاخبار كمالا يخفى .

الفرع الثانى : روى الشيخ فى مصباحه رواية تدل على استحباب صلوة الوصية بين المغرب والعشاء وفيها عن الصادق (ع) عن آبائه ان رسول الله (صم) قال اوصيكم بركعتين بين العشائين يقرء فى الاولى الحمد واذا زلزلت ثلاث عشرمرة و فى الثانية الحمد وقل هوالله خمس عشرمرة فانه من فعل ذلك كل شهر كان من المتقين فان فعل كل سنة كتب من المحسنين فان فعل فى كل جمعة مرة كتب من المصلين فان فعل فى كل ليلة زاحمنى فى الجنة ولم يحص ثوابه الاالله ولا بأس فى الفتوى باستحبابها بمقتضى هذا الخبر كماذكرنا فى الغفيلة **اقول** ومما ذكرنا يظهر الكلام فيما عدى الغفيلة والوصية مماورد بين العشائين كصلوة ركعتين بينهما فى العشر الاول من ذيحجة و كصلوة ليلة الرغائب فى ليلة الجمعة الاولى من شهر رجب و كثمان ركعات من نافلة شهر رمضان بناء على استحباب الاتيان بها بين العشائين واثنتى عشرة منها بعد العشاء و كركعتين للحاجة بين الظهرين فى عمل ام داود وضابط الجميع هو جواز الاتيان بالنافلة قبل اداء الفريضة فيما اذالم يكن وقت الفضيلة بل كانت متقدمة على وقت الفضيلة بحيث كان المورد مورد استحباب تاخير الفريضة وقد ذكر الشيخ (قده) صلوات احز بين العشائين فى مصباح المتهجد من ركعتين واربع ركعات وعشر ركعات .

الجهة الثانية : قد وقع الكلام فى ان النوافل اليومية من وظائف الاوقات الخاصة اومن لواحق الفرايض او يفصل فيها بكون بعضها من وظائف الوقت كصلوة الليل وركعتين من المغرب واربع ركعات من نافلة العصر والباقى من لواحق الفريضة ولكن لاثمرة فى هذا النزاع بعد ورود الاخبار بسقوط نوافل النهارية فى السفر وعدم سقوط الليلية زائداً عماورد من سقوط نافلة المقصورة ولو كان الدليل على سقوط النافلة فى السفر مقصورا بخصوص مادل على سقوط نافلة المقصورة لكان لهذا النزاع فائدة لانه (ح) يسقط جميع ثمان العصر لو قيل بكونها من لواحق الفريضة ولاتسقط شيئاً منها لو قيل بكونها من وظائف الوقت ويفصل بسقوط بعضها وثبوت الباقى لو قيل فيها بالتفصيل لكن بعد ورود الدليل على سقوط النافلة بعنوان النافلة النهارية يسقط جميع رواتب النهارية سواء كانت من وظائف الوقت اومن لواحق الفريضة . . **لايقال** اخبار سقوط نافلة الفرائض المقصورة فى السفر معارض مع مايدل على عدم سقوط نوافل

الليلية فى خصوص نافلة العشاء حيث ان مقتضى الطائفة الاولى سقوطها و مقتضى الطائفة الثانية عدم سقوطها فيتساقط مادل على عدم سقوط النوافل الليلية و مادل على سقوط نافلة المقصورة و بعد تساقطهما تحصل الثمرة فى نافلة العشاء حيث انه لو قلنا بكونها من وظائف الوقت لاتسقط فى السفر . لانه يقال الاخبار الدالة على عدم سقوط النوافل الليلية ظاهرة فى خصوص صلوة الليل فلا تعارض تلك الاخبار و اما الرواية المروية عن فضل بن شاذان عن الرضا (ع) انما صارت العشاء مقصورة وليس تترك ركعتا هالانها زيادة فى الخمسين تطوعاً ليتم بها بدل كل ركعة من الفريضة ركعتان من التطوع. فهى معارض برواية رجاء بن ابى ضحاك فى مسافرته مع الرضا (ع) وفيها انه (ع) كان فى السفر يصلى فرائضه ركعتين ركعتين الا المغرب فانه يصليها ثلاثاً وكان لايدع نافلتها ولايدع صلوة الليل والشفع والوتر وركعتى الفجر فى سفر ولا حضر وكان لايصلى من نوافل النهار فى السفر شيئاً وغيرها من الاخبار . مع كون رواية فضل بن شاذان غير معمول بها عند الاصحاب فلابد من طرحها بل ادعى ابن ادريس الاجماع على السقوط . ولكن يمكن ان يقال بعدم السقوط لان جماعة من الاصحاب كالشيخ وابى العباس واضرابهما عملوا برواية فضل وهى تكون اخص مما تدل على سقوط نوافل الفرائض المقصورة فتصير مخصصاً لها . واما خبر رجاء بن ابى ضحاك فهو مع ضعف سنده لا يدل على عدم مشروعية الوتيرة بل لادلالة فيها على تركه (ع) اياها الامن حيث عدم التعرض لها وانما يدل على تركه (ع) للنوافل النهارية. واما الاخبار الدالة على سقوط نافلة كل صلوة مقصورة فهى لمكان معارضتها مع مادل على سقوط خصوص النوافل النهارية، الدال بمفهومه على عدم سقوط النوافل الليلية واعميتها عن خبر فضل المتقدم فتصير مخصصاً به؛ لايمكن الاستدلال بها لاثبات سقوط الوتيرة فى السفر ودعوى الاعراض عن خبر فضل ممنوعة بعد ذهاب جماعة الى العمل به مضافاً الى تايده بخبر آخر لرجاء بن ابى ضحاك المشتمل على احكام كثيرة وفيه انه (ع) اى الرضا كان يصلى الوتيرة فى السفر. وبالجملة فيمكن (ح) دعوى القطع بعدم سقوط الوتيرة فى السفر وان كان الاحتياط بتركها او اتيانها رجاء مما ينبغى مراعاته .

الجهة الثالثة هل النوافل التى تسقط فى السفر يختص موضع سقوطها بما يجب فيه القصر او يعم مواضع التخيير ايضاً ؟ وجوه: السقوط مطلقا. والثبوت كك. والتفصيل بين ما اذا كان من قصده الاتمام فالثبوت او من قصده القصر فالسقوط . او التفصيل بين ما لو اتى بالفريضة فى موضع التخيير فيجوز فعل النافلة ولو اختار القصر ، وبين ما لو اتى بها فى خارج موضع التخيير فيسقط النافلة ولا يجوز اتيانها فى موضع التخيير. واستدل لعدم السقوط بعموم الاخبار الدالة على تابعية النافلة للفريضة ثبوتاً وسقوطاً و ذلك كخبر ابى يحيى الحناط وفيه يا بنى لو صلحت النافلة فى السفر تمت الفريضة فانه يدل على ان سقوط النافلة يدور مدار عدم قابلية الفريضة للاتمام ، ففى كل مورد تكون الفريضة قابلة للاتمام لا دليل على سقوط النافلة ومع عدم الدليل على سقوطها تبقى على حالها من المشروعية ومن ذلك يعلم عدم سقوطها عمن يجب عليه الاتمام فى السفر كالعاصى بسفره وككثير السفر ... **وفيه** ان غاية ما عليه هذه الاخبار هو ان كل مورد جعل الركعتان الاخيرتان من قبل النبى (ص) قيداً للواجب الاولى المجعول فى اصل الشرع عن الله؛ لا تسقط نوافله وكل مورد سقط القيد سقطت النافلة . ولكن يجب النظر فى المراد من سقوط الركعتين فان كان المراد من سقوطهما هو عدم الوجوب ورفع الالزام وان لم يكن منا فيأمع الجواز فيدل على السقوط فى الا ماكن الاربع دون كثير السفر والعاصى به. وان كان المراد به عدم المشروعية وعدم الجواز رأساً فلا يدل على عدم السقوط لا فى الاماكن الاربع ولا فى كثير السفر والعاصى به. والاخبار وان لم يكن ظاهراً فى الثانى لكنها ليست ظاهرة فى الاول ايضاً فلا يكون دليلا على السقوط فى الا ماكن الاربع فيبقى عموم اخبار جواز النافلة بحالها... **واما الاخبار الخاصة** الدالة على جواز التطوع بالصلوة فى مواضع التخيير وان قصرت الفريضة فكلها ظاهرة فى خصوص التطوع بالصلوة والتطوع غير النافلة المرتبة لان المراد بالتطوع هو النوافل المبتدئة ولا اشكال فى مشروعيتها مطلقا ولو فى غير اماكن التخيير.

اذا تحقق البحث عن تلك الجهات فلنرجع الى البحث عن المواقيت فالبحث عنها يقع فى طى امور **الامر الاول** و فيه **مسائل: الاولى** لا اشكال فى انه اذا دخل الزوال يدخل وقت الظهرين فى الجملة واذا غربت الشمس يدخل وقت المغربين كك ويختص

الظهر والمغرب من اول الوقت بمقدار ادائها ثم يشتركان الى ان يبقى فى الاول مقدار اداء العصر فيختص به والى ان يبقى من انتصاف الليل او من آخر الليل - على الخلاف - مقدار اداء العشاء فيختص به وهذه الجملة مما عليه المعول وعليه العمل الا ما نقل عن الشيخ على ما ياتى وقد تكاثرت الاخبار على ذلك ايضاً فلا اشكال فى الافتاء بها اصلا. نعم ظاهر بعض الاخبار هو كون اول وقت العصر القدمين او الذراعين او المثلين بحيث لا تدخل وقت العصر قبل ذلك ولكنه لا قائل به فهى على فرض دلالتها على ما ذكر مطروحة لموافقتها مع العامة المفرقين بين الظهرين كالمغربين. كما انه نقل عن كثير من كتب الشيخ القول بان اول وقت العشاء هو غروب الشفق المغربى رأساً بحيث لا يكون قبله وقت لها اصلا وعلى طبق قوله اخبار متعددة ظاهرة فى ذلك لكنها ايضاً محمولة على وقت الفضيلة او مطروحة لعدم مقاومتها مع ما يدل على دخول وقت العشاء بالغروب لكون تلك الاخبار المطابقة مع قول الشيخ غير معمول بها الا عند الشيخ وبعض آخر مع ان قول الشيخ مسبوق بالاجماع و ملحوق به فلا اشكال فى اصل المسئلة

المسئلة الثانية يقع الكلام فى معنى وقت الاختصاص فنقول فيه اقوال ثلاثة: **الاول** انه لا يكون وقت الاختصاص بمعنى كون الشريك غير صالح لان يقع فيه بل معناه مراعات الترتيب بين الفريضتين فى اول الوقت كالوقت المشترك فلا يكون لاحدهما بالنسبة الى اول الوقت خصوصية دون الاخرى الا من حيث و جوب تقديم ذلك عليه لرعاية الترتيب فاختصاص الاولى باول الوقت لا يكون الا من باب استلزام الترتيب ذلك فلو سقط وجوب الترتيب لنسيان وفعل الثانية قبل الاولى تقع صحيحة .. **الثانى** انه لا يصلح ذلك الوقت المختص لان يقع الشريك فيه اصلا بوجه من الوجوه ولا بجزء من اجزائه فى جزء من اجزائه سواء فعل ما يختص به قبل انقضائه بوجه صحيح ام لا كما اذا اعتقد دخول الزوال فاشتغل بالصلوة فدخل الوقت قبل اتمام الجزء الاخر من الصلوة فانه على هذا القول لا يجوز الاشتغال بالعصر بمجرد الفراغ عن الظهر الا بعد انقضاء مقدار اداء الظهر. **الثالث** القول بالاختصاص فيما اذا لم يات بصاحبة الوقت على وجه صحيح وعدم جواز الاتيان بالشريكة (ح)، وعدم الاختصاص وجواز الاتيان بالشريكة فيما اذا اتى بصاحبة الوقت على وجه صحيح و لازم ذلك القول انه لو فعل الشريك

فی الوقت المختص بشریکه قبل اداء صاحبة الوقت یکون باطلا بخلاف ما اذا اتی بصاحبة الوقت علی وجه صحیح کما اذا اتی بالظهر قبل وقت اختصاصها بوجه صحیح مثل ما اذا دخل فیها بانیاً علی دخول الظهر عن اجتهاد صحیح ثم تبین عدم الزوال حین افتتاحه بالصلوة ولکن وقع جزء من صلوته فی الوقت ولو کان السلام الواجب منها فانه (ح) یصح اداء العصر مع وقوعها بتمام اجزائها فی الوقت المختص بالظهر الا السلام منها . . . واختلاف الاقوال ناش عن اختلاف ظواهر الاخبار فالعمدة (ح) هو مایستفاد من الاخبار بحسب الجمع بینها والحق هو القول الثالث کما هو المشهور

ولیعلم ان الاخبار الواردة فی الباب علی اربع طوائف: **الاولی** الاخبار الدالة علی انه اذا زالت الشمس یدخل وقت الظهرین واذا غربت یدخل وقت العشائین و ذلك مثل صحیح زرارة عن الباقر (ع) قال اذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر واذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب والعشاء وفی معناه غیره .

والطائفة الثانیة ما کانت بمضمون الاولی لکن مع زیادة قوله (ع) الا ان هذه قبل هذه وذلك کخبر عبید بن زرارة عن الصادق (ع) فی قوله (تعالی) اقم الصلوة لدلوك الشمس الی غسق اللیل ، قال ان الله تعالی افترض اربع صلوات وقتها زوال الشمس الی انتصاف اللیل منها صلواتان اول وقتهما من عند زوال الشمس الی غروب الشمس الا ان هذه قبل هذه ومنها صلوتان اول وقتهما غروب الشمس الی انتصاف اللیل الا ان هذه قبل هذه وفی معناه غیره .

والطائفة الثالثة ما کانت بمضمون الطائفة الثانیة لکن مع زیادة قوله (ع) ثم انت فی وقت منهما جمیعاً الی ان تغیب الشمس وذلك کصحیح عبید بن زرارة عن الصادق (ع) قال (ع) اذا زالت الشمس دخل وقت الصلوتین: الظهر و العصر جمیعاً الا ان هذه قبل هذه ثم انت فی وقت منهما جمیعاً حتی تغیب الشمس وفی معناه غیره

الطائفة الرابعة خبر داود بن فرقد الدال علی اختصاص الظهر باول الوقت بمقدار ادائها و اختصاص العصر بآخر الوقت بمقدار ادائها وفیه قال (ع) اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتی یمضی مقدار ما یصلی المصلی اربع رکعات فاذا مضی مقدار ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتی یبقی من الشمس مقدار مایصلی اربع رکعات فاذا بقی مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر و بقی وقت العصر حتی تغیب

الشمس وإذاغابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضى مقدار مايصلى المصلى ثلث ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب و العشاء الاخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار مايصلى المصلى اربع ركعات فاذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب و بقى وقت العشاء الاخرة الى انتصاف الليل... ولايخفى ان الطائفة الاولى وان كانت دلالتها على دخول وقت الصلوتين اعنى الظهرين والعشائين بمجرد الزوال او الغروب بالظهور الا ان دلالتها على كون الوقت وقتاً لكلتا الصلوتين ولو فى الجملة بان يكون بعض اجزاء كلا الفعلين صالحاً لان يقع فيه بالنصوصية كدلالة العام على فرد مامن عنوانه فحمل تلك الطائفة على ارادة دخول الوقتين بالزوال او الغروب بدخول وقت اولهما فعلا و وقت ثانيهما بعدانقضاء وقت الاولى خلاف نص تلك الطائفة لامجرد خلاف الظاهر ولا جل تلك الطائفة ذهب جماعة الى عدم الاختصاص رأساً وقالوا بانه لايستفاد من الطائفة الثانية الا الترتيب بين الصلوتين ولذا عبر فيها بان هذه قبل هذه المشار بها الى نفس الصلوتين ولم يعبر بان وقت هذه قبل وقت هذه مع أنه لو كان الغرض بيان الاختصاص لكان الانسب هوالتعبير بالعبارة الثانية كمالا يخفى . . . وفيه مالا يخفى فان الظاهر من الطائفة الثانية هو تقديم وقت الصلوة الاولى على وقت الثانية وذلك لظهور الاستثناء فى المتصل و كون المنقطع خلاف الظاهر من الاستثناء فلوكان قوله (ع) الا ان هذه قبل هذه استثناء منقطعاً لكان المعنى بيان شرط من شروط العمل من دون أن يكون مربوطاً بالمستثنى منه اعنى اوقات الصلوة (فح) لايكون ذكر خصوص هذا الشرط وجهاً معتداً به مع ان مقتضى كون الاستثناء «هواخراج مالولاه لدخل» هوان يكون المراد هو الاخراج عن قوله دخل الوقتان الظاهر فى صلاحية وقوع كل منهما بمجرد الزوال او الغروب فيكون المراد بيان الترتيب فى الوقت فتصير الطائفة الثانية من ادلة القول بالاختصاص . . . ثم بعد تبين المراد من الطائفة الثانية تجعل قرنية للمراد من الطائفة الاولى و ان المراد بقوله (ع) دخل الوقتان بنفس الزوال انه يدخل وقتهما ولو فى الجملة وبالنسبة الى وقوع بعض اجزاء كل من الفعلين ولو فى بعض الاحوال فلا بدمن رفع اليد عن ظهور ها الذى يدل على انه بمجرد الزوال يصلح وقوع كل من الفعلين بجميع اجزائهما مطلقا والاخذ بنصها . . . . و بعبارة

اوضح. الطائفة الاولى ظاهرة فى صلوح الوقت بمجرد الزوال لان يقع فيه الصلواتان جميعاً بمعنى صلاحية اول الزوال لفعل العصر مطلقا وبجميع اجزائها ونص فى صلوحه لفعلها فى الجملة اى ببعض اجزائها والطائفة الثانية ببركة الاستثناء تكون فى دلالتها على عدم صلاحية اول الزوال لفعل العصر على نحو الا طلاق اظهر فتقدم على الطائفة الاولى فيرفع اليد عن ظهور الطائفة الاولى ويقتصر على نص مدلولها ويويد الجمع بين الطائفتين بالطائفة الثالثة لان الظاهر من قوله (ع) ثم انت فى وقت منهما جميعاً هو كون الاستثناء فى مقام بيان الترتيب بين الوقتين لا بين الموقتين اذلا معنى للحكم بكون المكلف فى وقت منهما جميعاً بكلمة ثم الدالة على التراخى مع كون الترتيب بين الموقتين غير مختص باول الوقت بل يجب فى وقت المشترك ايضاً ولو فى حال العمد ويجب ان يحكم بصحة الصلوة مع نسيان الترتيب فى اول الوقت كما يحكم بصحتها مع نسيانه فى وقت المشترك فهذه الفقرة فى الراوية قرنية معينة للمراد من الاستثناء ومبين لكونه فى مقام بيان الترتيب بين الوقتين فيصير مفاد الطوائف الثلاث شيئاً واحد ومؤداها معنى فارداً وهو اختصاص الظهر والمغرب باول وقتهما بمقدار ادائهما بحيث لا يصح ايقاع العصرا و العشاء قبل ايقاعهما بوجه صحيح واما لواتى بهما بوجه صحيح كالفرض المتقدم ذكره فلا يبقى محل لاختصاص الوقت بالصلوة الاولى (ح) وذلك لان المستفاد من هذه الطوائف الثلاث من الاخبار هو ان اول الوقت مختص بالصلوة الاولى التى لم يؤت بها اذ لواتى بها لم يبق موضوع لقوله الا ان هذه قبل هذه لانتفاء المشار اليه بكلمة هذه فى قوله الا ان هذه فقبلية وقت احدهما بالنسبة الى الاخر لا يتصور الامع بقاء الفريضة الاولى و عدم سقوط امرها بالامتثال . وتوهم احتمال ان المراد من قوله ان هذه (الخ) هو قبلية وقت هذه الذى ضرب لها بحيث لا يكون قابلا لايقاع الغير فيه اصلا ولو لم يقع الفعل المضروب له ايضاً من جهة تحققه قبل ذلك ؛ مدفوع بانه خلاف الظاهر و النص . هذا .

واما الطائفة الرابعة اعنى رواية داود بن فرقد فهى ايضاً توافق مع الطوائف الثلاث فى بيان وقت الاختصاص و ان كان فيها زيادة الاختصاص لغير الظهر ايضاً نعم ظاهر تلك الرواية ان مقدار مضى اربع ركعات مختص بالظهر سواء كان آتياً

بها على وجه صحيح قبل ذلك المقدار ام لا ولكن يجب تقييد ها بما اذا لم يؤت بالظهر لكونه الغالب مع احتفافه بما هو المر تكز فى الذهن من اشتراط بقاء صاحبة الوقت فى اختصاص الوقت بها... فتلخص من جميع ذلك أن مفاد مجموع الاخبار بعد حمل مطلقاتها على مقيداتها هو ماافتى به المشهور من اختصاص اول الوقت بالصلوة الاولى فيما اذالم يؤت بها دون ما اذا اتى بها على وجه صحيح . هذا . وقد يستدل لانبات الاختصاص بوجه عقلى و حاصله أن فى اول الوقت اما يجب كلتا الصلوتين او يجب خصوص الثانية او خصوص الاولى لكن الاول مستلزم للتكليف بالمحال و الثانى خلاف الاجماع فالمتعين هو الثالث و هو المطلوب . **لكنه ممنوع اولا** بالنقض بالوقت المشترك فانه يقال التكليف بالصلوتين فى مقدار الصلوة الواحدة فى الوقت المشترك تكليف بالمحال و بخصوص الثانية خلاف الاجماع فالمتعين هو التكليف بالاولى و هو باطل لكون الوقت مشتركاً بينهما **وثانياً** انا نختار كون اول الوقت وقتاً لكلتا الصلوتين لكن وجوب الترتيب بينهما يرفع استحالة التكليف لتعين اتيان الظهر قبل العصر وانما يظهر الثمرة فيما لواتى بالظهر بوجه صحيح او ترك الترتيب نسياناً كما لايخفى . .

هذا كله فى اختصاص الظهر باول الوقت بمقدار ادائها . **واما العصر** فلا كلام بينهم ايضاً فى اختصاصها بآخر الوقت بمقدار ادائها و يدل عليه من الاخبار رواية الحلبى فى رجل نسى الاولى والعصر جميعاً ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس فقال (ع) ان كان فى وقت لايخاف فوت احدهما فليصل الظهر ثم يصل العصر وان هوخاف ان يفوته فليبدء بالعصر ولا يوخر ها فتفوته فيكون قدفاتتاه جميعاً ولكن يصلى العصر فيما قد بقى من وقتها ثم ليصلى الاولى بعدذلك على اثرها وفى معناها غيرها ودلالتها على اختصاص آخر الوقت بالعصر بمقدار ادائها واضحة بل الظاهر منها هو كون المراد على مجرد خوف فوت وقت العصر ولو كان الوقت فى الواقع واسعاً لهما ويشهد بذلك ايضاً قوله (ع) ثم ليصل الاولى بعد ذلك على اثرها فان الامر بتعقيب الثانية بالاولى انماهو فيما اذا انكشف بقاء الوقت بمقدار فعل الظهر ايضاً واقعاً فانه يجب عليه اتيان الظهر من دون تراخ. ومنه يظهر ان معنى اختصاص العصر بآخر الوقت هو عدم صلوح اداء شريكها فيما لولم يات بالعصر بوجه صحيح

واما لو أتى بها كك اما نسياناً اولخوف فوت العصر فيصح الاتيان بالظهر ح اداء فى الوقت المختص بالعصر فيكون وزان اختصاص آخر الوقت بالعصر كاختصاص اوله بالظهر. ومما ذكرنا يظهر ان المراد بخروج وقت الظهر فيما اذا بقى من الوقت مقدار اربع ركعات كما فى رواية داود بن فرقد المتقدمة هو وجوب تقديم العصر فى هذا الوقت اذا لم يوت بها لا الخروج بقول مطلق و لو مع فعل العصر قبل ذاك الوقت ايضاً .

بقى الكلام فى ان المدار على مقدار الوقت الاختصاصى باى شيى هو فقد يقال بكون المدار على مقدار اداء الفريضة باجزائها وشرائطها بمعنى كون المدار على مقدار مايلزمه اداء الفريضة الفعلية على شخص المكلف بما لها من الشرائط الفاقدة كما يظهر ذلك من الجواهر و نسبه الى ظاهر النص و الفتوى مع اعترافه بان الغالب عبروا بمقدار اداء اربع ركعات و لازم هذا القول اختلاف الوقت المختص باختلافات شتى لا يحصى بحسب حالات المكلفين من حيث الفريضة الموظفة عليهم بحسب تلك الحالات طولا وقصراً . فى حال الخوف وغيره . مع نسيان بعض الاجزاء التى لا تدارك لها وعدم نسيانه وغير ذلك من الحالات . و كذا بحسب اشخاصهم سرعة و بطوء فى القرائة والحركات. وبحسب الشرائط من حيث فقدانها ووجدانها وربما ينتهى الامر الى استيعاب غالب الوقت بل ربما لا يبقى الا الوقت المختص بالفريضة الثانية وذلك بعيد فى النهاية . . . وقد يقال بكون المدار على مقدار اربع ركعات فقط من دون ملاحظة المقدمات رأساً و لو لم تكن حاصلة لكن العبرة بالاربع بمقدار الاربع مطلقا سواء كان الواجب عليه اربع ركعات كما فى الحضر اور كعتين كما فى السفر اوغير ذلك من الحالات وهو ضعيف لمنا فاته مع التعبير بالفراغ عن الظهر او المغرب كمافى بعض الاخبار ومع مافى الطائفة الثانية والثالثة من التعبير بقوله (ع) الا ان هذه قبل هذه الظاهر فى كون المختص مقدار اداء الظهر كيف ماكان لا خصوص اربع ركعات واما التعبير باربع ركعات كمافى رواية داود بن فرقد المتقدمة فلعله من باب المثال من جهة كون الاربع هى الفريضة الموظفة غالباً والا فمن المعلوم هو القاء حيثية الاربعية واناطة الحكم على الاربع بماهى فريضة لا بماهى اربع. لا يقال لا داعى على حمل مضى مقدار اربع ركعات على المثال لان الحمل على المثال انما هو فيما اذا حصل

القطع بعدم خصوصية فى المثال وهو غير مسلم فى المقام لاحتمال كون التحديد بهذا المقدار الخاص من جهة النظر الى بيان ان الملاك فى الوقت المختص هو الفريضة التى شرعت اولا فى اصل الشرع وهو ليس الا اربع ركعات لكون القصر من جهة السفر او الخوف من العوارض الطارية على اصل الفريضة لانه يقال لو كان الملاك هو الفريضة لكان الاعتبار بالركعتين لا بالاربع لكونهما فرض الله المجعول اولا مع ان العمدة فى دليل الاختصاص هى الاخبار المعبرة بقوله الا ان هذه قبل هذه الظاهرة فى كون العبرة على اصل الفريضة ... وقد يقال بكون المدار على اداء خصوص الفريضة الفعلية كيف ما كان من دون لحاظ مقدار تحصيل الشرائط لفاقدها فلابد من مراعات اختلاف مقدار اداء الفريضة على حسب اختلاف المصلين من حيث السفر والحضر ونحوهما . . .

و العمدة فى المقام هى ملاحظة مايستفاد من الاخبار فنقول اخبار الباب على طائفتين : فمنها ماتدل على كون العبرة على مقدار الفريضة بما لها من الشرائط وهى كلما عبر فيه بلفظ صليت او فرغت و نحوهما و ذلك كخبر عبيد بن زرارة عن الصادق (ع) قال اذا غابت الشمس حل الافطار و وجبت الصلوة واذا صليت المغرب فقد دخل وقت العشاء الاخرة الى انتصاف الليل فان الظاهر من الفراغ عن المغرب هو الفراغ الفعلى عنها بمالها من المقدمات ولو كانت مقدماتها بالغة الى الف . . . ومنها ماتدل على كون العبرة على مقدار خصوص الفريضة و هى كلما عبر فيها بلفظ الا ان هذه قبل هذه او بقوله بمقدار مايصلى فيه الفريضة اواربع ركعات بعد كون المراد بالاربع ايضاً هى الفريضة بماهى فريضة لا بماهى اربع كما تقدم فان ظاهرها هو ان المدار على مقدار اداء نفس الفريضة لا تحصيل مقدماتها ايضاً .(فح) اما يرفع اليد عن ظهور الطائفة الاولى بحمل الفراغ الفعلى على امكان الفراغ والصلوة الفعلية على امكان الصلوة ولو باعتبار حصول مقدماتها قبل الوقت حتى توافق مع مضمون الطائفة الثانية ، او يرفع اليد عن ظهور الطائفة الثانية بحمل قوله (ع) الا ان هذه قبل هذه على الفريضة بمالها من المقدمات حتى توافق مع مضمون الطائفة الاولى لكن كلا الحملين بعيد : اما الاول فلبعد حمل لفظ فرغت المذكور بصيغة الماضى الظاهر فى تحقق الفراغ على امكان الفراغ . واما الثانى فلبعده فيما اذا استلزم تحصيل المقدمات استيعاب جميع وقت المشترك فمع عدم ترجيح لاحد الحملين على الاخر يجب التوقف

و لكن يمكن ان يقال برجحان الحمل الاول على الثانى وذلك لان ماورد فيه بلفظ صليت اوفرغت ليس فى مقام بيان وقت الاختصاص بل انما هو فى مقام الرد على العامة القائلين بعدم دخول وقت الثانية بالفراغ عن الصلوة الاولى فلا يعارض مع ظهور الطائفة الثانية الدال على كون العبرة بمضى مقدار اداء الفريضة فقط لاهو مع مقدار تحصيل مقدماتها للفاقد عنها فالاقوى (ح) هو القول الاخير :

و تظهر الثمرة بينه وبين مختار صاحب الجواهر فى موارد **منها** مالو نسى صلوة الاولى بمالها من المقدمات واتى بالثانية بعد مضى خصوص مقدار اداء الاولى دون تحصيل مقدماتها وكانت المقدمات ايضاً غير ركنى ممالا يضر نسيانها لصحة الصلوة فلايكون فوتها فى الصلوة الثانية موجباً لبطلانها كما اذانسى التستر بلباس الطاهر الذى لولا نسيانه للزم مضى مقدار زمان تحصيله زائداً عن مقدار زمان اداء الفريضة الاولى بحيث لوضم الى مقدار زمان اداء الفريضة المنسية لم يحكم بعد بدخول الوقت المشترك (فح) لوفعل العصر قبل مضى مقدار زمان تحصيل تلك المقدمات يصح الصلوة اللاحقة بناء على كون المدار هو وقت خصوص الفريضة لوقوع العصر بعد مضى وقت اداء الفريضة وعلى القول الاخر لاتصح لوقوعها فى الوقت المختص.. لايقال مع نسيان المقدمات بالنسبة الى الصلوة الاولى تخرج عن المقدمية فيصير مقدار وقت الاختصاص مايسع لايجاد غير هذه المقدمة فيصير ثمرة القولين شيئاً واحداً وهى وقوع العصر فى الصورة المفروضة فى الوقت المشترك . **لانه يقال اولا** سقوط الاعادة فيما اذا نسى الجزء اوالشرط ليس من جهة سقوط الجزء اوالشرط عن الجزئية اوالشرطية حتى يسقط وقتها رأساً بل سقوط الاعادة انما هو من جهة حكم الشارع بقناعته فى مقام الامتثال عن المأمور به بما اتى به من الفاقد للجزء او الشرط فعلى هذا فيبقى مراعات وقت الشرائط المنسية بحاله **وثانياً** على تقدير تسليم سقوط شرطية الشرط بالنسيان نفرض الكلام فيما اذا كان نسيان المقدمة تابعاً لنسيان اصل الفريضة بحيث لولا نسيانها لم ينس الشرط ايضاً وعليه فيكون زمان تحصيل المقدمة جزء للوقت المختص ولكن لايخفى ندرة هذا الفرض

و منها ما اذانسى الفريضة الاولى و دخل فى الثانية قبل مضى مقدار اربع ركعات و فى اثناء العمل دخل الوقت المشترك ثم تذكر نسيان الاولى

فى حال دخوله فى الوقت المشترك فانه بناء على المختار يجب عليه العدول الى الفريضة الا ولى لكونه فى الوقت المشترك وعلى مختار صاحب الجواهر (قده) تكون باطلة و ذلك بناء على المشهور من بطلان اللاحقة لو شرع فيها نسياناً قبل السابقة وتذكر قبل الدخول فى الوقت المشترك لوقوع تمام الافعال المأتى بها فى الوقت المختص بالظهر بعنوان العصر مع عدم اداء صاحبة الوقت بوجه صحيح فتصير تلك الافعال باطلة فيكون كما لو شرع فى الظهر قبل الزوال نسياناً ثم تذكر قبل تحقق الزوال وهذا بخلاف ما اذا تذكر بعد الدخول فى الوقت المشترك فانه تصح صلوته اللاحقة فيكون كما لو شرع فى الظهر قبل الزوال نسياناً فتذكر بعد تحقق الزوال وعلى هذا فيجب العدول عن العصر الى الظهر لو تذكر بعد الدخول فى الوقت المشترك .

فان قلت مقتضى النص الصحيح الدال على العدول من اللاحقة الى السابقة مطلقاً سواء كان التذكر فى الاثناء او بعد الفراغ كان فى الوقت المختص او فى الوقت المشترك معللا بقوله (ع) انما هى اربع مكان اربع؛ هو صحة العدول عن المأتية الى المنسية بعد التذكر مطلقاً ولو لم يدخل الوقت المشترك وقد افتى بذلك فى العروة ايضاً وعليه فينتفى الثمرة المذكورة.

قلت الرواية المذكورة وان كانت صحيحة من حيث السند لكن المشهور لم يعملوا بها بالنسبة الى هذه الفقرة وان كانت معمولا بها بالنسبة الى مايشتمل عليها من احكام اخر ، مع ان دلالتها على العدول حتى فيما اذا كان التذكر فى الوقت المختص تكون بالاطلاق فيقيد بالاخبار السابقة الدالة على عدم صلاحية الوقت المختص لوقوع شريكة الوقت فيه ، بل يمكن ان يقال بانصرافها عن صورة اتيان العصر فى اول الظهر نسياناً بعد نسيان الظهر فى اول الزوال و الشروع فى العصر باعتقاد فعل الظهر . هذا . مع ان صيرورة العصر ظهراً بعد الفراغ بمجرد النية مخالف للقواعد فلا يمكن المصير اليه بسبب هذه الرواية التى عرفت مافيها من المناقشة ... **لايقال** الرواية لا تدل على صحة ماأتى بعنوان العصر فى الوقت المختص بالظهر بل انما تدل على جعل العصر ظهراً فلا ينافى كون الوقت مختصاً بالظهر وعدم صلوح الشريكة فيه بل يؤكد الاختصاص لان لازم عدم صلوح الوقت للشريكة هو عدم وقوع الشريكة وا لمفروض عدم وقوعها ايضاً و انما الواقع هو صاحبة الوقت و وقوعها هو اللازم من اختصاص الوقت بها (فح) نقيد الاخبار الدالة باطلاقها على انه

لو فعل العصر فى الوقت المختص بالظهر تكون غير صحيحة على معنى انه لايصح عصراً لامطلقا ولوظهراً لانانقول مرجع ماذكرت هو انكار وقت الاختصاص رأساً وذلك لعدم بقاء مورد لوقت الاختصاص (ح) لانه ما من مورد الا ويصح فيه اتيان العصر فى الوقت الاختصاص .

وهيهنا فروع يجب التنبيه عليها **الاول** ان المدار فى مقدار اداء الفريضة الاولى هو الرجوع الى المتعارف من حيث بطوء القرائة وسرعتها وبحسب اداء المستحبات وعدمها لكون الظاهر من قوله حتى يمضى مقدار ما يصلى اربع ركعات هو بيان مقدار ماهو متعارف لنوع الناس فلايختلف الوقت المختص بحسب اختلاف المكلفين من حيث ابطاء القرائة والا سراع فيها نعم يختلف بحسب اختلاف نوعهم من حيث السفر والحضر كما تقدم . **الثانى** لو نسى الظهر ودخل فى العصر فى الوقت المختص به وبعد الفراغ عن العصر شك فى دخول وقت المشترك قبل فراغه فمقتضى استصحاب بقاء الوقت المختص الى بعد الفراغ هو البطلان ولا مجال للتمسك بقاعدة الفراغ لاثبات الصحة وذلك لان مورد جريان هذه القاعدة منحصر بما اذا كان منشاء الشك فى صحة العمل هو الشك فى اتيان المكلف ما هو وظيفته الاتيان به من الامور الاختيارية واما اذا قطعنا بعدم اتيانه ماهو تكليفه ووظيفته بحسب اختياره وشككنا فى حصول امر غير اختيارى مصحح لعمله مما ليس حصوله باختياره فليس مجرى لهذه القاعدة كما فيما نحن فيه لان المفروض انه دخل فى العصر قبل دخول الوقت المشترك بسبب النسيان ويكون الشك فى دخوله فى الوقت المشترك اتفاقاً من دون اختيار منه **فان قلت** فعلى هذا يلزم عدم أجراء قاعدة الفراغ فيما اذا شك فى صحة الصلوة من جهة الشك فى كونها وقعت فى الوقت او قبل الوقت مع انه لامجال للتشكيك فى اجزائها **قلت** عند الشك فى وقوعها فى الوقت او قبل الوقت يصح اجراء القاعدة فيما اذا احتملنا انه راعى الوقت قبل الدخول فى الصلوة و احرز الدخول فان احراز الدخول يكون بيد المكلف و مع احتمال مراعاته يحتمل ان يكون آتياً بوظيفته الفعلية فيجرى فى حقه القاعدة وهذا بخلاف ما اذا قطعنا بكون دخوله فى الصلوة كان عن غفلة ونعلم بعدم احرازه الوقت ولكن نشك فى وقوع الصلوة فى الوقت بضرب من الاتفاق فانه لايجرى فيه القاعدة ولاسبيل لدعوى جريانها ،

وما نحن فيه من هذا القبيل وذلك لفرض كون دخوله في العصر عن نسيان الظهر هذا كله لو كان الشك بعد الفراغ عن العصر وهكذا الكلام لو تذكر في اثناء العصر وشك في دخول الوقت المشترك حين التذكر فانه ايضاً يحكم بالبطلان من جهة الاستصحاب المذكور وعدم جريان قاعدة الفراغ .

التنبيه الثالث المستفاد من مجموع الاخبار هو اختصاص اول الظهر بمقدار اداء الظهر بالظهر واختصاص آخر الوقت بمقدار اداء العصر بالعصر فلكل واحد منهما وقت اختصاصي واحد وربما يقال باختصاص الظهر ايضاً في آخر الوقت بمقدار ادائها قبل مجيىء الوقت المختص بالعصر فلو بقي من آخر الوقت بمقدار ثمان ركعات تكون الاربع الاولى منها مختصة بالظهر و الاربع الاخيرة مختصة بالعصر فللظهر وقتا اختصاص : احدهما في اول الوقت والاخر في آخر الوقت قبل الوقت المختص بالعصر فلو اتى بالعصر في الوقت المختص بالظهر في آخر الوقت تكون باطلة كما انه لو اتى به في الوقت المختص بالظهر في اول الوقت لكان كذلك . **ولكنه مدفوع** بعدم الدليل على اختصاص آخر الوقت ايضاً بالظهر بحيث يترتب عليه احكام الوقت المختص نعم عند بقاء مقدار ثمان ركعات تصير الصلواتان مضيقتين بحيث يحرم تأخير الظهر عن هذا الوقت لكن لا ربط لهذا باختصاص الاربع الاولى منها بالظهر بمعنى بطلان العصر فيها ولو عن نسيان كما لا يخفى .

التنبيه الرابع لا اشكال في ضابط احراز الوقت المختص بالظهر و كونه هو الزوال و لا في احراز الوقت المختص بالمغرب و انه زوال الحمرة وانما الكلام في ضابط احراز الوقت المختص بالعصر او العشاء وانه عند الشك في بقاء الوقت المشترك او زواله ومجيىء الوقت المختص بالعصر او العشاء هل يكتفى بالظن والخوف اذا فرض تحققهما او يرجع الى استصحاب بقاء الوقت وتعيين مورد جريانه و امتيازه عن مورد الاخذ بالخوف او مجرد الظن بمجيىء الوقت المختص **فنقول** الشك في بقاء الوقت المشترك يتصور على وجهين : **الاول** ان يشك في بقاء مقدار من الوقت يقطع بكونه من الوقت المشترك كما اذا علم بان الربع من الساعة الى الغروب من الوقت المشترك ويشك في انه هل الباقي من الوقت الى الغروب هو ربع الساعة او اقل و في هذه الصورة لا مانع عن جريان الاستصحاب بناء على صحة جريانه في الامور الغير القارة

ولا يمنع عن اجرائه بقاء الخوف اوالظن بارتفاع الوقت المشترك بالوجدان لانه بعدحكم الشارع بالبقاء حسب الاستصحاب لااعتناء بهما . **الثانى** ان يقطع بكون الباقى من الوقت عشرة دقايق ويشك فى ان هذا المقدار هل هومن الوقت المشترك اويكون مختصاً بالعصر وفى هذه الصورة لامجال لاستصحاب بقاء الوقت لعدم الشك فيه بل الشك راجع الى امكان وقوع الفعل اعنى الصلوتين فى هذا الوقت ، فلا بد فيه من الرجوع الى الضابط اعنى الخوف اوالظن فمورد جريان الاستصحاب هو ما اذاكان الشك فى مقدار الوقت الباقى مع العلم بانه على تقدير بقائه من الوقت المشترك ومورد الاخذ بالضابط هو ما اذاكان الشك فى كون الوقت الباقى من الوقت المشترك مع العلم بمقدار ما بقى من الوقت **اذا عرفت ذلك ، فنقول** مقتضى رواية الحلبى المتقدمة كون الملاك هو الخوف ويحصل ذلك بتحقق الاحتمال العقلائى الذى يترتبون عليه الاثر واذاكان تمام الملاك والضابط هو الخوف فاذا حصل، يجب الاتيان بالعصر اوالعشاء ويجتزى به ولو مع كشف الخلاف وظهور بقاء الوقت لان الخوف فى كل مورد اخذ موضوعاً مثل باب الصوم و السفر و نحوهما فلا محالة يجب ان يكون موضوعياً لانه لايعقل ان يؤخذ على وجه الطريقية حتى يكون بعد كشف الخلاف كاشفاً عن تخيل تحقق الواقع كما فى باب الامارات على وجه الطريقية وذلك لان الخوف مثل الشك ليس له واقع سوى نفس هذه الصفة بما هو صفة خاصة فاذا زال يصير من قبيل تبدل الموضوع كالمسافر والحاضر فاذالم يعقل اخذه بنحو الطريقية فلابد من ان يكون الصلوة مع الخوف مجزية لايجب اعادتها ولو انكشف بقاء الوقت بمقدار ركعة او اربع ركعات فياتى (ح) بالظهر فى باقى الوقت اداء ولو فى الوقت المختص بالعصر بل فيمالم يبق من الوقت الا مقدار ركعة وذلك لكون الوقت صالحاً لوقوع الظهر فيه من جهة اداء العصر بوجه صحيح وقد تقدم صحة الاتيان بالشريكة فى الوقت المختص مع فرض اداء صاحبة الوقت . **والمتحصل مما اخترناه امران : الاول** صحة العصر الماتى بها قبل الظهر من جهة خوف فوت العصر **الثانى** صحة الظهر فى الوقت المختص بالعصر لواتى بالعصر قبل الظهر من جهة الخوف المذكور وقد وقع الخلاف فى كلا الامرين على ثلاثة اقوال : **الاول** قيل ببطلان العصر الماتى بها من جهة خوف الفوت بعد انكشاف الخلاف و تبين بقاء الوقت و ذلك فيما اذا انكشف و قوعها فى الاربع

الاولى من الركعات الثمان الباقية من الوقت و وجه بطلانها فى هذه الصورة هو وقوعها فى الوقت المختص بالظهر من طرف آخر الوقت ولايخفى ضعف هذا القول بانهدام اساسه بما تقدم من منع اختصاص الظهر بمقدار ادائها فى آخر الوقت. **الثانى** قيل بعدم جواز الاتيان بالظهر بعد انكشاف الخلاف فيما اذا كان الوقت الباقى مختصاً بالعصر وذلك لعدم جواز وقوع الشريكة فى الوقت المختص لاداء ولاقضاء مطلقا ولو مع اداء صاحبة الوقت بوجه صحيح ولايخفى ضعف هذا القول ايضاً مما تقدم من معنى الاختصاص وان المراد به هو مايبطل فيه الشريكة مع فرض عدم اداء صاحبة الوقت بوجه صحيح لا مطلقا **الثالث** قيل بجواز الايتان بالظهر بعد انكشاف بقاء الوقت فى الفرض المذكور لكن عند وقوعها فى الوقت المختص بالعصر يؤتى بها قضاء لاداء وذلك لخروج وقتها بدخول الوقت المختص بالعصر ولو مع اداء العصر بوجه صحيح ولايخفى ضعف هذا القول ايضاً مما تقدم من معنى الاختصاص هذا ، وقد يرد على الاقوال الثلاثة بانها اجتهادات فى مقابلة النص فان رواية الحلبى المتقدمة بذيلها تدل على انه ياتى بالظهر اثر العصر وظاهر الامر باتيان الظهر اثرها هو ايجاب الاتيان و لايمكن ذلك الامع فرض بقاء مقدار من الوقت يمكن فيه اداء الظهر والافلو كانت الظهر فائتة وصارت قضاء فلاوجه لايجاب القضاء فوراً الاعلى احتمال المضائقة ولايمكن حمل هذه الرواية على المضائقة ثم حملها على الاستحباب وذلك لا مكان بقائها على ظاهرها من الدلالة على الوجوب بماذكرنا فلاوجه لحملها على خلاف ظاهرها مع امكان ابقائها على ظاهرها فتامل . **هذا**. ثم ان العلامة (قده) استدل فى محكى قواعده لاثبات صحة العصر والظهر التى تؤتى بعدها بان الظهر والعصر يتعاوضان فى الوقت و يصير وقت الظهر للعصر وبالعكس . ولا يخفى انه لامعنى لهذا الكلام فى المقام لانه لولم يكن لنا دليل على الصحه فهذا المعنى لاوجه له ولا بدمن الحكم بالبطلان ومع النظر الى الدليل فلابد من الاخذ بمفاده بلاحاجة الى ما افاده .

التنبيه الخامس لو بقى من آخر الوقت مقدار خمس ركعات ياتى بالظهر و والعصر على الترتيب على المشهور بل كادان يكون اجماعاً و الدليل على ذلك هو الاخبار الدالة على ان من ادرك ركعة فقد ادرك الوقت كله فيكون لسان هذه الاخبار هو التوسعة فى دائرة الوقت بلسان الحكومة بالنسبة الى الادلة الدالة على

زوال الوقت عندالغروب بالنسبة الى العصرا وعند بقاء مقدار اداء اربع ركعات الى الغروب بالنسبة الى الظهر فالركعة الاولى من الظهر اذا وقعت من وقتها تجلب من وقت العصر مقدار ثلث ركعات وكذا الركعة الاولى من العصر بالنسبة الى المغرب. لايقال لايصح الاستدلال باخبار من ادرك فى الفرض المذكور اعنى فيما اذا بقى من الوقت مقدار خمس ركعات وذلك لان مقدار اربع ركعات من آخر الوقت وان كان مختصاً بالعصر لكن ليست الظهر بالنسبة اليه خارج الوقت رأسا بل عدم وقوعها فيه من جهة وجود المانع مع بقاء وقتها لا من جهة عدم المقتضى فى ايقاعها فى ذاك الوقت بسبب عدم بقاء وقتها حتى يوسع بمثل ذلك الدليل . وهكذا الكلام بالنسبة الى ماذا بقى من وقت العشائين بمقدار خمس ركعات نعم يتم الاستدلال بما ذكر بالنسبة الى العصر و العشاء فيما اذا بقى من وقتها مقدار ركعة فان ثلث ركعات منهما يقع فى خارج وقتها حقيقة ويصح التوسعة فيها ببركة ادلة من ادرك . لانه يقال انا لا نعنى من خارج الوقت فى المقام الا ما هو غير صالح لوقوع الفريضة فيه لو وقعت فيه ابتداء من غير فرق بين مايكون عدم صلوحه من جهة فقد المقتضى او من جهة وجود المانع لان هذا المقدار من الفرق لا يوجب ظهوراً لقاعدة من ادرك بالنسبة الى مايكون عدم صلوحه من جهة فقد المقتضى بل مقتضى اطلاقه باق على حاله و دعوى انصرافه اليه ولو من جهة صيرورة هذا الفارق موجباً لانس الذهن وارتكازه بالنسبة الى الثانى فلايبقى اطلاق . مدفوعة بان مجرد انس الذهن لا يفيد شيئاً ما لم يوجب انس اللفظ بالنسبة الى المعنى حيث انه (ح) انصراف بدوى لا يعتنى به اصلا بل يزول بتامل .

التنبيه السادس قد تقدم انه لو اتى بالعمل قبل دخول الوقت بظن دخول الوقت ثم تبين له الخلاف لكن مع وقوع جزء من عمله فى الوقت ولو كان الجزء الاخير منه يقع صحيحاً من غير فرق فى ذلك بين وقوعه فى خارج الوقت كالظهر الواقع قبل الزوال او وقوعه فى الوقت المختص كالعصر الواقع فى الوقت المختص بالظهر فلو صلى العصر فى الوقت المختص بالظهر مع نسيان الظهر، وقبل السلام من العصر دخل الوقت المشترك؛ تقع صحيحاً وذلك لاطلاق خبر ابن رياح قال اذا صليت و انت ترى انك فى وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وانت فى الصلوة فقد اجزات عنك فانه

باطلاقه يشمل المقام . لايقال اطلاق الخبر منصرف الى ماكان الدخول قبل الوقت رأساً و ذلك لانهم يقيدون الخبر بما اذا كان الدخول بعدالفحص وحصل له الظن بالدخول و هذا المعنى غير جار فى الفرض لان المفروض انه عالم بدخول الوقت المختص بالظهر و عدم دخول الوقت المشترك لكنه نسى عن اتيان الظهر و تخيل اتيانها فدخوله فى العصر من جهة نسيان الظهر لامن جهة الظن بدخول الوقت المشترك فلا يشلمه الخبر .

لانه يقال تقييد الخبر فى ذلك المورد بالفحص لاينا فى الاخذ باطلاقه فى المقام لامن جهة القطع باتحاد الملاك حتى يمنع عنه بل من جهة ان قوله (ع) و انت ترى انك فى وقت تقتضى الشمول فى المقام لان المكلف بعدما تخيل انه اتى بالظهر فقهراً يرى انه دخل عليه وقت العصر بخلاف قبل الوقت لانه مالم يتفحص لايصدق فى حقه انه يرى كونه فى الوقت كما لايخفى والمراد بقبل الوقت ايضاً اعم من قبل الوقت او قبل وقت الفريضة الفعلية ولو من جهة عدم وقوع صاحبة الوقت . بقى الكلام فى معرفة الزوال فنقول عبروا الاصحاب فى غالب المتون بانه يعلم الزوال بزيادة الظل بعد نقصانه او حدوثه بعد انعدامه وهذا الترديد انما هو لاختلاف الامكنة بحسب العرض من كونها واقعة على نفس الخط الاستواء اوفيما بينه وبين الميل الكلى او كون عرضها مطابقاً مع الميل الكلى كمدينة الرسول (ص) تقريباً اوماكان ازيد من الميل الكلى وتفصيل ذلك مذكور فى الهيئة وهذه العلامة لايعرف بها الزوال الابعد مضى نصف ساعة من الزوال تقريباً لان اول حدوث الظل اوائل شروعه فى الزيادة ممالايمكن معرفته بالحس غالباً والاولى هو الرجوع فى معرفته الى الدائرة الهندية وطريق استخراج الزوال من تلك الدائرة هو ان يوضع سطحاً مساوياً خالياً عن الانخفاض و الارتفاع وتدير فيها دائرة باى قطر كانت ثم ينصب فى مركزها مقياس مخروط محدد الرأس يكون ارتفاعه بقدر ربع قطر الدائرة تقريباً نصباً مستقيماً بحيث يحدث عن جوانبه زوايا قوائم ويعرف ذلك بان يقدر مابين رأس المقياس ومحيط الدائرة من ثلثة مواضع اوازيد فان تساوت الابعاد فهو عمود فاذا طلعت الشمس يحدث لذلك المقياس ظل الى جهة المغرب من الدائرة ممتداً من قاعدته الى خارج الدائرة ثم كلما ترتفع الشمس ينحط ذاك الظل الى ان يبلغ راسه محيط الدائرة فيعلم موضع تلاقى

راسه مع محيط الدائرة بنقطة ثم يصبر الى ان يرجع الظل من جهة الغرب ويصير شرقياً وذلك بسبب ميل الشمس عن جانب الرأس الى المغرب وتجاوزه عن دائرة نصف النهار فكلما بعدت عن سمت الرأس يزد اد الظل الى ان يبلغ راسه الى محيط الدائرة من طرف المشرق فيعلم ذاك الموضع ايضا بنقطة ثم تتصل النقطتين بخط قطرى على مركز الدائرة وينصف الدائرة بنصفين وهذا هو خط المشرق والمغرب ثم ينصف كل نصف من الدائرة بخط آخر بحيث يقطع الخط الاول فى مركز الدائرة ويحصل من تقاطعهما اربع زوايا قائمة متساوية عند المركز واربع قسى متساوية من محيط الدائرة يكون مقدار كل قوس منهما تسعين درجة وهذا الخط الثانى هو خط نصف النهار وكلما بلغ ظل المقياس فى ذلك الخط وانطبق عليه فهو اول الزوال هذا . وربما يجعل ميل الشمس الى الحاجب الايمن لمن يكون مسامتاً الى القبلة ايضا علامة للزوال ولكنه باطلاقه ممنوع بل انما يصح علامة بالنسبة الى من كان قبلته نقطة الجنوب وهو الذى يجعل الجدى فى غاية ارتفاعه او انخفاضه خلف كتفيه وامامن يكون قبلته منحرفاً عن الجنوب الى المغرب وهو من يجعل الجدى فى احدى حالتيه خلف اذنه اليمنى كبلاد العراق وماوالاها فيحصل الزوال بالنسبة اليه باقل من ذلك كما لايخفى

المسئلة الثالثة قدتقدم اجمالا ان وقت المغرب والعشاء يدخل بمجرد الغروب ويختص المغرب من اوله بمقدار ادائها ويختص العشاء من آخر وقتهما بمقدار ادائها فالكلام فى اصل الاختصاص وفى معناه وفى تنبيهاته بعينه هو الكلام فى الظهرين فلا نعيده وانما الكلام فى المقام فى تعيين وقت العشائين من حيث الاول والاخر اما من حيث الاول فلا اشكال ولا خلاف فى انه عبارة عن الغروب بل الكلام فى ان الغروب بما ذا يتحقق فقيل بانه يتحقق باستتار القرص عن افق المصلى بحيث لو لم يكن حائل كان غائباً عن النظر. وقيل بانه يتحقق بذهاب الحمرة المشرقية عن قمة الرأس وهذا هو المشهور بل كادان يكون اجماعا بل من شعائر الشيعة والاخبار من الطرفين بالغة حد الاستفاضة لكن مقتضى الصناعة العلمية هو ما عليه المشهور المستفيض و توضيحه يتوقف على رسم امور . **الاول** : ان تقييد المطلق لاينحصر بما اذا كان المقيد من افراد المطلق مثل الرقبة المؤمنة بالنسبة الى مطلق الرقبة بل يجرى فيما اذا كان للفظ اطلاق وورد مقيد بحيث يعد مقيداً له عرفا ولا يرى بينهما تعارضا تباينياً بل يجمع بينهما

بالجمع العرفي وذلك مثل اشتريت الدار اوجاء الامير فانهما باطلاقهما يدلان على شراء الدار من حيث هي دار ومجيء الامير من حيث هو هو واذا قيد الاول بقول القائل مع لواحقها والثاني بقوله مع اتباعه وخدمه ، لايكون التقييد المذكور معارضا للاطلاق الاول بل يجمع بينهما بالاطلاق والتقييد ومما مثلنا يظهر ان المقيد كما يكون مضيقا ربما يكون معمما وان الاطلاق اذا كان موجبا للتعميم يكون التقييد موجبا للتضييق وذلك مثل الرقبة ، والرقبة المؤمنة واذا كان موجبا للتضييق يكون التقييد موجباً للتوسعة وذلك كما في قولهم في البيع ان اطلاق العقد يقتضي تعجيل الثمن الا ان يشترط تاجيله او انه يقتضي كون الثمن من نقد الغالب الان يشترط كونه من غيره فان الاطلاق فيه مضيق اى موجب لاختصاص الثمن بفرد مخصوص وان التقييد يوسعه ويعممه . الامر الثاني اذا كان الشيئ من الامور المشككة كالكثرة والاقامة ونحوهما الصادق على مراتب متعددة و ورد التحديد الشرعي بالنسبة الى بعض مراتبه اى جعل حد معين منه موضوعا لحكم شرعي واخذ ببعض مراتبه موضوعا ؛ ليس تحديده منافيا لمعناه العرفي بل هو تعيين بعض مراتبه المشككة لموضوع الحكم فيكون دليل التعيين مقيداً لما ورد من الاطلاق الشامل لجميع المراتب فيما لم يكن للفظ ظهور بالنسبة الى بعضها او موجب لانصراف اللفظ عما كان له ظهور عرفي فيه الى بعض المراتب الاخر التي ليس للفظ ظهور بالنسبة اليها وعلى كلا التقديرين فليس من باب التعارض التباينى بل انما هو من باب التقييد و الاطلاق .

الامر الثالث ان تقديم دليل المقيد على المطلق انما هو بمناط الحكومة فيقدم عليه و لو كان المقيد من اضعف الظهورات و المطلق من اقواها و لا يلاحظ - الاقوائية بينهما .

الامر الرابع ان التعارض التباينى انما يتحقق فيما اذا كان كل من المتعارضين مجرى للاصول الجهتية والسندية فلو لم تجر الاصول الجهتية في احدهما اما لكونه محفوفاً بقرينة دالة على صدوره تقية او انكشف كونه كذلك من القرائن العامة النوعية فلا تصل النوبة الى التعارض واعمال المرجحات من الاخذ بالاعدل والاشهر ومايخالف العامة ونحوها ... اذا ظهر ذلك فنقول ان في المقام طوائف من الاخبار : احديها ما تدل على ان وقت المغرب هو الغروب و الثانية ما تدل على انه هو استتار القرص عن

النظر فيما إذا لم يكن حجاب و **الثالثة** ماتدل على انه ذهاب الحمرة و **الرابعة** ما تدل على انه استتار القرص ولو كان بسبب الحجاب بحيث لو اطلع على جبل ابى قبيس لرأه كما فى بعض الاخبار اما بين الطوائف الثلاث الاولى اعنى مادل على انه الغروب ومادل على انه استتار القرص ومادل على انه ذهاب الحمرة فليس بينها تعارض تباينى وذلك لان للغروب مراتب فمرتبة منها تحصل بغروب نفس الشمس و لو بقى ضوئها ومرتبة اعلى من تلك المرتبة وهى غروب الضوء ايضا مع غروب نفس الشمس ومرتبة ثالثة تحصل بذهاب الحمرة معهما ايضا . و **الطائفتان الاوليان** اعنى مـادل على انه الغروب ومادل على انه استتار القرص تدلان على الغروب مطلقا سواء ذهبت الحمرة ام لا . و **الطائفة الثالثة** اعنى ماتدل على انه ذهاب الحمرة ، يحدد الغروب الى مرتبة تغيب معها الحمرة ايضا كما قال (ع) فاذا ذهبت الحمرة فقد غابت الشمس عن شرقها وغربها والافمن المعلوم حصول غروبها عن الشرق والغرب بواسطة ميلها عن دائرة الافق فالمراد من غروبها عن الشرق و الغرب غروبها عن الشرق و الغرب مع لواحقها فتكون تلك الطائفة حاكمة و شارحة للطائفتـين الاوليين فوزانها وزان جائنى الامير مع اتباعه بالنسبة الى جائنى الامير ، الذى بينا فى الامر الاول تحكيمه على مثل جائنى الامير و عدم انفهام المعارضه بينهما ومع حكومة الطائفة الثالثة على الطائفتين الاوليين تتقدم عليهما ولو كانتا فى الكثرة الى الحد الاعلى ولم يكن الحاكم الا و احداً اذ ليس ملاك التقديم هو المعارضة حتى يؤخذ بالاكثر سنداً . **واما الطائفة الرابعة** فهى وان كانت تعارض مع الطائفة الثالثة لكون الثالثة تحدد الغروب بذهاب الحمرة وهذه الطائفة بنفس استتار القرص لكن باحدى القرينتين المذكورتين فى الامر الرابع يستعلم كون الطائفة الرابعة صادرة تقية . وذلك امالقرائن فيها كمافى خبر على بن الحكم عن احدهما (ع) انه سئل عن وقت المغرب فقال اذاغاب كرسيها قلت وما كرسيها قال قرصها وقال اذا نظرت اليه فلم تره (اه) حيث يعلم ان الامام (ع) لم يكن فى مقام الجواب واراد دفع السائل بما لا يكون جوابا فلما الح السائل فى السئوال قال (ع) هو بحيث اذانظرت اليه لم تره فيكون الجواب عن تقية بعد الحاجة اليها والافلو كان الجواب هو قوله اذانظرت اليه الخ لماكان وجه لما ذكره اولا بقوله (ع) اذاغاب كرسيها و كما فى خبر ابى الجارود حيث يقول (ع) يا ابا

جارود ينصحون فلا يقبلون واذا سمعوا بشيىء نادوا به او حدثوا بشيىء اذاعوه قلت لهم مسوا بالمغرب قليلا فتركوها حتى اشتبكت النجوم فانا الان اصليها اذا سقط القرص . واما لكون ذهاب الحمرة علامة للغروب من شعار الشيعة بحيث يعرفون به كما يعرف المخالفون بخلافه و كيف كان فلايتم اصالة عدم التقية في الطائفة الرابعة بعدهاتين القرينتين (فح) لاتصل النوبة الى التعارض ومراعاة علاج المعارضة بينها وبين الطائفة الثالثة . . . فالمتحصل مماذكرناه هو عدم وقوع المعارضة فيما يتوهم معارضتها مع الطائفة الثالثة اما لمحكوميتها بها كما في الطائفتين الاوليين او لعدم جريان الاصول الجهتية فيها كما في الطائفة الرابعة او لكلا الامرين هذا ومع الغض عن جميع ذلك لو فرض وقوع التعارض وانتهاء الامر الى اعمال قواعد باب التعارض يكون الترجيح للطائفة الثالثة لكون العمل عليها والاعراض عن غيرها ومخالفتها مع العامة وموافقه غيرها معهم فالمتعين هو ما عليه المشهور والحمد لله .

ثم ليعلم ان المراد من ذهاب الحمرة من جانب المشرق هو تجاوزها عن قمة الراس الى ناحية المغرب كماهو صريح مرسل ابن ابي عمير عن الصادق (ع) وفيه فاذا جازت قمة الراس الى ناحية المغرب فقد وجب الافطار و سقط القرص وبه يقيد الاخبار المطلقة الواردة في ذاك الباب . . . هذا تمام الكلام في اول وقت المغرب واما آخره فمقتضى فتوى المشهور انه يمتد الى وقت المختص بالعشاء وعليه اخبار كثيرة وفي مقابل المشهور وان كان اقوال اخر من انه ثلث الليل او ربعه وغير ذلك الا ان العمدة بحسب الدليل هو القول بكون وقته ممتداً الى غروب الشفق فيكون آخر وقته غروب الشفق و بعد غروبه يصير قضاءً وقد استدل لهذا القول باخبار ظاهرها ذلك وهي الاخبار الدالة على ان جبرئيل اتى رسول الله ص لكل صلوة بوقتين الا المغرب فان لها وقت واحد ووقتها وقت وجوبها وهذه الاخبار بظاهرها تدل على ان وقت صلوة المغرب مقدارا دائها فقط وهي تعارض مع بعض الاخبار الواردة على ان جبرئيل اتى لصلوة المغرب بوقتين اول الغروب وقبل غروب الشفق كخبر ضريح، والجمع بينهما هو ان يحمل على ان المغرب في اول الشرع كان لها وقت واحد في قبال ساير الصلوات التي لها وقتان ثم جعل لها وقت آخر بما هو وقت ثان كساير الصلوات فالاولى التكلم في جميع الصلوات من ان لها وقتا واحدا اختيار يا يمتد في الظهرين الى الغروب وفي العشائين الى انتصاف الليل وفي الصبح الى طلوع الشمس

وان الوقت الاخر المضروب لكل منها على حسب الاخبار الاتية مع الاختلاف فى تعيينه هو الوقت الفضلى كما ذهب اليه المشهور . اوان هذا الوقت الفضلى عند المشهور هو الوقت الاختيارى وان التاخير عنه بلا علة عصيان وان ما بقى من الوقت بعد انقضاء الوقت الفضلى وقت اضطرارى كما ذهب اليه جمع من الاصحاب . والحاصل ان الوقت فى هذه الصلوات تنقسم الى وقت فضيلة و اجزاء عند المشهور و الى وقت اختيارى و اضطرارى عند آخرين . . و التحقيق هو ما عليه المشهور و ذلك من جهة صريح اخبار كثيرة دالة على امتداد وقت الظهرين الى مغيب الشمس وقد تقدم جملة منها وعلى امتداد وقت العشائين الى انتصاف الليل . و ذلك كخبر عبيد بن زرارة عن الصادق (ع) قال (ع) اذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين الى نصف الليل الا ان هذه قبل هذه و مرسل داود بن فرقد عن الصادق (ع) قال اذا غربت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضى مقدار ما يصلى المصلى ثلث ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلى المصلى اربع ركعات فاذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب و بقى وقت العشاء الاخرة الى انتصاف الليل وفى معناهما غير هما من الاخبار وهذه الاخبار ظاهرة الدلالة فى امتداد الوقت الاختيارى فى الظهرين الى الغروب وفى العشائين الى نصف الليل ولا يعارضها الا ماورد من الاخبار الدالة على ان لكل صلوة وقتين وانه لا يجوز التأخير عن الوقت الاول الا لعذر او علة من سفر او مرض ونحوهما و بها يقيد تلك الاخبار المطلقة و يحمل تلك الاخبار على امتداد الوقت الاضطرارى . وذلك كخبر ابن مهران قال كتبت الى الرضا (ع) ذكر بعض اصحابنا انه اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر و اذا غربت دخل وقت المغرب والعشاء الاخرة الا ان هذه قبل هذه فى السفر والحضر وان وقت المغرب الى ربع الليل فكتب (ع) كذلك الوقت غير ان وقت المغرب ضيق . وآخر وقتها ذهاب الحمرة ومصيرها الى البياض فى افق المغرب وخبر اسمعيل بن جابر عن الصادق (ع) قال سئلته عن وقت المغرب قال ما بين غروب الشمس الى سقوط الشفق و خبر بكر بن محمد وفيه بعد بيان اول وقت المغرب و آخر ذلك غيبوبة الشفق وفى صحيحة زرارة والفضيل عن الصادق (ع) وقت فوتها سقوط الشفق وفى رواية آخرى لزرارة عن الباقر (ع) و آخر وقت المغرب اياب الشفق . وفى صحيح الحلبى عن الصادق (ع)

قال لا بأس ان تؤخر المغرب فى السفر حتى تغيب الشفق و لا بأس ان تعجل العتمة فى السفر قبل ان يغيب الشفق . . وفى صحيح على بن يقطين قال سئلته عن الرجل تدركه صلوة المغرب فى الطريق أيؤخرها الى ان يغيب الشفق قال لا بأس بذلك فى السفر فاما فى الحضر فدون ذلك شيئا . . وفى خبر عمر بن يزيد عن الصادق (ع) عن وقت المغرب قال اذا كان اوفق بك وامكن لك فى صلوتك و كنت فى حوائجك فلك ان تؤخرها الى ربع الليل . . وخبر داود بن صرمى قال كنت عند ابى الحسن الثالث (ع) فجلس بحيث حتى غابت الشمس ثم دعا بشمع وهو جالس يتحدث فلما خرجت من البيت نظرت و قد غاب الشفق قبل ان يصلى المغرب ثم دعا بالماء فتوضا وصلى وفى خبر آخر عن الرضا (ع) كذلك . . وموثق عمار بن موسى عن الصادق (ع) قال سئلته عن صلوة المغرب اذا حضرت هل يجوز ان تؤخر ساعة قال لا باس ان كان صائما افطر و ان كان له حاجة قضاها . هذا . ولكن لا يخفى عدم ظهور تلك الاخبار فى كون الوقت الاول اعنى من اول الغروب الى آخر الشفق هو الوقت الاختيارى بل فى بعضها شهادة على ارادة الفضيلة كما فى بعضها من التعبير بكون اول الوقتين افضلهما كما فى صحيحة بن سنان لكل صلوة وقتان واول الوقتين افضلهما

و كقوله (ع) لا احب التأخير . فى بعض آخر . بل لو نظر بعين الدقة يعلم ان النزاع ليس الا لفظياً ضرورة ان القائل بكون الوقت الفضلى هو الوقت الاختيارى الذى لا يجوز التأخير عنه الا لعذر لا يحدد العذر المجوز للتأخير بشىء مخصوص بل يعممه بالنسبة الى كل امر فيه داع عقلائى مثل الكتابة والحديث مع الاخوان فى المطالب الاخروية و الدنيوية التى لها جهة عقلائية و بالجملة ففى نفس هذه الاخبار التى يوهم كونها مقيدة لتلك الاخبار المطلقة قرينة على كون المراد من الوقت الاول هو الوقت الفضلى وان التعبير فى بعضها بما يوهم خلاف ذلك محمول على شدة التاكد وهذا لا اشكال فيه . وعلى فرض تسليم ظهورها فى كون الوقت الاول هو الوقت الاختيارى فهى مطروحة باعراض المشهور عنها بل ادعى الاجماع على خلافه فى جملة من العبائر و بالجملة فلا ينبغى الارتياب فى هذا الحكم . هذا بالنسبة الى آخر وقت المغرب . واما آخر وقت العشاء فالمشهور انه نصف الليل وعليه جملة من الاخبار الكثيرة التى ادعى استفاضتها وقد تقدم جملة منها وفى قبالها جملة اخرى من الاخبار الدالة على

بقاء وقتهما الى الفجر لمن نام عنهما فاستيقظ قبل الفجر وذلك : كصحيح ابن سنان عن الصادق (ع) قال ان نام رجل اونسى ان يصلى المغرب والعشاء فان استيقظ قبل الفجر قدرما يصليهما كلتيهما فليصلهما فان خاف ان تفوته احديهما فليبدء بالعشاء وان استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس . وكرواية عبيد بن زرارة عن الصادق (ع) قال لا تفوت الصلوة من اراد الصلوة ولا تفوت صلوة النهار حتى تغيب الشمس ولا صلوة الليل حتى يطلع الفجر ولا صلوة الفجر حتى تطلع الشمس . وكرواية داود الزجاجى عن الباقر (ع) قال (ع) اذا كانت المرئة حائضاً فطهرت قبل غروب الشمس صلت الظهر والعصر وان طهرت من آخر الليل صلت المغرب والعشاء . ورواية عمر بن حنظلة وفيها قال اذا طهرت المرئة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وفى معنى هذه الاخبار غيرها وهى كماترى بين ماتدل على امتداد وقت العشائين الى طلوع الفجر مطلقا وذلك كخبر عبيد بن زرارة المتقدمة وبين ما تدل على امتداد وقتهما فى صورة النسيان والعذر والاضطرار وذلك: كساير ما ورد منها فى هذا المضمار لكن خبر عبيد بن زرارة مجمل من حيث عدم تعيين كون المراد من صلوة الليل المذكورة فيه هل هى فريضة العشائين او نافلة الليل مع انه ضعيف السند مع انه لو سلم تماميته دلالة وسنداً يقيد بما دل على كون الحكم ببقاء الوقت فى غير صورة الاختيار فلاوجه للاعتماد به والفتوى ببقاء وقتهما الاختيارى الى طلوع الفجر مع عدم قائل به معروفاً بين الاصحاب . **فيبقى احتمال** امتداد وقتهما الى الفجر فى خصوص **مورد** النوم والنسيان والحيض لكون تلك الثلثة موردهذه الاخبار ولكن بعد القطع بعدم خصوصية فيها يمكن استفادة جامع اعم منها وهو مطلق الاضطرار فتدل على ان المضطر يمتدوقته الى طلوع الفجر وقدافتى بذلك جماعة من الاصحاب ولكن يشكل عليهم بورود الاخبار الكثيرة الصريحة على صيرورة العشائين قضاءً بالنوم عنهما الى نصف الليل وبما دل على وجوب ان يصبح صائماً عقوبة وبما ورد فى تفسير الاية الكريمة وهى قوله (تع) الى غسق الليل ؛ بنصف الليل وبما دل على ان آخر وقت العشاء نصف الليل من دون فرق بين المضطر والمختار . **ولايقال** بانها مطلقة فيقيد بماتقدم من الاخبار الدالة على امتداد الوقت الى الصبح للمضطر و **ذلك** لعدم قابلية تلك الاخبار لان تكون مقيداً من جهة اعراض الاصحاب عن العمل بها فلايصح الاعتماد

بهافى قبال ماذكر من الادلة الدالة على خروج وقت العشاء بمجيء نصف الليل قال الاستادوهذاهو مقتضى القواعد .

اقول ولكن يشكل مع قوة دلالة تلك الاخبار وصحة سند بعضها فالاحتياط بعدم تاخير العشائين عن النصف الاخير لوتأخرنا عن النصف الاول عصياناًاولعذرمع عدم التعرض فيهما للاداء والقضاء ؛ لاينبغى تركه .

بقى **الكلام** فى مدار النصف من الليل وانه هل يلاحظ بالنسبة الى طلوع الفجر او بالنسبة الى طلوع الشمس فاعلم ان فى ذلك احتمالين ناشيين من كون بين الطلوعين من النهار اوخارجاً عنه و عن الليل معاً ، او كونه من الليل . فعلى الاولين يكون آخر الليل هوالفجر ويلاحظ النصف بالقياس اليه . وعلى الاخير يكون آخر الليل هو طلوع الشمس فيكون تحديد النصف به .

وتحقيق الحق فى المقام متوقف على تحقيق الحق من بين تلك الاحتمالات فنقول : الحق احتساب بين الطلوعين من النهار لامن الليل ولاخارجاً عنهما . وذلك من جهة اتفاق اكثر اللغويين والمفسرين والفقهاء والمحدثين على ذلك بل يستفاد من السيد الداماد ثبوت الاجماع عليه بل ذهاب تمام الحكماء والرياضيين قبل الاسلام اليه بل المنساق من ابواب الفقه عدم الشك فى ذلك عند العرف واللغة ولم يحتمل غيره فى ابواب الصوم والحج والاعتكاف والتراويح والقسم بين الزوجات وغير ذلك من الابواب التى جعل النهار والليل فيهاموضوعاًلحكم شرعى ويدل على ذلك ايضاً الآيات الواردة فى ذكر الليل او النهار بضميمة تفسيرها بالاخبار و كذا الايات الواردة فى ذكر الصبح بضميمة تفسيرها ايضاً بالاخبار ويدل على ذلك ايضاًالاخبار المتكاثرة التى عدهافى البحار الى المائة فالامر واضح - الحمدلله - قولاومدركاً .. وليس للخاصة قول بكونه محسوباً من الليل الاما ينقل عن الاعمش لكنه مسبوق بالاجماع وملحوق به . نعم ربما يحسب بين الطلوعين او بعضه عند العرف من الليل فى بعض اعمالهم كما فى باب الاجارة ونحوها مماعلق على اليوم المأخوذ من طلوع الشمس . ولكن من المعلوم ان ذلك لاجل قرينة عندهم فليس فى البين ماينا فى ذلك الا ماعن القاموس فى تفسيره اليوم بقوله من طلوع الشمس الى غروبها ، والابعض الاخبار الواردة فى السؤال عن الساعة التى ليست من الليل ولامن النهار.

والاالاخبار التى جعل فيها لليل علامة مثل ما للنهار ، التى يعرف بها الزوال من ان زوال الشمس كما هى علامة لانتصاف اليوم كذلك انحدار بعض النجوم يعرف به انتصاف الليل ويعبر عنها فى علم النجوم بالكواكب النظيرة هذا ولا يخفى ما فى الاستدلال بالجميع . اما ما نقل عن القاموس فبانه اشتباه منه من جهة انه راى بناء العرف على جعل طلوع الشمس مبدء لليوم فى بعض اعمالهم . و اما الخبر الاول فبانه محمول على ان الامام(ع) اجاب السائل بما راه فى كتابه مع اعتقاده انه كتاب الله الواقعى . واما الخبر الثانى فبانه مجمل من حيث عدم تعيين المراد من النجوم التى يكون انحدار ها علامة لانتصاف الليل لاحتمال ان تكون النجوم الطالعة قبل الغروب بزمان ينطبق انحدارها عن دائرة نصف النهار على نصف الليل بالاضافة الى الفجر وحمله على النجوم الطالعة عند غروب الشمس لادليل عليه مع انه يمكن دعوى بعده من جهة عدم امكان تمييز طلوع الكواكب عند استتار القرص لنوع الناس مع انه لو نوقش فيما ذكرنا فى الخبرين وادعى تمامية دلالتهما فى كون المدار فى النصف على طلوع الشمس فيجب طرحهما او حملهما على التقية لعدم مقاومتهما مع ما تقدم من الادلة..وتحصل مما ذكرنا ان العبرة فى نصف الليل الى طلوع الفجر الثانى لا طلوع الشمس وهو المختار

و اول وقت صلوة الصبح هو طلوع الفجر الثانى الموسوم بالصادق لا الفجر الاول الكاذب و ذلك للاجماع من الاصحاب بل من كافة العلماء وتظافر الاخبار عليه التى لا حاجة فى نقلها لكثرتها وهذا مما لا اشكال فيه . انما الكلام فى آخره . فالمشهور ان آخره طلوع الشمس وعن جماعة ان لها ايضاً وقتان : اختيارى وهو الى طلوع الحمرة المشرقية واضطرارى وهو الى طلوع الشمس.. والاقوى هو ما عليه المشهور وذلك لجملة من الاخبار الدالة عليه : منها خبر زرارة عن الباقر(ع) قال وقت صلوة الغداة ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس . ومنها موثق الساباطى وفيه فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم وقد جازت صلوته . ومنها خبر عبيد بن زرارة وفيه لا تفوت الصلوة الى ان قال ولا صلوة الفجر حتى تطلع الشمس وفى معنى تلك الاخبار جملة اخرى دالة على امتداد وقتها الى طلوع الشمس ولا يعارضها شيئى الا ما بظاهره يدل على امتداد وقتها - فى غير صورة العذر الى طلوع الحمرة المشرقية وذلك كصحيح الحلبى عن الصادق(ع) قال(ع) وقت الفجر حين ينشق الفجر الى ان يتجلل الصبح السماء ولا ينبغى تاخير ذلك عمداً لكنه

وقت لمن شغل اونسى اونام . وصحيح ابن سنان عنه(ع) قال لكل صلوة وقتان واول الوقتين افضلهما ووقت صلوة الفجر حين ينشق الفجر الى ان يتجلل الصبح السماء ولا ينبغى تأخير ذلك عمداً لكنه وقت لمن شغل اونسى اوسهى اونام . وصحيح ليث المرادى عن الصادق(ع) وفيه قلت افلسنا فى وقت الى ان يطلع شعاع الشمس قال هيهات ابن تذهب وتلك صلوة الصبيان . وصحيح ابى بصير المكفوف وفيه بعد قول السائل الست فى وقت من تلك الساعة الى ان تطلع الشمس فقال(ع) لا . انما عدوها صلوة الصبيان ثم قال لم يكن يحمد الرجل ان يصلى فى المسجد ثم يرجع فينبه اهله وصبيانه . وفى معنى هذه الاخبار غيرها لكن شيئاً منها لا يصلح لتقييد ما تقدم من المطلقات فان فى نفس تلك الاخبار قرائن شاهدة على ان ذاك المقدار هو وقت الفضيلة مثل كلمة لا ينبغى كما فى الصحيحين الاولين واول الوقتين افضلهما كما فى الثانى ولم يكن يحمد الرجل كما فى الاخير . فلا بد من حملها على وقت الفضيلة مع انه لو سلم تمامية دلالتها على وقتى الاختيار والاضطرار لكانت معرضاً عنها غير قابلة للاستدلال بها وكيف كان فالمتعين ماعليه المشهور ... هذا تمام الكلام فى بيان اصل الاوقات فلنشرع فى وقت الفضيلة :

اما فى الظهرين فقد وقع الخلاف فى تحديد وقت فضيلتهما من جهة ورود الاخبار المختلفة فى ذلك فانها بين طوائف :

فمنها ماورد فى تحديدها بالقدمين للظهر واربعة اقدام للعصر المنطبق عليها الذراع و الذارعين المفسر بسبعى الشاخص واربعة اسباعه والمراد بذلك صيرورة فيئى الحادث اوالموجود على حسب اختلاف الامكنة بقدر القدمين اواربعة اقدام

ومنها مايحدد خصوص الظهر باربعة اقدام وبعد ذلك يدخل وقت العصر ولم يعين مقدار وقت العصر كقوله متى يدخل وقت الظهر قال(ع) اذا زالت الشمس قلت ومتى يخرج وقتها قال بعد مايمضى من زوالها اربعة اقدام وان آخر وقت الظهر اول وقت العصر قلت فمتى يخرج وقت العصر ؟ قال وقت العصر الى ان تغرب الشمس وذلك من علة ومثله غيره لكن مع تحديد آخر وقت العصر بستة اقدام

ومنها التحديد بالمثل والمثلين

ومنها التحديد بفعل النافلة من اول الزوال ثم الفريضة ثم نافلة العصر ثم فريضتها وعلى طبق كل من الطوائف الاربع قول لكن المنصف لو راجع الى نفس تلك الاخبار

ونظر مضامينها على اختلافها يفهم منها ان هذا الاختلاف كلها راجع الى مراتب الفضل بان يكون منتهى فضيلة الظهر هو بلوغ الظل مثل الشاخص بان كان بعده وقت اجزاء لها ومنتهى فضيلة العصر هو بلوغ الظل الى مثلين بحيث يكون بعده وقت اجزاء لها لان مفاد هذه الطائفة المحددة بالمثل فى الظهر والمثلين فى العصر هو تعيين آخر الوقت لا اوله وهذه درجة فى الفضيلة ثم الافضل من ذلك هو بلوغ الظل اربعة اقدام فى الظهر وبلوغه ستة اقدام فى العصر وهذه درجة اخرى فى الفضيلة ثم الافضل من ذلك تقدمهما على ذلك وهو القدمان فى الظهر واربعة اقدام فى العصر بحمل تلك الطائفة على هذه المرتبة من الفضل . ويحمل الاخبار التى جعل المناط فى دخول الوقت فيها بفعل النافلة على ذلك ايضاً بان يقال ان الغالب لما كان الفراغ من النافلة لو شرع فيها بعد الزوال ، مطابقاً لبلوغ الظل سبع الشاخص فى الظهر وسبعيه فى العصر اكتفى فى التحديد بفعلها عن ذكر الوقت . والشاهد على هذا الجمع مع الغمض عن ظاهر نفس هذه الاخبار صريح بعض الاخبار التى يسأل الراوى عن بلوغ اخبار متعارضة فى تحديد الوقت بانه جاء عنكم القدمان واربعة اقدام والمثل والمثلان والذراع والذراعان فكتب (ع) لا القدم ولا القدمان اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين وبين يديهما سبحة فان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة ثمان ركعات فان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل العصر كذلك وكذا ما ورد فى انه اتدرى لم اخر الفريضة عن اول الزوال ؟ قال لا . قال (ع) لصلوة الاوابين يعنى النافلة ومقتضى ذلك افضلية اول الوقت لمن لا يتنفل ويشهد بذلك مادل على افضلية اول الوقت فى السفر والجمعة لعدم النافلة فيهما الا ان يحمل ذلك على حكمة تشريع التأخير لا علته . ولكن مع ذلك فى بعض الاخبار حدد اول وقت فضيلة الظهر بالقدم والعصر بالقدمين المعبر بالسبع فى الاول والسبعين فى الثانى فالاولى ان يقال افضل الاوقات صيرورة الظل الزائد بمقدار قدم فى الظهر و قدمين فى العصر كما ان المستفاد من مجموع الاخبار الواردة فى الباب افضلية تفريق الصلوتين عن الجمع بينهما و كون الجمع من باب التسهيل فالقول بدخول وقت فضيلة العصر بالخروج من الظهر لا وجه له .

فتحصل من مجموع ماذكرناه ان اول وقت فضيلة الظهر هو الزوال لمن لا يتنفل وآخره هو بلوغ الظل الحادث مثل الشاخص مع ما فى هذا المقدار من الوقت

من التفاوت فى الفضل من القدم والقدمين واربعة اقدام واذا انتهى الى المثل ينتهى وقت الفضيلة ويكون بعده وقت الاجزاء الى الغروب فعلى هذا فيكون للظهر وقت اجزاء واحد وهو بعد وقت الفضيلة .

واول وقت فضيلة العصر هو بلوغ الظل الحادث بقدر القدمين وآخره بلوغه الى مثلى الشاخص وبينهما مراتب من الفضل فيكون قبل القدمين وقت اجزاء للعصر كما يكون كذلك بعد البلوغ الى المثلين فعلى هذا فللعصر وقتا اجزاء احدهما قبل وقت الفضيلة والاخر بعده . هذا فى الظهرين .

واما فى المغربين فاول وقت فضيلة المغرب هو زوال الحمرة المشرقية عن قمة الرأس الذى هو وقت دخول صلوة المغرب و آخره ثلث الليل بمعنى انتهاء وقت فضيلتها بانتهاء ثلث الليل فيكون بعده وقت الاجزاء وبين الوقتين وقت فضيلة مع ما فيه من الاختلاف فى الفضل حيث ان بين ربع الليل وثلثها ادون فى الفضل مما اذا لم ينته الى الربع كما انه مالم يبلغ الى سقوط الشفق الذى هو ذهاب الحمرة المغربية افضل فلو قنها الفضلى درجات اعلاها من المغرب الى سقوط الشفق ثم بعده الى ربع الليل ثم بعده الى ثلثه كل ذلك لما تقدم من الاخبار المختلفة الموهمة لكون هذه الاوقات وقتا اختيارياً ، المحمولة على الفضيلة وعلى هذا فيكون للمغرب وقت اجزائى واحد كالظهر .

و اول وقت فضيلة العشاء هو سقوط الشفق و هذا ظاهر من الاخبار المتقدمة الموهمة لكون وقتها الاختيارى من حين سقوط الشفق المحمولة على الفضيلة كما ينطبق على ذلك جمع النبى (ص) والائمة عليهم السلام بين المغرب والعشاء قبل سقوط الشفق من غير عذر ولا علة فى السفر والحضر وانما فعل ذلك ليتسع على الامة واما اخر وقتها الفضلى ففى استفادته من الاخبار غموض لان قوله (ص) ولولا ان اشق على امتى لاخرت العتمة الى ثلث الليل لا يدل على ان الثلث هو آخر الفضيلة وان كان ليستشم منه ذلك بل فى رواية معاوية بن عمار ، ان وقت العشاء الاخرة الى ثلث الليل دلالة عليه فلا مانع (ح) من القول بكون آخر وقتها الفضلى هو ثلث الليل ولا ينافيه قوله (ص) لولا ان اشق على امتى لاخرت العتمة (الخ) لحمله على صيرورة المشقة سبباً لعدم جعل الثلث اول الوقت فيكون اوله قبل الثلث ولا منافاة بين صيرورة المشقة منشاء لعدم جعل الثلث اولا وبين كونه آخرا كما ان ماورد فى بعض الاخبار ولولا ان اشق

على امتى لاخرت العتمة الى النصف يرادبه ايضاً عدم جعل اول وقتها النصف والا فقد تقدم كون آخرها النصف من غير اشكال . والمتحصل من ذلك ان للعشاء وقت فضيلة وهو من سقوط الشفق الى ثلث الليل ووقتا اجزاء احدهما قبل سقوط الشفق والا خر بعد ثلث الليل

واول وقت فضيلة الصبح هو اول وقتها اعنى طلوع الفجر الثانى وآخره هو طلوع الحمرة من ناحية المشرق المعبر عنه بالتجلل او بالاصفرار ونحو ذلك . وذلك لما تقدم ايضاً من حمل ما ربما يتوهم دلالته على ثبوت الوقت الاختيارى للصبح على الفضيلة . وبين الوقتين درجات والا فضل هو الغلس بمعنى اتيانها قبل الضياء بل فى ظلمة من الليل المختلطة بضياء النهار ويدل على ذلك جملة من الاخبار المستشهد فيها بقوله تعالى ان قرآن الفجر كان مشهوداً المفسرة بشهادة ملائكة الليل والنهار

ثم الافضل فى كل صلوة هو التسارع بها مطلقاً فى وقتها الفضلى والاجزائى فكل جزء من اجزاء السابق من الوقت الفضلى والا جزائى مما يمكن ايقاع الصلوة فيه يكون افضل من لاحقه وذلك للامر بالمسارعة الى الخير واستحباب المراقبة بفعل الصلوة وعدم التوانى فيها وبعض ماورد من التوبيخ على تاخيرها والتعبير بكونه وقت صلوة الصبيان ونحو ذلك مما لايخفى

هذا تمام الكلام فى بيان اوقات الفرائض ووقت فضيلتها واجزائها

واما النوافل ففى اوقاتها خلاف اما نافلة الظهرين فالمشهور على ان وقت نافلة الظهر من الزوال الى بلوغ الظل قدمين الذى هو سبعى الشاخص ووقت نافلة العصر من حين الزوال ايضاً الى بلوغ الظل اربعة اقدام الذى هو اربعة اسباع من الشاخص وفى مقابله قولان اخران احدهما امتداد وقت النافلتين الى اخر الوقت الاجزائى وليس لهذا القول قائل معروف

وثانيهما امتداد وقتهما بامتداد وقت فضيلة الظهرين فيكون آخر نافلة الظهر المثل . وآخر نافلة العصر المثلان . والاقوى ماعليه المشهور للاخبار الكثيرة و ذلك كصحيح زرارة عن الباقر (ع) وفيه بعد ان ذكر الذراع والذراعين اتدرى لم جعل الذراع والذراعان ؟ قلت لم جعل ذلك ؟ قال لمكان النافلة للفريضة فان لك ان تتنفل من زوال الشمس الى ان يمضى الفيىء ذراعاً فاذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدات بالفريضة

وتركت النافلة واذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة وفي معناه غيره

واما القول الاول فلا يعتنى به لعدم قائل به ولا دليل عليه و اما القول الثاني فقد استدلوا له بوجوه غير نقية عن المناقشة احسنها الاخبار الدالة على ان المدار فعل النافلة طالت أم قصرت وقد تقدم بعضها . ولكن يرد عليه ان المراد من فعل النافلة ولو على طولها ؛ فعلها بحسب المتعارف و معلوم ان النافلة لا تطول بمقدار صيرورة الظل مثل الشاخص بحسب المتعارف افلو قيل بدلالة تلك الاخبار على خلاف هذا القول لكان اقرب نعم مايمكن تطبيقه على المثل في الظهر والمثلين في العصر لو تم دلالته ؛ هو خبر ابي بصير وفيه كم القامة ؟ فقال ذراع ، ان قامة رحل رسول الله كانت ذراعاً والخبر الدال على ان حائط مسجد رسول الله كان ذراعاً فيدلان على ان المراد من الذراع في كل مورد يطلق و كذا القدمين ؛ هو المثل ولكن يرد على الاستدلال بهما ايضاً ان لسانهما ليس لسان الحكومة حتى يقدم على جميع ماورد فيه لفظ الذارع والقدمين بل يرده الاخبار الدالة على مواظبة النبي (ص) في فعل الظهر بالقدمين والعصر باربعة اقدام من قامة الانسان بل في بعض الاخبار تصريح بان المراد من الذراع هو ذراع الفيء الحادث بعد الزوال من قامة الانسان كخبر زرارة عن الباقر (ع) وفيه سئلته عن وقت الظهر قال (ع) ذراع من زوال الشمس ووقت العصر ذراع من وقت الظهر فذاك اربعة اقدام من زوال الشمس ثم قال اتدري لم جعل الذراع والذراعان ؟. قلت لم جعل ذالك؟ قال (ع) لمكان النافلة . لك ان تتنفل من زوال الشمس الى ان يمضي ذراع فاذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة وتركت النافلة واذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة وتركت النافلة فانه صريح في كون المراد من الذارع بالنسبة الى ظل قامة الانسان . واصرح من ذلك هو ماورد عن الصادق (ع) وفيه سئلته عن صلوة الظهر فقال (ع) اذ كان الفيئ ذراعاً قلت : ذراعاً من اي شيئ ؟ قال (ع) ذراعاً من فيئك . و كيف كان فلم يبق لهذا القول وجه معتدبه فالمشهور هو المنصور

و ينبغي التنبيه على امور : الاول ظاهر النصوص السابقة اختصاص النافلة - بالقدمين واربعة اقدام بمعنى وقوع الفريضة بعد القدمين والاربعة . لا اختصاص آخر القدمين بمقدار اداء الفريضة بالفريضة و اختصاص آخر اربعة اقدام بمقدار اداء الفريضة بها فلا يخرج وقت النافلة الا بعد تمامية القدمين واربعة اقدام نعم يستحب

التعجيل والتخفيف بالنافلة ما استطاع محافظة على اول الوقت و لمكاتبة محمد بن الفرج اذا زالت الشمس فصل سبحتك واحب ان يكون فراغك من الفريضة على قدمين ثم صل سبحتك واحب ان يكون فراغك من العصر والشمس على اربعة اقدام

الثاني هل يجوز فعل نوافل الظهرين فى غير وقتها المضروب لها بان يوتى بها جميعاً اى جميع ستة عشر ركعة قبل اداء الظهرين او بعد ادائهما بعنوان الاداء . فيكون المراد من الوقت المضروب لها (ح) افضل الاوقات ؟ او ، لايجوز تقديمها على الزوال مطلقا ولا تأخيرها عن وقتها بعد الزوال الاقضاء بعد انقضاء وقتها ؟ وجهان بل قولان : وعن جماعة القول بالاول وقد استدلوا باخبار كثيرة انعقد لها باباً فى الوسائل وهى على طوائف : **منها** ما تدل على جواز فعلها فى اى وقت شاء لكونها هدية و ذلك كخبر عمر بن يزيد عن الصادق (ع) قال : اعلم ان النافلة بمنزلة الهدية متى ما اتى بها قبلت . و خبر ابن غذافر عنه قال صلوة التطوع بمنزلة الهدية متى اتى بها قبلت فقدم منها ماشئت واخر ماشئت و خبر سيف بن عبدالا على عنه (ع) عن نافلة النهار قال ست عشرة متى ما نشطت ان على بن الحسين ، كانت له ساعات من النهار يصلى فيها فاذا شغله شغله ضيعة اوسلطان قضاها . انما النافلة مثل الهدية متى اتى بها قبلت و **منها** ما يدل على جواز فعلها فى غير وقتها لو كان له شغل

وذلك كخبر محمد بن مسلم عن الباقر (ع) عن الرجل يشتغل عن الزوال ايعجل من اول النهار فقال نعم اذا علم انه يشتغل فيعجلها فى صدر النهار كلها . و صحيح اسمعيل بن جابر عن الصادق (ع) وفيه انى اشتغل قال فاصنع كما نصنع صل ست ركعات اذا كانت الشمس فى موضعها صلوة العصر يعنى ارتفاع الضحى الاكبر واعتد بها من الزوال و **منها** ما يدل على التصريح بكون الوقت المضروب لها من باب افضل الاوقات وذلك كخبر قسم بن الوليد عن الصادق (ع) قال قلت له جعلت فداك صلوة النهار صلوة النوافل كم هى ؟ قال ست عشرة اى ساعات النهار شئت ان تصليها صليتها الا انك اذا صليتها فى مواقيتها افضل . وهذه الطوائف كما ترى بين ظاهر و بين مصرح بجواز فعلها فى جميع النهار مطلقا قبل الزوال او بعده فى الوقت المضروب لها او بعده لكنها غير معمول بها بل معرض عنها بين الاصحاب ويدل على القول الثانى امور : **منها** اخبار الواردة فى تحديد وقت النافلة بالذراع والذارعين و **منها** الاصل و

تقريبه ان الصلوة وظيفة شرعية تتوقف شرعيتها على التوظيف و القدر المتيقن من شرعيتها هو في الوقت المحدد لها اعني الزوال الى الذراع في الظهر والذراعين في العصر ولم يثبت في ماعدى هذا الوقت بعنوان الاداء ومنها ماورد من الاخبار وذلك كصحيح ابن اذينه عن الباقر (ع) يقول كان امير المؤمنين عليه السلام لا يصلي من النهار حتى تزول الشمس ولا من الليل بعد ما يصلي العشاء حتى ينتصف الليل. وخبر زرارة عنه (ع) قال كان على (ع) لا يصلي من الليل شيئاً ان صلى العتمة حتى ينتصف الليل ولا يصلي من النهار شيأ حتى تزول الشمس وخبر آخر عن زرارة عنه يقول كان رسول الله (ص) الحديث .. اقول الانصاف عدم مقاومة شيء من هذه الادلة لما يدل على القول الاول اما الاخبار الواردة على التحديد فلاطلاقها القابل للتقييد ولا يخفى ان الطوائف المتقدمة من الاخبار الدالة على القول الاول قابلة لان تكون مقيدات لها خصوصاً ماصرح فيه بكون الوقت المضروب من باب افضل الاوقات اذهو يقدم على تلك المطلقات من باب الحكومة كما لا يخفى ومن ذلك يظهر فساد الوجه الثاني لان تلك الاخبار كافية في اثبات التوظيف بها واما الاخبار المستدل بها فهي لا تدل الا على عدم فعل النبي وعلي (ع) لها قبل الزوال و ذلك لا يدل على عدم جوازها لامكان ان يكون عدم فعلهما عليهما السلام من جهة المرجوحيه كما يدل الدليل على افضلية فعلها في الوقت المضروب لها ويويده بل يدل عليه مرادفة نفل عدم فعله لصلوة النهار قبل الزوال مع عدم فعله لنافلة الليل قبل انتصاف الليل مع انه يجوز التعجيل بها قبل الانتصاف كما سياتي ولم يدل على القول الثاني الا دعوى عدم جواز الاستدلال بهذه الاخبار من جهة اعراض المشهور عنها فتامل **الثالث** اذا بلغ آخر وقت النافلة بحيث لا يدرك ركعة منها في الوقت المضروب لها فمقتضى الاخبار الدالة على توقيتها بذاك الوقت المضروب لها عدم مشروعية الدخول فيها قبل اداء الفريضة ولو ادرك من وقتها ركعة قالا قوى جواز الاتيان بها ولو ازاحم بها الفريضة (ح) وذلك لموثقة عمار عن الصادق (ع) للرجل ان يصلي الزوال ما بين زوال الشمس الى ان يمضي قدمان فان كان قد بقي من الزوال ركعة واحدة او قبل ان يمضي قدمان اتم الصلوة حتى يصلي تمام الركعات وان مضى قدمان قبل ان يصلي ركعة بدء بالاولى ولم يصل الزوال الا بعد ذلك وللرجل ان يصلي من نوافل العصر ما بين الاولى الى ان يمضي اربعة اقدام فان مضت الاربعة ولم يصل من النوافل شيأ فلا يصلي النوافل وان كان قد صلى

ركعة فليتم النوافل حتى يفرغ منها ثم يصلى العصر وظاهر هذا الخبر فيما اذا صلى ركعة من النافلة فى وقتها من دون تعرض لحال المكلف من كونه قبل الشروع محرزاً لبقاء الوقت اوغافلا عن بقائه اوعالماً بعدم بقاء الازيد من الركعة و ليس له اطلاق يتمسك به على جواز الدخول بمجرد ادراك الركعة حتى مع الشك فى بقاء وقت النافلة او العلم بعدم بقاء الزايد من الركعة بل القدر المتيقن ماذا كان معتقداً لبقاء الوقت ثم بعد الشروع ظهر عدم بقائه الا بمقدار الركعة (فح) فبناء على عدم جواز النافلة فى وقت الفريضة لايجوز له الشروع فى النافلة مع العلم بانه لايدرك تمامها فى وقتها فضلا عما اذا علم انه لايدرك الا مقدار جزء من الركعة . هذا . ولكن يمكن استفادة الاطلاق من صدر الخبر اعنى قوله فان كان قد بقى من الزوال ركعة واحدة يعنى بقى من وقت نافلة الزوال ركعة واحدة قبل ان يمضى قدمان اتم الصلوة و ذلك بقرينة بعده وان مضى قدمان قبل ان يصلى ركعة ولا ينافى الاستشهاد بقوله وان مضى قدمان ذكر لفظة او فى قوله اوقبل ان يمضى قدمان اتم الصلوة لان الظاهر ان لفظة او يكون غلطاً من سهو النساخ اومن سوء تعبير عمار كما لايسلم غالب مروياته عن سوء التعبير مثل هذا الخبر لما فيه من الاجمال والتشويش من جهات اخرى ولكن لايضر فى الاستدلال به فيما هو المقصود فالاولى ان يقال ان مجرد درك ركعة من وقت النافلة موجب للمزاحمة ولو علم بذلك قبل الشروع وفى بعض نسخ الوسائل وان صلى من الزوال ركعة قبل ان يمضى قدمان ودلالته على ماذكرناه اظهر بل يمكن التمسك بخبر من ادرك ركعة من الوقت فان المراد منه ادراك ركعة من وظيفة الوقت سواء كانت فريضة او نافلة . هذا تمام الكلام فى وقت نافلة الظهرين واما نافلة المغرب فاول وقتها بعد صلوة المغرب فى اول وقتها و آخره على المشهور انتهاء وقت فضيلة المغرب بسقوط الشفق واستدل الاستاد (دامت افاداته) بالاجماع المدعى على خروج وقتها بسقوط الشفق و بامكان استفادة ذلك من مجموع الاخبار المتفرقة فى ابواب اوقات الصلوة من ان وقت المغرب ضيق يخرج بسقوط الشفق ومن المعهود من فعل النبى ص وعدم معهودية فعلها عنهم فى غير ذلك الوقت . اقول : والسر فى ذكر هذه التقريبات عدم ورود رواية محددة لاخر وقتها كما فى نافلة الظهرين فالعمدة (ح) هو الاجماع ان تم والافقى الحكم بانتهاء وقتها بانتهاء وقت فضيلة المغرب تامل وان كان مخالفة المشهور ايضاً مشكل فالاولى (ح) عدم الاتيان بها بعد سقوط الشفق

الاقضاء اومع عدم التعرض للاداء والقضاء كما انه لوزاحم بها الفريضة يتم مابيده ولو كان الاوليين منها ولا ياتي بالاخيرتين اما اتمام الاوليين فلعموم من ادرك واما الاقتصار على مابيده اذا كان الاوليين فلعدم الدليل على وقوع المزاحمة لتمام النافلة مع الفريضة فيقتصر فيه على مابيده لكن يمكن ان يقال - على تقدير تمامية دلالة من ادرك - بجواز الاتيان بتمام الاربع حيث انها تعد صلوة واحدة ولذا استدللنا بحديث من ادرك لاتمام تمامية الظهرا والعصر لوادرك وقت ركعة منها . وكيف كان فالمسئلة غير صافية فالا حتياط بالاقتصار على ما بيده لاينبغي تركه واما نافلة العشاء فيمتد وقتها بامتداد وقت فريضتها بلا خلاف ظاهر بينهم بل عن المنتهى الاجماع عليه ويدل على ذلك اطلاق ماورد من تحديد وقتها بما بعد العشاء كما لايخفى واول وقت نافلة الصبح طلوع الفجر الاول اعني الفجر الكاذب لدلالة الاخبار عليه بل التصريح في بعضها بان الامر بهما بعد الفجر الثاني يكون من باب التقية وآخر وقتها هو آخر وقت فضيلة الصبح اعني طلوع الحمرة المشرقية على ماهو المشهور وان كانت استفادته من الدليل مشكلة جداً لوقوع التعارض في الاخبار في المقام وغاية مايمكن ان يستدل لذلك هو الاستدلال ببعض الاخبار مثل رواية ابي بكر الحضرمي قال سئلت اباعبدالله (ع) متى اصلي ركعتي الفجر قال (ع) حين يعترض الفجر وهو الذي تسميه العرب الصديع وخبر ابي العلاء قال قلت لابي عبدالله ع الرجل يقوم وقدنور بالغداة قال فليصل السجدتين اللتين قبل الغداة ثم يصلي الغداة ويدل على ذلك ايضاً الاخبار الدالة على الامر بها بعد الفجر الظاهر في الفجر الثاني بل في بعضها لا يمكن ارادة الفجر الاول مثل ماورد في غير واحد من الاخبار صلهما قبل الفجر وبعده ومعه قال الاستاد فلا اشكال في هذه الجهة اقول والمسئلة عندي في غاية الاشكال والاحتياط بعدم قصد الاداء بها في ماعدى القريب من الفجر الثاني الذي يصدق عليه عنوان بعيد الفجر (بالتصغير) لاينبغي تركه

ثم ان ههنا مسائل مهمة : الاولى اختلفت الكلمات في جواز التطوع في وقت الفريضة مع عدم الاتيان بها على قولين . وذلك لاختلاف الاخبار فيها وذهب المشهور على الجواز وذلك للاخبار الكثيرة الواردة في ابواب متفرقة في موارد متعددة من دون ان يكون هناك خصوصية طارية موجبة لجواز ها . مثل ماورد في استحباب صلوة الغفيلة والوصية والصلوات المندوبة بين الظهرين، و ماورد في بعض الازمنة كيوم

الجمعة وشهر رمضان وصلوة الحاجة والاستخارة والزيارة وغير ذلك ممالا يحصى موردا مضافاً الى عموم الاخبار المتكثرة الدالة على جواز التنفل والتطوع فى اى وقت من اوقات الليل والنهار وخصوص مادل منها على جواز التطوع فى اوقات الفرائض مع عدم اتيانها كموثقة سماعة المروية فى الكافى عن الصادق (ع) عن الرجل ياتى المسجد وقد صلى اهله . ايبتدء بالمكتوبة اويتطوع ؟ فقال (ع) ان كان فى وقت حسن فلا باس بالتطوع قبل الفريضة وان كان خاف الفوت من اجل مامضى من الوقت فليبدء بالفريضة وهو حق الله ثم يتطوع بماشاء ، الامر موسع ان يصلى الانسان فى اول دخول وقت الفريضة النوافل الا ان يخاف فوت الفريضة .. والفضل اذا صلى الانسان وحده ان يتبدء بالفريضة اذا دخل وقتها ليكون فضل اول الوقت للفريضة . و ليس بمحظور عليه ان يصلى النوافل من اول الوقت الى قريب من آخر الوقت . وهى تدل على المقصود من وجوه خصوصاً ذيلها دال بالصراحة على ان الابتداء بالفريضة فى وقتها الفضلى افضل وان النافلة ليس لها فضل مع جوازها . ومع ورود تلك الرواية لامجال لتوهم ان يقال بالحرمة من جهة ظهور عدة اخبار فى النفى مثل لاتطوع فى وقت الفريضة او النهى مثل لا تصل النافلة فى وقت الفريضة اوالامر بالمكتوبة قبل النافلة فان ظاهر النفى اوالنهى وان كان هو التحريم وكان ظهورهما مقدماً على الاخبار الدالة على ان الصلوة خير موضوع وقربان كل تقى ومعراج المؤمن . ولكن المفروض ان الاخبار الخاصة قددلت على الجواز فى خصوص مورد تلك الاخبار مثل الخبر المتقدم الصريح فى الجواز فى وقت الفريضة ومثل موثق ابى بصير عن الصادق (ع) ان فاتك شئى من تطوع النهار والليل فاقضه عند زوال الشمس وبعد الظهر عند العصر وبعد المغرب وبعد العتمة ومن آخر السحر . ودلالته على جواز النافلة فى وقت الفريضة واضحة . وخبر على بن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال سئلته عن رجل نسى صلوة الليل والوتر ويذكر اذا قام فى صلوة الزوال قال ابتدء بالظهر فاذا صلى صلوة الظهر صلى صلوة الليل و اوتر مابينه وبين صلوة العصر ، اومتى احب . وصحيح سليمان بن خالد سئلت اباعبدالله (ع) عن رجل دخل المسجد وافتتح الصلوة فبينماهو قائم يصلى ،اذن المؤذن واقام الصلوة قال فليصل ركعتين ثم ليستأنف الصلوة مع الامام ولتكن الركعتان تطوعاً (فح) فلابد من حمل تلك الاخبار النافية والناهية على الكراهة بمعنى عدم الفضل ونفى

الكمال المساوق لاقلية الثواب والاخبار الآمرة بالبدء بالمكتوبة على افضلية ذلك ثم ان المروى عن حبل المتين عن زرارة قال قلت لابى جعفر (ع) اصلى نافلة وعلى فريضة اوفى وقت فريضة . قال (ع) لا. انه لايصلى نافلة فى وقت فريضة ارأيت لو كان عليك من شهر رمضان كان لك ان تتطوع حتى تقضى قال قلت لا قال فكذلك الصلوة قال فقايسنى (ع) وماكان (ع) يقايسنى ؛ لايدل على ان النافلة فى وقت الفريضة تكون حراماً بل نظر الامام (ع) ليس تفهيم الحكم بزرارة بالقياس والافهو باطل بل افهمه اصل الحكم بقوله ولايصلى نافلة فى وقت فريضة وانما تمام النظر بعد بيان الحكم و انه لافضل للنافلة فى وقت الفريضة ؛ تعليم القياس بزرارة فى مثل ذلك المورد حتى لا يبقى بلاجواب فى قبال المخالفين الذين لايقولون بالفرق فى شيىء من الاوقات ويقولون بمساواة جميع الاوقات وابطال مذهبهم بمقتضى ماالتزموا به من القياس ويدل على ذلك قول زرارة فقايسنى الخ اى علمنى القياس لا انه علمنى الحكم بطريق القياس. ويشهد على ذلك صحيحه الآخر الوارد فى صلوة الفجر ا عن الباقر (ع) قال سئلته عن ركعتى الفجر قبل الفجر او بعد الفجر ؟ فقال قبل الفجر انهما من صلوة الليل . ثلاث عشر ركعة ؛ صلوة الليل . اتريد ان تقايس لو كان عليك من شهر رمضان اكنت تتطوع اذا دخل عليك وقت الفريضة ؟ فابدء بالفريضة . فان المتعين فيه حمله على نفى تعين كون نافلة الفجر بعد طلوع الفجر الثانى كما يقوله العامة لاعدم جواز اتيانها بعده فتلخص ان مقتضى القواعد حمل اخبار المنع على الكراهة . كما انه لاوجه لحمل اخبار الجواز على التقية لاباء حمل موثقة سماعة المتقدمة عليها كما لايصح حمل صحيحة ابن مسلم عليها ايضاً و فيها قال (ع) اذا دخل وقت الفريضة اتنفل او ابدء بالفريضة قال ان الفضل ان تبدء بالفريضة . وذلك لان العامة لايقولون بفضل البدء بالفريضة واصرح من ذلك فى الاباء عن الحمل على التقية صحيح عمر بن يزيد سئل الصادق (ع) عن الرواية التى يروون انه لاينبغى ان يتطوع فى وقت الفريضة . ماحد هذا الوقت ؟ قال (ع) اذا اخذ المقيم فى الاقامة فقال له ان الناس يختلفون فى الاقامة قال (ع) المقيم الذى تصلى معه حيث ان الظاهر منها كون المنع عن التطوع فى وقت الفريضة لا بعنوان التحريم بل بعنوان يعبر عنه بلاينبغى ؛ كان امراً مركوزا فى ذهن اصحاب الائمة وذلك بناء على ان يكون المراد من يروون هو الرواية عن الخاصة لا العامة لعدم منع عندهم اصلا والامام

صدق السائل فى اصل ورود الرواية وقرره بان المنع الثابت ليس تحريمياً فهو صريح فى كون الجواز ليس من جهة التقية لان الجواز بهذا المعنى ليس موافقاً لمذهبهم بل هو مخالف لهم . هذا : يدل على اصل المدعى فعل صلوة الاحتياط المرددة بين كونها فريضة جابرة او نافلة على تقدير الاحتياج اليها وعدمه بل تمحضها للنافلة فيما اذا ظهر الاستغناء عنها فى اثنائها وقد التزم صاحب الرياض بتخصيص التحريم به وبنظايره مما ورد فيه دليل الترخيص بالخصوص وهو كما ترى مستلزم لتخصيص الاكثر المستهجن . ثم ان ماذكرنا كله من احتمال الحرمة او الكراهة بترجيح اخبار الحرمة على الكراهة او بالعكس ، انما هو فيما اذا كان فعل النافلة فى وقت فضيلة الفريضة اووقت الاجزائى بعد الفضيلة واما بالنسبة الى وقت الاجزائى قبل وقت الفضيلة كوقت صلوة العشاء قبل سقوط الشفق فلاينبغى التوهم فى المنع عن التطوع فيها ولو على القول بالمنع و ذلك لان الظاهر من ادلة المنع على القول به هو من جهة اهمية الفريضة والامر بالابتداء بها لادراك فضل اول الوقت والمفروض رجحان تاخير الفريضة لادراك الفضيلة فالامر بتأخير الفريضة لا دراك فضلها الوقتى مع النهى عن اتيان التطوع لاجل الابتداء بالفريضة لايجتمعان وخلاصة الكلام فى هذه المسئلة هو جواز التطوع فى وقت الفريضة مع عدم الاتيان بالفريضة خصوصاً قبل مجيىء وقت الفضيلة اقول عندى فى اتيان النافلة فى وقت الفضيلة او الاجزاء بعدها تامل فالاحوط عدم التطوع قبل الاتيان بالفريضة الاقبل مجيىء وقت الفضيلة

المسئلة الثانية فى جواز التطوع لمن عليه فريضة ولو لم يكن فى وقت الفريضة كما اذا كان عليه قضاء الفريضة واراد التطوع بالنافلة قبل الزوال واعلم ان القول بالمنع فى هذه المسئلة يلازم القول به فى المسئلة السابقة لكن القول به فى تلك المسئلة لايلازم القول به فى هذه المسئلة ولهذا جماعة من القائلين بالمنع عن التطوع فى وقت الفريضة ذهبوا الى جوازه فى هذه المسئلة و كيف كان فقد وقع الخلاف فيها ايضاً على قولين . واستدل للجواز بالاطلاقات الدالة على جواز التطوع مع عدم دليل على المنع قابل للاعتماد عليه الا ما روى مرسلا من انه لاتطوع لمن عليه فريضة وما فى خبر الزرارة السابقة المروية عن الحبل المتين و كلاهما لايصلحان للاستناد اليهما فى اثبات المنع اما المرسل فلانه مرسل ذكره الشيخ فى مبسوطه وخلافه لافى كتب اخباره

ولااعتماد على ما ارسله فى غير كتب الاخبار واما خبر زرارة فقد مر الجواب عنه بحمله على الكراهة وبالجملة فبعد البناء على عدم الحرمة فى المسئلة السابقة فلااشكال فى عدمها فى هذه المسئلة . والاقوى فى هذه المسئلة هو القول بالجواز وان قلنا فى تلك المسئلة بالحرمة .

و هيهنا امر يجب التنبيه عليه وهو ان القول بحرمة التطوع او كراهته على اختلاف القولين فى المسئلتين انما هو فيما اذا لم يعرض على عنوان التطوع عنوان ثانوى مقتضى لوجوبه والا فمع طروه فلا يبقى القولان على اطلاقهما بل فيهما تفصيل لان العنوان الطارى قد يكون من قبيل النذر والعهد واليمين وقد يكون من قبيل امر الوالد والزوج والسيد امافى القسم الاول فقد يكون النذر مثلا مطلقاً عن خصوصية الوقت كان ينذر صلوة ركعتين من دون ان يكون نظره الى وقت خاص اصلا من وقت الفريضة اوغيره ولا ينبغى الاشكال فى انعقاد النذر (ح) لكون متعلقه وهو صلوة التطوع امرا راجحاً ذاتاً وبعد انعقاده تصير الطبيعة واجبة بما هى طبيعة بحيث لو انطبقت على كل واحد من مصاديقها اتصف ذاك المصداق بالوجوب فلو كان فى وقت الفريضة فقهراً يصير الفرد المنطبق عليه الطبيعة واجباً فيخرج عن موضوع التطوع فى وقت الفريضة لعدم كونه تطوعاً بل واجباً براسه فى قبال الفريضة الاان الفريضة طرئها الوجوب بعنوانها الاولى وهذا طرء عليه الوجوب بعنوانه الثانوى الطارى عليه والحكم بالحرمة اوالكراهة متوقف على بقاء التطوع على عنوانه التطوعى كما لايخفى . هكذا افيد . لكنه لا يخلو عن المنع لان النذر متعلق بالطبيعة الجامعة بين الافراد الراجحة والمرجوحة اعنى فردها الواقع قبل وقت الفريضه وفردها الواقع فى وقت الفريضة المتقين مرجوحيته من جهة كونه حراماً اومكروهاً والكلام فى انعقاد مثل هذا النذر وذلك بعد اشتراطه بكون متعلقه راجحاً فى ظرف تحققه ولا يعقل انعقاد ماتعلق بالجامع بين الراجح و المرجوح لعدم رجحان الجامع بين الراجح والمرجوح بما هو جامع بينهما فلا يعقل ان يصير الفرد الحرام اوالمكروه متصفاً بالوجوب بل لو تعلق النذر الى الكلى بلا نظر الى مصاديقه من الافراد الراجحة و المرجوحة تتضيق دائرة الطبيعة المنذورة بغير الافراد المرجوحة فتخرج الافراد المحرمة والمكروهة عن دائرة الطبيعة بما هى منذورة وان كانت من افرادها بما هى طبيعة وهذا التضييق

ينشاء عن رتبة تعلق النذر بها كما انها تضيق بالافراد المقدورة من قبل تعلق النذر بها فى تلك الرتبة ايضاً فلايمكن انطباق الطبيعة بماهى منذورة على الافراد المحرمة او المكروهة واذالم يكن انطباقها على الفرد الواقع فى وقت الفريضة فكيف يمكن القول بخروج ذاك الفرد عن التطوع ودخوله فى عنوان الفريضة . قال الاستاد (دام علاه) ولابد فى المقام من تنقيح اصل المسئلة فنقول. لااشكال فى اعتبار الرجحان فى متعلق النذر و فى اعتبار عدم المرجوحية فى متعلق العهد واليمين و يجب ان يكون الرجحان ثابتاً فى المتعلق مع قطع النظر عن تعلق النذر به وفارغاً عن تعلقه . والقول بكفاية الرجحان الناشى من قبل ايجاب الوفاء بالنذر ، غير معقول لتوقف وجوب الوفاء بالنذر على انعقاده فى الرتبة السابقة عن وجوب وفائه والمفروض توقف انعقاده على وجوب الوفاء به فما لم يكن فى الرتبة السابقة على انعقاده للمتعلق رجحان لايكاد ينعقد لكى يجب الوفاء به مضافاً الى ان الاكتفاء بمثل ذلك الرجحان الجائى من قبل النذر مستلزم لتجويز نذر كل محرم كشرب الخمر والزناء و هو كما ترى . مع انه لا معنى لكون ايجابه موجبا لرجحانه مع كون النذر مكروهاً شرعاً لكونه التزاماً بمالا يجب من قبل الله تعالى . وبالجملة فلامحيص من ان يكون متعلق النذر راجحاً فى نفسه مع قطع النظر عن تعلق النذر به ولابد مع ذلك ان يكون رجحان المتعلق فى ظرف تحققه لاظرف تحقق النذر وذلك لان النذر انما تعلق بالفعل المخصوص فما هو متعلق النذر ليس الا هذا الفعل المخصوص وغير هذا الفعل من الافعال المخصصة بخصوصيات آخر ليس متعلقاً للنذر فلابد من ان يكون الرجحان فى خصوص ذاك الفعل الذى تعلق به النذر فى ظرف تحققه فلو نذر زيارة الحسين (ع) فى يوم عرفة وكان ايقاع النذر فى شهر رمضان فهنا فردان من الزيارة احدهما زيارة الحسين (ع) فى شهر رمضان الذى ظرف ايقاع النذر وثانيهما زيارته (ع) فى يوم عرفة الذى تعلق بها النذر والفرد الواقع فى شهر رمضان ليس متعلق النذر وان كان فى ظرف ايقاع النذر بمتعلقه وهو الفرد الواقع فى عرفة ونتيجة اعتبار الرجحان فى متعلق النذر هو اعتباره فى الفرد المتعلق به النذر وهو الفرد الواقع فى يوم عرفة لافيما هو اجنبى عن متعلق النذر وهذا ظاهر ومن هنا يعلم انه لو نذر زيارته (ع) فى يوم عرفة قبل اشهر الحج فحصلت الاستطاعة

فى اشهره او بقيت الاستطاعة السابقة الى اشهره لم ينعقد نذره و يصير منحلا وذلك لعدم رجحان متعلقه فى ظرف تحققه وهو يوم عرفة مع قطع النظر عن تعلق النذر به . اذا عرفت ذلك فنقول لو نذر صلوة ركعتين ينعقد مطلقا سواء كان المنذور مطلقاً غير مقيد بوقت او كان مقيداً بخصوص وقت الفريضة وذلك لان النذر لا يكون متعلقاً بالركعتين بعنوان كونها تطوعاً حتى يكون عنوان الاستحباب الفعلى موضوعاً للنذر ومتعلقه والا لا يعقل وجوب الوفاء به سواء كان المتعلق مقيداً بوقت الفريضة او مطلقاً عنه لانه اذا فرض الامر الالزامى مع وجود الامر الاستحبابى لزم اجتماع الامرين بالنسبة الى ذات العمل وهو محال فلا بد من ان يكون النذر متعلقاً بذات الصلوة بما هى ذاتها من دون النظر الى الامر واذا كان موضوع النذر هو الصلوة بما هى هى لا بما هى مستحبة فلا بد (ح) من ان يكون الامر المتعلق بالوفاء متعلقا بنفس ما تعلق به النذر وهو الصلوة بما هى هى فتصير الصلوة بما هى هى واجبة من جهة تعلق النذر بها وبعد وجوبها من قبل النذر لا يبقى مجال للامر الندبى الذى كان متعلقاً بها لولا النذر لاشغال الوجوب الجائى من قبل النذر موضوع الامر الندبى فليس له محل حتى يطرء عليه (فح) يخرج تلك الصلوة عن تحت عنوان التطوع فى وقت الفريضة لصيرورتها واجبة . لا يقال كيف ينعقد هذا النذر مع كون متعلقه اعنى الصلوة فى وقت الفريضة مرجوحاً من جهة الحرمة او الكراهة ومع مرجوحية المتعلق لا ينعقد النذر حتى يصير المتعلق واجباً لكى يخرج بذلك عن عنوان التطوع فى وقت الفريضة لانا نقول الكراهة او الحرمة ليست متعلقة بذات الصلوة فى وقت الفريضة بما هى صلوة واقعة فى وقت الفريضة و الا يلزم ان تكون حراماً او مكروهاً ذاتاً ولو لم تؤت بها بعنوان التعبد ولم يقل به القائل بالكراهة والحرمة بل المكروه او الحرام هو الصلوة بعنوان التطوع بمعنى ان النهى متعلق بالتطوع فى وقت الفريضة ومعنى التطوع هو اتيان العمل بداعى امره الندبى فموضوع النهى هو التطوع وموضوع النذر هو ذات الصلوة بما هى هى التى هى موضوع للتطوع فالتطوع والنذر فى رتبة واحدة ووجوب الوفاء بالنذر والنهى عن التطوع ايضاً فى رتبة واحدة فذات الصلوة بما هى لا تكون تطوعاً فاذا تعلق بها النذر تصير واجبة وبعد وجوبها لا يبقى محل للتطوع ففى رتبة وجوب الوفاء يسقط النهى عن التطوع بسقوط موضوعه ان قلت موضوع النذر (ح) يكون ذات الصلوة فى رتبة تكون موضوعاً

للامر، لاهى بما تعلقت بها الامر وهى بماهى وان كانت ذات مصلحة ولو لم يكن امر فى البين ،لكن الامر الجائى من قبل النذر توصلى لايكون امتثاله موقوفاً على قصد التعبد به و(ح) يلزم ان تصير ذات الصلوة مامورة بالامر التوصلى النذرى ويترتب عليه الحكم بصحتها ولو لم يؤت بها بعنوان التعبدية وهذا باطل قطعاً ضرورة ان النذر تعلق بالصلوة العبادى الواقعة فى وقت الفريضة بعنوان كونها عبادة والالم يكن لها رجحان فيصير النذر باطلا من هذه الجهة قلت النذر متعلق بذات الصلوة وعنوان الصلوتية بذاتها تكون عبادة فاذا تعلق الامر النذرى بذات تكون بنفس ذاتها عبادياً يصير الامر به عبادياً اى يكتسب العبادية من ناحية متعلقه فلايسقط الابعد اتيان الصلوة عبادياً اما بقصد التقرب بها او بقصد امتثال ذلك الامر المتحقق بالنذر كمالا يخفى فتحصل ان التحقيق صحة نذر الصلوة المقيدة بكونها فى وقت الفريضة فضلا عما اذا كان المتعلق مطلقاً. واما المقيد بكونها فى غير وقت الفريضة فخارج عن محل الكلام موضوعاً، اعنى بالقياس الى المسئلة الاولى وهى وقوع التطوع فى وقت الفريضة وان كان داخلا فى موضوع المسئلة الثانية اعنى وقوع التطوع ممن عليه الفريضة هذا غاية ما استفدناه من الاستاد دامت بركاته فى غير مقام ولا يخفى مافيه. اما اولا فبالنقض بالاجارة حيث انه دامت افاداته ملتزم بوقوع الاجارة على العمل المعنون بعنوان التطوع وايجاب الوفاء الجائى من قبل عقد الاجارة يتعلق بما تعلق به عقد الاجارة وهو العمل المعنون بعنوان الاستحبابى فيلزم اجتماع الامرين فى موضوع واحد مع انه دام بقائه صرح غير مرة ببقاء الامرين على حالهما من غير اكتساب الامر الندبى لون الوجوبى ولا الامر الوجوبى الجائى من قبل الاجارة لون التعبدى لكى يصير الامران بعد اكتساب كل منها لون الاخر ، امراً واحداً و ما افاده فى موضع من الخلل من التفرقة بين النذر والاجارة بكون الامرين فى النذر من آمر واحد بخلاف الاجارة او امر الوالد والزوج والسيد؛ لايرجع الى محصل مضافاً الى مافيه حيث ان ايجاب الوفاء بعقد الاجارة كالنذر كلا هما من قبل الشارع و كذا وجوب اطاعة امر الوالد والزوج والسيد. وقد فرق دام بقائه بينهما فى مبحث اجتماع الامر والنهى من الاصول بان النذر حق الهى جعله الناذر على نفسه فيكون مستحقه الله تعالى فيكون متعلقه نفس الصلوة بما هى هى لا بماهى مامور بها بخلاف الاجارة حيث ان مستحق العمل هو المستاجر ويكون العقد واقعاً

علی عمله وهو الصلوة المأمور بها بوصف کونها مامورا بها ولایخفی ان هذا الفرق ایضاً لایثبت تعلق الامر النذری بذات الصلوة بماهی بل انما هو تابع لماقصده الناذر وثانیاً بالحل و هو بعین ما ذکره فی الامر الا جارة و حاصله ان الامر التطوعی موضوع للامر الجائی من قبل الاجارة فلیس الامران الی ذات واحدة لکی یلزم اجتماع الامرین بل الامر الاستحبابی متعلق بذات المتعلق و الامر الوجوبی الجائی من قبل النذر او الاجارة متعلق بالعمل الندبی بعنوان کونه مندوباً فیکون الامر الوجوبی فی طول الامر الندبی ولا یعقل ان یکون مافی طول الشیئی مزاحماً معه. وثالثا ان الصلوة اذا کانت بنفسها عبادة ولاجلها اکتسب الامر النذری المتعلق بها لون التعبدیة ؛ لایحتاج فی صحتها اتیانها بداعی التقرب بها او بقصد امرها النذری بل یکفی نفس قصد اتیانها لکونها بنفس ذاتها عبادة وقصدها لاینفك عن قصد العبادة مع انه لامحیص عن عبادتیها الاباتیانها باحد القصدین من قصد التقرب بها او قصد امرها النذری و بالجملة فما افاده فی صحة نذر الصلوة فی وقت الفریضة شیء لایمکن الالتزام به وان اصر علیه فی مواضع عدیدة فی الفقه والاصول فراجع و تأمل.

قال دامت برکاته واما امر الزوج والوالد و السید بالصلوة فی وقت الفریضة ففی اصل صیرورة الصلوة واجبة بامرهم ولو کان متعلق امرهم اتیان الصلوة فی غیر وقت الفریضة ؛ اشکال وذلك لعدم الدلیل علی وجوب متابعة الزوجة زوجها فی غیر حقوق الزوجیة والعبد سیده فی غیر مایکون للسید فیه نفع والولد والدیه فی غیر ماینافیان عنه بالمخالفة وعلی فرض تسلیم لزوم المتابعة فلا یجب الصلوة فی القام بمجرد امرهم اما اذا امروا بالتطوع فی وقت الفریضة فلکونه امراً بالمحرم بناء علی حرمة التطوع فی وقت الفریضة ولا طاعة للمخلوق فی معصیة الخالق . او امراً بالمکروه ولم یعلم لزوم متابعتهم فی المکروهات واما اذا امروا بذات الصلوة بما هی لا بعنوان التطوع فلعدم امکان قصد التقرب بالصلوة بدعوة هذا الامر لعدم کونه امر الله فلا یمکن التقرب الی الله بقصد امتثال هذا الامر و لو اتی بها بداعی امرها الاصلی تصیر تطوعاً فی وقت الفریضة لایقال اذا امروا بالصلوة یکون امتثال امرهم واجباً من قبل الله تع فیقصد التقرب بامر الله تع المتعلق بامتثال امرهم ولا محذور فیه . لانا نقول وجوب متابعتهم فرع صحة امرهم فلو کان صحة امرهم ایضاً ناشیة من

قبل وجوب متابعتهم فى امرهم لزم الدور كما مر نظيره فى دفع توهم الاكتفاء برجحان متعلق النذر الى شيئى من قبل النذر **اقول** ما افاده فى المقام ايضاً لايخلو عن المنع لمنافاته مع ما افاده فى الامر النذرى من صحة الصلوة اذا اتى بها بداعى التقرب بها ولو لم يكن امر فى البين فصحة الصلوة غير متوقفة على الامر بل بامكان اتيانها بداعى التقرب بها فلا مانع عن امرهم بها بعنوان انها عبادة على القول بوجوب متابعتهم لعدم توقف العبادية على امرهم حتى يمنع عن كون امرهم ملاكا للتعبدية وكذا مافى طول امرهم اعنى امر الله التعلق بامتثال امرهم فتامل .

المسئلة الثالثة لااشكال فى استقرار وجوب الصلوة بادراك مقدار اداء الفريضة بشرائطها ووجوب القضاء عليه لو لم يفعلها فى هذا الوقت ثم طرء العذر عن اتيانها كما لا اشكال فى عدم وجوبها اذا حصل احد الاعذار المانعة عن التكليف بالصلوة مع استيعاب العذر للوقت بحيث لايدرك شيئاً منها اصلا واما لو لم يكن مستوعباً ولم يمض مقدار ادائها بجميع شرائطها بل ادرك مقداراً من الوقت الواسع لاتيانها مع احراز بعض شرائطها . فالكلام تارة يقع بالنسبة الى اول الوقت كما اذا فاجأه العذر بعد مضى ذاك المقدار . واخرى بالنسبة الى آخره كما اذا زال العذر وقد بقى من الوقت هذا المقدار . **اما بالنسبة** الى اول الوقت ففى وجوب القضاء وعدمه اقوال **الاول** عدم الوجوب مطلقا سواء ادرك مقدار تمام الصلوة مع الطهارة الحدثية ام لا و هو المشهور بين الاصحاب و **الثانى** وجوب القضاء اذا مضى من الوقت مقدار تحصيل خصوص الطهارة المائية لو لم يكن واجداً لها مع مضى مقدار اداء تمام الفريضة ولو لم يمض مقدار تحصيل سائر الشرائط لفاقدها . **والثالث** وجوب القضاء اذا مضى مقدار اداء الفريضة مع تحصيل مطلق الطهارة ولو ترابية ولا يعتبر مضى مقدار تحصيل خصوص المائية ولا سائر الشرائط والاقوى ما عليه المشهور وذلك لدلالة جملة من الاخبار عليه . منها خبر عبيد بن زرارة عن الصادق (ع) قال ايما امرئة رات الطهر وهى قادرة على ان تغتسل فى وقت الصلوة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التى فرطت فيها وان رات الطهر فى وقت صلوة فقامت فى تهية ذلك فجاز وقت صلوة و دخل وقت صلوة اخرى فليس عليها قضاء و تصلى الصلوة التى دخل وقتها وهذا الخبر وان كان بصدره ربما يؤمى الى القول الثانى

حیث جعل المناط فیه علی التفریط فی الغسل بلا ذکر عن بقیة الشرائط ولکن ذیله یدل علی المطلوب و هو قوله (ع) فقامت فی تهیئة ذلک فتامل ومنها صحیح محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السلام قال قلت المرئة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل فی شانها حتی یدخل وقت العصر قال (ع) تصلی العصر وحدها فان ضیعت فعلیها صلوتان بناء علی ان یکون الضمیر فی « شانها » راجعة الی الظهر بمعنی تحصیل مقدماتها لا الی المرئة لکی یکون المراد باشتغالها بشانها نفسها هو الاشتغال بغیر ماله دخل فی الصلوة ومنها روایة الحلبی عن الصادق (ع) فی المرئة تقوم فی وقت الصلوة فلا تقضی ظهرها حتی تفوتها ویخرج الوقت اتقضی صلوة التی فاتتها قال ان کانت توانت قضتها وان کانت دایبة (١) فی غسلها فلا تقضی بناء علی ان یکون المراد من التوانی هو المسامحة فی تحصیل مقدماتها لا التوانی فی خصوص الغسل کما هو الظاهر منه بقرینة قوله والا کانت دایبة الخ لکن الانصاف ان هذه الاخبار لا یدل علی اعتبار ازید من الطهارة المائیة فی وجوب القضاء ولا یمکن الاستدلال بها للقول المختار وان امکن الاستدلال بها فی نفی القول الثالث . و کون مورد بعضها آخر الوقت لا یوجب توهم الفرق بین آخر الوقت واوله بعد القطع بان ملاک الوجوب شیئی واحد . و لدعوی الاجماع بعدم الفرق بینهما الا من جهة خصوص ادراک رکعة واحدة فی خصوص آخر الوقت ومقدار اداء تمام الفریضة فی اوله فالقول بالتفصیل بین الاخر و الاول باعتبار ادراک مقدار رکعة مع تحصیل الطهارة المائیة فی آخر الوقت و اعتبار ادراک مقدار جمیع الشرائط فی اول الوقت لا وجه له . هذا . ولکن هذه الاخبار لا تنفی اعتبار سائر الشرائط ایضاً غایة الامر عدم دلالتها علی اعتبارها لا انها تدل علی عدم اعتبارها و (ح) نقول الذی یمکن ان یستند الیه فی عدم اعتبار مضی مقدار تحصیل سائر الشرائط هو سقوطها فی حال الاضطرار بخلاف الطهارة الحدثیة حیث انه بعد تذرها تسقط الصلوة لا انه تسقط شرطیة الطهارة و ذلک بخلاف باقی الشرائط حیث ان الساقط عند التعذر هو شرطیة الشرط المتعذر واتیان الصلوة فاقدة للشرط وذلک لعموم مایدل علی عدم سقوط الصلوة بحال المخصص بالطهارة الحدثیة الجامعة بین المائیة والترابیة حیث انه بتعذر الجامع تسقط الصلوة ومقتضاه عدم سقوطها بتعذر

(١) ای جاهدة ومجدة

غير الطهاره من بقية الشرائط ولازم ذلك هو انه لو مضى عليه من الوقت بمقدار يمكنه تحصيل الطهارة مع اداء الصلوة ثم طرء العذر المانع عن التكليف كان تكليفه الواقعى هو الصلوة الفاقدة للشرائط سوى الطهارة ومع ثبوت التكليف بها واقعاً يجب القضاء لصدق الفوت الموجب لوجوب القضاء هذا غاية ما يمكن تقريره وجهاً لاعتبار ادراك مقدار خصوص الطهارة المائية مع اداء الصلوة . . . ولا يخفى ما فيه اما اولا · فلانه لو تم لاقتضى اعتبار ادراك مقدار تحصيل الطهارة الاعم من المائية والترابية كما هو القول الثالث اذهى التى يوجب امكان تحصيلها ثبوت التكليف بالصلوة لاخصوص المائية منها مع انك قد عرفت بطلانه بدلالة الاخبار المتقدمة مع انه لا قائل به معتداً به ايضاً . واما ثانياً فلان الادلة الدالة على سقوط غير الطهور من الشرائط فى حال الاضطرار لاتجرى فيما نحن فيه اعنى مورد اولى الاعذار و ذلك لان عدم التمكن فى المقام ليس راجعا الى ناحية المكلف وليس وجهه عجزه عن تحصيل الشرائط كما فى سائر المقامات لكون المكلف تام القدرة والاختيار بل وجه عدم توجه التكليف اليه مانعية مثل تلك الحالة الحيضية ونحوها عن توجه التكليف اليها فبعد دلالة ادلة سقوط الصلوة عن الحائض ونحوها من ذوى الاعذار على سقوط القضاء عنها ايضاً من جهة الحيض ونحوه يستكشف ان كل ما استند عدم ادراك التكليف الواقعى بماله المقدمات الى هذا المانع لاقضاء فيه وليس بعد منع الحيض عن التكليف الواقعى الا اختيارى تكليف اضطرارى حتى يكون وجوب القضاء ناشياً عن فوته وبعبارة اوضح فى سائر المقامات ملاك التكليف الواقعى الاختيارى موجود وانما المانع عجز المكلف فينتهى الى التكليف الاضطرارى بسبب قيام الدليل عليه وفى المقام ليس للتكليف الاختيارى ملاك حتى يقوم اضطرارى موقعه بسبب العجز عنه وادلة ثبوت الاضطرارى انما يدل عليه فيما كان للاختيارى ملاك ولم يتمكن المكلف من تحصيله . لا فيما لا يكون له ملاك اصلا .

لايقال مقتضى عموم عدم سقوط الصلوة بحال هو لزوم الاتيان بها ولو فاقدة للشرائط فيدل على ثبوت التكليف بها اذا ادرك من الوقت مقدار ادائها. لانه يقال الادلة الدالة على سقوط الصلوة وقضائها عن الحائض يدل على عدم جعلهما فى حقها اصلا فاذا حصل لها الطهر فى وقت لاتقدر على ادراك مالها من الشرائط والاجزاء فلا يمكن توجه

التكليف الواقعى الاختيارى اليها و عدم سقوط الاضطرارى عند عدم التمكن من الاختيارى فرع تشريع التكليف الاختيارى عليها والا لامعنى لعدم سقوط الاضطرارى بسقوط الاختيارى . وبالجملة مقتضى الادلة انه كلما استند ترك شىء من المقدمات الى مثل الحيض من موانع ثبوت التكليف فلاتكليف اصلافلا قضاء (ح) ونزيدك ايضاحاً انه قدعلم من الادلة ان الصلوة فى حال الحيض لامصلحة لها اصلاولذا لايجب قضاء مافات منها فى حال الحيض لعدم فوت مصلحه عنها (فح) نقول اذازاحم الحيض الصلوة مع جميع الشرايط الاختيارية فليس للصلوة الاختيارى (ح) مصلحة اصلا فينتفى وجوبها بانتفاء ملاكها واما الصلوة الاضطرارى اعنى الصلوة متطهراً مع فقدان سائر الشرائط فهى وان لم يزاحمها الحيض ولكن ليس دليل على وجوبها ايضاً ومثل «الصلوة لاتسقط بحال» او «اذا دخل الوقت فقد وجب الصلوة والطهور» ليس دليلا للمقام لعدم العلم بجعل صلوة فى حقها فى مثل تلك الحالة بل المعلوم عدم جعل الصلوة الاولية بالنسبة اليها ومثل «اذادخل الوقت فقد وجب الصلوة» يخصص بادلة الحيض لو كان المراد منه الصلوة الواقعى الاختيارى و ارادة الاضطرارى بعد تعذر الاختيارى بمقتضى اطلاقه متوقف على كونها ذات مصلحة فى المقام وهى غير معلومة بخلاف الاضطرار الناشى عن عدم القدرة من سائر الجهات فان المصلحة موجودة معه . ولكن لايمكن استيفائها الا بالمرتبة النازلة وهى الاضطرار و على كل حال فلا دليل على وجوب الاضطرارى ومع فرض الشك ايضاً يرجع الى البرائة فاذالم يجب الاداء فلاقضاء يقينا كمالا يخفى اذوجوب القضاء متوقف على فوت الاداء المتوقف على ثبوت التكليف من ناحية تمامية ملاكه : ومع فرض ان نقول بوجوب اداء الاضطرارى فلوفات منه الاضطرارى فلايجب القضاء ايضاً لان القضاء ليس بالنسبة الى الاختيارى لعدم فوت مصلحة فيه من جهة عدم مصلحة له ولا بالنسبة الى الاضطرارى للاجماع على عدم وجوب قضاء الاضطرارى اقول هذا تمام الكلام بالنسبة الى اول الوقت ولوزال العذر وقد بقى من الوقت مقدار تحصيل الشرائط لفاقدها و ادراك ركعة من الصلوة فالاقوى وجوبها الموجب لوجوب القضاء على تقدير عدم الاتيان بالاداء والفرق بين اول الوقت وآخره باعتبار ثبوت القضاء فى الاول عن ادراك مقدار تمام الصلوة وفى الثانى بالاكتفاء بمقدار ادراك الركعة منها هو الاجماع المدعى وماورد من الاخبار المعمول

بها الدالة على ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فلا يعبأ بالمناقشة فی سندها تارة بانها عامية واخرى فی دلالة مابطرق اصحابنا من جهة ورودها فی خصوص صلوة الغداة فلاعموم فيها

وينبغی التنبيه على امور : الاول لو ادرك من الوقت ركعة او اكثر بحيث وقع بعض الصلوة فی خارج الوقت فهل هی اداء من جهة التوسعة فی الوقت بدليل تنزيل ادراك مقدار الركعة منزلة ادراك جميع الوقت اوانها قضاء من جهة وقوعها جميعاً فی خارج الوقت اماماعدى الركعة منها فواضح و اما الركعة الواقعة منها فی الوقت فلوقوعها فی غير موقعها لانه اذا بقی الى الغروب مقدار اربع ركعات مثلا يختص مقدار ادراك الركعة الاولى بالاولى و الثانية بالثانية و هكذا فتختص مقدار ادراك الركعة الرابعة بالركعة الرابعة فاذا اتى فيه بالركعة الاولى تكون قضاء لكونها فی خارج الوقت اوانها ملفقة من الاداء والقضاء لوقوع بعضها فی الوقت و بعضها فی خارجه وجوه واقوال اقواها الاول وذلك للتنزيل المذكور المستفاد من دليل من ادرك كما لايخفى **الثانی** لااشكال فی ذهاب وقت الظهر لو بقی من الوقت مقدار اداء العصر محضاً ولافی وجوبهما معالو ادرك مقدار خمس ركعات ولافی وجوب العشائين ايضاً لو ادرك من وقتهما مقدار خمس ركعات وامالو ادرك مقدار اربع ركعات فی الحضر ففی وجوبهما معاً من جهة امكان ادراك العشاء بركعة منها الموجب لادائها بحكم من ادرك اواختصاص تمام الوقت بالعشاء وجهان اقواهما الاخير بل لم ينقل فيه خلاف الامن العامة و ذلك لمادل على اختصاص ذاك المقدار من الوقت بالعشاء **الثالث** المراد بالركعة التی يحكم باداء الصلوة اذا ادرك من الوقت مقدار ادائها هوما ينتهی بانتهاء الذكر الواجب من السجدة الثانية لا بالركوع فقط ولا بالدخول فی السجدة الاولى ولا بالرفع منها ولا بالدخول فی الثانية قبل تمام ذكرها كمالا يحتاج فی تحقق الركعة الى رفع الرأس من الثانية وذلك لما اوضحناه فی مباحث الخلل من هذا الكتاب فراجع **الرابع** العبرة فی ادراك الوقت هوادراك مقدار الواجب من الصلوة والطهارة مخففة ولاعبرة بالمندوبات وذلك لصدق اسم الفوت بسبب ادراك هذا المقدار لولم يات بهافيه ولولم يسع الوقت لادراك المندوبات من الصلوة اومن شرائطها **الخامس** هل العبرة فی اماكن تخيير المكلف بين القصر والاتمام الى صلوة

التمام فلو ادرك مقدار اربع ركعات من آخر الوقت لايجب قضاء الظهر مطلقا ؟ او العبرة الى صلوة القصر مطلقا فيجب الصلوتان معاً فى الصورة المفروضة ؟ او يراعى ما اختاره المكلف من القصر او الاتمام ؟ وجوه : ثانيها اقواها لكون المناط هو ادراك اقل الواجب وهو يحصل بالقصر كما اذا وسع الوقت لادراك الركعة مع التسبيحة ولم يسعها مع الفاتحة فانه يحكم بادراكها ووجوب القضاء عند عدم اتيانها لصدق الفوت المحقق بسبب ادراك اقل الواجب كما لايخفى **السادس** العبرة فى وجوب القضاء هى بادراك ركعة من الوقت بالنسبة الى آخر الوقت او تمام الصلوة بالنسبة الى اوله مطلقا ولو كان ممنوعاً عن الاداء فلو كان فرضها التيمم مثلا لعدم الماء وقلنا بالمضايقة ووجوب الانتظار فاخرت بانتظار ذلك ثم فاجاءها الحيض يجب عليها القضاء لصدق اسم الفوت ولو لم تكن عالمة بوجوب الاداء لكن المناط فى وجوب القضاء هو ثبوت التكليف الواقعى ولو لم يعلم به وعدم العلم انما يرفع الاثم فيما اذا لم يكن مقصراً وهذه الامور اشياء سخت بالخاطر .

المسئلة الرابعة اذا تطوع الصبى بوظيفة الوقت ثم بلغ فى الوقت فتارة يكون بلوغه فى اثناء العمل بما لا يوجب بطلانه واخرى يكون بعد الفراغ منه. وعلى كل حال فاما ان نقول بشرعية عباداته او نقول بكونها تمرينية وعلى كل تقدير فاما ان يكون الوقت باقياً ولو بمقدار اداء ركعة من الصلوة او لم يبق من الوقت مقدار الركعة لا اشكال فى عدم وجوب الاعادة ولا القضاء فيما اذا لم يبق من الوقت مقدار درك الركعة بل يصير من هذه الجهة كما لم يبلغ فى الوقت اصلا وذلك لان التكليف الايجابى عليه موقوف على ان يكون قادراً للامتثال والقدرة منتفية بالفرض لعدم ادراك الوقت واقعاً ولا تنزيلا كما هو ظاهر ولا فرق فيما ذكرنا بين ان نقول بشرعية عباداته او تمرينيتها نعم فى وجوب الاتمام عليه وحرمة قطعها كلام آخر سياتى التعرض له . **واما اذا بقى** من الوقت ولو مقدار ادراك ركعة فان قلنا بتمرينية عباداته فلا اشكال فى عدم جواز الاكتفاء بما اتى به سواء بلغ بعد الفراغ او فى الاثناء لعدم كون المأتى به مأموراً به ولا واجداً للملاك ومن حين بلوغه يتوجه اليه الامر الناشىء عن الملاك والمفروض عدم اتيانه بشيىء من المامور به بدعوة امره المتوجه اليه ولا بدعوة ملاك ذلك الامر

فلابدمن استيناف العمل واتيانه بداعى امره او بما فى حكمه مماهو مصحح العمل . وان قلنا بشرعية عباداته كما هو المحقق فان قلنا بان ملاك الامر الشرعى المتوجه الى الصبى غير ماهو ملاك الامر الايجابى المتوجه الى البالغ - كما قيل من ان من امر الاولياء بامرهم بالصلوة يستفاد ان فى عملهم ملاك الامر الاستحبابى فيكون عملهم مامورا به بالامر الاستحبابى - فلايجزى ايضاً بماتى به عن الاتيان به بعد البلوغ لان اتيان العمل لاجل دعوة الامر المتعلق به من جهة ملاك مخصوص لايكتفى به عن امتثال امر آخر ناش عن ملاك آخر مغاير مع الاول ملاكاً وخطاباً . وان قلنا بان ملاك الامر الاستحبابى المتوجه الى عمل الصبى هو بعينه ملاك الامر الايجابى المتوجه الى البالغ وكك الخطاب المتوجه اليه المثبت شرعية عباداته هو بعينه الخطاب المتوجه الى البالغ غاية الامر هذا الخطاب الواحد بالنسبة الى البالغين يفيد الالزام دون الصبى من جهة رفع القلم عنه واما اصل الطلب الملازم مع الاستحباب فهو باق لعدم كون رفعه منة وان مافى رفعه الامتنان هو الالزام فقط فيكون الخطاب المتوجه اليه حال كونه صبياً عين الخطاب المتوجه اليه حال كونه بالغاً غاية الامر تغير لونه وصفته بلون آخر وصفة اخرى فقبل البلوغ كان غير الزامى وبعده يصير الزاميا فيجزى بما اتى به ولا يلزم عليه الاستيناف مطلقا سواء بلغ فى الاثناء او بعد الفراغ وذلك لانطباق المأتى به على المامور به خطاباً وملاكاً و المفروض انه قصد بعمله امتثال نفس ذاك الخطاب الواحد او شخص ملاكه والخطاب والملاك باقيان على ماهما عليه وانما المتغير هو لون الخطاب ولا باس بتغيره وهذا وان كان مخالفاً مع المشهور - لكنه هو الاقوى كماذهب اليه الشيخ فى المبسوط والعلامة فى المختلف وجماعة من محققى المتاخرين و قد اتضح سبيله بماقررناه وحاصله ان الظاهر من حديث رفع القلم كونه وارداً فى مقام الامتنان ومايناسب رفعه مع الامتنان هو الالزام ومعه فلادليل على عدم ثبوت الملاك فى عبادات الصبى بل اطلاق الخطابات الاولية تدل على ثبوت الملاك فى عباداته لانها وان صارت مقيدة بحديث رفع القلم عن الصبى لكن المقيد لايدل على رفع الازيد من الالزام ولايدل على رفع الطلب برأسه و(ح) يستكشف من ثبوت الطلب ببركة الاطلاق ثبوت الملاك كمالا يخفى . وتوهم انه اذا بلغ فى اثناء الصلوة يتوجه اليه خطاب ايجابى بايجاد الصلوة بماهى مركبة من الاجزاء لا باتمام مابيده من الصلوة ولايمكن تطبيق المامور

به بهذا الامر الايجابى على ما بيده من الصلوة لاستلزامه طلب الحاصل بالنسبة الى الاجزاء التى اتى بها منها مع لزوم اجتماع وصفى الاستحباب والوجوب فيها ايضا - ولا فرق فى ذلك بين القول بكون حصول امتثال المركب آنياً يحصل باتيان الجزء الاخير منه او قلنا بكونه تدريجياً يحصل باتيان كل جزء منه مشروطاً بتعقبه ببقية الاجزاء - وعلى كل حال الخطاب الايجابى وان كان هو ذاك الخطاب الاولى بما هو ولكن بعد صيرورته ايجابياً يقتضى ايجاب اصل الصلوة بما هى مركبة من جميع الاجزاء ولا يمكن امتثاله الا بما هو مامور به بهذا الايجاب وهو ليس الا صلوة مستقلة لا اتمام هذه الصلوة ، مع بعد ان يكون عمل واحد فى نفسه بعضه واجباً وبعضه مستحباً مدفوع بانه بعد تسليم وحدة الملاك والخطاب لا وجه لهذا التوهم فان الخطاب بسبب البلوغ فى الاثناء وان صار ايجابياً متوجهاً الى اصل الصلوة لكنه متوجه الى ايجاد الطبيعة الكلية التى لها الملاك لا الى اشخاص افرادها والمفروض عدم قصور هذا الفرد منها الذى قد اتى ببعضه عما هو الملاك فى تعلق الامر بالطبيعة فلازم ذلك حكم العقل بالتخيير بين اتمام هذا الفرد حتى تحصل طبيعة الصلوة بتحققه او رفع اليد عنه واختيار فرد آخر بحسب القاعدة الاولية ومع ملاحظة حرمة قطع العمل لو قيل بها فى المقام يتعين الاتمام وعلى كل حال لا بد من الاجزاء بحكم العقل لو اتمه ولم يقطعه نعم على قول من يرجع جميع شروط التكليف الى قيود الموضوع فى دخلها فى الملاك لا بد من القول بعدم الاكتفاء لتعدد الموضوع فيكشف تعدده عن تعدد الخطاب فلا يكتفى باحدهما عن الاخر لكن هذا القايل ايضاً ملتزم فى المقام بوحدة الملاك . والتزامه هذا دليل على بطلان مبناه فى ارجاع شروط التكليف الى قيود الموضوع فى الدخل فى الملاك كما لا يخفى ومن جميع ماذكرنا يظهر حكم مالو حدث البلوغ فى اثناء الطهارة او بعد الفراغ منها فانه على القول بالتمرينية او الشرعية و تعدد الملاك والخطاب لا اعتناء بتلك الطهارة بل يجب الاستيناف وعلى القول بالشرعية و وحدة الملاك والخطاب يكتفى بها بل يمكن الاكتفاء بها بناء على الشرعية ولو مع تعدد الملاك والخطاب لان الطهارة (ح) تقع على جهة الاستحباب و يصح الدخول فى الصلوة معها كما لو اتى البالغ بها على وجه الاستحباب مثل ما اذا توضأ لقرائة القرآن فانه

يكتفى به في صحة الصلوة وكذا لو اتى الجنب بغسل الجنابة قبل وقت الصلوة فانه يكتفى به ولا يجب عليه اعادته بعد الوقت اجماعاً والسر في ذلك كله ان الطهارة امر معنوي دائر امرها بين الوجود والعدم فاذا فرض تحققها تبقى الى ان يرفعها ناقض وليس البلوغ من احدى النواقض فلا بدان يكتفى بها ويمكن ان يناقش فيما ذكرناه بان هذا يتم لو لم يمكن ان يكون للطهارة مراتب مختلفة بالشدة والضعف وامامع امكانه فيحتمل ان تكون طهارة الصبى ناقصة - من حيث الملاك - من طهارة البالغ ولذا يتبدل امره الندبى بالايجابى فلا تكون المرتبة الحاصلة للصبى فى حال الصبا كافية لما هو شرط صلوة البالغ لاحتمال كون المرتبة الشديدة منها هو الشرط للصلوة ولكنه يدفع بان الطهارة الحدثية ليست ذات مراتب متفاوته بل امرها دائر بين الوجود والعدم فاذا فرض حصولها من الصبى فلا بدان يصح معها الصلوة ولذا لو اغتسل الصبى عن الجنابة فى حال الصبا لم يقل احد بلزوم الغسل بعد البلوغ ايضا على القول بالشرعية ولذا كل من قال بالشرعية لم يقل فى خصوص الطهارة بعدم الاكتفاء بها بل كلهم متفقون بالاكتفاء وهذا من اكبر الشواهد على صحة صلوته ايضاً على القول بالشرعية مع القول باتحاد الملاك والخطاب.

المسئلة الخامسة اذا كان للمكلف طريق الى العلم بالوقت اما بالمشاهدة او غيرها لم يجز الاكتفاء بالظن من جهة قيام الادلة العامة على جواز العمل به بل مقتضى القواعد الاولية هو حرمة العمل بالظن بل يكفى فى عدم اعتباره نفس الادلة الدالة على اعتبار الوقت فى صحة العمل فان مقتضاها لزوم احرازه بنحو القطع وهذا مما لا اشكال فيه انما الكلام فى المقام فى ورود دليل خاص يدل على جواز الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم اما مطلقا او فى خصوص بعض الظنون فقد يستدل لجواز الاعتماد به مطلقا بخبر اسمعيل بن رياح عن الصادق (ع) قال اذا صليت وانت ترى انك فى وقت ولم يدخل الوقت فدخل وانت فى الصلوة فقد اجزات عنك و تقريب الاستدلال ان قوله (ع) ترى بمعنى تظن بل لا يمكن ارادة العلم منه فى خصوص المقام لانه لو كان بمعنى تعلم لم يكن له دليل شرعى على جواز الدخول فى العمل لانه لا يكون له امر يمكن قصد امتثاله فحصول الاجزاء (ح) مستلزم للالتزام بحصوله بلا قصد امتثال الامر وهذا بخلاف الظن فانه يمكن ان يكون حجة شرعية فى مقام الظاهر فكان الدخول فى الصلوة معه على وجه شرعى فيكون اتيان العمل على طبق الامر الشرعى

الظاهرى . ويرد عليه ان كلمة ترى وان كانت تستعمل بمعنى الظن ولكن لما كان مأخوذاً من الرؤية بمعنى الابصار يكون عند الاطلاق ظاهراً فى العلم لكونه انسب الى الابصار حيث انه ابصار قلبى فلا وجه لحمله فى المقام على الظن وإما ماذكر من عدم امكان حمله فى المقام على العلم من جهة انه على ذلك لم يكن وجه مصحح للاجزاء ففيه ان ملاك الاجزاء هو دخول الوقت فى الاثناء مع كون الشروع فى العمل بوجه صحيح ؛ وهو العلم بدخول الوقت و قد مرت الاخبار الدالة على صحة الصلوة الواقعة بعض اجزائها فى الوقت اذا كان الدخول فيها على وجه صحيح وهذا الخبر ايضاً منها فلا إشكال فى عدم جواز الاعتماد على مطلق الظن عند التمكن من العلم الناشى من غير ناحية تأخير الصلوة ولم يعلم قائل صريح بجواز الاعتماد عليه فى هذه الصورة مع انه ورد فى المقام اخبار خاصة دالة على عدم جواز الدخول فى الصلوة الامع التيقن بدخول الوقت وقد عقد لذلك بابا فى الوسائل نعم قد استثنى من هذه الكلية موارد قد ذهب الى كل منها قائل ، فمنها الظن المستفاد من اذان الموثق باذانه من حيث الاطمئنان بكونه عارفاً بدخول الوقت ومواظباً على الوقت ولو كان من العامة ويدل عليه اخبار كثيرة مثل قوله (ع) صل الجمعة باذان هولاء لانهم اشد مواظبة على الوقت وفى خبر آخر قال لا بى اخاف أن اصلى الجمعة قبل ان تزول الشمس فقال انما ذلك على المؤذنين وقول امير المؤمنين (ع) المؤذن مؤتمن والامام ضامن وامر النبى (ص) اهل المدينة باعتمادهم على اذان بلال ونهيهم عن الاعتماد على اذان ابن ام مكتوم لكونه اعمى لا يعرف الوقت وغير ذلك من الاخبار الظاهرة - فى أعلى مرتبة الظهور - فى جواز الاعتماد على اذان من يكون عارفاً بالوقت وثقة فى اذانه وان لم يفد العلم واليقين الا انها معارضة بخبر على بن جعفر عن اخيه (ع) فى الرجل يسمع الاذان فيصلى الفجر ولا يدرى اطلع الفجر ام لا غير انه يظن لمكان الاذان انه طلع قال لا يجزيه حتى يعلم انه طلع فانه صريح فى عدم الاكتفاء بالظن المستفاد من الاذان والتعارض بينهما بالاطلاق والتقييد فلا بد ان يحمل تلك الاخبار السابقة على ما اذا حصل العلم من الاذان كما هو الغالب فيما اذا كان المؤذن عالماً عارفاً بالوقت ومواظباً عليه ولذا لم يعمل الاصحاب باطلاقها و بعضهم حملوها على ما اذا لم يتمكن من تحصيل العلم بالنظر كالاعمى وعلى كل حال فليست تلك المطلقات معمولا بها الا لقليل من المتاخرين ولم يعمل بها القدماء ولا اكثر المتاخرين

فى صورة التمكن من العلم ولكنه يرده اباء بعض تلك الاخبار عن الحمل على العلم كخبر المتقدم وهو قول الراوى انى اخاف ان اصلى يوم الجمعة قبل ان تزول الشمس (الخ) فانه صريح فى جواز الاعتماد على الاذان فيما اذا لم يحصل منه العلم وظاهره آب عن الحمل على صورة تعذر العلم ايضاً كما لايخفى وخبر على بن جعفر (ع) المروى فى قرب الاسناد قال سالته عن رجل صلى الفجر فى يوم غيم او فى بيت واذن المؤذن وقعد ، واطال الجلوس حتى شك فلم يدر هل طلع الفجر ام لا فظن ان المؤذن لا يؤذن حتى يطلع الفجر قال اجزأهم اذا نهم فانه صريح فى الاجزاء فى صورة عدم العلم وذكر الغيم فيه لايدل على الاختصاص بصورة تعذر العلم الموجب لجواز الاعتماد على الظن حسب مايأتى وذلك لانه يكفى للاستدلال لاثبات الاطلاق عطف لفظة او فى بيت على «الغيم» فالانصاف صحة الاخذ بمضمون تلك الاخبار وحمل خبر على بن جعفر (ع) المتقدم الدال على عدم جواز الاعتماد على المؤذن على ما اذا لم يكن موثقاً ولم يثبت اعراض الاصحاب عن تلك الاخبار حتى تصير موهونة فعلهم حملوها على صورة تعذر العلم من جهة الجمع بينها وبين خبر على بن جعفر (ع) المتقدم .

ومنها الظن المستفاد من قول العدل الواحد وذلك للخبر الحاكى عن عمل الكاظم (ع) فى الحبس على قول من يخبره بدخول الوقت . وفيه انه لا دليل على حجية الخبر الواحد فى الموضوعات مالم يحصل منه العلم فى صورة التمكن من تحصيله والخبر الحاكى لفعل الكاظم (ع) لاربط له بالمقام لكون مورده صورة تعذر العلم بسبب الحبس مع انه مردود قطعاً من جهة القطع بعدم جواز الاتكال على مجرد اخبار غلام موكل به من طرف فضل بن الربيع كما لايخفى و بالجملة الوجه فى حجية الخبر الواحد فى الموضوعات منحصر باية النباء وقد تبين فى محله عدم تمامية الاستدلال بها لاثبات حجية الخبر الواحد فى الاحكام فضلا عن الموضوعات وعمدة ادلة حجية الخبر الواحد هو السنة وشيىء منها لاتدل على جواز العمل به فى الموضوعات فليس لجواز العمل بالخبر الواحد فى الموضوعات دليل خصوصاً لو قلنا بعدم حجية البينة ايضاً لغير الحاكم وان كان القول به ضعيفاً جدا وذلك لاطلاق قوله (ع) فى رواية مسعدة بن صدقة والاشياء كلها على ذلك الان تستبين او تقوم بها البينه بل لو سلمنا تمامية دلالة آية النباء على حجية الخبر الواحد بنحو الاطلاق لابد ان يقيد اطلاقه فى الموضوعات بما اذا ضم الى

العادل عادل آخر حتى تحصل البينة بمقتضى رواية مسعدة فالخبر الواحد مما لم يفد العلم لايجوز العمل به ومن ذلك يعلم حكم صياح الديك وغيره ممايفيد الظن بالوقت فانه لا دليل على جواز العمل به مع التمكن من العلم وسياتى محمل الاخبار الواردة فى جواز الاعتماد عليه . ومنها الظن المستفاد من البينة على القول بحجيتها لغير الحاكم ايضا فى غير باب القضاء كما اشرنا اليه آنفا وهذا مما لا اشكال فيه على الظاهر الا ان يقال انه على تقدير عموم حجية البينة حتى عند غير الحاكم ايضاً يكون المتيقن من دليل حجيتها هو فى موضوع يكون له حكم تكليفى نفسى له امتثال ومخالفة بما هو هو واما الموضوعات التى ليس لها حكم نفسى مستقل كالقبلة والوقت وغير المأكول من الحيوان ونحو ذلك من الموضوعات التى لها حكم غيرى من جهة شرطيتها او جزئيتها للغير وليس لها حكم نفسى فلا تندرج تحت اطلاق دليل الحجية وذلك لان دليل حجية البينة فى الموضوعات هو رواية مسعدة بن صدقة ومورده هو الشك فى الحلية والحرمة التكليفى كما يستفاد من الامثلة المذكورة فيها مثل الثوب والعبد و الزوجة و قوله (ع) و الاشياء كلها على ذلك يعنى على الحلية و الاباحة التكليفيين الا ان تقوم بها البينة فبالنسبة الى غير الحلية التكليفية لاتدل الرواية على حجية البينة فيه فليس لحجيتها دليل فيما سوى الموضوعات التى لها حكم تكليفى . و لكن الجواب عنه ان المراد قوله (ع) الاشياء كلها على ذلك ان الاشياء كلها على حالها الاصلى الذى يقتضيه اصل كل شيء و كون مورد الرواية الحلية التكليفى من قبيل «اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله» من باب ذكر المورد لا لخصوصية فيه (فح) تدل الرواية على ان كل شيء على حاله الذى يقتضيه الاصل فيه الا اذا قامت البينة على خلافه فيشمل جميع الموضوعات هذا كله حال التمكن من العلم بغير التاخير وامامع تعذره فتارة لايمكن تحصيله ولو بالتاخير والانتظار وان كان ذلك نادراً واخرى لايمكن تحصيله الا بالتاخير والانتظار فعلى الاول فلا اشكال فى جواز الاعتماد على مطلق الظن عند تعذر البينة او الرجوع الى المؤذن ايضاً و ذلك من جهة تشكيل دليل الانسداد فى المقام حيث لايكون شيء اقرب من الظن (ح) حتى يمكن الرجوع اليه وعلى الثانى فمقتضى القاعدة ايضاً عدم جواز الاعتماد على الظن ووجوب التاخير حتى يحصل العلم ولو قلنا بجواز البدار لذوى الاعذار لان جواز البدار لهم

على القول به انما هو فيما اذا ثبتت بدلية المضطر اليه عن الواقع الاختيارى فى الجملة من قبل الشارع والمفروض فى المقام كون بدلية الظن عن العلم بعد تعذره بحكم العقل ومع فرض امكان تحصيله بالتاخير لا يحكم العقل بجواز العمل بالظن بل يحكم بعدم جوازه من جهة التمكن من العلم ولا يتوهم دلالة بعض الاخبار على خلاف تلك القاعدة مثل خبر سماعة سئلته عن الصلوة بالليل و النهار اذا لم تر الشمس والقمر ولا النجوم فقال (ع) تجتهد رايك وتعمد القبلة جهدك وخبر اسمعيل بن جابر عن امير المؤمنين (ع) ان الله اذا حجب عن عباده عين الشمس التى جعلها دليلا على اوقات الصلوة فموسع عليهم تاخير الصلوة ليتبين لهم الوقت بظهورها ويستيقنوا انها قد زالت باعتبار اشعار التوسعة فى التاخير الى جواز العمل بدون اليقين فى اول الوقت وذلك لان مورد الخبر الاول هو الشك فى القبلة ولا ربط له بالمقام وان المراد من التوسعة فى التاخير فى الخبر الثانى فى قبال الاخبار الدالة على التاكيد فى حفظ اول الوقت هو رفع التاكيد المستفاد من تلك الاخبار يعنى انهم موسعون فى ترك درك الفضل الثابت لاول الوقت و القاعدة تقتضى لزوم التاخير حتى يحصل العلم و لا فرق فى ذلك بين ما كان التعذر عن العلم لاجل حادثة عامة بالنسبة الى جميع الناس كالغيم مثلا اولاجل عارضة مختصة بالنسبة الى المكلف كالحبس والعمى وغيرهما من العوارض والحوادث نعم فى خصوص ما اذا كان التعذر عن العلم بدون التاخير من جهة الغيم؛ قد ورد بعض الاخبار على جواز الاعتماد على خصوص صياح الديك اذا توالت ثلاثاً واجابتها ساير الديوك كما فى رواية عن الصادق (ع) ربما اشتبه علينا الوقت فى يوم غيم فقال تعرف هذه الطيور التى تكون عندكم بالعراق ويقال لها الديوك فقال نعم فقال اذا ارتفعت اصواتها وتجاوبت فقد زالت الشمس ومرسل ابن مختار وفيه اذا صاح الديك ثلثة اصوات ولاء فقد زالت الشمس وهذه الاخبار مما لا مانع من العمل بها كما عمل بها الفقهاء ولكن فى خصوص ما اذا كان الاشتباه من جهة الغيم وكانت الامارة ايضاً خصوص صياح الديوك ويؤيدها الاخبار الواردة على ان فى العرش ديكة يصيح عند الزوال فيتبعها الديوك فيدل على ان صياح الديوك عند الزوال يكون من لوازم متابعتها لرب نوعها الذى يكون من لوازم سنخيتها قهراً ومن ذلك ربما يوجب ذلك؛ العلم اذا علم ذلك من عادتها واما فى غير الغيم من الحبس والعمى و غيرهما او

غير صياح الديوك فلادليل على جواز الاعتماد على الظن اذا امكن تحصيل العلم بالتاخير وخبر حكاية موسى بن جعفر (ع) قدمر مايقطع بعدم الاعتماد عليه وبالجملة لايجوز التعويل على الظن فى غير ماذكرناه الااذا تعذر العلم ولو بالتاخير عن اول الوقت ودعوى الاجماع على الاكتفاء بالظن مما لايصغى اليه بعد ان لم يكن محصلا فلابد من تحصيل العلم بدخول الوقت وجداناً او تحصيل الظن باحدى الطرق التى ذكرناها وان لم يمكن العلم ولا احدى الطرق فيكتفى بمطلق الظن ثم انه اذا شرع فى الصلوة بمقتضى وظيفته من احراز الوقت اما بالعلم او بالامارة المعتبرة او بسبب الظن عند تعذر العلم والعلمى ثم انكشف انه كان قبل الوقت دخل فى العمل فمقتضى القاعدة الاولية هو البطلان مطلقا سواء دخل الوقت فى الاثناء اولا وسواء كان دخوله فى العمل عن علم اوعن علمى اوعن ظن اولا وذلك لكون الوقت شرطاً لجميع اجزاء العمل فاذا وقع جزء منه قبل الوقت وقع باطلا وعلى غير وجه الصحة نعم على القول باجزاء الامر الظاهرى عن الامر الواقعى لابد من التفصيل بين صورة العلم وبين صورتى العلمى والظن بالقول بعدم الاجزاء فى الاولى وبالاجزاء فى الاخيرتين حتى فيما اذا دخل الوقت بعد الفراغ عن العمل فلايحتاج الاجزاء على هذا القول الى دليل خاص فيما اذا دخل الوقت فى الاثناء بل المحتاج الى الدليل هو عدم الاجزاء اذا دخل الوقت بعد الفراغ عن العمل كما ان الامر على ماهو التحقيق من عدم اقتضاء الامر الظاهرى للاجزاء يكون بالعكس حيث ان عدم الاجزاء فيما اذا دخل الوقت بعد الفراغ لايحتاج الى الدليل وانما المحتاج اليه هو الاجزاء فيما اذا دخل الوقت فى الاثناء (فح) نقول ربما يستند للحكم بالصحة فيما اذا دخل الوقت فى الاثناء برواية اسماعيل بن رياح المتقدمه المروية فى الكتب الاربعه وقد تقدم ان قوله (ع) فيها وانت ترى انك فى وقت لاظهور فيه لخصوص الظن بل ظاهر «ترى» انه من الرؤية بمعنى العلم فيدل على انه لو كان داخلا فى العمل من جهة العلم يكفيه لو دخل الوقت فى الاثناء ولايكون دليلا على حكم الظن بالخصوص ولو سلم ظهور «ترى» فى الظن وانه بمعنى تظن فنقول المتعارف فى العلم المتكشف خلافه التعبير عنه بمثل تزعم وتظن وترى فلايكون ايضاً دليلا على الاختصاص بصورة الظن بدخول الوقت كما لايخفى نعم الظاهر كون المراد من قوله « ترى انك فى وقت » احراز الوقت يعنى وانك تحرز

الوقت سواكان الاحراز بالعلم الوجدانى اوبالامارة المعتبرة او بالظن فى صورة عدم التمكن من العلم و (ح) تكون الرواية دالة على الاجزاء حيثما دخل الوقت فى الاثناء اذا كان دخوله فى العمل على طبق وظيفته من احرازه الوقت بماهو طريق احرازه مطلقا بخلاف مااذا وقع تمام العمل قبل الوقت فان مقتضى شرطية الوقت فساد العمل (ح) لعدم مالا يقتضى الاجزاء فى هذه الصورة بناء على ماهو التحقيق من عدم اقتضاء الامر الظاهرى للاجزاء **هذا كله** فيما اذا دخل فى العمل قبل الوقت **مع الاحراز** واما لو كان دخوله بلا احراز فلا يخلو اما ان يكون ذلك من جهة جهله بالحكم كما اذا كان جاهلا بشرطية الوقت واما ان يكون من جهة العمد بان علم شرطية الوقت ولكن تعمد فى ترك الاحراز وشرع فى الصلوة بدون تحصيل الشرط بماهو وظيفته من العلم اومابحكمه واما ان يكون من جهة نسيانه عن الفحص اوعن كون الوقت شرطاً وعلى جميع التقادير فاما ان يقع جميع العمل فى الوقت واما ان يقع جميعه قبله واما ان يصادف بعضه فى الوقت وبعضه فى خارج الوقت اما فى صورة مصادفة وقوع جميعه فى الوقت ففى صورة ترك المراعات عمداً مع علمه باعتباره لااشكال فى بطلان عمله لعدم تمشى قصد القربة منه بهذا العمل مع التفاته بشرطية الوقت وانه لابد من اعتباره و كونه تعمد فى ترك مراعاته وفى صورة الجهل بالحكم او نسيانه اونسيان الفحص فالحق هو الصحة والاجزاء لتمشى قصد القربة منه بهذا العمل لعدم التفاته بشرطية الوقت او كونه واجداً للشرط واقعاً وليس الوقت الامن قبيل سائر الشرائط التوصلية التى لايعتبر فى شرطيتها للعبادة الانفس وجودها بحسب الواقع من دون اعتبار قصد امتثال الامر بها والمفروض انه حاصل بحسب الواقع **هذا وربما يقال** فى هاتين الصورتين اعنى صورة الجهل بالحكم وصورة نسيانه اونسيان الفحص بالبطلان ايضاً وغاية مايمكن ان يقال فى تقريبه ان الشرط ليس هو الوقت بحسب الواقع بل انما هو احراز الوقت المنتفى فى الصورتين ايضاً وفيه ان هذا مما يقطع بعدمه وذلك للقطع بان ماهو الشرط نفس الوقت بحسب واقعه وان احرازه معتبر من باب الطريقية او يقال بان الشرط هو الوقت بماهو عبادى كالوضوء فيتوقف تحققه بماهو شرط على قصد امتثال امره المتوقف على الالتفات الى اعتباره فاذا لم يكن المكلف ملتفتاً الى اعتباره فلا يقصد امتثال الامر المتعلق الى الصلوة المقيدة بالوقت بل يقصد امتثال الامر بالصلوة الغير المقيدة

والصلوة الغير المقيده لاامر لها والامر المتعلق الى الصلوة المقيده بالوقت ماقصد امتثاله فما وقع وهو الصلوة المقيدة بالوقت واقعاً لم يقصد امتثال امرها وماقصد لأمر لها وفيه ان ذلك من باب الخطاء فى التطبيق فان المكلف فى مقام الامتثال بقصد امتثال الامر بايجاد ماهو المأمور به واقعاً غاية الامر يتخيل انطباقه على مايراه مصداقاً له فيأتى بالمصداق ففيما نحن فيه يقصد امتثال الامر المتعلق بماهو واقع الصلوة بما ياتى به على ماهو عليه من الاجزاء والشرائط غاية الامر يتخيل تطبيقه على هذه الصلوة التى لم يلتفت الى كونها فى الوقت مع كونها مصداقاً لها بحسب الواقع ايضاً فعدم قصده امتثال الامر بخصوص هذه الصلوة بماهى مقيدة بالوقت لاينافى قصده امتثال الامر بماهو المأمور به بذاك الامر كمالا يخفى هذا اذا وقع تمام العمل فى الوقت واما : اذا وقع تمامه قبل الوقت فلا اشكال فى البطلان فى تمام الصور لانتفاء الشرط وهو وقوع العمل فى الوقت واما اذا دخل الوقت فى اثناء العمل فمقتضى القاعده ايضاً بطلان العمل فى جميع الصور لانتفاء الشرط ولو بالنسبة الى بعض اجزاء العمل مع عدم مايدل على الصحة لعدم شمول رواية اسماعيل بن رياح للمقام بل يمكن التمسك للبطلان بمقتضى صحيحة لاتعاد التى عد الوقت فيها من الخمسة التى تعاد الصلوة لها و ذلك لعدم اتيان تمام اجزاء العمل فى الوقت ومافعل بعضه فى الوقت وبعضه فى خارجه لايصدق عليه انه فعل فى الوقت ومما ذكرناه يظهر ان المكلف اذا دخل فى الصلوة ساهيا اوغافلا عن مراعات الوقت وفى الاثناء تنبه و شك فى دخول الوقت حين الشروع مع كونه شاكا فى دخوله (ح) ايضاً تصير صلوته باطلة وليس له الا تمام برجاء ان الوقت يكون داخلا (ح) و ذلك من جهة انه لابد من ان يقصد امتثال الامر بهذه الاجزاء التى ياتى بها ومع عدم علمه بدخول الوقت لايمكنه قصد الامتثال ويمكن ان يقال بامكان الاتمام بالرجاء وبعد الاتمام ان ظهر وقوع ماتى به بعد التنبه فى الوقت تكون صحيحة والا فيعيده نعم عند الشك فى دخول الوقت حين التنبه يجرى استصحاب عدم دخوله ومقتضاه هو الحكم بوقوع الاجزاء المأتية بها فى خارج الوقت فتصير محكومة بالبطلان ظاهراً بحكم الاستصحاب ولكن الحكم بالبطلان ظاهراً لاينافى مع اتمامها باحتمال الصحة واقعاً فياتى ببقية الاجزاء برجاء الصحة والاستصحاب لايثبت وجوب القطع حتى لايكون متمكناً معه من الاتيان برجاء الواقع ودليل اعتبار العلم بدخول

الوقت مختص باول العمل فيما كان المكلف ملتفتاً و المفروض كونه غافلا من اول الامر و فى حال التنبه فى الاثناء لا يدل الدليل على اعتبار احراز الوقت فى جواز الاتيان بالباقى لان الدليل على اعتبار العلم بدخول الوقت الاخبار الدالة على انك اذا استيقنت فصل وهى ظاهرة فى اعتبار اليقين فى اول العمل لا مطلقا ثم انه بناء على اعتبار الظن بدخول الوقت عند تعذر العلم لا يفرق بين الفريضة و النافلة فى ذلك لان قوله اذا صاح الديك فقد زالت الشمس ظاهر فى الحكم بجواز الاتكال على صياحه فى كل اثر مترتب على زوال الشمس و كذلك غيره من الاخبار مع امكان دعوى القطع باتحاد المناط فى الفريضة والنافلة بل الظاهر جريان حكم الفريضة الى غير النافلة من الاثار الاخر المترتبة على دخول الوقت كما اذا نذر اتيان الركعتين بعد الزوال هذا بالنسبة الى الظن بدخول الوقت واما الظن بخروجه فيما لا يمكن تحصيل العلم بالخروج ففى حجيته اشكال لان الاخبار الدالة على جواز الاتكال على الظن بدخول الوقت لا يمكن ان يستنبط منها مناط قطعى مشترك بين الدخول والخروج لامكان ان يكون المناط فى جواز الاتكال على الظن فى الحكم بالدخول هو تفويت وقت الفضيلة لولاه غالباً لانه يجب (ح) عليه التأخير حتى يعلم بدخول الوقت فيزول وقت الفضيلة وهذا المناط ليس فى اخر الوقت فكيف يمكن رفع اليد عن الاستصحاب بمجرد الظن على خلافه فيكون جواز الاتكال على الظن بخروج الوقت فى غاية الاشكال

المسئله السادسه المشهور كراهة النوافل المبتدئة فى الاوقات الخمسة وهى عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند الزوال وبعد صلوة الصبح وبعد صلوة العصر والدليل على ذلك الاخبار المتعددة الناهية عن الصلوة فى تلك الاوقات المعلله فى غالبها بان الشمس تطلع وتغرب على قرنى الشيطان ولكن يعارضها التوقيع المروى عن الحجة ارواحنافداه (ورزقنا لقاه) وفيه واما ماسئلت عن الصلوة عند طلوع الشمس وعند غروبها فلان كان كما يقول الناس ان الشمس تطلع بين قرنى الشيطان وتغرب بين قرنى الشيطان فما ارغم انف الشيطان بشيئى افضل من الصلوة فصلها وارغم انف الشيطان (انتهى) فان ظاهره نفى جميع هذه الاخبار الناهية كما يظهر من قوله « فلان كان كما يقول الناس » كما ان غالب تلك الاخبار عامية و بعضها منقولة عن عائشة عن النبى (ص) فيدل التوقيع المذكور على عدم جواز الاتكال

على هذه الاخبار امامن جهة كونها عامية واما من جهة كونها واردة للتقية بالنسبة الى ما ليس منها بعامى فارجع اليها . ولا يخفى ان مضمون التوقيع هو نفى البأس عن الصلوه فى وقتى طلوع الشمس وغروبها لاتمام الاوقات الخمسة المكروهة ومقتضى ذلك هو القول بنفى الكراهة فى الوقتين وثبوتها فى الثلاثة الباقية كما هو المحكى عن الصدوق ولا يرد المنع عن التمسك بالاخبار الدالة على الكراهة بدعوى كونها عامية غير قابلة للتمسك بها وذلك لانها وان كانت كذلك الان المشهور عملوا بها وان حملوها على الكراهة . **وعلى كل حال** لا ثمرة فى هذا النزاع بعد كون المراد من الكراهة هو قلة الثواب وعدم العمل بظاهر تلك الاخبار الظاهرة فى التحريم ثم على القول بالكراهة اما مطلقا او فى خصوص الاوقات الثلثة اعنى عند الزوال وبعد صلوتى الصبح والعصر يختص الكراهة بالمبتدئة لا ذوات الاسباب و المراد بذوات الاسباب هو كلما ورد فى استحبابها دليل بالخصوص مثل صلوة جعفر ونحوها سواء كان استحبابها لاجل سبب مخصوص مثل الزيارة ونحوها ام لا وبالمبتدئة المقابلة لها كلما ثبت استحبابها بالادلة العامة مثل «الصلوة خير موضوع» ووجه استثناء ذوات الاسباب اما فى بعضها فلاجل دلالة نصها على التعميم فى جميع الاوقات مثل صلوة الغدير الواردة قبيل الزوال وصلوة تحية المسجد الواردة قبل الجلوس فى المسجد عند الدخول فيه وصلوة الحاجة والاستسقاء وقضاء النوافل اليومية وغيرها . **واما بالنسبة الى ما لا يكون** لدليلها عموم بحسب الزمان وان كانت النسبة بين دليلها وبين دليل كراهة الصلوة فى تلك الاوقات عموماً من وجه لاعمية دليل الكراهة لذوات الاسباب والمبتدئة واختصاص دليل هذه بذوات الاسباب واطلاق دليل تلك الدال على الاستحباب فى جميع الاوقات واختصاص ادلة الكراهة بالاوقات المخصوصة ؛ ولكن الظاهر ان دليل الكراهة فى تلك الاوقات يكون مخصصاً لعموم مادل على استحباب الصلوة فى كل وقت بعنوان انها صلوة بما هى هى وبالدليل العام الاولى وبعبارة اوضح الظاهر من دليل الكراهة النهى عن الصلوة فى تلك الاوقات بما هى صلوة و بما انها خير موضوع ومن المعلوم ان مصب الادلة العامة المثبتة لاستحباب الصلوة فى كل وقت انما هو اثبات الاستحباب لها بما هى صلوة لا بما ندب اليها بالخصوص فاذا لم تندرج الصلوة المندوبة بالخصوص تحت تلك الادلة العامة فلا تشملها الادلة الدالة على الكراهة فى الاوقات المخصوصة لكونها

ظاهرة فى الاستثناء عن الادلة العامة فتكون الصلوة الخاصة المندوبة بالنصوص الخاصة خارجة عن الادلة الناهية بالتخصص لا بالتخصيص ولئن فرض ان الادلة العامة لا ظهور لها فى الصلوات المبتدئة بل تشمل باطلاقها لذوات الاسباب ايضاً فلابد من حملها على المبتدئة لانه لو لا حملها على المبتدئة وابقائها على الاطلاق ثم استثناء الاوقات المكروهة عنها بمقتضى الادلة الناهية لكان اللازم الحكم بتخصيص الادلة الناهية بذوات الاسباب التى تستحب حتى فى الاوقات المكروهة بالاجماع وهى كثيرة ويلزم من تخصيصها تخصيص الاكثر المستهجن لانها على كثرتها ماخرجت عن تحت دليل الكراهة بعنوان عام واحد حتى يكون مخصصاً واحداً مشتملا على افراد كثيرة بل كل واحد منها على كثرتها خرجت بدليل يخصها وكون جميعها مندرجة تحت عنوان ذات السبب لا يوجب ان يكون التخصيص باعتبار النوع حتى يقال نوعها نوع واحد الا اذا احرز كون الملحوظ هو النظر الى النوع ولم يحرز ذلك بل علم خلافه من جهة قيام الدليل على كل واحد من هذه المخرجات من ذوات الاسباب بالخصوص فلابد من ان يقال بعدم اطلاق للعام المستثنى منه اعنى الادلة العامة المثبتة للاستحباب فراراً عن لزوم التخصيص ولئن اغمضنا عن ذلك وقلنا بالعموم والخصوص من وجه بين الادلة الناهية والادلة المرغبة بالخصوص فلا اقل من ان يصير ماذكرناه من قبيل المرجح لترجيح الثانى على الاول وتقديمه عليه فى مورد التعارض ويوجب اظهريته بالنسبة اليه . **فتخلص** ان التحقيق خروج جميع الموارد التى ورد فيها نص خاص على الندب عن مصب الحكم بالكراهة وفاقاً للمشهور للوجوه الثلاثة المتقدمة

المسئلة السابعة لو اشتغل بالصلوة اللاحقة للقطع او الظن المعتبر باتيان السابقة ثم ظهر عدم الاتيان بها فلا يخلو اما ان يكون ذلك فى الظهرين او يكون فى العشائين فان كان فى الظهرين فاما يكون الاشتغال باثانية فى الوقت المختص بالاولى او يكون فى الوقت المشترك وعلى كلا التقديرين فاما يكون التنبه بعدم الاتيان بالسابقة فى اثناء اللاحقة ولو قبل التسليم منها او يكون بعد الفراغ عنها فهنا صور الاولى ما اذا كانت اللاحقة فى الوقت المختص بالسابقة وحكم هذه الصورة هو بطلان اللاحقة مطلقا سواء كان التذكر فى الاثناء او بعد الفراغ و ذلك لوجوه . **منها** الاصل اعنى اصالة عدم جواز العدول عن صلوة الى اخرى الا فيما ثبت جوازه بالدليل وليس هنا دليل

يدل على جوازه لان القدر المتيقن من حسنة الحلبي وصحيحة زرارة ما اذا كان التذكر في الاثناء فيما اذا كان الاشتغال باللاحقة من اول الامر في الوقت المشترك . ففي حسنة الحلبي الذي سئل اباعبدالله (ع) عن الرجل ام قوما في العصر فذكر وهو يصلي انه لم يصل الاولى قال (ع) فليجعلها الاولى التي فاتته ويستانف بعد ، صلوة العصر وقد قضى القوم صلوتهم وتقريب دلالتها على المدعى هو بقرينة قوله فليجعلها الاولى التي فاتته فان فوت الاولى لا يصدق الا بعد مضي زمان من وقتها فالقدر المتيقن منه هو ما اذا مضى من الوقت مقدار اداء الاولى خصوصاً مع ندرة فرض نسيان الظهر او القطع بادائها او الظن بها في اول الوقت وفي صحيحة زرارة فان نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وانت في الصلوة او بعد فراغك منها فانوها الاولى ثم صل العصر لانها اربع مكان اربع وتقريب دلالتها هو بقرينة حتى صليت فانه ظاهر فيما اذا كان الشروع في العصر بعد مضي زمان من اول الوقت وكذا خبر صيقل عن رجل نسي الاولى حتى صلى ركعتين من العصر وتقريبه ايضاً كما تقدم فهذه الاخبار كما ترى لا تدل الا على ما اذا كان الشروع في العصر في الوقت المشترك ولا تشمل ما اذا كان الشروع فيها في الوقت المختص بالاولى (فح) مقتضى الاصل الاولى عدم جواز العدول في الاثناء مع عدم صيرورة الاجزاء السابقة ظهراً بسبب العدول الا فيما قام الدليل على جوازه لان ماوقع من الاجزاء وقع على ماقصد وقوعه فاذا قصد وقوعها عصراً فلا ينقلب عما قصد وقوعها فاذا لم يمكن العدول فلابد ان يصير باطلا لعدم امكان تتميمها عصراً ايضا لوقوع الاجزاء السابقة في غير وقتها فصارت تلك الاجزاء باطلة لانه معنى الوقت المختص هذا اذا كان التذكر في الاثناء واما لو كان بعد الفراغ فكذلك للاجماع على اختصاص العدول بما اذا تذكر في الاثناء كما هو ظاهر الاصحاب واما ذيل خبر زرارة المتقدم الدال على جواز العدول بعد الفراغ فهو مما لم يعمل به ويكون معرضاً عنه عند الاصحاب وكذا لك خبر ابن مسكان وفيه سئله عن رجل نسي ان يصلي الاولى حتى صلى العصر فقال فليجعل صلوته التي صلى الاولى ثم ليستأنف العصر . (فح) اذا لم يمكن العدول فلابد من الالتزام بالبطلان لانه لازم وقوعها في الوقت المختص بل من ذلك يظهر انه لو بنينا على جواز العدول في الوقت المشترك فلا مجال له هنا لعدم كون ماوقع بعنوان صحيح حتى يمكن العدول وذلك لعدم صحة العصر بعنوان العصر في الوقت المختص بالظهر ومنها صحيحة

لاتعاد الصلوة الامن خمسة التى منها الوقت والمفروض عدم وقوع الاجزاء السابقة اوتمام الصلوة فى الوقت فيجب اعادتها ولايقال ان لاتعاد لاتشمل ما اذا كان التذكر فى الاثناء لكونه ظاهراً فيما بعد الفراغ لانانقول لااختصاص لمجرى لاتعاد بما بعد الفراغ بل تجرى فى الاثناء ايضا ومن ذلك ظهر حكم مالو اشتغل بالعصر قبل دخول الوقت رأساً وتذكر فى الاثناء مع دخول وقت الاختصاص فانه ايضاً تصير باطلة بمقتضى عموم لاتعاد ووقوع الاجزاء فى غير وقتها والدليل الدال على صحة الصلوة اذا وقعت بعض اجزائها فى وقتها لايشمل المقام كما لايخفى لانه مختص بما اذا وقع بعض اجزائها فى غير وقتها الصالح لان يقع العمل فيه مع عدم اشتغال الذمة بوظيفة صاحبة الوقت كما مر سابقاً وهو منفى فى المقام هذا كله حكم الصورة الاولى .

الصورة الثانية ما اذا كان الاشتغال بالثانية فى الوقت المشترك فان تذكر فى الاثناء فلا اشكال فى انه يعدل الى الظهر ويتمها ظهراً ثم يستأنف العصر وذلك للاجماع وصريح الاخبار السابقة وان تذكر بعد الفراغ فمقتضى صحيحة زرارة و خبر ابن مسكان المتقدمان وان كان هو العدول الى السابقة لكن قد عرفت انهما غير معمول بهما وقد اعرض عنهما الاصحاب والعجب من صاحب الجواهر (قده) مع اعترافه بعدم عامل بهما وقد اعرض عنهما الاصحاب والعجب من صاحب الجواهر (قده) مع اعترافه بعدم عامل بهما الا شاذاً منهم قوى الفتوى بمضمونهما (فح) يجب عليه ان ياتى بالظهر ولامجال للعدول هنا .

الصورة الثالثة ما اذا اشتغل بالعشاء ظاناً اوقاطعاً باتيان المغرب فان كان فى الوقت المختص بالمغرب فحكمه حكم السابق من البطلان مطلقا سواء تذكر فى الاثناء او بعد الفراغ وان كان فى الوقت المشترك عدل الى المغرب ان كان التذكر فى الاثناء مع بقاء محل العدول بعدم الدخول فى ركوع الركعة الرابعة اومطلق واجبها على الخلاف فى محل العدول ولايعمل بذيل خبر الصيقل من اتمامه عشاء ثم استيناف المغرب لعدم عامل به مع اجماله وامكان انطباقه على ما فى الاخبار الاخر و ان كان التذكر بعد الفراغ فيبنى عليه ثم يستأنف المغرب ، ثم انه مع تجاوز محل العدول فيما اذا كان التذكر فى الاثناء قد يقال بالبطلان بعدعدم امكان العدول لان الترتيب بالنسبة الى الاجزاء السابقة وان سقط بالنسيان ولكنه باق بالنسبة الى الاجزاء الباقية لكونه متذكراً وهو لايمكن مع عدم الاتيان بالمغرب الا باستيناف العشاء . وفيه اولا بعدوقوع الاجزاء

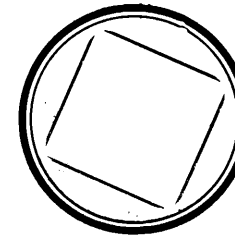
السابقة على نحو الصحة يكون مقتضى صحيحة «لاتعاد» سقوط الترتيب بالنسبة الى الاجزاء الباقية ايضاً فيجب اتمامها عشاء . وثانياً ان الترتيب لايستفاد الامن قوله (ع) الاان هذه قبل هذه وهو لايدل الاعلى وجوب الترتيب بين مجموع الاولى ومجموع الثانية والمفروض سقوط الترتيب بالاضافة الى الاجزاء السابقة فبالنسبة الى الاجزاء الباقية لادليل على وجوب ترتيبها مع اجزاء الاولى نعم لوكان الترتيب بين الصلوتين على نحو العام الاستغراقى بان يكون كل جزء جزء من اجزاء الصلوة السابقة يجب تقديمه على أجزاء الصلوة اللاحقة لكان لهذا القول وجه ولكنه ينافى مع ارتباطية الاجزاء

المبحث الثانى فى القبله و فيه مسائل

الاولى فى ماهيتها وقد وقع الخلاف فيها على اقوال والمتحصل منها ثلثة :
الاول انها عين الكعبه لجميع اهل الدنيا من القريب والبعيد و المشاهد وغيره .
الثانى كونها نفس الكعبة للمشاهد و جهتها لغيره والجهة عبارة عن الخط الممتد من الكعبة من طرف الفوق الى عنان السماء ومن طرف التحت الى تخوم الارض بحيث لوامتد من موقف المصلى خط الى تلك الجهة عند استقبال المصلى اليها لتقاطع ذلك الخط الممتد من موقف المصلى مع ذلك الخط الممتد من الكعبة الى جانب السماء فى جانب فوق الكعبة بكثير لكون الارض كروية ولازم الكروية ذلك اومن جانب تحتها على اختلاف الامكنة متصاعدة عن محل الكعبة او متنازلة عنه و على هذا فالقبلة عبارة عن المكان الخاص الممتد من تخوم الارض الى السماء لجميع الناس غاية الامر للقريب يحصل بمشاهدة الكعبة لا ان للقريب خصوصية **الثالث** القول بان قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم و الحرم قبلة لاهل الدنيا وزاد بعضهم الكعبة كون المسجد قبلة اهل مكة و مكة قبلة لمن فى الحرم و الاقوى هو القول الثانى لدلالة خبر عبدالله بن سنان وفيه سئلته عن رجل قال صليت فى جبل ابى قبيس العصر فهل يجزى ذلك والقبلة تحتى قال نعم انها قبلة من موضعها الى عنان السماء و كذلك المروى عن النبى (ص) فى الاحتجاج باسناده الى العسكرى (ع) وفيه فلما امرنا ان نعبده بالتوجه الى الكعبة اطعناه ثم امرنا ان نعبده بالتوجه نحوها فى سايرالبلدان التى نكون بها فاطعناه فلم نخرج فى شيئى من ذلك عن امره و نحوهما

غيرهمامن الاخبار و(ح) يمكن حمل باقى الاخبار على ذلك مثل ماورد من ان المسجد قبلة لاهل الحرم وذلك باعتبار ان التوجه الى المسجد لاهل الحرم عين التوجه الى جهة الكعبة وكك كون الحرم قبلة لاهل الدنيا باعتبار ان التوجه الى الحرم لمن كان بعيداً عين التوجه الى جهة الكعبة كما ان معنى الآية وهى قوله (تع) فول وجهك شطر المسجد الحرام باعتبار ان التوجه الى المسجد لمن كان فى المدينة عين التوجه الى ماهو جهة الكعبة والا لااشكال فى ان المسجد ليس قبلة بمقتضى آية « جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس» والا يلزم التناقض بين الآيتين وبالجملة مقتضى الجمع بين الادلة ان يقال ان القبلة نفس الكعبة للمشاهد و جهتها لغيره ولا يرد على كون الجهة قبلة للبعيد شيئى اصلا ولا النقض بالصف المستطيل الذى يكون اطول من بناء الكعبة فيكون اطول من الجهة ولا بشخصين يصلى احدهما متوجهاً الى سمت الكعبة فى مكان ويصلى الآخر متوجهاً الى هذا الجانب بعينه فى مكان آخر مع فصل بينهما بفرسخ مثلا او اكثر. وذلك لان الواجب فى الاستقبال هو الاستقبال بمقاديم البدن الى جهة الكعبة ويتحقق بتوجه طرف مقدم راسه بمقدار سدس الدائرة المحيطة على رأسه وهو مقدار اربع اصابع من الجبهة والجبين بناء على ماقيل من ان دائرة راس الانسان المستوى الخلقة مقدار اربع وعشرين اصبعاً متصلا فسدسه اربع اصابع بمعنى كون جزء من اربع اصابع من مقدم الرأس الذى هو سدس دائرة الرأس الى سمت الكعبه بحيث لواخرج من جهة الكعبة خط لوصل الى جزء من هذا القوس مطلقاً سواء كان التلافى فى وسطه اوالى احد جانبيه فعلى هذا فيتحقق توجه الشخصين اللذين يكون الخط الخارج عن الكعبة منتهياً الى جانب يمين قوس دائرة راسه والاخر الى جانب يسار قوس دائرته مع كون الخطين خارجين عن نقطة واحدة من الكعبة فيتحقق مثلث يتشكل ضلعاه من الخطين الخارجين عن نقطة واحدة من الكعبة وقاعدته الخط الواصل بين منتهى الخطين من جانب يمين قوس دائرة راس احدهما الى جانب يسار قوس دائرة الآخر فيكون كلاهما متوجهاً الى الكعبة مع ان مابينهما من التباعد بفرسخ اواكثر . وان شئت زيادة ايضاح ذلك فنقول لما كان الرأس كرويا و الارض ايضاً كروية فاذا فرضنا دائرة الراس محاطة بدائرة اخرى مماسة بها و تلك الدائرة المماسة ايضاً محاطة بدائرة ثالثة مماسة بالثانية و هكذا حتى ينتهى الى دائرة الافق

وتكون احدى تلك الدوائر مارة على الكعبة فاذا توجه الانسان نحو الكعبة يكون قوس من دائرة راسه وهو مقدار السدس منها محاذياً لسدس الدائرة المحيطة بها وهكذا الى ان ينتهى الى الدائرة المارة على سطح الكعبة فقهراً يكون سدس دائرة الراس محاذيا مع سدس الدائرة المارة على الكعبة ولما كان محيط الدائرة المحيطة بدائرة الراس اوسع من دائرة الراس ضرورة كونها محيطة ودائرة الراس محاطة وهذه النسبة محفوظة بين جميع تلك الدوائر الى ان تنتهى الى الدائرة المارة على الكعبة؛ فلاجرم تكون تلك الدائرة المارة على الكعبة محيطها اوسع من محيط دائرة الراس بكثير بحيث لو فرضنا كون سدس دائرة الراس اربع اصابع يكون سدس الدائرة المارة على الكعبة ازيد من عشرين فرسخاً بكثير ولازم ذلك انه اذا توجه الانسان الى جانب الكعبه يكون مقدار اربع اصابع من مقدم رأسه محاذياً لمقدار عشرين فرسخاً او ازيد من الدائرة المارة على الكعبة بحيث لو اخرج من كل جزء من هذا القوس من دائرة الكعبة خط على الاستقامة لوصل الى جزء من قوس دائرة راسه حقيقة لا بالمسامحة العرفية (فح) لا يضر الفصل بين شخصين متوجهين الى جانب واحد ولو كان الفصل بينهما ازيد من عشرين فرسخاً مالم يخرجا عن الموازاة الى المسامتة وبعبارة ثالثة نقول للكعبة اربعة اضلاع مقدار كل ضلع اربعة وعشرون ذراعاً فاذا ارتسمنا على اضلاعها الاربعة دائرة يكون مركزها وسط الكعبة بحيث يقع كل ركن من الكعبة فى جزء من تلك الدائرة ويكون البعد بينه وبين الجزء الاخر المار على ركن آخر ربع تلك الدائرة تنقسم تلك الدائرة على حسب مرورها بالاركان الاربعة الى اقسام اربعة كل قسم منها يكون ربع الدائرة ويكون الخط الواصل بين كل ركن وركن آخر على نحو الاستقامة ايضاً ربع الدائره كهذا الشكل ثم اذا فرضنا دائرة محيطة بتلك الدائرة يصير كل ضلع من الكعبة محاذياً لقوس من تلك الدائرة المحيطة والمفروض ان مقدار قوس المحيط يكون ازيد من القوس المحاط اعنى قوس الدائرة المارة .



على اركان الكعبة ولو ارتسمنا دائرة ثالثة محيطة بالدائرة الثانية تصير اضلاع الكعبة محاذية لقوس من تلك الدائره ايضاً وهكذا الى ان ينتهى الى ارض المصلى فاذا فرضنا تباعد ارض المصلى عن مكة بعشرة فراسخ يصير قطر الدائرة المارة على راس المصلى فى تلك

الارض المرسومة حول وسط الكعبة عشرين فرسخاً حيث ان نصف قطرها هو مقدار بعد هذه الارض عن الكعبة ولما كان نسبة قطر كل دائرة الى محيطها نسبة سبعة الى اثنين وعشرين يكون محيط تلك الدائرة نيف وستين فرسخاً فيكون ربعها المحاذى لربع دائرة الكعبة اعنى القوس المحصور بين الركنين الذى يتوجه اليه ذلك المصلى خمسة عشر فرسخاً وشيئاً زائداً فالكعبة بضلعها المقابل لارض المصلى تحاذى تمام ذلك القوس (فح) فلو ارتسمنا خطاً مستقيماً بين المشرق والمغرب على مقدار خمسة عشر فرسخاً وكان شخص يصلى على طرف منه وآخر على طرف آخر منه يكون كلاهما متوجهين الى ذاك الجانب من الكعبة اعنى ربعها المحصور بين هذين الركنين المسامت مع هذا الخط هذا فيما اذا كان بعد البلد عن الكعبة عشرة فراسخ ولا يخفى انه يتفاوت سعة قوس دائرة البلد وضيقه من حيث تفاوت البلد قرباً وبعداً فكلما كان البلد ابعد يكون قوس دائرته اعنى ربعها المحاذى لربع دائرة الكعبة اوسع. وعما ذكرنا يعلم انه يجوز التيامن او التياسر للمصلى اذا فرض كون جهة الكعبة محاذية لوسط جبهته اذ لم يوجب خروجه عن المحاذات بتمام جبهته بل يبقى جزء من احد جبينيه محاذياً ولو بطرف احد جبينيه وبيان ذلك هو انه تلاحظ نسبة مقدار جبهته الى تمام دائرة رأسه كما مر اعنى سدس دائرة رأسه مع سدس دائرة مرسومة حول موقفه على بعد مسافة ما بين موقفه ومسجده اعنى دائرة يكون نصف قطرها بمقدار البعد بين موقف المصلى ومسجده وهى الدائرة المارة على مسجده اذا رسمت حول موقفه ولما كان البعد بين الموقف والمسجد اربعة اشبار يكون قطر تلك الدائرة ثمانية اشبار فمحيطها (ح) اربعة وعشرون شبراً وسبع شبر فسدس تلك الدائرة اربعة اشبار وشئى يسير وهذا المقدار محاذ مع ربع دائرة الكعبة التى يجب التوجه اليها باى جزء منها اتفق فاذا فرض كون جبهة المصلى محاذية مع وسط هذا السدس يجوز له التمايل الى الجانبين بشبرين لا ازيد واذا كان على شبر من طرف يمينه يجوز له التمايل الى جانب اليسار بثلاثة اشبار وهكذا.

ثم هاهنا مسائل. الاولى هل الواجب الاستقبال بالوجه فقط او بتمام مقاديم البدن بحيث لو كان الوجه الى طرف القبلة دون الصدر او القدم لا يكون مجزياً وجهان قد يقال بالاول لان الملاك فى المواجهة ليس الا المقابلة بالوجه كما فى المكالمات و المخاطبات

وان الكتاب الكريم اعنى قو (تم)« فول وجهك شطر المسجد الحرام لايدل على اعتبار مواجهة مازاد عن الوجه ولكن الاقوى هوالا خير وذلك للفرق بين باب الكالمات و بين المقام فان فى باب التكلم لما كان قوامه بخصوص الوجه فالمحقق للمخاطبة والمشافهة ليس الاالمقابلة بالوجه و هذا بخلاف المقام فان استقبال المكلف لما كان مطلوباً منه فلابدان يكون محققه جسم بدنه ومواجهة الجسم لاتحصل الا بمقاديم البدن نعم لايعتبر فى تحقق استقبال المقاديم استقبال جميع المقاديم حتى الاجزاء الغير المعتدة بهامنها بل يكفى الاستقبال بالعمدة منها واما ذكر الوجه فى الاية فلعله باعتبار غلبة مواجهة سائر المقاديم عند المواجهة بالوجه فالاية تدل على اعتبار التوجه نحو الترتيب الطبيعى وهو بذاك الترتيب يلازم مع المواجهة بمقاديم البدن **الثانية** هل الواجب هو الاستقبال بتمام مايجب الاستقبال به من مقاديم البدن اوالوجه اويكتفى فيه بالاستقبال ولو بجزء مما يعتبر الاستقبال به فتكفى المقابلة بنصف البدن ولو كان نصفه الاخر خارجاً عن حدالكعبة وجهان وتحصل الثمرة فى خصوص مشاهد الكعبة لان البعيد لا يمكنه اخراج بعض وجهه اوبدنه عن القوس الذى فيه جهة الكعبة الا بانحرافه عن ذلك القوس الموجب لخروجه عن المواجهة راساً وهذا بخلاف المشاهد حيث انه يمكنه استقبال الكعبة بجزء من بدنه مع اخراج باقى اجزائه عن المقابلة ومقتضى ظهور الوجه فى الاية الكريمة فى تمام العضو هو الاستقبال بالتمام كمالايخفى **الثالثة** قدمران البعيد قبلته جهة الكعبة اعنى الفضاء الممتدمن الكعبة الى عنان السماء صاعدة والى تخوم الارض نازلة والقريب المشاهد قبلته الكعبة اوفضائها بحيث لوكان مقابلا لها فى جميع حالات صلوته، يحصل الاستقبال وتصح الصلوة و اما اذاصلى فى جوف الكعبة متوجهاً الى بابها المفتوحة وكان مسجده منتهى بناء الكعبة بحيث لايقع شئى من الكعبة مواجهاً له فى حال السجود اوصلى فى سطح البيت كذلك فهل يكفى ذلك فى الاستقبال ام لا وجهان اقواهما عدم الاكتفاء لان الاستقبال شرط لجميع العمل وفى جميع الحالات والمفروض انه فى حال السجود لايكون مستقبلا لشئى من القبلة كما لا يخفى **الرابعة** لااشكال فى خروج حجر اسماعيل (ع) عن القبلة فلايكفى الاستقبال اليه ودخوله فى الطواف من جهة دليل خاص لايدل على كونه من الكعبة حتى يجوز الاستقبال اليه والشاهد على انه ليس من الكعبة ضيق محل الطواف من جانبه فكونه من الكعبة

مقطوع العدم والادلة انماتدل على وجوب الاستقبال الى الكعبة اوالى جهتها مضافاً الى اخبار خاصة دالة على اختصاصه بدخوله فى الطواف مع عدم كونه من القبلة ففى صحيح معاوية بن عمار سئل الصادق (ع) عن الحجر امن البيت هو فقال لا ولا قلامة ظفر لكن اسماعيل (ع) دفن فيه فكره ان يوطىء فجعل عليه حجر وفيه قبور الانبياء وفى معناه غيره فلا يعبأ بخلاف من توهم كونه من الكعبة من جهة بعض التواريخ مع وجود مثل هذه الاخبار على خلافه وفيها الصحاح وغيرها

المسئلة الخامسة بعد تبين مايجب الاستقبال اليه نقول ان علمت الجهة فهو والا يجب الرجوع الى مايحصل منه العلم ان امكن وفى امثال زماننا من وجود التلغراف يمكن تعيين القبله بتعيين ساعة الزوال فى يوم يعدم فيه ظل اهل مكة ويعين فى النجف الاشرف مثلا ساعة زوال الشمس فى مكة فى ذلك اليوم بسبب التلغراف ثم يعلم موضع رأس الظل من الشاخص فى النجف فى هذه الساعة التى عدم ظل اهل مكة فيها فموضع بلوغ رأس ظل شاخص النجف هو خط قبلة اهله بالنسبة الى موقف ذى الظل وذلك لان الشمس فى موقع انعدام الظل عن اهل مكة تكون على دائرة نصف النهار من مكة وتلك الدائرة هى التى ينتهى رأس ظل اهل النجف اليها فى تلك الساعة ووجه ذلك على مايستنبط من تذكرة المحقق الطوسى قده ان الشمس تكون تارة بسمت رأس مكة حين كونها فى الدرجة الثامنة من الجوزاء و الدرجة الثالثه و العشرين من السرطان وقت انتصاف النهار و الفضل بين نصف نهارها و نصف نهار ساير البلدان هو بقدر التفاوت بين الطولين فليوخذ التفاوت و يوخذ لكل خمسة عشر جزء منه ساعة ولكل جزء اربع دقائق فيكون المجتمع ساعات البعد عن نصف النهار وليرصد فى ذلك اليوم ذاك الوقت قبل نصف النهار ان كانت مكة شرقية وبعده ان كانت مكة زادها الله تعالى شرفاً غربية فسمت الظل (ح) سمت القبلة انتهى ولايخفى ان الحاجة الى اخذ الفضل بين نصف النهارين انما هو لمكان الحاجة الى تعيين ساعة نصف النهار فى مكة وهو لايتيسر فى عصر المحقق الطوسى الا بهذا التدبير واما فى هذه الاعصار الشايع فيها التلغراف و الراديو فلا يحتاج فى تعيينه الى ماذكره بل تتعرف ساعة نصف نهار مكة بواسطة الاتين كمالا يخفى وهذا اقرب العلامات فى تعيين القبلة فى هذا الزمان ومنها المحاريب التى علم بصلوة المعصوم فيها كمحراب مسجد المدنية

والكوفة والبصرة والمداين ولكن العلم بكون المحاريب الموجودة الان هى التى صلى فيها المعصومون عليهم السلام بعيدبل معلوم العدم و ذلك للتغييرات الفاحشة فى تلك المساجد من جهة التخريب والتعمير والتوسعة والتضييق كما لايخفى فهذه العلامة ليست متحققة فى هذه الازمنة **واما باقى العلامات** التى ذكروها لكل ارض واقليم فلا يكون شئى منها خالياً عن الخلل ولكنه لابأس بها لاغتفار الا نحراف الجزئى ان لم يكن مستلزماً للانحراف الكلى فكأن المراد منها بيان علامة قوس لا تخلو القبلة عن ذاك القوس اذا توجه المصلى اليه اوكان المراد بيان علامة من كان متحيراً فى سمت وقعت فيه القبلة فى انه فى سمت الجنوب او غيره والا لوكان المراد بيان العلامة للقبلة حقيقة بحيث لو عمل بتلك العلامة لكان مستقبلا لعين جهة الكعبة بتمام وجهه حقيقة فلا يخلو من الاشكال **ومنها الجدى** وقد ذكروا انه علامة لاهل العراق ومن فى سمتهم كقم وخراسان و كرمانشاه . . . **واعلم** ان ماورد فى كونه علامة خبران : **احدهما** ماورد فى جواب السئوال عن القبلة بقوله (ع) ضع الجدى فى قفاك و **ثانيهما** فى الجواب عن آخر انى اكون فى السفر ولا اهتدى الى القبلة بالليل فقال (ع) اتعرف الكوكب الذى يقال له الجدى قال نعم قال (ع) اجعله على يمينك و اذا كنت فى طريق الحج فاجعله بين كتفيك وهذان الخبران مع مافيهما من الاختلاف كما ترى حيث جعل فى الاول وضع الجدى على القفاء وفى الثانى على اليمين ولاتعرض فيهما لكونه علامة اهل العراق ومن فى جهتهم فيمكن ان يكون المراد منهما تمييز القطب الشمالى بذاك الكوكب و يكونان فى مورد تحير السائل فى اصل السمت اعنى طرف الجنوب والشمال مع علمه بكون جهة الكعبة فى طرف الجنوب قطعاً كما يمكن حمل الاخبار الواردة فى بيان تفسير المراد من النجم المذكور فى قوله تعالى وبالنجم هم يهتدون ؛ بالجدى على ذلك ايضاً يعنى فيما اذا كان الشخص متحيراً فى اصل سمت الجنوب والشمال وغير هما فله ان يميز ذاك الطرف بالجدى لكونه علامة قطب الشمال مع ان المراد لوكان بيان قبلة اهل العراق ومن فى جهتهم لم يمكن تطبيقه على مااستنبطه اهل الهيئة من طول ارض العراق و عرضها و ذلك لان مقتضى تلك القاعدة المستنبطة هو جعل الجدى خلف المنكب الايمن لاعلى القفاء وبين الكتفين حيث ان قبلة العراق منحرفة بتلك القاعدة عن الجنوب نحو

المغرب باثنتى عشرة درجة اواربع عشرة اوخمس عشرة على الخلاف فى تعيين انحرافها بين قدماء اهل الهيئة و متاخريهم و جعل الجدى على القفاء يلائم كون القبلة نفس الجنوب كما لا يخفى وعلى ذلك فيمكن حمل ماورد فى كون الجدى علامة على وجوه : و ذلك بعد حمله على كون ذلك فى ارض العراق بقرينة كون السائل وهو محمد بن مسلم عراقياً على تامل فى استفادة ذلك حيث انه لم يعلم من كونه عراقيا انه يبين القبلة له فيما اذا كان فى العراق كما لا يخفى. **الاول ان يكون** المراد من القفاء مطلق الوراء اعم من المنكب الايمن او الايسر او بين الكتفين و بناء على هذا الاحتمال يكون مفاده مفاد خبر زرارة عن الباقر (ع) قال لا صلوة الا الى القبلة قال قلت اين حد القبلة قال ما بين المشرق و المغرب قبلة كله. و بناء على ماذكرناه سابقا من لزوم استقبال جهة الكعبة على ماتقدم بيانه لا يمكن التوسعة بهذا المقدار لو كان المراد كفاية الاستقبال الى كل جزء من اجزاء مابين المغرب والمشرق فانه على مابيناه وان جاز الانحراف عن سدس المفروض من الدائرة المارة على مركز الكعبة ولكن لامطلقاً بحيث يخرج عن المواجهة لذلك السدس رأسا (فح) لابد من حمل خبر زرارة على ماذا اجتهد اولا فى تعيين القبلة بمقدار تكليفه فصلى الى ما ظن انه جهة الكعبة و بعد الفراغ علم بان تلك الجهة ماكانت جهة الكعبة (فح) المراد انه اين حد القبلة التى لو تجاوز عنها تجب عليه اعادة الصلوة مطلقا الا ان يكون المراد بيان حد الكعبة التى يواجهها المكلف عند الدخول فى الصلوة وان كان هذا الحمل خلاف الظاهر انصافاً ولكنه لامانع منه بعد قيام الدليل على اعتبار المواجهة بنحو ماذكرناه سابقاً (فح) هذا الوجه الذى احتملناه فى خبر ابن مسلم ليس بمراد جداً لان الامام (ع) فى مقام بيان تكليف المصلى فى حال يزيد الصلوة الى القبلة **الثانى** ان يكون المراد من القفاء وسطه الحقيقى وهو مابين المنكبين وقد علمت انه لاينطبق على غالب بلاد العراق مع كون محمد بن مسلم كوفياً وحمله على خصوص ما يكون من العراق واقعاً فى محاذاة نقطة الجنوب بعيد جداً لان ما يكون محاذياً لنقطة الجنوب البعض النادر من العراق مثل الموصل بل على وجه ليس من العراق رأساً فلا ينطبق على شيئى من بلاد العراق ... **الثالث** ان يكون المراد بجعله على القفاء جعله على بعض القفاء الذى ينطبق على انحراف البلد بمقدار يطابق القواعد المستخرجة وهذا المعنى وان كان صحيحاً فى نفسه لكن لايساعده اطلاق الخبر مع انه لايحتاج

الى خبر (ح) لكون العلامة المستخرجة كافية فى تشخيص القبلة. و **بالجملة** فهذا الخبر مجمل لا يعلم المراد منه. نعم يمكن ان يكون المراد منه بيان عدم كون التمايل اليسير من نقطة فيها الكعبة - الغير الموجب لخروج مواجهة جميع الوجه عن الكعبة - مضراً بالاستقبال كما قلنا سابقاً بكفاية محاذاة جزء من الوجه الى الكعبة فى صدق الاستقبال بحيث لو خرج خط من جزء الوجه اليها لوصل ذاك الخط الى تلك الجهة و هذا يساعد مع جواز التمايل اليسير عن نقطة فيها الكعبة (فح) جعل الجدى على القفاء لو كان المراد جعله بين الكتفين فى اواسط العراق مثل الكوفة مثلا؛ يمكن تصحيحه بما ذكر ولكن مع ذلك كله لا ظهور للخبر فى ذلك المعنى. هذا كله فى الخبر الاول وهو خبر محمد بن مسلم الذى اعتبر فيه جعل الجدى على القفاء **واما الخبر الثانى وهو** مرسل الصدوق الذى اعتبر فيه جعله على اليمين و اذا كان فى طريق الحج فبين الكتفين؛ فالامر فيه اشكل لانه لا يعلم منه انه (ع) جعله علامة لاية ارض ولم يعلم ان الراوى كان سفره من اية جهة الى اية جهة ولعل الامام (ع) كان عالماً بجهة كانت مطابقة مع هذه العلامة فهذا الخبر فى غاية الاجمال. و **بالجملة** فلو اريد تعيين قبلة اهل العراق بالجدى فلا بد من الرجوع الى القواعد المستخرجة من تعيين طول البلد وعرضه ولا يخفى اختلاف العراق فى ذلك جدا فان اعاليه واواسطه واسافله مختلفة فى الطول والعرض كما قرر فى محله فمقتضى تلك القاعدة هو جعل الجدى فى اواسط العراق كالكوفة و نحوها خلف المنكب الايمن بل خلف الاذن اليمنى مما يلى العضد لمطابقته مع تحديد المتاخرين من اهل الهيئة فى انحرافها باربع عشرة او خمس عشرة درجة... ثم لا يخفى ان الجدى انما يكون علامة اذا كان فى غاية ارتفاعه او انخفاضه لا مطلقا لكونه فى هاتين الحالتين على دائرة نصف النهار المارة على نقطتى الجنوب والشمال فجعله (ح) بين الكتفين يقتضى الاستقبال الى نقطة الجنوب وعلى المنكب الايمن يقتضى الانحراف الى المغرب واما اذا كان فى طرفى القطب يمينه او يساره فلا ينطبق على الاستقبال لا بجعله خلف الكتفين ولا خلف المنكب الايمن هذا تمام الكلام فى هذه العلامة و منها جعل المشرق على المنكب الايسير والمغرب على الايمن لاهل العراق ايضاً ولا يخفى ان المراد بالمشرق والمغرب ان كان هو العرفى منهما اعنى الاعم من الاعتدالى فهو يوجب الاختلاف الكثير الموجب للخروج عن القبلة قطعاً بل يوجب انطباق قبلة العراق على قبلة الشامى

تارة وعلى غيره اخرى وان كان المراد منهما مغرب كل يوم ومشرقه فلازمه المواجهة الى نقطة الجنوب الغير المنطبق على غالب العراق. ومع انه لايطابق بجعل المشرق على المنكب الايسر مطلقا والمغرب على الايمن كذلك لانه في بعض الفصول لو جعل المشرق على المنكب الايسر لابد من ان ينحرف من نقطة الجنوب الى طرف المغرب ولو جعل المغرب على المنكب الايمن يخرج من نقطة الجنوب الى طرف المشرق فيلزم ان يكون لشخص واحد جهتان للقبلة، لايطابق مع العلامة الاولى كما لايخفى كما انه لو اراد منهما المشرق و المغرب الاعتدالين الموجب لمحاذاة نقطة الجنوب دائماً لايطابق مع العلامة الاولى ايضاً. اللهم الا ان يراد الاستقبال الى الجهة مع تمايل يسير المتحقق من جعل المشرقين على المنكبين على نحو لايستلزم الخروج عن الاستقبال رأساً ومنها ماذكر مع بعضهم من جعل القمر ليلة السابع عند الغروب وليلة الاحدى والعشرين عند الفجر وليلة الرابع عشرة عند انتصاف الليل، بحذاء الحاجب الايمن وذلك من جهة ان القمر يسير في كل اسبوع ربعا من الفلك لكون تمام دوره في ثمانية وعشرين يوما وثماني واربعين دقيقة ولايخفى ان هذه العلامة ايضاً موجبة للاختلاف الفاحش الناشيء من كسر الشهور وتمامها. و منها جعل الشمس عند الزوال على الحاجب الايمن وهذه العلامة ايضاً لاتنطبق مع العلامة الاولى من جعل الجدي محاذياً لخلف المنكب الايمن فيصير المصلي منحرفاً عن نقطة الجنوب الى المغرب بيسير وذلك لان الشمس في اول الزوال تقع محاذية لحاجب الايمن بالنسبة الى من كانت قبلته نقطة الجنوب لان الشمس في اول الزوال تزول عن محاذاة القطب الجنوبي واما بالنسبة الى من كانت قبلته منحرفة عنها الى المغرب كواسط العراق فمحاذاة الشمس للحاجب الايمن لاتحصل الا بعد مدة من الزوال كما لايخفى . .

المسئلة السادسة حكي عن المشهور استحباب التياسر للعراقي وفيه اشكال مشهور اورده المحقق الطوسي حين وروده على المحقق صاحب الشرايع قدس سرهما و محصله ان التياسر ان كان الى القبلة فيكون واجبا وان كان عن القبلة فيكون حراماً وعلى كلا التقديرين فما معنى الاستحباب واجابه المحقق بانه من القبلة الى القبلة وهذا الجواب منه مبني على مذهبه من كون الحرم قبلة لاهل الافاق و ذلك لانه قد ورد في بعض الاخبار ان الحرم من طرف يسار الكعبة، يكون ثمانية اميال ومن طرف يمينها اربعة

فطرف يسار الحرم ضعف طرف يمينه فالمصلى المحرز لقبلته لو توجه الى اليمين بقليل يخرج عن استقبال الحرم بخلاف ما اذا تياسر قليلا فانه لا يخرجه عن الاستقبال لأوسعية يسار الحرم عن يمينه (فح) فالاولى والاحسن هو التياسر وعلى هذا ينطبق ما فى الكافى عن على بن محمد مرفوعاً عن الصادق (ع) قال (ع) فى الجواب عن الرجل « لم صار ينحرف فى الصلوة الى اليسار » للكعبة ستة حدود اربعة منها على يسارك واثنان منها على يمينك فمن اجل ذلك وقع التحريف الى اليسار ومارواه الصدوق عن مفضل بن عمر انه سئل الصادق (ع) عن التحريف لاصحابنا ذات اليسار عن القبلة وعن السبب فيه فقال ان الحجر الاسود لما انزل من الجنة ووضع فى موضعه جعل انصاب الحرم (١) من حيث يلحقه نور الحجر الاسود فهى عن يمين الكعبة اربعة اميال وعن يسارها ثمانية اميال كله اثنى عشر ميلا فاذا انحرف الانسان ذات اليمين خرج عن القبلة لقلة انصاب الحرم واذا انحرف الانسان ذات اليسار لم يكن خارجاً عن حد القبلة. هذا. وفيه (٢) اولا ان هذا لا يتم على قول من لم يجعل الحرم قبلة للبعيد كما هو المختار وقد تقدم تحقيقه وثانياً ان مقتضى ذلك اولوية التياسر عن التيامن لا استحبابه حتى بالنسبة الى الاستقامة والمفروض ان كلامهم مطلق بل مصرح بالاستحباب على الاطلاق وما الاخبار الواردة فى ذلك كالخبرين المتقدمين فيمكن حملهما على ان الامر بالتياسر من جهة ان القبلة فى العراق عند المخالفين كانت فى غاية التيامن حتى ان محراب مسجد الكوفة بنى على التيامن فلاجل ذلك امر بالتياسر وعلل بما علل خوفاً عن اذاهم مع ان العامل بتلك الاخبار ليس الا قليل من الاصحاب والا فاكثرهم لم يعملوا بها ولذا ذهبوا بان قبلة البعيد هى الكعبة لا الحرم ومن ذلك يعلم ما فى دعوى الشهرة فى هذا الحكم وعلى كل حال لا دليل على استحباب التياسر نعم لا باس بالتياسر اليسير الغير الموجب للخروج عن حد الاستقبال كما تقدم لكنه غير الحكم باستحبابه كما لا يخفى .

المسئلة السابعة لا اشكال فى وجوب تحصيل العلم بالقبلة عند التمكن من تحصيله للزوم احراز الشرط بما هو طريق الاحراز عند العقل . والعقل لا يجوز الاكتفاء بغير العلم مع التمكن منه الا اذا ورد من الشارع دليل خاص دال على الاكتفاء بغيره وهذا

---

(١) اى حدود الحرم (٢) اى فيما ذكره المحقق فيما تقدم الجواب

ظاهر وانما الكلام فى تشخيص مابه يحصل العلم وماورد على حجيته دليل بالخصوص وكانت حجيته من باب الظن الخاص حتى مع التمكن من العلم ومايكون حجة من باب الظن المطلق فى صورة تعذر العلم. فنقول: قدتقدم ان من طرق تحصيل العلم فى امثال هذه الازمنة هو تشخيص ظهر مكة فى يوم انعدام ظل اهله فيه حسب ماتقدم شرحه واما المحراب الذى صلى فيه المعصوم (ع) فلاطريق لنا الى احرازه وذلك للعلم بخراب تلك المحاريب قطعاً مع انها لو كانت باقية لايحصل منها العلم بالقبلة الامع العلم بان المعصوم لم يصل فيها متياسرا اومتيامنا ولاعلى وجه التقية و كل ذلك متعذر فى امثال هذه الازمنة هذا حال المحاريب و كذا قبور المعصومين فانها وان كانت على جهة القبلة قطعاً من جهة ماورد من مباشرة المعصومين لدفنهم حيث ان الامام لايقبره الا الامام لكن لم تعلم كيفية نصب الضرايح المقدسة والشبابيك المطهرة المنصوبة على القبور الطاهرة واحتمال عدم كون نصبها محاذياً مع القبلة خصوصاً فى سامراء التى وردانها على خلاف جهة القبلة فدعوى العلم بالقبلة من نصب هذه الضرايح ضعيفة جداً واما العلامات المنصوصة مثل الجدى فيما اذا كان مطابقاً مع مستخرجات اهل الهيئة فلايبعد حصول العلم منها ولو مايسمى علماً عند العرف المعبر عنه بالاطمينان الذى لايعتنون على خلافه فى افعالهم بل لا يحتملون الخلاف الا بمد تامل و تفكر وذلك من جهة بعد تلك القواعد عن الخطاء غاية البعد خصوصاً بالنسبة الى من يكون ماهراً فى ذلك العلم، هذا . وعلى تقدير عدم حصوله فلااشكال فى جواز الاعتماد عليه ولو مع التمكن من تحصيل العلم وذلك للاخبار الخاصة الواردة فى الجدى وان امكن منع اطلاقها بالنسبة الى من يتمكن من العلم ولكن الظاهر عدم الاشكال منهم فى جواز الاعتماد عليه بل اجماعهم على ذلك وان كان يمكن دعوى كونه من جهة كون تلك العلامة مفيدة للعلم عندهم وعلى تقدير المنع عن كونها من الظنون الخاصة فلااشكال ولا كلام عند احد فى تقديمها على مطلق الظن والاجتهاد حتى على فرض تاخرها عن العلم فلاتكون تلك العلامة ومايشابهها مما يكون منطبقا على القواعد المستخرجة داخلة فيما يفيد الظن وفيما يكون الا تكال عليه من جهة الاجتهاد والتحرى بل يمكن دعوى الاجماع على ذلك كما ترىهم لايستشكلون فى تقديمها على الصلوة فى اربع جهات مع اشكال بعضهم فى تقديم الاجتهاد الظنى عليها بل قوى تقديم الصلوة فى اربع جهات على الاجتهاد الظنى وهذا دليل على تقديم رتبة تلك

العلامة ومايضاهيها من القواعد المستخرجة على الاجتهاد . واما مثل جعل المشرق و المغرب على اليسار واليمين اوالشمس محاذية لحاجب الايمن اوالقمر فى الليالى الثلث المتقدمة عند الغروب والا نتصاف والفجر محاذياً معه فقد عرفت الكلام فيها مفصلا وان شيأ منهالايكون علامة ، فليست مفيدة للعلم ولا من الظنون الخاصة التى ايمكن الاعتماد عليها مع التمكن من العلم فلا بدمن ان تكون داخلة فى الظن المطلق وفيما يحصل به الاجتهاد والتحرى... واما البينة فلا اشكال فى جواز الاعتماد عليها حتى مع التمكن من العلم وذلك لما تقدم فى مبحث الوقت من عموم حجيتها لغير الحاكم فى الموضوعات نعم فى اعتبارها فى خصوص المقام اشكال وهو ان البينة انما تكون حجة فيما اذا كانت مستندة الى الحس لانها بحكم الخبر الواحد فكما ان حجية الخبر الواحد مختصة بما اذا كان عن الحس لاعن الحدس والايلزم التقليد لان معنى حجية الحدس ليس الا لزوم الاخذ برأى الغير و اعتقاده وليس ذلك الا تقليداً والمفروض عدم حجية رأى المخبر وحدسه لمن يجب عليه الاجتهاد فكذلك البينة حجيتها منحصرة بما اذا كان اخبارها مستنداً الى الحس دون الحدس والا يلزم التقليد ففى مثل المقام لما لم يكن للبينة العلم الحسى بالقبلة لانها انما يحرز ها بالعلامات وهى لاتفيد الا الظن وعلى فرض حصول العلم منها للبينة يكون علمها منها حدسياً غير مستند الى الحس فلا يجوز الاتكال عليها والايلزم التقليد ولازم ذلك منع حجيتها فى المقام ومماذكرنا يظهر المنع عن الخبر الواحد فى المقام ـ ولوقلنا بحجيته فى الموضوعات على خلاف التحقيق هذا ولكن الجواب عنه ان الملاك فى باب حجية البينة وان كان من باب الشهادة وهى ايضاً عبارة عن الاخبار المستند الى الحس لكن الملاك فى كون الشهادة هى الاخبار الحسى ليس الا كون المخبر به امراً محسوساً مدركا بالحس ولو بالرجوع الى مقدمات تنتهى بالاخرة الى الحس ولا يلزم فى محسوسية المخبر به ان يكون محسوساً باحدى الحواس بلا واسطة وغالب الامارات التى ثبتت حجيتها فى باب القبلة من هذا القبيل كالجدى والقواعد المستخرجة من الهيئة و كون الشمس محاذية مع الحاجب الايمن ـ لوقيل به ـ فان ذلك كله اما امارة حسية اوقريبة الى الحس فى بعدها عن الخطاء وبعبارة اخرى الملاك فى اعتبار الحس فى الشهادة هو بعد المحسوس عن الخطاء و كون احتمال الخطاء فيه ملغى بعد الغاء احتمال التعمد على الكذب

ايضاً وهذا الملاك بعينه متحقق فى المقام من جهة بعد تلك القواعد المستخرجة عن الخطاء فاحتمال خطاء البينة من جهة احتمال الخطاء فى تلك القواعد بعيد (فح) يصير المشهود به : اما حسياً وذلك فيما اذا كان المستند احدى الامارات المحسوسة مثل الجدى والشمس و نحوهما بناء على اماريتها . واما كالحس فى بعده عن الخطاء وذلك فيما اذا كان المستند القاعدة المستخرجة

ثم لما انتهى الكلام الى هذا المقام فلا بأس فى بيان المائز فى ادراج الخبر فى باب الشهادة أو ادخاله فى باب الاجتهاد والتحرى ثم الفرق بين العمل بالتقليد و العمل بالخبر حتى يتبين بذلك حكم الاعمى ومن بحكمه ممن لا يتمكن من احراز القبلة الا بالرجوع الى الغير او الصلوة الى الجوانب الاربعة فنقول الظاهر اشتراط اعتبار كل من الشهادة والاجتهاد بالادراك عما يخبر به و لكن كل شيئى كان ادراكه باحدى الحواس الخمس كان الاخبار عنه داخلا فى باب الشهادة والاخبار. والمدار على كون الشيئى مدركا بالحس بعد كون مدرك جميع الاشياء هو العقل ؛ ان كل امر لا يحتاج ادراكه الى اعمال النظر والفكر فى مقدماته كان داخلا فى المحسوسات وان كان له الف مقدمة حسية سواء كان ذلك الا مر بنفسه محسوساً باحدى الحواس او كان من قبيل النسبة بين المحسوسين اية نسبة كانت كالمقابلة والمحاذات بين الشيئين او كالابوة بين الشخصين و نحو ذلك لان النسب القائمة بالطرفين تابعة لهما فى الادراك فلو كان الطرفان محسوسين كانت النسبة ايضاً محسوسة باحساسهما تبعاً فلا ينحصر المحسوس فى خصوص مايدرك بالحس ابتداء واستقلالا بل لو ادرك شيئى بالحس كالحموضة والحلاوة و كان امتياز موضوعها عن الغير محتاجاً الى اعمال نظر وفكر لا يخرج ذلك عن كونه محسوساً لان النظر كان فى امتياز موضوع المحسوس عن غيره لا فى اصل ادراكه بلا واسطة (فح) يكون الاخبار عن مثل ذلك داخلا فى باب الشهادة

والتعبير الجامع عن باب الشهادة هو كلما لا يكون ادراكه محتاجاً الى اعمال فكر و نظر وان كان للعقل دخل فيه . لبداهة ارجاع جميع الادراكات الى العقل . اما بلا واسطة او بواسطة احدى الحواس. ولو لم نجعل موضوع باب الشهادة هذا الجامع الاعم بل خصصناه بما يكون محسوساً ابتداء و بالاستقلال يلزم عدم سماع الشهادة فى مثل الابوة والبنوة والمحاذات و المقابلة و نحو ذلك مما يكون محسوساً بالتبع وهذا بعيد عن

الفقاهة و مستلزم لتأسيس فقه جديد .و كذا يلزم عدم حجية الخبر المنقول بالمعنى مع انه باطل جدا .والتعبير الجامع عن الاجتهاد هو كلما كان ادراكه متوقفاً على مقدمات نظريه فكرية بحيث كان ادراك المدرك نتيجة تلك المقدمات النظريه ومترتباً عليها. والاخذ بالاول فيما اذا قام الدليل على حجيته كالبينة فى الموضوعات والخبر الواحد فى الاحكام لايكون تقليدا لانه فى الحقيقة يرجع الى احراز الواقع بهذا النقل بما هو نقل يحرز به الواقع فاذا فرضنا حرمة التقليد فى باب القبلة فلايشمل مثل البينة القائمة على تعيينها و كذلك العمل بالخبر الواحد لايكون من باب التقليد بل المنع عن العمل به فى المقام من جهة عدم شمول دليل حجيته للموضوعات لامن جهة كون العمل به تقليداً كما ان فى الاجتهاد لايجوز العمل به لغير المجتهد الا اذا جاز التقليد على ذلك الغير. وبذلك يعلم الفرق بين الاخذ بالخبر والشهادة و الاخذ باجتهاد الغير اعنى الاخذ بالنتيجة التى استنجها من المقدمات النظرية من دون النظر الى مقدماته... (فح)نقول اذا فرضنا ان الشارع فى باب القبلة اوجب الاجتهاد على من لايتمكن من احراز الواقع اذا تمكن من الاجتهاد والصلوة الى الجوانب الاربعة عند عدم التمكن من الاجتهاد فلا يجوز له تقليد الغير والاخذ باجتهاده تعبداً لحرمة التقليد والاخذ بذلك الا جتهاد مالم يكن هناك دليل ففى مثل الاعمى ومن بحكمه اذا رجع الى الغير فى تعيين القبلة فلايخلو عن انحاء . الاول ان تكون جهة القبلة محرزة لديه فيرجع الى الغير فى تسديده واستقامته فربما يحصل له القطع بالاستقبال كما هو مورد الاخبار الواردة فى جواز الايتمام بالاعمى اذا كان هناك من يواجهه ويسدده الى القبلة فلاتشمل تلك الاخبار مورد الجهل عن جهة القبلة اصلا وتكون ساكتة عن حكم مالو لم يتمكن من احراز القبلة اصلا حتى بالنسبة الى الجهة ... **الثانى** ان لاتكون الجهة محرزة لديه بل كانت مرددة بين الجهات ففى مثل ذلك يرجع الى الغير لان يستكشف باخباره الواقع اذا اخبر به لالان يعمل بخبره تقليداً بل من جهة الاطمينان باجتهاده يحصل له الظن بالواقع فيكون ذلك داخلا فى الاجتهاد لان الاجتهاد فى القبلة لاينحصر بالرجوع الى الامارات بل هو عبارة عن احراز القبلة بالتحرى ويحصل بالظن الحاصل من الرجوع الى اخبار الغير فيجوز له العمل بذلك الظن من باب كونه اجتهاداً لامن باب كونه تقليداً عن الغير اوتعبداً بخبره ...**الثالث** ان يرجع اليه لاجل ان يحرز اجتهاده ليقلده من دون حصول ظن عن قوله وهذا هو

الذی لایجوز لهالعمل بهفی باب القبلة لان الشارع جعل المدار احراز القبلة باحدی الوجوه السابقة ثم بعد عدم امکان الاحراز بواحد من الوجوه المتقدمة یکون المدار علی الاجتهاد والتحری وبعدعدم امکانه لایمکن الاخذ بقول الغیر بعدجعل التکلیف هو الصلوة الی الجوانب الاربعة فی صورة التحیر الاان یقوم دلیل علی جواز التقلید وهوایضاً فی المقام غیر ثابت وکذلك حجیة خبر العدل فی الموضوعات اذا کان اخباره عن الحس ایضاً فیتعین (ح) الصلوة الی الجوانب الاربعة مع الامکان کما لایخفی ...

هذا کله فیما اذا تمکن من تحصیل العلم بالقبلة او احرزها بطریق علمی .

والمتحصل من جمیع ماذکرناه انحصار طریق العلم بالقبلة فی هذه الازمنة باحراز زوال مکة فی یوم انعدام ظل اهلها وبالقواعد المستنطبة فی علم الهیئة وانحصار الطریق العلمی بالبینة ... ولو لم یتمکن من احرازها بالعلم ولا بطریق علمی فهل یجوز الاعتماد علی مطلق الظن الحاصل من التحری والفحص بالرجوع الی مایفید الظن ام لا؟ بل تجب الصلوة الی الجوانب الاربعة لو امکنت. والایعتمد علی ماظنه. وبعبارة اخری بعد قطع الیدعن العلم بالقبلة والطریق العلمی بهاهل المتعین هو العمل بالظن وانه یقدم علی الصلوة الی الجوانب الاربعة اویتعین الثانی وانه یقدم علی العمل بالظن ؟ احتمالان (واما احتمال الصلوة الی اکثر من الجوانب الاربعة فلیس فی کلامهم عین منه ولا اثر ، بل مقتضی اطلاق کلماتهم الاجماع علی عدم هذا الاحتمال کما ان مقتضی الاخبار ذلك ایضاً) ثانیهما مقتضی قاعدة عدم جواز الاکتفاء بالظن فی امتثال التکلیف الیقینی مع امکان امتثاله بالعلم الاجمالی ولکن التحقیق فی خصوص المقام هو الاحتمال الاول اعنی جواز الاکتفاء بالظن الحاصل من الاجتهاد وعدم وجوب الاتیان باربعة جوانب بل نقل عن کثیر منهم الاجماع علی تقدم الاجتهاد و یدل علیه ایضاً: صحیح **زرارة** عن الباقر (ع) یجزی التحری ابداً اذا لم یعلم این وجه القبلة و**موثق سماعة** سئلته عن الصلوة باللیل والنهار اذا لم یر الشمس والقمر ولا النجوم فقال (ع) اجتهد رایك وتعمد القبلة جهدك وغیرهما من النصوص الواردة فی باب الاعمی ومن بحکمه فان ظاهر هذه الاخبار ان الحکم لیس الا تحصیل الاجتهاد والظن بالنسبة الی من لم یعلم وجه القبلة ولا ینتهی الی الصلوة الی الجوانب الاربعة ولو مع عدم امکان تحصیل العلم و الظاهر ان المخالف الصریح فی هذا الحکم هو صاحب کشف اللثام وان نسب الی غیره واستدل له

بخبر خداش قال للصادق (ع) جعلت فداك ان هولاء المخالفين علينا يقو لون اذا اطبقت السماء علينا او اظلمت فلم نعرف السماء كنا وانتم سواء فی الاجتها دفقال ليس كمايقولون اذا كان ذلك فليصل لاربع وجوه و تقريبه ان الراوی لما ابتلی بالتكلم مع العامة الذين يقولون بكفاية الا جتهاد مطلقا وهو ليس قائلا به اورد عليه هذا المخالف بما اورد وحاصل ايراده انه اذا جاز التعويل على الاجتهاد فی صورة الغيم ونحوه فليكن جائزاً مطلقا والراوی عجز عن الجواب ورجع الی الا مام فاجابه (ع) بانا لا نقول بالاجتهاد فی صورة تعذر العلم بالقبلة بل عند عدم امكان احراز القبلة لابد من الصلوة الی اربع جهات فعلی هذا فالخبر بظاهره الغير القابل للانكار دال علی عدم جواز التعويل علی الظن. هذا و **لكنه مدفوع** اما اولا فبانه علی فرض تمامية الخبر سنداً ودلالة لابد من طرحه لكونه معرضا عنه عند الا صحاب و **ثانياً يمكن** تاويله بالمنع عن عملهم بالاجتهادات التی لا ينبغی العمل بها لعدم كونها من اسباب الظن عادة كما هو عادتهم من العمل بمطلق الخبر ولو كان صادراً عن الصبی والفاسق و بمطلق الاستحسانات ولو لم تكن موجبة للظن اصلا و **ثالثاً يمكن** ان يكون المراد منعهم عن العمل بالاجتهاد مطلقاً حتی فيما لم يكن له دليل شرعی من دون الرجوع الی الاحتياط اصلا ولكن بخلاف الشيعة فان عملهم اولا علی طبق الاحتياط وان عملهم علی الا جتهاد بعد ورود الدليل الخاص علی جواز العمل به وعلی كل حال فلا مقاومة لهذا الخبر مع الاخبار السابقة بل لا بد من العمل علی طبقها فالمتحصل مما ذكر ناه هو تعين الرجوع الی الاجتهاد فيما اذا لم يتمكن من العلم ولا العلمی ولا يجب عليه الاحتياط هذا . ومع عدم التمكن من الا جتهاد ايضاً فهل يتعين عليه الاحتياط بالصلوة الی الجوانب الا ربعة او يجوز له التقليد احتمالان وتقدم ان الاقوی هو تعين الاحتياط لعدم دليل علی جواز التقليد فی المقام و **فذلكة** المقام ان فی احراز القبلة مراتب: **الاولی** احرازها بالعلم من ای سبب حصل وقد عرفت انحصار سببه فی امثال هذه الازمنة بما تقدم وتقوم مقام العلم البينة حيث انها يجوز العمل بها ولو مع التمكن من العلم وانها حجة فی عرض العلم لا فی طوله و **الثانية** الاجتهاد والتحری والعمل بمطلق الظن وذلك عند العجز عن العلم و مايحكمه كالبينة والعلامات المنصوصة - لو منع عن حصول العلم بها وهذه متأخرة الرتبة من العلم ومايحكمه ومن ذلك يظهر انه لا موقع للتعارض بين البينة وبين الاجتهاد فيما

اذاقامت البينة على خلاف الا جتهادبل لابدمن العمل على البينة لان حجية الظن الاجتهادى مقيدة بعدم امكان احراز الواقع بالطريق المعتبر عقلا اوشرعاً والبينة طريق معتبر شرعاً فكما يكون حجية الظن الاجتهادى فى طول العلم الوجدانى فكذلك لابدان يكون فى طول مايكون فى عرض العلم لانما جعل حجة فى عرضه بمنزلة توسعة دائرة العلم المعتبر فى مقام احراز الواقع (فح) لابدان يصير مايكون حجة فى طول العلم متاخراعن البنية ايضاً و الثالثة مرتبة احراز الواقع بالاحتياط و ذلك بعدتعذر الاجتهاد كمافى الاعمى ومن بحكمه ممن يتعذر عليه التحرى وهى متقدمة على التقليد كما تقدم كما ان الاجتهاد الظنى متقدم على الاحتياط حتى فى حق الاعمى ومن بحكمه. و لكن قديقال بعدم جواز العمل بالاجتهاد فى حق الاعمى وذلك لاختصاصه بمن يكون متحيراً فى اصل جهة القبلة مع عدم امكان احرازها الا بالرجوع الى الامارة اذافرض عدم حصول العلم منها فاذا فرض ان جهة القبلة لاقصور فى احراز ها فى نفسه بل المانع انماهو من قبل المكلف لعمى ونحوه ولم يكن الرجوع الى الامارات ايضاً ممكنافى حقه فيتعين عليه الصلوة (ح) الى الجوانب الاربعة ولايجوز له الاكتفاء بمطلق الظن الحاصل من رجوعه الى غيره لان التحرى والاجتهاد لا يشمل مثل ذلك لماذكر من كونه مختصاً بالفحص الحاصل من الرجوع الى الامارة وهو منتف فى حق الاعمى ومن بحكمه فتكليف الاعمى اولا تحصيل العلم ان امكن اوالعمل بمايكون حجة شرعاً كالبينة والايتعين عليه الصلوة الى الجوانب الاربعة . واما الاخبار الواردة فى الايتمام بالاعمى اذاكان هناك من يسدده فقدعرفت ان موردها معلومية الجهة وان بتسديد الغير يحصل له العلم بالقبلة فلا ربط لها بالمقام فينحصر التحرى بالظن الحاصل من الفحص عن جهة القبلة اذاكان بالنظر الى الامارة المميزة للقبلة عند المكلف كالنظر الى الشمس اوالقمر اوغير ذلك ممالا يفيد للمكلف علماً ، المنتفية فى حق الاعمى و من بحكمه. هذا. و يندفع بان الاجتهاد عن الشيئ عبارة عن الفحص عنه والجهد فيه سواء كان بالنظر الى الامارة كمن يتمكن من ذلك اوبالرجوع الى الناس والسئوال عنهم حتى يحصل له الظن فليس وجه لتخصيصه بخصوص الفحص بالرجوع الى الامارة نعم ظاهر خبر سماعة «سئلته عن الصلوة فى الليل والنهار اذالم ير الشمس والقمر والنجوم قال اجتهد رايك» ان موردها من لم يكن عنده من يعلم القبلة حتى يسئل عنه ولكن

ذلك لاينا فى المدعى فان المناط فى وجوب الاجتهاد عدم احراز جهة القبلة للمكلف وعدم امكان تحصيل العلم بها بالرجوع الى الامارة او الظن الحاصل من خصوص الامارة وهو اعم من أن يتمكن من الاجتهاد بالنظر الى مايحصل معه الظن او الرجوع الى الناس والفحص عنهم كما لايخفى فلاوجه للتخصيص بالرجوع الى الامارة بقي في المقام امران: **الاول** ان حجية قول اهل الخبرة من باب بناء العقلاء فى الرجوع اليهم هل هى من باب الشهادة والاخبار عن الحس حتى يعتبر فيها مايعتبر فى حجية الخبر في الموضوعات من العدالة والتعدد؟ اومن باب التقليد وان اخبارهم اخبار عن اجتهادهم فيما يكون المخبر من اهل الاجتهاد فيه؟ وجهان من قولهم بان القدر المسلم من حجيته هو ماإذا جمع فيه ما يعتبر فى قبول الشهادة وذلك كاشف عن كونه داخلا فى الخبر وان حجيته من باب الشهاده . ومن تمسكهم فى باب التقليد برجوع كل جاهل بامر الى اهل خبرة ذاك الامر وذلك كاشف عن كونه مما يجب الاخذ به من باب التقليد لامن باب الشهادة .. فعلى الاول يعتبر فيه ما يعتبر فى الشهادة من التعدد والعدالة وعلى الثانى فربما يقال كذلك ايضاً لان الموضوعات الخارجية لاتثبت الا بالبينة ولكن يمكن منع ذلك بناء على كون الرجوع اليهم من باب التقليد اذلا يعتبر التعدد فى المجتهد كما لايخفى وكيف كان فلا ثمرة لقول اهل الخبرة فى المقام لما تقدم من لزوم الاجتهاد على المكلف فى المقام بعد تعذر العلم والبينة ان تمكن منه والرجوع الى اربع جهات- لو لم يتمكن.

الثانى فى جواز الرجوع الى قبلة البلد بالسئوال عن اهله او بالنظر الى قبورهم ومحاريبهم فان حصل العلم بسبب الرجوع الى ذلك فلا اشكال لان العلم بالقبلة طريقى لايعتبر فيه سبب مخصوص. وانما الكلام فيما اذا لم يحصل العلم فهل يجوز الاكتفاء بذلك؟ ام لا..؟ وجهان؛ وعن بعضهم دعوى الاجماع على جواز الرجوع الى قبلة البلد ولكن لم يعلم الاجماع فى المسئلة كما ان التمسك بالسيرة فى مثل ذلك لاوجه له لعدم احراز سيرة المتدينين بذلك فيما اذا لم يحصل العلم لهم مع ان السيرة مالم يعلم انتهائها الى المعصوم ولم يردع عنها لااعتبار بها كما لايخفى فالرجوع الى قبلة البلد بما هي لادليل عليها اللهم الا ان يدعى حصول العلم بالرجوع الى قبلتهم للعلم بانهم احرزوا القبلة والا يلزم بطلان صلوة كافة اهل هذا البلد وهو كما ترى. واما ما قيل فى عدم جواز الرجوع الى قبلة اهل البلد لاحراز اختلاف قبلة بعض البلاد مع القواعد المستخرجة

کما نقل فیمکن الجواب عنه بانه غیر مضر بعد اغتفار مقدار قلیل من الانحراف کما تقدم **وبالجملة** لو حصل العلم او الاطمینان کما لا یبعد حصوله خصوصاً الظن الاطمینانی الملحق بالعلم عرفا فهو والا فان ثبت اجماع فی المسئلة فهو والا کان جواز الاعتماد مشکلا خصوصاً مع امکان الرجوع الی الامارة وان کان دعوی السیرة القطعیة لیست بکل البعید بل یمکن دعوی القطع بان حکم القبلة لیس بهذا النحو من الضیق کما لا یخفی من بنائهم علی الاعتماد بمقابر بلاد المسلمین ومحاربهم و بالسئوال عنهم من دون التفات الی الامارة بل یعدون الراجع الیها- والحال هذه- من اهل الوسواس وعلی هذا فیمکن الفتوی بجواز الاعتماد علیهم وعلی مقابرهم ومحاربهم فتأمل .

ثم ان هاهنا فروعاً **الاول** قد تقدم انه مع عدم التمکن من العلم وما بحکمه ، والاجتهاد لا یجوز علیه التقلید بل یتعین علیه الصلوة الی الجوانب الاربعة وهذا الحکم اعنی وجوب الصلوة الی الجوانب الاربعة مشهور بین القدماء والمتاخرین بل کثیر منهم ادعی الاجماع علیه ویدل علیه خبر خداش المتقدم ذکره ومرسل الکافی وفیه «وروی ان المتحیر یصلی الی اربع جهات» ومرسل فقیه وفیه «قد روی فیمن لا یهتدی الی القبلة فی مفازة ان یصلی الی اربعة جوانب» وان کان من المحتمل قریبا ان یکون المراد من المرسل فیهما هو خبر خداش والمناقشة فیه من حیث السند موهونة بعد الانجبار بعمل الاصحاب کما انه لا وجه للمناقشة فی الحکم بانه لا وجه للصلوة الی اربعة جوانب لانه ان کان اعتبارها من باب تحصیل الیقین فمعلوم ان الیقین لا یحصل بالاربع بل یجب الاتیان بما یحصل معه الیقین وهو موجب للعسر الموجب لسقوط تحصیل العلم ولازم ذلک الاکتفاء فی الصلوة الی جهة واحدة أیة جهة کانت لسقوط الاستقبال راسا وذلک لانه اجتهاد فی مقابل النص وبعد ورود النص علی الصلوة الی تلک الجهات یستکشف ان المعتبر فی حق المتحیر تحصیل الیقین بما بین المشرق والمغرب الذی هو قبلة لمن اخطاء وصلی الی غیر جهة القبلة ثم انکشف له خطائه بعد الصلوة. والمقام من هذا القبیل لان المفروض انه لا یقدر علی تحصیل جهة القبلة فتکون قبلته بین المشرق و المغرب وهی تحصل بالصلوة الی اربع جهات والقول بان احراز ما بین المشرق والمغرب یحصل بالصلوة الی جهات ثلاث وذلک لامکان حصوله بالخطوط الثلاثة المتقاطعة (١)

(١) وتوضیحه انه اذا صلی الی جهات ثلاث علی وجه یقسم به الفضاء مثلثا ای بان یقع الفصل بین*

مدفوع بانه اجتهاد فى مقابل النص ويمكن ان يكون النص به من جهة ان لا ينحرف كثيراً وان المصلي بعد الغاء اثنتين من جهاته الست اعنى الفوق والتحت تبقى له جهات اربع ففى نظر العرف لا تخرج القبلة عن تلك الجهات (فتم). هذا. وقد نقل الخلاف فى هذا الحكم عن جماعة منهم الصدوق (قده) من القدماء القائلين بجواز الاكتفاء بصلوة واحدة الى أية جهة كانت ونفى عنه البعد فى محكى المختلف ومال اليه فى محكى الذكرى واختاره فى الحدائق ناسباً له الى جماعة من محققى متاخرى المتاخرين واستدل لهم باخبار : منها صحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر (ع) انه قال يجزى المتحير ابداً اينما توجه اذا لم يعلم اين وجه القبلة ومنها صحيح ابن ابى عمير عن الباقر (ع) ايضاً عن قبلة المتحير فقال (ع) يصلى حيث شاء ومنها صحيح معوية بن عمار قال قلت الرجل يقوم فى الصلوة ثم ينظر بعدما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة يميناً وشمالا فقال قد مضت صلوته فما بين المشرق والمغرب، قبلة. ونزلت هذه الاية فى قبلة المتحير (ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله) بناء على ان يكون قوله ونزلت هذه الاية (الخ) من تتمة الخبر لا من كلام الصدوق والافلا دلالة للخبر على المدعى والجواب عن الاستدلال بهذه الاخبار بعد الفراغ عن صحة التمسك بخبر خداش المتقدم انه لابد من الجمع بينه وبين هذه الاخبار ولا يخفى ان مورد خبر خداش انما هو فى سعة الوقت وذلك بقرينة الامر بالصلوة الى الجوانب الاربعة وهذه الاخبار اعم منه من حيث اطلاقها لصورتى الضيق والسعة فتحمل تلك الاخبار على صورة ضيق الوقت ولو فرض عدم امكان الجمع بينهما بما ذكر من جهة عدم كون الجمع بهذا الطريق جمعاً عرفياً كما لا يخفى؛ فلابد من ترجيح الاول لمخالفته مع العامة وموافقة هذه الاخبار معهم. الثانى الظاهر من الجهات الاربع هو ما بحسب العرف يكون كك ولا يحتاج الى الدقة بحيث

---

* كل صلوة منها بقدر ثلث الدائرة اعنى مأة وعشرين درجة حصل القطع (ح) بعدم بلوغ الانحراف عن القبلة الواقعية الى حد اليمين او اليسار وذلك لان احدى تلك الصلوات الثلث ان كانت الى القبلة الواقعية فذاك والا فأما تكون القبلة الواقعية واقعة فى نقطة متوسطة بين النقطتين اللتين صلى اليها اولا فعلى الاول فلا يكون الانحراف عنها الا بقدر ستين درجة وهى لا تبلغ حد اليمين او اليسار المعتبر فيه كون الانحراف بقدر ربع الدور وهو تسعون درجة وعلى الثانى فلا محالة يكون الفصل بين القبلة وبين احدى نبيها الذين صلى اليهما معاً اقل من ستين درجة حيث ان بعد القبلة الى احد الجانبين اذا كان سبعين مثلا يكون الى الجانب الاخر خمسين اذا الفصل بينهما هو مأة وعشرون كما لا يخفى .

تكون كل صلوة واقعة على خط من الخطوط الاربعة التى يحدث من تقاطع الخطين على موقف المصلى بحيث يحدث منهما زوايا قوائم اربع بل يكفى ماكان بحسب العرف كك. وذلك لان الخطابات الشرعيه منزلة على المتفاهم العرفى فالصلوة الى اربع جهات متحقق بماهو عند العرف كك. **الثالث** هل الواجب فى الصلوتين المترتبتين كالظهرين والعشائين اتيان الثانية منهما بعد اتمام جميع محتملات الاولى فياتى بالعصر بعد الفراغ عن الظهر فى الجوانب الاربعة او يصح الاتيان بالعصر فى كل جانب بعد الفراغ عن الظهر فى ذاك الجانب ولو قبل اتيان الظهر فى الجوانب الاخر؟ **وجهان** : ربما يقال بالاول وذلك بناء على عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى مع امكان الامتثال القطعى حيث انه بعد اتيان الظهر الى احد الجوانب لو اتى بالعصر فى ذاك الجانب يصير الاتيان بصلوة العصر قبل القطع بالفراغ عن الظهر وهذا مخالف مع وجوب الترتيب بينهما وذلك بخلاف ما اذا اتى بتمام جهات الظهر فانه يعلم فى مقام الاتيان بالعصر فى كل جانب من جوانبها انه واقع بعد الفراغ الواقعى عن الظهر .

ولكن التحقيق هو الثانى : وذلك لان وجوب كل صلوة من الصلوات الواقعة فى الجوانب الاربعة مقدمى تجب من جهة احراز الصلوة الى القبلة واذا وقع فى كل جانب صلوتان مترتبتان فان كانت تلك الجهة هى جهة القبلة واقعاً فتكون الصلوة الثانية واقعة بعد الاولى قطعا اذ كما ان الثانية تقع فى هذا الفرض الى جهة القبلة واقعاً كذلك كانت الاولى ايضاً واقعة اليها فيقع بينهما الترتيب واقعاً وان لم تكن تلك الجهة هى القبلة . فالثانية وان لم تكن واقعة بعد الاولى قطعا لعدم الفراغ عن الاولى حقيقة لكن هذه الثانية ايضاً ليست بصلوة واقعاً لكون المكلف به الواقعى منها هى الواقعة الى القبلة الواقعية وهذه ليست واقعة اليها . **وبالجملة** مع الاتيان بالصلوتين المترتبتين فى كل جهة يحصل القطع بوقوع الثانية عقيب الاولى واقعاً كما لايخفى **الرابع** لو كان الوقت مضيقاً غير واف بجميع المحتملات من الصلوتين كما اذا بقى من الوقت مقدار لايفى باتيان ثمان صلوات الى الجهات الاربع **فلايخلو** اما ان لايبقى الا مقدار اربع صلوات او يبقى بقدر خمس صلوات او اكثر . . الى سبع صلوات . **وعلى كل حال** قد يقال باختصاص مقدار اربع صلوات بالعصر فلو امكن الاتيان بالزائد من الاربع ياتى بالزائد ظهراً سواء كان الزائد بمقدار صلوة واحدة اوازيد والايختص

الوقت بمحتملات العصر وذلك من جهة اختصاص العصر من اخر الوقت بمقدار ادائها بمالها من المقدمات فاذا كان احراز الاتيان بالعصر الى القبلة متوقفاً على الاتيان باربع صلوات فلابدان يختص الوقت القابل لاتيان الاربع بالعصر (فح) لو كان الوقت كافياً لاتيان جميع محتملات الظهر ايضاً يجب عليه الاتيان بهما جميعاً لاحراز الاتيان بهما الى القبلة وان لم يكن كافياً لهما بان كان مقدار خمس صلوات فيكون شرطية القبلة ساقطة بالنسبة الى الظهر كما انه اذا كان بقدر ست اوسبع صلوات يجب الاتيان بمحتملات الظهر بقدر الامكان ، ولكن لايخفى مافيه لان ماذكر متوقف على كون الوقت المختص بالعصر مقدار الاتيان بها بمالها من المقدمات حتى بالنسبة الى مقدمات لاتكون مقدمة لاصل الوجود بل مقدمة للعلم باتيان الواجب فان اتيان الزائد عن الجهة الواحدة ليس الامن باب المقدمة العلمية وقدمر فيماسبق ان الادلة الدالة على اختصاص اخر الوقت بالعصر كاوله بالظهر لايدل الاعلى كون مقدار مايسع للصلوة نفسها مختصاً بهما فالمقدمات كلها خارجة عن هذا الحكم وعلى فرض تسليم دخول المقدمات فى ذلك من باب كونها من لوازم نفس الصلوة فالدليل الدال على اختصاص العمل بهذا الوقت ظاهر فى كونه بماله من اللوازم مختصاً به ولايلزم منه الا لتزام بدخول المقدمات العلمية منها لعدم كونها من لوازم العمل ولامن مقدماته بحسب الواقع بل هى مقدمة للعلم باتيان الواقع فلاربط لها بنفس الواقع (فح) لاوجه للالتزام باختصاص مقدار اداء اربع صلوات بالعصر . بل مقتضى القاعدة هو ان يقال باختصاص اخر الوقت بمقدار صلوة واحدة بالعصر و وجوب صرف باقى الوقت فى محتملات الظهر لان الخطاب بالظهر الى القبلة فعلى يقتضى لزوم صرف القدرة فى الصلوة الى القبلة عقلا ومالم يحرز الاتيان بالصلوة الى القبلة باتيانها الى اربع جهات لم يخرج عن عهدة الخطاب بالنسبة الى الظهر فيجب بمقتضى ذاك الخطاب بضم حكم العقل الذى يكون من متمماته صرف القدرة فى احراز ماهو المطلوب بهذا الخطاب ثم بعد الفراغ عما هو مقتضى الخطاب بالظهر ان بقى مقدار من الوقت يمكن معه احراز اتيان العصر الى القبلة فيجب بمقضى شرطية القبلة للعصر. وان لم يبق الامقدار الاتيان بصلوة واحدة فلابدان تكون شرطية القبلة ساقطة لعدم التمكن من احرازها فياتى بالصلوة الى أية جهة شاء كماهو مفاد قوله (تعالى) «اينماتولوا فثم وجه الله» فانه محمول على مورد لايمكن احراز القبلة من جهة

ضيق الوقت او جهة اخرى بناء على تعميمه بالنسبة الى الواجبات وعدم اختصاصه بالمسنونات وان بقى ازيد من الصلوة الواحدة فيجب الاتيان بالمقدار الممكن من المحتملات بناء على عدم سقوط القبلة (ح) رأساً وان الحكم بالاتيان باربع جهات فى مورد اشتباه القبلة لم يعمل فيه تعبد بالنسبة الى الاتيان بالاربع بل التعبد فيه باعتبار عدم وجوب مازاد منها فانه لولا الخبر لكان لزوم احراز الصلوة الى القبلة ربما يقتضى الاتيان باكثر من عشر جهات كما لا يخفى. **وبالجملة** لما كان المكلف قبل الاشتغال بالصلوتين غير قادر لان ياتى بهما معاً الى القبلة على نحو يقطع بالاحراز لا يجب عليه الاحراز بالنسبة اليهما معاً بالكيفية المعتبرة شرعاً وهى الاتيان باربع جهات لكونه تكليفاً بغير المقدور (فح) لابد من سقوط احراز الشرط من احديهما اما من الاولى او الثانية وحيث ان لزوم الاتيان الى القبلة بالنسبة الى الثانية مشروط - بكون المكلف قادراً على ذلك حين الشروع فيها وذلك موقوف على عدم وجوب صرف القدرة فى اتيان الظهر الى اربع جهات بخلاف الاتيان بالظهر الى اربع جهات حيث لا شاغل مولوياً عنه لان وجوب العصر الى اربعة جوانب لا يعقل ان يكون شاغلا عن الظهر لتاخره عنها و المفروض عدم شاغل مولوى اخر والحاصل ان اتيان الظهر الى الجوانب الاربعة قابل لان يكون شاغلا مولوياً عن العصر دون العكس - وجب صرف القدرة فى اتيان الظهر كذلك ثم اتيان العصر بما امكن وتمام الكلام فى ذلك فى باب التزاحم من الاصول ومما ذكرنا يظهر انه بناء على اختصاص مقدار اربع صلوات من الوقت باحديهما اما الظهر او العصر لا يبقى مجال للقول بتتميم بقية الجوانب قضاء وذلك لسقوط شرطية الاحراز بالنسبة الى مالا يمكن فيه ومع سقوطها فلا وجه للحكم بمراعاتها بالاتيان بها قضاء فلا وجه لما قال به بعضهم من التتميم قضاء اما مطلقا او فى صورة عصيان التاخير كما لا يخفى .. **الرابع** لو لم يتمكن من الاتيان الى الجوانب الاربعة بان لم يتمكن الا من جهة واحدة فيكتفى بها وذلك للاية الشريفة «اينما تولوا فثم وجه الله» مضافا الى الاخبار المتقدمة الدالة على ان المتحير يصلى الى أية جهة يشاء المحمولة على صورة التعذر عن الاتيان بالجوانب الاربعة واما اذا تمكن من الاتيان الى جهتين او ثلاث جهات فهل يجب عليه الاتيان بجميع مايمكن من الجهتين او ثلاث جهات ؟ لان القاعدة فى العلم الاجمالى بعد تنجزه هى انه لو سقط بعض محتملاته عن الوجوب يجب بحكم العقل الاتيان بالباقى بمقتضى نفس ذاك العلم الاجمالى - او يجوز الاكتفاء بالصلوة الى جهة واحدة لسقوط

الصلوة الى القبلة بالاتيان الى اربع جهات فياتى باية جهة شاء و جهان : اقواهما الاول وذلك لما مرت الاشارة اليه من ان الدليل الدال على انه يصلى الى اربع جهات وان كان فيه جهة تعبد بالنسبة الى نفى الزائد عن الاربع مع التمكن منه لان مقتضى شرطية القبلة لزوم احراز الصلوة اليها مهما امكن و لو فى ضمن الاكثر من الاربع فعلى هذا فالخبر الوارد فى وجوب الصلوة الى الاربع على المتحير ليس فيه مخالفة لقاعدة العلم الاجمالى بالنسبة الى ايجاب الاتيان بالاربع فبعد نفى الزائد عن الاربع مقتضى العلم الاجمالى فيما اذا لم يتمكن من تمام الاربع هو لزوم الاتيان بما امكن منها من جهة اقتضائه الاتيان بتمام الاربع لو امكن نعم لو كان وجوب الاربع من جهة التعبد لا بمقتضى العلم الاجمالى كان اللازم جواز الاكتفاء بجهة واحدة عند عدم التمكن من تمام الاربع لكنه خلاف التحقيق . **الخامس** اذا كان عدم التمكن من تمام الاربع لاجل ضيق الوقت ففيه الوجهان المتقدمان فى الفرع السابق وظهر ان المختار منهما هو وجوب الاتيان بما امكن وهذا هو القدر المتيقن من كلام الاصحاب واما اذا كان لاجل شيئى آخر كخوف السبع واللص ونحوهما فهل الحكم فيه ايضاً كالحكم فى ضيق الوقت من وجوب الاتيان بما امكن ؟ او الواجب فى حقه هو الاربع؟ غاية الامر ياتى فى هذا الحال ببعض الجهات وبعد زوال العذر ياتى بباقى الجهات اداء اذا بقى الوقت وقضاء لو خرج الوقت مع بقاء الاشتباه او ياتى الى القبلة لو كشف جهتها وتبين انه لم يصل اليها وجهان : **قد يقال بالثانى لان** القدر المتيقن من الاخبار الدالة على الاكتفاء بالواحدة او بما امكن من المحتملات هو مورد ضيق الوقت وعدم التمكن من جهة عدم سعة الوقت ففى غير هذه الصورة لابد من العمل بما يستفاد من الاخبار الواردة فيمن صلى الى جهة ثم تبين كونها الى دبر القبلة من انه يعيد اذا انكشف الحال فى الوقت ويقضى اذا كان الانكشاف فى خارج الوقت. **او بما** يقتضى القواعد من لزوم احراز الاتيان الى القبلة اداء او قضاء اذا بقى على الاشتباه **ولكن الحق هو الاول**، وانه لا فرق بين ما اذا كان عدم التمكن من جهة ضيق الوقت او غيره من الموانع وذلك لاطلاق ما دل على ان المتحير يصلى الى أية جهة شاء وليس فيه ما يشعر باختصاصه بمورد دون مورد بل لو كنا واطلاقه لقلنا بجواز الاكتفاء بجهة واحدة وان كان متمكناً من الاربع او اقل او اكثر غاية الامر يصير مخصصاً بخبر الاربع لكونه اخص مورداً من حيث اختصاصه بصورة التمكن كما تقدم وعلى هذا، فالتنزل من الاربع

الى غيرها لاينحصر بعدم التمكن الناشى من جهة ضيق الوقت بل يعمه و ما كان من جهة اخرى **السادس** اذا اتى بالصلوة الى اربع جهات عند التمكن منها او الى مايتمكن منها عند عدم التمكن من الاتيان بها الى تمامها ثم انكشف انحرافه عن الكعبة فهل تجب الاعادة فى الوقت خصوصاً اذا كان الانحراف على وجه الاستدبار او القضاء فى خارجه فى خصوص ما اذا كان الانحراف كك؟ ام لا و **جهان** : اقواهما الاخير لعدم تحقق انكشاف الخلاف فى المقام وذلك لان التكليف بالصلوة الى الجوانب الاربعة او الى مايتمكن منها ليس من جهة بقاء التكليف بالصلوة الى نفس الكعبة حتى يتصور فيها الخطاء بل شرطية الاستقبال اليها ساقطة راساً فيما اذا لم يتمكن الا من جهة واحدة فيكون تكليفه (ح) هو الاتيان بالصلوة الى أية جهة اتفقت ولو الى دبر القبلة وان الشرط هو التوجه الى مايكون البعد بينه و بين الكعبة اقل من تسعين درجة اذا تمكن من الاتيان الى الجهات الاربع وعلى كلا التقديرين فمايأتى به من الصلوة الى جهة واحدة او الى الجهات الاربع هو نفس ما امر باتيانه واقعاً فلا يتصور فيه خلاف حتى ينكشف فلا وجه للاعاده اداء او قضاء ولو انكشف كونه مستدبراً عن الكعبة . ومايدل على وجوب القضاء فى صورة ظهور الاستدبار لايشمل المقام بل هو مختص بما اذا كان التكليف بالصلوة الى الكعبة واقعا فاحرزت الكعبة بالعلم او بطرق اخرى ثم انكشف الخلاف وهو غير مرتبط بالمقام كما لايخفى **السابع** ذكر بعضهم انه لو كان المتحير قادراً على الاتيان باربع جهات فاخر اختياراً الى ان ضاق الوقت عن الاتيان بتمام الاربع بان بقى مقدار ثلاث او اثنتين او واحدة يجب عليه الاتيان ببقية الاربع قضاء لانه اذا حصل له القدرة على احراز القبلة فصار الواجب فى حقه الصلوة الى القبلة فالصلوة الى غير القبلة فى حقه لاتكون صحيحة بل الصحيح هو الصلوة الى القبلة ولايمكن احرازها فى الوقت باتيان الاقل من ثلث صلوات وركعة من الرابعة بناء على اجزاء من ادرك ركعة فى المقام ايضاً فاذا لم يتمكن من ذلك لضيق الوقت فيجب القضاء لعدم العلم باتيان الفريضة مع كون الاستصحاب ايضا يثبت عدم اتيانها فيثبت وجوب القضاء بالنسبة الى الجهة التى لم يات بها فى الوقت . و **لكن** فيه مامر سابقاً من ان الدليل الدال على ان الصلوة لا تسقط بحال بعد مادل على انه يجب الاتيان با لصلوة . و لولم يمكن الاتيان بماهو شرطها : فلازم ذلك سقوط شرطية استقبال الكعبة

على الوجه الذى مر فى الوجه السادس فاذا سقط شرطيتها فالواجب فى حقه ليس الا ذات الصلوة الى اية جهت اتفقت او الى جهات يتمكن من الصلوة اليها فاذا اتى بذلك فقد اتى بما هو وظيفته فلا وجه للقضاء بتتميم باقى المحتملات ولا فرق فى ذلك بين ان يكون التاخير عن تقصير او من جهة رجائه استكشاف جهة الكعبة كما اذا كان تحيره ناشيا عن الغيم الذى يرجو زواله بالتاخير فلا وجه للفرق بينهما فى وجوب القضاء فى الاول وعدمه فى الثانى كما نسب ذلك الى بعضهم كالمقاصد العلية والتذكرة . **الثامن** انه اذا علم بان الكعبة مرددة بين الجهتين فلا يجب عليه الصلوة الى اربع جهات بل يصلى الى جهتين وكذلك لو كانت مرددة بين الجهات الثلاث . **واما لو ظن** بكونها بين الجهتين فبناء على الاكتفاء بالظن فى صورة عدم التمكن من العلم فهل يجوز له الاكتفاء بالصلوة الى هاتين الجهتين المظنونتين او يجب الجمع بين الجهات الاربع؟ وجهان: فربما يقال بجواز الاكتفاء بهاتين الجهتين لانه وان لم يكن له الظن التفصيلى بالنسبة الى عين جهة الكعبة ولكنه بواسطة هذا الظن الاجمالى يحصل له الظن بنفى جهة اخرى فيكون ظانا بانتفاء القبلة عن الجهتين الاخريين والمفروض كون الظن حجة فيصلى الى الجهتين اللتين ظن كون الكعبة فى احديهما . **ولكن** فيه ان الدليل الدال على الاكتفاء بالظن - وهو قوله اجتهد رايك وتعمد القبلة جهدك. لا يعلم منه حجية الظن بنفى القبلة عن جهة بل غاية دلالته هو جواز العمل بالرأى بالنسبة الى استكشاف القبلة فيكون مورده منحصرا بما اذا استكشف القبلة بالظن التفصيلى لانه مع كون الظن اجماليا لا يكون ظانا بكون الكعبة فى جهة معينة ويكون حاله من هذه الجهة كحال من لم يحصل له الظن اصلا فيجب عليه الجمع بين الجهات الاربع . **التاسع** لو قلنا ان التعبد بالخبر الدال على ان المتحير يصلى الى الجوانب الاربعة انما هو فى نفى الزائد كما تقدم وان وجوب الاربع من جهة كون القبلة فى حقه ربع الفلك فى جهة وقعت فيها الكعبة ثم بضم ما دل على ان بين المشرق والمغرب قبلة نستكشف ان من لم يتمكن من احراز ربع الفلك قبلته ما بين المشرق والمغرب (فح) لو تمكن من الاتيان الى الجهات الثلث يجب عليه كك لانه يمكنه بهذا الوجه احراز ما بين المشرق والمغرب الذى هو قبلة فى حقه فتامل **العاشر** يجوز ان يصلى العصر مثلا الى جهات اربع غير الاربع التى صلى اليها الظهر ؛ والقطع بعدم اتيان احدى الصلوتين الى القبلة غير جار فى المقام لما قلنا من

ان المستفاد من الدليل هو كون القبلة فى حقه ربع الفلك وهو حاصل على هذا الترتيب ايضاً.

المسئلة الثامنه لا اشكال فى ان مقتضى شرطية القبلة للصلوة عدم سقوطها بالنسبة الى جميع الحالات والى جميع الاشخاص الا ان يكون هناك دليل على سقوطها كضرورة ونحوها فعلى هذا يجب الاستقبال على المسافر فى جميع حالات صلوته كما يجب عليه غير الاستقبال من سائر الشرائط اجماعاً الا اذا اقتضت الضرورة سقوطها (فح) لو كان المسافر على الراحلة اوفى المحمل فلا يجوز له صلوة الفريضة. مع امكان النزول والاتيان بها - مجتمعة لجميع الشرائط ويجوز له النافلة مع كونه فى المحمل اوعلى الراحلة وان استلزم ذلك سقوط الاستقبال اوغيره من الاستقرار والقيام وغيرهما

وتفصيل الكلام فى هذا المقام ان المسافر اذا كان على الراحلة اوفى المحمل ان لم يمكنه النزول فيجوز له الصلوة على الراحلة مطلقا سواء كانت فريضة اونافلة وسياتى تفصيله. وان امكن النزول فلا اشكال ايضاً بمقتضى الاخبار والاجماع فى انه لا يجوز له الفريضة - اذا كان ترك النزول مفوتاً للقبلة اوغيرها من الامور المعتبرة فى الصلوة. ولكن الكلام فى الجهة الاولى اعنى كونه مفوتا للقبلة واما تفويته لغيرها فسياتى فى محله (انشاءالله تعالى) - ولكن يجوز له النافلة وهذا المقدار فى الجملة مسلم وعليه الاجماع والاخبار، انما الكلام فيما اذا صارت النافلة فرضاً بالعرض كالمنذورة، او بالعكس كالمعادة فهل يجب اجراء حكم اصلها مطلقا او يجرى فيهما حكم العرض الطارى مطلقا اويفصل بينهما فيجرى فى الصورتين حكم الفرض ؟ وجوه واقوال : اقواها الاخير فلا يجوز له الصلوة فى المحمل اوعلى الراحلة لافى الفريضة الاصلية ولا فى الطارية خلافاً لصاحب الجواهر حيث ذهب الى مراعاة حالهما الاصلى فقال بالجواز فيما طرء عليه الفرض وبعدمه فيما طرء عليه النفل و **استدل على ذلك بوجوه: منها** الاصل اى استصحاب حالهما الاصلى الثابت لهما قبل طرو الطارى · وفيه انه لا موقع للتمسك بالاصل مع عدم بقاء الموضوع السابق وذلك من جهة كون الموضوع فى القضيته المتيقنة هى النافلة والفريضة بعنوان كونها فريضة ونافلة لا ذات الفريضة والنافلة وبعبارة اخرى حيثية الفرض والنفل تقييدية لا تعليلية وذلك كعنوان الكلبية فى الكلب اذا صار ملحاً والمفروض عدم بقاء هذا العنوان و صيرورة الفرض نفلا والنفل فرضاً ووجه استظهار كون حيثية النفلية او الفرضية تقييدية لا من الحالات الطارية على الموضوع

هواستفادة التضييقات من الادلة فى الفريضة من اعتبار القبلة والاستقرار وغير ذلك من الشرائط والتسهيل فى النافلة بالنسبة الى غالب مايعتبر فى الفريضة فمن هذه التضييقات والتسهيلات بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع يستفاد ان اعتبار القبلة وغيرها من الشرائط فى الفريضة من جهة كونها فريضة و بعنوان كونها فريضة و اذاصارت نافلة من جهة المعادة فليس هذاالموضوع هوالموضوع الاول فلايبقى مجال لسراية احكامه اليه الا اذادل دليل بالخصوص عليها اوكان الحكم مترتباً فى حال كونه فرضاعلى الذات بماهى هى لا بماهى فرض كما فى الحكم بعدم وقوع الشك فى المغرب والصبح حيث ان الحكم مترتب على ذات المغرب اوالصبح لا بعنوان كونها فرضاً و كك فى النافلة اذا ورد الدليل على عدم اعتبار القبلة اوالاستقرار ونحوهما فيها فبمقتضى المناسبة المذكورة يستفادمنه عدم الاعتبار فيها بعنوان انها نفل فاذا بدل عنوان النفلية بالفرضية فلامجال لسراية حكم النفل اليها لتغاير الموضوعين فلا مجال للاستصحاب بل مقتضى مناسبة الحكم والموضوع ان كل حكم ثبت للفريضة بماهى فريضة وان كان وجوب الاستقبال يسرى الى المنذورة ايضاً وان كانت بذاتها نافلة ولذا افتى المشهور بعدم جواز الاتيان بالمنذورة على الراحلة نعم لو دل دليل بالخصوص على عدم الالحاق و بقائها على حالها قبل تعلق النذر حتى بعد النذر يؤخذ به ولادليل فى المقام الا رواية على بن جعفر (ع) سئلته عن رجل جعل لله عليه ان يصلى كذا و كذا هل يجزيه ان يصلى ذلك على دابته و هومسافر؟ قال نعم والمناقشة فى سندها ضعيفة وانما الكلام فى دلالتها من جهة معارضتها مع اخبار كثيره دالة على انه لايجوز ان تصلى الفريضة على الراحلة والتعارض بينهما بالعموم من وجه لكون هذه الرواية وان كانت اخص من حيث كون الفريضة خصوص المنذورة لكنها اعم من حيث الاختيار والاضطرار وليس لاحدهما اظهرية على الاخرى فان قيل اخبار الفريضة منصرفة الى الاصلية فلاتشمل المنذورة قلت هذا الانصراف بدوى ناش عن انس الذهن بالفريضة الاصلية فلاوجه للاتكال عليه فان قلت نعم لكن خبر على بن جعفر (ع) منصرف الى حال الاختيار فلايشمل حال الاضطرار فيكون اخص مماورد فى عدم جواز الفريضة على الراحلة وذلك لكون وجهة سئوال السائل عن حيثية تعلق النذر به مع قطع النظر عن حالتى الاختيار و الاضطرار وليس جهة سئواله من حيث الاضطرار والاختيار حتى يقال باطلاقه لكلتا الحالتين فيكون حاله

حال مادل على عدم جواز الفريضة على الراحلة فى انصرافه الى صورة الاختيار . قلت هذا الانصراف ايضاً بدوى لايوجب منع شمول الخبر لحالة الاضطرار فيستقر التعارض ومعه يجب تقديم اخبار الفريضة لمطابقتها مع فتوى المشهور واعراضهم عن العمل بهذا الخبر هذا تمام الكلام فى النافلة الطارية عليها الفرض . **واما الفريضة** الطارية عليها النفل كالمعادة فهى على قسمين لانها اما تعاد من باب الاحتياط الاستحبابى من جهة احتمال فوت جزء اوشرط اذا كان احتمالا غير معتد به فلا اشكال (ح) فى عدم الاكتفاء باتيانها على الراحلة لعدم امكان احراز الاحتياط المقصود من اعادتها الا بالاتيان بها مستقبلا مستقراً ولا يمكن تحصيل الاستقبال والاستقرار على الراحلة وان كانت الاعادة من جهة مجرد استحبابها كما فى الجماعة فمقتضى ماذكرنا من كون التضييق فى الفريضة بعنوان الفريضة وان كان جوازها على الراحلة ولكن نفس دليل مشروعيتها يدل على عدم الجواز على الراحلة لانه يدل على ان الله سبحانه يختار احبهما اليه ومن المعلوم ان هذا الدليل لايفى بمشروعيتها الا فى مورد يعلم اويحتمل كونها احب والمعادة اذا اتى بها على الراحلة لاتكون تامة الاجزاء والشرائط فيقطع بعدم كونها احب فتنحصر مشروعيتها بان يؤتى بها مع الشرائط والاجزاء وهو لايمكن على الراحلة **و اما صلوة** العيدين بناء على استحبابهما فى حال الغيبة بعد ماكانتا واجبتين بالاصل فهما ايضاً بحكم الاصل فى اعتبار الاجزاء والشرائط من جميع الجهات لان نفس الادلة دالة على اعتبار شرائطها واجزائها فلا دليل على خلافها الا بالنسبة الى اصل حكمها وهو الوجوب بتبديله الى الاستحباب فتكفى تلك الادلة على اعتبار الاستقبال والاستقرار وغيرهما منهما

ثم ان عدم جواز الفريضة على الراحلة ونحوها مما يوجب فوت الاستقبال والاستقرار مختص بحال الاختيار واما مع الاضطرار الى الصلوة عليها فلا اشكال فى جوازها وان فات ما يعتبر فيها من الاستقبال اوغيره من الشرائط وتدل على الجواز فى هذا الحال ايضاً الاخبار الكثيرة كماورد فى بعضها «ماغلب الله على عباده فهو اولى بالعذر» وتقييد الضرورة فى توقيع الحجة ارواحنا فداه بالشديدة ليس من جهة بيان لزوم انتهائها الى التعذر العقلى بل المراد منه بيان كونها موجبة للحرج **والمستفاد** من تلك الاخبار الدالة على الجواز فى حال الضرورة هو كون الجواز من باب الرخصة لا العزيمة فيجوز النزول عن الدابة والصلوة على الارض ولو مع المشقة الشديدة ويشعر بذلك

ذيل خبر منصور بن حازم قال انا كنت مريضاً شديد المرض فكنت امرهم اذا حضرت الصلوة فينيخوا بى فاحتمل بفراشى فاوضع واصلى ثم احتمل بفراشى فاوضع فى محملى (انتهى) بناء على ان عمله ذلك كان بامر الامام (ع). ويلحق بالراحلة والدابة كل مايكون مثلهما ممالا قرار له اومايفوت به القبلة من السيارات الا السفينة كما سيأتى فلاتجوز صلوة الفريضة ماشياً ايضاً فى حال الاختيار وذلك لان الاخبار وان وردت فى خصوص الدابة والمحمل والراحلة وظاهر تعليق الحكم على عنوان كون ذلك العنوان تمام الموضوع فلايجوز التعدى عنه ولكن ذلك فيمالم يعلم الملاك واما فى المقام فنقطع بان الملاك ليس الا فوت مايعتبر فى الصلوة من الاستقبال او الاستقرار وغيرهما ممايعتبر فيها (فح) لابد من التعدى الى كل مايكون كذلك الا فى خصوص السفينة لدليل خارجى كما سيجئى على اشكال فيها مضافاً الى دلالة اخبار جواز النافلة ماشياً بالمفهوم على عدم جواز الفريضة ماشياً مع انه قد نقل فى الوسائل عن المقنعة رواية مضمرة عمن يجد به السير ايصلى على راحلته ؟ قال لا باس بذلك ويؤمى ايماء. و كذلك الماشى اذا اضطر الى الصلوة: كما انه لااشكال فى جوازها ماشياً مع الاضطرار بمقتضى الاخبار والاجماع ايضاً. ولو دار الامر فى حال الاضطرار بين الصلوة على الدابة اوماشياً يجب عليه اختيار مايكون احفظ فى احراز الاجزاء والشرائط فلو كان فى حال المشى متمكناً من الركوع والسجود وغيرهما من الاجزاء والشرائط ماعدا الاستقرار وكان فى حال الركوب غير متمكن من شيئى منها مع عدم الاستقرار يقدم المشى عليه لانه وان كان مستلزماً لفوت الاستقرار ولكنه مشتمل على القيام والركوع والسجود و ساير مايعتبر فى الصلوة بخلاف الركوب واما اذا تساوى كل من المشى والركوب فى مقدار مايفوت بكل منهما فيمايعتبر فى الصلوة فلاوجه لترجيح احدهما على الاخر بمجرد كون عدم الاستقرار فى حال الركوب عرضياً حيث يكون عدم الاستقرار اولا وبالذات صفة الراحلة وفى المشى ذاتياً بل لابد من التخيير عقلا واما الآية الكريمة اعنى قوله تعالى «فان خفتم فرجالا اوركباناً» الواردة فى صلوة الخوف فلاتدل على التخيير بل معناها انه كل من كان على حال فليصل على تلك الحال لو كان خائفاً عن اتيان الصلوة التامة. هذا. ولكن يمكن ان يقال بتقدم الركوب لكون المصلى مستقراً بذاته وان كان غير مستقر عرضا كما فى السفينة التى وردت الاخبار فى جواز الصلوة

فيها هذا كله فيما اذا استلزم الصلوة على الدابة ونحوها فوت شيئى من اجزائها او شرائطها ولولم تستلزم ذلك كالصلوة فى المعلقات على الهواء اوعلى الراحلة المعقولة والسفينة المربوطة ففى جواز الصلوة فيها تفصيل لا باس بالتعرض له .

فنقول لو تمكن من الاتيان بجميع مايعتبر فى الصلوة من الركوع والسجود والقبلة والقيام والاستقرار وغيرذلك مما يعتبر فى الصلوة فهل يجوز الصلوة اختياراً على الدابة اوالمحمل اوالرف المعلق فى الهواء بالمسمار اوالا رجوحة المعلقة بالحبال اوغير ذلك من المعلقات المستقرة بالفعل والدواب المستقرة بالعقال؟ ام لا يجوز قولان واستدل لعدم الجواز باطلاق الاخبار الواردة فى النهى عن الصلوة على الدابة ونحوها وذلك كخبر ابن سنان عن الصادق (ع) قال قلت له ايصلى الرجل شيأ من المفروضة راكباً فقال لا؛ الامن ضرورة ومكاتبه عبدالله قال كتبت الى ابى الحسن (ع) روى (جعلنى الله فداك) موالياك عن ابائك ان رسول الله (ص ع) صلى الفريضة على راحلته فى يوم مطير وتصيبنا المطر و نحن فى محاملنا والارض مثله والمطر يؤذى فهل يجوز لنا ياسيدى ان نصلى فى هذه الحال فى محاملنا اوعلى دوابنا الفريضة ؛ انشم تم ؛ فوقع (ع) يجوز ذلك مع الضرورة الشديدة - فان مفهومه عدم الجواز فى غير الضرورة مطلقا وخبر اخر لابن سنان ايضاً عن الصادق (ع) قال (ع) لا تصل شيئاً من المفروض راكباً الا ان تكون مريضاً وغير ذلك من الاخبار وتقريب الاستدلال بتلك الاخبار ان الحكم علق فى الاخبار على نفس الدابة والراحلة ونحوهما وظاهر تعليق الحكم على عنوان ان يكون نفس العنوان تمام الموضوع لذلك الحكم من دون دخل شيئى اخر فيه من فوت استقرار اوقبلة اوركوع او شيئى اخر مما يعتبر فيها فباطلاقها تدل على عدم جواز الصلوة مع الاختيار على الدابة ونحوها ويلحق بها سايرالمعلقات للقطع بعدم الفرق ولكن فيه ان الظاهر من تعليق الحكم على عنوان وان كان هـ وماذكر ولكن ذلك فيما اذا لم يكن المعلوم من سياق الدليل النظر الى فوت مايكون معتبراً فى الصلوة ومن المعلوم ان سوق الاخبار الواردة فى الراحلة والمحمل هو النظر الى فوت ماهو معتبر فى الصلوة من القرار والقبلة والركوع والسجود ونحوها كما هو الغالب ويشهد على ذلك ذكر جملة من الاحكام فيما اذا كان مضطراً الى الصلوة فيها من انـه يؤمى للركوع والسجود ويستقبل بما يمكن من الصلوة اوبالتكبيرة وليس ذلك الامن جهة

غلبة الاحتياج الى ذلك (فح) لايمكن دعوى ظهور العنوان فى الاخبار المذكورة فى الموضوعية وان كانت مطلقة بل الظاهر المنصرف منها ولو من جهة الغلبة هو كون عدم الجواز من جهة خصوص فوت ما يعتبر فى الصلوه من الاجزاء والشرائط فلو كان متمكناً من الصلوة فيها بدون تفويت شيئى من الاجزاء او الشرائط فمقتضى القاعدة واطلاقات ادلة جواز الصلوة على كل شيئى هو الجواز مضافاً الى صحيح على بن جعفر (ع) انه سئل اخاه عن الرجل هل يصلح له ان يصلى على الرف المعلق بين النخلتين؟ فقال (ع) ان كان مستوياً يقدر على الصلوة عليه فلا باس انتهى. ومن المعلوم عدم الفرق بين الرف المعلق وبين المحمل المنصوب على الدابة او ظهر الدابة كما لم يفرق احد بينهما ايضا و حمله على النافلة بعيد جداً وذلك من جهة تقييد الجواز فيه بما اذا كان مستوياً يقدر على الصلوة عليه مع جواز النافلة بلاشرط كما ان حمله على الاضطرار ايضاً لامعنى له من جهة التقييد المذكور. ضرورة جواز الصلوة عليه فى حال الاضطرار بلاشرط.

هذا كله فى حكم الصلوة فى غير السفينة كالمحمل والرف وظهر الدابة ونحوها واما حكم السفينة السائرة فلا اشكال فى صحة الصلوة فيها فى حال الاضطرار والاخبار بها كثيرة واما حال الاختيار ففيها قولان: **وليعلم انه** لاينبغى النزاع فى عدم الجواز مع الاختيار اذا كانت موجبة لفوت مايعتبر فى الصلوة ماعدى الاستقرار كالقبلة والقيام وان قال بالجواز بعض من جهة توهم اطلاق بعض الاخبار ولكن يدفع بلزوم تقييده بمورد الضرورة او النافلة من جهة صريح الاخبار الاخر الدالة على عدم الجواز اذا كانت موجبة لفوت شيئى من الافعال او القبلة فماينبغى النزاع فيه هو التكلم فى الجواز وعدمه فيما اذا استلزم فوت الاستقرار مع حفظ ماعداه من الاجزاء والشرائط **فنقول** الحق انه تجوز الصلوة فيها فى حال السير اختياراً اذا كان متمكناً من استيفاء جميع مايعتبر فى الصلوة ويدل على الجواز ماروى عن تفسير العياشى عن زرارة قال قلت لابى عبدالله (ع) الصلوة فى السفر فى المحمل وفى السفينة سواء قال النافلة كلها سواء تؤمى ايماء اينما توجهت دابتك وسفينتك والفريضة تنزل لها عن المحمل الى الارض الامن خوف فان خفت اومأت واما السفينة فصل فيها قائما توجه القبلة بجهدك فان نوحا قد صلى الفريضة فيها قائما متوجها الى القبلة (الخ) فان هذا الخبر صريح فى جواز الاتيان بالفريضة فى حال الاختيار مع الاتيان بجميع مايعتبر فى الصلوة وبقرينة كون

زرارة عراقيا وسفره فى السفينة كان غالبا فى الشطين والصلوة فى السفينة فى حال وقوفها بعيد جداً يكون مورد السئوال السفينة السائرة ولااقل من ترك الاستفصال فيدل على الجواز فى حال السير وبهذا الخبر يجمع بين بعض الاخبار المطلقة الدالة على الجواز بحملها على مورد التمكن من استيفاء جميع مايعتبر فى الصلوة وبين بعض المطلقات الظاهرة فى عدم الجواز مطم بحملها على مورد لايمكن استيفاء جميع ما يعتبر من جهة اضطراب فى السفينة اوالمصلى اوعدم التمكن من احراز القبلة فى جميع افعال الصلوة لاجل دورانها (فح) المستفاد من مجموع الاخبار الفارقة بين الدابة السائرة والسفينة السائرة والمحمل والراحلة ان المصلى لو كان قادراً من استيفاء جميع افعال الصلوة مع كون محلها غير مضطرب ولامتحرك بحركة يوجب سلب الاستقرار عن المصلى يجوز الصلوة فيه سواء كان المحل من قبيل السفينة او من قبيل المحمل الموضوع على الدابة المعقولة اوكان من قبيل الرف المشدود بالنخلتين بحيث لاحركة له الا بمتحرك خارجى ومن ذلك يظهر حكم السفينة الواقفة المربوطة فانها ممايجوز الصلوة فيها بطريق اولى وامالولم يكن قادراً على جميع الافعال اوكان قادراً ولكنه لم يكن له قرار بل كان محله متحركا بحركة يوجب حركة المصلى فلايجوز له الصلوة فى حال الاختيار ويجوز فى حال الاضطرار ؛

نعم يبقى الكلام فيما اذا صلى على الدابة الواقفة والمحمل المشدود على الدابة الواقفة واحتمل حركة الدابة فى الاثناء بحركة موجبة لسلب قرار المصلى فانه ربما يقال بعدم جواز الصلوة (ح) من جهة عدم حصول الجزم بالنية فان المصلى لابد له من الجزم فى النية و لايفيده الارادة التعليقيه ومع احتمال حركة الدابة و غيرها مما يكون محلا للمصلى لا يتمكن من الجزم بالنية فتبطل صلوته من هذه الجهة **ولكن فيه اولا** ان كلامنا فى المقام ليس من هذه الجهة لانه يفرض مورد يقطع بعدم عروض مايوجب سلب القرار **وثانياً** ليس مطلق احتمال عروض العارض موجباً للتردد فى النية مضافاً الى كفاية الاتيان بها رجاء وسياتى تفصيل الكلام فيه فى مبحث النية

بقى **الكلام** فى جهتين **الاولى** من كان تكليفه الصلوة على الدابة للاضطرار يجب عليه استيفاء مايمكنه من الافعال والشرائط فلولم يتمكن من الركوع والسجود يكتفى بالايماء بهما ويجعل ايماء السجود اخفض منه للركوع كما ورد بذلك النص

فى صلوة المضطجع فلا اشكال فى هذا المقدار ولكن الكلام فى انه لولم يتمكن من الركوع والسجود وتمكن من مرتبة من الانحناء فهل يجب ذلك اولا يجب بعد عدم التمكن من اصل الركوع والسجود الا الايماء احتمالان ووجه الثانى ان الانحناء فى مورد وجوبه ليس من اجزاء الصلوة حتى يقال بوجوب مرتبة منه بعد العجز عن جميع مراتبه بقاعدة الميسور بل وجوبه مقدمى لاصل وجوب الركوع والسجود فاذا سقط وجوب ذى المقدمة من جهة العجز فلا يعقل بقاء وجوب مقدمته . و **هذ الوجه** لايتم فى الركوع لما حققناه فى مبحثه من كونه عبارة عن اول الانحناء عن القيام الى ان يبلغ الى حد الركوع (فح) يكون الانحناء من اجزاء الركوع والا خبار الدالة على وجوب الايماء للركـوع و السجود موردها هو صورة عدم التمكن من شيى من مراتب الركوع والسجود وامامع التمكن من بعض مراتبهما فيجب بمقتضى قاعدة الميسور بعد كون الانحناء من اجزاء الركوع فى حال الاختيار ولا نحتاج الى اخبار الايماء بل يكفى قاعدة الميسور منضمة الى الادلـة الاولية نعم لايتم ذلك بالنسبة الى السجود بناء على كون حقيقته نفس وضع الجبهة على الارض وان الا نحناء مقدمة له لان المفروض سقوط اصل السجود وقاعدة الميسور لاتثبت بقاء وجوب المقدمة بعد سقوط الوجوب عن ذيها

ولكن التحقيق وجوب الانحناء بمايمكن عند العجز عن السجود ايضاً **وذلك لخبر** البصرى المروى عن الصادق (ع) لا يصلى على الدابة الفريضة الا مريض يستقبل به القبلة ويحزيه فاتحة الكتاب ويضع بوجهه فى الفريضة على مامكنه من شيئى ويؤمى فى النافلة ايماء : وللاخبار الواردة فى المريض الذى لايتمكن من السجود بالامر به ولو برفع المسجد على مقدار يصير متمكنا من وضع جبهته عليه كما فى خبر ابى بصير قال سألته عن المريض هل تمسك له المرئة شيأ يسجد عليه قال (ع) لاالا ان يكون مضطراً ليس عنده غيرها وليس شيى مما حرم الله الاوقد احله لمن اضطر اليه : ولعدم القول بالفصل بين الاتيان بما يمكن من الانحناء فى الركوع وبين مايمكن منه فى السجود . واذا قلنا بوجوبه فى الركوع لابد من القول به فى السجود ايضاً ويمكن استفادة تلك الملازمة من وجوب اخفضية ايماء السجود عن الايماء للركوع كما تقدم : فالمتحصل هو وجوب الانحناء لهما بما امكن بعد تعذرهما و مع العجز عن

الانحناء راسا يجب الايماء لهما مع اخفضية الايماء للركوع عنه للسجود

الجهة الثانية يجب الاستقبال فى جميع افعال الصلوة لو امكن ومع تعذر مراعاته فى الجميع يجب فيما امكن ولو فى تكبيرة الاحرام منها و لو لم يتمكن من الاستقبال فى شى من افعالها و تمكن من اتيان الصلوة مابين المشرق و المغرب فهل يجب مراعات الاقرب فالاقرب الى القبلة فيما بين المشرق و المغرب كما يظهر من بعضهم او لا يجب كما عن آخرين وجهان اقواهما الثانى و استدل للاول بان مقتضى ادلة وجوب الاستقبال هو كون ربع الفلك قبلة لمن لم يتمكن من مراعاة عينها و كون المشرق و المغرب قبلة لمن لم يتمكن من مراعات ربع الفلك فمن ذلك يستفاد تفاوت القبلة بتفاوت المكلفين بحسب التمكن و عدمه فاذا لم يتمكن المصلى على الدابة من الاستقبال الى القبلة الاختياريه يجب عليه مادونه و هو ربع الفلك واذا لم يتمكن منه ايضاً يجب عليه الا ستقبال الى مابين المغرب والمشرق وفيه ان الادلة الدالة على انه يصلى الى اربع جهات المستفاد منها كون ربع الفلك قبلة مختصة بالمتحير ومن لا يعلم جهة القبلة وهى لا ربط له بالمقام بالنسبة الى من يعلم عين القبلة ولكن لا يتمكن من الاستقبال اليها واستفادة ان المناط فى المتحير هو عدم التمكن لا غير وهو موجود فى المقام ممنوع واما اخبار مابين المشرق و المغرب قبلة فهى ايضاً مختصة بمن صلى الى جهة باعتقاد انها قبلة ثم ظهر خلافه وهو غير مربوط بالمقام ايضاً فالا قوى (ح) سقوط القبلة رأساً للاضطرار . . .

ثم ان **هذا كله** فى الفريضة واما النافلة فقد اختلف فى جواز الاتيان بها على على غير قبلة فى حال الا ختيار و الاستقرار على قولين مشهورين : اشهرهما عدم الجواز و استدل له بامور عمدتها المطلقات الدالة على شرطية الاستقبال على الاطلاق من غير فرق بين الفريضة و النافلة و ذلك كخبر زرارة و غيره من قوله (ع) لا صلوة الا الى القبلة حيث ان ظاهره اشتراط طبيعة الصلوة بما هى هى بالقبلة من دون اختصاص بالفريضة. و كخبر ابن سنان عن الصادق (ع) ان الله حرمات ثلث منها بيته الذى جعله قياماً للناس لا يقبل من احد و قوعها الى غيره. و كخبر احتجاج النبى (ص) على المشركين و فيه فلما امرنا ان نعبده بالتوجه الى الكعبة اطعناه ثم امرنا ان نعبده بالتوجه الى نحوها فى ساير البلدان التى نكون بها فاطعناه انتهى حيث قد قرر فى محله ان الامر المتعلق بماله دخل فى المركب يدل على جزئية متعلقه

اوشرطيه لطبيعة ذاك المركب بماهى طبيعته من غير فرق بين ان تكون فريضة او نافلة مضافاً الى ظاهر الاية الكريمة « فول و جهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا و جو هكم شطره » حيث ان ظاهر ها العموم بالنسبة الى كل صلوة نعم ورد فى بعض الاخبار ما يدل على الاختصاص بالفريضة كخبر زرارة عن الباقر (ع) استقبل القبلة بوجهك ولا تقلب وجهك عن القبلة فتفنسد صلو تك فان الله عزوجل يقول لنبيه (ص) فى الفريضه فول و جهك شطر المسجد الحرام » ولكن يمكن الجواب عنه بعدم منافاته لما قلناه فان ظاهره ورود آلاية الكريمة فى حال كون النبى (ص) فى القريضة لانه مختص بها و خصوصية المورد لانيا فى عموم الحكم فالاصل فى كل صلوة ان تكون الى القبلة فكل مورد ثبت عدم اعتبار الاستقبال لابدله من دليل معتبر ففى النافلة لوقيل بعدم اعتباره لابدله من التماس دليل . و ما يمكن ان يستدل به فى قبال المطلقات المتقدمة امور عمدتها الاخبار الواودة فى تفسير الاية المبار كة « اينماتو لوافثم وجه الله » و الاخبار الدالة على جواز النافلة الى غير القبلة اذا كان را كباًاوماشياً او فى السفية اما الاخبار الواردة فى تفسير الاية الكريمة فانها وان دلت على كون الاية وردت فى النافلة و لكنها مقيدة بالسفر . كالمروى عن تفسير على بن ابراهيم فى قوله تعالى « اينما تولوا فثم وجه الله انها نزلت فى صلوة النافلة فصلها حيث توجهت اذا كنت فى سفر فاما الفرائض لاتصلها الا الى القبلة والمروى فى الوسائل فى قوله تعالى « الاية » هذا فى النافلة خاصة فى حال السفر والمروى عنهما فى هذه الاية انها ليست منسوخة وانها مخصوصة بالنوافل فى حال السفر وبهذه الاخبار تقيد ماورد فى تفسير تلك الاية من انها نزلت فى النافلة من غير تقييدها بالسفر كما هو مقتضى الصناعة واما اخبار السفينة و الدابة والصاوة ماشياً فما كان منها فى حال السفر فلا ربط لها بالمقام لان الكلام الان فى حال الاختيار والاستقرار على الارض لافى حال المشيى اذلا كلام فى جواز النافلة فى حال المشيى اختياراً ولوالى غير القبلة كمانطقت به الاخبار المستفيضة فيجوز الى غير القبلة مطلقاً حتى فى حال تكبيرة الحرام كماصرح به فى خبر العياشيى عن الصادق (ع) عن الصلوة فى السفر فى السفينة والمحمل سواء قال (ع) النافلة كلها سواء تؤمى ايماء اينما توجهت دابتك وسفينتك الى ان قال الراوى فالتوجه نحوها فى كل تكبيرة قال (ع) امافى النافلة فلا انما تكبر على

غير القبلة الله اكبر ثم قال (ع) كل ذلك قبلة للمتنفل اينما تولوا فثم وجه الله ونحوه غيره وظاهر هذه الاخبار جواز الاكتفاء بالايماء للركوع والسجود وان امكن ايجادهما على نحو المختار نعم الافضل التوجه الى القبلة وذلك لحمل الاخبار المشتملة على التوجه اليها على الافضلية بقرينة الاخبار المصرحة على عدم اللزوم . **واما صلوة** النافلة على الدابة فى الحضر مع الاختيار ولو الى غير القبلة فالا قوى صحتها ايضاً لورود الاخبار على جوازها كرواية عبدالرحمن بن الحجاج عن الصادق (ع) عن الرجل يصلى النوافل فى الامصار وهو على دابة حيث ماتوجهت به . قال لا باس . وفى خبر آخر منه عن ابى الحسن (ع) عن صلوة النافلة فى الحضر على ظهر الدابة اذا خرجت قريباً الى ابيات الكوفة او كنت مستعجلا بالكوفة فقال ان كنت مستعجلا لا تقدر على النزول وتخوفت فوت ذلك ان تركته وانت راكب فنعم والا فصلوتك على الارض احب الى نعم هذا الخبر يدل على افضلية وقوعها على الارض ولا باس بها و يستفاد جوازها ماشياً فى الحضر ولو الى غير القبلة من اطلاق مايدل على جوازها ماشياً وذلك كخبر يعقوب بن شعيب عن الصادق (ع) وفيه قلت له يصلى وهو يمشى قال (ع) نعم يؤمى ايماء وليجعل السجود اخفض من الركوع ودعوى انصرافه الى حال السفر ممنوعة كما انه لاينا فيه ماورد من جوازها فى حال السفر مثل قوله (ع) لا بأس بان يصلى الرجل صلوة الليل فى السفر وهو يمشى وذلك لعدم دلالته على ثبوت الباس به فى غير السفر فالمتحصل من جميع ماذكرناه صحة النافلة اينما وقعت مطلقاً ولو على غير القبلة الا فى حال الاستقرار على الارض فيعتبر فيها القبلة (ح)

الكلام فى احكام الخلل الواقع فى الصلوة

من جهة القبلة و فيها مسائل

الاولى قدتقدم الكلام فى الاعمى من ان حكمه فى احراز القبلة حكم غيره فى لزوم الاجتهاد عليه بتحصيل الظن اليها اما بتحصيله لامارة حصل منها الظن اليها كمحراب مسجد وجدها بامسه او قبر كذلك واما بالرجوع الى قول الغير واخباره ليحصل منه الظن اولزوم تقليده للغير وقدتقدم ان الاقوى هو الاول وانه يجب عليه الاجتهاد فى تحصيل الظن فلو حصل له الظن من امارة عنده فيجوز له الاكتفاء به ولا يجب الرجوع الى الغير

لحصول الاجتهاد فى حقه بنفس هذا الظن الحاصل من هذه الامارة نعم لو رجع الى الغير فحصل له ظن اقوى من الظن الاول يجب عليه متابعة الثانى لكونه (ح) هو اجتهاده. وان لم يكن له امارة موجبة للظن فيجب عليه الرجوع الى الغير لوجوب التحرى عليه فلو لم يرجع الى الغير وعول على رأيه من دون ظن الى جهة بل صلى الى جهة اختراعاً تجب عليه الاعادة مالم تنكشف مطابقة صلوته مع القبلة لعدم العمل بما هو وظيفته من الرجوع الى الغير وجهله بوقوع صلوته الى القبله ولو كانت فى الواقع كذلك كما انه فيما اذا عمل بوظيفته لا تجب عليه الاعادة مالم ينكشف الخلاف والحكم بالصحة فى الصورة الاولى عند انكشاف موافقة القبلة مشروط بعدم ورود الخلل على صلوته من ناحية قصد القربة بان تمشى منه . قصدها لغفلته والا فتبطل لا من جهة الاخلال بالقبلة بل من جهة الاخلال بالقربة وعلى ذلك ينزل اطلاق كلام من حكم بالبطلان ولو مع ظهور الموافقة يعنى فيما اذا لم تتمش منه القربة .

كما ان اطلاق الحكم بالصحة فى صورة ظهور الموافقة ايضاً مقيد بصورة تمشى القربة. وماذكرنا من البطلان فى صورة عمله اختراعاً مالم ينكشف الوفاق والصحة فى صورة اتيانه بالوظيفة مالم ينكشف الخلاف هو مراد المحقق قدس سره فى الشرايع حيث يقول «فان عول على رأيه لامارة عنده مع وجود المبصر والا فعليه الاعادة» يعنى مع التعويل على الامارة تصح صلوته مالم ينكشف الخلاف لعمله بوظيفته وان لم يرجع الى الغير ومع عدم تعويله على الامارة وعدم رجوعه الى الغير تجب عليه الاعادة لعدم عمله بالوظيفة من الاجتهاد والرجوع الى الغير وعدم علمه بالموافقة وليس مراده عدم وجوب الاعادة فى الاول حتى بعد ظهور الخلاف ووجوبها فى الثانى حتى بعد ظهور المطابقة لكى يرد عليه بما فى المدارك من ان عدم وجوب الاعادة فى الاول بعد ظهور الخلاف مخالف مع نص الاخبار ووجوبها مع ظهور المطابقة فى الثانى مبنى على القول ببطلان عمل الجاهل المقصر المطابق مع الواقع حتى مع تمشى القربة منه وهو خلاف التحقيق فتدبر.

المسئلة الثانية لو اشتغل بالصلوة من كان تكليفه التحرى والاجتهاد - بعد اجتهاده ثم تمكن فى اثناء صلوته من تحصيل العلم بسبب زوال عذره فهل يجب عليه اتمام هذه الصلوة مطلقا او قطعها مطلقا او يجب عليه الفحص فى حال الصلوة ان امكن والا فيجب القطع ؟ وجوه بل اقوال اقواها الاخير وجه الاول هو دعوى حرمة الابطال ...

وهي مدفوعة لانه ان لم تكن الصلوة الى القبلة فهي باطلة واقعا ومصحح عمله الى زمان التمكن من تحصيل العلم هو تكليفه الظاهري الفعلي وهو العمل بالظن وقد زال بسبب امكان تحصيل العلم ولا دليل لا بقائه على ما كان ،. و وجه الثاني هو لزوم تحصيل العلم بالقبلة من جهة شرطيتها للصلوة وقد خرج منه الغير المتمكن من تحصيله و بعد زوال العذر والتمكن من تحصيله يجب عليه التحصيل حفظا للشرطية ولا يخفى ما فيه حيث ان لزوم قطع الصلوة لتحصيل العلم انما يتم فيما اذا توقف تحصيله على القطع واما مع التمكن من تحصيله بدون القطع فلا وجه للقطع بل يجب عليه الفحص في حال الصلوة بدونه فان ظهر كونها الى القبلة يتمها لكون الاجزاء الماتية منها واقعة على طبق الواقع مع قصد القربة لاتيانه على طبق وظيفته الظاهرية وظهور مطابقتها مع الواقع وان ظهر خلافه يستانف ولو لم يتمكن من الفحص الا بالفعل المبطل كالاستدبار مثلا يقطع ويتفحص ثم يستانف .لا يقال انه مع عدم امكان الفحص الا بالابطال يكون القطع حراماً بدليل حرمة الابطال فيجب عليه الاتمام ثم بعده ان ظهر كونه على القبلة فهو والا يجب عليه الاستيناف على ما سيأتي لانا نقول لا يصح التمسك بدليل حرمة الابطال في المقام للشك في صحة العمل وبطلانه بعد التمكن من الفحص بالابطال فيكون التمسك بدليل حرمة الابطال مع الشك المذكور تمسكا بالعموم في الشبهة المصداقية وليس في البين شيئ يقتضي جواز الاتمام وذلك لرفع جواز الاعتماد على الظن الاجتهادي من جهة زوال العذر مضافاً الى ان شمول دليل حرمة الابطال للمقام متوقف على الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي مع التمكن من الامتثال القطعي والاكتفاء به معه متوقف على حرمة الابطال والا فيجب عليه القطع بالامتثال وعدم التمكن من الامتثال القطعي من ناحية حرمة الابطال ، مستلزم للدور الظاهر .

المسئلة الثالثة قال في الشرايع اذا صلى الى جهة لغلبة الظن او لضيق الوقت ثم تبين خطائه فان كان منحرفاً يسيراً فالصلوة ماضية والا اعاد في الوقت (انتهى) وقبل الشروع في تحقيق الكلام لابد من بيان موضوع الحكم في هذه المسئلة فنقول في كلام المحقق قدس سره نظر من جهتين الاولى في الحاقه ضيق الوقت الى الظن وقد مران المتيقن من الخبر المتقدم الدال على جواز الصلوة في المتحير الى اية جهة يريد هو المتحير مع ضيق الوقت وان القبلة ساقطة في حقه رأساً و(ح) فلا معنى لتبين الخطاء

فى حقه ولا لوجوب الاعادة اذا كان منحرفاً عن جهة القبلة كما لا يخفى و الثانية تخصيصه بالظن وعدم التعميم بالنسبة الى القطع مع ان تمام الملاك فى وجوب الاعادة فى صورة الا نحراف و عدمه فى صورة عدم الا نحراف هو الصلوة الى جهة باعتقاد كونها قبلة سواء كان الاعتقاد قطعياً اوظنياً فالاولى ان يقال من صلى الى جهة فى سعة الوقت بزعم انها القبلة عن اجتهاد اوقطع فبعد الصلوة اما ان لا ينكشف الخلاف اصلا او ينكشف انحرافه بمقدار يجوز الانحراف بهذا المقدار اختياراً ولا كلام فى الصحة فى هاتين الصورتين اوينكشف انحرافه بمقدار لا يجوز فى حال الاختيار (فح) فاما ينكشف كون الانحراف الى مابين اليمين اواليسار الذى هوعبارة عما بين المشرق والمغرب لمن يكون فى طرف الشمال من مكة اوعلى جنوبها ومابين الجنوب والشمال لمن كان على طرف مشرقها اومغربها . واما ينكشف كونه الى نفس النقطتين اى نقطتى المشرق والمغرب لمن كان على شمال مكة اوجنوبها واما ينكشف كونه مابين المشرق والمغرب الى دبر القبلة واما ينكشف كونه الى نفس دبر القبلة بحيث يكون مستدبراً عنها واقعاً فهيهنا صور الاولى فيما اذا كان الانحراف بين المشرق والمغرب والحكم فى هذه الصورة هو الصحة مطلقاً فلا تجب الاعادة فى الوقت ولا القضاء فى خارجه ويدل على ذلك جملة من الاخبار . منها المطلقات الدالة على ان مابين المشرق والمغرب قبلة كله فان القدر المتيقن منها هو هذه الصورة كما تقدم. ومنها ماعن نوادر الراوندى فى خصوص المقام وفيه من صلى على غير القبلة فكان الى غير المشرق والمغرب فلا يعيد الصلوة . ومنها المروى عن قرب الاسناد من صلى على غير القبلة وهو يرى انه على القبلة ثم عرف بعد ذلك فلا اعادة عليه اذا كان فيما بين المشرق و المغرب .ومنها صحيح بن عمار عن الصادق (ع) عن الرجل يقوم فى الصلوة ثم ينظر بعدما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة يميناً اوشمالا فقال (ع) قد مضت صلوته وما بين المشرق و المغرب قبلة . ومنها موثق عمار عنه (ع) ايضاً رجل صلى على غير القبلة فيعلم وهو فى الصلوة قبل ان يفرغ من صلوته قال ان كان متوجهاً فيما بين المشرق والمغرب فليحول وجهه الى القبلة ساعة يعلم وان كان متوجهاً الى دبر القبلة فليقطع الصلوة ثم يحول وجهه الى القبلة ثم يفتتح الصلوة و لا يقال الاعادة فى هذه الاخبار محمولة على الفعل فى خارج الوقت فلا دلالة فيها على عدم الاعادة بمعنى الفعل فى الوقت وذلك لانه مخالف

مع صريح خبر عمار وماهو كالصريح فى خبر ابن عمار مضافا الى ان لفظ الاعادة مطلقا لايكون قابلا للحمل على الفعل فى خارج الوقت فان تعبيره المطلق هو القضاء مع انه مناف للجمع بين هذه الاخبار وبين مياتى فى الصورة الاتية كما سنوضحه واما خبر معمر بن يحيى الذى سئل الصادق (ع) عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبينت القبلة وقد دخل وقت صلوة اخرى قال (ع) يعيدها قبل ان يصلى هذه التى دخل وقتها الا ان يخاف فوت التى دخل وقتها . فهو لو اخذ باطلاقه فلابد من القول بوجوب الاعادة مطلقاً سواء كان الانحراف على نحو لايصل الى اليمين واليسار او يصل اليهما او كان على نحو الاستدبار وسواء انكشف الخلاف فى الوقت اوفى خارجه. وهذا مخالف لجميع النصوص السابقة والاتية مع عدم مقاومته لها فلابد من طرحه مضافاً الى انه يمكن حمله على ما اذا كان الانحراف على نحو الاستدبار او على كون المراد من قوله دخل وقت صلوة اخرى هو الوقت الفضلى للصلوة الثانية اذا كان الانحراف الى نفس النقطتين اوازيد .

الصورة الثانية ما اذا كان منحرفاً بمقدار يصل الى اليمين اواليسار او متجاوزا عنهما الى دبر القبلة لكن لا الى حد الاستدبار بل بين دبر القبلة وبين نقطة اليمين او اليسار فان انكشف الخطاء فى الوقت فتجب عليه الاعادة وان انكشف الخطاء بعد خروج الوقت فلايجب القضاء وفاقاً للمشهور بل ادعى عليه الاجماع على ماحكى عن كشف اللثام وغيره للاخبار المستفيضة المفصلة بين خروج الوقت فلاتجب الاعادة يعنى القضاء وعدم خروجه فتجب الاعادة ومضمون تلك لااخبار بجملتها «اذا صليت وانت على غير القبلة واستبان لك انك صليت وانت على غير القبلة وانت فى وقت فاعد وان فاتك الوقت فلاتعد» ومقتضى الجمع بين هذه الاخبار والاخبار السابقة هو حمل هذه الاخبار على ما اذا كان الانحراف ازيد مما بين المشرق والمغرب لكونها اعم مطلقا بالنسبة الى السابقة كما مر (فح) تكون مفادها وجوب الاعادة اذا انكشف الخطاء فى الوقت دون خارجه اذا كان الانحراف بازيد مما بين المشرق والمغرب وهو ما اذا بلغ اليمين اواليسار او تجاوز عنهما والتفصيل بين كشف الخطاء فى الوقت وبين كشفه فى خارجه بوجوب الاعادة فى الاول وعدم وجوبها فى الثانى . لا يكون من باب كون عدم كشف الخطاء بعد العمل الى اخر الوقت من قبيل الشرط المتأخر لصحة العمل من حين وقوعه بان يكون عدم كشف الخطاء الى آخر الوقت كاشفاً عن كون الصلوة وقعت

صحيحة حين وقوعها وكشف الخطاء قبل خروجه يكون كاشفاً عن كونها واقعة فاسدة كما توهمه بعض . بل مرجع هذا التفصيل الى ان الجهل بالقبلة واعتقاد خلاف جهتها من قبيل سائر الاعذار غاية الامر ان الشارع اعتبر فى خصوص هذا العذر بالنسبة الى التكليف الاضطرارى استيعابه لجميع الوقت (فح) اذا انكشف الخطاء برفع الجهل فى خارج الوقت يكشف عن تحقق موضوع التكليف الاضطرارى الذى كان تكليف المكلف فى الوقت منحصراً به من دون تكليف له بالنسبة الى الواقعى الاختيارى و المفروض امتثاله لذلك التكليف فلا بد من الاجزاء فلا يكون عدم وجوب الاعادة (ح) الا على القاعدة . وان انكشف خطائه ورفع جهله قبل خروج الوقت يكشف ذلك عن عدم تحقق موضوع التكليف الاضطرارى وانه ما كان مكلفاً الا بالواقع الاختيارى المقدور امتثاله فى الوقت والمفروض عدم امتثاله فتجب الاعادة امتثالا لذلك التكليف فهو ايضاً على طبق القاعدة بلا التزام بالشرط المتاخر فلا يكون هذا الباب من قبيل الاجازة فى باب الفضولى .

الصورة الثالثة ما اذا كان مستدراً عن القبلة بان كانت صلوته واقعة على الطرف المقابل للقبلة فان كان فى الوقت وجب عليه الاعادة من غير اشكال ، وان كان فى خارج الوقت وجب عليه القضاء على الاصح الاقوى لمرسلة الشيخ فى النهاية المنجبرة بعمل الاصحاب بشهادة الشيخ عليه فيقيد بها اطلاق مادل على عدم وجوب الاعادة فى خارج الوقت لمن صلى على غير القبلة ، و المناقشة فيها باحتمال كونها هى موثقة عمار المذكور فيها حكم الاستبدار المختصة بما اذا تبين الخطاء فى اثناء الصلوة ، او رواية يحيى التى نوقش فى دلالتها مع المنع من العمل بها لضعف سندها . مدفوعة بان الظاهر كون المرسلة مرسلة عند الشيخ لانها كانت مسندة عنده و ارسلها بالنسبة الينا لبعد هذا المعنى عن التعبير بقوله «رويت رواية» كما ان قوله فى ذيل عبارته «وعليه العمل» دال على كون المرسلة معمولا بها عند الاصحاب لا انه اراد عمل نفسه فقط وعلى هذا فكلامه ظاهر بظهور غير قابل للمنع بان مراده من المرسلة غير هاتين الروايتين وانه مما عليه عمل الاصحاب فتصير حجة بجبرها بعمل الاصحاب وصالحة لتقييد الاطلاقات كما ان التمسك بقاعدة الاجزاء ضعيف جداً لعدم اقتضاء الامر الظاهرى له على ما هو التحقيق عندنا .

ثم ان المشهور بين القدماء شهرة محققة عندهم بحيث لا يكون المخالف منهم الا شاذا ،

ناقضية الالتفات الى الاستدبار مطلقا ولو كان ببعض اكوان الصلوة ، ويدل عليها اطلاق اخبار كثيرة دالة على انقطاع الصلوة بالالتفات به ، ولا يخفى الملازمة بين القول ببطلانها بالالتفات وبين القول ببطلانها اذا كانت الى جهة الاستدبار من اول انعقادها ضرورة ان الصلوة اليها مستلزمة للالتفات اليها بالنسبة الى الكون الصلوتي قطعاً و الحاصل انه وان امكن التفكيك بين القول بالبطلان عند الالتفات في افعال الصلوة وعدمه عند الالتفات في اكوانها لكن يستحيل التفكيك بين القول ببطلانها عند الالتفات في اكوانها وعدمه عند الالتفات في افعالها ضرورة استلزام الالتفات عند الافعال للالتفات عند الاكوان قطعاً ، فبين المسئلتين ملازمة من احد الطرفين ، ثم لا يرد ان جعل شرطية الاستقبال مناف لجعل قاطعية الاستدبار كما في المانعية حيث لا يمكن جعل شيء شرطاً وجعل ضده مانعاً لكون البطلان عند وجوده مستنداً الى عدم الشرط لا الى وجود المانع لكونه اسبق رتبة من المانع في التاثير من جهة كونه من اجزاء مقتضى وجود الشيء : وذلك لامكان استناد البطلان الى وجود القاطع كما وقع في مثل الحدث والطهارة فان الاول قاطع للهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلوة بالنسبة الى اكوانها والثاني شرط بالنسبة الى افعالها . ولولا قاطعية الحدث لما كان وقوعه في اثناء الصلوة موجباً للبطلان اذا كان متمكناً من تحصيل الطهارة في اثنائها بالافعل كثير كالوضوء ارتماساً اذ نفس وقوعه فيها لا يضر بشرطية الطهارة اذا لم يقع بعض افعال الصلوة مع الحدث وهذا كاشف عن كون البطلان بعد قاطعيته مستنداً الى نفسه لا الى فوت الشرط وهو الطهارة ، ثم ان اتفق السلس وكان متمكناً من تجديد الطهارة في اثناء الصلوة بلا حرج فبقاء التكليف بالصلوة بالاجماع على عدم جواز تركها في حال من الاحوال لا بد من رفع اليد عن قاطعية الحدث في الاثناء (فح) فاذا تمكن من تجديد الطهارة بالافعل كثير يجب تجديدها ولو كان فعلها مستلزماً للفعل الكثير فهل يقدم شرطية الطهارة ويقال باغتفار الفعل الكثير فيها بمقدار تجديد الطهارة ؟ او يقدم قاطعية الفعل الكثير ويقال بعدم شرطية الطهارة ؟ او يراعى ما هو الاهم منهما ومع التساوي فالتخيير بين الاتيان بالطهارة مع الفعل الكثير او اتمام الصلوة بلا تجديدها او الاحتياط بتجديدها فيها ثم اعادتها بوضوء آخر ؟ وجوه : لا يخلو الاخير منها عن وجه لعدم دليل على تقديم احدهما على الاخر وعدم احراز الاهم منهما مع

الشك فى التساوى .. ثم انه لا وجه للجمع بين المطلقات الواردة فيمن صلى على غير القبلة وبين الواردة فيمن التفت عن القبلة الى الاستدبار بحمل الاولى على الظان بالقبلة عن اجتهاد خطائى والثانية على صورة العمد بالالتفات حتى يكون الناسى و الغافل خارجين عن كلتا الطائفتين ضرورة انه لا وجه لهذا الجمع اصلا مضافاً الى ان الناسى والغافل لا بدلهما من حكم فى المسئلتين اما البطلان فيهما او البطلان فى مسئلتنا دون المسئلة الاتية اعنى الالتفات او القول بالصحة فيهما او البطلان فى مسئلة الالتفات والصحة فى مسئلتنا اما الالتزام بالاخير فقد عرفت مافيه ضرورة ان وقوع الالتفات المبطل لا يجتمع مع الصحة اذا كان مستمراً عند الافعال ضرورة انه باول وجوده كان مبطلا فكيف يعقل ان يقال بالصحة باستمراره بعد الحكم بالبطلان باول وجوده واما الالتزام بالثالث فهو كالثانى ممالا يلتزم به هذا القائل فيتعين الاول كما لا وجه للجمع بينهما بحمل مطلقات الباب على من صلى على غير القبلة وكان مستمراً فى خطائه الى اخر الصلوة ومطلقات باب قاطعية الالتفات الى مسمى الالتفات الحاصل بالالتفات المتعقب بالرجوع بدعوى عدم صدق الالتفات مع الاستمرار وهذا كما ترى ضرورة صدق الصلوة على غير القبلة اذا اتى ببعضها على غيرها من ركعة او ركعتين وعدم اعتبار الرجوع عن الالتفات فى صدقه كما لا يخفى فالانصاف تمامية دلالة تلك المطلقات الواردة فى باب الالتفات على البطلان فى مسئلتنا اذا وقعت الصلوة على جهة دبر القبلة وذلك لانها مطلقات دالة على بطلان الصلوة بالالتفات عن القبلة مطلقا سهواً وعمداً سواء كان الالتفات عنها الى ما بين المشرق والمغرب او الى نفس النقطتين او الى دبر القبلة فيقيد بالدليل الحاكم عليها وهو ماورد فى ذاك الباب من تنزيل مابين المشرق والمغرب بمنزلة القبلة المستلزم لعدم البطلان اذا لم يكن الا لتفات اليها عن عمد او جهل بالحكم كما يكون حاكما على الاطلاقات الواردة فى هذا الباب ايضاً الدالة بظاهرها على وجوب الاعادة على من صلى على غير القبلة ثم بعد تحكيم كلتا الطائفتين باخبار مابين المشرق والمغرب يكون كل طائفة اخص من الاخرى من وجه غير وجه اخصية الاخرى فيخصص عموم كل طائفة بالاخرى فاخبار ذلك الباب اعنى باب الالتفات اعم من المطلقات الواردة فى هذا الباب لدلالتها على وجوب الاعادة والقضاء مطلقا سواء كان الى دبر القبلة او الى نفس النقطتين واخبار الباب اخص منها لدلالتها على

عدم وجوب القضاء اذا كان الالتفات الى نفس النقطتين واخبار الباب اعم منهما من حيث دلالتها على عدم وجوب القضاء حتى فيما اذا كان الالتفات الى دبر القبلة و مطلقات ذلك الباب اخص لدلالتها على البطلان فيما اذا كان الالتفات الى دبر القبلة الموجب للاعادة فى الوقت والقضاء فى خارجه فيخصص كل منهما بالاخرى فيصير الحاصل بعد التقييدين عدم وجوب القضاء اذا كان الالتفات الى نفس النقطتين ووجوبه اذا كان الى دبر القبلة (فح) لايحتاج الى التمسك بالمرسلة المتقدمة نعم هى تصير شاهدة على ماقلناه فالمسئلة صافية والحمدالله . ؛

ثم ان هاهنا اموراً يجب التنبيه عليها ، **الاول** انه هل المدار فى تحقق الاستدبار هو توجه النقطة المقابلة للقبلة بحيث تقع الصلوة فى طرف خط مستقيم خارج من القبلة الى دبرها وعليه فيكون مابين دبر القبلة الى اليمين او اليسار ملحقاً بهما فلايجب القضاء كما عن الشهيد الثانى وجماعة ، اومطلق مايكون متجاوزا عن اليمين او اليسار الى طرف دبر القبلة ولولم ينته الى حد الاستدبار الحقيقى كما يتراءى من ظاهر عبارة الجواهر ، اى يفصل فى نصف الدائرة الواقعة فى خلاف القبلة بين مايصدق عليه الاستدبار عرفاً وبين غيره : **وجوه** : اقواها الاخير وذلك لان مطلقات الباب كما عرفت دالة على عدم وجوب القضاء مطلقا حتى مع الاستدبار غاية الامر خروج الاستدبار عنها بحكم اخصية مطلقات باب ناقضية الالتفات فيبقى الباقى تحت تلك المطلقات سواء كان الانحراف الى نفس اليمين او اليسار اوعنهما الى جهة الاستدبار مالم يصل الى حد يصدق معه الاستدبار عرفاً **والظاهر ان** حد صدقه عرفاً هو التوجه الى الجهة المقابلة للقبلة بحيث تكون القبلة واقعة خلفه مطلقا سواء كانت بين كتفيه كما اذا استقبل النقطة المقابلة لها اوعلى منكبه الايمن اوالايسر فعلى هذا يكون حد الاستدبار التوجه الى قوس من دائرة الافق يكون نسبته اليها قريباً من الثلث .

الثانى ان الانحراف فى الصورة الاولى اعنى ما اذا كان بين المشرق والمغرب قد يكون من جهة اعتقاد المصلى بان القبلة فى جهة خاصة ثم ينكشف خطائه فهذا هو القدر المتيقن من الاخبار السابقة فى تلك المسئلة وقد يكون من جهة العمى (وح) فقد يقال بانه تجب عليه الاعادة بمقتضى صحيحة الحلبى عن الصادق (ع) فى الاعمى يؤم القوم وهو على غير القبلة قال يعيد ولايعيدون فانهم قد تحروا . ولكنه فاسد ولابد من حمل

الرواية على ما اذا كان شروع الاعمى فى الصلوة من دون التحرى والمامومين بالتحرى وذلك لصحيح عبدالرحمن انه سئل الصادق (ع) عن رجل اعمى صلى على غير القبلة فقال (ع) ان كان فى وقت فليعد وان كان قد مضى الوقت فلا يعد : ومثله خبر ابى بصير وهما صريحان فى ان الاعمى اذا صلى على غير القبلة يعيد ان كان تبين الخطاء فى الوقت ولا يعيد ان كان فى خارجه وبعد كون سياق الخبرين سياق الاطلاقات السابقة يعلم انه لا فرق بين الاعمى وغيره (فح) يحمل الخبران على ما اذا كان الانحراف ازيد مما بين المغرب والمشرق بان كان على نفس النقطتين او متجاوزا عنهما الى دبر القبلة واما اذا لم يبلغ النقطتين فلا يجب عليه الاعادة اصلا بمقتضى عموم قوله (ع) ما بين المشرق والمغرب قبلة كله .

الثالث من كان عالما بأن جهة ليست هى القبلة فنسى ذلك وصلى اليها ثم تذكر انها كانت بين المشرق و المغرب فقد يقال بانه تجب عليه الاعادة و ذلك لعموم قوله لا تعاد الصلوة الا من خمس (الخ) التى منها القبلة مع دعوى ظهور النصوص السابقة الدالة على عدم الاعادة فى غير الناسى بشهادة ذكر الغيم واستبانة انه على غير القبلة وانهم قد تحروا ونحو ذلك ولكن الاقوى عدم وجوب الاعادة وان سلم ظهور بعض النصوص السابقة فى غير الناسى وذلك لشمول بعض الاخبار الاخر له مثل قوله اين حد القبلة قال ما بين المشرق والمغرب كله فان المراد منه وان لم يكن جعل ما بين المشرق و المغرب قبلة مطلقاً حتى للعالم بجهة القبلة ولكنه لا مانع من شموله لكل من دخل فى الصلوة مع كونه معذوراً فى الجهة التى صلى اليها مع كونها بين المشرق والمغرب (فح) يكون الناسى داخلا فى عموم الخبر و كذا قوله (ع) اذا صليت على غير القبلة و استبان لك انك صليت وانت على غير القبلة وانت فى وقت فاعد وان فاتك الوقت فلا تعد ومن ذلك يعلم عدم شمول مثل لا تعاد للمقام فانه يثبت وجوب الاعادة لمن صلى الى غير القبلة وقوله بين المشرق والمغرب قبلة يكون حاكماً ومثبتاً انه صلى الى القبلة كما لا يخفى **الرابع** الجاهل بالحكم ان كان مقصرا فحكمه حكم العامد لانه (ح) مكلف بالصلوة الى عين القبلة وجهله لا يمنع عن التكليف ولذا نقول بكونه معاقباً فهو (ح) مكلف بنفس الصلوة الى عين القبلة والمفروض عدم اتيانه بها فتجب عليه الاعادة فى الوقت والقضاء فى خارجه وان كان قاصرا فهو وان لم يكن له مانع عن

التكليف بالواقع لان جهله بالقبلة لاينافى تمكنه من الصلوة اليها فلا مانع من صحة خطابه بالصلوة الى القبلة ولكن مقتضى عموم قوله (ع) مابين المشرق والمغرب قبلة كله، شموله للجاهل القاصر ايضا وهو حاكم على الادلة الاولية فتحصل ان العامد والجاهل المقصر خارجان عن الحكم وغيرهما داخل فى الحكم بعدم وجوب الاعادة اذا كانت الصلوة واقعة فيما بين المشرق والمغرب وان انكشف الخطاء فى الوقت . **هذا** ولكن يمكن ان يفرق فى القاصر بين ما اذا كان جاهلا بالموضوع فلا تجب عليه الاعادة سواء اعتقد جهة انها القبلة ثم ظهر خلافه او صلى الى جهة غفلة فظهر انها ما كانت القبلة وبين ما اذا كان جاهلا بالحكم لو تصور الجهل بالحكم عن قصور فتجب عليه الاعادة كالعامد . **اما الاول** فلما مر من حكومة الاخبار السابقة الدالة على كون مابين النقطتين قبلة . **واما الثانى** فلان الخطاب الواقعى لايسقط بمجرد الجهل به غاية الامر معذورية المكلف من جهة جهله فاذا كان التكليف الواقعى باقياً فيقتضى لزوم امتثاله بعد تبين عدم امتثاله . والاخبار السابقة لايمكن ان تكون حاكمة فى هذا الفرض لانها فى مقام توسعة القبلة التى تكون فى طول القبلة الاولية بحسب الجعل الاولى لافى مقام توسعة القبلة الاولية كيف والا يلزم تعميم الحكم بالنسبة الى العامد والجاهل المقصر ايضاً وهو كما ترى وهذا كاشف عن كونها فى مقام بيان القبلة لمن لايمكن ان تشمله الخطابات الاولية لنسيان اوغفلة اوعلى فرض الشمول كانت له جهة مجوزة بحسب الظاهر كالعلم والاجتهاد . والجامع بين الجميع ان لا يكون انحرافه عن اختيار اما من جهة العقل او الشرع ، والجاهل بالحكم سواء كان قاصرا اومقصرا هو مثل العالم بالحكم والموضوع فى كونه عامداً فى الانحراف عن القبلة فلا تشمله الاخبار السابقة .

المسئلة الرابعة لو كان تبين الخلاف فى اثناء الصلوة فان كان فى سعة الوقت فحكمه حكم ما اذا كان التبين بعد الصلوة فى جميع صورها المتقدمة فيستقيم فى موضع التبين اذا كان الانحراف دون اليمين او اليسار ويستانف اذا كان الانحراف الى النقطتين اوازيد ويدل على ذلك عموم مادل على الحكم فى المسئلة السابقة مضافاً الى موثقة عمار المتقدمة الدالة على وجوب المضى فيما اذا كان الانحراف دون النقطتين والاستيناف اذا كان الى دبر القبلة : **وان كان** فى ضيق الوقت بان دخل فى الصلوة فى وقت لم يبق

من وقتها الامقدار ركعة ثم تبين له فى اثنائها بعد خروج الوقت انه منحرف عن القبلة فان كان الانحراف دون النقطتين فيستقيم ويتم صلوته كما انه لو كان على دبر القبلة فالاقوى هو البطلان ووجوب الاستيناف وان كان الاحوط باحتياط خال عن الوجه اتمامها بعد الاستقامة ثم الاستيناف وان كان الانحراف الى نفس النقطتين او متجاوزا الى حد غير بالغ الى دبر القبلة فهل يجب عليه الاستيناف لكون الكشف فى اثناء الصلوة فيشمله مايدل على وجوب الاستيناف لوظهر الخطاء فى الاثناء او يجب عليه الاتمام لكون الاستكشاف بعد الوقت فيشمله مايدل على عدم القضاء لـوظهر الخطاء فى خارج الوقت ؟ و **جهان** : اقواهما الثانى لالما ذكر لعدم شمول مايدل على عـدم وجوب القضاء لمثله بدعوى الانصراف ، بل لفحوى مادل على عدم وجوب القضاء ضرورة عدم الفرق فى الحكم بالصحة لوظهر الخطاء فى خارج الوقت بين تمام الصلوة وبعضها فالركعة من تلك الصلوة المفروضة يصدق عليها انها وقعت منحرفة عن القبله مع تبين الخطاء فيها فى خارج الوقت .

المسئلة الخامسة لوظهر خطاء اجتهاده بالاجتهاد فمقتضى طريقية الامارة و ان العمل على طبقها لايفيد الاجزاء لعدم اقتضاء الامر الظاهرى الطريقى للاجزاء هو الحاق ظهور خطائه بالاجتهاد بظهور خطائه بالعلم لان المفروض كون مفاد الاجتهاد الثانى الدال على كون القبلة الى الجهة التى احرزت به ، خطاء اجتهاده الاول وان القبلة ليست فى تلك الجهة والمفروض ايضاً كون الاجتهاد الثانى حجة فعلية فلابد من ترتيب الاثر على طبقه من حين تحققه (فح) لو كان اختلافه مع الاجتهاد الاول يسيراً بمعنى كون المتبين بالاجتهاد الاول دون اليمين و اليسار مماتبين بالاجتهاد الثانى فلايجب شيئى من الاعادة والقضاء **وان كان** الاختلاف الى مرتبة اليمين او اليسار فيجب الاعادة دون القضاء وان كان الى مرتبة الاستدبار فيجب القضاء ايضاً . **ولايتوهم** قياس المقام بباب اختلاف المجتهدين فى الفتوى لورجع المقلد الى احدهما بعد فوت الاخر فان عدم وجوب الاعادة هناك بواسطة قيام الاجماع على عدم وجوبها المنتفى فى المقام والا فمقتضى القاعدة الاولية فى باب الامارة هو وجوب الاعادة بمجرد كشف الخلاف على ماهو لازم الطريقية المحضة وتحقيقه فى الاصول .

المسئلة السادسة اذا اجتهد لصلوة ودخل فيها مع احراز القبلة بالاجتهاد فان

زال اجتهاده وحصل له الشك فى جهة القبلة فان كان ذلك بعد الفراغ عن العمل فلا اثر له بالنسبة الى العمل الماتى به لاتيانه بماهو مقتضى تكليفه من دون ظهور خطائه فيه ويجب عليه الاجتهاد ثانياً بالنسبة الى صلوة اخرى واذا حصل له الشك فى الاثناء فقد يقال بجواز الاكتفاء بالاجتهاد السابق فيبنى عليه ويتم صلوته ولكن فيه ان القبلة كما هو شرط فى الابتداء كذلك شرط الى آخر الصلوة فلو حصل له الشك فى الاثناء وبنى على اجتهاده السابق يكون ذلك اتماماً للعمل مع الشك وهو غير مجوز فلا محيص عن احراز القبلة (ح) فان امكن الفحص عنها من دون ابطال العمل يتفحص فان حصل له الظن بالقبلة على طبق الاجتهاد السابق الزائل بسبب الشك فهو وان اختلف اجتهاده الثانى مع الاول ، فيدخل فى المسئلة السابقة من تبدل الاجتهاد فيكون حكمه حكمها وان لم يتمكن عن الفحص فى الصلوة تصير صلوته باطلة فيستأنفها بعد تجديد الاجتهاد فى سعة الوقت ومع ضيقه يتمها على ماهو عليه :

هذا كله فيما اذا حصل له الشك وان بقى على ظنه السابق عند ارادة الدخول فى صلوة اخرى فان علم انه لو اجتهد ثانياً لا يحصل له العلم ولا ظن اقوى من الظن الفعلى بجهة ولو بتلك الجهة المظنونة فعلا ولا ظن الى جهة اخرى غير ماظنه انه جهة القبلة فلا يجب الاجتهاد للصلوة الاخرى قطعاً للقطع بانه ليس فى ايجاب الاجتهاد جهة موضوعية الاحراز القبلة بالعلم او الظن وهو حاصل حسب الفرض وان احتمل حصول العلم او الظن الاقوى بان القبلة فى غير تلك الجهة فمقتضى اطلاق مادل على وجوب الاجتهاد هو وجوبه عند ارادة الدخول فى الصلوة فان من الواضح انه ليس المراد ايجاب طبيعة الاجتهاد ولو فى تمام العمر مرة واحدة بل المراد ان المصلى كلما اراد الدخول فى الصلوة ولم تكن القبلة محرزة له يجب عليه احرازها بالاجتهاد (فح) اذا فرضنا انه يحتمل ان القبلة ليست فى الجهة التى ظن كونها جهة القبلة ويحتمل او يعلم انه مع الاجتهاد يحصل له العلم بجهة القبلة او الظن على خلاف الجهة التى حصلها باجتهاده او يحصل له ظن اقوى ، لم يصدق عليه (ح) انه اجتهد فى القبلة فليس له الشروع فيها .

المسئلة السابعه اذا اختلف المجتهدان فادى اجتهاد احدهما الى جهة غير ما ادى اليه اجتهاد الاخر فهل يجوز اقتداء احدهما بالاخر ام لا؟ وجهان يمكن ان يقال

بالعدم لعلم المأموم ببطلان صلوته (ح) امامن جهة بطلان صلوته او بطلان صلوة الامام اوصلوة كليهما ولايقاس المقام بالمصلين المتقتدين بعضهم ببعض حول الكعبة لكون صلوتهم جميعاً الى الكعبة ولا بالمصلين المقتدين بعضهم ببعض مع اختلاف الجهات فى حال شدة الخوف لوقلنا بمشروعية الجماعة فى هذه الصورة ولومع الاختلاف الكثير لكون القبلة ساقطة عنهم براسها بخلاف المقام فان القبلة شرط للصلوة غاية الامر مع عدم التمكن من الاحراز العلمى يكتفى بالظن فيكون الاجتهاد فى حق المجتهد عذراً وهو حجة له مادام العذر فيكون له امر ظاهرى وهولا يفيد الاجزاء ولايوجب سقوط التوجه الى القبلة الذى هو شرط لصحة الصلوة واقعاً ويمكن ان يقال بصحة الاقتداء لكون صلوة كل منهما صحيحة فى حقه والصحيح عند احدهما ظاهراً موضوع لترتيب اثار الصحة الواقعية عند الاخر فيكون مقتديا بمن يكون صلوته صحيحة عند نفسه كما لايخفى ويمكن ان يقال بالتفصيل بين ماذا كان المأموم عالماً بان جهته وجهة الامام ليستا على جهة استدبار القبلة بل احتمل كونه اوالامام منحرفاً عن القبله الى حدلم يبلغ الاستدبار فيصح له الاقتداء بخلاف ماذا احتمل كونه اوالامام مستدبراً فانه لايجوز الاقتداء اما صحة الاقتداء فى الاول فلانه بالنسبة الى صلوة نفسه قد اتى بما هو تكليفه الفعلى من التوجه الى الجهة المحرزة واما اقتدائه بالامام الذى يحتمل كونه الى غير القبلة فيمكن له احراز كون صلوة الامام صحيحة واقعاً ولو كانت الى غير القبلة بمقتضى استصحاب بقاء الامام على حاله من عدم كشفه الخطأ الى اخر الوقت ولايحتاج الاقتداء الا الى احراز كون صلوة الامام صحيحة واقعاً والمفروض احراز صحتها بالاستصحاب ومجرد احتمال كون الامام الى غير القبلة لايلازم بطلان صلوة الامام لتكون صلوة المأموم ايضاً باطلة واما عدم الصحة فى الثانى فلانه لايمكنه احراز صحة صلوة امامه لاحتمال كونه مستدبراً عن القبلة فحين الاقتداء وان لم يعلم بطلان صلوة امامه لاحتمال كونه الى القبلة اوالى جهة لايكون معها بطلان صلوة امامه ولا بطلان صلوة نفسه ولكنه لما لم يكن طريق لاحراز صحة صلوة امامه فلايمكن له الاقتداء مع الشك و كون صلوة الامام صحيحة عنده لايكفى فى الاقتداء به مع احتمال عدم صحتها الواقعية لاحتمال كونه مستدبرا وقد مر ان مجرد الاجتهاد لايوجب الا الامر الظاهرى و كونه معذورا فى عدم امتثال التكليف مادام بقاء العذر فتلخص

ان الحكم مطلقاً بالصحة او عدم الصحة كذلك ليس في محله ومن ذلك يعلم حكم ما اذا كان احدهما عالماً بجهة القبلة والاخر محرزاً بالاجتهاد فان فيه ايضاً هذه الاحتمالات الثلث هذا تمام الكلام في القبلة .

المقدمة الثالثة

من مقدمات الصلوة في البحث عن لباس المصلي ويعتبر فيه امور **الاول** ان لا يكون نجساً والبحث عنه موكول الى كتاب الطهارة **الثاني** ان لا يكون من اجزاء الميتة و **هل التذكية** شرط فيه ؟ او كونه ميتة مانع ؟ وجهان مختار صاحب الجواهر (قده) هو الاول كما انه قدس سره يقول بشرطية الماكول لا مانعية غيره ، ولا ثمرة مهمة في تحقيق شرطية التذكية او مانعية الميتة بناء على كون الميتة عبارة عن امر عدمي وهو عدم وقوع الذبح الشرعي على الحيوان القابل له وذلك لعدم امكان احراز عدم المانع (ح) بالاصل عند الشك فيه كالشرطية بخلاف باب الماكول فانه على القول بكون غير الماكول مانعاً يمكن احراز عدمه بالاصل دون ما اذا كان الماكول شرطاً فانه لا اصل لاحرازه **وكيف كان** . فالظاهر من النواهي الغيرية الواردة في المنع عن الصلوة في الميتة مانعيتها وذلك لما هو المقرر من ان الامر الغيري كما يكون مفيداً للشرطية كذلك النهي الغيري مفيد لمانعية متعلقه عن تحقق المامور به فهذه قاعدة كلية فطبع النواهي الغيرية دائماً يقتضي مانعية متعلقها كما ان ذيل موثقة ابن بكير (الا ان يكون ذكياً ذكاه الذابح) وموثقة ابن ابي حمزة ظاهران في شرطية التذكية **والتحقيق** يقتضي الاخذ بظهور النواهي في المانعية وصرف ذيل الموثقتين عن الشرطية بجعل صدرها قرينة على بيان المانعية ويكون التعبير بما يوهم الشرطية لكون الميتة و المذكى من قبيل مالا ثالث لهما فيصح في مقام التعبير ان يعبر عن مانعية احدهما بشرطية الاخر من غير ان يكون شرطاً حقيقة ووجه صحة ذلك هو اظهرية النواهي الغيرية في المانعية عن ذيل الموثقتين في الشرطية بسبب وقوع ذلك الاحتمال المتقدم في ذيلهما احتمالا ظاهراً قرينة صدرهما دون النواهي الغيريه حيث لا قرينة على ارادة خلاف الظاهر منها وهو المانعية وان لم تكن خالية عن اصل الاحتمال ، .

ثم انه ان احرزت التذكية بالعلم الوجداني او بالبينة فهو ، والا فيرجع الى

الامارت التى جعلت طريقاً الى احرازها وهى امور **الاول** يدالمسلم **والثانى** سوق المسلمين **و الثالث** المطروحية فى ارض المسلمين اذا كان على المطروح اثر استعمال المسلم ومع احدى هذه الامارات يحكم بالتذكية وترفع اليد عن استصحاب عدمها (لوقيل بصحة جريانه) و يكون تقديم هذه الا مارات عليه من باب حكومة الامارة على الاصل العملى ،. **وهل يختص الحكم** بجواز الصلوة فيماشك فى تذكيته بما اذا وجدفيه شيئى من هذه الامارات ؛ اويحكم بجوازها فيه وان لم يكن فيه شيئى منها ؛ وجهان **اقواهما الاول ، و توضيح ذلك** ان فى المقام مطلقات دالة على نفى البأس عن الصلوة فيما يشك فى تذكيته **مثل موثقة سماعة** انه سئل ابوعبدالله (ع) عن تقليد السيف فى الصلوة وفيه الفراو الكيمخت ، فقال (ع) لاباس مالم تعلم انه ميتة وخبر **على بن ابى حمزه** عن الرجل يتقلد السيف ويصلى فيه قال (ع) نعم، فقال الرجل ان فيه الكيمخت ، قال وما الكيمخت ؟ فقال جلود دواب ، منه مايكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة ، فقال ماعلمت انه ميتة فلا تصل فيه، وخبر **الحلبى** عنه (ع) عن الخفاف التى تباع فى السوق ، فقال اشتر وصل فيها حتى تعلم انه ميت بعينه ،. وهذه الاخبار كماترى تدل على جواز الصلوة فيما يشك فى تذكيته ولم يعلم انه ميت **وربما يتوهم** شمول اطلاقها لمالم يوجد فيه شيئى من الامارات الثلث المتقدمه **لكن يندفع اولا** بمنع اطلاقها لكونها واردة فى مقام جواب السئوال عن جواز الصلوة فيما يشك فى تذكيته ومنشاء شك السائل احدامرين على سبيل منع الخلو ، اما اختلاط اهل الذمة بالمسلمين فى السوق ،اوغلبة العامة فى اسواقهم المستحلين لذبائح اهل الكتاب والقائلين بجواز استعمال الميتة فى الصلوة بالدباغ فيكون الجواب منصرفاً الى مورد سؤالهم لوجود القدر المتيقن فى مورد التخاطب المانع عن انعقاد مقدمات الحكمة ،فلا يتم الاطلاق ، واما ماشك فى تذكيته مع العلم بكونه مجلوباً من بلاد الكفار وماخوذاً منهم المورد لابتلائنا فى هذه الاعصار والخارج عن محل ابتلائهم فهو خارج عن مصب تلك الاخبار ، وهذا المعنى وان لم يمكن استفادته من اللفظ الاان دعواه ليس ببعيد **وثانياً** ان تلك الاخبار على تقدير تسليم اطلاقها وشمولها للمشكوك الذى لايوجد فيه شيئى من الامارات الثلث مقيدة بمادل على جواز الصلوة فى المشكوك فيه اذا قامت فيه شيئى من تلك الامارات الدالة بالمنطوق او بالمفهوم على عدم جوازها فيمالم يوجد

فيه شيئ منها ، **كخبر اسماعيل بن موسى** وفيه قال (ع) عليكم انتم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك ؛ واذا رايتم المسلمين يصلون فيه فلا تسئلوا عنه. الدال بمنطوقه على وجوب الفحص عنه وعدم جواز الصلوة فيه اذا علم بانه خرج من ايدى المشركين ولم يعلم بان المسلمين يعاملون معه معاملتهم مع المذكى من الصلوة فيه ، فيدل بمنطوقه على عدم جواز الصلوة فيه اذا فقدت فيه الامارات الثلث ، **وخبر اسحاق** بن عمار وفيه (في الجواب عن السئوال عن الصلوة في الماخوذ من السوق اذا شك في تذكيته) ، انه اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس ، الدال بمفهومه على ثبوت الباس فيما لم يكن كذلك ، وغير ذلك من الاخبار فيقيد بها تلك المطلقات ويصير الجواز بعد التقييد مختصاً بما قامت فيه الامارة وتدل المقيدات اما منطوقاً او مفهوماً على ثبوت البأس في المشكوك فيه اذا لم يوجد فيه شيئ من الامارات ولا يحتاج في اثبات البأس فيه الى التمسك باصالة عدم التذكية لكي يرد عليه بالمنع عن صحته حسبما تقرر في محله وبالجملة فالاقوى عدم جواز الصلوة فيما يشك في تذكيته مع عدم تحقق شيئ من الامارات الثلث، وهذا مما لا ينبغي الاشكال فيه في الجملة ،

انما الكلام في امور الاول هل ارض المسلمين امارة على التذكية كسوقهم و لو لم يكن على المطروح فيها اثر استعمال المسلم؟ او تختص اماريتها بما اذا كان عليه اثره؟ وجهان ، ظاهر الجواهر هو الاول ، واستدل له بخبر اسحاق بن عمار المشار اليه انفاً الدال على نفى البأس عن الصلوة فيما يصنع في ارض المسلمين ، وفيه انه لا باس **بالصلوة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل** الاسلام ، قال (ع) اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس. وخبر السكوني عن الصادق (ع) وفيه ان امير المؤمنين «ع» سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة يكثر لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين فقال امير المؤمنين «ع» يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فاذا جاء طالبها غرموا له الثمن ، قيل له يا امير المؤمنين لا يدرى في سفرة مسلم ام سفرة مجوسي، فقال (ع) هم في سعة حتى يعلموا، مضافاً الى ان ارضهم بما هي ارض لهم يكون مثل دارهم فيشمل حكم دارهم لارضهم ايضا، **ولكن التحقيق** هو الاخير وذلك لعدم الدليل على امارية الطرح في ارضهم ما لم يكن على المطروح اثر استعمال المسلم الذي يدل على كونه تحت يده والاستدلال بالخبرين المذكورين

مردود ، اماخبر اسحاق بن عمار فلانه يدل على ان المصنوعية فى ارض المسلمين امارة على التذكية ، ولادلالة فيه على حكم المطروح اصلا ، واما خبر السكونى فلان فيه احتمالين **احدهما** ان يكون مسوقا لحكم البرائة والاباحة عند الشك فى الحلية من دون نظر الى كون المطروحية امارة كما هو الظاهر من ذيله حيث قال (ع) هم فى سعة حتى يعلموا وعلى هذا الاحتمال يصير دليلا على ان الحكم فى المشكوك فيه مطلقا هو الاباحة لان الارض امارة ، **وثانيهما** ان يكون مسوقاً لبيان كون الارض امارة ، والاحتمال الاول اظهر ومعه فلا يكون الخبر مما عمل به بل هو مطروح بهذا المعنى اذلم يذهب احد الى الاباحة عند الشك فى حلية المطروح اذالم يكن فى البين امارة «فح» يشكل استنباط امارية الارض منه بحمله على الاحتمال الاخير ، ولو منع من اظهرية الاحتمال الاول فلااقل من تساويه مع الاخير المانع من الاستدلال به للمدعى اذلا اشكال فى عدم اظهرية الاحتمال الاخير ، واما ما ادعى من ان ارضهم تكون كدارهم فلم يقم عليه دليل ، **ثم انه** على القول الاول والبناء على عدم اعتبار اثر استعمال المسلم على المطروح فلااشكال فى اعتبار ان يكون عليه اثر استعمال انسان فيما اذا احتمل كونه ميتة اكلتها السباع ، فان مالا اثر عليه من استعمال انسان لا يكون بحكم المذكى حتى عند القائل بامارية المطروح مطلقا ، وذلك لاختصاص دليل امارتيها بما ذكر كخبر السفرة حيث يكون مورده اللحم المشكوك كونه من مال المسلم او المجوسى وكذا نفس السفرة ومافيها من الخبز والبيض والسكين الدالة على استعمال الانسان ، **واما اشتراط** امارية المطروحيه بكون المطروح مما اجرى عليه يد المسلم كما فى حاشية النجاة للشيخ الاكبر قدس سره ففيه ان اجراء يد المسلم عليه ليس شرطاً للعمل بخبر السفرة بل هو فى الحقيقة التزام برفع اليد عنه ورجوع الى امارية اليد.

الامر الثانى انه كما يكون يد المسلم اوسوقه اوارضه «اذا كان المطروح فيها عليه اثر استعمال المسلم» امارة على التذكية فهل تكون يد الكافر اوسوقه او المطروح فى ارضه امارة على عدمها او يكون من باب عدم الامارة عليها لا الامارة على عدمها ؟ وجهان **اقواهما الثانى** وذلك لعدم استفادة امارية يده على عدم التذكية من اخبار الباب اذ الظاهر منها كون يد المسلم مثلا امارة كما لا يخفى على من لاحظها مثل «اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس» الدال بمفهومه على ثبوت الباس فيما اذا لم يكن

الغالب عليها كذلك الناشى من جهة الشك لامن جهة كون عدم غلبة المسلم امارة على عدم التذكية .

الامر الثالث ان يد المسلم هل هى امارة على التذكية مطلقا حتى فيما لو علم بمسبوقيتها بيدالكافر ؟ او يكون امارة فيما لم يكن كذلك اولم يعلم الحالة السابقة لها ؟ و جهان قديقال بالاول لاطلاق مادل على جواز الصلوة فيما يؤخذ منها اومن سوقهم لكن الاقوى هوالثانى لمنع الاطلاق و بيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمتين **الاولى** انه قدعلم فى محله ان القضية الخارجية وهى التى حكم فيها بالافراد المحققة خارجاً يكون مورد الحكم فيها منحصراً بما فى الخارج من الافراد المحققة الموجودة ولايشمل مايوجد بعد الحكم اصلا ولو اريد اثباته لهالكان بدليل آخر دال على الحاقها بالافراد الموضوعة للحكم وليس من موارد التمسك بالاطلاق اذ لااطلاق لدليل الحكم (ح) اصلا ولذا لم تكن متعارفة فى العلوم ولا يكون شان العلوم هو البحث عنها لكونها فى قوة الجزئية وان كانت مسورة بكلمة «كل» مثل: (كل من فى البلدمات) او (كل من فى العسكر قتل) وذلك بخلاف الحقيقية وهى التى حكم فيها بالافراد مطلقاً ولو كانت مقدرة **الثانية** انه قديستفاد الاطلاق من ترك الاستفصال فيما اذالم يكن اللفظ باطلاقه شاملا للمورد وكان سئوال السائل ناظراً الى الجهة التى لايكون اللفظ شاملالها ولم تكن الجهة مغفولة عنها (فح) يكون ترك الاستفصال دليلا على شمول الحكم لتلك الجهة ايضاً و بعد تمهيدهاتين المقدمتين نقول لااطلاق فى تلك الاخبار حتى تشمل مااذا كانت يدالمسلم مسبوقة بيدالكافر لامن اللفظ ولامن جهة ترك الاستفصال **اما الاول** فلكونها قضايا خارجية وردت فى محل الحاجة وهى الجواب عما وقع عنه السئوال من الايدى والاسواق الخارجية فى تلك الازمنة **واما الثانى** فلما تقدم من ان المنشاء للشك فى كون الماخوذ مذكى هو غلبة العامة على اسواق المسلمين المستحلتن لذبائح اهل الكتاب والقائلين بطهارة الميتة بالدباغ لا كون ايديهم مسبوقة بايدى الكفار اذلم يكن جلب الجلود من بلاد الشرك معمولا فى ذلك الزمان و انما ذلك امر حدث فى هذه الاعصار كما لايخفى على من تتبع سيرة السابقين فليس اطلاقها من جهة ترك الاستفصال بعد كون تلك الجهة مغفولا عنها بالكلية عند اذهان السائلين **هذا مضافاً** الى دلالة خبر اسحق المتقدم الدال على عدم البأس فيما صنع فى ارض الاسلام حيث

جعل الملاك مصنوعيته فى ارض الاسلام فيكون المصنوع فى ارض الكفار خارجاً عنه ولو كان بيد المسلم فعلى هذا فيشكل فى الجلود المعمولة فى بلاد الكفر من الخف و نحوه المجلوبة الى بلادنا اللهم الا ان يحتمل الفحص ممن جلبها من بلاد الكفر فيحكم بنفى البأس عنه حملا لفعله على الصحة **لكن الانصاف** انتفاء هذا الاحتمال للقطع بعدم الفحص غالباً فالاقوى عدم جواز استعمال تلك الجلود ولو اخذت من يد المسلم او سوقهم.

التنبيه الرابع هل مانعية الميتة عن الصلوة معها انما هى لاجل نجاستها حتى يختص المنع بما اذا كانت من حيوان ذى النفس اولاجل كونها ميتة بما هى ميتة وان كانت طاهرة فيشمل ما كانت من غير ذى النفس ايضاً ؟ وجهان بل قولان اقواهما بالنظر الى الادلة هو الاول وان كان الاحتياط لاينبغى تركه وذلك لان مورد السئوال فى اكثر الادلة الدالة على مانعيتها هو المنع مما يصنع منها كالجلد والفرو والخف ونحوها ومن المعلوم بحسب الارتكاز ان مثل هذه انما تصنع من جلود ذى النفس ولم يكن صنعها من جلود غير ذى النفس معهوداً مرتكزاً كما يكون اليوم ايضاً كذلك فانه لم يسمع اصطناع شيء من الثوب من جلود السمك ونحوه ولو كان لكان نادراً جداً خارجاً عن مرتكز المخاطب بحيث يكون حمل لفظ المصنوع من الميتة عليه بعيداً جداً لكون المتيقن منه ما هو المرتكز عند المخاطب وقد قرر فى الاصول ان من شرائط التمسك بالاطلاق فقد القدر المتيقن **نعم لو كان فى** روايات الميتة مايدل على المنع من الصلوة فى الميتة بان كان لفظ الميتة ماخوذاً فيه بان ورد لاتصل فى الميتة لكان للقول باطلاقها لغير ذى النفس وجه لكن الظاهر بعد التتبع عدم ورود مثل ذلك ورواية بن ابى عمير (وفيها لاتصل فى شيء من الميتة) ظاهرة ايضاً فيما يصنع منها بجعل الشيء كناية عنه خصوصاً مع تاييده بقوله (ع) ولاشسع منها ولو سلم دلالتها على المنع عن الميتة بقول مطلق لكان حملها على المصنوع منها المتعارف عند السائل امراً ممكناً بقرينة باقى الاخبار **مضافاً** الى تاييد ذلك القول بالاجماع المنقول عن المعتبر حسب ما حكاه المحقق الثانى وعدم وجدان ذلك فى المعتبر غير قادح بصيرورته اجماعاً منقولا بعد ما كان ناقله مثل المحقق الثانى فيمكن ان يكون اشتبه فى تعيين الكتاب واستنده الى المعتبر لكن مقتضى جلالته قدس سره هو ان المنقول منه كتاب معتبر عنده وان لم يكن كتاب المعتبر واما ماذكره فى الجواهر من تعليل اختصاص المنع بميتة ذى النفس بالسيرة القطعية فى

نحو القمل والبق والبرغوث ففيه انه لو قيل بعدم الاختصاص لم يشمل مثل القمل ونحوه قطعاً ضرورة انه بناء على التعميم يشمل ميتة مالا نفس له اذا كان مما يقع عليه الذكاة دون مثل الحشرات الغير القابلة للتذكية لعدم صدق كونها ذات لحم - ، **ثم ان هذا كله** بناء على مانعية الميتة وكذا الكلام بناء على شرطية التذكية اذ الظاهر من الموثقتين المتقدمتين ايضاً كونهما فى مقام بيان الحكم فى ما هو المتعارف مما يصنع من الميتات وهو المنحصر بما تكون من ذى النفس فراجع ، وموثقة بن بكير وان لم تكن فى مقام الجواب عن المصنوع من الميتة لكن ذكر الوبر والشعر فيها ايضاً مشعر على الاختصاص بميتة ذى النفس لعدم تحققهما فى المأكول من غير ذى النفس لاختصاصه ظاهراً بالسمك والجراد وليس لهما شعر ولا وبر ، **ثم انه مع الشك فى** شمول الاطلاقات المانعة عن الصلوة مع الميتة لميتة غير ذى النفس يرجع فيها الى البرائة لكون الشك فى مانعيتها فيصير من موارد الشك بين الاقل والاكثر عند الشك فى المانعية وقد قرر فى الاصول ان المرجع فيها هو البرائة كما فى الشك فى الشرطية .

التنبيه الخامس هل امارية يد المسلم على التذكية انما هى من جهة كونها امارة على الملكية وان ثبوت الملكية مستلزم لثبوت التذكية من جهة عدم قابلية الميتة للتملك (فح) فكل يد تكون امارة على الملكية مثبتة للتذكية ايضاً وان لم تقترن مع التصرف الممنوع منه شرعاً فى الميتة؟ او تكون امارتيتها من جهة كشفها عن نفس التذكية فيعتبر فيها زائداً عن دلالتها على الملكية ان تكون دالة على تصرف المسلم (المتدين المبالى بالدين) ، فيها تصرفاً سائغاً فى غير الميتة ؟ وجهان، وبعبارة اخرى هل امارتيتها على التذكية اخص من امارتيتها على الملكية او يثبت التذكية بما تكون امارة على الملكية وذلك بعد وضوح انه ليس المراد من اليد هو الجارحة بل هى كناية عن التصرف (فح) يقال هل التصرف الكاشف عن الملكية ككونه فى بيته مثلا كاشف عن تذكيته او لابد فى كشفها عن التذكية من تصرف زائد على التصرف الكاشف عن الملكية بان يتصرف فيه تصرفاً لا يفعله المسلم فى الميتة كان يصلى فيه او يلبسه اذا كان جلدا او يعرضه فى مقام البيع مثلا **اقواهما الثانى** وذلك لما هو المستظهر من اخبار الباب كما هو الظاهر من خبر اسماعيل بن موسى وفيه (عليكم انتم ان تسئلوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك واذا رأيتم يصلون فيه فلا تسئلوا عنه) الدال على ترتيب اثار التذكية

بتصرف المسلم فيه بالصلوة ووجوب الفحص مع عدمه ولو مع تحقق الامارة على الملكية كماهو الظاهر من قوله (ع) عليكم انتم (الخ) كما لايخفى وكذا اخبار الاشتراء من السوق حيث ان نفس المعرضية للبيع كاشفة عن التذكية لكونها من التصرفات التى لا يفعله المسلم فى الميتة ومع الشك فالقدر المتيقن من تلك الاخبار هو اماريتها بالمعنى الاخص فيرجع فى المشكوك منها الى الاصل .

التنبيه السادس قدتقدم ان يد الكافر لاتكون امارة على عدم التذكية (فح) فلو تقارنت اليدان كان يكون بتصرف المسلم والذمى معاً بان يكونا شريكين فيه فيحكم بالتذكية بناء على كون يد المسلم امارة عليها كما اذا تصرف فيه بالتصرف الغير السائغ فى الميتة وكذلك بناء على كونها امارة على الملكية وكون الملكية مستلزمة لها وذلك لعدم الفرق بين الملكية المختصة والمشتركة فى استلزامها التذكية ضرورة انه كمالا يملك المسلم للميتة بالاختصاص لايملكها ايضاً بالاشتراك **ولو تلاحقت اليدان** وكان يد المسلم اسبق من يد الكافر او بالعكس فكذلك يحكم بالتذكية مع كونه فى صورة تاخريده ممن يتعبد باحكام الدين ولايكون ممن لا يبالى بها حتى يجرى فى حقه اصل الصحة **واما بناء على** كون يد الكافر امارة على عدم التذكية فان كان المراد بامار يتها انها تحرز بها كونه ميتة كما ان يد المسلم تحرز بها التذكية (فح) يقع التعارض بين الامارتين فى صورة الاقتران ولا بد من الحكم باسبقهما عند التلاحق لكن استفادة كونها امارة على عدم التذكية بهذا المعنى مشكل جدا **وغاية مايمكن** ان يدعى استفادته من الاخبار (لوسلم كونها امارة على عدم التذكية) هى عدم التذكية بمقدار مايستفاد من الاصل وهو المعنى اللااقتضائى بالنسبة الى التذكية لااقتضاء العدم (فح) فمع التقارن يحكم بتقديم يد المسلم لكونها محرزة للتذكية ويد الكافر لاتكون امارة لاحراز عدمها فيكون تعارضهما من قبيل تعارض بينة النفى مع الاثبات حيث تقدم بينة الاثبات ومع التلاحق وكون يد المسلم اسبق يحكم ايضاً بتقديم يده لانه احرز بها التذكية فباخراج ماحكم بتذكيته باليد عن يده ودخوله تحت يد الكافر لاتخرج عن محكوميته بكونه مذكى ولاينقلب عماهو عليه من كونه محكوماً بالتذكية اذيد المسلم ليست امار يتها على التذكية المقيدة بكونها فى ظرف بقاء اليد بل ثبوت اليد كاشف عن التذكية مطلقا بلا اعتبار فى تقيد هابل لايعقل التقييد كمالا يخفى نعم لو كانت التذكية

ثابتة بالاصل لكان ثبوتها متجدداً ببقاء الاصل المتوقف على بقاء الشك فلولم يجر الاصل بان زال الشك لم يبق الحكم بالتذكية كماهو واضح بل مع فرض ارتفاع الشك اما يحصل العلم بالتذكية او بعدمها وعلى كلا التقديرين لا يبقى مجال للاصل المتقوم بالشك و كذا اذا كانت يدالمسلم متأخرة و كان ممن يحتمل فيه انه احرز التذكية فانه مادام كونه بيدا لكافر مما لم يحرز تذكيته و بعد صيرورته بيدالمسلم المبالى بالدين المتصرف فيه تصرفاً ممنوعاً فى الميتة الموجب لاحتمال احرازه للتذكية يحكم بتذكيته

التنبيه السابع هل يدالمسلم امارة على التذكية مطلقاً ولومع العلم بكونه مستحلا للميتة بالدباغ ؟ اولا يكون امارة مطلقاً الا اذاعلم بانه ليس بمستحل لها به ؟ او يفصل بين مالم يعلم باستحلاله فتكون يده امارة عليها و ما علم بكونه مستحلا فلا تكون امارة مطلقاً و لواخبر بكونه مذكى؟ او يفصل بين ما اذا اخبر بالتذكيه ولو كان مستحلا و بين ما اذا لم يخبر فتكون يده امارة فى الاول دون الثانى ؟ **اقوال اولها مشهورها** و ذلك للمطلقات المتقدمة التى قد عرفت ظهورها فى كون المنشأ للشك الموجب للسئوال فيها هو غلبة غير العارف من المسلم على الاسواق مع كونهم مستحلين للمتية بالدباغ ولذ بيحة اهل الكتاب والزجر الوارد فيها عن السئوال بانواع من التاكيد كمافى خبر ابن الجهم و فيه اترغب عما كان ابوالحسن (ع) يفعله؟ وصحيح البزنطى و فيه ليس عليكم المسئلة ان اباجعفر (ع) كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم و ان الدين اوسع من ذلك ، و خبر اسماعيل بن موسى الوارد فيما يشترى من المسلم الغير العارف و فيه : اذا رائيتم يصلون فيه فلا تسئلو اعنه ، و خبر البزنطى و فيه : ليس عليكم المسئلة

وقد استدل للثانى بخبر ابى بصير الدال على ان زين العابدين (ع) كان نيزع للصلوة مايبعث اليه من العراق من الفراء و نيزع مايليه وكان (ع) يقول فى ذلك ان اهل العراق يستحلون لباس جلود المتيه و يزعمون ان دباغه ذكاته ، و دلالته على عدم امارية يد المسلم اذا كان الشك فى كونه مستحلا (ح) ظاهرة ضرورة انه لم يعلم منه ظاهراً علمه بكونه ماخوذاً من يدالمستحل و لتعليله (ع) بانه ممنوع من العراق كذا ، مع ان من المعلوم ان اهل العراق لم يكونوا جميعاً كذلك هذا **وفيه اولا** الطعن فيه بضعف سنده و **ثانياً** ظهوره بقرينة لبسه (ع) اياها فى كون

نزعه احتياطاً منه فى مقام العمل لافى مقام الفتوى كيف ولو كان ممالا يجوز الصلوة فيه لماجاز لبسه فى غيرها ايضاً ضرورة حرمة استعمال الميتة مطلقاً من غير تفصيل فى حال الصلوة وغيرها ، والقول بالتفصيل فى المشكوك منها اذا اخذ ممن لايعلم بكونه مستحلا بين لبسه فى حال الصلوة وغيرها بالمنع فى الاول والجواز فى الثانى تمسكاً بهذا الخبر كمانسب الى ايماء الذكرى ضعيف فى الغاية للاجماع على عدم الفرق فيكون الخبر بصدره دليلا على الجواز و انما كان الاحتياط منه فى مقام العمل الغير المخالف للفتوى هكذا قيل محاذياً لما فى الجواهر لكن لايخفى ما فيه لبعد لبسه منه (ع) فى حال غير الصلوة ايضاً اذاكان الاحتياط فى مقام العمل مقتضياً لنزعه فى حال غير الصلوة مضافا الى ان صدر الخبر دال على اضطراره (ع) بلبسه لكونه صرداً اى متالماً من البرد لكونه نحيفاً لايتحمله مع فراء الحجاز فلبسه (ح) فى غير الصلوة لايدل على الجواز مطلقاً بل هو على عدم الجواز بمناسبة ذكر اضطراره مع ما كان من نزعه فى حال الصلوة ادل ، فالاولى ان يطرح الخبر لضعف سنده او يجاب ثالثاً بانه معارض مع ما تقدم من المطلقات الصريحة فى الجواز ولو مع العلم بكون من فى يده مستحلا و دعوى انها لاتدل بالخصوص على كون من بيده مستحلا و ان دلت على كونه من العامة واهية بعد العلم بكونهم فى زمان صدور تلك المطلقات الصادرة اكثر هافى زمان الصادق (ع) من اتباع ابى حنيفة القائل بطهر الميتة بالدباغ لشيوع مذهب الشافعى بعده بزمان مع ان استحلا لهم لذ بائح اهل الكتاب من اتفا قياتهم .

واما دليل القول الثالث وهو المحكى عن جملة من الكتب كالمنتهى و نهاية الاحكام و غيرهما فهو اجراء اصالة الصحه فى من لم يعلم انه مستحل وعدم جريانها فيمن يعلم انه كذلك ولو اخبر بالتذكية لانه غير موثوق به، هذا فى من يعلم بكونه مستحلا بل وفى المبسوط لا يجوز شرائه ممن يستحل الميتة اوكان متهماً فيه واستدل فيه بما ذكر فيمن يعلم باستحلاله و بخبر ابن الحجاج وفيه دلالة على جواز الشراء بعد السؤال عن كون مافى يد البايع مذكى وعدم جوازان يشترط على نفسه عند بيعه انه مذكى بل يقول عند البيع قد شرط الذى اشتريتها منه انها ذكية فان ثبوت الباس فى الاشتراط بكونه مذكى مع اخبار البايع بانه مذكى دليل على عدم اثبات التذكية بخبره خصوصاً مع

تعليله باستحلال اهل العراق الميتة وزعمهم ان دباغ الجلد ذكوته ويرد على ماذكره اولا من عدم جريان اصالة الصحة في حقهم انه خروج عن حكم المطلقات المتقدمة من غير مقيد واما الخبر فالظاهر ان عدم جواز الاشتراط انما هو لعدم احراز التذكية وجداناً ولا بد في الاشتراط من ان تكون محرزة كذلك ولا يكفي احراز ها بحكم الامارة كما هو في كل شرط يشترط والذي يدل على ذلك جواز اشترائه منهم مع انه لو لم تكن امارة في البين و كان ما في ايديهم محكوما بالميتة لا ستحلالهم لما كان لجواز الشراء منهم وجه ولا لبيعه بعد الاشتراط ولو قلنا بجواز اشتراط المشتري كونه مذكى عند بيعه

واما القول الرابع فقد استدل له بخبر الاشعري الوارد في السؤال عن الفرو المشتري من السوق وفيه اذا كان مضموناً فلا بأس الدال بمفهومه على ثبوت البأس فيما اذا لم يكن مضموناً بناء على ان يكون المراد من المضمون ضمان البايع ذكاته كما ورد مثله فيما لا يؤكل من انه اذا اكل وضمن فلا بأس وفيه ان غايته كونه دالا بمفهومه على البأس فيما لا يضمن البايع الظاهر في الحرمة والمطلقات المتقدمة صريحة في الجواز حسب ما تقدم فلا بد من حمل هذا الخبر على الكراهة.

التنبيه الثامن هل المنع عن لبس الميتة في الصلوة مختص بالساتر او يعم ما لا يتم الصلوة به منفرداً ايضاً؟ وجهان **الاقرب الاقوى** هو الثاني وذلك لاطلاق ما تقدم من الروايات الدالة على المنع من الصلوة في الميتة مثل قوله (ع) لا يلبس في الصلوة ولو دبغ سبعين مرة) وما ورد من عدم جواز تقليد السيف اذا علم بكون جلده ميتة **ولا ينافيه** ما ورد في خبر الهاشمي من جواز الصلوة في النعال والخفاف اذا كانتا في غير ارض المسلمين وذلك لمعارضته مع ما دل على عدم جواز الصلوة مع السيف المقلد من الميتة ان قلنا بظهوره في كون الجواز فيهما من جهة كونها مما لا تتم الصلوة به كما هو الظاهر فلا وجه لحمله على المعلوم تذكيته لما في الجواهر، و تخصيص الجواز بهما والالتزام بالمنع في غيرهما مما لا تتم به الصلوة مما لم يذهب اليه احد فالخبر (ح) اما مطروح لوارد اختصاص الجواز بهما واما معارض بخبر تقليد السيف لوارد التعميم بالنسبة الى كل ما لا يكون ساتراً و كذا ما في المرسل المعلل لامر موسى (ع) بخلع نعليه بانهما كانتا من جلد الميتة لما فيه من ضعف السند (اولا) ومعارضته بما حكي عن الحجة ارواحنا فداه

من تكذيبه لهذا الخبر وانكاره «ع» له غاية الانكار (ثانياً) و كون فعل موسى «ع» غير حجة لنا ولو قلنا بصحة استصحاب احكام الشرايع السابقة كماهو الاقوى لكونه قبل نبوته ولايدرى انه «ع» بماذا كان يعمل قبل بعثته (ثالثاً) وعدم دلالة الامر بالخلع على عدم جواز لبسه حال المناجاة مع الرب جل وعلا الذى منه حال الصلوة فلعل ذلك من جهة حرمة المكان وفى الاية اشارة الى ذلك (رابعاً) فلاوجه لتوهم جواز لبسه بالخصوص متمسكاً بهذا المرسل الذى عرفت حاله فالمسئلة صافية بحمدالله

الثالث مما يعتبر فى اللباس ان لايكون من جلود مالايؤ كل لحمه، لايجوز الصلوة فى جلد مالايؤ كل لحمه اذا كان مذ كى بلاخلاف فيه بل فى الجواهر الاجماع بقسميه عليه وسياتى تحقيق الكلام فى مسئلة مالايو كل لحمه واماجوازالا نتفاع به فهو متوقف على إثبات كون غير الما كول قابلا للتذ كية فنقول قد إختلف فى مايقع عليه الذ كاة على اربعة اقوال **احد ها** اختصاص قبولها بمايؤ كل **وثانيها** تعميمه بالنسبة الى غير المأكول حتى السباع إذالم يكن مسخاً والمنع عن وقوعها فى المسوخ . **وثالثها** تعميمه بالنسبة الى المسوخ ايضاً و المنع عن وقوعها فى المسوخ ، و ثالثها تعميمه بالنسبة الى المسوخ ايضاً و المنع عن وقوعها على الحشرات و رابعها تعميمه بالنسبة الى الحشرات ايضاً واما بالنسبة الى الكلب والخنزير فعدم الوقوع اجماعى بمعنى انهما لايطهران بالتذ كية كعدم وقوعها على الانسان اجماعاً بل ضرورة كما ادعى **و استدل** للقول الاول بالاصل وتقريره ان المتيقن مما يكون قابلا للتذ كية من الاية الكريمة الاماذ كيتم والاخبار الدالة على جواز اكل المذ كى هو المأكول ولايكون اطلاق يستدل به على وقوعها فى غيره فيرجع فى غيره الى اصالة عدم التذ كية للشك فى كون المحل قابلا لها ، ولايخفى ان التمسك بالاصل مبنى على ان تكون قابلية المحل جزء للتذ كية لكى تكون مركبا مما يفعله المذ كى ومن قابلية المحل فاذا شك فى تحقق هذا المركب ولو بالشك فى تحقق جزء منه يرجع الى الاصل **ولكن ذلك** ممنوع ضرورة ان المحل القابل هو موضوع للتذ كية فلايعقل ان يكون ما خوذاً فيها مضافاً الى دلالة موثقة ابن بكير على كون التذ كية فعل المذ كى حيث يقول « ع » ذكاه الذابح فان القابلية لو كانت ماخوذة فيها لما استند الى المذ كى فعلى هذا فلوشك فى التذ كية بعد وقوع فعل المذ كى عليه لايجرى الاصل فى عدمها **اقول** الظاهر ان التذ كية تاره تطلق بالمعنى المصدرى وهى لا تكون الا فعل المذ كي وليست القابلية داخلة فيها بهذا المعنى كما

هو اوضح من ان يخفى وقد تطلق على المعنى الاسم المصدرى أعنى الا مر البسيط الوجودى الحاصل من التذكية المصدرى على المحل القابل و هذا المعنى وان كان امراً بسيطاً وجودياً لكنه ينتزع من منشاء مركب و تكون القابلية داخلة فى منشاء انتزاعها كالميتة فعلى هذا فجريان الاصل فيها لاثبات عدمها ايضاً مشكل لكون الاصل فيها نفسها معارضاً مع الاصل فى عدم كونها ميتة و جريانه فى منشاء انتزاعها لاثبات عدم المنتزع يكون من قبيل الاصل المثبت ثم لو سلم جريان الاصل فى نفسه فنقول اجرائه فى المقام ممنوع لدلالة ذيل موثقة ابن بكير على قابلية التذكية فيما لا يؤكل و فيها (فان كان غير ذلك مما نهيت عن اكله و حرم عليك اكله فالصلوة فى كل شيئ منه فاسدة ذكاه الذابح ام لم يذكه) الظاهر فى قبول المنهى عن اكله لها كما هو واضح فيندفع بها الاصل (وموثقة سماعة) الواردة فى السؤال عن جلود السباع المنتفعة بها ففيها اذا رميت وسميت فانتقع بجلده وموثقه الاخر فى جواب السؤال عن تحريم السباع و جلودها « اما اللحوم فدعها واما الجلود فاركبوا عليها ولا تصلوا فيها » و بهما يضعف قول من اختص المنع فى غير الماكول بالسباع ومنه يظهر فساد توهم كون المتيقن من الاخبار هو الماكول، ومن ذلك ايضاً ظهر وجه الاستدلال للقول الثانى فانه ايضاً مستظهر بالاصل و يندفع بتصريح قابلية بعض المسوخ للتذكية فى بعض الاخبار فيتم فى الباقى بعدم القول بالفصل كما فى صحيحة ابن يقطين قال سئلت ابا الحسن عن لباس الفراو السمور و الفنك و الثعالب و جميع الجلود قال لا باس بذلك، اذ الظاهر ان نفى البأس عن لبسها انما هو بملاحظة قابليتها للتذكية والافمع عدم قابليتها و كونها ميتة لا اشكال فى حرمة استعمالها ولا ينا فيها عدم جواز استعمالها فى الصلوة لتقيدها بما تقدم من المطلقات الدالة على مانعية جلد غير الماكول بل المذكور فيها « وجميع الجلود» يشمل جميع انواعها مما يؤكل ومالا يؤكل من المسوخ و غيره بعد ان يصدق عليه الجلد الملبوس عادة اوما يكون صالحاً للبس الا ما كان من نجس العين الخارج بالاجماع ولموثقى سماعة المتقدمين الدالين على جواز الانتفاع بجلود السباع الظاهر فى كون بعض المسوخ فيها كالذئب والثعلب فالاقوى (ع) هو القول الثالث اعنى تعميم القابلية بالنسبة الى الحيوانات مطلقاً حتى المسوخ والسباع واما القول الرابع اعنى سريانها الى الحشرات ايضا فلا يظهر له وجه معتد به الا توهم شمول لفظ الجميع فى الصحيحة المتقدمة بالنسبة اليها ايضا

وهو مدفوع بعدم صدق الجلد في اكثرها و عدم صلاحية بعضها للتلبس اصلا و عدم تعارف ذلك في البعض الاخر فالاقوى عدم قبولها للتذكية كما عن الاكثر وان كانت ميتتها في الغالب محكومة بالطهارة لكونها مما لا نفس لها غالبا .

الرابع مما يعتبر في لباس المصلي ان لا يكون من اجزاء ما لا يؤكل لحمه عدا ما استثنى مما ياتي وهذا الحكم في الجملة مما لا اشكال فيه بل الاجماع بقسميه قائم عليه **وانما المهم** بيان امور (الاول) انه لا اختصاص في المنع فيما لا يؤكل بما كان من السباع بل يعم غيره ايضا وربما يتوهم اختصاصه به معللا بذيل خبر ابن ابي حمزة وفيه (لا باس بالسنجاب فانه دابة لا تاكل اللحم وليس هو فيما نهى رسول الله «ص» اذ نهى عن كل ذي ناب و مخلب) وخبر مقاتل وفيه في الجواب عن الصلوة في السمور والسنجاب والثعلب قال (ع) لا خير في ذا كله ما خلا السنجاب فانه دابة لا تاكل اللحم **ويمكن ان يقرب** الاستدلال بهما على الاختصاص بوجهين (الاول) تعليل جواز الصلوة في السنجاب بكونه لا تاكل اللحم فيدل على ان كل ما لا ياكل اللحم يجوز الصلوة معه (الثاني) تعليل المنع بكون الحيوان مما ياكل اللحم فيدل بسبب تضييق العلة على اختصاص الحكم بمورد ها وعدم شموله لغير ما يكون آكل اللحم اعني ما عدى السباع ولو كان مما لا يؤكل لحمه وكلا التقريبين فاسد وذلك لوجوه (الاول) ان ظهور التعليل في انحصار العلة بما ذكر ، اطلاقي يرفع اليد عنه بما يكون نصاً في التقييد وهو الخبر المروي عن العلل وفيه بعد الحكم بعدم جواز الصلوة في شعر ما لا يؤكل لحمه ووبره يعلل عليه السلام بان اكثرها مسوخ وهو نص في كونه علة لتشريع عدم جواز الصلوة في غير الماكول لان جعل العلة هي اكثرية كونها مسوخاً تدل على ان العلة ليست نفس المسوخية والا كان ذكر الاكثرية لغواً ومن المعلوم اخصية هذه العلة من العلة المذكورة في الخبرين لان هذه موجبة لثبوت الحكم في غير ما يثبت فيه بالعلة الاولى فيقيد بها اطلاقها الدال على كونها علة منحصرة فبعد التقييد تكون العبرة بتلك العلة وبعبارة اوضح يستفاد من مفهوم تعليل جواز الصلوة في السنجاب بانه لا ياكل اللحم انحصار علة التحريم بكون الحيوان من السباع ، ومن تعليل عدم جواز الصلوة فيما لا يؤكل بكون اكثرها مسوخا تعميم الحكم للسباع وغيره ، والتعليل الاول ظاهر في الاختصاص والثاني نص في التعميم فيرفع اليد عن ظهوره في الاختصاص بقرينة نصوصية التعليل

الثانى فى العموم (الثانى) انه لو سلم ان التعليل باكثرية المسوخ فى ما لا يؤكل يكون من قبيل علة الحكم لاعلة التشريع (١) فنقول توهم اختصاص المانعية فيما لا يؤكل ، بالسباع يندفع ايضاً . اما اولا فلان تلك العلة فى مقام دفع توهم السائل كون السنجاب من السباع فكانه توهم من شبهه بالسنور فى ان له السبلة كونه من السباع التى لاتجوز الصلوة فيها فدفع الامام(ع) توهمه وقال (ع) بانه لا يأكل اللحم فليس التعليل فى مقام بيان ان كلما لا يأكل اللحم يجوز الصلوة فيه ولو كان ممالا يؤكل بل هو لبيان ان السنجاب لا يكون من السباع فلا يجئى فيه المانعية من جهة كونه منه حسبما توهمه السائل فتامل وثانياً لو سلم التعميم فعموم التعليل يدل على جواز الصلوة فى كل مالا يأكل اللحم سواء كان من المسوخ ام لا لكن تعليل عدم جواز الصلوة فيما لا يؤكل بكونه من المسوخ يكون اخص منه فيقدم عليه لانه وان كان فى مقام تعليل الحكم لكنه لا يكون فى مقام بيان جميع مايكون علة اذالعلة فى عدم جواز الصلوة كالعلة فى عدم جواز الاكل اما كون الحيوان من السباع او كونه من المسوخ او كونه من الحشرات وذلك للملازمة بين عدم جواز الصلوة وبين حرمة الاكل كمايظهر من الاخبار المذكورة هاهنا وماهو مذكور فى باب الصيد والذباحة فالتعليل بكونه من المسوخ تعليل باحدى العلل التى هى علة للحكم و كيف كان فهو اخص من التعليل المذكور فى رواية السنجاب كما بيناه هذا حال خبر السنجاب بحسب منطوقه الدال على جواز الصلوة فى السنجاب المعلل بانه لا يأكل اللحم مع الخبر الدال على عدم جوازها فيما لا يؤكل المعلل بان اكثرها المسوخ واما مفهومه الدال على عدم جواز الصلوة فيما يأكل فلامعارضة بينه وبين التعليل بالمسوخ وذلك لانه يثبت المنع فى السباع وهو يثبته

---

(١) وذلك لان علة التشريع بمعنى عدم اناطة الحكم بمورد ثبوت العلة بل ثبوته ولو فى غير موردها ايضا انما تصح فيما اذا كان الموضوع المعلل مشتبها غير متميز عند المكلف وكان اكثره مما ثبت فيه المناط فيثبت الحكم فى المورد النادر الذى لم يتحقق فيه المناط تحفظا عن تفويته فيما يتحقق فيه وهذا المعنى غير يتحقق فى المقام لعدم الاشتباه فى افراد المسوخ مع بيان الشارع لها فلا يصح جعل العلة فيه علة للتشريع بهذا المناط فالصواب كونها علة للحكم ولكنها ليست علة منحصرة ويكون وجه الانصار فى الذكر هو الاكثرية بالنسبة الى غيرها من العلتين الاخريين اعنى السباع والحشرات اللتين هما علتان لحرمة الاكل ايضا .

فى المسوخ **هكذا افيد** لكن فى اخصية التعليل بالمسوخ تامل لكونها ايضاً اعم مما لا ياكل اللحم فالنسبة بينهما عموم من وجه ودعوى انحصار المسوخ بما لا ياكل اللحم كما ترى **لكن ماذكرنا كله** مبنى على ان يكون خبر السنجاب هكذا (قلت ومالا يؤكل من غير الغنم الخ) مع ضبط كلمة لا قبل قوله يؤكل كما فى بعض نسخ الوسائل لكن فى نسخة الكافى والتهذيب والوافى وبعض نسخ الوسائل ضبطه مع ترك كلمة «لا» فى قوله مالا يؤكل من غير الغنم وعليه فيكون السئوال عن الفراء المصنوع من المأكول من غير الغنم فاجابه (ع) بعدم البأس بالسنجاب لانه لا يأكل اللحم وعلل (ع) حلية اكله بانه ليس من السباع المتوهم كونه منه بعد الفراغ عن كونه ليس من المسوخ والحشرات فيصير الخبر (ح) اجنبياً عن دلالة اختصاص المنع بالسباع ولو من جهة اضطراب متنه لو لم نقل برجحان النسخ المتروكة فيها كلمة «لا» مع اختلاف نسخ الوسائل **واما خبر ابن مقاتل** وفيه فى جواب السئوال عن الصلوة فى السمور و السنجاب والثعلب قال (ع) لاخير فى ذاكله ماخلا السنجاب فانه دابة لاتاكل اللحم **فلا دلالة** فيه ايضاً على الاختصاص لاحتمال ان يكون نفى الخير فى غير السنجاب من جهة كونه مما لا يؤكل و اثبات الخير فى السنجاب باستثنائه مع التعليل بكونه دابة لاتاكل اللحم من جهة كونه مأكول اللحم فيصير كالخبر المتقدم **واما خبر قاسم الخياط** عن موسى بن جعفر (ع) الدال على عدم الباس بالصلوة فى ما ياكل الورق والشجر الشامل بعمومه لغير الماكول **فيخصص** بالعمومات الدالة على المنع من غير الماكول **الثالث** منع دلالة الخبرين المتقدمين على اختصاص المانعية بالسباع اما خبر ابن مقاتل فبيان المنع عن دلالتها على الاختصاص يتوقف على ذكر مقدمة **وهى انه** اذاورد عموم ثم خصص باستثناء وعلل المستثنى بعلة فمقتضى عموم التعليل سريان حكم المخصص فى كل مورد تحققت العلة فيه اذاكان المورد من المستثنى منه لامطلقا ، فاذاورد اكرم بنى تميم الازيداً ؛ لانه ضارب عمرو ، يستفاد منه عدم وجوب اكرام كل من كان ضارب عمرو من بنى تميم ، لاكل من كان ضاربه ولو من غيرهم فاذا ورد اكرم بنى فضال وكان احدهم ضارب عمرو ، لايمكن اخراجه من حكم العام بسبب تلك العلة فى ذلك الاستثناء لاحتمال ان يكون لضارب عمرو ، اذاكان من بنى تميم خصوصية اقتضت اخراجه ولم تكن تلك الخصوصية لضاربه اذاكان من بنى فضال

(اذا تحقق ذلك فنقول) مدلول تلك الرواية انه لا خير فى السمور والسنجاب والثعلب الا السنجاب فانه دابة لا تأكل اللحم فمقتضى التعليل ان كل مالا يأكل اللحم من تلك المذكورات يثبت له حكم المخصص بسبب التعليل لا مطلق مالا يأكل اللحم ولو من غيرها . **اقول** الظاهر ثبوت الفرق بين المثال المذكور وبين المقام ، و ذلك لعدم كون المقام من قبيل المستثنى و المستثنى منه اذ لم يذكر عنوان عام فى الرواية اولا ، بل ذكر اخراج السنجاب بعد قوله « لا خير فى ذاكله » والمشار اليه بكلمة «ذا» ، ليس الا المذكورات اعنى السمور والسنجاب والثعلب لا بعنوان جامع لها فاخراج السنجاب منها معللا بعدم كونه اكلا للحم لا يحتمل فيه اختصاص العلة بالمذكورات وذلك لعدم اجتماعها فى الرواية تحت عنوان عام وهذا بخلاف المثال اذ يحتمل ان يكون لعنوان بنى تميم الماخوذ فى المستثنى منه دخل فى الاستثناء ، فالصواب فى الجواب هو ما تقدم من ان الظاهر فى استثناء السنجاب ان يكون من جهة كونه مأكول اللحم كما تقدم تقريبه . هذا .

و **اما رواية** ابن ابى حمزه فقد ذكرنا ان المعول عليه هو نسخة الكافى و فيها مذكورة باسقاط كلمة « لا » ولو فرض صحة نسخة الوسائل ايضاً فهى لا تدل على الاختصاص ، و ذلك لان مفادها لو كان منحصراً بعدم جواز الصلوة فيما يكون آكل اللحم او منحصراً بجواز الصلوة فيما لا يكون كذلك ، لكانت النسبة بينها وبين الرواية المعللة لعدم الجواز بكون اكثرها مسوخاً ، عموماً من وجه ، لكنها لتعرضها لكلا الحكمين تصير اعم لدلالتها على الجواز فيما لا يأكل و على عدمه فيما يأكل مطلقا فيخصص بما اذا كان مسوخا لعدم الجواز فى المسوخ بكلا قسميه اعنى ما كان آكلا و مالم يكن ، **ولو سلم** كون النسبة بينهما مع ذلك عموما من وجه **فنقول** لا يمكن الاخذ برواية ابن مقاتل و اخراج المسوخ آلا كل اللحم بسببها عن الرواية المعللة بكونه مسوخاً ، **وذلك** لان القاعدة فى باب العموم من وجه هى انه لو كان تقديم احد العامين على الاخر فى مورد الاجتماع موجباً لطرح الاخر رأساً دون العكس وجب تقديمه مالا يلزم من تقديمه طرح الاخر بالمرة ، ففى المقام لو قدمنا رواية مقاتل لزم عدم العمل بالتعليل بالمسوخية لان ما كان من المسوخ آكل اللحم يكفى فى ثبوت الحكم فيه كونه أكل اللحم ومالم يكن آكل اللحم لم يكن مشمولا للحكم اصلا فذكر

المسوخية (ح) مستدرك ، و اما العكس اعنى تقديم رواية المسوخية فلايلزم منه اللغوية فى التعليل بكونه آكلا وان كان موجباً لرفع اليدعن ظهور هذه العلة فى الانحصار لكن دلالتها على الثبوت عند الثبوت باق بعده و هى كافية فى ارتفاع اللغويـة ،

(اقول) فرض كون النسبة بين الخبرين العموم المطلق و لومع تعرض خبر ابن ابى حمزة لكلا الحكمين مشكل جداً،فالصواب فى الجواب عنهاايضاً ما تقدم من اجمال خبرابن ابى حمزة بسبب اختلاف النسخ الموجب لسقوط الاستدلال به لولم نقل برجحان نسخة الكافى التى هى الاصل فى هذا الباب فلا يمكن تخصيص العمومات المانعة به ، مضافاً الى عدم الفتوى بمضمونه و اعراض المشهور عن الافتاء به كماهو واضح فاصل المسئلة لااشكال فيها وان كان التقريبات المذكورة غير و افية بالمراد و الحمدلله .

فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الا قوى حرمة لبس غير المأكول مطلقا فى الصلواة و بطلانها معه ولولم يكن من السباع :

الامر الثانى هل المنع عن لبس مالايؤكل فى حال الصلوة يختص بمايكون ذانفس سائلة ؟ او يعم مالانفس له ايضاً ؟ **وجهان اقواهما الثانى** وان قلنا فى الميتة بالاختصاص و ذلك لعدم جريان ما قلنا فى باب الميتة فى المقام و **تفصيل ذلك** ان وجه انصراف عمومات الميتة الى ذى النفس من الحيوان اما دعوى دلالة ما دل على المنع من الصلوة فيها على الملازمة بين نجاستها وما نعيتها بدعوى ان مورد السئوال فى تلك العمومات ظاهر فى ان جهة السئوال عنها هى حيثية نجاستها و الافلولا نجاستها لم يكن وجه عند السائل عن ما نعيتها حتى يسئل ويدل على ذلك مسلمية عدم البأس بالصلوة فيها مع الجهل بكونها ميتة مع انها لوكانت مانعة من حيث كونها ميتة لامن حيث النجاسته لما كان لصحة الصلوة فيها مع الجهل وجه وذلك بخلاف مالو قلنا بكون مـا نعتيها من حيث النجاسة ضرورة دلالة كل مـا يدل على صحة الصلوة مع الجهل بالنجاسة على عدم البأس بالصلوة فيها مع الجهل بها فمسلمية صحة الصلوة معها جهلا مع عدم دليل بالخصوص على صحتها مع الجهل بها يدل على ان مانعيتها ليست الا لاجل نجاستها فلا يشمل ميتة مالانفس له لعدم نجاستها (فتأمل) او لاجل دعوى انصراف العمومات المانعة فيها بما يكون مصنوعاً من ذى النفس لعدم معهودية

اصطناع المسئول عنه فى تلك العمومات عن غير ذى النفس كما قد مناه و لوقلنا بطهاره الميتة من ذى النفس ايضاً ، و على كلا التقديرين فهذا الانصراف غير متحقق فى المقام بل صدر موثقة بن بكير حيث ذكر فيها الروث و نحوه كالنص على خلافه مضافاً الى عموم ذيلها الدال على عدم جواز الصلوة فى كل شيئى ممالا يؤكل و ما ورد فى جواز الصلوة فى الخز حيث ان استثنائه بالخصوص من الحيوانات البحرية دال على عموم المنع بالنسبة الى غيره من الحيوانات البحرية الغير الماكول لحمه فيدل على عموم المنع بالنسبة الى مالا نفس له بقرينة نقل الشهيد الثانى (قده) بان الحيوانات المائية كلها ممالا نفس لها الا التمساح ، ولوكان المنع مختصاً بذى النفس لماكان لاختصاص الاستثناء بالخز وجه بل كان ينبغى (ح) عموم الجواز بالنسبة الى ما يؤخذ من الماء ، والايراد على الشهيد الثانى (قده) بان الظاهر منه انه لم يستند فى نقله الى الاخبار و انما نقله عن علماء علم الحيوان ولا حجية فى نقلهم مدفوع بان بيان تشخيص ذى النفس عمالا نفس له ليس و ظيفة الشارع بل انما وظيفته بيان حكم القسمين والتشخيص انما هو وظيفة العرف ولااشكال فى حصول الاعتماد باقوال الماهرين فى فن علم الحيوان و يكون قولهم حجة فى ذلك و عدم استقصا ئهم لجميع الحيوانات البحرية فيحتمل ان يكون فى البحر المحيط حيوان ذو نفس غير مضر بما ادعيناه للاعتماد باستقصائهم بالنسبة الى مايكون مورداً للابتلاء فان قلت قوله (ع) فى ذيل موثقة ابن بكير ذكاه الذابح او لم يذكه يدل على اختصاص المنع بذى النفس و انه هو المقسم لما يجوز لبسه فى الصلوة و مالا يجوز و ذلك لعدم وقوع الذبح على غير ذى النفس قلت اما اولا فيمكن ان يكون المراد من قوله (ع) الذابح او الذبح على اختلاف النسخ كناية عن المذكى ومن المعلوم وقوع التذكية على غير ذى النفس و ان لم تكن بالذبح و دعوى ان الحوت ميتة يجوز اكله لانه باخراجه من الماء يصير مذكى ممنوعة جداً ضرورة بعد ذلك عن سياق الاخبار الواردة فى ذكاته باخراجه حياً من الماء مع ما فيه من الشرائط من اسلام المخرج و موته خارج الماء ونحوهما و اما ثانياً فلو سلم اختصاص التذكية بالذبح فالتعبير بالذابح يمكن ان يكون لغلبة الا بتلاء بمايقع عليه التذكية و بيان عدم الجواز فى غير الماكول الذى يقع عليه التذكية فلادلالة فيه على الجواز فى غير الماكول الذى لايقع عليه الذكاة فتلخص

ان الاقوى فى المقام عموم المنع بالنسبة الى غير ذى النفس ممـالا يؤكل و عدم الاختصاص بذى النفس منه.

الامر **الثالث** هل المنع مختص بما يكون له اللحم ممالا يؤكل او يشمل مالا لحم له ايضاً كالبق و القمل و نحوهما وجهان اقواهما الاول وذلك لانصراف العمومات المانعة الى ما يكون له اللحم كما يظهر من قوله عليه السلام (لا تصل فى وبر مالا يؤكل لحمه) و نظائره الظاهرة فى المنع عما يكون له اللحم و كان حراماً . **و توهم** دلالة صدر موثقة ابن بكير حيث عبر (ع) فيه بكون الحيوان ممايحرم اكله بدون ذكر اللحم فيه الشامل لمايؤكل كل بنحو البلع ممالا لحم له ، و وجود لفظ اللحم فى غيره لايقتضى تقييده به بعد فرض شمول ذلك لذى اللحم وغيره غاية الامر عدم دلالة غير الموثقة مما ذكر فيه اللحم على ذلك . مدفوع بان الظاهر ولو بقرينة السياق كون المقسم فى الموثقة ايضاً هو الحيوان الذى يكون له اللحم و هو المقسم لمايؤكل ومالا يؤكل كما يشعر به قوله (ع) اذا علمت انه ذكى ، و قوله (ع) ذكاه الذابح وقوله (ع) وان كان مما يؤكل لحمه (الخ) حيث عبر باكل اللحم فى هذا القسم الذى هو قسيم لما يؤكل فكيون الظاهر فى ان القسم الاخر هو ايضاً مما يكون له اللحم مضافاً الى السيرة القطعية فى الصلواة مع القمل ونحوه من هوام البدن بحيث لم يسمع المنع من احد ولو لم يكن الاجتناب عنه حرجاً فضلا عما يلزم معه الحرج . و على ما دل على الجواز مع الصلوة فى الحرير الممتزاج مطلقا و الخالص منه للنساء مع كونه ممالا يؤكل و مادل على الجواز مع اللولؤ مع كونه ايضاً محرم الاكل الذى لا لحم له . قيل بل وما دل على جواز تلبيد الشعر بالشمع للمحرم الدال على جواز الصلوة فيه ايضاً مع كونه من فضلات النمل الممنوع اكلها و هى ممالا لحم لها . لكن فى دلالته تأمل بل منع كمالا يخفى . و كيف كان ففيما تقدم غنى و كفاية فالمسئله صافية والحمدلله .

الامر الرابع لااشكال فى جواز الصلوة مع الفضلات الطاهرة من الانسان اذا كان للمصلى نفسه من شعره وظفره وسنه و لعابه المنفصلة عنه الحمولة معه فى الصلوة و ذلك للسيرة القطعية التى لاينبغى الارتياب فيها ، واما اذا كانت من غيره فالاقوى ايضاً الجواز لانصراف العمومات المانعة عن الصلوة فيما لا يؤكل الى غير الانسان

مضافاً الى مادل على جواز وصل الشعر بشعر غيره، وعلى جواز اخذ سن الميت و جعلها مكان السن، و جواز الصلوة فى الثوب المستعار مع عدم انفكاركه غالباًمن من عرق لابسه او لعابه و نحوه خصوصاً فى الصيف .

لكن فى دعوى الانصراف تأمل(فح)لوعمل من شعرالانسان مايصدق عليه اللباس عرفا ففى صحة الصلوة معه اشكال وفى الجواهر حكم بالمنع عن الصلوة فيه بعد تسليم الانصراف ، نظراً الى دعوى شرطية المأكولية فى ما يصلى فيه **قال** (قده)فخروج الانسان ممالايؤكل لايقتضى تحقق الشرط (الى ان قال) فاللباس المنسوج من شعر الانسان مثلا يمنع لا لتحقق المانع بل لانتفاء الشرط . **وفيه** مضافاً الى ما سيأتى من فساد جعل الماكولية شرطاً لظهور الادلة فى مانعية غير الماكول وامتناع اجتماع مانعية غيرالماكول مع شرطية الماكول ملاكاًوخطاباً واثراً كماسياتى تحقيقه . **انه لافرق** بين اعتبارالشرط واعتبار المانع من هذه الجهة اذالانصراف على تقديرتسليمه ثابت ولوعلى الشرطية بمعنى ان الشرط هوالماكوليه اذا كان من اجزاء غير الانسان والمقسم هو الحيوان افمنصرف عن الانسان فهذا المقسم حلاله شرط وحرامه مانع واما اذالم يكن اللباس منه بان كان من النبات اومن الانسان اوغيرهما فلا يدخل فى القسمين ، فالصواب هو ماذكرنا من التامل فى اصل الانصراف فتامل .

الامر الخامس لااشكال فى عموم المنع بالنسبة الى مالا يكون ساترا بالفعل اذا كان مما تتم الصلوة معه كالقباء الماخوذ من غير الماكول الملبوس فوق الثوب المصنوع من الماكول . **وهل يعم** المنع بالنسبة الى مالاتتم معه الصلوة كالجورب و التكة والقلنسوة املا ؟ وجهان بل قولان اقواهما الاول لاطلاق العمومات و معاقد الاجماعات بل ظهور موثقة ابن بكير فى العموم المستظهر من قوله (ع) اذا كان ممالا يؤكل فالصلوة فى وبره وشعره وصوفه وروثه وبوله و كل شيئى منه فاسدة حيث يظهر من ذكر الروث والبول والتعميم بعدهما بلفظة الكل، عدم اختصاص المنع بما تتم معه الصلوة ، ولخصوص خبرابن مهزيار وراوية ابن اسحق، وفيها كتب (ع) فى الجواب عن الصلوة فى الجورب المعمول من وبر الارانب : انه لا يجوز الصلوة فيها . و مادل على عدم جواز الصلوة فى الخز المغشوش بوبر الثعالب مطلقا مع العلم باصطناع ما لاتتم الصلوة به منه ايضاً كالقلنسوة ونحوها، **فلا يضر** بالقول بعموم المنع ماارسله فى كشف اللثام عن الرضا (ع) الدال على جواز الصلوة فيما لاتتم الصلوة معه اذا عمل

من السنجاب والفنك والحواصل ونحوهما **وذلك** لكونه اخص من المدعى لاختصاصه بالمعمول من السنجاب والسمور والفنك والحواصل مع ان المدعى اعم وارساله الغير المنجبر بالعمل واعراض المشهور عنه **فتلخص** ان الاقوى فى هذه المسئلة هو عموم المنع بالنسبة الى ما لاتتم الصلوة معه ،

الامر السادس هل المنع عن غير الماكول يختص بمايكون لباساً ولو كان مما لاتتم به الصلوة او يشمل مايقع على اللباس او الجسد كالشعرات الملقاة عليهما و جهان بل قولان اقواهما الثانى. وتنقيح ذلك يتم ببيان صور الاولى فيمايلقى فى اللباس قبل نسجه ثم ينسج بحيث يصير غير الماكول مستهلكاً فى الماكول كما اذا القى شعر من الهرة فى الخيط ثم خاط به الثوب **الثانية** هى بعينها الصورة الاولى لكن مع عدم استهلاكه بل عده جزء من اللباس **الثالثة** ان يلقى على لباسه شعرة او شعرات منه **الرابعة** ان يلقى على جسده او تلطخ البدن بفضلاته . **اما الصورة الاولى** فلا ينبغى الاشكال فى جواز الصلوة معه لانه بسبب الاستهلاك لايعد ملبوساً عرفا وو جوده الواقعى العقلى بالنظر الدقيق غير مضر بعد عدم صدق لبسه ولا الصلوة فيه عرفا لوضوح كون المناط فى الخطابات ماهو المتفاهم فى العرف كما انه يجوز اكل ما استهلك من اجزاء غير الماكول اذا وضع فى الماكول كالترياق ولو فرض استهلاك الاجزاء الماكولة المحللة ايضاً فان ذلك غير مضر بعد فرض استهلاك الاجزاء الغير الماكولة نعم لا يكفى الاستهلاك فى باب الطهارة والنجاسة ، فلو اريقت قطرة خمر فى الماء واستهلك تنجس الماء ولا يؤثر فى طهارته الاستهلاك فلايجوز شربه و كذلك لو اريقت فى الترياق مثلا فكل مستهلك يرتفع حكمه بعد الاستهلاك الا النجس . **فتلخص** انه لايصدق على اللباس الذى خيط بما استهلك فيه شعر من غير الماكول ، انه مما فيه اجزاء مالا يؤكل عرفاً فلامانع من الصلوة فيه: وربما يقال بمنع الاستهلاك فى المقام اذ هو عبارة عن تبدل الصورة النوعية التى بها شئية الشئى) بصورة اخرى الذى لا يكون متحققاً فى المقام للقطع ببقاء تلك الشعرات فى اللباس بهويتها الشخصية وان لم تكن متميزة بالحس مضافاً الى ما ورد من عدم جواز الصلوة فى الخز المغشوش الشامل باطلاقه صورة عدم تميز وبر الثعلب . واما جواز شرب الماء المخلوط بالتراب فلايمكن ان يكون من باب استهلاك التراب فيه قطعاً لبقائه بلااشكال كيف وقد يصير منشاء للشك فى صدق الماء عليه .

بل لا بد من الالتزام بتخصيص المنع عن اكله بغير مورد اختلاطه بالماء . هذا . ولكن لا يخفى مافى منع الاستهلاك فى المقام ، والمنع عن الخز المغشوش مختص بما يصدق عليه الغش الغير الصادق بالتفاف شعر الى وبره حتى صار غير متميز ومما ذكرنا ظهر حكم الصورة الثانية وهى صورة اختلاط غير الماكول بالماكول مع عدم الاستهلاك وانه لا تجوز فيها الصلوة لصدق الصلوة فى غير الماكول وهو واضح واما الصورة الثالثة وهى الصلوة مع الشعرات الملقاة على اللباس ففى جواز الصلوة و عدمه معها وجهان ففى الجواهر كصريح المدارك هو الاول والاقوى عدم الجواز وتنقيح هذا المقام بحيث يظهر منه حكم الصورة الرابعة وهى الصلوة مع الشعرات الملقاة على البدن ان يقال ان موثقة ابن بكير قد ذكر فيها عدم جواز الصلوة فى الروث والبول والالبان ممالا يؤكل لحمه ولا يمكن ارادة الظرفية الحقيقية من كلمة «فى» فيهذه الفقرات وان امكن ذلك فى غيرها اعنى قوله فى صوفه وشعره ووبره اذلا معنى لوقوع الصلوة فى الروث والبول على نحو الظرفية الحقيقية فيحتاج فيها الى ارتكاب احد امور الاول ان يقال باستعمال لفظة «فى» فى معنى «مع» مجازاً وهو المنقول عن الوحيد البهبهانى قدس سره فى حاشيته على المدارك . الثانى ان يلتزم بالاضمار فى الروث و البول والالبان فالتقدير انه لا تجوز الصلوة فى اللباس المتلطخ بها وهو مختار صاحب الجواهر قدس سره فخصص الاضمار بالروث والبول والالبان وجعل كلمة «فى» فى باقى الفقرات على معناها الحقيقى مسندة الى نفس المذكورات بلا اضمار . و بهذا صحح الصلوة فى الشعرات الملقاة على اللباس لعدم صدق الصلوة فيها على نحو الظرفية الحقيقية وقال ان الاضمار اولى مما ذكره الاستاد فى حاشيته على المدارك من جعل «فى» بمعنى «مع» الثالث ان يقال ببقاء كلمة «فى» على معناها الحقيقى مع الالتزام باتساع الظرفية وهذا هو التحقيق لضعف الاولين اما جعلها بمعنى مع فلانه ان اريد جعلها فى جميع الفقرات بمعنى «مع» ففيه انه لا وجه للحمل على المعنى المجازى مع امكان ارادة المعنى الحقيقى على نحو الظرفية التوسعية وان اريد جعلها فى خصوص الروث ونحوه بمعنى «مع» ففيه مضافاً الى ما ذكر انه يلزم اختلاف السياق وهو خلاف الظاهر ضرورة ان المنساق الى الذهن كون استعمالها فى الجميع على نسق واحد لظاهر العطف الدال على الاتحاد . بل فى خصوص المقام يلزم استعمال كلمة «فى» فى اكثر

من معنى واحد لذكرها فى اول الفقرات فقط نعم لو ذكرت فى بقية الفقرات او فى خصوص الروث والبول وشبههما مكررة لكان للالتزام بالمجازية فى خصوص الروث ونحوه وجه وان كان بعيداً لكنه ليس كذلك فى الرواية واما الالتزام بالاضمار ففيه مضافاً الى انه خلاف الاصل بعد امكان ارادة المعنى الحقيقى التوسعى انه يلزم منه اختلاف السياق مع ان حقيقة الاضمار ليس هو ما يتوهم من تقدير مضاف يكون مدخولا لكلمة «فى» اومتعلقاً للفعل فى مثل «اسئل القرية» بل التحقيق انه من باب الاشراب بمعنى اشراب القرية معنى الاهل ثم اسناد السؤال اليها حقيقة ويشهد بذلك عدم انسباق تقدير المضاف الى الذهن فى المحاورات كما فى اسئل البلد ونحوه و كيف كان فالاضمار معنى بعيد لا يصار اليه الا بقرينة قطعية وهى عدم صحة المعنى الابتلك العناية وهى مفقودة فى المقام لصحة المعنى بلاحاجة الى الاضمار بان يلتزم بالامر الثالث فيجعل لفظة «فى» على حقيقتها وهى الظرفية فى جميع الفقرات مع اتساع فى الظرفية وهذا هو المتعين و توضيح ذلك ان المعانى الحرفية عبارة عن ربط خاص بين المرتبطين وضعت تلك الحروف للدلالة عليه فخصوصية كل ربط منشاء لوضع حرف للدلالة عليه فى مقام الافادة فالربط الخاص الذى هو مدلول كلمة «فى» هو الربط القائم بين الشيئى وظرفه سواء كان من مقولة الاين مثل جلست فى المسجد اومن مقولة «متى» مثل نصرت زيداً فى يوم الجمعه ثم الظاهر منها هو الظرفية الحقيقة فاذا لم يمكن ذلك لزم حملها على الاتساعية فنقول للظرفية الاتساعية درجات . منها ان يجعل الظرفية اعم من الاصلية والتبعية نظير تبعية المعانى التبعية للمعانى النفسية الاصلية و تبعية توابع الدار لها فى البيع ونحوه فالشعرات الملقاة على اللباس ظرف لوقوع الصلوة فيها تبعاً لوقوعها فى اللباس فيصح اسناد الظرفية اليها حقيقة بتلك الاضافة الاتساعية ولا يخفى انه لا تجرى هذه الدرجة من التوسع فى الشعرات الملقاة على البدن اذ لا تكون تبعاً لما هو ظرف كما هو واضح . ومنها ان تجعل الظرفية بمعنى تشمل مطلق الملابسة ويسند الظرفية بادنى ملابسة ولو بان كان معه لا بان تستعمل لفظة «فى» فى معنى المصاحبة بل باتساع الظرفية بحيث تشمل ذلك فتعم الموثقة الشعرات الملقاة على البدن وتلطخ البدن بالروث والبول بل والمحمول من كل منهما اذا كان محمولا بلا واسطة واما اذا كان محمولا بواسطة شئى اخر كما اذا وضع فى قارورة ووضعت القارورة فى حبيبه

فلانعمه لعدم الملابسة (ح) . ومنها . ان تجعل الظرفية اوسع من ذلك بحيث تشمل المحمول بواسطة ايضاً بان تعم معنى المصاحبة مثلا . اذا عرفت ذلك فنقول بناء على المختار من الظرفية الاتساعية فهل تحمل الظرفية على الدرجة الاولى او الثانية او الثالثة ، وجوه اقواها اوسطها وذلك لبعد المعنى الثالث لخروجه عن معنى الظرفية رأساً واما عدم كون المراد الدرجة الاولى فلقوله (ع) بعد ذكر المذكورات من الروث والبول وغيرهما (وكل شئى منه) ولا اشكال فى شموله لمثل العظم وانه لايمكن ارادة الظرفية التبعية فيها فاللازم هو حمل الظرفية فى جميع الفقرات على مايعم حملها معه فى الصلوة ولو كان على البدن او كانت محمولة معه حفظاً لوحدة السياق فان قلت انما يلزم حمل الظرفيه على هذه الدرجة من التوسع لمكان عمومية قوله (كل شيئى) لمثل العظم فلم لا يجعل صدر الموثقة الظاهر فى الظرفية الحقيقية او الاتساعية التبعية قرينة على تخصيص الذيل بما يكون قابلا لاحدى الظرفيتين و(ح) فلا تشمل الرواية مثل الشعرات الملقاة على البدن ولا العظم المحمول قلنا المقام من قبيل تخالف الصدر والذيل كما فى قوله لاتضرب احداً حيث ان الفعل ظاهر فى اختصاصه بالاحياء والمتعلق ظاهر فى العموم فقيل انه يؤخذ بظهور الفعل ويخصص به المتعلق وقيل بالاخذ بظهور عموم المتعلق ويجعل ذلك قرينة على تعميم الفعل وقيل انه يوخذ بظهور الصدر مطلقا سواء كان الفعل او متعلقه ويجعل قرينة على التصرف فى الذيل لكن الانصاف عدم اطراد شيئى منها بل تختلف باختلاف الموارد ، ففى المثال ، الاظهر هو تخصيص المتعلق لاظهرية اختصاص الفعل بالاحياء ، وفيمانحن فيه يؤخذ بعموم كلمة « كل شيئى » وتجعل قرينة على اتساع الظرفية فى جميع الفقرات حفظاً لوحدة السياق و ذلك لاظهرية كلمة (كل شيئى) فى العموم الشامل لمثل العظم ممالا يمكن فيه الظرفية التبعية عن ظهور كلمة «فى» فى خصوص الظرفية التبعية .

فتلخص مما ذكرنا ان الظاهر عدم جواز الصلوة مع الشعرات من غير المأكول سواء كانت واقعة على اللباس او البدن ، - والفرق بينهما بالقول بالجواز فى الثانى دون الاول كماهو قول فى المسئلة ضعيف جداً لماتقدم من شمول الظرفيه الاتساعيه لكلا القسمين مضافاً الى اباء الذهن السليم عن القول بالفرق بينهما وبعده عن مذاق الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم (و ظهر ايضاً) عدم الجواز مع المحمول من غير

المأكول اذا كان محمولا بلا واسطة كالعظم اذا كان فی جيبه (**و اما المحمول مع الواسطه**) فشمول الموثقه له مشكل لعدم صدق الظرفية رأساً بل الربط بين المصلی ربط خاص يكون مدلولا لباء المصاحبة الذی لايكون مدلولا لفی وقد قلنا ان كلمة فی لاتكون مجازاً فی الرواية فی معنی المصاحبة و ذلك لعدم الداعی الی الحمل علی المعنی المجازی بعد امكان المعنی الحقيقی فدلالة «فی» علی الشمول للمحمول مع الواسطة ممنوع (**فان قلت**) قوله « كل شيئ » كما انه عام بالنسبة الی العظم و نحوه كذلك له عموم بالنسبة الی ما كان محمولا مع الواسطة فيجعل هذا العموم قرينة علی التصرف فی مفاد كلمة «فی» بحيث يشمل معنی المصاحبة (قلنا) لقوله (ع) « و كل شئ منه » عموم افرادی مستند الی الوضع و اطلاق احوالی مستند الی الاطلاق فهو بعمومه يشمل مثل العظم و نحوه و باطلاقه يشمل المحمول مع الواسطة فشموله له انما هو بالاطلاق لا بالعموم ولاموجب لتقديم الاطلاق علی ظهور كلمة «فی» فی الظرفية كما كان فی تقديم ظهور عمومه علی ظهوره بل الامر فی هذا المورد بالعكس لان ظهور «فی» فی الظرفية وضعی وظهور المتعلق اطلاقی وقد عرفت انه يقدم الاول علی الثانی ، .

ثم انه ربما يتوهم معارضة الموثقة مع صحيحة ابن عبدالجبار الدالة علی جواز الصلوة فيما لاتتم معه، الصلوة من غير المأكول وفی الوبر منه الملقی علی اللباس ففيها كتبت الی ابی محمد (ع) هل يصلی فی قلنسوة عليها و بر مالا يؤكل لحمه اوتكة حرير اوتكة من وبر الارنب فكتب لا تحل الصلوة فی الحرير المحض، وان كان الوبر ذكياً حلت الصلوة فيه ، . لكنه مندفع بمعارضتها مع مكاتبة الهمدانی الدالة علی عدم جواز الصلوة فی الثوب الملقی عليه الوبر والشعر من غير الماكول و خبر علی بن مهزيار وابن اسحق الدالين علی عدم جواز ها فيما لا تتم به الصلوة مما لا يؤكل ، **و توضيح ذلك** انه اذا ورد عام مثل اكرم العلماء ثم ورد مخصص مثل لاتكرم فساقهم فالنسبة بينهما تكون بالعموم المطلق المقتضی لحمل العام علی الخاص من غير تامل فاذا ورد خاص اخر مثل لاتكرم عدولهم انقلب الحكم لعدم امكان ملاحظة كل واحد من المخصصين منفرداً مع العام لان تخصيصه بكل واحد منهما مستلزم للتخصيص المستوعب المستهجن ضرورة انه بعد اخراج الفساق و العدول

لایبقی نرد للعام اصلا ، فلابد من ملا خطتهما معـامع العام و غیر خفی ان نسبتهما معامعه تکون بالتعارض التباینی فلابدمن اعمال المرجحات ، و هکـذا فیمانحن فیه فان صیححة ابن عبدالجبار مشتملة علی حکمین احدهماجواز الصلوة فی اللباس الملقی علیه شیئی مما یؤکل و الثانی جواز ها فی مالا تتم الصلوة معه ممالا یؤکل و یعارضها فی الحکم الاول مکاتبة الهمدانی وفی الثانی الخبران المذکوران فلوخصص عمومها بکل واحد منها لم یبق لعمومها فرد فاللازم ملاحظة النسبة بینها و بین المکاتبة والخبرین معاً فمع تعارضها معهما و وصول النوبة الی اعمال المرجحات یکون الترجیح مع المکاتبة والخبرین لموافقة الشهرة و عموم النص المعمول به معهما و مخالفة الصحیحة مع الشهرة و ان عمل بها فی الجملة لکنه لم یبلغ الی مرتبة الشهرة و لما فی الصحیحة من احتمال التقیة لما فیها من اشراط التذکیة فی حلیة الصلوة فی الو بر فانه مع کونه خلاف الاجماع موافق « علی ما قیل » لمذهب احمد بن حنبل المعاصر مع الرضا (ع) و اشتهار مذهبه فی زمان العسکری (ع) المسئول عنه فی الصحیحة ، و احتمال التقیة فی مکاتبة الهمدانی والخبرین بعید و ذلك لاستدعا السائل فیها الجواب من غیر تقیة ، و لوفرض تساویها فی ذلك فالمرجع هـو عموم النص المعمول به مثل موثقـة ابن بکیر و نحوها الدالة علی عموم منع الصلـوة فیمالا یؤکل .

الامر السابع انه استثنی عن عموم مانعیة مالا یؤکل لحمه شیئان : السنجاب والخز ،وقد وردت الاخبار فی استثنائهما کمامر علیك بعضها فی الامر الاول، اما السنجاب فلا اشکال فی تبین موضوعه وانه ماهو معروف فی زماننا بهذا الاسم لکن یقع النظر فی حکمه من جهة کون الاخبار الواردة فی استثنائه غیر معمول بها عند القدماء لقیام الشهرة منهم علی خلافها کما یظهر من التصفح فی کلماتهم فیشکل الاعتماد علیها من هذه الجهة لکون مخالفتهم موهنة للعمل بها وعلی هذا فالا حوط هو الاجتناب عن لبسه فی حال الصلوة ،واما الخز ، فجواز الصلوة فیه اجماعی و قـد تظافرت الروایات به ولکن یقع الکلام فی موضوعه ، و الظاهر من الروایات الدالة علی الجواز انه حیوان بحری یصطاد من البحر و یعمل من وبره البسة نفیسة من العمامة و غیرها ووبره الطف من وبر الا رانب ولذا قد یغش به ویدس فیه ولهذا کان یقع

الاشتباه فى حكمه و كانوا يسئلون عن حكم المغشوش منه ، وقديؤخذ اللباس من جلده ايضاً كالفرو ، ففى المروى فى الكافى عن ابن ابى يعفور قال كنت عند ابى عبدالله عليه السلام اذدخل عليه رجل من الخزازين فقال له جعلت فداك ما تقول فى الصلوة فى الخز فقال عليه السلام لا بأس بالصلوة فيه فقال له الرجل جعلت فداك انه ميت و انه علاجى و انا اعرفه فقال له ابو عبدالله (ع) انا اعرف به منك فقال الرجل انه علاجى و ليس احد اعرف به منى فتبسم ابو عبدالله (ع) ثم قال اتقول انه دابة تخرج من الماء او تصاد من الماء فتخرج فاذا فقد الماء مات فقال الرجل صدقت جعلت فلاك هكذا هو ، فقال ابو عبدالله (ع) فانك تقول انه دابة تمشى على اربع و ليس هو فى حد الحتيان فتكون ذكوته خروجه من الماء فقال له الرجل اى والله هكذا اقول فقال له ابو عبدالله (ع) فان الله تعالى احله و جعل ذكوته موته كما احل الحيتان و جعل ذكوتها موتها (انتهى) . . وهو نص فى كونه حيواناً بحرياً يصطاد من الماء وظاهره كونه مما يؤكل لحمه ، لكن قال فى الوسائل : ذكر جماعة من علمائنا انه ليس المراد هنا حل استعمال لحمه بل حل جلده وو بره و الصلوة فيها، والمروى فى الكافى ايضاً عن عبدالرحمن بن الحجاج قال سئل اباعبدالله رجل و انا عنده عن جلود الخز فقال (ع) ليس به بأس فقال الرجل جعلت فداك انها علاجى و انها هى كلاب تخرج من الماء، فقال ابو عبدالله (ع) اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال ليس به بأس . والمحكى عن حبل المتين انه لا خلاف بين الاصحاب فى جواز الصلوة فى و بر الخز والمشهور فى جلده ايضاً ذلك و نسب الى ابن ادريس المنع منه ، و كذا العلامة فى المنتهى وقد اختلف فى حقيقيته فقيل انه دابة بحرية ذات اربع اذا فارقت الماء ماتت ، وقال فى المعتبر حدثنى جماعة من التجار انه (القندس) ولم اتحققه ، قال فى الذكرى لعله مايسمى فى زماننا بمصر (و بر السمك) وهو مشهور هناك (انتهى) ولا يخفى ان هذا المصداق غير موجود فى زماننا لشهادة التجار بان ماهو المعمول فى هذا الزمان الموسوم بالخز حيوان برى يقع عليه الذبح و ان ما هو المعروف الان بالخز ليس مما يصنع من و بره الا لبسه و شمول حكم الخز لما هو الان موسوم به مشكل ، بل هذا مما يشك فى كونه ماكولا فيشمله حكم المشكوك فى كونه مما يؤكل ولا يصح التمسك باصالة عدم النقل فى اثبات كون الموسوم بالخز فى هذه الازمنة من مصاديق الخز فى زمان

صدور الروايات لان مورد التمسك بها انما هو فيمااذا علم المعنى اللغوى ثم استعمل اللفظ فى معنى لايعلم انه هو المعنى اللغوى فيتمسك بالاصل ويثبت به كون المعنى المستعمل فيه هوالمعنى اللغوى و هذاالملاك لايوجد فى المقام وذلك للقطع بكون المراد من اللفظ غير ذاك المعنى فى زماننا واثبات استعمال لفظ الخز فى هذا المعنى الموجود فى زماننا ايضاً مثل استعماله فيما يصطاد من البحر، «بالاستصحاب القهقرائى» فاسد لعدم الدليل على حجيته (فح) لايمكن التمسك فى جواز الصلوة فى الخز والاجماع المنعقدعليه ، فيكون الحكم باستثنائه مشكلا كما فى السنجاب.

الامر الثامن انهم قد ذكروافى باب الخزان يكون خالصاً من و برالارانب فيقع الكلام فى المراد من الخلوص هل هو حقيقى بحيث لواختلط معه شيئى يسير منه غير معتدبه لكان مضراً او يكفى فيه كونه خالصاً عرفاء. ولابدفى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة ، و هى ان التسامح العرفى قد يكون فى مفهوم اللفظ وقد يكون فى مصداقه ، و الاول كمفهوم الماء ، حيث ان العرف يطلقونه على ماء الزاج و الكبريت بمعنى ان المفهوم منه عندهم او سع مماهو معناه واقعاً ، فماء الزاج مثلا ليس بماء حقيقة لكنه عند هم ماء لانهم يفهمون من لفظ الماء معنى اشمل مماهو معناه حقيقة ، والثانى كاسامى الاوزان ، كالمن فانه موضوع للوزن المعين والمفهوم منه عند هم هوذاك القدر المخصوص الاانهم يتسامحون فيماكان اقل منه او از يد بيسير فيطلقون عليه لفظ المن بلحاظ كون هذا المقدار من التفاوت عند هم كالعدم فكان الناقص او الزائد عند هم هوالقدر المعين المفهوم من اللفظ ثم ان لازم كون الخطابات واردة على طبق المتفاهم عند العرف هو حجية تسامحهم فى المفهوم فاذا ثبت للماء حكم يشمل مايطلق عليه الماء عند هم ولو لم يكن كذلك حقيقة ، و اما تسامحهم فى المصداق فلا دليل على حجيته بعدتبين المفهوم عند هم و كون اطلاقه على ما ليس بمصداق عندهم بلحاظ تنزيلهم اياه منزلة المصداق و ذلك بعين ماقلنا فى حجية مسامحاتهم فى المفهوم من ان الخطابات واردة على طبق متفا هماتهم و المفروض انهم لايفهمون من هذا اللفظ معنى يشمل الذى لايرونه مصداقاً و يكون المصحح عندهم فى اطلاقه عليه تنزيله منزلة المصداق ولا دليل على اعتبار هذا التنزيل ، واذاظهر ذلك فنقول اذا علم ان المورد من قبيل ما يتسامح فيه العرف

مفهوماً او مصداقاً فهو ، و مع الشك فيه فالمرجع هو الاصل العملى، لصيرورة اللفظ مجملا ، **فهل المفهوم** من «الخالص من الشيئى» بعد العلم بصحة اطلاقه على المختلط بغيره اختلاطاً يسيراً محكوماً بالعدم ، من قبيل مايتسامح فيه مفهوماً كمفهوم الماء؛ اومن قبيل ما يتسامح فيه مصداقاً كمفهوم المن ؟ او يكون مشكوكاً فيه لا يدرى من اى القسمين؟ **الاقوى بالنظر هو الثانى** وذلك لعدم انسباق الذهن عند اطلاق «الخالص الى معنى غير ماهو معناه حقيقة كما فى الذهب الخالص ونحوه فيكون اطلاقهم اياه على المختلط بغيره إذا كان يسيراً انما هو من جهة كون اليسير عندهم فى حكم العدم فيكون عندهم كالخالص لانهم يرونه خالصاً حقيقة ، **وعلى هذا فالخز** المختلط بوبر الارانب (ولو كان يسيراً محكوماً بالعدم) لاتجوز الصلوة فيه بعد فرض عدم صدق الخالص عليه عرفاً ؛ **نعم لايبعد** دعوى صدق الخالص فيما اذا كان الخليط مستهلكا غير متميز ولامحسوس ، ضرورة ان المفهوم من الخالص هو ما لم يكن مع الخليط ، وما كان من الخليط غير محسوس لايضر فى صدق الخلوص عليه ، **لكن الاستاد** فى الدرس تنظر فيه وذهب الى عدم جواز الصلوة فى المستهلك منه وفرع عليه عدم جوازها فى الالبسة المعمولة فى بلاد الكفر ولو من القطن (بناء على القول بعدم جوازها فى اللباس المشكوك فيه) لطرو الشك غالبا فى التفاف شعرات من غير المأكول معها عند نسجها ، اقول وفيما ذكره نظر واضح فانه مضافا الى نفى البائس عنه مع الاستهلاك ان دعوى الشك الغالبى ممنوع جداً ، كيف ؟! ولايحصل الوهم ايضا للقطع عادة او الظن المتأخم به بعدمه مضافا الى حصول الغفلة غالبا فيدخل فى مسئلة الجاهل بالموضوع وسيأتى حكمه .

الامر التاسع الاقوى عدم جواز الصلوة فى الخز المغشوش بوبر الارانب ، وماورد فى جوازها فيه من الروايتين مطروح باعراض الاصحاب عن العمل بهما، وهذه المسئلة ايضاً غير مورد للابتلاء بعدما تقدم من عدم شمول حكم الخز للموسوم به فيهذا الزمان .

الامر العاشر انه قد ورد بعض الروايات فى استثناء اموراخر من غير المأكول سوى الخز والسنجاب كالثعالب والارانب و الفنك والحواصل الخوار زمية ، لكنها مطروحة باعراض الاصحاب عنها و كونها واردة فى مقام التقية لكون الجواز فيها من

مذهب العامة ؛ ومعارضتها بروايات اخر دالة على المنع وقد حمل بعض روايات الجواز على مورد الضرورة بمعنى انحصار اللباس فيه ولولم يكن فى لبسه اضطرار وكان متمكناً من الصلوة عارياً ، وفيه انه مخالف لما عليه الاصحاب من وجوب الصلوة عارياً (ح)، (وحملها) على ما اذا كان مضطراً فى اللبس لبرد ونحوه (ابعد) لعدم اختصاص الجواز بالمذكورات فى حال الضرورة ، بل يجوز لبس كل محرم اضطر الى لبسه حتى الحرير والمغصوب فالاقوى حملها على التقيه ».

الامر الحادى عشر هل مانعية اجزاء مالا يؤكل عن الصلوة فيها مختصة بما اذا كانت الحرمة ذاتية او تعم العرضية ايضاً، **قال الاستاد دام بقائه** : لم ار من تعرض للمسئلة من الاصحاب الا العلامة (قده) فى بعض كتبه والمحقق القمى (قده) فى بعض اجوبة مسائله بالنسبة الى الموطوئة وشارب لبن الخنزيرة، وتحقيق الكلام ان يقال ان الحيوان المحرم اكله عرضاً على اربعه اقسام (١) الموطوئة (٢) شارب لبن الخنزيرة (٣) الجلال (ع) المحلوف على ترك اكله ، **اما الاولان** فالظاهر دخولهما فى الادلة الدالة على المانعية ، وذلك لان المحتملات فى ادلتها ثلثة (الاول) ان يكون عنوان محرم الاكل فيها اخذ عنواناً للحكم بعدم جواز الصلوة ، وعليه فكلما يكون اكله حراماً ولو بالعرض تكون اجزائه مانعة (الثانى) ان يكون العنوان المذكور اخذ معرفاً الى الانواع المحرمة كالارنب والثعلب ونحوها ، ومقتضى ذلك عدم البأس بالصلوة فى مايحرم عرضاً كالموطوئة من الغنم لعدم كونها من الانواع المحرمة ، وظاهر جملة من الادلة المانعية هو الاول مثل الدليل الدال على النهى عن الصلوة فيما لايؤكل ، وظاهر جملة منها هو الثانى مثل الدليل الدال على النهى عن الصلوة فى وبر الارانب والثعالب ، ومقتضى الجمع بين الادلة هو (المعنى المحتمل الثالث) وهو ان تكون الانواع الخاصة من الحيوان مع وصفها بالحرمة موضوعاً، وهذا هو الظاهر المطابق للجمع بين ادلة الباب فاذا فرض انقلاب الحيوان الذى يحل اكله وصار محرم الاكل الى الابد تكون اجزائه مانعة كما هو الشأن فى الموطوئة وشارب لبن الخنزيرة ، حيث انهما ينقلبان بالوطى وشرب لبنها عما كانا عليه من الحلية ودخلا فيما يحرم اكله ذاتاً بعد ما كانا محللين ولهذا تسرى حرمة الاكل الى نسلهما الى الابد ، وان كان قد يقال باختصاص سراية الحرمة فى الموطوء بالانثى واما الفحل الموطوء فلا تسرى الحرمة

الى نسله لكون المدار فى التبعية فى الحيوانات على الام دون الفحل عند العرف، ولكن الظاهر عدم الفرق فى ذلك كما ربما يدل على التعميم اطلاق ما دل على الامر باحراق الموطوء ولفحوى ما دل على حرمة نسل الفحل المتغذى بلبن الخنزيرة ، وانتفاء التبعية غير مضر بعد دلالة الاخبار على حرمة نسله ، هذا فى الموطوء والمتغذى بلبن الخنزيرة (واما الجلال) فحيث ان الحرمة فيه ليست دائمية ولم تنقلب ذاته عما كانت عليه من الحلية وانما عرضته الحرمة موقتة قابلة للازالة بالاستبراء فمقتضى القاعدة هو القول بعدم المانعية فى صوفه وغيره مما لا تحله الحيوة ، وذلك لانه كان قبل الجلل محكوماً بالحلية وجواز الصلوة فى صوفه وقد خرج بسبب الجلل عن حكم حلية لحمه ولا مخرج للحكم بجواز الصلوة فيما لا تحله الحيوة من اجزائه وذلك كما ان الحلية العرضية العارضة للشئى المحرم (كما فى الاكل فى المخمصه) لا يوجب خروجه عن مانعية اجزائه عن الصلوة فيها كذلك الحرمة العارضة للشئى المحلل لا يخرجه عن تحت الحكم بجواز الصلوة فى صوفه بل **النظر الدقيق** يفضى الى القول بان المنع من اكل لحم الحيوان الجلال انما هو لقذارته المكتسبة عن اكل العذرة حيث لم يحصل للعذرة فى بدنه كمال الاستحالة ، ولعل عدم حصولها انما هو لخصوصية فى عذرة الانسان دون سائر العذرات و بقية النجاسات و لذا اختص الحكم بها من بينها ، فعلى هذا فيتضح الفرق (كمال الاتضاح بين الحرمة العارضة من الجلل و بين الحرمة الناشية عن الموطوئية او شرب لبن الخنزيرة ويعلم تمام المقايسة بين الحرمة الحاصلة من الجلل و الحلية العارضة للحيوان المحرم بسبب المخمصة .. هذا .. **واما الصلوة** فيما تحله الحيوة منه كالجلد فهو ايضاً كذلك و ان لم يكن الحكم فيه بذلك الظهور .. **واخفى منه حكم** جواز الصلوة فى لحمه بحمله معه فى الصلوة و **مقتضى القاعدة** فى الجميع وان كان هو الحكم بالجواز لما ذكرنا ، لكن لما لم يكن الفرع المذكور معنوناً فى كلام الاصحاب و لم نيقل الينا من احد منهم فتوى بالجواز ، فالا ولى الاحتياط عنه فراراً عن التفرد بالفتوى و الله العالم.

وهل الاصواف الموجودة على ظهر الموطوئة والمتغذى بلبن الخنزيرة قبل صيرورتهما كذلك ملحقة باجزائهما الحادثة بعد ذلك اولا ؟ . و جهان . الظاهر من المحقق القمى قدس سره فى بعض اجوبته هو الثانى، و لكن الاقوى هو الاول لصدق

كونها من اجزاء ما يحرم اكله كسائر اجزائه ، و لايوجب عدم حلول الحياة فيها عدم صدق الاسم بعد كونها من اجزائه عرفاً بل حقيقة ، فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الاقوى عدم الفرق فى مانعية ما يؤكل بين ان تكون الحرمة ثابتة له بعنوانه الاولى او بعنوانه الثانوى الطارى عليه اذا كان دائمياً من غير فرق بين ما تحله الحيوة منه وغيره ، و بين ان تكون الاجزاء موجودة قبل طرو العنوان المحرم او حادثة بعده ، و ان مقتضى القاعدة عدم مانعية ماكان محرماً اكله بسبب الجلل من غير فرق بين صوفه و جلده بل و لحمه وان كان الاحتياط يقتضى الاجتناب عنه مطلقا .هذا. و مما ذكرنا ظهر عدم تطرق الاشكال فى الجواز فى المحلوف على ترك اكله او المنذور كذلك والله العالم .

الامر الثانى عشر انه قد ظهر من مطاوى ما تقدم من الامور اثبات التلازم بين حرمة اكل لحم الحيوان و بين فساد الصلوة فى اجزائه ، و هذا اصل فى باب الصلوة يعبر عنه باصالة التلازم بينهما فى الجملة المستفادة من الادلة المتقدمة الا ما خرج بالدليل كالخز و السنجاب على اشكال قد عرفته سابقاً ، ثم ان تفصيل الكلام فى فساد الصلوة فى اجزاء مالا يؤكل لحمه يحتاج الى بسطه فى طى مطالب (**الاول**) انه هل فساد الصلوة فى غير المأكول مستند الى مانعيته ؟ اوالى فقد ان شرطها الذى هو المأكولية لتحقق التضاد بينهما و انه عند وجود احد الضدين يكون الاخر معدوماً لامحالة قضاء للضديه ؟ اوانه مستند اليهما معا بكون المأكول شرطاً وغير المأكول مانعاً ؟ وجوه ، ذهب صاحب الجواهر (قده) الى الاخير، و توضيح ذلك ان العلامة (قده) استدل على فساد الصلوة فى الساتر المشكوك فى انه من المأكول ، بان المأكولية شرط و الشك فى الشرط شك فى المشروط ، والظاهر منه كون الشرط منحصراً بالمأكولية بالساتر فلا تفسد الصلوة فى غير المأكول اذا كان ممالا تتم به الصلوة ، و يحتمل ان يكون مراده اختصاص الشرطية بالساتر و تعميم المانية بالنسبة الى غيره لو كان قائلا بالجمع بينهما كما هو مختار صاحب الجواهر (قده) كما ياتى لكن الاول اظهر ، ثم انه اورد على العلامه (قده) فى المدارك بما حاصله ان المستفاد من الادلة هو مانعية غير المأكول لاشرطية المأكول ، و اورد عليه الوحيد البهبهانى (قده) فى الحاشيتيه بما حاصله نفى الفرق بين شرطية المأكول و مانعية غيره

فكما ان الاول يحتاج الى الاحراز فكذا عدم الثانى لكون الشك فى وجودالمانع شكاً فى المحصل بعد القطع بالاشتغال فلا بد من احراز الفراغ ومع الشك فى وجود المانع لايكون عدمه محرزا، و اورد عليه صاحب الجواهر (قده) (بعنوان المحاكمه بينهما) بان عدم المانع يمكن احرازه بالاصل ولولم يكن له حالة سابقة، والظاهر ان مراده من اصالة العدم هو جريانها فى نفسها مع قطع النظر عن الاستصحاب والا فلا معنى لجريانها ولو مع عدم العلم به فى السابق فاصالة العدم عنده اصل برأسه فى مقابل الاستصحاب ، . ثم قال : لكن المستفاد من الادلة هو شوطية المأكول ايضا و المترائى من عبارته هو استفادة الشرطية من الادلة لكن بالنسبة الى اللباس فقط دون المحمول و الشعرات الملقاة و الفضلات و اما المانعية فظاهره (قده) انها غير مختصة باللباس بل تعم المحمول و نحوه ، فالمتلخص من فتواه (قده) هـو شرطية المأكول فى اللباس فقط و مانعية غير الماكول مطلقا و لذا افتى فى النجاة بعدم جواز الصلواة فى السائر المشكوك فيه بل مطلق الملبوس اذا كان مشكوكا فيه و بصحتها فيما اذا شك فى كون ما على اللباس من الرطوبة و نحوها من الماكول و ذلك لثبوت الشرطية فى الاول المقتضى للشك فى المشروط عندالشك فى الشرط و عدم الشرطية فى الثانى و اما المانع فيحرز عدمه بالاصل عند الشك فيه ، (هذا خلاصة ما افاده (قده) فى المقام) لكن لايخفى ان ابقاء ظاهر الادلة الدالة على الشرطية و المانعية على حالهما و استفادتهما معاً منها متوقف على امكان الجمع بين شرطية شيئى و ما نعية ضده و امامع امتناع ذلك بجميع مراتبه من حيث الخطاب و و الملاك و الاثر فلابد من رفع اليد عن احد الظهورين لوقوع التعارض بينهما ، فان التعارض يتحقق بين الدليلين عند امتناع الجمع بين مفاديهما اما ذاتاً كما اذا دل احد الدليلين على وجوب شيئى والاخر على حرمته ، (اوعن دليل خارجى) كما اذاقام دليل على وجوب الظهر فى يوم الجمعه و آخر على وجوب الجمعه فيه و قام الاجماع على عدم وجوبهما معاًومانحن فيه من قبيل الاول بعدثبوت امتناع الجمع بين شرطية شيئى و مانعية ضده ، والحق هوامتناع الجمع مطلقا ملاكاً و خطاباًو اثراً ،وقبل الشروع فى الاستدلال على ذلك لابد من بيان امرين الاول انه لاشبهة فى ان مثل الجزئية و الشرطية و المانعية امور انتزاعية غير قابلة للجعل لااستقلالا

ولاتبعاً سواء كانت منتزعة عن تعلق الحكم بموضوعه و هوالمكلف او بمتعلقه وهو فعله او عن الاسباب التى جعل المسببات الشرعية الوضعيه او التكليفيه عندها، (فالاول) كشرطية البلوغ و العقل ونحوهما بالنسبة الى المكلف و كمانعية الحيض و نحوه بالنسبة اليه (والثانى) كجزئية شيئى للمامور به اوشرطيته له (والثالث) كالماضوية التى هى شرط للعقد الذى هو سبب لحصول الملكية والزوجية مثلا ، و كالقبول الذى هو جزء له وعدم تقدمه على الايجاب الذى هومانع مثلا ، و **الدليل على عدم قبولها** للجعل هو ان الجزئية مثلا تنتزع مما هوجزء للمامور به و يستحيل صيرورة شيئى جزء للمامور به الااذا تعلق الامر بعدة امور يكون هواحدها فمع عدم تعلقه بها لايصير هذا الشيئى متصفا بكونه جزء للمامور به اصلا و مع تعلقه بها لايمكن ان يسلب عنه مادام الامر باقياً فليس فى البين معنى يكون قابلا لان تناله يد الجعل رفعاً او اثباتاً لا بالجعل الاستقلالى ولا التبعى لان المجعول ولو كان تبعياً لا بدوان يكون له «ما بازاء» بحسب ماله من الوجود ، ان كان اصيلا فبالوجود الذى يليق به ، وان كان اعتبارياً فبما له من الوجود فى عالم الاعتبار ، و ذلك كالملكية و الزوجية ونحو هما حيث انهما قابلتان للجعل لانهما من الامور الاعتبارية التى من الخارجيات و ان لم يكن لهما وجود متأصل فى الخارج لكنهما من الخارجيات التى لها حظ من الوجود فى عالم الاعتبار بحسب ما يليق بهما فى ذلك العالم ، وهذا بخلاف الشرطية والجزئية ونحوهما فانهما ليس لهما « ما بازاء » اصلا لا فى العين و لا فى عالم الاعتبار سوى منشاهما الذى ليس الا الامر و التكليف فانه اذا تعلق بعدة امور انتزع عن كل واحد منها الجزئية و و اذا تعلق بامر مقيد بوجود شئى آخر انتزع عنه الشرطية ، او بامر مقيد بعدم امر آخر نيتزع عنه المانعية ، و اذا كان تعلقه عند تحقق مايكون لتحققه دخل فى تعلقه واقعاً (كالتكليف بالصلوة عند دلوك الشمس و كالملكية المجعولة عند البيع مثلا) ينتزع عنه السببية ، و اذا لم يكن له « ما بازاء » لايعقل تعلق الجعل به ولو تبعاً اذا المجعول تشريعا كالمجعول تكوينياً لا بدوان يكون له « مابازاء » بعد الجعل فى الوعاء المناسب له ولو فى عالم الاعتبار ولو كان جعله تبعياً كوجوب المقدمة حيث انه مع كونه لازماً لوجوب ذيها يكون له فى الوعاء المناسب له ما بازاء خارجاً ضرورة ان وجوبها صار متحققا بعد ان لم يكن ولو كان بتبع وجوب ذيها كما

ان وجوب ذى المقدمة ايضاً كذلك فانه يصير متحققا بالجعل بعد ان لم يكن كذلك حقيقة غاية الامر يكون جعل وجوبه اصيلاً و جعل وجوبها تبعياً لكنهما بعد الجعل كذلك وجوبان مجعولان احد هما متعلق بالمقدمة و الاخر بذيها ، و هـذا بخلاف ما نحن فيه اذ ليس وراء جعل الوجوب للكل او المقيد بالا مر الوجودى او العدمى شيئى اخر يكون قابلا للجعل اصلا ، **هذا بالنسبة الى متعلق التكليف** ، و كذا بالنسبة الى موضوعه فمن توجيه الحكم الى البالغ العاقل الخالى عن موانع التكليف ينتزع الشرطية والمانعية ، و **كذا بالنسبة** الى الاسباب، فمن ترتب الطهارة على الغسلتين اللتين يقع بينهما العصر بالماء الطاهر مثلا ينتزع جزئية كل واحدة من الغسلتين و شرطية العصر و مانعية النجاسة مثلا فالمجعول فيه عبارة عن الطهارة عند الغسلتين بذلك الوصف و الشرطية والجزئية والمانعية منتزعات من ذاك الجعل و ليس شيئى منها قابلا للجعل، اذلو اراد جعل جزئية احدى الغسلتين اوشرطية العصر بلاجعل الطهارة المرتبة عليهما لكان محالا ، و بعد جعلها يستحيل جعل الجزئية و الشرطيه لانتزاعهما من نفس جعل الطهارة بلاحاجة الى جعلهما فجعلهما تحصيل للحاصل ، و هكذا القياس فى الملكية المترتبة على العقد فان المجعول تأسيساً او امضاء هو الملكية عقيب العقد المركب من الايجاب والقبول المشروط بالماضوية ، هـذا فى الشرطية و الجزئية و المانعية ، و اما **السببيه** فمعنى كون الشيئى سبباً لشئى هو ان تيرشح منه الشئى المسبب و يكون هو جاعله ، وهذا المعنى مما يستحيل ان يجعل للاسباب الشرعية لعدم كونها علة فاعلية فالدلوك مثلا ليس علة و جاعلا للوجوب بحيث يصير بسبب جعله سبباً للوجوب مشرعا و جاعلا له كما لا يمكن ذلك فى الجعل التكوينى بان يجعل له تعالى شريك فى الايجاد فمعنى **سببية** الدلوك كونه مقتضيا لايجاب الشارع للصلوة عنده وهذا لاقتضاء انما هو مستند الى نفس ذاته من غير مدخلية للجعل التشريعى فيه ولو فرض استناده الى جعله التكوينى فليس فى البين امر قابل للجعل التشريعى كما هو واضح .

فتلخص من جميع ماذكر نا ان هذا الامور منتزعة اما من تعلق التكليف بالمكلف به او من ترتبه على المكلف او من ترتب المسببات على اسبابها و انها غير قابلة للجعل لا استقلالا ولا تبعاً ولا يكون بينها ترتب فى الانتزاع بل تنتزع عن التكليف فى مرتبة

واحدة ،(فان قلت) اذا تردد الامر بين احراز الجزء واحراز الشرط كما اذا دار الامر بين ان يصلى بصلوة ناقصة الاجزاء فى الوقت او بها تامة مع وقوع بعضها فى خارجه فانهم ذكروا ان الاقوى تقديم احراز الجزء على الشرط فيؤتى بها تامة ولو وقعت بعضها فى خارج الوقت ،واستدلوا عليه بتقدم الجزء على الشرط عند لحاظ الآمر فان اول مايكون ملحوظاً من المأمور به هو نفس الاجزاء التى يريدان يتعلق بها الامر ثم يلاحظ تقييدها بامر وجودى ثم امر عدمى ، فلحاظ الشيئى فى نفسه مقدم على لحاظه مقيداً بامر خارج عنه ضرورة انه مالم يلحظ هو بنفسه لم يمكن ملاحظته مقيدا بامر خارج فهذا برهان على تقديم مرتبة الجزئية على مرتبة الشرطية والمانعية (قلت) مضافاً الى ان ماذكر امر استحسانى لايكون دليلا ومعارض بالاجزاء نفسها حيث ان لحاظ الاجزاء بعضها مقدم على بعض فيلزم تقديم رتبة الجزء الاول على الثانى وهكذا حتى ينتهى الى الاخير ، ان هذا تقدم فى عالم التصور واللحاظ وهو خارج عن محل الكلام لان انتزاع الجزئية واخواتها ليس الامن تعلق الحكم بالمركب المقيد لامن تصور متعلقه المقدم على انشاء الحكم له

الامر الثانى ان من المتبين فى محله ان مرتبة تاثير وجود المانع متاخرة عن وجود المقتضى والشرط فان عدم المعلول مع عدم المقتضى ليس مستنداً الى وجود المانع (لو فرض وجوده) بل مستند الى عدم المقتضى ،فلايصح استناد عدم احراق الجسم المرطوب الى الرطوبة مع عدم مجاورته للنار بل عدم الاحراق (ح) مستند الى عدم المجاورة لاشتراط الاحراق بمجاورة الجسم لها والسر فى ذلك ان المانع عبارة عما يمنع عن تاثير المقتضى فى ظرف اقتضائه للتأثير الذى هو ظرف تحقق شرطه ، و ليس كلما يمتنع اجتماعه مع شئى اخر مانعا عنه ، كيف؟! والضدان ممايمتنع اجتماعهما وجوداً لرجوع اجتماعهما الى اجتماع النقيضين ، ومع ذلك ليس وجود احدهما مانعاً عن الاخر كما عليه المحققون بل صار فى هذه الاعصار من البديهيات وليس منشاء ذلك الا ما عرفت من ان وجود احدهما ليس بدافع للاخر ولا سادا له عن ان يوجد بل عدم وجوده كوجوده ذاك كلا هما مستندان الى علتهما من غير ان يكون بينهما استناد فى العلية والمعلولية لا من طرف العدم ولا من طرف الوجود ، وماذكر فى منع المقدمية بين الضدين من لزوم الدور وان كان صحيحاً الا ان العمدة وتمام المناط فى ذلك هو ماذكرنا ،فتبين من ماذكرنا

ان الشيئى انما يتصف با لما نعية و يكتسب لونها بعد احراز المقتضى و الشرط اما مع عدم احراز هما فاستناد عدم المعلو ل الى وجود الما نع غير معقول بل هو مستند لامحالة الىعدم الشرط او عدم المقتضى ولا منا فاة بين ما ذكرناه و بين كون وجود المعلول مترتباً على وجود العلة بجميع اجزائها بحيث لايتخلل بينهما الا «فاء» واحدة ، وذلك لانه فىطرف الوجود يكون تحقق المعلول مترتباً على تحقق العلة التامة بمالهامن الاجزاء و الشرائط وعدم الموانع ، واما فىطرف العدم فيكفى فىعدم المعلول عدم بعض اجزاء علته فاذالم تكن اعدامها فى مرتبة واحدة فعدم المعلول يستندلا محالة الى اسبقها عدماً و لا يمكن استناد وجوده الى اسبقها وجوداً ضرورة فرض دخل كل واحد من اجزائها فى وجود المعلول و كفاية عدم واحدمنها فى العدم وهذا ظاهر جداً ، -

اذا تبين ذلك فنقول اما استحالة جعل احدالضدين شرطاً و الضدالاخر مانعاًملا كاً فلان الفساد عندعدم الشرط انمايستند الى عدمه لاالى وجودالمانع ، ولماكان وجود احدالضدين فى مرتبة عدمالاخرلامتاخراً عنه فجعله مانعاًفى ظرف جعل الاخر شرطاً مستلزم لكون عدم المعلول مستنداً الىعدم الشرط ووجود المانع الذى هوفى مرتبة عدم الشرط : وقدقلنا انه لابدمن ان يكون مانعية المانع متاخراً عن مرتبة وجودالشرط هذا خلف ، وهذافى التكوينيات واضح وكذا التشريعيات بعدماتقدم من كون ملاك مانعية المانع وشرطية الشرط الشرعيين هو بعينه ملاك مانعية المانع وشرطية الشرط التكوينيئن وتوضيح ذلك انه بناء على قول العدليه من كون الاحكام الشرعية تابعة للمناطات الواقعية فى نفس الامر لابدان يكون جعل الشيئى مانعاً اوشرطاً بلحاظ ان تقيد المطلوب بعدم الاول ووجودالثانى له دخل فيماهوالمناط واقعاً ،فلعدم المانع كوجود الشرط ربط تكوينى بالمطلوب غيرمرتبط بالتشريع قدصار منشاء لتعلق الخطاب الى المطلوب المأخوذ مقيداً بعدم الاول ووجودالثانى ،وهذه المناطات هى الدواعى الى انشاء الاحكام و تعلقها بالمتعلقات و تكون الخطابات خطابات نفسية متعلقة بنفس المتعلقات تبلك الدواعى لاانها خطابات غيرية مقدمية وان المطلوب بالاصالة عبارة عن تلك الدواعى ،وذلك لوضوح الفرق بين باب الدواعى و باب المقدمات ،فالاول عبارة عن ترتب امرغيراختيارى على وجود شيئى اخر، كترتب السنبل على الزرع فان صيرورة الحب سنبلا امرغيرمقدور للمكلف ، ولذالوشرط فى البيع يكون باطلافاذاامر بالزرع

لايكون الامر به غيرياً مقدمياً بل هو امر نفسى اصلى متعلق بنفس الزرع لكن يكون داعى آلامر فى الامر به هو صيرورة الحب بعد الزرع سنبلا ،و **هذا بخلاف المقدمة** فان الامر ابتداء متوجه الى ذيها وهو الواجب الاصلى النفسى وهو مقدور للعبد فيتر شح من وجوبه و جوب شرعى متعلق بمقدماته ،**اذا تحقق ذلك** اتضح لك ان تحقق ملاك المانعية فى احد الضدين مع تحقق ملاك الشرطية فى الضد الاخر غير معقول بعد الفراغ عن تاخر مرتبة المانع عن مرتبة الشرط و كون احد الضدين فى مرتبة الضد الاخر لامتاخراً عنه

واما امتناع الجمع بينهما خطاباً فلما عرفت من ان المانعية والشرطية امر ان منتزعان عن تقييد المطلوب بامر عدمى اووجودى ، وتشريع الشيئى مقيداً بعدم شيئى يكون لغواً بعد تشريعه مقيداً بوجود ضده، ضرورة انه يحصل انتزاع مانعيته بنفس اشراطه بالاخر ، (**و اما امتناع الجمع بينهما اثراً**)فلان اثر الخطاب هو البعث بالنسبة الى امر مقدور للمكلف بحيث لولا البعث يكون فاعلا اوتاركاً بالاختيار ، و هذا المعنى غير متحقق فى المقام ضرورة ان الخطاب المنتزع منه شرطية احد الضدين موجب لانتفاء القدرة شرعاً عن الاتيان بالصلوة مع الضد الاخر ، و بعبارة اخرى : امتثال الخطاب الدال على شرطية المأكول هو باتيان الصلوة فيه الموجب لانتفاء كونها فى غير المأكول لمكان المضادة فلايعقل مع امتثاله بقاء القدرة على امتثال الخطاب الدال على مانعية غير المأكول فيصير الخطاب الدال على المانعية لغوا وتحصيلا للحاصل ، وانما يخرج عن اللغوية لو فرض انه اذا تحقق الشرط امكن للمكلف ايجاد المانع و عدمه حتى يحتاج الى الزجر عن وجوده اوطلب عدمه ومع استحالة وجوده بعد تحقق الشرط يكون نفس دليل الشرط كافياً للتحريك بالنسبة اليه

واذا ثبت امتناع جعل احد الضدين شرطاً واخذ ضده مانعاً فى مرحلة الثبوت ملاكاً وخطاباً واثراً **ففى مقام الاثبات** هل يقدم مايدل على شرطية المأكول ؟ او يقدم مايدل على مانعية غير المأكول ؟ اويقال بتعارضهما وتساقطهما والرجوع الى الاصل العملى؟، لاسبيل الى الاخير فى المقام وان كان هو الاصل فى باب التعارض لولا الترجيح ، فلا بد من ان ينظر اولا فى الاخبار الدالة على الشرطية والمانعية حتى يعرف ماهو المقدم منهما فيؤخذ به ويطرح الاخر ،(**فنقول**) امايدل على المانعية فطوائف (منها)ما هو مشتمل على النهى مثل قوله (لاتصل فى وبر مايؤكل لحمه) وهى كثيرة ،(منها)مايدل على

فساد الصلوة فيما يؤكل ، (ومنها) مايدل على عدم جواز الصلوة فيه ،وتقريب دلالة الاولى انه لا اشكال فى انه اذا تعلق الخطاب بامر مركب من اجزاء وقد قيد بامر وجودى وعدمى، فان لكل واحد من اجزائه وقيوده سهم من ذلك الخطاب ، فكانه خيط ممتد منبسط على ذلك المركب المقيد فيقع كل جزء وقيد منه تحت حصة من ذلك الخيط ، بحيث لو اريد التصريح والتعبير عن تلك الحصص المتعلقة بكل جزء اوقيد وجودى قيل مثلا : اقرء اركع ،اسجد ،تطهر ونحو ذلك فكل من هذه الخطابات هى الحصص من الخطاب بالكل المقيد المعبر عنه بلفظ «صل» ،هذا فى الاجزاء والقيد الوجودى، واما فى القيود العدمية فلو اريد التعبير عما يخصه من الخطاب كان اللازم هو التعبير بصورة النهى ،فيقال ، لاتتكتف ، ولاتصل فى غير المأكول .. ضرورة ان التكليف المتعلق بعدم الشيئى انما هو بصورة النهى لكونه عبارة عن طلب الترك ، فالنواهى الغيرية المتعلقة بالصلوة فيما لا يؤكل حصة من خطاب «صل» المقيد متعلقه بامور عدمية فالنهى الغيرى عبارة عن تلك الحصة المتعلقة بالمانع غاية الامر انها تنقلب الى النهى اذا اريد التصريح بها،فثبت بذلك ان الطائفة الاولى المشتملة على النهى عما لا يؤكل دالة على المانعية وظهر بذلك دلالة الطائفة الثانيه (المتضمنة لفساد الصلوة فيما لا يؤكل) على المانعية ايضا واما ما دل منها على عدم الجواز فيما لا يؤكل فتقريب دلالتها على المانعية ان يقال ان الجواز بمعناه اللغوى والعرفى عبارة عن مضى الشيئى المعبر عنه بالفارسية (بگذرا) المقابل لعدم المضى والوقوف .وهذا المعنى كثيراً مايتداول استعماله فى مضى الجسم وانتقاله عن مكان الى مكان آخر،لكنه لا يبعد عدم اختصاصه به بل المضى والنفوذ بمعنى واحد وهو فى كل شئى بحسبه فيستعمل فى كل مورد بمعناه المناسب لذلك المورد وانما الاختلاف فيما يتحقق به مصاديقه ،فالجواز فى الجسم هو الانتقال فى المكان ، وفى الحكم هو النفوذ والقطع للخصومة يقال :فلان حكمه جائز اى نافذ ،وفى الافعال فى مثل الصلوة اذا كانت مامورا بها عبارة عن صحتها وعدم لزوم اعادتها ولاقضائها فعدم جوازها عبارة عن وقوفها وعدم نفوذها الى مورد القبول و الصحة ، فاذا قيل: لاتجوز الصلوة فيما لا يؤكل فيكون عدم مضيها وفسادها انما هو من جهة وقوعها فيه بحيث لولا وقوعها فيه لكانت ماضية فيدل على ان وقوعها فيما لا يؤكل مانع عن مضيها وصحتها وهو معنى المانعية وكذا الاخبار المعللة بكون اكثرها

مسوخاً اوانهاتاكل اللحم ، فانهاصريحة فيإستناد الفساد الى تلك الجهة الوجودية اعنى حرمة الاكل فتكون حرمة الاكل مانعة ، .

ثم ان بعض الاعاظم و هو (صاحب البدايع) «قده» سلك فى تقرير دلالة النواهى الغيرية على المانعية مسلكا اخر ،فقال ماحاصله ان الحرمة امر عدمى لكونها عبارة عن عدم جواز الاكل، و النهى عن الصلوة فيما لايجوز اكله فى معنى تقييدها بامر عدمى و هو مساوق للمانعية ، (ولايخفى مافيه) اذلم يتوهم احد ان الحرمة امر عدمى و ان قيل به فى الحلية و الاباحة بتوهم انها عبارة عن عدم المنع عن الشيئى وانهاليست من الاحكام التكليفية ولذااستشكل فى عدها خمسة ، مع مافيه ايضاً ضرورة ان الاباحة ليست عبارةعن عدم المنع محضاً بل هى عبارة عن امر وجودى و هو الرخص بمعنى الارسال و الاذن فى الاقتحام فى مقابل المنع والحبس كمايعلم ذلك فى حبس الدابة و ارسالها فانها قد تحبس عن الاكل ، وقد ترسل اليه ، وقدلا تحبس ولا ترسل بل هى بطبعها تذهب و تأكل ، فالارسال بمعنى الاباحة و هى عبارة عن امر وجودى هذا مضافا الى ان كون الحرمة امراً عدمياً او وجوديا لا ربط له بالمانعية ، فان المانع فى المقام ليس نفس حرمة الاكل حتى يعتبر كونها امراً وجودياً او عدمياً ضرورة انها عبارة عن تقيد الطبيعة المطلوبة بعدم تخصصها بخصوصية وجودية كما ان الشرطية عبارة عن تقيدها بتخصصها بها من غير فرق فى تلك الخصوصية بين ان تكون محكومة بحكم اولا ولا بين ان يكون حكمها الوجوب اوالحرمة ولا بين ان تكون الحرمة امراً وجودياً او عدمياً ، وذلك لان كون اكل اللحم حراماً فى العالم ليس بمانع عن الصلوة مالم تكن له اضافة الى الصلوة و تلك الاضافة عبارة عن مدلول كلمة «فى» اعنى ظرفية اجزاء غير الماكول لوقوع الصلوة ، فمالم تقيد الصلوة بعدم كونها فيها لاتكون حرمتها مانعة فالمانع نفس تلك الخصوصية الوجودية التى تقيد المطلوب بعدمها سواء كان حكمها امراً وجودياً او عدمياً ومنشاء انتزاع المانعية هو تقيد الصلوة بعدم وقوعها فيها من غير اعتبار لخصوصية حكمها فى ذلك و ان حكمها وجودى او عدمى .

هذا مايمكن ان يستفاد منه المانعية وقدظهر انه يستفاد ذلك من اكثر الروايات الواردة فى الباب ، واما مايمكن ان يستفاد منه الشرطية فروايتان ، احديهما رواية

على بن ابى حمزة المتقدمة ، و فيها سئل الصادق (ع) عن لباس الفرا والصلوة فيها فقال (ع) لاتصل فيها الا ما كان منه ذكياً فقال او ليس المذكى ما ذكى بالحديد فقال بلى ، اذا كان ما يؤ كل لحمه ، قلت : و مالا يؤ كل لحمه من غير الغنم «بناء على نسخة الوسائل » ومايؤ كل لحمه من غير الغنم « بناء على نسخة الكافى والتهذيب » قال لابأس بالسنجاب فانه دابة لاتاكل اللحم (الى اخر الرواية وتقريب دلالتها على شرطية المأكول ان قوله (ع) (اذا كان مما يؤ كل لحمه) يرجع الى صدر الكلام اعنى الاستثناء المدلول عليه بقوله (ع) «الا ماكان منه ذكيا » فيصير حاصل المعنى (الا ما كان منه ذكيا و كان من المأكول) وهذا مساوق للشرطية؛ و يكون قول الراوى . او ليس المذكى (الخ) و جواب الامام (ع) « بلى » جملة معترضة بين الجواب عن السؤال الاول حرصاً للراوى فى السؤال الثانى فكانه قطع على الامام (ع) كلامه ولم يمهله الى ان ينتهى الى اخر الجواب فبادر الى السؤال وهو (ع) بعد جوابه عما سئله ثانياً عاد الى ماكان من جواب السئوال الاول فقال «اذا كان مما يؤ كل» هذا غاية التقريب ،ولا يخفى مافيه من ارتكاب خلاف الظاهر ، لان الظاهر كون قوله (ع) اذا كان (الخ)من تتمة الجواب الثانى ومرتبطاً بقوله (ع) «بلى» فيكون دليلا على انحصار قبول التذكية بالمأكول كماهو احد الاقوال فى المسئله ،فتكون معارضة بما يدل على قبول غير المأكول لها ايضاً كماتقدم ،وماتمحل فى تقريب دلالتها بعيد غايته ولااقل من كون الاحتمالين متساويين فيتحقق الاجمال فيها ، (فان قلت) مع كونه من تتمة الجواب عن السئوال الثانى يتم تقريب الشرطية ايضاً لدلالته على اعتبار المأكولية فى التذكية و كونها شرطا للصلوة بظهور قوله: «الا فيما كان منه ذكيا» فى الشرطية (قلت) بعد تسليم كون قوله «اذا كان مما يؤ كل» قيداً فى الجواب عن السئوال الثانى تصير الرواية مطروحة لمخالفة الاصحاب (رضوان الله عليهم)وذهابهم الى قبول مالا يؤ كل للتذكية، ومعارضتها مع مايدل على قبولها فيما يؤ كل، مضافا الى انه لا يتم ايضاً اذ المسلم (ح) شرطية المذكى المأكول للصلوة لا المأكول بما هو مأكول اذلم يشترط احد فيما لاتحله الحيوة من المأكول ان يكون من المذكى، و ربما يجاب بان تعليله فى ذيل هذه الرواية لنفى البأس عن السنجاب بانه ليس مما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه واله ،يدل على انه الاصل فى هذا الحكم وان المأكولية انما اعتبرت فيها لمكان المضادة لما نهى عنه لالتقوم

المطلوبية به (فح) يتحد مفادها مع ماتقدم من ادلة المانعية لكنه مدفوع بان هذا مبنى على ان يكون المذكور فيها مضبوطاً مع كلمة «لا» كما فى نسخة الوسائل ، وقد عرفت ان المعول هو نسخة الكافى وليست فيها كلمة «لا» ، فلا دلالة فى الذيل على المانعية لكى يجعل قرينة على صرف الصدر عن الشرطية .

(وثانيتهما) موثقة ابن بكير؛ قال سئل زرارة اباعبدالله (ع) عن الصلوة فى الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر ، فاخرج كتاباً وزعم انه املاء رسول الله (ص) ان الصلوة فى وبر كل شيئ حرام اكله فالصلوة فى وبره وشعره وجلده و بوله وروثه والبانه و كل شئ منه فاسدة لاتقبل تلك الصلوة حتى يصلى فى غيره مما احل الله اكله ثم قال يا زرارة هذا عن رسول الله (ص) فاحفظ ذلك ياز رارة وان كان مما يؤكل لحمه فالصلوة فى وبره وشعره و بوله وروثه والبانه و كل شئ منه جائزة اذا عملت انه ذكى ذكاه الذابح وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلوة فى كل شيئ منه فاسدة ذكاه الذابح ام لم يذكه ،، وظهور هافى الشرطية مما لاينكر اذ هى ليست بمثابة الرواية المتقدمة ، لكنه بعد الشرطية انه لو كانت المأكولية شرطاً للزم عدم جواز الصلوة فى مثل القطن والكتان مع ان الضرورة قائمة على جوازها فيهما ، ولذا التجأ القائل بالشرطية الى تقييدها بصورة كون اللباس من اجزاء الحيوان كما ذهب اليه العلامة الطباطبائى (قده) فى منظومته ومن تبعه ، (واخرى) الى جعل المأكولية كناية عن احد الاضداد الوجودية بمعنى ان الشرط فى اللباس ان يكون اما من المأكول او من غير الحيوان كالقطن والكتان ، لكن لايجدى شيئ من الوجهين فى تصحيح الشرطية (اما الاخير) فواضح وذلك لعدم قيام دليل على الشرطية بهذا المعنى اذ لم يدل دليل على اشتراط كون اللباس من غير الحيوان حتى يجعل ذلك عدلا للمأكولية ، (واما الاول) فلانه خلاف ظاهر الاشتراط فان التقييد والاطلاق يتقابلان تقابل العدم والملكة فالتقييد انما يصح فى مورد يصح فيه الاطلاق لولاه (كما ان الاطلاق لايصح الا فى مورد يمكن فيه فرض التقييد فان صحة الاطلاق انما هى فى مورد يكون الحكم شاملا للموضوع بالنظر الى حالتى وجود المحمول وعدمه مع تحقق الموضوع لا بالنظر الى عدم المحمول بعدم موضوعه على نحو السالبة بانتفاء الموضوع فزيد مثلا فى حال وجوده يمكن تقييده بالقيام لامكان قيامه وقعوده مع فرض بقاء موضوعه فمن جهة امكان فرض الاطلاق

يصح التقييد ايضاً وفيما نحن فيه لا معنى لتقييد الشرطية بصورة كون اللباس من الحيوان ضرورة انه في غير تلك الصورة لا يصح فرض الاطلاق لانتفاء الموضوع رأساً مع انك عرفت ان معنى الاطلاق هو عدم الاشتراط في مورد يصح فيه فرض الاشتراط ومن الواضح عدم صحة فرضه في صورة عدم وقوع الصلوة في اجزاء الحيوان و سياتي لهذة الجملة بسط للكلام في المقام الاول من المطلب الثالث عند البحث عن البرائة فراجع

هذا مضافاً الى المنع من دلالة ذيل الموثقة اعني قوله (لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله) على الشرطية ، بل هو مسوق لبيان حكم تأسيسي وهو عدم الاجزاء اذا وقعت الصلوة في غير الماكول نسياناً (وتوضيح ذلك) ان المشهور بين الفقهاء على ما نسب اليهم هو بطلان الصلوة في غير الماكول نسياناً ولا دليل ظاهراً على بطلانها معه في حال النسيان لكي يخصص به العموم المستفاد من لا تعاد لكن عدم تمامية الافتاء من غير دليل فيمكن ان يكون مستندهم فيه هو ذاك الذيل (**وتقريب دلالته**) على الفساد ان المستفاد من لا تعاد هو صحة الصلوة عند نسيان غير الخمسة المذكورة في مستثناه مطلقا سواء كان المنسي من الاجزاء او من الشرائط بل والموانع على اشكال سياتي الاشارة اليه (**وتوهم**) اختصاصه بالاجزاء ضعيف لجعل المستثنى فيه مثل القبلة التي هي من الشرائط ، فمقتضى عموم المستثنى منه عدم البطلان في غير موارد المستثنى و مقتضى المستثنى هو الحكم بالبطلان في موارده لكن المستثنى قد خصص بالنسبة الى القبلة الى ما كان الانحراف بما بين المشرق والمغرب والى نفس النقطتين بالنسبة الى الوقت وخارجه وقد تقدم في باب القبلة ان الاخبار الواردة في ذلك تخصص الاستثناء الواقع في صحيحة لا تعاد ، واما نسيان الوقت و الطهور فالاستثناء الواقع في لا تعاد متعرض لحكمهما واما نسيان اصل الساتر بان يصلي عريانا نسياناً فالاقوى صحة الصلوة معه وذلك لعموم صحيح لا تعاد وعدم ما يدل على تخصيصه بغير نسيان الساتر مع فرض شموله للشرائط كالاجزاء واما نسيان ما يعتبر في الساتر من عدم كونه غصباً ولا نجساً ولا حريراً للرجال ولا غير مأكول اللحم فحكمه ان الغصبية مانعة عند العلم بها و ذلك لاختصاص مانعيتها بحال الذكر على ما تبين في مبحث اجتماع الامر والنهي واما النجاسة فمانعيتها ايضا في صورة العلم للاخبار الواردة في ذلك مضافاً الى صحيحة لا تعاد

بناء على اختصاص الطهور فى مستثناها بالطهارة الحدثية ، واما الحرير فيشكل الحكم بصحة الصلوة عند النسيان فيه من جهة صحيح لاتعاد وذلك لامكان اختصاصه بالقيود الوجودية وعدم شموله للقيود العدمية و كذا الحكم فى الذهب على ماسيأتى تفصيل الكلام فيهما، واما غير المأكول فمقتضى صحيحة لاتعاد مع قطع النظر عن الاشكال المتقدم فى الحرير و الذهب هو صحة الصلوة عند النسيان فيه الان فتوى المشهور بالبطلان يمكن استفادته من ذيل الموثقة اعنى قوله (ع) لاتقبل تلك الصلوة حتى يصلى فى غيره لدوران الامر فيه بين ان يكون تاكيداً للحكم المستفاد من الصدر وهو مانعية غير المأكول وبين ان يكون تاسيساً لبيان حكم اخر بان كان الغرض من الصدر بيان اصل المانعية و من الذيل بيان البطلان ووجوب الاعادة حتى فى صورة الجهل و النسيان والثانى اظهر فانه مضافاً الى ان التأسيس خير من التأكيد يمكن جعل كلمة «تلك» قرينة عليه اذ لظاهر انها اشارة الى الصلوة الواقعة فى الخارج فى غير المأكول خصوصاً بقرينة قوله (ع) حتى يصلى فى غيره اذ لولم تكن صلوة فى الخارج لما كان للتعبير بالاشارة وجه، بل كان الاولى ان يقال لاتقبل الصلوة كما قال فى الصدر الصلوة فاسدة، ولما كان الحكم بعدم القبول مغيى بوقوعها فى غير المأكول بل الحكم بعدم القبول ابدى مالم ينسخ فالتعبير بتلك وجعل الوقوع فى غير المأكول غاية لعدم القبول قرينتان على انه (ع) فى مقام بيان حكم اخر وهو عدم اجزاء ماوقع فى غير المأكول و (ح) نقول العموم المستفاد من لاتعاد مختص بصورة النسيان لما تقدم من ان مورد نفى الاعادة مختص بما اذا امكن الامر بالاعادة والامر بها مختص بما اذا لم يمكن تعلق الامر الواقعى والا فمع الامر الواقعى لايحتاج الى الامر بالاعادة لكونه بنفسه محركاً نحو العمل ومالا يمكن فيه تعلق الامر الواقعى يختص بصورة النسيان فلا يشمل الامر بالاعادة للعامد و لا للجاهل بقسميه اما العامد فواضح كالجاهل المقصر حيث ان الامر متوجه اليه ويكون منجزاً فى حقه ايضاً ، واما الجاهل القاصر فهو وان لم يمكن فى حقه تنجز الامر الا انه لامانع من تعلق الامر به كما لا يخفى فالامر بالاعادة مختص بالناسى وهذا بخلاف الحكم بعدم الاجزاء المستفاد من قوله (ع) لاتقبل تلك الصلوة حيث انه لاضرورة لحمله على الناسى فيعم الجاهل ايضاً فعلى هذا يكون النسبة بينهما عموماً من وجه لكون ذيل الموثقه شاملا للجاهل والناسى واختصاص لاتعاد بالناسى و عموم لاتعاد بالنسبة الى

و اما ان يحتاج فى تنجزه الى شئى خارج عن فعل المكلف كالامر بشرب الماء و النهى عن شرب الخمر و كما نعية غيرالماكول والحرير بالنسبة الى الصلوة ، (اما القسم الاول) فيكفى فى تنجزخطابه بعد اجتماع شرائط التكليف العلم بهمع تبين مفهوم متعلقه(نعم)بالنسبةالى القدرة التى هى احدشرائط التكليف يحصل الفرق بين ما تؤخذ شرطاً فى لسان الخطاب ايضاً و بين ماكانت شرطاً عند العقل فقط ففى القسم الاول كما فى قوله ان استطعت فتكلم يستظهر من اخذها فى الخطاب دخلها فى ملاكه ومصلحة متعلقة دون القسم الثانى ، (والسر فى ذلك) ان ما هوقيدللمطلوب بما هو مطلوب بحيث تكون المطلوبية مقيدة به يكون من قيود الموضوع ، والامر لابد ان يلاحظ الموضوع اولا ثم يحكم عليه ، وفى لحاظه لابد من ان يلاحظه بما هو موضوع فالقيود التى لهادخل فى موضوعيته لامحالة ملحوظة قبل الحكم ، و ذلك واضح بعد وضوح تقدم ذات المطلوب فى عالم اللحاظ على الطلب و ان كان وصف المطلوبية متأخرة عنه ، فما هو شرط شرعى متقدم على رتبة الطلب وذلك بخلاف الشرط العقلى حيث انه فى مرتبة الطلب وذلك لان الامر اذا لاحظ موضوع الحكم بما فيه من المصلحة ثم وجه اليه الخطاب فالعقل من جهة قبح خطاب العاجز يعتبر القدرة فى حسنه فى مقام توجيهه ، وذاك الاشراط جاء من مقام توجه الخطاب الذى هو متاخرعن مرتبة لحاظ موضوعه ، والشرط الشرعى يعتبر فى مرتبة لحاظ موضوعه المتقدمة على مرتبة توجيهه ، فاذالم يؤخذ القدرة قيداً فى ظاهر الخطاب يكون اعتبارها بحكم العقل فى مقام توجيهه و اذا اخذت قيداً فى الخطاب و ان كان يمكن حمله على كونه ارشاداً و بياناً لحكم العقل لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر من جعل الشئى قيداً بعد كونه مما يعلم قيديته بحكم العقل لولا اخذه ان يكون اخذه من جهة دخله فى المصلحة لامن باب الارشاد فقط فمقتضى ذاك الظهور هو اناطة ملاك الامر به و بهذا يفرق بين كونها شرطاً شرعياً اوعقلياً ، و بينهما فرق اخروهو ان ماهو شرط شرعى هو القدرة العرفية دون الشرط العقلى فانها عبارة عن القدرة العقلية التى يقابلها العجز العقلى عن الامتثال فاذا تعلق الخطاب بالحج مثلا بلا تقيده بالقدرة يحكم العقل باشتراطه بالقدرة العقلية و اما اذا قال يجب عليك الحج ان استطعت فما هو شرط هو القدرة العرفية المعبر عنها بالاستطاعة وذلك لكون الشرط (ح) ما هو المفهوم من لفظ

القدرة عرفاً لكون الخطاب منزلة على ماهو المتفاهم من معانيها عرفاً (والحاصل) ان فى مثل التكلم و نحوه لايحتاج التنجز الى ازيدمن تحقق الشرائط العامة للتكليف لكن بين تلك الشرائط فرق من حيث طرو الشك فى تحققها ففى مثل القدرة يجب الفحص عنها عند الشك فيها اذالم تكن ماخوذة فى الخطاب شرعاً و ذلك لما عرفت من ان حكم العقل باعتبار ها انما هو فى مرتبة توجه الخطاب وتلك المرتبة متاخرة عن مرتبة العلم بالمصلحة التى عرفت انها عبارة عن مرتبة لحاظ موضوع الحكم فمع العلم بالقدرة يعلم بتعلق القدرة بماعلمت فيه المصلحة و مع العلم بعدمها يعلم بعدم تعلقها بماعلمت فيه المصلحة و مع الشك فيها فانما الشك فى تعلق القدرة بما يعلم تحقق المصلحة فيه بحيث لوكان قادراً وتركه لترك ماعلم بتحقق المصلحة فيه و العقل لايحكم بمعذوريته فى تركه لوكان قادراً لعلمه بالمصلحة بل يوجب عليه الفحص عن القدرة لكى ينتهى الى العمل اويحصل له اليأس وهذا هو السر فى وجوب الفحص عن القدرة عند الشك فيها اذا كانت شرطاً عقلياً غيرمأ خوذ فى الخطاب شرعاً لانه اذا ترك الفعل من غير فحص عن تحقق القدرة فقد ترك ما يعلم بتحقق المصلحة فيه ولايكون فى تركه عند العقل معذوراً، وهذا بخلاف ما اذاكان قيداً شرعياً حيث ان الشك فيها (ح) شك فى اصل تحقق المصلحة ومع الشك فى تحققها يكون الشك فى اصل التكليف بسبب الشك فى تحقق ملاكه فيرجع الى البرائة من غير فحص لكون الشبهة موضوعية ، و ليكن هذا مائزاً بين الشك فى التكليف و الشك فى الامتثال (**فان قلت**) فعلى هذا فاللازم عدم وجوب الفحص عن الاستطاعة لوشك فيها عند الشك فى وجوب الحج ، وكذا الفحص عن بلوغ النصاب عند الشك فى بلوغه فى الزكوة ، مع ان المشهور عند اصحابنا هو وجوب الفحص فيهما (**قلت**) التزامهم بوجوب الفحص فيهما ليس من جهة ان الاستطاعة الشرعية فى الحج والنصاب فى الزكوة من قبيل شرطية القدرة عقلا بل هما شرطان شرعيان يكون وجوب الحج والزكوة مشروطاً بالنسبة اليهما وانما التزموا بوجوب الفحص من جهة انهما مما لايعلم بتحققه غالباً الا بالفحص والحساب و كلما يكون كذلك يجب فيه الفحص عند الشك والا يلزم فوت الواجب عند تحقق شرطه غالباً وهو مناف لجعله وتشريعه ضرورة ان معرفة مقدار المال وبلوغه الى مرتبة الاستطاعة و كذا معرفة مقدار النصاب من غير فحص ولا حساب نادر جداً كما يعلم

ذلك من حال التجار (**فان قلت**) حقيقة البلوغ ايضاً مما يتوقف معرفته على معرفة تاريخ الولادة فاللازم (ح) وجوب الفحص عنه عند الشك مع ان وجوبه عليه عند الشك فى البلوغ دورى اذ هو شاك فى وجوب الفحص ايضاً لكون وجوبه متوقفاً على البلوغ (قلت) لاضير فى الالتزام بوجوب الفحص عليه ويندفع الدور بالمنع من اشتراط وجوب الفحص بالبلوغ بل يكفى فى وجوبه قابلية المحل للتكليف الحاصلة بكونه مراهقاً (**فقد ظهر من جميع ماذكرناه**) انه اذالم تؤخذ القدرة قيداً فى الخطاب لاتكون دخيلا فى مصلحة المتعلق بل هو تام المصلحة لولا القدرة عليه ايضاً الا انها شرط فى حسن الخطاب الى ما فيه المصلحة التامة وهذا بخلاف ما اذا اخذ قيداً فى الخطاب فانها (ح) تكون دخيلا فى مصلحة المتعلق ، (**وهاهنا اشكال**) و هوانه اذا لم تؤخذ قيداً فى الخطاب يمكن ان تكون دخيلا فى المصلحة لكن عدم اخذها قيداً كان من جهة الاعتماد على حكم العقل بعدم التكليف عندعدمها ففى صورة عدم القدرة لا طريق الى استكشاف تمامية المصلحة مع ذاك الاحتمال وعليه فيقع الاشكال فى اتيان الضد المبتلى بالاهم بداعى رجحانه لاحتمال ان تكون مصلحته منوطة بالقدرة عليه و مع وجوب الاهم لايكون مقدوراً ، و كذا لوالتزم فى صحة الضد بالترتب فان صحة الترتب لو قيل به متوقف على احراز تمامية مصلحة المهم فى ظرف عصيان الاهم و مع قيام هذا الاحتمال لايكون تمامية مصلحته محرزة ، وسياتى دفع هذا الاشكال فى محل يناسبه .

ثم اعلم ان مصلحة المتعلق تارة لاتكون منوطة بما هوخارج عن اختيار المكلف كمصلحة التكلم الغير المنوطة بكونه فى وقت معين ، وقدتكون منوطة بامر غير اختيارى مثل كونه فى وقت معين بحيث لايكون قبله ذامصلحة فالمتعلق للطلب فى الثانى لايعقل ان يكون التكلم المطلق حتى الواقع منه قبل ذاك الوقت لعدم مصلحة فيه والطلب معلول للمصلحة ولا يعقل ان يكون الطلب بالقياس اليه من قبيل الواجب المطلق بحيث يجب تحصيل مقدمته التى هى الوقت لعدم القدرة على تحصيله لكونه خارجاً عن الاختيار ، بل التكلم فى الوقت واجب بنحو الواجب المشروط بمعنى ان احراز المصلحة منوط بشيئين احدهما الوقت و الثانى ايقاع التكلم فيه . والاول لكونه غير اختيارى خارج عن تحت الطلب فيتعلق الطلب بالثانى

لامطلقا بل فى ظرف تحقق الاول اتفاقا ، وهذا هوالسر فى انكار الواجب المعلق اذ لايعقل فى الذهن وجوب سوى القسمين (اعنى المشروط والمطلق اى مايوجب وجوبه وجوب مقدماته) حتى يكون هو الواجب المعلق ؛ (**وفى هذا القسم**)اعنى مالم يؤخذ فى متعلق التكليف موضوع خارج عن فعل المكلف لو شك فى تحققه و ان المتعلق هل هو مصداق له اولا ؛ يكون مرجع الشك الى الشك فى امتثال ذاك الخطاب لو كان ايجابياً وفى مخالفته لو كان تحريمياً وذلك فيما اذا شك فى مصداقية شيئى لمتعلق التكليف بعد الاتيان به ، واماالشك فى مصداقية شئى له حال الاتيان به فهو غير متصور الابان يرجع الى الشك فى المفهوم وامامع تبين المفهوم فانطباقه على ما ياتى به او عدمه لامحالة يكون معلوما و هذا بخلاف ما اذا فرغ عن اتيانه فانه مع بتين المفهوم يصح الشك فى ان الذى اتى به هل كان من مصاديق ذا المفهوم المبين اولا لاحتمال وقوع السهو و النسيان لكنه كماترى يرجع الى الشك فى الامتثال (هذا كله) اذالم يؤخذ فى متعلق التكليف موضوع خارج عن فعل المكلف

واما القسم الثانى وهوماا خذفى متعلق الحكم موضوع خارج عن فعل المكلف كمافى الامر بشرب الماء واكل اللحم و اكرام العالم و اهانة الفاسق ونحو ذالك حيث ان الماء و اللحم والعالم والفاسق و نحوها امور خارجة عن فعل المكلف فلايخلو (**اما ان يكون**) ذلك الموضوع الخارجى منشأ لملاك الامر و مصلحة متعلقه بحيث لولاه لما كان للمتعلق مصلحة كمافى التيمم بالتراب والوضوء بالماء حيث ان اتصافهما بكونهما ذامصلحة متوقف على وجود التراب و الماء ، و كمافى قضاء الصلوات حيث انه لايكون ذامصلحة الابعد الفوت فى الوقت لاانه بفعلها فى الوقت تفوت منه مصلحة فعلها فى خارج الوقت، (**واما ان لايكون**)ذلك الموضوع الخارجى مماينشأ منه المصلحة بل المصلحة مترتبة على نفس الفعل لكن تحققها و احرازها فى الخارج منوط بوجود ذلك الموضوع وذلك كالصلوة مع الطهارة حيث ان اصل مصلحتها غير ناشية من وجود الطهارة بل هى ذات مصلحة سواء وجدت الطهارة ام لا ولكن احرازها منوط بالطهارة (**الحاصل**) ان فوت الموضوع الخارجى فى الاول لايوجب فوت المصلحة من المكلف لان فوت الفعل (ح) لايكون موجباً لتفويت المصلحة لعدم المصلحة رأسا فى هذا الظرف ، وفى الثانى اذافات منه الفعل بسبب فوت الموضوع الخارجى كان ذلك موجبا

لفوت المصلحة المترتبة على الفعل، (ولازم القسم الاول) هو ان يكون تعلق الخطاب موقوفاً على وجود ذاك الموضوع اذ هو لا يتعلق الا بما فيه المصلحة والمفروض اناطتها بوجوده فيصير الخطاب بالنسبة اليه مشروطاً ولا يكون ذلك الخطاب موجباً لوجوب ذاك الموضوع الخارجى بل يؤخذ ذاك الموضوع مفروض الوجود فى الخارج و هذا الخطاب لا يقتضى حفظ وجود ذاك الموضوع ، ضرورة ان وجود الخطاب انما هو فى ظرف فرض وجود الموضوع فيستحيل اقتضاء ذاك الخطاب حفظه فالخطاب بالنسبة اليه مشروط كاشتراطه بالشرائط العامة سواء كان وجوده امراً اختيارياً او خارجاً عن اختياره ، فعقد الوضع فى كل قضية علق الحكم على موضوع خارجى مثل اكرم العالم مثلا ينحل الى قضية شرطية يكون شرطها موضوع تلك القضية و جزائها عنوان محمولها فيقال كلما وجد فى الخارج وكان عالماً فهو مما يجب اكرامه وهذا معنى ماذكره اهل المنطق من ان القضايا الحقيقية منحلة الى قضية شرطية يؤخذ شرطها من موضوع تلك القضية وجزائها من محمولها ففى مثل (كل جسم بسيط فهو على شكل الكرة) ينحل عقد وضعها الى شرط هو (كلما تحقق فى الخارج شئى و كان جسماً بسيطاً) وعقد حملها الى جزاء هو (فهو على شكل الكرة) ولا فرق بين هذه القضية الشرطية المستفادة من القضية الحملية الحقيقية و بين الشرطية المستفادة من مثل (اذا وجد العالم فاكرمه) الا ان الشرط فى الاول ضمنى وفى الثانى صريح و بذلك يظهر فساد جعل مثل (صل فى الوقت) واجباً معلقاً ومثل (اذا دخل الوقت فصل) واجباً مشروطاً ضرورة ان مرجع الاول الى الثانى ،

ثم ان هذا القسم على انحاء (الاول) ان يكون نفس الوجود المرسل من الموضوع الخارجى اعنى مرتبة تقرر وجوده الخارجى منشأ لاتصاف المتعلق بالملاك بحيث كلما تحقق من ذلك الموضوع وجود يكون دخيلا فى تحقق ملاك المتعلق كما اذا فرض الخمر مثلا فى اى مرتبة من مقام تقرر وجودها تحققت يكون وجودها فى اى مرتبة كان سواء كان اول الوجود او لم يكن ، مما فيه المفسدة ، ولازم ذلك امران (احدهما) تعلق خطاب مستقل الى شخص هذا الوجود المتحقق منه الدائر ثبوته مدار تحقق ذاك الوجود وانتفائه ، كان فى الخارج وجود اخر من ذاك الموضوع او لم يكن ، اما دوران ثبوته مدار تحقق ذاك الوجود فلانه لو لم يكن موجوداً يكون تركه غير مقدور

اذالقدرة على الترك انما هى فى ظرف القدرة على الفعل و هذا واضح جداً ، واستحالة تعلق الطلب بغير المقدور غنى عن البيان ،فكما ان اكرام العالم متوقف على وجوده بحيث لولم يكن موجوداً لكان اكرامه مستحيلا كذلك ترك اهانته يتوقف على وجوده لعدم القدرة على اهانته فى حال عدمه بل هى متروكة قهراً،واما انتفائه بانتفائه فلان شخص هذا الوجوب الثابت لهذا الوجود لا يعقل ثبوته لوجود اخر من ذاك الموضوع لتقيده بهذا الوجود من جهة تقيد كل حكم بوجود موضوعه مضافاً الى مافيه من المحاذير الاخر مثل بقاء العرض بلاموضوع لو قيل ببقائه بنفسه، او انتقال العرض من موضوع الى موضوع اخر لو قيل بانتقاله الى وجود اخر من الموضوع فنسبة كل وجوب الى كل وجود من الموضوع كنسبة الوجوب الى الصلوة والصوم، او وجوب الصلوة بالنسبة الى شخصين ،(**وبما ذكرنا يظهر**) استحالة الشرط المتاخر ايضا ضرورة ان وجوده لو كان دخيلا فى ترتب الاثر لاستحال ترتبه بلا وجوده بمقتضى دخله فى التاثير كما انه يستحيل تحقق الحكم بلا تحقق ماله دخل فى مصلحة متعلقه ولولم يكن دخيلا فى ترتب الاثر يكون وجوده المتاخر كعدمه فلم يكن (ح) شرطاً ، اللهم الا ان يوجه بكون التعقب به شرطا او بوجوه اخر مذكورة فى محله ، (**والالازم الثانى**) وهو فى طول اللازم الأول انحلال خطاب لاتشرب الخمر الى خطابات متعددة حسب تعدد وجودات الخمر فى الخارج بحيث يكون لكل واحدة منها اطاعة مستقلة وعصيان مستقل . فكل وجود من الخمر منشأ لفعلية الخطاب ؛ و معنى فعليته هو صيرورته كبرى لصغرى و جدانية يتشكل منهما قياس فيقال هذه خمر و كل خمر يحرم شربها فهذه يحرم شربها . فترتب تلك النتيجة متوقف على احراز الصغرى ولايكفى فى ترتبها محض تحقق الكبرى اعنى انشاء حرمة الخمر فى ظرف وجودها و ليس لفعلية الحكم معنى اخر الاماذكرنا من استنتاج النتيجة المذكورة من ضم الصغرى الوجدانية الى تلك الكبرى ، (**الثانى**) ان يكون لصرف وجود ذاك الموضوع دخل فى ملاك متعلق التكليف من غير تكرر الملاك بتكرر وجوده بل المنشأ له هو صرف وجوده الذى هو فى قوة الجزئية كمافى تقوم مصلحة شرب الماء على صرف وجوده بحيث لو وجد منه فرد ينشأ منه المصلحة ولايقوم المصلحة بتقرر وجوده الخارجى حتى يلزم منه تكرر المصلحة بتكرر تقرره ، و لازم هذا القسم هو عدم

انحلال التكليف بحسب تعدد افراد متعدده فى الخارج لكونه تكليفاً و احداً منوطاً بتحقق صرف الوجود مماله دخل شرعاً فى متعلقه اناطة ناشية من دخله بنحو الصرف فى الملاك ، او عقلا من ناحية دخله فى حسن الخطاب من جهة عدم تمكن المكلف به فى ظرف عدمه فيكون (ح) كالشرائط العامة (الثالث) ان يكون لمجموع الوجودات من الموضوع دخل فى مصلحة المتعلق بحيث يتقوم المصلحة بهامن حيث المجموع حتى لوشذ منها واحد لما ترتب على الباقى مصلحة . (الرابع) ان يكون لوجوده الانبساطى الساري على الوجودات دخل فى الملاك فكان الوجودات المتكثرة من افراد الموضوع لوخطت وجوداً و احداً ممتداً من اول افراده الى اخره و يكون ذاك الواحد المنبسط على تلك الافراد دخيلا فى المصلحة فيجرى كل واحد من تلك الافراد مجرى الجزء من الموضوع . و لازم القسمين الاخيرين ايضاً عدم الانحلال .

ثم ان هذه الاقسام الاربعة انما تتصور فى الاحكام الوجودية اعنى مايتعلق منها الى متعلق يكون وجود الموضوع الخارجى دخيلا فى مصلحته ، و اما اذا كان عدمه دخيلا فى مصلحته فلا يتصور فيه صرف العدم ، فالاقسام المتصورة فيه فى ثلثة (الاول) ان يكون وجود الشئى بنحو الوجود المطلق دخيلا فى مفسدة المتعلق ولازمه تعلق النهى بكل وجود يتحقق منه (الثانى) ان يكون وجوده بنحو مجموع الوجودات دخيلا فى المفسدة (الثالث) ان يكون بنحو جميع الوجودات بحيث لوحظت وجوداً واحداً مما يترتب عليه المفسدة ، ولازم هذين القسمين تعلق الطلب بالترك اعنى مجموع التروك فى الاول والترك الواحد المنبسط على جميع التروك فى الثانى ، واما اذا كانت المفسدة مترتبة على صرف الوجود فلازمه تعلق الطلب بنقيض صرف وجوده ، و نقيض صرف الوجود هو السلب الكلى ، (و ما يتوهم) من امكان تصوير صرف الوجود فى العدميات اعنى فيما اذا كان متعلق الطلب عدم الشئى فانما هو من جهة الخلط بين صرف العدم والسلب الكلى وتوهم ان نقيض صرف الوجود هو الاول و هذا فاسد لان صرف الوجود فى قوة الموجبة الجزئية التى نقيضها السالبة الكلية و صرف العدم ليس سلباً كلياً بل هو ايضاً فى قوة السالبة الجزئية فلازم مبغوضية احد الوجودات بنحو الموجبة الجزئية هو مطلوبية جميع اعدامها بحيث لايشذ واحد منها عن دائرة المطلوبية ، و هذا معنى السلب الكلى ، (نعم) السلب الكلى

تارة يلاحظ بحيث ينحل الى اعدام متعددة و يكون كل واحد منها مطلوباً مستقلا و اخرى يلاحظ من حيث المجموع على نحو العام المجموعى ، و ثالثة يلاحظ كانه عدم ممتد من اول الاعدام الى اخر ها كما فى طرف الوجود.

و حاصل **الكلام** من اول الامر انه بعد ماشرنا اجمالاالى انقسام التكاليف الشرعية باعتبار اختلاف متعلقاتها الى مايتنجز بعد اجتماع شرائط التكليف بنفس العلم بالجعل والانشاء الشرعى والى مايتوقف تنجزه مضافاً الى ذلك على العلم بموضوعه الخارجى فالمهم تحرير الفارق بين القسمين و بيان الضابط فى رجوع الشبهة المصداقية الى الشك فى التكليف (فنقول) فى القسم الاول بعد وضوح ان متعلق التكليف لابد ان يكون عنوانا اختياريا داخلا تحت قدرة المكلف واختياره اما بنفسه او بتوسط مايجرى منه مجرى العلة والمحصل ، ففى الفعل المباشرى لايعقل الشك فى المصداق فى الاثناء الابان يرجع الى الشبهة المفهومية وبعد العمل يرجع الى الشك فى الامتثال لو كان التكليف وجوبيا كما لووجب عليه التكلم وشك بعد العمل فى كون الصادر منه تكلما فلابد من اتيان المكلف به خروجا عن عهدة التكليف كما انه يرجع الى الشك فى المخالفة لو كان تحريميا ولانمرة له (واما فى الفعل التوليدى) فيتصور الشك فى الاثناء كما يتصور الشك بعد العمل ، و ذلك لامكان الشك فى ان مايأتى به و يشتغل بفعله هل هو مما يترتب عليه الاثر اولا فيرجع الشك فيه الى الشك فى المحصل لوكان و جوبيا (**واما لو كان تحريميا**) فقد يتوهم فيه جريان البرائة من جهة عدم العلم بتعلق خطاب منجز تحريمى على ما هو مشغول به لاحتمال ان لايكون مؤثراً فيماهو المبغوض ، (**لكنه فاسد**) لحصول العلم بالخطاب و أن المفروض عدم اشتراط تنجزه بشيئى اخر سوى شرائطه العامة فاحتمال مؤثريته موجب لحكم العقل بلزوم الاحتراز عنه فما لم يحرز عقلا و نقلا الامن من العقوبة عليه لو كان فى الواقع حراما لايكون الاتيان به مرخصا من العقل فلامجرى لادلة البرائة لا عقلا ولا نقلا (واما القسم الثانى) اعنى ما اذا اخذ فى متعلق التكليف موضوع خارجى فهو على قسمين لان هذا الموضوع امـا ان يكون عنوانا كليا ذاافراد محققة الوجود و مقدرته ، و اما ان يكون جزئيا خارجيا متحققا فى الخارج و فى القسم الاول منه اما ان يكون التكليف وجوديا او عدميا ، ففى التكليف

غير نسيان غير الماكول كنسيان بقية الشرائط واختصاص الموثقة بنسيان غير الماكول لكن عموم ذيل الموثقة قدخصص بمايدل على عدم البطلان فى صورة الجهل وهو صحيحة عبد الرحمن الدالة على عدم لزوم الاعادة على من صلى فى عذرة انسان او كلب او سنور وهو لايعلم بذلك حيث انها تدل بالفحوى على عدم الاعادة فى الاجزاء الطاهرة من السنور ايضاً اذا لقول بعدم البطلان اذا كانت فى الاجزاء النجسة من غير الماكول و بالبطلان اذا كانت فى الطاهرة منه بعيد فى الغاية و لو قيل به و لكنه شاذ لا يلتفت اليه ، و بعد خروج صورة الجهل عن عموم ذيل الموثقة تنقلب النسبة بينه و بين لاتعاد فتصير النسبة بينهما عموماً مطلقا ورفع اليد عن ذيل الموثقة فى صورة النسيان مستلزم لعدم العمل به رأساً واسقاطه بالكلية فيعمل به ويخصص به عموم لاتعاد فيختص بغير نسيان غير المأكول ، (و مع الغض عن ذلك) والالتزام بكون قوله لاتقبل فى مقام التاكيد فاستفادة الشرطية منه ايضاً ممنوعة لتوقفها على كون كلمة «من» فى قوله (مما احل الله اكله) جيئى به لتقييد القبول بكون الصلوة فى المأكول وهو ممنوع لامكان ان يكون بياناً لاحد افراد ذلك الغير بلادخل له فى القبول (ومع الاباء) الا عن ظهوره فى الشرطية فيتعارض الذيل الدال على الشرطية مع الصدر الدال على المانعية بعد ماتقدم من عدم امكان الجمع بينهما فيسقط دلالة الموثقة على الشرطية من هذه الجهة ، تلخص من جميع ماذكرنا ان الاقوى عدم امكان الجمع بين شرطية احد الضدين ومانعية الضد الاخر و استحالة ذلك ملاكا و خطاباً واثراً فى مرحلة الثبوت وعدم مايدل على الشرطيه : فى مرحلة الاثبات بل الاخبار الواردة فى الباب دالة على المانعية والله العالم .

المطلب الثانى فى ان مانعية غير المأكول هل تختص بما اذا علم اتخاذه منه حتى يكون الحكم فى صورة الاشتباه هو الجواز واقعاً فلايؤثر انكشاف الخلاف ؟ اويكون المانع هو وجود غير المأكول واقعاً و يكون الجواز فى صورة الشك (لوقيل به) حكماً ظاهريا ؟ وجهان . اقواهما الثانى ، وقد استدل للاول بامور (الاول) دعوى كون الالفاظ موضوعة للمعانى المعلومة لامطلقا ، (وفيه) ان هذه الدعوى سخيفة جداً وقد حقق فى الاصول خلافها (الثانى) دعوى انصرافها الى المعانى المعلومة وهذه الدعوى ايضا سخيفة لاينبغى الاصغاء اليها ،

الثالث ماعن المحقق القمى (قده) وهو ان الادلة الدالة على مانعية غير المأكول وان لم تكن مقيدة بصورة العلم من جهة دعوى الوضع او الانصراف، لكن المستفاد من صحيحة عبدالرحمن الدالة على عدم لزوم الاعادة على من صلى فى اجزاء مالا يؤكل جهلا هو اختصاص المانعية بصورة العلم لعدم معقولية الجمع بين القول بالمانعية المطلقه والقول بالاجزاء فى صورة الجهل ضرورة ان مقتضى اطلاق المانعية هو عدم حصول الامتثال باتيان المأمور به مقترناً مع ماهو المانع فاعتبار الشئى مانعاً مع الحكم بالاجزاء (بان يقول المولى ان الطبيعة الماتى بها مع تلك الخصوصية الوجودية ليست مطلوبة لى ثم لو اتى بها مع تلك الخصوصية يقول المولى انها مطلوبة لى) ، يرجع الى التناقض الصريح فبعد الحكم بالاجزاء لا بدان تقيد دائرة المانعية بغير مورد الاجزاء ويستفاد منه ان المورد المحكوم عليه بالاجزاء خارج عن دائرة تقييد المطلوبية بعدم تلك الخصوصية الوجودية و بعد اخراج المورد المحكوم عليه بالاجزاء الذى هو مورد الجهل عن دائرة المانعية يختص موردها بصورة العلم ، و هذا البيان يجرى بناء على شرطية المأكول ايضاً فمقتضى اطلاق دليل الشرطية هو عدم حصول الامتثال بفاقد الشرط لولا قيام الدليل على حصول الاجزاء به ، و بماذكرنا ظهران الاجزاء خلاف الاصل وانه يحتاج فى اثباته الى دليل فلوورد الدليل عليه فى الجملة واثبته فى مورد خاص لايمكن التعدى عنه و الا لتزام به مطلقا ، هذا غاية التقريب لهذا الوجه ،

(و يرد عليه) انه اخص من المدعى لان المورد المحكوم عليه بالاجزاء هو وقوع الصلوة فيما لايؤكل جهلا فيعتبر فى مورده امران احد هما وقوع الصلوة فيه و الثانى كونه عن جهل مركب او بسيط مع الغفلة ، وهذا غير مرتبط بمانحن فيه اذ المقام مقام فرض الشبهة قبل ايقاع الصلوة ، والغرض اثبات عدم المانعية (ح) من غيران يرجع الى اصل عملى بل بصرف الشك فى المانعية ، ومن المعلوم انتفاء كلا الامرين الذين حكم فى مورد هما بالاجزاء حسب مدلول الصحيحة فالقول باستفادة اختصاص المانعية بصورة العلم من تلك الصحيحة فاسد ، بل لو بنى فى المقام على جواز الصلوة فى المشتبه فصلى فيه على ذلك المبنى مع الالتفات الى كونه مشتبهاً ثم تبين انه من غير المأكول لم يمكن الحكم بالاجزاء بتلك الصحيحة لعدم شمولها له لعدم تحقق الغفلة

فى حال الصلوة بل لابد فى الحكم بالصحة والاجزاء هنا من التماس دليل اخر (سياتى بيانه) فان الاجزاء من جهة كونه خلاف الاصل لا يمكن التعدى عن مورد ثبوته الى مورد اخر ، ومما ذكرنا ظهر ما فى دعواه (قده) من ان ما يدل على مانعية غير المأكول بين صريح او ظاهر فى اختصاصها بالمعلوم ، اذ لو كان مراده من النص او الظاهر هو تلك الصحيحة فقد عرفت المنع عن دلالتها فضلا عن كونها ظاهرة فى ذلك او نصاً وليس فى ادلة المانعية شيئى اخر يمكن ان يدعى كونه نصاً او ظاهراً فيما ادعاه ، (١)

الرابع ماعنه (قده) ايضاً من ادعاء ظهور الا طلاقات الدالة على المانعية بصورة العلم ، وعبارته فى ذاك المقام مجملة جداً لا يعلم ان ادعائه للظهور مبنى على دعوى الا نصراف او على التقييد العقلى وقد تقدم فساد الاول والمراد من الثانى هو كون حسن التكليف عقلا مقيداً بصورة العلم به قياساً على القدرة لكونه مثلها من الشرائط العامة بمعنى انه لو امتنع العلم به لكان التكليف قبيحا لان حسن صدوره من المولى

---

(١) وتقرير هذا الجواب بوجه آخر ان الاجزاء المحكوم عليه فى تلك الرواية هو اجزاء الصلوة الواقعة فى غير المأكول جهلا عن امتثال ماهو الواقع وهذه الصلوة التى حكم فيها بالاجزاء لامحالة تكون فى طول الواقع ، ضرورة كون اجزائها عن الواقع متأخراً عنه (فح) لايمكن ان تجعل فرداً من الصلوة الواقعى ، وقد حقق فى الاصول ان الاجزاء عن امتثال الشى بما لايكون فرداً لايوجب التنويع وهذا الاجزاء مخالف للاصل لايمكن القول به الا بدليل لكنه امر معقول وبيان صحة هذا المعنى من الاجزاء هو ان الظاهر من الخطاب بشى مقيد بامر وجودى الذى ينتزع منه الشرطية اعنى تقيد المطلوبية بايقاعها بتلك الخصوصية ، او بامر عدمى الذى ينتزع منه المانعية اعنى تقيد المطلوبية بايقاعها مع عدم تلك الخصوصية ، هو انحصار المصلحة ايضاً بذاك المقيد بحيث لاتكون دائرة المطلوبية اوسع من دائرة المصلحة لكى يشمل الخطاب مالا مصلحة فيه ولا اضيق من دائرتها بحيث يشذ عنها ما يكون فيه المصلحة فمقتضى ذاك الظهور هو ان كلما هو داخل فى الطبيعة المطلوبة ذو مصلحة ، وكلما هو ذو مصلحة داخل فى الطبيعة المطلوبة بماهى مطلوبة فكل ماهو خارج عن الطبيعة المطلوبة بماهى كذلك فلامصلحة فيه سواء امكن تعلق الامر به ام لا ، لكن يرفع اليد عن مقتضى ذاك الظهور بسبب الحكم بالاجزاء باتيان مالیس من افراد الطبيعة المطلوبة بماهى كذلك ، وذلك بعد حكم العقل بان تفويت مصلحة الواقع مع امكان تداركه بالاعادة لولا التدارك قبيح والحكم بالاجزاء موجب لتفويتها فاذا دل الدليل على الاجزاء يستشكف عقلا كون الماتى به نسيانا او جهلا شريكا مع الطبيعة المطلوبة فى المصلحة ، ولكن لم يتعلق به الطلب لامتناع تعلقه به لان تعلق الطلب بموضوع مقيد بالنسيان او الجهل موجب لخروج المكلف عن موضوعه بنفس ذاك الخطاب فمن الحكم بالاجزاء يكشف ان دائرة المطلوب اضيق مما فيه المصلحة ولذلك صح الاكتفاء بالماتى به مع عدم تعلق الطلب به ، لكن اثبات ذلك يحتاج الى الدليل ولا يمكن التعدى عن مورده ، فتلخص ان الحكم بالاجزاء فى المأتى به جهلا لايصيره فرداً لماهو المكلف به واقعاً لكى يقال انه مطلوب واقعى

انما هومن جهة ترتب اثره الذى عبارة عن البعث وحمل العبد على الحسن و زجره من القبيح وهذا الملاك لايتحقق مع امتناع علم العبد بالتكليف فيكون حسنه عند العقل متوقفاً على امكان العلم به ففى المشتبه الذى لايكون للمكلف طريق الى العلم به لايكون التكليف حسناً فلايكون تكليفاً فيكون جواز الصلوة فى المشتبه (ح) جوازاً واقعياً لتقييد دائرة المانعية بصورة العلم بحكم العقل وهذا التقريب وان لم يكن صريح المستفاد من كلامه (قده) لافى (القوانين) ولا فى (جامع الشتات) الا ان بعض مشايخ استاد نا نسبه اليه و يمكن حمل كلامه عليه ،**و كيف كان** لو كان مراده ذلك يرد عليه ان تقييد حسن التكليف بصورة العلم وان كان فى الجملة مسلماً الا انه على اطلاقه ممنوع ،

(**و توضيح ذلك** ان حسن التكليف يتوقف على كون العبد قادراً على الامتثال ففى كل مورد يتمكن من الامتثال ولولم يكن التكليف معلوماً فيحسن فيه التكليف كما فى موارد العلم الاجمالى حيث ان العبد يتمكن من الامتثال بالاحتياط وكل مورد لايتمكن من الامتثال الامع العلم بالتكليف كمافى موارد الشبهة الغير المحصورة اوما اذا علم بوجود تكليف متعلق بشيئى من الاشياء فلا يحسن فيه التكليف فبالحقيقة ماهو شرط لحسنه هو التمكن من الامتثال لامعلومية متعلق التكليف والا فليس العلم مثل القدرة فى كونها شرطاً لتعلق التكليف بل هو شرط لتنجزه وان كان فى ذلك ايضاً منع على اطلاقه كمايظهر فى الجاهل المقصر **فظهر** سقوط دعوى تقييد اطلاقات الادلة الدالة على المانعية بصورة العلم بغير المأكول وذلك لامكان الاجتناب عن لبس غير المأكول فى حال الصلوة فى حق الجاهل فلايكون عاجزاً عن الامتثال

الخامس ماعنه (قده) ايضاً من دعوى الفرق بين ماستفيدت المانعية من لسان الوضع اولسان التكليف وعدم اختصاص الاول بصورة العلم وتعميمه لصورة الجهل بخلاف الثانى ومنشأ هذا التفصيل هومـا ذكر استاده استاد الكل الوحيد البهبهانى (قده) بالنسبة الى القدرة التى هى احدى الشرائط العامة فقال كل جزء استفيد جزئيته من خطاب الوضع مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فهو جزء مطلقاً من غير اختصاص بحال القدرة و لازمه سقوط وجوب الكل بالعجز عن اتيانه ، و كل جزء استفيد

جزئيته من خطاب تكليفي غيري فجزئيته مختصة بحال القدرة وذلك لتوقف الخطاب التكليفي على القدرة التي هي من الشرائط العامة لدون الوضع فاقتفى اثره تلميذه المحقق قياسا للعلم على القدرة فان العلم عنده كالقدرة من الشرائط العامة للتكليف فحكم فيما نحن فيه بعدم المانع من الصلوة في المشكوك فيه لكون مانعية غير الماكول مستفادة من النواهي الغيرية لامن خطاب الوضع ،ويرد عليه(اولا) فساد ماذكره الاستاد البهبهاني(قده) في المقيس عليه فان التفكيك بين الاجزاء كما ذكر مستلزم للالتزام بكون كل واحد منها مقدوراً مستقلا وهو باطل لان لحاظ كل واحد مستقلا مستلزم لكون كل واحد مأموراً به مستقلا فيخرج وجوبها عن الارتباطي و يصير وجوبها استقلالياً فمقتضى كون الاجزاء واجبات ارتباطية لا استقلالية هو اعتبار كونها مقدورة بقدرة متعلقة بجميعها وعليه فلايحصل الفرق بينما كان جزئيته ثابتة بخطاب وضعي اوتكليفي غيري والسر في ذلك بعد مسلمية توقف حسن الخطاب على القدرة عقلا هو ثبوت الفرق في ذلك بين الخطاب النفسي والغيري ، اذ الخطابات الغيرية كلها ارشاد الى بيان جزئية متعلقها فيكون حالها حال الوضع في ذلك فكما ان الجزئية الثابتة بالوضع لايفرق فيها بين تعلق القدرة بها و عدمه فكذلك في الثابتة بالتكليف الغيري فمنشأ الخلط هو عدم التفكيك بين الخطاب النفسي والغيري فتوهم من توقف حسن الاول على القدرة كون الثاني ايضاً كذلك وهو توهم فاسد ومما ذكرنا يظهر فساد المقيس ايضاً مضافاً الى مافيه (ثانياً) من ان العلم ليس مما يتوقف عليه حسن التكليف ولو في الخطاب النفسي ايضاً بل هو شرط لتنجزه مع منع اطلاقه ايضاً و ذلك لحكم العقل با ستحقاق الجاهل المقصر العقاب على مخالفة الواقع ، نعم هو شرط لتنجز التكليف في الموضوعات الخارجية قطعاً فان الجاهل بالموضوع معذور عقلا ،

السادس ماعن الفاضل النراقي(قده) من دعوى اختصاص الحرام الذي لايجوز الصلوة في اجزائه بالمعلوم ، وفيه انه ان كان وجه الاختصاص هو دعوى وضع الالفاظ للمعاني المعلومة اوانصرافها اليها فقد عرفت مافيها من الفساد ،وان كان دعوى ظهور الحرام في الحرمة المنجزة التي تتوقف على العلم بها ففيه انه خلاف الظاهر ، اذ الظاهر من الموثقة هو ابتناء الفساد واقعاً على الحرام الواقعي لانها مسوقة لبيان الحكم

الواقعى وقد سيقت لبيان الوضع الغير المتوهم فيه مدخلية التنجز ومع الغض عن ذلك فما ذكره انما يتم فيما اذا كان المشتبه هو الحيوان فى الخارج اذا لم يعلم انه من الحلال او الحرام لا مانحن فيه الذى هو ما اذا علم بحرمة حيوان معيناً كالارنب وحلية اخر كذلك كالشاة وشك فى صوف معين انه من الارنب او الشاة ، فان القول بكون الحرام غير منجز لعدم العلم به غير مسموع ضرورة العلم به و انه الارنب معيناً وانما الشك فى كون الصوف ماخوذاً منه او من الحلال فهو على تقدير كونه من الارنب يكون ممايحرم اكله بالحرمة المعلومة المنجزة

السابع ماعن الفاضل المذكور ايضا من دعوى دلالة الاطلاقات الدالة على اعتبار ستر العورة مثل ماهو معنى قوله (ع) يكفيك من اللباس مايستر به عورتك و نحوه على عدم مانعية المشتبه وتقريب ذلك انها تدل على جواز الصلوة فى كل لباس وهو شامل باطلاقه المأكول و المعلوم كونه غير المأكول والمشتبه ، خرج عنه المعلوم قطعاً وبقى الباقى تحتها ، وفيه اولا ان تلك الاخبار لااطلاق لها بالنسبة الى مارامه ، اذهى مسوقة لبيان اعتبار الستر من غير نظر الى بيان مايعتبر فى الساتر اصلا وثانياً لوسلم اطلاقها يكون التمسك بها فى المورد من قبيل التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية لكون المورد ممالم يعلم انه من افراد مصاديق المطلق اوالمقيد ،

الثامن ماعن الفاضل المذكور ايضاً من دعوى اطلاق الاخبار المسوقة لجواز الصلوة فى الخز وانها مطلقة بالنسبة الى الخالص والمغشوش سواء كان الغش ظاهراً او خفياً معلوماً او غير معلوم وقد خرج عنها ماذا علم بالغش و كان ظاهراً بحيث لايصدق عليه الخز و يبقى الباقى تحت اطلاقها ، وفيه اولا انها مقيدة بمادل على اشتراط كونه خالصاً عن وبر الارانب وقد تقدم وثانياً لوسلم عدم تقييد هافالتمسك بها ايضاً فى المورد من قبيل التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية ،

التاسع ماعن الفاضل المذكور ايضاً من التمسك لخروج المشتبه عن دليل المانعية باليد والسوق وفيه ان الملاك فى حجية اليد فى باب التذكية هو كونها امارة على الملكية وان المسلم لايملك الميتة فتكون الملكية المستكشفة باليد دليلا على عدم كون مافى يده ميتة وهذا الملاك غير موجود فى المقام لصحة تملك المسلم لما لايؤكل فلايمكن جعل يده امارة على كونه من المأكول و كذا الكلام فى السوق

فان اماريته فى باب التذكية انماهى من جهة اصالة الصحة فى فعل المسلم وانه لايبيع ولايشترى مالا يجوز فيه ذلك و هذا الملاك غير جار فى المقام لجواز استعمال غير المأكول فى غير الصلوة والتجارة به ،

العاشر ماعن ايضا (وهو اوهن من الكل) وهو التمسك برواية حفص وفيها « والالما قام للمسلمين سوق » وفيه انه لم يعلم من اى وجه يلزم اختلال النظام من منع الصلوة فى المشتبه مع جواز جميع انواع الاستعمال فيه غير الصلوة من بيعه وشرائه ولبسه والركوب عليه وغير ذلك وهذا ظاهر **فتلخص** من جميع ماذكرنا انه لادليل على اختصاص المانعية بصورة العلم حتى يكون المشكوك مما يجوز الصلوة فيه واقعاً وان مقتضى الاطلاقات ثبوت المانعية فيما يكون من غير الماكول واقعاً وان لم يعلم به ،

المطلب الثالث فى مفاد الاصول العملية بعد الفراغ عن عدم دلالة الادلة الاجتهادية على الجواز ، **فنقول** لابد من تشخيص كون المورد من مجارى قاعدة الاشتغال اوالبرائة وعلى الثانى فهل تجرى فى المقام قاعدة الحلية اوان المقام من مجارى اصالة البرائة فقط و **الفرق** بينهما ان اصالة الحل مختصة بموارد الشبهات التحريمية اذا كان الدوران بين الحرمة والاباحة على كلام فى جريانها فى الشبهة الحكمية واما اصالة البرائة فتعم الشبهات الحكمية قطعاً كما تعم غير الشبهة التحريمية مما كان الشك فى التكليف كالشبهة الوجوبية و غيرها ثم بعد الفراغ عن هذين المقامين يقع الكلام فى جريان الاستصحاب وانه هل يجرى مطلقاً اولايجرى كذلك اويفصل بين الموارد **فالكلام يقع** فى مقامات **الاول** فى ان المورد هل هو من موارد قاعدة الاشتغال اوالبرائة ، وقبل تنقيح البحث لابد من تمهيد مقدمتين **(الاولى)** ان الحق كما قرر فى محله جريان البرائة عند الشك بين الاقل و الاكثر الارتباطيين وان ملاك جريانها هو فرض كون متعلق الخطاب الغيرى متعلقا للخطاب المستقل بحيث لو كان متعلقا للخطاب الاستقلالى النفسى كان عند الشك فيه مجرى للبرائة ، فان الضابط فى تنجز الخطاب الارتباطى هو ان يكون نفس تعلقه بكل واحد من اجزاء متعلقه و قيوده كافياً فى التنجز بحيث لو فرض تكليفاً استقلالياً لكان منجزاً والايلزم ان تكون الارتباطية موثرة فى التنجز و انه لولا هالم يكن منجزاً وهو كما ترى ، فكل خطاب غيرى يكون منجزاً اذا

فرض كونه جامعاً لشرائط التنجز على فرض كونه خطاباً استقلالياً واذا كان مجرى للبرائة على تقدير كونه استقلالياً يكون مجراها اذا كان غيرياً ومن المعلوم ان مبنى جريان البرائة فى الارتباطيات هو الالتزام بانحلال الخطاب بالمركب المقيد بالقيود الوجودية و العدمية الى خطابات متعددة حسب تعدد اجزائه و شرائطه و موانعه (فدعوى) المنع عن اجراء البرائة هنا للعلم الاجمالى بوجود خطاب مردد بين ان يكون متعلقاً بالمقيد بعدم هذا المشكوك او المطلق الغير المقيد به (رجوع) عن القول بالبرائة فى الارتباطيات والتزام بدليل القائل بالاشتغال فيها مع ان الكلام هنا بعد الفراغ عن القول بالبرائة هناك و بعد التسالم على ما ذكرناه يقع البحث فى ان ماينتزع منه المانعية هل يجرى مجرى وجوب قضاء الفريضة او حرمة شرب الخمر فى كونها بالنسبة الى احاد الفرائض الفائتة و مصاديق الخمر امتحلين الى خطابات متعددة او ان مرجع الامر فى باب القيود العدميه مطلقا الى امر بسيط وعنوان عدمى لايقبل التعدد بتعدد الوجودات ويكون الشك دائماً فى محقق ذلك العنوان فيكون المورد من مجارى قاعدة الاشتغال فمايهمنا فى هذه المسئلة هو تنقيح هذا البحث ويتضح هذا فى

المقدمة الثانيه و هى ان متعلقات التكاليف على قسمين (الاول) ان يكون العلم بالتكليف مع تبين مفهوم متعلقه كافيا فى حكم العقل بالتنجز (والثانى) ان يحتاج الى زيادة تشخيص المصداق ايضاً ، والبحث عن هذه المقدمة هو المهم فى المقام لتميز مورد الشك فى الامتثال الذى هو مجرى الاشتغال عن مورد الشك فى التكليف الذى هو مجرى البرائة ، ضرورة انه لابد من المائز بين الموردين لوقوع الاشتباه بينهما كثيراً اذ يمكن تقرير مورد كل منهما بما ينطبق على مورد الاخر ، مثلا : اذا شك بعد انقضاء ساعات من الزوال فى اتيان الصلوة فكما يمكن ان يقرر هذا الفرض بحيث يدخل فى الشك فى الامتثال كذلك يمكن تقريره بحيث يدخل فى الشك فى اصل التكليف فيقال انه اذا اعتبر انحلال الوقت الى ساعات فبالنسبة الى الساعة التى يشك فيها يرجع شكه فى اصل التكليف ، فاللازم هو تعيين ضابط لذلك حتى يتبين منه حال مانحن فيه ، (فنقول) ان متعلق الحكم اما ان لايحتاج فى تنجز الخطاب به الى امر آخر غير الشرائط العامة للتكليف مثل القدرة و العقل و البلوغ و نحوها ، و ذلك كما فى التكلم والنوم فمالم يؤخذ فى متعلقه موضوع خارج عن فعل المكلف

الوجودى اما ان يكون الماخوذ صرف الوجود او مطلق الوجود على نحو العام الاستغراقى أومطلق الوجودعلى نحوالعام المجموعى الحقيقى اومطلق الوجود على نحو العام المجموعى الحكمى ، و الفرق بين هذه الاقسام ان المأخوذ بنحو صرف الوجود فى قوة الجزئية بمعنى تحقق الملاك بوجود واحدمنه بحيث لووجدمنه فردان لما كان الملاك متقوماً الا بواحد منهما لا بهمامعاً وذلك كالماء بالنسبة الى الوضوء فان افراد الماء على كثرتها لاتتقوم مصلحة الوضوء الا بواحد منها لا بكل واحد ، و اما الماخوذ على نحو العام الاستغراقى فهوالذى يتحقق الملاك بكل فرد الموجب لتعلق تكليف مستقل به مع قطع النظر عن الافراد الاخر و ذلك كالتكليف بالقضاء المترتب على الفوت فان تحقق فوت كل فريضة فى الوقت مستتبع لمصلحة فى فردمن القضاء قائمة به غير مرتبط بفرد آخر ويلزمه تكليف مستقل بالنسبة اليه غيرمرتبط بالتكليف المتعلق بالفرد الاخر و لازم ذلك انحلال التكليف المنشأ بانشاء اجمالى الى تكاليف مفصلة بالقياس الى كل فرد من ذلك الموضوع الكلى ، و المأخوذ بنحو العام المجموعى الحقيقى هو ان يلاحظ كل فرد من افراد ذلك الموضوع مع خصوصيته الفردية شيئاً واحداً ويكون مجموع الافراد كذلك دخيلا فى مصلحة المتعلق بحيث لوشذ عنها ولو واحد لم تتحقق المصلحة و يكون كل فرد جزء حقيقياً بالنسبة الى موضوع الحكم و دخيلا فى المصلحة ضمناً (واما الماخوذ على نحو العام المجموعى الحكمى) فهو كالمجموعى الحقيقى لكن مع الغاء الخصوصيات الفردية بل يلاحظ الكل بوجود سعى منبسط على جميع الافراد من اولها الى اخرها و يكون كل فرد كالجزء بالقياس اليه ،هذا فى الاحكام الوجودية واما فى الاحكام العدمية فلا يتصور فيها اخذ الموضوع بنحو صرف الوجود لما عرفت من كونه فى قوة الجزئية ، وطلب عدم الشيئى بنحو القضية المهملة غير معقول لكون الطلب العدمى ناشياً عن مبغوضية الوجود و نقيض صرف الوجود هو السلب الكلى لا صرف العدم ، (ثم ان مقتضى الاصل فى الاوامر) ان يكون موضوعها ماخوذا بنحو صرف الوجود و فى طرف النواهى هو جميع الاعدام بنحو العام الاستغراقى و قد خرج عن هذا الاصل فى طرف النواهى باب النذر حيث انه لو نذر ترك اهانة العلماء مثلا يحصل الحنث باهانة واحد منهم و بعد حصول ذلك يسقط النذر ، و سر ذلك و بيان كون الاصل فى الاوامر هو صرف

الوجود كلا هما موكولان الى محل آخر و سياتى توضيحه ، **والقسم الثانى منه** هو الذى يكون الموضوع المأخوذ فيه امراً متحققاً فى الخارج و الفرق بين هذا القسم و القسم الاول لا يكاد ان يختفى ، ضرورة ان هذا القسم برزخ و واسطة بين مالم يؤخذفيه موضوع خارجى وبين ماأخذفيه على نحو الواجب المشروط بنحو الانحلال ، فتعلق التكليف فى هذا القسم ليس الامر الاختيارى المحض ولا مضافاً الى الامر الخارجى المفروض الوجودعلى نحو القضايا الحقيقية التى لازمها اناطة الحكم بوجوده ، بل الموضوع الخارجى الموجود الشخصى المتحقق متعلق لاضافة الفعل الذى تعلق به الحكم كوجوب استقبال القبلة فى حال الذبح و حرمته حال التخلى و كوجوب الوقوف بعرفات والبيتوتة فى منى حيث ان متعلق الحكم فى جميع ذلك مضاف الى موضوع خارجى شخصى محقق الوجود وتصور الشبهة المصداقيه هيهنا ممكن فيما اذا ترددذلك الموضوع الخارجى بين المتبائنين كاشتباه القبلة بين جهتين اواكثر ، اوتردد بين الاقل والاكثر كما اذا اشتبه حدالموقف و شك فى كون مكان معين داخلافيه او خارجاً عنه فهذا القسم من هذه الجهة يفترق عن الامر الاختيارى المحض حيث عرفت عدم امكان وقوع الشك فى المصداق هناك فى اثناء العمل وامكان وقوع ذلك فى هذا القسم (نعم) لاتاثير لاضافة الفعل الى الموضوع الخارجى فى حكم الشبهة لعدم انحلال التكليف بهذه الاضافة فالمرجع عندالشبهة هو قاعدة الاشتغال لرجوع الشبهة الى الشك فى الامتثال سواءكان الحكم وجوبياًاو تحريمياًففى مورد اشتباه القبلة يجب الاحتياط مع امكانه ومع تعذره وعدم امكان الفحص و تعذر حصول العلم فالتخيير (نعم) يمكن ان يقال فى صورة اشتباه الموضوع بين الاقل والاكثر بالفرق بين التكليف الوجوبى والتحريمى فيقال فى الاول برجوع الشك الى الشك فى الامتثال فيلزم الاحتياط وفى الثانى برجوع الشك الى الشك فى التكليف فتجرى فيه البرائة ففى مسئلة الوقوف و البيتوتة لايجوز الاكتفاء بالمكان المشتبه لكون الحكم فيهما وجوبيا ولو فرض تعلق التحريم هناك كحرمة الافاضة قبل الغروب او حرمة خروج المعتكف يوم الثالث من المسجد و كحرمة اجتياز الجنب من المسجدين فيمكن القول باختصاص تنجز الحرمة بالمكان المعلوم كونه من الموقف او المسجد وان كان لايخلوعن اشكال فى مثال الافاضة عن الموقف

وخروج المعتكف عن المسجد لكون اللبث والوقوف ايضاً واجبين فمن هذه الجهة يرجع الشك الى الشك فى الامتثال.

ثم ان تفصيل المائز بين الاقسام المذكورة وتشخيص كون اى واحد منها من قبيل الشك فى التكليف واى واحد منها من قبيل الشك فى الامتثال هو ان يقال ان كل مورد يكون الشك فى وجود الموضوع بحيث لو كان المشكوك وجوده متحققاً واقعاً لما اوجب تحققه زيادة فى التكليف بل كان وجوده منشأ لزيادة دائرة الامتثال وذلك كالشك فى وجود فرد من الماء بالقياس الى الوضوء فانه على تقدير وجوده لايوجب وجوده تكليفاً مستقلا بالوضوء منه بل يكون الوضوء منه موجباً لامتثال التكليف به فالشك فيه يرجع الى مرحلة الامتثال ، وكلما شك فى شىء وكان على تقدير وجوده واقعاً منشاء لزيادة تكليف لاسعة دائرة التكليف الواحد فالشك فيه يرجع الى الشك فى التكليف و هذا هو الضابط لتميز مورد الشك فى الامتثال عن الشك فى التكليف (**اذا ظهر ذلك فنقول**) فى القسم الذى لا يكون الموضوع الخارجى ماخوذاً فى متعلق التكليف اذا شك فى اتيانه يكون الشك فى الامتثال كما اذا شك بعد الفراغ عن فعل فى كونه مصداقاً للما موربه اوشك فى اثنائه فيما هو من قبيل الفعل التوليدى و هذا ظاهر ، وفيما اخذ الموضوع الخارجى بنحو صرف الوجود فى متعلق التكليف لوشك فيه يكون المرجع ايضاً الى الشك فى الامتثال لما عرفت من ان المشكوك لايكون وجوده على تقديره واقعاً موجباً لزيادة التكليف و فيما اخذ بنحو العام الاستغراقى يكون مرجع الشك فيه الى الشك التكليف و ذلك لكون وجوده على تقديره منشاء لزيادة تكليف مستقل ، وفى القسمين الاخرين اعنى العام المجموعى الحقيقى والحكمى كلاهما يكون مرجع الشك الى الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، لكون كل فرد جزء حقيقياً فى الاول منهما و حكمياً فى الثانى ، فيكون الشك فيهما فى التكليف بناء على ما هو المختار فى مسئلة الاقل والاكثر ، ولافرق فيما ذكرنا بين ما كان التكليف وجودياً او عدمياً ، مثلا لو نهى عن شرب ماء مخصوص فان كان الماء ماخوذاً بنحو التقرر الخارجى بحيث يكون كل وجود منه متعلقاً لنهى مستقل فاذا شك فى فرد من الماء انه من ذلك الماء اولا ، يكون الشك من قبيل الشك فى التكليف فيرجع الى البرائة ، ولو اخذ بنحو

العام المجموعى باحدقسميه اعنى امابنحوجميع وجودات المياه مع ملاحظة خصوصيانه او بنحو وجوده السعى من اوله الى اخره ففى مورد الشبهة المصداقية يكون الشك فى كونه جزء للمنهى عنه او كالجزء منه فيكون شمول النهى بالنسبة اليه مشكوكا (ولايخفى) ان فى الشك فى الاقل والاكثر يكون الاكثر متيقناً اذا كان التكليف عدمياً كالحرمة وذلك بخلاف الوجوب فان الاقل فيه متيقن ، فلو شك فى كون الواجب مركباً من تسعة اجزاء او عشرة فالمتيقن وجوبه هو التسعة و مازاد عنها مشكوك ولو شك فى كون الحرام هو المركب من عشرة او من تسعة فالعشرة هى المتيقن كونها حراماً و التسعة حرمتها مشكوكة.

ثم ليعلم ان متعلق التكاليف العدمية فى عالم التصور يتصور على اقسام ثلثة (الاول) ان يكون كل عدم مستقلا متعلقا للطلب فكل وجود من الخمر اذا تحقق فى الخارج يتعلق اليه تكليف عدمى اعنى طلب ترك شربه (الثانى) ان يكون السلب الكلى متعلقاً له بحيث يسقط التكليف بمخالفته بانتقاض السلب الكلى ويحصل ذلك باتيان وجود واحد (الثالث) ان يكون التكليف العدمى هو الايجاب المشتمل على السلب العدولى بنحو الموجبة المعدولة المحمول ، (و توضيح الفرق) بين هذه الاقسام ان صدق القضية الموجبة المعدولة محمولها مثل زيد لاشارب الخمر يتوقف على عدم تحقق فرد من الشرب منه بالنسبة الى الزمان الذى اخبر بانه ليس بشارب لها فيه فاول ما يتحقق من مدلولها هو عدم كل فرد من افراد الشرب من الافراد العرضية و الطولية ثم ينتزع من هذه الاعدام عنوان السلب الكلى بنحو السلب المحصل ثم يحصل بعدذلك عنوان اخر وهو ثبوت المحمول المعدول للموضوع وهذه مراتب طولية كل مرتبة لاحقة مترتبة على مرتبة سابقتها وهذا هو الفرق بين السالبة المحصلة والموجبة المعدولة المحمول فى عالم الثبوت ، و اما الفرق بينهما فى مقام الاثبات فالمستفاد من اهل المنطق هو الفرق بتقديم حرف السلب على الموضوع وتاخيرها عنه و هذا ليس بفارق بل التحقيق ان الفرق بينهما هو بتقييد المحمول بالسلب و جعل النسبة ثبوتية فتصير القضية موجبة معدولة المحمول او يجعل السلب متعلقاً بالربط فتكون سالبة محصلة ، (**اذا تحقق ذلك فنقول**) هل التكاليف العدمية تتعلق بموضوعاتها و متعلقاتها بنحو الموجبة المعدولة المحمول حتى يكون معنى لاتشرب الخمر (اجعل

نفسك لاشارب الخمر) او بنحو السلب المحصل منحلا الى تكاليف متعددة بالنسبة الى كل سلب بحيث لو خالف واحداً منها لم يسقط التكليف عن الاخر ؟ اولا يكون منحلا اليها بل المطلوب بالنهى هو الترك الواحد الممتد المنبسط على جميع الاعدام بحيث لو عصى و خالف ارتفع موضوع التكليف و سقط النهى و كان الاتيان بالباقى غير منهى عنه ؟ . الظاهر ان يكون من قبيل السلب المحصل المنحل الى تكاليف متعددة لامن قبيل السلب الكلى الواحد الممتد الافى باب النذر ولامن قبيل الموجبة المعدولة المحمول ، و ذلك لان تعلق التكليف بترك شرب الخمر مثلا انما نشأ من جهة مبغوضية وجوده لامن جهة مطلوبية عنوان (لاشارب) فتعلق التكليف بهذا العنوان الذى هو مفاد الموجبة المعدولة المحمول يحتاج الى ثبوت مطلوبية نفس ذاك العنوان مع قطع النظر عن مبغوضية الوجود واثبات مطلوبيته يحتاج الى مؤنة منتفية ، و من هذا البيان يظهر ايضاً وجه الانحلال لان مبغوضية الوجود اذا استتبعت تعلق التكليف بنقيضه يكون كل عدم من اعدامه مطلوباً ، و مطلوبية السلب الكلى الملحوظ بلحاظ وحدانى بحيث يرى امراً بسيطاً ممتداً مستتبع لمؤنة زائدة واثباتها يحتاج الى الدليل (**وبهذا يندفع الاشكال**) الوارد على الفرق بين متعلقات التكاليف الوجودية والعدمية حيث ان المسلم فى باب الاوامر ان الاصل فى متعلقها هو صرف الوجود وفى التكاليف العدمية هو العدم السارى المنحل بحيث يكون لكل تكليف اطاعة مستقلة وعصيان مستقل مع ان مقتضى المقابلة و كون نقيض صرف الوجود هو السلب الكلى الممتدان يكون متعلق النواهى هو كلى السلوب بلحاظ وحدانى بحيث يسقط النهى بالمخالفة (بيان دفع الاشكال) ان فى طرف الامر يكون الظاهر من تعلقه بالطبيعة ان تكون الطبيعة بلحاظ صرف وجودها مطلوبة ، واثبات مطلوبية كل وجود منها يحتاج الى مؤنة اخرى ومع فقدها كان الظاهر تحقق الامتثال باول وجودها فيكون الوجود الثانى من قبيل الامتثال عقيب الامتثال واما فى طرف النهى فالظاهر من تعلقه بالطبيعة ان يكون نفس جميع اعدامها مطلوباً ويحتاج اثبات مطلوبية السلب الكلى اللازم من تحقق جميع الاعدام الى مؤنة اخرى ومع عدمها كان الظاهر تحقق الامتثال بالنسبة الى كل عدم والمخالفة بتحقق نقيض كل واحد منها ولازمه ثبوت الاطاعة والعصيان بالنسبة الى كل واحد من الاعدام فتحقق ان متعلق التكاليف العدمية لايكون بنحو الموجبة المعدولة المحمول ولا

بنحو السلب الكلى الممتد بل يكون منحلا الى تكاليف متعددة حسب تعدد اعدام متعلقها

(ومن هذا يظهر) فساد الجمع بين البرائة والاستصحاب فيما اذا شك فى كون المايع الخارجى مصداقاً للخمر بتوهم جريان الاستصحاب و ان المكلف قبل شرب المايع المشكوك لم يكن شارب الخمر فيستصحب ذلك بعد شربه (وجه الفساد) ان استصحاب حال المكلف متوقف على تعلق التكليف بعنوان (لاشارب الخمر) بنحو الموجبة المعدولة ، و جريان البرائة متوقف على تعلقه بكل واحد من الاعدام على نحو الانحلال او بالسلب الكلى الممتد والجمع بين نحوى التعلق محال فظهر ان تعلق التكليف العدمى بنحو الموجبة المعدولة المحمول الذى هو الملاك فى جريان استصحاب حال المكلف (فاسد) من جهة عدم الملاك والخطاب اما ملاكاً فلما تقدم من ان الملاك فى التكاليف العدميه هو مبغوضية الوجود لا مطلوبية عنوان لاشارب الخمر مثلا، واما خطاباً فلعدم تعلق الخطاب بنحو الموجبة المعدولة نحو كن لاشارب الخمر

ثم انه لو فرض كون التكاليف العدمية من قبيل الموجبة المعدولة المحمول او من القسمين الاولين يحصل الافتراق عند الشبهة المصداقية فى الرجوع الى البرائة او الاشتغال وذلك لان المطلوب فى الموجبة المعدولة هو العنوان المنتزع و يكون الاعدام محصلا لذلك العنوان فاذا شك فى خمرية مايع فشربه يكون موجباً للشك فى حصول ذاك المطلوب فلابد من الاحتياط ، واما فى السلب الكلى الممتد فالملحوظ امر و احد فيكون الشك فى خمرية المايع موجباً للشك فى تعلق الخطاب الى اجتنابه ضمناً وانه هل هو جزء لمتعلق الخطاب اولا، ولا يكون ذاك السلب الكلى متحصلا من عدم الافراد بل عين عدمها و انما يتوسع او يتضيق بتكثر الافراد او قلتها ، و اما فى السلب الكلى المنحل الى اعدام متعددة فيكون الشك فى المصداق موجباً للشك فى تعلق تكليف مستقل بالاجتناب عنه ، فظهر ان مرجع الشك فى الموجبة المعدولة الى الشك فى المحصل وفيما يكون بنحو السلب المحصل الغير المنحل الى الشك بين الاقل والاكثر الارتباطيين وفيما ينحل الى التكاليف المتعددة الى الشك فى التكليف المستقل .

اذا تحقق ذلك و ظهر تلك الانقسامات فى التكاليف النفسية فاعلم ان جميع تلك الانقسامات يمكن تصورها فى قيود متعلق الحكم كالاجزاء والشرائط والموانع

و ان كان بعضها غير واقعة خارجاً ، ولمزيد التوضيح نعيد تلك الاقسام فى القيود (فنقول) ان قيد الواجب على اقسام (الاول) ان يؤخذ فعلا بسيطا للمكلف من دون اضافة و تعلق الى موضوع خارج عن فعله كالقرائة التى هى جزء للصلوة و كالتكلم والقهقهة ونحوهما من موانعها حيث لاتعلق لشئى من ذلك بموضوع خارج عن فعل المكلف وقد تبين حكمه سابقاً من حيث الشبهة المصداقية وانه لايمكن فرضها فى هذا القسم حال العمل مع الالتفات اذا كان من قبيل الفعل المباشرى الا بارجاع الشك الى الشك فى المفهوم وانه بعد العمل يمكن فرض الشبهة المصداقية وحكمها الرجوع الى قاعدة الاشتغال لكون الشك فى الامتثال الا ان يجرى هناك اصل حاكم عليها كقاعدة الفراغ مثلا ، وهذا فى الجزء والشرط واضح حيث ان التكليف الضمنى المنحل من التكليف الى المركب المشروط بالنسبة اليهما تكليف وجودى لابد من احراز امتثاله فاذا شك فيه فالمرجع هو قاعدة الاشتغال ، (و اما فى الموانع) كالقهقهه والتكلم والبكاء للامر الدنيوى فاذا شك فى تحققها فى الصلوة من جهة الشك فى المصداق كما اذا شك فى اثناء الركعة الاخيرة انه هل صدر منه القهقهة فى الركعة الاولى اولا فالظاهر ايضاً هو الرجوع الى قاعدة الاشتغال لولم يؤجد اصل حاكم ، و ان كان ربما يتوهم هنا الرجوع الى البرائة و لكنه توهم فاسد لعدم تحقق ملاك البرائة فيه و هو كون التكليف بالنسبة اليه انحلالياً ، اذا لتكليف الغيرى المتوجه الى مثل التكلم و القهقهة فى الصلوة من جهة عدم تعلقهما بموضوع خارجى ليس منحلا الى التكاليف المتعددة حسب تعدد افراد هما بل متعلق التكليف الغيرى عبارة عن ترك التكلم مثلا بنحو السلب الكلى الممتد الى اخر الصلوة و هو عنوان بسيط يحصل من ترك جميع افراد المانع فى جميع حالات الصلوة فالشك هنا يرجع الى الشك فى المحصل و المرجع فيه هو الاشتغال ، والحاصل ان فى هذا القسم لايتوقف تنجز التكليف الغيرى الى غير العلم بالتكليف مع تبين مفهومه ، (**القسم الثانى**) ان يكون قيد الواجب متعلقاً الى موضوع خارجى جزئى متشخص كاستقبال القبلة الذى هو شرط للصلوة و استدبارها بل مطلق الانحراف عنها الذى هو قاطع لها ، ولافرق بين هذا القسم مع القسم الاول سوى امكان تصوير وقوع الشبهة المصداقيه هنا فى اثناء العمل دون القسم الاول فان متعلق التكليف الغيرى من جهة تعلقه بامر

خارجى يتصور هنا فيه الشك فى المصداق من جهة امكان الشك فى متعلقه كالشك فى كون هذه الجهة قبلة ، و قد تقدم ان الحكم فى متعلقات الاحكام النفسية فى هذا القسم هو الرجوع الى قاعدة الاشتغال وهكذا فيمانحن فيه فلا بدمن الفحص وتعيين القبلة اذا تمكن منه والاحتياط مع عدم التمكن . من غير فرق بين الشرط و و المانع و ذلك لعدم انحلال التكليف هنا و عدم تاثير اضافة متعلقه الى موضوع خارجى هنا فى الانحلال لكون الم وضوع الخارجى جزئياً (القسم الثالث) ان يكون قيد الواجب متعلقاً الى موضوع خارجى كلى ماخوذ على نحو صرف الوجود و العام البدلى لاالشمولى الاستغراقى كالنحر والذبح فى الحج حيث انهما من اجزائه و كالوضوء الذى هو من شرائط الصلوة و مقدماتها فمتعلق النحرو الذبح هوالحيوان كالابل والبقرو الغنم الماخوذعلى نحوصرف الوجود و كذلك فى الوضوء متعلقه هو الماء الماخوذ كذلك ، وقد عرفت حكم هذا القسم فى التكاليف النفسية وانه انما يتصور ذلك فى التكاليف الوجوديه كالوجوب دون التحريمية فان مبغوضية الفعل المتعلق بامر كلى مقتضية لحرمة كل فردمنه المتعلق الى كل فردمن ذلك الكلى على نحو الاستغراق وهذا بخلاف التكليف الوجودى حيث انه يمكن ان يكون المطلوب هو صرف الوجود الحاصل باول فردمنه وهذا واضح كما انك قدعرفت ان مرجع الشك فى المصداق فيهذا القسم ايضاً الى الشك فى الامتثال وان زيادة المصاديق ونقصانها لا تاثير لهما فى توسعة دائرة التكليف وضيقها و انما التوسعة والضيق فى دائرة الامتثال و هكذا الكلام فى باب القيود و الاجزاء اذلاتاثير فى استقلالية التكليف فى ذلك فالمرجع هنا ايضاً عند الشك هو الاشتغال كما اذا شك فى كون الحيوان من افراد الغنم فلايجوز الا كتفاء به فى الهدى و كذا لو شك فى مايع انه ماء مطلق او مضاف فلايجوز الوضوء به ، (وقد ظهر مما ذكرنا)عدم تصور هذا القسم فى باب الموانع و ان الموانع المتعلقة الى الموضوعات الكلية الخارجة عن فعل المكلف ككون اللباس حريراً اوذهباً للرجال اوغيرماكول لايمكن ان تكون مانعة على نحو صرف الوجود اذالتكليف الغيرى المتوجه الى المانع انماهو بصورة النهى الموجب لعدم كون متعلقه ماخوذاً على نحوصرف الوجود فان متعلق الطلب فى النهى هوعدم الفعل ولايتصورطلب صرف العدم وهذاواضح (القسم الرابع) ان يكون قيد الواجب

متعلقاً الی موضوع کلی ماخوذ علی نحو الانحلال و هذا لایتصور فی باب الشرائط والاجزاء الا اذا کان افراد متعلقهما محصورة قابلة لتعلق الامر بجمیعها (نعم) یمکن تصویر ذلک فی باب الموانع کما فی مسئلة مانعیة غیر المأکول والحریر ونحو هما لوضوح امکان کونهما ما خوذین علی نحو الانحلال فیقع البحث فی ان باب الموانع المتعلقة بموضوع کلی هل هو من هذا القبیل اولا؟ وهذا هو العمدة فی هذا الباب واما علی فرض تسلیم کون الموانع المذکورة فی قبیل الانحلالیات فقد عرفت عدم الاشکال فی کونها من موارد البرائة وان کونها من قبیل الارتباطیات لااثر له فی المنع من جریان البرائة بعد البناء علی جریانها فی الاقل والاکثر فالعمدة (ح) اثبات الانحلالیة فیما نحن فیه وهو متوقف علی اثبات کون التکلیف متعلقاً الی کل عدم من اعدام الموانع لاعلی نحو السلب المحصل الکلی بنحو مجموع الاعدام اوالعدم المستمر ولاعلی نحو الموجبة المعدولة المحمول ، وقدتقدم فی التکالیف النفسیة اثبات ذلک و ابطال الاخیرین ونزیده هنا توضیحاً (فنقول) امافساد اخذها علی نحو الموجبة المعدولة فلبطلانه ملاکاوخطاباً و لم نظفر فی کلمات القائلین بالاحتیاط فی المسئلة علی تصریح منهم بالالتزام بذلک و لکن الظاهر منهم رجوع الشبهة المبحوث عنها الی الشک فی الامتثال و هو موقوف علی اخذ المانعیة علی نحو الموجبة المعدولة وهو باطل اماخطاباً فواضح فان مدلول روایات الباب لیس کذلک کقوله علیه السلام لاتصل فی جلد مالا یشرب لبنه و لایؤ کل لحمه ، ولو کانت علی نحو المعدوله فاللازم هو التعبیر هکذا: صل لافی غیر المأکول مثلا ، (واما ملاکا) فلان لازم کونها علی هذا النحو هو مطلوبیة العنوان البسیط المتحصل من الاعدام کماعرفت فی باب التکالیف النفسیة وان اخذها علی هذا النحو معناه هو مطلوبیة العنوان البسیط ککونه لاشارب الخمر فیکون ترک کل شرب مطلوباً من باب المقدمیة لذلک العنوان لامطلوباً نفسیاً وقدتقدم بطلان ذلک (اما اولا) فللعلم بکون ملاک حرمة شرب کل خمر هو المفسدة القائمة به لامن جهة کون ترکه محصلا لعنوان ذی مصلحة او کون شربه مفوتاً لذلک العنوان (واما ثانیاً) فللعلم بانه لوترک شرب جمیع افراد الخمر وفرض محالا عدم ترتب ذلک العنوان علیه لحصل الامتثال وخروج العهدة عن التکلیف فیعلم من ذلک ان ترتب ذاک العنوان الذی هو لازم قهری علی ترک جمیع الافراد اجنبی عن متعلق التکلیف ، وهکذا الحال فی

باب الموانع فان ملاك المانعية مثلا فى غير المأكول انما هو فى كل فرد من افراد غير المأكول لا من جهة كون عدم وقوع الصلوة فيها محصلا لعنوان عدمى بسيط و لذا لو فرض محالا عدم ترتب العنوان البسيط اعنى (كونه مصلياً لا فى غير المأكول) مع فرض ترك جميع افراد غير المأكول لكانت الصلوة صحيحة ، و كون هذا العنوان دخيلا فى الملاك يحتاج الى مؤنة زائدة ، **و اما بطلان اخذ المانعية** على السلب المحصل الكلى على نحو العام المجموعى او السلب المستمر فقد علم مما ذكرنا فى بطلان الموجبة المعدولة من احتياجها الى مؤنة زائدة فان لحاظ العام المجموعى او السلب المستمر ايضاً محتاج الى مؤنة زائدة ، (**وقد يتوهم**) ان لازم كون المفسدة فى لبس غير المأكول فى الصلوة بنحو صرف الوجود كون متعلق الطلب الغيرى هو السلب الكلى لكونه نقيض الايجاب الجزئى الذى هو مفاد صرف الوجود كما تقدم سابقاً فى التكاليف النفسية من ان لازم مبغوضية الوجود هو تعلق الطلب بالسالبة الكلية وهذا ظاهر و اما كون صرف الوجود خيلا فى المفسدة فلوضوح بطلان الصلوة بمجرد لبس غير المأكول فيها من غير حاجة الى لبس اخر فحينئذ يرتفع ما يوجب الانحلال و التعدد و يرجع الامر الى مطلوبية نفس السلب الكلى وهو بهذا الاعتبار لا تعدد و لا تكثر فيه اصلا و لا يترتب على انطباق عنوان الموضوع على كل واحد من مصاديقه فى الخارج الا لزوم التحرز عنه عقلا من حيث توقف تحقق العنوان المذكور عليه لا أن كل فرد يترتب عليه خطاب عليحده (**لكنه توهم فاسد**) بل مغالطة ظاهرة (اما اولا) فلان لازم ذلك ارجاع جميع القيود العدمية ولو لم تكن من افراد نوع واحد الى السلب الكلى ضرورة ان فساد الصلوة من جهة لبس الحرير مستند الى لبسه و لا يعقل بعد ذلك استناد فسادها الى غير المأكول لو فرض مثلا لبس غير المأكول بعده بعين ما توهم فى فردين من نوع واحد وهو كما ترى ، **و لو فرض** تصوير ذلك فى القيود العدمية بتصوير جامع بينها وهو السلب الكلى المتحقق بعدم جميعها ولو كانت مختلفة الانواع **فنقول** ذلك البيان بعينه جار فى الشروط ايضاً ضرورة ان فقدان الشرط يستلزم للفساد و بعد استناد البطلان اليه لا يبقى مجال لمانعية الموانع مع وضوح عدم تصوير الجامع بين الشرائط والموانع حتى يقال بانه هو المطلوب وذلك لان الشرط منتزع من تخصص المطلوب بالخصوصية الوجودية والمانع منتزع من تخصصه بعدم خصوصية وجودية ومن

البدیهی عدم تصور جامع بین الوجود والعدم ، (واما ثانیا) فلان حاصل التوهم یرجع الی امرین (احدهما) ان نقیض الموجبة الجزئیة وصرف الوجود هو السلب الکلی فمتعلق الطلب هو ترک لبس جمیع افراد مالا یوکل فی حال الصلوة (الثانی) ان ماهو الملاك فی الفساد هو صرف وجود غیر المأکول وعدم تاثیر ماهو المسبوق بمثله فی الفساد ولازم ذلك مطلوبیة السلب الکلی الحاصل بترك جمیع الافراد الموجب لسقوط نهیه بالعصیان باول الوجود لعدم کون لبسه ثانیاً منهیاً عنه لعدم استناد الفساد الیه ولایخفی مافیهما (اماالاول) فلان نقیض الایجاب الجزئی هو السلب الکلی و هولا ینافی الانحلال فنقیض بعض الحیوان حجر عبارة عن قولنا لاشیء من الحیوان بحجر وهو سلب الحجریة عن جمیع افراد الحیوان وهذا کما انه یجتمع مع السلب الکلی بنحو العام المجموعی کذلك یجتمع مع السلب الکلی الانحلالی وهو سلب الحجریة عن کل فرد وهکذا فیمانحن فیه فان مطلوبیة ترك جمیع الافراد انما نشأت من مانعیتها للصلوة وهی تجتمع مع فرض الانحلال ایضاً بحیث یکون کل فرد من غیر المأکول مانعاً ، (واما الثانی) ففیه ان هذا مغالطة فان عدم تاثیر فرد من المانع فی فساد الصلوة بعد فسادها بفرد قبله اجنبی عن کون المانع هو صرف الوجود بحیث یسقط المانعیة بتحقق اول الافراد ولاتکون الافراد الاخر مانعة فان القید انما اعتبر بالنسبة الی طبیعة الصلوة المامور بها ، ومافرض سقوطه عن الصلاحیة للتاثیر انما هو الفرد المختل احد قیوده قبل اختلال القید المفروض ، ومن المعلوم ان اختلال الماتی به لایوجب سقوط المانعیة رأساً حتی عن بقیة افراد الصلوة بحیث لایکون لبس غیر المأکول مانعاً اصلا بل یجب اتیان الصلوة فی ضمن فرد اخر مع مراعات المانعیة فالنهی المنتزع عنه المانعیة بعد باق بحاله ، فالقول بکون متعلق النهی هو السلب الکلی الساقط بالعصیان باول الوجود (کمافی باب النذر) من جهة سقوط الفرد الماتی به مع فرد من المانع عن تاثیر فرد اخر منه فی الفساد ، سفسطة ظاهرة ، نعم لو قیل فی مسئلة الاضطرار الی لبس مالایؤکل انه اذا اضطر الی لبس فرد منه یسقط المانعیة عن ماالیس بمضطر الیه فیجوز لبس الزائد من مقدار الاضطرار (ح) فی الصلوة لکان ذلك شاهداً علی ماتوهم فی خصوص مسئلة الاضطرار ، لکنه ممالم یلتزم به متفقه فضلا عن الفقیه بل الظاهر منهم هو اختصاص جواز اللبس بماتحقق الاضطرار الی لبسه وعدم التعدی الی غیره

كمافى بقية الموانع من لبس الحرير والذهب وهذا دليل على انحلال المانعية والنهى الغيرى بالنسبة كل فرد من افراد المانع (١)

هذا مضافاً الى ما اشرنا اليه من انه لو سلم سقوط المانعية رأساً فى حال الاضطرار فانما يلزم من ذلك اخذ المانعية على نحو السلب الكلى والعام المجموعى فى خصوص حال الاضطرار فلا يوجب ذلك سقوط المانعية بالعصيان بان صلى اختياراً فى المأكول او الحرير ونحو هما نظير باب النذر وذلك لظهور الفرق بين النواهى النفسية والقيود بان المسقط للتكليف فى الاول قد يتحقق بالعصيان وقد يتحقق بالاضطرار بخلاف القيود لانحصار المسقط فيها بالاضطرار ضرورة انه لو عصى باتيان الطبيعة المامور بها مع المانع لم يسقط النهى الغيرى المتعلق بذلك المانع بل الاتيان بهذا الفرد من الطبيعة موجب لخروج الماتى به عن كونه مصداقاً لتلك الطبيعة المامور بها المقيدة بعدم المانع فالامر بها بعد باق على حاله حتى فيما كان الاتيان بذلك الفرد فى اخر الوقت فيما يجب فيه القضاء ، فانه لعدم اتيان الطبيعة المقيدة بعدم المانع وعدم تطبيق المامور به على الماتى به يجب القضاء فلا يسقط الامر بالطبيعة رأساً ، و بما ذكرنا سقطت المغالطة بحدافيرها ،

ونظير هذه المغالطة مغالطة اخرى فى المقام وهى الفرق بين ما اذا وجد فرد من المانع كغير المأكول فى الخارج معلوماً مشخصاً وشك فى غيره فيقال بعدم انحلال التكليف وان الشك راجع الى الشك فى الامتثال ، وبين ما اذا لم يكن فى الخارج فرد من المانع سوى ما يشك فى مانعيته فيقال برجوع الشك (ح) الى الشك فى اصل التكليف وان المرجع فيه البرائه ، بتوهم ان التكليف فى الاول قد تنجز بوجود فرد من المانع فلا يشترط فيه العلم بالافراد الاخر دون الثانى حيث ان الشك فى اصل وجود المانع فلا ينجز التكليف ، (ولا يخفى مافيه) ضرورة انه بعد ما ثبت كون كل فرد من

---

(١) لا يخفى عدم اختصاص ماذكرنا فى مسئلة الاضطرار بباب الموانع بل يطرد فى الشروط ايضاً مثلا لو اضطر الى الصلوة مع نجاسة شيئى من البدن او اللباس فالظاهر المتسالم عندهم هو عدم سقوط شرطية طهارة البدن و اللباس رأساً حتى يلزم منه جواز تنجيس بقية البدن او اللباس و الصلوة مع النجاسة فيستكشف من ذلك ان شرطية الطهارة انما لوحظت بالنسبة الى كل جزء من اللباس والبدن على نحو العام الاستغراقى لا العام المجموعى نعم لا يطلق عليه الانحلال المصطلح اللازم منه كون شرطية الطهارة منحلة بالنسبة الى كل جزء على نحو الواجب المشروط وذلك لكون اجزاء البدن موجودة متحققه فى الخارج لا تاثير لها فى الانحلال

المانع موضوعاً مستقلا لتقيد الطبيعة المامور بهابعدمه كماهو مقتضى الانحلال فلا فرق فى ذلك بين الصورتين و تحقق فرد من المانع لايوجب انقلاب التكليف عماكان عليه من الانحلالية ، كماان تحقق الشرط والقيد لايوجب ارتفاع الشرطية والتقيد بالنسبة الى ماتحقق منهمافالصلوة مشروطة بدخول الوقت حتى بعددخوله ولاينقلب عن كونه مشروطاً الى الاطلاق كماانه فى القيود الوجودية اللازم تحصيلها ايضاً كذلك كمافى القبلةوالستر فكون المكلف فى اول الوقت مستقبلا للقبلة مستور العورة لايوجب ارتفاع تقيد صلوته بالقبلة والستربل التقيد باق و ان كان لا يجب تحصيل الشرط لحصوله بالفعل ، **والسر فى ذلك** ان آلآمر لاحظ الطبيعة المأموربها مع ماله دخل فيها من القيود الوجودية والعدمية ثم امر بملحوظه على نحو ماتعلق به لحاظه وحصول القيود و عدمه لاربط ولا تاثيرله بماهو متعلق تكليفه عند لحاظه وبالجملة فهذه المغالطة اوهن من الاولى ، فظهرانه لامحيص عن الالتزام بالانحلال فى باب الموانع التى تعلقت بالموضوع الخارجى ولايمكن الالتزام بكونها من قبيل السلب الكلى والعام المجموعى بوجه ،

ثم انه لوسلم كونها من هذا القبيل و ان متعلق التكليف الغيرى فيها مجموع الاعدام على نحو السلب الكلى (فنقول) ان ذلك لايوجب رجوع الشبهة فى المقام الى الشك فى الامتثال بل مرجع الشك الى الشك فى التكليف ولولم نقل بالانحلال ، وذلك لماتقدم فى بيان الملاك والمائز بين الشبهتين اعنى الشك فى التكليف و الشك فى الامتثال ،وحاصل ماتقدم فى بيان المائز بينهما انه كلماكان المشكوك على تقدير تحققه واقعاً موجباً لسعة دائرة التكليف بحيث يكون القطع به موجباً للقطع بها فالشك فيه يكون شكافى التكليف ، و كلماكان المشكوك على فرض وجوده سبباً لسعة دائرة امتثال التكليف المحدود المعين لالسعة دائرة التكليف فيكون الشك فيه شكافى الامتثال ، والقيود العدمية من قبيل الاول ولو قلنا بان متعلق الطلب الغيرى فيها هوالسلب الكلى وجميع الاعدام على نحوالعام المجموعى ، وذلك لان بزيادة فرد اخرغير الافراد المعلومة وجوده تزيددائرة التكليف وبنقصانه تتضيق دائرته فمرجع الشك فيه بالاخرة الى الشك بين الاقل و الاكثر (**والسر فى ذلك**) هو ثبوت الفرق بين التكليف الوجودى و العدمى وامكان اخذ صرف الوجود متعلقاً

للاول واستحالة ذلك فى الثانى ، والحاصل انه لافرق فى كون مرجع الشك الى الشك فى التكليف بين الالتزام بالانحلال او بكون متعلق التكليف هو السلب الكلى وان كان فى الاول اظهر لكن ذلك لايوجب ارجاع الشك الى الشك فى الامتثال ، فاذا شك فى شىء انه مما يؤكل اولا و قلنا ان الطلب الغيرى تعلق بجميع التروك على نحو السلب الكلى بان كان المطلوب فى الصلوة هو عدم لبس جميع ما يكون غير مأكول فمرجع هذا الشك الى ان المطلوب هل هو الاقل وهو ترك غير هذا المشكوك او الاكثر و هو ترك جميع افراد غير المأكول بضميمة هذا المشكوك فيرجع الشك الى الشك بين الاقل والاكثر ، غاية الامر ان الشبهة هنا مصداقية لاحكمية ولا تاثير فى ذلك بعد تمامية ملاك جريان البرائة اعنى كون الشك راجعاً الى سعة دائرة التكليف على ما سياتى بيانه فى كبرى المسئلة ، فينحصر الالتزام برجوع الشك فى المقام الى الشك فى الامتثال وخروجه عن موارد الاقل والاكثر بالالتزام بكون التكليف متعلقاً با لعنوان البسيط المنتزع عن جميع التروك لتكون القضية بنحو الموجبة المعدولة وقد عرفت انه لامجال للالتزام به لفساده ملاكا وخطاباً وقد تقدم بيان الفساد بالنسبة اليهما مفصلا ، ونزيد فى بيان الاخير ان النواهى الغيرية فى المقام على اقسام ، (منها) ماهو من قبيل لاتصل فى غير المأكول من غير تعليله بشئى (ومنها) ماهو معلل بكونه من المسوخ ، (ومنها) ماهو معلل بكونه آكل اللحم ، وجميعها مشتركة فى انه لايستفاد منها مطلوبية العنوان المنتزع من جميع السلوب ، اما المعللة منها فذلك فيها واضح ضرورة عدم المناسبة بين التعليل بماذكر وبين مطلوبية ذاك العنوان بل العلة هى وجود المفسدة الموجبة لمبغوضية نفس غير المأكول وعدم تناسبه مع الصلوة واما غير المعللة منها فلظهور النهى عن الشئى فى كون المنشأ له هو المفسدة المترتبة على نفس متعلقه لانه ناش من جهة مصلحة مترتبة على العنوان المنتزع من جميع تروكه وهذا ظاهر ، فقد تلخص من جميع ماذكرناه ان الشك فى كون الشيئى من افراد غير المأكول بناء على الانحلال والسلب الكلى يرجع الى الشك فى التكليف وعلى تقدير الموجبة المعدولة يرجع الى الشك فى الامتثال ، وظهر ان التحقيق يقتضى ان يكون التكليف انحلالياً لاعلى نحو السلب الكلى ولا الموجبة المعدولة ، هذا كله بناء على ماهو التحقيق من مانعية غير المأكول وسيأتى بيان كبرى المسئلة وان التحقيق

هو جريان البرائة هنا وان كون الشبهة مصداقية لاتاثير له فى ذلك و بيان ضابط الفرق بين الشبهات الحكمية و المصداقية (فانتظر)

ثم ان الاستاذ تطفل فى الدرس بذكر ملاك المانعية واقسامها فى الوضع و التكليف وانها (تارة) تتصور بالنسبة الى نفس التكليف فيكون المانع مانعاً عن تحقق ملاكه (واخرى) بالنسبة الى متعلق التكليف اعنى المكلف به فيكون مانعاً عن تحقق المكلف به (وثالثة) بالقياس الى موضوع التكليف وهو المكلف (ورابعة) بالقياس الى ترتب المسببات على اسبابها فى باب الاسباب كالعقود ،(اما المانعية بالنسبة الى التكليف) فهى امر عقلى غير مرتبط بعالم التشريع اصلا فالملاكات الواقعية الناشئة عنها الاحكام غير مرتبطة بالمكلف بوجه وانما هى الباعثة على صدور التكاليف من المولى فالمانع عن بعثه و زجره يكون كسائر الموانع التكوينية المانعة عن تحقق ممنوعها تكويناً ففى هذا القسم لامجال لتوهم كون المانعية مجعولة للشارع ولا للبحث عن ان مقتضى الشك فيها هو الرجوع الى اى اصل من الاصول لعدم ارتباطها رأساً الى المكلف (نعم) لو رجع الشك فيها الى الشك فى التكليف فلا بأس بجريان البرائة (واما المانع عن المكلف به) فما يتصور فى معنى المانعية فيه امور (**الاول**) ان تكون منتزعة عن مرتبة لحاظ كون ترتب المصلحة على المامور به متوقفاً على تقيده بعدم وجود شئ ، (**الثانى**) ان تكون منتزعة عن مرتبة تقيد المامور به بعدم خصوصية وجودية عند الامر به (الثالث) ان تكون منتزعة عن خطاب مستقل بالمامور به مقيداً بعدمه بعد صيرورته متعلقاً للخطاب على نحو الاطلاق (الرابع) ان تكون من المجعولات المستقلة غير منتزعة عن شئ بان يقول المولى بعد الامر بشئ مطلقا (جعلت هذا مانعاً) وجميع هذه الاحتمالات غير صحيحة الا الثانى ، (**اما فساد الاول**) فلان مورد البحث هو المانع عن المامور به والمانع عنه بما هو مامور به متاخر رتبة عن الامر المتاخر عن لحاظ المولى ترتب المصلحة على الفعل فكيف يمكن انتزاع المانعية للمامور به من هذه المرتبة (**واما فساد الثالث**) فلان الامر لايخلو اما ان يجعل متعلق امره حين الامر به مطلقاً غير مقيد بعدم تلك الخصوصية الوجودية او يجعله مقيداً بعدمها و لاثالث اذا هماله عن التقييد والا طلاق فى مقام الثبوت غير معقول و ان كان فى مقام الخطاب بمكان من الامكان كما اذا لم يكن فى مقام بيان المانع و اتكل

فى بيانه الى بيان آخر ، ووجه استحالة الاهمال عن المولى الملتفت فى مقام الثبوت هو ان تلك الخصوصية اما ان يكون لعدمها دخل فى ترتب المصلحة على المأمور به اولا يكون ، فعلى الاول فلابد من ان يؤخذ المتعلق مقيداً بعدمها حفظاً للمطلوب و على الثانى فيكون المتعلق ماخوذاً بنحو الا طلاق و على التقديرين لامعنى للخطاب المستقل بالمقيد اذ هو على التقدير الاول لغو بلاملاك لتقيد المامور به بعدم تلك الخصوصية فى حال الا مر به فمن نفس الامر بالمقيد تنتزع المانعية من غير حاجة الى خطاب اخر، وعلى التقدير الثانى اعنى كون المتعلق مطلقاً فى مقام الثبوت فلايعقل اثبات المانعية بالخطاب الثانى ضرورة عدم تعقل تقييد الشئى بعد لحاظه مطلقاً و هل هو الا التناقض اللهم الا ان يكون من باب النسخ والعبرة (ح) بالخطاب الثانى لارتفاع الخطاب الاول بالنسخ، و بهذا ظهر استحالة كون المانعية محعولة بالاستقلال سواء قيل بجعلها عند ايجاب المكلف به او ببيان اخر . (نعم) يمكن تحريم شيئى فى الصلوة مثلا بعد جعل وجوبها مطلقا , لكنه ليس بمانع عنها (ح) بل هو حرام فى الواجب ولايترتب على فعله بطلان الصلوة كما لو امر بفعل شيئى فى الصلوة فانه لاينتزع منه الشرطية بل هو من قبيل واجب فى واجب فتلخص ان الحق هو كون معنى المانعية و ملاكها ثبوتاً هو تقيد المامور به بعدم خصوصية وجودية ، سواء كان بيان ذلك والكاشف عنه فى مقام الاثبات متصلا بايجاب المامور به او كان ذلك ببيان اخر مستقل، هذا حال المانع بالقياس الى متعلق التكليف، و **هكذا الكلام فيه** بالقياس الى موضوعه ، فمانعية الحيض تنتزع عن مرتبة تعلق التكليف بالمكلف الخالى عنه المجتمع فيه شرائط التكليف من العقل و نحوه فالمجنونة فى حال الحيض ليس عدم وجوب الصلوة عليها مستنداً الى الحيض بل مستند الى عدم الشرط لوضوح تقدم رتبة الشرط على المانع كما تقدم بيانه سابقاً ، و **كذا الكلام بالنسبة الى انه مانع عن** ترتب المسببات على اسبابها فحكم الشارع بالملكية عند انشائها بالايجاب و القبول موجب لانتزاع السببية لها بالنسبة الى الملكية فاذا قيد الشارع حكمه بها بعدم خصوصية وجودية كتقدم القبول على الايجاب (فح) تنتزع المانعية ، ولا يعقل انتزاعها من مرتبة متقدمة على الحكم بالملكية اذ هى مرتبة المانعية فى عالم اللحاظ التى تقدم انها غير محكومة بحكم ولا اثر لها اصلا، كما لا يعقل انتزاعها من مرتبة متاخرة عنه لاستحالة

جعل المانعية مستقلة بخطاب تكليفى او وضعى مع فرض عدم تقيد حكمه بعدم المانع عند انشائه ومع التقيد بعدمه عند انشاء الحكم يكون الثانى لغواً ، (فالتحقيق) ان المانعية الشرعية باقسامها ليست مجعولة بل انماهى منتزعة عن مقام تقيد المكلف به اونفس التكليف او الوضع، فظهران مانعية غير المأكول منتزعة عن الامر بالصلوة المقيدة بعدم كونها فى غير المأكول و قدتقدم ان الاحكام الضمنية بالنسبة الى الاجزاء والتكاليف الغيرية بالنسبة الى الشرائط تكون بصورة الامر مثل اركع و اسجد وتطهر واستقبل القبلة ، وبالنسبة الى الموانع تكون بصورة النهى مثل لاتصل فى غير المأكول والحرير ولافرق بين هذا النهى والنهى عن شرب الخمر غير كون الاول غيرياً والثانى نفسياً ومعنى الخطاب النفسى كونه داعياً الى نفس متعلقه ومعنى الخطاب الغيرى كونه داعياً الى امر اخر هذاتمام الكلام بناءعلى مانعية غير المأكول،

واما بناء على شرطية المأكول فقدتقدم ان القائلين بها لمكان قيام الاجماع والضرورة على جواز الصلوة فى القطن والكتان لابدلهم من الالتزام باحد امرين كل منهما خلاف الظاهر (احدهما) (١) تقيد شرطية الماكولية بما اذاكان اللباس حيوانياً كما اختاره العلامة الطباطبائى (قده) وتبعه صاحب الجواهر (قده) ، (وثانيهما) الالتزام بكون الشرط احد الاضداد لغير المأكول لاخصوص الماكولية ، وقد تقدم بعد كلا الوجهين اما الاول فلان اشتراط الشرطية بما اذاكان اللباس حيوانياً انماهو من قبيل اشتراط تحقق المحمول بوجود الموضوع كمافى «ان رزقت ولداً فاختنه» حيث انه مسوق لبيان الموضوع وقدتقرر فى مبحث مفهوم الشرط من الاصول ان مثل هذه القضايا لامفهوم له ، وذلك لان المفهوم الاصطلاحى انما يتحقق من تقييد الحكم بالشرط فى مورد لولم يقيدبه لكان ثابتاً على نحو الاطلاق ، والتقيد انمايصح فيما اذا امكن الاطلاق لافيما اذالم يمكن تحقق الحكم اصلابدون القيد ، فتقييد شرطية الماكول

---

(١) لايخفى ان تقيد الشرطية بشى ليس ببدع من الكلام فان تقيدها واشتراطها بشئى متصور معقول على حذو تقيد الاحكام النفسية واشتراطها كتقيد وجوب الحج بالاستطاعة و اشتراط وجوب الصلوة بدخول الوقت فكما يتصور الحكم المطلق والمشروط كذلك تتصور الشرطية المطلقة والمشروطة فالاولى كشرطية ستر العورة فى الصلوة الغير المقيدة بكون المصلى رجلا او انثى والثانية كشرطية ستر جميع البدن عدا ماستثنى المقيدة بكون المصلى امرئة وهكذا ستر الرأس فانه شرط بالنسبة الى المرئة الحرة ومافى حكمها كالمبعضة دون الامة او الصبية وامثلة ذلك كثيرة فى جميع ابواب الفقه (فتبصر)

بكون اللباس حيوانياً غير معقول فانه لايمكن لبس المأكول فى صورة عدم كون اللباس حيوانياً حتى يقيد اشتراطه بسه بكونه حيوانياً (فان قلت) اشتراط كون اللباس حيوانياً لازم على المانعية ايضاً لكونه موضوعاً لها ووضوح اشتراط كل حكم بتحقق موضوعه (قلنا)(٢) اشتراط المانعية بتحقق موضوعها يقتضى اشتراطها بوجود غير الماكول فى الخارج قضاء لحق الانحلالية لااشتراطها بكون اللباس حيوانياً بمعنى انه لولم يكن

---

(٢) ونزيد فى ذلك توضيحا فنقول تقييد المانعية بكون اللباس حيوانياً غير معقول لعدم ملاك فى تقييدها بذلك زائداً على تقييد ها بتحقق موضوعها اعنى غير المأكول اذ بعد تقييدها و اشتراطها بوجود غير المأكول لما عرفت من كونه موضوعاً لها وكل موضوع شرط للحكم كما ان كل شرط له راجع الى الموضوع فلو اريد مع ذلك تقيدها واشتراطها بكون اللباس حيوانياً الذى هو جنس بالنسبة الى غير المأكول فلا يخلو اما ان يراد تقييد المانعية بالحيوانية المتحصلة فى ضمن غير المأكول او بالحيوانية المتحصله فى ضمن الماكول الذى هو ضد غير المأكول ، وكلاهما فاسد ان (اما الاول) فللزوم اللغوية فان تقيد المانعية بوجود غير المأكول الذى هو بمنزلة الفصل للحيوان هو عين تقييدها بالحيوان الحاصل فى ضمن ذلك الفصل فاعتبار تقييدها بالحيوانية زائداً على تقيدها بغير الماكول لغو مستدرك (واما الثانى) فلان تقييد المانعية بالحيوانية المتحصصة فى ضمن فصل اخر ماعدى غير المأكول موجب لتقييد مانعية غير الماكول بوجود فرد من المأكول ولازم ذلك عدم مانعيته الا فيما كان لباس المصلى من الماكول ويترتب عليه عدم مانعية غير الماكول اذا كان جميع لباس المصلى منه وهو كما ترى واضح الفساد (وتوهم) ان قيد المانعية هو الحيوان بما هو حيوان من غير اعتبار تحصله فى ضمن اى فصل (فاسد) لما تقرر فى محله من ان الجنس لاتحصل له بدون الفصل لاخارجاً ولاذهناً وان الذى يتصوره الذهن فارغاً عن الفصل انما هو مادة ذهنية لاجنس بل الجنس فى الذهن لايتصور الا بالفصل وقد صرح بذلك اساطين الحكمة فى مقامات شتى منها باب اعتبارات الماهية (فراجع) ، فتلخص ان اشتراط المانعية بكون اللباس من الحيوان زائداً على اشتراطها بموضوعها وهو غير الماكول من الحيوان غير معقول ، (ولافرق) فى استحالة ذلك بين ان يكون الخطاب المستفاد منه المانعية (مثل لاتصل فى غير المأكول) انحلالياً او ماخوذاً على نحو السلب الكلى او الموجبة المعدولة (اما على الانحلال) فلان كل خطاب من الخطابات المنحلة بالنسبة الى افراد الموضوع وهو غير المأكول انما يتوقف على وجود موضوع خارجى حتى يعرضه ذلك الفرد من الخطاب المختص به فلا يتوقف زائداً على ذلك على كون اللباس حيوانياً (واما بناء على السلب الكلى) فلضرورة توقف تحقق السلب الكلى على مجموع احاد السلوب المتوقف على عدم لبس منبسط على جميع افراد غير الماكول من اولها الى اخرها من دون توقف على الحيوانية زائداً على ذلك بمعنى ان الحيوانية حاصلة بنفس اشتراط تحقق افراد غير الماكول فى الخارج ، (واما على الموجبة المعدولة) فلان ذلك الامر المنتزع البسيط المطلوب انما ينتزع من جميع السلوب المتعلقة بجميع افراد غير الماكول من غير اعتبار الحيوانية زائداً على ماذكر ، ومما ذكر ناظهر بطلان اشتراط شرطية الماكول بكون اللباس حيوانياً بعين ماذكر فى المانعية الا ان يرجع ذلك الى اشتراط احداضدا دغير الماكول وقد عرفت ان هذا ايضا مما لايرجع الى محصل فالحق الحقيق بالتصديق هو مانعية غير الماكول والله العالم

حيوانياً لم يكن هذا التقيد اعنى تقيد مطلوبية الطبيعة بعدم الخصوصية الوجودية (وبعبارة اخرى) ليست المانعية مشروطة الا بوجود موضوعها وليس ذلك مشروطاً بشئ زائد وهو كون اللباس حيوانياً كما ان النهى عن شرب الخمر على نحو الانحلال يقتضى اشتراط الحرمة بوجود الخمر لا اشترطها بامر زائد وهو كون الشئ مايعاً فيقال انه اذا كان الشئ مايعاً فيحرم شربه اذا كان خمراً حتى يكون الشك فى كون الشئ جامداً اومايعاً وعلى تقدير كونه مايعاً فى كونه خمراً اوخلا راجعاً الى الشك فى تحقق شرط اصل الخطاب زائداً عن الشك فى تحقق موضوعه ، وهذا بخلاف القول بشرطية الماكول فانه لو قيل باشتراط الماكول فى الصلوة مطلقاً لزم منه عدم جواز الصلوة فى القطن والكتان ولو قيل بتقييد الشرطية بكون اللباس حيوانياً لزم منه ماتقدم من تقييد الحكم بوجود موضوعه الذى عرفت الكلام فيه ، (**واما الثانى**) و هو الالتزام بشرطية احد اضداد غير الماكول فلا يرجع الى محصل خصوصاً على ماتقدم من عدم اشتراط ذلك بكون اللباس ساتراً (سواء قلنا بالشرطية اوالمانعية) وانه لا تصح الصلوة مع الشعرات الملقاة على البدن واللباس فضلا عما لا تتم الصلوة معه كالجورب لسعة دائرة اضداد غير الماكول (ح) فمرجع شرطية الماكول (ح) هو شرطية وجود شيئى مما عدا غير الماكول الذى هو عبارة اخرى عن اشتراط عدم كون الصلوة فى غير المأكول وهو معنى المانعية اذ معنى مانعية غير الماكول كما تقدم هو تقيد الصلوة بعدم كونها فيه ،

اذا عرفت ذلك وعلمت انه لا بد للقائل بالشرطية من التزام احد الوجهين (فنقول) لازم الوجه الاول هو التفصيل عند الشك فى اللباس بين ما اذا علم كونه من اجزاء الحيوان و كان الشك فى كونه من الماكول اوغيره و بين ما اذا كان شكه فى كونه من الحيوان بان احتمل كونه غير حيوانى ، فيقال فى الاول بالاشتغال و فى الثانى بالبرائة فان الشرطية فى القسم الاول محرزة وانما الشك فى الامتثال بخلاف القسم الثانى فان الشرطية لتقيد ها على هذا القول بكون اللباس حيوانيا غير محرزة لعدم احراز موضوعها فيرجع الشك الى الشك فى تكليف زائد ويؤل الامر الى الدوران بين الاقل والاكثر فى مقام ثبوت التكليف لا فى مقام امتثاله وسقوطه ، (**ولازم الوجه الثانى**) اعنى القول بكون الشرط هو احد اضداد غير المأكول هو الرجوع الى الاشتغال مطلقا اذ الشرطية على هذا ليست مقيدة بشيئى وانما الشرط هو كون اللباس شيئاً مما

عداغير الماكول وهوغير محرز فى مقام الامتثال بعدالعلم باصل الشرطية وهذا واضح، هذاعلى الشرطية ، (واما بناء على المانعية) فلا فرق فى جريان البرائة بين الصورتين لما عرفت من الفرق بين الشرطية و المانعية من كون الشرطية موجبة لتعلق التكليف الوجودى الغيرى بالشرط و هو مقتض لاخذ موضوعه على نحو صرف الوجود و العام البدلى المقتضى لكون الشك عند الشبهة المصداقية شكافى الامتثال بخلاف المانعية فانها موجبة لتعلق التكليف التحريمى الغيرى بالمانع وقد عرفت انه بالنسبة الى موضوع متعلقه ماخوذ على نحو الانحلال المقتضى لكون كل فرد من الموضوع موضوعاً مستقلا لذلك التكليف فيرجع الشك الى اصل التكليف و سعة دائرته لافى امتثاله (نعم) لوقلنا بتقيد المانعية بكون اللباس حيوانياً ففى الصورة الثانية يكون الشك فى التكليف من جهتين وهومؤكد لجريان البرائة وقدعرفت عدم امكان تقيدها بذلك فلافرق بين الصورتين من هذه الجهة ايضاً

ثم انه بعدما نقحنا من رجوع الشك فى المقام بناء على المانعية الى الشك بين الاقل والاكثر فلاباس بالبحث عن كبرى المسئلة وان الاصل فى باب الاقل والاكثر الارتباطيين هل هوالبرائة اوالاشتغال ؟ وانه هل يوجد فى ذلك فرق بين الشبهة الحكمية والمفهومية والمصداقية اولا ؟ (**فنقول**) قديقال بالرجوع الى الاشتغال فى الاخيرتين دون الاولى ، وقديقال بالرجوع اليه فى خصوص الشبهة المصداقية فقط، وتوهم التفصيل بكلا الوجهين جارفى الشبهات الوجوبية والتحريمية فى التكاليف النفسية ايضاً ، وتوضيح ماذكر فى ذلك المقام فى توهم التفصيل بالوجه الاول ان ملاك الحكم بالبرائة (على ماتوهم) عقلا ونقلا هوعدم تمامية البيان من الشارع فيكون العقاب على مالم يتم بيانه منه قبيحاً عقلا ويكون منشأ العقاب و هوالحكم الشرعى مرفوعاً فى مرحلة الظاهر شرعاً ، ومن المعلوم عدم تمامية البيان فى الشبهة الحكمية المحضة لفقد ان النص و امافى الشبهة المفهومية اعنى مورد اجمال النص فما هو وظيفة الشارع من البيان موجود كمافى اجمال الغناء المحرم و تردده بين الصوت اللهوى اوالمطرب منه وهذا الاجمال غير مضر بتمامية بيان الشارع بل يكون رفع هذه الشبهة من وظيفة المكلف بالرجوع الى العرف واللغة فى تشخيص ماهوالمراد ومع تمامية البيان من الشارع لايبقى مجال لجريان البرائة لعدم تحقق ملاك جريانها

لاعقلا ولانقلا ،(واما توهم) عدم جريان البرائة فی الشبهة الموضوعية فبيانه ظهر مماتقدم حيث انه بعد كون ملاك البرائة هو عدم تمامية البيان فلو قلنا بتحقق هذا الملاك فی صورة اجمال الخطاب والشبهة المفهومية و كون الاجمال فيها مضراً تنجز الخطاب فلابدفی التنجز من تبين مفهومه ففی الشبهة الموضوعية نقول بتمامية البيان و عدم تحقق ملاك جريان البرائة سواء كانت الشبهة تحريمية كمافی تردد المايع بين الخمرو الخل اووجوبية كمافی الشك بين فوت الاداء وعدمه ، وذلك لكون الخطاب (ح) معيناً وانماالشك فی الامور الخارجية فماهو وظيفة المولی من البيان تام لاقصور فيه اصلا وليس من وظيفته تشخيص موارد موضوع حكمه ورفع الشبهة الخارجية عن المكلف فالشك (ح) راجع الی الشك فی الامتثال والمرجع فيه هو الاحتياط (ولا يخفی عليك فساد كلا التوهمين) اماالاول فلان الملاك فی جريان البرائة ليس ماذكر من عدم تمامية البيان من المولی بل الملاك فيه هو عدم تمامية البيان الواصل الی المكلف امابنفسه او بطريقه (وتوضيحه) انه ليس مجری البرائة فيما لم يعلم حكم المولی لعدم البيان واقعا وعدم صدوره منه امامن جهة فقد شرطه اووجود مانع عنه كمافی الاحكام التی اودع بيانه عندالحجة عجل الله تعالی فرجه او من جهة احتمال تفويت المولی بنفسه لملاك الحكم كمافی الموالی الجزافية ، فان هذا كله اجنبی عن مورد جريان البرائة بل هو فی الاحكام الشرعية من قبيل ماسكت الله تعالی عنه لحكمة ففی مثله يعلم بعدم فعلية الحكم ، والمكلف قاطع بعدم التكليف فيه ولو من جهة المانع عن جعله (وبالجملة) ليس المراد من فقدان النص هو العلم بعدم جعل الحكم وسكوت المولی عنه واقعاً بل مورد جريان البرائة فی فقدان النص هو العلم بتكليف واقعی مجعول مردد بين الاباحة والحرمة اوبينها وبين الوجوب ويكون منشأ الشك احتمال صدور النص من الشارع وعدم و صوله الی المكلف من جهة الموانع الخارجية (فماذكر)فی توجيه التوهم من ان الملاك فی جريان البرائة هو عدم تمامية البيان (ممنوع) بل الملاك هو عدم وجود البيان الواصل الی المكلف لاعدم تمامية وظيفة الشارع فی بيانه فان مورده هو ماعرفت من عدم التكليف من الشارع اصلا و ، حكم العقل بالامن من العقاب من جهة عدم تمامية وظيفة الشارع فی البيان مختص بهذا المورد ولا ربط له بمسئلة البرائة ، فالملاك فی جريان البرائه ان الخطاب بوجوده الواقعی غير مؤثر

فی تنجز التکلیف بل العقل حاکم بلزوم وصوله الی المکلف اما بنفسه کما فی صورة العلم ومورد قیام الامارات بل والاصول التنزیلیة بناء علی ماهو التحقیق من مجعولیة الوسطیة فی الاثبات فیها علی ما او ضحناه فی محله واما بطریقه کما فی مورد الاصول الغیر التنزیلیة کاصالة الاحتیاط وذلك لان العقل یحکم بمعذوریة العبد بعد الفحص عن حکم المولی بمقدار ماهو وظیفته فی ذلك وعدم ظفره ببیان من المولی بحیث یرتفع جهله بالحکم وخصوصیات متعلقه وموضوعه ولو کان ذلك بمعونة ایجاب الاحتیاط حیث انه من قبیل البیان الواصل بطریقه الموجب لتنجز التکلیف ، ولذا یقدم ادلة الاحتیاط علی ادلة البرائة لو قیل بکونها مولویة لا ارشادیة اذهی و ان لم تکن موجبة للعلم بالواقع ولکنها موجبة للعلم بالطریق الی حفظ الواقع ومنشأ لوصوله الی المکلف بطریقه ، (والحاصل) ان المراد من البیان هو مایوجب قاطعیة العذر و تنجز الواقع علی المکلف وان لم یکن بیانه وظیفة الشارع (اذا تحقق ذلك) فنقول فی الشبهه المفهومیة لیس البیان بالمعنی الذی ذکرناه تاما ولا یجدی تمامیة البیان بالمعنی المتقدم اعنی بمعنی العلم بصدور الخطاب ولو کان مجملا و العقل یحکم بمعذوریة الجاهل بخصوصیات متعلق الحکم وموضوعه اذا کان بعد الفحص عن مفاده ومعناه بالرجوع الی العرف واللغة واستقرار الاجمال فی الخطاب وذلك لما عرفت من عدم کون الحکم الشرعی بنفس وجوده الواقعی کافیاً للتنجز واستحقاق العقاب علی المخالفة ،فلو قلنا بجریان البرائة العقلیة فی الاقل والاکثر الارتبا طیین فلافرق عند العقل بین الشبهة الحکمیة والمفهومیة لما عرفت من اشترا کهما فی عدم تمامیة البیان بالمعنی الذی ذکرناه ، و کذا بالنسبه الی البرائة الشرعیة لعموم مادل علی رفع کل حکم مجهول مماتناله ید الجعل الشرعی وضعاً ورفعاً (فظهر) بما ذکرنا بطلان التوهم الاول و هو عدم جریان البرائة فی الشبهات المفهومیة(١)

---

(١) ونزید فی ذلك بیاناً بان المفهوم بماهو مفهوم لایکون متعلقاً للحکم والا کانت قضیة لاتشرب الخمر تعلق التکلیف بالمنتزع من مجموع السلوب فترجع القضیة (ح) الی الموجبة المعدولة التی عرفت بطلانها فی النواهی الشرعیة ملاکاوخطاباً فمتعلق الاحکام هو نفس الواقع المحکی عنه بذلك المفهوم ویکون المفهوم حاکیاً فالغناء المحرم هو نفس واقع الغناء خارجاً لاان یکون الطلب متعلقاً بتحصیل عنوان عدم الغناء فی الخارج فاذا تردد بین کونه مطلق الصوت او خصوص المطرب منه فالشك فی غیر المطرب منه راجع الی اصل التکلیف لدوران الامر بین الاقل والاکثر وکون الاکثر فی باب النواهی متیقن الحرمة*

سواء كان فى الاحكام النفسية اوفى باب الاقل والاكثر ،

واما بطلان التوهم الثانى وهو توهم عدم جريانها فى الشبهة المصداقية فى باب الاقل والاكثر فظهر مماذكرنا ايضاً ولذالم يختلف احدفى التكاليف النفسية فى جريان البرائة فى شبهاتها الموضوعية وجوبية كانت اوتحريمية وان خالف الاخباريون فى الشبهات الحكمية التحريمية زعما منهم قيام ادلة خاصة على وجوب الاحتياط فيها لامن جهة عدم تمامية ادلة البرائة عند مجهولية التكليف واقعاً وظاهراً و الالم يعقل التفصيل عندهم والحاصل انه لااشكال فى مسلمية جريان البرائة فى الشبهات الموضوعية فى الاحكام النفسية ،**وتوضيح الوجه** فى ذلك بحيث يظهر منه جريان البرائة فيها فى الاقل والاكثر ايضاً ويند فع ما بينا فى وجه توهم الفرق بينها و بين الشبهات الحكمية ، انه وان اورد الشيخ (قده) فى رسالة البرائة فى المسئلة الرابعة من الشبهات التحريمية والوجوبية كليهما وجهاً لدفع ذلك التوهم الاانه غير حاسم لمادته (والحاسم لها) هوماقد مناه من ان الخطاب اذاتعلق بشيئى منوط بموضوع خارجى وكان ذلك الموضوع الخارجى ماخوذاً على وجه الانحلال لابنحو صرف الوجود كان مقتضى انحلالية الحكم تعدده بتعدد افراد الموضوع بحيث يخص كل فردمنه بخطاب مستقل ويكون كل خطاب مشروطاً بتحقق متعلقه المختص به على نهج القضا يا الحقيقية فيكون العلم به موجبا للعلم بحكمه وخطابه المختص به و كذا العلم بعدمه اوالشك فيه منشأ للعلم بعدم الحكم المذكور او الشك فيه سواء فى ذلك الخطابات النفسية والغيرية فيستحيل العلم بالتكليف المختص بكل فردمع الشك فى تحقق ذلك الفرد للزوم تحقق الحكم وفعليته قبل تحقق شرطه وموضوعه فلابكفى انشاء الحكم فى العلم به ولافى تنجزه مع عدم العلم بموضوعه الان يقوم دليل خاص على وجوب الاحتياط بمجرد الاحتمال كمالوكان المحتمل وجوده ممايهتم به عقلا و شرعاً كماقيل فى باب الفروج و الدماء (و بالجملة) فانشاء الحكم غير كاف فى فعليته الا بعد تحقق موضوعه ولا فى تنجزه الا بعد العلم بتحقق ذلك الموضوع فيصير

---

*دون الاقل وفى باب الامر بالعكس فالنهى عن الغناء لايكون تكليفاً فعلياً الا بعد ضم صغرى وجدانية الى الكبرى الكلية حتى ينتج القياس المركب منهما فعلية الحكم وقدعرفت ان الحكم المنشأ بالانشاء الاولى انما يصير فعلياً بمقدار تحقق افراد موضوعه و تنجزه ايضاً بمقدار ضم الصغريات الوجدانية المعلومة الى الكبرى الكلية ، والله العالم .

ذلك الحكم الكلى كبرى لقياس مؤلف من صغرى وجدانية وينتج تطبيق الحكم على الفرد من موضوعه فمالم تحرز صغرى هذا القياس لاسبيل الى احراز النتيجة كما لاسبيل الى احرازها الا بعد العلم بالكبرى ايضاً ولكن تتكثر النتيجه بتكثر الصغرى فمعنى فعلية الحكم هو وجوده بتحقق موضوعه الذى فرض وجوده عند انشاء الحكم فان الحاكم لما انشأ حكمه منوطاً بذلك الموضوع فجعله مفروض الوجود عند انشاء حكمه فيستحيل وجود الحكم فى وعائه المناسب له اعنى عالم الا عتبار الا بتحقق ذلك الموضوع ، ووجوده قبل تحقق الموضوع خلف لان المفروض جعل الحكم منوطاً به فليس معنى الفعلية الاتحقق الحكم فى الوعاء المناسب له وليس لها معنى سوى ذلك (فماقيل) فى تفسير هامن كونها عبارة عن بلوغ الحكم الى مرتبة البعث و الزجر وجعل هذا المعنى مرتبة ثالثة بالنسبة الى الحكم (فاسد) لامحصل له ولا لسائر المراتب التى توهم وجودها للحكم كما حقق ذلك فى محله ، (فتحصل) ان تنجز الحكم فيما علق على موضوع خارجى (على نحو يوجب انحلاله الى احكام متعددة حسب تعدد تحقق افراد ذلك الموضوع) لايمكن الابعد العلم بتحقق الموضوع فى ضمن فرد خارجى و مع الشك لاتنجز لذلك الحكم سواء فى ذلك الاحكام النفسية تحريمية كانت كحرمة شرب الخمر او وجوبية كوجوب قضاء الفوائت او الاحكام الغيرية غاية الامر انك عرفت سابقاً ان فرض انحلالية الحكم لايمكن فى الارتباطيات الا فيما هو من قبيل الموانع مما تعلق به التكليف العدمى اذا كان منوطاً بموضوع خارج عن فعل المكلف كلبس غير المأكول والحرير و الذهب و امثال ذلك ، و **سقط بذلك التوهم المذكور** وهو انه بعد العلم بالتكليف و تبين مفهومه و مفهوم متعلقه يكون الشك راجعاً الى الشك فى الامتثال فاللازم الرجوع الى الاشتغال ، (وذلك) لما عرفت من عدم كفاية العلم بالحكم فى حكم العقل بالتنجز وتوقفه على العلم بتحقق موضوعه (وتوهم) الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية فى الارتباطيات وعدم جريان البرائة فيها فى الشبهات الموضوعية (موجب) لسدباب الرجوع الى البرائة فى التكاليف النفسية فى الشبهة الموضوعية ايضا وهو واضح البطلان لما عرفت من قيام الاجماع على خلافه (نعم) لا انحلال للخطاب فيما تعلق بفعل غير متعلق بموضوع خارج عن فعل المكلف او متعلق به لا على نحو الانحلال بان يكون شخصياً محققاً كالقبلة او كلياً ماخوذا

على نحو صرف الوجود فيرجع الشك فى الشبهة الموضوعية الى الشك فى الامتثال على تفصيل تقدم بيانه مستقصى ، (فظهر مما ذكرنا كله) انه بعد البناء على الرجوع الى البرائة فى التكاليف النفسية لايبقى مجال لتو هم عدم جريانها فى الارتباطيات فيما تحقق فيه ملاك جريان البرائة لو فرض متعلقاً للتكليف النفسى وهذا معنى ماتقدم منا فى صدر المبحث من ان ملاك جريان البرائة فى الارتباطيات هو فرضها نفسية و كون كل من القيود مشتملا على خطاب مستقل وجوبى او تحريمى فينظر اليه هل يوجد فيه ملاك البرائة لو كان نفسياً اولا وقد عرفت الضابط لذلك ،والله العالم وله الحمد

ثم ان فى المقام كلاماً لاباس بالتنبيه عليه، وهو ان الشيخ (قده) مع حسن تبويبه لمسائل الشبهات من تقسيمها الى الشك فى التكليف والشك فى المكلف به باقسامهما من التحريمية و الوجوبية و دوران الامر بين المحذورين ثم تقسيم كل واحد الى مسائل اربع فشكر الله تعالى سعيه حيث انه احسن واجاد فيما افاد بمالم يسبقه اليه احد قبله ، الا انه لم يأت فى الشك فى المكلف به بمايزيح الاوهام عن الافهام ، ولم ينقح الكلام فى ذلك المقام لخلطه بين ماذا كان الترديد فى الاقل و الاكثر فى متعلق التكليف اوفى محصله ، حيث انه فى المسئلة الرابعة (بعد ان عقدها بمايكون الدوران بين الاقل والاكثر من جهة الامور الخارجية ،) مثل لها بمثالين (اولهما) من قبيل دوران متعلق التكليف بين الاقل والاكثر مثل ما اذا وجب صيام شهر هلالى وهو ما بين الهلالين فشك فى انه ثلثون اوانه ناقص ، فان متعلق وجوب الصوم هنا مردد بين الامرين من جهة الامور الخارجية ، (وثانيهما) من قبيل دوران محصل المكلف به بين الامرين مثل ماذا امر بالطهور لاجل الصلوة اعنى الفعل الرافع للحدث اوالمبيح للصلوة فشك فى جزئية شيئ للوضوء اوالغسل الرافعين ، فانه يكون من موارد تردد محصل متعلق التكليف بين الاقل والاكثر لانفس المتعلق ، ثم قال واللازم فى المقام الاحتياط واستدل على لزومه بمايرجع الى ان الشك راجع الى الشك فى المحصل ، مع ان مثاله الاول اجنبى عنه لكونه من قبيل الشك فى متعلق التكليف ، (وحق التحرير) ان يعنون اولا باب للشك فى المحصل و تقسيمه الى الشبهة الحكمية و المفهومية و المصداقية و بيان الحكم المشترك بين جميعها من كون المرجع فيها الاشتغال و بيان الاحكام المختصة بكل منها ، و ذلك مثل الطهارة المامور بها لاجل

الصلوة اذاشك فى بعض شرائط محصلها كالغسل امالاجل فقد النص او جماله،اوشك فى اتيان الغسل بجميع اجزائه وشرائطه كمالوشك فى غسل جزء من البدن ، ثم بعد ذلك ينبغى بيان اقسام المحصل من الشرعى و الخارجى والعقلى وتقسيم الشرعى منه الى مـاكان محصلا لمتعلق حكم تكليفى اولحكم وضعى او مايكون من الاسباب كالعقود بالنسبة الى مايترتب عليها من الاثار وبيان احكام كل منها ثم عنوان مسئلة الشك فى متعلق التكليف كذلك وتقسيم الشبهة الموضوعية فيها الى الشك فى الاجزاء والشرائط والى الشك فى الموانع وتقسيم المانع الى ما يتعلق بموضوع خارجى و غيره على ما تقدم تفصيله حتى لا يختلط احكام الاقسام المذكورة و يشتبه الامر والله العاصم ،

ثم انه قد تقدم ان مـانسب الـى المشهور من القول بالاحتياط فـى مسئلتنا لاوجه له الامايتو هم من كون قيدية غير المأكول مـن قبيل الموجبة المعدولة وان المطلوب الغيرى هو العنوان السلبى المنتزع الحاصل بترك لبس جميع افراد غير المأكول فيرجع الشك الى الشك فى المحصل (اويقال) بشرطية المأكول لامانعية ضده على الوجهين المتقدمين وقد عرفت بطلان جميع ذلك تفصيلا (والحاصل) ان توهم القضية الموجبة المعدولة وان لم يكن صريحاً محرراً فى كلامهم لكن يمكن ان يكون نظر هـم فى القول بالاحتياط الى اعتبارها فى مسئلة غير المأكول لبعدان يكون نظرهم فى ذلك الى منع جريان البرائة رأساً فى الارتباطيات بملاك مشترك بينها و بين النفسيات كما بينا تفصيل التوهم المذكور مع بطلانه (فظهر مـن جميع ماذكرنا) ان الحق فى المسئلة هو جريان البرائة وجـواز الصلوة فى المشكوك وان الارتباطية غير مانعة عن ذلك ،

هذا كله بناء على ماهو التحقيق من كون الاحكام الوضعية من قبيل الجزئية والشرطية والمانعية منتزعة لامجعولة ، (وامابناء على كونها مجعولة)فيشكل جريان البرائة العقلية (ولوقلنابجريانها فى الاتباطيات) لرجوع الشك الى الشك فى المحصل (بيان ذلك) ان معنى جعل الاحكام الوضعية فى باب الشرائط والموانع هو جعل شرطية شيئى او مانعيته لمتعلق التكليف بحيث يكون ذلك الشيئى بعد الجعل شرطاً او مانعاًله على حذو الشرط والمانع العقليين و يكون الفرق بينهما فى كون التاثير

فی العقلی بنفس ذاته وفی الشرعی بالجعل فالاسباب العقلیة غیر محتاجة فی تاثیرها الا الی جعلها البسیط لا جعلها مؤثرة علی نحو الجعل المرکب بخلاف الاسباب الشرعیة فانها محتاجة الی جعلها کذلك بالجعل الترکیبی و اما بعد جعلها کذلك فهی مؤثرة علی طبق جعلها کالاسباب العقلیة فکما انه لو امر بالاحراق و شك فی تحقق شرطه العقلی کالمجاورة مع النار او فی عدم مانعه کذلك کالرطوبة کان مرجع الشك الی الشك فی الامتثال لکونه شکاً فی محصل متعلق التکلیف ، کذلك فیما نحن فیه بعد القول بمجعولیة المانعیة ، فاذا شك فی کون الملبوس من غیر الماکول بعد العلم بجعله مانعاً یکون مرجع الشك فی تحقق الصلوة و امتثال الامر بها اذا وقعت فی المشکوك لاحتمال کونه مانعاً عنها علی حذو مانعیة الرطوبة بالنسبة الی الاحراق فالعقل یحکم بلزوم العلم بتحقق المأمور به و حصول الامتثال فلابد من اتیانها فی غیر المشکوك حتی یحصل العلم بذلك (و السر فی ذلك) ان الحکم الشرعی الذی تعلق بالمانع بناء علی مجعولیة الحکم الوضعی لیس الا المانعیة المجعولة وهی من الاحکام الوضعیة لاثواب ولاعقاب علیها وانما الثواب و العقاب علی امتثال المامور به و مخالفته والمفروض ان اتیان المامور به مع المشکوك المانعیة کالصلوة فی اللباس المشکوك فیه موجب للشك فی تحقق المامور به و امتثاله ، و العقل یحکم بلزوم البرائة الیقینیة للزوم الامن من العقاب المترتب علی ترك المامور به (وهذا بخلاف القول بانتزاعیة المانعیة) فانه یمکن تقریب البرائة العقلیة بناء علیه بان یقال ان المجعول الشرعی (ح) هو الحکم التکلیفی المنحل من الامر بالمقید بعدم المانع حسب ماتقدم بیانه من ان الامر المتعلق بالشئی المرکب المقید بالقیود الوجودیة والعدمیة ینحل الی التکالیف الضمنیة حسب ما اخذ فی متعلقه من الاجزاء والشرائط والموانع (غایة الامر) ان التکلیف الضمنی المتعلق بالاجزاء والقیود الوجودیة وهی الشرائط تکلیف وجودی مثل اقرء وتوضأ، والتکلیف الضمنی المتعلق بالقیود العدمیة بصورة النهی مثل لاتصل فی غیر المأکول وهو حکم تکلیفی له عقاب وثواب وله امتثال وعصیان وقد عرفت ان مقتضی هذا التکلیف فی المقام اذا کان انحلالیاً هو رجوع الشك فی الشبهة المصداقیة الی الشك فی سعة دائرة التکلیف وان المرجع فیه الی البرائة لا الاشتغال، (فافهم) هذا فی البرائة العقلیة، (**اما البرائة الشرعیة**) بناء علی مجعولیة الاحکام الوضعیة فلابأس بها وان کان المنقول عن القائلین

بمجعوليتها هو الاشتغال فى المقام كالمحقق الدامادو صاحب المناهج (قدهما) الا ان الظاهر عدم استناد التزامهم بالاحتياط الى ماذهبوا اليه من مجعولية الاحكام الوضعية فلعل ذلك من جهة انهم جعلوا المأكولية فى المقام شرطاً لا غير المأكول مانعاً وقد عرفت ان مقتضى الاصل (ح) هو الاشتغال، واما بناء على مجعولية المانعية مع القول بكون غير المأكول فى المقام مانعاً فمقتضى عموم حديث الرفع جريان البرائة الشرعية لكون المرفوع فى الحديث كل حكم شرعى مجعول قابل للوضع والرفع الشرعيين ومانعية هذا المشكوك من هذا القبيل لانحلال المانعية المجعولة لمطلق غير المأكول بالنسبة الى افراده اذهى وان كانت حكماً وضعياً الا انها بعد القول بمجعوليتها كالحكم التكليفى فى انحلالها الى الاحكام المتكثرة حسب تكثر افراد موضوعها الذى اخذ فيها مفروض الوجود على نهج القضايا الحقيقية فلكل فرد من غير المأكول مانعية مجعولة غير مرتبطة بالمانعية المتعلقة بالافراد الاخر ، فاذا شك فى كون هذا اللباس من غير المأكول فيرجع الشك الى مانعيتها فترفع بحديث الرفع من غير محذور (نعم) لما كانت المانعية حكماً وضعياً لا ثواب ولا عقاب ولا طاعة ولا عصيان لها فلا مجال للبرائة العقلية بناء على مجعوليتها حسب ماعرفت واما البرائة الشرعية فلا مانع من اجرائها اصلا ، والله العالم ، هذا تمام الكلام فى المقام الاول اعنى تنقيح البحث عن ان المرجع هنا هل هو الاشتغال او البرائة

المقام الثانى فى تحرير ان الشبهة هل هى من موارد جريان اصالة الحل اولا ؟ (فنقول) المنقول عن صاحب المدارك هو التمسك بها فى المقام وتبعه على ذلك المحقق القمى (قدهما) وان كانت عبارته هنا مغلقة جدا والمستظهر منها بعد التدقيق انه مهد لجريان قاعدة الحل هنا امورا (الاول) اختصاص القاعدة بالشبهات التحريمية سواء فى ذلك فعل المكلف او الموضوع الخارجى وان كان متعلق التحريم اولا و بالذات هو الفعل ، والموضوع الخارجى مما تعرضه الحرمة بواسطة تعلق الفعل به (الثانى) عدم اختصاص القاعدة بما لا يكون فيه جهة محللة كالخمر لحرمة جميع تقلباتها ومنافعها المقصودة منها ، بل تجرى قاعدة الحل فى مايشك فى حرمته وان كانت حرمته بوجه خاص وكان حلالا بوجوهه الاخر كغير المأكول الذى تعلق به التحريم من جهة حرمة الصلوة فيه لا مطلقا ، (الثالث) عدم اختصاصها بما كان التحريم فيه نفسياً بل تجرى

ولو كان الحرام على تقدير حرمته غيرياً (١)

وتحقيق الكلام يتوقف اولا على بيان مورد جريانها ثم بيان ماهو الحق (فنقول) امامورد جريانها وامتياز ها عن البرائة فامران (الاول) كون موردها خصوص الشبهة التحريمية وعدم اختصاص البرائة بهابل تجرى فى الشبهة الوجوبية ايضاً (الثانى) ان موردها خصوص ماكان متعلق التكليف منوطا بموضوع خارجى كشرب الخمر اذاشك فى مايع انه خمر اوخل ،بخلاف البرائة لعدم اختصاصها بذلك كالغناء (و الدليل) على اختصاص قاعدة الحل بما ذكرنا استفادة ذلك من ادلة اعتبارها وهى روايات (منها)رواية عبدالله بن سليمان عن ابى جعفر (ع) فى جواب سؤاله عن الجبن المشتبه ، كل مافيه حلال وحرام فهولك حلال (و منها) صحيحة ابن سنان عن ابى عبدالله (ع) كل شئى يكون فيه حلال وحرام فهولك حلال (ومنها) موثقة مسعدة بن صدقة وفى صدرها كل شئى لك حلال حتى تعرف الحرام (الخ) وفى ذيلها والاشياء كلها على ذلك (الخ) ووجه استظهار الامرين منها (اما الاول) فلان حرمة الشئى عبارة عن حرمان المكلف عنه بمقتضى حكم الشارع ومنه سمى الحرام حراماً فالحرمة التشريعة كالتكوينية فى اصل اطلاق اللفظ ومناسبة المعنى ، غاية الامر ان الحرمان فى التكوينية خارجى فعلى وفى التشريعية بجعل الشارع كما ان معنى الوجوب هو ثبوت الفعل على المكلف والتصاقه به كثبوت العوارض اللازمة له الغير المنفكة عنه تكويناً .فاطلاق الحرمة والوجوب فى الشرعيات انماهو بهذا الاعتبار،و عليه فمتعلق الحرمة اولا وبالذات هو الفعل لانه الذى يكون المكلف محروماً عنه وان استلزم ذلك كون نقيض الفعل واجباً لكنه ليس حكماً مجعولا فى الحرام و انما يحكم العقل باستلزام حرمة الفعل لوجوب تركه ، فلا يوجب ذلك ادراج ترك الحرام فى الواجبات الشرعية ، وكذلك متعلق الوجوب اولا هو الفعل لانه الذى يثبت على المكلف ، واما تعلق النهى والتحريم بتركه فهو من باب الاستلزام العقلى ولا يوجب ذلك اطلاق لفظ الحرام على ترك الواجب لان الحرمان لغة و عرفاً انما يتعلق بالفعل والامر الوجودى لا بالترك والامر العدمى فيقال فلان محروم من اكل الحامض

---

(١) قداختار جريان القاعدة فى المقام السيد العلامة المجدد الشيرازى (قده) وان اطال اصحابه الاعتراض عليه

مثلا و لايقال انه محروم من ترك شرب الدواء ، ولما كان مورد الروايات هو الشك فى حرمة الشى و حلية فلايشمل ما يشك فى وجوبه لماذكر من عدم اطلاق الحرام على ترك الواجب ، (واما استظهار الامر الثانى) فمن ظهور الشيئى فى الروايات بقرينة موارد ها فى الموضوع الخارج عن فعل المكلف كالثوب و الزوجة من الاشياء الخارجية ، لاماهو من قبيل الافعال كالغناء (والحاصل) ان الظاهر من الشئى فيها هو الذوات لاالا فعال (وربما يتوهم) اختصاص القاعدة بالشبهات الموضوعية لاختصاص رواية مسعدة بها بالنظر الى الامثلة فيها مثل المرئة والعبد ونحوهما (و لكنه فاسد) لا طلاق رواية ابن سليمان و عدم اختصاصها بها كمالا يخفى ، (**اذا ظهر لك ذلك فنقول**) ربمايقال فى تقريب جريان قاعدة الحل فى المقام بان الشك فى مانعية المشتبه مسبب عن الشك فى حلية الماخوذ منه وحرمته فتجرى قاعدة الحل فى الحيوان الماخوذ منه ويكون جريانها فيه مغنياً عن الاصل فى نفس الصوف المشتبه قضاء لحكم السببية والمسببية لاغناء الاصل فى السبب عن الاصل فى المسبب (وفيه) ان القاعدة فى الحيوان الماخوذ منه اماغير جارية واما انها على تقدير جريانها غير مغنية عن الاصل فى نفس اللباس (توضيح ذلك) ان تردد مثل الصوف المشتبه بين ماتجوز الصلوة فيه ومالا تجوز يتصور على وجهين (الاول) ان يكون من جهة ترده بين ان يكون ماخوذاً مما يحرم اكله كالارنب اومايحل كالغنم ، (الثانى) ان يكون من جهة تردد الحيوان المعين بين ان يكون حراماً او حلالا بعد العلم باخذ الصوف منه ، كالمتولد من حيوانين (ففى القسم الاول) لامجال لاجراء الاصل فى الماخوذ منه للعلم بحلية احد هما وحرمة الاخر وانما الشك فى كون اخذ هذا الصوف من المحلل المعين المعلوم او المحرم كذلك (وتوهم) جريان الاصل فى الحيوان بعنوان كونه ماخوذاً منه فانه بهذا العنوان مشكوك الحلية وان لم يكن مشكوكا فيه بالعنوان الذاتى الاولى (مدفوع) بان هذا العنوان لواخذ مجرى للقاعدة على نحو يكون مراتاً الى مافى الخارج من غير ان يكون دخيلا فى الحكم فيرجع الى اجراء القاعدة فى نفس المشار اليه بذلك العنوان وقد عرفت ان الحيوان الماخوذ منه بعنوانه الواقعى ليس مشكوكا فيه بل هو اما معلوم الحرمة او معلوم الحلية ، (وان اريد) اخذ العنوان موضوعاً بماهو هو لا بما هو مشير الى مافى الخارج (ففيه) ان موضوع الحرمة و

الحلية هو الحيوان بعنوانه الاولى لا بهذا العنوان المنتزع الثانوى ، و المفاهيم الانتزاعية الذهنية لاتصلح للحكم عليهابالحلية والحرمة (اذالوحظت من حيث هى هى لابماهى مرآت الى مافى الخارج) كمالا تصلح للاندراج تحت أدلة قاعدة الحل لانصراف الشئى والموصول الواردين فيهاالى العناوين الاولية الواقعية فلاجدوى لهذاالاصل فى هذا القسم فى احراز الاتخاذمن الحلال

واما القسم الثانى اعنى ماكان الشك فى الصوف ناشياً من الشك فى حلية الماخوذ منه بعنوانه الاولى بعد العلم به وتشخيصه خارجاً ، فالتحقيق انه و ان قلنابجريان اصالة الحل فيه وانها قاضية بحلية الحيوان المشتبه عند ترتب اثر شرعى على حليته ولومع عدم الابتلاء باكل لحمه ، لكنه مع ذلك لايجدى فى اغناء الشك المسببى عن الاصل (وتوضيح ذلك) يتوقف على بيان امرين **(الاول)** ان الاصل الجارى فى السبب انما يكون مغنياً عن الاصل فى المسبب بعد احرازامور (الاول) ان يكون بين مجرى الاصلين ترتباً بحيث يكون احدهما فى طول الاخرولايجدى فى ذلك مجرد الملازمة فى الوجود من غير ترتب بينهما كمافى معلولى علة واحدة ، (الثانى) ان تكون السببية شرعية لاعقلية ولاعادية ، (الثالث) ان يكون الاصل السببى متكفلا لالغاء الشك فى طرف السبب اوفى طرف المسبب ، وبانتفاء احدهذه الامور لا يغنى الاصل السببى عن الاصل المسببى ، (اما اعتبار الامر الاول) فواضح ضرورة ان اغناء الاصل فى احد المتلازمين عن الاخر متوقف على القول بالاصل المثبت حيث ان ثبوت احد المتلازمين لازم عقلى لثبوت علته وثبوت علته ملزوم لثبوت الملازم الاخر ، هذافى مقام الثبوت وكذا فى مقام الاثبات فان وجود احد المتلازمين كاشف عن وجود علته و بوجودها المستكشف عن وجود معلوله يستكشف المعلول الاخرفوجود احد المتلازمين مما يدل على وجود الاخر بواسطتين ، (واما الامر الثانى) فقد ظهر اعتباره من اعتبار الامر الاول وان كان يفرق بينهما بان السبب بنفسه كاشف عن وجود مسببه بلاواسطة وفى باب المتلازمين يكون دلالة كل منهما على الاخر بواسطتين الا ان هذا الفرق ليس بفارق فيما هوالمهم فى المقام لكون الاصل الجارى فى السبب غير مجد عن الاصل فى المسبب مع كون السببيه عقليه اوعادية الاعلى القول بالاصل المثبت كما ان فى مسئلة استصحاب الكلى لايترتب به الاثار الشرعية للخصوصية الفردية وانما يترتب به الاثار

التى لنفس الكلى وهو واضح (واما الثالث) فلما هو المعلوم من ان الاصل السببى اذا لم يكن متكفلا لالغاء الشك فى ناحية السبب او فى ناحية المسبب فليس جريان الاصل فى السبب مغنياً عن اجرائه فى المسبب لكون الشك فى المسبب باقياً بحاله وجداناً وعدم مايوجب الغائه تشريعاً وتعبداً فلابد من كون الاصل السببى متكفلا لالغاء الشك (اما فى ناحية السبب) وذلك كما فى الماء المستصحب الطهارة الذى غسل به ثوب نجس ، حيث ان الاستصحاب من الاصول المحرزة كما قرر فى الاصول وهى متكفلة لالغاء الشك فى مجراه تعبداً فاستصحاب الطهارة فى الماء رافع تعبدى للشك فيها بالنسبة الى طهارة الماء ، ورفع الشك فى ناحية السبب ولو تعبداً بالاصل المحرز موجب لرفع الشك فى المسبب ولا تصل النوبة الى جريان الاصل فى المسبب (واما فى ناحية المسبب) كما فى الماء المشكوك الطهارة فى الفرض اذا لم تكن له حالة سابقة معلومة حيث انه محكوم بالطهارة بمقتضى قاعدتها فى خصوص الماء او مطلقا لكن قاعدة الطهارة وان لم تكن من الاصول المحرزة المتكفلة لالغاء الشك فى مورد ها الا ان معنى معاملة الطهارة مع الماء هو الحكم بطهارة الثوب المغسول به لكون طهارته من آثار طهارة الماء . (فافهم)

الامر الثانى ان الاحكام الشرعية المترتبة على المحرمات الشرعية كالنهى عن الصلوة فيما يحرم اكله او محللاتها كجواز الصلوة فيما يحل اكله تتصور على وجوه (الاول) ان يكون عنوان الحرمة مثلا مشيراً الى الذوات الخارجية من دون ان يكون لاتصافها به دخل فى موضوع الحكم فيكون اخذه فى لسان الدليل من جهة كونه معرفاً للموضوع ويكون عروض كلا الحكمين على الموضوع فى مرتبة واحدة بلا ترتب بينهما اصلا بل يكونان من المتلازمين المترتبين على شئى ثالث هو العلة و الملاك لهما معاً (الثانى) ان يكون العنوان المذكور بنفسه موضوعاً للحكم لا مشيراً الى الذوات الخارجية مع كون وصفى الحلية والحرمة ماخوذين بما هما مجعولان لذوات الانواع المحللة او المحرمة فى حد ذواتها مع قطع النظر عن طرو الطوارى عليها المعبر عنها بالاحكام الواقعية الاولية المحفوظة عند طرو ما يوجب المنع كالغصب او الرخصة كالاضطرار ونحوه ، وذلك كحلية الغنم بعنوانه الذاتى المجتمعة مع حرمته اذا كان مغصوباً وكحرمة الارنب المجتمعة مع الرخصة عند الاضطرار (الثالث) كون موضوع الحكم هي الحلية والحرمة بحيث يكون لهما دخل فى الموضوع (لا بلحاظ كونهما مرآتاً الى

مافى الخارج) على حذو ماذكر فى الوجه الثانى الا ان الحكمين هنا قد اخذا باعتبار كونهما فعليين ثابتين للمكلف فعلا سواء كان ذلك ثابتاً لمتعلقهما بعنوانه الاولى او بعنوانه الثانوى العرضى فيشمل هذا الوجه للرخصة الفعلية والمنع الفعلى المنافى كل منهما مع الاخر بهذا الوصف اعنى كونه فعلياً وان اجتمع فعلية كل منهما مع الاخر بالعنوان الواقعى الاولى ، (وبعد ما عرفت هذه الوجوه الثلثة فنقول) لازم الوجه الاول خروجه عن باب الاصل السببى والمسببى ولا يكون الشك فى الحكم مسبباً عن الشك فى الحرمة او الحلية لما عرفت من عدم السببية فى البين و كون الحكمين متلازمين لا ترتب بينهما اصلا وانما يتسببان عن الشك فى موضوعهما فيتبع الحكم فيه عند الشك لجريان الاصل الموضوعى الموجب لتنزيل نفس الموضوع فان كان هناك ماينقح به ذلك فهو ، والا فالاصل الجارى فى احد الحكمين لا يكون مغنياً عن الاخر الاعلى القول بالاصل المثبت سواء كان ذلك الاصل مما يتكفل لالغاء الشك فى مجراه املا ، (ولازم الوجه الثانى) هو عدم اغناء الاصل السببى عن الاصل المسببى الا اذا كان الاصل الجارى فى السبب من الاصول المتكفلة لالغاء الشك و اما اذا لم يكن كذلك فلا يغنى الاصل السببى عن الاصل المسببى فانه وان كان بين الحكمين سببية وترتب على ماعرفت الا ان موضوع الحكم الثانى لما كانت الحرمة او الحلية الـ واقعية الاولية الثابتة لموضوعها بعنوانه الاولى فالاصل الجارى فى ناحية السبب اذا لم يكن متكفلا لالغاء الشك لا فى طرف السبب و لا فى طرف المسبب كاصالة الحل فلا ينقح به موضوع الحكم ولا يرفع به الشك حتى يقال بعدم جريان الاصل المسببى وذلك لان غاية مايستفاد من ادلة اصالة الحل انما هو الرخصة الفعلية فى المشكوك بما هو مشكوك الحكم من غير استفادة الغاء الشك فيه والبناء على انه الحلال واقعاً وان حكمه الواقعى هو الحلية على ما هو مقتضى الاصول التنزيلية كالاستصحاب (ولازم الوجه الثالث) هو جريان الاصل السببى واغنائه عن الاصل المسببى مطلقا اذ المفروض ان موضوع الحكم هو الحكمين من الحلية او الحرمة الفعلية اعنى ما هو وظيفة المكلف فعلا لا خصوص الحكم الواقعى و الاصل الجارى فى السبب ينقح به ذلك ولو لم يكن اصلا متكفلا لتنزيل مورده منزلة الواقع كاصالة الحل.

اذا عرفت هذين الامرين وعلمت شرائط حكومة الاصل السببى على الاصل المسببى وتبين لك اقسام اخذ الحرمة والحلية فى موضوع حكم اخر (فنقول) ظاهر الادلة الدالة على

مانعية غير المأكول هو اخذ ذوات الحيوانات التى يحرم اكلها موضوعة للحكم بعدم جواز الصلوة على الوجه الاول من الوجوه الثلثة ومع الغض عن ذلك فالظاهر هو اخذ الحرمة الواقعية الذاتية موضوعة على الوجه الثانى من الوجوه المتقدمة واما اخذها على نحو الوجه الثالث اعنى الحرمة الفعلية فخلاف ظاهر الادلة رأساً (بيان ذلك) ان ادلة المانعية فى المقام على طائفتين (الاولى) ماتعلق النهى فيها بنفس الانواع المحرمة بلااخذ عنوان الحرمة فى الموضوع مثل النواهى الواردة فى المنع عن الصلوة فى الفنك والارنب والسمور و الثعلب ونحوها ، (الثانية) ماعلق المنع فيها على عنوان « مايحرم اكله او مالايؤكل » وذلك مثل موثقة ابن بكير «ان الصلوة فى وبر كل شيئ حرام اكله فالصلوة فى وبره (الى قوله) و كل شى منه فاسدة » وفى ذيلها « وان كان غيرذلك مما قدنهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلوة فى كل شيئ منه فاسدة » ثم ان الظاهر من اخذ شيئ عنواناً لموضوع حكم هودخل ذلك العنوان فى الموضوع الاان يقوم دليل على كونه معرفاً و مرآتاً الى شيئ اخر فعند دوران الامر بين موضوعية العنوان و كونه معرفاً فالاصل الاولى المستفاد من ظاهر اخذ العنوان فى الموضوع هو الاول الامع قيام القرينة على الثانى (فنقول) ظاهر اخذ عنوان محرم الاكل فى موضوع الحكم فى الطائفة الثانية وان كان مقتضاه كونه بعنوانه موضوعاً لامرآتاً ومعرفاً الاان الطائفة الاولى بضميمة التعليلات الواردة فى المقام قرنية على صرف الطائفة الثانية عن ظهورها كالتعليل للمنع بكون اكثرها مسوخا او كونها دابة تأكل اللحم (على كلام فيه قد تقدم فراجع) و نحوذلك ، فان ذلك يدل على ان المعروض للحكم بعدم جواز الصلوة هو نفس الانواع المحرمة لابعنوان حرمة اكلها ، ولايقاوم ذلك ظهور الطائفة الثانية فى كون ما علق عليه هو عنوان محرم الاكل وان كان ربما يتوهم ذلك بالنسبة الى صدر الموثقة بملاحظة التفريع الوارد فيها بقوله « فان الصلوة فى وبره وروثه و البانه (الخ) » بعد ذكر عنوان محرم الاكل ولكن الاقوى اظهرية الطائفة الاولى مؤيدة بالتعليلات اذرفع اليد عن هذه التعليلات يوجب لغوية مادل عليها وقد عرفت ان حمل اخبار الباب على موضوعية عنوان حرمة الاكل مستلزم لرفع اليد عن التعليل بكون اكثرها مسوخاً ونحوه اذ التعليل (ح) يكون بعلة بعيدة وهو لغو مستبعد مع وجود العلة القريبة فمن

لزوم هذا المحذور فى حمل الاخبار المعللة على عنوانية الحرمة وعدم لزوم محذور فى حمل الموثقة على المعرفية لابد من حملها على ذلك وابقاء الطائفة الاولى على ظهورها فى كون العناوين الاولية موضوعة للمنع من الصلوة فى اجزائها (وعلى هذا) فحرمة الاكل والمنع من الصلوة فيها كلاهما حكمان مترتبان على تلك العناوين الاولية من غير ترتب ولا سببية بينهما بل هما متلازمان فى مرتبة واحدة عارضان على شى واحد فيرتفع (ح) حديث السببية والمسببية بالكلية وعليه فلا مجال لجريان اصالة الحل فى نفس الحيوان لاجل اثبات جواز الصلوة فى اجزائه و ان كان لامانع من اجرائها لاثبات حلية لحمه فيما اذا كان لحمه محللا للابتلاء وهو اجنبى عما نحن بصدده، (ومع الغض عن ذلك) و تسليم ظهور الادلة فى ترتب المانعية على وصف الحرمة فغاية مايسلم انما هو ترتبها عليه على القسم الاول اعنى ترتبها على الحرمة الواقعية لا الاعم منها ومن الفعلية العارضة للاشياء بالعنوان الثانوى المجتمعة مع الاحكام الواقعية (وتوضيح ذلك) ان الاحكام العارضة للاشياء بالعناوين الثانوية على قسمين (احدهما) مايكون جعله رافعاً للحكم الاولى الذى كان ثابتاً للموضوع و ذلك كحرمة الغنم الموطوئة حيث انها تعرض للغنم بعد الوطى دائما وتسرى الى نسلها وتنقلب عما كان عليه من الحلية الواقعية وقد تقدم مناسابقاً ان الظاهر شمول اخبار الباب للغنم الموطوئة و شارب لبن الخنزيرة من جهة انقلابهما عما كان لهما من الحلية الذاتية الى الحرمة بحيث لاتعود اليهما الحلية اصلا (القسم الثانى) مايكون ثبوته للشئى بالعنوان الثانوى غير موجب لانقلاب حكمه الواقعى بل يجتمع معه كالحرمة العارضة للحيوان لاجل الجلل على اشكال قد تقدم او الحلف على ترك اكله او الحرمة العارضة للصيد من جهة الاحرام وهكذا الحلية العارضة لاجل الاضطرار ولو كان الاضطرار اعاماً كما فى المخمصة حيث ان هذه الاحكام لاتضاد مع الحكم الواقعى الثابت بالعنوان الاولى ومن الواضح ان الحلية والحرمة العارضة بهذا الوجه ليستا موضوعين فى ادلة مانعية غير المأكول ، فكما ان الحرمة العارضة للحيوان لاجل الحلف او الاحرام لاتاثير لها فى المنع عن الصلوة فى اجزائه كذلك لاتاثير للحلية العارضة لمايحرم اكله كالسنور لاجل الاضطرار فى رفع المنع عن الصلوة فى وبرها وهذا واضح لاخفاء فيه فيستفاد منه كون الموضوع فى المنع هو التحريم الذاتى لا مايعم الفعلى العرضى المجتمع مع الحلية

الواقعية و كذا موضوع الجواز هو الحلية الواقعية لا مايعم الترخيص الفعلى لاجل الاضطرار (نعم) لو فرض حلية الحيوان بحيث توجب انقلابه عما كان له من الحلية كما ثبت الانقلاب فى عكسه (اعنى الغنم الموطوئة وشارب لبن الخنزيرة) لكان لشمول ادلة الباب لها وجه ولكن لم نعثر على ذلك فى الحيوانات المحرمة (اذا عرفت ذلك فنقول) لاخفاء فى ان الحلية الثابتة باصالة الحل من قبيل القسم الثانى من قسمى الاحكام الثانوية ضرورة انها ثابتة بعنوان الشك وانها تجمع مع الحرمة الواقعية و ليس مفاد ادلتها تنزيل الواقع بمعنى التعبد بكون المشكوك حلالا واقعاً كماهو مفاد الاصول التنزيلية كالاستصحاب بل غاية مايستفاد منها هو الترخيص الفعلى حال الشك لا البناء على كون المشكوك حلالا واقعياً فالحلية الثابتة بقاعدة الحل كالحلية العارضة بعنوان الاضطرار لاتاثير لها فى تنقيح موضوع جواز الصلوة وارتفاع موضوع المنع بل هى اضعف من الحلية للاضطرار وذلك لكونها حكماً ظاهرياً لايوجب ارتفاع الحكم الواقعى الاعلى مذهب المصوبة واما على ماهو الحق من التخطئة و اجتماع الحكم الظاهرى مع الحكم الواقعى على ماحققناه فى الاصول بلالزوم محذور اجتماع المثلين او الضدين فلا اشكال فى كون الترخيص المستفاد من قاعدة الحل لايعارض الحرمة الواقعية ولايوجب ارتفاعها ولو موقتاً كمافى باب الاضطرار ولذا نقول فى الاحكام الاضطرارية بالاجزاء دون الاحكام الظاهرية و(ح) يتضح لك عدم تاثيرها فى رفع موضوع المانعية عند القائل بعدم تاثير الحلية لاجل الاضطرار فى ذلك (كماهو المسلم عند الاصحاب) بطريق اولى كمالايخفى ، (فظهر مماذكرنا) عدم جريان قاعدة الحل هنا فى الحيوان الماخوذ منه الصوف او الوبر لاثبات عدم مانعية وقوع الصلوة فى اجزائه وانه لاثيبت بها ذلك حتى يقال باغنائها عن جريان البرائة فى نفس الصوف او حكومتها على الاصل الجارى فى الصوف بناء على القول بالاشتغال ، وان حديث السببيه والمسببية هنا غير جار امالاجل عدم كون وصف الحرمة موضوعاً للمانعية و امالكون الموضوع على تقدير تسليمه هو التحريم الواقعى لاالمنع الفعلى المضادمع الرخصة الفعلية ، (وبالجملة) بعدعدم الاشكال فى عدم ارتفاع المانعية بالاضطرار الى اكل لحم الحيوان وانه لاقائل بذلك بين الاصحاب بل لاينبغى احتمال القول به بمن متفقة فضلا عن فقيه اللهم الا ان يكون لبس غير الماكول ايضاً كاكله موردا

للاضطرار وهو خارج عن مفروض الكلام فالقول بجريان اصالة الحل هنا و جعل الحلية الظاهرية الثابتة بهاموجبة لرفع المانعية ولوظاهراً اظهر فساداً من جعل الحلية فى حال الاضطرار رافعة لها كماعرفت بيانه

هذا تمام الكلام فى اجراء اصالة الحل فى الحيوان الذى اخذمنه الصوف واما اجزائها فى الصلوة فى اجزائه المشكوكة بان يقال ان الاصل حلية الصلوة فيها فيتوقف على اثبات كون حرمة الصلوة فى غير المأكول ذاتية اوتشريعية و انه هل تجرى قاعدة الحل فى الحرمة التشريعية اولا (فنقول) اما الكلام فى اجراء القاعدة فى الحرمة التشريعية عند الشك فالتحقيق عدم صحة التمسك بها و بيان ذلك يتوقف على توضيح مقدمة وهى انه لا اشكال فى كون الحرمة التشريعية من الاحكام العقلية لاستقلال العقل بقبح التشريع وقدتحقق فى موضعه ان المستقلات العقلية على قسمين (الاول) مايكون موضوع حكم العقل فيه هو الواقع فيتحقق حكمه عليه فى صورة العلم بملاك فى حكمه ثم فى صورة الشك يحكم بحكم ظاهرى بملاك حفظ ذلك الحكم الاولى ، فيكون له فى صورتى العلم والشك حكمان بملاكين احدهما مترتب على الواقع والثانى مترتب على المشكوك بملاك حفظ الواقع (مثاله) حكم العقل بقبح الظلم والعدوان فان موضوعه مثلا هو التصرف فى مايكون ملكاً للغير واقعاً فاذا اعتقد كونه للغير فالتصرف فيه قبيح اذا كان كذلك واقعاً واما مع كونه ملك نفسه واقعاً فقبح التصرف فيه ليس من جهة الظلم بل لكونه تجرياً كما انه لو اعتقد كونه لنفسه وكان ملكاً للغير واقعاً فحكم العقل بقبح هذا التصرف باق غاية الامر انه معذور ولا يكون هناك قبح فاعلى فملاك حكم العقل بقبح الظلم وموضوع حكمه بذلك هومايكون ظلماً واقعاً ، ثم انه فى صورة الشك فى كونه ملكا للغير اولنفسه يحكم بحكم آخر طريقى بملاك حفظ الواقع فالزامه بالتحرز عن المشكوك انما هو لاجل ان لا يقع فى القبيح الواقعى ، فيقال ان العقل يكون ذاحكمين فى هذا القسم ، (القسم الثانى) مالايكون للعقل فى صورتى العلم والشك الاحكم واحد بملاك واحد كما فى حكمه بقبح الكذب فان موضوع حكمه بالقبح هو الاخبار عمالم يعلم كونه مطابقاً للواقع فاذا قطع بكون خبره مطابقاً للواقع مع مخالفته له فى نفس الامر فلاقبح فى اخباره عند العقل (ح) لانه قبيح ولكن فاعله معذور (كما فى باب حكمه بقبح الظلم) و اما اذا اعتقد

كونه خلاف الواقع فالعقل يحكم(ح) بقبح اخباره واقعاً (ولو كان مطابقاً للواقع) وكذا فيما لم يحرز ذلك وكان شاكا ، فملاك حكمه فى الكل شيئى واحد و ليس حكمه بالقبح فى صورة الشك فى طول حكمه فى صورة العلم ، فيقال فى هذا القسم ان للعقل فيه حكم واحد، ومن هذا القبيل حكم العقل بعدم جواز العمل بمايشك فى حجيته فحكمه بعدم الجواز فيما يعلم انه ليس بحجة وفى المشكوك الحجية حكم واحد بملاك واحد وهو قبح سلوك طريق لم يحرز كونه طريقاً للواقع ، وبعدما تبين ان للاحكام العقلية قسمين (نقول) انه على القول بالملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع كما هو التحقيق فى المستقلات العقلية فى غير ما يرجع الى طريق امتثال الاحكام ووظيفة العبد مع المولى فما يحكم العقل بقبحه يحكم الشرع بحرمته ولكن لما كان الطريق الى كشف حكم الشرع هو حكم العقل كان الحكم المكشوف مطابقاً لما حكم العقل به من حيث الموضوع والخصوصيات الاخر فان كان حكم العقل من قبيل القسم الاول من القسمين المذكورين كان حكم الشرع ايضاً كذلك وان كان من قبيل القسم الثانى كان الحكم المكشوف الشرعى ايضاً هكذا ولازم القسم الاول اعنى ما كان العقل فيه ذا حكمين هو ما اشرنا اليه من ان العقل فى حكمه متكفل للوظيفة فى حال الشك وهو لزوم الاحتراز لئلا يقع فيما هو قبيح واقعاً ولا مجال فيه لاصل البرائة او قاعدة الحل لان حكم العقل بالقبح فيما هو موضوعه واقعاً كحكمه بقبح الظلم والعدوان متعقب لتعيين وظيفة الشاك وهى لزوم الاحتراز حفظاً للواقع و احترازاً عن الوقوع فى القبيح فلا مجرى للبرائة ولا لقاعدة الحل لان الحكم المكشوف بذلك الحكم العقلى مطابق معه فيما يستتبعه من الحكم الظاهرى فى حق الشاك فى خصوص هذا الحكم كما انه مطابق معه فى حدود موضوع الحكم وسائر القيود والخصوصيات، هذا فى القسم الاول اعنى ما كان للعقل فيه حكمان حكم واقعى و حكم ظاهرى ،(واما فى القسم الثانى)فعدم جريان الاصل الحكمى فيه كالبرائة او قاعدة الحل (بل ولو كان مثبتاً للتكليف كقاعدة الاحتياط فى الشبهه التحريمية بناء على قول الاخباريين) اوضح اذ قد عرفت ان موضوع حكم العقل فيه مايشمل صورة الشك بملاك عام واحد وليس موضوعه الواقع حتى يحتاج فى صورة الشك الى حكم آخر فنفس الشك موضوع لحكم العقل فلا يحصل بالنسبة الى الحكم العقلى شك واحتمال

حتى يكون مجرى للاصل ، مثلا اذا شك فى مطابقة الخبر مع الواقع فلا سبيل الى اجراء البرائة ولا قاعدة الحل فيقال بالحلية الظاهرية للاخبار به ، و ذلك لانه ليس للعقل شك و ترديد فى حكمه بقبح هذا الاخبار لان موضوع حكمه بالقبح شامل لصورة الشك ايضاً ، و كذلك فيما شك فى حجيته لا سبيل الى اجراء استصحاب عدم الحجية اذ الاستصحاب انما يجرى فيما كان الاثر مترتباً على المشكوك لا فيما كان موضوع الاثر هو نفس الشك ، وحكم العقل فى مالا يعلم حجيته من هذا القبيل لما عرفت من ان موضوع حكمه بعدم الحجية هو مالم يحرز حجيته سواء احرز عدم حجيته او شك فيه فعدم الحجية محرز بالوجدان بنفس الشك فالتعبد به بالاستصحاب بعد احرازه الوجدانى من اردء انحاء تحصيل الحاصل القبيح بل المحال (**والحاصل**) ان كلا القسمين مشتركان فى عدم جريان الاصل الحكمى سواء كان مثبتاً للتكليف كقاعدة الاحتياط عند القائلين بها او كان نافياً له كقاعدة الحل (نعم) يمتاز القسمان بجريان الاستصحاب الموضوعى فيما كان للعقل فيه حكمان دون مالم يكن له فيه الا حكم واحد فاذا شك فى انتقال المال عن مالكه اليه فلا بأس باستصحاب ملكيته للغير ليتحقق موضوع عدم جواز التصرف فيه لكون غصباً وعدواناً اذ قد عرفت ان الحكم الاولى بعدم جواز التصرف وقبح العدوان مترتب على الواقع و هو كون المال لغيره فاذا شك فى انتقاله اليه فلا مانع من احراز الموضوع بالاستصحاب ، (**واما فى مسئلة الاخبار عن الواقع**) فلما كان موضوع حكم العقل بالقبح هو عدم احراز الواقع فليس حرمة الاخبار المكشوفة بحكم العقل الا مترتبة على ما هو موضوع للحكم العقلى الكاشف والمفروض ان موضوعه ليس مخالفة الخبر مع الواقع فى نفس الامر بل الموضوع هو مالم يحرز مطابقته معه فليس للواقع حكم لا عقلا ولا شرعاً حتى يجرى فيه الاستصحاب ، ويتفرع على ماذكرنا عدم جواز الاخبار الجزمى عن بقاء مايشك فى بقائه ولو كان حدوثه معلوماً كما لا يجوز الشهادة عليه ولا يجدى استصحاب بقائه فى جواز الاخبار به ، (**وهكذا الحال**) فى ماشك فى حجيته فلا يجرى فيه الاستصحاب الموضوعى ايضاً لما عرفت من ان الشك بنفسه موضوع للحكم بعدم الحجية ولا اثر للواقع حتى يترتب بالاستصحاب ، وبقاء الشك وجدانى فموضوع الحكم متحقق لا يرتفع بالاستصحاب مضافاً الى ان الاستصحاب انما يجرى فيما كان الاثر مترتباً

على المشكوك لاعلى نفس الشك وقد عرفت موضوعية الشك فى حكم العقل بعدم الحجية ، (**فان قلت**) بناء على ذلك يلزم عدم صحة التمسك بالامارات ايضاً فى اثبات عدم حجية شى مع ان المسلم عند هم جواز ذلك ، بل لا وجه لحكومة الامارات على الاصول لبقاء الشك الوجدانى (الذى هو موضوع الاصول) مع قيام الامارة ايضاً (**قلت**) الفرق بينهما (اى بين الامارات و الاصول) فى ذلك متوقف على بيان الفرق بينهما كلياً وهو موكول الى محله، الا انه لاباس بالاشارة الى ماحققناه فى ذلك (وحاصله) ان الامارة حجة بلحاظ كونها طريقاً الى الواقع بلالحاظ اخذ الشك فى موضوعها (وان كانت فى ظرف الشك) والاصول حجة بلحاظ كونها وظائف عملية فى ظرف الشك فيكون الشك ماخوذاً فى موضوعها ، ثم ان للعلم ثلث درجات يتبعها ثلثة احكام (الاولى) مرتبة كونه صفة قائمة بالنفس كسائر الكيفيات النفسانية (الثانيـة) مرتبة كشفه عن الواقع على ماهو عليه عند العالم به وهذا شأن طريقية العلم (الثالثة) مرتبة كونه موجباً للجرى العملى على طبقه كالفرار من الشيح الذى يعلم انه اسد مثلا ؛ وحكم المرتبة الاولى انه اذا اخذ العلم بتلك المرتبة و باعتبارها موضوعاً للحكم فلاتقوم الامارات مقامه ولا الاصول باقسامها ، واذا اخذ بالمرتبة الثانية موضوعاً فتقوم الامارات مقامه دون الاصول مطلقا لعدم جهة طريقية فى الاصول ، بخلاف الامارة لحصول جهة طريقية فيها ذاتاً و قد جعلت حجة بهذا الاعتبار ، (**واما اذا اخذ العلم**) موضوعاً بالاعتبار الثالث اعنى ايجابه للجرى العملى فلا باس بقيام الاصول ايضاً مقامه فيما كان مفاده تنزيل مجراه بمنزلـة الواقع كالاستصحاب واصالة الصحة وقاعدتى الفراغ والتجاوز فالمجعول فى الامارات هو طريقيتها التى هى المرتبة الثانية للعلم وفى الاصول التنزيلية هو البناء على كون ماقام عليه الاصل هو الواقع فى مقام العمل وهو الاثر الحاصل للعلم ومرتبة ثالثة له ، فاند فع بذلك الاشكال ، فان قيام الامارة على عدم حجية شيئى موجب لكشفها عن عدم الحجية وحصول الطريق اليه بخلاف استصحاب عدم الحجية حيث ان مفاده البناء العملى على عدمها وهو حاصل بحكم العقل فالتعبد به تعبد بماهو حاصل بالفعل وتحصيل للحاصل بل من اردء انحائه كما تقدم ، ومما ذكرنا ظهر السر فى حكومة الامارات على الاصول حيث ان المجعول فى الامارات هو الكشف والطريقية وهذه مرتبه متقدمة على حيثية

البناء العملى والجرى فى مقام العمل الذى هو المجعول فى الاصول وتفصيل الكلام موكول الى محله (**فان قلت**) لو لم يجز احراز عدم الحجية بالاستصحاب لم يجز التمسك باستصحاب الطهارة فى مورد قاعدتها بعين ماذكر لعدم اثر عملى للاستصحاب مع جريان القاعدة وحصول الشك الذى هو موضوع لقاعدة الطهارة ، (**قلت**) الفرق بينهما ان عدم الحجية لمشكوك الحجية لما كان بحكم العقل فهو حاصل بالوجدان بمجرد الشك فى الحجية فالتعبد به بمعونة الاستصحاب تعبد بما هو حاصل وجداناً ، و اما الطهارة التى هى مفاد قاعدتها فهى امر مجعول شرعى ظاهرى تعبدى كالطهارة الثابتة بالاستصحاب فمفاد الاستصحاب والقاعدة هو الطهارة الظاهرية المقررة فى ظرف الشك الا ان الاستصحاب لكونه بلسان ابقاء الواقع يكون رافعاً لموضوع القاعدة حكماً لا وجداناً فيكون حاكماً عليها فهو من قبيل اثبات امر بدليل تعبدى حاكم على دليل تعبدى آخر ، **فظهر انه لا مجال** للتمسك بالاستصحاب فى اثبات عدم الحجية لكونه تعبداً بحصول ما هو حاصل وجدانى مضافاً الى ما عرفت من ان موضوع حكم العقل بعدم الحجية انما هو عدم احرازها وما ثبت بالاستصحاب على تقدير جريانه انما هو احراز العدم فلا ينقح بالاصل موضوع الحكم ،

ثم ان ما ذكرنا من المائز بين الامارات والاصول هو الملاك فى حجية مثبتات الامارة دون الاصول فان المجعول فى الامارة لما كان الكشف والطريقية فلازمه حصول الطريق الى الواقع و من لوازم الطريقية التى هى من مراتب العلم ثبوت مثبتاتها سواء كان بواسطة امر عقلى او شرعى فكما انه فى العلم الوجدانى يثبت لوازم المعلوم مطلقاً لاجل حصول الكشف وثبوت الطريق الى الواقع الملزوم لتلك اللوازم عقلية كانت او شرعية كذلك فى الطريق المجعول وهذا بخلاف المجعول فى الاصول فان المجعول فيها كان هو الحكم القائم مقام ترتب العمل على العلم و لزوم الجرى العملى فلا محالة يحتاج فى مقام العمل الى وجود اثر عملى مرتب على مصب الاصل ، والاثر العملى المترتب عليه بواسطة ليس من الاثار العملية المترتبة عليه بل هو اثر لتلك الواسطة التى لا تكون بالفرض من الاثار الشرعية المترتبة عليه **وقد ظهر لك** بطلان ما توهم من ان ملاك الفرق بين الامارة و الاصول فى حجية مثبتات الاولى دون الثانية هو قصور دليل حجية الاصول عن اثباتها وعدم اطلاق لدليل حجيتها بحيث

يشمل الاثار المترتبة على مجرى الاصل بواسطة عقلية وثبوت الاطلاق فى دليل الامارة (**وجه البطلان**) ما عرفت من ان ملاك الفرق هو الفرق بين ادلة اعتبار الامارة و الاصول من حيث المدلول و المجعول فيهما لامن جهة اطلاق الدليل فى الاولى والاجمال فى الثانية

اذا عرفت جميع ماذكرنا و عرفت القسمين فى المستقلات العقلية و الفرق بينهما فاعلم ان حكم العقل بحرمة التشريع من قبيل القسم الثانى منهما لكون التشريع عبارة عن الكذب على المولى الذى هو اقبح انواع الكذب وقد عرفت ان حكم العقل بقبح الكذب من قبيل القسم الثانى (اعنى مالايكون للعقل فيه فى صورتى العلم و الشك الاحكم واحد بملاك واحد) فموضوع الحرمة التشريعية عبارة عن اسناد مالم يعلم انه من المولى اليه وبعبارة اوضح الاسناد الى المولى مالم يحرز انه منه سواء علم انه ليس منه اوشك فى ذلك وقد بينا ان لازم هذا القسم عدم جريان الاصل فيه سواء كان من قبيل قاعدة الحل نافياً للتكليف أو من قبيل قاعدة الاحتياط الشرعى مثبتاًله لما عرفت من ان حكم العقل بمجرد الشك وجدانى لاشك فيه فلايصح نفيه بقاعدة الحل ولااثباته التعبدى بالاصل بعد احرازه وجداناً وهذا واضح لاخفاء فيه ،

واما الكلام فى ان حرمة الصلوة فيما لايؤكل هل هى تشريعية اوذاتية فتوضيح الكلام فيه ان الادلة الدالة على اعتبار الاجزاء والشرائط وعدم الموانع فى الصلوة لادلالة فيها على الحرمة الذاتية للصلوة الفاقدة لشيئى معتبر فيها اوالواجدة لشئى من الموانع (و لوكانت ادلة اعتبارها بلسان التكليف) لوضوح كونها ارشاداً الى الوضع فلايترتب على الاخلال بها سوى ترك الصلوة المامور بها فلادليل على العقاب (ح) سوى العقاب على ترك الصلوة (لولم يأت بها ثانياً فى الوقت) (**نعم**) قد ورد فى بعض الروايات مايدل على التهديد على من صلى على غير وضوء اومع بعض النجاسات فر بما يستدل به على الحرمة الذاتية للصلوة على غير طهارة ولو سلم ذلك فلا يعم الاخلال بسائر ما يعتبر فى الصلوة فالنهى عن الصلوة فى غير المأكول لا يدل الاعلى تقيد الصلوة المامور بها بعدم وقوعها فيه لاعلى حرمتها الذاتية اذا صلى فى غير المأكول فليست الحرمة (ح) الاالحرمة التشريعية بمعنى انه لو صلى فى غير

غير المأكول بقصد انها هى الصلوة المامور بها شرعاً فانه انما يعاقب على إسناده ذلك الى الشارع و كذا الوصلى فى المشكوك مع القصد المذكور سواء كان الشك من جهة الشبهة المصداقية او الشبهة الحكمية كالمتولد من الحيوانين مع عدم وجود نظير له فى الحيوانات لما عرفت من ان موضوع التشريع المحرم عقلا وشرعاً هو مالم يعلم انتسابه الى الشرع لاخصوص ماعلم عدم انتسابه اليه ولامالیس منسوباً اليه واقعاً كما يدل عليه قوله تعالى فى مقام التوبيخ (ام تقولون على الله مالا تعلمون) ففى صورة الشك لايمكن التمسك بقاعدة الحل لرفع الحرمة التشريعية وقد عرفت عدم الدليل على الحرمة الذاتية

ثم انه لو قلنا بالحرمة الذاتية للصلوة فى غير الماكول فالثابت بقاعدة الحل ليس الانفى العقاب على نفس الصلوة فى غير المأكول (واما) انطباق المامور به على الماتى به و الحكم بالصحة و الاجزاء فلا يترتب على جريان اصالة الحل الا على الاصل المثبت فان الحكم بالصحة موقوف على عدم مانعية المشكوك وعدم مانعيته ليس من اثار رفع الحرمة الذاتية كما ان مانعيته للصلوة ليست من اثار حرمتها فيه بل غاية ما يسلم انها متلازمان مترتبان على شئى ثالث هو الملاك لهما معاً و هذا ظاهر لاخفاء فيه ،

فتلخص من جميع ماذكرنا انه لاسبيل لاجراء قاعدة الحل لاثبات صحة الصلوة فى المشكوك لامن ناحية اجرائها فى الحيوان الماخوذ منه ولا من ناحية اجرائها فى نفس الصلوة لنفى حرمتها فيه ذاتاً اوتشريعاً فلا بد فى تقريب اجراء اصالة الحل هنا من تاسيس آخر وسياتى توضيحه ،

ثم انه قد ظهر مما ذكرنا (من عدم جريان قاعدة الحل فى الحيوان الماخوذ منه لاثبات صحة الصلوة فى صوفه وخروج المقام عن مسئلة الشك السببى و المسببى تارة و عدم اغناء الاصل السببى عن الاصل فى المسبب اخرى) عدم اغناء اصالة الحرمة فى الحيوان فى موارد جريانها فيه لاثبات حرمة الصلوة فى المشكوك (و توضيح ذلك) انه اذا شك فى حلية حيوان وحرمته من جهة الشبهة الحكمية ففى جريان اصالة الحل فيه خلاف و القائلين بالمنع بين من يقول بالا حتياط فى الشبهة التحريمية مطلقاً وهم الاخباريون ، وبين من يقول بان الاصل فى الشبهات التحريمية

وان كان هوالحل الاان الاصل فى خصوص المطعومات هوالتحريم نظراً الى تعليق الحكم بالحلية فى الاية الشريفة على الامر الوجودى وهوعنوان « الطيب » فى قوله تعالى (احل لكم الطيبات) فمع الشك فى تحققه يحكم بعدمه بحكم الاصل كما ان الاصل فى خصوص باب الدماء والفروج والاموال هوالاحتياط نظراً الى شدة الاهتمام فيها ، وقديستظهر هذا القول من المحقق والشهيد الثانيين و شارح الروضة قدس الله اسرارهم ، وان كان يرد عليهم (اولا) بالمنع من كون الطيب امراً وجودياً (و ثانياً) بترتب الحرمة ايضاً على الامر الوجودى و هو عنوان « الخبيث » فى قوله تعالى (حرم عليكم الخبائث) فباصالة عدم كون المشكوك طيباً لا يثبت كونه حبيثاً (و بين من يقول) بحكومة اصالة عدم التذكيه على اصالة الحل بناء على جعل قابلية المحل جزء للتذكية ، (وعلى كل من هذه الاقوال والمسالك الثلثة)لايوجب اجراء اصالة الحرمة فى الحيوان اثبات عدم جواز الصلوة فى اجزائها ، اما على المسلكين الاولين فلان مفاد اصالة الحرمة بعينه مفاد اصالة الحل فكمالا يثبت باصالة الحل الاحلية ظاهرية وترخيص عند الشك من سنخ الحكم الثابت فى حال الاضطرار فكذا اصالة الحرمة اذليس مفادها الاالاحتياط اما مطلقا اوفى خصوص المطعومات و من الواضح ان مفاد اصالة الاحتياط عقلية كانت او شرعية ليس تنزيل موردها بمنزلة الحرام الواقعى وانمامفادها المنع الفعلى حذراً من الوقوع فى الحرام (واما على المسلك الثالث) فلان اصالة عدم التذكية انما تثبت حرمة ما يشترط فى حليته التذكية مثل اكل لحمه اوالصلوة فى جلده وغيره مماتحله الحيوة ، دون مالايتوقف على التذكية كالصلوة فيمالاتحله الحيوة مثل الصوف والوبر (التى هى العمدة فى المقام) لوضوح جواز الصلوة فى مثل ذلك من الميتة المعلومة ايضاً فلايثبت باصالة عدم التذكية حرمة الصلوة فى الصوف من الحيوان المشكوك فى حلية لحمه و ان قيل بثبوت حرمة لحمه بها ، فظهران ماذكره بعض من جعل الصوف المأخوذ من الحيوان المشتبه خارجاً عن حريم النزاع وان الحكم فيه تابع للحكم فى نفس الحيوان المشتبه الماخوذ منه (سواء قلنا باصالة الحليه فيه اوباصالة الحرمة) قضاء لحق السببية والمسببية (فاسد) وانه لاربط للتمسك بالاصل السببى فى المقام على كل تقدير ، والحمدالله على كل حال . وقد ظهر من جميع ذلك عدم صحة تقريب جريان اصالة

الحل فى المقام بماذكر من جريانها فى الحيوان الماخوذ منه (تارة) وفى نفس الصلوة لنفى حرمتها الذاتية اوالتشريعية فى المشتبه (اخرى)(**ولكن الحق مع ذلك**) كون المقام من مجارى اصالة الحل .

والتحقيق فى تقريب التمسك بهافى المقام انما هو من ناحية الا نحلال (و توضيح الكلام بحيث يرتفع بهغواشى الاوهام) يتوقف على مقدمات (الاولى) انه هل يختص مورد قاعدة الحل بما اذا كان دوران الامر بين الحرمة و بين ضد ها الوجودى اعنى الحليه ؟ اويعم الدوران بين الحرمة وعدمها ولولم يكن طرف الشبهة خصوص الحلية التى هى من الاحكام الخمسة ؟ الظاهر هو الاول وان كان ربما يتوهم الثانى من جهة اطلاق قوله عليه الصلوة والسلام فى رواية مسعدة بن صدقة كل شئى لك حلال حتى تعلم انه حرام (الخ) بتقريب انه قد جعل غاية الحكم بالحلية فى الرواية العلم بكونه حراماً ، ولولم يجعل فيها هذه الغاية لكان المستفاد منها الحلية الواقعية العامة للاشياء لا الحلية الظاهرية والترخيص الفعلى فى صورة الشك وكان مادل على حرمة المحرمات مخصصاً لها ولكن من جهة الغاية المذكورة يكون مفاد الرواية هى الحلية الظاهرية عند الشك فى الحرمة الواقعية سواء كان طرف الشبهة خصوص الحلية الشرعية اوكان التردد بين الحرمة و عدم الحرمة ، لعدم مايدل على الاختصاص فى الرواية (ولكنه توهم فاسد) فان هذه الرواية وان كانت مطلقة ولكن يجب تقييدها بروايتى عبدالله بن سليمان وابن سنان ، حيث ان المستفاد من قوله (ع) (فيه حلال و حرام) كون طرف الشبهة للحرمة خصوص الحلية الشرعية فيكون مفادها بعد التقييد بعينه مفاد الروايتين (اذا عرفت هذا) فاعلم انه لابد فى جريان قاعدة الحل فى المقام من اثبات كون طرف الشبهة هو حلية الصلوة فى المشتبه بان يكون دوران الامر بين كون الصلوة فيهذا الفرد المشتبه حلالا شرعاً او حراماً، (فربما يتوهم) عدم تحقق الدوران كذلك فى المقام لان الا مر هنا دائر بين تقيد مطلوبية الطبيعة بكونها مع عدم تلك الخصوصية الوجودية المشكوك كونها من اجزاء غير الماكول ، وبين اطلاق مطلوبيتها عن كونها مع عدمها ، وذلك التقييد وان كان امراً وجودياً الا ان الطرف الاخر للتردد امر عدمى و هو اطلاق مطلوبيتها عن كونها مع عدم هذا المشكوك على ما هو التحقيق من كون التقابل بين الاطلاق و

التقييد تقابل العدم و الملكة و ان مفاد الاطلاق هو عدم تقييد المهية بمالها قابلية التقييدبه فيكون المطلق عبارة عن المهية لا بشرط شئى (لاالملحوظة فيها تقيد ها باللابشرطية كمانسب الى المشهور ليكون الاطلاق امراً وجودياً وهو تقيدالطبيعة بلا بشرطية فيكون معنى اعتق رقبة عند هم « اعتق رقبة اية رقبة » بمعنى جعل « اية رقبة » فى مدلول اللفظ) و (ح) فاذاكان الترديد بين المطلق والمقيد فلا يكون الترديد بين الضدين الوجود يين فيخرج المورد عن مجرى اصالة الحل لماعرفت من عدم شمولها للترديد بين الوجود و العدم وان ادلتها تختص بما كان طرف الشبهة خصوص الحلية التى هى امروجودى كالحرمة ولازم شمولها للمقام كون الا طلاق امرا وجودياًوقدعرفت فساده (لكن هذا توهم فاسد) ضرورة ان الاطلاق وان كان كما ذكر امرا عدمياً لكن المتحصل منه فى المقام امر وجودى و هو حلية الصلوة فى هذا الصوف المشكوك فيه على تقدير عدم تقيد ها بكونها مع عدمه فيكون الترديد بين الحرمة الشرعية و الحلية الشرعية المستفادة من الاطلاق على ما سياتى بيانه فى المقدمة الثانية فيتحقق موضوع جريان اصالة الحل ، (**المقدمة الثانية**) فى اثبات كون الدوران هنا بين الحرمة والحلية الشرعيتين بعد ماتقدم من نفى الحرمة الذاتية للصلوة فى غير الماكول وعدم كون الحرمة التشريعية مجرى لقاعده الحل (فنقول) الحرمة هنا وان لم تكن ذاتية نفسية الا انها ضمنية غيرية على ماتقدم فى بيان ملاك المانعية (و حاصله) ان المانعية منتزعة من التكليف بالمقيد بعدم خصوصية وجودية فينحل هذا الخطاب الى خطابات بالقياس الى الاجزاء والشرائط والموانع وهذا الانحلال موجب لتعلق حصة من الخطاب الى ذلك الامر الوجودى المعبر عنه بالمانع ، غاية الامر ان تلك الحصة من الخطاب المتعلقة بالمانع تكون تكليفاًعدمياً منكشفاً بخطاب غيرى عدمى تحريمى مثل قوله «لاتصل فى غير المأكول» ومدلول هذا الخطاب الغيري الكاشف بعينه هو مدلول ذلك الخطاب النفسى النفس الامرى باعتبار حصته المتعلقة بالمانع ، فالمانعية منتزعة من هذه المرتبة من التكليف لاعن مرتبة متقدمة عليها و لا متاخرة عنها (و قد تقدم) ان هذا التكليف العدمى ينحل باعتبار وجودات افراد غير المأكول فى الخارج الى تكاليف

متعددة كل واحد منها متعلق بفرد من تلك الافراد ويكون كل فرد موضوعاً لذلك التكليف المختص به و يكون ممايتوقف فعلية حكمه عليه ، لان التكليف متعلق بامر بسيط عدمى يكون ترك احاد الوجودات محصلا له كما تقدم بمالا مزيد عليه ، و عليه كان مبنى جريان البرائة . (فتبين مماذكر نا) ان التكليف العدمى المتعلق بكل فرد من افراد المانع عبارة عن حرمة شرعية مجعولة بنفس جعل التكليف المتعلق بالصلوة المقيد بعدم المانع وهذا التكليف العدمى الذى هو حصة من ذلك التكليف بالمقيد منكشف من خطاب تكليفى مثل خطاب لاتصل فى غير المأكول . او من خطاب الوضع مثل « الصلوة فى غير المأكول فاسدة » فمر جع الشك فى مانعية الفرد المشكوك الى الشك فى تعلق تكليف عدمى تحريمى بذلك الفرد غاية الامر ان التكليف العدمى المذكور ليس نفسياً استقلالياً بل هو ضمنى حاصل من انحلال التكليف بالمقيد الى تكاليف ضمنية هو من جملتها وهذا التكليف الضمنى ايضاً منحل الى تكاليف حسب تعدد وجودات افراد موضوعه (ثم نقول) فى توضيح كون الدوران فى المقام بين الحرمة والحلية الشرعيتين ان المحتملات فى ادلة اصالة الحل ثلاثه (الاول) ان يكون المراد من الشئى المشكوك فى حليته وحرمته هو الاعيان الخارجية والذوات المتاصلة مثل الماء والجبن والخبز ونحو ها ، وعليه فيكون المراد بالحل والحرمة المتعلقة بهاهو الحلية والحرمة بالمعنى الوضعى العارض لنفس الموضوعات الخارجية باعتبار تعلق افعال المكلف بها ، وهذا هو الظاهر من لفظ الشئى المذكور فى روايتى مسعدة و ابن سنان ، و ان كان لفظ الشئى من الالفاظ العامة المساوق للوجود الشامل بعمومه لكل ماله حظ من الوجود كما تقرر فى محله لكن المتفا هم منه عند العرف هو الاشياء الخارجية فى قبال الافعال ، ويويد ارادة ذلك ماذكر فى رواية مسعدة من التمثيل بالزوجة والثوب ونحوهما من الاشياء الخارجية ، وهكذا الحال فى لفظة « ما » الموصولة فى رواية ابن سليمان مؤيدة بكونها جواباً عن سؤال الجبن الذى هو من الموضوعات الخارجية ، (الثانى) ان يكون المراد به مايعم الاعيان الخارجية والافعال المتعلقة بها اعنى الافعال التى تتعلق بها احكام باعتبار دخل الاعيان الخارجية فى موضوعيتها لها كشرب الماء و الخمر ونحو ذلك ، (الثالث) ان يكون المراد به مايعم الافعال الغير المتعلقة بالموضوعات الخارجية كالقرائة و الجهر و الاخفاف فيشمل ماذا دار

الامر بين حرمة الجهر وجوازه سواء كان من جهة الشبهة الموضوعية او الحكمية ، وعلى الاحتمالين الاخيرين فيكون المراد من الحلية و الحرمة هو الحكم التكليفى المتعلق بافعال المكلفين ، ثم ان الاحتمال الثالث بعيد جداً لايعبأ به ، وقد عرفت ان الظاهر هو الاحتمال الاول ، ومع الغض عنه فالاحتمال الثانى ثم انه على كل من تلك الاحتمالات قد يكون الشئ حراماً شرعاً بمعنى ثبوت المنع الشرعى عن جميع تقلباته بحيث لايكون له منفعة محللة مقصودة اصلا ، وقد يكون حراماً باعتبار المنع عن بعض منافعه المقصودة عند العقلاء ضرورة ان الشئ الممنوع شرعاً باعتبار بعض منافعه يصدق عليه الحرام اذ الحرام كما تقدم سابقاً عبارة عما يحرم منه العباد باعتبار منع الشارع منه ، فحرمانهم من الشئ عبارة عن الحرمة ، ومنع الشارع عن شئ الموجب لحرمانهم عنه عبارة عن التحريم ، و الشى الذى منع الشارع منه عبارة عن الحرام ، وكذا الحلال فى الحلال الذى هو مقابل للحرام فانه قد يكون حلالا بجميع ما يعد من منافعه المقصودة عند العقلاء ، و قد يكون حلالا باعتبار بعضها فيختلف حكمه باعتبار منافعه و الافعال المتعلقة به ، فالتحليل عبارة عن ارسال العباد الى الشئ الحلال ، والحلية عبارة عن المجعول الشرعى والاثر الحاصل بذلك الارسال فى مقابل المنع ، والحلال عبارة عن الذات المعروضة للحلية ، (و من هنا يظهر) ان الحلال انما يقابل الحرام لا الواجب وان كان فيه جهة ترخيص فى مقابل الواجب الا ان استعمال لفظ الحلال ليس بتلك الجهة والعناية ، (وظهر ايضا) وجه كون الحرام حراماً والحلال حلالا وانهما مأخوذ ان من المعنى اللغوى والعرفى الذى هو فى الاول عبارة عن الحرمان وفى الثانى عبارة عن الارسال والحل والفك مثل فك قيد الدابة وارسالها الى المرعى فكما ان الحرمان الخارجى عن الشئ قد يكون عاماً وقد يكون مختصاً ببعض منافعه كذلك التحريم الشرعى (نعم) لايصدق الحرام على مايحرم بعض منافعه التى لايقصد عند العقلاء ويكون من منافعه النادرة جداً التى هى عند هم بحكم العدم ، (اذا ظهر ذلك) فكلما شك فى حرمته وحليته من الموضوعات الخارجية (بناء على اختصاص اجراء اصالة الحل بها) او من الافعال المتعلقة بها بناء على الاعم او مطلق الافعال بناء على الاحتمال الثالث فهو مجرى للاصل المذكور ، سواء كانت حرمته المشكوكة على تقدير ثبوتها الواقعى عارضة له

من جميع جهاته بحيث لاتكون له منفعة محللة مقصودة اصلا او كانت محرمة من جهة دون اخرى (وبعد وضوح) هذا الذى تلوناه (نقول) اذا اشتبه الصوف بين ان يكون مما تجوز الصلوة اولا تجوز فالصلوة فيه من المنافع الشايعة له بحيث لو كان حراماً واقعاً لصدق عليه التحريم الشرعى حقيقة لمكان تحقق الحرمان الشرعى المتعلق بهذا الفرد من الصوف حقيقة ، اما تحقق الحرمان الشرعى فمن الخطاب المنتزع عنه المانعية حيث قلنا انه تكليف عدمى واما تعلقه بهذا الفرد فلما تقدم من الانحلال . فظهر ان هذا الفرد المشكوك فيه مما يكون امره دائراً بين كونه حراماً شرعاً بمعنى الحرام الوضعى المتعلق بالذوات باعتبار تعلق الافعال بها او بمعنى الحرمة التكليفية باعتبار تعلقها بالفعل المضاف الى الذات الخارجى وبين كونه حلالا بالحلية الشرعية المقابلة للحرمة وظهران اطلاق الحرمة على الصوف الماخوذ مما لايؤكل او على الصلوة فيه كاطلاقها على الخمر او على شربها فلا فرق بينهما الا ان النهى هناك استقلالى و فى المقام ضمنى منحل عن الخطاب بالصلوة المتقيدة بعدم كونها فى غير المأكول وهذا ما اردنا اثباته فيهذه المقدمة التى هى بمنزلة الصغرى وهى اثبات ان الدوران هنا بين الحلية والحرمة الشر عيتين

المقدمة الثالثة فى اثبات انه لااختصاص فى ادلة اعتبار اصالة الحل بما اذا كانت الحرمة المشكوكة فيها استقلالية بل يعم الحرمة الضمنية من جهة تقيد المامور به بعدم شئى ، وذلك لاطلاق لفظ الحرام على جميع ذلك على حد سواء لغة وعرفاً و شرعاً (اما لغة) فواضح بعدما عرفت من انه ماخوذ من الحرمان ، ولافرق فى الحرمان عن الشيئى بين ان يكون من جهة مبغوضيته فى نفسه اولكونه موجباً لتفويت مطلوب فالحرمان عن الاكل والشرب و لبس غير المأكول فى حال الصلوة كالحرمان عن سائر المحرمات المنهى عنها مطلقا ، (واما عرفا) فلصحة اطلاق لفظ الحرام عندهم على مايكون الانسان محروماً عنه لاجل حفظ مطلوب نفسى كصحة اطلاقه على مايكون محروماً عنه لمفسدة فى نفسه (واما شرعاً) فلاستعمال الحرام والحلال فى ذلك فى الاخبار وهى بين ما اطلق فيه الحرام على خصوص الحرام الغيرى كما فى باب الموانع ، وبين ما اطلق فيه على الاعم منه و من النفسى بلا رعاية علاقة ولا ارتكاب تجوز (فمن الطائفة الاولى) ماورد فى الخز عن ابى عبدالله (ع) وفيه :(فان

الله احله وجعل ذكوته موته كما احل الحيتان) فان المراد من الحلية فيه هو حلية الصلوة فيه ضرورة حرمة لحمه قطعاً ، هكذا قيل ، (فتامل) ، (و منها) ما وردفى الخز ايضاً عن الرضا(ع) وفيه : (اذاحل وبره حل جلده) ، (ومنها) مكاتبة محمدبن عبد الجبار قال كتبت الى ابى محمد (ع)هل يصلى فى قلنسوة حرير او قلنسوة ديباج فكتب (ع) لاتحل الصلوة فى حرير محض ، فان المنع عن الصلوة فيه غير حرمة لبسه ذاتاً (ومنها) مكاتبة محمدبن عبدالجبار السابقة وفيها كتبت الى ابى محمد (ع) هل يصلى فى قلنسوة عليها وبرمالا يؤكل لحمه اوتكه اوتكه من وبرالارانب ، فكتب (ع) لاتحل الصلوة فى الحربر المحض وان كان الوبر ذكياً حلت الصلوة فيه ، والمناقشة بعدم العمل بذيلها غير قادحة فيما اردنا استظهاره كما لايخفى (ومنها) ما عن ابى عبدالله عليه السلام عن رجل ليس معه الاثوب ولاتحل الصلوة فيه ، فان ظاهر السؤال انما هو استناد عدم حل الصلوة فيه الى مانعيته لا لكونه حراماً نفسياً ، ولفظ الحلية وان كان من كلام الراوى الاان الظاهر ان اطلاق الحلية فى المقام كان امراً مسلماً بينهم وظاهراً فى عرفهم من غير نكير (و منها) مافى التوقيع المبارك ، وفيه فى الجواب عن سؤال الروايتين الواردتين عن العسكرى(ع) المتعارضتين فى مسئلة الصلوة فى الخز المغشوش ، (انما حرم فى هذه الاوبار والجلود و اما الاوبارو حدها فكلها حلال)فان الظاهر من الحرمة والحلية فيه تعلقهما بالصلوة فيها بقرينة لفظة « فى » الدالة على الظرفية ، (والمناقشة فيه) بكونه مجملا لعدم تبين المراد من المشار اليه بلفظة « هذه » ولذلك اشكل فقه الحديث(مدفوعة) بان ذلك غير مضر بما نحن بصدده لعدم الاجمال من هذه الجهة (اى من جهه دلالته على كون الحرمة من جهة المانعية) (ومنها) مافى التوقيع الاخر منه ارواحنافداه ، وفيه وسئلت مايحل ان تصلى فيه من الوبر والسمور والثعلب والفنك والدلق والحواصل، فالسمور و الثعالب فحرام عليك وعلى غيرك الصلوة فيه ويحل لك جلود الماكول ، و التقريب نحو ماتقدم (**و اما الطائفة الثانية**)فمنها ماعن الفقيه ، وفيه فى جواب السؤال عن الثوب المشترى المصاب به الخمر وودك الخنزير ، قال ان الله حرم اكله وشربه و لم يحرم لبسه ومسه و الصلوة فيه ، حيث اسند فيه قوله (ولم يحرم) على اللبس و المس والصلوة ، فيكشف عن كونه مستعملافى الجامع ، والمناقشة فيه بعدم العمل به

وضعفه و كونه محمولا على التقية غير مضرة بما نحن بصدده. (ومنها) ما عن الخصال فى حديث ، ويجوز ان تتختم (اى المرئة) بالذهب وتصلى فيه وحرم ذلك على الرجال ومثله فى حديث اخر عن ابى عبدالله (ع) قال وجعل الله تعالى الذهب فى الدنيا زينة للنساء وحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه ، فان اسناد الحرمة الى اللبس والصلوة مع كونها فى اللبس استقلالية ، وفى الصلوة ومن جهة المانعية دال على استعمال الحرمة فى القدر المشترك وهذه جمله من الروايات الدالة على اطلاق الحرام فى لسان الائمة عليهم الصلوة و السلام والرواة على الحرمة الضمنية ولعل المتتبع يعثر على غير ذلك مما يدل على ماذكرناه وفيما اوردناه غنى و كفاية (فثبت بذلك) ما اردنا اثباته فى هذه المقدمة التى هى بمنزلة الكبرى لما ذكر فى المقدمة السابقه التى بمنزله الصغرى ، هذا كله بالقياس الى الحرام واطلاقه على الحرام الضمنى ، واما اثبات كون الحلية شرعية واطلاق الحلية على المعنى المقابل للحرمة الضمنية المستفادة من جهة المانعية فقد اتضح وجهه مما تقدم امامن حيث الصغرى اعنى اثبات الحلية الشرعية فلكون الحلال فى مقابل الحرام عبارة عن ارسال العبد وجعله فى فعل شئى وتركه له موكولا بارادة نفسه واختياره وميله ، ومن المعلوم ان هذا المعنى امر وجودى محتاج الى الجعل وليس عبارة عن نفس عدم حكم اقتضائى حتى تكون الاحكام التكليفية اربعة وتكون الاباحة والحلية عبارة عن عدم الحكم لا عن الحكم بهما كما توهم و قدمر تحقيق ذلك كما انه قدمر فى المقدمة الاولى اندفاع توهم عدم جريان اصاله الحل من جهة عدم كون الدوران بين الامرين الوجود يين لكون التقابل بين الاطلاق والتقييد بالعدم والملكة لا التضاد كما هو مذهب المشهور بجعل الاطلاق امراً وجودياً، (وجه اندفاعه) ان التقابل بينهما وان كان بماذكر لا بالتضاد ولا بالسلب والايجاب لاشتراط قابلية التقييد فى تحقق الاطلاق ولذا الاطلاق للاحكام بالنسبة الى الا نقسامات الثانوية كما فى قصد القربة ونحوه ، و لكن الاطلاق ولو بالمعنى العدمى كاشف فى المقام عن ارسال العبد الذى هو معنى الحلية كما ان التقييد كاشف عن الحرمان الذى هو معنى الحرمة و كون التقابل بين الكاشفين بالعدم و والملكة لايوجب كون التقابل بين المنكشفين ايضا كذلك بل التقابل بينهما بالتضاد هذا مضافاً الى امكان المناقشة فى ماتقدم منا من اختصاص مورد جريان قاعدة الحل

بما اذا كان الترديد بين الوجوديين وان اطلاق رواية مسعدة لا مقيد له وان قوله (ع) فى روايتى ابن سليمان وابن سنان « فيه حلال وحرام » لا دلالة فيه على التقييد ، لاحتمال كون ذكره مبيناً على الغالب او تمهيداً لفرض حصول الشك فى حرمة الشئى لا لاجل تقييد موضوع القاعدة بما كان طرف الترديد خصوص الحلية التى هى امر وجودى ، (وكيف كان) فنحن فى سعة من ذلك كما عرفت بيانه

المقدمة الرابعة وهى بمنزلة النتيجة لما تقدم من الصغرى والكبرى فى بيان ترتب الصحة و الاجزاء على الصلوة الماتى بها فى المشكوك فيه و بيان ان جريان اصالة الحل فى اثبات حلية الصلوة فى المشكوك فيه مستتبع لصحتها واجزائها و توضيح هذه المقدمة يتوقف على بيان امرين (الاول) ان الاصول الجارية عند الشك فى القيود الوجودية والعدمية على قسمين **احدهما** مايكون مفاده هو البناء على تحقق الشرط او عدم المانع كاستصحاب الطهارة عند الشك فيها، وقاعدة الطهارة فيما اذا شك فى طهارة البدن او اللباس حيث انه يحرز الشرط (و هى الطهارة) بذلك ظاهراً فيحكم بكون المكلف و اجداً للطهارة فى مرحلة الظاهر و كاستصحاب عدم وقوع شعرة من غير المأكول على لباسه او بدنه فيما اذا شك فى ذلك (بناء على جريان الاستصحاب هنا) حيث يحرز به عدم المانع ظاهراً ، (**الثانى**) مايكون مفاده نفى التقيد رأساً فى مرحلة الظاهر لا الحكم بوجود الشرط او عدم المانع كما يستفاد ذلك من بعض ادلة قاعدتى التجاوز والفراغ مثل قوله (ع) كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه بناء على ان الامر بالمضى معناه رفع اليد عن تقيد الصلوة بما يشك فى اتيانه ؛ و ان كان مفاد بعض ادلتها هو البناء على اتيان مايشك فى اعتباره كقوله (ع) هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك ، و من هذا القسم اصالة البرائة الشرعية المستفادة من حديث الرفع عند الشك فى جزئية شئى او شرطيته او مانعيته ، و **اما مفاد قاعدة الحل** فى المقام فان قلنا بجريانها فى الحيوان الماخوذ منه اللباس فيكون من قبيل القسم الاول اذ يثبت بها عدم وجود المانع وان الحيوان الماخوذ منه مما يؤكل لحمه وقد تقدم عدم صحة جريانها فى ذلك واما بناء على دون مجراها هو الشك فى حرمة الصلوة فى المشكوك فيه فيكون مفادها من قبيل القسم الثانى حيث ان الثابت بها هو الترخيص فى الصلوة فى المشكوك لا البناء على عدم كون

المشكوك من افراد المانع ، (الامر الثانى) انه قدتقدم ان الحق كون المانعية و امثالها من الاحكام الوضعية منتزعة لا مجعولة وان منشأ انتزاعها هو الامر بالمقيد بعدم خصوصية وجودية فليس فى البين حكم مجعول سوى الامر بالمقيد المستتبع لانحلاله الى التكليف الضمنى المتعلق بذلك القيد و قد عرفت ان هذا التكليف الضمنى فى باب المانع يكون بصورة النهى الضمنى المتعلق بوقوع المامور به مع ذلك القيد وان هذا النهى مجعول ضمناً بعين الامر بالمقيد فانتزاع المانعية دائر مدار تحقق هذا النهى الضمنى المتولد من التكليف النفس الامرى المتعلق بالطبيعة المقيدة بعدم ذلك المانع فاذا دل دليل على عدم هذا النهى واقعاً يكشف عن عدم تقيد المامور به واطلاقه بالنسبة الى ذلك الامر الوجودى واقعاً فترتفع المانعية بارتفاع منشأ انتزاعها فى الواقع و كذا اذا دل الدليل على ارتفاع هذا النهى الضمنى فى مرحلة الظاهر عند الشك يكون هذا كاشفاً عن اطلاق المامور به فى الظاهر الموجب لارتفاع المانعية ظاهراً بارتفاع منشأ انتزاعها كذلك(اى ظاهراً)وهكذا الكلام فى الشرطية والجزئية ونحوهما من الاحكام الوضعية المنتزعة عن تقيد المامور به بامر وجودى غاية الامر ان التكليف الضمنى المنحل من الامر بالمقيد بوجود قيد وجودى يكون بصورة التكليف الوجودى و يكون الكاشف عنه بصورة الامر كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم(الاية) وقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ، كما ان الكاشف عن التكليف العدمى الضمنى المتعلق بالمانع يكون بصورة النهى كقوله لاتصل فى و برمالا يوكل لحمه و لا فرق بين الشرط والمانع فى ان رفع و صفيهما يكون برفع منشأ انتزاعهما فاذا دل دليل على عدم الامر بذلك القيد فى المامور به يكون هذا الدليل كاشفاً عن اطلاق المامور به بالنسبة الى ذلك الامر الوجودى فيرتفع وصف الشرطية عنه بارتفاع منشأ انتزاعه فان كان ذلك الدليل دليلا ظاهرياً كان ارتفاع الشرطية فى مرحلة الظاهر ، و ان كان دليلا واقعاً كان ارتفاعها فى مرحلة الواقع ، وعلى هذا الاساس بنينا البرائة الشرعية فى الارتباطيات (على ما هو المختار عندنا من انتزاعية الشرطية والجزئية والمانعية) سواء كانت الشبهة حكمية اوموضوعية فيما يكون الشك راجعاً الى الشك فى التكليف كما اوضحناه سابقاً ، (والحاصل)ان المرفوع بحديث الرفع

لما كان هو المجعول الشرعى ففى مسئلة الاقل والاكثر الارتباطيين يكون المرفوع هو التكليف الضمنى المشكوك تعلقه بما يشك فى جزئيته اوشرطيته اومانعيته ويكشف ذلك عن كون المامور به مطلقاً غير مقيد بالمشكوك ويرتفع بذلك الجزئية او الشرطية او المانعية عند الشك فيها ارتفاعاً ظاهرياً بموجب ارتفاع منشأ انتزاعها فى مرحلة الظاهر ،

اذا عرفت هذين الامرين فنقول انه بعد ما عرفت فى المقدمة السابقه صحة اطلاق الحلية والحرمة الشرعيتين على الحلال والحرام الضمنى بحسب الروايات وان المنع من الصلوة فى غير المأكول من قبيل الحرمة الضمنية وعرفت ايضاً عدم الفرق بين التكليف النفسى والضمنى فى صحة جريان قاعدة الحل عند الشك فيه يتضح لك كيفية الاستنتاج من المقدمتين واثبات صحة الصلوة فى المشكوك و اجزائها عن الواقع اجزاء ظاهرياً فان مقتضى اصالة الحل هو حلية الصلوة فى المشكوك ظاهراً اللازم لاطلاق الصلوة بالنسبة الى هذا المشكوك وعدم تقيدها بعدم وقوعها فيه فترتفع مانعية هذا المشكوك بارتفاع منشأ انتزاعها وذلك بعد ملاحظة ماتقدم منا مراراً من انحلالية التكليف العدمى الضمنى المتعلق بغير المأكول بالنسبة الى احاد وجودات افراده المقتضى لتعلق تكليف مستقل بكل فرد منه غير مرتبط بالتكليف المتعلق بالفرد الاخر ، فالتكليف المتعلق بالصلوة المقيدة بكونها فى غير المأكول له انحلالان (احدهما) انحلاله الى التكليف العدمى الضمنى و هو النهى عن الصلوة فى غير المأكول (الثانى) انحلال هذا النهى الضمنى بحسب تعدد وجودات افراد غير المأكول الى نواهى مستقلة متعلقة بكل فرد منه ، فالشك فى اللباس انه من المأكول اومن غيره موجب للشك فى تعلق نهى بهذا الفرد المشكوك فيه فيشك فى ان الصلوة فيه حرام اوحلال وتشمله قاعدة الحل فيقال ان هذا الفرد المشكوك فيه حلال من حيث الصلوة فيه اويقال ان الصلوة فيه حلال على الاحتمالين المتقدمين فى موضوع قاعدة الحل ، (**فتبين مما ذكرنا**) عدم الفرق بين جريان القاعدة فيما يشك فى حرمته النفسية كالمايع المشكوك كونه خمراً وبين جريانها فى ما يشك فى حرمة الصلوة فيه التى هى حرمة ضمنية غيرية ، وجريانها فى الموردين بجامع واحد وهو الشك فى الحرمة والحلية غاية الامر ان نتيجة جريانها فى النفسيات عبارة عن عدم العقاب على اقتحام المشكوك

وفيمانحن فيه عبارة عن اطلاق المأمور به بالنسبة الى هذا المشكوك المستلزم لتطبيق المامور به على الماتى به واجزائه عنه ،(**فاندفع بذلك**) توهم لزوم تعد اللحاظ فى استعمال واحد حيث ان الثابت بادلة الحل فيما كان الدوران بين الحلية و الحرمة الاستقلاليتين هو نفس الرخصة الظاهرية وفيما كان من جهة الشك فى المانعية هو الصحة والاجزاء فيلزم ان يكون المنشأ بتلك الادلة حكمين مختلفين و ذلك غير معقول فى انشاء واحد (وجه الاندفاع) ماتقدم من ان الثابت فى الصورتين هو الحلية المنطبقة على الحلية الاستقلالية والضمنية و انما الاختلاف فى لازم كل منهما اذ لازم الاستقلالية هو عدم العقاب ولازم الضمنية بعد ثبوت اطلاق المامور به ظاهراً هو الاجزاء ظاهراً مادام الشك باقياً (على ماهو التحقيق من قصور الاجزاء الثابت بالامر الظاهرى على صورة الشك و عدم بقائه بعد ارتفاع موضوع الشك على ماهو مذهب اصحابنا المخطئة)فيكون دليل قاعدة الحل كادلة الاستصحاب فكما ان مفادلاتنقض فى كل مقام بحسبه ولايلزم من ذلك تعدد اللحاظ فى استعمال واحد فكذلك فى ادلة اصالة الحل ، (والحاصل) ان الثابت بقاعدة الحل فى كل مقام يكون من سنخ الحلية المشكوكة فان كان الشك فى الحلية الاستقلالية يكون الثابت عند الشك ايضاً الحلية الاستقلالية وان كان الشك فى الحلية الضمنية كان الثابت بالقاعدة ايضاً الحلية الضمنية فالمانع من جريان القاعدة هنا لابد له امامن المنع مما تقدم فى المقدمة الثانية من الصغرى و هى كون الدوران فى المقام بين الحرمة والحلية الشرعيتين اومن منع ماتقدم فى المقدمة الثالثة من الكبرى وهى عدم الفرق بين الحرمة النفسية والضمنية فى شمول قاعدة الحل، و قد عرفت بمالامزيد عليه اثبات كلتا المقدمتين ، **كما انك بعد الاحاطة** بما قدمناه من الفرق بين التكاليف العدمية والوجودية فى الارتباطيات يتبين لك الجواب عما اورده بعض الاعلام(١) من انه لوقيل بجريان القاعدة فيمانحن فيه لزم منه القول بجريانها فى الشك فى اتيان الشرائط والاجزاء فيقال ان الاصل حلية الصلوة مع الشك فى فقد جزئها اوشرطها وهو مستلزم لتأسيس فقه جديد (والجواب) هوماتقدم من ان الثابت فى الموانع هو التكليف التحريمى وفى الشرائط والاجزاء هو التكليف الوجوبى وان قاعدة الحل مختصة بالشبهة التحريمية كما انك عرفت الفرق بين الموانع والشرائط من جهة جريان اصل البرائة عند الشك ، و ذلك من اجل كون التكليف التحريمى

(١) وهو صاحب كتاب بحر الفوائد فى شرح الفرائد(قده)، وقد اورده فى رسالته المعمولة فى هذه المسئلة

فى الارتباطيات فى مثل المقام انحلالياً دون باب الشرائط حيث ان التكليف الوجوبى فيها متعلق بصرف الوجود ولا انحلالية فيها ، وظهر لك ايضاً عدم جريان قاعدة الحل هنا من جهة الشك فى الحرمة الذاتية او التشريعية ، وان التحقيق ان جريانها هنا واثباتها للصحة والاجزاء من جهة الشك فى الحرمة الضمنية (وربما يتوهم) ان اثبات صحة الصلوة بقاعدة الحل مبنى على الاصل المثبت (وفساده ظاهر) فان الاثار العقلية للمجعول الشرعى تثبت فى مجارى الاصول والالزم عدم جريان البرائة فى الارتباطيات رأساً سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية ، فاللوازم العقلية للاحكام الشرعية تترتب بالاصل كحكم العقل بوجوب الاطاعة وحرمة العصيان واجزاء الماتى به عن المامور به وغير ذلك من اللوازم العقلية وهو واضح ، هذا تمام الكلام فى المقام الثانى وهو اثبات كون المقام من مجارى قاعدة الحل ،

المقام الثالث فى البحث عن جريان الاستصحاب فى المقام **فنقول** (ربما يتوهم) الاستدلال لنفى المانع عند الشك فى وجوده ولو لم يكن له حالة سابقة باصالة العدم اما لاجل السيرة على البناء على العدم عند الشك ، واما من جهة قاعدة اولوية العدم فى الممكن لافتقاره فى الوجود الى العلة لا فى العدم لكفاية عدم العلة فى عدمه من غير احتياج الى علة اخرى (ولكنه فاسد) لمنع تحقق السيرة على ماذكر مطلقا فى جميع الموارد و ان سلمناه فى بعض الموارد كما لايبعد ذلك فى باب الانساب فانه مع عدم الحالة السابقة المعتبره فيها فالظاهر استقرار السيرة على البناء على عدم النسب بين شخصين مع الشك الا ان يقوم دليل عليه (واما حديث)اولوية العدم فى الممكن الوجود (فكاذب) لتحقق افتقار الممكن فى طرفى الوجود والعدم وتساويه بالنسبة اليهما فكما ان تحقق علة الوجود يحتاج الى دليل كذلك عدمها ايضاً محتاج الى الدليل فعند الشك فى وجود الممكن وعدمه لادليل على الحكم بعدم علته كما لادليل على الحكم بتحقق علته و لااولوية فى احد الطرفين ، **واما التمسك باصالة العدم** فيما له حالة سابقة فحيث انه يصح فى بعض الموارد ولايصح فى بعضها فاللازم تشخيص موارد جريانها عن غيرها فان مرجع الاصل المذكور الى استصحاب العدم الازلى وجريانه فى بعض الموارد موقوف على الاصل المثبت الباطل عندنا وتحرير الكلام وتمييز مورد المثبت منه عن غيره يتم برسيم امور **(الاول)** انه قد تقدم ان للعلم اعتبارات ثلثة (احدها) كونه صفة قائمة بالنفس (وثانيها)

كونه منشأ لانكشاف المعلوم وملزوماته ولوازمه و ملازمامة (وثالثها) كونه مما يترتب عليه العمل ولزوم الجرى على وفقه ، وتقدم انه من حيث كونه قائماً بالنفس لايقوم مقامه شئ ، ومن حيث انكشاف المعلوم به تقوم مقامه الامارات ، ومن حيث ترتب العمل عليه تقوم مقامه الاصول فيما كان المجعول فيه البناء على كون مؤداه هو الواقع فى مقام العمل تعبداً ، وبينا ان المجعول فى الامارات هو طريقيتها الى الواقع وبهذا الاعتبار قلنا بحجية مثبتاتها دون مثبتات الاصول ، و ان ذلك ناش من اختلاف المجعول فيهما لامن جهة اطلاق دليل الامارة واجمال دليل الاصل كما توهم ، ثم ان جريان الاصل انما هو بلحاظ الاثر العملى على مورده ومجراه ولافرق فى ذلك بين ما كان الاثر مترتباً على وجوده اوعلى عدمه ففى الاستصحاب انما يحتاج الى ترتب اثر على احدا النقيضين لاعلى كل منهما فاذا كان الاثر مترتباً على وجوده يجرى استصحاب عدمه لنفى الاثر الشرعى المترتب على وجوده ولايحتاج فى صحة استصحاب العدم ترتب اثر شرعى على عدمه زائداً على الاثر المترتب على الوجود ، كما انه لافرق فى جريان الاستصحاب بين ما كان فى مرحلة ثبوت التكليف اوفى مرحلة امتثاله وسقوطه

(الامر الثانى) ان موضوع الاثر اذا كان مركباً من امرين او امور فاخذ ذلك موضوعاً للاثر يكون على وجوه (الاول) ان يكون الاثر مترتباً على نفس ذاك المركب بحيث لايحتاج فى ترتبه عليه بعد احرازه الى احراز امر اخر مما يكون لازمه اوملزومه ، و ذلك كالطهارة والصلوة فانه بعد احراز هما معاً بالوجدان او احراز احدهما به واحراز الاخر بالاصل لايكون له حالة منتظرة فى اثبات مايترتب عليه ، ففى هذا القسم يصح الاستصحاب بالنسبة الى بعض اجزاء المركب اذا كان له حالة سابقة من غير ابتنائة على الاصل المثبت (ولهذا) لايفرق فى استصحاب الطهارة بين ما كان الشك قبل الشروع فى الصلوة و بين ما كان فى اثنائها او بعد الفراغ بان شرع فى الصلوة غفلة او باعتقاد كونه متطهراً ثم عرضه الشك فى انتقاض الطهارة (وتوهم) ان الاصل غير جار بعد الفراغ لعدم اثباته وقوع الصلوة متطهراً وانما يثبت بها الطهارة الى زمان الشك ولااثر لها بعد الصلوة فان الاثر الشرعى ان كان هو الجواز التكليفى وعدم الحرمة الذاتية للصلوة (بناء على ما تقدم من امكان القول بالحرمة الذاتية للصلوة على غير وضوء) فالمفروض انه قد صلى غفلة او باعتقاد الطهارة ولاعقاب له على كل حال لكونه معذوراً ، وان كان الاثر هو

الصحة والاجزاء فهو مترتب على وقوع الصلوة متطهراً واثباته باستصحاب الطهارة موقوف على الاصل المثبت ، (فاسد لايلتفت اليه) فان شرطية الطهـارة للصلوة مرجعها الى لزوم اجتماعهما فى زمان واحد من غير مدخلية للعنوان الحاصل من ذلك وهو وقوع الصلوة متطهراً اومقارنتها مع الطهارة اوغير ذلك من العناوين المنتزعة، فاذا احرز احديهما بالوجدان فلامانع من احراز الاخر بالاصل فينطبق الماتى به على المامور به تطبيقاً قهرياً ، ومما ذكرنا ظهر ان ماذكره المتوهم من كون جريان استصحاب الطهارة قبل الصلوة لاجل اثبات جواز الدخول فى الصلوة جوازاً تكليفياً لايجدى فى اثبات صحة الصلوة لوفرض كون الاثر مترتباً على العنوان المنتزع كما هو مفروض المتوهم لعدم اثبات هذا العنوان بالاستصحاب سواء كان قبل الصلوة او بعدها ، فاثبات الجواز التكليفى عند الشروع فيها لايثبت صحتها والاجتزاء بها الا على الاصل المثبت ، فالتحقيق هو ما ذكرنا من ان الموضوع هو نفس وجود الطهارة فى زمان الصلوة و هو ثابت بالاصل من غير اشكال و سيأتى لهذا مزيد توضيح انشاء الله تعالى (الوجه الثانى) أن يكون الاثر مترتباً على العنوان البسيط المنتزع من المركب كما فى استصحاب بقاء الشهر السابق بالنسبة الى يوم الشك فانهم وان التزموا بالحاق يوم الشك بالشهر السابق بالاستصحاب ولكن لم يلتزم احد باثباته اولية يوم لاحقه للشهر اللاحق ، فعنوان اول الشهر عندهم عنوان بسيط منتزع من المركب من الوجود اللاحق و العدم السابق لانفس هذا المركب حتى يثبت جزئه بالوجدان والاخر بالاصل (الوجه الثالث) ان يكون الاثر مترتباً على ماهو من لوازم المركب باللزوم الخارجى لا الشرعى ، كما ذكروا فى استصحاب بقاء الرطوبة فى احد المتلاقيين لاثبات تنجس ملاقية ، فان الاثر و هو التنجس مترتب عند هم على سراية الرطوبة من احد المتلاقيين الى الاخر وهى من لوازم تلاقيهما ورطوبة احدهما فالاثر ليس مترتباً على نفس المركب اعنى رطوبة احدهما وملاقاتهما ، بل على ماهو لازم ومعلول لهذا المركب (الوجه الرابع) ان يكون الاثر مترتباً على العنوان الحادث من تحقق امر اوامور كعنوان التقدم او التقارن او التاخر وهذا كما فى استصحاب بقاء الامام راكعاً الى حين وصول المأموم الى حد الركوع لاثبات ادراك الجماعة بناء على كونه فى لسان الدليل من اثار ركوع المأموم قبل رفع الامام رأسه من ركوعه لا على نفس اجتماعهما

فی حال الرکوع ، ففی هذه الاقسام الثلثة لا مجال لجریان الا ستصحاب الاعلی الاصل المثبت لاشتراکها فی عدم کفایة احراز المرکب فی ترتب الاثر و افتقاره الی ترتب شئی اخر علی ذلك المرکب من ملزومه اوملازمه اولازمه اوماهو منتزع منه ، وهذا بخلاف القسم الاول حیث لایحتاج فی ترتب الاثر علیه الی ازید من احراز اجزاء المرکب فاذا احرز بعضها بالاصل بعد احراز البعض الاخر بالوجدان یترتب الاثر بل ولو کان احراز جمیع الاجزاء بالاصل کما لایخفی **(الامر الثالث)** ان القیود المعتبرة فی المأمور به کالصلوة قدیرجع اعتبارها الی اعتبار امر وجودی کالطهارة من الحدث والخبث وکالتستر ونحوه ، وقدیرجع الی اعتبار امر عدمی کما فی القواطع والموانع ولکل من هذه الامور نحو اضافة الی الفاعل فاذا کانت الاضافة من مقولة « متی » یعبر عنها بالوقت ککون الصلوة بعد الزوال او بعد المغرب مثلا ، واذا کانت من مقولة الاین یعبر عنها بالمکان کمانعیة المکان الغصبی ، وهذه الامور یعبر عنها فی السنة النحاة بالمفعول فیه اومعه اوله ونحوها ، وفی السنة علماء المعانی و البیان بملابسات الفعل واحوال متعلقاته ، ولایخفی ان لهذه الاوصاف محل تتقوم به لامحالة کما ان محل الطهارة وموضوعها المتقومة به هو المصلی فلها اضافة اولیة الی محلها وتنشأ منها اضافة اخری الی الصلوة ، **فالمعتبر قیداً** یمکن ان یکون هو ذاك الامر الوجودی اوالعدمی باعتبار نفس اضافته الاولیة التی اعتبرت بینه وبین المصلی ، و یمکن ان یکون باعتبار اضافته الثانویة التی اعتبرت بینه وبین الصلوة ، (و بعبارة اخری) القیدیة **تارة** راجعة الی اعتبار الوصف الوجودی اوالعدمی فی المصلی فی ظرف فعل الصلوة **واخری** الی اعتباره فیما یصلی فیه اوعلیه ، **وثالثة** الی اعتباره فی نفس الصلوة ، (فالاول) کاعتبار کون المصلی طاهراً من الحدث والخبث حال الصلوة (والثانی) کاعتبار کون الوقت الواقع فیه الصلوة بین الزوال الی الغروب (والثالث) ککون الصلوة متصفة بکونها فی غیر المأکول مثلا علی ماسنبین انشاء الله تعالی ؛ والمائز بین الاعتبارات الثلثة مصداقاً وتشخیص کون القیود من ای واحد من هذه الاقسام یتوقف علی لحاظ ادلتها و سنوضح انشاء الله تعالی ان المسئلة المبحوث عنها من قبیل الثالث ، **والذی یهمنا** فی هذا الامر هو تشخیص مجاری الاصل من بین هذه الاقسام (فنقول) لااشکال فی صحة الاستصحاب لاحراز القید فیما

يكون راجعاً الى القسمين الاولين ويكون موضوع الاثر فيهما مركباً يصح احراز جزء منه بالوجدان والاخر بالاصل ، كمافى استصحاب الطهارة ، حيث ان الموضوع مركب من الصلوة والطهارة ، و كمافى استصحاب بقاء الوقت حيث يحرز به كون الصلوة فيه ، و ليس الاصل فى الموردين من الاصول المثبتة لعدم ملاحظة اعتبار وصفية للطهارة والوقت بالنسبة الى الصلوة بل الطهارة عنوان للمصلى و بقاء الوقت المخصوص عنوان لمايقع فيه الصلوة اعنى الزمان و قد تقدم اندفاع التوهم المنقول عن بعض الاعلام (قده) (١) فى الفرق بين اجراء الاصل قبل الصلوة وبعدها فى الشك فى بقاء الطهارة بما لامزيد عليه ، (واما القسم الثالث) اعنى ماكان باعتبار الاضافة الثانوية للقيد التى بينه و بين نفس الصلوة فلا يخلو اما ان يكون القيد حاصلا من اول الشروع فى الصلوة فيشك فى زواله فى الاثناء ، واما ان يكون الشك فى حصوله من اول الامر ، (فعلى الاول) فالمختار عند شيخنا العلامة الانصارى (قده) هو الفرق بين المانع و القاطع بجريان الاستصحاب فى الثانى دون الاول من غير فرق فيهما بين الشبهة الحكمية و الموضوعية (**وتوضيح ماافاده**) من الفرق بين المانع والقاطع يتوقف على تمهيد مقدمة وهى ان المركبات التكوينية على قسمين (احدهما) المركب الحقيقى و هو الذى يكون له وحدة حقيقية و صورة نوعية واحدة و تكون اجزائها فى الخارج باقية بموادها لا بصورها النوعية فالمركب منها واحد حقيقى فى الخارج و متكثر عند العقل يطرئه التكثر و التركيب بالتحليل العقلى (الثانى) المركب الاعتبارى و هو الذى تكون اجزائه محفوظة بصورها النوعية ولاتكون الوحدة له الا بالاعتبار فهو متكثر حقيقى وواحد اعتبارى كما ان الاول واحد حقيقى يطرئه تكثر اعتبارى ، و المائز بين القسمين هو ترتب اثر مغائر مع اثار الاجزاء على المركب فى الاول كالياقوت فانه عند هم مركب حقيقى حيث ان اثره وهو كونه مفرحاً للقلب مثلا مغائر مع اثار كل واحد من عناصره ، بخلاف الثانى فان الاثر المترتب عليه عبارة عن مجموع اثار اجزائه كالعدة المجتمعة من العسكر : وقد يقع الشك فى بعض المركبات انه من اى القسمين كالسكنجبين عند القدماء حيث وقع الخلاف بين اطبائهم فى انه من المركبات الحقيقية اوالاعتبارية ،

---

١ - هو المحقق المهذب الميرزا الرشتى (قده)

(وهكذا الكلام) فى المركبات الشرعية (فمنها) مايسمى بالمركب الحقيقى وهو الذى اعتبر فيه جزء صورى محيط باجزائه التدريجية المتصرمة يوجد ذلك الجزء الصورى شيئاً فشيئاً بابتداء وجود اول جزء من المركب وينتهى بانتهاء اخر اجزائه و ذلك كالصلوة (ومنها) مايسمى بالمركب الاعتبارى وهو الذى لم يعتبر فيه جزء صورى ويكون هو نفس ذوات الاجزاء المتكثرة الخارجية وذلك كالوضوء (ففى القسم الاول) تارة يؤخذ امر وجودى اوعدمى قيداً للاجزاء المادية واخرى قيداً للجزء الصورى فالقيود العدمية الماخوذة فى الجزء المادى يعبر عنها بالموانع و الماخوذة فى الجزء الصورى يعبر عنها بالقواطع ، فالمانع عبارة عما يوجب الاخلال بالاجزاء المادية ، و القاطع ما يوجب الاخلال بالجزء الصورى ، (و حكم حدوث المانع فى الاثناء) يختلف باختلاف الموارد ، مثلا فى النجاسة التى هى من موانع الصلوة لايخلو الامر اما ان يكون حصولها عن عمد كما لو تنجس بدنه او لباسه فى اثناء الصلوة مع الالتفات الى ذلك وحكمه البطلان بلا اشكال و اما ان يكون عن جهل بالموضوع كما لو تنجس البدن او اللباس فى الصلوة من غير التفات ، و (ح) فاما ان يلتفت اليه فى الاثناء واما ان لايلتفت اليه الا بعد الفراغ ، فعلى الاول فاما ان يكون الالتفات بعد اتيان جزء من الصلوة مع النجاسة واما يكون قبله كما لو تنجس بدنه فى السكوت المتخلل بين الاجزاء ثم التفت اليه قبل الشروع فى الجزء ؛ وفى صورة الالتفات بعد اتيان الجزء فاما ان يكون الالتفات بعد الاتيان بما لا يمكنه التدارك معه او يكون بعد الاتيان بما يمكنه ذلك فالاول كما لو التفت بعد الركوع الى تنجس لباسه قبله ، والثانى كما لو علم بعد القيام الى الركعة الثالثة بوقوع النجاسة فى اثناء التشهد ، و حكم هذه الاقسام اما فيما كان الالتفات بعد الفراغ فالمسئلة خلافية ذات قولين احدهما الحاقها فى الحكم بالصحة بما لو صلى فى النجس جهلا بالموضوع و ثانيهما القول بالبطلان هنا وان قيل بالصحه فى تلك المسئلة اعنى ما كان الجهل من الابتداء ، وهكذا الحال فيما كان الالتفات فى الاثناء بعد اتيان مالا يمكنه التدارك معه ، و اما اذا كان الالتفات قبل الاشتغال بالجزء او بعده مع امكان التدارك فالظاهر صحه الصلوة اذا امكنه الازالة بلا صدور مناف فيأتى بما اتى به مع المانع ثانياً بعد الازالة بلا اشكال ، هذا فى صورة العلم بالمانع ، واما فى صورة الشك ، فاذا شك فى حدوث المانع فى الاثناء فلا يجرى

الاستصحاب لعدم بقاء الموضوع وذلك لان الاجزاء المتغايرة المتباينة اذا كانت السابقة منها غير مقترنة بالمانع فلا ربط لعدم اقترانها بعدم اقتران سائر الاجزاء به فاذا شك فى اقتران الركوع بالمانع فلا يصح استصحاب عدم المانع لاثبات عدم اقترانه به ولو كان قاطعاً بعدم اقتران القرائة به لكونه اجنبياً عنه فهو من قبيل اسراء الحكم من موضوع الى موضوع اخر ولا مجال لهذا الاصل حتى على القول بالاصل المثبت لان ما هو متيقن ليس بمشكوك وما هو مشكوك ليس له حالة سابقه متيقنة فهو اجنبى عن الاستصحاب رأساً (واما حكم حدوث القاطع فى الاثناء) فهو انه مبطل للصلوة ولو وقع بين الجزئين لاخلاله بالجزء الصورى وانقطاعه بحدوثه فى اثنائه هذا مع العلم به واما مع الشك فى حدوثه فيصح استصحاب بقاء الجزء الصورى لكونه امراً واحداً ممتداً من اول الصلوة الى اخرها نظير استصحاب الطهارة عند الشك فى ناقضية المذى لها، **هذا توضيح ما افاده قدس سره** (ولكن التحقيق) عدم الفرق بين المانع وبين ما يسمى بالقاطع فى انه لا يجرى الاستصحاب مطلقاً، فانه يرد عليه (اولا) بالمنع من اعتبار الجزء الصورى لعدم ما يدل عليه سوى التعبير عن بعض الموانع بالقاطع وهو غير مفيد لذلك بل قصارى ما يستفاد منه هو تقيد الصلوة بعدم ذلك الشئ الذى يعبر عنه بالقاطع كتقيدها بسائر ما يعتبر فيها من غير نظر الى صفة القطع و(ح) فلا دلالة فيه على اعتبار الجزء الصورى رأسا (وثانيا) انه لو سلم اعتبار الهيئة الاتصالية من جهة كشف التعبير بالقاطع عنها فلا دليل على اعتبارها جزء متعلقاً للتكليف الضمنى و انما المتعلق للتكليف هو نفس الاجزاء المتباينة المقيدة بعدم تخلل ذلك المانع فى اثنائها فباستصحاب الهيئة الاتصالية لا يمكن اثبات عدم وجود القاطع او عدم قاطعية الموجود الا على القول بالاصل المثبت، والمفروض عدم ترتب اثر على بقاء الهيئة الاتصالية لعدم الدليل على تعلق التكليف بها فيكون جريان الاستصحاب فى المقام بالعكس بالنسبة الى جريانه فى الشك فى ناقضية المذى حيث ان موضوع الاثر هناك هو نفس الطهارة فباستصحابها يترتب الاثر ولو لم يثبت به عدم ناقضية المذى لان ما هو شرط للصلوة هو نفس الطهارة وهذا بخلاف المقام بعد ما عرفت من عدم تعلق حكم تكليفى و لا وضعى بالهيئة الاتصالية و انما الذى تعلق به التكليف هو عدم هذا الذى يعبر عنه بالقاطع فاذا شك فى قاطعية هذا الموجود فلا يثبت عدمها باستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية الا على الاصل المثبت و يمكن ان يكون

مراده (قده) من اعتبار الجزء الصورى هو اعتبار الوحدة الاتصالية لنفس الاجزاء بدليل التعبير بالقاطع بمعنى ان الشارع اعتبر الصلوة من اولها الى اخرها (مع تكثر اجزائها) شيئاً واحداً متصلا متدرج الوجود يطرئه الانفصال بسبب وجود القاطع فى اثنائه كسائر الموضوعات المتصلة المتدرجة فى الوجود كالزمان والحركة و وجريان الماء و سيلان الدم فاذا شك فى القاطع يستصحب عدم انفصال اجزاء الصلوة بعضها عن بعض (وفيه) انه لايجدى ايضاً فانه وان كان وجهاً للتعبير بالقاطع فى لسان الدليل الا انه لايدل على ان الشارع اعتبر الصلوة شيئاً واحداً من حيث قيدية عدم هذا المسمى بالقاطع بحيث لاتلاحظ اجزاء الصلوة متباينة فى اخلاله بها حتى يفرق بينه و بين بقية القيود العدمية التى لم يعبر فيها بالقاطع ، (وبالجملة) لادليل على ملاحظة الصلوة شيئاً واحداً متدرج الوجود قابلا للبقاء عند الشك حتى تستصحب عند الشك فى بطلانها ، و اعتبارها كذلك تصحيحاً للتعبير بالقاطع لا يدل على كون الصلوة المامور بها ملحوظة كذلك و (ح) فلا مجال لاستصحاب بقاء الصلوة و عدم انفصال اجزائها و لا لاستصحاب عدم وجود القاطع او عدم قاطعية الموجود سواء كان الشك من جهة الشبهة الحكمية او الموضوعية لكون عدم اقتران كل جزء بالقاطع اجنبياً عنه بالنسبة الى جزء اخر بعد ما عرفت من عدم ثبوت لحاظ اجزاء الصلوة شيئاً واحداً فى مرحلة موضوعيتها لما يسمى بالقاطع فيكون ما عبر عنه بالقاطع حاله كحال سائر القيود التى بينا حكمها فى شرح كلامه (قده) هذا فيما اذا شك فى ارتفاع ما اخذ قيداً للصلوة بعد تحققه من اول الشروع ، **واما اذا شك فى تحققه** من اول الامر ففى القيود الوجودية لاجدوى لاستصحاب عدمها الا بطلان الصلوة لو فرض جريانه مع ان عدم احرازها كاف فى عدم جواز الاكتفاء بهذه الصلوة فليس فى جريانه ثمرة مهمة و اما فى القيود العدمية فلا يجرى الاستصحاب بالنسبة الى اتصاف الصلوة بعدمها لعدم تحقق حالة سابقة له ، واما عدمه الازلى السابق على الصلوة ففى صحة استصحابه كلام والذى يظهر من العلامة الانصارى (قده) فى غير موضع هو صحة استصحابه مثل ما افاده فى مسئلة الشك فى مخالفة الشرط الواقع فى ضمن العقد للكتاب من جهة الشك فى كون الحكم على وجه لايقبل التغيير، **واما فى مسئله** كرية الماء وحيضية الدم فجعل جريانه فى العدم السابق لاثبات العدم المقارن مبنيا

على كون الاثر مترتبا على العدم المقارن اوعلى العدم النعتى و بنى فى تلك المسئلة على عدم الجريان ، وفى اخر التنبيه الاول من تنبيهات الاستصحاب قال ان المعيار عدم الخلط بين المتصف بوصف عنوانى و بين قيام ذلك الوصف بمحل فان استصحاب وجود المتصف اوعدمه لايثبت كون المحل مورداً لذلك الوصف العنوانى (انتهى) و سياتى تحقيق ماهو الحق منهما ان شاء الله تعالى.

والمقدم ماقيل او يمكن ان يقال فى تقرير الاستصحاب فى المقام ، بمايتوهم التفصى به عن الاصل المثبت الباطل بلا كلام ، وذلك بوجوه (الاول) مايرجع محصله الى دعوى ان العدم النعتى وان كان موضوعاً للاثر فى ادلة غير المأكول الا انه لاينا فى جريان الاستصحاب بالنسبة الى العدم الازلى بلحاظ كونه داخلا فى عموم مادل على وجوب الصلوة ، وتوضيحه يتوقف على بيان مقدمتين (الاول) ان العام يكون موضوعاً للحكم بلحاظ الحالات الطارية عليه فمعنى عمومية العام هو ملاحظته مع كل من تلك العوارض والحالات ، فمرجع قوله اكرم العلماء الى قوله اكرم العلماء سواء كانوا عدولا اولا ، واء كانوا هاشميين اولا ، سواء كانوا من اهل هذا البلد اولا ، الى غير ذلك من الصفات والعوارض ، فكل واحدة من تلك الصفات والحالات مع نقيضها ملحوظة فى مقام الحكم بوجوب الاكرام فموضوع الحكم هو العام مع ملاحظة تقيده باى واحد من عوارضه او نقيضه (المقدمة الثانية) انه اذا دل الدليل على خروج بعض تلك العوارض عن حكم العام يكون بقية العوارض و العناوين داخلة فى حكمه بلالزوم تعنونه بعنوان كونه غير ذلك العنوان الخاص الخارج عنه فاذا شك فى صدق عنوان الخاص على فرد ولم تكن له حالة سابقة وكان لبعض عناوينه الاخر حالة سابقة فيستصحب ذلك العنوان المشكوك و يترتب عليه حكم العام (اذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول) فى مثل قوله (كل امرئة ترى الدم يكون دمها حيضاً الى خميسين » يكون مفاده ثبوت الحكم بكون الدم حيضاً سواء كانت المرئة التى ترى الدم قرشية (اى التى تحقق بينها و بين قريش انتساب بالولادة) اوكانت غير قرشية (اى التى تحقق بينها و بين غير قريش انتساب بالولادة) على نحو مفاد كان الناقصة اوكانت المرئة التى لم توجد بينها و بين قريش نسبة اولم توجد بينها و بين غير قريش نسبة (على نحو مفاد ليس التامة) وذلك بحكم المقدمة الاولى

حيث قلنا ان العام موضوع للحكم بلحاظ كل من عناوينه العارضة عليه و نقائضها ، ومن الواضح ان نقيض كل شئى رفعه ، ونقيض مفاد كان الناقصة انما هو رفعها الشامل لمفاد ليس التامة لاخصوص ليس الناقصة ، و(ح) فاذا دل الدليل على خروج القرشية عن حكم هذا العام وانها تتحيض الى ستين لم يكن خروجها موجباً لتعنون العام بكونه غير هذا العنوان بحيث لايشمل العناوين الاخر التى كان يشملها قبل التخصيص فيكفى فى ترتب حكم العام احراز اى عنوان من العناوين الثلثة الباقية فاذا شك فى كون المرئة قرشية اوغير قرشية فانه و ان لم تكن حالة سابقة لانتسابها الى قريش اوالى غير قريش على نحو مفاد كان الناقصة فلا يمكن احراز شمول العام لها بشئى من هذين العنوانين ولكن لاينافى ذلك امكان احراز شموله لها بعنوان انه « ماتحقق بينها وبين قريش انتساب » (على نحو ليس التامة) لماعرفت من شموله لها قبل التخصيص بحكم المقدمة الاولى وعدم خروج هذا العنوان عنه بالتخصيص بحكم المقدمة الثانية والمفروض تحقق الحالة السابقة لهذا العنوان الذى هو مفاد العدم الازلى فيترتب على ذلك صحة استصحاب هذا العنوان و يثبت به كون تحيض هذه المرئة الى خمسين بحكم العام ، (وتوهم) معارضته مع استصحاب عدم تحقق انتسابها الى غير قريش (مردود) بخروج هذا العنوان ايضاً عن حكم العام بالملازمة مع مادل على تخصيصه بالقرشية فان انتساب المرئة الى قريش على نحو مفاد كان الناقصة ملازم مع عدم تحقق انتسابها الى غير قريش فهذا العنوان خارج عن حكم العام وليس موضوعاً لحكم الخاص فهو خارج عن الحكمين معاً فلا يجرى فيه الاصل حتى يعارض مع الاصل فى عدم كونها قرشية على نحو ليس التامة ، (وهكذا الحال) فيما نحن فيه فان عموم مادل على وجوب الصلوة شامل للصلوة فى المأكول وغير المأكول على نحو كان الناقصة وللصلوة التى ماتحققت لها نسبة الى المأكول وللصلوة التى ماتحققت لها نسبة الى غير المأكول على نحو ليس التامة ، وادلة مانعية غير المأكول دالة على خروج الصلوة الواقعة فى غير المأكول على نحو كان الناقصة وبقى فى عموم العام العناوين الثلثة الباقية فاذا صلى فيما يشك فى كونه غير ماكول فانه وان لم يمكن استصحاب عدم وقوع الصلوة فى غير المأكول على نحو ليس الناقصة والعدم النعتى (لعدم تحقق الحالة السابقة لهذا العنوان) الا

انه یمکن استصحاب عدم وقوعها فیه علی نحولیس التامة ویثبت به صحة الصلوة و ذلك لبقاء مفاد لیس التامة فی عموم العام (**هذا غایة تقریب هذا الوجه**) وقد اجاب عنه الاستاد دامت افاداته بمنع کلتا المقدمتین (اما المقدمة الاولی) فانه ان اراد مماذکر فیها تقیید العام بالنسبة الی کل عنوان من العناوین المتضادة و نقضیه ففیه منع واضح لبداهة عدم تعقل تقییدالشی (فی اعتباره موضوعاً للحکم) بکل من العناوین و نقیضه معاً بان یقال مثلا اذاکانت المرئة قرشیة فحکمها التحیض الی خمسین و اذا لم تکن قرشیة فحکمها التحیض الی خمسین ،فانه لو کان لعنوان القرشیة دخل فی الحکم فلا یمکن تقییده بنقیضه ، وهل هذا الاتناقض واضح ؟ ! وان اراد ان الحکم فی العام شامل له فی جمیع حالاته سواء کان مع هذا القیداومع نقیضه فهذا لایجدی فی صحة استصحاب العدم الازلی فان اللازم فی صحة الاستصحاب ترتب الاثر العملی الشرعی علی المستصحب ولو بکونه جزء الموضوع لذلك الاثر ؛ و من الواضح انه بعد ماعرفت من عدم امکان تقیید الشی بعوارضها المتضادة و المتناقضه فلیس الحکم الا لنفس عنوان العام من غیر دخل لعوارضه فیه فلیست هی لاتمام الموضوع للاثر ولا جزء له بل تمام الموضوع هو نفس العام ، ولیس معنی شمول العام لحالاته و عوارضه تقیده بکل واحد منها بل معناه عدم تقیده بشی منها فاستصحاب عدم القرشیة غیر جار (ولو کان علی نحو لیس التامة) لعدم کونه موضوعاً للاثر فی عموم مادل علی ان التحیض الی خمسین بل الموضوع التام فیه عنوان « المرئة » الغیر الملحوظ فیه شیئی من العوارض علی وجه التقیید ، وهکذا الکلام فی استصحاب عدم وقوع الصلوة فی غیر المأکول (والحاصل) ان منشأ التوهم فیما ذکر فی المقدمة الاولی هو الخلط بین شمول العام للعناوین الطاریة علیه و نقائضها الذی معناه عدم تقیده بشیئی منها و بین اعتبار تقیده بکل من تلك العوارض و نقیضه وقدعرفت بطلان التقیید فانهدم ماأسسه فی تلك المقدمة (واما المقدمة الثانیة) فالجواب عنها هو المنع من عدم تعنون العام بعدورود المخصص سواء کان منفصلا اومتصلا وسواء کان المتصل علی نحو التوصیف اوعلی نحو الاستثناء بالا او بغیرها من ادوات الاستثناء بل التخصیص موجب لخروج العام عن کونه تمام الموضوع للحکم وصیرورته جزء الموضوع بتقیید العام بعدم عنوان المخصص ، والالزم جواز التمسك بالعام فی الشبهات المصداقیة مع ان هذا المتوهم

لايقول به ، ومنشأ هذا التوهم هو الخلط بين مفاد القضايا الخارجية والحقيقية ، فلا باس بصرف عنان الكلام الى توضيح الفرق بينهما (فنقول) انه قد استشكل على البراهين التى تقام فى اثبات المسائل فى العلوم بان جميعها راجعة الى الشكل الاول من القياس بادعاء كونه بديهى الانتاج مع انه ليس بمنتج اصلا لتوقف العلم بالكبرى فيه على الاحاطة بجميع صغرياتها التى منها نفس النتيجة فيتوقف العلم بالكبرى على العلم بالنتيجة مع ان تاليف القياس مقدمة للعلم بها وهذا اشكال مشهور فى باب الاقيسه لهدم اساس علم المنطق الذى هو اساس الاستدلال فى العلوم ، (و قد اجيب عنه) بالاجمال والتفصيل وان العلم التفصيلى بالنتيجة موقوف على العلم بالكبرى وهو انما يتوقف على العلم الاجمالى بالنتيجة بمعنى العلم بها فى ضمن الكبرى اجمالا لا تفصيلا (و لا يخفى عليك) عدم تمامية هذا الجواب فى حسم مادة الاشكال بل الحاسم له هو الفرق بين القضايا الخارجية والحقيقية و ان قضايا العلوم الماخوذة فى الاقيسة كلها من القضايا الحقيقية (والفرق بينهما) ان القضية الخارجية عبارة عن الحكم على الافراد المحققة الوجود فى الخارج من غير اعتبار ملاك واحد فى اجتماعها تحت الحكم بل كل واحد منها مشمول للحكم بملاك مختص به فلابد فى حصول العلم بالقضية الكلية من الاحاطة بجميع تلك الافراد سواء كان الحكم انشائيا او اخبارياً ، فالمتكلم فى مقام الانشاء او الاخبار بعد الاحاطة بتلك الافراد يكتفى عن ذكر كل واحد من الافراد الخارجية تفصيلا ؛ باخذ عنوان عام عرضى غير دخيل فى الحكم كما يقول الامير لغلامه « اقتل من فى هذا السجن » مع كون قتل كل واحد منهم بسبب خاص به ، و كما يقال « قتل من فى العسكر » مع عدم اشتراك الجميع فى علة واحدة واختصاص كل بقاتل مخصوص فان انشاء الحكم فى الاول والاخبار فى الثانى يتوقف على الاحاطة والعلم بجميع من فى السجن او العسكر و بعلل الحكم فى كل منهم حتى يصح الانشاء او الاخبار فليس العنوان المأخوذ فى كل من المثالين مماله دخل فى موضوع الحكم وانما اخذ ذلك فى موضوع الحكم للاكتفاء به عن ذكر الافراد تفصيلا اما للاختصار او لغرض اخر ، (واما القضية الحقيقية) فهى عبارة عن الحكم على الافراد المحققة والمقدرة بجامع واحد هو الملاك للحكم فى الجميع فلايتوقف الحكم على تلك الافراد الا على العلم بكون الجامع الكلى ملاكاً للحكم

لاعلى العلم بجميع افراده ضرورة ان العلم بالافراد الخارجية (لوامكن)غير كاف فى الحكم على جميع الافراد المحققة والمقدرة ، و العلم بالافراد المقدرة مستحيل للممكن لاستحالة استحضار الامور الغير المتناهية ، فالذى لابدمنه فى الحكم سواء كان انشاء اواخباراً هوملاحظة دخل ذلك العنوان الكلى الجامع فى الحكم لاملاحظة الافراد ، (اذاعرفت ذلك فاعلم)ان القضية الخارجية لايمكن جعلها كبرى للقياس و الالزم عين ما ذكره المستشكل من توقف العلم بالكبرى على الاحاطة بجميع مصاديقها التى منها النتيجة ولهذا قيل ان القضايا الخارجية كالقضية الشخصية لاتكون كاسبة ولامكتسبة بمعنى انها لاتقع طريقاً لاثبات المطالب فى الاقيسة ولا يحصل العلم بهامن طريق القياس بل الطريق الى العلم بها منحصر فى الاستقراء التام لجميع الافراد الخارجية حتى يحصل العلم باسبابها و ملاكاتها المختصة بها و لهذا لاتكون متداولة فى العلوم فالعلم بان زيداً مثلا ممن قتل فى العسكر لا يحصل من طريق القياس لاحتياج العلم بالكبرى الكلية على العلم بقتله كما ان العلم بالكبرى الكلية على نحو القضية الخارجية ايضاً لايحصل الا بالاستقراء لامن طريق القياس و هذاهو السرفى عدم تداول الاستقراء فى العلوم فانه مضافاً الى عدم امكان الاحاطة بالافراد الخارجية غالباً لتكثرها وخروجها عن علم البشر فلايكون هناك استقراء تام ، لايجدى فى القضايا المتداولة فى العلوم لكونها على نحو القضية الحقيقية والعلم بهامن طريق الا ستقراء متوقف على العلم بالافراد الغير المتناهية لكون موضوع الحكم فيها مايعم الافراد المقدرة وهى غير متناهية فينحصر العلم بها بطريق القياس حيث ان العلم بها غير متوقف على العلم بصغرياتها بل على العلم بكون العنوان الكلى الجامع ملاكاً للحكم ، فان كان ذلك بديهياً فهو ، والايتوقف على تشكيل قياس آخر الى ان ينتهى الى كبرى بديهية هى اول الا وائل فى التصديقيات **فانحسم بما ذكرنا مادة الاشكال** وظهران منشأه الغفلة عن الفرق بين اعتبار القضايا على نحو الحقيقية اوالخارجية ، و ليس ذلك باول اثر لهذه الغفلة بل الخلط بينهما صارسبباً للخبط والاشتباه فى كثير من المسائل (منها)ماوقع لغير واحد فى مسئلة الواجب المشروط (و منها) ماذكره بعض من جعل مرتبة فعلية الحكم عبارة عن كون المولى فى مقام البعث والزجر وجعل مراتب الحكم اربع (ومنها) ما توهم

من جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية و ذلك بتخيل ان الموضوع فى مثل اكرم العلماء هو كل فرد من افراده الخارجية فاذا ورد التخصيص بمثل لاتكرم الفساق فحيث ان هذه ايضاً قضية خارجية يكون الخارج بها عن العام عبارة عن احاد الفساق ويبقى الباقى تحت حكم العام وتكون الافراد الباقيه تحته تمام الموضوع لحكم العام كما كان قبل التخصيص ايضاً كذلك ، لما عرفت من عدم تاثير العنوان الجامع (فى القضايا الخارجية) فى ملاك الحكم بل الحكم مترتب على كل فرد بملاك مختص به فالتخصيص لايوثر فى ماهو الملاك والعنوان للحكم فى العام ، فاذا شك فى فسق فرد بعد القطع بكونه عالماً يكون اندراجه فى العام قطعياً و يكون الشك فى قيام حجة اقوى على خلافه ولايجوز رفع اليد عن الحجة المعلومة بمجرد الشك المذكور ، وهذا التقريب بناء على كون قضية العموم على نحو القضايا الخارجية تام لامحيص عنه ، لكن الشأن فى المبنى وان التحقيق ماعرفت من كون القضايا المتداولة فى العلوم من قبيل القضية الحقيقية ، و ليس فى الاحكام الكلية مورد يكون على نحو القضية الخارجية من عموماتها ومخصصاتها ففى مثل اكرم العلماء يكون الموضوع للحكم هو عنوان العالم كما انه فى مثل لاتكرم الفساق يكون عنوان الفاسق فلولا ورود التخصيص لكان تمام الموضوع للحكم هو عنوان العالم ولكن بعد وروده يصير الموضوع هو العالم المقيد بكونه غير فاسق فينقلب العالم عما كان من كونه تمام الموضوع و صار جزء الموضوع ، ولافرق فى ذلك بين الاطلاق والعموم بل هما مشتركان فى ان مدلولهما تمام الموضوع قبل التخصيص اوالتقييد و جزء الموضوع بعدهما ، (نعم) يفترقان فى ان دلالة العام على ماذكرنا تكون بالدلالة اللفظية وفى المطلق بمعونة مقدمات الحكمة ، كما انه لافرق فيما ذكرنا من انقلاب العام بعد التخصيص الى كونه جزء الموضوع بين اقسام المخصص و ان كان فى المتصل يسرى اجماله الى العام بخلاف المنفصل لكنه غير مرتبط بمانحن بصدده و (ح) نقول اذا شك فى فسق فرد مع العلم بكونه عالماً لايمكن التمسك بعموم العام اذ الثابت بعموم العام هو احد جزئى الموضوع ولايكون العام متكفلا لاثبات جزئه الاخر اعنى كونه غير فاسق و هذا هو السر فى عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية (فيما كان من جهة الشك فى عنوان الخاص الذى هو محل الخلاف) اذا ظهر ذلك فنقول لوسلمنا المقدمة الاولى وان

العام قبل التخصيص متقيد بكل من عوارضها مع نقيضه فمقتضى ماعرفت من كون القضية فى العام و المخصص على نحو القضية الحقيقية هو كون عنوان الباقى بعد التخصيص هو المقيد بكونه غير عنوان الخاص فباصاله بقاء ذلك العنوان لايمكن اثبات اتصافه بكونه غير عنوان الخاص الا على الاصل المثبت فظهر سقوط التوهم بسقوط المقدمتين كلتيهما وتبين عدم صحة الاستصحاب عند الشك فى كون اللباس من اجزاء غير المأكول بهذا التقريب الذى كان محصله انه لم توجد اتصاف الصلوة بكونها فى غير المأكول قبل الشروع فيها ، وبعد الشروع يشك فى تحقق هذا الاتصاف فيستصحب عدمه وهذا الوجه محصل مايستفاد من الكفاية مع توضيح منا قد استفدناه من غير واحد من الاساتيد ،

الوجه الثانى فى تقريب الاستصحاب أن يقال ان المصلى كان قبل لبس المشكوك بحيث لو صلى لم تكن صلوته واقعة فى غير الماكول ، وبعد لبسه يشك فى بقاء هذه القضية التعليقية فيستصحب بقائها ، ولا يخفى انه من عجائب الاستصحابات ؛ فانه **مضافاً** الى مافى الاستصحاب التعليقى من الفساد لايصح فى المقام بوجه من الوجوه ، (و توضيح ذلك) انه اذا اخذ شيئى فى موضوع حكم كالغليان فى حرمة ماء العنب **فاما ان يقال** ان المجعول الشرعى هو نفس الحكم على تقدير تحقق الموضوع او الشرط كالحرمة على تقدير الغليان على نحو الواجب المشروط بمعنى ان الشارع ينشأ الحرمة لكن لامطلقة بل فى ظرف وجود الغليان ، ويترتب على جعلها كذلك انتزاع سببية الغليان للحرمة كماهو مختار الشيخ (قده) فى الاحكام الوضعية **او يقال** بان المجعول بالذات هو نفس الملازمة والسببية بين الحكم وشرطه كالحرمة والغليان بمعنى ان الشارع جعل الغليان سبباً للحرمة ، (فعلى الاول) لامجال للاستصحاب التعليقى ، ضرورة ان الملازمة ليست مجعولة شرعية حتى تستصحب والحكم المجعول غير ثابت قبل شرطه وموضوعه حتى يقال ببقائه ، فالحرمة المنشأة فى ظرف الغليان غير موجودة فى عالم الاعتبار الا بعد تحقق الغليان ، والمفروض عدم تحققه الى ان صار زبيباً ، فاى شيئى يستصحب ؟! (وعلى الثانى) فالملازمة وان كانت مجعولة شرعاً الا ان استصحابها لايجدى فى اثبات الحرمة لماء الزبيب المغلى اذ الثابت بالاستصحاب هو بقاء الجزء المحرز بالوجدان (اعنى ماء العنب بعد مسامحة العرف و كون ماء

الزبيب عندهم هو ماء العنب بعينه) على ماكان عليه من انه لو انضم اليه الجزء الاخير و هو الغليان لتحقق موضوع الحرمة فتترتب عليه بعد تحققه و هذا مما لا يثبت بالاستصحاب ، اذ المستصحب لابد ان يكون اما حكماً شرعياً او موضوعاً للحكم الشرعي وليس شئى منهما متحققاً فى المقام ، وانما المستصحب هو بقاء الجزء للموضوع على الحالة التى كان عليها من انه لو انضم اليه الغليان يصير المركب منهما تمام الموضوع ، (نعم) يجرى الاستصحاب التعليقى عند الشك فى النسخ من غير فرق بين القول بمجعولية الحكم فى ظرف وجود الموضوع و بين القول بجعل الملازمة ، و من هنا ظهر ان ما ذهب اليه الشيخ (قده) من صحة الاستصحاب التعليقى ليس فى محله ، سيما على مبناه من انكار جعل الملازمة هذا ،(ومع الغض عما ذكرنا) فيرد على الاستصحاب التعليقى فى مسئلة غير المأكول (اولا) بالفرق الواضح بين ماكانت الملازمة بين المعلق والمعلق عليه شرعية و بين ماكانت عقلية او خارجية فلو سلمنا جريان الاستصحاب فى الملازمة الشرعية فلايمكن تسليمه فى العقلية ونحو هاالوضوح عدم كون المستصحب مجعولا شرعياً ولوقلنا بمجعولية الملازمة فى الاسباب الشرعية ، وما نحن فيه من قبيل التلازم الخارجى لا الشرعى فان وقوع الصلوة فى المأكول او غير المأكول ليس اثراً شرعياً حتى يقال انه قبل لبس هذا المشكوك كان بحيث لو صلى لكانت صلوته غير واقعه فى مالا يوكل فيستصحب ، والملازمة بينه وبين الصلوة التعليقية التقديرية ليست مجعولة للشارع بل خارجية اذلم يدل دليل على جعل الملازمة فى هذه الشرطية و هى (ان من لم يلبس غير الماكول فهو بحيث لوصلى لكانت صلوته غير واقعة فى ما لايؤكل) كما هو واضح و هذا بخلاف الاستصحاب التعليقى فى مسئلة ماء الزبيب فان الملازمة بين الغليان والحرمة فى ماء العنب شرعية فاذا سلم مجعولية الملازمة و اغمضنا عما تقدم من المناقشة امكن استصحاب الملازمة (وثانياً) مع الغض عما ذكرنا فالاستصحاب التعليقى فى المقام غير مجد لان الاثر مترتب على الصلوة المقيدة بعدم كونها فى غير الماكول ، ومن الواضح ان اتصاف الصلوة بذلك ، الذى هو مفاد كان الناقصة لايثبت باثبات كون المصلى بحيث لوصلى لم تكن صلوته فى غير الماكول الذى هو مفاد ليس التامة وسيجئى لهذا مزيد توضيح انشاء الله تعالى .

الوجه الثالث فى تقريب الاستصحاب ان يقال ان الصلوة فى غير الماكول ماكانت

موجودة قبل وجودهذه الصلوة و بوجودها یشك فی انقلاب العدم الازلی الی الوجود فیستصحب بقائه (وفیه) ان مبنی هذا التقریب علی الخلط بین العدم النعتی و العدم المحمول و اثبات حکم العدم النعتی باستصحاب العدم المحمول فاسد (و توضیح ذلك) انه لا اشکال فی صحة الاستصحاب بالنسبة الی العدم الازلی فی الجملة فیما کان جزء من موضوع ذی حکم او قیداً من قیوده او کان نقیضه ماخوذاً فی موضوع کذلك جزء اوقیداً کما لا اشکال فی عدم صحته فی غیر ذلك فی الجملة و(ح) فلابد من بیان المائز بین هذه الموارد و تنقیحه یتوقف علی بیان مقدمات (الاولی) انه لاینبغی الاشکال فی صحة الاستصحاب اذا کان المستصحب عدمیاً کما لا اشکال فی صحته فیما کان وجودیاً کما لافرق بین ماکان المستصحب عدم حکم شرعی او عدم موضوع لحکم شرعی ، ولا بین ماکان المستصحب عدمه ، تمام الموضوع او جزء للموضوع ، وهذا هو المطابق لمختار الشیخ (قده) ایضاً و ان کان ربما یتوهم خلافه من بعض عبائره الموهم لعدم جریانه فی العدمیات ولکنه توهم فاسد ، کیف ؟! و کلماته (قده) مشحونة فی الفقه والاصول بالتمسك بالاستصحاب فی العدمیات ، فوجه انکاره فی بعض المقامات انما هو لخصوصیة فی ذلك المورد ، (و ربما یستشکل جریانه فی العدمیات) بان الاعدام الازلیة مطلقاً (سواء کان عدم الحکم او عدم الموضوع اومایکون له دخل فی موضوع حکم) غیر قابلة للجعل مع ان الثابت بالاستصحاب لا بد من کونه قابلا له (لکنه مندفع) بان مالایقبل للجعل انما هو العدم الازلی السابق و هو لیس مورداً للاستصحاب وانما الثابت بالاستصحاب استمراره و بقائه وهو قابل للوضع والرفع فوضعه عبارة عن عدم جعل نقیضه ورفعه عبارة عن جعل نقیضه فالتعبد بعدم الحکم فی مرحلة البقاء بمکان من الامکان کامکان التعبد بنفس الحکم ضرورة ان مالایمکن رفعه لایمکن وضعه فاذا سلمنا امکان جعل الحکم ووضعه فلا سبیل الی انکار امکان رفعه وهذا التوهم نظیر ماتوهمه بعض العامة من عدم کون متعلق النهی « ان لایفعل » وان متعلقه هو الکف الذی هو امر وجودی بتوهم عدم تعلق القدرة بالعدمیات ، والجواب الجواب ، (**المقدمة الثانیة**) انه لافرق فی صحة الاستصحابات العدمیة بین ما اذا کان العدم بنفسه مصباً للحکم ومعروضاً له و بین ماکان نقیضه الذی هو الوجود معروضا له فکما یصح الاستصحاب فیماکان الاثر مترتباً علی نفسه باعتبار کون تمام الموضوع

او جزء منه لاثبات الاثر المترتب عليه ، كذلك يصح لرفع الاثر المترتب على نقيضه وقد تقدمت الاشارة الى هذا التعميم ،(والسر فيه)ان القدر اللازم فى صحة الاستصحاب هو كون التعبد بالمستصحب مما يترتب عليه الاثر الشرعى فى مقام العمل ، اما كون الاثر من اثار نفس المستصحب و كونه بنفسه مصباً له فلا ، وهذا واضح لاخفاء فيه و هو ايضاً مطابق لمختار الشيخ(قده) وان كان ربما ينسب اليه خلافه وانه قائل باشتراط كون الاثر الشرعى مترتباً على نفس المستصحب ، ولكنه توهم فاسد ناش من قلة التدبر فى كلماته (**المقدمة الثالثة**) انه بعد ظهور كفاية ترتب الاثر على نقيض المستصحب فى صحة الاستصحاب بحكم المقدمة الثانية (نقول) اذا ورد عام مثل اكرم العلماء او مطلق مثل اعتق رقبة وورد خاص او مقيد فكل من المخصص والمقيد على قسمين (احدهما) ان يكون متكفلا لرفع الحكم الثابت بالعام او المطلق من غير اثبات حكم اخر مترتب على كل من عنوانى الخاص والمقيد كما اذا قال لايجب اكرام الفساق او لايجب عتق الرقبة الكافرة ، و ليس مفاد هذا القسم الا رفع الحكم الثابت بالعام او المطلق عن مورد الخاص او المقيد وجعل العنوان المأخوذ فى العام او المطلق جزء لموضوع حكمه بعد ما كان تمام الموضوع (وثانيهما) ان يكون متكفلا لإثبات حكم اخر مضاد مع حكم العام او المطلق كما اذا دل الدليل على حرمة اكرام فساقهم او حرمة عتق الكافرة وهذان القسمان مشتركان فى جعل موضوع العام او المطلق جزء لموضوع حكمه وانه لا يمكن التمسك بالعام او المطلق فى الشبهة المصداقية كما لا يصح استصحاب العدم الازلى لعنوان المخصص او المقيد لاثبات حكم العام او المطلق لما تقدم من عدم كفاية احراز عنوان العام او المطلق فقط فى ترتب حكمهما لكون عنوانهما جزء الموضوع بعد ورود الخاص والمقيد (نعم)فى القسم الثانى لما كان الثابت بدليل الخاص حكم اخر مضاد لحكم العام ففيما شك فى عنوان المخصص لايجوز التمسك به لترتيب هذا الحكم الذى تكفل باثباته ، واما اجراء اصالة بقاء عدم عنوان المخصص لرفع الحكم الثابت به لا لاثبات حكم العام فلا باس به فاذا شك فى كون زيد مثلا فاسقاً فلا بأس باستصحاب عدم فسقه الازلى لرفع حرمة اكرامه الثابتة بدليل الخاص وان كان لايثبت به حكم العام اعنى وجوب اكرامه (وتوضيحه) ان القسم الثانى لما كان المخصص متكفلا لحكم اخر ففى صورة الشك يمكن استصحاب عدم العنوان

الماخوذ فيه لرفع حكمه بوجهين (احدهما) استصحاب عدم ما اخذ بجملته عنواناً لحكم الخاص مثل العالم الفاسق فيقال العالم الفاسق ماكان والاصل بقاء عدمه اى عدم مجموع العنوانين وذلك لماعرفت فى المقدمة الثانية من كفاية ترتب الاثر الشرعى على نقيض المستصحب من غير حاجة الى ترتب اثر على نفسه ، فمجموع العنوانين لما كان موضوعاً لحرمة الاكرام فلا باس باستصحاب عدم هذا المجموع لرفع الحرمة ولوكان احد العنوانين قيداً للاخر فان عدم المقيد ولو بعدم قيده موجب لرفع الحكم المترتب على المقيد لامحالة (الثانى) اجراء الاستصحاب فى نفس عدم القيد على نحو العدم المحمولى فيقال ان فسق زيد ماكان و الاصل بقاء عدمه ولو بعدم موضوعه الذى هو زيد ، وربما يقال ان الاصل على الوجه الثانى اصل سببى مقدم على الاصل الجارى على الوجه الاول لكون عدم الجملة بعدم بعض اجزائها او بعض قيودها فالشك فى انتفاء الجملة دائماً مسبب عن الشك فى انتفاء الجزء او القيد فلايصح جعل الاصل فى الجملة معارضاً مع الجارى فى جزئها اوقيدها ولامعاضداً له لاختلاف رتبتهما (وفيه) بعد تسليم السببية والغض عن ان عدم الجزء عين عدم الكل لاعلة لعدمه ، ان السببية عقلية لاشرعية وقد تقدم فى المقام الثانى اشتراط كون السببية شرعية فى تقدم الاصل السببى على المسببى ،

المقدمة الرابعة ان تركب موضوعات الاحكام اومتعلقاتها يتصور على وجوه (الاول) ان يكون التركيب من العرض وموضوعه بمعنى ان يكون احد الجزئين عارضاً للاخر (الثانى) ان يكون التركيب من الاجزاء المتبائنة بحيث لا يكون بعضها عارضاً للاخر وهذا يتصور على انحاء **احدها** ان يكون كل منها امراً جوهرياً **الثانى** ان يكون كل منها عرضاً عارضاً لموضوع واحد كالطهارة و الصلوة حيث انهما عرضان لمعروض واحد وهو المصلى **الثالث** ان يكون كل منها عرضا عارضا لموضوع غير موضوع الاخر كما فى ترتب الارث على موت المورث واسلام الوارث حيث ان الموت عارض لموضوع وهو المورث والاسلام عارض لموضوع اخر وهو الوارث ، **الرابع** ان يكون احد الجزئين جوهراً والاخر عرضا عارضا لموضوع اخر غير هذا الجوهر ،ولايخفى ان مرجع القيدية فى القسم الثانى بانحائه الى اعتبار وحدة اعتبارية بين الشيئين المتبائنين الغير المرتبط احد هما بالاخر الا من حيث

الزمان وتلك الوحدة الاعتبارية الطارية من لحاظ الزمان يمكن ان تكون من جهة اقترانهما فى الزمان بان كان ظرف زمان وجودهما واحداً وذلك كالطهارة والصلوة و يمكن ان تكون من جهة تقدم احدهما على الاخر و تأخره عنه بالزمان و ذلك كالوحدة الطارية لاجزاء الصلوة حيث ان شيئاً منها ليس عرضاً بالقياس الى الاخر بل كل منها عرض للمصلى، وملاك وحدتها هو اعتبارها بنحو يكون بعضها مقدماً على بعض مترتبة بحيث يكون لاول اجزائه تقدم على الكل و لاخرها تاخر كذلك وللمتوسطات تقدم و تاخر بالنسبة ،

ثم ان القسم الاول (اعنى ما كان تركب الموضوع من العرض ومحله) فالعرض منه بحسب الوجود متقوم بوجود موضوعه لكون وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه ، لكنه مع ذلك قابل لان يلاحظ على نحوين (احدهما) بما هو شيئى فى حد ذاته وامر وراء معروضه كما فى مثل الحكم بمغايرة السواد مع البياض فبهذا اللحاظ يكون امراً مبايناً مع موضوعه غير محمول عليه ويطلق عليه العرض ، ووجوده او عدمه بهذا الاعتبار هو المحمول المقارن للموضوع فى الزمان كسائر مقارناته (ثانيهما) اعتباره بما هو حاصل فى موضوعه نعتاً محمولا عليه ويطلق عليه العرضى ، والفرق بينهما هو الفرق بين المشتق ومبدء اشتقاقه كالابيض والبياض، (فهل المعروض للحكم) هو الموضوع الذى لوحظ جزئه العرضى على النحو الاول ؟ او على النحو الثانى ؟ او على كلا الاعتبارين معاً ؟ (فنقول) لامحيص عن الالتزام باعتباره على النحو الثانى اعنى كونه ناعتاً دون الاول و الثالث ، وذلك لانحصار القيدية المنكشفة بالمخصص او المقيد بكونها على هذا النحو فى مرحلة الثبوت و الاثبات معاً (وتوضيح ذلك) **اما فى مرحلة الثبوت** فيتوقف على بيان امرين (الاول) ان الحاكم بحكم اذا كان عالماً بدخل وجود شيئى او عدمه فى موضوع حكمه او عدم دخله فيه فى نفس الامر مع عنايته والتفاته الى ذلك فلامحالة لابد له امام لحاظ تقيد مطلوبه به او لحاظ اطلاقه فلا يعقل الاهمال النفس الامرى من العالم الملتفت الحكيم الذى له عناية الى خصوصيات حكمه ،(الامر الثانى) ان مرتبة اعتبار الاطلاق والتقييد فى موضوع الحكم ومتعلقه بالنسبة الى العوارض الطارية عليه متاخرة عن اعتبارات تلك العوارض وانقساماتها فى نفسها ، ضرورة انه مالم تلاحظ تلك العوارض مع اعتباراتها لم يعقل اعتبار الاطلاق والتقييد بالنسبة اليها

وقدتقدمت الاشارة الى ان اعتبار العرض فى نفسه متقدم رتبة على اعتبار وجوده لمعروضه وان كان وجوده لنفسه عين وجوده لمعروضه خارجاً الاانه ليس كذلك اعتباراً ، فملاحظة الاطلاق والتقييد فى الموضوع بالنسبة الى عرضه باعتبار مقارنة كل من وجوده وعدمه لموضوعه فى الزمان متقدمة رتبة على اطلاقه و تقييده بالنسبة الى الوجود النعتى (وبعد وضوح هذين الامرين) يتضح لك عدم امكان اعتبار تقييد العرض لموضوع الحكم (اذا كان الموضوع مركباً من العرض ومحله) الاعلى نحو النعتى سواء كان المأخوذ فى الموضوع هو وجود العرض اوعدمه ، وذلك لانه بعدما عرفت فى الامر الاول من عدم امكان الاهمال فى نفس الامر ومحفوظية رتبة اعتبارات مصب الاطلاق والتقييد بالنسبة الى كل منهما كما عرفت ذلك ايضافى الامر الثانى فلابد (ح) امامن ملاحظة اطلاق الموضوع بالنسبة الى كل من الوجود النعتى للعرض وعدمه كذلك ، وامامن ملاحظة تقييده بوجوده النعتى اوعدمه لماعرفت من عدم امكان الاهمال ولما كانت رتبة الاطلاق والتقييد بالنسبة الى الوجود المقارن اوعدمه كذلك متقدمة على رتبتهما بالنسبة الى النعتى كما تبين لك فى الامر الثانى فلابد من مقايسة صور الاطلاق والتقييد فى المقارن مع كل واحدة من صورهما فى النعتى (فنقول) الصور المفروضة فى المقارن ثلث (الصورة الاولى) ان يكون الموضوع مقيداً بوجود العرض باعتبار تقارنه مع معروضه فى الزمان ولااشكال فى انه لو كان موضوع الحكم ماخوذاً على هذا النحو فلابد من تقييد الحكم بوجود العرض على نحو النعتى ايضاً لوضوح عدم امكان تقييده بالعدم النعتى للزوم التناقض فان وجود العرض مقارناً مع معروضه مناقض مع عدمه نعتاً له، وهكذا الكلام بالنسبة الى اطلاق الموضوع لكل من وجوده النعتى وعدمه النعتى فان مرجعه ايضاً الى التناقض ، مثلا اذا كان الموضوع فى مسئلة حيضية دم المرئة بعد الخمسين مقيداً بانتسابها الى قريش على نحو الوجود المقارن فبعدما عرفت من عدم امكان الاهمال فلا يمكن الاتقييد الموضوع بانتسابها الى قريش على نحو النعتى ايضاً اذ لولم يقيد الموضوع بذلك فلابد امامن تقييده بعدمه النعتى اواطلاقه بالنسبة الى كل من الوجود والعدم النعتيين و كلاهما مع فرض التقييد بالوجود المقارن محال امالاول فلوضوح التناقض فيه واما الثانى فلان مرجعه الى ان يقال (المرئة المقيدة بانتسابها الى قريش تتحيض الى ستين سواء كانت قرشية اوغير قرشية) فاذا ثبت الملازمة بين

التقیید بالوجود المقارن مع التقیید بالنعتی فبعد التقیید بالوجود النعتی یکون التقیید بالمقارن لغواً لتضمن الوجود النعتی ملاحظة المقارن ایضاً کما عرفت فی الامر الثانی ومما ذکرنا ظهر الکلام فی (الصورة الثانیة) وهی فرض تقیید الموضوع بعدم العرض المقارن اذلا یخفی علیك انه لا محیص عن تقییده بعدمه النعتی ایضاً للزوم التناقض من تقییده فی هذه الصورة بوجوده النعتی او اطلاقه بالنسبة الی کل من وجوده وعدمه النعتیین ، مثلا اذا کان الموضوع فی عدم حیضیة دم المرئة بعد الخمسین مقیداً بعدم انتسابها الی قریش علی نحو العدم المقارن فلایمکن الا تقییده بعدمه النعتی ایضاً للزوم التناقض الواضح من تقییده بانتسابها الی قریش علی نحو النعتی کلزومه ایضاً من اطلاقه اذ مرجع الاطلاق فیهذه الصورة الی ان یقال : (المرئة المقیدة بعدم انتسابها الی قریش لاتحیض بعد الخمسین سواء کانت قرشیة او غیر قرشیة)و لزوم اللغویة فی التقیید بالعدم المقارن مع التقیید بالعدم النعتی فی هذه الصورة کما بیناه فی الصورة الاولی «**الصورة الثالثة**» اطلاق الموضوع بالنسبة الی کل من تقارن العرض وعدمه ولا یخفی علیك انه لو فرض مع ذلك تقییده بالوجود النعتی او العدم النعتی کان ذلك مناقضاً مع الاطلاق بالنسبة الی المقارن ، وان فرض اطلاقه بالنسبة الی النعتیین کان اطلاقه بالنسبة الیهما مغنیاً عن ملاحظة الاطلاق بالنسبة الی المقارن لتاخر مرتبة النعتی عن المقارن کما عرفت فی الامر الثانی فالا طلاق بالنسبة الی النعتی متضمن له بالنسبة الی المقارن ایضاً فاعتباره ثانیاً لغو مستدرك (و الحاصل) ان ملاك الحکم لو اقتضی تقییده بمقارنة وجود العرض او بمقارنة عدمه للمعروض کان ذلك مستلزماً للتقیید بالوجود النعتی فی الاول و بعدمه النعتی فی الثانی والا لزم التناقض ومعه فالتقیید بالمقارن لغو وان کان الملاك مقتضیاً لاطلاق الحکم بالنسبة الی مقارنة الوجود والعدم کان ملاحظة الاطلاق بالنسبة الی النعتی مغنیاً عن ملاحظته بالنسبة الی المقارن فیکون الثانی لغواً مستدرکاً .**هذا تمام الکلام** فی اثبات انه لو کان الموضوع مرکباً من المعروض مع وجود عرضه اوعدم عرضه فلامحیص عن کون اعتبار العرض وجوداً اوعدماً علی نحو النعتی فی مرحلة الثبوت فاذا دل الدلیل علی مجرد اعتبار عدمه کان ذلک الدلیل بنفسه کافیاً فی دلالته علی کون ذلک علی نحو النعتی . وسیجئی مزید توضیح لهذا فی الکلام فی مرحلة الاثبات انشاءالله

تعالى ، (١)

واما بالنسبة الى مقام الاثبات (فنقول) ان القضية المتكلفة لبيان دخل وجود العرض او عدمه فى موضوع الحكم لاتخلو من انحاء (الاول) ان تكون بنحو النسبة التقييدية ، مثل اكرم العلماء العدول (الثانى) ان يكون الحكم ثابتاً لنفس المعروض لكن قام دليل لبى من اجماع ونحوه على دخل العرض وجوداً او عدماً فى الحكم بلا تكفل لبيان كونه نعتياً او من قبيل المقارن ، (الثالث) ان يقوم دليل متصل او منفصل على اخراج عنوان خاص عن حكم العام مثل قوله الا الفساق اولا تكرم الفساق (اما القسم الاول) فلا شبهة فى كونه بمدلوله المطابقى دالا على اعتبار دخل العرض بوجوده النعتى او عدمه النعتى فى الحكم لان هذا المعنى هو عين مفاد التوصيف والتقييد (واما الثانى) فبعد وضوح مباينة كيفية اعتبار النعتى فى وجود العرض او عدمه مع اعتبار المقارنة فيهما ، فاذا دار الامر بينهما كان الدوران بين المتباينين لا الاقل والاكثر بتوهم ان العدم النعتى هو العدم المقارن مع شئى زائد (فنقول) بعد ماثبت عدم امكان دخل العرض المقارن وجوداً او عدماً فى موضوع الحكم فى مقام الثبوت كما عرفت فيكون الدليل الدال على مجرد دخل العرض وجوداً اوعدماً دالا على اعتباره على النحو النعتى لا المقارن (ومع الغض عن ذلك) وتسليم امكان دخل اعتبار المقارن ايضاً فالنتيجة هو الاجمال ولما كان الامر دائراً بين المتباينين فليس فى البين قدر متيقن ويترتب على ذلك عدم صحة استصحاب العدم المقارن لاثبات الموضوع لعدم احراز ذلك به الا بعد امكان اجراء استصحاب العدم النعتى ايضاً حتى يحرز به الموضوع المردد بين النعتى والمقارن وهذا واضح ، **واما القسم الثالث** اعنى ما اذا ثبت دخل عدم العرض فى موضوع الحكم باخراج العرض عنه بالاستثناء او بدليل منفصل فقد عرفت ان مقتضاه تنويع العام و جعله جزء الموضوع بعد ماكان تمام الموضوع فمدلول دليل المخصص بالمطابقة هو نفى حكم العام عن مورده ، ومدلوله

---

(١) ثم ان الوجود النعتى لاريب فى تاخره عن وجود موضوعه وان كان ربما يقال باتحاد هما وجوداً فى الخارج وكون وجود العرض بعين وجود الموضوع خارجاً وان الوجود يعرض للموضوع اولا و بالذات و لعرضه ثانياً و بالعرض ، وهل العدم النعتى ايضاً متاخر عن وجود الموضوع فيحتاج اعتباره الى وجود موضوع العرض ؟ او يصدق مع عدم الموضوع ايضا ؟ الاقوى هو الاول خلافاً لما اشتهر من صحة السالبة بانتفاء الموضوع وسياتى توضيح ذلك عن قريب انشاء الله تعالى .

الالتزامى هو تقيد موضوع العام بعدم ذلك العرض وجعله جزء الموضوع للحكم ومن المعلوم ان عنوان المخصص المنفى عنه حكم العام هو الوجود النعتى كعنوان العالم المتصف بوصف الفسق وبملاحظة تنويع العام وصيرورة الموضوع الواجد للوصف مع فاقده نوعين اذا كان احد النوعين هو الوجود النعتى لا الوجود المقارن كان النوع الاخر المحكوم بحكم العام ايضا هو المتصف بالعدم النعتى لا العدم المقارن (وبعبارة اخرى) مقتضى تناقض ثبوت الحكم فى الموضوع المقيد بالعدم مع نفيه عن الموضوع المقيد بالوجود هو ثبوت التباين الكلى بين ماثبت له الحكم وبين مانفى عنه والا يلزم اجتماع النقيضين ومن المعلوم ان التباين الكلى بين الموضوعين لا يتحقق الا بكون المأخوذ قيداً فى احدهما نقيضاً لما اخذ فى الاخر والمفروض ان الماخوذ فى طرف الوجود الخارج عن حكم العام بدليل المخصص هو الوجود النعتى فلابد من ان يكون الباقى تحته هو الموضوع المقيد بالعدم النعتى لكى يتحقق التباين الكلى لئلا يلزم محذور اجتماع النقيضين ، والعدم المقارن ليس نقيضاً للوجود النعتى بل هو لازم له كما سنبين انشاءالله تعالى ، (فتلخص) ان فى مقام الاثبات ايضاً لاطريق الى استكشاف اخذ العدم المقارن موضوعاً للحكم وان الدليل المثبت لقيدية العدم يكون مثبتاً لقيدية العدم النعتى فى القسم الاول والثالث ومجملا فى القسم الثانى وان اجماله مقتضى لعدم ترتب اثر على استصحاب العدم المقارن (فان قلت) لابدلك من الالتزام باحد امرين اما تحقق العدم النعتى قبل وجود موضوع العرض او عدم تحققه ، لاسبيل الى الثانى لان عدم تحققه انما هو بتحقق نقيضه الذى هو الوجود النعتى ومن المعلوم استحالة تحقق الوجود النعتى قبل موضوعه لاستحالة وجود العرض قبل تحقق موضوعه، فلا بدمن الالتزام بتحقق العدم النعتى قبل وجود الموضوع فاذا شك بعد وجود الموضوع فى بقائه يجرى الاستصحاب من غير اشكال ، (قلنا) هذه مغالطة منشأها توهم كون التقابل بين الوجود النعتى والعدم النعتى بالسلب والايجاب ، وهو فاسد بل التقابل بينهما بالعدم والملكة فقبل تحقق الموضوع يكون كلا هما منتفيين من غير لزوم ارتفاع النقيضين لماعرفت من عدم التناقض بينهما بحيث لايمكن ارتفاعهما ، كمافى انتفاء العمى والبصر عن الموضوع الغير القابل للبصر كالجماد من غير استحالة ، (فان قلت) ماذكرته من سلب العدم النعتى عند عدم الموضوع مخالف لماقرره علماء الميزان من التفصيل بين

سلب الربط وربط السلب ، حيث قالوا ان الاول لايحتاج الى وجود الموضوع كما فى السالبة المحصلة دون الثانى كما فى الموجبة المعدولة ، وهل هذا الا الالتزام بتحقق العدم النعتى فى السلب المحصل قبل وجود الموضوع ؟ (قلت) ماذكروه من الفرق بين سلب الربط وربط السلب كلام شعرى لا اصل له ، بل السالبة المحصلة محتاجة الى وجود الموضوع كالمعدولة والفرق بينهما انما هو من جهة اخرى ، وتوضيح هذا الجملة يحتاج الى بسط فى الكلام (فنقول) الاقدمين من الفلاسفة ذهبوا الى عدم اشتمال القضايا السلبية على نسبة سلبية و قالوا بان السلب انما يرد على النسبة الثبوتية المتحققة فى القضية الموجبة فمفاد القضية السالبة ليس الا رفع تلك النسبة الايجابية وليس فيها ربط ونسبة اصلا بل هى سلب الربط وقطع الربط (وعلى هذا) فيمكن الفرق بين سلب الربط وربط السلب فيقال بكون السالبة المحصلة من قبيل الاول و كون الموجبة المعدولة من قبيل الثانى ، لكن المتاخرين منهم ذهبوا الى فساد هذا القول من جهة ان النسبة الثبوتية بما هى نسبة معنى حرفى غير مستقل بالمفهومية و اسناد السلب اليها مستلزم للحاظها الاستقلالى مضافاً الى لزوم عدم المادة المشتركة بين السوالب و الموجبات لكون السلب واقعا فى طول الايجاب و هو مخالف للوجدان و لهذا التزم المتاخرون بتربيع اجزاء القضية و وجود المادة المشتركة ، وقالوا بانها عبارة عن النسبة التقييدية اعنى نفس النسبة الحاصلة بين الموضوع والمحمول التى هى جزء ثالث للقضية مجردة عن الثبوت واللاثبوت وانها صالحة للوقوع واللاوقوع فباسناد الوقوع اليها تصير القضية موجبة ، و باسناد اللا وقوع اليها تصير سالبة فتلك النسبة هى المادة المشتركة ، (ولايخفى) ان لازم هذا القول ايضاً حصول الفرق بين سلب الربط وربط السلب لالتزامهم بكون السالبة هى تعلق اللاوقوع بالنسبة التقييدية و لازمه عدم احتياج السالبة المحصلة الى وجود الموضوع بخلاف الموجبة المعدولة (وانت خبير) بفساد هذا القول فانهم وان اصابوا فى لزوم المادة المشتركة بين القضيتين الا انهم اخطأ وافى جعلها عبارة عن النسبة التقييدية و فى الالتزام بتربيع القضية ، وذلك للزوم مفاسد عليهم من وجوه (منها) حكم الوجدان بعدم جزء رابع فى القضية وعدم مايدل عليه فى القضية الملفوظة ، مثلا فى قولنا زيد هو قائم ان جعلوا كلمه « هو » مما استعير للدلالة على النسبة الحكمية فلم يكن لوقوع النسبة دال

يدل عليها (و توهم) دلالة الهيئة على وقوع النسبة اولا وقوعها وضعاً (فاسد) كما ان ما اجاب به صاحب المحاكمات فى الشمسية وشرح المطالع من ان النسبة مالم يعتبر معها الوقوع او اللاوقوع لم تكن رابطة فلاحاجة الى الدلالة على النسبة التى هى مورد الايجاب والسلب فان اللفظ الدال على وقوع النسبة دال على النسبة ايضاً لان الدال على الخاص دال على العام ايضاً فالجزء ان من القضية يتأديان بعبارة واحدة (مما لا يرجع الى محصل) (ومنها) ان النسبة كما تقدم معنى حرفى غير ملحوظة بالاستقلال ولا بد فى تعلق الوقوع واللاوقوع اليها من لحاظها بالاستقلال وهما متنافيان (ومنها) ان حقيقة النسبة التى هى عبارة عن الربط ليست من مقولة المهيات بل هى نحو وجود موسوم بالوجود الرابط المقابل للوجود الرابطى الذى عبارة عن وجود الاعراض ، فهى بماهى حقيقة النسبة ليست ماهية يتعلق بها الوقوع تارة واللاوقوع اخرى (ولهذا التزم المحققون من المتأخرين) بتثليث اجزاء القضية مع الالتزام بثبوت المادة المشتركة وانها عبارة عن نفس المحمول وجعلوا النسبة التى هى جزء ثالث للقضية منقسمة الى نسبة ثبوتية و نسبة سلبية وجعلوا الاولى جزء للموجبة والثانية جزء للسالبة ، و على هذا فينطبق القضية الحاكية مع المحكية عنها اعنى الواقع ، وهذا هو الحق الذى لامحيص عنه ، وعليه فيكون مفاد القضية السالبة هو ربط السلب لا سلب الربط لتحقق النسبة السلبية فيها فليس حديث الفرق بين ربط السلب وسلب الربط الا حديثاً شعرياً وزخرفاً من القول ، ولكن هؤلاء المحققون من المتاخرين القائلين بتثليث القضية غفلوا عن ما يلزمهم من كون السالبة من قبيل ربط السلب فنسجوا على منوال القدماء فى جملة من كلماتهم من جعل السالبة مستغنية عن وجود الموضوع لعدم تحقق النسبة فيها ، وهل هذا الا غفلة عن ما افادوه من تثليث اجزاء القضية ، حتى ان المحقق السبزوارى (قده) مع انكاره فى حاشية الاسفار لعدم احتياج السوالب الى وجود الموضوع تبع القوم فى منظومته فى المنطق ، قال فى حاشية الاسفار ان السالبة لها اعتباران ، اعتبار انها سلب ، وهى بهذا الاعتبار لا تستدعى وجود الموضوع بل يصح السلب بماهو سلب عن غير الثابت بماهو ثابت ، واعتبار انها قضية و حكم من الاحكام ، وهى بهذا الاعتبار لا تصح الا مع اعتبار وجود الموضوع فلا مورد يصح فيه السلب الا ويصح فيه ايجاب العدول او ايجاب سلب المحمول فليس كما هو المشهور

يصح السالبة بانتفاء الموضوع فى نفسه دونهما اذ لابد من تقرر لموضوع السالبة فى الاذهان العالية والسافلة حتى تصح وتستقيم فاذن تصح وتستقيم الموجبة المعدولة و الموجبة السالبة المحمول ايضاً فى ذلك المورد بعينه (انتهى) وعبارته صريحة فى عدم الفرق بين السالبة المحصلة والموجبة المعدولة فى الاحتياج الى الموضوع ولكنه قال فى المنظومة تبعاً لمقالة المشهور : اذ ربط سلب ليس سلب الربط حد . ، . فكان الايجاب اخص اذ لزم . ، . وجود موضوع له والسلب عم ، وقال فى شرح قوله (والسلب عم) لصدقه بانتفاء الموضوع ، (ومما يلزم الاقدمين) ماذكروه فى غير واحد من الموارد من ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف ، فان هذا لا يستقيم فى السوالب بناء على ما التزموا به من عدم تحقق النسبة فيها فان لازم سلب الربط فى السالبة و قطع الربط فيها هو عدم تحقق الوصفية لمرحلة ما بعد العلم بها اذ الوصفية متوقفة على وجود الموضوع مع عدم التزامهم به فى السالبة ، والعلم بها وعدم العلم لا يصلح فارقاً بعد عدم اشتراط وجود الموضوع عندهم فى السوالب ، ومما يلزمهم ايضاً التزامهم بتلازم الموجبة المعدولة محمولها مع السالبة المحصلة مع انه لو صدقت السالبة المحصلة مع انتفاء الموضوع لم تتحقق الموجبة المعدولة قطعاً لاشتراطها عندهم بوجود الموضوع ، و هذا الالزام وارد على القائلين بتربيع القضية ايضاً (بقى الكلام) فيما هو التحقيق من ملاك الفرق بين الموجبة المعدولة وبين السالبة المحصلة وقد بيناه فى المقام الاول من ان الفرق بينهما هو تاخر مرتبة الموجبة المعدولة عن السالبة المحصلة ضرورة ان اول ما يتحقق فى نفس الامر هو انتفاء المحمول المنتزع عنه النسبة السلبية ويترتب عليه عنوان عدمى يجعل محمولا فى المعدولة فمفاد السلب المحصل هو انتفاء المحمول عن الموضوع وتحقق النسبة السلبية بين المحمول والموضوع و مفاد المعدولة هو ثبوت عنوان عدمى للموضوع فالمحمول فى السالبة هو العنوان الوجودى وفى المعدولة هو العنوان العدمى المنتزع من النسبة السلبية بين الموضوع والمحمول فى السالبة المحصلة ، وهذا هو السر فى ما تقدم منا فى المقام الاول من رجوع ادلة المانعية الى السلب المحصل لا الموجبة المعدولة وان مقتضى كونها على النحو الاول هو جريان البرائة ومقتضى كونها على النحو الثانى هو الرجوع الى قاعدة الاشتغال فليس ماذكرناه هنا من اشتراط وجود الموضوع فى السالبة وان مفادها تحقق النسبة السلبية بين

الموضوع والمحمول رجوعاً عماذكرناه هناك كمار بما يتوهم فتبصر ،

اذاعرفت هذه المقدمات الاربع فنقول ان الموضوع المركب من العرض و موضوعه اذاكان متعلقاً لتكليف عدمى مثل لاتكرم زيداً يوم الجمعة بمحضر من عمر عندقيام خالد ونحوذلك من القيود الماخوذة فى موضوع الحكم او متعلقه فالاكرام المقيد بالقيود المذكورة كمايصدق عدمه بعدم تلك القيود كذلك يصدق بانتفاء موضوعه وهوزيد كماانه يصدق بانتفائه مع وجود موضوعه وتحقق جميع قيوده **واما اذاكان** متعلقاً للتكليف الوجودى مثل اكرم زيداً يوم الجمعة (الخ) فامتثال هذا التكليف وتطبيق المأتى به على المامور به يتوقف على تحقق ماهو الموضوع بتمام القيود الماخوذة فيه فلو كان احد القيود عدمياً لم يمكن اثباته باستصحاب عدمه الازلى وذلك لانه لا يخلو اما يقال بتقرر الماهيات كماهو مذهب بعض وان الماهيات قبل وجودها متقررة على ماهى عليها فى صقع العلم الربوبى ، اويقال بعدم تقررها وانها لاشئى محض و انماهى امور منتزعة عن الوجودات و انها كسراب بقيعة يحسبه الظمأن ماء كما هوالحق بناء على اصالة الوجود ، **فعلى الاول** فلوشك فى اتصاف تلك الماهية بعدم عرض سواء كانت متعلقة للحكم التكليفى كالصلوة اوموضوعاً لمتعلقه كالعالم الغير الفاسق اومتعلقة للحكم الوضعى مثل حيضية دم المرئة القرشية بعدالخمسين فلايعقل جريان الاستصحاب فى عدم اتصافها الازلى بان يقال كانت تلك الماهية قبل وجودها غيرمتصفة وبعد وجودها عند الشك فى اتصافها يستصحب عدم اتصافها الا زلى (و ذلك) لان حالهافى موطن تقرر ها ايضامشكوكة فى اتصافها بالمشكوك و عدمه ضرورة ان الماهيات بناء على تقررها قبل وجود ها متقررة على طبق حالاتها و عوارضها بعدالوجود فليس لعدم الاتصاف (ح) حالة سابقة حتى يثبت بقائها بالاصل فالمرئة المشكوكة فى انها قرشية كما انها مشكوكة فى كونها قرشية بعد وجودها كذلك قبل وجودها وفى مقام تقررها الماهوى ، (واماعلى الثانى) فليس قبل وجود الماهية موضوع حتى يصح السئوال بانه هل هو متصف بالعرض ام لا وان الوجود النعتى قبل وجود الموضوع هل هو متحقق ام لا وذلك لماتقدم من ان مرتبة العدم النعتى كوجوده متاخرة عن وجود الموضوع و قبل وجوده لا موطن لاحدهما اصلا فكما لايصح ان يحكم بوجود العرض قبل موضوعه على نحو النعتى كذلك لايصح ذلك بالنسبة الى عدم

العرض على نحو النعتى ايضاً وهذا ليس من ارتفاع النقيضين فى شيئ بل هذا معنى قولهم بجواز ارتفاعهما فى المرتبة وسر ذلك ما قدمناه من كون التقابل بين الوجود النعتى وعدمه بالعدم والملكة لا بالايجاب و السلب ومن المعلوم ان احد المتقابلين بتقابل العدم والملكة انما يكون فى مرتبة تحقق وجود القابل لهما واما قبل وجوده فلا موطن لشيء منهما اصلا ، (ونزيد هنا توضيحاً) بان صدق القضية عبارة عن مطابقة القضية الحاكية للمحكى عنه وهو الواقع المخبر به والوعاء المناسب لتحقق مدلول القضية الثابت فى نفس الامر سواء تصوره متصورام لا، تكلم به احدام لا، فقبل وجود الموضوع فى نفس الامر لا رسم له ولا اسم ولا حقيقة له فكيف يمكن ان يقال باتصافه بعدم عرض ، وليت شعرى فما المراد بمرجع الضمير فى اتصافه فمع كونه عدماً محضاً كيف يعقل ان يرجع اليه الضمير ويشار اليه ويخبر عنه باتصافه بالعدم وهل المعدوم يمكن ان يخبر عنه ؟! (واما الوجود الذهنى) فهو وان كان يمكن باعتباره الاخبار عن المهية، ولهذا جعل صحة الاخبار عن المعدوم دليلا على الوجود الذهنى للمهيات الا انه غير مفيد لما نحن بصدده لما عرفت من ان مناط صدق القضية ليس الا مطابقتها مع الواقع المحكى عنه والوعاء المناسب لتحقق مفادها سواء تصوره متصورام لا، لا ذاك الوجود التصورى (قال المحقق السبزوارى) فى حاشية الاسفار عند قول المصنف: « وايضاً يجوز نفى كل ما هو غير الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثابت » **ما لفظه** : يجوز نفى ما هو غير الثابت كالعدم والامتناع فانه يصح ان يقال ليس المعدوم البحت له العدم وليس المتنع له الامتناع لان المعدوم ليس له ذات وحقيقة حتى يثبت له شيئى فاللاشيء المحض يصح سلب ذاته واحواله حتى العدم والامتناع عنه ومن هنا يقال سلب الشيئى عن نفسه فى حال العدم جائز ،**ان قلت** اذا سلب العدم عن المعدوم مثلا فهو موجود **قلت** سلب العدم شيئى واثبات الوجود شيئى اخر والمغالطة نشأت من اشتباه الحمل الاولى بالشايع فعدم العدم نفسه بالاولى وان كان وجوداً بالشايع وايضاً لو فرض اقتضاء الوجود لم يكن سلب العدم مقتضياً له بل انما اقتضاه عدم خلو الواقع عن النقيضين بل نقول كما ليس له العدم ليس له الوجود و كما ليس له الامتناع ليس له الامكان مثلا اذ ليس هنا شئى حتى يثبت له شيئى (انتهى كلامه رفع مقامه) وهو صريح فيما ذكرناه (**فان قلت**) ماذكرته من منع جريان الاستصحاب لاثبات العدم النعتى مناف مع تسالم الفقهاء الا

من شذ منهم فى الحكم بالضمان باليد عند الشك فى اذن المالك ، وفى الحكم بعدم النسب عند الشك فى تحققه ، وهل هذا الامن جهة اصالة عدم تحقق الاذن الثابت قبل اليد فى الاول و اصالة عدم تحقق النسبة بالولادة مثلا بين شخصين فى مورد الشك بالعدم الازلى فى الثانى (قلت) امافى مسئلة الضمان فوجه القول به مع الشك فى اذن المالك هوماأشرنا اليه سابقاً فى تقسيم موضوعات الاحكام ومتعلقاتها من ان الموضوع اذا كان مركباً من عرضين لمعروضين لم يكن اعتبارهما فى موضوعية الحكم الا باعتبار تقارنهما فى الزمان فيصح احراز احدهما بالاصل والاخر بالوجدان ففى هذه المسئلة **بعد فساد القول** بالتمسك بالعام فى الشبهة المصداقية وعدم امكان التمسك بعموم ادلة الضمان مع الشك فى اذن المالك (و بعد بطلان) قاعدة المقتضى والمانع (نقول) لامانع من جريان استصحاب عدم الاذن من المالك وليس ذلك من قبيل استصحاب العدم الازلى فان موضوع الضمان مركب من استيلاء الانسان على مال الغير مع عدم اذنه ، فالاستيلاء عرض قائم بالمستولى وعدم الاذن قائم بالمالك وليس عدم الاذن من عوارض الاستيلاء ونعوته وصفاته وانما اعتبار ها فى موضوع الضمان بملاحظة تقارنهما زماناً فاذا كان عدم الاذن من المالك له حالة سابقة فلامانع من الحكم ببقائه بالاصل فيثبت به جزء الموضوع والمفروض ثبوت جزئه الاخر (و هو تحقق اليد) بالوجدان فيحكم ظاهراً بالضمان وهذا الوجه هو المترائى من عبائر الفقهاء سيما جامع المقاصد فى حكمهم بالضمان فى هذه المسئلة ولا اشكال فيه لماذكرنا ويكون من قبيل استصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث لاثبات ارثه منه (فيما علم تاريخ اسلام الوارث فقط) كما لايخفى (واما فى مسئلة الشك فى النسب) فالظاهر من الشيخ (قده) وان كان تسالمهم على البناء على عدم النسب عند الشك وعليه بنى الحكم بعدم حيضية دم المرئة التى يشك فى قرشيتها بعد الخمسين ، ولكن الملاك فى تسالمهم يمكن ان يكون من جهة بناء العقلاء على عدم الانتساب بين شخصين الامع العلم بثبوته بينهما وهذه السيرة ثابتة بينهم لاصل حفظ الانساب ولا ربطه باستصحاب العدم الازلى (مضافاً) الى امكان جريان الاستصحاب (من غير توقف على صحة الاستصحاب فى العدم الازلى) فى بعض موارد الشك فى النسب (وتوضيح ذلك) ان من عمدة موارد الشك فى النسب هو باب الميراث وفى كثير من موارده

يكون الاثر مترتباً على الوجود او العدم المحمولى لا النعتى فان ارباب الارث ينقسمون الى الفروع (وهم الاولاد) والاصول (وهم الاباء والامهات) والحواشى (وهم الاخوة والاخوات والاعمام والاخوال ونحوهم)ولاشبهة فى اجراء الاستصحاب عند الشك فى النسب فى القسم الاول فى الجملة كما اذا شك فى كون زيد ولداً للميت مع وجود اولاد معلومين له فان الاثر هنا مترتب على اصل وجود ولد سوى الموجودين فانه على تقدير وجوده ينقص سهامهم وهذا من اثار اصل وجود الولد لا كون هذا ولدا على نحو كان الناقصة فيصح استصحاب عدم الولد للميت سوى الموجودين لاثبات عدم نقص فى حظهم من الارث (نعم) لايثبت به عدم كون المشكوك ولداً للميت لاثبات عدم ارثه منه لكنه لاحاجة الى ذلك ولا ثمرة مهمة فيه فان العمدة هو اثبات عدم نقصان حظ الموجودين وهو ثابت باستصحاب عدم الولد على نحو ليس التامة وان كان منشأ الشك كون الموجود ولداً ؛ومن هذا القبيل ما اذا شك فى كون الموجود ولداً لاثبات عدم الحجب عن الطبقه الثانية فان ارث الاخوة متوقف على عدم وجود ولد للميت لاعلى عدم كون الموجود ولداً له ، وكذا فيما كان للميت ابوان وشك فى كون الموجود ولداً له فانه لاباس باصالة عدم الولد له لاثبات الثلث للام ، (واما فى طرف الحواشى) فلاباس بالاستصحاب فيما كان المشكوك ممن يحتمل ولادته بعد ولادة الميت وكونه على تقدير قرابته معه اصغر منه اذ يتصور (ح) حالة سابقة لعدم تحقق الحاشية، مثلا لو شك فى كان الموجود اخاً للميت مع كونه اصغر من الميت فيقال كان الميت ولم يكن له اخ فيستصحب عدم وجود الاخ له لاثبات عدم حجب الام عن الثلث الذى هو النصيب الاعلى لها اولاثبات عدم حجب الاعمام عن اصل الارث(ويقال للاول حجب النقصان وللثانى حجب الحرمان) فان كلا الحجبين من اثار اصل وجود الاخوة لا كون الموجود اخاً (نعم) لاوجه لاجراء الاستصحاب عند الشك فى كون الموجود من الاصول كالمشكوك كونه اباً للميت الا بناء على صحة استصحاب العدم الازلى الذى عرفت فساده والسر فى الفرق بين الاصول وبين الفروع وبعض الصور فى الحواشى (على ماعرفت) هو وجود الاصول قبل وجود الانسان دائماً فلا يمكن فرض الحالة السابقة للعدم المحمولى ومفاد ليس التامة بخلاف الفروع والحواشى لوجود الحالة السابقة فى الفروع وامكان فرضها فى الحواشى كما تقدم بيانه(وعلى هذا)فيشكل الحكم فى المشكوك

كونه من الاصول من جهة الميراث الان يثبت ماتقدم من بناء العقلاء في خصوص باب النسب مطلقا ،

اذا تمهد ذلك فلنعد الى ما كنا فيه من مسئلة اللباس المشكوك فيه وتشخيص ان الحكم في مالا يؤكل من اى القبيل (فنقول) قد تقدم سابقاً ان كل عرض اذا اخذ قيداً لموضوع ذي حكم فله اضافة اولية الى محله و موضوعه واضافة ثانوية بالقياس الى ملابسات الموضوع ، وذلك كالطهارة الحدثية فان لها اضافة اولية الى المصلى الذي هو محلها ويلزمها اضافة ثانوية الى الصلوة ضرورة ان لازم كون المصلى في حال الصلوة طاهراً كون صلوته واقعة في حال الطهارة فجميع القيود المعتبرة في الصلوة يتحقق فيها هاتين الاضافتين كما تقدم بيانه وانما الكلام هنا في انه يمكن اعتبار القيد في الصلوة باعتبار اضافته الاولية التي بينها و بين المصلى و يمكن اعتباره باعتبار الاضافة الثانوية بينها وبين نفس الصلوة فعلى النحو الاول يمكن جريان الاستصحاب فيه كما في اعتبار الطهارة في الصلوة حيث انها معتبرة باعتبار اضافتها الاولية الى المصلى ولهذا الاشكال في صحة استصحابها وعلى الثاني فلا يجرى الاستصحاب الا على القول بالاصل المثبت لعدم تحقق الحالة السابقة الا على نحو العدم الازلي (فهل المقام) وهو مسئلة مالا يؤكل من قبيل الاول أو من قبيل الثاني وهذا ما وعدنا بيانه سابقاً (فنقول) ان لوصف « مالا يؤكل لحمه » اضافة الى اللباس لكونه من اجزائه واضافة الى المصلى لكونه لابساله واضافة الى الصلوة لكونها واقعة فيها (فهل) مقتضى ادلة المانعية هو بلحاظ الاضافة الاولى او الثانية او الثالثة ، ظاهر جملة من الادلة هو كونه قيداً للصلوة مثل قوله (ع) في الموثقة (لاتجوز الصلوة في شيئ من المأكول وان الصلوة فيه فاسدة » و هكذا النواهي الغيرية الواردة في المقام المنتزعة عنها القيدية مثل « لاتصل في شيئ من غير الماكول » و كذا ماورد في موارد خاصة مما لايؤكل مثل النهي عن الصلوة في الفنك ونحوه فان ظاهر الجميع كون مالايؤكل منهياً عنه باعتبار وقوع الصلوة فيه ومرجعه الى كون عدم مالايؤكل ماخوذاً قيداً للصلوة ونعتاً وظرفاً لها اما كونه قيداً للمصلى فلم يحتمله احد (واما كونه قيداً للباسه) فيمكن استظهاره من كل من عبر بشرطية الماكول وهو الظاهر من المنتهى لكن مع اختصاص الشرطية بالساتر ،وقد تقدم مافيه من الاشكال من وجوه (منها)

ارجاع المانعية الى الشرطية وقد تقدم فساده ثبوتاً و اثباتاً (ومنها) اختصاص الشرطية بالساتر و قد تقدم عدم الاختصاص به (ومنها) جعل القيد قيداً للباس مع ظهور الادلة فى كونه قيداً للصلوة (نعم) ربما يتوهم من المروى عن الرضا (ع) كونه قيداً للملبوس ، و فيه ، « لاتلبسون مالا يؤكل فتصلون فيه » (وجه التوهم) ان النهى تعلق بلبس غير المأكول فى حال الصلوة فيكون المعتبر فيها عدم كون اللباس فى حالها من غير المأكول (وفيه منع واضح) اما اولا فلان الظاهر بقرينة قوله (ع) « فتصلون فيه » هو كونه مثل سائر النواهى فى ادلة الباب دالا على اعتبار عدم كون الصلوة فيها ومع الغض عن دعوى ظهوره فى ذلك فلا اقل من كونه موجباً لاجمال صدر الرواية و انهدام ظهوره و اما ثانياً فلانه لوسلمنا ظهوره فى ذلك فهو معارض مع ماتقدم من النواهى الغيرية العامة وظاهر النهى فى الموثقة وماورد فى الموارد الخاصه كما تقدم، ولاريب فى ان الترجيح للثانى لاكثريتها و اقوائية ظهورها فلا محيص عن الالتزام بكونه قيداً للصلوة (وعليه) فلو شك فى وقوع الصلوة من اولها فى مالايؤكل فلا يصح التمسك لاثبات صحة الصلوة بالاستصحاب بتقريباته المتقدمة كما اوضحناه (وكذا) لوشك فى وقوعها فى الاثناء كما لوشك فى وقوع شعرات من السنور على لباسه فى اثناء الصلوة ، فانك بعدماعرفت من عدم الفرق بين القاطع و المانع على مافرق بينهما الشيخ الانصارى (قده) فعدم المانع انما يلاحظ بالنسبة الى اجزاء الصلوة من غير اعتبار وحدة لها ولااعتبار جزء صورى فكل جزء من الاجزاء يعتبر المانعية بالنسبة اليه مستقلا وقد تقدم ان استصحاب عدم وقوع المانع (ح) يكون من قبيل اسراء الحكم من موضوع الى موضوع اخر و استصحاب الهيئة الاتصالية غير جارية لعدم ترتب الاثر عليها كما تقدم بيانه (وان كان سليماً عما يتوهم من عدم جريانه لكونها تدريجية غير قابلة للبقاء ، و ذلك لان حالها فى ذلك حال سائر التدريجيات فى كونها قابلة للاستصحاب كما قرر فى محله) هذا مضافاً الى تسليم الشيخ (قده) عدم كون غير المأكول من قبيل القاطع فلاوجه لاعتبار الهيئة الاتصالية بالنسبة اليه، هذا تمام الكلام فى المقام الثالث و قد ثبت فيه عدم جريان الاستصحاب وبه تم الكلام فى البحث عن اللباس المشكوك فيه ، و قد فرغ من تسويده وتقريره مؤلفه الفقير الى رحمة ربه محمد تقى بن محمد الاملى اتاه الله مايؤمله فى الدنيا والاخرة فى شهر جمادى الاولى سنة الف وثلثمأة واربع واربعين من الهجرة فى بلدة العزى السرى والحمد لله اولا واخراً

الخامس مما یشترط فی لباس المصلی ان لا یکون ذهباً للرجال ، وهذه المسئلة فی الجملة اجماعیة بل مما قامت الضرورة علیها ، لکن مع قطع النظر عن ذلك یقع الکلام فی مقامات (المقام الاول) فی صحة الاستدلال علیها بحرمة لبسه و جعلها موجبة لفساد الصلوة فیه (وهذا توهم فاسد) ضرورة عدم استلزام حرمة شیئی فی الصلوة لبطلانها مالم یرجع الی النهی عن نفس الصلوة (الثانی) الاستدلال علی الفساد من ناحیة وجوب الستر بان یقال ان التستر من الشرائط المعتبرة فی الصلوة ومع حرمة الستر بالذهب فالتستر به اتیان للشرط المامور به علی الوجه المحرم فتکون الصلوة منهیاً عنها بشرطها والنهی عنها موجب لبطلانها (وفیه مالا یخفی) ضرورة ان وجود الشرط علی النحو المنهی عنه غیر موجب لتعلق النهی بالمشروط حتی یوجب بطلانه فان اللازم من الاشتراط هو لزوم اتیان الاجزاء المامور بها فی حال وجود الشرط واما ان الشرط یعتبر ان یکون محللا او محرماً فهو اجنبی عن الاشتراط (نعم) لو کان الشرط فی نفسه عبادیاً یکون النهی عنه فی نفسه موجباً لفساده فیلزم فساد المشروط من جهة الا خلال بالشرط لا من جهة استلزام النهی عنه فساد المشروط وقد حققنا البحث عن ذلك فی الاصول ، ولا یقتضی عبادیة المشروط کون شرطه ایضاً عبادیاً لاحدوثاً ولا بقاء کما هو واضح الا ان یدل دلیل علی عبادیته بالخصوص کما فی الطهارات الثلث ، (ولا فرق فیما ذکرنا) بین ان یکون الساتر منحصراً بالذهب او کان علی المصلی ثیاب متعددة بعضها حلال و بعضها حرام فانه لو قیل بالبطلان لاجل حرمة التستر لم یکن وجه للفرق ، لکون التستر فی صورة تعدد اللباس مستنداً الی الجمیع علی حد سواء اذ لیس استناد الستر الی بعضها اولی من بعض حتی یقال ان الستر وقع بالمحلل دون المحرم او بالعکس لکنك عرفت فساد اصل الاستدلال (الثالث) الاستدلال علی الفساد بقاعدة عدم جواز اجتماع الامر و النهی بان یقال ان التستر واجب ولبس الذهب حرام فاذا اجتمع المامور به مع المنهی عنه وقلنا بعدم جواز اجتماعهما وغلبة جانب النهی کان الستر الماتی به حراماً فتبطل الصلوة (ح) من جهة فساد شرطها (واما) تحقق ملاك باب اجتماع الامر والنهی فی المقام فمما لا یخفی فان ملاکه تعلق الامر والنهی بعنوانین بینهما عموم من وجه المقتضی لاجتماعهما فی مورد الاجتماع و هذا الملاك متحقق فی المقام ضرورة ان لبس الذهب المحرم

شامل لغیر الساتر کالقلنسوة والجورب ، والستر مطلق بالنسبة الی غیر الذهب فیجتمعان فی التستر بالذهب (وفیه) انه بناء علی امتناع اجتماع الامر والنهی امامن جهة عدم اجداء تعدد الجهة بناء علی کون التر کیب فی مجمع العنوانین اتحادیاً کمافی الجنس والفصل و امامن جهة عدم القدرة علی الامتثال بناء علی کون التر کیب انضمامیاً کما فی المادة والصورة حیث انه بناء علیه وان لم یکن مانع عن الاجتماع من الجهة الاولی الا انه لایصح الاتیان بالمجمع من الجهة الثانیة ضرورة ان المجمع لکونه منهیاً عنه غیر مقدور علیه شرعاً والممتنع الشرعی کالعقلی فاطلاق الامر بالعنوان المامور به لایشمل الفرد المنهی عنه لسلب القدرة عنه ولومع المندوحة وتفصیل الکلام موکول الی الاصول ، ولکن ذلك لایوجب فساد الصلوة فی المقام لماعرفت من عدم کون حرمة الشرط موجبـاً لفساد المشروط وهذا بخلاف مالو کان متعلق النهی بنفسه متعلقاً للامر العبادی کمافی الصلوة فی المکان المغصوب حیث ان الکون الصلوتی مما تعلق به النهی (المقام الرابع) فی الاستدلال للفساد بالاخبار الواردة فی المقام (فمنها) خبر موسی بن اکیل عن الصادق (ع) « جعل الله الذهب فی الدنیا زینة النساء فحرم علی الرجال لبسه والصلوة فیه » (ومنها) موثق عمار عنه (ع) « لایلبس الرجل الذهب ولا یصلی فیه لانه من لباس اهل الجنة » (ومنها) خبر جابر الجعفی عن ابی جعفر (ع) یجوز للمرئة لبس الدیباج (الی ان قال) « ویجوز ان تتختم بالذهب وتصلی فیه وحرم ذلك علی الرجال » وفی معناها روایات اخر ، فلابد من التکلم فیها وفی مقدار دلالتها (فنقول) اما اعتبار ها سنداً فمما لا ینبغی الارتیاب فیه لان فیها الموثقات ، مع الاطمینان بما رواه جابر مضافاً الی عمل الاصحاب علیها من غیر خلاف ظاهر ، واما من حیث الدلالة فیقع الکلام فی جهات (الاولی) فی مقدار دلالتها (فنقول) قد تقدم فی مبحث مالایوکل عدم جواز الصلوة فیه ولو کان محمولا وذلك بدلالة موثقة ابن بکیر المذکورة فیها العظم و الروث وتقدم هناك اختیار الاتساع فی الظرفیة ، ولکن فی المقام لاموجب للالتزام به فاللازم من حرمة الصلوة فی الذهب هو بطلانها اذا وقعت فیه بنحو یصدق معه اللبس (نعم) لایشرط کونه ساتراً فیشمل مثل الخاتم والسیوف والخناجر والسکین بل والسلسلة التی تعلق علیها الساعة و نحوها اذا کان لابساً لها علی ماهو المعمول عند العرف لاحاملا لها علی ای نحو ، وقد استثنی مما ذکرنا السیوف والخناجر ونحوهما من انواع السلاح

بماوردمن نفى الباس عنهافيبقى الباقى تحت عموم المانعية (الجهة الثانية) ان الظاهر عدم الفرق فى بطلان الصلوة بلبس الذهب بين ماكان مطرزاً اومموها اومفتولا منه اومصنوعاً منه لان المعيار هوصدق لبس الذهب عرفاً وهوصادق فى الجميع بل المتعارف منه هو المموه منه والمطرز به فالمناقشة فى التمويه به ممنوعة (الجهة الثالثة) لوصلى فيه جاهلا اوناسياً فهل تصح صلوته اويجب الاعادة ؟ فالمشهور على عدم الوجوب فى صورة النسيان وتحقيق ذلك يحتاج الى بسط فى الكلام (فنقول) اماجواز الصلوة فى المشكوك منه مع الالتفات بكونه مشكوكا فالاقوى جواز الصلوة فيه لعين ماتقدم فى المشكوك من غير الماكول من البرائة وقاعدة الحل ، واما الكلام فى وجوب الاعادة بعدتبين كونه ذهباً مع تحقق الشك فى حال الصلوة و الاعتماد على اصالة البرائة وقاعدة الحل فالاقوى وجوبها كما تجب فى المشكوك فى كونه غير المأكول ايضاً وذلك لماتقرر فى الاصول من عدم اجزاء الامر الظاهرى عن الواقع ، واماالحكم فى مالوصلى ناسياً فى الذهب فالاقوى ايضاً وجوب الاعادة و ان كان المشهور كماعرفت على عدم الوجوب سواء قلنا بكون النهى عن الصلوة فيه غيرياً كاشفاً عن مانعية الذهب وتقيد مطلوبية الصلوة بعدمه كمافى غير الماكول ، اوقلنا بكون النهى فيه نفسياً وان الفساد انماهو من جهة النهى فى العبادة (اماعلى الاول) فواضح ضرورة انه بعد التذكر يتبين انه مااتى بماهو المطلوب فيجب عليه الاتيان به (واماعلى الثانى) فربما يقال بعدم وجوب الاعادة من جهة ان البطلان مستند الى النهى النفسى عن العبادة ومن المعلوم عدم صحة تعلق النهى بالناسى فلاموجب للبطلان (ولكن الاقوى) وجوب الاعادة على هذا المبنى ايضاً لان البطلان (ح) ليس معلولا للنهى بل متلازم معه فيكفى فى الحكم به وجود ملاك النهى وان ارتفع خطاباً (نعم) لوكان النهى مرتفعاً عن الناسى ملاكا وخطاباً لكان لماذكر وجه (وتوضيح ذلك) ان فساد الصلوة وحرمة لبس الذهب كلاهما ناشيان عن ملاك واحد وهو المبغوضية الذاتية المستتبعة لهما فهما معلولان لعلة واحدة وليس بينهما سببية ومسببية فزوال النهى بسبب النسيان لايوجب انتفاء الفساد مع بقاء ملاكه والقدر المتيقن هوزوال الخطاب لاالملاك وبقائه موجب للفساد (واماالقول) بصحة الصلوة اعتماداً على صحيحة « لاتعاد » فمشكل من جهة الاشكال فى شمولها للقيود العدمية لانصرافها الى القيود الوجودية مثل الاجزاء والشرائط

كماذكر جملة منها فى المستثنى كالوقت والقبلة والطهور وتحقيق الكلام فى ذلك فى باب الخلل ،

السادس مما يشترط فى الساتر بل فى مطلق لباس المصلى ان لا يكون حريراً محضاً للرجال والحكم فيه فى الجملة اجماعى ، والجهات المتقدمة فى الذهب تاتى هيهنا من عدم امكان استفادة البطلان من حرمة اللبس ذاتاً ولا من النهى فى العبادة ولا من باب اجتماع الامر والنهى وانحصار دليل البطلان بالاخبار الواردة فى المقام و وقوع البحث فى الاخبار من الجهات المتقدمة فى بطلان الصلوة فى الذهب ، ونزيد هنا البحث فى جهات (الاولى) المستفاد من جملة من الاخبار فساد الصلوة فى الديباج ايضاً ، قال الاستاد دامت بركاته ، ان موضوع الديباج منتف فى هذه الاعصار وكان من نبات شبيه بالقطن ارق من الحرير واغلى منه يعمل منه الثياب سابقاً قد انقطع بذره ، و قال : كان لانقطاعه تاريخ عجيب من حيل الافرنج (اقول) لم نطلع على هذا التاريخ العجيب ولكن ماذكره اهل اللغة مخالف مع ما افاده ، فعن المغرب : الديباج الثوب الذى سداه او لحمته ابريسم وعندهم اسم للمنقش ، وعن مجمع البحرين بعد ان ذكر ان الديباج ثوب سداه او لحمته ابريسم ، قال : وفى الخبر لا تلبسو االحرير و الديباج يريد به الاستبرق وهو الديباج الغليظ ، وقال فى الوافى ، الديباج يقال للحرير المنقوش فارسى معرب و كان الحرير يطلق على مالا نقش له و يقابله الديباج (انتهى) و كيف كان ، فلو كان المراد منه ماذكره اهل اللغة فلا ينبغى الارتياب فى بطلان الصلوة فيه لورود النص عليه بالخصوص مع كفاية مادل على البطلان فى الحرير لكونه قسماً منه واما ماذكره الاستاد فلو كان هو المراد من الديباج فلا يترتب عليه ثمرة مهمة لعدم مايسمى بالديباج بذلك المعنى فى هذه الاعصار (الجهة الثانية) اختلف الاصحاب رضوان الله عليهم فى مالا تتم الصلوة فيه من الحرير فعن المشهور صحتها فيه ، وعن القدماء كالمفيد والصدوق وابن الجنيد الحكم بالمنع ، ويدل على الجواز رواية الحلبى عن الصادق عليه السلام ، قال كلما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس بالصلوة فيه مثل التكة الابريسم و القلنسوة والخف و الزنار يكون فى السراويل ويصلى فيه ، و تضعيفها سنداً بوجود احمد بن هلال فى سندها ضعيف باعتماد الاصحاب على رواياته وان لم يعتمدوا على رأيه ، و اما من جهة الدلالة فقد قال الاستاد ان فيها احتمالين (الاول)

ان یکون المراد بمالاتجوز الصلوة فیه هو الاجناس التی منعت الصلوة فیها کغیر الماکول والذهب والحریر (الثانی) ان یکون المراد به مالاتتم الصلوة فیه فیکون قوله (ع) مثل التکة بیاناً له وعلی الثانی فجنس مالاتتم الصلوة معه وان لم یکن مذکوراً فی الروایة الا ان القدر المسلم شموله للحریر بقرینة المثال (اقول) کانه دام بقائه لاحظ الروایة فی نسخة الجواهر بحذف کلمة «وحده» فذکر فیها الاحتمالین و اما مع وجود هافی الروایة فلا مساغ للاحتمال الاول کما هو واضح ، (ویدل علی المنع) صحیحة محمد بن عبدالجبار قال کتبت الی ابی محمد (ع) اسئله هل یصلی فی قلنسوة حریر محض او قلنسوة دیباج فکتب (ع) لاتحل الصلوة فی حریر محض ، ومثلها صحیحته الاخری الا ان فیها ذکر السئوال عمالاتتم الصلوة فیه من غیر الماکول مع الجواب بانه اذا کانه ذکیاً فلا باس ، قال الاستاد : الظاهر انهما روایة واحدة الا انه لمکان تقطیعها یذکر کل فقرة منها فی الموضع المناسب لها و المنقول عن بعض السادة من اهل اصفهان وجود اصل نسخة المکاتبة عنده الذی کان الجواب فیها بخط العسکری علیه السلام وانه ذکر فیها نحو من خمسة عشر الی عشرین سئوالا ، و کیف کان ، فهی من حیث السند صحیحة ودلالتها علی المنع ظاهرة وقد ذکر فی الجواهر فی تاویلها بمایمکن الجمع بینها وبین روایة الحلبی بوجوه کلها مخدوشة کما یظهر ذلک من التامل فیها مثل قوله (قده) المراد بقوله لاتحل الصلوة فی حریر محض هو الثوب الحریر لامالاتتم به الصلوة بل ادعی ان المنصرف من الحریر المحض هو الثوب الساتر ، و هذا کما تری مع انه دعوی ممنوعة ، فاسد ، ضرورة عدم صحة السئوال عمالاتتم به الصلوة والجواب بعدم صحة الصلوة فی الساتر لکون الجواب اجنبیاً عن السئوال ، وقدینا قش فی صحیحته الاخری باشتمالها علی الحکم الصادر تقیة اعنی حلیة الصلوة فی غیر المأکول اذا کان ذکیاً وهو لایجامع الحکم بالبطلان فیمالاتتم به الصلوة المخالف للتقیة اذلو کان المقام مقام التقیة لکان اللازم اعمالها فی الجمیع فیصیر هذا منشأ لقدح الروایة (وفیه مالا یخفی) لحصول التقیة باختلاف القول و شتات الرأی وهو یحصل بذکر حکم موافق لهم وحکم مخالف وهذا المعنی غیر عزیز فی الاخبار (و کیف کان) فالانصاف عدم طرو الخدشة فی الصحیحة فلو صح فی روایة الحلبی عموم لکی یشمل مالایتم من الحریر والذهب وغیر المأکول لالتزمنا بتخصیص

عمومها بصحيحة ابن عبدالجبار فى مورد الحرير وبمادل على فساد الصلوة فيما لاتتم به من غير المأكول لكونهما اخص وان كان يشكل ذلك لصريح رواية الحلبى فى الحرير من جهة المثال المذكور فيها فلا يمكن ان يعامل معها معاملة العام بل يقع المعارضة بينها وبين الصحيحة ، و ترجيح رواية الحلبى بكونها مشافهة والصحيحة مكاتبة مشكل ، كترجيح احد هما على الاخر بعمل القدماء اذلم يثبت كون عملهم على وفق اى واحد منهما ، فالمسئلة لاتخلو عن اشكال ،

مسئلة استثنى من عدم الجواز لبس الحرير عند الضرورة لبرد او حرو نحوها وقد استدل له بعمومات الاخبار الدالة على ثبوت الترخيص فى المحرمات عند الاضطرار ، مثل قولهم (ع) ليس شيئى مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه ، وقوله (ع) كلما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر ، وحديث الرفع المشتمل على «مالا يطيقون» لكنه يقع الاشكال فى ان الاضطرار الموجب لجواز لبس الحرير عرفى فيكفى (ح) فى الجواز كون المكلف فى ضيق من تركه وليس المراد البالغ الى مرتبة العجز العقلى ، هذا ، مع انهم لايلتزمون بهذا المقدار من الاضطرار فى جواز الاقدام على مايخالف الاحكام الواقعية ، فلو كان المكلف فى ضيق من ترك شرب الخمر مثلا لم يجز له شربها ولم يفت فقيه بالجواز ، فلا بدمن بيان ميزان للاضطرار جامع لجميع الافراد وهو فى غاية الاشكال ، **واما التمسك** بقوله (ع) ماغلب الله عليه (الخ) **فغير** مفيد ضرورة ان مورده هو ما اذالم يكن للعبد اختيار فى اتيان المكلف به من جهة النسيان او الاغماء الغير الاختيارى و نحوه كالحيض الغير الاختيارى المانع من الصلوة فلا يصح الاستدلال به لجواز لبس الحرير بهذا المقدار من الاضطرار الغير البالغ الى حد سلب الاختيار (وحاصل الكلام) ان هيهنا امورا ثلثة طولية (احدها) الحرج وهو بمعنى المشقه (وثانيها) الاضطرار العرفى المدلول عليه بحديث الرفع و نحوه و هو المشقة البالغة الى درجة لاتتحمل عادة (وثالثها) الاضطرار العقلى وهو البالغ الى درجة لايتمكن المكلف من امتثال التكليف بسبب سلب القدرة عنه (اما الحرج) فالقدر الموجب منه لترك الواجب هو ماحدد فى الوضوء فى باب المسح على المرارة ومن المعلوم ان هذا القدر غير مبيح لفعل المحرمات فيقع الاشكال فى كيفية اختلافه قدراً فى المقامات بعدمفروغية حكومة ادلته على ادلة الاحكام الواقعية مطلقاً من غير فرق

بين الواجبات والمحرمات (والحاصل) ان هنا اموراً لابد من التوفيق بينها (الاول) تحكيم ادلة الحرج على ادلة الاحكام مطلقا (الثانى) تحديدحده فى ادلته بمايوجب انتقال التكليف من المسح على البشره الى المسح على المرارة (الثالث) بداهةعدم كفاية هذا المقدار فى اباحة المحظورات ، ويمكن الجمع والتوفيق بين هذه الامور بملاحظة اهمية الاحكام الواقع فيها الحرج كما سياتى بيانه فى الاضطرار العرفى و ان كان لايخلو عن اشكال (واما الاضطرار العرفى) فيقع الاشكال المذكور فيه ايضاً ضرورة ان المشقة البالغة الى درجة لاتتحمل عادة لوصارت موجبة لاستباحة لبس الحرير فمن المعلوم ان تلك الدرجة من المشقة غير مبيحة لشرب الخمر ولو كان الرافع لها منحصراً بشرب الخمر ، ويمكن التفصى هيهنا باختلاف الاحكام من حيث الاهتمام بها عند الشارع فتختلف درجات الاضطرار باختلاف انواع ماوقع فيه الاضطرار كماهو كذلك عند العرف فلو منع الطبيب احداً من شرب الماء فالاضطرار الى شربه عبارة عن مشقة لا تتحمل عادة ولكن هذه الدرجة المبيحة عند هم لشرب الماء ليست مبيحة عندهم لشرب السم لو فرض وقوعها بالنسبة اليه و ذلك لشدة الاهتمام بالاحتراز عنه من الاهتمام بالاحتراز عن شرب الماء فربماتتحمل فى ترك شرب السم مشاق لاتتحمل عادة فى ترك شرب الماء ولكن مع ذلك يبقى الكلام فى تشخيص الموارد باعتبار شدة الاهتمام وعدمها وهو مجهول غالباً (واما الاضطرار العقلى) فلا اشكال فى رفعه للاحكام التى وقع الاضطرار بهذا المعنى فى متعلقاتها لكون القدرة العقلية شرطاً لحكم العقل بامتثال التكاليف ،

مسئلة لابد فى جواز الصلوة فى الحرير من وقوع الاضطرار الى لبسه فى حال الصلوة فلو تمكن من نزعه حالها لم تصح الصلوة فيه وان جاز لبسه فى غير الصلوة بمقدار وقوع الاضطرار وذلك لدوران جوازها فيه مدار حصول الاضطرار المفقود فى المقام (**مسئلة**) هل يجب على المصلى فى صورة الاضطرار الى لبس الحرير فى الصلوة تحصيل ساتر غيره مما تباح الصلوة فيه مع التمكن من ذلك اولا يجب ذلك ولو كان متمكناً منه فله الاقتصار على الحرير مطلقاً ؟ وجهان ، اختار الاول فى الجواهر ، قال (قده) : لان الضرورة رافعة لمانعيته لا انها مثبتة لصلاحيته لتحقق الساتر المأمور به الذى علم من الادلة كونها بغير الحرير ، (ولكن الاقوى) هو الثانى وذلك

لان مقتضى دليل مانعية الحرير فى حال الصلوة ليس مانعيته لخصوص الساتر بل هو مانع بالنسبة الى مطلق اللباس وقد فرض ارتفاع المانعية بالاضطرار، فلا فرق بين الساتر، وغيره ، (وتوهم) ان الساتر قد تعلق به الامر فيجب تحصيله من غير الحرير (مدفوع) بان مقتضى شرطية الستر فى الصلوة ليس الا لزوم التستر لا تعلق وجوب اخر بالساتر زائداً على اصل وجوب التستر والمفروض ان المانعية ليست لخصوص الساتر حتى يكون الواجب فى الصلوة هو التستر بغير الحرير بل انما المانعية ثابتة لمطلق اللباس دون خصوص الساتر

مسئلة لو اضطر الى لبس مالا تحل فيه الصلوة ودار الامر بين لبس احد الموانع من النجس وغير الماكول والذهب والحرير والمغصوب فلا اشكال فى كونه من باب التزاحم لتحقق الملاك فى الجميع فيكون من قبيل الدوران فى انقاذ الغريقين فى تمامية الملاك فى كل منهما فاللازم مراعات الاهم و تقديمه لو كان هناك اهم والا فالتخيير (فنقول) لو دار الامر بين لبس المغصوب وغيره فلا اشكال فى مراعات ترك المغصوب للزوم رعاية جانب حقوق الناس فيما دار الامر بين حقوقهم وحق الله سبحانه فينحصر الاضطرار الرافع لمانعية المغصوب بما اذا كان مضطراً فى لبسه بالخصوص، **ولو دار الامر** بين لبس الذهب او الحرير وبين لبس النجس او غير الماكول فالاهم هو ترك لبس الذهب والحرير وذلك لان فيهما جهتين من الحرمة احديهما حرمتهما ذاتاً والاخرى مانعيتهما من الصلوة فيقدم ما فيه جهتان على ما فيه جهة واحدة **ولو دار الامر** بين لبس الذهب والحرير فالظاهر هو التخيير بينهما لعدم اهمية احدهما على الاخر ، **ولو دار الامر** بين لبس النجس وغير الماكول (ففى الجواهر) مراعات غير الماكول فيجب تركه و لبس النجس لان مانعية غير الماكول ذاتية ومانعية النجس عرضية (وفيه) ان الامر لو كان دائراً بين لبس النجس كالميتة و بين لبس غير المأكول فالمانعية فيهما ذاتية و ان كان دائراً بين لبس المتنجس و بين لبس غير الماكول فالمانعية فى الثانى وان كانت ذاتية دون الاول الا ان المانعية الذاتية غير موجبة لاهمية غير الماكول لاحتمال اهمية مانعية النجاسة ولو بالعرض فالاقوى التخيير

(**مسئلة**) يجوز لبس الحرير للنساء فى الصلوة وغيرها اما جوازه لهن فى غير الصلوة فاجماعى واما فى الصلوة فلم ينقل الخلاف فى جوازه لهن الا عن الصدوق (قده)

ويدل على الجواز من الاصول العملية اصالة البرائة وقاعدة الحل حسبما تقدم تقريبهما فى غير المأكول و اما الادلة اللفظية فالمستفاد من بعضها عموم المانعية بالنسبة الى المرئة (حتى مثل مكاتبه محمد بن عبد الجبار) فان ذكر القلنسوة فى السؤال فيها المخصوصة بالرجال لايوجب تنزيل عموم الجواب باختصاصه بهم فان العبرة بعموم الجواب لا بخصوص السؤال فيرتفع حكم الاصل بسبب تلك الاخبار المانعة ولابد من التماس مخصص فى النساء (فنقول) لاأشكال فى دلالة اطلاق مايدل على جواز لبسه عليهن على جواز صلوتهن فيه فانه لولا ذلك لوجب على المتكلم استثناء لبسه عليهن حال الصلوة وهذا الاطلاق مما لااشكال فيه انما الكلام فى ثبوت المقيد له فقد ورد جملة من الاخبار مما يمكن ان تكون مقيدة له (منها) خبر جابر الجعفى وفيه : ويجوز للمرئة لبس الحرير والديباج فى غير صلوة اواحرام (ومنها)صحيح زرارة قال سمعت اباجعفر (ع) ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء ، الى ان قال ، انما يكره الحرير المحض للرجال والنساء (ومنها) خبر عمار عن الثوب الذى يكون عليه ديباج قال (ع)لايصلى فيه بناء على قرائة الفعل مجهولا ، (لكن الاقوى) عدم ثبوت التقييد بها بعد اعراض القدماء عنها فتصير موهونة باعراضهم ، مضافاً الى عدم دلالة صحيح زرارة على ذلك حيث لم يثبت استعمال الكراهة فى الاخبار فى الحرمة اوالكراهة المصطلحة بل المتعارف استعمالها فى الجامع بينهما القريب الى معناها اللغوى اذهى فى اللغة بمعنى التنفر المجامع مع الحرمة والكراهة المصطلحة واما خبر عمار فبناء على قرائة المجهول يدل بالاطلاق على منعهن عن الصلوة فيه فيتعارض مع الاطلاقات الدالة على الجواز بالعموم من وجه و الترجيح مع تلك المطلقات با عراض القدماء عن العمل بالمطلق الدال على المنع (فتامل)

وهل تصح صلوة الصبى الغير البالغ فى الحرير المحض اولا وجهان والكلام فيه (تارة) فى وجوب منعهم عن لبسه (و اخرى) فى عدم جواز الباسهم بناء على عدم وجوب منعهم عنه (وثالثة) فى صحة صلوتهم فيه (اما الاول) فالضابط الكلى فيما يجب على الاولياء بل مطلقا منعهم عنه ، هو كون الفعل مع قطع النظر عن فاعله قبيحاً فى نظر الشارع كقتل النفس ففى مثله يجب منعهم عنه على من تمكن من ذلك

ولياً كان اوغيره فضلا عن حرمة اقدار هم عليه ، وفى كل فعل يكون قبحه من حيث صدوره عن الفاعل لا بما هو هو فلا يجب منعهم عنه لعدم ثبوت التكليف فى حقهم، و(ح) فهل يجوز اعانتهم عليه (كاطعامهم الطعام المتنجس) اولا ؟ ، قد يقال بالمنع لانهم فى الفعل بمنزلة الالة للامر فيكون الفعل فعله (و لا يخفى مافيه) بل الظاهر عدم ثبوت المنع عنه لعدم منع الفعل عليهم وعدم ثبوت حرمة اطعام الغير مطلقا و انما الثابت هو حرمة المتنجس على المكلفين او اعانتهم على ذلك (فتامل) **واما جواز صلوتهم** فيه بناء على مشروعيتها فى حقهم فهو مبنى على كون المانعية ذاتية او مستكشفة من النهى الذاتى فعلى الاول لا تصح صلوتهم فيه وعلى الثانى فقد يقال بالصحة لعدم ثبوت الهى فى حقهم (وفيه) ماتقدم من ثبوت ملاكه وهو كاف فى الحكم بالبطلان وقد تقدم عدم تسبب البطلان عن النهى بل كونهما معاً مسببين عن مبغوضية الصلوة فيه (فراجع) و ولكن الظاهر عدم تحقق ملاك النهى ايضاً فى حق الصبى بعد فرض كون الفعل مبغوضاً من حيث صدوره من الفاعل لا بما هو فعل وتحقيق ذلك زيادة على ما ذكرنا موكول الى باب عبادات الصبى

مسئلة يجوز لبس الخليط والصلوة فيه بلا اشكال و انما الكلام فى مواضع (الاول) فى بيان مقدار مايكفى فى صدق الخليط (فنقول) ان الاختلاط تارة يكون بحيث يستهلك غير الحرير فى الحرير وهذا على قسمين (الاول) ان يكون العرف مع علمهم بوجود الخليط فيه يعدونه كالعدم لقلته ويطلقون على المختلط اسم الحرير المحض تسامحاً كاطلاقهم لفظ المن على الناقص منه بقليل (الثانى) ان يكون الخليط لقلته بحيث لا يحكم العرف بوجوده فيطلقون عليه اسم المحض حقيقة ، ثم ان الاستهلاك حقيقى وعرفى فالاول كاختلاط المايع القليل كاللبن بالماء الكثير وامتزاجه به الموجب لزوال صورته النوعية وانقلابها الى الصورة المائية ، والثانى كاختلاط الماء بالماء وامتزاجه به فانه وان كانت الصورة النوعية المائية باقية حقيقة الا ان العرف قد يرى ذلك تلفاً كاختلاط كأس من الماء فى البحر ، وقد يحكم ببقاء الخليطين وحصول الشركه : كامتزاج الحنطة بمثلها سواء كانتا متساويتين فى المقدار او كان احدهما اكثر ولو باضعاف مضاعفة ولكن مع تاثير الاخر فى زيادة مالية ما اختلطمه ، (اذا عرفت ذلك) فالخليط فى المقام لا يحكم العرف باستهلاكه الا اذا لم يكن موجباً لازياد

وزن او قيمة فى المختلط و معه فالاستهلاك عرفى لا حقيقى لبقاء الخليط على صورته النوعية ، وهذا فى مورد الاستهلاك (واخرى) لا يكون غير الحرير مستهلكا و هذا ايضاً على قسمين (الاول) ان يكون الخليط مساوياً مع الحرير او اكثر كان يكون سدى الثوب او بعضه حريراً و لحمته من غير الحرير او بالعكس (الثانى) ان يكون الحرير اكثر كان يكون بعض سداه من الخليط و الباقى مع لحمته حريراً ، ولا اشكال فى بطلان الصلوة فيما يعد حريراً محضاً عرفاً كصحتها فيما كان الخليط مساوياً او اكثر وانما الاشكال فى الاخير (و توضيح ذلك) انه قد وردت روايات بجواز الصلوة فى الخليط بنحو القضية الشرطية المعلق جوازها بما اذا كان سدى الثوب او لحمته من غير الحرير الدال بمفهومها على البطلان فيما اذا لم يكن سداه او لحمته من الخليط ، ووردت رواية اخرى بجواز الصلوة فى الخليط بلا تقييد بكيفية الاختلاط فهى تدل باطلاقها على جواز الصلوة فيما كان الحرير اكثر ، فمقتضى الصناعة هو تقييد اطلاق ما دل على جواز الصلوة فى الخليط بما يدل عليه مفهوم الشرط كما فى بعض الاخبار مثل قوله (ع) لا بأس بلباس القز (١) اذا كان سداه او لحمته من قطن او كتان ، او مفهوم الحصر كما فى بعض اخر كقوله « الا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته او سداه خز او كتان او قطن » الا ان يرفع اليد عن المفهوم (وما يمكن ان يستند اليه) فى رفع اليد عنه امران (احدهما) دعوى كون ذكر السدى و اللحمة من باب احد افراد الخليط لغلبة ذلك فى الثوب المختلط (و ثانيهما) رفع اليد عنه بقرينة مقابلته فى رواية زرارة بالحرير المحض ، ففيها « قال سمعت ابا جعفر (ع) ينهى عن لباس الحرير للرجال والنساء الا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته او سداه خز او كتان او قطن و انما يكره الحرير المحض للرجال والنساء » فان مقابلة المخلوط المذكور بالحرير المحض قرينة على ان ذكر اللحمة والسدى من باب المثال وان الحكم يدور مدار الخلط فى الجملة (ويدفع الاول) بان غلبة كون الخليط بتمام السدى او اللحمة ممنوعة ، ولو سلم فليست الغلبة بمثابة يكون غير الغالب كالنادر الملحق بالمعدوم حتى يوجب الانصراف المانع عن الاخذ بالمفهوم ، ولو سلم فهذا الانصراف يمنع عن اخذ الاطلاق فى الرواية المطلقة ايضاً ضرورة انصراف اطلاقها الى ذلك الفرد فلا يبقى دليل على

(١) قال فى الوافى « القز بالفتح والتشديد نوع من الحرير فارسى معرب »

جواز الصلوة فى مطلق الخليط (ويد فع الثانى) بكون المحوضية قابلة للتشكيك ويكون المراد من الحرير المحض بقرينة مقابلته مع ماكان سداه او لحمته من غير الحرير هو مالم يكن كذلك فيشمل ماكان كله حريراً اوسداه مع بعض لحمته اولحمته مع بعض سداه حريراً (هكذا افيد) ولا يخفى مافيه ، بل الظاهر من المحض هو الخالص من الشيئى عرفاً فالحرير المحض عبارة عن الخالص بحيث لايكون مختلطاً مع شيئى اخر موجب لخروجه عن صدق الخلوص عليه فالا نصاف ان التقابل المذكور يدل على ترتب المنع على كون الحرير محضاً فيكون قرنية على كون ذكر اللحمة اوالسدى من باب ذكر احد المصاديق (الموضع الثانى) انه لافرق فى الاختلاط بعد كون الخليط مما تصح فيه الصلوة بين ان يكون قطناً اوخزاً او كتاناً او غيرها و توهم اختصاصه باحد المذكورات لذكر هافى الاخبار مدفوع بكون ذكر هافيها كعبائر الفقهاء من باب المثال لامن جهة خصوصية فيها (الموضع الثالث) الا قوى ان المحشو بالقز يجوز الصلوة فيه لعدم صدق اللبس عليه فلا يشمله الاخبار المانعة ومع فرض صدق اللباس فيدل على الجواز اخبار دالة على نفى البأس عن الصلوة فيه (واحتمال) ارادة قز المعز منها كما عن الصدوق (قده) لعدم معهودية غيره الا من مترف جاهل (مدفوع) بان من القز مالاينتفع به الا بالحشو مضافاً الى كونه مانعاً عن البرد اكثر من قز المعز فيكون لباساً شتوياً (و كيف كان) فلا اشكال فى المسئلة بحمدالله ، (ولو كان) بطانة الثوب او ظهارته حريراً فالا قوى حرمة لبسه و بطلان الصلوة فيه لصدق الحرير المحض عليه ولايصدق عليه الخليط لعدم الاختلاط سيما بناء على اعتبار السدى واللحمة كما تقدم ،

مسئلة يجوز الركوب على الحرير وافتراشه بل كل استعمال لم يعد لبساً مثل التدثر والالتحاف بمالايصدق عليه اللبس بخلاف ماإذا صدق اللبس كالتدثر به بمثل الدثار المعمول فى اهل الهند و كالا لتحاف به فيما اذاكان مجرداً تحت اللحاف وعليهذا فلايجوز صلوة المريض الملتحف بالحرير إذاكان عرياناً تحت اللحاف لصدق الساتر عليه (ح) نعم لا بأس به إذاكان عليه ثوب غيره فالمدار فى جواز الصلوة متدثراً او ملتحفاً بالحرير هو عدم صدق اللبس اوالساتر عليهما ،

السابع مما يشترط فى لباس المصلى ان لايكون مغصوباً ، فلاتصح الصلوة فى

الثوب المغصوب سواء كان مماتتم به الصلوة اولا وسواء كان الستر متحققا به وحده بان لايكون معه الثوب المباح اولا ، (والذى يدل) على ذلك مضافاً الى الاجماع فى الجملة هو كون المسئلة من صغريات باب اجتماع الامر و النهى ، و عليه فربما يقرر الاستدلال بان الامر بالستر فى حال الصلوة مع النهى عن الغصب ممالايجتمعان وبعد غلبة جانب النهى يحكم بالبطلان وعليه فالبطلان مختص بما اذا كان المغصوب ساتراً فتصح الصلوة فى مالاتتم معه الصلوة كالتكة والقلنسوة (ولايخفى مافيه) لما عرفت مراراً من ان المامور به هو التستر فى الصلوة و هو عبارة عن اضافة خاصة بين المصلى والساتر وتلك الاضافة حاصلة من التصرف فى المغصوب بجعله ساتراً لا انها عبارة عن نفس الستر به فما هو منهى عنه عبارة عن نفس التصرف الستري وماهو مامور به هو الاثر الحاصل من الفعل المنهى عنه وقد تقدم ان الامر بالتستر لايقتضى تعبدية الستر بحيث لو اتى بالمنهى عنه لم يسقط الامر به ، فهذا التقريب فى جعل المقام من صغريات باب الاجتماع غير سديد (بل الحق فى تقريبه) ان يقال ان الحركات الركوعية و السجودية المامور بها يجتمع مع التصرف فى المغصوب بمعنى كون الحركة الخاصة مامورا بها لكونها من افعال الصلوة ، ومنهياً عنها لكونها تصرفاً فى الغصب فيجتمع الامر والنهى (وتوضيح ذلك) يتوقف على بيان حقيقة الركوع والسجود وانهما من مقولة الفعل اوالوضع بمعنى ان ماهو منهما جزء للصلوة هل هو عبارة عن الانحناء و التقوس الخاص او عبارة عن الوصول الى مرتبة خاصة من الانحناء فى الركوع و وضع الجبهة على الارض فى السجود (فنقول) اما الركوع فلكون القيام المتصل به ركناً وهو القيام المتعقب بالركوع فمن اول انهدام القيام الى البلوغ الى حد الركوع يكون كلها من افعال الصلوة ضرورة ان تعقب القيام بالركوع المحصل للقيام المتصل بالركوع هو بان يركع عن قيام فما يقع بين القيام والركوع لايكون (ح) خارجاً عن افعال الصلوة (١) اما السجود فهو عبارة عن وضع الجبهة على الارض

---

(١) للمحقق الشيخ محمد تقى صاحب الحاشية على المعالم (قده) كلام فى الفرق بين صورتى قصد الركوع وعدمه فيما اذا نسى الركوع الى ان تجاوز حده وتذكر قبل البلوغ الى السجود ، فقال اذا كان قاصداً له فنسيه الى ان تجاوز عنه وجب عليه الرجوع منحنياً الى حد الركوع ولايجوز له القيام وذلك لتحقق القيام المتصل بالركوع الذى هو ركن فلو قام والحال هذه لزاد الركن ، ولو نسى الركوع فى حال القيام وانحنى الى ان تجاوز حده وجب عليه القيام ثم الركوع ، وفيما افاده (قده) اشكال فان القيام الركنى هو المتعقب بالركوع لاما قصد به الركوع سواء تحقق بعده ام لا *

بحيث يكون اول جزء من الوضع بنية سجود الصلوة فلووضع جبهته على الارض بلا نية السجود لم يجز الاكتفاء به بل قيل انه اووضع ثم نوى سجود الصلوة كان ذلك موجباً لزيادة السجدة لانه بمجرد الوضع تحقق السجود و حيث لم يكن بنية الصلوة لم يكم معدوداً من افعالها فهو سجود خارج عنها وهذا معنى الزيادة ، و كيف كان فلابدمن النية قبل وضع الجبهة حتى يكون اول جزء منه مع النية ومن المعلوم ان المقدار المتصل بالوضع من الحركة المتصلة به المحققة له (ح) يكون من افعال الصلوة فالمراد من الحركات الركوعية والسجودية عبارة عن الهوى من القيام الى الركوع والهوى الذى هو متصل بوضع الجبهة ، و اما رفع الراس منهما فليس معدوداً من افعال الصلوة ، و (ح) نقول تلك الحركة الخاصة التى عرفت انها من افعال الصلوة لكونها منها تكون مامورا بها ، ولكونها تصرفاً فى اللباس المغصوب تكون منهياً عنها فيجتمع الامر والنهى فى وجود واحد شخصى ، ومما ذكرنا يظهر عدم الفرق بين كون المغصوب ساتراً اوغيره ولا بين ان يكون مما يتم به الصلوة وعدمه حتى المحمول المغصوب اذا كانت الحركة مما تعد تصرفاً فيه كما اذا تحرك بتلك الحركة دون ما اذا لم يكن تصرفاً فيه بل لافرق بينه و بين الثوب من هذه الجهة ففى مثل الجورب المغصوب مما لا يوجب حركة الركوع تصرفاً فيه لا يوجب البطلان من جهة اجتماع الامر والنهى فى تلك الحركة وان كان يوجبه بالنظر الى الكون الصلوتى حسبما ياتى توضيحه ، و هذا بخلاف حركة السجود فانه لابد فيها من حركة الرجلين الموجبة للتصرف فى الجورب ثم انه لو قلنا ان مورد الاجتماع اعنى الحركة الخاصة يكون من قبيل الطبيعتين الموجودتين بوجود واحد كالماده والصورة على قول ، فيكون التركيب بينهما (اعنى طبيعة الغصب و الحركة الصلوتية) انضمامياً و هذا وان لم يكن موجباً لاستحالة اجتماع الامر والنهى فى غير المقام الا انه فى المقام لايكون التركيب الانضمامى مصححاً للاجتماع وذلك لكون المامور به عبادياً والامر العبادى اذا كان متحد الوجود مع الحرام لايكون مقرباً فلا يصلح لان يتعبد به ، و هذا بخلاف ما لو كان توصلياً او عبادياً غير متحد الوجود مع الحرام كالضدين المضيقين اذا كان احدهما اهم و كالمضيق

* و (ح) فلو تحقق بعده الركوع فلايجوز له القيام و الركوع معاً اذا لفائت منه هو الطمأنينة لانفس الركوع لتحقق الانحناء بمقداره ، ولو قيل بعدم تحقق الركوع بلا حصول الطمأنينة فلامحالة لم يتحقق منه القيام المتصل به فيجب عليه القيام ثم الركوع ، .

والموسع وكالمقدمة وذيها (فتحصل) ان العمدة فى اثبات فساد الصلوة فى المغصوب هو كونه من صغريات باب الاجتماع على التقريب الذى ذكرناه (وربما يستدل عليه) بوجوه اخر كلها مخدوشة (منها) التمسك بالاجماع ، (ولا يخفى) ان المحصل منه غير حاصل و المنقول منه غير مفيد مضافاً الى مخالفة فضل بن شاذان من القدماء وجماعة من محققى متاخرى المتاخرين كما فى الجواهر (ومنها) التمسك باقتضاء النهى للفساد فى العبادة (ولايخفى مافيه) لما تقدم من ان النهى متعلق بامر خارج عن العبادة وهو التستر وليس متعلقاً بنفس العبادة ولو باعتبار جزئها (ومنها) التمسك باقتضاء الامر بالشئ للنهى عن ضده فالامر بوجوب رد المغصوب الى صاحبه مقتض للنهى عن الصلوة (وفيه) ما تقرر فى الاصول من عدم الاقتضاء فى الضد الخاص (ومنها) التمسك باخبار يتوهم دلالتها على الفساد مثل خبر ابن جابر وفيه « لوان الناس اخذوا اما امرهم الله به فانفقوه فيما نهاهم عنه ماقبله منهم ، ولو اخذوا ما نهاهم عنه فانفقوه فيما امرهم الله به ماقبله منهم » ومثل ماورد من وصية امير المومنين عليه السلام لكميل « يا كميل انظر فيما تصلى وعلى ماتصلى ان لم يكن من وجهه وحله فلاقبول » ونحو هما غير هما (وفيه) ان الظاهر منها هو سوقها لافادة معنى اخر ولا دلالة فيها على الفساد مضافاً الى مافى الاول من عدم الارتباط بباب الصلوة اصلا ، (ثم انك قد عرفت) انه بناء على ما اخترناه من فساد الصلوة فى المغصوب من جهة اجتماع الامر و النهى فالقدر الثابت هو بطلانها بالتصرف فى المغصوب بحركة الركوع والسجود فقط لامطلقا ولازمه صحة الصلوة فيما لم تكن حركة الركوع والسجود موجبة لتحريك المغصوب كما لو القاه قبل الركوع ثم لبسه بعد النهوض الى القيام كما انه لافرق فيما يوجب تحريكه و التصرف فيه بين اللباس الساتر وغيره و بين المحمول كما تقدم بيانه ولا يقاس مانحن فيه بالمكان المغصوب ضرورة ان القيام الصلوتى فى المكان المغصوب ايضاً تصرف كسائر افعال الصلوة مثل الركوع والسجود بل والذكر والقرائة لكون ذلك كله شاغلا وتصرفاً فى الهواء والفضاء وهذا بخلاف اللباس فان لبسه فى حال القيام وان كان منهياً عنه الا انه ليس متحداً مع القيام حتى يلزم الاجتماع وقد تقدم ان كون نفس اللبس تصرفاً لايوجب كون المقام من باب الاجتماع لتوهم الامر المقدمى بالستر فى الصلوة ،

فالاقوى هو ماذكرناه وان كان الاحوط ترك الصلوة فى المغصوب مطلقا حتى فى مالم يتحرك بحركة الركوع والسجود

مسئلة قد صرح الاصحاب رضوان الله عليهم بصحة الصلوة اذا كان جاهلا بالغصب او ناسياً وكذا اذا كان جاهلا بحكمه التكليفى مع عدم تقصير منه بخلاف الجاهل بالحكم الوضعى فان المصرح به فى كلا مهم هو البطلان (وتنقيح الكلام) يتوقف على زيادة بسط فيه فنقول اما الجاهل بالغصب فالحكم بالصحة فيه مبنى على كون المقام من باب التزاحم لا التعارض و الا فلاوجه للحكم بالصحة مع الجهل بالموضوع فلا بد من بيان المائز بين التزاحم والتعارض (فاعلم) ان باب التزاحم هو فيما كان ملاك الحكم فى كلا الطرفين متحققاً وكان المانع عن وجوب امتثالهما معاً عجز المكلف عن الجمع بينهما وقد تحقق فى المباحث السابقة فى باب غير الماكول ان القدرة شرط عقلى فى مرحلة تعلق الخطاب لا فى مرحلة تحقق ملاكه فالعجز مانع عن تعلق الخطاب فى ظرف تحقق ملاكه ولهذا قلنا بوجوب الاحتياط عند الشك فى القدرة حتى يحصل القطع بالعجز لكون الشك فى القدرة شكا فى تعلق خطاب قد علم بتحقق ملاكه ، فالخطابان اللذان يعجز المكلف عن الجمع بينهما كل واحد منهما تام الملاك وانما المانع من قبل المكلف لا من قبل ارادة المولى ، (و اما باب التعارض) فهو عبارة عن عدم تحقق الملاك الا فى احدهما الموجب لتقييد احدهما بغير مورد الاخر تقييداً واقعياً فاذا ورد اكرم العالم وورد لاتكرم الفساق ففى مورد الاجتماع لو قلنا بتقديم جانب النهى فليس ذلك من جهة اقوائية جانب النهى كما يكون عند التزاحم بناء على الامتناع ، بل من جهة تقديم العام الاصولى على الاطلاق الشمولى كما يقدم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى (و توضيحه) ان العام الاصولى انما يدل بلفظه على شمول الحكم لجميع افراده من غير توقف فى دلالته على العموم على عدم قيام دليل اخر على خلافه ، والاطلاق الشمولى يدل بقرينة الحكمة على العموم ومن مقدماتها عدم وجود مايصلح للبيان والعام الاصولى صالح للبيان فدلالة المطلق على الشمول متوقف على عدم دلالة العام على العموم ولايكون دلالة العام على العموم متوقفا على عدم دلالة المطلق على الشمول فبهذا يقدم العام الاصولى على الاطلاق فتضيق دائرة المطلق بغير هذا الفرد المشمول للعام واقعاً ويحكم بعدم ملاك وجوب

اكرام العالم فى الفاسق منه واقعاً بحيث لواتى به لم يأت بماهو المامور به واقعاً وهذا بخلاف باب المتزاحمين حيث انه لواتى بالمهم عند مزاحمته مع الاهم لكان اتيا بما فيه ملاك الوجوب ثم لو قيل بصحة الامر الترتبى لكان المأتى به مأموراً به ايضاً ، ولو لم نقل به لكان المأتى به ذا ملاك للامر بلا تحقق امر به ، وهذا هو التحقيق فى باب التزاحم **وان انكر صاحب الجواهر** (قده) وجود الملاك فى الفرد المزاحم بالاهم ايضاً (لكنه مدفوع) و كيف كان فغير خفى ان القول بالترتب متوقف على الالتزام بتحقق الملاك ضرورة انه مالم يلتزم به لم يكن وجه للالتزام بالامر الترتبى وان ثبت امكانه فان صرف اثبات امكانه غير كاف فى الحكم بوجوده وانما الكاشف عنه هو العلم ببقاء ملاكه ، (واما تقديم الاطلاق الشمولى) مثل لاتكرم الفاسق على الاطلاق البدلى مثل اكرم عالماً فبعين ماتقدم فى وجه تقديم العام الاصولى على الاطلاق الشمولى و ذلك لان دلالة الاطلاق البدلى على كل فرد على التبادل وشموله لتمام الافراد كذلك متوقف على مساوات تلك الافراد فى كونها مشمولة لماهو المراد من حكم الاطلاق و هو متوقف على عدم بيان لتفاوت تلك الافراد، و الاطلاق الشمولى بيان لاثبات تفاوتها وهذا بخلاف العكس فان شمول اطلاق لاتكرم الفاسق لجميع الافراد وان كان متوقفاً على عدم البيان لكن الاطلاق البدلى لايصلح ان يكون بياناً لدلالته على وجوب اكرام فردما ولامنافات بين وجوبه وحرمة اكرام جميع افراد الفاسق بخلاف العكس ضرورة صلاحية الاطلاق الشمولى لان يكون بياناً لعدم اندراج الفرد الفاسق من العالم تحت وجوب الاكرام (والحاصل) ان باب التعارض هو مايكون موجباً لتقييد احدا الدليلين بالاخر بحسب الملاك الواقعى (اذا عرفت ذلك فنقول) بناء على دخول باب اجتماع الامر والنهى فى باب التعارض يلزم الحكم بتقديم النهى لان دلالة النهى عن الغصب على حرمة جميع افراد الغصب من باب الاطلاق الشمولى ودلالة الامر بالصلوة على وجوب اى فرد منها من باب الاطلاق البدلى وقد عرفت تقديم الاول على الثانى وصيرورة الثانى مقيداً بغير مورد الاول تقييداً واقعياً بحسب ملاكه (فح) فمع الجهل بالغصب لابد من الحكم ببطلان الصلوة لان فى حال الجهل وان لم يكن الخطاب التحريمى منجزاً الا ان ملاك الصحة ليس بموجود لتقييد ملاكها واقعاً بمالم يكن مع الغصب سواء علم المكلف به اولا اذ التقييد الواقعى غير

منوط بعلم المكلف وجهله ، و لـو كان من باب التزاحم لا التعارض فاللازم الحكم بالصحة فى صورة الجهل بالغصب لتحقق ملاك الصحة واقعاً و انما المانع كان عجز المكلف عن الاتيان مع الغصب من جهة سلب القدرة شرعاً بسبب النهى ومن الواضح ان اشغال النهى للمكلف عن الصلوة مع الغصب انما هـو فـرع اشغاله بنفسه بان يكون منجزاً عليه وهو متوقف على العلم به اذ النهى بوجوده الواقعى لا يصرف المكلف عن الفرد المنهى عنه فلا يؤثر فى سلب القدرة عنه شرعاً فيبقى ملاك الصلوة بلا مزاحم (ومما ذكرنا ظهر) ان ملاك امتناع اجتماع الامر والنهى ليس من جهة امتناع اجتماع الحب والبغض بشيئ واحد سواء علم المكلف ام لا ، بل امكان هذا فى المقام كانه مفروغ عنه من جهة كـون التركيب فى المجمع تركيباً انضمامياً لا اتحادياً بل ملاك الامتناع هو عدم القـدرة على الجمع بينهما فـى مقام الامتثال ولذا الوجهل بالنهى يحكم بالصحة وليس ذلك الامع تحقق ملاكهافى ناحية المولى فمن تسلم الاصحاب على صحة صلوة الجاهل بالغصب يستكشف انا نسلم جواز الاجتماع عندهم من الجهة الاولى وانما البحث عنها و الحكم بالامتناع من هذه الجهة شيئى احدثه المتأخرون (ومما ذكرنا يظهر صحة صلوة الناسى للغصب) اذا كان الناسى غير الغاصب بطريق اولى وذلك لان الخطاب بوجوده الواقعى متحقق مع الجهل لكنه غير منجز لمكان الجهل بخلاف صورة النسيان لاستحالة تعلق الخطاب بالناسى فلو حكمنا بالصحة مع وجـود النهى واقعاً فالحكم بالصحة مع عـدم تعلق الخطاب التحريمى اولى ، هذا اذا كان الناسى غير الغاصب (واما لو كان هو الغاصب) فالمصرح به فى جملة من كلمات الاصحاب هو الحكم بالبطلان و الظاهر ان مرادهم هو الذى طرء عليه النسيان من جهة عدم مبالاته بالغصب وفرض المغصوب من اموله واتفق له النسيان حال الصلوة من جهة ترك التحفظ واما لو كان تائباً وعازماً على رد المال الى مالكه متحفظاً لعدم التصرف فيه فعرضه الغفلة فبعض ما استدلوا به على البطلان غير شامل له ، فقد استدل له بوجوه (الاول) انصراف دليل رفع التكليف عن الناسى عما كان النسيان ناشياً عن ترك التحفظ (الثانى) دعـوى توجه التكليف التحريمى بالغاصب بتركه التصرف فى المغصوب فى حال تذكره قبل طرو النسيان نظير التكليف بعدم التصرف فى الارض المغصوبة لمن توسطها قبل دخوله فيها (الثالث) استصحاب بقاء

التكليف الثابت قبل النسيان بعد طروه ، والكل فاسد (اما الاول) فبمنع الانصراف وغاية مايمكن الالتزام به هو كون التحفظ واجباً يعاقب على تركه لكنه بعد طرو النسيان ولو لترك التحفظ يصير مشمولا لدليل الرفع ، بل يمكن منع وجوب التحفظ كما قيل من انه المرفوع عن هذه الامة و اما الناسى المتحفظ الذى عرضه النسيان من غير تقصير فربما لايكون رفع عقابه من خصائص هذه الامة بل العقل مستقل بعدم العقاب فيه مطلقا (واما الثانى) فبفساد الدعوى فى المقيس عليه اعنى المتوسط فى الارض المغصوبة اولا ولو سلم صحته فيه فبمنعه فى المقيس ثانياً (وتوضيح ذلك) ان توجه النهى عن التصرف بالخروج للمتوسط فى الارض المغصوبة ان كان قبل دخوله فيها فلا يتصور ذلك الا على النحو المشروط ضرورة عدم صحة توجه النهى الفعلى بالخروج لمن لايكون داخلا فيها فلا بد من فرض النهى مشروطاً بان يقال « ان دخلت الارض المغصوبة فلا تخرج منها » والمفروض ان الخروج واجب على فرض الدخول ومع تكليفه بالخروج يمتنع تعلق النهى به لاستلزامه اجتماع الامر والنهى، وهكذا الكلام لو توجه النهى بعد الدخول على نحو الاطلاق (فان قلت) لما كان كل خطوة من الخطوات عند الدخول مقدمة للخروج فالخطوات الخروجية قبل الدخول مقدورة بتوسط القدرة على مقدماتها فيصح تعلق النهى المطلق بها منجزاً قبل الدخول من غير حاجة الى إشتراط النهى (قلت) لايصح ذلك (اما اولا) فلان الخروج (ح) لو كان واجباً على تقدير الدخول كما هو المفروض فاللازم من توجه النهى سواء كان مطلقا او مشروطاً اجتماع الامر والنهى على كل تقدير ولايؤثر ذلك فى رفع المحذور المذكور (واما ثانياً) فلان ذلك لايصح فى المقام اعنى مسئلة نسيان الغاصب للغصب فان ترك التحفظ ليس سبباً للتصرف فى المغصوب بعد طرو النسيان بل هو سبب لطرو النسيان والنسيان ليس سبباً للتصرف فى المغصوب لان الناسى قد يتصرف وقد لايتصرف ، فتحصل ان النهى عن التصرف فى المغصوب فى حال النسيان قبل طروه على نحو التكليف المطلق غير معقول وعلى نحو المشروط بان يقال « ان نسيت فلا تتصرف فى الغصب » ايضا محال ضرورة انه غير مكلف فى حال النسيان لاستحالة توجه التكليف بالناسى على نحو التعليق بالنسيان، ولايمكن تصحيح التكليف المطلق بنحو التكليف فى المتوسط فى الارض المغصوبة لكون الخروج هناك مقدوراً بتعلق القدرة بسببه وهو الدخول بخلافه هيهنا وان كان تصحيح ذلك هناك

ايضاً فاسداً لما تقدم من لزوم اجتماع الامر والنهى على كل تقدير وتفصيل الكلام فى الاصول (واما الثالث) ففساده غنى عن البيان ضرورة انقطاع التكليف بحكم العقل قطعاً لاستحالة التكليف بالنسبة الى الناسى ومعه فلا مجال للاستصحاب ثم ان الادلة المتقدمة لوتمت لكان مقتضاها الفرق بين عدم المبالى فى ترك التحفظ وغيره من غير فرق فيهما بين الغاصب وغيره مع ان المدعى هو اثبات الفرق بين الغاصب الناسى وبين الناسى الغير الغاصب (ومما ذكرنا) ظهر الكلام فى صحة صلوة الناسى الغاصب اذا لم يكن نسيانه عن ترك التحفظ و عدم مبالاته بالغصب (فتلخص) ان الاقوى عدم الفرق فى صحة صلوة الناسى بين الغاصب وغيره سواء كان النسيان عن ترك التحفظ اولا ، الا ان الاحتياط فيما اذا كان الناسى هو الغاصب لاينبغى تركه سيمافى صورة ترك التحفظ (وأما الجاهل بالحكم الوضعى) اعنى البطلان فالمصرح به فى جملة من الفتاوى هو بطلان صلوته وهو الحق الموافق للقاعدة إذ بعد تنجز الحرمة التكليفية فى حقه يحكم العقل بعدم صحة توجه التكليف بهذه الصلوة لامتناع اجتماعهما، و جهل المكلف بما يحكم به العقل لايوجب له عذراً حتى تصح صلوته فالمانعية هنا مستفادة من حكم العقل لامن حكم الشرع حتى يقال بجريان حديث الرفع فيها مع الجهل بها كما فى الجهل بجزئية شيئى او شرطيته وان كان حديث الرفع هناك ايضاً غير مثبت للصحة واقعاً بعد ارتفاع الجهل وتبين الحال لعدم اجزاء الحكم الظاهرى عن الواقع الا فى حال بقاء الشك والجهل لا بعد زوالهما كما قررناه فى الاصول (والحاصل) ان المانعية هيهنا غير مشمولة لحديث الرفع لكونها هنا من الاحكام العقلية وعلى تقدير شموله لها فلا يوجب ذلك الاجزاء بعد ارتفاع الجهل (وتوهم) شمول حديث لاتعاد لما نحن فيه قد عرفت فساده فى مسئلة الحرير والذهب من الاشكال فى شمول الحديث للقيود العدمية (واما الجاهل بالحكم التكليفى) اذا كان قاصراً فى جهله فالتحقيق هو صحة صلوته لما تقدم من ان النهى بوجوده الواقعى غير مانع لعدم تاثيره فى سلب قدرة المكلف عن الفرد المنهى عنه لعدم اشغاله له بنفسه فكيف يسلب القدرة عن غيره بل لابد من تنجز النهى ومن المعلوم عدم تنجز النهى فى حق الجاهل به اذا كان قاصراً ، . (واما الجاهل المقصر) فالا قوى بطلان صلوته لتنجز التكليف فى حقه بتقصيره فى ترك التعلم (فان قلت) اذا كان الملاك فى الحكم بالبطلان عدم تمشى قصد القربة عن الفاعل فالجاهل المقصر ممن يمكنه

قصد التقرب وان كان الملاك عدم مقربية الفعل لكونه منهياً عنه ففى الجاهل القاصر ايضاً لابد من الحكم بالبطلان لكونه فعله متعلقاً للنهى غاية الامر معذوريته فى مخالفته لجهله به فالفرق بينهما بالحكم بالصحة فى القاصر دون المقصر لاوجه له (قلت) ليس ملاك البطلان عدم امكان قصد التقرب ولاعدم قربية الفعل كلياً بحيث يدور مدارهما، بل الملاك هو مانعية النهى عن اشتغال المكلف بغيره بسبب اشغاله له بنفسه وقد تقدم انه منوط بتنجزه وهو ثابت فى المقصر دون القاصر (نعم) قد يكون البطلان مستنداً الى عدم تمشى قصد القربة ايضاً كما فى العالم بالحكم والموضوع لكن البطلان به ليس مطرداً و انما المعيار الكلى هو ماذكرنا السارى فى العالم ومن بحكمه (و اما الناسى للحكم) فهو الجاهل للحكم اذ بعد نسيانه يكون جاهلا به فيرجع حكمه الى حكمه بقسميه من كون مقصراً اوقاصراً وهذا حكم كلى فى جميع الابواب

(**وهيهنا اشكال**) وهو اناقد اشرنا سابقاً الى اختلاف المسالك فى باب الضدين المتزاحمين اذا كان احدهما اهم وان مختار صاحب الجواهر (قده) هو بطلان المهم اذا اتى به وترك الاهم ، لعدم الامر به وعدم ملاك الصحة فيه ، و مختار المحقق الا (قده) و جماعة من المحققين هو الصحة بسبب تحقق ملاكها وان امتنع الامر به من جهة ابتلائه بالاهم كما هو الحق (ومختار اساتيد ادام بقائهم) هو الصحة ايضاً بتصحيحهم الامر الترتبى فيقع السؤال بناء على الصحة كما هو مختار الشيخ والقائلين بالترتب عن الفرق بين الضدين وبين المقام حيث يحكم هناك بصحة المهم دون المقام مع ان ملاك الصحة فى المقام ايضاً موجود لان المفروض كون الحكم بالامتناع من الجهة الثانية اعنى من جهة عجز المكلف عن الجمع بينهما فى مقام الامتثال مع تحقق ماهو الملاك فى التكليفين من الجهة الاولى و عن ناحية الآمر فالقائل بالصحة هناك لم لايقول بها هيهنا و كذا القائل بالامر الترتبى هناك لم لا يصحح العمل بالامر الترتبى هيهنا (قلت) ان التزاحم يقع فى موارد (الاول) فى الضدين (الثانى) فى المقدمة وذيها كان تكون المقدمة واجبة وذيها حراماً او بالعكس (الثالث) فى المتلازمين كما لو كان استقبال القبلة واجباً واستدبار الجدى حراماً مع كون استقبال الاولى مستلزماً لاستدبار الاخر (الرابع) فيما اتحد وجود المامور به و المنهى عنه كالصلوة والغصب (الخامس) فى الاجزاء والشرائط المعتبرة فى المركب مثل القيام و الركوع والسجود ونحوها كما اذا دار الامر بين السورة ودرك الوقت او بينه وبين

الطهارة المائية ، والقائل بالصحة اما بملاكها او بتصحيح الامر الترتبى انما يقول بها فى الضدين ولا يلزمه القول فى المتلازمين فضلا عن المتحدين فى الوجود (و بيان ذلك) يتوقف على مقدمة (وهى) ان القائل بجواز الاجتماع من الجهة الاولى لابد له من اثبات امر ين (الاول) كون تركيب المجمع من العنوانين انضماميا لا اتحاديا ضرورة انه على الثانى يكون المتعلق للامر بتمامه متعلقاً للنهى (الثانى) تعلق الاحكام بالطبايع لا الافراد ضرورة انه لو كانت الافراد متعلقة لها للزم اجتماع الامر والنهى ايضاً باعتبار ان الخصوصية الصلوتية من مشخصات هذا الفرد من الغصب ، والخصوصية الغصبية من مشخصات هذا الفرد من الصلوة فتصير كل واحدة من الخصوصيتين منهياً عنها ومامورا بها وهو محال و بعد اثبات هذين الامرين يثبت الجواز من الجهة الاولى وينتهى النوبة الى الكلام عن الجهة الثانية وهى عدم تمكن العبد من الامتثال بما هو مبغوض و صرف الامر بالطبيعة الى الفرد الغير المنهى عنه من جهة اشغال النهى للمكلف بترك هذا الفرد الموجب لعجزه عن الاتيان به لممنوعيته شرعاً والمنع الشرعى كالمنع العقلى (اذا ظهر ذلك فنقول) الموارد التى يقع فيها التزاحم بعضها ما يكون ملاك الامر متحققاً فيه ويصح الامر الترتبى فيه ايضاً ، وذلك كالضدين والمقدمة و ذيها ، و بعضها يتحقق فيه الملاك لكن لا يصح فيه الامر الترتبى جزماً وذلك مثل باب الاجتماع ، و بعضها يكون الملاك متحققاً فيه لكن لا يصح فيه الامر الترتبى على اشكال وهو باب المتلازمين ، و كلما لا يمكن فيه الامر الترتبى بناء على صحة الترتب فلا يصح الاتيان بداعى ملاك الصحة ايضاً و كلما يصح فيه الاتيان بداعى الملاك يصح فيه الامر الترتبى بناء على امكانه « هذا مجمل الكلام » (وتفصيله) اما فى الضدين فيما اذا كان احدهما اهم كالازالة والصلوة فحيث لا يكون بينهما اتحاد فى الوجود اصلا وانما التزاحم من جهة عدم امكان الجمع بينهما فى مقام الامتثال مع تمامية الملاك فى كليهما فيصح الاتيان بالفرد المهم بداعى الملاك او بداعى الامر الترتبى ، و اما طريق استكشاف بقاء الملاك فى المهم مع سقوط امره با بتلائه بالاهم فبفس الامر المتوجه به كطبيعة الصلوة فان انطباقها على الفرد المبتلى بالاهم كانطباقها على غيره من غير فرق بينهما الا حيثية ابتلاء ذاك الفرد دون غيره وهذا المقدار من الفرق لا يوجب خروج ذلك الفرد المنطبق عليه الطبيعة عن كونه ذا ملاك (نعم) تتضيق دائرة مطلوبية الطبيعة بغير هذا الفرد بمعنى اشغال الامر بالاهم عن صرف قدرة العبد

فى المهم ولازم ذلك عدم انطباق الطبيعة عليه بماهى مامور بهالاعدم انطباقها عليه بماهى هى ، ومماذكرنا يظهر فسادماافاده صاحب الجواهر(قده) من حكمه بالبطلان من جهة عدم الملاك ، هذا حال الضدين (واما فى باب الاجزاء والشرائط) كما اذا دارالامر بين ترك ركن فى الصلوة و ترك جزء غير ركن فلا اشكال فى تقديم الركن وانه يجب الاتيان به ، فلوتركه واتى بغير الركن بطلت الصلوة ولا يصح الاتيان به بداعى ملاكه لعدم ملاك فيه بعدبطلان الصلوة بترك الركن وهذامن جهة ارتباطية اجزاء الصلوة وان ملاك الصلوة متقوم باجزائها فى حال انضمام بعضهاالى بعض فاذاسقط الامر الضمنى بغير الركن لابتلائه بمزاحمة الركن يكشف ذلك عن تقوم ملاك الصلوة فى صورة المزاحمة بسائر الاجزاء فاذاترك الركن واتى بغيره لم يكن فيما اتى به ملاك اصلا ولذا لايمكن تصحيحها بالامر الترتبى (واما التزاحم فى باب الاجتماع) فحيث قد عرفت فى مامهدناه من المقدمة ثبوت الامرين عند القائل بالجواز من الجهة الاولى فملاك الامر متحقق فى المجمع ، ضرورة ان الامر متعلق بعنوان الصلوة والنهى متعلق بعنوان الغصب بلاسراية من الطبيعة المامور بها والطبيعة المنهى عنها الى الخصوصيات ، لكن لايصح الامر الترتبى كمالايصح الاتيان بالمجمع بداعى الملاك ، و ذلك لان ارادة العبد المتعلقة بالمجمع متعلقة بما هو مبغوض و منهى عنه ، ضرورة استحالة تفكيك ارادته للمجمع مع التفاته بمبغوضيته عن ارادة ما هو مبغوض فالجهة المحبوبة و الجهة المبغوضة تتعلق بهما ارادة العبد بعين ارادته للمجمع فاذا كان متعلق الامر عباديا فالعقل مستقل باستحالة التقرب والتعبد بمثل هذا الذى يكون ارادته بعين ارادة ماهومبغوض للمولى وهذا من المستقلات العقلية التى لاشبهة فيها وعليه فالتمسك باطلاق الامر غير مجد فى تصحيح العبادة لخروج المجمع عن صلاحية التقرب به فلا يصح الامر الترتبى كما لايصح الاتيان بداعى الملاك ايضاً (واما باب المتلازمين) فلوكان المتلازمان اعنى الوجودين المتصلين مما يمكن التفكيك بينهما فى الارادة بان يتعلق الارادة بالمحبوب منهما دون الاخر فيكون حالهما حال الضدين ويصح الاتيان به بداعى الملاك كما يصح الامر الترتبى ولوقلنا بعدم امكان التفكيك بينهما فيها بل كان ارادة المحبوب منهما بعين ارادة المبغوض فيصير حالهما كحال مجمع العنوانين فى باب الاجتماع فلا يصح الاتيان بداعى الملاك ولاالامر الترتبى ، ولما كان امكان التفكيك فى الارادة

فيهما عندنا غير واضح ولا مقطوعاً به فلهذا قلنا ان الامر فيهما مشكل (فان قلت) ما ذكرته فى باب الاجتماع من دعوى القطع بكون ارادة المجمع بعين ارادة المبغوض المستلزم لعدم امكان التقرب وكذا ما استشكلته فى المتلازمين ، ينافى مع ما هو المسلم من امكان تفكيك ارادة الفرد عن ارادة المشخصات الفردية فكيف التوفيق ؟ ! (قلت) فرق بين انقسامات المهية بالنظر الى العوارض الطارية على نفسها مثل الزمان والمكان، وبين العوارض اللاحقة لها من حيث كون وجودها مستلزماً لها فما ذكرنا من استحالة انفكاك الارادة عنه انما هو بالنسبة الى القسم الاول فان الصلوة اذا كان وقوعها فى جميع انات الوقت متساوية فكما انها فى اصل وجودها مسبوقة بارادة الفاعل لها فكذا فى وقوعها فى آن معين لابد من ارادة الفاعل وقوعها فيه و الا كان وقوعها فيه دون غيره ترجيحاً بلامرجح و كذا بالنسبة الى المكان فكما ان اصل حدوثها مسبوق بالارادة فكذلك وقوعها فى هذا المكان دون ذاك محتاج الى ارادة الفاعل لاستحالة تخصصها بمكان دون مكان بلا مخصص به فان ارادة الفاعل للصلوة من غير تخصيصها بمكان انما هى سبب لوقوعها فى مكان ما ، مع ان هذا محال اذ الواقع فى الخارج لابد وان يكون فى مكان معين كما انه لابد من ان يكون فى زمان معين والمعين لهما هو ارادة الفاعل فى الافعال الاختيارية ، واما سبب تخصيص الارادة بهذا الزمان او المكان فمع العلم بالمرجح لهما عند الفاعل فهو وجود المرجح المعلوم، واما مع عدم العلم به فهو محل النزاع بين الاشاعرة والعدلية من امكان الترجيح بلا مرجح وعدمه ومثلوا له بقدحى العطشان ورغيفى الجائع (والحق) انه بعد الحكم القطعى من العقل باستحالة الترجيح من غير مرجح فالجواب عن الاشاعرة هو الالتزام بوجود المرجح ولو لم يعلم به الفاعل ، و وجوده الواقعى كاف فى الترجيح به ، (واما القسم الثانى) « اعنى لوازم وجود المهية وملازماتها اللاحقة لها من حيث كون وجودها مستلزمة لها» فهو المسلم امكان تفكيك ارادة المهية عن ارادته فان لوازم الشيئى ليست مما يجب تعلق الارادة بها عند ارادته والخلط بين القسمين صار سبباً لما ذكر من الاشكال ، ثم ان هنا فرعين ينبغى التنبيه عليهما (الاول) اذا صبغ الثوب بصبغ مغصوب فربما يقال بعدم جريان حكم المغصوب عليه لدعوى صدق التلف على الصبغ ومثله لو خيط الثوب بخيط مغصوب لايمكن اخراجه منه الا بتقطيعه (وفيه مالا يخفى) لان عدم امكان الرد لايوجب كونه معدوداً بحكم التالف مضافاً الى ان

دعوى التلف فى المقام مخالف لما ذكره الاصحاب (وتوضيح ذلك) انهم ذكروا فى مسئلة خيار الغبن وكذا فى باب الفلس انه لو اوجد احد فى عين مال الغير صفة اوجبت زيادة قيمته عما كانت عليه فلا يخلو انه اما ان لا يوجب تلك الصفة زيادة عينية وذلك مثل قصارة الثوب، او توجب زيادتها عيناً وذلك مثل صبغه، وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون ايجاد تلك الصفة من غاصب العين او من غيره فحكموا فى الاول بعدم استحقاق شئ للموجد اذا كان غاصباً وفى الثانى بقدر تفاوت قيمة الثوب الناشى من تفاوت زيادة العين لا الصفة فلو كان قيمة الثوب عشرة دراهم وكان قيمة الصبغ درهماً وصار قيمة الثوب بعد الصبغ اربعة عشر درهماً فيلقى ثلثة دراهم التى هى بازاء الصفة ولا يستحقها الغاصب ويصير الغاصب شريكاً مع المالك فى الثوب بنسبة درهم الى مجموع قيمته، **واما فى غير الغاصب** فحكموا بتشريك الموجد فى كلتا الصورتين مع المالك بمقدار تفاوت القيمة الحاصلة من القصارة او الصبغ، هذا هو المستظهر منهم فى ذاك الباب، (ولا يخفى) ان حكمهم بشركة غير الغاصب مطلقا وشركة الغاصب بمقدار قيمة عين الصبغ مناف للحكم بتلفه مضافاً الى ما فيه من عدم صدق التلف عليه لا حقيقة ولا حكماً ضرورة ان ملاك الاول هو ارتفاع وجود الشئ فى الخارج بالكلية، وملاك الثانى هو انتفائه فى الخارج وزواله عرفاً مثل القطرة الواردة فى البحر فانها موجودة فيه لكنها محكومة بحكم التالف، ولا يخفى ان شيئاً من الملاكين لا يتحقق فى المقام ضرورة وجود الصبغ والخيط فى الثوب حقيقة وحكماً الا انه لا يمكن استرداده الى مالكه وذلك لا يوجب صدق التلف عليه (فان قلت) لا اشكال فى ضمان غاصب الصبغ لقيمته او مثله لعدم امكان ردعينه فلو قيل ببقائه على ملك مالكه المغصوب منه لزم الجمع بين العوض والمعوض وكذا فى الخيط المغصوب، كما ذكر ذلك فى بدل الحيلولة مثل ما اذا غصب خلا ثم صار فى يد الغاصب خمراً وكذا فى كسر مالا قيمة لمكسوره فانه يجب على الغاصب رد المثل او القيمة الى المالك ولا بد من الحكم بانتقال حق اولوية الخمر والمكسور الى الغاصب فراراً من لزوم الجمع بين العوض والمعوض فلو انقلب الخمر خلا ولو بعلاج او عولج المكسور فصار مما ينتفع به كان ذلك للغاصب لا للمالك كما ذكره فى القواعد وجها واصر عليه فى المقابيس (قلت) ما ذكرته فاسد لفساده فى المقيس عليه اولاً، ووجود الفرق بينه وبين المقام ثانياً (وتوضيح ذلك) اما فى المقيس عليه فلان

الحق كون اضافة حق الاولوية للمالك لا للغاصب ، وذلك لانه اما ان نقول بكون حق الاولوية مرتبة من مراتب الملكية وان التفاوت بينهما بالشدة والضعف ، واما ان نقول باختلاف حقيقتهما ، (اما على الاول) فاختصاص ذلك الحق بالمالك اولى من الغاصب لانه كان ثابتا للمالك فى ضمن المرتبة الشديدة وارتفاع تلك المرتبة لا يوجب ارتفاع هذه المرتبة الضعيفة فيحكم ببقائها ولو بالاستصحاب كما ذكر و اذلك فى سائر الكليات المقولة بالتشكيك كالخط و النور و الا لوان فالحكم ببقاء الضعيف بعد زوال القوى و كذا الخط القصير بعد زوال الطويل ليس حكماً بحدوث الضعيف او القصير بل هو حكم ببقاء الكلى فى ضمن هذا الفرد على ما حقق فى محله ، ففى المقام نقول بان وجود حق الاولوية للمالك عبارة عن بقاء الملكية له بهذه المرتبة لانها كانت مندكة فى ضمنها فى المرتبة الشديدة موجودة بوجودها ، وبزوال المالية عن متعلقها بصيرورته خمراً مثلا انما زالت الملكية بمرتبتها الشديدة وبقيت مرتبة ضعيفة تسمى بحق الاولوية (وتوهم) لزوم الجمع بين العوض والمعوض (واضح الفساد) بناء على هذا المبنى ، فان المثل او القيمة عوض عن زوال تلك المرتبة الشديدة ، ولا مانع من الجمع بين استحقاق المالك للعوض و بقاء حق اولويته للمعوض ، (واما على الثانى) فثبوت حق الاولوية للمالك وان لم يكن من مراتب ثبوت الملكية له الان محذور لزوم الجمع بين العوض و المعوض ايضاً غير لازم لما عرفت من ان استحقاقه للعوض انما هو لاجل فوت ملكيته عن المال بفوت ماليته فاذا قلنا بثبوت حق الاولوية له لم يكن ذلك موجباً للجمع بين العوض والمعوض اذ لم يجمع بينهما فى الملكية فان الملكية متعلقة بالعوض فقط لا بالمعوض و انما الذى تعلق به عبارة عن حق الاولوية المغاير للملكية على هذا المبنى ، واما ثبوت حق الاولوية للمالك دون الغاصب فلاولويته منه لسبق المال فى يده و كونه ملكا له سابقاً وانتفاء ذلك بالنسبة الى الغاصب ، ولا وجه لاختصاص الغاصب بتلك الاضافة الا توهم الانتقال القهرى اليه بسبب الضمان بان يقال كون الغاصب ضامنا للمثل او القيمه موجب لانتقال المابع على تقدير صيرورته خلا ثانياً او الاناء بعد عوده صحيحاً اليه انتقالا قهرياً ولا دليل على اثباته ومع عدم الدليل عليه لا يمكن الالتزام به (واما فساده فى المقيس) فلانه لو سلم صحته فى المقيس عليه فانما ذلك لاجل زوال المالية عن المغصوب بالكلية كما هو واضح فى الخل المنقلب الى الخمر لعدم مالية لها اصلا وذلك بخلاف ما نحن فيه

لعدم زوال المالية عن الصبغ والخيط فى الثوب ، وعدم إمكان استردادهما لا يوجب سلب المالية عنهما كما هو واضح ، فظهر من جميع ما ذكرنا ان الاقوى بطلان الصلوة فى الثوب المصبوغ بالصبغ المغصوب او المخيط بالخيط المغصوب ولو لم يمكن ردهما الى المالك

الفرع الثانى حكم صاحب الجواهر (قده) بصحة صلوة الغاصب لو توقف حفظ المغصوب على لبسه لخوف لص ونحوه، وهو باطلاقه مشكل (وتوضيحه) ان يد الغاصب قد تكون مسبوقة بالامانة كما اذا كان المال فى يده بنحو الاجارة او الوديعة او العارية ثم فرط فيه بحيث صارت يده يد ضمان ، وقد تكون من اول الامر يد عدوان كما اذا غصبه من المالك ، (ولا اشكال) فى وجوب حفظ المال فى القسم الاول ، لوجوبه عليه فى حال كون يده امانة ، والتفريط غير موجب لسقوطه عنه ، فاذا توقف حفظ المال على لبسه وجب لبسه ولا يكون حراماً فتجوز الصلوة فيه ، واما فى القسم الثانى فهل يجب حفظه عليه اولا ؟ وجهان، من ثبوت يده (ولو عدواناً) على المال المقتضى لضمانه ومعنى الضمان هو وجوب حفظه ورده الى المالك مع بقائه وردمثله او قيمته مع تلفه ، ومن ان وجوب الحفظ من اثار اليد التى تكون امانة شرعية او مالكية لا مطلق اليد كما لا يجب حفظ المال الذى لا يكون مسبوقاً باليد اصلا مثل ما اذا راى مالا فى البيداء وكان معرضا للتلف فقبل وضع يده عليه لا يجب عليه حفظه ، وكذلك فيما نحن فيه فاذا لم يجب على الغاصب حفظ المال فلا يكون لبسه جائزاً (ولو توقف حفظه عليه) فهو انما يلبسه لمصلحة فيه فراراً عن ضمان مثله او قيمته بتلفه فينبغى (ح) الحكم ببطلان الصلوة ، لكن الاقوى هو الاول ، فان مقتضى شمول قوله (ص) « على اليد ما اخذت » ليد الغاصب هو كون المال فى عهدته ومعناه وجوب الحفظ مادام باقياً ورده الى مالكه ووجوب رد مثله او قيمته مع تلفه فليس وجوب الحفظ مختصاً بما كانت اليد امانة مالكية او شرعية وهذا بخلاف مالم تثبت يد على المال اصلا لعدم ما يدل على وجوب حفظ مال الغير مطلقا حتى قبل وضع اليد عليه فتحصل ان الاقوى وجوب حفظه على الغاصب فمع توقفه على لبسه لا يكون هذا النحو من التصرف حراماً امامن جهة تزاحم جهة الحرمة مع جهة الوجوب وغلبة جهة الوجوب لكونها اهم ، واما من جهة ان الموضوع الواحد كالغصب اذا صار محكوماً باحكام مختلفة كالحرمة ووجوب الحفظ لم يمكن

ثبوت التدافع بين حكمين منه اذ التدافع وغلبة الاهم انما يتصور فى موضوعين لا فى متعلق احكام متعددة ولازم ذلك ثبوت احدالحكمين فى غير مورد ثبوت الاخر فتكون الحرمة مختصة بغيرمورد وجوب الحفظ ولكن المسئلة لا تخلو عن اشكال وان كان ماذكره صاحب الجواهر (قده) قوياً لماذكرناه

(مسئلة) تجوز الصلوة فيما يسترظهر القدم ولولم يكن لهساق مطلقاسواء كان ساتراً لجميع ظهر القدم اولبعضه على الاقوى لعدم دليل يدل على المنع سوى مرسلة ابن حمزة المدفوعة بالارسال ، مضافاً الى مكاتبة الحميرى عن الحجة ارواحنا فداه الدالة على الجواز فى البطيط (١) الذى لا يغطى الكعبين بناء على كونهما العظمين النابيتن على طرفى الساق فانه يسترتمام الظهر مع عدم ستره للساق وكذا لو قلنا بكون المراد منهما قبتا القدمين لو كان موضوع البحث فى المقام هو مايستر ظهر القدم ولو بعضه ، (وربمايستدل) على المنع بعدم امكان الاعتماد على الابهامين (وهو ضعيف) اولاً لعدم اختصاص ذلك بمالا يستر الساق وثانياً لانه يمكن فرض مالا يستر الساق على وجه لا يكون مانعاً من اعتماد الابهامين ،

مسئلة لااشكال فى وجوب ستر العورة فى الصلوة على الذكر والانثى و حد العورة فى الرجل معلوم و الواجب ستر بشرتها فلاباس بظهور الحجم كما فى بعض الاخبار كما انه لو كان الساتر رقيقاً بحيث يكون حاكياً للون البشرة لم تصح معه الصلوة (واما المرئة) فقد قيل بثبوت الملازمة بين مايحرم النظر اليه من بدنها و بين مايجب ستره فى الصلوة ؛ وكذا بين مايجوز النظر اليه بلا ريبة وما يجوز كشفه فى الصلوة ، لكن هذه الملازمة ممنوعة لعدم مايدل عليها ، فلابد اولا من تاسيس الاصل فى المسئلة ثم التكلم فى وجود مايخالفه من الادلة الاجتهادية (فنقول) لااشكال فى ان الاصل يقتضى البرائة عن وجوب ستر الزائد عن المقدار المعلوم و جوب ستره بناء على ماهو التحقيق من رجوع الشك فى الشرطية الى الدوران بين الاقل والاكثر وان المرجع فيه البرائة واما الادلة الاجتهادية فقد يتمسك بعموم قوله (ع) نسائكم عورات ، وفيه منع دلالته على وجوب ستر جميع بدنها اذلم يعلم المراد من العورة من انها بمعنى السوئة اوبمعنى مايجب تحفظه والظاهر هو الثانى وذلك بقرينة قوله

(١) عن القاموس البطيط رأس الخف بلاساق

تعالى « ان بيوتنا عورة » حيث ان المراد منها انها يلزم تحفظها علينا فيكون المراد من الخبر وجوب تحفظهن على الرجال وهذا لا ربط له بما نحن بصدده ، والاقوى هو التمسك بالاطلاقات الواردة في المقام مما ورد في جواز الاكتفاء بما يستر جميع بدنها ، و ما ورد من كفاية الثوبين متسترة باحدهما رأسها و بالاخر بدنها حيث انها تدل على وجوب ستر جميع البدن لكن على النحو المتعارف ولا يخفى ان ما يدل على جواز الاكتفاء بالثوبين دال على جواز كشف الوجه واليدين وظاهر القدمين لان المتعارف من الثوب الساتر للرأس انه لا يكون ساتراً للوجه وانما المتعارف ستره للشعر الاعم من الموصول وغيره وستر العنق ونحوه كما ان المتعارف مما يستر البدن هو غير الكفين لانهما مما به يقع الستر وليس المتعارف سترهما بالثوب الواحد ، واما ظهر القدمين فمع جر الذيل و ان كان مما يقع استتاره بالثوب الواحد لكن لدلالة بعض الاخبار على جواز رفعه وان الجر علامة للتكبر فيدل على جواز كشفهما **والحاصل** ان غاية ما يدل عليه الاخبار هو وجوب ستر ماعدى الوجه والكفين والقدمين فيرجع فيها عند الشك الى اصالة البراءة ، كما ان المستفاد منها اختصاص وجوب ستر الرأس بالحرة البالغة

مسئلة هل المعتبر من الساتر كونه ساتراً من جميع الجهات او يكفي الاستتار مما عدى جهة التحت ؟ الظاهر هو التفصيل بين ما اذا كان على شباك او سطح دار بحيث لو كان في جهة التحت احد لرأى عورته و بين ما اذا كان على سطح الارض فيجب رعاية جهة التحت في الاول دون الثاني ، فان مقتضى ادلة وجوب الستر في الصلوة هو وجوبه بحيث لو كان الناظر موجوداً لكان مستوراً منه لا عن الناظر الفعلي بمعنى دوران وجوبه مدار وجود الناظر كما هو الواجب في غير حال الصلوة ففي الصورة الاولى لما كان الستر متوقفا عرفا على الاستتار من جهة السفل كان الواجب هو الاستتار من تلك الجهة ايضا بخلاف الصورة الثانية حيث ان لا استتار محقق فعلا وهذا واضح ،

مسئلة الستر يحصل بالمغزول والملبد والجلد والحشيش والطين ، وهل الخمسة المذكورة في عرض واحد في صحة الصلوة عند الستر بها ؟ او يقدم الاولان على الجلد و يقدم الجلد على الحشيش وهو على الطين كما عن المسالك والمدارك ؟ او تكون الثلثة الاول في عرض واحد وتقدم على الحشيش ؟ وجوه ، اقواها الاخير لظهور الادلة في وجوب الستر بما يكون ساتراً عرفاً ولم يظهر منها كون الساتر مقدمة

للستر عن الناظر كما فى غير الصلوة بل الظاهر شرطية نفس الساتر وهو صادق مع الثلثة الاول فى عرض واحد دون الحشيش والطين فلابد فى جواز الستر بهما من دليل اخر ، وغاية مايستفاد من صحيحة على بن جعفر انماهو جواز الستر بالحشيش مع عدم التمكن من ساتر غيره لا فى حال الاختيار (مسئلة) الظاهر من الامر بالستر فى حال الصلوة هو شرطيته لها لامجرد وجوبه فيها لظهور الاوامر والنواهى فى المركبات فى كونهما غيرية لانفسية وهذا ظهور ثانوى لهما وان كان ظهورهما الاولى فى النفسية (وعلى هذا) فهل الشرط عبارة عن الستر فى خصوص حال افعال الصلوة كما فى شرطية الطهارة الخبثية ؟ ، اويعم حال السكون اوالسكوت المتخلل بينها كما فى شرطية الطهارة الحدثية ؟ وجهان لايبعد الثانى لمناسبة الحكم والموضوع ضرورة قبح كشف السوئة عند حضور المولى وكون العبد مادام لم يخرج من الصلوة فى حضوره تعالى ، (مسئلة) لا اشكال فى بطلان الصلوة بترك الستر عالماً عامداً ، واما مع الجهل اوالنسيان اوالاضطرار فيقع الكلام تارة فى طروها فى الاثناء واخرى فى عروضها من اول الصلوة فهنا صور (الاولى) اذا صلى مكشوفاً مع الجهل بذلك فالا قوى صحة صلوته لصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام فى الرجل يصلى وفرجه خارج لايعلم به هل عليه الاعادة قال (ع) لااعادة عليه وقد تمت صلوته ، ودلالتها على المدعى واضحة (الثانية) اذا صلى ناسياً للستر فالا قوى ايضاً صحة صلوته ، وقد استدل لها بالصحيحة المذكورة و دلالتها على عدم وجوب الا عادة مطلقا فى جميع صور النسيان ممنوعة فان النسيان (تارة) يكون بالنسبة الى شد الازار و نحوه ويكون ذلك موجباً لخروج الفرج من حيث لايعلم (واخرى) يكون بالنسبة الى اصل الستر والساتر كما اذا صلى عارياً نسياناً (ففى الاول) يكون النسيان السابق موجباً لخروج الفرج جهلا فتشمله الصحيحة (واما الثانى) فحيث ان المفروض فيه هو الصلوة عارياً بلا ساتر اصلا فلايصدق عليه خروج الفرج الذى هو موضوع السؤال فى الصحيحة فان الخروج انما يصدق فيما لو كان عليه ساتر فى الجملة اللهم الا ان يتمسك بتنقيح المناط و هو موقوف على القطع بالمناط ولا قطع به فى المقام (وربما يستدل لها) بحديث الرفع (وفيه اولا) عدم صحة الاستدلال به فى نسيان الا جزاء و الشرائط كما قررناه فى محله فان المستفاد من الحديث هو رفع الحكم

الثابت لموضوعه لولا النسيان لا اثبات امتثال المامور به الذى هو المهم فى المقام (وثانياً) لو سلم شمول الحديث لنسيان الجزء و الشرط بان يقال ان المرفوع بالحديث عبارة عن الجزئية والشرطية وسلمنا كونهما من الاحكام المجعولة فالتمسك بالحديث انما يصح فى صورة تحقق النسيان وهو انما يتحقق باستمراره فى جميع الوقت فلو تذكر فى الوقت لم يصدق نسيان الجزء والشرط لبقاء وقتهما (فالتحقيق) هو التمسك لا ثبات الصحة بعموم صحيحة لا تعاد الشاملة للشرائط لذكر بعضها فى المستثنى (ودعوى) عدم صحة التمسك بها من جهة خروج اكثر الشرائط عنها بالمخصص فتصير موهونة بكثرة التخصيص فان الظهور الوارد فى المستثنى لو كان شاملا للطهارة الخبثية كان خروجها بنفس الاستثناء ، وان لم نقل بشموله لها فخروجها بالمخصص المنفصل (فاسدة) فان الباقى تحت العام بضميمة الاجزاء اكثر من الخارج عنه وهو كاف فى عدم لزوم تخصيص الاكثر كما لايخفى (الصورة الثالثة) مالو انكشفت العورة فى اثناء الصلوة سهواً او بسبب قهرى كالريح وحكمها الصحة ايضاً و ذلك لدلالة عموم صحيحة لا تعاد على الصحة فى هذه الصورة ايضاً ، لان الضابط فى عدم وجوب الاعادة هو كون الاخلال بالشيئى جزء اوشرطاً بحيث لايصح الامر بتركه فى تلك الحال كما فى النسيان حيث يكون الامر بالتحفظ عليه غير معقول فالمعقول فى حقه هو الامر بالاعادة وفى كل مورد لايمكن الامر بالشئى الا بنحو الاعادة فصحيحة لاتعاد تدل فيه على نفيها و كما لايمكن التحفظ من الاخلال بالشرط عند النسيان كذلك لايمكن التحفظ من الريح العاصف لخروجه عن الاختيار ، واما الاجماع المدعى فى الجواهر على بطلان الصلوة فى صورة نسيان الستر كما نقله عن جملة من الكتب فمع انه منقول ، موهون بذهاب جملة من الافاضل على خلافه

ثم انه نقل عن الشهيد (قده) فى الذكرى التفصيل بين الصلوة عارياً مع التمكن من الستر فحكم فيه بالاعادة وبين عروض الكشف فى الاثناء بغير قصد فيما لو كان مستوراً من اول الصلوة فحكم فيه بعدم الاعادة (اما الصورة الاولى) اعنى صورة صدور الصلوة عارياً مع التمكن من الستر فالظاهر اختصاصها بحال النسيان لعدم امكان فرض صدورها عارياً مع الجهل بالموضوع الاعلى نحو بعيد ، وقد تقدم حكم الناسى وان مقتضى عموم صحيحة لاتعاد عدم وجوب الاعادة عليه (واما الصورة

الثانية) اعنی عروض التكشف فی الاثناء فلايخلو عن صور لانه اما ان يتبين له التكشف فی الاثناء واما ان يبقى الجهل مستمراً الى اخر الصلوة وعلى كل تقدير فاما ان يكون حدوثه عن نسيان اوعن جهل او بسبب قهری وقد تقدم شمول حديث لاتعاد للتكشف لاعن عمد سواء تبين الحال فی الاثناء او بعد الصلوة فان ماهضی من الصلوة مع التكشف يكون معذوراً بالنسبة اليه واما فی حال التبين اذا توقف التستر على مضی زمان يكون فيه مكشوفاً ولوقليلا فهل يمكن تصحيح الصلوة من هذه الجهة باغتفار هذا المقدار من التكشف اولا ؟ وجهان ، والتحقيق انه لوكان دليل بالخصوص على صحة الصلوة عند التبين فی الاثناء لكان لازمه اغتفار هذا المقدار من التكشف و حيث لادليل على صحتها فيهذه الصورة بالخصوص وانما الذی يمكن الاستدلال به هو حديث لا تعاد فشموله للمورد يكون متوقفا على اثبات لازمه فيد خل فی المسئلة السارية فی مطلق العمومات (وهی) انه لو كان للعام افراد متواطئية وكان شموله لبعض افراده متوقفاً على اثبات لازم لذلك الفرد دون بقية الافراد فهل يحكم بالشمول واثبات ذلك اللازم ؟ او يحكم بخروج ذاك الفرد عن العام و عدم اثبات ذاك اللازم ؟ ، التحقيق هو الثانی ، لعدم دلالة العام على اثبات ذاك اللازم لامطابقة ولاتضمنا ولا التزاما ، اما الاولان فواضح ، واما الا خير فلان دلالة العام على شمول ذلك الفرد ليس با لمطابقة حتى يلزمه اثبات اللازم بالالتزام للزوم اللغوية فی الكلام و انما شموله له بالعموم فلولم يشمله لم يلزم كون العام لغواً لوجود افراد له غير هذا الفرد يكون شموله لها غير متوقف على اثبات لازم ، و هذا حكم سار فی جميع العمومات والمطلقات كعموم لاتنقض وحديث الرفع و نحوهما و(ح) فلا يمكن اثبات الصحة فيما تبين الحال فی الاثناء بعموم لاتعاد لكون شموله متوقفاً على اثبات الاغتفار بالنسبة الى الكشف الواقع بعد التبين فی الاثناء وهو ممنوع (نعم) فی صورة التكشف عن جهل فی الاثناء او من الابتداء مع تبين الامر فی الاثناء (ربما يقال) بدلالة صحيحة على بن جعفر على الصحة فان ظاهرها وان كان فی ماكان التكشف مستمراً الى اخر الصلوة الا انها تدل على مانحن فيه بطريق اولى لكون مابقی من الصلوة فی المقام واقعاً مع الستر فالصحة فيه اوضح مما كان جميع الصلوة فی حال الكشف (وفيه) ان الفارق بينهما هو ما تقدم من توقف صحة الصلوة فيما تبين الحال فی الاثناء على

اغتفار الكشف الواقع بعد التبين وهو كما عرفت متوقف على دلالة العموم على اثبات هذا اللازم فان دلالة الصحيحة على الصحة فى المقام لو سلم فانما هى بالعموم كدلالة صحيحة لاتعاد وقد عرفت مافى دلالتها، (فتلخص) انه لادليل على الاغتفار من التكشف الواقع بعد التذكر ومع عدم الدليل فالمتجه هو الحكم بالبطلان لاقتضاء دليل اشتراط التستر بطلان الصلوة مع عدمه و ليس هنا دليل على سقوطه ، لكن الاحتياط بالاتمام بعد التستر ثم الاعادة خصوصاً فيما اذا لم يطل زمان الستر وكان مما لا يعتد به لاينبغى تركه (١)

ثم انه لافرق فيما يحكم بالصحة بين كشف العورة بتمامها او بعضها ولا بين كشف كلتا العورتين او احديهما لعموم صحيحة لاتعاد واطلاق صحيحة على بن جعفر ولا حاجة الى التكلف فى تصحيح اطلاقها بارادة الجنس من الفرج ونحو ذلك مما ذكر فى هذا المقام لان ذلك كله تمحلات لاحاجة اليها بعد دلالة الصحيحة بحكم العرف على ماذكرناه

مسئلة قد تقدم ان الاقوى صحة الصلوة مع الستر بالحشيش بعد تعذره بالثوب وان الستر به (ح) ستر صلوتى فلايجوز مع التمكن من الحشيش الاطلاء بالطين والستر بالماء الكدر اوالتستر بالحفيرة وهل التستر بالمذكورات (بعد تعذر الحشيش) ستر صلوتى اوستر عن الناظر اويفصل بين الحفيرة وغيرها ؟ وجوه وتفصيل القول من حيث المدرك انه ليس فى المقام الارواية واحدة دالة على وجوب دخول العارى فى الحفيرة والصلوة فيها مع الركوع والسجود ، وهى مرسلة ايوب بن نوح عن

---

(١) لكن الانصاف دلالة صحيحة لاتعاد على الصحة بالنسبة الى الكشف الواقع فى حال التذكر مع عدم التمكن من الستر لماتقدم من بيان الضابط فى مفاد الصحيحة من عدم اختصاصه بحال النسيان بل يشمل كل مورد لا يمكن توجه الامر فيه الا بالا عادة ومن المعلوم ان مورد عدم التمكن من الستر من هذا القبيل (لا يقال) فلا فرق فى مشمولية حال التذكر لمفاد لا تعاد بين كون التكشف من اول الامر عن نسيان اوعن جهل اذ يصح (ح) الحكم بالصحة بعد الجهل بالنسبة الى التكشف الواقع بعده ، غاية الامر انه يثبت الصحة فى حال الجهل بصحيحة على بن جعفر وفى حال الذكر بلاتعاد (فانه يقال) المفروض عدم دلالة صحيحة على بن جعفر على اثبات صحة هذا الفرد اعنى ماحصل العلم بالتكشف فى الاثناء لا ستلزامه الصحة فى حال الذكر ايضاً وقد عرفت عدم امكان استفادته من العموم فدلالة صحيحة على بن جعفر على الصحة فى حال الجهل متوقفة على ثبوت الصحة بلا تعاد فى حال الذكر فليسا دليلين مستقلين حتى يثبت كل منهما صحة الصلوة بالنسبة الى حال منهما ،

الصادق عليه السلام « العارى الذى ليس له ثوب اذا وجد حفيرة دخلها وسجد فيها وركع » ثم ان هينها طائفتين من المطلقات (احديهما) تدل باطلاقها على ان غير المتمكن من الستر يجب عليه الصلوة بالايماء للركوع والسجود من غير تفصيل بين التمكن من دخول الحفيرة وعدمه كصحيحة على بن جعفر على ماسياتى نقلها ورواية زرارة فى رجل خرج من سفينة عريانا اوسلب ثيابه ولم يجد شيئاً فقال (ع) يصلى ايماء (الحديث) (الثانية) ماتدل باطلاقها على وجوب الجلوس فى الصلوة على من لم يأمن من الناظر المحترم من غير تفصيل ايضاً بين وجود الحفيرة وعدمها كرواية ابن مسكان عن بعض اصحابه عن ابى عبدالله (ع) فى الرجل يخرج عريانا فتدركه الصلوة قال يصلى عريانا قائماً ان لم يره احد وان رأه احد صلى جالساً ، (اذا عرفت ذلك) فيقع الكلام فى مرسلة ايوب بن نوح على تقدير الاغماض عن ارسالها فهل مقتضاها هو جعل الحفيرة ساتراً صلوتياً حتى يترتب عليه وجوب الاتيان بالصلوة مع الركوع والسجود من غير ايماء فتكون المرسلة (ح) مقيدة لاطلاق الطائفة الاولى وان وجوب الايماء انما هو فى حال عدم التمكن من الحفيرة ؟ ،اومقتضاها مجرد الستر عن الناظر فى حال الصلوة و يترتب على ذلك كون المرسلة مقيدة لاطلاق الطائفة الثانية وانه مع التمكن من الحفيرة يجب الصلوة فيها قائماً للامن فيها من الناظر؟ظاهر الجواهر هو الثانى،ولكن التحقيق هو الاول ، وعليه فيصير حاصل الطائفة الاولى بعد التقييد بالمرسلة هو ان غير الواجد للساتر يجب عليه الصلوة ايماء الا المتمكن من دخول الحفيرة فيجب عليه الدخول فيها والاتيان بصلوة المختار فتكون الحفيرة له ساتراً صلوتياً والذى يدل على ما اخترناه امران (احدهما) شمول اطلاق قوله (ع) فى المرسلة « العارى الذى ليس له ثوب » لصورة الامن من الناظر وعدمه ، ومع هذا الاطلاق لايمكن جعلها مقيدة للطائفة الثانية الا ان يقيد اطلاقها بوجود الناظر المحترم ولامقيد فى البين ولايمكن جعل الطائفة الثانية مقيدة لاطلاقها من هذا الجهة ثم جعلها مقيدة لها من حيث اطلاقها لحالتى التمكن من الحفيرة و عدمه (والحاصل) انه مع اعمية المرسلة من حيث شمولها لمورد عدم الناظر المحترم لايمكن ان تجعل مقيدة للطائفة الثانية المطلقة من حيث حالتى التمكن من دخول الحفيرة وعدمه اذ اطلاق الامر بدخول الحفيرة حتى فى حال عدم وجود الناظر يقتضى ان تكون الحفيرة ستراً صلوتياً و مع وجود الستر

الصلوتى لامحالة يكون الستر عن الناظر موجوداً فحفظ الاطلاق لايجتمع مع جعل الحفيرة لمجرد الستر عن الناظر المحترم اللازم من جعل المرسلة مقيدة لاطلاق الطائفة الثانية ، فبتلك القرينة يرجح جعلها مقيدة لاطلاق الطائفة الاولى (الامر الثانى) ان الظاهر من قوله(ع)« سجد فيها وركع »هوان صلوته فى الحفيرة صلوة المختار فلايجوز له الايماء للركوع والسجود وقد عرفت ان الطائفة الاولى دلت على ان العارى يؤمى لهما فتدل المرسلة على ان الحفيرة ستر صلوتى والا لوجب الايماء فيها ايضاً لعدم خروج المكلف بدخولها عن كونه عارياً المقتضى لوجوب الايماء ، فبهاتين القرينتين الواضحتين يرجح جعلها مقيدة للطائفة الاولى والحكم بكون الحفيرة ستراً صلوتياً لاستراً عن الناظر المحترم (وربما يوجه كلام الجواهر) بجعل المرسلة بنفسها دليلا على وجوب صلوة المختار على العارى مع الامن من الناظر وذلك بعد اثبات امرين (الاول) ان مورد المرسلة الامرة بدخول الحفيرة بمناسبة الحكم والموضوع هو عدم الامن من الناظر فاطلاقها لصورة الامن منه ممنوع (الثانى) ان كون الحفيرة ستراً صلوتياً بعيد جداً لعدم الفرق بينها وبين الجحرة الخالية مع انه لااشكال فى عدم صدق الستر الصلوتى عليها فليس الامر بدخول الحفيرة الالاجل حصول الامن من الناظر المحترم فيصلى (ح) قائماً صلوة المختار و هذا هوالذى ذهب اليه صاحب الجواهر من وجوب الصلوة قائما مع الركوع والسجود، لا ايماء على العارى اذا امن من الناظر وبهذه المرسلة يقيد اطلاق ماورد من وجوب الصلوة قائماً والا يماء على العارى كذيل صحيحة على بن جعفر « وان لم يصب شيئاً يستر به عورته اومأ وهو قائم » ونحو ها موثقة سماعة « يصلى عرياناً قائماً ويؤمى » بناء على نسخة الكافى وان كان فى التهذيبين عوض قائماً «قاعداً» و لكن المعمول عليه هو نسخة الكافى ، (وبالجملة) يقيد اطلاق الامر بالايماء قائماً بصورة عدم الامن من الناظر بمعونة المرسلة فان دخول الحفيرة موجب للامن من الناظر فيصلى صلوة المختار ، و بعد تقييد صحيحة على بن جعفر وموثقة سماعة بالمرسلة وجعل موردهما خصوص مالم يأمن من الناظر تكونان موجبتين لتقييد ما اطلق فيها وجوب القيام على العارى (من غير تعرض للايماء وعدمه) بالايماء فى صورة عدم الامن من الناظر ، و وجوب صلوة المختار مع الامن منه (وتوهم) ان

المرسلة مطلقة ايضاً من جهة الايماء وعدمه (فاسد) لظهور قوله (ع)سجد فيها وركع» بل كونه نصاً فى صلوة المختار فهى بنفسها دالة على وجوب الاتيان بصلوة المختار مع الامن من الناظر (وفيه) ان مااستظهره من المرسلة من كون مورد ها هو خصوص عدم الامن من الناظر ممنوع لماعرفت من اطلاقها بالنسبة الى ذلك كما ان استبعاده لكون الحفيرة ستراً صلوتياً لايوجب ظهور المرسلة فى كون الحفيرة للسترعن الناظر ولااقل من الاجمال فلا تصلح لتقييد صحيحة على بن جعفر التى اطلق فيها الامر بالايماء للعارى والذى يسهل الخطب كون المرسلة ممالا ينبغى الاعتماد عليه لضعفها بالارسال وعدم انجبارها بعمل القدماء فان العمل بها منقول عن الشهيد ومن تاخر عنه والشهرة بين المتاخرين غير جابرة لضعف السند فالاقوى (ح) عدم جواز التمسك بها اصلا لالاثبات كون الحفيرة ستراً صلوتيا ولالاثبات وجوب صلوة المختار على العارى عند الامن من الناظر (ومما ذكرنا يظهر) انه يجب على العارى مع الامن من الناظر ان يصلى قائماً مع الايماء للركوع والسجود وذلك لما تقدم من ان هنا طائفيتن من الاخبار(الاولى) مايدل على وجوب القيام والايماء على العارى كصحيحة على بن جعفر(الثانية) ما يدل على وجوب القيام مع الامن من الناظر و الجلوس مع عدم الامن منه من غير تقييد للقيام فى صورة عدم الناظر بالايماء مثل ماتقدم من رواية ابن مسكان ، وفيها « يصلى عريانا قائماً ان لم يره احدوان رأه احد صلى جالساً » ومقتضى الصناعة تقييد الطائفة الثانية بذيل صحيحة على بن جعفر و ان الصلوة قائماً تكون مع الايماء لاعلى نحو صلوة المختار كما انه يجب تقييد صحيحة على بن جعفر بصورة الامن من الناظر لدلالة الطائفة الثانية على التفصيل فالاقوى هو وجوب الايماء قائماً مع الامن من الناظروان كان الاحتياط اعادتها مع الركوع والسجود واما مع وجود الناظر فلااشكال فى وجوب الايماء جالساً اذابدت عورته بالركوع و والسجود ، واما مع عدم ظهور ها فالاقوى ايضاً انه كذلك يجب الايماء كالقائم فى صورة عدم وجود الناظر وذلك لاطلاق مايدل على وجوب الايماء جالسا مع وجود الناظر (وتلخص مماذكرنا) ان الاقوى عدم ستر صلوتى بعد مرتبة الحشيش لعدم مايدل عليه لان الدليل كان منحصراً برواية الحفيرة و قد عرفت ضعفها بالارسال (و ربما يتمسك)لتحقق الستر الصلوتى بالماء ، بذيل رواية زرارة ففيها « و ان

کانا (ای الرجل والمرئة) فی ماء او بحر لجی لم یسجدا علیه و موضوع عنهما التوجه فیه ویؤمیان فی ذلك ایماء (الخ) » (وفیه) منع ظاهر لکونها مسوقة لبیان وجوب الایماء فی الماء للمسجود ، لالبیان کون الماء ستراً صلوتیاً و الا لکان المناسب امرهما بدخول الماء للتستر به مع انه لادلالة فیها علی وجوبه (**وهل الواجب**) مع التمکن من التستر بالطین او الماء او الحفیرة هو التستر بها والصلوه قائماً لصدق الا من من الناظر ؟ او ینتقل مع وجود الناظر الی الجلوس ولو مع التمکن من التستر منه باحدی المذکورات ؟ و جهان ،قد یقال بان مقتضی روایة الحفیرة هو الاول بضمیمة عدم الفصل بینها و بین غیرها مما یحصل به التستر عن الناظر ، (لکن الاوجه هو الثانی) فانه مضافا الی ضعف روایة الحفیرة ان لازم الوجه الاول حمل المطلقات ألامرة بالجلوس مع وجودا لناظر علی النادر فان الغالب امکان التستر بشئی من المذکورات **واما التمسك** بما ورد من وجوب التباعد فی الصلوة علی العراة علی وجوب التستر فی الجملة والصلوة قائماً ففیه اولا عدم دلالته علی التعدی الی وجوب التستر بالطین و نحوه **وثانیاً** ماسیاتی انشاء الله تعالی فی حکم صلوة العراة جماعة من عدم العمل بروایة التباعد فی نفسها (**وهل المراد**) بالناظر هو مطلقه ولو کان غیر محترم فیجب الجلوس عند عدم الامن ولو من زوجته او امته او الصبی والمجنون الغیر المیزین ؟ او یختص بالناظر المحترم فیجب القیام مع وجود الناظر الغیر المحترم ؟ و جهان ، اقویهما الثانی لمناسبة الحکم و الموضوع و ظهور مایدل علی عدم الامن عن الناظر فی المحترم منه (ولواتی من وظیفته الرکوع والسجود ایماء) بهما تماماً علی نحو صلوة المختار سهواً او عمداً فهل تبطل الصلوة باتیانهما کذلك اولا ؟ وجهان ، المستظهر من الجواهر **هو الثانی** ، واستدل له بان من فرضه الایماء للرکوع والسجود یکون الرکن فی حقه هو الایماء فالرکوع التام لیس رکناً فی حقه و کذا السجود التام و مع انتفاء الرکنیة عنهما فی هذا الحال لایکون الاتیان بها عمداً اوسهواً موجباً للبطلان لعدم تحقق الزیادة (ح) کما ان من فرضه الرکوع والسجود التامین لواتی بهما ایماء لم تبطل صلوته لعدم کون الایماء بهما رکناً فی حقه (ولکن الاقوی) هو الاول و ذلك لان عدم وجوب الرکوع والسجود التامین علی من فرضه الایماء لا یخرجهما عن حقیقتهما ، و نفس تحقق زیادة تلك الحقیقة موجب للبطلان لاخصوص الصحیح منهما والا یلزم عدم تحقق زیادتهما فی مورد اصلا ضرورة عدم کون الزائد مامورا

به (واما المقايسة) بمن فرضه الركوع والسجود التامين (ففيها) ان الايماء انما هو بدل من الركوع والسجود لانه حقيقتهما ، وكونهما بدلا انما هو مع العجز عنهما فمع عدم العجز لايكون الاتيان بالايماء بهما مبطلا لعدم تحقق زيادتهما حقيقة ولازيادة البدل منهما لما عرفت من اختصاص البدلية بصورة العجز ، وهذا بخلاف المقام اذ الاتيان بهما تاماً ممن فرضه الايماء بهما موجب لزيادة حقيقتهما

وهل الانتقال الى الايماء فى مورده يكون من باب الرخصة او العزيمة ؟ احتمالان والتحقيق ان يقال بعدم موقعية لاصل الاحتمال و ذلك لكون الايماء بهما والاتيان بهما تماماً تكليفين الى صنفين متغايرين نظير التيمم والوضوء بالنسبة الى الفاقد للماء والواجد له فلا يمكن ان يقال ان سقوط الوضوء عن الفاقد للماء رخصة او عزيمة ضرورة ان المكلف بالوضوء غير المكلف بالتيمم ولا اشتراك بينهما وهذا معنى ما قيل من ان التفصيل قاطع للشركة ومع عدم الاشتراك لايبقى مجال للبحث عن كون الانتقال الى الايماء هل هو رخصة او عزيمة

مسئلة تجوز الصلوة جماعة للعراة ، وهل الاصل الاولى هو عدم مشروعيتها لهم فيحتاج فى اثباتها الى دليل خاص (كما سياتى) او ان الاصل هو مشروعيتها الان يدل دليل على المنع ؟ و جهان ، الاقوى هو الاول ، وذلك لان فى الجماعة لابد من الجلوس بدل القيام لوجود الناظر وعدم الامن منه وهو تكليف اضطرارى ثابت فى ظرف العجز فلا ينتقل اليه فى حال الا ختيار الا بدليل فالاصل الاولى يقتضى ترك الجماعة والتباعد فى الصلوة بحيث لاينظر بعضهم الى بعض فيصلى كل منهم (بحيث لايراه احد) قائماً ، ثم ان الدليل الدال على جواز الجماعة لهم روايتان (احديهما) صحيحة ابن سنان قال سئلته عن قوم صلوا جماعة وهم عراة ، قال يتقدمهم الامام بركبتيه ويصلى بهم جلوساً (والاخرى) موثقة اسحاق بن عمار ، وفيها قال يتقدمهم امامهم فيجلس و يجلسون خلفه فيؤمى ايماء للركوع والسجود وهم يركعون ويسجدون خلفه على وجوههم ، والكلام هيهنا فى جهات (الاولى) ربما يتوهم كون النسبة بين الروايتين وبين ماتقدم (من التفصيل بين الامن من الناظر وعدمه بالصلوة قياماً فى الاول وجلوساً فى الثانى) هى العموم من وجه وذلك بتوهم دلالة الروايتين على وجوب الجلوس فى جماعة العراة مطلقا حتى مع الامن من الناظر ، وماتقدم تدل على وجوب القيام مع الامن من الناظر مطلقاً حتى فى حال

الجماعة فيقع التعارض بينهما (ولكنه توهم فاسد) لندرة فرض الامن من الناظر فى حال الجماعة لكون مورده امافى صورة كون العراة المصلين جميعاً عمياناً او كان اجتماعهم فى كلمة مدلهمة بحيث لايشاهد بعضهم بعضاً فيكون الاطلاق منصرفاً عنه ويصير هذه الصورة النادرة داخلة فى الاطلاقات الدالة على التفصيل فتكون النسبة (ح) بين الروايتين وبين ماتقدم عموماً مطلقاً (الجهة الثانية) ان الصحيحة المتقدمة نص فى كون صلوتهم جناحية بمعنى كون المامومين عن جناحى الامام لا خلفه حيث يقول (ع) يتقدمهم بركبتيه ، و الموثقة ظاهرة فى كونهم خلف الامام فهل يعمل بكلتيهما ويحكم بالتخيير او يقال بلزوم العمل بالصحيحة وتاويل الموثقة لكون الاولى نصاً فى عدم تقدم الامام الا بركبتيه و كون الثانية ظاهرة فى كونهم خلفه ؟ وجهان ، والاقوى هو الثانى (الجهة الثالثة) ان ظاهر قوله (ع) فى الموثقة « وهم يركعون و يسجدون خلفه على وجوههم » هو وجوب الركوع و السجود الاختياريين على المامومين، وهو معارض مع ماتقدم من وجوب الايماء بهما فى حال الجلوس والمعارضة بينهما بالعموم المطلق فتخصص الاطلاقات المتقدمة بالموثقة (وتوهم) منع قابليتها لتخصيص الاطلاقات المتقدمة بدعوى قصورها سنداً تارة ، ومنع ظهورها فى الركوع والسجود الاختياريين اخرى بدعوى دلالتها على الايماء بهما غاية الامر كون ايمائهم اخفض من ايماء الامام (فاسد) لكون الرواية موثقة وقوة ظهورها فى الركوع والسجود الاختياريين فالتشكيك فيها بحملها على الايماء ضعيف غايته (و ربما يستشكل) فى وجوب الجلوس على المامومين مع اتيان الركوع والسجود بلا ايماء ، بانه ان كان مع الامن من الناظر فيجب عليهم الايماء فالجمع بين الجلوس و بين عدم الايماء غير مستقيم (واجاب عنه العلامة (قده) فى المنتهى) بان الايماء بهما انما هو ثابت عند الخوف من المطلع و هو غير حاصل فى حال جلوسهم لان المفروض كون الناظر منحصراً بهم وهم فى حال الجلوس غير متمكنين من النظر الى عورات من يليهم من جماعتهم بخلاف حال القيام لكونها ظاهرة فى تلك الحال فعدم جواز القيام انما هو لعدم الامن من النظر (واورد عليه فى الذكرى) بان لازمه وجوب الركوع والسجود التامين على المنفرد الجالس مع الامن من النظر مع عدم التزامهم به (ولايخفى مافيه) لان وجوب الركوع والسجود بلا ايماء على الجالس فى الجماعة اذا كان بعلة الامن من الناظر لايلازم وجوبهما كذلك على المنفرد لكون

العلة مستنبطة لامنصوصة ولادلالة على التعميم (ثم انه ربما يتوهم) وقوع المعارضة بين الموثقة وبين التعليل الوارد في رواية زرارة لوجوب الايماء جالساً بقوله (ع) « فيبدو ماخلفهما » حيث ان المستفاد من اطلاق التعليل هو عدم جواز الركوع والسجود ولو مع الامن من الناظر لحرمة ابداء العورة في الصلوة وهذا مخالف مع مافي الموثقة من كون الركوع والسجود في صلوة المامومين كصلوة المختار فان المفروض وان كان الامن من الناظر لانحصار الناظر بهم الا ان مقتضى التعليل هو عدم جواز ابداء العورة ولو مع الامن من الناظر (لكنه مندفع) اولا بما قيل من امكان حمل التعليل على صورة عدم الامن من الناظر ولذا اوجب في الرواية المعللة ، ان يكون الايماء في الركوع والسجود عن جلوس مع ان تكليف المنفرد في صورة عدم الناظر هو الصلوة قائماً (وثانياً) انه ليس كل علة يمكن التعدي بها عن مورد ها بل فيما كانت من قبيل العلة المنصوصة لا العلة المستنبطة (و توضيح الفرق بينها) اما في مقام الثبوت فهو ان العلة المنصوصة عبارة عما كانت واسطة في العروض بحيث كان الحكم اولا وبالذات ثابتاً للعلة ومنه يثبت للموضوع لكونه من مصاديقها فلا يحسن التعليل بها الا بكونها كبرى كلية ويكون ثبوت الحكم للموضوع من صغريا تها كما في مثل « الخمر حرام لانه مسكر » فان الحرمة انما هي للمسكر وتعرض للخمر بواسطة كونه مسكراً ولا يحسن التعليل به الا لو قوعها كبرى كلية على نحو القضية الحقيقية بحيث يكون الحكم ثابتاً لعنوان العلة ويكون هو الموضوع للحكم حقيقة فليس للحكم اضافة حقيقية الى الخمر الا بواسطة اضافته الى العلة ففي مثله يتعدى عن مورد التعليل الى غيره من مصاديق العلة ، (وهذا بخلاف العلة المستنبطة) حيث ان الحكم ثابت للموضوع اولا وبالذات غاية الامر ان العلة واسطة في ثبوته له لافي عروضه كما في تعليل وجوب الصلوة بكونها تنهى عن الفحشاء و المنكر حيث ان تشريع الوجوب انما هو للصلوة حقيقة و العلة انما هي للتشريع لا ان الواجب اولا و بالذات هو النهي عن الفحشاء بحيث يكون وجوب الصلوة لاجل كونها من مصاديقها ولذا يحسن التعليل من غير ان تقع العلة كبرى كلية ، وفي مثله لايصح التعدي عن مورد العلة الى غيره الا بعد حصول القطع بوجود العلة وعدم وجود مانع عن الحكم ، هذا هو الفرق بينهما في مقام الثبوت (واما في مقام الاثبات) فمن علائم العلة المنصوصة هو اسناد الحكم الى العلة من غير اضافتها الى

الموضوع كما يقال الخمر حرام لانه مسكر فيكون فى قوة التعليل بالكبرى الكلية فلو كان الحكم المضاف معللا بعلة كان يقال علة حرمة الخمر هو الا سكار او كان للعلة اضافة الى الموضوع كان يقال اسكار الخمر علة للحرمة لخرجت العلة عن كونها منصوصة فلا يصح التعدى عن موردها الا بالقطع بالمناط وهذا كما فيما نحن فيه حيث ان التعليل فى رواية زرارة قد ورد هكذا « ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما » و مورده فى غير الجماعة واسناد التعليل الى الموضوع بارجاع الضمير فى قوله (ماخلفهما) يخرج التعليل عن كونه علة منصوصة لاحتمال كون بدو الخلف فى خصوص المورد علة لتشريع وجوب الايماء فان حسن التعليل به لا يتوقف على وقوع العلة المذكورة كبرى كلية حتى يصح التمسك بها فى غير المورد وعلى هذا فيسقط التوهم المذكور لعدم وقوع التعارض من جهة عدم عموم التعليل كما عرفت، ثم انه قد يقع الشك فى كون العلة واسطة فى الثبوت حتى تكون علة للتشريع او واسطة فى العروض حتى تكون من العلة المنصوصة فهل الاصل الاولى كونها من قبيل القسم الاول او الثانى ؟ الظاهر ان تكون من قبيل الاول لظهور كون الموضوع فى كل قضية بما هو هو موضوعاً لا بما هو من افراد كلى اخر فيكون المحمول ثابتاً له بنفسه لا ان يكون ثابتاً فى الكبرى الكلية لموضوع كلى ويكون ساريا منه الى هذا الموضوع لكونه من احد مصاديقه (ومن علائم كون العلة واسطة فى العروض) ان تكون مما يحسن القائه الى المخاطب كحرمة المسكر التى هى علة لحرمة الخمر لا ممالا يحسن ذلك فيه كالنهى عن الفحشاء والمنكر حيث لا يصح ايجابه على المكلف لكونه مما لا يعلم به فهذا داخل فى مناطات الاحكام التى جعلت الاحكام لاجلها ولا ربط له بالعلة المنصوصة التى يصح التمسك بها فى غير موردها واذا ثبت ان الاصل فى العلة هو كونها علة للتشريع فالخروج عن هذا الاصل يتوقف على ثبوت امرين (احدهما) عدم اضافة الحكم الى المورد ولا اضافة العلة اليه (الثانى) كون العلة بحيث لو لم تكن كبرى كلية لكان التعليل بها لغواً حتى تدل بدلالة الاقتضاء على كونها علة كلية و مع عدم تمامية هذين الامرين ولو بانتفاء واحد منهما تخرج العلة عن كونها كلية ولا بد فى اثبات ذلك (ح) الى تخريج المناط وتنقيحه وقد عرفت كون المقام من قبيل علة التشريع لاضافة العلة الى المورد فتكون

حرمة بدو الخلف فى مورد الرواية علة لتشريع وجوب الايماء لا كلياً بل فى خصوص المنفرد ، هذا مضافاً الى عدم حسن التعليل فى المقام بنحو الكبرى الكلية فان حرمة كشف العورة ليست كبرى كلية لوجوب الايماء فى الصلوة لاختلاف الحكمين والموضوعين فان العلة هى حرمة كشف العورة والمعلول هو وجوب الايماء ولا تقع هذه العلة كبرى كلية للحكم المعلول كوقوع حرمة المسكر علة لحرمة الخمر فلايكون المقام الامن قبيل علة التشريع من جهتين الاولى ما تقدم من اضافة العلة الى المورد فى قوله (ع) فيبدو ما خلفهما الثانية عدم حسن التعليل على نحو الكبرى الكلية فثبت ان الواجب فى صلوة المامومين هو الجلوس والركوع والسجود بلا ايماء

ثم ان هنا امورا ينبغى التنبيه عليها (الاول) ان شرطية الستر فى حال الصلوة هل هى باعتبار الستر عن الناظر بمعنى ان الستر عنه ولو شأناً شرط ؟ او ان الشرط هو الستر لله تعالى بمعنى ان كشف العورة عند الحضور عنده و العبادة له قبيح مع قطع النظر عن وجوب الستر عن الناظر ؟ و جهان ، مختار الجواهر هو الاول و لازمه وجوب الاتيان بالركوع و السجود تماماً على العارى القائم اذا امن الناظر وعلى العارى الجالس اذا لم يأمن الناظر فى حال القيام وامن منه فى حال الجلوس، وقد افتى (قده) بذلك ايضاً **لكن يمكن ان يقال بالثانى** لظهور صحيحة على بن جعفر فى ذلك للامر فيها بالايماء فى حال القيام و كذا رواية زرارة الناهية عن الركوع و السجود فى حال الجلوس معللا بانه يبدو ما خلفه فيفهم من ذلك كون وجوب الستر تعظيماً لله لا عن الناظر غاية الامر انه لايجب حفظ الستر بجميع مراتبه حتى فى حال القيام بل العالم بمناطات الاحكام لعلمه بها وان ايها اهم حكم بوجوب القيام لكونه اهم فى نظره فاوجبه مع الامن من الناظر وحكم باهمية الستر بالنسبة الى الركوع والسجود فاوجب الايماء قائماً فى الصورة المذكورة واما مع عدم الامن من الناظر فقدم الستر عن الناظر على القيام واوجب الجلوس ثم لرعاية الستر لله اوجب الايماء للركوع والسجود الا فى الجماعة حيث تقدم وجوب الاتيان بهما تماماً و ذلك لورود المخصص كما عرفت سابقاً ، وما اختاره (قده) موجب لرفع اليد عما تقدم من الاطلاقات من غير دليل فالاقوى هو ما ذكرنا ، ويترتب على ما اختاره (قده) صحة الصلوة لو كشف العورة فى حال الجلوس عن حد ينبغى ان تكون مستورة فى تلك الحال مع

الأمن من الناظر لان التستر (ح) ليس عنده ستراً صلوتياً بل هو واجب عن الناظر والمفروض هو الامن منه فلايكون الكشف مخلا بالشرط وذلك بخلاف مااخترناه حيث انه بناءعليه يوجب البطلان لتعمد الاخلال بالشرط (الامر الثانى)هل الستر فى حال العرى فى الصلوة واجب عن الناظر اذا كان محترماً اويجب عن الناظر مطلقا ؟ وجهان ، مقتضى ما اخترناه فى الامر الاول هو وجوبه مطلقا سواء كان هناك ناظر اولم يكن ، كان الناظر محترماً اولم يكن كالزوجه والامة والصبى الغير المميز وهذا هو الاقوى (وان تقدم منا اختيار الاول) لعموم قوله (ع) اذا لم يره احد الشامل للمحترم وغيره وعلى مختار الجواهر فاللازم عدم وجوبه عن الناظر الغير المحترم (ويرده) العموم المتقدم ؛ فليكن هذا دليلا اخر على ماقويناه فى الامر الاول (الامر الثالث) ذهب السيد عميد الدين وجماعة من المتاخرين الى وجوب الجلوس ثم الايماء للسجود اذا كان يصلى قائماً ، واستدل لهم بحسنة زرارة ، وفيها « ثم يجلسان فيؤميان ايماء » لكن الاقوى عدم جواز الجلوس بل يجب الايماء به قائماً فان الجلوس للسجود بما هو جلوس غير واجب على المختار وغير العارى فضلا عن العارى (نعم) يجب على غير العارى هدم القيام مقدمة لوضع الجبهة على الارض فاذا سقط ذلك ووجب الايماء فالاصل الاولى هو الايماء قياماً كما هو مقتضى اطلاق صحيحة على بن جعفر الامرة بالصلوة قائماً مع الايماء واما رواية زرارة فليست من هذه الجهة معمولا بها ولا يجدى فى تصحيحها عمل من تقدم من المتاخرين بعد اعراض غيرهم من القدماء عن العمل بها (الرابع) لو خالف من وظيفته الايماء فاتى بالركوع او السجود تماماً فالاقوى بطلان صلوته لعدم اتيانه بما هو المامور به فى تلك الحال كما ان المكلف بالتيمم لو خالف و اتى بالوضوء لم يأت بما هو وظيفته ، (وتوهم) الصحة بدعوى كون القيد (ح) هو الجامع بين الطهارتين او الجامع بين الركوع والسجود وبين الايماء بهما (مدفوع) باستحالة تصوير الجامع بين الطوليين ضرورة ، لعدم كون التكليف بالبدل فى مرتبة التكليف بالمبدل منه حتى يتوجه الى الجامع بينهما (الامر الخامس) لو لم يجد الا ساتراً لاحدى العورتين فهل يقدم ستر القبل او الدبر او يتخير ؟ وجوه من كون كشف القبل اقبح ، ومن كون ستر الدبر اهم كما يستفاد من حسنة زرارة من التعليل بقوله (فيبد وما خلفهما) كما استدل بها الاستاد ولكن الظاهر عدم دلالتها على ما استفاده

منها فان المفروض فيها عدم ساتر للمصلى اصلا فاذا سجد كان سجوده موجباً لكشف العورتين مضافاً الى تعميم ماخلفهما فى حال السجود للقبل ايضا كما لايخفى فالتخيير لعله اظهر (الامر السادس) الاقوى جواز البدار لذوى الاعذار عند اليأس من زوال العذر الى اخر الوقت فيجوز للعارى الذى يأس عن الساتر فى الوقت ان يصلى فى اول الوقت ، والاقوى كون اليأس تمام الموضوع لجواز البدار لا كونه طريقاً ولاجزء الموضوع فلو صلى مع اليأس عارياً ثم بداله التمكن من الساتر صحت صلوته ولايجب عليه الاعادة ، ولو وجد الساتر فى اثناء الصلوة فمقتضى موضوعية اليأس هو صحة مامضى من صلوته فيجب عليه الستر فى الاثناء واتمامها مع التمكن من ذلك بلا اتيان ماينافى الصلوة ومع عدم التمكن من ذلك يتمها كذلك فى ضيق الوقت والا استأنف (وربما يشكل) الصحة بالنسبة الى مقدار من الزمان الذى يتوقف عليه الستر كماتقدم مثل هذا الاشكال فيما لو حصل التكشف بسبب قهرى او نسياناً فى اثناء الصلوة والتفت فيها فبا در الى الستر (لكن تقدم ايضاً) الجواب عن هذا الاشكال باغتفار هذا المقدار من الكشف لكونه اضطرارياً فيشمله حديث لاتعاد لماعرفت من شموله للاخلال بالشرط او الجزء فيما كان تداركه متوقفا على اعادة الصلوة والمقام من هذا القبيل فان عدم اغتفار هذا المقدار من الستر بعد وجود الساتر يستتبع وجوب الاعادة و لايتداركه شئى غيرها فيحكم بعدم وجوبها بقاعدة لاتعاد ، وقد استدل الاستاد دامت بركاته على الصحة باستلزام الحكم بصحة مامضى من الصلوة (لكون اليأس تمام الموضوع) لاغتفار هذا المقدار من التكشف فى الاثناء ، و لكنه غير مستقيم لعدم الملازمة بينهما (نعم) الحكم بالستر والصحة فى هذا المورد بالخصوص مستلزم له و لكن الشأن فى اثباته وعموم مادل على الصحة لايثبت ذلك كما تقدم نظيره فيما كان للعام افراد وتوقف شموله لبعض افراده ثبوت لازم لذلك الفرد والله العاصم (١)

الامر السابع لودار الامر بين اتيان الصلوة عارياً مع ادراك الوقت فى جميع الركعات و بين اتيانها مع الساتر و ادراك ركعة من الوقت فهل الواجب مراعات

---

(١) وربما يستدل لعدم جواز البدار فيما نحن فيه بما رواه فى قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام عن ابيه (ع) قال من غرقت ثيابه فلاينبغى له ان يصلى حتى يخاف ذهاب الوقت ينبغى ثياباً فان لم يجد صلى عارياً (الخ) ولايخفى انه محمول على صورة عدم اليأس من وجدان الساتر بقرينة قوله (ع) ينبغى ثياباً فان طلب الشئى يستلزم عدم اليأس منه والا كان لغواً

الستر فيؤ خرالصلوة الىان ياتى بهامع الساتر (ولوكان التأخير موجباً لوقوع غير الركعة الاولى خارج الوقت) او الواجب مراعات الوقت فيجب المبادرة والصلوة عارياً ؛ وجهان، قال الاستاد : الاقوى هوالاول **لكن لالما يتوهم** من تقديم مالا بدل له على ماله البدل بتوهم كونه اهم ، ليرد عليه باحتمال كون الفائت من مصلحة المبدل منه الذى يكون بسببه اكمل من بدله فى نفسه اهم من جميع مصلحة مالا بدل له ، فمجرد كون الشئى ممالا بدل له لايوجب كونه اهم ممااله البدل حتى يحكم بتقديمه عليه بتوهم كونه ممايمكن إدراكه ولو ببدله ، (بل من جهة عدم التزاحم) بين مالا بدل له وبين ماله البدل (وتوضيح ذلك) يتوقف على تمهيد مقدمتين (الاولى) انه لا يعقل وقوع التزاحم بين الواجب المشروط قبل حصول شرطه وبين الواجب المطلق فاذا كان احد الواجبين مشروطاً بالقدرة شرعاً كالحج والاخر مطلقاً بالنسبة اليها فانه وان كان مشروطاً بها عقلا الاان الشرط الشرعى يستلزم اشتراط ملاك الوجوب بالقدرة دون الشرط العقلى فانه لا يستلزم الا اشتراط الخطاب دون الملاك ، فوجوب المشروط بالقدرة شرعاً متوقف على عدم وجوب المشروط بها عقلا وهذا بخلاف العكس حيث ان الواجب الغير المشروط بها شرعا غير متوقف فى وجوبه على عدم وجوب ذلك الواجب المشروط و الا يلزم الدور ، فمن جملة شرائط وجوب المشروط بالقدرة شرعاً عدم وجوب امر اخر عليه غير مشروط بها شرعاً ولوكان ملاك الوجوب فيه اضعف من ملاك الوجوب فى الواجب المشروط لكون صرف وجوب الواجب المطلق شاغلا للمكلف بنفسه و تعجيزاً شرعياً له عن اتيان ذلك الواجب المشروط فلا يتحقق شرط وجوبه ولما كان ملاكه ايضاً مشروطاً بالقدرة فلا تاثير له بعد توقفه على عدم وجوب الواجب المطلق فيقدم المطلق على المشروط مطلقا ولوكان ملاك الثانى اهم (الثانية) ان كل ماله البدل يكون مشروطاً بالقدرة شرعاً ومالا بدل له يكون مشروطاً بها عقلا، وذلك لاستفادة التنويع من ثبوت البدل كمافى باب الوضوء حيث ان الامر بالوضوء فى قوله تعالى « فاغسلوا (الاية) » وان لم يؤخذ مشروطاً بالقدرة ابتداء كمافى الحج الا ان مقتضى الامر بالتيمم عند عدم وجدان الماء هو كون الامر بالوضوء مشروطاً بوجدانه ومن هذا يستكشف التنويع بجعل المكلف نوعين ، واجد الماء وفاقده ،و تكليف الاول بالوضوء والثانى بالتيمم (اذا عرفت ذلك فنقول) ان الوقت مما له

البدل لجعل الشارع ادراك الركعة الواحدة من الوقت بدلا عن ادراك جميع الصلوة فيه بخلاف الستر حيث انه مع عدم التمكن منه ساقط لان العارى اذا اومأ للركوع و السجود يكون واجداً لمرتبة من الستر اولبدله الاضطرارى ،فوجوب ادراك جميع الصلوة فى الوقت مشروط بالقدرة عليه شرعاً ووجوب تحصيل الساتر تعجيز شرعى عن ادراك ذلك فينتقل الى بدله وهو ادراك الركعه الواحدة ، وهذا بخلاف مالو كان كلا هما ممالا بدل له حيث انهما يتزاحمان فمع اهمية احدهما تقدم الاهم والافيتخير (قال دامت بركاته) ولهذا كان سيدنا الاستاد (قده) يفتى فى جملة من الزمان بتقديم ادراك جميع الصلوة فى الوقت على الطهارة المائية ويقول بوجوب التيمم و ادراك الوقت فى جميع الصلوة ، ثم رجع عن هذه الفتوى وكان رجوعه لماذكرناه من كونهما ممالهما البدل وان كان الحق هو ما افتى به اولا لما سياتى انشاءالله تعالى (اقول) بناء على ما اختاره من كون الستر واجباً لله لا عن الناظر مع اختياره لوجوب الايماء فى حال القيام او الجلوس حتى مع الامن من الناظر فيكون الستر ايضاً مما له البدل فلا يتم ما اسسه فى رجحان تقديم التستر على ادراك الوقت فلا بد من التماس اهمية فى احد هما والافيحكم بالتخيير ، والحمدلله وحده

(المقدمة الخامسة في مكان المصلي)

لاشبهة فى معلومية المراد من المكان بمعنى مايشترط طهارته (ولو كان يابساً) فانه اما عبارة عن خصوص موضع الجبهة كما هو التحقيق وسياتى انشاءالله تعالى او عبارة عن مطلق محل قرار المصلى وهو سطحه الظاهر على مذهب المرتضى (قده) كما انه سياتى بيان ماهو المراد من المكان بالنسبة الى اشتراط عدم تقدم المرئة اومساواته للرجل و اشتراط عدم التقدم على قبر المعصوم اومساواته ، (و انما المهم هنا بيان المراد من المكان بالنسبة الى اشتراط اباحته (فنقول) المنقول عن الايضاح انه فى فى عرف الفقهاء عبارة عما يستقر عليه المصلى ولو بو سائط وما يلاقى بدنه و ثيابه وقال فى الجواهر وهو قريب الى ماعن بعض الحكماء من انه سطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى (وتحقيق الكلام)ان هذا التعريف المنقول فى الجواهر عن بعض الحكماء هو مختار طائفة المشائين منهم ، وقد قيل فيه

باقوال اخر (احدها) القول المنسوب الى المتكلمين وهو الاعتماد الذى يسميه الحكيم ميلاوهو قريب من معناه العرفى (وثانيها) كونه عبارة عن البعد الموهوم (وثالثها) انه عبارة عن البعد المجرد الموجود ، وهذه الثلثة مع قول المشائين والمكان العرفى تصير خمسة اقوال ، ثم الحق عند المحققين كونه عبارة عن البعد المجرد الموجود وهو عبارة عن الفراغ الموجود المشغول بالشاغل بحيث يكون الشاغل بتمامه فيه كالهواء فى الكوز بحيث يكون الهواء بجميع اجزائه فى ذاك الفراغ الموجود و هذا من الاعراض اللازمة للجسم ضرورة امتناع خلو الجسم عنه كما انه يمتنع خلوه عن الجسم ايضاً لبرهان امتناع الخلا ، (اذا تحقق ذلك فنقول) المراد من المكان (اعنى مايشترط اباحته) هو ذلك المعنى الحقيقى اعنى الفراغ الموجود المشغول بالمصلى فى حالات صلوته من قيامه وقعوده وركوعه وسجوده (و على هذا) فالبحث عما يستقر عليه المصلى ولو بوسائط يكون تبعياً مشتركا مع المكان فى الحكم لانه من المكان موضوعاً ، **فالبحث هنا فى مقامين** (الاول) فى شرح تحقق الغصب بالنسبة الى الفراغ والفضاء ، وتحقيق ذلك يتوقف على بيان الاقوال فى ملكية الفراغ فنقول قد اختلف فيها على اقوال (الاول) ان كل من يملك ارضاً مالك لفراغها الى عنان السماء ولقرارها الى تخوم الارضين، وقد ادعى عليه الاجماع لكنه ممنوع لوجود بقية الاقوال (الثانى) انه مالك لمقدار من الفراغ الذى يتوقف عليه تصرفاته فى ارضه بعين ملكه للارض و لمقدار اخر منه بتبعية الارض بمنزلة الحريم لها (الثالث) هو القول الثانى لكن مع القول باولوية مالك الارض بالنسبة الى المقدار التابع لاملكيته له (ثم ان الحق هو بطلان القول الاول) لعدم دليل عليه بعد منع الاجماع و اما تعيين احد القولين الاخرين فيتوقف على تعيين الحق فى توابع الملك مثل الحريم و نحوه من انه حق او ملك ولو قلنا فيه بالملك فيكون الفراغ التابع ايضاً ملكا وعلى كل حال فلايثمر تعيين احدهما فى المقام بناء على التحقيق من ان التصرف فى الحق ايضاً منوط باذن من له الحق ، فظهر من ذلك ان المكان المغصوب عبارة عن الفراغ الموجود الذى يكون ملكا للغير بعين ملكه للارض او ما يكون تابعاً له عرفاً سواء قلنا بكونه حقاً او ملكا (مع عدم اذن صاحبه فى التصرف فيه) واما التصرف فيما زاد عن المقدار التابع للارض كالطيران فى الفضاء المسامت لارض الغير الذى

لايعد من توابعها عرفاً فليس منوطاً باذن صاحب الارض ، ثم ان التصرف فى الفضاء قد يكون بتبع التصرف فى الارض و قد يكون مستقلا كاحداث الاجنحة فى ملك الغير و كلاهماموقو فان على اذن مالك الارض (المقام الثانى) فى البحث عما يستقر عليه المصلى ولو بوسائط، فالتحقيق فيه ان اطلاق القول بكون الاستقرار على الشيئى ولو بوسائط تصرفاً ممنوع بل المدار على الصدق العرفى فلوكان بعض اساس الدار مغصوباً فربما يمنع من كون التصرف فى اعالى الدار غصباً باعتبار ذاك الاساس المغصوب وان كان التصرف العقلى محققاً الا ان المعتبر هو صدق التصرف عرفاً فالتعميم المذكور فى بعض العبائر ليس على ماينبغى، و من هذا القبيل الركوب فى السفينة اذا كان بعض الواحها مغصوباً ولو كان بحيث يتوقف بقائها فى البحر على ذلك اللوح (اذالم يكن متصرفاً لذلك اللوح وكان جالساً فى غير ناحيته) فالحكم بكون مجرد الركوب غصباً مشكل لعدم صدق التصرف فى اللوح المغصوب بمجرد ذلك (اذاعرفت ذلك فاعلم) ان بطلان الصلوة فى المكان المغصوب انما هو من جهة كون المسئلة من صغريات باب اجتماع الامر والنهى (بتقريب) أن التصرف فى المكان المغصوب متحد مع القيام و الركوع والسجود والجلوس التى هى اجزاء للصلوة فان هذه كلها تصرف عرفاً فى المكان، مضافاً الى ان كل واحد منها مركب من كون يكون من مقولة الاين ، ووضع خاص اوانحناء مخصوص يكونان من مقولة الوضع فالكون الذى هو جزء من كل واحد منها اذا صار متحداً مع عنوان منهى عنه يصير منشأ للبطلان فاذا كان جميع بدنه فى المكان المغصوب فى حال الصلوة ولوكان باستقراره على الفرش المغصوب فلامحالة تكون اكوان قيامه وركوعه وسجوده وجلوسه غصباً وقد تقدم فى اشتراط الاباحة فى اللباس بيان ذلك (فراجع) كما انه تقدم هناك الاستدلال على البطلان ببعض الروايات مع جوابه وان الدليل على البطلان منحصر فى ما ذكرنا من كون المسئلة من باب الاجتماع مؤيداً بالاجماع المدعى فى جملة من العبائر وان نقلوا الخلاف عن الفضل بن شاذان (ولو كان بعض بدنه واقعاً فى المكان المغصوب) فهل تبطل صلوته لاتحاد الكون الصلوتى مع الغصب اولا ؟ الاقوى هو التفصيل بين ماكان وقوع البعض من البدن فى الفضاء المغصوب موجباً لاتحاد بعض اكوان الصلوة مع الغصب و بين مالم يكن كذلك

مثلالوكان رأسه ورقبته فىالفضاء المغصوب كمالو صلى مستلقياً وكان موضع رأسه فى المكان المغصوب فقد يقال ببطلان الصلوة من جهتين (الاولى) كون القرائة التى هىمن اجزاء الصلوة وكذاسائر الاذكار الواجبة تصرفاً فى الهواء المغصوب فيتحد الغصب مع القرائة والذكر الذين تتركب منهما الصلوة (الثانية) كونوضع الرأس والرقبة علىالمكان المغصوب محققاً للاستلقاء الذى هوبدل منالقيام و هو جزء للصلوة فى هذا الحال فيتحد الغصب معالكون الصلوتى منهذه الجهة ايضاً، وكذا الكلامفيما لوكان وظيفتهالقيامو كان صدرهالى رأسهواقعاً فىالفضاءالمغصوب (لوفرض امكان ذلك)لاتحادالغصب معاجزاء الصلوة من كلتاالجهتين لكونالقرائة تصرفاً فىالهواء والفضاء اولا ، ولكون وقوع الصدروالرأسفى ذلك الفضاء محققاً للقيام الذى هوجزء للصلوةثانياً (ولكن يمكن الخدشة) فى كلتاالجهتين (اماالجهة الاولى)فلان القرائة والذكروان كانا يستلزمان التصرففىالهواء والفضاءعقلا الاان الملاك هوصدق التصرف عرفاً وهو ممنوع (واما الجهة الثانية) فلان وقوع الرأس والرقبة فى الفضاء او المكان المغصوب انما هو شرط لتحقق الجزء و هو القيام فى حال الاختيار او الاستلقاء فى حال الاضطرار ، لا انه عين ذلك الجزء بحيث يكون متحداً معاً ولادليل على بطلان الصلوة فيمالوكان شرط الجزء متحداً مع الغصب من غيران يكون نفس الجزء متحداً معه فالحكم بالصحة فى مفروض المسئلة هوالاقوىوان كانالاحتياطلاينبغىتركه، واولى بالصحةمالوكانت يده(فقط) واقعة فى الفضاء المغصوب لعدمتاثير ذلك فى تحقق القيام وانما هومن لوازمه لامن شرائطه ، وكذالوكان بعض الرأس واقعاً فىالمغصوب (وهو مافوق الفم والانف) بحيث لايكون الذكر والقرائة تصرفا فىالهواء المغصوب ولو عقلا (ولوكان بعض لباسه واقعاً فى المكان المغصوب) كذيل الرداء للرجل او ذيل الجلباب للمرئة فان كان الذيل طويلا بحيث لايتحرك بحركات الصلوة فلا اشكال فىعدم البطلان ، و ان لميكن كذلك وكانت الحركاتالصلوتية موجبة لتحريكه فهليوجب ذلكبطلان الصلوةاولا؟وجهان، الاقوىالعدم لعدمالدليل علىسراية التحريم مناحدالمتلازمين الى الاخر و الاحتياط مع ذلك لاينبغى تركه ، (ولواتى بجزء مستحب فى المكان الغصبى عمداً) كما لو صلى فى ملك الغير ولم يرخص له الا فى الاتيان بواجبات

الصلوة فاتى بالقنوت الطويل مثلا فلا اشكال فى بطلان ذلك القنوت وهل يسرى منه الى اصل الصلوة اولا ؟ الاقوى العدم الا اذا صار ذلك موجباً لعدم رضاء المالك باتمام الصلوة لمضى الوقت الذى رخصه بالكون فى ارضه مثلا، (وربما يفرق) بين الصلوة الواجبة والمندوبة فى البطلان فى المكان المغصوب فيقال بالصحة فى المندوبة لعدم جزئية الكون من القيام والركوع والسجود للصلوة المندوبة من جهة جواز الاتيان بها فى حال المشى مع الايماء للركوع والسجود فحقيقة الصلوة المندوبة عبارة عن نفس القرائة والذكر (ورد) بان القرائة والاذكار ايضاً موجبة للتصرف فى الفضاء فتبطل من هذه الجهة (ولا يخفى ما فى كليهما من النظر) اما الاول فلان جواز الاتيان بالنافلة فى حال المشى لا يوجب انتفاء جزئية الكون لها فيما اذا اتى بها فى حال الاستقرار فان الجزء لها هو الجامع بين القيام والمشى والجامع بين الركوع والسجود وبين الايماء بهما فاذا اتى بكل من ذلك فقد اتى بما هو جزء لها سواء صلى مستقراً او ماشياً بالايماء بالركوع والسجود (واما الثانى) فلما تقدم من منع كون الذكر و القرائة تصرفاً فى الفضاء عرفاً و ان كان متوقفاً عليه عقلا لكن المدار على الصدق العرفى

(مسئلة) لو دخل فى ملك الغير باذنه ثم امره بالخروج فهيهنا صور (الاولى) ان يكون رجوع الأذن عن اذنه قبل تلبس المأذون بالصلوة وكان الوقت متسعاً ولا اشكال فى وجوب الخروج عليه فوراً وعدم جواز الاشتغال بالصلوة وبطلانها لو صلى فيه (الثانية) الصورة مع كون الوقت مضيقاً بحيث لو اخر الصلوة الى ان يخرج من ذلك المكان لخرج الوقت وفاتت عنه الصلوة وسياتى حكمه انشاء الله تعالى (الثالثة) ان يكون رجوعه عن الاذن بعد التلبس بالصلوة المندوبة ولا اشكال فى وجوب قطعها والخروج فوراً او اتمامها فى حال الخروج (الرابعة) ان يكون رجوعه بعد التلبس بالصلوة الواجبة فى سعة الوقت ، فهل يؤثر رجوعه فى المنع اولا فيجوز البقاء فى ملكه بمقدار اتمام الصلوة ثم الخروج ؟ قولان ، وجه الاول عموم دليل السلطنة و انه لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه ونحو ذلك مما دل على عدم جواز التصرف فى مال غيره او فى متعلق حقه الا باذنه ، (و استدل للثانى بامور الاول) ان مقتضى حرمة ابطال الصلوة هو عدم تاثير الرجوع فى المنع ، ضرورة صيرورته بسبب النهى عن

الابطال حراماً (وفيه مالا يخفى) لان عدم التاثير متوقف على حرمة الا بطال و حرمته موقوفة على صحة الصلوة الموقوفة على عدم تاثير الرجوع فيلزم الدور (مضافاً) الى ان حرمة الا بطال تكليف متوجه الى المصلى فى ظرف قدرته على الاتمام ولادليل على حرمة الابطال على الآذن برجوعه عن الاذن فانه لوسلم حرمة الابطال فى غير المقام بالنسبة الى غير المصلى (كمالو اوجب ضحكه فابطل صلوته قهراً) و لكنه غير مسلم فيمانحن فيه مما يكون موجباً لقصر سلطنة المالك سيما فيما كان بقاء المصلى موجباً للحرج على المالك (والحاصل) ان رجوع الآذن انما هو من قبيل تصرف المالك فى ملكه غاية الامر انه يوجب انتفاء شرط صحة الصلوة لمن اذن له ولم يقم دليل على حرمة ذلك للمالك (مضافاً) الى ان حرمته لا يوجب صحة الصلوة على تقدير الرجوع فلا تاثير للحرمة فى سقوط اثر رجوعه بل حرمة رجوعه انما هى من اجل تاثيره فى بطلان الصلوة فلو لم يوثر فيه لم يكن حراما فنفس حرمته دليل على انه لو فعل ورجع لاثر رجوعه فى بطلان الصلوة وهو المطلوب (الثانى) الاستدلال عليه بقاعدة ان الاذن فى الشيئى اذن فى لوازمه فاذا اذنه فى الصلوة مع العلم بان من لوازمها حرمة ابطالها فقد اذنه فى فعل مايكون مضطراً الى اتمامه شرعاً فلا يؤثر رجوعه ، للزوم تفكيك اللازم عن الملزوم فاذنه فى الصلوة وان كان مما يجوز الرجوع فيه فى حد نفسه اذا كان بعقد جائز الا ان ترتب الحكم الالزامى عليه اعنى حرمة الابطال يخرجه عن العقود الجائزة ويد خله فى العقود اللازمة بالعرض فلزومه ناش من لزوم لازمه المترتب عليه (وفيه ايضاً مالا يخفى) فانه بعد تسليم اطلاق ماذ كره من ان الاذن فى الشيئى اذن فى لوازمه لا ربط له بالمقام فان تلك القاعدة مقتضية لكون الاذن فى الصلوة ملازماً مع الاذن فى اتمامها لا انها مقتضية لعدم جواز رجوعه عن اذنه (والحاصل) انه ان كان المدعى هو الملازمة بين الاذن فى الصلوة وبين الاذن فى اتمامه فهو مسلم الا انه لا يجدى فى اثبات عدم جواز الرجوع عن الاذن فان الملازمة بين الاذن فيها وبين الاذن فى اتمامها انما هى فى مرحلتى الحدوث والبقاء كليهما فكما ان حدوث الاذن فى الاتمام لازم لحدوث الاذن فى اصل الصلوة فكذلك بقائه لازم لبقائه فاذا رجع عن الاذن فى اصل الصلوة فليس هناك اذن بالنسبة الى الاتمام ، (وان كان المدعى) هو الملازمة بين الاذن فى الصلوة وبين الالتزام ببقاء

الماذون الى اخر الصلوة تمسكا بقاعدة حرمة الابطال (ففيه) ان وجوب الاتمام و حرمة الا بطال من احكام الصلوة الصحيحة المتوقفة على بقاء الاذن وفى طوله و مرتبة محموله ولايعقل ان يكون المحمول حافظاً لموضوعه كما لايعقل كون العلة متقومة بمعلولها (الثالث) ما ارتضاه الاستاد دام بقائه من ان حرمة الا بطال من اثار الدخول فى الصلوة على الوجه الصحيح ، ورجوع الاذن وتاثيره فى رفع حرمة الابطال موجب للتفكيك بين الحكم و موضوعه مع تحققه لانه رافع للموضوع فان الدخول فى الصلوة الصحيحة كافية فى حرمة الابطال ولايتوقف على بقاء وصف الصحة حتى يكون الرجوع عن الاذن رافعاله (وتفصيل ذلك) ان للمقام اشباهاو نظائر لابأس بذكرها ليتضح الحال فيمانحن فيه (فمنها) رجوع الآذن فى الرهن عن اذنه بعدوقوع الرهن (ومنها) رجوع الآذن فى دفن الميت فى ارضه عن اذنه بعدالدفن (ومنها) رجوع الآذن فى الغرس اوالزرع اوالبناء فى ملكه عن اذنه بعد وقوع احد هذه الامور (ومنها) رجوع الباذل عن بذله بعد احرام المبذول له (امافى باب الرهن) فالاقوى عدم تاثير رجوعه فى بطلان الرهن اما اولا فلان اذنه فى الرهن تعهد ضمنى لدين المرتهن بماله (وان لم يكن تعهداً فى ذمته) فيشمله مادل على وجوب الوفاء بالعهدو عدم جواز نقضه وذلك لان لازم رهن المال عند المرتهن هو اختصاص المال المرهون لصرفه فى اداء الدين لوامتنع الداين اوافلس فاذن المالك فى رهن ماله و اقباضه بهذا العنوان تعهد لمال المرتهن واما ثانياً فلمنافات اصل وضعه للجواز للزوم الرهن بمجرد انعقاده ، فلو قلنا فى بقية الفروع بتاثير الرجوع لم نقل فى باب الرهن بتاثيره (واما مسئلة رجوع الآذن) فى باب الدفن والغرس والزرع فالاقوى ايضاً عدم التاثير فى جميع ذلك بملاك واحد جار فى المقام ايضاً لان تاثيره موجب للتفكيك بين الحكم و موضوعه فان حرمة النبش فى الدفن وحرمة ابطال الصلوة من اثار نفس حدوث الدفن والشروع فى الصلوة على الوجه الصحيح فلو كان رجوعه مؤثراً للزم تاثيره فى رفع الحكم مع تحقق موضوعه لعدم الاشكال فى عدم تاثير رجوعه فى الاذن بالنسبة الى التصرف السابق (وتوضيحه) انه لااشكال فى جواز رجوع الآذن بالنسبة الى المنافع الغير المستوفاة الماذونة فيها كما لا اشكال فى عدم صحة الرجوع بالنسبة الى مامضى من المنافع التى استوفاها المأذون فلا معنى

للتضمين بعدالاباحة ، فلو اباح له اكل طعام ثم اراد تضمينه بعد اكله بسبب رجوعه عن اذنه لم يصح ، وهكذا الكلام بالنسبة الى ماكان من لوازم التصرف السابق الماذون فيه ولو كان التلازم بينهما شرعيا كالتلازم بين الدفن وحرمة النبش وكذا التلازم بين الشروع فى الصلوة على الوجه الصحيح وبين حرمة ابطالها ، فانه كمالايصح الرجوع بالنسبة الى مامضى من التصرفات المأذونة فيها كذلك لايصلح بالنسبة الى لوازمها و (ح) نقول اذا ترتب على التصرف الماذون فيه فيمامضى حكم بالنسبة الى ماسياتى بحيث يكون فعلية ذلك الحكم مانعة عن المنع من المنافع الغير المستوفاة اللازمة لذلك التصرف فذلك الحكم يقتضى عدم جواز الرجوع وعدم تاثيره من غير لزوم الدور ، وذلك لان فعلية الحكم متوقفة على الاذن بالنسبة الى مامضى من التصرف والمفروض كونه ماذوناً فيه وان الرجوع غير مؤثر فى رفعه بلااشكال كماعرفت ففعلية الحكم غير متوقفة على عدم تاثير الرجوع فبعد كون فعلية الحكم من اثار نفس ذلك التصرف السابق الماذون فيه (الذى لا يمكن الرجوع بالنسبة اليه) فتاثير الرجوع فى رفع فعلية الحكم موجب للتفكيك بين الحكم وموضوعه وهو غير معقول لان ذلك انما هو بيد الشارع برفع اليد عن حكمه بالنسخ ونحوه لا بيد غيره ، و هكذا الكلام فى الغرس و الزرع والبناء فان نفس الاذن فيهذه الامور وحدوثها بالاذن موجب لحدوث حق فى ابقائها للماذون فرجوع الآذن عن اذنه لايؤثر فى رفع هذا الحق الثابت بالاذن السابق وتصرف الماذون والايلزم رفع الحكم مع تحقق موضوعه وهو محال كما عرفت (نعم) لاينافى ذلك مطالبته لاجرة الغرس والبناء ونحوهما بالنسبة الى بقاء ذلك فى ملكه لا بالنسبة الى مامضى فان ماذكرنا من تحقق حق للماذون فى ابقاء غرسه ونحوه انما هو بالنسبة الى مجرد الابقاء لا الابقاء مجاناً و يترتب على ما ذكرنا انه لو قلعه المالك كان عليه الارش وهذا بخلاف الغاصب الغير الماذون فى الغرس فانه لايستحق ارشا فانه ليس لعرق ظالم حق كما ورد فى الخبر (و اما رجوع الباذل فى مسئلة الحج بعد احرام المبذول له) فان قلنا بوجوب الاتمام على من احرم بنية حجة الاسلام ثم زالت عنه الاستطاعة وان ذلك لايجزى عن حجة الاسلام كان المقام نظير الرجوع فى باب الدفن والصلوة وانه لايجوز الرجوع فى البذل لكون رجوعه مفوتاً لحجة الاسلام عن المبذول له ، وان قلنا بوجوب الاتمام عليه وانه يجزى عنها فلا وجه لعدم جواز الرجوع

لان المبذول له لم يفت منه الحج اصلا (نعم) يبقى الكلام فى انه يجب عليه مؤنة رجوع المبذول له الى وطنه وهو امر اخر ثابت على الباذل سواء رجع قبل الاحرام او بعده ومختار الاستاد فى كتاب الحج هو عدم جواز الرجوع بعد الاحرام كما ان مختاره الاجزاء عن حجة الاسلام مع زوال الاستطاعة بعد احرامه ، (والجمع بينهما مشكل)

(أقول) هذه خلاصة ما استفدته من تقريراته دام بقائه و ما افاده مع كونه حسنا فى نفسه لا يخلو من النظر (والا ولى) هو الفرق بين الرجوع عن الاذن فى الدفن والرجوع عن الاذن فى الصلوة بالقول بعدم تاثيره فى المنع فى الاول دون الثانى وذلك لان الحكم اللازم اعنى حرمة النبش مترتب على حدوث الدفن صحيحا من غير توقف على بقاء وصف الصحة ولا اختصاص للحرمة بالولى و نحوه بل تعم المالك الآذن ايضا وصيرورة الارض غصبياً بعد الدفن لا يوجب احداث تصرف من الدافن فيها خصوصاً اذا لم يكن ولياً ولا يعقل توجه الخطاب الى الميت نفسه بعدم التصرف (لو صدق عليه كونه متصرفاً) ، و مخاطبة الاولياء باخراجه من الارض بعد وقوع الدفن صحيحا مع رضا المالك ابتداء لا وجه له (نعم) مع جهلهم بالغصب او اعتقاد الاذن فلا يجب على المالك ابقائه فى ملكه لعدم صدور اذن منه فلو لم يرض ببقائه فى ارضه وجب على من دفنه اخراجه من غير ان يتوجه عليه عقاب فى النبش لكونه جاهلا بالغصب ومعذوراً فى ذلك ، وهذا بخلاف الرجوع فى الاذن فى مسئلة الصلوة فان حرمة الابطال مختصة بالمصلى وهى مترتبة على بقاء صحة الصلوة لا حدوثها فقط ولذا لو عرض بعض المبطلات فى اثنائها كما لو احدث او عرضه الرعاف من غير اختيار لم يجب على المصلى اتمامها فمجرد الدخول فى الصلوة على وجه الصحيح غير كاف فى الابطال بل حرمته دائرة مدار الصحة حدوثاً و بقاء فالاقوى جواز رجوع الاذن عن اذنه فيجب على المصلى فى سعة الوقت قطعها والصلوة فى غير ذلك المكان (ثم انه لا فرق فيما ذكر) بين كون الاذن عاما او كان لخصوص الصلوة وقد يقال بالتفصيل بجواز الرجوع فى الاول دون الثانى ، والظاهر انه لا وجه لهذا التفصيل فان العموم فى الاذن مقتضى لجواز التصرفات التى تكون من افراد طبيعة الكون و من جملتها الصلوة فالكون الصلوتى ماذون فيه من جهة انطباق الطبيعة عليه فيجىء فيه الكلام (ح) من غير تفاوت (ثم انه بناء على عدم تاثير الرجوع فى المنع عن اتمام الصلوة) فهل

يستحق المالك اجرة الارض بمقدار بقاء المصلى فى ارضه الى ان يتم صلوته وجهان وكذا الكلام فى مسئلة الدفن ، ومختار الاستاد دام بقائه هو عدم الاستحقاق ، ووجهه بان المالك قد اقدم على الاذن مجاناً والمفروض عدم تاثير رجوعه فى المنع فهو باقدامه فوت منفعة ارضه بمقدار الصلوة او بمقدار بقاء جسد الميت فيها حتى يبلى فلا يستحق شيئاً لكن الاقوى استحقاقه لها لان المانع عن تاثير رجوعه على ماذكره هو ترتب الحكم التحريمى على نفس حدوث الدفن او الصلوة على الوجه الصحيح ومن المعلوم عدم مانعية بقاء الحرمة عن استحقاق الاجرة فان حرمة الابطال وجواز بقاء المصلى حال الصلوة فى ملك الآذن ولو مع الرجوع غير مناف لوجوب الاجرة عليه وهكذا فى باب الدفن كما ان جواز اكل مال الغير فى المخمصة بل وجوبه لحفظ النفس لاينافى وجوب بذل عوضه فكما ان الاكل جائز هناك ولو مع منع المالك ولكن يجب على الآكل اعطاء القيمة الى المالك ، كذلك يجب اعطاء الاجرة هيهنا (والحاصل) انه لادليل على سقوط الاجرة ، ومجرد عدم تاثير منعه فى وجوب قطع الصلوة و واخراج الميت لايوجب سقوط حرمة ماله بالكلية ، (وتلخص) ان الفرق بين باب الاذن فى الصلوة وبين باب الاذن فى الغرس او البناء او الزرع مع كون الآذن مقدماً على الاذن مجاناً ، بعدم استحقاق العوض فى الاول واستحقاقه فى الثانى مشكل جداً

(ولو رجع عن اذنه قبل اشتغال الماذون فى الصلوة فلااشكال فى وجوب الخروج عليه فوراً مع سعه الوقت واما مع ضيقه فهل تجب الصلوة فى حال الخروج والايماء للركوع والسجود ؟ او تجب صلوة المختار فلا يؤثر رجوعه عن اذنه فى ذلك ؟ او يفصل بين مالو اذن لخصوص الصلوة او على نحو العموم او الاطلاق فيقال بجواز البقاء وصلوة المختار فى الاول دون الثانى ؟ وجوه ، اقويها (عند الاستاد دام بقائه) هو الاخير وذلك اما فيما كان الاذن خاصا فلنظير ماذكر فيما كان الرجوع فى الاثناء اذ رجوعه (ح) ايضا تفويت لصلوة المختار عن الماذون و هذا بخلاف ماكان الاذن عاماً لعدم نظر الآذن الى خصوص الصلوة فالتفويت ليس مستنداً اليه (ومقتضى ما قويناه) هو وجوب الخروج و الصلوة ايماء مطلقا لان تعين الفرد الاختيارى للصلوة فى هذا الحال دائر مدار اذن المالك حدوثاً وبقاء فلايعقل ان يكون حدوث الاذن موجباً لبقاء تعين الفرد الاختيارى ولادليل على سقوط حق المالك بمجرد الاذن

فالرجوع عن الاذن ليس تفويتا لصلوة المختار بل هو سبب لانتفاء موضوعها وهو بقاء اذن المالك وليس تفكيكا للمحكم عن موضوعه

مسئلة المحبوس فى المكان المغصوب امايكون حبسه عن حق اويكون عن باطل وعلى الثانى امايكون الحابس هو المالك اوغيره ، وفرض كون الحبس عن حق مع كونه فى المكان المغصوب هو بان يكون المكان مغصوباً واقعاً مع جهل الحاكم به ، وفرض كون الحبس عن باطل مع كون الحابس هو المالك (و ان استشكله الاستاد) الا انه بمكان من الامكان كما اذا كان الحابس هو المالك واقعاً مع اعتقاد المحبوس كونه غاصباً (و كيف كان) فهل يجب عليه الاقتصار فى الصلوة على الكيفية التى حبس عليها فى ذلك المكان ؟ اويجب عليه صلوة المختار ؟ وقد حكى عن بعض القول بالاول ولكن الاقوى هو الثانى لكونه مضطراً الى طبيعة الغصب و المفروض عدم ازدياد تصرف بالانتقال من الحالة التى حبس عليها الى حالة اخرى ضرورة عدم تفاوت المكان الشاغل للجسم الواحد زيادة ونقصاناً بسبب تبدل اشكال الجسم اذ بقدر مايزيد فى احدا بعاده ينقص عن البعد الاخر فلو حبسه قائماً فى ذلك المكان مع كون المكان مغصوباً لم يكن تكليفه الصلوة قائماً بالايماء بل يجب عليه صلوة المختار بالركوع والسجود والجلوس لعدم كون هذه موجباً لزيادة التصرف بعد كونه بالنسبة الى اصل التصرف فى ذلك المكان مضطراً

(مسئلة) لااشكال فى مرجوحية الصلوة مع قيام المرئة بحذاء الرجل او امامه مع عدم الحائل او بعد عشرة اذرع وانما الخلاف فى ان ذلك هل هو على وجه التحريم او الكراهة ، والثانى هو المختار عند اكثر المتأخرين بل عامتهم عدى النادر كالعلامة وصاحب الحدائق (قدهما) كنافى الجواهر وهو الذى يقتضيه الصناعة فى الجمع بين اخبار الباب (واجمال الكلام) ان الاخبار الواردة فى المقام على طوائف ثلث (منها) مايدل على نفى البأس عن صلوتهما كذلك مطلقا (ومنها) مايدل بظاهره على عدم الجواز مطلقا (ومنها) الاخبار المحدد للجواز بما اذا كان بينهما مسافة او مع تقدم الرجل ، وهى ايضاً مختلفة فبين ماجعل الحد فيه الشبر او الذراع وما يحدد بقدر المحمل و مايحدد بعشرة اذرع هذا بالنسبة الى المسافة ، و كذا الاخبار الدالة على اعتبار تقدم الرجل اذهى ايضا بين ما يحدد تقدمه بقدر الشبر ومـا يحدد بقدر

الرکبة وما یحدد بقدر الذراع ومایحدد بقدر الصدر ومایحدد بقدر موضع السجود (و مقتضی الصناعة) هو حمل الاخبار الظاهرة فی التحریم علی الکراهة بقرینة الاخبار التی هی نص فی نفی البأس کماهو مقتضی الجمع الدلالی فی کل مقام ، واما الاخبار المحددة لبعد المسافة بینهما أو تقدم الرجل فتحمل علی الفضل و یکون اختلافها فی التحدید لاجل اختلاف درجات الفضیلة (وتفصیل هذا الاجمال)یتوقف علی نقل کل طائفة من تلك الاخبار ثم التکلم فی مقدار دلالتها (فنقول)منها صحیح ابن مسلم عن احد هما علیهما السلام عن المرئة تزامل الرجل فی المحمل یصلیان جمیعاً فقال لاولکن یصلی الرجل فاذا صلی صلت المرئة ، ونحوه روایة ابی بصیر عن الصادق علیه السلام ودلالتها علی المنع غیر واضحة لان هناك مسئلتین (الاولی) عدم جواز صلوة کل من الرجل و المرئة اذا کانا متحاذیین او کانت المرئة امام الرجل (الثانیة) استحباب تقدم الرجل علی المرئة فی الصلوة اذاکانا فی موضع واحد بان یصلی هواولا ثم تصلی المرئة ، و مع احتمال ورود الخبر لبیان المسئلة الثانیة لایبقی لهظهور فی المدعی (ومنها) صحیح زرارة عن ابی جعفر (ع) قال اذا کان بینها وبینه قدر مایتخطی اوقدر عظم الذراع فلا باس ، وهو نص فی نفی البأس فیما اذاکانت المسافة بینهما بمقدار احد الامرین ، (وحمله) علی مااذاکان الرجل مقدماً بمقدار احد الامرین (بعید غایته) ویدل بالمفهوم علی ثبوت البأس فیما اذالم تکن المسافة بینهما بمقدار احدهما ، ولکن فی ظهور البأس فی الحرمة منع واضح لامکان حمله علی الکراهه والمرجوحیة حملا غیر بعید سیمافی المقام لعدم استقامة تحدید الحرمة بالاقل و الاکثر ضرورة کون مقدار عظم الذراع اقل مما یتخطی فالتحدید بهما قرینة علی اراده المرجرحیة التی لها مراتب تختلف باختلاف البعد بینهما (و منها) صحیح ابن و هب عن الصادق علیه السلام انه سئل عن الرجل و المرئة یصلیان فی بیت واحد فقال ان کان بینهما قدر شبر صلت بحذاه وحدها و هو وحده فلاباس ، وهذا ایضاً نص فی نفی البأس فیما اذاکانت المسافة بینهما بمقدار الشبر وفی دلالته علی الحرمة فی الاقل من ذلك ماتقدم من عدم کون ثبوت البأس ظاهراً فی الحرمة (و منها) صحیحة عبدالله بن ابی یعفور قال قلت لابیعبدالله علیه السلام اصلی والمرئة الی جنبی تصلی فقال لاالاان تتقدم هی اوانت ، ولایخفی ظهور الاستثناء فیها

على تقدم احدهما على الاخر فى الصلوة لا تقدمه فى المكان ، (فالخدشة) فى دلالتها بتوهم كون كل من تقدمها او تقدمه هو التقدم بحسب المكان فى حال صلوتهما فتكون دالة على الجواز كما نسب الى المدارك (فى غير محلها) لكن يبقى الكلام فى دلالة « لا » على الحرمة و الاستدلال بها تارة باعتبار المتعلق بدعوى ظهورها فى كونه الصلوة فيصير المعنى « لا تصل » وهو نهى دال على الفساد واخرى باعتبار نفس كلمة « لا » بدعوى ظهورها فى مقام الجواب عن السؤال عن فعل شئى فى النهى عن فعله (وفى كليهما نظر) اما الاول فلا مكان تقدير الفعل « يصلح » او « ينبغى » وليس ظاهراً فى ان المقدر خصوص « تصل » (فتامل) و اما الثانى فلمنع ظهور كلمة « لا » فى النهى التحريمى الامع احتفاف الكلام بمايدل عليه مثل كيفية التادية كخشونة الصوت وصلابته ونحو ذلك (وعلى تقدير ظهورها فى التحريم) فهى مطلقة لابد من تقييدها بما تقدم مما هو نص فى نفى البأس اذا كان بينهما شبر اوذراع اوقدر ما يتخطى (و منها) صحيحة زرارة ايضاً عن الباقر عليه السلام قال سئلته عن المرئة تصلى عند الرجل فقال لا تصلى المرئة بحيال الرجل الا ان يكون قدامها ولو بصدره وهى تدل على نفى المنع اذا كان الرجل مقدماً عليها ولو بصدره وانه لا يعتبر تاخرها عنه بجميع بدنها فى جميع حالات الصلوة (ومنها) صحيحة ابن مسلم عن الباقر (ع) فى المرئة تصلى عند الرجل ، فقال اذا كان بينهما حاجز فلا بأس ، وفى دلالتها على ارادة الحرمة من ثبوت البأس عند عدم الحاجز ماتقدم (ومنها) صحيحة ابن مسلم ايضا قال سئلته عن الرجل يصلى فى زواية الحجرة وامرئته او ابنته تصلى بحذائه فى زاوية اخرى فقال (ع) لاينبغى ذلك وان كان بينهما ستراجزئه (بالسين المهملة و التاء المنقوطة نقطتين فوقها) على نسخة الكافى ، و فى نسخة التهذيب مذكورة بالشين المعجمه والباء الموحدة ولكنه بعيد اذ الراوى قد فرض كون احدهما فى زواية البيت و الاخر فى زواية اخرى فالجواب اولا بعد الجواز ثم الاستدراك بكفاية البعد بينهما بمقدار شبر بعيد غايته، مضافاً الى ان نسخة الكافى هى المعمول بها عندهم اذا اختلفت مع غيرها ، (فالاولى) هو المنع عن دلالة كلمة « لاينبغى » على الحرمة بل هى ظاهرة فى الكراهة (و الخدشة) فى دلالتها على الكراهة بالمنع عن ظهورها فى عرفهم (ع) فيها وان كان ظهورها فى عرف الفقهاء سلما كما فى

الحدائق (ممنوعة) ولوسلم عدم ظهورها فی الکراهة فهی مجملة لاتدل علی الحرمة ایضاً فیصح حمل الاجزاء عند الستر علی نفی الکراهة عنده (ومنها) صحیحة حریز عن الصادق (ع) فی المرئة تصلی الی جنب الرجل قریباً منه ؟ فقال علیه السلام اذا کان بینهما موضع رحل فلابأس ، وهی ایضاً نص فی نفی البأس فیما کانت المسافة بینهما بقدر موضع الرحل ، وفی دلالتها علی المنع فیما اذا کان الفصل بینهما باقل من ذلك المقدار ماتقدم من ان نفس اختلاف التحدیدات کاشف عن عدم الحرمة والا فیقع التعارض بینها و بین النصوص المتقدمة الدالة علی نفی البأس فیما کان البعد بینهما بقدر الشبر اوعظم الذراع اذا کانا اقصر من الرحل لو کان التحدید بطول الرحل ، و علی هذا القیاس بقیة الاخبار الاخر الواردة فی التحدید ، (و اما الاخبار الدالة علی نفی البأس مطلقا) فمنها صحیحة جمیل عن الصادق علیه السلام قال لا بأس ان تصلی المرئة بحذاء الرجل وهو یصلی فان النبی صلی الله علیه وآله کان یصلی وعائشة مضطجعة بین یدیه وهی حائض و کان اذا اراد ان یسجد غمز رجلیها فرفعت رجلیها حتی یسجد ، ودلالتها علی الجواز فی خصوص ما اذا کانت المرئة متقدمة مع عدم البعد بینهما وعدم الحائل بقرینة التعلیل واضحة فلایمکن حملها علی صورة تقدم الرجل ، (والخدشة فی عدم استقامة التعلیل بفعل النبی صلی الله علیه وآله حیث ان عایشة لم تکن فی حال الصلوة والمدعی هو المنع عن تقدم المرئة فی الصلوة ولذا قیل بالتصحیف فی الروایة وان الصحیح « ان تضطجع المرئة » بدل « تصلی » فیخرج مدلولها عن ما نحن فیه (ممنوعة جداً) باستقامة التعلیل بتقریب ان تقدمها مضطجعة فی حال الحیض اذا لم یکن مانعاً عن صلوة الرجل فتقدمها فی حال الصلوة اولی بعدم المانعیة مضافاً الی ان الجهل باستقامة التعلیل لایوجب التجری بحمل الخبر علی التصحیف فان ذلك رافع للوثوق بالاخبار المضبوطة فی الکتب المدونة (ومنها) خبر جمیل ایضاً عن الصادق (ع) فی الرجل یصلی والمرئة تصلی بحذائه قال لابأس ، وهذا باطلاقه یدل علی الجواز ، ولو کان فی اخبار المنع ما یکون ظهوره فی التحریم اقوی لامکن کونه مقیداً له (فمنها) موثقة عمار الساباطی عن الصادق (ع) انه سئل عن الرجل یستقیم له ان یصلی و بین یدیه امرئة تصلی قال (ع) لایصلی حتی یجعل بینه و بینها اکثر من عشرة اذرع وان کانت عن یمینه او عن یساره جعل بینه و بینها مثل ذلك وان کانت خلفه فلابأس وان کانت تصیب ثوبه ، وهذه الروایة هی العمدة فی

اعتبار الاصحاب ان يكون البعد بينهما عشرة اذرع فى صورتى تقدم المرئة ومساواتها للرجل (والخدشة فيها) بان لفظ « يستقيم » المذكور فى السؤال ليس بظاهر فى التحريم (مدفوعة) بان العمدة هى قوله (ع) (لايصلى) فى الجواب وهو ظاهر فى التحريم (فالحق فى الجواب) هو حملها على الكراهة بقرينة اخبار الشبر والذراع فانها صريحة فى نفى البأس فى مادون العشرة اذرع مع انه على تقدير التحريم يكون الظاهر منه نفى التحريم فيما اذا كان البعد اكثر من عشرة اذرع وهو لايطابق فتواهم اذ الفتوى على كفاية العشرة ، (وحمله) على ارادة عشرة اذرع فما فوق حمل على خلاف الظاهر من غير قرينة (فالمتحصل) من تلك الاخبار بعد حمل بعضها على بعض اخر هو كراهة تقدم المرئة على الرجل او قيامها على احد جانبيه فى حال الصلوة و الله الهادى

وهيهنا امور لابد من التنبيه عليها (الاول) انه يزول المنع او الكراهة بامور (احدها) ان يكون بينهما فصل ومسافة ، وقد اختلف فى تعيين ذلك فالمشهور (القائلون بالحرمة) على اعتبار الفصل بعشرة اذرع ، ومقتضى اكثر الاخبار المحددة هو اعتبار ذراع اوشبر اوقدر مايتخطى فيقع التعارض بينها وبين موثقة عمار الدالة على اعتبار عشرة اذرع ، (فعلى ماتقدم)من حمل الاخبار على الكراهة وحمل اختلافها فى التحديد على اختلاف درجات المرجوحية فلااشكال ، واما على القول بالتحريم فالصواب هو تقديم تلك الاخبار على الموثقة لكثرتها و كونها اصح سنداً فان فيها الصحاح مع ان عمل الاصحاب بماينفرد عمار بروايته غير معروف ، ولازم ذلك طرح الموثقة والعمل بسائر التحديدات فتصل النوبة الى علاج التعارض بينها فيمكن (ح) حملها على اختلاف درجات الفضيلة بعد اتفاق تلك الاخبار على كفاية مقدار الخطوة لكونها اكثر مما ذكر فيها فيكون التحديد الاقل بالشبر والتحديد الاكثر بالخطوة فيؤخذ بصراحة مادل على نفى البأس فى الفصل بالشبر ويحمل مادل على التحديد بالذراع او الخطوة على اختلاف درجات الفضيلة ، واما اعتبار عشرة اذرع فبعد طرح الموثقة لايمكن الاستدلال بها على الكراهة فيما دون العشرة الا بقاعدة التسامح بناء على شمولها للكراهة ايضاً (**الثانى**) ان يكون بينهما حائل ، و هل المعتبر فيه كونه بمقدار القامة بحيث يكون مانعاً عن المشاهدة فى جميع احوال الصلوة ؟ او يكفى وجود الحائل فى الجملة ؟ وجهان، والمنقول عن بعض القائلين بالتحريم هو الاول ، ولكن

الاقوى هوالثانى سواء قلنا بالتحريم اوالكراهة وذلك لان مايدل على اعتبار الحائل فى نفى الباس (منها) ماعبرفيه بالحاجز (ومنها) ماعبرفيه بالستر وظهور هما لوسلم فى ماكان مانعاً عن المشاهدة فى جميع الحالات لكون ذلك اكمل ، (لكنه) مندفع باظهرية كفاية ماكان بمقدار الزراع المدلول عليها فى ذيل خبرابى بصير ، وفيه بعد اعتباره التباعد بينهما بالشبر اوالذراع، قال (ع) « كان طول رحل رسول الله صلى الله عليه واله ذراعاً وكان يضعه بين يديه اذا صلى يستره ممن يمر بين يديه » و اصرح منه صحيحة على بن جعفر عن اخيه الكاظم (ع) قال سئلته عن رجل هل يصلح له ان يصلى فى مسجد قصير الحائط وامرئة قائمة تصلى بحياله وهو يراها وتراه قال (ع) ان كان بينهما حائط قصير اوطويل فلا بأس ، ومنه يظهر كفاية رفع المنع تحريماً او تنزيهاً بوجود الحائل ولولم يكن مانعا عن المشاهدة كالشباك كمايدل عليه خبره الاخر ايضاً عن اخيه (ع) قال سئلته عن الرجل هل يصلح له ان يصلى فى مسجد حيطانه كوى كله قبلته وجانباه وامرئة تصلى حياله يراها و لاتراه قال (ع) لابأس ، و كوى كقرى جمع كوة بالتشديد و الضم الشبكة فى الحائط (الثالث) ان يكون الرجل متقدماً على المرئة ، وهل المعتبر فى تقدمه عليها ان يكون مسجدها متاخراً عن موقفه او يكفى تأخرها فى الجملة ؟ و جهان ، اقواهما الثانى لدلالة جملة من الاخبار المتقدمة عليه ، فانها و ان اختلفت ايضاً لكونها بين ماعبر فيه بالتقدم ولو بالصدر ، وبين ماعبر فيه بكون سجودها مع ركوعه الاان مرجع الجميع الى عدم اعتبار تاخرها فى حال السجدة (بحيث لاتكون محاذية لها فى شيئى من الحالات) حتى موثقة عمار فان المعبر فيها و ان كان بلفظ الخلف الا انه شامل لكونها ورائه ولوفى حال القيام ولوسلم ظهورها فى كونها ورائه فى جميع الحالات فلا بد من رفع اليد عنه باظهرية مـا تقدم فى عـدم اعتبار ذلك و كفاية تقدم الرجل ولـو بصدره ونحو ذلك ،

(التنبيه الثانى) انه قد تقدم ان المستفاد من مجموع الروايات هو حمل مايدل على اعتبار كون الفصل بينهما زائداً على الشبر على الاستحباب ، واما مادل على اعتبار نفس الشبر فليس فى البين مايوجب حمله على الفضيلة فان المطلقات النافية للبأس قابلة للتقييد به ، وخبر عيسى القمى وصحيحة على بن جعفر (الواردة فى صلوة المرئة

المحاذية مع الامام) لاصراحة فيهما على عدم الفصل حتى بمقدار الشبر (و توهم) التمسك بالاجماع المركب فانهم بين المجوز مطلقاً و بين من اعتبر الفصل بعشرة اذرع (فاسد) **اما اولا** فلعدم تحقق هذا الاجماع لبعد فتوى الفقهاء بالجواز فيما صلت المرئة بجنب الرجل من غير فصل اصلا ، وعدم تصريحهم بعدم الجواز فی هذه الصورة لادلالة فيه على فتويهم بالجواز فيها **واما ثانياً** فلان خرق الاجماع المركب انما يكون محذوراً فيما رجع الاجماع المركب الى الاجماع البسيط و هو انما يكون فی المتبائنين لا فی الاقل و الاكثر **فالاول** كما اذا قام الاجماع على وجوب الجمعة او الظهر بان قالت طائفة بوجوب الجمعة و طائفة اخرى بوجوب الظهر فالقول بعدم وجوب شيئی منهما خرق للاجماع **والثانی** كما فی المقام حيث ان القائل باعتبار الفصل بعشرة اذرع يقول بعدم الجواز فی الفصل باقل من مقدار شبر اوذراع ايضاً لكون هذا المقدار موجوداً فی العشرة فالقول بعدم الجواز (ح) ليس مخالفاً لكلا القولين (فافهم) **و كيف كان** فالاقوى اشتراط التباعد بمقدار الشبر او كون الحائل بينهما بهذا المقدار سواء كان الرجل مقدما او مؤخراً اومساويا للمرئة و ان اختار الاستاد دام بقائه استحباب التباعد حتى بمقدار الشبر و لكنك بعد التأمل فی الاخبار تستخرج منها ماذكرنا و الله العالم ، (**التنبيه الثالث**) هل يشترط فی مانعية صلوة احدهما لصلوة الاخر كونها صحيحة (لولا المحاذات او التقدم) اويكفی الاعم؟ فيشمل المنع مالو كانت صلوة احدهما فاسدة من جهة فقد شرط او جزء مثلا مع صدق الصلوة عند العرف، وجهان واستدل للثانی بوجوه (الاول) ان الماظ العبادات موضوعة للاعم فتشمل الصلوة للفرد الفاسد منها (وفيه) انه لوسلم وضعها لذلك فثمرته انما تظهر فی مسئلة التمسك بالاطلاق عند الشك فی جزئية شیء او فی شرطية شیئی ، واما فی مااخذت موضوعة للاحكام فلا اشكال فی ان الموضوع ليس الا الطبيعة المطلوبة لا الاعم (الثانی) ما عن جامع المقاصد من اطلاق الاسم على صورة الصلوة غالباً و استحالة تحقق الشرط اعنی الصلوة الصحيحة عند بطلان الصلوتين ، (و غرضه قدس سره) من هذه العبارة ان الشرط فی بطلان صلوتهما لو كان تقدم المرئة على الرجل او محاذاتهما بالصلوة الصحيحة للزم المحال لان المفروض بطلان مافرضناه صحيحاً بسبب التقدم او المحاذات ، فهذا الاشتراط مما يلزم من وجوده عدمه وهو محال ،

قال : وتخصيص الشرط بالصلوة الصحيحة (لولا هذا الاخلال) غير مجد) وفيه ماسياتى فى الجواب عن (**الوجه الثالث**) وهو يرجع الى المناقشة فى اصل الحكم (وحاصله) ان المانع اما صورة الصلوة او الصلوة الصحيحة و كلاهما فاسد ، اما صورة الصلوة فلعدم اعتبارها عند الشارع واما الصلوة الصحيحة فلانه موجب لاجتماع الضدين لو قيل بكونها فاسدة وصحيحة معا او ترجيح احد طرفى الممكن بلامرجح لو اختير احدهما دون الاخر (والجواب عن الوجهين الاخيرين)ان قضية اعتبار شيئى جزء او شرطاً اومانعا انما هو اعتبار المأخوذ فيه ذاك الشئى جامعاً لما يعتبر فيه من الاجزاء و الشرائط والموانع سوى ما اريد اعتباره والسر فى ذلك هو كون اعتباره المانع او الشرط او الجزء فى المهية المطلوبة باعتبار مطلوبيتها من جهة دخل ما اريد اعتباره فى المطلوبية فلا محالة لابد من اعتبار الموضوع كما ذكرنا ، ومرجع ذلك الى اعتبار الصحة لولاه ، وبذلك يظهر الجواب عما ذكره جامع المقاصد من عدم اجداء الصحة لولاه وتبين انه لامحيص عن الالتزام بها ، كما انه ظهر فساد الوجه الاخير فانا نختار كون المانع عبارة عن الصلوة الصحيحة من غير جهة المحاذاة ولا يلزم محذور اجتماع الضدين لعدم التضاد بين الصحة لولا الاخلال بهذا الشرط وبين الفساد الفعلى المستند الى الاخلال به ،(ثم ان هذا كله) فيما لو افتتحا الصلوة معاً ،واما لو كان احدهما متقدما فلا اشكال فى صحة صلوته مطلقا وفساد الاخر (بناء على التحريم) فان النهى (ح) انما يتوجه الى من يفتتح الصلوة اخيراً دون من افتتحها اولا وسيأتى مزيد توضيح له والله العالم ،

التنبيه الرابع لو افتتحا الصلوة معاً ثم تبين فساد صلوة احدهما من غير جهة هذا الشرط فهل يحكم بصحة صلوة الاخر اولا ؟ وجهان بل قولان ، اقويهما الاول لتحقق ماهو شرط للصحة واقعاً مع فرض عدم الاخلال بما يعتبر فيها غير هذا الشرط فلا يرد على الحكم بالصحة استلزام الاتيان بها الاخلال بقصد القربة من جهة عدم التمكن من قصدها مع العلم بالمانع لامكان فرض تمشى قصدها بالغفلة عن المانعية اوعدم العلم بصلوة الاخر ثم العلم بها فى اثناء الصلوة مع العلم بفساد صلوته (وفى الحدائق) ابتناء المسئلة على ان الصلوة الصحيحة واقعاً والفاسدة ظاهراً هل يحكم بفسادها من جهة تقديم فسادها الظاهرى او بصحتها من جهة تقديم صحتها الواقعية ؟ ثم ذكر ان المشهور على الاول وان عليه يتجه حكم الاصحاب بفساد صلوة المتاخر و

ان تبين بعد الفراغ فساد صلوة المتقدم ، (وهذا كلام عجيب) لعدم عين ولا اثر منه فى كلام الاصحاب مع ان هذا البحث امر غير معقول فانه لامعنى للحكم بالفساد مع تبين الصحة الواقعية ولاوجه لتقديم الفساد الظاهرى و العجب انه نسب ذلك الى المشهور (ولو كانت الصلوتان صحيحتين) لولا ذلك المانع ثم عرض مايوجب البطلان لاحديهما فلا يكون عروض البطلان موجبا لصحة الاخر لانعقاد ها باطلة من اول الامر ولا تنقلب الى الصحة (نعم) لو كان كل منهما غافلا عن صلوة الاخر ثم التفت احدهما الى ان الاخر يصلى بحذائه فابطل صلوته امكن الحكم بصحة صلوة الاخر بناء على اغتفار النسيان والغفلة بالنسبة الى هذا الشرط وهل يجب على كل منهما الفحص عن صحة صلوة الاخر او يكفى صحتها ظاهراً ؟ الاقوى هو الثانى لقاعدة الصحة وعدم قيام دليل على وجوب الفحص (ولو اخبر احد هما) بفساد صلوته فهل يقبل قوله فى ذلك ؟ الظاهر هو القبول اما لان المتيقن من ادلة اصالة الصحة فى فعل الغير هو مالم يخبر نفسه بالفساد واما لقاعدة قبول قول من يخبر بمالا يعلم الا من قبله غالباً هذا فى غير صورة حصول الاطمينان باخباره والا فلا اشكال فى قبول قوله لبناء العقلاء على العمل به

التنبيه الخامس هل مانعية التقدم او المحاذاة واقعية مثل سائر الموانع المعتبرة عدمها فى الصلوة كغير المأكول ونحوه ؟ او المانع هو تعمد التقدم او المحاذاة فى حال الاختيار ؟ وجهان ، ويترتب على الاول بطلان الصلوتين مع الجهل او حصول المحاذاة ولو من غير اختيار سواء تقارنت صلوتهما او كانت احديهما متقدمة على الاخرى ، و يترتب على الثانى اختصاص البطلان بالصلوة المتاخرة فيما لو تعمد بالشروع فيها فى حال الاختيار و كذا تبطل صلوتهما لو تعمد الافتتاح بهما فى زمان واحد فلا تبطل الصلوة المتقدمة لكون عروض المحاذاة من غير اختيار المفتتح اولا **والاقوى هو الثانى** (و توضيح ذلك) انه لا اشكال فى ان الخطابات الواردة موضوعة بموادها للمعانى الواقعية وبهيئاتها للنسبة الحاصلة بين الفاعل وبين تلك المواد بلا دخل فى اختيارية تحقق المواد من الافعال لا من حيث المادة ولا من حيث الهيئة ولهذا نقول ببطلان الصلوة بزيادة الركن ولو سهواً لعدم مدخلية التعمد والاختيار فى تحقق عنوان الزيادة ، ولا اشكال ايضاً فى ان مناسبة الحكم والموضوع ليست دليلا برأسها لكنها

قدتصلح لانصراف الدليل والمقام من هذا القبيل فان الادلة الدالة على النهى عن المحاذاة والتقدم اما تحريماً اوتنزيهاًمنصرفة الى حال الاختيار لظهور الاسؤلة فيها فى تعمد ذلك بضميمة استبعاد كون الصلوة المتاخرة موجبة لبطلان المتقدمة بحيث يحتاج فى اثبات ذلك الى دليل قوى ولايكفى اطلاق الاخبار لوسلم ، (وعليهذا)فلو تقارنا فى الصلوة عالمين كانت صلوتهما باطلة ولو كان كل منهما جاهلا بصلوة الاخر فلاتبطل صلوتهما ولو كان احدهما عالما والاخر جاهلا اختص البطلان بالعالم دون الجاهل ، هذا فى صورة التقارن و اما لو كانت احديهما متاخرة اختص البطلان بها دون المتقدمة (والسر فى ذلك) ان المحاذات والتقدم فى المكان فى حال الصلوة من الامور الاضافية القائمة بالطرفين فمع علمهمامعاً يكون تحقق الاضافة مستنداً اليهمامعاً ومع علم احدهما يكون تحققها بالاختيار مستنداً الى العالم دون الجاهل، ولو كانا جاهلين ولم يتبين لهما الحال الا بعد الصلوة فلا اشكال فى صحة صلوتهما لماذكرنا ،**واما لو تبين فى الاثناء** فهل يحكم ببطلان صلوتهمامطلقاً؟ اوصحتهما كذلك اويفصل بين مالو تمكنا اوتمكن احدهمامن رفع المانع وبين مالم يتمكنا اصلافيقال بالصحة فى صورة عدم تمكنهما لضيق مكانهما ونحوه ويقال فى صورة تمكن احدهما بالصحة اذارفع المانع بتقدمه لوكان رجلا اوالتاخر لوكانت امرئة فتصح (ح) صلوتهما وامالو تعمد المتمكن من رفع المانع ولم يرفعه بالتقدم اوالتاخر كان البطلان مختصاً به ولم تبطل صلوة الاخر الغير المتمكن ، ولو تمكنا ورفعا اواحدهما المانع بالتقدم اوالتاخر فوراً صحت صلوتهما ولو اهملا بطلت صلوتهما ولو بادر احدهما الى التقدم اوالتاخر سقط عن الاخر ، (والاقوى هو الاخير) ويظهروجهه بالتامل وذلك لعدم تحقق المانع فى صلوتهمامع عدم تمكنهما اصلا اما بالنسبة الى مامضى من صلوتهما فلعدم علمهما و اما بالنسبة الى مابقى من صلوتهما فلعدم تحقق الاختيار بسبب عدم التمكن من رفع المانع الا بابطال الصلوة ، وهكذا الكلام لوكان احدهما غير متمكن من رفع المانع وتعمد الاخر بعدم رفعه مع تمكنه من ذلك حيث ان غير المتمكن معذور بالنسبة الى مابقى من صلوته لعدم تمكنه من رفع المانع الا بابطال الصلوة (فان قلت) عدم التمكن من الرفع متوقف على حرمة ابطال الصلوة وهى متوقفة على عدم مانعية هذا الحال (من المحاذاة اوالتقدم)اذمع مانعية ذلك لايبقى موضوع لحرمة الا بطال لبطلان الصلوة بنفسها بسبب وجود المانع فيلزم الدور (قلت) بعدما

اثبتنا كون المحاذاة والتقدم الاختياريين مانعين عن صحة الصلوة فحرمة الابطال بنفسها تعجيزعن رفع المانع و المفروض كون حدوث المانع من اول الامر لاعن اختيار فيكون دليل حرمة ابطال الصلوة رافعا لموضوع المانعية لكونه موجباً لسلب الاختيار الذى هو جزء للموضوع فى المقام فلادور (نعم) لوكان موضوع المانعية نفس المحاذاة اوالتقدم من غير اعتبار الاختيارية فيهما كان بطلان الصلوة فى هذه الصورة موجهاً ولم يكن مجال لدليل حرمة الابطال

التنبيه السادس هل يعتبر التباعد بعشرة اذرع (بناء على اعتباره) وكذا بالخطوة والذراع او الشبر (على ما اخترناه) بين موقفيهما ؟ او يعتبر من موضع سجوده الى موقفها ؟ احتمالان ، والظاهر هوالاخير فى صورة تقدمها دون محاذاتهما لان المعتبر هو تباعدهما بما هما مصليان لا بما هما واقفان ومقتضى ذلك هو كون التباعد المذكور فى جميع حالات صلوتهما و(ح) فيعتبر عند محاذاتهما الفصل بين الموقفين ومع تقدم المرئة يعتبر بين موضع جبهة الرجل و بين موقفها كما ان الامر كذلك فى حد التباعد بين الامام والماموم فيعتبران لايكون بين مسجد الماموم و بين موقف الامام اكثر من خطوة مثلا (فما فى الجواهر) من اعتبار التباعد بين الموقفين فى المقام مما لاوجه له (نعم) يبقى الكلام فى ان التباعد المذكور هل يجب مراعاته مطلقا حتى فى حال القيام او يختص اعتباره فى حال السجود ؟ و يترتب على الاول لزوم تحقق البعد المذكور (اعنى بين موضع سجوده الى موقفها) من اول الصلوة ، و يترتب على الثانى ارتفاع المنع بتحقق ذلك المقدار من البعد فى حال سجوده و ان لم يتحقق فى حال قيامه كما اذا تقدم فى حال القيام وتاخر فى حال السجود اوتاخرت المرئة فى حال قيام الرجل وتقدمت فى حال سجوده بحيث كان البعد فى حال قيامه بين موقفيهما وفى حال سجوده بين مسجده وموقفها بذلك المقدار من غير نقصان ، ولا إشكال فى ان احوط الاحتمالين هوالاول وان لم يكن الثانى ايضاً بكل البعيد

التنبيه السابع اذا كان موقف احدهما اعلى وموقف الاخر اسفل فهل يجب رعاية البعد اوالحائل مع محاذاتهما اوتقدم المرئة اولا ؟ الظاهر هوالتفصيل بين ما كان مقدار العلو كثيراً بحيث لايصدق المحاذاة او التقدم ، وبين ما كان قليلا يصدق معه احدالامرين ومع الشك فى صدق ذلك فالظاهر هوالرجوع الى البرائة لكون ذلك

موجباً للشك فى مانعية الحالة الموجودة بينهما ،ولوفرضنا صدق المحاذاة مع اختلاف سطح موقفهما بمقدار عشرة اذرع فهل يكفى ذلك فى البعد المعتبر بينهما الظاهر ذلك لاطلاق موثقة عمار فى اعتبار ذلك بينهما المتحقق فى الفرض المذكور و امالو كان البعد بالمقدار المزبور ملفقا من البعد الحاصل من جهة اختلاف سطح الموقفين ومن البعد العرضى فهل يكفى ذلك فى صدق البعد بينهما اولا ؟ وجهان ، (وتوضيح ذلك) ان المرئة مثلا اذاوقف على السطح الفوقانى الذى يكون ارتفاعه عن سطح الارض بثلاثة اذرع ووقف الرجل على سطح الارض فى مكان يكون بين مسجده وبين ضلع الدار (فى الجهة التى تصلى المرئة) سبعة اذرع فلا محالة يحدث مثلث يكون احد اضلاعه هو الخط الخارج من موقف الرجل الى اساس البناء الفوقانى والضلع الاخر من اساس البناء الى موقف المرئة والضلع الثالث هو الخط المستقيم الخارج من موقفه الى موقفها ، و(ح) نقول اذا كان المناط فى البعد نفس الخط الحادث من موقف الرجل الى الاساس فيكون المانع متحققاً فيما فرضناه اعنى فى فرض كون الخط المذكور سبعة اذرع ، واذا كان المناط مجموع الضلعين اعنى ذاك الضلع و الخط الخارج من الاساس الى موقف المرئة فيكون المانع مرتفعاً لكون بعد مجموع الخطين عشرة اذرع ، واذا كان المناط هو الخط الخارج من موقفه الى موقف المرئة فيكون اقل من عشرة اذرع فى الفرض المذكور لامحالة لكونه وتراً للمثلث (فهل المعتبر) هو ملاحظة الخط الاول او مجموع الخطين او الوتر ؟ وجوه ، وقد اختار الشهيد الثانى (قده) الوجه الاخير واورد على الوجهين الاولين بعدم تماميتهما فى بعض الموارد (وتوضيح ما افاده) ان الزاوية الحاصلة من الخطين (اعنى الخط الخارج من موقف الرجل الى الاساس والخط الخارج من الاساس الى موقف المرئة) اما ان تكون قائمة اذا كان البناء قائماً على الارض ، واما ان تكون حادة كما اذا كان البناء مائلا الى جهة سطح الدار الذى فيه موقف الرجل ،واما ان تكون منفرجة كما اذا كان البناء متمائلا الى خلاف تلك الجهة فاذا اعتبرنا الوجه الاول وان المعتبر هو الخط الخارج من موقف الرجل الى الاساس فهو انما يصح فيما اذا كانت الزاوية قائمة ، واما لو كانت منفرجة فاعتبار البعد بذلك الخط موجب لاسقاط مقدار من التباعد الحاصل من تمائل البناء الى خلاف جهة موقف الرجل ، مثلا اذا كان البعد من موقف الرجل

الى الاساس سبعة اذرع فلكون البناء منحدراً يكون بعد موقفهما اكثر من سبعة ، ومن هذا ظهر الاشكال فيما لو كانت الزاوية حادة فان تمايل البناء الى جهة موقف الرجل موجب للزوم اسقاط مقدار من البعد الحاصل بين موقف الرجل وبين اساس البناء (واما الوجه الثانى) فهو ايضاً انما يصح فيما لم تكن الزواية حادة واما فيها فلايصح هذا الاعتبار للزوم اقربية الفصل بين موقفيهما عن بعد مجموع الخطين، مثلا لو كانت بعد مجموعهما عشرة اذرع كان البعد الحقيقى بينهما (ح) اقل منها لتمائل البناء الى جهة موقف الرجل ، ثم قال (قده) ما : حاصله ان الاقوى كون الاعتبار بالخط الوترى مطلقا سواء كانت الزاوية قائمة اوحادة اومنفرجة لعدم الاختلاف فى شىء من الحالات ، هذا محصل ما افاده (قده) (وهو الاقوى) وقال فى الجواهر ان الاقوى اعتبار التباعد بالخط الوترى ولولم يحدث زاوية اصلا ، (ومراده) مالو كان ابتداء الارتفاع من موقف الرجل و كان الارتفاع على وجه يحدث منه قوس بين موقفيهما اما محدباً او مقعراً فيكون الخط المستقيم بين الموقفين وتراً لذلك القوس (فما اورد عليه) من عدم تحقق الخط الوترى مع عدم وجود الزاوية مما لا وجه له، (نعم) يرد عليه ان العبرة بنفس ذلك القوس والخط المنحنى المنطبق على المسافة بينهما لا على الخط المستقيم الموهوم المسمى بالوتر فان المعتبر فى ذلك هو المتفاهم عند العرف والمتفاهم عندهم فى هذه الصورة هو اعتبار المسافة لا الخط الوترى وهذا بخلاف ماكان العلو دفعيا بحيث يحدث من الخطين زاوية فان الخط الوترى هناك ايضا وان كان موهوماً الا ان التفاوت بين مجموع الخطين وبين الخط الوترى هناك اكثر بحيث لايتسامح العرف فيه كما يتسامحون فى التفاوت بين القوس ووتره (فافهم)

التنبيه الثامن هل يعم الحكم مالو كان احدهما غير بالغ او كانا صبيين او يختص ذلك بالبالغين ؟ وجهان ، والكلام يقع تارة فى مانعية صلوة الصبى واخرى فى مانعية صلوة البالغ لصلوة الصبى (وتوضيح ذلك) انه لااشكال فى ان مايشترط فى صحة صلوة البالغ شرط فى مشروعية صلوة الصبى والصبية الاماخرج بالدليل (مثل عدم شرطية ستر الرأس بالنسبة الى الصبية) واما فى غير ذلك كالطهارة الحدثية والخبثية والقبلة و الوقت وغير ذلك فهما مشتركان فعلى القول بمشروعية عبادات الصبى لا فرق فى الشرائط بينه وبين البالغ (الاما استثنى) وعلى هذا فلا اشكال هيهنا (بناء

على المانعية)فى مانعية صلوة الرجل اوالمرئة بالنسبة الى صلوة الصبية اوالصبى فلو شرع الرجل فى الصلوة لم تصح صلوة الصبية المحاذية له او المتقدمة عليه اذا شرعت فى الصلوة بعده ، وكذلك لوشرعت المرئة البالغة فى الصلوة لم تصح صلوة الصبى اذاشرع فى الصلوة بعدها محاذياًلها اومتأخراً عنها ، واما مانعية صلوة الصبى لصلوة المرئة البالغة اوالصبية و كذا مانعية صلوة الصبية لصلوة الرجل او الصبى فلابد فى اثباتهامن النظر فى ادلة المسئلة والمستفاد منها بملاحظة ذكر الرجل والمرئة فى جملة منهاهو اختصاص المانعية بهما دون الصبى والصبية (نعم) فى صحيحة ابن مسلم قد ذكر فى السؤال لفظ البنت ولكنها ايضا منصرفة الى البالغة ومع الشك و اجمال الروايات فالمرجع هو البرائة

التنبيه التاسع لو كانا محبوسين فى مكان بحيث لايمكن لهما الا الصلوة متحاذيين اومع تقدم المرئة ولم يتمكنا من التباعد بالمقدار المعتبر ولا من تحصيل الحائل **فمع سعة الوقت** يصليان على التعاقب بان يصلى احدهما بعد فراغ الاخر من صلوته ، وهل يجب ان يصلى الرجل اولا ثم تصلى المرئة وجوبا تكليفياً او وضعياً بمعنى بطلان صلوة المرئة قبل الرجل ؟ اويستحب ذلك ؟ او يتخيران فى ذلك ؟ وجوه ، و خير الوجوه اوسطها ، جمعاً بين رواية المحمل الظاهرة فى تقدم الرجل فى الصلوة وهو قوله (ع) ولكن يصلى الرجل فاذا صلى صلت المرئة وبين صحيحة ابن ابى يعفور التى هى نص فى التخيير وهو قوله (ع) الا ان تتقدم هى اوانت ، فتحمل رواية المحمل على استحباب تقدم الرجل كما ان الظاهر هو كون ذلك مراد من اطلق بتقديم الرجل كالشيخ وغيره فان الظاهر منهم كون تعبيرهم بذلك تبعاً لرواية المحمل التى عرفت لزوم حملها على الاستحباب فيجئى فى كلامهم ايضاً ذلك ، ومقتضى ما اخترناه من الاستحباب ان يكون الحكم مشتركاً بين الرجل والمرئة فيستحب على الرجل ان يصلى اولا ويستحب للمرئة ان تتاخر الصلوة حتى يصلى الرجل وعدم سبقتها عليه فى الصلوة ، هذا مع سعة الوقت (واما مع ضيق الوقت) فمقتضى عدم سقوط الصلوة بحال من الاحوال هو سقوط جميع القيود المعتبرة فيها عند عدم التمكن (الا الطهورين على كلام) فيسقط اعتبار هذا الشرط ايضاً فياتيان بالصلوة كيفما اتفق (و عن المحقق الثانى قدس سره)عدم سقوط هذا الشرط فى ضيق الوقت ايضا وانه لو كان

المكان لاحدهما تعين عليه الصلوة وسقط عن الاخر فيجب عليه القضاء و لو لم يكن لاحدهما خاصة فالقرعة ، وما افاده (قده) عجيب اذ لا ربط لكون المكان لاحدهما فى ما ذكر ، اللهم الا ان يرجع الى لزوم منع صاحب المكان عن صلوة الاخر وانه يجب عليه الاستيثار بالمكان و يحرم عليه ايثار الاخر ؛ (و فيه) ان حكمه لا يزيد عن حكم المحبوس فى المكان المغصوب حيث عرفت سابقا سقوط اشتراط اباحة المكان بالنسبة اليه فلو قلنا بوجوب منع صاحب المكان عن صلوة الاخر ومنعه عنها لم تبطل صلوة الاخر لاضطراره الى الصلوة فى هذا المكان وما ذكرنا ظهر ان وجوب منعه لغو ، الا ان يقدر على منعه من الصلوة تكوينا بمنعه من تحصيل الطهارة حتى الترابية واما منعه التكوينى من بقية الشرائط والاجزاء فغير متصور لسقوطها بالاضطرار او الانتقال الى بدلها بسببه والله الهادى الى الصواب

التنبيه العاشر انه قد تقدم ان المستظهر من الروايات هو الاكتفاء فى رفع المانع بتاخر المرئة ولو بان يكون مسجدها عند موقفه ، وهل يستحب تاخرها عنه حتى بمسجدها كما فى موثقة عمار التى وقع التعبير فيها بالخلف الظاهر فى كونها ورائه فى جميع الحالات ؛ اولا يستحب ذلك ؛ ولا يخفى ان الوجهين آتيان على كل من القول بالتحريم والكراهة غاية الامران من يقول باستحباب التاخر فى جميع الحالات مع القول بالكراهه فى اصل المسئلة يرجع كلامه الى ان للكراهة فى المقام درجتين فالمؤكدة منها فى صورة محاذاتهما اوتقدمها والمخففة فى صورة تاخرها فى غير حال السجدة واما مع تاخرها حتى فى حال السجدة فلا كراهة اصلا ، وهذا هو الاقوى وان كان ظاهر الاستدلال بقائه خلافه نظراً الى ان موثقة عمار المعبرة بالخلف مذيلة بقوله (ع) ان كانت تصيب ثوبه لعدم تصور اصابتها ثوبه مع كونها خلفه فى حال السجدة (وفيه) مضافاً الى امكان ذلك فى حال سجودها مع قيام الرجل لامكان اصابتها برأسها (ح) لذيل ثوبه لم يتصور ذلك حتى فى حال سجوده ايضا اذا كان ذيل ثوبه طويلا كالرداء انه لا ينحصر التعبير بالخلف بالموثقة المذيلة بما ذكر فيتمسك باطلاق الخلف الوارد فى غيرها والله العالم

(مسئلة) لا اشكال فى بطلان الصلوة فى المكان النجس اذا كانت النجاسة مسرية الى البدن او اللباس فى الجملة (واما مع عدم السراية) ففيه اقوال (الاول)

اشتراط طهارة المكان مطلقا وهوالمنقول عن علم الهدى (قده) (الثانى)اشتراط طهارة مواضع السجدة السبعة و هو المنقـول عن ابى الصلاح (الثالث) عدم اشتراط الطهارة مطلقاً وهوالمنقول عن الراوندى (الرابع)اشتراطها فى خصوص مسجد الجبهة وعليه المشهور ، ثم انه فى صورة سراية النجاسة فهل المانع هو نفس نجاسة المكان اوسرايتها الى اللباس اوالبدن ؟ وتظهر الثمرة فى النجاسة المعفوة عنها فعلى الاول لاتصح الصلوة لان العفو عنها انما هوفى البدن اواللباس لافى المكان وعلى الثانى تصح الصلوة من غير اشكال وعن فخر المحققين اختيار الاول والمشهور على الثانى ، (اذاعرفت ذلك فاعلم)ان الاقوى فى كلا المقامين ماذهب اليه المشهور (امافى النجاسة الغير المسرية) فلعدم نقل الخلاف فى اشتراط طهارة موضع الجبهة الاعن الراوندى ومن الواضح عدم كون قوله مضراً بالاجماع هذا بضميمة ان ماعليه المشهور هوالذى يقتضيه الجمع بين اخبار الباب (وتفصيل ذلك) ان هيهنا طوائف من الاخبار (فمنها) الاخبار النافية للبأس عن الصلوة فى المكان النجس اذا كان يابساً ، وهى كثيرة وفيها الصحاح والموثقات وفيها (بعد السؤال عن الصلوة فى البيت اوالدار اوعلى البارية اوالشاذكونه(١)اذا كانت نجسة مع جفافها) الحكـم بصحـة الصلوة وعدم البأس بها (ومنها) الاخبار الدالة على جوازها فيما جففته الشمس(و منها) الاخبار الدالة على ثبوب البأس فى الصلوة علـى المكان النجس الشاملة باطلاقها لصورة الجفاف كموثقة ابن بكير قال سئلت اباعبدالله (ع)عن الشاذكونة يصيبها الاحتلام ايصلى عليها فقال لا، ومثلها رواية قرب الاسناد عنه ايضا **الواردة** فى خصوص اليابس كصدر موثق عمار الساباطى ، وفيها سئل (يعنى الصادق «ع») عن الموضع القذر يكون فى البيت اوغيره فلاتصيبه الشمس ولكنه قديبس الموضع القذر قال لاتصل عليه ، واعلم موضعه حتى تغسله ، هذه طوائف الاخبار الواردة فى المسئلة ، ومقتضى اطلاق الطائفة الاولى هوعدم مانعية النجاسة فى المكان اذا كان يابساً مطلقا فهى دليل على القول الثالث(فان قلت)لادلالة فيها على جواز نجاسة موضع الجبهة لان الطائفة الاولى بين ماعبر فيها بلفظة «فى» كصحيحة على بن جعفر عن اخيه (ع) انه سئله عن البيت والدار لايصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة ايصلى فيهما اذا جفا قال نعم ، وبين ماعبر فيها بلفظة « على » كالاخبار الواردة فى السؤال عـن

(١)عن الوافى : الشاذكونه بالفارسى الفراش الذى ينام عليه

الصلوة على البارية والشاذكونة ١١الاولى فلا دلالة لها على جواز السجود على الموضع المتنجس لان الجواب عن الصلوة فى الدار او البيت النجس بعدم البأس لا يدل على جواز السجود عليه ايضاً واما الثانية فلتعارف السجود على التربة الحسينية على مشرفها الصلوة والسلام وتربة حمزة سيد الشهداء عليه السلام فى تلك الاعصار الموجب لانصراف الحكم فى غير السجود لصرف السؤال عنه (قلت) لم يظهر لنا ماذكرته من الفرق بين التعبير بعلى او بكلمة فى من هذه الجهة وذلك لان غاية الفرق بين هاتين الكلمتين هو اختصاص استعمال كلمة « فى » بما كان الظرف محيطاً بالمظروف كاحاطة الكوز بالماء وموردا استعمال كلمة « على » فى الاستعلاء ولو كانت الظرفية على غير نحو الاحاطة ويشهد على ماذكرنا صحة قولك جلست فى البيت او فى الدار وعدم صحة قولك جلست فى الفرش او فى الدابة ونحو ذلك (وعليهذا) فكما تدل الاخبار المعبرة فيها بلفظة «على» على جواز السجود على المتنجس كذلك تدل الاخبار المعبرة فيها بلفظة «فى» باطلاقها على جواز ذلك ، (واما دعوى الانصراف) فى تلك الاخبار التى وقع التعبير فيها بلفظة «على» من جهة تعارف السجود على التربة الحسينية ونحوها فعلى مدعيه (واما الطائفة الثانية) فهى تدل بمنطوقها على جواز الصلوة فيما جففته الشمس وبمفهومها على عدم الجواز فيما لم يحصل الجفاف بها فتعارض الطائفة الاولى (واما الطائفة الثالثة) فهى تدل على مذهب المرتضى (قده) واما ماذهب اليه الحلبى فليس عليه دليل من الاخبار (ومقتضى الجمع بين تلك الاخبار) ان يقال ان الطائفة الثانية لادلالة لها بالمفهوم على المنع كما لا يخفى على من تاملها مثل قوله (ع) فى صحيحة زرارة فى الجواب عن السؤال عن البول يكون على السطح او فى المكان الذى يصلى فيه « اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر » فان المتراءى منه فى بادى النظر و ان كان دلالته بالمفهوم على عدم جواز الصلوة عليه اذا لم تجففه الشمس ولو يبس هو بنفسه ، لكن بعد التامل يظهر خلافه ، ضرورة امكان دعوى اطلاق قوله (ع) فصل عليه الشامل لما اذا صار رطباً بعد الجفاف بالشمس ، خصوصاً بقرينة قوله (ع) فهو طاهر الدال على عدم المنع عن الصلوة عليه مع الرطوبة فالرواية (ح) تكون فى مقام الحكم بطهارة المكان بالشمس وصحة الصلوة عليه مطلقا من غير دلالة على عدم جواز الصلوة عليه اذا كان نجساً يابساً فارتفعت المعارضة

بينها و بين الطائفة الاولى (واما الطائفة الثالثة) فموثقة ابن بكير و رواية قرب الاسناد انما تدلان على عدم الجواز من غير تصريح بصورة الجفاف (نعم) تدلان باطلاقهما على ذلك فيمكن تقييدهما بقرينة الطائفة الاولى بصورة عدم الجفاف ، وان ابيت الاعن انصرافهما الى صورة الجفاف لبعد السؤال عن الصلوة على الثوب الذى اصابه الاحتلام مع بقاء الرطوبة المسرية (فنقول) مقتضى القاعدة هو الاخذ بالطائفة الاولى لكونها اصح سنداً لان فيها الصحاح ، و اكثر عدداً ، و مع فرض التكافوء فالتقديم لها لكونها نصاً فى الجواز و هاتان الرواتيان ظاهرتان فى التحريم فيرفع اليد عن ظهورهما بنصوصية تلك الطائفة و تحملان على الكراهة، **واما صدر موثقة عمار** فالانصاف عدم دلالته على المنع بقول مطلق ، بل امره دائر بين كونه دليلا لمذهب ابى الصلاح اودليلا لمذهب المشهور بل المجمع عليه من المنع عن نجاسة موضع الجبهة ولو كان يابساً ، وذلك لامور (الاول) ان مورد السئوال هو الموضع القذر من البيت لا المواضع المتعددة (الثانى) ظهور كون ذاك الموضع النجس قليلا لا يمكن وقوع بدن المصلى بتمامه عليه وذلك بقرينة قوله (ع) فى ذيلها واعلم موضعه حتى تغسله، فان الموضع الكثير معلوم لا يحتاج الى العلامة (الثالث) ان الموثقه امرها دائر بين امور اربعة (١) ان يكون موردها خصوص وضع الجبهة على الموضع النجس (٢) ان يكون موردها وضع الجبهة وغيرها من المواضع السبعة التى يسجد عليها (٣) ان يكون موردها كون ذلك الموضع النجس محل اعضاء السجدة و غيرها من موضع القدم عند القيام ومحل الجلوس فى حال التشهد ونحوه (٤) ان يكون موردها كون مطلق ذلك الموضع محل صلوته ولو لم يكن فى حال صلوته مستقراً عليه (فعلى الاحتمال الاخير) تدل على اشتراط طهارة مطلق مكان المصلى كما هو مذهب المرتضى ، لكن يبعده كون التعبير فى الجواب بكلمة (على) مع كون التعبير فى السؤال بكلمة « فى » فالعدول عن التعبير بالظرفية الى التعبير بالاستعلاء دليل على اختصاص المنع بالصلوة عليه لا الصلوة فيه ولا يصدق الاستعلاء الا بوقوع البدن فى حال الصلوة على ذلك المكان (فيدور الامر) بين الاحتمالات الثلثة الاول و المتيقن من بينها هو المنع عن نجاسة محل الجبهة لاتفاق تلك الاحتمالات على اثبات ذلك ، لكن الاحتمال الثالث منها منفى بعدم القائل به فيدور الامر بين الاحتمالين الاولين ولا معين لاحدهما فى البين فلا يمكن جعلها دليلا لقول ابى الصلاح لكن لما كانت دلالتها على اعتبار مسجد

الجبهة متيقنة فيقيد بها الاطلاقات الدالة على الجواز ويصير الحاصل بعد التقييد هو عدم اعتبار الطهارة في المكان مع جفافه الا موضع الجبهة وهذا هو المختار الموافق للمشهور (ولو نوقش) فيما استظهرناه من الموثقه وقيل بظهورها في ثبوت البأس مطلقا فيكون حالها حال روايتي ابن بكير فتقدم الطائفة الاولى عليها بملاك تقدمها عليهما ، و(ح) فلابد من تقييد اطلاق الطائفة الاولى بالاجماع على عدم جواز السجود بمعنى وضع الجبهة على المتنجس ولو كان يابساً فالمطلقات بضميمة الاجماع المذكور مثبته للمدعى ، فالمسئلة صافية بحمد الله (بقي الكلام) فيما اختاره الفخر (قده) من اشتراط طهارة المكان عن النجاسة المسرية مطلقا حتى عن المعفوة في اللباس والبدن (ومايمكن الاستدلال له) هو قوله (ع) في صحيحة علي بن جعفر « اذا يبست فلا بأس» وقوله (ع) في موثقه عمار « اذا جفت فلا بأس بالصلوة عليها » و تقريب الاستدلال ان نفي البأس في كلامه (ع) وقع مشروطاً باليبس والجفاف و مقتضى مفهوم الشرط ثبوت البأس عند عدم الجفاف مطلقا ، سواء كانت النجاسة معفواً عنها ام لا ، واختصاص مورد السؤال بالنجاسة الغير المعفو عنها لا يوجب خصوصية في الجواب (ولا يخفى مافيه) فان صحته موقوفة على كون اعتبار الجفاف واليبس موضوعيا لا طريقياً لاجل عدم السراية الى اللباس والبدن ، وهو ممنوع لظهورها في الطريقية ولو لاجل ارتكاز ذلك و كون الموضوعية بعيدة عن مصاغها ؛ ولو فرض الشك في كون ذلك على وجه الموضوعية او الطريقية فالمرجع في النجاسة المعفوة عنها هو البرائة لاجمال الدليل في اعتبار الجفاف موضوعياً المقتضى لحصول الشك في مانعية هذه النجاسة فيحكم بعدمها بمقتضى البرائة فالاقوى ماعليه المشهور من كون اشتراط الجفاف من جهة عدم سراية النجس الى مايشترط فيه الطهارة

(مسئلة) اختلفوا في كراهة الصلوة بين القبور وحرمتها كما انهم اختلفوا في تحديد ذلك و انه هل الموضوع للحرمة او الكراهة هو كون القبور على الجوانب الاربعة للمصلي ؟ او كونها على جانب واحد له ؟ او يعتبر كونها على جانبيه او ازيد ؟ على اقوال ، (وتحقيق الكلام) ان يبحث اولا فيما هو الموضوع للحرمة او الكراهة ثم بعد تشخيصه يبحث عن حكمه ثم تعقيبه بمايتفرع عليه (فنقول) ان هيهنا عناوين كلها وقعت موضوعة للحكم (احدها) الصلوة الى القبر بان يجعل القبر في جانب

قبلة المصلی (وثانیها) الصلوة بین القبور والظاهر هو الاکتفاء فی صدق هذا العنوان بکون القبور علی جانبیه (الیمین والیسار) او (الامام والخلف) لابان یکون القبور علی احد جانبیه وقدامه فقط او علی احدهما وخلفه کذلك (نعم) لایتوقف صدق هذا العنوان علی کون القبور فی جمیع جوانبه، ولعل من اعتبر فیه ذلك قد اشتبه ذلك بالعنوان الثالث الاتی وهووهم، کما انه لایصدق علی ما اذا کان القبر فی جانب واحد ومنشأ توهم الاکتفاء به هو الخلط بینه وبین العنوان الاول (وثالثها) الصلوة فی المقابر و المراد بها المکان المعد لدفن الاموات فیه مع فعلیة الدفن فی الجملة لامجرد اعداده للدفن ولولم یدفن فیه احد و قد تجتمع العناوین الثلثة کما اذا صلی فی المقابر مع کون القبور علی جوانبه او کونها امامه وخلفه حیث یصدق الصلوة الی القبر وبین القبور، و قد یتحقق العنوان الاول دون الاخیرین کما اذا کان قدام المصلی قبر فی غیر المقابر، وقد یتحقق العنوان الثانی فقط کما اذا صلی فی غیر المقابر مع وجود قبر عن یمینه وقبر عن یساره، وقد یتحقق العنوان الثالث فقط کما اذا صلی فی المقابر بحیث کانت القبور علی یمینه فقط او علی یساره فقط او خلفه ولکن بحیث لم یخرج عن حدود المقابر بمعنی صدق وحدة المکان، **هذا تمام الکلام فی بیان الموضوع**، واما حکمه (فنقول) المشهور بین الاصحاب هو الکراهة فی جمیع العناوین الثلثة، و ذلك لورود اخبار مطلقة دالة علی نفی البأس اما مطلقا کخبر علی بن یقطین عن ابی الحسن علیه السلام وفیه السؤال عن الصلوة بین القبور هل تصلح قال (ع) لابأس، واما مقیداً بعدم جعل القبر قبلة، مثل صحیحة ابن خلاد عن الرضا (ع) وفیه قال (ع) لاباس بالصلوة بین المقابر مالم یتخذ القبر قبلة وصحیحة زرارة عن الباقر علیه السلام، قال قلت له الصلوة بین القبور قال صل بین خلالها ولا تتخذ شیئاً منها قبلة، (والظاهر) کون المراد من اتخاذ القبر قبلة المنهی عنه هو جعله بمنزلة الکعبة لامجرد کونه امامه لظهور الفرق بین التعبیر بما فی الروایتین و بین التعبیر بجعل القبر امامه و(ح) فهذان الخبران ایضاً یدلان علی جواز الصلوة مع تحقق العناوین الثلثة المتقدمة (فما فی الحدائق) من القول بالحرمة اذا کان القبر امامه بدعوی ظهور الخبرین فی مجرد کون القبر امام المصلی فیقید بهما اطلاق خبر علی بن یقطین المتقدم (واضح الضعف) ثم ان هیهنا اخبار اخر دالة علی النهی عن الصلوة بین القبور امامطلقا ایضا، مثل ما فی حدیث المناهی، او مقیداً بما اذا لم یکن بینه و بین القبور

عشرة اذرع ، مثل موثقه عمار قال سئلته عن الرجل يصلى بين القبور قال لايجوز ذلك الاان يجعل بينه وبين القبور اذا صلى عشرة اذرع (الحديث) فيقع التعارض بينهما بعد حمل اطلاق حديث المناهى على التقييد الثابت بموثقة عمار (لكن الاقوى) كما عليه المشهور هو حمل الاخبار الناهية على الكراهة بقرينة الاخبار النافية للبأس (فان قلت) لامجال لماذكرت ، وذلك لكون نفى البأس مطلقا بالنسبة الى ما اذا كان البعد بعشرة اذرع او اقل او اكثر وموثقة عمار تثبت الحرمة فى ما اذا كان البعد اقل من عشرة فمقتضى القاعدة هو تقييد اطلاق عدم البأس بما اذا لم يكن البعد اقل من العشرة لارفع اليد عن ظهور « لايجوز » فى الحرمة بواسطة اطلاق عدم البأس وذلك كما اذا ورد مطلق مثل اعتق رقبة ومقيد مثل اعتق رقبة مؤمنة فيدور الامر بين ابقاء ظهور الامر فى المقيد على الوجوب وجعله مقيداً لاطلاق المطلق وبين ابقاء المطلق على اطلاقه ورفع اليد عن ظهور امر المقيد فى الوجوب وحمله على الاستحباب لكن الاول مقدم لكون المقيد قرينة على المطلق ففى كل مورد دار الامر بين حفظ ظهور القرينة ورفع اليد عن ظهور ذيها وبين حفظ ظهور ذى القرينة ورفع اليد عن ظهور القرينة يكون ظهور القرينة حاكماً على ظهور ذيها وهو محكوم ومن المعلوم تقديم الحاكم على المحكوم ووجه الحكومة فيما اذا كانت القرينة متصلة واضح كما فى رأيت اسداً يرمى حيث ان « يرمى » قرينة على ارادة خلاف الظاهر من الاسد ، ولكل منهما ظهور فالاسد ظاهر فى معناه الحقيقى ويرمى ظاهر فى رمى النبل ، ولايمكن حفظ الظهورين معا فيحتمل ابقاء ظهور يرمى فى رمى النبل ورفع اليد عن ظهور الاسد فى الحيوان المفترس و يحتمل العكس بحمل يرمى على رمى التراب وابقاء الاسد على معناه الحقيقى ، لكن ظهور يرمى حاكم لكونه قرينة مبينة للمراد من الاسد فمعه لايستقر للاسد ظهور لكونه معلقاً على عدم قيام القرينة المتصلة على خلافه و هذا بخلاف ظهور القرينة فانه تنجيزى غير معلق على عدم ظهور ذيها بل هو رافع لظهوره (واما فى القرينة المنفصلة) فالامر وان لم يكن بتلك المثابة لكونها منفصلة غير موجبة لارتفاع ظهور ذيها لكنها ايضاً حاكمة عليه لان معنى التعبد بظهور القرينة هو رفع اليد عن ظهور ذيها فظهور القرينة بمدلولها اللفظى (لو كانت لفظا) شارح ومفسر للمراد فى طرف ذيها وذلك بخلاف ظهور ذى القرينة فانه بمدلوله

اللفظى لايدل على شرح المراد من القرينة (و مما ذكرنا ظهر) فساد تخيل كون التعارض بين المطلق و المقيد من تعارض الظاهر والاظهر و ان تقديم المقيد على المطلق انما هو من جهة تقديم الاظهر على الظاهر ولذا يقدم المطلق على المقيد لو كان هو الاظهر (وجه الفساد) ان المقيد حاكم على المطلق ولو كان من اضعف الظهورات وكان المطلق من اقوى الظهورات كما هو الشأن فى كل دليل حاكم مع الدليل المحكوم وذلك لكون المقيد قرينة على المراد من المطلق (ففى المقام) مع كون خبر عمار مقيداً واخبار نفى البأس مطلقة لايمكن رفع اليد عن ظهور المقيد فى عدم الجواز بحمله على الكراهة و ابقاء اطلاق المطلقات على حالها بل لابد من العكس برفع اليد عن اطلاق نفى البأس وتقييده بما فى رواية عمار من كون البعد بين المصلى و بين القبر عشرة اذرع مع ابقاء عدم الجواز فيها على ظهوره فى الحرمة (قلت) ماذكرته من كون المقيد قرينة على المراد من المطلق حق لاسترة فيه لكن انطباق ذلك على المقام ممنوع (اما اولا) فلعدم جريان حديث الاطلاق والتقييد بين موثقة عمار و بين صحيحة زرارة المعبر فيها بلفظ « صل بين خلالها) لعدم صدق هذا العنوان (اعنى الصلوة بين خلال القبور) فيما كان الفصل بين المصلى و بين القبور من كل من الجوانب الاربعة عشرة اذرع كما لايخفى بل سياق الصحيحة يابى عن تقييدها بالموثقة فهى صريحة فى عدم البعد من القبور واشتراط عدم البأس بمجرد عدم اتخاذ القبر قبلة و (ح) فتكون هى قرينة على التصرف فى موثقة عمار بحملها على الكراهة (واما ثانيا) فبمنع كون الاستثناء فى موثقة عمار متصلا بل الظاهر انه منقطع وانه قد ذكر لبيان تحديد معنى « البين » المذكور فى السؤال كما فى مثل تحديد الكثرة فى الماء بكونه كراً او تحديد الخروج عن عنوان المسافر باقامة عشرة ايام مع القصد و بثلثين يوما مع عدمه (وتوضيح ذلك) ان الحكم الشرعى فى مسئلة المسافر مترتب على المسافر الواقعى ولكن لما لم يعلم تحديده وانه هل يبقى هذا العنوان باقامة عشرة ايام فى مكان اولا ، كان بيان الشارع تحديداً له وان اقامة العشرة مخرجة عن عنوان المسافر كمضى ثلثين يوماً وهذا كما فى تحديده تحقق السفر بثمانية فراسخ ، وهكذا الكلام فى الكثرة الموضوعة لعدم انفعال الماء حيث ان الشارع حددها بمقدار الكر فجعل الكثير فى مرتبة الكر موضوعاً لعدم الانفعال و كذا فيما نحن فيه يكون الحكم مترتبا

على الصلوة بين القبور ورواية عمار قد حدد فيها هذا الموضوع باقل من عشرة اذرع و لا يصدق هذا العنوان فيما كان الفصل بالعشرة لا انه تجوز الصلوة مع صدق ذلك العنوان و(ح) فلا يتم حديث الاطلاق والتقييد من هذه الجهة ايضاً لان الموثقة تدل على عدم الجواز مع صدق عنوان « البين » مطلقاً غاية الامر ان الحد المذكور فيه حد لتحقق ذلك العنوان ، والاخبار المجوزة دالة على الجواز مع صدق هذا العنوان فتكون النسبة بينها و بين الموثقة التباين لا الاطلاق والتقييد ولما كانت الادلة المجوزة نصاً فى الجواز وجب رفع اليد لاجلها عن ظهور الموثقة فى التحريم (و اما ثالثاً) فلان ماذكرت من تحكيم ظهور القرينة على ظهور ذيها وان كان مسلماً الا ان الكلام فى تشخيص الصغرى وتعيين ان نفى البأس فى الاخبار المجوزة هل هو القرينة على تعيين المراد من عدم الجواز فى الموثقه او الامر بالعكس ؟ (فنقول) ان هيهنا جملات واردة فى اخبار الباب (احدها) الجملة الدالة على عدم البأس (وثانية) الجملة الدالة على عدم الجواز اعنى قوله (ع) لا يجوز ذلك (وثالثها) جملة الاستثناء ، فلابد (ح) من ملاحظة الجملتين الاوليين وتعيين ان الاولى قرينة على الثانية او بالعكس ؟ فاذا كانت الاولى قرينة على الثانية وجب حمل الثانية على الكراهة فيكون الاستثناء (ح) استثناء عن حكم الكراهة فكانه قيل تكره الصلوة بين القبور الا ان يجعل بينه وبين القبور عشرة اذرع واذا كانت الثانية قرينة على الاولى كان اللازم حمل نفى البأس على معنى لا يعارض ابقاء عدم الجواز فى معنى الحرمة فيكون الاستثناء (ح) استثناء عن حكم الحرمة وفى كلتا الصورتين لا يخرج الاستثناء عن معناه من الاخراج عن الحكم السابق غاية الامر حصول الفرق فى المستثنى منه و انه فى الاولى حكم تنزيهى و فى الثانية حكم تحريمى **اذا عرفت ذلك** (فلا اشكال) فى كون جملة لا بأس قرينة لتعيين المراد من جملة لا يجوز و ذلك لعدم بقاء معنى لعدم البأس مع ابقاء عدم الجواز على ظهوره فى التحريم بخلاف العكس ومنشأ ذلك هو ماذكر فى اصل الاشكال من ان التعبد بظهور القرينة بنفسه دليل على رفع اليد عن ظهور ذيها وهذا المعنى ينطبق فى المقام على جملة «لا بأس » فان التعبد بظهوره بمدلوله اللفظى يدل على رفع اليد عن ظهور عدم الجواز فى التحريم و اما التعبد بظهور عدم الجواز فليس دليلا على رفع اليد عن ظهور عدم البأس لعدم صلاحيته لذلك بل ارادة ظهوره واقعاً ملازم لعدم ارادة ظهور

عدم البأس و هذا غیر کاف فی ملاك کونه قرنیة (فظهر ان الاقوی) هوالقول بالکراهة وان القول بالتحریم ضعیف (و هل التحریم) علی القول به نفسی اوغیری ؟ الظاهر هوالثانی لما تقدم مراراً من ظهور الاوامر والنواهی الواردة فی المرکبات فی کونها غیریة وان المهیة المطلوبة مقیدة بوجود متعلقاتها او بعدمها فیستفاد المانعیة من النهی فی المقام **ثم ان الکراهة بناء علی المختار** ترتفع بوجود حائل بین المصلی و بین القبور لارتفاع معنی « البین » بوجود الحائل ولانحتاج فی رفع الکراهة معه الی قیام دلیل غیر ماذکرنا

تنبیه، لایخفی ان هذا کله فی غیر قبور المعصومین صلوات الله علیهم اجمعین ، و امافی قبور هم (ص) فالاقوی عدم الکراهة بالنسبة الی عنوان الصلوة الی القبر وذلك لما ورد من الرخصة فی الصلوة خلف قبور هم بحیث یکون القبر بین یدیه بل و فضیلة ذلك ، لکن تلك الاخبار المرخصة مطلقة لابد من تقییدها بما لم یتخذ القبر قبلة کالکعبة والا کان ذلك حراماً ، فهیهنا طوائف من الاخبار (الاولی » المطلقات الدالة علی کراهیة الصلوة الی القبر (الثانیة) مایقید تلك المطلقات بغیر قبور المعصومین سلام الله علیهم (الثالثة) مایقید الطائفة الثانیة بما اذالم یتخذ القبر قبلة ، وقد ورد فی بعض اخبار المسئلة بدل جعل القبر قبلة «جعل القبر مسجداً» وفیه احتمالات (الاول) ان یکون المراد ان یجعل القبر موضعا للجبهة عند السجود (و هذا الاحتمال بعید) لعدم الاشکال فی جواز السجود علی الترتبة الحسینیة علی مشرفها صلوات الله ومع جوازه فلافرق بین کون التربة علی نفس القبر اواتخذت منه للسجدة علیها فی موضع اخر ، واذا جاز السجود علیه جاز ذلك فی غیره لعدم الفصل وللاطلاقات الدالة علی جواز السجود علی الارض بل و خصوص ماورد من فضل السجود علی تربة قبورهم ایضا (الاحتمال الثانی) ان یکون المراد منه ان یجعل القبر محلا للصلوة بان یصلی علیه کالمساجد ، و هذا ممالا اشکال فی حرمته لکونه موجباً لتوهین القبر (الثالث) ان یکون المراد منه ما یسجد عنده و هذا مما لا اشکال فی جوازه بل رجحانه لکون قبورهم من البیوت التی اذن الله ان ترفع ویذکر فیها اسمه (الرابع) ان یکون المراد منه ان یسجد الیه ، وهوایضا یحتمل وجوهاً (فمنها) ان یکون القبر بین یدیه ممایلی القبلة من غیر التفات من المصلی الیه (ومنها) ان یکون للمصلی عنایة الیه بان یتبرك بالصلوة الیه ویجعله وسیلة الی قبول صلوته (ومنها) ان یجعل القبر

قبلة بان يتوجه اليه والى الكعبة معاً فيكون جعله مما يلى القبلة ليصلى اليهما (ومنها) ان يجعل القبر قبلة كيفما كان من غير ان يجعل الكعبة قبلة فيصلى اليه ولو مستدبراً للكعبة ، ولا اشكال فى جواز الاولين من هذه الاحتمالات وعلى الاخيرين فينطبق على رواية لا تجعلوا قبرى قبلة وهذا هو المتعين ، واما احتمال كون المراد من المسجد هو الاعضاء السبعة التى يقع السجود عليها فهو اجنبى عن المقام كما لا يخفى (و كيف كان) فالاقوى جواز الصلوة خلف قبورهم صلوات الله عليهم بلا كراهية فيها الا ان الافضل هو الصلوة عند الرأس كما دلت عليه الاخبار ، وعليه يحمل ما فى الرواية المنقولة عن الامالى ، وفيها بعد السؤال عن جعل قبر الحسين صلوات الله عليه قبلة عند الصلوة « قال (ع) تنح هكذا ناحية »

(مسئلة) اختلفوا فى جواز التقدم على قبر المعصوم (ع) فى حال الصلوة او مساواته على قولين والمشهور على الجواز بل اعترف فى الحدائق بعدم وقوفه على القائل بالتحريم سوى البهائى (قده) وجمع ممن تأخره منهم المجلسى (قده) والاقوى ما عليه المشهور وذلك لعدم ما يدل على التحريم الا روايتين للحميرى المروية احديهما فى التهذيب بسند صحيح وفيها « اما الصلوة فانها خلفه يجعله الامام ولا يجوز ان يصلى بين يديه لان الامام لا يتقدم عليه ويصلى عن يمينه وشماله » (والاخرى) هى المروية فى الاحتجاج للطبرسى فى التوقيع عن الحجة عجل الله فرجه ، وفيها « اما الصلوة فانها خلفه و يجعل القبر امامه ولا يجوز ان يصلى بين يديه ولا عن يمينه ولا عن يساره لان الامام لا يتقدم ولا يساوى » وفى دلالتهما على التحريم تامل بل منع (وتوضيح ذلك) ان الاصحاب قد استدلوا بقوله (ع) لان الامام لا يتقدم (تارة) لاثبات حكم المقام (و اخرى) لعدم جواز تقدم المأموم على الامام فى صلوة الجماعة وهذا مشكل حيث ان المراد من الامام ان كان هو الامام المعصوم (ع) كان التعليل اجنبياً عن امام الجماعة ، وان كان المراد منه امام الجماعة كان اجنبيا عن المقام اللهم الا ان يكون المراد منه معناه الاعم الشامل للامام المعصوم وامام الجماعة وليس ببعيد(١) (و كيف كان) فالرواية صريحة

(١) لا يخفى ان هذا الكلام مبنى على كون « الامام » فى رواية التهذيب فى قوله (ع) « يجعله الامام » بفتح الهمزة بمعنى القدام ولكن يحتمل قوياً كونه بكسر الهمزة وعليه فالمراد بجعل القبر اماماً هو جعله بمنزلة امام الجماعة فيحسن التعليل بناء على ان يكون المراد من الامام فى التعليل خصوص امام الجماعة فالمعنى : اجعل القبر بمنزلة امامك فى الجماعة فلا تتقدم عليه لان امام الجماعة لا يتقدم عليه (فافهم)

فی إرادة الامام المعصوم من التعلیل اما بالخصوص او بحیث یشمل امام الجماعة، ثم ان التقدم علی الامام یتصور علی وجهین (الاول) التقدم المعنوی بانکار امامته وعدم متابعته وهو المراد من قوله تعالی « لاتقد موا بین یدی الله ورسوله » و هذا المعنی لایناسب وقوع التعلیل به فی المقام (الثانی) التقدم فی المکان بالمشی او بالجلوس او الوقوف مقدماً علیه او علی قبره فی الصلوة و غیرها ، وهذا هو المراد فی الروایتین (ولا یخفی) ان نفس هذا التعلیل لظهوره فی کونه من الاداب کسائر ماورد عنهم (ع) فی اداب زیارتهم صلوات الله علیهم لایستفاد منه التحریم لکونه حکما ادبیاً (١) فیبقی اطلاق مادل علی الصلوة فی کل مکان من غیر معارض کما ان استفادة عدم جواز تقدم المأموم علی الامام من الروایتین غیر ممکنة وان ثبت ذلک فی باب الجماعة بادلة اخری ومماذکرنا ظهر عدم تحریم مساوات قبور هم (ع) فی الصلوة لعدم مایدل علیه سوی روایة الاحتجاج وهی مضافاً الی ماتقدم من کون الحکم ادبیاً ، لایمکن التمسک بها (اما اولا) فلکونها مرسلة غیر مذکورة فی المجامع الاربع مع عدم انجبارها بعمل الاصحاب و هذه المناقشة سارية فی مطلق المراسیل المذکورة فی کتابی الاحتجاج ومکارم الاخلاق ، اللهم الا ان تکون مطابقة مع احدی المجامع الاربعة او کانت منجبرة بعمل الاصحاب (واما ثانیاً) فلمعارضتها مع التوقیع للحمیری فی نسخة التهذیب و کذا غیره من الروایات الکثیرة الدالة علی استحباب الصلوة عند رأس الامام الصریحة فی جواز الصلوة مع التساوی (٢) و (ح) فلا بد من طرح روایة الاحتجاج ، والله العاصم ،

---

(١) لایخفی ان مجرد کون الحکم واردا فی مقام الادب لایوجب عدم کونه الزامیاً فان من الاحکام الادبیة مایجب مراعاته کحرمة رفع الصوت علی صوت النبی (ص) والجهر بالقول له المنهی عنهما فی الایة الشریفة و کذلک الاداب التی یکون عدم رعایتها موجباً للهتک بالنسبة الیهم صلوات الله علیهم و (ح) فلا دلیل فی کون الحکم فی المقام ادبیاً علی رفع الید عن ظهور (لایجوز) فی التحریم (فتبصر)

(٢) لایخفی ان روایة الاحتجاج لادلیل علی کونها مرسلة لاحتمال کون الطبرسی قد نقلها عن کتاب الحمیری واما معارضتها مع مادل علی استحباب الصلوة عند الرأس ففیه انه لاصراحة فی تلک الادلة علی جواز التساوی للقبر الشریف لصدق ذلک مع التأخر قلیلا بل الامر بالعکس فان عنوان التساوی المنهی عنه فی روایة الاحتجاج غیر قابل للحمل علی معنی اخر بخلاف الصلوة عند الرأس او الصلوة عن یمین القبر اوعن شماله المذکور فی روایة التهذیب لماعرفت من انه قابل للحمل علی التأخر بمقدار لایصدق المساوات ، واما حدیث کون الحکم ادبیاً فقد تقدم عدم کونه موجباً لرفع الید عن ظهور النهی فی التحریم ،

ثم انه على القول بالتحريم فالظاهر بطلان الصلوة لظهور النواهى فى المركبات فى الغيرية كما تقدم مراراً (وهل الحكم تحريماً او تنزيهاً) شامل للصندوق المنصوب على القبر الشريف اولا ؟ الظاهر هو الشمول لصدق القبر عليه اولا ووجوده فى زمن العسكرى عليه السلام (على ماقيل) ثانيا بل ربما يقوى صدق القبر على الشباك المنصوب على القبر اما لصدق ذلك عرفاً واما لقيام السيرة على معاملتهم معه معاملة القبر فى اداب الزيارة كوضع الخد عليه ونحوه (وكيف كان) فالحكم انما هو مع عدم الحائل او البعد المخرج عن صدق التقدم او المساوات الذين هما الموضوع للحكم فى المقام

(مسئلة) يعتبر فى موضع الجبهة بعد ماتقدم من اعتبار طهارته ، ان يكون ارضاً او نباتاً او قرطاساً فالكلام هنا يقع من جهات (الاولى) انه لا اشكال فى صحة السجود على الارض اذا لم تكن معدناً ولم تخرج عن اسم الارض بالطبخ كالخزف واما المعدن ففيه تفصيل يتوقف على بيان معنى المعدن (فنقول) اما عند علماء علم الطبيعة فالظاهر ان اصطلاحهم على كون الحجر مطلقا اول درجة المعدن اذ هو عندهم مركب من الماء والتراب مع احداث الحرارة استمساكاً فيه واما عند العرف فليس المعدن بهذه التوسعة ضرورة ان مطلق الحجر لا يطلق عليه المعدن عندهم وانما يطلق على بعض الاحجار كحجر المرمر ونحوه والاحجار الكريمة كالياقوت والفيروزج والزبرجد ونحوها ، وقد يشتبه عندهم اطلاقها على بعض الاحجار ، ولكن لا يخفى عليك انه ليس فى ادلة المسئلة مايدل على المنع من السجود على المعدن بعنوان كونه معدناً بل الوارد فيها هو المنع عن بعض مصاديقه كالملح والقير (فنقول) ان من المعدن مايكون خارجاً عن اسم الارض عرفاً ومنه مالا يكون كذلك وما ورد فى الاخبار من المعادن التى لايجوز السجود عليها كلها خارجة عن اسم الارض بل قد يشهد بعض الاخبار بان هذا هو الملاك فى عدم الجواز فيها ، مثل ماورد فى الصحيح عن ابى الحسن عليه السلام انه كتب الى بعض اصحابه لاتصل على الزجاج وان حدثتك نفسك انه مما انبتت الارض ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان ، (فلابد اولا) من بيان المراد من الارض التى رتب جواز السجود عليها وثانياً من بيان المراد من المسخ المذكور فى الرواية وثالثاً من بيان ان المرجع عند الشك هل هو البرائة او الاشتغال (اما الارض) فاذا اطلقت فى مقابل السماء فهى عبارة عن مجموع هذه الكرة

من بسائطها ومركباتها ولكنها بهذا الاعتبار ليست موضوعة للحكم فى المقام لانها بهذا المعنى تطلق على النباتات والحيوانات وغيرها ايضا ولا اشكال فى انها خارجة عن موضوع الارض فى اخبار الباب ، فموضوع الارض فى المقام عبارة عن المواد الاولية فى هذه الكرة القابلة للتغيير الى المعادن والنباتات والحيوانات وتلك المواد عبارة عن التراب و الحجر والرمل والحصى وهى المتيقن اطلاق الارض عليها واما حجر المرمر وطين الغسل والارمنى فهى من موارد الشك كما ان القير والملح وامثالهما لا يطلق عليه الارض بلا اشكال ، ثم ان المعادن بعضها بارزة فوق الارض كالملح وهذا خارج عن اسم الارض بلا شبهة ، وبعضها غير بارزة لابد فى اخراجه من حفر الارض وهذا على قسمين (احدهما) مايكون الجوهر المعدنى مبانا فيه و هذا كالملح فى عدم جواز السجود عليه (الثانى) مالايكون الجوهر مبانا بل يستخرج منها بعلاج و ذلك مما يشك فى جواز السجود عليه ، والشبهة راجعة فى هذا القسم وفى حجر المرمر وطين الغسل و نحوه الى الشبهة المفهومية لرجوع الشك الى الشك فى سعة دائرة معنى الارض و ضيقه كما فى الماء حيث يشك فى اطلاقها على بعض المايعات كماء الزاج والكبريت مثلا وسياتى ان المرجع فى هذه الشبهة فى المقام هو البرائة لا الاشتغال (واما معنى المسخ الوارد فى الرواية) فهل هو عبارة عن تبدل الصورة النوعية او عبارة عن مايعم تغير الصورة العرضية مع بقاء الحقيقة كما فى الخزف ؟ الظاهر ايكال ذلك الى العرف (و اما الحكم فى موارد الشك) ففى كل مورد رجع الشك الى الشبهة المفهومية فى عنوان العام كان الحكم فيه فى المقام هو البرائة كما انه لا اشكال فى انه اذا كان الشك فى عنوان المخصص المنفصل على نحو الشبهة المفهومية فالمرجع هو عموم العام كما لو قلنا بان الارض اسم لمجموع كرة الارض بمافيها وماعليها وكان ماخرج بالدليل عن حكم جواز السجود عليه تخصيصاً لا تخصصا ففى مورد الشك فى المخصص كان المرجع هو الدليل الاجتهادى اعنى عموم مادل على جواز السجود على الارض ،واما فى الشبهة المصداقية فلا اشكال فى عدم جواز السجود عليه لعدم جواز التمسك بعموم العام و(ح) فالعمدة هو البحث فى موضعين (الاول) فى حجر المرمر وطين الغسل و نحوه (الثانى) فى الطين المطبوخ (اما البحث فى الاول) فالظاهر كما عرفت هو رجوع الشك فيه الى الشبهة المفهومية والمرجع فيها هنا البرائة (بتقريب) ان مرجع

الشك فى المقام الى الشك فى الشرطية للمامور به من جهة اجمال النص ، والقدر المتيقن مما جعل شرطا فى صحة الصلوة هو السجود على غير ما خرج عن اسم الارض قطعاً كالبلور والذهب والفضة وامثال ذلك فيرجع فى ماسوى ذلك الى البرائة (فان قلت) الشك هنا فى الفراغ بعد القطع بالاشتغال فالمرجع فيه هو الاحتياط وذلك لقيام الدليل على اشتراط السجود على الارض فاذا شك فى مثل المرمر انه منها اولا فلا يجوز السجود عليه لعدم القطع بالفراغ عن ما ثبت التكليف به من السجود على الارض (قلت) هذا انما يصح فى الشبهة المصداقية كما لو شك فى كونه من الارض لظلمة ونحوها واما فى المقام مما فرض وقوع الشك فيه لاجل اجمال معنى الارض وتردده بين الاقل والاكثر فالعقل يحكم بالاكتفاء بما علم شرطيته و ذلك كما اذا اشترط العدالة فيمن يجب عتقه مثلا وتردد العادل بين خصوص مجتنب الكبائر اوالاعم منها والصغائر فلكون التكليف متعلقاً بالمفهوم المردد بين الاقل والاكثر فالقدر المتيقن شرطيته هو خصوص مجتنب الكبائر واما اجتناب الصغائر ايضاً فشرطيته مشكوكة فيرفع اعتبارها باصالة البرائة ، (والسر فى ذلك) ان مفهوم العدالة ليس معتبراً بما هو مفهوم حتى يكون الشك فى سعة دائرتها وضيقها الى الشك فى المحصل ، بل انما هو ماخوذ بما هو منطبق على افراده المحققة والمقدرة والشك فيها سعة وضيقاً راجع الى الشك فى سعة دائرة الماخوذ شرطاً وضيقها فيرجع فيه الى البرائة ، (وهكذا الكلام) فيما نحن فيه فان الارض شرط فى صحة السجود بما هى مرآت الى ابعاضها واجزائها فاذا تردد شئى بين كونه جزء منها وعدمه فمرجع الشك الى ان الشرط هل هو خصوص غير هذا المشكوك اوالاعم الشامل له ، فيقال ان شرطية الجامع بين هذا المشكوك وغيره معلومة وشرطية خصوص غير هذا المشكوك مشكوكة فيرجع فى شرطية المشكوك الى البرائة كما هو الشأن فى كل مايشك فى شرطيته من جهة الشبهة المفهومية (فان قلت) ماذكرته من جريان البرائة فيما اذا شك فى الشرطية من جهة الشبهة المفهومية امر مسلم لا كلام فيه ، لكن الاشكال فى المقام فى جريانها من وجه اخر ، وهو ان القيد الماخوذ فى الشيئى مطلقاً سواء كان وجودياً اوعدمياً اما ان يكون قيداً ذهنياً متحد الوجود مع المقيد فى الخارج ؛ واما ان يكون قيداً له فى الخارج غير متحد معه فيه ، فالاول كالجنس والفصل وضابطه مالا يحتاج فى بيان القيد الى مؤنة زائدة بل يكفى التعبير عن المقيد

فی اثبات القید کما یعبر عن الحیوان الناطق بالانسان لاتحاد القید و المقید خارجاً وضابط الثانی هو مایحتاج فی بیان القید علی تقدیر دخله فی المکلف به الی مؤنة زائدة کالایمان بالنسبة الی الرقبة فالقید هنا کما انه ثبوتاً متغایر الوجود فی الخارج مع المقید کذلك فی مقام الاثبات کما ان مقام الثبوت مطابق مع مقام الاثبات فی القسم الاول ایضاً (اذا ظهر ذلك فنقول) لا اشکال فی جریان البرائة فی القسم الثانی لکون اعتبار الخصوصیة امراً زائداً عن اعتبار اصل الطبیعة فمع الشك فی اعتبار ها یحکم بعدمه بالاصل عقلا و نقلا ، واما فی القسم الاول فلامجری للبرائة لان اعتبار القید فیه لیس اعتباراً زائداً ثبوتاً ولا اثباتاً حتی یقال بانه یحتاج الی مئونة زائدة فیرفع بالاصل (ومانحن فیه من قبیل الاول) لان المفهوم من الارض لو کان بمعنی لایشمل مثل المرمر ونحوه لایکون خصوصیة کونه غیر المرمر مما یحتاج الی مئونة زائدة فی اعتبارها بل هی معتبرة بعین اعتبار مفهوم الارض اذ المفهوم منها متحد الوجود مع تلك الخصوصیة کما انه لو کان بمعنی یشمل المرمر ونحوه لایحتاج فی صدقه علیه الی اعتبار زائد (نعم) لو قلنا بان مفهوم الارض عام یشمل جمیع اجزائها من المعادن و غیرها و ان خروج بعض المعادن انما هو خروج حکمی لا موضوعی امکن کون المقام من قبیل القسم الثانی لو قلنا بعدم جواز التمسك بالعموم فی الشبهة المفهومیة للمخصص وان المرجع هو الاصل العملی فیکون المقام مجری البرائة لکون خروج ماخرج عن العام باعتبار زائد ومئونة زائدة ولکن قد تقدم ان خروج ماخرج لیس الا خروجاً موضوعیاً لا حکمیاً (قلت) الجواب اما اولا بالنقض بغیر واحد من موارد الشبهة المفهومیة اذ کثیرا ما تکون من قبیل القسم الاول کما فی قوله اکرم عالماً عادلا وتردد العدالة بین اجتناب خصوص الکبائر او الاعم منها ومن الصغائر حیث ان اعتبار اجتناب الصغائر فی معنی العدالة لایحتاج الی مونة زائدة عن اعتبار اصل العدالة فیختص موارد الشبهة المفهومیته علی هذا بما اذا کان الاجمال فی طرف الحکم لا الموضوع بان لم یکن المولی فی مقام بیان تمام ماله الدخل فی المامور به وکان فی مقام الاهمال وهذا کما تری لایلتزم به احد من القائلین بالبرائة ، (واما ثانیاً) فبالحل فان المفاهیم الحاکیة عن الافراد الخارجیة لیست علی وتیرة واحدة فی حکایتها عنها (فان منها) مایکون امراً بسیطاً مجرداً منتزعاً عما هو منشأ انتزاعه فی الخارج وذلك کالصعید فان مفهومه امر بسیط وحدانی منتزع

عن منشأه سواء كان منشأه مطلق ماعلى وجه الارض او خصوص التراب الخالص فعلى تقدير كونه منتزعاً عن مطلق ماعلى وجه الارض فالذى ينسبق الى الذهن عند الاستعمال هو ذلك المعنى المجرد البسيط المنتزع الا انه منحل بالتحليل العقلى الى المتعدد فيكون وزانه وزان الجنس والفصل والنوع (و منها) ما يكون الحاصل منه فى الذهن مطابقاً مع محكيه فى الخارج بمعنى انه لو كان مركبا من امرين او امور فالذى ينسبق منه فى الذهن عبارة عن نفس ذلك الامر المركب على نحو تركيبه الاعتبارى او الخارجى كالعدالة حيث انها لو كانت بمعنى الاجتناب عن الكبائر فقط كانت الصورة الحاصلة منها عند الذهن هى المفهوم المطابق مع الاجتناب عن الكبائر ، ولو كانت عبارة عن الاجتناب عنها وعن الصغائر كانت الصورة الحاصلة منها فى الذهن ايضاً عبارة عن الاجتناب عنهما (ففى القسم الاول) يتم ماذكر فى الاشكال من عدم جريان البرائة لكون الاجزاء تحليلية ومتعلق التكليف فيه امر بسيط والشك فى سعة دائرته وضيقها يرجع الى الشك فى المحصل لا فى اصل التكليف لكون متعلقه امراً مجرداً وعنوانا بسيطاً (واما القسم الثانى) فالمرجع فيه البرائة لتركب المتعلق فى الذهن فيكون الشك فى اعتبار جزء زائد اوقيد زائد شكا فى اصل التكليف لا فى الامتثال وقد تقدم ماينا سب ذلك فى مسئلة اللباس المشكوك (اذا عرفت ذلك) فهل المقام من قبيل الاول او الثانى ؟ الظاهر كونه من قبيل الثانى لان مفهوم الارض على تقدير كونه بمعنى لا يشمل المرمر ونحوه فلا بد فى عالم الوضع والاستعمال من اعتباره بمعنى مقيد بعدم كونه من المرمر ونحوه وكل تقييد بامر عدمى لا بد فى اعتباره الى اعتبار زائد عن اعتبار المقيد اذ لا يمكن تصوير جامع بين الوجود والعدم حتى يكون المتصور فى عالم الوضع والاستعمال هو ذلك الجامع بلا نظر الى قيوده بل لا بد من اعتبار الشيئى المقيد بالعدم بمعنى تعلق اللحاظ الى ذلك المجموع و(ح) فيصير المقيد مع قيده العدمى ملحوظاً فى الذهن فاذا شك فى تقيد الشيئى بامر عدمى فيكون لحاظ اصل الشىء معلوماً وانما الشك فى لحاظ ذلك القيد العدمى معه فيرجع الشك الى اصل اللحاظ والتكليف فيكون من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين والمرجع فيه البرائة (هذا كله) حال الشك بالنسبة الى المرمر وطين الغسل ونحوه (واما الاحجار المعدنية) كحجر الذهب والفضة فما كان الجوهر المعدنى فيه بارزاً بحيث يصدق

عليه ذلك المعدن لاعنوان الحجر ولاعنوان الارض فلايجوز السجود عليه ومالم يكن كذلك بل كان الجوهر المعدنى فيه كامناً لايتبرز الا بالعلاج فيصح السجود عليه (و الضابط) فى تمييز القسمين هو ماافاده صاحب المناهج (قده) من ان ذلك الحجر المعدنى اذا كان بحيث لو فرض كرة عظيمة بقدر الارض يقال عليها انها كرة ارض اخرى فهذا ممايصح السجود عليه واذا كان بحيث لو فرض فيه ذلك لم يصح اطلاق كرة الارض عليه اصلا بل يقال انها كرة الذهب اوالفضة اوالفيروزج مثلا فهذا ممالايصح السجود عليه

(**واما الكلام فى جواز السجود على الطين المطبوخ**) فلاينبغى الاشكال فى عدم الجواز على مثل الزجاج والبلور والظروف الصينية المموهة بلعاب مخصوص وكذلك مايسمى بالكاشى ، لخروجها عرفا عن اسم الارض ولصدق المسخ فيها الوارد فى عنوان الحديث المتقدم ولعل النورة بعد الطبخ ايضا كذلك كما ورد النهى فى الحديث عن السجود على الساروج (واما الخزف والاجر) ممالم يزد فيه الا كونه مطبوخاً ولاتركيب فيه من الاجزاء المعدنية كالملح ونحوه فمع الشك فى صدق اسم الارض عليه و احتمال خروجه عن صدقها عليه من جهة الشك فى تحقق الاستحالة المعتبرة فى عنوان المسخ فى الرواية (فقد يقال) بجريان الا ستصحاب هنا فانه كان قبل الطبخ من اجزاء الارض و كان ينطبق عليه عنوانها و يشك بعده فى زوال هذا العنوان عنه فيحكم ببقائه بالاستصحاب (لكنه فاسد) فان الصدق العرفى امر وجدانى غيرقابل للتعبد و المفروض ان العرف شاك فى الصدق فلا سبيل الى التعبد به بالاستصحاب مضافاً الى ان الاثر الشرعى انما هو مترتب على نفس بقاء حقيقة الارض وانما الصدق العرفى طريق الى اثباته لا ان الاثر مترتب على نفس الصدق العرفى فاستصحاب الصدق عرفا لا اثر شرعى له ، وان كان المراد اثبات الطريقية للتسمية العرفية المستصحبة ففيه ماعرفت من عدم وقوع التعبد بما هو من الا مور الوجدانية فيصير الكلام نظير استصحاب الحجية الذى ثبت فى محله عدم جريانه لعدم كون الشك فيها قابلا لو قوع التعبد فيه ، وهذا بخلاف ما لوشك فى استحالة حقيقة الشئى كمالوشك فى استحالة الكلب ملحاً فيستصحب فيه بقاء عنوان الكلب بلا اشكال ، والفرق بينه وبين المقام ان الشك هناك فى اصل التبدل والاستحالة

بخلاف المقام فان الشك فى صدق الاسم بعد القطع بالتبدل اجمالا فالتحقيق هنا عدم صحة الاستصحاب الموضوعى (واما الاستصحاب الحكمى) اعنى جواز السجود عليه فالظاهر جريانه ، فيقال كان هذا المطبوخ مما يجوز السجود عليه فيستصحب جوازه (فان قلت) الاستصحاب الحكمى مع الشك فى بقاء الموضوع غير معقول لانه لو اجرى الاصل فى الموضوع كان الاصل الجارى فيه مغنياً عن اجرائه فى الحكم ولو لم يجر فى الموضوع فلا سبيل الى اجرائه فى الحكم ايضا وذلك لاشتراط صحة اجرائه باحراز الموضوع ، وهذا بخلاف الاصل السببى و المسببى حيث انه يجرى الاصل فى المسبب اذا لم يجر فى السبب (قلت) الموضوع محرز فى المقام وهو هذا الموجود الخارجى فان عنوان الارض انما هو موضوع باعتبار حكايته عن الخارج فنفس ذلك المحكى عنه الخارجى المتحد مع عنوان الارض المعلوم انطباق ذلك العنوان عليه قبل الطبخ كان مما يجوز السجود عليه فمع الشك يصح استصحاب الجواز و(ح) فلا ينتهى الامر الى اجراء البرائة حتى يستشكل عليه بما قدمناه (فتلخص) ان الاظهر جواز السجود على مثل طين الغسل و حجر المرمر و الخزف والاجر ونحو ذلك مما يشك فى صدق اسم الارض عليه ولكن الاحتياط لاينبغى تركه

(الجهة الثانية) فى البحث عن جواز السجود على ما تنبت فى الارض ، ولا اشكال فى جواز السجود عليه فى الجملة لورود ذلك فى الاخبار المستفيضة وانما الكلام فى مسائل (الاولى) هل الحكم شامل لما ينبت على وجه الماء كالخضرة التى تعلو المياه الراكدة فى البركة ومثل ماتنبت على وجه الماء على الاجزاء الارضية التى تقع على الماء بسبب الريح (على ماقيل) ؟ او يختص ذلك بما ينبت على الارض دون الماء ؟ وجهان ، من اطلاق بعض الاخبار الدالة على جواز السجود على النبات من غير اضافة الى الارض كخبر ابن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام « لابأس بالصلوة على البوريا والخصفة و كل نبات الا القطن ، ومن اضافته فى غير واحد من الاخبار الى الارض الظاهرة فى التقييد (الثانية) انما يجوز السجود على النبات اذا لم يكن ماكولا ولا ملبوساً (وهل المراد) من المأكول هو الماكول الفعلى بمعنى مالا يحتاج فى اكله الى علاج؟ او المراد المأكول بالقوة القريبة من الفعل ؟ او ما اعده الله تعالى للاكل ولو لم يؤكل ؟ وجوه ، لاسبيل الى الاول

بقرينة ورود التعبير بالحنطة والشعير فيما لايجوز السجود عليه فى حديث الاربعمأة ، كما انه لا محصل للوجه الثانى لاختلاف درجات القرب الى فعلية الاكل باختلاف الانظار فالمتعين هو الوجه الاخير فكل ما اعده الله سبحانه لاكل عباده ولو عند المرض فهو مأكول فيشمل العقاقير التى تجعل فى الادوية ومثل الثمار قبل اوان قطافها ولو كانت فى الاكمام ، (وربما يستشكل) فى الطلع لعدم اعداده للاكل بل هو معد لان ينقلب الى مايعد للاكل (وان كان ربما يجاب عنه) بكون الطلع بنفسه مأكولا للتداوى (وكيف كان) فلا اشكال فى عدم شمول المأكول لمايؤكل فى المخمصة مما ليست معدة لاكل الانسان فلا يقاس بباب عقاقير الادوية التى ليست الحكمة فى خلقها الا لاجل اكلها بعنوان الدواء عند المرض وهذا بخلاف علف الدواب فانها خلقت لحكمة تعليفها وان اتفق اكلها للانسان عند الضرورة فالعقاقير عند المرض انما تصرف فيما خلقت لاجله ، وعلف الدواب فى حال المخمصة تصرف فى غير ما خلق لاجله لعدم خلقها لاكل الانسان فى المخمصة (وبالجملة) فالضرورة لاتوجب صدق اسم المأكول على مايؤكل عند ها كما ان الميتة ومايحرم اكله لاتصير ماكولة بمجرد جواز اكلها عند الضرورة (وهل يشترط) فى تحقق عنوان المأكول كونه مما يؤكل فى جميع البلدان ؟ اويكفى ذلك فى بعض البلدان ؟ الظاهر هو الثانى بعد ما عرفت من كون معنى المأكول هو ما اعده الله لذلك (نعم) لااعتبار باكل بعض الناس مايتنفر عنه طباع عامتهم نظير اللحم النى الماكول عند بعض حيث لا يصح بذلك عده فى مايأكله الناس (المسئلة الثالثة) مقتضى ماتقدم من خبر ابن مسلم الذى ورد فيه استثناء الثمار عدم جواز السجود عليها حتى غير المأكول منه وقد مثلوا له بثمرة الحنظل وان كان ربما يناقش فى هذا التمثيل بكون الحنظل مما يتداوى به (وكيف كان) فالظاهر تقييد الخبر المتقدم بما يدل على الجواز فى غير الماكول مضافاً الى ظهور كون الثمار الواردة فى الخبر هى الثمار المعهودة التى تؤكل عند الناس ، (المسئلة الرابعة) قد ورد فى الاخبار استثناء الملبوس عما يجوز السجود عليه من نبات الارض ففى بعضها التعبير بعنوان مالبس وفى بعضها بعنوان القطن والكتان ، وقد اختلفوا فيه ، فالمشهور على عدم الجواز فى الملبوس مطلقا وذهب المرتضى (قده) الى الجواز مطلقا ومال

اليه المحقق (قده) فى المعتبر على كراهية ، وقيل بالتفصيل بين المنسوج وغيره فمنع فى الاول دون الثانى ، (والاقوى ماعليه المشهور) لكونه مقتضى الجمع بين اخبار المسئلة فلابأس بنقل الاخبار الواردة فى المقام وتوضيح مايستفاد منها (فنقول) و بالله التوفيق (منها) صحيح حماد بن عثمان عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول السجود على ماانبتت الارض ، الاما اكل اولبس (ومنها) صحيح هشام بن الحكم عنه (ع) قال له اخبرنى عمايجوز السجود عليه وعمالا يجوز السجود عليه ، قال (ع) السجود لايجوز الاعلى الارض اوعلى ماانبتت الارض الاما اكل اولبس ، فقلت له جعلت فداك ماالعلة فى ذلك ، قال (ع) لان السجود هوالخضوع لله عزوجل فلا ينبغى ان يكون على مايؤكل و يلبس لان ابناء الدنيا عبيد ما يأكلون و يلبسون (الحديث) وربمايتوهم دلالة الروايتين على خصوص الملبوس بالفعل وهوالمنسوج للتعبير فيهما بصيغة الماضى (و هو توهم فاسد) لماسياتى من الروايات التى وقع التعبير فيها بالقطن والكتان الشاملين لماقبل النسج مضافاً الى ان الظاهر انسلاخ الفعل هناعن معنى الماضى بل المعنى المقصود هوصرف اسناد الملبوسية الى الشىء و لذاورد التعبير فى ذيل حديث هشام بصيغة المضارع (فراجع)(و بالجملة) فالاقتصار على الملبوس الفعلى كالمأكول الفعلى لا وجه له (ومنها) خبر الفضل قال قال ابوعبدالله عليه السلام لايسجد الاعلى الارض اومانبتت الارض الاالقطن والكتان، وفى معناه خبر الاعمش الاانه زادفيه استثناء المأكول ايضاً ، ولكن هنار وايتان تدلان بظاهر هماعلى جواز السجود على القطن والكتان (احديهما) خبر داود الصرمى قال سئلت ابالحسن الثالث عليه السلام هل يجوز السجود على القطن والكتان من غير تقية فقال جائز (والثانية) مكاتبة ابن كيسان قال كتبت الى ابى الحسن الثالث (ع) اسئله عن السجود على القطن والكتان من غير تقية ولاضرورة فكتب الى ، ذلك جائز و دلالتهما على مذهب المرتضى (قده) ظاهرة لكنهما متروكان بضعف سندهما و معارضتهما مع ماتقدم من الاخبار المانعة وقدعرفت ان فيها الصحاح سيما خبر هشام الذى ورد التعليل فيه الموجب لقوة ظهوره فى التحريم فلا بدمن حملهما على التقية لموافقتهما للعامة لووصلت النوبة الى اعمال المرجحات (فان قلت) لامجال للحمل على التقية مع مافى السؤال من تصوير المسئلة فى غير حال التقية (قلت) فرق بين

الفتوى عن تقية وبين الامر بالتقية والمقام من قبيل الاول فاذا اقتضى المقام الفتوى بما يوافقهم للتقية منهم كان الحكمة فى موافقتهم ولو سئل السائل بيان الحكم من غير تقية ، بل ربما يكون الجواب (ح) بما يوافق العامة انسب فان الجواب بما يوافقهم مع طلب السائل الجواب من غير تقية ابلغ فى التباس الامر على العامة و تعميتهم الذى هو نوع من التقية عنهم بل لعل الغالب فى استعمالهم (ع) التقية منهم كونها من هذا القبيل (اعنى من قبيل التباس الامر) هذا مضافاً الى التقييد فى خبر على بن يقطين بحال التقية ، قال (ع) لا بأس بالسجود على الثياب فى حال التقية (وكيف كان) فهذان الخبران لا يصلحان لمعارضة ماتقدم من الاخبار المانعة خصوصاً مع اعراض الاصحاب عن العمل بهما (وامارواية تحف العقول) عن الصادق (ع) كل شيئ يكون غذاء الانسان فى مطعمه اومشربه اوملبوسه فلاتجوز الصلوة عليه ولا السجود الاماكان من نبات الاصل من غير تمر اومن غير ثمرة قبل ان تصير مغزولا فاذا صار غزلا فلاتجوز الصلوة عليه الافى حال الضرورة (فغير صالحة) للاستدلال بها على التفصيل بين المغزول وغيره لارسالها وعدم ورودها فى المجامع الاربعة وعدم العمل بها عند الاصحاب ولمعارضتها مع ماهو اقوى منها كماتقدم ،

وهنا فروع لا بأس بالتنبيه عليها (الاول) انه لاينبغى الاشكال فى عدم جواز السجود على قشر الثمار فى حال اتصالها بها ولو لم تكن القشور مأكولة ولو بتبع اكل الثمار كقشر البطيخ والرقى واللوز والرمان كمان الاحوط الاظهر عدم السجود على القشور التى تؤكل بتبع الثمرة كقشر الخيار والتفاح فلايسجد عليه حتى بعد الانفصال كمالا اشكال فى عدم الجواز فى مايؤكل مطلقا حتى بعد الانفصال وانما الكلام فى حال انفصالها عنها فيما لم تكن مأكوله حتى تبعاً كماتقدم من الامثلة وهكذا الكلام فى نواة التمر ونحوه مما لايؤكل نواه ، و منشأ الاشكال ان مثل القشر والنواة هل يشملها الحكم بعدم الجواز تبعاً بحيث يكون الحكم الثابت للمأكول ثابتاً لهما ولو بعد الانفصال ؟ فيكون حكمهما نظير الحكم فى مفتاح باب الدار الداخل فى المبيع تبعاً فيجب تسليمه الى مشترى الدار ولو لم يتوقف تسليمها عليه وذلك لكون الحكم الثابت للمفتاح و هو الانتقال الى المشترى ثابتاً له حتى مع فرض انفصاله عنها ؟ **اولا يشملهما ؟** لعدم كون العلة المحدثة هنا علة لبقاء الحكم بل الحكم ثابت لهما

للتبعية حدوثاً وبقاء بمعنى ان التبعية مادامت باقية خارجاً فهى تابعة لاصل الثمار فى الحكم فاذا زالت التبعية خارجاً ارتفع الحكم لعدم صدق عنوان المأكول عليها بوجه من الوجوه ، و كونها جزء من المأكول فى زمان اتصالها به لايوجب ثبوت حكمه لها بعد الانفصال ، (و الاقوى هو الثانى) ضرورة معلومية دوران الحكم مدار المأكول كما يظهر من استثناء المأكول فى اخبار الباب بعدما عرفت من ان معنى المأكول هو ما اعد لاكل الانسان و وضوح عدم اعداد قشر اللوز بعد الانفصال لاكله مطلقا فلا دليل على المنع من السجود عليه (الثانى) اذا كان القشر مما يؤكل فى بعض مراتب وجوده كقشر اللوز المأكول فى اول بروزه دون ما اذا يبس ففى جواز السجود عليه فى حال انفصاله مطلقاً او عدم جوازه كذلك مطلقا او التفصيل بين الحالة التى يكون مأكولا فيها و بين غيرها فيجرز السجود فى خصوص الحالة التى لايكون مأكولاً فيها بشرط انفصاله عن اللب وجوه ، ولعل الاظهر هو التفصيل اذلا وجه للمنع مطلقا حتى بعد الجفاف بتوهم استصحاب عدم الجواز الثابت له قبله لان المستظهر من الادلة هو كون المنع عن السجود على النبات دائراً مدار كونه مأكولا فلابأس بتبدل الحكم بسبب تبدل الموضوع ولادليل على كون المأكولية انما موجباً لبقاء حكمه الى الابد فاذا فرض كون القشر مأكولاً (اى مما اعده الله لاكل العباد) فى بعض حالاته فاللازم الاقتصار على عدم جواز السجود عليه فى تلك الحالة هذا اذا كان اكله فى بعض حالاته رائجا لالمجرد عدم الاستقذار عن اكله والا فالظاهر عدم الحكم بالمأكولية لوضوح عدم استقذار بعض الناس عن اكل غير واحد مما لم يعد لاكل الناس من ما اعد لاكل الحيوانات ولعل قشر اللوز فى اول بروزه من هذا القبيل فان اكله ليس رائجا و لامما اعد لذلك فيمكن فيه القول بالجواز بعد الانفصال حتى فى هذه الحالة لكنه مشكل فالاظهر هو التفصيل والله العالم (الثالث) قد عرفت ان الاقوى هو المنع عن السجود على القطن و الكتان مطلقا سواء كان قبل غزلهما او بعده ، و هل يجوز السجود على غيرهما من النباتات التى قد تصير ملبوسة كخوص النخل والقنب وامثالهما؟ وجهان (قد يقال) ان مقتضى الخبر المروى عن تحف العقول المتقدم هو التفصيل بين ماقبل الغزل ومابعده لان مورده هو الملبوس لاخصوص القطن والكتان و(ح)

فيقع التعارض بينه وبين مادل على المنع من السجود على القطن و الكتان مطلقا بالعموم من وجه وقدتقدم ان المحكم فى مورد اجتماعهما (اعنى القطن والكتان قبل الغزل) هو الادلة المجوزة لكونها ارجح سنداً واقوى دلالة ، واما فى غير مورد التعارض فلابأس بالعمل بخبر تحف المقول فيحكم فى غير القطن والكتان بالتفصيل بين المغزول و غيره (لكنه ضعيف) لكون الخبر مرسلا ولم يعلم عمل الاصحاب به ان لم يعلم عدمه فلاينهض لاثبات ذلك (فالاقوى) هو المنع فى الملبوس من غير القطن والكتان ايضاً مطلقا لاطلاق مادل على المنع من السجود على الملبوس (نعم) يبقى الكلام فيما لايكون قابلا للغزل والنسج ولا مستعداً للبس الانسان الا بعلاج واعمال صنعة كبعض المنسوجات فى زماننا حيث يحتاج فى اعداده لذلك الى فنون من الصنائع فهل يجوز السجود عليه قبل اعمال العلاج فيه ويكون عدم الجواز فيه مختصاً بما بعد اعمال الصنعة ؟ اولا يجوز مطلقا ؟ وجهان، ولعل الاقوى هو الثانى فيما لا يكون له منفعة مقصودة الا النسج و اللبس اللادمى فيد خل فيما تقدم من الضابط و هو كونه مما اعده الله للبس الانسان واما مجرد قبوله للنسج من غير ان يكون معداً للبس الانسان كالخوص فلا إشكال فى الجواز فيه ، واما القنب فالظاهر كونه من الملبوس لامكان لبسه فى هذا الزمان باعمال الصنعة والعلاج والله العالم ،

الجهة الثالثة فى البحث عن جواز السجود على القرطاس الذى لااشكال ولا خلاف فى جواز السجود عليه فى الجملة ويدل عليه صحيحة على بن مهزيار قال سئل داود بن فرقد ابا الحسن عليه السلام عن القراطيس و الكواغذ المكتوبة هل يجوز السجود عليها ام لا فكتب (ع) يجوز ، (وصحيحة جميل) عن الصادق عليه السلام انه كره ان يسجد على قرطاس فيه كتابة (و صحيحة صفوان) قال رأيت اباعبدالله (ع) فى المحمل يسجد على القرطاس ، و مقتضى اطلاقها جواز السجود عليه سواء كان متخذاً من القطن او الكتان او الصوف او الحرير اوغير ذلك ، خلافا للمحكى عن العلامة (قده) فى التذكرة من المنع عن المتخذ من الحرير ، قال لانه ليس بارض ولامن نباتها (ولا يخفى مافيه) اما اولا فلان الظاهر منه ارادة ابقاء الاستثناء فى قوله (ع) لايجوز السجود الا على الارض اومانبت منها على حاله وعدم جعل روايات القرطاس مخصصة لذلك الاستثناء (وهو ممنوع) بل الحق كون روايات القرطاس

مخصصة له لخروج القرطاس عن كونه مما تنبت الارض لتبدل صورته عرفاً فلو كان المناط في صحة السجود عليه هو كونه من الارض او من نباتها للزم عدم جواز السجود عليه مطلقا لعدم صدق الارض ولا نباتها عليه و قد تقدم ان الاظهر ان دائرة خروج الشيئي عما كان يصدق عليه المانع عن جواز السجود عليه اوسع من الاستحالة المعتبرة في التطهير ضرورة اختصاص الاستحالة بتبدل الصورة النوعية حقيقة لقيام النجاسة بها فالصورة النوعية للكلب مادامت باقية يحكم عليه بالنجاسة لكون شيئية الشئي بصورته (و ثانياً) انه لاوجه لاستثناء خصوص الحرير بل اللازم استثناء المتخذ من الصوف بل والقطن والكتان لكونهما مما لايجوز السجود عليهما من جهة كونهما من الملبوس كما تقدم فما ذكره (قده) تقييد للاطلاقات من غير دليل (نعم) ربما يستشكل في القرطاس المصنوع في هذا الزمان بعدم العلم بكونه متخذاً مما كان يتخذ منه في زمان صدور الروايات (وهو ضعيف) بعد اشتراك الاسم بل والحقيقة لكون حقيقته عبارة عما هو المعمول في كل عصر وان اختلفت اجناس ما يتخذ منه مضافاً الى كون القضايا الشرعية على نحو القضية الحقيقة لا الخارجية والا لتطرقت الشبهة في كل موضوع والله العاصم

(مسائل) - الاولى يعتبر في مسجد الجبهة ان يكون مما يستقر عليه ويدل عليه موثق عمار قال سئلته عن حد الطين الذي لا يسجد عليه ماهو ، قال اذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الارض ، (الثانية) اذا عجز عن السجود على الارض من جهة وجود الطين وجب عليه الايماء للسجود ولو قائماً لموثقة عمار قال سئل الصادق (ع) عن الرجل يصيبه المطر وهو في موضع لا يقدر ان يسجد فيه من الطين ولا يجد موضعاً جافا قال (ع) يفتح الصلوة فاذا ركع فليركع كما يركع فاذا رفع رأسه من الركوع فليؤم بالسجود ايماء وهو قائم يفعل ذلك حتى يفرغ من الصلوة ويتشهد وهو قائم و يسلم ، (ودلالتها) على سقوط وضع الجبهة في تلك الحالة ظاهرة انما الكلام في ان سقوط الجلوس للسجدة ايضاً هل هو من جهة عدم التمكن من الجلوس كما انه حكم بسقوطه في التشهد ايضاً او ان سقوطه عند سقوط الوضع بمقتضى القاعدة حيث ان الجلوس كان مقدمة للوضع و مع سقوط ذي المقدمة لامعنى لوجوب المقدمة ، وتظهر الثمرة فيما اذا تمكن من الجلوس فانه (ح) هل يجب عليه الايماء جالساً او

يجوز الايماء فى حال القيام ؟ والا قوى هو الاخير (الثالثة) يجوز السجود فى حال الاضطرار او التقية على غير مايصح السجود عليه فى حال الاختيار للعمومات النافية للحرج وتكاثر الاخبار الخاصة الدالة على تجويز السجود فى حال التقية والضرورة على مالا يصح السجود عليه فى حال الاختيار ، وهذا الحكم فى الجملة مما لا اشكال فيه وانما الكلام فى مسائل (الاولى) فى انه بعد سقوط مايصح السجود عليه فهل جعل الشارع بدلا له فى حال الضرورة والتقيه او حكم بسقوطه لا الى بدل ؟ فعلى الثانى يتخير المكلف تخييراً عقلياً بين السجود على المعدن او ظهر الكف او الثوب او غيره من غير فرق بين ذلك ، وعلى الاول فيقع الكلام فى تعيين ذلك البدل المجعول فى تلك الحالة ، فلابد من التكلم فى مقامين (الاول) فى ان السقوط هنا هل هو الى بدل او لا الى بدل ؟ ولابد من نقل الاخبار الواردة فى المقام ثم التكلم فيما يستظهر منها ، وهى على طوائف (منها) مالا يستفاد منها الا السقوط من غير اثبات بدل كصحيحة على بن يقطين قال سئلت ابا الحسن الماضى (ع) عن الرجل يسجد على المسح و البساط قال لا بأس (والمسح بالكسر بمعنى البلاس) وقريب منها رواية ابى بصير ، ورواية عيينة قال قلت لابى عبدالله (ع) ادخل المسجد فى اليوم الشديد الحر فاكره ان اصلى على الحصى فابسط ثوبى فاسجد عليه قال (ع) ليس به بأس ، وهذه الاخبار كما ترى لادلالة فيها على بدلية المسح والثوب فان السجود عليهما انما ورد مورداً للسئوال فى كلام الراوى فاجاب الامام (ع) بعدم البأس (ومقتضى اطلاقها) جواز السجود على الثوب وان كان من صوف فلايتعين القطن والكتان (و منها) ماورد الامر فيها بالسجود على الثوب كرواية ابى بصير عن ابى جعفر (ع) قال قلت له اكون فى السفر فتحضر الصلوة فاخاف الرمضاء على وجهى كيف اصنع فال تسجد على بعض ثوبك (الحديث) وخبره الاخر وفيه انه سئل الصادق (ع) عن الرجل يصلى فى حر شديد يخاف على جبهته الارض قال (ع) يضع ثوبه تحت جبهته (ولايخفى) ان الامر فيهما بالسجود على الثوب لادلالة فيه على كون الثوب بدلا فى حال الاضطرار سيما مع اطلاق الثوب بالنسبة الى مايكون من الصوف وغيره ، لاحتمال كون ذلك من جهة كون الثوب مانعاً عن حرارة الرمضاء لامن جهة البدلية (ومنها) ماورد الامر فيه بالسجود على خصوص ماكان من القطن والكتان كصحيحة منصور عن الباقر (ع)

وفيه بعد السئوال عن السجود على الارض الباردة التى فيها الثلج قال (ع) لا ،ولكن اجعل بينك و بينه شيئاً قطناً او كتاناً ، وخبر على بن جعفر عن اخيه(ع) عن الرجل يؤذيه حر الارض وهو فى الصلوة ولايقدر على السجود هل يصلح له ان يضع ثوبه اذا كان قطناً او كتاناً ، قال (ع) اذا كان مضطراً فليفعل (وتقريب الاستدلال بهما) على البدلية واضح اما رواية منصور فلانه لولم يكن للقطن والكتان عند الاضطرار خصوصية لماكان لتعيينهما بعد الابهام بذكر الشيئى فائدة ، واما خبر على بن جعفر فذكر القطن والكتان وان كان فى كلام السائل الاان ذكرهما فى السئوال قد ورد بنحو القضية الشرطية فتكون هذه الشرطية بضميمة الشرطية الواردة فى الجواب و هى قوله (ع) اذا كان مضطراً فى قوة ان يقال اذا كان قطناً او كتاناً و كان مضطراً فليفعل ، فيقيد بهما اطلاق ماتقدم من الامر بالسجود على الثوب من غير تقييد بالقطن و الكتان (و منها) ما يستفاد منها الامر بالسجود على ظهر الكف عند الضرورة وعدم امكان السجود على الثوب مثل ذيل خبر ابى بصير المتقدم قال قلت ليس على ثوب يمكن ان اسجد على طرفه ولاذيله قال (ع) اسجد على ظهر كفك فانها احدى المساجد ، و مثله خبره الاخر المروى فى العلل قال قلت لا بيعبدالله (ع) جعلت فداك الرجل يكون فى السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عرياناً فى سراويل ولايجد مايسجد عليه يخاف ان سجد على الرمضاء احرقت وجهه ؟قال يسجد على ظهر كفه فانها احدى المساجد ، (والاستدلال بهما) على بدلية ظهر الكف عند تعذر الثوب فى حال الاضطرار واضح سيما بضميمة التعليل الوارد فيهما الذى مرجعه الى اقربية ظهر الكف لان يسجد عليه لكون الكف احدى المواضع السبعة عند السجود فاذا سجد عليه فكانه سجد على الارض بتوسطه كما فسره بذلك فى الوافى (فمقتضى الجمع) بين هذه الطوائف من الاخبار هو حمل اطلاق مادل على اعتبار الثوب على ماقيد فيه بالقطن و الكتان ومع تعذر السجود عليهما فيتعين ظهر الكف (هذا غاية تقريب اثبات البدلية فى المقام) من الاخبار الواردة فى هذا الباب (لكن الانصاف) عدم دلالتها على البدلية اما رواية منصور بن حازم فلظهور ان الغرض فيها بيان ترخيص ان يجعل بين الجبهة و بين الارض شيئاً وانما ذكر القطن والكتان من جهة كون الغالب

علی المصلی هو امکان تحصیلهما لکونهما الغالب فی الالبسة فدلالة لفظ «شیئاً» علی العموم الذی لازمه السقوط لا الی بدل اظهر من دلالة ذکر القطن والکتان علی التقیید ولو منع الاظهریة فلا اقل من التساوی والاجمال فلا یمکن الاستدلال بها لاثبات البدل (و اما خبر علی بن جعفر) فلکون القطن والکتان مذکورین فی کلام السائل، فیحتاج الحمل علی البدلیة الی تکلف جعل الشرط المذکور فی کلام الامام (ع) مع المذکور فی کلام الراوی بمنزلة شرطیة واحدة کما تقدم بیانه وهو کما تری تکلف من غیر دلیل، مع احتمال ان یکون ذکرهما فی کلام السائل ایضاً من باب ذکر احد الافراد التی لا یجوز السجود علیها فیکون ذکر الشرط بعد ذکر الثوب من قبیل بیان الموضوع کقولک ان رزقت ولدا فاختنه لا للاحتراز حتی یتوقف علی فرض الثوب المذکور فی قوله «ان یضع ثوبه» عاماً شاملا لغیر القطن والکتان ثم تقییدهما بالشرط، ولا یبعد ان یکون هذا الاحتمال اظهر، ومع المنع فلا اقل من التساوی فلا دلالة فی الخبر علی البدلیة، (واما ما دل علی الامر بالسجود علی ظهر الکف) مع التعلیل بانها احدی المساجد فلما فیه من لزوم ارتکاب خلاف الظاهر فی التعلیل لو ارید اثبات البدلیة کما ذکره فی الوافی لان الظاهر ان التعلیل انما جئ به لدفع توهم عدم جواز السجود علیه بالخصوص فی حال الاضطرار لمکان کونه من اجزاء بدن المصلی فاراد (ع) دفع هذا التوهم بان الکف احدی المساجد فلا مانع من السجود علیها فی هذا الحال، ولو دار الامر بین ماذکرنا من توجیه التعلیل و بین ما تقدم نقله من الوافی و قلنا بعدم ترجیح ماذکرنا فلا اقل من التساوی، (هذا مضافاً) الی ان الامر بالسجود علی ظهر الکف فی مفروض السائل غیر دال علی البدلیة رأساً لعدم وجود مایسجد علیه اصلا مع فرضه الخوف علی وجهه من الرمضاء وتاثیرها فی وجهه، فیدور الامر (ح) بین ترک السجدة والاکتفاء بالایماء لها و بین السجود علی الرمضاء واحتراق وجهه و بین السجود علی ظهر الکف، فامره (ع) بالاخیر من جهة عدم سقوط السجود هنا و ارشاداً الی ان الکف حائل بین جبهته و بین الرمضاء لخشونة الکف بالنسبة الی الوجه ثم دفع استبعاد السجود علی بعض البدن بکون الکف احدی المساجد، (فظهر مما ذکرنا) عدم وجود دلیل قاطع علی ثبوت البدلیة فی المقام اصلا الا ان یثبت الاجماع علیها وهو ممنوع لعدم کون المسئلة معنونة فی کتب القدماء (واما المقام الثانی) فهو فی انه بناء علی البدلیة فهل

البدل المجعول هو القطن والكتان ثم مع تعذره ينتقل الى ظهر الكف ؛ اوان البدل هو مطلق الثوب ثم ظهر الكف؛ او خصوص القطن والكتان ثم غيرهما من مطلق الثوب ثم ظهر الكف؛ اوان البدل بعد الثوب هو المعدن ثم ظهر الكف ؛ وجوه، والمشهور كما نسبه اليهم فی الجواهر هو الوجه الثانی ، ومقتضی الجمع بين الروايات هو الوجه الاول او الوجه الثالث ، واما الوجه الرابع فقد اورده بعض السادة الاجلة (قده) وافتی به فی رسالته العروة الوثقی ولم يظهر لنا وجهه الا التمسك بالروايات الدالة على جواز السجود على القير بحملها على حال الضرورة والتقية لكون موردها الصلوة فی السفينة التی لاتخلو فی تلك الاعصار عن وجود من يتقی منه بل وفی هذه الاعصار غالبا ولما كان القير من المعادن فيقال بعدم الفرق بينه وبين غيره من جنس المعدن فی تقديمه على ظهر الكف (وفيه) اولا ان اخبار السجود على القير لايستفاد منها سوی جوازه عليه المحمول على صورة التقية لابدلية القير عما يصح السجود كما لايخفی على من لاحظها مثل خبر علی بن جعفر قال سئلته عن الرجل هل يجزيه ان يسجد فی السفينة على القير قال (ع) لابأس ، فانه كما ترى ظاهر فی ان المصلی لكونه فی السفينة لايتمكن الامن السجود على السفينة وهی مقيرة وجواب الامام (ع) بالسجوده على القير من جهة انه لايتمكن الامنه لالكونه بدلا عما يصح السجود عليه بل لسقوط شرطية مايصح السجود عليه وجواز السجود على كل مايتمكن منه ، واما ترك الاستفصال بالنسبة الى وضع شيئی مما يصح السجود عليه على القير و السجود عليه فانما هو للتقية (ومثله خبر معوية بن عمار) قال سئل المعلی بن خنيس ابا عبدالله (ع) واناعنده عن السجود على القفر(١) وعلى القير فقال لابأس المحمول على الضرورة اوالتقية ، و عدم دلالته على البدلية واضح لايحتاج الى البيان ، وفی معناه خبره الاخر عنه(ع) فی السجود على القار (و ثانيا) انه لو بنی على استفادة بدلية القير من تلك الروايات فيقع التعارض بينها وبين ماتقدم مما يدل على بدلية الثوب وظهر الكف (بناء على استفادة ذلك منها) ولا وجه لتقدم الثوب على القير والمعدن ثم تقديم المعدن على ظهر الكف ، و كما ان مادل على بدلية الثوب لم يستفصل فيه بين امكان المعدن وغيره فكذلك مادل على السجود على القير لم يستفصل فيه بين التمكن من الثوب وعدمه، بل والاغلب هو التمكن من السجود

---

(١) القفر ا شيئی يشبه الزفت او هو روی القير ،

على الثوب فى مفروض الاسؤله فى اخبار القير فتاخير رتبة القير عن الثوب لاوجه له (وثالثا) ان التعليل بقوله القير من نبات الارض لايدل على ان الحكم بتجويز السجود عليه من جهة كونه معدنياً بل الظاهر انه من جهة كونه من النباتات اما تنزيلا اولكونه من قبيل حجر الفحم المتكون من الاشجار المستترة فى الارض فى سالف الزمان المركبة مع الاجزاء الارضية (وعلى كل حال) فلا دليل على التعدى عنه الى سائر المعادن (فالاظهر) بناء على ثبوت اصل البدلية هو ان الواجب اولا عند الضرورة هو السجود على الثوب اذا كان من القطن والكتان ثم مع عدم التمكن منه هو السجود على مطلق الثوب ثم مع تعذره هو السجود على ظهر الكف ، هذا بناء على حمل اطلاق مادل على السجود على الثوب على ماقيد فيه بالقطن والكتان والا كان السجود عليهما كالسجود على غيرهما من الثوب سواء كان من الصوف او الشعر او غيرهما ، وقد يتوهم كون الثلج ايضاً بد لا عند الاضطرار وهو فاسد لاوجه له (الثانية) ان موضوع الضرورة فى اخبار المسئلة ليس البالغ الى درجة التعذر او العسر الشديد بل مطلق المشقة كما يدل عليه قول السائل فى رواية عيينة « فاكره ان اصلى على الحصى » وهكذا بقية الاخبار بعد عدم استفصال الامام (ع) فيها بين امكان تبريد الارض فى الرمضاء وعدمه ولا بين امكان تاخير الصلوة او فعلها فى غير المسجد وعدمه مع كون الغالب امكان ذلك ، فيستفاد من ذلك ان موضوع الضرورة هو ماذكرنا (الثالثة) لايخفى ان موضوع الروايات المذكورة هو وجود مايصح السجود عليه مع تحقق المشقة فى السجود عليه لاجل الحر او البرد فلو سلمنا البدلية فى مفروض الروايات فلا وجه للتعدى عنه الى مالا يتيسر مايصح السجود عليه اصلا كما لو كان محبوسا فى مكان لايمكن له السجود الا على المعدن او الصوف او الشعر او غير ذلك مما لايصح السجود عليه فالتعدى عن مورد اخبار المسئلة الى ماذكرنا مشكل (والاظهر) بناء على عدم ثبوت البدلية هو السجود على ماامكن ولكن الاحتياط هو تقديم القطن والكتان والله العالم

(الكلام في الاذان والاقامة)

والكلام فيهما يقع فى مواضع (الاول) انه لااشكال فى رجحانهما فى الصلوات اليومية بل هو من ضروريات الدين (والاقوى) استحباب الاذان مطلقا الا

فى موارد سقوطه كماسياتى بيانها (وقيل) بوجوبه فى الجماعة كما عن السيد والمفيد والشيخ وجماعة من المتقدمين ، وهل الوجوب بناء على قولهم نفسى اوشرطى ؟ وعلى الثانى فهل هو شرط فى صحة اصل الصلوة اوانه شرط لصحة الجماعة ؟ وجوه ، والذى ينبغى حمل كلام القائلين به هو الوجوب الشرطى للجماعة لالاصل الصلوة ، لبعد احتمال الوجوب النفسى فى باب المركبات ، و منافات الشرطية لاصل الصلوة مع جملة من كلمات هؤلاء الاساطين المصرحين فى جملة من كلماتهم بانه متى صليت جماعة بغير اذان ولا اقامة لم تحصل فضيلة الجماعة والصلوة ماضية ، ولانهما ليسا بازيد من سائر مايشترط فى الجماعة من عدم التباعد الزائد عن المقدر بين الامام والماموم وعدم علوم مكان الامام مع وضوح ان الاخلال بها لا يوجب فساد اصل الصلوة لواتى بماهو وظيفة المنفرد «بناء على كون اختلاف الصلوة جماعة وفرادى صنفياً لانوعياً »(وتوضيح ذلك) انه وقع الخلاف فى ان حقيقة الصلوة تختلف باتيانها جماعة اوفرادى؟ اوان حقيقتهما واحدة وعلى الاول فيكون التخيير بينهما مع كون الجماعة افضل تخييراً شرعيا كالتخيير بين خصال الكفارة وعلى الثانى فالتخيير عقلى لكون الاتيان بها جماعة اوفرادى من مشخصات الفرد لا من مقومات النوع كالصلوة فى المسجد والدار (والحق هو الثانى) كما ياتى انشاء الله تعالى فى باب الجماعة ، وعليه فلو اخل بشرائط الجماعة كان الاخلال بها موجباً لانتفاء خصوصية الجماعة من غير ان يكون موجباً لفساد الصلوة بشرط ان لا يكون انتفاء الجماعة مخلا بشرائط اصل الصلوة كمالو كان الاخلال بالجماعة فى الركعتين الاخيرتين لعدم تحمل الامام فيهما القرائة عن المأموم فان بطلان الجماعة فيهما غير مضر بصحة الصلوة ، وهذا بخلاف الركعتين الاوليين فانه بعد بطلان الجماعة فيهما لاتصح الصلوة منفرداً لعدم اتيان المأموم بالقرائة فيهما (فعليهذا) فالاخلال بالاذان والاقامة ليس موجباً لبطلان الصلوة فيمالم يكن موجباً للاخلال بمايعتبر فى اصل الصلوة (اذاظهر موضوع البحث وتحرير محل اقوالهم فنقول) استدلوا على مختارهم باخبار(منها) خبر ابى بصير عن احدهما (ع) قال سئلته ايجزى اذان واحد ، قال ان صليت جماعة لم تجز الا اذان واقامة وان كنت وحدك تبادر امراً تخاف ان تفوتك يجزيك اقامة الا الفجر والمغرب فانه ينبغى ان تؤذن فيهما وتقيم « الحديث» (ومنها) صحيحة ابن سنان عن الصادق قال (ع) يجزيك اذا خلوت فى بيتك اقامة واحدة بغير اذان ، الدالة

بالمفهوم على عدم الاجزاء اذالم تكن الصلوة فرادى (ومنها) موثقة عمار عن الصادق (ع) قال سئل عن الرجل يؤذن ويقيم ليصلى وحده فيجئى رجل اخر فيقول له نصلى جماعة ، هل يجوز ان يصليا بذلك الاذان والاقامة قال لا ولكن يؤذن ويقيم ، ودلالة الاولين على عدم الاجزاء فى الجماعة بغير الاذان ظاهرة واما الاخيرة فتوضيح دلالتها انه لا ينبغى الاشكال ظاهراً فى ان القائلين بوجوبهما فى الجماعة انما يقولون به فى غير مورد سقوطهما مثل اكتفاء المأموم باذان الامام واقامته او اكتفاء الامام باذان المصلى واقامته ولو كان منفرداً والا فلو قالوا بالتعميم بالوجوب حتى فى موارد السقوط لكانت الاخبار الدالة على السقوط فى موارده كافية فى ردهم ، فلابدان يكون محل كلامهم هو وجوبهما فى غير مورد السقوط (فنقول) مورد السؤال فى رواية عمار عن الرجل الداخل المستدعى للصلوة جماعة عام يحتمل ان يكون الداخل مأموماً مستد عياً لامامة من اذن واقام لنفسه ويحتمل العكس ، فعلى الاول فلاقائل بوجوبهما (ح) بعد الاتيان بهما اولا اذ الاتيان بهما بنفسه ليس باقصر من سماعهما من غيره بل هو اولى منه فلا بد (ح) من حمل الرواية على ما اذا كان الداخل اماماً لعدم سقوطهما عنه من جهة عدم سماع الامام فى هذا الفرض لان مفروض السؤال هو ان الاذان و الاقامة كانتا قبل دخول الداخل وعلى هذا فتدل الرواية على عدم جواز الصلوة جماعة بلا اذان ولا اقامة وهو المطلوب (والجواب) اما عن الاولين فبان الاجزاء وعدمه تابعان للحكم الذى اسند اليه فعدم الاجزاء فى هذين الخبرين لادلالة فيه على الوجوب (مضافا) الى مافى ذيل الخبر الاول من التعبير بلفظ « ينبغى » الظاهر فى الاستحباب الموجب لكون الحكم فى الجماعة ايضاً كذلك لوحدة السياق (واما عن الاخيرة) فبان عدم الجواز فى مرحلة سقوط التكليف وامتثاله يكون بمعنى عدم الاجزاء فيجرى فيه ماقلنا فى الاولين ، (ويويده) ان الجواز بمعنى الاباحة التى هى احدى الاحكام الخمسة انما هو من اصطلاح الفقهاء واما فى الاخبار فانما يطلق على النفوذ والمضى فعدم الجواز عبارة عن عدم مضيه واجزائه ، واطلاق الجواز على المضى شايع فى الاخبار مثل : اقرار العقلاء على انفسهم جائز ، و حكم الحاكم جائز ، (١) ثم انه لا وجه لحمل

---

(١) لايخفى عدم تمامية هذا البيان فى منع دلالة الموثقة على وجوب الاذان فى الجماعة فانه وان سلمنا كون الجواز فيها بمعنى الاجزاء لكنه حيث اضيف الى الصلوة يكون مقتضاه عدم اجزاء الصلوة بلا اذان واقامة فيصير مثل التعبير بعدم جواز الصلوة فى غير الماكول والحرير فكما انه يستفاد بطلان الصلوة فيهما من هذا التعبير كذلك فى المقام (نعم) لابد من حمل الرواية على عدم صحة الجماعة لا عدم *

الرواية على ماإذاكان الداخل اماماً لعدم دليل على السقوط لواذن للصلوة فرادى ثم بداله فى الصلوة بالناس جماعة لان ادلة السقوط انماتدل عليه فيما اذاسمع الامام اذان المنفرد ، و دعوى الاولوية ممنوعة إذ لعل سقوطه فى مورد سماع الامام انما هولكون سماعه لاذان الغير بمنزلة تحمله عن المامومين المفقود فى المقام لكون الاذان والاقا مة منه بلانية للجماعة لاإماماً و لامامومًا كما اشاراليه الشهيد (قده) فى الذكرى ، كما ان دعوى الاجماع على السقوط فى هذا المورد ممنوعة ايضاً بل ادعى فى الحدائق عدم الخلاف بين الاصحاب فى إعادته وعن الشهيد (قده) ان فتوى الاصحاب على مضمون الموثقة ، ولاراد لهاسوى المحقق (قده) فانه ضعف سند ها بكون عمار فطحى المذهب واستقرب الاجتزاء بما اتى به من الاذان و الاقامة اولا مستدلا باولوية سقوطها فى مورد الرواية عن سقوط الا ذان بسماعه عن الغير ، ثم قال الشهيد (قده) « قلت ضعف السند لايضر مع الشهرة فى العمل والتلقى بالقبول والاجتزاء باذان غيره لكونه صادف نية السامع للجماعة فكانه اذن للجاعة بخلاف الناوى باذانه الانفراد » (انتهى) والصواب فى الجواب ان يقال ان الرواية معارضة بماهو اظهر دلالة منها فى نفى وجوب الاذان فى الجماعة و ذلك مثل رواية التهذيب عن الصادق (ع) قال (ع) اذا كان القوم لا ينتظرون احداً اكتفوا باقامة واحدة ، وصحيحة على بن رئاب قال سئلت اباعبدالله (ع) قلت تحضر الصلوة ونحن مجتمعون فى مكان واحد تجزينا اقامة بلا اذان قال نعم ، مضافا الى الاخبار الدالة على جواز الاجتزاء بالاقامة وترك الاذان فى السفر وفى غير المغرب والغداة الشاملة بعمومها للجماعة (فتأمل) فانه يمكن منع العموم لكون النسبة بينها و بين الموثقة بالعموم من وجه لدلالة الموثقة على الوجوب فى الجماعة سواء كان فى الحضر اوفى السفر و سواء كانت الصلوة صلوة الغداة و المغرب اوغير هما ودلالة تلك الاخبار على سقوطه فى غير المغرب والغداة اوفى السفر سواء كانت الصلوة جماعة اوفرادى ، لكن الروايتين المذكورتين كافيتان فى نفى الوجوب فيؤخذ بهما لكونهما اظهر (الموضع الثانى) ان المشهور على استحباب الاقامة مطلقا فى الصلوة اليومية ، والمنقول عن المرتضى

صحة الصلوة لماتقدم من ان القائلين بالوجوب فى الجماعة انمايقولون باشتراط انعقاد الجماعة بهما لاصحة اصل الصلوة

(قده) وجماعة من المتقدمين هو وجوبها على الرجال ومال اليه جماعة من المتاخرين كالمحدث المجلسى و فقيه عصره وجزم به فى الحدائق ، ثم القائلون بالوجوب بين مطلق وبين مصرح بكون وجوبها شرطياً تبطل الصلوة بتركها عمداً (وليعلم) انه ليس فى اخبار الباب ما يكون صريحاً او ظاهراً فى الترخيص فى تركها كما ورد فى الاذان ، و انما الكلام فى انها هل هى ظاهرة فى وجوبها اولا ؟ بحيث لو سلم ظهور واحد منها فى الوجوب لم يكن له معارض (اذا ظهر ذلك فاعلم) ان الاخبار هنا على طوائف (فمنها) اخبار كثيرة وردت فى مقام الترغيب فى الاذان و الاقامة مثل ما دل على ان من صلى باذان واقامة صلى خلفه صفان من الملائكة ومن اجتزى بالاقامة صلى خلفه صف واحد او ملكان عن يمينه وشماله او ملكاه اللذان معه وهذه الطائفة وان لم تكن ظاهرة فى وجوب الاقامة لكنها ليست ظاهرة فى ترخيص تركها ايضاً وليس مفادها فى قوة ان يقال ومن صلى بلا اقامة لم يصل خلفه احد من الملائكة و صحت صلوته (كما ربما يستأنس ذلك منه) و لا يمكن رفع اليد بسبب هذا الاستيناس عن ظهور ما دل على وجوبها (لو ثبت ذلك) و اما ما رواه العامة من ان من صلى بدونهما صلى وحده فلا يمكن الاستناد اليه فى نفى الوجوب لو دل عليه دليل (ومنها) الاخبار الدالة على جواز الاقتصار على الاقامة بغير اذان امامطلقا اوفى خصوص السفر اوفى غير المغرب والغداة و هى بكثرتها تدل على الاجتزاء بالاقامة وترك الاذان (ومنها) الاخبار الدالة على جزئية الاقامة للصلوة دون الاذان ، كخبر ابى هرون قال قال ابوعبدالله عليه السلام يا اباهرون الاقامة من الصلوة ، وخبر الشيبانى عن الصادق (ع) وفيه قال (ع) اذا اقمت الصلوة فاقم مترسلا فانك فى الصلوة ، وخبر سليمان بن صالح عنه (ع) وفيه وليتمكن فى الاقامة كما يتمكن فى الصلوة فانه اذا اخذ فى الاقامة فهو فى الصلوة (و قد استدل) لوجوبها بالطائفتين الاخيرتين اما تقريب الاستدلال بالاخيرة منهما فواضح حيث انها تدل على جزئية الاقامة للصلوة فتشملها ادلة وجوبها ، واما الطائفة الاولى منهما فبان يقال ان التعبير بالاجزاء و كون الاقامة ادنى ما تجزى دال على الوجوب بدعوى ان الاجزاء لا يستعمل الا فى مقام امتثال الامر الواجب (وفيه مالا يخفى) كما تقدم فى بحث الاذان ويرد على الاستدلال بما دل على جزئيتها للصلوة بانها معارضة مع الاخبار الكثيرة الدالة على ان الصلوة اولها التكبير

واخرها التسليم وهى اظهر فى نفى جزئية الاقامة فتحمل تلك الطائفة على ارادة تنزيل الاقامة منزلة الجزء فى شدة ارتباطها بالصلوة ولو سلم عدم معارضتها ايضا فغاية مايستفاد منها هو كونها جزء ، اما كونها جزء واجباً فلا لامكان ان تكون من الاجزاء المستحبة كالقنوت والاستعاذة (واما الاستدلال بالطائفة الثانية) فلما عرفت فى مبحث الاذان من ان عنوان الاجزاء تابع للامر الذى يسند اليه ولا يدل بنفسه على كونه وجوباً فلا دلالة فى التعبير بالاجزاء على وجوبها (فان قلت) اجزاء الاقامة عن الامر بها قطعى سواء كانت مع الاذان او منفردة عنه ولا معنى لاجزائها عن الامر بالاذان لكونهما متبائنين فان امتثال كل امر انما هو باتيان متعلقه وليست الاقامة من شرائط الاذان حتى يرجع معنى الاجزاء هنا الى عدم صحة الاذان الا بالاقامة فلابد ان يكون الاجزاء بالنسبة الى الصلوة بمعنى ان الاتيان بالاقامة مجز فى ماهو الشرط للصلوة و انه لا تجزى الصلوة بلا اقامة مطلقا و كذا لاتجزى بلا اذان فى موارد وردت فى ماتقدم من الطائفة الثانية (قلت) لاينحصر معنى الاجزاء فيماذكرت اذ يمكن ان يكون المراد هو الاجزاء عما هو حريم الصلوة و مقدمتها المستحبة وذلك بتنزيل الاذان و الاقامة بمنزلة حريم الصلوة الذى هو موجب للاستعداد للحضور بين يدى الله عزوجل وهو امر واحد يحصل المرتبة العليا منه بالاذان والاقامة كليهما و يجزى عن حصوله الاقامة فقط اذا كان القوم مجتمعين متهيئين للصلوة الا فى ما ورد فى الروايات كصلوة الغداة والمغرب و كذا يسقط تاكد استحباب تحصيل تلك المرتبة العليا فى حال السفر كما تسقط فيها الاتيان بالركعتين الاخيرتين (والحاصل) ان ماوقع الاجزاء بالنسبة اليه امر واحد يحصل تارة بالاذان والاقامة كليهما و اخرى بالاقامة فقط فليس ذلك من باب اجزاء فعل عن الامر المتعلق بفعل اخر حتى نلتجئى الى الالتزام بكون الاجزاء هنا بالنسبة الى الصلوة كما ذكرت (ثم ان فى الطائفة الثانية) روايات وقع التعبير فيها بمايدل على اللزوم مثل المروى فى العلل ، وفيه : لابد فى الفجر و المغرب من اذان واقامة فى الحضر والسفر (الى ان قال) وتجزيك اقامة بغير اذان فى الظهر و العصر و العشاء الاخرة ، و الاذان والاقامة فى جميع الصلوات افضل ، وما رواه الشيخ (قده) عن الصادق (ع) قال تجزيك فى الصلوة اقامة واحدة الا الغداة و المغرب ، و ما رواه ايضا عنه (ع) قال لاتصل الغداة و

المغرب الاباذان واقامة و رخص فى سائر الصلوات بالاقامة ، والاذان افضل ، (فقد يقال) بدلالة تلك الاخبار على وجوب الاذان والاقامة معاً فى الغداة والمغرب وذلك لدلالة كلمة « لابد » فى الخبر الاول والاستثناء فى الثانى و النهى فى الثالث ، كما هو احد الاقوال فى المسئلة حيث نقل القول بوجوبهما فى الغداة والمغرب عن جماعة (لكنه مردود) بان تلك الاخبار انما هى فى مقام التفصيل بين المغرب و الصبح وبين غيرهما باهمية الاذان فيهما دون سائر الصلوات من غير دلالة فيها على وجوبهما فى الصبح و المغرب و وجوب الاقامة فقط فى غيرهما سيما مع ذيل الخبر الاول من الحكم بافضلية الاذان والاقامة فى جميع الصلوات ، واما الخبر الثانى فالاستثناء فيه انما هو عن الاجزاء فيكون مفاده عدم اجزاء الاقامة فى المغرب و الصبح لا عدم اجزاء صلوتهما بلا اذان كما تقدم بيانه و ان عدم الاجزاء هنا لايدل على الوجوب (لكن الانصاف) ظهور الخبر الاخير فى وجوبهما فى الموردين لورود النهى فيه عن الصلوة الا باذان و اقامة بل ظاهره اشتراط صحة الصلوتين بهما على حذو سائر النواهى الواردة فى باب الصلوة كالنهى عن الصلوة فى الحرير او غير المأكول و النهى عن الصلوة الا مع الطهارة فكما ان النهى فيهذه الموارد غيرى يستفاد منه المانعية اوالشرطية فكذلك فى هذا النهى الوارد فى المقام (فالصواب فى الجواب) عنه انه معارض (بالنسبة الى وجوب الاذان فى المغرب) بما هو اظهر منه الدال على عدم وجوب الاذان فيهما وذلك مثل صحيح عمر بن يزيد قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الاقامة بغير اذان فى المغرب فقال ليس به بأس وما احب ان يعتاد ، الدال على مرجوحية ترك الاذان والاهتمام بفعله فيحمل النهى فى ذلك الخبر على مرجوحية الترك ، هذا بالنسبة الى المغرب ، واما فى الصبح فيكفى فى اثبات جواز تركه فيها مادل على الرخصة فى ترك الاذان مطلقا الشامل للصبح ايضاً (فتامل) مضافاً الى انه بعد ان ثبت ان النهى فى المغرب تنزيهى والمفروض ان الوارد فى الخبر هو نهى واحد بصيغة واحدة وقد اسند الى الغداة والمغرب فلايمكن استفادة النهى التحريمى منه بالنسبة الى الغداة ايضاً، هذا حكم الاذان (واما الاقامة) فلا معارض لمادل على وجوبها فى الغداة و المغرب و قد تقدم امكان استفادة وجوبها فى الجماعة مطلقا ولو فى غير الصبح والمغرب من موثقة عمار المتقدمة ولكن مع ذلك كله مخالفة المشهور

مع کون تلك الاخبار بایدیهم موهنة للاستدلال بها علی الوجوب فالفتوی به لا تخلو من اشکال کما ان ترك الاقامة ایضاً اعتماداً علی فتواهم مشکل فی غیر موارد سقوطها (و ربما یستدل) علی استحبابها بروایتین من الروایات المتقدمة (احدیهما) ذیل روایة ابی بصیر المعبر فیه بقوله (ع) فانه ینبغی ان تؤذن وتقیم بناء علی ظهور (ینبغی) فی الاستحباب (الثانیة) صحیحة صفوان وفیها «والاذان والاقامة فی جمیع الصلوات افضل» (و الجواب) عن الاولی انه لو سلم ظهور « ینبغی » فی عصر هم علیهم السلام فی الاستحباب فلا یکفی ذلك فی اثبات الاستحباب الابعد اثبات اظهریته من ظهور ماتقدم من مادل علی الوجوب بحیث تطمئن النفس بحمل ماتقدم علی الاستحباب (و اما عن خبر صفوان) فبانه انما یثبت افضلیة الاذان و الاقامة مجتمعاً لا افضلیة کل واحد منهما بالنسبة الی ترکه (وبالجملة) لم یظهر لی وجه قاطع للحکم بترخیص ترك الاقامة وان کان المختار عند الاستاد دام بقائه هو الاستحباب (**الموضع الثالث**) هل یشترك الحکم بمشروعیة الاذان والاقامة بین الرجال والنساء او یختص بالرجال ؟ وجهان ، اقویهما الاول ، للاجماع المدعی علی مشروعیتهما للنساء ایضاً مضافاً الی ماورد من استحباب الاذان لهن کصحیح ابن سنان ، وفیه بعد السؤال عن المرئة تؤذن للصلوة قال : حسن ان فعلت ، ویدل علی مشروعیة الاقامة لهن بطریق اولی و اما ماورد من انه لیس علیهن اذان ولا اقامة ولا جمعة ولا جماعة فلا یدل علی نفی المشروعیة ضرورة استحباب الجماعة لهن قطعاً و اما الجمعة فالمراد نفی تعینها علیهن و ذلك لان الواجب فی یوم الجمعة بحسب اصل التشریع هو الظهر او الجمعة تخییراً بینهما ولکن تتعین الجمعة عند انعقادها بالامام (ع) او المنصوب منه علی الرجال ویبقی حکمها التخییری بالنسبة الی النساء ومن ثم لو صلتها المرئة کانت مسقطة عن الظهر لها کما ان الامر کذلك فی العبید والمسافر و کل من لاتجب علیه الجمعة فلیس المراد من نفی الجمعة نفی اصل مشروعیتها لهن فیکون الامر کذلك فی الاذان و الاقامة ایضاً هذا مضافاً الی ماتقدم من التصریح علی استحباب الاذان لهن فی الصحیح المتقدم

الموضع الرابع أنه لا اشکال فی عدم ثبوت الاذان والاقامة فی شیئی من النوافل ولا فی شیئی من الفرائض غیر الیومیة ، وعن المعتبر انه مذهب علماء الاسلام

كما لا اشكال فى ثبوت مشروعيتهما فى اليومية فى الجملة انما الكلام فى انهما ثابتان لها مطلقا أداء و قضاء ؛ او يختص الاذان بالاداء فلا اذان فى القضاء مطلقا واحداً كان اومتعدداً ، فى اول ورده او فى البوافى ؛ او يستحب فيه مطلقا ؛ او يفصل بين القضاء الواحد والمتعدد فيقال بثبوته فى الواحد وفى اول الورد من المتعدد وسقوطه فى بقية الصلوات من الورد الواحد ؛ اقوال ، والذى ينسب الى المشهور اوالاشهر هوعدم سقوطه فى القضاء الواحد وعن اول الورد المتعدد وسقوطه مع بقاء مشروعيته فى بقية الورد ، فهذه الدعوى تنحل الى امور (الاول) ثبوت استحبابه فى القضاء الواحد وهذامما لااشكال فيه لدلالة الاخبار على استحبابه فى اول الورد من المتعدد كما سياتى (الثانى) استحبابه فى اول الورد فى المتعدد ، و الذى يدل عليه روايات كصحيحة محمد بن مسلم وصحيحة زرارة او حسنته و غيرهما (١) ولامعارض لها الا مكاتبة موسى بن عيسى قال كتبت اليه رجل يجب عليه اعادة الصلوة ايعيدها باذان و اقامة فكتب (ع) يعيدها باقامة ، بدعوى عدم الفرق فى الحكم بسقوط الاذان بين كون الفائتة واحدة او متعددة بالنسبة الى اول الورد (ولايخفى) قصور ها عن المعارضة مع تلك الاخبار (اماولا) فمن جهة معارضتها مع رواية عمار الساباطى قال سئل ابو عبدالله (ع) عن الرجل اذا اعاد الصلوة هل يعيد الاذان والاقامة قال نعم ، الدالة على ثبوت استحباب الاذان (واماثانياً) فلكونها كرواية عمار اجنبية عن المقام من جهة ظهور كون السئوال فيهما عن اعادة الاذان والاقامة من حيث وقوع الفصل بينهما وبين الصلوة المعادة ، بوقوع تلك الصلوة الفاسدة فلا ربط لهمابما نحن فيه من استحباب الاذان لما يقضى من الفوائت التى لم يأت بهافى وقتها اصلااوانه على فرض الاتيان بها فاسدة لم يكن محل للسئوال عن الاكتفاء باذانها من جهة تخلل الفصل الطويل بينه و بين الاذان بيوم او اكثر و اما معارضتهما فى نفسهما فمندفعة بان المكاتبة تدل على سقوط الاذان دون الاقامة من جهة كون الفصل بمقدار الصلوة

---

(١) المراد من صحيحة ابن مسلم مارواه الشيخ (قده) فى الصحيح عنه قال سئلت اباعبدالله (ع) عن رجل صلى الصلوات وهو جنب اليوم و اليومين و الثلثة ثم ذكر بعد ذلك ، قال يتطهر ويؤذن ويقيم فى اوليهن ثم يصلى ويقيم بعد ذلك فى كل صلوة بغير اذان حتى يقضى صلوته (واما رواية زرارة) فهى مارواه عن ابى جعفر (ع) قال اذا نسيت صلوة او صليتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدء باوليهن فاذن لها واقم ثم صل مابعدها باقامة اقامة لكل صلوة صلوة

الاولى الفاسدة مضراً، وزواية عمار لاتدل الاعلى جواز الاذان معه ولامنافاة بين سقوطه رخصة مع بقاء استحبابه (الثالث) سقوط الاذان فى غير الفرض الاول من الورد ،ولا اشكال فيه من حيث دلالة الاخبار المتقدمة على سقوطه (وتوهم) معارضتها مع ماتقدم من رواية عمار (مدفوع) بماتقدم مضافاً الى ظهورها فى وحدة الصلوة وكون المفروض فى المقام هو صورة التعدد (والمراد) بالرخصة فى الترك فى المقام هو تادى وظيفة حريم الصلوة باتيان الاقامة وحدها كماتقدم بيانه لاصرف الترخيص فى الترك ، اذالمستحب مرخص فى تركه مطلقا كما ان المراد بعدم الرخصة فى غير موارد سقوطها هو توقف اداء وظيفة التهيؤ للحضور بين يدى الله تعالى على الاذان والاقامة معاً (الرابع) بقاء مشروعية الاذان فى بقية الصلوات غير الفرض الاول من الورد مع ماعرفت من سقوطه فيها فيكون المراد من السقوط هو الرخصة مع بقاء اصل المشروعية (واستدل له) بالاطلاقات والعمومات (منها) قوله (ع) من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت ، بناء على ارادة المشابهة فى الكيفية وان كانت خارجة عن افعال الصلوة واجزائها كالطهارة و نحوها (ومنها) موثقة عمار لاصلوة الا باذان واقامة (ومنها) قوله (ع) فى رواية صفوان و الاقامة فى جميع الصلوات افضل ، وغير ذلك مما يدل بعمومه او باطلاقه على مشاركة القضاء مع الاداء وثبوت استحبابه لكل صلوة (واستدل ايضاً) باستصحاب بقاء مشروعيته بالنسبة الى تلك الصلوات الفائتة الثابتة مشروعيتها لها لواتى بها اداء (ويرد على الاول) ان العمومات مخصصة والمطلقات مقيدة بما يدل على سقوطه فى غير الفرض الاول من الورد على وجه يظهر منه عدم المشروعية اصلا كصحيح ابن مسلم المتقدم حيث قال (ع) « ثم يصلى ويقيم بعد ذلك فى كل صلوة بغير اذان » فان ظاهره عدم ثبوت الاذان الا فى الفرض الاول من الورد (ويرد على الاستصحاب) بان مرجعه الى الاستصحاب التعليقى حيث ان مفاده كما عرفت يرجع الى ان تلك الصلوات الفائتة كانت بحيث لواتى بها فى اوقاتها اداء لكان الاذان لها مشروعاً فمع خروج وقتها يشك فى بقاء مشروعيته لها، ولايصح تقريب غير التعليقى ضرورة عدم الحالة السابقة لمشروعية الاذان لتلك الفوائت حتى يستصحب والاستصحاب التعليقى ليس بحجة على مختار الاستاد دام بقائه مضافاً الى عدم اتحاد موضوع القضية المتيقنه مع موضوع القضية المشكوكة لكون موضوع القضاء غير الاداء ، هذا مع انه لاتصل النوبة الى

الاستصحاب مع وجود الدليل الاجتهادى وهو صحيح ابن مسلم المتقدم (ثم ان الحق) كون البحث فى ثبوت الاذان فى غير اول الورد و عدمه من صغريات البحث عن السقوط فى موارد الجمع فيقع فيه ماوقع هناك من الكلام فى كون السقوط رخصة او عزيمة وسياتى تحريره انشاء الله تعالى

الموضع الخامس فى بيان موارد سقوط الاذان (فالاول) ماتقدم فى البحث السابق من سقوطه فى غير اول الورد من القضاء المتعدد (الثانى) اذان صلوة العصر من يوم الجمعة وسقوطه هنا فى الجملة مما لا اشكال ولا خلاف فيه بحيث يعتد به كما فى الجواهر وانما الكلام فى جهات (الاولى) فى سقوطه عمن جمع بين الفريضتين وقد اتى بالجمعة (الثانية) فى سقوطه ممن جمع بينهما و قداتى بالظهر (الثالثة) فى سقوطه عمن فرق بينهما سواء اتى بالجمعة او بالظهر (اما الاولى) فالظاهر ان المتيقن هو سقوطه فى هذا المورد (اعنى فيما اتى بالجمعة واراد الجمع بينها وبين العصر) و ذلك بعد استحباب الجمع بين الجمعة والعصر وماياتى من سقوطه فى ماجمع بين الصلوتين مطلقا كما ياتى انشاء الله تحقيق الكلام فى ان السقوط فيه رخصة او عزيمة (وقد استدل) لسقوطه فى محل الكلام برواية حفص بن غياث عن الباقر (ع) حيث يقول (ع) الاذان الثالث يوم الجمعة بدعة ، بناء على ان يكون المراد به هو اذان صلوة العصر باعتبار كونها ثالثة للصلوات من اليوم فالاذان الاول اذان صلوة الصبح والثانى اذان صلوة الجمعة والثالث اذان صلوة العصر (ولا يخفى مافيه) فان من المحتمل ان يكون المراد من الاذان الثالث هو ماابدعه عثمان من الاذان بين الخطبة و صلوة الجمعة بعد ان كان المؤذن يؤذن اولا للاعلام و ثانيا اذان الصلوة قبل الخطبتين ، وقد يعبر فى بعض الاخبار عن الاذان الثالث الوارد فى خبر حفص بالاذان الثانى ووجهه هو اسقاط اذان الاعلام وجعله ثانيا بالنسبة الى الاذان الصلوتى، ثم ان ماذكرنا من الاحتمال اقرب مما ذكر فى الاستدلال لوجهين (الاول) من جهة ورود التعبير عنه فى بعض الاخبار بالاذان الثانى كما عرفت وهو لايناسب مع حمله على اذان صلوة العصر مع ان الظاهر وحدة الاذان المحكوم عليه بالبدعة وان عبر عنه تارة بالثانى واخرى بالثالث لانهما اذانان كل واحد منهما بدعة (١) **الثانى** اطلاق البدعة عليه لان البدعة

(١) لايخفى انه يمكن ان يكون الاذان الثانى و الثالث عبارة عن اذان صلوة العصر لانه*

عبارة عن التشريع المتحقق فالفرق بينها و بين التشريع انما هو بالعموم والخصوص المطلق فالتشريع عبارة عن ادخال ماليس من الدين فى الدين سواء فعله احدا ولم يفعله ، و البدعة عبارة عن فعل ذلك الصادر من احد كصلوة التراويح التى ابتدعها الثانى ، فاذا وصف الاذان الثالث بكونه بدعة فحصول هذا الوصف له متوقف على ان يكون ذلك (اعنى جعله وامر الناس به) صادراً من احد وهذا المعنى ينطبق على ماذكرنا من الاحتمال دون ماذكر فى الاستدلال من كون المراد منه اذان صلوة العصر اذ الامر به لم يصدر من احد حتى يصح اطلاق البدعة عليه بخلاف ذلك الاحتمال حيث عرفت انه من بدع عثمان ، فالاستدلال بخبر حفص غير تام والعمدة ماذكرنا من كونه من صغريات السقوط فى مطلق الجمع بين الصلوتين ، ومن هذا ظهر الكلام فى (الجهة الثانية) وهى البحث عن سقوط اذان العصر ممن جمع بين الصلوتين يوم الجمعة مع كونه آتياً بصلوة الظهر اذ هذا ايضاً من مصاديق مطلق الجمع بين الصلوتين وسياتى بيان سقوط الاذان فيه كما أنك عرفت مماذكرنا حكم (الجهة الثالثة) التى كانت فى البحث عن حكم اذان العصر لمن فرق بين الصلوتين وانه لاوجه لسقوطه لعموم مادل على ثبوت الاذان لكل صلوة وعدم مايدل على سقوطه فى عصر يوم الجمعة بقول مطلق حتى فى هذا المورد ،

(بحث و تحقيق)

هل السقوط فى موارد الجمع رخصة او عزيمة ؟ فمن المشهور الوجه الاول بل قالوا بكون الاتيان بالاذان فى غير اول الورد فى قضاء الصلوات افضل من تركه (وتحقيق القول) يتوقف على تقديم امور (الاول) ان الرخصة فى ترك المستحب تطلق على معان (احدها) بمعنى ان ترك المستحب جائز فتركه مرخص فيه من هذه الجهة (الثانى) تركه لحصول مرتبة من الوظيفة بفعل غير هذا المستحب او بفعله نفسه فى غير ذلك المورد كمافى الترخيص فى ترك الاذان فى غير الغداة والمغرب كمايدل عليه قوله (ع) ادنى

---

* ثالث للاذان الاعلامى للظهر او الجمعة والاذان الصلوتى لها ، وهو بعينه ثان للاذان الصلوتى للظهر او الجمعة ايضاً فالوجه الاول لاينهض لاثبات كون المراد من الاذان الثالث او الثانى هو الاذان لصلوة الجمعة بعد الخطبة وقبل الصلوة واما الوجه الثانى فلا بأس به لو ثبت لغة وشرعاً اختصاص اطلاق البدعة بالتفسير المذكور كما لايبعد ذلك ، .

ما يجزى من الاذان ان يفتتح الليل باذان و اقامة و يفتتح النهار باذان و اقامة و يجزيك فى سائر الصلوات اقامة بغير اذان ، فان الظاهر من التعبير بادنى الاجزاء هو كونه مجزياً فى حصول ماهو الوظيفة (الثالث) بمعنى سقوطه ، وتصوير الرخصة بهذا المعنى فى غاية الاشكال ، ومايمكن ان يقال فى تصويره امور (الاول) ان يكون بمعنى الكراهة فى العبادة (و توضيح ذلك) يتوقف على بيان المراد من كراهية العبادة فيما لابدل لها ، فنقول اجمال القول فيها هو طرو خصوصية للعبادة (بعد الفراغ عن كونها عبادة) موجبة لنقص فيها مع بقاء رجحانها الموجب لعباديتها وذلك كصوم يوم عاشورا ، والتنفل فى الاوقات المخصوصة فان خصوصية التشبه باعداء ال محمد (ع) فى الاول و بعبدة الشمس فى الثانى قد صارت منشأ لنقص فيهما مع بقائهما على ماهما عليه من العبادية وانما قلنا بطروها للعبادة بعد الفراغ عن العبادية لئلا يوجب المزاحمة مع عباديتها اذ لو كان الطريان على الذات بعنوانها لا بماهى عبادة لصارت مرجوحة فيستحيل (ح) رجحانها لامتناع اجتماع المتضادين من حيثيتين تعليليتين ، الذى اظهر مصاديقه ذلك ، هذا خلاصة مايمكن ان يقال فى كراهية العبادة التى لابدل لها فيقال فى المقام ايضاً بطرو خصوصية للاذان فى موارد الجمع موجبة لنقصانه مع بقاء رجحانه (ويرد عليه) بعدم العلم بتلك الخصوصية فى المقام اذ ليس كلما يحتمل ان يكون موجباً لذلك منشأ للجزم بنقصانه مالم يدل دليل قطعى عليه (الثانى) ان يقال بمنع استفادة عدم المشروعية من الاخبار الدالة على سقوطه لان اقصى مايدل عليه هو عدم صدور الاذان من النبى (ص) اومنهم (ع) فى تلك الموارد وهذا لايدل على عدم المشروعية فلعله كان تركاً للمستحب اعلاماً بانه مستحب (و يرد عليه) ان الاخبار مختلفة ففى بعضها مايدل على السقوط وعدم المشروعية و هو كل مورد دل على النهى عن الاذان كمافى الفوائت بالنسبة الى غير اول الورد ، وفى الجمع بين ظهرى عرفة وعشائى ليلة المزدلفة وفى بعض موارده تدل على عدم فعل النبى (ص) وهذا ايضاً ظاهر فى نفى المشروعية ضرورة بعد حمله على بيان الترخيص فى ترك المستحب اذ هو يحصل بالبيان القولى (فتامل) « **الثالث** » ان يقال بعد وضوح ان الاصل فيما شك فى كون السقوط رخصة اوعزيمة هو كونه عزيمة الا ماثبت بالدليل كونه رخصة فلابد من تتبع الموارد فكل مورد ثبت جواز فعله بدليل او اجماع و

نحوه فنلتزم به وكل مورد لم يثبت جوازه فيه نلتزم بكونه عزيمة و نقول فيما ثبت كونه رخصة ان معناها ارتفاع مرتبة من الرجحان مع بقاء درجات اخر كافية فى عباديته وهذا الوجه هو المعتمد ، والفرق بينه وبين الوجهين السابقين ان الغرض من الاول اثبات كون السقوط رخصة بمقتضى صرف الاطلاقات الدالة على الثبوت والغرض من الثانى التشكيك فى مخصصية الاخبار الدالة على السقوط فيتمسك (ح) بالاطلاقات والغرض من الوجه الثالث هو تقييد تلك المقيدات بما دل على جواز الاذان فى المورد الذى قام الدليل على جوازه فيه بمعنى ان هينها ادلة ثلثة (احدها) الاطلاقات الدالة على استحباب الاذان الدالة باطلاقها على استحبابه فى مورد الجمع (وثانيها) المقيدات الدالة على سقوطه فى موارد السقوط ولا يخفى ان مقتضى الاولى لولا تقييدها بالثانية هو استحباب الاذان فى موارد السقوط ومقتضى الثانية سقوطها وعدم مشروعيتها فى موارد السقوط (وثالثها) المقيدات للطائفة الثانية الدالة على ثبوت المشروعية فيما تدل على ثبوتها فبتلك المقيدات يرفع اليد عن اطلاق الطائفة الثانية الدالة على السقوط وعدم المشروعية وتصير نتيجة ذلك هو الحكم ببقاء مرتبة من الرجحان مقتضية لكونه عبادة (فتحصل) ان الاصل الاولى يقتضى كون السقوط عزيمة الا اذا دل الدليل على كونه رخصة(١)

هذا غاية مايمكن ان يقال فى معنى كون السقوط رخصة ، واما تعيين موارد قيام الدليل على ذلك فسياتى انشاء الله تعالى هذا تمام الكلام فى الامر الاول (الامر الثانى) من الامور التى ينبغى تمهيدها فى هذا البحث ، ان المراد من الجمع بين الصلوتين ماذا ؟ (فنقول) ان الجمع كالتفريق هنا يحتمل وجوهاً (الاول) ان يكون

---

(١) لكن الانصاف ان الوجه الثالث عين الالتزام بما منعه من كون المقام من قبيل النهى فى العبادة فيما لابدل له ضرورة ان مورد العبادة المكروهة فيما لابدل له ايضاً انما يلتزم بالكراهة (بالمعنى الذى تقدم) بعد ورود الدليل على كون النهى تنزيهياً لا تحريمياً فاذا ورد نهى عن عبادة ولم يقم دليل من اجماع ونحوه على كونه تحريمياً فلا بد من الحكم بعدم مشروعية تلك العبادة كالنهى عن الصلوة فى ايام الحيض والنهى عن صوم العيدين ولا يبقى للعبادة (ح) رجحان بمقدار يمكن بقائها على وصف العبادية فبقاء المشروعية والرجحان بعد ورود النهى موقوف على ورود الدليل على كون النهى تنزيهياً وهذا بعينه هو مفاد الوجه الثالث الذى مرجعه الى لزوم قيام الدليل على مشروعية الاذان بعد الدليل على سقوطه (نعم) لو كان مرجع الوجه الاول الى كون المقام من قبيل الكراهة فى العبادة قياساً من دون لزوم قيام الدليل على ذلك لصح المنع بما ذكر من لزوم قيام الدليل على كون السقوط رخصة (والحاصل) ان المقام مع العبادة المكروهة كفرسى الرهان فى عدم امكان الالتزام ببقاء الرجحان الا بدليل خارج ،

المراد بالتفريق بين الصلوتين ايقاع كل صلوة فى وقت فضيلتها فعليهذا فلواوقع صلوة الظهرفى اخر وقت فضيلتها و صلوة العصر فى اول وقت فضيلتهافلا جمع ولولم يفصل بينهما بزمان اوقوع كل منهما فى وقت فضيلتهويظهر من ذلك المراد من الجمع و انه عبارة عن اتيان الصلوتين فى وقت فضيلة واحدة منهما سواء فرق بينهما بالزمان اوصلاهما من غير تراخى ، وهذاالوجه هوالظاهر من المحقق (قده) فى جوابه عن تلميذه جمال الدين الشامى حين سئل عنه ان النبى صلى‌الله عليه واله ان كان يجمع بين الصلوتين فلا حاجة الى الاذان الثانى اذ هوللاعلام ، و ان كان يفرق فلم جعلتم الجمع افضل فاجاب المحقق (قده) بان النبى (ص) كان يجمع تارة ويفرق اخرى ، وانما استحببنا الجمع فى الوقت الواحد اذاأتى بالنوافل والفرضين فيه لانه مبادرة الى تفريغ الذمة (انتهى موضع الحاجه من كلامه) وهوصريح فى ان الجمع انما هو باتيان الفرضين فى وقت واحد ولو فصل بينهما بالنافلة (الثانى) ان يكون المراد من الجمع والتفريق معنا هما العرفى ، فالتفريق عبارة عن الفصل بين الصلوتين بما يعدمعه تفريقاًعندالعرف سواء اوقعهما فى وقت واحد اولا ، وسواء كان الفصل بينهما بالنافلة اوبغيرها ، والجمع عبارةعن مايقابله ، ولاخفاء فى اختلاف مصاديقهما فانه ربمايكون الفصل بمقدار لايقطع عندالعرف بكونه محققاً للتفريق (الثالث) ان يكون المراد من الجمع عدم الفصل بينهما بالنافلة ، سواء وقعتا فى وقتهما او وقعتا فى وقت واحد فيكون المراد من التفريق مايقابله ، وهل المعتبر (ح) فى التفريق هوالفصل بنفس النافلة بحيث لوحصل الفصل بمقدارهالم يكن تفريقاً اويكفى الفصل بمقدار ادائها ؟ وجهان ، (اذاظهر ذلك فنقول) هل المعتبر فى تحقق التفريق هوالمعنى الاول اوالثانى اوالثالث على كلا احتماليه؟وجوه ؟ وتحقيق الكلام يتوقف على تمهيد مقدمة (وهى) انه قد تقرر فى بحث الوقت ان الجمع والتفريق يختلف حكمهما بحسب الموارد فقديكون الجمع افضل وقديكون التفريق افضل وقديكونان متساويين فى الفضيلة ، و موارد افضلية الجمع ثلثة (الاول) عصر يوم الجمعة فان الجمع بينها و بين الفريضة الاولى افضل سواء كانت هى الجمعة اوالظهر (الثانى) الظهر والعصر يوم عرفة (الثالث) المغرب والعشاء ليلة المزدلفة، وفى غير هذه الموارد فالتفريق افضل، واما مورد تساوى الجمع والتفريق فى الفضيلة فهو فى قضاء الفوائت

فانه وان استحب التعجيل فى قضائها او يجب على اختلاف فى ذلك، الاان ذلك غير عنوان الجمع و ان كان قديلازمه ، (و بعد ماظهرلك ذلك فنقول) ان الكلام يقع فى مواضع ثلثة (الاول) فيما يستحب فيه الجمع و المراد بالجمع الذى هو موضوع الاستحباب هو المعنى الاول من المعانى الثلثة المتقدمة اعنى الجمع بين الفرضين فى وقت واحد سواء تحقق الجمع العرفى املا ، وسواء حصل بينهما الفصل بالنافلة او بمقدارها املا ، وان كان يختلف وقت الجمع فى موارد استحبابه ففى عصرى الجمعة و عرفة يكون الاستحباب بتقديم العصر عن وقت فضيلتها فى سائر الايام و اتيانها فى وقت فضيلة الظهر امافى الجمعة فبملاك سقوط نافلة الظهرين فيها فيكون وقت صلوة الظهر والجمعة اول الزوال فاذاصلى الظهر فى اول الزوال والمفروض عدم النافلة للعصر ايضاً فيقع صلوة العصر (ح) فى وقت صلوة الظهر فى سائر الايام بل فى وقت نافلتها حيث ان الظهر فى سائر الايام تؤخر عن الزوال بمقدار ثمان ركعات نافلتها و فى يوم الجمعة لمكان سقوت النافلة تقع فى اول وقت نافلتها فتقع العصر فى وقت الاربعة الاخيرة من وقت نافلة الظهر وهذاهو الجمع المستحب يوم الجمعة لاتاخير الظهر الى وقت فضيلة العصر فى سائر الايام ، وهكذا الحكم فى يوم عرفه ولكن العلة فى الجمع فيه هو الاهتمام بالاشتغال بالدعاء ، واما ليلة المزدلفة فيكون الامر بالعكس حيث انه يستحب تاخير المغرب الى وقت العشاء والجمع بينهما فى المشعر (وبعد ما اتضح لك) معنى الجمع فى موارد استحبابه فاعلم ان معنى التفريق فى موارد استحبابه ايضاً ذلك بمعنى اتيان كل من الفرضين فى وقت فضيلته سواء اتى بالنافلة بينهما املا فلا يتحقق التفريق المستحب بمجرد اتيان النافلة ، وما يستفاد من الروايات فى حكم الاذان لو جمع بينهما بجمع غير مستحب هو كون سقوطه رخصة لاعزيمة كما سياتى بيانه انشاء الله تعالى (الامر الثالث) انه بعدماتبين فى الامر الاول معنى الرخصة و الغريمة وفى الامر الثانى معنى الجمع والتفريق فلابد من التكلم فى كل مورد من موارد الجمع حتى يظهر حكمه من حيث كون السقوط رخصة اوعزيمة (فنقول) هنامسائل (الاولى) فى حكم الاذان لعصر يوم عرفة وقدتقدمت الاشارة الى صورهذه المسئلة (فالاولى) ان يجمع بين الظهر والعصر بلاتخلل النافلة بينهما وحكم الاذان فيهذه الصورة هوسقوطه عزيمة لارخصة

وذلك لمايدل على النهى عن الاذان الكاشف عن عدم مشروعيته كصحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام السنة فى الاذان يوم عرفة ان يؤذن ويقيم للظهر ثم يصلى ثم يقوم فيقيم للعصر بغير اذان و كذلك فى المغرب والتشاء بمزدلفة (الثانيه) ان يجمع بينهما مع تخلل النافلة وحكم الاذان (ح) هوسقوطه رخصة لاعزيمة وذلك لخبر زريق الوارد فى الجمع بين الظهرين كذلك فى يوم الجمعة وفيه انه يعنى الصادق(ع) ربما كان يصلى يوم الجمعة ستر كعات اذا ارتفع النهار و بعدذلك ستر كعات اخر وكان اذار كدت الشمس فى السماء قبل الزوال اذن وصلى ركعتين فمايفرغ الامع الزوال ثم يقيم للصلوة ويصلى الظهر ويصلى بعد الظهر اربع ركعات ثم يؤذن ويصلى ركعتين ثم يقيم ويصلى العصر، فانه (ع) مع جمعه بين الفرضين بمعنى اتيان العصر فى وقت الظهر اذن (ع) لصلوة العصر بعدالفصل بينها وبين الظهر باربع ركعات من نوافل الجمعة فيدل على استحباب الاذان فى صورة الجمع مع الفصل بينهما بثمانى ركعات وهى تمام النافلة بطريق اولى (الثالثة) انلايجمع بينهما بل ياتى بكل من الصلوتين فى وقتها ولا يسقط الاذان فى هذه الصورة اصلا (الرابعة) ان يجمع بينهما على غير الوجه المستحب كان يؤخر الظهر الى وقت العصر، وفى هذه الصورة يسقط الاذان رخصة لاعزيمة وسياتى وجهه

(**المسئلة الثانية**) فى حكم اذان عشاء ليلة المزدلفة و فيها ايضاً اربع صور (الصورة الاولى) ان يجمع بينها وبين المغرب بلا تخلل النافلة و حكمها سقوط الاذان فيها عزيمة وذلك لما تقدم فى ذيل صحيحة ابن سنان من قوله (ع) «و كذلك فى المغرب والعشاء بمزدلفة » وصحيحة منصور بن حازم عن الصادق (ع) قال (ع) صلوة المغرب والعشاء بجمع (١) باذان واقامتين ولا تصل بينهما شيئاً وقال هكذا صلى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم، وفى معناهما اخبار اخر ، وحكم بقية الصور حكم الصور المتقدمة فى المسئلة السابقة (ولايخفى) ان مشروعية الاذان فى الصورة الثانية من المسئلتين مختصة بما اذا تخلل خصوص فعل النافلة ولايكفى تخلل مقدار النافلة ولولم يأت بها واشتغل بغيرها من التعقيب ونحوه وذلك لعدم استفادة المشروعية مما تقدم من خبر زريق الا فى صورة الاتيان بالنافلة بعد ثبوت اصل السقوط ، (و مما

(١) جمع : من اسامى المشعر الحرام

ذكرنا) فى حكم الصورتين الاوليين من المسئلتين يظهر مافى كلام الشهيد (قده) من الحكم بالكراهة حيث ان المستفاد من الدليل فيهما عدم المشروعية او عدم الدليل على المشروعية وليس الدليل على عدمها او عدم الدليل عليها دليلا على الكراهة ، ولا يمكن حملها على الكراهة فى العبادة لان الحمل عليها انما هو بعد ورود نهى عن العبادة مع قيام دليل على جواز ها مع النهى وليس فى لسان تلك الادلة الا نفى الاذان فى الصورتين لا النهى عنه حتى يلتزم بحمله على الكراهة مع قيام الدليل على عدم بقائه على ظاهره من الحرمة وقد تقدم ان فى مورد كراهة العبادة لابد من الالتزام بكون النهى متعلقاً بالعبادة بعد الفراغ عن عباديتها لا بما هى هى ضرورة لزوم اجتماع الامر والنهى لو كان كذلك كما اوضحناه وهذا المعنى ايضاً ليس مما يستفاد من ادلة سقوطه فى الصورتين ، ولو فرض كونها بصورة النهى ، وخلاصة القول ان الحمل على الكراهة والقول بها يحتاج الى دليل منتف فى الصورتين

(المسئلة الثالثة) فى حكم اذان عصر يوم الجمعة ، ولا اشكال فى استحباب الجمع بين الفرضين فى يوم الجمعة سواء اتى بالجمعة او بالظهر وذلك لتكاثر الاخبار على ان وقت صلوة العصر فى يوم الجمعة وقت الظهر فى سائر الايام ، والكلام فى هذه المسئلة ايضاً فى صور (الاولى) ان يجمع بين الفرضين بالجمع المستحب مع عدم الفصل بينهما بالنافلة ، ولا اشكال فى سقوط الاذان فى هذه الصورة للاجماع المدعى فى غير واحد من العبائر وقال فى مفتاح الكرامة انه لم يخالف فيه احد من المتقدمين والمتأخرين ، ولما يدل على سقوطه فى موارد الجمع مطلقا ولو لم يكن جمعاً استحبابياً ، انما الاشكال فى كونه عزيمة او رخصة ، والذى قواه الاستاد دام بقائه هو العزيمة وهو مختار جماعة منهم صاحب الجواهر (قده) و استدل دامت افاداته لمختاره بما يدل على السقوط فى مورد الجمع المستحب مع عدم ما يدل على مشروعيته فى ذلك المورد فيكون حكم هذه الصورة كالصورة الاولى من المسئلتين المتقدمتين ، هذا مضافاً الى انه يدل على السقوط فى الصور الثلاث فى المسائل الثلث ، ماروى عن ابى الحسن (ع) قال سمعته (ع) يقول اذا جمعت بين صلوتين فلا تطوع بينهما ، وماروى ايضاً قال سمعت ابا الحسن (ع) يقول الجمع بين الصلوتين اذا لم يكن بينهما تطوع فاذا كان بينهما تطوع فلا جمع ، فانهما بعد ما عرفت مما تقدم من تحقق الجمع باتيان الصلوتين

فی وقت واحد ولو مع تخلل النافلة بینهما لابد ان یحمل نفی الجمع مع التطوع علی نفی حکمه أعنی عزیمة سقوط الاذان (اقول) وفیما افاده اشکال حیث لم یدل دلیل مطلق علی سقوط الاذان فی مورد الجمع المستحب حتی یتمسك باطلاقه علی نفی المشروعیة ولم یرد دلیل خاص علی سقوط الاذان فی عصر الجمعة التی هی احدی موارد الجمع المستحب و انما الدلیل علی سقوطه هو الاجماع و الاخبار الدالة علی سقوطه فی مطلق الجمع اما الاجماع فالمسلم منه لو ثبت انما هو بالنسبة الی اصل السقوط واما کونه عزیمة فلا اجماع علیه لکون المسئلة خلافیة والمنقول عن جماعة کالشیخ فی المبسوط والشهید فی الذکری والعلامة فی جملة من کتبه هو عدم التحریم حتی ان المحکی عن الدروس « انه بالغ من قال بالتحریم » واما الاخبار الدالة علی السقوط فی مطلق الجمع فسیأتی عدم دلالتها علی نفی المشروعیة (فی مبحث مایستحب فیه التفریق) **الصورة الثانیة** ان یجمع بین العصر و بین الجمعة بالجمع المستحب مع تخلل النافلة بینهما ولا یخفی عدم الاشکال فی اصل السقوط و ذلك لما تقدم من الاخبار الدالة علی سقوطه فی مطلق الجمع وخبر ابان الدال علی اذان الصادق (ع) للعشاء لیلة المزدلفة مع اتیانه (ع) بالنافلة ، واما کون السقوط هنا عزیمة او رخصة فالاقوی هو الثانی لما تقدم من جواز الاذان مع تخلل النافلة کخبر زریق ونحوه (الصورة الثالثة) ان یجمع بین الظهر والعصر بالجمع المستحب مع عدم الفصل بینهما بالنافلة ومختار الاستاذ دام بقائه هنا ایضاً هو السقوط عزیمة وتردد فی الجواهر فی کونه عزیمة او رخصة والذی یختلج بالبال عدم العزیمة حیث انا لو قلنا فی الصورة الاولی بالرخصة فالقول بها فی هذه الصورة بطریق اولی لتحقق الاجماع فی الصورة الاولی علی اصل السقوط دون هذه الصورة لنقل القول بعدم السقوط عن جماعة من القدماء والمتاخرین کالمفید والحلی وابن البراج والشهید والاردبیلی وصاحب المدارك و کذا عن الکفایة والمفاتیح لکن السقوط فیها رخصة مما لا ینبغی الاشکال فیه لدلالة مادل علی السقوط فی مطلق الجمع (الصورة الرابعة) هی الصورة السابقه مع تخلل النافلة والحکم فیها اظهر لثبوت اصل السقوط بمادل علی السقوط فی موارد الجمع المطلق و کونه رخصة لخبر زریق المتقدم من اتیان الصادق (ع) به بعد اتیانه باربع رکعات من نافلة الجمعة بین الظهر والعصر (الصورة الخامسة) ان یاتی بالفرض الاول ظهراً او جمعة فی وقته

و یؤخر العصر الی وقتها فی سائر الایام وهذا التفریق وان لم یکن مستحباً فی یوم الجمعة الا ان الظاهر عدم سقوط الاذان معه لعدم الدلیل علی السقوط ، فحکمه حکم التفریق فی سائر الایام لاطلاق مادل علی استحباب الا ذان لکل صلوة (الصورة السادسة) ان یجمع بین الظهرین علی غیر الوجه المستحب کالاتیان بهما فی وقت العصر وحکمها یاتی فی حکم مطلق الجمع هذا تمام الکلام فیما یستحب فیه الجمع (اما ما یستحب فیه التفریق) فاذا جمع بین الفرضین فیه فلااشکال فی اصل السقوط لدلالة الاخبار المتکاثرة علی عدم اتیان النبی صلی الله علیه واله وسلم والائمة علیهم السلام به فیما اذا جمعوا بین الصلوتین لعذر کالللیلة الباردة التی تمطر السماء فیها او غیر ذلك وقد وقع التصریح فی بعض تلك الاخبار بان الجمع لم یکن لعذر ولا علة فاصل سقوط الاذان (ح) مما لااشکال فیه و اما انه رخصة او عزیمة فوجهان واستدل للاول (تارة) بالاجماع المنقول فی مجمع البرهان علی عدم التحریم و انه قد اعترف الشهید الثانی فی الروض بعدم القائل بالتحریم (و اخری) باستبعاد کون السقوط عزیمة مع کونه من توابع الجمع الذی قد رخص فیه من غیر استحباب والظاهر کون الجمع بمایتبعه من ترك الاذان مرخصاً فیه (ولایخفی) مافی الدلیلین من الضعف و المسئلة لاتخلو من الاشکال لعدم التجری علی الفتوی بخلاف الاجماع المدعی وعدم دلیل علی تخصیص مادل علی مشروعیة الاذان فی کل صلوة والاحتیاط فیها حسن ، هذامع عدم التخلل بالنافلة (واما معه) فالاقوی کون السقوط رخصة کما قویناه فیما یستحب فیه الجمع فهنا اولی ولااقل من اشتراکه مع ماسبق من بقاء اطلاق مادل علی اصل مشروعیة الاذان من غیر مخصص ولامقید (واما فیما یتساوی الجمع والتفریق) کالفوائت المتعددة فقد تقدم حکم الاذان فی الفرض الاول من الورد واما فی غیره فمقتضی الاخبار الواردة فیها هو السقوط عزیمة فلو ثبت اجماع علی کونه رخصة فهو والا فنفس کون الجمع غیر مستحب کالتفریق غیر دال علی الرخصة اذلم یدل دلیل علی کون السقوط رخصة فی غیر مورد استحباب الجمع کما اننا لم نجد دلیلا علی کونه عزیمة فی موارد استحبابه بنحو العموم حتی فیما اذا لم یأت بالنافلة کما تقدم لکن المشهور کما قیل علی استحباب الاذان فی بقیة الصلوات غیر اول الورد من الفوائت بل علی انه افضل من ترکه فالاحتیاط فی ترکه اوالاتیان به رجاء (فتلخص من جمیع ماتقدم) ان المسلم کونه

رخصة هوالجمع فى عشائى ليلة المزدلفة و عصرى عرفة مع عدم تخلل النافلة كما ان المسلم كونه رخصة هوالجمع مع تخلل النافلة سواء كان الجمع مستحباً اولم يكن و مورد الاشكال فى كونه رخصة او عزيمة هوالجمع الغير المستحب مع عدم تخلل النافلة (بقى هنا شيئى) وهوانى بعد ماحررت المسئلة الثالثة اعنى حكم الاذان للعصر من يوم الجمعة عثرت على المحكى عن المقنعة بمالفظه « و وقت صلوة الظهر فى يوم الجمعة حين تزول الشمس ووقت صلوة العصر منه وقت الظهر فى سائر الايام وذلك لماجاء عن الصادق عليه السلام انرسول الله صلى الله عليه واله وسلم كان يخطب اصحابه فى الفيئى الاول فاذا زالت الشمس نزل عليه جبرئيل عليه السلام وقال يامحمد (ص) قدزالت الشمس فصل ، فلا يلبث ان يصلى بالناس فاذا فرغ من صلوته اقام بلال للعصر فجمع بهم العصر» وهو ظاهر فى سقوط الاذان للعصر فى يوم الجمعة اذا جمع بينها مع الجمعة (فح) لو نوقش فى الاخبار الدالة على السقوط فى مطلق الجمع امكن التمسك بهذه الرواية على السقوط بل ظاهرها كونه عزيمة (لكن يشكل) ذلك ايضاً بسبب اختلاف نسخ المقنعة كما قيل ان فى نسخة منها «اذن بلال» بدل «اقام» (و كيف كان) فبناء على استظهار العزيمة من الاخبار الدالة على السقوط فى مطلق الجمع يمكن القول بكونه كذلك فى الجمع بين العصر و بين الجمعة اوالظهر فى يوم الجمعة بل ربما يقال كما تقدم باولوية سقوطه عزيمة فى يوم الجمعة من غيره

(فرع) هل يختص استحباب الجمع بين الظهرين فى يوم عرفة بمن كان فى عرفات او يعم سائر البلدان ؟ قديتوهم الاول للقياس بعشائى ليلة المزدلفة ولكن الظاهر ان ذلك انما هو من جهة الاهتمام بالدعاء فى يوم عرفة كما ان كراهة صومه ايضاً لمن يضعف عن الدعاء ومن الواضح عدم الفرق فى ذلك بين من كان فى عرفات و بين غيرهم كما انه لايبعد اختصاص استحباب الجمع بمن يريد الدعاء لما ذكرنا من كون الملاك هوالاهتمام به ولكن لعل المسئلة محتاجة الى مزيد التتبع والتامل فى الاخبار

(مسئلة) لا اشكال فى سقوط الاذان و الاقامة معاً عن المأموم اذا دخل فى الجماعة بعد ان اذنوا للصلوة واقاموا سواء سمعهما اولم يسمع كما ان الظاهر هو سقوطهما باتيان واحد من الجماعة بهما سواء كان هو الامام او واحد من المامومين

(نعم) لا بأس بالاتيان بالاذان من المتعدد منهم عرضاً فى زمان واحد و ان كان الافضل هوالاكتفاء باذان واحد مع استماع الباقين له وحكايتهم له (وانما الكلام) فى غير المأموم ممن يريدان يصلى منفرداً فى مكان اقميت الجماعة اويريد الصلوة جماعة بعد فراغ الجماعة الاولى من صلوتهم مع عدم تفرقهم و الكلام فيه يقع فى جهات (الاولى) فى الكلام فى اصل السقوط وهو فى الجملة مما لااشكال فيه لتظافر الاخبار به المعتضدة بعمل الاصحاب مع أن فيها الصحاح بل فى سند بعضها من هو من اصحاب الاجماع ولامعارض لها سوى روايتين (احديهما) موثقة عمار عن الصادق (ع) انه سئل عن الرجل ادرك الامام حين سلم قال عليه ان يؤذن ويقيم ويفتتح الصلوة (والاخرى) رواية معوية بن شريح وفيها ومن ادركه وقد رفع رأسه من السجدة الاخيرة و هو فى التشهد فقد ادرك الجماعة وليس عليه اذان ولااقامة ومن ادركه وقد سلم فعليه الاذان والاقامة (ولايخفى) عدم معارضتهما للطائفة الاولى لامكان حملهما على الاتيان بالاذان والاقامة فى محل اخر اوالصبر حتى تتفرق الجماعة (وان استبعده فى الحدائق) من جهة فرض الراوى ادراك الامام حين سلم و بعد الحمل على صورة تفرقهم بعد الصلوة بلا فصل بلا اداء تعقيب لعدم معهوديته لكن هذا الاستبعاد لايخرج الروايتين عن الا طلاق القابل للتقييد بما عرفت من الصبر الى ان تتفرق الجماعة ولو بذهاب الامام (و توهم) عدم امكان تقييدهما لكونهما واردين فى مقام التحديد خصوصاً الثانى منهما (ضعيف) بمنع كون موثقة عمار واردة فى مقام التحديد اصلا (اولا) و احتمال كون التحديد لالاذان والاقامة بل لادراك الجماعة (ثانياً) فلو فرض عدم امكان تقييدهما فيماورد للتحديد لهوهو ادراك الجماعة فلايقتضى ذلك عدم امكان ذلك فيمالم يرد للتحديد له اعنى الاذان والاقامة (هذا مضافاً) الى انه لوسلم اظهريتهما فى احتمال التحديد لما توهم فلا يصلحان للمعارضة مع ماتقدم من مادل على السقوط لاكثريتها وان فيها الصحاح واعتضادها بما تقدم من عمل الاصحاب **واماتوقف صاحب المدارك** (قده) **فى الحكم** فالمنقول عنه انه لم يتعرض فى دليل القول بالسقوط الا لروايتين احديهما رواية ابى بصير المروى فى التهذيب والاخرى رواية ابى على المرادى ثم ناقش فى الاولى باشتراك ابى بصير بين الثقة والضعيف وفى الثانية بجهالة الراوى وقال فلا يسوغ التعلق بهما (ولايخفى مافيه) **اما اولا** فلعدم انحصار المدرك للحكم

بالسقوط بالروايتين لدلالة غير هما عليه (١) واما ثانياً فلمنع ماذكره من المناقشة فيهما اما الرواية الاولى فبمنع كون اشتراك ابى بصير قادحاً للتمسك بها فى المقام لوجود القرينة على كونه الثقة وهى رواية ابان عنه على ما قيل مضافاً الى ان الثابت فى محله هو كون كليهما ثقة

و اماالرواية الثانية فلكون ابن ابى عمير فى سندها وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وان مراسيله كالمسانيد فلايضر جهالة ابى على فى صحة السند ، واما افاده صاحب الجواهر (قده) من ان فى احد طريقى الحديث الحسين بن سعيد وانه من اصحاب الاجماع فقد استغر به الاستاد دام بقائه لعدم معهودية عد الحسين بن سعيد من اصحاب الاجماع فى كتب الرجال (فراجع) و كيف كان فيكفى ماقلناه من وجود ابن ابى عمير فى سند الحديث ولو باحد طريقيه (واما ثالثاً) فبا عتضاد الروايتين بعمل الاصحاب واعتماد هم عليهما ، فظهر انه لا وجه لتوقفه فى الحكم اصلا ، كما انه لاوجه لما افاده الاستاد الوحيد البهبهانى (قده) فى حاشيته على المدارك من حمل الاخبار الدالة على السقوط على التقية لبعد اقامة الجماعة من الشيعة فى زمان صدور الروايات فى المساجد من جهة كونها فى تلك الاعصار مشغولة بجماعتهم

---

(١) لابأس بالتبرك بنقل روايات المسئلة (فنقول) منها خبر السكونى عن جعفر عن ابيه عن على عليهم السلام انه كان يقول اذادخل الرجل المسجد وقد صلى اهله فلايؤذن ولايقيمن ولايتطوع حتى يبدء بصلوة الفريضه (الحديث) ومنها خبر زيد بن على (ع) انه دخل رجلان المسجد وقد صلى على (ع) بالناس فقال (ع) لهما ان شئتما فليؤم احدكما صاحبه ولايؤذن ولايقيم (ومنها) ماعن كتاب زيد النرسى عن عبيد بن زرارة عن ابى عبدالله (ع) قال اذا ادركت الجماعة وقد انصرف القوم ووجدت الامام مكانه و اهل المسجد قبل ان يتفرقوا اجزاك اذانهم و اقامتهم فاستفتح الصلوة لنفسك واذا وافيتهم وقد انصر فواعن صلوتهم وهم جلوس اجزء اقامة بلااذان وان وجدتهم وقد تفرقوا وخرج بعضهم من المسجد فاذن واقم لنفسك (ومنها) مارواه فى التهذيب عن ابى على قال كنا عندابى عبدالله (ع) فاتاه رجل فقال جعلت فداك صليت فى المسجد الفجر وانصرف بعضنا و جلس بعض بالتسبيح فدخل علينا رجل المسجد فاذن فدفعناه ومنعناه عن ذلك ، فقال ابوعبدالله (ع) احسنت ادفعه عن ذلك وامنعه اشد المنع فقلت فان دخلوا وارادوا ان يصلوا فيه جماعة قال يقومون فى ناحية المسجد ولايبدو بهم امام (ومنها) مارواه فى (يب) ايضا عن ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) قال قلت الرجل يدخل المسجد وقد صلى القوم ايؤذن و يقيم قال ان كان دخل ولم يتفرق الصف صلى باذانهم واقامتهم وان كان تفرق الصف اذن واقام (ومنها) مارواه فى الكافى عن ابى بصير عن ابى عبدالله (ع) قال سئلته عن الرجل ينتهى الى الامام حين يسلم فقال ليس عليه ان يعيد الاذان فليدخل معهم فى اذانهم فان وجدهم قد تفرقوا اعاد الاذان .

فليس الامر بالاكتفاء باذانهم للوارد فى المسجد بعد فراغهم من الصلوة الامن قبيل الامر بالتقية اومن قبيل الفتوى عن تقية وعلى كل تقدير فلايشمل الوارد فى المسجد مع كون الجماعة من الشيعة (وذلك لمافيه) اولا من عدم تطرق ذلك فى خبر زيد بن على (ع) لكون الجماعة المذكورة فيه من افضل الجماعات من حيث الامام لكون على عليه السلام هو الامام فيها وهو (ع) بنفسه قدامر الرجلين الواردين فى المسجد بترك الاذان و الاقامة (و ثانياً) من منع عدم وجود الجماعة من الشيعة فى تلك الاعصار اذلم يظهر من الاخبار كون المسجد فى مورد السؤال من المساجد التى فى ايدى العامة فى ذلك الزمان بل اطلاقه شامل للمساجد التى كانت فى ايدى الشيعة كمساجد القبائل فى الكوفة وغيرها مما كانت الشيعة فيها اكثر (و ثالثاً) من بعد احتمال التقية فى الروايات بعد اعتماد الاصحاب عليها وفتواهم على وفقها (وتوهم) ان الغالب فى تلك الاعصار كون الجماعات للعامة فاللازم اما حمل الاخبار على الشاذ النادر وهو جماعة الشيعة او الفتوى بسقوط الاذان والاقامة عند جماعة العامة ولو من غير تقية و كلاهما كما ترى فلا محيص من حمل الاخبار على التقية (مدفوع) بعدم المانع من القول بالسقوط عند جماعتهم كما قيل بعدم جواز انعقاد الجمعة فى البلد مع اقامة الجمعة منهم فاشتراط صحة الجماعة فى السقوط باطلاقه ممنوع بحيث يلزم منه عدم السقوط فى المورد الاغلب من مفروض السؤال فى الاخبار (والحاصل) ان القول بالسقوط هنا عند جماعتهم و الاكتفاء باذانهم و اقامتهم ليس مما انعقد الاجماع على خلافه كما ان القول بعدم جواز انعقاد الجمعة مع انعقادها منهم فى البلد ايضاً ليس مخالفاً للاجماع فيمكن العمل باطلاق الاخبار هنا و لا يلزم حملها على خصوص جماعة الشيعة حتى يلزم منه الحمل على الفرد النادر (فتلخص) ان الاقوى فى المسئلة هو السقوط فى الجملة من غير اشكال (الجهة الثانية) انه يعتبر فى السقوط اتحاد المكان عرفاً لاختصاص الادلة بذلك فان احرز ذلك او عدمه فلا اشكال ، و مع الشك فالاحتياط فى ترك الاذان والاقامة بناء على القول بكون السقوط عزيمة لارخصة كماسياتى الكلام فى ذلك فى (الجهة الثالثة) من ان السقوط هل هو عزيمة اورخصة ؟ وفيه قولان ، مقتضى ماتقدم فى السقوط فى عصرى الجمعة وعرفة و عشاء ليلة المزدلفة هو كون السقوط عزيمة ، وذلك لكون ادلة السقوط مخصصة

لعموم مادل على مشروعيتهما و استحبابهما فى كل صلوة وليس فى البين مادل على تقييد تلك الادلة المخصصة فلايدل على مشروعيتهما فى المورد دليل اصلا (نعم) ربما يفرق بين المقام و بين ما تقدم من عصر عرفة وعشاء ليلة المزدلفة بورود الدلنل هناك على نفى المشروعية وعدم ورود هذا الدليل فى المقام (و لكن هذا الفرق غير فارق) بعد اشتراك المقامين فى عدم ورود الدليل على اثبات المشروعية لما عرفت من عدم امكان العمل بالعمومات بعد ورود الادلة المخصصة لها (وقد يقال) بالثانى كما ربما ينسب الى المشهور ولعل وجهه عدم نهوض الاخبار الدالة على السقوط عندهم لتخصيص العمومات الدالة على المشروعية وانهم انما فهموا منها مجرد السقوط لا نفى المشروعية اذ من البعيد اطلاعهم على دليل مرخص بحيث يقيد الادلة الدالة على السقوط فى المقام (ولكن الذى يظهر من الادلة) كما عرفت نفى المشروعية رأساً كما هو المصرح فى رواية ابى على وهو قوله (ع) « ادفعه عن ذلك وامنعه اشد المنع » و كذا النهى فى خبر زيد بن على (ع) « ولا يؤذن ولا يقيم » و كذا فى خبر السكونى « ولا يؤذن ولا يقيمن » (وربما يقال) بالرخصة بدعوى انها مقتضى الجمع بين تلك الاخبار الظاهرة فى العزيمة و بين ماتقدم من روايتى عمار ومعوية بن شريح الدالتين على عدم السقوط رأساً بحمل الاخبار الظاهرة فى المنع على مجرد الرخصة فى الترك بقرينة الروايتين بل قال فى الحدائق وحملهما على مابعد التفرق بعيد حيث انهما اشتملتا على انه ادركه حين سلم ، وتفرق الناس حين التسليم خلاف المعهود بين الناس والموظف شرعاً من الجلوس للتعقيب ولو قليلا (ولا يخفى مافيه) لان الروايتين المذكورتين ظاهرتان فى عدم سقوط الاذان والاقامة و كونهما على ما هما عليه من الوظيفة المقررة لهما شرعاً ومطلقتان بالنسبة الى مابعد التفرق وماقبله فلابد فيهما من احد التصرفين احدهما الحمل على ما بعد التفرق بتقييد اطلاقهما بالاخبار المفصلة بين الحالتين و ثانيهما صرفهما عن ظاهرهما فى نفى اصل المشروعية الى بيان الرخصة فى الفعل ولاريب فى تعين الاول وذلك لماتقدم فى مبحث مكان المصلى من انه اذا دار الامر بين رفع اليد عن ظهور هيئة المقيد وابقاء المطلق على اطلاقه وبين رفع اليد عن اطلاق المطلق و ابقاء المقيد على ظاهره فالثانى متعين لكون الظهور فى المقيد قرينة على تعيين المراد من المطلق وتقدم ان ظهور القرينة حاكم على ظهور ذى القرينة ومعنى حكومته

كونه بمدلوله اللفظى وظهوره الفعلى التنجيزى مفسراً أو شارحاً لمقدار مدلول ذى القرينة بمعنى انه لو كان لفظاً لكان شارحاً و مفسراً فلا يرد ان الظهور امر وجدانى وهو كون اللفظ قالباً للمعنى بحيث يكون هو هو و ليس له لفظ لكى يكون بمدلوله حاكماً و شارحاً (وما نحن فيه) من هذا القبيل فانه يدور الامر بين ابقاء الروايتين على اطلاقهما بالنسبة الى ما بعد التفرق و ما قبله فيرفع اليد عن ظهورهما فى كون الاتيان بالاذان و الاقامة من حيث الوظيفة المقررة ، و بين ابقاء الظهور المذكور و رفع اليد عن الاطلاق بالحمل على كون تلك الوظيفة بالنسبة الى ما بعد التفرق لا قبله ، والظهور المذكور حاكم لكونه كالقرينة فيقدم على الاطلاق (١)

(**الجهة الرابعة**) انه لا اشكال فى عدم السقوط فيما بعد التفرق لكن الكلام فى المراد من التفرق وانه هل هو عبارة عن تفرق الصف جميعاً و انه اذا بقى و لو واحداً منهم لم يصدق التفرق ؛ اوان المدار فى عدم التفرق على بقاء الجميع فلو ذهب واحد من اهل الصف صدق التفرق ؛ اوان المدار على بقاء الاكثر ؛ اوان المدار فى صدق التفرق على ذهاب الاكثر ؛ اوان المدار هو الصدق العرفى فيختلف باختلاف

---

(١) لا يخفى ظهور الفرق بين المقام و بين تحكيم ظهور المقيد على المطلق و ذلك لان الدوران هناك انما هو بين رفع اليد عن ظهور المقيد و ابقاء المطلق على اطلاقه و بين رفع اليد عن الاطلاق و ابقاء ظهور المقيد كما فى اعتق رقبة و اعتق رقبة مومنة حيث انه يدور الامر بين ابقاء ظهور المقيد فى وجوب كون الرقبة مومنة فيرفع اليد عن اطلاق المطلق و بين ابقاء المطلق على ظهوره و حمل المقيد على بيان افضل الافراد مثلا فيقال (ح) بتحكيم ظهور المقيد و لو كان من اضعف الظهورات و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لكون الظهورين (الذين يدور الامر بين رفع اليد عن احدهما) فى نفس المطلق و ذلك لان الامر دائر فى المقام بين رفع اليد عن ظهور الروايتين المطلقتين فى الاطلاق . بحملهما على صورة ما بعد التفرق و بين رفع اليد عن ظهورهما فى كونهما فى مقام بيان الوظيفة المقررة بحملهما على بيان الرخصة فى الفعل فكلا الظهورين فى نفس المطلق لا ان احدهما فى المطلق و الاخر فى المقيد كما فى اعتق رقبة واعتق رقبة مومنة فما ذكر من تحكيم ظهور المقيد على المطلق وانه قرينة على صرف المطلق عن الاطلاق غير جار فى المقام (اللهم الا ان يوجه) بان الامر دائر بين رفع اليد عن ظهور مادل على التفصيل بين ما بعد التفرق و ما قبله فى كون السقوط عزيمة قبل التفرق ، و بين رفع اليد عن ظهور الروايتين فى الاطلاق بحملهما على ما بعد التفرق فيبقى ظهور تلك الادلة المفصلة فى العزيمة و بهذا التقرير يكون احد الظهورين فى المطلق و الاخر فى المقيد فيقال بتحكيم ظهور المقيد على ظهور الروايتين فى الاطلاق فيصير ما نحن فيه بعينه من قبيل ما تقدم وهذا التوجيه حسن ولكن ظاهر تقرير الاستاد دام بقائه هو ما عرفت والله العالم :

الموارد ؛ وجوه بل اقوال (والظاهر) ان اختلاف هذه الاقول انما هو لاختلاف النظر فى صدق التفرق عند العرف لالورود دليل على تعيين المدار فى تفرق الجماعة (و الظاهر) هو القول الاخير و ان المدار على الصدق العرفى و ذلك لقوله (ع) فى خبر ابى بصير المروى فى الكافى « فان وجدهم قد تفرقوا اعاد الاذان » وقوله (ع) فى رواية زيد النرسى « اذا ادركت الجماعة وقد انصرف القوم (اى من صلوتهم) و وجدت الامام مكانه و اهل المسجد قبل ان يتفرقوا اجزاك اذانهم و اقامتهم » و تقريب الاستدلال بهما ان التفرق قد اسند فيهما الى ضمير الجمع والظاهر من تفرق الجميع انما هو باعتبار تفرق المجموع بحيث لا يصدق عنوان « المجتمعين » لا انه بتفرق كل واحد منهم عن الاخر الذى كان معه فى حال الصلوة، فيسقط (ح) القول بكفاية بقاء واحد فى صدق عدم التفرق كما انه يسقط بذلك القول الاخر و هو كفاية صدق التفرق على ذهاب واحد منهم لما عرفت من ان اسناده الى ضمير الجمع يقتضى تفرق عنوان الاجتماع الذى لا يكفى فيه ذهاب الواحد كما انه لا يتوقف على قيام الجميع من مكانهم بل يكفى ما يصدق معه تفرق الاجتماع و عدم صدق عنوان المجتمعين عليهم (وربما يقال) بمنافاة ما ذكرنا مع ما فى خبر ابى على الذى تقدم نقله من قوله فى السؤال « وانصرف بعضنا وجلس بعض بالتسبيح » وحكم الامام (ع) فى هذه الصوره بسقوط الاذان بدعوى ان انصراف البعض مطلق يشمل انصراف واحد من اهل الصف كما يشمل بقاء واحد ايضاً فيدل الخبر على كفاية بقاء واحد فى سقوط الاذان (و لكنه ضعيف) لظهور قوله وجلس بعض بالتسبيح بضميمة قوله « فدفعناه » على كون الباقى اكثر من واحد مضافا الى ان مقابلة جلوس البعض مع انصراف البعض دالة على كون البعض الباقى مساويا مع الذاهب (فتلخص) ان المدار على ذهاب الاجتماع عرفاً و هو لا يتوقف على ذهاب الجميع و لا على ذهاب الاكثر بل ربما يصدق مع تفرق النصف اذا كان ذلك موجباً لذهاب الهيئة الاجتماعية كما سياتى (و يؤيده) التعبير فى رواية ابى بصير المروية فى التهذيب بتفرق الصف الذى هو عبارة عن الهيئة الاتصالية و لذا اعتبر فى كشف اللثام تفرق الصف لا تفرق اهله و فرق بينهما بذهاب الهيئة الاتصالية بقيام بعض كما لو قام من كل اثنين واحد بحيث يفصل بين كل واحد من الباقين مكان جلوس واحد اذ

يصدق بذلك تفرق الصف و ان لم يصدق معه تفرق اهله لبقاء الاكثر منهم فى الفرض كما لايخفى ، وقد اورد عليه فى الجواهر بان مرجع تفرق الصف الى تفرق اهله و ان المراد من الصف هو المصطف، و الظاهر عدم ورود هذا الايراد عليه لما عرفت من ان الصف هو الهيئة الاتصالية التى تنعدم بالتفرق بما ذكرناه (ثم انه ربما لا يتحقق التفرق عرفاً) و لو بذهاب الاكثر كما لو كانت الجماعة كثيرة بحيث كان اكثرهم قد صلوا فى السوق لعدم مكان لهم فى المسجد فافترق الذين صلوا فى السوق مع بقاء من فى المسجد جالسين و (ح) لا يصدق التفرق عرفاً مع ذهاب الاكثر وهذا دليل آخر على ما اخترناه من ايكال صدق التفرق الى العرف من غير خصوصية الاكثر او الاقل (وهل العبرة) فى التفرق هو تفرقهم عن المكان بخروجهم عن المسجد ؟ او تفرقهم عن الصلوة والتعقيب ولو بانقلاب هيئتهم الى هيئة مجلس الوعظ والدرس مثلا ؟ وجهان ، والظاهر هو الثانى كما يستفاد ذلك من خبر ابى على من فرض السائل كون البعض مشتغلا بالتسبيح وحكم الامام (ع) بسقوط الاذان وعليه يحمل اطلاق التفرق فى غيره، و اما ما فى رواية زيد النرسى من الحكم بسقوط الاذان دون الاقامة فيما اذا انصرفوا عن الصلوة مع كونهم جالسين الظاهر فى كون المراد خروجهم عن حال الاستقبال والتعقيب (فمما لم يعمل به الاصحاب) مع ما فيه وفى كتابه من المناقشة والله العاصم ،

(**الجهة الخامسة**) انه هل السقوط مختص بالمسجد او يعم غيره ؟ وجهان قد يقال بالثانى بحمل ماذكر فيه المسجد سؤالا و جواباً على الغالب مضافاً الى اطلاق خبر ابى بصير المروى فى الكافى الخالى عن ذكر المسجد وان كان ربما يناقش فى ذلك بكون اللام فى قوله « ينتهى الى الامام » للعهد لا للجنس ، والمعهود هو الامام الراتب فى المسجد (وتفصيل الكلام) ان هيهنا صور (الاولى) ان تكون انعقاد الجماعة فى المسجد بالامام الراتب ، وهذه الصورة هى المتيقن شمول الاخبار لها (الثانية) ان تكون الجماعة فى المسجد مع كون الامام غير الامام الراتب والاقوى فيها عدم سقوط الاذان و الاقامة لظهور الاخبار فى اختصاصه بما اذا كان الامام راتباً مثل خبر ابى بصير المتقدم وخبر زيد بن على و رواية السكونى وخبر النرسى و لا اطلاق فى شى من الاخبار بحيث يشمل غير الامام الراتب (الثالثة) ان تكون الجماعة فى غير المسجد

من الامكنة المعدة للصلوة فيها مع كون الامام هو الامام الراتب فيها كالصحن الشريف والرواق والحضرة الشريفة ويمكن الحاق هذه الصورة بالصورة الاولى والاحتياط هو الاتيان بهما سراً برجاء المطلوبية واما ماقيل من الاتيان بقصد مطلق الذكر فلا يخفى مافيه لعدم كون الحيعلات منه (الرابعة) ان تكون الجماعة فى غير المسجد ولم يكن المكان معداً للصلوة جماعة كما لو انعقدت فى الدار ومثله ماكان فى المكان المعد للصلوة مع عدم كون الامام هو الامام الراتب والظاهر عدم الاشكال فى عدم السقوط لانصراف الاخبار عن هذه الصورة قطعاً

(الجهة السادسة) انه هل يعتبر فى السقوط اتحاد صلوتهما اداء وقضاء ومن حيث نوع الصلوة اولا ؟ (وتفصيل الكلام) فيها بذكر صور (الاولى) ان تكون صلوتهما متحدة من جميع الوجوه كما لو كانت صلوة الجماعة هى صلوة الظهر اداء واراد الداخل فى المسجد ان يصليها ، و لا اشكال فى السقوط فى هذه الصورة (الثانية) ان تكون صلوة الداخل فى المسجد متحدة مع صلوة الجماعة فى الوقت فقط كما لو اراد ان يصلى الظهر بعد فراغهم من صلوة العصر اواراد ان يصلى المغرب بعد فراغهم من العشاء (و ربما يقال) بعدم السقوط هيهنا لكون المعمول فى مورد الاسؤلة فى الاخبار فى تلك الاعصار هو تفريق الصلوتين كماهو المعمول عند العامة فى هذه الاعصار مع ان تصوير هذه المسئلة متوقف على جمع الجماعة الاولى بين صلوتهما او على جمع الداخل فى المسجد بينهما و هو خلاف الظاهر المنساق من الروايات (و لكن لايخفى) ضعف هذا الكلام و قوة ظهور الاخبار فى الاطلاق فان فرض الجمع بين الصلوتين وان كان بعيداً فى تلك الاعصار بالنسبة الى الجماعة الا انه غير بعيد بالنسبة الى الشخص الداخل فى المسجد فالاقوى فيهذه الصورة هو السقوط (الثالثة) ان تكون صلوة الجماعة الاولى هى العصر وصلوة الداخل فى المسجد هى المغرب بان اقيمت الجماعة فى اخر الوقت بحيث دخل وقت المغرب مع بقاء الجماعة على حالهم (والاقوى) فيها عدم السقوط لانصراف الاخبار عن مثل هذا الفرض و ظهورها فى كون صلوة الجماعة مؤدة فى وقتها ، مع بقاء الوقت واظهر من هذه هى (الصورة الرابعة) و هى ما اذا لم تكن صلوة الجماعة ادائية سواء كانت صلوة الداخل ادائية اوقضائية ، وسواء كانت مثلها فى

النوع اولا و كذا اذا كانت صلوة الداخل قضائية ولومع كون صلوة الجماعة ادائية فالاقوى فى الجميع عدم السقوط لكون المتيقن من الاخبار هو اتفاق الصلوتين فى الوقت و كونهما ادائيتين

(الجهة السابعة) انه هل يعتبر فى السقوط اتيان الجماعة بالاذان والاقامة اولا يعتبر مطلقا اويفصل بين مااذا كان تركهم لهما من جهة سقوطهما عنهم فيقال بالسقوط و ما اذا كان ذلك لجهة اخرى فيقال بالعدم ؟ وجوه . وتفصيل الكلام هنا ايضاً يتم ببيان صور (الاولى) ان تكون الجماعة منعقدة مع الاذان والاقامة و لااشكال فى السقوط فى هذه الصورة مع العلم بذلك وامامع الشك فالا حتياط فى اتيانهما برجاء المطلوبية (الثانية) ان تكون الجماعة تاركين لهما من جهة اكتفائهم بالسماع من الغير و مقتضى اطلاق بعض الاخبار وان كان السقوط فى هذه الصورة كرواية السكونى بل ورواية ابى على الاان مفاد خبرى ابى بصير كرواية زيد النرسى هو فرض كون الجماعة آتين بالاذان لقوله(ع) فى احد خبرى ابى بصير« صلى باذانهم و اقامتهم» ، وفى خبره الاخر فليد خل معهم فى اذانهم ، و فى رواية النرسى اجزئك اذانهم واقامتهم واما رواية زيد بن على فهى قضية شخصية مجملة وان كان ربما يستبعد ترك على (ع) للاذان والاقامة فى جماعته (ع) و كيف كان فالمتيقن منها خصوص صورة الا تيان بالاذان فلا يصح التعدى الى صورة عدم الاتيان به والانصاف انه لا اطلاق فى الاولين ايضاً و منه يظهر الحكم فى (الصورة الثالثة) وهى مـا اذا كان تركهم للاذان والاقامة من غير عذر بل هذه الصورة اولى بعدم السقوط فيها والله العالم (الجهة الثامنة) ان الظاهر عدم اختصاص السقوط بمااذا كانت صلوة الوارد جماعة بل يعم المنفرد ايضاً لاطلاق المنع فى خبر ابى على وغيره ولامفهوم فى رواية زيد بن على بحيث يصلح لتقييد غيرها

(مسئلة) ومن موارد سقوط الاذان والاقامة مااذا سمع المصلى اذان الغير و اقامته فانه يجتزى بما سمعه . وهذا فى الجملة مما لااشكال فيه ، ويدل عليه من الاخبار خبر ابى مريم الانصارى قال صلى بنا ابو جعفر (ع) « الى ان قال » بلااذان ولااقامة فقال (ع) انى مررت بجعفر وهو يؤذن ويقيم فلم اتكلم فاجزأنى ذلك ، وخبر عمرو بن خالد عن الباقر (ع) قال كنا معه (ع) فسمع اقامة جاره فى الصلوة فقال قوموا

فقمنا فصلينا معه بغير اذان ولا اقامة وقال يجزيكم اذان جاركم ، وصحيح ابن سنان عن الصادق (ع) قال اذا اذن مؤذن فنقص الاذان وانت تريدان تصلى باذانه فاتم ما نقص هو من اذانه (وتفصيل الكلام) يتم ببيان امور (الاول) انه هل يعتبر فى الاجتزاء بسماع الاذان ان يكون الاذان للصلوة او يعتبر كونه للاعلام او يكفى سماعه مطلقا ولا يختص بشئ منهما ؟ وجوه ، قد يقال ان ظاهر الاخبار المتقدمة هو الاول بدعوى ان خبر ابى مريم ظاهر فى ان اذان الصادق كان اذان الصلوة بقرينة مرادفته مع الاقامة و كذا خبر عمرو بن خالد ، مضافاً الى التأمل فى جواز الاكتفاء باذان الاعلام للمؤذن نفسه بل عليه ان يؤذن للصلوة فكيف يجتزى بسماعه الغير ، (ولكن ظاهر الاصحاب) هو التسالم على جواز الاكتفاء بسماع اذان الاعلام بل عن بعض نفى الخلاف فيه ، بل عن الشهيد الثانى دعوى اختصاص الاجتزاء بكون المسموع هو اذان المصر او المسجد الظاهر فى كونه اذان الاعلام وان كان ما افاده لا يخلو عن غرابة لعدم الدليل عليه (والتحقيق) يقتضى عدم الفرق بين اذان الصلوة و اذان الاعلام فى المقام فى جواز الاكتفاء به وذلك لعدم الاشكال فى اطلاق صحيح ابن سنان فان قوله (ع) « اذا اذن مؤذن » مطلق شامل لهما (الامر الثانى) انه لا فرق فى السقوط بين ان يكون الاذان والاقامة لصلوة الجماعة او للمنفرد سواء كان السامع مريداً للجماعة اماماً او مأموماً او مريداً للصلوة منفرداً اما اذا كان المؤذن منفرداً والسامع مريداً للجماعة فلظاهر الخبرين المتقدمين حيث ان ظاهر الاول منهما دال على كون الصادق عليه السلام يريد الصلوة منفرداً و كذا الثانى فان المنساق المتبادر الى الذهن كون اذان الجار لصلوة نفسه منفرداً ، واما الاكتفاء بسماعه ممن يؤذن للجماعة او لنفسه اذا كان السامع مريداً للصلوة منفرداً فللقطع بالقاء خصوصية الجماعة فى هذا الحكم هذا مضافاً الى اطلاق صحيح ابن سنان المتقدم و هو العمدة (الثالث) انه لا فرق فى الحكم بين سماع الاذان و سماع الاقامة لدلالة الخبرين المتقدمين على سقوط الاقامة ايضاً بسماعها فسماع كل منهما انما يكون مجزياً عن الاتيان به لا مجزياً عن الاخر فلو سمع الاذان فقط لم يسقط الاقامة عنه واما لو سمع الاقامة فقط فلا يبقى مورد للاكتفاء بها والاتيان بالاذان بعدها للاخلال بالترتيب فلو اراد الاجتزاء بسماع الاقامة فلا زمه ترك الاذان و هكذا الكلام لو سمع بعض

فصول الاقامه مثلا مع عدم سماع الفصل الذی قبله للاخلال بالترتیب واما لو انعکس بان سمع الفصل المتقدم فقط فالاکتفاء جائز مع الاتیان بالفصل المتاخر (الرابع) انه لا یعتبر فی سقوطهما فی الجماعة سماع المامومین بل یکفی سماع الامام فقط لدلالة خبر ابی مریم حیث ان ظاهره عدم سماع المامومین اذان الصادق (ع) و اقامته ، وهل یکتفی بسماع المامومین او بعضهم مع عدم سماع الامام ؟ و جهان ، ظاهر قوله (ع) فی خبر عمرو بن خالد « یجزیکم اذان جارکم » هو الاول وان کان ربما یمنع ذلك لکون الامام (ع) قد سمع اقامة الجار فلا اطلاق فی الخبر فالمسئلة محل اشکال ولعله یاتی الکلام فیها فی باب الجماعة انشاء الله تعالی (الخامس) انه هل المعتبر فی السقوط سماع کل فصل منهما او یکفی سماع بعض من کل منهما ؟ قولان، فالمحکی عن النفلیة للشهید (قده) هو الثانی، واستدل له بخبر ابی مریم المتقدم لظهور قوله (ع) مررت بجعفر (ع) انه اکتفی بسماع البعض ضرورة بعد سماعهما من اول الاذان الی اخر الاقامة فی حال المرور ولو کان السقوط متوقفاً علی سماع الکل لکان الاولی ان یعبر هکذا فوقفت علی جعفر (ع) لامررت به (و یمکن دفعه) بان قضیة مروره (ع) بجعفر (ع) و سماع اذانه و اقامته انما هی حکایة عن قضیة شخصیة لا اطلاق فیها حتی یؤخذ به ولم یعلم کیفیة مروره به علیهما السلام من انه کان متأنیاً او مستعجلا ، و ان الصادق (ع) هل کان مسرعاً فی الاذان و الاقامة او غیر مسرع ، بل الظاهر من قوله (ع) مررت بجعفر و هو یؤذن و یقیم ان المرور کان فی حال اذانه واقامته و لا یخفی انه یصدق المرور مع الوقوف قلیلا لسماعهما (و بالجملة) فالقضیة مجملة (ان لم تکن ظاهرة فی انه (ع) سمعهما جمیعاً) فلا دلالة فیها علی الاکتفاء بسماع البعض (نعم) لو لم یکن خبر ابی مریم متضمناً لنقل قضیة شخصیة بل کان مضمونه هکذا ، اذا مررت بمن یؤذن و یقیم اجزاك اذانه واقامته ، لکان التمسك به ممکناً (و ربما یؤید) عدم الاکتفاء بسماع البعض ما فی صحیح ابن سنان من الامر باتمام ما نقص المؤذن حیث انه لو کان سماع البعض کافیاً لما کان لاتمام ما نقص منه وجه (و لکنه ضعیف) لاحتمال اختصاص کفایة سماع البعض بما لو اتی المؤذن بهما تماماً لا ما کان عدم سماع الجمیع لاجل نقص اصل الاذان فالتأیید فی غیر محله (و کیف کان) ففی ما ذکرنا غنی و کفایة فانه بعد اجمال الاخبار یرجع الی اطلاق

ما دل على ثبوت الاذان و الاقامة والله العالم (السادس) انه هل السقوط فى المقام رخصة او عزيمة ؟ و جهان ، فالمنسوب الى نفلية الشهيد (قده) هو الثانى لكن الاستاد قد اختار الاول بل فى الجواهر عدم وجدان قائل بالعزيمة هيهنا و ان تعبير النفلية بالسقوط اعم منها فلا يدل على اختياره العزيمة كما فهمه شارحها الشهيد الثانى (قده) **قال الاستاد دامت بركاته** والذى يدل على الرخصة هو التعبير فى الخبرين المتقدمين بالاجزاء حيث قال (ع) فى خبر ابى مريم « فاجزأنى عن ذلك » وفى خبر عمرو بن خالد « يجزيكم اذان جاركم » فان الاجزاء يجتمع مع بقاء مرتبة من الفضل كافية فى ملاك العبادية كما تقدم بيانه فى الاخبار الدالة على الاجزاء باقامة من غير اذان (و ما افاده دام بقائه) لا يخلو عن اشكال ، بل الظاهر من الاجزاء هو حصول المطلوب بحيث لا يبقى مورد للاتيان به ثانياً الا ان يدل دليل على جواز الاتيان ، فيحمل (ح) على ما افاده و ذلك كما فى الاخبار المتقدمة الدالة على الاجتزاء بالاقامة من غير اذان فى غير المغرب و الغداة حيث وقع التصريح فى بعضها ان الاذان و الاقامة فى جميع الصلوات افضل فيستفاد منه ان الاجزاء والاجتزاء ليس عن اصل المطلوب بل عن درجة منه (و ربما يستدل) للرخصة فى المقام بصحيح ابن سنان المتقدم من قوله (ع) « و انت تريدان تصلى باذانه » حيث ان التعبير بالارادة دال على تخيير المكلف و انه يجوز له ان يؤذن (و هو ضعيف) لاحتمال كون الترخيص المستفاد من التعبير بالارادة من جهة نقص الاذان فيتخير السامع له (ح) بين اتمامه و استينافه ، ولا دلالة فيه على ثبوت الترخيص بعد سماع الاذان التام او بعد اتمام ما نقصه المؤذن (فالمسئلة لا تخلو من اشكال) و لقد اجاد الشهيد (قده) فى الذكرى حيث توقف فى الحكم ، قال فى المحكى منها « و هل يستحب تكرار الاذان و الاقامة للامام السامع اولمؤذنه اوللمنفرد ، يحتمل ذلك وخصوصاً مع اتساع الوقت » و لعل مراده (قده) من خصوصية اتساع الوقت هو تاخير الصلوة بما يخرج سماعهما عن ان يحتسبا لصلوته و الافليس فى خصوصية سعة الوقت وجه ، و **العجب** من صاحب المدائق (قده) حيث ذهب فى المقام الى القول بالرخصة قياسا له على المنفرد المؤذن لصلوته اذا اراد الجماعة بعد الاذان حيث ان موثقة عمار المتقدمة سابقاً دالة على اعادة الاذان ، قال (قده) والفرق بينه والسامع غير ظاهر ،

مع انه (قده) قبل هذه العبارة باسطر اورد على المدارك (حيث استدل على كون المنفرد كالامام فى الاجتزاء بسماع الاذان بانه اذا ثبت اجتزاء الامام فالمنفرد اولى) بما لفظه « فحمل المنفرد عليه قياس محض والتستر بكونه اولى وانه من باب التشبيه على الادون بالاعلى لا يجدى نفعاً » و اعجب منه حمله اطلاق صحيح ابن سنان على التقييد فى الروايتين المذكورتين ، و هو كما ترى ضرورة عدم التعارض بينه و بينهما لكى يحتاج الى الحمل بل الخبران حاكيان عن قضيتين من غير دلالة فيهما على عدم السقوط فى غير مورد الجماعة والله العاصم ،

(مسئلة) الظاهر كما عليه جماعة عدم الخلاف فى عدم جواز اخذ الاجرة على الاذان (وتحقيق الكلام) فى هذه المسئلة برسم امور (الاول) ان صحة الاجارة فى كل مورد سواء تعلقت بالاعيان او بالاعمال يتوقف على تحقق امرين (احدهما) ان يكون متعلق الاجارة ملكاً للموجر وتحت سلطنته (وثانيهما) ان يكون قابلا لان يتملكه المستأجر (الامر الثانى) ان العمل اذا صار متعلقاً لالزام عقلى اوشرعى على فعله او تركه يخرج بذلك عن سلطنة عامله لانه يصير مقهوراً على فعله او تركه و ملاك السلطنة هو القدرة على الفعل والترك بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك اما فيما اذا كان الالزام على احد طرفى العمل عقلياً فواضح واما اذا كان شرعياً فكذلك لان العجز الشرعى كالعجز العقلى (الثالث) ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالاعمال على اقسام **احدها** ان يكون حكماً تعبدياً مولوياً (وثانيها) ان يكون حكماً نظامياً منشأ لحفظ نظام نوع الانسان بما هم انسان ، ومرجع الاول الى الامر بايجاد العمل مثل صل فى التعبديات بالمعنى الاخص واغسل ثوبك فى التوصليات ، ومرجع الثانى الى الامر ببذل العمل وايجاب عدم حبسه واحتكاره بلاتعلق غرض فى ايجاده بما هو عمل (وثالثها) ان يكون حكماً نظامياً ايضاً منشأه حفظ نظام نوع الانسان لكن بما هم مسلمون فيكون متعلق الحكم ما يتقوم به نظام امور المسلمين كالامر بالقضاء والجهاد و الاذان والولاية ونحوها (الامر الرابع) ان الحكم الشرعى المتعلق الى فعل شيئى اما ان يكون الزامياً او ندبياً وعلى كلا التقديرين اما ان يكون عينياً او كفائياً (اذا عرفت ذلك فنقول) مقتضى الاصل الاولى عدم صحة الاجارة فى الواجبات التى يكون وجوبها عينياً تعبدياً بالمعنى الذى ذكرناه و ان لم يكن تعبدياً بالمعنى

الاخص ، وذلك لفقد الامرين الذين يتوقف صحة الاجارة على تحققهمافيها اماالامر الاول فواضح لخروج العمل بسبب وجوبه الشرعى عن سلطان العامل واماالامر الثانى فلانه بعد اتيانه انما يحسب لفاعله و المستأجر لايملكه بسبب الاجارة اصلا (و كذا الواجبات الكفائية بل والمستحب مطلقا من العينى والكفائى) فانهما وان كان للعامل بهماسلطان على العمل من حيث الفعل والترك مع قيام من به الكفاية فى الواجب و يتحقق فيهما الامر الاول من ملاكى صحة الاجارة لكن الامر الثانى مفقود حيث انه بعداتيانه يحسب من العامل ولايكون المستأجر مالكاله فى شيئى ، وهذا اصل اولى فى الواجباب والمستحباب التعبدية بالمعنى المتقدم ولا يخرج عنه الابدليل قوى ففيما دل الدليل على جواز الاستنابة فيه بالخصوص لابد فى تصحيح صحة الاجارة فيه من تصوير كون الامر المتعلق بذلك الشيئى متعلقا به بنحو يوجب ايجاده عليه بالا عم من المباشرة والتسبيب بحيث اوتسبب الى ايجاده ببذل العوض كان العمل محسوباً له وكان ذلك امتثالا منه كما قيل فى باب الجهاد من انه لو استناب احد شخصاً فى الجهاد كان الجهاد بجميع شئونه محسوباً من المستنيب ، ولايستفاد ذلك الامن دليل صحة الاجارة اذا ورد فى عمل واجب اومستحب بالخصوص ، والافمقتضى وجوب العمل اواستحبابه كما عرفت هوعدم صحة الاجارة (هذا فى الاحكام التعبدية) **واما الاحكام النظامية** التى عرفت انها عبارة عن الامر بالبذل والمنع عن احتكار العمل فلامانع من صحة الاجارة فيها اذ المطلوب من العامل فيها هوبذل العمل وعدم حبسه واحتكاره لابذله مجاناً فيكون سلطنة العامل على العمل باقية مع الامر ايضاً اذله البذل مخيراً بين اخذ العوض اومجاناً وان كان فى اصل البذل ممالا اختيارله لكونه واجباً عليه كما ان المستأجر يمكن ان يملك عمله بالاجارة لان المطلوب من العامل شرعاً ليس نفس العمل بماهوعمل حتى يقال باحتسابه من المستأجر وهذا هوالوجه فى عدم الاستشكال فيها و ذلك لان الممنوع من وقوع الاجارة فيهاهى متعلقات الاحكام التعبدية دون النظامية كما عرفت (هذا تمام الكلام) فى القسمين الاولين من اقسام متعلقات الاحكام اعنى ماكان متعلقاً للحكم التعبدى اوالنظامى لنوع الانسان (واما القسم الثالث) اعنى ماكان واجباً لحفظ نظام المسلمين بماهم مسلمون فهو ايضاً حكم تعبدي

لايجوز اخذ الاجرة عليه اما لفقد الملاكين كما فى واجبات العينية منه او لفقد الثانى منهما كما فى الواجبات الكفائية او المستحبات منه سواء كانت عينية او كفائية ، لكن يجوز المعامل بها الارتزاق من بيت المال اذهو مما اعدلتلك المصارف ومن المعلوم انه لابد للعامل من الاعاشة فلو منع من الارتزاق منها للزم اختلال نظام المسلمين لعدم التمكن من القيام بامورهم لكن الارتزاق من بيت المال لاربط له بمسئلة الاجرة لعدم لزوم الملاكين المذكورين فى الاجارة فى باب الارتزاق (اذا تحقق ذلك فنقول) لا اشكال فى عدم صحة الاجارة فى اذان الصلوة كالاقامة لانهما مثل الصلوة او مثل القنوت فى الصلوة فى عدم جواز الاستنابة فيها من غير ارتياب ، وانما الكلام فى اذان الاعلام فاعلم ان مقتضى ما قدمناه هو عدم جواز الاجارة فيه لدخوله فى ما عرفت من ملاك عدم الجواز مع عدم ورود دليل بالخصوص على الجواز مضافاً الى قيام الدليل على عدم الجواز من دعوى نفى الخلاف والاخبار الدالة على المنع منها ؛ و لو منع من قيام الدليل على عدم الجواز بمنع الاجماع و الخدشة فى دلالة الاخبار فنفس عدم الدليل على الجواز كاف فى المنع عنها كما انه لا اشكال فى جواز ارتزاق المؤذن من بيت المال لان الاذان مما يقوم به نظام المسلمين فيجوز ارتزاق القائم به مما اعد لحفظ نظامهم (و انما الكلام) فى جواز الاجرة عليه من بيت المال ففى الشرايع كالمحكى عن جملة من المتون هو الجواز و مختار صاحب الجواهر هو المنع ، قال (قده) لا وجه للجواز ظاهراً فانه ان جاز اخذ الاجرة عليه منه فاولى ان يجوز من غيره ، وان لم يجز من غيره فاولى ان لايجوز عنه ، (لكن الحق) هو القول بالجواز لمنع الملازمة بين جواز اخذ الاجرة من بيت المال و بين اخذ الاجرة من غيره (و توضيح ذلك) انه لا اشكال فى جواز الارتزاق من بيت المال فلابد من توضيح ملاك جوازه (فنقول) ان بيت المال معد لصرفه فى حفظ المصالح العامة التى يتوقف حفظ نظام المسلمين على حفظها و ذلك كالولاية و الكتابة و القضاء و اجراء الحدود ، و لا اشكال فى ان اذان الاعلام من هذ القبيل فيكون صحة الارتزاق منه من جهة كونه مصرفاً له و صالحا لصرفه فيه فالمؤذن يستحق الارتزاق منه لكونه احد مصارفه المقررة و(ح) نقول لا اشكال فى ان صيرورة المؤذن مصرفاً لبيت المال ليس من جهة انه احد المسلمين بل المنشأله انما

هو حيثية صدور الاذان منه فاستحقاقه من بيت المال ناش من جهة قيامه بعمل الاذان لكونه من مصالح المسلمين العائد نفعه الى عامتهم فهو انما استحق الاخذ من جهة اتيانه بتلك الوظيفة ، ثم ان مرجع الارتزاق فى مقابل الاذان يرجع الى ان الوالى يعطيه شيئاً من بيت المال مجاناً بازاء عمله الذى يكون به قوام نظام النوع فيأتى به مجاناً فهذا عبارة عن الهبة المعوضة بمعنى تمليك مجانى بازاء تمليك مجانى فاذا ثبت جواز اعطائه من بيت المال مجاناً بازاء عمله الذى فيه انتفاع النوع فيجوز استيجاره على ذلك العمل الذى فيه انتفاع النوع وهذا عبارة عن الملازمة بين جواز ارتزاقه من بيت المال و بين جواز اخذ الاجرة عليه **فكما ان معطى** رزقه من بيت المال لابدان يكون واليه ولايجوز لغيره اعطائه لان التصرف فيه انما هو وظيفة النوع ولايجوز للاشخاص بماهم كذلك ان يتصرفوا فيه اذ هو مال لهم بماهم نوع لا بماهم اشخاص ، وتصرف النوع انما هو بتصرف ولى النوع ، **كذا اعطاء الاجرة عليه** من مال النوع لابدان يكون صادراً من وليه لانه انما يبذل بازاء مايرجع الى النوع فالمستأجر فى ذلك العقد هو النوع لا الشخص و هذ اما ابطلناه من دعوى الملازمة بين جواز اخذ الاجرة عليه من بيت المال و بين جواز اخذها من غيره ، فان جوازها من بيت المال انما ثبت بعين الدليل الدال على جواز ارتزاقه منه وهذا الدليل مفقود بالنسبة الى غيره ضرورة ان غير الوالى لو اراد استيجاره فاما ان يستأجره من جهة منافعه التى ترجع الى النوع فيوقع قبول الاجارة من النوع ، او يستأجره من جهة منفعته العائدة اليه من جهة شخصه بنفسه كانتباه المستأجر باذانه مثلا ، و على كلا التقد يرين تكون الاجارة باطلة اما على الاول فواضح ، ضرورة ان الا ستيجار لمصالح العامة ليس وظيفة غير ولى النوع و اما على الثانى فلانه ليس كل منفعة ملاكاً لوقوع الاجارة والمعاوضة عليها بل لابد اولا من احراز ماليتها عرفاً وليس مثل انتفاع المستأجر من اذانه منفعة مصححة لبذل الاجرة بازاء الاذان بحيث يصير المستأجر مالكاً لاذانه ولو فرض مالية الاذان من هذه الجهة فيدخل فيما استثناه اولا من ان الاصل عدم جواز الاجرة على مثله الا ان يقوم الدليل على الجواز و لا دليل على جواز اخذها من غير الولى اذ الدليل على جواز اخذها كان مختصاً بالاخذ من الولى لما عرفت من انه كان عين الدليل على جواز الارتزاق من بيت المال الذى كان مخصوصاً بكونه

بتوسط الولى (فظهر الفرق البين) بين جواز اخذ الاجرة من بيت المال و بين جواز اخذها من غيره و ان الدليل انما دل على الاول دون الثانى (ومما ذكرنا) يظهر المنع عن الملازمة بين حرمة الاخذ من غير الولى و بين حرمة اخذه من الولى لثبوت الفرق بينهما من حيث الدليل وان الحرمة فى الاخذ من غير الولى انما هى من جهة عدم الدليل على الجواز دون الاخذ من الولى فان الدليل على جواز الارتزاق بعينه يدل على جواز اخذ الاجرة منه (و مما ذكرنا أيضاً ظهر) فساد قياس الاذان بالواجبات الكفائية بل و المستحبات الكفائية والعينية وان المسلم فيها عدم جواز ارتزاق القائم بها من بيت المال ولا اخذ الاجرة عليها منه وانه لو جاز ذلك فى الاذان للزم جوازه فيها ايضا مع ان المسلم عندهم عدمه (وجه الفساد) هو ماعرفت من الفرق بين الواجبات او المستحبات الكفائية و بين مايجب او يستحب لحفظ نظام المسلمين اذ ليس كل واجب او مستحب كفائى مما يكون من الاحكام النظامية والالزم جواز الارتزاق من بيت المال لكل واجب كفائى كرد السلام مثلا فارتزاق المؤذن منه ليس بملاك صرف الاستحباب الكفائى مثلا بل انما هو لملاك كون اذان الاعلام مما يقوم به مصالح المسلمين (فتلخص) من جميع ماذكرنا امور (الاول) جواز اخذ الاجرة على كل واجب نظامى وضابطه مايكون المطلوب فيه هو العمل بالمعنى المصدرى اعنى حيثية صدوره من العامل بمعنى عدم احتكاره بالعمل ، و كذا كل حرام كان المبغوض فيه هو العمل كذلك لا العمل بالمعنى الاسم المصدرى وذلك كالبيع وقت النداء ، فان نفس المبادلة من حيث انها عمل من الاعمال ليس فيها مبغوضية بل المحرم انما هو ايجادها من حيث صدورها من المكلف وقت النداء ووجه جواز اخذ الاجرة فيها واضح لان الاجارة انما تقع دائماً على العمل بالمعنى الاسم المصدرى وهو ليس مطلوباً من الله تعالى ، وما هو مطلوبه اعنى المعنى المصدرى ليس متعلقا للاجاره (الثانى) عدم جواز اخذ الاجرة على كل مطلوب تعبدى بالمعنى المقابل للنظامى ولو لم يكن تعبدياً بالمعنى الاخص اعنى مايعتبر فيه قصد القربة (وضابطه) مايكون العمل او تركه مطلوباً بالمعنى الاسم المصدرى ، ووجه عدم الجواز امامن جهة انتفاء كلا الملاكين فيه اعنى مالكية الموجر وقابلية تمليك المستأجر وامكان حصوله له بسبب الاجارة كمافى الواجبات العينية و امامن جهة انتفاء الثانى من الملاكين كمافى غير الواجب العينى من الواجب الكفائى

و المستحب مطلقا ، ولافرق فى ذلك بين ان يكون المستأجر هو الوالى اوغيره ولا بين ان تكون الاجرة من بيت المال اوغيره (ومماذكرنا يظهر) ان الاشكال فى اخذ الاجرة على الواجبات ليس مختصاً بما يعتبر فيه قصد القربة بل يشمل التوصليات ايضاً وان كان فى التعبديات يجرى الاشكال بملاك قصد القربة ايضاً (نعم) اذا دل دليل بالخصوص على جواز الاستنابة فى مورد نستكشف منه توجه الامر الى الفعل الاعم من المباشرى والتسبيبى ولكن ذلك على خلاف الاصل الاولى من ظاهر الاوامر وانه انما يتعلق بمباشرة الفعل لا الاعم منها ومن النيابة (الثالث) جواز اخذها على كل ماهو راجع الى شئون مصالح المسلمين ولكن من خصوص الوالى ومن خصوص بيت مال المسلمين وهذا كالاذان الاعلامى فيفرق فيه بين اخذ الاجرة من غير الوالى و بين اخذه منه لماتقدم (واما الاخبار) التى يستدل بها على عدم جواز اخذ الاجرة على الاذان مطلقا فهى بين ما هو محمول على الكراهة لكون مساقه ذلك و بين ماهو محمول على غير اخذ الاجرة من بيت المال للاجماع على جوازها منه مضافاً الى ان الخبر الذى قد عبر فيه بكون الاجرة سحتاً الذى هو العمدة فى الباب مرسل غير قابل للاستدلال به على التحريم (فراجع)

«مسئلة» لو دخل فى الصلوة من غير يأتى ان بالاذان والاقامة فان تركهما عن عمد فيدور صحة الصلوة وعدمها (ح) مدار القول بشرطيتهما اوشرطية الاقامة وعدمه و امالو تركهما اوترك الاذان فقط اوالاقامة كذلك نسياناً فاما ان يتذكر بعد الركوع اوقبله فهل يجوز قطع الصلوة لتدارك المنسى مطلقا اولافيه تفصيل ؟ فعن المشهور هو التفصيل بين ماقبل الركوع ومابعده فلايجوز القطع بعد الركوع مطلقا ، واما قبل الركوع فان نسى كليهما فيجوز ، وان نسى احدهما فلايجوز ، ولابد فى ذلك من ملاحظة اخبار المقام ثم التكلم فى مقدار دلالتها (فنقول) مستعيناً بالله تعالى (منها) صحيح زرارة قال سئلت ابا جعفر (ع) عن رجل نسى الاذان والاقامة حتى دخل فى الصلوة قال (ع) فليمض فى صلوته فانما الاذان سنة » . وظاهر الامر بالمضى فيه هو عدم جواز القطع و اطلاقه يدل على عدم الفرق بين التذكر قبل الركوع و بعده ، وفى قوله «الاذان سنة» احتمالان (احدهما) ان يكون بمعنى المستحب (وثانيهما) ان يراد بالسنة ماسنه النبى صلى الله عليه واله لامافرضه الله تعالى ، و يؤيد الاخير اطلاق السنة على ذلك فى كثير من الاخبار مثل اطلاقها فى ذيل حديث لاتعاد على القرائة وغيرها و كذا

على الركعتين الا خيرتين فى حديث اخر (ومنها) صحيح الحلبى عن الصادق (ع) قال اذا افتتحت الصلوة فنسيت ان تؤذن وتقيم ثم ذكرت قبل ان تركع فانصرف واذن واقم واستفتح الصلوة وان كنت قدر كعت فاتم على صلوتك ، وهذا يدل على التفصيل بين التذكر قبل الركوع وبعده ، و يعارض مع الخبر الاول بالعموم و الخصوص او الاطلاق والتقييد فيقيد به اطلاق الخبر الاول الدال على وجوب المضى وعدم القطع مطلقا ، ويمكن ايضاً ان يجعل الامر بالانصراف فى خبر الحلبى (بعد القطع بعدم ارادة الوجوب منه) قرينة على حمل الامر بالمضى على الاستحباب اوعلى مجرد بيان جواز المضى وصحة الصلوة لكن الحمل الاول هو المتعين فيحكم ظهور الهيئة فى الوجوب على الاطلاق كما تقدم (ومنها) صحيح محمد بن مسلم وخبر الشحام عن الصادق (ع) انه قال فى الرجل ينسى الاذان والاقامة حتى يدخل فى الصلوة ، قال ان كان ذكر قبل ان يقرء فليصل على النبى (ص) وليقم وان كان قد قرء فليتم صلوته (وخبر الحسين بن ابى العلا) عنه (ع) وفيه «وان ذكر انه لم يقم قبل ان يقرء فليسلم على النبى (ص) ثم يقيم ويصلى وان ذكر بعد ماقرء بعض السورة فليتم على صلوته» والمراد من السلام فى الخبر الاخير هو الاتيان بصيغة السلام فان من الاداب فى قطع الصلوة فيما جاز قطعه اختياراً هو ان يسلم اولا على النبى ثم ينصرف عنها واما الصلوة فى الخبر الاول فيمكن ان يراد بها السلام فيطابق الاخير ويمكن ان يراد بها معناها الحقيقى وهو الظاهر فيجمع بين الخبرين بالتخيير بين الوظيفتين ، ثم انه يقع التعارض بين الخبرين وبين ماتقدم فى صحيح الحلبى لانه يابى لان على جواز القطع قبل القرائة وعدم جوازه بعدها مع ان صحيح الحلبى فصل فيه بين ما قبل الركوع ومابعده فيقع التعارض فيما بعد القرائة قبل الركوع حيث ان مقتضى الخبرين هو وجوب المضى ومقتضى صحيح المتقدم هو جواز القطع (و فى الجواهر) جمع بينهما و بينه بان الشرطيتين فى الصحيح المتقدم كل واحدة منهما متضمنة لحكم ، فان قوله (ع) اذا افتتحت الصلوة (الى قوله) واستفتح الصلوة متكفل لجواز القطع قبل الركوع ، وقوله وان كنت قدر كعت (الخ) متكفل لحكم اخر وهو عدم جواز القطع بعد الركوع وكذا فى الخبرين جعل الشرطية الاولى فيهما متعرضة لحكم جواز القطع قبل القرائة والشرطية الثانية متعرضة لعدم الجواز بعدها ثم انه (قده) قد لاحظ النسبة بين الشرطية

الثانية فى الخبرين وبين الشرطية الثانية فى صحيح الحلبى وقال ان الشرطية فى الصحيح اخص مطلقا من الشرطية فى الخبرين وذلك لكون مدلول الشرطية فى الصحيح هو وجوب المضى بعد الركوع ومدلولها فى الخبرين هو وجوب المضى بعد القرائة سواء كان بعد الركوع او قبله ، فقيد اطلاق الشرطية فى الخبرين بما فى الصحيح ، ثم لاحظ النسبة بين الشرطية المذكورة فى الخبرين وبين الشرطية الاولى فى الصحيح وقال ان الشرطية فى الخبرين اخص من الشرطية فى الصحيح وذلك لدلالة الشرطية فى الصحيح على جواز القطع قبل الركوع سواء كان بعد القرائة او قبلها فيقيد اطلاقها بما فى الخبرين من وجوب المضى بعد القرائة (ولا يخفى ما فيه) اما اولا فلان الشرطية الثانية فى الصحيح و فى الخبرين ليست قضية مستأنفة بل هى تصريح بمفهوم الشرطية الاولى ، فاذا لوحظت الشرطية الثانية من الخبرين وهى شرطية المضى مع الشرطية الاولى من الصحيح و قيد اطلاقها بشرطية المضى من الخبرين فلا يبقى مفهومها اعنى الشرطية الثانية بحاله لكى يلاحظ نسبتها مع شرطية المضى من الخبرين ويحكم باخصيتها من شرطية المضى منهما ضرورة ان الشرطية الاولى من الصحيح اذا قيدت بما قبل القرائة يصير مفهومها وجوب المضى بعد القرائة لا بعد الركوع ، و لو لوحظت نسبة شرطية المضى من الصحيح مع شرطية المضى من الخبرين وقيدت شرطية المضى من الخبرين بشرطية المضى من الصحيح يصير مفادها بعد التقييد هو وجوب المضى بعد الركوع وعدم وجوبه قبله ولو بعد القرائة فلا يبقى بعد التقييد على دلالتها على جواز الانصراف قبل القرائة لكى يكون اخص من الشرطية الاولى فى الصحيح (واما ثانياً) فلان المطلق اذا كان وارداً فى مقام التحديد يكون معارضاً مع المقيد ولا يصح تقييده به كما فى مسئلة الكر فانه لا يمكن تقييد ما ورد فى تحديده بالمساحة بالدليل الدال على تحديده بالوزن لمنافاة ذلك مع كون الدليل فى مقام التحديد ففى المقام لا مجال لتقييد جواز القطع الذى ورد التحديد فى الصحيح بكونه قبل الركوع بما فى الخبرين من كونه قبل القرائة وهكذا الحال فى الشرطيتين الاخيرتين فان الشرطية الثانية من الصحيح جعل الحد فى وجوب المضى هو التذكر بعد الركوع وفى الخبرين جعله بعد القرائة ، والعرف لمكان كون المقام هو مقام التحديد يرى التعارض بين الدليلين بحيث لا يقبل الجمع بحمل المطلق على المقيد (ومنها) خبر زكريا بن آدم قال قلت لابى الحسن الرضا (ع)

جعلت فداك كنت في صلوتى فذكرت فى الركعة الثانية وانا فى القرائة انى لم اقم فكيف اصنع قال اسكت موضع قرائتك و قل قدقامت الصلوه قد قامت الصلوة ثم امض فى قرائتك وصلوتك وقدتمت صلوتك، وهذا الخبر وان كان صريحاً فى مدلوله وقوياً من حيث السند و مطابقاً مع مافى الفقه الرضوى الاانه من الشواذ لعدم عمل الاصحاب به ، ولايمكن التوفيق بينه وبين ماتقدم من الاخبار لعدم قدر مشترك بينه و بينها فردعلمه الى اهله اولى (ومنها) خبر نعمان الرازى قال سمعت اباعبدالله (ع) و سئله ابو عبيدة عن رجل نسى ان يؤذن و يقيم حتى كبر و دخل فى الصلوة قال ان كان دخل المسجد ومن نيته ان يؤذن ويقيم فليمض فى صلوته ولا ينصرف ، (والكلام) فى فقه هذا الحديث الشريف يقع تارة فى شرطيته و اخرى فى حكمه بوجوب المضى ، اما من حيث الشرطية فربما يقال بل قيل بان المراد منها انه ان كان من نيته ان يؤذن ويقيم ثم عرضه النسيان فليمض ، وان كان قدتركهما عمداً بان لم يكن من نيته الاتيان بهما من الاول فلينصرف، وحاصله ثبوت المفهوم للشرطية وانه احتراز عن صورة العمد (ولايخفى مافيه) من البعد فان موضوع السؤال بعد ماكان خصوص صورة النسيان فلاوجه لحمل الجواب على ارادة بيان صورة العمد ايضاً (و قيل) ان الشرطية لامفهوم لها وانما سيقت لبيان موضوع النسيان وانه انما يتحقق موضوعه فيما اذا كان عازماً على الفعل واما اذا لم يكن عازماً عليه سواء كان عازماً على الترك اومتردداً اوغافلا من اول الامر فلايتحقق موضوع النسيان (ولايخفى مافيه ايضاً) فان سوق الشرطية لبيان تحقق الموضوع خلاف ظاهر الشرط لايصار إليه الا بدليل سيما بعدان فرض السائل بنفسه صورة النسيان ، (بل الظاهر) هو حمل الشرطية على ظاهرها من كونها فى مقام انحصار الحكم بالمضى بهذه الصورة الموجب لانتفائه عند انتفائها كما اذا لم يكن من عزمه الاتيان بهما اما لغفلته عنهما عند دخول المسجد اومع عزمه على تركهما ولكن عرضه الغفلة عند الدخول فى الصلوة بحيث لم يتوجه الى تركهما فى تلك الحال ومن الواضح صدق النسيان فى جميع هذه الصور فليس الشرط (ح) مسوقاً لبيان موضوع النسيان ، فيصير حاصل مفاد الخبر هو ان كان عازما على الاذان والاقامة ثم عرضه النسيان مضى فى صلوته وكان عزمه على الاتيان بهما بمنزلة فعلهما ، وظهور الخبر فيما ذكرنا غير قابل للمنع لكنه غير معمول به ولايمكن جمعه مع ماتقدم من الاخبار لعدم قدر مشترك بينه وبينهما فهذا موضع

ثالث مماوقع فيه الاشكال فى المقام (و امافقه الحديث) من حيث حكمه بوجوب المضى مع قطع النظر عن الشرطية فيمكن ان يقال انه مطلق من هذه الجهة فيقيد بماتقدم مما يدل على التفصيل كماقيدنا خبر زرارة المتقدم (ومنها) خبر على بن يقطين قال سئلت اباالحسن (ع) عن الرجل ينسى ان يقيم الصلوة وقد افتتح الصلوة قال (ع) ان كان فرغ من صلوته فقد تمت صلوته وان لم يكن قد فرغ من صلوته فليعد ،وظاهر هذا الخبر الشريف هو بيان اصل حكم الا نصراف فيما اذا كان التذكر فى الاثناء لاتحديد الانصراف بما اذا كان فى الاثناء وذلك لان التحديد بالشئ انما يصح فيما فرض فيه طرفان من الاقل والاكثر لكى يجعل احدهما حداً ، والانصراف عبارة عن قطع مابيده من الصلوة وهو لايتصور الا اذا كان فى الصلوة فان الانصراف عنها بعد الفراغ منها غير معقول فهذا الخبر فى دلالته على جواز الا نصراف قبل التسليم بعد اتيان بقية الاجزاء يكون بالاطلاق كخبر زرارة المتقدم فيقيد بما عرفت من التفصيل (فتلخص) ان الاخبار الواردة فى المقام على طوائف ست (الاولى) مادل باطلاقها على وجوب المضى حتى قبل القرائة كخبر زرارة (الثانية) مادل باطلاقها على جواز الانصراف حتى بعد الركوع كخبر على بن يقطين (الثالثة) مادل على التفصيل بين ماقبل الركوع وبعده كصحيح الحلبى (الرابعة) مادل على التفصيل بين ما قبل القرائة ومابعدها كالخبرين المتقدمين (الخامسة) مادل على التفصيل بين ماكان من نيته الاتيان بهما وبين مالم يكن ، بالمضى فى الاول والانصراف فى الثانى كخبر نعمان (السادسة) مادل على جواز قطع القرائة و قول قدقامت الصلوة مرتين ثم المضى فى الصلوة كخبر زكريا بن آدم (ومالا يمكن الجمع بينها) من تلك الطوائف ثلث احديها رواية زكريا بن آدم حيث لايمكن جمعها مع شئ من الاخبار المتقدمة وقدقلنا بلزوم رد علمها الى اهلها لماعرفت من اعراض الاصحاب عن العمل بها الثانية شرطية خبر نعمان وهى ايضاً مثل خبر زكريا فى عدم امكان الجمع بينها وبين بقية الاخبار وفى اعراض الاصحاب عنها (الثالثة) صحيحة الحلبى بالنسبة الى الخبرين الدالين على التفصيل بين ماقبل القرائة ومابعدها ، فمقتضى الصناعة طرح الخبرين لاعراض الاصحاب عن العمل بهما و العمل بصحيح الحلبى فيقيد باطلاق مادل على وجوب المضى فيصير حاصل مفاد الخبر بعد التقييد هو وجوب المضى اذا كان التذكر

بعدالركوع و كذا يقيدبه اطلاق خبرعلى بن يقطين الدال على جواز الانصراف فى الاثناء مطلقا فيكون جواز الانصراف مقيداً بماكان التذكر قبل الركرع و هذا هو فتوى المشهور المنصور (هذافى نسيان الاذان والاقامة معاً) و يمكن حمل صحيحى ابن مسلم والشحام على نسيان الاقامة فقطدون الاذان ويقال (ح)فى نسيانها بالتفصيل بين التذكر قبل القرائة و بعدها وذلك بقرينة عدم التعرض فى الجواب الا للاقامة وان كان المذكور فى السئوال نسيان كليهما معاً مؤيداً بخبر ابن ابى العلا المذكور فيه خصوص الاقامة سؤالاوجواباً ، ولاوجه لحمله على نسيانهما معاًوجعله معارضاً مع صحيح الحلبى ، مضافاً الى قوةسنده و عدم اعراض الاصحاب عنه لنقل الشهرة على جواز الرجوع فى نسيان الاقامة فقط كما ان الفتوى به هوالمنقول عن المنتهى والدروس والنفلية والموجز و كشفه والروضة و شرح النفلية (فان قلت) ان المنسوب الى هؤلاء هو جواز الرجوع فى نسيانها قبل الركوع ومضمون الخبر هو جوازه قبل القرائة فهو بمضمونه غير معمول به و(ح) فلو قلنا بجواز الرجوع فى نسيانها فلابد من القول بهمع التذكر قبل الركوع لعدم القول بالفصل (قلت) الغرض من العمل بالرواية هوالاعتماد عليها فى مقام الفتوى دون اتباع فهم المعتمدين عليهافى استنباط الحكم و الخبر المذكورمعمول به بهذاالمعنى لكونه المستندفى فتوى المشهورعلى مانسب اليهم ، واماذهابهم الى عدم الفرق بين تذكر نسيانهاقبل القرائة و بين التذكر بعدهاقبل الركوع فهومن جهة اجتهادهم بفهم المعارضة بينه و بين صحيح الحلبى وليس نظرهم فى فهم المعارضة حجة لنا بل الذى ينفعنا هو مجرد اعتمادهم فى مقام العمل به (والمتحصل) مما ذكرنا هو جواز الرجوع فى نسيان الاذان والاقامة معاً و فى نسيان الاقامة فقط امافى نسيانهما فبالنسبة الى قبل الركوع واما فى نسيان الاقامة فبالنسبة الى قبل القرائة والدليل على الاول صحيح الحلبى وعلى الثانى خبرابن ابى العلا وصحيحا ابن مسلم والشحام بعد حملهما على نسيان الاقامة فقط بقرينة خبر ابن ابى العلا، وهذا جمع صحيح لايحتاج فيه الى تكلف طرح الصحيحين ، ولا مانع من الالتزام بالفرق بين نسيانهما و نسيان الاقامة وحدها لماعرفت من عدم التعارض بين خبر ابن ابى العلا و بين صحيح الحلبى (اقول) هكذا افيد وهو جيد بالنسبة الى الجمع بين صحيحى ابن مسلم و الشحام و بين صحيح الحلبى ، لكن يبقى الكلام فى انعقاد

الاجماع المركب على خلاف مضمون خبر ابن ابى العلا فان الاصحاب رضوان الله عليهم فى مسئلة نسيان الاقامة وحدها بين قائل بعدم جواز الرجوع مطلقا كما حكى عن جامع المقاصد وتعليق النافع وحاشية الميسى والمسالك ، وبين قائل بجواز الرجوع قبل الركوع كما حكى عن تقدم ، فالقول بجواز الرجوع فى ماقبل القرائة وعدم جوازه بعدها خرق للاجماع (نعم) حكى عن ابن الجنيد التفصيل بين ماقبل القرائة وبين مابعد الفراغ منها لكنه ايضاً غير مطابق مع الخبر لكون مدلول الخبر هو التفصيل بين ماقبل الشروع فيها وبين ماقرء بعض السورة اللهم الا ان يقال ان المضر فى خلاف الاجماع المركب انما هو مخالفة القدر المشترك بين القولين الغير اللازمة فى المقام ضرورة ان القول بالتفصيل بين ماقبل الدخول فى القرائة ومابعده ليس مخالفاً لكلا القولين فى مقام العمل لان القائل به يشارك مع القائل بجواز الرجوع قبل الركوع بالنسبة الى جوازه قبل القرائة لكون القائل بالجواز قبل الركوع قائلا بالجواز فى هذه الصورة ايضاً كما انه يشترك مع القائل بعدم الجواز مطلقا ، بالنسبة الى مابعد الدخول فى القرائة ، فهو فى طرفى التفصيل موافق مع احد القولين ، وقدمر نظير ذلك فى بعض المباحث السابقة (فتامل) **وكيف كان** فلو سلم عدم جواز مخالفة مثل هذا الاجماع فموافقة القول بجواز الرجوع فى الاقامة وحدها قبل الركوع مشكل جداً اذلم يدل دليل على جوازه قبله لانحصار التفصيل المذكور بصحيح الحلبى المذكور فيه نسيانهما معاً وعدم جواز احداث قول ثالث لايوجب الالتزام بالقول المذكور من غير دليل ، (فما فى الجواهر) من الالتزام به متمسكاً بعدم القول بالفصل (غير مستقيم) **فالانصاف** عدم المانع من الافتاء بجواز الرجوع فى نسيانها وحدها قبل القرائة لدلالة خبر ابن ابى العلا وعدم مخالفته للاجماع المركب لوتم ، واما بالنسبة الى عدم الجواز بعد الدخول فى القرائة فالفتوى به مشكل وان كان الفتوى بالجواز اشكل

(**فالمتحصل**) من جميع ماذكرنا من اول المسئلة هو التفصيل بين جواز الرجوع قبل الركوع وبعده فى نسيان الاذان والاقامة معاً ، وجواز الرجوع قبل الشروع فى القرائة فى نسيان الاقامة فقط ، والاحتياط بترك الرجوع بعد الدخول فيها فى نسيانها ، (واما نسيان الاذان فقط) ففى المسالك ان الاكثر فيه على جواز الرجوع كنسيانهما معاً لكن عن الايضاح هو نسبة خلاف ذلك اليهم (وكيف كان) فليس فى الاخبار

مايدل على جواز الرجوع فيه اللهم الاان يرجع نسيانه الى نسيانهما بتوهم انه مع نسيانه لواتى بالاقامة وحدها ففى الزمان المتخلل بين الاقامة وبين الصلوة يكون مامورا بالاذان والاقامة فيصدق عليه انه نسيهما (ولكن هذه الحيلة) لاتنفع فى صدق النسيان عرفاً بالنسبة الى الاقامة ايضاً و ان كانت على تقدير تسليم صحتها نافعة فى صدق ذلك بالدقة العقلية (اقول) ولكن ماذكر من الحيلة غير صحيحة من اصلها فان توجه التكليف فى الزمان المتخلل بين الاقامة و الصلوة، بالاذان والاقامة معا ممنوع اذا المفروض انه قداتى بوظيفة الاقامة وانما هومامور بالاذان الذى لم يأت به (نعم) لواتى بالاذان (ح) تصير الاقامة باطلة امامن جهة لزوم الترتيب بينهما و اما من جهة فصل الاذان بينهما وبين الصلوة ، (ومماذكرنا ظهر) عدم جواز الرجوع فيما اذا كان المنسى بعض فصو لهما او بعض فصول احدهما او بعض الشرائط المعتبرة فيهما ، فانه وان كان يصدق النسيان بالنسبة الى ماهو الوظيفة لكن لايصدق النسيان عنهما عرفاً (ثم ان المدار) فى عدم جواز الرجوع هو الدخول فى الركوع اوالدخول فى القرائة ، فلو سهى عن الركوع فهوى الى السجود وتذكر قبل الوصول الى حد السجدة انه لم يركع وتذكر فى هذه الحالة انه نسى الاذان والاقامة ايضاً جاز له قطع الصلوة ، وهكذا لو نسى القرائة فهوى للركوع وتذكر قبل الوصول الى حده (فمافى الجواهر) من حمل الركوع والقرائة على محلهما والمنع عن الرجوع فيمافرضناه (لاوجه له)

وهل يختص جواز الرجوع بالمنفرد اويعم الامام ؟ وجهان ولاوجه للاختصاص بالمنفرد الامجرد دعوى الانصراف وفيه مالايخفى ،وهل جوازه فورى بحيث لوعزم على عدم الرجوع بعد التذكر او تردد فيه لم يكن له الرجوع ؟ اوانه يجوز له ذلك مادام محله باقياً ؟ وجهان ، اقويهما الثانى، وذلك لامن جهة التمسك باطلاق جواز الرجوع لمنع الاطلاق من جهة المنع عن كون الاخبار واردة فى مقام بيان حالات الرجوع بل من جهة الاستصحاب كمافى نظير المقام من الشك فى كون الخيار فورياً هذا تمام الكلام فى مقدمات الصلوة وبه تم الجزء الاول مما كتبناه من تقريرات استادنا العلامة ادام الله ايامه مع التعرض لبعض ماسنح لنا فى بعض المسائل ويتلوه انشاء الله تعالى الجزء الثانى واوله الكلام فى مبحث نية الصلوة والحمد لله اولا واخراً وظاهراً وباطناً وكان اتمامه فى سنة اربع واربعين بعد الالف وثلثمأة من الهجرة فى النجف الاشرف على من شرفها الاف التحية والتحف

كلمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله والصلوة والسلام على عباده الذين اصطفى ، سيما نبينا محمد وعترته البررة الاصفياء - و بعد - فان هذا العبد الضعيف محرر هذه السطور و مؤلف هذا الكتاب المسطور الذى ظل طول عمره ضحية طلب العلم حتى افنى عمره فى تحصيله مع كثرة العلائق وتراكم العوائق ، ولم يثنه ذلك عن الجد ولاوهنت عزيمته عن الطلب ، فما برح عن محضر الاساتيد واساطين الفن باحثاً ومنقباً ، وما انفك عن حضور مجالسهم ، والاستماع اليهم ، فكان كلما اصطاده السمع ، وقاده الفهم ، قيده القلم بالكتابة حتى استخرج اليك « ياطالب العلم » من احسن ماوعى ، واتحف ماالقتنى ، هذه المجموعة من المسائل فى الصلوة ، التى استفاده من محضر الاستاد الاعظم ، والمولى المعظم ، مرجع المجتهدين الجهابذة الاعلام ، اية الله الملك العلام ،

الميرزا محمد حسين النائينى طيب الله رمسه ، وشكر الله تعالى سعيه

وقد كنت راغبا الان تأخذ هذه المجموعة طريقها الى الطباعة والنشر لتكون اعم نفعاً ، واجزل ثوابا ، واعود عاقبة ، وكان الذى يؤخر ذلك هو فقدان المال فحسب ، حتى انقضى لذلك ردح من الزمن : فعن صباح يوم من ايام شهر شعبان ١٣٧١ وهى السنة التى مرضت فيها وانحرف مزاجى وحتى الان لم تزل اثار المرض باقية توسلت بمولانا صاحب الامر ارواحنا فداه بعد ماتلوت الدعاء المأثور (اللهم بلغ مولاى صاحب الزمان) راجياً منه ضالتى المنشودة ، قائلا : يامولاى انت ابصر بما قاسيت فى تأليف هذه المجموعة ، وانى اليوم لا اعلم قيمة هذا المجهود ولا قبوله لدى البارى سبحانه وتعالى و لانت ابصر منى به و اعرف ، فان كان فى نشره فائدة تعود الى الدين الحنيف ، وعائدة للعلماء والمحصلين فجدير بان تهيئى لها موجبات الطبع والنشر ، والا فاصرفه عن ذهنى وبعده عن فكرى ،

وماانصرم عن دعائی هذا الایام معدودات حتی قیض لمهمتی هذه الاخ الصفی زبدة الاخیار والاشراف کهف الحاج سلالة الاطهار **الحاج سید عباس الکلابچی الکاشانی** زید مجده العالی فانفق من اطیب امواله لطباعة بعضه ، و قرر ان یباع و یصرف ثمنه لطبع باقیه ، وهذه المؤازرة خالدة له فی الحیوة ، وثوابها مدخر له لیوم لاینفع مال ولابنون ، فجزاه الله خیرا ، واعطاه بکل سطر نورا، و کان ذلك باهتمام من قدوة الاخیار المؤید الموفق الحاج اقاموسی التبریزی (مطلب زاده) دام عزه و توفیقه ،وکان المتصدی لطبعه العالم الجلیل الحبر المعتمد الاقاحسن المصطفوی دام علاه الذی صرف حیوته فی طلب العلم مجداً حتی بلغ الذروة منه و اصبح یشار الیه بالانامل ، بیدانه اراد السداد والعفاف، فشمر لتاسیس مکتبة لنفسه لیعیش فی عزو کفاف ولایمتحن بمنن الرجال ، التی هی اصعب من نقل صخور الجبال ، و قد طبع هذا المجلد فی مطبعة المسدد المؤید الحاج مصطفی حیدری دام توفیقه و قداهتم لحسن طبعه واتقانه وهووعمال مطبعته من الذین یحسنون فی صناعتهم وان الله تعالی لایضیع اجر من احسن عملا فجزی الله سبحانه ناشره والمنفق لطبعه والمسبب له و المباشر لطبعه و صاحب المطبعة و عماله و المتصدی لتصحیحه عن العلم و اهله خیر الجزاء انه ولی الاعطاء وانا العبد الملتجیء الی ربه العلی محمدتقی بن محمدالاملی اوتیا کتابهما یمینا وحوسبا حسابایسیرا

الرقم	العنوان
٣ . ٤	فى اعداد الصلوات المفروضات
٥	فى عدد الرواتب اليومية
٧	فى ركعتى الغفيلة
٨	فى صلوة الوصية
٨ . ٩	فى ان الرواتب من وظائف الوقت او الفرض
١٠	فى تعيين ما تسقط من الرواتب فى السفر
١٠ . ٣٤	فى بيان الوقت المختص والمشترك
١١	فى بيان الاقوال فى معنى الوقت المختص
١٥	فى الوقت المختص بالعصر
١٦	فى تعيين ما هو المدار فى الوقت المختص
٢٠ . ٢٦	فى تنبيهات المسئلة
٢٦ . ٣٤	فى تعيين وقت العشائين
٣٤	فى وقت صلوة الصبح
٣٥ . ٣٨	فى بيان وقت الفضيلة للفرائض
٣٨ . ٤٣	فى اوقات الرواتب
٤٣ . ٤٦	فى حكم التطوع فى وقت الفريضة
٤٦	فى حكم التطوع لمن عليه فوائت
٤٧ . ٥٢	فى حكم المندوبة الواجبة بالنذر
٥٢ . ٥٦	فى المناط فى استقرار وجوب الصلوة
٥٦	فى من ادرك ركعة من الوقت
٥٧ . ٦٠	فى حكم بلوغ الصبى فى اثناء الوقت
٦٠ . ٦٥	فى طرق احراز الوقت
٦٥	فى حكم الصلوة قبل الوقت
٦٦	فيما اذا دخل الوقت فى اثناء الصلوة
٦٨	فى حكم الظن بخروج الوقت
٦٨ . ٧٠	فى الاوقات التى تكره الصلوة فيها
٧٠ . ٧٣	فيما لو اشتغل باللاحقة قبل اتيان السابقه
٧٣ . ١٣٤	**فى القبله**
٧٦	فى كيفية الاستقبال
٧٨ . ٨٢	فى علائم القبلة
٨٢	فى حكم التياسر للعراقى
٨٥	فى الفرق بين باب الشهادة و بين باب التحرى والاجتهاد و بين تقليد الغير فى القبله

الرقم	العنوان
٨٨	فی حکم غیر المتمکن من العلم بالقبله
٩١	فی حکم الرجوع الی قبلة البلد
٩٢ . ١٠٠	فی حکم الصلوة الی اربعة جوانب
١٠٠ . ١٠٥	فی الصلوة علی الراحلة و المحمل و نحو هما
١٠٤	فی حکم الصلوة فی السفینة
١٠٨	فی حکم صلوة النافلة الی غیر القبلة
١١٠	فی الخلل الواقع فی القبلة
١١٢ . ١٢١	فیما اذا صلی الی غیر جهة القبلة
١٢١ . ١٢٤	فی اختلاف الامام و الماموم فی القبلة
١٢٤	**فی لباس المصلی**
١٢٤	هل التذکیة شرط اوان المیتة مانعة
١٢٥	فی امارات التذکیة
١٢٨	فی حکم ید المسلم المسبوقة بید الکافر
١٢٩	فی حکم المیتة من غیر ذی النفس
١٣١	فی حکم تقارن ید المسلم و ید الکافر و تلاحقهما
١٣٢ . ١٣٥	فی حکم ید المسلم المستحل للمیتة
١٣٥	فی اعتبار عدم کون اللباس من جلود مالا یؤکل لحمه
١٣٧	فی اعتبار عدم کون اللباس من اجزاء مایحرم اکله
١٣٨ . ١٤١	فی عدم اختصاص المنع بالسباع
١٤١ . ١٤٢	فی حکم الصلوة فیما لا نفس له
١٤٣	فی حکم الصلوة فیما لا لحم له
١٤٣ . ١٤٤	فی حکم الصلوة فی الفضلات الطاهرة للانسان
١٤٤	فی عموم المنع لما لا یتم الصلوة به
١٤٥ . ١٥٠	فی حکم الشعرات الملقاة علی البدن و اللباس
١٥٠ . ١٥٤	فی حکم الخز و السنجاب
١٥٤ . ١٥٦	فی حکم مایحرم اکله لعارض
١٥٦	هل حرمة الاکل مانعة اوان الحلیة شرط ؟
١٥٧ . ١٦٢	فی استحالة الجمع بین

الرقم	العنوان
	شرطية شيئى و مانعية ضده
١٦٣	فى الاخبار التى يستفادمنها المانعية
١٦٤	فى ما يستفاد منه الشرطية
١٦٦	فى ان الحق هو المانعية لا شرطية المأكول
١٦٩	هل المانع هو غير المأكول واقعاًاو ما علم كونه كذلك
١٦٩ . ١٧٥	فى ما استدل به على اختصاص المانعية بصورة العلم
١٧٥ . ٢١٢	**فى حكم اللباس المشكوك فيه من حيث البرائة والاشتغال**
١٧٦	فى اقسام متعلقات الاحكام
١٨٥	فى بيان الضابط فى انحلالية الاحكام
١٨٧	فى تفصيل المائز بين الشك فى التكليف و الشك فى الامتثال
١٩٠	فى تقسيم قيود الواجب
١٩٣	فى اثبات كون المقام من الانحلاليات
١٩٦	فى دفع توهم كون المقام من باب الشك فى المحصل
١٩٩	فى ان المانعية انتزاعية لا مجعولة
٢٠١	فى تحقيق الكلام فى اللباس المشكوك بناء على الشرطية
٢٠٤	فى الاشارة الى جريان البرائة فى الاقل والاكثر الارتباطيين
٢٠٧	فى دفع توهم عدم جريان البرائة فى الشبهة المصداقية
٢١٠	فى حكم المسئلة بناء على مجعولية المانعية
٢١٢ . ٢٤٠	**فى حكم جريان اصالة الحل فى المشكوك**
٢١٣	فى الفرق بين مجرى قاعدة الحل ومجرى البرائة
٢١٤	فى نقل ما قيل فى تقريب جريان قاعدة الحل فى المقام
٢٢١	فى تقريب جريان القاعدة بالنسبة الى نفس الصلوة
٢٢١ . ٢٢٤	فى الفرق بين الحرمة الذاتية و التشريعية
٢٢٩ . ٢٤٠	فى بيان ماهو التحقيق فى تقريب جريان قاعدة الحل
٢٤٠ . ٢٧٣	**المقام الثالث فى البحث عن كون المقام من مجارى الاستصحاب**
٢٤٤ . ٢٤٧	فى توضيح ما افاده الشيخ (قده) من الفرق بين القاطع

الرقم	العنوان
	والمانع والجواب عنه
٢٤٨	ما قيل فى تقرير الاستصحاب فى المقام
٢٥٠	فى الجواب عن الوجه الاول
٢٥١	فى الفرق بين القضية الحقيقية و الخارجية
١٥٢	فى تحقيق الجواب عن الاشكال فى انتاج الشكل الاول من القياس فى المنطق
٢٥٣	فى ملاك عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية
٢٥٤	الوجه الثانى فى تقريب الاستصحاب
٢٥٥	فى الجواب عنه وعدم صحة الاستصحاب التعليقى
٢٥٥	الوجه الثالث
٢٥٦	الجواب عنه والفرق بين العدم النعتى والمحمولى
٢٥٨	فى اقسام تركيب موضوع الحكم
٢٦٤	فى ان الفرق بين سلب الربط و ربط السلب كلام شعرى
٢٦٥	فى لزوم المادة المشركة بين الموجبة والسالبة
٢٦٦	فى ملاك الفرق بين المعدولة

الرقم	العنوان
	والسالبة المحصلة
٢٨٨	فى ان التقابل بين الوجود النعتى والعدم النعتى بالعدم والملكه لا السلب والايجاب
٢٦٩	فى بعض الفروع الفقهية للعدم النعتى
٢٧١	فى توضيح عدم جريان الاستصحاب النعتى فى المقام
٢٧٣	**فى اعتبار عدم كون اللباس ذهباً للرجال**
٢٧٦	فى اعتبار عدم كونه حريراً للرجال
٢٧٨	فى بيان ما استثنى من ذلك
٢٨٠	فى حكم مالو اضطر الى لبس ما لا يحل لبسه فى الصلوة
٢٨٢	فى جواز لبس الخليط و بيان المقدار المعتبر فى الخلط
٢٨٤	فى بطلان الصلوة مع اللباس المغصوب
٢٨٨	فى حكم الجاهل و الناسى للغصب
٢٨٨	٢٩٠ فى الفرق بين باب التزاحم و التعارض
٢٩٠	٢٩٢ فى بيان ما استدل به للفرق بين ماكان الناسى هو الغاصب اوغيره والجواب عنه

الرقم	العنوان
٢٩٣ .	٢٩٦ فى بيان عدم امكان تصحيح الصلوة مع المغصوب بالامر التربتى
٢٩٦ .	٢٩٩ فى حكم الصلوة مع الثوب المصبوغ بالمغصوب
٢٩٩	فى حكم ما لو توقف حفظ المغصوب على لبسه
٣٠٠	فى حكم الصلوة مع لا يستر الساق
٣٠٠	فى ما يجب ستره فى الصلوة
٣٠٢ .	٣٠٥ فى حكم الاخلال بالستر فى الصلوة نسيانا اوقهراً
٣٠٥	فى حكم الستر بالحشيش
٣٠٦ .	٣٠٨ فى حكم الستر بالحفيرة
٣٠٩	فى حكم صلوة العارى و الستر بالماء
٣١٠	فى حكم صلوة الجماعة للعراة
٣١٢	فى الفرق بين العلة المنصوصة و العلة المستنبطة
٢١٤	فى بعض مسائل الساتر
٣١٦	فيما دار الامر بين ادراك الوقت و بين ادراك الستر
٣١٧	فى تقدم مالا بدل له على ماله البدل
٣١٧	فى عدم تزاحم الواجب المشروط مع الواجب المطلق
٣١٨	**البحث فى مكان المصلى**
٣١٩	فى بطلان الصلوة فى المكان المغصوب
٣٢٢-٣٢٨	فى حكم رجوع الآذن عن اذنه
٣٢٨	فى حكم المحبوس فى المكان المغصوب
٣٢٨ - ٣٤٢	فى حكم محاذاة الرجل و المرئة
٣٣٨	فى حكم ما كان موقف احدهما اعلى من موقف الاخر
٣٤٢	فى حكم الصلوة فى المكان الجنس
٣٤٦	فى اشتراط طهارة مسجد الجبهة
٣٤٦ - ٣٥٢	فى حكم الصلوة فى المقابر
٣٥٢	فى حكم التقدم على قبر المعصوم
٣٥٤	فى ما يعتبر فى مسجد الجبهة
٣٥٥	فى حكم السجود على المرمر و نحوه
٣٤٩	فى حكم السجود على الخزف و نحوه
٣٦٠-٣٦٥	المسائل المتعلقة بالسجود على النبات
٣٦٥	فى البحث عن السجود على القرطاس
٣٦٦	فى حكم من اضطر الى السجود

الرقم	العنوان
	على مالا يجوز
٣٧١	الكلام فى الاذان و الاقامة
٣٧٢	عدم وجوب الاذان فى الجماعة
٣٧٤ - ٣٧٨	فى حكم الاقامة للرجال
٣٧٨	فى مشروعية الاذان والاقامة للنساء فى الجملة
٣٧٩ - ٣٨١	فى حكم الاذان فى صلوة القضاء
٣٨١ - ٣٩١	فى موارد سقوط الاذان
٣٨٢	فى ان السقوط رخصة او عزيمه
٢٩١	فى سقوط الاذان والاقامة عن المأموم
٣٩٢ - ٤٠٠	فى سقوط الاذان عن الوارد فى المسجد مع وجود الجماعة وجهات الكلام فيه
٣٩٥	فى ان القرينة حاكمة على ذى القرينة ولو كان ظهورها من اضعف الظهورات
٤٠٠ - ٤٠٤	فى سقوط الاذان والاقامة اذا سمعهما من الغير
٤٠٤ - ٤٠٩	فى حكم اخذ الاجرة على الاذان
٤٠٩ - ٤١٦	فى حكم من ترك الاذان و الاقامة حتى دخل فى الصلوة عمداً او سهواً

Princeton University Library
32101 100257615
(ARAB)
BP178
.A48
mujallad

(قسمی از منشورات کتابفروشی بوذرجمهری)

تقریرات نائینی خوئی دوره	۱۴۰ ریال
تقریرات نائینی کاظمی دوره	۱۴۰ »
مقالات الاصول عراقی دوم	۳۵ »
شرح منظومه منطق وحکمت سبزواری	۲۵۰ »
متشابهات القرآن ابن شهر آشوب	۱۳۰ »
شرح باب حادیعشر گراوری	۲۵ »
منیة المرید شهید	۲۵ »
شرح تجرید علامه	۵۰ »
رساله جامع الفروع	۴۰ »
تفسیر آیهٔ نور	۳۰ »
رهنمای گمشدگان درسیر وسلوك	۲۵ »
صد مجلس درمواعظ	۳۰ »
دیوان چهارده معصوم فائز	۱۵ »
حکایات بهلول عاقل	۱۰ »
تاریخ طهران	۳۰ »
مناظره حضرت صادق ع با طبیعی	۲۵ »
جانشینان محکوم ترجمهٔ الاستغاثه	۳۰ »
قیافه شناسی ترجمه جرجی زیدان	۳۵ »
نیچریه ماتریالیسم سیدجمال الدین	۱۰ »
منتهی الامال شش مجلد	۳۰۰ »
خلاصهٔ حلیة المتقین	۲۰ »
منتخب نوحه های ترکی	۲۵ »
دیوان فائز ترکی	۲۰ »
دیوان حجة الاسلام نیر	۵۰ »

Āmulī

صحیح ابی نقص است

الجزء الثانی

من

کتاب الصلوة

تقریرات بحث

العلامة الاستاد المرحوم المیرزا محمد حسین

الغروی النائینی طاب مضجعه

للحاج الشیخ محمد تقي الاملي عفي عنه

طبع علی نفقه اشرف الحاج السید عباس

گلابچی الکاشانی زید مجده

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مکتبه البوذرجمهری - بطهران

۱۳۷۲ هـ . ق ۱۳۳۱ هـ . ش

مطبعة الحیدری بطهران

الجزء الثانى

من

كتاب الصلوة

تقريرات بحث

العلامة الاستاد المرحوم الميرزا محمد حسين

الغروى النائينى طاب مضجعه

للحاج الشيخ محمد تقي الاملي عفي عنه

طبع على نفقه اشرف الحاج السيد عباس

گلابچى الكاشانى زيد مجده

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مكتبه البوذرجمهرى - بطهران

١٣٧٢ هـ . ق ١٣٣١ هـ . ش

مطبعة الحيدرى بطهران

شبكة كتب الشيعة

shiabooks.net

mktba.net رابط بديل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلوة والسلام على سيدنا محمدواله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم الى يوم الدين.

الكلام فى افعال الصلوة ، وفيه اثنى عشر فصلاً (الفصل الاول فى النية) والكلام فيها يكون راجعاً تارة الى مباحث اصولية مثل البحث عن كونها جزء او شرطاً او انها شرط للامتثال عقلا وانه يستحيل اخذها شرطاً اوشطراً للمأمور به ، والاشكال فيها تارة يقع من حيث اخذ الداعى جزء اوقيداً فى المأمور به مطلقا سواء كان الداعى هو الاتيان لله تعالى اولامتثال امره او القربة اليه ، والثلثة المذكورة مشتركة فى الاشكال ، ويختص قصد الامر باشكال آخر مشترك بينه و بين قصد القربة كما ان قصد القربة مختص باشكال جار فيه فقصد القربة اكثر اشكالا من قصد الامتثال كما ان قصد الامتثال اشكاله اكثر من قصد الاتيان لله تعالى ، ومنشأ الاشكال المشترك بين الثلثة هو ان الداعى لارادة الشى من الفاعل علة للارادة المتعلقة بالشى فلا يعقل ان يكون هو بنفسه ايضاً متعلقاً للارادة و ارادة الامر انما يتعقل بما يتعلق به ارادة الفاعل اذهى الباعثة لارادة العامل بل لا تعلق لها بارادته ايضاً بل ارادة الفاعل منظورة للآمر بنظر تبعى كالمعنى الحرفى وانما متعلق نظره وغرضه هو العمل الذى يتعلق به ارادة الفاعل منبعثه من ارادة الآمر، وتمام الكلام فى ذلك قدقررناه فى الاصول ، (واخرى ترجع الى مباحث فقهية) وهى تذكر فى طى ابحاث (الاول) ان النية عبارة عن ارادة الشيى اذا كانت عن داعى الامر او القربة او ما بمعناهما فهى متقومة بركنين (احدهما) الارادة (و الثانى) كون الارادة منبعثة عن داع مخصوص ، فبالركن الاول يتحقق اختيارية الفعل فى مقابل الفعل الغير الاختيارى و بالركن الثانى يتحقق عباديته فملاك عبادية العبادة ليس حيث

صدورها بالارادة بل من جهة كون ارادتها عن داعي الامر ونحوه ، وانما قالوا باعتبار النية فى العبادة بالمعنى المتقوم بالركنين تسمية للشيء باسم احد جزئيه فاطلقوا اسم العبادية التى هى احد ركني النية على نفس النية من حيث اشتمالها على ما يتحقق به العبادية ،

ثم الكلام فى كل واحد من الركنين يقع فيما يختص بكل واحد منهما (فنقول) اما الكلام فى الارادة المتوقفة عليها اختيارية الفعل فيعتبر فيها ان يكون متعلقها هي المهية النوعية التى تعلقت بها ارادة الآمر بان يكون متعلق ارادة الفاعل من مصاديق المهية التى ارادها الآمر بحيث ينطبق ذلك الكلى عليه انطباق الكلى على مصاديقه و هذا القدر مما يتوقف عليه تحقق اختيارية الفعل المأمور بـه سواء كان متعدداً او متحداً ، فقوام الاختيارية بقصده كذلك اعنى بحيث يصح انطباق الكلى المأمور بـه عليه فلو لم يقصد اتيان الفرد المأمور به بان قصد المهية الجنسية كما اذا كان مأموراً بغسل الجنابة واتى بالغسل بقصد اتيان مطلق الغسل من غير نية كونه غسل الجنابة مثلا لم يكن الماتى به مما ينطبق عليه الكلى المأمور به بل المنطبق عليه هو المهية الجنسية و هى لم تكن مأموراً بها ، وكذا الواتى من عليه غسل الجنابة بالغسل بنية غسل المس حيث ان ما ينطبق على الماتى به مهية نوعية اخرى غير ما هو المأمور بها .

(ومما ذكرنا ظهر) ان تصوير الخطاء فى التطبيق غير معقول فيما اذا كان الخطاء موجباً لعدم انطباق المهية النوعية المأمور بها على الماتى به ، وانما يتصور ذلك بعد تحقق قصد تلك المهية بمقوماتها النوعية فى موضعين (الاول) فى الاوصاف العارضة من قبل الامر بها كالاداء والقضاء حيث انهما انما يعرضان للفعل باعتبار تحققه فى وقت تعلق الامر باتيانه فيه أو فى وقت خارج عنه فهاتان الصفتان تعرضان للفعل بعد اتصافه بكونه مأموراً به و تكون خارجة عن حقيقته المتقومة به فيصح فيها فرض الخطاء فى التطبيق بان ياتى بتلك المهية النوعية المتعلقة للامر اداء بتخيل انها فى الوقت ثم تبين انه فى خارج الوقت ففى هذا القسم ليس الخطاء فى التطبيق مضراً بما هو المعتبر من اختيارية الفعل لان المفروض اتيانه بحيث صح انطباق المأمور به عليه (وثانيهما) فى الاوصاف المتعلقة بالامر مثل الوجوب و الاستحباب كما اذا اتى بالشيء بداعي امره الواقعى مع تخيل ان امره الواقعى هو الوجوب فتبين كونه

الاستحباب فالضابط الكلى فى هذا المقام هو ان كلما كان الخطاء فى قصد ماهو المأمور به بحيث لم يكن المقصود مما ينطبق عليه الكلى المأمور به نحو انطباق الطبيعى على افراده فخطائه مضر بصحة العمل لعدم تعلق القصد بالمأمور به فان ما قصد غير ما امر به و ما هو مامور به لم يقصد (و كلما كان) الخطاء فى تطبيق الاعراض الخارجة عن الهوية المامور بها بعد تحقق قصد تلك الهوية بماهي تلك الهوية بداعى الامر بها فخطائه غير مضر بصحة العمل ضرورة تحقق النية بتحقق ركنيها و هما قصده بداعى الامر و (ح) فلو كان المأمور به مهية نوعية وتعلقت الارادة بجنسها لم يكن المقصود مأموراً به به فضلا عما اذا تعلقت بنوع اخر ضد النوع المأمور به لان القدر المشترك بين النوعين ما تعلق به الامر وانما المتعلق له هو النوع .

ثم من المعلوم ان اختيارية الفعل الاختيارى انما هى بكونه متعلقاً للارادة، فبقدر ما تعلقت به الارادة يكون اختيارياً، واما ما يوجد بوجود المراد لكن لا بتلك الارادة فلا يكون اختيارياً بتلك الارادة وان كان مراداً بارادة اخرى (وتوضيح ذلك) انه لو اراد ايجاد المهية الجنسية بحيث لم تتعلق ارادته الا بالجنس فقط كما اذا اراد ايجاد جنس الصلوة المشترك بين القصر والاتمام فلكون المعنى الجنسى مما يستحيل تحققه الا مع الفصل لامحالة لابد ان تكون الصلوة منوية اما فى ضمن التمام او فى القصر **فلا يخلو اما ان يريد** احدهما بارادة اخرى كما اذا صلى ركعتين ثم بعد التشهد الاول نوى القصر وسلم تسليم الصلوة او نوى التمام فاتى بالركعتين الاخيرتين ، **و اما ان ياتى** باحدهما غفلة ، فعلى الاول فالتمامية او القصرية وان كانت اختيارية بارادة لاحقة لكنها ليست مرادة بالارادة المتعلقة بالمعنى الجنسى ، وعلى الثانى فلا تكون التمامية والقصرية بالاختيار اصلا اذ الارادة المتعلقة بالمهية الجنسية لم تتعد الى الخصوصية المتقوم بها النوع والمفروض عدم تعلق ارادة اخرى بالخصوصية النوعية فعلى هذا فلو قصد جنس الصلوة فى موارد التخيير ثم اراد التمام او القصر بعد التشهد الاول او اتم الصلوه قصراً او تماماً غفلة فلا يخلوا ما ان يكون القصر و الاتمام من مقومات المهية المأمور بها بحيث يكونان متباينين وكان التخيير بينهما فى موضع التخيير شرعياً كالتخيير بين خصال الكفارة ، اولا تكون كذلك بل انما القصر والاتمام من مصنفات المأمور به و

متعلق الامر هو القدر المشترك بينهما ويكون التخيير (ح) تخييراً عقلياً (فعلى الاول) تكون الصلوة باطلة سواء اراد احدهما بعد التشهد الاول او اتمها باحد النحوين غفلة وذلك لان الذي تعلق بهقصده اولاً عبارة عن المهية الجنسية والمفروض (ح) عدم تعلق الامر به بل الامر متعلق بالنوعين اعنى القصر والاتمام اما تعييناً او تخييراً ومن المعلوم لزوم قصد المأمور به فى العبادة (وعلى الثانى) فلااشكال فى صحة ما اتى به لان الامر كان متعلقاً بالقدر المشترك والمفروض تعلق ارادة الفاعل ايضاً بنفس ماتعلقت بهارادة الامر وانما القصر والاتمام من الصفات الخارجة عما هو حقيقة المأمور به فما كان قصدهما معتبراً اصلا .

(و حيث ان الاقوى) كون القصر و الاتمام من المنوعات فالحق هو اعتبار قصد احدهما، فما يكون المأمور به هو احدهما تعييناً او تخييراً ، فلو نوى القصر فى مقام الاتمام او بالعكس او لم ينو شيئاً منهما اصلا واقتصر على قصد الجنس كانت صلوته فاسدة (و اما تعيين كون الشيى) من مقومات الماموربه الداخلة فى حقيقته او من عوارضه المشخصة الخارجة عن مهيته فيحتاج الى مراجعة دليله وملاحظة ما هو المأخوذ فى الموضوع ، والظهر و العصر من هذا القبيل فيعتبر فى تحقق النية فيهما قصد احد العنوانين بالخصوص بل الحاجة الى قصدهما اقوى من الحاجة الى قصد الاتمام او القصر، وذلك لان الاحتياج فى مثل القصر والاتمام الى القصد انما كان من جهة لزوم تعلق القصد بعين ما تعلقت به ارادة الامر واما فى مثل الظهر والعصر فيحتاج الى القصد من تلك الجهة ومن جهة كونهما من الامور القصدية اذ الامتياز بين الظهر و العصر ليس الا بالقصد و ذلك بخلاف القصر والاتمام حيث انهما مهيتان متمايزتان خارجاً و لو لم يتعلق بهما القصد كما عرفت من امكان تحققهما غفلة فحال القصر و الاتمام كالصبح و المغرب مثلا فان امتياز هما ليس بالقصد لاختلافهما خارجاً بالزيادة و النقصان وهذا بخلاف الظهرين او نافلة الصبح وفريضته ،

(**ولست اقول**) ان الامتياز بين الظهر والعصر انما هو بقصد مفهوم الظهر والعصر بل الغرض هو قصد ما يمتاز به صلوة الظهر عن العصر ولو كان بقصد عنوان آخر مشير الى احد العنوانين كان يقصد اول الفرض فى هذا الوقت و ما يشبهه ، (فظهر)ان قصد ما به يمتاز الظهر عن العصر مما لابد منه فى صحة الصلوة (فان قلت) يمكن ان يقصد الاتيان

بالمامور به مع تخيل انه هو الظهر فينوى الظهر و اذا انكشف انه العصر لم يكن تبين خطائه مضراً فيما قصده من الاتيان بالمامور به اذ هو قاصد لاتيانه كائناً ماكان وكذافى القصر و الاتمام يمكن ان يتعلق القصد الى ما هو المامور به لكن مع تخيل انه القصر مثلا ثم تبين انه الاتمام ، فانكشاف الخطاء لا يضر بقصده اتيان المأمور به (قلت) هذا انما يصح لو كان المأمور به هو مفهوم المأمور به و هو فاسد بل المأمور به هو العنوان الخاص مع قطع النظر عن عنوان كونه مامورا به فما لم يقصد ذلك العنوان الذى تعلق به الامر لا يتحقق النية و لو كان قاصداً لمفهوم المامور به (و مما ذكرنا ظهر) فساد الصوم لو قصد ترك المفطر مع عدم قصد الامساك عن واحد من المفطرات كالارتماس بتخيل انه ليس بمفطر فان الواجب فيه هو قصد الامساك عما هو مصداق المفطر لا بعنوان انه مفطر بل بعنوانه الخاص الواقعى والمفروض عدم تعلق القصد بالامساك عنه، وعدم القصد له وان كان ناشياً عن تخيله كونه غير المفطر لكن هذا التخيل غير نافع فى صدق القصد للامساك عما هو المفطر بل هو علة لترك القصد للامساك عن المفطر ، وكون التخيل علة لترك القصد لا يجعل ترك القصد قصداً للترك (فتلخص) ان المعتبر فى النية باعتبار احد جزئيها هو القصد الى المهية النوعية التى تعلقت بها ارادة المولى بحيث يكون متعلق ارادة العبد هو هى بعينها .

(**ثم ان المهية النوعية**) التى تعلقت بها ارادة الامر تختلف باعتبار مقوماتها فقد يكون المقوم لها امراً خارجاً عن حيز ارادة الفاعل و ذلك كصوم يوم الغدير مثلا فان تقومه انما هو بكونه فى ذلك اليوم ، و هو متوقف على كون ذلك اليوم يوم الغدير ، و هو خارج عن ارادة المكلف و اختياره ، ففى مثله يكفى فى صدق النية قصد صوم الغد مثلا بلا احتياج الى قصد عنوان « الغدير » . (ومن ذلك يظهر) صحة صوم شهر رمضان لو نوى : صوم الغد فى كل يوم منه بلا حاجة الى تعيين كونه من شهر رمضان ، لان المطلوب فى كل يوم منه هو الصوم لا الصوم المقيد بكونه من شهر رمضان ، و يظهر من ذلك ايضاً صحة نية صوم الغد فى الصوم المندوب المطلق الغير المختص بيوم مخصوص بطريق اولى وكذا الكلام فى النوافل المبتدئة فان ايقاع الركعتين فى كل وقت يسعها مطلوب ، فيكفى فى قصد ذلك مجرد نية ايقاع ركعتين بلا حاجة الى تعيين

كونهما فى ذلك الوقت المتسع لهما اوذاك فان الوقت المتسع لهما ولو كان من مقوماتهما النوعية لكنه امر خارج عن تحت القدرة فالمطلوب منه هو ايقاع الركعتين فى ذلك الوقت لا ان المطلوب هو الركعتين المقيدتين بكونهما فى ذلك الوقت (نعم) لابد من قصد الاتيان بالركعتين ، فلو قصد الجامع المشترك بين الركعتين اوازيد لم يصح لعدم قصده ما هو المامور به فيكون كقصده القدر المشرك بين القصر و الاتمام كما تقدم ، واما تعيين الهية المامور بها فى كل عبادة فيتوقف على البحث عنها فى بابها ، والغرض فى هذا المقام ذكر القاعدة الكلية و هى لزوم قصد الهوية المامور بها فى النية مطلقا سواء كان المامور به متحداً او متعدداً ، و هذا هو الامر الاول مما يجب البحث عنه فى الركن الاول من النية اعنى قصد الفعل .

واما الامر الثانى فهو انه يعتبر فى قصد الفعل اذا كان مركباً من عدة امور ان تكون بجملتها متعلقة للقصد بمعنى تعلق الارادة بجميعها بحيث يكون كل واحد من الاجزاء جزء المراد لا تحت ارادة مستقلة ممتازة عن الارادة المتعلقة بالجزء الاخر وذلك لما عرفت فى الامر الاول من اعتبار تعلق قصد الفاعل بعين ما تعلق به قصد الآمر ، ولا اشكال فى ان المركب بما مركب اعنى بوحدته الاعتبارية يكون متعلقاً للامر لا ان يكون كل جزء مراداً للآمر بارادة مستقلة بل جميع الاجزاء مرادة بارادة واحدة متعلقة بالجميع فيكون كل واحد منها مراداً فى ضمن ارادة الاخر لا فى عرضه فمتعلق الامر فى الصلوة هو تلك الوحدة الاعتبارية الحاصلة من انضمام الاجزاء بعضها مع بعض لا كل جزء مستقلا بعنوانه الخاص و الا لم يكن الواجب امراً واحداً بل كان واجبات متعددة مستقلة (وان شئت قلت) ان كل واحد من اجزاء الصلوة كالقرائة والركوع متعلق للاراده بما هو جزء لا بما هو معنون بعنوانه الخاص فلابد (ح) حين الفعل من تعلق القصد بالجملة وهو يتصور على وجهين (احدهما) ان يقصد الصلوة بمعنى قصد عنوان اجمالى مشير الى تلك الذوات بما هى معتبرة جزء بلا قصد تفصيلى فى كل واحد من الاجزاء ولا يتعين قصد خصوص عنوان الصلوة بما هو مشير اليها بل يكفي قصد اى عنوان كان مشيراً ولو كان عنوان «ماتعلق به الامر» كما انه فى الامر الاول لا يجب قصد خصوص العنوان المنطبق على الهوية المامور بها كالظهر والعصر بل يكفى قصد تلك الهوية باى عنوان يمكن ان

يجعل مشيراً اليها كما تقدم (ثانيهما) ان يقصد كل جزء لكن لا بما هو بل بما هو جزء فيأتي بالقرائة والركوع وغيرهما بقصدانها جزء للصلوة (و على التقديرين) فلا يحتاج في قصد العمل جملة او قصد جزء منه بعنوان كونه جزء الى احضار صورة الفعل تفصيلا بل يكفي قصده اجمالا و لو لم يكن عالماً به ، لامكان قصده بعنوان يشير به اليه اجمالا كما في نية الحج ممن لا يحسنه فانه ينويه بعنوان ما يعلمه المطوف مثلا ثم يأتي بكل فعل منه حسبما يعلمه، وكما في الصلوة ايضاً ممن لا يحسنها مع وجود من يعلمه شيئاً فشيئاً ولو مع عدم اتمامه به

(**الامر الثالث**) انه يعتبر فيه التعيين فيما يحتاج اليه (و ضابطه) يتحقق بامور (الاول) ان تكون المهية المأمور بها متعددة كما اذا كان عليه صومان كصوم الكفارة و صوم النذر ، فان قصد الطبيعة المأمور بها لا يغني عن قصد المأمور به معيناً اذ المهية النوعية اعني بها الصوم وان كان مأموراً بها لكن لا بد في صحة الاتيان به من قصد شخص الامر المتعلق بها ولا يكفي قصد احد الامرين من النذر و الكفارة ، هذا بناء على ان لا تكون خصوصية النذر والكفارة من مقومات المهية المأمور بها والا فيدخل في الامر الاول (الثاني) ان لا تكون التكاليف المتعددة طولية وذلك كصوم ايام شهر رمضان حيث ان المكلف في كل يوم منه مكلف بصومه ولا يمكن ايقاع صوم اليوم الاخر فيه فلو كان كذلك فلا حاجة الى التعيين حيث ان ما يقع منه متعين (ح) قهراً لعدم امكان وقوع غيره فيه ، وكذا بالنسبة الى صوم غير شهر رمضان فيه فلو كان عليه قضاء صوم او صوم كفارة او نذر لم يجب عليه تعيين كون ما ياتي به من شهر رمضان لتعينه بنفسه من جهة عدم قابلية الزمان لوقوع غيره فيه (الثالث) ان يكون المأمور به لولا التعيين باقياً على الابهام كما عرفت في مثال صوم النذر وصوم الكفارة ومثل صلوة الصبح ونافلتها (لو قلنا بعدم تقوم ماهيتهما بالقصد بل قلنا بكون التمييز بينهما بامر خارج عن القصد كالقصر والاتمام) فان الزمان اعني ما بعد الفجر يصلح للاتيان بهما فلو قصد الاتيان بالمهية المأمور بها في هذا الوقت من غير تعيين لم تقع لا عن الفريضه ولا عن النافلة وهذا بخلاف ما لو لم يكن كذلك بان كان وقوع احد الطرفين متوقفاً على ارادته دون الاخر بل كان الاخر في وقوعه متوقفاً على عدم

ارادة الاخر فان وقوعه لايحتاج الى تعيينه بل يكفى قصد المهية النوعية المأمور بها مع عدم ارادة الاخر ، و ذلك كما فى القضاء عن النفس وعن الغير فيما اذا اشتغلت ذمته بكليهما اذ يكفى فى وقوعه عن نفسه عدم نية كونه عن الغير (و السر فى ذلك) ان طبع ايقاع الفعل فى نفسه يقتضى كونه عن المباشر فيحتاج فى صرفه عن مقتضى طبعه الى صارف و هو قصد كونه عن الغير من غير فرق فى ذلك بين باب العبادات والمعاملات فلو اوقع بيعاً ولم ينو عن الغير لوقع لنفسه من غير حاجة الى قصد كونه لنفسه فضلاعن التلفظ به بان يقول : بعتك لنفسى ، (نعم) ربما يفرق بين العبادات و المعاملات من جهة اخري وهي فى خصوص المعاملات التى تتضمن الالتزام كالبيع وسائر العقود اللازمة اذ يحتاج وقوعها عن الغير فيها الى ايقاع الالتزام عن الغير والالوقع عن نفسه وهذا بخلاف العبادات لعدم تحقق التزام فيها فقصد ايقاع الفعل عن الغير فيها بمنزلة ايقاع الالتزام عنه فى المعاملات (والمتحصل من ذلك) انه لو قصد المهية المامور بها بلا تعيين كونها عن نفسه او عن غيره فلازمه وقوعه عن نفسه لو كانت ذمته مشغولة بها و الا كان لغواً فيحتاج في وقوعه عن الغير الى قصد كونه عنه (و مما ذكرنا ظهر) ان القضاء عن الغير يكون فى الاحتياج الى قصد كونه عن الغير من قبيل الامر الاول (اعنى ما يتوقف تحقق مهيته على قصده) ضرورة بثوت التوقف على قصد كونه عن الغير و لومع عدم التعدد لما عرفت من انه لو لم يشتغل ذمته بالعبادة لنفسه وقع لغواً مع عدم نية كونه عن الغير (و مما ذكرنا ايضاً ظهر) ما فى عبارة **نجاة العباد** من الفتوى بعدم لزوم التعرض للاصالة والتحمل وان الاقوى هو الاحتياج الى تعرض الثانى دون الاول كما افتى به الشيخ (قده) فى الحاشية حيث يقول « الاقوى وجوب نيه التحمل فى القضاء عن الغير ولو لم يكن فى ذمته صوم اخر لنفسه او لغيره » **فخلاصة هذا الامر** هو لزوم قصد التعيين فيما اذا كان المأمور به متعدداً غير طولى ولم يكن ايقاع الفعل كافياً فى تعيينه ، **هذا تمام الكلام** فى ما يتعلق بالركن الاول من النية اعنى ارادة العمل .

واما الركن الثانى منها اعنى لزوم كون الارادة منبعثة عن داعى القربة فاشباع الكلام فيه برسم امور (الاول) فى تحقيق معنى الداعى، **فنقول** لااشكال فى ان الامر الصادر من المولي

له مبادتكون هي علل صدوره منه مثل المصلحة الكامنة في متعلق الامر الموجبة لتعلق الارادة به والمفسدة الكامنة في تركه ، كما ان للامر توابع واثار تترتب عليه مثل الاطاعة والعصيان و الثواب و العقاب، وداعوية امر المولى لارادة العبد عبارة عن تحريكه لارادته اما بنفسه او بمباديه او باثاره ، فالكلام هنا يقع **تارة** في محركية الامر بنفسه لارادة العبد و **اخرى** في محركيته باثاره **وثالثة** في محركيته بمباديه

(اما الكلام في الاول) فالمراد بمحركية الامر كون الامر بنفسه ومع قطع النظر عما يتبعه من الثواب والعقاب وغيرهما محركا لارادة العبد، **ولا يخفى** ان في الجواب عن علة الشيئ وليته لا محالة لابد وان ينتهي الى مالا يكون بعده مكان للسؤال عنها ومن المعلوم انه لو سئل العبد عن لمية ارادته فاجاب بانه لامر المولي لا يقف السؤال عليه بل يصح السئوال بعد ذلك عن انه لم دعاك امر المولى بالارادة ؟ (فح) لو اجاب بانه اهل للعبادة و اني وجدته لذلك اهلاً وقف السؤال اذ لا معنى بعده للسؤال بانك بعدما و جدته اهلا للعبادة لم عبدته ؟ ، فثبت ان داعوية الامر بنفسه مع قطع النظر عن كلما يترتب عليه انما هي من جهة كون الآمر اهلا للعبادة ، و من ذلك يظهر ان كونه اهلا للعبادة ليس في مرتبة داعوية الامر بل انما هو في طولها (ثم انه لو اتى بالعمل) بداعي كون المعبود اهلا للعبادة وكان هو المحرك له فلا يخلو اما ان يكون العمل بذاته عبادة وذلك كالسجود حيث انه بنفسه مع قطع النظر عن تعلق الامر به يكون عبادة او يكون عباديته متوقفة على الامر به لكونه بنفسه غير عبادة بل عباديته انما هي باتيانه بداعي الامر، ومحركية اهلية المعبود للعبادة انما يكون لما هو مصداق لها بالحمل الشايع فان كان بذاته مصداقاً لها فلا يحتاج الى قصد الامر بل مجرد اهلية المعبود صالح لمحركيته ، والا فلابد من من الاتيان بالعمل الذى ليس بذاته عبادة بقصد امتثال الامر حتى يصير بذاك العنوان عبادة و ذلك لانه لا يعقل ان يدعو اهلية العبادة الى مالا يكون عبادة، فظهر ان دعوة الامر بنفسه مع قطع النظر عن كلما يكون من اثاره ليس الامن جهة اهلية الآمر للعبادة و ليس المراد باتيان العمل بداعي كونه تعالى اهلا للعبادة اتيان ذات العمل بذلك الداعي اذ هو مالم ينضم اليه قصد امتثاله لا يصير عبادة (الا ان يكون بذاته عبادة كالسجود) وهذا المعنى اعني اتيان العمل بداعي اهلية المولى للعبادة هو عبادة الاحرار كما

قال سید العارفین صلوات الله علیه ماعبدتك خوفاً من نارك (الخ) ولا یخفی تفاوت درجات ذاك الداعی بتفاوت درجات العارفین حسب اختلاف درجات محبتهم ضرورة ان کلما کانت المحبة اقوی کانت دعوة الاتیان له تعالی آکد و انما تتفاوت المحبة بتفاوت المعرفة و شرح ذلك موکول الی باب آخر شرح الله صدورنا بنور معرفته ورزقنا کمال محبته باستمساکنا بحبله المتین علیه من الصلوات ازکاها (والحاصل) ان اعلی درجات العبادة هو ان یکون الداعی لها مجرد اهلیة المعبود و هو یتحقق بایجاد العمل بداعی امره بلا نظر الی ما یتبعه من الثواب والعقاب والمدح والذم غیر ذلك .

المقام الثانی فی محرکیة الامر بآثاره وتوابعه ، وخلاصة القول فیه انه اذا لم یکن العبد بمرتبة یدعوه امر المولی الی العمل بما هو امر کان امر المولی داعیاً له بما یترتب علیه من الثواب علی موافقته والعقاب علی مخالفته (وتوضیحه) ان الثواب والعقاب امران عارضان علی فعل الشیئ وترکه من حیث کون فعله او ترکه موافقة لامر المولی او مخالفة له فالصلوة من حیث هی لا تکون الا کسائر الاعمال ولا یکون فی فعلها ثواب ولا فی ترکها عقاب وانما یثاب علیها من جهة کون فعلها اطاعة لامر الله ویعاقب علی ترکها من جهة کون ترکها مخالفة له فالثواب والعقاب انما یترتبان علی فعل الشیئ او ترکه بعد تعلق الامر به و (ح) نقول ان الاتیان بداعی الثواب و العقاب یتصور علی وجهین (الاول) ان یکون نفس العلم بترتبهما محرکاً له فی العمل مع قطع النظر عن کونهما معلولی الامر بحیث لو فرض (ولو محالا) ترتبهما من غیر وجود الامر کان ذلك داعیاً له نحو العمل وفی مثله یبطل العمل لعدم تحقق تحریك لامر المولی فیه اصلا سواء اتی به بداعی الثواب الاخروی او فراراً عن عقابه اواتی به بداعی الدنیوی منهما (و ثانیهما) ان یکون الامر بما یترتب علیه من الثواب علی موافقته او العقاب علی مخالفته محرکاً و داعیاً له نحو العمل بحیث یکون انبعاث الارادة من العبد نحو العمل بتحریك الامر و دعوته لکن لا بما هو نفسه بل بما یترتب علیه من الاثر فصفة البعث انما هی له فهو المحرك و هو الباعث واقعاً لکن بما یترتب علیه من الاثر بحیث لو لم یکن یترتب علیه ذلك لما کان یدعو المکلف نحو العمل بما هو امر المولی لقصور العبد عن معرفة جلاله وجماله لکن

مع ذلك يكون هو الداعى و المحرك لا ان نفس اثره هو المحرك (وان شئت قلت) ان الثواب المرتب على العمل تارة يكون بنفسه محركا بمعنى ان ارادة العمل انبعثت من تصور الجنة مثلا و كان المطلوب دخولها من غير نظر الى كون دخولها لاجل الطاعة (و اخرى) تكون حيثية طاعة الامر محركة بما هى موجبة للثواب بحيث لو كان هناك سبيل الى الثواب و دخول الجنة من غير جهة اطاعة الامر لما كان محركا له نحو العمل ، و كذا الكلام فى طرف العقاب فانه قد يكون الفرار عنه من جهة انه مبغوض فى نفسه و لو لم يكن مترتباً على مخالفة الامر ، و قد يكون الفرار عنه من جهة كونه من اثار مخالفة امر المولى بحيث لو لم يكن كذلك لما كان له داع الى الفرار عنه بحيث يحركه نحو العمل ، (ففى القسم الاول) لابد من الالتزام ببطلان العمل لعدم دعوة الامر و لا تحريكه له (و فى القسم الثانى) يصح العمل لان التحريك فى الحقيقة مستند الى الامر لكن لا بما هو هو بل بما يترتب عليه **وهذا معنى داعى الداعى** اعنى كون دعوة الامر من حيث ترتب ما يترتب عليه من الاثر (و مما ذكرنا ينقدح) فساد تخيل صحة العبادة لو كان الداعي اليها بذل المال بازائها بحيث لو لم يبذل شيئى لما كان يفعلها (اذا كان البذل للعمل القربى العبادى) بتوهم ان البذل يصير محركاً فى ان يأتى بالعمل بداعى الامر و على ذلك بنى صحة الاستيجار فى العبادات (وجه الفساد) ان المحرك له (ح) ليس الا تصور ما يصل اليه من المال بحيث لو لم يبذل له لما كان الامر داعياً له اصلا كما انه لو كان يبذل بازاء ذات العمل و لو لم يكن مقروناً بالنية لكان يفعله للتوصل الى البذل فالمحرك الحقيقي هو المال المبذول (وكان منشأ التوهم) هو تخيل ان المراد من داعوية الامر هو تصور اتيان العمل بداعى الامر و اخطار داعويته بالبال و لذا قال با مكان ان يؤتى بداعى الامر بدعوة الاجرة وغفل عن ان المراد بالدعوة ليس الا كون الانبعاث حاصلا منه واقعاً بحيث كان القصد الى العمل ناشئاً منه ، كيف؟ و لو كان كما ذكره للزم صحه العمل اذا كان مع تصور دعوة الامر ولو اقترن بالرياء مثلا ضرورة ان الرياء عبارة عن كون الداعى الى العمل هو الممدوحية بين الناس مثلا فاذا كان العمل صحيحاً مع كون المحرك نحوه حقيقة هو اخذ الاجرة من جهة اقترانه بتصور

الامر فليكن صحيحاً مع كون المحرك له هو الرياء من جهة الاقتران المذكور ايضاً و هو كما ترى ، فحال محركية الاجرة حال محركية الثواب او العقاب مع قطع النظر عن الامر (واما ما هو عبارة عن داعى الداعى) و مصحح للعمل العبادى فهو انما محركية الامر واقعاً بما يترتب عليه من الاثر بحيث كان صفة التحريك لـه واقعاً و **بماذكرنا** يجمع بين القول ببطلان العمل العبادى اذاكان الداعى هو الفوز بالثواب او الفرار عن العقاب الاخرويين فضلا عن الدنيويين و بين القول بصحة العبادات المندوبة بداعى اثارها الموعـودة عليها فـى الدنيا كسعة الرزق و اداء الدين و شفاء الولد فضلا عن اثار ها الاخروية (وجه الجمع) هوان يقال بالصحة اذاكان على **الوجه الذى ذكرناه** من كون الامر داعياً بماله من الثواب لانفس الثواب بلاد اعوية الامر .

المقام الثالث فيما اذاكان المحرك والداعى علة الامر وهذا ايضاً يتصور على نحوين (احدهما) ان يكون الغرض المنبعث منه الامر محركاً وهذا فى الحقيقة راجع الى انبعاث الامر (الثانى) ان يكون محركاً له بماهو هو بحيث لو لم ينبعث منه الامر كان كافياً فى التحريك (وقد وقع الخلاف) فى كفاية انبعاث ارادة العبد عن علل الامر على الوجه الثانى فى صحة العبادة بين الشيخ الانصارى و صاحب الجواهر (قدس سرهما) فذهب صاحب الجواهر الى عدم كفاية ذلك ولزوم كون الامر داعياً ، وذهب الشيخ الى الجواز بل قال انه ادخل فى صحة العبادة بتقريب انه اذاكان امر المولى بما هو امر محركاً نحو العمل وكانت العبادة (ح) عبادة الاحرار كما تقدم فاذاكان نفس غرض المولى محركاً بما هو غرضه ولو لـم يترتب عليه الامر تكون العبادة اعلى درجة **فكما انه اذا قال المولى** اسقنى وكان نفس امره مع قطع النظر عن اثاره من الثواب و العقاب محركاً للعبد يكون العبد بذلك فائزاً باعلى درجة العابدين لانه وجد المولى اهلا لان يطاع ويعبد ، **فكذا** اذا كان نفس عطشه مع قطع النظر عن امره محركاً للعبد يكون ذلك موجباً للفوز المذكور بطريق اولى لـوصول العبد بذلك الي مرتبة من الطاعة والعبودية بحيث يكفى فى تحريكه مجرد العلم بغرض المولى و الاطلاع على ما هو محبوبه (و لا يخفى) ان ما افاده (قـده) و ان كان فى غاية الجودة فى تصحيح محركية غرض المولى للعبادة ولكن داعوية غرض المولى بهذا

المعنى (الذى لازمه كون العبد بمرتبة من العبودية بحيث يكون فى مقام تحصيل اغراض المولى ولو لم يتوجه اليه امر) لاتتصور فى الضد المبتلى بالاهم اذا ترك الاهم عصياناً و اشتغل بالمهم فان كونه بتلك المرتبة من العبودية ينافى عصيانه بترك الاهم ضرورة ان كون العبد بمرتبة يقوم بتحصيل غرض المولى بلا توجه امر اليه لا يجتمع مع كونه بمرتبة يعصى امره الصادر منه مع علمه بكون غرض المولى الداعى اليه اهم ثم الاشتغال بما ليس فيه امر مما لايكون الغرض فيه بتلك الاهمية ، مع ان العمدة فى البحث عن كفاية داعوية الغرض هى صحة العبادة المبتلى بالاهم و هى لاتثبت بالتقريب الذى افاده (قده)

(توضيح وتنبيه)

لا بأس بتوضيح فساد ما توهم من تصحيح العبادة المستأجر عليها بنحو داعى الداعى (فنقول) انه ممنوع من حيث الصغرى والكبرى (اما من حيث الصغرى) فلان معنى الداعى للشيئ هو كون الغرض المترتب عليه بنفسه او باثره محركاً له فى الفعل وهو عبارة عن العلة الغائية لوجوده وذلك بعد ان من المعلوم بديهة ان كل فعل اختيارى صادر عن العاقل لامحالة لابد له من علة غائية وهى عبارة عن كون الشيئ موجباً لصدور الفعل عن الفاعل و منشأ لفاعليته فاذا كان الشيئ بنفسه او باثره علة لفاعلية الفاعل صح ان يقال بكونه المحرك للفعل، لكون الغرض المطلوب من الفعل اما هو نفسه او معلوله لان محركية المعلول مستلزم لمحركية علته اذ لو لم تكن العلة مرغوباً فيها لم يعقل ان يكون معلولها بما هو معلولها مرغوباً فيه فاذا كان الثواب المعلول للامر بما هو معلول محركاً فلامحالة يكون الامر المترتب عليه الثواب ايضاً محركاً ، وكذا اذا كان العقاب المترتب على مخالفته بما هو معلول لها مما يكون محركاً على العمل كان الامر ايضاً محركاً ضرورة ان محركيته بهذه الحيثية اى بما هو معلول للامر عين محركية الامر بل محركيته من شئون محركية العلة فتحريك الامر بما يترتب عليه من حيث ترتبه عليه مصحح للعبادة لكونها صادرة من العبد بتحريك الامر وهذا هو معنى داعى الداعى (ولايخفى) ان هذا المعنى لايعقل تحققه بين الامر وبين ما ليس معلولا له

كبذل الباذل واخذ الاجرة ونحوهما ضرورة ان المال المبذول اجرة ليس معلولا للامر فمحركيته لايعقل ان تكون من شئون محركية الامر لانه اجنبى عنه (نعم) يمكن ان يصير البذل محركاً لقصد الفعل مقروناً بتخيل داعوية الامر الا انك قدعرفت ان هـذا التخيل و الاخطار غير التحريك الواقعى الذى هو المعتبرفى صحة العبادة.

فان قلت قد تقدم انداعوية الثواب والعقاب تارةتكون بماهما، من غير نظر الى ترتبهما على موافقه الامر اومخالفته واخرى تكون بماهما معلولان للامر من حيث ترتبهما على موافقته او مخالفته و هذان الوجهان متصوران فى محركية البذل ايضاً فان البذل قد لايكون محركا الا للعبادة بحيث لوبذل له للعمل الغير العبادى لـم يكن محركاً له و قد يكون العمل لمجرد البذل من غير نظر الى كون العمل عبادة ففى القسم الاول يكون داعوية البذل من شئون داعوية الامر وتصح به العبادة نظير ماتقدم فى داعوية الثواب والعقاب

(**قلت**) توضيح دفعه ان هذا يتصور على انحاء (الاول) ان لايكون البذل محركاً اصلا بل كان التحريك كله مستنداً الى الامر بمعنى ان العبد يتحرك نحو العمل سواء بذل له مال اولم يبذل غاية الامر انه يأخذ مابذل له وهذا النحو لااشكال فى صحه العبادة معه لكنه اجنبى عن باب الاجرة على العبادة لان المال المبذول (ح) ليس اجرة على العمل بل انمايبذل له مجاناً (وثانيها) ان يكون التحريك مستنداً اليه ايضاً كما انـه يكون مستنداً الى الامر بحيث لايكون احدهما دون الاخر كافياً فـى الانبعاث نحو العمل و هذا مستلزم لو قوع التشريك فى الداعى و مناف للاخلاص المعتبرفى العبادة (وثالثها) ان يكون التحريك مستنداً الى البذل بحيث لولاه لم يكن للامر تحريك اصلا و هذا هو مفروض الكلام ولاينبغى الارتياب فى بطلان العبادة معه لعدم داعوية الامر فيه بوجه (فتحصل) ان مورد البحث فى باب الاجرة على الواجبات هو ما اذا كان الداعى والمحرك هو البذل لافيما اذا كان المحرك الواقعى هو الامر لكن اتفق انه اعطاه المعطى هدية بازاء ما يفعله فان مجرد احذ المال لايضر بالعبادة مالم يكن محركه هو الاخذ (نعم) يقع الكلام فى اخذ الاجرة فى الواجبات بل المستحبات غير الاحكام النظامية (على ماتقدمت الاشارة اليه في باب اخذ الاجرة على الاذان) من جهة اخرى و لو لم يكن داعيه على

العمل هو اخذ المال وذلك لكون العمل خارجاً عن سلطنة العامل فى الواجب العينى و عدم رجوع نفع العمل الى المستاجر والباذل فى غير الواجب العينى كالواجب الكفائى والمستحب مطلقاً الا ان يدل دليل بالخصوص على قابلية العمل للنيابة على ما تقدم فى باب الاذان

(**و هل**) الجعالة كالاجارة فى ذلك فلا يجوز اخذ الجعل فيما لا يجوز اخذ الاجرة او يتوسع فى الجعالة مالا يتوسع في الاجارة ؟ وجهان ، ربما يقال بالثانى من جهة عدم اشتراط كون العمل مما يصل ويعود نفعه الى الجاعل بخلاف الاجارة و لكن الاقوي عدم الجواز فى الجعالة ايضاً لانها عقد معاوضى يعتبر فيه دخول احد العوضين فى فى ملك من خرج عنه الاخر (وقياسها) بباب السبق و الرماية حيث انه لا يعتبر فيه ذلك (باطل) لورود الدليل فيهما بالخصوص و اقتضاء الحكمة جواز هما ولا يتعدى عنهما الى غير هما مما لا يرجع العمل بنفسه ولا باثره الى باذل المال فيكون من قبيل اكل المال بـا لباطل **هـذا تمـام الكلام فـى الصغرى** .

واما البحث فى الكبرى فنقول لو سلم انه مع فرض كون البذل محركاً يكون الامر ايضاً محركاً بان كانا طوليين فى التحريك فلا ينفع فى تصحيح العمل فى شيئى وذلك لان العلة الغائية بالمعني المتقدم هى التى تقع فى سلسلة الغايات فى منتهاها فاذا فرض كون غاية الغايات هى الاجرة او البذل فلا يفيد فى الصحة محركية الامر لانه لا يكون غاية بل هو المحرك للوصول الى الغاية و ليس الدليل الدال على اعتبار قصد الامتثال و محركية الامر دليلا لفظياً حتى يقال بدلالة اطلاقه على كفاية محركية الامر فى صحة العبادة مطلقا سواء كان فى اول سلسلة المحركات او فى اثنائها او فى آخرها بل الحاكم باعتباره هو العقل ، والموضوع فى حكمه هو لزوم استناد التحرك نحو العمل الى الامر حقيقة و من المعلوم انه يتوقف على كون الامر هو المحرك الاخير .

(اقول) هذا مما استفدته من افادات استادنا العلامة ادام الله ايامه مع زيادة بسط و ايضاح مما سنح بخاطرى القاصر و قد ظهر منه ان حديث تصحيح عمل الاجير بالداعى على الداعى كلام شعرى لا يسمن و لا يغنى شيئاً وقد حققنا فساده فى مسئلة الاجرة على الواجبات فى حاشيتنا على مكاسب الشيخ (قده) و فى رسالة مستقلة بما يرجع بعضه الى ما

افاده الاستاد دامت بركاته فراجع فانه نافع في المقام

(**والمتحصل** من جميع ماذكرناه) ان اتيان العمل بداعي الفوز الى الثواب او الفرار من العقاب يتصور على وجوه (الاول) ان يكون داعيه مجرد الفوز بالجنة او الفرار من النار مع قطع النظر عن كونهما من الله سبحانه بحيث يكون همه الوصول الى الثواب او الفرار من العقاب سواء كانا من الله تعالى او لا ، و هذا مما يبطل معه العمل العبادى لو كان المحرك هو الثواب او العقاب الاخرويين فضلا عن الدنيوى منها (الثانى) ان يكون داعيه ذلك من حيث استنادهما الى الله سبحانه لكن مع قطع النظر عن كونهما بازاء مواقفه الامر و مخالفته بل يأتى بالعمل ليعطيه الله الجنة او يحرم عليه النار بلانظر الى كون امتثال الامر موجباً لذلك و هذا ايضاً مما يوجب بطلان العمل كالوجه الاول لعدم محركية الامر (الثالث) ان يكون داعيه ذلك من حيث كون الثواب و العقاب مستندين الى الله تعالى جزاء لطاعة الامر المتعلق بالعمل او لعصيانه وهذا هو الصحيح للعبادة لكون محركية الثواب (ح) ناشياً عن الرغبة اليه بما هو من اثار طاعة الامر والرغبة اليه من هذه الحيثية لا تنفك عن الرغبة الى الطاعة و هى غير منفكة عن محركية الامر و هكذا بالنسبة العقاب ، و هذا ما ذهبنا اليه من صحة داعوية الامر بما يترتب عليه من الثواب و العقاب ، و فى مثله تصح العبادة لو كان المرغوب فيه او المرهوب منه عبارة عن الثواب و العقاب الدنيويين فضلا عن الاخرويين ، و هذا ما ظهر لى فى المقام ، ببركة مولانا و مولى الانام ، عليه صلوات الملك العلام ، والحمدلله (و مما ذكرنا ظهر) اعتبار امرثان فى الركن الثانى من النية وهو كون الغاية المقصودة من العمل هو القرب اليه تعالى سواء كان قصد تحصيله بمحركية علل الامر او هو نفسه او هو بما يترتب عليه من الاثار .

الامر الثالث مما يعتبر فى ذلك الركن « الاخلاص » و ليعلم اولا ان العمل تارة يوتى به لغير وجهه تعالى و يكون الغرض منه غيره و يكون العمل خالصاً لغيره واخرى يكون الغرض منه خالصاً لوجهه تعالى و ثالثة يكون كلاهما هو الغرض و هو يتصور على انحاء (الاول) ان يكون كل منهما كافياً فى التحريك لو لا الانضمام لكنهما

بالانصمام صارا بحيث يستند اليهما معاً لاستحالة استناده الى كل واحد منهما مستقلا وان كان يصح ذلك في حال الانفراد كما هو الشأن في توارد العلل على معلول واحد حيث ان المعلول في حال انفراد كل مستند اليه و في حال الاجتماع يصير مستنداً الى المجموع (الثاني) ان لا يكون كل واحد بالانفراد كافياً في التحريك وكان كل منهما في التحريك محتاجاً الى الاخر (الثالث) ان يكون احدهما كافياً في حال الانفراد دون الاخر وهذا يتصور على قسمين (احدهما) ان يكون قصد الامتثال كافياً في التحريك لو لا الضميمة ، (الثاني) عكسه ، ثم ان الضميمة اما ان تكون رياء او غير الرياء من الدواعي الاخر

والكلام في الرياء يقع في جهات (الاولى) هل الرياء مطلقاً سواء كان خالصاً او ضميمة الى داع القربة مبطل للعمل بحيث يجب الاعادة والقضاء او انه مانع عن القبول على حذو سائر الموانع عنه كالحسد وغيره ؟ والمنسوب الى السيد المرتضى (قده) هو الثاني ولكن الحق هو الاول لقوه ظهور الاخبار في البطلان و انه يشترط الخلوص من الرياء في صحة العبادة كسائر الشرائط فجعل ذلك شرطاً اخلاقياً بعيد (الثانية) لو اتى ببعض الاجزاء رياء فهل حكمه حكم ما اتى باصل العمل كذلك فيبطل اولا؟ (وتوضيح ذلك) ان الجزء الماتي به رياء اما ان يكون من الاجزاء المستحبة او يكون من الاجزاء الواجبة وعلى الثاني فاما ان يكون من الافعال اومن الاذكار والدعاء والقرائة (وضابط) مالا يوجب الرياء بطلان الصلوة هو كلما لم يكن الرياء بالجزء موجباً لنقصان جزء واجب ولا لزيادة مبطلة ، وضابط ما يوجب الفساد هو كلما كان موجباً لذلك ، اما الرياء بالجزء المستحب اذا كان من الافعال فان كان وجوده غير مغير للهيئة كما اذا اتى بجلسة الاستراحة (بناء استحبابها) رياء فلا يكون مبطلا للصلوة فان تركها غير مبطل والاتيان بها باطلة غير موجب لزيادة مبطلة ، ولو اتى بجزء مستحب كالقنوت او واجب ولكن من الاذكار او القرائة والدعاء رياء ففي الابطال بها وجهان ، من ان الذكر يخرج بذلك عما هو عليه و يصير حكمه حكم كلام الادمي ، ومن ان غاية مايلزم منه هو كون الذكر بالرياء محرماً ولا دليل على ابطال ذلك للصلوة فيعيده ان كان ذكراً واجباً و يستحب له اعادته ان كان مستحباً ، ولكن الحق هو الاول **لا من جهة** صيرورة الذكر ونحوه كلاماً آدمياً بمجرد الرياء فان التسبيح و

و التهليل والقران لاتخرج بالرياء عن حقيقتها بل يدل على البطلان امور (الاول) ان الدليل الدال على بطلان الصلوة بالتكلم مطلق يدل على بطلانها بمطلق التكلم بالحرفين فصاعداً ولو لم يكن كلاماً آدمياً ، خرج عنه التكلم بالذكر والدعاء و القرآن الغير المأتى بها على الوجه المحرم فيبقى الباقى فى اطلاق ما دل على البطلان و ذلك لانصراف مادل على استثناء المذكورات من التكلم الى المحلل منها دون المحرم (الثانى) ما دل على بطلان الصلوة بكل زيادة عمدية ، و من المعلوم كون الذكر المحرم ونحوه من جملتها ولكن سياتي انشاء الله التامل فى عموم بطلان الصلوة بكل زيادة (الثالث) عدم وجود وسط بين الذكر والدعاء و القرآن الغير المبطلة للصلوة و بين كلام الادمى المبطل فلو كان المحرم منها غير داخل فى الدليل الدال على عدم بطلانها فلا محالة تدخل فى حكم المستثنى منه و ان لم يكن داخلاً فى كلام الادمى موضوعاً

(**ولواتى** بفعل واجب رياء) فان امكن تداركه بلالزوم زيادة مبطلة فلا بطلان وذلك كالجلوس بين السجدتين حيث انه لواتى به رياء ثم قصد به القربة لم يكن ما اتى به رياء زيادة مبطلة وان لم يمكن تداركه الامع زيادة مبطلة فيكون الاتيان به رياء مبطلاً من جهة لزوم الزيادة (لكن هذا كله) بناء على ما نسب الى جملة من الاساطين من كفاية الخلوص فى اصل الاتيان بالصلوة و اما بناًء على اعتبار الخلوص من الرياء من الصلوة إلى اخرها كما هو المستظهر من اطلاق مبطلية الرياء فى الاخبار فالاقوى هو البطلان مطلقاً ولو كان الرياء بجزء مستحب غير موجب للزيادة المبطلة بل ولو كان فى اوصاف الصلوة الخارجة ككونه فى الصف الاول او التحنك او كونه فى المسجد (نعم) لايضر الرياء بما هو خارج عن الصلوة رأساً كالامور المتقدمة عليها كالاذان والاقامة وان كان الرياء مبطلا لهما فلاوجه لما قيل من كون ذلك مبطلا للصلوة ، (وظهر مما ذكرنا) انه لافرق فى البطلان بين كون الرياء ضميمة للداعي او كان العمل للرياء خالصاً كمالافرق فى صورة الضميمة بين الاقسام المتقدمة فى ضميمة الداعى وذلك كله لاطلاق اخبار مبطلية الرياء وشمولها لما كان للرياء دخل فى اتيان العمل ولو كان بحيث لولاالامر وامتثاله لم يستقل الرياء فى التحريك والدعوة نحو العمل (هذا كله حال الرياء المقارن للعمل) واما الرياء المتأخر فالاقوى عدم كونه

موجباً للبطلان (نعم) ربمایستظهر من بعض الاخبار کونه مانعاًللقبول ولعل ذلك اوجب افراط بعض فی القول بالبطلان به وهوضعیف کضعف القول بالصحة فی الریاء المقارن ایضاً

(هذا فیما کانت الضمیمة ریاء) واما لو کانت غیره فلاتخلو اما ان تکون محرمة او مباحه او راجحة و علی جمیع التقادیر فامـا ان نقول باعتبار الخلـوص عن الضمیمة بالنسبة الی الاجزاء او نقول باعتباره فی نیة الصلوة وعلی الاول فاما ان یکون الجزء الماتی به بضمیمة دعوة غیر الامر من الافعال او من الاذکار و نحو ها (و الضابط) هو البطلان فی کلما اوجب الضمیمة للزیادة المبطلة اوتحقق احـد قواطع الصلوة و ، عدم البطلان فیما لم یکن کذلك ، و ضابط الزیادة المبطلة هو ان الجزء المعتبر فی العبادة امایکون فی عالم اعتباره ماخوذاً بنحوصرف الوجود او بنحوالتقید بالوحدة او بعدد خـاص او بنحو لا بشرط ففی الاولین یتحقق الزیادة لواتی به زائداً عما اعتبر اتیانه و لو لم یؤت به بقصد الجزئیة و فی الاخیر یعتبر فی تحقق الزیادة قصد الجزئیة فلواتی بـه لا بقصد الجزئیة لا تصدق الزیادة هذا کله لو قلنا باشتراط الخلوص فی الاجزاء بمعنی ان عدم الخلوص فی کل جزء مضر بصحة ذلك الجزء بالخصوص و امالوقلنا باعتبار الخلوص فی النیة بمعنی ان وجود الضمیمة و لو فی جزء واحد یکون مضراً بالخلوص فی اصل النیة کما هو الاقوی فتبطل الصلوة مطلقا کمـا تقدم فیما لو کانت الضمیمة ریاء

(و ربما) یفرق هنابین مالو کانت الضمیمة راجحة فیقال بعدم البطلان و بین ما کانت محرمة فیقال بالبطلان (و هو فاسد) ضرورة ان رجحان الضمیمة لا یوجب صحة اتیان العمل بداعی الامر المتوجه الی الضمیمة لکون العمل (ح) غیر مأتی به بدعوة امره المتعلق به خالصاً بل هو ماتی به بدعوة امر آخر متعلق بشیئی آخر فاتیان الصلوة مثلا بداعی الامر المتعلق باطاعه الوالدین غیر اتیانها بدعوة امرهاوالذی یصحح العبادة انماهو الاتیان بها بداعی الامر المتعلق بنفسهاالا المتعلق بشیئی آخر (فالمتحصل) مماذکرنا انه یشترط فی صحة العبادة کون الاتیان بها بمحرکیة شخص امر ها المتعلق بها نفسها خالصاً عن انضمام محرك آخر الیه سواء کان ذلك الامر المنضم امراً محرماً من الریاء و غیره او مباحاًاوراجحاً رزقنا الله تعالی الاخلاص فی عبادته ، والهمنا التجـا فی عن دارالغرور باستمساکنابعروة ولایة ولیه التی هی العروة الوثقی ، آمین ، .

ثم ان المتحصل مما ذكرنا فى معنى الداعى هو كون الشيئ محركاً للفاعل و باعثاً لفاعليته و كانت ارادته للفعل منبعثة عنه (و ضابطه) كلما لم يكن متعلقاً لارادة الفاعل و كان مما يترتب على فعله بحيث لم يمكن تعلق الارادة به (و توضيح ذلك) ان الافعال الصادرة عن الفاعل بالقصد و الاختيار اما مباشرى او توليدى و الثانى اما ان لا تكون له مقدمات غير اختيارية او تكون ، و على الثانى فاما ان تكون مقدماته الغير الاختيارية حاصلة قبل صدور المقدمة الاختيارية من الفاعل اولا تكون حاصلة بل يتوقف وجود الفعل بعد مقدمته الاختيارية على علل معدة خارجة عن اختيار الفاعل (ففى الفعل المباشرى اوالتوليدى) الذى لا تكون له مقدمة غير اختيارية او التوليدى الذى تكون مقدماته الغير الاختيارية حاصلة قبل المقدمة الاختيارية يكون الفعل متعلقاً لارادة الفاعل و يخرج عن كونه داعياً لفا عليته لكونه بنفسه متعلقاً لارادته وفعله الذى يصدر منه بالارادة (وفى الفعل التوليدى الذى) لا تكون مقدمته الاختيارية الجزء الاخير من علة وجوده بل كان وجوده بعد صدور المقدمة الاختيارية متوقفاً على وجود علله المعدة الغير الاختيارية التى ربما توجد ربما لا توجد ، لا يكون ذاك الفعل متعلقاً للارادة بل كان داعياً لتعلق الارادة الى مقدمته الاختيارية ضرورة انه لتوقف وجوده على امور غير اختيارية غير موجودة ليس باختيارى وذلك كصيرورة الزرع سنبلا ، حيث انه ليس ذلك فعلا للزارع ولو بالتسبيب بل هو داع لصدور الزرع منه ولذلك يبطل شرطه فى ضمن العقد لعدم تعلق القدرة به مع اشتراط ان يكون الشرط مقدوراً للمشروط عليه (فتلخص) ان الداعى عبارة عما يترتب على الفعل مع خروجه عن متعلق ارادة الفاعل بل كان باعثا للفاعل على الفعل المترتب عليه

(المبحث الثانى) ان الفقهاء قدس الله اسرارهم قد فصلوا الدواعى فى العبادة و انهوها الى عشرة وذكروا ان الداعى اما ان يكون امتثال الامر، او كون الآمر اهلا للعبادة او شكراً لنعمه ، او طلباً للثواب، اوفراراً عن العقاب ونحو ذلك ، والظاهر من عبائرهم كون تلك الامور دواعى عرضية يكفى فى صحة العبادة اتيانها بداعوية كل واحد منها (واورد عليهم فى الجواهر) بمنع كون تلك الدواعى عرضية ، بل المعتبر فى صحة العبادة انما هو كونها بداعى امتثال الامر وهذا مما لا محيص عنه **الا انه قد يكون** الامر بنفسه كافياً فى الدعوة ، وقد تقدم ان مرجع ذلك الى كون المعبود اهلا للعبادة اذ ليس

معنى داعوية اهلية العبادة الا ان يعبد باتيان العبادة والمفروض توقف عبادية العبادة على قصد امتثال الامر فاهليته تعالى للعبادة موجب لاتيان العمل بداعي امتثال امره و يكون امره تعالى بنفسه مع قطع النظر عما يترتب عليه محركاً له ، **و قد لا يكون** بنفسه محركاً له بل هو بما يترتب عليه من الثواب او العقاب يكون محركاً (و لقد اجاد فيما افاد) من طولية تلك الدواعي **لكن الاولى** بسطها و توضيحها (فنقول) **منها** قصد جهة الامر و ملاكه ، وهذا لا اشكال في صحته مع وجود الامر و امامع انتفائه بسبب الابتلاء بالمزاحم فهل يكفي قصد جهة الامر كما هو المختار عند الشيخ (قده) و من تبعه من منكري الترتب اولا يكفي وفاقاً لصاحب الجواهر (قده) وجهان ، و ملخص مايمكن ان يقال في المنع عن الاكتفاء به امر ان (الاول) المنع عن احراز وجود الملاك بعد انتفاء الامر و هذا منع الصغرى (الثاني) المنع عن كفاية قصده بعد تسليم وجوده وهذا منع الكبرى (وتقرير الاول) ان الملاك مستكشف بسبب الخطاب فاذا كان الخطاب موجوداً فبوجوده يستكشف الملاك ، و اذ ارتفع الخطاب من جهة وجود الخطاب الاهم فلا كاشف عن وجود الملاك و مع عدم الكاشف عنه كيف يمكن احرازه ؟ (وقداجاب عنه الشيخ قدس سره) وتبعه عليه جماعة من محققي تلامذته بالفرق بين ما كان ارتفاع الخطاب بسبب فقد ما هو شرط عقلي لصحة الخطاب و بين ما كان ارتفاعه بسبب فقدان الشرط الشرعي و الفرق بينهما ان الشرط العقلي كالقدرة التي يعتبرها العقل في صحة توجيه الخطاب لادخل له في مصلحة الخطاب بل هو شرط لصحة الخطاب، بخلاف الشرط الشرعي فانه مصحح للتكليف خطاباً و ملاكاً بحيث لا يكون للتكليف ملاك مع عدمه فاذا كان الشرط شرعياً فمن انتفائه الموجب لانتفاء الخطاب ينتفي ملاك الخطاب ايضاً ولا يكون (ح) كاشف عن وجود الملاك بل الخطاب وجوداً وعدماً كاشف عن وجوده وعدمه ، و اما اذا كان عقلياً لم يعتبره الشرع في موضوع خطابه بحيث يظهر من اخذه كونه معتبراً عنده و ان اخذه فيه بما يظهر منه كونه في مقام تقرير حكم العقل يكون الخطاب ماخوذاً على نحو الاطلاق عن ذاك الشرط شرعاً بحيث لا يكون متوقفاً على وجوده فمن اطلاق الخطاب يحرز وجود الملاك ، و ما يرتفع بسبب المزاحم انما هو

نفس الخطاب لاملاكه فبقدر ابتلائه بالمزاحم يرفع اليدعنه (و لعل هذا البيان) مغائر لما فى الكفاية من استكشاف وجود الملاك بدلالة الامر عليه التزاماً وان المرتفع بسبب المزاحم انما هو مدلوله المطابقى اعنى حجية الخطاب فى دلالته على مدلوله المطابقى ولا منافاة بين بقاء حجية الدلالة الالتزامية بعد ارتفاع حجية المدلول المطابقى لو لم يكن المزاحم مزاحماً عن المدلول الالتزامى ايضاً ، لا مكان تطرق المناقشة فيما افاده (فراجع) **و كيف كان** فهذا البيان بماذكرناه منقول عن الشيخ (قده) وعليه المحققون من تلامذته (وقد اورد عليه) بالمنع عن وجود الاطلاق لكون الاطلاق متوقفاً على تمامية مقدمات الحكمة والاولى منها ممنوعة فى المقام لكونها عبارة عن ان المولى اذا كان فى مقام البيان و لم يبين تمام مرامه لزم منه الاخلال بغرضه وهذه المقدمة غير جارية فى المقام ، اذ لو كان ذاك الشرط العقلى شرعياً ايضاً بمعنى كونه دخيلا فى الملاك لما كان الاخلال به موجباً لنقض الغرض لكون حكم العقل باشتراطه كافياً فى اعتماد المولى عليه وفى مثله لايلزم نقض الغرض و ايقاع العبد فى خلاف المرام ، اذ المقصود من الخطاب صدور المتعلق عن العبد بعد تحقق الشرط و عدمه مع عدمه و هو حاصل مع حكم العقل بالاشتراط من غير حاجة الى اخذ الشرط فى الخطاب فلاطريق لنا الى استكشاف الملاك مع فقد الشرط العقلى للخطاب لعدم وجود اطلاق للخطاب من هذه الجهة بحيث يشمل هذه الصورة (وهذا الاشكال) لو تم لكان مانعاً عن صحة الاتيان بالمهم (اذا كان عبادياً) مع المزاحمة بالاهم مطلقا سواء قلنا بامكان الامر الترتبى ام لا ، ضرورة انه على فرض القول بالترتب لابد فى احراز وجود الامر الترتبى من احراز الملاك ،

وقد تقدم فى البحث عن اللباس المشكوك الاشارة الى هذا الاشكال ووعدنا الجواب عنه فيما ياتى (فنقول) فى دفعه (اما اولا) فبالمنع عن عدم كون الاخلال بالقيد لو كان دخيلا فى الملاك مخلا بالغرض ضرورة كون الاخلال به موجباً لتوهم المخاطب عدم دخله فى الغرض و بقاء الملاك بعد ارتفاع الخطاب ، فيأتى به بداعى ملاكه بعد ارتفاع خطابه ، وهذا ايقاع للمكلف فى خلاف المقصود (و اما ثانياً) فبان نقض الغرض ليس بمعنى ايقاع المكلف فى خلاف المقصود بل هو بمعنى ان المتكلم الذى يكون فى مقام بيان مراده مع العلم بكون ذلك

الشيء دخيلا فى مراده لولم يبين ذلك لكان ناقضاً لغرضه الذى هو عبارة عن بيان مراده فهذا هو نقض الغرض الذى يستدل بسببه على وجود الاطلاق ، و اما ايقاع المكلف فى خلاف المقصود فهو وان كان قبيحاً فى نفسه لكنه امر اخر لاربط لـه بنقض الغرض بهذا المعنى المراد فى مقدمات الحكمة (نعم) قد يكون نقض الغرض (بمعنى عدم بيان ما هو المراد مع كونه فى مقام بيانه) موجباً لايقاع المكلف فى خلاف المقصود و قد لايكون ، فنقض الغرض بنفسه محذور مطلقا من غير ان يختص بكونـه موجباً لايقاع المخاطب فى خلاف المقصود و (ح) نقول ان ترك القيد فى المقام موجب لنقض الغرض اذ مـع كـون المولـى فـى مقـام البيان و كـون غـرضه متعلقاً ببيان تمام مـراده لابـد و ان يبين تمام مـالـه دخـل فـى مـراده والا لاخل بغرضه ، فمن تـرك القيد يستكشف عدم دخله فى مراده ولولم يكن تركه موجباً لايقاع العبد فى خلاف المقصود (و اما ثالثاً) فبان حكم العقل باشتراط حسن الخطاب بالقدرة مثلا لا يمكن ان يصير قرينة على التقييد الشرعى ولاهو صالح للقرينية لكى يكون مثل ما يصلح للقرينية مما هو متصل بالكلام الموجب لصرف الكلام عماهو عليه من الاطلاق ، اماعدم قرينيته فواضح و لم يتوهمه احد الامتوهم شاذ ، فـان العقل كما عرفت يحكم باشتراط حسن الخطاب بالقدرة او غيرها مما يراه دخيلا فى حسنه ، و هذا اجنبى عن كونه قرينة على تقييد ملاك الخطاب بما يكون حسن الخطاب مشروطاً به (واماعدم صلاحيته) للقرينية فلان مرتبة حكم العقل باشتراط حسن الخطاب فى رتبة المانع عن الخطاب ومرتبة الشرط الشرعى فى رتبة مقتضى الخطاب وهو ملاكه، ومرتبة المقتضى متقدمة على مرتبة المانع ،ولا يعقل صلاحية الامر المتأخر للقرينية على الامر المتقدم والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال، فالاستناد فى ترك القيد (لو كان دخيلا فى الملاك) على حكم العقل بالتقييد غير معقول فى مرحلة الثبوت مضافاً الى عدم امكان احراز ذلك فى مقام الاثبات بمعنى ان حكم العقل بالتقييد انما يصح فيما اذا تم الاطلاق ، فهو فى وجوده متوقف فى مقام الاثبات على الاطلاق فلا يعقل ان يكون مانعاً عنه (وتوضيح ذلك) ان الخطاب اما يكون مشروطاً بالقدرة مثل ان استطعت فحج ، و اما يكون مجملا كما اذا علم بوجوب شى بدليل لبى

من اجماع و نحوه و لم يعلم ان وجوبه مشروط بالقدرة اولا ، وقد يكون مطلقاً عن التقييد بالقدرة ، و مورد حكم العقل بقبح مطالبة العاجز و اشتراط حسن التكليف بالقدرة هو الاخير دون الاولين اما علي الاول فلان المستفاد من اشتراط الخطاب شرعاً بالقدرة هو كونها من مقتضيات وجوده و من مقومات ملاكه بحيث لو لم تكن لما كان هناك مقتض للخطاب ، و قدعرفت ان مرتبة حكم العقل باشتراط حسن الخطاب بالقدرة انما هى مرتبة المانع ، و من المعلوم ان المراد من المانع ليس هو مفهوم حكم العقل بقبح خطاب العاجز بل المراد انما هو شخص حكمه المانع عن توجيه الخطاب و قد مر غير مرة ان استناد عدم المعلول الى وجود المانع انما يصح فيما اذاتم مقتضيات وجوده ، والافيكون مستنداً الى عدم مقتضيه فعدم احتراق الجسم المرطوب مع عدم قرب النار اليه لا يستند الى الرطوبة بل هو مستند الى عدم وجود النار قريباً منه ، و هكذا فى المقام فان انتفاء التكليف مع اشتراطه شرعاً بالقدرة عند انتفائها انما يكون لانتفاء ملاك التكليف لا لوجود المانع اعنى حكم العقل بقبح خطاب العاجز بل حكمه بقبحه انما يكون فيما كان مقتضى التكليف موجوداً لعدم وجود موضوع لحكمه مع عدم المقتضى فان موضوع حكمه هو الخطاب، الذى يتوقف على تحقق الملاك (و اما على الثانى) اعنى صورة اجمال الخطاب و دوران الامر بين كون وجوب الشيئى مشروطاً او مطلقاً فيكون المتيقن من الوجوب انما هو ظرف تحقق الشرط فيكون المرجع عند انتفاء الشرط هو البرائة فيؤل الي القسم الاول بمعنى عدم تمامية مقتضى الخطاب فى مقام الاثبات فلا تصل النوبة الى حكم العقل بقبح مطالبة العاجز فينحصر مورد حكمه بما اذا تمت مقتضيات الخطاب و هو متوقف على حصول الاطلاق ، فظهر ان حكم العقل متوقف على تمامية الاطلاق فلا يعقل ان يكون صالحاً للقرينية على التقييد ضرورة ان التقييد موجب لرفع الحكم فى مورد انتفاء القيد ، و ما يكون وجوده موقوفاً على شيئى لا يعقل ان يكون قرينة على ما يكون علة لنفيه و مضاداً لوجوده وهذا ظاهر جداً (فتلخص) ان التمسك باطلاق الخطاب لاثبات وجود الملاك مما لا اعتبار عليه اصلا.

هذا ما يتعلق بتقرير الاشكال فى قصد الملاك الذى كان فى صغرى الملاك و اما تقرير الاشكال فى الكبرى فبالمنع عن كفاية قصد الجهة فى تصحيح

العبادة لو سلم احراز الملاك بل ولو مع وجودالامر ، و ذلك لان عبادية العبادة انما هى بالاطاعة و هى لاتتحقق الا بامتثال الامر و لا ربط لقصد جهة الامر وملاكه فى تحقق العبادة اصلا هذا محصل ما افاده صاحب الجواهر (قده) فى استشكال قصدالجهة .

(وقداجاب عنه الشيخ« قده» فى كتاب الطهارة) بان قصدالجهة ادخل فى العبادة ومثل له بما تقدم نقله عنه من علم العبد بعطش مولاه مع عدم توجه الامر اليه (و قد اشرنا الى ورود الاشكال عليه) من عدم تصحيح ما افاده لاتيان العبادة اذا عصى بترك الاهم و نزيده هنا توضيحاً بان الجواب الذي ذكره (قده) لا يصحح المهم اذا كان عبادة سواء كان فى مثل الموسع المبتلى بالمضيق كالصلوة المأتى بها فى سعة الوقت مع التكليف بالازالة او اداء الدين ، او فى المضيق المبتلى بالاهم كالصلوة فى ضيق الوقت مع التكليف بانقاذ الغريق فان ما افاده غير جار فيه لوجهين (الاول) انه انما يصح مع علم العبد بالجهة و ملاك الامر تفصيلا حتى يمكن ان ينبعث منه ارادتة ضرورة توقف تحقق الارادة على العلم ، والعلم الاجمالى بكون ارادة المولى منبعثة « من جهة ما » على نحو الاجمال غير كاف فى تحريك العبد و انبعاث ارادته منه ، و هذا بخلاف ما فى المثال ، فان العلم بعطش المولى تفصيلا يصح ان يكون باعثاً للعبد على احضار الماء ولولم يأمره المولى به بعدُ ، لا فيما اذا علم العبد بارادة المولى للماء ثم سقطت ارادته من جهة تعلق ارادته بامر اخر اهم وعلم العبد اجمالا ان ارادته للماء كانت معلولة لملاك من جهة استحالة وجودها من دون ملاك و لا يعلم بان الملاك بل هو رفع العطش او شيئى آخر من الاغراض ففى مثله لايتضح انبعاث العبد عن هذا العلم الاجمالى كاتضاحه فى صورة العلم تفصيلا بالملاك (الثانى) ان اطوعية قصد الجهة بما ذكره و كون قصد الجهة ادخل فى العبادة انما تصح فيما كان العبد مطيعاً لامر مولاه شديد الانس به عظيم الشوق اليه سالكا سبيل نيل مكنونات اغراضه و مقاصده و هذه الدرجة العليا و المقام المحمود للاوحدى من العباد خاصة مضافاً الى ان ذلك مناف مع عصيان المولى بترك الاهم الذى ملاكه اقوى مما اشتغل به وامره متحقق فعلى يقطع العبد بان مولاه المحبوب لايريد غيره ومع ذلك يرفع اليدعنه و يشتغل بما لايريده المولى معتذراً بانى اعلم ان فيه ملاكاً و هل هذا الاجمع بين الضدين ؟! فما افاده(قده)مع انه اجاد فيه لاربط

له بما هو العمدة فى دفع الاشكال اعنى تصحيح العبادة مع الابتلاء بالا هم.

(**والتحقيق** فى الجواب ان يقال) ان الامر لكونه معلولا للجهة والملاك فقصد الفعل بداعى امره متضمن لقصد الجهة التى تكون ملاكا للامر وانما اعتبر قصد الامر فى صحة العبادة للعلم بعدم حصول الغرض والملاك الا بقصده وليس لقصد الامر خصوصية الا لكونه موجباً لحصول الغرض ففى صورة الجهل بالملاك تفصيلا انما يقصد وجهه الذى هو عبارة عن الامر به فقصد الامر انما هو طريق الى قصد الملاك فقصد نفس الملاك مع العلم بتحققه عند المزاحمة بالاهم كاف ولو اجمالا لما عرفت من ان قصد الامر ليس معتبراً الا لكونه طريقاً الى قصد الملاك والمفروض ان وجود الملاك فى المهم المبتلى بالاهم محرز فيكفي قصده سواء قلنا بسقوط امره او قلنا ببقائه على نحو الامر الترتبى (فتلخص) ان الدليل الدال على الاكتفاء بقصد الامر بعينه دال على الاكتفاء بقصد الجهة،

هذا تمام الكلام فى صحة العبادة اذا كان المحرك فى اتيانها جهة الامر (واما بقية الدواعى) كالشوق الى الثواب او الخوف من العقاب او الشكر للنعمة فقد عرفت من صاحب الجواهر (قده) المنع من كونها دواعى فى عرض داعوية الامر من جهة ان الشوق الى الثواب مثلا لا يدعو الا الى عبادته تعالى والمفروض توقف عبادية العبادة على قصد امتثال الامر حيث ان نفس الافعال المخصوصة ليست عبادة مالم ينضم اليها جهة امتثال الامر فداعوية الشوق الى الثواب انما تكون فى طول داعوية الامر وهكذا غيره (و التحقيق) ان تلك المذكورات التى انهاها فى الروضة الى عشرة كلها دواع فى عرض داعوية الامر وذلك لانه بعد الفراغ عن جواب الاشكال فى اخذ قصد القربة فى العبادات حسب ما تقرر فى محله **نقول** ان المستفاد من الادلة الشرعية من الكتاب و السنه ليس الا اعتبار ان تكون العبادة بداعي ابتغاء مرضات الله تعالى و هذا المعنى يتحقق باتيان العمل بداعى الامر او طلباً لثوابه اوفراراً عن عقابه او لكونه اهلاله ونحو ذلك وليس على اعتبار الازيد من ذلك دليل ومن المعلوم انه كما يكون ابتغاء مرضات الله تعالى و طلب وجهه الا على بامتثال امره، كذلك يكون بالفرار عن عقوبته او بالرجاء لمثوبته او بالشكر لنعمائه و نحو ذلك فجميع تلك الدواعى مما يصح ان يكون داعياً الى عبادته، (فظهر) ان الحق كون تلك الدواعى

عرضية وعدم اعتبار خصوص قصد امتثال الامر فى تصحيح العبادةمع انه يمكن انيقال بكون قصد تلك الدواعى متضمناً لقصد الامر ايضاً لكونها معلولات له و قصد المعلول بما هو معلول متضمن لقصد علته (و خلاصة الاقوال فى المقام) اربعة **الاول** اعتبار خصوص قصد الامر و هو المنسوب الى الجواهر (الثانى) صحة الاتيان بقصد الجهة ايضاً و هو المختار عند الشيخ (قده) «الثالث» كفاية قصد بقية الدواعى سواء كانت داعية علىالداعى ام لا الاان يكون الداعى هو الثواب الاخروى اوالعقاب كذلك و هذا هو المستظهرمن العلامة (قده) «الرابع» كفاية الاتيان بداعويةوجههالاعلىو كون الداعى مما ينتهى بالاخرة اليه وهو المختار .

(نقل و انتقاد)

المنقول عن السيد العلامة المجدد الشيرازى قدس‌الله نفسه الزكيةانه‌رام تصحيح اخذ قصد القربة فى العبادة بما **حاصله** ان المعتبرفى تحقق العبادة وما هو الدخيل فيها هو قصد العبودية المعبر عنها بالفارسية«پرستش » وهذا المعنى ممايمكن‌انيتعلق بهالامر من غير محذور وليس فىعبادية العبادة شيى اخر مقوم لهالكى يمتنع اخذه فىالمامور به (و لا يخفي عليك) ان لازم ما افاده (قده) هو صحة العبادة باعتبار قصدعنوانه المتعلق للامر و لولم يكن بداع راجع الى الله سبحانه (و هذا غير مستقيم) ضرورة انه لو لم يقصد ذاك العنوان بل اتى بذات العبادة بداعى امرها او ابتغاء لوجهه تعالى لصحت من غير اشكال وان كان‌الاتيان بهابذاك الداعى خارجاً لا ينفكعن قصد العبودية ، لكن عدم الانفكاك بين المتلازمين لا يقتضى دخل احد المتلازمين فيما للاخردخل‌فيه ، وكذا لواتى بذات العبادة بعنوان العبودية بلا ان يكون الداعى فى اتيانها ما يرجع‌الىالله‌بل اتى بها بداعى الشهوة مثلا لم تصح اجماعاً ، فمن هذا يتبين ان الداعى لابد ان يكون فى طول الارادة و موجباً لصدورها ، فلا يعقل اخذه متعلقاً لها كما اوضحنا من ان العناوين المنطبقة على الفعل لا يعقل ان تكون من دواعى صدور الفعل وان ما يصلح لكونه داعياً انما هو العنوان الخارج عن اختيار الفاعل (و قد ظهر مما ذكرنا) صحة العبادة اذا كان الداعى هو الفرار عن العقوبة او الشوق الى الثواب الاخرويين منغير

اشكال لما عرفت من كون المصحح للعبادة عبارة عن كلما كان راجعاً الى ابتغاء وجهه تعالى و مرضاته وان الفرار من النار والشوق الى الجنة من هذا القبيل (انما الاشكال) فی ما اذا كان الداعی علی العمل هو الثواب او الفرار من العقاب الدنيويين ، وجملة القول فيها ان كلا منهما اما ان يكون موعوداً و اما ان يكون مما علم ترتبه على الفعل او على تركه بتجربة و نحوها ، وعلى الاول فاما ان يكون داعيه على العمل نفس ذاك الموعود بلا قصد وجهه تعالى و اما ان يكون داعيه هو طلب مرضاته والداعی علی ذاك الطلب هو ذاك الثواب او الفرار عن ذاك العقاب الموعود (لا ينبغي الاشكال) فی البطلان فی غير الموعود منهما اذا لم يكن اتيان العمل ابتغاء لوجهه لان العبادة (على ما اخترناه) انما تتحقق بذاك الوجه المفروض انتفائه فلا وجه للصحة (ح) ، و كذا فی الموعود منهما اذا اتی بها بداعی نفس الثواب و العقاب بلا طلب لمرضاته ، و اما فيما اذا كان الداعی ابتغاء وجهه فالاقوى الصحة و ذلك لان طلب الثواب منه تعالى او الفرار من عقابه لاينافي ابتغاء وجهه بل هو موجب لطلب وجهه ، و لذا يكون الوعد مرغبا والوعيد زاجراً ، و ذلك بخلاف طلب الثواب عن غيره تعالى بالعبادة حيث انه لا يصح بمسئلة الداعي على الداعي كما تقدم لمنا فاته مع ابتغاء وجهه تعالى (١)

(نقل و توضيح)

لا يعتبر فی النية ما ذكره جماعة من قصد الوجوب او الندب وصفاً او غاية ولا قصد الاداء و القضاء (الا اذا توقف التعيين عليه) لعدم دليل على اعتبار شی من ذلك

---

(١) اقول: هكذا افاد الاستاد دام بقائه ، و لكن الظاهر ان ما افاده فی تصحيح العبادة بداعی الفرار عن العقاب او الشوق الى الثواب الاخرويين **غير تام** فضلا عن الثواب و العقاب الدنيويين ، و تحقيق القول فيهما ما اسلفناه من انه لو كان الداعی هو الثواب او الفرار من العقاب بما هما معلولان لاطاعته تعالى فلا بأس فی الدنيويين منهما فضلا عن الاخرويين ، و لو كان الداعی نفس الثواب او الفرار من العقاب لا بما هما معلولان للامر بل باعتبار انفسهما وان الثواب امر مرغوب فيه و العقاب امر مرهوب منه ، فلا وجه للصحة فی الاخرويين فضلا عن الدنيويين لعدم رجوع ذلك الى امتثال الامر **وما افاده** من ان الرغبة فی الثواب و الرهبة عن العقاب مما يرجع الى ابتغاء مرضات الله تعالى **انما يتم** فی القسم الاول دون ما طلب الثواب نفسه لان ذلك راجع الى ابتغاء مرضات نفسه لامرضات الله تعالى و الله الموفق للصواب و اليه المرجع و المآب ، .

(قال فی نجاة العباد) فی باب الصوم « فلا یلزم (ح) فیها (ای فی العبادات) التعرض للوجوب والندب ولا القضاء والاداء ولا الاصالة والتحمل فلو لم ینو شیئاً منها بل لو نوی شیئاً منها فی محل ضده علی وجه لا ینافی التعیین ولا یقتضی تغییر النوع صح » وقد اختلفت الاراء فی فهم المراد من هذه العبارة (و توضیح المراد منها) یتوقف علی بسط فی الکلام **فنقول** قد تقدم فی تحقیق الکلام فی الرکن الاول من النیة اعتبار ان یکون متعلق ارادة الفاعل هو بعینه متعلق اراده الآمر بان کانت الهویة المأمور بها بعینها هی الماتی بها وانه لو لم ینو ما تعلق به الامر و نوی غیره مکانه لم یکن آتیاً بالمأمور به و لا یمکن تصحیحه بالخطاء فی التطبیق لان فرض تصحیحه به انما هو فیما اذا قصد المامور به و اخطأ فی اوصافه الغیر المقومة له کما اذا اتی بما تعلق به الامر باعتقاد انه قضاء ثم بان کونه اداء حیث ان وصفی الاداء و القضاء لیسا من الخصوصیات المقومة المنوعة ، **فالقول** بکون الخطاء فی قصد عنوان الظهر مثلا عند تبین کون المامور به هو العصر من باب الخطاء فی التطبیق **غیر مستقیم** و (ح) نقول ان الخصوصیات المأخوذة فی المامور به علی اقسام (احدها) ما لابد من قصده فی قصد المأمور به لکن یکون متعلق الارادة الفاعلیة عین متعلق الارادة الآمریة ، و ذلک کعنوان الظهر او العصر (و ثانیها) ما لا یعتبر قصدها فی قصد المامور به بل یکون قصد ضدها مضراً بقصده و یمکن ان یکون القصر و الاتمام من هذا القبیل و ذلک بناء علی عدم کون القصر والاتمام نوعین مختلفین و (ح) فلو نوی صلوة الظهر مثلا بلا قصد کونها تماماً او قصراً فاتمها علی حسب ماهو وظیفته من الاتمام او القصر کانت صحیحة ، وکذالو کان فی مواضع التخییر فصلی من غیر تعیین احدهما فی اول الصلاة و اتمها قصراً او اتماماً صحت صلوته ، لکن لو نوی القصر فی موضع التمام او بالعکس یکون مخلا بالصحة فیکون قصد احدهما غیر معتبر من اول الامر و قصد ضده مخلا ، و هذا هو المراد من قوله (قده) « و لا یقتضی تغییر النوع »

(و ثالثها) ما لا یعتبر قصدها فی قصد المامور به ولا یکون قصد ضده ایضاً منافیاً للتعیین و لا مغیراً للنوع کما اذا قصد الجماعة ثم بان عدم وقوعها من جهة اختلال شرائطها فان صلوته تقع فرادی ، « بناء علی القول به »

اذا عرفت ذلك فاعلم ان السيد العلامة الطباطبائى (قده) فى باب الصوم من العروة الوثقى اورد العبارة التى نقلناها عن نجاة العباد مجملة وفسرها بما يرجع الى الخطاء فى تعيين الامر كما اذا اعتقد كون الامر ندبياً فبان وجوبياً مثلا .

(ولكن هذا التفسير فى غير محله) لان الخطاء فى تعيين الامر غير مرتبط باتيان ماينافى التعيين ضرورة ان فرضه (قده) يصح فى صورة وحده المأمور به ، ومع وحدته لاتعيين و انما يكون التعيين فى صورة التعدد ، كما ان ما افاده (قده) من المثال لتغيير النوع بمثل الاداء والقضاء ، **غير وجيه** فانه ايضاً اجنبي عن تغيير النوع ، بل فرض تغييره منحصر بما ذكرنا (فان قلت) ما ذكرته فى القصر والاتمام من عدم لزوم اعتبار قصدهما مناف مع الحكم بكون قصد احدهما فى مقام الاخر مضراً بالصحة ، وذلك لانهما لو كانا من مقومات الهوية المأمور بها لكان اللازم اعتبار قصدهما اولاً ، ولو لم يكونا كذلك لم يكن قصد احدهما فى مقام الاخر مغيراً للنوع (قلت) ولعل سر ذلك ان وصفى القصر و الاتمام انما يغيران الهيئة المأمور بها من حيث الاجزاء ، وقد عرفت سابقاً ان قصد الاجزاء تفصيلا غير معتبر بل يكفى قصد العنوان الاجمالى المنطبق عليها ، فعليه لايجب على المكلف تعيين القصر و الاتمام وهذا بخلاف ما لو قصد التمام فى مقام القصر او بالعكس حيث انه دخل فى الهيئة المأمور بها ما ليس منها فى الاول وخرج عنها ما كان منها فى الثانى وذلك مؤثر فى تغيير النوع

(وملخص المقال) ان الخصوصيات المقومة للهوية المأمور بها التى اقصدها دخل فى تعلق الارادة الفاعلية بما تعلقت به الارادة الآمرية ممالا محيص عن قصدها ، سواء كان المأمور به متحداً اومتعدداً ، وذلك لاعتبار قصد الفعل المأمور به ، و المفروض عدم تحقق قصده الا بقصدها ، و ما لم يكن كذلك بل كانت خارجة عن حقيقة المأمور به كالاداء والقضاء والوجوب والندب فلابد من قصدها اذا كان المأمور به متعدداً وذلك كنافلة الصبح و فريضته حيث ان امتياز هما انما هو بالقصد فلو اتى بركعتين مرتين بلاقصد الوجوب و الندب لم يقع الامتثال ، لكن يكفى فى التعيين قصد احد الاوصاف وصفاً او غاية بان يقصد الاتيان بالصلوة الواجبة ، او بالصلوة بداعى وجوبها ، وكل منهما مغن عن الاخر

ثم انه لو قصد احد هذه الاوصاف فى مكان ضده **اما وصفاً** كان يقصد الصلوة

الواجبة مع كونها مندوبة ، اوالادائية مع كونها قضائية ، **اوغاية** كان يقصد امتثال الامر الوجوبى او الادائى مع كونه ندبياً او قضائياً فلا يخلو عن صور يصح المأتى به فى بعضها و يبطل فى بعض اخر (الصورة الاولى) ان يقصد اتيان المأمور به الواقعى و تعلقت ارادته به و قصد امتثال امره الواقعى ، لكن اعتقد كون المأمور به واجباً فبان انه مندوب ، او قصد امتثال الامر الوجوبى باعتقاد كونه كذلك فبان ندبياً ، وهذا باب الخطاء فى التطبيق حيث ان الارادة تعلقت بعين ما تعلق به الامر وكان الباعث لارادته هو الامر المتوجه اليه فعلاً لكن اخطاء فى توصيفه بالوجوب وصفاً اوغاية ، و قد يعبر عنه بالتحليل فى الداعى فى لسان شيخ المحققين (قده) فى حاشيته على المعالم اذا كان **الخطاء** فى الغاية ، و مراده من التحليل فى الداعى ان الداعى له فى المأمور به هو الامر بوصف كونه وجوبياً بلا اعتبار تقييد الامر بالوصف فبعد التحليل اعني تحليل الامر الوجوبى الى « الامر » ووصف هو « الوجوب » ينحل الداعى الى امر وصفة ، فيؤخذ بداعوية الامر و يلغى داعوية الوصف ، فتحليل الداعى عبارة اخرى عن الخطاء فى التطبيق غاية الامر فى خصوص طرف الامر لافى طرف المأمور به (وكيف كان) فلاينبغى الاشكال فى هذه الصورة ، لتحقق النية بركنيها ضرورة تعلق القصد الى ماتعلق به الامر وهو الركن الاول وكون القصد المتعلق به ناشياً عن الامر ، غاية الامر يكون الوصف الذى اعتقده للمأمور به اوللامر غير مطابق الواقع ، لكن لادخل لذاك الاعتقاد فى النية لعدم كون ذلك الوصف من مقومات المأمور به ، و هذا تحققها بركنيها (الصورة الثانية) ان يقصد الصلوة المندوبة مثلاً بحيث يراها امراً و احداً بسيطاً لامركباً من «صلوة» وصفة «ندب» ثم تبين كونها واجبة و تصور هذا المعنى فى طرف المأمور به لايخلو عن غموض ، وتصوره فى طرف الامر اظهر (و حكمها) البطلان ضرورة عدم تعلق القصد الى المأمور به الفعلى ولا الى امتثال الامر المتوجه اليه فعلا ، فما قصده غير مأمور به و ما هو المأمور به غير مقصود له وكذا ما صار داعياً له فى العمل غير صادر من الآمر ، و ما هو الصادر منه لم يكن داعياً له نحو العمل (الصورة الثالثة) ان يقصد الصلوة المندوبة مثلا على نحو التقييد بان يريدها مقيدة بكونها مندوبة بقصد امتثال الامر المقيد بكونه ندباً بحيث لولم تكن

مندوبة لما اتى بها و لو لم يكن الامر بها ندباً لما امتثله ، وحكم هذه الصورة ايضاً هو البطلان لعدم تعلق الارادة الى ما تعلق به الامر وعدم قصد امتثال الامر الواقعي ، والفرق بين الصورتين راجع الى بحث علمي حيث ان المأمور به الواقعي لايكون متعلق الارادة ولا الامر مقصوداً بالامتثال في الصورة الثانية اصلا وذلك بخلاف الصورة الثالثة حيث حيث ان المأمور به فيها جزء المقصود لكنه لتقيده بما هو ضده له حيث انه في الواقع واجب و صار مقيداً بالندب لايكون بما هو مقيد مأموراً به ولا الامر بما هو مقيد بكونه ندباً هو الامر الواقعي (ثم انه لافرق في الصورة الاولى) التي حكمنا فيها بالصحة بين ان يقصد الوجوب مثلا موضع الندب تشريعاً اولا (وذلك) **لان التشريع** لا يصير العمل حراماً لما هو التحقيق من صيرورة العمل بسبب طر و عنوان التشريع قبيحاً محرما ولو كان في نفسه حسناً كما اذا اتى باربع ركعات متصلة نافلة تشريعاً وفرض مشروعية الاربع المتصلة وكانت حسنة لكن حسنها من جهة عدم العلم بها يكون محجوباً و معه لايزاحم القبح الطارى عليها بسبب التشريع فيؤثر في قبحها من غير مزاحمة مع حسنها المحجوب فيصير حراماً (بل لان التشريع) انما هو في صفة المأمور به او الامر ، و التشريع في صفة الامر موجب لاتصاف الوصف بالحرمة ولايصير حرمة الاتصاف منشأ لتغيير الامر عما هو عليه ، وكذا في المأمور به حيث ان المنهى عنه بسبب التشريع هو ذاك الوصف الذى وقع التشريع به و هو لا يوجب تحريم الموصوف ، ولو قلنا بكون المنهى عنه لوصفه الخارج ايضاً فاسداً فان النهى متعلق بوصفه لا انه متعلق به لوصفه و الفرق بينهما واضح (و السر في ذلك) ان التشريع لايسرى قبحه الى الموصوف بل مقتضى صيرورة العمل قبيحاً هو قبح ما يصدق عليه عنوان التشريع و هو ليس الا نفس الوصف ،

ثم ان صاحب الجواهر (قده) اختار في صلوة نجاة العباد فساد العمل في صورة التشريع و في باب الصوم اختار الصحة ولو مع التشريع ، والظاهر ان هذا الاختلاف من جهة العدول عن الفتوى (ور بما يتوهم) ان منشأه الفرق بين الصلوة و بين الصوم ، حيث ان الاول لكونه من الافعال يضر فيها التشريع دون الثاني فانه من التروك ولايخفى ما فيه من الضعف لعدم الفرق بينهما فيما ذكر اصلا

(البحث الثالث) انه يعتبر فى النية الجزم ، وتفصيل القول فيه انه قد يلاحظ بالقياس الى الركن الاول من النية اعنى قصد الفعل ، واخرى بالقياس الى الركن الثانى اعنى كون القصد بداعى الامتثال ، (اما بالنسبة الى الركن الاول) فمحصل الكلام فيه انه يعتبر فى قصد الفعل ان يكون قصداً مطلقا على كل تقدير غير معلق على شيئى من الامور المحتملة عادة فيجب ان يقصد صلوة الظهر مثلا ويكون عازماً على اتيانها على كل تقدير من الحوادث التى يحتمل عروضها ، فلو علق قصده بعدم مجيئى زيد مثلا لم تصح لعدم تحقق القصد الى الفعل الا على تقدير عدم مجيئه ، و لافرق فى البطلان مع التعليق بين كون المعلق عليه مما يعلم تحققه فى اثناء الصلوة او كان مما يحتمل تحققه عادة ، وكذا تبطل لو عزم على الخلاف بان نوى قطع الصلوة سواء نوى قطعها فى الحال او فى حال مترقبة ، كما اذا عزم فى الركعة الاولى قطعها فى الركعة الثانية اما مطلقا او معلقاً على شرط مثل ان يعزم على قطعها فى الركعة الثانية لوجاء زيد ، وذلك لان المعتبر فى صحة العمل هو قصد جملة العمل و استمراره و لو حكماً الى اخره ، فاذا نوى قطعه ولو فى اثنائه لم يكن ناوياً للجملة حين ذاك العزم ، ففى هذا الان المتحقق منه العزم هو غير ناو ، فاذا انتفى النية ولوفى آن ينتفى الصحة اذهى متوقفة عليها ، و هذا الكلام جار فى كل ما يعتبر فى تحققه القصد كالاعتكاف و قصد الاقامة والمسافة و نحو ها ، فلو قصد المسافة و علق قصده على عدم مجيى زيدا وغيره من الامور المحتملة عادة لم يكن قاصداً لها حقيقة ، وكذا لو عزم فى اول قصده الى رجوعه عنه فى اثناء الاقامة وهذا ظاهر ، (ولا يصغى الى ما فى بعض الرسائل) من الفتوى بالصحة لو عزم على قطع العبادة فى زمان متأخر ثم رجع عن عزمه و اتمها بخلاف مالو عزم على قطعها فى الحال فانه مبطل ولو رجع عن عزمه ولم يقطع (فان الفرق غير واضح)

هذا بالنسبة الى لزوم الجزم فى ناحية المقتضى (وكذا لابد منه) من جهة وجود المانع فيما اذا كان المانع من الامور المحتملة عادة كما اذا صلى مع احتمال ان يمنعه مانع عنها احتمالا عادياً (وذلك) لعدم تحقق العزم منه لامن جهة عدم تحقق مقتضيه بل من جهة وجود المانع كما فى الصلوة فى الحضرة الشريفة عند تزاحم الزائرين فانه لا يتحقق

منه الجزم وكذالو قصد المسافة مع احتمال ان يمنعه مانع عن طيها احتمالا عادياً ، و اماالمانع الغيرالعادى فلايعتبرعدم احتماله والالانسدباب قصدالاقامة والمسافة والاعتكاف و الصلوة و الصوم الا لمن يعلم بتمكنه من اتمام الفعل من اخبار العالم بالغيب و الا فالغالب هو تحقق احتمال وجود المانع عن الاتمام عند الالتفات (نعم) الغالب هو عدم الالتفات الى المانع الغير العادى لكى يكون موجباً لفتح باب احتماله (فالعمدة) فى عدم اخلال هذا الاحتمال فى صحة ما يعتبر فيه القصد هو عدم الدليل على اعتبارالجزم حتى بالنسبة الى ما يحتمل احتمالا غير عادى اذالمتيقن منه هو اعتباره بالنسبة الى المانع المحتمل عادة ، هذا مضافاً الى امكان ان يقال ان تعليق العزم على امر يطمئن بتحققه غير مناف لفعلية العزم لان وضع المقدم فى كل قضية شرطية ينتج وضع التالى كما يقال لو لم يمنع مانع عن اتمام الصلوة فى هذا المكان فالعزم متحقق على اتمامها لكن المانع عن اتمامها غيرموجودفالعزم على اتمامها متحقق ، وان كان نفى المانع انماهو بحسب الاطمينان لا بالقطع واليقين فهذا النحو من التعليق غير مضر بفعلية العزم ، وكذالا يضر احتمال مانع يمكنه دفعه فى الصلوة مع العزم على دفعه فيها وان كان يحتمل حصوله احتمالا عادياً فان العزم على دفعه مع فرض تمكنه منه هو عبارة اخرى عن العزم على الاتمام كما لو صلى فى مظان ريح عاصف مع العزم على التحفظ و المقاومة ، او قصد المسافة مع احتمال طرو مانع عادى لكن مع العزم على اكمالها و عدم الاعتناء بالمانع (والحاصل) ان اعتبار الجزم من غير تعليق (على ما عرفت) مما لا اشكال فيه (اما فيما يعتبر فيه القصد) كالاقامة و قصد المسافة فلعدم تحقق القصد مع التعليق المذكور (و اما فى العبادات) فلعدم الاطاعة القطعية و الامتثال القطعى مع التعليق (نعم) لولم يتمكن الامن العبادة فى هذه الحالة و اتفق عدم عروض المانع حتى اتمها صحت و امامع التمكن فلا تصح ، لان الاطاعة الاحتماليه فى طول الاطاعة القطعية فمع تمكنها لاتصل النوبة الى الاحتمالية ، (هذا تمام الكلام فى اعتبار الجزم بالنسبة الى الركن الاول من النية)

واما اعتباره بالنسبة الى الركن الثانى (فنقول) لا شبهة فى كفاية الامتثال الاحتمالى مع عدم التمكن من الامتثال القطعي و ذلك لحسن الاحتياط المعلوم بحكم

العقل (واما مع التمکن من الامتثال القطعی) فربما یقال بجواز الاکتفاء بالامتثال الاحتمالی مطلقا ، وربما یقال بالمنع منه مطلقا ، وربما یفصل بین ما اذا توقف علی التکرار فیقال بالمنع و بین ما لا یتوقف علیه فیقال بالجواز (و تحقیق القول فیه) یتوقف علی بیان صور المسئلة (فالاولی) ان یعلم بالامر الوجوبی مع تردد متعلقه بین الامرین کما فی دوران الامر بین المتباینین (و حکمها) هو عدم الجواز مع التمکن من الامتثال القطعی بالفحص و تعیین الواجب باجتهاد او تقلید ، و ذلک (لامن جهة) کون الاتیان بالعبادة کذلک لغواً و لعباً بامر المولی کما افاده الشیخ الانصاری (قده) لمنعه **اولا** ولکون ذلک موجبة جزئیة لاتثبت الحکم بالبطلان علی نحو الاطلاق **ثانیاً** (بل من جهة) ان لزوم الامتثال لیس امراً شرعیاً حتی یتمسک باطلاقه بل الحاکم به هو العقل فلابد (ح) من النظر فی حکمه ، والذی یقتضیه الوجدان هو الحکم بطولیة الامتثالین و ذلک لانه مع التمکن من الانبعاث عن البعث یقبح الانبعاث عن احتمال البعث اذ «لااثر بعد عین» بمعنی انه اذا امکن ترتیب الاثر علی عین الشیئ لا یصح فی نظر العقل ترتیبه علی اثره فترتیب الاثر علی اثر الشیئ بدل عن ترتیبه علی نفسه و مع التمکن من المبدل لامجال للاتیان بالبدل ، (و لو تنزلنا عن ذلک) و قلنا بعدم احراز حکمه فی ذلک فیکون جواز الاکتفاء به مشکوکاً و لا اشکال فی کون المرجع عند الشک فی الامتثال هو الاشتغال (ولو قلنا بالبرائة عند الشک فی اعتبار قصد الوجه ونحوه) وذلک لاحراز عبادیة العبادة هناک دون المقام ، .

(**الصورة الثانیة**) ان یعلم بالامر الوجوبی ایضاً لکن مع تردد متعلقه بین الاقل والاکثر مع العلم بمطلوبیة الاکثر ندباً علی تقدیر عدم وجوبه فیدور امر الاکثر بین الندب و الوجوب ، و حکم هذه الصورة هو جواز الاتیان بالاکثر بداعی امتثال امره و لولم یحرز کونه وجوبیاً اوندبیاً **و ذلک لا من جهة** صحة الاکتفاء بالامتثال الاحتمالی مع التمکن من الامتثال القطعی فی هذه الصورة والمنع عنه فی الصورة الاولی **لفساد التفصیل** فی حکم العقل بین المقامین (بل من جهة) خروج هذه الصورة عن مورد القول بالاکتفاء بالامتثال الاحتمالی حیث ان الباعث فی المقام لیس الاالامر بعینه ، و ما وقع الاخلال

به انما هو من حيث اتصافه بالوجوب او الندب ، والمفروض عدم اعتباره من رأس كما تقدم من عدم الدليل على اعتبار قصد الوجوب او الندب لا وصفاً ولاغاية ،

(**الصورة الثالثة**) ان يكون اصل المطلوبية مشكوكا فيه كما اذا تردد الامر بين وجوب الشيئى واباحته ، وهذه كالصورة الاولى من ان الاكتفاء فيها بالامتثال الاحتمالى مع التمكن من الامتثال القطعى بالاجتهاد اوالتقليد ليس بصحيح

(**الصورة الرابعة**) ما اذا تردد الامر بين استحباب شيئى و اباحته مع عدم احتمال الوجوب فيه (و قد يقال) فى هذه الصورة بصحة العبادة لواتى بها بداعى احتمال الامر ، لعدم وجوب الفحص عليه و لو كان متمكناً منه بخلاف الصورة السابقة حيث انه لمكان احتمال الوجوب فيها كان الفحص واجبا فكان تركه و الاكتفاء بالاحتياط خلاف الاحتياط (و لا يخفى ما فيه) فان جواز الترك و عدم الالزام بالفحص لمكان عدم احتمال الوجوب لا يدل على الحكم بالصحة مع الامتثال الاحتمالى ، غاية الامر عدم كون الدوران بين الاباحة و الاستحباب مقتضياً للفحص ، واما الحكم بالصحة عند ترك الفحص و الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى فليس عليه دليل (فتلخص) ان الاقوى عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى مع التمكن من الامتثال القطعى وانه يعتبر الجزم فى الركن الثانى من النية ايضاً من غير فرق بين الصور المذكورة ، و ان كان الفرق بين الصورة الرابعة و بين سابقتها لايخلو من وجه

هذا كله فيما اذا كان الترديد فى الامتثال من اول الامر ، و اما لو كان جازماً فى الابتداء وعرض الاحتمال و الترديد فى اثناء العمل كما اذا عرض له فى اثناء الصلوة مالا بعلم حكمه كما لوشك بين الركعات مع عدم العلم بانه من الشكوك المبطلة ، **فهل يجب عليه الاتمام** على ما يحتمله من الصحة مطلقا مع البناء على استعلام الحكم بعد الفراغ فان ظهر موافقة ما اتى به للواقع فهو ، والا فيعيد فى الوقت و يقضى فى خارجه كما عليه جماعة ؟ او يفصل بين ما اذا كان فى ضيق الوقت فيتم كما ذكرو بين ما كان فى سعته فيجب الاستيناف كما عليه اخرون ، اويقال بالاحتياط بالاتمام ثم الاعادة بعد الفحص و الاستعلام ولو ظهر موافقة ما اتى به مع الوقع كما عليه الشيخ الانصارى (قده)

فى فتاويه ؟ **وجوه**

(**و التحقيق**) ان يقال انه لا ينبغى الاشكال فى وجوب الاتمام و عدم جواز القطع فى ضيق الوقت لان الموجب للاستيناف على ما سيأتى هو عدم صحة الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى و هذا انما يتم مع التمكن من الامتثال القطعى و مع ضيق الوقت لا يتمكن من ذلك، فيدور الامر بين ترك الامتثال رأساً و بين الاتيان بما يحتمل الامتثال به ، و لا ريب فى حكم العقل بلزوم الثانى ، فان ظهر بعد الصلوة مطابقة ما اتى به مع ما هو وظيفته فهو ، و الاوجب عليه القضاء (و امامع سعة الوقت) فالاقوى هو البطلان ، ولا وجه للقول بوجوب الاتمام و انه يصح مع تبين الموافقة كما لا وجه لما افتى به الشيخ (قده) من الاحتياط ، و ذلك لانه كما يعتبر الجزم فى الابتداء كذلك يعتبر الى اتمام العمل (و اما التمسك) لوجوب الاتمام بحرمة الابطال فلا يصح الاعلى وجه دائر لان المفروض كون عروض العارض موجباً للشك فى الصحة و (ح) فيكون وجود الامر مشكوكاً فلو قلنا بالاتمام مع الشك فى وجود الامر لكان عليه الاتمام بداعى احتمال وجوده والمفروض عدم جواز الاكتفاء فى الانبعاث عن احتمال الامر مع انه لا يجوز له الاكتفاء به مع امكان الانبعاث عنه نفسه فشمول دليل حرمة الابطال متوقف على عدم بطلانها من جهة احتمال الامتثال ، و عدم البطلان بتلك الجهة متوقف على شمول دليل حرمة الابطال و الافلو فرض عدم شمولها لكان اللازم من عدم جواز الاكتفاء باحتمال الامتثال هو البطلان وهذا دور ظاهر (و اما وجه بطلان الحكم بوجوب الاحتياط) فلان مورده انما هو فيما اذا كان هناك علم اجمالى ، و هو مفقود فى المقام لعدم صحة ان يقال بوجود العلم الاجمالى بين وجوب الاتمام او الاستيناف وذلك للعلم بوجوب الاستيناف معيناً من جهة العلم باخلال القطع بالامتثال المعتبر ابتداء واستدامة كما بيناه

(**المبحث الرابع**) من ابحاث باب النية فى الاستدامة الحكمية وفيه امران (الاول) انه ربما يتوهم ان اعتبارها المصرح به فى كثير من المتون انما هو على القول بالاخطار ، واما على القول بالداعى فليس لاعتبارها معنى محصل ، ضرورة تحقق الداعى من ابتداء العمل الى انتهائه و لذا اورد جملة من الشراح على المتون بلغوية اعتبارها مع التزام

ماتنه فى باب النية بالداعى ،**لكنه توهم فاسد** (و توضيح فساده) يتوقف على بيان حقيقة المراد من الاستدامة الحكمية (فنقول) اذا تعلقت الارادة بشيىء مركب تدريجى الحصول فلا محالة لابد من القصد الى ذلك المركب بجملته حين الشروع ثم يتولد من ذلك القصد ارادات جزئية بعدة اجزاء المركب

تكون كل واحدة منها متعلقة بجزء منه و ان لم يكن حين الشروع فى العمل ملتفتاً الى تلك الارادات الجزئية تفصيلا بل هى مذخورة فى النفس اجمالا بحيث لو التفت اليها لوجدها موجودة فى النفس ، و هذه الارادات الجزئية يستحيل تحققها الا بعد تحقق الارادة المتعلقة بالجملة (اعنى المركب) على نحو الفعلية دون التعليق فلو كانت معلقة على وجود شرط وغفل عنها حين وجود الشرط لايعقل انبعاث الارادة الجزئية عنها نحو العمل المشروط بالشرط (فعليهذا) فلو اراد الغسل و كان وجود الغسل متوقفاً على دخول الحمام فاراد دخول الحمام لاجل الغسل ثم بعد الورود فى الماء غفل عن الغسل لايصح منه صدور الغسل ولو غمس فى الماء الف مرة ، لان شيئاً منها لم يكن غسلا عن ارادة ، و ارادة الغمس فى الماء ليست ارادة الغسل الناشية عن الارادة التعليقة المتعلقة بالغسل ، لان فعليتها بعد حصول المعلق عليها يتوقف على الالتفات اليها ، ومع الغفلة عنها لاتصير فعلية ابداً (فظهر) ان انبعاث الارادة المتعلقة بالعمل حين الغفلة عنها انما يصح فيما اذا تعلقت بالعمل فعلا ثم صارت مغفولا عنها لافيما اذا لم تتعلق بالعمل على نحو الفعلية ، و ان كانت متعلقة به على نحو الا ناطة بالشرط .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان هذا هو المراد من الاستدامة الحكمية ، و هذا مما لا يعقل تحققه الا بعد تعلق الارادة بالعمل حين الشروع ، فالاستدامة الحكمية حين الشروع فى العمل غير معقول

(توضيح اخر فى معنى الاستدامة الحكمية)

ان الصور المحسوسة المدركة بالحواس الظاهرة كما تنقسم باعتبار بقائها فى الحس المشترك و ذهولها عنه مع بقائها فى الخيال وذهولها عن الخيال ايضاً ، الى مالا يكون مغفولا عنها بل تكون مشاهداً محسوساً ، و الى المذهول عنها الذى لاتحتاج فى

استحضارها الى كسب جديد بل يحصل بتوجه النفس الى الخيال ، والى المنسى الذى يحتاج فى استحضارها الى احساس جديد ، فحالات النفس بالقياس اليها تنقسم الى المشاهدة و و الذهول والنسيان ، **كذلك المدركة بالحواس الباطنة** مثل الوجدانيات قد تكون ملتفتاً اليها غير مغفول عنها ، و قد تكون مغفولا عنها مع حضورها لدى النفس لكن مع الغفلة عن حضورها لديها ، وقد تكون زائلة عنها بالكلية بحيث يحتاج فى حصولها الى كسب جديد (فالاول) كما فى الارادة المتعلقة بالعمل المركب حين الشروع فيه ، لانها ملتفت اليها فى تلك الحالة (والثانى) كما فى تلك الارادة فى اثناء العمل حيث ان المتحرك فى اثناء حركته نحو المقصد غير ملتفت الى ارادة حركته نحوه بل ربما تكون للنفس مشاغل اخر ، لكنه يكون بحيث لو توجه الى ما فيه من الحركة لحصل له العلم بالارادة جزماً و يجد نفسه مريداً للحركة نحو المقصد ، فتلك الارادة متحققة فى الاثناء لكنها مغفول عنها ، فمن نفس وجودها المغترس فى الذهن تنشأ الارادت الجزئية (و الثالث) كما فيما حصلت الغفلة عن الارارة بحيث لو التفت الى حركته لم يعلم بكونه مريداً لها .

ففى الصورة الثانية اعنى صورة الغفلة عنها مع حضور ها لدى النفس تتحقق الاستدامة الحكمية فانها عبارة عن ذهول المعنى عن القوة المدركة مع انحفاظها فى الحافظة ، (ومن هذا) اعتبر التروى عند طريان الشك لاستعلام ان الصورة هل زالت عن الحافظة ايضاً الكاشف عن استقرار الشك ؟ او انها باقية فى خزانة الخيال الموجب لعدم استقرار الشك بزواله بعد الاطلاع على الصورة المحفوظة فى الخيال (ومن هذا يظهر ايضاً) انه بعد التروى واستقرار الشك لاوجه للاحتياط بالسكوت الطويل الموجب للبطلان القهرى (كما يقول به بعض) فى صور الشكوك المبطلة ، **ضرورة انه** لاموجب له اصلا بعد استقرار الشك المبطل (فالتروى عند الشك) بمنزلة التفحص عن الخارجيات فى الامور الموجودة فى الخارج فكما ان الفحص منشأ للعلم بوجود الشئ ، او اليأس عن الاطلاع عليه او العلم بعدمه فكذلك التروى بالنسبة الى الموجودات فى النفس (والمراد بالحفظ) المعتبر فى الاولين من الرباعيات هو هذا المعنى اعنى حفظهما فى الخيال لابقاء صورتهما

فى الحس المشترك ضرورة انه لو كان بهذا المعنى لم تتحقق صلوة صحيحة الا نادراً للغفلة عنهما غالباً .

هكذا افاد الاستاد دامت بركاته وفيه ان ما افاده من عدم ابتناء اعتبار الاستدامة الحكمية على القول بالاخطار ، و جريانها حتى على القول بالداعى محل نظر بل منع (وتوضيح الكلام) يتوقف على بيان حقيقة المراد من الداعى والاخطار (فنقول) اما بيان المراد من الداعى فمجمل الكلام فيه انه بعد ان من المعلوم ان الافعال الاختيارية لابد فى صدورها من الفاعل اولا من تصوره ثم الشوق اليه المسمى عند المتكلمين بالداعى ثم تأكد ذلك الشوق الذى هو صفة نفسانية حاصلة للنفس مستعقبة للشوق المسبوق بالتصور و هذه الصفة هى المرادة من الارادة و هى المسماة عندهم بالاجماع ثم يتعقب الاجماع حركة العضلات فيصدر الفعل ، فمبادى صدور الفعل الاختيارى امور اربعة (١) التصور الجزئى (٢) الداعى (٣) الارادة (٤) حركة العضلات ، فالمراد بالداعى فى عبارة الفقهاء هو نفس تلك الارادة المنبعثة من الداعى باصطلاح المتكلم ، وانما سمى بالداعى تسمية للمسبب باسم السبب

و انما اعتبرنا التصور بكونه جزئياً لان التصور الكلى لا يعقل ان يصير منشأ لصدور جزئى نسبته الى جميع الجزئيات على حد سواء فلا يمكن ان يقع به جزئى خاص والا يلزم ترجح احد الامور المتساوية بلا مرجح الذى هو اقبح من الترجيح بلا مرجح ، **وقد اورد على توقف الفعل** الاختيارى على التصور الجزئى بالحركة فى مسافة معينة ، فانه يكفى فى حدوثها ارادة متعلقة بقطع جميعها الناشية عن تصور الحركة فيها مع اشتمالها على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصياتها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع جملة المسافة كافية فى صدور الحركات الجزئية المتعلقة باجزاء تلك المسافة ، ولاشك فى ان تلك الحركات الجزئية اختيارية مع انها لاتكون مسبوقة بتصور جزئى بل ولا بارادة جزئية ،

و اجيب عنه كما فى التجريد بان الحركة الاختيارية الى مسافة تتبع ارادة بحسبها ، وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية وتلك التخيلات والارادات مستمرة حسب استمرار الحركة بحيث يكون كل سابق من تلك التخيلات علة لكل

سابق من تلك الارادات و معدة لحصول تخيلات وارادات لا حقة حتى ينتهى الى آخر المسافة ، و يكفى فى حصول تلك الاراداة الجزئية تحقق الارادة الكلية المتعلقة الى جملة المسافة ، وان ذهلت عن النفس ولكنهـا كامنة فى النفس بحيث لو التفت اليها لوجدها مريدة لقطع المسافة (هذا ما يتعلق بشرح المراد من الداعى) و المتحصل منه انه عبارة عن الارادة المتعلقة بالفعل التى لابد فى كل فعل اختيارى من تحققها .

و اما المرا من الاخطار فما قيل فى شرحه وجوه (الاول) انه عبارة عن حديث النفس والتصور المكتوب بالبال مفصلا عند الشروع فى الفعل ، ولااشكال فى ان هذا عبارة عن التصور الجزئى الذى قدمنا انه من مبادى الفعل الاختيارى و لا ربط له بالنية لا لغة و لا شرعاً و لا عقلا و يمكن دعوى القطع بعدم كون هـذا المعنى مراد القائلين بالاخطار . (الثاني) ما افاده فى الجواهر من ان الاخطار عبارة عن العلم بحضور صورة الفعل لدى النفس وقت العمل ، والداعى عبارة عن نفس حضور صورته لديها حين العمل و ان لم يكن ملتفتاً بحضورها عندها ، فالداعى عبارة عن العلم بالفعل ، والاخطار عبارة عن العلم بالعلم (الثالث) ما افاده فى الجواهر ايضـاً من ان المراد بالداعى هو العلة الغائية الباعثة على العمل و ان لم يكن حين العمل ملتفتاً اليها بل يكون بحيث لو التفت اليها لوجد من نفسها انها هى الباعثة له على العمل ، والاخطار عبارة عن الالتفات الى العلة الغائيه حين الشروع فى العمل (الرابع) ان الداعى عبارة عمـا تقدم من نفس الارادة المنبعثة عن الشوق الا انها فى الجزء الاول من العمل تـكون تفصيلية و يكتفي فيما سواه من بقية الاجزاء بكونها مرتكزة فى الذهن و ان ذهل عن تصورها تفصيلا ، (والمراد بالجزء الاول من العمل) ما هو المعدود من العمل بحيث يـكون منه الى آخر العمل يعد عملا واحداً ، كلبس الثوب للذهاب الى السوق لاشتراء اللحم ، و كوضع الابريق وصب الماء منه لاجل الوضوء ، وكالاذان و الاقامة لاجل الصلوة (و الاخطار) عبارة عن نفس تلك الارادة التفصيلية المقترنة باول جزء من العمل حقيقة كتكبيرة الاحرام فـى الصلوة و غسل الوجـه فى الوضوء **فعلى هذا فلافرق** بين القولـين فى الاحتياج الى ارادة تفصيلية ، ضرروة انها مالم تتحقق لايعقل اغترا سها فى الذهن الذى هو عبارة عن الارادة

الاجمالية ، الاان الفرق بينهما بوجهين (احدهما) انـه على الاخطار لابد من الارادة التفصيلية حين الشروع فى الجزء الاول من العمل حقيقة الذى بهذا الاعتبار يمتاز العبادة عن سائر الافعال الاختيارية ، و على الداعى يكتفى بتلك الارادة المفصلة عند حصولها فى اول التشاغل بالمقدمات المرتبطة بالعمل عرفاً وعادة كما تقدم من الامثلة وان كان حين الشروع فى الجزء الاول من العمل غافلا عنها لكن تكون اغتراسها فى الذهن كافياً ، فالداعى على هذا عبارة عن الارادة اعم من ان تكون تفصيلية ، وهذا هو المراد من النية حقيقة ، ولا يخفى ان هذا المعنى هو عين الاستدامة الحكمية المعتبرة فى الاثناء بناء على اعتبار الارادة التفصيلية حين الشروع فى العمل حقيقة ، فما هو المراد من الاستدامة الحكمية عند القائل بالاخطار عبارة عن حقيقة النية عند القائل بالداعى

ومما ذكرنا ظهر (الوجه الثانى) من الفرق بين القولين ، و هو انـه بناء على الاخطار يقع الجزء الاول من العمل بنية تفصيلية ثم لمكان تعذر بقائها الى اخر العمل يكتفى فيما عداه بالاستدامة الحكمية ، و على القول بالداعـى فيقع الاجزاء كلها بنية فعلية و هى القصد المغترس فى الذهن من اول العمل الى اخره المسبوق بالارادة التفصيلية الحادثة عند التشاغل بالمقدمات المرتبطة بالعمل ، **(و هذا هو مختار العلامة الانصارى «قده» فى كتاب الطهارة)**

اذا عرفت ذلك فاعلم ان اعتبار الاستدامة الحكمية غير متوقف على القول بالاخطار بناء على احد الوجوه الثلثة المتقدمة ، و لذا شدد الانكار فى الجواهر على القول بابتناء اعتبار ها عليه ، قال : « و ما عساه يظهر من بعضهم من انه بناء على الداعى يكتفى بوجوده و ان غاب عن ذهنك حال الفعل ولذا لم يفرقوا بين الابتداء و الاستدامة مما لاينبغى الالتفات اليه ويقطع بفساده ، و كيف يعد هذا الفعل بمجرد العزم السابق منوياً و مقصوداً ؟! »

و اما على الوجه الرابع الذى هو مختار الشيخ (قده) فلا يتم اعتبار الاستدامة الحكمية الا على القول بالاخطار (ولعل) مختار استادنا العلامة ادام الله ايامه فى معنى الاخطار هو احد الوجوه الثلثة المتقدمة حيث وافق الجواهر فى عدم ابتناء تلك المسئلة

على القول بالاخطار ، (ولكن الظاهر) فى الفرق بين القولين (اعنى القول بالداعى و القول بالاخطار) هو الوجه الرابع المختار عند الشيخ (قده) و ذلك للعلم بان غرض القائلين بالداعى ليس الا اثبات عدم الفرق بين العبادات و بين سائر الافعال الاختيارية في عدم الاحتياج الى ماعدي المبادى الاربعة المتقدمة المتوقفة عليها اختيارية الفعل الآن فى العبادة لابد ان يكون الباعث على الارادة هو الامر القربى بخلاف سائر الافعال الاختيارية (و لا اشكال) فى عدم الحاجة فى اختيارية الفعل الى حدوث الارادة التفصيلية فى ابتداء الشروع فى العمل بل يكفى حدوثها حين التشاغل بمقدماته المرتبطه به ، فلاحظ نفسك فيما اذا اردت المشى الى السوق لحاجتك ، فالارادة التفصيلية انما تحصل وتتحقق عند قيامك لاول مقدمة من مقدمات خروجك من الدار كلبس الثوب مثلا و اما بعد ذلك فلا ، فهل تجد من نفسك العلم و الالتفات بارادتك واستحضارها لديك حين المشى فى السوق ؟! كلاّ ، بل ربما تغفل عن ذلك ، فليس محركك الا الارادة التفصيلية الحادثة حين اول مقدمة من المقدمات المتوجه اليها تفصيلا عند ها المرتكزة فى النفس عند بقية المقدمات الى بلوغ الحاجة فى السوق ، (واما ماافاده الاستاد) من ان النية التعليقية غير كافية فى صدور الفعل الاختيارى و لو حصل المعلق عليه مع الغفلة عن الارادة حين حصوله ولذا لايتحقق الغسل بالغمس فى الماء اذا لم يكن قاصداً له حين الغمس و لو كان مريداً له حين حركته الى الحمام مثلا (فكلام متين) لكنه غير مضر بما نحن فيه ، ضرورة ان الحركة الى الحمام ليست من المقدمات المرتبطة بالغسل بحيث يعد من اجزائه و ذلك بخلاف صب الماء من الا بريق للغسل او الوضوء او نفس الغمس فى الماء للغسل (لكنه يرد على هذا) انه بناء على كون الاخطار بهذا المعنى اعنى كون الارادة التفصيلية مقترنة باول جزء من العمل حقيقة يكون اعتبار مقارنة النية مع اول العمل بعد القول بالاخطار مستدركاً ، ولكن الخطب فى ذلك هين ، هذا ما ظهر لى فى هذا المقام ، والحمد لله .

(**الامر الثانى**) ان نية الخلاف مضر بالاستدامة الحكمية ، فلو نوى الخلاف ثم رجع الى النية الاولى ففى صحة العبادة و عدمها تفصيل بين العبادات (اما الصوم) فالحق بطلانه بسبب نية الخلاف « و لو اناً ما » من جهة انه عبارة عن امر واحد مستمر

متقوم بالقصد ، فاذا انقطع بسبب قصد الخلاف فى الاثناء يبطل ولو كان اناً ما (اما مثل الوضوء و الغسل) فلعدم اشتمالهما على جزء صورى بل ماهو الواجب منهما نفس الغسلات المخصوصة والمسحات مثلا ، فلو كانت نية الخلاف فى الاحوال المتخللة بين الافعال وكانت الافعال صادرة عن النية لم تكن مضرة بالصحة .

ولو وقع بعض الافعال مع نية الخلاف فان امكن اعادته بعد الرجوع فلا يبطل ايضاً ، و لو لم يمكن اعادته من جهة منافاته مع الموالات (فى الوضوء) فسد من جهة الاخلال بالموالات لا من جهة نية الخلاف فقط (**و اما الصلوة**) ففى بطلانها بها (فى غير صورة منافاتها لها من جهة استلزامها اعادة جزء ركنى ونحوه) و جهان ، منشأهما الخلاف فى ان الجزء الصورى هل هو فعل واجب من افعالها اولا ؟ (والحق) عدم وجوبه بحيث يكون احد الامور المتعلقة للتكليف ، و ان قيل باستكشافه من التعبير بالنواقض و القواطع وانه كاشف عن اشتمالها على جزء صورى لكن مجرد اشتمالها عليه لا يدل على كونه متعلقا للتكليف لاحتمال ان يكون حاصلا من غير قصد و اختيار و قد مر تحقيق ذلك فى مبحث اللباس المشكوك فراجع

(**ثم ان هنا فروعا**) **ينبغى التنبيه عليها** (الاول) ان مقتضى القاعدة عدم جواز العدول من صلوة الى اخرى مطلقا وذلك لما هو الواضح من ان العدول فى الاثناء اما ان يكون باعتبار انقلاب ما مضى من المعدول عنه الى المعدول اليه او يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان من الهوية الواقعة و ايقاع ما سيأتى على الهوية المعدول اليه و كل واحد منهما فاسد (اما الاول) فلاستلزامه انقلاب الشيئ عما هو عليه و هو محال (و اما الثانى) فلاستلزامه تركب صلوة واحدة من هويتين و ذلك ايضاً غير جايز (لكنه) قد خرج عن تحت تلك القاعدة موارد قد ثبت جواز العدول فيها اما وجوبا او استحبابا (منها) العدول عن اللاحقة الى السابقة فى المرتبتين سواء كانتا مؤداتين كالظهرين و العشائين او مقيضيتين كما اذا شرع فى اللاحقة و تذكر ان عليه قضاء سابقة عليها او مختلفتين بناء على وجوب الترتيب بين الفائتة و الحاضرة فلو شرع فى اللاحقة وتذكر عدم فعل السابقة فلا يخلو اما ان تكون الصلوتين متحدتين من حيث الركعات كالظهرين

او تكونا مختلفتين كالعشائين (و على الثانى) فاما ان يكون التذكر قبل تجاوز محل العدول او يكون بعده كما اذا تذكر و هو فى الركوع فى الركعة الرابعة او بعده (لا اشكال) فى وجوب العدول فى المتحدتين او المختلفتين مع بقاء محل العدول واما مع تجاوز محل العدول فلا اشكال فى عدم جوازه ضرورة مضى محله و اما فى صحة ما بيده من الصلوة فقد يستشكل من جهة ان الاتيان بما بقى منها مع تذكر كونه قبل السابقة موجب لبطلانها ضروره ان الترتيب بينهما واجب مع العلم والمفروض كونه عالماً حين التذكر و لامورد فى حقه للتمسك بلاتعاد لاختصاصه بالسهو او ما هو بمنزلة السهو فى عدم امكان تعلق التكليف فمع عدم المصحح لما بيده من الصلوة يحكم بالبطلان . لكن الاقوى هو الحكم بالصحة ووجوب اتمام مابيده عشاء وسقوط الترتيب (ح) (وتوضيح ذلك) يتوقف على بيان حكم من شرع فى صلوة لاحقة و تذكر السابقة عليها مع قطع النظر عن العدول بمعنى انه لولم يكن العدول واجباً اومرخصا فيه فهل تلك الصلوة اللاحقة التى شرع فيها قبل السابقة وتذكر فيها عدم الاتيان بالسابقة محكوم بالصحة او بالفساد (فنقول) المحتملات فى ترتيب اللاحقة على السابقه امور على بعضها لابد من الحكم بالبطلان و على بعضها يحكم بالصحة فانه لا يخلو اما ان يكون الترتيب بين كل جزء من الأجزاء اللاحقة بالنسبة الى مجموع السابقة بان اخذ اللاحقة على نحو العام الاصولى و السابقة على نحو الجملة و العام المجموعي او يكون بين كل جزء منها بالنسبة الي كل جزء من السابقه بان اخذ كل واحد من المترتب والمترتب عليه على نحو العام الاصولى او اخذ المترتب اعنى اللاحقة على نحو الجملة مع اخذ المترتب عليه على نحو العام الاصولى او على نحو الجملة فهذه احتمالات اربعة وما يختلف به الحكم منها اثنان (احدهما) اخذ المترتب على نحو العام الاصولى سواء اخذ المترتب عليه ايضاً كذلك او اخذ على نحو الجملة (و ثانيهما) اخذه على نحو العام المجموعى سواء اخذ المترتب عليه عاما اصوليا او مجموعيا ايضاً فعلى الاول فلابد من الحكم بالبطلان و ذلك لان الاجزاء الباقية لايمكن ان يحكم عليها بالصحة بسبب عموم لاتعاد الجاري بالنسبة الي الاجزاء الماضية بان يقال لما كانت الاجزاء الماضية صحيحة بحكم العموم

كان لازم صحتها هو صحة الاجزاء الباقية و ذلك من جهة امكان قلب تلك الدعوى بالقول بان الاجزاء اللاحقة لما كانت محكومة بالبطلان يكون اللازم من بطلانها عدم صحة الاجزاء الماضية و ليس الحكم بصحة الاجزاء اللاحقة ببركة صحةالاجزاء الماضية باولى من الحكم ببطلانالاجزاء الماضية لاجل بطلان الاجزاء اللاحقة ، مضافا الى ما تقدم مراراً من منع شمول العموم لمثل المقام الذى لابد فيه زائداً على اثبات حكم العموم لذاك الفرد من اثبات لازمه (و توضيح ذلك) انه اذا ورد عام و كان له افراد و كان اثبات حكمه لبعض افراده ملزوما لاثبات امر آخر ولم يكن العام متكفلا لاثباته فلايمكن اثبات حكمه بعموم ذاك الفرد بل يخرج ذاك الفرد عن فرديته و كونه مشمولاً لحكم هذا العام و ينحصر حكمه فى بقية افراده و ذلك لعدم لزوم اللغوية فى منع شموله لهذا الفرد لوجود بقية الافراد بخلاف ما اذا كان الحكم خاصاً حيث انه لو لم يثبت ذلك اللازم بحكم الخاص لزم اللغوية و هذه قاعدة مطردة سارية فى جميع العمومات كما فى مثل عموم حديث الرفع و نحوه حيث ان شأن حديث الرفع هو رفع الحكم المجهول لا وضع امر آخر فكلما كان الرفع مستلزما للوضع لم يمكن التمسك بالعموم لا انه يتمسك به و يثبت به الوضع و من هذا قيل بعدم جريان الاصول المثبتة (اذا عرفت ذلك فنقول) ما نحن فيه من هذا القبيل و ذلك لان شمول لاتعاد للاجزاء الماضية مستلزم للحكم بصحة الاجزاء الباقية فالاجزاء الماضية التى هى فرد من العام لا يشملها حكم العام لذاك الاستلزام (وعلى الثانى) اعنى اخذ المترتب على نحو الجملة و العام المجموعى فالاقوى عدم البطلان ووجوب الاتمام عشاء(وذلك)لان عموم لاتعاد كما يجرى بعد العمل كذلك يجرى فى اثناء العمل و(ح) يقال : تكون الجملة محكومة بالصحة بحكم العموم فاذا حكم بصحتها بما هى جملة فلا موجب للحكم بالبطلان

(**فان قلت**) المعارضة المذكورة بناء على اخذ المترتب على نحو العام الاصولى جارية فى المورد ايضاً حيث ان تلك الجملة لاشتمالها على الاجزاء اللاحقة الغير المحكوم عليها بالصحة تكون محكومة بالبطلان فليس الحكم بصحتها لاشتمالها على الصحيحة اولى من الحكم ببطلانها لاشتمالها على الاجزاء الباقية الغير المحكوم عليها بالصحة

(**قلت**) ليس الامر كذلك فان شمول لاتعادللجملة باعتبار ماضى من الاجزاء موجب لسقوط الترتيب بين تلك الجملةوالصلوة السابقة و بعدسقوطه لاتكون الاجزاء اللاحقة محكومة بالبطلان لكى يكون بطلانها معارضا بصحة الجملة بل انما بطلانها متفرع على عدم الحكم بصحة الجملة ضرورة ان الجملة لوصارت صحيحة لم تكن تلك الاجزاء محكومة بالبطلان فالحكم ببطلانها يتوقف على عدم الحكم بصحة الجملة فيكون تعارضها من قبيل تعارض المقتضى و اللامقتضى و تعارض الحاكم والمحكوم و من المعلوم بديهة عدم المعارضة بنيهما اذمعنى المعارضة هواستدعاء المحكوم وقوف الحاكم عن الجريان لكى يجرى المحكوم ويصير بعد جريانه معارضا مع الحاكم و وهذا غير معقول فكذا مانحن فيه حيث ان مع شمول لاتعاد للجملة لا ينتهى النوبة الى الحكم ببطلان الاجزاء الباقية لكى يكون بطلانهامعارضاً مع الحكم بصحة الجملة وانما الحكم ببطلانهاموقوف على عدم شمول عموم لاتعاد للجملة وهذا بخلاف الصورة السابقة حيث ان بطلان الاجزاء اللاحقة لايكون منوطا بعدم جريان العموم بالنسبة الى الاجزاء السابقة ومع انتفاء التوقف تكون محكومة بالبطلان فى عرض شمول الاجزاء السابقة للعموم .

(و التحقيق) هو الوجه الاخير و ذلك لعدم الاستفادة من لسان ادلة وجوب الترتيب الاترتب الجملة على الجملة كمالا يخفى على من لاحظ مثل قوله عليه السلام الا ان هذه قبل هذه ضرورة ان المشار اليه بكلمة الاشارة هو مجموع الصلوتين لاكل جزء جزء من اجزائها

(**الفرع الثانى**)ان العدول من صلوة الى اخرى انما هو باعتبار تبدل النية بكلا ركنيها الى نيته اخرى ، مثلا اذا عدل فى اثناء صلوة العصر الى الظهر كان حقيقة العدول باعتبار تبدل النية بركنيها اعنى باعتبار تعلق القصد الى هوية اخرى غير الهوية المقصودة اولا بداعى امر آخر غير الامر الداعى اولاً ففى الاول كان متعلق القصد هو هوية صلوة العصر وكان الداعى فى قصدها هو الامر المتعلق بالعصر وبعد العدول صارت هوية الظهر هى متعلق القصد ويكون الداعى هو الامر المتعلق بالظهر فالنية تبدلت الى نية اخرى بكلا ركنيها و هذا هو مهية العدول ، واما لو لم يكن كذلك بان كان التبدل من فرد هوية مأمور بها الى فرد آخر من تلك الهوية فليس من باب العدول و ذلك كما فى

العدول من الجماعة الى الفرادى حيث انهما ليستامهتيان متغاير تان بل هما فردان من نوع واحد كالصلوة فى المسجد وغيره وكالعدول من التمام الى القصر وبالعكس فى مواضع العدول بناء على ان يكون القصر والتمام ايضاً من قبيل الجماعة والفرادى فالبحث فى جواز العدول فى تلك الموارد يرجع الى البحث فى ان التخيير الثابت اولا للمكلف فى الاتيان باحد الفردين هل هو بدوى او استمرارى والمانع عن العدول يقول بكونه بدوياً والقائل بجوازه يقول بكونه استمرارياً وليس هنا اصل يقتضى عدم جواز العدول او جوازه كما قلنا فى العدول عن الهوية الى غيرها ان القاعدة تقتضى عدم الجواز الا ماثبت جوازه بالدليل بل اللازم هيهنا استنباط الحكم من الدليل و الا فالتوقف (ومما ذكرنا) يظهر ان ادراج البحث عن العدول من مثل الجماعة الى الفرادى او الاتمام الى القصر و بالعكس فى المقام استطرادى

(**الفرع الثالث**) لو صار المكلف الحاضر فى اثناء صلوته مسافراً كما اذا كان منزله فى ساحل البحر فشرع فى الصلوة في السفينة ناوياً للسفر وتحركت السفينة وخرج عن حد الترخص وهو فى الصلوة ، فلو كان طروعنوان السفر فى محل يمكنه العدول الى القصر وجب عليه القصر والا فيحكم ببطلان صلوته (ولو صار المسافر فى اثناء صلوته حاضراً) وجب عليه العدول الى التمام كما اذا قصد الاقامة فى اثناء صلوته ، كما انه لو كان ناويا للاقامة و شرع فى الصلوة بنية التمام ثم رجع عن قصده وهو فى الصلوة وجب عليه العدول الى القصر مادام العدول ممكنا و الا فيحكم بالبطلان

(**الفرع الرابع**) لو ذكر فى اثناء فريضة العصر عدم فعل الظهر وهو فى الوقت المختص بالظهر فهل يصح له العدول الى الظهر كما لو كان التذكر في الوقت المشترك اولا ؟ وجهان بل قولان ، المنقول عن البيان والمقاصد العلية هو الاول ونسبه الاستاد دام بقائه الى جامع المقاصد ايضاً احتمالا ، واستدل لهم بابتناء صحة العدول فى الفرض على الكشف الحقيقى وكون التذكر فى الاثناء و العدول كاشفاً حقيقيا عن كون ما بيده ظهراً واقعاً من اول الامر فلا مانع من الحكم بالصحة (ح) اصلا من جهة كون الواقع فى الوقت المختص هو صاحبة الوقت واقعاً (ولا يخفى ما فيه) لفساد الكشف الحقيقى

ضرورة استحالة تحقق الشيئ قبل تحقق ماله دخل فى تحققه و يشبه ان يكون شدة وضوح فساد ذلك من قبيل القضايا التى تكون قياساتها معها ، واما الكشف الحكمى اعنى اجراء احكام الكشف بقدر الامكان مع عدم تحقق صلوة الظهر الا بعد العدول نظير الكشف الحكمى فى الاجازة فى باب البيع الفضولى فهو و انكان امراً ممكنا لكن الالتزام به يتوقف على قيام الدليل على وقوعه، ففى باب الاجازة لما كان الدليل على ترتب ملك المشترى من حين وقوع القصد موجودا ولم يمكن معه الالتزام بالنقل وكان الالتزام بالكشف الحقيقى ايضاً مستحيلا لم يكن بدٌّ عن الالتزام بالكشف الحكمى و هذا بخلاف المقام حيث لم يدل دليل على مالا بد معه من الالتزام بالكشف لكى يلتزم بالحكمى منه و ان الظاهر كون العدول ناقلا من العصر الى الظهر من حين العدول فعليه فيتجه الحكم بالبطلان من جهة ان مقتضى ادلة العدول هو العدول من صلوة العصر الصحيحة الى الظهر و كونها واقعة فى الوقت المختص بالظهر مانع عن انعقادها صحيحة من اول الامر فلو عدل عنها و الحال هذه كان العدول عن العصر الباطلة الى الظهر و هو غير موجب للحكم بالصحة (فان قلت) يمكن تصحيح صلوة العصر بنفس العدول فان المانع عن صحة هذه الصلوة هو كونها عصرا من جهة وقوعها فى الوقت المختص بالظهر وبالعدول يرتفع ذاك المانع وذلك كما فى العدول عن القصر الى التمام فى مواضع التخيير لو كان الشك فى عدد الركعات فانه لولا العدول تكون محكومة بالبطلان وبنفس العدول تصير صحيحة (قلت) ما ذكرته فاسد فى المقيس عليه فضلا عن المقيس ضرورة ان الصلوة المحكومة عليها بالبطلان لا تصير صحيحة بسبب العدول اذ لا موقع مع الحكم بالبطلان للعدول

(ولو شرع)فى صلوة العصر ناسياً عن الظهر فى الوقت المختص بالظهر لكن لا بحيث يقع تمام العصر فى الوقت المختص بالظهر بل فى وقت لو اتمها لكان يقع بعض منها فى الوقت المشترك فهل يمكن (ح) العدول الى الظهر ام لا كالاول وجهان، مختار صاحب الجواهر (قده) هو الاول وذلك لفحوى الحكم بصحة الظهر لو وقع قبل الزوال ناسياً مع وقوع بعض منها فى الوقت كما دل عليه جملة من الاخبار ولكن الاقوى هو الثانى لفساد

الاستدلال على الصحة وذلك لان وقوع الظهر قبل الوقت انما لا تكون صحيحة من جهة عدم صلاحية الوقت لوقوعها فيه و هذا بخلاف الوقت المختص بالظهر حيث ان الحكم ببطلان الشريكة فيه انما هو من جهة تحقق مقتضى الفساد فيها و هو كون الوقت لغيرها لا لعدم وقوعها فى وقتها فاحد البابين غير مرتبط بالاخر فاذا دل الدليل على صحة الظهر الواقعة في غير وقتها اذا وقع بعضها فى الوقت فلا يمكن استكشاف صحة العصر الواقعة فى الوقت المختص بالظهر اذا وقع بعضها فى الوقت المشترك بل لا بد فى الحكم بصحتها من دليل دال على صحتها بالخصوص المفروض انتفائه (اللّهم) ان يدعى الاطلاق فى ادلة جواز العدول من اللاحقة الى السابقة و هو يحتاج الى تامل تام فى الاخبار الواردة فى باب العدول

(**و بما ذكرنا يظهر**) حكم ما لو لم يتذكر الا بعد الفراغ من العصر سواء وقع تمام العصر فى الوقت المختص بالظهر او وقع بعض منها فى الوقت المشترك ولا يمكن تصحيحها بالالتزام بالكشف الحقيقى ولو قلنا بصحته وذلك لان القول به متوقف اما على الالتزام بكونه على طبق القاعدة او على وجود الدليل عليه و كلاهما منتفيان فى المقام حيث قد قدمنا ان مقتضى القاعدة عدم جواز العدول ولم يدل دليل على جوازه فى مفروض المقام (اللّهم) الا ايتمسك بالاطلاق المتقدم على تامل فيه (والانصاف) انصراف اخبار العدول عن مثل المفروض بل هي تدل على وقوع اللاحقة فى الوقت المشترك لاشتمالها على التعبير بنسيان الاولى حتى الدخول فى الثانيه الدالة بكلمة «حتى» على استمرار النسيان الى الدخول فى الثانيه المستلزم لمضى زمان على الاستمرار كما لا يخفى (فراجع)

ولا يمكن الالتزام بوقوع اللاحقة بنفسها مكان السابقة بلا حاجة الى العدول تمسكا بما فى خبر زرارة (فانما هى اربع مكان اربع) وذلك للحكم فى الخبر المذكور بالعدول بعد الفراغ معللا بقوله عليه السلام فانما هى اربع (الخ)، مع ما فى الاستدلال به من الاشكال فى نفسه حسبما تقدم فى المواقيت

(**الفرع الخامس**) لو عدل عن اللاحقة الى السابقة بزعم عدم الاتيان بالسابقة

ثم بان الخلاف فهل يجوز له العدول الى اللاحقة التى كان نواها اولاً ؟ او تقع باطلة ؟ وجهان ، (و تحقيق الكلام فيه ان ذلك مما يتفرع على الاستدامة الحكمية وان نية الخلاف هل هى مضرة بها ام لا و مجمل القول فى ذلك انه لوقلنا باشتمال الصلوة على جزء صورى اختيارى متعلق للتكليف كالصوم فلا محالة تكون نية الخلاف قاطعة له فتكون الصلوة باطلة من جهة بطلان جزئها الصورى المامور به فى ضمن الامر بها ، ولو قلنا بعدم اشتمالها على الجزء الصورى اصلا اوعدم كون الجزء الصورى منها متعلقا للتكليف بل غاية مايستفاد من ادلة القواطع اشتمالها على الجزء الصورى اما كونه مما يتعلق به التكليف فلا لاحتمال ان يكون من اللوازم القهرية المترتبة على اتيان افعالها على الترتيب المخصوص (فلا بد من التفصيل فى المقام) وهوانه عندنية الخلاف لايخلواما ان لاياتى مع العدول بفعل من افعال الصلوة قبل الرجوع عن نية الخلاف او ياتى بفعل منها و على الثانى فاما ان لاياتى بفعل منها بقصد الجزئية اوياتى به بعنوان الجزئية ، والذى ينبغى ان يقال هو البطلان فيما لواتى بجزء منها بقصد الجزئية لان الماتى به بقصد انه من الصلوة السابقه لم يحسب من الصلوة اللاحقة لان وقوعه منها متوقف على القصد المفقود فى المقام ووقوعه من الصلوة الماضية غير مجز لفرض وقوع الماضية من قبل ذلك و هذا واضح (وكذا لواتى به) لابعنوان الجزئيه اذا كان ممايبطل به الصلوة كالركوع و السجدتين ، ويحكم بالصحة اذا لم يكن كذلك اولم يأت بشى منها اصلا ، لان مقتضى اعتبار النية هو وقوع افعال الصلوة عن نية و هذا متحقق فى المقام و انما المنتفى هو النية فى الاحوال المتخللة بين الافعال ، ولم يدل دليل على اعتبارها فيها وهذا بخلاف مالو عزم على الخلاف اوعدل عن النية من اول الصلوة حيث انه مناف لاصل انعقاد ها كما لايخفى .

(**ومماذكرنا** يظهر) ضعف مافى الجواهر من الحكم بالصحة حتى فيما اوقع بعض افعال الصلوة فراجع

(**الفرع انسادس**) لوشك فى اثناء الصلوة فى ان ما بيده هو الظهر او العصر مع العلم بما نواها اولا و انه الظهر مثلا فالظاهر هو البناء على ما افتتح عليه وذلك لقاعدة التجاوز فى الشك فى وقوع الاجزاء الماضية على وجه الصحة او الفساد (فان قلت)

لا موقع لجريان القاعدة فى المقام من جهة انها انما تجرى فى الشرائط التى لها وجود منحاز بالنسبة الى الصلوة و ذلك كالطهارة المنحازة الوجود بوجود الوضوء قبل الصلوة لا فى مثل النية التى هى عبارة عن تكيف الصلوة بتلك الكيفية ولذا الوشك فى الموالات بين اجزاء القرائة لا يمكن التمسك بتلك القاعدة من جهة ان الشك فيها شك فى وجود القرائة المأمور بها التي هى جزء ، و مع الشك فى وقوعها لا يتحقق المضى حتى يصدق قاعدة التجاوز (قلت) لو سلم منع جريان القاعدة فى مثل الموالات فنقول فرق ظاهر بينها و بين النية ضرورة وضوح صدق المضى مع الشك فى النية كما لا يخفى

و لا موقع لجريان الاستصحاب فى هذا الفرع بان يقال كانت نية الظهر متيقنة سابقاً فيستصحب بقائها و ذلك لعدم تماميته فى المقام الاعلى تقدير الاصل المثبت ، لاحتياج اثبات وقوع الاجزاء الماضية بنية الظهر الى ان يقال فوقع الاجزاء الماضية ظهراً و هو لا يتم الا على القول بالاصل المثبت

(**و لو علم ان ما بيده**) هى الظهر مثلا و شك فى انه هل نواها من الاول ظهراً اوان المنوى كان غير الظهر لكنه عدل الى الظهر عمداً اوسهواً او نسياناً فالظاهر هو الحكم بالصحة ايضاً لقاعدة التجاوز ، و لا مجرى هيهنا للاستصحاب حتى على القول بالاصل المثبت لعدم العلم بالحالة السابقة

(**و لو لم يعلم ان ما بيده**) هل هى الظهر او العصر و لم يعلم بما نواها اولا فمقتضى القاعدة هو الحكم بالبطلان مطلقا سواء علم بان نيته وقت القيام كانت الظهر او العصر مثلا اولم يعلم ، لعدم ما يقتضي الصحة من استصحاب اوقاعدة تجاوز اوفراغ لكن دلت الرواية على الصحة و البناء على ما كان من نيته عند القيام لها فيخرج هذه الصورة عن مقتضى الحكم بالبطلان و يبقى الصور الاخر محكومة بالبطلان سواء علم بان نيته كانت صلوة معينة فى غير حال القيام الى الصلوة اولم يعلم بها اصلا هذا تمام الكلام في مسائل النية

(الفصل الثاني في تكبيرة الاحرام)

و هى ركن تبطل الصلوة بالاخلال بها فى الجملة اجماعاً و تفصيل الكلام فيها

موقوف على بسطه فى مقامين (الاول) فى نقصانها و الكلام فى هذا المقام يقع تارة مع قطع النظر عن الاخبار و اخرى فيما يستفاد منهـا (اما الاول) فالظـاهر المستفاد من القواعد هو عدم انعقاد الصلوة بالاخلال بها و عدم الاكتفاء عنها بالتكبيرات الواقعة فى فى الصلوة كتكبيرة الركوع و السجود و نحوهما ، و ذلك لان تكبيرة الاحرام عبارة عن تكبيرة الافتتاح والدخول فى الصلوة ومعنى كونها افتتاحية هو انها يتحقق بها الدخول فى الصلوة و لذلك سميت بتكبيرة الاحرام لتحريمها بالدخول فى الصلوة كل مـا كان محللا قبلها من الاكل و الشرب و سائر المنافيات كما ان معنى تحليلها التسليم ان السلام لكونه كلاما آدميا يتحقق به الخروج عن الصلوة لكنه مخرج غير مبطل اذا وقع في محله بخلاف ما لو وقع فى الاثناء فانه ايضاً مخرج لكنه ليس بمحلل بل هو مبطل للصلوة و من هـذا قال ابو حنيفة بكون الحدث كالتسليم فى الاخراج به عن الصلوة لـكنه وهم فى عدم التفرقة بين المخرج المحلل والمخرج المبطل وقواطع الصلوة كلهـا مخرجة عن الصلوة لكن المحلل منها منحصر بالتسليم هذا .

(**ولا يخفى ان هوية**) التكبيرة الافتتاحية انما تتحقق بقصد افتتاح الصلوة بها فهى من الامور القصدية لاتتحقق الا بالقصد وذلك كالظهرية والعصرية حيث قد عرفت فى مباحث النية من انه لابد من قصدهما فى تحقق النية وان النية عبارة عن تعلق ارادة الفاعل بالهوية المتعلقة بها ارادة الآمر ومع كون التكبيرة قصديا لا يعقل تحقق الافتتاحية مع الالتفات الى كونها فى اثناء الصلوة و ذلك واضح بعد ما بيناه ضرورة ان المتحصل مما ذكرنا هو ان تكبيرة الاحرام عبارة عما يفتتح بها الصلوة ويدخل بها فى الصلوة وانه مالم يقصد بها الافتتاح و الدخول فى الصلوة لا يتحقق هوية تكبيرة الافتتاح و من ذلك يعلم ان قصد افتتاح الصلاة و الدخول فيها مع الالتفات الى انه فى اثناء الصلوة ومشغول بها غير معقول فثبت ان الاجتزاء بغيرها من تكبيرة الركوع و السجود و نحوهما مما تقع فى اثناء الصلوة مخالف للقاعدة و لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بان حقيقة التحريمية ليست عبارة عمـا يفتتح بها الصلوة بل كانت هـي تكبيرة واجبة مثل ساير افعـال الصلوة و لا تكون متقومة بالقصد فلا يمكن الاجتزاء بغيرها من بقية التكبيرات عنها ايضاً وذلك لانها ولو لم تكن

كذلك لكنها لمكان اشتراكها مع تكبيرة الركوع و نحوها تحتاج الى التمييز اذ قد عرفت فى مبحث النية الاحتياج الى قصد اوصاف المأمور به فيما اذا كان مشتركا بين المتعدد و لا بد فى تعيينها من القصد الى خصوصية مميزة و لا اشكال فى اشتراك تكبيرة الاحرام بناء على هذا الفرض مع بقية التكبيرات فيتوقف تعيين تكبيرة الاحرام منها الى القصد فاتيان تكبيرة الركوع بلا قصد كونها للاحرام غير مجز عن تكبيرة الاحرام (فان قلت) الاشتراك فى التكبيرات ممنوع لمكان الترتيب بينها اذ كل واحدة منها متميزة عن الاخرى بخصوصية الترتيب المعتبر بينهما (قلت) هذا انما يتم لو كانت تكبيرة الاحرام شرطا فى تعلق التكليف الى غير ها من بقيه التكبيرات ومن قبيل شرط الوجوب و هو ممنوع بل انما هى بالنسبة الى غيرها من قبيل شرط الواجب اذ التكليف بالصلوة جملة من اولها الى آخرها يتعلق فى اول الوقت غاية الامر انه يعتبر فى اتيان كل جزء لاحق منها الاتيان بسابقه لا انه يكون اصل تعلق التكليف به موقوفا على اتيان سابقه ففى اول الوقت يكون مكلفا بتمام افعال الصلوة فيقع الاشتراك فى التكبيرات المأمور بها فلابد من تعيين كل واحدة منها بالقصد (و نظير هذا التوهم) هو توهم عدم احتياج تعيين الظهرية و العصرية ايضاً الى القصد بتخيل تعين ذلك بوقوع الظهر قبل العصر لكنه توهم فاسد ايضاً من جهة ان الظهر شرط للواجب لا لوجوب العصر حيث ان المكلف فى اول الوقت مكلف بهما معا الا ان هذه قبل هذه (فظهر من جميع ما ذكرناه) عدم جريان تحليل الداعى وباب الخطاء فى التطبيق فى المقام ، هذا بالنسبة الى مقتضى القاعدة

(واما بالنظر الى مايستفاد من الاخبار) فالمستفاد منها ايضاً هو ذلك لدلالة جملة من النصوص على وجوب الاعادة بنسيانها ولا يعارضها الاروايات تدل على الاجتزاء بنية التكبيرة عنها نفسها كما فى رواية والاجتزاء بتكبيرة الركوع عنها كما فى اخرى والتفصيل بين التذكر قبل الركوع فيجب التكبير وبعد الركوع فيجب المضى على الصلوة لكنها كلها محمولة على التقية وان لم يكن غير الاجتزاء بنية التكبيرة عنها نفسها مذهباً لهم لكن التقية لاتختص بموافقتهم فى مذهبهم بل تحصل بالقاء الخلاف والمناقضة فى الاقوال ايضاً هذا كله حكم النقيصة (و اما زيادتها) فليس فى البين نص يدل على الابطال بها لكن الاجماع منعقد على ذلك

واما النصوص الدالة على بطلان الصلوة بسبب الزيادة فيها فهى مختلفة المضامين والمتحصل منها بعد تحكيم مطلقاتها على مقيداتها هو بطلان الصلوة بزيادة السهويه فيما كان من فرض الله تعالى وعدمه فيما كان من فرض النبى صلّى الله عليه وآله لكن الشأن فى اثبات كون التكبيرة مما فرضه الله تعالى اذ لم يدل عليه دليل ويمكن استفادة كونها من فرض الله تعالى بامور (منها) بالاجماع المتقدم على بطلان الصلوة بزيادتها السهوية (و منها) بخبر ليلة المعراج (ومنها) ما دل على انه لاصلوة بغير افتتاح ولاينا فى ركنيتها بالمعنى المصطلح اعنى مايوجب الاخلال به البطلان زيادة و نقيصة صحيحة لاتعاد الغير المتعرض لذكرها فى عقد المستثنى ضرورة ان الحكم بالاعادة فى عقد المستثنى و عدمها فى المستثنى منه فى الصحيحة انما هو بعد انعقاد الصلوة الغير المتحقق بالاخلال بترك تكبيرة الاحرام كمالا يخفى .

(**اقول**) المتحصل مما افاده عدم دلالة دليل بالخصوص على كون التحريمة من فرض الله ولذا اراد استفادة كونها منه من هذه القرائن لكن فى رواية زرارة عن الباقر عليه السلام ما يدل على ذلك وفيها قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الفرض فى الصلوة فقال الوقت و الطهور و القبلة و التوجه والركوع و السجود و الدعاء و قلت ما سوى ذلك قال عليه السلام سنة فى فريضة (وهنا فروع) الاول انه قد ذكر جملة من الاصحاب عدم جواز وصل الف الله بما قبله تكبيرة اودعاء اونية متلفظة واستدل له بما فى صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام الامام يجزيه تكبيرة واحدة ويجزيك ثلاث مترسلا اذا كنت وحدك وتقريب الاستدلال ان الترسل كما نقل عن بعض كتب اللغة وصرح به فى الوافى عبارة عن التأنى والتثبت و هو مناسب مع قطع الهمزة والظاهر من قوله ويجزيك ثلاث مترسلا ان الترسل يكون واجباً وبعدم الفرق بين اتصال التكبير بمثله اوبغيره من دعاء ونحوه يثبت المطلوب ولايخفى مافيه لعدم ثبوت كون الترسل بمعنى التأنى وعدم منافات وصل الهمزة عند الاتصال بما قبله مع التأنى فى التلفظ بالتكبيرة ولذلك قيل بان المناسب مع التأنى هو القطع وعدم دلالة الخبر على كون التأنى واجباً اذ لعله من الآداب كاصل

الاتيان بثلاث تكبيرات ويمكن ان يستدل بقاعدة الاشتغال بتقريب ان يقال ان الواجب من التكبيرة ما هو المحصل لعنوان الافتتاح بناء على ما تقدم من أن المطلوب هو عنوان الافتتاحية و ان التكبيرة محصلة لها فاذا شك في ان الساقطة همزتها بالوصل اوالمتصلة اخرها بمابعد هاهل هى محصلة لعنوان الافتتاح ام لا ، يكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال كما هو الشأن فى كلما كان الشك فيها فى المحصل (الفرع الثانى) اختلف فى تعيين تكبيرة الاحرام فيما بين التكبيرات الافتتاحية السبع على اقوال (احدها) وجوب جعلها الاولى (الثانية) تعين كونها الاخيرة (الثالثة) كون ما اتي به منها من الثلث اوالخمس او السبع كلها تكبيرة الاحرام من باب التخيير بين الاقل والاكثر (الرابعة) عدم الحاجة الى التعيين بل كون واحدة منها لابعينها هى التحريمة (الخامسة) التخيير بين جعلها اى واحدة منها شاء مع استحباب جعلها على الوتر و افضلية جعلها الاخير وهذا هو المشهور (واستدل للاول) بخبر حفص عن الصادق عليه السلام وفيه قال ان رسول الله صلّى الله عليه وآله كان فى الصلوة و الى جانبه الحسين بن على عليهما السلام فكبر رسول الله فلم يحر الحسين عليه السلام بالتكبير ثم كبر رسول الله (ص) فلم يحر الحسين عليه السلام بالتكبير فلم يزل رسول الله يكبر ويعالج الحسين عليه السلام فلم يحر حتى اكمل سبع تكبيرات الخ والمحاورة المجاوبة بالكلام يقال كلمته فما رجع الى حويراً ولا حويرة ولاحورة ولا حوارا اى ماردجواباً وتقريب الاستدلال كما فى الحدائق ان التكبير الذى كبره (ص) هو تكبيرة الاحرام التى وقع بها الدخول فى الصلوة لاطلاق الافتتاح عليها و العود الى التكبير ثانيا وثالثا انما وقع لتمرين الحسين عليه السلام على النطق وفى معناه صحيح زرارة الوارد فى علة استحباب السبع بابطاء الحسين عليه السلام و ان كان بين الخبرين تعارضا حيث ان الاول منها يدل على عدم تنطق الحسين عليه السلام الى السابعة و تكرار النبى صلّى الله عليه وآله سبعاً لكى ينطق ع والخبر الثاني يدل على ان التكرار انما هو لمكان نطقه (ع) فى الاول فكان التكرار منه (ص) لكان تمرينه بالنطق (وكيف كان) فتقريبه فى الدلالة.. على كون التحريمة هى اول السبع مثل الخبر المتقدم

واستدل ايضاً بان الطبيعة الواحدة اذا كانت مطلوبة على نحو الالزام و غيره ولم يكن

لمايؤتى به من الافراد عنوان يتميز به الواجب عن المستحب يكون الواجب منه هو مايؤتى منه اولا والمستحب هو غيره وذلك كذكر الركوع والسجود وفيما نحن فيه لما كان المطلوب من المكلف هو الاتيان بالتكبيرات السبع وكانت واحدة منها واجبة والبقية مستحبة ولم تكن للواجبة منها عنوان يتميز به عن المستحب تكون الاولى منها هى الواجبة والبقية مستحبة هذا . (ويرد على الاول) بان غاية مايدل عليه الخبران مع الاغماض عن معارضتهما بما يدل على علة اخرى للتشريع اعنى جهة خرق الحجب السبع كما فى خبر آخر ، بالقول بامكان الجمع بينهما بحمل هذا على الباطن المستسر وحمل الخبرين على الظاهر ، ان التكبيرة الاولى كانت هى التحريمة واما وجوب كون الاولى هى التحريمة فلا ، غاية الامر انه لولم يدل دليل على بقية الاقوال لكان هذا هو المتيقن واما مع دلالة الدليل عليه فلا تعرض فى هذين الخبرين لنفيه كما لايخفى و(على الثانى) بان حقيقة التحريمة متميزة عما عداها من التكبيرات الافتتاحية لما عرفت من انها عبارة عن هوية مخصوصة وهى مايفتتح بها الصلوة و يدخل بها فى الصلوة ومع تميز ها لاينطبق على اول الافراد منها بل لابد من انطباقها عليه بالقصد فلو قصد انطباقها على الاخيرة لكانت هى التحريمة

(**واستدل للقول الثانى**) بما فى الفقه الرضوى وفيه واعلم ان السابقة هى الفريضة وهى تكبيرة الافتتاح وبها تحريم الصلوة وماورد من تعيين دعاء التوجه بعد السابعة المشعر بكونها هى التحريمة لمناسبة دعاء التوجه لكونه بعد ها و(يرد على الاول) بعدم حجية الفقه الرضوى الا ما ظهر منه كونه من الامام عليه السلام بان كان الكلام ظاهراً فى ان المتكلم به هو الامام واما ماكان الظاهر منه كونه من اجتهاد مصنفه اولم يكن ظاهراً فى الاول ولو لم يكن له ظهور فى الثانى فلايكون حجة ، والكلام المنقول فى المقام ان لم نقل بظهوره فى كونه من استنباط مصنف الكتاب فليس له ظهور فى كونه من الامام كما لايخفى (و على الثاني) بانه مناسبة محضة لايكون قابلا لان يرفع اليد به عن ادلة التخيير ولا يصلح لمعارضتهامع وقوع الاختلاف فى الاخبار فى تعيين محل الدعاء فقد ادعى تعيينه في بعض الاخبار فى غير السابعة

(**واستدل للقول الثالث**) بخبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال اذا افتتحت الصلوة فكبر ان شئت واحدة و ان شئت ثلثا وان شئت خمساً و ان شئت سبعاً وكل ذلك مجز عنك غير انك اذا كنت اماماً لم تجهر الا بتكبيرة و التقريب واضح (ويرد عليه) ان صدر الخبر وان كان له ظهور فى كون كل ماتى به منها هى التحريمة من الثلث او الخمس اوالسبع لكن ذيله على خلافه حيث ان الجهر بواحدة منها لايكون عند الامامة الامن جهة كونها تكبيرة الاحرام لاعلام المامومين بها كما يدل على استحباب الجهر بالتحريمة روايات اخر متقاربة مع الخبر المذكور من حيث المضمون فلو كان ماتى بها كلها تحريمة لم يكن وجه للجهر بواحدة منها بل كان المناسب هو الجهر بتمامها كما لايخفى فبقرينة الذيل يرفع اليد عن ظهور الصدر (واما الاشكال على هذا القول) باستحالة التخيير بين الاقل والاكثر فمدفوع بضرورة الاقل مباينا مع الاكثر بالنية اولا وبانه كالخط القصير والطويل بمعنى كون الاقل بنحو بشرط لاهو التكبيرة الاحرام بحيث لوانضم اليها غيرها لم تكن هى التحريمة بل التحريمة (ح) هى الاكثر و قد حقق ذلك فى الاصول

(**واستدل للقول الرابع**) فى الجواهر بما حاصله ان المكلف به هو طبيعة التكبير المحققة بالواحدة فالمكلف اذا عينها فى ضمن اى واحدة منها شاء فهو، وان لم يعينها بل نوى الصلوة وكبر حصلت طبيعة الواجبة بالاولى وتكون الست المأتي بها بعدها مستحبة كما فى الامر بطبيعة التسبيح فى الركوع والسجود الذى لاريب فى وقوع الامتثال به باول تسبيحة وان لم يكن قد عينها بنية له (ويرد عليه) انه مناف لما هو المسلم عنده وهو التحقيق من كون التحريمة هوية ممتازة عن غيرها من التكبيرات عبارة عما يفتتح به الصلوة و متقومة بالقصد لا يعقل تحققها الا بقصدها وقد تفطن هو (قده) بذلك وقال بعد جملة مما نقلناه و«هو مع التأمل فى غاية الجودة ان لم يحصل اجماع على خلافه وعلى ان تكبيرة الاحرام باعتبار ما يلحقها من الاحكام صارت نوعاً آخر مغايراً لباقى التكبيرات فوجب (ح) تعيينها ولو بما يقتضى تعينها من اللوازم كغيرها من الافعال المشتركه التى لا تتشخص الا بالنية و انه لاامتثال عقلاً ولاعرفاً فى مثل العبادات الاتبعيينها »

(**واستدلال للقول الخامس**) بخبر ابى بصير المتقدم وتقريب الاستدلال انه بعد

صرف صدره بقرينة الذيل عن دلالته على وقوع الجملة هى التحريمة و كون المفروض احتياج التحريمة الى القصد فلا محالة يكون المكلف مخيراً في التعيين ، مضافا الى ظهور الذيل فى التخيير حيث ان الجهر بتكبيرة واحدة فى مابين التكبيرات والتخيير بها لا ينفك عن التخيير فى التعيين لما عرفت من ان الجهر بواجدة منها انما هو لمكان كونها هى التحريمة ، لكنه فى خبر آخر منه يعين الاخيرة فى التحريمة و هو نص فى الرجحان و ظاهر في الوجوب و هذا فى دلالته على التخيير اظهر فيجمع بينهما ببقاء هذا على ظاهره فى الدلالة على التخيير وحمل ذاك على افضلية كون التحريمة هى الاخيرة

هكذا افيد لكنه منظور فيه لان دلالة ذاك الموثق على التخيير يكون بالاطلاق وخبره الاخر ظاهر فى التقييد وبعد تحكيم المطلق على المقيد يكون النتيجة تعيين الاخيرة لابقاء الاطلاق على التخيير فعلى هذا فالاحوط ان لم يكن اقوى هو تعين الاخيرة فى التحريمة كما لا يخفى

(**الفرع الثالث**) المشهور بين الاصحاب شهرة محققة استحباب رفع المصلي يديه بالتكبيرة ولم ينقل الخلاف فى ذلك الا عن المرتضى فى جميع التكبيرات والاسكافى فى خصوص التحريمة من القدماء فقالا بالوجوب ومال اليه كاشف اللثام و الكاشانى وصاحب الحدائق من المتأخرين و استدلوا على وجوبه بظاهر الا و امر الواردة فى الكتاب و السنة مع عدم معارض لها الا الاصل المندفع بهما لكن الظاهر من تلك الاوامر خصوصاً بقرينة فهم الاصحاب ظهوراً غير منكر هو الاستحباب كما لا يخفى على من تاملها حق التامل فراجع

(الفصل الثالث في القيام)

لاخلاف فى وجوبه فى الصلوة فى الجملة وركنيته فى حال التحريمة و عند الركوع وتفصيل ذلك اما بالنسبة الى حال التحريمة فقد دل الاجماع على بطلان الصلوة بنقيصة ولو سهواً وهو دال على ركنيته بمعنى كون نقصانه مبطلا قال الاستاد دام بقائه ولا يدل على ركنيته بهذا المعنى دليل آخر غير الاجماع الاان الاجماع به قطعى (اقول) وكانه لم يلاحظ

موثقة عمار وفيها قال سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل وجب عليه صلوة من قعود فنسى حتى قام وافتتح الصلوة وهو قائم ثم ذكر قال يقعد ويفتتح الصلوة وهو قاعد ولا يعتد بافتتاحه الصلوة وهو قائم وكذلك ان وجب عليه الصلوة من قيام فنسى حتى افتتح الصلوة وهو قاعد فعليه ان يقطع صلوته و يقوم فيفتتح الصلوة و هو قائم و لا يعتد بافتتاحه و هو قاعد وهذا كما ترى نص فى البطلان بنقصان القيام فى حال التحريمة مع القدرة عليه

(**و كيف كان**) فلا اشكال فى اصل الحكم

و كذا نقصان القيام المتصل بالركوع فانه ايضاً مبطل ولو سهواً بالاجماع و ان وقع البحث فى انه هل هو واجب ركنى من اركان الصلوة اوهو ركن للركن اعنى الركوع الا انه لا ثمر لهذا الخلاف فيما نحن فيه ضرورة صحة القول ببطلان الصلوة بسبب الاخلال به على كل تقدير (وتفصيل البحث عنه) انه لا اشكال فى انه قد يكون الشي ركناً للصلوة وذلك كالسجود و قد يكون ركناً ومحققاً للركن وذلك كوضع الجبهة على الارض حيث انه ركن للسجود بخلاف بقية واجباته من وضع الاعضاء الستة الباقية و الذكر والطمأنينة فانها و اجبات فى حال السجود لا انها اركان له (فح) لابد ان ينظر هل القيام المتصل بالركوع محقق و ركن للركوع اوانه واجب مستقل فى الصلوة وركن لها فلو قلنا بان الركوع عبارة عن المعنى المصدرى اعنى احداث تلك الهيئة المخصوصة واصدار ها الذي يتحقق بالانحناء من القيام الى حد يمكن وضع الكف على الركبة فيكون القيام المتصل ركناً للركوع ولو قلنا بان الركوع عبارة عن المعنى الاسم المصدرى الذى هو بهذا المعنى من مقولة الوضع اعنى الهيئة المخصوصة فلا يكون القيام المتصل به من مقوماته (ح) فيصير من اركان الصلوة لكن فى كونه من اركان الركوع او الصلوة اشكالا اما فى ركنيته بالنسبة الى الركوع فللزوم عدم تحقق الركوع مع الاخلال به كما اذا ركع عن جلوس بان قام عن الجلوس الى ان بلغ الي حد الركوع وفساده غنى عن البيان لعدم الاشكال فى تحقق الركوع قطعا و اما بالنسبة الى الصلوة فلعدم قيام ما يدل على ركنيته لها (والتحقيق) ان يقال انه من واجبات الصلوة

و من المقومات للركوع معاً بمعنى توقف الركوع على تحققه لابمعنى انه من الاجزاء المقومة للركوع (وتوضيح ذلك) انه لااشكال في ان الانحناء من القيام الى الحد المخصوص ركوع مصدرى محقق لمعناه الاسم المصدرى ولا اشكال فى مرحلة الثبوت انه اذا كان شيء محصلا لشيء يمكن ان يكون الغرض مترتباً على معناه الاسم المصدرى و كان الامر بمعناه المصدرى من جهة توقف حصول المطلوب به و ذلك كما فى خياطة الثوب حيث ان المطلوب هو المعنى الاسم المصدرى اعنى مخيطية الثوب لافعل الخياطة الا ان المخيطية لما كانت متوقفة على الخياطة تعلق الطلب بها فيما اذا صارت متعلقة للامر او تملك المستاجر من الاجير فيما اذا وقعت تحت عقد اجارة و يمكن ان يكون مترتباً على المعنى المصدرى و كان ترتب المعنى الاسم المصدرى عليه من جهة كونه من اللوازم القهرية الغير المنفكة عنه فتكون حيثية الاصدار بنفسه متعلقاً للطلب و واجباً نفسياً مستقلا بخلاف الاول حيث انه بناء عليه يكون واجبا غير يا مقدمياو يمكن ان يكون الغرض مترتباً عليهما معافيكون الاصدار من مقومات ما يتحصل منه الغرض هذا بحسب التصور لكن الثانى بحسب الوقوع بعيد جدابل الغالب اما الاول و اما الثالث (اذا عرفت) ذلك فاعلم ان الركوع من قبيل الثالث بمعنى كون المطلوب فيه هو المعنى المصدرى والاسم المصدرى شرعاً وعرفاً وان كان بحسب اللغة هو المعنى الاسم المصدرى و كان المعني المصدرى خارجاً عن حقيقته لغة وذلك لظهور الاوامر الشرعيه او العرفيه المتعلقة به حيث ان المطلوب هو التواضع و الخضوع و هو يحصل من مجموع الامرين فهو وان كان بحسب اللغة عبارة عن الانحناء الخاص لكن لما كان المطلوب هو الخضوع فمن الامر به يستكشف ركنية القيام له اذ الخضوع انما يحصل بمجموع الانحناء الفعلى المصدروى المعني الاسم المصدرى فمن اجل كون الانحناء ركنا فى تحقق الركوع المطلوب شرعاً و عرفاً يكون نقصانه موجباً لتفويت الركن و من جهة كون الركوع بمعناه اللغوى يتحقق عن جلوس ايضاً يتحقق الركن منه بلا تحقق الانحناء عن قيام ففيما اذا وصل الى حد الركوع عن قعودان شئت فقل ان الركوع زاد اعنى ذاك المعني الاسم المصدرى الذى هو احد جزئي الركن و ان شئت فقل انه نقص باعتبار

نقصان جزئه الذى هو الانحناء عن قيام لكن الواقع منه هـو النقصان و يكون التعبير بالزيادة مساهلة نعم تتحقق الزيادة فيما اذا اتى بالركوع عن قيام بعد هذا الركوع اما انه ما لم يركع بعده عن قيام فلا تتحقق الزيادة بل هو نقصان ضرورة نقصان الركوع بنقص احد جزئيه (فتحصل مما ذكرناه) ان الركوع الركنى هو عبارة عن اول الشروع فى الانحناء من القيام الى حدالركوع الاسم المصدرى (فح) نقول تحقق الركوع الركنى بهذا المعنى يتوقف على القيام ضرورة انه مالم يكن قائماً لا يمكن اصدار الانحناء عن قيام فيكون الاخلال به موجباً للاخلال بالركوع الركنى فيكون مبطلا فلا حاجة فى اثبات البطلان بالاخلال به بالاجماع بل الدليل على ركنية الركوع دال على وقوع الابطال بالاخلال به هذا كله حكم نقصانه (واما زيادته) فالحق انه لا يتصور زيادته الا بزيارة الركوع لان القيام المتصل بالركوع عبارة عن مسماه المتعقب بالركوع بحيث لو لم يقع بعده الركوع لم يقع هو بوصف الاتصال به و ليس المراد به القيام ممن يقصد ان يركع بعده ولو لم يحصل بعده كما ان تصوير زيادة القيام فى الصلوة مطلقاً ولو لم يكن قياما ركنيا مشكل اللهم الا ان يؤتى به بقصد الجزئية تشريعا لكنه تشريع لا يكون الكلام فيه و انمـا الكلام فى تصوير الزيـادة لا بقصد التشريع مثل زيادة الركوع والسجود هذا ، لكن عدم تصوير الزيادة فيه الامع زيادة الركوع لا يوجب استناد البطلان الى زيادة الركوع دونه و ذلك لكونهما متساويين فى الابطال ان لم يكن استناد البطلان الى زيادته اولى من زيادة الركوع من جهة كونه اسبق بالرتبة وان كان تحققه اى مع وصف الاتصال بالركوع مع تحقق الركوع بالزمان و فرض اسبقته بالرتبة من جهة خروجه عن حقيقة الركوع و كونـه بوجوده العينى متحققا قبل الركوع و لكون الركن منه هو بوصف التعقب بالركوع من قبيل الشرط المتاخر فبحدوث الركوع الذى هو شرط فى اتصافه بالتعقب بالركوع يؤثر القيام فى البطلان فيكون مرتبة تاثيره فى البطلان المتاخرة عن مرتبة حدوثه ، فى مرتبة حدوث الركوع المتقدم عن مرتبة تاثيره ، اذ مرتبة وجود الشيئى يكون متقدمة على رتبة موجـديته ضرورة صحة تخلل الفاء فى قولك وجد فاوجد ، ومع تقدم رتبة تاثير القيام فى البطلان عن تاثير الركوع يستحيل استناد البطلان الى الركوع لان البطـلان فى مرتبة حدوث

الركوع يكون واجب التحقق بتحقق علته ولا يعقل تاثير العلة المتاخرة فيما يكون واجب الحصول للزوم تحصيل الحاصل كما هو واضح و ان ابيت الاعن كون زيادة القيام فى مرتبة زيادة الركوع فيكون البطلان مستندا اليهما كما هو الشأن فى كل علتين مستقلتين تواردتا على معلول واحد فلا يكون الاقتران أيضاً مانعاً عن استناد البطلان الى زيادته لكون دخيلا فى البطلان و لايكون الركوع علة تامة فى البطلان حتى يكون ركنية القيام (ح) لغواً مع انه يقال اذا امكن على فرض المحال ان يكون المعلول مستندا الى احد العلتين مع فرض تقارنهما فلا وجه لجعله مستنداً الى زيادة الركوع والحكم بعدم ركنية القيام ، ولم لايجعل مستنداً الى زيادة القيام ويحكم بعدم ركنية الركوع هذا تمام الكلام فى الجهة الاولى من مسائل القيام

(**الجهة الثانية**) فى القيام فى حال القرائة و قد اختلف فى كونه شرطا للقرائة او انه واجب من واجبات الصلوة فى حال القرائة و تظهر الثمرة فيما اذا اخل به نسيانا بان قرء جالساً فعلى تقدير شرطيته للقرائة فاما ان يكون شرطاً مطلقا موجباً لانعدام المشروط عند عدمه او يكون شرطا ذكريا فعلى الاول فيجب اعادة القرائة اذا كان محلها باقيا بان لم يدخل فى ركن بعده كما انه على تقدير كونه شرطا ذكريا و كان واجبا فى حال القرائة لا يجب اعادتها بل لو اعادها لكانت زيادة مبطلة (لوفعل ذلك عمداً) اما على تقدير كونه شرطا ذكريا فلسقوط شرطيته فى حال النسيان و اما على تقدير كونه واجباً فى حال القرائة فلان المفروض اتيان القرائة صحيحةً و ادراك القيام (ح) موقوف على اعادة القرائة و المفروض حصول امتثال امرها باتيانها صحيحةً ولا امر بها غير الامر الذى وقع عنه الامتثال و سياتى تحقيق ذلك فى باب القرائة

(**الجهة الثالثة**) يعتبر فى القيام امور (الاول) الاستقرار (الثانى) الانتصاب (الثالث) عدم الفرجة بين الرجلين (الرابع) عدم التمايل يمنة ويسيرة (الخامس) الاتكاء على الرجلين معاً (السادس) الاستقلال و تنقيح الكلام فى هذه الامور فى

طى امـور (الاول) ان الاستقرار يطلق فـى مقامين (الاول) فـى مقابـل المشى (الثانى) فى مقابـل الاضطراب (الامر الثانى) ان الاربعة الاولى مقومـات لمهية القيام واجزاء محققةله يفوت القيام بفوتها اوبفوت واحدمنها اماالاستقرارفى مقابل المشى فلعدم صدق القيام بمعنى (ايستاده) على الماشى عرفاًواما فى مقابل الاضطراب فلعدم صدقه ايضاً على المائل الى اليمين واليسار و من ذلك يظهر ان دخل عدم التفريج وعدم التمايل فيه انماهومن جهة كونهما مفوتين للانتصاب والاستقرار والافلايعقل تقوم القيام الوجودى بالامر العدمى فمهية القيام متقومة بالاستقرار والانتصاب و انهما من الاجزاء المقومة له ومنه يظهر ان عدم الانفراج المعتبر هو ماكان مضرابالاستقرار و اما الاخير اعنى الاستقلال المقابل للاعتماد و الاتكاء على الرجلين معاً فهما خارجان عن حقيقته ضرورة صدق القيام لغة وعرفاً ولوكان معتمداً على شيء من حائط او عصى او لم يكن متكأعلى رجليه معاًوفى اعتبار هما فى صحة القيام خلاف اما الاستقلال فالمشهور على اعتباره فلو اعتمد على حائط او انسان او عصى مع التمكن من القيام بلا استناد بطلت صلوته وذلك لصحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال لاتستند بخمرك و انت تصلى ولا تستند الى جدار الا ان تـكون مريضاً (والخمر بفتحتين كما فـى الحدائق ماوراك مـن شجرا و بناء و نحوه) ولـكن يعارضها صحيحة على بن جعفر عـن الكاظم عليه السلام قـال سئلته عن الرجل هـل يصلح له ان يستند الى حائط وهو يصلى او يضع يده على الحائط و هو قائم من غيرمرض ولا علة فقال عليه السلام لابأس ، وعن الرجل تكون فى صلوة فريضة فيقوم فـى الركعتين الاولين هل يصلح ان يتناول جانب مسجد فينهض ليستعين به على القيام من غير ضعف ولا علة قال عليه السلام لابأس ومقتضى الصناعة النظرية و ان كان العمل بالاخيرة لكونها نصاً فى نفى البأس مع الاختيار والاولى ظاهرة فى التحريم بسبب ظهور النهى فيه فيجمع بينهما بحمل النهى على الكراهة كما نقل الفتوى به عن ابى الصلاح لكنه متوقف على عدم اعراض الاصحاب عن الاخيرة مع انها معرض عنها ومعه فالعمل بالاولى هو المتعين

(**ثم انه قدبقى**) فـى ركنية القيام المتصل بالركوع مـن حيث الزيـادة

اشکال لم نتعرض له و حاصله عدم الدلیل علی استناد البطلان الیه و تفصیله ان اثبات کون شیء من اجزاء الصلوة رکنا متوقف علی احد امرین (احدهما) قیام الدلیل من نص او اجماع علی ان الاخلال به یکون مبطلا (و الثانی) قیام الدلیل علی کونه من فرض الله فیدخل فی الکبری المستفادة من مقتضی الجمع بین النصوص من ان زیادة فرض الله او نقصانه مبطل مطلقاً و لم یدل دلیل علی کون القیام المتصل بالرکوع من فرض الله، لکن الاجماع انعقد علی بطلان الصلوة بنقصانه فیما اذا رکع عن جلوس فیدل علی انه رکن فی طرف النقصان و اما فی طرف الزیادة فلم یدل علی البطلان بها دلیل ولم تثبت الملازمة بین الرکنیة فی طرف النقیصة و بینها فی طرف الزیادة علی الوجه الکلی ، وهذا هو الذی ینبغی ان یقال فی المنع عن رکنیته فی طرف الزیادة لاما ذکروه من ان زیادته لاتتصور الامع زیادة الرکوع ومعها یکون اعتبار رکنیته لغواً لکفایة زیادة الرکوع فی الابطال وذلك لفساده بما قدمناه من سبق القیام علی الرکوع رتبة و معه فیستند الی زیادته لا الی زیادة الرکوع (فنقول توضیحاً) لذلك ان کل عنوان یتوقف تحققه الخارجی وانطباقه علی امر عینی علی امر متأخر فلابد من ان یکون علی وجه الکشف الحکمی اواحراز کون المعتبر فی مفهومه هو تعقب الشیء المتأخر به لانفس ذات المتأخر و ذلك بعد استحالة دخل الشیء المتأخر فی الامر المتقدم اما فی التکونیات فلان ماله الدخل فی وجود الشیء یکون من اجزاء علته و من المحالات الاولیة تحقق المعلول قبل تحقق العلة بماله دخل فی علیته ولا یحتاج فی اثبات ابطاله الی مؤنة زائدة عن تصور حقیقة المعلول والعلة وان العلة هی ما یترشح منه وجود المعلول و امافی التشریعیات فبرهان الاستحالة الجاری فی التکوینیات وان لم یکن جاریا فیها بناء علی ماهو التحقیق من ان المجعول الشرعی لیس سببیة الاسباب لکی تکون الاسباب مؤثرة فی المسببات حقیقة بل المجعول انما هو نفس وجود المسببات عند وجود اسبابها فالمجعول فی باب البیع هو الملکیة عند وجود العقد لاسببیة العقد فی تاثیره فی الملکیة و ذلك لاستحالة جعل السببیة تشریعاً فعلی هذا فدخل مثل الاجازة فی باب بیع الفضولی لیس من قبیل تاثیر الشیء المتأخر فی المتقدم

(**بل الوجه**) في استحالة الشرط المتأخر في التشريعيات حصول المناقضة لمناقضة جعل الشيء موضوعاً لحكم او مقوما له او دخيلا فيه بمعنى انه عند وجوده يتحقق الحكم مع تقدم الحكم عليه فملاك استحالة الشرط المتأخر في التكونيات مغاير مع ملاك استحالته في التشريعيات ، والعجب ان من انكر الجعل في السببية استدل لبطلان الكشف الحقيقي في باب الاجازه بامتناع تأخر العلة عن المعلول وهذا كما ترى، وكيف كان فلما ثبت بطلان الشرط المتأخر فلابد من ان ينظر ، فكلما امكن اعتبار دخل التعقب فيه عقلا او عرفاً واعتباراً يقال فيه بكون الشرط هو التعقب وكلما لا يمكن اعتبار دخله فيه من جهة عدم مساعدة العقل والعرف والاعتبار فلابد من الالتزام فيه بالكشف الحكمي ففي مثل الاجازة في ابيع الفضولي لا يمكن الالتزام بشرطية التعقب (وتوضيح ذلك) يتوقف على شرح حقيقة التعقب فنقول التعقب عبارة عن كون الشيئ ملحوقا بشيئ آخر كالعقد المتقدم على الاجازة فهو كالتقدم و التاخر و التقارن من الامور الانتزاعية التي لا تحقق لها في العين و لا في الاعتبار بمعنى انها ليست من الامور المتأصلة و لا من الامور الاعتبارية التي لها تحقق في الوعاء المناسب لها بل من الامور الانتزاعية التي لا موطن لها الا صرف انتزاعها من منشأ انتزاعها و ذلك لان المتقارنين مثلا ليس الموجود منهما الا هذا و ذاك بحيث يجمعها زمان واحد فمن نفس كون هذا في هذا الزمان و كون ذاك في هذا الزمان ينتزع التقارن و ليس في الخارج شيئ آخر غير وجودهما في هذا الزمان لكي يكون بازاء التقارن و كذا التقدم و التاخر فانه اذا كان وجود شيئ في زمان سابق على زمان وجود شيئ آخر بحيث لا يجمعهما زمان واحد ، ينتزع من الواقع في الزمان السابق صفة التقدم و من الآخر صفة التاخر من غير ان يكون بازاء الوصفين شيئ آخر في الخارج (اذا تحقق ذلك فنقول) في باب عقد الفضولي ان ما له المدخلية في صحة العقد هو رضا المالك اعني ذات رضائه اما كون العقد متعقبا بالرضا فمما لم يدل عليه دليل و لا يساعده الاعتبار فالالتزام بالتعقب فيه غير ممكن بل لابد فيه من الالتزام بالكشف الحكمي ، وفي مثل الصوم مما يكون المكلف به امرا واحداً مستمراً ممتداً متصلا يمكن الالتزام بالتعقب و ذلك من ناحية التكليف و المكلف به معاً حيث ان

التكليف فى كل آن من آنات يوم الصوم من اول الفجر الى الغروب متوقف على تحقق الآنات اللاحقة له ضرورة ان التكليف متعلق بالامر الاستمرارى و معنى استمراريته هو ان كل آن اذا لو حظ بحيال ذاته منقطعا عما بعده و قبله لا يعقل ان يتعلق فيه التكليف بذاك الامر الاستمرارى و اذا لو حظ من حيث اتصاله بما قبله وما بعده يصح وقوع التكليف فيه، والمكلف ايضاً يمتثل المكلف به على نحو ما امر به بمعنى انه يأتى فى كل آن بالمأمور به من حيث كون متصلا بحاشيتيه فحينئذ للآنات اللاحقة فى زمان اداء المكلف به دخل فى صحة التكليف بالنسبة الى الانات السابقة عليها و فى صحة اتيان المكلف بالمأمور به فيها لكن ماله المدخلية فى صحته هو تعقب كل آن بآن بعده بحيث لو فرض محالا انفكاك الآن اللاحق عن وصف التأخر لما كان ذات وجوده بما هو هو مفيداً فى صحة الصوم الواقع فى الآن السابق وكذا لو فرض انفكاك صفة التعقب عن وجود اللاحق، بان وجد التعقب بلا وجود الآن اللاحق لكان الشرط متحققاً و ذلك من جهة ان الشرطية انما نشأت من قبل استمرار المكلف به ووحدته الاتصالية المساوقة مع التشخص ولا شبهة فى ان المحصل له انما هو التعقب لا نفس وجود الانات اللاحقة بما هى هى فظهر ان مثل ذلك مما دل حكم العقل و العرف و الاعتبار على اعتبار التعقب فيه (فح نقول) الركوع بناء على ما تقدم من كونه عبارة عن اول الانحناء عن القيام الى البلوغ بحد الركوع يكون امراً مستمراً يعتبر فى صدق عنوان الركوع على اوله تحقق اخره بالانتهاء الى حده فهو امر واحد استمرارى له وحدة اتصالية فيكون صدق عنوانه عليه متوقفاً على تعقبه بالجزء الاخير منه بحيث اذا تحقق عنوان تعقب كل جزء منه بالجزء الاخير منه يصدق عليه عنوان الركوع ولو فرض محالا عدم الانتهاء الى آخره كما انه لو لم يتحقق عنوان التعقب لم يصدق عنوان الركوع ولو فرض محالا تحقق الجزء الاخير منه وكذا القيام المتصل بالركوع بالنسبة الى الركوع فما هو المحقق لانطباق هذا العنوان على القيام العينى هو تحقق عنوان تعقبه بالركوع المنتزع عن ذات الركوع المتعقب له و (ح) فعنوان التعقب فى رتبة ذات القيام المتقدم على الركوع فالقيام المتصل بالركوع متقدم بالرتبة على الركوع وهو المطلوب هذا مع امكان منع ركنيته بالنسبة الى الصلوة فى طرف

النقيصة ايضاً لعدم الدليل عليه والاجماع على البطلان بنقيصته لا يدل على كونه ركنا لاحتمال ان يكون البطلان بنقصه من جهة نقصان الركوع بنقصه (وبالجملة) فالقدر المستفاد من الاجماع هو بطلان الصلوة بنقصه و اما كونه ركنا للصلوة فلا

(**اذا عرفت ذلك**) فلنعد الى ما كنا فيه من اعتبار الاستقلال فقد تقدم ان الاقوى اعتباره فى افعال الصلوة واما فى حال النهوض الى القيام او الهوى الى السجود فربما يقال بعدم اعتبار الاستقلال فيه وذلك لدلالة ذيل صحيحة على بن جعفر المتقدمة على جواز الاستناد فى حال النهوض ولا معارض لها فى تلك الفقرة وان منعنا عن العمل بها بالنسبة الى صدرها لمكان معارضتها مع صحيحة ابن سنان الا انه ليس فى البين ما يدل على المنع عن الاستناد فى حال النهوض ايضاً ولانه من المقدمات وفى كليهما نظر (اما الاول) فلان جواز العمل ببعض الرواية المحمولة بعضها الاخر على التقية انما يصح فيما اذا كانت مشتملة على جملتين مستقلتين او اكثر و كان بعضها محمولا على التقية لا ما اذا كانت بجملة واحدة مثل تلك الصحيحة حيث وقع الجواب عن جواز الاستناد فى حال القيام والنهوض بجملة واحدة وهى قوله عليه السلام لا بأس و سر ذلك ان تلك الجملة بعد الحكم بصدورها تقية لا تكون حجة وليس كلام آخر فى البين حتى يقال بعدم احراز كونه صادراً للتقية (والتفكيك فى الجهة) بان يقال ان الجواب من جهة كونه جواباً عن السؤال الاول يكون تقية و من حيث كونه جواباً عن السؤال الثانى لم يحرز كونه للتقية فيؤخذ به من الجهة الثانيه دون الاولى (فاسد) لان ذلك تحليل عقلى غير نافع فى احراز صدور هذا الكلام فى مقام بيان الحكم الواقعى مع كونه محمولا على التقيه

(**اقول**) هكذا افيد وفيه مع المنع عن عدم نفعه ان الجواب عن السؤالين ليس بجملة واحدة كما نقلناها آنفا فراجع ، فما افاده فى الكبرى على تقدير تسليمه غير منطبق على الصغرى .

ثم قال و مع عدم امكان التمسك بصحيحة على بن جعفر لجوازه لا بد من ان ينظر فى انه هل يدل دليل على المنع عنه ام لا فنقول يمكن ان يستدل للمنع عنه بصحيحة ابن سنان المتقدمة و ذلك لمكان قوله عليه السلام وانت تصلى حيث يصدق على حال النهوض

انه مشغول بالصلوة والقول بانه من مقدمات الصلوة لايضر بالاستدلال للمنع عن كونه مقدمة لامكان ان يكون النهوض لغير الركعة الاولى من افعال الصلوة كما كان يميل اليه بعض الاجلة من السادات (قده) و مع التسليم فهو لكونه فى الصلوة يعدمن افعالها تبعا وذلك كتبعية المفتاح للدار فى باب البيع وهذا المقدار من التبعية كاف فى صدق الكون فى الصلوة المصحح لصدق قوله و انت تصلى فعلى هذا فالرواية تدل على المنع عن الاستناد فى حال النهوض .

اقول و على هذا فيقع المعارضة بينها و بين ذيل رواية على بن جعفر الموجبة لحمله على التقية ايضاً **(فما افاده)** اولا من حمل الصدر على التقية موجب لعدم جواز التمسك بالذيل و ان لم يحرز كونه للتقية **(لاوجه له)** وكيف كان فما افاده احوط هذا تمام الكلام فى الاستقلال و اما الاعتماد على الرجلين فهو ايضاً خارج عن هوية القيام من غير اشكال انما الاشكال فى اشتراط صحته به شرعاً .

واعلم ان الاعتماد يطلق على معان (الاول) ان يكون فى مقابل رفع احدى الرجلين عن الارض (الثانى) ان يكون في مقابل ترك الاستناد الى احديهما بان يجعل ثقله على احديهما فقط (الثالث) ان يكون فى مقابل ترك تساوى الاستناد بان يجعل اعظم ثقله على احديهما ويستند ضعيفاً على الاخرى (اما الاول) فالاقوى اعتباره وذلك لانصراف القيام الى الوقوف على الرجلين معاً و اما الاخيران فلا دليل على اعتبار هما و التمسك بوجوب التأسى فى فى اثباب اعتبارهما مدفوع بعدم احرازهما منهم عليهم السلام

(**واما القيام**) على رؤس الاصابع او على عقب القدم فالاقوى اخلالهما بالصحة من جهة انصراف القيام عن مثلهما ، والتمسك في جوازه على رؤس الاصابع بما ورد من فعله صلى الله عليه و آله وسلم كذلك حتى ورد النهى عنه بقوله تعالى ما انزلنا عليك القرآن لتشقى (**مدع**) اما اولا فبانه مبنى على ان بعد نسخ الوجوب يبقي الجواز و هو ممنوع **(وثانياً)** انه لم يحرز كون ذلك منه صلى الله عليه و آله وسلم كان فى الفريضة فلعله كان يفعله فى النافلة وكيف كان فلا دلالة فيه على الجواز .

(الامر الثانى) لو تعذر الاستقلال او الاعتماد على الرجلين بمعناه الاول المعتبر

فى الصلوة لاينتقل الى الجلوس اتفاقاً بل تحب الصلوة قائماً مستنداً اومع رفع احدى الرجلين و ذلك لانهما كما عرفت ليسا من مقومات القيام و اركانه بل هما شرطان شرعيان له فاذا تعذر اوجب الاتيان بنفس القيام .

(**الامر الثالث**) لو تعذر احد الامور الاربعة المقومة للقيام اعنى الاستقرار المقابل للحركة يمنياً ويساراً و الانتصاب و عدم التفريج بين الرجلين و عدم التمايل يمنيا ويساراً وجب عليه القيام بلا استقرار او بلاانتصاب ولاينتقل الى الجلوس ولو تعذر الاستقرار فى مقابل المشى لم يجز الصلوة ما شيابل يجب عليه الجلوس (اما الاول) فلاتفاق الاصحاب عليه مضافاً الى التمسك بقاعدة الميسور (و توضيح ذلك) يتوقف على بيان مورد تلك القاعدة فى الجملة (فنقول) ان التمسك بها انما يصح فى كل مورد يكون الميسور من مراتب المعسور لا امراً مباينا منه و من المعلوم ان كونه من مراتبه قد يكون امراً عرفيا بحيث لايشك فيه وقد يكون امراً مشتبها وفيما يعلم به عرفاً يتمسك بالقاعدة من غير حاجة فى العمل بها فى ذاك المورد الى عمل الاصحاب وفيما يشتبه لابد فى العمل بها الى احراز كونها معمولا بها لاحراز كون الميسور فى المورد من مراتب المعسور و ان اشكل فى كيفية استفادة ذلك من عملهم (وكيف كان) فلو قلنا بعدم سقوط الميسور بالقاعدة فيما علم انه يكون من مراتب المعسور ولو لم يكن عمل بها فيه فالنتيجة صحة التمسك فى المقام مستقلا لوضوح ان القيام متطأطاً او منفرجاً بين الرجلين اومع الحركة يمنة ويسرة من مراتب القيام عرفاً كما لايخفى ولو قلنا بانه فى مثل ذاك المورد ايضاً يحتاج الى العمل ولايجوز التمسك بالقاعدة مستقلا فكذلك لايرد اشكال فى المقام من جهة ما قلنا من ان المسئلة اتفاقية (و اما الثانى) فقد يستشكل فيه بان الاستقرار فى مقابل المشى ايضاً من اركان القيام و ان التفكيك بينه و بين غيره مما يعتبر فى هوية القيام لاوجه له ولكنه مندفع بثبوت الفرق بينهما و ذلك لان الاستقرار فى مقابل المشى معتبر فى جميع افعال الصلوة من اول التكبير الى اخر السلام من جهة انه مقوم للهيئة الخاصة التى بها يتحقق المأمور به اعنى الصلوة فيكون فواته مضراً بتحققها دون سائر ماله دخل فى مهية القيام حيث ان فوات شيء منها لايكون مضراً بالهيئة الخاصة وعلى

هذا فلا بد من تقديم الاستقرار فى جميع المراتب كما اذا دار الامر بين الجلوس ماشياً و الاضطجاع مستقرا حيث انه يقدم الاضطجاع و كذا الاضطجاع على اليمين بالنسبة الى اليسار والاضطجاع على اليسار بالنسبة الى الاستلقاء وهكذا .

(الامر الرابع) لو دار الامر بين ترك احد الامور المقومة للقيام غير الاستقرار فى مقابل المشى فهل يكون لبعض منها تقديم على الآخر او يكون المكلف مخيراً ؟ وجهان ، (والتحقيق) ان يقال انه يجب تقديم ما كان منها اقرب الى القيام لو كان بينها تفاوت والا فالتخيير ولا يبعد القول بعدم التفاوت بينها بل الحكم باعتبار ها جميعاً انما هو بجامع واحد و هو دخلها فى تحقق الانتصاب و استقامة القامة

(الجهة الرابعة) من ابحاث القيام انه لو دار الامر بين القيام و الايماء للركوع والسجود وبين الجلوس والاتيان بالركوع والسجود على نحو صلوة المختار فهل يجب مراعات القيام او مراعاتهما وجهان (وتحقيق الكلام) فى ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة وهى انه اذا وقع التزاحم بين امرين مترتبين بالزمان سواء كان الخطاب بهما غير يا مقدمياً كالقيام فى الركعة الاولى و الثانية او كان نفسيا استقلالياً كازالة النجاسة عن المسجد قبل الوقت و الصلوة بعده فلا يخلوا ما ان يكون المتأخر منهما زماناً ركنا بمعنى كونه اهم من المتقدم او يكونا متساويين و الحكم فى الاول هو تقديم المتأخر بمعنى وجوب مراعاته بترك المتقدم و فى الثانى هو تقديم المتقدم لا التخيير بينهما اما الاول فلان فعلية التكليف بالمتقدم متوقف على قدرة العبد على اتيانه فى ظرف ادائه و المراد من القدرة هى الاستطاعة على الاتيان به مع عدم شاغل و تعجيز مولوى عنه بان لم يكن مأموراً بالاتيان بغيره فى ظرف ادائه تعينيا و الاستطاعة على القيام فى الركعة الاولى و ان كانت متحققة بالوجد ان الا ان التعجيز متحقق و ذلك لان مقتضى اهمية المتأخر هو وجوب مقدماته التى من جملتها حفظ القدرة لاتيانه ففى ظرف اداء المتقدم هو مكلف بحفظ القدرة للمتأخر فلا يكون مكلفاً بالمتقدم (و اما الثانى) فلانه فى ظرف اداء المتقدم يكون قادراً على اتيانه لتحقق الاستطاعة وعدم التعجيز اصلا لعدم حكم من العقل اوالشرع على وجوب حفظ القدرة للمتأخر (ح)فهو قادر على المتقدم بتمام

القدرة وان كان قادراً على المتأخر ايضاً لكن القدرة على المتأخر ليس فی ظرف ادائه بل هو فی ظرف اداء المتقدم و القدرة المعتبرة فی كل شیء انما هی فی ظرف ادائه لا فی الزمان السابق علی ادائه وذلك بخلاف القدرة علی المتقدم حیث انه قادر علیه فی ظرف ادائه فلكونه قادراً علی المتقدم من غیر تعجیز یجب علیه اتیانه و باتیانه یصیر عاجزاً عن الاتیان بالمتأخر فینتقل الی بدله

و بما ذكرنا یظهر ان المتقدم لو كان اهم وجب تقدیمه بطریق اولی (و بعبارة اخری) اذا كان الواجبان المتزاحمان فی مرتبة واحدة من حیث الرتبة و الزمان و لم یكن بینهما تقدیم و تأخیر لارتبة ولا زماناً فان لم یكن احدهما اهم من الاخر یحكم العقل بالتخییر بینهما و ان كان احدهما اهم من الاخر فالعقل یحكم بتقدیم الاهم اما حكمه بتقدیم الاهم فواضح لمكان الاهمیة و اما حكمه بالتخییر عند فقد الاهمیة فلان كل واحد منهما مطلوب شرعی و المفروض عدم امكان الجمع بینهما معاً فبالنسبة الی كل واحد وان كان قادراً بمعنی التمكن من اتیانه لكن اتیانه تعجیز مولوی عن اتیان الآخر ضرورة انه انما یأتی بسبب امر الشارع باتیانه ولیس التخییر مستنداً الی الخطاب الشرعی حتی یقال بان الخطاب التعیینی انقلب عما هو علیه من التعیینی الی الخطاب التخییری بسبب التزاحم كما توهم و ذلك لاستحالة الانقلاب بل هو باق علی ما هو علیه من التعیینی لكن لما كانت فعلیته منوطة بالقدرة عقلا بمعنی حكم العقل بقبح المطالبة من العاجز و ان المراد بالقدرة هی التمكن من اتیان المكلف به عقلا مع عدم تعجیز و شاغل مولوی و اتیان كل واحد منهما شاغل مولوی عن اتیان الآخر فرفع فعلیة تكلیف الآخر انما هو بسبب عدم القدرة علی اتیانه بعد اتیان ضده لا من جهة كون الخطاب به تخییریا سقط باتیان الضد كما لا یخفی و اذا كان الواجبان متفاوتین اما من حیث الرتبة كالمقدمة وذیها او من حیث الزمان سواء كان الواجب غیریا مقدمیا كوجوب هذا الجزء فی هذا الزمان و الجزء الآخر فی الزمان الآخر او نفسیا استقلالیا كوجوب شیء فی اول الظهر وشیء آخر فی اول الغروب و دار الامر بینهما فان كان المتأخر اهم یقدم علی المتقدم و الافیتعین الاتیان بالمتقدم سواء كانا متساویین او كان المتقدم اهم ففیما اذا

توقف انقاذالغريق على المشى فى المكان المغصوب وصارالدوران بين فعل مقدمة محرمة او ترك ذى مقدمة واجب فاذا كان ذى المقدمة اهم يتعين الاتيان به باتيان المقدمة المحرمة وذلك من جهة توليد خطاب غيرى من الخطاب الى ذى المقدمة متوجه الى حفظ القدرة فى اتيانه فيصير شاغلا مولويا عن امتثال الخطاب المتوجه الى المقدمة فلا يكون قادراً على امتثال خطابه و مع العجز عنه الحاصل بالتعجيز المولوى يقبح مطالبته و ذلك لحكم العقل بقبح مطالبة العاجز بمالا يقدر على الاتيان به ولو لم يكن ذى المقدمة اهم فلايكون شاغل عن امتثال الخطاب المتوجه الى المقدمة والمفروض تمكن المكلف عن امتثاله وجدانا فاذا تمكن من امتثاله بلا شاغل مولوى تعين عليه اتيانه اذلامانع عنه عقلاو شرعاً هذا فى ما اذا كان الترتب بينهما رتبياً وهكذا فيما اذا كان زمانياً كواجب فى اول الظهر وواجب مستقل آخر فى اول الغروب اذا دارالامر بينهما و كالاتيان بالجزء المتقدم او الجزء المتأخر عند الدوران .

وماذكرناه من تقديم المتأخر عند اهميته انما هوفيمااذا كان مشروطاً بالقدرة عقلا سواء كان فى وقت وجوبه او قبله فيجب عليه حفظ القدرة على اتيانه ولولم يكن فى ظرف ادائه كما اذا دارالامر بين فعل شيء فى اول الصبح وبين فعل الصلوة بعد الظهر و كانت الصلوة اهم فانه مكلف بحفظ القدرة من اول الصبح على اتيان الصلوة بعد الوقت و من هذا يقال بحرمة اهراق الماء قبل الوقت لو علم بعدم تمكنه منه بعده واما اذا كانت القدرة شرطاً شرعياً فقبل تحقق وقت الواجب لايجب عليه حفظ القدرة بل يجوز تفويته قبل وقته

اذا تحقق هذه المقدمة فنقول لاينبغى الاشكال فى المقام فى ان الركوع والسجود اهم من القيام لكونهما العمدة من افعال الصلوة فعلى ما اسسناه من المقدمة يجب عند الدوران بينهما ترك القيام و الاتيان بالمختار من الركرع و السجود لكن المنسوب الى المشهور هو تقديم القيام بل نقل عليه الاجماع فى الرياض و ان منعه فى الجواهر و شدد النكير عليه بل ادعى الاتفاق على خلافه ولعل الشهرة على تقديمه انما هومن جهة منع المقدمة المؤسسة لا الاستشكال فى اهمية الركوع و السجود من القيام و كيف كان

فمقتضى الصناعة العلمية هو عدم التأمل فى لزوم ترك القيام والاتيان بهما على نحو المختار فلو كان شك فهو انما من جهة نقل الاجماعات المذكورة

(**فان قلت**) اهمية الركوع والسجود عن القيام فى حال القرائة مسلمة لكن اهميتهما عن القيام مطلقا حتى عن القيام المتصل بالركوع و القيام فى حال التحريمة ممنوعة ضرورة كونه فى الحالتين ركنا مثل الركوع و السجود (قلت) اما القيام المتصل بالركوع فقد تقدم ان ركنيته انما هى باعتبار مقدميته للركوع اذلم نستفد من دليل كونه ركنا بنفسه و عليه فلا يعقل مزاحمته مع الركوع و اما فى حال التحريمة فهو ركن لمن كان عليه الصلوة قائماً و الا فمن يتعين عليه الصلوة من جلوس يكون الركن بالنسبة اليه هو الجلوس فى حال التحريمة وبالجملة فكل من يتعين عليه نحو من الصلوة قائماً اوقاعداً اومضطجعاً فتلك الحالة ركن بالنسبة الى حال الاتيان بالتحريمة لا ان القيام فى حال التحريمة ركن مطلقا .

(**اقول**) **ما افاده** دامت افاداته من تعيين الاتيان بالمتقدم فيما اذالم يكن المتأخر اهم ممنوع(١) وذلك لانه مع فعلية الخطاب المتعلق بالمتأخر كما هو المفروض يتولد منه خطاب غيرى الى مقدمته التى هى عبارة عن حفظ القدرة له فلما لم يكن هو اهم لم يكن الخطاب المتولد منه تعيينياً (فح) لابد من التخيير بين الاتيان بالمتقدم وبين حفظ القدرة بتركه لاتيان المتأخر، و قوله (مع عدم اهمية المتأخر لايتولد من خطابه خطاب الى حفظ القدرة بترك المتقدم) ان اراد به تعييناً فهو مسلم لكنه لايرفع التخيير وان اراد به تخييراً فمدفوع لكن منعه غير مضر بما نحن فيه و ذلك لانه اذا دار الامر بين القيام الغير الركنى و الايماء للركوع و السجود و بين الجلوس فى موضعه و الاتيان بهما على نحو المختار

(١) الانصاف صحة ما افاده بناء على ما هو المختار عنده من امتناع انقلاب الواجب التعيينى بسبب الابتلاء بالمزاحم الى التخييرى بل بقاءه على ما كان من التعيينى غاية الامر اشتراط حسن توجه الخطاب بالقدرة عقلا كما هو فى كل تكليف و(ح) فكلا الامرين واجبان تعييناً لكن الاتيان بأحد هما موجب لعدم القدرة على الاخر فمع اتيانه يسقط التكليف عن الاخر لعدم شرطه العقلى ففى التدريجيين لما لم يكن المتأخر موجباً لسلب القدرة عن المتقدم فيتعين الاتيان بالمتقدم لتعلق التكليف التعيينى به حسبما هو المفروض واستطاعة المكلف من اتيانه وجدانا و عدم شاغل مولوى عنه فهذا هو التحقيق .

فلاريب ان الركوع والسجود (ح) يكونان اهم ولا اشكال فى تقديم الاهم المتأخر فالمتعين هو الفتوى بتقديم الجلوس

(**وان كان**) الدوران بين القيام الركنى اعنى حال التحريمة و الايماء بهما و بين الجلوس و الاتيان بهما تامين فلا يخلو الحكم باهمية الركوع والسجود عنه عن اشكال فما افاده من ان القيام فى حال التحريمة ركن لمن وظيفته القيام لا يفيد شيئاً ضرورة ان اثبات عدم كون وظيفته (ح) القيام اول الكلام اذ المفروض كونه متمكنا لكن النتيجة (ح) التخيير و عليه فيكون اختيار الجلوس اولى خصوصاً فيما اذا كان الدوران بين الجلوس و الاتيان بالركوع والسجود تامين وبين القيام والايماء بهما معاادفى اختيار الجلوس يأتى بالركنين الاختياريين و يترك احد الاركان وفى اختيار القيام ياتى بركن واحد ويترك الركنين الاختياريين من الصلوة فاذا دار الامر بين ترك ركن اوركنين يكون الاول اولى هذا بحسب القاعدة و اما بالنظر الى الاجماعات المنقولة و دعوى الشهرة على تقديم القيام مع الايماء فالاحتياط بتكرار الصلوة اذا كان فى سعة الوقت مما لا ينبغى تركه و اما فى ضيق الوقت فالاحوط اختيار الصلوة من جلوس ثم قضائها بعد الوقت .

(**الجهة الخامسة**) لولم يقدر على القيام اصلاوجب عليه الجلوس فى موضع القيام و هذا مما لا اشكال فيه نصا وفتوى بل عليه الاجماع و ان وقع الخلاف فى حد العجز المسوغ للقعود والاقوى فيه ايضاً انه عبارة عن عدم الاستطاعة عن القيام بما يبصر المصلى هو من نفسه كما عليه المشهور ولو لم يقدر على الجلوس اصلا بجميع مراتبه ففى الانتقال الى ما بعده من الاضطجاع اوالاستلقاء احتمالات (الاول) ما ذهب اليه المشهور من وجوب الانتقال الى الجانب الايمن كحالة الدفن فان تعذر فعلى الايسر فان تعذر وجب الاستلقاء كحالة الاحتضار و ذلك لما رواه الصدوق مرسلا عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وفيه قال صلى الله عليه وآله وسلم المريض يصلى قائماً فان لم يستطع صلى جالساً فان لم يستطع صلى على جنبه الايمن فان لم يستطع صلى على جنبه الايسر فان لم يستطع استلقى و اومىء ايماء (الخبر) (الثانى) ما ذهب اليه جماعة من الانتقال الى اليمين

فان تعذر فالا ستلقاء وذلك لما فى رواية دعائم الاسلام عنه صلى الله عليه و آله وسلم و فيها فان لم يستطع ان يصلى على جنبه الايمن صلى مستلقياً (الخبر) وفى معناها غير ها (الثالث) وجوب الانتقال الى الاستلقاء بعد تعذر الجلوس لما فى المروى عن الرضا عليه السلام و فيه قال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم اذا لم يستطع الرجل ان يصلى قائما فليصل جالساً فان لم يستطع فليصل مستلقيا ، وفى معناه غيره، ولم ينقل القول به عن احد (الرابع) وجوب الانتقال الى الجانب الايمن و مع تعذره فالتخيير بين الاضطجاع على الايسر وبين الاستلقاء و ذهب اليه جماعة و ذلك لمقتضى الجمع بين الاخبار بحمل مايدل على وجوب الانتقال الى الاستلقاء بعد تعذر الاضطجاع على اليمين على التخيير بقرينة تجويز الاضطجاع على اليسار (الخامس) التخيير بين الاضطجاع يمنة و يسرة و بين الاستلقاء **(و الاقوى) هو القول** المشهور و ذلك لان مقتضى الصناعة النظرية فيما اذا ورد مطلق و مقيد هو حمل المطلق على المقيد ولا اشكال فى اخصية مرسل الصدوق عن جميع ما فى الباب حيث ان خبر الدعائم يدل على الانتقال الى الاستلقاء سواء تمكن من الاضطجاع على اليسار ام لا فيقيد اطلاقه بالمرسل الدال على وجوب الاضطجاع على اليسار عند التمكن (وبذلك يظهر) سقوط القول الثانى، والخبر المروى عن الرضا عليه السلام يدل على الانتقال الى الاستلقاء سواء تمكن من الاضطجاع على اليمين واليسار ام لا، فيقيد بالمرسل الدال على وجوب الاضطجاع عند التمكن منه، وبذلك يسقط ذاك الاحتمال كما انه بذاك الجمع يسقط القول بالتخيير ايضاً مطلقا سواء كان بين الاضطجاع يمنة ويسرة وبين الاستلقاء او بعد تعذر اليمين بين اليسار وبين الاستلقاء وذلك لان الحمل على التخيير يتوقف على صرف ظهور دليل المقيد عن الوجوب وحمله على الاستحباب و قد تقدم غير مرة حكومة ظهور المقيد على ظهور المطلق ولو كان ظهوره من اضعف الظهورات وظهور المطلق من اقويها ضرورة كونه قرنية بالنسبة الى المطلق و بينا ان ظهور القرينة حاكم على ظهور ذيها وعلى ذلك فالمسئلة صافية بحمد الله تعالى (ولا يستشكل) بضعف المرسل لكونه منجبراً بعمل الاصحاب مضافاً الى وجود روايات اخر دالة على وجوب الانتقال الى الاضطجاع بعد تعذر الجلوس المقيدة لاطلاق مايدل على الانتقال الى الاستلقاء مثل ماورد فى تفسير

قوله تعالى الذين يذكرون الله قياماً (الاية) ونحوه

(**الجهة السادسة**) من تعذر عليه القيام و انتقل الى احدى المراتب المتأخرة عنه من الجلوس اوالاضطجاع اوالاستلقاء فان تمكن من الركوع والسجود التامين بحسب حاله فهو ،والا ففى وجوب الايماء لهمابالراس اوبغمض العينين مطلقا اوالتفصيل بين حالة الاضطجاع و حالة الاستلقاء فيقال بالاول فى الاول و فى الثانى بالثانى كل ذلك مع رفع ما يصح السجود عليه ووضع الجبهة عليه او وضعه على الجبهة او بلا رفع احتمالات ، (و تفصيل ذلك) يتوقف على نقل ماورد فى الباب من الاخبار و التكلم فى مقدار دلالة كل واحدة منها و البحث عما يستفاد منها بعد الجمع بينها (فنقول) منها صحيح الحلبى او حسنته وفيه بعد السؤال عن المريض الغير المستطيع للقيام والسجود قال عليه السلام يؤمى برأسه ايماء وان يضع جبهته على الارض احب الىّ ، وهودال على وجوب الايماء بالرأس بعد تعذر القيام سواء كان فى حال الجلوس اوالحالات المتأخرة عنه وفى قوله وان يضع جبهته على الارض احتمالات (احدها) استحباب وضع الجبهة على مايصح السجود عليه بعد رفعه من الارض لاوضع الجبهة على الارض لان مفروض سؤال السائل هوصورة العجز عن السجود ولايعقل وضع الجبهة على الارض مع فرض تعذر السجود على الارض الا برفع الارض اعنى ما يصح السجود منها حتى يضع الجبهة عليه وهذا مما لم يذهب اليه ذاهب (و ثانيها) استحباب وضعه على الجبهة وذلك لحفظ ظهوره فى الاستحباب وعدم صحة حمله على امكان رفع شيء يسجد عليه لوجوبه مع امكانه فتعين حمله على وضع شيء على الجبهة و هذا الاحتمال منسوب الى المدارك ولايخفى وهنه (وثالثها) حمل الافضلية على الوجوب و ذلك لعدم منافات افضلية الشيئى مع وجوبه كما فى قوله تعالى ما عندالله خير من اللهو و نظير ذلك قولهم السيف امضي من العصا و ذهب اليه فى الحدائق

(**ورابعها**) ما يختلج بالبال و هو انه مع المشقة الموجبة لسقوط السجود و جواز الايماء لو تمكن من تحمل مرتبة منها و تحملها لادراك السجود المختار يكون افضل و ان كان الاقتصار على الايماء جائزا (و كيف كان) فقيه دلالة على وضع الجبهة

علی الارض علی بعض الاحتمالات (و منها مرسل الصدوق) المتقدم حیث ان فی ذیله استلقی واومأ ایماء (الخ) و فیه دلالة علی وجوب الایماء مطلقاً سواء کان مع وضع الجبهة علی مایصح السجود برفعه ام لا (و منها خبر محمد بن ابراهیم)عن الصادق علیه السلام و فیه فان لم یقدر (ای علی القعود) صلی مستلقیا یکبر ثم یقرء فاذا اراد الرکوع غمض عینیه ثم یسبح ثم یفتح عینیه و یکون فتح عینیه رفع رأسه من الرکوع فاذا اراد ان یسجد غمض عینیه ثم یسبح فاذا سبح فتح عینیه فیکون فتح عینیه رفع راسه من السجود و فی معناه مرسلة النهایة عن الصادق علیه السلام ایضاً و فیهما دلالة علی السجود و الرکوع بغمض العین بلاتعرض للایماء (ومنها) الخبر المتقدم المروی عن الرضا علیه السلام وفی ذیله یؤمی ایماء وهو ایضاً مطلق مثل المرسل المذکور (ومنها) الخبر المتقدم عن الدعائم وفی ذیله ایضاً یؤمی ایماء (و منها روایة) الکرخی عن الصادق علیه السلام و فیه رجل شیخ کبیر لایستطیع القیام الی الخلاء لضعفه و لا یمکنه الرکوع و السجود فقال لیؤم برأسه ایماء و ان کان له من یرفع الخمرة الیه فلیسجد فان لم یمکنه ذلک فلیؤم براسه نحو القبلة و هذا یدل علی وجوب رفع ما یصح السجود علیه و السجدة علیه مع الامکان و مع عدمه فالایماء بالرأس (و منها) موثقة سماعة قال سئلته عن المریض لایستطیع الجلوس قال فلیصل و هو مضطجع و لیضع علی جبهته شیئاً اذا سجد فانه یجزیه عنه وفیهادلالة علی وجوب وضع ما یصح السجود علیه علی الجبهة

و هذه جملة ماورد من الروایات فی الباب والمتحصل منها امور (الاول) وجوب الایماء علی غیر المتمکن من السجود مطلقاً سواء کان فی حال الجلوس اوبعده من المراتب (الثانی) و جوب السجود بالغمض فی المستلقی (الثالث) وجوب رفع ما یصح علیه السجود مطلقاً سواء کان جالساً اوفی مابعده من المراتب (الرابع) وجوب وضع شیئی علی جبهته کما هو مفاد موثقة سماعة اما الجمع بین ما دل علی وجوب الایماء و ما دل علی وجوب الغمض للمستلقی فبحمل الثانی علی صورة عدم التمکن من الایماء کما هو الغالب فی المستلقی خصوصاً مع تأییده بما اذا کان الاستلقاء لقدح العین کماهو فی جملة من الروایات ضرورة تعذر الایماء بالرأس (ح) کما لایخفی بل یمکن منع اطلاقه

من رأس لاالالتزام باطلاقه وتقييده بما دل على الايماء كما انه لا اطلاق فيه بالنسبة الى التمكن من الاضطجاع

هكذا افيدو لا يخفى ما فيه لعدم ما يدل فى الاخبار الدالة على وجوب الغمض للسجود عند الاستلقاء على كون الاستلقاء لقدح العين وما دل على جواز الاستلقاء لقدح العين لم يذكر فيه الغمض (فراجع) فالمتحصل من هذا الجمع هو وجوب الايماء بالرأس مع الامكان و مع التعذر فالغمض بالعين و اما بالنسبة الى رفع المسجد فان كان جالساً فلا اشكال في ان مقتضى القاعدة هو وجوبه لان ذلك مرتبة من السجود و ميسور منه فتشمله قاعدة الميسور واما فى حال الاضطجاع فكذلك لدلالة تلك الاخبار على وجوبه

و يبقى الكلام فى وضع شيئى على الجبهة و لا يخفى ان ما يدل عليه معارض بما يدل على وجوب الايماء حيث ان الظاهر من الموثقة المتقدمة هو الاكتفاء فى السجود بوضع شيئى على الجبهة و لا اشكال في ارجحية ما يدل على وجوب الايماء لكونها اكثر عدداً و اصح سنداً و كون العمل على طبقها واعراض المشهور عن الموثقة و عدم مستند لها كما فى الحدائق من عدم وقوفه على سند لها فى كتب الاخبار وانما يتناقله الفقهاء فى كتب الفروع ولما فيها من الاجمال المانع عن الاستناد اليها فى مقام الاستدلال

(**اقول**) مع امكان حملها على وضع شيء على الجبهة في حال السجود كما هو الظاهر من قوله عليه السلام اذا سجد لا ان سجوده انما هو بوضع شيء على الجبهة و (ح) فهى ساكتة عن بيان كيفيه السجود بل انما هى فى مقام بيان وضع المسجد على الجبهة فى حاله و اما كيفيه السجود فتعلم من بقية الاخبار و على هذا فيمكن ان تجعل قرينة على الاستحباب كما افتى به فى الذكرى و لابأس به

(**و قد تلخص من جميع ما ذكرناه**) ان الاقوى وجوب الايماء بالرأس للركوع و السجود من حال العقود الى حالة الاستلقاء ووجوب رفع المسجد ووضع الجبهة عليه مع الامكان و استحباب وضعه على الجبهة مع عدم التمكن من وضعها عليه والحمدلله

(**وهنا فروع**) (الاول) من عليه الصلوة قائما مؤميا للركوع والسجود هل يجب عليه الجلوس لايماء السجود ام لا و جهان بل قولان اقواهما الثانى وذلك لان الجلوس

للسجود لايكون من افعال الصلوة حتي يتمسك لوجوبه بعد تعذر السجود بقاعدة الميسور اما الجلوس قبل السجدة الاولى فواضح حيث ان الواجب هو الهوى من القيام الي السجود مقدمة للسجود من غير دخل للجلوس فى اتيان السجود ، والهوى المقدمي ايضاً لايكون واجباً بعد تعذر ذى المقدمة الذى هو السجود لعدم صحة التمسك لاثبات وجوبه بقاعدة الميسور ضرورة ان وجوبه كان ناشياً من وجوب السجود و مع ارتفاع وجوبه بتعذره يرتفع وجوب الهوى المقدمي لارتفاع المعلول بارتفاع علته و ليس هو بنفسه مما يكون فيه ملاك الوجوب حتي يقال ببقاء وجوبه بسبب بقاء ملاكه كما هو واضح واما الجلسة بين السجدتين فانها و ان كان واجبة لكن الظاهر كون وجوبها من جهة الفصل بين السجدتين المتعذرتين حسب الفرض و ليس دليل على وجوب الجلوس بين السجدتين بما هو جلوس حتي يتمسك في وجوبه بعد تعذر السجدتين بقاعدة الميسور (هكذا افيد) لكن فى المنع عنه مجال و سيأتى تحقيقه في باب السجود و كذا الكلام فى جلسة الاستراحة لو قيل بوجوبها (الفرع الثانى) لو طرء عليه العجز فى اثناء الصلوة وجب عليه الانتقال الي الحالة التى بعده كمن تعذر عليه القيام فانه ينتقل الي الجلوس او تعذر عليه الجلوس فانه ينتقل الي الاضطجاع علي اليمين و علي هذا فيمكن ان ينتهى الانتقالات من القيام الى آخر المراتب اعنى الاستلقاء كما انه لو تمكن فى الاثناء من الانتقال الي الحالة العليا التى كان عليها وجب عليه الانتقال كما اذا تمكن من الاضطجاع على اليسار فى حال الاستلقاء وهكذا وعلى هذا فيمكن ان يحصل له القدرة ثم العجز ثم القدرة وهكذا مرة او مرات وعليه فى كل حالة الاتيان بما يجب عليه فيها و لا يتوهم بطلان الصلوة ح بسبب تلفيقها من الصلوة الاختيارية التامة والاضطرارية و ذلك بعد فرض دخوله فى الصلوة فى الابتداء على وجه صحيح بناء على جواز البدار لاولى الاعذار او فى صورة اليأس عن القدرة مع عدم جوازه وذلك للامتثال المقتضى للاجزاء و لافرق فيما ذكرنا من جواز الانتقال الي الحالة الدنيا عند طرو العجز فى الاثناء بين العلم باليأس عن التمكن بالصلوة التامة و لو فى آخر الوقت و بين عدمه بل يجب عليه الانتقال حتى مع القطع بالتمكن من الصلوة التامة و ذلك للنص الصريح على الوجوب ح و ليست المسئلة ح مبنية على جواز البدار لاولى الاعذار

حتى تكون محل الاقوال بل انما هى من باب النص ولو قلنا فى اولى الاعذار بعدم الجواز نعم لو كان العجز قبل الصلوة كانت المسئلة من صغريات اولى الاعذار و ذلك لعدم اطلاق مقتض لجواز الاتيان بالصلوة الاضطرارية فى اى وقت كان مثل الاطلاق الدال على وجوب الانتقال فى الاثناء كيفما كان

(**الثالث**) قال فى الشرائع و من عجز فى اثناء الصلوة عن حالة انتقل الى ما دونها مستمرا و فى قوله مستمراً احتمالات (الاول) ان يكون كناية عن الاجتزاء بذلك و عدم استينـاف الصلوة و هذا و ان كان قريبا من حيث المعنى كمـا هو مقتضى الفرع الثاني الا انه بعيد من حيث العبارة (الثانى) ان يكون المراد به الاستمرار على مـا كان متلبساً فيه من القرائة و نحوها وجوباً فاذا عجز فى اثناء القرائة عن القيام انتقل الى الجلوس مشغولا بالقرائة فى حال الهوى اليه (الثالث) ان يكون المراد به ذلك لكن استحبابا فعلي الاحتمالين الاخيرين فيتوقف تماميته على امور (الاول) اثبات ان الحالات المتاخرة عن القيام ليست ابدالاً عنه بل انما يجب الانتقال عنه اليها لمكان اقربيتها الى القيام فمن تعذر عليه القيام و تمكن من الاضطجاع يمنة و يسرة انمـا يجب عليه الاضطجاع يمينا لكونه اقرب الى القيام من اليسار لا لانه بدل عنه فى تلك الحـالة و و انما يتوقف عليه لانه لو كانت كل واحدة من الحالات المترتبة بعد القيام ابدالا عنه لم يجز القرائة قبل الانتقال الى البدل واما اثبات كون تلك الحالات ابدالا ام لا وانه على الثانى هل يكون الانتقال اليها مع التمكن من الاقرب الى القيام عزيمة اورخصة فسياتى البحث فيه و يترتب علي كل واحد من احتمالاتها فروعات كثيرة (الثانى) الالتزام بتقديم الصلوة قائماً غير مستقر علي الجلوس مع الاستقرار وهذا مع مافيه من الخلاف ليس مختار المحقق ايضاً حيث انه حكم ايضاً بتقديم الجلوس مع الاستقرار علي القيام مع عدمه و مقتضي ذلك عدم جواز الاتيان بالقرائة في حال الهوى لعدم الاستقرار ولو قلنا بكون المنتقل اليه بعد القيام ماهو الاقرب اليه وعلى ذلك فلا يمكن تصحيح تلك الفتوى ولو بالحمل علي الاستحباب كما هو الاحتمال الثالث و فى الجواهر ولا بأس بالاتيان بالقرائة فى كلتا الحالتين لا بقصد الجزئية بل من باب الاحتياط ولا يخفي ان الاحتياط وان كان حسنا على كل حال الا انه

لا ملزم له فى المقام .

(**الفرع الرابع**) هل يجب على من يؤمى بالركوع و السجود ان يقصد بايمائه بدليته عن الركوع والسجود اولا يجب عليه الاالايماء ولولم يقصد به الركوع والسجود او الواجب عليه الايماء بقصد الركوع او السجود وان لم يقصد به البدلية عنهما وجوه اقواها الاخير وذلك اما اعتبار القصد الى الركوع او السجود عند الايماء فلانه ما لم يقصد هما بالايماء لم يتحقق الايماء الركوعى او السجودى ولم يتميز الركوع عن السجود ولزم بطلان الصلوة بزيادة الايماء مطلقا وهذا مما لا يمكن الالتزام به ولان القصد معتبر فى الركوع والسجود التامين ضرورة صحة الصلوة مع زيادة الانحناء بقدر الركوع لا بقصده بل لو كان قتل مثل الحية و العقرب فاذا كان القصد معتبراً فى الاصل ففى الفرع يكون اعتباره بطريق اولى و اما عدم اعتبار قصد البدلية فلان الواجب فى تلك الحالة هو الايماء بقصد هما و اما قصد كونه بدلا عنهما فمما لم يقم عليه دليل مع امكان منع اصل البدلية بدعوى كون الايماء من مراتب الركوع و السجود الا انه فى طول الركوع و السجود التامين .

(**الخامس**) لاريب في ظهور الاخبار الدالة على الانتقال الى الحالة الدنيا بعد العجز عن العليا كا لقعود و الاضطجاع و الاستلقاء فى ان تلك الحالات ابدال للقيام يتعين الاتيان بكل لاحقة بعد العجز عن سابقتها وذلك واضح بعد التأمل فيها مثل قوله عليه السلام الصحيح يصلى قائماً وقعوداً ، و المريض يصلى جالساً و على جنوبهم الذى يكون اضعف من المريض الذى يصلى جالساً و نحوه غيره فان الظاهر منه ان وزانه وزان القول بان واجد الماء يصلى متوضأً ، وفاقده يصلى متيمما و كلتا الجملتين تدلان على البدلية ويتفرع عليها عدم صحة الصلوة فيما اذا كان التكليف بالبدل فاتى بالمبدل كما اذا كان عليه التيمم من جهة الحرج فى نفس الوضوء مثل ما اذا كان موجباً للمرض لافى مقدماته مثل ما اذا كان تحصيل الماء ضرريا فان الاقوى بطلان الوضوء حينئذ لعدم الامر به لاوجوبياً ولا استحبابيا لسقوط امره الوجوبى بالحرج بمقتضى حكومة ادلته على ادلة الاحكام و عدم ما يدل على استحبابه فى البين و القول بان الحرج رافع للالزام فيبقى اصل

الرجحان بحاله ضعيف فى الغاية لان الوجوب لايكون مركبا من الجنس و الفصل بل هو امر بسيط فاذا ارتفع ارتفع مضافا الى انه لوكان كذلك فبقاء الجنس بلافصل مستحيل و تحصله بفصل آخر يحتاج الى الدليل ومما ذكرنا يظهر ضعف القول بالتخيير بين الوضوء و بين التيمم لو اراد ان يتحمل المشقة باتيان الوضوء مضافا الى انه لامعنى للتخيير بينهما اصلا بعدكون التيمم طوليا بالنسبة الى الوضوء وكان التكليف بالتيمم فى مرتبة سقوط التكليف عن الوضوء كمالا يخفى لكن الالتزام بذلك فى القيام مشكل جداً لاباء الفكر المستقيم عن الحكم ببطلان صلوة القائم المتحمل للمشقة فى القيام اذا تحملها و اتى بها قائماً مع التكليف بالجلوس لكن الذى يسهل الخطب وقوع التنصيص على كون بدلية الحالات التالية للقيام عنه من باب الرخصة لا العزيمة كالمروى عن رسالة المحكم والمتشابه عن تفسير النعمانى وعليه فلا اشكال فى المسئلة (السادس) لواتى بالركوع جالساً ثم تمكن من القيام فلا يخلو عن صور

(الاولى) ان يحصل التمكن قبل الطمانينة فى الركوع فيجب عليه ان يرتفع منحنيا الى حد الركوع و لا يجوز الانتصاب ثم الركوع عن قيام لاستلزامه زيادة القيام المتصل بالركوع ضرورة كون الركن فى حقه هو الجلوس المتصل بالركوع الذي قد اتى به و هذا واضح

(الثانية) ان يحصل التمكن بعد الطمانينة و قبل الاتيان بالذكر و حكمه كالسابق من وجوب الارتفاع منحنياً ثم الاتيان بالذكر فقد يقال انه يجوز الاتيان بالذكر (ح) ثم الارتفاع قائماً لاجل الرفع منه كما نسب الى ما يوهم به عبارة التذكرة والذكرى قياساً له بما اذا تمكن بعد الذكر فانه يجب عليه القيام من غير اشكال (ويندفع) بان الذكر الواجب يجب ايقاعه فى تلك الحالة من الركوع والمفروض تمكنه من الركوع التام من غير استلزامه للزيادة فلا امتثال حتى يقتضى الاجزاء

(الثالثة) ان يحصل التمكن فى اثناء الذكر فلا يخلو اما ان يكون حصوله فى اثناء المضاف و المضاف اليه كما اذا حصل التمكن بعد التلفظ بكلمة سبحان و قبل الاتيان بكلمة الجلالة في التسبيح الصغير او ربى العظيم فى الكبير اوكان التمكن بين ربى و

بين العظيم و حكمه هو وجوب الارتفاع منحنياثم استيناف الذكر بما يطابق مع القواعد العربية و لو كان بعد الاتيان بتسبيحة واحدة او اثنتين بناء على كون الواجب هو الثلاث لو اختار الصغرى فيبنى على ما اتى بها ويأتى بالباقى بعد الارتفاع منحنيا الى حد الركوع والطمأنينة ومما ذكرنا يظهر حكم

(**الصورة الرابعة**) و هى ما اذا حصل التمكن بعد الذكر الواجب فانه يجب عليه القيام للرفع عنه

(**الصورة الخامسة**) ان تحصل القدرة بعد الرفع من الركوع الجلوسى و قبل الاعتدال و الطمانينة فيجب ان يقوم لاجل وجوب القيام بعد الركوع ضرورة انه لم يأت بالجلوس بعد الركوع الجلوسى ليكون بدلا عن القيام وموجبا للامتثال لان المفروض عدم تحقق الاعتدال و الطمأنينة بل قال فى الجواهر : انى لا اجد فيه خلافا لكنه استشكل فيه بان القيام بعد الركوع لايكون من افعال الصلوة بل هو مقدمة للسجود و لا يخفي ما فيه ضرورة انه معدود من افعال الصلوة كما يدل عليه جملة من الاخبار بل قيل انه من الاركان هكذا افيد (اقول) استفادة كون القيام بعد الركوع من افعال الصلوة كاستفادة كون الجلوس بين السجدتين كذلك و لم ادر ماوجه التفكيك بينهما حيث التزم بوجوب القيام مستقلا في ذاك المقام و انكر وجوب الجلوس كذلك بين السجدتين كما تقدم و سياتى تحقيق كل واحد منهما عنقريب فى بابهما

(**السادسة**) ان تحصل القدرة بعد الاعتدال و الطمأنينة والظاهر عدم الاشكال فى كون التكليف (ح) الاتيان بالسجود لتحقق بدل القيام اعنى الجلوس بعد الركوع الجلوسى

(الفصل الرابع في القرائة)

و فيها ابحاث (الاول) تجب قرائة الحمد فى كل فريضة فى الجملة اجماعاً منا بل من المسلمين و نصوصاً مستفيضة متواترة و هذا مما لا اشكال فيه و كذا شرط فى كل نافلة بمعنى عدم انعقادها الا بها و هذا ايضاً مما لاينبغى الاشكال فيه و انما الكلام فى امور (الاول) تجب قرائة الحمد بهذه الكيفية المخصوصة و الترتيب المنظم و اداء

هذه الكلمات بهذاالوضع فلا تصحمع تغييرهيئتهااو قرائة ترجمتها و نحوذلك ممايوجب خروجها عن هذه الهيئة المضبوطة (الثانى) يجب اداء كل حرف من مخرجه فلو اتى بحرف من مخرج حرف آخر كان نطق بالضاد من مخرج الظاء او بالعكس كان باطلا و ذلك لا ستلزام تحويل المخرج تغير المادة نعم لو لم يستلزم تغير ها لم يكن به بأس الا انه فرض محال (الثالث) يجب مراعاة القواعد العربية من النحوو الصرف بتأدية الكلمات على الهيئات الاعرابية و البنائية والمحافظة على بنية الصيغ و المراد من قواعد النحو و الصرف التى اعتبر مراعاتها ما هى المعدودة من مسائلهمالاما ذكرفيها استطراداً كباب الوقف و الامالة ونحوهما مما يكون من مسائل علم التجويد فانها خارجة عن مسائلهما وان ذكر فيهما استطراداً (الرابع) الاقوى عدم وجوب مراعاة قواعد التجويد من الاشمام والادغام و نحوهما فيما اذا كانت رعايتها موجبة للثقل على اللسان بحيث لولاها لكان التكلم بها اخف بل لادليل على جواز مراعاتها فلوقيل بان الاحتياط فى ترك رعايتها كان اولى ،واماما يوجب رعايتها الخفة على اللسان فلايخلواماان يكون التكلم لولاها ثقيلا على اللسان غاية الثقل اولا بل يكون رعايتها اخف فعلى الاول فيجب مراعاتها وعلى الثانى فيكون مراعاتها من محسنات القرائة والدليل على كل ذلك انه يجب التكلم فى فى القرائة بطريقة العرب ولا ريب ان طريقة تأديتهم اخف من غير هم ولذاسمى غير هم بالعجم بمعنى العاجز عن التكلم فكلما كان التكلم به اخف كان مراعاته اولى مماكان اثقل (الخامس) يجب التشديد فى الكلمة المشددة فلواخل به عمداً بطلت صلوته كما عن الاكثر بل قيل بعدم الخلاف فيه و ذلك لان الاخلال به موجب للاخلال بشىء من الكلمة اذهو عبارة عن تكرر الحرف مع الادغام (السادس) الاقوى عدم وجوب المدفيما قال اهل التجويد بوجوبه فيه بل قال بعض اجلة السادة (قده) بعدم الفرق بين كلمة جاء وكلمة قال مع عدهم الاولى مما يجب فيها المد باعتبار اجتماع الهمزة مع الالف فى كلمة واحدة لكن منع الفرق بالكلية مشكل بل الظاهر ثبوت تفاوت مابينهماحيث ان كلمة جاءتكون اثقل واطول فى النطق من كلمة قال وهذا المقدار من الفرق مما يجب مراعاته و اما كون المدبقدر الفات ثلاث فغير واجب اذلا دليل عليه نعم لا باس به كما انه لا وجه للمد الطويل

الذى قد يصدر من بعض بحيث يخرج الكلمة عن هيئتها بل لا يبعد بطلان الصلوة به (السابع) الاقوى جواز الوصل بالسكون دون الوقف بالحركة و ذلك لخفة الاول على اللسان و ثقل الثانى، بل الاول انما هو المرتكز فى طباع اهل اللسان حيث انهم يوصلون بالسكون خصوصاً فى الاستعجال مثل قولهم الغزال الغزال والهلال الهلال و نحوهما (الثامن) تجب قرائة سورة كاملة فى الفريضة كما عليه اكثر العلماء الا النادر منهم ويدل عليه نصوص كثيرة وماورد منها مما يدل على خلافه محمول على التقية مثل ماورد من قرائة الامام عليه السلام بعض الآى من البقرة كما فى رواية ،اواواخر المائدة كما فى اخرى وقوله بعد السلام اما انى اردت ان اعلمكم كما فى رواية ، اوانما صنع ذا ليفقهكم ويعلمكم، حيث ان نفس التعليل دليل على التقية و انه عليه السلام كان فى مقام العمل بالتقية لتوطين نفوس اصحابه بالعمل بها ضرورة انهم اذا رأوا امامهم يعمل بالتقية طابت نفوسهم بالعمل بها والا فلو لم يكن فعله (ع) لذلك لكان نفس التعليم القولى كافيا من غير حاجة الى فعله (ع) و هذا ظاهر والذى يؤيد الحمل على التقية هو كون قرائة بعض السورة خصوصاً من آخرها كاخر البقرة اوالمائدة ونحوهما معمولة عندهم هذا فى صلوة الفريضة (واما في النافلة) فلابأس بتركها عمداً بمعنى عدم اشتراط صحتها بها كما انها ليست مشترطة بالاستقرار ولا يكون حكم الشك جاريا فيها بل المصلى بالتخيير فيها بين البناء على الاقل او الاكثر و هذا مما لا اشكال فيه و لا خلاف فيه نصا و فتوى

وانما الكلام فى وجوبها فيما صارت نفلا بالعرض كالمعادة استحبابا او واجبة بالعرض كالمنذورة و الاقوى وجوبها فيهما اما فى النفل بالعرض فلان جملة الادلة الدالة على الأحكام الاربعة اعنى الاستقبال و الاستقرار ووجوب السورة و حكم الشك فى الفريضة انما تدل على ثبوتها فى الفريضة لا من حيث هى فريضة بل بما هى مرآت الى الصلوات المعينة مثل اليومية بل حكم الشك فيها انما ورد على عنوان المغرب والغداة والرباعية فتثبت تلك الاحكام فى تلك الصلوات سواء كانت متصفة بالوجوب او النفل و مع الشك فى عروض تلك الاحكام لها حين صيرورتها متصفة بالنفل يتمسك بالاطلاق ولا ينتهى النوبة الى الاستصحاب، ومع المنع عن الاطلاق وادعاء ان المعروض لها هو عنوان الفريضة

يمنع التمسك بالاستصحاب من جهة احتمال مدخلية الفرض فيها ومع احتماله لا يحرز الموضوع فلا يجرى الاستصحاب فتأمل واما فى الواجب بالعرض فلان المستظهر من الادلة الدالة على عدم ثبوت تلك الاحكام فى النافلة هو دخل عنوان النفل فيها المرتفع بطريان عنوان الوجوب عليها و مع الشك في دخل عنوانه لا ينتهى النوبة الى الاستصحاب من جهة الشك فى بقاء الموضوع فتأمل

(**التاسع**) اختلف فى ثبوت تواتر القراءات السبع على قولين فعن جماعة هو القول بتواترها و ذلك للاجماع المنقول على تواترها و عن بعضهم نفى الخلاف فيها مؤيدا بالشهرة القطعية لاشتهار وصف القرائات السبع بالتواتر فى الكتب الاصولية و الفقهية بل عن المدارك انه نقل عن جده انه افرد بعض محققى القراء كتاباً فى اسماء الرجال اللذين نقلوا هذه القراءات فى كل طبقة و هم يزيدون عما يعتبر فى التواتر مضافا الى ما ورد من ان القرآن نزل على سبعة ابطن (والاقوى) عدم التواتر ان كان المراد به تواتره عن النبى صلى الله عليه واله و ذلك لما هو المعلوم من ان القرآن نزل بحرف واحد على نبى واحد ، وفى الجواهر ان معلومية ذلك من ضروريات مذهبنا وعن تبيان الشيخ انه هو المعروف من مذهب الامامية و عن مجمع البيان ان الظاهر من مذهب الامامية انهم اجمعوا على القرائة المتداولة الى ان قال و الشايع فى اخبارهم ان القرآن نزل بحرف واحد و غير ذلك من الكلمات القريبة الى ذلك كالتصريح بانكار التواتر فى كلمات آخر كما عن ابن طاوس و جماعة بل عن العامة مثل الزمخشرى والرازى و غيرهما مضافا الى ما ورد من الاخبار الدالة على تكذيب نزول القرآن على سبعة احرف كما فى صحيح الفضيل وفيه بعد قول الراوى له (ع) ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف قال عليه السلام كذبوا اعداء الله و لكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد و فى معناه غيره

و بالجملة فاول ما ينكر هو تواتر تلك القراآت عن النبى صلى الله عليه و آله بل يمكن دعوى استحالته ايضاً فيما اذا انجر الى اختلاف الاحكام على نحو التباين كما فى يطهرن بالتخفيف والتشديد هذا و لكن الاجماع منا ايضاً منعقد على وجوب متابعة

احدی تلك القراآت المعروفة و(ح)فالحکم الکلی فی هذا الباب انه لو اتفق قرائتهم علی شیئی و کان موافقا مع القواعد العربیة فیجب متابعتهم و لو احتمل کونه غیر القرائة المأثورة عن اهل البیت علیهم السلام و ذلك للاجماع المتقدم والاخبار الآمرة بوجوب القرائة بما یقرئه الناس الی ان یقوم القائم عجل الله فرجه

و لو اختلفت قرائتهم و کان قرائتهم جمیعا موافقة مع القواعد العربیة ایضاً فیجب الاخذ بواحد منها تخییراً و ما اشتهر من موافقة قرائة الشیعة مع قرائة عاصم ممالا یعلم له مأخذ صحیح کما ان ما ورد من قول الصادق علیه السلام لربیعة الرأی بعد قوله علیه السلام بان ابن مسعود ان کان لایقرء علی قرائتنا فهو ضال اما نحن فنقرء علی قرائة ابی لایدل علی لزوم اتباع قرائة ابی و ذلك لظهور صدوره منه علیه السلام تقیة من جهة تضلیله علیه السلام لابن مسعود بمحضر من ربیعة مع کونه بمرتبه عظیمة عنده ولذلك قال بعد قوله علیه السلام هو ضال (ضال) متعجبا من تضلیله مضافاً الی قیام الاجماع علی اتباع احدی القرآت السبع وقرائة ابی لیست منها ولو کان بعض قراآتهم موافقا مع القواعد العربیة دون الاخریتعین الاخذ بالموافق منها ولا یجوز الاتیان بالمخالف کل ذلك فی حال الصلوة اوفی حال القرائة ولو کانت القراآت کلها مخالفة مع القواعد العربیة سواء کانوا متفقین فیها مثل اذا جائك المؤمنات حیث ان مقتضی القاعدة النحویة هو ذکر علامة التأنیث فی الفعل لاسناده الی المونث الحقیقی(١)

لکن اتفقت کلمة القراء علی ترکها او کانوا مختلفین فالاقوی لزوم متابعتهم فی القرائة و اما فی الصلوة فالاحوط ترك قرائة تلك السورة التی وقع مثل تلك الکلمة فیها من جهة الدوران بین مخالفة قواعد العربیة و مخالفتهم فی القرائة .

(العاشر) یجوز ترك السورة فی اربعة مواضع اثنان منها رخصة واثنان منها عزیمة اما الاولان فالاول منهما فیما اذا کان مستعجلا والمراد به ما کان یفوته امرمهم بقرائتها لافیما اذا لم یکن کذلك اولم یکن لفوت امر یخافه بل من جهة صرف الاستعجال للخروج عن الصلوة ویدل

(٢) هکذا افید ولا یخفی ما فیه لان مقتضی القاعدة هو التخییر بین ترك التاء و ذکرها قال فی الشافیة و حکم ظاهر الجمع مطلقا حکم ظاهر غیر الحقیقی وقال شارحها عند شرح قوله مطلقا ای سواء کان واحده مؤنثا نحو اذا جائك المؤمنات او مذکرا نحو جائت الرجال فراجع .

على اصل الحكم رواية الحلبى وفيها لا بأس بان يقرء الرجل فى الفريضة بفاتحة الكتاب فى الركعتين الاوليين اذا ما اعجلت به حاجة او تخوف شيئاً (و خبر الصيقل) وفيه بعد السؤال عن الصادق عليه السلام ايجزى عنى ان اقول فى الفريضة فاتحة الكتاب اذا كنت مستعجلا او اعجلنى شىء قال عليه السلام لا بأس (وخبر علي بن جعفر) عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يكون مستعجلا يجزيه ان يقرء فى الفريضة بفاتحة الكتاب قال عليه السلام لا بأس (والثانى) منهما فيما اذا كان مريضا، وحد المرض المسقط لها هو ان يصدق عليه المريض وان لم يكن فى قرائتها حرج او ضرر بل كان فيها اول درجة المشقة و ذلك لاطلاق مادل على سقوطها فى حال المرض بلا تقييده بالحرج كقول الصادق عليه السلام يجوز للمريض ان يقرء فى الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، اذ لو بلغ المرض الى حد الحرج لدخل فى الضرورة التي يكون السقوط فيها عزيمة (واما الثانى) اعنى ما كان السقوط عزيمة فالاول منهما الخوف البالغ الى مرتبة موجبة لانقلاب التكليف عن صلوة المختار الى صلوة الخوف ولاريب فى تحريم قرائتها فى مثله ولو لم يكن الخوف بتلك المثابة بل كان التكليف بصلوة المختار باقيا دخل فى احد القسمين الاولين اللذين يكون السقوط فيهما رخصة لاعزيمة و الثانى منهما ضيق الوقت

(**الحاد يعشر**) لا اشكال فى وجوب تعلم القرائة اذا تمكن من تعلمها فى الجملة .

و تنقيح البحث انما يتم ببيان امور (الاول) ان التعلم واجب بعد الوقت من غير اشكال كما انه لادليل على وجوبه قبل الوقت مع التمكن منه بعده و اما مع عدم التمكن منه بعد الوقت فهل يجب قبله ام لا؟ قولان، اقواهما الاول لكونه (ح) من قبيل تعلم الاحكام قبل ظرف زمان امتثاله اذا خاف الفوت فى وقته بترك التعلم قبل الوقت وكالتعلم قبل البلوغ مع خوف فوت التكليف بعده اذا ترك قبله.

(**الثانى**) لا اشكال فى وجوب التعلم مع عدم التمكن من الايتمام او القرائة من المصحف او بمتابعة القارى و امامع التمكن من احدها (فهل يجب ايضاً) تعييناً او تخييراً بينه وبين احدها ؟ وجهان ، اما بالنسبة الى التمكن من الايتمام (فالمختار عند صاحب الجواهر قدس سره) هو الاول و استدل له بان الايتمام ليس طرفا تخييريا

للتعلم بل هوافضل افرادالواجب التخييرى بالنسبة الى الصلوة فلايكون التمكن منه موجباً لسقوط الوجوب التعييني عنه وا ورد عليه الشيخ فى كتاب الصلوة بان وجوب تعلم القرائة تعييناً تبع لوجوبها نفسها كذلك ومع عدم تعينها على المكلف بسبب التخيير بينها و بين الا يتمام لاوجوب تعيينى لها حتى يجب من قبله التعلم هذا محصل مراده ، والظاهرانه (قده) جعل القرائة بدلا عن الايتمام ومن احد فردى الواجب التخييرى (ولا يخفى ما فيه) اذالايتمام ليس بدلا عن القرائة بل المستفاد من ادلة الجماعة ان سقوط القرائة عن المأموم انما هو لمكان تحمل الامام و الاكتفاء بقرائته بتنزيل صلوة الامام و الماموم بمنزلة صلوة واحدة فيكفى فيها قرائة واحدة لاان الايتمام بدل عن القرائة ففى الايتمام تكون القرائة متحققة لكن تنزيلا (نعم) صلوة الجماعة بدل عن الفرادى فهى احدفردى التخيير لكن التحنير بينهماعقلى لاشرعى لتعلق الامر بالطبيعة القابلة لان يتحقق فى ضمن الجماعة او الفرادى فليس تخيير بين القرائة و بين الايتمام حتى يتوجه المنع الى القول بوجوب تعلمها تعيينيا من جهة المنع عن كون وجوبها كذلك و (ح) فمع التمكن من الجماعة مع عدم الاطمينان باتمام الايتمام بحيث لايحتاج الى القرائة لايكون وجوب التعلم ساقطا فتركه فيهذا الحال ترك للواجب من غير علم بما يسقطه عنه (وبعبارة اخرى) سقوط وجوب التعلم (ح) متوقف على سقوط اصل القرائة وهو متوقف على الاتيان بالجماعة لاعلى التمكن من اتيانه ولو لم يأت بها بعدُ ، فمالم يسقط وجوب القرائة باتيان بدلها التنزيلى يكون وجوب التعلم باقيا بحاله واما بالنسبة الى القرائة من المصحف فتوقف وجوب التعلم على عدم التمكن منه مبنى على جواز ها منه فى حال الاختيار فلو قلنا بجوازها منه فى حال الاختيار فالواجب من التعلم هو الاعم من القرائة عن ظهر القلب اومن المصحف بحيث لوتعلم القرائة من المصحف لسقط وجوبه و لو لم نقل بجوازها من المصحف فالواجب هو خصوص التعلم من ظهر القلب كما هو واضح

واما توقف وجوبه على عدم التمكن من متابعة القارى فالاقوى عدم التوقف و ذلك لندرة اتفاق امكان المتابعة و شذوذ التمكن من اداء الكلمات و الحروف مع المتابعة صحيحاً بحيث يصدر منه القرائة الصحيحة مع المتابعة و بالحقيقة هذا ليس

من القرائة فى شيئى اصلا(فتلخص من جميع ما ذكرناه) ان ملاك وجوب تعلم القرائة بعينه هو ملاك وجوب تعلم الاحكام و هو حكم العقل المستقل بوجوبه و قد حقق فى الاصول ان حكمه به غير متوقف على فعلية التكليف لكى يستشكل فى وجوب تعلمه فى الموقتات قبل الوقت ولا على العلم بفوته فى وقته لو ترك التعلم قبل الوقت بل ما هو موضوع الحكم المستقل هو وجوب تعلم ما يخاف بترك تعلمه فوت التكليف فى ظرف تعلقه فالمراهق المرفوع عنه القلم شرعا لو خاف بترك تعلم الاحكام فوتها بعد البلوغ يحكم العقل بوجوب تعلمها عليه قبله بحيث لو ترك و انجر الى ترك التكليف فى ظرف تعلقه و تنجزه لكان معاقبا و هذا مما لا اشكال فيه و ان وقع البحث فى كون العقاب مستنداً الى ترك التعلم او الى فوت الواقع او الى احد هما فاذا كان الطريق مخالفا مع الواقع عوقب على مخالفة الطريق و ان كان موافقا عوقب على ترك الواقع او عليهما معاً بمعنى عدم العقاب فى صورة مخالفة الطريق مع الواقع لكنه امر آخر لا ربط له بما نحن بصدده و ان كان التحقيق فيه ترتب العقاب على مخالفة الواقع (وكيف كان)فاذا كان ملاك وجوب تعلم القرائة هو خوف الفوت بترك تعلمه فلا اشكال فى تحقق الخوف مع التمكن من الايتمام و القرائة من المصحف و اتباع القارى اجمع و ذلك لاحتمال ان يموت الامام او يحدث او يعرض له ما لا يتمكن معه من اتمام الصلوة و احتمال ان يعرض له ما يمنعه عن القرائة من المصحف او اتباع القارى ،واحتمال تحقق المانع فى الثانى و ان كان بعيداً فى العادة لكن الامر فيه سهل من جهة ابتنائه على جواز القرائة من المصحف اختياراً كما تقدم وهو ممنوع كما سياتي لكن احتمال تحققه فى الاول و الاخير ليس بكل البعيد و معه فلا يحصل الاطمينان و الوثوق ببقاء تمكنه الى ان يسقط عنه القرائة و ما لم تسقط عنه تكون محكومة بالوجوب التعيينى فيجب معه تعلمها (ح) فظهر مما ذكرناه ان الاقوى وجوب التعلم حتى مع التمكن من الايتمام و من القرائة عن المصحف او اتباع الغير فى القرائة

(الامر الثانى) اذا لم يتمكن من تعلم القرائة مع التمكن من الايتمام فهل يجب عليه الايتمام مطلقا او لا يجب مطلقا او يفصل بين ما اذا كان ترك التعلم الى ان ضاق الوقت

من جهة عدم التمكن من التعلم راساً امالآفة فى لسانه او لكونه بليداً لا يقدر عليه او لعدم من يتعلم منه الى آخر الوقت فيقال فيه بعدم وجوب الايتمام و بين ما اذا كان تركه عن تقصير فيقال فيه بوجوبه وجوه الاقوى بالنظر هو الثانى اعنى عدم الوجوب وان كان الاحوط هو التفصيل كما عليه صاحب الجواهر، لنا على المختار اما فى صورة العجز عن التعلم فلسقوط وجوب القرائة (ح) بسبب تحقق العجز عن تعلمها فيمثله الاطلاقات الآمرة بقرائة ما تيسر منه كقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه و قرائة الحمد و التسبيح و نحوهما اذا لم يحسن منها شيئاً حسبما ياتى الكلام فيه تفصيلا و ما دل على اكتفاء من له آفة فى لسانه بما تيسر له من القرائة بل مع احتمال صحة امامته لغيره بتنزيل قرائته الناقصة منزلة التامة كما يدل عليه ماورد من الاكتفاء باذان البلال و ان سينه شين مع كون من فى المسجد من المكتفين باذانه متمكنين من اداء الشين صحيحاً كما ياتى تفصيله و ما هو المختار فيه فى باب الجماعة و بالجملة فما يدل على بدلية مايحسن من القرائة اومن غيرها مثل الآية الشريفه اوقوله عليه السلام فان كان معك قرآن فاقرء به و نحوهما باطلاقه يدل على كون التكليف مع عدم التمكن من التعلم هو الاتيان بما يتيسر سواء كان الايتمام ممكنا ام لا ودليل الجماعة المستفاد منه كون قرائة الامام قرائة الماموم تنزيلا لا يوجب انثلام ظهور ما ادعيناه فى الاطلاق ومعه فيكون هو المحكم (والحاصل) ان وجوب الايتمام فى تلك الحالة متوقف على الامر بالقرائة والافمع سقوط وجوبها بواسطة عدم التمكن من تعلمها فلا وجه لوجوب الايتمام معه بل لابد من القول بجواز الاتيان بما يتيسر هذا، والظاهر عدم الخلاف فى نفى وجوب الايتمام عن ذوى العاهة كالاصم ونحوه و ليس عدم وجوبه عليه مع التمكن منه الا بملاك سقوط القرائة عنه و الاكتفاء بمايحسن منها الموجود فى المقام ضرورة عدم الفرق بين كون عدم التمكن من التعلم للصمم او للبلادة ونحوهما مما كان ترك التعلم معه على غير وجه العصيان .

و اما فى صورة التمكن من التعلم و تركه عصياناً (فقد يقال) بعدم شمول الاطلاقات المتقدمة له بتوهم عدم سقوط القرائة عنه (ح) نظراً الى انه فى تلك الحالة و ان لم يكن متمكناً من القرائة لكن امتناعها (ح) انما هو بسوء اختياره لترك التعلم

و هولاينافى الاختيار و مع الاختيار فيصح التكليف و يترتب على تكليفه ترتب العقاب على مخالفته (و لا يخفى انه توهم فاسد) و ذلك لانه ان اريدان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار خطاباً فهو ممنوع ضرورة قبح مطالبة العاجز بما لايقدر عليه وان كان عجزه باختياره وتصحيح ترتب العقاب على التكليف لايوجب كون مطالبة العاجز بمالا يتمكن من الاتيان به حسنا بل العقل يحكم بقبحه فمرجع المصحح (ح) الى ان المولى يرتكب القبيح لاجل ان يعاقب عبده وهذا كما ترى بنفسه قبيح من المولى لا انه موجب لرفع القبح عن فعله و السر فى ذلك ان الغرض من الطلب هو البعث والتحريك نحو الفعل ليتوصل به الى المطلوب و مع العلم بعدم الوصول اليه من ناحية الطلب من جهة العجز عن الانبعاث و لو كان عجزا ناشياً عن اختيار المكلف لايعقل ان يتحقق البعث والتحريك و هذا ظاهر جداً لاينبغى التأمل فيه(وان اريد)ان الامتناع بالاختيار لاينافيه ملاكا و مع تفويته له بسوء الاختيار يترتب عليه العقاب و ان لم يكن الخطاب موجوداً فعلا فهو مسلم لكنه غير مناف مع سقوط وجوب القرائةفى تلك الحالة ومع سقوطه فلايبقى وجه لوجوب الجماعة عليه لكونه (ح) مشمولاً للاطلاقات المتقدمة فظهر مما بيناه عدم الفرق بين الصورتين و ان الاقوى هو جواز الاكتفاء بما يتيسر من القرائة فيهما وان كان الاحوط خصوصا فى الاخير هو الايتمام .

(**فان قلت**) مقتضى التخيير بين الجماعة و الفرادى كون الجماعة بدلاً عن المرتبة الاختيارية من الفرادى فاذا تعذر ذاك الفرد يتعين بدله ولاينتهى الامر الى المراتب الناقصة من الافراد الاختيارية (قلت) ما ذكرته ممنوع بمنع كون التخيير بينهما شرعيا اولا بل هو عقلى من باب حكم العقل بالتخيير بين الافراد المندرجة تحت الطبيعة الواجبة ، وكون التخيير على تسليم كونه شرعيا بين الجماعة وبين الفرادى بمالهامن المراتب الطولية فكل مرتبة من مراتبه الكاملة او الناقصة طرف للتخيير بينها وبين الجماعة

وهذا هو مراد صاحب الجواهر (قده) بقوله والتخيير انما هو بين الصلوة فرادى بتمام مراتبها وبين الجماعة (قال الاستاد) و هذا قوى متين

اقول لعل وجهه هو تنزيل الناقصة مرتبة الكاملة كما في قوله صلى الله عليه و آله

وسلم سين بلال شين عندالله وقوله صلى الله عليه و آله ان الرجل الاعجمى ليقرء القرآن بعجمته فيرفعه الملائكة على عربيته والاطلاقات الآمرة بقرائة ماتيسر لشاملة لصورة التمكن من الجماعة والافتصوير بدلية بدل الفرد الناقص عن الفرد الكامل مشكل جداً فتأمل

ثم ان صاحب الجواهر (قده) بعد ان استشكل فى صورة كون العجز عن التعلم بسوء الاختيار فى التمسك بقاعدة الميسور مستدلاً بان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار ذكر بعد جملة من الكلام مالفظه نعم لو علم ان الشارع رتب البدل على موضوع يصدق و ان كان باختيار المكلف اتجه (ح) الانتقال كقوله فاقد الماء مثلا يتيمم اذلاريب فى صدقه على من اراق الماء ولعل مدار المسئلة فيما نحن فيه على ذلك فان ثبت موضوع اندرج فيه والاكان الحكم بالانتقال مشكلا الى ان قال ولعله الى ذلك اومىء فى المحكى من الموجز و شرحه من ايجاب القضاء عليه خارج الوقت (انتهى)

ومراده الفرق بين ماكان من الشرط او الجزء تعذره موجباً للانتقال الى موضوع جعله الشارع بدلا عن التكليف فى ذاك الحال و بين مالم يكن كذلك ففى الاول اذا انتقل الى ذاك الموضوع يتعين عليه ذاك البدل ولو كان انتقاله بسوء الاختيار كما اذا اراق الماء الموجود له عمداً اختياراً وفى الثانى اذا كان منشاء تعذر الجزء او الشرط سوء الاختيار فلايتعلق التكليف بالصلوة الفاقدة للجزء اوالشرط المتعذر ولذا يجب عليه القضاء هذا محصل مرامه (ولا يخفى ما فيه) لعدم الفرق بين الصورتين اصلا الابان المثبت للبدل فى الاولى حكم شرعى و هو قوله تعالى و لم تجدوا ماء (الاية) وفى الثانى الحكم الشرعى بضميمة حكم من العقل (و بعبارة اخرى) فى الاول بدليل واحد و فى الثانى بدليلين و تقريبه انه بعد ان ورد من الشرع ان الصلوة لا تترك بحال من الاحوال بمعنى انه يجب الاتيان بهاباى درجة يتمكن من الاتيان بها وضم ذاك الدليل الى الادلة المثبتة للاجزاء والشرائط يتحصل منها انحصار جزئية كل جزء وشرطية كل شرط منها بصورة التمكن منها بمعنى ان المتعذر منها ليس بجزء ولا شرط فى حال التعذر وهذا اعنى اختصاص الجزئية و الشرطية بصورة التمكن (الا فيما و رد فيه دليل على الشرطية بقول مطلق كالطهارة المطلقة اعنى الاعم من المائية و الترابية حيث ثبت سقوط

الصلوة بتعذر ها) حكم عقلى مستفاد من ذلك الدليل الشرعى فاذا تعذر شيء منها تعين الاتيان بالباقى بحكم هذين الدليلين فيستفاد منهما بدلية المتيسر ووجوب الاتيان به بعد تعذر المتعذر كما يستفاد ذلك من قوله و ان لم تجدوا فى الاولي من غير فرق بينهما الا ان فى الاولى كان بدليل واحد و فى الثانية يكون بدليلين وهذا غير فارق لما نحن بصدده .

(**الامر الثالث**) لا اشكال فى وجوب قرائة ما يتيسر منها مع عدم التمكن من تعلم ما يحسنها فى الجملة

وتنقيح البحث يتم بطى مقامات (الاول) هل يعتبر فى وجوب قرائة ماتيسر منه كونه بنفسه قرآنا ام يجب قرائة ماتيسر ولو كان قرانيه الميسور متوقفا على القصد كالبسملة و الحمدلة ؟ قولان فالمنقول عن جامع المقاصد هو الاول واستدل له بما ورد فى الرواية العامية ان رجلا سئل النبى صلي الله عليه و آله فقال انى لا استطيع ان احفظ شيئامن القران فماذا اصنع فقال له قل سبحان الله والحمد لله وتقريب الاستدلال ظاهر حيث انه (ص) امره بذكر التسبيح والتحميد مع ان الحمدلله من القران فلو كان قرائة مايتوقف قرانيته على النية كافية لكان اللازم امره بقرائة الحمدلله بقصد القرآن ويشعر بذلك ايضاً عدم امره بقرائة البسملة مع ان الظاهر استبعاد عدم معرفتها عادة لكن الاقوى هوا لاخير كما هو المشهور وذلك لقاعدة الميسور المتيقن موردها فى مثل المقام

(**فان قلت**) فلعل وجوب اجزاء الحمد ارتباطى موجب لسقوط وجوب قرائة البعض عند تعذر الباقى ومع هذا الاحتمال فلا يبقى مجال للاستدلال بقاعدة الميسور (قلت) هذا مما لايتوهمه احد كيف ولو كان كذلك للزم عدم وجوب قرائة الميسور منه ولولم تكن قرانيته متوقفة على القصد وهذا كما ترى واما الاستدلال بالرواية فمردود بكونها عامية وكونها معمولاً بها عند الاصحاب لايوجب حجيتها من تلك الجهة التى لم يعمل بها كما لايخفي

(**المقام الثانى**) لا اشكال فى وجوب قرائة المتيسر من القران كما عرفت فى

المقام الاول و اما بالنسبة الى المتعذر (فهل)يجب الاتيان منه بمايكون بدلاعنه ؟ او يكتفى بما يتيسر له من الحمد ؟ وجهان ظاهر جملة من المتون كالشرايع و نحوه هو الاخير والمشهور على الاول واستدل للاخير بقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر منه بتقريب ان الضمير فى منه ولو كان راجعاً الى القران لكن المراد من القرآن هو المعهود بكون اللام فيه للعهد فيصير المعنى (و الله يعلم) فاقرءوا ماتيسر من الحمد و مع قرائة المتيسر منه لادليل على وجوب اتيان البدل عن المتعذر لظهور كون التكليف بعد تعذر المتعذر هو قرائة المتيسر (و الا قوى هو الاول) لفساد التقريب المذكور بمنع كون اللام للعهد كما هو الظاهر ممن استدل بالآية على وجوب قرائة غير الحمد عند تعذره اجمع (ولا يخفى) ان وجوب البدل عن جميع الحمد بنفسه دليل على وجوب البدل عن بعضه المتعذر وذلك لان مع تعذر الكل لايكون البدل الواجب بدلاً عن مجموع الحمد من حيث المجموع بل عن كل جزء منه ولذا يعتبر فى البدل ان يكون بمقدار المبدل اما فى الآيات اوفى الكلمات اوفى الحروف على تفصيل ياتى فثبت ان كل جزء منه عند التعذر يحتاج الى البدل ولايخفي انتفاء الفرق فى احتياج كل جزء متعذر الى البدل بين ان تعذر معه جزء آخر اولا،فكل جزء متعذر يحتاج الى البدل تعذر معه جزء آخر امملا فمع تعذر البعض يحتاج الى البدل

(المقام الثالث) هل يتعين فى البدل ان يكون من القران؟ اويكفى الاتيان بالتسبيح و التحميد ايضاً ؟ وجهان ، مقتضى الرواية المتقدمة الآمرة بالتسبيح والتحميد وماورد من قوله عليه اسلام« فان كان معك قرآن فاقرء به » هو الاخير وذلك لان اطلاق كل واحد منهما و ان كان هو تعين مدلوله دون الآخر ضرورة ان مقتضى الرواية الآمرة بالتسبيح والتحميد هو تعينهما ولو مع التمكن من قرائة القران ومقتضى الخبر الثانى هو تعين قرائة القرآن ولو مع التمكن من التسبيح والتحميد لكن لابد من تقييد كل منهما بصورة عدم التمكن من الاخر ويكون نتيجة التقييد هو التخيير بينهما فى صورة التمكن منهما معاً (لكن الاقوى) كما عليه المشهور هو الاول و ذلك لان الواجب لولا التعذر كان هو قرائة القرآن وان تكون بالحمد فمع تعذر الخصوصية يبقى وجوب

القرانية بحالها فيجب الاتيان بالقرآن

(لايقال) ما ذكر انما يصح في المركبات الخارجية دون المركب العقلي كالمركب من الجنس و الفصل ضرورة فساد القول بوجوب الجنس بعد تعذر الفصل بايجاده في ضمن فصل آخر وذلك لان ماكان واجباً كان عبارة عن هذا النوع المتعذر ومع تعذره يكون الالتزام بوجوب نوع آخر مباين له محتاجا الى الدليل ولايمكن اثبات وجوبه بقاعدة الميسور

(لانانقول) القرآنية في المقام ليست كالجنس للحمد بل الظاهر ان يكون الواجب عليه القرائة و ان تكون القرائة بالفاتحة ومع تعذر الفاتحة يحكم بوجوب القرائة بقاعدة الميسور (اقول) واما الاستدلال للتخيير بانه مقتضى الجمع بين الخبرين ففيه ان الظاهر من قوله (ع) في خبر ابن ابى اوفى ان رجلا سئل النبى(ص) فقال انى لا استطيع ان احفظ شيئا من القرآن (الخ) خصوصاً بقرينة كلمة شيئاً، هو وجوب التسبيح و التحميد اذالم يتمكن من قرائة القرآن اصلا لافي صورة عدم التمكن من خصوص الحمد لعدم عهد في البين ومعه فلا اطلاق له في صورة التمكن من قرائة غير الحمد من بقية القرآن ، والنبوى المتقدم(فان كان معك قرآن فاقرء به)مطلق يشمل صورة التمكن من الذكر ويبقى على اطلاقه و مع عدم التمكن من القرآن ياتى بالذكر بمقتضى خبر ابن ابى اوفى بلا معارضة بينهما اصلا و كذا صحيح ابن سنان وفيه (لوان رجلا دخل في الاسلام لايحسن ان يقرء القران اجزئه ان يكبر ويسبح و يصلى) لكون الظاهر منه ايضاً عدم التمكن من القرآن رأسا لاخصوص الحمد لعدم معهودية خصوص الحمد وكيف كان فما عليه المشهور هو الاقوى

(المقام الرابع) هل يجب ان يكون المتكرر مما يحسن من الحمد بان يكرر الميسور منه حتى يكون بدلاً من المتعذر ؟ او يتعين ان يكون من غير الحمد اذا تمكن من قرائة غيره ؟ او يتخير بينهما؟ وجوه ، مختار العلامة الطباطبائى في منظومته هو الاول (و استدل له) باقربية الميسور من الحمد الى المتعذر منه من غيره من القرآن لاشتراكها في كونهما من آى الحمد، وفيه منع اعتبار مثل تلك الاقربية بل لو تمت لكانت من

الامور الاستحسانية (وذهب المشهور الى الثانى) وذلك لان الواجب من القرائة هو قرائة الآيات السبع فاذا تعذر ست منها مثلا وتيسرت واحدة فبتكرار الواحدة سبع مرات لا يصدق قرائة سبع آيات بل الصادق هو قرائة الآية الواحدة سبع مرات فكم فرق بين قرائة سبع آيات مرة واحدة وبين قرائة الآية الواحدة سبع مرات و(ح) فبتكرار الميسور لا يصدق الاتيان بالبدل فيتعين الاتيان من غيره لو امكن وهذا هو الاقوى (ومن ذلك يظهر) ضعف الوجه الثالث مع انه لم ينسب الى احد

(**المقام الخامس**) اذا تعذر قرائة المتيسر من غير الحمد بعدد تمام الآيات المتعذر منها وامكنه قرائة الاقل من المتعذر عنها (فهل) يتعين الاتيان بالميسور بالتكرار؟ او يتعين عليه الذكر (ح)؟ قولان ، المنسوب الى جماعة (هو الاول) لانه اقرب الى المتعذر من الذكر (وحكى ميل المحقق الثانى الى الثانى) لانه صالح للبدلية عن الجميع فللبعض اولى ، ولعدم الدليل على بدلية التكرير ، ولمقتضى ماذكرنا فى المقام الرابع آنفا فى وجه تعين غير الحمد من عدم صدق السبع بالتكرير ولا ريب انه اولى ، الا ان الظاهر من قوله فى خبر ابن ابى اوفى لا استطيع شيئا من القران بضميمة النبوى المتقدم هو الاول (والمسئلة لا تخلو عن اشكال) والاحوط التكرير مع عدم معرفة الذكر كما انه مع معرفته فالاحوط الاتيان بهما لكن لا بقصد البدلية بل رجاء

(**السادس**) هل الواجب من القرآن المأتى به بدلاً مطلق ما يسمى قرآنا ؟ او يعتبر ان يكون بمقدار المبدل ؟ (وعلى الثانى) هل المعتبر هو التساوى فى الآى ؟ او يعتبر التساوى فى الكلمات او فى الحروف ايضا ؟ وجوه ، الظاهر من اطلاق الآية الشريفة والنبوى المتقدم هو عدم اعتبار المساوات اصلا (لكن) مقتضى كون الحمد هي السبع المثانى واعتبار السبع فيها هو اعتبار التساوي فى الآيات (واما من حيث الكلمات و الحروف) فلا دليل على اعتبار التساوى فيهما مضافاً الى كون لزوم اعتبارهما موجباً للعسر والحرج ضرورة تعذر عد حروف البدل والمبدل منه والاتيان من البدل بقدر حروف المتعذر ، بل وفى الكلمات ايضاً ، لكنه اذا تمكن من الآيات بالسبع التى لا تكون حروفها انقص كان الاتيان بها احوط خصوصاً اذا كانت مساوية مع المتعذر فى الحروف ولم تكن حروفها از يد كما انه مع الزيادة لا بأس باتيان الزايد رجاء ووجه الاحوطية ظاهر مما تقدم

فى المقام الثانى من كـون اعتبار البدل انما هو بالنسبة الى كل جـزء جزء مـن اجـزاء المتعذر ولا ريب ان الاجزاء الاولية منه هـى الحروف لكونها جزء من الآى

السابع هل المتعين بعد تعذر القرآن هو الاتيان بالتسبيح و التكبير ؟ او هما مع التحميد ؟ او يتعين الاتيان بالتسبيحات الاربع ؟ وجوه ، مقتضى صحيحة ابن سنان المذكور فيها التكبيروالتسبيح (هوالاول) ومقتضى المذكور فى النبوى المتقدم المنجبر ضعفـه بالعمل ، الحمـد مع التسبيح (هو الثانى) و مقتضى بدلية التسبيحات الاربع عن الحمد فى الركعتين الاخيرتين (هو الثالث) بدعوى كون المذكورفى الروايتين هو هو احد افراد التسبيح بمعنى كونه اشارة الى التسبيح المشهور كما ان الاخبار فى باب التسبيحات الاربع ايضاً مختلفة لاسقاط بعضها فى جملة منها وهذا هو الاحوط (اقول) و الاحوط ان يؤتى بالتهليل رجاء لابقصد البدلية

(الثامن) انه بناءعلى تعين خصوص التسبيحات الاربع المشهورة فهل يعتبر فيها التعدد ؟ اويكتفى فيهابالمرة الواحدة ؟ وجهان ، لاينبغى الارتياب فى عدم اعتبار تساوى حروفهامع حروف الفاتحة وذلك لما عرفت من عدم الدليل على اعتباره فيما اذا اتى بالقرآن فضلا عمااذااتى بالذكرو اما الاكتفاء بالمرة او الاتيان بالثلث فالظاهر انه مثل الاخيرتين كما هو الظاهرمن البدلية فان قلنا فى الاخيرتين بالاكتفاء بالمرة فيكفى هنهناوسيأتى المختار فى الاخيرتين .

(الامر الرابع) اذا تعـذر تعلم السورة فاما ان يكون الـكل متعذراً او يكون بعضه ميسوراً لا اشكال فى وجوب قرائة الميسور منه و ذلك لقاعدة الميسور كما انـه لا ينبغى التأمل فى عدم وجوب الاتيان بالذكر بدلاً عنها فيما اذا تعذر الكل و ذلك لعدم مايدل على وجوب الاتيان به بدلاً عنها كماهو واضح

الامر الخامس هل يجوز القرائة من المصحف اختياراًمع التمكن من القرائة عن ظهر القلب و جهان و المشهور على عدم الجواز و استدلوا بخبر على بن جعفرعن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل و المرئة يضع المصحف امامه ينظر فيه و يقـرء و يصلى قال لايعتدبتلك الصلوة لكنه معارض بصحيح الصيقل عن الصادق عليه السلام قال قلت له ماتقول

فى الرجل يصلى و هو ينظر فى المصحف يقرء فيه يضع السراج قريباً منه فقال لابأس بذلك و بمضمونه افتى فى الذخيرة على ما حكى عنه حاملا الخبر الاول على الكراهة ولا يخفى بعد حمله خصوصا بقرينة قوله لا يعتد بتلك الصلوة وحمله الشهيد قدس سره على صورة التعذر من القرائة عن ظهر القلب و الباقون على النافلة و هذا الاخير جمع حسن الا انه لاشاهد له بحيث يصير بسببه من الجمع العرفى و يمكن ان يستأنس به بقول الراوى فبه يضع السراج قريبا منه المقتضى لكون فعله فى الليل المناسب لقرائة السورا الطوال بانضمام استحباب قرائتهافى نافلة الليل فيستشم منه كونه فى صلوة الليل (اقول) وكذا يستشم من قوله لايعتد بتلك الصلوة فى خبر على بن جعفر الدال على عدم سقوط التكليف بها ولزوم الاعادة انحصارها بالفريضة(وكيف كان) فماعليه المشهور هو الاقوى .

(الامر السادس) قد تقدم سابقاً ان وجوب السورة مشروط بامور (الاول) عدم المرض و مقتضى اطلاق المرض فى الاخبار وكلمات الاخيار وان كان عدم الفرق فيه بين ما يوجب معه المشقة فى قرائتهاو بين غيره الا ان الظاهر خصوصاً بمناسبة الحكم و الموضوع كون الموجب للمشقة فى قرائته هو المسقط لكن المراد من المشقة هو اول درجتها وان لم تكن بالغة الى مرتبة العسر اوالضرر و لايخفى ان السقوط (ح) يكون من باب الرخصة (الثانى) عدم الاستعجال و هذا الشرط ايضاً مطلق فى الاخبار و الكلمات الا ان الظاهر ايضاً هو عدم ارادة صرف الاستعجال ولو من جهة شدة الاهتمام بالخروج عن الصلوة بل المراد هوالاستعجال لما يهمه من الامور ولو لم يكن فى تركه ضرر، والسقوط فيهذا ايضاً يكون من باب الرخصة (الثالث) عدم الخوف ، و الخوف على نحوين لانه اما يكون بمرتبة موجبة لتوجيه التكليف الى صلوة الخوف اولا يكون كذلك كما اذا خاف من لص او سبع ونحوه وعلى اى تقدير يكون السقوط عزيمة اما على الاول فلعدم تعلق التكليف بالصلوة مع السورة لكون المأمور به فرداً مبانياً معها فالاتيان بالصلوة مع السورة التى هى صلوة المختار اتيان بمالا امر به و اما على الثانى فلانه مع الخوف يسقط الامر بالسورة فلو قرئها والحال هذه يكون تشريعا محرماً فتأمل (الرابع) عدم

ضیق الوقت ولا اشکال فی اعتباره فی وجوبها فی الجملة لکن المعتبر من الوقت هل هو بمقدار التحقیقی منه بحیث لو بقی منه مقدار اربع رکعات بلا سورة یجب ترکها حتی یقع تمام الاربع فی الوقت او مطلق مقداره ولو کان تنزیلیا بحیث لو تمکن من اتیان رکعة منها فی الوقت مع قرائة السورة یجب قرائتها .

(و بعبارة اخری) المعتبر من الوقت المزاحم مع السورة هل هو المقدار التنزیلی منه وهو مقدار درک الرکعة ؟ او مقدار تمام الصلوة بحسب حال الصلوة والمصلی ؟ وجهان ، الاقوی (هو الثانی) اعنی تقدیم مقدار تمام الصلوة من الوقت علی السورة فعلی هذا فلو دار الامر بین وقوع الصلوة بتمامها فی الوقت بلاسورة او اتیانها مع السورة مع خروج بعضها من الوقت ولو کان رکعة او اقل یجب حفظ الوقت بترک السورة .

و السر فی ذلك هو ان مقتضی القاعدة الاولیة وان کان تقدیم الاجزاء فی المراعات عند مزاحمة الشرائط معها کما انه یقدم الشرائط علی الموانع وذلك لتقدم الاجزاء علی الشرائط مثل تقدیم الشرائط علی الموانع لکون الاجزاء ملحوظةً اولاً ثم یلاحظ تلك الاجزاء مقیدة بوجود شیء وینتزع عنه الشرطیة او بعدم شیء فیعبر عنه بالمانعیة لکن لمکان رکنیة هذا الشرط وعده فی سلك الارکان فی صحیحة لاتعاد یقدم علی الجزء الذی لایکون من هذا القبیل کما هو الشأن فی باب الدوران بین المهم و الاهم، فلو اتی بالسورة و الحال هذه اعنی صارت سببا لخروج بعض افعال الصلوة عن الوقت بطلت الصلوة (وذلك لامن جهة) ان الامر بادراك الوقت مقتضی للنهی عن الضد وهو الاتیان بالسورة حتی یستشکل فی الاقتضاء (ولا من جهه النهی) عن قرائة السورة المفوتة للوقت کما فی المحکی عن التهذیب عن الصادق علیه السلام و فیه یقول (ع) من قرء شیئاً من الحم فی صلوة الفجر فاته الوقت (حتی یستشکل تارة) بعدم دلالته علی النهی بدعوی کونه علیه السلام فی مقام بیان تحقق العادة بفوت الصلوة عند قرائة (حم) بلانظر الی ان تفویته بقرائتها حرام اولا (واخری) بانه علی تقدیر دلالته علی النهی یکون محمولا علی الارشاد و ان کان الاول منظوراً فیه ضرورة فساد الدعوی المذکورة من کون الامام علیه السلام فی مقام بیان امر عادی (بل الظاهر من) الخبر بظهور عرفی کون ذلك صغری لکبری کلیة

مسلمة مفروغ عنها وهى ان كلما يفوت بقرائتها الوقت لايجوز قرائتها (ولا من باب تزاحم) الاهم والمهم النفسيين حتى يمنع من الحكم بعدم صحة المهم بعد ترك الاهم (اما بدعوى الامر التربتى) بناء على القول بالترتب (او من جهة) ملاك الامر بناء على المنع من الترتب .

بل من جهة كون الباب من قبيل تزاهم الاهم و المهم فى القيد و فى مثله لا يمكن تصحيح المهم لا بالامر الترتبى ولا بالملاك (والسر فى ذلك) هو ان مقتضى تقييد الصلوة بطبيعة السورة الجامعة بين الطويلة منها كالبقرة والقصيرة كالعصر هو تخيير المكلف فى اتيان اى فرد من تلك الطبيعة شاء و مع ابتلاء فرد منها بمزاحم اهم يخرج ذاك الفرد المزاحم به عن كونه فرداً للطبيعة المأخوذة قيداً بما هى كذلك وان كان فرداً لها بما هى طبيعة فقهراً يضيق دائرة القيدية بالطبيعة المتحققة بغير هذا الفرد فلوا وجدها بهذا الفرد والحال هذه لم يوجد ما هو قيد للصلوة و مع عدم وجوده ما اتى بطبيعة الصلوة التى تكون متعلقة للامر لكون المأمور بها هى المقيدة بالسورة الصغيرة والمفروض ان المأتى بها ليست كذلك فالمأتى بها ليست منطبقة على المأمور به فيكون المأمور به باقيا فى الذمة على حاله فيحكم ببطلان المأتى به ولو لم نقل باقتضاء الامر للنهى عن الضد ولا بدلالة الخبر المتقدم على النهى او قلنا بكونه محمولا على الارشاد و سواء قلنا بصحة المهم المزاحم بالاهم من باب الترتب او من جهة الملاك او لم نقل به وهذا كما فى الحكم ببطلان الوضوء فيما لو كان مأموراً بالتيمم وعصى وتوضاء حيث انه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء لا من باب الترتب ولا من باب الملاك ولذا لم يحكم الشيخ (قده) بصحته مع انه قائل بصحة المهم بالملاك ولا العلامة المجدد الشيرازى (قده) مع انه قائل بصحته بالترتب بل حكما بالبطلان فى حاشيتهما على نجاة العباد (وسره) هو ما ذكرناه من ان مطلوبية الصلوة (ح) مقيدة بالطهارة الترابية فالصلوة المأتى بها مع الوضوء ليست هى المأمور بها لفقد قيدها الذى هو التيمم فلا يكون لها ملاك اصلا حتى يمكن الحكم بصحتها بالملاك او بالامر الترتبى لوضوح ان الامر الترتبى انما هو فى ظرف تحقق الملاك (وكيف كان) فلا ينبغى الاشكال فى اصل الحكم .

ثم اعلم انه اذا تزاحم القيدان فلا يخلو اما ان يكون كلاهما مما لا بدل له ، أو يكون كلا هما مماله البدل او يكونان مختلفين ففي المختلفين يقدم مالا بدل له على ماله البدل ولو كان ماله البدل اهم ولا يراعى فيهما الاهمية اصلا بل يكون مالا بدل له اهم مطلقا مما له البدل و فيما يكون لهما البدل اولا بدل لواحد منهما يراعى الاهمية ومع عدم الاهمية بينهما يحكم بالتخيير وهذه قاعدة كلية لا اشكال فيها

(انما الكلام في تشخيص صغرياتها) فمما وقع فيه الاشكال مالو تزاحمت الطهارة المائية مع ادراك الصلوة بتمامها في الوقت بان دار الامر بين الوضوء مع خروج بعض افعال الصلوة عن الوقت و بين التيمم واتيان جميعها فيه (فقد يقال) بتقدم الطهارة المائية لاهميتها عن الوقت مع كون كل منهما مماله البدل لبدلية التيمم عن الوضوء وبدلية ادراك الركعة من الوقت عن الوقت (وقد يقال) بتقديمها ايضاً من جهة ادراك الوقت بسبب ادراك مقدار الركعة منه الذى هو بمنزلة ادراك تمامه تنزيلاً وهذا منسوب الى بعض الاساطين و منهم السيد السند (ولا يخفى ضعف كلا الوجهين)

و التحقيق ان يقال ان باب التزاحم وتقديم مالا بدل له على ماله البدل اورعاية الاهمية فيما يكون المتزاحمين متساويين في ثبوت البدل لهما و عدمه انما يكون فيما اذا لم يكن احدهما مشروطاً بالقدرة الشرعية والا فلا يعقل التزاحم اصلا بل يقدم الغير المشروط بالقدرة الشرعية ولو كان من اضعف الواجبات ، على المشروط بها ولو كان من اقوى الواجبات و ذلك لان عدم وجوب الغير المشروط بالقدرة الشرعيه من شرائط وجوب المشروط بها فبوجوب الاول ينتفى شرط وجوب الثانى الموجب لانتفاء وجوبه بانتفاء شرطه والاول وان كان مشروطاً بالقدرة العقلية لكن وجوب الثانى لا يعقل ان يكون موجباً لانتفاء القدرة العقلية عن الاول للزوم الدور لكون وجوبه مشروطاً بعدم وجوب الاول فلا يعقل ان يكون مانعاً من وجوبه و مع عدم ممانعته عن وجوبه يكون واجباً بلا مزاحم فيمنع عن وجوب المشروط بالقدرة الشرعية وهذا ظاهر لاسترة فيه

(اذا عرفت ذلك) فاعلم ان المثال من هذا القبيل لان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية دون الوقت ، اما الاول فلان ملاك كون القدرة شرطاً شرعياً

مع كون جميع الواجبات مشروطة بالقدرة العقلية هو اخذ القدرة فى لسان دليل الحكم سواء كان بدليل متصل او منفصل او بقرنية اخرى والآية الشريفه المتكفلة لحكم الوضوء و ان لم تكن القدرة مأخوذة فيها فى موضوع الخطاب حيث ان المذكور فى صدرها (يا ايها الذين امنو اذا قمتم « الآية ») لكن تذيلها بقوله تعالى (و لم تجدوا ماء الخ) بمنزلة دليل منفصل دال على اخذ القدرة فى الموضوع فكانه تعالى قال اذا تمكنتم من الوضوء فتوضؤا وان لم تتمكنوا فتيمموا، فالموضوع بضميمة الذيل هو المكلف المستطيع للوضوء (و اما الثانى) اعنى عدم اشتراط الوقت بالقدرة الشرعية فلان غاية مايستفاد من دليل تنزيل ادراك الركعة من الوقت منزلة ادراك كله فى قوله من ادرك ركعة الخ هو ان غير المدرك لتمام الوقت لو وقع ركعة من صلوته فى الوقت يكون مدركا للوقت لا ان وجوب اتيان الصلوة بتمامها فى الوقت مشروط بالقدرة الشرعية ضرورة ان لسان التنزيل ليس ان غير المتمكن من اتيان الصلوة بتمامها فى الوقت يكون مقدار الركعة و قتاله بل المستفاد منه ان غير الآتى بصلوته تماماً فى الوقت يكون مقدار الركعة وقتاله وهذا غير مربوط بجعل القدرة شرطاً فى لسان الدليل كما لا يخفى فعلى هذا فيقدم الوقت على الوضوء فيجب التيمم وادراك تمام الوقت وهذا كان جملة معترضة فلنعد الى ماكنا فيه (فنقول تزاحم) السورة مع الوقت من قبيل تزاحم مالا بدل لهما ولا اشكال فى اهمية الوقت لعده فى صحيحة لاتعاد من قبيل الاركان واما السورة فهى اضعف وجوباً من الواجبات الغير الركنية لسقوطها مع المرض و الاستعجال فلاينبغي التأمل فى تقديم مراعاة الوقت و حفظه بترك السورة كما هو مقتضى القاعدة الممهدة فلو لم تكن السورة مما تسقط مع المرض والاستعجال والضرورة لكان اللازم هو القول بسقوطها عند مزاحمتها مع الوقت فكيف مع كونها ساقطة فى الموارد المذكورة الكاشفة عن ضعف وجوبها للمقاومة مع مثل الوقت المعدودة من الاركان (و المتحصل من جميع ماذكرناه) انه اذا دار الامر بين السورة و بين الوقت يقدم الوقت لكون السورة مما يرخص فى تركها لحاجة يخاف فوتها وادراك الوقت من الحاجة التى يخاف فوتها

(فان قلت) فعلى هذا فيكون تركها رخصة لا عزيمة والمفروض هو كون الترك (ح) عزيمة (قلت) الغرض من الاستدلال بترخيص تركها الحاجة يخاف فوتها هو المنع عن مزاحمتها مع الوقت و اما كون سقوطها عزيمة فيثبت بكون الحاجة التى يخاف فوتها فى المقام الاتيان بواجب مأمور به فمع عدم مزاحمة السورة مع الوقت الواجب وسقوط السورة يتعين المأمور به فى الصلوة المقيدة بذاك الوقت المنطبقة على فاقد السورة فلواتى بالسورة تكون باطلة من جهة عدم انطباق المأتى به على المأمور به (والحاصل) ان منع التزاحم و سقوط السورة انما هو بترخيص الترك فى مورد الحاجة والبطلان بقرائتها من جهة عدم الاتيان بالمأمور به و هذا بخلاف ما اذا لم تكن الحاجة هى الاتيان بالواجب المأمور به فان الترخيص فى ترك السوره معها لا يوجب تقييد المأمور به بغير السورة كما هو واضح

ولو دار الامر بين السورة وبين الطهارة المائية تقدم الطهارة على السورة فيأتى بالصلوة مع الوضوء بلا قرائة السورة وذلك بعين الملاك المتقدم لكون الوضوء من الحاجات التى يخاف فوتها الموجبة لسقوط السورة ولو دار الامر بين الوقت و بين الوضوء يقدم الوقت على الوضوء فيؤتى بالصلوة متيمما فى الوقت وذلك لكون وجوب الوضوء مشروطا بالقدرة الشرعية دون الوقت فظهر ان السورة متأخرة عن الطهارة المائية كما انها متأخرة عن الوقت ولو دار الامر بين الوقت و بين واجب آخر من الصلوة غير السورة كالفاتحة او الذكر الواجب من الركوع او السجود او الجلسة بين السجدتين يقدم ذاك الواجب على الوقت و ذلك لكون هذا الواجب مما لا بدل له والوقت مما له البدل لكون ادراك الركعة بدلاً اضطرارياً عن وقت تمام الصلوة (فان قلت) اذا كان الوقت مما له البدل فيجب تقديم السورة عليه لكونها مما لا بدل له (قلت) وجوب السورة مشروط بعدم حاجة يخاف فوتها و معها فلا يبقى لها الوجوب بسبب انتفاء شرطه لما تقدم من ان ادراك وقت تمام الصلوة من الحاجات التى يهم مراعاتها فيكون منشاءً لسقوط السورة ومنه يظهر وجه تقديم قرائة السورة القصيرة لو كان قرائة الطويلة مفوتة للوقت ايضاً .

هذا كله فيما اذا دار الامر بين ادراك وقت تمام الصلوة بلا قرائة السورة وبين قرائة السورة وخروج بعض افعال الصلوة عن الوقت مع وقوع الركعة منها او ازيد فى الوقت ولو لم يسع الوقت لتمام الصلوة كما اذا كان الوقت بمقدار ثلاث ركعات بلا سورة او الركعتين مع السورة فيدور الامر بين السورة وبين ادراك مقدار الركعة من الوقت زائداً عن الركعتين فالاقوى هيهنا ايضاً تقديم الوقت وذلك بعين الملاك المتقدم ضرورة انه كما يكون وقوع تمام الصلوة فى الوقت مطلوباً كذلك لو دار بين وقوع الركعتين منها او ثلاث ركعات يكون ادراك الثلاث منها مطلوباً فيدخل فى الحاجة الموجبة لسقوط السورة

(وهنا فروع)

(الاول) لو شرع فى السورة الطويلة التى تكون مفوتة للوقت ففيها صور يختلف حكمها باختلافها (الاولى) ان يكون عالماً بضيق الوقت عن قرائتها من اول عقد الصلوة و حكم هذه الصورة هو بطلان الصلوة من اول الامر لانه قصد اتيان ما هو غير المأمور به مع العلم بانه لايكون مأموراً به فلم يكن متعلق ارادة الفاعل هو بعينه متعلق ارادة الآمر و قد تقدم فى مباحث النية اشتراط كونه كذلك (الصورة الثانية) ان يقصد قرائتها بعد الحمد، وهذه الصورة ايضاً كالاولى فى البطلان وذلك لكون قرائتها ح من الزيادات العمدية المبطلة للصلوة .

(**الصورة الثالثة**) ان يكون جاهلاً غير ملتفت الى ضيق الوقت ثم التفت بعد الدخول فى القرائه وهذه ايضاً لاتخلو عن فروض (الاول) ان يكون اتيانه بها فى الركعة الاولى وكان التفاته بعد مضى الوقت سواء كان قبل اتمامها او بعده وحكمه هو بطلان الصلوة ودلك لفوت الوقت مع عدم ادراك ركعة منه فيجب عليه الاعادة بمقتضى عقد المستثنى المذكور فى صحيحة لاتعاد حيث عدالوقت مما تجب الاعادة بفوته (الفرض الثاني) ان يكون آتيابها فى الركعة الاولى لكن مع الالتفات قبل مضى الوقت ولا محالة لابد ان يكون الالتفات قبل تمام السورة والا فمع تمامها يكون الوقت منقضياً لكون قرائتها مفوتة حسب الفرض وحكم هذا الفرض هو الصحة (فح) يجب عليه قطع تلك السورة واتيان سورة اخرى غير مفوتة او اتمام الصلوة بلا سورة لو لم يكن الوقت

لقرائة السورة اصلاً ولو خفيفة (الفرض الثالث) ان يكون آتيابها فى الركعة الثانيةو كان التفاته بعد تمام السورة وحكمه ايضاًالصحة وذلك لادراك الركعة الاولى فى الوقت فتكون السورة المأتى بهامن الزيادات السهويةالغير المبطلة ولايعتد بها بل يجب الاتيان بسورة اما هى او غيرها (الفرض الرابع) ان يكون آتياًبها فى الركعة الثانية مع كون التفاته قبل اتمامها وحكمه ايضاً الصحة وعدم الاعتداد بما اتى به من تلك السورة بل تجب سورة كاملة اخرى اما باستينافها او بقرائة غيرها وذلك لعدم كون المأتى به من السورة متعلقاً للامر، وفى النجاة والعروة الاكتفاء باتمام مابيده ولعل وجهه كون البطلان فى صورة العمد من جهة النهى عن الضد المنتفى فى المقام بسبب الجهل (ولايخفى ما فيه) لماتقدم من ان منشأ البطلان هو عدم انطباق المأتى به على المأمور به لااقتضاء الامر للنهى عن ضده حتى يمنع اصل الاقتضاء تارة ودلالة النهي على الفساد اخرى و انتفاء الحرمة مع الجهل ثالثة لكن الاحوط مع ذلك الاتيان ببقيه تلك السورة لابقصد الجزئية بل بقصد القرآنية ثم قرائة سورة اخرى .

(الفرع الثانى) هل المدار فى ضيق الوقت المسقط للسورة هو الضيق الواقعى ولو لم يكن معلوماً؟ اوما علم به بحيث لولم يعلم بالضيق و قرء السورة كان التكليف بقرائتها اوالمدار على الخوف؟ وجوه، (اقواهاالاخير) لكن لامطلقابل مع عدم امكان اثبات السعة بالاصل (وتوضيح ذلك) انه لوشك فى سعة الوقت لقرائة السورة فلا يخلو اما ان يكون مقدار الواجب معلوماً كربع الساعة مثلاً و يشك فى ان هذا المقدار المعلوم هل يسع للصلوة مع السورة اولا، واما ان يكون مقدار الوقت المتسع للصلوة معلوماً ويشك فى بقاء هذا المقدار كمااذا شك فى بقاء الوقت بمقدار الربع من الساعة مع العلم بانه لو كان باقيا لكان يسع للصلوة مع السورة (اما فى الاول) فلامجال لتوهم جريان الاستصحاب اما بالنسبة الى بقاء الوقت فلكون المقدار الباقى منه معلوماً و اما بالنسبة الى التمكن من اتيان الصلوة مع السورة فيهذا المقدار المعلوم فلعدم اليقين بتمكنه من اتيانها فيه حتى يستصحب (واما فى الثانى) فلا مانع من اجراءاستصحاب بقاء الوقت بناء على صحة

اجرائه فى الامر المستقبل لاثبات الاثر المترتب عليه فى الحال كما فى ما نحن فيه حيث ان وجوب قرائة السورة الآن مترتب على بقاء الوقت مع قرائتها الى اخر الصلوة بحيث لو ترتب على قرائتها خروج بعض الافعال الواجبة من الصلوة عن الوقت تسقط عن الوجوب فباستصحاب بقاء الوقت الى اخر الصلوة يثبت وجوب السورة فى الحال

(**فان قلت**) العبرة فى سقوط السورة هو الخوف من الضيق و هو لا يرتفع باستصحاب بقاء الوقت لان التعبد ببقائه غير مزيل له وجدانا و المفروض كون الخوف هو المسقط فاذن لافائدة فى هذا الاستصحاب ولو اغمض عن حيث كونه فى الامر المستقبل (قلت) لامنافاة بين مسقطية السورة بالخوف و بين وجوبها فى الفرض بالاستصحاب كما ان المجوز للافطار فى باب الصوم او التيمم فى باب الوضوء هو خوف الضرر ومع ذلك لو قامت امارة على عدم الضرر كما قامت البينة على عدم ترتب الضرر على هذا الصوم او الوضوء يجب عليه الصوم او الوضوء مع ان الخوف لا يرتفع بقيام البينة وجداناً فاذا وجب ترتيب الأثر على طبق البينة وجب ترتيبه على طبق الاصل لكونه مثلها حجة يحرز بها متعلق التكليف لكن احراز متعلق التكليف به (ح) انما يمكن لو كان مركبا لا ما اذا كان بسيطاً .

(**و توضيح ذلك**) ان متعلق التكليف اما يكون امراً بسيطا خارجياً مثل ركوع المأموم اذا افتتح الصلوة فى حال ركوع الامام وشك فى ادراك ركوع الامام بناءً على ان يكون الامر بالركوع (ح) مادام لم يرفع الامام رأسه عن الركوع بمعنى جواز الركوع عليه اذا احرز انه لو ركع يكون وصوله الى الركوع فى ظرف لم يرفع الامام راسه عن الركوع كما هو المستفاد من ادلته فباستصحاب بقاء الامام فى حد الركوع الى ان يصل المأموم الى الركوع لا يحصل له الاطمينان بالوصول الى ركوع الامام وليس تكليف المأموم اقتران ركوعه بعدم رفع الامام عن الركوع حتى يكون مركباً بل هو مكلف بالامر البسيط المتحصل من ركوعه وعدم رفع الامام رأسه اعنى الوصول الى حد الركوع ما لم يرفع الامام وهذا المعنى غير محرز بالاستصحاب لعدم جريان الاصل فيه بنفسه واثباته باستصحاب عدم رفع الامام الي ان يصل هو الى حد الركوع يكون

من الاصل المثبت و اما يكون امرا مركبا من فعل اختيارى كركوع المأموم فى حال ركوع الامام بناء على انيكون الواجب تقارن ركوعه مع ركوعه على ان يكون التعبير بمالم يرفع كناية عن بقائه الى حد الركوع على خلاف التحقيق فبالحقيقة يكون المأموم مكلفا باقتران ركوعه الى ركوع الامـام وفـى مثله يجرى الاستصحاب اعنى استصحاب بقاء الامام الى ان يصل المأموم بركوعه لكون احد جزئى التكليف و هو ركوعـه محرزاً بالوجدان و الجزء الآخر و هو بقاء الامام على الركوع يحرز بالاصل سواء ارتفع الخوف من عدم ادراكه للامام ام لا

اذا عرفت ذلك فاعلم ان مانحن فيه من هذا القبيل وذلك لكـون المكلف به هو اقتران الصلوة بالوقت وهذا التقارن مركب من امرين احـدهما فعله للصلوة و الآخر بقاء الوقت والاول محرز بالوجدان و الثانى يحرز بالاصل فيكون مثل ما قامت البينة على بقاء الوقت بمقدار الصلوة مع السورة، فانه لاينبغى الاشكال فى جواز قرائة السورة معها مع بقاء خوف الفوت بالوجدان (والسر فيه ما ذكرناه) من انه بعد احراز متعلق التكليف بالحجة الشرعية لايكون للخوف اثر وانما مؤثريته فيما اذا لم يحرز متعلق التكليف وكان المكلف باقيا على تردده بلاقيام حجة لرفع تحيره اصلا (وحاصل الحل) ان الخوف فى موارد اعتباره ولو كان معتبراً بعنوان الموضوعية بمعنى صحة الفعل الذى انكشف التضرر به بعد اتمامه اذالم يحتمل التضرر به، و بطلانه اذا احتمل الضرر ولو انكشف عدم الضرر بعده لكن ليس كل احتمال للضرر منشاء لسقوط التكليف بل الاحتمال الخاص وهو الذى كان عقلائيا ولم يقم حجة شرعية على الغائه ففيما اذاقامت البينة على عدم الضرر او احرز عدمه باصل تعبدى يكون ذاك الاحتمال ملغى عند الشارع بحكم التعبد بعدمه فلا يترتب عليه اثر (ح) اصلا

(**فان قلت**) فعلى هذا لو شك فى آخر النهار مثلا فـى تضرره بالامساك فـى بقية الوقت للزم الحكم بعدم جواز الافطار ولو كان احتمال الضرر عقلائيا وذلك لاجل استصحاب عدم الضرر

(**قلت**) لايمكن احراز عدمه بالاستصحاب وذلك لكون عدمه مفاد ليس الناقصة

و قد تحقق فى محله اعتبار وجود الموضوع فى صحة استصحابه (و الحاصل) انه لابد فى استصحاب عدم التضرر بالامساك فى بقية الوقت ، من اليقين السابق بعدم كون الامساك مضراً فى تلك البقية ، ومن المعلوم عدم اليقين به من اول الامر لكونه من الاول مشكوكاً ، و عدم الضرر و ان كان متيقنا الى هذا الوقت لكن استصحابه لمكان كونه مفاد ليس التامة لايثبث عدم التضرر بامساك بقية الوقت الى الغروب الذى هومفادليس الناقصة الاعلى القول بالاصل المثبت ، هذا بالنسبة الى الحكم المترتب على الخوف (و اما بالنسبة الى الاطمينان) اعنى ما اذا اخذ الاطمينان من قيود الموضوع مثل جواز انحناء المأموم للركوع بعد الافتتاح بالصلوة حيث اخذ فى موضوعه الاطمينان بوصوله الى ركوع الامام فلايخلوعن احدقسمين (احدهما) ان يكون الاطمينان بما هو هومن قيود الموضوع و ثانيهما ان يكون الموضوع هوتقارن المأموم مع الامام لكن الاطمينان اعتبر لاحراز ما هو الموضوع بلااعتبار دخله بما هو اطمينان فى الموضوع بل بحيث لو احرز الموضوع بحجة شرعية ولو لم يكن مطمئناً فى احرازه وجدانا بل كان على صفة الشك لكان الحكم مترتباً عليه ففى القسم الاول لامجال لاستصحاب بقاء الامام فى الركوع لانه لايثبت به الاطمينان الوجدانى كما هو واضح ، وفى الثانى يصح الاستصحاب من غير اشكال لانه ولولم يحرز به الاطمينان وجدانا لكنه مثبت للموضوع فالمكلف (ح) قاطع بالامتثال بسبب توسعة الموضوع بالاعم من الظاهر والواقع ، الثابتة بدليل التعبد

(**مسئلة**) المشهور بين الاصحاب شهرة محققة بل كادت ان تكون اجماعاً عدم جواز قرائة سور العزائم الاربع فى الفريضة ولاينبغى الاشكال فى اصل الحكم فى الجملة

انما الكلام فى امور ينبغى التنبيه عليها (الاول) هل الاتيان بها عمداً مبطل للصلوة ام لا ؟ وتحقيق ذلك يتوقف على نقل ما ورد فى هذا الباب من الاخبار (فنقول) منها رواية زرارة عن احد هما عليهما السلام قال لاتقرء وافى المكتوبة شيئاً من العزائم فان السجود زيادة فى المكتوبة ، و فى النهى عن قرائتها المدلول لقوله عليه السلام لاتقرء وا احتمالان (احدهما) ان يكون نهياً غيرياً دالاً على مانعية قرائتها عن الصلوة كسائر النواهى الغيرية (فح) يكون الاتيان بها مبطلاً لكون المأمور به مقيداً في مقام المطلوبة

بعدم قرائة العزائم فاذا قرئها لايكون المأتى به منطبقاً على المأموربه وهذا ظاهر لكن المستفاد من النهى (ح) مانعية سور العزائم ويستتبع ذلك حرمة قرائتها لكونها مبطلة للصلوة فيندرج تحت ما دل على حرمة الابطال (وثانيهما) ان يكون نهياً نفسياً دالاً على حرمة قرائتها فى الصلوة فعلى هذا ايضاً يكون الاتيان بها مبطلاً وذلك لان مقتضى الامر المتعلق بطبيعة السورة الصادقة على العزائم وغيرها و ان كان تخيير المكلف فى اتيان اى فرد منها شاء لكن بعد تحريم قرائة العزائم بالنهى عنها تخرج عن فردية الطبيعة المأمور بها بما هى مأموربها فتقيد طبيعة السورة فى مقام المطلوبية بما عدى العزائم فيكون اتيانها مع خروجها عن الجزئية المستفادة من الامر بطبيعتها زيادة عمدية وكل زيادة عمدية مبطلة ، فتكون قرائتها مبطلة مانعة عن صحة الصلوة لكن مانعيتها صارت مستفادة من التحريم ، بخلاف الاحتمال الاول حيث قد عرفت ان تحريمها كان مستتبعاً لمانعيتها (وعلى هذين الوجهين) يتم الاستدلال على البطلان بنفس النهى المستفاد من الخبر .

(ويمكن ان يستدل له بوجه ثالث) و هو انه مع قرائتها لايخلو اما ان يكتفى بها او يأتى بسورة اخرى غيرها ايضاً وعلى كلا التقديرين تكون مبطلة للصلوة (اما على الاول) فلنقص جزء من الصلوة عمداً اعنى ماهو مأمور به من السورة (و اما على الثانى) فللزوم القران بين السورتين (ويمكن ان يناقش) على الشق الاخير بمنع تحقق القران بعد فرض عدم عد العزيمة من الاجزاء **اولاً** و المنع عن بطلان الصلوة بالقران **ثانياً** (و اما قوله عليه السلام) فان السجود زيادة فى المكتوبة ففيه ايضاً احتمالان (احدهما) ان يكون علةً لتشريع الحكم بمعنى ان مبغوضية وجود الزيادة فى المكتوبة صارت منشأ لنهى الشارع عن قرائة سور العزائم المستلزمة للزيادة وهذا الاحتمال وان لم يكن فى كلام الاصحاب الاعلى وجه الاحتمال لكنه قريب لسلامته عن جملة مايرد على (الاحتمال الثانى) وهو ان يكون العلة هى الزيادة الخارجية الحاصلة من فعل المكلف و عليه فقد يقال بان تلك السجدة الزائدة لو لم تكن مأموراً بها فى الصلوة فلا يجب على المكلف اتيانها عند قرائة العزائم لكى يتحقق بقرائتها الزيادة و ان كانت مأمور بها فكيف

تکون زیادة مبطلة مع کونها مأمورا بها فالجمع بین الالتزام بالامر بها و بین الالتزام بکونها زیادة جمع بین المتنافیین

و قد اجیب عنه بوجوه احسنها ما فی صلوة الشیخ (قده) وحاصله ان قرائة آیة العزیمة سبب لایجاب الشارع للسجدة عند تحققها و یکون وجوب السجدة مترتباً علیها مسبباً عنها نظیر ترتب المسببات التکوینیة علی اسبابها کما فی ترتب وجوب الحکم علی الحاکم عند اقامة الشهود علی السرقه حیث انه عند تمامیة الشهادة یصیر الحکم واجباً علی الحاکم من قبل الشارع ، و من المعلوم ان تولد المسببات من اسبابها مصحح لاطلاق المسببات علی نفس الاسباب حیث یقال ان الالقاء فی النار احراق مع ان الاحراق فعل النار و الالقاء فعل الملقی ، لکن لما کان الاحراق مسبباً عن الالقاء صار تسببه عنه منشأ لصحة اطلاقه علیه ، (فح) نقول لما کان وجوب السجدة عند قرائة آیة العزیمة مترتبةً علی قرائتها مسبباً عنها و کان الاتیان بها زیادة فی الفریضة صح اطلاق الزیادة علی ما هو السبب فی وجوبها وهو قرائة العزیمة ، فالزیادة (ح) انما هی بقرائتها المقتضیة للامر بالسجود

(اقول) و کانّ الی هذا یرجع ما فی الجواهر من ان معنی التعلیل لا تقرء وتخاطب بالسجود الذی هو زیادة فی المکتوبة و لا یجامعه الامر بالاتمام الذی تتوقف علیه الصحة من جهة عدم تصور امر الشارع بالاتمام مع خطابه بالمبطل

ثم ان المتحصل من روایات الباب بعد حمل مطلقاتها علی مقیداتها امور (الاول) عدم جواز قرائة العزائم فی الفریضة (و یدل علیه) الروایة المتقدمة وذیل خبر سماعة (و فیه لا تقرء فی الفریضة اقرء فی التطوع) (الثانی) جواز قرائتها فی النافلة و یدل علیه الذیل المذکور آنفا بالصراحة و مطلقات اخر دالة علی جواز قرائتها مطلقا بعد حملها علی النافلة بقرینة التفصیل المذکور فیهذا الذیل والنهی الوارد عن قرائتها فی المکتوبة کما هو مضمون روایة زرارة المتقدمة (الثالث) وجوب السجدة فی النافلة لو قرء آیة السجدة فیها (ویدل علیه) المطلقات الآمرة بها بعد حملها علی النافلة و هی کثیرة (الرابع) استحباب قرائة الفاتحة بعد القیام عن السجدة للرکوع اذا کانت آیة السجدة فی آخر السورة کالنجم و العلق و یدل علی اصل الحکم جملة من الاخبار

مثل صدر خبر سماعة المتقدم ذيله و فيه (من قرء اقرء باسم ربك فاذا ختمها فليسجد و اذا قام فليقرء فاتحة الكتاب و يركع) و نحوه غيره و يدل على كونه مستحباً خبر وهب بن وهب وفيه (اذا كان آخر السورة السجدة اجزئك ان تركع بها)

و هذه الامور هى المستفادة من مجموع الاخبار فيهذا الباب لكنه يقع البحث عن امور (الاول) انه قد تقدم فى ذيل نقل الرواية الاولى . ان النهى المذكور فيها بقوله عليه السلام لاتقرؤا بشيى من العزائم اما نفسى كما هو الاصل الاولى فى الاوامر و النواهى فيستفاد منه الحرمة النفسية و اما غيرى كما هو الاصل الثانوى فى الاوامر و النواهى المتعلقة بالقيود فيستفاد منه المانعية ، و الظاهرهو الاخير لما تقرر فى محله من ان الظاهر من تلك النواهى هو الارشاد الى المانعية و تقدمانه على كلا التقديرين يدل على الفساد (غاية الامر) انه على الاول يكون التحريم مستتبعا للفساد وعلى الثانى يكون بالعكس و ان المستفاد من التعليل المذكور فيها بقوله عليه السلام فان السجود زيادة فى المكتوبة اما كونه علة التشريع بمعنى كون المنشأ للمنع عن قرائتها هو ان قرائتها تؤل الى زيادة السجود ولوفى بعض الاحيان فصار منشأء لتعلق النهى عن قرائتها على نحو الاطلاق سواء انتهى الى الزيادة ام لا ، و اما علة الحكم بمعنى كون المنشأء للمنع هو الانتهاء الخارجى فمع عدم انتهاء قرائتها الى الزيادة لاتكون مبطلة ، فعلى الاول فاطلاق النهى عن القرائة يكون باقيا بلا تقيده بصورة الزيادة بل تكون القرائة منهياً عنهاولو لم يتعقبها الزيادة و على الثانى فلما كانت العبرة في ثبوت الحكم و عدمه على وجود العلة و عدمها فتضيق دائرة اطلاق الحكم قهراً و يقيد بما تكون العلة موجودة فيه وهو صورة الانهاء الى الزيادة لكن قد تقدم ان المبطل ليس نفس السجود الخارجي بل العلة هى الانهاء الى مرتبة يتعلق التكليف بالزيادة و هى الانهاء الى قرائة آية العزيمة الموجبة لوجوب السجدة و الامر بها لكون المبطل هو الامر بالسجدة حيث انه امر بايجاد المبطل ضرورة ان معني قول الشارع اسجد بعد صدور القرائة من المصلى هو «ابطل صلوتك» باتيان السجود، والامر باتيان المبطل مع الامر بالاتمام المتوقف عليه الصحة متنافيان فمع الامر بالمبطل لايبقى الامر بالاتمام فينتفى الصحة المتوقفة

على الامر بالاتمام ، فظهران نفس الامر بالسجود بعد تحقق قرائة آية العزيمة هو المبطل و لو لم يتحقق السجود الخارجي اصلا ولايتوقف البطلان على السجود الخارجى حتى يقال بكونه من باب الضد و كون الامر بالسجود امراً بالزيادة المبطلة من جهة كون السجدة من حيث كونها من لواحق السورة وتبعاتها معدودة من الاجزاء ضرورة ان لواحق الجزء جزء فلايقاس المقام بما اذا سمع الآية او استمعها حيث ان السجود فى صورة السماع او الاستماع ليس بجزء من الصلوة و لامن لو احق اجزائها فوقوعه فيها ليس من الزيادة ، بل هو اتيان بامر مستقل فى اثناء الصلوة يكون ابطالها من جهة تفويته الموالات اومحو الصورة على حسب ما يأتى تحقيقه و ان كان الاقوى فى خصوص الاتيان بالسجدة هو الالتزام بالزيادة بسبب ورود الامر بالايماء بالسجود عند السماع و تاخير السجود الى ما بعد الصلوة المستكشف منه كون الزيادة بمعنى يشمل مثل الاتيان بالسجدة الواحدة ولو لم تعد من اجزائها ولا من لو احقها و هذا بخلاف سجدتى السهو حيث انهما من جهة اشتمالهما على التشهد و التسليم و الجلوس بين السجدتين بل و التكبيرة ولو على على نحو الاستحباب امر مستقل الوجود حافظ لاستقلاله فاتيانهما فى الصلوة ليس مما يعد من زيادة اجزاء الصلوة بل هو من قبيل الاتيان بشيىء خارج عن الصلوة فى اثنائها كاتيان صلوة العصر مثلافى اثناء صلوة الظهر فلايبقى محل للبحث عن ان الامر بالسجود هل يقتضى الفورام لا وعلى اقتضائه ايضاً هل يقع التزاحم بين الامر بالسجود وبين الامر بالاتمام ، بل الامر بالسجود فى المقام امر باتيان السجود الذى يعد من الاجزاء لكونه من لواحق اجزاء الصلوة فلاتنتهى النوبة الى البحث عن منع اقتضاء الامر للفور او القول بالتزاحم بين الامر به و الامر بالاتمام بل لكونه جزء زائداً مبطلا يكون الامر به امرا بالابطال المضاد بذاته مع الامر بالاتمام فالمبطل هو نفس الامر لا السجدة الخارجية حتى يمنع لزوم ايجاد ها اما بالمنع عن الفور او بتزاحم امر هامع الامر بالاتمام .

والحاصل ان مع الامر بالابطال لايعقل الامر بالاتمام المتوقف عليه الصحة و

يصير العمل بنفس الامر باطلاً لان البطلان يتوقف على وجـود السجدة الواجبة حتى يتحقق التزاحم بين الابطال و الاتمام و سياتى لهذا زيادة توضيح انشاءالله

والمهم هاهنا تنقيح البحث عن الاحتمالين المتقدمين فى النهى و اثبات انه على طبق اصله الاولى او الثانوى ؟ وبيان الثمرة بين جعل العلة علـة للحكم او جعلها عـلة للتشريع **فنقول** ها هنا صور (الاولى) لواتى بسورة كاملة من غير العزائم ثم اتى بواحدة منها بقصد القرآنية وانتهى الي آية العزيمة فمقتضى التعليل هو البطلان فى هذه الصورة مطلقا سواء كانت العلة علةً للتشريع او علة الحكم امـا على الاول فواضح لصـدق الاتيان بالقرائة المنهية و سياتي ان القرآن المنهى عنه ولو لم يكن داخلا فـى كلام الادمى موضوعـاً لكنه يكون منه حكماً فيكون مـوجباً للبطلان و امـا على الثانى فلانهائه الى الامر المبطل (الثانية) لواتى بواحدة منها بقصد القرآنية بعد الاتيان بسورة كاملة من غير ها بلا انتهاء الى آيـة السجدة لكن مع قصد الانهاء اليها و حكم هـذه الصورة ايضاً البطلان مطلقا سواء كانت العلة للتشريع او للحكم اما علي الاول فلصدق الاتيان بالقرائة المنهية و اما على الثانى فلقصده الانهاء الى المبطل و مع قصده يكون شروعه فيها من اول الامر منهياً عنه فيبطل من جهة قصد الاتيان بالمنهى عنه فيكون مخلا بالنية .

(الثالثة) ان ياتي بهافى الصورة المذكورة مع قصد القرآنية لكن مع قصدعدم الانهاء الى آية السجدة بل يكون قصده قطع القرائة عند الوصول الى آيـة السجدة لو شرع من اول السورة او ان قرائته تكون من ما بعد آية العزيمة لـو شرع مـن من اثنائها و حكم هذه الصورة هو عدم البطلان بناء على كون العلة علـة للحكم لعدم قصد المنهى عنه و اما بناء على كونها علة التشريع فقد يقال بعدم البطلان ايضاً اما على تقدير كون النهي نفسياً فلعدم صدق قرائة سورة العزيمة (ح) لكونه قاصـداً لقرائة بعض منها و البعض المتعين بالقصد لا يصدق عليه السورة واما على تقدير كونه غيرياً فلان الظاهر المستفاد منه هو مانعية السورة لا البعض منها و لكن يشكل ذلك بناء علـى المانعية حيث ان مقتضى المانعية كما يكون تقييد الامـر بمطلق السورة بغـير سورة العزيمة

كذلك يكون تقييد الامر بمطلق القرائة بغير قرائة العزيمة فكما يكون اتيان العزيمة بقصد الجزئية مبطلاً لكونه مانعاً فكذلك يكون اتيانها بقصد القرآنية مانعاً، لتقييد اطلاق دليل رجحان قرائة القرآن بغير ها فعلى هذا فالاحوط ان لم يكن الاقوى ترك قرائتها فى هذه الصورة ايضاً

(**الصورة الرابعة**) ان ياتى بها بقصد القرآنية لا بقصد الانهاء الى آية السجدة ولا بقصد عدمه بل يكون بلاقصد بالنسبة اليه وحكم هذه الصورة هو البطلان مطلقا والنتهى الى اية السجدة واما مع عدم الانتهاء فلا بطلان بناء على كون العلة علة الحكم وذلك لعدم تحقق المبطل ولاقصد تحققه و اما بناء على كون العلة علة التشريع فالوجهان الجاريان في الصورة الثالثة جاريان هنا ايضاً لكن الاقوي هاهنا البطلان للصدق العرفى بانه قارٍ للسورة مع تعلق النهى بها لعدم توقف النهى على الانتهاء بالمبطل و وجه توهم الصحة هناك هو اختصاص التحريم او المانعية بما يؤتى به جزءلا بقصد القرآنية وقد عرفت اند فاعه بان النهى عن قرائة العزيمة كما يقيد الامر المتعلق بمطلق السورة بغير ها يقيد اطلاق رحجان قرائة القرآن ايضا بغير ها اللهم الاان يدعى انصراف اطلاق النهى عن قرائة العزيمة الى قرائتها بعنوان الجزئية

(**الصورة الخامسة**) ان ياتى بها بقصد الجزئية و بما انها هى السورة التى يؤتى بها بعد الفاتحة ولا ينبغى التأمل فى البطلان فى هذه الصورة بناء على كلا الاحتمالين سواء قلنا بالحرمة النفسية اوبالما نعية ، انتهى الى قرائة اية السجدة ام لاو وجهه يظهر مماتقدم

ثم ان التحقيق فى احتمال النهى هو المانعية و فى التعليل هو كونه علة للتشريع لا للحكم (اما وجه الاول) فلما تقرر فى محله من ان الاصل فى النواهى المتعلقة بالقيود والاجزاء هوالمانعية (واما وجه الثانى) فلعدم استقامة كونه علة الحكم مع المانعية الا مع ضم مقدمات بعيدة علمية و هو خارج عن طور التعليل وهذا بخلاف علة التشريع اما عدم استقامة الاول فلانه لا معنى لكون علة مانعية قرائة سورة العزيمة عن الصلوة هى زيادة السجود فى الفريضة الا بعد ضم ان قرائتها منتهية الى

قرائة اية السجدة المسببةعن الامر بها والسجدة المامور بهابسبب قرائة آيتهالكونها من لواحق قرائتها يعدجزء من الصلوة بتبعية جزئيةالسورةلكون تبعات الجزءجزءً فمن هذهالجهة تكون زيادة فى الصلوة ولايخفى ان هذهالضمائم كلها نظرية علمية لايصح مع خفائها الاستدلال المذكور

(**واماوجه استقامة الثانى**) فلان علة التشريع مما لايلزم فيه الاطراد بليكون اطلاق الحكم باقياً بحاله ولو لم تكن العلة موجودة لكونها علة للتشريع لالوجود الحكم فيصح ان يقال انمنشاء مانعية سورة العزيمة هوانتهاءقرائتها ولوفى بعض الاوقات الى زيادة السجدة (وعلى ماذكرنا) من التحقيق فى كون النهى غيرياً دالاً على المانعية وانالعلة علةالتشريع لاعلة الحكم

فالتحقيق هو القول بالبطلان فى جميع الصور الخمسةاتى بقصد الجزئية اوبقصد القرآنية ،كان بقصد الانهاء الي آية السجدة او مع قصد عدمه او بلا قصده ، انتهى الى قرائة آية السجدةام لاوسواء قلنا بجوازالاكتفاء بقرائةبعض السورة فى الصلوة او بوجوب قرائة الكاملة منها وسياتى زيادة تنقيح لهذا المطلب فى طى الامر الثالث ايضاً

(**الامر الثانى**) لو قرء سورة العزيمة ساهيا فاما ان يتذكر قبل قرائة آية العزيمة او يتذكر بعدها فعلى الاول فلا اشكال فى وجوب العدول عنها مطلقا سواء تجاوز النصف او لم يتجاوز لكونها خارجة عن صلاحية الجزئية بسبب النهى عنهاكما هوواضح (وعلى الثانى) فيقع الكلام تارة فى تكليفه بالنسبة الى اتمام تلك السورةاو وجوبالعدول عنها و اخرى فى تكليفه بالنسبة الى الاتيان بالسجدة

(**اماالكلام**) فى المقام الاول ففيه وجوه اتمام تلك السورة و العدول عنها و اتمامهابقصد القرآنية ثمالاتيانبسورة غيرها مستقلة بقصدالقرآنية ايضا(ووجهالاول) ان النهى عن قرائتها انما هو من جهة انهاء قرائتها الى قرائة آية السجدة و المفروض تحققها نسيانا ومعه فلايكون فى اتمامها منع اصلا (ولا يخفى مافيه) بعد ماعرفت من استفادة المانعية عن النهى و كون العلة علةً للتشريع لوضوح عدم صلاحية تلكالسورة للجزئية واقعا من غير مدخلية للعلم و الجهل و التذكر والنسيان فيها اصلا ضرورة

ان المانع مانع بملاك مايكون به مانعاً علم به المكلف ام لاولا يعقل ان يصير غير الجزء بسبب السهو عنه جزءً فالا كتفاء بتلك السورة فى غاية السقوط (و وجه الثالث) هو احتمال جزئية ما اتى بها فيكون مكلفاً باتمامها لعدم جواز العدول عن مايكون جزءً بعد تجاوز النصف (وفيه) ان المتعين هو عدم جزئيتها بعد مـا بيناه فلا يجب عليه اتمامها ولو بقصد القرآنية واما جواز اتمامها بذاك القصد ففيه الاشكال المتقدم فى الصورة الثالثة من الامر المتقدم و الاحوط لولم يكن اقوى عدم جوازه و قدتقدم وجهه

(**فان قلت**) هذا يصح بناء على استفادة المانعية واما بناء على الحرمة فلا لعدم التحريم بسبب النسيان (قلت) سقوط مانعية المنهى عنه (ح) بسبب سقوط النهى بالنسيان متوقف على كونها فى طول النهى وهو ممنوع بل الحق انها مع النهى معلولا علة ثالثة و هي ملاك النهى و من المعلوم بقاء ملاك النهى و عدم سقوطه بسبب النسيان فحينئذ فمانعية المنهى عنه لا تسقط بسقوط النهى كما لا يخفى و مما ذكرناه يظهر قوة الوجـه الثانى و انه هو المتعين

(**و اما المقام الثانى**) ففيه اقوال وجوب الاتيان بالسجدة بعدالتذكر وعدم جوازها بل وجوب تاخيرها الى ما بعد الصلوة و وجوب الايماء بهـا بعد التذكر مع وجوب الاتيان بها بعد الصلوة او مع عدم وجوبه (وجه الاول) ان قرائة آية السجدة لكونها عن سهو تكون بمنزلة السماع او الاستماع فى عدم كونهما صادرين عن الاختيار فيكون حكمها حكمهما و مع وجوب السجدة بالسماع او الاستماع يجب فى المقـام ايضاً ولا يخفى انه استدلال متين بناء على المختار من عدم الاكتفاء بهذه السورة لكون السورة (ح) غير جزء فلا تكون السجدة من لو احق الجزء حتى يصدق زيادة الجزء بـل و لو مع القول بالاكتفاء ، لكون زيادتها سهوية وهى غير مبطلة مع اشكال فيه لصدق العمد فى اتيانها و لوكان من جهة السهو عن قرائة آيتها لكن صحته مبنية على القول بوجوب السجدة عند السماع او الاستماع و سياتى ما فيه

فالحرى هو البحث عن الامر الثالث وهو ما اذا استمع آية السجدة فى الصلوة (و الكلام) فى هذا الامر يقع فى جهات

(**الاولى**) في حكم الاستماع فقد قيل بحرمته و بطلان الصلوة بـه مثل نفس القرائة و ذلك لاستلزامه زيادة السجدة المبطلة فيتحقق فيه ما هو الملاك في تحريم قرائة العزيمة والبطلان بها ولايخفى مافيه وذلك لعدم الدليل على تحريمه اولاً ولعدم البطلان به على تقدير تسليم تحريمه ثانياً (اما الاول) فلان ما دل على تحريم القرائة انما استفيد منه المانعية من جهة كونها جزء زائداً تكون زيادة مبطلة و الاستماع ليس من اجزاء الصلوة ولا السجدة الواجبة به من لواحق اجزائها بل هي لو وجبت بسبب الاستماع في اثناء الصلوة كانت امرا اجنبياً عن الصلوة واقعة فيها كزيادة سجدتي السهو في اثنائها حيث انها ليست من باب زيادة الاجزاء فالدليل الدال على تحريم زيادة الجزء لايدل على تحريمه بوجه من الوجوه (و اما الثاني) فلانه على تقدير القول بتحريمه ايضا لم يكن وجه في ابطاله للصلوة لكونه امراً غير مرتبط بالصلوة فيكون كالنظر الى الاجنبية حيث ان تحريمه غير مستلزم للبطلان .

(**الجهة الثانية**) في حكم السجود بسبب الاستماع فقد اختلف فيه على اقوال (القول بوجوب الايماء عليه في الصلوة) (والقول بوجوب تاخير السجود الى ما بعد الصلوة) (والقول بالجمع بينهما) ولايخفى ان الاخير ليس بقول ثالث وانما هو احتياط بالجمع بين القولين ثم ان تحقيق القول في ذلك انه قد يقع الكلام فيه بالنظر الى ما تقتضيه القاعدة و قد يقع بالنظر الى ما يستفاد من الاخبار الواردة في الباب اما من حيث القاعدة فمقتضى القاعدة هو وجوب الاتيان بالسجدة الكاملة بعد الاستماع في اثناء الصلوة و عدم بطلان الصلوة بها وذلك لصحيحة لاتعاد

و تقريب الاستدلال بها ان الصحيحة كما لاتشمل مورد العمد و الجهل مطلقا و ولو كان عن قصور كذلك تعم ما اذا كان ترك الجزء او الشرط او اتيان المانع بسبب قهر شرعي من امر شرعي او اضطرار ونحوهما و ذلك لان المستفاد منها هو ان كل جزء او شرط او مانع غير داخل في عقد المستثنى اذا سقط الخطاب عنه بسبب من الاسباب مثل اضطرار او قهر شرعي على تركـه في الجزء و الشرط او على اتيانه في المانع او نسيان وكان وجوبه باعتبار الامر بالاعادة بسبب الاخلال به لا باعتبار تعلق اصل الخطاب بـه

فلايكون امر بالاعادة باخلاله و لذلك قلنا بان الصحيحة متكفلة لنفي وجوب الاعادة فما لم يمكن تعلق الامر به ومن المعلوم ان الامر بالمنسى كمالا يكون معقولاً مع فرض النسيان كذلك الامر بفعل ماكان مقهوراً على تركه شرعا او ترك ما كان مقهوراً على فعله شرعا غير معقول

فظهر ان الصحيحة لاتشمل مورد الاخلال العمدى ولوكان عن جهل قصورى فضلاً عن التقصيروذلك لوجود الامر باصل الاتيان ومعه فلاينتهى النوبة الى الامر بالأعادة اذ الامر باصل الاتيان كاف فى حكم العقل بوجوب امتثاله من غير حاجة الى الامر بالاعادة بل لامعنى للاعادة حينئذ اذالمأتى به لايكون معاداً بل هو نفس ماتعلق به الامر المفروض عدم تحققه الابهذا الوجود اذا تحقق ذلك فنقول السجدة المأتى بها بسبب الاستماع حيث لاتكون من اجزاء الصلوة لاتدخل فى الزيادة العمدية و انماتكون مبطليتها على تقديرا بطالها من جهة فصلها بين اجزاء الصلوة المضر بالموالاة فهى مفوتة للموالاة لكن الاتيان بها بقهر شرعى مستند الى امر الشارع بها فترك الموالاة المستند الى القهر الشرعى به بسبب الامر بالسجدة لايعقل ان يكون فى ظرف الامر بهالما عرفت من سقوط الامر عنها بسبب القهر الشرعى بتركها كما فى صورة النسيان فلوكان امر بها والحال هذه لكان المعقول من الامر به هوالامر بالاعادة وهومرفوع ايضا بحكم صحيحة لاتعاد .

(و مما ذكرناه يظهر ضعف القول) بمزاحمة وجوب السجود مع حرمة الابطال ولزوم مراعاة الاهم منهما كما عن العلامة الطباطبائى (قده) وتبعه عليه اخرون وذلك لعدم انتهاء النوبة الى الابطال حتى يتحقق التزاحم بين حرمته و بين وجوب السجدة بل بمقتضى الصحيحة كما تقدم يحكم بعدم البطلان فتكون الصحيحة حاكمة على دليل اشتراط الموالاة موجبة لتخصيصها بصورة عدم النسيان ومابحكمه فى سقوط الامر بالاتيان وعدم امكان الامر فيه الا بالاعادة مضافا الى انه لو اغمض عن دلالة الصحيحة على الصحة فنقول لاوجه للقول بالتزاحم ايضاً بل اللازم (ح) الحكم بالبطلان لان

جهة السجود الخارجى بل من جهة الامر به الذى قد عرفت سابقا عدم اجتماعه مع الامر بالاتمام فالبطلان حينئذ مستند الى نفس الامر بالسجود لعدم الامر بالاتمام حينئذ المصحح للاتمام نعم فرض التزاحم حينئذ يصح فيما اذا كان وقت الصلوة مضيقاً حيث يدور الامر حينئذ بين فوت الصلوة فى الوقت وبين ترك السجدة لكن يقدم الصلوة حينئذ ويحكم بتاخير السجود عن الصلوة من جهة احراز اهميتها كما هو واضح (هذا بالنظر الى ما تقتضيه القاعدة)

واما بالنظر الى ما يستفاد من الاخبار فالظاهر المصرح به فى خبر على بن جعفر هو وجوب الايماء (قال) سئلته عن الرجل يكون فى صلوة فى جماعة فيقرء انسان السجدة كيف يصنع قال يؤمى برأسه (قال) وسئلته عن الرجل فى صلوته فيقرء آخر، السجدة ، فقال يسجد اذا سمع شيئاً من العزائم ثم يقوم فيتم صلوته الاان يكون فى فريضة فيؤمى برأسه ايماء ، وصدره و ان لم يكن له ظهور فيما ادعيناه لامكان حمله على التقية باحتمال كون الجماعة من العامة الا ان ذيله صريح فى وجوب الايماء بالسجود فكانه عليه السلام جمع بين الوظيفتين اعنى فورية السجود و عدم الزيادة فى الفريضة

(**فان قلت**) الايماء البدل عن السجود بحكم المبدل فيوجب الزيادة فى الصلوة (قلت) قد تقدم ان مقتضى القاعدة هو الصحة مع الاتيان بالسجدة الكاملة فضلا عن الايماء البدل عنها وليس الوجه فى هذا الجمع هو الحفظ بين الحظا بين مهما امكن بل هو بملاك لا يعرفه غير الشارع يجب الاخذ به تعبداً هذا ولكن لمكان اعراض المشهور عن العمل بهذا الخبر و ذهابهم الى وجوب تأخير السجدة عن الصلوة عند قرائة آيتها نسيانا يعلم حكم المقام اعنى صورة الاستماع ايضا لكن الكلام فى حجية هذا الاجماع مع مخالفة جملة من الاساطين منهم كاشف الغطاء قدس سره و كون الاجماع فى مورد القرائة نسياناً و لعله لا يكون اجماع فى مورد الاستماع

وملخص الكلام فى المقام انه قد انعقد الاجماع على فورية وجوب سجدة التلاوة و نقل الاجماع مع تحقق الشهرة فى وجوب تاخير السجود عن الصلوة لو قرء الآية فى الصلوة نسيانا فمن تلك الشهرة المحققة و الاجماع المنقول يستكشف ان

المتيقن مما انعقد الاجماع علي فورية السجود هو في غير الصلوة فـلايكون دليل على وجوب فوريته في الصلوة اذ الدليل على وجوب الفورية كان منحصراً بالاجماع المفقود في حال الصلوة فحينئذ يمكن ان يمنع شمول صحيحة لا تعاد للمورد لعدم ثبوت القهر الشرعي في اتيان السجدة في الصلوة حتى يقال بدخوله في عقد المستثنى منه

هذا مع امكان منع الشمول ايضا بوجهين آخرين (احدهما) ان السجدة داخلة في عقد المستثني ضرورة ان كون المراد من السجود المذكور في عقده هو السجود الركني اعني به السجدتين معاً اول الكلام لاحتمـال ان تكون السجدة الواحدة داخلة فيه و سيأتي البحث عنه (و ثانيهما) انه على تقدير دخول السجدة الواحدة في عقد المستثنى منه ايضا يدعى تخصيص الصحيحة بقوله عليه السلام فانـه زيادة في المكتوبة فيقال بان زيادة غير الركن في غير صورة العمد ومابحكمه لايكون مبطلاً الا السجدة الواحدة بحكم التعليل المذكور و ذلك بناء على ان يكون العلة علة للحكم و ما استظهرناه سابقا من كونها علة للتشريع لا يكون ظهوراً رافعا لحكم احتمال كونها علة الحكم بل هو احتمال مساوٍ مع احتمال كونها علـة للتشريع فحينئذ يقع الاشكال في بعض الصور المتقدمة من جهة الحكم بالبطلان ايضا و ذلك فيما اذا شرع في قرائة العزيمة لا بقصد الانهاء الى آية السجدة سواء شرع بقصد القرآنية او بقصد الجزئية بناء على جواز الاكتفاء بقرائة بعض السورة ، هذا ، ولوشك في مانعية هذا المقدار من القرائة من جهة الشك في كون العلة علةً للتشريع او للحكم كان المرجع البرائة وكيف كان فالقول بوجوب السجدة في صورة الاستماع او نسيان القرائة فاسد لعدم الدليل على وجوب الفورية وعدم المصحح في اتيانها لمنع شمول لاتعادلها (فيبقى القولان الآخران) اعني الايماء بها في الصلوة او تاخيرها الى بعد الصلوة فلو تمت حجية خبر علي بن جعفر لكان المتجه هو الفتوى بوجوب الايماء اولم يكن وجوب التاخير اجماعياً كما نقل الاجماع عليه و انعقدت عليه الشهرة المحققة كما انه لو كان التاخير اجماعياً او كان اعراض المشهور عن العمل بخبر علي بن جعفر عليه السلام . موهناً للعمل به و لو لم ينعقد الاجماع على خلافه لكان المتجه هو الفتوى على طبق المشهور بوجوب التأخير و حيث انه لم يتم الاجماع على وجوب التاخير

ولم تكن الشهرة بحد موهن للخبر وذلك لعمل جملة من الاصحاب بـه والفتوى بمضمونه و لكن مخالفة الشهرة المحققة المؤيدة بنقل الاجماع ايضاً فى غاية الاشكال فـالاحوط احتياطاً شديداً هو الايماء بها في الصلوة مع الاتيان بها كاملة بعد الصلوة

اقول و احوط من ذلك اعادة الصلوة ايضا وذلك لاحتمال كون الايماء من الزيادة المبطلة لكونه بدلا من السجدة فيكون بحكم المبدل منه

(**فان قلت**) الايماء البدل عن السجود يكون بحكم السجود اذا كان بدليته فى ظرف عدم التمكن من السجود (و بعبارة اخرى) فى مورد العجز ، واما اذا كان بدلا عنه من جهة مبطلية مبدله فلا ، وما نحن فيه من هذا القبيل لانـه انمـا جعل بدلا عن السجدة لعدم جواز الاتيان بها فى ذاك الحال و البدل الذى ثبت بدليته من جهة كون مبدله مبطلاً لو اتى به لا يعقل ان يكون فى حكم المبدل منه فى الابطال والا فلا يكون تشريعه من جهة الفرار عن الاتيان بالمبطل

(**قلت**) هذا متين لو تمت حجية خبر على بن جعفر الدال على بدلية الايماء فى ذاك الحال وعليه فلا وجه للاحتياط باتيان السجدة بعد الصلوة ايضا وهو خارج عن فرض الكلام لكون الكلام هنا على تقدير الاشكال في مخالفة الاجماع المنقول المؤيد بالشهرة المحققة و عليه فيكون الشك فى صحة العمل بخبر على بن جعفر و مع الشك فيها يقع الشك فى مبطلية الايماء لكونه بدلاً عن السجدة المبطلة مع كون البدل فى حكم المبدل منه لعدم ثبوت تشريعه من جهة الفرار عن مبطلية المبدل منه

(**مسئلة**) قد تقدم سابقـا وجوب التلفظ بالقرائة ، و المراد باللفظ هو الصوت المعتمد علي مخارج الحروف (وتوضيح ذلك) ان الصوت الحاصل من مكمن النفس اما ان لا يمر بخروجه على مقاطع الحروف و ان المخارج تتحرك بلا عبور الصوت بها و اما ان يكون الصوت ماراً على المخارج مع حركتها بسبب عبور الصوت بها فما اجتمع فيه الامران هو اللفظ بحسب مهيته و اما الجهر و الاخفات فهما امران خارجـان عن حقيقة اللفظ و كيفيتان عارضتان له و يعتبر فيه ان يسمعه المتكلم و هذا مما لـه دخل فى تقومه ولكن المراد بسماعه هو العلم بصدوره منه بالعلم الحضورى الحاصل للنفس

بالنسبة الى افعالها اذالعلم بالصوت الحاصل من غيره يحصل بسبب السماع بآلة السمع لكن العلم بالصوت الحاصل من نفسه غير متوقف على آلة السماع بل هو حاصل له بنفس ذاته و لذا لو كان اطرش لحصل له العلم بصوته فلا يحتاج الى القيد بالسماع التقديرى ايضاً

ثم انه قد تقدم جملة من الفروعات المتعلقة باعتبار مراعاة الكلمة من حيث المادة والهيئة والقواعد التجويدية مما يكون مراعاتها منشأ لسهولة القرائة على اللسان بحيث لو لا مراعاتها لحصل الثقل و جملة من القول فى وجوب مراعاة احدى القرات المشهورة فراجع (و نزيد هنا) بان تواتر القرآت عن النبى صلى الله عليه و آله بحيث يكون النازل عليه صلى الله عليه و آله متكررا فيما اذا ادى الى اختلاف الاحكام بحيث تكون القرآت المتعددة كالنصوص المتعارضة غير معقول و قد بينا وجهه فيما سبق الا انه يمكن ان يقال مع تسليم الاجماع على ثبوت التواتر عن النبى صلى الله عليه و آله يمكن تصحيحه بان النازل عليه صلى الله عليه و آله هو المواد مع التوسعة فى تهيئتها بالهيئات بمعنى ان ما نزل عليه فى مثل كفوا هو مادة تلك الكلمة لا بهيئة خاصة ورخص فى ان يقرئها بالكاف المضمومة و الفاء المضمومة مع الواو او الهمزة او الفاء الساكنة معهما هذا فيما لم يختلف المعنى باختلاف القرائة واما فيما يختلف مثل يطهرن بالتشديد و التخفيف فلصحة استعمال المزيد بمعنى المجرد و بالعكس رخص فى اختيار احدى الهيئتين لكن الحكم يكون على طبق احد المعنيين المعلوم واقعا و المجهول عندنا، فلمكان الجهل به يصير مجملا لا يمكن التمسك به فى مقام الاحكام و ان جاز قرائتها بكل من الهيئتين فى الصلوة

(**ثم ان قد تقدم** دعوى الاجماع) على جواز القرائة على احدى القرائات السبع فيما لم يكن مخالفاً مع القواعد العربية لكن فى تحقق الاجماع اشكال فحينئذ فالمتعين هو القرائة على طبق القرائة المعروفة فى زمان الخطاب ولا يبعد ان يكون هى قرائة عاصم (و كيف كان) فلا اشكال فى كونه هو المتعين لكونه القدر المتيقن لانه على فرض الاجماع على جواز احدى القرائات السبع تكون هى ايضاً جائزة لكونه منهم وعلى تقدير

تعينه من جهة اشتهار قرائته فى زمان الصادقين و ان الشيعة يستنسخون القرآن على وفق قرائته و اشتهار موافقة قرائتهم مع قرائته فمن جملة هذه الوجوه يستظهر تعين مراعاة قرائته من بين القرائات السبع والله العالم .

(**مسئلة**) يعتبر الموالات فى الكلمات و المراد بهاهاهنا كون الكلمة متأدية بصوت واحد بحيث يكون الصوت الواحد بوحدته ماراً على مقاطع حروف تلك الكلمة حتى ينتهى الى اخر الكلمة بلا انقطاع الصوت فيما بينها و هذا معنا ها فى نفس الكلمة ولا اشكال فى اعتبارها فيها وكذا فيما كان خارجا عنها حقيقة ولكنها معدودة منها كحرف الجرّ و مجرورها والالف واللام ومدخولهما حيث لا يصح انقطاع النفس بين حرف الجرّ ومجرورها والالف واللام ومدخولهما وكذا بين المضاف والمضاف اليه وان لم يكن هو فى الوضوح بمثابة الاولين لكن لشدة ارتباط المضاف بالمضاف اليه يعدان كانهما كلمة واحدة وذلك لعدم تمامية المعنى الا بالمضاف اليه فلو اخل بالموالات بهذا المعنى عمداً بطلت الصلوة من جهة استلزامه زيادة الجزء عمداً و مع الاخلال بها سهواً يجب اعادة الكلمة لو كان التذكر فيما يمكن تداركها و الا فلا تبطل الصلوة بتركها لصحيحة لاتعاد الدالة على عدم البطلان بسبب الاخلال بغير الركن اذا كان عن سهو او ما فى حكمه مما لا يمكن فيه البعث الا بالامر بالاعادة

(**مسئلة**) يجب الترتيب بين قرائة الحمد و السورة فلواخل به فاما ان يكون عن عمد او يكون عن سهو فهيهنا صور (الاولى) لواخل به عمداً مع البناء على الاخلال من اول النية بان قصد الصلوة التى تكون السورة فيها متقدمة على الحمد (و لا ينبغى الاشكال) فى بطلانها من جهة الاخلال بالنية لعدم تعلق الارادة الفاعلية بالهوية المتعلقة للارادة الآمرية

(**الثانية**) ان لا يكون من نيته الاخلال من اول الصلوة لكن بعد انعقاد الصلوة بالنية حين الشروع فى القرائة بدء بقرائة السورة عمداً وهذا ايضا مبطل للصلوة من جهة كون المأتى بها من السورة زيادة عمدية اتى بها بقصد الجزئية فتكون مبطلة ولا اختصاص فى مبطلية الزيادة العمدية بما كان الزائد ركناً كما لا يخفى (و اما التمسك

للبطلان) بلزوم القران بين السورتين لواتى بالسورة بعدالحمد وبالاخلال بها عمداً لو لم يؤت بها بعدها ففاسد و ذلك لعدم بطلان الصلوة بسبب القران اولا وعدم صدق القران في المقام لو قيل بكونه مبطلاً ثانياً (و ذلك لان المأتى بها) بعد الحمد انما يجب لمكان كونها جزء ولا يصدق مع اتيانه القران كما هو ظاهر (و كذا التمسك) للبطلان بكون السورة منهيا عنها و ذلك لعدم النهى عنها اولا اذالمسلم من السورة المنهى عنها على تقدير تسليمها هى السور العزائم مع ما عرفت من كون النهى عنها دالاً على المانعية لا على الحرمة الذاتية وعلى تقدير التسليم فلا يوجب النهى عنها الا بطلانها لا بطلان الصلوة بها على تقدير المنع عن كون زيادة غير الركن مبطلاً والقول بان القرآن المنهى عنه يخرج عن القرآنية ويصير بسبب النهى من الكلام الآدمى الموجب للابطال مردود اذ القرآن قرآن على كل تقدير كمالا يخفى (وبالجملة) فالعلة فى البطلان هو ما ذكرناه اعنى كون الاتيان بها حينئذ من الزيادة المبطلة

(**الصورة الثالثة**) ان يكون الاخلال بالترتيب نسياناً بان قدم قرائة السورة نسيانا فلم يتذكر الابعد الدخول فى الركن والاشكال فى الحكم بصحة الصلوة لعدم صدق الزيادة المبطلة و ان الفائت انما هو السورة لكون المأتى بها من جهة كونها فى غير محلها غير محسوب جزءاً ويجب عليه سجود السهو بناءً على وجوبه لكل زيادة ونقيصة

(**الصورة الرابعة**) ان يكون الاخلال بترك الحمد بان شرع فى السورة قبل الحمد و ترك الحمد ايضاً و لم يتذكر الى ان دخل فى الركوع ولا اشكال فى الصحة ويجب عليه سجدة السهو مرتين لنقصان الحمد لوقوع السورة حينئذ فى محلها و ذلك لانه لو ترك الحمد نسيانا و شرع فى السورة تكون كينونة السورة فى المحل او فى غيره مراعى بالدخول فى الركن و عدمه فلو تذكر قبل الدخول فى الركن يستكشف ان السورة ما وقعت فى محلها بل المحل الان للحمد فيجب عليه الاتيان بالحمد ثم بالسورة ويكون وجوب سجدتى السهو عليه من جهة زيادة السورة فى غير المحل و لو كان التذكر بعد الدخول فى الركن يستكشف ان السورة اتى فى محلها و ان الحمد صار منسيا ويكون وجوب سجدتى السهو عليه من جهة نقصان الحمد فنقصان الحمد نسيانا

مشروط بالدخول فى الركن على نحو الشرط المتاخر

ومن هنا يظهر انه لو علم اجمالا بعد القيام الى الركعة الثالثة انه اما ترك التشهد او سجدة واحدة من الركعة الثانية لايجوز له الاكتفاءباتيان التشهد فقطبتوهم ان وجوبه معلوم لانه اما تركه او اتى به فى غير محله و ذلك لانه لواتىبه قبل الاتيان بالسجدةمع دخوله فىالقيام للركعة الثالثةيكون الاتيان به فى محله لان بالدخول فى القيام يستكشف كون التشهد فى محله فحينئذ لايحصل له علم تفصيلى بوجوب التشهد لكى يكون الشك فى وجوب السجود بدويا حتى يرجع فيه الى قاعدة التجاوز

(**الصورة الخامسة**) ان يكون التذكر بالاخلال قبل الدخول فىالركوع ولا اشكال ايضاً فى الصحة و يجب عليه الاتيان بالسورة بعد الحمد حينئذ و سجود السهو مرتين من جهة زيادة ما اتى به نسياناً (و ربما يتوهم) عدم وجوب السورة بعد التذكر بتخيل ان الترتيب بين الاجزاء من شرائط الصلوة حال الاتيان بالجزء لامن شرائط اجزائها و كل شرط للصلوة فى حال الجزء اذا اخل به سهواً لايمكن تداركه الاباعادة الصلوة و ذلك لان الجزء حيث لم يكن مشروطاً به وقع صحيحا ولايمكن اعادته والمفروض كون ظرف وجود الشرطهو حال الاتيان بذاك الجزء فبقاء شرطيتهمع فوات محلهمنحصر باعادة الصلوة فحيث انه من غير ما يجب الاعادة به بحكم صحيحة لاتعاد فلا يجب الاعادةهذا (ولكنهتوهم فاسد) لان كون السورة مترتبةً على الحمدوواقعة عقيبهاانماهو من شرائط السورة لامن شرائط الصلوة حال قرائة السورة وذلك لان السورة التى هي جزء للصلوة عبارة عن التى يكون محلها بعد الحمدفالمأتى بها قبل الحمد لاتكون جزء اصلا لانها جزء فات منه شرط الصلوة

و كيف كان فلاينبغى التوهمفى وجوب الاتيان بالسورة بعدالتذكر قبل الركوع (و هل يجب) عليه الاتيان بما اتى به نسياناً او يكون مخيرا بين الاتيان بـه او بما شاء و جهان من لزوم القران لو اختار غيرها و من منع تحقق القران في مثله كما تقدم مع بقاء تخييره كماكان وهو الاقوى .

(**مسئلة**) لااشكال فى ان البسملة جزء من كل سورة الاالبرائة للا خبار المستفيضة على جزئيتها وعدم الخلاف منا وهل هى شرط للصلوة او يجب الاتيان بها بعنوان الجزئية بمعنى ان الواجب من السورة هوغير البسملة منهاوان البسملة شرط للصلوة اوانها بجميع اجزائها واجبة فى الصلوة فينتزع عن وجوبها الجزئية و جهان اقواهما الثانى و يترتب على الاول عدم الحاجة الى تعيين السورة حين الاتيان بالبسملة بل يكفى الاتيان بها ثم قصد سورة معينة

وهل جزئية البسملة لكل سورة من قبيل المشترك المعنوى بمعنى ان يكون الجزء هو الجامع بين تلك البسملات او يكون من قبيل المشترك اللفظى بان يكون كل بسملة جزء من سورة معينة و جهان لا ينبغى الاشكال فى كون الثانى هو الاقوى و ذلك لبعد الاول بل عدم تعقله اللهم الا ان يقال بان السور النازلة كانت بلا بسملة لكن فوض الى النبى جعل فرد من البسملة لكل واحدة منها و هو بعيد غاية البعد وعليه يترتب الاحتياج الى تعيين السورة قبل البسملة بالقصد بان يقصد قبل الاتيان بالبسملة كونها لسورة معينة و ذلك لانها بعد اشتراكها مع سائر البسملات يحتاج الماتى بها الى معين ولايكون معين لها الا القصد لاشتراكها مع غيرها فى جميع الجهات كالظهر المشترك مع العصر حيث قلنا فى مبحث النية انهما لكونهما متباينين يحتاج تعيين احد هما الى القصد

(**فان قلت**) قياس المقام بالظهر و العصر فاسد لان المعين لا يعقل فى الظهر و العصر ان يكون امراوراء القصد لعدم معين سواه من جهة اشتراكهما فى جميع الاجزاء من اولهما الى آخرهما و ذلك بخلاف البسملة لمكان امتياز بقية اجزاء السور بعضها عن بعض فانه يمكن ان يكون تعقبها بسورة معينة معينا لها لتلك السورة فلايكون المعين لها منحصراً بالقصد

(**قلت**) ما ذكرته على تقدير تصوير صحته بان يكون الجزء من كل سورة هو البسملة بوصف تعقبها بما ياتى بعدها من السورة لا ذات البسملة وان كان امراً ممكنا لكن اثباتها يحتاج الى اعتبار زائد عن اصل جزئيتها غير ثابت ثبوتا واثباتا

(**اما اثباتا**) فلعدم دليل دال على كون الجزء هو البسملة بوصف التعقب كما

هو واضح

(**و اما ثبوتا**) فلان اعتبار وصف التعقب فى جزئيتهـا لكل سورة امر زائـد مشكوك لا يدل عليه دليل فيدفع بالاصل و لا يتوهم ان اعتبار قصد السورة ايضـاً امر زائد يدفع بالاصل و ذلك لانه بعد احراز اصل جزئية البسملة بالوجدان و عدم اعتبار امر آخر معها فى الجزئية يحكم العقل بلزوم قصدها فى الامتثال للزوم قصد الهوية المامور بها فى مقام الاتيان ليتحقق العبادية كما تقدم فى مبحث النية (هذا)

ولو شرع فى البسملة و اتى بسورة بعدهـا بلا قصدها تفصيلاً بل من باب سبق اللسان فلا يخلو عن صور (احديها) ان يكون قاصداً لقرائة غيرها فشرع فيها نسيانا و هذه سياتي حكمها (الثانية) ان لا تكون من نيته قرائة غيرها لكن سبق الى لسانه من غير البناء على قرائتها و الاقوى فيها الصحة و ذلك لان قرائتهـا حينئذ مستندة الى ارادة اجمالية مرتكزة فى خزانة النفس مغفولا عنهـا و هى كافية فى تحقق القصد اذ الذى اعتبرناه انمـاهو كون القرائة عن القصد واما خصوص القصد التفصيلى فلا ، ومن المعلوم ان صدور الفعل الاختيارى بلاارادة ولو ارتكازاً محال كما انه لااشكال فى ان تلك القرائة من الامور الاختيارية فلا محالة سبقها القصد و لو اجمـالا و هو كاف فى الصحة و لا يمكن ان يقال بانه يمكن ان تكون البسملة واقعة بارادة غير السورة التى وقعت عقيبها بان عين سورة بارادة اجمالية ثم قرء غير ها بارادة اجمالية اخرى اذ تعدد الارادة و العدول من احديهما الى الاخرى مع عدم الالتفات اليهما غير معقول

و لا فرق فيما ذكرنا بين ما كان من عادته قرائة سورة معينة كالتوحيد فشرع فى غير ها كذلك او لم يكن بل الامر فى صورة الاعتياد الى قرائة سورة معينة يكون اوضح و ذلك لان نفس الاعتياد كاف فى تحقق توجيهه القصد الى المعتاد بلا حاجة الى قصد تفصيلى (وبعبارة اوضح) لو شرع فى السورة المعتاد بها فلا يحتاج الى قصدها قبل الشروع تفصيلا بل يكون نفس اعتيادها منشأ لتعلق القصد الاجمالى اليها فحينئذ فمع الاعتياد لو شرع فى غير المعتاد بها غافلاً كان توقف شروعه فيها الى ارادة اجمالية اوضح وذلك للاحتياج الى الصرف عن المعتاد بها الى غيرها .

هذا كله لو سبق الى لسانه قرائة سورة مع قرائتها و لو ببعضها بان التفت فى اثنائها ، (ولو كان الالتفات) بعد البسملة و قبل الشروع فى السورة فيجب بعد تعيين السورة بالقصد اعادة البسملة ايضاً و لا يكتفى بالبسملة المأتى بها و ذلك لانه بعد البسملة اذا التفت لا يدري انه اية سورة كانت مرادة فلا يعلم بارتكازية ارادته الى سورة و مع عدم ظهور دليل على قصد السورة و لو بالاجمال لايمكن الاكتفاء باتيان البسملة وحدها و بالجملة فبتردده بعد البسملة يستكشف ان الصادر بالقصد الارتكازى انما هو البسملة وحدها

(**مسئلة**) اختلف فى حكم القران بين السورتين فالمشهور بين المتاخرين هو الجواز على الكراهة وذهب القدماء الى المنع و منشأ الاختلاف هو اختلاف الاخبار فى ذلك ومدلول جملة منها هو التحريم للنهى عنه وصريح بعض اخر منها هو الجواز بسبب نفى البأس ومقتضى الصناعة العلمية هو حمل الاخبار الناهية على الكراهة و ذلك لكونها ظاهرة فى التحريم والاخبار المجوزة صريحة فى الجواز والجمع الدلالى بينهما هو بحمل النهى على غير ظاهره بقرنية التصريح بالجواز ، وهذه الصناعة بلحاظ نفس هاتين الطائفتين مع قطع النظر عما سياتى اجتهاد حسن

و لعل هذا هو الموجب لذهاب المتاخرين الى الجواز لكنه يقع الاشكال فى امرين (احدهما) اعراض القدماء عن العمل بالاخبار المجوزة مع كونها بايديهم وكان وصولها الينا بطرقهم واعراضهم موهن للخبر كما ان عملهم يكون منشأ للاطمينان ودعوى احتمال عدم اطلاعهم عليها كما فى الجواهر بعيدة فى الغاية ضرورة ان تلك الجوامع الاربع كانت بايديهم و كان عصرهم متاخراً عنها نعم احتمال عدم الاطلاع يمكن بالنسبة الى الموجودين فى طبقة مصنفى الاصول بل مصنفى الكتب الاربعة على وجه بعيد

(**و توضيح ذلك**) ان المعمول فى زمن الصادقين عليهما السلام هو تدوين الاخبار من الرواة و كان كل راويدون مارواه فى جامع موسوم بالاصل و قد كانت الاصول اربعمأة ثم فى زمن الرضا عليه السلام تكثر البحث و الاجتهاد و ظهر الفقهاء و صاروا بصدد جمع الاصول فى جامع موسوم بالكتاب ثم فى زمان الغيبة الصغرى صاروا بصدد

جمع الكتب في جامع موسوم بالجوامع و دونوا جوامع عديدة اشهرها الكتب الاربعة بين الشيعة و بسبب ذلك صار عدد طبقات المصنفين ثلاث طبقات ولا يخفى ان الغفلة عما فى الاصول فى الطبقة الاولى امر ممكن لكون كل را و انما يعمل باصله بل الشيعة ايضا كانوا مختلفين فبعضهم كان يعمل باصل حريز و بعضهم باصل آخر لكنها فى الطبقة الثانية بعيدة لجمع الاصول و تدوين الكتب (و اما فى الطبقة الثالثة) فالغفلة فى غاية البعد خصوصا بالنسبة الى المتاخرين عن الكتب الاربعة (و بالجملة) فهذه الدعوى بعيدة كدعوى انهم ما كانوا مطلعين على قاعدة الجمع الدلالى ضرورة انها موروثة عنهم و كذا لايصغى الى المناقشة فى عمل القدماء باخبار المنع بدعوى ان الموجود فى كتبهم هو النهي عن القران لا الحكم بالبطلان وذلك لان نهيهم عنه كاشف عن عملهم بالاخبار الناهية فمع عملهم بها لايحتاج فى الحكم بالبطلان الى فتواهم به بل بعد احراز حجية الاخبار الناهية لابد من القول بالبطلان اما من جهة استفادة المانعيته عن النهى اومن جهة الحرمة الذاتية ولولم يفت القدماء بالبطلان (وبعبارة اخرى) الحجة هو عملهم بالاخبار الكاشف عن اعتبار ها سنداً لااجتهاد هم في دلالتها مع ان ترك ذكرهم عن البطلان لعله من جهة كون بنائهم جعل المتون موافقا للاخبار كما لايخفى

(**ثانيهما**) كون الاخبار المجوزة مطابقة للعامة فيحتمل فيها التقية ويمكن منع الثانى بان جواز القران مذهب الشافعى المتأخر عصره عن زمان الصادقين عليهما السلام و كان فى عصرهما الشايع هو مذهب ابى حنيفة وما لك و هما قائلان بالمنع و الاخبار الدالة على الجواز لما كانت صادرة عن الصادقين عليهما السلام كما فى خبرين منها لاتكون قابلة للحمل على التقية و كيف كان فالمسئلة ملتسبة جداً من جهة دلالة الاخبار الكثيرة على المنع مع كون مايعارضها غير معمول به عند القدماء و احتمالها للتقيه و من جهة ان مقتضى الجمع الدلالى هو حمل الاخبار المانعة على الكراهة مؤيداً بتحقق الشهرة بين المتاخرين عليه وان كان موافقتهم لايكون مقوية كما ان اعراضهم لايكون بموهن فالاحوط حينئذ ترك القران كما هو طريق النجاة بعد عدم التمكن من الفتوى بواحد من الطرفين من جهة الالتباس .

(**ثم ان هنافروعاً**)يجب التنبيه عليها(الاول)انه على القول بالمنع او الكراهة هل المنع تنزيها او تحريما يختص بالسورة الكاملة او يعم ما اذا اتى ببعض منها ايضا وجهان اقواهما الثانى وذلك لدلالة رواية منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام وفيها لاتقرء فى المكتوبة باقل من سورة ولا باكثر الشامل لما اذا اتى ببعض من السورة ايضا ولا يعارضها ما ورد من جواز العدول عن سورة الى اخرى مالم يتجاوز النصف وذلك لان الحكم فى المقام انما هو فيما اذا اتى ببعض السورة بعد الاتيان بسورة كاملة والحكم فى العدول انما هو فيما اذا كان فى اثناء السورة التى شرع فيها اولاً مع عدم تجاوز نصفها فاحد البابين اجنبى عن الآخر(ولو سلم) اطلاق رواية منصور بن حازم وشمولها لما قبل الاتيان بالسورة الكاملة فاللازم هو تقييدها بما يدل على جواز العدول من غير انتهاء النوبة الى المعارضة بينهما كما انه لا يعارضها ما يدل على جواز تكرير بعض الايات لعدم صدق القران معه مع عدم اطلاق لهذه الرواية لكى يشمل مثل صورة التكرير اصلا اولاً (ولو سلم) فيقيد اطلاقها بما يدل على جواز التكرير ثانياً (وكيف كان) فيبقى رواية منصور بن حازم فى دلالتها على المنع من قرائة بعض السورة بعد الاتيان بالسورة الكاملة من غير معارض كما هو واضح

(**الفرع الثانى**) هل القران الممنوع منه تحريماً او تنزيهاً هو ان ياتى بسورة ثانية بعد الاتيان بالاولى بقصد الجزئية او ما ياتى بها بقصد القرانية وجهان (وتحقيق القول) فى ذلك يحتاج الى بسط فنقول ان الاتيان بالسورة الزائدة لايخلوا عن صور(احديها) ان ياتى بها بقصد القرآنية (الثانية) ان يقصد بها الجزئية بحيث يكون هى مع المأتى بها اولاً جزء واحداً بمعنى ان يكون مجموع السورتين من الزائد و المزيد عليه جزء للصلوة (الثالثة)ان يقصد بها الجزئية بحيث تكون جزء مستقلا فى قبال المأتى بها اولاً

(**ثم الكلام**) يقع تارة فى حكم هذه الصور مع قطع النظر عن ادلة القران بين السورتين و اخرى بالنظر اليها (اما الاول) فينبغى عدم الاشكال فى الصحة فى الصورة الاولى و ذلك لعدم صدق الزيادة مع الاتيان بالسورة الزائدة بقصد القرانية بل هو داخل فى الادلة الدالة على رجحان القرائة فى الصلوة و اما

الصورتين الاخيرتين فالحكم بالبطلان فيهما مبنى على كون الزائدة زيادة مبطلة و قد حقق فى محله ان الجزء المأخوذ فى الصلوة اما يكون مندرجاً تحت العدد وذلك كالركوع والسجود حيث ان الجزء فى الركوع هو الركوع الواحد من كل ركعة وفى السجود هو السجدتان من كل ركعة واما ان لا يكون مندرجاً تحت العدد بان يكون الامر بصرف وجود الشيئ المنطبق على اول الوجود

ثم هذا الثانى على قسمين (احدهما) ان لا يكون صرف الوجود منه محدوداً بحد عدمى و ذلك كالخط مثلا حيث ان صرف الوجود منه موجود فى ضمن القصير الموجود فى ضمن الطويل لكن لا يكون فرداً للخط مادام لم ينقطع وجوده المستمر و يكون تفرده بانقطاعه الى حد عدمى وثانيهما ان يكون متحدداً بحد عدمى وذلك كالسورة و التسبيحات الاربع والذكر و نحوها وحكم هذه الاقسام (اما القسم الاول) فلا اشكال فى تحقق الزيادة بزيادة ركوع واحد او سجدة واحدة او سجدتين فى الركعة و ذلك واضح بعد فرض كون الجزء هو الركوع المتحدد بالوحدة و السجود المتحدد بالاثنين

(واما القسم الثانى) فمقتضى تعلق الامر بصرف الوجود وان كان تحقق الامتثال باول وجود الخط لكن انطباق اول الوجود على الخط متوقف على تحدده بحد عدمى بانقطاعه فما دام التشاغل بالرسم و عدم رفع اليد عنه يكون خطا واحداً و مصداقاً لاول الوجود و لو بلغ فى الطول الى ما لا نهاية له الا ان يرفع اليد عن رسمه واراد رسمه برسم آخر فبصرف رفع اليد يتحقق الامتثال بتحقق صرف الوجود المحدد بما انقطع عليه الخط (فظهر) انه فى هذا القسم له ان يوجد صرف الوجود بالخط الطويل و له ان يوجده بالخط القصير لكن ليس هذا من باب التخيير بين الاقل و الاكثر اذ الخط الطويل ليس فردين من الخط بل هو فرد طويل وانما يتحقق فرديته بتحدده بالحد العدمى و لا يحتاج فى اثبات هذا التخيير الى اعتبار مؤنة زائدة عن اصل تعلق الامر بالطبيعة الماخوذة على نحو صرف الوجود بل الامر بها المقتضى لايجادها باول الوجود مقتضى للتخيير بين ايجاد الفرد الطويل او القصير لانطباق صرف الوجود على كل واحد منهما فى عرض واحد فيكون الطويل والقصير فردين للطبيعة طولا نعم

التخيير بين ايجاد الفرد القصير بحده و بين الفرد الطويل بحده بان يرفع يده عن الرسم ثم يرسم ثانياً بحيث فردان من تحقق صرف الوجود من الخط برفع اليد عن الرسم بينهما يكون من باب التخيير بين الاقل والاكثر المحتاج الى مؤنة زائدة عن اصل تعلق الامر بالطبيعة

(**واما القسم الثالث**) فالتخيير فيه يكون بين الاقل و الاكثر اما اصل امكان التخيير بينهما فمما لاينبغي الاشكال فيه سواء كان عقليا بان كان القدر المشترك بين السورة و و السورتين او القدر المشترك بين التسبيحات الاربع مرة او ثلاث مرات هو المامور به او كان شرعيا بان كان المأمور به هو السورة الواحدة او السورتين ووجه صحته هو الاعتبار بنحو اللا بشرطيه و بشرط لافالاقل يكون واجبا اذا كان بشرط لا واذا كان مع السورة الأخرى يكون الواجب هو المجموع لكن صرف الامر بالطبيعة بنحو صرف الوجود لايكفي في اثبات التخيير بل يحتاج الى مئونة زائدة عن اعتبار القدر المشترك فحيث لم يدل دليل على اعتبار ها في السورة وكان صرف الامر بالسورة مقتضياً لتحقق الامتثال بايجاد اول سورة تحققت في الخارج فيكون اتيان السورة الاخرى (بالنظر الى الادلة الاولية الدالة على وجوب السورة) من الزيادة سواء قصد من اتيانها كونها جزء بضميمة المأتي بها اولاً و هو القسم الثاني او قصد جزئيتها مستقلة اما الثاني فواضح واما الاول فلان السورة ليست كالخط كما تقدم لكي امكن قصد ايجاد ها باكثر من السورة اذهي متحددة بحد عدمي ينقطع بانتهائها اليه لامحالة كما لايخفى

فظهر ان مقتضى القاعدة الاولية هو البطلان باتيان السورة الزائدة في القسمين الاخيرين معاً هذا مع قطع النظر عن ادلة القران واما بالنظر اليها فعلى القول بالتحريم فالحكم ايضا كذلك لان نتيجة ادلة القران حينئذ ليس الا ما اسسناه مع قطع النظر عن ادلته و اما على القول بالكراهة واستفادة الجواز فينعكس الامر لان دليل جواز القران حينئذ يكون كاشفاً عن ثبوت اعتبار زائد عن اصل مطلوبية صرف وجود السورة موجب للتخيير بين الاقل والاكثر لكن مع رجحان اختيار الفرد الاقل كما هو مقتضى مرجوحية القران فاذا اختار الفرد الاقل باتيان سورة لاغير يكون هو الفرد الراجح و اذا اختار الفرد الاكثر بالاتيان بسورة اخرى بقصد كونها جزء بضميمة المأتي بها اولاً يكون هو الفرد

المرجوح وكذا مع قصد كونها جزء مستقلا وذلك لان الاقل انما كان جزء اذا لم يكن مع وجود الاكثر ولواتى به بقصد بشرط لافمع قصد الجزئية بالسورة الاولى مستقلة لايتحقق بها الامتثال الامع عدم تحقق سورة اخرى معها ولو كان الاتيان بها ثانيا بقصد الجزئية مستقلة

(**فتلخص مما ذكرنا**) ان حكم القسمين الاخيرين بالنظر الى ادلة القران هو البطلان مع القول بالتحريم و الصحة على كراهة مع القول بالجواز (و اما حكم القسم الاول) و هو ما اذا اتى بالسورة الزائدة بقصد القرآنية بالنظر الى ادلة الاتيان بالسورة فالمختار عند الجواهر هو الصحة لانصراف ادلة القرآن عنه لظهورها فيما اذا كان القران بقصد الجزئية (و المنسوب الى المحقق الثانى) هو المنع ولا يخلو عن وجه لان ادلة القران مطلقة بالنسبة الى المنع عنه فيشمل ما اذا كان القران متحققاً بقصد القرآنية خصوصا ماورد منها بان اعطوا كل سورة حقها من الركوع والسجود بمعنى لزوم عدم الفصل بين السورة والركوع المخل به قرائة السورة ثانياً مطلقا ولو بقصد القرآنية فحينئذ فعلى القول بالمنع تكون مخصصة لادلة الدالة على رجحان القرائة فى الصلوة مطلقا فيختص رجحانها بغير تلك الحالة كما انه على القول بالكراهة ايضاً كذلك غاية الامر على القول بالمنع تكون مبطلة من جهة حرمتها الذاتية او المانعية ولاضير فى الالتزام بكراهتها فى تلك الحالة بناء على القول بكراهة القران لمساعدة الدليل على كراهتها فى تلك الحالة كما انها تكون مكروهة فى الركوع والسجود ايضاً

(**مسئلة**) هل يجوز العدول من سورة الى اخرى ما لم يبلغ نصفها او لم يتجاوز عن النصف على الخلاف ام لا اما مطلقا او فى خصوص الجحد و التوحيد مطلقاً اوفى غير مورد عدو لهما الى الجمعة والمنافقين فى صلوة الجمعة او الظهر من يومها فقط او فى المغرب من ليلة الجمعة والعصر من يومها ايضاً (وجوه و تنقيح البحث) يتوقف على تمهيد امور (الاول) فى العدول من سورة الى اخرى فى غير الجحد والتوحيد ولاينبغى الاشكال فى الجواز مع عدم بلوغ النصف ويدل عليه مضافا الى الاجماع المنقول المؤيد بعدم نقل الخلاف و الشهرة العظيمة المحققة جملة من

النصوص (منها) خبر عمرو بن ابى نصر عن الصادق عليه السلام و فيه الرجل يقوم فى الصلوة يريد ان يقرء سورة فيقرء قل هو الله احد و قل يا ايها الكافرون فقال عليه السلام يرجع من كل سورة الاقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون ،ودلالته باطلاقه على المدعى اعنى جواز العدول قبل البلوغ الى النصف فى غير الجحد و التوحيد مما لا ينكر (و منها صحيح الحلبى عنه عليه السلام) ايضاً وفيه قال قلت لابى عبدالله عليه السلام رجل قرء فى الغداة سورة قل هو الله احد قال لابأس و من افتتح بسورة ثم بداله ان يرجع فى سورة غير ها فلا بأس الاقل هو الله احد لايرجع منها الى غير ها و كذاقل يا ايها الكافرون (و منها موثق عبيد بن زرارة) و فيه فى الرجل يريد ان يقرء السورة فيقرء غيرها فقال له ان يرجع ما بينه و بين ثلثيها و قد عمل بمضمونه فى كشف الغطاء بالافتاء بجواز العدول و لو بلغ الثلثين لكنه منفرد بهذه الفتوى (و كيف كان)فدلالته على الجواز قبل بلوغ النصف واضحة (و منها موثقه الاخر) وفيه سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل اراد ان يقرء فى سورة فاخذ فى اخرى قال عليه السلام فليرجع الى السورة الاولى الا ان يقرء بقل هو الله احد وقلت رجل صلى الجمعة فاراد ان يقرء سورة الجمعة فقرء قل هو الله احد قال يعود الى سورة الجمعة (و منها الخبر المروى فى قرب الاسناد) عن على بن جعفر عن اخيه عليه السلام وفيه قال سئلته عن رجل اراد سورة فقرء غير ها هل يصلح له ان يقرء نصفها ثم يرجع الى السورة التى اراد قال نعم مالم يكن قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون ثم قال وسئلته عن القرائة فى الجمعة بما يقرء ؟ قال سورة الجمعة و اذا جائك المنافقون و ان اخذت فى غير ها و ان كان قل هو الله فاقطعها من اولها و ارجع اليها (ومنها صحيح الفضلاء) عن الصادق فى الرجل يقرء المكتوبة بنصف سورة ثم ينسى فيأخذ من اخرى حتى يفرغ منها ثم يذكر قبل ان يركع قال يركع ولايضره و فيه احتمالان (احدهما) ان يكون النسيان عن بقية السورة فيكون دليلا على الفرع الاتى من جواز العدول الى سورة اخرى اذا نسى ما فى يده و لو ببعض منها (وثانيهما) ان يكون النسيان عما شرع فيه بمعنى الغفلة عنه والشروع فى غير ها وعليه فلا يرتبط بالمقام اصلا(و الاحتمال الثانى) هو الاظهر وذلك بقرينة نفى الضرر عنه فى الجواب الظاهر فى كون محط نظر السائل هو

السئوال عن حيث زيادة ما نسى عنه لاعن حيث جواز العدول الى غيره ولا يلائم مع الاحتمال الاول لان الاليق ان يجاب بوجوب العدول بناء عليه لوقوع النسيان عن بقية ماشرع فيه لانفى الضرر عنه (وكيف كان) ففيما تقدم غنى وكفاية (وبالجملة) فلا اشكال فى اصل الحكم كما انه لا ينبغى الاشكال فى عدم جواز العدول اذا تجاوز عن النصف ولولم يبلغ الثلثين وذلك للاجماع عليه ايضاً كما نقل عن جماعة منهم المحقق الاردبيلى والشهيد الثانى وغيرهما و به يرفع اليد عن مضمون الموثق الاول لعبيد بن زرارة المحدد لجواز العدول الى بلوغ الثلثين وان افتى به فى ما حكى عن كشف الغطاء وكان المتجه بالنظر الاخذ به لعدم معارض له من الاخبار لكنه مردود بالاجماع وبصيرورة الخبر موهوناً باعراض من تقدم من كاشف الغطاء عنه و ليس عمله (قده) جابراً لوهنه اذ لا يكون عمله مقاوماً مع اعراض جل من تقدم عليه عنه (و انما الاشكال) فى ان حد الجواز هل هو بلوغ النصف او التجاوز عنه فمقتضى جملة من كلمات الاساطين هو الاول حيث عبروا بما لم يبلغ النصف و جملة اخرى هو الثانى حيث عبروا بما لم يتجاوز عن النصف و قد قال فى الجواهر بتحقق الشهرة على كليهما و يدل على الثانى جملة من الاخبار (منها) ما نقله فى الذكرى عن نوادر البزنطى و فيه فى الرجل يريد ان يقرء السورة فيقرء اخرى قال يرجع الى التى يريد و ان بلغ النصف (و منها) مرسل الدعائم و فيه قال عليه السلام من بدء بالقرائة فى الصلوة بسورة ثم رأى ان يتركها و يأخذ فى غيرها فله ذلك ما لم ياخذ فى نصف السورة الاخرى الا ان يكون بدء بقل هو الله احد فانه لايقطعها وكذلك سورة الجمعة اوسورة المنافقين فى الجمعة لايقطعها الى غيرها وان بدء بقل هو الله احد فيقطعها و يرجع الى سورة الجمعة اوسورة المنافقين فى صلوة الجمعة يجزى به خاصة (ومنها خبر الفضلاء) المتقدم وان كان فى دلالته نظر بل منع كما لا يخفى (و يدل على الاول) اعنى تحديد جواز العدول ببلوغ النصف لا بالتجاوز عنه ما (فى الفقه الرضوى) و فيه فان ذكرتها قبل ان تقرء نصف سورة فارجع الى سورة الجمعة فان لم تذكرها الا بعدما قرئت نصف سورة فامض فى صلوتك، ودلالته على اعتبار بلوغ النصف واضحة (و انما الكلام) فى سنده و قد طال الاختلاف فى البحث عن حجية

الفقه الرضوى بين ناف لحجيته مطلقا و مثبت لها كذلك و الحق ان يقال كلما كان فيه من الروايات المقترنة بقرنية دالة على ان قائلها لا يكون الا الامام عليه السلام فيؤخذ بـه و كلما كان فيه قرينة دالة على انه من استنباط صاحب الكتاب فلا يؤخذ به و كلمـا لم تكن له قرنية على احدالطرفين فان كان موافقا مع ما فى الكتب الاخر او موافقالعمل الاصحاب فيؤخذ به والا فلا تكون حجة و هـذا حكم كلى لمـا فى ذاك الكتاب من الروايات و لا يخفى انه على هذه القاعدة تكون هـذه الفقرة فى المقـام حجة و ذلك لوجهين (احدهما) وجود القرينة الدالة على ان قائلها الامام وهوقوله فى صدرالرواية قال وقال العالم (اذالظاهر)من التعبير بقال العالم كون القائل بهذه الكلمة هوالرضا عليه السلام لكثرة هذ التعبير عنه فى الاخبار (و ثانيهما) ان الاصحاب ملتزمون بعدم جواز العدول عن التوحيد الى سورة الجمعة بعد النصف مع انه ليس لهم مدرك الا هذه الرواية وهذا يكشف عن كونهم فى الفتوى بهذا التفصيل معتمدين عليها وبالجملة فالظاهر حجية هذه الفقرة خصوصا مع التأييد بفتوى الكثير بل الاكثر كمـا عن الشهيد و ان انكر عليه فى الجواهر و قال بتكافؤ القولين بحسب القائل (و كيف كان) فيقع التعـارض بـين الطائفتين (ولايخفى) عدم امكان اعمال المرجحات بعد تكافؤهما فى الاطمينان ، فالاخذ بالقول الاول اعنى عدم العدول عند بلوغ النصف و لو لم يتجاوز عنه يكون احوط

(**الامر الثانى**) لا يجوز العـدول عن الجحد و التوحيد الى غيرهمـا مطلقا و لو قبل بلوغ النصف الافيما استثنى و هذا مما لا ينبغى الاشكال فيه بعدصراحة جملة من الاخبـار المتقدمة عليه فى السورتين معـا و دلالة جملة اخرى فى التوحيد (انمـا الاشكال) فى ان المستظهر من كثير من تلك الروايات هو المنع عن العدول عنهما بعد ارادة قرائتهما الشامل باطلاقها لما قبل الشروع فيهما ايضاً لكن ظاهر كلمات الاصحاب هو الاطباق فى التعبير بعدم جواز العدول بعد الشروع ، و في مرسل الدعائم المتقدم ايماء اليه حيث ورد فيه و ان بدء بقل هو الله احد و كذا صحيحى الحلبى المتقدمين المعبر فيهما بلفظ و افتتح الصلوة بقل هوالله احد لكنه تقييد لما ورد فيه بلفظ الارادة وعليه فترك قرائة سوى هاتين السورتين مع ارادة قرائتهما فيما اذا لم يشرع فيهما يكون احوط

و كذا لا يجوز العدول من احدى السورتين الي الاخرى ايضاً مطلقاً و لو قبل بلوغ النصف و ذلك لاطلاق النهى عن العدول عنهما الشامل لما كان المعدول اليه هو السورة الاخرى كما فى الخبر الاول والثانى و الخامس من الاخبار المتقدمة

(**الامر الثالث**) هل المدار فى النصف على الحروف او الكلمات او الايات احتمالات لا يبعد ان يقال ان العبرة بما يصدق عليه النصف عرفا اذ التحديد بالحروف او الكلمات بعيد لعسر الاطلاع عليهما خصوصا الاول و التحديد بالايات موجب للاختلاف غالباً اذ توافق الآى فى السور بحيث يكون نصف الآيات نصف السورة نادر بل الغالب عدم توافقها فى الطول و القصر لكن جعل العبرة على الصدق العرفي امر منضبط مع كون الخطابات على ما هو الموضوع له عرفاً

(**الامر الرابع**) يجوز العدول عن التوحيد او الجحد الى سورة الجمعة او المنافقين بشروط (الاول) ان يكون قبل البلوغ الي النصف (الثانى) ان يكون فى صلوة الجمعة او الظهر من يوم الجمعة (الثالث) ان تكون سورة الجمعة المعدول اليها فى الركعة الاولى و المنافقين فى الركعة الثانية فلا يجوز العدول من التوحيد او الجحد الى المنافقين فى الركعة الاولى او الجمعة فى الركعة الثانية (الرابع) ان يكون شروعه فى التوحيد او الجحد نسياناً فلو شرع فيهما عمداً لا يجوز العدول (ويدل) على ثبوت اصل حكم الجواز ، الاجماع فى الجملة وجملة من الاخبار كالخبر الرابع المتقدم وما فى الفقه الرضوى المتقدم نقله حيث انه باطلاقه يدل على جواز العدول الى الجمعة او المنافقين او فيما كان المعدول عنه التوحيد او الجحد ولكنه لا يخلو عن تامل (و صحيح ابن مسلم) عن احد هما عليهما السلام فى الرجل يريد ان يقرء سورة الجمعة فى الجمعة فيقرء قل هو الله احد قال يرجع الى سورة الجمعة (و صحيح الحلبى) عن الصادق عليه السلام قال اذا افتتحت صلوتك بقل هو الله احد و انت تريد ان تقرء غيرها فامض فيها ولا ترجع الا ان يكون فى يوم الجمعة فانك ترجع الى الجمعة والمنافقين فيها

وهذه الاخبار كما ترى غير الاطلاق المتمسك به من الفقة الرضوى متعرضة

للعدول عن التوحيد الى الجمعة او المنافقين ولا تعرض فيها للجحد لكنهم الحقوها بالتوحيد فى هذا الحكم بامور

(**الاول**) الاجماع المركب و عدم القول بالفصل و هذا هو التحقيق فان الاصحاب بين من يمنع من العدول عنهما الى الجمعة والمنافقين وبين من يجوزه فيهما فالقول بجواز العدول فى التوحيد والمنع فى الجحد احداث لقول ثالث

(**الثانى**) ذيل الخبر الخامس المتقدم اعنى قوله عليه السلام وان اخذت فى غيرها وان كان قل هو الله فاقطعها من اولها وارجع اليهما وتقريب الاستدلال ان التعبير فى جواز قطع التوحيد والعدول اليهما بان الوصلية يدل على ان التوحيد التى لا يجوز قطعها فى مقام وكان رعايتها فى عدم القطع اولى مما يجوز العدول عنه اليهما فاذا كانت هى مع كونها بهذه المثابة من الاهتمام يجوز العدول عنها فالجحد الذى لا يكون بهذه المثابة يكون اولى بان يعدل عنها وهذا هو مراد الجواهر بقوله (وفى الثانية) يعنى التوحيد التى يستفاد بسبب اولويتها الظاهر من ان الوصلية حكمها فى الاولى يعنى الجحد ولا يخفى المناقشة فيه لكونه اشبه شيئى بالاستحسان

(**الثالث**) ذيل الخبر الثانى المتقدم اعنى قوله عليه السلام و كذا قل يا ايها الكافرون و تقريب الاستدلال كما فى الجواهر انه عليه السلام شبه الجحد بالتوحيد فى الحكم و هو عدم جواز العدول عنها وورد التخصيص فى حكم المشبه به اعنى التوحيد بجواز العدول عنها الى الجمعة و المنافقين و الظاهر من التشبيه هو تشبيه الجحد بالتوحيد فى كلا الحكمين اعنى حكم المخصص والباقى بعد التخصيص معاً فيثبت لها ما للتوحيد من عدم جواز العدول عنها الا الى الجمعة والمنافقين و هذا هو المراد من قوله (خصوصاً وقد علم ان المراد بالغير المذكور فى حكم المشبه به ولو من خارج ماعدا الجمعة والمنافقين فيثبت حينئذ فى المشبه بشهادة فهم العرف) لكنه ناقش فيه بقوله (لكن قد يمنع بل قد يدعى ارادة الظاهر فى المشبه فيكون كالعام الذى خص فى البعض) و مراده من هذه العبارة ان الظاهر من التشبيه هو تشبيه الجحد بالتوحيد فى حكمه العام لا فى حكميه كليهما فوجه الشبه هو حكم العام وان كان العام مخصصا فى البعض ثم قال (ولئن تنزلنا فلا اقل من ثبوت حكم ما بقى من المشبه به فى المشبه خاصة فتختص التخصيصية

بالمشبه به والخصوصية بالمشبه) ومراده انه لو تنزلنا عن دعوى ظهور كون التشبيه في حكم العموم من جهة كون المخصص بدليل منفصل لكن نمنع عن ظهوره في اثبات كلا الحكمين في المشبه به ايضاً وذلك بدعوى اختصاص المشبه به بحكم الباقي من العام بعد التخصيص و اختصاص حكم الخاص بالمشبه

(**هذا تمام الكلام** بالنسبة الى اصل جواز العدول واما بالنسبة الى شروطه) فنقول (اما الشرط الاول) اعني التحديد بما قبل النصف فيدل عليه ما في الفقه الرضوي المتقدم نقله مع تاييده بالشهرة (و اما الشرط الثاني) اعني كون العدول في صلوة الجمعة او الظهر من يومها (اما بالنسبة) الى صلوة الجمعة فهو القدر المتيقن الذي لاخلاف فيه عند من جوز العدول وقد نطقت به الاخبار (واما بالنسبة) الى صلوة الظهر من يوم الجمعة فربما يستشكل فيه بدعوى ان الظاهر المنصرف اليه من لفظ الجمعة المذكورة في الاخبار المتقدمة هو صلوة الجمعة لا يوم الجمعة لكن دعوى الانصراف مدفوعة بخصوص اعد معلومية كون المجعول بالجعل الاولي في يوم الجمعة هو الوجوب التخييري بين الفريضتين وتعين خصوص صلوة الجمعة في زمان الحضور انما نشاء من جهة كون اقامتها من الولي لاقامتها فيكون تعييناً بالعرض وحينئذ يكون مرجع البحث في وجوبها في حال الغيبة الى البحث عن ثبوت مناصب الولاة للفقهاء في زمان الغيبة زائداً عما لهم من منصب القضاء فعلى تقدير الثبوت يكون صلوة الجمعة معهم متعينا بالعرض وعلى تقدير عدم الثبوت يكون الظهر متعينا بالعرض لكن تعين الجمعة انما هو مع كون الفقيه المقيم مبسوط اليد وكان اقامته اياها عن بسط يده بما هو فقيه مبسوط اليد لا ما اذا كان منصوبا عن جائر و سياتي تفصيل هذه الجملة في محله ، و بالجملة فاذا كان الواجب الاول في يوم الجمعة هو احد الفردين على سبيل التخيير فيتعين جواز العدول فيما كان مما اتى بها فرضاً في يوم الجمعة سواء كان صلوة الظهر او الجمعة مضافا الى ان صدور صلوة الجمعة من رواة هذه الاخبار الدالة على جواز العدول ، في عصر الائمة عليهم السلام بعيد من جهة غلبة الجائرين كما يدل عليه ما ورد من تعيير الصادق عليه السلام لزرارة في تركه اقامة الجمعة مدة العمر فحينئذ يكون دعوى انصراف تلك المطلقات

الى خصوص صلوة الجمعة ابعد

(واما الشرط الثالث) فلظهور كون العدول عن السورتين الى الجمعة والمنافقين لمكان افضليتهما و لاريب فى ان الافضلية انما هى فى الركعة الاولى بالنسبة الى الجمعة والثانية بالنسبة الى المنافقين

(واما الشرط الرابع) اعنى كون الشروع فى الجحد اوالتوحيد بسبب نسيان قرائه الجمعة اوالمنافقين فلدلالة جملة من الاخبار المتقدمة عليه مثل الموثقة الثانية لعبيدين زرارة حيث ذكر فيها ان رجلا صلى الجمعة فاراد ان يقرء سورة الجمعة فقرء قل هو الله احد (الخ) و هكذا اخبار اخر (لكن مقتضى) اطلاق صحيحة على بن جعفر المتقدمة المذكور فيها وان اخذت فى غيرها وان كان قل هو الله احدفا قطعها الى اخرها هو جواز العدول حتى مع العمد الا انه يمنع الاطلاق بدعوى الانصراف الى النسيان من جهة ظهور لفظ الاخذ فى كونه عن نسيان مضا فا الى عدم عمل الاصحاب بهذا الاطلاق لذهابهم الى تقييد الحكم بالنسيان (وكيف كان) فالقول بجواز العدول مع العمد مشكل من جهة دعوى الانصراف المذكور و عدم العمل بالاطلاق على تقدير عدم الانصراف كما ان الفتوى بالمنع ايضا اشكل وذلك لمنع الانصراف وكون الرواية معمولا بها وانما عدم الاخذ باطلاقها لعله ناش من تلك الدعوى الممنوعة الراجعة الى مقام الدلالة لا الاعراض من حيث السند فعلى هذا فالاحتياط بترك العدول اذا كان عن عمد مما لاينبغي تركه

(الامر الخامس) لايجوز العدول من سورتى الجمعة و المنافقين الى غيرهما مطلقا حتى إلى الجحد و التوحيد وذلك لماتقدم من ذيل خبر الدعائم اعنى قوله عليه السلام وكذلك سورة الجمعة اوسورة المنافقين فى الجمعة لايقطعها الى غيرها وربما يستدل بالاولوية (وتقريب الاستدلال)انه قد ثبت عدم جواز العدول من التوحيد و الجحد الى غير الجمعة والمنافقين وثبت جواز العدول منهما اليهما فمن عدم جواز العدول عنهما الى غيرهما يستكشف اولويتهما عن غيرهما استكشافاً قطعيا ومن جواز عدول هما اليهما يستكشف افضليته هاتين السورتين عنهما فاذا لم يكن العدول عنهما الى غيرها تين السورتين جائزاً فعدم جواز العدول عن هاتين السورتين الي غيرهما يكون اولى وكذا

بالنسبة اليهما فان من جواز العدول منهما الى هاتين السورتين يستكشف افضليتهما هاتين السورتين عنهما فلا يجوز العدول من هاتين السورتين اليهما وهذا التقريب يتم بالقياس الى العدول عنهما الى غير الجحد و التوحيد واما بالنسبة اليهما فلا وذلك لان من جواز العدول عن الجحد والتوحيد يستكشف بالاستكشاف القطعي عدم افضليتهما عن الجمعة والمنافقين واما افضلية الجمعة والمنافقين فلا قطع بها بل لو استفاد او لو يتهما لكانت ظنية و معه فيحتمل جواز العدول عنهما الى الجحد والتوحيد فالعمدة في المدرك هو ما ذكرناه

الامر السادس في كل مورد يجوز العدول يجب الاتيان بالبسملة في المعدول اليها ولا يجوز الاكتفاء بما اتى به في المعدول عنها وذلك لما تقدم من ان البسملة جزء من السورة ، لانها شرط للصلوة ولذلك قلنا فيما تقدم بلزوم تعيين السورة قبلها

(الامر السابع) قيل بجواز العدول عن الجحد و التوحيد الى الجمعة او المنافقين في صلوة العصر من يوم الجمعة ايضاً بل ربما يقال بجوازه في الغداة و المغرب و العشاء من ليلتها ايضاً وذلك بدعوى اطلاق جملة من الاخبار المتقدمة المعبرة بكلمة في الجمعة الشاملة باطلاقها لليلة الجمعة ايضا ولا يخفى ما فيه اما بالنسبة الى الغداة والمغرب والعشاء فلانصراف اطلاق جواز العدول الى ما كان مورد افضلية قرائة السورتين اعني الجمعة والمنافقين تعييناً وكل من الثلاثة لا تكون كذلك اما المغرب فلاستحباب قرائة الجمعة في اوليها والاعلى او التوحيد في ثانيتها واما العشاء فلاستحباب قرائة الجمعة في اوليها والتخيير بين قرائة الاعلى والمنافقين في ثانيتها واما الصبح فلا ستحباب الجمعة في اوليها والتوحيد او الاعلي او المنافقين على نحو التخيير في ثانيتها و على كل تقدير فليس في شيء منها افضلية المنافقين تعيينا وهذا موجب لانصراف الاطلاقات عنها مضافاً الى خصوص صحيحة الحلبي المتقدمة المصرحة بجواز العدول في يوم الجمعة

(**اقول**) ما افيد على تقدير تماميته انما يمنع عن جواز العدول الى المنافقين و اما الى الجمعة فلا وذلك لافضليتها في تلك الصلوات تعييناً هذا، (و اما العصر) فلتعين استحباب الجمعة في اوليها و المنافقين في ثانيتها تعييناً مع اطلاق جملة من تلك النصوص

خصوصا ماورد منها بلفظة يوم الجمعة، ينبغى ان يقال فيها بالجواز، ومن جهة امكان دعوى الانصراف الى الفرض الاول اعنى الجمعة او الظهر خصوصاً مع عدم عمل الاصحاب بالاطلاق ينبغى ان يقال بالمنع فالمسئلة ملتبسة فالاحوط ترك العدول (ثم مع الشك) فى جواز العدول فى الغداة والعشائين من الجمعة فالمرجع هو اطلاق عدم جواز العدول من السورتين ولاينتهى النوبة الى الاصل الاولى فى باب العدول حسبما ياتي تنقيحه.

(الامر الثامن) ما تقدم كله من جواز العدول فى بعض الموارد و المنع فى بعض آخر انماهو فيما اذالم يكن ضرورة الى العدول من نسيان بعض السورة اوضيق الوقت عن اتمامها بحيث يفوت الوقت بقرائتها و اما لو كان كذلك فيجوز العدول مطلقا حتي من الجحد و التوحيد الى غير الجمعة و المنافقين ولو بعد بلوغ النصف

(الامر التاسع) يجوز العدول من صلوة الجمعة او الظهر من يوم الجمعة الى الناقلة اذ اصلا هما مع غير السورتين نسياناً اذا كان الالتفات فى الاثناء ، واعادتهما مع السورتين اذا كان الالتفات بعد الاتمام و يدل عليه فى الجملة (صحيح ابن صبيح عن الصادق عليه السلام) فى رجل اراد ان يصلي الجمعة فقرء بقل هو الله احد قال عليه السلام يتمها ركعتين ثم يستانف و هذا الخبر كما ترى يدل على جواز العدول فى صلوة الجمعة و اما بالنسبة الى صلوة الظهر او استحباب الاعادة بعد الصلوة فلا وسياتى الكلام فيهما انشاءالله

الامر العاشر هل الاصل لولا ادلة جواز العدول فى غير السورتين و عدم جوازه فيهما الا الى الجمعة و المنافقين هو جواز العدول او عدم جوازه؟ وجهان ، الاقوى هو الثانى و تقريبه يتوقف على تمهيد مقدمات

(الاولى) لاشبهة فى تخيير المصلى بين قرائة ماشاء من السور الاما استثنى ، وهل التخيير بينها شرعى او عقلى ؟ و جهان ، الظاهر هو الاول وذلك لان ملاك التخيير الشرعى هو عدم وجود قدر مشترك قريب بين الافراد بحسب متفاهم العرف بل تكون الافراد فى نظر هم من المتباينات وهذا الملاك متحقق فى السور ضرورة ان العرف لايرى قدراً مشتركاً قريباً بين سورة البقرة و بين سورة الكوثر و اشتراكهما فى جامع السورة ليس بحيث تخرج عندهم عن التباين هكذا افيد فتأمل

(الثانية) لااشكال ان المأموربه اذاكان تدريجياً مثل الصوم والصلوة ونحو هما يكون الامربه منحلاً الى اوامر متعددة حسب تعدداجزاء المامور به فحينئذ فهل يكون امتثال امره ايضاً تدريجياً بحيث يحصل متدرجاً حسب تدرج وجود المأمور به في الخارج اويكون امتثاله آنياً حاصلاً بانتهاء المأمور به الى اخراجزائه وجهان ولتحقيق الكلام محل آخر ثم بناء على الثانى فلاشبهة فى عدم اقتضاء الامر للمحركية بالنسبة الى مامضى من الاجزاء فحنيئذ فبالنسبة الى الاجزاء الماضية الامر دائر بين حصول الامتثال اوعدم اقتضاء الامر للمحركية ولافرق فيما ذكرنا بين التخيير الشرعى و العقلى وان كان الامر فى الاول اظهر

(الثالثة) ان رفع اليد عن المأتى به فى الاثناء لايوجب بطلان ماتى به من الاجزاء الابسبب خارجى من فوت الموالاة فيما تعتبرفيه ونحوه ولذا لوعدل عن الوضوء فى الاثناء وعزم على عدم اتمامه ثم رجع اليه صح اتمام ماتى به اذاكانت الموالاة باقية

اذاتحقق تلك المقدمات فنقول لااشكال فى ان الاصل عدم التخيير الاستمرارى بناء على عدم البطلان برفع اليدفى الاثناء سواء قلنا بتدريج الامتثال اوبحصوله فى آخر اجزاء العمل وذلك لان الامر فى الاثناء يدور بين وقوع الامتثال لما مضى من الاجزاء اوعدم محركية الامر ، فلا محالة يحصل التفاوت بالنسبة الى قبل الشروع و بعده فلو ثبت التخيير فى الاثناء بالعدول منه الى فرد آخر لوجب ان يكون بدليل والافصرف تخيير المكلف بين الشيئين مثلاً ابتداء لايقتضى بقاء تخييره فى الاثناء لمكان التفاوت المذكور نعم بناء على البطلان برفع اليد و عدم حصول الامتثال بالتدريج يكون الاصل بقاء التخيير لكن التحقيق هو عدم البطلان كما تقدم فى المقدمة الثالثة و (ح) فالاصل هو عدم جواز العدول فى الاثناء الا ان يثبت جوازه بدليل ، سواء قلنا بالتخيير العقلى او الشرعى ، و سواء قلنا بتدريجية الامتثال او بحصوله بالا تمام (اقول) لكن استصحاب بقاء التخيير يثبت به التخيير فى الاثناء

(والتحقيق) ان يقال فى موارد التخيير مطلقا عقلياً كان اوشرعياً انه اما ان يكون العدول موجباً لبطلان المأتي به من الاجزاء من جهة تفويت الموالات فيمايعتبر

فيه او غيره ، او لايكون ، (وعلى الثانى) فاما ان يعدل الى مثل ذلك الفرد الذى اتى ببعضه ، كما اذا اختار الصوم فى خصال الكفارة ثم بعد الاتيان بما يعتبرفيه الموالات كشهر و يوم ، اراد رفع اليدعن هذا الصوم والاتيان بصوم شهرين اخرين : اويعدلالى عدل اخر ، كمااذا اراد العدول فى المثال المذكورالى الاطعام اوالعتق ، (ففى الاول) اعنى مايوجب العدول بطلان المأتى به لامانع من العدول ،اللهم الاان يثبت من الخارج حرمة الابطال كمافى الصلوة بالنسبة الى الافراد المأتى بهامنها ، حيث ان التخيير بين افرادها عقلى ، لكنه بعدالشروع فى فرد منها لايجوز العدول منها الى فرد اخرلدليل حرمة الابطال (وفى الثانى) لايجوزالعدول قطعاً لوقوع الامتثال بالنسبة الى المأتى به فتكون الاعادة لغواً لكونه من باب الامتثال عقيب الا متثال ، و ان منع عن تدريجية الامتثال فلا اقل من عدم محركيةالامر بالنسبة الى المأتى به ، فالامريدوربين ان يكون مخاطباً بالاتمام اوبالاتيان من رأس ، لكن على تقدير ابطال ما اتى به من الاجزاء ، و المفروض عدم بطلانها (نعم) لوكانت نية التجديد مضرة بصحة مابقي من الاجزاءلكان مبطلاً لمامضى من الاجزاء ولومع عدم فوت الموالات ، كمافى نية تجديد الوضوء فى الاثناء بعد ان غسل وجهه ويديه فارادتجديد الغسلات ، فانه يحكم ببطلان الغسلات الاولى لامن جهةفوت الموالات بل من جهة اختلاط الماء الجديد بماء الوضوء الاول المانع عن المسح به له . (واما الثالث) ففيه وجهان ، من ان سقوط الامرعن الفرد الاخر انما هو فيما اذا اتي بالفرد المختار اولاً ، وامتثال امره بتمام الامتثال فلم يحصل بعدُ مايوجب سقوطه ، ومن ان الا متثال قد حصل بالنسبة الي المأتى به من المختار اوعدم محركية امره ، ولازمه عدم الامر المحرك (ح) بتمام الفرد الاخر ، (هذا فى التخيير الشرعى) و اما التخيير العقلى فالامر وان تعلق فيه بالكلى الا ان محركيته فى هذه الصورة اولزوم امتثاله بالتمام لايكون باقياً كماكان قبل الشروع فيمابيده من الفرد ، فالعدول عنه الى فرد اخر محتاج الى دليل (و الاقوى) عدم جواز العدول فيهماوان كان الامر فى التخيير الشرعى اظهر (هذا كله فى غيرالمقام) واما فيما نحن فيه فالاقوى عدم جواز العدول ولو قلنا بجوازه في موارد التخيير وذلك من جهة استلزامه

الزيادة العمدية التي قد عرفت ان الاصل يقتضي كونها مبطلة لولا الدليل على عدم الابطال .

ثم ان التحقيق في المأمور به المتدرج الوجود هو ان يكون امتثاله تدريجياً لا دفعياً حاصلاً بالجزء الاخير منه ، وذلك لان حال الارادة التشريعية المتعلقة بفعل العبد كحال الارادة التكوينية من الفاعل بالنسبه الى فعل نفسه ، **فكما ان** في الارادة التكوينية المتعلقة بفعل تدريجي كالتكلم و الحركة و نحو هما تنبعث ارادة كلية الى ذاك الفعل المحدود ، ثم من تلك الارادة تتولد ارادات جزئية متعددة بعدة اجزاء ذاك الفعل فيصدر كل جزء منه بتلك الارادة الجزئية **فكذا في** الارادة التشريعية المتعلقة بالفعل التدريجي الصادر من الغير تنبعث من الارادة الكلية المتعلقة بمجموع ذلك الفعل **ارادات جزئية** فيكون كل جزء من اجزاء الفعل تحت **ارادة آمرية مختصة** به ، غاية الامر يكون امتثالها مشروطاً بامتثال الارادات المتعلقة بالاجزاء المتقدمة عليه والمتأخرة عنه لمكان الارتباط ، ففي مثل التكليف بالصوم الممتد من اول الفجر الى الغروب لايعقل ان يتعلق به خطاب مطلق باول جزء من اجزاء وجوده لكون وجوب كل جزء مشروطاً بوجود الآن الذي يقع فيه ذاك الامساك ،ولايعقل الخطاب المطلق بالنسبة اليه قبل وجود شرطه لبطلان الواجب المعلق و ارجاعه الى الواجب المشروط فالخطاب المطلق المعلق بالصوم المستمر الى الغروب في اول اجزاء وجوده مستحيل لارجاعه الى الامر بايجاد الفعل التدريجي دفعة وهو محال ، فلا محالة لابد من الالتزام بكون الخطاب تدريجياً بمعنى انه في كل آن من آنات زمان الصوم الذي هو شرط لوجوب الصوم فيه يتعلق خطاب فعلي بالنسبة الى الصوم فيه فكما ان نفس الفعل تدريجي فكذلك فعلية الخطاب اليه ايضاً تدريجية لتدريجية شرط الخطاب فيكون الامتثال ايضاً تدريجياً لان معنى الامتثال هو مطاوعة ارادة الفاعل لارادة الآمر ، والمفروض كون الخطاب تدريجياً (نعم) تتوقف تمامية الامتثال على الجزء الاخير من الفعل لمكان الارتباطية ، وكون تعقب امتثال كل جزء بامتثال الاجزاء المتأخرة عنه ، (لكن اين هذا من كون الامتثال دفعياً متحققاً باتيان الجزء الاخير؟!) وكان الخلط بين اشتراط امتثال كل جزء بتعقب الامتثالات المتأخرة عنه ، و

بين عدم تحقق الامتثال الا بتحقق الجزء الاخير ، صار منشأ توهم كون الامتثال دفعياً لا تدريجياً لكنه كما ترى توهم ساقط (وبالجملة) فالاصل في كل واجب تخييرى هو كون التخيير بدوياً الان يثبت استمراره اويكون الواجب مما يبطل برفع اليدعنه اما من جهة اعتبار الجزء الصورى فيه الفائت بزوال الاستدامة الحكمية كما فى الصوم قطعاً وفى الصلوة بناء على ما اختاره الشيخ الانصارى (قده) و ان حققنا خلافه فى مبحث اللباس المشكوك ، واما من جهة الاخلال بالموالات فيما يعتبر فيه الموالات ، واما من جهة تحقق المانع عن اتمامه كما مثلنا في الوضوء ، حيث ان تجديده فى الاثناء مستلزم لعدم التمكن من الاتمام لمكان المسح (وقد ظهر مما تقدم) ان اللازم فى ما قام الدليل على استمرار التخيير هو الالتزام ببطلان ما اتى به بسبب رفع اليد عنه والاشتغال بالفرد الاخر ، اذ لو قلنا بعدم البطلان لزم عدم معقولية بقاء التخيير ، لكونه مستلزماً للامتثال بعد الامتثال بالنسبة الى ما اتى به من العمل

(**مسئلة**) لا اشكال فى ثبوت الجهر فى المغرب و العشاء و الصبح ، والاخفات في الظهر من غير يوم الجمعة و العصر مطلقا (و انما الكلام) في انه على وجه الوجوب او الاستحباب ؟ فالمشهور بين المتقدمين والمتأخرين هو الاول ، وذهب السيد المرتضى وابن الجنيد الى الثانى وتبعهما من المتأخرين صاحب المدارك وجماعة من تأخر عنه (والاقوى) ما عليه المشهور ، ويدل عليه جملة من الاخبار الواردة بلفظ الوجوب (مضافاً) الى صحيحة زرارة عن الباقر (ع) وفيها قال قلت له رجل جهر بالقرائة فيما لاينبغى ان يجهر فيه او اخفى فيما لاينبغى الاخفاء فيه ، فقال (ع) اى ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلوته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسياً او ساهياً اولايدرى فلا شيىء عليه (وجه الدلالة ظاهر) من حيث حكم الامام بنقض الصلوة و الاعادة اذا كان عن عمد

(**و قد يناقش**) فى دلالتها بامرين (الاول) من جهة لفظة ينبغى المذكورة فى كلام السائل و انها ظاهرة فى الاستحباب (و الثانى) من جهة احتمال كون النقص فى قوله (ع) فقد نقض صلوته بالصاد المهملة ، و النقصان لايدل على كون الاعادة على سبيل الوجوب (ولا يخفى) ما في كلا الامرين (اما الاول) فلمنع كون كلمة «ينبغى» ظاهرة في

في الندب **اولاً** ولوسلم فلمنع كون المذكور في كلام السائل في المقام دليلا **ثانياً** ولوسلم في غيره من جهة التقرير وذلك لدعوى كون المراد منها هنا هو الوجوب بقرينة السؤال عن حكم الجهر في موضع الاخفات و بالعكس ، ولولم يكن الوجوب امراً مرتكزاً عند السائل لما كان في هذا السؤال منه فائدة ، ضرورة معلومية عدم ترتب شيىء في ترك المندوب (واما الثاني) فلدلالة الجواب على تقدير كون «نقص» بالمهملة او بالمعجمة على الوجوب، وذلك للامر بالاعادة والحكم بانه لاشيىء عليه في خصوص صورة السهو والنسيان والجهل .

و في معنى هذه الرواية صحيحة اخرى عن زرارة ايضاً ، و فيها بعد السؤال عن الجهر او الاخفاء فيما لاينبغي وعن القرائة او تركها في غير محل كل منهما ، قال عليه السلام : « اى ذلك فعل ناساً او ساهياً فلا شيىء عليه » و دلالتها على ثبوت البأس في صورة العمد انما هي بالمفهوم ، لكنها دلالة ضعيفة من جهة ان المفهوم فيها انما هو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ، لكونه هكذا : « وان لم يفعل ذلك ناسياً او ساهياً فلا شيئى » و لا يخفى عدم استقامة ذلك ، لوضوح ان عدم شيئى عليه عند عدم الجهر او الاخفاء في غير محلهما انما هو لعدم موضوع لذلك (اللهم الا ان يجعل) المفهوم باعتبار القيد ، بمعنى انتفاء السهو او النسيان خاصة ، لا انتفاء اصل مدلول المنطوق ، و هذا المعنى مساوق للعمد و لكن ظهور الكلام في ذلك ليس كالظهور في الرواية الاولى (ثم ان في التعبير) بكلمة ينبغي في هذه الصحيحة في مورد القرائة قرينة على عدم ارادة الاستحباب من تلك الكلمة ، و ذلك لوجوب القرائة فيما ينبغي فيه ذلك .

واستدل للقول الاخر بصحيح على بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يصلي من الفرائض ما يجهر فيه بالقرائة هل عليه الا يجهر . قال (ع) ان شاء جهر وان شاء لم يجهر ، . (ودلالتها) على عدم الوجوب ظاهرة (على كلام) لكنه مما اعرض عنه الاصحاب مع كونه موافقاً للعامة فلا يصلح للاستدلال به ، (فان قلت) عمل السيد المرتضى به كاف في ذلك سيما مع قوله بعدم جواز العمل بخبر الواحد (قلت) ان العمل الجابر لا يتحقق بانفراد السيد به مع مخالفة معظم الاصحاب ممن تقدم عليه و تاخر عنه (هذا مع امكان المناقشة) في دلالة الخبر ايضاً ، فان في قوله « هل عليه ان لا يجهر » احتمالات

(الاول) ان تكون كلمة « عليه » غلطاً من النساخ وان الصحيح « هل له ان لا يجهر » (الثانى) ان يقدر محذوف مثل كلمة « شيئي » و نحوه و تكون كلمة « ان » بالكسر شرطية بمعنى « اذا » فيصير المعنى « هل عليه شيئى اذا لم يجهر » و لكن يبعده ان التقدير خلاف الاصل ، مضافاً الى بعد كون « ان » بمعنى « اذا » (الثالث) ان يكون السئوال عن حكم الجهر فيما عدى ما يجهر مثل ذكر الركوع و نحوه فيصير المعنى هل عليه الا يجهر في غير ما يجهر فيه ، و هذا الاحتمال فى البعد كالثانى ، وان كان الاستاد دام بقائه يدعى اظهريته (الرابع) ان يكون المراد انه هل عليه شئى ان لم يجهر باعلى الجهر ، و هذا الاحتمال ايضاً بعيد فى الغاية (وكيف كان) فليست الرواية نصاً فى جواز ترك الجهر فيما ثبت فيه الجهر بالروايات المتقدمة حتى يقال بتقديمها على تلك الروايات بتوهم تقديم النص على الظاهر ، و ذلك لتطرق الاحتمالات فيها بحيث تمنع عن كونها نصاً فى ما افتى به السيد ومن تبعه ، فالحق هو وجوب الجهر والاخفات فى مواضعهما .

وانما الكلام فى حكم صلوة الجمعة والظهر من يومها (اما صلوة الجمعة) فلم يتحصل من الروايات الواردة فيها ما يدل بظاهره على جواز الاخفات فيها ، بل ما ورد فيها متطابقة على وجوب الجهر ولم ينقل من احد قبل المحقق (قده) التصريح باستحباب الجهر ، بل المنقول منهم هو التعبير بكلمة «يجهر» الظاهر في الوجوب (لكن فى الحدائق و الجواهر) نسبة القول بالاستحباب الى المشهور ، ولم يعلم له مدرك ، فاذا كان الحكم من حيث القائل و المدرك كذلك فلابد من الفحص عن مدرك الاستحباب والا فيؤخذ بما هو الظاهر من النصوص و الفتاوى من الوجوب ولكونه احوط (لكن الشيخ الانصارى «قده») جعل الاحتياط فى صلوة الجمعة وصلوة الظهر من يومها فى الاخفات ، (ولا وجه لهذا الاحتياط) فى صلوة الجمعة بل الامر فيها بالعكس كما عرفت فان جواز الجهر مما لا اشكال فيه (و اما الظهر من يوم الجمعة) فالروايات فيها متعارضة (فمنها) ما يدعى انه بظاهره يدل على وجوب الجهر (كصحيح الحلبى) سئل ابو عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلى الجمعة اربع ركعات ايجهر فيها بالقرائة قال نعم والقنوت فى الثانية ، لكن فى

دلالته على وجوب الجهر نظر بل منع اذ لا دلالة فيه الا على جواز الجهر ، سيما مع ما ربما يستفاد منه انه في مقام توهم الحظر ، فكان السائل في مقام توهم انها لمكان كونها اربع ركعات تكون كالظهر في سائر الايام فلا يجوز فيها الجهر ، سئل عن جواز الاجهار فيها فاجابه (ع) بقوله «نعم» لا ان السؤال عن وجوب الجهر ، وهذا واضح (وصحيحه الاخر) او حسنته ، قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن القرائة في الجمعة اذا صليت وحدى اربعاً اجهر بالقرائة ؟ فقال نعم ، و هذا في الدلالة كالخبر الاول لا يدل على ازيد من الجواز فضلا عن الاستحباب فضلا عن الوجوب (وكخبر ابن مسلم) عن الصادق عليه السلام قال لنا صلوا في السفر صلوة الجمعة جماعة بغير خطبة و اجهروا بالقرائة فقلت انه ينكر علينا الجهر بها في السفر ، فقال اجهروا ، و ظاهره هو اتيان الجمعة في السفر ، وعليه فلا يكون دليلا على المدعى ، ويمكن ان يراد من صلوة الجمعة فيه الظهر قصراً بقرينة قوله (ع) «بغير خطبة» فيكون دليلا للمقام (لكن قديناقش فيه) بانه (ع) كيف امر هم بترك التقية و ان الظاهر ان الانكار المذكور في السؤال كان من العامة (اللهم الا ان يكون) انكار هم غير بالغ الى حد يجب الاتقاء منهم بل كان مما يحسن او يجوز فيه ترك التقية (وكخبر محمد بن مروان) قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن صلوة الظهر يوم الجمعة كيف نصليها في السفر فقال تصليها في السفر ركعتين والقرائة فيها جهر، وظاهره وجوب الجهر فيها (ولكن قديناقش فيه ايضاً) بدعوى احتمال اتيان الجمعة في السفر مع عدم ظهور قوله (ع) والقرائة فيها جهر على الوجوب (ومنها) ما يدل بظاهره على حرمة الجهر (كخبر جميل) قال سئلت الصادق عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في السفر فقال (ع) يصنعون كما يصنعون في غير الجمعة في الظهر ولا يجهر الامام فيها بالقرائة ، انما يجهر اذا كانت خطبة (ومثله خبر محمد بن مسلم) وهما ظاهران في الحرمة

وطريق الجمع بين الطائفتين (اما بالجمع الدلالى) بحمل الاخبار المتقدمة على رجحان الجهر و استحبابه بقرينة كون الخبرين الاخيرين نصاً في ترخيص ترك الجهر ، و اما برفع اليد عن ظهور الخبرين في التحريم و حملهما على الكراهة

بقرينة تصريح تلك الاخبار بالجواز (ويرد على الاول) اما **اولا** فلانه مبنى على تسليم ظهور الطائفة الاولى فى الوجوب **واما ثانياً** فلا نه على تقدير التسليم فالجمع الدلالى بما ذكر انما يصح فيما اذا كان الدال على الترخيص نصاً عرفياً فيه مثل ان يكون التعبير فيه هكذا : لابأس بترك الجهر ، لاان يكون نصاً تحليلياً من جهة تحليل التحريم الظاهر من الخبرين الى الجنس و الفصل حيث ان الدال على التحريم متبائن مع الدال علي الوجوب عرفاً فلا يصح الجمع الدلالى بينهما بماذكر ، اذالمعيار فيه كون الدليلين بحيث لو عرضا على العرف لايقع لهم الحيرة و المقام ليس كذلك من هذه الجهة (ويرد على الثاني) بان الاخبار المجوزة لولم تكن ظاهرة فى الوجوب فلا ينكر ظهورها فى الرجحان فلا يصح الجمع الدلالى بحمل الخبرين علي الكراهة اذ الظاهر فى الرجحان مع الظاهر فى التحريم ايضاً متبائنان ، و نصوصية الظاهر في الرجحان فى الجواز تحليلي كما عرفت نظيره

(و اما بحمل الخبرين على التقية) كماعن شيخ الطائفة (قده) وهذا محمل صحيح فانه و ان لم يعلم مذهب العامة فى حكم الجهر فى صلرة الظهر يوم الجمعة الا ان المشهور بينهم هو الاخفات فى صلوة الجمعة فضلاً عن صلوة الظهر ، ويؤيده مافى خبر ابن مسلم المتقدم من انكار هم الجهر المعلوم كونه من جهة وجوب الاخفات عند هم ، (ولا ينافيه) الامر بترك التقية فى ذلك الخبر ، لما تقدم من احتمال كون الامر بتركها فى مورد لايجب الاتقاء منهم ، و لذا حمل الشيخ الخبرين على مورد التقية و الخوف مع امكان ان يكون فتوى الامام (ع) فى الخبرين للتقية ، و هذا الحمل جيد لاغبار عليه .

و اما بحمل الخبرين على نفى المرتبة الاكيدة من الاستحباب و حمل الطائفة الاولى على اصل ثبوت الرجحان (ولايخفى ما فيه) لعدم مساعدة العرف عليه فيكون جمعاً تبرعياً .

فاحسن ماقيل فى الجمع بين اخبار المسئلة هو حمل الخبرين على التقية والعمل بالاخبار المتقدمة ، و(ح) لواستفدنامنها الاستحباب فلا اشكال (ولوقيل) بظهورها

فى الوجوب فيجب الفحص عن اقوال الاصحاب فى المسئلة و انها هل هى متطابقة على نفى الوجوب ليكون عدمه اجماعياً اولا ؟ فلو تبين من اقوالهم تسالمهم على عدم الوجوب فلا اشكال ايضا ، والا فيشكل الجزم بعدم الوجوب

فالعمدة هو تحقيق الاقوال فى المسئلة (فنقول) **منها** القول بالاستحباب وهو صريح المحقق ومن تأخر عنه من اهل العلم (ومنها) القول بوجوب الاخفات وهو الظاهر من المحقق فى المعتبر حيث يقول ان ترك الجهر فى الظهر للامام والمنفرد اشبه بالمذهب و نقله عن بعض الاصحاب ايضاً و تبعه على ذلك جملة ممن تاخر عنه كالشهيد فى الدروس و البيان حيث انه استقرب فيهما ذلك ، وعن الذكرى انه لعله اقرب ، و عن جملة من الكتب بانه احوط وعن الميسية انه اجود ، و فى المسالك انه الاولى ، و عن الفوائد الملية انه اقوى (ومنها) القول بوجوب الجهر ، ولم ينسب الى احد صريحاً لكن لعله ظاهر كل من عبر بانه يجهر فيها (ومنها) التفصيل بين الامام والمنفرد بوجوب الجهر فى الاول دون الثانى و هوظاهر المنقول عن مصباح السيد ، حيث يقول : روى ان الجهر انما يلزم من صلاها مقصورة بخطبة او صلاها جماعة ، و استدل له بخبرين (احدهما) خبر ابن مسلم المتقدم حيث ان الامر بالجهر فيه انما هو في صلوة الجماعة (ولايخفى) ضعف هذا الاستدلال لانه تمسك بمفهوم اللقب الذى هو اضعف المفاهيم من حيث القول بالحجية (وثانيهما) الصحيح المروى عن قرب الاسناد عمن صلى العيدين وحده والجمعة هل يجهر فيها قال لايجهر الا الامام ، وتقريب الاستدلال ان الجمعة لمكان عدم انعقادها الامع الجماعة لاتصح فى غيرها فلابد من حمل الجمعة على فرض يوم الجمعة سواء كان صلوة الظهر او الجمعة فيدل الخبر على وجوب الجهر على الامام فى الظهر و الجمعة (لكنه يضعف ايضاً) باحتمال كون المراد من جهر الامام هو الجهر فى صلوة الجمعة لافى فرض يوم الجمعة مطلقا كماهو الظاهر من السؤال فى العيدين ايضاً لان الجماعة فيهما فى صلوة العيدين لافى مطلق فرض العيدين ، مضافاً الى التأمل بل المنع بالنسبة الى دلالته على وجوب الجهر على الامام ايضاً ضروره ظهوره فى مقام اثبات المشروعية و الجواز كما هوالظاهر من السؤال

(**و كيف كان**) فهوفي دلالته على عدم جواز الجهر لغير الامام كالخبرين المتقدمين الناهيين عن الجهر كما لايخفى (ومنها) التفصيل بين الامام والمنفرد ايضاً لكن باستحباب الجهر على الامام دون المنفرد ، و هو صريح المنقول عن الحلى فى السرائر (هـذه هى الاقوال فى المسئلة) .

و التحقيق هو القول بالاستحباب ، و ذلك لعدم مقاومة ما دل على النهى عن الجهر للاخبار الدالة على الجهر اما لحمله علي التقية بالبيان المتقدم ، و اما لا عراض الاصحاب عن العمل به اذلم ينقل المنع مطلقا فى الامام والمنفرد عن احد ممن تقدم عن المحقق الا ما نقله فى المعتبر عن بعض الاصحاب ، واما التفصيلان المحكيان عن السيد والحلى فليس ذلك تفصيلاً فى القول بالمنع فى المنفرد والجواز في الامام بل كلام السيد ناظر الى وجوب الجهر علي الامام وعدم وجوبه على المنفرد من غير دلالة فى كلامه على قوله بالمنع فى المنفرد وكذا كلام الحلى ناظر الى التفصيل بين الامام والمنفرد فى الاستحباب و عدمه لا فى المنع فى المنفرد والاستحباب فى الامام ، و بالجملة فلا يمكن اسناد القول بالمنع اليهما حتى فى خصوص المنفرد و (ح) فتكون الاخبار الدالة على الجهر معمولاً بها و مادل على المنع معرضاً عنها ولاينبغي الاخذ بها مضافاً الى انه لو سلم التكافؤ بينهما من حيث العمل فيكون الترجيح للطائفة الاولى بالشهرة كما صرح بها فى البيان حيث قال وهو (اى الاستحباب) مشهور في الرواية (وبالجملة) فمع ما تقدم من احتمال التقية فى الطائفة الناهية عن الجهر وكونها معرضاً عنها عند الاصحاب واطباق العمل على الطائفة الآمرة بالجهر وكون تلك الطائفة اكثر عدداً و مشهورة في الرواية لاينبغى الاشكال فى الاخذ بها مؤيداً بنقل الاجماع على الاستحباب فى الخلاف و الشهرة المحققة القطعية من المتقدمين و المتأخرين .

ثم انه يبقى الكلام فى ما قيل من ظهور تلك الاخبار فى وجوب الجهر وقد تقدم منا الترديد فى دلالتها على الوجوب بل المنع مضافاً الى الاجماع علي عدم الوجوب من زمان المحقق الى هذه الاعصار قطعاً والشهرة المحققة من المتقدمين عليه بل يمكن دعوى القطع بعدم الخلاف اذ لم ينقل ذلك الامن السيد وكلامه المتقدم غير صريح

في انه قائل بالوجوب بل يمكن منعه مضافاً الي انه لايكو ن من مذهبه وجوب الجهر والا خفات رأساً كما تقدم (فالمتحصل من جميع ماذكرناه) هو ان الاقـوى استحباب الجهر في قرائة الاوليين من ظهر يوم الجمعة مطلقا سواء كانت في الجماعة او الفرادى (هذا تمام الكلام) في قرائة الاوليين من ظهر يوم الجمعة (وهل يختص)استحباب الجهر بهما اويعمهما والاخيرتين لواختار فيهما القرائة ؟ . قال في الجواهر: «لم يحضرني للاصحاب نص عليه بالخصوص و لكل منهما وجه »

(**اقول**) و الظاهر انه لاوجه للتعميم لظهور اختصاص الاخبار المجوزة للجهر في الاوليين، (اما لما افاده الاستاد دامت بركاته) من ان الظاهر منها بيان حكم القرائة فيما كانت هي الوظيفة فيه لافيما لو اختار المكلف فيه القرائة ، فالمنساق منها بيان حكم ما يقرء فيه على نحو الاطلاق لاعلى نحو الاشتراط باختيار المكلف ، فالتعميم للاخيرتين موجب للحمل على الاطلاق والاشتراط ، بصيرورة المعنى (ح) هكذا : اجهروا في الركعتين الاوليين مطلقا وفي الاخيرتين لواخترتم القرائة فيهما ، وهذا وان كان ممكناً لكنه خلاف الظاهر (واما لما سنح بخاطري) من ان اشتراك الظهر والجمعة اوهم السائل حتى اوجب عليه السؤال عن حكم الظهر لالتباسه عليه من جهة كونها ظهراً فتكون كسائر الايام ، وكونها في يوم الجمعة الموجب لاشتراكها مع صلوة الجمعة و المتعلق لهذا الوهم عبارة عن الاوليين من الظهر دون الاخيرتين كما لايخفى على من تدبر اخبار الباب حتى مثل قوله في رواية الحلبي «عن الرجل يصلى الجمعة اربع ركعات ايجهر فيها بالقرائة » اذ الظاهر من الضمير في قوله «فيها» انه راجع الى الجمعة فكان السؤال عن الجمعة الماتى بها اربع ركعات لاعن حكم اربع ركعات ، فيختص مورد السؤال بالاوليين ، (هذا على تقدير اختيار القرائة في الاوليين) و اما لو اختار التسبيح فلا اشكال في خروجها عن مورد هذه الاخبار لاختصاصها بالقرائة .

ثم ان تتميم البحث في الجهر و الاخفات برسم امور (الاول) في حكم الركعتين الاخيرتين ، وليعلم اولا انه لانص فيهما بالنسبة الى حكم الجهر او الاخفات لافي تعيين احدهما فيهما و لا التخيير ، و (ح) فمقتضى القاعدة هو التخيير بينهما تخييراً عقلياً مطلقا

لكن الظاهر من بعض الاصحاب هو التفصيل بين ما لو اختار القرائة او التسبيح ، بالاجماع على تعين الاخفات في الاولى و التخيير في الثانية مع اختلاف فيها ايضاً بين من افتى باستحباب الجهر كما عن الحشوية (١) و بين من قال بكون الاخفات احوط كماعن جملة من الاصحاب ، وبين من افتى بالتخيير بلا ذكر استحباب الجهراو احوطية الاخفات ، كما ان المختار عند جماعة اخرى منهم هو تعين الاخفات مطلقا حتى في التسبيح (فالمتحصل) ان الاقوال في المسئلة اربعة (الاول) القول باستحباب الجهر و هو المنقول عن الحشوية ولايعبأ به بل ينبغي عدم عده من الاقوال (الثاني)القول بالتخيير مع كون الاخفات احوط (الثالث) القول بتعين الاخفات في التسبيح (الرابع) القول بالتخيير بلاذكر عن احوطية الاخفات ، ولا يخفى انه ليس قولاً رابعاً فانحصر القول في اثنين ، التخيير ، وتعين الاخفات

و استدلال للثاني بصحيح على بن يقطين عن الكاظم (ع) عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الامام ايقرء فيهما بالحمد و هو امام يقتدى به فقال (ع) ان قرء فلابأس و ان صمت فلابأس ، بناءً على ان المراد الركعتان الاخيرتان (ولايخفى ما فيه) فان في الخبر احتمالات (احدها) ان يكون المرادمن قوله «يصمت» هو الاخفات و كان الغرض هو السؤال عن حكم الركعتين الاوليين من الصلوات الاخفاتية فاجابه (ع) بتخيير المأموم فيهما بين القرائة وتركها ، وعلى هذا فلا يدل على المدعى (ثانيها) ان يكون المراد منه الاخفات ايضاً مع كون المراد هو السؤال عن حكم الركعتين الاخيرتين ، و على هذا يكون دليلاً على المدعى (ويبعد الاحتمالين) ان الظاهر من الصمت هو السكوت لا الاخفات (الاحتمال الثالث)ان يكون المراد من الصمت معناه الظاهر وهو السكوت مع كون المراد من الركعتين اللتين يصمت فيها الامام هما الركعتين الاخيرتين والمراد من سكوت الامام فيهما هو سكوت العامة لتجويزهم القيام في الركعتين الاخيرتين بلا قرائة ولا تسبيح و كان السؤال عن حكم المأموم في هاتين الركعتين اذا كان الامام

(١) في روضات الجنات في ترجمة «داود» ما نصه : وذكر شمس الدين الاصبهاني في شرح الطوالع ان الحشوية هم الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب و السنة ، وهذا ايضاً عين مقالة الاخباريين فيكون لفظ الحشوية مرادف الظاهرية (انتهى)

ممن يقتدى به فيصير حاصل السؤال (ح) عن الركعتين اللتين يصمت فيهما امام العامة لوكان الاقتداء بمن يقرء او يسبح فيها و على هذا الاحتمال ايضاً لاربط له بالمدعى (ولا يخفى بعد هذا الاحتمال ايضاً) و على كل تقدير فالخبر مجمل لايمكن الاستدلال به بوجه من الوجوه

(**و استدل ايضا لتعين الاخفات**) بالاجماعات المحكية فى جملة من الكتب وباشتراك حكم التسبيح مع القرائة المعلوم تحقق الاجماع على الاخفات فيها (ويمنع الثانى) بعدم الدليل على ثبوت الاشتراك مطلقا حتى فى الجهر و الاخفات ، ويدل على ذلك انعقاد الاجماع على تعين الاخفات فى القرائة مع تحقق الخلاف فى التسبيح (ومنه يظهر المنع) عن الاجماعات المحكية ايضاً (نعم) يمكن ان يجعل نقل الاجماع بضميمة الاجماع على تعين الاخفات فى القرائة موجباً لكون الاخفات احوط ، ولاباس به (وبالجملة) فالمتحصل مما ذكرنا عدم تعين شيء من الجهر والاخفات فى التسبيح فيكون المصلى مخيراً بينهما من باب التخيير العقلى مع كون الاحوط اختيار الاخفات خروجاً عن خلاف من اوجبه مؤيداً بالاجماع المدعى فيه و بالاجماع المحقق فى القرائة .

ثم ان المنقول عن البحار انه بعد ان اختار التخيير مع احوطية الاخفات ، قال وروى استحباب الجهر لكن لم يعمل به الاصحاب (انتهى)

و لعل نظره (قده) الى ما رواه فى العيون عن رجاء بن ابى ضحاك انه صحب الرضا عليه السلام من المدينة الى خراسان و كان يسبح فى الاخيرتين ، و الى ما رواه عن العيون عن احمد بن على انه صحب الرضا عليه السلام فكان يسمع ما يقوله فى الاواخر من التسبيحات ، و ذلك بضميمة ما يأتى من تحديد اقل الجهر بسماع القريب الصحيح (لكنه مردود) بفساد المبنى كما سيأتى من ان المدار فى الجهر على جرسية الصوت (١) وخروج جوهره لااسماع القريب ، مع ان التعبير فى الاخير بانه «كان يسمع» انسب فى الدلالة على الاخفات حيث انه لوكان عليه السلام يجهر بالتسبيح لم يكن سماعه مما يهتم بنقله و كان الانسب (ح) التعبير بانه «كان يسبح في الاواخر» من غير اهتمام الى نقل سماعه

(١) الجرسية بالتحريك من الجرس

ذلك منه (و بالجملة) فالمناسب مع التعبير فى الحديث هو كون الاستماع باستراق السمع و نحوه وهو مناسب مع الاخفات (وعليه) فجعل الخبر دليلاً على الاخفات اولى .

و ربما يستدل على الجهر بما دل على استحباب اسماع الامام من خلفه ما بقوله من الاذكار فانه بعمومه يشمل التسبيحات (قال الاستاد دامت بركاته) و يرده انصرافه الى ما كان المتعين فيه الذكر فلا يشمل مثل المقام الذى يتخير بين القرائة و الذكر ، وذلك لماقلنا من انصراف الاخبار الدالة على الجهر فى ظهر الجمعة عن الاخيرتين (اقول) ليس فى الخبر ذكر عن الذكر حتى يدعى انصرافه بما يتعين فيه الذكر ، بل الرواية هكذا: «ينبغى للامام ان يسمع من خلفه كلما يقول» فالاحسن رده بما في الجواهو من انه دال على استحباب الاسماع فيما يجوز فيه الاجهار من غير دلالة فيه على مايجوز فيه الجهر و مالايجوز، وهذا حسن جداً ، ولذا لايكرن الحكم بعدم استحباب الاسماع فى الاولين من الاخفاتية او القرائة من الاخيرتين تخصيصاً بالنسبة اليه (و قد تحصل) من جميع ما ذكرناه فى هذا الامر ان الاقوى جواز الجهر فى التسبيحات فى الاخيرتين ، لكن الاحتياط تعين الاخفات واما القرائة فيهما فلا اشكال فى وجوب الاخفات فيها .

(**الامر الثانى**) اختلف فى تحديد الجهر و الاخفات (فقيل) بان حد الاول هو ان يسمع القارى القريب الذى عنده ، وحد الثانى هو ان يسمع نفسه ولو تقديراً (وقيل) بان الاول عبارة عن ظهور جوهر الصوت وجرسته (والثانى) عبارة عن عدم ظهور جوهره سواء سمعه القريب ام لا ، وهذا القول هو مختار عامة محققى المتاخرين (قدهم) عدا صاحب الجواهر (قده) وهو الاقوى.

(**و توضيح ذلك**) يتوقف على بيان مقدمتين (الاولى) لااشكال انه اذا كان معنى عرفي موضوعاً للحكم الشرعى وكان له مراتب متفاوتة ولم يثبت تحديد من الشارع بمرتبة منه فى مرحلة اخذه موضوعاً لحكمه كان بمعناه العرفى بجميع مراتبه موضوعاً بحيث لوا وجده المكلف فى ضمن اية مرتبة منه لحصل الامتثال (الثانية) انه لااشكال فى ان مفهومى الجهر والاخفات من المفاهيم المبينة عند العرف الغير المجملة لديهم وكذا مايراد فهما فى اللغات الاخرو ان كان ربما يقع البحث في انهما هل هما متضادان

لايجتمعان فيمورد واحد او ان بينهما عموماً من وجه ، وعلى الاول فهل هما من الضدين الذين لاثالث لهما اويتصور لهما ثالث ، وسيأتي الكلام في ذلك .

اذا ظهر ذلك فنقول اذاثبت بدليل تعبدي كون مرتبة خاصة من الجهر و الاخفات موضوعة للوجوب في الصلوات الجهرية والاخفاتية وجب الالتزام به ، و الا كان الموضوع للوجوب هو المفهوم العرفي منهما (و ما يمكن ان يدعى) في اثبات التحديد الشرعي امر ان (احدهما) جملة من الاخبار (و الثاني) الاجماع المنقول في كلام جملة من الاساطين كالمحقق والعلامة و الشهيد (قدهم) .

فمن الاول ماورد في تفسير قوله تعالى « ولا تجهر بصلوتك و لا تخافت بها » عن الصادق عليه السلام « المخافتة مادون سمعك ، و الجهر ترفع شديداً » و في معناه خبران اخران (ولا يخفى) عدم دلالته على تحديد ماهو الواجب من الجهر و الاخفاف ، بل هو دال على النهي عن الجهر المفرط و عن الاخفات الذي لايظهر معه جوهر الحروف ولا يتحقق مصداق الكلمات ، وقد عرفت في بعض المباحث المتقدمة توقف مهية الحرف علي مرور النفس على مخرجها بحيث لولاه لايكون له تحقق بل هو خطور محض ، و المحقق لمروره على المخرج هو ان يسمع المتكلم نفسه بالسماع الحضوري لابآلة السمع ، بمعني علمه بمروره على مخرجها الذي يلزمه انه لوكان صحيح السمع ان يسمع نفسه بآلة السمع فما لم يتحقق هذا الحد لايتحقق تكلم ولا قرائة ولاذكر ، فهذا بيان لمايتحقق به القرائة لالمرتبة الاخفات

(ومماذكر يظهر) ما في التمسك بجملة اخرى من الاخبار في اثبات التحديد الشرعي (مثل صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال لايكتب من الدعاء و القرآن الا ما اسمع نفسه (و مارواه الحلبي)عن الصادق عليه السلام قال سئلته هل يقرء الرجل في صلوته وثوبه على فيه قال لابأس بذلك اذا اسمع اذنيه الهمهمة ، فان الخبر الاول في الدلالة كالخبر المتقدم فلا نعيد البحث فيه (و اما الخبر الثاني) فالا نصاف ان فقهه مشكل من جهة الاحتمالات الواردة فيه من حيث كون الصلوة جهرية اواخفاتية ، وان الثوب كان على الفم لمكان ضرورة اوكان اختياراً ، وان الصلوة كانت خلف من لايقتدى به اولا

(و بالجملة) ففيه احتمالات . لكن يمكن ان يستظهر من جوابه عليه السلام انه اذا اسمع اذنيه الهمهمة بانها كانت جهرية مع عدم كونها خلف من لايقتدي به ، وذلك لان الهمهمة على حسب موارد استعمالاتها تستعمل فى جوهر الصوت الذى لم يتميز معه الكلمات و الحروف اذا كان الصوت جرسياً و من المعلوم ان هذا لاينطبق الا على الصلوة الجهرية فيما اذا لم يكن خلف من لايقتدى به دون الاخفاتية ، ووجه كونه الصلوة الجهرية واضح (و اما وجه استظهار)عدم كونها خلف من لا يقتدى به فلان الاسماع بنحو الهمهمة مناف للتقية ، ضرورة حصول اسماع الغير ايضاً المنافى للتقية (وبالجملة) فالخبر ايضاً اجنبى عن الدلالة على تحديد مرتبة من الجهر والاخفات فى موضوعيتهما للوجوب ، فلم يبق ما يمكن ان يستدل به من الاخبار على ذلك ،

و اماالاجماع المنقول فتقريب الاستدلال بهان المحقق (قده) قال فى المعتبر « و اقل الجهر ان يسمع القريب منه ، و الاخفات ان يسمع نفسه باجماع العلماء ، و لانه لولم يسمع نفسه لم يكن قرائة » و ظاهره كون قوله «و الاخفات » عطفاً على قوله واقل الجهر لاعلى المضاف اليه فقط حتى يصير المعنى « واقل الاخفات » ويؤيده التعبير فى معاقد الاجماعات بكلمة « و حد الاخفات » و الظاهر ان قوله « باجماع العلماء » متعلق بكلتا الجملتين فيكون محصل المستفاد من معقد الاجماع هو كون اقل الجهر ان يسمع القريب و ان حدالاخفات ان يسمع نفسه

(**هذاغاية التقريب**) و لكنه مندفع بان ظهور الفقرة الاولى اعنى قوله واقل الجهر ان يسمع القريب فى كونه تحديداً للجهر و ان كان امراً غير منكر فى نفسه لكنه يمكن ان يكون التعبير بهذا بعناية التعبير عن لازم الجهر ضرورة ان لازم جرسية الصوت وظهور جوهره هو سماع القريب ، وهذا الاحتمال و ان لم يكن ظاهراً كالاول الا انه غير بعيد عن كلامه فلا اقل من الاجمال (١) و ثانياً بان الظاهر كون قوله و الاخفات (الخ) عطفاً على مجموع المضاف و المضاف اليه و يدل عليه التعليل

(١) لم يظهر لى وجه فى جعل كلام المحقق مجملا بعد كونه فى مقام التحديد .

بقوله ولانه لو لم يسمع نفسه (الخ) حيث ان ظاهره كـون المراد تحديـد اول مرتبة الاخفات التى لايتحقق الاخفات بادني منها كما هو المراد مـن التعبير بكلمة الحد فـى كلام آخرين و ان الظاهر كون المراد من الحد هو حد المرتبة الدنيا من الاخفات لا تحديد اصل مهيته فينطبق (ح) على ما قلناه

(اقول) الانصاف عدم امكان انكار ظهور كلام المعتبر وما يضاهيه فـى تحديد مهيتى الجهر و الاخفات كما هو صريح السرائر على ماحكى عنه من ان حـد الاخفات اعلاه ان تسمع اذ ناك القرائة وليس له حد ادنى ، بل ان لم تسمع اذناه القرائة فلاصلوة له وان سمع من عن يمنه و شماله صار جهراً فاذا فعلـه عامـداً بطلت صلوته » و هو ظاهر المنقول عن البيـان ، حيث حكى عنـه انـه قال « انـه حـد اصحابنـا الجهر فيما يجب الجهر فيه بان يسمع غيره و المخافتة بان يسمع نفسه » وظهوره فى كونـه فى مقام تحديد اصل مهيتهما غير قابل للانكار (فالاولى) ان يجاب عن هذه الاجماعات المنقولة بعدم حجيتها بعد تحقق الشهرة القطعية من المتأخرين الا النادر منهم على خلافه فكيف يمكن الوثوق والاطمينان بنقلها (فالمتحصل مما ذكرناه) عدم ثبوت التعبد بمرتبة من الجهر والاخفات بالاجماع المنقول اما بالمنع عن اصل نقله على المدعي كما ادعاه الاستاد واما بالمنع عن حجيته بعد تحقق نقله على ما اخترناه .

ثم ان النسبة بين الجهر والاخفات هل هى العموم من وجه او انهما متباينان ، و على الثانى فهل التقابل بينهما بالسلب و الايجاب او بالتضاد ، وعلي الاخير فهل يتصور بينهما ثالث او انهما من الضدين الذين لاثالث لهما ؟ وجوه ، فقد يقال بل قيل بالاول « بتقريب ان ادني الاخفات» هوا سماع نفسه واكثر الجهر هو اسماع الغير مـع العلـو المفرط ، فيكون اسماع الغير دون العلو المفرط مجمع العنوانين فانه اخفات لصدق حده الذى هو سماع النفس ، وجهر لصدق حده الذى هو سماع الغير (ولا يخفى) انه مع ابتنائه على تحديد هما بسماع النفس و الغير الذى عرفت ضعفه (فاسد في نفسه) ضرورة ان سماع النفس هو القدر المشترك بين الجهر و الاخفات فلا بد (ح) من جعل مميز بينهما بسماع الغير و عدمه فيكونان متبائنين لايصدق احدهما على الاخر (والتحقيق)

انهما امر ان وجوديان لانهما وصفان للصوت وكيفيتان وجوديتان له كما يساعد عليه العرف واللغة (ولكن هل يتصور بينهما) ثالث اولا ؟ بعد ان ثبت انهما ضدان (الحق هو الاول) لخروج المبحوح عنهما وعدم صدق شيئ منهما عليه اما عدم صدق الجهر فواضح لعدم ظهور جوهر الصوت فيه و عدم جرسية صوته و اما عدم صدق الاخفات فلانه عبارة عن همس الصوت المعلوم عدم صدقه عليه (وعليهذا) فلا يجزى مثل صوت المبحوح (لغير من به داء بحة الصوت) فى شيئ من الصلوات لا الجهرية و لا الاخفاتية

الامر الثالث انه لا يجب الجهر على المرئة فى الصلوات الجهرية اذا لم تكن اماماً لمثلها وذلك للاجماع المدعى على عدم وجوبه عليها كما فى الجواهر نقلا وتحصيلا (وخبر على بن جعفر) عن اخيه عليه السلام عن النساء هل عليهن جهر بالقرائة فى الفريضة قال لا الا ان تكون امرئة تؤم النساء فتجهر بقدر ما تسمع قرائتها ، وقريب منه خبره الاخر وخبر على بن يقطين فلا اشكال فى ذلك ،(وانما الكلام) فى مقامين (الاول) فى وجوب الجهر عليهن فى صورة الامامة و ظاهر الخبر المتقدم هو الوجوب ، الا انه قال فى الجواهر : لم اظفر بفتوى توافقه ، (والاقوى) هو الاستحباب وذلك لكون اصل حكم اسماع الامام من خلفه مطلقا ولو كان الامام رجلا استحبابياً والظاهر عدم خصوصية فى امامة المرئة موجبة لوجوب الجهر عليها و مع هذا الاحتمال يسقط ظهور الخبر فى الوجوب مضافاً الى عدم نقل قول به (الثانى) هل جواز الجهر لهن او استحبابه فى الصورة المتقدمة مختص بعدم سماع الاجنبى لصوتها اولا وجهان ؟ فالمنقول عن المشهور هو الاول حيث انهم ذهبوا الى حرمة الجهر عليها اذا استلزم سماع الاجنبى وعللوا بان صوتهن عورة وربتوا عليه بطلان الصلوة بسبب النهى المفسد للعبادة (واورد عليهم) بان المراد بكون صوتها عورة ان كان مثل كون بدنها عورة يجب الستر عليها فى الصلوة «ففيه» ان اللازم (ح) وجوب الاخفات عليها مطلقا و لولم يسمع الاجنبى كما يجب عليه ستر بدنها فى الصلوة ولولم يراها اجنبى مع انهم لايلتزمون بذلك « وان كان المراد » كون صوتها عورة بالنسبة الى الاجنبى لا بعنوان الستر الصلوتى « ففيه » انه لادليل على ذلك بل الدليل على خلافه وذلك للسيرة المستمرة القطعية من المسلمين على حسب طبقاتهم

من صدر الاسلام على تكلم الاجنبى مع الاجنبية بالاكثر من الحاجات الضرورية (نعم) الظاهر من قوله تعالى ولا تخضعن بالقول هوالنهى عن تكلمهابلين يوجب الريبة لاكل تكلم كما ان قوله تعالى (فاسئلو هن من وراء حجاب) دال على جواز التكلم من وراء الحجاب (وبالجملة) فلا دليل على التحريم فى غير مورد خوف الفتنة و الله تعالى اعلم -

ثم انه على تقدير كون صوتها عورة فهل يحرم عليها اسماع الاجنبى اويحرم على الاجنبى سماع كلامها اويحرم كلاهما كما يجب على كل منهما ستر عورته عن الاخر ويحرم النظر الي عورته؟ احتمالات ، ويظهر من القائلين ببطلان صلوتها جهراً مع سماع الاجنبى اختيار الاول او الثالث اذ لاوجه لبطلان الصلوة بناء على الاحتمال الثانى (والحق) عدم وجود دليل على حرمة اسماع الاجنبى ولوقلنا بكون صوتها عورة لاحتمال ان يكون من قبيل نظر المرئة الى بدن الرجل حيث يحرم عليها النظر ولايجب على الرجل الاستتار .

ثم انه لو تنز لنا وقلنا بحرمة اسماع الاجنبى فلا وجه لبطلان صلوتها لوجهرت بحيث سمع الاجنبى صوتها ضرورة ان الحكم بالبطلان اما مبنى على كون المقام من قبيل النهى في العبادة اومن باب الاجتماع (وضابط) النهى فى العبادة هو كون النهى متعلقاً بالعمل لجزئه اولوصفه اولذاته ، (وضابط باب الاجتماع) هواتحاد متعلق الامر والنهى بحيث يكون بينهما عموم من وجه وكانت هوية واحدة مهية ووجوداً مورداً للاجتماع ، « وشيئى من الضابطين » لاينطبق على المقام « اماالاول » فلان متعلق الامر عبارة عن القرائة وهى عبارة عن النفس الخارج عن مخرج التنفس المار على مخارج الحروف و متعلق النهى الجهر الذى هو كيفية وجودية عارضة للقرائة متغائر معها فى الوجود و ان كان ملازماً معها فيه لكن المتلازمين لايكونان متحدى الوجود بل هما متغائر ان و «ح» فالنهى لايكون عن القرائة لو صفها بل هو متعلق بنفس الوصف فيكون النهى عن الوصف لاعن الشيئى لو صفه « و منه يظهر » عدم انطباق ضابط باب الاجتماع على المقام ، حيث ان ضابطه اتحاد هوية المأموربه و المنهى عنه مهية ووجوداً

بحيث لايمكن ان يشار الى احد هما ويميز عن الاخر ولوبالا شارة العقلية ، كالكون الخارجى الذى هو بتمامه مصداق للصلوة والغصب ، و هذا الضابط غير منطبق على المقام فان القرائة مع الجهر بهاهو يتان متغائرتان مهية ووجوداً يمكن امتياز احدهما عن الاخر بالاشارة العقلية كما هما كذلك واقعاً ، ضرورة ان الجهر عارض للقرائة ، و من الواضح تغائر العرض مع معروضه وجوداً ومهية وان لم يمكن انفكاكه عنه «فظهر من جميع ما ذكرناه » ان الاقوي عدم بطلان صلوتها بسبب الاجهار بالقرائة فى الصلوة الجهرية اذاسمعها الاجنبى

واما حكمها فى الصلوة الاخفاتية فالمشهور وجوب الاخفات عليها ، وذهب صاحب الرياض وجماعة الى تخييرها بين الجهر والاخفات ، وان وجوب الاخفات مختص بالرجال (واستدل للاول) بعموم ادلة اشتراك التكليف بين النساء والرجال ، خرج عنه حكم وجوب الجهر فى موضعه الثابت اختصاصه بالرجال فيبقى حكم وجوب الاخفات تحت عموم ادلة الاشتراك (فان قلت) الظاهر من دليل وجوبه هو الاختصاص بالرجال وذلك لوقوع التعبير فيه بقوله «عن الرجل» (قلت) يكفى فى اثبات الاشتراك ما عبر فيه بقوله «ما ينبغى ان يخفت» كما فى الرواية المتقدمة عن زرارة (فراجع) واستدل للثانى بمنع عموم دليل الاشتراك بحيث يشمل المقام (وتوضيحه) ان مايمكن ان يستدل به على وجوب الاخفات عليها امران «الاول» اطلاق الادلة الدالة على حكم الجهر و الاخفات «والثانى» عموم دليل الاشتراك ، و كلاهما مفقود ان فى المقام «اما الاول» فلان الاخبار الدالة على حكمهما كما تقدم بعضها بين ما كان السؤال فيها عن الرجل و بين ما كان السؤال عن علة تشريع حكم الجهر و الاخفات ، ولااطلاق لشيئى منهما لكى يشمل المرئة ، اما المعبر فيها بلفظ الرجل فواضح ، و اما ما ورد فى علة تشريع الحكم فلانه وارد مورد بيان امر آخر ، بل يمكن ايضاً دعوى اختصاصها بالرجال بقرينة اختصاص وجوب الجهر بهم وان تشريعه انما هو ليعلم المسلمون بمكانهم فيصلون معهم «واما ما عبر فيه» بلفظ «ينبغى ان يجهر فيها او يخفت فهو ايضاً مسوق لبيان حكم اخر و لانظر فيه الى بيان حكم الجهر والاخفات

(واما دليل) عموم الاشتراك فانما يصح التمسك به فيما اذا لم يكن احتمال الاختصاص احتمالا عقلائياً ناشياً عن شبهة شرعية بل احتمل الاختصاص بلا منشأ صحيح « و ما نحن فيه » ليس كذلك ضرورة ان نفى وجوب الجهر عنهن منشأ لاحتمال نفى وجوب الاخفات عنهن ايضاً احتمالا ليس بمجرد الفرض والاعتبار بل احتمال عقلائى ، خصوصاً مع تسوية حكم الجهر والاخفات من سائر الجهات غالبا «و مع عدم الاطلاق» للادلة ولا لعموم دليل الاشتراك بحيث يشمل المقام لابد من الرجوع الى الاصل العملى ومقتضاه البرائة عن وجوب الاخفات عليهن هذا غاية تقريب هذا الوجه .

لكن التحقيق ما عليه المشهور لوهن الاحتمال الناشى عن اختصاص الجهر بالرجال فان مناسبة الحكم والموضوع يقتضى اختصاص الجهر بالرجال دون الاخفات فانه انما اختص الجهر بهم لكون الانسب بالنساء هو الاخفات فوجوبه على المرئة فيما يجب فيه الاخفات على الرجل بطريق اولى (فان قلت) لازم اشتراك الرجل والمرئة فى الاخفات هو ان يكون الاخفات صفة للصلوة لا قيداً للمصلى مع انهم صرحوا بان من يأتى بصلوة القضاء عن الميت يجب عليه مراعات حال نفسه لا حال المقضى عنه (قلت) مناسبة الحكم والموضوع فى اختصاص الجهر بالرجل ايضاً تقتضى ذلك ، حيث يستفاد من هذه المناسبة رفع وجوب الجهر عن المرئة مطلقا ولو كانت تاتى بالصلوة عن الرجل قضاءً ، فتأمل . (وبالجملة) فالاقوى ما عليه المشهور من وجوب الاخفات على المرئة فى الصلوات الاخفاتية

(الامر الرابع) لاخلاف فى رجحان الجهر بالبسملة فى الصلوة الاخفاتية (وانما الكلام) فى مقامين (الاول) فى كون ذلك على وجه الوجوب او الاستحباب (الثانى) فى انه يختص بالاوليين او يعم الاخيرتين اذا اختار فيهما القرائة ، و كذا صلوة الاحتياط (اما المقام الاول) فالمشهور كون الحكم فى ذلك على وجه الاستحباب ، و ذهب المحقق المجلسى (قده) الى الوجوب و نسب ذلك الى الصدوق ايضاً ، و عن الغنية الاجماع عليه و استدل للوجوب بعد اجماع الغنية بخبر الاعمش عن الصادق عليه السلام قال الاجهار ببسم الله الرحمن الرحيم فى الصلوة واجب ، ويؤيده انهم عليهم السلام كانوا مداومين عليه لا كغيره من المستحبات التى قد يترك كونه احياناً (واجيب عن الاول) بوهن الاجماع

من جهة ذهاب المشهور على خلافه (وعن الثانى) بعدم ظهور الوجوب فى الاخبار فى خصوص مالا يجوز تركه لكثرة استعماله فى الراجح و ذلك كالسنة ، حيث لم يثبت ظهور ها فى خصوص المستحب ، لاطلاقه على ماسنه النبى ﷺ مع كونه واجباً (ولو سلم) فهو معارض بما يدل على جواز الاخفات (كصحيح الحلبيين) عن الصادق عليه السلام انهما سئلاه عمن يقرء بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد ان يقرء فاتحة الكتاب ، قال نعم ان شاء سراً وان شاء جهراً ، فقالا افيقرئها مع السورة الاخرى ، فقال لا .

(**اقول**) ذيل هذا الخبر محمول على التقية فيشكل التمسك به لجواز الاخفات لضعفه باحتمال كون حكم الصدر ايضاً للتقية فلو سلم ظهور ما دل على الوجوب سيما بضميمة ماورد فى تاكيد الاجهار حتى ورد فى بعض الاخبار الامر به ولو مع التقية ، لم يكن لهذا الخبر مقاومة مع تلك الاخبار بحيث يكون صارفاً لها عن ظهور ها فى الوجوب (اللهم الا ان يقال) بضعف خبر الاعمش و اعراض الاصحاب عنه لعدم نقل القول بالوجوب الا عن ابن البراج مع اطلاق فى كلامه بحيث يشمل الاخيرتين ايضاً ، و ابى الصلاح مع اختصاصه بالاوليين ، وكذا الصدوق مدعياً انه من دين الامامية ، لكن كلامه بقرينة دعواه انه من دين الامامية محتمل للحمل على تاكد الاستحباب ، ضرورة ان وجوبه ليس من دينهم بمعنى اجماعهم عليه (الاان يكون المراد) هو كونه من دينهم اثباتاً جزئياً فى مقابل السلب الكلى عند العامة ، و كذا عن المجلسى من المتأخرين والاطمينان بالخبر بعمل هؤلاء مع مخالفة غيرهم مشكل ، والمسئلة مشكلة سيما مع مارواه فى الكافى عن امير المؤمنين عليه السلام فى بيان تعداد بدع الثانى (الى ان قال) و الزمت الناس الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ، فالاحتياط عدم الاخفات بها فى الاوليين من الظهرين .

(**و اما المقام الثانى**) فمقتضى اطلاق جملة من الاخبار هو رجحان الجهر بها فى الاخيرتين ايضاً ، بل المستفاد من بعضها هو الجهر بها بما هى بسملة ، مثل ماورد من ان النبى ﷺ عند دخوله المنزل واجتماع قريش عليه كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فكان الكفار يتولون على ادبارهم بعد اجهاره بها ، فنزل قوله تعالى « واذا ذكرت

ربك فى القرآن وحده ولوا على ادبارهم نفوراً

(قال الاستاد دام بقائه) ان المطلقات منصرفة الى الأولين و ان استحباب الجهر بالبسملة انما ينفع فيما اذا لم يثبت وجوب الاخفات فدليل استحباب الجهر بها لايصلح لكونه مخصصاً لما دل على وجوب الاخفات (فح) يكون الحكم هو الاخفات بها فى الاخيرتين ، ولم يثبت من القائلين بالوجوب التصريح بوجوبه فيهما ايضاً (نعم) اطلاق ما عن ابى الصلاح والمجلسى يقتضى ذلك وهولا يصلح لان يجعل الدوران هنا بين الوجوب و الحرمة بل الدوران هنا بين وجوب الاخفات وبين استحباب الجهر ، فالاحتياط يقتضى الاخفات .

(**اقول**) قد تقدم ان الدليل الدال على وجوب الاخفات فى الاخيرتين منحصر بالاجماع المتحقق فى القرائة والمنقول فى التسبيحات ، ولاريب فى عدم تحققه فى البسملة مع ذهاب المشهور الى استحباب الجهر بها فيهما فليس على وجوب الاخفات بها فيهما دليل حتى يحتاج فى اثبات الجهر الى مخصص ، فما عليه المشهور من استحباب الجهر بها فيهما اقوى (ومنه يظهر) انه لوسلمنا انصراف ادلة استحباب الجهر بها الى الاولين بحيث لم يكن دليل على استحبابه فى الاخيرتين لكان مقتضى القاعدة فيهما هو التخيير بين الجهر و الاخفات بها بعد ما عرفت من عدم تحقق الاجماع على تعينه (كما انه ظهر مما ذكرنا) حكم الصلوة الاحتياط وان حكمها حكم الاخيرتين .

(**الامر الخامس**) فى حكم ناسى الجهر والاخفات والجاهل بحكمهما (و ينبغى التكلم اولاً) فى انه هل هما شرطان للصلوة فى حال القرائة اوانهما شرطان للقرائة فى حال الصلوة ؟ وتظهر الثمرة فيما لو جهر فى موضع الاخفات ناسياً او بالعكس ، فان لازم الوجه الاول هو فوت الشرط (ح) ولو تذكر قبل الدخول فى الركن فان محل هذا الشرط هو حال القرائة و المفروض عدم اشتراط صحة القرائة به فالامتثال بالامر بنفس القرائة حاصل فى الفرض فلا يجب اعادة القرائة وعلى الثانى فالقرائة المأتى بها مع فقد الشرط غير مجزية يجب اعادتها مالم يدخل فى الركن .

ثم ان ان المستظهر من ادلتهما هو شرطيتهما للصلوة لا للقرائة حيث جعل فى

بعضها الجهر و الاخفات صفتين للصلوة لاللقرائة مثل ما عن علل ابن شاذان عن الرضا و فيه ان الصلوة التى يجهر فيرا انما هى اوقات مظلمة (الخ)

و مع الاغماض عن ذلك فلو فرض الشك فى كونهما من اى واحد من الوجهين فيرجع الى اطلاق الادلة المثبتة لجزئية القرائة مثل الاوامر الواردة بالقرائة فى الصلوة ، حيث ان مقتضى اطلاقها عدم شرطيتهمالها .

و مع الاغماض عن هذا ايضاً وانتهاء النوبة الى الاصل العملى فالاصل يقتضى البرائة لدوران الامر بين شرطيتهما للصلوة الموجب لعدم اعادتها بعد التذكر قبل الركوع بحكم لاتعاد وعدم اعادة القرائة لاتيانها على ماهى عليها ، وبين شرطيتهما للقرائة الموجبة لاعادة ماتى به اذا كان التذكر قبل الركوع ، والشك فى وجوب اعادتها ناش عن الشك فى تقيد القرائة بهما فيرجع فى نفيه الى اصالة البرائة كسائر موارد الشك فى الشرطية ، هذا مقتضى الاصل فى المسئلة ، . (ولكن مقتضى صحيحة زرارة) عدم الاعادة مطلقا وفيها : فان فعل ذلك ناسياً اوساهياً او لايدرى فلا شيئى عليه ، (وتوهم) انصرافها الى ما بعد الدخول فى الركوع (فاسد) فان ترك الاستفصال يفيد العموم (و كيف كان) فالمسئلة صافية ، هذا كله فى حكم النسيان .

واما لو كان الاخلال بالوظيفة من جهة الجهل بالحكم فلاخلاف فى عدم وجوب الاعادة فى الجملة لما تقدم من صحيحة زرارة الصريحة فى عدم وجوب الاعادة مع الجهل و انما يقع الكلام فى جهات (الاولى) هل الحكم بالمعذورية مختص بالاوليين او يعم الاخيرتين ؟ و جهان ، المشهور على الثانى و نسب الاول فى بعض الكتب (١) المتأخرة الى قول ، و مايمكن الاستدلال به لهذا القول هو دعوى كون المتيقن من قول السائل « رجل جهر بالقرائة فيما لا ينبغى ان يجهر فيه اواخفت فيما لا ينبغى الاخفات فيه » هو الاوليين لتقسيم الصلوة الى الجهرية و الاخفات بالنسبة الى الاوليين فالمتيقن مما لا ينبغى او ينبغى هو ذلك (و لكنه مدفوع) بان كون تقسيم الصلوة الى الجهرية والاخفاتية بالنظر الى الاوليين لا يوجب صرف لفظ « ينبغى » ان يجهر و ينبغى

(١) المراد تقريرات بحث العلامة الانصارى (قده) فى الخلل لبعض تلامذته طاب ثره .

ان « يخفت » الى الاولين ، و كون المتيقق منه هو الاولين لا يمنع عن انعقاد الاطلاق (نعم) هو مانع عن تقديم المطلق فى مقام التعارض لان القدر المتيقن فى مقام التخاطب يوجب اظهرية المطلق بالنسبة الى القدر المتيقن فى مقام التعارض ، و لكن لا يوجب منعه عن انعقاد الاطلاق « و على هذا » فيكون المحكم هو اطلاق اللفظ ، ولا يخفى شموله للاخيرتين قطعاً «نعم» هو يتم عند من يمنع عن انعقاد الاطلاق مع وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب لكنه منوع كما عرفت .

(**الجهة الثانية**) هل الحكم فى الاخيرتين يختص بالقرائة ؟ او يشمل التسبيحات ايضاً ؟ و جهان ، من اطلاق معاقد الاجماعات ، و من التعبير بالقرائة فى الصحيحة المتقدمة الظاهر فى غير التسبيح ، لكن فى الجواهر دعوى ظهور الصحيحين فى عدم الفرق بين القرائة و بدلها و ارتضاه الاستاددام بقائه ، ولم يظهر لى وجهه مع تصريح الصحيحة بذكر القرائة والله العالم

(**الجهة الثالثة**) هل الحكم مختص بما وجب فيه الجهر او الاخفات باصل التشريع ابتداءً ؟ او يعم ما اذا كان الوجوب بالعرض ، كوجوب الاخفات على المأموم المسبوق ؟ وجهان ، اقويهما الاول ، لانصراف السؤال عما يكون الوجوب بعارض ، فلو منع الانصراف فلا اقل من الشك المانع عن الاخذ بالاطلاق ، فعلى هذا لو قلنا بوجوب الاخفات على المأموم وكان وجوبه شرطياً لاوجوباً مستقلا وكان شرطاً للصلوة فمع الجهل به لايكون معذوراً لكن الشأن فى اثبات تلك المقدمات ، لامكان منع وجوبه اوشرطيته على تقدير وجوبه لاحتمال كونه كالمتابعة واجباً نفسياً لاشرطاً للصلوة ، وسيجئى تحقيقه فى باب الجماعة انشاء الله تعالى

(**الجهة الرابعة**) هل الحكم مختص بالرجال اويعم النساء ايضاً ؟ وجهان ، من ذكر لفظ الرجل فى السؤال فى الصحيحة المتقدمة ، و من عموم اشتراك التكليف بينهما الاما خرج بالدليل ، (و الثانى هو الاقوى) وذلك لانه كما انبتنا اشتراكهما فى اصل وجوب الاخفات بدليل الاشتراك كما تقدم نثبت اشتراكهما فى المعذورية ايضاً ، وعليه فيختص الحكم فى النساء بغير ما وجب فيه الاخفات عليها عرضاً ، و اما لو كان كذلك

كما في صورة سماع الاجنبي بناء على وجوب الاخفات عليها «ح» على ما تقدم الكلام فيه فلا تكون معذورة في الجهر ولو قلنا بمعذورية المأموم، وذلك لانصراف السؤال عن مثل هذا الوجوب العرضي قطعاً ، والفرق بينهما ان قرائة المأموم من تبعات الصلوة و النهي عن الجهر بها لمكان كونه في الصلوة و انه مأموم وهذا بخلاف المرئة حيث ان تحريم الجهر عليها ليس راجعاً الى الصلوة ولامن طواريها بل النهي انما هو من جهة اسماع الاجنبي الغير المرتبط بالصلوة

(**الجهة الخامسة**) هل الحكم مختص بما اذا كان جاهلا بالحكم رأساً بان كان ممن لم يعلم بوجوبهما او يعم ما اذا علمهما في الجملة ولكن لم يعلم موضعهما وتخيل ان الاخفات في الليلية والجهر في الظهرين ؟ وجهان ، من ظهور قوله عليه السلام «اولا يدري» في عدم الدراية بقول مطلق ، ومن ظهور السؤال في الاعم حيث ان قوله «جهر فيما لا ينبغي ان يجهر فيه او اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه» يشمل ما اذا جهر في الظهر او اخفى في المغرب مثلا مع الجهل بوجوب الاخفات في الاول والجهر في الثاني ، و هو عليه السلام يجيب بان ما فعله لو كان عن جهل فلا بأس ، فالظاهر منه كونه جهلاً فيما فعله لا في امر اخر اجنبي عن مورد السؤال ، والاقرب هو الثاني .

(**الجهة السادسة**) هل الحكم مختص بما اذا تجاوز عن محل التدارك بدخول الركن ؟ او يعم ما اذا كان في اثناء القرائة بحيث لو اتى بكلمة على خلاف ما ينبغي ان يؤتى بها ثم علم بها لم يجب عليه اعادتها ؟ وجهان ، اقويهما الثاني ، وذلك لاطلاق قوله عليه السلام « او لا يدرى فلا شيئ عليه » الشامل لكلتا الصورتين

(**السابعة**) لافرق في الجهل بين ان يكون من جهة الجهل باصل الحكم او من جهة نسيانه ، لانه بعد نسيانه يكون جاهلا ، ثم انه بعد الجهل قد يكون شاكا متردداً فيكون جهله بسيطاً ، وقد يكون جهله مركباً بان يعتقد ما هو خلاف الواقع ، وقد يكون غافلا « فهنا صور » **الاولى** الجهل باصل الحكم مع التردد فيه او مع القطع بالخلاف او مع الغفلة « الثانية » ان يعلم اصل الحكم و يكون جاهلا بموضعه اما مع التردد بان يشك في ان الصلوات الليلية هي الجهرية والنهارية هي الاخفاتية او بالعكس

اومع القطع بالخلاف ، اومع الغفلة «الثالثة» ان يعلم موضع الجهر وموضع الاخفات ، ولكن لايدرى معنى الجهر والاخفات امامع التردد فى معناهما اومع القطع بالخلاف بأن اعتقد مثلاً ان جرسية الصوت عبارة عن الاخفات و عدمها عبارة عن الجهر اومع الغفلة «الرابعة» نسيان الحكم مع التردد فيه اومع القطع بالخلاف اومع الغفلة « بالخامسة » نسيان موضع الجهر والاخفات بصوره الثلاث « السادسة » نسيان معنى الجهر والاخفات بصوره الثلاث من التردد فى معناهما او القطع بالخلاف او الغفلة

(وحكم جميع هذه الصور) هو المعذورية مع فرض تمشى قصد القربة منه فى صورة الترديد وذلك لاطلاق قوله عليه السلام «او لايدرى فلا شيئى عليه» الشامل لجميع هذه الصور « و توضيح ذلك »يحتاج الى بيان مقدمتين «الاولى» انه اذاوقعت شرطيتان فى كلام واحد كان الظاهر من الاخيرة منهما هو بيان مفهوم الشرطية الاولى مثل اذا جائك زيد فاكرمه ، وان لم يجئك فلا يجب اكرامه «الثانية» ان العمد قد يسند الى الشيئى مثل «من تكلم عمداً» و قد يسند الى الشيئى فى الشيئى مثل التعمد بالتكلم فى الصلوة « فعلي الاول» يصدق التعمد بمجرد تعلق الارادة العمدية به بحيث يكون صادراً عن الاختيار «و على الثانى» فلابد فى صدق العمد من تحقق امور (١) ان يكون عالماً بالشيئى كالعلم بان هذا تكلم (٢) ان يكون عالماً بتحقق ذلك الشيئى الذى هوظرف لمتعلق العمد كالعلم بكونه فى الصلوة (٣) ان يكون عن قصد و ارادة . فبانتفاء احد هذه الامور او جميعها ينتفى صدق العمد بالتكلم فى الصلوة فلا يكفى تعلق الارادة بالتكلم مع الغفلة عن كونه فى الصلوة في صدق التعمد بالتكلم فى الصلوة و ان صدق التعمد بنفس التكلم

اذا ظهر ذلك فنقول قد ورد فى صدر الصحيحة « ايّ ذلك فعل متعمداً فقد نقص صلوته وعليه الاعادة فان فعل ذلك ناسياً او ساهياً او لايدري فلا شيئى عليه» ولا شبهة فى ان المراد من قوله «ايّ ذلك» هو الامران المذكوران قبل ذلك اعنى الجهر فيما لاينبغى والاخفات فيما لاينبغى ، و التعمد بذلك يحصل بالعلم بكونه جهراً فيما لا ينبغى او اخفاتاً فيما لاينبغي لامجرد الجهر و الاخفات «و بعبارة اخرى» يتوقف التعمد

بفعل احد هما بان يعلم بالجهر و الاخفات و بحكمهما و بموضعهما ، وبانتفاء العلم باحد هذه الامور ينتفى عنوان العمد بالجهر فيما لا ينبغى والاخفات فيما لا ينبغى ، وان صدق العمد باصل الجهر او الاخفات لكن المدار فى البطلان ليس على العمد باصل الجهر او الاخفات بل على كون الجهر فى غير محله او الاخفات فى غير محله ، وعلى هذا يخرج مورد الجهل باصل الحكم او بموضعهما او بمعنييهما مع التردد او مع الغفلة او مع القطع بالخلاف كلها عن مورد العمد لعدم تحقق الامور المذكورة فيها كلها او بعضها على الاختلاف ويدخل فى قوله عليه السلام فان فعل ذلك ساهياً او ناسياً او لا يدرى فلا شيئى عليه والله العالم بمواقع احكامه .

الجهة الثامنة لافرق فى الجاهل فى كونه معذوراً بين ان يكون مقصراً او قاصراً و ان كان المقصر معاقباً على تقصيره فى ترك التعلم لكنه تصح معه صلوته وذلك لاطلاق قوله عليه السلام او لا يدرى الشامل للمقصر ايضاً « و توهم » اختصاصه بالقاصر « مدفوع » بالاطلاق ، وهذا هو المتسالم عند الاصحاب ولذا تريهم فى الاصول يبحثون عن العويصة التي فى المقام فى توجيه صحة صلوة الجاهل مع كونه معاقباً على جهله ، وتفصيل ذلك فى الاصول .

ثم ان صاحب الجواهر « قده » ذكر انه لافرق فى المعذورية بين سبق التقليد فى تلك المسئلة و عدمه « قال الاستاد دام بقائه » ولا وجه لهذا التنبيه الا التوضيح ضرورة عدم توهم الفرق بينهما من متوهم . هذا تمام الكلام فى مباحث الجهر والاخفات

(مسئلة)

لا اشكال فى ثبوت التخيير فى الاخيرة من المغرب و الاخيرتين من الرباعيات بين قرائة الحمد وبين التسبيح ، وانما الكلام فى امور (الاول) انه وقع الخلاف فى عدد التسبيحات على ما ينتهى الى عشرة اقوال ولكن اصولها وعمدتها سبعة (احدها) القول بوجوب التسبيحات الاربع ثلث مرات ، وهذا مرادمن عبر بوجوب التسبيحات الاثنتى عشر مرة و هو المنقول عن الشيخ « قده » في النهاية وعن ظاهر ابن ابي عقيل ، وهذا القول احوط

الاقوال، لاجماعهم على اجزائه (الثانى) القول بتعين التسع باسقاط التكبيرة من التسبيحات الاربع مع تكرارها ثلاثاً، و هو المنقول عن جماعة كالصدوقين، و عن البحار نسبته الى قدماء المحدثين الآنسين بالاخبار المطلعين على الاسرار (الثالث) القول بتعين العشر بزيادة تكبيرة على التسع المذكورة فى القول الثانى، و هو المنسوب الى الشيخ فى المبسوط و المصباح و ابن زهرة و الصدوق فى المحكى عن هدايته و المرتضى و سلار والكيدرى (الرابع) القول بالاكتفاء بالتسبيحات الثلث باسقاط التكبيرة، مرة واحدة و هو المحكى عن ابى الصلاح، و ان كان المشهور عنه هو القول بتعين التسع (الخامس) القول بالاكتفاء بالثلث ايضاً لكن باسقاط التهليلة بدل التكبيرة وهو المنسوب الى ابن الجنيد (السادس) القول باجتزاء مطلق الذكر و هو المنسوب الى ابن طاوس و المحقق فى المعتبر و المجلسى فى البحار و عليه جماعة من المتأخرين و قد مال اليه الاستاد دام بقائه فى الدرس (السابع) القول بتعين التسبيحات الاربع مرة واحدة، و هو المختار عندنا و عليه الاكثر، و عن المقاصد العلية انه اشهر الاقوال، و عن آخر هو قول المفيد و اكثر المتأخرين، و عن ثالث انه المشهور فيما بينهم، بل عن المصابيح ان شهرة القول به من عصر الفاضلين الى زماننا ظاهرة لا تدفع، بل وفى الجواهر ان الظاهر تحقق الاجماع عليه فى بعض الطبقات، و فى مفتاح الكرامة نقله عن ما يقرب من خمسين كتاباً.

(**حجة القول الاول**) روايات ثلث «اوليها» مارواه فى العيون عن رجاء الذى صحب الرضا عليه السلام فى سفره الى مرو، فقال كان مما يسبح فى الاخراوين يقول «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله الكبر» ثلث مرات «و فيه اولا» ان متن الرواية مضطرب فقد قال المجلسى «قده» بعد نقلها خالية عن ذكر التكبير ما لفظه: «بيان» فى بعض النسخ زيد فى آخرها ـ والله اكبر ـ والموجود فى النسخ القديمة والمصححة بدون التكبير «انتهى». فعلى هذا يدور امرها بين الزيادة والنقصان فلا يمكن الاستدلال بها «و ثانياً» ما فى راوى الحديث من القدح و انه كان ملعوناً موكلاً بالامام عليه السلام و لم يثبت عمل من الاصحاب على روايته بحيث يوجب الوثوق

بل الثابت خلافه لما عرفت من ان المشهور على القول الاخير « و ثالثاً » بان فعله عليه السلام لا يدل على الوجوب لانه مجمل من هذه الجهة

(و ثانيتها) ما رواه فى السرائر فى باب كيفية الصلوة عن حريز عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال قال عليه السلام لا تقرئنّ فى الركعتين الاخيرتين من الاربع ركعات المفروضات شيئاً اماماً كنت او غير امام ، قال قلت فما اقول ، قال ان كنت اماماً اووحدك فقل سبحان الله و الحمدلله و لااله الاالله والله اكبر ثلاث مرات « و فيه » انه « قده » نقل هذا الخبر فى مستطرفات سرائره باسقاط التكبير فيتحمل ان يكون هنا خبران احدهما مع اثبات التكبير والا خر مع اسقاطه كلاهما منقولان عن كتاب حريز عن زرارة لكنه بعيد كما عن المجلسى «قده» و **يحتمل** ان تكون زيادة التكبير فى باب الصلوة سهواً من قلم مصنفه او من النساخ **و يؤيده** نسبة القول بالتسع الى حريز مع ان ارباب الاصول بل الجوامع ما كان بنائهم على الفتوى بل انما كانوا يثبتون الروايات فى دواوينهم و لذا يعلمون برسالة على بن بابويه عند اعواز النص ويعاملون معها معاملة الرواية ، فلو كان المثبت فى كتاب حريز من الرواية مع التكبير او كان هناك خبران لما كان وجه لانتساب القول بالتسع اليه

(هذا على تقدير) ان يكون جميع نسخ السرائر مع ذكر التكبير فى باب الصلوة و حذفه فى المستطرفات منه ، و عن البحار ان النسخ التى رأينا ها متفقة على ذلك «لكن فى مفتاح الكرامة» ان فى نسخة قديمة عتيقة من خط الآبى «يعنى صاحب كشف الرموز» ـ المكتوبة ـ فى سنة ٦٦٧ اسقاط التكبير فى الموضعين ، كما فى نسخة اخرى كثيرة الغلط ذكره فى الموضعين «انتهى» و هذا يقوى الظن على انها رواية واحدة باسقاط التكبير ، و انما زيد فى باب الصلوة من قلم الناسخين لامن قلم مصنفه على ما احتمله المجلسى «قده» و يؤيده ما عرفت من نسبة القول بالتسع الى حريز « و بالجملة » فلا يمكن الاستدلال بها مع ما عرفت من الاضطراب فيها لهذا القول ولا للقول بالتسع لعدم معلومية خبرية واحد منهما حتى يصير مشمولا لدليل الحجية.

(و ثالثتها) ما فى الفقه الرضوى ، وفيه قال عليه السلام وفى الركعتين الاخر وين الحمد

وحده و الافسج فيهما ثلاثاً ثلاثاً تقول سبحان الله و الحمد الله ولا اله الا الله والله اكبر يقولها فى كل ركعة منهما ثلث مرات «وفيه» منع العمل به مطلقا بل العمل به انما هو فيما اذا احرز انه ليس من كلام مصنفه بان كان فى الكلام ما هو قرنية على كون متكلمه الامام عليه السلام والمنقول هنا ليس كذلك ، ولو سلم فلايقاوم ماسيأتى مما هو نص فى الاكتفاء باقل من ذلك من مطلق الذكر اوالتسبيحات الاربع مرة ونحو ذلك فلابد من حمله على افضل الافراد او استحباب الزائد ، مضافاً الى ان المذكور فى ما حكاه بعض الاعلام عن الفقه الرضوى « بعدسطر » بدون لفظ«ثلاثا» فيتحمل ان يكون ترك الثلاث اعتماداً على ما ذكر اولا ، و يمكن ان يكون ذكره فى هذا المقام لبيان الافضل و يكون تركه فى ذاك المقام لعدم وجوبه ، وهذا موهن آخر للتمسك بالخبر فظهر عدم تمامية القول الاول .

(**حجة القول الثانى**) روايتان « احديهما » الرواية المتقدمة على ما في مستطرفات السرائر باسقاط التكبير ، وقد عرفت مافى الاستدلال بها ، ونحن وان قوينا كون الرواية بدون ذكر التكبير الا انها لاتنهض حجة بامثال هذه التخريصات لاثبات حكم شرعى سيما مع شهادة جملة من المتبحرين باختلاف موضعى السرائرعلى حسب مارأوا من نسخه « الثانية » ما رواه الصدوق « قده » و هذه الرواية بعينها ما اورده فى السرائرمتناً وسنداً الا انه زاد فى آخره قوله : « فكمله « تكمله خ ل » تسع تسبيحات ثم تكبر و تركع » « و فيه » ان هذا الخبر ايضاً مضطرب المتن لان فى بعض نسخ الفقيه تسع مرات بدل تسع تسبيحات من دون لفظ « فكمله » « تكمله خ ل » ، كذا فى الجواهر ، لكن هذا القدر من الاختلاف لا يضر بالاستدلال كما لا يخفى ، و احتمال ان يكون هو الخبر المروى فى السرائر احتمال بعيد ، مع انه يكون مؤيداً آخر « خصوصاً بقرينة التصريح بلفظ التسع » على كون الخبر المنقول فى السرائر باسقاط التكبير وان زيادته من قلم الناسخين « وبالجملة » فالمناقشة فى متنه بالاضطراب واضحة الضعف .

و **لكن يرد على** الاستدلال به عدم دلالته على تعين التسع بحيث يصير مقيداً

للمطلقات مضافاً الى المناقشة فى القائل به لان وجه نسبته الى من تقدم هو كون روايته فى كتبهم كحريز و غيره ، و هذا لايدل علي فتواهم بمضمونه سيما مع نقلهم ما سوى هذه الرواية عنهم و لذا لم ينسبه فى الشرايع الى قائل بل نسبه الى الرواية « و كيف كان » فهذا القول ضعيف يظهر وجهه مما تقدم

(**حجة القول الثالث**) صحيحة زرارة المتقدم نقلها عن الصدوق فى حجة القول الثانى ، وفيها فقل سبحان الله والحمدلله ولا اله الا الله ثلث مرات ثم تكبر وتركع ، بتوهم ان يكون ضم التكبير الى سابقه ليكمل به العشر «ولا يخفى مافيه» ضرورة ظهوره فى كون التكبير للركوع بقرينة قوله عليه السلام و تركع ، مع انه فى بعض نسخ الفقيه بزيادة تسع مرات او بزيادة تكمله تسع تسبيحات فيسقط دلالتها على ما توهم ، و لهذا صرح جملة من المتبحرين كصاحب الحدائق بعدم وقوفهم على رواية تدل عليه ، «قال فى الحدائق » وبذلك اعترف جملة من الاصحاب

(**حجة القول الرابع**) روايتا محمدبن عمران ومحمدبن ابى حمزة الآتيتان على مافى بعض النسخ من سقوط التكبير فيهما «وفيه» انه على تقدير ثبوت هذه النسخة تكون الروايتان مضطربتى المتن فتسقطان عن صلاحية الاستدلال بهما ، ولوسلم فلادلالة فيهما بحيث تكونا مقيدتين للمطلقات الدالة على الاكتفاء بمطلق الذكر فتحملان على الفضيلة على انهما على تقدير دلالتهما على تعين الثلث تكونان معارضين مع مايدل على تعين الاربع حسبما يمر عليك ، مع انه لم يثبت قائل به لانه نسب الى ابى الصلاح مع ان المشهور على انه قائل بتعين التسع .

(**حجة القول الخامس**) صحيح الحلبى عن الصادق عليه السلام وفيه قال عليه السلام اذا قمت فى الركعتين الاخيرتين لاتقرء فيهما فقل الحمد لله و سبحان الله والله اكبر ، «وفيه» انه نادر اعرض عنه المشهور مخالف لما يدل على تعين الاربع على ما قوينا دلالته حسبما ياتى ، مع انه لاقائل به الا ابن الجنيد وهو ايضاً نادر .

(**حجة القول السادس**) المطلقات الكثيرة الدالة على الاجتزاء بالذكر مطلقا ، وذلك مثل ما رواه زرارة عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الاخيرتين من الظهر ، قال

تسبح و تحمد الله و تستغفر لذنبك «و ما رواه الشیخ» فی الصحیح عن امیر المؤمنین علیه السلام انه کان اذا صلی یقرء فی الاولتین من صلوة الظهر سراً و یسبح فی الاخیرتین علی نحو من صلوة العشاء الاخرة «الخبر» و موثق عمار الساباطی وفیه عن المأموم الذی یدرك الامام وقد صلی الامام رکعتین قال علیه السلام یفتتح الصلوة فیدخل معه ـ فاذا سلم الامام رکع رکعتین یسبح فیهما و یتشهد و یسلم ، وغیر ذلك من الاخبار

(**قال الاستاد دامت افاداته**) و یدل علی ذلك کثرة اختلاف الاخبار فی ذلك التی انشعبت منها الاقوال فی المسئلة بحیث ربما تعد بضمیمة ما یتفرع علی الاقوال المتقدم نقلها الی خمسة عشر او ستة عشر ، و هذا الاختلاف العظیم کاشف عن کون الاخبار المختلفة محمولة علی اختلاف مراتب الفضل ، و ذلك کالاخبار الواردة فی تقدم الرجل علی المرئة او تحاذیهما الذی تقدم شرحها مستوفی ، « و یدل علیه ایضاً » ماورد من بدلیة القرائة عن التسبیح و انه انما شرع القرائة لمکان اشتمال فاتحة الکتاب علی التحمید والدعاء ، « و علیهذا » فالقول بکفایة مطلق الذکر اقوی ، لکن الافتاء به موقوف علی التجری فی الفتوی مع مخالفته لما علیه المشهور .

(**اقول**) اما المطلقات فیتوقف التمسك بها علی عدم مقید لها و الا فمقتضی الصناعة العلمیة هو العمل بالمقید « و اما ما افاده الاستاد » ففیه انه موقوف علی انه لم یکن فی تلك الاخبار ما هو ظاهر الدلالة علی قول المشهور والا فیتعین العمل به ، و ذلك بعد بطلان الاقوال السابقة و دوران الامر بین القول السادس و السابع و کون ما دل علی المختار مقیداً لما یدل علی مطلق الذکر و «ح» فالمهم هو بیان

(**حجة القول السابع**) و هو المختار و هی روایات « منها » صحیح محمد بن عمران عن الصادق علیه السلام و فیه قال علیه السلام و صار التسبیح افضل من القرائة فی الاخیرتین لان النبی صلی الله علیه و آله و سلم فی الاخیرتین ذکر ما رأی من عظمة الله عزوجل فدهش فقال سبحان الله و الحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر ، فلذلك صار التسبیح افضل من القرائة « و منها » خبر محمد بن ابی حمزة مثله ، و فی الاستدلال بهما «اولاً» ما قد عرفت من الاضطراب فی متنهما فانهما و ان کانا فی اکثر النسخ مضبوطین مع التکبیر لکنه قد اسقط عنهما

فى بعض اخرى هذا مع ما فى سندهما ايضاً من الاضطراب فان الاول رواه الصدوق عن محمدبن عمران و فى المصابيح عن محمدبن حمران ، والثانى رواه فى العلل عن محمد بن حمزة او محمدبن ابى حمزة على حسب اختلاف النسخ «و ثانياً» انه لو سلم سلامتهما عما ذكرناه فلا يدلان على تعين الاربع اذ ليسا فى مقام بيان ما يجتزى به من الذكر بل انما هما فى مقام بيان افضلية الذكر عن القرائة . «ومنها» ما رواه الشيخ عن الصادق عليه السلام قال اذا كنت امام قوم فعليك ان تقرء فى الركعتين الاولتين و على الذين خلفك ان يقولوا سبحان الله و الحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر و هم قيام ، فاذا كان الركعتين الاخيرتين فعلى الذين خلفك ان يقرءوا فاتحة الكتاب و على الامام التسبيح مثل ما يسبح القوم فى الركعتين الاخيرتين (وفى الاستدلال به) نظر ايضاً لعدم دلالته على تعين الاربع وان كان لايخلو من اشعار يمكن ان يجعل مؤيداً .

و منها و هو العمدة ما رواه فى الكافى عن زرارة عن الباقر عليه السلام و فيه قلت له ما يجزى من القول فى الركعتين الاخيرتين ، قال ان يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر (وتقريب دلالته واضح) ضرورة ان كلمة «ان» فى قوله عليه السلام ان يقول مصدرية تؤل هى مع ما بعدها الى المصدر فيصير المفاد بعدضم السؤال عن القول المجزى فى الاخيرتين ان القول المجزى فيهما هو قول سبحان الله «الخ» فيكون ظاهراً فى المطلوب لو لم يكن نصاً فيه .

و قد نوقش فى الاستدلال به بامرين (احدهما) من حيث سنده فان الكلينى رواه عن محمدبن اسماعيل عن فضل بن شاذان ولم يعلم ان محمد بن اسماعيل هل هو من مشايخ الاجازة اولا ، فمن هذه الجهة يشك فى كون الخبر مسنداً او مرسلا (واجيب عنه) كما فى الجواهر بان المعلوم من كتب الرجال بعد التتبع التام هو كون الرجل ثقة اميناً من مشايخ الاجازة بلا واسطة بينه و بين الكلينى فيكون مارواه فى الكافى عنه عن الفضل من المسانيد (اقول) ولولم يكن كذلك فلا اشكال ايضاً بعد استناد الاكثرين على العمل به وكونه من روايات الكافى الذى يكون مصنفه اضبط المحدثين من مصنفى الكتب الاربعة ومعلومية كون المدار اليوم على العمل بما فيه سيما بعد ماكان المناط فى الحجية

عندنا على الخبر الموثوق بصدوره ولولم يكن صحيحاً اصطلاحياً بل ولو كان مرسلا

(ثانيهما) من حيث دلالته بدعوى ان غرض السائل عن القول المجزى انما هو فى مقابل القرائة فيصير حاصل السؤال انه هل المتعين فى الاخيرتين القرائة او يجزى غيرها ؟ . فيكون الجواب عن اجزاء الذكر لاعن كون المجزى فيمابين الذكر هو الاربع (ولا يخفي ما فيه) من ارتكاب خلاف الظاهر ضرورة انصراف لفظ القول عن القرائة ، بل الظاهر منه هو السؤال عن الذكر المجزى «ويؤيده» بل ربما يدل عليه خبر حريز المتقدم حيث ان فيه بعدنهي الامام عليه السلام عن القرائة فى الاخيرتين ، قال : فما اقول ؟ ... فانه صريح فى اطلاق القول على الذكر (وبالجملة) فكلتا المناقشتين مند فعتان فالعمل عليه متعين و المسئلة صافية بحمدالله و فضل وليه امير المؤمنين عليه الصلوة و السلام « و مما ذكرنا يظهر » بطلان بقية الاقوال المتفرعة على الاقوال المتقدم نقلها من التخيير بين الثلاث و الاربع او بين الثلاث والتسع او بين الثلاث و العشر او بينها وبين الاثنتى عشر بتوهم حمل الروايات الواردة فى كل واحدة منها على التخيير ، بل الروايات الواردة فيها على تقدير تماميتها سنداً و دلالة محمولة على الاستحباب اعنى استحباب الزائد على الاربع

واما التخيير بين الاقل و الاكثر فهو و ان كان امراً معقولا على ما حققناه فى الاصول من تصويره بنحو بشرط لا وبشرط شى ، لكنه خارج عن المتفاهم العرفي المنصرف اليه الخطابات الشرعية فان المنصرف اليه عندهم من التخيير بين الواحد و الاثنين هو ذات الواحد والاثنين لا الواحد بشرط لا فاثبات التخيير بينهما بالمعنى المعقول يحتاج الى دليل قوى بحيث لايمكن حمله على غير التخيير ، واخبار الباب ليست كذلك لظهورها و قابليتها لحمل الزائد على الاربع على الاستحباب فلا تصلح لاثبات التخيير (و هذا البحث مطرد) في امثال المقام مما يحتمل فيه التخيير بين الاقل والاكثر كذكر الركوع (وبالجملة) فامكان التخير المذكور لايوجب حمل الاخبار عليه .

(**فتلخص**) ان الاظهر هو وجوب الاربع و ان الزائد عنها مستحب اما بحمل تلك الاخبار على الاستحباب لو سلم صلاحيتها لاثباته سنداً و متناً على ما عرفت ، واما

للتسامح فى ادلة السنن .

ثم ان الاستاد دام بقائه اختار اخيراً تعيين الثلاث بمعنى وجوب التسبيح و التحميد و التهليل مرة واحدة نظراً الى ما ورد من التعبير بانها ادنى ما يجزى مؤيداً بورود جملة من الاخبار الاخر على ان الوظيفة فى الاخيرتين هى التسبيح و التحميد و التهليل ، ـ قال : والقول بالاكتفاء بالثلث لا يمكن رميه بالشذوذ لكثرة القائلين به ، و لا يصح تقييد روايته برواية الاربع بتوهم ان رواية الثلث مطلقة و رواية الاربع مقيدة لذكر التكبير فيها ، فان هذا توهم فاسد بل الامر بالعكس لكون رواية الثلث نصاً في جواز الاكتفاء بها و رواية الاربع انما تدل على تعينها بالاطلاق لا بالنص ، (لكنه دام بقائه) اعترف بان هذه الرواية (اعنى رواية ابى بصير المذكور فيها الاجتزاء بسبحان الله ثلث مرات) لم يظهر لها عامل باعتبار الاكتفاء فيها بتكرير التسبيح ثلثاً ، لكنها باعتبار الاكتفاء بالفصول الثلثة و لو باعتبار اختلاف الذكر معمول بها

(**اقول**) الانصاف عدم صحة الاستدلال بالرواية المذكورة فانها اذا لم تكن معمولا بها لم يبق اعتماد عليها لعدم العلم باستناد القائلين بكفاية الثلث بها (فح) لا يصح الوثوق بها حتى تجعل مقيدة لاطلاق الصحيحة الدالة على كون المجزى هو الاربع مع شهرتها و اعتماد الاصحاب عليها ، فلا مناص عن العمل بها

ثم اعلم ان المتعين فى المقام حمل الاخبار الدالة على ما زاد عن الاربع على الاستحباب (و توهم) ان مقتضى حمل المطلق على المقيد هو حمل روايات الاربع على غيرها من الاخبار التى دلت على وجوب الازيد منها بتوهم ان الطائفة الاولى مطلقات ، والطائفة الثانية مقيدات (فاسد) لان القاعدة فى باب حمل المطلق على المقيد انما هى ذلك فيما اذا لم يكن المطلق دالا على الاجتزاء بغير المقيد مثل اعتق رقبة لا ما اذا كان كذلك مثل ان يقال يجزى عتق الكافرة ، حيث لا مجال فيه لحمله على ما دل على الامر بعتق المؤمنة (و بعد امتناع حمل المطلق على المقيد) لعدم اطلاق فى البين تنتهى النوبة الى جمعين عرفيين آخرين (احدهما) حمل الامر الظاهر على الوجوب التعيينى على التخييرى بان يقال ان الظاهر من وجوب عتق المؤمنة هو ان يكون عتقها واجباً

سواء عتقت الكافرة ام لا ، وكذا فى عتق الكافرة ، و الحمل على التخيير تقييد لهذا الاطلاق بحمل وجوب كل واحد على عدم الاخر (و ثانيهما) حمل الامرفى المقيدعلى الاستحباب ، (و كلا الجمعين) فى رتبة واحدة و هما متأخران عن الجمع المادى اعنى حمل المطلق على المقيد بالنسبة الى متعلق التكليف لما عرفت مراراً من كون المقيد حاكماً على المطلق ، لكن الجمعين المذكورين ليسا بحيث يمكن اعمالها فى كل مورد ، فان النسبة بين موضوعى الدليلين قد تكون بالتباين كما فى مثال العتق ، و فى مثله لابد من الحمل على التخيير ، و قديكون التفاوت بينهما بالاقل و الاكثر ، فيتفاوت المقامات فقد يتعين الحمل على التخيير و قد يتعين الحمل على الاستحباب (و ضابط الاول) هو ما كان عنوان « بشرط شيئ » و عنوان « بشرط لا » ماخوذين فى الدليلين قبل مرتبة الجمع العرفى لا متولدين من الجمع العرفى وهذاكما فى الاخبار المتعارضة في باب السفر الى اربعة فراسخ مع البيتوتة ، فان بعضها يدل على القصر والاخريدل على الاتمام ، و القصر والاتمام و ان كان التفاوت بينهما بالاقل و الاكثر الا ان القصر لما كان مقيداً بعدم الزيادة لكون زيادة الركعتين مبطلة للصلوة كان معناه هو اعتباره علي نحو « بشرط لا » ، كما ان نقصان الركعتين لكونه مبطلاً لصلوة التمام يكون موجباً لاعتبارها على نحو « بشرط شيىء » ،فمن الحكم بابطال الزيادة و النقيصة يستكشف انهما هو يتان متغائرتان فلا يعقل جعل الزائد امراً مستحباً فان الاتمام كما عرفت ليس عبارة عن القصر مع شيئى زائد حتى يقال بان الزائد مستحب ، فيتعين (ح) فى مثله الحمل علي التخيير .

(وضابط الثاني) هو كون العنوانين (اعنى بشرط لا وبشرط شيئى) ناشيين من الجمع ، و هذاكما في المقام حيث ان الحمل على التخيير مستلزم لكون الاقل ماخوذاً على نحو بشرط لا ، و مع قطع النظر عن الحمل على التخيير لايكون معنى وجوب الاقل الا سقوط التكليف بالاتيان به فلا معنى لتوجه التكليف الوجوبى باتيان الزائد ولو على نحو الواجب التخييرى ، بل يتعين حمل الامر بالزائد على الاستحباب

ثم ان هنا فروعاً ينبغى التنبيه عليها (الاول) انه لااشكال ولاخلاف فى رجحان

الاستغفار فى الاخيرتين من الظهر ، قال عليه السلام تسبح و تحمد الله وتستغفر لذنبك ، ومثلها خبر زرارة (و انما الكلام) فى امرين (احدهما) انه بناء على وجوب الاربع كما هو المختار اوالثلاث كما رجحه الاستاد وعدم الاجتزاء بما دونهمافهل يجوز جعل الاستغفار احدى الفصول الاربع او الثلاث اولا؟ وجهان ، اما على المختار فالحق عدم الجواز لان دليل تعين الاربع بعينه دال على كونها الاربع المعهودة وهى سبحان الله والحمدالله ولا - اله الا الله والله اكبر ، وجعل الاستغفار بدلاً عن احدى هذه الفصول مناف لهذا الترتيب الخاص ، و اما على الاكتفاء بالثلاث فمقتضى الخبرين المتقدمين هو الاجتزاء بجعله من الثلاث ، بل الظاهر من ذيل الخبر الاول وهو قوله عليه السلام فان شئت فاتحة الكتاب فانها تحميد ودعاء هو الاكتفاء بالاثنين بجعل الاستغفار الذى هو من الدعاء احد الفصلين (لكن الاستاد دام بقائه) قال انه يمكن ان يكون قوله عليه السلام فانها تحميد فى مقام بيان ملاك الاكتفاء بالقرائة ببيان اشتمالها على بعض الثلاث فلا يعارض مع صحيح الحلبى الذى هو اصح الاخبار فى الباب المشتمل علي الاجتزاء بالتحميد و التسبيح و التكبير ، والخبر المعبر فيه بانه ادنى ما يجزى اعني خبر ابى بصير المتقدم و(ح) فلا بد من حمل الخبرين المتقدمين الدالين باطلاقهما على الاجتزاء بمطلق الثلاث ولو كان احدها الاستغفار على وجوب الثلاث من غيره (اقول) ولا يخفى ما فيه من التكليف

(الامر الثانى) انه هل هو على نحو الوجوب او الاستحباب ؟ . ظاهر الخبرين المتقدمين هو الوجوب لكن بعد ما اخترناه من الاجتزاء بالاربع لابد من حمله على الاستحباب ، مضافاً الى الاجماع على عدم وجوبه كما ادعاه الاستاد دام بقائه .

(**الفرع الثانى**) هل التخيير بين القرائة و الذكر بدوى لايجوز العدول عن احد هما الى الاخر بعد الشروع فيه ؟ او استمرارى يجوز فيه ذلك ؟ و جهان ، مقتضي ما تقدم فى باب العدول من السورة اعنى عدم بقاء الامر بعد الشروع على ما كان عليه قبله اما من جهة التدريج فى الامتثال و اما من جهة عدم بقاء اقتضاء الامر للتحريك هو عدم العدول الا اذا ثبت جوازه بدليل ، و حيث لم يدل فى المقام دليل على جوازه فالاحوط ان لم يكن اقوى عدم الجواز (و اما التمسك) لعدم الجواز باستلزامه الزيادة

العمدية (فضعيف) بان الزيادة لا تتحققبا ول الوجود فاذا جاز تجديد الامتثال و رفع اليد عما اتى به فلا زيادة فى البين اصلا لعدم صدق الزيادة على ما اتى به اولا و عدل عنه ، كما ان ما اتى به اخيراً بعد رفع اليد عما اتى به لا يكون مصداقاً للزيادة لكونه مما تحقق به الامتثال ، فالتمسك لعدم الجواز باستلزامه الزيادة غير مستقيم (كالتمسك لجوازه) باستصحاب التخيير وذلك لان الموضوع فى القضية المستصحبة عبارة عمن لم يأت باحدهما و بعد الاتيان ببعض احدهما يتغير الموضوع (و القول) بان الموضوع كانشخص المكلف و ان الاتيان بالبعض و عدم الاتيانبه من حالاته (فاسد) بان المعتبر من الموضوعالمعتبر بقائه هو ما كان موضوعاً فىالقضيةالمستصحبةولاشبهة انالموضوع بهذا المعنى عبارة عمن لم يأت باحدهما

الفرع الثالث انه قد تقدم لزوم اعتبار الترتيب المخصوص بين الفصول بناءً على ما اخترناه من اعتبار الاربع ، و اما علىالمختارعندالاستاد منالاكتفاء بالثلاثفقد يقال بكفايتها كيفما شاء ، لكن مقتضى صحيحة الحلبي التي هى اصح ما فى الباب هو الترتيب بين التحميد والتسبيح و التكبير ، ففيها : اذا قمت فى الركعتين الاخيرتين لاتقرء فيهما فقل الحمد لله وسبحانالله والله اكبر ، و ظهورهافىاعتبار الترتيبالمخصوص غير قابل للانكار اذفرق واضح بين ان يقال : الواجب فىالاخيرتينهوالتحميد والتسبيح و التكبير ، فانه لايدل على وجوب الترتيب و بين التعبير المذكور فى الروايهحيث ان ظاهره انالوظيفةالواجبة هى ما ذكر عليه السلام فىمقام التعليمبعد قوله عليه السلام (فقل) (ومقتضى) صحيحة زرارة هو لزوم الترتيب بينالتسبيحوالتحميدوالتهليلففيها : قال عليه السلام ان كنت اماماً او وحدك فقل سبحان الله و الحمد لله ولا اله الا الله ثلاثمرات (قال الاستاد دام دام بقائه) و لمكان المعارضة بينهما فالاقوى سقوط الترتيب (اقول) انه على تقدير تسليم ظهور الروايتين فى الترتيب فمقتضى الصناعة العلمية هو التخيير بين الترتيبين لا سقوط اصل الترتيب ، وهذا مع تسليم ان الروايتينليستا فى مقام بيان مجرد مايقال فى الاخيرتين بلا نظر الى الكيفية المخصوصة

(**الفرع الرابع**)انهوقع الخلاففىانالتسبيحافضلاوالقرائةعلىاقوال**ثالثها** نفى

الافضلية رأساً **و رابعها** افضلية القرائة للامام و مساواتهما لغيره **و خامسها** افضلية القرائة للامام وافضلية التسبيح للمأموم **و سادسها** افضلية القرائة للامام و افضلية التسبيح للمنفرد **و سابعها** افضلية التسبيح للامام اذا تيقن ان ليس معه مسبوق وافضلية القرائة اذا علم او احتمل ذلك ، واما المأموم فالافضل له القرائة كما ان المنفرد مخير يتساوى له الامران **و ثامنها** افضلية التسبيح مطلقا الا اذا نسى القرائة فى الاوليين معاً فتكون القرائة فى احدى الاخيرتين افضل **و تاسعها** القول باحوطية القرائة مطلقا ولا يخفى انه ليس قولا فى المسئلة (و اعلم) ان عمدالا قوال فى المسئلة هى الثلثة الاول والخامس و اما بقية الاقوال فهى متفرعة عليها كما لايخفى ، (و منشأ الخلاف) هو اختلاف الاخبار

(**والاقوى هو** القول الثامن) وهوان التسبيح افضل مطلقا الا اذا نسى القرائة فى الأولين بالكلية (فهنا دعويان) **احديهما** ان التسبيح افضل مطلقا من غير فرق بين الامام و المأموم و المنفرد ، **و ثانيتهما** افضلية القرائة ـ فى الجملة ـ عند نسيانها فى الأوليين (دليلنا على الاولى) اطلاق الاخبار الواردة فى افضلية التسبيح وهى على طوائف (فمنها) ما هو نص فى نفى التفصيل بين الامام والمنفرد ، و ذلك كصحيحة زرارة و فيها فاذا كنت اماماً او وحدك فقل سبحان الله (الخ) ـ و منها ـ ما هو باطلاقه دال على افضلية التسبيح مطلقا مع التعليل بما يدل على ما ينافي التقييد بالامام او غيره ، مثل جملة من الروايات الدالة على ان الاخيرتين لمكان كونهما من فرض النبى (ص) ليس فيهما قرائة و يكون فيهما الوهم ، وظاهر ان التعليل ينفى اختصاص الافضلية بالامام او بالمأموم او المنفرد (ومنها) ما يدل باطلاقه على افضلية التسبيح فيهما بما هما اخيرتان ، مثل ماورد من التعليل بان النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى الاخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله تعالى فدهش فقال سبحان الله (الخ) و هو ظاهر فى نفى اختصاص افضليته ايضاً ، و نفى اختصاصها بغير الامام فيه اظهر ، لكونه صلى الله عليه وآله وسلم هناك اماماً للملائكة (و منها) ماورد من التعبير بالسؤال عن لمية افضلية التسبيح الكاشف عن مفروغية افضليته وانها كانت امراً مركوزاً عند هم وذلك مثل خبر ابن ابى حمزة ، و فيه قلت للصادق عليه السلام لاى شيئى صار التسبيح فى الاخيرتين افضل من القرائة (الخ) و غير ذلك من الاخبار المصرحة بنفى التفصيل

او المطلقة الآبية عن التقييد (وانما الكلام) في ما يعارضها مما يدعى دلالته على بقية الاقوال وسياتي دفع ذلك في طي نقل حجج سائر الاقوال .

(و لنا على الدعوى الثانية) مكاتبة الحميري ، و فيها انه كتب اليه ارواحنا له الفداء يسئله عن الركعتين الاخيرتين قد كثرت فيهما الروايات فبعض يرى ان قرائة الحمد فيهما افضل و بعض يرى فيهما التسبيح افضل فالفضل لايهما لنستعلمه ؟ . فاجاب عليه السلام قد نسخت قرائة ام الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح ، والذى نسخ التسبيح قول العالم كل صلوة لاقرائة فيها خداج (الخبر) و الظاهر ان الخداج بمعنى النقصان ، و قد ورد ايضاً ان كل صلوة لا يدعى فيها للمؤمنين و المؤمنات فصلوة خداج ، و منه مخدج اليد ، و هو ذو الثدية (و تقريب الاستدلال بها) ان قوله عليه السلام «كل صلوة لا قرائة فيها» ظاهر فى نقصان الصلوة التى لاقرائة فيها في شيىء من ركعاتها ، فيدل على ان الصلوة التى لاقرائة فيها اصلاً تكون صلوة خداج لا الصلوة التى لاقرائة فى كل ركعة منها ، فينحصر مورد ها بصلوة تركت القرائة فى الركعتين الأوليين منها فرفع وصف الخداج عنها انما هو بالقرائة فى احدى الاخيرتين ، اذ يصدق بذلك كون الصلوة (ح) مع القرائة فتدل المكاتبة على افضلية القرائة فى احدى الاخيرتين فى صورة النسيان فى الأوليين

(والمناقشة فيها) تارةً من حيث السند لكونها مرسلة فى الاحتجاج (واخرى) من حيث الدلالة باستبعاد النسخ عن الامام او امتناعه (مندفع) بان ارسال الاحتجاج انما هو للاختصار «كما صرح به مؤلفه فى اول الكتاب» (اولاً) ولكونها مسندة فى كتاب الشيخ على اصح الاسناد (ثانياً) ، و اما النسخ فالاستبعاد فيه فى غير محله بعد ورود روايات كثيرة فى تفويض الدين الى الائمة عليهم السلام و صحة النسخ منهم على ما تحقق فى الاصول و قد عقد فى الكافي باباً في ذلك (ولا يعارضها شيئى) من المطلقات المتقدمة لان لسانها لسان النسخ ، و المنسوخ لايعارض الناسخ (وقد قيل) ان المراد من « العالم » فى توقيعاته الشريفة هو ابوه العسكرى صلوات الله عليهما فيكون على هذا نسخه نسخاً لجميع ما ورد من الائمة الماضين صلوات الله عليهم بلا منافات بينه و بين ما صدر عنهم فى شيئى .

(**حجة القول الاول**) اعنى افضلية التسبيح مطلقا ولو مع نسيان القرائة فى الأوليين هو اطلاق ما استدللنا به على افضليته مع المناقشة فى المكاتبة بالارسال ونحوه وقد عرفت دفعها . (حجة القول الثانى) اعنى افضلية القرائة مطلقا جملة من الاخبار المطلقة الدالة على افضلية القرائة (كخبر ابن حكيم) وفيه سئلت اباالحسن عليه السلام ايما افضل، القرائة فى الركعتين الاخيرتين او التسبيح، فقال عليه السلام القرائة افضل، (والجواب) انه محمول على التقية لكون افضلية القرائة مذهباً لابى حنيفة و عن مالك وجوبها فى معظم الصلوة و عن الشافعى والاوزاعى و احمد وجوبها فى الاخيرتين مضافاً الى ما فيه من ضعف السند

(**حجة القول الثالث**) وهو القول بالتسادى خبر على بن حنظلة عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الركعتين الاخيرتين ما اصنع فيهما قال ان شئت قرئت فاقرء فاتحة الكتاب و ان شئت فاذكر الله فيهما سواء ، قلت فاى ذلك افضلهما ؟ . قال و الله سواء ، ان شئت سبحت و ان شئت قرئت (و الجواب) انه ايضاً محمول على التقية بعد ملاحظة تلك المطلقات الدالة على افضلية التسبيح (وقال الاستاد دام بقائه) ان دلالته على التساوى بالاطلاق ، فيقيد بتلك الاخبار الدالة على افضلية التسبيح (وهذا منه عجيب) ضرورة ان كونه نصاً فى التسوية مع التأكيد فى الجواب ثانياً باليمين غير قابل للانكار (و ما قيل) من ان قوله عليه السلام والله سواء ليس فى مقام الجواب عن سؤال الافضل بل هو عليه السلام اعرض عن الجواب عنه و اجاب باصل التخيير بينهما (خلاف الظاهر) - نعم - هذا يصلح لان يحمل كلامه عليه السلام على التورية بعد حمل الخبر على التقية

(**حجة القول الرابع**) و هو القول بافضلية القرائة للامام والتسبيح للمأموم و المنفرد ، صحيحة منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام قال اذا كنت اماماً فاقرء فى الركعتين الاخيرتين بفاتحة الكتاب ، و ان كنت وحدك فليسعك فعلت او لم تفعل (و دلالتها) على افضلية القرائة للامام ظاهرة (و يدل) على افضلية التسبيح لغيره صحيحة معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن القرائة خلف الامام فى الركعتين الاخيرتين فقال عليه السلام الامام يقرء فاتحة الكتاب و من خلفه يسبح ، و هى (حجة للقول الخامس) ايضاً و هو التفصيل بين الامام و المأموم بافضلية القرائة للاول و التسبيح للثاني (و اما افضلية

التسبيح للمنفرد) فلظاهر قوله عليه السلام و ان كنت وحدك (الخ) .

(**وفيه**)**ان** الذيل ينادى بكون الحكم المذكور صادراً عن التقية ، وذلك لظهوره في الترخيص بين فعل القرائة و السكوت و عدم الاتيان بشيئى اصلا ، وقد عرفت انه مذهب ابى حنيفة القائل بالتخيير بين الحمد والتسبيح و السكوت مع القول بافضلية القرائة فلا مسرح الا لحملها على التقية (و منه يظهر) فسادالقول الخامس ايضاً لكون صحيحة معوية بن عمار محمولة على التقية ، وكذا (القول السادس) وهو التفصيل بين الامام و المنفرد بافضلية القرائة للاول و التسبيح للثانى ، اذا الظاهر ان مدركه ايضاً هو صحيحة ابن حازم المتقدمة .

(**و اما حجة القول السابع**) فلم يظهر لى من الاخبار شيئى يستدل له (و اما القول بالاحتياط) فهو المنقول عن الشهيد الثانى ، و استدل لكون القرائة احوط باختلاف الاقوال و الاخبار فى كيفية الذكر دو نها (واورد عليه فى البسملة من حيث الجهر و الاخفات ، (لكن قد تقدم) ان القول بوجوب الجهر بهافى الا خيرتين لم يظهر له قائل (فالاولى) ان يجاب عنه بان الاجتزاء بتكرار التسبيحات الاربع ثلث مرات اجماعى فيكون هو المتيقن فلاوجه للقول بكون القرائة احوط

(**ثم انه لو** اغمض عن حمل الاخبار المخالفة للقول المختار على التقية فلا اقل من ان ينتهى الى التعارض ، ولا شبهة فى ان الترجيح للاخبار الدالة على المختار ولا اقل من شائبة التقية فيما يخالفها او كونها موافقة للعامة اللازم طرحها و الاخذ بما يخالفهم فان الرشد في خلافهم .

(**مسئلة**) صرح جملة من الاساطين باعتبار الموالات في اجزاء القرائة ، و هذا البحث جار فى سائر اذكار الصلوة كالتشهد و ذكر الركوع و السجود ، و ينبغى ان يحرز اولا موضوع البحث ثم يبحث عن حكمه (فنقول) قد يعتبر الموالات بالنسبة الى اصل الصلوة و انها شرط لها ، و قد تعتبر بالنسبة الى اجزائها شرطاً لصحة الاجزاء اما بالنسبة الى الصلوة فقد تطلق ويراد بها ما يكون عدمه موجباً لمحو الصلوة ، و قد تطلق و يراد بها حفظ الوحدة الاتصالية الاعتبارية فى الصلوة فهى بالاطلاق الاول معتبرة

فی الصلوة تبطل بترکها عمداً وسهواً و بالمعنی الثانی معتبرة تبطل بترکها عمداً لاسهواً و سیأتی الکلام فی تحقیقها زیادة علی ذلك فی بحث الموالات (و اما بالنسبة الی الجزء) فقد تلاحظ بالنسبة الی حروف الکلمات بمعنی اعتبار ان یکون التلفظ بکلمة واحدة بنفس واحد بحیث یمر علی مخارج الحروف من غیر انقطاع ، و هذا لا اشکال فی اعتباره و قد تقدم . (و اما بالنسبة الی الکلمات) بعضها مع بعض ، و الایات بعضها مع بعض ، بل و بین الحمد و السورة وکذا بین کل فعل من افعال الصلوة المستقلة بالتبویب مما یعد فعلا واحداً کالقرائة والتسبیح و الرکوع والسجود فالمراد فیها هو تو الی کلمات الآیات بعضها مع بعض بحیث لایکون بینها فصل بدعاء او قرآن و نحوهما ، و کذا توالی الآیات و سائر الافعال بعضها مع بعض.

(**و یستدل علی اعتبارها**) بهذا المعنی بامور (منها) التأسی بالنبی صلی الله علیه و آله و سلم لقوله صلی الله علیه و آله و سلم صلوا کما رأیتمونی اصلّی ، ولم یعهد منه صلی الله علیه و آله و سلم ولا من احد من الائمة علیهم السلام الفصل بین کلمات الآیات ولا بین آیات السورة (ولا یخفی ما فیه) لان الثابت بدلیل التأسی هو وجوبه فیما فعله صلی الله علیه و آله و سلم لا التأسی فی جمیع ما ترکه لعدم محصوریة المتروکات بخلاف الافعال لانها محصورة مضبوطة (و منها) انه کما ان للصلوة وحدة اتصالیة اعتباریة یکون الاخلال بالموالات مفوتاً لها کذلك لکل فعل من افعالها کالقرائة و نحوها وحدة اتصالیة یکون الاخلال بالموالات فیها مضراً بها فیکون مبطلا لهذا الفعل ، و لهذا قال الشهید الثانی (قده) فی الروض : لوعدل فی اثناء سورة الی اخری وجب علیه اعادة الحمد لفوات الموالات بینه وبین السورة التی عدل الیها بفصل السورة المعدول عنها (ولا یخفی مافیه) ضرورة عدم دلیل علی اعتبار ها اصلا (نعم) لو کان فی البین دلیل علی اعتبار الموالات فی کل فعل امکن استکشاف اعتبار الوحدة الاتصالیة. من دلیل اعتبار الموالات ، لکن الکلام بعد فی اعتبار الموالات (ومنها) دعوی انصراف القرائة عما کانت مفصولة بین کلماتها او بین آیاتها (ولایخفی مافیه من المنع).

(**و منها**) ان حکایة شیئ بماهی حکایة لابد ان تکون مطابقة مع المحکی عنه ، ولا شبهة فی انه یعتبر فی القرائة ان تکون علی وجه الحکایة عن القرآن ،

بمعنى اعتبار كون ما يتلفظ به من الكلمات حاكياً عن فاتحة الكتاب والسورة ، فلوفصل بين كلماتها او آياتها لم يصدق عليها الحكاية كما اذا اراد حكاية قول المتكلم بكلمة زيد قائم فقال «زيد» ثم تكلم بجملة من الكلام فقال «قائم» اذ لايصدق على ذلك الحكاية عن جملة «زيد قائم» . (الاترى ؟!) انه اذا قال « اياك يا الهى و سيدى و مولاى نعبد » لايصدق عليه انه حكاية عن «اياك نعبد» . وعلى هذا الوجه فلابد من التفصيل بين ما يعتبر فيه الحكاية مثل القرائة و بين ما لا تعتبر فيه كالذكر و التشهد (ولايخفى مافيه ايضاً) لانه ان اراد من منع صدق الحكاية فى مثل اياك يا الهى (الخ) ان الحكاية لا تصدق على «يا الهى و سيد ومولاى» فهو مسلم ، لكن لاضير فى ذلك ، وان اراد منع صدقها على « اياك نعبد » فهو ممنوع ، (اللهم الا ان يدعى) اعتبار الوحدة الاتصالية فى كلمة «اياك نعبد» المنفصمة بسبب الفصل بكلمة «يا الهى» فيرجع هذا الوجه (ح) الى الوجه الثانى الذى عرفت منعه .

(و منها) دعوى اعتبار الوحدة الاعتبارية فى جملة واحدة مثل « اياك نعبد » لا بين الجملتين ، و عليهذا فيضر الفصل بين الفاعل و الفعل و كذا بين المبتداء و الخبر بل و بين الفعل ومتعلقاته بل و بين المعطوف و المعطوف عليه دون غيرها « وهذه الدعوى» و ان لم تكن بكل البعيد ، الا انها ايضاً لا دليل عليها (وبالجملة) فلم يظهر دليل تسكن اليه النفس لاعتبار الموالات بالمعنى المبحوث عنه الا ان المسلم بين اساطين الفقه هو اعتبارها ، فمخالفهتم مشكلة جداً ، كما ان موافقتهم ايضاً من غير دليل اشكل .

(و يترتب على اعتبارها فرعان) **الاول** انه لو قرء او دعا فى اثناء القرائة بين كلماتها او آياتها او بين الحمد و السورة بناءً على اعتبار الموالات بينهما ايضاً فلا يخلوا اما ان يكون عن سهو او يكون عن عمد ، فعلى الاول ففى بطلان القرائة ولزوم اعادتها من رأس ، او عدم الحاجة الى استينافها اصلا ، اوالحاجة الى استيناف الكلمة التى قبل الفاصل ، وجوه ، بل اقوال ، (ولا يخفى) ان القول بعدم الحاجة الى استيناف القرائة اصلاو صحة اتمامها من موضع الفصل رجوع عن القول بشرطية التوالى للقرائة

ضرورة ان مقتضی الشرطیة هو عدم الاکتفاء بالقرائة المفصولة بینها ، لانها لیست هی القرائة المأمور بها و المفروض بقاء محل تدارکها فیجب . (واماالقول) بلزوم استیناف الکلمةالمفصولة بینها و بین ما یلیها ، مثل کلمة « ایاك » فی « ایاك یا الهی نعبد » فلان التو الی کان حاصلا من اول السورة الی تلك الکلمة و انما وقع الانفصال بینها و بین ما بعد ها فاذا اعاد ها حصل الاتصال و التوالی بین کلمات السورة اجمع ، (واستحسنه الاستاد دام بقائه) و قال انه اوجه (ولکن لایخفی ما فیه) ضرورة ان کلمة « ایاك » المعادة لیست متصلة بما قبلها لوقوع الفصل بکلمة « ایاك یا الهي » فالقول بالاکتفاء باعادتها ایضاً رجوع عن شرطیة التوالی للقرائة (و مما ذکرنا ظهر) وجه القول بلزوم اعادة اصل القرائة وانهوالمتعین الموافق لذلك المبنی .

(**و اما فی صورة التعمد بالفصل**) فقد یقال ببطلان الصلوة (ح) اما لتعلق النهي بما اتی به من الفاصل ، و اما لصدق الزیادة العمدیة علیه (وفیه) انه لا دلیل علی النهی عنه بعد کونه ذکراً او دعاء او قرآناً الا ان یرجع الی کونها زیادة عمدیة و هو ایضاً ممنوع لعدم الاتیان بالفاصل بقصد الجزئیة فلیس بنفسه زیادة ، الا ان یدعی ان الاتیان به موجب لفقد شرط الجزء فیقع الجزء الباطل زیادة فی الصلوة (و فیه) ان صدق الزیادة علی المأتی به اولاً غیر معقول لانه ان تحقق به الطبیعة المأمور بها فلا وجه لوقوعه زائداً ، و ان لم تتحقق فلیس هناك فرد من الطبیعة حتی یقال بصدق الزیادة علیه ،و ان ارید صدق الزیادة علی مایأتي به ثانیاً بعنوان الاعادة فهو ایضاً غیر معقول ، لان المفروض بطلان ما اتی به اولاً بسبب الاخلال بشرطه و صیرورته کالعدم بفوات الموالات ، فهو مکلف باتیان الجزء فی ضمن هذا الفرد ، فکیف یصدق علیه الزیادة ؟! .

(**فالاقوی**) هو عدم البطلان ، و (ح) ففی اعادة اصل القرائة او اعادة الکلمة المفصولة ما تقدم فی صورة الفصل سهواً و قد عرفت ان الاوجه هو اعادة اصل القرائة (هذا اذا لم یکن ناویاً للفصل من اول القرائة) و اما مع نیته من اول الامر فلا یبعد القول ببطلان الصلوة لصدق الزیادة العمدیة علی ما اتی به من القرائةقبل وقوع الفصل

مع العزم على الاتيان بالفاصل المبطل لها ، لان الجزء عبارة عن المشروط بعدم الفصل و المفروض انه غير قاصد له و ما اتى به ليس بجزء فيكون قاصداً لجزئية ماليس بجزء فيكون زياده عمدية ، فتأمل .

(الفرع الثانى) انه اضطربت كلمات الاصحاب فيمالو نوى قطع القرائة مع السكوت او بلا سكوت او فيما سكت بدون نية القطع ، و انه هل يحكم ببطلان الصلوة فى الصور الثلاث ؟ او فى خصوص الصورة الاولى ؟ اوعدم البطلان مطلقامع الحكم ببطلان القرائة و لزوم اعادتها او اعادة الكلمة المفصولة بالسكوت فقط ؟ او عدم الاعادة اصلاً ؟ (ثم ان مرادهم) من نية القطع ايضاً غير واضح ، فمنهم من فسر ها بنية قطع الصلوة و منهم من فسر ها بنية قطع الفاتحة .

(و تنقيح الكلام) اما بالنسبة الى نية قطع الصلوة فالحق ان البحث عنها اجنبى عن مسئلة اعتبار الموالات فى القرائة ، بل هو من لواحق باب النية و قد تقدم شرحه مستوفى (و خلاصة الكلام فيه) هو ابتناء البطلان بنية القطع على الالتزام باعتبار الهيئة الاتصالية للصلوة التى هى جزء صورى و تكون الاجزاء (ح) بمنزلة المواد ، فان قلنا باعتبار ها فى الصلوة كما هى كذلك فى باب الصوم فلابد من الالتزام بالبطلان بنية القطع ولو عدل عنها و لم يأت بجزء من اجزاء الصلوة مع تلك النية ، و ان قلنا بعدم اعتبارها كما فى باب الوضوء فلا تضر نية القطع مالم يأت بجزء من الصلوة مع تلك النية (و قد تقدم) عدم وجود ما يدل على اعتبار ها فى الصلوة (و ان استظهره الشيخ الانصارى قدس سره من التعبير بالقواطع و النواقض) .

و اما بالنسبة الى نية قطع القرائة من دون نية قطع الصلوة فبطلان الصلوة بها موقوف على القول باعتبار الهيئة الاتصالية فى القرائة وقد عرفت عدم الدليل على اعتبارها فى القرائة حتى يلزم منه بطلان القرائة بالاخلال بها بين الحمد و بين السورة ، واما بالنسبة الى آياتها و كلماتها بعضها مع بعض فانا وان منعنا اعتبارها ايضاً فيها الاان القول باعتبارها بمعنى عدم خروج القرائة عن اسلوبها المتلقى من الشارع غير بعيد وعليه فلابد من التفصيل فى الفاصل بين كونه موجباً لتغيير اسلوب الكلام و عدمه (و يتحصل منه) ان مجرد نية القطع لاتوجب

الابطال للقرائة ، و اما السكوت فتابع لصدق محو الاسلوب ، و اما الدعاء و الذكر و القرآن فماكان منها مغيراً للاسلوب يكون مبطلا ، و ما لم يكن كذلك لم يكن مبطلاً ثم على البطلان تجب اعادة الجملة المتقدمة بمايتحقق به الاسلوب الصحيح من غير حاجة الى اعادة اصل القرائة .

(**مسئلة**) ربما يقال باشتراط عدم قصد الانشاء فى القرائة (وتحقيق ذلك) ان النظر فى الفاظ القرائة قد يكون موضوعياً بان كانت الالفاظ ملحوظة بالاستقلال ، و قد يكون آلياًمرآتياً بان تكون المعانى ملحوظة بالاصالة و تكون الالفاظ بهذا النظر فانية فى المعانى ، كما في موارد الاستعمال ، حيث ان النظر فيه الى المعنى و ايجاده بصورة اللفظ بعد ان كان مجرداً عقلانياً في وعاء النفس (اذا عرفت ذلك فنقول) هل المعتبر فى القرائة هو ان يكون النظر الى الفاظها موضوعيا فيكون حالها حال القصيدة اذا انشدها فى مقام الحكاية ، حيث ان النظر (ح) الى نفس الالفاظ ؟ اويكفى مجرد جريان تلك الالفاظ على اللسان باى نحو اتفق ، سواء كان النظر اليها بالاستقلال او مرآتاً الى المعانى ؟ وجهان ، والحق هو الاخير ، وذلك لعدم الدليل على لزوم الاول بل ورود الدليل علي عدم اعتباره لورود الاخبار المروية عن الائمة عليهم الصلوة والسلام من تكريرهم بعض الايات التى يمرون عليها ، ووقوع الغفلة عن النظر الاستقلالى الى الالفاظ غالباً فى اغلب المصلين بحيث لايلتفتون الى الالفاظ اصلا مع انه لاوجه للالتزام ببطلان صلوتهم بعد صدور الالفاظ منهم بالارادة الارتكازية ، ومن استحالة النظر الاستقلالى الى الالفاظ عند حصول التوجه و الالتفات الى المعانى ، لوضوح ان النظر «ح» ليس الا الى المعانى بالاستقلال ، ومن البديهى استحالة الجمع بين اللحاظين الاستقلالى والآلى فمن مجموع ما ذكرنا يحصل الظن القوى بل القطع بان المعتبر هو القدر المشترك بين اللحاظين اعنى جري الالفاظ المخصوصة على اللسان باى نحو اتفق ، كما انه لااشكال فى ان المعتبر فى الادعية هو النظر الآلى الى الالفاظ و ايجاد معانيها بتلك الالفاظ المخصوصة ، هذا تمام الكلام فيما يتعلق باحكام القرائة ، والحمدلله على انعامه .

(الفصل الخامس)

في الركوع، ولااشكال في وجوبه في كل ركعة مرة واحدة في غير صلوة الآيات وانها ركن تبطل الصلوة بنقصانها عمداً اوسهواً (و انما الكلام في تحديده) فنقول ـ لابداولا من بيان ان الركوع بالنسبة الى الحد الشرعي المقرر فيه هل هو حقيقة شرعية ؟ او ان هذا الحد مراد منه شرعاً ؟ اوانه تحديد للمفهوم ببعض مصاديقه العرفية في مقام الموضوعية للحكم الشرعي ؟ فان فيه وجوه ، والظاهر هو الاخير، وذلك لان المهية اذا كانت من مخترعات الشارع كالصلوة ، بحيث لايكون من مصاديق مفهومه العرفي بل كان مصداقه بعضاً من اجزائه فلا محالة تكون تلك المهية مرادة للشارع عند اطلاق اللفظ اما على الحقيقة (بناء على الحقيقة الشرعية) واما على المجاز (بناءً على عدمها) و اما اذا لم تكن كذلك بل كانت من بعض مصاديق المفهوم فاطلاق اللفظ عليه ليس باعتبار اختراع للمعنى حتى يتأتى فيه الاحتمالان المتقدمان ، بل لما كان انطباق كل مفهوم عرفي و لو كان من اظهر المفاهيم العرفية على مصاديقه مختلفاً باختلاف تلك المصاديق حتى ينتهى الي درجة يشك معها في الصدق ، يجعل الشارع حداً لما هو الموضوع لحكمه بمرتبة من مراتبه ، كما في الماء الكثير المحدود عنده بما بلغ مقدار الكر ، و الركوع من هذا القبيل ، لانه في العرف عبارة عن التذلل و الانقياد و له افراد و مصاديق و اول مراتبه تطأطؤ الرأس الى ان ينتهى الى الحد المخصوص و هو بهذا الحد موضوع للحكم الشرعي ، لان هذا المعنى منه معنى مخترع شرعي حتى يبحث في انه مماوضع له لفظ الركوع عند الشارع او استعمله فيه مجازاً .

اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع الخلاف و اضطربت الكلمات في تحديده (فقيل» انه عبارة عن الانحناء الى حد يمكنه وصول اطراف اصابعه الى ركبته وان لم ينته الى حدوضعها عليها بل يكفي مجرد المحاذات مع الركبة (و قيل) انه يعتبر الوصول الى حد يمكنه وضع الاصابع عليها اما مع اعتبار فعلية الوضع ايضاً على قول ، او

بالاكتفاء بامكان الوضع على قول آخر (و قيل) باعتبار الوصول الى حد يمكنه وضع الراحة على الركبة فعلا او قوة على القولين (فالمتحصل) من الاقوال (ح) خمسة (والاقوى) هو القول باعتبار الوصول الى حد يمكنه وضع اطراف الاصابع على الركبة بلا اعتبار فعلية الوضع وهو القول الثانى ، وذلك لصحيحة زرارة وفيها : و بلّغ باطراف اصابعك عين الركبة و فرّج اصابعك اذا وضعتها على ركبتك ، فان وصلت اطراف اصابعك فى ركوعك الى ركبتك اجزأك ذاك ، واحبّ الى ان تمكن كفيك من ركبتك فتجعل اصابعك فى عين الركبة «الخبر» و هذه الرواية هى اصح ما فى الباب ولا اشكال فى ان العمل بها هو المتعين « و انما الكلام » فى المتحصل منها و لعل منشأ اختلاف الاقوال هو اختلاف ما فهموه منها «فمنهم» من جعل اطراف الاصابع بمعنى رؤسها و اكتفى بوصول رؤس الاصابع الى الركبة بمحاذاتها معها من الجانب الذى يلى عظم الفخذ « ومنهم » من جعلها بمعنى جميع الاصابع و قال بلزوم وصولها الى جميع الركبة ، فلابد «ح» من تحقّق المعنى المراد من اطراف الاصابع وعين الركبة « اما الاول » فقد قال الاستاد دام بقائه انها عبارة عن طرف كل عقد من عقود الاصابع (ولكنه كما ترى) بل الظاهر منها انما هو المعنى المقابل للوسط ، لكن الذى يسهل الخطب هو ما افاده من ان المراد من لفظ الاصابع لكونه جمعاً مع الالف و اللام هو جميع الاصابع الشامل للابهام ، فوصول طرف الابهام منها مستلزم لوصول عقدين من غير الخنصر وعقد من الخنصر غالباً ، هذا بناء على ان يكون المراد من اطراف الاصابع رؤسها لا ما يلى المشط ، والاكان اللازم (ح) وصول مقدار من الراحة ايضاً الى الركبة ، لكنه بعيد لظهور قوله عليه السلام « و بلّغ باطراف اصابعك » فى الاكتفاء بوصول الاطراف بمعنى مايلى رؤسها لكون ذلك هو المتفاهم من « الطرف » لغة عرفاً (و كيف كان) فهذه الرواية صريحة فى لزوم بلوغ اطراف الاصابع الى الركبة فلا يكفى مجرد المحاذات لعدم صدق البلوغ بمجرد ذلك (و اما عين الركبة) فقد قال الاستاذان الظاهر من الاضافة فيها كونها بيانية لكون الركبة من معانى العين ، و لكن الظاهر عندى هو كون كلمة العين للتاكيد

جيئى بهالدفع توهم الاكتفاع ببلوغ الاصابع الى مايقرب من الركبة (وكيف كان) فالمراد من الركبة هو العظم الشبيه بالدائرة الواقع فى المفصل بين الساق و الفخذ، والبلوغ اليها عبارة عن وصول شيئى من الاصابع (التى منها الابهام) اليها (و منه يظهر ضعف سائر الاقوال) من اعتبار وصول تمام الراحة اوالكف اواليدالى الركبة، واما عدم اعتبار البلوغ الفعلى فلما فى ذيل الرواية من التعبير بكلمة «احب» الصريح فى الاستحباب، هذا، ولكن الاقوى ان ذيل الرواية انما يدل على استحباب تمكن الكف من الركبة و الاعتماد عليها لا استحباب مجرد الوضع لظهور قوله عليه السلام فى صدر الرواية «و بلّغ باطراف اصابعك» فى البلوغ الفعلى الغير الصادق مع عدم الوضع فيكون الوضع واجباً اللهم الا ان يدعى الاجماع على عدم وجوبه كما ادعاه غير واحد من الاساطين.

و يمكن ان يقال ان المراد من «عين الركبة» النقرتان المحيطتان بطرفى عظم الركبة مما يلى الساق للتان هما بمنزلة العينين من عظم الرأس كما نص عليه اهل اللغة، و يكون المراد من الاصابع مجموعها حتى الابهام فعلى هذا فوصول اطرافها الى النقرتين مستلزم لوقوع الراحة على العظم المستدير من الركبة فينطبق (ح) على قول من يقول بوجوب الانحناء الى حد يمكنه وضع الكف بتمامها على الركبة (و لايرد عليه) عدم ذكر العين فى قوله عليه السلام «فان وصلت اطراف اصابعك الى ركبتيك اجزائك» وذلك لظهور كونه تفريعاً على سابقه اعنى قوله عليه السلام «وبلغ باطراف اصابعك عين الركبة» و انما ترك اعادة العين للعهد المستظهر من التفريع (ولكن التحقيق) ان التفريع بالمعنى المذكور بعيد لظور قوله فان وصلت (الخ) فى كونه تفصيلا لاجمال ما سبق لاشتمال الكلام المتقدم على جملة من الواجبات و المستحبات فيكون ما افاده عليه السلام بقوله فان وصلت (الخ) شرحاً لمقدار اقل الواجب المجزى وتمييزاً له عن المستحب المعبر عنه بقوله عليه السلام «واحب الى ان تمكن كفيك من ركبتك» و هذا هو المتعين، و المتحصل منه ان حدالواجب هوالانحناء الى ان تصل اطراف الاصابع حتى طرف الابهام منهاالى الركبة ويكون الازيدمن ذلك بمعنى الانحناء الى ان تصل اطراف الاصابع الى النقرتين مستحباً.

فتلخص ان اصول الاقوال فى المسئلة تكون ثلثة (الاول) ما اخترناه آنفاً و هو المطابق لفتوى جملة من الاساطين (الثانى) كفاية محاذات اطراف الاصابع مع الركبة مما يلى الفخذ ، و قد اختاره المجلسى (قده) (الثالث) بلوغ اطراف الاصابع الى عين الركبة مما يلى الساق و ذهب اليه صاحب الكفاية والذخيرة ، و اما سائر الاقوال من الاكتفاء ببعض الكف او بعض الراحة فمرجعها الى احد الاقوال الثلثة .

ثم انه قد يؤيد مذهب المجلسى (قده) بما ورد فى ركوع المرئة من انها اذا ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها (وجه التأييد) انا لو جعلنا حد الكوع عبارة عن محاذات اطراف الاصابع مع الركبة مما يلى الفخذ لكان هذا متحداً مع ما يجب على المرئة غاية الامر اختصاص المرئة باستحباب اكتفائها بما ذكر ولا تتعدى الى ما يستحب للرجل من الانحناء الى ان تصل اطراف الاصابع الى عين الركبة مع اشتراكهما فى الحد الواجب ، ولو قلنا بان الواجب على الرجل هو بلوغ اطراف الاصابع الى عين الركبة للزم اختلاف الواجب من الانحناء بالنسبة الى الرجل والمرئة وهو خلاف الظاهر.

(**ولكن الانصاف**) ضعف ذلك لعدم قيام الدليل على اتحاد الحد الواجب بالنسبة اليهما وعدم لزوم اشكال من اختلاف ما يجب عليهما فى الركوع بعد اشتراكهما فى اصل وجوبه لما تقدم فى صدر المبحث من صدق الركوع لغة وعرفاً على مجرد الانحناء وانه من الكليات المشككة الذى له مراتب وقد جعل الشارع بعضها واجباً فى الصلوة فليس الركوع (ح) من الحقائق الشرعية، وعليه فلا محذور فى كون مرتبة منه حداً واجباً للمرئة والمرتبة الاخرى حداً واجباً للرجل مع اشتراك الحدين فى اصل حقيقة الركوع .(وينبغى التنبيه على امور)

الاول انه يجب فى تحقق الركوع ان يكون بلوغ اطراف الاصابع الى الركبة بسبب الانحناء فلا يجزى الوصول بلا انحناء كما اذا تمكن عن ايصالها الى الركبة بمثل الاقعاء ، لخروج ذلك عن حقيقة الركوع التى هى عبارة عن الخضوع الخاص (الثانى) ان المعتبر فى ما ذكر من التحديد هو المستوى الخلقة والمراد منه هو من يكون اجزاء بدنه متناسبة بعضها مع بعض بحسب ما هو المتعارف فى غالب افراد الانسان ، وليس المراد هو المستوى الخلقة من جميع الجهات فيعم ما ذكرنا طويل القامة وقصيرها مع تناسب اليد

بالنسبة الى القامة بحسب ماهو المتعارف ، و يخرج عنه من لاتكون يده مع قامته تبلك النسبة بان كانت اطول او اقصر ولو كانت قامته مستوية (الثالث) من كان بحسب الخلقة متقوساً او كان كذلك لعارض فان امكنه اقامة الصلب حال الركوع وجب عليه اقامة الصلب ولو قليلاً ثم الانحناء بقصد الركوع ، وان لم يتمكن من ذلك وامكنه ان ينحنى بازيد مما عليه وجب عليه ذلك ، وان لم يمكنه ذلك ايضاً اومأ للركوع واتى بالذكر الواجب فى حال الايماء ، كل ذلك لان الركوع الواجب عبارة عن المعنى المصدرى و المعنى الاسم المصدرى وهو الهيئة الحاصلة من الفعل ، و (ح) فاذا امكن له الانحناء من قيام وجب ، واذا لم يمكنه القيام قبل الركوع و امكنه الانحناء زائداً على ماهو عليه وجب ، لكونه الركوع المصدرى فى حقه ، و اذا لم يمكنه الانحناء زائدا فلمكان تحقق المعنى الاسم المصدرى لايمكن تكليفه به لكونه طلباً للحاصل ولكن يؤمى بدلا عن المعنى المصدرى ويأتى بالذكر الواجب على النحو المختار (ولاوجه لتوهم) سقوط الذكر هيهنا نظراً الى وجوب الايماء عليه كما فى صلوة الغريق لما ذكرنا من حصول الهيئة الركوعية له دون الغريق مضافاً الى ان سقوط الذكر هناك ليس لمجرد وجوب الايماء بل لعدم التمكن من الذكر كما لايخفى. (الامر الرابع) المشهور المسلم هو انه اذا لم يتمكن من الانحناء بالمقدار الواجب وجب عليه الانحناء بما امكن منه ، و ذلك لماتقدم توضيحه فى مبحث القيام من توضيح ركنية القيام المتصل بالركوع ، من ان الركوع عبارة من المعنى المصدرى والاسم المصدرى فيكون عبارة عن اول الشروع فى الانحناء الي الوصول الى الحد الواجب فاذا تعذر بعض ذلك اتى بما امكن منه لقاعدة الميسور و صدق الميسور هنا عرفى بيّن ، لايحتاج الى تحقق الاجماع .

(**فان قلت**) مدار الركنية على البلوغ بالحد الموظف ، ولذا لو انحنى ولم يكن انحنائه الى الحد المذكور لزم نقصان الركن كما ان الزيادة فيه موقوفة ايضاً على البلوغ الى ذلك الحد سواء كان عن قيام اولم يكن ، **فدعوى** ان الركوع عبارة عن المجموع من اول الشروع فى الانحناء الى البلوغ بالحد الموظف **مجازفة** واللازم مما ذكر ناهو عدم شمول قاعدة الميسور للمقام لعدم كون مجرد الانحناء ركوعاً .

(**قلت**) هذا الاشكال سارٍ فى القيام والسجود ، وقد اجبناعنه فى مبحث القيام (و حاصله) دعوى الفرق بين ماكان المطلوب المحدود بعض مراتب المفهوم المشكك عرفاً وكان المتيسر بعدالتعذر بعض مراتبه الاخر ، وبين مااذا لم يكن كذلك ، ففى الاول يصح التمسك بقاعدة الميسور ولولم يكن معاضداً بالعمل والشهرة دون الثانى حيث انه يشترط فى صحة العمل بها تعاضدها بعمل الاصحاب فاذا تعذر الاستقامة فى القيام وتيسر منه مع عدم الاستقامة يكون الميسور مرتبة من القيام عرفاً فتشمله القاعدة .

(**وكذا السجود**) حيث ان مفهومه العرفى عبارة عن وضع شيئ من الوجه على الارض سواء كان بالجبهة او احد الخدين اوالذقن ، لكن المدار على الركن هو وضع الجبهة بحيث لووضع غيره لم يتحقق الركن وان تحقق السجود عرفاً فوضع غير الجبهة على الارض من مراتب السجود عرفاً ، ولكن صدق السجود على وضع غير الجبهة من بقية اعضاء الوجه اظهر من صدق القيام على غير حالة الاستقامة ، وهكذا الكلام فى الركوع اذهو عندالعرف عبارة عن التطأطؤ ومطلق الانحناء والمعبر عنه بالفارسية «سرفرود آوردن» وهذا المعنى له مراتب وقد جعل الشارع بعض مراتبه ركناً للصلوة ، ولكن ذلك غير مانع عن صدق اصل معناه على سائر مراتبه ، بل صدق الركوع عرفاً على الانحناء الانقص من الحد الموظف اظهر من صدق السجود على وضع غير الجبهة من سائر اجزاء الوجه ، فشمول قاعدة الميسور للمورد مما لااشكال فيه.

هذا بناء على مـا هو التحقيق مـن كون الانحناء من اول القيام من الواجبات الصلوتية وان كان الركن هو خصوص ذلك الحد الموظف كما هو مختار جملة من الاساطين ، (و اما بناءً على كون الواجب) هو الركوع الاسم المصدرى اعنى الهيئة الحاصلة من الانحناء المصدرى وكون المعنى المصدرى خارجـاً عن افعال الصلوة و مقدمة لحصول الجزء الواجب فيشكل التمسك بقاعدة الميسور عند تعذر الواجب و هو المعنى الاسم المصدرى فان مقدمة وجود الشيئ لاتعد من مراتب وجوده حتى يصدق عليه انه ميسوره عند تعذره ، وليس فى المسئلة نص يقتضى وجوب المقدار الممكن من الانحناء عند تعذر الواجب ، واما الاجماع على وجوبه فعهدته على مدعيه وقد تقدم توضيح اثبات ان الركوع

عبارة عن المعنی المصدری و المعنی الاسم المصدری فـی مبحث رکنیة القیام المتصل بالرکوع، فراجع .

هذا تمام الکلام فی تحدید الرکوع عن قیام (و اما الرکوع الجلوسی فالقدر الواجب منه محاذات الـوجه للرکبة بحیث لواخرج خط عمودی عـن الارض ماراً علی رکبته لانتهی الی وجهه ، فان الظاهر ان هذاهوالذی یصدق علیه رکوع الجالس حیث انه لیس فی الاخبار مایستفاد منه تحدید الرکوع الجلوسی ولاینطبق علیه ماورد فی تحدید الرکوع القیامی (اعنی الانحناء بمقدار یتمکن معه من ایصال اصابعه الی رکبته) ضرورة التمکن من ذلک فی حال الجلوس من دون انحناء او مع الخناء یسیر لا یصدق معه الرکوع اصلاً ، فلاجرم یکون المرجع فی تعیینه فی حال الجلوس الی العرف ، و الظاهر صدقه عندهم بما ذکرناه و قد حکی فی تحدیده قولان آخران متقاربان مع ما ذکرنـا (و کیف کان) فیستحب زیادة الانحناء فیه بقدر ما یحاذی جبهته مسجده ، وذلک لماعرفت من استحباب وضع الکف علی الرکبة بحیث یمتلئ الکف من الرکبة ، و لعـل ذلک لا یحصل فی حال الجلوس الا بالانحناء المذکور کما انـه یحصل برفع الفخذین عن الساقین فی الجملة و لعله لذاقیل باستحباب رفعهما عنهما ، والا فلیس لاستحبابـه دلیل بالخصوص (و اما ما قیل) من اعتبار رفع الفخذین عن الارض والجلوس علی الرکتین کهیئة القائم ثم الرکوع (فلا وجه له) فالاقوی هو ما ذکرنا ، والله العالم .



الكلام في واجبات الركوع

وهي امور (الاول) الذكر ، و قد اختلف فيه على اقوال (منها) القول بوجوب مطلق الذكر (و منها) القول بوجوب مقدار ثلاث تسبيحات من مطلق الذكر (و منها) القول بتعين التسبيحة الكبرى (و منها) القول بالتخيير بينها وبين ثلث تسبيحات من الصغرى ، و منشأ اختلاف الاقوال هو اختلاف الاخبار فانها على طوائف (فمنها) ما يدل على تعيين خصوص التسبيحة اما مطلقا او خصوص الكبرى او هي مع ثلاث من الصغرى على سبيل التخيير (و منها) ما يدل على جواز الاكتفاء بمطلق الذكر اما مطلقا او بقدر ثلث تسبيحات و مقتضى الصناعة العلمية (بعد اعتبار الطائفتين من حيث السند بل الطائفة الثانية في غاية الاعتبار) هو حمل مطلقاتها على مقيداتها و رفع اليد عن ظاهرها بنصوصها ، و الظاهر هو تقديم ما دل على الاكتفاء بمطلق الذكر لكونه نصاً في ذلك فيحمل غيره على الاستحباب لكن الاحتياط هو فيما عليه المشهور من خصوص التسبيحة

و ينبغي التنبيه على امور ، (الاول) انه قيل باستحباب كلمة و بحمده وجواز الاكتفاء بقول « سبحان ربي العظيم » بناء على تعين خصوص التسبيح اما خصوص التسبيحة الكبرى او مع التخيير بينها و بين ثلاث من الصغرى (ولكن هذا القول ضعيف) فانه على هذا التقدير يجب القول بوجوبه فان بعض الاخبار و ان كان خالياً عنه الان ذكره في بعض آخر كاف في التقييد حيث لم تكن الاخبار المطلقة نصاً في الاطلاق ، فراجع .

(الثاني) ان الاقوى جواز الاكتفاء بتسبيحة واحدة من الصغرى في المرض ، لخبر معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قلت له ادنى ما يجزى المريض من التسبيح في الركوع والسجود ، قال عليه السلام تسبيحة واحدة ، والحق بالمرض كل ضرورة ، للقطع بعدم خصوصية له ، (و هل يلحق به مطلق الاستعجال و لو لم تبلغ حد الضرورة ؟ و جهان ، من دلالة

مرسلة الصدوق فی الهداية و فيها بعد قوله : فان قلت سبحان الله سبحان الله سبحان الله اجزئك « و التسبيحة الواحدة تجزی للمعتل و المريض والمستعجل ، و من كونها مرسلة و ان كانت فی غاية القوة ، و المسئلة لا تخلو عن اشكال

(**الثالث**) ان الاقوی عدم جواز الاكتفاء بالصلوة علي النبی صلی الله علیه و آله و سلم بدلاً عن الذكر و لو علي القول بجواز الاكتفاء بمطلق الذكر ، بل اللازم هو الاتيان بما يدل علی تعظيم الله و ذكر جلاله و جماله تعالی ، فلا يكتفی بمطلق الدعاء ايضاً و ذلك لان الدليل علی الاكتفاء بمطلق الذكر هو قوله عليه السلام فی رواية هشام بن الحكم « كل هذا ذكر الله » فی الجواب عن سؤاله عن الصادق عليه السلام حيث يقول : قلت انه يجزی ان اقول مكان التسبيح فی الركوع و السجود لا اله الا الله و الحمد لله والله اكبر ؟ . قال عليه السلام نعم ، كل ذلك ذكر الله (وفی رواية هشام بن سالم عنه عليه السلام قال سئلته يجزی عنی مكان التسبيح فی الركوع و السجود لا اله الا الله و الله اكبر ؟ . قال عليه السلام نعم . (ولا يخفی) انصرافهما عن مثل الصلوة علی النبی صلی الله علیه و آله و سلم و الدعاء الغير المشتمل علی التحميد او التهليل و نحوهما .

(**الرابع**) لا كلام فی انه بناءً علی تعين التسبيح لو اختار الصغری تكون الثلاث منها واجبة و الزائد عليها مستحباً ، واما الكبری فلو اتي بازيد من مرة كالثلاث والخمس ونحوهما فهل الواجب منها واحدة و الباقی يكون مستحباً ؟ او يكون الجميع واجباً فيكون من قبيل التخيير بين الاقل و الاكثر ؟ وجهان ، والتحقيق هو الاول و ذلك لما تقدم فی التسبيحات الاربع من ان مصحح التخيير بين الاقل و الاكثر انما هو فی اعتبار الشيئی بشرط لا و بشرط شيئی قبل اعتبار التخيير لا مستنداً الی نفس اعتباره (فراجع) .

(**الخامس**) انه لا اشكال فی ان الواجب من التسبيحة الكبری هو صرف الوجود منها ، فلو اتی بها ازيد من واحدة فالواجب هو الاولی و البقية تكون مستحبة سواء قصد وجوب الاولی و استحباب البقية او اتی بها بلا قصد الوجوب و الاستحباب ، (و هل له) ان يقصد بالاولی الاستحباب و بالثانية الوجوب اولا ؟ وجهان ، و قد طال البحث والكلام فی ذلك

(**والتحقيق ان يقال**) انه ان كان الغرض من قصد استحباب الاولى اتيانها بقصد مطلق الذكر فلااشكال في جواز ذلك ووقوع الاولى مستحبة ، لكن هذاالمعنى غير مرتبط بذكر الركوع ، وان كان الغرض هو الاتيان بالاولى بعنوان الذكر الركوعي استحباباً فالاقوى عدم جوازه لان المستحب من الذكر الركوعى هو الزائد عن المرة و من الواضح انه لايصدق على المرة الاولى عنوان الزائد عن المرة ، و مع كون كون الواجب هو صرف الوجود لا الواحد من الاذكار بنحو معنى النكرة فلا يمكن جعل الاولى مستحبة ، و لعل منشأ توهم امكانه هو تخيل كون الواجب هو احد هاو ان البقية تكون متصفة بالاستحباب .

فلو اتى به بقصد الا ستحباب فاما ان يكون قاصداً للامتثال بالنسبة الى الامر الندبى على وجه التقييد تشريعاً وانه لو لم يكن مستحباً لما كان قاصداً للاتيان به او يكون قاصداً للامتثال على كل حال الا انه قصد امتثال الامر الندبى (فعلى الاول) فاللازم هو بطلان الصلوة من جهة عدم قصد امتثال الامر المتوجه اليه دون الثانى ، ضرورة تمشى قصد الامتثال منه على نحو التحليل فى الداعى كما تقدم شرحه في مبحث النية ، و لواتى بها ثانياً بقصد الاستحباب ثم تبين بطلان الاولى صحت صلوته فتكون غير الاولى التى تبين بطلانها هو الواجب لانطباق صرف الوجود عليه . ولا يضره قصد الندب لكونه من قبيل تحليل الداعى والخطاء فى التطبيق ، .

(**الثانى من واجبات الركوع**) الطمأنينة ، وهى عبارة عن السكون و الوقوف فى مقابل المشى و فى مقابل الحركة يمنة و يسرة و نحو ذلك (ولا اشكال) في وجوبها فى حال الركوع و الذكر و فى القيام بعد الركوع للاجماع و الاخبار الدالة على وجوبها فى تلك الاحوال (و انما الكلام فى امور) **الاول** هل هي فى حال الركوع من واجباته او اركانه كوضع الجبهة على الارض الذي هو ركن للسجود ؟ وفيه قولان ، قد يقال كما عن الشيخ (قده) بالثانى ، و ذلك لان المسمى بالركوع عبارة عن السكون الفاصل بين الحركة المنتهية الى حده و الحركة التى بعده فما لم يتحقق ذاك الوقوف و السكون لم يتحقق الركوع فهو من مقومات الركوع

ولا معنى لركـن الجزء الاذلك (و يؤيده) القول بكون الركوع عبـارة عـن الهيئة الحاصلة والمعنى الاسم المصدرى حيث ان المطلوب (ح) هو التهيؤ بتلك الهيئة ، ولا اشكال فى توقف حصولها على الطمأنينة (ولكن الاقوى هو الاول) ولو على القول بكون الركوع عبارة عن الهيئة لانفس الفعل ، وذلك لعدم دخولها فى حقيقة الركوع لاعرفاً ولا شرعاً ، اما عرفاً فواضح فان الركوع كما عرفت عبارة عن التذلل و الخضوع ، ولا شبهة فى عدم دخل الطأنينة فى تحققه عرفاً ، واما شرعاً فلان الحد الموظف على مابيناه هو الانحناء المخصوص على قدر يتمكن من وصول اطراف الاصابع الى الركبة ولااشكال فى عدم دخول الطمأنينة فى ذاك الحد الموظف ، و اما وجوبها شرعاً فـلا يدل علـى دخلها فى تقوم الركوع لكونه اعم كما فى سائر واجبات الركوع والسجود

(**لكنها بالمعنى المقابل للمشى**) معتبرة فى الصلوة لا من جهة خصوصية الركوع ، بل لاعتبار الاستقرار فى الصلوة و فى وحدة مكان الصلوة عرفاً (واما بالمعنى المقابل للحركة بمنة و يسرة فتكون معتبرة فى الركوع و من واجباته لا من اركانه (الامر الثانى) هل الطمأنينة فى حال الذكر شرط للصلوة او للذكر ؟ و جهـان ، و تظهر الثمرة فيما لو اخل بها اذ على الاول لا يجب تـداركهـا و تصح الصلوة لـو كان الاخلال سهواً و لو كان محل التدارك بـاقياً ، بل لو اعـاد الذكر (ح) بقصد الذكر الصلوتى كان تشريعاً محرماً ، و على الثاني فيكون الذكر باطلاً لفوات شرطه ، ثم ان استفادة احد الوجهين من الدليل فى غاية الاشكال فلابد من الرجوع الى الاصل العملى ، و هو بنفسه و ان لم يكن مقتضياً لاحد الوجهين الا ان نتيجـة الاصل الجارى فى عدم وجوب اعادة الذكر عند الشك هو نتيجة اشتراط الصلوة دون الذكر ، هذا فى الذكر الواجب (الامر الثالث) هل الطمـأنينة معتبرة فى الاذكار المندوبة فى الصلوة اولا ؟ قـد يقال بالثـانى نظراً الى كونهـا مندوبـة و لـكن الحق هو الاول لاطلاق مـا دل على اعتبارها في الصلوة كرواية حماد و غيرها و (ح) فيشكل صحة صلوة عامة السواد الذين لا طمأنينة لهم فى حال الاذكار المستحبة كالتكبيرات و غيرها مع قصـدهم بهـا الاذكار المستحبة فى الصلوة لا مطلق الذكر (فان قلت) يمكن تصحيح صلوتهم بالخطاء

فی التطبیق بان یقال انهم یقصدون بالاتیان بها امتثال الامر الواقعی ، و اعتقادهم کونه الامر الصلوتی و الوظیفة المقررة فی الصلوة غیر قادح فی الصحة بعد تعلق الامر الندبی المطلق بالذکر (قلت) هذا فاسد لما قد سبق تحقیقه فی باب النیة من ان مثل المقام خارج عن باب تحلیل الداعی و الخطاء فی التطبیق ، و اجماله ان المعتبر فی النیة امر ان کل واحد منهما رکن لها (احدهما) تعلق الارادة الفاعلیة بما تعلق به الارادة الآمریة (و ثانیهما) کون تلك الارادة منبعثة عن شخص الامر الصادر من الآمر او ما یرجع الیه من علله و معلولاته ، فما لم یتحقق هذا ن الامران لا تتحقق النیة والخطاء فی التطبیق غیر مصحح للعبادة اذا کان مرجعه الی احد هذین الامرین (نعم) اذا تحققت النیة برکنیها و حصل الخطاء فی توصیف المامور به بما لیس متصفاً به واقعاً ککونه اداءً او قضاءً ، او حصل الخطاء فی توصیف الامر ککونه ندبیاً او وجوبیاً کما لو قصد امتثال الامر المتوجه الیه معتقداً کونه ندبیاً فظهر کونه وجوبیاً فهذا باب التحلیل فی الداعی و الخطاء فی التطبیق لکون الخطاء راجعاً الی الاوصاف الخارجة عن هویة الامر او المأمور به

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاذکار المستحبة قد تعلق بها امران (احدهما) الامر المتعلق بها بعنوان کونها وظیفة خاصة فی الصلوة (و ثانیهما) الامر المتعلق بها بعنوان مطلق الذکر ، و متعلق الامر الاول یشترط فیه الطمأنینة فاذا اتی بالذکر بداعی الامر الاول بلا طمأنینة فما اتی به غیر مطابق مع الامر الذی قصد امتثاله اعنی الامر المتعلق بالوظیفة الصلوتیة ، و ما هو مطابق للامر (اعنی الامر بعنوان مطلق الذکر) فهو غیر قاصد لامتثاله ، فلم تتحقق حقیقة النیة برکنیها لحصول الاخلال برکنها الثانی اعنی قصد شخص الامر المتعلق به ، و لیس بین الامرین جامع حتی یکون قاصداً لامتثال ذاك الجامع و یقال بوقوع الخطاء فی تطبیقه علی ذاك المصداق .

لکن الانصاف صحة الصلوة و لو مع ترك الطمأنینة فی الاذکار المستحبة و ان ما ذکرنا فی الجواب مع تمامیته و صحته غایة الصحة انما هو فیما اذا کان اللازم قصد شخص الامر المتوجه الیه و هذا یتم فیما اذا کان الفعل مأموراً بامر استقلالی لا بامر

ارتباطى كاجزاء العبادات و اما فيها فلا يصح قصد الامر المتوجه الى الجزء فضلاً عن لزومه ، بل لابد من قصد الامر المتوجه الى اصل العبادة و قصد امتثاله فى اتيان الفرد المأتى به ، و لا يخفي ان قصد امتثال الامر الايجابى بهذا الفرد المشتمل على المندوب كاف فى الصحة لكونه مشتملاً على تلك الطبيعة ، (و وقوع الزيادة) فيها بالاتيان بالذكر المندوب فى غير حال الطمأنينة (غير ضائر) بالصحة لكون الصلوة ماخوذة بنحو اللابشرط عنها ، فما هو المعتبر فى صحة تلك الاجزاء المستحبة هو الاتيان بها بداعي استحبابها و لو لم يكن بداعى مطلق رجحانها او خصوص كونها وظيفة و «ح» فلا يضر الخطاء فى اعتقاد كونها وظيفة للركوع بعد ان لم يكن قصد امرها الذى به يتحقق استحبابها او مطلق رجحانها معتبراً فى صحتها

(**والحاصل**) ان المعتبر فى صحة العبادة اموركلها حاصلة « الاول » قصد امتثال امرها الوجوبي مثلا و هو حاصل « الثانى » تعلق ارادة الفاعل بماتعلق به ارادة الآمر و هو أيضاً حاصل اذالفاعل قصد تلك الهوية ، غاية الامر مع اشتمالها على اذكار مندوبة مع عدم كون اشتمالها عليها مضراً بها لكونها ماخوذة بنحو اللابشرط بالنسبة اليها « الثالث » اتصاف تلك الزوائد بالمطلوبية ذاتاً و هو ايضاً حاصل ، و الخطاء انما هو فى وجه اتصافها بها بتخيل ان مطلوبيتها من جهة الخصوصية الموظفة مع انها ليست كذلك بل مطلوبيتها بعنوان مطلق الذكر و هذا امر خارج عن الهوية المامور بها التى هو قاصد لاتيانها و عن هوية الامر الواجب المتعلق اليها الذى قصد امتثاله « و خلاصة الكلام » ان الصلوة صحيحة لعدم الدليل على كون هذه الزيادة مبطلة لها و المفروض ان النية بالنسبة الى اصل الاتيان بالصلوة حاصلة بركنيها فلا وجه للبطلان « الثالث مما يجب فى الركوع » رفع الرأس منه ، و هل هو ركن اولا ؟ قولان ، ربما يقال بالركنية كالقيام قبل الركوع و لكن التحقيق عدمها و ذلك لان الاصل فى كل ما ثبت جزئيته وان كان مقتضياً لركنيته لكن الاصل قد انقلب فى خصوص اجزاء الصلوة من جهة قيام حديث لاتعاد ويكون الاصل فى اجزائها بمقتضى تلك الصحيحة عدم الركنية الا ما ذكر فى المستثنى من ذلك الحديث ، و من الواضح عدم ذكر رفع الرأس من

الركوع فيه ، كما ان القيام المتصل بالركوع ايضاً لايكون مذكوراً هناك في المستثنى و انما التزمنا بكونه ركناً من جهة توقف الركوع عليه لكونه عبارة عن مجموع المعنى المصدرى و الاسم المصدرى حسبما تقدم شرحه (و مما ذكرنا ظهر) ان ما يعتبر فيه من الطمأنينة و الاستقامة والانتصاب و غير ذلك مما تقدم في مبحث القيام ليس ركناً بطريق اولى ، بل انما هى واجبات وشرائط للواجب الغير الركنى

(الفصل السادس في السجود)

والبحث عنه يتوقف على رسم امور (الاول) في مهيته ، والحق انه فى ذلك كالركوع من ان له حقيقة عرفية قد حدده الشارع ببعض مراتبه و جعل تلك المرتبة المحدودة ركناً فى الصلوة ، فالمفهوم العرفى منه عبارة عن وضع شيئى من الوجه على الارض او وضع ما يقرب من الوجه كالمقدم من الرأس و يلحق بالارض عند العرف ما يرتفع منها ولو بقدر لبنة بل ازيد اذا لم يكن الارتفاع بحد لايصدق معه السجود عند هم .

(**و الظاهر**) ان السجود ليس امراً مركباً عرفاً من الانحناء ووضع الوجه على الارض بل هو امر بسيط وهو نفس وضع الوجه ؛ ويكون الانحناء بهذا المقدار محققاً لهذا العنوان لاجزءً لمعنى السجدة بل شرطاً لتحققه (والحاصل) ان السجود عرفاً عبارة عن وضع شيئى من الوجه على الارض فى الجملة و لكن الشارع قد جعل الحد فى كلا الامرين اعنى الوجه والارض اما الاول فقد جعل الحد فيه « الجبهة » واما حد الارض ارتفاعاً و انخفاضاً فقد جعله مقدار اللبنه فما دونها (فالتحديد الاول) راجع الى اصل مهية السجدة بحيث لاتتحقق مهيتها شرعاً الا بوضع الجبهة دون سائر اجزاء الوجه (و اما التحديد الثانى) فهوراجع الى شرط صحة هذه المهية (و بعبارة اخرى) شرط للواجب لا شرط لاصل المسمى عند الشارع (و تظهر الثمرة) فى الزيادة و النقيصة فانه لو وضع غير الجبهة على الارض كالذقن او الخد لم يصدق عليه السجود حتى يكون زيادته مبطلة كما انه لايجوز الاكتفاء به لو فعل ذلك عن عذر كالجهل و هذا بخلاف ما لو وضع الجبهة على محل مرتفع او منخفض بازيد من اللبنة مع صدق السجود عرفاً

فان مقتضى القاعدة انه لو فعله زائداً على المرتين فى ركعة واحدة كان ذلك زيادة في الركن كما سيأتي التنبيه عليه .

و مما ذكرنا ظهر اندفاع ماربما يورد على كلام الفقهاء رضوان الله عليهم من انهم كيف صدر منهم التفكيك بين التحديدين اعنى التحديد بوضع الجبهة و التحديد بعدم زيادة الارتفاع و الانخفاض عن مقدار اللبنة و قالوا بركنية الاول فى صدق السجود دون الثانى مع انهما معاً تحديد شرعى و ان السجود مركب من الوضع و الانحناء فيكون التحديد ان باعتبار جزئيه كليهما (وجه الاندفاع) ما عرفت من عدم تركب السجود بل هو امر بسيط كما او ضحناه .

(الامر الثانى) انه لايجوز السجود لغير الله تعالى مطلقاً بل و كذلك الركوع كما يدل عليه ما ورد فى الدعاء بعد صلوة الزيارة فى غير واحد من الروايات من قوله : «فان الصلوة والركوع والسجود لاتكون الالك » والظاهر انه لا يعتبر فى خصوص وضع الجبهة على الارض قصد عنوان السجود بل يصدق السجود بمجرد وضعها ما لم يقصد عنواناً اخر كحك جبهته مثلا ، و اما فى وضع غير الجبهة من اجزاء الوجه فالظاهر اعتبار قصد عنوان السجود في صدقه . ويترتب على ذلك انه لو وضع خده على الارض لغير الله تعالى و لم يقصد به السجود لم يكن به بأس ، و هذا بخلاف وضع الجبهة .

(و السر فى ذلك) ان وضع الجبهة بذاته خضوع تام سواء قصد به الخضوع ام لم يقصد بخلاف وضع غير الجبهة حيث ان كونه خضوعاً متوقف على قصد الخضوع به (و اما تقبيل الاعتاب المقدسة) فالحق انه خارج عن مصداق السجود بل هو مصداق للتحبب كالانحناء لتقبيل الولد فانه لايتوهم كونه سجوداً للولد و هل هذا الامثله ؟! .

(الامر الثالث) السجدتان معاً ركن فى كل ركعة ، تبطل الصلوة بتركهما او بزيادتهما معاً و هذا فى الجملة مما لا اشكال فيه (انما الكلام) فى تصوير ركنيتهما كذلك (فنقول) قد تقدم مراراً انه ليس من ذكر لفظ الركن فى الادلة عين ولا اثر و انما هو اصطلاح من الاصحاب فى تسميتهم ما يكون زيادته و نقصانه عمداً و سهوا

مبطلاً ركناً وكذا ما يكون نقصانه كذلك مبطلاً من دون الزيادةعلى اشكال فى ذلك ولا اشكال فى انطباق هذا المعنى (اعنى مبطلية النقيصة و لو سهواً) على السجود ، و ذلك للاستثناء المذكور فى صحيحة لاتعاد ، بل يمكن استفادة مبطلية زيادة السجدتين من الاستثناء المذكور ، لدلالة كلمة « من » الظاهرة في كونها نشوية فى قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة الا من خمسة الشاملة للاخلال و لو بالزيادة (و انما المكلام) فى انه يستفاد من الصحيحة مبطلية الا خلال ولو بسجدة واحدة ، فكيف خص الفقهاء ذلك بالسجدتين معاً ،

ثم انهم (مع تخصيصهم الركن بالسجدتين و نفى الركنية عن السجدة الواحدة وحكمهم بان نقيصتها لاتوجب البطلان وكذلك زيادتها الامع العمد) قد اجروا بعض احكام الركن على السجدة الواحدة ، حيث حكموا بانه لوسهي عن جزء واجب كالقيام بعد الركوع او الطمانينة فى الجلسة بن السجدتين و لم يتذكر الابعد الدخول فى السجدة لا يجب عليه العود للتدارك ، مع ان مقتضى عدم ركنية السجدة الواحدة هو وجوب ذلك ، و كذا حكموا ببطلان الصلوة لوسهى عن الركوع حتى دخل في السجدة مع ان لازم عدم ركنيتها وجوب العود و التدارك باتيان الركوع ، فلابد للجمع بين الحكمين من مدرك .

(و توضيحه) ان مقتضى صحيحة لا تعاد كما عرفت هو ركنية السجود مطلقا و و لو كانت واحدة لكن خرج عن اطلاقهاما اذا زاد سجدة واحدةسهواً او نقصها كذلك بما ورد من قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة من سجدة وانماتعاد من ركعة بعدالسؤال عن اعادة الصلوة بنسيان سجدة واحدة و زيادتها ، ولا ريب فى ان المقيد لاطلاق الصحيحة انما يقيدها بمقدار دلالته ، ومورد الدليل المقيد هو وقوع السهو بالنقصان او زيادة السجدة الواحدة اذا تعلق السهو بها نفسها ، واما اذا ترك واجباً سهواً حتى دخل فى السجود فليس مورداً للدليل المقيد ، لعدم تعلق السهو و النسيان (ح) بالسجود ، بل متعلقهما ذلك الواجب المنسى قبل الدخول فى السجدة ، و اما الاتيان بالسجدة (ح) فليس عن سهو بل هو واقع عن عمد و التفات اليها (غاية الامر) ان تلك السجدة ملغاة عند الشارع لوقوعها على خلاف

الترتيب ، فان دل الدليل على اغتفار هذه الزيادة بحيث يكون مخصصاً لصحيحة لاتعاد فهو ، و الا كان لازم اطلاقها بطلان الصلوة بهذه الزيادة وعدم لغوية ذلك في نظر الشارع و (ح) فان كان الواجب المنسى قبلها جزء غير ركنى كمافي الفرع الاول فلا تجب اعادته ولا تبطل الصلوة بتركه لكونه سهوياً . و ان كان جزء ركنياً كان السهو عنه مبطلا كما فى الفرع الثانى لدوران الامر بين ترك الركن و بين زيادة السجدة عن اختيار و التفات (فتحصل) من ذلك ان احكام الركن لاتترتب كلها على السجدة الواحدة بل لابد من ترتيب بعضها و رفع اليدعن بعضها الاخرفهى متوسطة بين الركن وغير الركن و سياتى لهذا مزيد توضيح فى باب الخلل انشاء الله تعالى .

بقى الكلام فى اشكال اخريرد على الركنية فى مجموع السجدتين ، و هو انه لو كان الركن عبارة عن السجدتين بنحو المجموع اعنى الهيئة الحاصلة منهما معاً للزم انتفاء الركن بنقصان السجدة الواحدة ، ولو كان الركن كل واحدة منهما لزم بطلان الصلوة بزيادة الواحدة ، مع عدم التزامهم بالبطلان بنقصان الواحدة ولا بزيادتها (وحق الجواب) ان يقال ان اعتبارالركن تارة يكون فى مقام تعلق التكليف بالمركب من الاجزاء و اخرى فى مقام سقوط التكليف ، فبالاعتبار الاول يكون مقتضى القاعدة الاولية فى المركب الارتباطي هو الركنية بالنسبة الى مطلق الجزء بمعنى بطلان المركب بالاخلال به زيادة و نقيصة و لكن اذا ورد دليل على الاجزاء وسقوط التكليف بالمركب مع الزيادة سهواً اوالنقصان كذلك لم يكن معارضاً ولا مخصصاً بالنسبة الى الدليل الاول اعنى ما دل على اعتبار الجزء فان ذلك فى مرحلة اصل ثبوت التكلف ، و الدليل الثانى فى مرحلة سقوطه و الاجتزاء عن المأمور به بالمأتى به (اذا عرفت ذلك فنقول) مقتضى القاعدة الاولية كون السجدة الواحدة ركناً تبطل الصلوة بالاخلال بها زيادة و نقيصة عمدا او سهواً ، وكذا مقتضى القاعدة الثانوية اعنى عقد المستثنى فى صحيحة لاتعاد وجوب الاعادة فى الاخلال بالسجود زيادة ونقيصة مطلقا ، و لكن مقتضى ما تقدم من قوله عليه السلام لا تعاد الصلوة من سجدة هو عدم وجوب الاعادة بالاخلال بالسجدة الواحدة ولازم ذلك هو بطلان الصلوة بترك السجدتين معاً او زيادتها معاً و هذا معنى ركنيتهما

(و لعل منشأ توهم الاشكال) هو الخلط بين مقام تعلق التكليف و بين مقام سقوطه و اجزاء المأتى به الفاقد عما يعتبر فيه حيث توهم ان الركنية هنا منتزعة عن مقام تعلق التكليف و قد عرفت ان في مرتبة تعلق التكليف يكون الاخلال بكل جزء زيادة و نقيصة موجباً للبطلان الا ان يدل دليل في مرتبة سقوط التكليف على الاجزاء كماورد الدليل هنا على الا جزاء بالنسبة الى الاخلال بالسجدة الواحدة زيادة و نقيصةً ولا محذور فيه اصلاً .

(**الامر الرابع**) في واجبات السجود و هي امور بعضها ركن للسجود و بعضها واجب غير ركني (الاول) وضع الاعضاء السبعة على الارض و هي الجبهة و اليدان و الابهامان و الركبتان (والركن منها) هو وضع الجبهة على ما هو المشهور بل لايبعد ان يكون اجماعياً (و تفصيل ذلك) ان السجدة عرفاً عبارة عن وضع شيئي من الوجه على الارض سواء كان بوضع الجبهة او الخد اوالذقن او طرف الانف ، و يشهد بذلك قوله تعالى « يخزون للاذقان سجداً » و لكن المعتبر من ذلك عندالشارع في الصلوة هو وضع خصوص الجبهة لامطلق الوجه فيكون حاله حال الركوع في ان الشارع قد اعتبر حداً مخصوصاً منه ركناًو لذا لوانحنى بمقدار لايمكن وصول اصابعه الى ركبته زائداً على ركوع الركعة لم تبطل الصلوة بذلك وكذا في باب السجود لو وضع غير الجبهة على الارض زائداً عما يجب في كل ركعة لم يوجب ذلك بطلان الصلوة لعدم تحقق عنوان السجود المعتبر في الصلوة «و كيف كان» فتنقيح الكلام هنا برسم امور (الاول) في معنى الجبهة فانها قدتطلق و يراد بها المعنى الاخص المقابل للجبين وهو المحدود بما بين قصاص الشعر الى طرف الانف الاعلى و الحاجبين ، و قد تطلق و يراد بها الاعم من هذا المعنى و من الجبين كما ان للجبين ايضاً اطلاقين ، فانه قديطلق و يراد به خصوص العظم الناتي (١) في طرفي الجبهة (بالمعنى الاخص) المتصل بالصدغين المنتهي عرضاً من طرف الحاجب الي قصاص الشعر ، و قد يطلق ويرادبها مايعم الجبهة بالمعنى الاخص (فهل المراد بالجبهة هنا) هو المعنى الاخص المقابل للجبين او

---

(١) النتو كعلو بمعنى الظهور و الناتي : الظاهر .

مـا يعمه ؟ قـولان ، مختار صاحب الجواهر (قده) هوالثانى ، قال : و ليس فى الاخبار ما يدل عـلى الاول ، ولـكن الاقـوى عندنا هـوالاول ، وذلك لان اخبـار الواردة فـى المقام على طوائف (فمنها » ما ورد بلفظ الجبهة بلا تحديد فيها (و منها) مـا ورد التحديد فيه بما بين قصاص الشعر و الحاجب (و منها) ما ورد التحديد فيه بما بـين قصاص الشعر الى طرف الانف الاعلى ، و الطائفتان الأوليان و ان كانتا مطلقتين لـكـن الاخيرة مقيدة لهما فتحملان عليها فتصير نتيجةذلك تعين المعنى الاخص و هو المطلوب.

(**الثـانى**) ان الاقوى كفاية وضع مقدار ما يصدق به الوضع ولا يلزم الاستيعاب ولا وضع مقدار الدرهم و ان استحب بل يستحب وضـع الجميع (اما عـدم وجوب الاستيعاب)فلصريح جملةمن الاخبار الدالةعلى الاجتزاء بوضع اى موضع من الجبهة(كصحيح زرارة) اذا مس شيئى من جبهته الارض فيما بين حاجبه و قصاص شعره فقد اجزء عنه (و خبر عمار) و فيه ، ما بين قصاص الشعر الى طرف الانف مسجد اى ذلـك اصبت به الارض اجزئك ، وفى معناهما غير هما (ولا يعارضهما) من الاخبار الاخبر على بـن جعفر و فيه : سئلتهعن المرئة تطول قصتها و اذا سجدت وقع بعض جبهتهاو بعض يغطيه الشعر هل يجوز ذلك ؟ قال لا ، حتى تضع جبهتها على الارض ، ولـكنه لا يصلح للمعارضة لـكون ما تقدم نصاً فى الاجزاء وهذا ظاهر فى عدم الاجزاء فيرفع اليد عن ظهور هـذا بقرينة نصوصية الاخبار المتقدمة كما هو مقتضى الصناعةفيحمل على الاستحباب فيـكون دليلاً على استحباب الاستيعاب .

(**واما عدم وجوب مقدار الدرهم اوالانملة**) فلعدم الدليل عليهسوى صحيحة زرارة ، و فيها : « الجبهة كلها من قصاص الشعر الى الحاجبين موضع السجود فايما سقط من ذلك الى الارض اجزئك مقدار درهم و مقدار طرف الانملة (و الاستاد دامت افاداته) ارادان يجعل هذه الرواية مقيدة لمادل باطلاقهعلى الاجتزاء بوضع شيئى من الجبهـة بعد جعل مقدار الدرهم مساوياً مع مقدار الانملة (و لا يخفى ما فيه)(اما اولاً) فلان الظاهر عدم كون الرواية فى مقام تحديـد المقدار المجزى بالدرهم او طرف الانملة كما لا يخفى على من لاحظها (و اما ثانياً) فلان المذكور فيهـا طرف

الانملة لا نفس الانملة (و دعوى) مساواة طرفها مع مقدار الدرهم كما ترى بل طرف الانملة اقل من الدرهم ، و هذا قرينة اخرى على عدم ارادة التحديد ولعل من ساوى بينهما لم يلتفت الي كلمة « طرف » في الرواية (نعم) يمكن استفادة الاستحباب من الرواية .

(**الثالث**) في بيان المراد من اليدين في المقام فانها قد تطلق و يراد بها ما دون المنكب الى رؤس الاصابع و قد تطلق على مادون المرفق ، و قد تطلق على ما بين الزند الى رؤس الاصابع و قد تطلق على مابين الراحة الى رؤس الاصابع (و مقتضى اطلاق بعض الاخبار و ان كان جواز الاكتفاء بمطلق وضع اليد و لو بعظمي الساقين لكن التقييد بالكف في بعض آخر يوجب الاقتصار على خصوص الكف و ذلك للزوم حمل المطلق على المقيد ، فلا وجه لما عن المرتضى (قده) من الاجتزاء بوضع المفصل .

(**الرابع**) هل المعتبر استيعاب الكف (وهي مابين الزند الى رؤس الاصابع) حقيقة او يكفي الاستيعاب العرفي او يكفي مجرد وضعها وان لم يصدق الاستيعاب العرفي ايضاً ؟ وجوه ، اقواها الاخير وان اختار الاستاد دامت افاداته الثاني ، قال دام بقائه ولما لم يكن في الاخبار مايدل على الاجتزاء بما يصدق معه الوضع كما كان في باب الجبهة فلا بد من وضع مايصدق معه وضع الكف وهو موقوف على وضع جميعها (وتوضيحه) ان اسناد الفعل الى متعلقه قد يكون قرينة على المقدار المراد من المتعلق بمناسبة الحكم والموضوع فاذا قيل غسلت يدى او كفى او رجلي فالمتبادر منه استيعابها وهذا بخلاف مالو قيل تنجست يدى فانه لا يتبادر منه ذلك والظاهر ان الوضع من قبيل الاول فاذا قيل وضعت كفي على الارض فظاهره الاستيعاب، ولعل متعلقات الافعال ايضاً تختلف من هذه الجهة فانه لو قيل وضعت ركبتي على الارض فلا يتبادر منه الاستيعاب ولعل منشأ ذلك تعسر الاستيعاب في الركبة وعدمه في الكف،(ولكن مقتضي ماورد) في الخبر المروى عن الجواد عليه السلام من تحديد المسجد بالراحة فالمعتبر وضع الراحة من غير اشكال و حيث ان الخبر المذكور لا ينفي وضع الاصابع و ليس في البين دليل على الاكتفاء بوضع بعض الكف فالمعتبر مع التمكن من وضع الاصابع وضعها مع الراحة والا فيكتفى بوضع الراحة (هذا ما افاده دامت بركاته)

و لكن لا يخفى مـا فيه لان الاخبار و ان لم تكـن متضمنة للاجتزاء بوضـع بعض الكف كما تضمنت لذلك في الجبهة الا انها ليست متضمنة لاعتبار الاستيعاب ايضاً فيكتفى (ح) بما يصدق معه الوضع و دعوى ان ظاهر اسناد الوضع الـي الكف هـو الاستيعاب عارية عن الدليل (اللهم الا ان يتمسك) بكون الاستيعاب هوالمتعارف من وضع الكف و لعله غير بعيد بالنسبة الى الراحة و اما اعتبار وضع الاصابع فالظاهرمن الخبر المروى عن الجواد عليه السلام عدمه لان فيه بعد بيان موضع القطع قال عليه السلام و قـال الله ان المساجدلله يعنى بها هذه الاعضاء السبعة التى يسجدعليها فلا تدعوامع الله احداً و ما كان لله فلايقطع (الخبر) حيث ان قوله عليه السلام و ما كان لله فلا يقطع مـع الحكم بكون القطع من الاصابع يدل على ان الاصابع مما لا يجب السجود عليها (و بالجملة) فالاقوى اعتبارالاستيعاب العرفى فى الراحةمع عدم اعتبار وضع الاصابع ، وان كان اعتباره احوط ، اما اعتبار الاستيعاب الحقيقى فلا دليل له اصلا .

(**الخامس**) فى بيان الركبتين و هما عبارة عن مجمع عظمي الفخـذ و السـاق ، والنقرتان اللتان فى طرفيه مما يلى الساق داخلان فى الركبتة وهما المسميان بعينى الركبة و الظاهر الاجتزاء بوضعهما على الادض كما هو المتعارف ، فلا يعتبر وضع مجموع الركبة ولاوضع العظم الذى يشبه بمركز الدائرة من عظم الركبة اعنى وسط العظم منها بـل الاولى تركه لكونه خروجاًعن المتعارف و موجباًلحدوث هيئةمنكرة بل ارتفاع العجز و هو مخالف للاحتياط .

(**السادس**) فيما يعتبر فى وضع الرجلين ، فهل المعتبر فيه وضع رؤس اصابع الرجلين مطلقا و لو من غير الابهامين ، كما قيل به ، او يعتبر وضع خصوص الابهامين ؟ و على الثاني فهل يكتفى بوضع الابهام مطلقا ؟ او يعتبر وضع خصوص رأس الابهـام ؟ . و على الثانى فهل يكتفي بوضع راس انملة الابهام مطلقـا ؟ او يعتبر وضع وسط رأس الانملة بحيث يوضع مقـدار من ظاهرها و مقـدار من باطنهـا ؟ وجوه ، (و الاقوى هو الاخير) اما عدم الاكتفاء بمطلق رؤس الاصابع فلمـا دل من الاخبـار على اعتبار الابهام منها ، و لعل القول بالاكتفاء بهـا ناش من ملاحظة بعض الاخبار المعبر فيهـا

بالرجلين ، و لكن لايخفى انه يجب تقييدها بما دل على اعتبار خصوص الابهام ، و اما اعتبار رأس الانملةفلدلالة صحيحةحمادعليه ، (و الاستشكال) فىذلك بانهامسوقةلبيان المستحبات (ضعيف) بانه لا وجه لحمل ما فيها على الاستحباب مطلقا الا ماقام من الخارج دليل على استحبابه ، و ليس فى الاخبار ما يمكن ان يستند اليهفى اثبات وضع رؤس الانملة فتبقى الصحيحة على ظاهرها من الوجوب ، (و اما اعتبار) وضع وسط رأس الانملة بمعنى وضع مقدار من ظاهرها و مقدار من باطنها فلكونه المتعارف من الوضع فى السجود ، و الظاهر لزوم اعتبار المتعارف و عدم التعدى عنه .

(**السابع**) ان الاقوى اعتبار تمكن الاعضاء السبعة على الارض ، و ذلكلعدم تحقق الوضع الا به عرفاً ، حيث انه لا يصدق الوضع على مطلق مماسة الاعضاء للارض (و لقول الكاظم عليه السلام) فى حديثعلى بن يقطين ، و فيه : سألته عن الركوع والسجود كم يجزى فيه من التسبيح ، فقال عليه السلام ثلاثة ، و يجزيك واحدةاذا امكنت جبهتكمن الارض ، فانه يؤمى الى اعتبار التمكن من الجبهة ، و لا فرق بينهـا و بين سائر مواضع السجود (١) و على هذا فلا تصح الصلوة مع التصاق البطن بالارض بحيث كان ثقل بدنه على الارض من جهة البطن مع صدق السجود عليه (نعم) يكفى كون الثقل على الاعضاء السبعة فى الجملة من غير اعتبار تساوى الاعضاء فى القاء ثقل البدن عليها .

(**الثامن**) ان المعتبر فى الكفين هو باطنهما ، و ذلك للانصراف ، و لمـا هو المعهود من المسلمين الموروث عن النبى صلى الله عليه وآله و سلم و الائمة عليهم السلام ، فلا ينتقل الى الظاهر مع التمكن من الباطن (نعم) يجب وضع الظاهر مع تعذر وضع الباطن لقاعدة

---

(١) و لكن ورد التعبير عنه عليه السلام فى رواية اخرى بالالتصاق (ففى الكافى و الفقيه و التهذيب) عن على بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يصلى على الرطبة النابتة ، فقال عليه السلام اذا الصق جبهته بالارض فلا بأس ، فانه يؤمى الى عدم اعتبار التمكن من الجبهة ، و لذا وجهه فى الوافى بقوله : و لعل المراد بالصاق الجبهة تمكينها من الرطبة (انتهى) و الانصاف عدم دلالة الخبر الاول و لو بالايماء على اعتبار التمكين ، و لا الخبر الثانى على عدم اعتباره لكونهما مسوقان لبيان امر آخر (نعم) لا باس بالتمسك بما رواه فى التهذيب عن على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الرجل يسجد على الحصى و لا يمكن جبهته من الارض ، قال عليه السلام يحرك جبهته حتى يمكن فينحى الحصى عن جبهته و لا يرفع رأسه ، و دلالته واضحة ، و الله العالم

الميسور و صدق وضع الكف عليه فى الجملة .

(**التاسع**) يعتبر وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه و قد تقدم الكلام فيه مستوفى ، و المعتبر وضعها عليه بما يصدق معه الوضع فلو كان ما يصح السجود عليه ملتصقاً بجبهته فوضع الجبهة معه على الارض لم يكف ، سواء كان وضعه معه على مايصح السجود عليه ايضاً ام لا ، اما مع الوضع على غيرمايصح السجود عليه فلعدم صدق وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه ، بل الصادق هووضع الجبهة معمايصح السجود عليه على ما لا يصح السجود عليه (و اما مع الوضع على ما يصح السجود عليه) فلان الوضع عليه و ان كان صادقاً الا انه يكون مع المانع ، و يعتبر فى الصحة خلو الجبهة عن المانع ،

و كذا لو كان على رأسه قلنسوة مما يصح السجود عليه فسجد على كورها الغير الملتصق بالجبهة بحيث يصل كور القلنسوة مع الجبهة كلاهما على الارض فيقع الكور اولاً ثم تستقر عليه الجبهة ، و ذلك لعدم صدق وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه ، بل الصادق وضع الجبهة مع ما يصح السجود عليه على الارض ، فهو (ح) اولى بكونه مانعاً من كونه موضعاً للسجود كمالا يخفى .

و لا يخفى انه على ما حققناه سابقاً من كون السجود الواجب عبارة عن المعنى الفعلى المصدرى لا المعنى الاسم المصدرى اعنى الهيئة المخصوصة ، لاشبهة فيما ذكرناه هيهنا من اعتبار وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه ، كما ان لازم القول باعتبار المعنى المصدرى في الركوع هو ركنية القيام المتصل بالركوع كما قدتقدم ، (نعم) لازم القول بالاكتفاء بالمعنى الهيئى هو كفاية تحقق الهيئة كيفما اتفق ، و من العجيب ان صاحب الجواهر « قده » مع ذهابه الي الاكتفاء بالمعنى الاسم المصدرى ذهب هيهنا الى اعتبار عدم التصاق مايصح السجود بالجبهة قبل السجود .

(**العاشر**) انه بناء على عدم اعتبار الدرهم فى مسجد الجبهة لا اشكال فى كفاية الوضع على ما يصح السجود عليه كيفما اتفق سواء كان مجتمعاً اومتفرقاً ، و اما بناء على اعتباره فهل يعتبر كون المقدار من الدرهم مجتمعاً ام يكفى ولو متفرقاً ؟

احتمالان ، اقربهما الاول ، لظهور مقدار الدرهم في اعتبار الاجتماع ، **ولانيافيه** ما في الخبر الوارد في السجود على الحصى من عدم وجوب التسوية فيها **فانه اعم** من خبر الدرهم جيث انه في مقام بيان عدم وجوب التسوية فيما يجتزى به للسجود من غير تعرض لبيان المقدار المجزى فهو بالنسبة الى الاجتزاء بمقدار الدرهم المجتمع مطلق يقيد اطلاقه بخبر الدرهم و يكون الحاصل من التقييد عدم وجوب التسوية في مايجتزى به و هو مقدار الدرهم المجتمع (ولا يمكن القول) بكون النسبة بين الخبرين عموماً من وجه بتوهم اعمية خبر الدرهم من جهة شموله لحالتي الاجتماع و عدمه ، و اعمية خبر الحصى من جهة شموله لما كان بقدر الدرهم فيعامل معهما معاملة المتعارضين او يقدم الاظهر منهما لو كان احدهما اظهر (و ذلك لما تقدم) من ظهور خبر الدرهم في المقدار المجتمع منه بحال الاجتماع ، و عليه فيكون اخص من خبر الحصى ، فلاوجه لما في الجواهر من الاستشهاد بخبر الحصى على عدم اعتبار الاجتماع بناء على اعتبار مقدار الدرهم .

(**الحادي عشر**) هل المعتبر في السجود بناء على ما هو التحقيق من اعتبار المعنى المصدري هو وضع جميع الاعضاء السبعة بالمعنى الفعلي ؟ او يكفي اعتبار المعنى المصدري في خصوص مسجد الجبهة مع كفاية المعنى الاسم المصدري في بقية الاعضاء ؟ احتمالان ، ألاقوى هو الثاني ، و يترتب عليه انه لو جلس بين السجدتين على نحو لا يرفع بعض الاعضاء الستة الاخر عن الارض ثم سجد السجدة الثانية صحت صلوته (بناءً على جواز الجلوس بين السجدتين بهذه الكيفية) و الذي يدل على عدم اعتبار الوضع في بقية الاعضاء بالمعنى الفعلي المصدري هو انه لو وضعها لا بقصد السجود ثم بداله ان يسجد فوضع جبهته على الارض بقصد السجود اجزء وصحت صلوته .

(**الثاني عشر**) ان المشهور على اعتبار عدم الاختلاف بين موضع القدم و مسجد الجبهة بان لايكون احد هما اخفض من الاخر الا بمقدار اربع اصابع مضمومات و الكلام هيهنا في جهتين (الاولى) في اعتبار عدم ارتفاع المسجد عن الموقف (وينبغي اولا) نقل الاخبار الواردة في المقام ثم التكلم في مقدار دلالتها (فمنها) الخبر المروى

فى التهذيب ، عن عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن السجود على الارض المرتفعة ، فقال اذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع يديك قدر لبنة فلا بأس (و منها) ما ارسله فى الكافى فى السجود على الارض المرتفعة ، قال عليه السلام اذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجليك قدر لبنة فلا بأس (و منها) ما فى التهذيب ايضاً عن ابن سنان قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن موضع جبهة الساجد . ايكون ارفع من مقامه ؟ فقال عليه السلام لا ولكن يكون مستوياً .

و بعد ماتلونا عليك هذه الاخبار فنقول لا اشكال في اعتبار الانخفاض بمعنى انخفاض اعضاء البدن فى حقيقة السجود عرفاً اذ هو كما عرفت عبارة عن خضوع خاص و تذلل مخصوص حاصل من الانكباب على الارض فلابد فى تحققه من مقدار من الانحناء والانخفاض ، فحيث ان ذلك غير محدد عند العرف و لازم عدم التحديد وقوع الشك فى صدق الاسم على بعض الموارد فلهذا وقع السؤال فى الاخبار و صدر التحديد منهم عليهم السلام بمقدار اللبنة و لماكان الغالب فى اللبنات المعمولة فى زمان صدور الاخبار ان يكون ثخنه بمقدار اربع اصابع اعتبر هذا المقدار عندهم .

و انما الكلام فى اعتبار الروايات الواردة هنا سنداً ومتناً (فنقول) اما الرواية الاولى فقد قيل بعدم اعتبار سندها لكون النهدي فى طريقها وهو مشترك بين الممدوح و المقدوح فيه و لكن الحق هو اعتبار الرواية و ان النهدى المذكور فيها هو الممدوح بقرينة رواية محمد بن على بن محبوب عنه ، مضافاً الى انجبار الروايات هنا بعمل القدماء لو سلم ضعفها (و اما من حيث المتن) فقد اختلفت النسخ فى ضبطها ففى نسخة من التهذيب اذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك ، و فى نسخة اخرى « عن موضع يديك » لكن الظاهر عدم البأس بهذا الاختلاف فيما هو المقصود (اما اولا) فلان النسخ المعتمد عليها قدورد فيها ضبط « بدنك » بالنون بحيث يحصل الاطمينان بعدم صدور « يديك » بالياء ، و ليس اختلاف النسخ هنا راجعاً الى اختلاف الرواة فى نقل الرواية و ضبطها كاختلاف الصفوانى و العمانى فى نقل الكافى عن الكلينى ، بل انما الاختلاف هنا من جهة سهو الناسخين فاللازم هو الرجوع الى النسخ المعتبرة (و اما

ثانیاً) فلکفایة مرسلة الکافی بعد کون مرسلها مثل الکلینی مع تحقق العمل علی طبقها .

و ا،ـا **توهم المعارضة** بین روایة ابن سنان المرویة بطریق النهدی و مرسلة الکافی و بین روایة ابن سنان الثانیة حیث یدل ذیل الاخیرة علی اعتبار التسویة و عدم الارتفاع مطلقا (فمدفوع) بنصوصیة الاولین فی جواز الاختلاف بمقدار اللبنة وظهور الاخیرة فی اعتبار الاستواء المطلق فیرفع الید عن ظهور الاخیرة بنصوصیة الا و لین «وصاحب المدرك قدس سره) حیث ضعف الخبر المروی بطریق النهدی وطرح المرسلة لارسالها ذهب الی اعتبار الاستواء و عدم جـواز الاختلاف ولـو بمقدار اللبنة ، و قـد عرفت اعتبار الخبرین فالعمل بهما متعین . هذا کله حکم ارتفاع موضع الجبهة (و اما الجهـة الثانیة) ففی بیان حکم انخفاض موضع الجبهة عن الموقف ، و ربمـا یقال فیه بجواز الاختلاف کذلك ، لکونه ابلغ فی التذلل ، و هو باطلاقه ممنوع ضرورة انه قد یکون الانخفاض بالغاً الی حدالانحدار فیشك فی صدق السجود علیه (لکن فی الاخبار) ما یکفینا البحث عنه حیث ورد النص بعدم جواز الا نخفاض باکثر من مقـدار اللبنة ، ففی موثقة عمار عن الصادق علیه السلام فی المریض یقوم علی فراشه و یسجد علی الارض ، فقال اذا کان الفراش غلیظاً قدر آجرة او اقل استقام له ان یقوم علیه و یسجد علی الارض » و ان کان اکثر من ذلك فلا ، و دلالتها علی المدعی واضحة

(**الثالث عشر**) ان الاقوی جواز السجود علی ما تمکن فیه بعد وضع الجبهة علیه کالحصر و القطن المندوف و الرمل بحیث تنحدر الجبهة بعد الوضع علیها و لکن تتمکن بعد الانحدار قلیلا ، و ذلك لصدق الوضع و التمکن المعتبر فی الصلوة مضافاً الی ما تقدم من خبر علی بن جعفر الدال علی جواز ذلك ، و فیه قال سئلته عن الرجل یسجد علی الحصی ولا یمکن جبهته من الارض ، قال علیه السلام یحرك جبهته حتی یمکن فینحی الحصی عن جبهته ولا یرفع رأسه .

(**الرابع عشر**) ان شرطیة عدم الاختلاف بین الموقف و مسجد الجبهة بازید من لبنة هل هی مختصة بالارتفاع الدفعی اویعم الانحداری ؟ و جهان ، اقواهما الاول وفاقاً لفقیه

عصره (قده) فى كشف الغطاء مالم يخرج عن صدق السجود عرفاً (وقد اختار الثانى فى الجواهر) ويدل على ما اخترناه ما ورد من صحة الاقتداء اذا كان موقف الامام اعلى بالعلو الانحدارى فانه ملازم غالباً مع اختلاف الموقف والمسجد فى الامام والمأموم فجواز الايتمام وصحة صلوة الامام و المأموم ملازم مع صحتها من هذه الجهة ايضاً ، و قد اجاب عنه فى الجواهر باحتمال كون ذلك جائزاً فى باب الجماعة فى صورة تساوى مسجد كل من الامام و الماموم لموقفه اذ هو لايستلزم الجواز مع عدم التساوى ايضاً اذ لعل دليل المنع هناك مختص بالعلو الذى هو كالدكان و نحوه مما لا يدخل فيه المنحدر (انتهى).

(**اقول**) و المسئلة لا تخلو عن اشكال وذلك لعدم اطلاق فى دليل اغتفار العلو الانحدارى فى باب الجماعة بحيث يشمل صورة اختلاف موقف كل من الامام والمأموم لمسجده ، بل ربما يستظهر من موثقة عمار التى هى العمدة فى دليل الاغتفار هناك كون الاختلاف مختصاً بما بين موقف الامام و موقف الماموم ، هذا مضافاً الى عدم نقل القول بالجواز الا عن كاشف الغطاء (قده) فالاحوط عدم الاختلاف فى الانحدارى ايضاً ، و الله العالم .

(**الخامس عشر**) اختلفت الانظار فى المراد من الموقف المعتبر مساواته مع مسجد الجبهة و عدم اختلافه معه الا بمقدار اللبنة ، فقيل انه عبارة عن موضع الابهامين ، و قيل انه عبارة عن موضع الجلوس لامطلقه بل خصوص الجلوس الذى يقع بعده السجود او الذى يقع بعد السجود ، فلاعبرة بما اذا انتقل عن موضعه الى مكان آخر بل العبرة بالموضع الذى يسجد فيه لا بما كان جالساً فيه و انتقل عنه « و الاقوى » هو الاعتبار بموضع الركبتين فانه ركن لما يستقر عليه البدن فى حال السجود و هذا هو المنطبق على ما فى روايات الباب فان خبر ابن سنان المروى بطريق النهدى كان العنوان المأخوذ فيه هو « موضع بدنك » بناء على ضبط الكلمة بالنون كما هو الاصح و موضع البدن فى حال السجود و مقره هو موضع الركبتين ، و اما مرسلة الكافى ففيها: « اذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجليك » و من الواضح ان موضع الرجلين هو موضع الركبتين فى السجود ، و اما خبر ابن سنان المروى اخيراً فالعنوان المأخوذ

فيه هو قول السائل « ارفع من مقامه » و الظاهر ان الاعتبار العرفى فى المقام فى حال السجود هو موضع الركبتين ، (و بالجملة) فهذا الوجه اوفق بالروايات واما بقية الاعضاء فلا دليل على اعتبار مساواتها مع موضع الجبهة ولا بعضها مع بعض فالمرجع فى الشك فى شرطيتها فيها الى البرائة الا ان يكون الاختلاف فاحشاً لا يصدق معه السجود والله الهادى . (السادس عشر) لو ارتفع رأسه عن السجود قهراً فمع التمكن من حفظ نفسه و من الوضع بعد الرفع يجب عليه ان يجلس فيحتسبه سجدة واحدة ، و مع العود الى السجود قهراً فهل يحتسب مع الاولى سجدة واحدة او سجدتين ؟ و جهان ، فقيل بالثانى نظراً الى تعدد الوضع و ان الفائت منه (ح) هو ذكر السجدة الاولى اذا رفع رأسه قبله كما هو مفروض المسئلة وفوت الذكر هنا مغتفر لكونه لا عن اختيار ، (ولكنه مردود) بناء على ما تقدم من كون السجود هو المعنى المصدرى لا الهيئة الحاصلة اعنى المعني الاسم المصدرى : و عليه فلا عبرة بما حصل منه اضطراراً ، من وضع الجبهة على الارض اذ لا بد فى العبادة من صدور الفعل اختياراً (نعم) هذا القول يتم على القول بكون الواجب هو المعنى الاسم المصدرى و الهيئة الحاصلة فان حدوثها و ان كان عن اضطرار الا ان استمرار تلك الهيئة اختيارى فتحتسب سجدة ، و لكن قد عرفت فساد هذا المبني ، و عليه فيجب رفع الرأس و الاتيان بها ثانية (السابع عشر) انه لا خلاف ظاهراً فى انه لو وضع الجبهة على ما لا يصح السجود عليه سهواً وجب عليه جر الجبهة الى ما يصح السجود عليه او جره الى الجبهة ، فلا يجوز له رفع الجبهة و وضعها على ما يصح السجود عليه (و اما اذا كان ما سجد عليه) من جنس ما يصح السجود عليه و لكن كان عدم جواز السجود عليه من جهة ارتفاعه عن مقدار اللبنة فقيل بجواز الرفع (ح) مطلقا ، وقيل بالتفصيل بين ما اذا كان الارتفاع بمقدار لا يصدق معه السجود فيجوز الرفع و بين ما اذا لم يكن كذلك فلا يجوز ، و قد اختلفت الاخبار فى ذلك .

(و توضيح الكلام فى ذلك) اما من حيث القاعدة فالظاهر تمامية ما ذكره الاصحاب فى الفرع الاول و ذلك لتحقق السجدة عرفاً وشرعاً ، والفائت ليس الاشرطا

منه و هو كون موضع الجبهة من جنس ما يصح السجود عليه و مع صدق السجدة فالرفع (ح) موجب لزيادة السجدة عمداً و هى مبطلة للصلوة ، و عليه فلو لم يتمكن من الجر سقط الشرط و اتم الصلوة .

(**فان قلت**) لانسلم مبطلية رفع الرأس ووضعها على ما يصح السجود عليه فان غاية مايلزم منه زيادة سجدة واحدة وهذه الزيادة لكونها لاجل تدارك مافات من الشرط لاتكون مبطلة لكونها مشمولة لقاعدة لاتعاد فتكون مغتفرة (قلت) قد تقدم ان السجدة الواحدة متوسطة بين الركن و سائر واجبات الصلوة ، فاذا تعلق السهو بنفسها بان اخل بها سهواً يكون مغتفراً ، و اما اذا كان الاخلال بها بالزيادة او النقيصة من جهة فوت جزء او شرط آخر فلا يكون مغتفراً ، و ما نحن فيه من قبيل الثانى ، حيث ان زيادة السجدة لواراد الرفع تكون من جهة فوت شرط السجود لامن جهة تعلق السهو بالسجدة نفسها .

(**و اما وجوب الاتمام**) مع عدم التمكن من الجر وعدم جواز الرفع (ح) وصحة الصلوة فلشمول لاتعاد لما فات منه من الشرط سهواً مع كون تداركه موجباً لزيادة السجدة (فان قلت) ان المتسالم عند الفقهاء هو بطلان الصلوة بعدم تمكنه من السجدة على ما يصح السجود عليه قبل الدخول فى السجود ، كما اذا عرض له مانع من السجود على ما يصح ، مع امكان تحصيله بقطع الصلوة و كان عروض ذلك قبل وضع جبهته على ما لا يصح ، و الفرق بينهما بالالتزام بالبطلان فى صورة عروض المانع قبل السجود و الصحة بعده تحكم ظاهر (قلت) الفرق بينهما واضح ضرورة انه فى الاول لا يكون مشمولا لعموم لاتعاد لعدم وقوع زيادة ولا نقيصة فعلا فى صلوته ومن الواضح ان قوله (ع) لا تعاد الصلوة الا من خمسة (الخ) ظاهر فى كون كلمة «من» سببية لازمها فعلية وقوع السبب ، و المفروض انه قبل السجود لايصدق نقصان ولازيادة لا بالنسبة الى اصل السجدة ولا بالنسبة الى شرطها اما الاول فواضح لان المفروض انه لم يسجد بعد و اما الثانى فلتمكنه منه بقطع الصلوة ، فيكون حاله حال تعذر سائر الشرائط فى الصلوة كما لو تنجس بدنه او لباسه فى الصلوة مع عدم التمكن من ازالتها فى الصلوة

و هذا بخلاف ماإذا سجدعلى مالا يصح نسياناً لصدق فوت الشرط سهواً بمجرد السجود فيشمله عموم لاتعاد (هذا تمام الكلام فى الفرع الاول) اعنى ما اذا وضع الجبهة على مالايصح السجود عليه بان كان من جنس مالايصح ، مع عدم علو محل الجبهة عن الموقف و يلحقه ما اذا وضع الجبهة على مالا يتمكن من الاستقرار عليه لحر او برد مثلا فانه يجب الجر الى غيره مما يمكن مع التمكن منه و الاسقط شرطية الاستقرار ، وفى حكم ذلك ما لوتبين بعد وضع الجبهة عدم امكان شرط آخر من سائر ما يعتبر فى السجود كما لو عرض له بعد السجود مانع عن وضع يديه على الارض مثلا .

(**و اما الفرع الثانى**) و هو ما اذا وقعت الجبهة على ما يكون مرتفعاً عن الموقف بازيد من المقدار المغتفر فلا يخلو اما ان يكون الارتفاع بمقدار لايصدق معه السجود عرفاً كما لو كان العلو بمقدار ذراع او ازيد ، و اما ان يكون بمقدار لايمنع من صدق السجود معه كمالو كان الارتفاع بمقدار خمس اصابع مضمومات ، فمقتضى القاعدة فى الاول وجوب الرفع والوضع على مكان متساومع الموقف او غير مختلف معه بالمقدار الغير المغتفر ، و هذامما لااشكال فيه ، اما جواز الرفع فلعدم تحقق السجود بالوضع و اما وجوبه فلكون الواجب من السجود هو المعنى المصدرى و هولايتحقق الا بالرفع لا بالجر فتأمل . (و اما فى الثانى) فان قلنا ان التحديد الشرعى باربع اصابع تحديد لمهية السجود شرعاً و مقوم لركنيته كتحديد الركوع ببلوغ اليد الى الركبة مثلاً ، فالظاهر فى الفرض هو جواز الرفع ثم وضع الجبهة على الموضع المغتفر (و ان قلنا) ان هذا التحديد ليس تحديداً لماهوالركن بل انما هومن واجبات السجود مع كون السجود عند الشارع عبارة عما هو المتفاهم منه عرفاً الصادق على المورد ، فيتعين عليه (ح) عدم الرفع بل يجر جبهته الى ما يصح . (هذا بحسب ما تقتضيه القواعد) .

(**و اما المستفاد من الاخبار**) فهى على طوائف (منها) ما يدل على وجوب الجرو عدم جواز الرفع فى صورة عدم تمكين الجبهة و عدم استقرارها ، كالمروى فى التهذيب عن على بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يسجد على الحصى ولا

يمكن جبهته من الارض ، قال عليه السلام يحرك جبهته حتى يمكن فينحى الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه (و منها) ما يدل على وجوب الجر في صورة ارتفاع موضع الجبهة ، كالمروى في الكافي و التهذيب عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال اذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها ولكن جرها على الارض (قال في الوافي النبكة محركة « التل الصغير » ومكان نابك : مرتفع و مثله المروى في التهذيب عن ابن مسكان عن الصادق عليه السلام (ومنها) ما يدل على وجوب الرفع في الصورة المذكورة ، كالمروى في التهذيب عن الحسين بن حماد قال قلت لابى عبدالله عليه السلام اسجد فتقع جبهتى على الموضع المرتفع قال عليه السلام ارفع رأسك ثم ضعه ،ولا اشكال في عدم معارضة هذا الخبر مع الاول اعني ما دل على عدم جواز الرفع مع عدم تمكين الجبهة من الارض و هو خبر على بن جعفر ، و ذلك لاختلاف مورديهما (نعم) يعارض الخبر المذكور مارواه في التهذيب عن الحسين بن حماد قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يسجد على الحصى قال يرفع رأسه حتى يتمكن (و كذا يقع التعارض) بين الخبر الثانى والخبر الثالث ، لكن ما دل على وجوب الجر مطلق شامل لما اذا كان الارتفاع بقدر اللبنة او دونه او ازيد ، ولا يمكن القول بالوجوب بهذا الاطلاق بل لابد من الحمل على الفضيلة بالنسبة الي مادون اللبنة لصحة السجود (ح) وكذلك ما دل على وجوب الرفع مطلق يشمل ما اذا كان الارتفاع بقدر اللبنة او انقص او ازيد ، لكن يجب تقييده بغير صورة النقصان عن اللبنة بالاجماع على عدم جواز الرفع (ح) فيختص بما اذا كان ازيد من مقدار اللبنة فيكون اخص من الاول الدال علي وجوب الجر ويكون مخصصاً له ، و نتيجة ذلك هو اختصاص حكم الجر بما دون اللبنة و يلزمه تبدل حكمه بالاستحباب ايضاً لعدم وجوب الجر في الناقص عن اللبنة فيحصل من هذا الجمع وجوب الجر فيما اذا كان الارتفاع بالزائد عن اللبنة مطلقا سواء كان مع صدق السجود العرفى ام لا ، فيطابق مع ما قلنا من كون التحديد بياناً لماهو المقوم لركنية السجود ، فيكون حال السجود من هذه الجهة بعينه كالركوع (و اما الاستشكال) بلزوم الالتزام ببطلان الصلوة فيما اذا اتى بسجدتين مع تحقق الارتفاع في موضع الجبهة في كلتا السجدتين لزيادة الركن في الصلوة اعنى السجد تين معاً

(فليس بشيئى) اذ بعد ورود الدليل على وجوب الرفع لا فرق بين وقوع ذلك فى سجدة واحدة او فى السجدتين معاً كما لايخفى .

(الثامن عشر) لو تعذر عليه الانحناء بقدر ما يعتبر فى السجود وجب عليه ما يمكنه من الانحناء لقاعدة الميسور فيما اذاكان الممكن من الانحناء مما يصدق عليه السجود عرفاً ، واما اذا لم يكن كذلك بحيث لايعد الميسور من مراتب المعسور فللاخبار الخاصةالدالة على بدليةالايماء الدالة على كونه من مراتب السجودفيستكشف منها بدلية الانحناء ايضاً و انه بمراتبها الممكنة يكون من مراتب السجود بعد عد الابعد منه و هو الايماء من مراتبه ، هذا مضافاً الى تشخيص كون الانحناء مطلقا من مراتب السجود بعمل الاصحاب ، و قد تقدم شطر من الكلام المناسب للمقام فى بحث القيام و الركوع ، (و ان لم يمكن الارفع المسجد) وجب رفعه ليضع جبهته عليه ، وقد تقدم هذا ايضاً فى بحث القيام كما انه قد تقدم حكم ما اذا تعذر الانحناء مطلقا من انه هل يجب عليه وضع المسجد على الجبهة او يجب عليه الايماء اويتخيير بينهما (فراجع)

(التاسع عشر) لو تعذر عليه السجود مع التمكن من الجلوس فلايجب عليه الجلوس بل يجوز الايماء قائماً و ذلك لان الجلوس ليس من واجبات السجود بل هو من مقدمات وجوده ، و قاعدة الميسور لاتشمل مقدمات الشيئى بعد تعذرذيها كما مر مراراً ، و قد تقدم ان السجود و ان كان عندنا عبارة عن المعنى الفعلى المصدرى لكنه ليس عبارة عن اول هدم القيام الى وصول الجبهة الى الارض ، بل الانحناء قبيل الوضع هو الذى يتحقق به السجود ، و ما تقدم عليه يكون خارجاً عن حقيقة السجود و يكون من مقدماته .

الواجب الثانى من واجبات السجود . الذكر . و الكلام فيه كالكلام فى ذكر الركوع فى كون الواجب هو مطلق الذكر اوخصوص التسبيح مطلقا اوثلاث من الصغرى اوالواحدة من الكبرى فلا نعيده

(الواجب الثالث) الطمأنينة ، والكلام فيها ايضاً كالكلام فى طمأنينة الركوع حرفاً بحرف الاانه يدل على وجوبها فى خصوص السجودما روى عن مولانازين العابدين

عليه السلام : اذا سجدت فمكن جبهتك من الارض ، وكذا الخبر المروى من قوله عليه السلام اذا تمكنت جبهتك من الارض فقل (الخ) .

(**الواجب الرابع**) الجلوس بين السجدتين مطمئناً ، ويدل على وجوبه اتفاق الاصحاب والنصوص المتكاثرة عليه ، ولا اشكال فيه ، انما الكلام فى الجلوس بعد السجدة الثانية (المسمى بجلسة الاستراحة) و المشهور على استحبابه ، وذهب جماعة الى وجوبه (و استدل للاول) بعد الاجماع المنقول بخبر زرارة انه رأى الصادقين عليهما السلام اذا رفعا رؤسهما نهضا ولم يجلسا ، (وخبر رحيم) قال قلت للرضا عليه السلام جعلت فداك اراك اذا رفعت رأسك من السجود فى الركعة الاولى و الثالثة تستوى جالساً ثم تقوم فنصنع كما تصنع ؟ . قال عليه السلام لاتنظروا الى ماأصنع ، اصنعوا ماتؤمرون بناء على ان يكون النهى عن النظر بما يصنع لاجل عدم دلالة مايصنع على الوجوب وهذا بخلاف الامر به حيث انه ظاهر فى الوجوب (وخبر الاصبغ) عن على عليه السلام قال كان عليه السلام اذا رفع رأسه من السجود قعد حتى يطمئن ثم يقوم ، فقيل له كان ابو بكر وعمر اذا رفعا رأسهما من السجود نهضا على صدور اقدامهما كما تنهض الابل ، فقال عليه السلام انما يفعل ذلك اهل الجفاء من الناس ان هذا توقير الصلوة ، حيث ان المستفاد من تعليله عليه السلام بكونه توقيراً للصلوة هو الاستحباب .

(وقد اختاره الاستاد دام بقائه) مستدلاً بالاخبار المذكورة ، وحمل ما بظاهره يدل على الوجوب على الاستحباب (مثل موثق ابى بصير) عن الصادق عليه السلام « اذا رفعت رأسك من آخر سجدتك فى الصلوة قبل ان تقوم فاجلس جلسة (الى ان قال) ولا تطش من سجودك كما يطيش هؤلاء الاقشاب فى صلوتهم (و المروى عن على عليه السلام) : اجلسوا فى الركعتين حتى تسكن جوارحكم ثم قوموا فان ذلك من فعلنا (و خبر ابى بصير ايضاً)وفيه اذا رفعت رأسك من السجدة الثانية من الركعة الاولى حين تريد ان تقوم فاستو جالساً ثم قم ، (ويدل عليه خبر المعراج ايضاً)

ولايخفى ان ما استدل به للوجوب ظاهر الدلالة عليه و ما استدل للاستحباب غير ظاهر فيه (اما موثق زرارة) فلعدم التصريح بكون السجود فيه للصلوة ، و عدم

الدلالة على كون الصلوة فريضة ، و عدم ما يدل على كونه اختيارياً لاحتمال ان يكون تركه لعذر ، و العمدة فيه احتمال التقية لاتفاق اهل الخلاف الا الشاذ منهم عليه ، كما يدل عليه ، خبر الاصبغ ، ومع هذه الاحتمالات لايقاوم الاخبار الظاهرة فى الوجوب (و اما المروى) عن الرضا عليه السلام فالظاهر انه عليه السلام امر السائل بالتقية ولذا قال عليه السلام « اصنعوا ما تؤمرون » مع انهم عليهم السلام لولا التقية لم يكونوا يأمرون بترك المستحب فسياق الكلام دال على ان ردعه عن فعل ما يفعله عليه السلام انما كان امر أله بالتقية عند الناس (و اما خبر الاصبغ) ففي التعليل المذكور فيه وان كان ايماء الى الاستحباب لكن لا بمرتبة موجبة لكون الخبر قرينة على صرف تلك الاخبار عن الوجوب سيما مع قوله عليه السلام « انما يفعل ذلك اهل الجفاء » و اما الاجماع المنقول فليس بحجة عندنا فلم يبق الا ذهاب المشهور الى الاستحباب الموهن للقول بالوجوب فالاحوط ان لم يكن اقوى عدم تركها .

ثم ان صاحب الجواهر (قده) فرق بين رفع الرأس من السجدة الاولى و بين رفعه من السجدة الثانية بالقول بكون الاول واجباً من واجبات الصلوة و كون الثانى من مقدمات القيام الى الركعة الاخرى او من مقدمات الجلوس للتشهد (والظاهر عدم وجه) لهذا التفكيك اصلاً فانه اما ان يراد من الرفع الامر العدمى اعنى ما ينتهى اليه السجدة و هو عدمها او يراد به الامر الوجودى اعنى الجلوس الحاصل بعد الرفع (فعلى الاول) فاما ان يقال بكون هذا الامر العدمى داخلا فى السجود بان يقال ان السجود مركب من الامر الوجودى و الامر العدمى او يقال بخروجه عن حقيقته و على التقادير لاوجه للتفكيك ، اما بناء على ارادة الامر العدمي و البناء على انه داخل فى السجود فيكون جزء لكلتا السجدتين وواجباً فى كلتيهما ، واما بناء على ارادة الامر العدمى مع خروجه عن حقيقة السجود فلا يجب فى شيئى من السجدتين الا عقلاً ، و اما بناء على ارادة الامر الوجودى فهو جزء من الصلوة قطعاً فى السجدتين كلتيهما ، غاية الامر انه بعد السجدة الاولى يكون واجباً من غير خلاف ، وبعد السجدة الثانية على الخلاف فى حكم جلسة الاستراحة على ما تقدم (و على كل حال) فهو جزء

للصلوة اما وجوباً او استحباباً ولايكون من المقدمات الخارجة عن اجزاء الصلوة والله العالم.

وهنامسئلتان (الاولى) ان المشهور على ان من حصل له مـا يمنعه من وضع الجبهة على مـا يصح السجود عليه كمن به دمل و نحوه اذا لم يستغرق الجبهة بحيث يتمكن وضع مقدار منها و لو بحفر حفيرة وجب ذلك و صحت صلوته ، و اما لو كان مستغرقاً للجبهة وجب عليه وضع الحبينين مخيراً بين اليمنى واليسرى ، و ان لم يتمكن من ذلك ايضاً وضع ذقنه على الارض ، و ذلك لدلالة بعض الاخبار على هذا الترتيب ، ولا يعارضه ما ورد من السجود على الذقن بعدعدم التمكن من وضع الجبهة الدال باطلاقه على الانتقال الى الذقن بعد تعذر الجبهة سواء تمكن من وضع احد الحبينين ام لا . (قيل) و اما تقييد اطلاقه بالمروى عن الصادق عليه السلام رجل بين عينيه قرحة لا يستطيع ان يسجد عليها ، قال عليه السلام يسجدما بين طرف شعره فان لم يقدر فعلى حاجبه الايمن فان لم يقدر فعلى حاجبه الايسر فان لم يقدر فعلى ذقنه قلت وعلى ذقنه ، قال نعم ، (ففيه) انه لايصلح للتقييد لكونه مجملاً من جهة عدم معلومية المراد من قوله عليه السلام « ما بين طرف شعره» وعدم كونه معمولاً به بجميع ماتضمنه (ولا يخفى ما فيه اما اولاً) فلان الاجمال غير مضر بالتقييد لكونه دالاً على تقدم شيئى فى الجملة على الذقن غاية الامر يكون المرجع مع اجمال المقيد هو الاصل العملى وهوهنا يقتضى الاحتياط لدوران الامر بين المتباينين (واما ثانياً) فلعدم الاجمال فى الخبر (و توضيحه) ان المحتمل فى هذه الجملة و جهان (الاول) ان يراد بمـا بين طرف شعره طرفه الاعلى المتصل بقصـاص الشعر المقابل لطرفـه الاسفل المتصل بالحاجب من الجبين ، فيكون المعنى انـه مع التمكن من السجود على اعلى الجبين يجب السجود عليه ، و مع عدم التمكن منه يجب على الاسفل منه (و هذا الاحتمال بعيد) فانه مع عدم القائل به لا يناسب التعبير بما بين طرف الشعر ، فيتعين حمله على « الاحتمال الثانى » و هو ان يكون المراد بما بين طرف الشعر نفس الجبين ، و عـدم ذكر لفظة «بين» الاخرى من جهة الاعتماد على ذكر الحاجب فيصير المعنى وجوب السجود على الجبـين مع التمكن منه ، ومع عـدم التمكن فعلى الحـاجب ، فالجزء الاول هو

عين ما هو عليه المشهور (نعم) يكون الجزء الثاني غير معمول به ، وعلى كل تقدير فيرتفع الاجمال عنه فيخصص به الاطلاق المذكور بالنسبة الى ما لم يقم الاجماع على خلافه و هو تقديم الجبين على الذقن لا الحاجب .

(**قال الاستاد دام بقائه**) و اما تقديم الجبين الايمن على الايسر فهو الاحوط لهذا الخبر مع عدم انعقاد الاجماع على التساوى (اقول) و الخبر على الاحتمال الثانى الذى استظهره ، لا يدل على تقديم الايمن من الجبين على الايسر ، بل يدل على تقديم الحاجب الايمن على الايسر و هو من اصله لا يكون معمولاً به لانعقاد الاجماع على عدم تقديم الحاجب على الذقن فضلاً عن اعتبار تقديم الايمن منه على الايسر (قال دام بقائه) هذا مضافاً الى ما تقدم من الاطلاق الدال على جواز السجود على الجبين المقيد بما دل على اعتبار الجبهة فان المقيد يختص بصورة الامكان و مع العجز يبقى الاطلاق على حاله هو المحكم وذلك فى باب الاجزاء و الشرائط حيث انه لو ورد مطلق فى جزء او شرط و مقيد يكون تقييده مختصاً بصورة التمكن من القيد فعلى هذا فيبقى الاطلاق المتقدم دالاً على وجوب السجود على الجبين مع تعذره على الجبهة كما لا يخفى .

(**المسئلة الثانية**) فى سجدات القرآن ، والكلام فيها يقع فى امور (الاول) انها واجبة فى سور العزائم الاربع ، ومندوبة فى احد عشر موضعاً ، بل وفى كل مورد ورد فيه سجود لكن الاستحباب فى تلك المواضع الاحد عشر آكد ، والدليل على استحبابها على نحو العموم هو فعل السجاد عليه السلام فانه عليه السلام كان يعجبه ان يسجد فى كل سورة فيها سجدة كما فى خبر ، وكان ماذكر لله نعمة عليه الا سجد ، ولا قرء آية من كتاب الله عز وجل فيها سجدة الا سجد فسمى السجاد لذلك كما فى خبر آخر (الثانى) ان وجوبها فى مواضع الوجوب واستحبابها فى موضع الاستحباب فورى وهذا مما لا خلاف فيه وقد نقلوا عليه الاجماع ، وقد تقدم الكلام فيه فى بحث القرائة (الثالث) فى سبب الوجوب ، وانه هل هو قرآئة الاية بتمامها او قرائة نفس الكلمة الشريفة المشتملة على السجدة؟ وجهان ، والذى يمكن ان يستظهر من جملة من الاخبار هو الاول حيث علق الوجوب فيها على السجدة الظاهرة فى آيها ، كما يدل عليه الخبر المتقدم المروى عن السجاد عليه السلام فان فيه : «ولا قرء آية من كتاب الله فيها سجدة

الاسجد» لكن لما كان الملاك في وجوبها هو المرور بالكلمة الآمرة بالسجود كان المناط هو تلك الكلمة الشريفة لاجميع الآية ، فلو لم يقرء الا نفس الكلمة لكان اللازم وجوب السجود عليه .

(**فان قلت**) فعلى هذا فيجب في كل ما امر فيه بالسجود فيلزم التعدى (ح) عن المواضع الاربعة (قلت) المدعى هو كون سبب الوجوب في هذه الآيات الاربع هو الامر بالسجود ، لان في كل امر مذكور في القرآن بالسجود يجب السجود ، فالاحوط انه لو قرء نفس الكلمة لا يترك السجود وان كان مقتضى الشك في كون سبب الوجوب قرائة الكلمة او الآية بعد منع ظهور الاخبار في الآية هو الاخذ بالمتيقن وهو قرائة الآية بتمامها و الرجوع في ما سواه الى البرائة لكن المسئلة مشكلة لاينبغي ترك الاحتياط فيها (الرابع) ان محل السجود انما هو بعد تمامية الآية ، فلو سجد في اثناء الآية لم يعتد بها ، وهذا في سورتي النجم والعلق واضح ، لوقوع الكلمة الشريفة الآمرة بالسجدة في اخر الآية ، و اما في سورة فصلت فللمرسل المروى في مجمع البيان ، حيث قال فيه : المروى عن ائمتنا ان السجود في سورة فصلت عند قوله ان كنتم اياه تعبدون ، ويثبت في سورة التنزيل بعدم القول بالفصل .

(**اقول**) الواقع في اخر السورة في سورتي النجم والعلق انما هو آية السجدة لا كلمتها فيقع الكلام فيهما ايضاً بناء على كون السبب نفس الكلمة من ان محل السجود هل هو في اثناء الآية بعد قرائة الكلمة او بعد تمام الآية ، لكن الاقوى هو الاخير و ذلك للمرسل المروى في مجمع البيان بانضمام عدم القول بالفصل .

(**الخامس**) تجب السجدة بقرائة ما يجب السجود بقرائته وكذا باستماعه مطلقا سواء قصد استماعها بخصوصها او قصد استماع قرائة القرآن او قصد استماع ما يقرئه القارى ليعلم انه ما ذا يتكلم : وسواء كان القارى مؤمناً او كافراً ، (واما السماع من غير اصغاء) فالمشهور عدم الوجوب به وهو الاقوى وذلك لخبر عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام و فيه قال عليه السلام لايسجد الا ان يكون منصتاً لقرائته مستمعاً لها او تصلى صلوته فاما ان يكون يصلى في ناحيه وانت تصلى في ناحية اخري فلا تسجد اذا سمعت فانه ظاهر في عدم وجوبها الا بالانصات او الاستماع ، واما الاشكال في الخبر من جهة اشتمالها على وجوب

السجدة فيما اذا كانت فی صلوة الجماعة لعدم جواز قرائتها فی الفريضة و عدم جواز الجماعة فی النافلة (فمدفوع) بحمل كون الصلوة التی تقرء فيها العزائم تقية بان صلی خلف المخالف : (والاشكال) بعدم صدق الصلوة معهم فان المصلی انما يصلی منفرداً و ويبرز صورة الايتمام (مندفع) بامكان ارادة هذا المعنی من قوله عليه السلام « او تصلی صلوته » ای تفعل مثل فعله . كما ان الاشكال فی سند الخبر ايضاً بان فيه محمد بن عيسی عن يونس غير مسموع لانه من طريقة القميين الذين يرمون الی الغلو بادنی نقل فضيلة فی النبی او الائمة عليهم الصلوة والسلام .

لكن الانصاف انه لا يخلو عن اشكال حيث ان ذيله « فاما ان يكون يصلی فی ناحية » يدل علی التفصيل بين كون السامع مصلياً اوعدم كونه فی الصلوة فيدل علی عدم وجوب السجود بسبب السماع فی الصلوة فهو اخص من المدعی كما ذهب اليه شيخ الطائفة حيث فصل بين كون السامع في الصلوة فلا يجب و بين كونه خارج الصلوة فيجب ، والاشكال عليه بان فی النسخة المصححة لا توجد لفظة « تصلی » بل الموجود: و انت فی ناحية اخری فيشمل باطلاقه حال عدم كون السامع فی الصلوة كما فی الجواهر (مندفع) بانه علی تلك النسخة ايضاً يكون ظاهراً فی حال الصلوة بقرينة قوله فاما ان يكون يصلی فی ناحية حيث ان كلمة يصلی في ناحية يعطی الظهور فی ان المراد من قوله و انت فی ناحية اخری هو انت تصلی فی ناحية اخری كما لايخفی .

(و كيف كان) فلا اشكال فی الحكم بعد اعتضاد الخبر بالشهرة المحققة وعمل الاصحاب (نعم) يستحب السجود للسماع ، و ذلك لما بظاهره يؤمی الی الوجوب و لكنه محمول علی الاستحباب بقرنية ما تقدم ، كخبر ابی بصير اذا قرء شيئی من العزائم فسمعتها فاسجد ، لكنه كما ترى فی الدلالة علی الوجوب فی صورة الاستماع اظهر ، و خبر علی بن جعفر عن اخيه الكاظم عليه السلام قال سئلته عن الرجل يكون في صلوته فيقرء آية السجدة قال يسجد اذا سمع شيئاً من العزائم الاربع (الخ) وهذا لاريب فی دلالته علی الوجوب الا انه محمول علی الاستحباب جمعاً

(**و قد يستدل**) لعدم وجوب السجود بالسماع بموثق عمار عن الصادق عليه السلام

في الرجل يسمع السجدة في الساعة التي لا يستقيم الصلوة فيها قبل غروب الشمس وبعد صلوة الفجر فقال عليه السلام لا يسجد ، بناء على كون النهي عن السجود من جهة السماع (ولا يخفى ما فيه) فان في الخبر احتمالات (احدها) هذا الذي يتم به الاستدلال (و ثانيها) ان يكون السؤال عن جهة وقوع السماع في الاوقات التي تكره فيها الصلوة ثم المراد بعدم السجود في تلك الاوقات اما يكون نفي وجوبه رأساً او نفي فوريته ثم قوله يسمع السجدة مطلق يشمل ما اذا كانت السجدة عزيمة او مندوبة وهذه الاحتمالات متطرقة في الخبر فعلى الاول منها يتم الاستدلال فيصير معارضاً مع ما يدل على وجوب السجدة بالسماع و على الثاني يكون دالاً على نفي وجوب السجود بالسماع في الاوقات المكروهة للصلوة فيصير معارضاً مع ما دل على وجوبه في جميع الاوقات ، ثم يقع الاشكال في فقه الحديث من حيث ان الصلوة المندوبة في تلك الاوقات مكروهة فكيف صار اصل وجوب السجدة منتفية فيها مع ان الصلوة تكون اعظم من السجود ؟ . . اللهم الا ان يقال ان ملاك كراهة الصلوة انما هو من جهة اشتمالها على السجود و ذلك لتعليل الكراهة في بعض الاخبار بان الشيطان يقول سجد ابن آدم لي ، لكنه يدل على الكراهة لا على نفي الوجوب ، مع ان الكراهة مختصة بالمبتدئة فلا كراهة في ذوات الاسباب ، و على الاحتمال الثالث يدل على نفي الفورية فيكون معارضاً مع ما دل على الفورية ، ثم على احتمال اطلاق السجدة بالنسبة الى المندوبة يكون قابلاً لان يقيد بغير الفريضة فيكون معارضاً مع احدى هذه المعارضات

(**لكن الانصاف**) ان السؤال ظاهر في كونه عن جهة وقوع السماع في الاوقات المكروهة لا عن السماع بما هو سماع و ان الظاهر من السجدة هي الفريضة ، لانصرافها عن المندوبة مع عدم تحير في حكم المندوبة لانها من حيث جواز تركها تترك من غير اشكال ، فيكون الظاهر من السؤال عن السجدة الواجبة في الاوقات المكروهة ، هذا بالنسبة الى صدر الخبر ، ثم ان المتيقن من قوله عليه السلام « لا يسجد » هو نفي الفورية لانفي اصل الوجوب فيدخل في الكلية التي هي انه اذا زال فورية الواجب الفوري فاللازم بقاء اصل وجوبه ، (و الانصاف) كون الخبر في هذا المعنى اظهر ، وعلى هذا المعنى

يسقط الاستدلال و اما كون الخبر بهذا المعنى معمولاً به او غير معمول بهفهو امراخر غير مرتبط بما نحن بصدده من منع صحة الاستدلال به على عدم الوجوب بالسماع

وقد يستدل بخبر على بن جعفر عليه السلام ، وفيه قال عليه السلام يسجد اذا سمع شيئاً من العزائم الاربع ثم يقوم ثم يتم صلوته الا انيكون فى فريضة فيؤمى برأسه ايماء ، و الانصاف ان دلالته على الوجوب اظهر كما لايخفى حيث حكم بالايماء فى الفريضة بدل السجدة .

و قد يستدل بمرسل الدعائم عن الصادق عليه السلام من قرء السجدة او سمعها من قارٍ يقرئها وكان يستمع قرائته فليسجد ، و دلالته كما ترى واضحة ، و انما الكلام فى اعتباره من حيث الارسال ولم يثبت منهم الاطمينان به وان كان لايخلو عن نوع اعتبار لكن الذى يوهنه هو احتمال اعراض القدماء عن العمل به و تحقق الشهرة القد مائيه على وجوب السجدة بالسماع كما يؤمى اليه كلام الجواهر ، حيث يقول فى مقام دفع ما اورد على خبر عبدالله بن سنان بالضعف، بانه منجبر بالاجماع المنقول والشهرة وان كانت لاحقة لاسابقة كما اعترف بهالعلامة الطباطبائى (انتهي) ... حيث ان هذا الكلام منه مشعر بانعقاد الشهرة القدمائية على الوجوب فتأمل . وبالجملة فالانصاف ان المسئلة ملتبسة فالاحوط عدم ترك السجود بالسماع .

(الامر السادس) فيما يعتبر فى سجود التلاوة من الاجزاء و الشرائط الخارجية كالطهارة و الستر و الاستقبال ونحوها والداخلية كوضع الجبهة على ما يصح السجود عليه و الانحناء و تساوى الموقف مع المسجد و نحو ذلك ، (اما بالنسبة الي الاجزاء) من التكبير و الذكر ونحو هما فالحق عدم اعتبار شيئى فيها من ذلك مطلقا قبل السجود و بعده و لا التشهد و السلام و ذلك لعدم الدليل على اعتبار ما ذكر ، الاالذكر فى حال السجود و التكبير بعده فانه قد دل بعض الاخبار على اعتبار هما مثل خبر ابى عبيدة الحذاء عن الصادق عليه السلام قال اذا قرء احدكم السورة من العزائم فليقل فى سجوده سجدت لك (الخ) و ظهوره فى وجوب الذكر من جهة الامر غير قابل للانكار ومرسل النهاية قال وروى انه يقول فى سجدة العزائم لااله الا الله (الى ان قال) ثم يرفع

رأسه ثم يكبر ويدل على اعتبار الذكر والتكبير بل رفع الرأس من السجود ايضاً كما لا يخفى ، (و خبر عمار) عن الصادق عليه السلام و فيه قال عليه السلام ليس فيها تكبير اذا سجدت و لا اذا قمت و لكن اذا سجدت قلت ما تقول فى السجود ، و ظاهره و ان كان ينفى التكبير بعد الرفع فيكون قرينة على حمل مرسل النهاية على الاستحباب لكنه يثبت وجوب الذكر المطلق (ثم ان قلنا) بكون العبرة فى سجود الصلوة على قرائة شيئى ولو كان دعاء فيجمع بين هذا الخبر وبين الخبرين المتقدمين بالاطلاق و التقييد وان قلنا باعتبار خصوص الذكر فيقع التعارض بينه و بين خبرابى عبيدة الدال على الاكتفاء بما ليس بالذكر وان لم يكن بينه وبين المرسل معارضةحيث ان التهليل المذكور فيه من الاذكار وفىمرسل الدعائم انه يدعو فى سجوده بما تيسر منالدعاء ، وهذا يدل على اعتبار شيئى من الدعاء الشامل للتحميد والذكر (وكيف كان) فلا بد من التماس ما يدل علي عدم اعتبار الذكر فيه مطلقا حتى نخرج عن حكم ما يدل عليه هذه الاخبار ، وليس في الاخبار مايدل على نفى الوجوب لكن الاجماع محقق ظاهراًعلى عدم الوجوب فيكون هو المعول (و قد ظهر مما ذكرنا) الدليل على عدموجوب الذكر والتكبير بعد الرفع و اما عدم وجوب التسليم وغيره فلمرسل الدعائم : وان سجد فلا يكبر ولا يسلم اذا رفع و ليس فى ذلك غير السجود (واما الشرائطالخارجية) فالاظهر عدم وجوبالاستقبال وذلكلنقل عدم الخلاف فيه ، مضافاً الىصحيح الحلبي عنالصادق عليه السلام عن الرجل يقرء السجدة و هو على ظهر دابته ، قال يسجد حيث توجهت به فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي على ناقته (الخ) الدال باطلاقه من جهة ترك الاستفصال بين التمكن من النزول وعدمه على العموم ، ولا يعارضه شيئى سوى مرسل الدعائم الدال علي التفصيل بين الجالس و الراكب بوجوب الاستقبال فى الاول دون الثانى ، و فيه : اذا قرأت السجدة و انت جالس فاسجد متوجهاً الى القبلة ، و ان قرئتها و انت راكب فاسجد اينما توجهت (لكنه مطروح) بالاعراض عنه بل اطباق العمل على خلافه .

(**واما الطهارة**) من الحدث فظاهر جملة من الاخبار عدم اعتبار ها بل لم ينقل الخلاف فى ذلك الافي خصوص الخلو من الحيضحسبما يأتى تفصيله (و يدل

علی عدم اعتبارها) من النصوص صحیح الحلبی قال قلت لابی عبدالله عليه السلام یقرء الرجل السجدة و هو علی غیر وضوء قال یسجد اذا کان من العزائم ، و المروی فی المستطرفات عن عن الصادق عليه السلام ایضاً وفیه قال فیمن قرء السجدة وعنده رجل علی غیر وضوء قال یسجد (الخبر) و مرسل الدعائم ، وفیه ویسجد وان کان علی غیر طهارة ، وموثق ابی عبیدة عن الباقر عليه السلام عن الطامث تسمع السجدة قال اذا کانت من العزائم تسجد اذا سمعتها ، کل ذلک مع عدم ما یدل علی اعتبار ها فیه سوی ما یدل علی اعتبار الخلو من الحیض کصحیح عبدالرحمن عن الصادق عليه السلام عن الحائض هل تقرء القرآن و تسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرء ولا تسجد ، وخبر غیاث و فیه لا تسجد (ای الحائض) اذا سمعت السجدة ، لکنهما کما تری مطلقتان و موثق ابی عبیدة مقید بالعزائم فیکون مقیداً لهما حسب ما تقتضیه الصناعة العلمیة ، هذا مع امکان حمل الخبر الاول علی الاستفهام الا نکاری ، و ان استبعده الاستاد دام بقائه لکنه لیس بکل البعید .

واما الطهارة من الخبث فهی وان لم یدل علی عدم اعتبارها خبر ، لکن البرائة عن اعتبارها عند الشک فیه کافیة فی الحکم بالعدم لکون الشک فی الشرطیة التی یکون المرجع فیها البرائة ، مضافاً الی امکان استیاس عدم اعتبارها من عدم اعتبار الطهارة الحدثیة.

واما الستر فالظاهر من تعلیل وجوب الصلوة جالساً مؤمیاً علی العاری بانه یفعل ذلک لئلا تبدو عورته هو الاعتبار من حیث ان ابداء العورة بنفسه صار علة للستر فی حال الصلوة ، لکن اللازم من ذلک هو اعتبار الستر عن الناظر لا الستر الصلوتی فلا یعتبر (ح) فی الساتر فیه ما یعتبر فی الساتر الصلوتی الا ما کان منها یرجع الی بحث اجتماع الامر والنهی کالاباحة ونحوها فتأمل .

و اما اباحة المکان فالظاهر اعتبارها بعین الدلیل الدال علی اعتبارها فی الصلوة (فراجع) هذا بالنسبة الی الشرائط الخارجیة

(و اما الشرائط الداخلیة) فلا اشکال فی اعتبار الانحناء لانه المحقق للسجود عرفاً ، و اما عدم علو المسجد عن الموقف بازید من اللبنة فکذلک ان قلنا بانه تحدید

للسجود شرعاً و الظاهر من التحديد و ان كان بالنسبة الي السجود الصلوتى الا انه يستكشف منه ان السجود مطلقايكون فى الشرع كذلك ، اما اعتبار تساوى بقية الاعضاء بعضها مع بعض فحيث لم يكن لاعتباره فى الصلوة دليل فعدم اعتباره هنا اولى ، و اما وضع الجبهة على مايصح السجود عليه فمقتضى الاطلاقات المتقدمة فى باب ما يعتبر فى مسجد الجبهة اعتباره هنا لعدم تقيده بالسجود الصلوتي مضافاً الى ما فى بعضها من التعليل فى المنع عن السجود علي المأكول بان السجود عليه تشبه لعبادة الدنيا وزخارفها كما ان اطلاقات اعتبار وضع الاعظم السبعة فى حال السجود كافية فى التمسك بها لاعتبار وضع الاعظم السبعة فى مطلق السجود ، وكذا اطلاق اعتبار عدم ازدياد العلو عن مقدار اللبنة ايضاً كاف فى الاستدلال على اعتباره ، (وبالجملة) فهذه الشرائط الثلثة من الداخلية كلها معتبرة فى السجود هنا لاطلاق ادلة اعتبارها .

واما شرائط الستر فما يرجع منها الى باب اجتماع الامر والنهى يكون معتبراً لكن الظاهر انه ليس شيئى منها هنا من هذا القبيل فان الحرير والذهب والغصب و الميتة وان كان كلها مما يحرم لبسه بحرمة نفسية لكن لايكون متعلق الحرمة هو بعينه السجود لكى يتحد مورد الامر مع مورد النهى ، بل الظاهر تلازم عنوان المتعلق به الامر مع ما تعلق به النهى فان الامر متعلق بالسجود الذى هو الانحناء المخصوص حسبما عرفت ماهيته والنهى عن الغصب متعلق بالانتفاع بالمغصوب فلا يكون العنوانان متحدين و كذا عنوان الحرير والذهب والميتة ،(وبما ذكرنا ظهر) صحة التفرقة فى الغصب بين غصبية المكان فيقال فيها بالبطلان و بين غصبية اللباس فيحكم فيها بالصحة لاتحاد متعلقى الامر والنهى فى الاول دون الثانى ،وقدمر سابقاً ان ملاك الحكم بالبطلان هو الاتحاد و كون الهوية الواحدة مصداقاً للطبيعتين احديهما قد تعلق بها الامر والاخرى تعلق بها النهى ، و اما مع عدم الاتحاد فلا وجه للبطلان مع المندوحة ، (و اما اعتبار ان لايكون مما لا يؤكل) فلا دليل عليه فى المقام لعدم حرمة لبسه ذاتاً واختصاص دليل مانعيته بالصلوة ،

فتحصل من جميع ما ذكرنا انه لايعتبر فى سجود التلاوة من حيث الاجزاء شيئى سوى نفس السجود و من الشرائط الخارجية شيئى الا الستر و اباحة المكان ،

ومن الداخلية الاوضع الجبهة على ما يصح السجود عليه و وضع الاعظم الستة الباقية على الارض و عدم الاختلاف بين الموقف و المسجد بازيد من اللبنة ، « ثم ان هذه الامور » معتبرة في مطلق السجود حتى سجود الشكر فلو اخل بها او ببعضها مع الاتيان بالسجود بعنوان الوظيفة الشرعية لم يبعد ان يكون تشريعاً ، نعم لا بأس به كذلك بعنوان مطلق التعبد لا بقصد خصوص الوظيفة .

(**بقي هنا امر**) وهو انه يمكن استظهار عدم اعتبار وضع الاعظم السبعة في السجود على الارض ولا استقرار ها من ما تقدم من صحيح الحلبي الدال على عدم اعتبار الاستقبال فان جواز السجود على ظهر الدابة يدل بالالتزام على جواز ترك وضع الاعظم السبعة و الاستقرار ايضاً ، لكن يدور الامر بين اختصاصه بصورة الحرج كما هو الغالب في الراكب حيث يصعب عليه النزول والركوب او اختصاصه بالسجدة المندوبة كما يشعر به التشبيه بالصلوة المندوبة ، فالمتيقن منه (ح) عدم الاعتبار في السجدة المندوبة مع تعسر النزول وكذا في الواجبة ، و اما في السجدة الواجبة مع التمكن من النزول من غير حرج فلا ، لعدم كون احد الامرين اولى بالتقييد من الاخر و (ح) فيؤخذ بالمتيقن و يرجع في الزائد الى المطلقات الدالة على اعتبار الاستقرار ووضع الاعظم في السجود على نحو الاطلاق .

(الفصل الثامن في التشهد)

ولا اشكال في اصل وجوبه في الثنائية مرة وفي غيرها مرتين للاجماع على وجوبه كذلك ولم ينقل من احد الخلاف في ذلك وانما المخالف من غيرنا كابي حنيفة والشافعي نعم يقع الكلام في امرين (الاول) ان الظاهر وجوب الشهادتين على الكيفية المعهودة في التشهد الاول والثاني بلا تفصيل بينهما وذلك لما تقتضيه الصناعة العلمية من حمل المطلق على المقيد (وتوضيحه) ان في المقام طوائف من الاخبار (منها) ما يدل على اعتبار الشهادتين في كلا التشهدين (و منها) ما يدل باطلاقه على الاكتفاء بالمرة في التشهد الاول كان معه الشهادة الثانية ام لا ، ولا ريب في ان مقتضي الجمع هو تقييد اطلاقه بما دل على

اعتبار الشهادتين ، ثم ان ما دل على اعتبار هما ايضاً مطلق من حيث ذكر « وحده لا شريك له » فى الشهادة الاولى و «عبده و رسوله» فى الشهادة الثانية فيقيد بما دل على اعتبار هما فى الاولى والثانية و مادل على الاكتفاء بالشهادتين ايضاً مطلق من حيث تعقبها بالصلوة على النبى و آله ، فيقيد بما دل على اعتبارها فيصير المتحصل من ضم الاخبار بعضها الى بعض وحمل مطلقاتها على مقيداتها هو وجوب التشهد بصورته المعهودة التى عليها العمل و هو المطلوب

(**الثانى**) ان الظاهر اعتبار الجلوس فى التشهد بمقداره مستقراً وذلك لما دل على اعتباره من جملة من الاخبار (فراجع)

(مسئلة)

المشهور استحباب الصلوة على النبى صلى الله عليه وآله وسلم عند ذكر اسمه الشريف و ذهب جماعة الى وجوبها ، ويدل عليه جملة من الاخبار الظاهرة فى الوجوب مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ذكرت عنده ولم يصل علىّ فقد دخل النار فابعده الله ، وليس فى البين قرينة على حمل مثل ذلك على الاستحباب و ان كان بعض الاخبار له ظهور فى ذلك ، لكن دعوى الاجماع على الاستحباب مستفيض « وبالجملة » فان تم الاجماع فهو ، و الا فالعمل على الاخبار الدالة على الوجوب ولاريب فى عدم حصول الاطمينان بحصوله بعد نقل القول بالوجوب عن جماعة من الفقهاء ، فعلى هذا فالاحوط عدم تركها .

ثم ان هنا فروعاً (الاول) ان الظاهر اختصاص الوجوب على القول به بذكر اسمه المختص به صلى الله عليه وآله وسلم او الصفات والكنى المختصة به واما الصفات الغير المختصة كالهاشمى و العربى و المكى و القرشى و نحو ها فالظاهر عدم الوجوب ، و ذلك لانصراف قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ذكرت عنده عما اذا كان الذكر بمثل هذه الصفات و ظهوره فيما كان ذكراً له بالعنوان الاولى ، وعلى هذا فلا يجب بذكر الضمير الراجع اليه ايضاً (الثانى) الظاهر تكرار الحكم بتكرار الذكر فيما اذا تخلل الصلوة بعد كل ذكر ، وهذا بخلاف ما اذا ذكر مكرراً من غير تخلل الصلوة فان الظاهر فيه الاكتفاء بصلواة واحدة «الثالث»

الظاهر تبعية الصلوة على آله صلى الله عليه وآله وسلم وعترته له في الوجوب والاستحباب وذلك لما يستفاد من الاخبار من كون الصلوة عليه بدون الصلوة على اله بتراء (فراجع).

(**الرابع**) الاقوى حصول الامتثال بالصلوة عليه كيفما اتفق ولو كان بلفظ «صلى الله عليه و آله» و نحو ذلك مما يقرب منه (الخامس) الظاهر عدم اختصاص هذا الحكم بغير حال الصلوة بل يجب او يستحب اذا ذكر عنده و هو في الصلوة و ذلك للاطلاق،

(الفصل التاسع في التسليم)

وتنقيح الكلام فيه برسم امور (الاول) في حكمه، و المشهور على وجوبه، وعن جماعة كالشيخين والعلامة في بعض كتبه الاستحباب، لكن الظاهر من القائلين به هو استحباب الصيغة الاخيرة، وذلك لان السلام قد يطلق على احدى الصيغتين و قد يطلق على خصوص الاخيرة، ومقتضى تلويحات في كلماتهم هو ارادة الاخيرة، نعم المنقول عن المفيد ظاهر في استحباب مطلق السلام حيث يقول: فاذا تشهد خرج عن الصلوة، لكنه ايضاً سهل من جهة عدم التنافي بين وجوبه وبين عدم كونه من اجزاء الصلوة كما سنوضحه عن قريب وانه لا داخل في الصلوة ولا خارج عنها بل يكون امراً بين الامرين (و بالجملة) فيمكن دعوى عدم الخلاف منافي وجوبه و ان وقع الخلاف في جزئيته.

(**الثاني**) في الاستدلال على وجوبه، (اعلم) انه يدل على وجوبه طوائف من الاخبار (منها) ما ورد من قوله عليه السلام تحريمها التكبير و تحليلها التسليم، و تقريب دلالته ان التعبير بالتحريم والتحليل انما هو لامر ارتكازي بين العرف، حيث انهم كانوا من زمن الخليل عليه السلام يحرمون بالحج و يحللون بعد قضاء وطرهم و كان المحلل عندهم من اجزاء الحج و به يخرجون عن الحج فكان الامام عليه السلام اراد بيان ان المحلل في باب الصلوة يكون كالمحلل في الحج الذي يعرف كل احد انه من اجزاء الحج و واجباته وان به يحصل الخروج عن افعال الحج وهذا ظاهر بعد الالتفات الى ما بيناه من ارتكازية دخول محلل الحج في افعاله، و اما استفادة انحصار المحلل بالتسليم فيمكن ان يستظهر من نفس تقابله بالتكبير حيث ان انحصار التحريم بالتكبير

مع مقابلة تحليل التسليم به يدل على انحصار المحلل بالتسليم كما كان المحرم منحصراً بالتكبير ، مضافاً الى ان نفس قضية تحليلها التسليم مفيد للحصر سواء قلنا بان تحليلها خبر مقدم و التسليم مبتداء مؤخر اوقلنا بالعكس ، اما على الاول فواضح لكون تقديم ما حقه التأخير مفيداً للحصر ، و اما على الثانى فلان المبتداء و الخبر اذا كان كلاهما معرفاً فالكلام يفيد الحصر كما فى مثل زيد القائم .

(لايقال) ان اضافة التحليل الى الضمير المضاف اليه الراجع الى الصلوة لاتفيد التعريف لكونها اضافة لفظية (لانا نقول) نمنع اولاً كون اضافة المصدر الي معموله من قبيل الاضافة اللفظية بدعوى اختصاصها باضافة الصفة الى معمولها كاسمى الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة (وثانياً) لوسلم كون اضافة المصدر الى معموله من قبيل الاضافة اللفظية فكون الضمير في قوله « تحليلها » معمولاً له ممنوع اذا لمراد به هو الفاعل او المفعول به لا مطلق ملابسات الفعل ، و من الواضح ان الصلوة التى هى مرجع الضمير المضاف اليه ليست فاعلاً للتحليل ولا مفعولاً له بل هى محل لوقوع التحليل وليس اضافة الصفة الى مطلق ملابساتها من قبيل الاضافة اللفظية بل هى منحصرة باضافة الصفة الى الفاعل او المفعول به

(و منها) ما ورد فى وجه تشريع التسليم محللاً الظاهر فى وجوبه و انه الجزء المخرج الذى هو برزخ بين الداخل والخارج ، ففى خبر الهاشمى الذى سئل عن الصادق عليه السلام عن معنى التسليم فى الصلوة ، فقال عليه السلام التسليم علامة الامن وتحليل الصلوة ، قلت وكيف ذلك جعلت فداك ؟ قال عليه السلام كان الناس فيما مضى (الى ان قال) فجعل التسليم علامة للخروج من الصلوة و تحليلاً للكلام ، وغير ذلك من الاخبار الظاهرة فى كونه واجباً و انه مخرج عن الصلوة فيكون امره بين الداخل والخارج (ومنها) ما ورد فى باب الخلل من النصوص الدالة على كون محل سجدتى السهو و قضاء التشهد والسجدة وصلوة الاحتياط بعد التسليم ، وما ورد من وجوب قضاء التشهد اذا تذكر نسيانه بعد التسليم فتأمل لانه لادلالة فيه على جزئية التسليم ولاعلى وجوبه ، و انما يدل على كونه مخرجاً وهذا مما لا كلام فيه (ومنها) ماورد فى باب صلوة المسافر انه لوزاد فى صلوته

ركعتين فاتى بالصلوة تماماً وجب عليه الاعادة معللاً بانه زاد فى فرض الله ، ولايخفى انه لايتم الابناء على جزئية التسليم لانه لو لم يكن جزء لم تكن الزيادة زيادة فى فرض الله بل شيئى اتاه بعده ، وهذا فى صورة السهو ظاهر وكذافى صورة العمد بان يأتى بالصلوة تماماً عمداً و ان كان ربما يقال فيه بعدم وقوع الامتثال من جهة عدم قصد المأمور به ، لكنه مندفع بانه ليس الا تشريعاً فى القصد و اما المأتي به خارجاً فالركعتان الاؤليان منطبق على المأمور به ، و الزيادة امر خارج عنه فيكون كما اذا قصد الاتيان بالصلوة مع تعقبها بصلوة اخرى غير مأمور بها تشريعاً ، حيث ان تشريعها لايسرى الى الصلوة الاولي

(**اقول**) هكذا افيد ، لكنه لايخلو عن تأمل ، بل التحقيق ان يقال اما ان يكون الداعى فى اتيانه بالصلوة هو الصلوة تماماً بحيث لولا ها لم يأت بالقصر اصلا (وبعبارة اخرى) يكون المنوى عبارة عن الركعتين الاولين بشرط شيئى بوصف تقييد هما بذلك ، او يكون داعيه هو الاتيان بالمأمور به لكن يقصد اتيان الزائد عنه تشريعاً (فعلى الاول) فلا وجه للحكم بالصحة لانه لم يقصد المأمور به ولم يكن محركه الامر الواقعى ، وعلى الثانى فلا مانع من صحة الصلوة المأتى بها ولو قارنها ما يكون تشريعاً فظهر ان الحق هو التفصيل . (و ما استدل به للقول بالندب) او يمكن ان يستدل به له ايضاً عدة من الاخبار (منها) صحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السلام قال اذا استويت جالساً فقل اشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له و اشهد ان محمداً عبده و رسوله ثم تنصرف ، و دلالته على عدم وجوب التسليم واضحة (وفيه اولاً)ان المراد من الانصراف هو التسليم (١) كما يظهر من اخبار اخر كالمروي عن الصادق عليه السلام عن السلام عليك ايها النبى انصراف هو ؟ فقال لا ، ولكن اذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو انصراف (وثانياً) على تقدير تسليم كون الانصراف ظاهراً فى معناه المتعارف لا التسليم فبان غاية ما فى هذا الخبر دلالته على عدم الوجوب بالاطلاق فيقيد بالاخبار المتقدمة الدالة على الوجوب

---

(١) ويدل عليه الامر بالانصراف ، ولو كان المراد حصول الانصراف بعد التشهد لكان حق التعبير ان يقال «انصرفت» بدل الامر بالانصراف كما ورد التعبير به فى صحيح الحلبى عن الصادق عليه السلام قال فان قلت السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد انصرفت

لكونها مقيدات كما انه باطلاقه يدل على عدم وجوب الصلوة على النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى التشهد و يقيد بما دل على وجوبه (ومنها)صحيح الفضلاء عن الباقر عليه السلام قال اذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلوته ، و ان كان مستعجلا فى امر يخاف ان يفوته فسلم و انصرف اجزئه ، وجه الدلالة ظهور قوله عليه السلام اذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلوته «و فيه» انه بقرينة ذيله اعنى قوله كان مستعجلا «الخ» فى دلالته على وجوب التسليم اظهر ، فيحمل الصدر على الاجزاء و المضى باعتبار عدم وجوب التحيات الواردة فى التشهد و كون الواجب انما هو الشهادتين ، مع انه لو سلم دلالته فلا يكون الا بالاطلاق فيقيد بالاخبار المتقدمة كما يقيد بما دل على وجوب وحده لاشريك له ، او عبده و رسوله او الصلوة على النبى و آله .

(**ومنها**) صحيح على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام وقد سئله عن المأموم يطول الامام فتعرض له الحاجة قال يتشهد وينصرف فيدع الامام ، وتقريب دلالته والجواب عنه كالخبر الاول فلا نعيده .

(ومنها) موثق يونس بن يعقوب قال قلت لابى الحسن عليه السلام صليت بقوم صلوة فقعدت للتشهد ثم قمت ونسيت ان اسلم عليهم فقالوا ما سلمت علينا ، فقال عليه السلام لم تسلم وانت جالس ، قلت بلى ، قال لاباس عليك ولو نسيت حتى قالوا لك واستقبلتهم بوجهك فقلت السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، وتقريب دلالته واضح (و فيه) انه ظاهر فى كون المنسى هو السلام الاخير وذلك بقرينة قوله ، ان اسلم عليهم ، و« ماسلمت علينا» وجواب الامام عليه السلام : فقلت السلام عليكم (الخ) فلا يدل على المدعى من عدم وجوب القدر المشترك بين الصيغتين حسبما يأتى تحقيقه ، مع انه مختص بصورة النسيان و من الواضح انه عند القائل بالوجوب لايكون جزء ركنياً تبطل الصلوة بنسيانه ، مع انه على تقدير تسليم دلالته على عدم الوجوب ايضاً يكون بالاطلاق فيقيد بما تقدم من الاخبار

(**ومنها**) صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام انه سئل عن الرجل يصلى ثم يجلس فيحدث قبل ان يسلم قال تمت صلوته ، وفى معناه غيره (وفيه) انه لادلالة فيه على عدم وجوب التسليم كما ان ماورد من نظيره فى وقوع الحدث قبل التشهد لايدل على عدم وجوب التشهد

بل انما يدل على عدم مبطلية الحدث اذا وقع فى الصلوة قبل السلام اوقبل التشهد ، وقد افتى الصدوق «قده» بمضمونه و انه لايبطل تخلل الحدث بعد تحقق اركان الصلوة .

(**ومنها**) ما رواه الحلبى عن الصادق عليه السلام قال اذا التفتّ فى صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشاً وان كنت قد تشهدت فلاتعد ، وتقريب دلالته ايضاً واضح «و فيه» انه يمكن ان يكون المراد بالتشهد هو المعهود منه وهو الشامل للتسليم الواجب اعنى السلام علينا كما ربما يطلق على المجموع من جهة جعل العامة اياه من اجزاء التشهد ، مع انه لايكون دلالته ايضاً الا بالاطلاق فيقيد بما قدمناه (و منها) ماورد من صحة صلوة من زاد خامسة فى صلوته اذا جلس عقيب الرابعة بقدر التشهد ، حيث انه يدل على انه بالجلوس بمقدار التشهد يخرج عن الصلوة فلا يكون الخامسة مبطلة(وفيه ما لايخفى) حيث انه غير معمول به اولا ، وانما يدل على الاكتفاء بمقدار الجلوس للتشهد مع عدم التشهد فيلزم منه عدم وجوب التشهد ايضاً ثانياً ، فلا محيص من حمله على التقية .

فقد تحصل من مجموع تلك الاخبار بعد ضم مطلقاتها الى مقيداتها امور (الاول) ان التسليم مخرج عن الصلوة غير مبطل لها لو وقع فى موقعه ، ولو وقع فى غير موقعه كان مخرجاً مبطلاً وليس حاله كحال سائر اجزاء الصلوة من القرائة و الذكر و الدعاء لكى لايكون مبطلاً اينما وقع ، بل مقتضى مخرجيته هو الخروج به عن الصلوة حيثما وقع غاية الامر انه اذا لم يكن فى موقعه يكون مخرجاً مبطلاً كبقية المبطلات واذا وقع فى موقعه يكون مخرجاً غير مبطل ، ولازم ذلك هو انه اذا وقع بعد التشهد الاول (فى غير الثنائية) كان مبطلاً ولو كان سهواً لانه به يخرج عن الصلوة فلا يبقى محل لاتيان المنسى من الركعات ، لكن قد ورد النص بان من نقص ركعة يأتى بها بعد السلام اذا كان التذكر قبل الاتيان بالمبطل فيخرج به عن حكم مخرجية السلام فيما كان السهو عن الركعة ، ويلحق به سهو الركعتين او ازيد بتنقيح الملاك ، لكن لايتعدى الى غير الركعة ممانسى من اجزاء الصلوة ، فلو اتى بالسلام قبل الاتيان بالسجدتين يحكم بالبطلان لابتدارك المنسى ، وسيأتى تفصيل ذلك فى مباحث الخلل انشاء الله تعالى ، (و كيف كان) فالغرض هنا بيان كون السلام كلاماً آدمياً

مخرجاً غير مبطل، فلكونه كلاماً آدمياً لو وقع فى غير محله يكون مبطلاً ليس شأنه كسائر الاجزاء (الثانى) انه جزء من الصلوة لكن لا كسائر الاجزاء منها بل هو برزخ بين كونه داخلاً وخارجاً ، ومعنى ذلك انه مالم يتحقق السلام يكون المصلى فى الصلوة ويكون خروجه عنها باتيان السلام ، وهذا بخلاف سائر الاجزاء حيث انه باتيان التشهد مثلا لا يخرج عن الصلوة ، فالتشهد جزء داخلى والسلام جزء خارجى اى يحصل ختم الصلوة به و ان شئت قلت انه آخر الاجزاء الذى به يتحقق الخروج الغير المبطل (الثالث) انحصار المخرج الغير المبطل به فلايحصل ذلك بغيره من كلام الادميين ولا بغير الكلام من سائر المبطلات فانها و ان كانت مخرجات لكنها مبطلة للصلوة ، و التسليم مخرج غير مبطل .

(الامر الثالث) من الامور التى يبحث عنها فى باب السلام فى ان الواجب من السلام ماذا ؟ ... اعلم انه قداختلف فى وجوب الصيغتين واستحبابهما على اقوال (احدها) القول باستحبابهما معاً وهذا هو الذى تقدم الاستدلال له والجواب عنه (الثانى) القول بوجوبهما معاً ، وهذا لادليل عليه من الاخبار يمكن الاستدلال له به «الثالث» القول بوجوب السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين تعييناً واستحباب السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ودليله ما ورد مما يدل على وجوب الصيغة الاولى ، ولكنه معارض بما دل على وجوب الثانية (الرابع) القول بوجوب الثانية تعييناً و استحباب الصيغة الاولى ، و دليله ما ورد من الاخبار الدالة على وجوب الثانية ، ولكنه معارض بما دل على وجوب الاولى (الخامس) التخيير بين الصيغتين مع استحباب الاخرى بعد الاتيان بما بدء به ، وهذا القول و ان صح من حيث الحكم بوجوب ما بدء به لكونه مقتضى الجمع بين ما دل على وجوب الاولى وما دل على وجوب الثانية ، لكن لادليل على استحباب الصيغة الاخرى بعده على نحو الاطلاق (السادس) هو القول الخامس لكن مع اختصاص الاستحباب بالصيغة الثانية لو بدء بالاولى دون العكس ، وهذا هو الاقوى لما يدل عليه جملة من الاخبار .

ثم انه ربما يورد على هذا القول بانه كيف يجمع بين استحباب الصيغة الثانية فى الصلوة وبين مخرجية الصيغة الاولى مع ان لازم مخرجيتها وقوع الصيغة الثانية خارج

الصلوة . (ويمكن الجواب) بوجهين (الاول) ان المحلل عند الاتيان بالثانية عبارةعن مجموع الصيغتين مع كون الاولى واجبة و الثانية مندوبة ولاغرو فى كون المركب من الواجب و المندوب محللاً بعد قيام الدليل عليه (و بعبارة اخرى) يكون المحلل هو الامر المردد بين الطويل والقصير فعندعدم الاتيان بالاخيرة يكون المحلل عبارةعن الاولى و عند الاتيان بها يكون المجموع محللاً لكن الثانية مستحبةعلى كلا التقديرين (الوجه الثانى) ان الثانية تكون جزء ندبياً من السلام لامن الصلوةفيكون المحلل هو السلام بماله من الاجزاءالواجبةوالمندوبة ، وهذااولى فى عالم الاعتبارمن الوجه الاول (وكيف كان) فبكل من الوجهين يصحح دخول الثانية فى الصلوة مع الالتزام باستحبابها بعدقيام الدليل على استحبابها ، ولا منافاة بين كون الواجب هو ما بدء به من الصيغتين مع اتصاف الصيغة الاولى ايضاً بالاستحباب لان المراد من استحبابها هو استحباب البدئة بها لكى يجمع بين الصيغتين لما اشرنا اليه من اختصاص الاستحباب بالصيغة الثانية بعد الاولى دون العكس و ليس المراد باستحباب الاولى هو اختيار افضل افراد الواجب التخييرى كما لايخفى .

(الامر الرابع) هل المعتبرفى السلام المخرج هو الاتيان بالتسليم بقصدالخروج او يعتبر عدم قصد عدم الخروج ولو لم يكن قاصداً للخروج ؟ اولا يعتبر شيئى من ذلك ؟ وجوه ، اقويها الاخير ، وذلك لما ورد في جملة من الروايات مثل قول الباقر عليه السلام شيئان يفسد الناس بهما صلوتهم (الى ان قال) وقول الرجل السلام علينا و على عباد الله الصالحين يعنى فى التشهد الاول ، و فى معناه غيره ، ومن المعلوم انهم لايأتون بهذا السلام فى التشهد الاول بقصد الخروج عن الصلوة بل انما يأتون به بعنوان انه جزء من التشهد ، و مع ذلك حكم عليه بالافساد ، فيدل على عدم اعتبار قصد المخرج بل عدم مضرية قصد الخلاف ، **هكذاقرر** (وفيه نظر) لان غاية ما يستفاد من هذه الاخبار ابطال الصلوة بها و لو مع عدم قصد الخروج بها و هذا اجنبى عن عدم اعتبار قصد الخروج بمايخرج به من الصلوة من المخرج الغيرالمبطل كما لايخفى ، فلا بد من اعتبار عدم قصد الخلاف لو لم نقل باعتبار قصد الخروج ، و ان كان لا دليل على اعتبار قصد

الخروج اصلا .

(**الامر الخامس**) المنقول عن بشرى سيد بن طاوس (قـده) مخرجية الصيغة الاولى لو بدء بها مع وجوب الثانية بحيث لو صدرعنه المنافى بين الصيغتين لفعل حراماً و ان لم تبطل به الصلوة ، ونسب الميل اليه الى الشهيد (قده) **وهذا عجيب** لان المستفاد من الاخبار هو ما قدمناه من التخيير بين الصيغتين مع استحباب الثانية بعد الاولى دون العكس ، وبعض الاخبار وان كان ناطقاً بوجوب الصيغة الثانية كما هو قول العامة ايضاً الا انه يجب الخروج عنه بحكم مادل على مخرجية الاولى ايضاً مثل ماورد من ان الصيغة الاولى انصراف

(**الامر السادس**) هل الواجب فى السلام هو قصد الدعاء اويعتبر عدم قصـد التحية ولولم يقصد الدعاء اولا يعتبر شيئى من ذلك بل لوقصد به التحية لكان مخرجاً غير مبطل ايضاً ؟ . وجوه ، من كونه جزءً من الصلوة والكلام الآدمى لايكون جـزء منها ، ومن انه متوسط بين الجزء الداخل و الامر الخارج ولذا لووقع فى غير محله كان مبطلاً وليس ذلك الامن جهة كونه كلاماً آدمياً فلا يعتبر فيه قصد الدعاء لكن يضر به قصد التحية لمكان كونه من اجزاء الصلوة ايضاً المنافى جزئيته مـع قصـد التحية ، هذا مضافاً الى ماورد من كون السلام اسماًمن اسماء الله تعالى وانه سلام وامن للامام من قبل الله تعالى حيث انه يشعر بكونه دعاًء لاتحية مع انه لو كان تحية لوجب رده على المأمومين كما يجب رد السلام و لو كان المسلم عليه فى الصلوة و هو شيئى لم يعرف من احد القول به (والاقوى) هوالوجه الثانى اعنى اعتبارعدم قصد التحية و لولم يقصد به الدعاء . (الامر السابع) يستحب تكرار الصيغـة الاخيرة علـى المأموم اذاكان على شماله من يصلى مثله لا مطلقا فلا يستحب ذلك على من لم يكـن علـى شماله احد ولا على غير المأموم من الامام والمنفرد . وذلك لمـا يستفاد من مجمـوع الاخبار الواردة فى هذا الباب بعد حمل مطلقا تها على مقيد اتها (ولامعارض لها)فى ذلك سوى خبر مفضل[1] ابن عمر الدال على استحباب التسليم للماموم ثلا ثاً ، واحدةرداً

(١) ينبغى نقل الخبر بطوله تيمناً ، قال فى الوسائل : فى العلل بالاسناد السابق عن المفضل بن عمر، قال سئلت ابا عبدالله(ع)لاى علة يسلم على اليمين ولا يسلم على اليسار ، قال(ع)لان الملك*

على الامام ويكون تحية للملا ئكة ، والثانية على من فى يمينه والملكين الموكلين به، والثالثة على من فى يساره وملائكته الموكلين به ، لكنه غير معمول به ولم يظهر من احد من الاصحاب الفتوى به .

ثم انهم ذكروا استحباب ايماء الامام بصفحة وجهه الى يمينه ، والمنفرد بمؤخر عينيه الى يمينه و المأمـوم يسلم الى الجانبين اذا كان على يساره احـد مؤمياً بصفحة وجهه ، (وهذا التفصيل) فى الالتفات بين الامام والمنفرد والمأموم مما لادليل عليه من الاخبار يعتد به و ان كان ربما يستدل علـى استحباب التفات المأ مـوم بصفحة وجهـه بصحيح ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال اذا كنت فى صف فسلم تسليمة عن يمينك وتسليمة عن يسارك معللاً بقوله عليه السلام لان عن يسارك من يسلم عليك ، و فى معناه غيره المعبر فيه بكلمة عن ، ولايخفى عدم ظهوره فى المدعى ضرورة عدم معلومية كون المراد مـن كلمة « عن » معنى « الى » مقدراً للالتفات ، لكى يصير المعنى « ملتفتاً الى يمينك » ومع اجماله لايكون دليلا على المدعى ، مع ورود هذا التعبير فى المنفرد ايضاً كقول الصادق عليه السلام فى خبر ابى بصير ايضاً (اذا كنت وحدك فسلم تسليمة واحدة عن يمينك) مع انهم افتوا باستحباب الايماء بمؤخر العين للمنفرد دون صفحة الوجه ،(وبالمردى)عن العلل عن مفضل بن عمر ، وفيه قلت لاى علة يسلم على اليمين (الخ) و الظاهر مـن لفظة (على) وان كان التوجه الى اليمين لكنه بهذا المعنـى الظاهر منه اعنى كـون

---

*الموكل الذى يكتب الحسنات على اليمين والذى يكتب السيئات على اليسار ، والصلوة حسنات ليس فيها سيئات فلهذا يسلم على اليمين دون اليسار ، قلت فلم لايقال السلام عليك ، والملك على اليمين واحد لكن يقال السلام عليكم ؟ قال ليكون قد سلم عليه و على من على اليسار و فضل صاحب اليمين عليه بالايماء اليه ، قلت فلم لايكون الايماء بالوجه ، ولكن يكون بالانف لمن صلى وحده ، و بالعين لمن يصلى بقوم ؟ قال(ع)لان مقعد الملكين من ابن آدم الشدقين وصاحب اليمين على الشدق الايمن ويسلم المصلى ليثبت له صلوته فى صحيفته ، قلت فلم يسلم الماموم ثلاثاً ؟ قال(ع)تكون واحدة رداً على الامام وتكون عليه وعلى ملكيه ، وتكون الثانية على يمينه والملكين الموكلين به ، و تكون الثالثة على من على يساره والملائكة الموكلين به ، ومن لم يكن على يساره احد لم يسلم على يساره الا ان تكون يمينه على الحائط و يساره الى من صلى معه خلف الامام فيسلم على يساره ، قلت فتسليم الامام على من يقع ؟ قال(ع)على ملكيه والمأمومين ، يقول لملكيه : اكتبا سلامة صلوتى مما يفسدها ، ويقول لمن خلفه : سلمتم وامنتم من عذاب الله عزوجل .

السلام تحية على من على اليمين لايكون معمولا به لما تقدم في الامر السادس من اعتبار عدم قصد التحية بالسلام فلا بدان يراد به غير التحية ولم يعلم ظهوره (ح) في معنى يمكن ان يجعل دليلا على المدعى، .

هذا بالنسبة الى المأموم (واما الامام) فقد يستدل له بخبر المفضل بن عمر، وفيه قلت فلم لايكون الايماء بالتسليم بالوجه كله و لكن كان بالانف لمن يصلي وحده، و بالعين لمن يصلي بقوم (الخ) و لكن لادلالة فيه على استحباب الايماء بصفحة الوجه الذى هو المدعى، اذ الايماء بالعين لايلازم الايماء بصفحة الوجه كما لايخفى (نعم) يمكن ان يجعل دليلا على استحباب ايماء المنفرد بصفحة الوجه، حيث ان الايماء بالانف لايمكن الا بالايماء بالوجه كما هو ظاهر، لكنه لايصير ايضاً دليلاً، لما تقدم من عدم العمل بهذا الخبر وعدم ظهور الايماء بالانف في هذا المعنى، مع معارضته بما دل على استحباب التوجه الى القبلة كصحيح عبدالحميد عن الصادق عليه السلام و فيه و ان كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة (و بالجملة) لم يظهر لشيئي مما ذكروه مدرك يعتمد عليه.

(الامر الثامن) لاينبغي الاشكال ظاهراً في وجوب ضم «وعلى عباد الله الصالحين» الى «السلام علينا» لعدم اطلاق في الاخبار يدل على الاكتفاء بالسلام علينا بل ما ورد فيها انما هو منضم الى وعلى عباد الله الصالحين (و اما كلمة ورحمة الله وبركاته) فوجوبها لايخلو عن اشكال، و منشأه ورود مطلقات دالة باطلاقها على الاكتفاء بالسلام عليكم مؤيداً بدعوى نفي الخلاف بل الاجماع على استحباب زيادة ورحمة الله وبركاته، وورود ما يدل على اضافة و رحمة الله كما في بعض الاخبار اوهي مع كلمة وبركاته كما في بعض اخر الصالح لان يكون مقيداً لتلك المطلقات مع منع اطلاقها بدعوى كونها للعهد بمعنى الاشارة الى الصيغة المعهودة اعني السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وهذا ليس بكل البعيد، مضافاً الى موافقة المطلقات مع العامة الغير الصالح لمعارضتها مع المقيدات من تلك الجهة ايضاً مع تحكيم كل مقيد على المطلق دائماً ولو لم يكن في المطلق شائبة التقية، و امادعوى الاجماع على الاستحباب فممنوع بمصير جماعة الى الوجوب، ولايخفى ان

الوجه الثانى احوط لولم يكن اقوى بل مقتضى الصناعة هو الفتوى بالوجوب لما ذكرناه .

(الامر التاسع) قد تقدم ان الاقوى عدم اعتبار قصد الخروج بالسلام بل يقع الخروج كيفما وقع وانما وقع ولو سهواً أو نسياناً أو عمداً بقصد الخروج اولا بقصده الا فيما لو سهى عن ركعة او ركعتين كما تقدم وسيأتى تفصيله (ولو سبق الى لسانه) غلطاً بان كان مريداً للتشهد او للدعاء مثلا فسبق السلام الى لسانه فهل هذا ايضاً مخرج كالسهو اولا؟ وجهان ، الاقوى عدمه لعدم الدليل على حصول الخروج به بدعوى انصراف الادلة الى ما كان وقوع السلام عن ارادة في فعله لكى يكون امراً اختيارياً ولو لم يأت به بداعى الخروج ، والمسبوق الى اللسان غلطاً لا يكون فعلاً اختيارياً صادراً عن ارادة وان لم ينفك عن ارادة ما ، حيث انه يكون صدوره عن ارادة ارتكازية لكنه لا يصير معدوداً من الافعال الاختيارية فيكون خارجاً عن مورد الاخبار الدالة على وقوع الانصراف بالسلام و (ح) فلو كان فى محله وجب اعادته ثم الاتيان بسجدتى السهو لوقوع المسبوق الى اللسان فى اثناء الصلوة كما انه تجب سجدتا السهو لو كان فى غير محله كما اذا سبق الى لسانه فى موقع التشهد ، وكيف كان ، فلا تبطل به الصلوة بتوهم كونه كلاماً آدمياً واقعاً فى الصلوة ، و ذلك لكونه من غير ارادة والتفات .

(الامر العاشر) ان المشهور عدم وجوب صيغة «السلام عليك ايها النبى ورحمة الله و بركاته» بل ادعى الاجماع على عدم وجوبها ، و عن الذكرى ان وجوبها لا يعد من المذهب ، و المنقول عن الجعفى و كنز العرفان هو الوجوب (ولا يخفى ما فيه) لعدم ما يدل على الوجوب ، (و ما استدل به فى كنز العرفان) من التمسك بالآية الشريفة الظاهرة فى وجوب التسليم عليه صلى الله عليه وآله وسلم بعد الصلوة عليه بانضمام الاجماع على عدم وجوبه فى غير حال الصلوة (مندفع) بمنع ظهور التسليم فى تلك الصيغة ، لاحتمال ان يكون المراد منه الانقياد و الطاعة .

(**الامر الحادى عشر**) نقل الاستاد دام بقائه عن سيد اساتيده (قده) ان الاحوط عدم اعادة السلام علينا لو اتى به غلطاً بان ادى بعض حروفه عن غير مخرجه كما لو نطق بالسين مكان الصاد فى «الصالحين» ونحو ذلك ، بل يأتى بالصيغة الثانية فقط ثم استشكل

فيه بانه لاوجه لهذا الاحتياط اصلا بل له ان يعيد الاولى على الوجه الصحيح (اقول) لعل وجهه احتمال كون ما اتى به مخرجاً ولو كان غلطاً ومع فرض قصد الاتيان بالصيغة الثانية تكون المعادة على تقدير مخرجية ما اتى بـه اولاً واقعة فى اثناء الصلوة و هو مضر بالصحة بخلاف ما اذا اتي به بالثانية فقط حيث ان الامر(ح)يدور بين كون الاولى الواقعة غلطاً مخرجة اوكون المخرج هو الثانية و انه وقعت الاولى فى الاثناء سهواً ، و على كل حال لاتكون الصلوة فاسدة (نعم) عليه سجدتا السهو لاحتمال ان لاتكون الاولى من المخرج ، لكن هذا الاحتياط انما ينبغى مراعاته فيما اذا قصد الاتيان بـالصيغتين جميعاً بناء على ما تقدم من ان الخروج من الصلوة (ح) لايحصل الابعد الاتيان بالصيغة الثانية وانه لاينافى ذلك مع استحبابها بعد الاولى ، واما لواراد الاكتفاء بالصيغة الاولى فالظاهر انه لا وجه لهذا الاحتياط كما لايخفى .

هذا تمام الكلام فى الاجزاء الواجبة من الصلوة .

(**الفصل العاشر**) فى بعض مايستحب فى الصلوة (فمنها) التكبيرات الافتتاحية الست ، وقد تقدم شطر من الكلام فيها فى بحث تكبيرة الاحرام ، وبقى حكم الادعية المأثورة بينها (فنقول) لا اشكال فى استحباب الدعاء بعد التكبيرة الثالثة بالمـأثـور المشهور وهو اللهم انت الملك الحق (الخ) وكذا الدعاء بعد الخامسة و هـو لبيك و سعديك (الدعاء) (و انما الكلام) فيما يقال بعد السادسة فهل الدعاء بعدها هويا محسن قد اتاك المسيئ «الخ» ؟ او انه يدعى به بعد السابعة منضماً الى دعاء التوجه ؟ او انـه يدعى به قبل التكبيرات ؟ وجوه .

(**اقول**) هكذا افيد ، لكنى لم اعثر على ما يدل على انضمامه بدعاء التوجه و اتيانه بعد السابعة ، و اما الدعاء به قبل التكبيرات فيدل عليه ما رواه فى كتاب فلاح السائل عن الصادق عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول لاصحابه من اقام الصلوة و قال قبل ان يحرم ويكبر يامحسن (الخ) ويدل على الدعاء به بعد السادسة مرسل الذكرى قال فى المحكى عنه وقد ورد هذا الدعاء عقيب السادسة .

(**و كيف كان**) فلا اشكال فى جواز الاتيان به فـى المواضـع الثلثة بقصد مطلق

الدعاء لا بقصد الموظف وان كان الاقوى عدم البأس بالاتيان بـه بعنوان الوظيفة قبل التكبيرات و عقيب السادسة ، و اما دعاء التوجه فقد ورد فـي بعض الاخبـار كلمة « وهدى على » و فى بعض آخر « منهاج على » والاتيان بكل واحد منهما بقصد الدعاء لابأس به .

(**و منها القنوت**) والكلام فيه يقع فى امور (الاول) فـى اصل مشروعيته ، والظاهر عدم الخلاف منافي اصل رجحانه ، وانما الخلاف فى مشروعيته من العامة فانهم بـين قائـل بنفى مشروعيته مطلقا كابـى حنيفة و جماعـة منهم ، و بين قائـل باختصاص مشروعيته بالصبح و الجمعة ، او بمطلق الجهرية ، و بين قائل برجحانه فى الفرائض ، وقائل بالاعم و قائل باختصاصه فيما اذا اراد الامام ان يدعو للجيش ، ونحو ذلـك مـن الاقوال المتشتة منهم ، (فما ورد) فى اخبارنا من نفى جوازه محمول علـى التقية ، كما يشهد به جملة من الاخبار كموثق ابى بصير قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن القنوت فقال فيما يجهر فيه فقال فقلت اني سئلت اباك عن ذلك فقال لى فى الخمس كلها فقال رحـم الله ابى ان اصحاب ابى اتوه فسئلوه فاخبرهم بالحق ثم اتونى شكاكاً فافتيتهم بالتقيـة ، وكخبر محمدبن مسلم قال ذكرت قول الباقر عليه السلام لابى عبدالله عليه السلام : القنوت فـى كل صلوة ، فقال عليه السلام اما مالاتشك فيه ففيما جهر فيه بالقرائة ، بمعنى ان ما لاشك فيه عند الخاصة والعامة ولايكون فعله تقية انماهو فى الجهرية لذهاب جماعة منهم الى استحبابه فيها ، وكالمروى عن الرضا عليه السلام ان شئت فاقنت و ان شئت لاتقنت وانا اتقلد هذا (اى يكون تركه في حال التقية على رقبتى) و بالجملة ، ففى هذه الاخبار شواهد على كون صدور الاخبار الدالة على نفى المشروعية للتقية .

(**الامر الثانى**) المشهور استحبابه فى جميع الصلوات من الفرائض و النوافل ، و قال الصدوق «ره» بوجوبه فى الفريضة وان من تركه عمداً اعاد ، وعن ابن ابى عقيل وجوبه في الجهرية « والاقوى » ما عليه المشهور لتصريح جملة من الاخبار على جواز تركه مثل قول الباقر عليه السلام في الحديث المتقدم ان شاء يقنت وان شاء لايقنت ، وكقوله عليه السلام فيما رواه احمدبن محمد عنه عليه السلام فى القنوت فى الفجر ان شئت فـاقنت و ان

شئت فلا تقنت ، وموثق سماعة فى قنوت الجمعة ، قال عليه السلام فمن شاء قنت فى الركعة الثانية قبل ان يركع وان شاء لم يقنت ، وذلك اذا صلى وحده وبهذه الاخبار يحمل الاخبار الظاهرة فى الوجوب على الاستحباب مع الحمل على شدة التأكد ، فيقال بتاكد الأستحباب فى الجهرية و زيادة تاكده فى الصبح والجمعة مع ما فى بعضها من عدم الدلالة على الوجوب ، مثل قوله عليه السلام و من تركه رغبة عنه فلا صلوة له ، حيث ان الظاهر من قوله «رغبة عنه» هو ان تركه يكون للاعراض عنه مثل العامة ، و اما كلمة « لاصلوة له » فقد تقرر فى محله ان كلمة «لا» انما تحمل على نفى الطبيعة حقيقة حيث لايكون قرينة على الخلاف و الاخبار المصرحة بجواز الترك قرينة على صرفها عما هو ظاهر هافتحمل على نفى الكمال (وكيف كان) فالمسئلة واضحة بحمدالله .

(الامر الثالث) فى محله ، و المشهور بين الاصحاب ان محله قبل الركوع من الركعة الثانية بعد تمام القرائة ، ويدل عليه جملة من الاخبار ، كقول الباقر عليه السلام فى صحيحة زرارة : القنوت فى كل صلوة فى الركعة الثانية قبل الركوع ، و قول الصادق عليه السلام : اقنت فى كل ركعتين فريضة ونافلة قبل الركوع ، ـ و كيف كان ـ فلا ينبغى الاشكال فى استحبابه فى كل ثنائية قبل الركوع « انما الاشكال » فى ركعتى الشفع ، لما ورد من ان القنوت فيهما فى الثالثة ، فيقيد به العمومات الدالة على استحبابه فى كل ثنائية ، و لذا احتاط المحقق الانصارى «قده» و قال باتيانه فى الشفع لا بعنوان الوظيفة ، ولكن يمكن ان يقال بحمل ما دل على ان القنوت فى الوتر فى الثالثة على عقده الايجابي ، بمعنى انه فى مقام بيان ان فى الوتر قنوتاً ، لافى مقام سلب القنوت عن الشفع ، وعلى هذا فيدل على استحباب القنوت فى ركعة الوتر ويبقى العمومات الدالة على استحبابه فى كل ثنائية دالة على استحبابه فى الشفع من غير معارض ـ وهذا اقوى ـ وان كان الاحتياط لابأس به

و يمكن ان يجعل قوله عليه السلام فى الركعة الثالثة فى قوله ، القنوت فى الوتر فى الركعة الثالثة ، عطف بيان للوتر ، فيصير المعنى ـ والله و رسوله و امنائه اعلم ـ ان القنوت فى الوتر الذى هو عبارة عن الركعة الثالثة فيكون اطلاق الوتر (ح) على

خصوص الركعة الثالثة فى مقابل ركعتى الشفع لا الوتر بمعنى مجموع الركعات الثلاث ويؤيده تاكد استحباب القنوت فى المغرب والغداة والعشاء والوتر اللاتى ذكرت فى الرواية .

(**اقول**) هكذا افيد ، (ولا يخفى) ما فيه من التكلف ، بل الخبر ظاهر فى كون القنوت فى الوتر فى الركعة الثالثة منها ، فيدل على استحباب القنوت فى الركعة الثالثة ونفيه فى الركعة الثانية ، لكنه فى العقد السلبى معارض مع ما ورد فى العيون عن رجاء بن ابى الضحاك الذى حمل الرضا عليه السلام الى خراسان فى حديث وصف صلوته عليه السلام ، قال ويصلى ركعتى الشفع يقرء فى كل ركعة منها الحمد و قل هو الله احد ثلث مرات و يقنت فى الثانية فيحمل ذاك على نفى شدة الاستحباب الثابت فى خصوص الثالثة ، مضافاً الى المطلقات الدالة على ان فى كل ثنائية قنوت (والمناقشة) فى سند المروى فى العيون بكون رجاء ضعيفاً (مدفوعة) بالتسامح ، مع جبرضعفه بعمل طائفة من الاصحاب بل لم ينقل الخلاف فى استحبابه فى الثانية من الشفع قبل البهائى (قده) بل الظاهر مما افاده فى حاشية مفتاح الفلاح انه (اى نفى القنوت عن الركعةالثانية فى الشفع) فائدة لم يتنبه عليها قبله احد من علمائنا ، ، و هو يدل على ان العمل كان قبله على الاستحباب من غير خلاف ، و هذا كاف فى انجبار السند به كما لايخفى ، فلا ينبغى التامل فيه ، فيكون حال الشفع كسائر النوافل الثنائية . هذا كله فى غير الصلوة الجمعة والعيدين والآيات و اما فيها فسياتى الكلام فى قنوتها فى بابها

(**الامر الرابع**) اختلف الاصحاب قديماً وحديثاً فى جواز القنوت بغير العربية فقيل بالمنع ، واستدل له بعدم الدليل على جوازه (ولايخفى ما فيه) فان اصالة البرائة كافيه فى عدم المنع منه فلابد فى اثباته من دليل ولا يكفى عدم الدليل على الجواز (وقيل بالجواز) مستدلا له بالمروى عن الباقر عليه السلام قال سئلته عن الرجل يتكلم فى صلوة الفريضة بكل شيئى يناجى ربه ، قال نعم ، والمروى عن الصادق عليه السلام مرسلاً كلما ناجيت به ربك فى الصلوة فليس بكلام (ولايخفى ما فى الاستدلال بهما) فان الظاهر منهما جواز المناجاة بكلما له من الحاجات الدينية والدنيويه ، لا المناجاة بكل لغة كما لايخفى ، و استدل

للجواز ايضاً بما ورد من ان الصلوة قرآن وذكر ودعاء وما سواها كـلام الآدميين فان الدعاء يشمل باطلاقه ما كان بغير العربي (وناقش فيه الاستاد دام بقائه) بانصراف الدعاء في الخبر عما كان بغير العربي واستظهر دخوله في عقد المستثنى، بدعوى ان الدعاء بغير العربي لا يكون دعاء بكلام الادميين، وهذا بخلاف الدعاء بالعربي، حيث انه لسان تكلم به الله تعالى مع ملائكته و هو لسان الملائكة ولسان اهل الجنة، ثم قال مضافاً الى انه لو جاز الدعاء بغير العربي لجاز ذلك في ذكر الركوع و السجود بناء على الاكتفاء بمطلق الذكر بل بالدعاء بغير العربي، مع انه لم يعهد جوازه من فقيه (ودعوى) اختصاص الجواز بالقنوت دون الركوع والسجود (مدفوعة) بعدم ما يدل على الاختصاص بعد اشتراكهما في المدرك و هو اطلاق الدعاء و الذكر لما يشمل غير العربي (هذا محصل مـا استفدته منه دامت بركاته).

ولا يخفى ما فيه، فان الانصراف ممنوع، وكون الدعاء بغير العربـي مـن كلام الادميين مسا ومع كونه بالعربي كذلك، وتكلم الله تعالى به مع ملائكته لا يخرج العربي عن كونه كلاماً آدمياً والاجاز التكلم بالعربي بغير الدعاء والذكر مع انه ايضاً لم يعهد جوازه من فقيه، و اما النقض بعدم جواز الذكر بغير العربي ففيه انه لو تم الاجماع على عدم الجواز في الركوع و السجود لكان ذلك دليلا فيهما بالخصوص، و اين هذا ممـا نحن فيـه الذي قد تحقق الخلاف فيه قديماً وحديثاً ؟ ! . (نعم) يمكن ان يتمسك بدليل التأسي وعدم معهودية القنوب بغير العربي عنهم عليهم السلام بل القطع بعدم صدوره منهم ولا من تابعيهم، مضافاً الى كون الدعاء بغير العربي خارجاً عن اسلوب الصلوة، و على هذا فالاحوط عدم الاتيان بغير العربي، ثم انه على تقدير الجواز فهل يحصل بـه وظيفة القنوت في الصلوة اولا ؟ وجهان، و الظاهر هو الاقتصار في هذا المقـام ايضـاً بالعربي لكون الاتيان بعنوان الوظيفة مع الشك في التوظيف مخالفاً للاصل.

الامر الخامس المشهور ثبوت قنوتين في صلوة الجمعة احدهما في الركعة الاولى بعد القرائة قبل الركوع وثانيهما في الركعة الثانية بعد الركوع، والمنقول عن المفيد وجماعة ثبوت قنوت واحد في الركعة الاولى قبل الركوع، وعن الصدوق وابن ادريس ايضاً قنوت واحد

لكنه فى الركعة الثانية قبل الركوع (والاقوى) ما عليه المشهور لدلالة جملة من الاخبار على التفصيل بين الركعة الاولى و الثانية ، كموثق ابى بصير قال سئل عبدالحميد ابا عبد الله عليه السلام و انا عنده عن القنوت فى يوم الجمعة ، فقال له فى الركعة الثانية ، فقال حدثنا بعض اصحابنا انك قلت فى الركعة الاولى ، فقال فى الاخيرة : و كان عنده ناس كثير فلما رأى غفلة منهم قال يا ابا محمد هو فى الركعة الاولى والاخيرة ، قال قلت جعلت فداك قبل الركوع اوبعده ؟ قال كل القنوت قبل الركوع الا الجمعة و ان الركعة الاولى القنوت فيها قبل الركوع ، و الاخيرة بعد الركوع ، وفى معناه غيره

ولا يعارضه شيئى الا ما ورد فى جملة من الاخبار من ثبوت القنوت فى الركعة الاولى مثل صحيح معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال يقول فى قنوت الجمعة اذا كان اماماً قنت فى الركعة الاولى ، و صحيح سليمان بن خالد عنه عليه السلام قال القنوت يوم الجمعة فى الركعة الاولى ، وفى معنا هما غيرهما ، وهى المدرك للمفيد (قده) واتباعه (لكن التحقيق) عدم المعارضة بينهما حتى على نحو النص والظاهر ، اوالاطلاق و التقييد ، بل الطائفة الاولى دالة على ثبوت القنوت فى الركعتين وتلك الطائفة تدل على ما هو الوظيفة الاولية فى الجمعة فى الركعة الاولى ولا تنفى القنوت عن الركعة الاخيرة حتي لو لم تكن الطائفة المتقدمة لكان نفي مشروعيته من جهة عدم الدليل على مشروعيته لا من جهة دلالة تلك الاخبار على نفى مشروعيته (وبالجملة) فالمتأمل فى تلك الطائفة يرى صدق ما ادعيناه .

و اما ماذهب اليه الصدوق (ره) من ثبوته فى الركعة الثانية فقط فقد استدل له بانفراد حريز برواية ما تدل على ثبوت القنوتين و هى غير معمول بها ، قال فى محكى نهايته قال ابو جعفر عليه السلام لزرارة بن اعين انما فرض الله على الناس من الجمعة الى الجمعة خمساً و ثلثين صلوة واحدة فرضها الله عز و جل فى جماعة وهى الجمعة (الى ان قال) و على الامام فيها قنوتان ، قنوت فى الركعة الاولى قبل الركوع و فى الركعة الثانية بعد الركوع و من صلاها وحده فعليه قنوت فى الركعة الاولى قبل الركوع . قال (قده) و تفرد بهذه الرواية حريز عن زرارة (ولا يخفى مافيه) **اما اولا** فلان دليل المشهور لايكون منحصراً بهذه الرواية لوجود أخبار أخر غيرها

كمـا قدمنـا بعضها ، **واما ثانياً** فلان ما يكون غير معمول به من تلك الرواية انما هو ذيلها الذى انفرد بنقله حريز ، و اما صدرها فمعمول به بل هو موافق لمذهب المشهور **واما ثالثاً** فلان صرف تفرد حريز بنقله ليس موهناً له ، كيف ؟! و هو من المعتمدين ، و اما عدم الاعتماد بذيل هذه الرواية فهو من جهة عدم العمل بمضمونه وقيام الاجماع على عدم العمل به لامن جهة كونه مما تفرد حريز بنقلها ،

الامر السادس الظاهر كون وظيفة القنوت متقوماً برفع اليدين فى الجملة فلا تتأدى الوظيفة بمجرد الدعاء من غير رفع اليدين ولا يكون رفعهما مما يستحب فى القنوت، وذلك لما ورد من الامر برفعهما تحت الثوب فى حال التقية ، ولولا كون الرفع مما يتقوم به القنوت لما كان للامر به وجه (هكذا افاد الاستاد دامت افاداته) و لا يخفى ما فيه اذ لعل الامر برفعهما تحت الثوب حال التقية من جهة تحصيل ما يستحب فى حال القنوت لامن جهة انه لاتتأدى وظيفة القنوت الا برفعهما (نعم) فى خبر الساباطى قلت لابى عبدالله عليه السلام اخاف ان اقنت وخلفى مخالفون ، فقال رفعك يديك يجزى يعنى رفعهما كانك تركع (ولا يخفى) ظهـوره فـى تقوم القنوت بالرفع ، ضرورة انه لولاه لما كان للحكم بالاجزاء عنه برفع اليدين متراثياً انه للركوع وجه (وكيف كان) فاقل ما يجزى منه هو الرفع الى حيال الصدر ، و الافضل ان يكون الى حيال الوجه

الامر السابع هل القنوت جزء من الصلوة او انه مستحب نفسى ؟ و جهـان ، اقويهما الاول لان الاصل فى باب الاوامر والنواهى و ان كان هو الاستقلالية لكن الاصل الثانوى فى باب المركبات انما هو الغيرية اوالارشاد الى الجزئية او الشرطية اوالمانعية كما تقدم منا مراراً ، و عليه فيحمل اوامر القنوت على كونه جزء الصلوة ، غاية الامر انه جزء مستحب ، لكن لا ثمرة بين الوجهين اصلا الا فى مثل النذر الذى يجعل ثمرة لما لا ثمرة له

(الفصل الثاني عشر في الترتيب والموالات)

اما الكلام فى الترتيب فقد تقدم فى اثناء المباحث السابقة و انه يجب الاتيان بالصلوة على النحو المعهود ، وانه لو اخل به عامداً افسد صلوته و فى صورة الاخلا ل به نسياناً يرجع بما يحصل به الترتيب اذا لم يوجب ذلك زيادة الركن ، و تبطل فيما اذا كان الاخلال به موجباً للاخلال بالركن، ولذا لم يتعرض له فى الشرايع ولا فى الجواهر

فالعمدة فى البحث هنا هو الكلام فى الموالات فاعلم ان الموالات على معان ثلاثة (الاول) الموالات المعتبرة من ناحية اعتبار الوحدة الاتصالية الموجب زوالها لمحو الصورة الصلوتية (الثانى) الموالاة المعتبرة فى حفظ الوحدة العرفية الموجب زوالها لمحو الوحدة العرفية ولو لم تكن ماحية للصورة الصلوتية (الثالث) تتابع الاجزاء بعضها بعضاً بحيث لا يتخللها شيئى اجنبى عما هو من الصلوة ولو لم يكن الاخلال به موجباً لمحو الصورة الصلوتية والوحدة العرفية (اما المعنى الاول) فلا ينبغى الاشكال فى اعتباره بل يكون فوت الموالات بهذا المعنى مبطلاً ولو لم يكن عمداً ، و ذلك لان عقد المستثنى منه فى قوله عليه السلام لا تعاد الصلوة (الخ) انما يصدق فيما اذا صدق اسم الصلوة مع الاخلا ، بما يحكم بعدم الاعادة مع الاخلال بـه ، و الاخلال بالموالاة المستلزم لمحو الصورة الصلوتية شيئى لا يصدق معـه الصلوة و لا يبقى معه صلوة حتى يحكم عليهـا بالصحة ، و قـد تقـدم فى مباحث النية ما اجماله انه لو قلنا بوجود كون صلوتى مستمر من اول التكبيرة الى اخر التسليم وانه امر وجودى متعلق للامر يكون الترديد فى اثناء الصلوة و لو بـين السكونات المتخللة بين اجزائها مبطلا لكونه موجباً لوقوع ذاك الجزء الصورى بلا نية ولو آناما، ولو لم نقل بهذا الجزء الصورى الوجودى اوقلنا به لكن منعنا عن تعلق الامر به فلا يكون الترديد في النية فى اثناء السكونات مع الرجوع عن الترديد فى حال الافعال مبطلاً لعدم الاخلال بالصلوة فمبنى الحكم بمبطلية الترديد فى حال السكنات هو القول بكون هذا الجزء

الصورى امراً وجودياً تحت الطلب، ومبنى الحكم بعدم مبطليته هو المنع عن كونه امراً وجودياً او المنع عن كونه تحت الطلب على تقدير كونه وجودياً، والمختار عند المحقق الانصارى (قده) هو الاول وذلك من جهة كاشفية التعبير بالقاطع عن مبطلات الصلوة حيث ان اعتبار القاطع لا يصح الا ان تكون هناك هيئة مستمرة متصلة ينقطع استمرارها بوجود واحدة من تلك القواطع، والمختار عند شيخنا الاستاد دامت افاداته هو الثانى وذلك لعدم كشف التعبير بالقاطع الا عن تقيد مطلوبية الصلوة بعدم هذه الامور حتى فى اثناء السكنات، اما ان هناك امر وجودى وراء افعال الصلوة يعبر عنه بالصورة تكون هذه القواطع مخلة بها فلا، : ولا يرد على هذا بعدم الفرق بين المانع و القاطع، للفرق الظاهر بينهما و هو ان المانع هو ما تكون الصلوة فى مقام المطلوبية مقيدة بعدمه فى حال افعالها و القاطع ما تكون الصلوة مقيدة بعدمه فى حال الافعال و السكنات جميعاً، اما ان التعبير بالقاطع كاشف عن كون صلوتى وجودى تحت الامر يكون وجود القاطع مضراً به فلا طريق لنا الى احرازه، ثم على تقدير وجوده لاطريق لنا الى احراز تعلق الامر به اذ من الممكن ان يكون من الامور المترتبة على وجود الافعال ترتباً قهرياً (وكيف كان) فالسكوت الطويل الذى هو امر عدمى او الافعال الخارجة عن الصلوة الواقعة فى حال السكنات المتخللة بين افعال الصلوة من هذا القبيل، فلو قلنا بوجود الكون الصلوتى و دخوله تحت الامر يكون جزء شرعياً كسائر الاجزاء، ويكون بقائه معتبراً فى الصلوة، فالموالاة بمعنى بقائه (ح) يكون من الامور المعتبرة فى الصلوة و يكون الاخلال بها مضراً بصدق الاسم الموجب للبطلان مطلقا ولو كان عن سهو وقد تقدم فى مسئلة اللباس المشكوك بعض ما يتعلق بالمقام وسيأتي لهذا مزيد توضيح فى مبحث المنافيات.

(و اما الموالات) بالمعنى الثانى اعنى الوحدة العرفية فهى مغايرة مع المعنى الاول اذ هى عبارة عن صدق الوحدة على الافعال المأتى بها المعبر عنها بالصلوة و يقال لها انها الحاصلة من تتالى الاجزاء بعضها مع بعض بحيث لا يفصل بينها امر وجودى خارج عن حقيقة الصلوة ولا امر عدمى، بحيث لو حصل الفصل باحدهما بطلت الوحدة العرفية مع بقاء صدق اسم الصلوة حقيقة، و مغايرة هذا المعنى مع المعنى الاول ظاهرة

حيث ان الاول امر شرعي وجزء صوري اعتبر في موضوع الامر وداخل تحت الطلب على القول به وهذا امر عرفي ناش من اعتبار تعلق الامر بمركب اعتباري والدليل على اعتباره هو حكم العرف بوحدة المأمور به ومتعلق الامر ، فيجب ان يأتي به بنحو يصدق عليه الوحدة عرفاً كما ان الدليل على عدم اعتباره في صورة السهو هو عقد المستثنى منه من صحيحة لاتعاد اذ ليس هذا المعنى مثل المعنى الاول الموجب زواله لزوال اسم الصلوة حتى لا يندرج المأتى به بسبب الاخلال به تحت عموم لاتعاد ، اذ عرفت ان الاخلال بالمعنى الثاني لايزاحم مع بقاء الاسم ، ومعه يصير المأتى به مشمولاً لعموم لاتعاد .

(**و اما الموالات** با لمعنى الثالث) فقد تقدم من الشهيد الثانى فى الروض اعتبارها وقلنا فى مبحث القرائة ان الاقوى عدم اعتبار ها لعدم الدليل عليه .

ثم انه لو اتى بسورة طويلة او دعاء طويل فى اثناء الصلوة ففى كونهما موجبين لمحو الصورة اوللا خلال بالوحدة العرفية تفصيل ، فانه اما ان يكون المأتى به جزء من الصلوة كان يقرء سورة البقرة بعد الحمد بقصد الجزئية ، او دعا بدعاء ابى حمزة فى قنوته بقصد الوظيفة ، و اما ان يكون المأتى به لا بهذا العنوان بل يقرء القرآن بقصد القرآنية فقط او يدعو بقصد مطلق الدعاء (فعلى الاول) فلايكون المأتي به مخلا بالموالات باى معنى اعتبرت ، فان هذا انما هو اختيار للفرد الطويل من الصلوة (وعلى الثانى) فالظاهر ان يكون مضراً بالموالات اذ ليس ما اتي به معدوداً من اجزاء الصلوة (ح) . هذا تمام الكلام فى افعال الصلوة و به تم الكلام فى المبحث الثانى من كتاب الصلوة والله الموفق .

(المبحث الثالث في المنافيات و القواطع)

قد مر آنفاً ملاك الفرق بين القاطع والمانع ، فاعلم ان القواطع تنقسم (باعتبار ما يكون مبطلاً مطلقا و ما يكون مبطلاً فى صورة العمد) الى قسمين فمن الاول امور (الاول) الحدث ، ولا اشكال فى مبطليته فى الجملة الا انه يقع الكلام فيما اذا احدث بعد السجدة الاخيرة قبل التشهد ، حيث ان مقتضى جملة من الاخبار عدم الاخلال به

وانه يتوضأ ثم يأتى الى مكانه او مكان نظيف فيتشهد ويسلم ، وقد افتى بمضمونه الصدوق عليه الرحمة ، و قد تقدم فى مبحث التشهد و هنه و انه مخالف لما عليه الاصحاب ، فيجب حملها على التقية كالاخبار الواردة فى عدم قاطعية الحدث و انه يأتى بالوضوء ثم يبنى من الموضع الذى فاجأه الحدث ، حيث انها ايضاً مما اعرض عنه الاصحاب

(**الثانى**) الاستدبار ، و لا اشكال فى قاطعيته ايضاً فى الجملة ، و انما الاشكال فى جعله كالحدث من القواطع مع شرطية ضديهما اعنى الطهارة و الاستقبال ، فان جعل احد الضدين شرطاً لا يجتمع مع جعل ضده الاخر مانعاً للزوم اللغوية حيث انه عند وجود المانع يكون البطلان (ح) مستنداً الى فقد الشرط لا الى وجود المانع لكون المعلول مستنداً الى اسبق علله ، ولا شبهة فى انه مع فقد الشرط و وجود المانع لا يستند عدم المعلول الى وجود المانع ، بل هو مستند الى عدم شرطه (و الجواب عنه) ما تقدم من الفرق بين المانع و القاطع ؛ و ذلك لانه لو كان المعتبر هو شرطية الطهارة و الاستقبال فقط بلا اعتبار قاطعية ضديهما لما كان وجه للحكم ببطلان الصلوة فى صورة الاخلال بهما في اثناء السكنات المتخللة بين افعال الصلوة ، اذ لازم ما يستفاد من الشرطية هو اعتبار هما فى حال الافعال كما نعية لبس غير المأكول ، حيث انها مختصة بحال الافعال ، فلو وقع عليه شيئى من اجزاء غير المأكول فى خلال السكنات بين الافعال ثم ارتفع قبل الاشتغال بهالم تبطل صلوته ، وهذا بخلاف جعل قاطعية الحدث والاستد بار فانها امر زائد عن شرطية ضديهما موجب للحكم بالبطلان بوقوعهما فى حال السكونات ، فليس فى جعل قاطعيتهما بعد جعل شرطية ضديهما محذور اللغوية اصلا .

(**و اما الستر**) فمقتضى الجمود على ظاهر ادلته هو شرطية الستر فقط لا قاطعية الكشف فيحتاج اثبات القاطعية (ح) الى دليل آخر ، لكن تقدم فى باب الستر ان مناسبة الحكم والموضوع قاض بوجوب الستر فى حال السكنات ايضاً فيستكشف منه شرطيته حتى فى حال السكنات (وعلى هذا) فيكون جعل قاطعية الكشف مع اعتبار شرطية الستر حتى فى حال السكنات لغواً بلا ملاك .

(توضيح في معنى الاستدبار وصوره)

ثم ان الالتفات عن القبلة ينقسم الى اقسام لانه اما عمدى او سهوى و على التقديرين فاما ان يكون بالوجه فقط او يكون بجميع البدن و على التقادير الاربعة فاما ان يكون عن القبلة التى يتسامح فيها الى مابين النقطتين (اليمين و اليسار) او الى نفس النقطتين اوالى الوراء اعنى بين احدى النقطتين و بين دبر القبلة ، و قد جعل الاقسام فى الجواهر ستة عشر بجعل ما بين القبلة واليمين باعتبار السهو والعمد وكونه بالوجه وتمام البدن اربعة ، و ما بين القبلة واليسار كذلك ،ولكن تلك الاقسام مشتركة فى الحكم ، و انما الانقسامات ينبغى ان تكون باعتبار تعدد الاحكام ، والا فيمكن ان ينقسم الى مأة او ازيد مع اتحاد الحكم (فالصواب) جعل الاقسام اثنى عشر بجعل ما بين القبلة و اليمين و اليسار باقسامه الاربعة قسماً واحداً ، لاشتراك الاقسام الحاصلة عما بين القبلة واليمين مع ما بين القبلة واليسار

(وحكم هذه الاقسام) اما فى صورة الالتفات بالوجه لابتمام البدن فالمشهور انه ان كان بين القبلة واحدى النقطتين فلاشيئى عليه ، عمداً كان او سهواً ، الاان التعمد به مكروه ، و ان كان على نفس النقطتين فكذلك ، وان كان بين النقطتين و دبر القبلة ففى صورة العمد تبطل ، كما انه مع السهو ايضاً يجب الاعادة فى الوقت ، والقضاء فى خارجه ، هذا اذا كان الالتفات بالوجه فقط ، واما مع الالتفات بجميع البدن ففى الصور الثلث من العمد يكون مبطلاً ، واما فى صور السهو فان كان بين القبلة واحدى النقطتين فلا شيئي عليه ، وان كان الي نفس النقطتين فالاعادة فى الوقت فقط دون القضاء ، وان كان الى خلاف جهة القبلة فالاعادة فى الوقت والقضاء فى خارجه .

(هذا ما عليه المشهور) فلابد (ح) من ملاحظة الاخبار حتى يتبين ما يظهر منها (فنقول) من جملة الاخبار الواردة فى المقام (صحيح محمد بن مسلم) عن الباقر عليه السلام

قال سئلته عن الرجل يلتفت فی الصلوة ، قال لا ، ولاينقض اصابعه ، و هذا باطلاقه يدل على المنع عن الالتفات فی جميع الصور الاثنتی عشرة ، الا ان الظاهر اختصاصه بصورة العمد ، وذلك بقرينة قوله فی السؤال «يلتفت» الظاهر في كونه اختيارياً .

(ومنها) المروی عن الحلبی عن الصادق عليه السلام قال اذا التفتّ فی صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشاً ، و هذا قد قيد فيه الالتفات بكونه فاحشاً ، لكن معناه مردد بين ان يكون عبارة عن الالتفات بمقاديم البدن ، او عبارة عن كون نفس الالتفات فاحشاً فيخرج به الالتفات عن القبلة يسيراً ، لكن المتيقن منه هو ما اذا كان بتمام البدن الى نفس النقطتين او الى خلاف جهة القبلة ، و اما اذا لم يكن بتمام البدن ولوالي النقطتين فلايدل على شيئ منها بالخصوص لاجماله من هذه الجهة فيكون من مصاديق المجمل المردد بين المتبائنين فيسقط الاطلاق المنعقد فی الخبر الاول عن صلاحيته لاثبات المنع فی هاتين الصورتين ، ويختص مورده الذی يصلح للتمسك به بما اذا كان الالتفات بكل البدن الى النقطتين اوالى الخلف.

(ومنها) صحيح زرارة انه سمع الباقر عليه السلام يقول : الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكل البدن ، و هو يشمل صوره الست مما كان بتمام البدن ، اعني ما كان عمداً و سهواً بمابين القبلة واحدى النقطتين اوالى الخلف .

(ومنها) خبر علی بن جعفر عليه السلام عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يلتفت فی صلوته ، هل يقطع ذلك صلوته ، قال اذا كانت الفريضة والتفت الى خلفه فقد قطع صلوته فيعيد ماصلی ولا يعتد به ، وان كانت نافلة لم يقطع ذلك صلوته وفی معناه غيره وهذا يقيد الالتفات الى الخلف مع كونه فی الفريضة لكنه ليس من حيث التقييد بالفريضة معمولاً به لبطلان النافلة بالالتفات الى الخلف و ان لم يكن الاستقبال شرطاً فيها لكن بشرط ان يصلی ماشياً لا واقفاً (وبالجملة) فرق بين شرطية القبلة من الابتداء وبين قاطعية الاستدبار فی الاثناء ، فالمنتفی فی النافلة انما هو شرطية الاستقبال فی الابتداء مع كون الصلوة فی حال المشی لاقاطعية الاستدبار في الاثناء مع كون الصلوة فی حال الوقوف ، وبالنسبة الى الالتفات الى الخلف مطلق يشمل ما اذا كان بكل البدن او بالوجه

فقط عمداً او سهواً ، لكن الالتفات بالوجه الى الخلف مستبعد الوقوع ، فلا يصح الاستدلال فى الابطال به بهذا الاطلاق ، كما لا يصح التمسك لعدم الابطال به بخبر زرارة المتقدم .

(**بل الاولى**) اسقاط الالتفات بالوجه الى الخلف بصورتيه اعنى صورتى العمد والسهو عن الاقسام وجعل البحث فى العشرة الباقية وهى صورتا الالتفات بكل البدن الى الخلف اعني صورتى العمد والسهو ، والثمانية الباقية هى صور الالتفات بالكل او بالوجه الى النقطتين او بين القبلة وبين احديهما فى صورتى العمد والسهو .

و بالجملة ، فهذا الخبر مقيد لمادل على البطلان في الصور الثمانية غير صور الالتفات الى الخلف ، فيختص البطلان بصورتى الالتفات بكل البدن الى الخلف اعنى صورتى العمد و السهو بعد ما ذكرنا من اخراج صورتى الالتفات بالوجه عن حكم هذا الاطلاق لكونهما مستبعدا الوقوع .

(**و منها**) الصحيح المروى عن على بن جعفر عليه السلام عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يكون فى صلوته فيظن ان ثوبه قد انحرف او اصابه شيئى ، هل يصلح له ان ينظر فيه ، فقال عليه السلام اذا كان فى مقدم ثوبه او جانبيه فلا بأس ، و ان كان فى مؤخره فلايلتفت فانه لايصلح ، (ولا يخفى) انه لما كان الالتفات الى المقدم اوالى احد الجانبين مما يكفى كونه بالوجه دون المؤخر لما عرفت من استبعاد وقوع الالتفات بالوجه الى الخلف كان صدر الخبر دالاً على عدم البأس بالالتفات بالوجه الى غير الخلف ، و ذيله دالاً على ثبوت البأس اذا كان الالتفات بتمام البدن الى الخلف .

(**و منها**) الخبر المروى فى الخصال عن على عليه السلام قال الالتفات الفاحش يقطع الصلوة ، وينبغى لمن فعل ذلك ان يعيد الصلوة بالاذان والاقامة والتكبير ، . و الكلام فى معنى الالتفات الفاحش هو ما تقدم ، الا انه ليس فى هذا الخبر شرطاً حتى يدل بمفهومه على عدم الاعتبار بغير الفاحش منه ، واما قوله عليه السلام وينبغي لمن فعل ذلك (الخ) فهو يدل على استحباب اعادة الا ذان والاقامة عند اعادة الصلوة و عدم الاكتفاء بما اتى به من الاذان و الاقامة اولاً .

ثم ان تحقيق المقام فى الجمع بين تلك الاخبار واستفادة المحصل منها يحتاج الى مقدمات (الاولى) انه قد تقدم فى مبحث القبلة دعوى التلازم بين حكم الصلوة الى غير القبلة ظاناً او ناسياً او جاهلاً وبين الالتفات عن القبلة ، فالدليل على حكم تلك المسئلة اعنى مسئلة من صلى الى غير القبلة دليل على هذه المسئلة اعنى مسئلة الالتفات (واما بيان الملازمة بينهما) فبان مقتضى شرطية الاستقبال هو بطلان الصلوة بعدمه فى حال الافعال وان لم يكن عدمه مبطلاً فى حال الاكوان المتخللة بين الافعال ، ومقتضى قاطعية الالتفات هو البطلان بالالتفات سواء وقع فى حال الاكوان المتخللة اوفى حال الافعال لان حال الافعال ايضاً من اكوان الصلوة ، فلازم القول بالبطلان بسبب الالتفات فى اكوان الصلوة هو القول بالبطلان اذا وقعت الصلوة بتمامها الى غير جهة القبلة ، ضرورة وقوع الالتفات فى حال الاكوان (ح) باول وجود جزء من الصلوة ، بمعنى ان ما يوجد من الصلوة يصدق عليها انه مع الالتفات عن القبلة ، ولكن القول بالبطلان بسبب الالتفات فى حال الافعال لا يلازم القول بالبطلان فى حال الاكوان مطلقا (وعلى ماذكرنا) فالدليل الدال على البطلان فى حال الاكوان دال على البطلان فى حال الافعال ، كما ان ما يدل على عدم البطلان فى حال الافعال يدل على عدمه فى حال الاكوان ايضاً ، لكن ما يدل على البطلان مع الالتفات فى حال الافعال كدليل شرطية الاستقبال لا يدل على البطلان فى حال الاكوان .

(المقدمة الثانية) ان الظاهر من الوجه فى قوله تعالى «فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » هو المعنى الذى يقال بالفارسية (روى) فيشمل مقاديم البدن كما يقال بالفارسية : « روى خود را بزيد بكن » لا خصوص العضو المخصوص اعنى ما يجب غسله فى الوضوء فتكون الآية دليلاً على وجوب الاستقبال بمقاديم البدن .

(المقدمة الثالثة) ان مواجهة القبلة بمقاديم البدن انما تتحقق باستقبال القبلة سواء قلنا انها عين الكعبة اوجهتها، ويتحقق الاستقبال بكون المصلى على جهة القبلة بحيث لو خرج من جبهته خط مستقيم لوصل الى القبلة ، لكنه قد جوز التسامح فى الاستقبال بالانحراف عن القبلة بمقدار لو خرج الخط عن احد جنبيه لوصل الى القبلة وان لم يكن الخط الخارج

من نفس الجبهة واصلاً اليها (و بعبارة اخرى) هذا التسامح في الاستقبال ، لافي القبلة ، ضرورة ان وقوف المصلي اذا كان بتلك الحيثية ، اعني «بحيث لو اخرج الخط من احد جنبيه لوصل الى القبلة» يقال انه مستقبل للقبلة تسامحاً وان الاستقبال حقيقة بكون الخط الخارج من جبهته مواجهاً الى القبلة و القدر المتسامح فيه عن الخط الواصل بين الجبهة والقبلة من كل طرفي اليمين و اليسار هو مقدار اربع اصابع اعني بالانحراف بهذا المقدار يصدق ان مقاديم البدن مواجهة الى القبلة ، فهذا المقدار من الالتفات الي كل جانب من طرفي اليمين واليسار مغتفر متسامح فيه في حال العمد .

اذا عرفت ذلك فنقول في مقام الجمع بين الاخبار المتقدمة (اما الخبر الاول) فقد عرفت ان الظاهر منها البطلان بالالتفات العمدي اذا كان بمقاديم البدن ، و اما التقيد بصورة العمد فقد عرفت استظهاره من قول السائل « عن الرجل يلتفت » و اما اختصاصه بمقاديم البدن فهو من لفظ الالتفات بعد ما بينا في المقدمة الثانية من ان العبرة في الاستقبال انما هي بمقاديم البدن ، فتكون العبرة في الالتفات ايضاً الالتفات عما يعتبر الاستقبال به (**واما الخبر الثاني**) ففي قوله عليه السلام «اذا كان الالتفات فاحشاً» احتمالان (احدهما) ان يكون قيداً للالتفات الزائد عن المقدار اليسير المتسامح فيه الذي بيناه في المقدمة الثالثة ، فيكون الالتفات الزائد عن المقدار المتسامح فيه عمداً مقسماً للالتفات الفاحش و غير الفاحش (و ثانيهما) ان تكن كلمة «فاحشاً» قيداً للالتفات مطلقا فيكون الالتفات مطلقا مقسماً للقسمين ، قسم منه هو المقدار المتسامح فيه عمداً ، و قسم منه ما زاد عن المقدار المتسامح فيه ، سواء بلغ الى النقطتين ام لا (فعلي الاول) فيكون هذا الخبر اخص من الاول ويجب تقييد الاول به ، (على الثاني) فيكون مفادهما و احداً ، لان مفاد الاول هو البطلان بالالتفات مطلقا لكن بعد تقييده عقلا بغير المتسامح فيه ، و مفاد الثاني ايضاً هو ذلك ، ولايقال بصيرورة قيد كلمة الفاحش (ح) توضيحياً وذلك بعد كون الالتفات المتسامح فيه التفاتاً لغة و عرفاً الا انه بعد العلم بالتسامح فيه قيد الخبر الاول به تقييداً عقلياً نظرياً ، و هذا الذى استفدناه من حكم العقل النظرى فى الخبر الاول يكون مصرح به فى الخبر الثانى ، وهذا لاربط له بالقيد

التوضيحى كما لايخفى

(**و بالجملة**) فاقوى الاحتمالين هو الثانى ، لان الفاحش انما هو فى مقابل المتسامح فيه ، كما يقال « الغبن الفاحش » فى مقابل ما يتسامح فيه عادة ، فالالتفات الفاحش هو الذى لايتسامح فيه ، فيكون فى مقابل المتسامح فيه (و مما ذكرنا ظهر) عدم المعارضة بين الخبرين حتى بالاطلاق والتقييد . (وهكذا الكلام) فى الخبر الثالث ، اذ كلمة « بكله » ايضاً مثل كلمة الفاحش ظاهرة فى الالتفات الغير المتسامح فيه ، و اما استظهار كون الالتفات بمقاديم البدن فبما تقدم فى الخبر الاول ، **و بما بيناه** يرتفع التعارض بين الاخبار الستة المتقدمة ؛ اذ يصير مآل الجميع واحداً و هو كون الالتفات بمقاديم البدن بالزائد عن المقدار المتسامح فيه مبطلاً ، غاية الامر ان بعضها لايشمل صورة السهو كالخبر الاول ، وبعضها شامل لصورتى العمد و السهو كالخبر الثانى على وجه ، وكالخبر الثالث قطعاً لوقوع التعبير فيه بلفظ الالتفات من غير اسناده الى الفاعل لكى يقال بظهوره فى الالتفات الاختيارى المختص بالعمد (وبقى بعض اخبار اخر) قد وقع التعبير فيها بلفظ الوجه ، كخبر ابى بصير : « ان تكلمت او صرفت وجهك عن القبلة فاعد » وفى معناه غيره ، والظاهر منها هو كون الوجه فيها مرادفاً للوجه فى الآية الشريفة فيكون المراد منه مقاديم البدن فينطبق على الاخبار المتقدمة بعد التقييد العقلى النظرى المتقدم اعنى اخراج الالتفات المتسامح فيه عرفاً (فتحصل) من تلك الطائفة ايضاً بطلان الصلوة بالالتفات بمقاديم البدن بما يتسامح فيه عمداً و سهواً ، والله العالم .

ثم انه قد تقدم فى مسئلة من صلى الى غير القبلة ظاناً او سهواً بان هناك طائفتين من الاخبار (احديهما) تدل على التفصيل بين التذكر فى الوقت فيجب الاعادة ، وبين التذكر فى خارج الوقت فلا يجب القضاء مطلقا من غير فرق فى الصورتين بين وقوع الصلوة الى ما بين النقطتين او الى نفس النقطتين او الى دبر القبلة (و الطائفة الثانية) تدل على كون ما بين المغرب و المشرق قبلة ، وقد تقدم حكومة الطائفة الثانية على الاولى ، ويصير نتيجة التحكيم خروج الانحراف الغير العمدى عن القبلة الى ما بين النقطتين عن مورد الحكم بوجوب الاعادة فى الوقت ايضاً ، و قد عرفت فى المقدمة

الاولی ثبوت التلازم بین نفی البطلان فی تلك المسئلة ، و نفیه فی هذه المسئله ، فاذا لم یکن وقوع تمام الصلوة الی ما بین النقطتین سهواً موجباً لفسادها فلیکن الالتفات الی ما بین النقطتین سهواً فی اثناء الصلوة ایضاً کذلك ، لان الحکم بالبطلان بسبب الالتفات فی بعض الصلوة لا یجتمع مع الحکم بالصحة مع الالتفات فی جمیع الصلوة لاستلزام الالتفات فی الجمیع الالتفات فی البعض ایضاً (هذا مضافاً) الی تحکیم الاخبار الدالة علی کون ما بین المشرق والمغرب قبلة علی المطلقات الواردة فی هذا الباب ایضاً اعنی بها الاخبار المذکورة آنفاً ، اذهی باطلاقها تدل علی البطلان فی الوقت و خارجه فی جمیع الصور الثلث ، اعنی « ما اذا کان الالتفات الی ما بین النقطتین ، او الی نفس النقطتین ، او الی دبر القبلة » و اخبار ما بین المشرق و المغرب تدل علی کون الصلوة الی ما بین النقطتین الی القبلة ، فبعین حکومتها علی الاخبار المفصلة فی تلك المسئلة بین الوقت وخارجه تکون حاکمة علی المطلقات الواردة فی المقام ایضاً و بعد اخراج ما بین النقطتین عن تحت مطلقات تلك المسئلة و مطلقات هذه المسئلة یقع التعارض بین الطائفتین من المطلقات ، و مقتضی مطلقات تلك المسئلة هو التفصیل بین الوقت فیجب الاعادة ، و بین خارج الوقت فلا یجب القضاء مطلقاسواء کانت الصلوة واقعة الی نفس النقطتین او الی دبر القبلة ، و مقتضی اخبار الباب هو وجوب الاعادة و القضاء فی الوقت وخارجه مطلقا سواء کان الالتفات الی نفس النقطتین او الی دبر القبلة ، و النسبة بینهما و ان کانت عموماً مطلقاً لاخصیة مطلقات باب القبلة عن مطلقات هذا الباب لکون الاولی دالة علی وجوب القضاء فی خارج الوقت ، و الثانیة باطلاقها تدل علی وجوب القضاء فی خارج الوقت ، ومقتضی حمل المطلق علی المقید هو تقیید الطائفة الثانیة بالاولی .

لکن فی البین روایة اخری ، وهی مرسلة الشیخ فی النهایة ، فقال فیه : رویت روایة ان من صلی الی استدبار القبلة ثم علم بعد خروج الوقت وجب علیه اعادة الصلوة ، قال (قده) وهذا هو الاحوط وعلیه العمل ، وهذه الروایة المرسلة تدل علی وجوب القضاء فی صورة الاستدبار فیقید بها مطلقات باب القبلة ویکون المتحصل منها بعد تقییدها

بالمرسلة هو التفصيل في النقطتين بين الوقت و خارجه بوجوب الاعادة في الاول و عدم وجوب القضاء في الثاني ، ووجوب الاعادة و القضاء في الوقت و خارجه في صورة الاستدبار ، و تتحد في صورة الاستدبار مع مطلقات هذا الباب الدالة على وجوب الاعادة والقضاء وتكون اخص من هذه المطلقات بالنسبة الى نفس النقطتين لنفيها وجوب الاعادة والقضاء فيقيد بها تلك المطلقات .

(و محصل الكلام من اول الامر)

انه يجب تنقيح البحث في المقام من جهتين (الاولى) ان قاطعية الالتفات هل هي مختصة بما اذا كان الى الخلف ؟ او يعم ما اذا كان الى اليمين واليسار او الى ما بينهما ايضاً ؟ (الثانية) ان قاطعيته هل تختص بصورة العمد او يعم السهو ايضاً ؟ .

(**اما الجهة الاولى**) فمقتضى الاطلاقات المتقدمة في صور المسئلة هو عدم اختصاص القاطعية بالالتفات الى الخلف بل تعم غيره ايضاً ، الا ان الخبر الرابع اعني خبر علي بن جعفر عليه السلام يدل على الاختصاص بالخلف كما قد مناه ، وفي معناه خبر البزنطي عن الرضا عليه السلام الوارد بذلك المضمون ، هذا . (و الانصاف) عدم صلاحية شيئي منهما للتقييد ، وذلك لوجهين (**الاول**) ما افاده في الجواهر ، وتوضيح ما افاده يحتاج الى **مقدمة** وهي انه اذا وردت شرطية مشتملة علي قيود متعددة ، مثل اذا جائك زيد راكباً علي فرس فاكرمه ، فيمكن ان يكون مجموع القيود شرطاً لوجوب اكرامه حتى ينحل مفهومها الى مفاهيم متعددة حسب تعدد القيود المأخوذة فيها ، و يمكن ان يكون القيد الاول هو الشرط فقط دون الباقي ، فيكون المدار في المثال المتقدم في اخذ المفهوم على مجيئي زيد دون باقي القيود ، (لكن الظاهر هو الاول) اخذاً بظاهر القيدية في كل قيد ، الا ان تقوم قرينة علي الثاني .

اذا علمت هذه المقدمة (فنقول) الشرطية في الخبرين اعني خبر علي بن جعفر عليه السلام و البزنطي قد اخذ في طرف الشرط قيد ان ، احدهما كون الصلوة فريضة ، و الاخرى كون الالتفات الى الخلف ، فعلى ما استظهرناه في المقدمة يكون انتفاء كل من الفريضة - والالتفات الى الخلف موجباً لانتفاء البطلان ، فيصير المفهوم هكذا ، «اذا

لم تكن الصلوة فريضة ولو كان الالتفات الى الخلف ، او لم تكن الالتفات الى الخلف ولو كانت الصلوة فريضة فلاقطع ولا اعادة » **و على الاحتمال الاخر** فيكون المفهوم هكذا : « اذا لم تكن الصلوة فريضة فلا قطع ولو كان الالتفات الى الخلف » و على هذا الاحتمال فلا يدل الخبران على البطلان اذا لم يكن (الالتفات الى الخلف) فى الفريضة ، فلو كنا وهذه الشرطية كان طبعها ان تكون ذات مفهومين بناء على ما استظهرناه لكن ما ذكر فى ذيل الخبرين اعنى قوله عليه السلام «وان كانت نافلة لم يقطع ذلك صلوته» يوجب الانصراف عن هذا الظهور ، اذ فيه احتمالان (احدهما) ان يكون بياناً لاحد شقى المفهوم ، اعنى ما اذا كان بانتفاء قيد « الفريضة » ولم يبين الامام عليه السلام الشق الاخر و هو ما اذا كان بانتفاء قيد «الخلف» (و ثانيهما) ان يكون بياناً لتمام المفهوم و مبيناً لكون سوق الشرطية لاجل بيان الفارق بين الفريضة و النافلة فى حكم الالتفات الى الخلف ، لا لبيان الفارق بين الالتفات الى الخلف وغيره ـ فى الفريضة ، (ولايخفى) ان الاظهر هو الاحتمال الاخير ، و(ح)فيجعل الذيل قرينة على كون الشرطية المذكورة فى الصدر فى مقام بيان الفرق بين الفريضة و النافلة فى الالتفات الى الخلف ، فيخرج الخبران عن الدلالة على انحصار المبطل و القاطع بالالتفات الى الخلف ، لكى يقيد بهما المطلقات .

و اما حكم النافلة فلا اشكال ولا خلاف فى عدم شرطية الاستقبال اذا وقعت فى غير حال الاستقرار ، و اما مع الاستقرار فقد وقع الخلاف فى شرطيته (ح) وليس المقام محل تحقيقه .

(الوجه الثانى) انه لو سلم مفهوم الخبرين فى دلالته على عدم البطلان بالالتفات الى غير الخلف فى الفريضة فلا يمكن العمل بهما من جهة اعراض القدماء عن العمل بهما لذهابهم الى قاطعية الالتفات ولو لم يكن الى الخلف فى الجملة ، و ان فصلوا بين العمد و السهو ، وبين الاعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه(لكن المقصود هنا)اثبات عدم عملهم بهذا المفهوم على اطلاقه « لو سلم وجوده » .

(و اما الجهة الثانية) فلا ينبغي الاشكال فى شمول المطلقات لصورة العمد فيما

اذا كان الانحراف بالبدن الى ما بين اليمن واليسار او الى نفس النقطتين او الى الخلف (و توهم) اخراج الصورة الاولى وهى الالتفات الى مابين اليمين واليسار بما ورد من ان ما بين المشرق والمغرب قبلة ، بتخيل شمولها لصورة العمد ايضاً (ضعيف غايته لاختصاص بعضها بالمعذور ، الغير الشامل للعامد، وتقييد اطلاق بعضها الاخر بما دل على تعيين القبلة للمختار بما تقدم من القبلة المتسامح فيها اختياراً التى تقدم حدها ايضاً (واما صور السهو) من الصور الثلث فبالنسبة الى صورة الالتفات الى مابين النقطتين قد تقدم عدم البطلان فيها ايضاً مطلقا بمعنى انه لا يوجب الالتفات المذكور الاعادة فى الوقت ولا القضاء فى خارجه ، وذلك لوجهين (احدهما) حكومة ما ورد من كون مابين المشرق والمغرب قبلة ، على الاخبار الواردة فى باب القبلة وكون عدم البطلان فى تلك المسئلة ملازماً مع عدمه فى هذه المسئلة (وهذا الوجه حسن) لكنه تطويل لطريق المسئلة ، واحسن منه (الوجه الثانى) و هو حكومة تلك الاخبار على نفس هذه المطلقات الواردة فى هذا الباب بما تقدم شرحه.

(**و اما الصورة الثانية**) اعنى كون الانحراف الى نفس النقطتين سهواً فمقتضى اخبار تلك المسئله هو التفصيل بين الوقت وخارجه بوجوب الاعادة فى الاول و عدم وجوب القضاء فى الاخير ، كما ان مقتضاها ايضاً عدم وجوب القضاء فى صورة الاستدبار السهوى ايضاً ، وبعد تقيد اطلاقها بغير صورة الاستدبار للمرسلة المتقدمة تصير دالة على عدم وجوب القضاء فى هذه الصورة ، فيقيد بها مطلقات الباب الدالة على وجوب القضاء فى هذه الصورة ايضاً .

(**و اما الصورة الثالثة**) فمقتضى مطلقات الباب هو وجوب القضاء فيهما ، ولا يعارضها شيئى الا مطلقات باب القبلة الدالة باطلاقها على عدم وجوب القضاء فى هذه الصورة ، لكنها مقيدة بالمرسلة ، فلا يبقى لها دلالة بعد التقييد حتى يعارض مع تلك المطلقات ، فتبين حكم الصور الست من صور الالتفات بجميع البدن ، و ان الصور الثلث من العمد منها و الصورة التى كان الالتفات فيها الى دبر القبلة من صور السهو محكومة بالبطلان ، والصورة التى كانت الصلوة فيها بين المشرق والمغرب من صور السهو محكومة بالصحة مطلقاً ، والصورة التى كانت فى النقطتين يفصل فيها بين الاداء والقضاء .

وهل الالتفات القهرى ملحق بالعمد او بالسهو ؟ وجهان ، الظاهر هو التفصيل

فيما بين النقطتين فيقال فيه بالصحة ، و فـى نفس النقطتين و الاستدبـار فيقال فيهما بالبطلان ، اما فيما بين النقطتين فللاخبار الدالة على ان ما بين المشرق والمغرب قبلة بعد اختصاصها بالمعذور الذى يكون المقهور عليه من احد مصاديقه، واما نفس النقطتين فللاخبار الدالة على وجوب الاعادة فى الوقت مع التذكر فيه ، ولما كان المفروض ان الالتفات وقع مع التذكر فيجب الاعادة فى الوقت والقضاء فى خارجه لو ترك الاعادة فى الوقت (ومن هنا يظهر) حكم الاستدبار ايضاً . هذا كله فى حكم الالتفات بكل البدن و اما الالتفات بالوجه فقط فقد تقدم استبعاد وقوع الالتفات به الى الخلف فيخرج عن مصب الاخبار اثباتاً و نفياً ، سواء كان الالتفات عمداً او سهواً ، ولا دليل علـى قاطعية الالتفات بالوجه الى النقطتين او الى ما بينهما و القبلة حسبما استظهرنـاه من الاخبار المتقدمة من انصرافها الى الالتفات بكل البدن لا بالوجه فقط ، كما ان دليل اشتراط الاستقبال ايضاً منصرف الى الاستقبال بمقاديم البدن لا خصوص الوجه بمعنى موضع وجوب الغسل فى الوضوء ، كما ان ما استدل به على كراهة الالتفات بالوجه لا ظهور فيها فـى اثبات الكراهة لاحتمال ان يكون المراد بالالتفات فيها هو الالتفات بالقلب لا بالوجه ، فيكون دليلاً على استحباب حضور القلب والخشوع فى الصلوة ، لكن كراهته كانهـا شيئى مفروغ منه ، فلا بأس بها ان كان اجماعياً (و من هنا يظهر) عدم البأس بالسهو به بطريق اولى .

ثم انه على فرض وقوع الالتفات بالوجه الى القفا (ولو بعيداً او محالاً) فهل تبطل الصلوة به اولا؟ وجهان ، مختار الجواهر (قده) هو البطلان للمطلقات المتقدمة الـدالة على البطلان بالالتفات خصوصاً ما كان منهـا مقيـداً بكون الالتفات فاحشـاً (والاقوى العدم) لعدم الدليل على البطلان، بدعوى انصراف المطلقات عن مثل هذه الصورة كما تقدم . مضافاً الى ما استظهرناه من انصرافها الى ما كان بمقاديم البدن لا بالوجه فقط مع انه لا وجه للتفصيل (ح) بين النقطتين ودبر القبلة ، بل ينبغى الحكم بالبطلان اذا كان الى نفس النقطتين ايضاً عمداً بعين ما ذكرناه فى الاستدبار ، مع انه (قده) لا يقول به .

(الثالث مما يقطع الصلوة عمداً وسهواً)

ما تمحو به صورة الصلوة ، وقد اختلفت العبارات فى التعبير عنه (فمنهم) من عبر بماحى الصورة (ومنهم) من عبر بالفعل الكثير ، ثم فى تشخيص الصورة التى يكون محو ها مبطلا اشكال ، ضرورة ان تلك الصورة مغايرة مع الوحدة العرفية التى اعتبرت الموالات العرفية لاجلها (على كلام قد تقدم) بل هى صورة شرعية اعتبرت من قبل اعتبار الشارع بعض الامور قاطعاً على اشكال في استكشاف اعتبار هامن ادلة القاطع و قد حدد بعض الاصحاب ملاك الماحى بما يكون ماحياً بنظر العرف بان كان بحيث لو رآه احد على ما هو عليه لقال : انه فى غير حال الصلوة ، مع عدم العلم بكونه قبل تلك الحالة فى الصلوة ، وانما قيدنا ذلك بعدم العلم بكونه فى الصلوة من جهة انه ربما لايرى خروجه بسبب ما يفعله من الفعل عن الصلوة (و كيف كان) فهذا الضابط وان كان ربما ينطبق على الافعال الماحية للصلوة ، لكن انطباقه على التروك الماحية مشكل بل قد لاينطبق قطعاً ، لان السكوت الطويل فى حال التشهد مثلاً مع كونه على هيئة التشهد ماحٍ للصلوة مع ان الناظر لايراه بسببه (مع كونه على هيئة المصلى جالساً على وركه ناظراً الي حجره انه مشغول بغير الصلوة .

فالاولى ايكال ذلك الى اذهان المتشرعة وارتكازهم المتلقى خلفاً عن سلف مع قطع النظر عن كون ذلك حاصلاً من اتباع فقيه مطاع فى المسلمين مدة طويلة بحيث حصل لهم التعود بمتابعته واستأنسوا بتقليده كما فى كثير من افعال الصلوة على ماهى عليه عند المشترعة التى حصل لهم الانس بفعلها من متابعة فتاوى شيخ المتأخرين العلامة الانصارى (قده) مع تابعيه فى الفتاوى من بعده كالعلامة المجدد الشيرازى (قده) «على ما قيل » ... وبالجملة يجعل الضابط فهم المتشرعة لذلك و لكن بشرط تجريد اذهانهم عما ذكرنا .

(**ولا یخفی**) ان کل امر موکول الی العرف (ای عرف کان) یکون له مصادیق مبینة و مصادیق مشکوکة ، ولا اشکال فی حکم ما یفهمه العرف ویقطع بکونه ماحیاً للصلوة ، کما لااشکال فیما یقطع العرف بعدم کونه ماحیاً (و اما الموارد المشکوکة) فالمرجع فیها هو الاستصحاب لو قلنا بمقالة الشیخ (قده) من استکشاف صورة صلوتیة من التعبیر بالقاطع ، والبرائة بناء علی عدم استکشافه لما تقدم مراراً من ان التعبیر به لایفهم منه الاتقید الصلوة بعدم ما عبر عنه بالقاطع ، واما وجود هیئة اتصالیة مأموربها یعبر عنها بالصورة الصلوتیة فلا .

ثم ان من الافعال مایکون بنفسه مضاداً مع الصلوة عند عرف المتشرعة کالوثبة والجلوس علی المائدة ونحوهما ، و هـذا مما یکون قاطعاً مطلقا قلیلاً کان او کثیراً (و منها) ما یکون کثیرها کذلك ، واما اصل طبیعتها فلا مضادة بینها و بین الصلوة عندهم وذلك کدق الباب وحرکة الرجل ونحوهما ، هذا فی الافعال ، واماالتروك فهی لکونها عدمیة لا یکون القاطع منها الا السکوت الطویل المخرج للمصلی عن کونه مصلیاً (وکیف کان) فما کان من الفعل او الترك مضاداً مع فعل الصلوة من الکثیر او مطلقا فهو الماحی لها کما ان مالم یکن کذلك ولاتکون اذهان المتشرعة آبیة عن قبول وقوعه فی الصلوة فلایکون من الماحی لها ، و ما یشك فی کونه من قبیل الاول او الثانی یکون المرجع فیها اما استصحاب بقاء الهیئة الاتصالیة او البرائة عن قاطعیته لکون الشبهة راجعة الی الاقل والاکثر مع کونها حکمیة (بناء علی المذهبین) ، هذا بالنسبة الی تحدید الماحی للصورة الصلوتیة .

و اما الدلیل علی کونه مبطلاً اما عمداً فلجملة من الاخبار الواردة فی قاطعیة بعض الافعال وهی وان کانت بجملتها غیر معمول بها الا ان المتحصل منها ماذکرناه من مبطلیة الماحی بالضابط الذی ذکرناه ، واما سهواً فلدخوله فی حکم عقد المستثنی من صحیحة لاتعاد وذلك لعدم صدق الصلوة معه حتی یقال بعدم الاعادة فیکون وجوده رافعاً لصلوتیة الصلوة و معدماً لها فلا یبقی مجال للقول بالاجزاء وعدم الاعادة.

(**اقول**) ونظیر ذلك ما تقدم فی تکبیرة الاحرام من انها و ان لم تکن مذکورة

في عقد المستثنى لكنها داخلة فيه حكماً ، و ذلك لان تركها ولو نسياناً موجب لعدم انعقاد الصلوة من رأسٍ و معه لايبقى مجال لعدم الاعادة ، وهذا اقوى شاهد على وجود هيئة صورية في الصلوة ، و الا فلا معنى للقول باذهاب الماحي للصلوة (وليت شعري) ماالذاهب بسبب الماحي اذا لم تكن للصلوة صورة وهيئة ؟ ! (لكن شيخنا الاستاد دام بقائه) « مع التزامه بكون الماحي بما ذكرنا من الضابط العرفي مبطلاً و لو كان سهواً مستدلاً بما تقدم من كونه موجباً لذهاب صلوتية الصلوة » انكر وجود الجزء الصوري للصلوة

ثم انه دام بقائه التزم اخيراً بالصورة الصلوتية ، لكنه منع من كونها مأموراً بها، و قال : ان غاية ما يستفاد من التعبير بالقاطع هو المنع الشرعي عن قطع تلك الصورة بمعنى ان ما هو متعلق التكليف عبارة عن عدم الاتيان بالقاطع لتلك الصورة، وهذا تكليف عدمي ، واما كون الصورة بنفسها متعلقة للتكليف الوجودي فلا ، (و بعبارة اخرى) عدم القاطع متعلق للتكليف و يترتب عليه المنع عن اتيان الماحي ، لكونه قاطعاً تكوينياً، كما ان الحدث قاطع تشريعي ، فنفس الدليل الدال على المنع عن قطع صورة الصلوة بالحدث ونحوه يدل على حرمة قطعها بقاطع تكويني بطريق اولى (انتهى ما افاده دام بقائه) وهو كلام حسن .

واما الفعل الكثير الذي لايكون ماحياً للصورة فان كان مخلاً بالموالات العرفي كان مبطلاً عمداً ، لاسهواً ، و الا فلا دليل على البطلان به اصلاً كما اذا كان مع افعال الصلوة بحيث لايضر بالتتابع العرفي ، مثل ان يدق الباب مشتغلاً بافعال الصلوة ، والله العالم .

(و ينبغي التنبيه على امور)

(الاول) انه لو اتى بصلوة في ضمن صلوة اخرى او بدعاء او قرآن او سجدتي السهو او صلوة الاحتياط فلا يكون شيئ منها ماحياً لصورة الصلوة الاولى اذا المأتي به ثانياً في اثناء الاولى من سنخ الاولى ، ومعه فلا توجب محو الاولى ولكنها تضر بالموالات العرفية بمعنى التتابع العرفي ، و الظاهر انه بمجرد الشروع في اللاحقة تبطل الموالات

فلا يحتاج فی ابطالهـا للموالات الی تحقق الكثرة بل باول الشروع تفوت الموالات وان لم يكن سكوت هذا المقدار من الزمان لولا هذا الفعل مفوتاً، فتكبيرة الاحرام للثانية مثلاً تبطل موالات الاولی و ان لم يكن السكوت بقدر التكبيرة مفوتاً لها (والسر فی ذلك) ان الاتيان بمايضاد المتابعة العرفية مبطل للتتابع كما لايخفی .

(و كيف كان) فاذا اتی بصلوة فی اثناء صلوة اخری فلا يخلو اما ان يكون عن عمد او عن سهو او عن عذر شرعی كضيق الثانية مع سعة الاولی ، فان كان عن عمد فاما ان تكون كلتا الصلوتين مندوبتين اوتكون الاولی مندوبة والثانية واجبة اوتكون بالعكس او تكون كلتا هما واجبتين ، لا اشكال فی صحة الثانية فی الاوليين منها اعنی ما اذا كانتا كلتاهما مندوبتين او كانت الاولی مندوبة والثانية واجبة وذلك لان تفويت موالات الاولی عمداً ابطال لهاعن عمد والمفروض انها لكونها مندوبة لايحرم ابطالها فلا مانع لصحة الثانية من جهةابطال الاولی ، كما انه لاينبغی الاشكال فی بطلان الصلوتين فی الاخيرتين اعنی فيما اذا كانت الاولی واجبة اوكلتاهما واجبتين ، اما الصلوة الاولی فللاخلال بموالاتها عمداً الموجب للبطلان و اما الثانية فللنهی عن الاتيان بالثانية من جهة استلزامها فوت موالات الاولی و ابطالها فتكون الثانية منهياً عنها و تصير باطلة من جهة تعلق النهی بها مع كونها عبادة و لا يكون بطلانها من باب امتناع اجتماع الامر و النهی حتی يمكن ان يقال بالصحة بناء علی جواز الاجتماع بل لابد من القول بالبطلان حتی علی القول بالجواز من جهة النهی فی العبادة ، و ان كان الشروع فی الثانية عن سهو فلا تبطل شيیء من الصلوتين (اما الاولی) فلان الشروع فی الثانية في اثنائها و ان كان مخلاً بموالاتها لكن لما كان عن سهو لم يكن مبطلاً لما عرفت من ان الاخلال بالموالات العرفية لايكون مبطلاً الا اذا كان عمداً لا مطلقا (واما الثانية) فلوقوعها سهواً في اثناء الاولی فلا تكون منهياً عنها و (ح) فلا اشكال فی جواز رفع اليد عن كل منهما تخييراً لو كانتا كلتا هما مندوبتين كما انه يجب رفع اليد عن المندوب منهما لو كانتا مختلفتين .

و اما اذا كانتا معاً واجبتين فهل يجب عليه رفع اليد عن الثانية واتمام الاولی

اورفع اليدعن الاولى اتمام والثانية ثم اتمام الاولى بعد تمام الثانية ؟ اويتخير بينهما ؟ وجوه . (وجه الاول) هو تقدم الاولى بحسب الزمان وان لم تكن متقدمة بالرتبة (ووجه الثانى) هو المنع عن كون التقدم بحسب الزمان ملاكاً ومنشاءً لتقدم الاولى ، والمفروض عدم اهمية لها على الثانية و(ح) يحتاج رفع اليد عن الثانية الى دليل منتفٍ فى البين فيتعين عليه الابقاء عليها ، فيكون المقام نظير المتزاحمين الذين يكون عدم التعين فى احدهما موجباً لتعين الاخر وله نظائر كثيرة فى باب المتزاحمين ، وقدمر بعض نظائره فى الابواب السابقة كتزاحم الواجبين المترتبين بحسب الزمان حيث قلنا ان انتفاء اهمية التكليف الثابت فى الزمان المتأخر يوجب تعين ما فى الزمان المتقدم (ووجه الثالث) هو انتفاء الاهمية من الطرفين فيدور الامر بين رفع اليد اما عن موالات الصلوة الاولى من حين التذكر اوعن موالات الصلوة الثانية ، وحيث لا اهمية فى البين فيكون الحكم هو التخيير ، وبما قررناه فى مدرك الوجوه الثلاثة يظهر ان اقواها هو الوجه الثانى ، (ولايخفى) ان مصب الوجوه انما هو فيما اذا لم يكن بين الصلوتين ترتب ولا اهمية ، والا تعين الاخذ بالسابقة ورفع اليد عن اللاحقة اذا كانتا مترتبتين ، كظهر وقعت العصر فى اثنائها ، (١) او الاخذ بالاهم لو كانت احديهما اهم كما اذا كانت مضيقة والاخرى موسعة .

وان كان الشروع فى الثانية عن عذر شرعى كضيق وقت الثانية وسعة وقت الاولى (فالاقوى) ان حكمه حكم السهو ، لماعرفت مراراً من عدم اختصاص قاعدة لاتعاد بصورة السهو ، بل يشمل صور الاعذار الشرعية التى تكون المكلف مضطراً فيها باضطرار شرعى فيكون حكمه حكم السهو بعينه

ثم انه لافرق فيما ذكرنا بين ما كان المأتى به فى اثناء الصلوة ، صلوة او دعاء

---

(١) ثم لايخفى ان رفع اليد عن الثانية واتمام الاولى فى المترتبتين انما يتم بناء على ما هو التحقيق من ترتب اللاحقة على السابقة على حسب العام الاصولى ، بمعنى لزوم كون كل جزء من اجزاء اللاحقة مترتباً على كل جزء من اجزاء السابقة ، اذ عليه يتفرع حفظ الترتيب فى الاثناء من حين التذكر ، واما لوقلنا بانه من باب العام المجموعى بمعنى لزوم تقدم مجموع الظهر على مجموع العصر مثلا فيقع الاشكال فى لزوم حفظ الترتيب لو تذكر فى الاثناء لعدم انحفاظ تقدم المجموع بعد وقوع جملة من اللاحقة قبل جملة من السابقة . فافهم وتأمل .

او قرآناً اوسجدتي سهو ، على كلام في الاخير من حيث امكان توهم مبطلية السجدة ولو كانت سهواً بدعوى استفادة حكمها من حكم سجدة التلاوة و انها زيادة في المكتوبة ، (ولكن يمكن ان يفرق) بين سجدة التلاوة وسجدتي السهو بالبطلان في الاولى دون الاخيرة لوجود صورة حافظة للثانية و هي التكبيرة والتشهدو السلام فلا يعد جزءً من الصلوة الاولي ، و هذا بخلاف سجدة التلاوة ، حيث انها لما كانت منحصرة بسجدة واحدة وليس لها صورة مستقلة حافظة لها فتشبه باجزاء الصلوة فتكون مبطلة من حيث كونها زيادة في المكتوبة وسيأتي لذلك زيادة توضيح في مبحث الخلل انشاء الله تعالى

(و بالجملة) فلا تشمل ادلة الزيادة لمثل سجدتي السهو ، كما انهما ليستا من اجزاء الصلوة التي وجبت لاجلها بل هما من توابعها الخارجة عنها وانما وجبتا لتدارك السهو في الصلوة ، وعليه فلا يشترط تقديمهما علي الصلوة اللاحقة لو كان بينها و بين ما وقع فيها السهو ترتيب كالظهر و العصر

فاذا تذكر في اثناء الصلوة وجوب سجدتي السهو عليه لصلوة سابقة فالامر يدور بين رفع اليد عن فورية سجدتي السهو وبين رفع اليد عن الموالات لما بيده من الصلوة ، (فعلى الاول) فاللازم تاخير هما الى ما بعد الصلوة (وعلى الثاني) فياتي بهما في اثنائها (فان قلنا) بان سجدتي السهو من قبيل الواجب المضيق وكان وقت الصلوة فيها موسعاً وجب تقديم سجدتي السهو وترك الموالات لصيرورتهما اهم بسبب كونهما من الواجب المضيق وسعة وقت ما بيده ، كما هو الشأن في كل مضيق و موسع اذا دار الامر بينهما (و وجه ذلك) ان صحيحة لا تعاد (كما مر مراراً) لاتختص بصورة النسيان بل تشمل كل مورد كانت جزئية الجزء او شرطية الشرط او مانعية المانع مساوقة للامر بالاعادة على تقدير كونها جزءً او شرطاً او مانعاً ، فاذا كانت من غير الاركان لا تجب الاعادة ، بحكم قاعدة لاتعاد (وتوضيح ذلك) ان الخطاب بالصلوة من اول الوقت الى اخره انما يتوجه الى المكلف بعد فرض تذكره للصلوة بما لها من الاجزاء و الشرائط في جميع الوقت ، فلونسي جزءً منها او شرطاً في قطعة من الوقت

لایبقی الخطاب بها بمالها من الاجزاء والشروط حتي المنسی منها فی حال النسیان ، لاستحالة توجیه الخطاب بالکل الی الناسی لبعض اجزائها ، فاذا اتی الناسی بالاجزاء الباقیة والشرائط الغیرالمنسیة فمقتضی اعتبارالامرالمنسی منالجزء اوالشرط هو لزوم اعادة الصلوة بعد التذکر ، (هذا لو لا صحیحة لا تعاد) لکن ببرکة الصحیحةاستفدنا عدم وجوب الاعادة فیما اذا کان المنسی من غیر الارکان و علمنا باکتفاء الشارع بماالتی به فی حال النسیان عنالمأمور به الواقعي ، فمورد عدم وجوب الاعادة المستفادة من الصحیحة هو فیما کان مقتضی القاعدة لولا الصحیحة هوالاعادة ، وهذا غیرمختص بصورة النسیان ، بل یعم کل مورد لم یمکن للشارع توجیه الامر بالصلوة بما لها من الاجزاء والشرائط کموارد العذرالشرعی و الاضطرار ، فمورد الصحیحة یعم جمیع هذهالموارد بعد عدم شمولها لمثل العمدوالجهل بقسمیه منالقاصروالمقصر (اذا عرفت ذلك فنقول) بناء علی کون سجدتی السهو منالواجب المضیق یصیرالمکلف معذوراًفی ترکالموالات فلا یعقل (ح) ان یتعلق به التکلیف ، و بقاء شرطیة المـوالات (ح) مستلزم للخطاب بالاعادة عند ترك الموالات ، فیرتفع الاعادة بسبب صحیحة لاتعاد

هذا کله علی تقدیر ان یکون وجوب سجدتي السهو مضیقاً (واما علـی تقدیر) کونهما من قبیل الواجب الفوری بمعنی وجوبهما فوراً ففوراًفینعکس الامر ، فلایجوز رفع الید عن الموالات بسبب فوریةوجوب سجدتی السهو لعدم صیرورة وجوبهمابسبب الفوریة اهم کالواجب المضیق و(ح)فلابد من جواز رفع الید عن موالات ما اشتغل به من شاغل مولوی ، ولیس الامر بسجدتی السهو شاغلاً مولویاً لعدم اقتضائـه وجوب حفظ القدرة لها بترك الموالات ، کما فی الدوران بین المترتبتین زماناً مع عدم اهمیة اللاحقة منهماکما سبق مراراً (وعلی هذا فالاقوی) هو جواز تأخیر السجدة الی ما بعد الصلوة لکن الاحوط هو الاتیان بهما فی حال الصلوة مع اعادة الصلوة بعد اتمامهـا و اعادة السجدتین .

(**اقول**)هکذا افیدحسبماستفدناه ، لکن فی تقدیم المولات علی فوریةالسجدة بما ذکر تأمل ، و ذلك لان رفع الیـد عن فوریة السجدة ایضاً یحتاج الی شاغل

مولوى منوط باهمية الموالات المفروض عدمها ، ونتيجة ذلك هو التخيير بين الاتيان بالسجدة في الصلوة وبين تأخيرها الى مابعدها لكن الاحسن هو ما افاده دامت افاداته من الاحتياط المذكور .

ثم ان لازم ماذكرنا وان كان هو الحكم بالتخيير فيما اذا اشتغل بصلوة اخرى في اثناء الصلوة ثم تذكر في اثنائها مع عدم ترتب بين الصلوتين ،

لكن التحقيق هو ما افاده شيخنا الاستاد دام بقائه، لالما افاده من لزوم تقديم مابيده بعد انتفاء اهمية الاولى ، بل لفوت موالات الاولى نسياناً وبقاء محل موالات الثانية فلا يكون الامر دائراً بين رفع اليد عن موالات الاولى وبين رفع اليد عن موالات الثانية ، لان موالات الاولى قد زالت بسبب النسيان ، فاذا زالت فقد فاتت ، فلايبقى بعدذلك الا التكليف بالموالات في الثانية والموالات لبقية الصلوة الاولى فيما بين اجزائها بعضها مع بعض، لا بين الاجزاء الباقية والماضية التي انقطعت الموالات بينها، وموالاة الاجزاء الباقية انما هي في موطن الاتيان بها ، ووجوب الاتيان بالموالات في الاولى يمنع عن الاتيان بها فتصير بمنزلة الشاغل المولوى عن اتيانها لا عن الموالات بينها و بين الاجزاء الماضية هذا ،

(**ولكنه دام بقائه**) افاد في وجه تقديم موالات الصلوة على سجدتي السهو بوجه اوفى (وحاصله) منع تساوى الموالات وسجدتى السهو من جميع الجهات وذلك لان الموالات شرط للصلوة ، والشرطية انما تسقط بالتعذر عقلا اوشرعاً ، ولايكون فورية وجوب سجدتى السهو عذراً شرعياً لان غاية مايمكن الالتزام به هو ان يكون وجوب الفورية تخييرياً ، والوجوب التخييرى لا يوجب المعذورية في ترك الموالات لانه مع وجوب الفورية تخييراً يكون متمكناً من الاتيان بالموالات شرعاً لكون وجوبها التخييرى غير شاغل مولوى عن الاتيان بالموالات ، و (ح) فمقتضى شرطيتها الاتيان بها مالم يصل الامر الى مرتبة التعذر الشرعي (وان شئت فقل) ان الموالات و فورية وجوب سجدتى السهو ليستا في رتبة واحدة لتقدم مرتبة الموالات من جهة الاشتراط فلا يزاحمها فورية وجوب سجدتى السهو ، هذا ،.

ثم انه قد تقدم تقوية كون الترتيب بين الصلوتين المترتبتين كالعام الاصولى (لكن التحقيق) كونه من قبيل العام المجموعى وذلك لوقوع التعبير عن الترتيب بينهما بجملة « ان هذه قبل هذه » و هى ظاهرة فى العام المجموعى لعدم ما يدل على الاستغراق من لفظة كل ونحوها ، فمقتضى عدم انحفاظ الترتيب بين مجموع هذه وهذه بسبب وقوع بعض من اللاحقة فى اثناء السابقة يسقط الترتيب لعدم امكان الترتيب بين الجملتين ، فيكون حال المترتبتين من هذه الجهة كغيرهما ، (واما وجوب العدول) فيما اذا تذكر فى الاثناء مع بقاء محل العدول فانما هو لمكان الدليل على وجوبه ، وهذا بخلاف مالو لم يبق محل العدول مثل ماذا تذكر عدم الاتيان بالمغرب وهو داخل فى ركوع الركعة الرابعة من العشاء فانه يحكم بصحة ما بيده من العشاء ، و لو كان الترتيب من قبيل العام الاصولى لكان اللازم فى هذه الصورة الحكم بالبطلان لاقتضاء الترتيب بين الاجزاء اللاحقة من صلوة العشاء وبين المغرب . هذا تمام الكلام فى الامر الاول من الامور التى ينبغى التنبيه عليها فى باب المنافيات .

(**الامر الثانى**) انه قد تقدم ان قرائة القرآن والدعاء لاتكون ماحية لصورة الصلوة لانها من سنخ الصلوة ، والماحى انما يكون بضد الصلوة لا بسنخها ، واما فى فوت الموالات العرفية بها فان كانت القرائة بعنوان الجزئية كان قرء سورة البقرة بعد الحمد بعنوان الجزئية او دعا بعد عاء ابى حمزة مثلا فى القنوت بعنوان وظيفة القنوت فلا ينبغى الاشكال فى انها لا يضر بالموالات لانها بنفسها من الاجزاء لا انها فصل طويل بينها بل هو جزء طويل ، وكذا لو اطال الركوع والسجود بالذكر والتسبيح والدعاء فانه لا يضر بالموالات بل هو من افضل افراد الصلوة ،

واما لو اتى بالدعاء فى غير محله الموظف بقصد مطلق الدعاء كما لو دعا بدعاء ابى حمزة بين الحمد و السورة او قرء سورة البقرة بعد رفع الرأس من الركوع او بين السجدتين ففى اخلال ذلك بالموالات وعدمه وجهان (والاقوى) هو العدم وذلك لان الصلوة حيث كانت لا بشرط بالنسبة الى القرائة والدعاء كانت القرائة او الدعاء فى اثنائها جزء للفرد وان لم يكن جزء لاصل الطبيعة ، وهذا بخلاف الاتيان بصلوة فى

ضمن صلوة ، فانه لماكان القران بين الصلوتين منهياً عنه كالقران بين السورتين كان لازم ذلك موجباً لتقيد طبيعة الصلوة بعدم صلوة اخرى فيها، ولذا يكون الاتيان بها عمداً فى اثناء الاخرى مبطلاً ، هذا ، ولكن الاحوط عدم الاتيان بالقرائة و الدعاء الطويل بغير عنوان الجزئية ، فلواتى بهما او باحدهما كذلك فلا ينبغى ترك الاحتياط باعادة الصلوة.

(**الامر الثالث**) لوشك فى الاخلال بالموالات العرفية فلايخلو اما ان يعلم بانه على تقدير الاخلال بها كان عن سهو ، اويعلم بانه على تقديره كان عن عمد (كما اذا سكت عمداً وشك فى انه مفوت للموالات اولا) (وعلى الثانى) فاما ان تكون الشبهة مفهومية كما اذاسكت مقدار يشك فى فوات الموالات به عند العرف ، اوتكون الشبهة مصداقية كما اذاشك فى مقدار سكوته العمدى بان لم يعلم انه كان بمقدار دقيقتين او بمقدار ثلاث دقائق بعد القطع بان السكوت بمقدار دقيقتين غير مفوت للموالات وان السكوت بمقدا ثلاث دقائق مفوت لها (و اماحكم هذه الصور » فالصورة الاولى اعنى ماذا علم انه على تقدير وقوع الاخلال كان سهوياً فلا شبهة فى صحة الصلوة لان الشك فى السهوى ليس بازيد من العلم بالسهو الذى عرفت عدم البطلان بسببه (واما الصورة الثانية) اعنى مالوسكت بمقدار يشك معه فى فوت الموالات من جهة الشبهة المفهوميه فالاقوى الصحة و ذلك للبرائة من جهة الشك فى شرطية مازاد عما علم شرطيته من الموالات فيرجع الى الشك فى مسئلة الاقل و الاكثر (و ربما يقال) فى هذه الصورة كالصورة الثالثة بالرجوع الى استصحاب بقاء الموالات ، **ولكن التحقيق** عدم جريانه لانه اما ان يكون الاستصحاب هنا اصلاً وجودياً بمعنى استصحاب بقاء الموالات او عدمياً بمعنى اصالة عدم مايوجب فوت الموالات ، ولا مجرى لشيئى من الا صلين فى المقام « اما الاصل الوجودى » فلان الموالات بين الاجزاء المتقدمة غير مشكوكة حتي يجرى الاستصحاب فيها ولااثر لاستصحابه ، وماهو مشكوك عبارة عن الموالات بين هذا الجزء الذى فرغ منه وبين الذى لم يأت به بعدُ ، وهذه ليست لها حالة سابقة حتى يصح استصحابها « و اما الاصل العدمى » فلان ما هو المؤثر عبارة عن الموالات و هى امر وجودى لاعدمى ، وباستصحاب الامر العدمى لايمكن اثبات الامر الوجودى .

(**فان قلت**) قد ثبت فى محله صحة استصحاب الامر العدمى باعتبار ترتب الاثر على نقيضه وبالعكس « وبعبارة اخرى » ماهو المعتبر فى صحة الاستصحاب ترتب الاثر فى الجملة و لو على نقيض المستصحب ولا يلزم فى صحته ترتب اثر على نفس المستصحب ، فيصح فى المقام اجراء الاصل العدمى لاثبات الاثر المترتب على نقيضه الذى هو الوجود ، وقد تقدم نظير ذلك فى مبحث اللباس المشكوك

(**قلت**) ليس الاثر مترتباً فى المقام على نقيض الامر العدمى اعنى الوجودى بل المؤثر هو طرفية الامر الوجودى للصلوة ، التى يعبر عنها بالشرطية ، ولا يمكن احراز وجود الشرط اوشرطيته باستصحاب الامر العدمى ، فاستصحاب الامر العدمى غير مغن عن الاصل الوجودى .

(**واما الصورة الثالثة**) اعني مالوشك فى كون سكوته العمدى بالمقدار المفوت للموالات فالتحقيق كون المرجع فيها هو الاشتغال وذلك لتبيين مفهوم الشرط وكون الشك فى تحقق مصداقه ولاينبغي الشبهة فى كون المرجع « ح » هو الاحتياط (هذا كله) فيما اذا وقع الشك فى الموالات العرفية ، واما لوشك فى محو الصورة فعلى ما ذهب اليه الشيخ « قده » من وجود الصورة الصلوتية المامور بها فلا اشكال فى صحة استصحاب الهيئة الاتصالية ، وعلى ما استشكلناه من عدم امكان استفادة تعلق الامر بالصورة من ادلة القواطع وان غاية مايستفاد منها مجرد تعلق الطلب بعدم تلك القواطع فى اثناء الصلوة فلايبقى مجال لاستصحاب الصورة، فليس لنا «ح» استصحاب وجودى يمكن ان يحرز به الصحة .

، **وهل يمكن استصحاب** عدم وجود القاطع ولولم يوجب رفع الشك عن السكوت الذى يشك فى كونه ماحياً للصورة اوانه لابد من احراز عدم قاطعية ذاك السكوت المشكوك ؟ و جهان ، يمكن ان يقال بالاول من جهة كون متعلق التكليف هو عدم الاتيان بالقاطع ، فاذاشك فى وجوده كفى استصحاب عدمه بنحو الكلى ولاحاجة الى احراز عدم قاطعية مايشك فى قاطعيته (ولكنه لايخلوعن تأمل » والله الهادى .

(الرابع من القواطع لتكلم)

وتنقيح الكلام فيه يتم ببيان امور (الاول) ان الكلام وان كان عند علماء الادبية هو اللفظ المفيد لكن حيثية الافادة لاتكون مأخوذة فيه لغة لكونه في اللغة بمعنى مطلق التكلم ولو كان مهملاً ، و(ح) فهل المدار على كونه كلاماً ولو لم يكن مفيداً فيلزم البطلان به ولو بحرف واحد غير مفيد ؟ او على كونه مفيداً فيلزم عدم البطلان بالتكلم بسطر من المهمل ؟ ولكن لايمكن الالتزام بشئى من الامرين (والتحقيق) ان الكلام حسب تصريح جملة من ائمة اللغة وتصريح نجم الائمة هو الذى تركب من حرفين فصاعداً و لولم يكن مفيداً ، فبالتكلم به يقطع الصلوة من جهة كونه كلاماً لغة ، ولوشك فى كونه كذلك لغة امكن الاستدلال لابطاله بالاجماع على كونه مبطلا الكاشف عن كونه معنى شرعياً (واما الحرف الواحد) الغير المفهم فهو خارج عن الكلام لغة وشرعاً فلا تبطل به ، وعليه الاجماع ايضاً ولعل مستند هم هو انصراف الكلام عن الحرف الواحد الغير المفهم « انما الكلام » فى الحرف الواحد المفهم فالمشهور على البطلان به و هو الاقوى ، والمراد به هو ماكان مفهماً بانفراده مثل صيغة الامر الحاضر من اللفيف المفروق لا ماكان مفهماً فى طى تراكيب الكلام مثل معانى الحروف حسب مابيناه ،

والدليل على كونه مبطلا ولو كان حرفاً واحداً هو قيام مفهميته للمعنى مقام الحرف الاخر فيصدق عليه الكلام شرعاً ولغة وعرفاً باى معنى قيل فى الكلام حتى على اصطلاح اهل العربية لكونه جملة متضمنة بالاسناد كما لايخفى . (فظهر ان الاقوى) مبطلية التكلم بحرفين ولولم يكن مفهماً للمعنى ، وكذلك الحرف الواحد اذا كان مفيداً للمعنى ،

والمعيار فى مبطلية الحرف الواحد المفهم هو التفات المتكلم الى المعنى

ولولم يكن مريداً له فلا يبطل بمجرد التكلم بهذه اللفظة غافلا عن ان لهامعنى ، كما انه لايعتبر فى البطلان ارادة المعنى وجعل اللفظ فانياًفيه نحواستعمال اللفظ فى المعنى (**و اما الانين**) اوالتنحنح فلا يخلواما يكون مجرد صوت من غيران يتولدمنه حرف من الحروف الثمانية والعشرين مثلاً ، او يتولد منه ذلك ، ففى الصورة الاولى لاتبطل به الصلوة بخلاف الصورة الثانية لصدق الكلام عليه فيها

(**واما التأوه**) فلوكان بالصوت الشبيه به من غير ان تتولد منه كلمة (آه) فلا اشكال فى عدم البطلان ، واما مع تولد هذه الكلمة منه فان كان فى دعاء . كان يقول « آه من نار الجحيم » فلا شبهة فى عدم البطلان ايضاً ، كما لا شبهة فى البطلان اذا لم يكن فى طى الدعاء وكان التأوه مع تولد الكلمة فى امر من الامور الدنيوية ، و اما اذا لم يكن فى طى الدعاء و لا لاجل الامور الدنيوية كان يتذكردنوبه فيتأوه بحيث تتولد منه تلك الكلمة ففيه وجهان من كونه كلاماً آدمياً ، و من انه ليس لاجل الامور الدنيوية بل مما يرضاه الله وان لم يصدق عليه اسم الدعاء ، لكن الاحوط هو الاول [1] (واما المدّ) اعنى استطالة الحرف الواحد فالظاهر عدم البطلان به لعدم صدق التكلم بالحرفين عليه ، بل انما هو اطالة الحرف الواحد ، و اما اشباع الكلمة بحيث يتوله منه حرف من حروف اللين مثل ان يقول فى «ب» «بى» وفى «ت» «تى» و نحو ذلك فهو مبطل لكونه تكلماً بحرفين عرفاً

(**الامر الثانى**) قد استثنى من التكلم المبطل قرائة القرآن والدعاء والذكر ، وهذا فى الجملة ممالااشكال فيه ، الاانهم قيدوا استثناء تلك الامور بما اذالم تكن على الوجه المحرم ، ومن هنا قالوا ببطلان الصلوة بقرائة بعض سور العزائم ، والكلام هنا

---

(١) لكن الاقوى عدم البطلان ، لوجود ملاك الدعاء فيه ولو مع تسليم عدم صدق الدعاء عليه ، ولانصراف الكلام الادمى عنه فلايكون داخلا فى المستثنى منه المبطل اعنى كلام الادميين ولا فى المستثنى الغير المبطل بل يكون قسماً ثالثاً يشك فى حكمه فيرجع الى البرائة لكون الشبهة فيه حكمية من باب الاقل والاكثر (اقول) هكذاافيد . وفيه نظر لمايأتى فى باب القرآن و الدعاء من انه لو منع من دخول بعض القرائة و الدعاء فى كلام الادمى و فى عنوانى الدعاء و القرآن كان الحكم البطلان به من جهة كونه تكلماً بحرفين . فانتظر

فى مدرك هذا القيد (فنقول) اما فى الدعاء فيمكن ان يكون مدركه انصراف المستثنى « اعنى الدعاء » الى غير المحرم منه ، فيكون المحرم منه كلاماً آدمياً غير مجوز ، اما كونه كلاماً آدمياً فبالوجدان حيث ان الدعاء ليس بكلام الله تعالى ، واما انه غير مجوز فلانصراف المجوز منه الى غير المحرم (واما فى القرآن) فقيل بعدم صدق القرآن على المحرم منه بل هو ايضاً كلام آدمى «ولا يخفى ما فيه» اذ القرآن لا يخرج عن كونه قرآناً ولو كانت تلاوته على الوجه المحرم .

فالاولى ان يستدل له بانه تكلم عمدى بحرفين فصاعداً « وتوضيح ذلك »ان هيهنا ادلة ثلثة « احدها » مايدل على مبطلية الكلام الادمى « ثانيها » مايدل على مبطلية التكلم بحرفين فصاعداً من غير تقييد بكونه كلاما آدمياً« وثالثها » ما يدل على استثناء القرآن من التكلم المبطل المنصرف عن ما يكون تلاوته على الوجه المحرم فالمحرم منه اذا لم يكن داخلاً فى عقد المستثنى كان داخلا فى حكم التكلم بحرفين الذى هو مدلول الطائفة الثانية وان لم يكن داخلا فى مدلول الطائفة الاولى ، فمجرد خروجه عن الكلام الادمى وعن القرآن المستثنى لا يوجب ان يكون قسماً ثالثاً لكى يرجع فى حكمه الى البرائة .

« **اقول** » ماافاده دامت بركاته انما يتم لو لم يكن مبطلية التكلم بحرفين مقيدة بما اذا كان كلاماً آدمياً كما هو الظاهر من قوله عليه السلام ليس فيه كلام آدمى ، و الا كان المبطل منحصراً به كما ان غير المبطل يكون منحصراً بالدعاء والقرآن الغير المحرم فيصير القرآن المحرم قسماً ثالثاً . فتبصر .

ثم ان القرآن اما يكون متمحضاً فى القرآنية مثل آية « انا انزلناه فى ليلة القدر » اولا يكون كذلك بل يكون مشتركا بين القرآن وغيره مثل «يا يحيى» و « يا موسى » ونحو ذلك (ففي الاول) لايحتاج فى صدق القرآن عليه قصد القرآنية (و فى الثانى) لابد فى تمييز القرآن عن غيره من القصد فمالم يقصد القرانية يكون مبطلاً

ولو اراد بقرائته اوذكره تنبيه الغير مثل ان يقول سبحان الله فى مقام التعجب او يقول الله اكبر قاصدا به تنبيه المأمومين بافعال الامام او يقول «ادخلوها بسلام امنين » مريدا به

اذن المستأذن للدخول فلايخلو اما ان يكون مستعملا للذكر او القرآن فيما هو مقصوده مثل ان يقول «ياموسي» مستعملا له فی نداء المسمی بموسی اما حقيقة اومجازاً ، اوغلطاً كان يستعمل كلمة « الله اكبر » فی الاذن فی الدخول ، اويكون مستعملاً فی معناه ، لكن يكون الداعی فی استعماله هو التنبيه (فعلي الاول) يكون مبطلا لخروجه عن القرآن و الذكر و صيرورته شيئاً اخر (و علی الثاني) لا يبطل كما هو مورد النصوص .

(الامر الثالث) لا اشكال فی كون المتيقن من استثناء الدعاء هو ما اذا كانت المخاطبة مع الله سبحانه و اما اذا كان مع النبی او الائمة صلوات الله عليه وعليهم ففی جوازه و عدمه وجهان من ورود المخاطبة مع النبی صلی الله عليه وآله وسلم فی بعض ادعية السجود و كذا ما ورد من السلا م عليه صلی الله عليه وآله وسلم فی سجود السهو ولان المخاطبة معهم صلوات الله عليهم دعاء مع الله لكونهم وسائل اليه سبحانه ، ومن انصراف الدعاء عن مثله ، اذ الظاهر المنصرف اليه منه هو ما كانت المخاطبة فيه مع الله سبحانه (ومختار الاستاددام بقائه) هو الاول ، لكنه مشكل لعدم العثور علي ورود الدعاء فی السجود مخاطباً مع النبی صلی الله عليه وآله وسلم وان قال الاستاد دام بقائه انه عثر عليه الا انه قال انه نسی موضعه ، ولكون السلام عليه صلی الله عليه وآله وسلم فی سجود السهو مختصاً به فلا يدل علی جوازه فی الصلوة ايضاً فی غير موضعه و هو بعد الفراغ من التشهد الاخير فلا يزيد ذلك عن مجرد استيناس كما قداعترف به دام بقائه ولان كونهم صلوات الله عليهم وسائل بينه تعالی وبين الخلق لا يدل علی علي جواز التكلم معهم فی الصلوة بعد انصراف الدعاء عن مكالمتهم ، فعلی هذا فقرائة مثل ادعية التوسل و دعاء الفرج (اعنی دعاء اللهم عظم البلاء) و كذا دعاء صفو ان المشهور بدعاء علقمة فی القنوت والسجودفی غاية الاشكال ، (ومماذكرنا) يظهر حكم المخاطبة مع المخلوقين من غير المعصومين ، مثل ان يخاطب شخصاً فی الدعاء فيقول غفر الله لك او رحمك الله و نحو ذلك ، لانصراف الدعاء عن مثله ، ولامجوزله (ح) مع الانصراف المذكور ، وعليهذا ففی جواز تسميت العاطس بقوله يرحمك الله . اوالجواب عنه بقوله يغفر الله لك مثلاً اشكال (اللهم الا ان يقوم) الاجماع علی جوازه او يدل علی جوازه دليل من خبر و نحوه (لكن الانصاف) عدم انعقاد الاجماع علي الجواز

و ان كانت الشهرة متحققة ، وليس فى البين خبر دال علـى الجواز ، فالاحوط (ح) تركه .

و اما الاستدلال بعموم استحباب التسميت فلا يخلو ما فيه . ضرورة تحكيم دليل قاطعية التكلم بالنسبة الي تلك العمومات والاصح الاستدلال على جواز الاتيـان بكل مبطل ماحيٍ للصلوة اذا كان راجحاً فى نفسه بادلة رجحانه و هو كما ترى .

(الامر الرابع) انه يجب على المصلى رد السلام ، وتفصيل البحث عنه يقع فى جهات (الاولى) ان المعبر فى جملة من المتون انما هو بلفظ الجواز ، ولايخفـى ان مرادهم منه هو الوجوب ، و انما عبروا بالجواز لدفع توهـم الحظر (الثانية) هـل الحكم بوجوب الرد مختص بالسلام او يعم غيره مـن سائر التحيات و توابعهـا مثل صبحكم الله بالخير ؟ وجهان ، مختار جماعة من المحققين كصاحب الجواهر (قده) هو الاختصاص بالسلام ، و اختاره الاستاد دام بقائه ايضاً ، ولعله لعدم ما يدل على وجوب رد ما سوى السلام من التحيات مع تفسير التحية فى الآية الشريفة بالسلام ، هذا (و لكن لايخفى ما فيه) لورود عدة روايات دالة بظاهرها على على شمول الآية الشريفة لغير السلام من التحيات (فمنها) المروى فى الخصال عن الباقر عليه السلام عـن ابائه عـن امير المؤمنين عليهم السلام قال اذا عطس احد كم فقولوا يرحمكم الله و يقول هويغفر الله لكم ، قال الله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها اورد وها (و منها) مـا ما عن المناقب من ان جارية جائت الحسن عليه السلام بطاقة ريحان فقال عليه السلام انت حرة لوجه الله ، فقيل له فى ذلك ، فقال ادبنا الله تعالى فقال اذا حيتم بتحية (الـخ) و كان احسن منها عتقها (و منها) ما عن الكافى فى الصحيح من ان جواب الكتاب واجب كوجوب رد السلام ، وهذا الاخير وان لم يدل على ارادة العموم من التحية من الآية المباركة الا انه لايخلو من تأييد لظهور ان الملاك فى ذلك هو شمول الآية للكتاب كشمولـه للسلام (و بالجملة) فلم يقم دليل على اختصاص التحية المذكورة فى الآيـة بالسلام فعلى هذا فما قام الاجماع على عدم وجوب رده لا يجب ، وفى غيره فالاحوط بل الاقوى رده الا ان الاحتياط فى حال الصلوة هو الرد بعنوان الدعاء مع عدم المخاطبة مع المحيي

خروجاً عن خلاف من حرمه فى الصلوة . ثم على القول بعدم وجوب رد غير السلام من التحيات اذا شك فى كون الصيغة الصارة هى السلام او غيره من التحيات فالمرجع هو البرائة للشك في تعلق اصل الوجوب «ح» . « الجهة الثالثة » ان الحكم بوجوب رد السلام مختص بما اذا كان المسلّم قاصداً للسلام على المصلى ولو ضمناً ، فلو نوى المسلم للسلام على احد الجالسين معيناً وجب عليه الجواب بالخصوص دون الباقين ، فعلى هذا فلو كان المقصود بالسلام من بين الجماعة غير مشتغل بالصلوة لم يجز للمصلين الرد .

لعدم كونهم مقصودين بالسلام كما انه فى عكس الفرض « اعنى ما كان المسلم عليه مشتغلاً بالصلوة دون الباقين » يجب على المصلى رد السلام ، ولو شك المصلى فى انه سلم عليه او على غيره لم يجز له الجواب لعدم وجوبه «ح» لو كان فى غير حال الصلوة لكون الشك فى اصل تعلق الوجوب والمرجع فيه هو البرائة .

(**الرابعة**) لو سلم على جماعة من غير تعيين احدهم بالخصوص وجب عليهم الرد كفاية ، فلو بادر احدهم بالرد سقط عن الباقين فلا يجوز للمصلى منهم ان يرد الجواب «ح» ، ولو شك فى رد غيره كان مرجع الشك الى الشك فى المقسط بعد القطع بتعلق الوجوب عليه فيجب عليه الرد من باب قاعدة الاشتغال .

(**الخامسة**) وجوب الرد منوط بامكان اسماع المسلّم الرد ، فلو لم يمكن اسماعه فى الصلوة « كما اذا كان المسلّم راكباً فسلم ثم مرّ بسرعة » لم يجز الرد فى الصلوة ، ولو شك فى وصول الرد اليه و عدمه وجب الرد وجاز ذلك في الصلوة لانه ايضاً شك فى المسقط.

(**السادسة**) قيل ان وجوب الرد مختص بما اذا كان السلام باحدى الصيغ الاربع « سلام عليكم ـ سلام عليك ـ السلام عليكم ـ السلام عليك » فلا يجب الرد اذا كان السلام بغير هذه الصيغ مثل « عليكم السلام ـ عليك السلام » لكن الاقوى عدم الدليل على الانحصار بما ذكر مع صدق التحية على غيره ، مضافاً الى الآية الشريفة فى قصة ابراهيم عليه السلام « فقالوا سلاماً قال سلام » اذ فيه احتمالان « احدهما » ان يكون المعنى انهم سلموا تسليماً فلا دلالة «ح» على كيفية سلامهم .

وانه كان باية صيغة (الاحتمال الثاني) ان يكون قوله « سلاماً » بعينه مقولا لهم ، فيكون سلامهم بصيغة « سلاماً » ولو بتقدير «نسلم سلاماً » . و هذا الاخيراقرب

لمافي الجواب عنهم بلفظ سلام منكراً بالرفع وليس لفظسلام وحده غلطاًلانه مبتداء محذوف الخبر وحذف الخبر جائز شائع سيما اذا كانمعهوداً كما في المقامفعلى هذا فالكتاب الكريم شاهد علي وقوع السلام بصيغة سلام محذوف الخبرايضاً فعلي هذا اوكان السلام بصيغة سلام محذوف الخبريجب الرد لكن الاحتياط باتيان الرد بقصد القرانية ولو مع قصد الرد ضمناً تبعالاينبغي تركه ثمفي مقام الرد لهان يردبصيغةسلام عليكم حتي على القول باعتبار المماثلة كما سياتي لكونها مثلا لصيغةسلام المحذفخبره غايةالامر افتراقهما فيذكر الخبر وحذفه وهو غير مضر بالمماثلة

السابع قيل بعدم وجوب ردالملحون والظاهر انهلانصراف السلام الي الصحيح وفيه منع الانصراف اذالتحية كما تصدق علي السلام صحيحا تصدق عليه غلطاً ايضاً فالقول بوجوب الرد في الملحون لا يخلو عن قوة لكن الاحتياط في الصلوةان ياتي بالجواب بقصد القرانية ولاينبغي تركه .

الثامن اختلف الاخبار في اعتبار المماثلة ففي جملة منها اعتبرت المماثلة في الجواب وظاهر بعض منهاتعين(سلام عليكم) كمافي موثقة سماعةعن الصادق عليه السلام قال سئلتهعن الرجل يسلم وهو في الصلوة قال يرد بقوله سلام عليكم ولا يقل السلام عليكم فان رسول الله صلى الله عليه وآله كان قائماً يصلي فمر به عماربن ياسر فسلم عليه فرد النبي صلى الله عليه وآله هكذا وفي بعض منها تعيين السلام عليكم كما في صحيح محمدبن مسلم عن الباقر عليه السلام قال اذا سلم عليك مسلم وانت في الصلوة فسلم عليه تقول السلام عليك و اشر باصابعك فتتعارض تلك الطوائف بالعموم من وجهلان الطائفة الاولى تدل على اعتبار المماثلة سواء كان بصيغة سلام عليكم اوالسلام عليك اوغيرهماوالطائفة الثانية تدل علي اعتبار خصوص(سلام عليكم) سواء كان السلام ايضاً بتلك الصيغة ام لافتجتمعان فيمااذا كان السلام بغير صيغة)سلام عليكم) حيث ان مقتضي الطائفة الاولى هواعتبار المماثلة والجواب بغير(سلام عليكم) ومقتضي الثانية هو تعيين سلام عليكم كما ان مادة افتراقهما هوفيما اذا كان السلام بصيغة

سلام علیکم حیث ان مقتضی کلتا الطائفتین هو الجواب بسلام علیکم وهکذا الکلام فی النسبة بین الطائفة الاولي والثالثة ، واما النسبة بین الطائفة الثانیة و الثالثة فبالتباین حیث ان الثانیة تعین خصوص(سلام علیکم) والثالثة خصوص السلام علیك . . . واماطریق الجمع بین تلك الطوائف اما الطائفة الثانیة فالظاهر عدم انعقاد الاطلاق لها لغلبة وقوع السلام بصیغة سلام علیکم فلعل تعینه للجواب محمول علی الغالب من کون السلام بها واما الطائفة الثالثة فالانصاف انعقاد الاطلاق لها لکن الطائفة الاولی اظهر کما هوالواضح عند الجمع بین مضمونها ومضمون الطائفة الثالثة حیث عند الجمع بینهما لایتحیر العرف بل یحملون تعین صیغة السلام علیك بما اذاکان السلام کذلك فیکون الطائفة الاولي الدالة علی اعتبار المماثلة هی المحکم .. ولوشك فی خصوصیة الصیغة بانها هل هی بسلام علیکم اوبغیرها من الصیغ فالاحوط ان یرد بصیغة سلام علیکم بقصد القرانیة .

التاسع لوسلم الصبی فهل یجب رده امالا لا اشکال فی عدم وجوبه اذالم یکن ممیزاً واما اذاکان ممیزاً فالاقوی وجوب رده وذلك لعموم الدلیل ومنع انصرافه الي ما اذاکان المسلم بالغا والمعیار فی التمیزها هنا هوان یتالم من ترك جواب سلامه وینضجر عنه و ینکسر قلبه،هذا،لکن الاحوط اتیان الجواب بقصد القرانیة ایضاً : واما ماتوهم من ابتناء وجوب رد سلامه علی کون عباد اته شرعیة لاتمرینیة فمدفوع (اولا) بان السلام لیس من العبادات حتي یبتني علی ذلك (وثانیا) وجوب الردلیس متوقفا علی استحباب السلام بل هومکروه علی المصلي ومع ذلك یجب رده..هذا مایتعلق بحکم السلام فی الصلوة.. بقی الکلام فیماذکرناه من الرجوع الي البرائة عندالشك فی اصل الوجوب حیث قلنا بانه لایجب الرد فلا یجوز فیشکل فی الحکم بعدم جواز الرد فانه لا یثبت باجراء البرائة عن وجوب الرد لکونه متوقفا علی الاصل المثبت اولا . ولمخالفته مع الامتنان علی تقدیر القول بالاصل المثبت مع ان حکم البرائة لابدوان یکون موافقامع الامتنان :

و الجواب انه اذاکان حکم موضوعا لحکم آخر فاماان یکون بوجوده الواقعی

موضوعاله اويكون بوجوده التنجزى موضوعا فعلى الاول فيصح اثباته اونفيه بالاصول المحرزة كالاستصحاب لاثبات اثره اونفيه ولا يصح ترتب اثره عند اجراء الاصل الغير المحرز عند الشك فيه (وهذا ظاهر)

وعلى الثاني فكلما يكون منشاء لتنجز ذاك الحكم او رافعا لتنجزه من وجب لترتب اثره عليه اورفعه وذلك كما في كلية باب المزاحمات حسبما تحقق في محله من ان كل واحد من **المتزاحمين بوجوده** الواقعي لايكون ممانعا للاخر ضرورة ان مزاحمته من جهة كونه شاغلا للمكلف بنفسه وشاغليته للمكلف بنفسه مستلزم لشاغليته عن غيره وهو مالم يتنجز لايعقل ان يكون شاغل المكلف بنفسه فاذا لم يكن شاغلا بنفسه لم يكن شاغلا له عن غيره وكما في مثل ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه حيث ان حكم حرمة الثمن و ان رتب على حرمة الشى وليس في ظاهر الدليل مايوجب كون حرمة الشيئ بوجودها الواقعي اوالتنجزى موضوعا لحرمة ثمنه ولكن المناسبة بين الحكم والموضوع مما يستفاد منه كون الحرمة بوجودها التنجزى موضوعا لا بوجودها الواقعي، وذلك لان حرمة الثمن انما هي من جهة خروج المثمن عن تحت قدرة البايع وسلطانه شرعا بسبب النهى عنه ولا شبهة في ان النهى بوجوده التنجزى موجب لخروج المنهى عنه عن سلطان الفاعل والافمع الشك في النهى لو كان المورد مورد البرائة لكان مما يجوز فعله ومع جواز فعله يكون مقدوراً فلايكون خارجا عن قدرة الفاعل فلا يحرم ثمنه ،، وهكذا مانحن فيه فان مزاحمة وجوب رد السلام مع التكلم في الصلوة و اهمية الرد اوجب حكم الشارع بالرد في الصلوة ومعلوم ان وصول النوبة الى المزاحمة متفرع على تنجز حكم وجوب الرد المنافي مع البرائة عن وجوبه عند الشك فيه فتكون حرمة التكلم في الصلوة مع رفع تنجز حكم الرد بسبب البرائة باقيا بحاله لعدم مزاحم له(ح)

العاشر لو عصى بترك الجواب فهل تبطل صلوته ام لا وجوه من البطلان مطلقا وعدمه كذلك والتفصيل بين ماذا اشتغل بفعل من افعال الصلوة من الذكر و القرائة ونحو هما مع التمكن من الرد فالاول اواشتغل به بعد عدم التمكن من الرد بالعصيان فالثاني .. وقد استدل للبطلان مطلقا بوجهين .

الاول ان جواب التحية من واجبات الصلوة فتركه ترك لما هو الواجب من الصلوة الموجب لبطلانها، ولا يخفى ما فيه، لان غاية ما يستفاد من الادلة الدالة على وجوب رد التحية فی الصلوة هو استثناء هذا الكلام الآدمی من القواطع و بقاء وجوب الرد على ما هو عليه فی غير حال الصلوة لا ان الجواب يكون من اجزاء الصلوة او الصلوة تكون في مرحلة المطلوبية مقيدة به

والاصل فی باب الاوامر والنواهی المتعلقة بالمركبات و ان كان هو الغيرية وكونهما منشأ لانتزاع الشرطية او المانعية كما مر مرارا الا ان المورد ليس من هذا القبيل لكون الامر متعلقا بامر مستقل خارج عن الصلوة ولا يمكن استفادة الجزئية او الشرطية من هذا الامر

الثانی ان جواب التحيـة واجب مطلق مادام العمر كصلوة الزلزلة من الآيات مثلا فلو غاب المسلم او المسلم له يجب على المسلم له الحضور لديه ليجيبه ولو طالت المدة و بعدت المسافة بينهما (فح) فلو اشتغل بكل ما يضاده مـن عبادة او غيرها يكـون محرما ومع كونه عبادة تكون باطلة ويترتب عليه بطلان الصلوة لو ترك الرد واشتغل بها حتى مع عدم التمكن من الرد فی حال اشتغاله بالصلوة وهذا الوجه يلوح من المحقق الارد بيلی قده

ولا يخفى ما فيه لان الظاهر من الادلة هو وجوب رد التحية بعنوان كونه ردا لا وجوب تأدية صيغة السلام بسبب سلام المسلم ولو لم يصدق عليه الرد كوجوب صلوة الايات بسبب الزلزلة و على هذا فلا بد فی وجوبه من صدق الرد عرفا فلو طالت المدة او بعدت المسافة بينهما بحيث لو سلم المجيب لم يصدق على تسليمه الرد عرفا فلا يجب هذا مضافاً الى الشك فی اشتراط وجوبه بما يصدق معه الرد عرفا الذی يكون مقتضى الاصل هو الاشتراط لانه المتيقن فيكون الشك بالنسبة الى الزائد عنه شكا فی اصـل التكليف فهذا الوجه ايضاً ليس بشیئ **واستدل للتفصيل** المتقدم امـا للصحة اذا كان الاشتغال مع عدم التمكن من الرد فلانه حين العصيان بترك السلام ما اشتغل بالصلوة حتى تكون منهيا عنه بل انما ترك السلام وتركه وان كان منهيا محرما الا انه ما اتى بالصنـد

حتي يكون محرما بسبب النهى عنه و الكون الصلوتي ليس ضداللجواب حتي يكون منهيا ببركة الامر بالجواب لامكان الجمع بينهما كما هو واضح واشتغاله مع عدم التمكن من الرد لايكون منهيا ايضاً لسقوط الامر بالرد بسبب العجز عنه فلايكون ضده محرما لكون النهى تابعاللامر بالرد واما البطلان في صورة كون الاشتغال مع التمكن من الرد فلمسئلة الضدوهو واضح ولايخفى مافى مبنى هذاالتفصيل لمنع اقتضاء الامر بالشيئى النهى عن ضده كما حقق فى الاصول وعليه فالوجه هوالصحة مطلقاً حتى مع الاشتغال بالافعال الصلوتى مع التمكن الرد واما الاحتياط بالالتزام بالتفصيل كماعليه الشيخ قده في حاشية النجاة فهومنه قده كثير في مواردالضد حذراً عن مخالفة القائلين بالاقتضاء ولا وجه له

الحاد يعشر لوسلم علي جماعة قاصدين كلهم بالسلام و كان فيهم صبياهميزاًفبادر بالجواب مع كون غيره من البالغين ايضاً مقصوداً بالسلامفهل يسقط الردعن الباقين برده امالايسقط وجهان اقواهما عدم السقوط وهذا البحث مطردفى كل واجب كفائي اشتغل به الصبى المميز فيقع الكلام فى سقوطه عن الاخرين (وتوضيح الكلام) انه لايخلو اما ان يقال بكون عبادات الصبى شرعية اويقال بكونها تمرينية والمراد بالشرعية كونها متعلقة للامر الاستحبابى و بالتمرينية كونها لمحض تادب الصبى بالعبادات لكي يحصل له الانس بها وقت التكليف

ثم على الشرعية اما ان يقال بكونهامندوباً للصبى بملاك مغائر: لماهو الملاك الموجب لايجابها على البالغين اويقال بكونها مغائرة الهوية مع الهوية التى تعلق بهاالامر الايجابى : او يقال بكونها هى تلك الهوية التى تعلقت بها الامر الوجوبى بالملاك الذى تعلق به الامر الوجوبى ايضاً بمعنى كون شيئى واحد عن ملاك واحد واجبا على البالغين مندوبا على الصبى ولاشبهة فى عدم السقوط اذا كان افعاله تمرينيا محضا او كان شرعيا بملاك آخر اوبملاك واحد لكن مع اختلاف متعلق الامر الوجوبى مع الاستحبابى وهذا واضح وانما الكلام فى اجتماع المقدمتين اعنى ما اذا كان الشيى الواحد بنفسه بملاك واحد متعلق الامر الا يجابى بالنسبة الى البالغين والندبى بالنسبة الي الصبى المميز فربمايقال فى مثله

باكتفاء البالغين بفعل الصبى لكونه هوهوما تعلق به الخطاب الالزامي الي البالغين عن ملاك تعلق به الخطاب الندبي الى الصبى فاذا كان كفائيا يسقط عن الاخرين لسقوطه عن الاخرين ملاكا وخطابا ، هذا ، والحق عدم سقوطه لاخطا باولاملاكا اما خطابا فلعدم تحقق الامتثال بفعله لخروج الصبى عن دائرة متعلق الخطاب الكفائى لان الواجب الكفائى باى معنى اعتبر يكون بالاخرة متعلقه هو القدر المشترك بين البالغين والصبى خارج عن تلك الدائرة بالضرورة وهذا ظاهر

و اما ملاكا فلعدم العلم بكون ملاك تشريع الندب على الصبى هوتمام الملاك و كما له الموجب لتشريع الوجوب على البالغين مع كون البلوغ شرطا شرعيا لا عقليا لكون الكلام فى الصبى المميز والشروط الشرطية مماله مدخلية فى الملاك كيف والالزم الايجاب علي الصبى ايضاً (وبالجملة) اتحاد الحكمين فيماهو تمام الملاك وكماله و ان كان امرا ممكنا ايضاً لكن صرف امكانه لايوجب اثباته ما لم يكن طريق لاثباته و ليس فى البين مايوجب اثباته اعنى مايدل على الاكتفاء بفعله فتحصل ان سقوط التكليف الكفائي عن المكلفين به متفرع على اتحاد المكلفين فى مراتب الملاك زائدا عن اتحاد هما فى اصل الملاك وطريق اثباته منحصر بما اذاورد بالخصوص دليلٌ على الاكتفاء فالاصل في كل واجب كفائى عدم سقوطه عن البالغين بفعل الصبى الا اذاورد دليل على السقوط هذا.. واما فى المقام فليس دليل يمكن التمسك به بالخصوص على الاجتزاء هذا كله على تقدير تسليم المقدمتين المذكورتين واما على تقدير منعهما اومنع أحدهما اوعلى تقدير القول بالتمرينيّة فعدم الاجتزاء بما يفعله الصبى اوضح كمالا يخفى .

الثانيعشر يجب رد تحية المرئة كما يجب رد تحية الرجل وذلك لعموم وجوب رد التحية وعدم اختصاصه بالرجل والتشكيك فى وجوبها بعدم جواز السلام منهن لتحريم اسماع صوتهن على الاجانب مدفوع بالمنع عن التحريم لعدم مايدل عليه مع ورود تكلم المخدرات الطاهرات مع الاجانب بلاضرورة قطعا كتكلم الصديقة الطاهرة سلام الله عليها مع سلمان ونحوه لكن الاحوط ان يؤتى بالجواب فى الصلوة بالصيغة الواردة فى القرآن بقصد القرانية ولولم يكن السلام بتلك الصيغة وذلك لسقوط اعتبار المماثلة فيما اذا سلمت

بكاف الخطاب المذكر لعدم امكان الخطاب المذكر فى الجواب هذا ، مع ان فى الاتيان بالصيغة القرانية بقصد القرآن خروج عن مخالفة من منع عن جوابها فى الصلوة و لو سلم عليها فى حال الصلوة فان قلنا بكون صوتها عورة فلايجب عليها الرد فلايجوز ولو قلنا بعدم كونها عورة كما هو الحق فالاقوى وجوب الرد عليها كما يجب على الرجل .

الثالث عشر الاقوى عدم وجوب رد تحية الكافر لا بصيغة السلام ولا بقوله عليك ولا بغيرهما من التحيات مثل هداك الله او صبحك الله بالخير و نحوهما اما عدم الرد بصيغة السلام فلتصريح جملة من الاخبار بعدم الوجوب و تجويز ترك الرد واما عدم وجوب (عليك) مع ورود جملة من الاخبار بلفظ الامر حيث وردانه قولوا فى جوابهم (عليك) لكن الظاهر منها كونها مسوقة لدفع توهم الوجوب اعنى وجوب الرد بصيغة السلام لا فى مقام وجوب الرد بكلمة (عليك) ويؤيده التصريح بالرد بغير عليك ايضاً من صيغ الدعاء نحو هداك الله مع انه ليس بواجب اتفاقاً مع ان الرد به يوجب ترك الرد بكلمة عليك فلو كان الرد بعليك واجبا لما كان يجوز تركه باتيان صيغة الدعاء ولم يتوهم وجوب احدى الصيغتين من عليك او صيغة الدعاء على نحو الواجب التخييرى هذا فى غير حال الصلوة ، ومنه يظهر الحكم في حال الصلوة ايضاً على ماقدمناه من انه كلما لايكون الرد واجباً فلا يكون في حال الصلوة جائزاً وكما لايكون جائزاً فيكون مبطلا للصلوة .

الرابع عشر اذا بادر احد ممن سلم عليهم بالرد يسقط عن الباقين لكن يستحب لهم الرد عيناً و ذلك لاطلاق دليل رد التحية المقيد الزامه بعدم الرد من احد من المسلم عليهم فيبقى اصل رجحانه على حاله ولكن لايجوز له الرد في الصلوة لما قدمناه من انه اذا لم يكن واجبا فلا يكون جائزا فيكون فعله مبطلا ولايمكن التمسك لجوازه بادلة الدالة على الترخيص به فى الصلوة لكونها منصرفة الي صورة وجوب الرد .

الخامس عشر الاقوي وجوب الاسماع بالرد فى حال الصلوة اذا امكن بالمقدار المتعارف الغير الموجب لرفع الصوت عن القدر المتعارف فلا يجوز الزائد عن المقدار المتعارف كما لايجوز الاكتفاء باصل الرد و لو لم يسمع مع التمكن من الاسماع هذا كله فروع السلام بالنسبة الى حال الصلوة

السادس عشر هل يتعين فی رد التحية فی غير حال الصلوة ان يكون بصيغة وعليكم السلام مع واوالعطف اومجرداعنه اولا يتعين بل يجوز باى صيغة كانت وجهان الاقوی عدم تعين خصوص وعليكم السلام وذلك لانه و ان ورد فی بعض الاخبار بان عليكم السلام صيغة الرد لكن مقتضی التصريح بجواز الرد بصيغةالسلام عليكم كمافی روايةحسنة زرارة عن الباقر عليه السلام فی حديثطويل ان رسول الله صلی الله عليه وآله قال اذا سلم عليكم مسلم فقولوا السلام عليكم و اذا سلم عليكم كافر فقولوا عليك،حمل ما دل علی تعين عليكم السلام علی الاستحباب لانه الرد بالاحسن ومنه و يظهر استحباب ان يكون مع واو العطف لانه احسن من المجردعن كلمةو او ولو كان السلام بصيغة السلام عليكم او السلام عليك فهل يجوز الرد بصيغة سلام عليكم او سلام عليك وجهان من انه رد بالاردء لاردئية غير المعرف عن المعرف والمفرد عن الجمع ومن انه يكون مثله عرفا لكون المناط فی المثلية والاحسنية هو الصدق العرفی فيجوز الرد بصيغة المنكر فی جواب المعرف وبصيغة المفرد فی الجواب عن الجمع والمسئلة لايخلو عن اشكال لالاشكال فی كون المناط فی المماثلة والاحسنية هوالصدق العرفی بل من جهةالاشكال في الصدق العرفی فی المقام ومراعات الاحتياط بعدم الاتيان بالمنكر والمفرد فی الجواب عن المعرف والجمع لاينبغی تركه .

الخامس من القواطع التكتف والتكفير و هوايضاً من القواطع العمدية كالتكلم والكلام فيه تارة فی حكمه واخری فيما يتفرع عليه من الفروع.

اماالاول فقد اختلف فيه علی اقوال فالمشهور علی انه مبطل للصلوة وعن معتبر المحقق كراهته وعن المدارك تبعا لشيخه المحقق الاردبيلی تحريمه مع عدم الابطال وعن ابن الجنيد استحباب تركه فليس فعله عنده مكروها ايضاً .

والاقوی ماعليه المشهور من القول بالابطال وذلك لورود النهی عنه فی الصلوة الظاهر في مطلوبية عدمه فی الصلوة المنشاء لانتزاع المانعية والاصل الاولی فی الاوامر والنواهی و ان كان الاستقلالية لكن تكرر مراراً انعقاد اصل ثانوی فی باب الامر والنهی المتعلق بالمركبات فی العبادات والمعاملات وهوظهور الامر فی شرطية متعلقه

للمركب او جزئيته والنهي في مانعية متعلقه وان كان بين العبادات والمعاملات فرقا من وجه اخر وهو انحصار الامر والنهي في باب المعاملات في الارشاد وامكان الحمل على المولوية في باب العبادات لكن هذا ليس بفارق من هذه الجهة التي نحن فيها وهي كون النهي في المركبات غيريا منشاءً لانتزاع المانعية ضرورة انه على كلا تقديري الارشادية والمولوية يكون منشاء لانتزاع المانعية ... وقد يستدل للبطلان بكون التكتف تشريعا محرما و كل ما هو محرم مبطل للصلوة ولايخفى ضعفه لان الماتى به تشريعا انما يكون مبطلاً اذا اتى به بعنوان الجزئية بحيث يرجع زيادته الى التشريع في اصل المامور به لا فيما اذا كان خارجا عن المامور به مقارنا معه وما نحن فيه من هذا القبيل لان التكتف عندهم ليس من اجزاء الصلوة ولايؤتى به بعنوان الجزئية بل لكونه خضوعا عند القيام لدى الرب الجليل فالتشريع به لايرجع الي التشريع بالصلوة بل هو تشريع في امر خارج عن حقيقة الصلوة.

واستدل للقول بالكراهة بجملة من الاخبار ... منها الاخبار المعللة للنهي عنه بكونه تشبها بالمجوس حيث ان مطلق التشبه بهم لايكون محرما.

(ومنها) ماورد من التعبير بلا يصلح و النهي عن العود من دون امر بالاعادة وذلك كالمروي عن علي بن جعفر عليه السلام قال سئلته عن الرجل يكون في صلوته ايضع احدى يديه على الاخرى بكفه اوذراعه قال لايصلح ذلك فان فعل فلايعودن له

(ومنها) ماورد من التعبير بلا يجمع المؤمن كما في المروي عن امير المؤمنين عليه السلام لايجمع المؤمن يديه في الصلوة (الخ) وهو ظاهر في الكراهة بقرينة التعبير بالمؤمن الظاهر في ان هذا الفعل لاينبغي للمؤمن

(ومنها) ماورد من النهي في طي جملة مسبوقة بالكراهة وملحوقة بها. والجواب اما عن الاول فلان التشبه بالمجوس علة للتشريع ولايوجب منع ظهور النهي في الحرمة وماذكر في الاستدلال انما يحسن لو كان التشبه بنفسه متعلقا للنهي لاكونه علة لتعلق النهي بشيئ آخر. واما عن الثاني فبانه ليس في التعبير بلا يصلح ظهور في الكراهة لكي يصادم ظهور النهي في مثل قوله عليه السلام لاتتكتف ونحوه في الحرمة بل غاية مايمكن الالتزام به

هو تسليم عدم ظهوره فى الحرمة لا انه ظاهر فى عدم الحرمة و عدم الامر بالاعادة لايدل على عدم وجوب الاعادة اذلعله لايكون فى مقام بيان هذا الحكم اوترك ذكره للتقية ونحوها واماعن الثالث فبمنع ظهور كلمة لايجمع المؤمن(الخ) فى الكراهة واما عن الرابع فلان حمل ماقبل تلك الجملة وما بعدهاعلى الكراهةلايصلح قرينةلحمل تلك الجملةايضاً علي الكراهة وان كان ربما يستانس به نحو استيناس لكنه ليس دليلا صالحا للحمل على الكراهة وبالجملة فشيىء من هذه الادلة لايصلح لمقاومة الظاهر المدعى من النواهى الظاهرة الدلالة فالعمل بتلك النواهى متعين ومن هنا يظهر سقوط القول باستحباب ترك التكفير بلاكراهة فى فعله بطريق اولى.

و اماقول صاحب المدارك فلعل نظره الى بقاء النهي فى المركبات على ماهو عليه من كونه نهيا استقلاليا فلا يكون ح منشاءً لانتزاع المانعية وبعد ثبوت الاصل الثانوى فى باب الاوامر والنواهى المتعلقة بالمركبات نيهدم ماهو الاساس لمختاره فيبطل قوله بانهدام اساسه فثبت ان الحق حرمة التكفير و مانعيته عن الصلوة كماهو المشهور وادعى عليه الاجماع : بقي الكلام فى فروع

الاول ان هذا القاطع مختص بصورة العمد فلا يبطل اذاكان سهويا وقدذكروا فى وجه اختصاصه بالعمد بوجوه غير منقحة الاان الانصاف عدم الحاجة الى تلك الوجوه بل الامر اسهل من ذلك وهوالاستدال بصحيحة لاتعاد الدالة على عدم بطلان الخلل الواقعة فى الصلوة شرطا اوجزء اومانعا الافي الموارد الخمسة المستثنى والتكفير ليس منهافيقع فى المستثنى منه

الثانى الظاهر عدم الفرق فى التكفير بين ان يكون بوضع اليمنى على اليسرى او بالعكس كان على الصدر او ما دونه فوق السرة او دونها لان الظاهر بقرنية اخذه من الاعاجم فى زمن عمر انه مساوق بمعنى (دست بسينه ايستادن) ولافرق فى هذا المعنى بين ما ذكر لصدقه على جميعها فلا وجه لتوهم اختصاصه بوضع المينى على اليسرى

الثالث المعتبر فى صدق التكفير هو ايجاد ما هو المعبر عنه (بدست بسينه) سواء كان بقصد التكفير اولا بان كان بقصد مطلق وضع اليدعلى اليد ولو لم يكن

بقصد خصوص التكفير نعم يضر بتحققه قصد غيره مثل ان يضع يده بقصد الحك وغيره من الافعال و بالجملة يعتبر فى صدق التكفير عدم قصد غيره ولا يعتبر فيه قصد التكفير فلو لم يقصد ما سوى التكفير يكون مبطلا ولو لم يقصد به التكفير ايضاً بل اتى بلا قصد التكفير ولا عدمه بشرط ان يكون فعله عمد يا لا عن غفلة او سهو .

الرابع لو ترك التكفير فيما يجب فعله تقية فهل يبطل الصلوة بتركه ام لا وجهان مبنان على ان ترك ما يجب فعله تقية هل يكون مبطلا مطلقا او لا يكون مبطلا مطلقا او يفصل بين ما اذا كانت التقية فيما يكون عند هم جزء اوشرطا من الصلوة فيبطل تركه وبين ما لا يكون كك كما فيما نحن فيه فلا تبطل وهذا هو الاقوى وتوضيح ذلك ان الحكم الوارد فى مورد التقية ان كان ترخيصا فى مخالفة الواقع فقط يكون الواقع على ماهو عليه فاذا خالف التقية و اتى بما هو الواقع يكون صحيحاً مطلقا و ان كان حكما واقعياً ثانوياً فلا يخلو اما ان يكون موجباً لانقلاب الواقع الى الواقع الثانوى مطلقا كان الحكم الثانوى عندهم حكما واقعيا اوليا ام لا، تكون مخالفته مبطلا مطلقا وذلك لعدم امر بالنسبة الى ما اتى به فى هذ الحال و عدم اتيانه بما هو المأمور به و اما ان يكون موجبا للانقلاب فيما كان مورد التقية شرطا او جزء فيفصل بين مثل ترك التقية فى مورد الوضوء والاتيان بمسح الرجلين مع كونه مأموراً بغسلها او مسح الخفين تقية و بين مثل المقام الذى لا يكون التكفير جزء ولا شرطاً عندهم فلا يكون مبطلا فحيث ان الاقوى هو الانقلاب لكن لا مطلقا بل فى خصوص الاخير فالاقوى هو الوجه الاخير

الخامس لو فعل التكفير تقية فهل يبطل الصلوة بفعله ام لا وجهان اقواهما عدم البطلان وذلك لانه لو كان جزء اوشرطاً عندهم يكون المكلف به فى حال التقية واقعاً هو الاتيان به فيكون فعله مجزياً ولو كان واجباً مستقلا فكذلك لصيرورته واجباً بسبب التقية حيث انهم لا يجوزون تركه ولو كان مستحباً عندهم يجوز تركه فان كان شعاراً عندهم فلا يكون مبطلا ايضاً للامر بالاتيان به لموافقتهم لكى لا يتحصل الامتياز فحيث ان حكمه عندهم عدم المبطلية فلا يكون مبطلا في حقنا فى تلك الحالة وذلك بمقتضى قوله التقية دينى بمعنى ان مايرونهم دينا فهو ديني فى حال التقية ولو

لم يكن شعاراً عند هم ففي جواز الاتيان به اشكال لكن الاقوى جوازه لجواز الموافقة معهم كما ورد الحث على الصلوة معهم ولو مع المندوحة و الا من مـن الضرر الفعلي وهذا ايضاً يكون من هذا القبيل ومما ذكرنا يظهر حكم ما لو ارتمس في الماء في شهر رمضان تقية فانه لا يبطل لان الارتماس لا يكون مبطلا عند هم فيكون عدم بطلانه في تلك الحالة حكما واقعيا ثانويا ولو افطر بعد استتار القرص قبل المغرب تقية يجب عليه القضاء لانه افطر تقية غاية الامر ان افطاره في هذه الحالة افطار مجوز لا انه ليس بافطار في تلك الحالة ولو افطر في يوم الآخر من شهر رمضان اذا حكم حاكمهم بكونه يوم العيد يجب قضائه ايضاً لان كون هذا اليوم عيدا ليس من الدين حتى يكون حكما واقعياً ثانوياً بل هو من الموضوعات الخارجيـة ودليل التقية يجوز و يرخص افطاره لا عـدم وجوب قضائه .

اقول الظاهر عدم وجوب القضاء في القسم الثاني لان الافطار بعد الاستتار انما هو لاجل كون يوم الصوم عندهم الى الاستتار وهو حكم جعلي لا موضوع عرفي فدليل التقية يقتضي ان يكون وجوب الصوم الى الاستتار من الدين في حال التقية و معه فلا يجب القضاء كما لا يخفى .

السادس قول آمين و الكلام في حرمته و قاطعيته كالكلام في التكفير الا ان الامر في المانعية هاهنا اسهل حيث ان في التكفير لو لم نقل بغيرية النواهي الواردة فيه لما امكننا اثبات المانعية بخلاف الآمين فانه بناء على ابقاء النهي على اصله الاولى يقتضي البطلان من حيث اقتضائه حرمة قول (امين) فيكون كلاما آدميا خارجا عما استثني منه في الصلوة وهو الدعاء الغير المحرم لكونه حراما بالنهي عنه و هذا بناء على كونه دعاء كما هو الاقوى ولو منع عن كونه دعاء ايضاً بتوهم انه موضوع للفظ استجب لا لمعناه او قيل بان استجب ايضاً ليس بدعاء فالامر اظهر لكن كلتا الدعويين ممنوعة جدا ضرورة انه ليس اسم الفعل بمعنى كون الاسم معناه لفظ الفعل لكي يكون الآمين موضوعا لكلمة استجب ورويد موضوعا لكلمة امهله وهذا ظاهر كما ان منع كون استجب دعاء مكابرة واضحة بل مع فرض كونه دعاء ، مبطل لكونه دعاء محرما وادلة المرخصة للدعاء منصرفة الي غير

المحرم منه كما تقدم لكن الانصاف ان الجزم بكونه دعاء ايضاً مشكل لوقوع الخلاف فى معناه فقيل بانه اسم لكلمة استجب وعليه يكون اسماً للدعاء لا انه بنفسه الدعاء وقيل ان معناه معنى استجب وقيل معناه (كذلك مثله فليكن) (او كذلك فافعل) و قيل انه اسم من اسماء الله تعالى ومع هذه الاقوال المختلفة من اللغويين يبعد حصول الجزم بكونه دعاء كما يبعده ركاكة قول القائل اللهم امين بلا سبق دعاء بخلاف قول اللهم استجب حيث انه دعاء بالاجابة ويحسن ولو مع عدم سبق دعاء وهذا يدل على انه ليس بدعاء ويشبه ان يكون معناه (كذلك فافعل) (او كذلك فليكن) بمعنى ختم الدعاء والاجابة كما عن البسيط وابى حاتم وكيف كان ففى كون دعاء اشكال ويترتب عليه الاشكال فى جواز الاتيان به فى ما سوى عقيب الحمد كما سياتى وبالجملة فقد خالف فى حكمه فى المعتبر وحكم بكراهته مستدلا بخبر جميل عن الصادق (ع) وفيه بعد السئوال عن قول الناس آمين فى الصلوة جماعة حين يقرء الفاتحة قال عليه السلام ما احسنها واخفض الصوت بها وهذا الخبر وان كان ظاهراً فى الاستحباب لكنه قده جمع بينه وبين الخبر الناهى عن قول امين بجعل هذا الخبر قرينة : على حمل النهى على الكراهة .

ولا يخفى ما فيه حيث ان الاخبار الناهية كثيرة وضعف بعضها سنداً لا يوجب الوهن فى التمسك بها مع وجود الصحاح فيها ايضاً مع كون الشهرة المحققة ان لم يكن اجماعا على العمل بها و اعراض الاصحاب عن خبر جميل وكونه موافقاً لمذهب العامة القائلين باستحباب آمين

واستحباب خفض الصوت وعدم صحة الجمع بالحمل على الكراهة لكون صيغة التعجب فى خبر جميل نصا فى الاستحباب كما ترى : وبالجملة فلا ينبغى التأمل فى حكمه من الحرمة والقاطعية لتطابق النصوص والفتاوي عليه (الا انه ينبغى التنبيه على امور)

الاول لا اشكال فى حرمة التكلم بامين بعد الحمد مطلقا على الماموم والامام والمنفرد ويدل على حرمته على الماموم جملة من الاخبار كخبر جميل عن الصادق عليه السلام اذا كنت خلف امام فقرء الحمد ففرغ عن قرائتها فقل انت الحمد لله رب العالمين ولا تقل آمين ،، وصحيح معوية بن وهب قال قلت للصادق عليه السلام اقول امين اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا

الضالين قال هم اليهود والنصارى ولم يجب فى هذا وقوله ولم يجب فى هذا يحتمل ان يكون من الراوى ويحتمل ان يكون من صاحب الكتاب وكيف كان فيحتمل فى قوله عليه السلام هم اليهود والنصارى امور

الاول ان القائلين بآمين بعد الحمد هم اليهود والنصارى يعنى بمنزلة اليهود والنصارى : ويؤيده المروى عن الفقيه و الدعائم من نسبة ذلك الى اليهود والنصارى مرسلا عن الصادق عليه السلام

الثانى ان يكون المراد من قوله عليه السلام هم اليهود الخ تفسير الآية الشريفة بان المغضوب عليهم هم اليهود والضالين هم النصارى وانما ذكر عليه السلام تفسير الاية فى مقام الجواب عن سؤال قول الامين للتشنيع على المخالفين كناية عن ان القائلين بتلك الكلمة مثلهم ومنهم رجون فى سلكهم و على هذين الوجهين فيدل على المنع والحرمة ولاينافى هذين الوجهين قوله ولم يجب فى هذا بناء على كونه من الراوى وذلك لاحتمال انه لم يفهم من قوله الجواب عن سؤاله

الثالث ان يكون المراد من قوله عليه السلام هم اليهود الخ تفسير الاية الشريفه للفرار عن الجواب تقية وعلى هذا ايضاً فيدل على المنع لانه لو كان جايزا لما كان وجه للاتقاء ، والفرار عن الجواب تقية يكشف عن كون الحكم الواقعى مخالفا لما عليه العامة لكى اعرض عليه السلام عن اظهاره للا تقاء ... ويدل على حرمته على المنفرد بل على الامام ايضاً خبر الحلبى ،، قال سئلت الصادق عليه السلام اقول اذا فرغت من فاتحة الكتاب آمين قال لا ،، حيث انه باطلاقه يشمل ما اذا كان اماما اومنفرداً وانما الكلام في حرمته فيما سوى بعد الحمد من افعال الصلوة كالقنوت ونحره فربما يقال بعدم التحريم وذلك لانه دعاء وكل دعاء يجوز فى حالات الصلوة الا اذا كان منهيا عنه ولم يرد النهى عن كلمة آمين الافى خصوص مابعد الفاتحة لاختصاص النواهى به فيبقى غيره تحت ادلة المرخصة والتحقيق ان يقال بناء على احراز كونه دعاء يكون الحكم كما ذكر و بناء على احراز عدم دعائيته لااشكال فى كونه كلاما مبطلا ومع الشك فى كونه دعاء كما هو الانصاف حسبما ادعيناه فى صدر المبحث فالاقوى كونه مبطلا ايضاً وذلك لكون الشك في كونه من

افراد المخصص من جهة الشبهة المفهومية فيرجع الي العموم اعني عموم المنع عن التكلم فی الصلوة الذی خرج عن تحته التكلم بالدعاء بناء على ماقويناه سابقا من ان الدعاء كلام آدمي مجوز فيكون مايدل على جوازه استثناء عن عموم المنع عن التكلم لانه ليس بكلام آدمی فح فلوشك فی دعائية شيئي كالآمين يكون مرجع الشك الي انه هل هومن افراد العام او المخصص ومع كون الشبهة مفهومية من جهة الشك فی مفهومه يكون المرجع هوالعموم ... هذاكله فيما لم يرد ترخيص فيه بالخصوص و اما مالو كان كذلك كما اذاكان جزء دعاء مرغوب فيه مثل ماورد فی كلمات الفرج المرغبة قرائتها في القنوت فالاقوى جواز قرائتها من غير اشكال واما جعلها من جزء دعاء اقتراحا مثل ما اذا قال اللهم اغفر للمؤمنين آمين مثلا فالاحوط تركه فتلخص من جميع ماذكر ناان الاقوى حرمة التكلم بآمين وقاطعيته اذاكان بكلمة امين فقط من غير سبق دعاء وذلك اما لاحراز عدم كونه دعاء او للشك فی دعائيته كما ان الاقوی جوازه وعدم قاطعيته فيما اذا كان جزء دعاء مندوب فی الصلوة وان الاحوط عدم قرائته فيما اذا جعل جزء دعاء اقتراحاً

الثانی يجوز التكلم بالآمين بل يجب فی مورد التقية كما يدل عليه خبر جميل مضافا الى انه من شعائرهم المستحبة و قد عرفت فی التكفير جواز مايعد شعاراً عندهم بل ماكان مستحبا لديهم ولولم يكن شعاراً ولوتركه و الحال هذه فلايضر بصحة الصلوة لكونه غير معدود من الاجزاء ولامن الشرائط كالتكفير حسبما تقدم

الثالث هذاالقاطع ايضاً مختص بالعمد و ذلك لخروجه عن عقد المستثنى من حديث لاتعاد فيدخل تحت عموم المستثنى منه و هذا واضح بناء على شول عموم لاتعاد للقيود العدمية ايضاً

السابع

من القواطع البكاء لا اشكال فی قاطعيته اذاكان لامر دنيوی فی الجملة كمالا اشكال فی عدم قاطعيته فی الجملة اذا كان لله تعالى ،، ويدل علي ذلك ما رواه الشيخ عن ابي حنيفة قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن البكاء فی الصلوة ايقطع الصلوة قال ان بكى لذكر

جنة او نار فذلك هو افضل الاعمال فى الصلوة وان ذكر ميتاله فصلوته فاسدة والمناقشة فيه بضعف سنده لكون راويه ابى حنيفة ضعيفة بمنع ضعفه لانجباره بعمل الاصحاب ونتيجة ادلة حجية الخبر الواحد هو حجية الخبر الموثوق برواته او بصدور مضمونه و من المعلوم ان اعتناء الاصحاب بهذا لخبر و العمل على مضمونه قديما و حديثاً من موجبات الوثوق بمضمونه و ان لم يكن راويه موثوقاً به فلا اشكال فى العمل به من هذه الجهة . انما الكلام فى مقدار دلالته .. فنقول اما فى البكاء لذكر الجنة و النار فاذا كان المصرح به فى الخبر جوازه وكونه من افضل الاعمال فجواز البكاء لما كان اعلى منه مرتبة بطريق اولى وذلك مثل البكاء من شدة الشوق اليه تعالى او الانس به اوخوفا من عظمته اوحبا للقائه ونحو ذلك من درجات مقامات العارفين رزقنا الله النيل اليها انشاء الله .

والجامع لجميع ذلك كله هو البكاء لما يرجع الى الله تعالى والدار الاخرة وجواز هذا قطعى .. بل يمكن ان يدعى دلالة قوله عليه السلام ان بكى لذكر الجنة و النار الخ .. على جواز جميع ذلك بدلالة عرفية بلا حاجة الى التمسك بدعوى المناط القطعى و ان كان هو ايضاً موجوداً كما لا يخفى **واما فى البكاء** لفقد ميت له ففيه مراتب (الاولى) ان يكون لفقد محبوب له بالموت وهذا هو المورد المصرح به (الثانية) ان يكون لفقد مطلق المحبوب من غيبة محبوب او فقد مال او زوال عرض او ذهاب جاه و نحو ذلك والبكاء على هذه الامور ايضاً مبطل اما لظهور قوله وان كان ذكر ميتاله الخ فى جميع ذلك بدلالة عرفية بحيث يظهر من هذا الكلام ظهوراً عرفيا ان ذكر الميت ليس لاجل خصوصية فيه بل لانه يكون من الامور الراجعة الى غير اله تعالى واما لتنقيح المناط على تقدير منع الظهور العرفى فيما ذكرناه (المرتبة الثالثة) ان يكون لاجل طلب امر دنيوى من الله تعالى مثل ان يدعو فى صلوته لطلب الرزق اولشفاء مرضه اومريضه او العافية ونحو ذلك ويبكى حين الطلب و الظاهر عدم الافساد به لكونه ملحقا بما يرجع الى اله تعالى كما ان البكاء لطلب الجنة اوالفرار من النار الذى نص الخبر بجوازه راجعان الى اله و قد تقدم فى باب النية ان كل امر يرجع الى اله ولو كان امرا دنيوياً يصح ان يكون داعيا للعبد فى العمل العبادى ولايضر دنيوته بعد ان كان نتيجة

العمل العبادى و من اثاره المترتبة عليه و معلولاته فى قربيته ،، و كذا فيما نحن فيه اذا كان الطلب من اله تعالى لايضر البكاء عليه ولو كان المطلوب من امورالدنيا.. هذا مضافا الى ما ورد من الترغيب فى البكاء فى قسم من صلوة الحاجة فى يوم الجمعة واذاكان فى الصلوة المرغبة جائزا فيجوزفى الفريضة لعدم الفرق فى قاطعيته بين الصلوة المندوبة والواجبة بل جميع القواطع تكون كك الاخصوص شرب الماء فى الوترلمريد الصوم حسبما ياتى

الرابعة ان يكون لاجل طلب امردنيوى لكن لامن الله تعالى بحيث لايرجع اليه تعالى فهل يكون قاطعاام يختص القاطع بماكان لفقد امردنيوى قديقال ظاهر الخبر المتقدم هوالثانى وذلك لذكرالميت غاية الامر تعميمه بفقد كل محبوب فلا يشمل طلب مطلوب دنيوى ايضا و مع الشك فى الشمول يكون المرجع البرائة لكون الشك في القاطعية والمانعية لكنه ضعيف فى الغاية . . وذلك لانه و ان لم يمكن دعوى الظهور العرفى فى المقام لشمول قوله عليه السلام و ان كان ذكر ميتاً الخ .. لطلب مطلوب دنيوى الاانه يمكن دعوى القطع بالمناط : هذا مضافا الى ماتكرر سابقا من انه اذاكان شرطيتان متصلتين مشتملتين على حكمين متخالفين يكون الظاهر من الشرطية الثانية هوبيان فردمن مفهوم الشرطية الاولى لانها متضمنة لحكم مختص بموردهامستقلا وهذه قاعدة كلية نافعة فى غير مورد من الموارد ،، وعلى هذا فقوله عليه السلام وان كان ذكر ميتايكون لبيان مصداق من مفهوم الشرطية الاولي فمدلول قوله عليه السلام ان بكى لذكر الجنة الخ بعد ما استظهرناه من الظهور العرفى هوهكذا ان كان لامر يرجع الى اله تعالى ومفهومه وان لم يكن راجعاالى اله تعالى كذكرميت فصلوته فاسدة . فعلى هذا فكل مالا يرجع الي اله تعالى يكون البكاء عليه قاطعا للصلوة و كيف كان فلاتنتهى النوبة الي الشك حتى يرجع الي البرائة فتحصل مما ذكرنا ان كلما يكون راجعا الي اله تعالى ولو كان طلب امر دنيوى فلايكون البكاء عليه قاطعا و كلما لايكون راجعا اليه تعالى فيبطل البكاء عليه فى الصلوة وعلى هذا اطبق كلمة المشهور المنصور ايضاً

و مماذكرنا يظهر ان البكاء على مصيبة مولاناسيد الشهداء ارواحنافداه لايكون

مبطلالانه بكاء على مايرجع الى اله وذلك واضح بعد كونه صلوات اله عليه ثار اله تعالى بمعنى كون الطالب لثاره و ولي دمه هواله تعالى فلوامكن حدوث المصيبته فيه تعالى لكان المصاب بمصيبته هواله تعالى فيكون البكاء عليه بكاء على اله تعالى نعم لو كان البكاء عليه من جهة قرابة اورحم كبكاء احدنافي مصيبة ابيه لكان يدخل في الامر الدنيوى لكنه ليس كلك كمالا يخفى .

وينبغي التنبيه على امور (الاول لو بكى لاعن اختيار بان كانت مقدمات صدور البكاء غير اختياري و الافمع تحقق المقدمات يكون البكاء قهرى الصدور كمالا يخفي فهل يكون قاطعا ام يختص قاطعيته ، بصورة الاختيار و جهان قد يقال بالثاني و ذلك لحديث الرفع الدال على رفع ما نعية البكاء و قاطعيته في حال الاضطرار .. و لكنه مدفوع بالمنع عن صحة التمسك بحديث الرفع لرفع جزئية الجزء المضطر الى تركه اوشرطية شرط يكون كلك اومانعية مانع اضطرالي فعله اماالجزء والشرط المضطر الى تركهما فلان مفاد الحديث هوجعل ماكان كان لم يكن بمعنى فرض وجوده كالعدم . و لا يخفي انه يجرى فيما وقع شيئي في صفحة الوجود تكوينا ثم يرفع برفع تشريعي لكي يترتب عليه رفع اثره الشرعي و ترك الجزء والشرط ترك في نفسه و لا يصح شمول الرفع لهما كمالا يخفى و ليس في الكلام وضع حتى يكون معناه وضع المعدوم بمنزلة الموجود واجراء الحديث في الصلوة الفاقدة للجزء اوالشرط بمعنى جعلها كالعدم ينتج ضد المقصود لكون مقتضاه لزوم الايتان بهاثانيا مع انه ايضاً انمايتم مع استيعاب العذر لتمام الوقت

واما المانع فهووان كان ليس مثل الجزء والشرط بل لكونه محرما يشمله الحديث فيرفع حرمته في حال الاضطرار الاان رفع حرمته لايستلزم رفع قاطعيته بل انما تبطل الصلوة بفعله الا انه ابطال غير محرم . و هذاكما لواضطرالى الاكل و الشرب و الفعل الكثير حيث ان كل واحد منها في حال الاضطرار يكون قاطعا غير محرم لا انه يرفع قاطعيته بسبب الاضطرار، والسرفي ذلك ان مورد الرفع لو كان في خصوص قاطعية القاطع كما اذا فرض اختصاص الحديث بقاطعية البكاء للصلوة مثلا لماكان بد الا من الالتزام برفع قاطعيته في حال الاضطرار وذلك لحكومته ح على الدليل المثبت لقاطعيته في حال

الصلوة واما اذا يكن كذلك واقعا فقصارى مايلزم من حكومته على ادلة الاحكام الواقعية هو رفع الحرمة الثابتة بها و اما رفع القاطعية فلا موجب له فى البين بعد ما كان التحكيم متحققا بالنسبة الى رفع الحرمة فغاية ما يستفاد منه ان البكاء اوالضحك **فى حال الضرورة قاطع** مجوزلا انهما فى حال الاضطرار ليسابقا طع وبعبارة اوضح ان للبكاء حكمين طوليين (احدهما) قاطعيته للصلوة (والثانى) حرمة اتيانه فى الصلوة والحكم الثانى مترتب على الاول و حديث الرفع اعنى غير فقرة مالا يعلمون منها يرفع الحرمة التكليفية بجامع واحد اعنى حرمة كل حرام يصير مرفوعاً في مورد الاضطرار و غيره من الموارد المعدودة فيه وبعد حكومته على رفع الحرمة لايبقى مورد لتحكيمه على رفع القاطعية ايضاً (والحاصل) انه كما كانت الحرمة فى طول المانعية فى مقام الوضع تكون القاطعية فى طول الحرمة فى مقام الرفع : فلايعقل اسناد الرفع الى القاطعية مع ابقاء الحرمة على حالها لكن رفع الحرمة بالحديث فى جميع الموارد يقتضى اسناد الرفع الى الحرمة ومعه فلايبقي مورد لاسناده الى القاطعية فتأمل.

و قد يتمسك لرفع المانعية بصحيحة لاتعاد بتقريب ان مدلولها عدم البطلان فى غير مورد المستثنى اذا كان الخلل الواقع فيه نسياناً اوبملاك النسيان والمراد بملاك النسيان هوما اذا تعلق الامر به لم يكن الا بصورة الامر بالاعادة ، و لاشبهة ان مورد الاضطرار ايضاً من هذا القبيل فترتفع الاعادة ببركة لا تعاد فى مورد الاضطرار كما ترتفع بها فى مورد النسيان . وهذا ايضاً غير صحيح وذلك لان شمول لاتعاد لمورد الاضطرار منحصر بما اذا كان الاضطرار بفعل الغير مثل ما اذا قلبّه متقلب عن القبلة الى احد الجانبين اوارتفع ثوبه بريح شديد و نحو ذلك لافى مثل المقام الذى يكون الاضطرار فى فعله الارادى حيث انه لمكان توسيط الاختيار يصح الامر باصل الاتيان فلايكون مورداً للامر بالاعادة لكى يدخل فى عموم لاتعاد : هكذا قرر و للتامل فيه مجال ضرورة وضوح ان الاضطرار الى البكاء انما هو لمكان القهر على مقدماته وصدوره من غير اختيار ولاسبق ارادة وبعد قهره على البكاء بسبب القهر على مقدماته لايعقل ان يخاطب بترك البكاء ولو تعلق به امر والحال هذه لكان بصورة الامر بالاعادة قطعا فيدخل فى عموم لاتعاد، نعم ماذكره يستقيم

فى مثل الاضطرار الي الاكل والشرب اذا كان الاضطرار بمرتبة موجبة لصدور الاكل من المصلى بالاختيار والارادة حيث يصح فى مثله النهى عن الاكل فيخرج عن مورد لاتعاد (فح) فالاقوى ثبوت الفرق بين وقوع الاضطرار على مثل البكاء والضحك الذى يصير بسبب الاضطرار مقهورا على الفعل بحيث يستحيل النهى عنه فى حال الاضطرار وبين وقوعه علي مثل الاكل والشرب اذا لم يكن الاضطرار بالغا الي مرتبة القهر علي الفعل بل كان موجبا لصدوره بالاختيار و لكن مراعات الاحتياط ينبغى ان لايترك فالاحوط اتمام الصلوة ح ثم الاعادة .

الامر الثانى هل القاطع مختص بجريان الدمع المشتمل على الصوت اويعم ما اذا كان بلا صوت ايضاً وجهان مبنيان على ان لفظ الحديث هل هو البكاء بالمد او بالقصر وعلى تقدير المد ايضاً هل الممدود بمعنى المشتمل على الصوت اومطلق جريان الدمع

اقول والتحقيق عدم ثبوت لفظ الحديث وعدم ثبوت كون الممدود بمعني المشتمل على الصوت فح تكون الشبهة مفهومية لكون المورد من موارد الشبهة الحكيمة من جهة اجمال النص لانه لم يعلم كون اللفظ الصادر هل هو بالمد او بالقصر وعلى تقدير احراز كونه بالمد يكون الشك فى كونه ممدوداً بمعنى مطلق البكاء اوالمشتمل منه على الصوت فالقدر المتيقن من المانع هو المشتمل على الصوت و تكون قاطعية ماسواه مشكوكة يرجع فيها الى البرائة لكن شيخنا الاستاد دام بقائه اختار الاحتياط بترك الغير المشتمل على الصوت منه قال وذلك لاجل الشك في كون معنى الممدود منه هو المشتمل علي الصوت او مطلق البكاء و لم يعلم له وجه الا حسن الا حتياط فى مورد البرائة

الثامن من القواطع القهقهة ولااشكال فى كونه من القواطع فى الجملة كما اتفقت عليه كلمات الاخيار ونطقت به الاخبار وانما الكلام في امور

الاول ان الضحك بحسب الخارج ينقسم الى تبسم لاصوت فيه والى مافيه صوت بلا ترجيع والى مافيه ترجيع مع الصوت ولااشكال فى عدم مبطلية الاول ومبطلية الثالث.. وانما الكلام في الثاني فان كان هو داخلا تحت اسم القهقهة فيشمله حكمها

والا فلا يكون داخلا في تحت التبسم ايضاً قطعا فيكون قسما ثالثا لم يرد

في حكمه نص ومع الشك في حكمه يرجع الى البرائة .. هذا ومقتضى كلمات جملة من اللغويين كونه قسما ثالثا قال في مجمع البحرين يقال في (قه) بالسكون فاذا كرر قيل قهقه من باب دحرج دحرجة انتهى وكذا في غيره ،، الاان في المجمع ضبطه قهى بالالف المقصورة و في غيره قه بالتشديد و الظاهر كون الثاني هو الاصح لكون المجرد من رباعيه قهقهه و هو مطابق مع ضابط باب الرباعي المجرد من المضاعف وكيف كان فالظاهر منهم ان القهقه هو الضحك المشتمل على الصوت المكرر المعبر عنه بالفارسية (قاه قاه) كما ان قه عبارة عن الغير المكرر منه وهو المعبر عنه (بقاه) لكن الظاهر من موثقة سماعة هو حصر الضحك في القسمين ... و فيها قال سئلته عن الضحك هل يقطع الصلوة قال اما التبسم فلا يقطع الصلوة و اما القهقه فهي تقطع الصلوة حيث ان الظاهر من التقسيم بكلمة اما ،، هو حصر الضحك في هذا القسمين كما انها تدل علي كون التبسم من الضحك وبها يندفع توهم خروجه عنه كما لا يخفى وعلى ذلك فيدور الامر بين احد احتمالين احدهما ان يكون الضحك المشتمل علي الصوت الغير المكرر خارجا عن القهقه موضوعا وداخلا فيها حكما اما خروجه موضوعا فلتقسيم الضحك عند اللغويين بالاقسام الثلاثة واما دخوله في القهقة حكما فلانه خارج عن التبسم موضوعا قطعا فيكون عدم ذكر الامام عليه السلام له من جهة كونه كالقهقه حكما لكن هذا الاحتمال بعيد كما لا يخفى مضافا الى ان خروجه عن التبسم قطعا لا يوجب دخوله تحت حكم القهقه حكماً مع خروجه عنها ايضاً موضوعاً لاحتمال ان يكون ملحقا بالتبسم حكما

الثاني ان يكون الانقسام المذكور في كلمات اللغويين باعتبار الضحك الخارجي وهيئة الفعل الحاكي عنه فهو في الخارج اما يكون بلا صوت او مع صوت غير مكرر او مع صوت مكرر والفعل الحاكي عن الاول تبسم وعن الثاني قه بالتشديد على وزن مدّ بناء على ما في القاموس او قهي بالالف بناء علي ما في المجمع وعن الثالث قهقه كدحرج واما باعتبار اسم المصدر وهو الاسم الموضوع للصوت فلا يكون الضحك مع الصوت الغير المتكرر ذا اسم مخصوص بل هو والضحك المشتمل على الصوت المكرر يسمي بالقهقه على وزن دحرجة فح فيدخل تحت اسم القهقه موضوعا وان لم يكن الاخبار عنه بقهقه على وزن دحرج

بل امابقّـه او بقهي علي الاختلاف فعلى هذا فيرتفع الخلاف بين الاقسام المذكورة في اللغة وبين حصر الرواية بالقسمين حيث ان الحصر فيها باعتبار اسم المصدر كما لا يخفى من قوله عليه السلام (اما التبسم فكذا) (واما القهقهه فكذا) فحيث ان التبسم لا يشمل القسم الثاني ولم يذكر في اللغة له اسم بخصوصه فيكون القهقه اسماله ايضاً بجامع واحد بمعنى كونها اسما للضحك المشتمل على الصوت اعم مما كان متكرر ا ام لا قال الاستاد العلامة ادام الله ايّامه و هذا هو المتعين ،، اقول مبنى ما ذكره على ان لا يكون للقسم الثانى اسم بخصوصه و كان الانقسامات اللغوئيين باعتبار الفعل لا الاسم المصدر وهو منظور فيه بتصريح المجمع ان قه بالسكون اسم للضحكه فاذا كرر قيل قهقهه وهذا صريح فى ان قه بالسكون اسم للقسم الثانى و كذا ما عن الاساس قه الضاحك اذا قال فى ضحكه قه واذا كرره قيل قهقهه وكيف كان فلا ينبغي الاشكال فى حكم هذا القسم و انه مبطل ايضاً لظهور الرواية فى الحصر فان لم يكن القسم الثاني داخلا فى الثالث موضوعا فلا اقل من دخوله حكما فتأمل بل لم يثبت اتفاق اللغوئيين على كون القهقهه بمعنى الثالث لما نقل عن جملة منهم كالزوزني والبيهقى من انها الضحك بصوت ولم يذكرا التكرر اصلا

الامر الثانى هذا القاطع مختص بصورة العمد فلو قهقه نسياناً للصلوة او للضحك ان تصور نسيانه فلا يكون مبطلا وذلك لرفع وجوب الاعادة ببركة لاتعاد وامامع الاضطرار فا لظاهر المتفق عليه الكلمات هو الابطال وقد تقدم الكلام فيه فى البكاء

الامر الثالث قيل الضحل المشتمل على الصوت والترجيع تقديرا ،، بان حبس نفسه عن اظهار كماله لكنه قدامتلاء جوفه ضحكا واحمر وجهه وارتعش» مبطل كالضحك التحقيقى ولا دليل على ابطاله اصلا لان المدار علي صدق الضحك والتقديرى منه ليس بضحك كيف والالزم ان يكون الحدث التقديرى حدثاً ايضاً بان حبس نفسه عن خروجه بحيث لو لم يحبس ليخرج و كذا البكاء التقديرى مع انه شيئى لا يمكن الالتزام به كما هو واضح .

التاسع من القواطع الا كل والشرب فى الجملة اعلم انه ماورد نص بالخصوص على قاطعية شيئى من الاكل او الشرب وانما ادعى عليه الاجماع بين الخاصة بل بين

المسلمين وان ناقش فيه فى المعتبر لكن الانصاف انه فى الجملة اجماعى مؤيدا بانس اهل الشرع بمنافاتهما مع الصلوة و ورود الترخيص فى الشرب فى خصوص الوتر على ما ياتي تفصيله الكا شف عن ارتكاز مانعيتهفى غير مورد المرخص فيه وبالجملة .فقد اختلف فى تجديد القاطع منهما بعدالاتفاق على اصل القاطعية على اقوال

احدها انما يفسد به الصوم من الاكل والشرب يفسدبهالصلوة فيكون القاطع منهما للصلوة هو المفسد منهما للصوم و هو مختار جماعة من العامة و قد اختاره بعض علمائنا ايضاً

و ثانيها وهومافى طرف من الاول وهوعدم بطلان الصلوة بالقليل منهماولو صدق عليه الاكل والشرب عرفاوهو ايضاً قول جماعة منا

و ثالثها وهو الوسط بين القوليين وهوالبطلان بمايصدق معه الاكل اوالشرب ولو كان قليلا ولم يبلغ الى درجة الفعل الكثير عرفا فضلا عن كونه ماحيا للصلوة وعليهفلا يبطل ببلع بقاياء الطعام الذي فيفيه اوابتلاع ماء السكّر المذاب فى فيهالذى لايصدق عليه الاكل والشرب وهذا هوالاقوى وذلك اماالبطلان بمايصدق معه اسم الاكل والشرب ولوكان قليلا فلصدق الاسم المنعقد عليه الاجماع ضرورة دعوى الاجماع على قاطعية الاكل والشرب مضافاالى ماقدمناهمن منافاتهمامع الصلوة بحسب الاهان المتشرعة الداعى للسؤال عن فعله فى حال صلوة الوتر : واما عدم البطلان بمالا يصدق معه اسم الاكل والشرب فلعدم الدليل على الابطال بهما بعد كون انعقادالاجماع على الاكل والشرب ولم يعلم منافاتهما بالمعنى الاسم المصدرى اعنى مطلق دخول الشيئى فى الجوف ولولم يصدق عليه الاكل والشرب للصلوة كما علم ذلك فى باب الصوم وذلك لمناسبة الحكم الموضوع من حيث ان التكليف الصومى مستدع لعدم دخول شيئى في الجوف بالمعنى الاسم المصدرى ولم يعهد من اذهان االمتشرعة منافات مثل بلع مالا يحتاج الى الازدرادو التجرع للصلوة ومعهفلايشك فى جوازه فى الصلوة هذامع انه لوشك في قاطعية مالايصدق عليه الاكل والشرب يكون المرجع فيه البرائة لارجاع الشك فيه الى الشك فى تقيد الصلوة بعدم مالايصدق عليه اسم الاكل والشرب زائد أعما يصدق عليه الاسم

و ربما يقال بان المرادمن القائل بانحصار القاطعية بما اذاكاكثيرا هوالكثير من حيث الكيفية لاالكمية و عليه فيرتفع الخلاف بينه و بين القائل بمبطلية قليله مع صدق الاسم

و لايخفى مافيه فان الكثير من حيث الكيفية القليل من حيث الكمية اذاكان قاطعا ينحصر ملاك قاطعيته بكونه ماحيا للصورة و عليه فيكون اللازم القول بافساده ولولم يكن عمديالماتقدم من عدم انحصار قاطعية الماحى بصورة العمد مع ان القائل به لايقول بذلك بل يكون البطلان عنده مختصا بصورة العمد

فان قلت مبطلية الوثبة ايضاً تكون بملاك الكثرة من حيث الكيفية مع انها ايضاً مختصة بصورة العمد قلت هذا اشكال في خصوص الوثبة لابد من دفعه و سياتى الجواب عنه

ثم انه استثنى من حرمة الشرب فى الصلوة «الشرب فى صلوة الوتر» بقيودار بعة وهى كون المصلى فى قنوت الوتر وكونه مريداً للصوم ويخاف ان يفجائه الصبح عطشانا ولم يكن شربه مستلزما لصدور مناف عنه من الاستدبار ونحوه غير الشرب فيجوز له الشرب ح ولو استلزم شربه التخطى بازيد من ثلاث خطاء مالم يبلغ الي مرتبة الفعل الكثير ويدل علي الحكم المذكور بماله من القيود: رواية سعيد الاعرج: وهى وان كانت على نسخة الفقيه دالة على عدم جواز التخطى بازيد من ثلاث خطاء ايضاً لكنها مخالفة مع نسخة التهذيب التى ذكر الخطاء فيها في كلام الراوى وبعد كون الاختلاف من الرواة مع كون الرواية واحدة ترجع الى اضطراب المتن فتسقط عن الحجية لاثبات هذا القيد وذلك بناء على التحقيق من كون اختلاف الرواية على هذا النحو موجبا للاضطراب لانها تدخل فى روايات متعددة ضرورة ان ملاك التعدد بتعدد نقل كلا م واحد كما لايخفى واما بقية القيود فالنسختان مطابقتان فى الدلالة عليها بلا اختلاف فيجب الاخذ بها اجمع وهل يعتبر كون الوتر مندوبة ام يعم ما اذا كانت واجبة وجهان مختار شيخنا الاستاد دامت افاداته هو الاختصاص بالمندوبة مستدلا بالرواية ولم يظهر وجهه والاقوى بحسب النظر هو عدم الاختصاص وان كان الاحوط عدم فعله فى الواجبة واما

التعميم بالنسبة الي مطلق النوافل كما عن الاردبيلى فلا وجه له كما ان التعميم بالنسبة الى غير حالات الدعاء من بقية حالات الوتر ايضاً كذلك

هذا تمام الكلام فى القواطع وربما يقال كما عن الشيخ قده بقاطعية عقص الرجل شعره لظاهر خبرين احدهما مايدل على الامر بالاعادة عند العقص و الثانى ما يدل على النهى عن العقص الدال على المانعية ولكن المشهور على الكراهة وحملوا النهى عليها والامر بالاعادة على الاستحباب

خاتمة لايجوز قطع صلوة الفريضة مطلقا ولولم تكن من اليومية بل ولو لم تكن من الواجب بالاصالة بل كانت منذورة وذلك للاجماع علي حرمة ابطالها ولادليل على حرمته غير الاجماع ظاهراً ومايستدل به من الاية الشريفه اعنى ولاتبطلوا اعمالكم) ونحوها من الاخبار منظورفيه ،، هذا ،، ويجوز قطع النافلة لعدم الدليل على حرمة ابطالها وما يقال من ان تحريمها مستلزم لوجوب الاخراج عنها بالتسليم لكون المحلل هو السلام فيكون كالحج المندوب الذى يجب اتمامه بعد الشروع فيه مدفوع بعدم الدليل عليه وقد استثنى من حرمة ابطال الفريضة موارد (منها)قطعها لحفظ نفس محترمة عن التلف ويجب قطعها حينئذ (ومنها)قطعها لحفظ مال محترم ويجوز قطعها بلااشكال وفى وجوب قطعها اشكال قال الاستاد العلامة والانصاف انه يختلف بحسب المراتب ففيما اذا كان حفظ المال واجبا يجب القطع ولايبعد ان يكون فى موارد حفظه عن الحرق ونحوه من هذا القبيل لكون تضييعه اسرافا محرما (ومنها) ما اذا تزاحم مع واجب اهم وهذا على قسمين الاول ان يعلم الخطاب بالاهم قبل الدخول فى الصلوة وعصى بترك امتثاله واتى بالصلوة فحيث ان التحقيق ان الامر بالشيئ لايقتضى النهي عن ضده فلا تكون صلوته منهيا عنها لكن لايعقل بقاء امرها مع مزاحمتها بالامر بالاهم فيكون مصحح اتيانها حمع سقوط امرها اما من ناحية الامر الترتبى واما من ناحية ملاك الامر لولم نقل بصحة الترتب و على كلا التقديرين فلا يمكن القول بحرمة الابطال امابناء على الالتزام بالترتب فلان الامر الترتبى دائماً يكون فى طول الامر بالاهم والمفروض ترتب حرمة الابطال ح على الامر الترتبى فيكون حرمة الابطال متاخراً دائماً عن الامر بالاهم بمرتبتين ولايمكن ان تكون مزاحما

مع الامر بالاهم بل الامر بالاهم دائما يزاحمه ويمنعه عن فعليته واما بناء على تصحيح العمل بملاك الامر فلان غاية مايمكن ان نقول بصحة الصلوة مع عصيان الامر بالاهم و اما حرمة قطعها والحال هذه فلا سبيل الى القول بها: هذا مضافا الى ان الدليل على حرمة الابطال كما عرفت كان هو الاجماع ولا اجماع على حرمته فى المقام كما لا يخفى

الثانى ان يحصل العلم بخطاب الاهم بعد الدخول فى الصلوة فحيث ان المانع عن تنجز الخطاب بالصلوة انما هو تنجز الخطاب بالاهم لا نفس وجوده لما اثبتنا في باب التزاحم من ان المزاحمة بين الخطابين انما هى فى مقام الفعلية لا في اصل التعلق وليس الخطاب بالصلوة مشروطا واقعا بعدم الخطاب بالاهم لكى يكون الخطاب بالاهم من موانع وجوده بل انما فعلية الخطاب بالصلوة مشروط بعدم فعلية خطاب اخر بالاهم فما لم يكن الخطاب بالاهم منجزا لا يعقل ان يكون شاغلا للمكلف عن غير الاهم لان شاغليته عن غيره متوقف على اشغاله له بنفسه اذ ما لم يكن شاغلا بنفسه لم يكن شاغلا له عن غيره ومع عدم علم المكلف به لا يكون شاغلا للمكلف بنفسه بل المكلف مع جهله به يكون فى سعة منه فلا يكون مانعا عن فعلية الخطاب بالصلوة فحين الاشتغال بالصلوة يكون دخوله فيها عن امر فعلى منجز لا يكون لتنجزه مانع اصلا فاذا علم فى اثناء الصلوة بالخطاب بالاهم يكون تنجز ذاك الخطاب فى اثناء الصلوة متوقفا على عدم تنجز النهى عن ابطال الصلوة والا فمع النهى عنها يكون النهى المنجز شاغلا مولويا للمكلف بنفسه ومع شاغليته بنفسه يكون شاغلا عن غيره وهو الخطاب بالاهم فتصير الصلوة ببركة النهى عن ابطالها اهم مما كان اهم منها كالازالة مثلا لولا هذا النهى فينعكس الامر اى يكون النهى عن الابطال شاغلا مولويا عن اتيان الاهم و لا يمكن شاغلية الامر بالاهم حينئذ عن النهى عن الابطال فان شاغليته يتوقف على تنجزه و تنجزه متوقف على ارتفاع النهى عن الابطال اذ لو كان باقيا لكان شاغلا عن الامر بالاهم وارتفاعه متوقف على تنجز الامر بالاهم فلو كان ارتفاعه بسبب الامر بالاهم لكان دور اظاهرا فعلى هذا فلا يجوز قطع الصلوة وابطالها فيهذا القسم بشيئى والحمدلله اولا و آخراً

المبحث الرابع في الجماعة

والبحث عنها في فصول (الاول) لااشكال في مشروعية الجماعة في الفرائض اليومية وشرطيتها في الجمعة والعيدين في الجملة ... و انما الكلام في مشروعيتها في مطلق الفرائض كالايات و الطواف و نحوهما : فنقول . اما الايات فقد ورد في مشروعية الجماعة فيها النص بالخصوص : و اما الطواف فليس فيها نص خاص : فلابد من التشبث في اثبات المشروعية فيها بعمومات مشروعية الجماعة و ليس في ادلة الجماعة عموم يمكن ان يستدل به على مشروعيتها في الفرائض مطلقا . الا ما رواه الشيخ قده عن زرارة و الفضيل: قالا قلنا له الصلوة في جماعة فريضة هي . فقال عليه السلام الصلوة فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوة كلها ولكنها سنة من تركها رغبة عنها وعن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلوة له انتهى . ولعل المراد بقوله عليه السلام الصلوة فريضة هو الصلوة المفروضة بحسب اصل التشريع وما كانت واجبة بحسب اصل الجعل فتشمل الطواف ايضاً ويخرج عنها ما طرء عليه الفرض مثل المنذورة ونحوها و قوله عليه السلام وليس الاجتماع بمفروض في الصلوة كلها يحتمل ان يكون على نحو عموم السلب بان يكون سلب الفرض عن الجماعة في كل صلوة صلوة على نحو العام الاستغراقي فح يكون مخصصاً بما دل على وجوبها في الجمعة والعيدين ويحتمل ان يكون على نحو سلب العموم على النحو العام المجموعي بمعنى ان يكون سلب الفرض عن الجماعة بالنسبة الى مجموع الفرائض بحيث لا ينافيه ثبوت الفرض في الجمعة والعيدين والظاهر ان يكون المراد هو الثاني وهكذا الكلام في قوله عليه السلام ولكنها سنة فانه يحتمل ان يكون المراد كونها سنة في جميع الفرائض على نحو العام الاستغراقي ويحتمل ان يكون المراد كونها سنة في مجموعها و الظاهر هو الثاني لان الظاهر اثبات السنة في ما نفي عنه الفرض واذا كان المنفي عنه الفرض هو العام المجموعي فيكون المثبت له السنة ايضاً هو ذلك بظاهر كلمة لكن ... و كيفما كان فهذا الخبر يدل على مشروعية الجماعة في الصلوات المفروضة بحسب اصل الشريعة فيدل على مشروعيتها في الطواف والمناقشة في مشروعيتها فيه بدعوى عدم تعرض ما ورد في حجة الوداع عن كيفية صلوة الطواف مع تعرض اكثر الوقائع الحادثة فيها ، مدفوعة بانه ولو لم يرد التعرض

لانعقاد الجماعة في صلوة طوافها لكنه لم يتعرض لانعقادها فرادى ايضاً : ولعل ترك الجماعة فيها على تقدير اثبات عدمها ناش عن اختلاف اوقات المطوفين بحيث يندر شروع جماعة متعددة بالشوط الاول دفعة والختم على الاخير كذلك حتى يحضروا دفعة للصلوة جماعة مع تعقب طواف كل واحد بصلوته و **بالجملة** فلاينبغي الاشكال في مشروعية الجماعة في صلوة الطواف:

انما الكلام في الملتزم به الذى طرء عليه الفرض و قد عرفت انصراف عموم الخبر المذكور عنه لشموله للفرض الاصلي وليس في البين مايدل على جواز مشروعية الجماعة فيه بالعموم و قد بسطنا الكلام في جملة من احكامه في مباحث الخلل من عدم وقوع الشك فيه واعتبار مايعتبر في الفرض الاصلي من القيام والاستقرار والاستقلال فيه كل ذلك بمناسبة الحكم والموضوع حيث ان المندوبية كانت مقتضية لوقوع بعض التسامح فيها من عدم الاعتناء بالشك فيها بل يبنى على مايريد من الاقل اوالاكثر و من الاكتفاء فيها باتيانها كيفما اتفق ولكنها اذا عرضها الفرض تخرج عن مورد التسامح فتصير موضوعا للاهتمام فلا بد من اعتبار مايعتبر في الفرض فيها و مع الشك في جواز ها فيها يرجع الى استصحاب المنع الثابت قبل طرو الفرض ولو نوقش في اجرائه بدعوي تبدل الموضوع بعد طرو الفرض فاصالة عدم المشروعية هي المحكم .

واما صلوة الاحتياط فقد استوفينا الكلام في مشروعية الجماعة فيها وعدمها في مبحث الخلل و قلنا بجواز الجماعة فيها في صورة واحدة و هي ما اذا كانت الصلوة المشكوكة فيها بالجماعة وحصل الشك للامام والمأموم معا و اتفقا في الشك بان شكا معا بين الثلث والاربع مثلا فيبنيان معا على اربع ويتمان الصلوة جماعة ثم ياتيان بالاحتياط جماعة وفي غير هذه الصورة لايصح الجماعة بها سواء كانت الصلوة المشكوك فيها بالجماعة ام لا

واما صلوة الاموات فلا اشكال في مشروعية الجماعة فيها للاخبار الكثيرة المستفيضة المتفرقة في ابواب مختلفة ،، مثل ماورد في استحباب وقوف الامام عند صدر المرئة وبطن الرجل ،، واتمام الماموم المسبوق مابقي عليه من التكبيرات بعد فراغ الامام ،، وحضور جنازة في اثناء الصلوة على جنازة اخرى ،، وترتيب الجنايز عند تعددها بوقوع

بعضها اقرب الی الامام عن بعض آخری وغیر ذلك ،، وللاجماع المنقول والمحصل کما فی الجواهر ،، فلاینبغی الارتیاب فیها اصلا مضافا الی امکان الاستدلال لها بالخبر المتقدم بناء علی کونها صلوة حقیقة هذا کله فی الفرائض

واما النوافل فلااشکال فی مشروعیة الجماعة فی صلوة الاستسقاء ولافی صلوة العیدین فی زمان الغیبة بناء علی کونهما نفلا بالاصل فی ذاك العصر عجل الله تعالی انقضائه لاکونهما من الفرائض الطاری علیهما النفل کمالاینبغی الریب فی عدم جوازها فی نوافل شهر رمضان وذلك لورود المنع الاکید عنها وان فعلها بدعة وکل بدعة ضلالة وان مصیرها الی النار ،، وماورد فی جوازها : محمول علی التقیة من غیر ارتیاب فلایعباء باحتمال مشروعیتها کما نقل احتماله عن صاحب المدارك : وانما الکلام فی غیرها من النوافل .. فالذی علیه المشهور عدم مشروعیتها فیها ،، ونقل عن التنقیح روایة مرسلة علی أنه لاجماعة فی نافلة وفی بعض اخبار نوافل شهر رمضان عن امیرالمؤمنین علیه السلام انه قال علیه السلام وانی اعلمتهم بان اجتماعهم فی النوافل بدعة وصدر هذا الخبر وان کان مختصا بنوافل شهر رمضان بحیث یمکن دعوی کون اللام فی قوله علیه السلام النوافل للعهد الاان دعوی ظهورها فی العموم لیس بکل البعید فالمرسلة المذکورة مع الخبر المذکور بضمیمة ذهاب المشهور الی عدم الجواز و ان ذهابهم لا بدوان یکون عن مدرك لمنع عدالتهم عن الافتاء بلا مدرك مع عدم مایدل علی المشروعیة کاف فی القول بالمنع فلا اقل من الشك فیکون المرجع اصالة عدم المشروعیة لکون الجماعة کیفیة خاصة یجب ان یتعبد بها بالنص

اقول مضافا الی خبر محمدبن سلیمان . وفیه ،، قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ایها الناس ان هذه الصلوة نافلة ولن یجتمع للنافلة الی ان قال واعلموا انه لاجماعة فی نافلة «الحدیث» فان الظاهر ان قوله صلی الله علیه وآله وسلم ولن یجتمع للنافلة بمنزلة کبری کلیة لقوله هذه الصلوة یعنی نافلة شهر رمضان نافلة ، وکالمروی عن الخصال والعیون : لایجوز ان یصلی التطوع فی جماعة لان ذلك بدعة ضلالة وکل ضلالة فی النار حیث ان قوله ان یصلی التطوع باطلاقه یعم جمیع النوافل ولا مقید له فی البین

واما صلوة الغدير فالمشهور على جواز القدوة فيها و قدنقل ان فـي جوازها رواية مرسلة وليس في الاخبار مايدل على جوازها الاماورد في غدير خـم مـن صلوة النبي صلى الله عليه وآله قبل نصب علي عليه السلام ركعتين بالجماعة فيحتمل ان تكون صلوة الغدير ،، ويحتمل ان تكون صلوة الظهر ويؤيد الاول ماورد من ان النصب كان قبيل الزوال ولا يخفى انه لا يمكن اثبات المشروعية بمحض ذهاب المشهور الي مشروعيتها مع انه ليس لاثباتها في الاخبار عين ولا اثر و لا يمكن التمسك بماورد في غدير خم بعد احتمال كون الغدوة فيه في صلوة الظهر كما لا يمكن التمسك بدليل التسامح لان التمسك بدليل التسامح على التقدير اثبات المشروعية به يتوقف على ماذا لم يكن المورد المتسامح فيه بدعة بل كان ممالم يثبت تشريعه

و توضيحه انه تارة يكون الخبر الضعيف وارداً على مشروعية صلوة ثنائية ويراد اثبات مشروعيتها بالتسامح واخرى يكون الخبر الضعيف وارداً علـى مشروعية صلوة رباعية وبين الصورتين فرق فان الثنائية التي ماثبت مشروعيتها تكون التعبد بها مع عدم بثوت مشروعيتها تشريعا والرباعية التي ماثبت مشروعيتها تكون بدعة والفرق بين التشريع والبدعة هوان التشريع عبارة عن الاتيان بمالم يرده الشارع والبدعة عبارة عن فعل ما اراد الشارع عدمه فموضوع التشريع اعني فعل المشرع به ليس حراما ذاتيا وانما الحرام هو تشريعه المرتفع ببركة التسامح وهذا بخلاف البدعة اذهي من المحرمات الذاتية كشرب الخمر فكما لا يمكن اثبات تخصيص حرمة الخمر بخبر ضعيف بدليل التسامح فكذلك لا يمكن تخصيص حرمة البدعة به فدليل التسامح اجنبي عـن اثبات مشروعية مايكون حراما ذاتيا فموضوع دليل التسامح هو كلما بلغ على اتيانه ثواب ولم يكن حراما ذاتيا فح نقول صلوة الجماعة في النافلة بدعة كما عرفت من الاخبار السابقة فلا يمكن اثبات مشروعيتها بدليل التسامح وهذا هوالسر في انه لم يتمسك احد مـن القائلين بجواز الجماعة في صلوة الغدير بدليل التسامح مع ذهابه الى جواز التمسك به اذالمناقشة في دليل التسامح شيئي نشاء عن زمن الشيخ قده والافالمشهور قائلون بـه مع انهم ذهبوا الى جواز الاقتداء في صلوة الغدير و لم يتمسكوا باخبار التسامح لكون المورد اجنبيا عن مورد التسامح بناء على تمامية دليله هذا ... فالحق عدم اثبات مشروعية

القدوة فـى صلوة الغدير فتحصل مـن جميع ماذكرناه ان الاقوى مشروعية الجماعة واستحبابها فى كل فريضة اصلية وعدم مشروعيتها فى كل نافلة اصلية الا الاستسقاء والعيدين بناء على كون الاخير من النفل الاصلى فى عصر الغيبة هذا، ولاتجب الجماعة الا فى الجمعة والعيدين عند اجتماع شرائط وجوبهما واما وجوبهـا على من لم يحسن القرائة ففيـه تفصيل تقدم تحقيقه فى مبحث القرائة فراجع

و اما وجوبها بسبب امر الوالدين فالحق عدم قيام دليل على وجوب اطاعتهما فى مثل هذه الامور ومايرجع الى الاموال و انما الثابت هو حرمة ايذائهما **بقى الكلام** في ضابط مايصح الاتيمام فيه من الصلوات ومالايصح ،، فاعلم ان كل صلوتين من الصلوات التى شرعت فيها الجماعة يصح الاتيمام فيها اذا كانتا متحدتين نوعا و نظما كاليومية باليومية و الطواف بـالطواف و الآيـات بالآيات . و هـذا مما لا اشكافيه و لافـرق فـى اليومية بين كـونهما متحـدى الشخص ايضـاً كالظهـر بالظهـر اوكانـا مختلفين كالظهـر بالعصر و العصر بالظهر : و خـلاف الصدوق فـى الاخير ضعيف بل الاجماع والاخبار على خلافه . ولابين كونهما اداءين او قضائيين او مختلفين ولابين كونهما حضريين او سفريين او مختلفين و ان كره اقتداء الحاضر بالمسافر علي مايأتى تفصيله وخلاف المنقول من والد الصدوق من منعه اقتداء المسافر بالحاضر وعكسه ضعيف لايعباء به .. ولافرق فى الآيات بين ان تكون من سبب واحد مثل الزلزلة بالزلزلة اومن اسباب مختلفة مثل الكسوف بالخسوف ولابين كونهما مؤدايتن اومقضيتين اومختلفين كل ذلك للاجماع واطلاقات ادلة الجماعة... واما اذا كانا مختلفى النوع والنظم كاليومية و الابات والاموات والعيدين فلا يجوز اقتداء شيئى منها بـالآخرى من جهة انصراف ادلة الجماعة عنهما وعدم قيام مايدل على مشروعيتها فيها ... واما اذا كانا مختلفى النوع ومتحدي النظم كاليومية والطواف فهل يشرع ايتمام احديهما بالآخرى . وجهان،، الذى يميل اليه شيخنا الاستاد هـو الجواز وذلك لاطلاق قوله عليه السلام ولكنهـا فـى الفرائض سنة ولكـن يمكن المنع عنـه لان العموم المـذ كـور يدل علـى اصل المشروعية فـى الفرائض و ليس متكلفلا لاثبات جواز اقتـداء كل فـريضة بفريضـة اخرى مباين معها ولااطلاق ولاعموم له من هذه الجهته اصلافا لاقوى عدم جوازها لعدم

مايدل على جوازها .. واما جواز اقتداء النافلة بالنافلة ففيما اذا كانتا متحدى النوع والنظم فيما شرعت فيها فهو المتيقن ، وفيما اذا كانتا مختلفى النوع و النظم لايتصور من النوافل التى تشرع فيها الجماعة حتى يبحث عن حكمها وفيما اذا كانتا مختلفى النوع ومتحدى النظم كالاستسقاء والعيدين بناء على اتحاد هما معها فى الكيفية فالاقوى عدم مشروعية الجماعة فيهما وذلك لعدم الدليل على مشروعيتها اصلا حتى الاطلاق المتوهم فى عموم قوله عليه السلام ولكنها فى الفرائض سنته لاختصاصه على تقدير تسليمه بالفرائض كما هو واضح

الفصل الثانى فيما تنعقد به الجماعة وماتدرك الجماعة به و ما تدرك به الركعة وفيه امور

الاول لااشكال فى انعقاد الجماعة باثنين احد هما الامام والآخر المأموم مطلقا فى غير الجمعة والعيدين عند وجوبهما فيعتبر فيهما الاكثر من الاثنين قطعا وان وقع الخلاف فى اعتبار الخمسة او السبعة كما فصل الكلام فيه فى صلوة الجمعة ولافرق فى الاثنين الذين تنعقد بهما الجماعة فيما اذا كانا رجلين او امرئتين او كان الامام رجلا والمأموم امرئة ولا بين ان يكونا كبيرين او صغيرين او مميزين بناء على مشروعية عباد اتهما او كان الامام كبيرا والمأموم صغيرا دون العكس بناء على اعتبار البلوغ فى الامام فيما اذا كان المأموم بالغا كل ذلك لاطلاقات ادلة الجماعة مضافا الى دلالة الاخبار عليها ، وذلك .

كصحيح زرارة عن الصادق عليه السلام الدال على انعقاد ها باثنين رجلين . و فيه قلت لابى عبدالله عليه السلام الرجلان يكونان جماعة قال نعم ويقوم الرجل عن يمين الامام و كخبر الصيقل عن الصادق عليه السلام ايضاً الدال على انعقاد ها برجل و امرئة وفيه عن اقل ما يكون الجماعة قال رجل وامرئة ، وخبر الجهنى و فيه فى السئوال عن الجماعة الى ان قال فان ولدى يتفرقون فى الماشية فابقي انا واهلى فأوأذن واقيم واصلي بها الجماعة نحن قال صلى الله عليه وآله نعم ومايدل على استحباب وقوف المرئة خلف الرجل لو كانت وحدها و هى كثيرة **و كالاخبار** الواردة على ان اول جماعة انعقدت كانت من النبى صلى الله عليه وآله ، وعلى وامير المؤمنين صلوات اله عليه صبى فى ذاك الوقت الدال على مشروعية الجماعة برجل وصبى وبالجملة فماذكرناه علي عمومه ممالا اشكال فيه **انما الكلام** فى اعتبار وقوف الرجل علي يمين الامام

لو كان وحده والمرئة خلفه لو كانت وحدها علي نحو اللزوم او علي نحو الاستحباب وسياتي تحقيق الكلام فيه.

الثاني فيما تدرك به الجماعة وتدرك الجماعة، بادراك الامام قبل السلام الواجب من التشهد الاخير سواء كان بعد رفع الرأس عن السجدة الاخيرة اوفيها او بعد الركوع وقبل السجدتين الا انه اذا كان بعد السجدة الاخيرة يعتدّ بما اتى به من التكبيرة بعد فراغ الامام عن الصلوة و يأتي بباقي افعال صلوته كما انه لا يعتد بها ويستانف اذا ادركه بعد الركوع وقبل السجدتين **وانما الكلام** فيما اذا ادركه بعد السجدة الاولى وقبل الرفع عن السجدة الاخيرة وسياتى تحقيق الكلام فيه .

والمهم ها هنا هو اثبات جواز الاقتداء في جميع هذه الحالات و ادراك الجماعة به و ان وجب عليه اعادة الصلوة في بعضها ، و يدل على ما ذكرناه جملة من الاخبار (منها) رواية معوية بن شريح عن الصادق عليه السلام قال اذا جاء الرجل مبادراً والامام راكع اجزائه تكبيرة واحدة لدخوله في الصلوة والركوع ؛ ومن ادرك الامام وهو ساجد سجد معه ولم يعتد بها ، ومن ادرك الامام وهوفي الركعة الاخيرة فقدادرك فضل الجماعة ، ومن ادركه وقد رفع راسه من السجدة الاخير وهوفي التشهد فقد ادرك الجماعة وليس عليه اذان ولا اقامة ومن ادر كه فقد سلم فعليه الاذان والاقامة : ودلالته على ادراك الجماعة بادراك الامام في جميع الاحوال حتى في التشهد الاخير ظاهرة (ومنها) موثقة عمار عنه عليه السلام في الرجل يدرك الامام وهو قاعد للتشهد وليس خلفه الارجل واحد عن يمينه قال عليه السلام لايتقدم الامام ولايتاخر الرجل ولكن يقعد الذى يدخل معه خلف الامام فاذا سلم الامام قام الرجل فاتم صلوته ، ، والظاهر منها ولو بقرينة قوله عليه السلام فاذا سلم الامام هو كون ادراك الامام في التشهد الاخير فتدل على ادراك الجماعة بادراك الامام وهوفي التشهد الاخير كما لايخفى (ومنها) رواية معلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام . . قال اذا سبقك الامام بركعة فادركته وقد رفع راسه فاسجد معه ولاتعتد بها وظاهرها جواز الاقتداء اذا ادراك الامام بعد رفع الرأس عن الركوع وعدم الاعتداد بالسجود الذي ياتى به معه في هذا الحال وفي معنى هذه الاخبار جملة اخرى الان فيما نقلناه تيمنا كفاية ولاينبغي الاشكال في ثبوت

اصل الحكم اعني ادراك الجماعة كيفما ادرك الامام و ان كان في الاعتداد بما اتى من التكبيرة بالنسبة الى حالات ادراكه من قبل السجدتين اوفى اثنائهما اوبعدهما كلام سياتى تحقيقه فانتظر

الثالث وقع الخلاف فيما به تدرك الركعة على اقوال، فعن المشهور انها تدرك بادراك الامام فى الركوع بحيث يجتمع هو والامام فى الركوع ولو بعد تمام ذكر الامام وقيل انها تدرك بادراك الامام فى الركوع بمايأتى معه بالذكر فيشترط فى ادراكها ذكر المأموم قبل رفع الامام راسه عن الركوع و قيل كما عن الشيخ قده باعتبار ادراك تكبير الركوع و منشاء اختلاف الاقوال اختلاف الاخبار فى ذلك ويدل على الاول جملة من الاخبار (منها) الصحيح المروى عن المشايخ الثلاثة قدس اسرارهم عن الصادق عليه السلام اذا ادركت الامام وقد ركع فكبرت قبل ان يرفع الامام راسه فقد ادركت الركعة وان رفع رأسه قبل ان تركع فقد فاتتك الركعة وقوله عليه السلام اذا ادركت الامام الى قوله فقد ادركت الركعة متضمن لحكم المنطوق و هو صريح فى ادراك الركعة بادراك ركوع الامام ، وظاهر في التساوي فى ادراك ركوع الامام بين ما تمكن من ذكر الركوع والامام راكع ام لا و ذلك من جهة اطلاق قوله عليه السلام فكبرت قبل ان يرفع الامام رأسه و هذا الجزء من الكلام وان كان بظاهره يدل علي ادراك الركعة بصرف الاتيان بالتكبيرة قبل رفع رأس الامام عن الركوع و ان لم يجتمع معه في الركوع فى آن واحد الا ان قوله عليه السلام و ان رفع رأسه قبل ان تركع الى آخر الحديث المتضمن لحكم المفهوم مبين للمراد من الجملة الاولى اذ تعليق الحكم بفوت الركعة على رفع الراس يدل على عدم فوتها قبل رفع الرأس و ان كان قبل اتيان المأموم بالذكر و بالجملة ففى قوله رفع رأسه احتمالان (احد هما) ان يراد به قيامه عن الركوع بحيث يكون منتصبا و على هذا فيكون بيان مصداق من المفهوم (وثانيهما) ان يراد به اخذه فى الرفع عن الركوع ولولم يبلغ الى مرتبة القيام وعلى هذا فيكون تمام المفهوم و هذا هو الاظهر وبالجملة فالخبر ظاهر الدلالة على مذهب المشهور (ومنها) الصحيح الاخر عنه عليه السلام ايضاً قال فى الرجل اذا ادرك الامام و هو راكع فكبر و هو مقيم صلبه ثم ركع قبل ان يرفع الامام

رأسه فقد ادرك الركعة و دلالته على مذهب المشهور واضحة (و منها) الصحيح الآخر عنه عليه السلام ايضاً اذا دخلت المسجد والامام راكع فظننت انك ان مشيت اليه رفع رأسه قبل ان تدركه فكبر و اركع فاذا رفع رأسه فاسجد مكانك فاذا قام فالحق بالصف ولا يخفى وضوح دلالته على مذهب المشهور الا انه كسابقه بالاطلاق يدل على عدم شرطية ذكر ذكر المأموم قبل رفع الامام رأسه و الاخبار بهذه المضامين متظافرة حتى ادعى تواترها و فيما نقلناه غنى وكفاية

و استدل لقول الشيخ باخبار (منها) صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام قال قال لى ان لم تدرك القوم قبل ان يكبر الامام للركعة فلا تدخل معهم فى تلك الركعة حيث انه نهى عن الدخول مع الجماعة و لما يدرك تكبير الركوع معهم فيدل على ان ادراك الركعة بادراك تكبير الركوع ولا يخفى ما فيه، لان فى الصحيح المذكور احتمالان آخر ان (احدهما) ان يكون النهي للتنزيه .. فيدل على كراهة الدخول فى الجماعة مع عدم ادراك تكبير الركوع . و هذا الاحتمال ليس بمستبعد بعد صراحة الاخبار المتقدمة و مالم ننقلها مما ادعى تواترها على جواز الاقتداء فى حال الوكوع كما لا يخفى

و ثانيهما ان يكون المراد فى جماعة المخالفين فيكون النهى عن الدخول من جهة عدم قرائته فى نفسه و عدم اجداء قرائتهم عنه و يشهد له التعبير بلفظ القوم حيث ان الظاهر ارادة المخالفين منه وعلى هذا فيسقط عن صلاحيته للاستدلال به لمذهب الشيخ فى قبال الاخبار المتقدمة الدالة على مذهب المشهور (و منها) صحيحه الآخر لا تعتد بالركعة التى لم تشهد تكبيرها مع الامام و المراد بالركعة هو الركوع و قد ذكر فى مباحث الخلل ان الركعة تطلق على الركعة لاشتمالها على الركوع من باب تسمية الكل باسم جزئه فهو نهى عن الاعتناء بالركعة التى لم يدرك تكبير ركوعها ، فيدل على عدم ادراك الركعة مالم تشهد تكبيرها

و لا يخفى ما فيه لانه نهى عن الاعتداد بمثل تلك الركعة قبل الدخول فيها فليس فيه دلالة على ادراك الركعة اوعدم ادراكها قبل حضور تكبير ركوعها و الذى ينفع للمستدل هو عدم الاعتداد بالركعة بعد الدخول فيها من جهة زيادة الركوع الغير المغتفر

فالنهي المذكور قابل للمحل على الكراهة كالصحيح السابق فيسقط عن القابلية للاستدلال به فتامل

و منها الصحيح الثالث لمحمد بن مسلم المروى عن الباقر عليه السلام ايضاً و فيه اذا ادركت التكبيرة قبل ان يركع الامام فقد ادركت الصلوة فانه بمفهومه يدل على عدم ادراك الصلوة اذا ادرك الامام بعد التكبيرة .. وفيه ، انه معارض مع ما دل على ادراك الجماعة في كل الحالات حتى التشهد الاخير حيث جعل الجزاء فيه ادراك الصلوة فلو كان له مفهوم يصير معارضا مع طائفتين من الاخبار (احديهما) ما دل على ادراك الركعة بادراك ركوع الامام (وثانيهما) ما دل على ادراك الجماعة بادراك صلوة الامام ولو كان في التشهد الاخير فلا يمكن الاستدلال به على مذهب الشيخ (و منها) حسن الحلبي او صحيحه عن الصادق عليه السلام اذا ادركت الامام قبل ان يركع الركعة الاخيرة فقد ادركت الصلوة فان ادركته بعد ماركع فهي الظهر اربع ركعات ودلالته على اشتراط ادراك الركعة بادراك الامام قبل الركوع واضحة بعد التصريح بمفهوم شرطية اذا ادركت الامام (الخ) ..بقوله فان انت ادركته بعد ما ركع الخ وهو وان كان وارداً في الجمعة لكن بضميمة عدم القول بالفصل يثبت المطلوب في غيرها ايضاً

وفيه ايضاً ان الظاهر من قوله عليه السلام قبل ان يركع الركعة و ان كان هو قبل التلبس بركوع الركعة الاخيرة كما هو الاصل في فعل المضارع حيث انه يدل على النسبة التلبسية لا التحققية الا ان ارادة النسبة التحققية منه بمكان من الامكان و ان كان هو خلاف الظاهر لكن لا بائس بالمصير اليه بعد قيام القرينة عليه و الاخبار المتقدمة الدالة على ادراك الركعة بادراك الامام في الركوع قرينة عليه فيراد منه ح قبل ان يتحقق ركوع الركعة الاخيرة فيصير معنى قوله عليه السلام فان انت ادركته بعد ماركع (الخ) ان ادركته بعد تحقق الركوع منه ومن المعلوم ان ادراكه بعد تحقق الركوع انما هو بادراكه بعد رفع الرأس منه فينطبق على الاخبار المتقدمة،،هذا : ومع الاغماض عن المناقشات المذكورة في دلالة تلك الاخبار وتسليم وضوح دلالتها فهي معارضة بالاخبار المتقدمة و الترجيح مع الاخبار المتقدمة بانواع من الترجيح لكونها اكثر عدداً حتى ادعى الشيخ

قده نفسه الاجماع في كثير من كتبه على ادراك الركعة بادراك ركوع الامام و كون هذه الاخبار غير معمول بها حيث لم يذهب الي العمل بها سوى الشيخ فى بعض كتبه مع دعواه الاجماع على خلافه فى بعض كتبه الاخر فالعمل على قول المشهور هو المتعين

اقول هكذا افيد فى المقام ولايخفي ان العمدة فى تقوية قول المشهور هو ترجيح الاخبار الدالة على قولهم على الاخبار الدالة على مذهب الشيخ والافمع قطع عن ترجيحها فالمناقشات المذكورة في دلالة الاخبار الدالة على مذهب الشيخ كلها ضعيفة و الانصاف يقتضي عدم انكار دلالتها كما هو واضح لمن تدبر . هذا

واستدل للقول الثالث اعنى اشتراط ذكر المأموم فى حال ركوع الامام بالمروى عن الاحتجاج عن الحميرى عن مولينا صاحب الزمان ارو احنا فداه انه اذا لحق مع الامام من تسبيح الركوع تسبيحة واحدة اعتد بتلك الركعة فانه بمفهومه يدل على عدم الاعتداد بالركعة اذا لم يلحق مع الامام من تسبيح الركوع تسبيحة واحدة قال الاستاد دام بقائه وفيه ان دلالة القضية الشرطية على المفهوم بالاطلاق و هو انما يتم اذا لم يقم قرينة على خلافه اذ مقتضى مفهوم هذا الكلام انه لو لم يدرك من ركوع الامام تسبيحة واحدة لم تعتد بتلك الركعة سواء لحق بركوعه باقل من ذاك او لم يلحق اصلا لكن الاخبار المتقدمة الدالة علي مذهب المشهور تكون قرينة على تقييد هذا الاطلاق فى ناحية المفهوم بما اذا لحق مع الامام باقل من تسبيحة واحدة من تسبيح الركوع ولكونها قرينة تكون حاكمة فتمنع عن انعقاد المفهوم فى هذا الخبر فينحصر الاخذ به فيما يدل به على المنطوق فقط و هو ادراك الركعة بادراك تسبيحة واحدة من الركوع في حال ركوع الامام وبعبارة اخرى الاخذ بالمفهوم يوجب طرح جميع ما تقدم من الاخبار الدالة على اعتبار ادراك الركوع وكونه بما هو ادراك الركوع مناطاً فى ادراك الركعة وفى طرح المفهوم لايوجب طرح هذا الخبر للعمل به بمنطوقه ولا شبهة ان هذا اولى

اقول لو تم ما ذكره دام ظله لم يتحقق المعارضه بين مفهوم قضية ومايعارضه اصلا و هذا مناف للالتزام بالمفهوم بل ظهور المنطوق فى الشرطية موجب لانعقاد الظهور فى المفهوم

ولذا يتحقق المعارضة ويحتاج الى العلاج فهذا لوجه ليس بشيء مضافاً الى ان دلالة ماتقدم من الاخبار على ادراك الركعة بادراك الركوع ولو باقل من تسبيحة واحدة تكون بالاطلاق فيقيد اطلاقها بهذا الخبر فالحق ان يقال ان المروي في الاحتجاج مرسل والمرسل لايصح العمل به مع عدم الانجبار وهو لايكون منجبراً بل العمل على خلافه بل لم يظهر الفتوى به الا عن محكي التذكرة و مرويات الاحتجاج و ان كانت محذوفة الاسناد من جهة دعوى استغنائها عن ذكر اسانيدها على ما ادعاه مصنفه الا ان هذه الدعوى لايخرجها عن الارسال بالنسبة الينا وان كانت مسانيد لمصنفه فافهم وتدبر

ثم ان هنا امورا يجب التعرض لها (الاول) لااشكال في ادراك الركعة بناء على المختار باجتماع الامام والمأموم في حال استقرار الركوع والوقوف عليه ولو آناما بان اتفق معيتهما في الوقوف على الركوع واما لو اجتمعا في غير حال الوقوف فهل يدرك به الركعة ام لا .. احتمالان ، ، بل قولان **وتفصيل الكلام** في ذلك ان في معية المأموم والامام في حال الركوع صور

احديها معيتهما في حال وقوف كليهما في الركوع . . و هذه الصورة هي التي لااشكال فيها (الثانية) معيتهما في حال وقوف الامام وهوي المأموم بان اقترن بلوغ المأموم في انتهاء هويه للركوع الى اخذ الامام في الرفع عنه بحيث لم يجتمعا في الوقوف على الركوع وان اجتمعا في الركوع (الثالثة) عكس الثانية بان تكون معيتهما في حال وقوف المأموم و نهوض الامام للرفع عنه (الرابعة) أن تكون معيتهما في حال نهوض الامام وهوي المأموم بلا اجتماعهما في حال الوقوف لامن الطرفين ولامن احد الطرفين [1]

والاقوى في هذه الصور الثلاث هو البطلان وعدم الاعتداد بهذه الركعة ووجوب الاستيناف ،، و ذلك اما اذا لم يكن في حال الوقوف المأموم فلو جوه (الاول) التعبير بصيغة الماضي في قوله عليه السلام اذا ادرك الامام وهو راكع فكبر الرجل وهو يقيم صلبه ثم ركع قبل ان يرفع الامام راسه (الحديث) فان الظاهر من قوله ركع قبل ان يرفع

---

١ - لايخفى ان عدم اجتماعهما في حال الوقوف لاينفك عن اجتماعهما في حال هوي المأموم و نهوض الامام فليس له الا صورة واحدة فتبصر

الامام راسه هوتحقق الركوع من المأموم قبل رفع راس الامام ومعلوم ان تحقق الركوع لايصدق الا بالبلوغ الى اخر الهوى اليه بحيث ينتهى الى الوقوف (الثانى) انصراف الركوع الى هذا المعني اعنى القرار على الركوع بحيث يتوهم عدالهوّى عن القيام من مقدماته وبعبارة اخرى الركوع منصرف الى الركوع بالمعنى الاسم المصدرى وهو عبارة عن القرار فى حال الانحناء المخصوص حسبما مرّ شرحه فى مباحث الركوع (الثالث) ظهور كون المناط ادراك الركوع مع ما يعتبر فيه من الشرائط بماهو ركوع التى منها الاستقرار والقرار والفرق بين هذا الوجه والوجه الثانى واضح اذ الوجه الثانى مبني علي دعوى الانصراف الى الركوع الاسم المصدرى وهذا الوجه مبنى على دعوى ارادة ادراك الركوع المعتبر شرعا وهو المجتمع مع الشرائط هذا فى طرف الماموم واما اذا لم يكن فى حال وقوف الامام فللوجهين الاخرين و اما الوجه الاول فلا يجرى فيه اذ لا تعبير بصيغة الماضى فيه . . بل انما عبر بصيغة المضارع فى قوله (قبل ان يرفع الامام راسه) لكن الظاهر من القبلية هو كون وصول المأموم الى نهاية الركوع قبل اخذ الامام فى الرفع عنه فبمقتضى حفظ القبلية هو عدم الاعتداد بما اذا كان وصول الماموم الى نهاية الركوع في حال اخذ الامام فى رفع رأسه عنه .

الامر الثانى هل المعتبر فى ادراك الركعة الاولى للماموم ادراك خصوص الركوع منها ،، بمعنى لزوم اجتماع الماموم مع الامام في الركوع مطلقا وان اجتمعا فى شيئ من اجزاء الركعة قبل الركوع كحال القيام والقرائة) او يكفى اجتماعهما فى شيئ من اجزاء الركعة و لو لم يجتمعا فى ركوعها بان تخلف الماموم فى ركوعها عن الامام (وجهان) اقواهما الاخير ،، لصحيح عبدالرحمن بن الحجاج عن ابى الحسن عليه السلام : فى رجل صلى فى جماعة يوم الجمعة فلما ركع الامام ركع والجاء الناس الى جدار اواسطوانة فلم يقدر على الركوع و لا السجود حتى رفع القوم رؤسهم ،، ايركع ثم يسجد ثم يلحق بالصف و قد قام القوم او كيف يصنع : قال عليه السلام يركع ويسجد ثم يقوم فى الصف ولا بائس بذلك . . . و خبره آلاخر ،، قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون فى المسجد اما فى يوم الجمعة و اما غير ذلك من الايام فيز احمه الناس اما الى حائط و اما الى اسطوانة فلا يقدر على ان يركع و لا يسجد حتى يرفع الناس

رؤسهم فهل يجوزله ان يركع و يسجد وحده ثم يستوى مع الناس فى الصف ، ، قال عليه السلام · نعم لابأس بذلك : وتقريب دلالتهما واضح ، ، حيث انهما يد لان علي عدم اعتبار ادراك الركوع لوا درك غيره من اجزاء الركعة بل يركع و يسجد بنفسه ثم يلتحق بالامام فى الركعة التى بعد ها . . · و لكن المنسوب الى المشهور هو الاول . . اعنى لزوم ادراك ركوع الامام فى الركعة الاولى للماموم فى ابتداء الجماعة والالم يحتسب له ركعة ولاوجه له الاان الاحتياط خروجا عن خلافهم مما لا ينبغي تركه و هل اعتبار ادراك شيئى من اجزاء الركعة الاولى للماموم الى ان ينتهى الى ادراك الركوع . يختص بالركعة الا ولى له · اويعتبر فى جميع ركعاته ، ، بمعنى لزوم اجتماع المأموم مع الامام فى شيئى من اجزاء كل ركعة من ركعاته الي ان ينتهي الى ادراك الركوع (وجهان) اقواهما الاخير ، ، وذلك وان لم يكن في الاخبار مايكون مدلوله الصريح فوت الركعة بفوات ادراكها بحيث لم يدرك شيئاً منها . . لكن المستفاد من صحيح الجلبى ذلك . وفيه قال عليه السلام اذا ادركت الامام و قد ركع فكبرت وركعت قبل ان يرفع الامام رأسه فقد ادركت الركعة ،، وان رفع رأسه قبل ان تركع فقد فاتتك الركعة . . فان من تعليق الحكم بادراك الركعة علي ادراك الركوع بمعني كون آخرما به يدرك الركعة هو ادراك الركوع فى قوله عليه السلام (فقد ادركت الركعة) يستأنس عدم اختصاص هذا الحكم بالركعة الاولي للماموم . بل يعم غيرها من الركعات

مضافا الى انه يكفى فى عدم امكان الحكم بادراك الركعة عند فوات ادراكها الى اخر الركوع عدم ورود مايدل على اد راكها فيكون الاصل هو عدم الادراك الا ان يقوم دليل عليه فما فى نجاة العباد و العروة من كون ادراك الركوع منتهى ما يدرك به الركعة فى ابتداء الجماعة ليس على ماينبغي و على هذا فلو زوحم الماموم بعد ادراك الركعة الاولى عن الالتحاق بالركعة الثانية فان لحق بها و لو فى آخر الركوع منها فهو والا فاما نيفرد اويصبر حتى يدخل الامام فى الثالثة فيجعل ثالثة الامام ثانية المأموم ح ولو ادرك من الركعة الثانية اوالثالثة اوالرابعة شيئاً من القرائة او القنوت و لم يدرك ركوعها ياتى بالركوع ثم يلتحق بالامام فى السجود اوالتشهد اوالركعة التى بعد تلك الركعة من غير اشكال .

الامر الثالث لو ركع بتخيل ادراك الامام راكعا ولم يدرك ففي بطلان صلوته او صحته فيجب عليه اما الانفراد او الصبر الى ان يدخل الامام في الركعة اللاحقة فتكون زيادة هذا الركوع مغتفرة لكونها في مقام المتابعة ولو لم تتحقق المتابعة الفعلية ولا يشترط في اغتفار زيادة الاركان في باب الجماعة تحقق فعلية المتابعة بل المعتبر هو كونها لاجل المتابعة ولو لم تكن فعلية ولذلك لو سبق المأموم على الامام في رفع الراس من الركوع فعاد عليه للمتابعة فصادف وصوله الى الركوع لرفع راس الامام عنه لم تبطل صلوته مع ان ركوعه هذا زيادة في مورد المتابعة بلا تحقق المتابعة الفعلية **و جهان** اولهما مختار صاحب الجواهر في الجواهر والنجاة وعليه افتي في العروة و مختار الاستاد دام بقائه هو الاخير لما ذكرنا من كونه زيادة في مقام المتابعة وان لم تتحقق فعلية المتابعة واما مادل علي ان من فاته الركوع فقد فاتته الركعة فهو لا يدل على بطلان الصلوة بفوت الركوع بل انما يدل علي فوت الركعة بفوته وهو اعم من بطلان الصلوة بفوته فليس في البين ما يدل على البطلان الا ما يدل على عدم اغتفار زيادة الركن المخصص بغير مورد الجماعة هذا .

مضافاً الى ما يدل علي اغتفار زيادة السجدتين فيما اذا زوحم الامام في السجدة من الركعة الاولي ولم يتمكن من متابعة الامام الا في السجدة من الركعة الثانية فقد ورد النص على وجوب الاتيان بالسجدة بقصد الركعة الاولى فلو اتى بها بعنوان السجدة من الركعة الثانية لم يعتد بها وباتى بالسجدة للاولى و الثانية معاً ،، ففي خبر حفص بن غياث عن الصادق عليه السلام في رجل ادرك الجمعة و قد ازدحم الناس و كبر مع الامام وركع ولم يقدر على السجود وقام الامام والناس بالركعة الثانية وقام هذا معهم فركع الامام و لم يقدر هذا على الركوع في الركعة الثانية من الزحام وقدر على السجود كيف يصنع قال ابو عبدالله عليه السلام اما الركعة الاولي فهي الى عند الركوع تامة فلما لم يسجد لها حتي دخل في الركعة الثانية لم يكن له ذلك فلما سجد في الثانية فان كان نوى هاتين السجدتين للركعة الاولى فقد تمت له الاولى فاذا سلم الامام قام فصلى ركعة يسجد فيها ثم يتشهد فيسلم فان كان لم ينو السجدتين للركعة الاولى لم تجز عنه للاولى

ولا الثانية و عليه ان يسجد سجدتين و ينوى انهماللركعة الاولى وعليه بعد ذلك ركعة تامة يسجد فيها انتهى و دلالته على عدم الاعتداد بما وقع من السجدتين اذا لم يوقعهما بنية الركعة الاولى واضحة و بعد عدم الفرق بين السجدة والركوع يثبت المطلوب ولكن مع ذلك كله يكون الاحوط اتمام هذه الصلوة جماعة او فرادى ثم اعادتها

الامر الرابع لو نوى و كبر فرفع الامام رأسه قبل ان يركع او قبل ان يصل الى حدالركوع فان نوى الانفراد فهو و ان بقى على القدوة فهل يجب عليه ان يقف قائما الى ان يفرغ الامام عما بيده من الركعة ويدخل فى الركعة التى بعد ها فيجعلها المأموم الركعة الاولى من صلوته .. او يجب عليه متابعة الامام فى السجدتين ثم يقوم مع قيامه ولا يعتد بما اتى به من السجدة ، قولان المحكى عن العلامة في بعض كتبه هو الاخير و ذلك لما ورد من وجوب متابعة الامام فى افعال الصلوة كقوله ﷺ فاذا ركع فاركع فاذا سجد فاسجد

ولكن الاقوى هو الاول . وذلك لضعف مااستدل به سنداً اولا . ومنع دلالته على وجوب المتابعة في جميع ما يفعله الامام ولو كان مما يختص به ثانياً ، بل الظاهر منه وجوب المتابعة فى افعالهما المشتركة بمعنى ان ما يجب على المأموم فعله من الركوع والسجود يجب عليه المتابعة فيه لا انه يجب عليه فعل الركوع و السجود بسبب المتابعة و سياتى تحقيق ذلك مفصلا وعلى هذا فالواجب عليه احد الامرين من قصد الانفراد او وقوفه قائماً الى ان ينتهى الامام الى الركعة التى بعد تلك الركعة هذا فى غير الركعة الاخيرة من صلوة الامام و اما اذا كانت الركعة الاخيرة فيجوز للمأموم ان يتابع الامام فى السجدتين وفى بطلان صلوته هذه او اغتفار هذه الزيادة كلام يأتى تحقيقه انشا الله.

الامر الخامس عنون فى العروة متابعاً للنجاة بان الاحوط عدم الدخول الامع الاطمينان بادراك ركوع الامام وان كان الاقوى جوازه مع الاحتمال **ولا يخفى** ما في هذا التعبير ضرورة انه لا اشكال في جواز الدخول في الصلوة ولو مع العلم بعدم ادراك ركوع الامام فضلا عن الشك فيه و الاطمينان بعدمه غاية الامر انه مع عدم الادراك اما ينفرد او ينتظر الركعة اللاحقة ، ، بل الحق فى التعبيران يعنون الكلام فى

جواز الركوع مع عدم الاطمينان بعد الدخول فى الصلوة ... ففى جوازه و عدمه قولان . قد يقال بالاول وذلك لاستصحاب بقاء الامام فى الركوع الي ان ينتهي المأموم الى حد الراكع و هذا الاستصحاب يجرى في الامر المستقبل و قد حقق فى الاصول صحة جريانه اذا كان له اثر فعلى يترتب عليه فى الحال و له نظائر كثيرة كاستصحاب بقاء الدم الى ما بعد العشرة لو تجاوز عن ايام العادة مع الشك فى انقطاعه على العشرة لانه يترتب علي انقطاعه على العشرة حيضية المتخلل بين العادة و العشرة و علي عدم انقطاعه كونه استحاضة فباستصحاب بقائه الى ما بعد العشرة يثبت حكم الاستحاضة..هذا .

ولكن الاقوى هو الاخير و ذلك لانه لو سلم جريان مثل هذا الاستصحاب في نظائر المقام لكنه يمنع عنه فى المقام لاجل ان المعتبر فى جواز الاتيان بالركوع هو تحقق الاطمينان بادراك ركوع الامام تكوينا وبالاستصحاب لايثبت صفة الاطمينان ببقاء الامام فى الركوع تكوينا ومع عدم حصوله فلا ينفع اجرائه بشى اصلا

ونحن و ان نسلم قيام الامارات و الاصول المحرزة مقام القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقية جسما نقحناه فى الاصول الا انه لا ينفع فى مثل المقام المعتبر فيه صفة الاطمينان التكوينى كما لايخفى ،، ونظير ذلك جواز اجناب المكلف نفسه فى ليلة الصيام مع الشك فى بقاء الليل بما يتمكن فيه لتحصيل الطهارة فانه لايجوز له الاجناب لاجل استصحاب بقاء الليل اذا باستصحاب بقائه لايحصل له الاطمينان بالبقاء و المعتبر في جواز الاجناب هو الاطمينان بالبقاء

الامر السادس لو ركع وشك فى ادراكه ركوع الامام فعن جماعة انه يحكم بعدمه من جهة استصحاب عدم الادراك تبطل الصلوة ح بناء علي القول بالبطلان عند الركوع مع عدم الادراك ويصح بناء على ماهو المختار و قد يقال بانه يحكم بادراكه من جهة استصحاب بقاء الامام فى حد الركوع الى انتهاء المأموم الى حده ، ، و هذا الاستصحاب مبنى على ان يكون الواجب اجتماع المأموم مع الامام فى زمان واحد فى الركوع . فانه على ذاك التقدير يصير من قبيل الموضوع المركب المحرز احد جزئيه بالوجد ان و هو ركوع المأموم نفسه و جزئه الاخر بالاصل وهو بقاء الامام فى ركوعه

و ناقشه الشيخ الاكبر قده في كتاب صلوته ومبنى مناقشته هو المنع عن كون المقام من ذاك القبيل بل الواجب هو ركوع الماموم فى حال ركوع الامام بحيث يحدث لركوعه صفة كونه فى حال ركوع الامام او ركوعه قبل ان يرفع الامام رأسه بحيث يحدث له صفة القبلية وواضح ان استصحاب بقاء ركوع الامام لايثبت به صفة ركوع المأموم من المقارنة او القبلية الا على التعويل على الاصل المثبت كمالا يخفى، فان كان الاثر مترتباً علي الموضوع المركب فيدخل في باب الحادثين فلابد من ملاحظة انه هل يكون كلاهما مجهولى التاريخ او يعلم تاريخ احدهما ويجهل تاريخ الاخر و يختلف مفاد الاصل حسب هذا الاختلاف و تحريره ان يقال اذا كان آن حدوث ركوعه وهو آن قيام زيد قدامه مثلا ويشك فى بقاء الامام فى ركوعه فى ذاك الآن او رفع رأسه عنه فح يستصحب بقائه فى ركوعه فى ذاك الآن ويثبت به جزء الموضوع المركب (وهو ركوع نفسه وبقاء ركوع الامام فى زمان واحد) المحرز ركوع نفسه بالوجدان ،، و نتيجه هذا الاستصحاب هو الحكم بادراك الركعة ح و اذا كان آخر زمان بقاء الامام على الركوع معلوما ويشك فى وصوله الى الركوع فى ذاك الزمان فيستصحب عدم وصوله الى الركوع فى ذاك الآن ويرتفع به جزء الموضوع المركب و نتيجته هو الحكم بعدم ادراك الركعة ح .. و اذا كان تاريخ الحادثين اعنى ركوع نفسه و رفع الامام رأسه عن الركوع مجهولا فلايجرى الاصل فى شيىء من الطرفين اما لجريانه وسقوطه بالمعارضة كما هو المختار حسبما حررناه فى الاصول او لعدم جريانهما اصلا لمكان عدم اتصال زمان الشك باليقين علي مافي الكفاية وتكون النتيجة ح ايضاً هو عدم احراز ادراك الركعة فظهر انه بناء على المشهور من التمسك باستصحاب عدم الادراك يحكم بعدمه في الصور الثلاث وعلى ابتناء المسئلة على مسئلة الحادثين يحكم بالادراك فى صورة واحدة ،، و هى ما اذا كان تاريخ ركوع الماموم معلوما ،، و بعدم الادراك فى الصورتين و هما ،، صورة جهل تاريخ ركوع المأموم والعلم بتاريخ رفع الامام رأسه عن الركوع وصورة الجهل بتاريخهما معاً هذا لو كان شك المأموم بعد بلوغه الى حد الركوع ويمكن تصوير ذلك فى الفرع السابق اعنى ما اذا كان الشك فى ادراك ركوع الامام فى حال

قيام المأموم و تقريره انيقال ايضاًاذا كان يعلم بانهيصل فى الآن الكذائى الىالركوع ويشك فى بقاء الامام في الركوع في ذاكالآن فيستصحب بقائه الى ذاك الآن و نتيجة هذا الاستصحاب جواز ركوعه ح واذا كان يعلم بآنٍ يرتفع الامام فيه عن الركوع و يشك فى وصوله الى الركوع فى ذاك الآن يستصحب عدم وصوله اليه فى ذاك الآن ونتيجة هذا الاستصحاب عدم جواز دخوله في الركوع ح واذا جهل بالآن الذى يصل هو فيه الى الركوع و الآن الذى يرفع الامام رأسه فيه عنالركوع فيسقط الاستصحاب لمكان المعارضة على ما بيناه هذاغاية تقريرالاصل فـ الفرعين ولايخفى ما فيه منالوهن و ضعف جريانه فيهما اما فى هذا الفرع اعنى فيما اذا كان الشكفى ادراك ركوع الامام بعد الركوع فلان ادراجه في مسئلة : الشك فيتقارن الحادثين يتوقف على ان يكون الاثر مترتباً على المركب منهما كاسلام الوارث و موت المورث لاعلى الامر البسيط المنتزع عنهما كالتقارن والتقدم والتاخر و نحو ذلك ضرورة انه لوكان كذلك لكان اثبات ذاك الامر البسيط بسبب جريان الاصل فى المشكوك مبنياً علي الاصل المثبت فلا بد فى المقام من اثبات ان الاثر مترتب علي صرف اجتماع الماموم مع الامام فـي الركوع زماناً او انه مترتب علىسبق ركوعالمأموم عن رفع الامام عن ركوعه فانكان علىالوجهالاول فيمكن اثباتهبالاستصحاب دونالثانيومنشاء هذاالتشكيكهوالتشكيك فى المراد من قوله عليه السلام في الصحيح المتقدم المروى عـن المشايخ (فكبرت قبل ان يرفع الامام رأسه و ان رفع رأسه قبل ان تركع فقد فاتتك الركعة) حيث ان المراد منه هل هواتفاق الماموم معالامام فيزمان واحدفىالركوع اوكونركوعالمأموم قبل رفع الامام ولايخفى ان الظاهر منه هو الاخير و ذلك لان ترتب الحكم على عنوان مثل عنوان كون ركوع الماموم قبل رفع رأس الامام عنركوعه ظاهر فى دخل عنوان القبلية و الالكان عليه عليه السلام ان يعبر بمثل القول بانه ان لم تجتمع معه في الركوع كما لايخفى وعلى هذا فينهدم اساس هذا الاستصحاب في هذا الفرع كما هو واضح

واما فى الفرع السابق فلوجوه(منها) هذاالوجه المتقدم فىهذا الفرع (ومنها) منع جريان الاستصحاب فىالامر المستقبلراسا ردذلك بدعوىانصراف ادلته عنشمولها

لما اذكان المشكوك فى المستقبل بحيث لايبقى الشك فيه فى موطن وجوده و تنقيحه فى الاصول (ومنها) منعه فى خصوص المقام ولوسلم جريانه فى غيره من جهة توقفه على اثبات الاطمينان فيكون مثبتاً وليس منشأ هذا المنع هو كون الاحراز موضوعياً حتى يكون سند المنع امتناع قيام الاصول المحرزة والامارات مقام القطع الموضوعى بل لان الماخوذ في الموضوع ليس الا حراز بماهو احراز و انما هو الاحراز بما يحصل منه الاطمينان التكوينى بحيث لو احرز ركوع الامام وجداناولم يحصل له الاطمينان بادراكه من باب المحال لماكان في احرازه فائدة **وواضح** ان الصفة التكوينى من الاحراز لايعقل ان تثبت بالتعبد فاثبات الاطمينان التكوينى بالتعبد من اردء انحاء الاصل المثبت لان الاصل المثبت عبارة عن اثبات الاثر الشرعي المترتب على المستصحب بواسطة امر عقلي اوعادى من دون ثبوت الواسطة اعنى الامر العقلى اوالعادى ،،وهذا عبارة عن اثبات نفس تلك الواسطه : ومعلوم ان الاصل ليس بمتكفل لاثباتها بوجه من الوجوه فقد تحصل من مجموع هذا الفرع مع ماتقدم في الفرع السابق صور يحكم بصحة الصلوة في بعضها من غير اشكال وفى بعضها مع لزوم رعاية الاحتياط فالاول صورتان

الاولى ماذا الحق بالامام فى الركوع اوقبله من اول حال القيام الى حال الركوع (الثانية) ان يلحق به بعد رفع راسه عن السجدة الثانية سواء كان فى الركعة الاخيرة اوغيرها فيتابع الامام فى التشهد اذا كان يتشهد الى ان يقوم لو كان التشهد الاول اوسيلم اذا كان التشهد الاخير **وكيف كان** فيأتى الماموم بعده بماهو وظيفته من الجماعة اوالفرادى

والثانى صور (منها) ان ياتى بالركوع بتخيل ادراك ركوع الامام لكن اتفق انه لم يدرك و فى هذا الصورة و ان كان مقتضى ماتقدمنا هو الصحة لاغتفار مثل هذه الزيادة : الا ان الاحتياط بقصد الفرادى ثم اتمامها فرادى اوالعدول الى النفل و قطعها لادراك الجماعة ثانيا لاينبغي تركه (ومنها) ان يلحق بالامام بعد رفع راسه عن الركوع سواء كان فى الركعة الاخيرة او غيرها فلا اشكال فى جواز الدخول معه فى هذا الحال انما الكلام في جواز متابعته مع الامام في السجدتين والمحتملات فى هذا المقام امور .

الاول ان يقف الماموم و يصبر الى ان يرفع الامام عن السجدة الثانية فيتابعه

في التشهد اذا كان في الركعة الاخيرة ثم يتم صلوته هذه بعد فراغ الامام عن التسليم (الثاني) ان يتابعه في السجدتين ايضاً مع الاكتفاء بهذا التكبير من غير استيناف (الثالث ان يتابعه فيهما وفي التشهد ، ثم يستانف الصلوة ولا يعتد بما اتى به بعد فراغ الامام عن التسليم .. هذا في الركعة الاخيرة وهكذا في غيرها تجرى هذه الاحتمالات ، ومنشأ هذه الاحتمالات ورود الاخبار المختلفة في هذا المقام (منها) خبر معلّى بن خنيس الدال على الاحتمال الثاني اعني وجوب المتابعة في السجدتين وعدم الاعتداد بهما بمعنى عدم احتسابها من سجدات الصلوة وفيه قال عليه السلام اذا سبقك الامام بركعة فادركته و قد رفع راسه فاسجد معه ولا تعتد بها .

ومنها خبر معوية بن شريح عن الصادق عليه السلام قال اذا جاء الرجل مبادراً و الامام راكع اجزاته تكبيرة واحدة لدخوله في الصلوة والركوع ومن ادرك الامام وهو ساجد سجد معه ولم يعتد بها الحديث بناء على ان يكون الضمير في كلمة بها في الخبرين راجعا الى السجدة لا الى الصلوة (ومنها) رواية اخرى ، وهذه الاخبار كما ترى واضحة الدلالة في الاحتمال الثاني : لكنها معارضة برواية البصرى عن الصادق عليه السلام ، وفيها قال عليه السلام اذا وجدت الامام ساجداً فالبث مكانك حتي يرفع راسه وان كان قاعداً قعدت وان كان قائما قمت حيث انها تدل على عدم المتابعة في السجدة و وجوب المتابعة في غيرها لكن مقتضى الجمع هو حمل الاخبار الاول على جواز المتابعة وحمل الامر باللبث في هذا الخبر على الجواز لاجل كونه كالامر الواقع عقيب توهم الحظر من جهة توهم وجوب المتابعة و نتيجة هذا الجمع هو الترخيص بين المتابعة في السجدتين بلا احتياج الى الاستيناف او انتظار الامام لان يرفع عن السجدة الاخيرة لكن المشهور الى عدم جواز المتابعة او استيناف الصلوة لو تابع فالاحتياط بعدم المتابعة مع الامام في السجدتين في هذا الحال او اتمام الصلوة ثم استينافها مما لا ينبغي تركه ، ومن هنا يظهر حكم الصورة الثانية وهي ما اذا لحق بالامام بعد السجدة الاولى وقبل الرفع عن السجدة الاخيرة فان حكمها كالصورة الثانية بعينه

المبحث الرابع في شرايط الجماعة وهي امور (الاول) ان لا يكون بين الامام و الماموم حائل يمنع عن مشاهدة الماموم للامام فيما اذا كان الماموم مرءً ، وهذا الحكم في الجملة مما لا اشكال فيه

و يدل عليه صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام ،، ان صلى قوم وبينهم و بين الامام مالايتخطى فليس ذلك الامام لهم بامام واى صف كان اهله يصلون بصلوة امام و بينهم و بين الصف الذى يتقدمهم قدر مالا يتخطى فليس تلك لهم بصلوة و ان كان بينهم ستر اوجدار فليس تلك لهم بصلوة الامن كان بحيال الباب قال عليه السلام وهذه المقاصير لم تكن فى فى زمن احدمن الناس و انما احدثها الجبارون وليس لمن صلى خلفها متقديابصلوة من فيها صلوة (الحديث) ودلالته على هذاالحكم فى الجملة مما لا اشكال فيه وتنقيح الكلام فى ذلك يتم ببيان امور (الاول) لااشكال فى بطلان الجماعة فيما اذاكان الحائل مانعا عن المشاهـدة فى جميع احوال الصلوة من حال القيام الي حال القعود كما انـه لا ينبغى الاشكال فى انه لايضر ماكان حائلا فى حال السجود كمااذاكان بمقدار شبر اونصف شبر كعتبة الباب حيث انه لايصدق معه ان بينهم ستر اوجدار كما هوواضح .. واما اذاكان حائلا فـى حال الجلوس دون القيام ففي ثبوت البأس به و عدمه (وجهان) من صدق الحائل عليه عرفا وانه معه يكون بينهم ستر اوجداروبكفى فى صدق الحائل ثبوته في الجملة على نحوالموجبة الجزئيةوعدم البأس بماكان حائلا حال السجود انمـا هو من جهة عدم صدق الحائل عليه لامن جهة كون صدقه في بعض الاحوال على نحوالموجبة الجزئية .·. ومن ان الظاهر من قوله عليه السلام ان صلى قوم وكان بينهم ستر او جدار هـو استمرار وجود الستر فى جميع احوال الصلوة ،، وذلك لكون قوله عليه السلام وكان بينهم ستر اوجدار حالا لقوله صلى قوم فيصير المعنى صلوا فى حال وجود الحائل وواضح انه لو كان الحائل فى حال الجلوس فقط لايصدق قوله صلوا فى حال وجود الحائل ولايبعد ان يكون هذاالوجه اولى وان كان الاحتياط ممالا ينبغى تركه ثم لولم نستظهر ثبوت البأس به من الخبر وشككنا فى اعتبار عدمه ،، فهل يكون اطلاق تيمسك به لدفع اعتباره املا وعلي تقدير عدم الاطلاق وانتهاء النوبة الى الاصل العملى ،، فهل الاصل يقتضي اعتبار مايشك فى اعتباره .. اوانه يقتضى عدم اعتباره ،، وهذابحث عام يجرى فى كلما يشك اعتباره فى صحة الجماعة ممالم يقم على اعتباره اوعدم اعتباره دليل بالخصوص ، ، لابد من تنقيحه **فنقول** : اما الاطلاق فليس فى ادلة الجماعة اطلاق يتمسك به لنفي اعتبار مايشك فـي

اعتباره الا ما تقدم في صدر الجماعة من قوله عليه السلام الجماعة سنة.. الذي استفدنا منه مشروعية الجماعة في كل فريضة والا فما عداه يكون وارداً في مقام اصل التشريع وليس في مقام بيان مايعتبر في الجماعة بشئ (هكذا افيد) لكن الانصاف عدم تمامية التمسك بقوله عليه السلام الجماعة سنة ايضاً لعدم كونه ايضاً في مقام البيان فتبصر (قال) الا ان قوله عليه السلام الجماعة سنة ايضاً لايصح التمسك به في كل مقام بل انما يصح فيما اذا تحقق صدق القدوة عرفا وكان الشك في اعتبار ماشك في اعتباره شرعا ،، و اما اذا كان الاخلال بمايشك في اعتباره موجبا للشك في تحقق الجماعة عرفا فلا يمكن التمسك باطلاق (الجماعة سنة) في نفي اعتباره هذا ،: ومع فرض انتهاء الامر الى الاصول العملية فالمرجع هو الاشتغال.. وذلك لانه مع الشك في اعتبار شيئ في الجماعة لايعلم اغتفار ما يغتفر في الجماعة من ترك القرائة وزيادة الاركان في فاقد مايشك في اعتباره ومعه فلايصح الاكتفاء به في مقام الامتثال

الثاني لااشكال في صدق الحائل اذا كان سترا اوجدارا كما هو مورد النص بل اذا كان شباكاً ضيق الثقب و اما اذا كان واسع الثقب ففي صدق الحيلولة به و عدمه (احتمالان) وربمايقال بثبوت البأس فيه لا من جهة كونه حائلا بل من جهة كونه منشأ لان يكون بينهم مالايتخطى بتقريب ان لما لايتخطى مصداقين (احدهما) كون البعد بينهم بمقدار لايمكن ان يتخطى (ثانيهما) وجود حائل مانع عن ان يتخطى (ولايخفى ما فيه) لان الظاهر من قوله عليه السلام ان صلى قوم وبينهم و بين الامام مالايتخطى ثم قوله واى صف كان اهله (الخ) ثم اتباعه بقوله وان كان بينهم ستر اوجدار هو ان تكون الفقرة الاولى في بيان مقدار البعد بين الماموم والا مام (و الثانية) في بيان مقدار البعد بين الماموم بعضهم مع بعض (و الثالثة) في بيان اعتبار عدم الحائل فالتحديد بما لا يتخطى انما هو في مقام البعد اى يكون مقدار البعد بينهم بمالا يتخطى فح ،، فيمكن الحكم بنفي البأس عن الشباك الواسع ثقبه لعدم كونه مانعا عن المشاهدة ،، ويمكن الحكم بثبوت البأس فيه لكونه مانعا عن الاستطراق وموجبا للتعديد اى عد موقف الامام مجلساً وموقف الماموم الذي بينه وبينه الشباك مجلسا اخر ،، ولصدق الحائل عليه عرفا ..وعلى تقدير الشك ، فالمرجع هو الا طلاق او الاصل العملي ولايخفي ان الاحتياط فيه مما لاينبغي تركه ·

الثالث لو كان الحائل زجاجاً لايمنع عن المشاهدة ففى تحقق الستر به و عدمه **وجهان** من جهة تعليق الحكم على الستر المشعر باناطة حيثية الستر فى ثبوته والزجاج لما لم يكن ساتراً فلابأس به ، و من صدق الحائل عرفا و كونه موجبا للتعديد كالشباك بل هو اولى ولايخفي ان الاحتياط فيه مما لاينبغي ان يترك .

الرابع لو كان الحائل من اول الصلوة متحققا فلااشكال فى عدم انعقاد الجماعة (ح) من اول الامر ولو طرء في الاثناء يصير منشاء لبطلان الجماعة وعلى اى تقدير فلا يكون بطلان الجماعة موجبا لبطلان الصلوة بل تصير فرادى فح ، فان اتى بماهو وظيفة المصلى منفرداً كانت صلوته صحيحة و الافتبطل من جهة الاخلال بما هو وظيفة الفرادى لا من جهة بطلان الجماعة و هذا حكم كلي يطرد فى كل مورد تبطل الجماعة من جهة انتفاء ما يعتبر فيها

الخامس الظاهر من الحائل اعتبار استقراره فلا يضر عبور عابر بين المأموم و بين من يعتبر اتصاله به من الامام او الماموم الواقع فى الصف المتقدم عليه (نعم) لايعتبر فى الاستقرار بقاء شخص المانع بل لو كان المانع مستقراً بسبب تبدل اشخاصه لصدق عليه الحائل عرفا و ذلك كاستطراق اشخاص متعددة على سبيل الاتصال بحيث لا يتخلل بينهم عدم او كعبور قطار من الجمل ونحوه و هذا ظاهر

السادس لو كان الامام في المحراب الداخل و كان بعض المأمومين واقفا بحيال الباب من الصف الاول الى اخر الصفوف والاخرون على يمين من بحيال الباب اوشماله فلا اشكال فى صحة الجماعة بالنسبة الى من كان بحيال الباب كما دل عليه قوله عليه السلام في الصحيح المتقدم الامن كان بحيال الباب ولكن يقع الكلام فى صحة الجماعة بالنسبة الى من كان عن يمينه او شماله فى جهات

الاولى فى انه هل يعتبر عدم الحائل بين احاد المأمومين و بين الامام بحيث لايكون بين كل و احد منهم و بين الامام سترا وجدار او يكفى عدم الستر و الجدار بين المأموم وبين مأموم اخر ليس بينه و بين الامام ستر وان كان بين المأموم الاول و بين الامام ستر وبعبارة اخرى اذا لم يكن بين الصف الثانى والصف الاول ستر كاف في صحة الجماعة

اذا لم يكن بين الصف الاول والامام ستر ولو كان بين الصف الثانى و الامام ستر اوجدار كما اذا استطال الصف الثاني بحيث خرج عن احتذاء الامام و كان بينه و بين الامام ستر اوجدار او اسطوانة كما فى جناحى من يكون بحيال الباب ،، فقد يقال باعتبار عدم الحائل بين كل مأموم مع الامام . و ذلك لان الضمير فى قوله عليه السلام و ان كان بينهم ستر اوجدار يرجع الى المأموم وتكون كلمة (وبين الامام) مقدرة و يصير المعنى وان كان بين المامومين و بين الامام ستر اوجدار وهو ظاهر فى اعتبار عدم الستر بين احاد المامومين وبين الامام **ولكن** لايخفي مافيه لان الظاهر انه عليه السلام اجمل فى هذه الفقرة مافصله فى الفقرتين الاوليين ،، وظاهر ان الفقرة الاولى فى مقام بيان اعتبار ان لايكون بين المأموم والامام مالايتخطى،، والثانية فى مقام بيان ان لايكون بين المامومين بعضهم مع بعض مالا يتخطى وهذه الفقرة الثالثة هى اجمال مافصل فى الأوليين ويصير محصلها اعتبار عدم الحائل بين المأموم والامام وبين ماهو بمنزلة الامام بالنسبة اليه فى كونه منشاءً لاتصاله بالامام فعلى هذا فلا باس بجماعة من بجناحى من يكون بحيال الباب من هذه الجهة .

الجهة الثانية انه هل يعتبر مشاهدة القدامية بين المأموم و الامام و المامؤمين بعضهم مع بعض ام يكفى مطلق المشاهدة ولو كانت يمينية اويسارية بمعنى انه لايشاهد قدامه ولكن يشاهد من علي يمنيه او يساره **قولان** ظاهر جماعة هو الاول و استدل لهم بصحيحة زرارة المتقدمة وان كان بينهم ستر او جدار فليس تلك لهم بصلوة الامن كان بحيال الباب (الخ) و تقريب الاستدلال بها . ان قوله عليه السلام من كان بحيال الباب استثناء عن قوله عليه السلام وهذه المقاصير لم تكن فى زمن احد من الناس : قدم عليه فكانه عليه السلام قال وليس لمن صلي خلفها مقتديا بصلوة من فيها صلوة الامن كان بحيال الباب

و على هذا فيدل على بطلان صلوة من لم يكن بحيال الباب ممن يكون على احد جانبيه هذا ولايخفى ما فيه من البعد لان الظاهر ان هذه اللفظة استثناء عن قوله عليه السلام وان كان بينهم ستر اوجدار لانه استثناء عن هذه المقاصير قدم عليها و يكون قوله و ان كان بينهم ستر او جدار « الخ » اجمالاً لما تقدمه فى حكم البعد ولا يخفى ان قوله وان صلي قوم و بينهم وبين الامام الى قوله وان كان بينهم ستر فقرتان متعرضتان لاحكام

ثلثة بالنسبة الى الاثنين منها بالمطابقة و بالنسبة الى واحد منها بالالتزام ،، فالفقرة الاولى تدل على اعتبار عدم التباعد بين الماموم و الامام بالمطابقة و تدل على اعتبار عدم التباعد بين المامومين بعضهم مع بعض بالنسبة الى الصف المتقدم و المتاخر ايضاً بالمطابقة وتدل علي عدم التباعد بينهم بعضهم مع بعض عن اليمين و اليسار بالالتزام اذ من ترك التعرض لذكر اليمين و اليسار يستظهر انه كما تصح الجماعة مع عدم التباعد بين المامومين بعضهم مع بعض بالنسبة الى الصف المتقدم والمتأخر كذلك تصح اذا كان بالنسبة الى اليمين واليسار واذا كان قوله عليه السلام وان كان بينهم ستر الخ : اجمالا مما فصل سابقاً بالدلالة المطابقية والالتزامية يصير استثناءً بالنسبة الى الاحكام الثلثة فيصير المعنى و ان كان بينهم ستر اوجدار فليس تلك لهم بصلوة الا اذا كان مشاهداً للامام او بعض المامومين من قدامه اويمينه اويساره وهذا بناء على كون الحيال بمعني مطلق المحاذاة لاخصوص محاذاة القدامية كما يظهر اطلاقه من موارد استعماله في مثل وضع اليد بحيال الوجه في السجود ونحوه وبالجملة فالتمسك بالصحيحة المذكورة لاعتبار المشاهدة القدامية متوقف على كون الاستثناء عن الجملة الاخيرة اعنى وهذه المقاصير (الخ) وهو ممنوع غايته

السابع لوشك في وجود الحائل فهل يجرى الاستصحاب في احراز عدمه ام لا وجهان من ان الظاهر من قوله عليه السلام و ان كان بينهم ستر اوجدار فليس تلك لهم بصلوة هو اعتبار اتصاف صلوة الماموم بان لاتكون بينه من يتقدمه ستر او جدار وقد تقدم ان استصحاب عدم الحائل لايثبت الاتصاف الاعلى التعويل بالاصل المثبت والدليل على اعتبار الاتصاف هو ماتقدم من كون هذه الجملة اجمالا لما فصله عليه السلام سابقا بقوله ان صلى قوم و بينهم وبين الامام مالا يتخطى (الخ) و واضح ان قوله عليه السلام وبينهم وبين الامام جملة تدل على الحال ،، ومن ان قوله فان كان بينهم ستر اوجدار ليس فيه مايدل على الحال بل الظاهر منه اعتبار عدم الستر والجدار في نفسه و هذا هو الاقوى **ثم لا يخفى** انه بناء على المنع عن اجراء الاصل لايفرق بين كون الشك في الابتداء او حدث في الاثناء لان عدم الحائل الى زمان حدوث الشك في الاثناء لايثبت اتصاف بقية الاجزاء بعدم الحائل وهذا ظاهر

الثامن المعتبر هو عدم الحائل فيما اذا كان الماموم رجلا و اما اذا كان امرئة والامام رجلا فلايضر وجود الحائل للاتفاق علي عدم البأس ح **مضافاً** الى قوله عليه السلام في الموثق عن عمار قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلى بالقوم و خلفه دار فيها نساء هل يجوز لهن ان يصلين خلفه . . قال نعم ان كان اسفل منهن قلت فان كان بينهن وبينه حائطا اوطريقا قال عليه السلام لاباس

مع تأيد ذلك بالاعتبار ايضاً حيث ان الحائل بين النساء و الرجال لايكون معدّدا بل الظاهر صدق الوحدة معه اذا ضرب بينهما بالحائل كمالا يخفى **ثم ان** الظاهر اشتراط صدق الوحدة مع الحائل فلا يصح اذا كان الحائل بحيث يخرج عن اسم الوحدة مثلما اذا كانت المرئة واقفة فى مكان منفصل عن مكان الرجال بحيث لا يشاهد شيئا من احوالات الامام اصلا و لامنافات مع ما ذكرنا نفي البأس عن حيلولة الحائط كما فى الخبر وذلك للفرق بين الحائط والجدار اذالحائط على مايظهر من بعض اهل اللغة هو الجدار الرقيق المعبر عنه فى الفارسيه (بتيغه) وهو غيرمناف لما اخترناه ، ، هذا تمام الكلام فى الشرط الاول

الشرط الثانى من شرائط القدوة عدم التباعد بين الماموم والامام او بين من يتقدمه من الماموين الى ان ينتهى الى الامام ،، **اعلم** ان الظاهر من صدر صحيح زرارة المتقدم اعنى قوله عليه السلام ان صلى قوم وبينهم و بين الامام مالايتخطي (الخ) هو اشتراط عدم التباعد بمقدار مايتخطى : لكن الاصحاب لم يعتمدوا عليه وحملوه على الاستحباب وعولوا فى ذلك علي العرف و قالوا باعتبار ان لايكون التباعد بما لايتسامح فيه العرف و منشاء ذها بهم الي ذلك مع دلالة الصحيح المتقدم على اعتبار مالا يتخطى هو تذيّل الصحيح المذكور بقوله عليه السلام ينبغي ان يكون الصفوف متواصلة بعضها الى بعض ولايكون بين الصفوف مالايتخطى،، بدعوى ظهوره في اتحاده مع مافي الصدر فيكون كلمة (ينبغى) قرينة على ارادة الاستحباب من الصدر **ولكنه لايخفى** مافيه اذ الظاهر ان الصدر مسوق لبيان اعتبار ان لايكون البعد بمقدار ما لا يتخطى والذيل مسوق لبيان استحباب تواصل الصفوف واتصال بعضها ببعض : وليس الذيل متحد المدلول مع الصدر والمستفاد من الصدر

هواعتبار عدم التباعد بين مسجد الماموم وموقف الامام ،، وذلك لان الظاهر من اعتبار كون البعداقل ممالايتخطى هو اعتباره فى جميع الحالات فيشترط ان لايكون بين مسجد الماموم وموقف الامام اقل ممايتخطى والمراد بالخطوة هومقدار الممكن ممالا يتخطى الذى لايبعدان يكون بمقدار الذراع اوذراع ونصف فالصدر يدل على اعتباران يكون التباعد اقل من ذلك والذيل يدل على استحباب كون مسجد الماموم خلف الامام من غير فصل ،، واماالطعن فى الخبر بانه معرض عنه فلايصح التعويل عليه ، ، ففيه انه لا مطروح ولامعرض عنه : وانما حملوه على الاستحباب من جهة مافهموامنه من الدلالة ولااعتماد على فهمهم بعد ظهور الخبر فيما ادعيناه : هذا بالنسبة الى المامؤمين بعضهم مع بعض بحسب الطول الى ان نيتهى الى الامام واما بحسب العرض اعنى قدر المغتفر من البعد بين الماموم وبين من يليه ممن يتصل به الي الامام ولو بواسطة المامؤمين فهل العبرة في التباعد هو بين الموقفين اوبين المسجدين بعدان لايكون الاعتبار بالبعد بين المسجد والموقف لانتفائه **وجهان** التحقيق ان يقال باعتبار اقرب الحالين من البعد بين الموقفين والمسجدين ،، وان كان الظاهر عدم التفاوت بينهما عرفا وان كان بين المسجدين ابعد ممابين الموقفين

ثم ان الظاهر اعتبار عدم التباعد عمن يعتبر مشاهدته فلو كان التباعد بنيه وبين ماموم لايشاهده اقل مما لايتخطى وكان البعد بينه وبين من يشاهده بمقدار مالايتخطى لاتصح الجماعة ح

وهنا امور الاول هل هذا الشرط يعتبر فى الابتداء فقط فلايضر التباعد اذاوقع فى الاثناء كمااذا خرج من بينه وبين الامام عن الصلوة اوانه معتبر ابتداء واستدامة **وجهان** بل قولان اقواهما الاخير ،، وذلك لما تقدم فى الحائل : وحاصله ان قوله : ان صلى قوم وبينهم وبين الامام مالايتخطى هواعتبار عدم التباعد فى جميع حالات الصلوة بحيث لوحدث ولواناما لاضر بالجماعة

ثم انه قد تقدم ان بطلان الجماعة لايوجب بطلان الصلوة الااذا اخل بما هو وظيفة الفرادى (الثانى) هل يشترط فى احرام البعيد عن الامام ان يكون متاخراً عن احرام من به يتصل

الي الامام او يصح ان يحرم بعد قيام من يتصل به الى الامام ولو لم يحرم هو (وجهان) ظاهر الدليل والاعتبار هو الاول ولكن السيرة المسترة القطعية المستكشفة بالبرهان يقتضى الاخير اذ من المستبعد حداً تحقق التوالي في افتتاح الماموين في الجماعات الكثيرة مثل الجماعات المنعقدة فى اواخر عصر النبى صلى الله عليه وآله وسلم او عهد امير المؤمنين عليه السلام فى مسجد الكوفه **والذى يمكن** ان يعول عليه هو الحكم باتصال المتأخر بالامام بواسطة اشراف المتقدم بالافتتاح وصدق الاتصال وعدم التباعد بواسطة قيام المتقدم و تهيئه للاحرام ولا بأس به بواسطة السيرة المذكورة

الامر الثالث لا بأس بان يكون الصف الثانى اطول من الاول اذا كان من يحاذى الصف الاول من اجزاء الصف الثانى يبتدء بالاحرام ثم يحرم من على جناحيه ممن يخرج عن طول الصف الاول يمينا وشمالا ،، وتوهم بطلان من لا يحاذى منهم مع الصف الاول ضعيف جداً ،، و هذا تمام الكلام فى الشرط الثانى و هذان الشرطان عرفيان فى الجملة

الشرط الثالث عدم علو مكان الامام عن الماموم بل يشترط ان يكونا مستأويين او يكون مكان الامام اخفض والاصل فى ذلك موثقة عمار قال سألته عن الرجل يصلى بقوم وهم فى موضع اسفل من موضعه الذى يصلى فيه فقال ان كان الامام علي شبه الدكان او على موضع ارفع من موضعهم لم تجز صلوتهم و ان كان ارفع منهم بقدر اصبع او اكثر او اقل اذا كان الارتفاع ببطن مسيل (على ما فى بعض نسخ التذيب)

او اذا كان الارتفاع يقطع مسيل (على ما فى نسخة اخرى » او بقدر يسير (على ما فى نسخة ثالثة) **او** بقدر شبر (على ما فى نسخة رابعة) **او** اذا كان الارتفاع يقطع سبيل (على نسخة الكافى) فان كان ارضا مبسوطة و كان فى موضع منها ارتفاع فقام الامام فى الموضع المرتفع و قام من خلفه اسفل منه و الارض مبسوطة الا انهم في موضع منحدر فلا باس به انتهي مع ما فيه من اختلاف النسخ والتعقيد فى التعبير **وجملة الكلام** فيها انها تدل على ثبوت البأس فى علو مكان الامام

اذا كان على وجه التسنيم او التسريح الشبيه به ونفى البأس فيما اذا كان على وجه الانحدار لكن قوله (وان كان ارفع منهم بقدر اصبع (الخ) لا يتحصل منه معنى ، ويشبه ان يكون من سوء تعبير عما رو ذلك لانه لا معنى للاقل من قدر الاصبع لو حمل على عرض الاصبع وحمله على طوله ابعد : ثم لاحد للاكثر من الاصبع **و كيف كان** فجملة (و ان كان ارفع منهم الخ) شرط لاجزاء له وحمل كلمة (ان) فيها على الوصلية يوجب ثبوت البأس ولو بالاقل من الاصبع وهو بعيد هذا مع مافي اختلاف النسخ في ضبط (اذا كان الارتفاع ببطن مسيل)

و المشهور هو عدم البأس بما اذا كان علو الامام اقل من الشبر و ثبوت البأس فيما اذا كان بقدر الشبر اوازيد ، ويمكن ان يستدل لهم اما على ثبوت البأس بالشبر فما فوقه فلانه المتيقن من مدلول هذا الخبر سواء كانت كلمة ان فى (و ان كان ارفع الخ) شرطية او وصيلة كان ببطن المسيل او غيره من التعبيرات المختلفة فحيث ان الخبر معمول به معتمد عليه عند الاصحاب فيؤخذ به واما على نفى البأس فى الاقل من الشبر فلعدم دلالة الخبر على ثبوت البأس فيه من جهة اجماله الناشى عن سوء تعبير عمار فى (اذا كان الارتفاع الخ) فلا يصلح للاستدلال به فيبقى مسئلة جواز علو الامام باقل من الشبر تحت الشك فيتمسك فى اثباته باطلاق ادلة الجماعة **و الحاصل** انه يقال بعدم البأس فى علو الا نقص من الشبر من جهة عدم دلالة الخبر على ثبوت البأس فيه لا من جهة دلالته على نفى البأس عنه هذا ، ولكن يشكل الحكم بالجواز من جهة عدم اطلاق يتمسك به لنفى مانعية هذا المقدار من العلو فلا بد من الرجوع الى الاصل العملى وهو الا شتغال فى المقام من جهة الشك فى سقوط القرائة بمثل هذه الجماعة .. فالمسئلة محتاجة الى التأمل ، هذا بالنسبة الى علو الامام واما المأموم فلا بأس فى علوه عن الامام كما هو المصرح به فى الخبر المذكور

وفيه : فان قام الامام اسفل من موضع من يصلي خلفه ، قال لا بأس قال وان كان رجل فوق بيت او غير ذلك دكاناً كان او غيره وكان الامام يصلى على الارض اسفل منه جاز للرجل ان يصلى خلفه ويقتدى بصلوته وان كان ارفع منه بشيئى كثير: ولكن ينبغى

ان يشترط بما اذا كان علوه بمالا يوجب الخروج عن صدق الوحدة ولم يكن منشاء للتعدد والا فتبطل الجماعة لامن جهة علو الماموم بل من جهة انتفاء صدق الوحدة المعتبرة في تحقق الجماعة هذا بالنسبة الى الامام والماموين واما الماموين بعضهم مع بعض فلا يعتبر بينهم التساوى ولايضر الارتفاع والانحطاط اصلا بل تصح الجماعة كيفما اتفق بين الماموين وهذا ظاهر

الرابع من شرائط الجماعة عدم تقدم الماموم على الامام و هذا الشرط مع مناسبته مع الاعتبار من حيث مكان الامامة و المأمومية ممالا خلاف فيه ظاهرا بين الاصحاب . بل عن المدارك انه قول علمائنا اجمع ،، ووافقنا عليه اكثر العامة وهو المنقول عن فعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام بل لم يعهد تقدم الماموم على الامام فى شيئ من الجماعات اصلا ،، وهذا امما لا اشكال فيه .. انما الكلام فى اشتراط تأخره عن الامام او جواز مساواته معه فعن الاكثر هو جواز المساواة و استدل لهم بامور .

الاول الاجماع المحكى عن التذكرة المؤيد بنفى الخلاف الاعن الحلى المحكى عن الرياض والشهرة المحكية عن الروض والمسالك (الثاني) اطلاقات ادلة الجماعة النافية باطلاقها اشتراط تأخر الماموم عن الامام (الثالث) اصالة البرائة عن اعتباره

الرابع اطلاق الامر بوقوف الماموم الواحد عن يمين الامام وهو كثير كصحيح محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال الرجلان يوم احد هما صاحبه يقوم عن يمينه وان كانوا اكثر من ذلك قاموا خلفه ونحوه غيره وهو باطلاقه ظاهر فى جواز تساوى الماموم مع الامام حيث ان قوله عليه السلام يقوم عن يمينه مطلق كما لايخفى

الخامس اشعار حكم امير المؤمنين عليه السلام بصحة صلوة المختلفين فى دعوى الامامة حيث انه لا يتصور الامع التساوى فانه مع تقدم احدهما لا مجال لهذه الدعوى من المتأخر منهما لبطلان صلوته بالجماعة قطعا

السادس اطلاق امر المرئة بقيامها وسط الصف لوصلين النساء بالجماعة فانه باطلاقه يشمل صورتى التساوى وتقدم امامهن معاً «السابع» ماورد عن منع انعقاد جماعة

اخرى لودخلوافي المسجد قبل ان يتفرق جميع من فيه (وفيه) الى ان قال ان ارادوا ان يصلوا جماعة فليقو موافي ناحية المسجد ولا يبدو بهم امامهم (الثامن) ماورد في كيفية صلوة العراة من جلوس امامهم معهم هذا : ولكن الكل مدفوع ،، اما الاجماع فبالمنع عن حجية المنقول منه وعدم تحقق المحصل : واما اطلاقات ادلة الجماعة ،، فبالمنع عن تحقق اطلاق يمكن ان يسند اليه كمامرّ غير مرّة : واما اصالة البرائة ،، فلما عرفت مرا رامن ان الاصل عند الشك في شرطية شيئي اومانعيته في الجماعة هو الاشتغال ،، وذلك للشك في سقوط القرائة و اغتفارزيادة الركن مع الشك في اعتبارشيي وجودي اوعدمي لواتي بها فاقدة مماشك في اعتباره

واما اطلاق الامر بوقوف الماموم الواحد عن يمين الامام فبانه ليس في مقام البيان من تلك الجهة ،، واما حكم امير المئومنين عليه السلام فبان اطلاق الكلام بحيث يشمل التساوي انما هو من كلام السائل لاالامام اوّلاً ،، و انه عليه السلام حكم بصحة صلوتهم فرداى لا بالجماعة ثانيا ولا شبهة في صحتها فرداى مع تقدم احدهما فضلا عن التساوي و كيف يتمسك به لاثبات الصحة جماعة ،، ومنه يظهر الجواب عن السادس : اذلا اطلاق لامر المرئة بقيامها وسط الصف : واما عن السابع فلان في قوله عليه السلام ولا يبدو لهم امامهم نسختين (احديهما) ولا يبدو بالواو ولا يخفى انه مما يتمسك به على جواز التساوي ولكنه يمنع بعدم كونه في مقام البيان من تلك الجهة لان الظاهر منه هو النهي عن تبرز امامهم في صف و وقوفهم خلفه على صورة الجماعة احتشاما للجماعة الباقية ولا ينافيه تقدمه عليهم يسيراً بمايخرج معه عن المساواة واخرى ولا يبدر بالراء وعليه فلا يرجع معناه الى محصل ،، هذا ولو سلم اطلاق نسخة الواو ايضاً يصير مجملا بواسطة الاختلاف

واما عن الثامن ففيه انه من اعجب الاستدلالات ضرورة انه يدل على اعتبار تقدم امام العراة بركبتيه على مأمومينه فكيف يستدل به على جواز التساوي مع انه علي اعتبار تاخر الماموميين ادل اذ لواعتبر تقدم الامام في جماعة العراة مع ان الانسب تساويهم لكونه

اقرب الى السترففى جماعة غيرهم يكون اولى : هذا واستدل للقول باعتبار تقدم الامام على الماموم ايضاً بوجوه

منها التوقيع المروى عن الحميرى على مافى الاحتجاج قال كتبت الى الفقيه اسئله عن الرجل يزور قبور الائمة عليهم السلام هل يجوز ان يسجد على القبر ام لا وهل يجوز لمن صلى عند قبورهم ان يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة ام يقوم عند راسهٔ و رجليه وهل يجوز ان يتقدم القبر و يصلي ويجعله خلفه املا فاجاب وقرأت التوقيع و منه نسخت اماالسجود على القبر فلايجوز فى نافلة ولافريضة بل يضع خده الايمن على القبر واما الصلوة فانها خلفه يجعله الامام ولايجوز ان يصلى بين يديه ولاعن يمينه ولاعن شماله لان الامام لايتقدم عليه ولايساوى وتقريب الاستدلال هوان المراد من قوله عليه السلام لان الامام لايتقدم عليه هوامام الجماعة وذلك لان ارادة الامام المعصوم منه مستلزم لصيرورة التعليل عين المعلل فكانه قال لايتقدم على الامام لان الامام لايتقدم عليه و التعليل بشيى هونفس المعلل كماترى فلابد من ان يحمل على امام الجماعة فيصير المعنى هكذا ،، فكما ان الامام فى الجماعة لايتقدم عليه ولايساوى معه فكك لايتقدم على القبر ولايساواه لانه بمنزلة امام الجماعة فيدل على اعتبار تقدم امام الجماعة

ولايخفى مافيه لانه كما يصح معنى الخبر على ماذكر يصح معناه بحمل الامام فى التعليل على امام الاصل فيصير مفاد التعليل ان الامام لايتقدم عليه ولايساوى فى حال من الحالات سواءكان فى الصلوة اوفي غيرها وسواءكان الامام حياواوميتاً وفى الصلوة قدام القبر تقديم على الامام وهذا المعنى وان لم يكن اظهر من الاول الاانه يساويه فى الاحتمال فيصير الخبر مجملا لايمكن الاعتماد عليه ،، هذامع مافي هذاالخبر من الارسال لكون روايات الاحتجاج كلها مرسلة بالنسبته الينا وان كانت مسندة عند مصنفه وحذف اسنادها للاختصار،،مع منافاته لماعن الفقيه حيث روى فيه هذا الخبر بعينه لكن مع حذف قوله ولاعن يمينه ولاعن شماله ولايساويه فلادلالة فيه على عدم جواز المساواة ولا شبهة في اضبطية نسخة الفقيه عن الاحتجاج كما لايخفى

ومنها نصوص الآمرة بتقدم الامام فيمالو كان الماموم ازيدمن واحد كصحيح ابن

مسلم عن الباقر عليه السلام عن الرجل يؤم الرجلين قال يتقدمهما ولا يقوم بينهما ونحوه غيره و قدفصل في الحدائق بين صورتي وحدة الماموم وتعدده بجواز المساواة في الاول ووجوب تقديم الامام في الثاني مستدلا بهذه النصوص مع ماورد من وقوف الماموم عن يمين الامام لو كان واحداً **ولا يخفى** ما في هذا الاستدلال وهذا التفصيل ،، ضرورة ان التقدم المبحوث عنه في المقام هو تقدم الامام على الماموم بما يخرج به عن التساوي على ماسيجيئي معياره والتقدم الماموري به في هذه النصوص هو كون الامام في صف والمأمومين في صف آخر ولاشبهة في انه محمول على الاستحباب ولا ربط له بالتقدم المبحوث عنه اصلا ،، ومن ذلك يظهر ان التمسك بماورد من وقوف الماموم الواحد عن يمين الامام ايضاً اجنبي عن اثبات جواز المساوات و ان ادعى ظهوره في الحدائق فانه لااطلاق له حتى يشمل صورة التساوي فضلاً عن الظهور بل وارد في مقام بيان استحباب كون الماموم عن يمين الامام من غير نظر الى مساواتهما او تقديم الامام بالمعني المبحوث عنه فسقط تفصيل الحدائق كما لا يخفى

ومنها ما تقدم في كيفية جماعة العراة الدالة على وجوب تقدم اما مهم عليهم بركبتيه والانصاف انه استدلال حسن لا يمكن ان يناقش فيه كما ان الخدشة في قوله عليه السلام يتقدمهم الامام بركبتيه ،، ضعيف في الغاية اذ الظاهر من هذه القضية هو الوجوب بل يدل على شدة الاهتمام بتقدم الامام حيث انه امر بمراعاته في تلك الحالة مع ان المقام كان يقتضي الامر بالتساوي لكونه استرواحفظ (و منها) معهودية تقدم الامام في الجماعات بين المتشرعة وانس اذهانهم به وهذا ايضاً حسن (ومنها) مناسبته مع عنوان الامامة حيث ان امام القوم ينبغي ان يكون المتقدم عليهم وهذا وان لم يكن دليلا الا انه صالح للاستيناس (ومنها) اقتضاء الاصل العملي وهو الاشتغال في باب الجماعة لوانتهى الامر الى الاصول وقدمر غير مرة ان الاصل عند الشك في اعتبار شيىء في الجماعة هو الاشتغال : وعلى هذا فالاقوى هو اعتبار تقدم الامام على الماموم لقوة ادلته كما او ضحناه ،، واما مقدار التقدم فقد اختلف فيه من التعبير بالمسجد او بالركبة او بالعقب والاقوى ايكاله الى العرف ومدار الامر على مايحكم عليه بالتقدم وهو يختلف باختلاف الحالات ففي حال القيام تكون العبرة عند العرف بتقدم عقب الرجلين و في

حال الركوع به وبتقدم الهيئة الركوعية وفى حال الجلوس بتقدم الركبة و فى حال السجود بتقدم الركبة والمسجد معاً حيث انه لا يصدق التقدم عندهم فى حال السجود بصرف تقدم الامام بركبيته وان كان المأموم متقدما عليه في المسجد لمكان قصر قامة الامام وطول قامة المأموم فالعبرة ليست بالعقب مطلقا و لا بالركبة و المسجد كك بل يختلف باختلاف الحالات قد يكون باحدها فقط كما فى حال القيام و قد يكون بالامرين منها كما فى حال السجود

بقى هنا امور الاول انه قد تقدم مراراً الاصل عند الشك فى اعتبار شيى فى الجماعة هو الاشتغال لا البرائة وهذا مما لا كلام فيه ،، انما الكلام فى انه لو اخل شرائط الجماعة : فهل تبطل صلوته بحيث لا تقع فرادى ايضاً او انه تبطل الجماعة لا اصل الصلوة **وتحقيق** القول في ذلك يتوقف على البحث عن ان الجماعة هل هى من الكيفيات الطارية على الصلوة كالمسجدية او انها من القيود المقومة المنوعة لها كالظهرية و العصرية ثم على الاول هل الشرائط المذكورة شرائط للصلوة فى حال الجماعة مطلقا او شرائط الجماعة كك او يفصل بين الشرائط التى يتوقف انعقاد الجماعة عليها فيقال بانها شرائط الجماعة و بين الشرائط التبعدية مثل عدم علو الامام على الماموم او عدم التباعد بينهما بمقدار مالا يتخطى فيقال بانها شرائط الصلوة حال الجماعة فالكلام يقع فى مقامين .

الاول في ان الجماعة والفرادى هل هما من مقومات الصلوة اولا ومعنى كون الشيئى مقوما بمعني ماليس بخارج عن حقيقته هو كونه نفس الشيئى اوداخلا فى مهيته سواء كان امر اقصديا كالظهرية والعصرية او كان امر اخارجيا من مقولة الكم مثل القصر والاتمام حيث ان الاول متخصص بخصوصية كونه بشرط لا عن الزيادة والثانى متخصص بخصوصية كونه بشرط شيئى وكون الجماعة و الفرادى من المنوعات متوقف على ثبوت كونهما ضدين بكون كل منهما خصوصية تخصص الصلوة باحديهما تصير ها جماعة و بالاخرى فرادى **لكن التحقيق** ان الفرادى ، ليست خصوصية قصدية كالظهرية والعصرية لعدم احتياج تحقق الفرادى الى قصدها ولا خصوصية خارجية مثل القصرية اذهى عبارة عن اعتبار

الناقص بشرط لا و اعتبار الفرادى ليس عبارة عن اعتبار بشرط لاعن الجماعة بل الفرادى عبارة عن عدم الجماعة فهى كساير الكيفيات العارضة على الصلوة مثل كونها فى المسجد ونحوه هذا بحسب الثبوت ومع الغض عنه وتسليم امكان كون الفرادى والجماعة من القيود المنوعة لاسبيل الى اثباته اذليس فى الادلة مايدل عليه اصلا فتحصل ان الاقوى عدم كون الجماعة من القيود المنوعة لعدم صحة الالتزام به ثبوتا و اثباتا

المقام الثانى فى ان هذه الشرايط هل هي شرائط الصلوة فى حال الجماعة او انها شرائط الجماعة اما مطلقا او على التفصيل المتقدم **والتحقيق** ان يقال : اما بالنسبة الى شرائط انعقاد الجماعة ،، مثل الايتمام بامام معين فلا ينبغى الاشكال فى كونها شرط الجماعة ،، وذلك لعدم ما يدل علي اشتراط الصلوة بها و هذا مثل ما اذا ائتم بزيد مثلا باعتقاد انه المصلي فبان انه عمرو حيث ان ماقصد لم يقع وهو الايتمام بزيد وما وقع لم يقصد و هو الايتمام بالعمرو : و نتيجة ذلك عدم انعقاد الجماعة رأسا و لا يلزم من عدم انعقادها بطلان الصلوة فرادى لما عرفت من انها ليست قصديا متوقفا على القصد بل الجماعة كيفية عارضة على الصلوة اذالم تقع تقع الصلوة مجردة عنها بلا حاجة فى ايقاعها مجردة الى قصد ايقاعها كك فكل ماكان من الشرائط من هذا القبيل ،، اى كان الاخلال بها منشاء لعدم انعقاد الجماعة رأساً يكون شرطاً للجماعة لا محالة : واما الشرائط التعبدية فقد يقال يكونها شرطا للصلوة فى حال الجماعة و ذلك لمافى صحيح زرارة المتقدمة ،، واى صف كان اهله يصلون بصلوة امامهم الي ان قال فليس لهم تلك بصلوة وان كان بينهم ستر او جدار فليس تلك لهم بصلوة حيث نفي الصلوة عنهم في هاتين الفقرتين فيدل نفيها على ان الاخلال بهذه الشرائط موجب لبطلان الصلوة

ولكنه يرد عليه اولا بان المنفى فى الفقرة الاولى هو الامامية اعنى قوله عليه السلام ان صلى قوم و بينهم وبين الامام مالا يتخطى فليس ذلك الامام لهم بامام

و ثانيا مع الغض عن هذه الفقرة ،، الظاهر من قوله فليس لهم بصلوة هو نفى الصلوة عنهم بما هم مجموع الذى في قوة نفى الجماعة عنهم فلا ينافى اثبات الصلوة لكل واحد منهم منفرداً الذى فى قوة صحة صلوتهم فرادى وبالجملة فهذا الخبر لايدل الاعلي

بطلان الجماعة بسبب الاخلال بالشرائط من غير دلالة فيه علي بطلان اصل الصلوة ؛، و هذا هو الاقوى

الامر الثانى انه مع بطلان الجماعة لواتى بما هو وظيفة المنفرد من القرائة وعدم ازدياد الركن تصح صلوته فرادى من غير اشكال ،، ولو اخل به فلا اشكال فى البطلان فيما اذا وقع الاخلال بالركن ،، واما اذا كان بالقرائة كما اذا ترك القرائة باعتقاد بقاء القدوة ففى صحة الصلوة او بطلانها **احتمالان** وجه الاول هو صحيحة لاتعاد الشامل لكل مورد تكون جزئية شيئي او شرطيته مساو قاللامر بالاعادة من جهة عدم صحة الامر بالاتيان اما للنسيان او للغفلة و ما نحن فيه ايضاً من هذا القبيل ضرورة انه بسبب الجهل بعدم اغتفار الاخلال بالشرط ترك القرائة معتقداً لتحقق القدوة فيكون جزئية القرائة مساوقاللامر بالاعادة ،، وهذا كما اذاقام فى صف الجماعة مصليا فرادى ثم ترك القرائة باعتقاد انه مصل بالجماعة ثم بعد الدخول في الركوع بان انه فرادى حيث انه تصح صلوته لكون ترك القرائة سهو يامستندا الى السهو عن كونه فرادى و كما اذا تقدم على الامام سهواً وترك القرائة من جهة السهو عن التقدم حيث يقال بصحة صلوته ح ايضاً بقاعدة لاتعاد

و وجه الثانى ان المقام (وهو ما اذا اخل بالشرائط جهلا) مورد الجهل بالحكم او بموضوعه ولاشبهة ان فى مورد الجهل بكلا قسميه يصح التكليف ولاتكون الجزئية مساوقا للامر بالاعادة فلامورد للتمسك بقاعدة لاتعاد ،، وهذا بخلاف تقدم الماموم على الامام سهوا او ترك المنفرد الذى بصورة الجماعة للقرائة للسهو عن كونه منفرداً حيث ان كليهما مورد السهو المشمول لقاعدة لاتعاد وهذا هو الاقوى كما لايخفي

و السر فى امتناع تعلق التكليف بالناسي وامكان تعلقه بالجاهل هو ان الناسى يتعذر عليه الايتان بالمنسى لمكان نسيانه وهذا بخلاف الجاهل بالحكم مثلا حيث ان صدور الفعل عنه بالاختيار بمكان من الامكان الا انه لمكان الجهل بالحكم يختار الترك او الفعل لانه يصدر عنه الترك او الفعل قهراً لمكان جهله بالحكم

و الحاصل ان الجهل بالحكم يصير منشاء لعدم تحقق ارادة الفعل فيترك او تحقق

اراداته فيفعل بالاختيار والنسيان اعنى نسيان الموضوع يصير منشاء لامتناع تعلق الارادة به واما نسيان الحكم فهو فى حكم الجهل به بل بعد النسيان يصير جاهلا بالحكم فى حال النسيان هذا ولايخفى ان المنقول عن ذكرى الشهيد وان كان هو حكم نسيان التقدم على الامام لكن الظاهر عدم التفاوت بين نسيان هذا الشرط وبين غيره من الشروط من التباعد والستر وعلو الامام فالاخلال بكل واحد منها نسيانا يوجب معذورية ترك القرائة من جهة كون الاخلال بالقرائة المستند الى نسيان شرط الجماعة نسيانيا فيد خل فى عموم لاتعاد ولكن فى شمول عموم لاتعاد لمثل المقام (اعنى مااذا كان ترك الشي اختياريا ، لكنه مستند الى نسيان امر اخر) تامل ،، اذالقرائة تركت اختياراً ولكن تركها الاختيارى ناش عن نسيان شرط الجماعة لانها تركت من جهة تعلق النسيان بها ابتداء فالمسئلة لاتخلو عن تامل فالاحتياط مما ينبغى ان لايترك

الامر الثالث الظاهر من قوله فليس لهم بصلوة ونحوه ،، كون هذه الشرائط شرائط واقعية تبطل الجماعة بالاخلال بها مطلقا سواء كان عمدا اوسهواً اونسيانا وسواء كان مدة الاخلال بها طويلا اوقصيراً وذلك بعد صدق الاخلال بها فى الجملة فمافى العروة من الحكم بصحة الجماعة لو كان زمان الاخلال يسيراً مثل صيرورة الماموم المتوسط بنيه وبين الامام منفرداً ثم عوده الي الجماعة كما اذاسلم ثم ائتم ثانياً ،، لاوجه له

الامر الرابع لاشبهة في صحة القدوة اذا كان الدخول فى الجماعة فى ابتداء الدخول فى الصلوة وهل يصح الدخول فيها فى الاثناء مطلقا بان اتي ببعض الصلوة منفرداً ثم اراد اتمامها جماعة اولايصح مطلقا اويفصل بين مااذا كان من الاول في الجماعة فعرضه الانفراد امامن جهة الاخلال بالشرائط ولوغفلة اومن جهة العدول الى الانفراد اختياراً ثم اراد العود الي الجماعة ثانيا فيقال بجواز الدخول فيها وبين مااذا كان من الاول منفردا ثم بداله الدخول فى الجماعة فيقال بعدم الجواز (وجوه) **اقواها** عدم الجواز مطلقا و ذلك لعدم معهودية مثل هذه الجماعة وكون القدر المتيقن من ثبوتها هو كون الدخول

فيهافى ابتداء الصلوة مع كون الاصل عندالشك فيمايشك في صحته هو الاشتغال،، ومن ذلك يظهر بطلان الوجهين الاخيرين وهو وجه الجواز مطلقا . اومع التفصيل ،، ووجه توهم التفصيل اقربية الجواز فيمالو كان داخلافى الجماعة من الابتداء عمالولم يكن كذلك ،، ولايخفى انه استحسان محض لايعباء به اصلا

الشرط الخامس من شرائط الجماعة نية الاقتداء و ليعلم ان حق هذا الشرط ان يذكر قبل الشرائط المتقدمة لانه من مقومات الجماعة ضرورة انه لولم ينو الاقتداء لاتتحقق الجماعة و كيف كان فلا اشكال فى توقف صدق الجماعة علي نية الايتمام عن الماموم **وانما الكلام** فى انه هل يحتاج الى نية الامامة من الامام ايضاً ام لا،، والمعروف هو التفصيل بين ما اذا كانت الجماعة واجبة كصلوة الجمعة او بحكم الوجوب فى توقف صحتها على الجماعة كالمعادة استحبابا فيحتاج الى نية الامامة وبين ما اذا كانت مستحبة لايتوقف صحتها عليها فلا يحتاج **والتحقيق** هو عدم الحاجة اليها مطلقا اما فيما اذا لم تكن الجماعة شرطا للصحة ،، فلان امامية الامام ليست امراً اختيار يا صادرة بفعل الامام بل هى امر قهرى يترتب على اقتداء الماموم به قصد اولم يقصد كمالانه مع عدم اقتداء الماموم به لايصير هو اماماً ولو قصد هو الامامية ومع خروجها عن فعله الاختيارى لايعقل ان يتمشى منه القصد اليها و كيف يعتبر قصدها ح

فان قلت لا اشكال في ان ادراك الامام ثواب الجماعة متوقف علي القصد **والا** فيكون هو منفرداً وليس فى الانفراد فضل الجماعة و لازم ما ذكرت هو عدم تعقل تمشي القصد اليها وعليه فلا فضل فى صلوة الامام اصلا حيث ان الفضل مترتب على الامر الاختيارى والامامة ليست امرا اختياريا

قلت تمكن الامام لان يقتدى به لكي يصير بسبب الاقتداء اماما كحضوره فى المحراب اوفى مكان يمكن للماموم ان يقتدى به امر اختيارى ولا بأس فى الالتزام بترتب فضل الجماعة عليه و بلوغه الى ثوابها بهذا الفعل هذا فيما لم يشترط فيه الجماعة واما فيما اشترط فيه الجماعة فلان شرط صحة صلوة الامام فيما يتوقف صحتها علي الجماعة مثلما اذا كان الامام جزء من العدد الذي ينعقد به الجمعة اعنى الخمسة اوالسبعة علي الاختلاف انما هو

لاقتداء الماموم وقدعرفت انه امرغير اختيارى للامام فلابدمن ان يجعل الشرط ماهويرجع الى اختياره وهو عبارة من احراز انعقاد الجماعة والاطمينان بتحققها لاالانعقاد الواقعى ويترتب عليه صحة صلوته جمعة لو تخلف العدد الذى يتقوم به الجمعة ولم يبقوا فى الجماعة الى اخرالصلوة وان كان الاحوط اعادتها ظهراً بعد اتمامها جمعة فظهر انه لا وجه لاعتبار قصد الامامة من الامام و انما الشرط هو قصد الايتمام عن الماموم

وهنا فروع الاول لاشكال فى صحة الاقتداء اذاقصدالايتمام الى معين واماالولم يعين الامام بل نوى الايتمام باحد هما لوكان الامام اثنين مع فرض توافقهما فى افعال الصلوة فلاتنعقد الجماعة (الثانى) قالوا لواقتدى بزيد معتقداً انه هوهذا الامام الحاضر فبان انه عمرو . . تبطل لان المقصود كان هو الاقتداء بزيد ولم يقع فتخلف الواقع عن القصد ، ولو اقتدى بهذا الحاضر معتقداً انه زيد فبان انه عمرو .. تصح لموافقة المقصود وهو الاقتداء بهذا الامام الواقع وانما الخطاء يكون فى امر مقارن مع المقصود لافيه نفسه :

و هذا الفرق مشكل جداً لعدم الفرق بين الصورتين فى كون الاعتقاد بزيدية هذا الحاضر امرا مقارنا و وقع الايتمام بهذا الحاضر غاية الامر فى الصورة الاولى كان اعتقاد الزيدية داعيا و وقع الخطاء فى الداعى و فى الصورة الثانيه ليس الاعتقادالمذكور داعيا ايضاً لان المفروض هو اقتداء الماموم بهذا الشخص ولولم يكن زيداًوتخلف الداعى لايوجب عدم تحقق الفعل الناشيى عنه ومع فرض وقوع الاقتداء بهذا الشخص ولو بداعى كونه زيداً تصح الصلوة و هذا كله فيما فرض كون العمرو ايضاً عادلا .

وكان القائلين بالفرق بين الصورتين جعلوا الزيدية فى الصورة الاولى قيداً لمن يقتدى به فتو هموا ان الاقتداء وقع على هذا لحاضر المقيد بكونه زيداً فاذا تخلف لم يتحقق الاقتداء بالمقيد وماوقع منه اعنى الاقتداء بهذالحاضر المجرد عن القيد ماكان مقصوداً وفى الصورة الثانية جعلوها داعيا لايقاع الاقتداء بهذاالحاضر

ولا يخفى مافيه وتوضيح ذلك ان المقيد بالشيئى اما يكون امراً كليا اويكون جزئياً خارجيا و على التقديرين فاما ان يتعلق به الانشاء او يتعلق به الفعل الخارجى

اما الكلي فيمكن ان يؤخذ مقيدا بالقيد متعلقا للانشاء كما يمكن ان يكون مجرداً عنه متعلقاً له ،، فالاول كما اذا باع العبد المقيد بالكاتب و الثانى كبيع مطلق العبد الكلى فان كان الكلي المقيد مبيعا فان اعطى ماهو مصداقه فى مقام التطبيق فهو و الا فيجب رد ما اعطاه وقبض ماهو فردالمبيع واما الجزئي الخارجى اذا صار متعلق البيع بان او قع البيع عليه فلا يعقل ان يؤخذ مقيداً بالكتابة الاعلي نحو التعليق كان يقول بعتك هذا العبد ان كان كاتبا فان باعه لاعلى نحو التعليق لا يكون تخلف الوصف الا منشاء لثبوت خيار تخلف الوصف لا بطلان البيع رأسالانه ليس المبيع هذا العين الخارجى المقيد وان باعه علي نحو التعليق يكون اصل البيع باطلامن جهة التعليق سواء تخلف الوصف ام لا،، هذا اذا صار الجزئى الخارجي متعلق البيع وان صار متعلق فعل خارجى مثل ضرب هذا الشخص مثلا فهولا يعقل فيه التقييد حتي علي نحو التعليق اذلا معنى لتعليق ضرب هذا الشخص على كونه زيدا بحيث يوقع الضرب عليه معلقا على زيديته بان يصير مضروبا على تقدير زيديته ولا يصير مضروبا على تقدير ان لا يكون زيداً بل اذا اوقع عليه الضرب يصير هو مضروبا كان زيدا او لم يكن فتحصل ان متعلق الافعال بالنسبته الى قابلية التقيد علي اقسام (احدها) ما يكون قابلا للتقييد ولولا على نحو التعليق و هذا فى مثل بيع الكلى

و ثانيها مايكون قابلا له على نحو التعليق وهذا مثل الجزئى الخارجى المتعلق للبيع وثالثها مالا يكون قابلا له حتى نحو التعليق و هذا مثل العين الخارجى بالنسبة الى تعلق الفعل الخارجى اليه **اذاعرفت** هذا فما نحن فيه من قبيل الثالث وذلك لكون الاقتداء وربط الصلوة بصلوة هذا الشخص كضربه فعلا خارجيا اذا تحقق تحقق ولا يعقل ان يكون الاقتداء بهذا الشخص المقيد بكونه زيداً ولا به معلقا علي ان يكون زيداً بحيث لو تخلف تخلف الاقتداء فبقى ان يكون الاقتداء به اقتداء مطلقاً وانما داعيه في احدى الصورتين فى الاقتداء به هو كونه زيداً وفي الصورة الاخرى امر اخرو تخلف الداعى لايوجب عدم تحقق الفعل الناشئى عنه بعد فرض تحققه اذليس شرط الداعى دوام مطابقته مع الواقع وعلى هذا فالاقوى صحة الجماعة فى كلتا الصورتين و محصل الكلام

فى المقام هو بيان الفرق بين العنوان وبين التقييد و بين الداعى فى متعلقات العقود و الاحكام والافعال الخارجية فالعنوان فى متعلقات العقود كالمبيع مثلا عبارة عما يتعلق به البيع ويبذل بازائه العوض وهو عبارةعن الصورة النوعية للشيئى عندالعرف ولو لم تكن صورة نوعية عند العقل اذ بين الصورة النوعية العرفية والعقلية عموم من وجه لامكان ان يكون شيئي من مقومات النوعية لشيئى عرفا ولم يكن كذلك عقلاوذلك كالرومية و الزنجية فى المبيع مثلا حيث انهما يعد ان متباينان عندالعرف مع انهما صنفان من نوع واحد عقلا

و بالجملة فالذى يبذل بازائه المالعند العرف هوالصورة النوعيةالعرفية كالعبدية ونحوها ولذلك لواشترى العبد فظهر كونه حماراً لكان البيع باطلالكون المقصودمما لم يقع والواقع عليه البيع لم يكن مقصوداً والمادة المشركة بين العبد والحمار ليس مما يبذل بازائه العوض لكى يقالانها هى العنوان وان تخلف الصورةالنوعية موجب لتخلف الوصف و **التقييد** عبارة عن اخذ صفة من اوصاف المبيع فيه على نحو الشرطية بحيث يكون اخذها منشاء لزيادة القيمة فى المبيع لا انها مما يبذل بازائها المال كالكتابة فى العبد حيث ان العبد الكاتب اذا ساوى قيمته ماة والامي بخمسين ليس الخمسين من المأة فى مقابل الكتابة بل المأة كلها بازاء العبد ولكن از دياد قيمته على الا مى نشاء من قبل وصفه بالكتابة ثم تقييده بالكتابة يتصور على نحوين (احد هما) ان يكون البيع معلقا على الوصف بان يقول البايع ان كان العبد كاتبا فبعتك ويقول المشترى قبلت ان كان كاتبا وهذا يبطل من جهة التعليق سواء كان المعلق عليه حاصلاام لا

وثا نيهما ان يكون شرط الكتابة التزاما فى التزام فالالتزام الاول عبارة عن الالتزام بالعنوان و الثانى عن الالتزام بوصفه ،، و نتيجة هذا هوصحة البيع و ثبوت الخيار لوتخلف الوصف فمرجع خيار تخلف الوصف الي خيار الشرط وهذا بخلاف العنوان اذ تخلفه لايوجب الخيار اذ هو لايكون التزام فى التزام بل هو التزام واحد و ليس التزام بالمادة المشتركة بين الصورتين حتى يجعل الالتزام بصورة العبدية التزاما فى التزام كمالا يخفى

واما الداعی فهو ما اذا كان وصف الكتابة داعيا و باعثا لحمل المشترى على شراء العبد من غير ان يكون اشتراط فى العقد بنحو التعليق وغيره و تخلفه لا يوجب شياء لا بطلان البيع ولا الخيار اصلا هذا هو المعنى المراد من العنوان والتقييد والداعى فى باب متعلقات العقود واما فى متعلقات الاحكام فالعنوان عبارة عما تعلق به الحكم كالخمر و الماء والعادل والمجتهد و نحوها سواء كان من الصور النوعية او من الاوصاف القائمة بها اذ يمكن اخذ الاوصاف عناوين للمتعلقات مثل العادل فى امام الجماعة والمجتهد فى باب التقليد حيث انه من مناسبة الحكم والموضوع استفيدان جواز التقليد والاقتداء مترتبان على عنوان المجتهد والعادل بحيث يقطع بانتفاء الحكم عند تبدل العنوان ولا ينتهى الى الشك حتى تصل النوبة الى الاستصحاب ففى مثل هذه الصورة لا مجال لتوهم استصحاب الموضوع ويمكن اخذ الموصوفات اعنى الذوات هى العناوين للمتعلقات وذلك كالماء بالنسبة الى النجاسة حيث ان مناسبة الحكم و الموضوع ايضاً كاشف عن كون الماء موضوعا والتغير منشاء لاتصاف الماء بالنجاسة لان النجاسة كسايراعراض الماء قائمة بذات الماء فكما انه اذا عرض ريح على الماء الاحمر ليس عنوان الحمرة معروضا للريح بل الريح يعرض على الماء القائم به الحمرة فكذا النجاسة وفى هذه الصورة ايضاً لا ينتهى الامر الى القول باستصحاب الحكم مع الشك فى الموضوع وذلك للقطع ببقاء الموضوع فلو شك فى حكم الماء بعد زوال تغيره فلا يبنغى الاشكال فى استصحابه من جهة الشبهة فى بقاء موضوعه ويمكن ان يؤخذ عنوان المتعلق هو الصورة النوعية او الصفة القائمة بها بحيث يشك فى ان الموضوع هل هو الذات حتى كان باقيا او الصفة حتى كان زائلا ولم يحرز كونه من قبيل الاول او الثانى وفى مثله ينتهى الامر الى القول بعدم جواز الاستصحاب الحكمى مع عدم احراز الموضوع

و بالجملة فكما يمكن ان يكون عنوان متعلق الحكم نفس الصورة النوعية كباب المعاملات كذا يمكن ان يكون الصفات القائمة بها فدائرة العنوان فى باب متعلقات الاحكام تكون اوسع منها فى باب متعلقات العقود

و اما التقييد فهو لا يعقل فى باب متعلقات العبادات بالمعنى المتقدم فى باب العقود

سواء كان بنحو التعليق او بغيره نعم يمكن التقييد فى هذا المقام بوجه اخر وهو ان يكون المركب من الذات والصفة هو الموضوع للحكم بحيث اخذت الذات مقيدة بالوصف موضوعاله

واما الداعى فهو عبارة عن كون الوصف منشاء لترتب الحكم على الذات وهذا كالتغير الذى علة لترتب النجاسة على الماء وهذا معني العنوان والتقييد والداعى فى باب متعلقاب الاحكام واما فى باب متعلقات الافعال الخارجية فلايتصور فيها التقييد اصلا لابمعنى المتصور فى باب متعلقات العقود ولا بالمعنى المتصور فى متعلقات الاحكام بل ليس المتصور فيه الا العنوان والداعى فالعنوان عبارة عما يقع عليه الفعل مثل هذا الشخص الذى يقع عليه الضرب والقتل ونحو هما ،، وهذا المعنى من العنوان يغاير مع العنوان بالمعنى الما خوذ فى باب العقود ضرورة انه بالمعنى الماخوذ فى باب العقود كان ممكن التخلف ولذا قلنا بانه لو باع هذا العبد فتبين انه حمار كان البيع باطلا سواء قال بعتك هذا العبد او بعتك هذا على ان يكون عبدا او العبد الذى هو هذا بعتك او نحوها من العبائر وهذا بخلاف العنوان الذى يقع عليه الفعل الخارجى حيث انه غير قابل للتخلف لان ما وقع عليه الفعل يقع عليه لامحالة والداعى عبارة عما يوجب تحقق الفعل الخارجى ووقوعه على متعلقه

واما استحالة التقييد فى متعلقات الافعال اما بمعناه الما خوذ فى باب العقود فلان الفعل الخارجى كالضرب مثلا لايعقل ان يعلق وقوعه على متعلقه مشروطا بكذا لانه حيث وقع وقع لامحالة كان الشرط متحققا ام لا ولا يمكن اشتراط الشرط فى ضمنه نحو الالتزام في الالتزام في العقود و هذا اوضح من ان يخفى قالتقييد فى باب العقود بكلا نحويه مستحيل فى باب الافعال

واما بمعناه الماخوذ فى باب الاحكام اعني اخذ العنوان المجوع المركب من الذات والصفة بمعنى ايقاع الفعل على الذات المتلس بالصفة فهو ايضاً مستحيل من جهة انه مع التخلف يقع الفعل على الذات قهراً وليس كباب الاحكام فى عدم كون الذات المجردة موضوعاً للحكم

فتحصل من جميع ماقد مناه انه لواقتدى بهذاالشخص الخارجى باعتقاد كونه زيداً فبان انه عمرو يكون فى الحكم عين‌ما اذا اقتدى بزيد باعتقاد كونه هذا الشخص فبان انه ليس بزيد ففى كلتا الصورتين وقع الاقتداء الذى فعل خارجى بهذا الشخص الاانه فى الصورة الا ولى ماكان الا عتقاد بزيد يته داعيا بخلاف الثانية وكشف الخلاف فى الداعى لايضر بوقوع الفعل بعدفرض وقوعه لان الاقتداء بهذاالشخص حصل قطعا فقولهم انما قصدلم يقع لايستقيم بل الواقع انما هو نفس ماقصدالاان التخلف فى داعى القصد لافي متعلقه(هذا)

و لكن الانصاف صحة التفصيل بين الصورتين وذلك لان الاقتداء و ان كان فعلا خارجيا واقعا على شخص معين‌الا ان الافعال الخارجية على‌قسمين فمنهامالايكون‌قصديا بل ممحضا فى‌الخارجية وذلك كالضرب حيث انه يمكن ان يقع من غير قصد و اختيار ومنها فعل قصدى وذلك كالبيع و غيره من المعاملات فان مبادلة مال بمال‌فعل خارجى لكنه متقوم بالقصد و من جهة تقومه به لو باع هذا الموجود الخارجى بعنوان كونه عبدا يبطل البيع لوبان كونه حماراً مع ان المبادلة وقعت على هذا العين الخارجى قهراً والاقتداء ايضاً من هذا القبيل‌حيث انه امر قصدى متقوم بالقصد فيتصور فى‌متعلقه العنوان بالمعنى الذى يتصور فى البيع ،، وعلى هذا فالاقوى ما عليه المشهور من‌ثبوت الفرق بين الصورتين ببطلان الجماعة فيما اذا اقتدى بزيد باعتقاد انه هو الحاضر ثم بان كونه عمروا وبصحتها فيما اذا اقتدى بهذاالحاضر مقارنا مع اعتقادزيديته ثم بان انه عمرولكن مع كون العمرو ايضاً عادلا و اما لولم يكن‌عادلا فعن شرح المفاتيح للوحيد قدس‌سره هو الصحة وذلك لانه‌لولم‌تكن‌الصحة فى‌هذا المورد اولى‌منها فيما اعتقدعدالة امام يتبين‌كونه يهوديا فلااقل من كونه‌مما ثلامعه ... ولايخفى مافيه‌فانه‌فى مورد الاقتدأ باليهودى‌اعتقدعدالةشخص‌ثم‌تبين‌خلافه‌وفيما نحن فيه‌اعتقد عدالة شخص‌لم يتبين‌خلافه اصلابل‌المتبين‌كون هذا الشخص غيرما كان‌متبين العدالة بل‌هوالذى‌كان متبين الفسق

وهذاواضح كمالايخفى فالحق هوبطلان الصلوة مع‌تبين خلاف اعتقاده‌اذاكان المتبين فاسقاً

وليعلم ان فرض الاقتداء بهذا الحاضر مع مقارنة الاعتقاد بزيديته مشكل

و توضيحه انه قديكون محراب يتبادل فيه اما مان عادلان وقد حضره المأموم ولايدرى ان الحاضر زيدا وعمرو فح يتمشى منه قصدالاقتداء بهذا الحاضر الجامع بين زيد وعمرو وقد يكون المحراب لزيد ولكنه يحتمل ان يصلى فيه عمرو ايضاً مع اعتقاد ان هذا المصلى هو زيد وفى هذه الصوة لايتمشى منه قصد القدوة بالجامع بل انما ينوى الاقتداء بخصوص زيد نعم يكون في نيته انه لو كان عمرواً لينوى الاقتداء به لكن هذه القضية التعليقية لمكان القطع بعدم تحقق موضوعها لاتصير فعليا والذى يصحح الجماعة هو الاقتداء بالجامع بمعنى هذا المصلى سواء كان زيدا او عمروا و واضح انه لايتشى منه ذاك القصد فى هذه الصورة اصلا

الفرع الثالث فى كل صورة حكم فيها ببطلان الجماعة لايكون بطلانها موجبا لبطلان الصلوة بل لولتى المصلى بما هو وظيفة المنفرد صحت صلوته فرادى و ذلك لماتقدم مراراً من ان تلك الشرائط ليست شرائط الصلوة حال الجماعة ولاتكون الجماعة ايضاً من مقومات الصلوة فبطلان الجماعة غير مستلزم لبطلان الصلوة الا مع الاخلال بوظيفة المنفرد

الرابع لوصلى اثنان فقال كل منهما كنت الامام تصح صلوتهما معافرادى ولو قال كل منهما كنت ماموما بطلت صلوتهما والاصل فى ذلك مارواه السكونى عن الصادق عليه السلام عن على عليه السلام فى رجلين اختلفا فقال احدهما كنت امامك وقال الاخر انا كنت امامك فقال صلوتهما تامة قال قلت فان قال كل واحد منهما كنت ائتم بك فقال صلوتهما فاسدة وليستا نفهما والمناقشة فيه بضعف السند كما عن المدارك ضعيفة بعد تلقى الاصحاب روايات السكونى بالقبول خصوصا هذا الخبر الذى هو معمول به لديهم فالمسئلة بحمدالله تعالى واضحة

الخامس لوشكا فيما اضمراه فلا يخلو عن صور

الاولى ان يكون الشك بعدالصلوة مع الشك فى اتيان كل منهما بوظيفة المنفرد من جهة الشك فى كون اماماً و الظاهر صحة صلوة كل واحد منهما فى هذه الصورة

لاجل قاعدة الفراغ لكون الشك فى الصحةمن جهة الشك فى ترك وظيفة المنفرد

الثانية ان يعلم بترك وظيفة المنفرد ويقطع بانه قصد المامومية ويشك فى صحة صلوته من جهة الشك فى قصد الاخر حيث لايدرى هو انه قصد الامامة او المامومية والظاهر بطلان الصلوة فى هذه الصورة لكون الشك فيها ناشيا عن قصد الغير فيخرج عن مورد قاعدة الفراغ اذ هـى انما تدل على الصحة بالنسبة الى مايشك فى فعل نفسه لافعل غيره

الثالثة ان يعلم بترك وظيفة المنفرد مع الشك فى قصدنفسه ويعلم بان الاخر قصد الامامة والظاهر صحة الصلوة ح لاجل قاعدة الفراغ والوجه فيه واضح

الرابعة ان يعلم بترك الوظيفة مع شك كل منهما فيما قصداه و الظاهر بطلان الصلوة فى هذه الصورة لعدم جريان قاعدة الفراغ فى تصحيح قصد الغير

الخامسة ان يكون الشك فى الاثناء بعد التجاوز عن محل الاتيان بوظيفة المنفرد و يجرى فى هذه الصورة جميع الصور المتقدمـة مذ كون الشك مع الشك فى ترك الوظيفة الي اخر الصور

السادسة ان يكون الشك فى الاثناء قبل التجاوز عن محل ماهو وظيفة المنفرد و حكم هذه الصورة هو قصد الانفـراد والاتيان بما هو وظيفـة المنفـرد ولا اشكـال فيه اصلا

هذا تمام الكلام فى شرائط الجماعة **بقى الكلام** فى احكامها وهى امور (الاول) فى قرائة الماموم خلف الامام الذى يقتدى به و فيه مسائل (الاولى) فى حكم قرائة الماموم فى الاوليين من الصلوات الاخفاتية فاعلم ان المشهور ذهبوا الى كراهة القرائة خلف من يقتدى به فـى اوليي الاخفاتية وقدا فتى جماعة على تحريمهـا و مستند المشهـور الى القول بالكراهة هو ورود المنع عنها في جملة من الاخبار مع ثبوت الترخيص فيها فى بعض اخرى **و مقتضى الجمع** بينها هو حمل الاخبار المانعة على الكراهة

فمن الطائفة الاولى صحيح عبد الرحمن الحجاج عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام اما

الصلوة التى لايجهر فيها بالقرائة فان ذلك جعل اليه فلاتقرء خلفه **الحديث**

وصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام وان كنت خلف امام فلا تقران شيئا فى الاولتين وانصت لقرائته الحديث

و موثق يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام عن الصلوة خلف من ارتضى به، ، اقرء خلفه قال من رضيت به فلا تقرء خلفه وفى معنى هذه الاخبار غيرها

ومن الطائفة الثانية خبر سليمان بن خالد قلت للصادق عليه السلام ايقرء الرجل فى الاولى والعصر خلف الامام وهو لايعلم انه يقرء فقال عليه السلام لاينبغى له ان يقرء يكله الى الامام وفى قوله وهو لايعلم احتمالات (الاول) ان يكون شاكا فى قرائة امامه و على هذا فالظاهر منه كون الشك فى الاخيرتيين بمعنى انه لايدرى ان الامام فى الاخيرتين يقرء او يسبح ولا يصح حمله ح على الأولين اذالشك فى قرائة الامام مع كونه ممن يقتدى به لايجتمعان(والثانى) ان يكون عدم العلم كناية عن عدم سماع قرائته ،، بمعنى انه لايسمع قرائته فيما من شأنه السماع . وعلى هذا فيختص بالجهرية التى تكون مقسما لمايسمع ولايسمع

و الثالث ان يكون هذا المعنى في الصلوة الا خفاتية فعلى الاحتمال الاخير يكون كلمة ينبغى دالة على مرجوحية القرائة فى الصلوات الاخفاتية : فيصير الخبر قرينة على حمل ماورد من النواهى فى الطائفة الاولى علي الكراهة ،، مضافا الى ما في تلك الطائفة من الاشعار علي الكراهة هذا، ومما ذكرناه يظهر ضعف مافى هذا الاستدلال وذلك من جهة قيام احتمال كون السؤال عن الاخيرتين اوعن اوليئى الجهرية ومعه يصير مجملا غير صالح لان يستدل به علي اثبات الكراهة فى اوليئى الاخفاتية و فى معنى هذا الخبر خبران اخران دلالة وضعفا فالا حوط ان لم يكن اقوى ترك القرائة في اوليئى الاخفاتية لعدم مايدل على الكراهة

المسئلة الثانية في حكم القرائة فى اوليئى الجهرية فيما اذا سمع صوت الامام ولوهمهمة والاقوى تحريم القرائة عليه كماعليه المشهور،، لدلالة جملة من الاخبار عليه : و ليس فى البين مايمكن ان يستدل به على جواز القرائة في هذه الصورة ،، ولذلك ذهب

المشور الى تحريمها في هذه الصورة مع ذهابهم الى الكراهة فى المسئلة الاولى

المسئلة الثالثة فى حكم القرائة فى اوليئى الجهرية اذا لم يسمع صوت الامام ولو بالهمهمة و الاقوى استحباب القرائة في هذه الصورة ،، و ذلك لصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال اذا صليت خلف امام تأتم به فلا تقرء خلفه سمعت قرائته او لم تسمع الاان تكون صلوة تجهر بها ولم تسمع فاقرء وهذا الخبر ظاهر فى تحريم القرائة خلف الامام مطلقا سواء كانت فى الاخفاتية اوالجهرية الا الجهرية التى لم تسمع فيها القرائة و الامر بالقرائة عند عدم السماع و ان كان ظاهرا فى الوجوب فى هذه الصورة الا انه محمول على الاستحباب بقرينة صحيحة على بن يقطين : قال سئلت ابا الحسن الاول عليه السلام عن الرجل يصلى خلف امام يقتدى به فى صلوة يجهر فيها بالقرائة فلا يسمع القرائة قال لا بأس الا صمت وان قرء ،، حيث انه صريح فى جواز القرائة والانصات كليهما فى صورة عدم السماع واما عدم جواز القرائة فى صورة سماع همهمة الامام فمما يدل عليه خبر سماعة : قال سألته عن الرجل يأتم الناس فيسمعون صوته ولا يفقهون مايقول فقال عليه السلام اذا سمع صوته فهو يجزيه واذا لم يسمع صوته قرء لنفسه ودلالته على هذا المدعى واضحة

المسئلة الرابعة في حكم القرائة فى الاخيرتين من الجهرية و الاخفاتية و الاقوال فيه تبلغ ستة او اكثر من وجوب الانصات والتخيير بين القرائة و التسبيح مع التساوى بين القرائة و التسبيح مع التساوى او افضلية القرائة او التسبيح امامطلقا اوماذا ادرك قرائة الأولين اما اذا لم يدرك بان لم يقرء هو بنفسه للنسيان ولم يدرك قرائة الامام لكونه مسبوقا فيكون الافضل في هذه الصورة هو القرائة و قد تقدم تفصيل ذلك كله فى باب القرائة

وينبغى التنبيه على امور ،، الاول تجوز القرائة من المأموم بقصد القرانية لا بقصد الجزئية مطلقا سواء كان فى الجهرية اوالا خفاتية الاعلى مذهب من يعتبر الانصات لا فى الجهرية ويلزمه القول بعدم جواز قرائة شيئى (ح) حتى التسبيح مطلقا ولو بنحو حديث النفس لمنا فاته مع الانصات وهو مم لمخالفته مع ماصرح به فى الاخبار من جواز الذكر والتسبيح كما لا يخفى

الثانى معنى الكراهة على القول بها في الا خفاتيه او الجهرية هوالكراهة المصطلحة فى العبادات المكروهة فيما لابدل لها وقد حققناه فى الاصول بمالامزيدعليه فراجع

الثالث المراد من السماع هو فعلية السماع فى مقابل عدمه مطلقا سواء كان عدمه مستندا الى بعد المأموم عن الامام اووجود المهمة المانعة عن سماع قرائته او صمم فى المأموم ونحوه فالمدار على عدم السماع الفعلى باى وجه كان

الرابع اذا سمع بعض القرائة ولم يسمع بعضها فهل يجوز ان يقرء مطلقا حتى ماسمعه منها او لايجوز مطقلا حتى : مالايسمع منها او يفصل بين ماسمعه فلا يجوز و بين مالا يسمع فيجوز وجوه ،،وجه الاول اعتبار كون المدار على السقوط سماع الجميع على نحو الايجاب الكلي فلولم يسمع كك لايسقط شيئى ووجه **الثانى** كون المدار على جواز القرائة هو عدم سماع الجميع على نحو السلب الكلى فلا يجوز حين يسمع ولو شيأمنها،، ووجه الثالث . كون المدار على السقوط على النحو العام الاصولى فيسقط ماسمع و يجوز قرائة ما لم يسمع ولا يخفى بعد هذه الوجوه كلها فالمسئلة ملتسبة جداً وان كان الوجه الثانى لايخلو عن قرب وعليه فلو سمع من الاول فلا يجوز عليه القرائة بعده و لو لم يسمع من الاول الاول فيجوز له القرائة الى ان يسمع ثم بعد السماع لايجوز عليه القرائة و لو لم يسمع بعد ما سمع و لكن الاحتياط بترك القرائة مطلقا او باتيانها لابقصد الجزئية ممالاينبغى ان يترك

الخامس الامام ضامن لشرائط القرائة مثل ضمانه للقرائة نفسها لظهور كون ضمانه للقرائة ضمانا لها بما يتبعها من الشرائط

و اما شرائط الصلوة حال القرائة كالقيام بناء على ان يكون شرطا للصلوة لا لقرائة فالظاهر وجوب اتيانها على الماموم لعدم مايدل على ضمان الامام عنها نعم لايجب القيام على الماموم من اول قرائة الامام فله ان يجلس الى قبل ركوع الامام لعدم دليل على وجوبه كك ولو فرض قيام الدليل عليه ايضاً لكان محكوماً بمادل على انه لوادرك الامام فى اخر القرائة اوفي الركوع فقدادرك ماقبله

السادس لوقصد الانفراد في حال القنوت مثلا او بعد تمام قرائة الامام لا يجب عليه القرائة ولو انفرد فى اثناء القرائه فلا اشكال فى انه يجب عليه الاتيان بمالم يدرك من قرائة الامام **واما بالقياس** الى ماقرئه ففى وجوب ادعاته عليه وعدمه (وجهان) ، اقربهما العدم . وذلك لكون ما ادركه من قرائته بحكم ادراك كل ماقرئه الامام الى حين انفراده نعم لوكان جالساً حين قرائة الامام وقصد الانفراد قبل قيامه يجب عليه استيناف القرائة لعدم ادراك ركعة الامام حتى يكون فى حكم من ادرك قبله

السابع لوشك فى سماع القرائة فعلى القول بوجوب القرائة حين عدم السماع يدور الامر بين الوجوب والحرمة لعدم اقوائية شيئى من الاحتمالين فيصير من صغريات تلك المسئلة وعلى القول بعدم الوجوب فيكون من باب الدوران بين الحرمة وغير الوجوب ولايخفى حكمه والذى يسهل الخطب هو جواز القرائة فى جميع الصور بقصد القربة المطلقة كما قدمناه

المسئلة الخامسة في حكم القرائة خلف من لا يعتد بقرائته كاهل الخلاف والمشهور بين الاصحاب هو وجوب القرائة التامة عند الامكان والا فيكتفى بما امكن و مع عدم تمكنه اصلا فيكيتفى منها بحديث النفس ومع عدم التمكن من حديث النفس ايضاً فيما اذا سبقه الامام بالركوع فتسقط وما ذكروه من التفصيل هو المنصور و يدل عليه بعد مفروغية جواز الاقتداء بهم فى معرض التقية و عدم وجوب التفصيى فيما اذا امكن جملة من الاخبار

منها ماروا ه فى الكافى في الصحيح عن الحلبى عن الصادق عليه السلام قال اذا صليت خلف امام لاتقتدى به فاقرء خلفه سمعت قرائته ام لم تسمع وهذا يدل على وجوب القرائة خلفهم وعدم الاعتداد بقرائتهم ولوسمع قرائتهم

ومنها صحيح على بن يقطين قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلى خلف من لايقتدي به بصلوته والامام يجهر بالقرائة قال عليه السلام اقرأ لنفسك وان لم تسمع نفسك فلا بأس وهذا يدل عى الاخفات بالقرائة فى الصلوة الجهرية وانه مع عدم التمكن من اسماع نفسه يكتفى بحديث النفس والمراد بالسماع بالنفس هو القرائة بما يتحقق به مصداق

القرائة ولو لم يسمع باذنيه لان العلم بقرائة نفسه حضوري كما تقدم في مبحث القرائة فيكون المراد من حديث النفس تخطر الفاظ القرائة في القلب من غير الاجراء على اللسان

ومنها مافي التهذيب عن احمد بن محمد ابي نصر عن ابي الحسن الرضاء عليه السلام قال قلت له اني ادخل مع هولاء في صلوة المغرب فيعجلوني الى ماان اؤذن واقيم ولاقرء الاالحمد حتى يركع ايجزيني ذلك . قال نعم يجزيك الحمد وحدها

و هذا يدل على جواز الاكتفاء بالحمد وحدها لوسبقه الامام الى الركوع و لم يتمكن من قرائة السورة وهذا الحكم ليس مختصاً في الاتيمام بمن لا يقتدى به بل عام بالنسبة الى من يقتدى به ايضاً كما سيأتي تفصيله

ومنها صحيح ابي بصير قال قلت لابي جعفر عليه السلام من لااقتدى به في الصلوة قال افرغ قبل ان يفرغ فانك في حصار فان فرغ قبلك فاقطع القرائة واركع معه وهذا يدل على جواز الاكتفاء ولو ببعض القرائة

ومنها خبر احمد بن عائذ قال قلت لابي الحسن عليه السلام اني ادخل مع هولاء في صلوة المغرب فيعجلوني الى ماأؤذن واقيم فلا اقرء شيئاً حتى اذا ركعوا واركع معهم ايجزيني ذلك قال نعم .. وخبر زرارة عن الباقر عليه السلام قال لا بأس ان تصلي خلف الناصب ولا تقرء خلفه فيما يجهر فيه فان قرائته تجزيك اذا سمعها ، وهذان الخبران يدلان على سقوط القرائة رأسا المحمولان على صورة عدم التمكن منها و في معنى هذه الاخبار غيرها : ولايخفى انها من حيث المجموع مما يستفاد منها ماعليه المشهور ،، ثم انه يكتفي بما اتى به من الصلوة ولايجب عليه الاعادة او القضاء بعد رفع التقية كما في كل حكم اضطراري ناش عن التقية

الامر الثاني لااشكال في وجوب متابعة الماموم للامام الذي يقتدى به في الجملة وعليه الاجماع ويدل عليه مضافا الى الاجماع البنوي المشهور . انما جعل الامام ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا ،، وفي بعض العبائر بزيادة قوله واذا كبر فكبروا وفي بعض اخرى و اذا قرء فانصتوا لكنه ليس مذكوراً في عبارة الاصحاب : وهذا الخبر وان كان عاميا لكن الاصحاب تلقوه بالقبول فيكون معتبراً معتمداً عندهم يصح التعويل

علیه من غیر اشکال **انما الکلام** فی دلالته والبحث عنها یقع عن امور

الاول الظاهر من قوله ﷺ اذا رکع فارکعوا واذا سجد فاسجدوا هو کون ذکر الرکوع والسجود من باب المثال فیتعدی عنهما الی کل فعل من افعال الصلوة کالقیام ونحوه ویکون ذکر هذین الفعلین من باب ذکر الخاص وارادة العام ، ، وهل یتعدی عن الافعال الی الاقوال باخذ جامع یشمل الافعال والاقوال معا (وجهان) اقواهما العدم وذلك لعدم انس الذهن به وعدم انسباقه الی الفهم فلیس فی الخبر مایدل علی وجوب المتابعة فی الاقوال کوجوبها فی الافعال وهذا فی غیر الاقوال الواجبة مطلقا او الواجبة الغیر المسموعة ظاهر اذ الغیر الواجبة لیست واجباحتی یجب فیها المتابعة و غیر المسموعة من الواجبة لایکون مسموعة لکی یتبع المأموم فیهما **واما فی الواجبة** المسموعة فلایخلو عن شوب الاشکال من جهة احتمال کون ذکر اکوع والسجود کنایة عن کل من الافعال والاقوال فالا حتیاط فیها لاینبغی ان یترك

الثانی لااشکال فی دلالة الخبر علی عدم جواز تقدم المأموم علی الامام فی الافعال و اما وجوب تأخره عنه و عدم جواز المقارنة فلا دلالة فیه ،، و الکلام یقع تارة فی دلالة صدر الخبر اعنی قوله ﷺ انما جعل الامام لیؤتم به ،، و اخری فی قوله ﷺ فاذا رکع فارکعوا و اذا سجد فاسجدوا ،، اما الصدر فلا دلالة فیه علی وجوب المقارنة وذلك لان تبعیة التابع للمتبوع یکون علی قسمین (الاول) ان یکون تابعا له فی کلما یفعله بحیث یکون فعل المتبوع بوجوده العینی محرکا للتابع ومحدثا لارادته فلیس له قصد الی الفعل لولا فعل المتبوع اصلا

الثانی ان یکون فعلا مشترکا بین التابع والمتبوع ولایکون ارادة اصل الفعل من التابع ناشیا عن فعل المتبوع بل التبعیة انما هو فی ربط فعله بفعله لافی اصل صدوره ولازم القسم الاول هو تأخر فعل التابع عن المتبوع بالزمان ضرورة اقتضاء انبعاث ارادته عن فعل المتبوع تأخر فعله عنه کذلك کما لایخفی ولازم القسم الثانی هو عدم لزوم التاخر اذ لایکون ارادة التابع لاصل الفعل ناشیا عن فعل المتبوع فیمکن تقارن ارداتهما للفعل فیقارنا فیه ولایقال باقتضاء التبیعة تاخر التابع عن المتبوع بحسب الزمان وذلك لفاده من حیث ان

اظهر مصاديق التبعية هو تبعية المعلول للعلة وواضح انهما متقارنان بالزمان بل لايعقل تأخر المعلول عن علته بحسب الزمان ،، هذا بالبسة الى الصدر

واما بالسبة الى قوله فاذا ركع فاركعو افقد يقال بان تفريع ركوع المأموم على ركوع الامام مع التعبير عن ركوعه بصيغة الماضى الدال على النسبته التحقيقية يدل على اعتبار تاخر فعل الماموم عن فعل الامام بناء على دلالة صيغة الماضى على الزمان الماضى ولكنه ممنوع بمنع دلالة الفعل على الزمان وانما الماضى موضوع للد لالة علي النسبة التحققية ولكن لازم صدق الاخبار عنها انما هو وقوعها قبل الاخبار بها ولو بآن ما فالدلالة على الزمان الماضى نشات من صدق الاخبار بصيغة الماضى لا انه مدلول للصيغة وعليه فاذا لم يكن الاستعمال فى مقام الاخبار بل كان للانشاء فلا تدل على الزمان اصلا والجمل الشرطية مطلقا منسلخة عن سوقها فى مقام الاخبار مثل اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واذا جائك زيد فاكرمه ونحو هما و لذلك يكون الجزاء والشرط متقارنين بالزمان

والسر فيه هو ماذكرناه من انسلاخ الجملة الشرطية عن الاخبار التى كانت الدلالة على الزمان من لوازم صدقها

هذا تمام الكلام فى الافعال : واما الاقوال فتارة يكون الكلام فى تكبيرة الاحرام واخرى فى غيرها من الاقوال وثالثة فى السلام اما التكبيرة فلاشبهة ولااشكال فى عدم جواز تقدمها على تكبيرة الامام من جهة عدم تحقق صلوة للامام حتى يتحقق الايتمام ،، و هل يصح المقارنة اويشترط تاخرها عن اول تكبيرة الامام او يعتبران تكون بعد الفراغ عن تكبير الامام **وجوه** بل اقوال اقواها الاول

وذلك لعدم الدليل على اعتبار التأخر مطلقا سواء كان عن اول التكبيرة اوعن تمامها وعدم توقف صدق الاقتداء والايتمام علي تاخرها بل التبعية تتحقق ولو مع المقارنة بالزمان واما النبوى المعروف المشتمل على قوله فاذا كبر فكبرو افلايدل على وجوب التأخر وذلك لعدم الاعتماد على تلك النسخة من جهة خلوها نقله الاصحاب عن تلك الفقرة مضافا الى ان حال هذه الشرطية ايضاً كالشرطتن المتقدمتين اعنى قوله عليه السلام

اذاركع فاركعوا واذاسجد فاسجدوا فى عدم الدلالة على اعتبار التأخر بحسب الزمان

واما المروى عن على بن جعفر عليه السلام عن اخيه عليه السلام عن الرجل يصلى جماعة ،، اله ان يكبر قبل الامام قال لا يكبر الامع الامام فان كبر قبله اعاد التكبير الظاهر فى وجوب المقارنه وعدم جواز التاخير كا لتقديم فهو مؤل بارادة نفي التقدم فيكون سوقه لبيان عدم جواز التقدم لالبيان وجوب المقارنة ، ، واما ذيله الدال على اعادة التكبير لووقع قبل تكبير الامام فهو بظاهره غير معمول بـه لعدم بطلان صلوته لووقع كك ،، غاية الامر تكون فرادى لاجماعة اللهم الان يحمل على ما اذا كبر بعنوان الجماعة مقيداً بايقـا عها بحيث لولاها لم يرد الصلوة الفرادى اصلا ،، فحينئذ يصح الحكم ببطلانها و لزوم اعادتها : وبالجملة فالاقوى جواز مقارنة تكبير الماموم مع احرام الامام ،، لكن الاحوط تأخر احرامه عن شروع الامام فى التكبير ولووقع تحريمه فى اثناء تكبيره و احوط منه كون شروع الماموم بعد فراغ الامام عن التحريم واما سائر الاقوال غير التسليم فقه تقدم شطر من الكلام فيها

ومحصله ان النبوى المعروف لا دلالة فيه على عدم جواز تقدم الماموم فيها على الامام وهذا على نسخـة التى لم يذكر فيها قوله صلى الله عليه وآله وسلم و اذا كبر فكبروا) ظـاهر كما تقدم و على تلك النسخة ايضاً كك لما تقدم من عدم اعتمـاد الاصحاب على تلك الفقرة اولا ،، وعدم دلالتها على عدم جواز التقدم فى ماعدي التكبيرة بدعوى كونها من باب ذكر الخاص وارادة العام ثانياً : وذلك لقوة احتمال الخصوصية فى التكبيرة حيث ان قبل التكبيرة الاحرام لا تكون صلوة حتى تنعقد الجماعـة وهذا بخلاف الركوع مثلا حيث يقطع بعدم الفرق بين الدخول فيه وبين الرفع عنه فاذا لم يجز التقدم فى دخوله لم يجز فى الرفع عنه و كـذا الخبر المروى عن ابى سعيـد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قمتم الى الصلوة فاعد لوا صفوفكم واقيموها وسووا الفرج واذا قـال امامكم الله اكبر فقولوا الله اكبر واذا قال سمع الله لمن حمده فقولو اللهم ربنا ولك الحمد فانه لا دلالة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم و اذا قال الله اكبر (الخ) على وجوب تأخر تكبير المأموم عن الامام بالبيان المتقدم مع ان سياقه سياق بيان المستحبات لكون جميع الفقرات

المذكورة فيه منها وهذا يوجب كسر ظهور الامر في الوجوب وان لم تكن قرينة على الاستحباب و بالجملة فليس في البين مايدل على عدم جواز التقدم في الافعال الا ان الاحتياط الافعال الواجبة مما لاينبغي تركه

واما التسليم فقد قيل بعدم جواز التقديم فيه قياسا له بالتحريمة ،، وهو ضعيف جداً لبطلان القياس و عدم ما يدل على المنع من تقديمه مضافا الى مايدل الى جوازه وذلك كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون خلف الامام فيطيل الامام التشهد فقال يسلم من خلفه و يمضي لحاجته ان احب فان ظاهره تقدمه على الامام بالتسليم مع بقاء القدوة لانه نيوى الانفراد ثم ياتي بالتسليم

وصحيح ابي المعزي في الرجل يصلي خلف امام فسلم قبل الامام قال عليه السلام ليس بذلك بأس وهذا ايضاً ظاهر في كون تقدمه مع بقاء القدوة فالمتحصل من هذه المسئلة هو عدم جواز تقدم الماموم علي الا مام في الافعال والتكبيرة من الاقوال و جوازه فيما عدى التحريمة من الاقوال حتى التسليم وجواز المقارنة في جميع ذلك حتى في التحريمة مع مافيها من الاحتياط (والحمدالله)

هذا بالنسبته الى التقدم و التقارن واما بالنسبة الى التأخر فقد يقع الكلام بالنسبة الى التأخر عن الركوع بعد ما ادرك القيام سواء كان اول صلوته كالركعة الاولى اولا ،، واخرى بالنبسة الى ماعدى الركوع اما الركوع فالمستفاد من جملة من الروايات عدم جواز تأخر الماموم عن ركوع الامام بمعنى عدم الحاقه بالركوع حتى يرفع الامام عنه **وذلك** كصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال ان ادرك من الظهر او العصر او العشاء ركعتين وفاتته ركعتان قرء في كل ركعة مما ادرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب وسورة فان لم يدرك السورة تامة اجزئه ام الكتاب

وعن الفقه الرضوي فان سبقك الامام بركعة او ركعتين فاقرء في الركعتين الاولتين الحمد وسورة فان لم يلحق السورة اجزئك الحمد،، و **عن دعائم الاسلام** عن ابي جعفر عليه السلام اذا ادركت الامام وقد صلى ركعتين فاجعل ما ادركت معه اول صلوتك فاقرء لنفسك بفاتحة الكتاب وسورة ان امهلك الامام اوما ادركت ان تقرء و في معنى هذه الاخبار

غيرها ،، ودلالتها واضحة فى الترخيص بترك السورة اذالم يمهله الامام ،، وليس ذلك الامن جهة لزوم ادراك ركوع الامام و لولا لزوم ادراكه لماكان اقتضاء للترخيص فى ترك قرائتها

لا يقال انما الترخيص فى ترك السورة لمكان جواز تركها في صورة الاستعجال فلايدل على وجوب ادراك الركوع

لانه يقال الاستعجال فى المقام يتوقف على وجوب ادراك ركوع الامام والافلا موضوع للاستعجال ضرورة امكان اتمام المامؤم قرائته ثم التحاقه بالامام فى السجود هذا بالنسبته الى التأخر عن الركوع بعد تحقق الايتمام قبله لابان ائتم فى الركوع فان هنا مسئلتين (احديهما) ادراك الركعة بادراك الامام فى الركوع وقد تقدم

وثانيهما عدم جواز التأخر عن الركوع اذا ادرک ماقبل الركوع سواء فى ذلك الركعة الاولى اوغيرها ولاربط لاحدي المسئلتين بالاخرى

واما التأخر بالنسبة الى ماعدى الركوع من بقية الافعال فالاقوي جوازه بمقدار التأخر المتعارف و عدم جوازه بالمقدار الفاحش ، ، وضابط الفاحش هو كونه بمقدار الزائد عن المتعارف اماجوازه بمقدار المتعارف فلعدم مايدل على اعتبار المقارنة مع مادل على جواز التأخير واما عدم جوازه بالزائد عن المتعارف فللنبوى المتقدم اعنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم فاذا ذا ركع فاركعوا و اذا سجد فاسجدوا ، ، حيث انه يدل على وجوب متابعة الماموم الامام فى الركوع والسجود ويلحق بهما بقية الافعال لاجل عدم الفرق بينهما ،، مضافا الى عدم صدق القدوة والايتمام مع التخلف الفاحش كمالايخفى

ومنه يظهر ان الضابط فى المقدار الفاحش هو ما لم يصدق معه الاقتداء عرفاً واماانقسام الفاحش الى مايوجب بطلان القدوة ومالايوجب فهوفاسد ضرورة عدم بطلانها بالتأخر بعدورود الدليل على بقاء القدوة لوزوحم فى الجمعة ففات منه الركعتان حيث وردانه يصبرحتى يأتي الامام بالركعة الثانية فيجعل الماموم سجدة الامام من الثانية سجدة له من الاولى ويأتى بالركعة الثانية بعد اتمام الامام وذلك فيما اذافات من الماموم سجدتي الركعة الاولى والركوع من الركعة الثانية فيدل على ان التأخير

بمثل هذاالمقدارلايوجب بطلان القدوة **ولايقال** ان عدم البطلان فى هذه الصورةانما هولمكان الاضطرار بسبب التزاحم لان الظاهر عدم التفاوت فى الشرطية بين ماكان انتفاء الشرط بالا ختيار اولابالا ختيار غاية الامر عدم ثبوت الاثم فى الثانى

الامر الثالث هل وجوب المتابعة فى موضع وجوبها الذى تبين فى الامر المتقدم نفسى اوشرطى وعلى الثانى فهل هى شرط لاصل الصلوة او للقدوة بالنسبة الي تمام الصلوة اوبالنسبة الى كل جزء من اجزائها **اقوال** ربما يبلغ مع القول بعدم الوجوب الى خمسة اقوال

والاقوى منها هوالقول بالوجوب النفسى وذلك لبطلان ماعداها اما القول بالعدم مطلقا فلماتقدم فى الامر الثانى من وجوبها بالتفصيل المتقدم واماالقول بالشرطية سواء كانت شرطا لاصل الصلوة او للقدوة اما مطلقا او لكل جزء من اجزائها فلما دل على عدم بطلان الصلوة ولا الجماعة بسبب التأخر والتقدم وهو ينفى شرطيتها للصلوة اوللجماعة ، ، اما مادل على انعقاد القدوة فى صورة التأخر فلما تقدم آنفا فى الامر الثانى مما ورد على بقاء القدوة فى صورة التخلف عن الركنين بسبب المزاحمة فى صلوة الجمعة واما مادل على بقائها فى صورة التقدم فلما ورد من ان المتعمد فى التقديم على الامام بالركوع اوالسجود يجب عليه الصبر الى ان يلحقه الامام فلولا صحة صلوته وبقاء القدوة بالقياس الى الصلوة وبالنسبة الي الجزء منهامعالماكان لوجوب الصبر الي ان يلحقه الامام معللابانه لوتابع الامام يلزم زيادة الركن معنى وهذاظاهر

مضافا الى انه لايستفاد من النبوى المتقدم الا الوجوب النفسى **وتقريبه** : ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما جعل الامام اماماليؤتم به ،، يدل على ان غاية المترتبة على جعل الامام هو وجوب متابعته فيكون متابعته من الغايات المترتبة على امامته و من احكامه لامن شرائطه وذلك كالغايات المترتبة على البيعة وعلى العقود مثل وجوب التسليم و نحوه حيث ان وجوب التسليم ليس من شرائط صحة البيع بحيث لولاه لكان البيع فاسداً بل هومن الاحكام المترتبة على البيع وكذا الاحكام المترتبة على البيعة فاذا كانت المتابعة مترتبة علي جعل الامام اماما وصارت غاية له لاتكون من شرائط الجماعة فح

يكون وجوبها نفسيا **هذا مضافا** الى ما في جعلها شرطا للقدوة بالنسبة الى الجزء من الصلوة حيث ان القول به فاسد من جهة عدم كون القدوة ملحوظا بالقياس الى كل جزء جزء مستقلا حتى تبطل في جزء وتبقى في جزء اخر بل هي امر بسيط متعلق بتمام الاجزاء فاذا بطلت بطلت من رأس نظير نية الصلوة فلا يصح القول ببطلانها في جزء وصحتها في جزء اخر ،، مع ان ماتقدم من وجوب الصبر الى التحاق الامام يدل على بقاء القدوة فيما تقدم فيه على الامام كما عرفته (وبالجملة) فالظاهر المستفاد من النبوى و غيره هو الوجوب النفسى

الامر الرابع قد يقال بناء على وجوب المتابعة بالوجوب النفسى ببطلان الصلوة بتركها بناء على ان الامر بالشيء يقتضي النهى عن ضده الخاص ،، واورد عليه بمنع الاقتضاء ولا يخفى مافى هذا القول وتوضيحه ان مورد الضد هو ماذا كان اتيان شيئى موجبا لصرف القدرة عن اتيان الاخر عقلا او بتعجيز مولوى ولا ربط لذلك بالمقام حيث انه لو ترك المتابعة بالتقدم على الامام فى الركوع اوالسجود ليس عدم التمكن من المتابعة من جهة تعجيز فى الاتيان بها بل انما هو من جهة وقوع مايجب فيه المتابعة منه صحيحاً ضرورة عدم شرطية المتابعة للصلوة وبعد الاتيان به صحيحا حصل الامتثال فلا يبقى موقع للاتيان به حتى يحصل به المتابعة **ونظير ذلك** ماذا اتى بالجهر فى موضع الاخفات او بالعكس ،، حيث ان عدم التمكن من الاتيان بما تركه انما هو لاتيان محله صحيحاً فلا موقع معه للتدارك ،، وهذا خارج عن باب الضد وعليه فلو قلنا باقتضاء الامر بالشيء للنهى عن ضده لما كان وجه للقول للبطلان هذا فى صورة ترك المتابعة بالتقدم واما تركها بالتأخر فهو اظهر ،، هذا كله مع ان القول بالبطلان بتعمد ترك المتابعة اجتهاد فى مقابل النص الدال على ان المتعمد بالتقديم يجب عليه الاستمرار الى ان يلحقه الامام كما لا يخفى

الامر الخامس المشهور على التفصيل بين الاخلال بالمتابعة سهوا وعمداً بوجوب تداركها بمتابعة الامام فى الاول ووجوب الاستمرار الى ان يلحقه الامام في الثانى و ذلك لورود روايات دالة على وجوب العود لتحصيل المتابعة فيما اذا ركع اوسجد قبل

الامام اورفع رأسه عن الركوع والسجود قبله **ومادل** على وجوب البقاء بالجمع بينهما بحمل الطائفة الاولى على السهو والثانية على العمد لمافى الطائفة الاولى من القرائن الموجبة للحمل على السهو حيث ان حمل هذه الاخبار على كثرتها على صورة العمد مستبعد جداً لبعد تعمد المأموم فى ترك المتابعة ومافى الثانية ممايوجب حمله على العمد كمافى خبر غياث بن ابراهيم لما فيه من القرنية على ذلك ،، وهو قوله (ولما راى ان ابطاء الامام) حيث انه يدل على ان رفعه من الركوع كان بتخيل ان الامام يرفع عنه بعده بلا امهال الظاهر فى صورة العمد **هذا مع قطع النظر** عن المعارضة : ولو اغمض عن ذلك فلم كان قيام الاجماع الامن شاذ على وجوب المتابعة فى صورة السهو يخرج صورة السهو عن تحت اطلاق الطائفة الثانية فخيتص موردها بملاحظة الاجماع بصورة العمد فتصير اخص من الطائفة الاولى ح فتخصص بها

و بعبارة اوضح النسبة بين الطائفتين و ان كانت بالتباين لكن بملاحظة قيام الاجماع على وجوب الاعادة فى صورة السهو تنقلب النسبة والالزم عدم تحقق المورد للعام المخصص بالاجماع : وهذه قاعدة كلية مطردة فى جميع الابواب حيث ان تخصيص احد العامين موجب لانقلاب النسبة ،، واما حمل الاخبار الدالة على وجوب العود على الاستحباب ،، بقرنية خبر غياث بن ابراهيم الدال على عدم الوجوب : ففاسد لان الحمل على الاستحباب انما يصح فيما لوقام قرينة ظاهرة فى نفى الوجوب وليس لخبر الغياث ظهور فى الجواز لان المنفى فيه عدم العود لاعدم وجوبه حتى يكون قرينة على حمل تلك الطائفة على الاستحباب وكيف كان فما عليه المشهور هو المعول ،، وعليه فهنا فروع

الاول لو كان ترك المتابعة برفع الرأس عن الركوع او السجود قبل الاتيان بالذكر الواجب فان كان مع الالتفات الى عدم الاتيان بالذكر والتعمد فى تركه بطلت صلوته من جهة الاخلال بالذكر وان كان مع نسيان عن الذكر فلا بطلان

الثانى لو ترك الاستمرار على البقاء فى صورة العمد و اعاد الى الركوع والسجود فيما اذا تقدم فى الرفع اوالى الرفع منهما فيما اذا تقدم فى الوضع بطلت صلوته بسبب الزيادة الغير المغتفرة من غير فرق بين ما اذا اخل بالذكر ام لا وهذا واضح

الثالث لوترك الا عادةفي صورة السهولم تبطل الصلوة فيما اذا كان ترك المتابعة سهواً بعد الا تيان بالذكر الواجب قطعا بناء علي كون وجوب المتابعة نفيسا على ماهو المختار و لوكان تركها قبل الا تيان بالذكر ففى البطلان ح من جهة استلزامه ترك الذكر الواجب عليه لانه لواعاد ليأتى بالذكر وعدمه من جهة فوات محل الذكر وجهان اقواهما الاخير

و توضيحه ان السهو عن المتابعة قبل الذكر الواجب تارة يكون مع الاخلال بالذكر عمداً واخرى يكون مع الغفلة عنه فعلى الا ول فتبطل الصلوة من جهة الاخلال بالذكر عمداً وهو مبطل للصلوة وعلي الثانى فلاتبطل الصلوة بتركه ح لكن يبقى الكلام فى وجوب الاتيان بهفى صورة **العود** الى الركوع والسجود من جهة المتابعة وهو مبنى على كون مايأتى به بعنوان المتابعة واجبا شرطيا معدوداً من افعال الصلوة فكان ركعتهذه صارت مركبة من ركوعين مثلا اوكان مايأتى به متصلا بما اتى فكانه هووما قبله ركوع واحد بالقاء التخلل الواقع بينهما فعلى الوجهين يكون الماتى به بعنوان المتابعة فعلا صلوتيا يجب فيه الذكر

ولكن الوجهين كليهما ممنوعان بل المأتي به واجب نفسى ولذالايضر الاخلال بهولوكان عاصياً فح فلادليل على وجوب الذكر فيه ولومع تركه فى ماقبله فح فلا يترتب على ترك الاعادة بطلان اصلاومنه يظهر انه لواعاده للمتابعة لايجب عليه الذكر ولومع تركه فيما اتي قبله كما لايخفى

الرابع قال فى العروة مامحصله انه لوركع سهواً فى حال قرائة الامام ثم ترك المتابعة ولم يعد الى القيام فالاحوط البطلان ولوركع عمداً فترك المتابعة فالاقوى البطلان ،، والفرق بين الصورتين بالاحتياط فى الاول والفتوى بالبطلان فى الثانى مشكل

و ذلك لانه لايخلوالقيام اما ان يكون شرطا للقرائة اويكون واجبامستقلا من افعال الصلوة فى حال القرائة وعلى الاول فامايكون الامام متحملا لقرائة المامو م بمايتبعها من الشرائط اولايكون متحملا لتوابعها فان كان القيام شرطا للقرائة وكان الامام متحملا لها بتوابعها فلا بطلان من جهة ترك العود الي المتابعة في الصورتين

لعدم الاخلال بشيئي من افعال الصلوة وشرائطها في هذه الصورة الا المتابعة التي عرفت انها واجب نفسي وكذا ان كان القيام واجبا مستقلا حيث انه واجب في حال القرائة وبعد سقوط القرائة عن الماموم فلا دليل على وجوب القيام عليه في حال قرائة الامام الا بمقدار تتحقق به الركعة المفروض حصوله قبل الهوي الى الركوع

ولو كان شرطا للقرائة ولم يكن الامام متحملا لتوابعها فتيجه البطلان في الصورتين من غير فرق بين العمد والسهو فالفرق بين الصورتين بالحكم بالبطلان في صورة العمد والاحتياط في صورة السهو لا وجه له ،، وحيث قد تقدم ان الاقوى في باب القيام هو وجوبه في حال القرائة لا شرطيته لها فالاقوى عدم البطلان في الصورتين و ان كان الاقوى مع القول بشرطيته للقرائة ايضاً كذلك كما هو الاقوى من تحمل الامام قرائة الماموم بما يتبعها من الشرائط ،، هذا

ولكن يمكن ان يقال بالتفصيل بين العمد والسهو بالحكم بالبطلان في الاول دون الاخير : فيما اذا هوى الى الركوع في حال قرائة الامام من جهة الاخلال بشرط الركوع عمداً في صورة العمد دون السهو ،، وذلك بناء على مقدمتين

احديهما ان قرائة الامام قرائة الماموم وقد نزلت منزلتها (والثانية) ان محل الركوع انما هو بعد الفراغ عن القرائة وبعد تنزيل قرائة الامام منزلة قرائة الماموم يستنتج ان محل ركوع الماموم انما هو بعد قرائة الامام بحيث لو اتى به قبل فراغ الامام عن القرائة لكان في غير محله ،، ونتيجة ذلك هو بطلان الصلوة في صورة العمد من جهة الاخلال بشرط الركوع ولو عاد الى المتابعة وعدم بطلانها في صورة السهو لعدم البأس في الاخلال السهوي ولو لم يعد الى المتابعة لكون وجوب العود اليها نفسيا كما تقدم ومع عدم الفوت لم يفت منه الا شرط الركوع سهوا وهو كونه بعد القرائة والمفروض عدم وقوع الاخلال به

ولكن الشأن في انتاج المقدمتين المذكورتين شرطية كون ركوع الماموم بعد الفراغ عن قرائة الامام ضرورة ان تنزيل قرائة الامام منزلة قرائة الماموم لا يدل على شرطية تاخير ركوعه عن قرائته فح لا يمكن القطع بالبطلان في صورة العمد بذاك

الوجه وان كان الاحتياط فيه ممالاباس بهواما فى صورة السهو فالانصاف انه لامجال فيه للاحتياط لعدم مايقتضيه

الخامس قدتقدم انه لوهوى الي الركوع اوالسجود قبل الامام سهواً يجب عليه المتابعة بالرفع عماهوى اليه ثم الركوع اوالسجود مع الامام ،، فهل الركوع اوالسجود الصلوتى هوالاول اوالاخير (احتمالان) اقواهما الاول وذلك لان ركوعه الذى وقع منه قبل ركوع الامام ركوع وقع فى محله علِ ماهوالمفروض فيكون ركوعا صلوتيا وليس فى البين مايوجب صرفه عن الركوع الصلوتى لان ماورد ممايدل على وجوب المتابعة لايدل على كون الركوع الصلوتى هوالاول اوالاخير بل انما هودال علي وجوب المتابعة ساكتاعن الدلالة على تعيين الركوع الصلوتى فى الاول اوالاخير (فح) مقتضى جزئيته للصلوة وجوب الذكر فيه لوكان التذكر قبل الاتيان به فيقع التزاحم بين الرفع **عنه لمكان** المتابعة وبين الابقاء بمقدار الذكر لكن التحقيق عدم التزاحم لمكان كون المتابعة الواجبة عرفية ولايضر بها الفصل بمقدار الاقل الواجب منه ولا يتعدى عنه هذافى الركوع الاول اماالركوع الثانى فلايجب فيه الذكر لعدم كونه ركوعا صلوتيا بل انما هوواجب لمكان المتابعة والذكر انمايجب فى الركوع الصلوتى ولاتجب المتابعة فى الذكر لاختصاص وجوبها بالافعال دون الاقوال حسبماتقدم

السادس لااشكال فى وجوب المتابعة فى الافعال المشتركة بين الامام والماموم ومايجب عليهما معامن افعال الصلوة واما المختصة بالامام فهى علي اقسام

منها ماتكون خارجة عن الصلوة كسجدتى السهو اذا اختص سببهما بالامام فهل يجب على الماموم متابعة الامام فيهما (وجهان) اقواهما العدم لاختصاص دليل وجوب المتابعة اعنى النبوى المتقدم (انما جعل الامام اما ماليؤتم به (الخ) بالافعال المشتركة من الصلوة وسجدتى السهومع خروجهماعن افعال الصلوة ليست من المشركة بينهما والمنقول عن الشيخ الطائفة وجوب المتابعة فيهما ايضاً مستدلا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فاذا سجد فاسجدوا ولا يخفى مافيه

ومنها مايكون من افعال الصلوة ولكن يختص بالامام لكون الماموم مسبوقا

مثل التشهد الاول فيما اذادخل الماموم فى الركعة الثانية والظاهر وجوب المتابعة على الماموم فيه فى اصل الجلوس ،، واما كيفية الجلوس : من انه ياتى متجافيا اوعلى النحو المتعارف ففيه كلام ياتى تحقيقه واما فى الاتيان بنفس التشهد فلايجب عليه لاختصاص المتابعة الواجبة بالافعال دون الاقوال (ومنها) مايكون فعله عن الامام فى غير موقعه وصدر عنه سهواً مع كونه مبطلا كما اذا اتى بالركوع الزائد سهواً ولايجب فيه المتابعة بل يصير صلوة الماموم فرادى بسبب بطلان الجماعة ببطلان صلوة الامام

و منها ما يكون صدوره عن الامام غير مبطل لمكان السهو و لكن كان من الماموم مبطلا لمكان العمد به و ذلك كالسجدة الواحدة الزائدة حيث انها لواتى بها الامام سهواً لاتكون مبطلا ولايجوز فيها المتابعة لكون زيادتها العمدية مبطلة مع عدم ثبوت اغتفار مثل هذه الزيادة لعدم الدليل على اغتفاره لانصراف دليل المتابعة الى الافعال المشتركة

ومنها مايكون صدوره عن الامام مستنداً الى السهو ولم يكن زيادته من الماموم مبطلة وذلك كما اذا قام فى الركعة الثالثة للقنوت او جلس بعدها للتشهد سهواً فيجب المتابعة على الماموم فى القيام والجلوس لافى قنوته وتشهده اما فى اصل القيام اوالجلوس فلانه جزء من الصلوة ويجب على الماموم المتابعة فى اجزائها الغير القولى ولوكانت مستيطلة والسهو فى هذه الصورة يوجب استطالة القيام والجلوس و اما عدم وجوبها فى مايأتى به الامام سهوافى حال القيام والجلوس كالقنوت والتشهد فلعدم كونهما من افعال الصلوة بل انما هوشيئي زيدبهاسهواً ودليل المتابعة لايدل على وجوب المتابعة فيما زادعن الافعال المشتركة بينهما

ولكن الانصاف انه لادليل على وجوب المتابعة حتى بالنسبة الى القيام والقعود المختصين بالامام لماعرفت من ظهور النبوى فى وجوبهما فى الافعال المشتركة وعلى هذا فلو بقى المأموم فى السجدة الاخيرة من الثالثة مثلا الى ان يفرغ الامام عما اتي به من التشهد سهواً فلاباس نعم لايجوز عليه القيام للرابعة قبله ولكن لالمكان وجوب المتابعة في التشهد الغير المشترك بل لمكان عدم جواز التقدم عليه فى القيام من جهة وجوب

المتابعة فيه فالمتحصل هوعدم جواز دخول الماموم فى الفعل الذى يقع بعدهذا الفعل المختص بالامام وعدم وجوب الاتيان بما يفعله الامام من الفعل المختص به بل يجوز البقاء على الفعل السابق عنه الي ان يفرغ الامام عما يختص به من غير فرق بين كون الاتيان به عمديا مثل القنوت فى الركعة الثانية اذا كانت ركعة الا ولى للماموم اوسهويا كالتشهد فى الثالثة من الرباعية

(الفصل الثالث)

فى شرائط الامام يشرط فى الامام امور الاول و الثانى الاسلام و الايمان و هذان مما لا اشكال فيهما (الثالث) طهارة المولد على ما عبر به الاصحاب ولا اشكال ولاخلاف على ماقيل فى اعتبار هذا الشرط : فى الجملة انما الكلام فى انه امر وجودى بمعنى ان الشرط هوطهارة المولد فيعتبر احرازه فلايصح الاقتداء مع الشك اوانه امر عدمى بمعنى ان المانع عن الاقتداء به هو كونه ولدالزنا فيكفى فيه عدم العلم بكونه ولدالزناء والظاهر من تعبير الاصحاب بطهارة المولد كونه امراو جودياً والمذكورفى لفظ الخبر هوالتعبير بالامر العدمى حيث عبر فيه ان لايكون ولدالزناء ،، ففى صحيح زرارةعن الباقر عليه السلام قال اميرالمؤمنين عليه السلام لايصلين احدكم خلف المجذوم والابرص والمجنون والمحدودوولدالزناء والاعرابى لايؤم المهاجرين

وخبرابى بصير عن الصادق عليه السلام خمسة لايؤمون الناس وعدمنها ولدالزناء ،، وكذا رواية محمدبن مسلم عن الباقر : وتظهر الثمرة فى لقيط دارالحرب حيث لم يحرزمنه طهارة المولدمع الشك فى كونه ابن زنا والاقوى ماعليه تعبير الاصحاب لظهور هذه الاخبارفى شرطية طهارة المولد كما فهموه فيكون التعبير بالامر العدمي فى قوة اشتراط الامرالوجودي

الرابع العدالة والكلام فيها يقع فى جهات الاولى فى اعتبارها ولاكلام فى اعتبارها عندالاصحاب والمصرح به فى اكثر الاخبار وان لم يكن لفظ العدالة الاان مضمرة سماعة صريح فى اعتبارها مضافا الى ان التعبير بمن تثق بدينه و نحوه كما في باقي

الاخبار ايضاً مساوق مع اشتراط العدالة اذ المراد بالوثوق بديانته احراز صلاحه لامحض كونه اماميا كما يدل عليه عطف كلمة بامانته على دينه في بعض الاخبار منها و بالجملة فالقول بعدم اعتبار العدالة بل الاكتفاء بمجرد الوثوق به ضعيف في الغاية نعم يكون احراز العدالة في باب الجماعة اوسع من احرازها في باب الشهادة حيث تحرز في باب الجماعة بالشهادة الفعلية كاقتداء العدلين به دون سايرماشيترط فيه العدالة حسبماماياتى تحقيقه

الثانية الظاهر اعتبار عدالة الامام عند الماموم فلولم يكن عادلا عند نفسه تصح امامته وتنعقد به الجماعة بالنسبة الى نفسه والى المأمومين اللذين يقتدون به مطلقا سواء فى الجماعة المندوبة او الجماعة الواجبة كالجمعة وسواء كان فى الواجبة ممن يتم به العدد ام لا ،، و ذلك لان الجماعة انما تتحقق بفعل المأموم بايتمامه بالامام و يكون احراز الشرط معتبرا بالنسبة اليه بل يكون نفس احرازه شرطا بحيث اخذ الاحراز على نحو الموضوعية كما يدل عليه عدم الحكم بالبطلان فى صورة التخلف و اذا تحقق الشرط وهو احراز الماموم تنعقد الجماعة حتى بالنسبة الي الامام و يدل عليه ايضاً ان ظاهر ادلة اعتبار ها انما يدل على اعتبار ها عند المأموم مثل قوله عليه السلام لاتصل الاخلف من تثق بدينه .

الثالثة فى معنى العدالة وقد وقع الخلاف فى معناها وعن الشيخ الاكبر الانصارى قده تعديد الاقوال فيها الى ثلثة وهو القول بكونها عبارة عن الملكة الباعثة على اجتناب المعاصى وملازمة التقوى و **القول** بكونها عبارة عن اجتناب المعاصى المنبعث عن الملكة **والقول بكونها** عبارة عن كلا الامرين وعن بعض الاساطين تعديدها الى القولين اذليس القول بكونها عبارة عن كلا الامرين قولا ثالثا والظاهر عدم ترتب ثمرة عملية على جعلها عبارة عن نفس الملكة بعد اعتبار باعثيتها على الاجتناب اوجعلها عبارة عن الاجتناب المنبعث عن الملكة : نعم تترتب الثمرة على القول بكونها عبارة عن الملكة مطلقا ولو لم تكن باعثة اوانها عبارة عن الاجتناب المطلق ولولم يكن منبعثا عن الملكة لكنهما ليس بهما قائل

وعن **جماعة تعديد** الاقوال فيها الى خمسة بزيادة القول بكونها عبارة عن نفس

الاسلام وعدم ظهور الفسق او كونها عبارة عن الحسن الظاهر والظاهر انهما ليساقولين فى معناها وانما يكون فى مقام الكاشف عن معناها فالاولى عقد البحث فيها فى مقامين الاول فى تحقيق معناها والثانى في طريق اثباتها

اما المقام الاول فالاقوى كون العدالة عبارة عن كلا الامرين اعنى الملكة الباعثة والاجتناب المنبعث عنها **وذلك** لصحيح عبدالله بن ابى يعفور الذى هو الاصل فى ذلك

قال قلت لابي عبدالله عليه السلام بماتعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال عليه السلام ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائير التى اوعدالله عليها النارمن شرب الخمر والزنا والربوا وعقوق الوالدين والفرارمن الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ماوراء ذلك من عتراته و عيوبه و يجب عليهم تزكيته واظهار عدالته فى الناس الى اخر الحديث

و قول الراوى بما تعرف عدالة الرجل يمكن ان يكون سئوالا عن حقيقة العدالة على نحو السؤال عن الماء الحقيقية ،، ويمكن ان يكون سئوا لاعن طريق احراز العدالة بعد الفراغ عن معرفة حقيقتها و الظاهر من السئوال و ان كان هو الاخير الا ان الجواب قرينة على كون المراد منه هو الاول و يمكن ان يكون الغرض منه كلا الامرين لتعرض الامام عليه السلام علي طريق اثباتها بعد الفراغ عن بيان ماهيتها فيكون التعرض عن كلا الامرين قرينة على ارادة الامرين معاً وقوله عليه السلام ان تعرفوه بالستر و العفاف اشارة الى الملكة والمراد بالستر هو الستر عن اله تعالى و هو عبارة عن الاستحياء منه تعالى والظاهر ان العفاف عطف تفسيرى له لانه اريدمنه استقامة القوة الشهوية اعنى الحالة المتوسطة بين الخمود و الشره و كيف كان فهما من الصفات النفسانية المعبر عنها بالملكة ،، وقوله عليه السلام وكف البطن والفرج واليد واللسان : اشارة الى الاجتناب عن المعاصى وهذان الامران معا عبارة عن العدالة والضيمرفى قوله ويعرف باجتناب الكبائير التى (الخ) راجع الى كف البطن والفرج الى اخر الاربعة وصار المحصل من مجموع هذا الصدر الى قوله عليه السلام : والدلالة على ذلك هو اعتبار الستر عن

الله تعالى المعبر عنه بالحياء وإجتناب المعاصى وهذا هو الحق ، ولازم ذلك زوال العدالة بالمعصية وان بقيت الملكة الا انها مع بقاء الملكة تعود بالتوبة

وليعلم انه ليس المراد من الملكة هو الملكة المتصلة بافق العصمة الموجبة لعدم انبعاث المتصف بها الى المعصية عن اى داع كان : ضرورة ندرة تحققها الا فى الاوحدى من الناس مع كثرة الابتلاء بالعدول فى العبادات والمعاملات بحيث يقطع من شدة الابتلاء بها بكونها ليست بذاك الضيق بل المراد بها هى الملكة الرادعة عن المعاصى فى مقابل الدواعى العادية ولايضر بها صدور المعاصى الناشية عن الدواعى الخارجة عن العادة لابمعنى بقاء العدالة مع صدورها ضرورة ان صدور المعصية مناف مع العدالة بل بمعنى بقاء الملكة مع صدور ها بحيث تعود العدالة بالتوبة هذا

و قد علم مما تقدم اعتبار الاجتناب عن الكبائر فى حقيقة العدالة : فالكلام يقع فى معنى الكبائر وقد وقع الخلاف فى تحديد ضابطها على اقوال احسنها ماافاده الشيخ الاكبر قده فى رسالة العدالة و محصل ماافاده قده هو ان الكبيرة تتحقق باحد امور خمسة على سبيل منع الخلو (الاول) مانص على كونه من الكباير ،، و لولم يكن مما اوعد عليه بالنار اذ بعد التنصيص بكونه من الكباير لامجال للتشكيك فى عده منهما لانه ماوراء النص شيئ ولايعارضه النص الكونها مما اوعد عليها بالنار اذ النص بتعيين الكبيرة بما اوعد عليه بالنار لايدل على انحصار ها بما اوعد عليه بالنار بل انما يدل على عد ما اوعد عليه بالنار منها

الثانى مانص على انه ماوعد عليه بالنار وذلك لدلالة جملة من الاخبار على كون ماوعد عليه بالنار من الكباير مطلقا ولولم يكن الوعيد عليه فى القران (الثالث) مانص فى الكتاب الكريم على الايعاد به وذلك لدلالة رواية عبدالعظيم عليه السلام على عد جملة من المعاصى التى اوعد الله عليه بالنار منها ودلالة صحيح ابن ابى يعفور المتقدم اذ فيه واجتناب الكباير التي اوعد الله تعالى عليها بالنار (الرابع) اشدية معصيته عما ثبت كونها كبيرة باحدى الوجوه الثلاثة المتقدمة وطريق اثبات اشديتها منها . اما بحكم العقل كاعلام الكفار بما يوجب غلبتهم على المسلمين حيث انه اشد عقلا من الفرار عن الزحف الذى ثبت كونه من

الكبايرواما بحكم النقل كاشدية الفتنةمن القتل بدليل،، الفتنه اكبر من القتل واشدية الغيبة من الزناوالكذبمن شرب الخمر ،؛ بدليل قوله عليه السلام الغيبة اشدمن الزنا والكذب شرمن الخمر

الخامس ان يردالنص بعدم قبول شهادةمرتكبه اوالنهى عن الصلوة خلفه حيث انه يدل بالالتزام على كونه من الكبايرر ، والذى حمله على تعميم الكبيرة بمايثت باحدى الوجوه الخمسة هومايرد من الاشكال فى عدم انضباط ماجعلوه من الضابط من كونهاما اوعد عليها فى الكتاب الكريم بالنار حيث انه لاينطبق على جملةممالااشكال فى كونها من الكبايرر وغير ذلك من الضوابط والاضبط هوماذكره قده كمالايخفي **بقى الكلام** فى الاصرار بالصغايرالتى عدت من الكبايرر والكلام فيها يقع تارة فى انهاهل هى من الكبايرر اوانهايعتبر الاجتناب عنهـا فى العدالة زائداً عن الاجتناب عن الكبايرر

واخرى فى انه بماذايتحقق الاصرار

اماالاول فالحق انه بنفسه من الكبايرر وذلك لقوله عليه السلام لاصغيرة مع الاصرر وقوله عليه السلام الاصرار على الذنب امن من مكر الله تعالي ولايامن مكر الله الاالقوم الخاسرون بضميمة مادل علي ان الامن من مكر الله تعالى من الكبايرر وماوردمن عدالاصرار على الصغاير من الكبايرر: مضافا الى مايأتى فى تحديده ومحققه حيث انه ايضاً يدل على كونه من الكبايرر

اماالثانى ففى تحققه بمرتبن او بثلاث مرات اوبالعزم على اتيانه مرارا ولو لم يتكرر منه اصلا اوبعدم الندم عن اتيانه ولو لـم يعزم على اتيانه وجوه اقواها الاخير وذلك لوجوب الندمعن المعاصى ومنه يظهر كونه من الكبايرر ايضاً والدليل علي كون عدم الندم اصراراً قوله عليه السلام مامن احد يرتكب كبيرة من المعاصى وهو يعلم انه سيعاقب عليهاالاانه ندم على مارتكبو متى ندم كان تائبا مستحقاللشفاعة ومن لم يندم عليهاكان مصراً والمصرلايغفرله **الحديث** فانه اطلق المصر على من ترك الندم على العصيان وقددل على انه غيرمغفور ايضاً فيدل على ان ترك الندم من الكبايرر ولكن يمكن الخدشة فى دلالة الحديث بان ظاهره هوترك الندم عن الكبايرر لامطلق المعاصى ولو كانت صغيرة مضافا الى انه لم يفم دليل علي وجوب التوبةعن الصغايرر بعد كونهامغفوراً بواسطة الاجتناب عن الكبايرر

وان كان ربمايشكل بالاخبار عن العفو الحتمى عن الصغاير باستلزامه الجرئة على الاقدام عليها ،، لكنه مدفوع بمنع حتمية العفو من جهة تعليقه على اجتناب الكبايرو هو غير معلوم : مضافا الى ان وجوب التوبة عقلي لكونها راجعة الى شئون الطاعة و وظائف العبودية التى تستقل العقل بها كحجية القطع اوالي حط الذنب السابق الذى هو حكم عقلى ارشادى لايترتب على مخالفته سوى ترتب اثر الذنب السابق و ليس حكم العقل بوجوبها عقليا كحكم العقل بحسن الصدق وقبح الكذب لكى يكون قابلا لاعمال المولوية : و لكنه يندفع هذا الاخير المنافات بين كون وجوبها عقليا و كون تركها اصراراً لانه لايتوقف في اتصاف تاركها بكونه مصراً على كون وجوبها شرعياً « وبالجملة» فالقول بكون الاصرار عبارة عن ترك الندم عن الصغاير مشكل جدا ،، فالاولى جعل المدار فيه اما تكرر الفعل مع عدم تخلل التوبة بينه او العزم على الصدور ولو لم يتعقبه الفعل لانفس ترك العزم على الترك ولايورد بان العزم الغير المتعقب بالفعل مغفور لعدم المنافات بينه وبين كونه محققا للاصرار

ثم انه ربما اعتبر فى العدالة التحرز عن منافيات المروة والمراد بهاماتدل على خسة فاعلها ودنائة نفسه من فعل بعض المكروهات والمباحات التى لايرتكبها ذوات الانفس الشريفة

وقد اختلفوا فى اعتباره على اقوال ،، من عدم الاعتبار مطلقا على ماهو المنقول عن المشهور بين المتقدمين و اعتبار ها فى الجملة اعم من ان يكون فى المنكشف اوفى الكاشف ،، و اعتباره فى الكاشف دون المنكشف ،، واعتباره فى الكاشف والمنكشف معا وهذا الاخير هوالمنقول عن السيد محمد باقر الاصفهانى قده واستدل له بفقرات من صحيحة ابن ابى يعفور منها قوله عليه السلام ان يعرف بالستر والعفاف بناء على ان يكون المراد منه الستر عن العيوب الشرعية والعرفية

ومنها قوله عليه السلام وكف البطن والفرج (الخ) بناء على ان منافيات المروة غالبا من شهوات الجوارح : و الاستدلال بهاتين الفقرتين ظاهر فى ارادة اعتبار التحرز عنها فى

المنكشف (ومنها) قوله عليه السلام والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لعيوبه بناء على ان يكون المراد منه الستر عما يعد عيبا ،، ولا ريب في ان ماينا في المروة عيب عرفا وهذا الا ستدلال ظاهر في ارادة اعتباره في الكاشف : لكن في الكل نظر ،، لما عرفت من ان الستر والعفاف في الفقرة الاولي راجع الى الستر عن الله تعالى المرادف للخوف و الحياء عنه تعالى ،، وكف الفرج والبطن راجع الى الاجتناب عن المعاصى حيث ان اسم الاشارة في قوله ويعرف ذلك باجتناب الكبائر راجع الى كف البطن و الفرج (الخ) وكذا قوله عليه السلام ان يكون ساتراً لعيوبه حيث انه ايضاً راجع الى الستر عن المعاصى كماسياتى وبالجملة فلادلالة في شيء من هذه الفقرات على مارامه

هذا تمام الكلام في المقام الاول (المقام الثاني) في بيان الكاشف عن العدالة وقد وقع الخلاف في هذا المقام ايضاً فعن الشيخ قده بانه الاسلام وعدم ظهور الفسق وقال وايضاً والاصل في المسلم العدالة حتى يثبت فسقه بل نسب اليه كون حقيقة العدالة عبارة عن الاسلام وعدم ظهور الفسق

وتحقيق الكلام في ذلك انه وردت طائفة من الاخبار ظاهرة الدلالة في الاكتفاء في العدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق ،، وذلك كالخبر المروي عن الصادق عليه السلام وفيه بعد القول بانه لولم تقبل شهادة مقترف الذنوب لما قبلت الاشهادة الانبياء والاوصياء قال عليه السلام فمن لم تر بعينك يرتكب ذنبا او يشهد عليه شاهد ان فهو من اهل العدالة «الخ» وفي معناه غيره والمستفاد من تلك الطائفة هو كون الاصل في المسلم هو العدالة الاان ثبت فسقه فيكون وزان اصالة العدالة وزان اصالة الطهارة لكن تلك الطائفة مطلقات تدل باطلاقها على عدم اعتبار امر زائد عن الاسلام و عدم ظهور الفسق سواء وجدت فيه صفة اخرى ام لا وفي قبالها طائفة اخرى مقيدات تدل على اعتبار شيئ اخر غير الاسلام وعدم ظهور الفسق و ذلك كذيل صحيحة ابن ابى يعفور المتقدمة اعنى قوله عليه السلام : والدلالة على ذلك كله ،، ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ماوراء ذلك من عثراته و عيوبه الى ان قال ،، ويكون منه التعاهد

للصلوات الخمس الي ان قال عليه السلام فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا مارانيا منه الا خيرا الى اخر الحديث حيث انه يدل باعتبار ستر جميع عيوبه و تعاهد الصلوة وعدم مشاهدة قبيلته ومحلته منه الاالخير زائداً عن الاسلام وعدم ظهور الفسق و في معناه غيره ولايخفى ان مقتضى الصناعة وحمل المطلق على المقيد هو الاخذ بتلك الطائفة المقيدة ،، وهذا المعنى المدلول عليه بتلك الطائفة هو المعبر عنه في السنة جماعةمن الفقهاء بالحسن الظاهر الكاشف عن الملكة مع اختلاف منهم في التعبير ولامحيص عنه في الجملة الاانه يقع الكلام في امور

الاول ان الحسن الظاهر اعنى الساترية لجميع العيوب وعدم مشاهدة ماعدى الخير عنه هل هو كاشف تعبدى عن الملكة يجب الاخذ به ولو لم يحصل منه الوثوق بتحققها اوان اعتباره وكاشفيته متوقف على حصول الوثوق والاطمينان منه على تحقق الملكة (وجهان) مقتضى اطلاق تلك الطائفة الثانية انه كاشف تعبدى ولو لم يحصل منه الوثوق بالملكة لكنها مقيدة بطائفة ثالثة دالة على اعتبار الوثاقة مثل خبر على بن راشد لاتصل الاخلف من تثق بدينه وامانته ،، وقوله عليه السلام في محكى الفقه الرضوى لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه و امانته و الا خر من تتقى سيفه و سوطه .

فان قلت مايدل على اعتبار الوثوق في امام الجماعة لايدل على اعتباره في الكاشف عن العدالة لامكان اعتبار الوثوق في الجماعة زائداً عن العدالة فيكون اعتباره لخصوصية في الجماعة **قلت** يمكن دعوى القطع بعدم اضيقية باب الجماعة عن غيرها لو لم يدع اوسعيتها فلا يكون اعتبار الوثوق ناشيا عن خصوصية في الجماعة قطعا

و ماورد من عدم الغرور بكثرة الصلوة والصيام ونحو ذلك ومقتضى الصناعة في هاتين الطائفتين ايضاً هو حمل الطائفة الثانية على الثالثة كماحمل الطائفة الاولى على الثانية ونتيجة ذلك كله كاشفية حسن الظاهر عن العدالة لامطلقا بل فيما اذاحصل منه الوثوق بالملكة

الامر الثاني هل يعتبر في حسن الظاهر الكاشف التحرز عن منافيات المروة امالا

قولان قد يقال باعتباره مستدلاً بذيل صحيحة ابن ابى بعفور اعنى قوله ساتراً لجميع عيوبه فان ساترية العيوب بالاجتناب عن منافيات المروة ثم من اعتباره فى الكاشف يستكشف بطريق الان اعتباره فى المنكشف اذلولا اعتباره فى اصل العدالة لم يكن وجه فى اعتباره فى الكاشف عنها وهذا الاستدلال منقول عن السيد محمد باقر الاصفهانى قدس سره وعورض بان الظاهر من الستر والعفاف فى صدر الرواية كما تقدم هو الستر عن الله تعالى فيدل الصدر على عدم اعتبار التحرز عن منافيات المروة فى العدالة وعدم اعتباره فى المنكشف كاشف لمى عن عدم اعتباره في الكاشف اذلو كان معتبراً فى الكاشف لكان معتبرا فى المنكشف ايضاً

قال الاستاد دامت افاداته والانصاف تمامية الاستدلال الانّى على اعتبار المروة ولا يرد المعارضة عليه بطريق اللم ،، و ذلك لان اعتبار الستر لجميع العيوب ظاهر فى اعتبار التحرز عن منافيات المروة واعتبار التحرز عنها انما هو باعتبار كشف ارتكابها عن فقدان الملكة اذ مع تحقق الملكة كانت رادعة عن ارتكابها

اقول لم يظهر لى المراد بما ينا فى المروة فان اريد منه ما يعد عيبا عند العرف كتقبيل الزوجة عند المحارم مثلا ولو كان مباحا او مكروها فلا دليل على اعتبار التحرز عنه لا فى الكاشف ولا فى المنكشف اما فى المنكشف فظاهر واما فى الكاشف فلان ارتكاب مثله لا يدل على انه ليس بمستحيئى عن الله تعالى الذى كان هو الملاك فى العدالة و ان كان المراد بها ما يكون التحرز عنه ناشيئا عن ملكة الاستحياء عن الله تعالى فهو منحصر بالمعاصى فليس امرا اخر معتبرا فى مهية العدالة اصلا

و بالجملة فالاقوى عدم اعتبار التحرز عما يعد من منافيات المروة مالم يرجع الى المعصية

ثم ان فى تحديد الحسن الظاهر اشكالا من حيث اختلاف الاخبار فى تحديده من حيث السعة والضيق لكن لما كانت النسبة بين تلك الاخبار بعضها مع بعض بالاطلاق والتقييد فيحمل مطلقاتها على مقيداتها و يؤخذ بالمحصل من حمل كل او سع الى الاضيق منه حتى ينتهى الى ما لا مقيد له ولا يبعد ان يكون الجامع لحسن الظاهر هو ان

يكون الشخص بحيث يظهر من المراودة معه في معاملاته ومعاشراته ان له لجام الهى فى افعاله وحركاته وسكناته ورادع ربانى موجب لصرفه عن الاقتحام فيما يقتضيه شهواته بحسب العادة وان كان ينبعث عن اقتضاء الشهوة نادرا فيما اذا كانت باعثية الشهوة خارجة عن العادة وهذا المعنى فى حسن الظاهر حسن ينبغى الاخذ به فيكون المتحصل من جميع ماذكرناه فى جهة العدالة ثبوتا هو كونها عبارة عن الملكة النفسانية الرادعة عن المعاصى وفعلية الاجتناب عنها

و فى مرحلة الاثبات يكون الكاشف عنها هو الحسن الظاهر الدال على كونه ملجماً باللجام الالهى فاتضح معنى العدالة بحمدالله رزقنا الله تعالى العدالة في افعالنا و الاستقامة فى اراد اتنا وافكارنا ورزقنا الهداية الى الطريق المستقيم صراط اوليائه الهادين آمين

خاتمة تشتمل على مباحث « الاول » لاشكال فى اثبات العدالة بالشهادة القولية في جميع الابواب التى تعتبر فيها العدالة كالجماعة والطلاق و نحوهما ولاشكال ايضاً فى اثبات الوثوق الذى يصح الاعتماد عليه بالشهادة الفعلية فى باب الجماعة كما اذا راى عادلين اقتديا برجل فانه شهادة بفعلهما على عدالته و هل تثبت العدالة بالشهادة الفعلية فى غير باب الجماعة بان تثبت عدالة الشاهد عند القاضى باقتداء عدلين به املا «وجهان» بل قولان اقواهما الاخير و ذلك لعدم الدليل على اعتبار الشهادة الفعلية حيث لا يمكن ادراجها فى باب الشهادة ولا فى باب الاخبار اما فى باب الشهادة فظاهر حيث ان الفعل لا يكون شهادة واما فى باب الاخبار فلا نصراف ادلة حجية الخبر الى القولى منه فلا يشمل الفعلى

واما حجية قول الرجالى فليس من باب ادراجه فى الخبر الواحد بل انما هو من باب الظن الاجتهادى حيث ان تعديلاتهم توجب الوثوق بصدور روايته ودليل حجية الخبر يدل على حجية الموثوق صدوره :نعم يحصل الاطمينان والوثوق بسبب الشهادة الفعلية لكن الكلام فى حجيته فى غير باب الجماعة من الابواب التى تعتبر فيها العدالة وان لم تكن حجيته فيها ايضاً بكل البعيد

(المبحث الثالي)

في التوبة وفيها جهات من الكلام **الاولى** لااشكال في انها واجب عقلي بحكم العقل بحسنها وانما الكلام في ان حكمه هذا هل هو حكم عقلي ارشادي لايستتبع حكما مولويا شرعيا بحكم الملازمة او انه حكم عقلي مستقل مستتبع لحكم شرعي والتحقيق هو الاول ،، وبيان ذلك يتوقف علي ذكر الضابط بين الحكمين العقليين ، ، فنقول كلما كان حكم العقل في ناحية مبادى الاحكام وملاكاته فيكون هذا مستتبعا لحكم شرعي مولوي بحكم الملازمة وكلما يكون حكمه في ناحية معلولات الاحكام ومايترتب عليها فحكمه هذا لايعقل ان يستتبع حكما شرعيا وذلك لاستحالة ترتب الحكم الشرعي على ماهو معلول للحكم الشرعي لان حكمه هذا لو استتبع حكما مولويا لكان لذاك الحكم ايضاً معلول يحكم العقل به فيكون مستتبعاً لحكم شرعي اخر وهكذا فيتسلسل

اذا تحقق ذلك فنقول ملاك حكم العقل بوجوب التوبة منحصر باحد امرين على سبيل منع الخلو (احدهما) حسن رجوع العبد الى مولاه و خروجه عن الاباق و ملازمته لوظائف العبودية وواضح ان هذا الملاك راجع الى شؤن الطاعة ولايعقل استتباعه لحكم مولوي (وثانيهما) تخليص العبد عن لوازم العصيان وفراره عن العقوبة المترتبة عليه بسبب العصيان وهذا الملاك ايضاً في مراتب معلولات الاحكام كما هو اوضح من ان يخفى ،، وليس لوجوب التوبة ملاك اخر غير هما فليس وجوبها الا ارشاديا محضا

الثانية لافرق في حكم العقل بوجوب التوبة عن المعاصي بين كون المعصية كبيرة او صغيرة وذلك لان المعصية الصغيرة ايضاً خروج عن وظائف العبودية والعقل مستقل بحسن الرجوع عنها وتوهم عدم وجوبها فيها لاجل كونها معفورة عند اجتناب الكبائر فلا عقوبة عليها حتى يحكم العقل بالتخلص عنها بالتوبة مدفوع (اولا) بان الصغيرة ولو كانت مغفورة عند اجتناب الكباير لكن الاطمينان بالاجتناب عن الكبايز لايتحصل الا للمعصومين فالاطمينان بالتخلص عن عقوبة الصغاير المتوقف على الاطمينان بالاجتناب عن الكباير غير حاصل (فح) مع عدم الامن عن العقوبة يحكم العقل بالتحرز عنها بطريق التخلص عنها هو التوبة

وثانيا انه لو سلم عدم تحقق الملاك الثاني لكن الملاك الاول اعنى حسن رجوع العبد آلابق الى مولاه وخروجه عن الاباق كاف فى حكم العقل بوجوبها لما قلنا من ان الملاكين ملاك للحكم بوجوبها على سبيل منع الخلو

الجهته الثالثة اعلم ان حقيقة التوبة تحتاج الى ندم بالنسبة الى ماصدر عنه من المعاصى فيما مضى وعزم فى تركها فى المستقبل وهذان الامران ركنان فى التوبة وهل هى مركبة عن مجموع الامرين اوانها عبارة عن الندم المترتب عليه العزم او انها العزم المترتب على الندم ففيه احتمالات لم يتعرض الاستاد لتحقيقه وقد حققناه فى غير هذا المقام الا انه ربما يرد الاشكال بان ترك جميع المعاصى لايتحقق الا عن المعصوم فهو عن غيره غير مقدور والعزم على غير المقدور غير مقدر

والجواب عنه بان المعتبر فى تحقق التوبة هو العزم على مايقدر على تركه من المعاصى و هذا العزم بمكان من الامكان من غير اشكال و اما غير المقدور منها فيمكن العزم على تركها جملة على تقدير التمكن من تركها بان كان بانيا وعازما على ترك كلما يقدر على تركها

الجهة الرابعة قيل تتحقق العدالة بنفس التوبة وقد نسب الى جماعة والحق ان يقال اذا كان قبل المعصية متصفا بالملكة و لم يكن صدور المعصية موجبا لزوالها فبالتوبة عن المعصية (ح) تتحقق العدالة لكونها كماعرفت عبارة عن الملكة والاجتناب والمفروض و جود الملكة وتحقق الاجتناب ايضاً بالتوبة وان لم تكن الملكة محققة قبل صدور المعصية او كانت ولكنها زالت بالمعصية فبالعود الى الطاعة لاتتحقق العدالة لان التوبة (ح) محققة للاجتناب عن المعصية واما الملكة فبعد غير متحققة هذا تمام الكلام فى العدالة

الشرط الخامس

من شرائط الامام ان لا يكون قاعداً لقائم و الاصل فى ذلك بعد نقل عدم الخلاف فيه بل الاجماع عليه مرسلة الصدوق عن الباقر عليه السلام قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلى باصحابه جالساً فلما فرغ قال لا يئومن احد كم بعدى جالساً

و **قال** قده قال الصادق عليه السلام كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم وقع عن فرسه فشج شقه الايمن فصلى بهم جالساً فى غرفة ام ابراهيم ،، وما رواه الشيخ عن السكونى عن الصادق عليه السلام عن ابيه عن امير المئومنين عليه السلام قال امير المئومنين لا يؤمن المقيد المطلقين ولا صاحب الفالج الاصحاء ودلالة هذه الاخبار على المنع واضحة لما تقدم مرارا من ظهور الامر والنهى فى المركبات فى الشرطية والمانعية ،، وضعف سند الاخير و ارسال الاولين ،، منجبر بعمل الطائفة بل عرفت نقل عدم الخلاف فيه ،، بل الاجماع عليه فلا ينبغى الارتياب فيه اصلا.

انما الكلام فى تخصيص الشرطية بمورد النص اعنى اشتراط قيام الامام عند قيام الماموم او التعميم بالنسبة الى كل ناقص و كامل فلا يصح امامة الناقص للكامل كالمضطجع للقاعد فمقتضى الجمود على النص هو الاول والظاهر عن جماعة هو التعميم وذلك بدعوى تنقيح المناط ولم يعلم له وجه

و **ينبغى تفصيل** الكلام فى مقامات (الاول) في افعال الصلوة سواء كانت من الاركان اوغيرها والظاهر فيها صحة دعوى تنقيح المناط والحكم بعدم جواز أيتمام الكامل فيها بالناقص (الثانى) في القرائة وفيها تفصيل لانه اما يكون المأموم متساويا مع الامام فيما يكون الامام ناقصا كما اذا كانا معاغير متمكن من تأدية الصاد مثلا او يكون الماموم متمكنا من تأدية ما لا يتمكن الامام من تأديته سواء كان متمكنا من تأدية ساير الحروف ايضاً او كان ناقصا فيما لا يكون الامام ناقصا فعلى **الاول** فالظاهر عدم البأس بايتمام الماموم الناقص بمثله

وعلى الثانى فالاقوى عدم صحة الايتمام مطلقا سواء كان متمكنا بقول مطلق او كان عاجزاً فيما يقدر فيه الامام و سواء كان عدم تمكن الامام لقصور في خلقته مثل غير المتمكن من التنطق بالشين مثلا و كالفافاء و نحوه او كان لضيق الوقت عن التعلم مع التاخير فى تعلمه

و الدليل على عدم الجواز مطلقا هو النهى عن امامة الامي للقارى و كون الامام متحملا لقرائة الماموم الموجب لكون قرائته قرائته ،، واما ماورد من اكتفاء النبى صلى الله عليه وآله وسلم باذان بلال و كون سينه شيناعنده فهو غير مناف لما ذهبنا اليه لانه لم يعلم كون الاكتفاء فى اذان الصلوة اوفى الاعلام . وعلى فرض كونه في اذان الصلوة فهو خارج عما نحن فيه من جهة كون الكلام فيما يتحمله الامام من القرائة لامثل الاذان الخارج عن الصلوة هذا بالنسبة الى القرائة . و فى صحة صلوته منفردا مع التمكن من الايتمام (قولان) تقدم المختار منهما فى مبحث القرائة

الثالث فى الشرائط الداخلية كالستر و نحوه فعن الشيخ الاكبر المحقق الانصارى قده اعتبار عدم نقصان الامام عن الماموم فيها مستدلا بتنقيح مناط الحكم بعدم امامة القاعد للقائم وعن بعض بالاجماع و كلاهما ممنوعان لكون المقام بتخريج المناط اشبه من تنقيحه وعدم كون المسئلة اجماعية لنقل الخلاف عن شيخ الطائفة فيها

ولكن الاحوط عدم الايتمام لان الظاهر ذهاب المشهور الى اعتبار عدمه حيث لم يسند الخلاف عند نقله الاالى الشيخ قده الظاهر منه عدم الخلاف عن غيره

الرابع فى الشرائط الخارجية كالوضوء فالظاهر عدم الاشكال فى جواز اقتداء الكامل بالناقص فيها اصلا و ان كان الظاهر عن بعض الفتاوى هو كراهة اقتداء المتطهر بالطهارة المائية بالمتطهر بالطهارة الترابية و لابأس بالقول بالكراهة فيها لاجل ادلة التسامح

ثم انه قد بقى بعض مسائل مهمة من الجماعة وهي امور **الاول** هل يجوز قصد الانفراد فى اثناء الصلوة املا (قولان) اقواهما الاول

وذلك لكون جوازه مطابقا مع القاعدة وعدم ورود مايدل على المنع وورود

مـا يمـكن الاستدلال به على الجوـز اما كون الجواز مطابقا مع القاعدة فتوضيحـه يتوقف على بيان امرين

الاول ان الظاهر من ادلة الجماعة ،، هو كون الجماعة باعتبار كل جزء جزء بمعنى تحقق الجماعـة بين ابعاض صلوتي المامـوم و الامـام لا بـاعتبار المجموع و يدل علـى ما ذكرنا جواز دخول الماموم المسبوق في الجماعة حيث ان الجماعة ح لا تتحقق الا في الابعاض

الثاني ان الجماعة لاتكون منوعة بحيث تصير صلوة الجماعة نوعا والفرادى نوعا أخر كالجمعة والظهر بل الظاهر كونها كيفية طارية على الصلوة مثل المسجدية ونحوها حيث انه ليست الصلوة في المسجد نوعاً وفي غير المسجد نوعاً

اذا تمهد ذلك فنقول مقتضى الامرين جواز الابقاء على كيفية الجماعة في بعض الصلوة والعدول عنها الى كيفية اخرى وهي الفرادى في بعض اخر منها الا ان يدل دليل على المنع ،، واما مع منع الامرين او احدهما فمقتضى القاعدة هو المنع اذ بناء على منع الامر الاول لا تقع الجماعة في الابعاض ،، وبناء على منع الثاني لايجوز العدول من نوع الى نوع اخر الامع الدليل كما تقدم في مباحث النية

اما ما يدل على جواز الانفراد فهو صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون خلف الامام فيطيل الامام التشهد فقال يسلم من خلفه ويمضي في حاجته ان احب فانه يدل على جواز الانفراد في حال تشهد الامام **فان قلت** لادلالة فيه على ذلك بل انما يدل على جواز تقديم السلام وهو اعم من قصد الانفراد بل الظاهر منه تقديم السلام مع بقاء القدوة فيخرج بالسلام عن الجماعة لانه يقصد الانفراد ويأتي بالتسليم بعده

قلت كل فعل يأتي به فاعله مع القصد به اذا كان مما يتحقق به عنوان فالظاهر ترتبه عليه وذلك كالاجازة في باب الفضولي وكالرجوع في باب الهبة والطلاق وكالاعطاء في باب المعاطات حيث ان نفس الفعل مع قصد صدوره وكونه بارادة من الفاعل اجازة او رجوع ومعاطات ،، وفيما نحن فيه ايضاً كذلك حيث ان نفس الاتيان بالسلام متقدما على الامام انفراد فالترخيص في التقدم بالتسليم ترخيص في الانفراد

ثم ان ماذكر ناه من جواز قصد الانفراد في الاثناء هو المشهور بين الاصحاب ،، ولافرق في ذلك بين ماذا بدء له قصد الانفراد في الاثناء او كان قاصداً لان ينفرد في الاثناء من اول الصلوة ،، او كان من اول الامر ناويا للقدوة في بعض الصلوة بان قصد الجماعة في الاولين بحيث ينتهي جماعته بانتهاء الاولين بلاحاجة الى قصد الانفراد على اشكال في الاخير بل لايبعد المنع عنه لبعده عن الطريقة المألوفة كمالا يخفي

الامر الثاني هل يجوز الدخول في الجماعة في اثناء الصلوة كما اذا اتى بالركعتين مثلا فرادى ثم يبدو له اتمامها بالجماعة (قولان) اقواهما الاول ، و ذلك لمادل على جواز استنابة الاجنبي الخارج عن الجماعة عن الامام اذا طرء على الامام عذر من الاتمام واتمام المأمومين بقية صلوتهم معه وهو لايتم الا بالايتمام في الاثناء وذلك لزوال جماعتهم الاولى بطرو العذر على الامام وصيرورتهم فرادى فيكون اتمام صلوتهم بالاجنبي عوداً الى الجماعة في الاثناء

وذلك مثل مارواه في الفقيه عن جميل بن دراج في الصحيح عن الصادق عليه السلام في رجل ام قوما على غير وضوء فانصرف فقدم رجلا ولم يدر المقدم ماصلى الامام قبله قال يذكره من خلفه

فان الظاهر من قوله فقدم رجلا ولم يدر المقدم (الخ) كون الرجل المقدم هو الخارج عن المأمومين والالم يكن لعدم درايته بما صلى الامام قبله معنى كمالا يخفى ، ومارواه في الكافي والتهذيب عن زرارة قال سئلت احدهما عن امام امقوما فذكر انه لم يكن على وضوء فانصرف واخذ بيد رجل وادخله وقدمه ولم يعلم الذى قدمه ما صلى القوم قال يصلي بهم فان اخطاء سبح القوم به وبنى على صلوة الذى كان قبله ،، وهذا الخبر اظهر من الاول : بل هو كالصريح في استنابة الاجنبي كما لايخفي بالتأمل في قوله وادخله وقدمه وقوله ولم يعلم الذى قدمه ماصلى القوم حيث ان التعبير بادخاله وانه لايعلم ما صلى القوم الجامع بين الامام والماموم صريح او كالصريح في كونه خارجا عنهم كما لا يخفى وانما استدللنا باستنابة الاجنبي مع امكان الاستدلال باستنابة بعض المأمومين حيث ان صلوة جميعهم بسبب طرو العذر على الامام تصير فرادى واتمام بعضهم بالجماعة بواحد منهم عدول عن الفرادى الى الجماعة في الاثناء

وذلك لامكان منع دلالة استنابة المأموم على جواز الاقتداء في الاثناء · بدعوى كون المأموم النائب لمكان مشاركته مع الاخرين من الابتداء صارت الجماعة معه كانه كانت من الابتداء فلايدل على المدعى هذا

ولكن الاحوط ترك الجماعة في الاثناء لعدم العمل بالروايتين لاشتمالهما على اتمام الخارج مما قطع منه الامام كماهو الظاهر من ذيل الثانية منهما و هو قوله عليه السلام و بنى على صلوته الذي كان قبله وهذا غريب مع كون الجماعة توقيفية ولم يثبت مشروعية انعقادها من الاثناء مضافاً الى ذهاب المشهور الى عدم جوازها بل لايخلو القول بعدم جوازها ح عن قوة كما تقدم في الامر الرابع من الامور المذكورة في طي البحث عن شرائط الجماعة

الامر الثالث في ان الامام الراتب في مسجد اولى به و المراد بأولويته هو عدم امامة غيره معه لكونها خلاف الانتظام وموجباً للوحشة فهي سياسة ادبية لاراجعة الى فضيلة ذاتية وليس اؤلوية صاحب المسجد عن غيره عن نحو الاطلاق اذلا بأس بامامة غيره في غير وقت امامته ولافي وقته في غير مكان امامته بل في قطعة اخري من ذاك المسجد بحيث لايزاحم مع الراتب ولافي مكانه اذا كان الغير سبق في ذاك المكان منه في هذا اليوم وامامته في الايام الماضية لايوجب احقيته بالامامة في هذا اليوم اذا كان مسبوقا بغيره في هذا اليوم اذ الوقف لمن سبق نعم للغير ان لايسبقه بنحو الأولوية فمورد الاولوية هو عدم سبق غير الراتب عليه في وقت امامته لكن مع سبقه لا بأس بصلوته في ذاك الوقت ولا للراتب منعه فظهر انحصار مورد الأولوية بعدم سبق غير الراتب عليه لا أؤلويته بمعنى عدم صحة انعقاد الجماعة في مسجده مطلقا ولو في غير وقت امامته او في غير مكانه فما اشتهر بين الناس من منع الامام الراتب عن امامة غيره مطلقا ليس له اساس

الامر الرابع لااشكال في استحباب اعادة الجماعة لمن يحضرها **و انما الكلام في** تنقيح امور (الاول) لابأس في اعادة المنفرد مطلقا سواء صار اماما او مأموما وهذا هو القدر المتيقن من استحباب الاعادة

الثانی فی اعادة الماموم اماما بان صار بعض الماهومین اماما لمن یحضر بعده و هذا ایضاً لا بأس به وذلك لماروی من ان معاذاً کان یصلی مع النبی صلی الله علیه و آله وسلم ثم یرجع فیصلی بقوم حیث انه یدل علی استحباب اعادة الماموم اماما ،، و کذا ماروی عن غوالی اللیالی انه صلی الله علیه و آله وسلم قال لاصحابه الذین صلوا معه الارجل یتصدق علی هذا فیصلی معه مشیراً الی من دخل المسجد ولم یصل

اقول هکذا افید ولکن الظاهر دلالة هذا الخبر علی جواز اعادة المأموم مأموما لا اماما لما هو الظاهر من قوله صلی الله علیه و آله وسلم فیصلی معه فان المناسب للامامیة هو التعبیر بکلمة به کما فی خبر معاذ لا کلمة معه فانه مناسب للمأمومیة کما فی صدر هذا الخبر اعنی قوله لاصحابه اللذین صلوا معه و الاستدلال به بلفظ التصدق فانه یدل علی ان الصلوة مع شخص لتحصیل الجماعة صدقة علیه سواء کان اماما او مأموما مناف لما رامه الاستاد من المنع عن جواز اعادة الماموم ماموماً قال لاجل عدم الدلیل علیه و الاحوط عندی عدم جواز اعادة الماموم مطلقا اماما ومأموما لعدم دلیل من روایات الخاصته علی جوازها و کون الروایتین عامیتین غیر معمول بهما

الثالث فی اعادة الامام اماماً قال شیخنا الاستاد دامت افاداته و الاقوی جوازها وذلك لعموم صحیح ابن بزیع قال کتبت الی ابی الحسن علیه السلام انی احضر المساجد مع جیرانی وغیرهم فیامروننی بالصلوة بهم وقد صلیت قبل ان آتیهم فربما صلی خلفی من یقتدی بصلوتی والمستضعف والجاهل فاکره ان اتقدم وقد صلیت لحال من یصلی بصلوتی ممن سمیت لك فمرنی فی ذلك بامرك انتهی الیه واعمل به انشاالله تعالی فکتب علیه السلام صل بهم

فان اطلاق قوله وقد صلیت قبل ان آتیهم یشمل ما اذا کان صلی جماعة اماما (خصوصاً بقرینة جلالته وانه لو صلی یصلی خلفه او صلی منفرداً (هکذا افید) و لکن یمکن الاستظهار من الخبر فی کون صلوته کانت فرادی حیث لو کانت جماعة کانت فی فی المسجد لبعد اقامة الجماعة فی غیر المسجد مع تمکنه من احضار مساجد جیرانه من غیر تقیة

و بالجملة فالتعویل علی مثل هذا الاطلاق مشکل جداً ولکن فی روایة زرارة

مابظاهر جوازاعادة الامام اماما وفيها قال وقال رجل للصادق عليه السلام اصلى في اهلى ثم اخرج الى المسجد فيقد مونى فقال عليه السلام تقدم لاعليك وصل بهم : فان الظاهر من قوله اصلى في اهلى هو كون صلوته معهم اماما

الرابع اعادة الامام مأموما والاقوى عدم جوازها لعدم مايدل على الجواز و هذاظاهر فظهر ان المتقين من الجواز هواعادة المنفرد اماما ومأموماواعادة الامام اماما

و كيف كان فهل تجوز الاعادة فيما ثبت جوازها مرارا او يقتصر على مرة واحدة (و جهان) اقواهما الثانى لعدم الدليل على اكثر من مرة مع كون العبادة تتوقف مشروعيتهاعلى الدليل.

الامر الخامس لواحرز المأموم صحة صلوة الامام وشرائط امامته فصلى معه ثم تبين الخطاء فيما احرز بان تبين بطلان صلوة الامام امالفقد شرط ركنى او غيره اوترك ركن مطلقا اوترك جزء غير ركنى عمداً اولوجود مانع اوتبين عدم واجديته لشرائط الامامة امامن جهة فسق اوكفر ونحوهما فهل تصح صلوة الماموم ام يجب عليه الاعادة «وجهان» اقواهما الاول امابالنسبة الى تبين فسق الامام اوكفره اوعدم طهارته فللنص و امافى غيره فبتنقيح المناط حيث انه لوصحت صلوة الماموم عند تبين كفر الامام فصحتهاعند تبين خلل فى الركن وغيره اولى وهذا لااشكال فيه

انما الكلام فى ان صحة صلوة الامام بحسب معتقده هل هى شرط فى صحة صلوة المأموم بحيث لابدله من احراز صحة صلوة الامام بحسب اعتقاده او ان الشرط صحة صلوته بحسب اعتقاد الماموم ففيه « وجهان » وتظهر الثمرة فيما اذا اعتقد الامام صحة صلوته دون المأموم فعلى الاول فيجوز للماموم الاقتداء به دون الثانى ويتفرع على ذلك فروع كثيرة مثل جواز اقتداء واجدى المنى فى الثوب المشترك احد هما بالاخر بناءً على الاول دون الاخير وذلك لصحة صلوة كل واحد منهما عند نفسه فتكون صلوة الامام منهما صحيحة عنده لاحراز صحتها بالاصل وهذا بخلاف الماموم منهما لحصول العلم الاجمالى له ببطلان احدى الصلوتين اماصلوة نفسه اوصلوة امامه فالاصلان متعارضان عنده ومثل جواز صيرورتهما معامن عدد الجمعة ونظائره

والذى جرت عليه السيرة على حسب ما افاده الاستاد دام بقائه هو اعتبار ماهو الصحيح عند الامام لكن تتميم هذا بالدليل مشكل وعليه فالاحوط ترك الاقتداء بمن يعتقد صحة صلوته مع عدم احراز صحة صلوته عند الماموم ولو اعتقد الماموم بطلان صلوة الامام مع اعتقاد الامام صحتها من جهة اختلافهما فى الحكم اجتهاداً او تقليداً ففى صحة الاقتداء به ح وعدمها «وجهان» اقواهما ا لعدم ودلك لما تقرر فى محله من ان الاصل عدم الاجزاء والقدر الثابت مما يترتب على اجتهاد الامام مثلا هو الصحة بمعنى عدم وجوب الاعادة او القضاء عليه بعد تبين الخلاف لا ان صلوته هذه التى يفعلها صلوة واقعية فى حقه حسب ما ادى اليه ظنه واجتهاده او ظن مجتهده .

ولازم ذلك احتياج الاكتفاء بصلوته واتيان وظائف المأمومية من ترك القرائة الى الدليل نعم لو كان الاصل عندنا هو الاجزاء وكنا قائلين بمقالة صاحبى الحاشية والفصول من انقلاب الواقع الى مؤديات الطرق لكان للقول بالاكتفاء وجه ،، لكن القول بالانقلاب مستلزم المتصويب جسما فصل فى محله فى باب الاجزاء هذا ،، ولو دخل الماموم مع الامام الى ان اتى الامام بخلاف مايعتقده المأموم وانفرد المأموم فى موضع الاختلاف ففى صحة صلوته ح وعدمها «وجهان» اقواهما العدم كما اذا اعتقد الامام عدم وجوب السورة على خلاف من اعتقاد المأموم فائتم به المأموم الى ان فرغ عن الفاتحة ثم قصد الانفراد ووجه عدم صحته هو بناء الامام على عدم قرائته للسورة من اول النية فالمأموم يرى بطلان صلوة الامام من اول الامر لامن حين تركه السورة نعم لو كان باينا على فعل السورة ثم بدى له تركها بعد الحمد لما يرى من جواز تركها كان الاقوى صحة دخوله معه ثم قصد الانفراد

وعن بعض الذهاب الى الصحة فى الفرض الاول ولو بقى على الجماعة ايضاً اذا اتى هو بالسورة التى يتركها الامام بتخيل كون البطلان مستندا الي ترك القرائة مع عدم تحمل الامام وعند اتيان المأموم بالسورة يرتفع منشاء البطلان ،: ولا يخفى مافيه لان الكلام فى الصحة «ح» ناش عن ترك قرائته الحمد حيث لايصح اجتزاء بصلوة الامام و قرائته من جهة عدم الاجزاء فقرائة السورة لا ينفع فى شيئى قصد الانفراد او بقى على

الاقتداء ولو كان الاصل مقتضيا للاجتزاء لكان اللازم هو الصحة ولو لم يأت المأموم بالسورة ايضاً فهذا لقول لاوجه له اصلا

الامر السادس لاشكال ولاخلاف في ان الماموم المسبوق لايجعل اول صلوته اخرها بمعنى انه اذا ادرك ثالثة الامام مثلا لايجعل اخيرتي الامام اخيرتيه بان ياتي بوظيفة الاخيرتين من قرائة التسبيح اوالحمد وحده ثم ياتي بالأوليين بعد فراغ الامام عن الاخيرتين بان ياتي بوظيفة الأوليين من قرائة الحمد والسورة كما عليه ابي حنيفة واتباعه على ما نسب اليهم في المعتبر

و يدل على ذلك مضافا الى الاجماع خبر طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام عن علي عليه السلام قال يجعل الرجل ماادرك مع الامام اول صلوته قال جعفر عليه السلام ولا نقول كما تقول الحمقى .

و قول الصادق «ع» ولا نقول «الخ» اشارة الى ما يصنعه ابوحنيفه ،، وخبر احمد بن ابي نصر عن الباقر عليه السلام قال قال له اي شيء يقول هولاء في الرجل الذي يفوته مع الامام ركعتان قلت يقولون يقرء فيهما الحمد وسورة فقال عليه السلام هذا يقلب صلوته قلت كيف يصنع قال يقرء فاتحة الكتاب في كل ركعة (وبالجملة) هذا مما لااشكال ولا كلام فيه ،، انما البحث في امور

الاول ان المسبوق بركعة او ركعتين هل يجب عليه القرائة في اوليه او احديهما اذا صادف مع اخيريتي الامام كما في المسبوق بركعتين او احدى الاخيرتين كما في المسبوق بركعة واحدة اولا (قولان) المنقول ، عن منتهى العلامة ،، و مختلفه هو الاخير ،، و نقل عن الاردبيلي في شرح الاشاد و تلميذه في المدارك : و تبعهم جماعة من المتأخرين ايضاً ،، و ذلك لما ورد من سقوط القرائة في الجماعة و ان الامام ضامن لقرائة الماموم مع خلو كلام الاكثر عن التعرض لذلك و الاقوى هو الاول و ذلك لو ورد الاخبار المتظافرة الآمرة بالقرائة الظاهرة الدلالة في الوجوب ،، و ذلك كصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام وفيه قرء يعني المأموم المسبوق بركعتين في كل ركعة مما ادرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب وسورة وان لم يدرك السورة تامة اجزاته ام الكتاب فاذا سلم الامام قام فصلى ركعتين لا يقرء فيهما لان الصلوة انما يقرء فيها في الاولتين

في كل ركعة بام الكتاب وسورة وفي الاخيرتين لايقرء فيها انما هو تسبيح وتكبير وتهليل ودعاء ليس فيهما قرائة وان ادرك ركعة قرء فيها خلف الامام واذا سلم الامام قام فقرء بام الكتاب وسورة ثم قعد فتشهد ثم قام فصلى ركعتين ليس فيهما قرائة

و كصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عن الرجل يدرك الركعة الثانية عن الصلوة مع الامام وهي له الاولى كيف يصنع قال عليه السلام يتجافى ولا يتمكن من القعود فاذا كانت الثالثة للامام وهي له الثانية فليلبث قليلا اذا قام الامام بقدر ما يتشهد ثم يلحق بالامام : قال وسئلته عن الرجل الذى يدرك الركعتين الاخيرتين من الصلوة كيف يصنع بالقرائة فقال اقرء فيهما فانهما لك الاولتان فلا تجعل اول صلوتك اخرها: وحمل الامر فيهما على الاستحباب بقرينة النهى عن القرائة في الاخيرتين في الاول المحمول على الكراهة قطعا والامر بالتجافى في التشهد في الثاني المحمول على الندب قطعا بدعوى ضعف ظهور الامر (ح) في الوجوب بقرينة وحدة السياق كما عن المدارك ضعيف جداً اما اولا فلان اشتمال خبر على فقرات من الاوامر والنواهي الظاهرة في الوجوب والتحريم مع قيام قرينة على حمل بعضها المعين على الندب والكراهة لا يوجب رفع اليد عن الباقين الخالية عن القرينة بل يجب الاخذ بظهورها مالم تقم قرينة على خلافه

و ثانياً ان هذا الوتم في صحيح زرارة فلايتم في الصحيح الثاني حيث انه مشتمل على مايدل على الوجوب قطعا وهو قوله عليه السلام فليلبث قليلا اذا قام بقدر ما يتشهد ثم يلحق بالامام مع ان الامر بالتجافى المحمول على الندب وقع في كلام اخر كما لايخفى بالتأمل في قول الروى وسئلته عن الرجل (الخ) ولو سلم كون تعقب الاوامر المتعددة بالعطف مع قيام القرينة على ندبية بعض منها قرينة على حمل الباقين ايضاً على الندب لكن صدور كلام محمول على الندب بقرينة لايوجب حمل كل كلام صدر عن ذاك المتكلم في هذا المجلس على الندب وهذا ظاهر مع ان كون التجافى مندوبا ممنوع لذهاب جماعة الى وجوبه لذاك الخبر، ولما رواه في معانى الاخبار عن الصادق عليه السلام اذا جلس الامام في موضع يجب ان تقوم فيه فتجاف، ثم ان الاضعف مما ذكر حمله القرائة في الخبر الاول على حديث النفس لقوله عليه السلام قرء في نفسه بام الكتاب وذلك لظهور كون قوله عليه السلام في نفسه في معني انه يقرء لنفسه ولا يكتفى بتسبيح الامام او قرائته او انه يقرء اخفاتا ولادلالة فيه على القرائة بالضمير وحديث النفس

واما التمسك بضمان الامام لقرائة الماموم فهو غريب ،، اذ الظاهر من مورد الضمان هو ما اذا حضر الماموم عند قرائة الامام وكان ماموما حين هو يقرء لا مطلقاً ولو حضر الماموم فى التشهد الا خير مثلا هذا،،وفى معنى الخبرين الصحيحين اخبار متعددة اخر : دالة على وجوب القرائة عليه المعبر فى بعضها بالقرائة على الا طلاق وفى بعضها مع السورة وسيمر عليك بعض منها فى الفروع الاتيه

الثانى ظاهر بعض العبارير واطلاق جملة من الاخبار هو وجوب قرائة الحمدو حدها فلا تجب السورة ،، وذلك كخبر احمد بن ابى نصر المتقدم نقله وكموثق عمار بن موسى عن الرجل يدرك الامام ويصلى اربع ركعات وقد صلى الامام ركعتين قال عليه السلام يفتتح الصلوة فيد خل معه ويقرء معه فى الركعتين فان قوله عليه السلام يقرء معه مطلق لم يصرح معه بقرائة السوة ايضاً لكن الا قوى وجوب السورة كما عليه جماعة من الاصحاب وذلك للتصريح به فى جملة من الاخبار كصحيح زرارة المتقدم ومافى فقه الرضوى ،،ان سبقك بركعة اوركعتين فاقرء فى الركعتين الاولتين من صلوتك بالحمدو سورة فاذالم تلحق السورة اجزاك الحمدو فى معناهما غيرهما

الثالث الاقوى جوازترك السورة اذالم يمهله الامام لقرائتها بان سبقه فى الركوع و ذلك لد لالة جملة من الاخبار عليه كذيل فقه الرضوى المتقدم : وصحيح زرارة المتقدم وهل المدار على عدم الامهال . دخول الامام فى الركوع فيجو زترك السورة بمجرد دخوله فيه او اخر ركوعه فلو امكنه اتمام السورة والالحاق باخر ركوع الامام يجب عليه ذلك (وجهان) احوطهما ا لاخير

الرابع لولم يمهله الامام لقرائة الفاتحة فهل يجوز ترك قرائة مالم يمهله الامام والالحاق او يجب عليه اتمام القرائة ولوفاته الركوع فيلحق بالامام فى السجود (وجهان) من وجوب متابعة الامام فى افعاله ومن وجوب القرائة فيتزا حمان ولكن الظاهر من المروى عن دعائم الاسلام هو الا ول ،، وفيه اذا سبق الامام احدكم بشيئى من الصلوة فليجعل مايدرك مع الامام اول صلوته وليقرء بينه وبين نفسه ان امهله الامام

وقال فيه وروى عن ابى جعفر قال اذا ادركت الامام وقد صلى ركعتين فاجعل

ماادركت معه اول صلوتك فاقرء لنفسك فاتحة الكتاب ان امهلك الامام اوماادركت ان تقرء واجعلها اول صلوتك ومع قطع النظر عن الرواية فالظاهر ايضاً قطع القرائة لادراك الامام فى الركوع لوجوب المتابعة وعدم معهودية ترك المتابعة فى الركوع بمزاحمة واجب من الواجبات الكاشف عن اهمية ادراكه على مايز احمه

الخامس ظاهر الخبرين المتقدمين فى الامر الاول الواردين فى حكم التجافي فى التشهد هووجوب، ولكنهما معارضان بمايدل على جواز الجلوس، وذلك كخبر اسحق بن يزيد عن الصادق عليه السلام قال قلت له جعلت فداك يسبقنى الامام بركعة فتكون لى واحدة وله ثنتان افا تشهد كلماقعدت قال نعم فانما التشهد بركة

وذلك بدعوى انصراف القعود الي المتعارف منه ومنع اطلاقه حتى يجعل الخبران المتقدمان مقيدين له (هكذا افيد) لكن بلوغ الانصراف الى المرتبة المانعة عن الاطلاق ممنوع فتامل

وبالجملة فالا حوط عدم ترك التجافى مع المتابعة للامام فى الجلوس لكن الاقوى جواز ترك المتابعة بالبقاء على السجدة الى ان يقوم الامام عن التشهد كما تقدم

السادس مقتضي خبر اسحق بن يزيد المتقدم وموثق داود بن الحصين استحباب التشهد على الماموم المسبوق

ففى **الموثق** قال سئلته عن الرجل فاتته ركعة من المغرب مع الامام وادرك الثنتين فهي الاولى له والثانية للقوم يتشهد فيها قال نعم قلت و الثانية ايضاً قال نعم قلت كلهن قال نعم فانما هوبركة و دلالتهما على الاستحباب بمناسبة التعبير بالبركة واضحة ولابأس به

السابع يستحب على الماموم المسبوق بركعة متابعة الامام فى القنوت وان لم يكن موضعه بالنسبته اليه ويدل عليه المروى عن الشيخ عن الصادق عليه السلام فى الرجل يدخل فى الركعة الاخيرة من الغداة مع الامام فقنت الامام ايقنت معه فقال نعم ودلالته على استحبابه واضحة وبعد الغاء خصوصية الغداة يستفاد منه الاستحباب بالكلية الى هنا نختتم الكلام

فى صلوة الجماعة وبه يتم الجزء الثانى الذى كان افتتاحه فى افعال الصلوة مماحرر ناه عن تقرير ابحاث استادنا العلامة طيب الله رمسه وشكر سعيه وجزاه سبحانه عن العلم و نشره خير الجزاء على يد مؤلفه الفقير الضعيف الفانى محمد تقي الاملى عفى عن جرائمه ،، حامداً لله سبحانه و مصليا على النبى صلى الله عليه وآله وسلم و آله الاطهار قائلا سبحانك اللهم ربنا لك الحمد بجميع محامدك كلها حتى ينتهى الحمد الى مايحب ربنا ويرضى اللهم انى اسئلك خير ماارجو وخير مالاارجو واعو ذبك من شر ما احذر ومن شر مالااحذر ويتلوه انشاء الله « الجزء الثالث » فى الخلل وصلوة المسافر ،، وكان ختام طبعه فى يوم السبت الرابع من شهر ذى حجة الحرام من سنة اثنتين وسبعين بعد الالف وثلاث مأة من الهجرة النبوية على هاجرها الآف التحف والتحية فى عاصمة الطهران مطبعة «الحيدرية» والحمد لله اولا واخراً وظاهرا وباطناً ١٣٧٢

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلواته التامات الزاكيات على اشرف المرسلين محمد سيد النبيين واله الطاهرين

و بعد فيقول العبد الضعيف الفانى محمد تقى آلاملى هذه جملة كافية فى مدلول الصحيح المروى عن الباقر عليه السلام (لاتعاد الصلوة الا من خمس) مما استنبطه من الدفاتر اوسنح بخواطري الفاترا وردت كتابته تذكرة لنفسى وتصبرة لمن يراجع اليها والمرجو من الناظرين ان يترحموا علىّ حين الحيوة وبعد الممات والله ولي الخير والاحسان وعليه التوكل وبه الاعتصام

اعلم ان البحث عن الحديث المبارك يقع من جهات (الاولى) فى سنده و قد رواه الشيخ المعتمد شيخنا الصدوق قده فى الفقيه بسنده عن زرارة عن ابى جعفر الباقر عليه السلام انه قال عليه السلام لاتعاد الصلوة الامن خمس الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ثم قال القرائة سنة والتشهد سنة ولاتنقض السنة الفريضة ، وصحة سنده وكونه مرويا فى الفقيه كاف فى صحة الاعتماد عليه ، مضافا الى كونه معمولا به معتمداً عليه عند الاصحاب فلا اشكال فيه من حيث سنده اصلا

الثانية فى دلالته و ربما يقال بانه وارد لبيان مهية اصل الصلوة بحسب الجعل الاوّلى ، فيدل على ان الصلوة عبارة عن الركوع والسجود المشروطين بالطهور والوقت والقبلة و(ح) يكون كلما ثبت جزئيته اوشرطيته بدليل اخر مخصصاله ويترتب على هذا المعنى صحة الرجوع الى هذا الصحيح عند الشك فى اعتبار شيئى فى الصلوة جزء اوشرطاً لنفى اعتباره اذالم يكن لاعتباره دليل اولنفي عموم اعتباره اذالم يكن لدليله اطلاق فيصير اذاً من المطلقات التى يتمسك بها في الشبهات الحكمية فيكون معناه (ح) لاتعاد الصلوة : لمايتوهم اعتباره فى الصلوة الامن خمسة بمعنى ان غير الخمسة ممايتوهم اعتباره فى

الصلوة فيتوهم الاعادة لاجل توهم اعتباره لايكون معتبراً فيها ،، وانما المعتبر فيها هو الخمسة المذكورة لاغير وانما قدر ناكلمة مما يتوهم اعتباره في الصلوة لانه مما لامحيص عنه ومن المعلوم انه لايكون المقدر مالايقبل اعتباره في الصلوة ولامما يقبل ولكن لايتوهم اعتباره فيدور الامر بين ان يقدر مايتوهم اعتباره اويقدر ما اعتبر فيها فعلا «في الجملة» هذا ،، ولكن التحقيق فساد هذا الاحتمال في معنى الصحيح المذكور بل الظاهر منه كونه في مقام بيان حكم الاخلال بما اعتبر في الصلوة وذلك ،، اما اولا فلان ماافاده في وجه اعتبار التقدير وان كان حقا الا انه لايتعين المقدر (فيما يتوهم اعتباره) لامكان ان يكون مايعتبر في الصلوة فعلا فيكون الخبر «ح» مسوقا لبيان حكم الاخلال بما اعتبر فيها جزء اوشرطا ،، وهذا هو الظاهر من سياق الصحيح لان الظاهر من قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة «الخ» مع قطع النظر عن كل شيئ ان لايكون المتكلم به عليه السلام في صدد بيان اصل مهية الصلوة بل في صدد بيان حكم الاخلال بمابثت اعتباره والالم يعبر باعادة الصلوة الظاهرة في المفروغية عن اصل ثبوت المهية

واما ثانيا فلاباء هذا الصحيح عن التخصيص فانه بظاهره وارد مورد التحديد ،، ومن الواضح ان الحمل على المعنى الاول موجب لتخصيصات كثيرة لولم يبلغ الى مرتبة الاكثر لان مائبت من الاجزاء والشرائط للصلوة اكثر بمراتب مماذكر في هذا الحديث

واما ثالثا فلقبح التعبير بكلمة لاتعاد «الخ» لو كان المراد به بيان الاجزاء والشرائط فان مرجع معناه ح الى ان الركوع و السجود لايعاد ان الامن انفسهما وهذا كماترى لايرجع الى محصل ،، فالاظهر في مدلوله هو الحمل على المعنى الاخير اعني بيان حكم الاخلال بمائبت دخله في الصلوة جزء اوشرطا

الجهة الثالثة في ان الصحيح المذكور هل يشمل الاخلال العمدى او يختص بما عدى العمد **اعلم** ان في شمول عقد المستثنى منه من صحيحة لاتعاد للعامد بالاخلال سواء كان عالما بالحكم او جاهلا به عن تقصير او قصور ،، او اختصاصه بما عد العامد من الساهى

و الناسی و الغافل وجوه و اقوال ،، فعن المشهور اختصاصه بما عدی العامد وعدم شموله للعامد مطلقا سواء کان العامد عالما بالحکم اوجاهلابه قاصراً اومقصراً وذهب بعض الی شموله للعامد مطلقاالا انه خرج عنه العامد العالم بالحکم بالاجماع وحکی عن بحث الشیخ الا کبر الانصاری قده التفصیل فی العامد بین العالم بالحکم والجاهل به عن تقصیرو قال بعدم شمول الصحیحةلهما والعامد الجاهل بالحکم قصوراً وقال باندارجه فی حکم الصحیحة وشمولهاله واستدل للقول المشهور بوجوه

الاول دلالة سیاق الصحیحة علی اختصاصها بما عدی العامد کمافهمه المشهور

الثانی وقوع التعارض والتنافی بین الصحیحة وبین الادلة المثبتةلماله الدخل فی الصلوة جزء اوشرطا او مانعاعلی تقدیرشمول الصحیحة للعامد اذ مقتضی دخل ماله الدخل بطلان الصلوة بالاخلال بهفی الجملة ولزوم اعادتهاکك ومع نفی الصحیحةللاعادة عندالاخلال بهمطلقاحتی فی حال العمد بالاخلال والعلم بالحکم لزم ان لایکون لهدخل اصلا،فیقع التعارض بینهاو بین تلك الادلة قطعا ،، فیجب تخصیصها بالادلة : مع ان سیاقها آب عن التخصیص ،، مضافاالی لزوم ارتکاب التخصیص الاکثر المستهجن

الثالث ان مدلول الصحیحة هونفی الاعادة بسبب الاخلال بماعدی الخمسة بعد الفراغ عن دخله فی الصلوة وبعد الفراغ عن اعتباره فیها وعدم الاعادة مع الاخلال به بقول مطلق حتی مع العمد والعلم خلف **اي** مناف مع فرض دخلهفی الصلوة اللازم لاعادتها عند الاخلال بهفی الجملة ولو عند الاخلال العمدی به (وبعبارة اخری) ترك ماعدی الخمسةعمداً یوجب ترك الامتثال الموجب للاعادة عقلا مع بقاء الوقت للاعادةوالحکم بعدم الاعادة فی حال الترك العمدی مناف مع حکم العقل بها فلابد من رفع الید عن دخل المتروك فی الصلوة (ح) والمفروض دخله فیها فیلزم الخلف

وقدتکلف المدقق المحقق المیرزا محمدتقی الشیرازی قدس سره فی الجواب عن ذلك بمالفظهذا قال قده،،ویمکن الجواب بعد النقض ببعض افعال الحج حیث یقولون بصحة الحج مع تعمد ترك بعض اجزائه الغیر الرکنیة و بالجاهل المقصرفی حکم القصر والاتمام والجهرو الاخفات فی الصلوة لوعمم الاشکال بالنسبة الی العامد

فى الموضوع وان كان غير ملتفت الى الحكم مع تقصيره فى تحصيل العلم به ،، بامكان تصوير ذلك بالتزام امرين امر متعلق بالاقل يعنى المشتمل على الخمسة المستثناة وغيره ممانبت ركنيته كالتكبيرو القيام المتصل بالركوع ونحوهما وامر اخر بتلك الاجزاء ايضاً والاجزاء الآخر المفروض وجوبها فيتحقق هناك امران امر بالبعض وامر اخر بالكل المشتمل على ذلك وغيره نظير ماإذا نذر الاتيان بالفرد من الصلوة المشتمل على الاجزاء المستحبة فان الامر الصلوتى (ح) متعلق باصل الصلوة والامر النذرى متعلق بالمجموع المركب من تلك الاجزاء والاجزاء المندوبة ،، و نظير ذلك ايضاً فى الاوامر الندبية الامر الندبى فى الصلوات المندوبة فان الامر باصل الصلوة المشتمل على الاجزاء التى لاتصح الصلوة بدونها ندبى وكذا الامر بالصلوة المشتلة عليها وعلى غيرها ممالاتبطل الصلوة المندوبة بالاخلال بها ،، فاذا تحقق تصوير ذلك فى الامرين الندبيين فلا مانع من تصويرها فى الامرين الوجوبيين و(ح) فلواتى بالصلوة واخل ببعض مايعتبر فى الامر الثانى فلا يمنع ذلك من الصحة وحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة بالنسبة الى الامر الاول لمافرض من عدم الاخلال بمايعتبر فيه وانما اخل بمايعتبر فى الامر الثانى ،،

وذلك انمايوجب عدم الامتثال بالنسبة اليه فقط لا بالنسبة الى مجموع الامرين لكنه يسقط الامران جميعا بالنسبة اليه اما الامر الاول فلما فرض من تحقق امتثاله ،، واما الامر **الثانى** فلعدم بقاء موردله بعد سقوط الامر الاول لمافرض من ان مورده عين مورد الاول مع اضافة زيادات من الاجزاء والشرائط اليه فبعد سقوط الامر الاول وعدم بقاء مورد له لايبقى مورد للامر الثانى لان مورد الامر الاول بعض مورد الامر الثانى وانتفاء الجزء موجب لانتفاء الكل وذلك لاينافى كونه عاصيا بالنسبة الى الامر الثاني مطيعا بالنسبة الى الامر الاول لاطاعته له وعصيانه الامر الثانى بتفويت مورده نظيرما اذاترك الاجزاء المستحبة بالاصل فى الصلوة التى نذر الايتان بها مشتملة على الاجزاء الندبية ،، فان التحقيق انه يكون عاصيا بالنسبته الى الامر النذرى مطيعا بالنسبة الى الامر باصل الصلوة

فقد تحقق بذلك عدم المنافات بين وجوب اجزاء فى الصلوة غير الخمسة المستثناة و عدم وجوب اعادة الصلوة بتركها فى الصلوة عمداً كمافى الجاهل المقصر فى مسئلة

القصر و الاتمام فان ظاهر هم على ماادعاه بعض الاساطين المعذورية من حيث وجوب الاعادة لامن حيث العقاب : الاان يدعى ان الظاهر من عدم وجوب الاعادة عند الاطلاق هو تمامية الصلوة و حصول الغرض منه كما يظهر من بعض الاخبار الاخر المتقارب لهذا الخبر من الحكم بعدم الاعادة لمن ترك بعض الاجزاء نسيانا ،، حيث قال عليه السلام بعد سئوال السائل من نسيان القرائة اليس قد اتممت الركوع والسجود قال السائل نعم فقال عليه السلام تمت صلوتك انتهى بعبارته قدس سره وانما اوردناه بطوله لما فيها من الفائدة وقد حققنا القول في ذلك في مسئلة الجاهل المقصر في مسئلة القصر والاتمام والجهر والاخفات حيث اخترنا في الجواب عن الاشكال في تلك المسئلة بان اصل الطبيعة مطلوب و خصوصية الجهرية والاخفاية في موضعها ايضاً مطلوب بطلب آخر لكن في ضمن امتثال اصل الطبيعة فاذا اتى بالطبيعة من دون الخصوصية حصل امتثال اصل الطبيعة ولم يبق محل لامتثال الخصوصية لاستلزامه تكرار امتثال الطبيعة وهو محال لاستحالة الامتثال عقيب الامتثال ،، و لكن مع ذلك لايفيد في المقام شيأ لان ماذكر صرف تصوير لامكان القول بعدم وجوب الاعادة مع الاخلال بما عدى الخمسة عمداً وحيث انه مخالف للقاعدة وجب ان يقوم عليه دليل قوى لايمكن طرحه و كان اللازم الاخذ به وحيث انه مما يلزم الاخذ به لابد من توجيهه بوجه يمكن جمعه مع حكم العقل ،، فيتصور امكانه بماذكر : وليس في المقام دليل قوى على عدم وجوب الاعادة في الاخلال العمدى الا تلك الصحيحة ودلالتها على ذلك اول الكلام وذلك لامكان توجيهها باختصاصها بماعدى العامد كما هو الظاهر منها بالدلالة السياقية مع ان اثبات الامرين في الصلوة احدهما متعلقا باصل الطبيعة و هي الاركان منها و الاخر الي بقية الاجزاء والشرائط دونه خرط القتاد .

و بالجملة فهذا الجواب لايغني شيأ وذلك لانه اذا ثبت حكم في موضوع وكان ثبوته فيه متوقفا علي اثبات امر لازم له بحيث لولا ذاك اللازم امتنع ثبوت الحكم لموضوعه فاما يكون الدليل المثبت له مثبتاله في ذاك المورد بالخصوص او يكون ثبوته بدليل عام يكون احد افراده هو ذلك المورد فعلى الاول فلا محيص من الالتزام بثبوت ذاك اللازم حذراً عن لغوية الدليل لولاه وعلى الثاني فيدور الامر بين ابقاء العام علي العموم

والالتزام فى ذلك المورد بثبوت لازمه او اختصاصه بماعدى ذلك المورد والمتعين هو الاخير وذلك لعدم تكفل العام لاثبات ذلك اللازم ولا محذور في اختصاصه بماعداه لبقاء المورد للعمل به ومانحن فيه من هذا القبيل

الرابع مما استدل على القول المشهور ماذكره بعض اساتيد ناقده وحاصل ما افاده قده ان مورد نفى الاعادة مختص بمااذا امكن فيه الامر بالاعادة والامر بالاعادة يصح فيما اذالم يمكن فيه بقاء الامر الاول المتعلق به والافمعه فلايحتاج الى الامر بالاعادة لكونه بنفسه محركا نحو العمل وكافيا فى الباعثية ومالا يمكن فيه بقاء الامر الاول هو صوره النسيان ومايشبهه كالاضطرار ونحوه فالامر بالاعادة لايشمل العامد سواء كان عالما او جاهلا بقسميه اما العامد العالم فواضح كالجاهل المقصر حيث ان الامر متوجه اليه ومنجز في حقه ايضاً واما الجاهل القاصر فالامر وان لم يكن منجز اعليه الا انه لامانع من تعلقه اليه فظهر ان نفى الاعادة بالاخلال بغير الخمسة يختص بما اذا سقط الامر المتعلق الى المركب منه ومن الخمسة وانه مع ثبوته وبقاء تعلقه لامورد لنفى الاعادة سواء كان منجزا كما فى العالم والجاهل المقصر او لم يكن منجزاً كما فى القاصر هذا ما استدل للمشهور من عدم شمول عقد المستثنى منه من الصحيحة للعامد العالم و الجاهل بقسميه ،، واستدل الشيخ على ماذهب اليه من التفصيل بين العالم والجاهل المقصر وبين الجاهل القاصر اما لعدم شموله للعامد العالم فلمنا فاته مع حكم العقل بلزوم الامتثال بل المحكى عنه قده انه لايعقل الاستدلال لبطلان الصلوة بالاخلال بما يعتبر فيه عمداً ،، وذلك لان تصور كون الشيى معتبرا فيها موجب القطع بكون الاخلال به عمداً موجبا للبطلان فكيف يعقل «ح» ترتيب القياس له ولو فرض افتقاره الى استدلال فلا بد من ان يعلل بذاته فيقال ترك الجزء مثلا عمداً مبطل للصلرة لانه جزء و الالزم الخلف وهو محال قال قده و منه يظهر مافى كلام جماعة منهم السيد فى المدارك من الاستدلال على المطلب بالاجماع لانك قدعرفت ان المسئلة لاتعلق بها بالشرع حتى يكون محلا للاجماع الذى هو حجة بنفسه عن حكم الشارع علي طريقة العامة و كاشف عن الحجة تضمنا او التزاما عقليا او عاد ياعلى اختلاف طريقة الخاصة فان كانت مسئلة الكل

اعظم من الجزء او النقيضان لايجتمعان او الواحد نصف الاثنين مما تقبل استدلال لها بالاجماع فتقبل مسئلة ان المركب ينتفى بانتفاء الجزء والمشروط بانتفاء الشرط للاستدلال ضرورة عدم الفرق بينهما اصلا انتهى بعبارته ،، وبالجملة مرجع استدلاله قده على عدم شمول الصحيحة للاخلال العمدى هو التنافى بين اعتبار الشيئى فى الصلوة وعدم الاعادة بالاخلال به عمداً ،، اللهم الاان يرجع الى نسخ اعتباره : واما عدم شموله للجاهل المقصر سواء كان ناسيا للحكم ومسبوقا بالعلم امالا ،، فلان الصحيحة مسوقة لبيان حكم من له امر واقعاً بمعنى ان من له تكليف واقعا فتكليفه فى زمان معذوريته هو الناقص فهى فى الحقيقة كاشفة لاموسسة ولما ارتفع الخطاب الواقعى عن المقصر بمعصيته واستحقاقه العقاب فلاتشمله الصحيحة

فان قلت ما الفرق بين الجاهل المقصر فى المقام وبينه فى مسئلة الجهر والاخفات . حيث ان البناء فيها على عدم الفرق فى المعذورية من حيث الوضع بين القاصر والمقصر وان كان الثانى يستحق العقاب ،، فهل فرق بين قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة فى المقام وبين قوله عليه السلام فى اخبار مسئلة الجهر والاخفات تمت صلوته ولا يعيد

قلت الفرق ان الحكم بمعذورية الجاهل المقصر في مسئلة الجهر و الاخفات مبنى على حدوث خطاب فى حقه بعدارتفاع الخطاب الاول بالمعصيته وماورد فى معذورية الجاهل بالجهر والاخفات محدث للخطاب الجديد وكاشف عنه بعدارتفاع الخطاب الاولى عنه وهذا بخلاف المقام : فان ماورد فيه يكشف عن كون تكليف من كان التكليف باقيافى حقه فى الواقع عدم اعادة صلوته بترك غير الخمسة ومايلحق بها واعادتها بتركها وقد فرضنا ارتفاع الخطاب الواقعى عن المقصر بتقصيره والالم يستحق العقاب واين هذا من مسئلة معذورية الجاهل المقصر فى الجهر و الاخفات هذا محصل ما افاده الشيخ قده فى الفرق بين الجاهل المقصر وبين الجاهل القاصر بشمول الصحيحة للاخير دون الاول على حسب مانقله بعض مقرري درسه قدس سرهما ولايخفى انه على طرف النقيض مما استد للنابه على عدم شمول الصحيحة للجاهل المقصر والقاصر ضرورة ان مفادها افاده فى وجه عدم الشمول هو سقوط الامر الواقعى الاولى عن المقصر بتقصيره بسبب استحقاقه

العقاب . ونتيجة ماذكرناه ناقلاعن بعض اساتيد ناقدس سره فى وجه عدم الشمول للجاهل مطلقا مقصراكان ام قاصرا هو بقاء الامر الواقعى الاولى فى حقه فلامورد لامره بالاعادة واذالم يكن محل للامر بها فلا يكون محلا لنفيها اذنفيها انما يصح فى مورد صح الامر بها ـ فماافاده الشيخ قده هوسقوط الامرعن الجاهل المقصر بدليل استحقاقه العقاب اذلا معنى لاستحقاقه مع بقاء الامرلا مكان امتثاله الموجب لعدم استحقاق العقاب فالاستحقاق معلول العصيان المترتب عليه سقوط الامر اذالامر يسقط امابالامتثال او بالعصيان وماذكر ناه هوثبوت الامرفي حقه الموجب لعدم صحة امره بالاعادة الموجب لعدم صحة نفيها عنه فانظر ان ما افاده فى طرف النقيض ممابيناه ،، وكيف كان فيرد على ما حكى عنه ،، بان الكلام فى الجاهل المقصر ليس مختصا بما اذا تحقق منه العصيان بصيغة الماضى الموجب لسقوط الامرعنه وبعبارة اخرى ليس الكلام منحصراً بمااذا كان الجهل مستمراً الى اخر الوقت الموجب لسقوط الامر عنه بايتان الصلوة التام الاجزاء والشرائط فى الوقت بل ليس الكلام فى هذه الصورة بالنسبة الى الاعادة بالمعنى الاخص اعنى فعل الشيى فى وقته اصلا اذلاموقع للاعادة بهذا المعنى بعد خروج الوقت كماهو واضح بل الكلام فى الجاهل المقصر الذى اتى بالصلوة الناقصة فى الوقت مع ارتفاع جهله فيه مع تمكنه عن اتيان الصلوة التامة فى الوقت ايضاً حيث انه حين الاتيان بالصلوة الناقصة مكلف باتيان الصلوة التامة قطعا ومنجز عليه ايضاً اماالاصل تكليفه فلعدم اشتراط كل تكليف بالعلم به وشموله للجاهل بقسميه و اما تنجزه عليه فلكونه مقصراواما بعدالاتيان بالناقصة فكك حيث ان الوقت باق وهو ايضاً متمكن من الامتثال فى حال جهله وبعد ارتفاع جهله فلا معنى للقول بسقوط التكليف عنه بواسطة العصيان اذلاعصيان «ح» الابعدم اتيان الصلوة فى تمام الوقت مع انه على تقدير تحقق العصيان واستحقاقه العقاب اذاخرج الوقت سقوط الامر الاولى الواقعى ايضاً عنه ممنوع وذلك لان الامر بالاداء اي اتيان الصلوة فى الوقت وان سقط عنه بالعصيان واستحق به العقاب . الان الامر القضائى بعد باق اذلاعصيان بالنسبة اليه الى اخر العمر وهومترتب على فوت الصلوة فى الوقت المفروض تحققه لعدم اتيانه بالصلوة التام فيه ،، وقد

عرفت وسياتى ان الاعادة المنفية في كلا عقدي المستثنى والمستثنى منه من الصحيحة اعم من الاعادة بالمعنى الاخص اعنى فعل الشيى فى الوقت و «ح» يكـون التكليف بالجاهل بالاعم من الاتيان فى الوقت وخارجه باقيا حتى مع عصيان الامر الادائى بعدم الاتيان فى الوقت « هذا » معانك قد عرفت ان سقوط التكليـف الاولى مطلقا سواء كان بالعصيان او بالنسيان ومايضاهيه يوجب شمول الصحيحة لموردهوان ثبوته وبقائهموجب لعدم الشمول على مابيناه فكيف يجعل سقوطه موجبا لعدم الشمول ،، وقـد اورد عليه قده بعض مقرر درسه بعد حكاية درسه بما نقلناه ،، بقوله واما ماافادشيخنادام ظله للفرق بينهما «اى بين الجاهل المقصر والجاهل القاصر » فلم يعلم له معنى محصل فانا انما نستكشف الامر بالناقص من نفس الصحيحة فلايلزم ثبوت الامر واقعا مع قطع النظر عنها هذا كله مع ان القول ببقاء الامر الواقعى بالنسبة الى القاصر دون المقصر شطط من الكلام فان الغفلة عن الواقع ان اوجبت ارتفاع الحكم واقعا فلا فرق فيه بينهما والا فلا فرق ايضاً انتهى بعبارته ،؛ ولايخفى مافيه لان الامر الساقط بالعصيان على ماذكره الشيخ قده بنقل ذاك المقرر قده هوالامر بالكامل وهوالذى عصاه بالجهل التقصيرى فاستكشاف الامر بالناقص اجنبى عنه مع ان كلام الشيخ فى استكشافه لانه قده يقول بان مـورد الامـر بالناقص هو عدم سقوط الامر بالكامل على حسب مايستفاد عن هذا النقل فلايصح الايرادعليه باستكشاف الامر بالناقص من الصحيحة ،، وان القول ببقاء الامر الواقعى بالنسبة القاصر دون المقصر لاخلل فيه بعد تحقق ملاك الفرق بينهماوهـو تحقـق العصيـان المستكشف به استحقاق العقاب فى المقصر دون القاصر ،، وقد عرفت ان الامر يسقط بالعصيان كمايسقط بالامتثال واذا كان الجاهل المقصر عاصيا لكان الامر ساقطا عنه وليس الملاك فى سقوط الامر عنه على حسب ذاك النقل هو الغفلة حتي يورد عليه بان القاصر مشترك معه فى الغفلة كما لايخفى ،، وقد تحصل من جميع ماحررناه بطلان القول الاخير وهو القول بشمول الصحيحة للعامد مطلقا كما ذهب اليه بعض وان العالم بالحكم خرج عنه بالاجماع لماعرفت في طى كلمات الشيخ قده من ان بطلان الصلوة مع الاخلال بما يعتبر فيه عمداً مع العلم بالحكم عقلى غير قابل للاستدلال ،، وان الاجماع انمـا

هومن جهة فهم المجمعين عدم شمول الصحيحة لهذه الصورة وانماذ هبوا الى البطلان من جهة عدم قيام الدليل عندهم على الصحة مع كون المسئلة على ماحررناه عقلية غير قابلة لان يثبت بالاجماع

فالاقوى (ح) ماعليه المشهور من خروج العامد عن عقد المستثنى منه من الصحيحة مطلقا سواء كان عالما بالحكم اوجاهلا به بقسميه كان الجهل مسبوقا بالعلم بان كان عالما بالحكم فنسيه وصار بعد النسيان جاهلا ام لا وذلك لان جعل معنى الحديث على وجه يشمل العامد ايضاً غاية الامر تخصيصه بماعدا العالم بالحكم بالاجماع موجب لثبوت التنافي بينه وبين كل مادل على اثبات الجزء والشرط والمانع حيث ان لازم عدم وجوب الاعادة بالخلل في ناحية المستثنى منه عدم دخله افي الصلوة ضرورة ثبوت التنافي بين دخل شيئي في الصلوة باي نحو كان جزء اوشرطا اومانعا و بين عدم اعادة الصلوة بالاخلال به مطلقا غاية الامر ادلة المثبتة للاجزاء والشرائط مختلفة فبعضها وقع التعبير فيها بلفظ يعيد وبعض منها عبر فيه بلفظ الامر مثل واركعوا مع الراكعين مثلا وبعضها بخطاب الوضع مثل لاصلوة الابفاتحة الكتاب فبالنسبة الى الاول يكون التعارض تباينياً بالمطابقة وبالنسبة الى ماعداه بالالتزام العقلي حيث ان مدلول المطابقي من الصحيح ليس عدم الدخل بل هو نفي الاعادة ونفيها مستلزم لنفي الدخل بالالتزام العقلي للزوم التنافي بينهما اى بين دخله في الصلوة وبين عدم الاعادة بهذا المعنى وعلى هذا فيجب طرح هذا الخبر لمعارضته مع الف معارض اقوى مع ان هذا المعنى لايطابق مع صدر الخبر و ذيله وانه آب عن التخصيص اما عدم مطابقة صدره مع ذيله بذاك المعنى فلان صدره اعنى قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة ظاهر في بيان حكم ما ثبت جزئيته او شرطيته في طرف المستثنى منه عند الاخلال به بعد الفراغ عن دخله في الصلوة وذيله يدل على حكم الاخلال بما ثبت دخله في طرف المستثنى بعد الفراغ عن دخله مضافا الى قوله عليه السلام في اخر الخبر الفريضة سنة والتشهد سنة ولاتنقض السنة الفريضة ،، حيث انه تعليل لعدم الاعادة في طرف المستثنى منه بكونه سنة اى مما فرضه النبي صلى الله عليه واله لافريضة اى مما فرضه الله سبحانه ولاينقض الفريضة اعنى مافرضه الله

سبحانه بسبب الاخلال بالسنة وهذا ايضاً ظاهر فى كون المراد بيان حكم الخلل فى السنة والفريضة بعدالفراغ عن كونهما سنة وفريضة بمالاينافى دخلهما في الصلوة لابيان حكم الخلل فيهما بماينافيه

واما ابائه عن التخصيص (اعنى بـه التخصيص بما عدى العلم) بان يقال لاتعـاد الصلوة فيما عدى المستثنى مطلقا الا اذا كان الاخلال مع العلم والعمد فلانه وارد فى مقام التحديد وانه معلل والعام الوارد فى مقام التحديد او المعلل غير قابل للتخصيص فعلى هذا فيجب طرح الخبر لمعارضته مع الف معارض اقوى وهذا بخلاف المعني المشهور اعني معناه الذى بذاك المعنى يقيد به اطلاق ادلة المثبتة للجزئية او الشرطية او المانعية فى غير موارد المستثني وتخصيصها بغير حالة النسيان ومايضاهيه فانه بهذا المعنى يصير حاكما على اطلاق تلك الادلة لامعارضا معها ولايجب طرحه ولاتخصيصه بماعدي العلم والعمد حتى ينافيه ابائه عنه بل يكون خروج صورة العلم والمد بالتخصص لابالتخصيص ولا يكون منافيا مع صدره وذيله ولامع التعليل المذكور فيه ولايجب (ح) طرحه بل يكون معمولا به

و **توضيح** ذلك ان صحة التكليف بالنسبة الى الحالات الطارية على المكلف من العمد والجهل والسهو تختلف فبالنسبة الى حالتى العمد والجهل بكلا قسميه من القاصر و المقصر يصح التكليف بالمركب التام عند اخلاله بماله الدخل فيه على نحو الجزئية او الشرطية او المانعية عمداً مع العلم بدخل ما اخّل به او الجهل به وبالنسبة الى حالة النسيان ومايضاهيه من الخطاء والاضطرار لايصح بقاء التكليف بالمركب مع نسيان المكلف لماله الدخل فيه على احد الانحاء الثلثة المذكورة او اضطراره في الاخلال به وذلك لحكم العقل بقبح مطالبة العاجز بمالايقدر على الاتيان به ففى حال نسيان ماله الدخل او الاضطرار فى الاخلال به لايعقل بقاء التكليف بالنسبة الى المركب التام فيدور الامر (ح) بين احد امرين اماسقوط التكليف عن المكلف فى تلك الحالة بالكلية ولازم ذلك بقاء الامر الذى وقع الاخلال به على ماكان عليه من دخله فى المركب المامور به وينتج وجوب اعادة الماتى به بعد التمكن منه برفع النسيان وحصول

التذكر اورفع الاضطرار لعدم كون الماتى به مامورا به حين ما اتى به واما تعلق التكليف بعدرفعه عن المركب التام ببقية الاجزاء والشرائط سوى ماخل به ولازم ذلك سقوط ما اخل به عما كان عليه من الدخل فى المامور به وينتج الاكتفاء بما اتى به وعدم وجوب الاعادة بعد رفع الحالة الطارية من النسيان اوالاضطرار

و (ح) نقول لولم تكن لاتعاد في البين وكنا نحن وادلة المثبتة للجزء والشرط والمانع لكان اللازم هو عدم الاكتفاء بما اتي به فى حال النسيان مثلا حيث ان طبع جزئية الجزء اوشرطية الشرط او مانعية المانع يقتضي عدم الايتان بالمركب المقيد به فى حال الاخلال بماله الدخل فى المامور به ولكان على المكلف اعادة ماتى به ولاتعادترفع هذه الاعادة فمفادلاتعاد (ح) هو رفع ماثبت دخله باطلاق دليل المثبت له فى حال رفع التكليف عن المركب التام بسبب طرو الحالة المانعة عن بقاء التكليف به واثبات اختصاص دخله بماعدى تلك الحالة وبهذا المعنى تكون حاكمة على اطلاق الدليل المثبت لدخل ماله الدخل ومقيدا له بخصوص الصورة التى يمكن بقاء التكليف بالمركب التام فيها وهذا المعنى مطابق مع صدر الخبر وذيله ومع التعليل المذكور فيه ولايكون معارضا مع ادلة المثبتة لدخل ماله الدخل لان الحاكم لايعارض مع المحكوم اصلا ويكون بهذا المعنى معمولا به قطعا فيتعين الحمل عليه

ثم انه بعد ذلك يقع البحث فى الجهة الرابعة من هذه الصحيحة فى مقامين (الاول) في تعيين مدلول الصحية فى طرف المستثنى منه والبحث عنه يقع عن امور (الاول) بعد تبين خروج العالم بالحكم والجاهل به بكلا قسميه من القاصر والمقصر عن مورد الحكم المذكور فى الصحيحة واختصاص الصحيحة بماعدى العامد سواء كان عالما اوجاهلا هل يختص حكمها بصورة النسيان او يعم النسيان والا ضطرار وجهان اقواهما الثانى بل الحق ان يقال بشمول حكم الصحيحة لكل مورد لايبقى الامر بالمركب التام لاستحالة بقائه عقلا سواء كان لاجل طرو النسيان اوالاضطرار اولاجل التزاحم كما اذا دار الامر مثلا بين ترك الموالات فى الصلوة اليومية او صلوة الايات المضيقة وقتها فلمكان اهمية الايات يسقط الامر عن اليومية المقيدة بالموالات فيد ور

الامر (ح) بين سقوط الامرعن اليومية بالكلية او تعلقه بالخالية عن الموالات فلو لالاتعاد لكان الواجب عدم الاكتفاء بالايتان باليومية الخالية عن الموالات لكن لاتعاد يثبتنا على الاكتفاء بهاو ترفع شرطية الموالات فى هذه الصورة

وهماذكرنا يظهرعدم شمول الصحيحة للمكره ايضاً اذاكان صدور الاخلال منه بالاختيار الناشى عن توعيد المكره حيث انه فى تلك الحالة يصح تكليفه بالكل عقلا و اما اذا كان الاكراه على حد موجب لسلب القدرة عنه فيدخل فى الاضطرار ويتبعه حكمه

الثانى هل الحكم بعدم الاعادة يختص بالاخلال بالنقيصة او يعمه وماكان بالزيادة احتمالان اقواهما الاخيرو ذلك لان المقدر فى طرف المستثنى منه هو الاخلال بشيء ممايعتبر فى الصلوة بالاخلال الاعم من نقصانه اوزيادته فمعنى لاتعاد الصلوة الامن خمسة انها لاتعاد بالخلل الواقع فيما يعتبر فيها الا من الخلل الواقع فى الخمسة المذكورة في طرف المستثنى و تقدير الخلل هو الظاهر المتفاهيم منه عرفا و لا يحتاج (ح) الى تقدير الشيئى حتى يقال بكون المقدر وجوده تارة و عدمه اخرى او الشى الاعم باعتبار وجوده و عدمه و حيث ان الخلل المقدر فى طرف المستثنى منه هوالاعم من النقص والزيادة فلا جرم يكون المرادبه فى طرف المستثنى ايضاً كك هذا ولكن المنقول عن بحث الشيخ الاكبر قده على مافى تقرير بعض من اعاظم تلامذته قده كلام طويل في المقام لابائس بنقله قال المقرر قده مالفظه بعد البناء على كون المستثني منه هوالشيء المفروض اعتباره فى الصلوة لا يخلو امايكون التقدير وجود الشئى فيصر المعنى لاتعاد الصلوة من وجود شيء الامن وجودالخمسة و هذا مما لامعنى له فلابد اذاً من تقدير العدم بالنسبة الى الخمسة اى الا من عدم هذه الخمسة وهذا كما ترى مضافا الى كونه خلاف الظاهر من جهة التقدير مستلزم لكون المستثنى منقطعا ويلزمه تخصيص الرواية بالدلالة على حكم القواطع فى طرف المستثنى منه

او يكون التقدير عدم الشيئى فيصير المعنى لاتعاد الصلوة من عدم شيئى الامن الخمسة وهذا ايضاً ممالامعنى له حيث ان ظاهره كون وجود الخمسة موجبا لاعادة

الصلوة لان عنوان الشيئی ظاهر فی وجوده ویلزمه کون المستثنی منقطعا ایضاً فلامناص من تقدیر العدم ایضاً بالنسبة الی الخمسة فتصیر الروایة مختصة بالدلالة علی حکم النقص

اویکون التقدیر الشیئی باعتباریه بالنسبة الی افراده فیصیر المعنی لاتعاد الصلوة من کل شیئی فرض اعتباره في الصلوة سواء کان وجودیا اوعدمیا الامن الخمسة فلابدان یحرز کون اعتبار الشیئي فی الصلوة باعتبار الوجود او العدم من الخارج فینسب الاعادة اوعدمها الیه فحاصل المعنی انه لاتعاد الصلوة من ناحیة شیئی فرض اعتباره فی الصلوة ومن الاخلال به الا من ناحیة الخمسة ومن جانبها ولما کان اعتبار الخمسة فی الصلوة باعتبار الوجود فاعادة الصلوة من جانبها وناحیتها انما یتحقق بترکها کما یراد ذلك من قوله هلك الناس من ناحیة حقوقنا وهذا المعنی لایلزمه تقدیر بالنسبة الی نسبة الاعادة الی الخمسة وانما یستفاد کون المقصود من نسبة الا عادة الیها ترکها باعتبار کون النسبة الیها بلحاظ اعتبارها ولما علمنا من الخارج کون اعتبارها فی الصلوة باعتبار الوجود فنسبة الاعادة الیها تعین ان یکون باعتبار ترکها هکذا افاد شیخنا دام ظله (انتهی کلام المقرر قده

وانت تعلم ان المقام لایحتاج الی هذا التطویل فی الکلام فان المقدر فی طرف المستثنی منه هوا لخلـل کما وقع التعبیر به فی عبارته حیث قال قده (و من الاخلال به) ومن المعلوم ان الاخلال بما یعتبر فی الصلوة قد یکون بالنقیصة و قد یکون بالزیادة فلا حاجة الی تقدیرا لشیئی و اعتبار جانب وجوده تارة وعدمه اخری وبکلا اعتباریه ثالثة : ثم المأخوذ فی طرف المستثنی ایضاً هو الاخلال بالخمسة فیصیر المعنی لاتعاد الصلوة بالاخلال بشیئی مما یعتبر فیها الا بالاخلال بشیئی من الخمسة ومن المعلوم ان الاخلال بالخمسة ایضاً قد یکون بالزیادة و قد یکون بالنقیصة و لیس اعتبار الخمسة فی الصلوة باعتبار الوجـود منشاء لاستفادة کـون المقصود من نسبة الاعـادة عند ترکها ولا یتعین ان تکون باعتبار التـرك بل المعیار هو الاخلال بها کیفما اتفق من الزیادة والنقیصة هذا و قد اورد المقرر علی الشیخ قدس سرهما بعد نقل کـلامه بکلام طویل فراجع

و بالجملة لافرق فى طرف المستثنى والمستثنى منه فى ان الظاهر المتفاهم العرفى من الرواية هوا فادة عدم وجوب الاعادة من ناحية الخلل فى ما عدى الخمسة و وجوبها من ناحية الخلل فى الخمسة بالزيادة اوالنقيصة و هذا امر ظاهر لاغبار عليه

الثالث هل الحكم بعدم الاعادة يختص بما اعتبر فى الصلوة جزء او يعمه مع ما اعتبر فيها شرطاً ولا يشمل الخلل الواقع فيما اعتبر فيها على وجه المانعية او يعمها مع ما اعتبر فيها ما نعا احتمالات ثانيها اوسطها و توضيح ذلك يتوقف على ذكر الفرق بين الجزء والشرط والمانع و بيان تفاوتها فى مرتبة الجعل والاعتبار

فنقول المراد بالجزء هوالذى يلتئم منه الكل و يتقوم الكل به المعبر عنه بلسان اهل المعقول (بالاجزاء بالاسر) و فى الصلوة عبارة عن الفعل الذى اعتبر فيها مما يكون له دخل فيها و يتوقف صحتها عليه و فى تقرير بعض المشايخ من تلامذة الشيخ قدس سرهما انه من مقولة الكم ولا يخفى ما فيه لان الجزء ليس من حيث هو جزء من مقولة الكم فاجزاءالصلوة كالتكبيروالقرائة كل واحد منها من مقولة فالتكبيروالقرائة من مقولة الكيف لكونهما من الكيفيات المسموعة و القيام والركوع و السجود و الجلوس من مقولة الوضع نعم تلك الاجزاءمعروضةللكم و قد عرضها الكم المنفصل اعنى العدد فهى متكمم لا انها من مقولة الكم و بلحاظ معروضيتها للكم المنفصل تتصف بالقلة و الكثرة

والمراد بالشرط هو الذى قيد المركب به بحيث يكون تقييده به ملحوظاً معه و نفس القيد خارجا فهو جزء ذهنى لا يزيد المركب بواسطته فى الخارج والمراد بالمانع ما قيد المركب بعدمه بحيث يكون عدمه معتبرا معه فالشرط والمانع مشتركان فى خروجهما معا عن ذات المركب و فى تقيد المركب بهما الا ان القيد فى الشرط هو الامر الوجودى و فى المانع هو العدمى و لا يخفى ان اول ما يلحظ من المركب المقيد بالقيود الوجودية والعدمية هو نفس تلك الاحاد التى تلتئم منها المركب المعبر عنها بالاجزاء بالاسر ثم يلاحظ تقيدها بالقيود الوجودية ثم ذاك المقيد بعد اعتبارها بالقيود الوجوديه يلاحظ مقيدابالقيود العدمية كما ان اول ما يوجد من

المرکب فی الخارج هو نفس اجزائها ثم یعتورهاالاتصاف بالقیود الوجودیة ثم العدمیة فمرتبة الاجزاء متقدم علی الشرائط والموانع فی عالم الاعتبار کما ان مرتبة الشرائط ایضاً متقدم علی الموانع اذاعرفت ذلك

فاعلم ان قوله علیه السلام لاتعاد الصلوة مع قطع النظر عماذکر فیه من الاستثناء لیس فیه مایدل علی ارادة العموم لکی یشمل الاجزاء و الشرائط و الموانع و بالنظر الی المستثنی یشمل الاجزاء و الشرائط و لادلالة فیه علی شمول المستثنی منه للموانع ایضاً وتوضیح ذلك انك قدعرفت ان المقدر فی طرف المستثنی منه هو الخلل الواقع فیما یعتبر فی الصلوة فمعنی لاتعاد الصلوة الامن خمسة انه لاتعاد بالاخلال بشیئی من الصلوة ای شیئی کان الا اذاکان واحدا من الخمسة ففی نفی الاعادة بالاخلال بشئی من الصلوة جهة عموم و جهة اطلاق وحیث انه نکرة واقعة فی سیاق النفی یفید العموم من المراد من مدخول النفی وهو الشئی فیصیر مفاد لاتعاد عدم الاعادة بالاخلال بکل شیی مما یعتبر فی الصلوة و من حیث ارادة الاجزاء او الشرائط او الموانع او الاثنین منها او الجمیع یکون بالا طلاق فاذا اربد من الشیئی الاجزاء فقط یکون نفی الاعادة بالنسبة الی الخلل الواقع فی الاجزاء علی سبیل العموم فکل جزء جزء علی نحو العام الاستغرافی لایکون الخلل فیه موجبا للاعادة الاماکان منه معدوداً فی طرف المستثنی و اذا اربد منه الشرائط فقط یکون عموم نفی الاعادة بالنسبة الی الخلل الواقع فی الشرائط و اذا اربد منه الموانع یکون العموم بالنسبة الی الموانع و اذا اربد الجمیع یکون العموم بالنسبة الی الجمیع و اما عموم النفی فلیس دلیلا علی ارادة العموم و الا طلاق من من المنفی و مع قطع النظر عن المستثنی لیس قرینة تدل علی ارادة الاطلاق من الشیئی وحیث ان اعتبار الاجزاء متقدم علی اعتبار الشرائط والموانع تکون الاجزاء هو المتیقن لکن بعد استثناء الشرائط و اخذها فی المستثنی وهی الطهور والقبلة و الوقت یعلم ارادة الشرائط فی المستثنی منه قطعا و اما بالنسبة الی الموانع فلیس علی ارادتها دلیل فالصحیحة تدل علی عدم الاعادة بالاخلال بالاجزاء و الشرائط و لیس فیها دلالة علی عدم الاعادة للاخلال بالموانع ایضاً وهذا ما اردنا اثباته فیهذا المقام

الرابع ظاهر الاعادة فى الصحيحة فى كلا طرفى عقد المستثنى و المستثنى منه يشمل القضاء ايضا فلايجب القضاء بالاخلال بماعدى الخمسة كمالا يجب الاعادة و ذلك لان المراد من الاعادة اما معنا ها العرفى و هواتيان الفعل ثانيا مطلقا سواء كان فى الوقت اوفى خارجه كما هو الظاهر او معناها الاصطلاحى اعنى فعل الشي فى وقته مقابل القضاء بمعنى فعله فى خارج الوقت وعلى كل تقدير يشمل القضاء ايضاً اما على الاول فواضح و اما على الاخير فلان نفى الاعادة فى الوقت مستلزم لنفى القضاء فى خارجه بالفحوى مع ان القضاء مترتب على فوت الاداء و دليل نفى الاعادة يثبت عدم الفوت و كون الماتى به الناقص هو المكلف به فى الوقت و معه فلايثبت القضاء بدليله

الخامس مقتضى عموم عقد المستثنى منه من الصحيحة المذكورة هـو صحة الصلوة و عدم وجوب اعادتها مع وقوعها فى اجزاء مالا يؤكل لحمه نسياناً حيث انه مما عدى الخمسة المذكورة فى المستثنى فيكون داخلا فى المستثنى منه بناء على عموم المستثنى منه للموانع ايضاً او القول بشرطية لبس ما عدى غير الماكول من احدى اضداده مطلقا او شرطية لبس خصوص الماكول لكن لا مطلقا بل فيما اذا كان اللباس حيوانيا لكن المشهور بين الفقهاء هو بطلان الصلوة اذا وقع فيما لا يؤكل لحمه نسيانا ولا دليل ظاهراً على بطلانها معه نسيانا لكي يخصص به عموم المستفاد من عقد المستثنى منه لكن عدالتهم آبية من ان يفتوا من غير دليل و يمكن ان يكون مستندهم فى ذلك ذيل موثقة ابن بكير و فيه ان كل شيئى حرام اكله فالصلوة فى وبره وشعره وجلده و بوله وروثه و البانه و كل شيئى منه فاسدة لاتقبل تلك الصلوة حتى يصلى فى غيره مما احل الله اكله

و تقريب دلالته على الفساد هو ان فى قوله عليه السلام لاتقبل تلك الصلوة حتى يصلى فى غيره احتمالان (احدهما) ان يكون تاكيداً للحكم المستفاد من صدر الموثقة و هو فساد الصلوة فى ما لا يؤكل لحمه و (ثانيهما) ان يكون لتأسيس حكم اخر بان كان الغرض من الصدر بيان فساد الصلوة فيما لا يؤكل واقعا و مـن الذيل بيان عدم الاجزاء لو وقعت فيه جهلا او نسياناً والاخير اظهر لأولوية التأسيس من التأكيد فى نفسه مضافا الى دلالة لفظة تلك فى قوله عليه السلام لاتقبل تلك الصلوة

(الخ) علیه اذ الظاهر لنها اشارة الی الصلوة الواقعة فی الخارج فی غیر المأکول لاسیما مع قوله ﷺ حتی یصلی فی غیره اذ لو لم تکن صلوة فی الخارج واقعة فی غیر المأکول لما کان للتعبیر بالاشارة وجه بل الاولی ان یقال لا تقبل الصلوة کما قال فی الصدر (الصلوة فاسدة) ولم یأت بکلمة تلك و لما کان الحکم مغیّی بوقوعها فی غیر المأکول بل الحکم بعدم قبولها ابدی ما لم ینسخ فالتعبیر بکلمة تلك و جعل الوقوع فی المأکول غایة لعدم القبول قرینتان علی عدم اجزاء ما وقع فی غیر المأکول فیکون قوله ﷺ لا تقبل تلك الصلوة حتی یصلی فی غیره دلیلا علی فساد الصلوة اذا وقعت فی غیر المأکول جهلا او نسیاناً و عموم لاتعاد یدل علی صحة الصلوة اذا اخل بعدم ایقاع الصلوة فی غیر المأکول وغیر ذلك مما اعتبر فی الصلوة نسیاناً فتکون النسبة بینهما بالعموم من وجه باعمیة لاتعاد من حیث شموله لغیر ما یؤکل ایضاً و اختصاص لاتقبل تلك الصلوة بخصوص ما اذا وقعت فی غیر المأکول و عموم لاتقبل لحالتی الجهل والنسیان و اختصاص لاتعاد بصورة النسیان کما عرفت لکن عموم لاتقبل بالنسبة الی حالتی الجهل و النسیان قد خصص بصحیحة عبد الرحمن الدالة علی عدم لزوم الاعادة علی من صلی فی عذرة انسان او کلب او سنور ولا یعلم بذلك ،،وفیها قال سألت اباعبدالله ﷺ عن الرجل یصلی و فی ثوبه عذرة من انسان او سنور او کلب ایعید صلوته قال ﷺ ان کان لم یعلم فلا یعید حیث انها تدل بالفحوی علی عدم الاعادة فی اجزاء الطاهرة من السنور ایضاً اذ القول بعدم البطلان فی الاجزاء النجسة من غیر المأکول و البطلان فی الاجزاء الطاهرة منه بعید فی الغایة و ان قیل به لکنه قول شاذ لایعبئابه و بعد خروج صورة الجهل عن عموم لاتقبل تنقلب النسبة بینه و بین لا تعاد و تصیر بالعموم المطلق باخصیة لاتقبل عن لاتعاد مطلقاو رفع الید عن العمل بلا تقبل فی صورة النسیان مستلزم لعدم العمل به راسا و اسقاطه بالکلیة فیعمل به و یخصص به عموم لاتعاد فیختص بغیر نسیان ما یؤکل و یکون قوله ﷺ لاتقبل تلك الصلوه (الخ) دلیلا علی لزوم الاعادة فی صورة نسیان ما لایؤکل

هذا بناء علی القول بشرطیة ماعدی غیر المأکول او عموم لاتعاد للمانع ایضاً

واما بناء علی القول بمانعیه غیر المأکول کما هو التحقیق و عدم شمول عموم لاتعاد للمانع کما تقدم فی الامر الثالث فالامر فی وجوب الاعادة عندنسیان غیرالمأکول اظهر اذ عموم لاتعاد لایدل علی صحته حتی نحتاج الی تخصیصه بالحکم المستفاد من لا تقبل بالبیان المتقدم بل المستفاد من لا تقبل(ح)هوالفساد من غیر معارض کما لایخفی هذا تمام الکلام فیما یتعلق بعقد المستثنی منه من الصحیحة

المقام الثانی فی تعیین مدلول الصحیحة فی طرف المستثنی و البحث فی هـذا المقام ایضاً عن امور

الاول الخمسة المذکورة فی عقد المستثنی ثلاثة منها من شروط الصلوة وهی الطهور و الوقت و القبلة و اثنان منها من اجزائها و هما الرکوع و السجود ،، امـا الطهور فلا اشکال فی شموله للطهارة الحدثیةوانها مرادة منه قطعا وفی شموله للطهارة الخبثیة ایضاً او انها مندرجة فی عموم عقد المستثنی منه احتمالان المحکی عن درس الشیخ الاکبر قدس سره انه ان قرء الطهور بالضم کالوضوء فهو اسم مصدر من التطهر لعدم مجیئه مصدراً بل عن مصباح المنیر منع استعمال الطهوربالضم رأسا وکیف کان فالظاهرانه (ح) یختص بالطهارة الحدیثة و لا یشمل الخبیثة اذ الظاهر من التطهر هو رفع الحدث وان قرء بالفتح کالصبور والشکور ففیه (ح) احتمالات (احد ها) ان یکون مصدراً لطهر (و الثانی) ان یکون اسم مصدرله (والثالث) ان یکون للمبالغة (والرابع) ان یکون اسم الالة فعلی الاول یشمل الطهارة الخبیثة ایضاًفلابد من ان یراد منه القدر المشترك بین الحدیثة و الخبثیة حتی لا یلزم استعمال اللفظ فی معنین ،، و علی الثانی یختص بالطهارة الحدثیة لظهوره فیها و علی الثالث لادخل لافی المقام ،، وعلی الرابع یکون ظاهرا فی الطهارة الحدثیة مع امکان ارادة القدر المشترك منه ایضاً هذا بحسب مقام التصور . و اما بحسب مقام التصدیق فالظاهر هو قرائة الطهور بالفتح لا الضم وظهوره فی الاحتمال الثانی ثم الثالث . لاالاول و الاخیر ،، اما ظهوره فی الفتح فلندرة استعمال الضم بل قدعرفت عن مصباح المنیر عدم استعماله اصلا ،، واما ظهوره فی الاحتمال الثانی والثالث فبملاحظة موارد استعمال الطهور فی غیر المقام مثل قوله

اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور و قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور و نظائرهما بضميمة فهم الاصحاب اختصاص الطهور المذكور فى هذه الصحيحة بالطهارة الحديثة و على ذلك فتدخل الطهارة الخبيثة في عقد المستثني منه : نعم لو قلنا با جمال الطهور لايمكن ادخال الطهارة الخبثية فى المستثنى منه لان اجمال المستثنى يسرى الى المستثنى منه كما حقق في محله

واما الوقت فلو اخل به من جهة الغفلة عن مراعاته او نسيانه فان وقع تمام الصلوة فى غير الوقت فلا اشكال فى بطلانها لانتفاء الشرط وللصحيحة المذكورة ولو وقع بعضها فى الوقت بان دخل الوقت فى اثنائها فكذلك ، ، لان الوقت شرط لكل جزء من اجزائها على نحو العام الاستغراقى فبانتفائه و لو فى جزء واحد تبطل الصلوة كما انه يكون كك لو كان الاخلال به عمداً و لدلالة الصحيحة ايضاً على بطلانها فى تلك الصورة ،، ثم انه اذا دخل في الصلوة قبل الوقت عند احرازه بالعلم الوجدانى او بالامارة المعتبرة او بالظن عند جواز العمل به ثم انكشف انه كان شروعه فيها قبل الوقت مع دخوله وهو فى الصلوة بحيث وقع جزء منها فى الوقت صحت صلوته كما عليه المشهور ودل عليه رواية اسمعيل بن رياح ،، لكن الحكم بصحتها (ح) خارج عن مورد صحيحة لاتعاد لما عرفت في المقام الاول من اختصاص عقدى المستثنى و المستثنى منه من الصحيحة بصورة النسيان ومايضاهيه ممالا يمكن فيه تعلق الامر الاولى ، ، و اما المكلف الذى يتعلق به الامر فعلا فليس الحكم بالصحة بالنسبة اليه تخصيصا لعقد المستثنى من الصحيحة اصلا فما ذكره المقرر قده فى التقرير بقوله (لكن لابد من ان يعلم ان صحة صلوة من لم يدرك الوقت بجميع اجزاء عمله ممالا اشكال فيه فى الجملة بل لا خلاف فيه فهل يكون من باب التخصيص فى قوله لا تعاد اوالتوسعة فى الوقت و لوبالتنزيل و جهان اوجههما الثانى) ليس على ما ينبغى

واما القبله : فهى لا اجمال فيها الا انه وقع الخلاف فى وجوب الاعادة على الناسيى لها مع تبين وقوع صلوته بين المشرق و المغرب فقيل بانه يجب عليه الاعادة بعموم عقد المستثنى من لا تعاد و ظهور مادل على عدم الاعادة اذا كان الخطأ فيما بين

المشرق والمغرب فى غير الناسى الان الاقوى عدم وجوب الاعادة لاطلاق بعض الاخبار الدالة على عدم وجوبها مثل قوله عليه السلام مابين المشرق و المغرب كله قبلة بعد صرفه عن العالم بجهة القبلة ومنه يظهر ان خروجه عن عموم لاتعادانما يكون على وجه الحكومة لاالتخصيص

واما الركوع فالمراد منه نفس الانحناء بالقدر المخصوص لاالشرائط المعتبرة فيه فشرائطها داخلة فى عقد المستثنى منه واما السجود فالمراد منه الجنس الذى لايصدق تركه الابترك السجدتين معاً وفى استنباط اختصاص السجدتين معاً بالدخول فى المستثنى و دخول السجدة الواحدة فى عقد المستثنى منه بحث طويل يأتى فى الامر الثالث

الامر الثانى اعلم ان المذكور فى عقد المستثنى **فى** الصحيحة هو هذه الخمسة المذكورة مع ان الركن ليس منحصرا بها لان النية وتكبيرة الاحرام والقيام فى حالة التكبيرة والقيام المتصل بالركوع ايضاً ركن تبطل الصلوة بالاخلال بها مطلقا مع ان ترك ذكرها فى المستثنى يوجب اند راجها فى عقد المستثنى منه الموجب لعدم الاعادة بسبب الاخلال بها **لكن التحقيق** ان يقال ان حكم التكبيرة والنية يستفاد من جهة قوام مفهوم الصلوة بهما : حيث انه مالم تتحقق النية والتكبيرة لم تتحقق الصلوة و اما القيام المتصل بالركوع فيستفاد حكمه من حكم الركوع حيث انه بناء على التحقيق عبارة عن ابتداء الانحناء عن القيام الى ان يصل الى حد الركوع لامجرد الوصول الى حده الذى يمكن تحققه من الجلوس ايضاً ،، و اما القيام فى حال التكبيرة فلانه اخرج عن حكم المذكور فى عقد المستثنى منه فى الصحيحة بدليل منفصل فيكون حاله كحال ما ذكر فى عقد المستثنى الاان المذكور فى المستثنى خصص عن عموم المستثنى منه بالدليل المتصل و القيام فى حال التكبيرة بل ما عدى الخمسة من الاركان اخرج عن العموم المذكور فى المستثنى منه بالدليل المنفصل ولاضير فيه

الامر الثالث لااشكال فى صحة الصلوة لو نسي الركوع وتذكر قبل وصول جبهته الى مايصدق معه السجود فيرجع ويركع و لايلزم نقص من تداركه كمالا اشكال فى بطلانها اذا تذكر بعد وصول جبهته الى مايصدق معه السجود فى السجدة الثانية ولولم يكن

على ما يصح عليه السجود وذلك لدوران الامر (ح) بين امرين كل منهما مبطل للصلوة ولو كان سهويا و هما عبارتان عن عدم رجوعه لتدارك الركوع او رجوعه لتداركه الموجب لاتيان السجدتين بعدهما فالامر يدور بين ترك الركوع او زيادة السجدتين و كل منهما مبطل للصلوة و داخل في عقد المستثنى من الصحيحة ،، انما الكلام فيما اذا وصل جبهته الى مايصدق معه السجود في السجدة الاولى ولم يصل الى السجدة الثانية سواء كان بعد رفع الراس من السجدة الاولى اوقبله وسواء كان بعد تمام الذكر الواجب من السجدة الاولى او قبله فالمشهور (ح) على بطلان الصلوة بسبب فوت محل التدارك مع كون المنسى من المستثنى و ذهب جماعة الى صحتها مالم يدخل في السجدة الثانية واستدل له بمطابقته مع القاعدة المستفادة من الصحيحة وذلك لان تجاوز محل الجزء المنسى انما هو بالدخول في ركن بعده والسجدة الواحدة ليست ركنا و انما الركن من السجود هو مجموع السجدتين ،، فح لو كان التذكر بعد الدخول في السجدة الاولى وقبل الوصول الى السجدة الثانية لايلزم من تدارك الركوع الازيارة سجدة واحدة و هي مغتفرة بدليل لاتعاد الصغير الوارد في خصوص السجدة الواحدة المقيد للكبير،، اعني به خبر منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام في رجل استيقن انه زاد سجدة قال عليه السلام لايعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة وكذا مايدل على عدم بطلان الصلوة بزيادة سجدة واحدة او نقصانها سهوا فبركة هذه الاخبار يقيد اطلاق لاتعاد الكبير بالنسبة الى السجود ويخصص بطلان الصلوة بنسيان السجدتين فعلى هذا يجب الاتيان بالركوع ولو استلزم زيادة سهوية مغتفرة كزيادة السورة عند نسيان الحمد لو تذكر قبل الركوع اذلا فرق في السهو بين ان يكون متعلقا بشيئ ابتداء كما اذا سهى عن الحمد او تعلق بشيئ بسبب تعلقه بشيئ اخر فالاتيان بالسورة عند السهو عن الحمد وان كان عمديا الا ان كونها قبل الحمد سهوى بسهو ناش عن سهو الحمد (هذا) ولكن الاقوى ماعليه المشهور وذلك لان السجدة الواحدة متوسطة بين الركن وعدمه بمعنى انها ركن في بعض الاحكام وليست ركنا في بعض اخر و هذا التوسط ينشاء من لزوم تقييد مدلول لاتعاد الكبير بمقدار مايدل عليه دليل المقيد له الدال على اغتفار السهو في السجدة الواحدة ومن المعلوم على المراجع اليه انه يدل على

اغتفار الزيادة والنقصان فيما اذا كان السهو متعلقا الى السجدة وكانت هى بنفسها متعلقة له لا فيما اذا اتى بها عمداً للسهو عن امر اخر غيرها كالسهو عن الركوع او واجب اخر من واجبات الصلوة فهى بمقدار مدلولها تقيد لاتعاد الكبير ويحكم بدخول السهو المتعلق بنفس السجدة فى حكم المستثنى منه ويبقى ايتانها ولو سهوا بسهو متعلق بغيرها فى حكم المستثنى لعدم مقيدله من هذه الجهة فتكون السجدة الواحدة ركنا بالقياس الى عدم جواز زيادتها لتدارك منسى غيرها و مع كون المنسى هو الركوع حيث ان تداركه باعادة الصلوة تجب الاعادة لكون الركوع داخلا فى عقد المستثنى ،، فراجع الاخبار الواردة فى حكم نسيان السجدة الواحدة تجدها ظاهرة فيما ادعيناه

الامر الرابع لوسجد على مايصح السجود عليه مع كونه نجسا فاما يكون مع العلم بنجاسته و اما يكون مع الجهل بها او مع نسيانها ، ، لااشكال فى بطلان الصلوة فى الاول اعنى صورة العلم بنجاسة مايصح السجود عليه و اما مع الجهل بنجاسته اونسيان نجاسته ففى بطلانها قولان المحكى عن جماعة من الاساطين كالمحقق والعلامة والشهيدين هو الصحة و هو المحكى عن درس الشيخ الاكبر قده وقد استدل له بعموم هذه الصحيحة حيث ان شرطية طهارة مايصح السجود عليه داخلة فى عقد المستثنى منه بناء على ظهور الطهور فى الطهارة الحديثة على ما عرفت بيانه . هذا،، و لايخفى ان الاستدلال بالصحيحة للصحة فى صورة النسيان وان كان مما لامحذور فيه الا ان اثبات الصحة بها فى صورة الجهل ممنوع بما تقدم من خروج صورة الجهل عنها فلا بد لاثبات الصحة فيها من التماس دليل اخر ،، وقد استدل الشيخ قده له بفحوى مادل على ثبوت المعذورية مع الجهل بالنجاسته فى البدن حتي في موضع السجود منه فانه يدل علي ثبوت المعذورية فيما اذا كان جاهلا بنجاسة ما يصح السجود عليه بطريق اولي و بان مادل علي اشتراط طهارة مايصح السجود عليه هو الاجماع . . ولااطلاق فيه لكى يشمل صورة الجهل بنجاسته ،، والقدر المتيقن من شرطية طهارته هو صورة العلم فيرجع فى صورة الجهل بنجاسته الى اطلاقات ادلة الصلوة ولايخفى امكان تطرق المناقشه فى كلا الوجهين بمنع الاولوية فى الاول ومنع وجود اطلاق فى ادلة الصلوة لكى يرجع اليه لنفى شرطية طهارة مايصح السجود عليه فى حال الجهل بنجاسته عند الشك فى اشتراطها

الا ان يرجع الى البرائة عن اشتراط طهارته فى حال الجهل بنجاسته لان المتقين من من اشتراط طهارته هو فى حال العمد والالتفات لامطلقا هذا ماتيسر لنا تحريره فى البحث عن الصحيحة الشريفة وبقي فيها مباحث تعرضنا اليها فى خلال مباحث الصلوة والحمدلله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وصلواته على سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وآله الاطهار وقد فرغت من كتابة هذه الوجيزة فى عصر يوم الاحد الرابع عشر من شهر ذيقعدة الحرام من شهور سنة ١٣٧٢ في عاصمة طهران والحقتها فى الطباعة بآخر المجلد الثانى من مباحث الصلوة لتكون مقدمة لما يفتتح به المجلد الثالث منها من ابحاث الخلل والله العاصم وبه الاعتصام

الرقم	العنوان
٢	في افعال الصلوة
	الفصل الأول في النية و فيه ركنان احدهما الأرادة
٣	اشباع الكلام في الأرادة
٤	اختيارية الفعل الأختيارى انما هى بكونه متعلقا للأرادة
٦	الماهية النوعية التي تعلقت بها الأرادة تختلف بأعتبار المقومات
٧	المعتبر في قصد الفعل أن كان مركبا ان تكون بجملتها متعلقة للقصد
٨	في اعتبار التعيين في النية
٩	اشباع الكلام في الركن الثاني للنية وهو
٩	الأنبعاث عن داع مخصوص وهو يتم
٩	بثلثة امور
٩	الأول كون الأمر بنفسه محركا
١١	الثاني كون الأمر محركا بأثاره وتوابعه
١٣	كون المحرك والداعي علة للأمر
١٤	بيان فساد ماتوهم من تصحيح العبادة المستآجر عليها
١٧	اتيان العمل بداعي الفوز يتصور على وجوه
١٨	في اعتبار الأخلاص في النية
١٩	في الرياء بجزء للصلوة
٢٠	في غير الرياء من الضمائم
٢١	ماورده صاحب الجواهر على الدواعي العشرة في العبادة
٢٣	نقل كلام صاحب الجواهر وتوضيحه
٢٤	في قصد ملاك الأمر
٢٥	ما يتعلق بتقرير الأشكال في قصد الملاك
٢٦	مايورد على الشيخ قده في كتاب الطهارة من
٢٦	تصحيح العبادة مع الأبتلاء بالاهم
٢٧	التحقيق في الجواب
٢٨	نقل و انتقاد
٢٩	في داعوية الثواب والعقاب

الرقم	العنوان
٣١	كـلام مع العلامة السيد الطباطبائى قده
٣٢	في صورنية الخلاف
٣٣	في توضيح قصد الأمر
٣٤	يعتبر في النية الجزم
٣٦	في عـدم جواز الاكتفاء بالأمتثال الأحتمالى
٣٨	البحث الرابع من ابحاث النية في الأستدمة الحكمية
٣٩	توضيح اخر فـي معنـى استدامة الحكمية
٤٠	ما افاده الأستاد قده في معنى الأستدامة
٤١	بيان حقيقة المراد مـن الداعى والأخطار
٤٢	المراد من الأخطار وما قيل في شرحه
٤٥	في بيان فروع ينبغي التنبيه عليها في نية الخلاف
٤٩	في مواضع العدول
٥٣	الفصل الثاني في تكبيرة الأحرام
٥٥	في توضيح قصد الأمر
٥٦	فـي ذكر فـروع تتعلـق بالتحريمة

الرقم	العنوان
٥٨ ، ٥٩	في ادلة الفروع المذكورة
٦٠	الفصل الثالث في القيام
٦٤	نقل كلام صاحب الجواهر وتوضيحه
٦٥	في معنى القيام عرفا
٦٧	تتمـة البحث فـي القيام المتصل بالركوع
٧٧	فيما اذا تعذر القيام
٨١	فى الفروع المتعلقة بالقيام
٨٥	الفصل الرابع في القرائة
٨٩	فـى حكـم اختلاف القرائات
٩٦	فى وجوب تعلم القرائة
١٠٦	فى موارد سقوط السورة
١١٣	فى حكم قرائة سور العزائم
١٢١	فى حكم السجدة عند استماع ايتها فى الصلاة
١٢٩	فى حكم البسملة من السورة
١٣٤	فى حكم القران بين السورتين
١٣٨	فى العدول عـن سورة الى اخرى

الرقم	العنوان
١٦٢	فى الجهر والأخفات
١٦٧	فى حكم الجهر بالبسلة
١٦٨	فى الجهر بالبسلة فى الصلوات الأخفاتية
١٧٢	فى حكم الجاهل بوجوب الجهر والأخفات
١٧٤	فى حكم التسبيحات فى الأخيرتين
١٧٦	الأقوال فى عدد التسبيحات
١٧٦	في ادلة الأقوال فى عدد التسبيحات
١٧٩	في المختار من الأقوال فى تتمة القول فى التسبيحات
١٨٢	فى ضابط التخيير بين الأقل والاكثر
١٨٢	فيما يقال فى الأخيرتين
١٨٩	فى اعتبار الموالات فى القرائة فى الجملة
١٩٤	الفصل الخامس في الركوع
٢٠٠	فى حد الركوع الجلوسى
٢٠١	فى واجبات الركوع
٢٠٢	فى ذكر الركوع
٢٠٤	فى الطمأنينة

الرقم	العنوان
٢٠٧	الفصل السادس في السجود
٢١١	فى واجبات السجود
٢٢٢	فى تتمة القول فى السجود
٢٢٦	فى الطمأنينة
٢٣٠	فى سجود التلاوة
٢٣٧	الفصل الثامن فى التشهد
٢٣٨	استحباب الصلوة على النبى عند ذكر اسمه الشريف
٢٣٩	الفصل التاسع فى التسليم
٢٤١	ادلة الستليم واخباره
١٤٣	المتحصل من اخبار التسليم بعد ضم المطلقات الى المقيدات
٣٤٧	استحباب ايماء الأمام بصفحة وجهه الى اليمين
٢٥٠	الفصل العاشر فى بعض ما يستحب فى الصلوة
٢٥١	فى القنوت
٢٥٣	اختلاف الأصحاب فى جواز القنوت بغير العربية
٢٥٧	الفصل الثانى عشر فى الترتيب والموالاة
٢٥٩	فى المنافيات والقواطع
٢٦١	في معنى الأستدبار

الرقم	العنوان
	و صوره
٢٦٣	فى الألتفات عن القبلة
٢٦٨	محصل الكلام فى تنقيح البحث
٢٧١	فى حكم الألتفات القهرى
٢٧٢	فى قواطع الصلوة
٢٧٤	التنبيه على امور
٢٧٦	فى المنافيات
٢٧٨	في اتيان سجدة السهو في اثناء الصلوة
٢٨١	في الشك فى الأخلال بالموالات
٢٨٢	التكلم فى الصلوة
٢٨٥	فى قرائة القرآن فى الصلوة
٢٧٦	فى قرائة الدعاء فى الصلوة
٢٨٨	فى حكم رد السلام
٢٨٩	فى حكم جواب السلام
٢٩٥	فى حكم جواب سلام الكفار
٢٩٦	فى حكم السلام فى غير الصلوة
٢٩٨	في التكتف و التكفير
٣٠٢	فى ان الآمين من القواطع
٢٠٢	فى حكم التكلم بكلمة آمين
٣٠٥	فى البكاء
٣٠٩	حكم الضحك في حال الصلوة
٣١١	حكم الاكل و الشرب فى الصلوة
٢١٤	فى حكم قطع صلوة الفريضة
٣١٥	فى صلوة الجماعة
٣١٧	حكم الجماعة فى النوافل
٣١٨	حكم الجماعة فى صلوة الغدير
٣٢٠	فيما تنعقد به الجماعة
٣٢٢	فيما به تدرك الركعة
٣٢٢	فى حكم ركوع المأموم مع الشك فى ادراك
٣٣٢	ركوع الامام
٣٣٥	فى صور الحاق المأموم بالامام
٣٣٦	فى اعتبار عدم الحائل بين الأمام و المأموم

الرقم	العنوان
٣٣٧	فيما اذا شك في اعتبار شيء في الجماعة
٣٤٩	فيما به يتحقق تقدم الأمام على المأموم
٣٥٦	في الأقتداء بشخص بأعتقاد انه زيد الخ
٣٦٢	في حكم قرائة المأموم خلف الامام
٣٦٣	في القرائة في اوليتي الجهرية
٣٧٤	اذا سمع بعض القرائة ولم يسمع بعضها
٣٦٤	الامام ضامن لشرائط القرائة
٣٦٥	في حكم القرائة خلف من لا يعتد بقرائته
٣٦٦	لا اشكال في وجوب متابعة المأموم للامام
٣٧٢	في ان وجوب متابعة الامام نفسي
٣٧٣	في البحث عن الاخلال بالمتابعة
٣٧٩	في شرائط الامام
٣٨٠	في معنى العدالة
٣٨٢	في معنى الكبايير
٣٨٣	في حكم الاصرار بالصغاير

الرقم	العنوان
٣٨٤	في حكم التحرز عن منافيات المروة
٣٨٥	في بيان الكاشف عن العدالة
٣٨٦	في ان الحسن الظاهر كاشف عن العدالة
٢٨٧	في البحث عن منافيات المروة
٣٨٨	في اثبات عدالة الامام بالشهادة الفعلية
٣٩٩	في التوبة
٣٩١	الشرط الخامس من شرائط الامام
٣٩٣	في البحث عن قصد الانفراد في الاثناء
٣٩٤	في البحث عن الجماعة في اثناء الصلوة
٣٩٥	في ان الامام الراتب في مسجد اولى به
٣٩٥	في استحباب اعادة الصلوة جماعة
٣٩٧	الامر الخامس لواحرز المأموم صحة صلوة الامام
٣٩٨	لواعتقد المأموم بطلان صلوة الامام مع اعتقاد الامام صحتها
٣٩٩	في ان المأموم المسبوق لايجعل اول صلوته اخرها

الرقم	العنوان
٤٠١	في وجوب قرائة السورة على المأموم المسبوق
٤٠١	في جواز ترك السورة اذا لم يمهله الامام
٤٠١	في جواز ترك قرائة ما لا يمهله الامام
٤٠٢	في حكم التجافي في التشهد
٤٠٢	في استحباب متابعة المأموم المسبوق امامه في القنوت
٤٠٤	رسالة في صحيحة لاتعاد
٤٠٥	الجهة الثالثة في ان الصحيح هل يشمل الاخلال العمدى
٤٠٦	في استدلال للقول المهشور
٤٠٦	فيما حققه المدقق الشيرازى قده
٤٠٩	الرابع مما استدل على القول المهشور
٤٠٩	فيما استدل به الشيخ على ما ذهب اليه
٤١١	فيما يرد على الشيخ قده
٤١٢	فيما اورد عليه بعض من مقررى درسه
٤١٣	الاقوى ما عليه المهشور من خروج العامد
٤١٥	في الجهة الرابعة
٤١٦	هل الحكم بعدم الاعادة تختص بالنقيصة الخ
٤١٧	في ما يقدر في طرف المستثنى منه
٤١٨	في الفرق بين الجزء والشرط
٤١٩	في عدم شمول الصحيحة للمانع
٤٢٠	في الاستدلال لبطلان الصلوة في اجزاء ما لا يؤكل لحمه نسياناً
٤٢٢	في تعيين مدلول الصحيحة في طرف المستثنى
٤٢٤	فى عدم انحصار الركن بما ذكر فى الصحيحة
٤٢٥	فى حكم من نسي الركوع ودخل في السجدة الاولى
٤٢٦	فى حكم نجاسة ما يصح السجود عليه

ص	سطر	غلط	صحيح
٢	٦	احد	اخذ
٢	٢١	منبعثه	منبعثة
٥	٤	بالنوعين	باحدالنوعين
٥	٥	القصروالاتمام	القصراوالاتمام
»	٩	فما	فيما
٧	١٣	بمامركب	بماهومركب
٨	١	بماهو	بماهوهو
١١	٢	ان	انه
»	٧	غير	وغير
١٩	٢١	كاق	كان
٢٥	١	وقديكون	واما يكون
٢٦	١٧	بل	هل
٣٠	١٣	لكن	لكى
٥٥	٧	بينهما	بينها
٥٨	١٤	السابقة	السابعة
٦٠	٢٤	بنقيصة	بنقيصته
٦٢	١٢	المصدردى المعنى	المصدرى و المعنى
٦٤	٧	احد	احدى
٦٥	٨	الدخير	الاخيران
٨١	٨	كان	كانت
٩٠	١٠	واماالثانى اعنى ماكان السقوط عزيمة	واماالاخيران
٩٥	٢	لشاملة	الشاملة
٩٧	١٠	لان مع	لانه مع
٩٩	١٠	لانه صلح لان الذكر صالح	
١٠٠	٢٠	مند	منه فى الاخير
١٠١	١٤	قرائته	قرائتها
١٠٧	١٠	الصلوة مع قصد قرائتها من اول الصلوة ايضاً	
١١١	٦	لديبثت	لايثبت
»	٢٦	المطلوبة	المطلوبية
١٢٥	٢٥	فى كونه هو المتعين لكونه فى كونها هى المتعين لكونها	
١٢٧	٤	ايثانه	ايتانها
»	١٤	والاشكال	ولااشكال
١٣٥	٢	بحيث فردان من تحقق	بحيث تحقق فردان

ص	سطر	غلط	صحيح
١٥٠	٩	ناساً	ناسياً
١٧٢	٤	بالخامسه	الخامسة
١٩٤	٦	وجوه	وجوها
»	٧	مفهومه	مفهومها
»	٨	اجزانه	اجزائها
»	١٠	عليه	عليها
١٩٥	١٢	تحقق	تحقيق
١٩٦	١١	للتان	اللتان
١٩٨	٢	مستوبة	مستوية
٢٠٠	٧	ركتة	ركبته
»	٨	الخناً	انحناء
٢٠١	٤		بالتخيير
٢٠٣	٥	كون	زياد
٢٣٨	٨	من جملة	فى جملة
٢٧٦	١	اتمام و	واتمام
٢٨٧	١٣	على	زائد
٢٨٨	٢	الصارة	الصادرة
٢٩٩	٢٢	لصيررته	لصيردرته
٣٠٧	١	اذايكن	اذالم يكن
٣١١	٤	تجديد	تحديد
»	١٥	الاهان	الاذهان
٣٢١	٢٢	ادراك	ادرك
٣٢٤	١	للمحل	للحمل
٣٣١	١٩	تبطل	وتبطل
٣٣٤	١	لما	ما
٣٤٠	١١	استعمله	استعماله
»	١٦	بينه من تيقد	بينه و بين من
٢٢١	٤	فان كان	فان بينهن
٣٤٠	٥	الصووة	الصورة
»	٤٤	كون	كونه
٣٦١	١٢	مذ	من
٣٦٣	٩	الا	ان
»	١٥	الساوى	التساوى بينهما
»	»	لمن القرائة التساوى	و اتبسيح مع زياد
»	٢١	لافى	فى
٣٦٤	١٥	الاول	زياد
»	٢١	لقرائة	للقرائة

ص،	سطر	غلط	صحيح
٣٦٦	٥	ولاقرء	ولااقرء
٣٦٧	١٠	اكوع	الركوع
»	١٩	التاب	التابع
»	٢٤	لفاده	لفساده
٣٧٠	٥	الى جودز	على جوازه
٣٧٥	١٩	فترك المتابعة	زائد
٣٨٢	٦	بكونها	بكونهامما
»	١٤	منهما	منها

ص	سطر	غلط	صحيح
»	١٥	لكونها	بكونها
»	٢٤	غليتم	غليتهم
٣٨٤	٧	المنافات	بعدم المنافات
٣٩٠	٩	مقدر	مقدور
٣٩٣	١	الجوز	الجواز
٤٠٤	٥	تصرة	تبصرة
٤١٢	٢٢	بثمول	بشمول
٤١٤	١١	المد	العمد
٤٢٢	١٩	لافى المقام	له فى المقام

Amult
۱۱۶
صحیح و بی نقص است

الجزء الثالث

من

كتاب الصلوة فى الخلل وصلوة المسافر

تقريرات بحث

العلامة الاستاد المرحوم الميرزا محمد حسين

الغروى النائينى نورالله مضجعه

للحاج الشيخ محمد تقي الآملى عفي عنه

طبع على نفقة اشرف الحاج السيد عباس

كلابچى الكاشانى زيد مجده

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مكتبة البوذر جمهرى بطهران

الشروع فى الطبع ١٩ ذى حجة

١٣٧٢ هـ . ق ١٣٣٢ هـ . ش

مطبعة الحيدرى بطهران

الجزء الثالث

من

كتاب الصلوة فى الخلل وصلوة المسافر

تقريرات بحث

العلامة الاستاد المرحوم الميرزا محمد حسين

الغروى النائينى نورالله مضجعه

للحاج الشيخ محمد تقي الآملى عفي عنه

طبع على نفقة اشرف الحاج السيد عباس

كلابچى الكاشانى زيد مجده

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مكتبة البوذر جمهرى بطهران

الشروع فى الطبع ١٩ ذى حجة

١٣٧٢ هـ . ق ١٣٣٢ هـ . ش

مطبعة الحيدرى بطهران

شبكة كتب الشيعة

shiabooks.net

mktba.net رابط بديل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين
ولعنة الله على اعدائهم اجمعين من الان الى يوم الدين

المبحث الخامس فى خلل الصلوة

اعلم ان الخلل اما ان يكون فى المقدمات مثل الستر والقبلة و الطهارة ونحوها و اما ان يكون فى الاجزاء ،، اما الاول فقد تقدم احكامها مستوفى فى ابواب المقدمات واما الثانى فلا يخلو اما ان يقطع بوجود الخلل اويشك فى وجوده فالكلام هاهنا فى مقامين (الاول) فى ما اذا قطع بوجود الخلل فلايخلو اما يكون عن عمدا ويكون عن سهو (والاول) اما ان يكون عن عمد مع العلم بالحكم والموضوع او مع الجهل بهما او باحدهما اومع نسيان الحكم اما حكم العمد مع العلم بالحكم والموضوع فلاينبغى الارتياب فى كونه مبطلا لضرورة ان مقتضى جزئية شيئى او شرطيته او مانعيته هو بطلان الامر المقيد به فى صورة الاخلال بذاك الجزء او الشرط او المانع فى الجملة ،، فلولم يكن الاخلال به مبطلا اصلا بوجه من الوجوه لايكون المطلوب مقيدا به و هو منافٍ مع اخذه جزء او شرطا او مانعا والقدر المتقين من مورد اخلاله هو صورة العمد مع العلم بالحكم و موضوعه معا وذلك لعدم انحفاظ رتبة الاجزاء مع العمد ضرورة ان المكلف عالماً بالامر وبموضوعه يعصى فى المخالفة ولايعقل الاجزاء فى هذه المرتبة ولو فرض ورود دليل عليه والحال هذه لكان المحصل منه نسخ جزئية الجزء اوشرطية الشرط او مانعية المانع ورفع دخلها واقعا وذلك ظاهر **واما مع الجهل** بالحكم فهو ايضاً فى حكم العمد بالاخلال وذلك لالشمول الحكم لمرتبة الجهل به بالاطلاق اللحاظى ضرورة استحالة شموله للمراتب المتاخرة عنه و للحالات الطارية عليه من قبل العلم

اوالجهل به فلايكون له اطلاق لحاظى بالنسبة الى حالتى العلم والجهل به كمالا يعقل ان يكون مقيدا باحدى الحالتين بالتقييد اللحاظى لكن لماكان الاهمال فى مرتبة الواقع ايضاً غير معقول ،، حيث ان فى حالتى العلم والجهل اما ان يكون ملاك الحكم موجوداً واقعاًاولايكون له الملاك فى احدى الحالتين واقعاً فعلى الاول فالحكم يشمل كلتا الحالتين بنتيجة الاطلاق بمعنى تسرية الحكم الى كلتا الحالتين بجعل آخر وعلى الثانى فيختص بصورة وجود الملاك ويتقيد بتلك الحالة بنتيجة التقييد فنتيجة الاطلاق كنتيجة التقييد دائماً تكون بجعل آخر كما ان اثباتها يحتاج الى دليل اخر وحيث انه قد ثبت بادلة كثيرة اشتراك العالمين مع الجاهلين فى الاحكام و انها يصيبها من اصابها و يخطأ ها من اخطاها فيكون جميع الاحكام الا ما استثنى مشتركة بين الجاهل و العالم ونتيجة ذاك الاشتراك هوابطال الخلل من ناحية الجهل بها فلو فرض ورود دليل فى مورد على الاجزاء والحال هذه لكان مقتضاه تقييد ذاك الحكم بصورة العلم بنتيجة التقييد فيكون ذلك الدليل مقيداً الاطلاق مايدل على اشتراك الاحكام بين الجاهل والعالم ويخصصه بالعالم فقط كما فى مورد الجهل بالجهر والاخفات والاتيان بكل واحد فى موضع الاخر اوالجهل بوجوب القصر فى موضع التمام دون العكس وان قيل به ايضاً وورد عليه خبر صحيح لكن القائل به شاذ والخبر معرض عنه عند الاصحاب **واما الجهل بالموضوع** فان كان بالمقدمات مثل الجهل بكون الساتر من غير الماكول فقد تقدم حكمه فى ابواب المقدمات وان كان فى الاجزاء فلابد من النظر فى انه هل يمكن وقوع الخلل فيها مي ناحية الجهل بالموضوع اوان الجهل بالموضوع فيها يرجع الى الجهل بالحكم فان كان الجهل فيها راجعا الى الجهل بالحكم فيكون فى حكمه بل هو هو بعينه والافلابد من التامل فيه وحيث انه لم نجد مصداقا للجهل بالموضوع فى الاجزاء فلانتعرض له ولعله ياتى الكلام فيه فيما بعد انشاالله واما نسيان الحكم فهو فى حكم الجهل به بل هو هو لان الناسى فى حالة النسيان يكون جاهلا بالحكم فالكلام هاهنا فى حكم سهو الموضوع ويلحقه البحث عن حكم النسيان والخطاء وان كان بين الثلاثة فرق مفهوماً لكنها مشتركة فى المقام حكما فنقول لو علم بوقوع خلل فى الصلوة سهوا فا مايكون بعد التجاوز عن المحل اويكون قبله ويختلف المحل باعتبار الاجزاء

في حالتي العمد والسهو فمحل العمد هو مالم يدخل في جزء آخر ولو لم يكن جزء ركينا ومحل السهو بالنسبة الى الاجزاء هو ما اذا لم يدخل في ركن بعده اولم يأت بالتسليم سواء كان المنسي ركنا اوغير ركن الا انه في الاول تبطل الصلوة بتجاوز المحل وفي الثاني تصح و بالنسبة الى شرط الجزء الركني هو ما اذا لم يتجاوز عن الركن المشروط به فلو اتى بالركن من غير شرط فات المحل وبالنسبة الى شرط الجزء الغير الركني هو ما اذا لم يدخل في ركن بعده وبالنسبة الى شرط الصلوة هو ما اذا لم يتجاوز عن الحالة التي يجب عليه أيتان الشرط فيها ولو لم يكن ركنا كما اذا فرض شرطية القيام للصلوة في حال القرائة وترك القيام سهوا واتى بالقرائة جالساً فانه يفوت محل القيام ولو لم يدخل في الركوع وحكم هذه الاقسام اما بالنسبة الى قبل تجاوز المحل فانه يجب الايتان بالمنسي من غير اشكال واما بالنسبة الى بعد تجاوز المحل هو الصحة في بعض والبطلان في بعض آخر

حسما يأتي تفصيله وبعض هذه الموارد وان كان له دليل بالخصوص الا ان الدليل الساري لاثبات حكم جميع هذه الاقسام لما كان عموم صحيحة لاتعاد ينبغي نقلها ثم التكلم في دلالتها لكي يتضح مقدارها فنقول حكى الصدوق قده في الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام انه قال لاتعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ثم قال عليه السلام القرائة سنة والتشهد سنة ولاتنقض السنة الفريضة وفي قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة الا من خمسة احتمالان

الاول ان يكون المعنى ان الخلل الواقع في الصلوة من غير ناحية خمسة المستثنى لايجب به الاعادة مطلقا عمدا كان اوسهوا اوجهلا ولازم عدم وجوب الاعادة بسبب الخلل من غير ناحية الخمسة المستثنى ،، عدم دخل ماوقع فيه الخلل من الجزء اوالشرط او المانع مطلقا ضرورة ان شرطية شرط لمشروط مع صحة ذاك المشروط بلا وجود الشرط اوجزئية جزء لمركب اومانعية مانع لممنوع مع صحة ذاك المركب بدون ذلك الجزء اوصحة ذلك الممنوع مع وجود ذاك المانع متنافيان فعلى هذا المعنى يقع التعارض بين هذه الصحيحة وبين كل ما دل على اثبات الاجزاء والشرائط والموانع غاية الامر ادلة المثبتة للاجزاء والشرائط مختلفة ،، منها ماوقع التعبير فيها بلفظ يعيد

ومنها بمثل لاصلوة الابفاتحة الكتاب ونحوه فبالنسبة الى الاول يكون التعارض بالمطابقة وبالنسبة الى الثانى يكون بالالتزام ضرورة ان مدلول المطابقى من الصحيحة ليس عدم الجزئية بل نفى الاعادة مستلزم لنفى الجزئية اوالشرطية اوالمانعية بالالتزام العقلى خروجا عن محذور التنافى ولاتكون الصحيحة (ح) حاكمة على الادلة المثبتة للجزئية والشرطية والمانعية ولايطابق هذاالمعنى مع صدر الرواية وذيلها فان صدر هـا اعنى قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة ظاهر فى بيان حكم ماثبت جزئيته اوشرطيته فى طرف المستثنى منه عند الاخلال به بعدالفراغ عن دخله فى الصلوة وذيلهـا يدل على حكم الاخـلال بما ثبت دخله فى طرف المستثنى بعد الفراغ عن دخله مضافا الى قوله عليه السلام فى آخر الرواية القرائة سنة والتشهد سنة ولاتنقض السنة الفريضة حيث انه تعليل لعدم الاعادة فى طرف المستثنى منه بكونه سنة اى غيرما فرض الله سبحانه و لاتنقض بالاخلال بهـا الفريضة اعنى مافرضه الله وهذا ايضاً ظاهر فى كون المراد بيان حكم الخلل فى السنة و الفريضة بعد الفراغ عن كونهما كذلك بمالاينافى دخلهما فى الصلوة لابيان حكمه بما ينافيه فعلى هذافيجب طرح الصحيحة لمعارضتها مع الف معارض اقوى منها وهذا بخلاف ما اذاكانت بمعنى تكون بذاك المعنى حاكمة على الادلة المثبتة للجزئية واخواتها حيث انها بهذا المعنى تكون معمولا بها ولايجب طرحها و لاتكون منافيا لما فى صدرها و ذيلها ولايخفى انها بهذا المعنى الذى تكون بها معارضا اعنى هذا المعنى المذكوروان كانت تشمل الجاهل لكنها تشمل العامد ايضا فكان من توهم خروج العامد عن تحتها بالاجماع ارادبها هذا المعنى الذى به يكون غيرمعمول بها (الثاني) ان تكون بمعنى يقيدبه اطلاق ادلة المثبتة للجزئية واخواتها فى غيرموارد المستثنى و تخصيصها بغير حالة السهو ومايضاهيه ،، وتوضيحه ان صحة التكليف بالنسبة الى الحالات الطارية على المكلف من- العمد و الجهل والسهو تختلف فيا لنسبة الى حالتى العمد و الجهل بكلا قسميه من القصورى والتقصيرى يصح التكليف بالمركب التام بمن ياتى بالناقص عمدا مع العلم او الجهل وبالنسبة الى حالة السهو ومايضاهيه من الخطاء والاضطرار لايصح التكليف بالمركب التام بمن يأتى بالناقص لنسيانه ،، لعجزه مع نسيانه او اضطراره فى اتيان المركب التام

الكامل ،، و حكم العقل بقبح مطالبة العاجز بمالا يقدر على الاتيان به ففي حال النسيان اوالاضطرار مثلا لايعقل بقاء التكليف بالنسبة الى المركب التام فيدور الامر (ح) بين احد الامرين اماسقوط التكليف عن المكلف في حال النسيان بالكلية و لازم ذلك بقاء المنسى اوالمضطر اليه على ماكان عليه من دخله في المامور به وينتج وجوب اعادة المأتي به بعد التذكر لعدم كونه مامورا به في حال النسيان واما تعلق التكليف ببقية الاجزاء والشرائط سوى المنسى مثلا ولازم ذلك سقوط المنسى عماكان عليه من دخله في المامور به وينتج الاكتفاء بماأتى به في حال النسيان وعدم وجوب اعادته في حال التذكر ولولم تكن لاتعاد في البين و كنا نحن وادلة المثبتة للجزئية واخواتها الكان اللازم هوعدم الاكتفاء بماأتى به في حال النسيان حيث ان طبع جزئية الجزء اوشرطية الشرط اومانعية المانع يقتضي عدم الايتان بالمركب المقيد به في حال الاخلال بماجعل جزء اوشرطاً اومانعاً فلولم يكن مدلول (لاتعاد) لكان اللازم هوالاعادة فبلا تعاد ترفع هذه الاعادة التي لولاها لكانت واجبة فمفاد لاتعاد (ح) هورفع جزئية الجزء الذي اثبته دليل الجزئية باطلاقه في حال النيسان واثبات تقيد الجزئية بماعدى حالة النسيان و بهذا المعنى تكون حاكمة على ادلة المثبتة للجزئية لكون مفادها نتيجة الجمع بين العام والخاص في مقام التعارض وقد اثبتنا في الاصول ان المراد بالحاكم هو كون مدلول الدليل هوالحكم الذى يحكم به العقل في مقام الجمع بين المتعارضين فراجع : وهذا المعنى مطابق مع ذيل الرواية وصدرها . وعلى هذا المعنى تكون معمولاتها فاذ تكون الرواية بهذا المعنى خالية عن محذور الطرح وعن معارضتها مع ادلة المثبتة للجزئية واخواتها مع مطابقة صدرها وذيلها يتعين حملها على هذا المعنى فيخرج العامد والجاهل بكلا قسميه عن مدلولها ضرورة صحة التكليف بالمركب التام بالنسبة اليهما والمعلوم البديهي هو بقاء الامر بعدم ايتان متعلقه في الخارج من غير اشكال و نيحصر مورده بمايدور الامر فيه بين الامرين المذكورين ،، من سقوط الامر بالكلية اوتعلقه بماعدى الذى وقع الخلل فيه وهومورد النسيان والاضطرار و ما لايمكن تعلق الامر بالتام فيه كمورد التزاحم : مثل ماإذا دار الامر بين ترك الموالات التي شرط للصلوة اليومية اوترك صلوة الايات

المضيقةوقتها فلمكان اهمية الايات يسقط الامرعن الصلوة اليومية المقيدة بالموالات ويدوربين سقوط الامرعن اليومية (ح) بالكلية اوتعلقه بالخالية عن الموالات فلولا لاتعاد لقلنا بعدم الاكتفاء بالاتيان بالخالى عن الموالات لكن مدلول لاتعاد يثبتنا على الاكتفاء بهاورفع شرطية الموالات فى هذه الصورة **اذاظهر ذلك** فنقول ينبغى لنا الاستدلال بالصحيحةلما قدمنامن التفصيل بين نسيان الاجزاء وشرائط الاجزاء وشرائط الصلوةفي حال الاجزاء فى تشخيص محلهاالمنسى وتعيين المورد الذى يصدق عليه التجاوزعن المحل فنقول هاهناصور **الاولى** محل الجزء المنسى هوقبل الدخول فى الركن الذى بعده مطلقا سواء كان المنسى ركنا اوغير ركن فاذادخل فى ركن بعدهفقدجاوزمحله وذلك امافى الجزء الغير الركنى كالقرائة المنسية مثلا فلانه لوتذكر قبل الدخولفى الركوع لايكون تداركها موجبالاعادة الصلوة حتى تنفى ببركة لاتعاد فيجب عليه التدارك بمقتضى جزئيتها الثابتة بدليل الاجزاء مع عدم مقيد لها بغيرهذا لحال و لو تذكر بعد الدخول فى الركوع او فيما بعده فحيث ان ركوعه هذا وقع قبل القرائة يكون فى غير محله و لو رجع لتدارك القرائة المنسية فالامر يدور بين ان لايركع بعد القرائة التى رجع لايتانها فيلزم ترك الركوع فى محله عمداً او يركع بعد ها فيلزم زيادة الركوع سهوا اعنى الركوع الماتى به قبل القرائة وعلى كلا التقديرين بتطل الصلوة وتجب الاعادة وهذه الاعادة نشأت من تدارك القرائة فتداركها (ح) غير ممكن الابالاعادة فحيث انهامن افراد عموم المستثنى منه فيرفع وجوب الاعادة الجائى من قبل نسيانها بعموم لاتعاد فثبت ان المحل الذى لايمكن تداركها بعد دخوله هوالدخول فى الركن ببركة لاتعاد واما فى الجزء الركنى كالركوع المنسى فلانه لوتذكر قبل الدخول فى ركن بعده لايكون تدار كه باعادة الصلوة فيجب عليه التدارك من غير اشكال وايتان مايأتى به من الاجزاء الغير الركنى قبل التذكر يكون سهويا لوقوعه فى غير محله كمااذا نسيى السجدتين وشرع فى الركعة التى بعدهما فتذكر قبل الدخول فى الركوع فانه اذاتدارك السجدتين يجب عليه الاتيان بما اتى به قبل التذكر من الركعة ويكون الماتى به قبل التذكر زيادة سهوية لاتبطل الصلوة بها ،، ولوتذكر

بعد الدخول فى الركن فتدارك المنسى (ح) مستلزم لاعادة الصلوة لانه اذا رجع لتدارك المنسى فاما ان ياتى بهذا الركن الذى فيه بعد تداركه اولا ياتى به وايتانه مستلزم لزيادة الركن سهوا اعنى الركن الذى حصل فيه التذكر وعدم اتيانه موجب لنقصان الركن عمداً اعنى مايترك فى محله بعد الاتيان بالمنسى وعلى كلا التقديرين تبطل الصلوة فحيث ان المنسى من الاركان الداخلة فى عقد المستثنى فتجب عليه الاعادة لتداركه فثبت ان تجاوز محله انما هو بالدخول فى ركن بعده ببركة لاتعاد

الصورة الثانية محل شرط الجزء الركنى مثل شرط الركوع مثلا انما هو بعدم التجاوز عن هذا الركن الذى يكون ذاك الشرط شرطا له فاذا تجاوز عن هذا الركن فقد جاوز محله ولو لم يدخل فى جزء غير ركنى من اجزاء الصلوة فضلا عن الركن الذى بعده وذلك لانه لو تذكر قبل التجاوز عن الركن المشروط به لايكون تدارك الشرط موجبا لاعادة الصلوة ودليل شرطيته يقتضى الاتيان به بعد التذكر ولم يدل مايوجب رفع شرطيته فى هذا الحال لعدم دلالة لاتعاد على نفي شرطيته (ح) ،، ولو تذكر بعد الخروج عن المشروط به فلو رجع الى الركن لتداركه يكون الركن المأتى به ثانيا موجبا للاعادة وحيث ان شرط الركن ليس بركن ويكون داخلا فى عموم عقد المستثنى منه فلا تجب الاعادة بسبب الخلل الواقع فيه فثبت ان التجاوز عن محله النسيانى انما هو بالخروج عن المشروط به ولو لم يدخل فى ركن بعده ببركة لاتعاد

الصورة الثالثة محل شرط الجزء الغير الركنى مثل شرط القرائة مثلا انما هو مثل نفس المشروط به بعدم الدخول فى ركن بعده وتجاوز محله بالدخول فى ركن بعده ببركة لاتعاد ،، وذلك لانه لو تذكر ترك شرط القرائة قبل الدخول فى الركوع كانت القرائة المأتى بها زيادة سهوية فحيث انه لم يأت بماهو الجزء اعنى القرائة المقيدة بالشرط ويمكن تداركها من غير اعادة يجب عليه التدارك لاقتضاء الجزئية ذلك من غير رافع عن اقتضائها فى هذا الحال ولو تذكر بعد الدخول فى الركوع يكون تداركه للجزء المنسيى اعنى القرائة المقيدة مستلزما للاعادة لدوران الامر بعد الرجوع لتدارك القرائة بين ان يركع عقيب القرائة فيزداد الركوع اولا يركع فينقص وكل منهما موجب للاعادة فتدارك القرائة

المقيدة فى هذا الحال مستلزم للاعادة فيرفع وجوبه ببركة لاتعاد

الصورة الرابعة بقاء محل شرط الصلوة فى حال اجزائها مطلقا سواء كان الجزء ركنا او غير ركن هو بعدم التجاوز عن ذلك الجزء الذى يكون الشرط شرطا للصلوة فيه فلو تذكر بعد الخروج عنه فقد جاوز محله ولولم يدخل فى جزء غير ركني بعده فضلا عن الركنى منه ،، وذلك لانه لوتذكر قبل الفراغ عن الجزء لايكون تداركه موجبا لاعادة الصلوة وهذا ظاهر ولوتذكر بعد الفراغ عنه يكون تداركه موجبا للاعادة لان تداركه انما هو باعادة ذاك الجزء الذى يكون هذا الشرط شرطا للصلوة فى حاله واعادته موجب للاعادة مطلقا اما اذا كان ركنا فواضح واما اذا كان غير ركن فلان المفروض اتيان الجزء صحيحا فى حال النسيان اذ الشرط ما كان شرطا للجزء حتى يكون الاخلال به مخلا باتيان الجزء كالصورة الثالثة بل هو شرط للصلوة فى حال هذا الجزء فالمأتى به اولا بلا هذا الشرط جزء صحيح اتي به فاتيانه ثانيا لتدارك الشرط مستلزم للزيادة العمدية المبطلة للصلوة فتداركها انما هو باعادة الصلوة وحيث انه خارج عن عقد المستثنى تنتفى اعادة الصلوة بالاخلال به ببركة عموم لاتعاد

ثم لايخفى ان تجاوز محل الجزء او شرط الجزء الغير الركنى انما يكون هو بدخول الركن الذى بعده فى غير الركعة الاخيرة واما فى الركعة الاخيرة فالتجاوز عن محلهما انما هو باتمام الصلوة باتيان السلام فلو نسيى السجدتين ولم يذكر الا بعد السلام الواجب فقد جاز محلهما وكذا السجدة الواحدة والتشهد وابعاضه وشرائط التشهد وابعاضه كما انه لوتذكر قبل الاتيان بالسلام يجب عليه التدارك اما وجوب التدارك قبل السلام فواضح لامكان التدارك من غير استلزام للاعادة واما فوت المحل بعد الاتيان بالسلام الواجب ،، فتوضحيه يحتاج الى تمهيد مقدمتين **(الاولى)** انه قد تقدم فى باب التسليم مخرجية السلام الواجب وان مقتضى اطلاق دليله هو مخرجيته مطلقا سواء وقع عن عمد او سهو فى محله اوفى غير محله الا انه خرج عن عموم مخرجيته ما اذا اتى به سهواً قبل الاتيان بالركعة الاخيرة فما زاد ويبقي عموم مخرجيته بالنسبة الى غير هذه الحالة سواء وقع فى محله اعنى بعد التشهد اوفى غير محله كما اذا وقع . قبل التشهد بعد السجدتين اوبينهما او قبلهما

الثانية ان عموم لاتعاد لاينفى مخرجية السلام الواقع سهوا لماتقدم من انه ناظر الي رفع جزئية المنسى اوشرطيته اومانعيته فى حال النسيان ومخرجية السلام ليس بشئ منها فلانظر لها فى رفع مخرجيته

اذا تشهد ذلك فنقول السلام الواقع قبل الايتان بالسجدتين اوبينهما اوبعدهما قبل التشهد يكون مخرجا بدليل عموم مخرجيته ولا مخصص لعمومه بماعدى هذه الاحوال اصلا (فح) تدارك المنسيى مستلزم لاعادة الصلوة لانه بعد فرض الخروج عن الصلوة لووقع التدارك لكان باعادة الصلوة فاذا كان المنسى ركنا مثل السجدتين تجب الاعادة لدخوله في عقد المستثني واذا كان غير ركن مثل السجدة الواحدة اوالتشهد . او ابعاضه اوشرطه فلاتجب الاعادة لدخوله فى عقد المستثنى منه فظهران التجاوز عن محل ما ذكر من اجزاء الركعة الاخيرة انما هو باتيان السلام الواجب هذا ،، ولكن الشيخ الاكبر (قده) احتاط فى الصور الثلاث بايتان المنسيى ثم اعادة الصلوة

ثم لاباس بتفصيل الكلام فى المقام على وجه ابسط لكون المقام من مزال الاقدام فنقول اختلف فيما يتحقق به التجاوز عن محل الاجزاء المنسية من الركعة الاخيرة على ثلاثة اقوال (الاول) و هوالمختار ان التجاوز يتحقق بالسلام فيما اذا كان المنسى غير السلام سواء كان ركنا كالسجدتين اوغيره كالسجدة الواحدة وابعاضها ،، وبالمنافى العمدي والسهوى كالاستدبار اذا كان المنسى نفس السلام مع مبطلية ذاك المنافي للصلوة ايضاً (الثاني) هوالقول الاول بعينه لكن مع القول بصحة الصلوة بعد صدور المنافى العمدي والسهوى وعدم مبطليته للصلوة (الثالث) القول بكون المخرج مطلقا هو المنافى العمدى و السهوى و لوكان المنسى غير السلام مع عدم مبطلة ذاك المنافى المخرج للصلوة اذا كان المنسى نفس السلام ،، و حيث ان بطلان القولين الاخيرين يتضح بالاستدلال لصحة القول المختار فلابد من الاستدلال لاثباته ،، فنقول خلاصة هذا

ليس الاحتياط عن الشيخ قده بل عن الميرزا الشيرازى قهه لكن لاعلى هذا التفصيل ايضاً بل باتيان الجزء المنسى بلانية الاداء والقضاء اذا كان سجدة واحدة اوابعاضها فلاذكر عن اعادة اصل الصلوة ولايخفى ان لكل واحد من الاحتياطين وجه وجيه فراجع حاشية النجاة وتذكر

القول ينحل الى دعويين (**الاولى**) كون محقق التجاوز فى غير السلام هو الاتيان بالسلام: وذلك لان السلام مخرج بدليل عموم مخرجيته خرج عن تحته السلام السهوى قبل - الركعة الاخيرة ويبقى الباقى تحته لعدم مخصص لـه ،، فان قلت ان صحيحة لاتعاد ترفع مخرجيته (ح) فلايكون اخراجه عن تحت العموم فى هذا الحال بلا موجب ،، قلت . لاتعاد غير قابل لان يكون مخصصا لعمومه ،، وتوضيح ذلك انه قد تقدم من ان المحصل من لاتعاد هو ان كل جزء او شرط اومانع يكون الاخلال به عن سهو موجبا لاعادة الصلوة يجب بالاخلال به اعادتها اذا كان داخلا فى عقد المستثنى و لاتجب الاعادة اذا كان داخلا فى عقد المستثنى منه فالبطلان المستند بسبب الاخلال مرفوع ببركة لاتعاد برفع دخل ماوقع الاخلال فيه من الجزء او الشرط او المانع بحيث لولا لاتعاد لكان البطلان مستنداً اليه فاذا ترك قرائة الحمد نسيانا واتى بالسورة قبل قرائة الحمد ثم تذكر قبل الدخول فى الركوع لوكان (ح) بطلان فهو مستند الى ترك الحمد لا الى فعل السورة اذ السورة مازادت بعد و لايصدق على الماتى بها الزيادة و ترك الحمد لايوجب البطلان و حيث ان محله باق لكون التذكر قبل الركوع يجب عليه الاتيان بالحمد وبعد اتيانه يدور الامر بين ترك السورة او فعلها وتركها نقصان عمدى لكون محلها بعد الحمد بمقتضى دليل و جوب الترتيب فيجب عليه اتيانها حفظا للترتيب و فعلها موجب لزيادة السورة سهوا اعنى ما اتى به قبل الحمد لكن نقصانها مبطل لكونه عن عمد و زيادتها غير مبطلة ببركة لاتعاد لكونها سهوية فاستناد البطلان الى زيادتها انما هو متفرع على وجوب الاتيان بالحمد لكى يجب بعده السورة فتتحقق الزيادة و الا فمع عدم وجوب الحمد لوكان بطلان لايكون مستندا الا الى ترك الحمد والذى يدل على ذلك انه لولم يتذكر نسيان الحمد الا بعد التجاوز عن محله مثل ان تذكر فى حال الركوع لايكون الخلل الواقع فى صلوته الا بترك الحمد لا بزيادة السورة ضرورة انه لايصدق عليه بانه زاد السورة سهوا بل انما يصدق انه ترك الحمد سهوا وهذا ظاهر **اذا عرفت** ذلك فنقول اذا سهى عن السجدتين او احديهما او التشهد واتى بالسلام لو- كانت صلوته هذه باطلة لايكون بطلانها مستندة الى الاتيان بالسلام حتى ترفع مبطليته بلاتعاد،،

بل هومستند الى ترك الجزء المنسى، فاذاكان المنسيى الركن، يحكم بالبطلان بواسطة عقدالمستثنى واذاكان غيرالركن يحكم بالصحة بواسطة عقدالمستثنى منه وشمول لاتعاد لنفي مخرجية السلام بعنوان كونه زيادة سهوية متفرع على وجوب الاتيان بالجزء المنسى لكى يجب الاتيان بالسلام لكى يتحقق زيادةالسلام فيرتفع البطلان المستند الى زيادته بعد تحقق الزيادة ببركة لاتعاد و المفروض ان و جوب الاتيان بالمنسى (ح) متوقف على نفى مخرجية السلام بلاتعاد وهذا دور واضح ،، وبعبارة اخرى عموم مخرجية السلام يكون حاكما على عموم لاتعاد لان شمول لاتعاد لنفى مخرجية السلام متفرع على وجوب الاتيان بالمنسى لكى يستند البطلان الى مخرجية السلام و الا فلو لم يجب الاتيان بالمنسى يكون البطلان مستندا الى تركالمنسى لاالى الاتيان بالسلام ووجوب اتيانالمنسى موقوف على بقاء محلهالموقوف على عدم مخرجية السلام فاثبات عدم مخرجية السلام بلاتعاد متوقف على عدم مخرجية السلام ،، و ان شئت فقل رفع اليد عن عموم لاتعاد بدليل مخرجية السلام يكون على وجه التخصص حيث ان عموم لاتعاد ينفى وجوب الاعادة قبل تجاوزالمحل ودليل مخرجية السلام يثبت تجاوزه وعن عموم مخرجية السلام بلاتعاد يكون تخصيصا من غير مخصص اذالمفروض عدم وجود مخصص لعمومه (ح) الاعموم لاتعاد وفى مخصصيته يكون الدورالظاهر (الدعوى الثانية) اذاكان المنسى نفس السلام يكون التجاوز عن محله بايتان المنافى المطلق مع مبطلية ذاك المنافي للصلوة وذلك لان الامر يدور بين بقاء جزئية السلام المنسى بعد نسيانه الى ان يتحقق المنافى او خروجه عن الجزئية اما بتجاوز محله بالمنافى او بمجرد عروض النسيان ولولم يتحقق المنافى المطلق والاحتمال الاخير باطل قطعا ضرورة ان نسيانه بما هونسيان لايكون مخرجاله عن الجزئية بل لوكان له مخرج فانما هومنحصر بلاتعاد و هو على تقدير شموله انما يوجب نفي مخرجيته لوكانت جزئيته موجبا للاعادة وايجاب جزئيته للاعادة انما هو بعد المنافى والاقبل صدوره ياتى بالسلام من غير لزوم اعادة هذا ،، مع ان القائل بصحة الصلوة عند نسيان السلام اذاكان التذكر بعدالمنافي المطلق لايكون قائلا بكون محض النسيان مخرجاله عن الجزئية ،، ضرورة انه ملتزم

بانه لو اتي بالمنافي العمدى كالتكلم ثم تذكر نسيان السلام يجب عليه الاتيان بالسلام لبقاء محله ثم الاتيان بسجدتي السهو لوقوع التكلم في اثناء الصلوة سهوا وهذا منه تصريح في ان النسيان بنفسه لايكون مخرجا للسلام عن الجزئية بل لو خرج عن الجزئية يجب ان يكون بالمنافي العمدى و السهوى لكي يقال بعد صدور المنافي المطلق لو كان السلام جزء لوجب اعادة الصلوة فتترتفع جزئيته (ح) ببركة لاتعاد لكن التوهم نشاء من استناد البطلان (ح) الى ترك الجزء واذا استدل بلاتعاد مع انك تعلم ان البطلان مع فرض بقاء جزئية السلام الى حين تحقق المنافي مستند الى وقوع المنافي لا الى ترك السلام فتحقق هذا المنافي علة لخروج محل السلام ورفع جزئيته انما هو بعد خروج محله فتكون رتبة خروج محله متاخراً عن رتبة تحقق المنافي مثل تاخر كل معلول عن علته (فح) يقع المنافي في رتبة لم يخرج السلام عن كونه جزء و لازم ذلك وقوعه في الصلوة بسبب السهو عن السلام و ان كان اصل وقوعه عمديا لكن حيث اضافته الي الصلوة و انتسابه اليها بالنسبة الظرفية سهوى كما لايخفى الا انه داخل في عقد المستثنى لبطلان الصلوة بالاخلال بالقبلة او الطهارة و لو عن سهو و **بالجملة** خروج السلام عن الجزئية بعد المنافي لايجدي للحكم بالصحة في شيئ لمكان وقوع المنافي (ح) قبل خروجه عن الجزئية الموجب لوقوعه في الصلوة فلا محيص (ح) الا عن القول بالبطلان بالمنافي سواء قلنا بخروج السلام عن الجزئية اولم نقل مع ان القول بخروجه عن الجزئية بعد المنافي باطل من رأس حيث انه بعد الحكم بالبطلان لايبقى مجال لرفع جزئية السلام لان هذا المحكوم به بالبطلان قد صار باطلا ساقطا و ما يأتي به بعد يكون السلام جزء منه قطعا : فظهر ان المتقين من بين الاحتمالات هو الاول اعنى عدم خروج السلام عن الجزئية بسبب المنافي و فوت محله بسبب بطلان الصلوة بالمنافي ومما ذكرنا كله يظهر بطلان القولين الاخيرين .

اما الثاني فلما ذكرنا في الدعوى الثانية : واما الثالث فلما ذكر ناه في كلتا الدعويين واما بطلان القول بكون المنافي محققاً لتجاوز المحل فيما اذا كان المنسي غير السلام فلما قلنا و اثبتنا في الدعوى الاولى من كون محقق التجاوز هو السلام فلا تصل النوبة معه

الى المنافى و امابطلان القول بصحة الصلوة بعد المنافى اذا كان المسني نفس السلام فلما اثبتناه فى الدعوى الثانية والعجب من القائل بالصحة بعد المنافى كيف يجمع بين القول بالصحة (ح) وبين القول بوجوب الاتيان بالسلام اذا كان التذكر بعد المنافى العمدى كالتكلم مع ان لازم القول بكون التكلم واقعافى الصلوة الاانه لمكان السهو لايكون مبطلا فيجب الاتيان بالسلام هوالقول بكون مثل الحدث والاستدبار من المنافي المطلق ايضاً لووقع كان واقعافي الصلوة الاانه لمكان كونه مبطلا ولوسهوا يحكم ببطلان الصلوة **بقى الكلام** فى نسيان شرط السجدة الواحدة مثل وضع غير الجبهة على الارض او وضع الجبهة على غير مايصح السجود عليه ونحوهما من الشرائط التى لا تكون ركنا للسجدة والتحقيق فيها ايضاً هو كون التجاوز عن محلها بالتجاوز عن السجدة التي يكون مشروطا بالشرط المنسى فتكون حال السجدة الواحدة من هذه الجهة حال الركن لكون السجدة الواحدة متوسطة بين الركن و غيره بمعنى انها ركن فى بعض الاحكام وليست ركنافى بعض الاخر وقد سبق تحقيق ذلك فى محبث السجود **وحاصله** ان السجود الماخوذفى عقد المستثنى فى صحيحة لاتعاد وان كان باطلاقه يشمل السجدة الواحدة والسجدتين لكنه قيد بلاتعاد الصغير وهوالذى ينفى الاعادة بسبب الاخلال بالسجدة الواحدة لكن تقييد لاتعاد الكبير بالصغير انما هو بمقدار دلالة الصغير وهويدل على نفي الاعادة بسبب الاخلال بالسجدة زيادة ونقيصة اذا كان السهو متعلقا اليها ابتداء مثل ان سجد سجدة ثالثة سهوا اوترك سجدة كك و اما اذا كان الاتيان بها بواسطة تدارك مافات منه سهوا فلادلالة له على نفيه ايضاً فلوترك القيام الواجب بعدالركوع وتذكر فى السجدة الاولى اوبعدها قبل الدخول فى الثانية فلورجع لتدارك القيام ثم سجد بعده تكون هذه الزيادة اختياريا ناشيا عن سهوالقيام فلايجب تدارك القيام (ح) لان تداركه مساوق لاعادة الصلوة فينتفى بلاتعاد الكبير لاستلزام تداركه اعادة الصلوة بسبب زيادة السجدة الواحدة اختياراً فيدخل فى عقد المستثني من لاتعاد الكبير ولاتعاد الصغير لاينفيه لكونه مختصا بما كان السهو فى الزيادة متعلقا بنفس السجدة ابتداء لامتعلقا بها بتوسيط تعلقه بشى آخر ففى المقام لواراد

الرجوع الى السجدة لتدارك شرطها لايكون السهو متعلقا بالسجدة ابتداء فلاتكون زيادتها عن سهو فيها بل عن سهو في غيرها الذى هو شرطها كما هو واضح

اذا عرفت تلك الامور فنقول ينبغي البحث عن الخلل الوارد فى كل واحد واحد من اجزاء الصلوة تفصيلا و ما ذكروا فى هذا المقام و ما يورد عليهم و هى امور (**الاول**) قالوا ان من اخل بالقيام حتى نوى يجب عليه اعادة الصلوة و لا يخفى انه صريح فى كون القيام فى حال النية ركنا من الصلوة وهو لايتم الا مع الالتزام بجزئية النية وانها عبارة عن الاخطار والافلو قلنا بعدم جزئيتها كما هو التحقيق اوانها عبارة عن الداعى وان قلنا بالجزئية فلايبقى موقع للحكم بوجوب اعادة الصلوة بسبب الاخلال بالقيام فى حال النية اما على القول بعدم الجزئية فلان القيام فى حالها (ح) ليس ركنا للصلوة ولا ركنا لركنها لان اول اجزاء الصلوة على هذا الفرض هو التحريمة فتكون النية خارجة عن حقيقة الصلوة فضلا عن القيام فى حالها ،، نعم لو قيل بكونها شرطا شرعيا وتكون بمعنى الاخطار و يكون القيام من اركانها بحيث لوانتفى القيام فى حال الاخطار لاتتحقق النية التى شرط للصلوة مع كون فواتها مبطلا للصلوة ولو سهواً لكان للحكم بالبطلان بسبب الاخلال بالقيام فى حال النية وجه لكنه ايضاً خارج عن محل الكلام لكونه فى الخلل الواقع فى الاجزاء ونقص القيام فى حال النية ليس نقصا للاجزاء واما على القول بكون النية هو الداعي لا الاخطار فلايتحقق موضوع الاخلال لكون الداعى امراً مستمراً من اول حال جلوسه الى حال الشروع فى التكبيرة **و بالجملة** فحيث قدتقدم فى بحث النية انتفاء كلا الامرين حيث قداتضح انها عبارة عن الداعى وليست جزء ولا شرطا شرعيا للصلوة فالتحقيق سقوط هذا البحث اعنى كون الاخلال بالقيام فى حال النية موجباً لاعادة الصلوة

الامر الثانى لواخل بالتكبيرة حتى قرء فالمشهور على وجوب الاعادة مطلقا ولو لم يدخل فى ركن بعدها و خالف فى ذلك ابن ادريس و جماعة و حكموا بالتفصيل بين ما اذا لم يدخل في الركوع فقالوا بعدم الاعادة ووجوب الاتيان بالتحريمة و بين ماذا دخل فى الركوع فحكموا بلزوم الاعادة و لعل نظرهم الى جزئية النية

وكونها عبارة عن الاخطار فيكون ترك التحريمة (ح) عن المكلف وهو في الصلوة فيكون حالها كحال بقية الاجزاء من ان التجاوز عن محلها انما هو بالدخول في الركن و لكنه بعد القول بعدم حزئية النية وانها عبارة عن الداعي لا الاخطار يسقط هذا القول ولا يبقى له محل اصلا ،، مضافا الى مايدل على وجوب الاعادة ولو لم يدخل في الركوع : كقول الباقر في- الصحيح عن الرجل ينسي تكبيرة الافتتاح قال يعيد بناء على ان يكون المعاد هو الصلوة لا التحريمة : وقول الصادق عليه السلام عن رجل سهى خلف الامام فلم يفتتح الصلوة قال عليه السلام يعيد الصلوة ولا صلوة بغير افتتاح مع انه على القول بخروج النية عن اجزاء الصلوة يكون انعقاد الصلوة بالتحريمة فلو لم يات بها فلا صلوة حتى يقال بوجوب اعادتها او عدم وجوبها ولا معارض لما ذكرنا الا خبر ابي بصير قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل قام في الصلوة فنسي ان يكبر فبدء بالقرائة فقال ان ذكرها و هو قائم قبل ان يركع فليكبر و ان ركع فليمض في صلوته الدال بذيله على نفي وجوب المضي و عدم الاعادة اذا كان التذكر بعد الدخول في الركوع : وخبر زرارة عن الباقر عليه السلام في رجل ينسى اول تكبيرة من الافتتاح فقال عليه السلام ان ذكرها وهو قائم قبل ان يركع فليكبر حيث انه بمفهومه يدل على عدم وجوب الاعادة بعد الدخول في الركوع ،، ولكن يندفع تعارضها ايضاً بان ذيل الخبر الاول مطروح اما بقيام الاجماع على خلافه او بكون الخبر ضعيف السند و لا جابر له لكي يصح التمسك به لو منع عن قيام الاجماع على خلاف مضمونه وان الشرط في الخبر الثاني ليس مسوقا لبيان المفهوم بل انما هو لبيان تحقق موضوع الاعادة ضرورة انه مالم يدخل في القرائة فلم يات بشيئ حتى يجب عليه الاعادة لانه ترك التحريمة ولم يات بالقرائة فما اتى بشيئ من الصلوة فتحقق موضوع الاعادة انما هو بالدخول في - القرائة كما لا يخفى

الامر الثالث لو اخل بالنية حتى كبر يجب عليه الاعادة و هذا مما لا اشكال فيه وذلك لتوقف صحة الصلوة على النية ولو لم تكن جزء ولا شرطا شرعيا وهذا ظاهر **(الرابع)** لو اخل بالقيام في حال التكبيرة يجب عليه الاعادة و ذلك للاجماع على ركنية القيام في حال التحريمة كالقيام المتصل بالركوع فيدور الامر بين ترك القيام او زيادة التكبيرة وكل منهما

موجب للبطلان وهاهنا بحث وهو انه لا اشكال فى ركنية القيام المتصل بالركوع والتحريمة و القيام فى حال التحريمة مع خروجها عن عقد المستثنى فى صحيحة لا تعاد الموجب لدخولها فى عقد المستثنى منه منها **والجواب عنه** اما اولا فلان عدم ذكر هذه الامور فى عقد المستثنى لا يوجب دخولها فى المستثنى منه بعد فرض قيام دليل منفصل على استثنائها فيكون حالها كحال ماذكر فى المستثنى الا ان المذكور فى المستثنى قد خصص بدليل متصل وهذه بدليل منفصل

واما ثانيا فلامكان ان يكون ترك ذكر القيام المتصل بالركوع من جهة استلزام الاخلال به للا خلال بالركوع فيكون ذكر الركوع مغنيا عن ذكره **اقول** قد تقدم فى مباحث القيام منع استلزام نقصان القيام المتصل بالركوع نقصان الركوع بالمعنى الاسم المصدرى الذى هو حد الركن من الركوع فعلى هذا فترك ذكر القيام لا يمكن ان يكون مستنداً الى الملازمة المذكورة **قال دامت افاداته** و ان يكون ترك ذكر التحريمة من جهة انه مالم تتحقق التحريمة لاتتحقق الصلوة لكى يحكم بوجوب اعادتها اوعدم وجوبها **اقول** هذا يتم بالنسبة الى ترك ذكر التحريمة واما ترك ذكر القيام فى حالها فلا يتم بهذا الوجه ضرورة امكان تحقق الصلوة بالتحريمة فى غير حال القيام لو لم يكن القيام ركناً فعدم تحقق الصلوة بعدم التحريمة لا يدل على عدم تحققها بترك القيام فى حالها مالم يثبت ركنية القيام فى حالها **الخامس** لو اخل بالركوع نسيانا فان تذكر قبل البلوغ الى السجود اى قبل وصول جبهته الى مايصدق السجود معه ولو لم يكن مما يصح السجود عليه فيجب تدارك الركوع لبقاء محله وعدم لزوم نقص من تداركه ولو وضع جبهته على الارض بحيث يصدق معه السجود ولو لم يكن على مايصح السجود عليه وما وضع بقية اعضائه على مواضعها ،، فالمشهور على بطلان الصلوة بسبب فوت محل التدارك مع كون المسنى من المستثنى وقد وقع الخلاف فى ذلك فى موضعين (الاول) فى ان تجاوز محل الركوع انما هو بالدخول فى السجدة الثانية فمالم يدخل فيها يجب عليه نفض مافى يديه والاتيان بالركوع ولو خرج عن السجدة الاولى وكان التذكر فيما بين السجدتين فضلا عن الدخول فى السجدة الاولى ،، واستدل له بانه المطابق للقاعدة

مضافاالى دلالة الخبر عليه ايضاً : اماانه موافق للقاعدة فلما عرفت من ان تجاوزمحل الجزء المسنى انماهو بالدخول فىركن بعده والسجدة الواحدة ليست ركنا وانما الركن من السجود هومجموع السجدتين (فح) لوكان التذكر بعد السجدة الاولى و قبل الايتان بالسجدة الثانية لايلزم من تدارك الركوع الازيادة سجدة واحدة وهى مغتفرة بدليل لاتعاد الصغير المقيد للكبير اعنى به خبرمنصوربن حازم عن الصادق عليه السلام فىرجل استيقن انه زاد سجدة قال عليه السلام لايعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة و كذا مايدل على عدم بطلان الصلوة بزيادة السجدة الواحدة اونقصانها سهواً فببركة هذه الاخبار يقيد اطلاق لاتعاد الكبير بالنسبة الى السجود ويخصص لبطال الصلوة بنسيانه بما اذاكان الاخلال بالسجدتين وتدخل السجدة الواحدة فى حكم المستثنى منه فعلى هذايجب الايتان بالركوع ولواستلزم زيادة السجدة الواحدة لانها زيادة سهويةمغتفرة كزيادة السورةعندنسيان الحمد لوتذكر قبل الركوع و**بالجملة** بعدانضمام تلك الاخبار الي صحيحة زرارة اعنى لاتعاد الكبير يصير حال السجدة الواحدة بعينها حال السورة فى اغتفار زيادتها السهوية وهذا ظاهر واما الخبر الدال على ذلك فهوخبر ابى بصيرعن الصادق عليه السلام قال اذا ايقن الرجل انه ترك ركعة من الصلوة وقد سجدسجدتين اوترك الركوع استانف الصلوةفانه بمفهومه يدلعلى انه اذلم يتيقن ترك الركوع بعدالسجدتين فلايجب الاستيناف ولو تيقن قبل السجدتين ويكون مقيداً لمادل باطلاقه على الاستيناف ولوقبل السجدتين ،، كصحيح رفاعة عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن رجل نسيى ان يركع حتى يسجد ويقوم قال يستقبل بناء على ان يكون المراد من قوله يقوم هوالقيام من السجدة لكى يكون باطلاقه دالا على وجوب الاستقبال ولوبعدالقيام عن السجدة الاولى ،، وكموثق اسحق بن عمارعن الكاظم عليه السلام قال سئلتهعن الرجل ينسى ان يركع قال يستقبل حتى يضع كل شيي من ذلك موضعه ،، وخبر ابى بصير عن الباقر عليه السلام قال سئلته عن الرجل نسيى ان يركع قال عليه الاعادة والجواب اماعن القاعدة فلماتقدم مرارا من ان السجدة الواحدة متوسطة بين الركن وعدمه بمعنى انهاركن فى بعض الاحكام وليست ركنافى بعض ،، وذلك بعدلزوم تقييد مدلول لاتعاد الكبير بمقدار مايدل عليه

الاخبار الدالة على اغتفار السهو فى السجدة الواحدة ومن المعلوم على المراجع اليها انها تدل على اغتفار الزيادة والنقصان فيما اذا كان السهو متعلقا الى السجدة الواحدة لا فيما اذا تى بها عمداً للسهو عن امر اخر غير السجدة كالركوع او واجب اخر من واجبات الصلوة فهى بمقدار مدلولها تقيد لاتعاد الكبير ويحكم بدخول السهو المتعلق بنفس السجدة فى حكم المستثنى منه ويبقي اتيانها ولوسهوا بسهو متعلق بغيرها فى حكم المستثنى لعدم مقيدلها من هذه الجهة فعلى هذا فتكون السجدة الواحدة ركنا بالقياس الى عدم جواز زيادتها لتدارك منسيى غيرها ومع كون المنسيى هو الركوع حيث ان تداركه انما هو باعادة الصلوة تجب الاعادة لكونه من المستثنى فراجع اخبار الواردة فى حكم نسيان السجدة الواحدة واما الاستدلال بالخبر فقد اورد عليه فى الجواهر بما يرجع محصله بتأبى مطلقات الباب عن التقييد فلاتصلح لان تقيد بماذكر من المفهوم اولاً : وعلى تقدير التنزل ،، فبمنع المفهوم فى الخبر ثانيا : ضرورة ان توهم المفهوم فيه اماناش عن القيد اعنى قوله وقد سجد سجدتين اومن كلمة الشرط اعنى اذا ايقن (الخ) وشيئى منهما لايصلح للاستدلال به اما الاول فبمنع حجية مفهوم القيد لكونه من مفهوم اللقب واما الثانى فلان الحكم ليس وارداً على مدخول كلمة الشرط اعنى اليقين بل انما هو وارد على المتقين : ضرورة ان ترك الركوع موجب للاعادة لااليقين بتركه فما هوذ وحكم لايكون مدخولا الشرط وماهو مدخوله لايكون ذاحكم ،، ولا يخفى مافيه اما فى الاول فلامكان تقييد المطلقات المذكورة وعدم ابائها عن التقييد قطعا لو كان لها مقيد ،، مضافا الى منع اطلاق الخبر الاول لظهوره فى كون القيام هو القيام الى الركعة التى بعد السجود لا القيام عن السجدة والظاهر من القيام الى الركعة هو بعد الاتيان بالسجدتين فعلى هذا فيكون مثل الخبر المقيد اعنى خبر ابى بصير المتقدم **واقول** مضافا الى منع اطلاق الخبر الثانى ايضاً بدعوى ظهور قوله يستقبل فى استقبال المنسي مع مابعده لااعادة اصل الصلوة بقرينة قوله حتى يضع كل شيىء من ذلك موضعه غاية الامر تقييده . بما اذا لم يأت بالسجدتين بالاجماع وبمنطوق خبر ابى بصير المتقدم ولوسلم ظهور كلمة يستقبل في اعادة الصلوة فنقول ظاهر قوله عليه السلام (حتى يضع كل شيئى من ذلك موضعه) هوما اذا كان التذكر

بعد السجدتين لكى يتحقق لعموم كل شيى و للمشار اليه بكلمة ذلك مصداق والا فمع كون التذكر فى السجدة الاولى لايصدق العموم من وضع كل شيى موضعه ، ضرورة انه لم يقع من اجزاء الصلوة فى غير محله الا السجدة الواحدة ولو سلم عموم الخبر لشموله لهذه الصورة بالمنع عما ناقشناه فهو مقيد قطعا بما اذا كان التذكر قبل الدخول فى السجدة الاولى ولا اشكال فى انه باطلاقه يدل على الاعادة فى هذه الصورة ايضاً فدعوى ابائه عن التقييد مع انه لامحيص عن تقييده كما ترى ، وهكذا الكلام فى الخبر الثالث فانه ايضاً باطلاقه يدل على وجوب الاعادة حتى قبل الدخول فى السجدة الاولى الواجب تقييده بغير **هذه الصورة** فلاحظ ، قال دامت بركاته واما فى الثاني اعنى منعه عن المفهوم ففيه ان مدخول اداة الشرط وان كان هو اليقين لكنه اذا كان اليقين طريقيا الى متعلقه يكون الحكم وارداً علي متعلقه و يسرى حكمه بما هو طريق الى المتقن لكونه بهذا الاعتبار نفس المتيقن فما هو المدخول لاداة الشرط ح هو المتعلق للحكم ، فالاولى فى الجواب ان يقال ان الخبر مطروح باعراض الاصحاب عنه فيكون من هذه الجهة قاصراً لان يستند اليه

فان قلت انه وان كان بمفهومه غير معمول به عند المشهور لكنهم عملوا بمنطوقه : ضرورة ان القائلين ببطلان الصلوة بالدخول فى السجدة الاولى قائلون ببطلانها بالدخول فى الثانية بطريق اولى فيكون المنطوق مما اطبق العمل عليه فيخرج الخبر به عن كونه معرضا عنه (قلت) ذهاب المشهور الى بطلان الصلوة بالدخول فى السجدة الثانية ليس بسبب الاستناد الى ذاك الخبر ولا يكون هذا عملا به بل انما هو لكون الدخول فى الاولى اوما بعدها موجبا للبطلان فلاتصلح هذه الفتوى فى اثبات الاستناد ، ضرورة انه لولا هذا الخبر لكان المشهور ايضاً قائلين بالبطلان فيما اذا كان التذكر بعد السجدتين لذهابهم الى البطلان فيما اذا كان التذكر بعد الدخول فى الاولى **الموضع الثانى** فى عدم بطلان الصلوة بترك الركوع بل ياتى به اينما تذكر ولو بعد الاتيان بالسجدتين اما مطلقا سواء كان فى الركعة الاولى اوالثانية اواحدى الاخيرتين وقد نسبه الشيخ فى المحكى عن مبسوطه الى بعض الاصحاب وفى المحكى عن منتهى العلامة الى الشيخ اوفى غير الاولئيين وهو المحكى عن مبسوط الشيخ وكتابيه فى الاخبار اوفى غير

الركعة الاولى من بقية الركعات وهو المحكى عن ابن جنيد وعلى بن بابويه ومنشاء الاختلاف فى ذلك هو الاختلاف فى الاخبار وقد تقدم فى الموضع الاول جملة ممايدل باطلاقه على وجوب الاعادة مطلقا من غير فرق بين الركعات من الأوليين والاخريين وفى مقابلها اخبار اخر منها ماتدل على عدم الاعادة مطلقا سواء كان التذكر قبل السجدتين او بعدهما ،، وذلك مثل خبر عبدالله بن سنان : ان نسيت شيئاً من الصلوة ركوعا او سجوداً او تكبيراً ثم ذكرت فاصنع الذى فاتك سواء قال الاستدامت افاداته وفى نسخة اخرى سهوا بدل سواء ومعنى سهو اظاهر وعلى تقدير كون النسخة سواء فالظاهر تعلقه بقوله فاصنع اى اصنع ليحصل الاستواء بين الاجزاء ،، وبالجملة فهذا الخبر باطلاقه يدل على عدم وجوب الاعادة حتى فيما اذا كان التذكر بعد السجدتين والنسبة بينه وبين ماتقدم من المطلقات الدالة على وجوب الاعادة فى خصوص الركوع يكون بالتباين ولايصح القول باعمية هذا الخبر عن المطلقات من جهة اشتماله على السجود والتكبير دونهما لان اشتماله عليهما يصيره بمنزلة ثلاثة اخبار واحد منها فى الركوع وواحد فى السجود وواحد فى التكبير فما فى الركوع منها باطلاقه يعارض مع المطلقات تعارضا تباينيا الان صحيحة لا تعاد تكون اخص من هذا الخبر ومن المطلقات معا لما عرفت من انها دالة على بقاء محل الركوع قبل الدخول فى السجدة الاولى ووجوب تداركه ،، وفوته بالدخول فى السجدة الاولى ووجوب الاعادة لكون الركوع داخلا فى المستثنى فاطلاق هذا الخبر الدال على عدم الاعادة حتى بعد الدخول فى السجدة الاولى : يقيد بلاتعاد الدال على وجوب الاعادة بالدخول فيها واطلاق المطلقات الدالة على وجوب الاعادة حتى قبل الدخول فى السجدة الاولى يقيد . بلاتعاد الدال على عدم وجوبها قبل الدخول فى السجدة الاولى وبتقيدهما بمدلولى لاتعاد ترتفع المعارضة فيختص هذا الخبر بما قبل الدخول فى السجدة الاولى والمطلقات بما بعد الدخول فيها ويطابق مع قول الاشهور (ومنها) مايدل على عدم وجوب الاعادة اذا كان التذكر بعد السجدتين ،، وذلك مثل خبر عيص بن القاسم عن الصادق عليه السلام عن رجل نسيى ركعة من صلوته حتى فرغ منها ثم ذكر انه لم يركع قال يقوم فيركع ويسجد سجدتى السهو ولا يخفى ان كلا من الركعة والركوع فى الاخبار يطلقان على

الركوع المصطلح وعلى تمام الركعة الا ان الظاهر من الركعة هو تمام الركعة والظاهر من الركوع هو نفس الركوع والظاهر ان اطلاق الركعة على تمام الركعة من جهة اشتمالها على الركوع فكانها سميت بالركعة تسمية للكل باسم جزئه وكيف كان فالظاهر من الركعة من الصدر هو تمام الركعة ومن الركوع في الذيل هو نفس الركوع فيحتمل ان يراد من الركعة ظاهرها ويحمل الركوع على الركعة فيصير المعنى انه اذا نسيى ركعة من الصلوة وتذكر بعد الفراغ يقوم ويأتى بالركعة ويسجد سجدتى السهو : وعلى هذا فيكون معمولا به لكن فيما اذا كان التذكر قبل المنافي ويكون وجوب سجدتى السهو اما من جهة وقوع السهو عن الركعة او لاشتمال الصلوة على زيادة سهوية من التشهد والسلام : وعلى كل حال يكون اجنبياً عن حكم المقام،، ويحتمل ان يراد من الركوع ظاهره ويحمل الركعة على الركوع فيصير المعني (ح) انه اذا نسيى ركوعا ولم يتذكر الا بعد الفراغ عن الصلوة يأتى بالركوع بعد الصلوة مع سجدتى السهو فيمكن ان يكون بهذا المعنى دليلا للقول بعدم وجوب الاعادة اذا كان التذكر بعد السجدتين لكن الخبر بهذا المعنى مطروح بقيام الاجماع علي خلافه اذ لم يذهب احد الى وجوب تدارك الركوع منفرداً بعد الصلوة حتى القائلين بالتلفيق على نحو الاطلاق بغير اختصاص بالاخيرتين او في غير الركعة الاولى (ومثل) خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع يمضى في صلوته حتى يستيقن انه لم يركع فان استيقن فليلق السجدتين اللتين لا ركعة لهما فيبنى على صلوته (الخ) على نسخة التهذيب وعلى نسخة الفقيه قال عليه السلام بعد قول السائل انه لم يركع،، يمضى في صلوته حتى يستيقن انه لم يركع فان استيقن انه لم يركع فليلق السجدتين اللتين لا ركوع لهما ويبنى على صلوته على التمام فان كان لم يستيقن الا بعد ما فرغ وانصرف فيلقم وليصل ركعة وسجدتين ولا شيئ عليه وقد ضعفه في الرياض باشتماله على الذيل الذى لا يقول به احد حتى القائل بالتلفيق ضرورة عدم ذهابهم الى وجوب صلوة ركعة مع سجدتين بعد الانصراف من الصلوة اذا سيتقن ترك الركوع ،، وفيه ان هذا لازم القول بالتلفيق فان مقتضي القاء السجدتين بعدما تذكر ترك الركوع هو الاتيان بالركعة لصيرورة الثالثة ثانية و الرابعة ثالثة فتكون الفريضة ناقصة ركعة فاذا ذكر نقصان

الركوع بعد الفراغ يلزم ان ياتئى بالركعة على القاعدة فاشتمال الخبر على هذا الذيل غير قادح فى الاستدلال واستدل به القائل بالتلفيق مطلقا والمخصص له بالاخيرتين اما القائل بالاطلاق فلاطلاق الخبر و اما القائل بالتخصيص بالاخيرتين فقد قيده بما يدل على عدم قبول الأوليين للسهو وحيث ان الاخبار الواردة فى حفظ الأوليين مختصة بالشك فى عدد الركعات ولا تشمل السهو عن اجزاء الأوليين فلا يكون مقيد لا طلاق هذا الخبر فلو امكن الاستدلال بهذا الخبر لكان دليلا على القول بالتلفيق على الاطلاق من غير اختصاص بالاخيرتين لكنه مطروح باعراض الاصحاب اذ لم يعلم له عامل الا ماحكى من نسبة الشيخ الى بعض الاصحاب و العلامة الى الشيخ ،، و مثل ما فى فقه الرضوى على ماحكى عنه ،، وان نسيت الركوع بعد ما سجدت من الركعة الاولى فاعد صلوتك لانه اذا لم تصح لك الاولى لم تصح صلوتك وان كان الركوع من الركعة الثانية او الثالثة فاحذف السجدتين و اجعلها اعنى (الثالثة) ثانية و الرابعة ثالثة ،، و هذا مطابق مع قول ابن الجنيد و ما نسب الى على بن بابويه لكن قد تقدم مرارا عدم حجية ما فى فقه الرضوى الا مع اعتضاده بعمل الاصحاب و من المعلوم اعراض الاصحاب عن هذا الخبر لكون مذهب المشهور على خلافه فضلا عن عملهم به فلا يكون حجة اصلا فتلخص من جميع ما ذكرناه من ان ما ذهب عليه المشهور هو المنصور وعليه الفتوى

الامر السادس لو نسيى السجدتين عن ركعة حتى دخل فى الركوع فالمشهور على وجوب الاعادة وذلك للتجاوز عن محل تداركها بحكم صحيحة لاتعاد : و نقل عن جماعة القول بعدم البطلان ووجوب القاء الركوع و تدارك السجدتين اما مطلقا او فى الاخريتين و الظاهر ان القول بالتلفيق فى الامر الخامس جارها هنا ولا يخفى انه لا دليل لهم ها هنا الا ما يتوهم من اطلاق خبر عبدالله بن سنان المتقدم اعنى قوله ان نسيت شيئاً من الصلوة ركوعا او سجوداً او تكبيرا (الخ) حيث انه باطلاقه يشمل ما اذا كان تذكر نسيان السجود بعد الدخول فى الركوع ،، ولكنه مقيد بما قبل الركوع: وذلك لاخصية صحيحة لاتعاد عنه كما تقدم (و بالجملة) فهذا القول لم يعلم له مدرك فيكون اضعف من القول بالقاء السجدتين لتدارك الركوع حيث قد عرفت انه كان

مطابقا مع جملة من الاخبار و بالجملة فالمعول على ما عليه المشهور

الامر السابع فی حکم الخلل الواقع في طرف الزيـادة لا اشكال في بطلان الصلوة بزيادة الركوع او السجدتين سهواً وذلك لصحيحة لاتعاد و لم ينقل خلاففی ذلك الا ممن قال بالتلفيق فی الامر السادس و انما الكلام فی زيادة الركعة فالمشهور هو البطلان بها مطلقا جلس فی الرابعة بقدر التشهد ام لا ،، و ذلك لصيحيحة لاتعاد : مضافا الى خبر المروى عن الباقر عليه السلام اذا استيقن انه زاد فی صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل الصلوة استقبالا : والمروى عن الصادق عليه السلام من زاد فی صلوته فعليه الاعادة،، و هذا ن الخبر ان و ان كانا مطلقين بالنسبة الى كون الزائد بمقدار الركعة او اقل الا ان المتيقن منهما ما اذا كان الزائد ركعة فما زاد : و خبر زيد الشحام عن الرجل صلى العصر ست ركعات او خمس ركعات قال عليه السلام ان استيقن انه صلى خمسا او ستا فليعد و دلالته كسابقيه على البطلان و لو جلس في الرابعة بقدر التشهد تكون بالاطلاق (هذا) و عن جملة من الاصحاب القول بعدم البطلان اذا جلس فـی الرابعة بمقدار التشهد اما بكفاية مطلق الجلوس بمقداره ولو لم يتشهد او باعتبار التشهد ايضاً واستدلوا بجملة من الاخبار (منها) صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام عن رجل صلى خمسا فقال ان كان جلس فی الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلوته (ومنها) خبر محمد بن مسلم عنه عليه السلام ايضاً عن رجل استيقن بعد ما صلى الظهر انه صلى خمساً فقال عليه السلام كيف استيقن قلت علم قال عليه السلام انكان علم انه جلس فی الرابعة فصلوته صحيحة و ليقم فليضف الى الركعة الخامسة ركعة و سجدتين فيكونا ركعتين نافلة ولاشيىء عليه و فی معنا هما خبران آخران ولا يخفى ان الظاهر من قوله عليه السلام جلس فی الرابعة هو كون الملاك على نفس الجلوس ولو لم يتشهد كما هو احد القولين من القائلين بعدم البطلان ،، ويمكن حمله على ما اذا جلس ليتشهد فيكون فی مقام بيان عدم الحاجة الى الجلوس بقدر السلام و كفاية الجلوس للتشهد فيكون دليلا على عدم وجوب التسليم و يؤيده اطلاق الجلوس بقـدر التشهد فی صحيحة عبدالرحمن الحجاج في صلوة الجماعة و فيها فاذا كانت الثالثة للامام و هي له (ای للماموم) الثانية فيلبث قليلا اذا قام الامام بقدر التشهد ثم يلحق الامام (الخ) حيث ان

المراد من اللبث بمقدار التشهد هو التشهد لا الوجوب نفس الجلوس من حيث هو جلوس و لكن يبعده كونه بالمعنى الاول مطابقا لمذهب ابى حنيفة اذ هو القائل باغتفار زيادة الخامسة اذا جلس بقدر التشهد و لو لم يتشهد مستدلاله بان ترك التشهد (ح) سهوي غير مبطل و بالجلوس بمقداره حصل الفصل بين الصلوة و بين الخامسة مع عدم وجوب السلام و على هذا فيكون عدم البطلان مطابقا للقاعدة بناء على ندبية التسليم فح يكون ذلك القول منه دليلا وقرينة على ارادة المعنى الاول و ان تلك الاخبار صدرت فى مورد التقية كما يؤمى قوله عليه السلام فى خبر محمدبن مسلم (فكيف استيقن) حيث ان فيه اشعاراً بالطفرة عن الجواب . والافالتيقن بالخامسة امر غير خفى لا يحتاج الى التفتيش والسئوال و بالجملة فتلك الاخبار مطروحة لمخالفتها مع القاعدة و اعراض الاصحاب عن العمل بها و كونها موافقا للعامة سواء حمل على المعنى الاول الموافق مع قول ابي حنيفة او المعنى الثانى الموافق مع ما يدل على ندبية السلام المحمولة على التقية كما تقدم فى مبحث التسليم،، و اما الاستدلال على عدم البطلان بكونه موافقا للقاعدة بناء على القول بندبية السلام من حيث الخروج عن الصلوة بعد التشهد لواتي به وعدم الفساد بتركه نسيانا اذا لم يأت به فتكون الركعة الزائدة في خارج الصلوة كما عن العامة و عن بعض اصحابنا القائلين بندبية السلام ففيه انه على هذا القول ايضاً لا يطابق مع القاعدة حيث ان القائل باستحباب السلام ملتزم بلزوم مخرج فى الخروج عن الصلوة باحدى المنافيات من استدبار او حدث او كلام آدمى و نحوها بحيث لولاها لكان فى الصلوة ولا شبهة ان القيام للركعة الخامسة ليس بمخرج و لذا لو تذكر حال القيام قبل الركوع لوجب عليه هدمه و الاتيان بالتشهد و بالمخرج عن الصلوة عند القائل باستحباب السلام و كذا الركوع فيها فانه و ان كانت زيادته من المبطلات الاان المخرج عند هم منحصر بما كان من جنس المنافيات لا بما كان من اجزاء الصلوة و كان الافساد به من جهة الزيادة كما لا يخفى

ثم لا يخفى انه لو تم الاستدلال بتلك الاخبار لكانت اخص مطلقا عن المطلقات الدالة على البطلان بزيادة الركعة لما عرفت من ان دلالتها على البطلان فيما اذا جلس بقدر

التشهد تكون بالاطلاق لكن الكلام فى اصل الاستدلال بها ،، و بالجملة فما عليه المشهور هو المعول المعتمد عليه : هذا كله فى زيادة الركعة سهواً ،، واما الدليل على وجوب الاعادة بزيادة الركوع فامور (منها) عقد المستثنى من صحيحة لا تعاد بتقريب ان كلمة من فى قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة الامن خمسة نشوية (فمعناها) الامن الخلل الناشيى عنها و الخلل الناشيى عن الخمسة يشمل الزيادة و النقيصة فتدل على ان نقصان الخمسة وزيادتها موجبة للاعادة (ومنها) قوله عليه السلام فى الخبر المروى عن الصادق عليه السلام من زاد فى صلوته فعليه الاعادة : و قول الباقر (عليه السلام) اذا استيقن انه زاد فى صلوته المكتوبة لم يعتد بها فانهما بالاطلاق يدّلان على البطلان بكل زيادة سهوية خرج عنها زيادة غير الخمسة بصحيحة لا تعاد وتبقى الخمسة التى منها الركوع تحتهما (ومنها) قوله عليه السلام لايعيد الصلوة من سجدة و تعيد ها من ركعة حيث ان الظاهر من مقابلة الركعة بالسجدة هو ارادة الركوع منها لاالركعة المصطلحة ،،واما على وجوب الاعادة بزياده السجدتين : فصحيحة لاتعاد بالتقريب المتقدم حيث انها تدل على البطلان بزيادة طبيعة السجدة و لو كانت فى ضمن واحدة خرج عنها نقصان السجدة الواحدة نسيانا بماورد من عدم وجوب الاعادة بنسيانها ووجوب قضائها بعد الصلوة وزيادة السجدة الواحدة نسيانا اذا تعلق النسيان بها نفسها ويبقى الباقى تحتها وهو زيادة السجدتين مطلقا وايقاع زيادة السجدة الواحدة لوقوع السهو عن غيرها من الركوع او غيره من واجبات الصلوة فلاتعاد الكبير بدلالته على وجوب الاعادة بايقاع زيادة السجدة للسهو عن غيره مثبت لفوت محل الركوع بالدخول فى السجدة و لامقيد له في هذه الدلالة لان لاتعاد الصغير لاتدل الاعلى عدم البطلان بزيادة السجدة الواقعة لا بايقاع الزيادة فلايمكن ان يثبت بالصغير عدم تجاوز محل الركوع بعد الدخول فى السجدة الاولى لان اثباته به متوقف على عدم اثبات التجاوز بلاتعاد الكبير وعدم اثباته به موقوف على اثبات عدم التجاوز بالصغير لكى يكون مقيداً للاتعاد الكبير هذا مضافا الى عدم دلالة الصغير فيما يدل عليه الكبير بالنسبة الى ماثبت به تجاوز المحل والحاصل ان لاتعاد الكبير بدلالته على البطلان بايقاع زيادة السجدة يدل على تجاوز محل الركوع بالدخول فى السجدة ولا يكون لمدلوله **هذا معارض** حتى يقيد به

(ومنها) المطلقان المذكوران فى زيادة الركوع ،، اعنى قول الصادق عليه السلام من زاد فى صلوته فعليه الاعادة : وقول الباقر عليه السلام اذا استقن انه زاد فى صلوته المكتوبة لم يعتد بها ،، وتقريب خروج زيادة السجدة الواحدة عنهما مثل تقريب خروجها عن لاتعاد الكبير هذا

بقى الكلام فى حكم زيادة غير هذه الثلثة المذكورة من الركعة والركوع والسجود اما زيادة النية فعلى القول المختار من كونها عبارة عن الداعى : فلا يتصور فيها زيادة حتى يقع الكلام فى حكمها . وعلى القول بالاخطار ولو امكن تصور زيادتها الامكان تعدد الخطرات الا انه لاينبغى توهم البطلان بزيادتها لو لم تكن جزء من الصلوة لان زيادتها ليست زيادة اجزاء الصلوة ولو قيل بجزئيتها مع فرض القول بكونها اخطاراً فتقع الزيادة (ح) فى الصلوة الا انه بعد ذلك لابد من الحكم فى الابطال بها من الدليل ،، وبالجملة حيث ان التحقيق عندنا انها عبارة عن الداعى و ليست جزء من الصلوة ولاشرطا لها فالتحقيق سقوط البحث عنها ،، واما زيادة تكبيرة الاحرام فقد تقدم الكلام عنها فى مبحث التحريمة مستوفى فراجع ،، واما زيادة القيام الركنى مثل زيادة القيام فى حال التكبيرة او القيام المتصل بالركوع فحيث ان زيادتها لايعقل بلا زيادة التكبيرة والركوع فحكم زيادته حكم زيادة التكبيرة و الركوع وقدمر شطر من الكلام فى ذلك فى مبحث الركوع ،، واما القيام الغير الركنى فان كان فى حال الجزء الغير الركنى الزائد بزيادة ذاك الجزء فحكمه حكم زيادة ذاك الجزء وان كان قياما مستقلا مثل ان قام بين السجدتين او قبل الاتيان بالتشهد فلا يكون العمد به مبطلا فضلا عن السهو لعدم صدق الزيادة عليه لكونه خارجا عن افعال الصلوة فيكون لغواً الا ان يرجع الى مناف من منافيات الصلوة واما زيادة الاجزاء الغير الركنية فلا تجب الاعادة بها لصحيحة لاتعاد واما الشرط الركنى مثل الطهارة الحدثية او الخبثية فى وجه (حيث ان نسيان النجاسة مبطل و ان لم يكن الجهل بها مضراً فهى بالنسبة الى حالة النسيان ركن وليست ركنا بالنسبة الى حال الجهل) فلا يتصور زيادة فيه حتى يتكلم فى حكمها اذ لامعنى لزيادة الطهارة من الحدث او الخبث او زيادة شرائط الساتر والستر ونحوها وهذا تمام الكلام فى حكم الزيادة من الركعة والاجزاء والشرائط والاركان وغيرها

فرع لو شك فى الركوع وهو فى حال القيام فهوى بقصد الركوع فلما بلغ بحد الركوع

تذكر قبل الطمانينة انه كان قدركع : فعن جماعة من الاصحاب الحكم بالصحة مع ارسال نفسه الى السجود ولعل ذلك منهم مبنى على كون الطمانينة ركنا للركوع وحيث قدتقدم فى محبث الركوع انها واجب غير ركنى فالاقوى هو البطلان لتحقق ماهو الركن من الركوع فلايفيد الارسال فى الحكم بالصحة اصلا ولوتذكر قبل البلوغ الى حد الركوع فهوى للسجود فلااشكال فى الصحة وان بلغ فى مروره الى السجود الى حد الركوع لكنه ليس قاصدا (ح) للركوع وهذا واضح ،، ولكن صاحب الجواهر قدس سره وجه كلامهم بمايظهر منه ان الحكم بالصحة مع الارسال عند البلوغ الى حد الركوع يكون بعد تحقق الطمانينة : حيث قال في مقام الاستدلال عن قبلهم بماحاصله ان فى صورة الشك فى الركوع مع الاتيان به واقعا كان تكليفه الواقعي هو الهوى للسجود والمفروض انه اتى بالهوي غاية الامر انه طبق على هويه هذا عنوان الركوع خطاء وليس هذا التطبيق الامن باب تحليل الداعي والخطاء فى التطبيق واما الطمانينة فهى واجبة فى حال الركوع وليست ركنا للصلوة فليست زيادتها السهوية موجبة للبطلان هذا ولا يخفى ما فى هذا الاستدلال للمنع عن مقدماته جميعا وذلك لمنع وجوب الهوى الى السجود بمعنى كونه مامورا به بل هو امر خارج عن الصلوة يكون مقدمة للسجود ومنع كون قصد الركوع من باب الخطاء فى التطبيق وذلك لكونه قصديا متقوما بالقصد وقدتقدم فى محبث النية ان باب تحليل الداعى انما هو فى الامور الخارجة عن المامور به العارضة عليه مثل الادائية والقضائية لافى نفس الهوية المامور بها ومنع كون زيادة الطمأنينة غير مغتفرة كيف ولوكان الامر كذلك للزم اغتفار الذكر ايضاً (ح) لواتى به اذهو ايضاً كالطمانينة لايكون ركنا فيجب ان يقال باغتفاره (ح) ايضاً

و بالجملة فالاصوب فى توجيه كلامهم هو ماذكر ناه من ان هولاء القائلين باغتفار هذه الزيادة فيما لوارسل نفسه بعد البلوغ الى الركوع هم القائلون بركنية الطمانينة وان كلامهم هذا انما هو مع عدم تحقق الطمانينة بعد البلوغ الى حد الركوع و (ح) فيرد عليهم بالمنع من ركنية الطمانينة كماسبق تفصيله فى باب الركوع فراجع

الامر الثامن لونقص ركعة فمازاد سهواً فاما ان يتذكر بعد فعل المنافى العمدي

والسهوى واماان يتذكر قبل فعل المنافى مطلقا واماان يتذكر بعد فعل ماينافى عمداً وقبل المنافي العمدى والسهوى : لااشكال فى وجوب اعادة الصلوة فى الاول لانه نقص ركعة اومازادفيجب عليه التدارك المتوقف علي اعادة الصلوة سواء قلنابمخرجية السلام الواقع عن سهوام لا : امابناء على مخرجية السلام فلوقوع النقص فى الركعةفيشمله لاتعاد الكبير والصيغروغير هامامن الادلة واماابناء على عدم مخرجية السلام السهوى فلوقوع المنافى (ح) فى الصلوة والمفروض كونه مبطلاولوعن سهو فيبطل الصلوة على كل تقدير من غير اشكال (هذا) مضافا الى جملة من الاخبار الدالة على وجوب الاعادة فى صورة الاتيان بالماحى اوالاستدبار ولايعارضها الاماورد من الاخبارعلى وجوب الاتيان بالمنسى اينما تذكر وهى معرض عنها بين قدماء الاصحاب ومتأخريهم اعراضاً موجبا لسقوطها عن الحجية من غيراشكال ،، واما لوتذكر بعدفعل المنافى العمدى لاالسهوى فالاقوى عدم البطلان ووجوب الاتيان بالمنسى كما لوكان التذكر قبل فعل المنافى مطلقا : وذلك لكون الاتيان بالمنسى (ح) موافقا للقاعدة ولايعارضها شيئى الامخرجية السلام السهوي المخصصة بماورد من وجوب التدارك فى تلك الحالة الدالة على عدم كون السلام مخرجاً (ح) وليس اشتمال الاخبار المخصصة على قصة ذى الشمالين موجبا للقدح فى الاستدلال بهالكون بعضها خالية عنها ،، مع ان المشتملة عليها تحمل على التقية في نقل تلك القصة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم لافى اصل كلية الحكم فالتقية انما هو فى الصغرى لا فى الكبرى مع ان المسئلة اجماعية لم نيقل فيها خلاف فيما اذاكان التذكر قبل المنافى مطلقا وان وقع الخلاف فيما اذاكان بعد المنافى العمدى من جهة وقوع هذا المنافى عن عمدالانه ايضاً مردود باشتمال قصة ذى الشمالين على تكلم النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولواعرض عنها فلااقل من ثبوت عدم مخرجية السلام فيكون هذا المنافى واقعا فى الصلوة عن سهو فيرفع قاطعيته ببركة لاتعاد هذا

مضافا الى مافى خبر محمدبن مسلم عن الباقر عليه السلام فى رجل صلى ركعتين من المكتوبة فلم وهويرى انه قداتم الصلوة وتكلم ثم ذكر انه لم يصل غير ركعتين فقال يتم مابقى **من صلوته** ولاشيئى عليه ؛، وصحيح زرارة عنه ايضاً فى الرجل يسهوفى الركعتين ويتكلم

فقال عليه السلام يتم مابقى من صلوته تكلم اولم يتكلم ولاشيئى عليه **وبالجملة** فلاينبغى الاشكال في المسئلة فى صورها الثلاث اصلا ،، هذاحكم الركعةفمازاد وهكذا الكلام فى نسيان السلام حيث انه لوكان التذكر بعدفعل ماينافى عمداً وسهواً تبطل الصلوة وقبله تصح مطلقا سواء كان قبل فعل ما ينافى مطلقا اوبعدما ينافى عمداً لاسهوا وقدتقدم الكلام فى ذلك

ثم ان المحكى عن جامع المقاصد الحاق نقصان الركوع بنقصان الركعة لولم يتذكر الابعدالسلام فحكم بوجوب الايتان به لوكان التذكر قبل فعل ماينافى عمداًوسهواً **والظاهر** انه لايتصور وقوع النسيان عن الركوع مع الحكم بالصحة بعد السلام لان تركه اذا كان مع ترك السجدتين يكون ترك الركعةلاالركوع وحده وان كان مع الايتان بالسجدتين لكانت باطلة من جهة فوت محل الركوع (ح) ويمكن ان يوجه على مذهب من يقول بعدم فوت محل الركوع بالسجدة الاولى فيكون فرض ترك الركوع وحده فيما ترك سجدة واحدة ايضاً نسيانا حيث انه لمكان الايتان بسجدة واحدة لايصدق ترك الركعة (ح) لكنه لايوافق مع مختارجامع المقاصد لانه لم يذهب الى هذا القول ،، مع انه لوقلنا تبلك المقالة ايضاً لكان اللازم هوالالتزام بحذف السجدة الزائدة وفرضها كان لم تكن والرجوع الى الركوع وايتانه الى اخر السلام فيدخل فى نقص الركعة(ح) ،،مع ان القائل ببقاء المحل بعدالدخول فى السجدة الواحدة انمايقول بهفيما اذاتذكر بعدالسجدة فى الصلوةلاما اذاتذكر بعدالسلام ،، حيث ان بقاء المحل حتى بعدالسلام متوقف على عدم مخرجية السلام وعدم مخرجيته يتوقف على بقاء محل الركوع اذلا مانع عن مخرجيته الابقاء محل الركوع وكيف كان فالاقوى عندنا بطلان الصلوة بترك الركوع وعدم تذكره الابعدالسلام مطلقا صدرالمنافى مطلقا املاكان مع ترك السجدتين اواحديهماام لا

بقى فى المقام فرع و هو انه لو علم بترك السجدتين من صلوته و شك فى انهما من ركعة واحدة حتى يكون المنسى ركنا تبطل الصلوة بتركه او من ركعتين حتى لا يوجب تركهما الاقضاء المنسى مع اتيان سجدتى السهو لكل منهما،، و ليعلم انه لا ينحصر الفرض بما ذكر . بل يمكن فرضه فى كلما علم بنقصان مردد بين الركن

وغيره مثل ما اذا دار الامر بين كون المنسي ركوعا او سجدة واحدة او دار الامر بين سجدتين او القرائة او بين الركوع او القيام بعده لكن لابد من التقييد بما اذا كان كل واحد من طرفي العلم الاجمالي مما يترتب عليه اثر شرعي وذلك فيما اذا قلنا بوجوب سجدتي السهو لكل زيادة و نقيصة بلا اختصاصها بالموارد الخمسة و الا فلو كان الاثر في واحد منهما دون الآخر لخرج عن محل الكلام لكون العلم الاجمالي غير موجب للتنجز (ح) لكون المعلوم بالاجمال على تقدير كونه في الطرف الفاقد للاثر بلا اثر و كونه في الطرف الاخر مشكوك بالشك البدوي فيرجع فيه الى الاصل و ذلك كما اذا دار الامر بين كون المنسي ركوعاً او القيام بعد الركوع بناء على عدم وجوب شيئي بسبب ترك القيام،، وبالجملة فالكلام انما هو فيما اذا كان لطرفي العلم الاجمالي اثر شرعي من اعادة او قضاء او سجدة سهو ،، ثم انه لابد من فرض الكلام فيما اذا تجاوز عن محل المسنى سواء كان بعد الصلوة او في اثنائها كما اذا علم بعد الدخول في ركوع الركعة الثالثة بترك سجدتين من هذه الصلوة و شك في كونهما من ركعة واحدة او ركعتين بحيث لايكون محل التدارك باقيا في تلك الحالة و الا فلو كان المحل باقيا يجب عليه الاتيان بما هو في محله ويرجع في الطرف الاخر الى قاعدة التجاوز من غير اشكال : كما اذا علم بتركهما قبل الدخول في التشهد شاكا في كونهما من هذه الركعة او من ركعتين حيث انه يجب اتيانهما في تلك الحالة لبقاء المحل و الرجوع في الشك في ترك الواحدة من الركعة الاولى الى قاعدة التجاوز اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا بد في المقام من الرجوع الى قواعد العلم الاجمالي و هي ان يرجع اولا الى الاصل الحاكم في المرتبة الاخيرة فيرجع في كلا الطرفين الى الاصل ان كان مثبتاً للتكليف من غير الاصول المحرزة فيأخذ بها و ان كان احدهما مثبتاً و الآخر نافياً فيؤخذ بالاصل المثبت ويصير العلم الاجمالي به منحلا لاحتمال وجود المعلوم بالاجمال فيما قام عليه الاصل المثبت فيرجع في الطرف الآخر الى الاصل الجاري فيه و ان كان الاصلان نافيين للتكليف مطلقا او المثبت له مع كونه من الاصول المحرزة فيتساقطان فيرجع الى اصل فوقهما المحكوم بهما فان كانا مثبتين او كان أحدهما مثبتا والاخر نافيا

فهو والافيتساقطان ويرجع الي اصل فوقهما وهكذا الي ان ينتهي الى اصلين مثبتين من غير الاصول المحرزة او اصلين احدهما مثبت والآخر ناف للتكليف ،، وذلك بعد ما هو المختار عندنا من عدم جريان الاصل النافي للتكليف في اطراف المعلوم بالاجمال مطلقا محرزاً كان ام لا .و عدم جريان المحرز من الاصل المثبت و جريان غير المحرز منه كما اثبتناه في الاصول بما لا مزيد عليه فاول الاصول الحاكم على كل اصل في المقام هو قاعدة الفراغ لو كان الشك بعد الصلوة والتجاوز لو كان في اثنائها فانه لو شك في ترك السجدتين من ركعة او سجدة من كل ركعة في الصلوة بعد تجاوز محل المشكوك اعني محله الشكي لوجب عليه البناء على اتيانها بقاعدة التجاوز ولو كان بعد الصلوة فكك بقاعدة الفراغ فيجب (ح) ان يبنى على ايتان السجدتين من الركعة المشكوكة ايتانهما فيها وعلى ايتان كل واحدة منهما في الركعة المشكوكة ترك الواحدة فيها ،، وبعبارة اخرى مقتضي قاعدة التجاوز او الفراغ هو عدم الايتان بماشك فيه من ترك السجدتين عن ركعة واحدة او كل واحدة عن ركعة غير الاخرى لكن جريان القاعدة في كلا طرفي المعلوم بالاجمال مخالف للعلم الاجمالي بتركهما اما من ركعة واحدة او من ركعتين فحيث ان الاصلين كلاهما نافيان للتكليف فيتساقطان ونتيجة اجرائهما معا هو عدم وجوب شيئ من تركهما لو كان الترك من ركعة واحدة من اعادة الصلوة او كان من ركعتين من قضائهما والاتيان بسجدتي السهو كما ان نتيجة تساقطهما بالتعارض هو الرجوع الى الاصل المحكوم بالمتساقطين وهو في المقام الاستصحاب اعني استصحاب عدم الايتان بالمشكوك فيماشك في ايتانه فيه من الركعة الواحدة والركعتين وهذا الاستصحاب وان كان اصلا مثبتا للتكليف لكنه لكونه من الاصول المحرزة والمتكفلة للتنزيل لايجرى في مورد العلم الاجمالي بناء على المختار ونتيجة جريانهما معا هو وجوب قضاء السجدتين والايتان بسجدتي السهو لكل واحدة منهما مع اعادة اصل الصلوة ولعل القائل بالاحتياط كك يبنى على جريان الاصول المثبتة للتكليف في اطراف العلم الاجمالي ولو كانت من الاصول المحرزة ونتيجة تساقطهما هو الرجوع الى الاصل المحكوم بهما وهو في المقام البرائة بالنسبة الى قضاء السجدتين وسجدتي السهو الى من اثنا رفوت السجدتين عن ركعتين

والاشتغال بالنسبة الى الاعادة التي اثر لفوتهما عن ركعة واحدة اما الاول فلكون الشك فى وجوب قضاء السجدتين او سجدتى السهو شكا فى اصل التكليف فيكون المرجع فيهما هو البرائة) واما الثانى فلان الشك فى ايتان السجدتين من ركعة واحدة فى اثناء الصلوة او بعد ها فى اثناء الوقت يكون شكا فى وجود المسقط عن التكليف المعلوم ثبوته فى الذمة فيكون المرجع فيه هو الاشتغال اذ لا فرق فى المسقط بين ان يكون الشك فى اصل الاتيان بالمامور به او فى ترك بعض اجزائها او شرائطها اذ لم يكن اصل يحرز به ايتانها فاذا كان الاصل الجارى فى احد الطرفين هو الاصل المثبت والاخر هو الاصل النافى يجرى الاصل المثبت وينحل ببركة جريانه العلم الاجمالى فيجرى الاصل النافى لكون الشك فى مجراه بعد انحلال العلم الاجمالى شكا بدويا (ح): ونتيجة ذلك هو وجوب اعادة الصلوة سواء كان الشك فى الاثناء او بعد الصلوة وان كان الاحوط لو كان فى الاثناء اتمامها ثم اعادتها لكن لا وجه له الاحسن الاحتياط والا فمقتضى القاعدة هو ما ذكر ناه و عدم وجوب قضاء السجدتين ولا سجدتى السهو هذا هو مقتضي القاعدة فى المقام وعلي هذا الاصل فى المرتبة الثالثة تختتم الرجوع الى الاصول ولا يترقى الى مرتبة اخرى لكون العلم الاجمالى منحلا فى هذه المرتبة (هذا) وفى بعض الكلمات التمسك باصالة الصحة لاثبات ان المنسى لا يكون من ركعة واحدة ولم يعلم لها وجه محصل لانها ليست غير قاعدة التجاوز او الفراغ اولاً ،، لان معنى اصالة الصحة فى فعل النفس بعد الفراغ عنه هو قاعدة الفراغ ،، و ثانيا على تقدير مغائرتها مع القاعدتين تكون فى رتبتهما فيكون الاصل الجارى فى المرتبة الاولى اصالة الصحة وقاعدة الفراغ معا فى احد طرفى المعلوم بالاجمال اعنى طرف احتمال كون المنسى من ركعة واحدة وقاعدة الفراغ فقط في طرف اخر اعنى طرف احتمال كونه من ركعتين فيقع التعارض بينهما فى ذاك الطرف وبينهما معا فى الطرف الاخر بل لو كان فى طرف اصل واحد وفى طرف اخر الف اصل فى رتبة واحدة تعارض هذا الاصل الواحد مع جميع هذه الاصول فتساقط الجميع ،، وثالثا لو فرض كونها اصلا حكميا لا موضوعيا وكانت متأخرة عن قاعدتى الفراغ و التجاوز لكانت اصلا نافيا للتكليف والاصل النافى لا يوجب انحلال العلم الاجمالى ولو كان بلا معارض

اقول هكذا فيد فتأمل فيه فانه على تقدير تسليم كون اصالة الصحة اصلا حكميا متاخرا عن القاعدتين تكون معارضا مع استصحاب عدم غير الركن و موجبا لانحلال العلم لكون الاصل فى احدالطرفين مثبتا وفى الاخر نا فياكماهو قاعدة الانحلال ،، كما انه فى كلمات بعض آخر الرجوع الى استصحاب عدم المبطل ولايرجع دعوى هذا الاصل ايضا الى محصل لان اصالة عدم المبطل لاينفى كون المنسيى من ركعة واحدة وليس الشك فى اتيان مناف من المنافيات حتى يرجع فى نفيه الى الاستصحاب ،، مع انه ايضا فى رتبة الاصل الجارى فى المرتبة الثانية فيتساقط فى تلك المرتبه بسبب التعارض ولامحيص الاعن الرجوع الى الاصل الجارى فى المرتبة الثالثة فيرجع الى ما ذكرناه » ثم ان فى تعارض الاصلين من قاعدة الفراغ فى المرتبة الاولى اوالاستصحا بين فى المرتبة الثانية شكايجب التنبيه عليه مع اندفاعه وهو يتوقف على مقدمة وهى انه قدادعى التلازم بين منجزية العلم الاجمالى وبين تعارض الاصول الجارية فى اطرافه فكل مورد يكون العلم الاجمالى فيه منجزاً تكون الاصول فيه ساقطة بالتعارض وكل مورد لم تكن الاصول معارضة فلا يكون العلم الاجمالى منجزا » واورد على دعوى هذه الكلية بالنقض بموارد (منها) مالوعلم بنجاسة احد الكأسين الذين يعلم بطهارة احدهما المعين سابقامع الجهل بالحالة السابقة من الاخر فانه يكون فى الطرف المعلوم حالته السابقة اصلان استصحاب الطهارة وقاعدتها وفى الطرف المجهول حاله اصل واحد و هو قاعدة الطهارة و قاعدة الطهارة في الطرف المعلوم حاله السابق محكوم باستصحابها فيقع التعارض بين استصحاب الطهارة فى الطرف المعلوم حاله السابق و بين قاعدة الطهارة فى الطرف المجهول حاله و بعد تساقطهما بالتعارض تكون قاعدة الطهارة فى الطرف المعلوم حاله السابق سليمة عن المعارض فمقتضي تلك الكلية المدعاة هو عدم تنجز العلم الاجمالى فى هذه الصورة لوجود اصل بلا معارض مع انه منجز قطعا ،، (و منها) لو علم بعدم جواز التقليد عمن يقلده اما لموته او لفسقه على تقدير حيوته فلا يجوز تقليده قطعا للعلم التفصيلى بعدم جوازه و ان كان منشائه مردداً بين فسقه و موته فهذا العلم الاجمالى منجز قطعاً مع انه لايكون الاصلان فى طرفيه ساقطين

بالتعارض لعدم المعارضة بينهما و ذلك لعدم جريان استصحاب عدالته لان عدالته انما هي في ظرف حيوته فالحيوة موضوع للعدالة وهو مشكوك ومع الشك فی الموضوع لامحل لجريان الاصل فی المحمول و لايصح اثبات الموضوع بالاصل لان اثبات موضوع العدالة باجراء الاستصحاب فی الحيوة لايمكن الاعلى القول بالاصل المثبت »

اذا عرفت ذلك فنقول الاشكال الثانی بعينه جار فی المقام و تقريبه ان اجراء قاعدة الفراغ فی غير الركن يتوقف على احراز الركن اذ لو ترك الركن لايبقى مجال لجريان القاعدة فی غير الركن لبطلان الصلوة (ح) بسبب ترك الركن فلامعنى لجريان قاعدة الفراغ فی غير الركن فالركن موضوع لصحة الصلوة الموضوعة لاجراء القاعدة فی غير الركن من بقية الاجزاء مثل موضوعية الحيوة للعدالة (فح) اجراء قاعدة الفراغ فی غير الركن يتوقف على احراز الركن ولا يمكن احرازه بما هو موضوع لغير الركن بقاعدة الفراغ الجارية فيه الاعلى القول بالاصل المثبت ،، و بعبارة اخرى كما ان استصحاب الحيوة لايثبت به موضوع العدالة لكي يجرى الاستصحاب فی العدالة بسبب احراز موضوعها بالاصل كذلك قاعدة الفراغ فی الركن لايثبت بها موضوع غير الركن لكى تجرى قاعدة الفراغ فی الركن بسبب احراز موضوعه بالاصل هذا و الجواب اما عن النقض الاول فبماحقق فی محله و ليس هذا موقع ذكره و اما عن الثانی فبحله فی مثل دوران الامر بين موت المقلد او فسقه اولا : وبفساد قياس المقام عليه لو سلم النقض فی المقيس عليه ثانيا » اما حل النقض فی المقيس عليه فبمنع عدم جريان الاستصحاب فی العدالة و عدم احتياج جريانه فيها الى احراز الحيوة لان ملاك المنع عن الجريان هو لزوم اثبات العدالة الفعلية بالاستصحاب المتوقفة على الحيوة الفعلی وهو غير لازم بل يكفی فی جريانه اثبات العدالة على تقدير الحيوة و العدالة على تقدير الحيوة تثبت بالاستصحاب

لايقال الموضوع للاثر كان هو العدالة الفعلية فی حال الحيوة ولايترتب على العدالة التقديرية اعنى العدالة على تقدير الحيوة اثر لكى يصح اثباتها بالاستصحاب ،، لانا نقول الموضوع للاثر هو العدالة و انما الحيوة موضوع للعدالة عقلا بمعنى ان

تحققها يتوقف على الحيوة توقفا عقليا فيكون موضوعية الحيوة للعدالة عقليا لاشرعيا وقد اثبتنافي الاصول ان كل اثر شرعي يترتب على موضوع له تعلق بامر اخر تعلقا غير شرعي لابدحين جعله من فرض وجود ذاك الامر الذى يكون لموضوع الاثر تعلق اليه وجعل الحكم على فرض وجوده بنحو القضية الحقيقة و الواجب المشروط فالعدالة التى تكون ذا اثر شرعي لها تعلق عقلى بالحيوة فعند اخذها موضـوعا للاثر الشرعي يجب ان يكون ماله تعلق اليه اعنى الحيوة مفروض الوجود فى عالم اللحاظ ثم جعل ـ الحكمه لها فما هو الموضوع للاثر هو العدالة على تقدير الحيوة و الاثر انمـا يترتب عليها ولايعقل ان يكون تعلقها على الحيرة ايضاً مجعولا لكونه امرا تكوينيا عقليا لايد للشارع فيه بالوضع والرفع ومن المعلوم ان العدالة على تقدير الحيوة التي تكون ذات اثر شرعي الان مشكوك فتثبت بالا ستصحاب ولا يحتاج فى استصحابها الى احراز الحيوة حتى يقال بعدم كونها محرزاً بالوجدان لكونها مشكوكا حسب الفرض وعدم امكان احرازها بالاصل لكونه مثبتا ،، واما فساده في المقيس على تقدير تسليمه فى المقيس عليه . فبان الركن موضوع شرعي لغير الركن و يكون موضوعيته بحكم شرعي و ليس كمـوضوعية الحيوة للعدالة التى عرفت انها عقلى لايمكن ان يتكفل الاستصحاب الجارى فى العدالة لاثباتها وهذا بخلاف المقام ضرورة ان الاصل الجارى فى الركن وجود ياكان اوعدميا يثبت به بحسب طبعه كلماكان له مساس الى الشارع مما كان امر وضعه ورفعه بيده فبالاصل الوجودى يثبت جميع ما يترتب عليه من الاثر الشرعي واذاكان موضوعيته لغير الركن شرعيا يثبت بالاصل الجارى فيه ما هو الموضوع الشرعي لغير الركن فيجرى فيه قاعدة الفراغ لتحقق موضوعه بقاعدة الفراغ الجارى فى الركن فتعارضان وتتساقطان،، وبالجملة استصحاب الحيوة لايثبت موضوع العدالة لكون موضوعية الحيوة للعدالة عقليا لايمكن اثباته الا بالاصل المثبت وقاعدة الفراغ او التجاوز فى الركن يثبت موضوع غير الركن لكون موضوعية الركن له شرعيا فيثبت بالاصل الجارى فيه فقياس المقام بمسئلة استصحاب العدالة مع الفارق فان قلت فعلى ما ذكرت ايضا يلزم رفع التعارض لكون قاعدة الفراغ فى الركن فى رتبة موضوع قاعدة الفراغ فى غير الركن وهى فى رتبة

المحمول ومن المعلوم بديهة عدم المعارضة بين الاصل الموضوعي والحكمي لاختلافهما فی الرتبة

قلت قاعدة الفراغ الجاري فی الركن باعتبار كونه موضوعا لاثرين شرعين منحل الى قاعدتين فباعتبار كل اثر يجرى فيه القاعدة و قد يكون بكلتا الجهتين مجرى القاعدة وقد يكون من جهة مجرى لهادون الجهة الاخرى ففی الركن جهتان جهة كونه فی نفسه المترتب عليه صحة الصلوة وجهة كونه موضوعا لغير الركن وموجبا لتحقق موضوع قاعدة الفراغ فی غير الركن ولولا العلم بنقص السجدتين المردد بين الركن و غيره لوكان الشك في الركن بدو يا يثبت بقاعدة الفراغ كلتا الجهتين منه من اصل وجوده ومن حيث كونه موضوعا لغير الركن لكن لمكان العلم الاجمالی صارت القاعدة الجارية فيه من حيث كونه فی نفسه معارضا بقاعدة الفراغ الجارية فی غير الركن من حيث كون غير الركن فی نفسه واما قاعدة المحرزة بهاحيث موضوع غير الركن فلامعارض لها اصلا فتجرى من غير معارض ويترتب على جريانها احراز موضوع قاعدة الفراغ فی غير الركن فعند تحقق موضوعها يقع التعارض بين القاعدتين فی احراز كل واحد من الركن وغير الركن فی نفسه وهذا كما فی مثل اصالة الحل الجارية فی الحيوان المردد بين الماكول و غيره من حيث الشبهة الموضوعية فانها تثبت جواز اكل لحمه و كل اثر شرعی يترتب على حلية اكل لحمه حتى الصلوة في صوفه ووبره لكن اجرائها لترتب جواز اكل لحمه متوقف على وجود لحمه فلوفرض انعدام كل شيی منه الاصوفه يصح اجراء الاصل فيه باعتبار اثر صوفه دون غيره من الاثار المعدومة: منه ، ولوفرض ابتلاء الاصل الجاری فيه فی جواز اكل لحمه بمعارض له لمكان علم اجمالی لايسرى الى صوفه : كان العلم الاجمالی المانع عن اجراء الاصل فيه من حيث جواز اكله غير مانع عن اجرائه فيه من حيث جواز الصلوة فی صوفه

و الحاصل ان فی الركن قاعدتين (احديهما) تكون محرزاً للموضوع وهی تكون متقدمة بالرتبة على قاعدة الفراغ في غير الركن ولا معارض لها ولانيا فيها العلم الاجمالی بوجه من الوجوه والاخرى تكون محرزا للركن فی نفسه وهی لاتكون متقدما على

قاعدة الفراغ فى غير الركن بل يكون فى عرضها و معارضا معها ويكون الجمع بينهما منافيا للعلم الاجمالى ،، فظهر ان ما به يحرز موضوع الاصل في الاخر غير مناف للعلم الاجمالى وما يسقط بالمعارضة فى مورد العلم الاجمالى لا يحرز به موضوع الاصل فى الاخر وبهذا يندفع سئوال اخر . وهو ان سقوطهما بالتعارض مستلزم لعدم تعارضهما حيث ان جريان الاصل فى غير الركن متوقف على جريانه فى الركن فلو سقط الاصل فى الركن يلزم عدم جريان الاصل فى نفسه فى غير الركن لانتفاء موضوعه بسقوط الاصل فى الركن و مع سقوطه فى نفسه يرتفع معارض الاصل الجاري فى الركن فيلزم من سقوطه بالمعارض عدم سقوطه وهو محال

ووجه الدفع هو ماذكر نا من ان ما يتوقف عليه موضوع الاصل فى غير الركن غير ما يسقط بمعارضته مع الاصل الجارى فى غير الركن : فسقط السؤال » (فان قلت) فعلى هذا فيلزم نفى التعارض فى المرتبة الثانية من الاصول اعنى استصحاب عدم الركن واستصحاب عدم غير الركن وذلك لان للركن ايضاً اصلين عدميين (احدهما) استصحاب عدمه الذى به يثبت عدمه فى نفسه (وثانيهما) استصحاب عدمه الذى به يثبت عدم موضوع استصحاب عدم غير الركن والمعارض منهما مع استصحاب عدم غير الركن هو الاصل الاول واما الثانى فلا يكون معارضا مع اصل ولا منافيا مع العلم الاجمالى ولا فى رتبة استصحاب عدم غير الركن فيجرى من غير معارض ويرفع به موضوع استصحاب عدم غير الركن و معه لا يبقى مورد لاستصحاب عدم غير الركن فيجرى استصحاب عدم الركن فى اثبات عدمه فى نفسه من غير معارض »

قلت هذا الاستصحاب اعنى ما يثبت به عدم الركن باعتبار كونه موضوعا لغير الركن وان لم يكن له معارض فى تلك المرتبة لكنه محكوم بقاعدة الفراغ التى تبثت بها وجود الركن باعتبار كونه موضوعا لغير الركن اذ قد عرفت انها فى المرتبة الاخيرة لم يكن لها معارض فكانت جارية من غير معارض ومع جريانها لا تصل النوبة الى استصحاب عدم الركن لاثبات عدم موضوع غير الركن لاثبات وجوده بقاعدة الفراغ فى الرتبة المتقدمة وذلك بملاك حكومة القاعدة علي الاستصحاب كما لا يخفى ،، ثم مع الغض

عن جميع ماذكر نالوعجزناعن دفع هذا الاشكال لكان اشكالا واردا على دعوى الملازمة بين تنجز العلم وبين تعارض الاصول فى مورد تنجزه فغاية مايلزم من تسليم الاشكال هورفع اليد عن دعوى التلازم والاعتراف بتنجز العلم ولولم يكن الاصول متعارضة لارفع اليدعن تنجز العلم اذالاشكال كان على دعوى الملازمة بعدالفراغ عن منجزية العلم فيما زعم عدم المعارضة فيه . ومماذكر نايظهراندفاع اشكال اخريورد فى المقام سيال في جميع ماكان طرفى العلم الاجمالى مرددا بين الركن وغيره مثل ماذا دار الامربين ترك الوضوء اوالقرائة اوترك التكبير اوالسورة او ترك الركوع او السجدة الواحدة اوالسجدتين من ركعة واحدة اومن ركعتين ونحو ذلك ممايدور الامربين ترك الركن اوغيره مما فى تركه السهوى اثرمن وجوب قضاء اوسجدتى سهو اوهما معاحيث انه يقال بمنع جريان قاعدة الفراغ فى الاثناء اوالتجاوز بعد الصلوة بالنسبة الى غير الركن حيث يعلم تفصيلا بعدم امتثال غير الركن اما لعدم الاتيان به لوكان هوالمنسى اولاتيانه فاسداً لوكان المنسى هوالركن لدخل وجود الركن فى صحته فلا يكون لقاعدة الفراغ او التجاوز فى الركن معارض (ح) فتجرى من غير معارض و يحكم ببركتها بصحة الصلوة ،، وجه الاندفاع ان العلم التفصيلى بعدم امتثال غير الركن انما ينشاء من ضم احتمال عدم امتثاله من ناحية ترك الركن الى عدم امتثاله من ناحية تركه فى نفسه فيكون لاحتمال ترك الركن دخلا فى حصول العلم التفصيلى بحيث لوتبدل احتمال تركه الى القطع بعدم تركه ليزول العلم التفصيلى بعدم امتثال غيرالركن و يحصل الشك فى امتثاله من ناحية احتمال تركه في نفسه وقاعدة الفراغ في الركن من حيث كونه موضوعا لغير الركن مذهب لهذا الاحتمال لان الاحتمال يذهب تعبداً مع بقائه وجدانا ليرد ان التعبد بعدم الشك غير موجب لزوال الشك وجدانا و مع بقائه ولو بعد التعبد يحصل العلم التفصيلى بل التعبد بالركن من حيث موضوعيته لغير الركن مذهب للشك فى غير الركن من حيث فساده من ناحية عدم الركن وجدا نا و ذلك واضح بعد ملاحظة معنى قاعدة الفراغ فى الركن من حيث اثبات موضوع غيرالركن حيث ان مفادها هوان الشاك فى صحة غير الركن من ناحية عدم الركن لو اتى بالركن

فهو ولولم يات بالركن يكون ماتى به من غير الركن بد لافى مقام الامتثال عن المركب من الركن وموجبا لسقوط الاعادة والقضاء عنه مادام بقاء شكه فى ترك الركن ومع القطع بصحة غير الركن من ناحية الشك فى الركن لا يعقل القطع ببطلانه بل لايبقى له حال الا الشك فى غير الركن من ناحية تركه فى نفسه وهو مجرى قاعدة الفراغ فيه المعارض مع قاعدة الفراغ فى الركن من حيث نفسه ،،

هذا كله اذا كان العلم بترك السجدتين كلك بعد الصلوة اوفى اثنائها يعد التجاوز عن المحل السهوى كما اذا علم وهو فى الركوع من الركعة الثالثة بترك السجدتين اما من ركعة واحدة اومن ركعتين وهى الصورة الاولى والمتحصل فيها وجوب اعادة الصلوة مطلقا سواء حصل العلم فى الاثناء اوبعد الصلوة لكن الاحوط باحتياط غير الزامى هو اتمام الصلوة ثم اعادتها اذا حصل العلم فى الاثناء »

الصورة الثانية ماذا حصل العلم بعد التجاوز عن المحل الشكى وقبل التجاوز عن المحل السهوي مثل حال القيام من الركعة الثالثة والا حتياط الراجح فى الصورة الاولى بالاتمام ثم الاعادة لازم فى هذه الصورة وذلك لدوران امره بين الرجوع الى الركعة الثانية لبقاء محله فياتى بالسجدتين لو كان المنسى من هذه الركعة او بسجدة واحدة وقضاء سجدة اخرى بعد الصلوة مع سجدتى السهو لو كان المنسى احديها فى هذه الركعة والاخرى فى الركعة الاولى وبين ان يعيد صلوته لو كان المنسى تماما فى الركعة الاولى فاطراف العلم الاجمالى (ح) وجوب السجدة اوسجدتين من الركعة الثانية و اعادة الصلوة مع قضاء سجدة واحدة والاتيان بسجدتى السهو فالسير فى جريان الاصول يكون كالصورة الاولى حيث ان المرتبة الاولى منها هى قاعدة الفراغ فى الركن وغيره و مع تعارضهما تصل النوبة الى استصحاب عدم الركن و غيره و بعد تعارضهما تصل النوبة الى المرتبة الثالثة وفى هذه المرتبة يحصل الاختلاف مع المرتبة الثالثة من الصورة الاولى حيث كان الاصل فى تلك المرتبة فى الصورة الاولى البرائة فى طرف و الاشتغال فى طرف اخر وكان ذلك موجبا لانحلال العلم الاجمالى فى تلك المرتبة بخلاف تلك المرتبة فى هذه الصورة حيث ان الاصل فى الجانبين هو الاشتغال وذلك لترتب وجوب

الرجوع واتيان السجدتين فى الركعة الثانية على احتمال كون المنسى فيها حيث لا اصل يحرز به الفراغ عنها فيجب عليه الرجوع واتيان السجدتين ثم الاعادة نعم الظاهر ان يكون الاحتياط في قضاء السجدة الواحدة وسجدتى السهو راجحا لا لازما وذلك لعدم مانع عن جريان البرائة بالنسبة اليها كما لا يخفي ويمكن ان يقال بعدم ملزم للرجوع بعد سقوط قاعدة الفراغ واستصحاب عدم الاتيان بالسجدتين فى الركعة الثانية فيكون الاصل الجارى في هذا الطرف (ح) هو البرائة فتصير كالصورة الاولى من اختلاف الأصل فى الطرفين من حيث الاثبات و النفى فينحل العلم الاجمالى ويتعين عليه وجوب الاعادة محضا

الصورة الثالثة ما اذا حصل العلم قبل التجاوز عن المحل الشكى كما اذا حصل العلم الاجمالى قبل الشروع فى التشهد ولا اشكال فى وجوب الاتيان بالسجدتين (ح) و انحلال العلم الاجمالى به والرجوع الى قاعدة الفراغ بالنسبة الى الركعة الاولى وهذا ظاهر ولو علم بكون السجدتين من ركعتين وشك فى كونهما من الاولين او من الاخيرتين او بالتفريق فعلي القول ببطلان الصلوة مالم تسلم الاوليتين مطلقا تبطل الصلوة لاحتمال كون المنسيى من الأوليين او من احديهما وعلى القول باختصاص وجوب الحفظ بالركعة من الاوليين لا اجزائهما كما هو الاقوى وسيأتى الدليل عليه فلا تبطل بل يجب اجراء حكم نسيان السجدة الواحدة كما يأتى

هذا كله حكم نسيان الركن واما غير الركن فقد قسمه فى الشرايع الى اقسام ثلاث منها مالا يجب بنقصه السهوى شيأ من قضاء او سجدتى سهو (ومنها) مايجب فيه سجدتى السهو فقط (ومنها) مايجب فيه القضاء ايضاً ومن القسم الاول امور (الاول) نسيان القرائة وليعلم ان فيما ورد من قوله عليه السلام يسجد سجدتى السهو فى كل زيادة تدخل عليك او نقصان احتمالان (احدهما) حمله على الاستحباب وذلك لمعارضته مع مايدل على انحصار وجوبهما بمواضع مخصوصة حسبما ياتى تفصيله (و ثانيهما) ابقائه على العموم ثم ان فى المقام ورد اخبار دالة على صحة الصلوة و عدم وجوب شيىء بسبب نسيان القرائة مثل قول احد هما عليهما السلام فى صحيح زرارة من ترك القرائة متعمدا اعاد الصلوة ومن نسيي فلاشيئى عليه وقول الصادق عليه السلام فى جواب السؤال

عن نسيان القرائة بعدالاستفسار من انه هل تمم الركوع والسجود ،، قدتمت صلوتك اذا كان نسيانا ،، وقول الباقر عليه السلام فى ذيل خبر محمد بن مسلم من نسيى القرائة فقد تمت صلوته ولاشيئى عليه فان حملنا مادل على وجوب سجدتى السهو لكل زيادة و نقصية على الاستحباب فلايكون لتلك الاخبار فى دلالتها على نفى وجوب سجدتي السهو معارض فينفى بها وجوبهما من غير معارض وان ابقيناه على عمومه من الدلالة على الوجوب فتقع المعارضة بينه وبين تلك الاخبار بالعموم من وجه حيث ان تلك الاخبار بعموم قوله عليه السلام لاشيئى عليه تنفى كل شيئى من اعادة الصلوة و قضاء القرائة و سجدتى السهو و مادل على وجوب سجدتى السهو مطلقا يدل على وجوبهما فى نسيان القرائة فاخبار الباب اخص مورداً من اخبار سجدتى السهو لكون موردها خصوص القرائة واعم من حيث نفى كل شيئى و اخبار سجدتى السهو اخص من حيث ورود ها فى خصوص سجدتى السهو واعم من حيث كون السهو عن القرائة او غير ها فيقع بينهما التعارض فى مورد نسيان القرائة و مقتضي القاعدة هو التساقط فيرجع الى البرائة هذا و لكن التحقيق عدم وصول النوبة الى التعارض و ذلك لاخصية اخبار الباب عن اخبار سجدتى السهو فتكون مخصصالها و تقريبه ان تلك الاخبار بعد الحكم بتمامية الصلوة وصحتها تدل على انه لاشيئى عليه فلايمكن ارادة نفى الاعادة عن قوله ولاشيئى عليه فيبقى له مورد ان (احدهما) نفى وجوب قضاء الفاتحة (والثانية) نفي وجوب سجدتى السهو لكن الحمل على نفي وجوب القضاء بعيد لدلالة اخبار قضاء التشهد و السجدة الواحدة على كون مايجب قضائه منحصرا بهما مع قيام الاجماع على ذلك ايضاً فينحصر المنفى فى هذه الاخبار بسجدتى السهو فتكون تلك الاخبار فى نفى وجوبها فى نسيان القرائة اظهر من دلالة اخبار سجدتى السهو على وجوبهما فى نسيانها فيرفع اليد عن عموم اخبار سجدتى السهو ويخصص بظهور هذه الاخبار فى نفى وجوبهما : اقول الظاهر من صحيح زرارة اعنى من مقابلة قوله و من نسيي فلا شيئى عليه بقوله من ترك القرائة اعادالصلوة ان الشئى المنفي هوالاعادة المثبتة فى صورة تعمد الترك كما ان الخبر الثاني لايكون مشتملا على القول بلاشيئى عليه ،، نعم فى الخبر الثالث اعنى قوله فقدتمت صلوته ولاشيئى عليه دلالة على ذلك لكنه ايضاً قابل لان يجعل ولاشيئى عليه تاكيداً لقوله

فقد تمت صلوته فتأمل لكن الذى يسهل الخطب كون المسئلة ممالاخلاف فيهاهذا »و هكذا الكلام اذاكان المنسى شرطا من شرائط القرائة كالجهر و الاخفات او الترتيب بين الايات اوالكلمات اوالحروف اوالاعراب برجوع الخلل بالنسبة الى كل واحدمن من ذلك الى الخلل فى نفس القرائة ضرورة انعدام المشروط بعدم شرطه فيدخل فى نسيان القرائة مضافا الى ما ورد فى نسيان الجهر والاخفات كمافى صحيحة زرارة المتقدمة فى بحث القرائة من انه متى فعل شيا اى من ترك الجهر والاخفات في موضعهما ناسيا اوساهياً اولا يدرى فلا شيئ عليه

ثم ان الحكم بعدم وجوب شيئى فى سهوالقرائة انماهو فيما اذاكان التذكر بعد التجاوز عن محله السهوى وقدتقدم ضابطه و انه فى القرائة يتحقق بالدخول فى الركن وهكذا فى شرائطها ماعدى الجهر والاخفات واما بالنسبة اليهما فان قلنا بكونهما شرطا للصلوة فى حال القرائة كمالايخلو عن وجه رجحناه فى باب القرائة فيكون التجاوز عن محلهما بالتجاوز عن القرائة ولولم يدخل فى الركوع على ماتقدم من ضابط محل شرط الصلوة فى حال الجزء ولوقلنا بكونهما شرطا للقرائة فمقتضى الضابط المتقدم فى تحديد المحل وان كان الافتقار فى الدخول فى الركن لصدق التجاوز عن المحل لكن الارجح بالنظر الى عموم صحيحة زرارة المتقدمة عدم التدارك حيث انه عليه السلام حكم بانه لاشيئى عليه اذاكان ناسيا مع ترك الاستفصال بين قبل الركوع او بعده الدال على العموم

ثم ان الكلام فى هذا القسم يقع فى مقامين (الاول) فى انه لايجب تدارك المنسى و ضابطه هو كون التذكر بعد فوت محل المنسي جزءاوشرطا للجزء اوشرطاللصلوة حال الجزء ولايحتاج فى هذا المقام الى تفصيل صغر ياته الاما وقع فيه الخلاف وهو فى موضعين (احدهما) الجهر والاخفات كماتقدم آنفامن ان مقتضى الضابط المتقدم فيهما هووجوب التدارك بناءعلى شرطيتهماللقرائة وبهافتى فى ظاهر الشرايع ايضاًلكن الرواية المتقدمة تنفيه حتى قبل الركوع (الثاني) نسيان السجود على الاعضاء السبعة التى منها وضع الجبهة على الارض كما اذا سجد على غير جبهته من بقية وجهه مثل الذقن ونحوه ومقتضي مااخترناه سابقا في مبحث السجود من ركنية وضع الجبهة على شيئى ماولو من

غيرجنس ما يصح السجود عليه هوعدم تحقق السجود الابوضع الجبهة فيكون نسيان السجود على الاعضاء السبعةنسيان الركن وعلى ذلك مشى صاحب الجواهرقده فى باب السجود ايضاً لكن قال فى الشرايع هاهنا بعدم وجوب السجود على الاعضاء السبعة و وجهه فى الشرح بنفى ركنية وضع الجبهة وهذا كماترى عدول عما لختاره فى باب السجود وبالجملة فحيث ان المختار ركنية الوضع المذكور فى السجود فالتحقيق عدم تحققه الابه فلايصح الحكم بعدم التدارك بنسيان السجود على اعضاء السبعة التى منها وضع الجبهة(فح) فيدخل فى نسيان الركن المتقدم حمكه من وجوب التدارك لوكان التذكر قبل الدخول فى الركن فى غير الركعة الاخيرة اوقبل السلام اذا كان فيها و بطلان الصلوة اذا كان بعدهما »

المقام الثانى فى حكم سجدتى السهو فى هذه الموارد اعنى فى نسيان القرائة ومايتعلق بها فى الاوليئن اوهى اوالتسبيحات الاربع فى الاخيرتين وذكر الركوع والسجود اومايجب فيهما مما لايكون ركنا من اجزائهما الغير الركنى او شرائطهما اواجزاء الذكر وشرائطه ورفع الرأس من الركوع والقيام بعده و رفع الرأس من السجدة و الجلوس بينهما فالمشهور المعروف عدم وجوب سجدتى السهو فى شئى منها بل قيل انه لاخلاف فيه لكن مقتضى مرسلة ابن ابى عمير هووجوبهما فى هذه الموارد لانها بعمومها تدل على وجوبهما فى كل زيادة ونقيصة وعن الشهيد الثانى انها معرض عنها لعدم العمل بها قال الاستاد دام بقائه وهوفى محله لان القول بوجوب السجدتين فى الموارد المخصوصة التى ورد فيها الدليل بالخصوص مثل الكلام والسلام و نحوهما ليس عملا بالمرسلة لورود الدليل فيها بالخصوص وانما العمل بها يظهر فى غير تلك الموارد وهى ليست معمولا بها فيها : اقول ان كان الغرض احراز استناد الاصحاب فى مقام العمل بالمرسلة فماذكره متين لعدم احراز الاستنادمن الفتوى بوجوبهما فى الموارد الخاصة التى قام الدليل على وجوبهما فيها بالخصوص لقيام احتمال عدم استنادهم فى تلك الموارد الى المرسلة لكن الكلام فى احتياج العمل بها الى عمل الاصحاب بعد كونها مرسلة ابن ابى عمير التى فى حكم المسندة وان كان الغرض احراز الاعراض فواضح انه لايمكن

احرازه بعدم الفتوى فى هذه الموارد لاحتمال انيكون للمناقشة فى دلالتها اولوجود مخصص لهافى هذه الموارد كالاخبار التى تقدم نقلها آنفافى القرائة

و بالجملة فعندى الانفى حكم سجدتى السهو فى هذه الموارد حتى فى نسيان القرائة اشكال فالاحوط عدم تركهما فيها حتى يتضح الحال فى باب سجدتى السهو انشاالله »

فرع قد تقدم انه لونسى الحمدواتى بالسورة فتذكر قبل الركوع يجب عليه تدارك الحمد كما لااشكال فى وجوب اعادة السورة وانما الكلام فى وجوب اعادة ماقرء اولامن السورة اوله انيقرء غيرها ظاهر المشهور المنصور هوالاخير وعن المبسوط والارشاد هوالاول وليس لهدليل يعتد به الاما عن الفقة الرضوى (وان نسيت الحمد حتى قرأت السورة ثم ذكرت قبل انتركع فاقرء الحمدواعدالسورة) بتقريب ان تعريف السورة في قوله اعد السورة اشارة الى وجوب اعادة ماقرء اولافتكون اللام فيه للعهد الذكرى قال شيخنا الاستاد مضافاالى ابتناء هذا الحكم على ان زمان تعيين السورة هل هو وقت الشروع فيها اويتعين بارادتها ولو قبل الشروع ويترتب على الثانى تعين السورة الاولى حيث انها مرادة (ح) ولايخفى مافيه اماالاستدلال بالرضوى فمع انه بمافيه من المنع عن الحجية فى المقام لعدم انطباق العمل عليه لايكون ظاهراً فى ارادة السورة المقروة اولا لامكان ارادة اعادة قرائة النوع كمافي الجواهر وان استبعده لكن الظاهر عدم الحاجة الى ذلك لان اللام فى قوله اعدالسورة كاللام فى قوله قرأت السورة فكماان اللام فى الاولى لايكون اشارة الى معهود فكذلك فى الثانية ولعله اشارة الى السورة المعهودة للمصلي فى قرائته فيكون الخبر مسوقالبيان اصل وجوب الاعادة لافي مقام وجوب اعادة ماكان يعهد قرائته وامامافاده الاستاد دامت افادته ففيه انه لادليل على تعين السورة بالارادة المتقدمة على الشروع وكفاية تلك الارادة عن الارادة حين الشروع انماهى لبقاء تلك الارادة الى حين الشروع فتكون بوجودها الارتكازى كاف فى صيرورة السورة متعينا حين الشروع فالمدار على الشروع ولذايجوزله العدول قبل الشروع حتى عن الجحد والتوحيد الى غير هما كما اذاكان قاصداً لقرائة احدهما فى ابتداء

الصلوة ثم بداله ان يقرء غيرهما فانه يجوز له العدول عما اراده مالم يشرع فى احديهما وان كان الاحوط خلافه كما تقدم فى مبحث القرائة وقد ذكر دامت افاداته بعثوره على رواية تدل على التعين بالتعيين قبل الشروع وفيه انه على تقدير وجود هذه الرواية لايثبت المدعى ضرورة عدم المنافات بين ان يتعين بالتعيين وبين جواز رفع اليد عما عينه قبل الشروع ،، وبالجملة فالاقوى هوما عليه المشهور من جواز قرائة غير ماقرء اولا بلااحتياج الى مراعات الاحتياط باختيار ماقرء كما لايخفى »

ثم ان ها هنا مسائل (الاولى) لوانحنى بقصد الركوع ثم سهى عن الركوع وهوى الى السجود فتذكر قبل البلوغ الى السجود فلايخلوا مايكون تذكره قبل البلوغ الى حد الركوع اويكون بعد البلوغ فعلى الاول ففى وجوب العود الى القيام لايجاد القيام المتصل بالركوع اوعدم وجوبه لتحقق القيام حين القصد الى الركوع قبل طرو النسيان (وجهان) مبنيان على ان الواجب من كل من القيام والركوع هو المعنى الهيئى الاسم المصدرى فيكون الهوى من هئية القيام الى البلوغ الى هئية الركوع خارجا عن حقيقة الركوع فيكون السهو (ح) فى غير القيام والركوع لتحقق القيام الهيئى قبل طرو السهو الركوع الهيئى بعده اوان الواجب منهما هو المعنى الفعلى المصدرى فيكون الواجب من الركوع هو من اول الانحناء عن القيام الى البلوغ الى حد الركوع فح يجب عليه العود الى القيام لان يتحقق منه الركوع الفعلى اذ هذا المقدار منه الذى وقع سهواً لايحسب من الركوع بعد كونه قصديا يتوقف فى تحققه على القصد كماسبق تفصيله فى مبحث الركوع (وعلى الثانى) ففى وجوب الهوي الى السجود وعدم جواز العود : من جهة تحقق الركوع وانما المنسيى هو واجبات الركوع من الذكر والطمانينة ونحوهما الذى لايضر السهو عنه ويخرج محله بالخروج عن الركوع اووجوب العود الى القيام لعدم التعويل على ماصدر منه نسيانا فيجب عليه الركوع وحيث انه عبارة عن المعنى الفعلي يجب عليه القيام للركوع لان يتحقق منه الركوع بالمعنى الفعلى اويجب عليه العود الي حد الركوع ولايجوز له القيام لتحقق القيام المتصل بالركوع قبل طرو السهو وجوه اقواها الاول و ذلك لتحقق الركوع منه وانما المنسيى هو من واجبات الركوع (هذا) ولواغمض عن هذا فالمتعين عليه

هوالعود الى القيام وعلى كلا التقديرين لايجوز لهالعودالي حد الركوعوذلك لانهان تحقق منه الركوع فلابد من تحقق القيام المتصل بالركوع ضرورة ان الفرض هو فيما اذا كان الركوع عن قيام وان لم يتحقق منه الركوع فلم يكن القيام المتصل به ايضاً متحققا وانما القيام متصل بقصد الركوع لابالركوع نفسه وعلى كل حال فاما انيجب عليه العود الى القيام اولايجب عليه العود الى الركوع فالوجه الثالث لاوجه له اصلا وقد تقدم شطر من مايتعلق بهذا المقام فى مبحث القيام والركوع فراجع اليهما »

الثانية قد تقدم انه لوسهى عن السجدة الواحدة اوعن سجدتينفان تذكر قبل الدخول فى ركوعالركعة اللاحقة اذاكان المنسىمن غير الركعة الاخيرة اوقبلالسلام اذاكان منها يجب عليه العود لتدارك المنسيى فانكان بعد الدخول فى الركوع اوبعد السلام فلايجوز العود بل يصح صلوته معالاتيان بمايجب عليه فينسيان السجدة لوكان المنسى سجدة واحدة وتبطل صلوته لوكان السجدتين وهذا مما لاينبغى الاشكال فيه كل ذلك لعموم صحيحة لاتعادحسبما تقدم تقريبها الا انه وقع الخلاف فيما اذاكان المنسيىسجدتين فقيل ببطلان الصلوة ولو تذكر قبل الركوعبخلاف ما اذاكانسجدة واحدة حيث انه يجب عليه التدارك ولايخفى ان هذا التفصيل تهكم حيث انهلوكان المحل لتدارك السجدة الواحدة باقياً فيكون باقيا لتدارك السجدتين ايضاً لكونبقاء محلهما بعدم الدخول فىالركنولوفاتمحل السجدتين فليكن محل السجدةالواحدة ايضاًكك مع انمقتضى صحيحة لاتعاد بقاء المحل قبل الركوعمطلقا سواء كانالمنسي سجدة واحدة او سجدتين فالحكم بعدم التدارك فى السجدتين تخصيص لعموم لاتعاد من غيرمخصص فهذا التفصيل ساقط قطعا .

الثالثة اذاعلم بنسيان السجدة الواحدة قبل الركوع فهل يجب عليهانيجلس ويسجد ليكون سجوده عن جلوس لكي تتحقق الجلسة بين السجدتيناولايجبمطلقا بل يجوز له الهوى الى السجود بلااحتياجالى الجلوس اويفصل بين ماذاعلمبالجلوس بعد السجدة الاولى فلايجب عليه الجلوس وبين ماذا علم بعدمه اوشك فيه فيجبعليه الجلوس وجوه،، قديقال بعدم الوجوب مطلقا ولوعلم بعدم الجلوس بعدالسجدة الاولي

وذلك لاطلاق صحيح اسمعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام في رجل نسي ان يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو قائم انه لم يسجد قال فليسجد مالم يركع فاذا ركع فذكر بعد ركوعه انه لم يسجد فليمض على صلوته حتى يسلم ثم يسجدها فانها قضاء ،، وفي معناه غيره . وتقريب الاستدلال ان اطلاق قوله عليه السلام فليسجد مالم يركع بلا استفصال عن كون ترك السجدة الثانية مع ترك الجلوس بين السجدتين او مع الاتيان به يدل على عدم وجوب الجلوس لهذا السجود الذى يجب ان ياتى به والالكان عليه عليه السلام ان يفصل بين ترك الجلوس فيحكم بالسجود عن جلوس وبين فعله فيقول بوجوب السجود ولولم يكن من الجلوس هذا

ولا يخفى ما فيه حيث ان المقام ليس مورد التمسك بترك الاستفصال لكون نسيان السجدة شيئاً والجلسة بين السجدتين شيئاً آخر والسؤال انما وقع عن نسيان السجود والجواب انما يجب عنه لاعن نسيان الجلسة التي لم يكن في السؤال عنه اثر و ليس نسيان السجدة ملازما دائميا او اكثر يامع ترك الجلوس لامكان طرو النسيان في السجدة الاولي او بعدها قبل الجلوس او بعد الجلوس فالنسيان عنها لا يلازم النسيان عنه حتى يجب في الجواب ان يتعرض لايتان الجلوس ايضاً وبالجملة فالحكم بوجوب العود الى السجود من غير تعرض للجلوس حكم حيثيتى بمعني انه في مقام بيان حكم السجدة المنسية لاحكم الجلوس المنسي ولاحكمهما معاً فعدم التعرض لحكمه لايدل علي عدم وجوبه فلابد (ح) من النظر في حكمه حسبما تقتضية القاعدة فنقول الواجب من الجلوس بين السجدتين لايخلو من احد احتمالين (احدهما) ان يكون الجلوس المقيد بكون طرفيه السجدتان من غير تخلل شيئى بينه هو الواجب بحيث لوقام في اثنائه اوخرج عن حال الجلوس لم يتحقق منه الجلوس بين السجدتين ولوعاد بعد الخروج عنه اليه »(وثانيهما) ان يكون الجلوس بعد الاولى وقبل الثانية واجبا ولوحصل المخرج منه في اثنائه وهذا هو الاقوى لجواز الخروج عن الجلوس بالحركة يمنة ويسرة بما لايعد من افعال الصلوة بين السجدتين قطعا مالم يبلغ الى مرتبة محو الصورة اوفعل الكثير وهذان الاحتمالان آتيان في القيام بعد الركوع ايضاً الاان الاحتمال الاول فيه اضعف منه في الجلوس بين

السجدتين لمكان ذهاب هذا الوهم في الجلوس بين السجدتين و ليس الواجب في القيام هو القيام بين الركوع والسجود حتى يذهب الوهم الى هذا الاحتمال بل انما الواجب هو القيام بعد الركوع وعلى هذا فلو تركه نسيانا او تذكر قبل الدخول في السجود يجب تداركه من غير اشكال : و لا يمكن القول بسقوطه لتعذره بسبب توهم الاحتمال الاول ،، و على كل تقدير فاما ان يعلم بالجلوس بعد السجدة التي اتى بها اما بعنوان الجلوس بين السجدتين لو تذكر بطرو النسيان بعد الجلوس او بعنوان الجلسة الاستراحة لو علم بطروه في السجدة الثانية او بعدها قبل الجلوس او يعلم بعدم الجلوس بعد ها لعلمه بطرو النسيان في السجدة الاولى وانه ترك الجلوس بعدها باعتقاد كونه الجلسة الاستراحة مع اعتقاده عدم وجوبها اجتهاداً او تقليدا او يشك في الجلوس،، فهنا صور الاولى فيما اذا علم بالجلوس وحكم هذه الصورة عدم وجوب الجلوس عليه لما ياتي به من السجود بل يجوز السجود عن هوى سواء قلنا في الجلسة بين السجدتين بالاحتمال الاول او الاخير اما على الاول فلانه وان لم يتحقق منه الجلوس بين السجدتين بالمعنى الاول لمكان فصل القيام في اثنائه الا انه يتعذر تحققه (ح) ايضاً لمكان القيام المذكور فكما لايكون الجلوس المتحقق بعد السجدة الماتية اولا جلوسا بين السجدتين بهذا المعنى لايكون الجلوس الذى يأتى به قبل العود الى السجدة الثانية جلوسا بين السجدتين ومع تعذره في هذا الحال لو وجب تداركه لكان باعادة الصلوة فحيث انه داخل في عموم المستثنى منه من لاتعاد فيرفع وجوب تداركه بعمومه و اما على الاحتمال الثاني فلانه قد تحقق منه الجلوس بعد السجدة الاولى فصدر منه الجلسة بين السجدتين من غير فرق في ذلك بين ما اذا جلس بنية الجلوس بين السجدتين او بقصد الجلسة الاستراحة او شك في قصده وذلك لان الواجب عليه هو الجلوس بين السجدتين وهذا امر متميز الهوية لايحتاج في تحققه الى القصد كالركوع و تكبيرة الاحرام و المفروض تحققه منه غاية الامر اخطاء في انطباق عنوان الجلسة بين السجدتين عليه و اعتقد كونه الجلسة الاستراحة مع عدم انطباقها عليه والجلسة بين السجدتين لاتصير بالقصد جلسة الاستراحة لكون الجلسة الاستراحة هي الواقعة عقيب السجسة الثانية والمفروض ان هذا الجلوس واقع

عقيب السجدة الاولى لا الثانية

الصورة الثانية ان يقطع بعدم الجلوس وحكم هذه الصورة هو عدم وجوب الجلوس لوقلنا يكون الواجب منه هو الاحتمال الاول لتعذره (ح) و وجوبه لو كان الواجب منه هوالاحتمال الثانى كما هو الاقوى فعليه فيجب عليه الجلوس »

الصورة الثالثة ان يشك فى الجلوس وعدمه وحكم هذه الصورة انه بالنسبة الى الحال التى هو عليها فى القيام يكون الشك بعد المحل ولكن لما يجب عليه العود للسجود يكون شكه فى حال السجود اعنى آن قبل تحقق السجود شكافي المحل فهل العبرة بحال قيامه فيقال بعدم وجوب التدارك لكون الشك بعد التجاوز او بحال العود الى السجود فيجب عليه الاتيان بـه لكونه الآن فـى المحل او يفصل بين زوال شكـه بعد الهوى فيقال بعدم الوجوب و بقائه بعده فيقال بالوجوب و بالجملة تكون العبرة ببقاء الشك فـى حال العود ولا عبرة بشكه فى حال القيام وجوه : ولا يخفى ان هذا البحث سيال فى كثير من الفروع كما اذا علم فى حال القيام بترك سجدة واحدة وشك فى ترك الاخرى حيث ان الشك لولا عوده الى تدارك المنسى يكون بعد التجاوز واذا عاد يصير فى المحل وكما اذا علم فى حال القيام ايضاً بترك التشهد وشك فى ترك سجدة واحدة اوسجدتين : وبيان حكم الكل يتوقف على مقدمتين (الاولى) انه سياتى في مقام تحرير قاعدة التجاوز ان شاءالله تعالى اعتبار الدخول فى غير المشكوك ويعتبر ان يكون الغير من اجزاء الصلوة المترتب على المشكوك كالقيام بالنسبة الي التشهد والسجود كالسجود بالنسبة الى - الركوع وكالركوع بالنسبة الى القرائة وهكذا :

الثانية قدتقدم فيما سبق انه لوسهى عن جزء كالفاتحة مثلا و اتى بمابعده سهوا كالسورة لايكون المأتى به سهوا محكوما بالزيادة فعلا بل الحكم بها يكون مراعى بالدخول فى الركن فلودخل فى الركوع مثلا والحال هذه يحكم بنقصان الفاتحة وعدم زيادة السورة ولوتذكر قبل الدخول فى الركن يجب عليه الاتيان بالفاتحة المنسية فاذا اتى بها تصير السورة (ح) محكومة بالزيادة فالسورة المأتية بشرط تعقبها بالركوع تصير متصفة بالجزئية وبكونها واقعة فى المحل على التصور الممكن من الشرط المتأخر فى امثال

المقام لاالكشف الحكمى لعدم جريانه فى امثال المقام حسبما مر تحقيقه فى مبحث قيام المتصل بالركوع فراجع : فعلى هذا فبالتذكر قبل الركوع يستكشف عدم تحقق شرط السورة من اول الامر فيحكم بانتفاء جزئيتها للصلوة وانها ماوقعت فى المحل ويثبت من كونها قبل الفاتحة وعدم تعقبها بالركوع انها امر خارج عن الصلوة زادت سهواً اذا عرفت ذلك فنقولها هنا صور ثلاث يكون الحكم فيها وجوب تدارك المشكوك بعد هدم ما بيده لتدارك المسنى لا نكشاف كون الشك شكا قبل التجاوز بعد الحكم بمهدومية مابيده وان كان يتفاوت الحكم في تلك الصور وضوحاً وخفاء

الاولى ماذا علم اولا بنسيان التشهد مثلا فى حال القيام ثم عرضه الشك فى السجود فهذا القيام الذى بيده لمحكوميته بوجوب الهدم لايحسب من اجزاء الصلوة بل الحكم عليه بالهدم انما هو لاجل خروجه عن افعال الصلوة اذ المعدود من افعالها مع نسيان التشهد انما هو القيام المتصف بوصف التعقب بالركن والمفروض تذكر نسيان التشهد قبل الدخول في الركن فبتذكره يستكشف خروج هذا القيام من افعال الصلوة من اول الامر فيكون الشك فى السجود فى قيام غير معدود من افعال الصلوة لكى يحكم بالتجاوز ولا اقول انه بالهدم يرجع الشك بعد التجاوز الى الشك قبل التجاوز و ذلك لابتنائه على خروج القيام عن اجزاء الصلوة بسبب الهدم وهو فاسد بل اقول بسبب خروج القيام عن افعال الصلوة لانتفاء وصف التعقب عنه يحكم عليه بالهدم فالحكم عليه بالهدم لاجل خروجه عن افعال الصلوة لانه يخرج عن افعال الصلوة بسبب الحكم بالهدم وهذا كما ان الشك بين الاربع والخمس فى حال القيام بسبب البناء على الاربع تصير الركعة التى بيده محكومة بالهدم انه لايهدم فيبنى على الاربع (هذا) مع انه لو كان الحكم بخروج القيام عن اجزاء الصلوة بعد الحكم عليه بالهدم لكان ايضاً كذلك حيث ان الشك في السجود طارفى تلك الصورة بعد محكومية القيام بالهدم وهو ظاهر

الصورة الثانية ماذا حصل العلم بنسيان التشهد والشك فى السجود دفعة واحدة وحكم هذه الصورة ايضاً وجوب تدارك السجود وذلك لمابيناه فى الصورة السابقة من كون القيام محكوماً بالخروج من افعال الصلوة بسبب انتفاء وصف تعقب الركوع عنه

فيكون شكه واقعاً فى حال يكون داخلا فى غير المشكوك من افعال الصلوة، وربما يتوهم بتحقق الدخول فى الغير فى هذه الصورة لان الشك والتذكر وقعا فى رتبة واحدة وحكم التذكر هو وجوب الهدم كما ان حكم الشك هو عدم وجوب التدارك لكون الشك بعد المحل . ولا يخفى ان الشك فى مرتبة التذكر لا يكون محكوماً عليه بكونه قبل التجاوز لكون الحكم بكونه قبل التجاوز يتوقف على الحكم بهدم القيام و الحكم بهدمه يكون فى رتبة محمول التذكر ففى رتبة التذكر التى هى رتبة الشك لا يكون القيام زائداً لكى يكون الشك قبل المحل (هذا) ولا يخفى ما فيه (لانه مع ابتنائه على كون خروج القيام عن كونه جزء واقعاً فى محله بسبب الحكم بالهدم لانه محكوم بالهدم بسبب خروجه عن كونه فى المحل وقد عرفت فساده)، مما لا يستقيم. وذلك لان الحكم بعدم تدارك المشكوك مترتب على الحكم بخروج المحل والحكم بخروجه مترتب على الحكم بكون القيام فى المحل فبين الحكم بعدم التدارك وبين الحكم بكون القيام فى المحل يتوسط الحكم بخروج محل المشكوك

و بعبارة اخرى لابد من الحكم بكون القيام فى المحل لكى يترتب عليه خروج المشكوك عن محله فيحكم عليه بعدم التدارك بحكم قاعدة التجاوز لكن تذكر نسيان التشهد موجب للحكم بكون هذا القيام فى غير المحل ففى رتبة الحكم بكون الشك بعد المحل يجيئى الحكم بكون القيام زائداً خارجاً عن كونه فى المحل فلا يتحقق التجاوز حتى يحكم بسببه بعدم التدارك ولا يخفى ان حكم هذه الصورة يكون اخفى من الاولى.

الصورة الثالثة ما اذا حصل الشك فى السجود قبل تذكر نسيان التشهد وحكم هذه الصورة يكون اخفى من الثانية وذلك لمجيئى توهم كون الشك واقعا فى القيام قبل طروما يوجب الحكم بهدمه فما لم يكن محكوماً بالهدم يكون معدوداً من اجزاء الصلوة وذلك بناء على كون الحكم بالهدم مخرجاً له عن كونه فى المحل و لكن بعد اتضاح فساد المبنى يظهر ان حكم هذه الصورة كالصورتين الأوليين

ثم ان محصل ما افاده من الامثلة فى الشرايع للقسم الثانى اعنى ما لا يجب تداركه من غير سجود يرجع الى امرين

الاول مالو كان المنسيى شرطاً للصلوة فی حان الجزء الركنی او الغير الركنی او شرطاً للركن ولم يكن ركنا له وكان تذكره بعد الفراغ عن الجزء وقد تقدم ان فی مثل ذلك مجرد الخروج عن الجزء موجب لفوت المحل فلايكون له محل سهوی بل ينحصر محله بالعمدی فقط

الثانی مالو كان المنسيى جزء او شرطا للجزء اوركناً للركن وكان تذكره بعد الدخول فی ركن بعده فانه ايضاًلايجب تداركه الااذا كان المنسی سجدة واحدة او التشهد حيث يجب قضائهما بعد الصلوة والحكم فی هذين الموضعين فی غير السجدة والتشهد من حيث عدم التدارك لااشكال فيه واما من حيث عدم وجوب سجدتی السهو ففيه كلام يأتي تنقيحه فی بحث سجود السهو انشاءالله تعالي

فالكلام هاهنا فی وجوب قضاء السجود والتشهد اذا كان التذكر بعد التجاوز عن المحل السهوی فی مقامين

الاول فی وجوب قضاء السجود والاقوی وجوبه لو كان التذكر بعد الدخول فی الركن كماعليه المشهور وعليه من الاخبار، صحيح ابی بصير عن الصادق عليه السلام فی رجل نسيی ان يسجد سجدة واحدة فذكرها وهو قائم قال يسجدها اذا ذكرها مالم يركع فان كان قد ركع فليمض علی صلوته فاذا انصرف قضاها وحدها ليس عليه سهو: ودلالته علی وجوب قضاء السجدة ظاهرة واما نفيه لوجوب سجدتی السهو فسياتی الكلام فيه فی موضعه

وصحيح اسماعيل بن جابر فی رجل نسيی ان يسجد السجدة الثانية حی قام فذكر و هو قائم انه لم يسجد قال فليسجد مالم يركع فاذا ركع فذكر بعد ركوعه انه لم يسجد فليمض علی صلوته حتی يسلم ثم يسجدها فانها قضاء : وهو مثل الاول فی الدلالة علی وجوب قضاء السجدة و ليس فيه دلالة علی نفي وجوب سجدتی السهو

وموثق عمار الساباطی عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل ينيسی سجدة فذكرها بعدما قام وركع قال عليه السلام يمضی فی صلوته ولايسجد حتی يسلم فاذا سلم سجد مثل مافاته قلت فان لم يذكر بعد ذلك قال يقضی مافاته اذا ذكره، ودلالته علی وجوب

التدارك بعد الصلوة واضحة الانه باطلاقه يدل على وجوب القضاء ولومع وقوع المنافيات العمدية والسهوية بين قضاء المنسى وبين الصلوة وسيأتى الكلام فى تنقيحه فى البحث عن فضاء الاجزاء المنسية وغيرذلك من الاخبار التى لايعارضهاشى عدى خبر معلى بن خنيس

قال سئلت اباالحسن الماضى (عليه السلام) فى الرجل ينسى السجدة من صلوته فقال اذاذكرها قبل ركوعه سجدها وبنى على صلوته ثم يسجدسجدتى السهو بعدانصرافه وان ذكرها بعدركوعه اعاد الصلوة ونسيان السجدة فى الأوليين والاخرتين سواء ،، فانه فى حكمه الثانى اعنى قوله عليه السلام وان ذكرها بعدركوعه (الخ) ظاهرفى بطلان الصلوة لكنه فى هذا الحكم غير معمول به فيكون مطروحاً فى تلك الفقرة وان كان معمولا به فى ما ينضمن من الحكم الاول والا خير واما مايدل على بطلان الصلوة بسبب السهو فى الأوليين فسياتى الكلام فيه عن قريب

المقام الثانى فى وجوب قضاء التشهد والاقوى وجوبه ايضاً كماعليه المشهور ويدل عليه من الاخبار،، صحيح محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام فى الرجل يفرغ من صلوته وقد نسيى التشهد حتى ينصرف قال عليه السلام ان كان قريباًرجع الى مكانه يتشهد والا طلب مكاناً نظيفا فتشهدفيه : ودلالته على وجوب قضاء التشهد ظاهرة واما اطلاقه بالنسبة الى بعد صدور المنافى العمدى و السهوى فسيأتى الكلام فيه

وخبرعلى بن ابى حمزة قال قال ابو عبدالله عليه السلام اذا قمت فى الركعتين و لم تتشهد فذكرت قبل ان تركع فاقعدوتشهد وان لم تذكر حتى تركع فامض فى صلوتك كما انت فاذا انصرفت سجدت سجدتين لاركوع فيهمائم تتشهد التشهد الذي فاتك،، ودلالته **على وجوب** قضاء التشهد واضحة واما تقديم سجدتى السهوعلى التشهد فسياتى الكلام فيه ولايعارضها مادل على وجوب سجدتى السهو بسبب فوت التشهد من غير تعرض للقضاء . مثل صحيح سليمان بن خالدعن الصادق عليه السلام عن الرجل نسيى ان يجلس فى الركعتين الاوليتين فقال ان ذكر قبل ان يركع فليجلس وان لم يذكره حتى يرفع فليتم صلوته حتى اذافرغ فليسلم ويسجد سجدتى السهو وفى معناه غيره وذلك لكون

هولاء مطلقات تقيد بالخبرين المذكورين

واما التمسك بعموم مادل على وجوب قضاء مايفوت من الصلوة

مثل صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام اذانسيت شيأ من الصلوة ركوعاً او سجوداً اوتكبيراً ثم ذكرت فاقض . او فاصنع الذى فاتك سهواً . اوسواء

وصحيح حكم بن حكيم عنه عليه السلام ايضاً فى رجل نسى ركعة اوسجدة او الشيىء منها ثم يذكر بعد ذلك قال يقضى ذلك بعينه قلت ايعيد الصلوة قال لا

ورواية الحلبى عنه عليه السلام ايضاً قال اذانسيت من صلوتك فذكرت قبل ان تسلم او بعد ماتسلم اوتكلمت فانظر الذى كان نقص من صلوتك فأته ،، حيث ان الاخبار الثلاثة تدل على قضاء مانسيه من الافعال خرج عنها الاركان بالاجماع فتدل على وجوب قضاء التشهد والسجدة الواحدة . ففيه ان عموم تلك الاخبار غير معمول به للاجماع على عدم وجوب قضاء شئى من المنسيى الا السجدة و التشهد ولا حاجة فى اثبات حكمهما للاستدلال بتلك الاخبار اذفيما تقدم من الاخبار الخاصة غنى وكفاية مع مافى الاول من الاضطراب لدوران لفظ الخبر بين كونه فاقض او فاصنع وعلى الثاني بين كون صنعه فى الصلوة اوبعد الصلوة فالمتحصل من جميع ماذكرناه هوصحة الصلوة مع نسيان السجدة الواحدة اوالتشهد مطلقا سواء كان المنسى من الاولتين او الاخيريتين ووجوب قضائهما بعدالصلوة وقدوقع الخلاف في ذلك فى مواضع

الاول فى نسيان السجدة عن الأوليين فعن جماعة الحكم ببطلان الصلوة بنسيانها لو تذكر بعد الدخول فى الركن مستدلا بعموم قوله عليه السلام اذا تمت الأوليين سلمت الاخيرتين

وخبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام اذاسهوت في الركعتين الأوليين فاعدهم

و حسنة الحسن بن على عن الرضا عليه السلام قال عليه السلام الاعادة فى الركعتين الأوليين والسهو فى الركعتين الاخيرتين وقدعمل بعموم تلك الاخبار جماعة فاوجبوا الاعادة بوقوع السهو فى شيئى من الأوليين سجوداً كان اوغيره

وصحيح البزنطى عن الرضا عليه السلام عن رجل صلى ركعتين ثم ذكر وهو فى الثانية

وهو راكع انه ترك سجدة من الاولى فقال عليه السلام كان ابو الحسن عليه السلام يقول اذا تركت السجدة في الركعة الاولى فلم تدر على مافى التهذيب او (ولم تدر) على مافى الكافى) واحدة ام اثنتين استقبلت (على مافى التهذيب) او استقبلت الصلوة (على مافى الكافى) حتى يصح لك انهما ثنتان واذا كان فى الثالثة فتركت سجدة بعد ان يكون قد حفظت الركوع اعدت السجود على مافى التهذيب ،، وهو مع ما فيه من الاختلاف على حسب ضبط التهذيب والكافى يدل على بطلان الصلوة بترك سجدة واحدة عن الاولى فيلحق الركعة الثانية بها من باب عدم القول بالفصل بينهما وهو المطلوب ،،والجواب اما عن الاخبار العامة فمبنع عمومها للسهو عن كل مافى الاوليين حتي غير الركعة بل هي موقة لبيان حكم الشك فيهما فيكون وزانها وزان الاخبار الدالة على بطلان الصلوة بالشك في الاوليين (هذا) و لو سلم عمومها فهى مخصصة بما تدل على وقوع السهو فى اجزاء الاوليين كالاخبار العامة المتقدمة وخبر معلى بن خنيس المتقدم الحاكم باستواء نسيان السجدة فى الاوليين والاخيرتين

وخبر محمد بن منصور عن الذى ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية او شك فيها فقال عليه السلام اذا خفت الا تكون وضعت جبهتك الامرة واحدة فاذا سلمت سجدت واحدة وتضع جبهتك مرة وليس عليك

وخبر جعفر بن بشير عن رجل ذكر انه لم يسجد فى الركعتين الاوليين الا سجدة وهو فى التشهد الاول قال عليه السلام فليسجدها وهو ناهض واذا ذكره وهو في التشهد الثانى قبل ان يسلم فليسجدها ثم يسلم ثم يسجد سجدتى السهو و ان كان الخبرين لا يسلمان من المناقشة لاشتمال الاول منهما على وجوب القضاء بخوف الفوت الظاهر فى الشك و ان كان السؤال وقع عن السهو ايضاً ونفى سجدتى السهو واشتمال الثانى على وجوب قضاء السجدة قبل السلام كما ان النسبة بين الاخبار العامة الدالة على وجوب قضاء السجدة مطلقا ولو كانت من الاوليين وبين تلك الاخبار بالعموم من وجه لافتراق الاولى عن تلك الاخبار فيما اذا كانت السجدة منسية فى الاخيرتين وافتراق تلك الاخبار عنها فيما اذا كان المنسى غير السجدة من الاوليين ويقع بينهما التعارض فيما اذا كان المنسى السجدة الواحدة من الاوليين ولكن فى خبر المعلى كفاية لتقييد تلك العمومات بغير نسيان

السجدة مع كونه معمولا به ولاينافيه عدم العمل بمايتضمن من الحكم الثانى اعنى بطلان الصلوة بتذكر نسيان السجدة بعد الركوع وذلك بعدم وهنه لما يتضمن من الحكم المعول عليه مع امكان ادعاء العمل بالحكم الثاني ايضاً بدعوى اطلاق السجدة للسجدة الواحدة والسجدتين غاية الامر تقييده بالسجدتين (فح) يكون عليه العمل

واما عن صحيح البزنطي فلمافيه من الاضطراب على حسب اختلاف نسختي الكافي والتهذيب واحسن مايقال فى توجيهه الذى يمكن ان يدعى ظهوره فيه هو فرض وقوع الشك في الأوليين مع نسيان السجدة بدعوى ظهور قوله عليه السلام (ولم تدر واحدة او اثنتين) فى الشك فى الركعة الواحدة والاثنتين لافى السجدة الواحدة ويؤيده قوله عليه السلام استقبلت الصلوة على ما فى الكافى كما هو الاصل فيما اذا دار الامر بين الزيادة والنقيصة حيث تكون النقيصة على طبق الاصل والزيادة على خلافه لاحتياجها الى زيادة مؤنة بالنسبة الى النقيصة مندفعة بالاصل،،خصوصاً فيما اذا كانت الزيادة فى الكافى والنقيصة فى التهذيب : حيث ان الكافي اضبط من التهذيب . هذا مع مافي ذيله علي مافي التهذيب من من قوله عليه السلام قدحفظت الركوع الظاهر في عدم وقوع الشك في الركعة وعلي هذا فيكون الحكم باعادة الصلوة لوقوع الشك في الأوليين ولا ربط له بالمقام وهذا المعني و ان كان لايلائم مع سؤال السائل حيث انه يسئل عن حكم سهو السجدة لا عن الشك في الأوليين الا انه ظاهر فيما ادعيناه

وانما ترك الامام جواب السائل لامر لانعلمه اوارد ان يجيب بمايسنده الى ابيه عليه السلام لمصلحة فى ذلك اقتضاها مجلس السؤال و كان ماسمعه عن ابيه تلك الجملة فاجاب بماسمعه هذا ولومنع عن ظهور الخبر فيما ادعيناه فلااقل من الاجمال الموجب لعدم صحة التعويل عليه مع ذهاب المشهور على خلافه فالمتبع هو القول المشهور المنصور من عدم الفرق بين الأوليين والاخيرتين لافى نسيان السجدة ولافى نسيان غيرها من بقية الاجزاء

الموضع الثانى فى محل قضاء السجدة المنسية والمشهور هو كون محله بعد الصلوة وعن رسالة على بن بابويه ان محل قضاء السجدة المنسية عن الركعة الاولى فى

الركعة الثالثة وعن الركعة الثانية في الركعة الرابعة وعن الركعة الثالثة بعد السلام وليس في البين مايدل على مختاره الاماعن الفقه الرضوى ،، وفيه فان نسيت السجدة من الركعة الاولى ثم ذكرت في الثانية من قبل ان تركع فارسل نفسك واسجدها ثم قم الى الثانية واعد القرائة فان ذكرتها بعد ماركعت فاقضها في الركعة الثالثة (الخ) ونحن وان كنا نقول بحجية مافي فقه الرضوى فيما علم كونه منقولا عن الامام عليه السلام بان كان سوق الكلام دالا على ان قائله الامام لاماعلم انه من كلام مصنف الكتاب ومستنبطاته اوشك في ذلك الاان هذه الجملة منه على تقدير حجتيه معارض بمايكون اقوى منه دلالة وسندا وعملا فالتعويل عليه دونه هذا ،، وعن المفيد قده انه لوذكر نسيان السجود بعد الركوع فليسجد في الثانية ثلث سجدات واحدة منها قضاء والاثنتان للركعة التي هو فيها ولادليل له الا اطلاق صحيح ابن ابى يعفور عن الصادق عليه السلام اذا نسى الرجل سجدة وايقن انه قد تركها فليسجدها بعدمايقعد قبل ان يسلم فانه باطلاقه يدل على القعود في الركعة الثانية

ولا يخفى ما فيه لان الظاهر منه هو القعود في الركعة الاخيرة و انما المنسى هو السجدة منها فعلى هذا فيكون مطابقا لما عليه المشهور لكون التذكر (ح) قبل التجاوز عن المحل لكن حمل المنسيى على السجدة من الركعة الاخيرة ينا فيه قوله عليه السلام فليسجدها بعد ما يقعد الظاهر فى كون التذكر قبل القعود وهومناف مع كون المنسى من الركعة الاخيرة وعليه فيتعين طرحه لعدم العمل بمضمونه و كيف كان فلا ينبغى الارتياب في ان ماعليه المشهور هوالمنصور

بقى الكلام في حكم نسيان ابعاض التشهد فقد قيل بوجوب قضائه ايضاً بعد الصلوة ويستدل له بعموم خبر حكم بن حكيم المتقدم ولايخفي مافيه لان العمل به مستلزم للتخصيص الاكثر لعدم العمل بعمومه الا فى ابعاض التشهد وليس دليل آخر يدل على وجوب قضائه سوى العموم المذكور مع مافيه من الوهن واما الاستدلال على وجوبه بمادل على وجوب قضاء التشهد فمدفوع بان الدليل الدال على قضاء الجملة لايدل على قضاء الابعاض كما ان ما يدل على قضاء الصلوة لايدل على قضاء ابعاضها ولكن مع ذلك كله قضاء ابعاضها يكون احوط

الموضع الثالث في قضاء التشهد فعن المفيد و الصدوق الاجتزاء في القضاء عنه بالتشهد الذى فى سجدتى السهو واستدل له بمادل باطلاقه على وجوب سجدتى السهو

لنسيان التشهد من غير تعرض لقضاء التشهد مع كونه فى مقام البيان وذلك كخبر فضيل بن يسار عن الباقر عليه السلام وفيه وان لم يتذكر يعنى التشهد حتى ركع فليمض فى صلوته واذا سلم سجد سجدتين وهو جالس وفى معناه غيره وبما فيه اشعار بكون تشهد سجدتى السهو بدلاً عن التشهد المنسى :- و ذلك كموثق ابى بصير عن الرجل ينسى ان يتشهد قال عليه السلام يسجد سجدتين يتشهد فيهما ،، حيث ان فيه ايماء الى كون التشهد الماتى فيهما هو بدل التشهد فى الصلوة وفى معناه غيره ،، وبما فيه ظهور فى ذلك : وذلك كما فى فقه الرضوى وان ذكرت يعنى نسيان التشهد بعد ما ركعت فامض فى صلوتك فاذا سلمت سجدت سجدتى السهو و تشهدت فيهما التشهد الذى قد فاتك ،، هذا مضافاً الى عدم الدليل على قضائه مطلقا ولو كان المنسى هو التشهد الاول لان صحيح محمد بن مسلم المتقدم ظاهر فى وجوب قضاء تشهد الاخير وخبر على بن ابى حمزة المتقدم لاظهور فيه فى وجوب قضاء التشهد الاول ومحل الخلاف انما هو فيه لا الاخير

و **الجواب** اما عن المطلقات فبانها مقيدة بما يدل على وجوب قضائه وليس حال تلك المطلقات اعظم مما ورد فى باب الصوم من قوله عليه السلام ليس يضر الصائم ان اجتنب عن اربع (الخ) الذى قيدوه بما سواه كما حقق في محله ،، واما عن الاشعار فبانه اشعار لا دليل على اعتباره واما عن فقه الرضوى فبانه ليس بحجة الا اذا علم من سياق الكلام كون القائل به هو الامام عليه السلام لا مصنف الكتاب وليس هذه الفقرة من هذا القبيل و اما عن الاشكال بخبر على بن ابى حمزة فبان دلالته على وجوب القضاء غير قابل للانكار **نعم** هو دال على تقديم سجدتى السهو فاتضح بحمد الله تعالى ان المشهور هو المنصور والحمد لله هذا تمام الكلام فيما تعلق باحكام السهو .

المقام الثانى فيما اذا شك بوجود الخلل وفيه فصول **(الاول)** الحكم فى الشك فى عدد الثنائية هو البطلان اذا كانت فريضة سواء كانت اصلية او عرضها الفرض كالمنذورة كانت الاصلية باقية على الفرض او طرئها النفل كالمعادة وسواء كانت من اليومية او من غيرها كالعيدين و آلايات و كذا الثلاثية والأوليين من الرباعية ويدل على ذلك جملة من الاخبار (منها) ماورد من ان عشر ركعات التي من فرض الله تعالى لايدخل فيهن سهو

(**ومنها**) ماورد فى الشك بين الواحدة والاثنتين كخبر زرارة عن احدهما عليهما السلام قال قلت له رجل لايدرى واحدة صلى ام اثنتين قال يعيد ،، وخبر الجعفي وابن ابى يعفور عن الباقر والصادق عليهما السلام قالا اذا لم تدر واحدة صليت ام اثنتين فاستقبل : ومضمرة سماعة . قال سئلته عن السهو فى صلوة الغداة قال عليه السلام اذا لم تدر واحدة ام اثنتين فاعد الصلوة من اولها والجمعة ايضاً اذا سهى فيها الامام فعليه ان يعيد لانها ركعتان ،، و خبر محمد قال سئلت الصادق عليه السلام عن الرجل لايدرى واحدة صلى ام اثنتين قال يستقبل حتى يستيقن انه قد اتم وفى الجمعة وفى المغرب وفى الصلوة فى السفر،،وفى معناها غيرها ولايخفى ان ماورد منها من عشر ركعات التى فرضها الله تعالى وان كانت مختصة باليومية لكن الخبرين المذكورين بعده اعنى خبرى زرارة والجعفى مطلقان يشمل اليومية وغيرها ومضمر سماعة بعموم تعليله يدل على عموم الحكم لكل ثنائية حتى ما كان نفلا بالاصل ولولم يطرء عليها . الفرض لكنه خرج عن تحت عمومه النفل بالاصل الغير الطارى عليه الفرض فيبقى الباقى تحت عمومه من الفرض بالاصل او بالعارض او النفل بالاصل الذى طرء عليه الفرض كالمنذورة فيشمل بعموم المستفاد من التعليل لكل ثنائية كالصبح وصلوة السفر والعيدين والجمعة والايات من الفرائض الاصلية والعارضية وماطرء عليها النفل **ثم ان هنا امور** يجب البحث عنها - **الاول** يمكن فى العيدين بحسب مقام الثبوت ان يكون النفل منهما فى زمان الغيبة نوعاً مبايناً للفرض منهما فى زمان الحضور . مثل صلوة الحاضر والمسافر بان كانتا على الموجودين فى زمان الحضور فريضتين وعلى الموجودين فى زمان الغيبة منه وبتين ويمكن ان تكونا فريضتين طرئهما النفل بسب الغيبة فيكون حالهما حال المعادة فعلى الاول فلا تبطلا بالشك فى زمان الغيبة لانهما من النفل بالاصل بخلاف الثانى هذا بحسب الثبوت واما بحسب مقام الاثبات فما عليه الفقهاء قدس الله اسرارهم هو كونهما فرضاً طرء عليهما النفل كالمعادة ولم يكن لهم دليل على اثباته (فح) فالامر لايخلو عن اشكال هذا فى العيدين ،، و امّا الآيات و غيرها فلا اشكال فى انها فرائض يطرء عليها النفل فيدخل فى عمم ، لا يقبل الشك . ووجه تخصيص الخارج عن تحت هذا العموم بخصوص ما كانت نفلا بحسب الذات مع بقائها على النفل هو مناسبة الحكم والموضوع فى قوله عليه السلام لاشك

فى نافلة حيث يستنبط منه ان مناسبة النفلية حيث انها يتسامح فيها اقتضت لدخول الشك فيها ولايخفى ان هذه المسامحة تجرى فى خصوص ماكانت نفلا ذاتاً و فعلا دون الفرض بالذات التى طرء عليها النفل كاليومية المعادة حيث لاتقع الامع ما يعتبر فيها قبل طرو النفل عليها كالقيام والاستقرار والاستقبال و السورة و نحوها مما يعتبر فى الفريضة ولايعتبر فى النافلة و دون النفل بالذات الطارى عليها الفرض كالنذ ورة فهذه المناسبة اقتضت اختصاص الحكم بدخول الشك فيها بالنفل ذاتاً و فعلا فيبقى الباقى تحت عموم التعليل

الامر الثانى المراد بالحفظ و اليقين و الثبثيت الوارد فى الاخبار من قوله عليه السلام حتى يستيقن انه قداتم كما فى صحيح محمد بن مسلم او حتى يحفظ كما فى صحيحه الآخز: هو كون المصلى على صفة بحيث لو التفت الى ما بيده لعلم انه فى اى موضع من الاؤليين المعبر عنه بالعلم البسيط لا العلم المر كب بمعنى دوام التفاته من اول الصلوة الى آخر الاؤليين بكونه فى اى موضع يكون هو فيه من الاؤليين وذلك لتعسره ان لم يكن متعذراً غالباً و لاالحفظ و اليقين بمعنى يجامع مع الشك كما اذا كان شاكاً فى بعض احوال الصلوة ثم عرضه اليقين

و توضيح ذلك ان الصورة الحاصلة من الشيئى لدى الذهن اما تكون حاضرة لديه و ان لم يكن الذهن ملتفتاً اليها لكن بحيث لو التفت اليها لوجدها حاضرة لديه وهذا هو المعبر عنه بالادراك البسيط واما تكون زائلة عنه مع كونه متمكنا من ارجاعها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة فى خزانة الذهن بل يحتاج الى تفحص فى الخزانة حتى تنتهى الى تلك الصورة ،، و بعبارة اخرى تحتاج الى فحص فى الداخل لافى الخارج و هذا هو المعبر عنه بالسهو ،، واما تكون زائلة عن الذهن مع عدم تمكنه من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضاً وهو المعبر عنه بالنسيان و اما الشك فهو عبارة عن تردد الذهن بين الطرفين فالحفظ واليقين فى المقام هو الحالة الاولى اعنى حضور الصورة لدى الذهن بحيث لو التفت اليها وجدها حاضرة لا الالتفات الفعلى و لا الحالة الثانية اعنى حالة زوال الصورة مع تمكن الذهن من ملاحظتها من تجشم ادراك جديد و مما ذكرناه يظهر معنى التروى ايضاً و انه عبارة عن التفحص

عن الصورة لكن محل التفحص هو فى خزانة الذهن لا فـى الخارج عن القوى فبعد التفحص ان ظفر بتلك الصورة فهو والافيستقرعليه الشك بحيث يحتاج فى احضارهاالى تجشم ادراك جديد

ثم ان الشك اما يكون مسبوقاً بالعلم فيكون بعدطروالنسيان و امايكون قبل حضور الصورة لدى الذهن و على اى تقدير يحتاج احضار الصورة بعد استقرار الشك بالفحص عما في الخزانة و عدم الظفر بها الى تجشم ادراك جديد فافهم و اغتنم

الامر الثالث هل الحفظ و اليقين فى قوله عليه السلام يعيد حتى يحفظ او يستقبل حتى يحفظ اويستقبل حتى يستيقن مأخوذ على الوجه الموضوعية حتى لايقوم مقامه الظن او على الوجه الطريقية فيقوم الظن مقامه (وجهان) ظاهر الحفظ هو الاول وظاهر اليقين هو الثانى لان اليقين بذاته طريق ومرأت الى المتيقن فاذا اخذ موضوعاً لحكم يكون الظاهر انه اخذ بلاعناية موضوعاً وطبع اليقين ومابمعناه من العلم والقطع بذاته الاولى هو الطريقية بحيث لواريد منه غير جهة الطريقية لاحتاج الى اعمال عناية ومن هذا يكون الاصل فى كل حكم ثبت لليقين هو ان يكون ثابتاً له بما هو طريق و مرأة لا بما هـو صفة قائمة بالنفس الا ان يدل دليل على اخذه على وجه الصفيتة ولهذا يقال فى باب الشهادة بكون العلم مأخوذاً على وجه الطريقية مع ما ورد من التعبير بمثل (على مثلها فاشهد اودع) و لذا يلتزمون بقيام الامارات مقام العلم في باب الشهادت ويفتون بجواز الشهادة بالاصل والامارة وسره هوماذكرناه من كون العلم ماخوذاً فى موضوع الشهادة والظاهر منه هو كونه بما هو طريق اخذ موضوعاً لكونه طريقاً بذاته فلايحتاج فى اخذه طريقاً الى اعمال عناية بخلاف اخذه على وجه الصفيتة حيث يحتاج الي صرفه عما هو عنه من الطريقية ، ومن ذلك يظهر ان ظهور اليقين فى الطريقية يكون اقوى من ظهور الحفظ فى الموضوعية فيكون قرينة على ارادة الطريقية من الحفظ ايضاً (هذا) فعلى هـذا فالمستظهر مما ورد من التعبير بالحفظ و اليقين و الدارية و نحوها هو اليقين الطريقى و يترتب عليه قيام الظن مقامه (فح) فالاقوى الاكتفاء بالظن في عدد الركعات مطلقا سواء كان فـى الأوليين اوالاخيرتين

فان قلت فعلى هذا فيقوم مقامه الاستصحاب ايضاً فيصح اجراء استصحاب عدم المشكوك مع انه واضح الفساد (قلت) دليل حجية الامارة يدل على حجيتها فى مورد الشك ولا يكون الشك موضوعاً لها فيصح جعلها بلسان رفع الشك تعبداً فيكون حاكماً على قوله اذا شككت فاعد لانه متكفل لرفع الشك تعبداً و هذا بخلاف الاصل حيث انه مجعول فى موضوع الشك و الشك انما اخذ موضوعاً له فيكون قوله عليه السلام اذا شككت فاعد حاكماً على دليله لانه حكم ببطلان الصلوة بالشك فمع الشك لاصلوة صحيحة حتى يتمسك فى نفى المشكوك منها بالاستصحاب وان شئت فقل ان دليل حجية الاستصحاب متكفل لبيان حال المشكوك وتنزيله بمنزلة المقطوع فى ترتيب اثار العلم عليه فى ظرف حفظ الشك بلا نظر الى رفع الشك والشك بماهو شك موجب لبطلان الصلوة فلا تصل النوبة معه الى حكم الشك ،، وبعبارة اخرى الامارات تقوم مقام الدرجة الثانية من العلم الطريقى فلسان دليلها جعل اللاحراز احرازاً تبعداً والاصول تقوم مقام الدرجة الثالثة من العلم الطريقى فيوجب الجرى العملى على طبق الحالة السابقة فى حال عدم الاحراز والشك فليس لسانه لسان رفع الشك فيكون دليل حكم الشك حاكماً عليه

الامر الرابع هل الشك بنفس حدوثه يكون مبطلا كالحدث و الاستدبار اولا بل لوزال قبل فعل المنافى صح : المنقول عن الفاضل الشيروانى هو الاول و استدل له بقولهم عليهم السلام اذا شككت فى الفجر فاعد ،، حيث ان الظاهر منه كون الشك بنفسه موجباً للاعادة : والاقوى هو الاخير ،، وذلك لما ورد فى وجوب التروى وفى عدم المضيى مع الشك : و من ان الظاهر من قولهم حتى تحفظ او تستيقن هو شرطية اليقين لا قاطعية الشك وان امكن جعل احد الضدين شرطاً كالاستقبال والضد الاخر قاطعاً كالاستدبار: لكن الظاهر من قولهم حتى تحفظ هو شرطية الحفظ واليقين مع ان الفاضل الشيروانى قده نفسه قائل بصحة الصلوة لوزال الشك قبل فعل المنافى والجمع بينه وبين مبطلية الشك بحدوثه عجيب

الامر الخامس لاينبغى الاشكال فى وجوب التروى بمقدار يستقر به الشك لظهور ان المراد من الشك فى المقام هو الشك المستقر واما فى المقدار الزائد عما يستقر

به الشك ففى وجوبه مطلقاحتى مع العلم بعدم زوال الشك الى ان يحصل ماحى الصورة او عدم وجوبه كذلك مطلقا حتى مع القطع بزواله قبل محوصورة الصلوة اوالتفصيل بين مالو علم بعدم زواله الى ان يحصيل الماحى فلايجب وبين مالم يعلم بعدم زواله ولو لم يعلم بزواله ايضاً بل كان شاكافيه فيجب (وجوه) الذى احتاط لاجله الشيخ الاكبر قده هو الوجه الاول والحق هو الاخير وذلك امافيما لوعلم بعدم زوال الشك فلعدم الدليل على وجوب التروى ولا يمكن التمسك لاثبات وجوبه بحرمة الابطال لان حرمته مختص بما اذاقدر على الاتمام ومع العلم بعدم التمكن من الاتمام لا يبقى محل لحرمة الابطال واما الوشك فى زوال شكه قبل تحقق الماحى فلانه شاك فى تمكنه من الاتمام فيجب عليه التروى الى ان يقطع بالتمكن من الاتمام بسبب زوال الشك او يقطع بعدم التمكن منه بسبب اليأس عن زواله وذلك لاستصحاب حرمة الابطال بعد كون المورد مما شك فى كونه من افراد العام بعد ان كان من افراده حيث انه قبل طرو الشك فى عدد الركعة كان قاطعاً بتمكنه من الاتمام فكان قاطعاً بكونه من مصاديق موضوع الحكم بحرمة الابطال و بعد طرو الشك يحدث الشك في تمكنه من الاتمام فحيث انه الآن شاك في كونه من افراد العام لايمكن التمسك بعموم العام لكون الشبهة مصداقية فيرجع الى الاستصحاب ويثبت به وجوب التروى ،، اويقال بان المخصص فى المقام عقلي وهو القدرة على الاتمام وعند الشك فى المخصصات العقلية اعنى فى كون المورد من افراد المخصص او من افراد العام يكون المرجع هو الاشتغال **واما مقداره** فهو الى ان يحصل العلم اما بحرمة الابطال او بعدم حرمته الحاصل من العلم بارتفاع الشك فى الركعة قبل حصول الماحى او باليأس عن ارتفاعه الى حصول الماحى فمقدار التروى هو مقدار الفحص عن المخصص فى صحة العمل بالعموم الا ان الفحص هناك داخلى (اى فى خزانة النفس) وهاهنا خارجى **اى** فيما يظن وجود المخصص فيه ومماذكرناه يظهر انه لايجب التروى فى هذه الصورة الي ان يحصل الماحى بل لوحصل اليأس عن زوال الشك قبل حصول الماحى فلايجب بعده التروى

الامر السادس لافرق فى المغرب والثنائية بين ان يكون الشك فى النقيصة كما فيما بين الواحدة والاثنتين او طرف الزيادة كما فيما بين الاثنتين والثلاث في الثنائية او الثلاث

والاربع فى الثلاثية وذلك لعموم قوله عليه السلام اذا شككت فى المغرب فاعد واذا شككت فى الفجر فاعد : و قوله عليه السلام ليس فى المغرب سهو . و قوله عليه السلام اذا سهوت فى المغرب فاعد . وقوله عليه السلام فى السئوال عن الرجل يشك فى الفجر قال عليه السلام يعيد قلت المغرب قال نعم والوتر والجمعة . وقوله عليه السلام لا يكون السهو فى خمس فى الوتر و الجمعة: والركعتين الأوليين من كل صلوة وفى الصبح والمغرب و دلالة هذه الاخبار باطلاقها على بطلان الصلوة بوقوع الشك فيها فى المغرب والصبح ولو كان الشك فى طرف الزيادة واضحة واما الأوليين من الرباعية فكذلك ما لم يحرز الاوليتيان . نعم لو احرزهما وكان الشك فى الزيادة مثل ما اذا كان بين الاثنين والثلاث بعد اكمال السجدتين لا تبطل به الصلوة وسيأتى وجهه

الامر السابع مقتضى ما تقدم من شرطية الاحراز هو عدم جواز المضى مع الشك ولو علم انه لو تجاوز ليزول عنه الشك فلا يجوز له لان هذا المضى من افعال الصلوة ولا بد من ان يكون هو محرزاً فى هذا الحال بانه فى اى موضع من الصلوة فلو اتى به مع الشك يكون هذا الجزء من الصلوة فاقداً للشرط فلا يحسب جزء فيكون زيادة عمدية موجبة للبطلان وهذا الحكم عام سار فى الشكوك الصحيحة فلا يصح فيها المضى مع الشك قبل البناء على احد طرفى الشك مثل الاربع عند الشك بين الثلاث والاربع : فمافى العروة من انه اذا شك بين الواحد والاثنين مثلا وهو فى حال القيام او الركوع او السجدة الاولى مثلا وعلم انه اذا انتقل الى الحالة الاخرى من ركوع او سجود او رفع الرأس من السجدة يتبين له الحال ،، فالظاهر الصحة وجواز البقاء على الاشتغال الى ان يتبين الحال ،، فليس على ماينبغى . نعم لو بقى على حاله الذى وقع عليه الشك و يعلم بانه لو بقى كذلك و لم يمض فى الصلوة ليزول عنه الشك قبل تحقق المنافى وجب عليه البقاء الى ان يزول الشك او حصل اليأس او حصل المنافى كما اذا شرع فى الصلوة فرادى فى حال شروع شخص آخر وعرض له الشك بين الواحد و الاثنين فى السجدة الثانية و هو يقطع بانه كان محاذيا مع من يصلى عنده فى جميع افعال الصلوة فيقطع (ح) بان من عنده اذا رفع رأسه يحصل له القطع لانه ان قام الى الركعة الثانية يقطع بان هذه الركعة هى الاولى وان جلس لتيشهد يقطع بانه فى

الركعة الثانية لكن الذى استدركناه من صغريات ما ذكرناه في الامر الخامس من وجوب التروى مع احتمال زوال الشك قبل حصول المنافى

الامر الثامن لا اشكال في بطلان الصلوة المقصورة بالشك فى عدد ركعاتهالانها ثنائية كماتقدم : انما الكلام فى حكم الصلوة المقصورة فى مواضع التخيير : فهل تبطل بالشك مطلقا اولا تبطل مطلقا وجوه و التحقيق ان ها هنا صورا يجب التعرض لكل واحدة منها

الاولى ان يكون ناوياً لصلوة التمام و لااشكال فى الصحة فيما اذا كان الشك من شكوك الصحيحة فى الرباعية كالشك بين الاثنين و بين الزائد على الاثنين مع احراز الركعتين

الصورة الثانية ان لايكون ناوياً لشيئى من القصر والاتمام بل دخل فى الصلوة بانياً لان يقصد بعد التشهد اما القصر فيتم او التمام فياتى بالتمام وذلك بناء على صحة الصلوة من غير قصد القصر والاتمام لعدم كونهامن المميزات المعتبرة قصدها فى النية والاقوي فى هذه الصورة هو تعين قصد الاتمام واتمام الصلوة بعد البناء على الاكثر والعمل على وظيفة الشك،، وذلك لانه آلان متمكن من اتمام الصلوة بالبناء على التمام فيشمله عموم حرمة الابطال وتخصيص عمومها بعدم التمكن عقلى لاشرعى فليس لدليل المخصص لفظ حتى يتمسك بعمومه اوا طلاقه لهذة الصوره والمتيقن منه هوفيما اذالم يكن متمكنامن اتمام الصلوة بوجه من الوجوه ومع صحة البناء على التمام وعدم كون التمام نوعاً مغائراً للقصروان القصرية والتمامية من قبيل المشخصات الفردية كالصلوة فى هذا المكان اوذاك يكون متمكناً من الاتمام فيشمله العموم من غير محذور

فان قلت لو كان العدول عن القصر الى التمام (ح) واجباً لتمكنه من الاتمام بالعدول فيجب عليه الاتمام كذلك للزم صحة الصلوة الثنائية الأدائية الواقعة فيها الشك إذا تمكن من عدولها إلى القضائية الفائتة أو عدول القصر إلى التمام بسبب نية الاقامة بعد عروض الشك مع انه باطل قطعاً .

قلت : المدعى هو صحة الصلوة المشكوكة مع العدول فيما يكون المعدول

عنه وإليه وحدتهما محفوظة من ناحية الأمر والمأمور والمأمور به ففى العدول عن القصر الى الاتمام الوحدات الثلاث بتمامها محفوظة بخلاف ما ذكرته فى السؤال فان في الأول لايكون المعدول عنه والمعدول إليه متحداً من حيث الأمر وفى الثانى من حيث المأمور كما هو واضح .

الصورة الثالثة : أن يكون ناوياً للقصر ثم عرض له الشك فعن جماعة من الأصحاب الحكم بالبطلان فى هذه الصورة فالأقوى أن يقال انه بناء على عدم جواز العدول لامحيص عن الالتزام بالبطلان لعدم التمكن من الاتمام إلا بالعدول الى التمام والمفروض عدم جوازه وبناء على جواز العدول فالأقوى هو الصحة ووجوب العدول (ح) مط سواء قلنا بأن القصر و الاتمام نوعان متغايران وإن القصرية والتمامية من مشخصات الهيئة : اوقلنا بعدم تغايرهما فى النوع وانهما من مشخصات الفرد ،، اماعلى الثانى فواضح ،، واما على الاول فالتمكنه من الاتمام بالعدول و حيث ان الاقوى جواز العدول فى الاثناء فالتحقيق فى الصور الثلاث هوالصحة ووجوب الاتمام تماما مع العمل بوظيفة الشاك .

الامر التاسع : الاقوى كون صلوة الآيات ركعتين لاعشر ركعات فتبطل بسبب الشك فى عدد الركعة وكذا لو شك فى الركوع بين الخامس والسادس لرجوعه الى الشك فى الركعتين ،، واما لو كان الشك فى الركوع فى غير هذه الصورة فيجب العمل بقاعدة التجاوز فيأتي بالمشكوك لوكان الشك قبل التجاوز . ويبنى على الاتيان به لوكان بعده (هذا) ولكن عن بعض الاصحاب كونها عشر ركعات . واستدل له بما ورد من ان الركعة انماسميت بالركعة لاشتمالها على الركوع ،، وفيه ان تسمية الركعة بالركعة لاشتمالها على الركوع لايوجب اسراءحكم الركعة الى الركوع مع انه على تقدير كون الركوع ركعة لاينبغى الاشكال فى عدم صحة جواز البناء على الاكثر لانصراف دليله الى غير هذه الصلوة و اختصاصه باليومية فيجب (ح) العمل بقاعدة التجاوز لعدم امكان الالتزام بان هذا الشك الواقع فى الآيات مما لاحكم له موظف بل مما تبطل به الصلوة وكيف كان فالعمل بماعليه المشهور من ان الركوعات غير ملحقة بالركعات الافيما كان الشك فيها

ترجع الى الركعات هوالمتعين .

الامر العاشر مقتضى ماتقدم فى هذه الامور هوعدم المجال للتمسك بالاستصحاب فى عدد الركعات مطلقالافى الأوليين ولا فى الاخيرتين اما فى الأوليين فلخروجهما عن موضوع الاستصحاب بالتخصص وذلك لان دليل الاستصحاب انما يتكفل لاثبات حكمه فى ظرف الشك مع حفظ الشك واخذه موضوعاً ودليل بطلان الصلوة بالشك فى الأوليين يدل على هدم هذه الصلوة من جهة انتفاء شرطها الذى هو عبارة عن الاحراز فلا تصل النوبة الى حكم الاستصحاب : واما فى الاخيرتين فلخروجهما عن موضوع الاستصحاب بالتخصيص لعدم اشتراط الاخيرتين بالاحراز (فح) لولا ادلة وجوب البناء على الاكثر لكان المورد محل الاستصحاب لكن يخصص دليله بدليل وجوب البناء على الاكثر ،، ثم لايخفى ان مقدار التخصيص من دليل الاستصحاب انماهو بقدر وجود المخصص وهو دليل وجوب البناء على الاكثر فيمالا يزيد طرف الشك عن الاربع مثل الثلاث والاربع اوالاثنين والاربع وهكذا واما فيمازاد عن الاربع فدليل الاستصحاب هو المحكم و سيأتي لذلك زيادة توضيح : فالمتحصل من هذا الامر انه لولا دليل الدال على بطلان الصلوة بسبب الشك فى الأوليين ووجوب البناء على الاكثر فى الشك فى الاخيرتين لكان المورد فى المقامين مورد الاستصحاب هذا وربما يناقش فى جريان الاستصحاب في عدد الركعات فى نفسه مع قطع النظر عما يدل على البطلان في الأوليين و البناء على الاكثر فى الاخيرتين ،، بتوهم ان المقام ليس مقام الاستصحاب وذلك لوجهين

الاول ان ماهو المتقين السابق فى الشك بين الواحدة والاثنتين مثلا انما هوعدم وجود الركعة الثانية على حسب مفاد ليس التامة وما يراد اثباته بالاستصحاب انماهو عدمها على حسب مفاد ليس الناقصة ،، ولايصح اثبات ليس الناقصة باستصحاب ليس التامة و كذا فى طرف كان التامة والناقصة

الثانى ان اثبات عدم الاتيان بالركعة المشكوكة بالاستصحاب يتوقف على الاصل المثبت للزوم انطباق الصلوة على الفرد الماتى به فباستصحاب عدم اتيان الركعة المشكوكة لابدمن البناء على الاتيان بها ثم تطبيق الصلوة على الماتى به و هذا

التطبيق ليس اثرا شرعياً فيكون اثباته بالاصل من باب الاصل المثبت (هذا) ولكن الوجهين كلاهما ضعيفان

اما الاول فلان الموضوع للاثر وان كان هو الركعة الثانية على حسب مفاد كان الناقصة لكن الاتصاف بكون الركعة ثانية ليس نعتاً للركعة حتى يجب احرازه مثل اتصاف الصلوة بكونها في غير الماكول بل المعتبر هو وجود الركعة الثانية في محلها اعني بعد الركعة الاولي وعدم الركعة الثانية في محلها كان مقطوعاً ضرورة انه بعد تمام الركعة الاولى انما يقطع بعدم وجود ها في محلها فعند الشك في وجود ها في محلها يجري فيها الاستصحاب

واما الثاني فلان الاثر المترتب على استصحاب عدم اتيانها في محلها هو وجوب اتيانها في محلها واثبات هذا الاثر لايتوقف على الاصل المثبت ولايحتاج الى احراز كون المأتي به مصداقاً للصلوة لان الامر المتعلق الى الصلوة ينحل بحسب اجزائها المتعددة الى عدة اوامر كل واحدة منها متعلقة بجزء من الصلوة وبعد احراز عدم الاتيان بالركعة الثانية في محلها يكون الامر المتعلق الى الركعة الثانية داعياً و محركا الى الاتيان بها فيأتي بها بلا احتياج الي تطبيق الصلوة على المركب من الركعتين بل التطبيق قهري بسبب انحلال الامر المتعلق بالكل : بكل واحد من الاوامر المتعلقة بالاجزاء وهذا الانحلال نشاء من تدريجية اجزاء الصلوة في الوجود كما لايخفى

الامر الحادي عشر قد تقدم انه لافرق في بطلان الصلوة بالشك في الأوليين فيما اذا كانت ثنائية او ثلاثية والأوليين من الرباعية قبل احراز هما وهذ ممالا ينبغي الارتياب فيه الا انه نقل الخلاف في الأوليين من الرباعية عن علي بن بابويه و هو شاذ قولا ودليلا بل يمكن دعوى الاجماع في المسئلة علي خلافه فلا اشكال في المسئلة اصلا : انما الكلام في ان الاصحاب بعد عنوان الشك في الأوليين وحكمهم فيه بالبطلان عنونوا مسئلة اخرى في انه لو لم يدر كم صلى ، وحكموا فيها ايضاً بالاعادة فيقع سؤال الفرق بين المسئلتين فربما يقال ان المسئلة الاولى تكون في الشك في الأوليين بان كان بين الواحدة والاثنتين او الاثنتين والثلاث والثانية في الشك في عدد الركعات في طرف الزيادة بان لم يدر عشر

ركعات اوازيد اواقل بعد العلم باحراز الركعتين فتفترق، المسئلتان وفيه مالا يخفي

اما اولا فلان صدق عدم الدراية مع الحمل المذكور متنافيان . ضرورة احتياج هذا الحمل الى وجود متيقن في البين فلا تكون الركعة مما لا يدرى حتي يصدق انه لم يدر كم صلى

واما ثانياً فلان هذا المعنى بعيد في نفسه ولا يصح حمل الخبر الوارد بهذا المضمون عليه ومعلوم ان نظر الاصحاب في ذكر هذه المسئلة هو الى متابعة الخبر وعلي هذا. فلا يهمنا التنقيح في بيان افتراق المسئلتين اوارجاع احديهما الى الاخري : بل المهم بيان مايستفاد من الخبر الوارد في المقام وهو قوله عليه السلام في صحيح صفوان : ان كنت لاتدرى كم صليت ولم يقع وهمك على شيئي فاعد الصلوة ،، وخبر ابى بصير وزرارة قالا قلنا له الرجل يشك كثيراً في في صلوته حتى لايدرى كم صلى ولا مابقى عليه . قال يعيد : قلنا فانه يكثر عليه ذلك كلما اعادشك . قال يمضى في شكه . وخبر على بن نعمان قال عليه السلام انما يعيد من لم يدرما صلى . وخبر على بن جعفر عن اخيه عليه السلام عن الرجل يقوم في الصلوة فلايدرى صلى شيئاً ام لا : قال عليه السلام ليستقبل . والمستفاد من تلك الاخبار هو البطلان عند عدم الدراية بقول مطلق حتي الركعة الاولى بان شك في انه هل تم الاولي ام لا وعلي هذا فينطبق علي الشك في الأوليين الا ان يفرق بينهما بكون الشك في الأوليين فيما اذا كان متيقنا في البين كما اذا شك بين الواحدة والاثنيتين بعد احراز الواحدة او بين الاثنيتن والثلاث قبل احراز الاثنيتن حيث ان الواحدة تكون محرزة بخلاف هذه فان الشك فيها في اصل الركعة لعدم تيقن اصلا فتكون اخص من الشك في الأوليين : وكيف كان فلا اشكال في حكمه من البطلان والخلاف في الشك في الأوليين جار هنا ايضاً مع الجواب عنه

الامر الثاني عشر وقع الخلاف فيما به يحرز الركعتان) لكى تصح الصلوة مع الشك اذا كان بعد احراز هما وتبطل اذا كان قبل الاحراز) على خمسة اقوال

الاول انه بالدخول في الركوع وذلك لما ورد من ان الركعة انما سميت بالركعة لاشتمالها على الركوع ،، ولا يخفى مافيه . لانه مضافا الى عدم دلالته على المدعى لان تسمية الركعة بالركعة لاجل اشتمالها على الركوع لاتدل على كون تمامها بالدخول في الركوع : لايكون الا استيناساً لايصح التعويل عليه بوجه من الوجوه

الثاني انه بالدخول في السجدة الاولى وذلك لان الركعتين الأوليين انما لا تقع فيهما الشك لاجل كونهما من فرض اله تعالي ولزوم احراز ما فرض الله وما فرضه اله تعالى منهما انما هو الاركان منهما فالسجدة الاولى في كل ركعة من الأوليين فرض اله والثانية من فرض النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاذا دخل في مسمى السجدة فقد تم ما فرضه الله تعالى وان بقي من الركعة شيئي اعني من ذكر السجدة الاولى الى اخر السجدة الثانية فهو من فرض النبي صلى الله عليه وآله وسلم الغير المعتبر احرازه في احراز ما فرضه الله (تعالى) في الأوليين ،، وبالجملة مسمى السجود فرض في فرض وبه يحرز فرض الله (تعالى) من الأوليين ،، ولا يخفى ان هذا الوجه وان كان له وجه ،، الا انه يرد عليه . بان خروج السجدة الثانية وذكرها او ذكر السجدة الاولى . عن فرض اله تعالى وكونهما من فرض النبي لا يوجب اخراجها عن الركعة والكلام هاهنا في احراز الركعة بما يكون معتبراً فيها وان كان اعتبارها بفرض النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكون فرض الله تعالى من الركعة هو مسمى السجدة اجنبي عما نحن فيه ومن ذلك يظهر بطلان القول الثالث وهو كون الاحراز بالدخول في السجدة الثانية لان الذكر الواجب من اجزاء الركعة قطعاً

الرابع انه باتمام الذكر الواجب من السجدة الثانية ولو لم يحصل رفع الرأس منها . وذلك لان ماهو الواجب من الركعة انما هو مقدار السجود الذي يأتي فيه بالذكر الواجب في السجدة الثانية مع الاتيان بالذكر واما الرفع فهو ليس منها ولا من محققاتها بل لو بقي في السجود الى الابد يصدق عليه انه اتى بما كان عليه من الركعة فيكون الرفع لاجل احراز ما بقي من الصلوة لا لاجل احراز ما قد اتي به منها ،، وكون وقوفه على السجود بعد الذكر الواجب لولا الرفع من السجود و موجباً لصدق السجود الطويل على سجوده الموجب لصدق بقائه على الركعة غير منافٍ لصدق احراز الركعة لكي يكون اتمامه دخيلا في احراز الركعة كما لا يخفى ،، واما ما ورد من الخبر عن احدهما عليهما السلام في رجل لا يدري اثنيتن صلى ام ثلثا . قال عليه السلام ان دخله الشك بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثم صلى الاخرى ولا شيئي عليه : فلا يدل على كون الاحراز بالرفع من الثانية لكونه بظاهره غير معمول به من حيث اعتباره الدخول في الثالثة لصحة الصلوة مع الشك بعد رفع الرأس من السجدة

الثانية قطعاوإن لم يدخل في الثالثة لأن الدخول في الثالثة إنما هو بالقيام الى الثالثة لا برفع الرأس من السجدة الثانية فلا محيص فيه عن توجيه وغاية ما يمكن أن يقال ان الثالثة ظرف للشك لاللمصلي الشاك بمعنى ان شكه ان كان في الثالثة ولولم يكن هو داخلا في الثالثة بل كان بعد احراز الثانية وعليه فيقع الكلام فيما به يحرز الثانية وكيف كان فلا دلالة في الخبر على كون الاحراز بالرفع من السجدة الثانية كما هو واضح .

ومماذكرنا يظهر بطلان القول الخامس وهو ان الاحراز يكون بالرفع من السجدة الثانية واستدلله بوجوه (منها) انه لوبقي في السجدة الثانية بأزيد من مقدار الواجب منها لكان المقدار الزائد محسوبا من الركعة فيكون قبل الرفع في الركعة الثانية ومع عـدم خروجه عنها لا يكون محرزاً للأوليين لكونه في تلك الحالة في الأوليين اعني حال كونه شاكا بعد الذكر الواجب من السجدة الثانية وقد قلنا بلزوم الاحراز في جميع حالات الأوليين بحيث لو التفت في كل آن من آنات وجود الأوليين ليعلم بأنه في **أي** موضع من الصلوة وإذا حدث الشك بعد الذكر الواجب في أثناء الذكر المستحب مثلا لا يعلم بأن هذا الموضع هل هو من الركعة الثانية أو الثالثـة وبعبارة أخرى لايعلم بأنه هل هو في الثانية أوفي الثالثة وبالجملة فمع فرض بقاءالركعة ما لم يتحقق الرفع لايكون محرزاً للركعة .

والجواب : ان المعتبرفي باب الحكم بصحة الصلوة مع الشك ليس هوالخروج عن الركعتين بحيث لا يكون الشاك فيهما بل اللازم هو إحراز الركعتين لما تقدم من شرطيـة الاحراز الظاهرة مما ورد من مثل حتى تحفظهما وتثبتهما ونحو ذلك فنحن لا ندعي انه في حال بقائه على السجدة يكون خارجا عن الركعة بل المدعى انه مع كونه في الركعة يكون محرزاً لها وخارجاً عن عهدتها وإن كان باقيا عليها فلا منافات بين احراز الركعة بماكان واجبا عليه من الذكر الواجب وكونه بعد في الركعة بسبب اشتغاله بما يستحب مع كونه في حال الاشتغال بالمستحب محرزاً للركعة أيضاً .

الثاني دعوى ان الرفع من السجدة جزء من الركعة : و فيه انه لا دليل على

اصل وجوبه أولا . وانه يكون من اجزاء الصلوة لا من محصلات وجود الركعة الثانية ثانيا وكونه واجباً من واجبات الصلوة لا يقتضى ان يكون من اجزاء الركعة كما ان الجلسة الاستراحة على القول بوجوبها لا يكون من اجزاء الركعة كما لا يخفى

الثالث التمسك بالاستصحاب وله تقريبان (احدهما) استصحاب مبطلية الشك . لانه كان قبل الذكر الواجب مبطلا و يشك فى حكمه بعد الذكر فيستصحب ،، وفيه انه بعد الذكر الواجب يكون محرزاً للركعتين فلا يبقى محل لا ستصحاب حكم الشك (وثانيهما) استصحاب بقاء الركعة و فيه انه لا اثر له .. لان القطع ببقائها غير مضر بعد الاحراز فضلا عن البقاء الاستصحابى مضافاً الى ان بقاء الركعة مما لا شك فيه : اللهم الا ان يراد اثبات جزئية الرفع بسبب استصحاب بقاء الركعة وهو . مبنى على الاصل المثبت هذا وبالجملة فلا ينبغى الارتياب فى ان الاقوى هو القول الرابع و ان كان الاخير احوط **ولا يخفى** ان هذا الحكم جار فى كل مورد ثبت حكم للركعة مثل ادراك الركعة فى اخر الوقت اواوله ونحو ذلك و المختار فى جميع الموارد كونها باتمام الذكر الواجب من السجدة الثانية

الفصل الثاني

فيما اذا شك فى الرباعية بعد احراز الأوليين منها ،، اعلم ان الشك فى الرباعية اما يكون بسيطاً او يكون مركباً و المراد بالشك البيسط هو ان يكون الشك بين الطرفين مثل الثلاث و الاربع و بالمركب ما يكون بين اطراف مثل الاثنين و الثلاث و الاربع : وعلى كلا التقديرين . فاما يكون الشك فى اعداد الرباعية او بينها و بين الزيادة عنها بان يكون ملفقاً من اعداد الرباعية و من الزيادة عليها كالشك بين الثلث والخمس فى الشك البسيط او بين الثلاث والاربع و الخمس فى المركب اويكون فى طرف الزيادة محضاً مثل الخمس والست **فهنها مقامات** (الاول) فى الشك فى اعداد الرباعية وصوره اربع ثلاث منها يكون من الشك البسيط وهى الشك بين الاثنين والثلاث والشك بين الاثنين والاربع والشك بين الثلاث والاربع،، وواحدة منها من الشك المركب وهى الشك بين الاثنيتن والثلث و الاربع وحكم الصور الاربع هو البناء على الاكثر ولكل واحدة منها و ان كان دليل يخصها من الروايات : الا انه يدل على حكم الجميع عموماً موثقات **منها** موثقة عمار عن الصادق (عليه السلام) قال عليه السلام كلما دخل عليك من الشك فى صلوتك فاعمل على الاكثر . قال فاذا انصرفت فاتم ما ظننت انك نقصت

ومنها موثقته الاخرى . قال سألت اباعبدالله (عليه السلام) عن شيئى من السهو فى الصلوات فقال الا اعلملك شيئاً اذا فعلته وذكرت انك اتممت او نقصت لم يكن عليك شيئى قلت بلى قال اذا سهوت فابن على الاكثر فاذا فرغت و سلمت فقم فصل ماظننت انك نقصت فان كنت قد اتممت لم يكن عليك شيئى و ان ذكرت انك نقصت كان ماصليت تمام ما نقصت ،، و المراد بالسهو فى كلام عمار فى قوله عن شيئى من السهو هو الشك وقد اطلق السهو على الشك كما فى كلام الامام (عليه السلام) اذا سهوت فابن الخ : ووجه صحته هو العلاقة السببية لكون السهو بمعنى عزوب المعنى عن الحافظة سبباً لوقوع الشك فاطلق السبب و اريد منه المسبب

ومنها موثقة ثالثة عن العمار أيضاً قال قال أبو عبد الله عليه السلام يا عمار اجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فخذ بالاكثر فاذا سلمت فأتم ماظننت انك نقصت،، والمراد بالسهو فيها ايضا الشك لاالسهو المصطلح : وإنما اطلق واريد منه الشك لكونه سبباً للشك ومن جمع الشك في كلمتين هو جمع حكمه أعنى البناء على الاكثر وهذا ما أشرنا إليه سابقا من ان كثيراً ما يطلق الشك أوالوهم فى الاخبار على العمل المترتب على الشك من البناء على الأكثر والاحتياط بصلوة الاحتياط ثم ان تنقيح البحث عما يستفاد من تلك المؤثقات يتحقق فى ضمن امور :

الاول : المستفاد من هذه الاخبار هو حكم الشك فى الاعداد الرباعية لا فى الزائد عنها اعنى المقامين الاخيرين وذلك لوجهين :

الاول : انه عليه السلام فى مقام علاج الشك يحكم بالبناء على الاكثر : وهذا لايتم فيما كان طرف الشك زائداً على الاربع لان البناء على الاكثر فيه موجب للبطلان وهو ضد للعلاج .

الثانى : انه عليه السلام قال في الموثقين الاوليين اذا انك اتممت اونقصت وتعرض في الثالثة : لاتمام ما يظن نقصانه ولا تعرض فى شيء منها لصورة احتمال الزيادة فيكشف انهامسوقة لبيان حكم الشك فى اعداد الاربع لافى الزائد منها .

الثانى : مقتضى الاقتصار على هذه الاخبار هو وجوب مطابقة ما يأتى به من صلوة الاحتياط لجبر مايحتمل نقصه مع النقص المحتمل فلو كان الشك بين الثلاث والاربع يكون عليه الاتيان بركعة قائما لاركعتين من جلوس بدلا من الركعة الا ان في الاخبار الاتية ما يدل على جواز الاقتصار بالركعتين من جلوس فتكون تلك الاخبار مقيدة بها .

الثالث : مقتضى هذه الاخبار هو وجوب مطابقة صلوة الاحتياط مع ما يحتمل نقصه فى جميع ما كان واجبا فيه من الاخفات وغيره من الشرائط والاجزاء بحيث يكون عند تبين الحاجة إليها هي بعينها تلك الناقصة بلا تفاوت بينهما إلا فى كون هذه مفصولة وانها كانت موصولة. وعلى هذا فيعتبر عدم تخلل المنافى بينها وبين اصل الصلوة والاخفات بالقرائة فيها وعدم القنوت فيها ونحو ذلك مما هو معتبر فى الركعتين الاخيرتين شطراً وشرطا

إلا انه يدل على خلاف هذا المقتضى أيضاً من الاخبار التى يأتى ذكرها ان شاء الله .

الرابع مقتضى قوله فابن على الاكثر هو كون وجوب البناء على الاكثر حكماً طريقياً اصلياً مثل البناء على المتيقن السابق فى الاستصحاب : لكن اللازم من ذلك هو عدم الاجزاء عند كشف الخلاف لان الحكم الظاهرى امارة كان او اصلا وان كان يقتضى الاجزاء الظاهرى لكنه لايجزى عن الواقع حسبما حقق فى الاصول ،، وذلك لان وجوب البناء على الاكثر فى كل آن يقتضى الاجزاء بالنسبة الى الاثر المترتب عليه فى ذلك الان فلنفرض ثلاث آنات الان الاول منها هو آن الشك فى الصلوة الذى لولا الشك كان الواجب عليه الاتمام والان الثانى آن بعد الصلوة فى حال بقاء الوقت وهو آن اعادة الصلوة على تقدير النقص والان الثالث آن بعد خروج الوقت وهو آن وجوب القضاء على تقدير النقص فوجوب البناء على الاكثر فى الان الاول يوجب عليه الاتمام وفى الان الثانى يرفع الاعادة وفى الثالث يرفع القضاء وترتيب كل واحد من تلك الاثار على وجوب البناء على الاكثر متوقف ، على بقائه في آن الاثر المترتب عليه فلو فرض ارتفاع الشك في الان الثالث فلايكون فى هذا الان وجوب البناء حتى يرفع به وجوب القضاء والمفروض ان القضاء واجب على فرض تحقق فوت الاداء المتحقق على حسب الفرض وليس فى هذا الان شيئى رافع لوجوبه مع تحقق موضوعه وهذا ملاك عدم اقتضاء الحكم الظاهرى للاجزاء نعم لو كان الاثر المترتب على الحكم الظاهرى امراً آنياً لازمانيا وترتب عليه يكون اللازم من ترتبه الاجزاء ،، وبالجملة مقتضى وجوب البناء وان كان ذلك الا ان الحكم بانه لم يكن عليك شيئى بعد تذكر النقصان بعد الايتان بما يحتمل نقصانه هو الاجزاء الواقعى والمتقين منه هو ما كان التذكر بعد اتمام صلوة الاحتياط لاقبلها او فى اثنائها كما سياتى تفصيله وفى مثله لا محيص الا عن الالتزام بالتنويع الواقعى بان يكون حكم غير الشاك هو الاتيان بالركعات الموصولة وحكم الشاك الغير المتذكر الى بعد صلوة الاحتياط هو الاتيان بالركعات المفصولة

ويمكن ان يقال ان هذه الموثقات وما يشبهها متكفلات لحكمين (احدهما) وجوب البناء على الاكثر والآخر هو الاتيان بصلوة الاحتياط والحكم الثانى ليس من آثار الاول اذ

ليس اثر البناء على الاكثر هو الاتيان بالاحتياط بل الامر بالعكس بمعني ان عدم الاتيان بالاحتياط من اثار البناء على الاكثر ومنه يستكشف ان الشارع فى جمعه بين الحكمين راعى الواقع ايضاً في حكمه على البناء الاكثر وفى حكمه بصلوة الاحتياط بانه ان كان ماينبغي عليه هو الاكثر فى الواقع فهو والافيكون الاحتياط جبراناً للاقل فصلوة الاحتياط انما هى لاحتمال الاقل لالاحتمال الاكثر ورعاية طرف احتمال الاقل اقتضت جعل الاحتياط فهو حكم واقعى جعل لرعاية احتمال الاقل لانه من اثار البناء على الاكثر ،، فعلى هذا فلو لم يكن فى تلك الاخبار الحكم بالاجزاء بعد تبين الخلاف كان جعل هذا الحكم اعنى صلوة الاحتياط كافياً فى الحكم بالاجزاء بلا احتياج الى استفادته من قوله عليه السلام لم يكن عليك شيئ اذا ذكرت انك نقصت ،، هذا حال الحكم الثاني اعنى صلوة الاحتياط واما الحكم الاول اعنى وجوب البناء على الاكثر فلا اشكال فى كونه حكماً ظاهرياً لكونه حكماً فى ظرف الشك وهل هو حكم ظاهرى فى مورد الامارة او حكم ظاهرى فى مورد الاصل ،: وبعبارة اخرى هل مؤدى تلك الاخبار هو حكم اصلى ام لا (احتمالان) لاينبغي الاشكال فى كونه حكماً اصلياً اخذ الشك موضوعاً له وليس حكماً بلسان ان الواقع هو ذاك بل انما هو حكم فى ظرف استتار الواقع حافظاً للشك فى الواقع بالبناء على الاكثر ،، و بعبارة اخرى يكون البناء . على الاكثر في ظرف الفراغ عن وجود الشك في كونه الاكثر لا بلسان عدم الشك فى الاكثر . وهذا ظاهر جدا ،، ومنه يظهر ان لسانه لسان الاصل الغير المحرز الذى لايكون متكفلا للتنزيل كالبرائة والاباحة لالسان الاصول المتكفلة للتنزيل كالاستصحاب و ان كان لافائدة فى اثبات كونه من اى واحد من القسمين في المقام لعدم ترتب ثمرة عملية علي كونه اصلا محرزاً اوغير محرز بل الفائدة انما هي في كونه اصلا لاامارة لاثبات اللوازم والملازمات والملزومات به لو كان امارة و عدم اثبات شيئ منها لو كان اصلا ،، لكن التحقيق ثبوت بعض اللوازم بهذا الحكم وهو اللوازم الغير الاتفاقية وعدم ثبوت بعض اخري وهو اللوازم الاتفاقية ،، و توضيح ذلك يتوقف على بيان مقدمتين

الاولى ان للبناء علي الاكثر في مثل الثلث والاثنتين مثلا لوازم منها عدم وجوب

التشهد في هذه الركعة التى بنى على انها ثلاث اذا شك بين الاثنتين والثلاث بعد الذكر الواجب من السجدة **الثانية** : أو بعد رفع الرأس منها قبل أن يتشهد لانها لو كانت اثنتين يجب فيها التشهد ولو كانت ثلاث لا يجب فبالبناء على الثلث نريد ان نثبت عدم وجوب التشهد فى هذه الركعة وهذا درجة من الآثار المترتبة على الاكثر (ومنها) درجة ثانية وهى نفي وجوب ما يترتب على الاقل بسبب البناء على الاكثر كما لو شك بين الثلث والاربع فى حال القيام مع العلم بنسيان سجدة واحدة او التشهد عن الركعة الثانية فانه لو كان ما بيده الركعة الثالثة كان محل الذكرى للسجدة المنسية باقية ويكون الواجب عليه الجلوس لتدارك السجدة المنسية ولو كانت الركعة رابعة لم يجب عليه العود لتدارك المنسي بسبب فوت محله بالدخول فى الركوع من الثالثة فالبناء على الاربع يثبت عدم جواز العود الى الجلوس لتدارك ما فات منه من السجدة او التشهد وهذه درجة ثانية وفى هذين القسمين يكون التلازم بين البنأ على الاكثر والخروج عن محل المنسي اوالبناء على مضي محل ما يشك فى بقاء محله دائميا فلازم كون ما بيده من الركعة هوالثلاث بالبناء عليه عند الشك بين الاثنين والثلاث هو عدم وجوب التشهد فى هذه الركعة كما ان لازم البناء على الاربع عند الشك بينه وبين الثلاث هوالبناء على خروج محل مانسي من التشهد او السجدة عن الركعة الثانية .

ومنها درجة ثالثة : وهي ما كان اللازم من البناء على الاكثر ترك شيء مما مضى من افعال الصلوة اتفاقيا لامن باب التلازم الدائمي كما اذا شك بين الثلاث والاربع وعلم اجمالا بأن هذه الركعة المشكوكة لو كانت أربع لترك الركن من الركعة الثانية فيدور امره بين ترك الركوع عن الركعة الثانية اوعدم الاتيان بالركعة الرابعة فالبناء على الاربع يلازم مع ترك الركوع عن الثانية لكن لا ملازمة دائمية بل لمكان العلم الاجمالي بترك أحدهما .

ومنها درجة رابعة : وهي ما اذا كان التلازم بين الشيئين من باب العلم الاجمالي أيضا لكن لا بالاتفاق بل من باب التلازم الدائمى كما اذا شك بين الثلاث والاربع فى حال القيام لكن لا بالوجود المرسل منهما بل بالوجود المقيد بان علم اجمالا بأنه ان كان في

الثالثة يكون قيامه هذاالذي بيده قيام قبل الركوع ولو كان في الرابعة اتى بالركوع فيهاويكون قيامه هذا قيام بعد الركوع ـ فيكون شكه فى ان مابيده هل هو قيام قبل الركوع من الركعة الثالثة اوانه قيام بعد الركوع من الركعة الرابعة فالمشكوك هو القيام المقيد بكونه قبل الركوع اوبعده .

المقدمة الثانية : قد حقق فى مبحث التوصلي والتعبدي فى الاصول بما لا زيد عليه انه لا اشكال فى صحة اجراء البرائة عن الاكثر عند الشك فى الاقل والاكثر لولم يكن تحصيل ملاك الحكم واجبا وكان ترتب الملاكات على أسبابها من قبيل ترتب المعلولات على العلل الاعدادية لا من قبيل ترتب المسببات التوليدية على أسبابها واما لوقلنا بوجوب تحصيلها وانهامتعلقات للاموران ترتبها على أسبابهامن قبيل ترتب المسببات التوليدية على اسبابها فلا يصح التمسك بالبرائة عند الشك فى الاقل والاكثر لرجوع الشبهة الى الشك في المحصل ،، وتوهم صحة التمسك بها باعتبار كون المشكوك جزئيته على تقدير كونه جزء محيثابحيثيتين(احديهما) غير مجعول شرعاوهي حيثية ترتب المسبب على وجوده الذي يكون ترتبا تكوينيا وثانيهما مجعول شرعي وهى حيثية تعلق الامر به وهو باعتبار الحيثية الاولى يكون الشك فيه راجعا الى الشك في المحصل وباعتبار الحيثية الثانية الى الشك فى التكليف فيجري فيه البرائة بالحيثية الثانية وان لم يكن مجراها بالحيثية الاولى (مدفوع) بان اجراء البرائة فى المشكوك بالحيثية الثانية متوقف على الاصل المثبت على اردء انحائه وقد اوضحناه فى ذلك المبحث واجماله ان الاصل المثبت قد يطلق ويراد به اثبات غير الآثار الشرعية من الآثار المترتبة على مؤدى الأصل كنبات اللحية المترتب على الحيوة او ملزومات المؤدى وملازماته (مط) من الشرعية والعقلية والعادية واثبات هذه الامور بالاصل تكون من المثبت الردىء ،، وقد يطلق ويراد به اثبات جعل اخر مترتب على الجعل الاول أي على نفس التعبد الاول لاعلى المتعبد به فيكون صحة الجعل الاول متوقفا على الجعل الثانى بحيث لولاه لم يصح الجعل الاول

ثم هذا الثانى علي قسمين **الاول** ان يثبت الجعل الاول بدليل عام وكان شموله للمورد متوقفاً علي الجعل الثاني بحيث اذالم يشمل المورد لم يلزم من عدم شموله

اللغوتيه لشموله لبقية الموارد التى لايتوقف شموله لها على الجعل الثانى فاجرائه في المورد المتوقف علي الجعل الثاني يكون من المثبت الاردء و ماذكرمن اجراءالبرائة عن المشكوك واثبات كون الواجب هوالاقل ثم اثبات محصليته للملاك من هذا القبيل لان شمول حديث الرفع للاكثر المشكوك يتوقف علي جعل الاقل محصلا للملاك . و لايدل عموم الرفع على ثبوت الجعل الاخر للاقل : و مالم يثبت ذاك الجعل لايعقل شمول الرفع للاكثر

الثانى ان يثبت الجعل الاول بدليل خاص فى مورد مخصوص متوقف علي الجعل الثانى بحيث لولاه يلزم لغوية الجعل الاول وفى مثله لابدمن الالتزام بالجعل الثانى حذراً عن اللغوية فيستكشف من الجعل الاول اثبات الجعل الثانى وليس اثباته بـه مبنياً على الاصل المثبت بل الدليل المتكفل للجعل الاول يدل علي الجعل الثانى بدلالة التزامية عرفية

اذاعرفت ذلك فنقول اماماكان من اللوازم من قبيل الدرجة الاولى فتثبت بالبناء على الاكثر من غير توقف علي حجية الاصول المثبتة بقسمها الردى ولاعلى اثبات جعل اخر بالجعل الاول لكى يكون من المثبت الاردء لوكان الدليل الـدال علـى الجعل الاول بالعموم : بل لكون اللازم بالحقيقة نفس مؤدى الاصل وذلك لان معنى البناء على كون مابيده من الركعة هى الثالثة عندالشك بين الاثنين والثلاث هوالبناء على عدم كونها ثانية ولارابعة لان ثالثية الثالثة انماهى بكونها بين الثانية و الرابعة ولا تكون ثانية ولارابعة فمفا دالبناء على الثالثة انماهو بعينه البناء على عدم الثانية لاان البناء علي الثالثة يلازم البناء على عدم كونها الثانية لكى يكون اثبات البنأ علي عدم الثانية بدليل المتكفل للبنأ على الثالثة مثبتاً : فاذاكان البنأ على عدم الثانية مدلولا عرفياً لدليل البنأ على الاكثر فيثبت كلماكان من الاثار الشرعية المترتبة على عدم الثانية التى منها فوت محل التشهد المنسى

والحاصل انه اذاشك بين الاثنيين و الثلاث فى حال الجلوس او الثلاث والاربع فى حال القيام وعلم بانه لم يأت بالتشهد الاول فى هذه الصلوة يكون نفس دليل المتكفل

لوجوب البناء على الاكثر وهو الثلاث في الاول والاربع في الثاني متكفلا لعدم العود الى التشهد المنسي لدلالته علي وجوب البناء علي كون ماقبل مابيده هو الركعة الثانية في الاول وقبل ماقبله في الثاني اى في الشك بين الثلاث والاربع اذ معنى البناء على كون هذه الركعة هي الرابعة هو كون ماقبل هذه الركعة هي الثالثة وماقبل الثالثة ثانية وبعد البناء على عدم كون ما بيده ثانية وكون الثانية قبل هذه الركعة او قبل قبلها لا يبقى محل للاتيان بالتشهد اذ من اثار البناء على عدم كون مابيده ثانية هو عدم التشهد في هذه الركعة فيجب حينئذ قضاء التشهد المنسي بعد الصلوة وذلك للعلم بفوته منه هذا حكم الدرجة الاولى ،، واما الدرجة الثانية فاثباتها بالبناء على الاكثر متوقف على اثبات جعل اخر كما اذا شك بين الثلاث والاربع مثلا و شك في ترك القرائة من الركعة الثالثة فان كانت الركعة التي بيده ثالثة يجب عليه الاتيان بالقرائة المشكوكة لكون محلها باقية وان كانت رابعة فقد تجاوز عن محل المشكوك فبالبناء على الاربع لا يثبت عدم تدارك المشكوك من القرائة الا بعد اثبات مضى محل المشكوك لان معنى البناء على الاربع (ح) وان كان هو البناء على عدم كون مابيده ثالثة وان الثالثة هي قبل هذه التي هو فيها لكن نفس البناء على كون الثالثة قبل هذه الركعة وان هذه ليست ثالثة لا يثبت عدم محل تدارك المشكوك من القرائة الا بعد الحكم بتجاوز محل المشكوك فلا بد من اثبات البناء علي تحقق موضوع قاعدة التجاوز ومضى محل المشكوك لكي يحكم بعدم الاتيان به في تلك الركعة لكن الدليل الدال علي البناء على الاكثر بدلالة عرفية التزامية يدل على مضى محل المشكوك اذ اطلاق البناء علي الاربع من كل جهة يقتضي البناء على مضى المشكوك وتحقيق موضوع قاعدة التجاوز وسيأتي في حكم هذه الدرجة زيادة تنقيح عن قريب انشاء الله

واما الدرجة الثالثة من اللوازم الاتفاقية فهي لا تثبت بالبناء على الاكثر كما اذا شك بين الثلاث والاربع وعلم اجمالا بان مابيده لو كانت رابعة لم يأت بالركوع في الركعة الاولى فيدور امره بين ان يكون نقص من الركعة الاولى ركوعا لو كانت هذه الركعة رابعة او ترك ركعة لو كانت هذه ثالثة فالبناء على الاربع لا يثبت فوت الركوع من الركعة الاولى فيجب عليه البناء على الاربع واجراء قاعدة التجاوز بالنسبة الى الركوع ودعوى

العلم التفصيلى ببطلان صلوته هذه التى بنى فيها على الاربع اما من جهة الاخلال بالركوع او بالركعة الرابعة : مدفوعة . بان حكمه الواقعى في صورة الشك بين الثلاث والاربع هو الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة لما تقدم من ان الحكم بصلوة الاحتياط واقعى جعل لمراعات احتمال نقصان الصلوة ويستكشف منه لامحالة كون وظيفة الشاك بحسب الواقع هو الايتان بها (فح) ينهدم اساس العلم التفصيلى ببطلان الصلوة لانه مع الشك بين الثلاث والاربع لو كان مابيده هو الثالثة لكان تكليفه الواقعى الايتان بالرابعة المفصولة والمفروض انه ياتى بها (ح) ويبقى له الشك فى الركوع من الركعة الاولى وحيث انه قد جاوز محله يجرى فيه قاعدة التجاوز ولايخفى ان اكثر الفروع الستينية المذكورة فى العروة من هذا القبيل كما سيأتى تفصيل الكلام فيها انشاء الله

الدرجة الرابعة ماذا شك بين الثلاث والاربع مثلا فى حال القيام وعلم اجمالا بان قيامه هذا اما قبل الركوع ان كانت الركعة ثالثة واما بعد الركوع ان كانت رابعة والمذكور فى العروة هو الحكم ببطلان الصلوة لان الشك بالنسبة الى الركوع يكون قبل تجاوز المحل وبمقتضى بقاء المحل الشكى من الركوع يجب عليه الايتان بالركوع فاذا اتى به يقطع ببطلان الصلوة اما من جهة نقصان الركعة لو كانت مابيده ثالثة او زيادة الركوع لو كانت مابيده رابعة **ولايخفى** فيما افاده من النظر وتنقيح الكلام فى وجهه يحتاج الى بسط الكلام فى مقامين الاول في ان محل الشكى للركوع باق فى الفرض ام لا وانه على تقدير بقائه هل يجب عليه الايتان بالركوع ام لا **الثانى** انه على تقدير الايتان بالركوع هل يحصل القطع ببطلان الصلوة ام لا

اما المقام الاول فالتحقيق فيه هو عدم جواز الايتان بالركوع وذلك لان الشك في الثالثة والرابعة اما ان تعلق بالوجود المرسل منهما كما اذا شك بين الثلاث والاربع مع قطع النظر عن كونه فى اى موضع من الثالثة او الرابعة او يقطع بانه قبل الركوع على كل تقدير كونه فى الثالثة او فى الرابعة واما ان يتعلق بالوجود المقيد منهما كما فيما نحن فيه حيث يشك فى حال القيام فى ان هذا القيام هل هو قيام قبل الركوع من الثالثة او هو قيام بعد الركوع من الرابعة ففي الاول يكون مقتضى البناء على الاكثر هو البناء

على طرف الاكثر مماشك فيه وهو كونه فى الرابعة بوجودها المرسل واذاكان البناء على الاربع ملازماً مع ترك الركوع من الركعة الاولى لايكون ترك الركوع من الركعة الاولى قيداً للرابعة ومن خصوصياتها فلذا لايثبت بالبناء على الاربع كون الركوع متروكا فى الاولى وفى الثانى مقتضى البناء على الاكثر هو البناء على كون قيامه هذا هو القيام بعد الركوع من الرابعة اذ هذا هو طرف شكه وبعد البناء على كونه فى القيام بعد الركوع من الركعة الرابعة لايبقى محل لاتيان الركوع فى هذه الركعة ولو كان محله الشكى باقياً لمحكومية مفهوم قاعدة التجاوز بوجوب البناء على الاكثر وهو الاربع المقيد بكونه بعد الركوع ومما ذكرناه ظهر ان محله الشكى ليس باقيا فى الفرض ايضاً

اما المقام الثانى فالتحقيق فيه عدم بطلان الصلوة لو منع عن محكومية مفهوم قاعدة التجاوز بالبناء على الاكثر حسبما قررناه فى المقام الاول بدعوى ان مفاد دليل البناء على الاكثر هو البناء على الاربع المرسل لاالمقيد و توضيح عدم البطلان لو اتى بالركوع (ح) يتوقف على تمهيد مقدمة وهى انه لو علم اجمالا بكون مابيده من الركعة اما ثالثة او بفساد صلوته لوكانت الركعة رابعة من جهة خلل فيها من نقص ركن او زيادته اووقوع مناف من حدث ونحوه كما اذا علم بان هذه الركعة اما ثالثة او انه نقص من الركعة الاولى ركوعا اوزاد فيها ركوعاً اوصدر منه مناف للصلوة ففى الفروع الستينية من العروة الحكم ببطلان الصلوة من جهة عدم تصحيحها بالبناء على الاكثر للقطع بانها اما ناقصة واما تامة باطلة وعلى هذا المنبى جرى فى كثير من تلك الفروع

ولا يخفى مافيه لان هذا العلم الاجمالى لااثر له اصلا لدوران الامر بين كون صلوته فى الواقع ثلاث ركعات اواربع مع وجود مايبطلها من زيادة اونقصان واحتمال كونها ثلاث ركعات لايترتب عليه شيئ الا الايتان بالركعة المفصولة لماعرفت من ان تكليفه الواقعى فى حال الشك هو الاتيان بالركعة الرابعة مفصولة والمفروض ايتان المكلف بها فيبقى احتمال وجود الخلل فيها من زيادة اونقصان مبطلين اووقوع خلل ومناف فى البين وهو شك بدوى يدفع بقاعدة التجاوز والاصل **والحاصل** ان العلم الاجمالى انما يكون مؤثرا اذا كان المعلوم بالاجمال على كل تقدير من تقادير وجوده الواقعى متعلقاً للتكليف

وفي المقام ليس كذلك لان تقدير كون الركعة ثالثة في الواقع لايؤثر في ايتان الرابعة موصولة حتي يحدث من قبل عدم اتصالها نقص في الصلوة لكون الشاك تكليفه الواقعي هو الايتان بالركعة المفصولة فح على تقدير كون صلوته ناقصة يكون مكلفاً واقعاً بالركعة المفصولة ليس الا فلايبقى في البين الا احتمال الخلل في الصلوة من جهة احتمال كون الركعة المشكوكة رابعة وهو مندفع بقاعدة التجاوز او بالاصل وما ذكرناه ينشاء مما قدمناه من استفادة التنويع من ادلة الشكوك بان التكليف الواقعي في حق العالم بالركعات هو الايتان بالركعة المتصلة وفي حق الشاك فيها هو الايتان بالركعة المفصولة ومعلوم انه مع العلم الاجمالي بكون هذه الركعة اما ثالثة واما تكون صلوته باطلة يكون شاكا في الركعة وجداناً فيكون حكمه ح الايتان بالركعة المفصولة

اذا عرفت ذلك فنقول الفرع المذكور من صغريات هذه القاعدة لانه بعد الايتان بالركوع من الركعة المشكوكة اذا بنى على الاربع يعلم اجمالا اما بنقصان ركعة من الصلوة اوزيادة ركوع في الركعة الرابعة ولااثر لنقصان الركعة من صلوته واقعاً الا الايتان بالركعة المفصولة لكونه شاكا في الركعة فلايبقى الا احتمال زيادة ركوع في الرابعة وهو لايكون مبطلا كيف وفي جميع موارد الشك في المحل اذا اتي بالمشكوك يحصل له الشك في الزيادة وهو ليس بمبطل وبسبب البناء على الاربع لايحرز الاربع الواقعي لاوجداناً لكونه بعد البناء عليه ايضاً شاك في الاربع ولا بالاصل لان البناء على الاكثر ليس من الاصول المحرزة كما تقدم . لكي يقال ان الاربع الواقعي كان مع الركوع وبعد الاتيان بالركوع في هذه الركعة يحرز الاربع الموجودة فيها الركوعان احدهما بالاصل والآخر بالوجدان مع ان الاصل لو كان محرزاً للركوع في الرابعة لايبقى محل لاتيان الركوع بعده لاحرازه باحراز الرابعة اللهم الا ان يقال بكونه محرزاً لمؤداه وهو الركعة المرسلة حسب الفرض لا الركعة المقيدة بكونها بعد الركوع ،، وبالجملة بعد كون احتمال نقصان الركعة بلا اثر لعدم ترتب البطلان على نقصانها لايبقى في البين الا احتمال زيادة الركوع وهو لايضر بصحة الصلوة اصلا ومثل هذا الفرع ما اذا علم بانه في الركعة السابعة تفصيلا . وشك في العصر بين الثلاث والاربع فيعلم اجمالا اما بنقص

ركعة من الظهر او من العصر ففى العروة الحكم ببطلان العصر وذلك لعدم امكان الجمع بين قاعدتى الفراغ بالنسبة الى الظهر والبناء على الاكثر بالنسبة الى العصر . لانه يعلم انه ان كان النقص فى الظهر فلامجري لقاعدة الفراغ فيها وان كان فى العصر فلا مجرى للبناء على الاكثر فبالنسبة الى العصر يقطع بعدم جريان البناء على الاكثر اما لكونها ثلاث ركعات او لوجوب عدولها الى الظهر : لكن التحقيق جريان القاعدتين لان احتمال النقص فى العصر وكونها ثلاث ركعات لايترتب عليه شيئي الا الاتيان بالركعة المفصولة لكونه شاكاً فيها بين الثلاث والاربع ويكون تكليفه الواقعى هو الاتيان بالركعة المفصولة فلا يبقى الا احتمال نقصان الركعة من الظهر المنجبر بقاعدة الفراغ

ثم انه لا بأس ببسط الكلام فى حكم العلم الاجمالى فى المقام ،، فنقول العلم الاجمالى اما يتعلق ببطلان الصلوة على تقدير التمام كما اذا شك بين الثلاث والاربع و علم بانه زاد ركوعاً فى الصلوة على تقدير كونها اربع او يتعلق ببطلانها على تقدير النقص كما اذا علم فى الشك المذكور بنقصان ركوع على تقدير كونها ثلاث والمحتملات من الصور اربعة (احديها) بطلان الصلوة فى كلتا الصورتين اما فى صورة العلم بالفساد على تقدير التمام فلما تقدم من دعوى انه على تقدير النقص تجب الركعة المتصلة وعلى تقدير التمام تكون صلوته باطلة ،، واما فى صورة العلم بالفساد على تقدير النقص فللعلم التفصيلى بعدم وجوب الاحتياط لانه على تقدير النقص تكون صلوته باطلة و على تقدير التمام لايحتاج الى الجبر بصلوة الاحتياط (**ثانيها**) احتمال الصحة فى الصورة الاولى والبطلان فى الثانية : اما احتمال الصحة فى الاولى فلما قد مناه من انقلاب تكليف الشاك عن الركعة الموصولة بالمفصولة فحيث يكون شاكا يكون تكليفه الواقعى هو الاتيان بالرابعة مفصولة و احتمال البطلان بسبب احتمال التمام لايكون مضراً لاجل انحلال العلم الاجمالى كما بيناه : واما احتمال البطلان **فى الصورة** الثانية . فلما تقدم فى المتحمل الاول (و ثالثها) عكس الثانية اعنى احتمال البطلان فى الصورة الاولى والصحة فى الثانية والظاهر انه لا وجه له (و **رابعها**) احتمال الصحة فى كلتا الصورتين . اما الصورة الاولى فلما تقدم . واما فى الصورة الثانيه فبمنع العلم التفصيلى بعدم وجوب الاحتياط . قولك لانه على تقدير النقص

يكون الصلوة باطلة وعلى تقدير التمام لايحتاج الي صلوة الاحتياط قلنا مم لانه على تقدير التمام الواقعي ايضاً يجب صلوة الاحتياط مالم يحرز التمام فعدم وجوب الاحتياط انما باحراز التمام لا بكون الصلوة تماماً واقعاً مع عدم احرازه (فح) على تقدير النقص ولو كانت الصلوة باطلة لكن حيث يكون النقص مشكوكا لاحتمال التمام : يكون وجود المفسد مشكوكا بسبب احتمال النقص و لما كان احتمال وجود التمام واقعاً غير مسقط لصلوة الاحتياط مالم يحرز التمام يجب عليه الاحتياط لتحقق موضوعه اعنى الشك فى التمام ،، وبالجملة بسبب احتمال النقص يكون وجود المفسد مشكوكا فلايكون قطع بالبطلان وبسبب احتمال التمام يجب عليه الاحتياط لانه لم يحرز التمام نعم لو كان وجوب الاحتياط متوقفاً على عدم كون الصلوة تماماً بحيث لو كانت تامة ينتفى وجوب الاحتياط لكان لماذكروجه : لكنه ليس كذلك بل الاحتياط واجب واقعاً عند عدم احراز التمام و لو كان تماماً فى الواقع واذا كان تكليفه الواقعى عند عدم احراز التمام هو الاحتياط : يجب عليه الاحتياط لاحتمال صحة صلوته واقعاً بسبب احتمال التمام الموضوع لوجوب صلوة الاحتياط وهذا هو المختار عند شيخنا الاستاد دامت اقاداته . ولايخفى مافيه ،، اما اولا. فلان الظاهر من الموثقات المتقدمة. هو كون وجوب الاحتياط لجبر نقصان الصلوة حتي على التنويع بمعنى ان المستظهر منها هو كون التكليف الواقعى للشاك الاتيان بالركعة المفصولة لكن لامطلقا بل عند احتمال كونها جابرة على تقدير النقص وهذه الركعة فى صورة القطع بالفساد علي تقدير النقص لاتكون جابرة لعدم انجبار الفاسد من غير جهة النقص بتلك الركعة ،، واما ثانياً فلان كون التكليف الواقعى هو الاتيان بصلوة الاحتياط عند عدم احراز التمام مطلقا حتى مع التمام الواقعي ممنوع : كيف وصلوة الاحتياط يعد نافلة على تقدير التمام فلو عصى ولم يأت بها وانكشف تمامية الصلوة لايكون عصيانه الا تجريا فالقول بكون التكليف الواقعى هو الاتيان بالاحتياط حتى مع كون اصل الصلوة تماماً لكون موضوع الاحتياط هو عدم احراز التمام لاعدم التمام مم و بالجملة فالاقوى بالنظر هو الاحتمال الثاني اعنى التفصيل بين ما اذا كان القطع بالبطلان على تقدير التمام فيقال بالصحة و بين ما اذا كان على تقدير النقص فيقال بالبطلان فتأمل فى المقام فان الحكم بالصحة فى الصورة الاولى ايضاً مبنى على

التنويع قال دامت بركاته فقد تحصل مما ذكرناه في هذا الامر من اوله الى اخره امور **الاول** ان لسان دليل وجوب البناء على الاكثر يكون من قبيل الاصل الغير المحرز لا الاصل المحرز وضابط الفرق بينهما بعد اشتراكهما في كون الشك اخذ موضوعاً لهما في مقابل الامارة التي تكون في مورد الشك لان الشك موضوع لها : ان الحكم في الاصل التنزيلي يكون بلسان الغاء الشك الذي اخذ موضوعاً له بخلاف الغير التنزيلي فانه حكم بالبناء على احد طرفي الشك محضاً بلا عناية الغاء الشك **الثاني** ان المستفاد من الموثقات تنويع الشاك و غيره في حكم الركعة المشكوكة وان تكليف الشاك واقعاً هو الاتيان بالركعة المفصولة وغير الشاك بالركعة الموصولة **الثالث** ان دليل البناء على الاكثر يثبت بمدلوله الالتزامي خروج المحل بالنسبة الى ما شك في اتيانه وليس اثباته من قبيل الاصل المثبت الاردء بل انما هو بمدلول الخطاب و**لنزيد ذلك** توضيحاً في المقام ان الاثار المترتبة على البناء على الاكثر على صور (منها) عدم الاتيان بالتشهد فيما اذا شك بين الاثنين والثلاث مع القطع بعدم اتيان التشهد الاول في هذه الصلوة وقد قلنا بان مؤدي ابن على الثلاث هو عدم وجوب التشهد في هذه الركعة لان من آثار الثلاث هو عدم التشهد فيها . وليس معنى حجية الاصل الاثبات مؤداه وهذا لا ربط له بالاصل المثبت

ومنها اثبات تجاوز المحل السهوي مثل ما اذا شك بين الاربع و الثلاث مع ترك سجدة من الركعة الثانية فانه لو كان ما بيده ثالثة يكون محل السجدة المنسية باقية فيجب عليه العود لاتيانها ولو كان رابعة فقد جاوز محله وهذا ما قلنا من ان دليل البناء على الاربع بمدلوله العرفي يدل على جعل وجوب البناء على تجاوز المحل : ففيه دلالتان (احديهما) مطابقي وهي الدلالة على وجوب البناء على الاربع . واخرى التزامي عرفي من قبيل لازم الخطاب وهي الدلالة على وجوب البناء على تجاوز المحل هذا مع امكان منع الفرق بين هذا القسم والقسم الاول بدعوى ان مضي محل السهوي ايضاً هو مؤدى البناء على الاكثر بلا حاجة الى جعل آخر لان خروج المحل وبقائه ليس مترتباً على عنوان المحل بحيث يكون لعنوانه دخل في ذلك حتى يحتاج في اثبات خروج المحل بعنوانه الى جعل اخر غير البناء على الاكثر بل الحكم مترتب على المعنون

بعنوان المحل وهوعدم الدخول في ركوع الركعة الثالثة فمالم يدخل فيه يجب عليه التدارك بلاتوقف على صدق كونه في المحل اولافي المحل وبعدد خوله في ركوع الركعة الثالثة الى اخر الصلوة ليس له التدارك فمن اثار كونه في الرابعة عدم العود الى تدارك السجدة المنسية في الركعة الثانية وابن علي الاربع بنفسه متكفل لاثبات هذا الاثر بلا حاجة الى اثبات جعل محل التدارك لكي يكون مثبتاً فيحتاج في الالتزام به الى دعوى كونه من قبيل لازم الخطاب

ومنها اثبات تجاوز المحل العمدي والظاهران مثاله منحصر بما اذاشك بين الثلاث والاربع مع العلم بانه لوكان في الثالثة لكان قبل الركوع و لوكان في الرابعة لكان بعده حسبما تقدم من ان شكه يرجع الى الرابعة المقيدة فيكون من قبيل القسم الاول بل الثاني على ماقويناه وكذا اذا شك في حال الجلوس بين الثلاث والاربع مع العلم بانه لوكانت ثالثة كان قبل السجدتين ولو كانت رابعة كان بعدهما

ومنها اثبات مافات منه ممايقارن البناء علي الاكثر من باب الاتفاق مثل مااذاشك بين الثلاث والاربع مع العلم بانه لوكانت اربع فقدترك ركوعاً من الركعة الاولى اوالثانية وبعبارة اخرى يعلم اجمالا اما بنقصان ركعة من صلوته اوبطلانها بسبب خلل فيها من وجود مناف فيها اوخلل من نقص ركن اوزيادته وحكمه عدم اثبات ذاك اللازم المقارن بالبناء على الاكثر فيبنى على الاكثر ويجرى الاصل في المشكوك وذلك لانحلال العلم الاجمالي على ماتقدم وهذا جملة مايستفاد من القواعد الكلية من تلك الموثقات فلنشرع في حكم الصور الاربع من الشكوك المفروضة حسبمايستفاد من الاخبار الخاصة وعليها العمل

الصورة الاولى الشك بين الاثنيتن والثلث بعد اكمال السجدتين والمشهور انه يبنى علي الثلث وياتي بالرابعة ثم يأتي بصلوة الاحتياط مخيراً بين ركعة من قيام اوركعتين من جلوس فلهم فيها دعويان (الاولى) انه يبنى على الاكثر (والثانية) التخيير بين الجلوس والقيام في صلوة الاحتياط

اما الدعوى الاولى فليس لهم مخالف فيها الامانسب الى السيد والصدوقين من

القدماء وبعض من المتأخرين مع اشكال فى صحة النسبة الى القدماء وعلى كل حال فالمتبع هو الدليل ويمكن لن يستدل للمشهور مضافاً الى الموثقات المتقدمة الدالة بعمومها على البناء على الاكثر باخبار

منها حسنة زرارة عن احدهما عليه السلام قال قلت رجل لايدرى واحدة صلى ام اثنيتن قال يعيد قلت رجل لايدرى اثنيتن صلي ام ثلاثا قال ان دخله الشك بعد دخوله فى الثالثة مضي فى الثالثة ثم صلى الاخرى ولاشيئى عليه ويسلم : وتقريب الدلالة هو ان قوله عليه السلام ان دخله الشك بعد دخوله فى الثالثة بمعني ان دخول الشك عليه بعد احراز الثانية فالدخول فى الثالثة كناية عن احراز الأوليين لابان يكون الشك فى الاثنيتن والثلث بعد العلم بالدخول فى الثالثة لانه لايجمع الشك بينهما مع العلم بكونه فى الثالثة . مضافاً الى انه يمكن ان يكون قبل احراز الاوليين فيدخل فى الشكوك المبطلة ولايمكن ان يراد باللام فى قوله (الشك) الجنس لكى يدل علي شك ما . ولو كان بين الثلاث والاربع لتكون الرواية دليلا على حكم الشك بين الثلاث والاربع وذلك لظهوره فى العهد فى مقام الجواب عن الشك بين الثلاث والاثنين وهذا ظاهر جدا والمراد بقوله عليه السلام مضى في الثالثة انه يمضى فى صلوته بانيا على ان الركعة المشكوكة ثالثة اى يتم صلوته بالبناء على الثالثة ولازم البناء على الثالثة اتمامها ثالثة وتعقبها بالرابعة لكون الشك فى الرباعية : وقوله عليه السلام ثم صلى الاخرى اى يصلى صلوة لاحتياط وتعقبه بثم يدل على كون ايتانها مفصولة لاموصولة فتدل الرواية على انه اذا كان الشك بين الاثنتين والثلث بعد احراز الاوليين ينبى على الثلث ويأتى بالاحتياط مفصولة وهذا هو المدعى وهذا المعنى وان لم يكن ظاهراً قريبا من اللفظ الا ان حمل اللفظ عليه ليس بكل البعيد خصوصاً بقرنية التعبير بكلمة (ثم) وان كان يبعده قوله عليه السلام ولاشيئى عليه و يسلم : وكيف كان فلو منع عن ظهورها فيما ادعيناه فلا اقل من انها ليست ظاهرة فى البناء علي الاقل حتى تكون معارضاً لما تقدم من العمومات الدالة على البناء على الاكثر ومايأتى من الاخبار الخاصة فيهذا الشك فالانصاف ان الرواية المذكورة لايصح الاستناد بها لا لمذهب المشهور ولا عليه

ومنها صحيح محمدبن مسلم قال ان السهو مابين الثلث والاربع وفى الاثنيتن و الاربع تبلك المنزلة ومن سهى فلم يدر ثلاثاً صلى ام اربعاً واعتدل شكه قال يقول فيتم ثم يجلس ويتشهد ويسلم ويصلي ركعتين واربع سجدات وهو جالس وان كان اكثر وهمه الى الاربع تشهد وسلم ثم قرء فاتحة الكتاب وركع وسجد ثم قرء وسجد سجدتين ثم تشهد وسلم وان كان اكثر وهمه اثنيتن نهض فصلى ركعتين وتشهد وسلم (انتهى والاشكال عليه بانه مقطوع اذ لم يسنده محمد بن مسلم الى الامام عليه السلام (مدفوع) بان من المعلوم كون مثل محمدبن مسلم لايسئل الاعن الامام عليه السلام ،، ثم ان تقريب دلالته يتوقف على بيان المحتملات من قوله عليه السلام ومن سهى فلم يدر ثلاثاً صلى ام اربعاً : فنقول فيه احتمالات (**الاول**) ان يكون فى حال الجلوس عرضه الشك بين الثلث والاربع اعنى عرضه الشك فى ان ماصلى ثلث ام اربع وهذا هو الاظهر من هذه الفقرة حيث يكون التعبير بكلمة صلى (بصيغة الماضى) وثلاثاً واربعاً لا بكلمة شك فى الثلاث اوفى الاربع **الثانى** ان يكون عروض الشك بعد التلبس بالركعة بان كان فيها وعرضه الشك فلايدرى انه صلى ثلث ام اربع اى هذه الركعة التى هوفيها ثلث او اربع وهذا ران لم يكن من الظهور بمثابة الاول لكن يمكن دعواه بمنع ظهور الماضى فى انقضاء العمل تبمامه عرفاً بل يكفي فى صدقه مطلق الانقضاء ولوبجزء من اوله ايضاً

الثالث ان يكون عروض الشك بين الثلث والاربع قبل التلبس بالركعة بان يشك في حال الجلوس بان مايتلبس به من الركعة بعدهذا الجلوس ثلث ام اربع وهذا انما هو فيما اذا كان فى حال جلوسه شاكا بين الاثنتين والثلث : فعلى هذا الاحتمال يصير دليلا فى المقام لكنه خلاف الظاهر والظاهر منه احد الاولين وان كان الاول اظهر : هذا بحسب مايحتمل فى نفس هذه الفقرة مع قطع النظر عن الجواب بقوله . يقوم ويتم (الخ) واما بالنظر اليه . فالمتعين هو الاحتمال الاخير لعدم انطباقه على احد الاولين اماعلى الاول فلانه اذا شك فى حال الجلوس بين الثلاث والاربع يكون حكمه البناء على الاربع واتمام الصلوة لاالقيام واتمامها والقيام فى تلك الحالة يوافق البناء على الاقل وهو مع مخالفته لمايدل على البناء على الاربع من الموثقات المتقدمة والاخبار الخاصة

البالغة الى اثنتاعشرة حديثافي الشك بين الثلث والاربع لايتم مع الحكم بوجوب صلوة لاحتياط اذمع البناء على الاقل يقوم ويأتى بالركعة المتحملة فلايحتمل نقص (ح) ينجبر بالاحتياط فحكمه عليه السلام بانه يقوم ويتم صلوته ويأتى بركعتين في الاحتياط جلوساً لايوافق الاحتمال الاول اصلا

واما على الثاني فلان انطاهر من قوله (يقوم) كون عروض الشك في حال الجلوس وهو لايلائم مع كون الشك في حال القيام الذي عليه بناء الاحتمال الثاني فا لمتعين (ح) حمله علي الاحتمال الثالث و ان كان في نفسه خلاف الظاهر جدا : فيكون الخبر دليلا على المطلوب و **منهاما** عن قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام ،، في رجل صلى ركعتين و شك في الثالثة قال ينبي على اليقين فاذا فرغ تشهد فقام فصلى ركعة بفاتحة الكتاب ،، ودلالته على المطلوب واضحة بناء على ان يكون المراد بالبناء على اليقين هو البناء على قاعدة اليقين اى الاكثر كماهو المعبر به كثراً في لسان الاخبار والاصحاب هذا بالنسبة الى الدعوى الاولى

واما الدعوى الثانية اعنى التخيير بين ركعتين جالساً اوركعة قائماً في صلوة الاحتياط : فبوجوه . وليعلم اولاانه قد ثبت التخيير في كل نافلة بين الاتيان جالساً او قائماً . وان كان الافضل ان يحتسب ركعتين جالساً من ركعة قائماً . بان ياتى اربع ركعات منفصلة بالسلام بعدالركعتين منها بدل الركعتين قائماً . وانه انما تكون النفل نفلا لكونه جعل زيادة في الفريضة لكي ينجبر به ماورود من النقص في الفريضة . و ان الركعتين الاخيرتين نفل في الفريضة بمعني كونها زيادة زاده النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما فرضه الله تعالي لاالنفل بمعنى الاستحباب فطبع الركعتين الاخيرتين بعد كونهما نافلة اي زيادة في الفريضة هوصحة الاكتفاء في الاتيان بهما جالساً : الاانه علي النحو الافضل. اى اتيان الركعتين جلوساً . بدل ركعة من قيام الاانهما اختصا بالقيام في حال كونهما موصولة دون الجلوس (فح) فلو دل الدليل علي الجلوس كان جواز الجلوس مقتضى ماهو الطبع الاولى منهما فيكون كماورد عام مثل اكرم العلماء ثم خاص لاتكرم فساقهم ثم خاص ثان يخصص الخاص الاول مثل الاالهاشمي من فساقهم . حيث ان مؤدي الخاص الثاني هو مايقتضيه

عموم اكرم العلماء كما لا يخفى **اذا ظهر ذلك** فنقول مقتضى الموثقات المتقدمة كما استظهرناه منها هو تعين القيام فى صلوة الاحتياط فلا بد فى اثبات التخيير فى كل مورد من دليل فما يمكن ان يستدل به للتخيير فى الشك بين والاثنتين الثلاث وجوه

الاول صحيح محمد بن مسلم الدال على ركعتين جالساً : وخبر قرب الاسناد الدال على ركعة من قيام فان الجمع بينهما يقتضى التخيير: اقول هكذا افيد . ولا يخفى انه بعد الاغضاء عما فى دلالتهما من الضعف خصوصاً صحيح محمد بن مسلم : ظاهر الاول منهما تعين الجلوس وظاهر الاخير تعين ركعة من قيام . ومقتضى القاعدة وان كان هو التخيير لكن التخيير بين العمل بهما هنا تخيير اصولى ينتج التعيين فى المسئلة الفرعية اعنى تعين العمل بما اختار و ايـن هذا من التخيير الفرعى بين القيام بركعة او الجلوس بركعتين

الوجه الثانى مادل على التخيير فى الشك بين الثلاث والاربع . بتقريب انه عند الشك فى الاثنتين والثلاث شاك فى الثلاث والاربع : لان مقتضى الشك فى كون هذه الركعة ثانية او ثالثة هو الشك فى كون ماقبل هذه هى اولى اوثانية ومابعدها ثالثة اورابعة ومابعد بعدها رابعة اوخامسه ،، وفيه ان الظاهر من الشك بين الثلاث والاربع الذى حكم فيه بالتخيير بين ركعتين جالساً اوقائماً . هوماكان الشك متعلقاً بلاواسطة بالثلاث والاربع لابتوسط تعلقه بالاثنتين والثلاث فكونه فى حال الجلوس عند الشك فى الاثنتين والثلاث شاكا فى الثلاث والاربع بسبب الشك الاول لايقتضي تعلق شكه الآن بالثلاث والاربع مع انه بعد لم يدخل فى الركعة المرددة بين الثلاث والاربع

الثالث تنقيح المناط بدعوى ان مناط الشك بين الثلاث والاربع وهو احتمال نقصان الركعة موجود فى الشك بين الاثنتين والثلاث فبالمناط الموجود فى هذا ايضاً يحكم بالتخيير فى المقام كماحكم فى الثلاث والاربع به (اقول) وفيه انه يتوقف على تحصيل القطع بالمناط ولم يعلم

الرابع انه بعد البناء على الثلاث لايرتفع الشك بين الاثنتين والثلاث و جداناً فاذا قام الى الركعة التى بعد هذا الجلوس الذى بنى فيه على الثلاث يحدث له الشك فى

حال القيام بين الثلاث والاربع وجدانا والعبرة في تتالي الشكوك على الشك الاخير فنيقلب حكمه عن حكم الشك بين الاثنتين و الثلاث الى الشك بين الثلاث و الاربع **فان قلت** فتقع المعارضة (ح) بين حكم الشك في الاثنتين والثلاث وبين حكم الشك بين الثلاث و الاربع لانه قبل القيام كان محكوماً بحكم الاول وبعده يصير محكوماً بالثاني .

قلت لامعارضة بينهما لان حكم الاول كان مقيداً بعدم حكم الثاني و بعد طرو الشك الثاني يزول حكم الاول وينقلب الموضوع عن كونه شاكا بين الاثنتين والثلاث ويصير شاكا في الثلاث و الاربع . و هذا الوجه الاخير هو الاوجه : وعليه فالاقوى هو ما عليه المشهور من التخيير بين الاتيان بركعة قائماً اوركعتين جالساً . الاان مراعاة الاحتياط باختيار ركعة من قيام احسن

الصورة الثانية الشك بين الثلاث والاربع مطلقا سواء كان في حال القيام او بعده من الحالات من حال الركوع الى بعد اكمال السجدتين ،، والمشهور انه يبني على الاربع ويتم صلوته ثم يحتاط بركعة قائماً اوركعتين جالساً مخيراً بينهما: ولهم في هذه الصورة ايضاً دعويان **الاولى** انه ينبغي على الاكثر وليس لهم مخالف في هذه الدعوى الا ما نسب الى الصدوق من القدماء وبعض من المتأخرين الذاهبين الى التخيير بين البناء على الاقل والاتيان بالركعة الرابعة موصولة اوعلى الاكثر والاتيان بالركعة المفصولة ،، ويدل على المشهور مضافاً الى الموثقات المتقدمة في صدر المسئلة جملة من الاخبار الخاصة الواردة في حكم هذه الصورة **منها** صحيح البقباق عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام اذا لم تدر ثلاثاً صليت ام اربعا ووقع رايك على الاربع فابن على الاربع فسلم و انصرف وان اعتدل وهمك فانصرف وصل ركعتين وانت جالس (انتهى) ودلالته على وجوب البناء على الاكثر عند استواء الشك واضحة ،، لكنه منصرف الى ما اذا كان الشك بعد احراز الثلث حيث ان التعبير بصيغة الماضي في قوله ثلاثاً صليت ام اربعا منصرف الى ما كان الشك في اتيان الثلث تاماً اواربع كذلك لاما كان الشك في الثالثة والرابعة فان حق التعبير عنه ان يقال لم يدر بانه في ثلث اوفي اربع **ومنها** صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام وان كنت ثلثاً صليت ام اربعا ولم تذهب و همك الي

شيئي فسلم ثم صل ركعتين وانت جالس تقرء فيهما بام الكتاب وان ذهب و همك الى الثلاث فقم فصل الركعة الرابعة ولاتسجد سجدتي السهو فان ذهب وهمك الى الرابعة فتشهد وسلم ثم اسجد سجدتى السهو ،، ودلالته علي المدعى ايضاً واضحة و الامر بسجدتى السهو فى الصورة الاخيرة محمول على الاستحباب لولم يكن مخالفاً للاجماع وسياتى الكلام فيه **و منها حسن** ابن ابى العلا عن الصادق عليه السلام ايضاً قال اذا استوى فى الثلث والاربع سلم وصلى ركعتين واربع سجدات بفاتحة الكتاب وهو جالس يقصر فى التشهد (اويقصد فى التشهد) : كما فى نسخة اخرى **ومنها مرسل جميل** عن الصادق عليه السلام ايضاً قال عليه السلام فيمن لايدري ثلاثاً صلى ام اربعا وهمه فى ذلك سواء قال فقال عليه السلام اذا اعتدل الوهم فى الثلث والاربع فهو بالخيار ان شاء صلى ركعة وهو قائم وان شاء ركعتين واربع سجدات وهو جالس **ومنها موثق** ابى بصير فيمن لم يدر فى الثالثة هو ام فى الرابعة قال عليه السلام فماذهب وهمه اليه ان راى انه فى الثالثة وفى قلبه من الرابعة شيئي سلم بينه وبين نفسه ثم يصلي الركعتين يقرء فيهما بفاتحة الكتاب ،، وظاهره وان كان يؤمي الى انه مع الظن بالثالثة ينبي على الرابعة الا انه محمول على صورة استواء الشك بقرينة الاخبار المتقدمة ،، وهذه جملة من الاخبار الدالة على وجوب البناء على الاكثر عند عندالشك بين الثلاث والاربع ،، واستدل للقول الاخر بوجهين

الاول الاخبار الدالة على الاستصحاب بتوهم ان مقتضى الجمع بينهما هو التخيير

الثانى الاخبار الواردة فى المقام الدالة على البناء علي الاقل كصحيحة زرارة وفيها اذالم تدرفى ثلث هو ام فى اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولاشيئى عليه ،، والجواب عن الاول ان اخبار الباب اخص من اخبار الاستصحاب فالصناعة العلمية هو تخصيص اخبار الاستصحاب باخبار هذا الباب لا الجمع بينهما فى مقام العمل بالتخيير

وعن الثانى بحمل الأخبار الدالة على البناء على الاقل علي التقية : لموافقتها مع العامة (فح) فالعمل على ماعليه المشهور هو المتعين الا انه ينبغى التكلم فى امور **الاول** ان صاحب الجواهر قده ادعى انصراف تلك الاخبار المتقدمة الدالة على البناء على الاكثر بما اذا كان الشك بعد اتمام الثلاث ثم تمم حكم غير تلك الحالة من بقية الحالات من حال القيام الى قبل

اكمال السجدتين برجوع الشك فيها الى الشك بين الاثنتين والثلث ،، وقال قده مامحصله انه لو قال لا ادرى في ثالثة او رابعة فهو محرز للثنتين شاك بينهما وبين الثلث . لان الشك في كون مابيده من الركعة ثالثة او رابعة يقتضى القطع بمتلو الاقل وهو العدد المتصل به من جهة النزول اعنى الثانية فمرجع شكه هذا الى الشك في انه هل اتى بالثانية فقط او بها و بالثالثة فيكون شاكا في ثنتين والثلث بهذه العناية و لا يخفى ان ماافاده و ان كان حسنا في نفسه الا انه لاحاجة الى هذا التجشم بعد شمول جملة من الاخبار المتقدمة باطلاقها لساير الاحوال وان كان بعضها له انصراف الى بعد اتمام الركعة كما ادعاه قده : فان صحيح البقباق والحلبى يمكن فيهما دعوى الانصراف لوقوع التعبير فيهما بلفظ الماضى لكن حسن ابن ابى العلا . ومرسل جميل . وموثق ابى بصير مطلقات تشمل جميع الاحوال لوقوع التعبير فيهما بلفظة في الثلاث والاربع الشاملة لجميع الاحوال

الثاني لووقع الشك المذكور في حال القيام وتذكر ترك سجدة من سابقة هذه الركعة التي هو فيها يجب عليه هدم الركعة لتدارك السجدة المنسية فيبطل صلوته (ح) لرجوع شكه الى الشك بين الثنتين والثلاث قبل اكمال السجدتين وذلك لماتقدم في صدر مبحث الخلل . من انه لو نسى جزء سابقاً واتى بلاحقه تكون جزئية هذا اللاحق مراعى بالدخول في الركن الذي بعده مع عدم تذكر المنسى : فلو دخل كذلك يكون هذا اللاحق جزء للصلوة وواقعا في محله . وقد نقص المنسيى من صلوته ،، ولو تذكر قبل الدخول في الركن يكون هذا اللاحق زيادة مغتفرة . اما كونه زيادة . فلعدم الاعتداد به بعد وجوب الرجوع الى المنسيى : واما كونه مغتفرة : فلكون زيادته سهوية مع انه ليس بركن ،، ويترتب على ذلك . انه لو تذكر ترك سجدة من الركعة السابقة في القيام من الركعة اللاحقة يكون هذا القيام مع ما اتي فيه من القرائة والاذكار لغواً زائدا كانه لم يات به فمع محكومية ماتى به بالهدم يكون هو في حال قبل الاتيان بالسجدة الثانية من الركعة الثانية وشكه في هذا الحال شك بين الاثنتين والثلث قبل الاتيان بالسجدة الثانية فيكون مبطلا ،، ولو تذكر بعد الدخول في الركوع . يجب عليه البناء على الاربع ويكون صلوته صحيحة ،، وذلك لعدم جزئية السجدة الثانية للركعة

السابقة (ح) كيف وبقاء جزئيتها لايلائم مع الحكم بصحة الصلوة لوكان تذكر نسيانها بعدالدخول فى الركوع فيصدق (ح) ان الشك بين الثلاث والاربع واقع بعداكمال الركعتين اذاكما لها (ح) باتمام السجدة الاولى من الركعة الثانية هذا ، وربما يتوهم البطلان فى هذه الصورة ايضاً بتخيل ان الشك واقع قبل اكمال الاوليين لنقص السجدة منهما وبماذكرناه يظهر انه توهم مدفوع لاوجه له

الثالث مقتضى الاخبار المتقدمة سوى مرسل جميل هو تعين الركعتين من جلوس ومقتضى موثقات العمار المتقدمة تعين الركعة من قيام والجمع بنهيماهو بالحمل على التخيير ويكون مرسل جميل المصرح بالتخيير شاهداً عليه وارساله ينجبر بعمل الاصحاب به فلايعباء بمخالفة العمانى والجعفى من القدمأ تعين الجلوس ولا بماعن بعض القدماء من تعين القيام **الرابع** قيل الافضل في الشك بين الاثنيتن والثلاث اختيار الركعة من قيام وفى هذا الشك اختيار الركعتين من جلوس قال الاستاد دامت بركاته ولم اظفر بمايدل على هذا التفصيل اقول اما افضلية القيام فى الصورة الاولى فلعله بملاك كونه احوط ولااشكال ان ماهو احوط يكون افضل واما افضلية الجلوس فى هذه الصورة فلرعاية اخبار الباب الدالة على تعين الجلوس مع كون الدال على التخيير مرسلا محتاجا الى انجبار ارساله بالعمل وهوان كان منجبراً الاان هذا المقدار يكفى فى الحكم برجحان اختيار الجلوس كماهو واضح

الصورة الثالثة الشك بين الاثنيتن والاربع . والمشهور فيها على البناء بالاربع ثم الاحتياط بركعتين قائماً : والخلاف المذكور فى الصورتين الاوليين بالتخيير بين البناء على الاكثر والاحتياط اوالبناء على الاقل والاتيان بالباقى موصولة جارفى هذه الصورة ايضاً ، ويدل على المشهور . مضافاً الى الموثقات المتقدمة . جملة من الاخبار **منها صحيح** ابن مسلم عن الصادق عليه السلام عن رجل صلى ركعتين فلايدرى ركعتان هى ام اربع قال عليه السلام يسلم ثم يقوم فيصلي ركعتين بفاتحة الكتاب فتيشهد وينصرف وليس عليه شيئى ومنها صحيح الحلبى عنه عليه السلام ايضاً : قال اذالم تدر اثنيتن صليت ام اربعا ولم يذهب وهمك الى شيئى فسلم ثم صل ركعتين واربع سجدات تقرء فيهما بام القران ثم تشهد وسلم فان كنت انما

صليت ركعتين كانت هاتان تمام اربع وان كنت صليت الاربع كانت هاتان نافلة ،، وفى معناه خبر ابن ابى يعفور الا انه زاد فيه وان تكلم سجد سجدتى السهو **ومنها صحيح** زرارة وفيه من لم يدر في اربع او ثنيتن وقد احرز ثنيتن قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيئ عليه وفى معنى ماذكر غيره من الاخبار التى لا حاجة فى نقلها ،، ويدل على القول الاخر بعض من الاخبار الدالة على البناء على الاقل المحمولة على التخيير للجمع بينها وبين تلك الاخبار المتقدمة

ولا يخفى انها معرض عنها محمولة على التقية لموافقتها مع العامة فما عليه المشهور هو المتعين ،، ثم انه فى هذه الصورة ليس خلاف فى كيفية الاحتياط بناء على البنا على الاكثر وقد علمت ان اخبار الباب ناصة فى الايتان بركعتين قائمة لاجل جبران النقص المحتمل فلا اشكال فى هذه الصورة اصلا **الصورة الرابعة** فى الشك بين الاثنيتن والثلاث والاربع وهذه هى الصورة من الشك المركب لانحلال الشك فيها الى ثلاث شكوك (احدها) بين الثلاث والاثنيتن (والثانى) بين الاثنيتن والاربع (والثالث) بين الثلاث والاربع ،، والمشهور هنا ايضاً على البناء على الاربع : والخلاف فى الصور المتقدمة جار هاهنا مع الجواب عنه ثم ان تنقيح حكم هذه الصورة يتم ببيان امور

الاول ان مقتضى الموثقات المتقدمة فى هذه الصورة هو الايتان بركعتين قائماً وركعة قائماً ، لانه ان كان اصل الصلوة اثنيتن فتكون الركعتين القيامى بدلا عن نقصها وان كانت ثلاثاً فالركعة القيامى تقوم مقام الركعة الرابعة فبايتان الاحتياط كذلك يحصل جبر مافات من الصلوة على تقدير النقص ويصدق انك اتممت مانقصت ،، لكن مقتضى الاخبار الخاصة الواردة فى هذه الصورة هو تعيين الركعتين من جلوس بدل الركعة قياماً وذلك ،، كصحيح ابن ابى عمير عن الصادق عليه السلام فى رجل صلى فلم يدر اثنيتن صلى ام ثلثاً ام اربعا قال عليه السلام يقوم فيصلى ركعتين من قيام و يسلم ثم يصلى ركعتين من جلوس ويسلم فان كان صلى اربعا كانت الركعتان نافلة والاتمت الاربع (**ومنها**) صحيح عبدالرحمن بن الحجاج عن الكاظم عليه السلام قال قلت لابى عبدالله عليه السلام رجل لايدرى اثنتين صلى ام ثلثا ام اربعا فقال يصلى ركعة من قيام على مافى نسخة من الفقيه اوركعتين من

قيام على ما فى نسخة اخرى ثم يصلى ركعتين وهو جالس (فح) فهل يتخير بين الركعتين جالساً وركعة قائماً للجمع بين الموثقات وتلك الاخبار او يقال تبعين الركعتين القيامى عملا بالموثقات . او بتعين الركعتين بالجلوس عملا بتلك الاخبار (وجوه) اقواها الاخير وذلك لان تلك الاخبار مقيدات لاطلاق الموثقات فيكون حاكمة عليها نحو حكومة كل مقيد بالنسبة الى المطلق فلاوجه للجمع بينهما بالحمل على التخيير ،، ومنه يظهر اندفاع احتمال تعين الاخذ بالموثقات بعد كونها محكومة بتلك الاخبار كما هو واضح (اقول)لم يظهر لى دلالة الموثقات على تعين الايتان بالركعتين قائماً وركعة كذلك وذلك لعدم اندفاع احتمال النقص بهما لانه ان قدم الركعتين من قيام على الركعة قائماً فان كان النقص بركعتين تكون الركعتان القيامى جابرة وان كان النقص بركعة لاتكون الركعة القيامي جابرة لفصل الركعتين بينهما وبين الصلوة ولم يدل دليل بعد على عدم مضرية هذا الفصل ،، اذ الكلام (ح) فيما يقتضيه الموثقات وقد تقدم ان مقتضاها عدم الفصل بين الركعة الاحتياطى وبين الصلوة وان قدم الركعة على الركعتين يصير الامر بالعكس بمعنى انه لو كان النقص بركعة لكانت الركعة القيامى جابرة ولو كان بركعتين لم تكن الركعتان جابرة لفصلهما عن الصلوة بالركعة المتخللة بينهما فالقطع بحصول الجبران بهما بتلك الكيفية بسبب الموثقات لولا اخبار الواردة فى خصوص هذه الصورة (مشكل) وهذا يكون تائيداً لما عليه المشهور من تعين الايتان بالركعتين جلوساً بدل الركعة قياماً لالكون تلك الاخبار مقيدة للموثقات بل لعدم دلالة الموثقات علي الايتان بالركعة قائماً لماذكر ناه من الاشكال

الامر الثانى ذهب الصدوقان وابن الجنيد على مانقل عنهم الى انه يبنى على الاربع ويصلى ركعة من قيام وركعتين من جلوس ،، و استدل لهم بصحيح عبدالرحمن المتقدم بناء على نسخة(يصلى ركعة من قيام). وبدليل اعتبارى منقول عن الذكرى وحاصله ان الركعة قائماً تنضم مع الركعتين جالساً اذا كانت الصلوة اثنيتن ويجتزى باحديهما حيث تكون ثلاثاً

ولا يخفى ما فيه ،، اما فى الاستدلال بالحديث فلان اختلاف الحديث باختلاف

راويه في النقل كاختلاف العماني والصفواني في النقل عن الكافي لايكون مورد الاخذ بالتخيير بعد كونه حكماً على خلاف الاصل بناء على ماهو التحقيق من الطريقية إذالمسلم من التخيير هوماذا كان الخبران المختلفان : عنهم عليهم السلام لاما اذاكان الاختلاف عن الرواة وقدحققنا القول في ذلك في التعادل والتراجيح ،، هذامع انه لو سلم كون مورد اختلاف الرواة مشمولا لادلة التخيير فانماهو فيما اذا احرز كون الاختلاف من الراوي لاما اذااحتمل كون الاختلاف من غلط الناسخ فعلى تقدير القول بشمول ادلة التخيير لكل ما اختلف فيه العماني والصفواني كمافي ذكر سجدتي السهو فلاربط له بالمقام الذي يحتمل كون الاختلاف في الفقيه هاهنامن غلط نساخه لامن اختلاف راويه فعلى هذا فلايوجب الاعتماد عليه . مع انه يمكن تأييد نسخة (يصلي ركعتين من قيام) ببقية الاخبار . وبما ذكره بعدنقل الرواية بلافصل بقوله وروى (انه يصلي ركعة من قيام (الخ) اذلوكان الصادرعن قلم الصدوق في نقل صحيح عبدالرحمن يصلي ركعة من قيام لما كان لاسناده (يصلي ركعة من قيام) الى الرواية المرسلة وجه ،، واماانفس هذه المرسلةفليس على اعتبارها دليل بعدكونها مرسلةمعرض عنها عند المشهور وان قلنا بحجية مراسيل الفقيه لكن المسلم منها ماكان مرسله الصدوق وكان ارساله بالاسناداي كان تعبيره بمثل قوله(قال الصادق عليه السلام)لامثل روى كذا

الامر الثالث الظاهر المتيقن من هذه الاخبار هوالترتيب بين الركعتين قائماً والركعتين جالسا للتعبير بكلمة (ثم) وقدنقل الخلاف في ذلك فعن المرتضى في الانتصار هوالقول بالتخيير وعن بعض الاصحاب تحتم القول بتقدم الركعتين جالساً ولاوجه لشيئ منهماان صح النقل فالمعول على مايستفاد من النص ،، ثم انه نقل عن العلامة الطباطبائي (قده) كلام حاصله ان الشك المركب تابع في الصحة والفساد لبسايطه فان كان مركبا من الشكوك الصحيحة يكون حكمه حكم تلك الشكوك وان كان مركبامن الشكوك المبطلة فكذلك ثم على الاول لايزيد حكمه عن حكم بسايطه فالشك في الاثنيتن والثلث والاربع شك مركب من ثلاثة شكوك بسائط وهي : الشك بين الاثنيتن والاربع والشك بين الاثنيتن والثلاث والشك بين الثلاث والاربع فيتعين عليه عمل الشكوك المذكورة

من الاحتياط بركعتين قائماً للشك بين الاثنيتن والاربع وركعتين جالساً اوركعة قائماً مخيراً بينهما للشك بين الاثنيتن والثلاث والثلاث والاربع ويلزم على ذلك صحة الاكتفاء بركعتين قائماً منفصليتن بينهما بالسلام وذلك لان في كل من الشك بين الثلاث والاربع وبين الاثنيتن والثلاث يجوز الايتان بالركعة الواحدة قائماً والامر في هذا المشكوك بالشك المركب يدور بين ان يكون اثنيتن او ثلاثاً او اربعاً فمرجع شكه الى الشك بين الاثنيتن والثلث والى الشك بين الثلث والاربع فيصح الاكتفاء بحكمهما من الايتان بركعتين منفصليتن بينهما بالسلام قائماً

ولا يخفى ما فيه لان مرجع هذا الشك المركب وان كان الى الشك بين الاثنيتن والثلث والثلث والاربع الا انه بعد وجوب البناء على الاربع ينهدم حكم الشك بين الاثنيتن والثلث وينحصر وظيفته في الايتان بوظيفة الشك بين الاثنين والاربع والشك بين الثلاث والاربع فلا يصح الايتان بركعة قائماً ثم ركعة كذلك ،، نعم لو كان الحكم في الشك بين الاثنيتن والاربع جواز الايتان بركعتين قائماً مع الفصل بينهما بالسلام لكان امكن توهمه في هذا الشك المركب ايضاً لكن لما لا يصح الايتان بهما كذلك في الشك بين الاثنيتن والاربع يتعين ح الايتان بالركعتين قائماً لانهما وظيفة الشك بين الاثنتين والاربع وركعتين جلوساً

فان قلت تعين الركعتين من جلوس لا وجه له لان اعتبار الاتيان بالزائد عن ركعتين قياماً انما هو من جهة الشك بين الثلاث والاربع ولم يكن المتعين فيه الركعتين من جلوس بل كان مخيراً بينهما وبين الركعة من قيام ولو منع عن شمول دليله لمثل هذا الشك بدعوى انصرافه الى ما كان الثلاث والاربع اولا وبالذات متعلقاً للشك لا في ضمن تعلقه بالاثنتين والثلاث والاربع فلا اقل من اسراء حكمه الي هذا الشك المركب كما يسرى الى الشك بين الاثنتين والثلاث مع انه لم يرد نص بالتخيير فيه بالخصوص كما تقدم

قلت الشك بين الثلاث والاربع ها هنا تقديري بمعنى توقفه علي احراز الثلث لان معنى كون الشك بين الثلث والاربع . هو انه حين احراز الثلث لا يدرى انه هو الماتى به وحده او هو مع الاربع وامامع عدم احرازه فيكون الشك منوطاً على احرازه فمرجع

هذا الشك المركب الى شك فعلي بين الاثنتين و الاربع وبين الاثنتين و الثلث و شك تقديرى بين الثلاث والاربع حيث انه على تقدير كونه آتيا بالثالثة ايضاً لا يدرى ان الماتى بها هو الثالثة فقط اؤهي مع الرابعة ودليل حكم الشك بين الثلاث والاربع منصرف الى الشك الفعلى ولايصير هو فعليا فى هذا الشك المركب بخلاف الشك بين الاثنتين والثلاث اذ بالبناء على الثلاث اذا قام عن الثالثة البنائية بمجرد القيام يحدث له الشك الفعلى فى كون مابيده فى حال القيام هل هو الركعة الثالثة اوالرابعة فيكون محكوماً بحكم الشك بين الثلاث والاربع لصيرورته فعليا بسبب الانتقال عن حال الجلوس الى حال القيام ،، واما اسراء حكم الشك الفعلى الى الشك التقديرى بتنقيح المناط فمدفوع بانه متوقف على احراز المناط الممنوع فى المقام . لاحتمال كون انضمام الركعتين من قيام الى ماهو وظيفة الشك بين الثلاث والاربع اوجب تعين الجلوس فى وظيفته و مع هذا الاحتمال فلامناط منقح فى البين **نعم مافاده قدس** سره يفيد لاثبات الترتيب بين الركعتين من قيام والركعتين من جلوس بدعوى ان الجلوس انما هو وظيفة الشك بين الثلث والاربع والعمل بوظيفته انما يتم بعد احراز الثلث المتوقف على اتيان الركعتين قياماً قبله فهذا الانحلال يفيد وجوب هذا الترتيب وان لم يكن الترتيب مستفاداً من كلمة (ثم) فى النص (هكذا افيد) ولايخفى مافيه لانه بتقديم الركعتين القيامى لايحرز الثالثة فقط بل يدور الامر بعد الاتيان بالركعتين القيامى بين عدم الحاجة الي الجلوسى لتمامية الصلوة بالقيامى وبين كون فصل القيامى مضراً على تقدير الحاجة فعلى هذا فالمتبع هو النص ،، هذا كله حكم الصور المنصوصة المستفادة عن الموثقات المتقدمة بضميمة الاخبار الخاصة الواردة فى كل صورة مخصوصة منها ،، وكان الكلام فيما اذا لم يكن احد طرفى الشك احتمال الزيادة عن الاربع بل كان بين التمام والنقيصة واما فيما اذا كان احتمال الزيادة ايضاً فى البين ففيها صور كثيرة قد انحاها الشهيد قده الي مأتين و خمس و عشرين و المنصوصة منها اثنتان

احديهما الشك بين الاربع والخمس بعد اكمال السجدتين . فانه ينبي على الاربع ويتم صلوته ثم ياتى بسجدتي السهو ويدل على ذلك جملة من الاخبار (**منها**) خبر

عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام اذا كنت لاتدري اربعا صليت اوخمساً فاسجد سجدتي السهو بعدالتسليم ثم سلّم بعدهما

ومنها صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام ايضاً اذالم تدر اربعا صليت ام خمساً ام نقصت ام زدت فتشهد وسلم واسجد سجدتين بغير ركوع ولاقرائة تتشهد فيها تشهداً خفيفا **ومنها** خبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام ايضاً قال اذالم تدر خمساً صليت ام اربعاً فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك وانت جالس ثم سلم بعدهما،، ودلالة هذه الاخبار على المطلوب واضحة. واما تخصيصها بما بعد الاكمال فللتعبير بكلمة (صليت) بصيغة الماضي الظاهر في انقضاء الركعة وتصرمها فيكون الشك المذكور في غير حال الاكمال من حال القيام اوحال الركوع وما بعده الى قبل الاكمال. من الشكوك الغير المنصوصة (**و ثانيتهما** الشك بين الاربع والخمس والست بعد الاكمال ايضاً ويدل على حكمه مفهوم خبر زيد الشحام و فيه سألته عن رجل صلى العصر ست ركعات اوخمس ركعات قال عليه السلام اذا استقين انه صلى خمسا اوستاً فليعد ،، فانه بمفهومه يدل على عدم الاعادة فيما اذا لم يستيقن انه صلى خمساً اوستاً،، وتقريب دلالته على كون الشك بعد الاكمال كما تقدم (هذا) واما بقية الصور فليست منصوصة (فح) يقع الكلام في صحة اجراء الاستصحاب فيها . فقد يقال بعدم جريان الاستصحاب ،، وذلك اما لاجل دعوى الغائه شرعاً في عدد الركعات : واما من جهة عدم تمامية اركانه في نفسه ،، وبعبارة اخرى . اما جهة التخصيص . اومن جهة التخصيص ،، اما تقريب الاول . فبان يقال الشك في عدد الركعات امافي الأوليين او في الاخيرتين اوفي الزائد عن الاخيريتين وليس في شيئ منها مجرى الاستصحاب بسبب قيام المخصص لدليل اعتباره اما في الأوليين فبما تقدم ممايدل على اعتبار اليقين فيهما،، وماورد فيهما من البناء على الاقل المطابق مع الادلة العامة الدالة على الاستصحاب : فمطروح اومؤل ،، واما في الاخيرتين فبما تقدم من ادلة وجوب البناء على الاكثر ،، و اما في الزائد عن الاخيرتين فبد لالة وجوب البناء على الاكثر في الاخيرتين على كون احتمال الزيادة في باب الركعات في نظر الشارع مضراً بالصحة حيث الغي الاستصحاب وحكم بالبناء على الاكثر فمن حكمه بالبناء على الاكثر نستكشف الغاء الاستصحاب لديه في الركعات حتى فيما لم يكن فيه حكم بالبناء على الاكثر كما فيما زاد عن الاخيرتين اذ

لامعنى للحكم بالبناء على الاكثر المترتب عليه الحكم بالبطلان هذا ،،
ولايخفى مافيه لان من حكم الشارع بالبناء على الاكثر في الاخيرتين لايحصل مناط قطعى بالغاء الاستصحاب عنده مطلقا . ولاكون احتمال الزيادة مضراً عنده كيف مع انه حكم بالبناء على الاقل فى الشك بين الاربع والخمس . و بين الاربع والخمس والست كما تقدم آنفا : وبالبناء على عدم الاتيان بالركن كالركوع فيما اذا كان الشك قبل تجاوز محله مع انه لافرق بين زيادة الركعة اوزيادة الركن ، اذلو كانت زيادة الركعة مضراً سهواً كانت باعتبار ركنها مضرا ،، وذلك لعدم الضرر في زيادة غير الركن منها قطعاً (وبالجملة) فهذا التقريب لايسمن من شيئ: **واما التقريب الثانى** فبان يقال. يدور امر الاستصحاب فى باب الركعات . بين ان لا يكون له اثر : او لايكون له حالة سابقة او يكون مثبتاً .

وتوضيحه ان التكليف متعلق فى الصلوة الى الاربع بشرط لاعن الخامسة المعبر عنها بكلمة التى فى قولنا الاربع التى لايكون معها خامسة اوبلفظة (كه) بالفارسية فيقال رابعة (كه) لم يكن معها خامسة فعند الشك فى كون الركعة رابعة اوخامسة يجب ان يحرز الرابعة مع قيدها الذى عبارة عن المعبر عنه بالتى او بلفظة (كه) بالفارسية . فلا يخلو (ح) اما ان يجرى الاصل فى وجود هذا المقيد فيقال بان الرابعة التى لم تكن معها خامسة : كانت موجودة و نستصحب بقائها فهذا لايكون له حالة سابقة . اذفى اى وقت كانت الاربعة المقيدة بقيد عدم الخامسة موجودة حتى نثبت بقائها بالاستصحاب واما ان يجري فى وجود الرابعة لا بشرط عن لا تكون معها خامسة وهذا و ان كان له حالة سابقة .اذكان وجود الرابعة متيقنا الاانه لااثر لهذا الاستصحاب : اذالاثر مترتب على الرابعة بشرط لا . لاالرابعة لابشرط : واما ان يجرى فى عدم وجود الخامسة ويثبت به تقيد الرابعة بعدم الخامسة فهذا من الاصل المثبت لان استصحاب عدم الخامسة لايثبت تقيد الرابعة بعدم الخامسة والمفروض كون الاثر مترتباً على الرابعة المقيدة لاعلى عدم وجود الخامسة هذا غاية هذا التقريب

والجواب عنه ان المكلف به وان كان هو الرابعة المقدية لكن مع ذلك يصح اثباتها

بالاستصحاب بلالزوم شيئي من المحاذير المتقدمة وتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي ان الموضوع للحكم اذا كان مركباً مطلقا سواء كان من الاجزاء الخارجية اومن الاجزاء التحليلية: فلايخلو اماان يكون مركباً من العرض ومعروضه. وذلك كالصلوة المقيدة بكونها في غير الماكول حيث ان عدم غير الماكول يكون نعتاً للصلوة و من اعراضها العارض لها : واما ان يكون مركباً من امرين اوامور غير مرتبطة بعضها مع بعض الا بوحدة اعتبارية من ناحية الزمان ،، امامن حيث تقارن هذه الاجزاء . واجتماعها في زمان واحد : اووجود بعضها في زمان والبعض الاخر في زمان اخر المنتزع عنه التقدم والتاخر ،، فعلى الاول (اعني) ماكان الموضوع مركباً من معروض وعدم عرضه يكون هذا العدم المأخوذ في الموضوع نعتاً لمعروضه،، وعلى الثاني اعني ماكان الموضوع مركباً من امر وجودي وعدم شيئي اخر غير مرتبط به الا بالزمان لايكون هذا العدم نعتاً لذلك الجزء الوجودي: بل هو عدم مستقل سواء كان العدم عدم جوهر من الجواهر اوعدم عرض معروض اخر غير ذاك الجزء الوجودي فينقسم العدم المأخوذ في الموضوع الى عدم نعتي والى عدم مستقل : فاذا كان العدم النعتي هو جزء الموضوع فلا يمكن اثباته بالاستصحاب وذلك لاحدى المحاذير المتقدمة : واذا كان العدم المستقل جزء من الموضوع فلامانع عن احرازه بالاستصحاب لكون الموضوع (ح) ثابتاً احد جزئيه بالوجدان والاخر بالاستصحاب **اذا عرفت** ذلك . فنقول ما نحن فيه من هذا القبيل : وذلك لانه لايعقل ان يكون عدم الخامسة نعتاً للرابعة وعرضاً قائماً بها بحيث يوجد المكلف الرابعة المتلبسة بعدم الخامسة كما يوجد الصلوة المعروضة بكونها لافي غير الماكول بل انما يكون عدم الخامسة بعد وجود الرابعة في الآنات المتأخرة عن وجودها بحيث يكون وجود الرابعة متقدماً عليها هو المورد للتكليف فبالحقيقة يكون متعلق التكليف منحلا الى جزئين (احدهما) وجودي وهو وجود الرابعة في آن وجودها والآخر عدمي وهو عدم الخامسة في الانات التالية لآن وجود الرابعة (فح) نقول في الآن المتصل بآن وجود الرابعة كانت الخامسة معدومة يقيناً فيستصحب عدمها في الآنات التي بعد ذاك الآن ويثبت استمرار عدمها الى زمان الشك فيثبت الموضوع المركب بكلا جزئيه (احدهما) وجود الرابعة

بالوجدان والاخرو هوعدم الخامسة بالاصل

ثم ان للمركبة الخامسةعدمين (احدهما) عدمهافى الآن المتأخرعن وجودالرابعة وهوعدمها المحمولى الثابت بعد تحقق موضوعها الذى عبارة عن ظرف زمان وجودها ولسنا الآن فى مقام اثبات عدمها الازلى المقارن مع وجود الرابعة بالاستصحاب حتي نحتاج الى التكلم فى صحته : بل المدعي هو اثبات عدمها المتأخرعن وجود الرابعة المتيقن عقيب وجود الرابعة انا ما بالاستصحاب ،ضرورة انه لاشبهة فى ان الخامسته ما كانت بعدوجودالرابعة موجودة انا ما . ونشك فى تبدل عدمها المتيقن بالوجودبعدذاك الآن المتيقن عدمها فيستصحب عدمها والحاصل ان توهم عدم اجراء الاصل ناش عن توهم كون عدم الخامسة نعتاً للرابعة حيث لايثبت (ح) بالاستصحاب،،والجواب عنه منع كونه عدماً نعتياً: بل هوعدم مستقل اخذ مع الرابعة موضوعاً مركباً له وحدة اعتبارية من ناحية اعتبار اتصال زمان احدهما بزمان الاخر،، وان شئت فقل ان الشبهة نشأت عن توهم كون الرابعةمعتبرة على نحو بشرط لا بالقياس الى العدم النعتى ودفعها بانها معتبرة على نحو بشرطلا :بالقياس الى العدم المستقل

فان قلت المستصحب وهوعدم الخامسة فى الان المتصل بآن وجود الرابعة لا اثرله لان الاثر مترتب على استمرار عدم الخامسة لكون الرابعة بشرط لاعبارة عن وجود الرابعةمع عدم الخامسة المستمر عدمها الاصرف تحقق عدمها ولوفى آن،،وبعبارة اخرى الاثر مترتب علي العدم المستمر وهولاحالة سابقة لهومالهالحالة السابقة هوالعدم فى آن ماوهو لا اثرله فما تيقن تحققه لااثرله لكى يستصحب ومالهه الاثر لايقين به فلايصح استصحابه

قلت قد حقق فى الاصول ان المعتبر فى جريان الاستصحاب هو كون المستصحب ممالهه الاثر فى حال بقائه الذى يراد اثباته بالاستصحاب سواء كان حال حدوثه وحال اليقين به ايضاً ذا اثر اولايكون فى تلك الحالة كذلك : وذلك كمافى استصحاب عدم التذكية الثابت للحيوان فى حال حيوته لاثباته بعد الموت فان عدم التذكية فى حال الحيوة لااثرله من وجوب الاجتناب ونحوه ولكنه مؤثر فى حال الموت ونفس اثره بعد الموت كاف فى صحة استصحابه وان لم يكن فى حال حيوته كذلك : ومانحن فيهمن

هذالقبيل . فان اول آن تحقق عدم الخامسة بالعدم المحمولى هوالآن المتصل بآن تمام الرابعة وهو آن تيقن عدمها بذاك العدم اى بالعدم على نحو سالبة المحمول لان قبل هذا الان الذى كان آن وجود الرابعة وان لم تكن الخامسة موجوده الان عدمها فيه من جهة انه لم يكن ظرفاً لوجودها لامن جهة كونها معدومة فى آن كان ظرفاً لوجودها فعدم الخامسة بالعدم المحمولي فى اول آن تحققه غيرمؤثر ولكنه ببقائه فى بقية الانات يكون موثراً فبا ستصحاب بقائه نثبت بقائه الذى يكون مؤثراً فيتم احراز الموضوع المركب احد جزئيه بالوجدان والاخر بالاصل وهو المطلوب

فان قلت باستصحاب عدم الخامسة لايثبت ان تلك الحالة التى هوعليها (من الجلوس بعد السجدتين مثلا اذا كان الشك بعدالرفع منهما) هى الركعة الرابعة الابالاصل المثبت . وعليه فلايتم اجراء الاصل فى احراز كون هذه الركعة رابعة لكى ياتى بالتشهد والتسليم ،، وبعبارة اخرى محل التشهد والتسليم انماهوفي الركعة المتصفة بالرابعة على حسب مفاد كان الناقصة . وباستصحاب عدم الخامسة . لايحرز اتصاف تلك الركعة بالرابعه الاعلى التعويل بالاصل المثبت

قلت المعتبر فى باب اجزاء الصلوة هوكون المتأخر منها بعد وجود السابقة فمحل الركوع انماهو بعدالقرائة . ومحل السجود بعدالركوع . ومحل الركعة الثانية بعد وجود الركعة الاولى لابعد اتصاف الركعة الاولى بالاولية ،، بحيث لوفرض انسلاب اتصافها بالاولية لكان نفس وجودها كافياً فى الامتثال اذا تحقق بعد وجودها بقية الاجزاء فمحل التشهدو السلام انماهو بعدوجود الرابعة وكان وجود الخامسة فى البين مانعاً عن الايتان بهمامن جهة كونها مضراً بصحة الصلوة فاذادفعناها بالاصل واحرز نا الصحة يكون المتعين هو الايتان ببقية الصلوة من التشهدو التسليم لاحراز وجود ماقبلهامن غيراشكال

فان قلت هذاالاستصحاب من قبيل استصحاب الفرد المردد بين ماكان مقطوع البقاء اومقطوع الارتفاع ولايجرى فيه الاستصحاب ،، اماكونه من هذا القبيل . فلان الان الذى يتيقن بعدم الخامسة فيه . مردد بين ان يكون هوذاك الآن الذى هوفيه . اوالان الذى قبله : فان كان هوالان الذى هوفيه فيكون الآن آن عدم الخامسة قطعاً : وان كان

الآن الذى قبله فهذا الان آن تبدلها بالوجود قطعاً ،، وبعبارة اخرى اذا شك فى حال التشهد بين الرابعة والخامسة فهو فى آن شكه وان كان يقطع بعدم الخامسة فى آن ما بعد وجود الرابعة ،، لكنه شاك فى كون هذا الان الذى هو آن اليقين بعدمها هل كان قبل تلك الركعة . اوفى تلك الركعة فان كان قبل تلك الركعة فهذا الان يكون آن بعد الخامسة ويكون تشهده هذا بعد الركعة الخامسة : وان كان فى هذه الركعة فيكون هذا الان آن بعد الرابعة فآن شكه الذى هو حال تشهده . مردد بين القطع ببقاء عدم الخامسة اوالقطع بوجودها فيكون من باب الفرد المردد ،، واما عدم جريان الاستصحاب فيه : فلان المستصحب لابد من ان يكون بحيث يكون على كلا تقديرى وجوده وعدمه مشكوك البقاء والارتفاع بحيث اذا كان على تقدير يقطع ببقائه اوارتفاعه فلا سبيل الى استصحابه

قلت هذه شبهة لو تمت لايجرى الاستصحاب فى شيئ من الموارد . فانه لو شك فى بقاء وجود زيد مع التيقن بحدوثه ليصح القول بانه بعد آن حدوثه لو تبدل وجوده بعدمه لكان في هذا الحال الذى يشك فى بقائه معدوماً ولو لم يتبدل لكان موجوداً فهو فى حال الشك مردد بين كونه مقطوع البقاء او مقطوع الارتفاع **وحلها** ان الترديد بين القطع ببقائه والقطع بارتفاعه هو بنفسه منشاء الشك فى بقائه وارتفاعه . ومع الشك فى بقائه يجرى فيه الاصل لكون حدوثه متيقناً وقد تم اركان الاستصحاب : وفيما نحن فيه فى آن رفع رأسه من السجدة الثانية من الرابعة ماكانت الخامسة موجودة قطعاً . فنشك فى وجودها بعده فنقول الاصل عدم وجودها بعده ،، وحديث تردد المستصحب بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع . انما ينفع في المنع عن الاستصحاب : لو كان المستصحب امراً مردداً بين فردين يكون على تقدير كونه هذا الفرد مقطوع البقاء وعلى تقدير كونه ذاك الفرد مقطوع الارتفاع : كالحدث المردد بين كونه اكبر اواصغر مع الايتان بالوضوء بعده . فانه لو كان اكبر يكون باقياً قطعاً . ولو كان اصغر لكان مرتفعاً قطعاً . لافى مثل المقام الذى يكون المستصحب امراً شخصياً وهو عدم الخامسة بعد الرابعة لاترديد فيه بين هذا العدم اوذاك ولابين كونه هذا المصداق اوذاك المصداق ،، فهو بشخصه

يكون متيقنا ويشك في بقائه : فيجرى فيه الاستصحاب ،، فقدتحصل من جميع ماذكرناه عدم المانع عن اجراء الاستصحاب فى عدد الركعات فى غير الأوليين والاخرتين

ثم **ان الشك** فى الزيادة على صور : فان الشك اما بسيط اومركب . وعلى كل تقدير فاما يكون طرفى الشك التمام والزيادة . او يكون النقيصة و الزيادة او يكون الزيادة والتمام والنقيصة وعلى كل من هذه الصور اما يكون الشك في حال القيام او بعد القيام من حال الركوع الى قبل اكمال السجدتين او يكون بعد اكمال السجدتين فبلحاظ هذه التقادير وان تبلغ الصور الى مراتب كثيرة : الاان المهم هو تعرض بعضها ،، فنقول اذا كانت الزيادة التى طرف الشك مازاد عن السادسة مثل السابعة فما فوقها كما اذا شك بين الرابعة والعاشرة فالظاهر عدم اجراء الاستصحاب فيه لا من جهة تخصيص ادلة الاستصحاب بماعدى هذه الصورة وذلك لعدم وجود المخصص بل بدعوى انصراف دليله عن شمول مثل هذه الصورة (فتامل) فما كان فوق السادسة طرفاً للشك يسقط عن الاعتبار ويكون محكوماً بالبطلان فى جميع هذه الصور . سواء كان الشك بين التمام والزيادة اوبين النقيصة والزيادة اوبين النقيصة والتمام والزيادة فينحصر مورد البحث بما اذا كانت الزيادة المحتملة خامسة اوسادسة وصورها باعتبار كون الشك بين التمام والزيادة وبين النقيصة والزيادة وبين التمام والنقيصة والزيادة تنقسم الى ثلاث صور

الاولى فيما اذا كان الشك بين التمام والزيادة ولها ايضاً صور ثلاث اثنتان منها يكون الشك فيها بسيطاً . وهو الشك بين الاربع والخمس . والشك بين الاربع والست وواحدة يكون الشك فيها مركباً وهو الشك بين الاربع والخمس والست ،، وكل واحدة من تلك الصور اما يكون الشك في حال القيام او بعد القيام من حال الركوع الى قبل الاكمال او يكون بعد الاكمال **وقد مر ان** الشك بين الاربع والخمس وبين الاربع والست وبين الاربع والخمس والست منها يكون من الصور المنصوصة (أى من هذه الصور الثلاث التى يكون الشك فيها بعد الاكمال)

فالصورة الرابعة . ان يكون الشك بين الاربع والخمس فى حال القيام ،، و المشهور انه يجب عليه هدم القيام والجلوس فيرجع شكه الى الشك بين الثلاث والاربع فيأتى بحكمه ،، وربما يورد عليهم بان هدم القيام : والايتان بالجلوس لا يوجب انقلاب الشك

الى الشك بين الثلاث والاربع كما اذا هدم القيام بعد الفاتحة وقبل السورة لقتل العقرب ونحوه، فانه بعد القيام بعده يجب عليه الاتيان بالسورة ولا يكون قيام قبل الهدم محكوماً بالعدم ، ولكنه مندفع . بالفرق بين وجوب هدم القيام من جهة الحكم عليه بالزيادة او جواز الجلوس فى اثنائه مع وجوب اتمامه بعد الجلوس ومانحن فيه من قبيل الاول، وذلك لان الشك فى كون مابيده خامسة اورابعة يوجب الشك فى كون الركعة المتقدمة عليها هى الركعة الثالثة اوالرابعة فهو الان شاك بالشك الفعلى فى كون التى قبل تلك الركعة ثالثة اورابعة فيجب عليه البناء على كونها رابعة وبعد البناء على كونها رابعة يصير تلك الركعة محكومة بالهدم لكونها خامسة بنائية لان البناء على كون ماقبلها رابعة مقتض للبناء على كونها خامسة فاذا كانت محكومة بالخامسة فيجب هدمها فوجوب الهدم ليس من جهة ان يرجع الشك بعد الهدم الي الشك بين الثلث والاربع حتى يمنع بعدم الهدم بل الشك بين الاربع والثلث الفعلى بالنسبة الى الركعة المتقدمة على هذه الركعة . يوجب الحكم بالهدم **والحاصل** انه بعد البناء على كون الركعة السابقة : رابعة تصير هذه الركعة محكومة بالهدم لانه بعد الهدم يحكم بوجوب بناء السابقة على الرابعة

الصورة الخامسة الشك بين الاربع والخمس بعد الركوع الى قبل الاكمال و اختلف فيها على اقوال . القول الاول البناء على الاقل بالاستصحاب . ووجوب هدم ما بيده . والايتان بالتشهد والتسليم : فلو كان الشك بعد الركوع يبنى على الاربع ويتم الصلوة من غير الايتان بالسجدتين ولايخفى ان هذا لقول من الغرائب ، اذ لاوجه مصحح لهذه الصلوة (ح) اصلا . لانه ان كانت هذه الركعة محكومة بالهدم لكونها زائدة فيكون الركوع الزائد مبطلا . وان لم تكن محكومة بالهدم فيجب الايتان بالسجديين **والقول الثانى** البناء على الاقل واتمام الركعة التى بيده مما بقي منها من اجزائها من حين الشك الي اخر الصلوة و ذلك للاستصحاب **القول الثالث** بطلان الصلوة و عدم جريان الاستصحاب وعليه المشهور وهو الاقوي ، وذلك اما اولا . فبعين ماتقدم فى الصورة الرابعة من ان الشك فى الخامسة يستتبع الشك بين الثلث و الاربع بالنسبة

الى الركعة المتقدمة على هذه الركعة فهو في هذا الحال محكوم بالبناء على كون قبل مابيده من الركعة هي الرابعة الموجوب للبناء على خامسية هذه الركعة فتبطل الصلوة بحكم كون مابيده هي الخامسة ،، وذلك كما اذا عرضه الشك بين الثلاث والاربع جالساً فبعد البناء على الاربع اتى بركعة زائدة حيث ان الركعة الزائدة محكومة بالخامسة وموجبة للبطلان مع احتمال كونها في الواقع رابعة لان الشك في حال الجلوس بين الثلث والاربع موجب للشك في كون مابعده رابعة او خامسة

و اما ثانيا فمع المنع عن الاول بدعوى انصراف دليل وجوب البناء على الاربع عن مثل هذه الصورة لكون مساقه في مورد تصحيح العمل : والبناء على الاربع في هذه الصورة ، موجب للبطلان بسبب البناء على زيادة ركوع الركعة الخامسة فلا مصحح لصلوته في اتيانه بما بقي من الصلوة من حين حدوث الشك من الاجزاء الباقية ،، ضرورة انه باجراء استصحاب عدم الخامسة لا يثبت ان مابقي من الصلوة يكون من الرابعة وهو عند الشك في كونه في الرابعة او الخامسة شاك في ان مابقي من اجزاء هذه الركعة هل هو من الرابعة ام لا

و بعبارة اخرى اذا كان حدوث الشك في الرابعة و الخامسة في حال رفع الرأس من الركوع مثلا يكون شكه هذا سبباً لحدوث شك اخر في انه هل اتى بالسجدتين من الرابعة ام لا لان هذه الركعة ان كانت خامسة فهو قد اتى بالسجدتين من الرابعة وان كانت رابعة فهو بعد لم يأت بالسجدتين من الرابعة فهو الآن شاك في اتيان السجدتين من الرابعة مع الشك في بقاء محلها او التجاوز عنه وشكه هذا مسبب عن الشك في كون الركعة رابعة او خامسة وعند الشك في اتيان الجزء وان كان التحقيق اجراء استصحاب عدم اتيانه ولو كان مع الشك في التجاوز عن المحل ،، الا ان الشك في اتيان الجزء في المقام مسبب عن الشك في الركعة ولا يجرى اصالة العدم في الركعة فلا يمكن اثبات عدم اتيان الجزء باجراء الاصل

فان قلت الشك في الجزء وان كان مسبباً عن الشك في الركعة لكن بعد عدم اجراء الاصل في السبب اعني اصالة عدم الاتيان بالرابعة يجرى الاصل في المسبب

من غير محذور. و اعني بالاصل الجاري في المسبب اصالة عدم الاتيان بالسجدتين من الرابعة

قلت الشك في الجزء من الرابعة اما يكون متعلقاً به من حيث كونه جزء من الرابعة مع العلم بكونه في محل المشكوك كما اذا شك في سجدة واحدة من الرابعة مع العلم بانه لم يات بكلتا السجدتين بان يعلم انه لايكون في الجلسة الاستراحة ،، ولكنه يشك في انه قبل السجدة الاولى او بين السجدتين ولاشبهة في حكم هذه الصورة من جهة مفهوم قاعدة التجاوز ولولم يكن استصحاب في البين ،، واما يكون متعلقاً بالجزء من حيث نفس الجزء ايضاً لكن مع الشك في كونه في المحل كما اذا شك في ان قيامه هذا هل هو القيام من الركوع الرابعة لكي بقي عليه السجدتان منها : او انه قيام زائد وانه اتى بالسجدتين من الرابعة فهو كما انه شاك في السجدتين شاك في بقاء محلهما ايضاً (وح) لاسبيل الا الي اجراء الا ستصحاب لان قاعدة التجاوز غير جار (ح) منطوقاً و مفهوماً لعدم احراز التجاوز ولابقاء المحل كليهما ،، وحيث ان الشك متعلق بنفس الجزء بلاان يكون مسبباً عن الشك في الركعة فلا مانع عن استصحاب عدم الاتيان بالجزء ويحرز به عدم الاتيان به في الرابعة ولايرد في هذه الصورة على الاستصحاب بكونه مثبتاً لتوقف الاتيان بالمشكوك بسبب استصحاب عدمه على اثبات بقاء محله . والاستصحاب غير متكفل لاثباته الاعلى طريق الاصل المثبت ،، وذلك لعدم الحاجة الى اثبات المحل بل نفس احراز عدم الاتيان بالمشكوك كاف في الحكم باتيانه ، والمفروض احرازه بالاصل

و اما يكون الشك في الجزء من حيث الشك في الركعة كما في المقام حيث ان الشك في اتيان السجدتين من الرابعة يكون من حيث كون هذه الركعة رابعة والبناء على عدم الخامسة لايثبت عدم الاتيان بالسجدتين من الرابعة : واصالة عدم الاتيان بالسجدتين من الرابعة محكومة بوجوب البناء على الاربع في الرابعة: بمعنى ان مقتضي وجوب البناء علي الاكثر في الاخيرتين عند الشك فيهما يكون تداركهما بصلوة الاحتياط : واصالة عدم الاتيان بالسجدتين . مناف مع هذا : فان البناء على عدم الاتيان بهما مع كون الشك فيهما من حيث الشك في الرابعة لافيهما نفسهما مع احراز كونه في الرابعة : عبارة عن البناء على عدم الاتيان بالرابعة عند الشك في الاتيان بها مع انه

كان محكوماً بالبناء على الاتيان بها عند الشك في اتيانها جزء و كلا (فح) فلا يفيد اجراء الاصل فى عدم الخامسة في اثبات صحة الصلوة ووجوب اتمام مابيده فى شيئى ،، فالاقوى فى الاقوال الثلاثة هوقول الاخير : وهو البطلان

الصورة السادسة الشك بين الاربع والست بعد الاكمال وقد تقدم ان حكمها وجوب البناء على الاربع لرواية زيد الشحام **السابعة** الشك بين الاربع والست بعد الركوع وقبل الاكمال وحكم هذه الصورة هوالبطلان لعين ماتقدم فى الصورة الخامسة

الصورة الثامنة الشك بين الاربع والست فى حال القيام وحكم هذه الصورة يظهر من حكم الشك بين الثلاث والخمس بعد الاكمال فان كانت الصلوة معه صحيحة . فيجب الهدم وعمل الشك بين الثلاث والخمس وان كانت باطلة فتبطل الصلوة بهذا الشك لان هذا الشك يتفرع على الشك بين الثلاث والخمس بعد الاكمال فنقول،، ربما يقال كما نقله الاستاد دامت افاداته عن سيد اساتيده (قده) بالصحة فى الشك بين الثلاث والخمس واتمام الصلوة على وفق العمل بالاربع بدعوى عدم تأثير هذا العلم الاجمالى المردد بين النقيصة والزيادة **وتوضيح ذلك** ان من شرط تأثير للعلم الاجمالى فى التنجز هوان يكون ذا اثر على كل تقدير وفى المقام ليس كذلك . لانه ان كانت الصلوة فى الواقع ثلاث ركعات فلا يؤثر فى ايجاب الركعة الرابعة موصولة لكونه شاكاً والشاك مكلف بالركعة المفصولة واقعاً كما تقدم وان كانت خمساً فيؤثر فى البطلان ،، لكن احتمال البطلان لايكون على كل تقدير . بل انما هو على تقدير الزيادة وهى منفية بالاصل . لفرض جريان الاستصحاب فيها (وبالجملة) فبعد ضم استصحاب عدم الزيادة الى اتيان الركعة المشكوكة مفصولة يحصل القطع بالامتثال

واورد عليه جملة من افاضل تلامذته بان المصحح عند احتمال النقيصة ليس الاتيان بالركعة المفصولة وحده بل لابد من البناء على الاربع ايضاً وهو منتف فى المقام لعدم امكان البناء عليه والالتزام به مع العلم التفصيلى بانه ليس باربع بل اما ثلاث او خمس **واجاب عنه** بان وجوب البناء على الاربع ليس الا الاتيان بعمل الاربع من اتيان التشهد والسلام ممايجب فى الاربع : وليس المراد منه عقد القلب على كون مابيده

هوالاربع وليس هذا مختصاً بالمقام بل الواجب فى جميع الاصول العملية ليس الاالبناء العملى لا عقدالقلب والالتزام القلبى كما حقق فى محله ،، والبناء العملي علي الاربع مع القطع بانه ليس باربع بمكان من الامكان (فح) يتم صلوته ويأتى بصلوة الاحتياط هذا ،، وقد يستدل للصحة عندالشك بين الثلاث والخمس بجملة من الاخبار (منها) ذيل خبر زيد المتقدم **وفيه** ان كان لايدرى ازاد . ام نقص فليكبر و هوجالس ثم ليركع ركعتين يقرء فيهما بفاتحة الكتاب فى اخرصلوته ثم يتشهد : ودلالته على وجوب اتمام الصلوة والايتان بركعتى الاحتياط من جلوس واضحة . وتقييد الاحتياط بالركعتين من جلوس يلائم مع ما اذا كان النقص المحتمل ركعة واحدة وهولايتم الااذا كان الشك بين الثلاث ومازاد عن الرابعة كالخمس والست فيدل على المطلوب فى الشك بين الثلاث والخمس **ومنها صحيح الحلبى** المتقدم ايضاً : وفيه اذالم تدراربعا صليت ام خمسا ام نقصت ام زدت فتشهدوسسلم واسجد سجدتين بغيرركوع وقرائة (الخ) والا ستدلال به مبنى على كون قوله عليه السلام ام نقصت ام زدت عطفاً على قوله اربعاصليت ليصير المعنى (هكذا) اذالم تدرنقصت ام زدت فيكون النقصان والزيادة طرفاً للشك ،، وفيه احتمال اخروهو ان يكون عطفاً على قوله لم تدر فيصير المعنى اذانقصت ام زدت فتشهدفيكون (ح) دليلا على وجوب سجدتى السهو لكل زيادة ونقيصة ،، لكن الاحتمال الاول بقرينة اقربية المعطوف عليه بالمعطوف يكون اظهر . وعليه فالمتحصل منه هووجوب سجدتي السهو عندالشك فى النقيصة والزيادة ومع ضمه بالمتحصل من خبر الشحام المتقدم ينتج وجوب الجمع بين سجدتى السهو وركعتى الاحتياط جالساوهو المطلوب **ومنها** صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال سمعته يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذاشك احدكم فى صلوته فلم يدرزادام نقص فليسجدسجدتين وهوجالس وسماهمارسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالمرغمتين وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذاشك احدكم فى صلوته (الخ) مطلق يشمل ما اذاكان الشك فى عدد الركعات اوفى اجزاء الصلوة مع حفظ الركعات فهو باطلاقه دال على المطلوب

هذامحصل ماافاده وجهاً فى المسئلة: وان كان هو (قده) فتواه بالبطلان ،، ولايخفى مافيه . اما مافاده فى تطبيق الحكم بالصحة على القاعدة فلان معنى البناء على الاربع

وان كان كما افاده هو البناء العملى واتمام الصلوة على وفق كونها اربع من الايتان بالتشهد والتسليم لا البناء القلبى والالتزام بكونها اربع الان الايتان بعمل الاربع الذى هو معنى البناء على الاربع لا بدله من دليل ولا يمكن التعويل بادلة وجوب البناء على الاربع والاعتماد عليها لاثبات وجوب العمل على الاربع فى المقام وذلك ،،

اما اولا . فلان الاربع فى هذا الشك مردد بين ان لم تكن موجودة اصلا او كانت موجودة فى ضمن وجود الخمس: لدوران الامر بين الثلاث والخمس ،، والاربع المتبدل بعد وجوده بالخمس ليس بموجود لان شأن العدد هو انعدامه بوجود مرتبة فوقه و يكون دائما فى مقام التبديل والانقلاب فاذا وجد الاثنان مثلا . تكون هذه المرتبة من العدد موجوداً مالم ينضم اليها واحد اخر ومع انضمامه ينعدم الاثنان واقعاً وتوجد مرتبة اخرى وهى الثلاثة وهكذا ،، واذا لم تكن الاربع فى هذا الشك موجودة واقعاً فلا يمكن ان يدعي شمول مثل قوله ابن علي الاربع لمثله وان كان معنى ابن على الاربع هو الامر بعمل الاربع

واما ثانيا فلو سلم كون الاربع موجودة فى ضمن الخمس ولم تكن معدومة واقعاً لكنه مندك الوجود فى ضمن وجود الاكثر قطعاً (فح) فلا يمكن دعوي شمول مثل قوله ابن على الاربع لمثل هذا الاربع لا بدعوي عدم الشمول القطعي . بل . للانصراف عن مثله بسبب انصرافه الى وجوب العمل بالاربع التى تكون مستقل الوجود لا مندكة فى ضمن الخمس

واما ثالثاً فلو سلم عدم الانصراف ايضاً فنقول عند احتمال كون ما بيده خامسة الناشى عن الشك بين الثلاث والخمس نيشاء الشك في كون الركعة السابقة على هذه الركعة رابعة او ثانية ،، لان هذه ان كانت خامسة تكون سابقتها رابعة وان كانت ثالثة تكون سابقتها ثانية ففى هذا آلان هو شاك فى كون ما قبل هذه الركعة ثانية او رابعة وبحكم وجوب البناء على الاربع بالنسبة الى الركعة السابقة تصير هذه الركعة محكومة بالخامسة فتبطل الصلوة بحكم كونها خامسة من ناحية كون سابقتها رابعة ،، واما عن الاستدال بالاخبار فبا نها ليست معمولا بهامع ما في دلالتها ايضاً من الضعف (هذا) ،، وقد يقال فى هذا الشك بوجوب البناء على الثلاث

اعتماداً على الاستصحاب ،، وفيه ماتقدم من عدم امكان الصحة ببركة الاستصحاب فى الشك بين الاربع والخمس الحادث بعدالركوع الى قبل الاكمال : بل فى المقام اوضح لاحتياج نفى الركعة الرابعة هاهنابتمامها الى الاستصحاب مع ان الثابت بالاخبار الخاصة والعامة : عدم التعويل على الاستصحاب في الاخيرتين كماتقدم .

وبالجملة فالمتحصل مماذكرناه هو البطلان فى الشك بين الثلاث والخمس بعد الاكمال و كذا فرعه و هو الشك المبحوث عنه اعنى الشك بين الاربع والست فى حال القيام

الصورة التاسعة الشك بين الاربع والخمس والست : ولها ايضاً ثلاث حالات بعدالاكمال . وحال القيام . وبعدالقيام الى قبل الاكمال ،، اماحكمه بعد الاكمال فالصحة ووجوب الاتمام ثم الاتيان بسجدتى السهو وذلك لمفهوم خبر الشحام والاستصحاب على تقدير المنع عن دلالة الخبر بمفهومه على حكم هذه الصورة ،، و اما حكمه فى حال القيام . فوجوب هدم القيام واتمام الصلوة ثم الاتيان بوظيفة الشك بين الثلاث والاربع والاتيان بسجدتى السهو لكونه شاكا فى الركعة السابقة على هذه الركعة لترددها بين الثلاث والاربع والخمس وحكم الشك بين الثلاث والاربع والخمس هو ماذكرناه كما سيظهر وهذا موضع ثان ممايجب فيه هدم القيام واما حكمه بعد القيام الى قبل الاكمال فالبطلان وقدتقدم وجهه فى الشك بين الاربع والخمس اوبين الاربع و الست آنفا ،، هذا كله فيمااذا كان الشك بين التمام والزيادة

الصورة العاشرة ما اذاكان الشك بين النقيصة والزيادة واقسامها و ان كانت كثيرة جدا لكن الجامع لها ان الشك اما يكون بسيطاً كالاثنتين والخمس اوالثلاث والخمس ونحوهما اويكون مركباً وعلى الثانى : فامايكون التركيب من طرف واحد كالاثنتين والثلث والخمس حيث ان طرف الاحتمال فى الزيادة واحدو فى النقيصة اثنان وكالاثنتين والخمس والست ،، واما يكون من طرفين كالاثنتين والثلاث والخمس والست ثم كل واحد من هذه الاقسام امايكون الشك حادثاً فى حال القيام اوبعده قبل الاكمال اوبعد الاكمال ،، وجملة القول فى هذه الاقسام ان ما كان منها يكون متفرعاً على شك

منصوص يرجع اليه ومالم يكن كذلك فيحكم بالبطلان لعدم امكان اثبات الصحة بالاستصحاب للمحذور المتقدم فى الشك بين الاربع والخمس بعد الركوع والشك بين الثلاث والخمس بعدالاكمال وما يرجع من هذه الاقسام الي المنصوص (صورتان) ،، وهما الشك بين الثلاث والخمس فى حال القيام فانه يرجع الى الشك بين الاثنتين و الاربع بعدالاكمال والشك بين الثلاث والخمس والست فانه يرجع الى الاثنتين والاربع والخمس بعدالاكمال

الصورة الحاديعشر ماذا كان الشك بين النقيصة والتمام والزيادة و اقسام هذه الصورة ايضاً كثيرة جدا ،، لكن يظهر حكم جميعها مما تقدم واجمالها ان صورتين منها ترجع الى المنصوص وهما الشك بين الثلاث والاربع والخمس اذا كان فى حال القيام لارجاعه الى الشك بين الاثنين والثلاث والاربع بعدالاكمال : والشك بين الثلاث والاربع والخمس والست فى حال القيام ايضاً لارجاعه الى الشك بين الاثنتين والثلاث والاربع والخمس بعدالاكمال : وبقية صورها جميعاً يكون الشك فيها مركباً من شكوك بسيطة يجب فيها مراعاة البسايط والجمع بين العمل على طبقها . وفى الشك بين الثلاث والاربع والخمس - يجب البناء على الاربع وعمل الشك بين الثلاث والاربع والاتيان بسجدتى السهو من جهة احتمال زيادة الخامسة المدفوعة بالاصل : وفى الاثنتين والثلاث والاربع والخمس يجب البناء على الاربع وعمل الشك بين الاثنتين والثلاث و الاربع والاتيان بسجدتى السهو (وهكذا)

بقى الكلام في صورة واحدة لم يظهر حكمها مماتقدم وهى الشك بين الخمس والست في حال القيام فانه متفرع على الشك بين الاربع والخمس بعدالاكمال فيجب هدم القيام واتمام الصلوة ثم الايتان بسجدتى السهو للشك بين الاربع والخمس ،، واما حكم القيام المنهدم من حيث سجدتى السهو فسيأتى فى بحث السجدة ،، هذا حكم هذه الشكول المتصورة على حسب ماتقتضية القواعد والنصوص بمايساعد معه النظر ،، ولا يخفى ان الاحتياط فى جميع هذه الصور ماعدى المنصوص منها مما لاينبغى تركه و

هاهنا فروع يجب التنبيه عليها (الاول) قدتقدم فى صدر الخلل عدم جواز المضى

مع الشك فى الأوليين لشرطية الاحراز والحفظ فيهما ،، وهل الاخيرتين ايضاً كالأوليين فى عدم جواز المضى مع الشك ام لا (وجهان) اقواهما الاول لالشرطية الحفظ والتثبت فيهما كالأوليين . بل لمكان وجوب كون المضى فى الصلوة بعد الشك : بالبناء على علي الاكثر لابمعنى الالتزام القلبي على الاكثر . بل بمعنى كون مضيه على وفق العمل بالاكثر ،، فلوشك في حال القيام مثلا بين الثلاث والاربع . وهو يعلم بانه لو ركع ليحصل له العلم باحدا لطرفين . اما بالثلاث . او بالاربع فلو ركع بلاقصدان يكون ركوعه على وفق العمل بالاربع . بل اتي بالقدر المشترك بين الثلاث والاربع . اى اتى بركوع لابعنوان ركوع الثلاث ولاالاربع : بل بقصد ركوع المردد بين كونه من الثلاث او الاربع . لايكون ركوعه هذا مامورا به . اذهو ما موربايتان الركوع على وفق العمل بالاربع ،، وعلمه بانه بعدالركوع يخرج عن موضوع الشك . لايخرجه فى حال شكه عن موضوع الشاك ،، فيجب عليه (ح) البناء على الاربع واتيان الركوع ،، ثم اذا اتى بالركوع وتبدل شكه بالعلم باحدالطرفين فيتبدل حكمه بتبدل موضوعه والا فيبقي على حكم الشاك وهذا ظاهر ،، ثم ان ها هنا صورتين **الاولى** ان يعلم بانه يزول شكه بعد مضى شيئ من افعال الصلوة كما اذا شك بين الثلاث والاربع بعد اكمال السجدتين وهو يعلم بزوال شكه بعد التشهد : وحكم هذه الصورة هو وجوب المضى بعد البناء على الاربع واتيان التشهد فاذا اتى به فان بقى شكه يجب عليه العمل بحكم الشك وان زال فيجب عليه العمل بما يصير عالماً به

الصورة الثانية ان يعلم بزوال شكه احدوث حادث غير المضى من افعال الصلوة كما اذا علم بزوال شكه عند ورود زيد فى الدار لكونه عالماً بعدد ركعات صلوته وفى هذه الصورة جواز المضي مشكل جداً لانصراف ادلة الشكوك عن مثل هذه الصورة (فح) فالاحوط له الصبر الى ان يزول الشك او يصير مايوساً عن زواله **الثانى** الا قوى اعتبار الظن فى باب الصلوة مطلقا سواء كان متعلقاً بالركعات او بالاجزاء ،، وعلى الاول كان متعلقاً بالاخيرتين او بالأوليين : وعلى كلا التقديرين كان ابتدائياً . او بعد التروى

وتوضيح ذلك انما يحصل بالتكلم فى مقامين (الاول) فى الظن بالركعات والكلام فيه تارة يقع بالنسبة الى الاخيرتين . واخري فى الأوليين **اما بالنسبة** الى الاخيرتين فلا

ينبغي الاشكال في اعتباره مطلقا سواء كان ابتدائياً او بعد التروى ، وذلك لدلالة اكثر النصوص المتقدمة في خلال الابحاث السابقة على اعتباره : مثل قوله عليه السلام ولم يذهب وهمك الى شيئ : اوالى الثلاث والاربع . على حسب اختلاف مضاينها : ودلالتها على اعتبار الظن في الاخيرتين مثل اطلاقها للابتدائي وبعد التروى واضحة : لاينبغي الارتياب فيها و **اما بالنسبة** الى الأوليين فمقتضي ماتقدم من شرطية الاحراز والحفظ والتثبيت هو عدم اعتبار الظن الان يقوم دليل على قيامه مقام العلم في الاحراز : وذلك بعد ماتقدم من كون الشرط هو الحفظ على وجه الطريقية لاالموضوعية وقلنا سابقاً بان نتيجة ذلك قيام الظن مقامه لوقام الدليل على اعتباره (فالمهم) الان هو البحث عن مايدل على اعتباره في الأوليين ، فنقول . مايمكن ان يستدل به على ذلك هو مفهوم رواية صفوان عن ابي الحسن عليه السلام : قال ان كنت لاتدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيئ فاعد الصلوة فان مفهومها باطلاقه يشمل الأوليين ، ويدل على عدم الاعادة اذا ذهب الوهم على شيئ الا ان النسبة بين مفهوم هذا الخبر و الاخبار المتقدمة عموم مطلق . باخصية تلك الاخبار عن هذا الخبر ، ضرورة انها تدل على اعتبار العلم في خصوص الأوليين . وهذا يدل على كفاية الظن في مطلق الركعات . فيخصص عمومه او يقيد اطلاقه تلك الاخبار اذا انتهت النوبة الى ملاحظة النسبة بينهما ، لكن التحقيق حكومة هذا المفهوم على تلك الاخبار . ولو كان هو اعم ومن اضعف الظهورات وهي اخص ومن اقواها كما هو الشأن في كل حاكم ومحكوم ، وذلك لان اعتبار الوهم تارة يكون باعتبار كونه صفة قائمة بالنفس في مقابل الشك ، واخرى يكون باعتبار كونه احرازاً وطريقاً الى الواقع

على الاول فيصير المعنى وجوب الاعادة عند الشك وعدم وقوع الوهم على شيئ من حيث انه وهم ، وعلى الثاني فيصير المعنى وجوب الاعادة عند الشك وعدم احراز في البين ولو بطريق الظن : فعلى الاول . فيقع بين هذا الخبر و الاخبار المتقدمة ملاحظة النسبة ، ويجب تخصيص هذا الخبر بها **وعلى الثاني** فيكون هذا الخبر مقدما على تلك الاخبار ، لان مفاد تلك الاخبار اعتبار العلم في الأوليين بما هو احراز . ومفاد هذا الخبر . ان الظن احراز وهذا ظاهر ، وبعد ظهور هذا الخبر في اعتبار الوهم على

وجه الطريقية فالمحكم هوالحكومة ، فالاقوى (ح) اعتبار الظن فى الاؤليين مطلقاقبل التروى اوبعده . وذلك ايضاً مذهب المشهور بل لم ينقل فيه خلاف الاعن الحلى قده

المقام الثانى فى اعتبار الظن فى الافعال ، اعلم انه ليس في النصوص الخاصة . مايدل على اعتباره في الافعال : الاانه ورد بطريق العامة مايدل عليه . مثل مارووا عنه صلى الله عليه وآله وسلم اذا شك احدكم فى الصلوة . فلينظر احرى ذلك الي الصواب فليبين عليه ،،

والكلام يقع فى ذلك تارة فى سنده . واخري فى دلالته . امامن حيث سنده : فالاقوى اعتباره: وذلك لاعتماد الاصحاب عليه والتعويل به فيكون استنادهم اليه واستدلالهم به بحكم التثبت والتبين المامور به فى خبر الفاسق فيصير حجة بسبب التبين وهذاظاهر ،، واما من حيث دلالته ففيه احتمالان (الاول) ان يكون فى الصلوة متعلقاً للشك بمعنى تعلق الشك بالصلوة وهذا خلاف الظاهر جدا (والثانى) ان يكون ظرفاً للشك بمعنى وقوع الشك فى حال الصلوة (فح) يحتمل ان يكون متعلقه الافعال اوالركعات وباطلاقه يدل على كليهما ،، حيث لاموجب لتقييده بخصوص الركعات كمالايخفي

ثم لايخفى انه لافرق في اعتبار الظن مطلقاسواء كان فى الركعات اوفى الافعال : بين ماذاكان متعلقاً بالمفسد اوبغيره ،، وذلك للنبوى المتقدم . حيث ان المراد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم الصواب . هوالواقع . بمعنى انه ينظر الى كل طرف يكون اقرب الى الواقع فليأخذبه . ومن المعلوم شمول اطلاقه لماكان ماهو الاقرب الى الواقع بنظره هوالمفسد : مثل ما اذاظن بكون الركعة خامسة بعدالركوع اوظن ترك ركن وهودخل فى ركن بعده . ولادليل على اعتبار الظن بالمفسد سوى هذا النبوى لان الاخبار الدالة على اعتبار الظن فى الاخيرتين انمايدل على اعتباره فيما اذاتعلق بالمصلح مثل الظن بالثلاث اوبالاربع ،، ولادلالة فيها لاعتبار الظن بالخمس مثلاومفهوم رواية الصفوان المتقدمة الدالة باطلاقها على اعتباره فى الاؤليين ايضاً قاصر عن الدلالة علي اعتباره فى المفسد ،،

وذلك لان مفهوم قوله عليه السلام و ان كنت لاتدرى كم صليت ولم تقع و همك على شيئى فاعد الصلوة ،، يدل على انه لووقع و همك على شيى فلا اعادة و هذا مختص بما اذاكان الظن بغير المفسد ،، حيث انه لوتعلق الظن بالمفسد

تجب الاعادة كما لايخفى فالمتحصل من هذا الامر هو اعتبار الظن مطلقا سواء كان في عدد الركعات اوفي الافعال كان متعلقاً بالمفسد او بغيره

الثالث في وجوب التروى في الاخيرين قد تقدم ان التروى عبارة عن الفحص عما في خزانة النفس فهو كالفحص عن الامور الخارجية مثل الفحص عن الدليل في الشبهات الحكمية او الفحص عن المخصص او المقيد عند العمل بالعام او المطلق،، وانه يجب عند الشك في الأوليين لمكان كون الشك في بقاء الشك فيهما اوزواله موجباً للشك في كونه قادراً على اتمام الصلوة ،، فانه على تقدير بقاء الشك وعدم زواله تكون الصلوة باطلة وعلى تقدير زواله وعدم بقائه تكون صحيحة فالشك في بقائه موجب للشك في قدرته على اتمام الصلوة والقاعدة الكلية في باب الشك في القدرة . هو وجوب الفحص حتى يحصل العلم . اما بالتمكن . او بالعجز ،، فيجب عليه الفحص الي ان يحصل له العلم باحد الامرين من التمكن او اليأس ،، ومنه يظهر ان التروى واجب في الأوليين مع استقرار الشك من جهة استعلام بقائه اوزواله ومن هنا يظهر مقدار الفحص ايضاً وهذا كله قد تقدم سابقاً ،،

وانما الكلام هاهنا بالنسبة الى الاخيرين. فاعلم ان هذا الدليل المثبت لوجوب الفحص في الأوليين. لايثبت وجوبه في الاخيرين لعدم دوران الشك في الاخيرين بين المبطل وغيره. بل على تقدير بقائه ايضاً لايكون مبطلا فلا يمكن اثبات وجوب التروى فيهما بملاك وجوبه في الأوليين **نعم هاهنا شيئ** آخر، هو انه قد يكون شاكا في الشك . حيث لايدرى ان حاله الوجداني العارض عليه شك اوظن . حيث انه يجب عليه التروى حتى يظهر كونه شاكا اوظاناً نا لكن هذا التروى واجب لاستعلام اصل حال الشك لافي بقائه وزواله بعدا ستقراره بل هذا ليس فحصاً حقيقة : وانما هو التبين عن الموضوع بما لايحتاج تبينه الى ايجاد مقدمات غير حاصلة ،، نظير من كان على السطح عند طلوع الفجر في شهر رمضان . بحيث يكون تبين الفجر بان ينظر الى الافق في مكان جلوسه بلاحاجة الى حركة اصلا . حيث لايقال على نظره هذا انه فحص ولااظن احداً يلتزم بجواز الاكل عليه في هذه الحالة مع غمض عينيه وعدم نظره الى الافق لكي يتبين . مع انه لايجب الفحص في الشبهات الموضوعية بالاجماع ،، وهذا دليل على خروج مثل هذا النظر عن موضوع الفحص وما

نحن فيه من هذا القبيل . حيث انه بالرجوع الى مافى وجدانه يحصل له العلم بكون ماعليه من الحالة هو الشك اوالظن . ولايحتاج الي اعمال مقدمات غير حاصلة كما لايخفى على من راجع الى وجدانه بخلاف استعلام بقاء الشك اوزواله بعد استقراره حيث انه يتوقف على مضى شيئى مامن الزمان (وبالجملة) فهذا المقدار من التروى يجب فى الاخير يتن وليس على وجوب الزائد عن ذاك المقدار دليل

الرابع لوشك في الشك فله صور (الاولى) ان يشك فى حال الصلوة في انه شك سابقاً فى هذه الصلوة ام لا وهذا ايضاً على قسمين

الاول ان يشك فى عروض احدى الشكوك الصحيحة ولااشكال فى هذه الصورة وان حكمه هو العمل علي ماعليه من الحال الفعلي ان كان قطعاً اوظناً اوشكا . فيعمل على طبقه (**الثانى**) ان يشك في عروض احدى الشكوك المبطلة كان يشك مع كونه فى الرابعة بانه هل شك فى الأوليين ام لا اويشك فى الثنائية اوالثلاثية فى انه عرضه الشك فيهما ام لا ، وحكم هذه الصوره ايضاً الصحة للاصل بوجوه من تقريبه (منها) اصالة الصحة اعنى قاعدة التجاوز الجارية فى اثناء الصلوة (ومنها) استصحاب عدم عروض المبطل (ومنها) البرائة عن وجوب مايترتب على الشك وان كان التحقيق هو جريان قاعدة التجاوز وعدم انتهاء النوبة الى الاخيريتن

الصورة الثانية ان يشك في عروض الشك وهو بعد الصلوة وهذه ايضاً على اقسام (الاول) ان يكون الشك فى عروض احدى الشكوك المبطلة . وحكمه كالصورة المتقدمة الاان الاصل الجارى في هذا القسم هو قاعدة الفراغ

الثانى ان يكون الشك فى عروض احدى الشكوك الصحيحة اويشك في كونه على تقدير عروضه هل هو من الشكوك الصحيحة اوالمبطلة وهذا ايضاً يصح كالصور المتقدمة للاصل بالوجوه السابقة من قاعدة الفراغ والبرائة والاستصحاب (**الثالث**) ان يعلم بعروض شك من الشكوك الصحيحة مردداً بين صور هاالاربع ،، فيعلم اجمالا بوجوب الاحتياط مردداً بين الركعة والركعتين وسجدتى السهو لعدم خلو الشك عن احدى هذه الامور ،، فقد يقال بكون الدوران بين الركعة والركعتين من باب الاقل والاكثر فيجب عليه الاتيان بالركعة مع سجدتى السهو

ولايخفى ما فيه لكون الركعة المرددة معتبرة بنحو بشرط لافيكون الدوران من باب المتباينين (فح) لايخلوعن احدقسمين (الاول) ان يعرضه هذا الشك بعدالعمل ببعض المحتملات كما اذاكان شاكاً بين الثلاث والاربع واتي بماهو وظيفته ثم عرضه العلم الاجمالى بعروض احدي الشكوك الصحيحة المرددة بين الثلاث والاربع وغيره وفي هذه الصورة لايجب عليه شيئى اصلا، لانه على تقدير كون الشك المعلوم بالاجمال هو الثلاث الاربع فلايجب به شيئى للخروج عن عهدة ماهو وظيفته وعلى تقدير كونه غيره من الشكوك يكون شكاً بدوياً يدفع بالاص

الثانى ان يعرضه قبل العمل ببعض المحتملات و حكم هذه الصورة هو وجوب الايتان بالركعتين قائماً والركعتين جالساً وسجدتى السهو،، و ذلك بمقتضى العلم الاجمالى و عدم انحلاله (هذا) و عن الشيخ الاعظم قده في حاشية النجاة الامر بالاحتياط فى اعادة الصلوة ايضاً ولعل وجهه احتمال وقوع الفصل بين الاحتياط واصل الصلوة لانه على تقدير تقديم ركعتى القيامى يحتمل ان يكون الشك مايوجب الركعتين من جلوس وعلى تقدير تقديم الجلوس . يحتمل ان يكون الشك الحادث موجباً لركعتى القيامى ،، ولايخفى مافيه . لانه لم يعلم كون الصلوة الاحتياط جزء من اصل الصلوة لاحتمال كونها مستقلا كماسياتى تحقيقه ،، وعلى تقدير الجزئية فجزئيتها موجبة لاعتبار الموالات بينها و بين الصلوة و من المعلوم ان الموالات من الامور الغير الركينة وهى ترتفع ببركة صحيحة لاتعاد على ماتقدم تقريره اذفي هذا المورد لايمكن حفظ الموالات الا باعادة الصلوة فجكم لاتعاد يرفع وجوب الاعادة المستند الى تفويت الموالات

الرابع ان يعلم بوقوع شك واحد مردد بين كون من الشكوك المبطلة او الصحيحة كما اذاعلم بكون شكه بين الاثنين والثلاث . ولا يدرى فى انه هل حدث قبل الاكمال . اوبعده . فيدور امره بين كونه من الشكوك الصحيحة اوالمبطلة : ،، فقد يقال فى هذه الصورة بوجوب الاتيان بوظيفة الشك واعادة الصلوة معاً ،، وذلك للعلم الاجمالى . بوجوب احدهما المردد بين اصل الاعادة او الاتيان بوظيفة الشاك. ومقتضاه الاحتياط باتيان محملات جميع اطراف العلم الاجمالى و لكنه توهم فاسداما اولافلانه لوتم لزم انسداد باب جريان قاعدتى الفراغ والتجاوز بالكلية ؛، وذلك لانه ماهن مورد يشك في اتيان

ركن بعد التجاوز عن محله الاويحصل له العلم الاجمالي بانه اما يجب عليه اتمام هذه الصلوة اواستينافها لانه ان كان ترك الركن فيجب عليه الاستيناف وان كان قد اتى به فيجب عليه الاتمام وحيث لايعلم احد الامرين فيكون مردداً بينهما مع العلم بتوجه احد الخطابين من الاتمام اوالاعادة اليه

و اما ثانياً فبالحل ،، وتقريره ان العلم الاجمالي بوجوب الاعادة اوالاتيان بحكم السهو مسبب عن الشك في كون الشك الحادث منه في الصلوة قبل الاكمال او بعد الاكمال والشك السببي ان ارتفع برافع من علم اوعلمي اواصل علمي ،، ينحل العلم الاجمالي المسبب عنه . وهذا الشك اعني به الشك في كون حدوث الشك قبل الاكمال اوبعده ممايجري فيه قاعدة الفراغ . لانه شك في طرو المفسد في حال الصلوة فهو محكوم بالبناء على العدم

و بعبارة اخرى اذا كان الشك حادثا قبل الاكمال كان الواجب عليه التروي بعد حدوثه الى ان يرتفع اويحصل اليأس عن ارتفاعه. واذا كان حادثاً بعد الاكمال . لايجب عليه التروي،، لكنه يدري بانه بعد حدوث الشك لم يحصل منه التروي. فيشك في بطلان صلوته من جهة ترك التروي بعد الشك ،، وبحكم قاعدة الفراغ . يبنى على الصحة ومع البناء على الصحة بحكم قاعدة الفراغ يحصل عنده شك بين الثلاث والاثنتين بعد الاحراز . ويكون اصل الشك بين الاثنتين والثلاث محرزاً بالوجدان وكونه بعد الاكمال بقاعدة الفراغ وليس اثبات كونه بعد الاكمال ببركة قاعدة الفراغ من الاصول المثبتة لكي يمنع عن اثباته من جهة كون الشك شكاً واحداً بسيطاً مردداً بين كونه قبل الاكمال او بعد الاكمال هذا على حسب ما استفدناه من تقرير شيخنا الاستاد دامت افاداته . ولايخفى مافيه ضرورة ان اثبات كون الشك حادثاً بعد الاكمال ببركة قاعدة الفراغ مثبت قطعاً اذ القاعدة لاتكون متكفلا لازيد من نفي كون الشك قبل الاكمال ولاملازمة شرعية بين نفي كونه قبل الاكمال وبين ثبوت كونه بعد الاكمال و اما حديث كون الشك في ان ترك التروي مبطل ورفع مبطليته ببركة قاعدة الفراغ فاجنبي عن المقام ضرورة ان البمطل ليس ترك التروى . بل انماهو عروض الشك قبل الاكمال . فلابد من علاج هذا الشك . وقاعدة الفراغ وان كانت تنفي كونه قبل الاكمال

وتنفى احتمال البطلان من ناحية ترك التروى ببركة نفيها كون الشك قبل الاكمال لكنها لايثبت بها كون الشك بعدالاكمال ، ودعوى كون المؤثر وهو المركب من جزئين يحرز احدجزئه بالوجدان و هو اصل الشك بين الاثنين و الثلاث والاخر بالاصل كماتري

و يمكن ان يقال ان مقتضي الشك فى كون الشك قبل الاكمال هو اجراء قاعدة الفراغ ومقتضى الشك فى كونه بعدالاكمال هو اجراء البرائة عن صلوة الاحتياط؛ لكن العلم الاجمالي بوجود احدهما مسقط لكلا الاصلين عن الجريان: فتنتهى النوبة الي اصل بعدهما. والاصل الجارى فى طرف صلوة الاحتياط بعد اسقاط البرائة هو الاشتغال والاصل الجارى فى طرف اعادة اصل الصلوة . هو استصحاب عدم حدوث الشك قبل الاكمال من غير حاجة الى ثبات كونه حادثاً بعدالاكمال (وح) ينحل العلم الاجمالى لكون احدالاصلين نافياً للتكليف والاخر مثبتا له فتأمل فانه لايخلو عن النظر بل عن المنع و كيف كان فالمسئلة عندى مشكلة ويمكن ان يقال فى هذا الفرع (اعنى ماكان الشك الولحد مردداً بين كونه من الشكوك الصحيحة او المبطلة) بان حكم وظيفة السهو انما يجب اذا طرء الشك فى الصلوة ولم يكن قبل الاكمال بمعنى ان ماهو جزء الموضوع لحكم السهو عدم وقوع الشك قبل الاكمال . فالموضوع مركب من جزئين احدهما وجودى وهو حدوث الشك . والثاني عدمى اعنى عدم كونه قبل الاكمال لان الموضوع عبارة عن الشك الواقع بعد الاكمال (وح) فيمكن احراز كلاجزئى موضوع حكم السهو : غاية الامر احدهما وهو جزئه الوجودى : بالوجدان والجزء الاخر وهو الجزء العدمى بقاعدة الفراغ : ولا فرق فيما ذكرنا بين كون حدوث الشك فى الشك السابق بعدالصلوة اوفى اثنائها . غاية الامر انه لوكان فى الاثناء يتمسك بقاعدة التجاوز بناء علي اختصاص قاعدة الفراغ بما بعد الصلوة **فان قلت** لايمكن التمسك بقاعدة التجاوز ولابقاعدة الفراغ فى المقام حيث ان مورد هما منحصر بما اذا كان احتمال البطلان مستنداً الى الامر الغالبى لاالنادر وجوده بمعنى كون الشيئى فى حال وجوده امراً ملفتاً اليه : وكان مما يقع عن الاختيار وذلك بدليل التعليل بالاذكرية فى قوله عليه السلام هوحين يتوضأ كان اذكر ، ومعلوم ان الشك ليس من هذا القبيل اذ يكون

حدوثه لاعن اختيار فلايمكن نفيه بدليل الاذكرية ولايعقل ان يقال هو حين بشك بين الاثنتين والثلاث كان اذكر

قلت ملاك الاذكرية في المقام باعتبار لزوم التروى بعد حدوث الشك بين الاثنتين والثلاث لو كان قبل الاكمال وحيث يعلم انه ترك التروي ويشك في انه هل تركه في مقام وجوبه ،، يصح ان يقال هو حين حدث شكه كان اذكر فباذكرتيه يقال ان تركه التروي لايكون موجباً للبطلان فباعتبار اختيارية التروى الواجب بعد الشك يدخل الشك تحت الاختيار وهذا هو الموجب لجريان القاعدة بالنسبة الي التروى لااصل حدوث الشك فافهم ،، والمتحصل مماذكرناه صحة النتوى باتيان صلوة الاحتياط و عدم وجوب الاعادة اصلا

الخامس ان يعلم بوقوع شك مردد بين كونه من الشكوك الصحيحة اوالفاسدة ،، كما اذا شك في ان شكه هل هو بين الاثنتين والثلاث قبل الاكمال . او بين الثلاث و الاربع وفي هذا القسم ايضاً يعلم اجمالا بتوجه احد الخطابين المردد بين الاعادة اوالاتيان بصلوه الاحتياط فقد يقال بانحلال العلم الاجمالى كما في القسم السابق من جهة كون قاعدة الفراغ بالنسبة الى الشك في وقوع المفسد في الصلوة تنفى كون الشك من الشكوك المبطلة . ويثبت به وجوب العمل على طبق حكم السهو ،، لكنه توهم فاسد . ضرورة ان نفى كون الشك من الشكوك المبطلة بالاصل لايثبت كونه من الشكوك الصحيحة بعد كونهما شكين متباينين الاعلى القول بالاصل المثبت ،، وهذا بخلاف القسم السابق حيث ان متعلق الشك فيه كان شكاً واحداً وكان الشك في كونه قبل الاكمال اوبعده: بل التحقيق عدم انحلال العلم الاجمالى (وح) فقد يقال بلزوم الاتيان بصلوة الاحتياط واعادة اصل الصلوة معاً بمقتضى حكم العلم الا جمالى : وعلي هذا جرى الشيخ الاكبر قده في حاشية النجاة : لكن الاقوي جواز الاكتفاء باعادة اصل الصلوة وذلك لكون الاصل في طرف حكم السهو من صلوة الاحتياط ركعة اوركعتين اوسجدتى السهو هو البرائة وفي طرف اعادة الاصل هو الاشتغال من جهة كون الشك في الوقت (فح) تجب الاعادة مع اجراء البرائة عن حكم السهو (اقول) هذا ايضاً منظور فيه لان البرائة

عن حكم السهو تعارض مع قاعدة الفراغ في طرف الاعادة وتنتهي النوبة الى استصحاب عدم حدوث الشك الى زمان اكمال الأوليين لكنه معارض مع استصحاب عدم وقوع الشك بين الثلاث والاربع وبعدتساقطهما بالتعارض يجب الجمع بين وظيفة السهو واعادة اصل الصلوة (هذا) تمام الكلام فيما يتعلق بالشك في الركعات

واما الشك في الافعال فتنقيح الكلام فيه يتوقف على التكلم في قاعدتي التجاوز والفراغ ،، والبحث عنهما تارة يرجع الى المسائل الاصولية. واخرى الى المسائل الفقهية والبحث عنهما بما يرجع الى المسائل الفقهية يقع في امور (الاول) وقع الخلاف في اختصاص القاعدة بالاخيرتين اوجريانها في الأوليين ايضاً اما مطلقا اوفي غير الركن منها على اقوال ،، والمشهور على عدم الاختصاص بالاخيرتين وجريانها في الأوليين مطلقا بالنسبة الى الركن وغيره . والمنسوب الى الشيخين وجماعة : عدم جريانها في الأوليين (مطلقا) وعن التذكرة المنع عن اجرائها بالنسبة الى الركن من الأوليين : قال في المحكي منها ليس بعيداً من الصواب الفرق بين الركن وغيره فتبطل ان شك في الأوليين في ركن لان الشك فيه شك في الركعة . بخلاف ما اذا كان المشكوك فيه غير ركن (انتهى) واستدل لقول الشيخين بما دل على وجوب سلامة الأوليين مثل قول الصادق عليه السلام اذا شككت في الركعتين فاعد . وقول الرضا عليه السلام الاعادة في الركعتين الأوليين والسهو في الركعتين الاخيرتين وقول الصادق (عليه السلام) ايضاً اذا سلمت الركعتان سلمت الصلوة ونحو ذلك مما يدل باطلاقه على اعتبار سلامة الأوليين من الشك واطلاقهما يشمل الشك في الافعال بلا اختصاص في الافعال ايضاً بين الركن وغيره (هذا) ولا يخفى ما فيه ،، اما اولا . فلانصراف تلك الاخبار الى الشك في الركعات . فلا يشمل الشك في الافعال وقد تقدم تقريبه في صدر مباحث الخلل ،، واما ثانياً . فلمعارضتها مع ما يدل على اجراء القاعدة في الأوليين بالعموم او الاطلاق . وذلك مثل قول الصادق (عليه السلام) في خبر ابي بصير عن الرجل يشك وهو قائم لا يدري ركع ام لم يركع . قال يركع ويسجد وعنه (عليه السلام) ايضاً في رجل شك فلم يدر سجد سجدة ام اثنتين قال يسجد حتى يتيقن انهما سجدتان ،، وقول الباقر عليه السلام كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو ونحو

ذلك وهذه الاخبار اخص مما دل علي اعتبار سلامة الاؤليين اذهى على تقدير دلالتها على اعتبار سلامة الاؤليين حتي بالنسبته الى الافعال تكون دلالتها بالعموم فيخصص بهذه الاخبار : لكونها اظهر فى دلالتها على اعتبار القاعدة مفهوماً ومنطوقاً فى الاؤليين واما ثالثا فلخصوص مادل على اعتبار القاعدة فى الاؤليين ،، و ذلك كصحيح زرادة عن الصادق (عليه السلام) فى رجل شك فى الاذان وقد دخل فى الاقامة . قال يمضى . قلت رجل شك فى الاذان والاقامة . وقد كبر . قال يمضى قلت رجل شك في التكبير . وقد قرء قال يمضى : قلت شك في القرائة وقد ركع : قال يمضى قلت شك في الركوع . وقد سجد : قال يمضى على صلوته . قال يازرارة اذا خرجت من شيئى ثم دخلت فى غيره فشكك ليس بشيئى : وشموله للاؤليين ظاهر صريح . اذهو صريح فى عدم الفرق بين الاؤليين والاخيريتن كمايظهر من فرض الشك فى التكبير بعد الدخول في القرائة كماانه صريح فى نفى الفرق بين الركن وغيره . وبذلك يظهر سقوط القول المنقول عن التذكرة ايضاً وان الاقوى ماعليه المشهور من عدم الفرق فى مجرى القاعدتين بين الاؤليين والاخيريتين ولابين الركن وغيره

الثانى لاينبغى الاريتاب في اعتبار الدخول فى الغير فى صحة جريان قاعدة الفراغ والتجاوز معاكما حقق فى الاصول : وانما الكلام فى المراد من الغير . فقد وقع الخلاف فيه على اقوال . والمشهور هو اعتبار كونه من الاجزاء المبوبة بالتبويب كالاذان والاقامة والتكبير والقرائة ونحوها الى اخر الصلوة . وعن المسالك اعتبار الخروج عن محل يصلح لايقاع المشكوك فيه . كالقيام بالنسبة الى الشك فى القرائة او ابعاضها او صفاتها اوالشك في الركوع . والجلوس بالنسبة الى الشك فى السجود والتشهد : فلوشك فى القرائة وهوراكع فقد خرج عن محل المشكوك ،، اوشك فى السجود والتشهد وهو قائم اذفى حال الجلوس ليس موضع القرائة ولا الركوع ولافى حال القيام موضع السجود والتشهد وكذالوشك فى الركوع وهوفى حال الهوى الى السجود اوشك فى السجود وهوفى حال النهوض الي القيام ،، وذهب صاحب الجواهر قده الى كفاية الدخول في مسمى الغير ولولم يكن من الاجزاء المبوبة وذلك كالسورة بالنسبة الى

الحمد . وايات الحمد والسورة بعضها بالنسبة الى بعض . كالاية الثانية بالنسبة الى الاولى (وهكذا) . والكلمات بعضها بالنسبة الى بعض : ككلمة رب العالمين مثلا بالنسبة الى الحمد بل ولو لم يكن من الاجزاء وكان من المقدمات كالهوى بالنسبة الي الركوع والنهوض للقيام بالنسبة الى السجود (هذا) والاقوى ماعليه المشهور

وتوضيحه يتوقف على مقدمة وهى انه لااشكال فى ان الصلوة المركبة من اجزائها من اول التكبيرة الى اخر السلام اذا لوحظت بماهى مركبة يرى بهذا اللحاظ شيأ واحداً فى قبال سائر الاشياء مثل الاكل والشرب والنوم ونحوها . ففى مقام الاخبار بانه يصلى لاشارب ولآ اكل يرى اجزاء الصلوة كلها من اول التكبيرة الي اخرها شيأ لااثنينية بينها اصلا وانما يرى التعدد بين الصلوة وبين غيرها من بقية الافعال بلانظر الى لحاظ تغاير اجزائها : وبعبارة اخرى تكون الاجزاء بهذا النظر ملحوظة بنحو اللابشرط التى لحاظها كذلك عين لحاظ المركب منها فاذا اريد لحاظ الاجزاء متكثرات لابد من لحاظ . بنحو بشرط لا : سابق على لحاظ المركب والاقرب الى لحاظ المركب لحاظ نفس الاجزاء كالتكبيرو القرائة ونحو هما الي اخر الصلوة بمايرى بينها التغاير بحيث يرى التكبير غير القرائة والقرائة غير الركوع وهكذا كماكان يلاحظ الصلوة مع غيرها من الافعال وفى هذه الملاحظة تكون اجزاء التكبيرة والقرائة والركوع و نحوها ملحوظة بلحاظ وحدانى بنحو اللا بشرط كما كان نفس التكبيرو القرائة الى اخر الاجزاء ملحوظة كك عند لحاظ الصلوة ثم اذا اريد لحاظ اجزاء القرائة مثلا بنحو بشرط لا لابدمن لحاظ ثالث غير اللحاظين المتقدمين وهو لحاظ ايات القرائة مثلا بنحو بشرط لا بحيث يرى الاية الاولى مغايرة مع الثانية وهكذا الى اخر السورة اذ فى اللحاظ الثانى اعني لحاظ كون القرائة غير الركوع كانت آيات القرائة ملحوظة بنحو اللابشرطية كانها شيئى واحد فى مقابل الركوع ولايعقل ان تلاحظ الايات بهذا اللحاظ متغائرات فلابد من لحاظها ككك الى لحاظ ثالث ،، ثم فى هذا اللحاظ الثالث ترى كلمات الايات ايضاً بنحو اللا بشرط حيث ترى المغائرة بين الايات فكل اية فى مقابل آية اخرى شيئى واحد كما كانت السورة في مقابل الركوع ككك فاذا اريد لحاظ الكلمات بنحو

بشرط لالابد من لحاظ رابع ثم لحاظ الحروف فى هذا اللحاظ الرابع يكون بنحو اللا بشرطية . ولابدفي لحاظها بنحو بشرط لامن لحاظ خامس وهذه لحاظات متعددة لايمكن الجمع بين اثنين منها بل يجب حمل اللفظ على واحد منها ،، ولايخفى ان الاقرب الى لحاظ الصلوة بماهى مركبة من الاجزاء هو لحاظ الاجزاء المستقلة منها مثل التكبير في قبال القرائة وهى فى قبال الركوع ومع امكان ارادة ذلك يكون هو المتعين . و معه فلايمكن ارادة غير ذلك من لفظ الغير فى مثل قوله عليه السلام كل شيئي شك فيه مما قدجاوزه ودخل فى غيره فليمض عليه هذا مضافا الى دلالة صحيح زرارة المتقدم على كون المراد من الغير هو تلك الاجزاء المستقلة كالتكبير والقرائة والركوع والسجود الى اخر الصلوة ومع ذلك فلا عموم ولااطلاق فى البين يمكن ان يستكشف لحاظ الحروف والكلمات اوالايات متغايرات ،، فالمتحصل من هذه الاخبار هو لحاظ الاجزاء بشرط لافى مرتبة القريبة الى لحاظ المركب وهى مرتبة لحاظ كل واحد من التكبير و القرائة الى اخر الصلوة متغايرات لالحاظ اجزاء تلك الاجزاء او اجزاء اجزائها »

فان قلت ماذكرته وان كان هو المستظهر من الراويات المتقدمة الان مقتضى خبر البصرى هو كون الاعتبار بمطلق الغير ولو كان من المقدمات ،، اذفيه . قال قلت لابي عبدالله عليه السلام رجل هوى الى السجود فلم يدر اركع ام لم يركع قال عليه السلام قدركع و دلالته على علي الحكم بالتجاوز عند الدخول فى الهوى الى السجود واضحة صريحة فيعارض بينه و بين ماتقدم

قلت نعم لكن التقدم لما تقدم .وذلك لوجهين : الاول اظهرية ماتقدم فى دلالته على كون العبرة بالدخول فى الغير المستقل الوجود المبوب بالاسم ،، وذلك لماافاده الشيخ الاكبر الانصارى قده من انه لولم يكن المعتبر هو ذلك لكان ذكر السجود بعد الركوع لغواً ،، مع انه ورد فى خبر اسمعيل بن جابر . ان شك فى الركوع بعد ماسجد فليمض . ولكان اللازم ان يقول عليه السلام ان شك فى الركوع بعد ماهوى الي السجود (الخ) فمن ترك الهوى وذكر السجود مع كون الهوى اقرب يفهم ذلك فهو بمفهومه المستفاد من اداة الشرط يدل علي انه لوشك فى الركوع قبل الدخول فى السجود يجب عليه الاتيان

بالركوع فعلى تقدير التعارض يجب الاخذ بهذا الخبر لكونه اظهر : (الثانى) اخصية ماتقدم اذرواية البصرى تدل على المضى لوكان الشك فى الركوع في حال الهوى الى السجود بالاطلاق لاطلاقها بالنسبة الي الهوي المتعقب بالسجود وعدمه وماتقدم من الاخبار ينفى المضى قبل الدخول فى السجود فيكون مقيداً لاطلاق هذه الرواية » وبالجملة فلا يرد اشكال من قبل هذه الرواية مضافا الى معارضتها مع خبره الاخر الدال على وجوب الاعتناء في الشك بالسجود اذا كان فى حال النهوض للقيام مع انه لو كانت العبرة فى الغير حتى بالدخول فى المقدمات لما كان فرق بين الهوى للسجود اوالنهوض للقيام فالحكم بالمضى فى الاول معارض مع الحكم بعدمه فى الثانى كما لايخفى : فتحصل ان المستفاد من خبر اسمعيل بن جابر (اعران). احدهما ان العبرة بالغير هو الاجزاء المفردة بالتبويب مثل التكبير والقرائة والركوع الى اخر الصلوة : (وثانيهما) عدم العبرة بما كان من المقدمات . وذلك كالهوى للسجود اوالنهوض للقيام . وطريق استفادتهما وجوه

: **الاول** ماعن الشيخ الاعظم قده فى الرسائل ،، وحاصله ماتقدم من ان الحكم بالمضى على الشك فى الركوع لو كان فى حال السجود بكلمة ان الشرطية اوعلى الشك فى السجود لو كان فى حال القيام يدل على ان اقرب الاحوال للحكم بالمضى فى الشك فى الركوع هوما اذا كان فى السجود وفى السجود هوما اذا كان فى حال القيام كيف ولو كان قبل السجود ايضاً (فى الشك فى الركوع) اوقبل القيام (فى الشك فى السجود) كذالك لوجب ان يجعل ذلك ملاكا للمضى فيستكشف منه عدم العبرة بالدخول فى المقدمات كالهوى للسجود اوالنهوض للقيام .

: **الثانى** ان ارادة العموم من الغير مستلزم لتخصيص المورد المستهجن . وذلك: لان الظاهر من قوله عليه السلام فان كان شك فى الركوع وهوفى السجود اوفى السجود بعد ان قام هو تحديد المضى عن الركوع بالدخول فى السجود وعن السجود بالدخول فى القيام وارادة العموم عن الغير مستلزم لالغاء التحديد وجعل الحد فى المضى عن الركوع هو الدخول فى الهوى للسجود وعن السجود فى النهوض للقيام

الثالث انه على تقدير جواز تخصيص المورد المستهجن بماعرفت لا يجوز فى خصوص المقام ،وذلك لان قوله عليه السلام شك فى الركوع بعدان سجد اوفى السجود بعدان قام فى مقام بيان صغرى للكبرى الكلية المذكورة بقوله عليه السلام وكلماجاوزت ودخلت فى غيره (الخ) وتوطئة لبيان تلك الكليه. وظاهر انه لواخرج هذين الموردين عن مقام التحديد وجعل الملاك فى الغير ماهو الاقرب عن السجود الى الركوع اعنى به الهوى للسجود او الاقرب عن القيام الى السجود وهو النهوض للقيام لماكان هذان المذكوران توطئة لتلك الكلية وهو كما ترى ،، ثم مما اخترناه يظهر حكم الصور المفصلة من الشك فى الافعال وضابطها انه كلماكان الشك فى الشئ فى حال التجاوز عنه والدخول فى الغير المترتب عليه بالتبويب .فلا اعتبار بشكه وذلك كالشك فى التكبير بعد الدخول فى القرائة وكلما لم يكن كذلك : فيجب الاتيان به كالشك فى الركوع قبل الدخول فى السجود و ان كان فى حال الهوي له الا انه لمكان وقوع الخلاف فى بعض الصور والاشكال فى بعض اخرى لا باس بالتعرض لها مفصلا .. فنقول من تلك الصور ان يشك فى قرائة الفاتحة وهو فى السورة،،والمنسوب الى الشهرة هو وجوب الاعادة معللا بعدم تحقق التجاوز عن المحل فان القرائة الشاملة لكل من الفاتحة و السورة امر واحد بالتبويب مضافاً الى الاعتضاد بصحيحة زرارة المتقدمة حيث جعل فيها الغير المعتبر دخول الشاك فيه هو الركوع بعد القرائة هذا. وعن الحلى والمفيد عدم الالتفات وهذا هو الاقوى ،، وذلك لكون السورة جزء مستقلا فى قبال الفاتحة وان كان يجمعها عنوان واحد وهو القرائة لكن مطلق الاجتماع تحت عنوان واحد لا يوجب لحاظ المعنوات به شيئاً واحداً كيف والاذكار الموظفة فى الاخيرتين وفى الركوع والسجود مجتمعات تحت عنوان واحد وهو الذكر مع ان كل واحد منها جزء مستقل بحيال ذاته مغاير مع الاخر ويدل على ما ذكرنا من اختلاف حكم الحمد والسورة فى باب الصلوة قيام الاجماع بل الضرورة على وجوب الحمد والاختلاف فى السورة وسقوطها على القول بوجوبها فى مواضع السقوط حسبما مر القول فيها تفصيلا،، وهذا الاختلاف كاشف عن كون كل واحد منها جزء مستقلا بحيال ذاته مغاير مع الاخر (فح) فيدخل فى الكلية المذكورة فى رواية زرارة اذا خرجت من شيئ ثم دخلت فى غيره فشكك

ليس بشيئى وفى رواية ابن جابر كل شيئى شك فيه مما قد جاوزه ودخل فى غيره فليمض عليه ،، واما قول الراوى فى رواية زرارة رجل شك فى القرائة وقد ركع قال عليه السلام يمضى فلا دلالة فيه على عدم المضى لو كان الشك فى الحمد قبل الدخول فى الركوع لعدم اداة شرط مع كونه فى كلام السائل وكون السئوال عن حكم الشك فى القرائة بعد الدخول فى الركوع •

ومنها الوشك فى ايات الحمد قبل الخروج عنها كان شك فى اولها وهو فى اخرها اوشك فى اول السورة وهو في اخرها فمقتضى المختار هو وجوب الاعادة لعدم كون ايات الحمد والسورة مفردة بالتبويب،،ومنه يظهر حكم الكلمات والحروف ايضاً حيث لاعبرة بدخوله فى كلمة لاحقة فى صدق التجاوز عن سابقتها ولا بالدخول فى حرف فى صدق التجاوز عن حرف قلبها

فان قلت اذا كان الشك فى حال الاشتغال باحدى السور الطوال كان شك فى اخر قرائة البقرة فى قرائة اولها يبعد الحكم بوجوب الاعادة،،وذلك للزوم العسر اذ قلما يتفق ان يتذكر الانسان قرائة اول السور من الطوال فى حال الاشتغال باخرها: بل لو التفت يحصل له الشك الا نادرا:فيلزم الحكم بوجوب اعادة تلك السورة عند الشك وهو كما ترى

قلت هذا كما ذكرت محكوم بعدم الاعادة لكن لا لاجل قاعدة التجاوز بل لاجل خروج شكه هذا عن مورد اعتناء العقلاء اذ مورد قاعدة التجاوز مفهوما ومنطوقا هو الشك الذى يكون معتنى به عند العقلاء و اما مالا يكون كذلك فهو ليس محكوما بحكم والسر فى خروج مثل هذا الشك عن مورد اعتناء العقلاء هو ان طول السورة موجب لخروج صورتها عن الذاكرة حين الاشتغال باخرها بحيث لا تبقى صورة قرائتها من اولها الى اخرها فى الذاكرة،، فالشك انما يحدث لاجل محو صورتها عن الذاكرة ومثل هذا لا يكون معتنى به عند العقلاء بل يبنون على الوجود عند الشك فيها (هذا) ولكن يمكن ان يقال اعتبار الدخول فى الغير المترتب عليه بالتبويب انما هو فيما اذا كان المشكوك المترتب ايضاً من الاجزاء المستقلة بالتبويب كالشك فى التكبيرة مثلا عند الدخول فى القرائة لا فى مثل المقام فان فى الشك فى الاية المتقدمة عند الدخول فى الاية التى بعدها

لايكون لحاظ الاية المشكوكة بنحو اللا بشرط عما فيها من الاية اللاحقة بل هي ملحوظة (ح) بنحو بشرط لاعنها اذا المشكوك فيه مغائر عند الشاك مع ماهو فيه بالوجدان فيصح ان يقال بالتجاوز عن محل المشكوك والدخول في غيره

واما الشك في القرائة في حال الهوى الى الركوع ففي التجاوز عن المحل في هذه الحالة (وجهان) مبنيان على ان الهوى الى الركوع من المقدمات ،، وذلك بناء على كون الواجب من الركوع هو المعنى الاسم المصدري: اوانه من الافعال بناء على كون الواجب هو المعنى المصدرى والاسم المصدرى وقد تقدم في باب الركوع انه عباره عن الشروع في اول الانحناء الى حد الوصول الى الركوع وذلك لوجوب القيام المتصل بالركوع وعليه فلا تجب الاعادة ويجب المضى لصدق الدخول في الركوع

ومنها الشك في الركوع في حال الهوى الى السجود وعلى المختار يجب العود لاتيان الركوع وعلى القول بالاكتفاء بمطلق الغير و لوكان من المقدمات يجب المضى ولايجوز العود . واستدل على وجوب المضى بخبر البصرى عن الصادق عليه السلام في رجل اهوى الى السجود فلايدرى اركع ام لم يركع وقد تقدم الجواب عنه بمالا مزيد عليه »

ومنها الشك في السجود في حال النهوض الى القيام فعلى المختار ايضاً يجب العود ويدل عليه خبر الاخر من البصرى ايضاً: وفيه رجل نهض من سجوده فشك قبل ان يستوى قائما فلم يدرا سجدام لم يسجد قال عليه السلام يسجد وعلى القول بمطلق الغير يجب المضى لكن جملة القائلين به يقولون بوجوب العود في المقام لاجل الخبر المذكور تخصيصا للقاعدة »

ومنها الشك في السجود في حال القيام ومقتضى مااخترناه وجوب المضي وقد خالف في ذلك ماحكي عن نهاية الشيخ قده ،، واستدل له بحسنة الحلبى عن الصادق عليه السلام في رجل سهى فلم يدر سجد سجدة اواثنتين قال عليه السلام يسجد اخرى حيث انه مطلق شمل الشاك بعد القيام كما شمل الشاك في الجلوس هذا وجوابه واضح مما تقدم : حيث انه يقيد بما دل على وجوب المضى في حال القيام من غير اشكال »

ومنها الشك في القرائه في حال القنوت ومقتضى المختار وجوب المضي. وربمايقال بوجوب العود امامن جهة اختصاص وجوب المضي بما اذادخل في الجزء الواجب لاالمستحب واما من جهة منع جزئية القنوت والقول بكونه مستحبا خارجيا وكلاهمامم اما الاول فلما ياتي في التنبيهات من منع الاختصاص بالجزء الواجب ،، واما الثاني فلما تقدم في باب القنوت من كونه مستحبا داخليا »

ومنها الشك في السجود في حال التشهد ومقتضى المختار هو وجوب المضي وعن ذكرى الشهيد قده: وجوب الرجوع مستنداً الى صحيحة عبدالرحمن عن الصادق عليه السلام وهو خبر البصري المتقدم في رجل نهض من سجوده فشك قبل ان يستوى قائما (الخ) فانه مطلق في العود الى السجود قبل استكمال القيام فيشمل مالو كان بعد السجود تشهدام لاهذا ولا يخفى مافيه ،، اما اولا فبمنع الاطلاق وذلك بدعوى انصراف قوله عليه السلام نهض من سجوده الى ماكان بعد النهوض عن السجود غير مشتغل بشئ سوى الشروع في القيام وهذا ظاهر لمن تدبر في الخبر ،، واما ثانيا فلتقييده على تسليم الاطلاق بماتقدم مما يدل على وجوب المضي بعد الدخول في الغير والروايات المتقدمة وان لم يكن فيها تصريح بهذا الفرع لكن بعد اعطاء الضابط الكلي فيها من قوله عليه السلام كلما جاوزت ودخلت في غيره يظهر حكم هذا الفرع من غير اشكال »

ومنها الشك في التشهد في حال النهوض الى القيام ومقتضى المختار هو الرجوع وعلى القول الاخر هو عدم الرجوع ووجهه واضح مع مافيه »

ومنها الشك في التشهد في حال القيام قبل الركوع ومقتضى المختار هو عدم الرجوع والخلاف المتقدم في باب الشك في السجود حال القيام جارها هنا ايضاً وقد نقل عن القاضي القول بالتفصيل بين الشك في التشهد في حال القيام فبنى فيه على وجوب الرجوع وبين الشك في السجود في حال القيام فبنى فيه على وجوب المضي ولم يظهر له وجه ولعل وجهه كون المضي في الثاني منصوصا في رواية اسمعيل بن جابر دون الاول . حيث انه غير منصوص بالخصوص ،، لكن هذا الفرق غير فارق . لماتقدم آنفا من كون مثله مشمولا للضابط الكلي ولو لم يكن مذكورا بالخصوص : هذا صور تفصيل

مجرى القاعدة وتنقيح موارد الاختلاف :»

ويجب التنبيه على امور (الاول) الظاهر عدم الفرق فى الغير المعتبر دخول الشك فيه بين ان يكون جزء واجبا اومستحبا بعد كونه من اجزاء الصلوة ،، وذلك لدلالة رواية زرارة على عدم التفرقة لاجل عدها هو من المستحبات المتعلقه بالصلوة من باب المقدمة كالاذان والاقامة فاذا كان المستحبات الخارجة عن الصلوة مماله ربط بالصلوة معتبراً فى صدق التجاوز،، فليكن المستحبات الداخلة فيها كك بطريق اولى ،، نعم لواتى بامـــر مستحب خارج عن اجزاء الصلوة فى حالها كما اذا قرأ القران بعد التشهد مثلا فالظاهر عدم العبرة بـه فلو شك فى هذا الحال فى التشهد ، يجب الرجوع اليه ،، وذلك لان القنوت وان لم يكن واجبا لكنه جزء مستحبى له محل معين رتب الشارع اتيانه فيه،، وهو كونه بعد القرائة من الركعة الثانية وقبل الركوع فبهذا الاعتبار يكون الشك فى القرائة فى حال القنوت شكا بعد المحل كما ان الشك فى الاذان فى حال الاقامة شك بعد المحل وهذا بخلاف المستحب الخارج عن افعال الصلوة حيث انه ليس له محل موظف شرعى لكى يكون الدخول فيه موجبا التجاوز عما قبله وهذا ظاهر .

: الثانى الظاهر المقطوع به كون المضى فى موارده من باب العزيمة لا الرخصة فيحرم عليه العود وتبطل به الصلوة لو كان الشك فى الافعال ،، وذلك لاستلزام العود مع كون الواجب عليه المضى زيادة مبطلة . نعم لو كان فى الاقوال لاباس بايتان المشكوك بقصد مطلق القرائة اوالذكر كما اذا شك فى الفاتحة وهو فى السورة فانه يجوز ان يقرئها بقصد القرانية ولو قرئها بقصد الوظيفة تكون زيادة مبطلة فتوهم كون المضى من باب الرخصة فيجوز الرجوع مما لا وجه له .

الثالث الظاهر عدم الفرق فى جريان قاعدة التجاوز بين كون المشكوك ماعدى الجزء الاخير اونفس الجزء الاخير مثل السلام وذلك لصدق التجاوز والدخول فى الغير عند الشك فيه فى بعض الصور وعدم صدق المضى فى بعض اخرى والترديد فى صدقه فى صورة ثالثه

وتوضيح ذلك ان الشك فى السلام يتصور على انحاء . (الاول) ان يشك فـى

السلام قبل الاشتغال بشيئى من تعقيب اوماينافى الصلوة من الاستدبار او ماحى الصورة ونحوها: والظاهر عدم الاشكال فى هذه الصورة فى انه يجب عليه العود والاتيان بالمشكوك لعدم صدق المضي والدخول فى الغير كماهو واضح .

الصورة الثانية ان يكون الشك بعد الدخول فى التعقيب . والظاهر عدم الاشكال فى هذه الصورة ايضاً فى انه يجب عليه المضى ولايجب عليه العود وذلك لصدق التجاوز والدخول فى الغير اذ المراد بالغير هو العمل المترتب على المشكوك شرعا ،، ،ولايخفى ان التعقيب ايضاً كذلك ممارتب علي الصلوة شرعا و يكون محله الموظف المشروع هو بعد السلام وهذا كمافى الاذان والاقامة اذهما ايضاً من المستحبات المترتبة على الصلوة الاان محلهما قبلها ومحل التعقيب بعدها فكما انهما بعناية ترتبهما على الصلوة يدخلان تحت قاعدة التجاوز عند الشك فكذلك التعقيب وهذا ظاهر .

الصورة الثانية ان يكون الشك بعد صدور المنافى عمداً مطلقا سواء كان مما ينافى الصلوة عمدا وسهوا كالاستدبار اوكان من المنافى العمدى كالتكلم : لكن مع العلم بصدوره اختيارا على كلا التقديرين . والظاهر ان يكون حكم هذه الصورة ايضاً هو عدم الرجوع ووجوب المضى وذلك ليس لاجل ان المنافى كالتعقيب يكون محله المترتب بعد الصلوة شرعا لفساد ذلك كماهو واضح . بل لاجل ان حكم صدور المنافى الاختيارى الاعم من الوضعى والتكليفى هو جواز صدوره بعد الصلوة وعدم جواز صدوره فيها فمن صدوره عن الاختيار مع جواز صدوره كذلك (اى اختياراً مختصا بما بعد الصلوة) . يستكشف انه كان بعد الاتيان بالسلام ،، وذلك من ناحية مقدمات (الاولى) العلم بكونه صدر بالاختيار . (الثانية) ان جواز صدوره كك من حيث الوضع والتكليف كان مختصا بما بعد الصلوة . بحيث يكون محل الرخصة فى اتيانه بعد الصلوة (الثالثة) ان ارادتة لاجزاء الصلوة كانت مرتبطة بحيث كانت الارادة الكلية المتعلقة بالصلوة متولدة منها ارادات جزئية متعلقة بكل جزء من الاجزاء التى احدها السلام كما فى قطع كل مسافة و هذه الارادات الجزئية اوالارتكازية محفوظة فى خزانة النفس . ولولم تكن ملتفتا اليها باقية ببقاء ارادة الصلوة و بعد تحقق هذه المقدمات يستنتج ان الدخول فى المنافى عن

اختيار كاشف عن تحقق السلام بارادته الارتكازية ولو كان غافلا عنها : وليعلم ان المراد بالمنافى في هذا المقام هو الذى يصدق عليه الغير عرفا بحيث يكون له وجود عرفا فى مقابل الصلوة . كالاستدبار . اوالماحي للصلوة . اوالتكلم بالكلمات و اما مثل التكلم بحرفين فصاعدا مما لا يصدق عليه الغير عرفا . فلا يصدق بالدخول فيه التجاوز ففى مثله يجب العود والاتيان بالسلام . فلو تكلم بحرفين ولو عمدا مع الشك فى السلام ياتى بالسلام لكون تكلمه هذا ـ ولو كان من حيث هو عمدى ـ . من حيث وقوعه فى الصلوة سهويا لا يضر بالصلوة وحيث لا يصدق معه التجاوز والدخول فى الغير عرفا يجب الرجوع كما لا يخفى

الصورة الرابعة ان يكون الشك بعد المنافى ،، لكن مع العلم بصدوره سهوا لا عن الاختيار ،، ولا يخفى عدم اتيان ما قلنا فى تقريب القاعدة على حسب ما قررناه فى الصورة الثالثة ،، فى هذه الصورة وذلك لانه ليس لسهو المنافى محل حتى يقال بكون جواز صدوره فى هذا المحل ،، ففى مثل هذه الصورة لا سبيل الى دعوى قاعدة التجاوز : وهل يمكن التمسك بقاعدة الفراغ ام لا (وجهان) من عدم صدق الفراغ مع الشك فى السلام ومن ان الفراغ ليس مأخوذا فى نص اودليل وانما المعتبر هو المضي و المضى كما يصدق بالفراغ عن العمل بايتانه الى اخره يصدق بالفراغ عن معظم اجزائه مع كونه من نيته الاتيان بتمام الاجزاء ،، ولكن يرد عليه انه يقع المعارضة (ح) بين قاعدة الفراغ ومفهوم قاعدة التجاوز من جهة ان عدم صدق التجاوز والدخول فى الغير ايضاً موجب للحكم بالاعتناء بالشك ،، اللهم الا ان يقال بعدم المفهوم للقاعدة وانها حكم جعل في مورد التجاوز لا حكمان احدهما المافي المحل والاخر لمافى خارج المحل بل الشك الواقع فى المحل محكوم بحكمه الاولى الثابت لكل شك من الاشتغال او الاستصحاب . و عليه فتكون قاعدة الفراغ حاكما على حكم الشك فى المحل ايضاً فى هذه الصورة لكن الالتزام بذلك مشكل وبالجملة فالمسئلة عندى ملتبسة ولم يظهر من الاستدام بقائه شيئى فى المقام فالاحتياط بايتان السلام فيما اذا كان المنافى من العمدى فقط و وباعادة الصلوة فيما اذا كان من المنافى المطلق لا ينبغى تركه »

التنبيه الرابع لو كان تكليفه الصلوة الاضطرارى كالجلوسى او ما بعد الجلوس من

الاضطجاع والاستلقاء فشك فى ترك السجدة او السجدتين من الركعة الاولى مثلا وهو فى حال جلوس يريدان يقرء قرائة الركعة الثانية وماشرع فيها بعد ،، فهل هذا الجلوس فى حكم القيام فى صدق الدخول فى الغير ام لا : قال فى الجواهر (وجهان) مبنيان على ان الجلوس بدل عن القيام او ان القيام سقط بالتعذر والجلوس واجب بعد سقوطه فعلى القول بالبدلية فهو بحكم المبدل فى صدق الدخول فى الغير و على القول بالسقوط فلا (هذا) وقد يتفرع على البدلية والسقوط ثمرة اخري وهي انه بناء على البدلية يجب الايتان بالبدل فتبطل لو اتى بالمبدل لعدم التكليف به مع كون التكليف بالبدل وعلى السقوط فيجوز الايتان بالقيام عند تعسره وسقوطه بالتعسر وقد ذكر واهذه الثمرة ايضاً فى التيمم بالنسبة الى الوضوء

والتحقيق عدم تمامية الثمرتين اما ما ذكر فى المقام فعلي تقدير استفادة بدلية الجلوس عن القيام مع الاشكال فى استفادته اذلا يدل دليل عليه فلا يخفى ان ماهو البدل عن القيام انما هو الجلوس في حال القرائة وليس الكلام فيه وانما الكلام فى الجلوس المتقدم عليه الذى يريد ان يقرء وما شرع بعد فى القرائة . ولا يمكن ان يقال ببدلية هذا الجلوس اذلا دليل على بدليته لانه ليس شيئى فى البين يوجب بدليته الا ارادة الشروع فى القرائة ومعلوم ان ارادة القرائة فى حال الجلوس لا يوجب بدلية الجلوس كما هو واضح ،، مضافا الى انه لو كان بدلا ايضاً فلا دلالة فى بدليته عن القيام حتي بالنسبة الى جريان قاعدة التجاوز بل اثبات بدليته من هذه الجهة يتوقف على شمول دليل القاعدة لمثل هذا الجلوس ،، والكلام انما هو فى شموله . فالاقوى (ح) وجوب العود الى الايتان بالمشكوك مالم يشرع فى القرائة وهو فى حال الجلوس .

واما الثمرة الاخيرة فلان جواز الايتان بالوضوء او القيام بناً على السقوط مبنى على كون السقوط رخصة لا عزيمة وهو مم . اذ مع سقوط الخطاب عن الوضوء و القيام بسبب الضرر او الحرج لا يبقى لصحه الايتان بهما وجه ،، وذلك لعدم الخطاب اللهم الا ان يقوم دليل على كون السقوط رخصة كاشف عن سقوط مرتبة الزام الخطاب وهو محتاج الى الدليل ،

التنبيه الخامس لااشكال فى جريان قاعدة التجاوز عند الشك فى الجزء مطلقا سواء كان الشك فى اثناء الصلوة اوبعدها ،، وانما الكلام فى الشرائط : وتفصيل الكلام ان يقال ان الشرط اما شرط للجزء كالموالات بين حروف الكلمات . وكالجهر والاخفات بناء على احداحتماليه واما شرط للصلوة . وعلى الثانى فاما يكون للشرط محل شرعى موظف يجب ان يؤتى به في محله . واما لايكون له محل شرعى بل يجب ان يؤتى به ويحصله آناً ماقبل الصلوة بحكم الشرطية عقلا . وعلى الثانى فاما يكون شرطا داخليا اويكون شرطا خارجيا ،، فهاهنا صور يجب التعرض لكل منها مستقلا »

الصورة الاولى فى شرط الجزء . ولااشكال فى اجراء القاعدة فيه سواء كان الشك فى الاثناء اوبعد الصلوة فانه كما تجرى قاعدة التجاوز عند الشك في اصل الوجود . كك تجرى عند الشك فى وجود الصحيح ،، وان كان ربما يقع الاشكال فى تصوير الجامع بين الصورتين : الاانه اشكال اصولى . واما من حيث المسئلة الفقهية فلا اشكال فى جريانها فى كلا المقامين »

الصورة الثانية ان يكون شرطا للصلوة مع تعين محل شرعى له . وذلك كالوضوء بناء على ان يكون الشرط نفس الغسلات والمسحات على نحو الشرط المتقدم . لاالطهارة الحاصلة منها حيث انها من باب الشرط المقارن : وان يكون دليل وجوبه متكفلا لاثبات محل موظف له شرعا ،، وبعبارة اخرى كون الوضوء مثالا لهذه الصورة متوقف على امرين : الاول ان يكون الشرط هو الوضوء لاالطهارة الحاصلة منه : الثاني ان يكون المستفاد من دليل وجوبه كون محله بالجعل الشرعي قبل الصلوة ،، لكن كل واحد من الامرين فى حيز المنع . اما الاول فلاحتمال كون الشرط هو الطهارة وكون باب الوضوء من باب المسببات التوليدية واسبابها كالتطهير من الخبث . واما الثانى فلان غاية مايستفاد من ارتباط وجوب الوضوء بالصلوة هو شرطية الوضوء لها واما كون محله بحسب الجعل الشرعى قبل الصلوة فلا اذ من الممكن بعد صيرورته شرطا للصلوة ان يكون كساير الشرائط التي لابد من ايتانها اناما قبل المشروط حفظا للشرطية عقلا واستفادة الازيد من ذلك عن الاية المباركة اعنى (اذاقمتم الى الصلوة) الخ مشكل

ويمكن ان يمثل لهذه الصورة بمثل صلوة الظهر للعصر حيث ان الظهر شرط في صحة العصر ويكون دليل وجوب الترتيب بينهما من قوله عليه السلام الان هذه قبل هذه ناظراً الى كون محل الظهر شرعا هو قبل العصر ،، لكن اثبات المحل الشرعي للعصر بمثل هذا ايضاً في غاية الاشكال . لان مقتضى المحل الشرعي هو دخل العصر المتأخر ايضاً في صحة الظهر كما ان الاجزاء اللاحقة في الصلوة شرط لصحة الاجزاء السابقة عليها وهو مما لا يلتزم به : وبالجملة فالظاهر عدم مصداق لهذه الصورة ،، وكيف كان فعلى تقدير تحقق الصغرى فلا اشكال في اجراء قاعدة التجاوز . وحيث انها من الاصول المحرزة على ما هو التحقيق او من الامارات على خلاف التحقيق فيثبت بها وجود الشرط ويترتب عليه صحة جميع ما يتوقف عليه من الاعمال اللاحقة فعلى فرض كون الوضو من هذا القبيل يحرز بالقاعدة وجود الوضوء ويصح الايتان بكلما يشترط بالوضوء من الصلوات اللاحقة ونحوها ،، لكن التحقيق عدم التعويل بهذا الوضوء لغير هذه : الصلوة اذا الذى يثبت بقاعدة التجاوز هو وجود الوضو بالنسبة الى ما هو شرط له وجوده في نفسه ،، وبعبارة اخرى يثبت بالقاعدة وجود الوضوء من حيث هو شرط لهذه الصلوة لا مطلقا : وان شئت فقل ان القاعدة تثبت اشغال الوضوء للمحل الذي ثبت له شرعا وهو محل الوضوء قبل هذه الصلوة لانها ثبت وجوده في هذا المحل وفرق بين مشغولية الوضوء بالمحل وبين وجود الوضوء في ذلك المحل ثم اعلم انه اختلفت الاقوال في هذه المسئلة اى فيما لو شك في الوضوء في اثناء الصلوة او شك في صلوة الظهر في اثناء صلوة العصر ،، وجملة الاقوال في جريان قاعدة التجاوز فيها ثلاثة (الاول) ما نسب الى بعض الاساطين والظاهر هو فقيه عصره كاشف الغطاء قده من اجراء القاعدة واحراز الوضوء والظهر المشكوك فيهما فيصح صلوته ولا يجب عليه ايتان الوضوء للصلوات اللاحقة ايضاً في الفرع الاول ولا اتيان صلوة الظهر بعد صلوة العصر في الفرع الثاني ،، وذلك لما تقدم وجهه من ان القاعدة من الاصول المحرزة وان مفادها هو اثبات وجود الوضوء او صلوة الظهر : وبعد اثبات وجودهما بالقاعدة يترتب على وجودهما كلما يترتب من الاثار . وهذا كما انه لو صلى الظهر مثلا باستصحاب الوضوء كان استصحاب الوضوء كافيا للصلوة التى يأتى بها بعد صلوة الظهر ايضاً .

فمادام هو مستصحب الطهارة ياتى بكل مايشترط فيه الطهارة .

القول الثانى ماهو مختار الشيخ الاعظم قده فى الرسائل ، ومحصله جريان القاعدة فى احراز الوضوء بالنسبة الى هذه الصلوة التى هو فيها ووجوب الوضوء لماسوى هذه الصلوة ممايشترط فيه الطهارة وكذا اجرائها في احراز صلوة الظهر بالنسبة الى عدم عدول العصر الى الظهر ووجوب اتيان الظهر بعد اتمام العصر ، ووجه ذلك ان لكل من الوضوء وصلوة الظهر حيثيتين حيثية الوضو فى نفسه والظهر فى نفسها وحيثية كون الوضوء شرطا للصلوة وكون صلوة الظهر شرطا للعصر فما يحرز من الوضوء والظهر انما هو الحيثية الثانية اعنى باعتبار كونهما شرطاً لما يتوقف عليهما ، وبعبارة اوضح مفاد قاعدة التجاوز وان كانت من الاصول المحرزة انما هو البناء على وجود الوضوء بما هو شرط لهذه الصلوة التى يصدق بالنسبة اليها التجاوز عن محل الوضوء لا البناء على وجود الوضوء ، وحيث ان محل الوضوء باق بالنسبة الى غير هذه الصلوة وهو شاك فيه فيجب عليه اتيانه : فلو اراد مس كتابة القران : اوالايتان بصلوة اخرى . اوكلما يشترط فيه الطهارة . يجب عليه الوضوء . وهكذا في الظهر بالنسبة الى العصر : فان للظهر حيثية نفسية وبهذه الحيثية لها وقت مضروب من اول الظهر الى الغروب وحيثية بها تكون شرطاً للعصر . وبهذه الحيثية . تكون متقدما على العصر . واذا شك فيها فى العصر : ما يحرز من وجودها انما هو باعتبار شرطيتها ، واما باعتبارها النفسيى فهو ما دام الوقت باقيا لا يصدق عليها التجاوز فيجب اتيانها (ح) . وان شئت فقل ان قاعدة التجاوز يثبت به وجود المشكوك بالنسبة الى كلما يصدق عليه التجاوز لا مطلقا ولو لم يصدق التجاوز وهذا ظاهر .

القول الثالث مالا يبعد ان يكون هو قول الاكثر وهو بطلان الصلوة فى الفرع الاول ووجوب العدول الي الظهر فى الفرع الثانى ، ووجهه . اما فى الفرع الاول : فبوجوه (الاول) ماالشير اليه سابقا . وهو ان الشرط عبارة عن الطهارة الحاصلة من الوضوء لا نفس الغسلات والمسحات : والطهارة من الشروط المقارنة كالقبلة والوقت ولا يكون لها محل شرعى قبل الصلوة (الثانى) ماافاده الاستاد دامت بركاته من منع استفادة المحل

الشرعي للوضوء عن دليل وجوبه ،، وذلك بناء على تسليم كونه بنفسه هو الشرط (الثالث) ما افاده الاستاد ايضاً ،، وحاصله انه بناء على استفادة المحل الشرعي له من ادلته مثل قوله تعالى (اذا قمتم الى الصلوة الخ) وقوله ﷺ اذا دخل الوقت فقد وجب الصلوة والطهور لاتجرى فيه قاعدة التجاوز ايضاً لان جريانها يحتاج الى اثبات مقدمة اخري غير صدق التجاوز عن المحل وهي كون الغير الداخل فيه والشيئ المتجاوز عنه بالدخول في الغير كلاهما يكون من طبع الفاعل ان يريد هما بارادة كلية معائم ينشاء من تلك الارادة الكلية المتعلقة بهما معا ارادتان متعلقتان احديهما الى المتجاوز عنه و الاخرى الى الغير اللاحق له ،، و ذلك كاجزاء الصلوة والاذان و الاقامة حيث ان المريد للصلوة يريد من اول الاذان الى اخر الصلوة بل الى اخر التعقيب بارادة كلية ثم يتولد من تلك الارادة ارادت جزيئة بعدة اجزاء الصلوة و مقدماتها وتعقيباتها الداخلة تحت تلك الارادة الكلية . فاحدى تلك الارادات الجزئية متعلقة بالاذان واخرى منها الي الاقامة وثالثة الي التكبيرة و هكذا الى اخر التعقيب ومعلوم ان طبع الاذان والاقامة انما هو بان تتعلق بهما الارادة الكلية المتعلقة بالصلوة ،، ووجه احتياج الى تلك المقدمة هو التعليل للقاعدة بالاذكرية ،، مضافا الى اثبات جريانها بيناء العقلاء (ايضاً) ،، وواضح ان الا ذكرية اغاهى من هذه الجهة حيث ان طبع المريد لفعل بارادة كلية هو ارادة اجزائه بارادت جزئية بحسب ماهو المرتكز في ذهنه من تلك الارادة الكلية وان لم يكن ملتفتا بماهو مغترس في ذهنه فايجاد كل جزء بارتكازه الناشيي عن الارادة الكلية : انماهو بحسب طبعه . وعدم الايجاد مع فرض بقاء الارادة الكلية : انماهو على خلاف طبعه ،، وهذا معنى الاذكرية : ومعلوم ان هذا الملاك مفقود فيما كان المشكوك المتجاوز عنه و الغير الداخل فيه كل منهما مراداً بحسب الطبع بارادة مستقلة غير مرتبطة ،، اذا الشك في ايتانه شك في اصل ارادته وليس في البين شيء يستكشف منه تعلق الارادة به من طبع او ارتكاز . بخلاف ما اذا كان متعلق الارادة الكلية حيث ان تعلقها امارة على تعلق الارادة الجزئية الموجبة لصدور الفعل ،، وبالجملة تعلق الارادة الكلية بالمشكوك كاشف عن تعلق الارادة الجزئية به عند الشك واما اذا لم يتعلق به

الارادة الكلية فلا كاشف عن تعلق الارادة الجزئية .

اذا عرفت ذلك ،، فنقول الوضوء والصلوة ليسا مما يتعلق بهما ارادة كلية كالاذان و الصلوة بان يكون مريد الوضوء بطبعه مريداً من اول الوضوء الى اخر الصلوة كما كان مريداً من اول الاذان الى اخر الصلوة وان كان قد يمكن ان يكون ككك الا انه ليس بحسب طبع الوضوء و الصلوة فعلى هذا فهذه المقدمة منتفية فى هذا الفرع : فلا مجال لجريان القاعدة فيه . والتعليل بالاذكرية وان كان فى قاعدة الفراغ لكونه فى باب الوضوء الغير الجارى فيه قاعدة التجاوز الا انه يسرى الى قاعدة التجاوز ايضاً (فتأمل) ومما ذكرناه يظهر حكم الفرع الثاني (ايضاً) اعنى ما اذا شك فى الظهر وهو في العصر ،، وذلك لان مقتضى الوجهين الاخيرين هو وجوب العدول الى الظهر وعدم جريان القاعدة فيه ايضاً ،، و لا يخفى ان هذا القول هو الاقوى . وان كان الاحوط فى الفرع الاول اتمام الصلوة ثم استينافها بعد الاتيان بالوضوء »

الصورة الثالثة ان يكون الشرط للصلوة ولم يكن له محل شرعي مع كونه من الشرائط الداخلية كالطمانينة و الترتيب والموالات و حكم هذه الصورة هو البناء على الصحة بقاعدة الفراغ اذا كان الشك بعد الصلوة ،، ولا يجري هاهنا قاعدة التجاوز .لعدم محل للشرط حتى يصدق التجاوز عنه (فتأمل) وكذا اذا كان الشك فى الاثناء : لكن لا لقاعدة الفراغ لعدم الفراغ مع كونه في الاثناء بل بحكم صحيحة لا تعاد حيث انه مع القطع بعدم **اتيان** هذه الشرائط عن سهو : اذا كانت الصلوة محكومة بالصحة فتكون الصحة مع الشك فى اتيانها اولى .

الصورة الرابعة هى الثالثة بعينها لكن مع كون الشرط من الشرائط الخارجية فما كان منها داخلا فى عقد المستثني من صحيحة لا تعاد كالطهور والقبلة والوقت ،، فلا يجرى فيها قاعدة التجاوز. ولا قاعدة الفراغ اما قاعدة التجاوز فلعدم محل شرعى للشرط لكى يصدق التجاوز عنه : بل انما يجب تحصيلها آناً ما قبل الصلوة بحكم الشرطية عقلا ،، و اما قاعدة الفراغ فلاختصاصها بما اذا كان الشك بعد الفراغ و لا مجرى لها فى الاثناء .

فان قلت مقتضى اطلاق قوله عليه السلام (كلما مضى من صلوتك و طهورك . فامضه)

هو عدم التفاوت بعد الصلوة او في الاثناء : اذ يصدق المضي على بعض الصلوة ايضاً

قلت هذا بحث اصولي يكون محله الاصول لكن على تقدير جريانها في الاثناء ايضاً ليس بمفيد ، وذلك لان قاعدة الفراغ ليست محرزة للمشكوك بل انما تثبت الصحة في ظرف الشك (فح) فغاية ما تثبت بها هو صحة الاجزاء الماضية فلا يحرز بها الشرط ، فيجب عليه احرازه لاجل الاجزاء الباقية (فح) تبطل صلوته لو لم يتمكن من احرازه و مع التمكن يجب عليه احراز ، فان احرز وطابق ما مضى من الصلوة و انكشف مطابقتها مع الشرط فهو ، و الا فتبطل الصلوة من جهة انكشاف تبين الخلاف مع كون الشرط داخلا في عقد المستثنى من صحيحة لا تعاد هذا اذا كان الشرط داخلا في عقد المستثنى ، واما لو لم يكن كذلك فيصح الصلوة ، لكن يجب عليه احراز الشرط من حين الشك غاية الامر صحة الصلوة على كلا تقديري انكشاف وجود الشرط في الاجزاء الماضية و عدمه : اما على تقدير انكشاف وجوده . فواضح ، واما على تقدير انكشاف عدمه. فلاجل صحيحة لا تعاد بالتقريب المتقدم (هذا كله) اذا كان الشك في الاثناء ، و اما اذا كان بعد الصلوة . فلا اشكال في اجراء قاعدة الفراغ ، واما قاعدة التجاوز ففي اجرائها تأمل : و لي تقدير جريانها تكون حاكما على الفراغ ولو كانتا متوافقين لكون قاعدة التجاوز لا سببياً بالنسبة الى قاعدة الفراغ .

[illegible] في ان قاعدة التجاوز و الفراغ انما تجريان فيما اذا كان الشك طاريا لا فيما اذا كان الشك ساريا فضلا عما كان الشك قبل العمل ، وتوضيح ذلك ان في مورد كل من قاعدتي التجاوز والفراغ يتصور صور «**الاولى**» ان يكون الشك بعد التجاوز عن محل المشكوك مع كون المشكوك مما يتعلق به الارادة وكان امرا اختياريا . سواء كان شرطا او جزء ولم يكن الفاعل بحيث لو التفت اليه في محله لكان شاكا فيه ايضاً و هذا هو المتيقن من مورد جريان القاعدتين «**الثانية**» ان يكون الشك ايضاً بعد التجاوز كالصورة الاولى بعينها الا ان المشكوك بنفسه ليس امرا اختياريا ، ولكن احرازه اختياري وذلك كالوقت و القبلة مع كونه بحيث لو التفت في محل احرازه لم يكن شاكا : وهذه .. ايضاً كالصورة الاولى . تجرى فيها القاعدتان ، ونفس المشكوك وان لم يكن اختياريا

لكن لما كان احرازه بالاختيار كان كافيا فى صحة اجراء القاعديتن

الثالثة ان لا يكون المشكوك اختياريا اصلا من حيث نفسه ولا باعتبار اشتراط الاحراز فيه وهذه الصورة لا تجرى فيه القاعدتان ، ، وذلك لعدم جريان ملاك الاذكرية مع كون المشكوك وجوده مما يقع بضرب من الاتفاق على تقدير وقوعه ، و ربما يفرق فى هذه الصورة بين القاعدتين بجريان قاعدة الفراغ . والمنع عن التجاوز بدعوى صدق المضى المعتبر فى قاعدة الفراغ ببركة قوله ﷺ كلما مضى من صلوتك وطهورك (الخ) مع كون المشكوك اتفاقيا دون قاعدة التجاوز و على هذا بنى شيخنا الاستاد دام بقائه ، وفيه مالا يخفى . لان التعليل بالاذكرية جار فى القاعدتين. بل انما مورده قاعدة الفراغ وشموله لقاعدة التجاوز مبنى على نوع من تنقيح المناط (فح) اذا جاوزنا النظر عن التعليل تكون كلتا هما مشتركين فى صدق التجاوز والمضى ولو لم نتجاوز عنه يكون كلتاهما مشتركين فى عدم الجريان فالفرق مشكل :

الرابعة ان يكون الشك بعد التجاوز او الفراغ مع كونه بحيث لو التفت اليه حال العمل لكان شاكا . و هذا هو المعبر عنه بالشك السارى ، كما اذا لم يدر بوصول الماء تحت خاتمه حين الوضوء . مع كونه بحيث لو التفت الى حاله حين الوضوء : لكان شاكا فى وصوله اليه ، ولا تجرى القاعدتان فى هذه الصورة لعدم ملاك الاذكرية .

الخامسة ان يكون قبل العمل شاكا ايضاً بالشك الفعلى كما اذا كان شاكا فى الوضوء مع كون حالته السابقة هو الحدث فغفل وصلى بلا وضوء . ثم بعد الالتفات يشك فى الوضوء اما فى الاثناء او بعد العمل وكما اذا علم اجمالا بنجاسة احدالا نائين او بكون ما فيه مضافا ثم توضاء باحدهما فانه يشك فى الوضوء ، ولا ينبغى الاريتاب فى عدم جريان القاعدتين فى هذه الصورة ووجهه واضح ، وربما يقال بجريانهما فى هذه الصورة وفى صورة الرابعة ولا يخفى ضعفه . وان كان القول به فى هذه الصورة اضعف

المقصد الثالث

فى الشكوك التي لا اعتبار بها . وهى على اقسام (الاول) لا سهو فى سهو وهذه الكلمة فى

الجملة مجمع عليه . كما انه ورد النص بها ففي خبر ابن البخترى عن الصادق عليه السلام ولا سهو فى سهو ،، وفى صحيح اخر : ليس على الامام سهو ولا على من خلف الامام سهو ولا على السهو سهو ولا على الاعادة اعادة ،، ولكنه لمكان تكثر الاحتمالات فى معناها . اختلف فيها اختلافا موجبا للاختلاف فيما يتفرع عليه . على كل واحد من الاحتمالات والقدر المتقين منها هو نفي صلوة الاحتياط فى الشك فى ركعات الاحتياط . وهذا هو المتقين عليه من معناها : ودو نه نفى عمل الشك فى الشك فى سجدتى السهو ،، سواء كان الشك فى اصل اتيانهما عند تحقق السبب الموجب لهما او فى عددهما من كون الماتى به سجدة واحدة او سجدتين او اكثر ،، وبعبارة اخرى كان الشك فى سجدة السهو فى عدد سجدتها وقد اختلف فى شمول هذه الكلمة لنفي حكم هذا الشك ،، ودو نه نفي حكم الشك فى قضاء الاجزاء المنسية كما اذا شك فى اصل الاتيان بقضاء السجدة او التشهد المنسيين او شك فى شيئى من افعالهما ،، سواء كان الشك فى المحل او بعد التجاوز عنه : ودو نه نفى حكم الشك فى اتيان المنسي اذا كان قبل تجاوز محله كما اذا نسي التشهد وتذكر قبل الدخول فى ركوع الركعة الثالثة ثم شك فى انه هل اتى به بعد تذكره ام لا وهذه الفروع كلها اختلفت فيها اختلافا ناشيا عن معنى هذه الكلمة

و توضيح ذلك ان كلمة السهو فى موضعين من قوله لا سهو فى سهو يحتمل امورا (الاول) ان يكون بمعناه اللغوى اعنى عزوب المعنى عن الذهن الذى هو الجامع بين الشك والنسيان : الثاني ان يراد به خصوص الشك : الثالث ان يراد به خصوص النسيان ثم على كل تقدير . فاما مع تقدير مضاف فى الموضعين . او بلا تقديره فيهما . او بالاختلاف ثم المضاف المقدر فى كل واحد منها . اما ان يكون كلمة الموجب بالكسر . او يكون بالفتح وهذه احتمالات ترتقى الي مراتب كثيرة لا طائل فى اكثرها

و انما المهم منها هو ارادة خصوص الشك . او خصوص النسيان من السهو فى الموضع الاول والثانى مع تقدير مضاف وهو كلمة الموجب بالكسر او بالفتح فى خصوص الثانى ،، فيصير الاقسام (ح) ثمانية لعله ياتى التعرض لاحكامها : الرابع ان يراد به عمل

السهو اعني ركعة الاحتياط : لكى يكون المعنى لاتكون وظيفة البناء علي الاكثر و العمل بالاحتياط باتيان صلوة الاحتياط فى صلوة الاحتياط : فمعنى قوله عليه السلام لاسهو فى سهو . انه لايكون عمل السهو اعنى صلوة الاحتياط فى عمل السهواى فى الشك فى عدد الركعات من صلوة الاحتياط : وهذا هو المتعين لكونه المتفق عليه ولكثرة اطلاق السهو على عمل الشك اعني صلوة الاحتياط فى الاخبار مثل الاجمع لك السهو في كلمتين؟ وليس فى المغرب سهو . او ليس فى الأوليين سهو . اوليس فيما فرضه الله تعالى سهو و نظائره خصوصا مع ذكر هذه الكلمة فى سياق نفى السهو عن الامام والماموم كمافى الصحيح المتقدم . اومع نفى السهو عن النافلة والمغرب والصبح كما فى خبر آخر، الاان نفى عمل السهو اعنى البناء على الاكثر والاتيان بصلوة الاحتياط عن صلوة الاحتياط فى سياق نفيه عن النافلة و المغرب : يمكن ان يكون من جهة كونها كالنافلة بمعنى ثبوت التخيير فيها بين البناء على الاقل اوالاكثر الاان يكون البناء على الاكثر مبطلا فيجب البناء علي الاقل . اويكون من جهة كونها كالمغرب بمعنى بطلانها بطرو الشك فى ركعاتها . ولايمكن استفادة واحدمنهما بالخصوص من هذه الكلمة ، بل لابدمن اثبات كونها كالنافلة من دليل خارج وبالجملة فالقدر المسلم من هذه الكلمة بالقرائن المذكورة هوهذ المقدار وليس لبقية الاحتمالات وجه معتدبه وعلى ذلك فكل ماتفرعوا عليها من الفروعات لاوجه له بل اللازم فى كل فرع هوالرجوع الى القاعدة المناسبة له

والمتحصل مماذكرنا اختصاص نفي حكم الشك فيما يوجبه الشك بمااذاكان الشك فى عدد الركعة من صلوة الاحتياط دون غيرها من سجدة السهو ودون غير الشك في عددها من الشك فى افعالها ، وانه يجب عند الشك فى ركعاتها البناء على الاكثر الا ان يكون البناء عليه مبطلا . فيجب البناء على الاقل

بقى الكلام فى استفادة حكم وجوب البناء على الاكثر لاالتخيير بينه وبين البناء على الاقل . كما هو الحكم في النافلة . ولاالحكم بالبطلان كماهو الحكم فى المغرب والصبح مع ان مقتضى وحدة السياق هوان يكون حكم السهو في قوله عليه السلام ولاسهو فى

سهو . اماحكم النافلة . اوحكم المغرب ونحوه كما لايخفى على من لاحظخبر يونس عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه باتفاق منهم وليس على من خلف الامام سهو اذالم يسه الامام . ولاسهو في سهو : وليس فى المغرب والفجر سهو . ولافى الركعتين الأوليين من كل صلوة . ولافي نافلة (الحديث) ،، والاشكال فى فقه الحديث هوان وحدة السياق يقتضي اشتراك جميع الفقرات السبعة فى الحكم بان السهوان كان مبطلا فيكون فى الجميع وان كان ممالايلتفت اليه فيكون فى الجميع مع انه ليس الفتوي كذلك ،، بل حكموا فى الثلاثة الاولى والاخيرة بعدم الالتفات وفى المغرب والفجرو الأوليين بالبطلان ،، ثم مع الاختلاف فى الاخيرة والثلاثة الاولى ايضاً بوجوب البناء على الاكثر تعييناً فى الثالثة الاان يكون البناء عليه مبطلا . والتخيير بين البناء على الاقل اوالاكثر فى الاخيرة ،، ووجه ذلك : اما الحكم فى الأوليين منها بعدم البطلان فبقرينة لفظ الحفظ حيث عين ان الساهى من كل من الامام والماموم يرجع الي الحافظ منهما . مضافا الي ايضاح ذلك فى ضمن بقية الاخبار الواردة فى باب شك الامام والماموم كماسياتى

واما الحكم بالبطلان فى المغرب والفجر والأوليين من الرباعية فبقرنية الإخبار الدالة على اعتبار الحفظ فيها كما تقدم فى اوائل مباحث الخلل : فتلك الأخبار مفسرة لاجمال هذا الخبر ،، واما الحكم فى النافلة بعدم البطلان فلمناسبة نفى السهو عنهامع كونها نافلة مبنية على التساهل وانها ليست اعظم من اخيرتى الفريضة ،، واما التخيير بين البناء على الاقل اوالاكثر فبالتسامح ايضاً ،، مضافا الي ورود الخبر على البناء على الاقل كماسياتى فتامل واماحكم صلوة الاحتياط اما عدم البطلان فلانها بدل عن الاخرتين اللتين لايعتبر فيهما الحفظ فمن البعيد جداً بحيث يأباه الذهن الارتكازى العرفى كون البدل اقوى من المبدل وكان كالأوليين اللتين من فرض اله تعالى التى يجب فيها الحفظ فنفس فرض البنى صلى الله عليه وآله وسلم اذالم يعتبر فيه الحفظ فماهو بدل عنه يكون كذلك . بطريق اولى ،، فهذا الذهن العرفي يصير منشاء لفهم عدم الالتفات الى الشك فى صلوة الاحتياط من قوله لاسهو فى سهو كالنافلة ويبعد احتمال كون نفى الشك عنهامن جهة كونها

كالأوليين من الرباعية كما لايخفى ،، واما اعتبار البناء على الاكثر تعييناً لاتخييراً ،،فلان الظاهر من هذه الفقرة هو نفى جبر الواجب فى الاخيرتين: عن صلوة الاحتياط : باثبات هذا المقدار من التفاوت بين البدل والمبدل منه بعدبقاء اشتراكهما فى وجوب البناء على الاكثر : واستظهار ذلك انماهو بمقدمة كون صلوة الاحتياط بدلا عن الاخيرتين وان الاخيرتين . يجب فيهما البناء على الاكثر . الاان يكون الاكثر مفسداً فيبنى على المصلح ، واشتراك البدل والمبدل فى هذا الحكم . وبعد ثبوت اشتراكهما يكون المرفوع هو عمل الاحتياط الواجب عند البناءعلى الاكثر في الشك فى الاخيرتين لاالبناء على الاكثر ايضاً : فح يصح حكمهم تبعين البناء على الاكثر الاان يكون البناء عليه مفسداً . فيبنى على المصلح ،، كل ذلك بلاحاجة الى صلوة احتياط اخرى

وخلاصة الكلام ان المتحصل من الرواية الشريفة عندناهو انه لاصلوة احتياط فى الشك فى ركعات صلوة الاحتياط . وذلك بحمل السهو فى الظرف والمظروف على عمل السهو المتداول اطلاقه عليه كثيرا في لسان الاخبار (هذا) ولواغضي عن ذلك و حملنا السهو فى الموضعين على معناه اللغوى . اعنى الجامع بين الشك والنسيان . فلايزيدناشيى فى الاستفادة الانفى سجدتى السهو عندتحقق موجبهما فى صلوة الاحتياط وفى سجدتى السهو ،، ولايشمل غير سجدتى السهو

وتوضيح ذلك انه اذا اريد من كلمة السهو الثاني من قوله عليه السلام لاسهو فى سهو الجامع بين الشك والنسيان مع تقدير الموجب بالفتح ،، يصير المعنى لاسهو فى موجب النسيان ولاسهو فى موجب الشك فح يجب ان ينظر في تعيين موجب السهو وموجب الشك وهو يحتمل ان يكون اموراً (الاول) صلوة الاحتياط التى تجب بطرو الشك (الثانى) سجدتى السهو التى تجب بطرو الشك او السهو (الثالث) قضاء الاجزاء المنسية بعد الصلوة بتوهم كونه واجبا بسبب النسيان (الرابع) تدارك الاجزاء المنسية فى الصلوة لوتدارك الاجزاء المشكوكة لوكان الشك قبل التجاوز عن المحل الشكى فلو نسى شيئى من اجزاء هذه الثلثة اعنى قضاء الاجزاء المنسية والاجزاء المتداركة بالنسيان او بالشك وكان بعدالتجاوز عن المحل السهوى لايجب قضائه ولاسجدة سهوفيه ولوكان

في المحل السهوى لايجب الاتيان به ولو شك فيه قبل التجاوز عن المحل الشكى لايلتفت فاذا شك في حال الركوع الذى يأتى بحكم الشك فى المحل فى . ذكر اوطمانينة او نحوهما لايلتفت اليه كل ذلك لاجل ان هذه الامور اموروجب بسبب السهو اوالشك هذا

و لكن النظر الدقيق يعطى انحصار موجب الشك والسهو بصلوة الاحتياط وسجدتى السهو . وخروج الثلاثة الاخيرة عن مايوجبه الشك والسهو ،، و ذلك لان الاتيان بالمنسيي بعدالصلوة فيما اذاكان التذكر بعدالتجاوز عن محل السهوى اوفى الصلوة فيما اذاكان التذكر قبل التجاوزعنه اوالاتيان بالمشكوك . فيما اذاكان الشك قبل التجاوز عن المحل الشكي : ليس لاجل السهو والشك بل انماهو لاجل الامر بالصلوة ولزوم الخروج عن عهدته . وعدم قناعة العقل فى الحكم بتفريغ الذمة مع الشك فى الاتيان ،، وهذا بالنسبة الى اتيان المشكوك فيما اذاكان الشك فى المحل الشكى و المنسيى فيما اذاكان التذكر فى المحل السهوى واضح جدا ،، واما بالنسبة الى اتيان المنسيى فيما اذاكان التذكر بعدالخروج عن المحل السهوى فهو مبنى على كون المأتى به من الاجزاء المنسية بعد الصلوة هو الواجب الاولى الثابت بدليل وجوب الصلوة ،، غاية الامر لمكان السهو يتأخر محل اتيانه الى بعد السلام . فالسهو انما اخل بترتيب الصلوة لان الصلوة صارت ناقصة من حيث الجزء . واتيان الاجزاء المنسية قضاء : وجب بامر جديد . ناش عن فوت الجزء في الصلوة ،، وعلي هذا المبنى تترتب جزئية تلك الاجزاء بحيث يضر تخلل المنافى بينها و بين الصلوة . وسياتى الكلام فى تنقيحه (وبالجملة) فشيئى من الثلاثة اعنى الاجزاء المنسية التي يؤتى بها بعدالصلوة اوفى الصلوة والافعال المشكوكة التى يؤتى بها فيماكان الشك قبل التجاوز لايكون مما اوجب بالسهو او الشك ،، وانماهى واجبات باصل دليل وجوب الصلوة ،، فينحصر موجب الشك والسهو بصلوة الاحتياط وسجدتى السهو

ثم بناء على ارادة الجامع من لفظ السهو . واختصاص الحكم بصلوة الاحتياط والسجدة هل يختص بخصوص الشك فى اعدادها او يعم الشك فى الافعال ايضاً (وجهان) التحقيق هوالاول ،، وذلك لان الظاهر من اللفظ في الموضعين ان يكون بمعنى

واحد فاذا اريدمن السهوفى الظرف الجامع بين النسيان والشك يجب ان يكون المراد من المظروف ايضاً كذلك ،، فيصير المعنى هكذا لاحكم للسهو ولاللشك فى صلوة الاحتياط وسجدتى السهو اما بالنسبة الى الشك في افعال صلوة الاحتياط اوسجدتي السهو اذا كان فى المحل فلادلالة له اصلا : وذلك لماتقدم من ان اتيان الافعال المشكوكة ليس بمقتضى الشك . بل انماهو بمقتضى شغل الذمة الذى خرج عنه الشك بعدالتجاوز عن المحل الشكى ،، وبالجملة فينحصر مورد الخبر بخصوص السهوفى صلوة الاحتياط و الشك فى ركعاتها . والسهو فى سجدتى السهو . والشك فى عددهما اما السهوفى صلوة الاحتياط وسجدتى السهو : فلا حكم له بالنسبة الى ايجاب سجدتى السهو ولولم يكن هذا الخبر ايضاً ،، وذلك لقصور ادلة وجوبهما لاثبات الوجوب بسبب السهو فى غير اليومية ،، و اما الشك في عدد صلوة الاحتياط . فقدعرفت بان نفى حكمه هو المتيقن على كل تقدير : و امانفى حكم الشك فى عدد سجدتى السهو فهو المورد للاختلاف بين المعنى المختار اعنى كون المراد من السهو العمل السهوى و بين ارادة الجامع .

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان المستفادمن الخبر بناء على المختار هو خصوص نفى صلوة الاحتياط عندالشك فى عدد صلوة الاحتياط ووجوب البناء على الاكثر مطلقا الااذا كان البناء عليه مفسداً فيتعين البناء على المصحح : وبناء على ارادة الجامع هو نفى الحكم عن الشك فى عدد سجدتى السهو ايضاً : وهذا هو المتحصل من هذا القسم

القسم الثانى لاعبرة بشك كل واحد من الامام والماموم مع حفظ الاخر : وهذا فى الجملة ممالم ينقل فيه . خلاف وقددلت عليه الاخبار ،، والمتحصل من اخبارها . هو عناية وحدة صلوة الامام والمأموم فى الجماعة . فكان صلوتهما معا صلوة واحدة . ولذا يكون قبول صلوة الامام مستتبعاً لقبول صلوة المأموم : ولاجل ذلك يكون الامام متحملا لقرائة المأموم وهذا الاتحادانما هوفى القدر المشترك بينهما مثل الركعات (فح) اذا كان احدهما حافظا دون الاخر يكون عناية وحدة الصلوة موجبا لتحقق الحفظ المعتبر : فى صلوة الغير الحافظ ايضا فلاتكون صلوته باطلة فيما اذا كان شكه في الاوليين : ولايجب عليه عمل

السهو . فيما اذا كان فى الاخيرتين . بل يجب عليه الرجوع الى حفظ الاخر . لكونه هو الملاك ،، و بعبارة اخرى اذا كانت الصلوة منهما واحدة فى القدر المشترك وكان احدهما حافظا دون الاخر يكون حفظ الحافظ منشاء لخروج حكم الشك عن هذه الصلوة فتكون العبرة بحفظه : ويجب (ح) رجوع غير الحافظ اليه ،، وهذا فى الجملة مما لا كلام فيه : وانما هو فى امور :

الاول انه لا كلام فى رجوع الامام الى المأموم اذا كان الماموم رجلا عادلا . و اما اذا لم يكن عادلا او كانت امرئة او كان صبيا ففى جواز رجوعه اليه وعدمه (وجهان) بل قولان اقواهما الاول ،، وذلك لاطلاق الدليل اعنى قوله عليه السلام لاسهو على الامام مع حفظ من خلفه ،، حيث انه باطلاقه يشمل ما اذا كان الماموم فاسقا او صبيا او امرئة ولا وجه لتقييده بالرجل العادل ،، وتوهم التقييد بالعادل لاجل كون حجية القول المرجوع اليه من جهة كونه قول الثقة فيعتبر فيه العدالة (مدفوع) بانه مناف مع اطلاق الدليل مضافا الى ان المستفاد من نصوص الباب هو ما ذكرناه اولا من كون العبرة فى الرجوع هو ملاك الحفظ كتوهم انصراف المأموم الي الذكور من جهة غلبة ذكورية المأمومين بالنسبة الى النساء اذ هو انصراف بدوى ناش عن غلبة الوجود ،، مضافا الى منع الغلبة ايضاً كدعوى الانصراف الى البالغ من حيث كون الغلبة فى كون المأمومين هو البالغين نعم لو قلنا بتمرينة عبادة الصبى لا يصح الرجوع اليه كما لا يخفى ،، فالعبرة في صحة الرجوع كون صلوة المرجوع اليه صلوة شرعية بلا نظر الى اعتبار خصوصية المصلى بعد صدق المأموم عليه

الثانى لا اشكال فى رجوع كل من الامام والمأموم الى الاخر عند الشك فى الاخيرتين ،، واما في الاوليين : او فى الشك فى الافعال . ففى جواز الرجوع وعدمه (قولان) وان كان الخلاف فى الشك فى الافعال اقوى ،، وكيف كان فلا قوى هو الاول اما فى الشك في الاوليين . فلاطلاق الدليل ولا يعارضه شيئى الا توهم ما يدل على اعتبار الحفظ فى الاوليين وانه تبطل الصلوة بالشك فيهما ،، ويدفعه تحقق الحفظ فى المقام للشاك بسبب حفظ الاخر بعناية ماتقدم من اتحاد صلوتهما : كل ذلك ،، مضافا الى ان الخلاف

في عدم الرجوع (ضعيف) جداً ،، و اما في الشك في الافعال فربما يقال بعدم دلالة الدليل على جواز الرجوع ،، بدعوى ان السهو في قوله عليه السلام لاسهو للامام مع حفظ المأموم ولا للمأموم مع حفظ الامام . بقرينة اخواتها . مثل لاسهو في سهو . ولاسهو في المغرب ولا في الصبح . ولا في النافلة : يراد به العمل السهوي . اعني البناء على الاكثر وعمل صلوة الاحتياط ،، وهو مختص بالشك في الركعات وليس في البين مايدل على جواز رجوع كل الى الاخر عند الشك في الافعال ،، هذا مضافا الى ان رجوع كل منهما الى الاخر في عدد الركعات يناسب مع الاعتبار دون الافعال ،، وذلك لانه لمكان وجوب متابعة المأموم مع الامام وكون ركعة كل واحد منهما ركعة الاخر . يصح ارجاع الشاك منهما الى الحافظ بعد كون الركعة منهما واحدة ،، وهذا بخلاف الافعال فانه لمكان جواز تخلف المأموم عن الامام فيها في الجملة . لايتحقق هذا الاعتبار لامكان ان يكون سجدة الثانية من الامام هو السجدة الاولى من المأموم مع بقاء القدوة

وهذا القول وان كان له وجه ،، لكن الاقوى خلافه . وذلك لان السهو بقرينة وحدة السياق وان كان ظاهرا فيما ذكر الا ان اعتبار الحفظ في المرجوع اليه يبعد حصر جواز الرجوع بما اذا كان الشك في الركعات لكونه بمنزلة التعليل والعبرة بعمومه فكلما يكون قدرا مشتركا من الصلوة بينهما يصح للشاك منهما ان يرجع الى الحافظ بملاك الحفظ ،، واما ما ذكر من الاعتبار ففيه ان المأموم ربما يتخلف عن الامام في الركعة ايضاً مع بقاء القدوة كما في الجمعة عند الازدحام مع ان اعتبار متابعته مع الامام في الركعات نشاء من وجوب متابعته في الافعال : فالاعتبار الناشي عن وجوب المتابعة مشترك في الافعال والركعات : فالاقوى رجوع الشاك منهما في الافعال الى الحافظ اماماً كان ام مأموماً : لكن لامطلقا . بل مع احراز عدم تخلف المأموم عن الامام بالتقدم كما اذا علم المأموم بعدم التخلف عن الامام في الافعال . وشك في كون مابيده من السجدة هي الاولى او الثانية مع علم الامام بكونها اولى اوثانية ،، واما مع الشك في التخلف . فلاموقع للرجوع ،، حيث ان حفظ الامام (ح) لايغني عن المأموم لاحتمال تخلفه عن الامام بالتقدم او التأخر . فيجب على الشاك منهما ان يعمل (ح)

بوظيفة نفسه »

الثالث ربما توهم اختصاص جواز رجوع الشاك منهما الى الاخر فيما اذا حصل له من رجوعه اليه الظن ،، وهو توهم ضعيف في الغاية . لانه اوا عتبر الظن من رجوعه اليه : لكان هو لنفسه حافظا ويخرج عن رجوع الشاك الى الحافظ ،، وذلك بناء على ماتقدم من المختار فى اعتبار الظن فى عدد الركعات وان الظن فيها طريق لا يعتبر فيه سبب خاص . بل العبرة انما هو بوصفه من اى سبب حصل : كل ذلك مع انه لافائدة فى التقييد فى الظن بحصوله عن الرجوع الى الحافظ بل لو كان المناط بالظن : لكان اللازم اعتباره من اى سبب حصل ،، مع ان الاخبار مصرح باعتبار حفظ الحافظ منهما فى رجوع الشاك اليه ،، مضافا الى اندفاعه باطلاق قوله عليه السلام ولا سهو كل من الامام والمأموم مع حفظ الاخر ،، حيث انه باطلاقه يشمل ما اذا حصل الظن للراجع ام لا

الرابع لا اشكال فى رجوع الشاك الى المتيقن : وفى عدم رجوع كل منهما الى الاخر فيما اذا كان لكل منهما يقين على خلاف يقين الاخر ،، و انما الكلام فى صورتين (احديهما) ما اذا كان احدهما على يقين والاخر يكون ظانا فان في رجوع الظان منهما الى المتيقن (اشكال) وخلاف ،، والاقوى هو عدم الرجوع : وذلك . لان المعتبر في باب الصلوة هو الحفظ على وجه الطريقية . وبعد قيام الدليل على اعتبار الظن فيها فى اعدادها و افعالها حسبما تقدم يكون الظان حافظا كالمتيقن : وكما لا يجوز رجوع المتيقن الى المتيقن يكون اللازم من اعتبار ظن الظان . وتحقق وصف الحفظ فيه من ناحية دليل اعتبار ظنه عدم جواز رجوعه الى المتيقن ايضاً ،، والمستفاد من دليل وجوب رجوع الشاك منهما الى الحافظ هو ان الشاك (الذى لو لاحفظ الاخر يجب عليه عمل الشك اما باستيناف الصلوة اذا كان شكه من الشكوك المبطلة او بالبناء على الاكثر والاتيان بوظيفة الشاك اذا كان من الشكوك الصحيحة) يرجع الي الاخر ،، واما الذى لا يكون وظيفته العمل الشكى لو لاحفظ الاخر : فليس عليه الرجوع الى الاخر . والظان من هذا القبيل اذ لو لا يقين الاخر لا كون وظيفته العمل بوظيفة الشاك

وربما يقال بوجوب رجوع الظان الى المتيقن و ذلك لوجهين ،، وتقريب الاول

منهما يتوقف على بيان امرين (الاول) ان ملاك رجوع كل من الامام والماموم الى الحافظ منهما هو وحدة صلوتهما وصيرورة صلوتهما كانها صلوة واحدة كما تقدمت اليه الاشارة فبهذا الملاك يكتفي فيها باذان واحد واقامة واحدة وليس على كل منهما الاذان و الاقامة : وبهذا الوجه ايضاً يكتفي بقرائة الامام عن قرائة الماموم : والافلولا حيثية الوحدة لما كان وجه فى الاكتفاء كما لايكتفي بقرائة المنفردعن منفرد مثله ، ولذلك يرجع الشاك منهما الى الحافظ : الثانى انه لواجتمع الظن والقطع فى مورد يجب اتباع القطع لكونه اقوى من الظن والظن انما يكون طريقا عند عدم القطع **اذا تمهد هذان الامران** فتقول اذا كان احدهما ظانا والاخر قاطعا اجتمع الظن والقطع فى صلوة واحدة بحكم الامر الاول : فيجب اتباع القطع : بحكم الامر الثانى هذا غاية هذا التقريب ، ويرد عليه ان الامر الاول وان كان مسلما كما عرفت الا انه لادليل على الامر الثانى ، ضرورة استحالة اجتماع القطع والظن فى مورد واحد حتى يحكم الشارع بتقديم القطع على الظن ؟ وفرض اجتماعهما من باب المحال لايوجب ان يجعله مشمولا للدليل ولوفرض اندراج هذا المفروض ايضا تحت الدليل فهو فيما اذا لم يقم على اعتبار ذاك الظن دليل واما معه فيصير مصداقاً من العلم تشريعا وبعبارة اخرى احراز تقديم القطع على الظن فى مورد الاجتماع فرع ورود الدليل عليه المتوقف على امكان اجتماعهما وهو مفقود : مضافا الى قيام الدليل على اعتبار ذاك الظن فدعوى تقديم الحفظ القطعى على الحفظ الظنى بعد ورود الدليل على اعتبار الظن دعوى بلا برهان ،

الوجه الثانى دعوى الانصراف اعنى انصراف الحفظ الى الحفظ القطعى والظان لايكون حفظه قطعيا . فيجب عليه الرجوع الى القاطع كما لايجوز للشاك ان يرجع الى الظان ، وفيه اولا ان ذلك يوجب سد باب قيام الظن مقام القطع الطريقى بنفس دليل اعتباره ، وذلك لامكان تلك الدعوى فى جميع موارد الطرق والامارات بان يقال يعتبر فى موردها الاحراز والمنصرف منه هو الاحراز القطعى : فلايجوز العمل بالامارات وهذا مع انه موجب لسد باب العمل بالامارات مستلزم لصيرورة العلم الطريقى موضوعياً وثانيا بالحل وحاصله منع دعوى الانصراف فى امثال المقام مما لايكون مورد النزاع فردا تكوينيا لعنوان الموضوع للحكم :

و توضيح ذلك ان ضابط الانصراف هوان يكون للعنوان الذى اخذ موضوعا للحكم افراد اخارجية تكوينيةوكان صدق ذلك العنوانعلى تلك الافراد بالتشكيك لا بالتواطى (فح) يكون اللفظ منصرفا الى اظهرها اواقواهاصدقا : واما اذاكان للعنوان مصداق واحد تكوينى . وجعل الشارع فرداً من عنوان اخرمغايرمعه : من افراده بنفخ روح ذاك العنوان فيه تشريعا لاتكوينا . وجعله فرداً منه بالتشريع لابالتكوين : فلامورد فيه لدعوى الانصراف اذالفرد المدعى انصراف اللفظ عنه ليس فردا حقيقيا تكوينيابل هو فرد ثبت فرديته بالتشريع . ومانحن فيه من هذا القبيل ،، ضرورة ان فردالتكوينى من الحفظ هو العلم : واماالظن فليس فردامن الحفظ تكوينا : لكن الشارع بدليل اعتباره جعله حفظاتشريعيا فحفظيته انما هو بالجعل التشريعى . وبعدورود الدليل على اعتباره كماهو المفروض . لامعنى لدعوى انصراف لفظ الحفظ عنه الى الحفظ العلمى وهذا ظاهر ،، ومما بيناه ظهرحال الصورة الثانية وهى رجوع الشاك الى الظان . اذ مقتضى كون الظان حافظا بدليل اعتبارظنه هوجواز رجوع الشاك اليه وليس فى البين مانع عنه الاتوهم انصراف الحفظ الي الحفظ العلمى المتقدم اندفاعه حسبمابيناه»

الخامس لو كان احدهما مماقامت عنده البينةعلى تعيين الركعة دون الاخر كما اذاقامت البينة عند الماموم ولم يلتفت الامام اليها فهل لمن قام عنده البينة الرجوع الى البينة املا ،، ثم على تقدير رجوعه اليها فهل للاخرالغير الملتفت الى البينة ان يرجع الى من قامت عنده البينة ام لا،، فنقول . اما رجوع من قامت عنده البينة اليها . فلا ينبغى الاشكال فى جوازه : وذلك لعموم دليل حجية البينة فى الموضوعات التى منهاعدد الركعات . ولامخصص للموردعن عموم دليل حجيتها . واما رجوع من لم يلتفت اليهاالى من قامت البينة عنده فالاقوى جوازه ايضاًلما تقدم من رجوع الغير الحافظ الى الحافظ : ومن قامت عنده البينة حافظ بسبب قيام البينة عنده فيكون حاله حال الظان بالركعات الذي تقدم فى الامر الرابع وسياتى لهذا الفرع زيادة بحث فى الامر الثامن ايضاً

السادس لااشكال فى عدم حجية البينة للقاطع على خلافها لعدم محل لايجاب تعبد القاطع على خلاف قطعه : كماانه لااشكال فى حجيتها للشاك : وذلك لعموم دليل

حجيتها . واما الظان بالركعات . فهل عليه الرجوع الى البينة لو كانت مخالفة معظنه . اوان له العمل بظنه . اويكون المورد من قبيل تعارض الامارتين . فيسقطان عن الحجية (وجوه) اقواها الاخير ،، وذلك لعدم احتمال حكومة البينة على الظن قطعا وان كان يحتمل حكومة الظن عليها ،، من جهة انه طريق داخلي . والبينية خارجي و الطريق الخارجي طريق لمن لم يكن له طريق من قبل نفسه ،، لكنه مدفوع باؤل هذا الاحتمال الى دعوي انصراف الاحراز الى الاحراز الداخلي الممنوع دعواه (فح) فلا يتفاوت بين الامارتين اصلا : ومعه فينتهي الي المعارضة الموجبة للتساقط ،، ولو كان الامام اوالماموم ظانا و كان الاخر ممن قامت عنده البينة على خلاف ظن الاخر فليس ان يرجع الى من قامت عنده البينة ،، وذلك اما على القول بعدم رجوع الشاك الى من قامت عنده البينة كما اراد شيخنا الاستاد دامت بركاته اختياره اخيراً وان كان لايخفى مافيه (فواضح) و اما على القول برجوعه اليه . فلان غير من قامت عنده البينة ظان : فيكون كل منهما حافظا كما اذا كانا ظانين او قاطعين على خلاف الاخر و هذا ظاهر.

السابع لااشكال في رجوع الامام الى المأموم فيما اذا كان واحداً : او كان متعددا مع كون كلهم حافظين ،، واما لو اختلف المأمومون في الحفظ . بان كان احدهم يقول بكون الركعة ثالثة والاخر يقول بكونها رابعة ،، فالمشهور على عدم جواز الرجوع (ح) : وذلك لكون رجوعه اليهم جميعا غير ممكن والى بعض دون بعض ترجيح من دون مرجح هذا : مع ماورد من اعتبار اتفاق المأمومين في رجوع الامام اليهم في مرسلة يونس عن الصادق عليه السلام وفيها سئلته عن الامام يصلي باربعة انفس اوخمسة انفس . فيسبح اثنان على انهم صلوا ثلثا . ويسبح ثلاثا علي انهم صلوا اربعا . ويقول هولاء قوموا . ويقول هولاء اقعدوا والامام مائل مع احدهما او معتدل الوهم فمايجب عليه : قال عليه السلام ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه باتفاق منهم (علي نسخة الكافي اوبايقان منهم على نسخة التهذيب) وليس على من خلف الامام سهو اذالم يسه الامام : ولاسهو في سهو . وليس في المغرب والفجر سهو. ولافي الركعتين الاولتين من كل صلوة . ولافي نافلة فاذا اختلف علي الامام من خلفه

فعليه و عليهم . فی الاحتياط الاعادة والاخذ بالجزم (على مافی نسخ الكافی والتهذيب وبعض نسخ الفقيه) وفی اكثر نسخ الفقيه فعليه وعليهم فی الاحتياط والاعادة الاخـذ بالجزم بادخال كلمة الوا وعلى الاعادة دون الاخـذ) و قه الحديث ،، اماقوله عليه السلام و الامام مائل مع احدهما فيحتمل معنيان (الاول) ان يكون المرادبه ذهاب ظن الامام مع احدهما بان يكون ظاناً بمايتيقن به احدهما : قال الاستاددامت افاداته فعلى هذافيكون الخبر دليلا على عدم حجية الظن فی باب اعداد الركعات فيعارض مع ماتقدم من حجيته فی الاخيرتين والاوليين و تقريب الدلالة هودلالة اطلاق قوله عليه السلام واذا اختلف على الامام من خلفه فعليه وعليهم في الاحتياط الخ الدال على وجوب الاخذ بالجزم ولوكان الامام مائلا الى احد هما لكن الترجيح لماتقدم من الاخبار الدالة على حجية الظـن بالركعات من جهة كثرتها وقوة دلالتها واتفاق العمل بها مع كون هذا الخبر مرسلة غير معمول به

الاحتمال الثانی ان يكون المراد ترجيح احدى الطائفتين للرجوع اليهم لاحدوث رجحان ظنی عنده موافقامع احديهما . بل كون قول احديهما اقرب للاخذ به من جهة الاكثرية اوالاحفظية ،، وبعبارة اخرى يرادبه وجود مرجح للاخذ باحد القولين ،، و على هذافيستفادمنه عدم جواز الرجوع الى احدهما المعين فيما اذاكان لمايقابله مرجح بالمطابقة : ويدل علي عدم التخيير فی الرجوع الى احدهمامع فقد المرجح بالالتزام و اما قوله باتفاق منهم على نسخة الكافی . فالظاهر ان يكون المراد به عدم اختلاف المامومين فی الحفظ بان يكون حفظ بعضهم مخالفا مع حفظ الاخرين . فيشمل مااذا كان المأمومين حافظين جميعا مع اتفاقهم فی الحفظ . اوكان بعضهـم حافظين . والبعض الاخرشاكين ،، وذلك بقرنية صدر الخبر ،، حيث يكون فرض السئوال هو اختلاف المأمومين فی الحفظ وذيله : وهو قوله عليه السلام : فاذااختلف على الامام من خلفه . الظاهر فی اختلافهم في الحفظ بكون حفظ احدهم مخالفا مع حفظ الاخر لااختلافهم فی الحفظ والشك : بكون بعضهم حافظا . والبعض الاخرشاكا ،، واما على نسخة التهذيب فالامر اوضح : و اما قوله عليه السلام فعليه وعليهم فی الاحتياط الاعادة والاخذ بالجزم علـى مافی

نسخة الكافی . فلعل المراد به الاعادة فيما يوجب الاعادة والاخذ بالجزم اى اتيان صلوة الاحتياط فيما يوجب اتيانها . واما على نسخة الفقيه . فالظاهر منه هو ذالك المعني فيصير المراد من قوله عليه السلام فی الاحتياط هو صلوة الاحتياط اى يكون على الامام والماموم فی اتيان صلوة الاحتياط اواعادة الصلوة الاخذ بالجزم بمعنى وجوب الاول كل واحد منهما فی مورده

الثامن لو كان بعض الماموميين ولو واحداً منهم على يقين : والباقون على الشك فيجب رجوع الامام الى المتيقن منهم ،، وذلك لماتقدم فی الامر السابع من عدم الاختلاف فی التيقن فی هذه الصورة المانع عن الرجوع الى المأموم ،، وربما يتوهم عدم جواز الرجوع (ح) بدعوى ظهور قوله عليه السلام باتفاق منهم فی اتفاق الجميع على نحو العام الاستغراقی الغير الصادق مع ماذا كان بعضهم شاكين ،، هذا مضافا الى انه مع اختلافهم فی الحفظ والشك كما يصدق على الماموميين كونهم حافظين يصدق عليهم انهم شاكون ايضاً ،، ونظير هذا ما استشكل الشيخ قده فی ماء الحوض الذى اصاب الماء المطرب ببعضه ،، حيث انه قال كما يصدق عليه بانه اصابه ماء المطر باعتبار اصابته ببعضه يصدق عليه انه لم يصبه الماء المطر باعتبار عدم اصابته بعضه الاخر ،، لكنه توهم مدفوع بعدم ظهور قوله باتفاق منهم فی الاستغراق لمابيناه فی الامر السابع من استظهار كون المراد منه عدم اختلاف المأمومين فی الحفظ بقرينة صدر الخبر وذيله . واما صدق الشاك على المأموم . والتنظير بما افاده الشيخ فی نظيره (ففيه) اما فيما افاده الشيخ قده فلاوله الى اجتماع صدق النقيضين المستحيل فانه ان اعتبرت الكلية فی العقد الايجابی بمعنى اعتبار اصابة المطر بكل جزء جزء من ماء الحوض فيكون نقيضه السلب الجزئی هو عدم اصابة المطر و ببعض اجزائه : فاذالم يصب بعضه لايصدق الايجاب واذا اصاب جميعه لايصدق السلب : وان اعتبرت الجزئية فی العقد الايجابی بمعنى اعتبار اصابة المطر فی الجملة يكون نقيضه السلب الكلی وهو عدم اصابة المطر رأسا واذا اصاب بعضه يصدق الايجاب ولايصدق السلب فالجمع بين صدق الموجبة والسالبة جمع بين النقيضين وهكذا فی المقام فانه اذا اعتبر يقين كل واحد من المأمومين على نحو العام الاستغراقی فمع شك

بعضهم لایصدق الایجاب وان اعتبر یقین المأموم علی نحو الایجاب الجزئی . فمع یقین بعضهم لایصدق السلب

وبالجملة فلاینبغی الاشکال فی رجوع الامام الی المتقین منهم ،، وانما الکلام فی رجوع الشاك منهم الی الامام بعد رجوع الامام الی المتقین من المأمومین فان فی رجوعه الی الامام . اوالی المأموم المتقین مستقلا . اوعدم رجوعه لاالی الامام ولاالی المأموم (وجوه) قدیقال بالاخیر ، وذلك اما عدم رجوعه الی المأموم . فلان مقتضی الدلیل رجوع کل من الامام والمأموم عند الشك الی حفظ الاخر ،، واما رجوع المأموم الشاك الی المأموم المتقین : فلا دلیل علیه اصلا فلایکون حفظ المأموم معتبراً فی حق المأموم : اذعدم الدلیل علی اعتباره کاف فی الحکم علی عدم اعتباره ،، واما عدم رجوعه الی الامام . فلان المستظهر من الدلیل هو رجوع کل من المأموم والامام الی الاخر . فیما کان الاخر حافظا من قبل نفسه . بمعنی کون حفظه داخلیا لاخارجیا ،، وبعبارة اخری یکون الاخر هو المعدد بنفسه لاان یکون راجعا الی معدد اخر : وفی المقام لایکون الامام هو المعدد : وانما المعدد هو المأموم المتیقن

ومنه یظهر ان الشاك منهما ایضاً لایرجع لی من قامت عنده البینة لان من قامت عنده البینة لیس هو المعدد وانما المعدد هو البینة کمالایخفی ،، واما وجه استظهار کون الحافظ هو المعدد لا الراجع الی المعدد . فهو من قوله علیه السلام لاسهو للامام مع حفظ المأموم ولاللمأموم مع حفظ الامام : فان الظاهر منه کون الحافظ هو الذی یعدد الرکعات وکان عدد الرکعات فی حفظه : ولایمکن القول بکون دلیل اعتبار البینة اووجوب رجوع الامام الی من خلفه یثبت احفظ لمن قامت عنده البینة . اومن یجب الرجوع الیه ،، وذلك لان ثبوت الحفظ له شرعا بدلیل اعتبار البینة اووجوب الرجوع الی الحافظ انما ینفع فیما اذا کان الحفظ المعتبر فمین یرجع الیه غیر مقید بکون الحافظ بنفسه المعدد . ومع تقیده به فلاینفع ثبوت الحفظ التعبدي فی اثبات جواز رجوع الاخر الیه

وبالجملة فدلیل الاعتبار انما یثبت له الحفظ بالنسبة الی عمل نفسه ،، واما بالنسبة الی رجوع الاخر الیه فلا ،، واما وجه رجوع المأموم الشاك الی المأموم المتیقن فلا جل

كون الصلوة الجماعة عن الامام والمامومين بمنزلة صلوة واحدة فمن حيث وحدتها يكفي فيها حفظ واحد ولو من بعض المامومين (فح) لايحتاج الى دور المامومالى الامام والامام الى المامومالمتيقن بل الامام والمامومالشاكان يرجعان الى المأموم المتقن في رتبة واحدة ،، ووجه الرجوع الى الامام هو منع انصراف الحفظ الى ما اذا كان الحافظ هو المعدد بل يكون اعم منه ومما كان حافظا باعتبار الرجوع الى حافظ اخر من مأموم اوبينة . وعدم الدليل على جواز رجوع المأموم الى المامومهذا و قد مال شيخنا الاستاد الى الوجه الاول : والاخير هو الاوجه والاحتياط لاينبغي تركه

التاسع لو كان الامام و المأمومين كلهم شاكين . فلايخلو عن صور (الاولى) ان يكون الامام مع المامومالمتفقين في الشك كما اذا شكا بين الثلث والاربع ،، وحكم هذه الصورة وجوب عمل الشك عليهما مع بقاء القدوة وفي جواز الاتيان بصلوة الاحتياط (ح) جماعة كلام تقدم البحث عنه في صلوة الجماعة ويأتي في هذا المبحث ايضا مفصلا (الثانية) ان يكونا مختلفين في الشك مع عدم رابط بينهما : كما اذا شك احدهما بين الاثنين والثلث . والاخر بين الاربع والخمس ،، وحكم هذه الصورة · هو وجوب قصد الانفراد : واتيان كل منهما بوظيفة نفسه من عمل الشك (الثالثة) ان يكونا مختلفين في الشك مع رابط بينهما ففي بقاء القدوة ورجوعهما الى الرابط بينهما مطلقا . اوعدم رجوعهما اليه مطلقا . اوالتفصيل بين ما اذا كان الرابط موجبا لارتفاع الشك فيرجعان اليه كما اذا شك احدهما بين الثلاث والاربع حيث انه محرز لوجود الثلاث وعدم وجود الخامسة و شاك في وجود الرابعة وشك الاخر بين الاربع والخمس فانه محرز للرابعة وشاك في وجود الخامسة فالشاك في وجود الرابعة يرجع الى القاطع بوجودها اعني الشاك بين الاربع والخمس والشاك في وجود الخامسة يرجع الي القاطع بعدم وجودها وهو الشاك بين الثلاث والاربع فكلاهما يبنيان على الاربع بلااحتياج الى صلوة الاحتياط : وبين ما اذا لم يكن موجبا لارتفاعه بل يصيران متفقين في الشك . فلايرجعان الي الرابط : كما اذا شك احدهما بين الاثنتين والثلث والاربع والاخر بين الثلاث والاربع فان الثاني يكون محرزا للثالثة فيرجع الاول اليه وبعد رجوعه اليه : يصير ان متفقين في الشك بين الثلاث والابع (وجوه) ينشاء من

ان المراد بالحفظ المعتبر فيمن يرجع اليه هو الحفظ المطلق . ولو كان مختلطا بالشك او الحفظ السازج عن الشك ،، وعلى الاول . فهل الامتزاج غير مضرو لو بقي الشك مع الرجوع الى الرابط : او يعتبر عدم بقائه عند الرجوع اليه ،، ومنشاء الخلاف . هو انه لا اشكال في صدق الحفظ في جميع هذه الصور بحسب التحليل العقلي لكن صدقه العقلي ليس بنافع في الخطابات الشرعية المنزلة على المتفاهم العرفي (فح) يقع الكلام في صدق العرفي من الحفظ : من انه هل يصدق مع الامتزاج بالشك ام لا

والاقوى عدمه اذ مدار الحفظ عند العرف هو الحفظ السازج . فلا يقال على الشاك بين الثلاث والاربع انه حافظ للركعة باعتبار قطعه لوجود الثالثة وعدم الخامسة (فح) فالمتعين عليهم الانفراد واتيان كل بوظيفة شكه وان كان مع بقاء القدوة . رجوعهما الى القدر المشترك . ثم اعادة الصلوة تكون احوط ،، ولا يخفى از الاحتياط يختلف بحسب الموارد . فقد يكون الاحتياط في اعادة الصلوة . بعد الرجوع الى القدر المشترك . مثل ما لو كان الرجوع اليه بالبناء على الاقل : وقد يكون الاحتياط في الاتيان بعمل الترقيع : وقد يكون باتيان سجدتي السهو فلا بد من ملاحظة كل مورد والحكم عليه بما يقتضيه (فتامل) .

ثم ان صاحب الجواهر قده قال على تقدير رجوعهما الي الرابطة يكون المتجه عدم لزوم حكم الشك مع عدم الرابطة كما اذا شك الامام بين الاثنتين والثلاث والمأموم بين الاربع والخمس فانه ينبغي الامام على الثالثة من غير احتياط لمكان قطع الماموم على انها ليست ثانية ويبني الماموم على الرابعة من غير سجدة سهو لمكان قطع الامام على انها ليست خامسة ،، ولا يخفى ان ماذكره لو تم فانما هو في صورة وجود الرابطة ،، ضرورة ان في هذا الفرض الذى ذكره : يقع التعارض والتنافي بالنسبة الى الرابعة : فان الماموم كما يكون على يقين بالرابعة يكون الامام على يقين بعدمه ومعه فكيف يمكن بقاء القدوة مع بناء الامام على كون الركعة ثالثة والماموم على انها رابعة هذا ،، وقد نقل عن الموجز . وجوب رجوع الماموم الى الامام (مطلقا) ولم يعلم له وجه

ثم على القول برجوع كل منهما الى الرابطة : فانما يقال به فيما اذا لم يختلف

المأمومون فى الشك : اواختلفا . وكان بينهم وبين الامام رابطة ،، و اما اذالم يكن بينهم رابطة (فلا) وتفصيل ذلك انه لو اختلف المامومون فى الشك : فاما ان يكون بين شكوكهم و شك الامام . قدر مشترك املا : فعلى الاول فيرجع الى القدر المشترك و لااشكال فيه كمااذا شك الامام بين الاثنتين والثلاث واحد المامومين بين الثلاث والاربع والاخر بين الثلاث والخمس ،، فالامام على يقين بعدم الرابعة والخامسة فكل واحد من المامومين يرجعان اليه فى عدمهما : وهمامعاعلى يقين بعدم كون هذه الركعة هى الثانية فيرجع اليهما الامام فى نفى الثانية : وتصير النتيجة بناء الجميع على الثالثة ،، وعلى الثانى فالاقوى وجوب اتيان الامام مع من يوافقه فى الشك بعمل الشك مع بقاء القدوة وانفراد من خالفهم فى الشك مع الاتيان بماهو وظيفته ،، كمااذاشك الامام وبعض المامؤمين بين الاثنتين والثلاث : وبعض الاخرين بين الثلاث والاربع ،، فلايجوز رجوع الامام الى الشاك بين الثلاث والاربع الذى على يقين بعدم كون الركعة ثانية ،، وذلك لاختلافه مع المامموم الاخر فى اليقين : اعنى المامموم الموافق مع الامام فى الشك ،، فانه على يقين بعدم الاتيان بالرابعة . وهذا بناء على كون العبرة بنسخة باتفاق منهم فى المرسلة (واضح) لعدم اتفاق المامومين فى اليقين فى هذه الصورة ،، واماعلى نسخة (بايقان) فكذلك ايضاً . وان كان الامر على تلك النسخة اوضح ،، مضافاالى كون ألانجبار المحتاج اليه فى العمل بالمرسلة انماهو على نسخة (باتفاق) دون النسخة الاخرى ،، ثم لافرق ايضاً بين كون شك المامموم والامام معامن الشكوك المبطلة كما اذاشك الامام بين الاثنتين والثلاث قبل الاكمال والمامموم بين الثلاث والخمس . اوكان كلاهما من الشكوك الصحيحة . اوكان بالاختلاف ولابين ان يكون الشك فى المغرب اوالصبح اوفى الرباعية

هذاتمام الكلام فى حكم شك كل من الامام والمأموم مع حفظ الاخر واما النسيان . فلا يخلو . اما ان يكون مختصا بالامام . اوبالمأموم . اويكون مشتركا بينهما فهناصور (الاولى) فيمااذاسهى الامام بسهوله حكم من قضاء اوسجدة سهو ،، فالكلام فيها يقع تارة بالنسبة الى الامام نفسه واخرى بالنسبة الى وجوب متابعته على المامموم ،، اماالاول فالاقوى وجوب تلافى المنسيى : واتيان ماهو وظيفة الناسيى لوكان منفرداً : من اتيان

المنسيى لو كان التذكر فى المحل والاتيان بقضائه لو كان مما يقضى ان كان التذكر فى خارج المحل : والاتيان بسجدتى السهو لو كان فى نسيانه يجب الاتيان بها ،، كل ذلك لعمومات الدالة على وجوب الاتيان بتلك الوظائف عند طرو النسيان بلا دليل على تخصيصها الى غير الامام ،، وليس فى البين ما يوجب تخصيصها . الا توهم كون (لاسهو للامام) مخصصا لها وهو مدفوع باختصاص السهو المذكور فى هذا الكلام بالشك دون النسيان لما استظهرناه سابقا فى كون المراد منه عمل الشك ،، مضافا الى انه وقع السئوال عن شك الامام مع انه انما هو مع حفظ الماموم والحفظ يقابل الشك لا النسيان

واما الثانى فربما يقال فيه بوجوب متابعة الماموم مع الامام فى سجدة السهو ،، لو لم بعرضه السهو ،، وذلك بدليل وجوب المتابعة كقوله وعلى المأموم ان يتبع الامام فى الركوع والسجود ،، ولا يخفى ان هذه الكلمة تحمل معنيين (الاول) انه كلما يجب على المأموم فعله يجب ان يتبع الامام فى مقام فعله : فالافعال الواجبة عليه فى الصلوة يتبع الامام فى فعلها (الثانى) ان يأتى بكلما ياتيه الامام اى يجب عليه كلما ياتيه الامام ،، والظاهر فى المقام هو المعنى الاول : وذلك لان الماموم لو كان يصلى قصراً والامام تماما ليس عليه متابعة الامام فى الركعتين الاخيرتين . وليس عدم متابعته فيهما من جهة تخصيص دليل وجوب المتابعة بتلك الصورة بل انما هو من جهة عدم انفهام وجوبها فيما لم يجب على الماموم اتيانه وعلى هذا . فدليل وجوب المتابعة لا يكون مشرعا اى لا يثبت وجوب سجدتى السهو على المأموم . بل انما يكون دالا على وجوب المتابعة فيما يجب عليه فعله . وعلى هذا ،، فالاقوى عدم وجوب سجدتى السهو على الماموم بسبب سهو الامام . وان كان الاتيان بها (ح) لمكان القول به احوط

وربما يتمسك بوجوبهما على الماموم بسبب سهو الامام بموثق عمار عن الرجل يدخل مع الامام . وقد سبقه الامام بركعة او اكثر فسهى الامام كيف يصنع فقال عليه السلام اذا سلم الامام وسجد سجدتى السهو فلا يسجد الرجل الذى دخل معه واذا قام بنى على صلوته واتمها وسلم سجد الرجل سجدتى السهو (الحديث) فانه بظاهره . يدل على وجوب السجدة على الماموم بسبب سهو الامام : وقد حمله فى الجواهر على ما اذا اشترك الماموم

مع الامام في السهو ، لكن الانصاف ان اسناد السهو الى الامام في قوله فسهى الامام ظاهر في كون المنشأ لسجدة سهو الماموم هو سهو الامام : وحمله على تشريكه معه في السهو بعيد : فالاولى في الجواب عنه ان يقال باعراض الاصحاب عن العمل به . فلم يثبت حجيته مع عدم العمل به ، ثم على القول بوجوب سجدة السهو على الماموم بسهو الامام فلو علم المأموم بسهو الامام فهو ، ولو راه يسجد للسهو ولم يعلم عروض السبب . فعن الشهيد قده انه يجب عليه السجود حملا على ان الظاهر من الامام انه يؤدي ما وجب عليه ، ولا يخفى ما في ظاهر كلامه : اذ كون الظاهر منه انه يؤدي ما وجب عليه : لا يدل على ان سبب وجوبها حدث في هذه الصلوة : لاحتمال ان يكون واجبا على الامام من صلوة سابقة . فاراد اتيانها في هذا الموقع بسبب تذكرها بعد النسيان ؛ اللهم الا ان يكون المراد دعوى ظهور فعله بعد هذه الصلوة في كون سببه حادثا في هذه الصلوة بسبب وجوب الفورية واصالة عدم تقدم النسيان وكيف كان . فالاقوى عدم وجوبه على المأموم الا باحراز حدوث سببه في الصلوة : اما بالعلم . او بطريق عملي . وليس نفس اتيان الامام به بعد الصلوة مقتضيا لاحراز كون سببه حادثا في هذه الصلوة هذا تمام الكلام بالنسبة الى سجود السهو

واما اجزاء المنسية ، فالكلام فيها في مقامين (الاول) فيما اذا تذكر الامام قبل التجاوز عن محلها السهوي . ولا اشكال في وجوب العود الى اتيانها على الامام كما اذا تذكر نسيان سجدة او سجدتين عن الركعة السابقة قبل الدخول في ركن الركعة اللاحقة منها وكان الماموم اتى بمانسيه الامام في محله : واما بالنسبة الى المأموم ففي وجوب متابعته مع الامام في العود والاتيان بالجزء المنسي : او متابعته في القعود والقيام بلا تدارك المنسي : بل يجلس مع الامام . ويصبر جالسا حتى يأتي الامام بالسجدة ثم يقوم مع قيامه : اولا يجب عليه المتابعة في القيام والقعود ايضاً : فلو قام الامام لتدارك المنسي كما لو كان المنسي قرائة او ذكرا لم يقم معه . ولو جلس لم يجلس المأموم معه (وجوه) اقواها الاخير ، وذلك لعدم الدليل على وجوب متابعته (ح) لا بالنسبة الى نفس المنسي ولا في القيام والقعود ، اما بالنسبة الى نفس المنسي فلانه قد اتي بما يجب عليه حسب الفرض ودليل وجوب المتابعة مثل قوله فاسجد اذا سجد واركع اذا

ركع : لايدل علي وجوب المتابعة في كلما يفعله الامام . بل انما يدل على وجوب المتابعة على المأموم . فيما يجب عليه فعله حسب ماقد مناه : ومادل على وجوب المتابعة في الركوع والسجود لوتخلف عن الامام سهو ابان قدم عليه في السجود اوالركوع لايدل على الوجوب في المقام ،، ضرورة ان مورده يكون فيما كان الامام متذكراً وسهى المأموم وقدم عليه سهوا ،، وبعبارة اخرى فيما كان السهو عن المأموم . لافي المقام الذى يكون السهو عن الامام كما هو واضح وليس في البين غير هذه المذكورات مما يدل على وجوب متابعته مع الامام في نفس المنسيى ، ومن هنا يظهر عدم وجوب المتابعة في القيام والقعود ايضاً : وذلك لعدم الدليل على الوجوب ،، وتوهم ان قيام المأموم في مقدار من الزمان الذى يجلس الامام ويسجد او يتشهد ثم يقوم موجب لفوت صدق القدوة (مم) بان التخلف بهذا المقدار ليس بمضر كما في نظائره مثل ما اذا كبر المأموم فرفع الامام راسه عن الركوع . فانه يجوز له الصبر قائما الي ان يقوم الامام للركعة اللاحقة منها : فيجعلها الماموم اولها . وان قال العلامة بجواز متابعته مع الامام في اتيان السجدتين : لكنه اورد عليه بعدم الدليل على جوازه ،، وبالجملة فليس للوجهين الاولين وجها معتدابه فالمتعين هو الاخير »

المقام الثاني فيما اذا كان التذكر بعد التجاوز عن المحل ولااشكال في وجوب القضاء عليه لو كان المنسيى مما فيه قضاء ،، واما متابعة الماموم معه في القضاء ففيه (الوجهان) والاقوى عدم الوجوب بعين مامر في نفى وجوب سجود السهو ومتابعته في تدارك المنسيى في المحل»

الصورة الثانية فيما اذا كان السهو مختصا بالمأموم دون الامام ،، فا لكلام فيها في امور (الاول) في وجوب سجود السهو عليه لو كان سهوه موجبا له لولم يكن مأموما فقد اختلف فيه على قولين : فالمنقول عن السيد والشيخ عدم الوجوب ومال اليه الشهيد في الذكرى والمحقق في المعتبر على ماحكى عنهما . وقد ادعى عليه الشيخ قده الاجماع ايضاً ،، و يستدل لهم باخبار (منها) موثقة عمار عن الصادق عليه السلام عن الرجل سهى خلف الامام بعدما افتتح الصلوة فلم يقل شيئاً ولم يكبر ولم يسبح ولم يتشهد حتي سلم

فقال قد جاوزت صلوته و ليس عليه شيئى اذا سهى خلف الامام ولا سجدتا السهو لان الامام ضامن لصلوة من خلفه (ومنها) موثقة الاخرى عنه عليه السلام ايضاً عن الرجل ينسى وهو خلف الامام ان يسبح فى السجود او فى الركوع او نسيى ان يقول شيء بين السجدتين فقال عليه السلام ليس عليه شيى (ومنها) المروى عن الرضا عليه السلام قال عليه السلام الامام يحمل اوهام من خلفه الاتكبيرة الاحرام على ماروا ه الصدوق والاتكبيرة الافتتاح على ماروا ه الكلينى هذا ،، والاقوى هو الوجوب كما عليه الاكثر الاشهر : وذلك لدلالة اخبار ناطقة على عدم ضمان الامام وهى كثيرة (منها) خبر زرارة عن الصادق عليه السلام فى السئوال عن الامام يضمن صلوة القوم قال عليه السلام لا (ومنها) صحيحه الاخر عن احدهما عليهما السلام . وفيه ليس على الامام ضمان (ومنها) صحيح ابى بصير عن الصادق عليه السلام فى السئوال عن ضمان الامام الصلوة قال عليه السلام لاليس بضامن (ومنها) مافى التهذيب والفقيه عن الصادق عليه السلام فى السئوال عن القرائة خلف الامام قال عليه السلام لان الامام ضامن للقرائة وليس يضمن الامام صلوة من خلفه انما يضمن القرائة (ومنها) صحيح معوية بن وهب عن الصادق عليه السلام قال قلت له عليه السلام يضمن الامام صلوة الفريضة فان هولاء يزعمون انه يضمن فقال عليه السلام لايضمن اى شيئى يضمن الاان يصلى بهم جنبا اوعلى غير طهر (ومنها) صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق (عليه السلام) عن الرجل يتكلم ناسيا فى الصلوة يقول اقيموا صفوفكم قال يتم صلوته ثم يسجد سجدتين (ومنها) خبر منهال القصاب عن الصادق عليه السلام قال قلت له اسهو فى الصلوة وانا خلف الامام فقال عليه السلام اذا سلم فاسجد سجدتين ولا تهب وقوله عليه السلام ولا تهب يحتمل ان يكون من المضاعف بمعنى لا تقم من مكانك حتي تأتى بهما من هب عن مكانه اى قام عنه سريعا ،، ويحتمل ان يكون من الاجوف بمعنى لا تخف من اتيان السجدتين . اما من تشنيع الناس عليه بالسهو عن الصلوة . اومن المخالفين وذلك مع لزوم مراعاة التقية انما هو لاجل الخلاف فى هذه المسئلة بينهم : وهذه جملة من الاخبار الدالة على وجوب السجود بسبب السهو و بعضها كالاخيرين : مختص بالسجود ولايخفى ان العمل بها متعين من جهة اكثريتها واصحية سندها . لما فيما بينها من الصحاح وكونها موافقا مع المشهور . ومخالفا مع العامة كما يدل عليه صحيح معوية بن وهب

فلا محيص الاعن حمل الطائفة الاولى على التقية ،، و اما دعوى الشيخ الاجماع على عدم الوجوب فمو هون بمصير المشهور على خلافه ،، وبالجملة فالمسئلة واضحة بحمدالله تعالى

ومماذكرنا يظهر حكم الامر الثانى اعنى وجوب قضاء الاجزاء المنسية مثل التشهد والسجود لوكان التذكر بعد الخروج عن المحل السهوي ،، واما على القول الاخر . فالحق عدم وجوبه ايضاً كسجدتى السهو لدلالة الطائفة الاولى على نفيه ايضاً واما الامر الثالث اعنى تدارك الاجزاء المنسية اذاكان التذكر في المحل السهوى : فالحق وجوبه على كلا القولين لعدم دلالة الطائفة الاولى على نفى وجوبه كمالايخفى اذليس تداركها بموجب السهو بل انمابسبب التذكروبقاء المحل»

الصورة الثالثة مااذاكان السهو مشتركا بينهما ،، فالكلام فيها . تارةيقع بالنسبة الى عمل كل منهما . واخرى فى بقاء القدوة ،، اما الاول · فلاينبغى الاشكال فى وجوب الاتيان بوظيفة السهو على كل منهما ،، وتوهم عدم وجوب شيئى على المأموم (ضعيف) في الغاية من جهة انه لوقيل بنفى شيئى عن سهوه · فانماهو فيما اذاكان مع حفظ الامام وضمانه . لافى مثل المقام الذى اشتركافى السهو : ولعمرى ان هذا التوهم فى طرف الافراط كماان القول بوجوب السجود على الماموم عند اختصاص السهو على الامام كان فى طرف تفريط منه (واما الثانى) فلااشكال فى بقاء القدوة لوكان التذكر قبل الخروج عن المحل السهوى : فيا تيابالمنسى جماعة . واما لوكان بعد الخروج عن المحل الموجب لوجوب القضاء فيماله قضاء . ففى جواز الجماعة بالنسبة الي صلوة الاحتياط . وقضاء الاجزاء المنسية . و سجود السهو (مطلقا) : اوعدم جوازها مطلقا : او التفصيل بين صلوة الاحتياط وقضاء اجزاء المنسية . فيقال فيهمابالجواز : وبين سجود السهو . فيقال بالعدم اويقال في الاخيرة بالجواز : وفى الاولين بالعدم : اويفصل بين الاولى . فيقال فيهابالجواز وبين الاخيرتين · فيقال فيهما بالعدم (وجوه)

والتحقيق ان يقال اما بالنسبة الى سجود السهوان لم يجزفيه الجماعة ابتداء اعنى فيما اذالم يشتركافى السهوبان كان كل منهما صلى منفردا اوكان السهو في صلوة

اخرى غير الجماعة واردا الاتيان بالسجود جماعة ،، وذلك لمكان عدم الدليل على مشروعية الجماعة فيه وعدم دلالة مشروعيتها فى الفرائض على اتيانها فيه كما هو واضح : الاان دليل مشروعيتها فيها : يثبت المشروعية فى المقام من حيث كون السجود فى الفرض من توابع هذه الصلوة المشروع فيها الجماعة ولسيت مباينا عنها . بل حكمه بالنسبة الى الصلوة حكم المفتاح بالنسبة الى البيت : فكما ان حكم البيت يشمل المفتاح (كذلك) حكم الصلوة يشمل السجود المعدود من توابعه : فاذا كانت الجماعة فى الصلوة فيجوز فى توابعها : واما قضاء الاجزاء المنسية · فالاقوى جواز الجماعة فيها ايضاً . بناء على المختار المتقدم من انها اجزاء الصلوة المتأخرة عن مواضعها

و بعبارة اخرى انما سقط الترتيب بينها . وبين بقية الاجزاء لمكان السهو · لانها قضاء خارج عن الصلوة : فحكمها (ح) حكم الصلوة ،، واما صلوة الاحتياط . فالكلام يقع تارة فى جواز الجماعة فيها ابتداء . واخرى فى جوازها فيما اذا اشتركا فى الشك بناء على المنع عن جوازها ابتداء ،، اما الاول فتفصيل الكلام فيه . ان فى صلوة الاحتياط حسبما ياتى الكلام فيها احتمالان (احدهما) ان تكون صلوة مستقلة واجدة لملاك ما نقص من اصل الصلوة على تقدير وقوع النقص فيها ،، ويترتب عليه استقلال صلوة الاحتياط وعدم البأس بوقوع المنافى بينها وبين الصلوة من الحدث والاستدبار و نحوهما : وانها واجبة على كلا تقديري نقص اصل الصلوة وعدمه · مالم ينكشف الواقع . ولم يذهب الشك ،، وعلى هذا فيكون المراد من كونها نافلة على تقدير عدم الاحتياج اليها كونها زيادة على الفريضة كما يقال بكون الركعتين الاخيرتين نفلا بهذا المعنى : وليس المراد بنفلها . كونها نفلا بمعنى الاستحباب ،، وعلى هذا الاحتمال ففى جواز الجماعة فيها ابتداء (وجهان) والمنقول عن تقريرات خلل بحث الشيخ الاكبر قده هو العدم ،، وذلك لدعوى انصراف ادلة الجماعة عن صلوة الاحتياط (ولايخفى) مافيه من منع الدعوى خصوصا مع تسلمه لشمولها لصلوة المنذورة مع ان فرضيتها عرضى محض . بخلاف صلوة الاحتياط **اذهى** متوسطة بين ان تكون فريضة بالذات او بالعرض من حيث كون سبب وجوبها الشك الغير الاختيارى : بخلاف النذر (وبالجملة) فليس لدعوى الانصراف وجه يعتد به : اللهم

الاان يوجه بان صلوة الاحتياط روعي فيها صلاحية وقوعها ندبا ،، ولذا تعين فيها القرائة ولا يجوز الاتيان بالسبحانيات فيها : ويتعين فيها تكبيرة الافتتاح . فلا بد فيها من عدم الجماعة حفظا لصلاحيتها للندبية : اذ الجماعة لا تقع في المندوب ،، وهذا وان لم يكن له دليل الاان الشك في صحة الجماعة فيها من هذه الجهة كاف في عدم جوازها

والاحتمال الثاني ان تكون نقص اصل الصلوة الاان الشك اوجب انقلاب التكليف عن الاتيان بالاتصال الى الانفصال . فيكون التكليف بها تكليفا واقعيا في ظرف الشك في النقص ،، وتوهم انها حكم ظاهري جعل في ظرف الشك (مدفوع) بان كل حكم ثبت في ظرف الشك . لا يكون حكما ظاهريا بل الملاك في الحكم الظاهري هو كونه لثبوت الحكم الواقعي واحرازه والتعبد به في ظرف الشك من غير فرق بين الحكم الظاهري في مورد الامارات او الاصول مطلقا مما كان منها متكفلا للتنزيل او غيرها و لذا لا يقتضي الاجزاء ،، وهذا بخلاف صلوة الاحتياط . حيث ان وجوبها ليس باعتبار التعبد بالواقع في ظرف الشك . بل هو حكم واقعي : الا انه ثانوي ،، ولذا يترتب عليه الاجزاء ويترتب على هذا الاحتمال تبعية صلوة الاحتياط لاصل الصلوة وثبوت البأس بوقوع المنافي بينها وبين الصلوة لكنها واجبة ايضاً علي كلا تقديري نقص اصل الصلوة وعدمه مادام الشك باقيا ،، ويكون المراد من كونها نافلة بالمعني المتقدم : وعلى هذا الاحتمال فيجوز فيها الجماعة بلا اشكال لحديث التبعية . حسبما مر في سجدتي السهو وقضاء الاجزاء المنسية ،، هذا بالنسبة الى جواز الجماعة فيها ابتداء كما اذا كان الشخصان المنفردان ارادا الاتيان بصلوة الاحتياط للشك العارض لكل منهما في صلوة نفسه

واما الثاني اعني ما اذا اشتركا في الشك في صلوة الجماعة . فجواز الجماعة فيها بطريق اولى ،، وخلاصة المقال ان المسئلة ذات اقوال اربعة : وهي القول بجواز الجماعة في صلوة الاحتياط : والقول بالعدم مطلقا : والقول بالتفصيل بين ما اذا كانت الصلوة الواقعة فيها الشك جماعة فيجوز الجماعة في صلوة احتياطها سواء اتفق الماموم والامام في الشك ام اختلفا . وبين ما اذا كانت فرادى فلا يجوز : والقول بالتفصيل بينما اذا اتفقا في الشك ايضاً مع كون اصل الصلوة بالجماعة فيجوز الجماعة . وبين ما اذا اختلفا فلا تجوز

الجماعة ولو كانت اصل الصلوة بالجماعة . وهذا الاخير هو المنقول عن الشهيد ،، ولا يخفى انه اولى لكن مع رعاية الاحتياط فى اتيان الجماعة بقصد الرجاء لا بعنوان التوظيف ثم الكلام فى قرائتها لو اتى بها جماعة اما على القول الاول . فلازمه هو ثبوت حكم الصلوة الاخفاتية فيها من كراهة القرائة · او التحريم · بناء على القولين فيها ،، واما على القولين الاخيرين . فاللازم هو القرائة : اذ ملاك جواز الجماعة فيها بناء على القولين الاخيرين هو كونها بدلا عن الاخيرتين . ومن المعلوم وجوب القرائة فى الاخيرتين فيجب فيما هو البدل عنها

الثالث من الشكوك التي لا اعتبار بها شك من كثر شكه

وقد وقع التعبير عنه فى جملة من الكلمات بانه لا حكم للسهو مع كثرته . ولا اشكال فى اصل الحكم في الجملة : والاصل فيه جملة من الاخبار (منها) موثقة زرارة وابى بصير قالا قلنا له الرجل يشك كثيرا فى صلوته حتى لا يدرى كم صلى ولا ما بقى عليه قال يعيد قلنا يكثر عليه ذلك كلما عاد شك قال يمضى فى شكه : ثم قال عليه السلام لا تعود الخبيث من انفسكم بنقض الصلوة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود به فيمض احدكم فى الوهم ولا يكثرن نقض الصلوة فانه اذا فعل ذلك مرات لم يعد اليه الشك . قال زرارة ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع . فاذا عصى لم يعد الي احدكم (ومنها صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام اذا كثر عليك السهو فامض فى صلوتك فانه يوشك ان يدعك انما هو من الشيطان (ومنها) صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام اذا كثر عليك السهو فامض فى صلوتك (ومنها) موثق عمار عن الصادق عليه السلام فى الرجل يكثر عليه الوهم فى الصلوة فيشك فى الركوع فلا يدرى اركع ام لا : ويشك في السجود فلا يدرى اسجد ام لا فقال عليه السلام لا يسجد ولا يركع يمضي في صلوته حتى يستقين يقينا ،، والظاهر من المضى بالصلوة هو عدم الاعتناء بوقوع الشك والبناء على عدم وقوعه بعدم ترتب حكمه فان كان الشك مفسداً لو لا عروض الكثرة عليه كالشك فى الاوليين ينبى على الصحة ،، ولو كان موجبا للاحتياط : اوسجدتى السهو . لا ياتى بها ،، ولو كان بين التمام والزيادة يبنى على ما يقتضيه الصرفة (وبعبارة اخرى) ينبى على الصحة فى جميع الموارد من غير ان ياتى بما يقتضيه الشك من صلوة الاحتياط اوسجدتي السهو : كل ذلك لدلالة الامر بالمضى عليه . و عدم الاعتناء بالشك فى مقابل الاعتناء به ،، اذ الاعتناء بالشك فى الاخيرين مثلا هو بالاتيان بصلوة الاحتياط : فعدم الاعتناء بالشك فيهما ليس الا بعدم الاتيان بما يوجب الشك فيهما

ومن ذلك يظهر سقوط المناقشة فى فقه هذه الاخبار بدعوي اجمالها من حيث توهم ان غاية دلالتها انه اذا كثر الشك يكون حكمه المضى مقابل الوقوف : فتدل علي

انه لايوجب الشك بطلان الصلوة مع كثرته . بل يمضى فى الصلوة مع الشك فتصير حاكما على الاخبار الدالة على بطلان الصلوة بمجرد الشك فى موارد مفسديته . ولا دلالة لها على ماهو التكليف بالنسبة الي المشكوك فيه . من انه يبنى على وقوعه اويأتى به مع بقاء المحل : وانه يجب عليه شيئي بعد الصلوة من سجدة السهو . اوصلوة الاحتياط ام لا ،، وذلك لما عرفت من انه لامعنى لعدم الاعتناء بالشك الارفع اليدعما يوجبه من البطلان : اوسجدتى السهو . اوصلوة الاحتياط . اواتيان المشكوك فيه اذا كان الشك قبل التجاوز عن المحل كل ذلك مضافا الى الموثق المذكور اخيراً ،، حيث انه ذكر عليه السلام فيه لايسجدولايركع . فانه صريح فى ان المراد من المضى هوالبناء على وقوع المشكوك فيه ،، ومورده وان كان الشك فى الافعال من الركوع والسجود الاانه لاينبغى الارتياب فى ان ذكرهما من باب المثال فيتعدى الى غيرهما من ساير الافعال والركعات (فح) يستفاد منه كبرى كلية من انه مع كثرة الشك : ينبى على وقوع المشكوك فيه فيما يقتضيه الصرفة من البناء على وقوع المشكوك فيه اوعدم وقوعه ويتم الصلوة عليه مع عدم شيئى عليه بعدها

ثم ان هاهنا امورا يجب البحث عنها (الاول) الظاهر من هذه الاخبار كون الحكم بعدم الالتفات الى الشك : والبناء على وقوع المشكوك فيه الااذا كان وقوعه مستلزما للفساد فيبنى على عدم الوقوع حكما الزاميا فلوشك فى الركوع يجب البناء على وقوعه .فلو اتى به كانت الصلوة باطلة ولوشك فى الركعات . يبنى على وقوعها و يتم صلوته : ولوكان فى الأوليين فلا يجوز رفع اليد عنها واستينا فها ،، وذلك للامر بالمضى . وعدم الالتفات الى الشك والنهى عن الركوع والسجود فى موثق عمار ،، ولانه مع كثرة الشك لايخلوا ماتكون جزئية المشكوك فيه فيما اذا كان الشك فى الجزء اوشرطيته فيما اذا كان الشك فى الشرط باقية اولا : وعلى تقدير البقاء . فيجب الاتيان بالمشكوك : وعلى تقدير عدم البقاء . فلايجوز وعلى كلا التقديرين فلامعنى لجواز الاتيان به والرخصة فى اتيانه وتركه هذا ،، وقد خالف فى ذلك الشهيد (قده) فى محكى ذكراه حيث احتمل جواز الاعتناء بالشك فيأتى بالمشكوك فيه ان كان فى

المحل مثلا : ولم يظهر له وجه

الثانی الظاهر من هذه الاخبار كون هذا الحكم تعيينياً لاتخييرياً ،، وذلك لظهور الامر بالمضی والنهی عن الركوع والسجود . فی ذلك : خلافا للمحكی عن المحقق الاردبيلي ،، حيث انه قال بالتخيير بين الاخذ بالصرفة : وبين البناء على مقتضى الشك ان فسادا فالبطلان . وان احتياطا فالاتيان بالاحتياط : والظاهر رجوع كلام الشهيد قده الى التخيير ايضاً ،، ولعل مستنده هو توهم الجميع بين صدر رواية ابی بصير المتقدمة الامرة بالاعادة بعد السؤال عمن كثر شكه فی الصلوة وبين ذيلها الامرة بالمضی ،، فان الجواب بالاعادة تارة الظاهر فی تعيين الاعادة وبالمضی على الشك اخرى الظاهر فی تعيينه ايضا فی مورد واحد لايصح الابرفع اليد عن ظهور الصدر والذيل فی التعيين والحمل على التخيير

لكنه مدفوع بان المراد من الكثرة فی الصدر هو كثرة اطراف الشك لاافراده كما يشهد به قوله حتى لايدری كم صلى ولاما بقی عليه فلاربط له بكثرة افراد الشك الذی هو مؤدى الذيل كما لايخفى ،، وخلافا للمحكی عن رسالة السهوية المنسوبة الى المحقق الثانی من التخيير بين البناء على الاقل وبين البناء على وقوع المشكوك فيه ولعل نظره الى ان مقتضى اخبار الباب هو التحكيم على ادلة الشكوك : و رفع حكم الشك مع دلالتها على انه يمضی فی صلوته . والمضي فی الصلوة مع الشك . يمكن ان يكون بالبناء على عدم وقوع المشكوك فيه . ويمكن ان يكون بالبناء على وقوعه : و مقتضى اطلاق الامر بالمضی هو التخيير ،، وفيه ان مقتضى المضی هو البناء على الوقوع كما يظهر من النهی عن الركوع والسجود فی موثق عمار المتقدم . الاان يكون الوقوع موجبا للفساد : فيبنی على العدم وذلك بقرنية التعليل بعدم تعود الشطيان الخبيث

الثالث لوشك بين الاربع والخمس مثلا بعد السجدتين فمقتضى عدم الاعتناء بشكه هو البناء على الاربع وعدم الاتيان بسجدتی السهو بعد الصلوة ،، ولوكان الشك المذكور قبل السجدتين وبعد الركوع فكذلك ،، عليه البناء على الاربع وعدم رفع اليد عن الصلوة التی لولاكثرة الشك يكون مفسداً فی هذا الحال . حيث انه تقدم فساد الصلوة بسبب الشك بين الاربع والخمس اذا طرء بعد الركوع وقبل اكمال السجدين

ولوشك في حال القيام : فهل يجب عليه البناء على كون مابيده رابعة واتمام الصلوة بلااتيان شيئي بعد الصلوة . او يجب عليه هدم القيام . والبناء على الاربع (وجهان) المنقول عن تقريرات خلل الشيخ (قده) هوالاخير والظاهر هو الاول

و **توضيح ذلك** انه قدتقدم ان الشك بين الاربع والخمس في حال القيام غير منصوص . وليس له حكم بالخصوص . الاانه اذا طرء هذا الشك بالنسبة الى مابيده من الركعة . يستلزم طريان الشك بين الثلاث والاربع بالنسبة الى سابقة هذه الركعة . فيجب عليه البناء على كون الركعة السابقة هي الرابعة و مع البناء على كونها رابعة . تصير مابيده من الركعة محكوما بالهدم لاستلزام كونها خامسة : و هذا هو حكم هذا الشك و الاعتناء به . وعدم الاعتناء اليه هو بالبناء على كون مابيده رابعة وعدم الاتيان بالخامسة كما هو واضح ،، واما الوجه المنسوب الى الشيخ قده . فلعله بملاحظة ان دليل نفي الحكم عن كثير الشك حاكم على ادلة الشكوك . و الحاكم لا بدان يكون في مورد ورود المحكوم . والايكون لغوا . والشك بين الاربع والخمس في حال القيام . لايكون مشمولا لحكم بالخصوص والحكم المخصوص فيه انما للركعة السابقة علي ما بيده (فح) يجب هدم هذا القيام لان يرجع الشك الى الثلاث والاربع ويصير منصوصا هذا ولايخفى مافيه لان الشك بين الاربع والخمس في حال القيام . ولو لم يكن منصوصا بالخصوص . الاانه مندرج تحت الادلة العامة . ولا يلزم في تصحيح المحكومة . وجود دليل لحكم الشك بالخصوص ،، كيف والايلزم اخراج الشك بين الاربع والخمس اذا كان قبل الاكمال . و بعد الركوع عن حكم كثير الشك . لانه ايضاً غير منصوص بالخصوص : وهو كماترى ،، ومقتضى اخبار الباب عدم الاعتناء بشك من كثر شكه بقول مطلق . والجلوس عن القيام ليس عدم اعتناء بقول مطلق بل هو متوسط بين الاعتناء وعدم الاعتناء .فهدم القيام : اعتناء بالشك و عدم الاتيان بوظيفة الشك بين الثلاث والاربع عدم اعتناء به : و هذا خارج عن حكم هذه الاخبار :

الرابع لااشكال في شمول حكم كثير الشك للصلوة بالنسبة الى ركعاتها وافعالها واجزائها و شرائطها الداخلية كالستر والقبلة . ونحوهما : فيما اذا كان الشك في اثناء

الصلوة ،، واما فی الشرائط الداخلية اذا كان الشك فيها قبل الدخول فی الصلوة او الشك فی الشرائط الخارجية كالوضوء والغسل والتيمم ،، ففی شموله اشكال . بل منع ،، وربما يقال بشموله ايها . بل قيل بعدم الخلاف بعدم العبرة بشك من كثر شكه فی افعال الوضوء واستدل له بوجوه (منها) العسر و الحرج (ومنها) تعليل الوارد فی خبر زرارة المتقدم ذكره من قوله عليه السلام لا تعودوا الخبيث من انفسكم بنقض الصلوة (الخ) فانه و ان كان فی مورد الصلوة لكن العبرة بعموم العلة فيتعدى عن موردها الی غير المسؤل عنه (ومنها) التائييد بصحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال قلت له رجل مبتلی بالوضوء والصلوة وقلت هو رجل عاقل فقال ابو عبدالله عليه السلام . وای عقل له . وهـو يطيع الشيطان . فقلت له . و كيف يطيع الشيطان . فقال عليه السلام ،، سله هذا الذی يأتيه من ای شيئ هو فانه يقول لك من عمل الشيطان (انتهی) حيث ان الظاهر ان ابتلائه كان بكثرة الشك ،، والكل كما ترى اما عدم الخلاف . فلا اعتبار به بعد ان لم يبلغ الی درجة الاجماع : واما العسر او الحرج فلو كان لوجب ان يكون علة للتشريع لا طريقا فی اثبات الحكم الشرعی : والاستدلال به فی امثال المقام خلط عظيم قد اوضحنا سبيله فی الاصول فی مسئلة الاجزاء فراجع : واما التعليل الوارد فی خبر زرارة : فالظاهر انه حكمة التشريع لا علة الحكم فلا اطراد فيه : واما صحيح ابن سنان . فالظاهر ان الاستدلال به اجنبی عن المقام ،، ولذا ذكـره المستدل من باب التائييد . نعم لا باس بالاستدلال بالتبعية بمعنی الحاق توابع الصلوة بها فی حكم كثير الشك لكنه فی كلما يوجب الاعتناء به اعادة الصلوة ولذا خصصنا الحكم فی الشرائط الداخلية بما اذا كان الشك فی اثناء الصلوة لا مطلقا ،، فالحق انه لا دليل علی تعميم الحكم لغير الصلوة من الشرائط الخارجية . فضلا عن تعميمه لمطلق العبادات مثل الحج : فضلا عن تعميمه للمعاملات ايضاً فلو كثر شكه فی شيئ من افعال الحج او المعاملات يجب عليه الاعتناء بشكه والعمل بما هو وظيفة الشاك

الخامس لا اشكال فی عدم العبرة بشك من كثر شكه : ووجوب البناء علی الصرفة حسبما تقدم : وفی اختصاص الحكم بكثير الشك . او تعميمه لكثير النسيان (قولان) المختار عند جماعة منهم الشهيد الثانی (قده) فی روضته وروضه . هو العموم : والاقوی هو

الاول ،، وقداستدل للشهيد بالاخبار المذكورة فيها لفظ السهو : مثل اذا كثر عليك السهو (الخ) . فان لفظ السهو . يشمل النسيان : اذهو . اما بمعنى النسيان . او بالمعنى الاعم منه ومن الشك ،، لكن القول بالتعميم كماتري مستلزم لتأسيس فقه جديد . اذلا يمكن القول بان كثير السهو عن الركعة مثلا : يكتفى بالصلوة الناقصة مع القطع بنقصان صلوته ولا يمكن قياسه بكثير الشك : لان الشاك لمكان احتمال اتيانه بماهو عليه . قداكتفى الشارع عنه بامتثاله الاحتمالى عن الامتثال القطعى مادام كونه محتملا شاكا ،، وهذا بخلاف القاطع بعدم الامتثال : ومعلوم ان ادلة كثير الشك لايكون مقيداً لادلة الواقع ولامخصصا لها (فح) . فمقتضى ثبوت الكليف الواقعى . وعدم تقييده بغير مورد كثرة السهو يوجب الاتيان به عند القطع بعدم اتيانه ،، وكان ماذكرناه ظاهر غير قابل للمناقشة نعم انما الكلام فى وجوب سجدة السهو ،، فربما يقال بعدم وجوبها مع القول بوجوب تدارك المنسى لو امكن تداركه ،، وذلك . اما تدارك المنسيى . فلاقتضاء دليل اعتباره فى الصلوة . فالاتيان به بعدالتذكر ليس شيأً اوجبه السهو . وانما الذى . اوجبه السهو هو السجدة فينفى ببركة دليل نفي العبرة عن كثير الشك ،، ولكن الاقوى وجوبها ايضاً لان وجوب السجدة عند النسيان حكم واقعى ثابت عند تحقق النسيان ،، وقدعرفت ان ادلة كثير الشك لايوجب تقييدا لاحكام الواقعية وتخصصها بغير مورد كثير السهو وهذا بخلاف وجوب سجدتى السهو عند طرو الشك اذهو امتثال احتمالى بدل عن الواقع هكذا افيد ،، ولايخفى مافيه اذالسجدة كصلوة الاحتياط كما تقدم حكم واقعى ثبت عند الشك وان كان البناء علي احدطر فى الشك من الاحكام الظاهرية ،، وقدتقدم تفصيل ذلك مستوفى ،، ولكن يمكن الخدشة فى شمول الاخبار المذكورة للنسيان وذلك ببركة التعليل الوارد فى صحيح محمدبن مسلم اذاكثر عليك السهو فامض فى صلوتك فانه يوشك ان يدعك انما هومن الشيطان حيث ان تعليل المضى بقوله فانه يوشك قرينة على ارادة الشك من السهو لاالنسيان

فان الشك هو الذى من الشيطان فتامل مع ان التعبير بالمضى ايضاً يلائم مع الشك الموجب للوقوف الناشيى عن الحيرة لامع السهو : واماصحيح ابن سنان اذاكثر عليك السهو فامض

فى صلوتك وان لم يذكر فيه التعليل المذكور ،، لكن بقرنية وحدة سياقه مع صحيح محمد بن مسلم . يحمل على الشك وبالجملة فليس لالحاق كثير السهو بكثير الشك وجه يعتد به :

السادس ان الكثرة تارة تتحقق بالنسبة الى جميع الصلوة من افعالها وركعاتها بحيث يكون الجامع لما فيه الكثرة : هو الصلوة . ويقال بانه كثير الشك فى الصلوة بحيث لايكون جامع . لما فيه الكثرة اقرب من الصلوة ،، واما تتحقق بالنسبة الى بعض افعالها اوركعاتها كما اذا كان كثير الشك فى الركوع اوفى السجود اوفي الركعتين الأوليين اوالاخيرتين ،، فعلى الاول . فيكون حكمه حكم كثير الشك . فى جميع الصلوة : وهذا واضح . وعلى الثانى ،، فهل يختص حكم الكثرة بما كان كثير الشك فيه اويعم غيره (وجهان) اقواهما الاول وذلك لعدم صدق الكثرة على غيره ولتعليل الغاء الشك عند الكثرة بعدم تعود الخبيث المنتفي فى غير كثير الشك ،، وهذا التعليل وان كان من باب علة التشريع الاانه يستأنس منه انتفاء الحكم فى غير مورد الكثرة : ولبعد الحكم بالغاء جميع شكوكه : لمكان صيرورته كثير الشك بالنسبة الى فعل واحد :

السابع فى الحد الذى به تتحقق الكثرة . فعن جماعة من المحققين ايكا له الى العرف . وهو المشهور : وعن بعض والظاهر هو ابن حمزة بطر والشك : ثلاث مرات متواليات : وعن اخر هو بان يسهو فى فريضة واحدة ثلاث مرات : وعن ثالث هو بان يسهو فى كل ثلاث صلوات مرة واحدة ،، والاصل فى ذلك ورود خبر مشتبه المراد : فمستند القول المشهور : هو دعوى اجمال الرواية . فيكون المعول (ح) هو العرف : وذلك فى كل موضوع ذى حكم لم يحدد شرعا اوحدد بامر مجمل لان ما اجمل فيه النص يكون كما لانص فيه : فكما انه اذا لم يرد على تحديد الكثرة نص . يجب الرجوع فى تحديدها الى العرف : فكذلك . فيما ورد فيه النص المجمل ،، ومستند الا قوال الاخر هو الاختلاف فى كشف المراد من الخبر

وربما يقال بناء على تبين مفهوم الخبر يكون المرجع فى الكثرة هو العرف بحمل المفهوم من الخبر على بيان احدى المصاديق العرفية لاحصر ما هو الموضوع للحكم

فى هذا المصداق ،، ولكنه ليس بشئ اذ الظاهر من الخبر هو بيان الضابط للكثرة التى هى موضوع هذا الحكم وتحديدها بما ذكر فيه لا بيان كون هذا المصداق من احدى المصاديق العرفية ونظير ذلك فى جميع ما ورد من التحديدات كما فى تحديد الكر و المسافة ونحوهما : وكيف كان فلا بد من ذكر الخبر الشريف . والتدقيق فى مفهومه حتى تبين انه مجمل او مبين لكى يتضح ما هو الحق من هذه الاقوال »

فنقول روى الصدوق فى الصحيح عن ابى حمزة عن الصادق عليه السلام انه قال اذا كان الرجل يسهو فى كل ثلث فهو ممن يكثر عليه السهو ،، ولا يخفى انه بظاهره لا ينطبق على شيئ من هذه الاقوال ،، وتوضيح ذلك ان كلمة يسهو فى قوله عليه السلام اذا كان الرجل يسهو لكونها فعل المضارع المقترن بلفظة كان تدل على الدوام والاستمرار مثل كان زيد ياكل ويشرب فى مقابل اكل زيد او شرب : حيث ان الجملة الاولى . تدل على دوام الاكل والشرب دون الثانية . ويكون الظاهر منه هو كون السهو طبعا وعادة مثل دلالة جملة كان زيد يأكل الخبز : على كون الاكل طبعاله ،، وهذا المعنى نيهدم اساس الاقوال اذ السهو ليس فى شيى منها بحيث يكون عادة وطبعا ،، واما قوله عليه السلام فى كل ثلث (الخ) فهو يحتمل معنيين (احدهما) ان يكون مصب العموم هو الثلث بمعنى تشكيل عموم استغراقى يكون افراده كل ثلث ثلث . فيكون المعنى عدم خلو كل ثلث من الصلوات عن السهو ،، اما بوقوعه في احاد كل ثلث . او فى اثنتين . او واحدة منها ،، وهذا المعنى هو الظاهر (وثانيها) ان يكون مصب العموم الواحد المقدر المضاف الى الثلث مع تقدير من الخمس : فيكون المعنى يسهو في كل واحده من ثلاث صلوات من الخمس اليومية (وبعبارة اخرى) يسهو فى اغلب الصلوات الخمس اذ الثلاث من الخمس يكون اكثر من باقيها وهذا المعنى لاحتياجه الى تقديرين : اعنى تقديرا لواحده وتقدير من الخمس) يحتاج الى التكلف والاظهر هو المعنى الاول وعليه فيصير الحاصل تحديد الكثره بعدم خلو كل ثلث صلوات من الصلوات التى يأتى بها عن السهو وهذا المعنى وان كان هو المستظهر من الرواية الا انها بهذا الظاهر لا قائل به ،، واما باقى الاقوال الثلث . فالظاهر انه لا دلالة فيه على شيى منها اما القول بكون الكثرة تتحقق الشك فى ثلاث متواليات فلا ينطبق على الرواية ،، ثم لم يعلم

ماالمراد من التوالي في الشك هل هو بمعني ترتب الشكوك في ثلث صلوات اوفي ثلاثة فعل من افعال صلوة واحدة اواتصال الشكوك الثلاث بعضها ببعض بان لم ينفصل شيئي بينهاو ليس لشيئي منهاوجه ،، واما القول بكون الكثرة بتحقق ثلاث شكوك في صلوة واحدة فكذلك ،، واما القول بوقوع الشك في كل صلوة من ثلث صلوات : فلعله اخذه من الاحتمال الثاني المذكور في الخبر : وان كان مخالفا معه من حيث ان نتيجة ما ذكر من الاحتمال الثاني هو كون الكثرة بتحقق السهو في كل ثلث صلوات من كل من الخمس ،، ونتيجة هذا القول هو كونها بتحقق السهو في كل واحد من الثلث ولو لم يكن في كل خمس من اليومية :

فان قلت فما ذكرته من معنى الرواية من كون المراد عدم خلو كل ثلث صلوات عن الشك : لايصير ايضاً ضابطا ،؛ ضرورة انه لايحصل العلم بذلك الابعد العمر ،، اللهم الاان يرجع في ذلك الي العرف: وعليه فيرجع اليه في اصل تحديد الضابط :

قلت اما كان التعبير بكلمة السهو بفعل المضارع الدالة على كون عدم خلو السهو عن كل ثلث صلوات عادة : يحصل العلم بصيرورته عادة وحالة باستمرار ذلك في صلوات يحكم بصيرورته حالة من دون مدخلية في ذلك بكون السهو في ثلث صلوات اواكثر في يوم واحد اوايام متعددة : بل المرجع هو الحكم بصيرورة ذلك حالة وعادة ثم الرجوع في صيرورة ذلك عادة الى العرف بعد جعل الضابط للكثرة عدم خلو كل ثلث عن الشك لايوجب جواز الرجوع الى العرف في اصل تحديد الكثرة لكي يقال : بانه لو آل الامر الى العرف في ضابط عدم خلو كل ثلث صلوات عن الشك : فليرجع اليه في اصل تحديد الكثرة

ثم ان كان عدم الخلو بالنسبة الي الصلوات بقول مطلق يصير كثير الشك فيها بقول مطلق وان كان في صلوة معينة بان لايمر عليها ثلث مرات من الظهر مثلا اومن المغرب اوالصبح الاويشك في واحد منها فيصير كثير الشك في خصوص مالايخلو كل ثلث منها من الشك

ثم تميز لفظ الثلث وان لم يكن مذكورا في الخبر ولاجل ذلك يحتمل ان يكون

المقدر صلوات كما يحتمل انيكون الافعال اوالركعات الان احتمال الصلوات يكون اظهر ،، وعلى هذا فماذكرناه هواظهر الاحتمالات فى الخبر الشريف و هو ينطبق غالبا على المعنى العرفى من الكثرة وان كان مخالفا معهوتكون العبرة بهلا بالمعنى العرفى كماهو كذلك فى كل مورد ورد التحديد شرعا الان الشأنفىعدمالفتوى من احدمن الاصحاب علي طبق ذلكالاحتمال ،،لكن الاقوى هو الفتوى بمضمونه ،، و ذلك لعدم اعراض الاصحابعنه بحيثيوجب طرحه سنداً : بلهومقبول السند ،، وانما الاختلاف فىفهم معناه : ودعوى اجمال مراده . وبعدما اتضحنا ظهورهفيما ذكرناه · يجبالاخذبه والعمل بمضمونه

الثامن لو كان كثير الشك فيما لاحكم له كما اذاصار كثير الشك فى الشك بعد المحل : اوكان كثيرالشك مع وجود امارةموجبة لالقاء شكه . بان كان الامامفى صلوةجماعته كثيرالشك مع حفظ الماموم اوكان الماموم كثيرالشك معحفظ الامام فاتفق له عروضشك له حكم : مثلما اذاشك قبل تجاوز المحل : اوشك الماموم مع شك الامام ايضاً بحيث لايكون له الرجوع الي الامام ،، فهل يجبالالتفات الى شكه مطلقا اولايجب مطلقا اويفصل بين ما اذا كان كثيرالشك فى شك لاحكم له فى نفسه كالشك بعدالمحل فيلتفت اليه . اوكان مما لاحكم له لعارض كوجود امارة موجبة لالقاء الشك : فلايلتفت (وجوه) لايبعدان يكون اقواها الاخير ،، وذلك امالالتفاتفى الاول . فلانالشك بعدالمحلمع الشكفى المحلمثلا · نوعان متغايراناحدهماذا حكم والاخرمالاحكم له : واذاكان كثير الشك فىاحد الشكين لايسرى حكمه الى الشك الاخر : والمفروض كونه كثير الشكبالنسبة الى الشك بعدالمحل . فلاوجه لتسرية حكم هذا الشك الى الشك قبل التجاوز ،، واما عدم الالتفات فى الثانى . فلان وجود الامارة وعدموجودهالايصيرالشك نوعانمن الشك . بلهوشكواحد . غايةالامريكون تارة مع الامارة : واخرى مع عدمها

وبعبارة اخرىقيام الامارة وعدم قيامهاليس ذاتياللشك بلهو من عوارض الشكوهوهو فى كلاالحالين فاذاكان كثير الشك فىشك بعينه لايلتفت اليه كان مع

قيام الامارة اومع عدمها ،، والحاصل ان مقتضى الادلة هو الغاء شك لولا كثرته ليجب الالتفات اليه بذاته وان كان ملغى بقيام الامارة على الغائه ولايخفى ان الشك فى المحل يجب الالتفات اليه بذاته وحيث لايكون كثير الشك فيه فيجب الالتفات اليه

التاسع ان عروض الشك قد يكون لطرو عارض من هم اوخوف . او اشتغال النفس بامر آخر اوهرم ونحو ذلك ،، وقديكون لضعف فى القوة الحافظة من حيث نفسها : وقد يكون من ناحية الغاء الشيطان فهل الحكم بعدم الاعتناء يعم الجميع او يختص بالاخير (وجهان) من اطلاق قوله ﷺ اذا كثر عليك السهو فامض فى صلوتك ومن التعليل بقوله فانه من الشيطان . لكن الاول هو الاقوى ،، وذلك لكون العلة علة التشريع لاعلة الحكم ،، وضابط الفرق بينهما : ان العلة اذا كانت فى حد نفسها مما يصح ان يتعلق بها الخطاب ويلقى الى المكلف . فهو علة الحكم ،، وذلك كالا سكار بالنسبة الى الخمر فى مثل لاتشرب الخمر لانه مسكر حيث يصح جعل العلة كبرى كلية مندرجة تحت الخطاب ويقال لاتشرب المسكر : واذا لم تكن فى حد نفسها مما يصح القائها الى المكلف فهو علة التشريع : وذلك كعبادة الشيطان حيث ان امتيازها هو مصداق عبادة الشيطان . عما هو ليس كذلك . ليس بيده المكلف . بل انما هو ببيان الشارع فلا يصح جعلها كبرى كلية . بل انما وظيفة الشارع تعيين المصداق منها : وعلى هذا فينطبق ضابط علة التشريع على التعليل الوارد فى القام ،،

ثم ان علة التشريع قد تكون مع كونها علة للتشريع معمما ايضاً وذلك فيما اذا اريد التعميم بالنسبة الى توابع الموضوع وكان التعميم بمناسبة الحكم والموضوع كما اذا اردنا تعميم حكم كثير الشك الى باب الطهارات الثلث ،، ولكن لايمكن ان يكون مضيقا لان معنى كون الشيئ علة للتشريع هو ثبوت الحكم فى موضوع لاجل علة غير مطردة . بل ثابتة . ولو فى بعض افراد موضوعه ،، ولايخفى ان مقتضى اطلاق قوله ﷺ اذا كثر عليك السهو هو عموم الحكم لكل سهو : وان كان مقتضى التعليل هو كون ثبوت هذا الحكم بعمومه لاجل كون الاعتناء ببعض افراد الشك عبادة للشيطان لكن هذه العلة صارت مقتضية للجعل على العموم كما هو ظاهر

العاشر هل يجب حفظ الصلوة عن الشك بالحصى ونحوه ، اويجب التخفيف امّا (وجهان) من نفى البأس عن عدم الاحصاء ومن الامر به وبالادراج المراد به التخفيف فى بعض الاخبار ،، ولايخفى ان الاحصاء والتخفيف نوع من الاعتناء بالشك الغير المناسب مع عدم الاعتناء به (فح) فالانسب حمله على بعض مراتب الشك وهو الشك الكثير الذى يجب الاعتناء به لعدم بلوغه الى المرتبة التى يجب الغائه ثم حمله بقرنية نفى البائس على الاستحباب ،، مضافاالى عدم معنى صحيح للوجوب لانه اما نفسى اوشرطيى وكـلاهما مستبعد : لايمكن الالتزام به : واما بالنسبة الى المرتبة التى يكون ملغى فلا بدمن حمل الامرعلى الارشاد اذلامعنى للاستحباب ايضاً بعدكون الشك فى تلك المرتبة ملغى لااعتبار به

الحادىعشر لوكان كثير الشك فى اصل الصلوة بان يشك كثيراً فى انه هل صلى ام لافان كان شكه بالغاالى مرتبة الوسواس . فلاشبهة فى عدم العبرة به : وان لم يكن كذلك ،، فالحكم بالغائه مشكل من انصراف الادلة الى ماكان الشك في الصلوة من ركعاتها و افعالها وشرائطها : ومن عموم العلة . والعلة وان كانت للتشريع ،، لكن علة التشريع قديفيد التعميم كما انه ليس ببعيد بالنسبة الى الطهارات الثلث وان كان التعميم بالنسبة الى اصل الصلوة يحتاج الي زيادة عناية لا يكفيه عناية التعميم بالنسبة الى الطهارات اذيكفى فى التعميم بالنسبة الى الطهارات كونها من توابع الصلوة المفقود هذه العناية فى الصلوة نفسها ،، وبالجملة فالمسئلة مشكلة جدا »

الرابع من الشكوك الغير المعتبرة

الشك في النافلة ولا اشكال في عدم العبرة بالشك فيها في الجملة ،، وانما الكلام في انه يتعين البناء على الاقل او على الاكثر او يكون مخيراً مع افضلية البناء على الاقل كما عليه المشهور او بلا افضليته ،، وتحقيق المقام . يحتاج الى زيادة بسط . فنقول قد تقدم سابقا ان معنى لا قوله لا سهو في نافلة ولا سهو في سهو ولا سهو في المغرب ولا في الأوليين من الرباعية هو نفي عمل السهو عن هذه الصلوات بلا اثبات صحة او بطلان والبناء على اقل او اكثر : الا ان مقتضى الشك في الركعتين الاخيرتين لما كان البناء على الاكثر وعمل الاحتياط وكانت صلوة الاحتياط بحكم الاخيرتين وقد ارتفع عنها صلوة الاحتياط ببركة لا سهو في سهو : وبقي البناء على الاكثر ولذا يتعين فيها البناء على الاكثر الا ان يكون الاكثر مفسداً . فيجب البناء على الاقل و ان مقتضي السهو في المغرب هو البطلان وقد ارتفع عنها صلوة الاحتياط بحكم لا سهو في المغرب ويكون محكوما بالبطلان بالحكم المستفاد من الاخبار الاخر وكذا الثنائية والأوليين من كل رباعية

بقي **الكلام في قوله** لا سهو في نافلة والمنفي في هذه الفقرة ايضاً هو عمل السهو اعني صلوة الاحتياط من غير دلالة فيها على كون الوظيفة هو البناء على الاقل او الاكثر او البطلان وكون النافلة كالثنائية في نفي السهو عنها او الصحة وانها لا احتياط ونحوها فيها لكن صريح صحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام : يثبت الصحة وفيه قال سئلته عن السهو في النافلة فقال ليس عليك شيئ بناء على نسخة او (سهو) بناء على نسخة اخرى و (ح) فربما يقال بدلالة الصحيح المذكور على البناء على الاكثر مستشهداً بفهم الكليني ذلك بقرنية نقل المرسل الدال على البناء على الاقل بعد الصحيح المذكور من غير فصل ،، حيث قال (وروي انه اذا سهى عن النافلة بنى على الاقل) حيث ان نقله كذلك بعد الصحيح يشعر بفهمه من الصحيح كون الوظيفة هو البناء على الاكثر : مؤيداً بفتوى الكليني ايضاً بالتخيير ،، مضافا الى ذهاب المشهور الي التخيير ،، مؤيدا بالاجماعات

المحكية المستفيضة ان لم يكن محققالعدم ثبوت خلاف الصدوق (قده) فيمانسب اليه من القول بجواز البناء على الاقل والاعادة مع عدم ظهورمراده من الاعادة اذلعله من جهة جواز قطع النافلة كما لايخفى والالم يكن وجه للحكم بالاعادة وعدم قدح مانسب الى جماعة من المتاخرين من منع البناء على الاكثر كل ذلك مع مناسبة الحكم والموضوع من كونها نافلة ويجرى فيها التسامح بمالايجرى فى الفريضة ،، وهذه وجوه يمكن ان يستأنس بهاللقول بالتخيير ولا بعد للقول به ،، واما افضلية البناء على الاقل فيكفى فيها المرسل المتقدم مع دعوى عدم الخلاف فيه بل الاجماع عليه كمانقل عن اكثر من واحد : وهذا ممالاريب فيه

بقى هنا امور (الاول) الظاهر ان التخيير بين البناء على الاقل اوعلى الاكثر . انما هوفيما اذالم يكن البناء على الاكثر مفسداً والافيتعين البناء على الاقل ،، وذلك لان المستفادمن دليل الغاء الشك فى النافلة هوعدم البطلان و تسهيل الامرعلى المصلى . وهو مناف مع البناء على الاكثر الذى نتيجته البطلان ،، وبذلك يظهر فسادماعن بعض من بقاء اطلاق التخيير على حاله بحيث يشمل الاقل والاكثر الموجب للصحة وعدمها فيتعين عليه الاعادة لواختار الاكثر فيما يوجب الفساد

الامر الثانى اختلف الاقوال فى الفرض الطارى عليه النفل : اوالنفل الطارى عليه الفرض ،، فقيل بكون المدار على الفرض والنفل الفعليين ولولم يكونا بالاصل كذلك فالفرض الطارى عليه النفل يكون بحكم النفل ،، والنفل الطارى عليه الفرض يكون بحكم الفرض : وقيل بكون المدار على الاصل فالطارى عليه النفل يكون بحكم الفرض والطارى عليه الفرض بحكم النفل ،، وقيل المدار على اجتماع النفل الاصلى والفعلى معا فالنفل الطارى عليه الفرض و الفرض الطاري عليه النفل كلا هما بحكم الفرض ،، وينحصر حكم النافلة بالنفل الاصلى الغير الطارى عليه الفرض ،، وقبل الخوض فى ماهوالحق من هذه الاقوال يجب ذكر مقدمتين

الاولى فى بيان مايقتضيه الاصل عندالشك فى كون المشكوك فيه بحكم النافلة فنقول ربما يقال بان الاصل عندالشك فى حكم النفل الطارى اوالفرض الطارى هو

البناء على الاقل لاستصحاب عدم الاتيان بالاكثر ،، لكنه مدفوع بالعلم بعدم جريان الاستصحاب في عدد الركعات لكونه محكوما اما بما يدل على بطلان الصلوة بالشك كما بالنسبة الى الثنائية والثلاثية والاوليين من كل رباعية ،، واما بما يدل على وجوب البناء على الاكثر كما في الاخيرتين من الرباعية : واما بالغاء الشك كما في النافلة ونظائرها : ومعه فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب : لا يقال الشبهة في الفرض الطارى عليه النفل او النفل الطارى عليه الفرض حكمية : ولا مانع عن اجراء الاصل فيه لعدم العلم بدخوله في اي باب من هذه الابواب الثلاث اعنى ما يبطل بسبب الشك . او ما يلغى فيه الشك . او ما يجب فيه البناء على الاكثر : لانا نقول عدم العلم بدخوله في واحد من هذه الأبواب على سبيل التعيين لا يوجب صحة جريان الاستصحاب مع العلم الاجمالى بدخوله في احدى هذه الابواب الموجب للعلم التفصيلي بخروجه عن مورد الاستصحاب لان القدر المتيقن هو عدم اجراء الاستصحاب فيه اما المكان محكوميته بالبطلان : او بالبناء على الاكثر او بالغاء الشك مضافا الى المنع عن الرجوع الي دليل الاستصحاب لكون المرجع هو ما دل على مبطلية الشك الذى هو دليل اجتهادى حاكم على دليل الاستصحاب

وتوضيحه ان ها هنا طوائف ثلاث طوليات (الاولى) ما دل على الاستصحاب (الثانية) ما دل على بطلان الثنائية بسبب الشك المعلل بانهمار كعتان الشامل باطلاق التعليل للفريضة والنافلة والحاكم على الطائفة الاولى الدالة على الاستصحاب (الثالثة) ما دل على الغاء الشك في النافلة الحاكم على الطائفة الثانية وحيث ان الطائفة الثالثة مجملة مفهوما لا يعلم شمولها للفرض الطارى عليه النفل والنفل الطاري عليه الفرض يكون التيمن من موردها الخارج عن تحت عموم الطائفة الثانية بالحكومة هو النفل بالاصل الذي لم يطرء عليه الفرض فيرجع في غيره وهو الفرض الطارى عليه النفل والنفل الطارى عليه الفرض الى الطائفة الثانية الحاكمة الى ادلة الاستصحاب ،، وبالجملة فلا محل للاستصحاب (فح) ينتهى الامر الى الالتزام بكون الشك مما لا علاج له ،، ويحكم بالبطلان . لما سبق من ان الاصل في كل شك طارى في عدد الركعات هو البطلان الان يقوم دليل على الصحة

المقدمة الثانية في بيان صغريات الفرض الطارى عليه النفل والنفل الطاري

علیه الفرض . لااشکال فی کون الصلوة المنذورة من النفل الطاری علیها الفرض : والصلوة اليومية المعادة استحبابا . والكسوفين مع بقاء وقتهما حيث يستحب اعادتهما (ح) من الفرض الطاری علیه النفل ، واما صلوة الصبی المميز بناء علی شرعية عباداته وصلوة العيدين فی زمن الغيبة : و صلوة الطواف لمن احرم بالعمرة استحبابا : ففی کون الأولیین من الفرض الطاری علیه النفل والاخيرة من النفل الطاری علیها الفرض اشکال لاحتمال تغائر الاولیین مع الفرض بالنوع بحسب اختلاف المکلفین ، ضرورة اختلاف الحالات بسبب البلوغ و عدمه والوقوع فی زمان الحضور وعدمه . و احتمال کون صلوة الطواف الواقع فی العمرة واجبا بالاصل وان کان اصل العمرة مستحبا لکنه يجب اتمامها بالشروع ، فعلي هذا فيمكن ان يقال بعدم الاعتناء بالشك فی صلوة الصبي والعيدين فی زمان الغيبة لکونهما نفلا بالاصل ولم يطرء عليهما الفرض ، کما انه يمكن القول بالاعتناء فی صلوة الطواف المذکورة لکونها فرضا لم يطرء عليها النفل ، واما النفل الذی يأمر بها السيد اوالوالدين : فلا ينبغی الاشكال في عدم طريان الفرض عليها وان قال به بعض واظهر من ذلك صلوة الاجير بالاجارة المعاطاتية حيث انها ايضاً لم يطرء عليها النفل کما ان الصلوة التی يأتی بها المتبرع عن الميت ايضاً لم يطرء عليها الندب ، والسر في ذلك هو الفرق بين هذه الصلوات والصلوة المنذورة : وحاصله ان الامر النذری الجائی من قبل الامر بالوفاء بالنذر يتعلق بعين ماتعلق به الامر الندبی فحيث ان الامر الندبی ندبی تعبدی والامر الننذری وجوبی توصلي فيكتسب كل منهما عن الاخر ، فالندبی يكتسب لون الوجوب عن النذری والنذری يكتسب لون التعبدی عن الندبی : وبعد اكتساب كل واحد منهما عن لون الاخر يصير الحاصل هو الوجوب التعبدی (فح) تصير المندوب واجبا بالعرض : وهذا الاكتساب نشاء من عرضية الامرين وفی هذه الصلوات لايكون كذلك اما امر السيد والوالدين فلانه متعلق بالمامور به بالامر الندبی بوصف كونه مامورا به فيكون فی طول الامر الندبی ومعه فلايعقل ارتفاع جهة الندبية وصيرورته واجبا ، واما الاجارة المعاطاتية . فغاية مايترتب علی المعاطاة عدم لزوم الوفاء الثابت فی عقد الاجارة لااستحباب الصلوة المأتی بها بالاجارة المعاطاتية ، واما التبرع فالمتبرع انما يفعل صلوة الواجب

على الميت وما يفعله من الصلوة لاتتصف بالندب اصلا بل الندب انما هو في تبرعه باتيان الصلوة الواجبة وليست الصلوة الماتية بها من المتبرع مما طرء عليها النفل بوجه

و بالجملة لاينبغي الاشكال في كون الصلوة المامورة بامر السيد اوالوالدين النفل الاصلي الغير الطارى عليها الفرض كما ان صلوة المتبرع و الاستيجارى معاطاة ليست من الفرض الطارى عليها النفل

انما الكلام في الاستيجار بالعقد اللفظي الوارد على النفل مثلما اذا استاجر لصلوة جعفر عليه السلام اولصلوة الزيارة : فمقتضى ورود الاجارة على عمل الاستحبابي وصيرورة الاجير اجيراً في اتيان الصلوة المستحب . هو خروجه عن محل البحث ،، لكن دعوي انصراف الندب عنها بعد صيرورتها واجبا بعقد الاجارة ليست ببعيد

اذا عرفت ذلك فنقول فالحق من هذه الاقوال هو القول الاخير : و هو القول بكون المدار على النفل الذاتي الباقي على نفله ،، فيجب الاعتناء بالشك في الفرض الذاتي ولوطرء عليه النفل : وفي النفل الذاتي الطارى عليها الفرض

و توضيح ذلك يتوقف على مقدمة : وهي ان الموضوع في دليل حكم العام قد يكون شيء مغايراً مع ماهو الموضوع لحكم الخاص مثل العالم والفاسق الموضوعين في قضية اكرم العلماء ولاتكرم فساقهم . ففي مثله صرف خروج مورد عن موضوع حكم الخاص مثل زيد الغير الفاسق (مثلا) لايوجب دخوله تحت حكم العام الان ينطبق عليه عنوان العام . ويكون عالما وهذا ظاهر ،، وقد لايكون كذلك . بل كان حكم الخاص ثابتا لموضوع وكان غير هذا الموضوع كيفما كان محكوما بحكم العام مثل قوله لاتكرم الفساق و اكرم غيرهم ففي مثله نفس خروج مورد عن موضوع حكم الخاص يوجب دخوله في حكم العام بلاتوقف في اثبات حكمه له على انطباق عنوان عليه ،، وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول ليس في ادلة المقام مايدل على كون الفرض عنوانا لوجوب الاعتناء بالشك حتي ندور مدار صدقه . ونتفحص عن اعتبار كونه فرضا بالذات : اومطلق الفرض . ولوكان بالعرض . بل الدليل دال على عدم العبرة بالشك في النافلة والاعتناء في غير النافلة (فح) يجب الفحص عن صدق النافلة . وانه هل يعتبر في صدقه كلا الامرين

من كونها ذاتيا مع بقائها على النفل : اويكفى كونها نافلة ولو بطرو النفل عليها او زوال النفل عنها بطرو الفرض ،، والحق اعتبار كلا الامرين فى صدق النفل ،، والذى يدل على اعتبارهما معا امور (الاول) كون عنوان النافلة عنوانا مشيرا الى ذوات الصلوات المجعولة ندبا كالنوافل اليومية وغيرها من المبتدئة وذوات الاسباب فلا يشمل الفرائض الطارية عليها النفل ،، وهذه الدعوى ليست ببعيد : الا انه بها يثبت جزء من المدعى اعنى خروج الفرض الطارى عليها النفل عن حكم النافلة ولا يدل على اختصاص الحكم بالنفل الباقى على النفل :

الثانى دعوى انصراف النافلة الى ماكان نفلا بالذات . بدعوى الفرق بينها و بين المستحب . باطلاق المستحب على ما طرء عليه النفل دون النافلة : فلا يقال باليومية والكسوفين المعادة استحبابا انها نافلة وان كان يقال انها مستحب : والفرق بين هذا الوجه الوجه الاول ظاهر حيث ان الدعوى فى الاول هى كون النافلة مشيراً الى ذوات الصلوات المرغوبة وفى الثانى تسليم كونها عنواناً لموضوع الحكم ،، لكن مع دعوى انصرافها الى النفل الذاتى الباقى على النفل

الثالث انه لو سلم منع الانصراف فلا اقل من الشك فى شمولها للفرض بالذات الطارى عليه النفل او للنفل الطارى ـ عليه الفرض والشك فى الشمول كاف للحكم بوجوب الاعتناء بالشك لما عرفت فى المقدمة من عدم الحاجة الى احراز الفرضية و هذان الجهان يوجبان اختصاص الحكم بالنافلة الذاتية وخروج الفرض بالذات الطارى عليه النفل عن هذا الحكم

الرابع مناسبة الحكم والموضوع حيث ان المناسب مع النفل الذاتى الباقى على النفل هو التسامح فيها الموجب لالغاء الشك فيه كما لم يعتبر فيه القيام والسورة و الاستقرار والاستقبال ،، المعلوم اختصاص هذه الاحكام بالنفل الذاتى الباقى على النفل كما تقدم فى المباحث السابقة

ثم ان صاحب الجواز قده اختار القول الاول وهو كون العبرة بالفرض والنفل الذاتيين ولو طرء على كل منها الاخر : وقال ،، ولو عرض وصف النفل للفرض او بالعكس :

فالظاهر بقاء حكم الشك ،، واستدل لذلك بوجهين (الاول) عدم اعتبار بقاء صدق المشتق في بقاء الحكم . بل يكفي في بقائه صدقه ولو في الجملة ،، وبعبارة اخرى يكفي حدوث مبدء الاستقاق في بقاء الحكم ولو بعد ارتفاع فرضيته بطرو النفل وكذا بالعكس

الثاني بالاستصحاب اي استصحاب حكم كل من الفرض والنفل بعد طرو عنوان الاخر عليه لبقاء الموضوع عرفا : اذا الصلوة الشخصية هي كانت قبل طرو الفرض مثلا محكومة بعدم الاعتناء بالشك فيها و بعد طرو الفرض يشك في بقائها على ما كان فيستصحب بقائها هذا ،، ويرد على الاول ماذكرنا من الادلة الدالة على اعتبار كلا الامرين من النفل الذاتي والبقاء عليه . للانصراف والشك في الشمول . ومناسبة الحكم والموضوع : ومعه فلا يبقي محل لدعواه ، وعلي الثاني بانه في حكم الفرض الطارى عليه النفل لا يحتاج الي الاستصحاب لكفاية ماذكر نا من الادلة : وعلى تقدير الاغماض عنها فلا مجال للاستصحاب كما في النفل الطارى عليه الفرض ،، وذلك لعدم صدق بقاء الموضوع عرفا

و توضيح ذلك يتوقف علي بيان مورد الرجوع الي العرف في تشخيص الموضوع . وبيان المراد منه ،، فنقول

لا اشكال في ان فهم العرف انما هو المؤل في تشخيص المفاهيم او المصاديق التي يكون الترديد في مصداقيتها ناشيا من الترديد في المفهوم كمصداق ماء الزاج والكبريت وهي ايضا ترجع الى تشخيص المفهوم ،، واما المصاديق الصرفة مع تبين المفهوم : فليس لفهم العرف فيها مسرح اصلا . ومع تبين المفهوم من التراب لا يكون لفهم العرف في تشخيص مصداق من مصاديقها تعويل اصلا

والسر في ذلك ان الخطابات الشرعية لما وردت على طبق المفاهيم العرفية ونزلت على مالها من المفهوم العرفي كان المرجع في تشخيص مفاهيمها هو العرف : و ذلك بخلاف تشخيص المصاديق التي لا يرجع الى تعيين المفهوم فانها ليست مأخوذة في موضوع الخطاب حتى يكون حكم العرف فيها هو المؤل

ثم بعد ذلك نقول يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع عرفا : وليس المراد بحكم العرف ببقائه هو تشخيص العرف كون هذا موضوعا لحكم المستصحب اذ لا سبيل

للعرف فى تشخيص ماهوموضوع الحكم : بل انماهو وظيفة الشارع بل المقصودمن ذلك هوحكم العرف باتحادالقضية المتيقنة مع المشكوكة موضوعاً ومحمولا ،، و توضيح ذلك : انه اذاورد : الماء المتغير بخس . فالمتغيرفى هذه القضية وان اخذقيداً للموضوع لكن العرف بمناسبة الحكم والموضوع وان النجاسته تكون من الاعراض وان الاعراض انماتقوم بذات الجسم لا بانه متغير وان كان التغير عليه لثبوت هذا العرض للجسم وواسطة فى الثبوت . فلايفرق عندهم بين قضية الماء المتغير نجس او الماء نجس اواذا تغير الماء نجس فسواء كان اخذالتغير عنوانا اوتقييداً اولم يؤخذاصلايكون الموضوع عنده هو الماء الباقى فى كلتا حالتى العلم بالقضية والشك فيها فاذاكان ماء متغيراً وزال تغيره من قبل نفسه لمكان مدخلية التغير فى عروض الحكم يقع الشك فى بقاء الحكم من حيث الشك فى ان التغير بحدوثه علة لحدوث الحكم وبقائه لكى يكون باقياً بعد زواله : اوان العلة المحدثة مغاير مع العلة المبقية لكى يرتفع الحكم لعدم علة بقائه (فح) يستصحب بقاء الحكم من حيث بقاء موضوعه ،، هذا فيمايحكم باتحاد القضيتين موضوعا ومحمولا ،، وقديحكم بعدم اتحادهما . وذلك كمافى ماذا ورد . قلدالمجتهد العادل فان العرف بمناسبة الحكم والموضوع . يحكم ويرى ان زيد المجتهد العادل مثلا لايكون بماهوزيد موضوعا للحكم بوجوب التقليد بل انماهو بماانه مجتهد عادل وبعد زوال اجتهاده اوعدالته اذاشك فى جواز تقليده يحكم بمغائرة موضوع القضية المتيقنة مع المشكوكة لان الموضوع فى المتيقنة انما هوزيد بماهو مجتهدعادل وفى المشكوكة بماهو زيد والتغاير بينهما ظاهر وفى مثلها لامسرح للاستصحاب لعدم اتحاد الموضوع كما انه عند شك فى الاتحاد ايضاً لامجال للاستصحاب لمكان الشك فى بقاء الموضوع

اذاعرفت ذلك فنقول قدعرفت ان الحكم بالغاء الشك فى النافلة انماهو لمكان مناسبة الحكم والموضوع : يختص بالنافلة بحيث يكون حيث النفلية دخيلا فى الموضوع بحيث لوزال عنوان النفلية بطروعنوان الفرض . لايرى العرف اتحاداً بين القضية المتيقنة والمشكوكة فلامورد للاستصحاب ،: ومع الاغماض والتنزل عن حكمه بالتغاير فلا اقل

من الشك فى الاتحاد ومعه ايضاً لايبقى مجال للاستصحاب ،، فثبت ان استصحاب بقاء حكم النفل بعد طريان الفرض اوحكم الفرض بعدطريان النفل لااساس له ،، مضافا الى ماعرفت من عدم الحاجة الى استصحاب بقاء حكم الفرض بعدطريان للنفل لكفاية الادلة الاجتهادية فى اثبات حكمه كما تقدم ،، فالمتحصل من جميع ماذكرناه هو كون العبرة بعدم الاعتناء بالشك فى النافلة : بقاء النفل مع كون الصلوة نفلا بالذات وهذا هو المدعى

بقى هنا امور (الاول) الظاهر اختصاص الحكم بالغاء الشك فى النافلة بمااذا كان فى عدد الركعات فلايشمل الشك فى افعالها بل تكون النافلة كالفريضة في الشك في الافعال من لزوم الاتيان بهالو كان الشك فى المحل وعدم الاتيان بهالو كان فى خارج المحل ،، وذلك لعدم مساعدة الدليل على الغاء الشك فى الافعال : لان الظاهر من قوله عليه السلام لاسهو فى نافلة . هو نفى العمل الترقيمي المترتب علي الشك بكون السهو بمعنى عمل الشك الذى هو عبارة عن صلوة الاحتياط . لكنه اطلق فى المقام على سببه الذى هو الشك من باب اطلاق اسم المسبب على السبب (فح) فلادلالة فيه على الغاء مطلق الشك ولو كان في الافعال : نعم لوقيل بكون المراد من السهو هو مطلق الشك اوالاعم منه ومن النسيان بارادة الجامع بينهما وهو عزوب المعنى عن الذاكرة كما تقدم اختياره عن الوحيد البهبهانى (قده) بمكن ان يستدل به لكن تقدم مافيه من مخالفته مع الظاهر وان الظاهر هوما اخترناه

ثم ان القول بكون الاتيان بالمشكوك ليس من الاعتناء بالشك بل هو من اثار الواقع . فلايكون نفى الشك موجبا لنفيه بل انما ينفى بنفى الشك كلما يترتب على الشك مثل الاحتياط ونحوها : ليس بشى ،: وذلك لان الاتيان بالمشكوك فى ظرف الشك لامحالة لابد من ان يكون مستنداً الى اصل اوقاعدة مضروبة فى حال الشك ،، و لايكون لدليل الحكم الواقعى نظراً الى اثبات حكم الشك فيه فلايمكن ان يكون اتيان المشكوك باقتضاء الدليل الواقعي

الثاني قد ظهر من الامر الاول اختصاص هذا الحكم بالشك فى الركعات

فلايعم نسيان الركعةاوالافعال بل يجب الاتيان بالنمسيى اذاتذكر في محل يمكن تداركه ،، وتبطل اذافات محل تداركه بالتذكر بعد الخـروج عـن المحل : اذاكان المنسيي ركناً وذلك لعدم الدليل علي الغاء النسيان في النافلة الا علىاحتمال تقدم عن الوحيد البهبهاني مع مافيه ،، وربما يقال بان مناسبة الحكم والموضوع يوجب الـغاء النسيان والشك في الافعال ايضاً كالشك فيالركعات: لكنه ليس بشيئيلان كلمناسبة بين الحكم والموضوع لايكون منشاء ومدركا للحكم مالم يرجع الي ظهور لفظي على حسب المتفاهم العرفي كيف ولولاذلكفيكون هوالقياس الذي نحن لانقول به

الثالث يغتفر زيادة الركن في النافلة في الجملة : وذلك لورودالرواية الدالة على اغتفاره كخبر الحلبي وفيهسألته عن الرجل سهى فيركعتين من النافلة فلم يجلس بينهما حتي قام فركع في الثالثة قال عليه السلام يدع ركعة ويجلس ويتشهد ويسلم ثم يستانف الصلوة ،، وخبر الصيقل عن الصادق عليه السلام في الرجل يصلي الركعتين من الوتر ثم يقوم فينسيي التشهد حتى يركع ويذكروهو راكع قال يجلس من ركوعه فيتشهد ثم يقوم فيتم قال قلت اليس قلت فيالفريضة اذاذكر بعد مايركع مضي ثم يسجد سجدتين بعد ما ينصرف فيتشهد فيهما : قال عليه السلام ليس النافلة كالفريضة

ولكن ينبغي التعرض لمقدار دلالة هذين الخبرين فنقول اما خبر الصيقـل فالمستفاد منه هو كون القيام بعدنسيان التشهد مع الاتيان بالتكبيرة فان الثالثة من الوتر وان وقع البحث عن كونها متصلة بالأوليين اومنفصلة عنهما لكن لابد فيهامن الاتيان بتكبيرة الاحرام على كل تقدير غاية الامر تكون مع التكبيرة في حكم الثالثة وعلى هذا فبقرينة قوله عليه السلام ثم يقوم فيتم يكون الظاهر هو وقوع الوترفي الشفع عن سهومثل وقوع صلوة في اثناء صلوة اخرىولاربط له بزيادة الركن في الصلوة بشيئي لكن ذيله يدل علي المطلوب وهو قوله اليس قلت فيالفريضة اذاذكر بعدمار كع مضى (الخ) فانه بالدلالة المطابقيةيدل على بقاء محل التشهد بعدالدخول في الركوع من الثالثةوبالدلالة الالتزاميةيدل على اغتفارزيادةالركوع في الثالثة اذلولااغتفاره لماكان محل للرجوع الى التشهد واشتمال صدرا لخبر على مالانقول به من فرض الراوي اتصال الوتر

بالشفع غير مضر بالاستدلال بذيله كما لا يخفى

اما الخبر الاول فالمنصوص فيه هو اغتفار زيادة الركوع فى مقام نسيان التشهد والتسليم ويلحق بها زيادة كل ركن وقع عن جهة نسيان جزء قبله مثل ما اذا نيسى السجود ودخل فى الركوع او نسيى الركوع ودخل فى السجود واما اذا كان النسيان متعلقا بنفس زيادة الركن ابتداء كمن ينسيى عن اتيان الركوع فاتى بركوع اخر او نسى عن الاتيان بالسجود فاتى بالسجود الزائد فلا دلالة فيه على اغتفاره فالحكم باغتفاره مشكل ،، واشكل من ذلك التعدى من الزيادة الى النقيصة . اذ لا وجه للتعدى عنها . لعدم دلالة الخبر على اغتفار النقيضة اصلا ،، لكن الانصاف دلالة الخبر على اغتفار زيادة ما كان متعلق النسيان ابتداء لان قوله حتى قام فركع فى الثالثة مع فرض كون الصلوة ركعتين ظاهر فى كون الاتيان بالثالثة عن نسيان لا انه اتى بها عمداً لمكان السهو عن التشهد والتسليم

الرابع لا يجب سجدتى السهو ولا قضاء الاجزاء المنسية مثل السجدة والتشهد فى النافلة وذلك لما تقدم فى حكم الشك فى صلوة الاحتياط من اختصاص وجوبهما باليومية وعدم الدليل على وجوبهما فى صلوة الاحتياط فضلا عن النافلة وسياتى حكمهما بزيادة ايضاح

خاتمة

تشتمل على مطالب (الاول) فى صلوة الاحتياط وفيها مسائل (الاولى) هل صلوة الاحتياط واجب مستقل وجبت لاجل احتمال نقص الصلوة المشكوكة فيها جابرة لنقصها بسبب كونها محرزة لملاكها اوانها بنفسها متمم لجبر المحتمل وتكون جزء من اصل الصلوة اوانها متوسطة بين الجزئية و الاستقلال ولاتكون مستقلة محضا ولاجزء كذلك (وجوه) و اقوال اقواها هو الاخير ومعني استقلالها هو انها صلوة تامة فى نفسها منفصلة عن الصلوة التى وقع الشك فيها : لكن ملاك جعلها وحكمة تشريعها هو احراز ملاك النقص المحتمل فى اصل الصلوة على تقدير نقصها . ومعنى كونها جزء من الصلوة هو كونها بنفسها متمماً لنقص ا لصلوة لان ملاك جعلها و علة تشريعها هو كونها موجبة لاحرازما نقص عن مصلحة اصل الصلوة على تقدير نقصها مثل جبران الرواتب اليومية لمايقع من النقص فى الفريضة فكان الفريضة و النافلة معا بمنزلة صلوة كاملة : ولازم جزء يتهاء دم جواز الاتيان بتكبيرة الاحرام لها و بقاء التخيير فيها بين القرائة والتسبيح كما افتى به القائل بها اما عدم الايتان بتكبيرة الاحرام فلعدم الدليل على جواز الايتان بها واما التخيير بين القرائة والتسبيح فلكونها مكان الاخيرتين ولايخفى مافي القولين من الوهن لابطالهما معاً بالدليل اما الاول فلان ماذكره من استقلالها فى مقابل اصل الصلوة كاستقلال الرواتب اليومية فى مقابل الفريضة . فهو وان كان امر امكنا ،، لكن ظاهر الاخبار التمقدمة ومنها موثقات عمار هو كونها بنفسها متمما لنقص الصلوة لا بملاكها ففى بعضها : وان ذكرت انك نقصت كان ماصليت تمام مانقصت ،، اذالظاهر منه كون نفس المأتى به تمام مانقصت لانه صلوة مستقلة وتكون بملاكها جابرة للنقص الواقع وهذا ظاهر ،، واما الثانى فلقيام الدليل على لزوم التكبيرة وتعين القرائة كلاهما معا . وذلك كخبر الشحام المتقدم في الابحاث السابقة وفيه فان كان لايدرى ازاد أم نقص فليكبر وهو جالس ثم يركع ركعتين يقرء فيها بفاتحة الكتاب (الخ) ، حيث انه تضمن لكلا الحكمين من لزوم التكبيرة وتعين القرائة وضعف سنده منجبر بعمل الاصحاب . مضافا الى انه صار

خارجا عن الصلوة السابقة باتیان السلام فیهاومع خروجه عنها بالتسلیم لابدمن ان یکون الدخول فی الاحتیاط بالتکبیرة والالزم ان تکون بلا تحریمة مع ان تحریم الصلوة هو التکبیر کما ان تحلیلها التسلیم وعلیه فلولم یکن فی البین خبر یدل علی لزوم التکبیرة لکان نفس الاتیان بالتسلیم فی صلوة الاصل کافیا فی الحکم بلزوم الاتیان بالتکبیرة

ثم ان الثمرات المترتبة علی القول بجزئیتها و استقلالها و ان کانت کثیرة مثل الاحتیاج الی التکبیرة وتعین الفاتحة والتخییر بین الجهر والاخفات. وعدم اخلال المنافی الواقع بینها وبین اصل الصلوة وعدم تعین الجهة التی وقعت صلوة الاصل الیها فی المتحیر الی القبلة الذی یصلی الی اربع جهات فشك فی واحدة منها المترتب علی القول باستقلالها ،، ومثل عدم جواز التکبیرة والتخییر بین الحمد و التسبیح وتعین الاخفات واخلال المنافی وتعین الجهة التی وقعت الصلوة الیها المترتب علی الجزئیة : الا ان المهم منها هو مسئلة اخلال المنافی وعدمه ،، واما بقیة الثمرات فلیس فیها خلاف معتد به لما عرفت من ورود الدلیل علی تعین التکبیرة وقرائة الحمد ولعدم الخلاف فی تعین الجهة

واما مسئلة المنافی ففیها اقوال ثلاث القول بعدم تحریمه ولا اکونه مبطلا مطلقا سواء کان من المنافیات العمدیة اذا وقع عمدا او مطلقا اذا وقع مطلقا . والقول بحرمته وکونه مبطلا ایضاً ،، والقول بحرمته ولکنه لا یکون مبطلا ،، ومدرك القول الاول هو القول بالاستقلال ومحللیة السلام فی صلوة الاصل : ومنشاء القول الاخیر هو ذلك مع دلالة ترتب صلوة الاحتیاط (بالفاء) فی جملة من الروایات علی تعقبها بالصلوة بلا تخلل بینهما وان کان الواقع فی خلالهما خارجا عن الصلوتین لکنه یضر بالفوریة فیحرم من هذه الجهة والاقوی هو حرمة المنافی و کونه مبطلا

و توضیح ذلك متوقف علی بیان مقدمة وهی ان السلام الواقع فی الصلوة المشکوکة فیها هل هو بحکم السلام المحلل مطلقا او ان محلیته انما هو بقدر احتساب صلوة الاحتیاط نافلة علی تقدیر عدم الحاجة الیها . ولازم کونه محللا مثل سائر الموارد هو عدم مبطلیة المنافی وعدم حرمته : ولازم عدم محلیته انما هو حرمة المنافی و مبطلیته فان قام دلیل علی تخصیص هذا السلام عن کونه محللا فیوجب ثبوت الحکمین

للمنافي وضعا وتكليفا والافلا حكم له وضعا ولاتكليفا وعلى كلا التقديرين التفصيل بين الحكم التكليفي والقول بثبوته وبين الحكم الوضعي والقول بنفيه بماذكر لاوجه له ،، وماذكرفي وجهه عليل لعدم استفادة الفورية من التعقيب (بالفاء) اولاً وكون الفورية عرفية ولايضره مثل التكلم بكلمتين عمداً اوبالاستدبار العمدي اوالسهوي ثانياً فهذاالتفصيل ضعيف في الغاية

وانما الكلام في القولين الاخيرين و هويدور مداروجود المخصص لحكم التسليم عن كونه محللا في المقام مطلقا اواختصاصه بالمحللية بقدرمايوجب احتساب الاحتياط نافلة على تقدير تمام الصلوة ،، لكن المخصص موجودوهوالاخبار الدالةعلى كون صلوة الاحتياط هي بنفسها لابملاكها فقط تمام مانقص وكونهابنفسها كذلك مبنى على اغتفار السلام علي تقدير النقص وعدم كونه محللاومعلوم انه (ح) يجب بقاء اقتضاء صلوة الاصل لان تلتصق بها صلوة الاحتياط على تقدير النقص بحيث لوكانت ناقصة كانت الا حتياط تمامها وتصيران معاصلوة واحدة وحفظ هذا المعنى منوط بعدم وقوع المنافي بينهما فيكون وقوعه مضرا مفسدا وهو المطلوب)

المسئلة الثالثة لوظهر تمام الصلوة فان كان بعد الاتيان بالاحتياط فيحسب ماأتي به نافلة كما هو النص الصريح في جملة من الاخبار المتقدمة . ولااشكال فيه كمانه لوظهر تمام الصلوة قبل الاتيان بها فلايجب الاتيان بها (ح) ولوكان في اثناء الاحتياط فلايجب عليه الاتمام . بل يجوز لهالقطع كما يجوز له الاتمام نافلة فلو اختار الاتمام فان كانت ركعتين من قيام اوجلوس فهو وان كانت ركعة من قيام ،، فهل يجب عليه ان يتمها ركعتين بضم ركعة اخرى اليها . اويجوز له اتمامها ركعة كما كانت (وجهان) من انه لانفل من ركعة الاالوتر لعدم الدليل علي مشروعيتها . ومن كون نفس دليل صلوة الاحتياط وتشريع الركعة من قيام واحتسابها نافلة على تقدير عدم الحاجة اليهادليلا على جوازاتيانها ركعة فيكون هذا الدليل مخصصا اومقيداً لمادل على عموم كون كل نافلة ثنائية والاقوى هوالاخير ولكن الاحتياط بضم الركعة بهالاينبغي تركه

ولوظهر نقص الصلوة فان كان بعدالاتيان بالاحتياط وكان النقص الظاهر هو

المحتمل بحيث كانت الاحتياط جابرة له فلا اشكال في الصحة (ح) لنص الاخبار المتقدمة عليه ،، وتوهم القول بالبطلان فيما اذا كانت الاحتياط مخالفا مع الصلوة الاصلية في الكم والكيف معا او في الكيف وحده ايضاً او فيما اذا تخلل الاحتياط الغير المحتاج اليها بين الصلوة الاصلية وبين صلوة الاحتياط كما اذا شك بين الاثنتين والثلاث والاربع واتي بركعتين قائما وركعتين جالسا مع تقدم القيام في الجلوسي ثم تبين كون الصلوة ناقصة بواحدة (مدفوع) باطلاق النص على خلافه،، وان كان قبل الاتيان بالاحتياط . ففي بطلان الصلوة ووجوب استينافها . او صحتها ووجوب الاتيان بالاحتياط كما لو لم يظهر النقص . او وجوب الاتيان بالنقص و عدم جواز الاتيان بالاحتياط (اقوال) اقواها الاخير ،، ولا وجه للقول الثاني اصلا : ضرورة ان المكلف بالاحتياط كان هو الشاك والمفروض زوال الشك وانقلابه بالقطع بالنقصان ،، فلا وجه لان يأتي بما هو وظيفة الشاك،، كما انه لا وجه لاستصحاب حكم الاحتياط بعد ارتفاع الشك اذ الشك انما اخذ موضوعا للحكم بوجوب الاحتياط ومع ارتفاعه يرتفع موضوع الاحتياط فلا يبقي مجال للاستصحاب ولا اقل من الشك في بقاء الموضوع لاحتمال دخل الشك فيه المانع من اجراء الاستصحاب

وانما الكلام في القول الاول . وبيان فساده . ومجمل ما يمكن ان يستدل له هو ماتقدم من ان مقتضي القاعدة الاولية هو بطلان الصلوة بوقوع السلام فيها في غير محله سهوا . لمن سلم في غير الركعة الاخيرة مثل الركعة الثالثة في الرباعية لان السهو ابتداء وقع عن الركعة الاخيرة لا السلام في الثالثة : وحيث ان السهو عن الركعة غير مغتفر لكونها من عقد المستثنى من (لاتعاد) تجب الاعادة . وكذا فيما اذا سهى عن السجدتين في الاخيرة واتى بالسلام . حيث ان السلام ماصار زائداً سهوا بل السهو في الرتبة السابقة تعلق بالسجدتين والسهو عنهما غير مغتفر لكونهما من عقد المستثنى لكن وردت الرواية علي تدارك الركعة المنسية فيما اذا سلم في غير الاخيرة ،، ولا يخفى عدم شمول الرواية للمقام فان موردها ما اذا سلم في غير الاخيرة عن سهو وفي المقام يأتي بالسلام بحكم الشارع التفاتا عمداً من جهة الشك في الركعة والبناء علي انها الاخيرة : وليس دليل يدل على اغتفار هذا النقص في المقام . وعليه فمقتضى القاعدة هو البطلان هذا غاية ما يمكن ان يقال

من طرف القائل بالبطلان . ومحصله هو تتميم البطلان بمقدمتين ·

الاولى محللية السلام مطلقا لافى خصوص مالاتحتاج الى الاحتياط من جهة عدم النقص فى الصلوة (والثانية) عدم شمول دليل الصحة عند نقص الركعة للمقام بدعوى أنصرافه الى ما اذا كان النقص عن سهو اونسيان لاما اذا كان بامر الشارع بالسلام لكن كل واحدة من المقدمتين ممنوعة :

اما الاولى فيما تقدم فى المسئلة الاولى . من كون المستظهر من الاخبار هو اقتصار محللية السلام بما اذا لم تكن الحاجة الى الاحتياط بان كانت الصلوة الاصيلة تامة لاناقصة ،، واما الثانية فلان امر الشارع بالاتمام ليس باهون من السهو والخطاء وانما هو كقيام البينة على التمام اذا تبين خلافها بعد السلام وكذا فيما لو اخطاء وسلم باعتقاد التمام ثم تبين النقص فانه يجب عليه الاتيان بالباقى ولايضره السلام وامر الشارع بالاتمام فى المورد ايضاً كذلك بل لعله اولى لان اغتفار السلام عند الامر بالتمام ولو ظاهراً اولى من اغتفاره فيما اذا اتى به عن الخطاء وتخيل الامر بالاتمام وان كانت الاولوية ممنوعة بعدم التفاوت بينهما بعد تبين الخلاف وقد مر فى المباحث السابقة ان الحكم بالاتمام بالبناء على الاكثر حكم ظاهرى وان كان حكم صلوة الاحتياط حكما واقعيا ثابتا للشاك ،، هذا اذا تبين النقص قبل الشروع في الاحتياط وتبين ان الاقوى فيها هو وجوب الاتيان بما بقى من الصلوة

واما اذا كان التذكر فى الاثناء فهو على صور ويمكن ان يقال فى جميعها بوجوب رفع اليد عن الاحتياط والاتيان بالباقي من اصل الصلوة : وذلك لان الاحتياط · و ان كان حكما واقعيا الان موضوعه الشك . فاذا تبدل الشك فى الاثناء باليقين يتبدل الحكم و(ح) لايجوز له اتمام الاحتياط لكن يمكن ان يقال في بعض الصور بوجوب الاتمام ولابد من تفصيل ذكر الصور حتى يظهر حكمها فنقول

الصورة الاولى ما اذا تبين النقص فى الاثناء وكانت صلوة الاحتياط موافقا مع النقص في الكم والكيف مثلما اذا شك بين الثلاث والاربع واتى بركعة من قيام و تبين كون الصلوة الاصلية ثلاث ركعات وهذه الصورة يجب فيها اتمام الاحتياط لارفع

اليد عنها والاتيان بالنقص وذلك لانه بعد اغتفار زيادة التكبيرة كما هو المفروض و عدم وجوب استئناف اصل الصلوة : يدور الامر بين قطع مابيده من الاحتياط والاتيان بالناقص . اواتمام مابيده بعنوان نقص الصلوة لكن ما اتى به من الاحتياط موافق مع ماهو تكليفه الواقعى اعنى مانقص من صلوته الافى التكبيرة التى هي مغتفرة على كل تقدير ومع موافقتهما لاحاجة الى رفع اليدعنها والاتيان بما هو موافق معها

و الحاصل انه فى هذه الصورة اعنى فيما اذا توافق الاحتياط مع النقص فى الكم والكيف يتم مابيده من الاحتياط بعنوان نقص الصلوة والمراد بتوافق الاحتياط مع النقص المحتمل هو ان يكون الاحتياط التى بيده هي المامور بها من جهة هذا النقص المحتمل كما اذاشك بين الاثنتين والثلث اوالثلاث والاربع فان المامور به من الاحتياط فى هذ النقص هو ركعتين من جلوس اوركعة من قيام والمراد بالتوافق فى الكم والكيف واضح مثل ما اذاشك بين الثلاث والاربع واتى بالاحتياط بركعة من قيام حيث ان الماتى بها من الاحتياط موافق مع النقص فى العدد وفى الكيفية معاً وانما اعتبرنا التوافق فى النقص المحتمل ليكون المأتى بها من الاحتياط الموافق مادام بقاء الشك مأمورا به واقعا بالامر الواقعى حسبما تقدم شرحه بخلاف ما اذاشك بين الثلث والاربع لكنه اتى بركعتين قائما حيث ان النقص المحتمل هو الركعة الواحدة والمأتى به من الاحتياط هو الركعتين وهو لايكون مامورا به بل انما هو تخيل الامر به ومعه فلا يمكن الاكتفاء بما اتى به من الاحتياط

الصورة الثانية مااذا تخالف الاحتياط مع النقص المحتمل مع موافقتها معه فى الكم والكيف كما اذاشك بين الثلاث والاربع وغفل فشرع في الركعتين من قيام ثم تبين كون الصلوة الاصلية ثلاث ركعات وهو لم يدخل فى الركوع من الركعة الثانية او شك بين الاثنتين والاربع وشرع فى ركعة من قيام غفلة فتبين نقص صلوته الاصلية بركعتين »

الصورة الثانية مااذا تخالف الاحتياط مع النقص في الكم والكيف اوفى احدهما خاصة وفى هاتين الصورتين احتمالات بل اقوال (الاول) وهو الاقوى من الجميع

وجوب رفع اليدعما بيده من الاحتياط وعدم الاعتداد بهاوالاتيان بالنقيصة وهذاالمدعى مركب من دعويين ،، دعوى صحة الصلوة الاصلية ،، ودعوي عدم الاعتداد بماأتى بهمن الاحتياط وعدم اخلالها بصحة الصلوة بسبب وقوعها بين اجزاء الصلوة اعنى ماوقع عنها السلام ومايأتى منها بعدتذكر النقصان و الدليل علي هذا المدعى بكلا جزئيه يلتئم من ثلاث مقدمات

الاولى ان السلام لايكون في المقام محللا مطلقا كساير المقامات . بل انماهو محلل في الجملة (الثانية) ان المورد اعني عند تذكر نقص الصلوة في اثناء الاحتياط داخل تحت دليل نقص الركعة : وقد تقدم اثبات هاتين المقدمتين فيما لوتذكر قبل الشروع في الاحتياط (١)

الثالثة ان الصلوة الواقعة في اثناء صلوة اخرى لايضر بصحتها اذا كان وقوعها سهوامن جهة عدم صدق الزيادة اصلاو انما يضراتيانها بالموالات المغتفر فوتها اذالم يكن عن عمد : وقدتقدم اثبات تلك المقدمة ايضاً فيمامضى ،، وبعد تحقق هذه المقدمات تقول الحق في كلتا الصورتين عدم بطلان الصلوة الاصلية . ووجوب رفع اليد عن الاحتياط والاتيان بالنقيصة . اما عدم بطلان الصلوة الاصلية . فلعدم كون السلام الواقع في غير محله محللا مطلقا : بل الصلوة معه قابلة لان يلحق بهاالاجزاء الباقية ، و اماالاتيان ببقية الاجزاء المنسية . فلعدم اخلال تخلل الاحتياط بلحوق النقيصة باصل الصلوة لعدم الاعتداد بما اتي بهمن الاحتياط امافي الصورة الثالثة فلمكان مخالفة الاحتياط فيهامع النقيصة في الكم اوالكيف اوهما معاً واما في الصورة الثانية فلعدم كون الماتية مامورا بهابل انما هي التي تخيل الامر بها والامر التخيلي اعنى توهم الأمر لايوجب الاجزاء وهذا بخلاف الصورة الاولى ،، حيث ان المقدار المأتية من الاحتياط فيها الى زمان التذكر كان مامورا به بالامر الواقعي : والمفروض اتحاده مع نقص الصلوة كماً

ولا يخفى ان كل واحدة من هاتين المقدمتين بضم المقدمة الثالثة تثبت المدعى لانه لوقلنا بمحللية السلام في الجملة لاحتاج الى المقدمة الثانية كمالو قلنا بدخول المقام تحت حكم تذكر نقص الركعة يثبت المطلوب ولوقلنا بمحللية السلام على الاطلاق

وكيفا : فلا محيص فيها عن الالتزام بالاجزاء

القول الثانى هو التفصيل بين الصورة ا لثانية والثالثة بوجوب رفع اليد عن الاحتياط في الاخيرة دون الثانية بل يهدم القيام الثانية لو تذكر نقص الركعة وهو في الركعة الثانية و لم يدخل فى الركوع منها ويجب عليه اضافة ركعة اخرى لو تذكر نقص الركعتين . وهو فى الركعة الاولى من الاحتياط بمعنى انه شرع فى ركعة من قيام وهذا هو مختار صاحب الجواهر على افتى به فى النجاة

الثالث التفصيل في الصورة الثانية بين ما اذا تذكر نقص الركعة و هو فى الثانية من الاحتياط قبل الركوع منها فيجب عليه رفع اليد عن الاحتياط كما هو المختار . وبين ما اذا تذكر نقص الركعتين وهو فى ركعة من قيام . فيجب عليه اضافة ركعة اخرى كما هو مختار النجاة وهذا التفصيل يظهر من الشيخ الاعظم (قده) حيث كتب على النجاة عند قوله (اما لو دخل فى ركعتي من قيام فظهر له نقص الواحدة قبل الوصول الى ركوع الثانية منها سلم على الركعة و صحت صلوته) مالفظه هذا (وجوب الرجوع الى حكم من ذكر النقص لايخلو عن قوة)ولم يكتب شيأ عند قوله (ولو ظهر له نقص اثنتين وقد دخل فى ركعة من قيام اضاف اليها ثانية وسلم) وقد ظهر مما اختر ناه ضعف هذين القولين حيث ان المأتى به من الاحتياط لايكون مأمورا به واقعا وانما هو تخيل الامر به فلا يكون مجزيا عن النقيصة ،، لكن تفصيل المستظهر من الشيخ يكون اضعف عما فى النجاة

واضعف منه هو القول الرابع وهو الاعتداد بما اتى به من الاحتياط ووجوب اتمامها بعد التذكر ولو كان مخالفا مع اصل الصلوة فى الكم والكيف كما اذا اتى بالاحتياط جالسا فانه يقوم من موضع التذكر ويتم مابيده من الاحتياط ،، ولايخفى ضعفه : وبالجملة في صور مخالفة الاحتياط مع النقيصة فى الكم والكيف لابد من الالتزام اما ببطلان الاحتياط من رأس كما اذا لم يكن عن امر واقعى بها بل انما اتى لمكان تخيل الامر او يقال ببطلانها من حين التذكر وذلك فيما اذا كان مأمورا بها واقعا فى ظرف بقاء الشك فانه بعد ارتفاعه لايمكن اتمام مابيده من الاحتياط لتبدل الموضوع كالمسافر القاصد للاقامة اذا رجع عن قصده فى اثناء الصلوة وهو لم يأت برباعية بعد

ولايمكنه العدول الى الصلوة الاصلية لعدم الدليل على جوازه (ح) فلامحيص الاعن الالتزام بالبطلان : وحيث ان وقوعها فى اثناء الصلوة الاصلية لايضر بصحتها كمامر فى المقدمة الثالثة فيأتى بعدرفع اليدعن الاحتياط بباقي الصلوة

و حاصل الكلام ان الاكتفاء بمافى يدهمن الاحتياط يتوقف على تحقق امرين (احدهما) ان يكون الامر بالاحتياط فى مورد تبدل التكليف عن الركعة الموصولة الى المفصولة واقعا (وثانيهما) ان يكون ما اتى به هو نفس متعلق تكليفه الواقعى ففيما اذا شك بين الثلاث والاربع وكان النقص واحدة تبدل تكليفه عن الركعة الموصولة الى المفصولة فاذا اتى بركعة قيامية يكون ماأتى بهعين متعلق تكليفه الواقعى . وهذا بخلاف ماأذا تبيين فى الصورة المذكورة احتياج الصلوة الى ركعتين فانه لم يتبدل تكليفه عن الركعتين المتصلتين الى المنفصلتين لعدم كون نقصها هوالنقص المحتمل وموضوع التبدل انما هو احتمال النقص وكذاالواتى بالركعتين من جلوس بدل الركعة القيامية ثم تبين الحاجة الى ركعة واحدة

المسئلة الثالثة هل العبرة باتمام الاحتياط الذى لوظهر نقص الصلوة بعده يكون مجزياهو الاتيان بالسلام والفراغ من الاحتياط كلا اويكفي الفراغ عن التشهد ولولم يأت بالتسليمة بعد : او يكفي رفع الرأس عن السجدة الاخيرة ولولم يأت بالتشهد اويكفى الفراغ عن ذكر السجدة الثانية ولولم يرفع رأسه عنهااويكتفى بالدخول فى السجدة الثانية او بالدخول فى الاولى اوبالدخول فى الركوع الاخير (وجوه) اقواها الاكتفاء بتمام الذكر عن السجدة الثانية ولولم يرفع رأسه منها كما مر نظيره فى احراز الاولين ،، اما وجه الحاجة الى الفراغ عن السلام . فلانه مادام فى الاحتياط لايصدق الفراغ عنها : و انما الفراغ عنها يتحقق بالسلام ،، وفيه ان الفراغ معتبر عماهو بدل عن النقص ولا شبهة ان شيئاً من تشهد الاحتياط وتسليمه ليسا وظيفة مقررة بدلاعن النقص بل انما يكون الاتيان بهما من جهة ان كل صلوة لابدفيها من تشهد وتسليم وماهو البدل عبارة عن الركعة ومعلوم ان التشهد والتسليم خارجان عن الركعة ومن ذلك يظهران العبرة باتمام الذكر من الاخيرة لانه به يتم الركعة كما تقدم فيما به يحرز

الأوليين فسقط القول بالاحتياج الى التسليم اوالى التشهد اوالى رفع الرأس من الاخيرة ،، واماوجه الاكتفاء بالدخول فى الركوع فلما ورد من ان الركوع ركعة وانما سمى الركعة بالركعة لمكان اشتمالها على الركوع

ولا يخفى ما فيه فان السجدتين ركن من الركعة ولايصح تمامية الركعة قبل تحقق ما هو الركن فيهما : ولا يردان الاحتياط لمكان بدليتها عن الاخيرتين تكون من فرض النبى صلى الله عليه وآله وسلم فاذا كانت بتمامها غير فرض الله فكيف يكون ركوعها و سجودها منه ،، وذلك لعدم المنافات بين كون الركعة من فرض النبى وكون ركوعها وسجودها من فرض الله تعالى بجعلهما النبى صلى الله عليه وآله وسلم فيما فرضه ،، واما وجه الاكتفاء بالدخول فى السجدة الاولي · فلانه بها يتحقق الركن من السجدة اذلواتى بالاولى ونسيى الثانية فقدتم الركن ،،، وفيه ايضا ان المدار على اتمام ماهو جعل بدلا عن النقص ولولم يكن ركنا : وظاهر ان مايأتى من الاحتياط الى الفراغ من ذكر السجدة الثانية كلها وظائف جعلت بدلا عن النقص فقبل الفراغ منها لايتحقق الفراغ عماهو بدل عن النقص فالمتعين هو ماذكرناه ،، ومن ذلك يظهر ان مبني الوجوه فى هذه المسئلة هو ماتقدم فى احراز الأولين وان المختارها هنا ماهو المختار هناك

المسئلة الرابعة قدتقدم فى المباحث السابقة حكم السهو والشك فى الاحتياط وانه لايجب فيهاسجدة السهو . ولاصلوة الاحتياط : وكذا جواز الايتمام فيها حيث قدتقدم ان الاقوى عدم جوازه فيها الافى صورة واحدة وهى مااذاكان الامام والمأموم مشتركين فى الشك مع تحقق القدوة فى الصلوة الاصلية بان حصل الشك لهما فى الصلوة الاصلية بشك واحد . كما اذاشكامعابين الثلث والاربع · اماعدم جوازه فى غير هذه الصورة · فلان مقتضى ماتقدم من رعاية الجهتين فيها اعنى جهة الاستقلال والجزئية هو عدم الجواز وذلك لان المأموم المحتاج الى الاحتياط ان ائتم بها وكانت فى الواقع جزء لزم تحقق القدوة فى اثناء الصلوة بمعنى انه اتى بجملة من صلوته فرادى ثم ائتم ببقيتها · وهذا غيرمجوز . هذافيما اذا اراد المنفرد فى اصل صلوته ان يقتدى فى الاحتياط بان كانا يصليان منفردين فى الصلوة الاصلية وحصل لكل واحدمنهما الشك فى

صلوته فارادان يقتدى احدهما بالاخرفى صلوة الاحتياط : واما لوكانت الصلوة الاصلية جماعة وحصل لهما الشك فيها : لكن مع اختلافهما فيه . فلايخلو مع اختلافهما فى الشك ،، امالايمكن ابقاء القدوة فى اصل الصلوة . واما ان يمكن ابقائها فالاول كما اذا شك احدهما بين الاثنتين والثلاث والاخر بين الاربع والخمس ونحوذلك مما لايمكن جمعهما على ركعة واحدة والثانى كما اذا شك احدهما بين الاثنتين والاربع والاخر بين لثلاث والاربع حيث انه ليس لشكهما جامع يبنيان عليه الاالاربع الذى طرف الاكثر من شك كل واحد منهما فيجب عليهما البناء على الاربع . ثم كل واحد يأتي بما هو وظيفته من الاحتياط . فالشاك بين الاثنتين والاربع يأتى بركعتين من قيام والشاك في الثلاث والاربع ياتى بركعة من قيام اوركعتين من جلوس وفى كلتا الصورتين لايجوز الاقتداء امافى الصورة الاولى فلزوال القدوة وصيرورة الصلوة فرادى فلايجوز القدوة فى احتياطها بعين ما ذكرناه فى عدم جوازها اذا كانت الصلوة الاصلية بتمامها فرادى ضرورة عدم الفرق بين عدم القدوة من راس اوانقطاعها بعد تحققها اذفى كلا الحالين لاتنعقد الجماعة فى الاثناء

واما الصورة الثانية فلان القدوة ولوكانت باقية الى اخر الصلوة ،، لكن لمكان قطع المأموم بعدم كون احتياط الامام وظيفة له : ضرورة انه لوكان شاكا بين الثلاث والاربع يعلم بعدم الاحتياج الى ركعتين من قيام ،، للقطع بان صلوته ليست بناقصة : ركعتين . بل هي اماليست ناقصة ابدا : اوان النقص منها ركعة واحدة فمع هذا القطع منه لايجوز له الاقتداء ،، هذا مضافا الى ان حفظ جهة الاستقلال ورعاية جانب احتمال الندبية ايضا يقتضي عدم الجواز ،، وعليه فالجواز فى الصورة الواحدة الاولى التى قوينا جوازه فيها لايخلو علي لاشكال

المسئلة الخامسة لو شرع في صلوة اخرى قبل الاتيان بصلوة الاحتياط . فلا يخلواما يكون عن عمداوعن سهو . وعلى كلا التقديرين : فاما يكون الصلوة التى شرع فيها مضيقا اوتكون موسعا ،، وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون مترتبا على الصلوة الاصلية اولايكون مرتبا فهنا صور

الاولی فیما اذا شرع فی المضیق ولا اشکال فی هذه الصورة من حیث صحة ما شرع فیه ووجوب اتمامها ثم الاتیان بالاحتیاط ،، وذلك لاهمیة المضیق بسبب تضیق وقته سواء کان الشروع فیها عن عمد او عن سهو ،، وسواء کان مترتبا علی الصلوة الاصلیة کما اذا کان علیه الاحتیاط من جهة الشك فی صلوة الظهر ولم یبق من وقت العصر الا مقدار الرکعة اولا فتأمل

الثانیة فیما اذا لم تکن مضیقا وقد شرع فیها عمداً وحکم هذه الصورة هو بطلان هذه الصلوة ،، قلنا بکون الاحتیاط مستقلا . اوقلنا بکونها متوسطة بین الجزئیة و الاستقلال کما هو المختار اما ،، علی المختار : فلحرمة احداث المنافی بین الاحتیاط و بین الصلوة الاصلیة وضعا وتکلیفا : ولا اشکال فی ان الصلوة التی یأتی بها منافیة للموالات فباول الشروع فیها تقطع الموالات فتکون منهیا عنه . وحیث انه من قبیل النهی فی العبادات تفسد بسبب النهی عنها وتکون مفسداً لاصل الصلوة ایضاً للاخلال بالموالات عمداً وقد تقدم فی مبحث القواطع ان الاخلال بالموالات من المنافیات التی توجب العمد به بطلان الصلوة ،، واما علی القول بالاستقلال فلحرمة المنافی تکلیفا لا وضعا فیحرم الاتیان بها الموجب لفسادها . وان لم یوجب فساد اصل الصلوة بل یجب قطعها والاتیان بالاحتیاط

الثالثة فیما لو شرع فیها سهوا مع ترتبها علی الصلوة الاصلیة وفی هذه الصورة لا تبطل هذه الصلوة ولا الصلوة الاصلیة من جهة السهو فی الاخلال بالموالات المغتفرة بحکم (لاتعاد) ،، لکن ربما یستشکل فی ترتبها علی الاحتیاط بدعوی ان ترتبها علی الصلوة الاصلیة لا یوجب ترتبها علی الاحتیاط . لکون الترتب بین الصلوتین کالعام المجموعی . بمعنی کون الجملة مقدما علی الجملة کما هو المستفاد من قوله علیه السلام ان هذه قبل هذه لا العام الاصولی الاستغراقی الموجب لتقدم کل جزء من هذه علی کل جزء من هذه . والاحتیاط بناء علی الاحتیاج بها من اجزاء الصلوة السابقة کالاجزاء المنسیة : ولکنه مدفوع بانها لکونها تابعة للصلوة الاصلیة تکون فی حکمها فی الترتب و (ح) ففی رفع الید عما بیده وقطعها . والاتیان بالاحتیاط : او العدول الی

الاحتياط . اويأتى بالاحتياط فى موضع التذكر ثم يتم مابيده من هذا المكان من غير حاجة الى الاستيناف (احتمالات) ياتي وجهها فى الصورة الرابعة اقواها هو العدول فيما يمكن فيه العدول كما اذا لم يتجاوز عن محله متل الدخول في الركوع الركعة الثانية مع كون الاحتياط بركعة قيامية : ووجوب اتمامها ثم الاتيان بالاحتياط فيما اذا تجاوز عن محل العدول وسيظهر وجهه

الصورة الرابعة هى الثالثة بعينها لكن مع عدم ترتب المأتى بها على السابقة كما اذا كانت الصلوة الاصلية هى الظهر الادائى فشرع قبل الاتيان بالاحتياط فى عشاء قضائى وحكم هذه الصورة هو انه لا يتمكن من العدول حيث ليس بينهما ترتيب فالامر يدور بين رفع اليد عن موالات هذه الصلوة باتيان الاحتياط فيها ثم اتمامها بعد الاتيان بالاحتياط تعييناً ،، ولا يضر الاتيان بالاحتياط بصحتها لعدم صدق الزيادة عليها . وبين رفع اليد عن موالات الصلوة الاولى باتمام هذه ثم الاتيان بالاحتياط تعيينا: او يخير بين احد الامرين لعدم اهمية احدهما على الاخر واقوى الاحتمالات هو الثانى اعنى رعاية موالات الثانية باتمامها ثم الاتيان بالاحتياط وقد تقدم وجهه فى اثناء مباحث القواطع مستقصى فراجع

المطلب الثاني

فى قضاء الاجزاء المنسية التى يجب قضائها كالتشهد والسجدة الواحدة وقد تقدم فى احكام السهو جملة منها وبقى الكلام فى حكم ما لو تخلل المنافى بينها وبين الصلوة . وقد اختلف فيه على اقوال (الاول) الاخلال بوقوعه مطلقا : (الثانى) عدمه مطلقا (الثالث) التفصيل بين ما كان المنافى قبل تذكر النقص فلا يضر و بين ما كان بعده فتبطل الصلوة وهذا الاخير هو المنقول عن الفخر و تبعه عليه جماعة ،، ومستند القول الاول هو ما تقدم مرارا من ان الاجزاء المنسية ما خرجت عن الجزئية بسبب النسيان بل انما هى اخرت عن موضعها . فتكون اجزاء للصلوة بعد السلام : وقد استظهر هذه الدعوي عما فى بعض الاخبار : وفيه انه انما يتم بتخصيص ادلة محللية التسليم ومخرجيته كما استفيد من الاخبار الواردة فى مخرجيته مثل قوله عليه السلام اذا قلت السلام علينا فقد انصرفت ،، كما ان جزئية صلوة الاحتياط كانت مستفادة من قوله عليه السلام كان ما اتيت به تمام صلوتك حسبما تقدم ،، لكن ليس فى المقام ما يوجب تخصيص ادلة مخرجية السلام : وعليه فالمحكم هو عموم مخرجيته الموجب للخروج عن الصلوة بسبب التسليم : فلا يقع المنافى فى الصلوة وبه يتم القول الثانى . وهو عدم مفسدية تخلل المنافى بينها مطلقا

و ربما يتمسك له صحيحة (لا تعاد) بتقريب ان الاعادة بسبب وقوع المنافى بين الصلوة وبين الاجزاء المنسية الناشئة من بقاء جزئية تلك الاجزاء منفية بلا تعاد ،، ولا يخفى ما فيه اذ الاعادة على تقديرها مستندة بوقوع المنافى فى الصلوة الناشيى عن عدم مخرجية السلام لا عن بقاء جزئية الاجزاء المنسية . والمفروض تحقق العمد بوقوع المنافى . او كونه مما تبطل بسهوه الصلوة ،، فالعمدة فى الاستدلال هو ما قد مناه من انتفاء ما يوجب تخصيص عموم مخرجية التسليم فى المقام . ولكن مقتضى عموم لا تعاد عدم وجوب الاعادة بنسيان السجدة والتشهد وقد ثبت وجوب قضائها بالدليل ووجوب قضائهما لا ينافى مع عدم وجوب الاعادة بنسيانهما المرفوع بلا تعاد و كون المنافى التخلل مبطلا للصلوة متوقف على عدم مخرجية السلام المتوقف على بقاء جزئية تلك الاجزاء . فلو ار يد اثبات

جزئيتها بكون المنافي مندرجا في عقد المستثنى من لاتعاد لكان دوراً

وقد يستدل لهذا القول بموثقة عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام في رجل ينسى سجدة فذكرها بعد ماقام وركع قال عليه السلام يمضي في صلوته ولا يسجد فاذا سلم سجد مثل مافاته : قلت فان لم يذكر بعد ذلك قال يقضي مافاته اذا ذكره ،، فان ذيلها بالاطلاق يدل على عدم مفسدية تخلل المنافي حيث لم يفصل عليه السلام في الجواب عن قوله فان لم يذكر بعد ذلك : بين وقوع المنافي وعدمه بل حكم بوجوب قضاء مافاته اينما ذكره : وهذا يدل على المطلوب ،، ولا يخفى انه استدلال حسن لا باس به بل هو في الدلالة على وقوع المنافي اظهر اذ يبعد عدم صدوره مع عدم التذكر بعد الصلوة ولا اقل من حصول ماحي الصورة بالسكوت الطويل كما لا يخفى

واستدل للقول الثالث بهذا الخبر ايضا . وتقريبه ان صدر الخبر اعني قوله فاذا سلم سجد . ظاهر في الوجوب الوضعي اعني جزئية السجدة الواقعة بعد السلام للصلوة كماهو الاصل في الاوامر المتعلقة الى الاجزاء والشرائط : اذ الاصل فيها هو الوجوب الوضعي . وذيله يدل على نفي البائس عن عدم وقوع التذكر بعد تخلل المنافي . و مقتضى صدره هو عدم جواز المنافي بعد التذكر . ومقتضى ذيله جوازه قبله فيثبت المدعى بكلا جزئيه . احد هما بالصدر و الاخر بالذيل هذا : مضافا الى انه في صورة التذكر يكون المنافي عمديا فلا يدخل في عموم لاتعاد : بخلاف مااذا لم يتذكر فان الاعادة المستندة الى وقوع المناقي ترتفع بعموم لاتعاد :

والجواب اما عن الاول . فبان ظهور الوجوب الوضعي في الاوامر المتعلقة الى الاجزاء والشرايط . انما يحفظ فيما اذا لم تكن قرينة على ارادة خلافه : وهي موجودة في المقام . اعني عموم مخرجية السلام . وليس في الصدر دلالة على ثبوت البائس بتخلل المنافي بعد التذكر : بل غايته هو الدلالة على وجوب الفورية بأتيانه بعد التذكر و هذا مما لا نزاع فيه : اذ القائل بالاستقلال ايضا قائل به

وليعلم ان الموالات المعتبرة بين الاجزاء المنسية و صلوة الاحتياط . وبين اصل الصلوة ليست بازيد مما يعتبر بين اجزاء الصلوة : اما على القول بالجزئية . فواضح

واما على القول بالاستقلال : فلان الدليل لايدل على ازيد من اعتبار ذلك . نعم يكن ان تكون الموالات المعتبرة بين سجدتى السهو وبين الصلوة اضيق مما يعتبر بين اجزاء الصلوة . وسياتى الكلام فى تحقيقه . و معلوم ان مثل الا ستدبار لايضر بالمو الات المعتبرة فى مثل اجزاء الصلوة . فصد ر الخبر لايدل على بطلان الصلوة بمثله و هو المطلوب ،، و كيف كان فالاقوى بالنظر هو عدم اخلال المنافى فى صحة الصلوة . وان كان الاحتياط باعادة الصلوة بعدالاتيان بالاجزاء المنسية ممالاينبغى تركه

ثم انه يترتب على المختار فروع (منها) ماذكر ناآنفا من نفى البأس عن تخلل المنافى بين الصلوة وبين الاجزاء (ومنها) عدم وجوب الترتيب فى قضاء الاجزاء المنسية لوكانت متعددة سواء كانت من صنف واحد كسجدة واحدة من كل ركعة من الصلوة : اومن صنفين كسجدة وتشهد : اوسجدات وتشهدين ،، وذلك لعدم الدليل على وجوب الترتيب فى قضائها . وو جوب الترتيب بين قضاء الصلوات انفسها بالدليل . لايدل على وجوبه بين اجزائها المنسية : وهذا بخلاف القول بالجزئية لانها على هذا القول اجزاء اخرت عن محالها : فيجب حفظ الترتيب بينها بان يأتى بالفائت منها اولا فاولا (ومنها) انه لو علم بفوت السجدة والتشهد معاً . وشك فى تقديم كل واحد على الاخر . يكفي الاتيان بهما كيفما شاء بناء على المختار: ويجب التكرار فى الاتيان على القول بالجزئية (ومنها) انه لو نسيى شيأ من اجزاء التشهدالقضائي يكفى الاتيان به مهماتذكر : ولو بعد المنافى بناء على المختار : وتجب اعادة الصلوة بناءعلى الجزئية (ومنها) انه لواتى بما يوجب سجود السهو قبل الاتيان بهما اوفى اثنائهما فلايجب السجود بناء على المختار لوقوعه فى خارج الصلوة : و يجب السجود بناء على الجزئية لعدم خروجه عن الصلوة بسبب التسليم . بل انمايخرج بايتان الاجزاء المنسية فالجزء الاخيرمن الصلوة الذى به يخرج عنهابناء على هذاالقول هوالجزء الفائت الذى يأتى به بعدالصلوة : اواخرالاجزاء المنسية لوكان المنسى اكثر من واحد

المطلب الثالث فى سجود السهو : والكلام فيه فى مقامات (الاول) فيمايجب به السجود ،، وهو امور (الاول) الكلام الغير العمدى : ولا اشكال فى وجوب السجود به

كما هو الشهور : ويدل عليه من الاخبار خبر ذى الشمالين وهو و ان كان غير معتمد من جهة اشتماله على سهو النبى صلى الله عليه وآله لكن اشتماله عليه لا يضر بالا ستدلال به لوجوب السجود بنسيان الكلام : وصحيح ابن الحجاج عن الصادق عليه السلام عن الرجل يتكلم ناسيا فى الصلوة يقول اقيموا صفوفكم قال عليه السلام يتم صلوته ثم يسجد سجدتين فقلت سجدتى السهو قبل التسليم هما او بعده قال عليه السلام بعده ، والظاهر كون ذكر قوله يقول اقيموا صفوفكم من باب المثال لان الحكم مختص بنسيان هذا القول كما لا يخفى ، وبالجملة فلا ينبغى الاشكال فى هذا الحكم اصلا

الثانى التسليم فى غير ممو ضعه ناسيا ، والمشهور وجوب السجود فيه بل ادعى عليه الاجماع . وقد استدل له بما دل على وجوبه لنسيان مطلق الكلام . والتسليم من الكلام . و بخصوص خبر عمار عن الصادق عليه السلام فى رجل صلى ثلث ركعات فظن انها اربع فسلم ثم ذكر انها ثلث قال يبنى على صلوته ويصلى ركعة ويتشهد ويسلم فيسجد سجدتى السهو : فان الظاهر ان الحكم بالسجود : انما هو لمكان التسليم الواقع فى الركعة الثالثة لا من جهة نفس الظن بكونها اربع : ولا من جهة الجلوس بعد الثالثة او التشهد فيها لواتى بالتشهد ايضاً كما هو الظاهر ممن يأتى بالتسليم وان كان دعوى الظهور مع كثرة هذه الاحتمالات لا يخلو عن نوع مسامحة كما لا يخفى : لكن حكم المسئلة كانه مفروغ عنه

الثالث نسيان التشهد فيما اذا تذكره بعد التجاوز عن المحل السهوى بحيث لا يمكن تداركه فى الصلوة بل لا بد من قضائه بعد الصلوة : والمشهور على وجوب السجود فى هذا الموضع بل ادعى الاجماع عليه فى غير واحد من الكلمات والاخبار عليه كثيرة قد تقدم جملة منها فى قضاء التشهد

الرابع نسيان السجدة الواحدة والمشهور على وجوب السجود فى هذا الموضع ايضا ، واستدل له بخبر جعفر بن بشير قال سئل احدهم عن رجل ذكر انه لم يسجد فى الركعتين الاولتين الاسجدة وهو فى التشهد الاول قال فليسجد ها ثم ينهض واذا ذكر وهو فى التشهد الثانى قبل ان يسلم فليسجدها ثم يسلم ثم يسجد سجدتى السهو : و

دلالته على وجوب السجود بنسيان السجدة ظاهرة . ولا يضر اشتماله على الحكم بايتان السجدة المنسية قبل التسليم مع انه غير معمول به لامكان التفكيك كماله نظائر كثيرة ولاينافيه الاجملة ممايفى السجود عن هذا المورد ،، وذلك كخبر ابى بصير عن رجل نسيى ان يسجد سجدة واحدة فذكرها وهو قائم قال يسجدها اذا ذكرهامالم يركع فان ركع فليمض على صلوته فاذا انصرف قضاها وليس عليه سهو ،، وخبرمحمد بن منصور عن الذى ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية اوشك فيها فقال عليه السلام اذا خفت ان لاتكون وضعت جبهتك الامرة واحدة فاذا سلمت سجدت سجدة واحدة وتضع جبهتك مرة وليس عليك سهو . لكن المشهور على الاعراض عنهما والعمل بالاول وعليه فما عليه المشهور هو المعتمد

اقول الانصاف انه لادليل على قول المشهور مع مافي الخبر الاول من القدح وامكان حمله على الاستحباب بقرينة نفى السجود فى الخبرين صريحاو لولا ذهاب المشهور كان القول بعدم الوجوب كما عن الرياض قويا لكن العمل على ماعليه المشهور احوط

الخامس الشك بين الاربع والخمس او بين الخمس والست . وقدتقدم ،، وهذه الموارد الخمسة مما ذهب المشهور على وجوبه فيها . وبقى موارد اخر وردت الاخبار على وجوبه فيها وعمل بها فى الجملة (منها) عند الشك فى كل زيادة ونقصية كمافى صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال قال رسول اذاشك احدكم فى صلوته فلم يدرزاد فى صلوته ام نقص فيلسجد سجدتين وهو جالس وسماهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالمرغمتين بناء على ان يكون المرادمن قوله عليه السلام فلم يدر (الخ) هوالشك فى كل واحدة من الزيادة اوالنقيصة لاالعلم الاجمالى بوقوع احدهما ،، وكخبر فضيل بن يسارعن الصادق عليه السلام من حفظ سهوه فاتمه فليس عليه سجدتا السهو انما السهو على من لم يدرزادفى صلوته ام نقص : وفى معناهما غيرهما

ومجمل القول فى ذلك ان مدلول تلك الطائفة لم يعمل به بهذه المثابة من العموم اعنى الالتزام بوجوب السجود عند الشك فى كل زيادة و نقيصة من الركعات

والافعال والاقوال : بل الخارج عنه يكون قطعا اكثر مما بقي فيدور الامر بين حملها على الاستحباب : او تخصيصها بغير الشك في الركعات : لكن الحمل على الاستحباب ايضاً مناف مع ورود نفي السهو في جملة من موارد الشك بلفظ (ليس عليك سهو) الظاهر في نفي المشروعية لاخصوص الوجوب كما ان التخصيص بغير الركعات ايضاً لا يخرجها عما لا يقول به احد ،، ضرورة ان في كثير من موارد الشك في الافعال والاقوال : لا يجب شيئي ،، وبالجملة فالالتزام بمدلول تلك الطائفة متعذر : وردها لكثرتها واشتمالها على الصحاح وغيرها مشكل ،، والاحوط في غير ما ورد الدليل على نفي السجود فيه وهو اكثر موارد الشك في الزيادة والنقيصة : ان يأتي بالسجود وان كان القول بالاستحباب في غير ما ورد نفي السجود فيه ايضا لا بأس به لمكان التعبير في صحيح زرارة عنها بالمرغمتين المؤمي الى الاستحباب مع عدم ذهاب المشهور من القدماء الى الوجوب في شيئي من موارد الشك الذين بهم التعويل في الوهن والجبر

ومنها عند اليقين بكل زيادة او نقيصة غير مبطلة : وذلك كخبر سفيان بن سمط عن الصادق عليه السلام قال تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك او نقصان : والقدح فيه بكونه مرسلا . وبان في سنده سفيان بن سمط وهو مجهول غير مضر بعد كون مرسله ابن ابي عمير . وانه من اصحاب الاجماع على تصحيح ما يصح عنه و ان مراسيله في حكم المسانيد . كما انه لا ينبغي القدح في دلالته وان كان لمكان التعبير بلفظ المضارع في اول درجة الظهور في الوجوب : لكنه يوهن بلزوم تخصيص اكثر موارده مما ورد بالخصوص نفي السهو فيه كما في كل سهو تذكر قبل الدخول في الركوع حسبما تقدم في اول مباحث الخلل وغيره من موارد اخر وبعدم عمل القدماء على طبقه فلا محيص في مثله من الاحتياط ،، لكن في غير ما ورد فيه النص على نفي السجود

ومنها بسهو القيام في موضع القعود او بالعكس ،، وذلك كخبر عمار الساباطي في الموثق عن الصادق عليه السلام عن السهو ما يجب فيه سجدتا السهو فقال عليه السلام اذا اردت ان تقعد فقمت او اردت ان تقرء فسبحت او اردت ان تسبح فقرأت . فعليك سجدتا

السهو : وليس في شيئي مما تتم به الصلوة سهو ،، وفيه انه مناقض مع ذيله اذ فيه بعد السؤال المذكور : وعن الرجل اذا ارادان يقعد فقام ثم ذكر من قبل ان يقوم شيئاً او يحدث شيأ قال عليه السلام ليس عليه سجدتا السهو حتى يتكلم بشيئى : وليس فى البين شيئى اخر يعتمد عليه لان يكون مدركا للحكم بوجوب السجود فى هذا الموضع ،، و وجوبه لاجل الحكم بالوجوب فى كل زيادة ونقيصة . وهذا من احد مصاديقه ،، قد عرفت ضعفه . فليس لحكم المذكور مدرك اصلا وبالجملة فليس لوجوب السجود فى غير المواضع المشهورة مدرك تطئمن به النفس وان كان الاحوط اتيانه فى كل زيادة ونقيصة الا ماثبت النص على نفيه فيه



المقام الثاني

فيما يجب في سجود السهو وما يستحب فيه وهو امور بعضها يرجع الى الشرائط والموانع وبعضها الي الاجزاء ،، اما الشرائط والموانع ففي اعتبار ما يعتبر منهما في الصلوة كالستر والطهارة والاستقبال وعدم لبس الحرير وغير الماكول ونحو ذلك (قولان) من عدم الدليل على اعتبارها والاصل البرائة . مضافا الى اطلاقات الواردة في مقام بيان ما يعتبر فيه الخالي عن اعتبار تلك الامور . وخصوص موثقة عمار المتقدمة الآمرة بقضاء السجدة المنسية متى ذكرها الموجب باطلاقها لوقوع سجود السهو بعد قضائها ولو بعد ارتفاع شرائط الصلوة ،، ومن انسباق اعتبارها عن تلاحق السجود للصلوة وكونه مكملا وجابراً لها . وانه يعتبر الفورية بينه وبينها المناسب مع بقاء شرائط الصلوة من الستر والقبلة ونحوهما . مضافا الى التمسك بقاعدة الشغل في العبادات ،، واما موثقة عمار فلا تدل على عدم اعتبارها كما ان ما يدل على فورية الاتيان بصلوة الايات المنسية لادلالة فيه على عدم اعتبار ما يعتبر فيها بل انما تدل على وجوب الاتيان بها مع ما يعتبر فيه من غير تعرض لما يعتبر وما لا يعتبر كما هو ظاهر ،، ولا يخفى ان الاول اقوى لمنع الانصراف و الانسباق . وعدم اقتضاء تلاحقه للصلوة ومكمليته لها لان يعتبر فيه ما يعتبر في الصلوة وكذا اعتبار الفورية لا يقتضي ذلك . وليس المورد مورد الاشتغال كما هو محقق في محله هذا ،، ولو منع عن التمسك بالاطلاقات على عدم الاعتبار فلا اقل من عدم الدليل على الاعتبار فهو كاف في الحكم بالبرائة هذا

لكن لاستدامت افاداته ارسل اعتبار ها ارسال المسلمات ولم يأت لاعتبارها بالدليل وكيف كان والاحتياط مما لا ينبغي تركه : واما الاجزاء فهي امور (الاول) التكبيرة والمشهور على استحباب التكبيرة مطلقا على الامام والماموم : ويدل عليه ما ورد في بعض الاخبار الواردة في سهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم المشتملة على تكبيره صلى الله عليه وآله وسلم للسجدتين ،، لكن مقتضى موثقة عمار اختصاصها بالامام وفيها سالته عن سجدتي السهو هل فيهما تسبيح او تكبير فقال لا انما هما

سجدتان فقط فان كان الذي سهى الامام كبر اذا سجد واذا رفع راسه ليعلم من خلفه انه قد سهى وليس عليه ان يسبح فيهما ولا فيهما تشهد بعد السجدتين بل يمكن ان يقال بدلالة الموثقة على نفي التكبيرة مطلقا عن السجدتين من حيث انهما سجود وان ما ياتي به الامام انما هو لمكان اعلام الماموم ين لانه وظيفة في السجدة شرعت للامام وكيف كان فالقول بالاستحباب مطلقا لا دليل عليه والتمسك بدليل التسامح لاثبات استحبابه لا يفيد في اثباته بما هو مستحب شرعي حسبما حقق في محله كما لا يخفى

الثاني النية ولا اشكال في اعتبارها لان السجدة عبادة يعتبر فيها النية . والكلام في حقيقتها وما يعتبر فيها هو الكلام في نية اصل الصلوة ، وقد تقدم وانما الكلام في المقام في اعتبار التعيين عند تعدد الاسباب ،، وليعلم اولا انه يتعدد السجود بتعدد اسبابه مطلقا سواء كانت الاسباب المتعددة من نوع واحد كما اذا تكلم ناسيا متعدداً او نسي سجدة واحدة من كل ركعة او كانت من انواع متعددة كما اذا تكلم ونسي السجدة والتشهد ونحوه ،، والدليل على تكرر السجود بتعدد السبب هو الاصل الثابت المحقق الدال على عدم تداخل الاسباب والمسببات الا فيما ثبت فيه التداخل : ولم يثبت التداخل في المقام . ولم يقم دليل على جوازه فيبقى على ما يقتضيه الاصل

ثم انه قد عرفت في مبحث النية انه يعتبر قصد الهوية النوعية المامور بها في النية ولو كان واحداً : وتميز المامور به فيما اذا كان متعدداً فلا بد في المقام من ملاحظة ان مقتضى التعيين هل هو موجود فيحتاج الى التعيين ام لا فنقول . اما الهوية النوعية المامور بها فلا ينبغي الاشكال في وحدتها في المقام عند تعدد الاسباب ضرورة ان وزان السجود الواجب عن نسيان التشهد الى السجود الواجب عن نسيان السجدة : ليس وزان صلوة الظهر الى العصر : او السفرى الى الحضرى بل السجود الواجب بكل واحد منهما متحد النوع والهوية مع الاخر : فمن هذه الجهة لا يمكن ان يستدل على اثبات الحاجة الى التعيين واما باعتبار الاحتياج الى التعيين والتميز عند تعدد الامر فالكلام تارة فيما اذا تعددت الاسباب مع اتحادها بالنوع واخرى فيما اذا اختلفت بالنوع

اما بالنسبة الى الاول فغاية ما يمكن ان يتمسك لاثبات التعيين هو من ناحية لزوم

الفورية : وتوضيحه انه اذا صدر امور موجبة للسجود كما اذا تكلم اربع مرات نسيانا فعند صدور التكلم الاول يتحقق الامر و يصير الزمان المتصل بزمان سلام الصلوة مقراً لهذا السجود الواجب بهذا الامر من ناحية وجوب الفورية و اذا تكلم . ثانيا يتحقق امر اخر ولا يعقل ان يكون بالسجود متصلا بسلام الصلوة لاشغاله بالسجود الاول بسبب الامر الاول . فقهراً بمقتضي الفورية يصير زمان السجود الثاني بعد انقضاء مقدار زمان سجود الاول ،، وهكذا وعلي هذا فيجب في زمان سجود الاول الاتيان بالسجود الاول وفي زمان سجود الثاني بالسجود الثاني وهكذا ويتوقف على التعيين ،، وفيه مالا يخفى . فان مقتضى الفورية ليس تقييد السجود الاول بكونه في الزمان المتصل بالسلام بحيث يصير منوطا بهذا الزمان كاناطة الصلوة اليومية بالوقت بل اللازم منه هو وقوع السجود في اول اوقات امكان وقوعه لانه في مقام المطلوبية يقيد بكونه في هذا الوقت ،، فعلى هذا فعند تعدد السبب يجب عليه السجود متكررا فله ان ينوى بما وجب عليه ثانيا قبل الاتيان بما وجب عليه اولا وهذا كما في قضاء شهر رمضان في سنين متعددة حيث لا يجب ان يأتي بالاول فالاول : بل له ان يأتي بقضاء الفائت اخيرا قبل الاتيان بما فات اولا ،، واما قضاء الصلوات اليومية فوجوب الترتيب بينها ثبت بالدليل المفقود في المقام ولو سلم تقيد كل باول وقت امكان ايقاعه فيكون تعين كل قهريا كصيام ايام شهر رمضان لا يحتاج الى التعيين : بل يضره قصد الخلاف فلا يستنج من ماذكر لزوم قصد التعيين :

واما بالنسبة الى المقام الثاني فربما يقال بان اختلاف الاسباب موجب للحاجة الى التعيين كما في صلوة الصبح و نافلتها : وفيه ان الواجب بكل سبب ليس هو السجود المقيد بذاك السبب . فعند صدور التكلم يصير السجود واجباً لان الواجب هو السجود الملون بكونه مسببا عن هذا السبب . فعلى هذا فيصير باب اختلاف الاسباب هو كباب اتحادها في عدم الحاجة الى التعيين ،، لكن الاحوط في كلا البابين ان لا يقصد الفائت اخيراً قبل الاتيان بالاول

الثالث السجدتين ويعتبر فيهما وضع الجبهة على مايصح عليه السجود : ووضع بقية المساجد على مواضعها كحال الصلوة ولا دليل معتد به على اعتبار ذلك ايضاً : فالكلام

في اعتباره كالكلام في اعتبار الشرائط . وان الاستاد دامت افاداته ارسله ارسال المسلم ولم يأت له بدليل ،، واما الذكر ففي عدم وجوبه فيها اووجوبه على نحو التخيير بين كلما كان ذكرا : اوخصوص الذكر المخصوص (وجوه) مقتضى موثقة عمار المتقدمة آنفا عدم الوجوب : لكن صحيح الحلبي يدل على وجوبه . وفيه عن الصادق عليه السلام قال تقول في سجدتي السهو بسم الله وبالله اللهم صل علي محمد وال محمد (على ماتقل عن نسخة الكافي والتهذيب او (وصلى الله على محمد وال محمد) على نسخة الفقية وقد نقل عن بعض النسخ تبديل الظاهر في قوله وال محمد في كلام المقامين بالضمير فيصير النقل مختلفا متقوما باربع احتمالات ،، احتمال ان يكون المروى (اللهم صل على محمد و آل محمد) او (واله) او (وصلى الله على محمد و آل محمد) او (واله) قال الحلبي وسمعته مرة اخري يقول فيها بسم الله وبالله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته : بلا كلمة (واو) في السلام عليك على نسخة الكافي ومع اثباتها على مافي نسخة التهذيب ولمكان صحة الرواية ومطابقتها مع قول المشهور يكون هي المعتمد فلاينبغي الاشكال في اصل الوجوب وفي وجوب المذكور في الخبر بالخصوص

انما الكلام في التخيير بين الصيغة الاولي باحد وجوهها الاربع اوالصيغة الثانية فربما يقال بالتخيير ،، وذلك بجعل اختلاف النسخ بمنزلة الروايات المتعددة المقتضية للحكم بالتخيير ،، وفيه مالا يخفي . لمنع كون اختلاف النسخ كالروايات المتعددة ،، اما بالنسبة الى اختلاف نسخ غير الكافي اواختلاف الكافي بغير اختلاف الصفواني والنعماني فواضح ضرورة انه اختلاف نشاء من غلط الكاتب : واما اختلاف الكافي باختلاف الصفواني و النعماني في الضبط ،، فلان مورد اعمال قواعد التعارض من الاخذ بالمرجحات ثم التخيير انما هو فيما كان الاختلاف في النقل عن الامام لاعن الراوى و اختلاف الصفواني والنعماني انما هو في النقل عن الكافي لافي النقل عن الامام (فح) لامورد لاعمال قواعد التعارض فيهما ولا التخيير ،، نعم يجب الاخذ بالاضبط منهما لكن لامن باب كون الاضبطية من المرجحات في علاج المتعارضين بل لمكان اقربية الاضبط في نقله عن الكافي (فح) يرد الامر بين المحتملات الاربع ويجب الاتيان بجميعها لواريد الاتيان بالصيغة الاولى ولكن يتخير بين

الاتيان بها بجميع محتملاتها وبين الاتيان بالصيغة الثانية وذلك لتذيل صحيح الحلبي بسماعه عن الصادق عليه السلام وفيه احتمالان احدهما انه سمع عن الصادق عليه السلام انه يقول في سجوده كذلك وفيه بعدمن جهة بعدصدورالسهو عن الامام عليه السلام ودلالة صدره على انه عليه السلام كان في مقام بيان الحكم قولا (وثانيهما) انه سمع عنه عليه السلام مرة اخرى قال تقول بسم الله وبالله السلام عليك (الخ) ، وهذا هو الاظهر . وكيف كان فهو يدل على التخيير ، واما اختلاف نسخة التهذيب مع الكافي في ذكر الواو في السلام عليك في التهذيب وتركه في الكافي فالمدار على الكافي و ذلك لكونه اضبط من التهذيب في نفسه مع ان التهذيب انما نقل هذا الخبر عن الكافي (فح) يكون المدار على الكافي ولولم يكن اضبط ، فالمتحصل مما ذكرناه هو لزوم الذكر وتعين الذكر المخصوص والتخيير بين الصيغة الاولى بالاتيان بجميع محتملاتها وبين الصيغة الاولى الثانية ، ، و منه يظهر ان اختيار الثانية اولى وانسب

الرابع الطمانينة في حال السجدة بقدر الذكرو الجلوس بين السجدتين والطمانينة فيه : اما الطما نينة في حال السجدة . فلاينبغي الاشكال في وجوبها من جهة وجوب الذكرو اعتبار كونه في حال الطمانينة : واما الجلوس بينهما والطمانينة فيه فلم يدل دليل على اعتبارهما . نعم لابدمن رفع الراس عن الاولي ثم العود الى الثانية بمقدار يحصل فيه صدق السجدتين . و هذاهما لاشبهة في وجوبه : واما الزائد عنه بمقدار الجلوس الواجب بين السجدتين في الصلوة : فقد اختار شيخنا الاستاد وجوبه مثل سائرما اعتبره فيهما مما اعتبرفي الصلوة الحاقا لهما بالصلوة ، لكن الانصاف انه لادليل عليه . ومنه يظهر الحال في الطما نينة في حال الجلوس وان كان الاحتياط مما لاينبغي تركه :

الخامس التشهد : وقد وقع الخلاف في وجوبه : والاقوي هو الوجوب وذلك لدلالة جملة من الاخبار عليه : كخبر الحلبي وفيه . وتشهد فيهما تشهداً خفيفاً : وموثقة ابي بصير عن الرجل ينسى ان يتشهد قال يسجد سجدتين يتشهد فيهما : وصحيح ابن يقطين . وفيه يسجد للسهو ويتشهد تشهداً خفيفاً : وخبر سهل عن الرضا عليه السلام وفيه و يسجد سجدتي السهو بعد التسليم ويتشهد تشهداً خفيفاً . وغير ذلك مماتقدم في مطاوى

ما اسلفناه ،، ولايعارضها موثقة العمار المتقدمة النافية للتشهد : وذلك لعدم العمل بها من هذه الجهة و كون العمل على ماذكرناه من الاخبار مع كونها بين صحاح وموثقات وهذا كانه ممالااشكال فيه : انما الكلام في التشهد الخفيف . فقد يقال بانه عبارة عن كلمة (اشهدان لااله الاالله واشهد ان محمد ارسول الله)فى مقابل التشهد المعهود فى الصلوة لكن الا قوى كونه عبارة عن التشهد المعهود اعنى (اشهدان لااله وحده لاشريك له و اشهدان محمد اعبده ورسوله) فى مقابل التشهدات المفصلة المشتملة على التحيات وان كان الاكتفاء بالاول ايضا ها هنا وفى الصلوة لايخلوعن وجه ،، والظاهر هو كون الخفة في التشهد من باب الرخصة لاالعزيمة فيجوز الاتيان بالمفصلات ايضا : كما ان الظاهر وجوب الصلوات على النبى و آله عليهم السلام ايضاً لكون المعهود من التشهد هو الشهادتان و الصلوات ،، و ايضا ان التشهد المعتبر فى السجدتين هو المعهود منه لاخصوص الشهادتين منه :

السادس التسليم وقد وقع الخلاف فيه ايضا ،، والاقوى وجوبه ايضا : وذلك لصحيح ابن سنان اذا كنت لاتدرى اربعا صليت ام خمسا فاسجد سجدتى السهو بعد تسليمك ثم سلم بعدهما : ودلالته واضحة ولاينبغى التامل فيه

وها هنا مسائل الاولى اختلف فى وجوب الترتيب بين صلوة الاحتياط والاجزاء المنسية وسجدتى السهو فقيل بانه يجب تقديم صلوة الاحتياط علي الاجزاء المنسية و الاجزاء المنسية على سجدتى السهو وهذا هو الاكثر ،، وقيل بانه يتخير فى الابتداء باى واحد منها شاء : وقيل بوجوب تقديم صلوة الاحتياط على الاخيرتين . و التخيير بينهما وفى المقام اقوال اخر ايضا لافائدة في نقلها والاقوى هو الاول ،، اما وجه تقديم صلوة الاحتياط على الاخيرتين فلما تقدم من انها روعيت فيها جهة الجزئية وانها بنفسها لابملاكها جابرة على تقدير الاحتياج اليها : وكون التسليم فى هذه الصورة اعنى صورة الحاجة الى الاحتياط زيادة غير مضرة ومراعاة هذه الجهات تقتضى وجوب تقديمها على سجدتى السهو والاجزاء المنسية معا اما على سجدتى السهو فواضح حيث انه ليس في سجدة السهو جهة جزئية اصلا وانما هى واجب نفسي وجبت بسبب السهو الواقع فى الصلوة

واما الاجزاء المنسية . فلما تقدم من انها ايضا واجبات نفسية وجبت بسبب نسيان اجزاء الصلوة لانها نفس اجزاء الصلوة وانما اخرت عن موقعها بسبب النسيان فليس فيها جهة جزئية حتى يكون مراعاتها منشاء لعدم الحكم بتقديم الاحتياط عليها

واما وجه تقديم الاجزاء المنسية على سجدتى السهو فبناء على ان تكون نفس اجزاء الصلوة المتأخر موقعها بسبب النسيان فواضح اذ (ح) تكون اجزاء الصلوة وسجدتى السهو خارجة عنها فيجب تقديم الاجزاء على ماهو الخارج عنها وبناء على ماهو التحقيق من انها واجبات مستقلة وجبت بسبب النسيان لانها نفس الاجزاء المنسية ففى وجه تقديمها على السجدة غموض ،، لكن يمكن ان يستدل له بعد اقتضاء ذوق الفقاهة لذلك بوجهين :

الاول بالاخبار الواردة فى قضاء الاجزاء المنسية والسجود للسهو عنها فانها تدل على الترتيب بينها و بين السجود لها : واما السجود لغيرها مثل السجدة الواجبة للشك بين الاربع والخمس فيما اذا كان عليه قضاء جزء منسي فبا لقطع بعدم التفاوت بينه وبين السجود الواجب بسبب نسيان تلك الاجزاء

الثانى ان قضاء الاجزاء المنسية انما وجب بسبب فوت الاجزاء فى محالها و السجود انما وجب بسبب السهو الواقع فى الصلوة فسبب وجوب القضاء هو الجزء الداخل فى الصلوة وسبب وجوب السجود هو السهو الواقع فى الصلوة الا جنبى عن الصلوة فسبب القضاء متقدم بحسب الاعتبار على سبب السجود فيقدم قضاء الاجزاء على السجود

المسئلة الثانية لو ترك سجدة السهو عمدا او سهوا يجب عليه الاتيان بها عند التذكر ولا يضر بصحة صلوته خلا فا للمحكى عن الشيخ (قده) حيث فصل بين العمد والسهو فحكم فى صورة العمد ببطلان الصلوة وفى صورة النسيان باتيانها متى تذكر ولعل منشائه هو استفادة الشرطية من الامر بها كما هو الاصل فى كل امر متعلق بمركب ذى اجزاء وشرائط حيث ان الاصل فى اوامرها هو الغيرية والارشاد الى الجزئية او الشرطية وفى نواهيها هو الارشاد الى المانعية و ان كان الاصل الاولى فى الاوامر و

النواهي هو النفسية ومقتضى ذلك هو البطلان في صورة الاخلال بها عمداً واما الحكم بالصحة في مورد الاخلال عن سهو فلمقتضى صحيحة لاتعاد : مضافا الى موثقة عمار المتقدمة الآمرة بقضاء السجدة المنسية متى ذكره : الموجب لوقوع سجود السهو بعدها وان كان صحيحة لاتعاد كافية في اثبات المطلوب ،، وعلى هذا التقرير لايرد على الشيخ شيئ مما اورد عليه العلامة : من ان الحكم بفساد الصلوة في صورة ترك العمدى لقضية الشرطية لايجامع مع وجوب السجدة متى تذكر تركها نسيانا وتعجب منه في المختلف : وانت تعلم بانه لاغروفيه - ولامنافات اصلا على ذلك المبنى الاان الكلام في اصل المبنى ،: وذلك لما تقدم من ان مقتضى ادلة محللية السلام هو كونه مخرجا وليس في مورد وجوب سجود السهو مايوجب تخصيص مخرجية السلام ومعه فلايكون الامر بالسجود متعلقا بمركب ذي اجزاء حتى يستفاد منه الجزئية او الشرطية فما افدناه في تقرير مختاره صحيح من حيث الكبرى الاانه لاينطبق على المقام لعدم كونه من صغرياته (فح) فالحق ماعليه المشهور من عدم ابطال الصلوة بترك سجود السهو ولو كان عمداً وان كان معاقبا على تركها في صورة العمد من جهة الاخلال بالفورية لكنه يجب الاتيان بها فوراً ففوراً

المسئلة الثالثة يجب الاتيان بسجدة السهو فوراً ،، وذلك للا جماع المدعى على فوريتها كما حكى عن جماعة ولظاهر لفظ بعد السلام في بعض اخبارها ولفظ وانت جالس في بعض اخر ولفظ قبل السلام في ثالث ونحو ذلك وهذا ممالاينبغي الاشكال فيه ،: وانما الكلام في المراد بالفورية في المقام فربما يقال بوجوب اتيانها مضيقا بحيث يكون الفصل بينها وبين الصلوة اقل مما يعتبر في اجزاء الصلوة من الموالات العرفية . لكن الاقوى عدم دليل على اعتبار الفورية بهذه الدرجة من الضيق بل الظاهر : انه ليس فورية السجدة اعظم من الموالات المعتبرة في اجزاء الصلوة فيجوز الفصل بقدرما يجوز بين اجزاء الصلوة ،، لان العمدة في مدرك اعتبارها هو الاجماع : وهو لايدل على ازيد من ذلك المقدار :

المسئلة الرابعة لو اخل بالفورية وشرع في صلوة اخرى فا ما ان يكون عن

سهواوعن عمدفان كان عن سهو ففى وجوب الاتيان بالسجود فى اثناء الصلوة التى شرع فيها ورفع اليد عن موالاتها بقدر الاتيان بالسجدة اووجوب تاخيرهاالى مابعد الصلوة لرعاية موالاتها اوالتخيير بين الاتيان بها فى الاثناء اوتاخيرها الى مابعد الصلوة (وجوه) ثانيها اقواها ،، وذلك لان الخطاب بالموالات لايرتفع عن المكلف الابصيرورته عاجزاعن اتيان متعلقه بسبب صرف قدرته باتيان السجدة باقتضاء الخطاب بالسجدة اشغاله بها الموجب لاشغاله عن الموالات لكن الخطاب بالسجدة لايوجب اشغاله بها لكي يوجب اشغاله عن الموالات لان اشغاله بها يتفرع على تنجزه وهولايكون منجزاً لاقبل الصلوةولافى اثنائها اماقبل الصلوة فلمكان النسيان وامافى الاثناء فلمكان مخالفة خطاب الموالات فرفع اليدعن الموالات متوقف على تنجز الخطاب بسجدة السهوالمتوقف تنجزه على رفع اليد عن الموالات ،، وماذكرنالايختص بالمقام بل هو حكم كلى جارفى المتزاحمين حيث انه لوترك الاهم منها كالازالةسهواً اوجهلا اولعذرودخل فى الاخر كالصلوة ثم تذكر اوعلم اوارتفع عذره فانه لايجوز رفع اليد عن الصلوة والاشتغال بالازالة لصيرورة الصلوة ببركة وجوب مراعاة موالاتها (ح) اهم من الازالة فترك الصلوة والاشتغال بالازالة(ح) ترك للاهم و اشتغال بالمهم فتصير الازالة الاهم قبل الصلوة مهما حين الصلوة والصلوة المهم اهما كل ذلك من ناحية حرمة ابطالها وتفويت موالاتها : وبالجملة فمقتضى ماذكرناه هو اتمام الصلوة ثم الايتان بالسجدة هذا اذاكان ترك السجود عن سهو وان كان عن عمد فبطلان الصلوة التى شرع فيها مبنى على مسئلة الضد ،، و حيث ان ترك المامور به والاشتغال بضده لايوجب بطلان ضده بل يصح الضداذاكان عباديا امامن جهة الملاك اومن ناحية الخطاب الترتبى على القول به : تكون الصلوة المأتى بها (ح) صحيحة لكن يجوز رفع اليد عن موالاتها و اتيان السجدة فى اثنائها كما يجوز رفع اليدعنها و الاشتغال بالازالة لوتركها عمداً واشتغل بصلوة وذلك امابناء على تصحيح الضد بالملاك عند عصيان الخطاب بالاهم فلان غاية مايمكن الالتزام به هو صحة الضد المأتى به بداعى الملاك لكن حين الاشتغال به الامر بالاهم ايضاداع الى الاتيان بالاهم لكون المفروض عدم سقوطه بالعصيان فكما انه قبل الصلوة يدعوالى الاهم فكذافى كل آن من آنات الصلوة دعوته

باقية بالنسبة اليه : والمفروض تنجزه على المكلف بسبب العلم به وقدرته عليه فيكون في كل آن شاغلا مولويا عن الاتيان بالمهم و(ح) لايكون الموالات شاغلا عن الاتيان بالاهم لان شاغليته عنه متوقف على كونه شاغلا للمكلف بنفسه وهو متوقف على عدم تنجز الامر بالاهم والمفروض تنجزه كما لايخفى واما بناء على تصحيح الضد بالامر الترتبي فللاحتياج الى الامر الترتبي ابتداء واستدامة فكما انه في ابتداء الصلوة يجيئ الخطاب بالصلوة مشروطاً مترتباً على عصيان الامر بالاهم هكذا ان عصيت الامر الاهم فصل وهكذا في كل آن من آنات الصلوة يجيئ خطاب ترتبي مترتب على عصيان الامر بالاهم في ذاك الان هكذا ان عصيت الامر الاهم فاتمم الصلوة فالخطاب الترتبي في كل آن متوقف على عصيان الاهم في ذاك الآن ولا يعقل المزاحمة بين حرمة الابطال المتوقف على الخطاب بالاتمام المتوقف على عصيان الامر بالاهم وبين وجوب الاتيان بالاهم لانها في طوله بمراتب ففي كل آن يجب رفع اليد عن الصلوة والاتيان بالاهم وعلى تقدير عصيانه يجيئ خطاب تربتي بالاتمام مترتبا على عصيان الاهم فظهر جواز رفع اليد عن الصلوة والاتيان بالاهم بل وجوبه

لكن في باب الازالة والصلوة برفع اليد عن الصلوة و الاشتغال بالازالة تصير الصلوة باطلة لكون الازالة ماحية لصورتها ومحو الصورة مبطلة ولو لم يكن عن عمد كما تقدم في مبحث المنافيات ،، واما الاتيان بسجدتي السهو فليس ماحيا للصورة بل هو مناف للموالات العرفية التي ينحصر المبطل بتركها العمدي فحيث ان تركها في المقام ليس عمد يابل انما يترك لمكان التنحيز المولوي الناشي عن الامر بالسجدة فليس تركها مبطلا فتكون النتيجة وجوب الاتيان بالسجدة في الاثناء ثم اتمام الصلوة كما كانت في باب الازالة ابطال الصلوة والاشتغال بالازالة

ولا يرد على ماذكرناه اشكال زيادة السجود في المكتوبة بسبب الاتيان بسجدة السهو فيها ،، وذلك لان سجدة السهو لايعد زيادة في الصلوة لكونها بسبب الاشتمال على التكبيرة والتشهد والتسليم تكون حافظا لنفسها مستقلا في الوجود كالصلوة : وليس حالها كالسجدة الواحدة مثل سجدة التلاوة المعدودة من اجزاء الصلوة لعدم انحفاظها

فقد تلخص مما ذكر ناه ان الاقوى فى صورة الدخول فى صلوة واجبة مع نسيان سجدتى السهو هو وجوب اتمام الصلوة وتاخير الاتيان بالسجود عنها وفى صورة العمد وجوب الاتيان بالسجدة فى اثناء الصلوة ثم اتمامها لكن الاحوط احتياطاً استحبابيا هو اعادة الصلوة ايضا بعد اتمامها هذا وقد تقدم شطر من الكلام المناسب مع المقام فى اثناء مباحث القواطع وفى خاتمتها فراجع الى هنا نختم الكلام فى مباحث الخلل والحمد لله اولا واخرا و ظاهرا و باطنا و الصلوة على رسوله و امنائه واحبائه ونستمد من بركات مولانا مولى الانام عليه صلوات الله الملك العلام فى الشروع فى مباحث صلوة المسافر وبالله الاعتصام فانه ولى التوفيق والانعام.

المبحث السادس

في صلوة المسافر و تنقيح الكلام فيها برسم امور (الاول) لااشكال و لاخلاف في سقوط الاخيرتين من الرباعية في السفر الجامع لشرائط التقصير حسبما يأتي بيانه وفي كون سقوطهما عزيمة لا رخصة و الاجماع على كلا الامرين متحقق والاخبار بذلك متكاثرة ،، وذلك يغنينا عن التكلم في الآية المباركة والبحث عن تفسيرها و شرح الجناح المذكور فيها فلا يعباء بمخالفة العامة الذاهبين الي كون سقوطهما رخصة لا عزيمة نظرا الى ظاهر الاية النافي للجناح والمثبت للرخصة هذا ،، و قد ورد اخبار كثيرة من طرقنا في تفسير الجناح بما يراد منه العزيمة » ففي صحيح زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالا قلنا للباقر عليه السلام ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي و كم هي فقال ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال عزوجل ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال عليه السلام اوليس قد قال عز وجل في الصفا والمروة فمن حج البيت اواعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله عزوجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه و ككك التقصير شئ صنعه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وذكر الله في كتابه (الحديث) و بالجملة شدة وضوح الحكمين يغنينا عن التكلم فيهما زائدا عن ذلك : فلا اشكال فيهما بوجه من الوجوه

الثاني لاشبهة ولااشكال في اعتبار المسافة في وجوب التقصير وهذا كالضروري عندنا بل عند المسلمين ولافي انها عبارة عن ثمانية فراسخ خلافا لبعض العامة المكتفين بمطلق الضرب في الارض ولاخر منهم القائل باعتبار ضرب ثلاثة ايام وورود الاخبار المتكاثرة وقيام الاجماع على اعتبار ثمانية فراسخ يغنينا عن التكلم فيما ذهب اليه العامة لعدم الشبهة في كون العبرة عندنا على ثمانية فراسخ ،، وانما الكلام في ان التحديد بالثمانية هل هو في عرض التحديد بمسير بياض يوم بحيث اذا حصل كل واحد منهما تحصل

المسافة . ولومع عدم حصول الاخر كماهو الظاهر ممن عبر (باو) العاطفة فلوسار فى يوم واحد اقل من ثمانية فراسخ يجب عليه التقصير اوانه تحديد طولى و ان المدار على مسير يوم ولمكان اختلافه بحسب السير والساير والمسير حدد بثمانية فراسخ ، ، وعلى الثانى فهل العبرة بالسير الواقع فى يوم واحد اوبمقدار سير يوم واحد ولوكان واقعا فى ازيد من يوم واحد ،، وعلى العرضية ايضا هل المدار على كل واحد منهما حتى مع العلم بمخالفته مع الاخر اوفيما لم يعلم بمخالفته معه (وجوه) واحتمالات بل اقوال منشأه اختلاف الاخبار فى ذلك ،، فلابدمن ذكرها وتنقيح دلالتها

فنقول منها خبر فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام انه قال انما وجب التقصير فى ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل والاثقال فوجب التقصير فى مسيره قال عليه السلام ولولم يجب فى مسيرة يوم لماوجب فى مسيرة الف سنة لان كل يوم يكون بعدهذا اليوم فانما هو نظير هذا اليوم فلولم يجب فى هذا اليوم لماوجب فى نظيره اذا كان نظيره مثله لافرق بينهما ،، وصدر هذا الخبر ظاهر فى كون التحديدين طوليين ،، وانما جعل البريد ان لمكان كونها مسيرة يوم فيستفاد منه ان المسافة عبارة عن البريدين وان حكمة تشريعهما هو مطابقتهما مع سير اليوم المعتدل بحسب سير العامة والقوافل : ومنه يظهر ان العبرة بمقدار مسير اليوم ولولم يكن فى يوم واحد ،، ولكن ظاهر ذيله وهوقوله عليه السلام ولولم يجب فى مسيرة يوم . هواناطة السير بكونه فى يوم واحدلكن يأول بارادة مقدار السير وذلك بقرينة الصدر :

و منها ذيل صحيح زرارة و محمد بن مسلم المتقدم فى الامر الاول وفيه و سافر رسول الله الى ذى خشب وهى مسيرة يوم الى المدينة يكون اليها بريد ان اربعة و عشرون ميلا فقصر وافطر فصارت سنة ،، وهذا الخبر ايضاً ظاهر فى كون العبرة فى المسافة بمسير يوم وان التحديد بثمانية فراسخ من جهة كونها حداً لمسير يوم

و منها موثق سماعة قال سئلته عن المسافر في كم يقصر الصلوة قال فى مسير يوم وذلك بريدان و هما ثمانية فراسخ ،، وهذا الخبر ايضا ظاهر فى كون المناط على مسير يوم وان ثمانية فراسخ حدلمسير اليوم لانها حد فى عرض التحديد بالسير

في اليوم .

ومنها صحيح ابي بصير عن الصادق عليه السلام في كم يقصر الرجل قال عليه السلام في بياض يوم او بريدين ،، وهذا الخبر ظاهر في التسوية وكون التحديد باليوم والبريدين عرضيا ومنها صحيح ابي ايوب عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن التقصير فقال في بريدين او بياض يوم و هذا ايضاً كالصحيح المتقدم في الدلالة علي عرضية التحديدين و في معنا هما خبر ثالث .

ولا يخفى ان تلك الاخبار الثلاثة ولو كانت ظاهرة في كون التحديدين عرضيين لكن موثقة سماعة المتقدمة يفسر تلك الاخبار ويكون بيانا للمراد منها اذ فيها بعد الحكم بكون حد القصر هو مسيرة يوم : يقول وذلك ثمانية فراسخ : وهذا شاهد على ان التحديد بمسير يوم وبثمانية فراسخ بكلمة (او) ليس لبيان تحديد المسافة بينهما عرضاً بل انما هو لبيان اصل التحديد بهما ولو كانت العبرة باحدهما ويكون الاخر تحديداً له

واظهر من ذلك حسنة الكاهلي قال سمعت اباعبدالله عليه السلام يقول في التقصير في الصلوة فقال بريد في بريد اربعا وعشرون ميلا ثم قال ان ابي كان يقول ان التقصير لم يوضع على البغلة السفواء (اي خفيفة السير) والدابة الناجية (اي الناقة السريعة) وانما وضع على سير القطار ،، وخبر عبدالرحمن بن الحجاج قال قلت له في كم ادني ما تقصر فيه الصلوة فقال جرت السنة ببياض يوم فقلت له ان بياض اليوم يختلف فيسير الرجل خمسة عشر فرسخا في يوم ويسير الاخر اربعة فراسخ وخمسة فراسخ في يوم فقال اما انه ليس الى ذلك ينظر اما رايت مسير هذه الاثقال بين مكة ومدينة ثم اومئ بيده اربعة وعشرون ميلا يكون ثمانية فراسخ وظهورهما في كون العبرة في المسافة بثمانية فراسخ غير قابل للانكار

فعلى هذ فلو وافق التقدير بثمانية فراسخ مع السير في بياض اليوم فهو والا فلو سافر التقدير في ايام بحيث يكون مسيره في كل يوم بمقدار ساعة او ساعتين لاتمام بياضه فلا اشكال في ثبوت القصر وكذا لا اشكال في ثبوت التمام لو سافر بياض يومه اقل من ثمانية فراسخ لكن شيخنا الاستاد دامت افاداته قال بان القول بالقصر في الاخير ليس بكل البعيد لكن الاقوى

كماقواه اخيرا هوعدم ثبوت القصر الابالتقدير ولاعبرة بالسير الغير الموافق للتقدير ،، فالمتحصل من هذا الامر اشتراط كون المسافة ثمانية فراسخ لانقص : و امـامارد من التحديد بيوم وليلة كمافي صحيح زكر يابن آدم اوثلاثة بريد كمافي صحيح ابن ابي نصر اومسيرة يومين كما في خبر ابي بصير فمحمول على التقية اوماؤل

الامر الثالث المراد بالبريد اربعة فراسخ كل فرسخ ثلاثة اميال فالبريد اثنى عشر ميلا والبريدان اربع و عشرون وبذلك نطقت الاخبار (منها) خبر الكاهلي وابن الحجاج المتقدمان آنفا ،، ونحو هما غير هما من الاخبار . ولا اشكال في ذلك ،، انما الكلام في تحديد الميل . وانه هل هو عبارة عن اربعة الاف ذراع كـما عليه المشهور : اوثـلاثة الاف وخمسمائة ذراع . وكذا في تعيين الذراع بانه هل هو اربع عشرون اصبعاً امملا ،، وجملة القول في ذلك انه قد وقع الاختلاف في تحديد كل من الميل والذراع و الاصبع وليس في تحديد الذراع بالاصابع وجه معتدبه وانما هو شئ بين المهندسين مع الاختلاف بينهم :ولو لم يكن في تحديد الميل بالذراع و الذراع بالاصبع الى اخر المراتب حتى ينتهى الى الشعيرة اختلاف لكان التحديد بها بهذا التدقيق الـى ان ينتهى الى الشعيرة مشكلا فضلا عما وقع فيها من الاختلاف ،، وذلك لكثرة الابتلاء بحكم القصر مع تعسر ضبط الفرسخ وتعيينه بهذه الدقة فمن كثرة البلوى وتعـسر التدقيق يستكشف ان تحديد الفرسخ بثلاثة اميال تقريبي وان المعيار فيه هو العرف . وما يقال عليه البريدان عرفا : ويؤيده : بل يدل عليه مرسل محمد بن يحيى الخزاز عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام بينا جلوس وابي عند وال لبني امية على المدينة اذجاء ابي فجلس فقال كنت عند هذا قبيل فسالهم عن التقصير فقال قائل في ثلث وقال قائل منهم في يوم وليلة وقال قائل منهم روحة فسئلني فقلت له ان رسول الله لما نزل عليه جبرئيل بالتقصير قال له النبي في كم ذاك قال في بريد قال اى شيئ البريد قال ما بين ظل عير الـى فيئي وعير قال ثم عبرنا زماناً ثم راى بنو امية يعملون اعلامـا علـى الطريق وانهـم ذكروا ما تكلم به ابو جعفر فذرعوا ما بين ظل عير الى فيئي وعير ثم جزوه على اثنى عشر ميلا فكانت ثلثة الاف وخمساة ذراع كل ميل فوضعوا الاعلام فلما ظهر امر بني هاشم غيروا امر بني امية غيرة لان الحديث

هاشمي فوضعوا الى جنب كل علم علما (انتهى) وهو كالصريح في ان تحديد الفرسخ بثلاثة اميال تقريبي ضرورة ظهوره في انه قبل بيان الباقر عليه السلام ما مسح بين العير والوعير وكانت المسافة بينهما تقريبيا وهذا شاهد على كون العبرة بثلاثة اميال تقريبا فعلى هذا فلا حاجة الى بيان الاختلاف في الميل و الذراع بعد كون العبرة في تحديد البريدين بالتقريب

الرابع لا اشكال في وجوب القصر في ثمانية فراسخ الامتدادية بان كان سيره من مبدئه الي مقصده ثمانية ، ، واما اذا كان اربع فراسخ فهل يجب فيه القصر ايضا اما مطلقا ولو لم يكن قاصداً للرجوع او فيما اذا كان قاصداً له مطلقا ولو لغير يومه او فيما كان قاصداً له ليومه ففيه اقوال :، ومنشاء الاختلاف هو اختلاف الاخبار فالمنسوب الى الكليني (قده) هو القول بالقصر في اربع فراسخ ولو لم يكن قاصداً للرجوع مطلقا ومنشاء انتسابه اليه هو نقل الاخبار الواردة في اربع فراسخ في كتابه فقط واقتصاره على نقلها ،، وعن الشيخ القول بالتخيير فيما اذا قصد الرجوع مطلقا ولو لغير يومه وعن المشهور تعين التمام فيما اذا قصد الرجوع لغير يومه والتخيير فيما اذا قصده ليومه

وتحقيق الكلام يتوقف على نقل جملة مما ورد في المقام من الاخبار ،، فنقول ها هنا اربع طوائف من الاخبار (الاولى) ماتقدم الاشارة الى بعضها مما تدل على اعتبار ثمانية فراسخ (الثانية) ماتدل على اعتبار اربع فراسخ ،، وذلك كمرسل محمد بن يحيي المتقدم في الامر الثالث ،، وكصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال التقصير في بريد والبريد اربعة فراسخ : وصحيح زيد الشحام قال سمعت اباعبد اله عليه السلام يقول يقصر الرجل في ميسره اثني عشر ميلا ؛ وصحيح اسمعيل بن فضل عن الصادق عليه السلام عن التقصير فقال عليه السلام في اربعة فراسخ : وخبر ابي الجارود عن الباقر عليه السلام في كم التقصير فقال عليه السلام في بريد ،، وصحيح ابي ايوب عن الصادق عليه السلام ادني ما يقصر فيه المسافر فقال بريد

الثالثة ماتدل على اعتبار اربع فراسخ مع التقييد بان ذلك حيث يضم الذهاب الى الاياب مطلقا من دون تقييد بكون ذلك ليومه او لغير يومه ،، وذلك كصحيح معوية بن وهب عن الصادق عليه السلام ادنى مايقصر فيه المسا فر فقال بريد ذاهبا وبريد جائيا : وصحيح زرارة عن

الباقر عليه السلام عن التقصير فقال بريد ذاهبا وبريد جائيا وكان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اتى ذبابا قصر وذباب على بريد ،، وانما فعل ذلك لانه اذا رجع كان سفره ثمانية فراسخ : وموثق محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام عن التقصير فقال بريد قال قلت بريد قال انه اذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه : وخبر سليمان قال قال الفقيه التقصير في الصلوة بريدان او بريد ذاهبا وبريد جائيا ،، وخبر حسن بن شعبة عن الرضا عليه السلام قال والتقصير في اربعة فراسخ بريد ذا هبا وبريد جائيا اثنى عشر ميلا

الرابعة ماتدل على ضم الاياب الى الذهاب في غير يومه ،، وذلك كصحيح معوية بن وهب عن الصادق عليه السلام ان اهل مكة يتمون الصلوة بعرفات فقال ويحهم اوويلهم واى سفر اشد منه لاتتم ولا يتموا . وصحيحه الاخر عنه عليه السلام قال اهل مكة اذا زاروا البيت و دخلوا منازلهم اتموا وا ذالم يدخلوا منازلهم قصروا

وموثق معوية بن عمار عنه عليه السلام في كم اقصر الصلوة فقال في بريد الا ترى ان اهل مكة اذا خرجوا الي عرفات كان عليهم التقصير

وخبر اسحق بن عمار عن الصادق عليه السلام في كم التقصير فقال عليه السلام في بريد ويحهم كانهم لهم يحجوا مع رسول الله فقصر وصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال من قدم قبل التروية بعشرة ايام وجب عليه اتمام الصلوة وهو بمنزلة اهل مكة فاذا خرج الى عرفات وجب عليه التقصير فاذا زار البيت اتم الصلوة وعليه اتمام الصلوة اذا رجع الي منى حتى نيفر ،، وموثق ابن عمار عن ابى الحسن عليه السلام عن اهل مكة اذا زاروا عليهم اتمام الصلوة قال نعم والمقيم بمكة الى شهر بمنزلتهم

هذه جملة من الاخبار الواردة في المقام وفي معناها غيرها ، ، ولا يخفى انه بعد ورد الطائفتين الاخيرتين . لا يبقي محل لاطلاق الطائفة الثانية (فح) فلا ينبغي توهم الاخذ باطلاقها والفتوى بالقصر في اربع فراسخ مطلقا كما نسب الى الكليني وهذا مما لا اشكال فيه

انما الكلام في النسبة بين الطائفة الاولى والاخيرتين هل هي بالتعارض لكي ينتهي الى اعمال المرجحات او تكون بالحكومة بتقديم الاخيرتين على الاولى ،، وهنشاء

القول بالتخيير بين القصر والاتمام فيمن يريد الرجوع ليومه كما عن المشهور او مطلقا كما عليه الشيخ (قده) هو لحاظ كون النسبة هي التعارض ولا يخفى انه لو فرض صحة المعارضة ومنع عن الحكومة يكون اللازم هو الالتزام بما ذهب اليه الشيخ من الحكم بالتخيير مطلقا في مريد الرجوع ليومه او لغير يومه لانه على تقدير المعارضة تقع المعارضة بين الطائفتين الاخيرتين وبين الطائفة الاولى فلا وجه لاختصاص التخيير بالمريد ليومه والحكم بوجوب التمام في المريد لغير ليومه والمستفاد عن الشهيد قده على ما نقل عن دروسه كون التخيير فرعياً ناشياً عن تعارض الدليلين بعد عدم امكان الجمع بينهما ، حيث ان الطائفة الاولى نص في كون العبرة بالثمانية وظاهرة في كون اعتبارها تعينياً والطائفتين الاخيرتين نص في كون العبرة بالاربع وظاهرة في كون اعتبارها تعيناً فح يكون مقتضى القاعدة هو الاخذ بنص كل واحد من الدليلين ورفع اليد عن ظاهر الاخر ، ونتيجة ذلك هو الحكم بالتخيير بين القصر والاتمام في الاربع المقيد بالمريد للرجوع هذا ولا يخفى ما فيه لان الجمع بين الدليلين بما ذكر ليس جمعاً دلالياً عرفياً لان كل واحد منهما وان كان نصاً من جهة وظاهراً من جهة اخرى لكن تحليل كل واحد منهما الى النص والظاهر تحليل لا يساعده العرف بل انما هو بتعمل ومؤنة وفي مثله لا يمكن الجمع العرفي بل يكون جمعاً تبرعياً هذا

وقد حققنا في باب التعادل والرجيح ان مرجع تقديم احد الدليلين على الاخر انما هو الى الحكومة مطلقا سواء كان في تقديم النص على الظاهر او في تقديم الاظهر على الظاهر فلا بد في الجمع الدلالي العرفي من الالتزام بحكومة احد الدليلين على الاخر وعلى هذا فلو سلم عدم الحكومة بين الطائفتين الاخرتين وبين الطائفة الاولى يكون اللازم هو القول بالتخيير من باب التخير بالاخذ باحد الخبرين لا من جهة انتاج الجمع بينهما حكماً تخييرياً هذا : ولكن الشأن في صحة التعارض . بل التحقيق هو حكومة الطائفتين الاخيرتين على الاولى كما لا يخفى . فان قوله في موثق ابن مسلم اذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه في الجواب عن استعجاب الراوي في كون البريد منشاء للقصر يدل على ان العبرة في ثمانية فراسخ ليس في الثمانية الامتدادية بل انما هي بها او بالثمانية الملفقة و لذلك يقول بان التلفيق منشاء لشغل يومه وكذا قوله في خبر سليمان :

التقصير في الصلوة بريدان او بريد ذاهبا وبريد جائياً : يدل على عدم كون الاعتبار بالثمانية الامتدادية بل كما يحصل بها يحصل بالثمانية الملفقة وكذا غيرهما من الاخبار الواردة في الطائفتين الاخيرتين ،، وظهور الطائفة الاولى في الثمانية الامتدادية وان لم يكن قابلا للانكار الان حكومة الاخيرتين عليها ايضاً غير قابل للمنع ومعها فلا يبقى بينهما تعارض حتى ينتهي الى التخيير وان كان الحكم على تقدير تمامية المعارضة هو الالتزام بالتخيير من جهة فقد المرجحات لكن بعد تحكيم الطائفتين الاخيرتين لا تصل النوبة الى ملاحظة المعارضة ،، ونتيجة ماذكرناه هو ثبوت القصر في الثمانية مطلقا سواء كانت امتدادية او كانت ملفقة من الاياب والذهاب وهذا هو المتحصل من الاخبار بعد حمل بعضها على بعض اما من جهة الاطلاق والتقييد كما في حمل الطائفة الثانية على الاخيرتين او من جهة الحاكمية والمحكومية كما في الاخيرتين بالنسبة الى الطائفة الاولى

وقد بقي حال الطائفتين الاخيرتين بالنسبة الى نفسهما وليس بينهما تعارض اصلا لان الطائفة الثالثة تدل على القصر في الثمانية الملفقة مطلقا سواء كان الاياب ليومه اولغير يومه والطائفة الرابعة تصرح بحكم قسم من اطلاق الطائفة الثالثة وهو ما كان الاياب لغير يومه كما انه اوورد مايصرح بحكم قسم اخر من اطلاقها اعني ما كان الاياب ليومه ايضاً لم يكن معارضاً مع الطائفة الثالثة كما ربما يقال بكون موثق ابن مسلم اذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه يكون متكفلا لبيان حكم ما كان الاياب ليومه وان كان للمنع عنه مجال من جهة ان مؤدى هذا الخبر ايضاً كالاخبار المتقدمة في الامر الثالث انما هو لبيان مقدار المسير لا لاعتبار كون المسير في اليوم الواحد فهو اجنبي عن دلالة كون شغل يوم الواحد في اليوم الواحد

والحاصل من الطوائف الاربع هو كون العبرة في المسافة بالثمانية الامتدادية او الملفقة مطلقا سواء كانت الامتدادية او الملفقة في يوم واحد او في ايام متعددة مع بقاء صدق السفر وسواء كان في صورة التلفيق ذهب بريداً في يوم ورجع بريداً في يوم آخر او انه ذهب في ايام ورجع في ايام هذا هو المتحصل من الاخبار مع قطع النظر عن الاقوال

واما الاقوال في الثمانية الملفقة فقد اختلف فيها على ثلاثة ،، القول بتعين القصر كما هو مقتضي الصناعة النظرية في فهم تلك الاخبار ،، والقول بالتخيير اما مطلقا كما عليه الشيخ : او فيما

اذا كان الاياب لغير يومه وتعين القصر فيما اذا كان الاياب فى اليوم الواحد وهو المنقول عن المشهور وقد تقدم وجهه وهو انه اما من باب التخيير فى الحكم الفرعى من جهة تعارض الخبرين والجمع بينهما بالتخيير كما يظهر من قول الدروس فى مفروض المسئلة ان فيها رواتين جمع بينهما جماعة بالتخيير ،، فان الظاهر من قوله هذا هو كون الجمع بينهما جمعاً دلاليا وان كان يرد عليهم بانه ليس جمعاً عرفياً حسبما تقدم او من باب التخيير فى الحكم الاصولى و التخيير فى الاخذ باحد الخبرين لكن افتائهم بالتخيير يناسب الاول لان مقتضى التخيير الاصولى هو التخيير فى الفتوى لا الفتوى بالتخيير كما لا يخفى ،، و القول تبعين القصر فيما اذا كان الاياب ليومه و تعين التمام فيما اذا كان الاياب لغير يومه وقد اختاره الشيخ الاكبر الانصارى قده فى حاشيته على النجاة والمنقول عنه فى وجهه امران (احدهما) ان الاخبار الدالة على التلفيق فى مورد الاياب لغير يومه معرض عنه عند الاصحاب لعدم فتواهم بمضمونه وهو الحكم تبعين القصر بل انما حكموا بالتخيير فح فلا يجوز العمل بها لوهنها باعراض الاصحاب وهذا بخلاف الطائفة الثالثة فانها معمول بها فيما كان الاياب ليومه فيعمل بها ح (وثانيهما) ان الامر فيما كان الاياب لغير ليومه يدور بين تعين التمام او التخيير بينه وبين القصر فيكون التمام هو القدر المتيقن فيجب الاخذ به كما فى كل مورد يدور الامر بين التعيين والتخيير ولا يخفى ما فى الوجهين

اما الاول فلان المشهور القائلين بالتخيير انما ذهبوا الى القول به لمكان تلك الاخبار وكون مقتضى الجمع بينهما وبين الطائفة الاولى هو التخيير اما بالتخيير الفرعى او الاصولى فهذا عمل منهم بتلك الاخبار لا اعراض منهم ،، واما حملهم على التخيير لاجتهاد منهم لا يجب علينا متابعتهم فيه فتلك الاخبار لا قصور فيها من تلك الجهة اصلا

واما الثانى فلان التمام ليس هو القدر المتقين لانه كما ان المشهور لم يذهبوا الى القصر لم يذهبو الى التمام ايضاً كيف ولو صح ما افاده لامكن قلب الدعوى بان يقال يدور الامر بين تعين القصر من جهة ورود تلك الاخبار بتعينه وبين التخيير بينه وبين التمام والقدر المتقين هو القصر وهو كما ترى(١)

---

(١) هكذا افيد لكن المشهور لم يسوا قائلين بالتخيير فيما كان الاياب لغير يومه بل المنسوب اليهم هو تعين التمام فى هذه الصورة كتعين القصر فيما كان الرجوع ليومه فراجع الحدائق وعليه فينهدم اساس هذا الاشكال

فالتحقيق هو القول تبعين القصر فى الثمانية الملفقة فيماكان الاياب لغير يومه من جهة وضوح دلالة الاخباروعدم الخدشة فى سندها وكونها معمولا بها و مخالفامع العامة و مؤيداً بقضاياتاريخية من كون التمامفى السير الى عرفاتمن بدع المستحدثةعن عثمان التى استحدثهافى السنة السادسة السنةمن خلافته وامره عليا عليه السلام فى السنة السابعة باقامة الصلوة على الناس فى منى وانكارعلى عليه السلام ان يقيم تماماً وقوله بانه لواقامهااقام قصراً وعدم رضى العثمان به واقامتها بنفسه وتقصير معوية فى اول خلافته وبلوى بنى امية عليه وعوده الى التمام كل ذلك حسبمافصل فى التواريخ مفصلا : وذلك كله يؤيد كون الحكم فى الثمانية الملفقة مع الاياب لغير يومه هو القصر فيجب الاخذبه من غير ترديد واشكال واما الملفقة مع الاياب ليومه فلاخلاف فيهافي تعين القصر الامانقل عن الشيخ من الحكم بالتخيير فيهافح فالامر فيها او ضح هذا : واماتوهم كون مستند القول بالتخيير فيمااذا كان الاياب لغير يومه مافي فقه الرضالان فيه فان سافرت الي موضع مقداراربعة فراسخ ولم ترد الرجوع عن يومك فانت بالخيارفان شئت تممت وان شئت قصرت ففيه ان الظاهر كون هذا الكلام من اجتهادات مصنف الكتاب فلايعباء به لا ناوان نسلم حجية مافى الفقه الرضوى لكن لامطلقابل فيماكان قرينة على كون المتكلم به هو الامام والظاهر من هذا الكلام ان يكون من اجتهادات مصنف الكتاب ولعل اجتهاده هذا صار منشاء الوهم الى التخيير

وينبغى التنبيه على امور (الاول) لااشكال فى تعين القصر علي المختار فيمااذا كانت الملفقة . ملفقةمن بريدجائياً وبريد ذاهباً . كماهو المصرح به في جملة من اخبارها حسبما تقدم : واما اذا كان الذهاب والاياب مختلفين مع كون الجميع ثمانية ففى تعين القصر مطلقا ولو فيما اذاكان الذهاب اقل كما اذا ذهب فرسخاً ورجع سبعة فراسخ كما افتى به في العروة اوفى خصوص ماذاكان الاياب اقل (وجوه) واقوال اقواها هو اعتبار كون الثمانية ملفقة : من بريد ذاهبا وبريد جائيا ووجوب التمام فيما كان الذهاب و الاياب مختلفين ولوكان الذهاب اكثر من الاياب ،،وذلك لان مقتضي اخبار الطائفة الاولى هو اعتبار الثمانية الامتدادية و قدخر جناعن حكمها بسبب حكومة الطائفتين الاخيرتين عليها . والخروج عنها يجب ان يكون بمقدار مدلول دليل الحاكم وهوليس الا

ثبوت القصر في الثمانية الملفقة من اربعة ذهاباً و اربعة ايابا فيجب الاقتصار عليه مضافاً الى التعبير في جملة من الاخبار بلفظ الادنى عما يقصر فيه الصلوة : اربعة ذهاباً واربعة ايابا . وذلك كصحيح معوية بن وهب المتقدم عن الصادق عليه السلام عن ادنى مايقصر فيه المسافر قال عليه السلام بريد ذاهباً وبريد جائياً ونحوه غيره كمارواه الصدوق عن اسحق بن عمار في رواية طويلة وفيها ان كانوا بلغوا مسيرة اربعة فراسخ فليقيموا علي تقصيرهم اقاموا م انصرفوا وان كانوا ساروا اقل من اربعة فراسخ فليتموا الصلوة ما اقاموا فاذا مضوا فليقصروا ومقتضي هذه الاخبار هو اختصاص القصر بما اذا كان كل من الذهاب والاياب بريداً او اكثر . واما غير هذه الصورة مما كان احد هما اقل والاخر اكثر فهو خارج عن مورد هذه الاخبار خصوصاً اذا كان الذهاب اقل والاياب اكثر لدلالة مارواه الصدوق بالخصوص على اعتبار ان لايكون الذهاب اقل من اربعة فراسخ

و **استدل للقولين** الاخيرين بموثقة محمد بن مسلم المتقدمة وفيها بعد استعجاب الراوي عن الحكم بكون التقصير في بريد قال اذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه ، بتقريب ان قوله عليه السلام فقد شغل يومه علة لثبوت القصر في الثمانية الملفقة : و مع التنصيص بالعلة تكون العبرة بعموم العلة المنصوصة فكلما كان شاغلا لليوم من سير ثمانية فراسخ يثبت فيه التقصير سواء كان التلفيق من أربعة أو من خمسة وثلاثة او اوستة واثنتين مطلقا كان الاكثر ذهابياً والاقل ايابياً او بالعكس

و **لايخفى مافيه لان** قوله عليه السلام فقد شغل يومه بيان لحكمه التشريع وجعل حكم القصر في الثمانية الملفقة لانه علة للحكم حتى تكون من قبيل المنصوص العلة لعدم انطباق ضابط المنصوص العلة عليها لان ضابطه امكان جعل العلة كبرى كلية لصغريات التي منها مورد المعلل بها و في المقام لايصح ان يقال كلما شغل يومه ففيه القصر لان الخارج عنه (ح) اكثر كما اذا ذهب في جميع يومه فرسخاً ورجع وكرره من اول اليوم الى الغروب حيث لايجوز فيه القصر قطعاً مع ان مقتضى عموم العلة وجوبه فمن ذلك يستكشف انها ليست علة للحكم بل هي حكمة لتشريع القصر في اربعة ذهاباً واربعة ايابا كما انها كانت حكمة لاعتبار الثمانية الامتدادية فليس لها عموم حتى يتعدى ببركة عمومها

الى غير المورد المنصوص وهو الملفق من اربعة واربعة

هذا مضافاً الى انه لو كان لها عموم وكان في مقام التنصيص بالعلة لكان مخصصاً بما تقدم من الاخبار المعبرة عن كون الاربعة والاربعة ذهاباً و ايابأ وهو ادنى ما يقصر فيه الصلوة لكونها اخص من هذا العموم فلا تنتج العموم ايضاً بعد عدم المحيص عن تخصيصه ،، وبالجملة فليس لهذين القولين وجه معتدبه ومع تصريح الاخبار باعتبار البريد فى الذهاب والاياب يكون اعتباره هو المتعين

الثانى هل المعتبر فى مبدء المسافة هو الدار او سور البلد او الخروج عن حد الترخص (احتمالات) ثانيها اقواها ،، وذلك لعدم صدق المسافر عليه بمجرد الخروج عن داره مادام هو فى البلد فيعتبر فى المسافة ان تكون صادقاً عليها اسم السفر عرفاً وليس لتحديدها بالخروج عن حد الترخص مع صدق المسافر عليه بسبب الخروج عن البلد (وجه) ،، وكون الخروج عن حد الترخص مبدء لحكم السفر لا يوجب ان يكون مبدء لموضوعه . وليس يجب توافقهما فى المبدء كما لا يخفي

ثم انه اذا كان البلد مشتملا على السور تكون العبرة بالخروج عن سوره ولو كان له اطراف يصدق عليها انها اطراف محيط بالبلد تكون العبرة بالخروج عنها ولو لم يكن كذلك وذلك كمنزل اهل البادية من الخيم والكوخ ،، فهل العبرة بالخروج من نفس خيمهم او ان المبدء فيه مما يعد محلا لاقامة الطائفة التى يعد هو منها (احتمالان) اقواهما الثانى وذلك لكون محل اقامة تلك الطائفة بمنزلة بلدهم فيكون المناط هو الخروج عن ذلك المحل لا عن نفس خيمته وان دار بين خيم قبيلته المختصة به ،، وبعبارة اوضح العبرة بالخروج عن محل ما يسمى بلسان الفرس (بالابة) وان لم يخرج عن محل الجماعة المعبر عنهم (بالايل)

ثم ان العبرة فى البلد هل الخروج عن سوره مطلقا او يفصل بين البلد العظيم فيكون المبدء فيه آخر المحلة وبين غير العظيم فالمناط فيه باخر البلد (وجهان) ظاهر جملة من الكلمات هو الاول ولا بد اولا من تحقيق معنى العظيم ثم البحث عن حكمه فنقول قد حدد البلد العظيم فى بعض الكلمات بانه ما كان بين محلاته انفصال بان لا يكون محلاته متصلا بعضها ببعض

ولايخفى عدم انطباق هذا الضابط على كثير من البلاد التى يعدونهامن البلاد العظيمة كاصفهان وبغداد كماان اشتمال البلد علي المحلات لايوجب اتصافه بكونه عظيماً و الافكل بلدمشتمل على المحلات كالنجف الاشرف يكون عظيماً ضرورة ان كل محلة منها مغائر مع الاخر

والتحقيق ان يقال ان محلات البلد اما ان يكونمنفصلة بعضها عن بعض بحيث يعد كل واحدة منهاكقرية مستقلة وان كان جميعها مشتركا تحت جامع اسمى واحد وهذاكاسلامبول حيث ان محلة الموسومةمنها بقسطنطنية منفصلة عن الاخرى بالبحرو كلتاهما مندرجة تحت بلدة اسلامبول اولايكون كذلك بل تكون محلا ته متصلة و لوكانت لكل واحدة منها اسم ففى الاول يكون المدارفى بدوالمسافة على آخر المحلة كما ان الخروج من حدالترخص يعتبر بالنسبة اليها وكذا الخروج عن محل الاقامة يعتبر بالنسبة اليها ، وبالجملة فكل حكم للبلد في باب السفر يعتبر بالنسبةاليها : وفى الثانى يكون المدار فى جميع هذه الاحكام على آخر البلد لا آخر المحلة فعلى هذا فاصفهان وطهران و امثالهمابل البلاد المتسعة كتبريز ونحوه كلهايكون المناط فيها آخر البلد بل وكذامثل الحلة والبغداد فانجانب الشرقى منهما لايعد منفصلاعن الغربى بسبب فصل الشط بينهما بل هما يعدان بلد واحد فالعبرة فيهما وفى امثالهما جميعاً باخر البلد لااخر المحلة

الثالث اذا علم بالمسافة اوقامت البينة عليها فهو : والافهل يكتفى بالشياع الظنى والشهرات املا (وجهان) مبنيان على كون المسافة تحقيقية اوتقريبية ،، وحيث قدتقدم ان المختار هوالثانى من جهة بعدالتحقيق فيها مع كثرة الابتلاء بهامؤيداً بخبر العير والوعير و انه لم يسمع التدقيق في تعيين المسافة من صدر الاول بل العبرة كانت علي مايتداول فى الالسن فى تحديدهابين مكان ومكان كماتريهم يبنون على الاعتماد بقول ارباب القوافل وغير هم فى تعيين المسافة وليس هذا كله الامن جهة الاكتفاء بالتقريب وعدم الحاجة الى التدقيق فح يكتفى بالشياع الظنى والشهرة فى حصول التقريب بهما نعم لوكان الطريق قليل المارة بحيث لايحصل الشياع الظنى من المخبرين

بكونه بقدر المسافة لايثبت التقريب ايضاً وعلى تقديرا الابتناء على التدقيق فلايكتفى بالشياع الظنى بل لابد(ح) من العلم اوالبينة (فهل) يكتفى (ح)بالعدل الواحدوجهان مبنيان على حجتيه فى الموضوعات والاقوي عدم حجيته ،، و ذلك لتخصيص ادلة حجية الخبر الواحد بالاحكام ودلالة ذيل خبر مسعدةبن صدقةاعني قوله عليه السلام والاشياء كلها على ذلك حتي تستبين او تقوم بها البينة على اعتبار العلم او البينة

ثم انه على كلا القولين من الاكتفاء بالشياع الظنىاواعتبار العلماوالبينة فلا اشكال فى عدم وجوب الفحص فيما اذاكان عسريا لكونه من الموضوعات التى لايجب الفحص عنها : واما مع توقفه على الاستعلام والسئوال بحيث يتبين ظناً او علماً بسبب السئوال فالاقوى وجوب السئوال ،، وذلك لانه ليس من الفحص القائم على عدموجوبه الاجماع لأنه عبارة عن تحصيل مقدمات غيرحاصلة لكى يحصل منها العلم والسئوال ليس من هذا القبيل : بل هومن قبيل النظرفى مقدمات حاصلة ومثله لايعد فحصاً كما ان من كان على السطح وكان علمه بطلوع الصبح متوقفاً على نظره بالافق لايعد نظره به فحصاً فدليل عدم الوجوب الفحص لايشمل مثل هذه الموارد التى خارجة عن موضوع الفحص

ثم لو لم يحصل له الموجب للقصر من علم اوبينة اوشياع ظنى اوعدل واحد عند القائل به وشك فى المسافة فلااشكال فى كونه من موارد العلم الاجمالى بين المتباينين لدوران الامر بين تعين الا تمام او القصر فالقاعدة فى باب العلم الاجمالي هو وجوب الاحتياط فى اطرافه الااذا ثبت منجز آخرفى بعض الاطراف منغيرنا حية العلم ولابدفى المقام فى تنقيح وجود المنجز الاخر : فنقول لااشكال فى صحة استصحاب عدم حصول المسافةعند الشك فى حصولها ،، وذلك بعدماهو التحقيق من ان الموضوع في حكم كل واحدمن التمام والقصر ليس امراً وجودياا حدهما عبارة عن الحاضر والاخر عن المسافر بل المسافر امر وجودي وهو المتلبس بالسفر والحاضر عبارة عمن ليس بمسافر ،، ولااشكال فى ان هذا الذات لم يكن متلبساً بالسفر وعند الشك فى صيرورته متلبساً به يستصحب عدمه ،: ومع قطع النظر عن الاستصحاب فى المقام اصل اخر : وتقريبه ان كل حكم

ثابت لامر وجودى مثل الترخيص الثابت لمال الغير عند طيب نفسه : نفس دليل المثبت له بالدلالة الا لتزامية العرفية يدل على ثبوته فى مرحلة احراز موضوعه لا بمعنى ان الاحراز مأخوذ فى موضوعه جزء اوتماماً ولابان تكون القضية المتكفلة لاثبات الحكم الواقعى مثبتاً للحكم الظاهرى : بل بان العرف يفهم من القضية المتكفلة للحكم الواقعى اعنى عدم الحلية عند عدم طيب نفس المالك ان المكلف مالم يحرز طيب نفس المالك لايجوز له التصرف فيماله وهكذا فى مثل الحلية المترتبة على التذكية فى قوله تعالى (الاماذكيتم) حيث ان من ترتب الحلية على التذكية التى هي امر وجودى يستظهر عدم ثبوتها فى مرحلة الشك فى التذكية : وكذا فيما نحن فيه فان الحكم بوجوب القصر مترتب على السفر الذى هو امر وجودى ومن نفس ترتبه عليه يستكشف عدم ثبوته في مرحلة الشك فى تحقق موضوعه وهذا اصل ثابت بدلالة دليل الحكم الواقعي بدلالة التزامية عرفية ولابأس به : وسيجيئى له زيارة تنقيح ،، ولكن لاحاجة الى هذا الاصل بعد صحة اجراء الاستصحاب الموضوعي

الرابع لو صلى تماماً ثم ظهر انه مسافة فهل يجب عليه الاعادة لو كان فى الوقت او القضاء لو كان في خارج الوقت ام لا (وجهان) فعن المدارك هو الاخير لقاعدة الاجزاء ،، والتحقيق هو الاول : وتنقيح الكلام ان يقال انه لايخلو اما ان يكون في الاتيان بالتمام معتمداً على الشياع الظنى القائم على عدم تحقق المسافة او يكون من جهة اعتماده على الاستصحاب : و على كل حال ففى ثبوت حكم القصر عند تحقق المسافة لايخلو عن احتمالات (احدها) ان يكون موضوع حكم القصر المسافة الواقعية اعنى البريدين اللذين عبارة عن ثمانية فراسخ بحيث ينتهى حد كل فرسخ الى شعر البرذون على ما حدوده ولم يكن الشياع حجة لعدم الدليل على حجيته (وثانيها) ان يكون الموضوع هو المسافة التقريبية اعنى مايعد فى العرف ثمانية فراسخ ولو علم بانها ليست ثمانية فراسخ تحقيقاً

وثالثها هو كون الموضوع نفس المسافة الواقعية لكن مع جعل الشياع طريقاً اليها بادخال الطريق في الواقع يعنى جعل الحكم للموضوع المقيد بقيام الطريق عليه

لاله بماهوهو نظير ما ذهب اليه المحقق صاحب الحاشية واخيه البارع صاحب الفصول في الاحكام حسبما فصل فى دليل الانسداد (ورابعها) ان يكون الموضوع نفس المسافة الواقعية ايضاً لكن مع جعل الشياع الظنى طريقاً لاحراز الواقع وفى طوله لابادخاله فى الواقع وثمرة هذه الاحتمالات وجوب الاعادة او القضاء فى الاول حيث انه بناء عليه لم يحصل امتثال الواقع كما هو المفروض وليس فى البين حكم طريقى حتي يقال باقتضاء الاجزاء وذلك لعدم حجية الشياع كماهو المفروض وقطع النظر عن الاستصحاب

وعدم وجوب شيئى من الاعادة او القضاء بناء على الثانى حيث انه لاكشف خلاف بناء عليه اذ الموضوع للقصر كان هو المسافة التقريبية وان كانت مخالفة مع الواقع والمفروض تحققه فلا انكشاف خلاف (ح) حتى يقال عند انكشاف الخلاف بالاجزاء اوعدم الاجزاء وكذا بناء على الثالث اذ عند انكشاف الخلاف يتبدل الموضوع لانه كان الواقع المقيد بالطريق فاذا قام الطريق على خلافه ينقلب الموضوع بانقلاب احد جزئيه ولازم ذلك ايضاً هو اجزاء المأتى به لكونه حكماً واقعياً ثابتاً لموضوعه وقد امتثله المكلف فى ظرف ثبوت موضوعه وان انقلب الموضوع بعد امتثاله

واما على الرابع فان قلنا بان الامر الطريقى يقتضي الاجزاء فكذلك ايضاً وان قلنا بعدم اقتضائه الاجزاء فتجب الاعادة او القضاء هذا بحسب مقام التصور

والتحقيق من بين هذه الاحتمالات هو الاخير ،، وذلك لفساد ماعداه اما الاولين فواضح اذ الظاهر ان الحكم مترتب علي واقع المسافة لاعلى المسافة التقريبية : ولو علم بمخالفتها مع الواقع . وان الظاهر حجية الشياع الظنى كما تقدم الدليل عليه فى الامر الثالث وان الظاهر من حجية الشياع كونه طريقاً لاحراز الواقع بماهو موضوع للحكم لان الموضوع مقيد بماقام الطريق عليه لكونه مؤنة زائدة يحتاج في اثباتها الى دليل وليس نفس دليل حجية الشياع متكفلا لاثبات تقيد موضوع الواقعى بماقام الطريق عليه . فالمتعين (ح) هو الاحتمال الاخير ،، وحيث ان المختار عندنا عدم اقتضاء الامر الظاهرى للاجزاء : فيجب عليه الاعادة او القضاء عند تبين الخلاف مطلقا سواء كان معتمدا علي الشياع او على الاستصحاب كما لا يخفى

الخامس اذا كانت المسافة دورية : فهل يجب فيها القصر مطلقا سواء كان

لهمقصدفى الاثناء اولم يكن . كان المقصدعلى رأس اربعة فراسخ اوعلى اقل منه اواكثر اويجب القصر فيها اذالم يكن لهمقصد اوكان المقصد على رأس اربعة فراسخ واماذا كان على اقل اواكثر فيجب التمام (وجهان)

وجه الثانى اما وجوب القصر فيها اذالم يكن لهمقصد فلانه مسافةامتدادية اما ذهابية اذا اعتبرت من مخرجه اوايابية اذااعتبرت بمايعود اليه ،،وعلى كلا التقد يرين فيجب فيه القصر من غير اشكال ،، واماذا كان له مقصد وكان المقصد على رأس اربعة فراسخ فلانه (ح) مسافة ملفقة من الذهاب و الاياب ،، وحيث ان كلاً منهما بريد يجب القصر واما و جوب التمام فيما اذا لم يكن المقصد على رأس الاربعة فلما تقدم من ان المسافة بغيرالتلفيق من الاربعة والا ربعة : يجب فيهاالتمام وهذا ايضاً منها بعد فرض صدق المسافة التلفيقية بسبب وجود المقصد فى الاثناء هذا ،، ولكن الحق هو وجوب القصرمطلقا لكون المسافة امتدادية مطلقاكان لهمقصد اولم يكن كانالمقصد على رأس اربعة فراسخ ام لاوان كان الاحتياط بالجمع فى الصورة التى حكم فيها بالتمام لاينبغى تركه هذا تمام الكلام فى الشرط الاول من شروط القصر وهواعتبار المسافة

الشرط الثانى قصد المسافة ولااشكال فى اعتباره في حكم القصرمن جهةالاجماع المدعى فى المقام وكونه مقتضي القاعدة ، ، ضرورة اعتبار صدق الوحدة الغير المتحققة الابالقصد حيث لايصدق على سير ثمانية فراسخ التى وقع السيرفيها بقصود متعددة السفر الواحد كمالا يخفى ،، مضافاً الى الاخبار الدالة على اعتباره . وذلك كمرسل صفوان عن الرضا عليه السلام عن رجل خرج من بغداد يريدان يلحق رجلا على رأس ميل فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهروان وهى اربعة فراسخ من بغداد ايفطراذا ارادالرجوع قال عليه السلام لايقصر ولايفطر لانه خرج من منزله وليس يريد السفر ثمانية فراسخ وانما خرج يريدان يلحق صاحبه فى بعض الطريق فتادى به السير الى الموضع الذى بلغه ولوانه خرج من منزله يريد النهروان ذاهباً وجائياً لكان عليه ان ينوى من الليل سفراً والافطاروان هواصبح ولم ينو السفر وبداله من بعد ان اصبح فى السفر قصر ولم يفطر ليومه ذلك وفي معناه غيره من الاخبار و هذاالحكم مما لا كلام فيه

انما البحث عن امور (الاول) هل المعتبر قصد شخص مسافة معينة ام يكفي قصد القدر المشترك المنطبق على المسافات بحيث لو سار مسافة معينة ثم عدل عنها الى غيرها يجب عليه القصر (وجهان) مختار الشهيد الثاني قده كما حكمي عن روضه هو الاول والاقوى هو الاخير ،، وليعلم انها هنا صورتين (الاولى) ان يكون ناوياً من الاول سير ثمانية فراسخ القدر المشترك بين هذه المسافة او هذه فطبقها على مسافة معينه ثم عدل عنها وطبقها على الاخرى بعد السير في مقدار من المسافة الاولي ،، والظاهر عن الشهيد هو الحكم بالتقصير في هذه الصورة لعدم انقطاع سفره . حيث انه من الاول كان قاصداً للقدر المشترك و بعد العدول عن مسافة المعينة يكون باقياً على ما كان عليه من قصد المسافة

الثانية ان يكون ناوياً لمسافة معينة ثم بعد سير مقدار منها عدل الي مسافة اخرى التي تكون بانضمامها الى مامضى من مقدار مسير مسافة الاولى ثمانية فراسخ والمحكي عنه في هذه الصورة هو الحكم التمام بعد العدول الى المسافة الاخرى ،، وذلك لان ماقصده من المسافة الاولى انقطع بسبب العدول والمفروض عدم بلوغ الثانية في نفسها بمقدار المسافة فلاموجب للقصر فيها هذا : وفيه

اولا ان الحكم بالتمام ان كان مع الالتزام بالاكتفاء بقصد القدر المشترك كما هو لازم الحكم بالقصر في الصورة الاولى فلاوجه للتفكيك بين الصورتين ،، ضرورة انه في الصورة الثانية ايضاً يكون العدول عن قصد المسافة المعينة مع بقاء قصد القدر المشترك في ضمن المسافة المعدول اليها ،، وان كان من جهة اعتبار قصد الشخص : ففيه انه لاوجه للتفكيك بينهما ايضاً ،، ضرورة عدم صحة الحكم بالقصر في الصورة الاولى ايضاً مع انه لادليل على اعتبار قصد المسافة المعينة اذ المتيقن من دليل اعتبار القصد هو قصد المسافة مطلقا وليس لاعتبار شخص المسافة دليل

وثانيا قد وردت الاخبار المتعددة على جواز العدول عن المسافة الامتدادية الى الملفقة فاذا كان العدول الى الملفقة جايزاً يكون جوازه الى الامتدادية بالطريق الاولى لان المخالف في جواز العدول الى الامتدادية صرح بجوازه الى الملفقة وكيف

كان فهذه الاخبار تدل على عدم اعتبار قصد شخص المسافة حيث انه مع اعتباره لايصح العدول الى الملفقة وهذه الاخبار كثيرة

منها صحيحة ابى ولاد قال قلت لابى عبدالله عليه السلام اني كنت خرجت من الكوفة في سفينة الى قصر ابن ابى هبيرة وهو من الكوفة على نحو عشرين فرسخاً في الماء فسرت يومى ذلك اقصر الصلوة ثم بدالى في الليل الرجوع الى الكوفه فلم ادر اصلى في رجوعى بتقصير او تمام وكيف كان ينبغى ان اصنع فقال ان كنت سرت في يومك الذى خرجت فيه بريداً فكان عليك حين رجعت ان تصلى بالتقصير لانك كنت مسافراً الى ان تصير الى منزلك قال وان كنت لم تسر في يومك الذى خرجت فيه بريداً فان عليك ان تقضى كل صلوة صليتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام من قبل ان تريم من مكانك ذلك لانك لم تبلغ الموضع الذى يجوز فيه التقصير حتى رجعت فوجب عليك قضاء ماقصرت وعليك اذا رجعت ان تتم الصلوة حتى تصير الى منزلك ،، ودلالتها على المدعى واضحة. واشتمالها على وجوب القضاء مع انه لانقول به وعلى فورية القضاء الذى لانقول بها على تقدير وجوب القضاء لايضر بالاستدلال بها على المدعى

ومنها خبر اسحق بن عمار عن قوم خرجوا في سفر لهم فلما انتهوا الى الموضع الذى يجب عليهم فيه التقصير قصروا فلما ان صاروا على رأس فرسخين او ثلاثة فراسخ او اربعة فراسخ تخلف منهم رجل لايستقيم لهم سفرهم الا بمجيئه اليهم فاقاموا ينتظرون مجيئه اليهم وهم لايستقيم لهم السفر الا بمجيئه اليهم فاقاموا على ذلك اياماً لايدرون هل يمضون في سفرهم او ينصرفون هل ينبغى لهم ان يتموا الصلوة او يقموا على تقصيرهم قال ان كانوا بلغوا مسيرة اربعة فراسخ فليقيموا على تقصيرهم اقاموا ام انصرفوا وان كانوا ساروا اقل من اربعة فراسخ فليتموا الصلوة ماقاموا فاذا مضوا فليقصروا ثم قال عليه السلام هل تدرى كيف صار هكذا قلت لا ادرى قال لان التقصير في بريدين ولا يكون التقصير في اقل من ذلك فاذا كانوا قد ساروا بريداً واراد وا ان ينصر فوا بريداً كانوا قد ساروا سفر التقصير وان كانوا قد ساروا اقل من ذلك لم يكن لهم الا اتمام الصلوة (الحديث) ودلالته على المدعى ظاهرة : وفي معناهما غيرهما ،، ومما ذكرناه يظهر فساد مانسب الى المقدس البغدادى من

وجوب التمام في هذه الصورة اعني ما اذا عدل عن الامتدادية الى الملفقة ، ضرورة ان هذه الاخبار يرده

ثم ان الشيخ الاعظم (قده) اشكل في ثبوت القصر في هذا الفرع اعني ما اذا رجع الى المسافة الملفقة مع جزمه بوجوب التمام لو كان من الابتداء قاصداً لها مع الرجوع لغير يومه ، واستدل لوجوب التمام فيما افتي به بخروج المسافة الملفقة : عن مصب المطلقات الواردة في حكم صلوة المسافر واعراض الاصحاب عن الاخبار الخاصة الواردة في المسافة التلفيقية الابتدائية وللاشكال في ما اذا كان قصد المسافة الابتدائية وعدل الى المسافة الملفقة بعدم خروج هذه الصورة عن محل الاخبار المطلقة و لدلالة الاخبار الواردة في المقام ولا يخفى ما فيه اما في حكمه بالتمام فبما تقدم من ان الاقوى وجوب القصر في التلفيقية : الابتدائية واما الاشكال في المقام لو قيل بالتمام في المسافة التلفيقية الابتدائية فبان ما ورد من الاخبار في المقام هي مما تدل على ثبوت القصر في المسافة التلفيقية فلو كانت مطروحة باعراض الاصحاب لا يبقى مجال للتمسك بها حتى يصير منشاء للاشكال ، وبالجملة حكمه بالتمام في المسافة الملفقة الابتدائية والاشكال فيما اذا عدل عن المسافة الامتداديته الى الملفقة كلا هما لا وجه له والاقوى في كلتا الصورتين هو القصر

الامر الثاني لا اشكال في القصر اذا قصد المسافة اختياراً او اضطراراً كما اذا اضطر الى السير او مكرها كما اذا اكرهه الظالم على السير فسافر هو عن كره ، واما اذا اخرج الي المسافة بان اخذ و سار به مع علمه بانه يجد به السير الى آخر المسافة ، فهل يجب عليه القصر او يجب عليه التمام (وجهان) اقواهما الاول ، وذلك لانه لم يستفد من دليل اعتبار القصد ازيد من كون قطع المسافة عن علم وهذا متحقق في المقام مؤيداً بمناسبة الحكم والموضوع وانها يقتضي القطع بثبوت القصر في هذه الصورة ايضاً حيث انه مسافر يقطع المسافة عن علم كما لا يخفى . نعم لو لم يعلم بقطع المسافة بان يحتمل رفع الجبر مع العزم بانه كلما ارتفع عنه الجبر يرجع ، يجب عليه التمام لعدم تحقق القصد منه

و توضيح هذا الاجمال ان في وجوب التقصير طوائف من الاخبار : منها ما تدل على وجوب القصر بسير البريدين مثل قوله عليه السلام التقصير في بريدين وما يقرب عن هذا

التعبير : ولااشكال في عدم دلالة تلك الطائفة على اعتبار الارادة و الاختيار كما هو واضح (ومنها) ماعبر فيه بلفظ الفعل مثل قوله عليه السلام اذا ذهب بريداً و جاء بريداً ومايقرب من هذا التعبير من التعبير برجع و آب ونحوهما . فقد يقال بدلالة تلك الطائفة على اعتبار الارادة ،، وذلك تارة بدعوى انصراف مواد الافعال الى الفعل الاختياري ،، و آخرى بدعوى انصراف هيأتها اليها ولكن كلتا الدعويين مدفوعة بماحررناه في مبحث التوصلي والتعبدي من الاصول اما الدعوى الاولى فيمنع انصراف المواد على نحو الاطلاق الى الاختياري ،، نعم هذا يتم في خصوص بعض المواد من جهة خصوصية فيها كما اذا كانت قصدية : مثل التعظيم والتوهين ونحو هما ،، واما الدعوى الثانية فلان هيأت الافعال على اختلافاتها موضوعة لنسبة الفواعل الى المواد على اختلاف النسب : وبعبارة آخرى وضعت لنسبة العرض الى معروضه مطلقا سواء كان العرض من الاعراض اللازمة او المفارقة من السجايا والطبايع او غير ها ،، نعم هذه الدعوى يتم في خصوص هيئة الامر من كونها موضوعة لبعث المخاطب نحو الفعل الاختياري اولوجه آخر مذكور في الاصول وهو غير مرتبط بالمقام . فحال هذه الطائفة كالطائفة الاولى في عدم الدلالة على اعتبار الارادة والاختيار

ومنها مايدل على اعتبار النية مثل مادل على اعتبار التبييت بالسفر و مايقرب هذا التعبير وهذه الطائفة وان كانت دالة على اعتبار النية الا ان للقصد اعتبارات : اعتبار كونه فعلا للنفس كما يقال في حده انه ارادة تفعل بالقلب : واعتبار انه يترتب عليه انفعال وهو توطين النفس لان يصدر منه المراد الموجب لحركة عضلاته المتعقبة للفعل الخارجي : ومجموع الاعتبارين . فلا بدان يلاحظ انه اعتبر باى اعتبار شرطاً لوجوب القصر وان شرطيته هل هي باعتبار كونه فعلا للنفس او انفعالا او بكلا الاعتبارين فان استفيد احدى الاعتبارات من دليل فهو : والافيجب الاخذ بالمتقن ويرجع فيما سواه الى مايقتضيه الدليل الاجتهادى او الاصول العملية وثمرة شرطية القصد باعتبار كونه فعلا للنفس هو اعتباره بما هو قصد فلو لم يقصد المسافة يجب التمام ولو مع توطين النفس على قطعها ،، وثمرة شرطيته باعتبار كونه انفعالا هو اعتباره بمايترتب عليه التوطين . بمعنى

ان المعتبر هو التوطين ولولم يكن عن قصد ويكون ذكر القصد من جهة ترتب التوطين عليه غالباً لامن جهة خصوصية فيه : ونتيجة اعتبار كلا الامرين هو شرطية التوطين المترتب على القصد والقصد المتعقب بالتوطين . لاخصوص احدهما . ولو كان منفكاً عن الاخر ولايخفى ان هذه الطائفة فى نفسها . لاتدل على تعين القصد باحدى هذه الاعتبارات ،، لكن مناسبة الحكم والموضوع : اعنى . كون القصر حكماً ارفاقيا امتنانياً جعل لرفع العسر عن المكلف يقتضى الجزم باعتباره بماهو توطين اذلامناسبة له مع اعتبار القصد بماهو فعل النفس فالمتيقن من اعتباره هو اعتباره بماهو انفعال ولو من غير القصد لا بماهو فعل فتقيد الطائفتان الأوليان بهذا المقدار لمتيقن ويكون المحكم اطلاقهما فى غير موردا لمتقين

فتحصل مما ذكرناه ان الاقوى هو عدم الدليل على اعتبار الازيد من توطين النفس على قطع المسافة وهو حاصل في المضطر بالمعنى المبحوث عنه فيجب عليه القصر ،، ومما يدل علي ماذكرناه مناسبة الحكم والموضوع وكون الحكم بالقصر ارفاقياً امتنانياً : عدم تمسك احد برفع القصر عن المكره والمضطر بحديث الرفع وذلك لان مجرى البرائة و مورد التمسك بحديث الرفع هو الامر المضطر اليه او المكره الذى يكون فى رفعه امتنان لان يكون الامتنان فى وضعه وحكم القصر وضعه للامتنان ورفعه خلاف الامتنان ولذلك رفع عن العاصى بسفره عقوبة عليه

الامر الثالث لافرق فى قصد المسافة بين ان يكون مستقلا فى القصد او كان فى قصده تابعاً لغيره كالزوجة والعبد و الخادم و نحو ذلك وهذا مما لا اشكال فيه ،، لان المستفاد من دليل اعتبار القصد كما تقدم هو توطين النفس علي قطع المسافة بلا اعتبار خصوصية اخرى من كونه مستقلا او تابعاً : وانما البحث عن فروع

الاول لو جهل التابع قصد المتبوع هل يجب عليه السؤال او لايجب من جهة كون الشبهة موضوعية لايجب فيها الفحص (وجهان) اقواهما الاول وذلك لان الشبهة الموضوعية وان لم يجب فيها الفحص اجماعاً لكن السؤال عن المتبوع لايعد من الفحص بل هو نظير النظر الى الافق للشاك فى الطلوع اذا كان على السطح كما تقدم : ومع

خروجه عن موضوع الفحص يتعين السؤال بحكم العقل بوجوب الاستعلام

الثاني اذاسئل التابع هل يجب على المتبوع اخباره بقصده من المسافة اوغيرها اولايجب عليه الجواب بل له الامساك عنه (وجهان) اقواهما الاخير لعدم دليل على وجوبه عليه كماهوظاهر

الثالث لو لم يجبه المتبوع يكون تكليف التابع هو التمام من جهة عدم قصد المسافة : اومن جهة التعويل على استصحاب عدم السفراو استصحاب التمام : فلوظهرفي الاثناء كون المتبوع قاصداً للمسافة ولم يكن من موضع تبين قصده الى اخر المقصد مسافة : كمااذا كان المتبوع من الاول قاصداً لثمانية فراسخ وظهر قصده للتابع في اثناء المسافة ،، فهل يجب عليه القصر حين ظهور قصد المتبوع او يبقى على ماعليه من التمام (وجهان) مبينان على ان المقام هل هو من مقبيل ما اذا قصد مكاناً معيناً مع اعتقاد انه ليس بمسافة ثم تبين انه مسافة اومن مقبيل ماذاقصد مكان غريمه اوعبد آبقه مردداً بين كونه في مكان بينه وبين هذا المكان مسافة ففي الاول يكون المكان المعين مقصوداً وانما الترديد في مقداره وحيث ان القصد تعلق به وكان في الواقع مسافة يجب القصر بعد تبين كونه مسافة وفي الثاني يكون كل واحد من الامكنة معلوماً من حيث المسافة لكنه لم يتعلق القصد الى احديها المعين فالترديد بين الامكنة لا بين مقادير مكان معين فيجب التمام بعد ظهور كون المطلوب على رأس المسافة

ولا يخفى ان مانحن فيه من قبيل الثاني بعينه اذهواعني التابع لايعلم مكان الذى تعلق به قصد المتبوع فيقصد ذاك المكان الذى تعلق به قصده مردداً بين كونه بقدر المسافة اودونها فيكون كما اذاقصد المكان الذى فيه الغريم المردد بين كونه بقدر المسافة او دونها فالاقرى وجوب التمام بعد تبين مقصود المتبوع خلافا لما في العروة من حكمه بوجوب القصر عليه ولاوجه له

الرابع لاكلام في وجوب القصر على التابع فيمااذا كان مطاوعاً لقصد المتبوع واما لولم يكن كذلك بل كان عازماً على الرجوع والمفارقة عن المتبوع مهما امكن اما معلقاً على حصول امر متحمل كالزوجة تعزم على الرجوع لو طلقت والعبد يعزم عليه

لو عتق والاجير لواقيل اجارته وهكذا واما معلقاً على نفس التمكن من الرجوع كالزوجة تعزم على الرجوع لوتمكنت من النشوز والعبد على الاباق وهكذا فهل يجب عليه القصر من جهة التبعية اوالتمام لعدم تمشى القصد منه (وجوه)واحتمالات

وتحقيق المقال فى ذلك على الوجه الكلى ان يقال لااشكال فى ان كل قاصد لفعل تدريجى كالصوم والصلوة والاعتكاف والحج وقطع المسافة والاقامة ونحو ذلك لايقطع بالتمكن من انتهائه الى اخره عادة ،، وذلك لتطرق احتمال طرو مايوجب العجز عن الاتمام مثل المرض ونحوه ممالايؤمن الانسان عن وقوعه ،، ومع ذلك فنفس وجود احتمال هذه الامور لايمنع عن تحقق القصد كيف والايلزم عدم تمشى القصد على فعل من احد اصلافح يجب تحديد ضابط لمايمنع عن تمشى القصد ولمايوجب فسخ القصد بعد تحققه ولمالايكون مانعاً عن اصل تحققه ولاعن بقائه

فنقول اذا كان الفاعل عازماً على الفعل على كل تقدير من تقديرى وجود امرو عدمه من الامور المحتملة لان يوجدا ولايوجد بحيث لايكون وجوده ولاعدمه شاغلا له عن عزمه فهذا الامر لايكون مانعاً عن تمشى القصد اليه ولاموجباً لفسخ العزيمة عنه ،، وذلك مثل ان يقصد الصلوة على كل تقدير من تقديرى مجيئى زيد وعدمه وذهاب بكرو عدمه وهكذا من الامور المحتملة المقارنة مع فعل الصلوة لوالتفت الفاعل اليها حيث ان كل تقدير من تقادير هاغير مانع عن تحقق قصد الصلوة ولامذهب له بعد تحققه واذا كان عازماً على الفعل على بعض تقدير من تقديرى وجود امروعدمه لاعلى جميع تقاديره مثل ان يقصد المسافة لولم يصادف زيداً فى اثناء سفره ،، او يقصد الاقامة لواقامت رفقته اويقصد التلبث فى المسجد من جهة الاعتكاف لولم يقع مايوجب خروجه عنه ونحو ذلك ،، وبعبارة اخرى يكون قصد الفعل منه على بعض التقادير من تقادير مايحتمل مقارنته مع الفعل فلايخلو تلك الامور المحتملة عن احد وجهين

الاول ان تكون مبادى تحققها حاضرة لديه بحيث يطمئن بوقوعها من جهة حضور مباديها ويكون احتمال وقوعها احتمالا عاديا عقلائياً وذلك مثل ما اذا اخبر بقدوم مسافره الى قريب البلد فيقصد مسافة على تقدير عدم تلاقيه فى اثنائها مع الاطمينان

بانه يلاقيه فى الاثناء ولاينتهى الى آخر المسافة : ومثل الزوجة تعزم على الرجوع لوطلقت مع تحقق مبادى الطلاق من الشقاق ونحوه : ومثل العبد يعزم على الرجوع لو عتق مع تحقق مبادى العتق ،، ومثل المصلى فى جانب الرأس الشريف من الحرم الحسينى فى يوم شديد الزحام بحيث لايطمئن بالتمكن من اتمام صلوته ونحو ذلك و ضابطه اذالم يحصل له الاطمينان والوثوق باتمام العمل : وفى هذه الصورة لايتمشى منه القصد ويكون احتمال وقوع مايكون قصده معلقاً على عدمه مانعاً عن تحقق القصد منه وليس له القصد (ح) بل قصد احتمالي لايعباء به فيما يعتبر فيه النية كالصلوة والصوم والمسافة والاقامة وما اشبه ذلك

الثانى ان يكون قصده معلقاً على عدم امر يكون احتمال وقوعه نادرياً لاعاديا بحيث يطمئن بعدم وقوعه عادة مثل ما اذالم يكن مبادى وقوعه حاضرة عنده فيكون احتمال وقوعه من باب صرف انه ممكن الوقوع مثل الزوجة تعزم على الرجوع عند الطلاق مع عدم تحقق مباديه واحتمال وقوع مثله غير مانع عن تمشى القصد من الفاعل لاطمينانه على عدم وقوعه ولايحتاج فى تحقق القصد الى الازيد من الاطمينان بالتمكن من الاتمام و الا يلزم عدم تمشى القصد من أحد كما عرفت لكن وقوعه مانع عن بقاء القصد وموجب لفسخه ومالم يقع يكون الفاعل باقياً على قصده ،، ونظير هذا باب العقود حيث ان بعض الامور لا يكون لوجوده وعدمه دخل فى تحقق البيع وبعضها يكون على بعض التقادير مانعاً عن تحققه وبعض منها مانع عن بقائه وموجب لانفساخه وبعد تبين هذا الضابط يظهر حكم المقام من غير احتياج الى الاعادة و التكرار و الحمدالله على افضاله



الشرط الثالث

استمرار القصد الى آخر المسافة فلو رجع فى اثنائها او تردد يجب عليه التمام مالم يبلغ الى المسافة ولو بالتلفيقة منها كما اذا بلغ على رأس البريد و هذا الشرط لا كلام فيه ويدل عليه الاخبار المتكاثرة مثل صحيحة ابى ولاد المتقدمة وانما الكلام فى امور

الاول لو رجع عن قصد المسافة قبل انتهائها : فهل يجب اعادة ماصلى قصراً اوقضائها لو كان فى خارج الوقت اولا (وجهان) اقواهما الاخير وعليه المشهور ،، وذلك لدلالة خبر زرارة عن الصادق عليه السلام عن الرجل يخرج فى سفر يريده فدخل عليه الوقت وقد خرج من القرية فرسخين فصلوا وانصر فوا فا نصرف بعضهم فى حاجة له فلم يطق الخروج مايصنع فى الصلوة التى كان صلاها ركعتين قال عليه السلام تمت صلوته ولايعيد و يعارضها صحيحة ابى ولاد المتقدمة المذيلة بقوله عليه السلام وان كنت لم تسر يومك الذى خرجت فيه بريداً فان عليك ان تقضى صلوة صليتها فى يومك ذلك بالتقصير بتمام من قبل ان ترم من مكانك ذلك (الخ) ،، و خبر المروزى وفيه التقصير فى الصلوة بريدان او بريد ذاهبا و بريد جائياً الى ان قال وان كان قصر ثم رجع عن نيته اعاد الصلوة و معارضتهما مع رواية زرارة واضحة ،، لكن الترجيح لرواية زرارة لكونها مما قام عليها العمل و كون هذين الخبرين معرضاً عنهما لعدم العمل بهما . بل اما يطرحان او يحملان على الاستحباب وهذا الحكم بالنظر الى مايستفاد من الخبر مما لا اشكال فيه . ومع قطع النظر عن الاخبار : فهل القاعدة تقتضى وجوب الاعادة او القضاء او تقتضى عدمهما (وجهان) مبنيان على ان القصر مترتب على نفس العزم ولو لم يحصل قطع المسافة او على قطعها المقرون مع العزم بالقطع فعلى الاول فلا يجب القضاء ولا الاعادة لانه مادام

بقاء العزم يكون تكليفه الواقعى هو القصر وقد فعله ومعه فلاموجب للقضاء اوالاعادة وعلى الثانى فتجب الاعادة اوالقضاء لكون تكليفه الواقعى فى حال العزم هو التمام لمكان تعقبه بعدم قطع المسافة لكون موضوع وجوب القصر هو العزم مع قطع المسافة لا العزم مطلقا والمفروض عدم تحقق قطع المسافة منه ولاسبيل للتمسك بقاعدة الاجزاء فى هذا الفرض ولوقيل باقتضاء الامر الظاهرى للاجزاء ،، وذلك لان الامر الظاهرى على تقدير وجوده يقتضى الاجزاء عند القائل به وليس فى المقام امر ظاهرى بل انما هو تخيل امرو اقعى من جهة اعتقاد قطع المسافة ثم تبين انه لم يكن امر بالقصر لمكان عدم قطعها والامر التخيلى لايقتضى الاجزاء قطعاً

ومن هنا يظهر بطلان التمسك لعدم وجوب القضاء والاعادة بقاعدة الاجزاء كما لايخفى وكيف كان فالوجه الثانى هو الاقوى وذلك لان مقتضي النصوص والادلة هو شرطية قطع المسافة مع العزم به لانفس العزم بالقطع ولولم يقطع كما لايخفى على من تأمل فى مثل قوله عليه السلام التقصير فى بريدين او اذاذهب بريداً ورجع بريداً وليس فى البين مايدل على كون العبرة بنفس العزم بماهو عزم فعلى هذافرواية زرارة المتقدمة تكون مخالفاً مع الاصل وماذكرناه بحث علمى والافلا اشكال فى كون المتعين هو العمل برواية زرارة

الثانى لورجع فى اثناء المسافة وقد تمادى به السير الى ان حصل حدالمسافة : فلا اشكال فى وجوب القصر عليه فى الرجوع لحصول القصد الى المسافة ولوعزم على ذهاب فرسخ اوفرسخين مثلا ثم الرجوع الى منزله فهل يضم مابقى من الذهاب مماهو اقل من المسافة الى الرجوع فيجب عليه القصر من حين الشروع فى الذهاب مطلقا ولولم يكن الاياب بنفسه مع عدم انضمام الذهاب اليه مسافة اولاينضم مطلقا ولوكان الرجوع بنفسه مسافة بل يجب التمام فى الذهاب ويقصر فى الرجوع اذاكان مسافة اويفصل بين مااذاكان الرجوع فى نفسه مسافة فيضم اليه الذهاب كمااذاذهب ثمانية فراسخ من غير قصد ثم قصد ذهاب فرسخين والرجوع الى وطنه فان رجوعه بنفسه يصير عشرة فراسخ وبين مااذالم يكن كذلك فيجب التمام ح فى الذهاب والرجوع معاً وذلك كما اذا ذهب ستته فراسخ بغير

قصد ثم قصد ان یصیر فرسخاً ثم یرجع الی اهله فان رجوعه سبعة فراسخ و بضمیمة ذهاب الفرسخ الیه یصیر مسافة (وجوه) و اقوال

و تحقیق الکلام ان یقال . اما بناء علی عدم اعتبار کون المسافة التلفیقیة مرکبة من الاربعة الذهابی والاربعة الایابی . فلا اشکال فی الانضمام ، ضرورة ان مجموع الذهاب والایاب مسافة ملفقة ولو کان الایاب فی نفسه دون المسافة و یصیر با نضمام الذهاب الیه مسافة کما اذا کان الذهاب فرسخاً والایاب سبعة فراسخ : واما بناء علی المختار من عدم العبرة بالتفلیق عما دون الاربع والاربع : فربما یقال فی المقام بالانضمام وذلك لانه من حین قصده لذهاب الفرسخ او الفرسخین ثم الرجوع الی وطنه ومحله یصدق علیه انه مسافر خارج الوطن فیجب علیه القصر ، وهذا کما اذا سار فی اثناء قطع المسافة الی یمینها اویسارها فرسخاً او فرسخین اواقل فان فی حال یمنته و یسرته عن المسافة یجب علیه القصر ولو لم یکن فی تلك الحالة فی المسافة ، و ذلك بخلاف ما اذا کان فی وطنه و قصد ذهاب ثلثة فراسخ ورجوع خمسة فانه لایصدق علیه حین الشروع فی الذهاب انه خارج الوطن : ولکن الاقوی عدم الانضمام . لعدم الفرق بین الصورتین لانه حین الشروع فی الذهاب ایضاً لایکون مسافراً : وقیاسه بالخارج عنا لمسافة یمنة اویسرة فاسد لان الخارج عنها کذلك یصدق علیه المسافر ولیس المعتبر فی صدق المسافر دوام التلبس بقطع المسافة قطعاً حتی یجب علیه التمام مالم یکن مشغولا بالسیر کیف والا یلزم عدم القصر علی من ینزل فی السفر ولیس حال الخارج عن المسافة یمینة اویسرة الا کمن ینزل فی السفر لرفع التعب ونحوه فی انه یجب علیه القصر : وهذا بخلاف المقام ، حیث انه لیس بمسافر حتی یکون حال ذهابه کحال الخارج عن المسافة یمنة اویسرة و هذا ظاهر جداً فالاقوی (ح) بناء علی المختار فی التلفیق هو عدم انضمام الذهاب الی الرجوع وان کان الرجوع وحده مسافة و هذا هو المشهور بین الاصحاب بل نسب الی الاکثر وقد حکی الاجماع علیه فی محکی الریاض

الثالث لو تردد فی اثناء المسافة ثم عاد الی الجزم ، فهل یجب القصر مطلقا ولو قطع قبل العود شیئاً من المسافة : ولم یکن الباقی من المسافة بعد العود الی الجزم وما قطعه

قبل الترديد بقدر المسافة كما اذا قصد ثمانية فراسخ ثم تردد بعد قطع ثلاثة فراسخ فقطع فرسخاً آخر أم تردد أثم عاد الي الجزم فتم المسافة : حيث ان الباقي بعد العود الى الجزم اربعة والذى قطعه قبل الترديد ثلاث فراسخ والمجموع يصير سبعة وهى لا تبلغ المسافة : او يجب التمام مطلقا ولو لم يقطع شيئاً منها مع الترديد او يفصل بين ما اذا لم يقطع شيئاً مع الترديد فيجب القصر او قطع شيئاً فيجب التمام مطلقا سواء كان ما قطع قبل الترديد مع ما بقى بعد العود الى الجزم بقدر المسافة او لم يكن كذلك او يفصل بين ما اذا لم يقطع في حال الترديد شيئاً او قطع مع كون ما قطع قبل الترديد رما بقي بعد العود الى الجزم بقدر المسافة فيجب القصر وبين ما اذا قطع ولم يكن مجموع ما قطع قبل الترديد وما بقى بعد العود الي الجزم بقدر المسافة فيجب التمام وجوه واقوال

وجه الاول هو عدم الاخلال بالترديد في الاثناء ولو مع قطع شيئى من المسافة معه اذا رجع الى القصد الاول الذى كان سبباً للقصر (وبعبارة اخرى) بعد الرجوع الي الجزم الاول يصير الترديد الحاصل في الاثناء كان لم يكن فكان تمام المسافة قطع مع القصد و لا يخفى ما فيه من الوهن والضعف بعد اعتبار استمرار قصد المسافة فلا عبرة بهذا القول أصلا

ووجه الثانى هو احد امور (الاول) اعتبار بقاء شخص القصد فلو تبدل القصد الي قصد اخر بسبب تخلل الترديد او الجزم بالعدم فى الاثناء لم يكن شخص القصد الاول باقياً ويشبه يكون صاحب هذا القول هو الذى اعتبر شخص المسافة فكانه يقول بلزوم كون القصد والمقصود كلاهما شخصيين (والثاني) قاطيعته الترديد ولو قلنا بكفاية القصد النوعي (والثالث) شرطية عدم تخلل الترديد او نيته الخلاف ولو لم يقطع معهما شيئاً من المسافة :

ولا يخفى ان شيئاً من هذه الوجوه لا تصلح للاعتماد عليه ،، اما الاول فلانه لا دليل على اعتبار بقاء شخص القصد وانما اعتباره زائداً عن اعتبار اصل القصد : يحتاج الى دليل مثبت له ومنفى في المقام ومعه فالمرجع هو اطلاقات ادلة القصر و (ح) فيكتفي بنوع القصد مضافاً الى الاخبار الدالة على وجوب القصر فيما لو رجع على رأس اربعة فراسخ اعنى

مورد الرجوع عن المسافة الامتدادية الى التلفيقية فانها بالالتزام تدل على عدم اعتبار بقاء شخص القصد ،، ولا يخفى انه بناءعلى الاكتفاء بالنوع و ان تبدل شخص القصد بعد العود الى الجزم لكن اثر شخص العزم الثانى هوبعينه اثر شخص العزم الاول لوكان باقياً ولم يتبدل

و توضيح ذلك ان ارادة قطع مسافة توجب فى كل جزء منها قطع ذلك الجزء وتسقط بالنسبةالى الجزء الذى حصل اذلايعقل بقاء الارادة بعد حصول المراد فالارادة الكلية المتعلقة الي قطع المسافة كانها تنبث على اجزائها و تسقط منها بقدر ما حصل من قطع اجزاء المسافة فلو قطع فرسخين لاتبقى الارادة بالنسبة الى قطع هذين الفرسخين بل انما هى متعلقة الىقطع بقية المسافة فلوكانت الارادة باقية ولم تتبدل فى اثنائها ماكانت مقتضية الاتمام قطع المسافة لاقطع تمامها ومع تبدلها بشخص جديد تكون الارادة الحادثة جديداً بعد العود الى الجزم ايضاً مقتضية لاتمام القطع بعين ما كانت الارادة الاولى على تقدير بقائها مقتضية كمالا يخفى ،، و اما الثانى فلانه ليس دليل على قاطيعة التردد اذالم يقطع شيئاً من المسافة بلاعزم .

و توضيح ذلك انه قد تقدم فى مبحث النية وفى مبحث القواطع ان ما يعتبر فيه القصد والنية قديكون نفس وقوع نية الخلاف اوالتردد فيه موجباً لبطلانه قطعاً و ذلك كالصوم حيث انصحة كل آن منه تتوقف علي الجزم بالنية فيذاك الآن بحيث لواخل بنيته آنما لبطل الصوم ،، وقد لايكون كذلك قطعاًوذلك كالغسل والوضوء فانه لورجع عن النية ورفع اليدعن اتمام الوضوء ثم عاد الي الجزم يصح وضوئه الااذااخل بالمولات في الوضوء ،، وقديكون يتردد بين كونه من اى القسمين وذلك كالصلوة : حيث يشك في ان الجزء الصوري منهاهل هوداخل .في حيز الامر لكي تكون من قبيل الصوم اولا تكون لكي تكون من قبيل الوضوء ،، وبالجملةفما نحن فيه من قبيل الوضوء بمعني ان المضر قطع جزء من المسافة بلاعزم ونيةلانه يعتبر بقاء الجزم والنية في الآنات المتخللة بين قطع المسافة ولو في حال سكناته و ذلك لعدم مايدل على قاطيعة نية الخلاف اوالتردد في الاثناء اذا لم ينته الي قطع جزء من المسافة بلانية ،، ومنه يظهر عدم الدليل علي شرطية

عدم تخلل الترديد اي نية الخلاف ايضاً و ظهر سقوط هذا الوجه كالوجه الاول وان قال بكل منهما قائل .

ووجه الثالث وهو التفصيل بين ماذا لم يقطع شيئاً من المسافة مع الترديد فالقصر وبين ماذا قطع مطلقا فالتمام والمدعي في هذا الوجه ينحل الي دعاوٍ (الاولي) دعوى القصر فيما اذا لم يقطع شيئاً من المسافة وقد ظهر وجهه في تضعيف الوجه الثاني من عدم اعتبار بقاء شخص القصد وعدم الدليل على قاطعية الترديد ا وقصد الخلاف .

الثانية دعوى التمام فيما اذا قطع شياء من المسافة مع عدم كون ماقطع قبل الترديد بضم مابقي من المسافة بعد العود الي الجزم بقدر المسافة وقد ظهر وجهه من تضعيف الوجه الاول في اعتبارا ستمرار القصد ولو بنوعه في وجوب القصر .

الثالثة دعوى التمام فيما اذا قطع شياء من المسافة مع كون ماقطع منها قبل الترديد بضم ما بقي بعد العود الي الجزم بقدر المسافة ،، وبيان وجه ذلك يتوقف علي مقدمة وهي ان فرض كون ماقطع بضم ما بقي باستثناء ما قطع متردداً بقدر المسافة متوقف علي كون مجموع المسافة ازيد من بريدين و فيما اذا كانت المسافة كذلك يحتمل (وجهان) احدهما ان يكون اعتبار البريدين في المسافة التي تكون ازيد منها من قبيل الكلي في المعين بان يكون قطع اي بريدين مما في تلك المسافة موجباً للقصر (وثانيهما) ان يكون الاعتبار باول الوجود من البريدين ويكون اول الوجود منهما شرطا لوجوب القصر فيهما وفيما يتلوهما من المسافة اي مقدار كانت ، ثم علي الثاني فاما يكون اطلاق دال علي كون العبرة بالبريدين ولوا نفصل بعضها عن الآخر بالقطعة التي قطعها متردداً اوليس اطلاق في البين فعلي تقدير ان يكون البريدين من باب الكلي في المعين اومن باب اول الوجود مع وجود الاطلاق المذكور يجب القصر في مفروض الكلام : وذلك لتحقق المسافة و عدم اخلال وساطة ما قطع متردداً بينها أما على تقدير كونه من قبيل ألكلي في ألمعين فلان العبرة بوجود المسافة (ح) كيفما كانت واما علي تقدير كونه من قبيل اول الوجود فلو جود الاطلاق الدال علي كفاية اول وجود البريدين ولو منفصلا وعلي تقدير ان يكون من قبيل اول الوجود وعدم الاطلاق . فيجب التمام اذا لمتعين مما يجب فيه القصر .هو

اول وجود البريدين المتصل بعضها بالبعض ويكون المرجع في غيره هو ادلة التمام لكون المفروض عدم الاطلاق لادلة القصر مثل (التقصير في بريدين)

اذا عرفت ذلك فنقول وجه القول الثالث هو الاحتمال الثاني مع عدم الاطلاق ،، ولا يخفي ان لازم ذلك هو الفرق بين ما اذا كان الترديد بعد قطع البريدين فيجب القصر بعد الرجوع الى الجزم لتحقق المسافة المتصلة باول الوجود قبل الترديد وبين ما اذا كان قبل القطع فيجب التمام اذ الم يكن الباقي بعد العود الى الجزم بقدر المسافة كما هو مفروض المسئلة : ولعل القائل بهذا الوجه لا يذهب الى هذا التفصيل ،، ومما ذكرناه يظهر وجه القول الرابع ايضاً وهو احد الامرين من كون المقام من قبيل الكلي في المعين او من باب اول الوجود مع وجود الاطلاق

و تحقيق الكلام ان يقال لا وجه للقول بكون المقام من باب الكلي في المعين اصلا وذلك للقطع بكون العبرة باول الوجود في الثمانية وانه بعد قطعها يبقي علي حكم المسافر قطع شيأ بعدها ام لا عدل عن السفر ام لم يعدل تردد ام لم يتردد الا اذا اتى باحدى القواطع وهذا برهان على كون العبرة باول الوجود لا الكلي في المعين فيبقى (ح) تمامية الاطلاق والاقوى عدم اطلاق في ادلة التقصير يدل على الاكتفاء بالثمانية المنفصلة لو لم يدع انصرافها الى الثمانية المتصلة ضرورة انه لو قطع ستة عشر فرسخاً بحيث يكون قاصداً لقطع المسافة في كل وترمنها او متردداً او عازماً على العدم في كل شفع يكون خارجاً عن مورد قوله عليه السلام التقصير في البريدين كما لا يخفي ،، لكن لمكان ذهاب الاعاظم الى وجوب القصر في هذه الصورة يشكل الجزم بالتمام فالاحتياط بالجمع بينهما لا يترك وان كان القول بالقصر مما لا موجب له

الشرط الرابع ان لا يقطع سفره

باحدى القواطع وهي امور (الاول) المرور الي وطنه ولا اشكال فيه فى الجملة بعد كونه مضاداً للسفر اذ المسافر عبارة عمن كان خارجاً عن وطنه واما الحاضر فيه فلا يعد مسافراً كما ان الحيوان الحاضر فى وكره لايقال عليه انه خارج الوطن ،، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون من اول المسافة قاصداً بالمرور به (فح) يمنع عن اصل تحقق السفر او يكون عرضه المرور به فى اثنائها فيقطعها (ح) فى الاثناء ،، والظاهر ان وقوع احدى القواطع مانع عن تحقق موضوع السفر لانه مخصص لحكمه : وسياتى تحقيق ذلك . وكيف كان فالكلام فيه هذا الشرط يقع فى امور

الاول قسم الاصحاب رضوان الله عليهم الوطن الى ثلثة اقسام اصلى واتخاذى وشرعى والمراد بالوطن الاصلى هو المكان الذى نشاء فيه وكان محله وقراره وقرار ابائه بحيث ينسب اليه كمكة بالنسبة الى سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم ولا اشكال فيه فى موضوعه و حكمه . ضرورة ان الخارج عنه يجب عليه التمام عند عبوره عنه مالم يعرض عن استيطانه وبالوطن الاتخاذى هو الوطن الغير الاصلى الذى اتخذه وطناً لنفسه سواء اعرض عن الوطن الاصلى كالمكي اذا اعرض عن اقامة مكة وقصد الا ستيطان بالمدينة اولم يعرض عنه كذى منزلين اومنازل على كلام فى الاخير و الكلام فيه يقع فى جهات

الاولى هل يعتبر فيه الا ستيطان ستة اشهر املا ،، وفيه قولان قديقال بالاول كما عن الشهيد وجماعة ممن تبعه مستدلا بصحيحة ابن بزيع عن ابى الحسن الرضا عليه السلام قال سئلته عن الرجل يقصر فى ضيعته قال لابأس مالم ينو مقام عشرة ايام الاان يكون فيها منزل يستو طنه فقلت ماالا ستيطان فقال ان يكون فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر فاذا كان كذلك يتم متى دخلها ،، وقد استدلوا بها لا ثبات الوطن الشرعى ايضاً كما سياتى ،؟ و تقريب الاستدلال بها فى الموضعين اعنى فى المقام لاعتبار اقامة ستة اشهر فى للوطن الاتخاذى

وفى الوطن الشرعي مبنى على كون يقيم بصيغة المضارع الدال على التجدد بمعنى الماضى لكى يكون قوله ﷺ ان يكون له فيها منزل يقيم فيه بمعنى اقام فيه ،، ولا يخفى انه خلاف الظاهر الذى لاوجه للمصير اليه بل الظاهر هو المعنى المضارعى الدال على التجدد بمعنى كونه يتجدد اقامته فيه ستة اشهر و بقرنية صدر الرواية اعنى سئوال الراوى عن حكم قصر الرجل فى ضيعته : الظاهر فى ان له منزلا آخر أسوى تلك الضيعة . يظهر ان الجواب ورد فى حكم ذي منزلين اللذين احدهما غير هذه الضيعة و الاخر هى فالرواية (ح) اجنبية عن الدلالة على اعتبار اقامة ستة اشهر في الوطن الاتخاذى فى اول الاتخاذ

الثانية هل يتحقق الوطن الاتخاذى بنفس جعله وطناً ولو قبل اقامته فيه او يعتبر تحقق الاقامة فيه فى الجملة مثل ماذا ورد بلداً اوقرية مستوطناً اياه او يعتبر الاقامة بمقدار يصدق معها الوطن العرفى (وجوه) مختار صاحب الجواهر (قده) هو الاخير و لكن الاقوى هو الثانى،، و ذلك اما اعتبار اصل الاقامة باول وجود ها فلانه لولاه لم يصدق الوطن والاستيطان وانما هو مجرد النية على ان سيوطن : و اما عدم اعتبار صدق العرفى فلعدم امكان احالة ذلك الى العرف ،، حيث انه ان ظهر نية المستوطن عندهم يحكمون بان ماستوطنه وطن اتخاذى باول اقامته ولو لم يظهر نيته لهم فلا يحكمون بوطنية ماستوطنه ولو اقامه الف سنة كالتاجر الذى يقيم فى غير بلده للتجارة ،، مضافاً الي ان الرجوع الى العرف ينفع فى تشخيص المصداق والكلام فى المقام فى مفهوم الوطن الاتخاذى من انه هل يعتبر فيه الاقامة ام لا و بالجملة فالا قوى هو اعتبار نية الاستيطان مع تحقق الوطينة بالاقامة

الثالثة لاشكال فى حكم الوطن الاتخاذى فيما اذا اعرض عن الوطن الاصلى او كان الاتخاذي واحداً كذى منزلين وامامع تعدده كذى منازل ففى كون المرور بهامن القواطع (وجهان) من جهة اعتبار اقامة ستة اشهر فى صحيحة ابن بزيع المنطبق على ذى منزلين ومن جهة دلالة بعض اخبار آخر كصحيح عبدالرحمن بن الحجاج على

وجوب التمام في الضياع القريبة بعضها ببعض الدالة على ثبوت الحكم في ذى منازل ايضاً

والتحقيق ان يقال بعدم صحة التمسك بصحيح عبدالرحمن من جهة تردده بين ما يجب حمله على التقية او الحمل على ما اذا لم يكن بين القرى مسافة التقصير وسياتى الكلام فيه (فح) فيدور الامر في صدق الوطن العرفى على الازيد من وطنين ،، والظاهر عدم صدقه على ذي اوطان اربعة فما فوقها واما ذى ثلثة اوطان : ففيه اشكال من جهة الشك في الصدق العرفى ،، وبالجملة فالمتيقن من الوطن العرفي عند عدم الاعراض عن الوطن الاصلي هو في ذى منزلين فقط

الرابعة هل المعتبر تساوى الاقامة في المنزلين بحيث يقيم في كل منهما ستة اشهر او يكتفى بالاقامة في كل منهما بما يصدق عليه الاستمرار ولو لم يكن بالتساوى كما اذا اقام في وطن سبعة اشهر وفي الاخر ستة او في احدهما ثمانية وفي الاخر اربعة وهكذا (وجهان) من ظاهر خبر البز نطى ،، حيث عبر فيه بقوله الا ان يكون له منزل يقيم فيه ستة اشهر : ومن انه لا يعتبر في الصدق العرفى تساوى الاقامتين فيكون ذكر ستة اشهر منزلا على الغالب لكون الغالب في ذى منزلين ان له رحلتين رحلة الشتاء والصيف وهذا هو الاقوى

الخامسة هل يشترط في الوطن الاتخاذى ان يكون له منزل او ملك قابل للسكنى ام لا (وجهان) من ظاهر خبر البز نطي : اعنى قوله عليه السلام الا ان يكون له منزل ومن عدم اعتباره في الوطن العرفى . فيكون هذا القيد ايضاً منزلا على الغالب : وهو الاقوى

السادسة هل المعتبر في المنزل على تقدير اعتباره ان يكون مملوكا له ام لا (وجهان) قد يحتمل اعتباره من ظاهر الخبر بواسطة (اللام) في قوله (له) الظاهرة في الملكية : بل قيل باعتباره ،، لكن الاقوى عدم الاعتبار من جهة دلالة (اللام) على الاختصاص وهو اعم من الملكية مع ما تقدم مع كون ذكره وارداً مورد الغالب هذا تمام الكلام في الوطن الاتخاذى

واما الوطن الشرعى فقد قيل في موضوعه وجوه (الاول) الوطن الذى اعرض

عن اقامته مطلقا سواء كان اصلياً اواتخاذياً بشرط ان يكون له فيها ملك استوطنه ستة اشهر مع اختلاف عظيم بين اعتبار ملك قابل للسكنى وبين اعتبار مطلق الملك ولو لم يكن قابلا للسكنى كالنخلة وعلى اعتبار الملك القابل للسكنى بين ان يكون الاستيطان فى نفس هذا الملك وبين اعتبار مطلق استيطان ستة اشهر ولوفى غيره فيتشعب الى اربعة اقوال (الاول) القول باعتبار ملك قابل للسكنى مع اقامته ستة اشهر فيه و (الثانى) القول باعتباره كذلك ولو كانت الاقامة فى غيره و (الثالث) القول بعدم اعتبار ملك العين القابل للسكنى بل اعتبار وجود منزل له قابل للسكنى ولو بملك المنفعة ونحوها مع شرط اقامته فيه ستة اشهر او عدم اشتراطها (الرابع) القول باعتبار وجود ملك فيه ولو لم يكن قابلا للسكنى كالنخلة ويستفاد من القدر المشترك من بين هذه الاقوال اعتبار امور (الاول) كون الوطن وطناً اصلياً اواتخاذياً (الثانى) ان يكون قد اعرض عنه (الثالث) ان يكون قد اقام فيه ستة اشهر (الرابع) بقاء ملك له فيه اعم مما يكون قابلا للسكنى اولا وسواء كان عيناً اومنفعة

الوجه الثانى هو خصوص الوطن الاتخاذى الذى اعرض عنه مع اقامته فيه ستة اشهر على التفصيل المتقدم (الوجه الثالث) هو مطلق ما اقام فيه ستة اشهر مع وجود ملك له فيه مادام بقاء ملكه ولو لم يكن وطناً اصلياً ولا اتخاذياً والمحتملات فى الملك المعتبر بقائه هو ماتقدم وهذا الاخير نسب الى المشهور بل ادعى عليه الاجماع وقد استدل له بصحيح البزنطي المتقدم والتقريب من وجوه

الاول ما فى صلوة الشيخ الاعظم (قده) قال قده بعد جملة من الكلام ،، لكن الانصاف الذى يقتضيه التحقيق هو الذى فهمه المشهور،، وبيان ذلك ان استطيان المنزل عبارة عن اتخاذه وطناً اى مقراً وهذا المعنى الحدثى مما ينحصر فى الماضى والاستقبال اذ بعد الاتخاذ لا يصدق الا انه اتخذ وقبله لا يصدق الا انه سيتخذ وليس المراد الاستقبال قطعاً فتعين ارادة الماضى يعنى اتخذه وطناً اذ لا معنى لارادة الاستقبال والتلبس بالاتخاذ لانه ليس امراً تدريجاً حتى يصدق التلبس بانقضاء شيئى منه وبقاء شيئى آخر منه ثم لما فسر الاستيطان فى الصحيحة بالاقامة كان المعنى تحقق الاقامة فى الماضى فكانه قال عليه السلام الا ان

يكون له منزل اتخذه مقراً فلماسئل الراوى عن اتخاذه وطناً حيث انه علم ان مراد الامام ليس ظاهره وهو اتخاذ المنزل فى الضيعة مقرا دائميا لان مفروض السائل عبور الرجل من اهله وموطنه الدائمى الي ضيعته فلا ينبغي ان يراد الاستيطان الدائمى اذ لا معنى لاستثناء هذا عن الفرض المستثني منه فاجابه الامام عليه السلام بان المراد اتخاذه مقراً فى ستة اشهر فحاصل المعنى ان يكون له منزل اقام فيه ستة اشهر

والحاصل ان المضارع هنا مستعمل فى المستقبل بحسب فرض المسئلة لا بحسب تحقق المبدء للموضوع ومثله فى غاية الكثرة فان المفروض قد يعبر عنها بالماضى وقد يعبر عنها بالمستقبل مع كون الحكم موقوفاً على تحقق مبدء الفعل انتهى

ومحصل مرامه (قده) ان اتخاذ الوطن يكون امراً قصدياً لابد ان يقع لامحالة فى الان ولا تدرج فى وجود (الانى) حتى يخبر عنه بالحال فالمتعين حمله اما على الاستقبال او على الماضى لكن لاسبيل لحمله فى المقام على الاستقبال : فتعين حمله على الماضى فهو المطلوب وبعد حمل يستوطن على معنى استوطن يجب حمل يقيم ايضاً على معنى اقام وذلك لان الاستيطان فى الماضى لا يعقل ان يكون باقامة ستة اشهر فى المستقبل بل لابد ان تكون الاقامة مثل الاستيطان فى الماضى (فح) يجب حمل يقيم على اقام فيصير المعنى (ح) ان الاستيطان عبارة عن اقامة ستة اشهر فى مكان له ملك فيه وهو المراد بالوطن الشرعى

قال شيخنا الاستاد دام بقائه ،، ويرد عليه (قده) بوجوه (الاول) انما ذكره يتم اذا كان الاتخاذ مأخوذاً فى مادة يستوطن لكى يكون معنى اسمياً مدلولا للمادة حتى يصح القول بانه قصدى يتوجه اليه القصد بمباديه والامر القصدى (آنى) لا يقع فى الحال ولكنه ممنوع ،، ضرورة ان الاتخاذ مفاد الهيئة لا المادة اذ المادة عبارة عن الوطن الذى هو مادة المجرد وهيئة الاستفعال ومايشتق منها تورد عليه لانها عبارة عن اتخاذ الوطن ومعلوم ان وطينة الوطن المتخذ امر مستمر قابل للبقاء والاستمرار فيصح التلبس به في الحال هكذا افيد (وللتامل) فيه مجال ،، ضرورة ان هيئة يستوطن او استوطن وردت على مادة الاستيطان لا على مادة الوطن فالاتخاذ مدلول للمادة بما هو معنى اسمى

لااللهئية بماهو معنى حرفى و انما الهيئة تدل على نسبة خاصة بين الفاعل والمادة على حسب اختلاف انحائها باختلاف الهئيات

قال دامت بركاته الوجه الثاني لوسلم كون الاتخاذ مأخوذاً فى المادة بماهو معنى اسمى فقوله انه امر آني غير قابل للبقاء ممنوع بل هو بعد حدوثه باق الاان يعرض عنه ،، وبعبارة اخرى الاتخاذ امر قصدى وكل امر قصدى و ان كان باعتبار حدوثه آنياً غير قابل لان يقع فى الزمان الاانه باعتبار بقائه زمانى ولو منع عن زمانية الحادث باعتبار حال حدوثه للزم القول بان كل حادث لايقع فى زمان ،، ضرورة ان حدوث كل حادث لايكون الافى الان

الوجه الثالث لو قطعنا النظر عن الاشكال الثانى وسلمنا كون كون الاتخاذ آنياً نمنع عن كون يقيم ايضاً بمعنى اقام وماذكره من ان حمل يستوطن على الماضى وابقاء يقيم على معناه المضارع لايجتمعان ممنوع لصحة القول بان الوطن عبارة عما يقيم فيه اى يتجدد فيه الاقامة كل سنة ستة اشهر مع تحقق الاتخاذ منه فى الماضى فيصير المعنى انه يجب القصر اذا كان له منزل اتخذه وطناً واتخاذ الوطن عبارة عن ان يكون يقيم فيه كل سنة ستة اشهر و هذا المعنى ينطبق على المعنى العرفى كمالايخفى هذا تمام الكلام فى الوجه الاول من الوجوه التى استدل بها لاثبات الوطن الشرعى

الوجه الثانى بعد حمل الخبر على الوطن العرفي لكونه امراً معلوماً لا يليق بالسؤال فلا مورد معه لقول الراوى ما الاستيطان ولا لجواب الامام عليه السلام عنه بما اجاب ، وهذا بخلاف ما اذا حمل على الوطن الشرعى حيث انه لما كان امراً خفياً كان مورداً للسؤال

و يرد عليه اولا بمنع معلومية الوطن الاتخاذي بعد كون مورد السؤال عن ذى منزلين لاحتمال اعتبار الاعراض عن الوطن الاولي وعدم تحقق الاوطنية للوطن الاتخاذي مع بقاء الوطن الاصلى ولاجل اختفاء ذلك على الراوي سئل عنه بقوله ما الاستيطان

و ثانياً لوسلم كونه معلوماً بديهيا فالسؤال عن الامور المعلومة فى الروايات فوق حد الاحصاء عن مثل زرارة وامثاله اللذين اعظم قدراً من البزنطى فلاغرو عن مثله مع وقوع مثله عن اعظم منه

الوجه الثالث انقوله ﷺ الاستيطان انيكون لهمنزل فيها يقيم فيه ستةاشهر جملةخبرية يكون الاستيطان مبتداء وجملة انيكون (الخ) خبراوحيث انالاستيطان مصدرمنسلخ عنالزمان فلا بد منانيكون الخبر ايضاً كذلك (فح) يأول يكون ويقيم بالمصدرليطابق معالمبتداء وبعدالتأويل يصيرالمعنى هكذا الاستيطان اقامة ستة اشهر وهذا منطبق علي الوطن الشرعي دون العرفي و يرد عليه ان تأويل الفعل الىالمصدر انماهومنجهةصيرورته مدخولانالمصدرية ولايخفىان انالمصدرية يأولنفسمدخوله بالمصدر لاكلمايذكر فى تلومدخوله ايضاًيأول بالمصدر وماهومدخول (ان) في تلك الجملة هويكون لا (يقيم) فتأويل يكون بالمصدر لايوجب تأويل يقيم به ايضاً فغاية ما يفيد من حرف ان المصدرية هو تأويل يكون بالمصدر فيصير المعنى : الاستيطان عبارةعن كون منزل لهفي الضيعة بحيث يقيمفيه ستة اشهر وهذا المعنى ايضاً منطبق على الوطن العرفى ،، فتحصل من جميع ماذكرانه لايمكن الاستدلال بالخبر الشريف على اثبات الوطن الشرعي فليس على اعتبارالوطن الشرعى باي معني من معانيه دليل

ثم ان هاهنا فروعاً فرعوها علىالوطنالشرعى علىالقولبه (الاول) هل يعتبرفى الوطن الشرعيانيكون لهفيه ملكعينام يكفياقامة ستة اشهرفي منزلله ولوكان على نحوالاختصاصبانكان مالكاً لمنفعته اولانتفاعه كالاوقاف العامة مثل المدرسة والخان (قولان) فعن بعضهم الفتوي بالثاني . ولكن الاقوي هوالاول ،، وذلك لان الظاهر من قوله ﷺ ان يكون له منزل هوكون العين له ،، وذلك لان اسناد الامر الجوهرى الى موضوع مثل زيدفى الدار ظاهر في كون النسبة المتحققة باستعمالها هى بينالعينين ولذا يكون الربط الحاصل بكلمة (في) فيقضيةِ زيدفى الدار منمقولة الاين بخلاف ما اذا قيل زيد ضرب في الدار : حيث ان باستعمال كلمة (فى) توجد النسبة بينالضرب وبين الدار فتكون منمتمم المقولةلانها تمام المقولة وقدحقق شرح ذلك فىالمعنى الحر فى من الاصول و بالجملة فظاهر اسناد المنزل الي شخص باداة (اللام) هوكون النسبة بين عين المنزل وبينه

ثم ان النسبة الحاصلة باداة (اللام) باعتبارطرفيهاتختلففان كانطرفها قابلاللجدة

الاعتبارية فتكون (اللام) للملكية مثل المال لزيد وان لم يكن قابلا لها فتفيد الاختصاص مثل الجل للفرس فعدم قابلية طرف النسبة قرينة على ان اللام لا تكون للملكية كما ان انتفاء القرينة موجب لبقاء اللام على الملكية ففي حمل اللام على الملكية لا يحتاج الى القرينة بل نفس الاطلاق كاف للحمل عليها وانما المحتاج الى القرينة هو الحمل على غير الملكية ولما كان مالك الضيعة قابلا لملك المنزل فتحمل اللام على الملكية 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 البين بينهما حيث ان الوطن الاتخاذي لما كان امراً عرفياً و لم يكن يعتبر فيه عند العرف ملكية المنزل للمستوطن صار هذا قرينة على حمل القيد على مورد الغالب وهذا بخلاف الوطن الشرعي فانه لما كان امراً تعبدياً يؤخذ من الشارع بماله من القيود فيحمل قيودها على التعبد كما لا يخفى

الثاني هل يشترط في الملك ان يكون قابلا للسكنى . ام يكفي الملك مطلقا ولو كان كالنخلة ونحوها (قولان) نقل عن بعضهم الاكتفاء بالملك مطلقا والاقوى هو الاول ،، وذلك لظاهر قوله عليه السلام الا ان يكون له فيها منزل الغير الشامل لما لا يكون قابلا للسكني ،، وقد يتمسك للاكتفاء بالملك مطلقا بموثقة عمار عن الصادق عليه السلام في الرجل يخرج في سفر فيمر بقرية له او دار فيها فينزل فيها قال عليه السلام يتم الصلوة ولو لم يكن الا نخلة واحدة ولا يقصر ،، فانها ظاهرة في الاكتفاء في الملك بالنخلة الواحدة ولكن يدفع بانها محمولة على التقية مضافاً الى ان النسبة بينها وبين صحيحة ابن بزيع المتقدمة بالعموم المطلق باعمية هذه الرواية عن صدر الصحيحة واعمية ذيل الصحيحة عنها فيخصص عموم كل بالاخر

و توضيح ذلك ان هذه الرواية تدل على التمام فيما اذا كان له فيها نخلة مطلقا سواء كان له فيها منزل اقام فيه ستة اشهر ام لا وصدر صحيحة البزنطي اعني قوله عليه السلام الا ان يكون له فيها منزل يستوطنه يدل على اعتبار المنزل فيقيد اطلاق هذه الرواية بصدر ما في الصحيحة ثم ذيل الصحيحة اعني قوله عليه السلام في حد الاستيطان (ان يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر) يدل على اعتبار بقاء المنزل في الوطن الشرعي فيخرج الوطن عن الوطينة بخروج المنزل

عن ملكه مطلقا سواء بقي مالايقبل السكنى كالنخلة في ملكه ام لا وهذه الرواية تدل علي بقاء الوطنية ببقاء النخلة في ملكه ولو لم تكن قابلة للسكني فيقيد اطلاق ذيل الصحيحة بها فيصير حاصل الخبرين بعد تقييد اطلاق كل واحد منهما بالاخر اعتبار المنزل القابل للسكني في تحقق الوطن الشرعي وعدم الاكتفاء بمثل ملك النخلة وعدم اعتبار بقائه في صدق الوطن بعد تحققه بل يكفي في بقائه بقاء الملك مطلقا فلو خرج المنزل عن ملكه بعد استيطانه ستة اشهر وبقي له في الضيعة ملك في الجملة كالنخلة ،، يكون وطناً وهذا الجمع في حد نفسه حسن لا بأس به واليه يميل كلام العلامة قده فيما نسب اليه من الاكتفاء بملك النخلة وليس مراده الاكتفاء به في اصل تحقق الوطن وبالجملة فعلى تقدير القول بالوطن الشرعي لا بأس بهذا التفصيل ،، لكن الشأن في اصل القول به

الثالث هل يعتبر في المنزل القابل للسكنى ان يسكن فيه ستة اشهر ام يكتفى باقامة ستة اشهر في البلد الذي فيه المنزل ولو كانت الاقامة في غيره (وجهان) اقواهما الاول وذلك لظاهر قوله عليه السلام ان يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة اشهر ودلالته بواسطة كلمة فيه ظاهرة على اعتبار كون الاقامة في المنزل الذى له ،، وتوهم كونه وارداً مورد الغالب مدفوع بما تقدم

الرابع هل يشترط في اقامة ستة اشهر ان تكون متوالية ام تكفي المتفرقة منها (قولان) اقواهما الاول وذلك لظاهر قوله عليه السلام يقيم فيه ستة اشهر اذ الظاهر منه كونه ستة اشهر متوالية كما في كل حكم ورد على الشهر والشهرين واليوم والايام ولولا الدليل علي جواز التفريق في صوم شهرين للكفارة لقلنا فيه ايضاً بوجوب التتابع في تمام الشهرين وعدم الاكتفاء بشهر ويوم من شهر آخر

الخامس هل المعتبر في اقامة ستة اشهر ان تكون بقصد الاقامة بحيث يخرج به عن كونه مسافراً ام يكفي مطلق التوقف ولو مع اتيان الصلوة قصراً في حال الاقامة كما اذا اقام في بلد بلا قصد عشرة ايام وخرج الى مسافة التقصير قبل اتمام كل عشرة ايام الى ستة اشهر (وجهان) اقواهما الاول وذلك لظهور قوله عليه السلام يقيم فيه ستة اشهر في كون الاقامة مع القصد ووجه الظهور ناش من هيئة نقل (القيام) المجرد الى

باب الافعال كما سياتى توضيحه عنقريب ومن ذلك يظهر عدم الاكتفاء بالاتمام المترتب على كثرة السفر اوعلى سفر المعصية او بعد التردد ثلثين يوماً او لكون المحل من مواطن التخيير بل لايجرى فى شيئى من ذلك حكم الوطن الشرعى كل ذلك من جهة عدم صدق الاقامة كما لايخفى وهذه الفروع كلها مبنية على القول بالوطن الشرعى الذى لانقول به هذا تمام الكلام فى القاطع الاول



الثاني من

القواطع قصد اقامة عشرة ايام ولا اشكال في كونه قاطعاً ابتداء واستدامة في الجملة وصريح الاخبار به ناطق فلا حاجة الى اطالة الكلام في اصل المسئلة وانما يجب البحث عن تنقيح امور

الاول لابد في هذا القاطع من العزم على الاقامة بالمعنى الذى تقدم في قصد السفر الذى قد عرفت الاكتفاء فيه بطى المسافة مع العلم به فيكفى في المقام توطين النفس على اقامة عشرة ايام من غير فرق بين المتبوع و التابع و المختار والمضطر وبالجملة فكلما ذكر في قصد السفر يجرى في المقام ،، ويدل على ذلك اى على اعتبار العلم بانه يقيم عشرة ايام : صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له ارايت من قدم بلدة الى متى ينبغى له ان يكون مقصراً عليه السلام ومتى ينبغى له ان يتم قال عليه السلام اذا دخلت ارضاً فايقنت ان لك بها مقاماً عشرة ايام فاتم الصلوة فان لم تدر ما مقامك بها تقول غداً اخرج او بعد غد فقصر ما بينك وبين ان يمضى شهراً فاذا تم لك شهر فاتم الصلوة وان اردت ان تخرج من ساعتك انتهى ،، وصحيح ابى ايوب الخزاز قال سئل محمد بن مسلم اباعبدالله عليه السلام وانا اسمع عن المسافر ان حدث نفسه باقامة عشرة أيام قال فلتتم الصلوة وان لم يدر ما يقيم يوماً او اكثر فليعد ثلثين يوماً ثم ليتم الحديث ،، وخبر محمد بن سهل عن ابيه قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يخرج في سفر ثم يبدو له الاقامة وهو في صلوته ايتم ام يقصر قال يتم اذا بدت له الاقامة وفى معناه غيره من الاخبار ودلالة تلك الاخبار على اعتبار العلم بالاقامة واضحة مضافاً الى ان الاقامة و مايشتق منها من صيغ باب الافعال تدل على العزم والقصد من حيث اخراج المعنى اللازمى الى المتعدي بسبب النقل الي باب الافعال كما يقال فى معنى اللازمى فى الماضى (ايستاد) وفى معناه المتعدى (بپاداشت قيام را) وبالجملة فلا اشكال فى هذا الامر اصلا

الامر الثانى يعتبر في محل الاقامة وحدة المحل فلو كان له سور محيط به كالنجف الاشرف اوجامع قريب يندرج فيه فلااشكال فيه : حيث أن قصد اقامته موجب للخروج عن حكم السفر و يكون المدار على قصدالا قامة فيما يحيط به السور اويدخل تحت الاسم الجامع القريب ولو لم يكن كذلك كالاراضى المتسعة التى ينزلون اهل السواد بها ففيه اشكال لعدم صدق الاسم القريب ولاالسور المحيط به فلابد فى مثله من الاخذ بالقدر المتيقن فلا يخرج عن حكم القصر بسبب قصداقامة مالا يندرج تحت جامع قريب

الامر الثالث هل المعتبر فى قصد الاقامة ان لايكون عازماً على عدم الخروج عن حد الترخص فلو قصد اقامة عشرة ايام في النجف الاشرف مع العزم الى ذهاب الكوفة قبل تمامها لاتتحقق الاقامة اولا يعتبر ذلك وجهان

و ليعلم ان هاهنا مسئلتين (احديهما) اعتبار عزم عدم الخروج عن حد الترخص فى ابتداء الاقامة (والثانية) اعتبار عدم الخروج عنه فى اثنائها وقد فكك فى الجواهر بين المسئلتين وقال بعدم الملازمة بينهما فيمكن القول باعتباره فى المسئلة الاولى وعدم اعتباره فى الثانية ، ، ولكن التحقيق عدم الفرق بين المسئلتين اصلا اذلو كان الخروج عن حد الترخص مضراً بالا قامة لكان العزم على عدمه معتبراً في الابتداء ولولم يكن مضراً بها فليس لاعتباره وجه في الابتداء نعم يكون البحث فى المسئلة الثانية عن جهتين (احديهما) انه هل يعتبر عدم الخروج عن حد الترخص مطلقا سواء كان فى الابتداء او فى الاثناء بعد اقامة عشرة ايام اوقبلها ام لايعتبر (والثانية) فى انه بناء على الاعتبار بعد ابطال الاقامة بالخروج عن حد الترخص فى أثنائها هل يعتبر فى العود الى حكم القصر الى انشاء سفر جديد ام يعود الى حكم السفر الاول بمجرد الخروج عن حد الترخص والبحث عن الجهة الثانية مغاير مع الجهة الاولى و كيف كان فالاقوى فى هذه المسئله عدم اعتبار العزم على الخروج عن حد الترخص في قصد الاقامة كما انه لايضر بالاقامة خروجه عنه فى اثنائها كما عليه العلامة وفخر المحققين و جملة من المتأخرين ،، وذلك لان الاقامة كما عرفت مصدر مزيد مأخوذ من القيام . و القيام عبارة عن الهيئة الخاصة المعبر عنها (بايستادكي) وهو قد يطلق فى مقابل القعود . وقد يطلق فى مقابل المشي والارتحال:

وقد يطلق على المعنى اللازم للاوليين وهو السكون والوقوف اذا القائم فی مقابل القاعد و المرتحل واقف ساكن ،، فالاقامة ومشتقاتها : اما مأخوذة عن القيام فی مقابل القعود · اوعن القيام في مقابل المشيى . اوعن القيام بمعنى السكون والوقوف مع تعدية المجرد بسبب باب الافعال ،،

لكن لاسبيل الى المعنى الاول اعنى القيام فی مقابل القعود اذ لامعنى لـلا قـامة بمعنى (بپاداشتن حالت ايستادكى) فی مقابل الجلوس فتعين احد الاخيرين . فلو حمل على القيام فی مقابل المشيى يصير المراد من الاقامة جعل المكان وطناً صغيراً لا يرتحل عنه فی عشرة ايام الا انه وطن صغير يستوطنه بهذا المقدار من الزمان كالوطن الكبير الذي استوطنه دائما .

ولو حمل على القيام بمعنى السكون يصير المراد المعنى المقابل للخروج فعلى الاول فلا يضر بقصد الاقامة العزم على الخروج الى مادون المسافة مادام يصدق عـليه الاستيطان الصغير ولم يخرج المحل بسببه عن محل الاقامة كما لا يضربها الخروج فی الاثناء وعلى الثانی فلا يتحقق الاقامة مع عزم الخروج الى مادون المسافة كما يضربها الخروج فی الاثناء ،، لكن الظاهر هو كون الاقامة في مقابل الارتحال ويدل عليه مضافاً الى انسباقه الى الذهن مافی صحيحة بن بزيع المتقدمة اعنى قوله عليه السلام يقيم فـيه ستة شهر اذ لا معنى لحمل يقيم فيها على الاقامة فی مقابل الخروج ،، ضرورة فساد المعنى (ح) اذ لامعنى لان يقال باعتبار التوقف في المنزل ستة اشهر بحيث لا يخرج عنه فی مدة ستة شهر بل المتعين فيه حمله على مقابل الارتحال . فيحمل كلمة الاقامة) فی اقامة عشرة ايام عليه ايضاً فهو المطلوب

وهذا الذی ذكرناه هو الظاهر من العلامة قده فی جواب المسائل المهنائية اذ الظاهر ان السيد الشريف كان عازماً على الخروج الى زيارة عرفة من حين قصده الاقامة في الحلة ،، بل انه قده لم يخرج عن المدنية الا لزيارة عرفة وغدير وكان حكم العلامة بالتمام مبنياً على عدم الاكتفاء بالمسافة التلفيقية مع الرجوع لغير يومه (فح) كان السيد عند خروجه الى زيارة عرفة قاصداً لمادون المسافة فتعين عليه التمام فيكون

عين مسئلتنا هذه اعني عدم اخلال العزم على الخروج عما دون المسافة بنية الاقامة مالم يخرج به محل الاقامة عن صدق اسم الوطن الصغير

وكيف كان فهذا هو المختار ،، ويؤيده . او يدل عليه استعمال الاقامة فى مقابل الارتحال كثيراً نثراً ونظماً مثل ماورد فى استعمال الفصحاء انتم مقيمون ام راحلون ،، وكذا صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام من قدم قبل التروية بعشرة ايام وجب عليه اتمام الصلوة وهو بمنزلة اهل مكة فاذا خرج الى عرفات وجب عليه التقصير فاذا زار البيت اتم الصلوة وعليه اتمام الصلوة اذا رجع الى منى حتى ينفر ،، وتقريب الاستدلال به من وجوه (الاول) اطلاق قوله عليه السلام من قدم قبل التروية بعشرة ايام وجب عليه التمام ،، حيث انه باطلاقه يدل . على وجوب التمام سواء خرج عن مكة الى مادون المسافة امالا : ومنع الاطلاق . بدعوى كون الخبر ناظراً . الى بيان حكم المقيم . وليس له تعرض الى حال الخارج الى ما دون المسافة : ضعيف . بعد كون الغالب في مقيم عشرة ايام بمكة هو الخروج عنها لزيارة قبر عبد المطلب ونحوه . مما هو خارج عن سور مكة . ومع هذه الغلبة لايسمع دعوي منع الاطلاق .

الثانى قوله عليه السلام وهو بمنزلة اهل مكة يستفاد منه احكام (منها) كون محل اقامة عشرة ايام كالوطن فيماله من الاحكام فيترتب على مقيم مايترتب على المستوطن فكما ان خروج المستوطن الى مادون المسافة لايكون مضراً ولامخرجاً له عن حكم التمام الى القصر فكذا خروج المقيم وذلك ببركة التنزيل المذكور

ومنها وجوب التمام اذا وصل الى حد الترخص اومالم يخرج عنه فيما اذا انشاء سفراً جديداً بعد الاقامة فيكون المقيم في اعتبار حد الترخص كالمستوطن وسيجيئى تفصيله

ومنها كون الاقامة قاطعة لموضوع حكم القصر ومخرجاً للمسافر الي الحاضر لان وجوب التمام عليه من باب تخصيص حكم المسافر بغير المقيم و سيجيئى البحث عنه وبالجملة فتنزيل المقيم منزلة الاهل دال على اشتراك المقيم مع المستوطن فى كل ماله من الاحكام

الثالث قوله عليه السلام فاذا خرج الى عرفات وجب عليه التقصير ،، حيث انه بمنطوقه يدل

على حكم القصر في الثمانية الملفقة مع الرجوع لغير يومه كما سبق تحقيقه و بمفهومه يدل على وجوب التمام فيما دون المسافة ؛ وذلك بناء على ان يكون ذكر العرفات من جهة كون الخروج اليها مورد الابتلاء لا من جهة خصوصية فيه . فكانه قال عليه السلام اذا خرج الى مسافة يجب عليه التقصير ويكون مفهومه وان خرج الى ما دون المسافة فلا يجب القصر واذا لم يجب القصر يجب التمام .

بقي الكلام في قوله عليه السلام فاذا زار البيت اتم الصلوة (الخ) الدال على وجوب التمام بعد العود الى مكة فانه بظاهره غير معمول به ، ويمكن ان يكون لخصوصية البقعة من مكة او الحرم ، ولكنه بعيد . وكيف كان . فلا يضر بالاستدلال به اشتمال الخبر على ما لا يقول به الاصحاب كما هو غير عزيز كما لا يخفى

الامر الرابع المعتبر في هذا القاطع هو قصد اقامة عشرة ايام لا اقل منها والاخبار الواردة في الاكتفاء بالخمس غير معمول بها : بل اما مطروحة او محمولة على الحرمين . على ما سيأتي تحقيق الكلام فيها . فلا يعباء بخلاف ابن الجنيد القائل بانقطاع السفر باقامة خمسة ايام لكون الاجماع على خلافه ، مضافاً الى التصريح بوجوب القصر في اقامة ما دون العشرة : وفيها وان اردت المقام دون العشرة فقصر ما بينك وبين شهر

واما خبر ابي ايوب الخزاز : قال سئل محمد بن مسلم اباعبدالله عليه السلام وانا اسمع عن المسافر ان حدث نفسه باقامة عشرة ايام : قال فليتم الصلوة وان لم يدر ما يقيم يوماً او اكثر فليعد ثلثين يوماً ثم ليتم وان كان اقام يوماً او صلوة واحدة . فقال له محمد بلغني انك قلت خمساً قال قد قلت ذاك قال الخزاز فقلت اناجعلت فداك يكون اقل من خمس قال لا ، فمحمول على التقية وان كان الظاهر من الراوي انه فهم منه عليه السلام كونه في بيان الحكم الواقعي . وان اقامة خمس حكم واقعي لا صادر عن التقية : ولذا يسئل عن اقل من خمس ، لكن لا يكون فهمه حجة فالمتعين حمله على التقية

واما خبر الحصيني قال . استامرت اباجعفر عليه السلام في الاتمام والتقصير : قال اذا دخلت الحرمين . فانو عشرة ايام . واتم الصلوة . فقلت له اني اقدم مكة قبل التروية بيوم او يومين او ثلاثة . قال انو مقام عشرة ايام واتم الصلوة ، ففيه احتمالات (الاول) ان يكون

الحكم بالاقامة قبل التروية بثلثة ايام . اواقل مبنياً . على ان الخروج الي عرفات ليس سفراً : امامن جهة كونه اقل من الاربعة . اومن جهة عدم وجوب القصر في الثمانية الملفقة . فعلى هذا فيدل علي عدم اعتبار العزم على عدم الخروج الى مادون المسافة في ابتداء الاقامة ،، لكنه مردود بالاخبار الكثيرة المتقدمة الدالة علي لزوم القصر في الخروج الي عرفات و ان الثمانية الملفقة ولولم يرجع ليومه موجب للقصر.

الثاني ان يكون مبنياً علي التخيير بين القصر و الاتمام في المسافة الملفقة و ان السفر الموجب للتخيير لايضر بالاقامة : من جهة التمكن من الاتمام . بسبب التخيير ،، فعلى هذا . فيدل على جواز العزم على الخروج الى ما دون المسافة ايضاً : لمكان كونه ايضاً موجباً للتمام . بل هذا اولى عما يتخير فيه بين التمام و بين القصر لمكان تعين التمام عليه ،، لكنه مدفوع : بماتقدم في الاحتمال الاول

الثالث ان يكون مبنياً على عدم انقطاع الا قامة بهذا السفر لخصوصية في الحرم بل يتم اقامته بعد الرجوع الى مكة باسقاط الايام الخارجة عنها ،، ويدل علي ذلك ارتكار ذهن الراوى كون الخروج الى عرفات مسافة موجبة للقصر . ولذلك يسئل عن حكم الاقامة قبل التروية بثلثة ايام اواقل ،، وغرضه انه مع عدم التمكن من الاقامة بسبب الخروج الى عرفات كيف ينوى والامام عليه السلام لم يردعه عما هو مرتكزه بان العرفات ليست مسافة ،، بل امره ببنة الاقامة واتمام الصلوة في مكة وظاهره عدم اخلال السفر الى عرفات بقصد الاقامة لان السفر اليها لايوجب القصر وكيف كان . فليس فيه دلالة على الاكتفاء باقامة الاقل من العشرة ولاعلى نفى حكم القصر عن المسافة الملفقة ولاعلى عدم اخلال مايتخير فيه بين القصر والاتمام في نية الاقامة بل الخبر مجمل يرد الى قائله عليه السلام

الامر الخامس هل المراد باليوم في المقام هو بياض اليوم كمافي يوم الاعتكاف او مقدار امتداده ولومع الليلة . اومقداره بلا دخول الليل مع اعتبار مقدار تمام اليوم ولوملفقة : اوالاكتفاء ببعض اليوم وجوه واحتمالات (ثالثها) اقواها ويترتب على الاول عدم دخول الليلة الاولى والاخيرة ،، فلونوى الاقامة في اول الليل اوفي اثنائه قبل

طلوع الصبح يكون المبدء هوطلوع الصبح فيكون مقدار اقامته من الليل خارجاً عن العشرة و عدم الاكتفاء بالتلفيق فلواتفق تحقق الاقامة في اثناء النهار يكون مبدالعشرة من يوم تالييه ،، ويترتب على الثاني دخول مقدار اقامته من الليل لو اتفق تحقق نية الاقامة في الليل

وعلى الثالث عدم دخول مقداراقامته من الليل لواتفق نيتها فيه وعدم الاكتفاء ببعض اليوم لواتفق نيةالاقامة في اثناء النهار : بل لابدمن اتمامه عن يوم الاخير بالتلفيق ويترتب على الرابع عدم دخول مقدار الاقامة من الليل الاول لواتفقت الاقامة في الليل والاكتفاء بمقدار اقامة النهار لواتفقت اقامته في اثنائه فيحسب اليوم الاول من العشرة ولو كان اول الاقامة في ساعة الاخر منه ،، لكن الاحتمال الاول (مدفوع) من جهة عدم مايدل على اعتبار بياض اليوم وعدم الاكتفاء بالتلفيق واعتباره في خصوص الاعتكاف من جهة قيام الدليل فيه لاجل اعتبار الصوم فيه وهو منتف في المقام . والاحتمال الثاني (مدفوع) بعدم مايدل على كفاية مقدار النهار ولو من الليل فلا يدخل الليل الاول والاخير في العدد ودخول ليالي التسع في الاثناء من جهة اعتبار توالي الايام كما سيجيئ ،، و يندفع الاحتمال الاخير . بان الظاهر من اعتبار مقدار اليوم اعتبار مقدار تمامه لامقداره ولو ببعضه فلاوجه للاكتفاء ببعض اليوم بلا تتميمه من اليوم الاخير (فح) فـالمتعين هو الاحتمال الثالث : اعني الاكتفاء بالتلفيق وعدم العبرة باقامة الليل الاول ولااعتبار اقامة الليل الاخير و عليه العمل ،، و لااختصاص لما ذكرناه بخصوص اقامة عشرة ايام في المقام : بل يجري في كلما حدد باليوم كالعدة والحيض والرضاع واقامة ثلاثين يوماً مترددا ونحو ذلك سوي الاعتكاف المعتبر فيه بياض اليوم على ماتقدم

والمعتبر في اليوم هو من طلوع الشمس لاالفجر وذلك لانه المتعارف من اليوم عرفاً مع عدم مايدل على ادخال بين الطلوعين فيه ،، مضافاً الى ماورد من خروج بين الطلوعين عن الليل والنهار ودخوله في الاعتكاف من جهة اعتبار الصوم فيه ولولاه لكان المعتبر فيه ايضاً طلوع الشمس لاطلوع الفجر

الامر السادس هل الاقامه قاطعة لموضوع السفر اوقاطعة لحكمه (وجهان)

اقواهما الاول وتترتب الثمرة في احتياج تجدد السفر بعد الرجوع عن الاقامة فيما اذا اقام واتى بصلوة تامة . ثم رجع عنها . فعلى الاول فيحتاج فى صيرورته مسافراً بعد الرجوع عن الاقامة الى انشاء سفر مستانف بخلاف الثانى حيث انه بناء عليه مسافر خصص حكمه بما اذا كان مقيماً وبعد رجوعه عن الاقامة يعود حكم السفر لتحقق موضوعه وفى المقام ثمرات اخر يأتى الاشارة اليها (لنا) على قاطعية الاقامة لموضوع السفر . امران

الاول انه لاشبهة ان جملة من الاحكام الشرعية ثبتت لموضوعات عرفية لم يتصرف الشارع فيها بجعل تشريعى . حتى يكون موضوعاً مخترعاً : بل كان نفس الموضوع هو الامر العرفى وحيث ان المفاهيم العرفية لاتنضبط بل تنتهى الى ما يحصل الشك فيها فلا جرم حدد الشارع ذلك الامر العرفى بمرتبة منه لئلا يقع الشك فيه فهذا التحديد ليس اعمال تعبد من الشارع بل هو تعيين الامر العرفي الارتكازى بمرتبة موجبة لازالة الشك : وسد باب وقوع الشك فى الموضوع ،، و ذلك كالكثرة والسفر و نحوهما فان الماء القليل عند العرف لايتابى عن قبول النجاسة عند ملاقاته معها والكثير يفنى النجاسة ويجعلها معدوماً وهذا امر ارتكازى عرفى ولكن كون الكثرة باية مرتبة معدمة للنجاسات مشكوك . والقدر المتيقن منها هو مثل الحياض الكبيرة والشط ونحوهما والشارع حددها بالكر فهذا تحديد منه لما هو موضوع لهذا الامر الاتكازى العرفى ،، وكذا السفر فانه امر عرفى لكنه مشكك ذو مراتب بين السير بفرسخ اوفرسخين او ازيد ،، و الشارع حدده بالثمانية الامتدادية او الملفقة وكذا الاقامة . فان المسافر يخرج عن عنوان المسافر عرفاً بسبب الاقامة والقدر المتيقن من الاقامة المخرجة له عن عنوان المسافر هو اقامة السنة اوستة اشهر مثلا . كما ان المتيقن من اقامة يوم او يومين هو عدم الخروج بها عن عنوان المسافر وينتهى الى مرتبة الشك فى الصدق والشارع حدده بعشرة ايام و كذا اقامة ثلثين مردداً حيث ان التحديد بالثلثين ايضاً تحديد للموضوع العرفى فعلى هذا فتكون اقامة العشرة مخرجة للمسا فر عن عنوان كونه مسافراً ويدخله فى عنوان الحاضر فثبت ان الاقامة قاطعة لموضوع السفر وهو المطلوب

الثانى لو اغمض عن الامر الاول فنقول قاطعية الاقامة موجبة لتقييد ثمانية فراسخ

بعدم وقوع الاقامة في اثنائها بحيث لوحدثت فى اثنائها ثم زالت لم تتصل القطعة التى تليها بماكانت سابقة عليها ،، بل انقطع ماقبلها عنها ويكون مابعدها سفراً جديداً فان كانت مسافة يقصر والافلا ،،

وينتجة ذلك تقييد الثمانية بان لاتقطع بهذا القاطع فماهو الموضوع للقصر ليس الثمانية المطلقة كيفما كان ،، بل المقيدة بعدم وقوع القاطع فى اثنائها : فهذا دليل على ان القاطع قاطع للموضوع لاللحكم ،، وهذا بخلاف استمرار القصد حيث قد تقدم انه لادليل على قاطيعة الترديد اوالرجوع عن القصد بل المعتبر هو كون الطى عن قصد ولذا لوعاد الى قصده يتصل مابعد العود الي ماقبله على ماتقدم شرحه ،، واما حصول العصيان بالسفر فى الاثناء . فيقع فيه الكلام فى انه هل هو من قبيل اعتبار استمرارا لقصد اومن قبيل اعتبار عدم تخلل الاقامة فى الاثناء فالشك فيه انما هو فى كونه من هذا القبيل اوذاك لافى حكمه بعد احراز كونه من قبيل الاقامة وسياتى تحقيق الكلام فيه هذا

مضافاً الى ما تقدم فى صحيحة زرارة من قوله عليه السلام وهو بمنزلة اهل مكة حيث ان تنزيل المقيم منزلة الاهل شاهد على ان الاقامة قاطعة للموضوع لامخصصة للحكم هذا بالنظر الى مايستفاد من الدليل الاجتهادى

ومحصله قاطعية الاقامة للسفر الذى موضوع للحكم بوجوب التقصير فيترتب عليه عدم الخروج عن حكم التمام مالم ينشاء بعد الاقامة و الاتيان بصلوة تامة : سفراً جديداً خلافاً للشاذ النادر ،، حيث قال بالرجوع الى حكم السفر الاول بعد انقطاع الاقامة بقاطع واما مع قطع النظر عن الدليل الاجتهادى وانتهاء الامر الى الاصول العملية فهل المورد مورد استصحاب حكم العام او حكم المخصص (وجهان)

وتحقيق الكلام يقتضى تنقيح البحث عن اصل مورد الرجوع الى حكم العام او الى استصحاب حكم المخصص . ثم النظر الى ان المقام من اى واحد منهما ،، فنقول قد يكون الزمان فى صلوة المسافر ظرفاً لمتعلق الحكم ومأخوذاً تحت الحكم بحيث يكون الحكم وارداً على الزمان ،، وبعبارة آخرى يكون قيداً لمتعلق الحكم مثل اكرم العلماء فى كل يوم حيث ان كل يوم قيد للاكرام الذى هو متعلق الحكم وقد يكون ظرفاً

للحكم نفسه ويكون الحكم تحت الزمان وذلك كمافى مثل الماء طاهر والخمر حرام حيث ان طهارة الماء مثلا مستمر من بدوجعلهالى ان ينسخ بناسخ ويكون الزمان ظرفاً لاستمراره

ففى القسم الاول يكون العموم بنفسه متكفلا لاثبات الحكم للمتعلق فى كل زمان دون الثانى حيث ان قضية الماء طاهر اوالخمر حرام ليست متكفلة لاثبات استمرار هذا الحكم بل المثبت لهلابدمن ان يكون دليل خارجى من مقدمات الحكمة لوتمت اوقضية اخرى مثل حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم حلال الي يوم القيمة و حرامه حرام الي يوم القيمة ثم فى القسم الاول اذا ورد مخصص ثم شك فى بقاء حكم المخصص من جهة دورانه بين الاقل والاكثر يكون المرجع هو العموم ولا سبيل الى الرجوع الى حكم المخصص بل لولم يكن عموم لماكان وجه للرجوع الي حكم الخاص : وذلك لان الزمان لماكان ظرفاً للمتعلق وكان تحت الحكم كان موجباً لانحلال الحكم الى احكام متعددة بعدة افراد متعلقه بحسب افرادالزمان فيكون لكل فرد حكماً مستقلا مختصاً به غير الحكم المختص بالفرد الاخر واذا خرج بعض الافراد عن تحت العموم يكون المرجع عند الشك فى خروج بقية الافراد هو العموم ولو منع عن الرجوع الى العموم لما كان وجه للرجوع الى استصحاب حكم المخصص اذاجراء حكم الفرد المخرج يقيناً الى الفرد المشكوك ببركة الاستصحاب انسحاب لحكم المستصحب الى فردمغاير معه وهو فاسدوفى القسم الثانى اذا ورد مخصص بالنسبة الى برهة من الزمان ثم شك فى بقائه يكون المرجع هو استصحاب حكم المخصص ولاسبيل الي الرجوع الي حكم العام ولومنع عن الرجوع الى الاستصحاب ايضاً وذلك لانقطاع الحكم المستمر الثابت اولابدليل المخصص ومعه فلاعموم حتى يرجع اليه عند الشك فى بقاء المخصص ،، و هذا الذى ذكرناه هوالمحصل من مختار الشيخ الاكبر قده فى مقام الرد على المحقق الثانى قده في الرسائل والمكاسب وان كانت عبارته قاصرة عن تعدية هذا الاجمال و امثلته غير منطبقة عليه خصوصاً ماذكره فى الرسائل ولاجل ذلك انفتح عليه ابواب من المناقشات . حتى انهاها بعضهم الى السابع و الثامن ،، لكن كلها مدفوعة من جهة عدم

تحصل مراده لقصور عبارته

و بالجملة هذا بحسب الكبرى ، واما تعيين الصغريات وتشخيص ماكان من قبيل القسم الاول وتميزه عما كان من قبيل الثانى : فضابطه ان ماكان من الاحكام الوضعية مثل الطهارة والنجاسة واللزوم ونحوها فكلها من قبيل القسم الثانى وهذا ظاهر اذلا معنى لانحلال نجاسة الدم بحسب اجزاء الزمان الي نجاسات متعددة : بل انما هى نجاسة مستمرة الى آخر الدهر . بحيث يكون الزمان ظرفاً لاستمرار النجاسة نفسها ، وبعبارة اخرى عدم ظرفية الزمان للمتعلق فى الاحكام الوضعية : انما هو من جهة السالبة بانتفاء الموضوع . اذلا متعلق لها حتى يكون الزمان ظرفاً له .والمراد بالمتعلق هو فعل المكلف وانتفائه فى الوضعيات ظاهر : اذلا معنى لوجود المتعلق فى مثل طهارة الماء مثلا . لان متعلقه نفس العين الخارجى لا فعل المكلف ، هذا بناء على التحقيق من تاصل الاحكام الوضعية سوى الاربعة المشهورة منهما . وهى السببية واخواتها : فى الجعل واما بناء على مختار الشيخ الاكبر (قده) من انتزاع الاحكام الوضعية كلها عن التكاليف فتكون قابلة لكلا القسمين الاان مقتضى الدليل هو كون الزمان ظرفاً للحكم لا للمتعلق ، وكلما ماكان حكماً تحريمياً من الاحكام التكليفية . فكذلك وذلك مثل حرمة الخمر . حيث ان الحرمة بنفسها مستمرة الى الابد و ان كان قابلا لان يجعل ظرفاً للمتعلق ايضا وماكان حكماً ايجابياً فان كان متعلقاً بالاعتقاديات مثل الايمان بالله . وبرسوله . وباليوم الاخر يكون من القسم الثانى ايضاً فيكون الزمان ظرفاً لنفس الحكم لا لمتعلقه اذلا معنى لتعلقه بالمتعلق كما هو ظاهر ، وان كان متعلقاً بافعال الجوارح مثل الصوم والصلوة ففى تشخيص كون الزمان ظرفاً للمتعلق او للحكم اشكال يأتى الكلام فيه

اذا تحقق ذلك ، فنقول حكم وجوب القصر من قبيل الحكم التكليفى الايجابى الجارحى ، فيقع الكلام فى انه هل الحكم الثابت للمسافر هو وجوب قصر كل صلوة مادام مسافراً بحيث ينحل وجوب القصر الى وجوبات متعددة بعدة مايقع منه الصلوة الرباعية فى السفر حتى يكون المرجع عند الشك فى بقاء حكم الاقامة هو عموم العام لاستصحاب حكم الاقامة او يكون الحكم الثابت له هو وجوب القصر مستمراً الى اخر

السفر مادام مسافراً بحيث لوقطع بالاقامة : كان المرجع عند الشك في بقاء حكم الاقامة هو استصحاب حكمها لاالرجوع الي العموم

وربما يمنع عن الاستصحاب حتى على فرض كون الزمان ظرفاً للحكم لا للمتعلق من جهة تبدل الموضوع حيث ان التمام كان واجباً علي المقيم و بعدا بطال الاقامة باحدى مبطلا تها يخرج المقيم عن كونه مقيماً ومعه فلا يجوز استصحاب حكمه عند الشك في بقائه ،، ولكنه مدفوع بان ماذكر يتم لوكان عنوان المقيم موضوعاً لوجوب التمام ،، ولكن المستفاد من صحيحة ابي ولاد هو وجوب التمام على من قصد الاقامة واتى بصلوة تامة فحينئذ يكون الشاك في وجوب التمام بعدا بطال الاقامة موضوعاً للاستصحاب فيصح فيه الاستصحاب من غير اشكال هذا بحسب الثبوت

واما بحسب الاثبات واحراز ظرفية الزمان للحكم او للمتعلق ،، فالظا هر من آية التقصير هو كون الزمان ظرفاً للحكم لاللمتعلق ،، وهي قوله (تعالى) اذا ضربتم في الارض (الخ) حيث رتب قصر الصلوة على الضرب في الارض فيكون وجوب القصر مستمراً مادام السفر . فلودل دليل آخر غير الاية على ظرفية الزمان لكل صلوة رباعية فهو والافمقتضى الاية هو ظرفة للحكم

والمتحصل مماذكر امور (الاول) انه قد يكون العموم مع كونه مع افراديا دمتكفلا لاثبات الحكم لكل فرد فرد من افراد العام) ازمانياً ايضاً اى متكفلا لاثبات الحكم في كل زمان بالنسبة الى كل فرد فيا لعموم الافرادى . يدل علي ثبوت الحكم لكل فرد و بالعموم الازماني يدل على ثبوته لكل فرد في كل زمان ،، وقد لايكون العموم متكفلا للعموم الازماني ،، ثم ان العموم الازمانى قد يكون من جهة تنصيص المتكلم مثل اكرم العلماء في كل زمان بحيث لولاقوله في كل زمان لم يكن دليل على العموم الازمانى . بل كان الثابت هو وجوب اكرام كل فرد من العلماء في الجملة ولو مرة ،، و قد يكون من جهه لزوم اللغوية لولاه ولولم يصرح المتكلم بالعموم مثل يحرم الخمر حيث انه يدل على حرمة كل فرد من الخمر بالعموم الافرادى وعلى حرمة شرب كل فرد في جميع الاوقات بالعموم الازماني بحيث لواقتصرنا على العموم الافرادى وقلنا بثبوت حرمة كل شرب

من هذا الفرد اوذاك في الجملة للزم لغوية هذا الحكم اذالغرض هـو الزجر عن شرب الخمر بالكلية ولا يحصل الا بحرمة كل فرد وفي كل فرد بحرمة كل شرب منه ،، ومورد الترديد في كون الزمان ظرفاً للمتعلق اوظرفاً للحكم انماهو فيما اذا كان عموم ازماني في البين ،، سواء ثبت بتنصيص المتكلم اومن جهة الخروج عن اللغوية ،، و اما مع عدم العموم الازماني . فلامورد لهذا الترديد .

الثاني لافرق في اعتبار الزمان ظرفاً للحكم . اوظرفاً للمتعلق بوجه من الوجوه الامن حيث جريان الاستصحاب . وعدمه ،، حيث انه يجري بناء على الاول : ولا يجري بناء على الثاني ،، والافمرجع اعتباره ظرفاً للحكم الى اعتباره ظرفاً للمتعلق . وبالعكس لان معنى جعله ظرفاً لحرمة شرب هذا الفرد من الخمر هوان حرمة شربه مستمرة ،، كما معنى جعله ظرفاً لشرب كل آن آن . هوايضاً استمرار حرمة شربه في آنات الزمان من غيران يكون الحكم بناء على اعتباره ظرفاً للحكم ارتباطياً بل نتيجة الاعتبارين واحد لاتفاوت فيهما اصلا .

الثالث لافرق في الاعتبارين بين ان يكون الزمان المأخوذ ظرفاً للحكم . او للمتعلق امراً مستمراً واناتاً متتالية او كان اناتاً منفصلة مثل اكرم كل فـرد مـن افراد العلماء في كل يوم ،، ونظير قصر الصلوات الرباعية في كل يوم ثلاث مرات على حسب عدة الرباعيات من الظهر والعصر والعشاء ،، فلا يعتبر في اخذ الزمان ظرفاً للحكم استمراره في الانات ،، بل في مثل المقام الذى ينفصل انات ثبوت الحكم ايضاً يمكن كون الزمان ظرفاً للحكم . كما يمكن ان يكون ظرفاً للمتعلق

الرابع بعد فرض قابلية المورد ثبوتاً لان يجعل الزمان ظرفـاً للمتعلق : او ظرفاً للحكم . ان كان دليل الحكم في مرحلة الاثبات متكفلا لاثبات ظرفيته للمتعلق فهو . والافالاصل يقتضي ان يكون ظرفاً للحكم ،، وذلك لاثبات ظرفيته للحكم بمقدمات الحكمة ،، وان كان في بعض الموارد يحتاج الى التنصيص كما فيمـا اذا اريـد اثبات استمراره في مقابل النسخ . حيث ان اثبات استمرار حكم حرمة شرب هذا الفرد من الخمر مثلا بدليل الحكمة من لزوم اللغوية لولاه لايوجب سد باب نسخه لان نسخه

لاينافي تشريعه وليس تشريعه مع نسخه : اذا كان مستمراً قبل النسخ منافيا للحكمة : فلابد في اثبات استمراره في مقابل عدم نسخه من دليل اخر وراء مقدمات الحكمة ،، مثل حلال محمد صلى الله عليه وآله وسلم حلال الي يوم القيمة (الخ) واما في غير النسخ فنفس عدم ورد الدليل على اعتباره قيداً للمتعلق كاف في اثبات كونه قيداً للحكم ،، فيكون الاصل عند الدوران بين كونه قيداً للمتعلق او للحكم . هو اعتباره ظرفاً للحكم الى ان يثبت ظرفيته للمتعلق

الخامس اذا كان الحكم من الوضعيات فبناء علي المختار من تاصل ماسوى السببية واخواتها في الجعل ،، لاشبهة في اعتبار الزمان ظرفاً للحكم لانتفاء المتعلق فيباح حتي يقال يكون الزمان ظرفاً له وبناء علي مختار الشيخ قده من انتزاعيتها كلها عن التكاليف فيجيئ فيها الاحتمالان ،، لكن الثابت ظرفيته للحكم لا للمتعلق ،، وذلك للاصل الذي اسسناه آنفا من انه لولا الدليل على ظرفيته للمتعلق ،، يكون ظرفاً للحكم . فمثل اللزوم الثابت للعقد يكون الزمان ظرفاً له على كل تقدير . فعند الشك في بقاء الخيار او انقضائه يكون المتعين . هو الرجوع الى استصحاب حكم المخصص . واذا كان حكماً تحريمياً مثل شرب الخمر . فهو ايضاً قابل لكلا الاعتبارين ،، لكن الظاهر . هو اعتبار ظرفيته للحكم ايضاً ،، وتظهر الثمرة فيما اذا ثبت جواز شربه عند الضرورة وشك في كونه مخصوصاً بالضرورة الاكيدة اوانه مرخص فيها مطلقا ولو بمرتبة ضعيفة منها فانه لو كان الثابت اولا هو المرتبة الشديدة من الضرورة فعند تبدلها بالمرتبة الضعيفة يستصحب بقاء الجواز ،، واذا كان حكماً ايجابياً جوارحياً فهو ايضاً قابل للقسمين في مرحلة الثبوت فاذا ورد دليل علي اعتبار ظرفيته للمتعلق فهو ،، والا فالاصل يقتضي ظرفيته للحكم

اذا تحقق تلك الامور فنقول وجوب القصر في السفر حكم ايجابي استفدنا من محذور لزوم اللغوية استمراره بحسب الزمان مادام بقاء السفر ،، اذ لامعنى لجعل وجوبه في السفر في الجملة ،، وهو قابل لاعتبار الزمان ظرفاً لنفسه . فيصير مفاده ان وجوب القصر مستمر في السفر : ولاعتباره ظرفاً للمتعلق . فيصير المفاد يجب القصر

في كل رباعية في السفر ،، لكن المستفاد من آية القصر مع ماوردمن الاخبار الدالة علي ان التقصير في بريدين ونحوها : هو اعتباره ظرفاً للحكم ولم يقم علي اعتباره ظرفاً للمتعلق دليل (فح) فمقتضي الاصل المؤسس . هو كونه ظرفاً للحكم ،، وعليه فيكون الحكم بعد ابطال الاقامة بمبطل : هو الرجوع الى أستصحاب حكم المقيم لاالي حكم المسافر ،، واما الاشكال بخروج المقيم بعد ابطال الاقامة عن كونه مقيماً فيكون استصحاب حكمه استصحاب حكم من موضوع الي موضوع آخر . فقد تقدم اندفاعه ،، بان المقيم ليس موضوعاً للحكم بالاتمام . بل من اقام واتى بصلوة تامة وهذا الشخص كان قاصداً للاقامة وقد صلي صلوة تامة فاذاشك في بقاءحكمه يستصحب من غير اشكال

فقد ظهر مماذكرناه ان الدليل الاجتهادى والاصل العملى متطابقان في حكم المقيم بعد ابطال الاقامة بمبطل ،، وان التكلم في الاصل العملى . انماكان مع قطع النظر عن الدليل الاجتهادى والا فالمحكم في المقام هوالدليل الاجتهادى لتماميته وعدم مناقشة فيه . ومعه فلا تنتهى النوبة الى الاستصحاب

الامر السابع قد تقدم سابقاً ان قصد الخروج الى ما دون المسافة في اثناء الاقامة لايضر بقصدها : كما ان خروجه في اثناء الاقامة لايبطل الاقامة . اذالم يكن مستلزماً للخروج عن صدق المقيم عرفاً كما اذا خرج قاصد الاقامة في النجف الاشرف الى كوفة في اثناء العشرة واقام بها خمس ليال اوثلاث ونحوهما ممايوجب عدم صدق مقيم العشر في النجف عليه (هذا) ولو قلنا بمبطلية الخروج الي مادون المسافة للاقامة على خلاف المختار فيمااذاخرج المقيم في النجف الى الكوفة اوالمقيم في الكاظمين الى بغداد ورجوعه في يومه اوليلته الى محل اقامته بحيث لايكون خروجه موجباً لخروجه عن صدق المقيم عرفاً . ففي وجوب التمام عليه مطلقا في الذهاب والاياب والمقصد مالم ينشاء سفراً جديداً اوالقصر مطلقا اوالتفصيل (اقوال) ،، وليعلم ان في المسئلة يتصور صوراً لابدمن التعرض لكل منها مستقلا لاختلافهاقولا ودليلا

الاولى ما اذا خرج الى مادون المسافة مع قصد اقامة جديدة بعده : سواء

قصد العود الى محل الاقامة وقصد اقامة جديدة فيه مثل ما اذا خرج المقيم في النجف الي كوفة مع العزم الى الرجوع الى النجف و اقامة عشرة ايام او اكثر بعد الرجوع او قصد الاقامة في محل اخر غير المحل الذى كان مقيماً فيه اولا مثلما اذا قصد الاقامة فى كوفة او غيرها ممايكون بينه وبين النجف دون المسافة ،، والمشهور المعروف فى هذه الصورة ،، هو وجوب التمام فى الذهاب الى مادون المسافة وفي المقصد وفى الاياب الى محل اقامته اوالى ماقصد اقامة جديدة فيه جميعاً وعليه المعول : بل لم يعرف الخلاف الامن شاذ نادر كصاحب المحصول من معاصرى الجواهر : وبعض من تقدم عليه والشيخ طه النجفى (قده) من مقاربى عصرنا ،، حيث اوجبوا القصر اذا خرج عن محل الاقامة الى ان ينتهى الى ما قصد الاقامة فيه جديداً (لنا) على المختار من وجوب التمام ما تقدم في الامر السابق من ان الاقامة قاطعة للسفر بحسب ما اقمنا عليه البرهان من الدليل الاجتهادى والاصل العملى ،، فبعد ابطال الاقامة يبقى على حكم المقيم حتى ينشاء سفراً جديداً . وفى هذه الصورة بعد الخروج عن محل الاقامة و ان كان منشاء لسفر جديد بعد الاقامة لكن سفره هذا ينقطع بقصد الاقامة الجديدة فى اثناء المسافة فلا يكون حكمه فى الذهاب عما هو فيه الى محل اقامته المستأنفة هو القصر . بل لابد فى تلك القطعة عليه التمام ،، وانما القصر عليه بعد الخروج عن محل اقامته المستأنفة لو كانت بينه وبين مقصده المسافة فيكون حاله بعين حال المستوطن فى النجف اذا اراد الذهاب الي كربلا مع قصد الاقامة فى المصلى (١)

حيث يجب عليه التمام من النجف الى المصلى ومادام فى المصلي و بعد خروجه عن المصلى يقصر بينه وبين كربلا اذا لم يقصد الاقامة بينهما .

حجة القول الاخر هو كون الاقامة قاطعة لحكم السفر فالمقيم فى النجف مسافر يجب عليه القصر وبعد ابطال الاقامة بمبطل يرجع الى حكم المسافر وهو القصر مالم ينته الي محل اقامة مستانفة و ابطال الاقامة يكون بمنزلة اعدامها عن الوسط بالكلية

---

(١) المصلى خان معروف بين النجف وكربلا بينه وبين النجف فرسخين او ازيد الى مالا تبلغ ثلاث فراسخ .

فيتصل مابقي من المسافة الي الوصول الى محل الاقامة المستأنفة الى ما قبل الاقامة الاولي ولايقاس بالمستوطن في النجف اذاخرج الي كربلا قاصداً لاقامة عشرة ايام في المصلي حيث انه لايكون قبل الاستيطان سفرحتى ينضم مابين النجف والمصلي اليه . بل هذه القطعة مسافة مستأنفة ،، وحيث انها لاتبلغ المسافة فيجب فيها التمام ،، و هذا بخلاف المسافر المقيم في النجف فانه اذا خرج عنه قاصداً الى كربلا مع العزم علي الاقامة عشرا في المصلى تبطل اقامته في النجف فيجب عليه القصر بين النجف والمصلي بسبب انضمام مابينهما الى المسافة التي قطعها قبل الاقامة في النجف ،، و الحاصل ان النجف اذا كان وطناً يكون العبور به قاطعاً للسفر بخلاف ما اذا لم يكن وطناً وقصد الاقامة فيه . حيث ان قصد الاقامة لايخرج المسافر عن كونه مسافراً هذا غاية تقرير الدليل علي مذهبهم

والجواب عنه واضح مما مر من قاطعية الاقامة لموضوع السفر علي حسب مايقتضيه الدليل من الادلة الاجتهادية والاصل العملي فيكون هذا القول مع شذوذه . ساقطاً من جهة قيام الدليل على خلافه

الصورة الثانية ما اذا خرج الى مادون المسافة عازماً الى العود الى محل الاقامة مع قصد عدم اقامة مستأنفة سواء كان خروجه عن محل الاقامة الى مادون المسافة بقصد الارتحال عن محل الاقامة كما اذا اخرج رحله عنه وخرج الى مادون المسافة بانياً الى العود الى محل الاقامة من حيث كونه في طريق سفره الذى يريده ،، مثلما اذا خرج عن النجف بقصد كربلا و اراد التشرف بمسجد الكوفة والعود منه الى النجف للذهاب الي كربلا . ويكون عوده الى النجف من جهة كونه في طريق كربلا لامن حيث كونه محل اقامته السابقة التى ابطلها بالارتحال ،، او كان خروجه لا بقصد الارتحال بان بقي رحله في محل الاقامة ويعزم على العود اليه لكن بقصد ان يقوم فيه اقل من العشرة بشرط ان يكون خروجه عن محل الاقامة مبطلا لاقامته ،، كما اذا اقام في الكوفة ثلاث ليال علي المختار من عدم ابطالها بمجرد الخروج او بنفس الخروج بناء على القول الاخر وقد اختلف في حكم هذه الصورة على ثلاثة اقوال

الاول القول بالتمام مطلقا في الذهاب الى المقصد كالكوفة مثلا . ونفس المقصد

والاياب عنه . و محل الاقامة اعنى النجف فى المثال : الى ان يخرج منه الي كربلا وهذا القول لاوجه له . بل لايعلم له قائل ،، وكان القائل به انما يقول فيما اذالم تبطل الاقامة بالخروج الي مادون المسافة ،، مثلما اذاخرج الى كوفة ساعة او ساعتين . اوليلة واحدة · اوليلتين متفرقة بناء على المختار من عدم ابطال الاقامة بمثله ،، ضرورة صحة الحكم بالتمام (ح) ولولم يقصداقامة جديدةبعد العود الى النجف ،، وذلك لعدم بطلان اقامته الاولية

الثانى القول بالقصر مطلقا . من اول الذهاب الى الكوفة الى آخر سفره الجديد،، ويمكن ان يتمسك له بوجوه كلها مخدوشة (منها) كون الاقامة قاطعة لحكم السفر لالموضوعه وبعد ابطالها . بمبطل ينضم ما بقى من السفر . وهو قطعة الذهاب الى الكوفة . ومدةاقامته فيه : الى السفر السابق اعني ماقبل الاقامةفى النجف فيجب القصر مطلقا اما في الذهاب والمقصد فمن جهة عدهما من السفر السابق اما فى الاياب عن الكوفة فلكونه من السفر الجديد اوكون الجميع سفراً واحداً من اول سفره الذى قصد الاقامة فى اثنائه فى النجف ،، ولايخفى مافيه لانه مع ابتنائه على القول بقاطعية الاقامة للحكم لاللموضوع : لايوافق مع مذهبهم ،، ضرورة انهم لوكانوا ملتزمين بالقصر من هذه الجهة . للزمهم القول فى الصورة الاولى كما قال به صاحب المحصول والشيخ طه ،، مع انهم يقولون بالتمام فيها . فلا بدان يكون وجه القصر فى هذه الصورة عندهم غير وجه القصر عند صاحب المحصول ومن وافقه فى الصورة السابقة : بل لمكان شذوذ القول بالقصر فى الصورة الاولى يمكن دعوى انعقاد الاجماع على خلافه (ومنها) ان يكون القول بالقصر مبنياً على ضم الذهاب الى السفر الجديد الذى انشائه بعد ابطال اقامته فى النجف ،، والفرق بين الوجهين واضح . اذ مبنى الاول هو انضمام الذهاب الى السفر السابق : ومبنى هذا الوجه الى انضمامه الى السفر الجديد وهو مبنى على صحة التلفيق من اقل من اربعة فراسخ الذهابى الى الاياب ،، وقد تقدم انه لم ينقل القول به الا عن التحرير فهو ايضاً · مع انه قول شاذ لايعباء به : مخالف مع مختار القائلين بالقصر فى هذه الصورة : لانهم لايقولون بوجوب القصر في الذهاب بالاقل من اربعة ولوكان الاياب بنفسه مسافة كما اذا ذهب

فرسخين او ثلاثة فراسخ واراد الرجوع ثمانية او ازيد : حيث انهم يقولـون بوجوب التمام فی الذهاب والقصر فی الاياب . فلا يمكن تصحيح فتواهم في هذه الصورة بالقصر بضم الذهاب الى الاياب و (منها) ان يكّون القول بالقصر مبيناً على الحاق مايقطع بمنة ويسرة قبل التلبس بالسفر بما اذا كان بعد التلبس و كان في اثنائه ،، كما اذا خرج فی اثناء السفر الى يمين المسافة ويسارها : اذ يجب عليه القصر : ويكون حكمه حكم الجالس فی اثناء المسافة من غير اشكال : وكذا اذا كان الخروج قبل السير فی الارض والتلبس بالسفر . وهو ايضاً بمكان من الشذوذ والضعف ،، ضرورة انه لوخرج عـن حد الترخص لابعزم السفر ثم بدائه السفر فقبل الضرب فی الارض لايجوز له القصر ومانحن فيه من هذا القبيل . حيث انه بعد بطلان انضمام الذهاب الى الاياب : ليس فی حال الذهاب متلبساً بالسفر . وان كان خارجاً عن حد الترخص بالنسبة الى محل الاقامة و كان عازماً على السفر : الا انه بعد لم يتلبس به و (بالجملة) فالقول بوجوب القصر فی الذهاب والمقصد لاوجه له بل هو مخالف بجميع الوجوه المحتملة مع الاجماع و ماهو المسلم عند القائلين به (فح) فالمتعين هو القول بالتمام فی الذهاب والمقصد والقصر فی الاياب عن المقصد لكونه اول زمان التلبس بالسفر ،، ضرورة ان محل الاقامة بعد ابطال الاقامة ليس الا كاحد منازل الواقعة فی طريقه ولايكون العبور اليه قاطعاً للسفر فهو وان يمر به لكن لاحكم لمروره به فهو من اول الانحدار عن الكوفة مسافر قاصد للمسافة بلا قاطع فی اثنائها فيجب عليه القصر ،،

وليعلم ان هذا كلمه فيما اذا ابطلت الاقامة بالخروج الى مادون المسافة مثلما اذا ارتحل عن النجف ارتحال المسافر عن محل اقامته او اقام فی الكوفة مدة تبطل باقامتها اقامته مثل ثلث ليال متوالية وعلى هذا فلو خرج المقيم بالنجف للاعتكاف فی مسجد الكوفة مع العزم على الخروج الى كربلا بعد تمام الاعتكاف بعد الرجوع الى النجف اما بلافصل او بعد اقامته اقل من عشرة يجب عليه القصر فی رجوعه الى النجف وفی مدة اقامته فی النجف بعد الرجوع ويصح اعتكافه فی مدة اقامته فی الكوفه

و امامع عدم بطلان الاقامة كما اذا خرج الى الكوفه من غير مبيت ولوفی كل

يوم اومع بيتوته ليلة واحدة مع قضاء العادة ببيتوتة المقيم فى النجف . فى الكوفة ليلة واحدة كما جرت العادة به فيجب التمام فى الاياب وفى النجف بعد رجوعه اليه الى ان يشرع منه بالسفر

وليعلم انه مع بطلان الاقامة بالخروج الى مادون المسافة امامطلقا بناء على احد القولين اوفيما اذاكان بقصد الارتحال عن محل الاقامة او المبيت ثلاث ليال فى خارج محل الاقامة بناء على المختار : يقع الخروج الى مادون المسافة مع العزم الى العود الى محل الاقامة مع عدم اقامة مستأنفة فيه على انحاء

الاول ان يقصد من نفس النجف السير الى كربلا : بانياً على الخروج الى كوفة والعود عنها والسير الى كربلا وهذاهو الذى قلنا بعدم القصر فى الذهاب الى الكوفة ومدة اقامته فيها. وذلك اما فى الذهاب فلعدم عده بسبب انعدامه بالعود : من المسافة فلا حكم له اصلا : واما فى المقصد فلكونه فيه كمن خرج عن حدالترخص بلا عزم السفر ثم بدى له السفر من موضع الخارج عن الترخص فانه لايقصر قبل الاشتغال بالسير ويكون مبدء قصره اول الانحدار عن الكوفة

الثانى ان يقصد من النجف المسير الى كربلا ،، ويخرج عازماً على المسير الى كربلا . ثم بعد الخروج عن حد الترخص يبدوله الذهاب الى الكوفه والعود عنها لاتمام السير الى كربلا وفى هذه الصورة يجب القصر من حين الخروج عن حدترخص النجف حتى في الذهاب الى الكوفة والمقصد لكون الذهاب (ح) واقعاً بعدالتلبس بالسفر فيكون مثل ما اذانوقف فى اثناء السفر . اذيجب عليه القصر من غير اشكال

الثالث ان يقصد كربلا من النجف ايضاً و يخرج عن سور النجف بقصد كربلا ثم قبل الخروج عن حد الترخص يبدوله الذهاب الى الكوفة . وحكم هذه الصورة ايضاً هو وجوب القصر مطلقا حتى في الذهاب والمقصد ،، وذلك بناء على المختار من كون مبدء المسافة هوخطة البلد لاالمنزل ولاحد الترخص كماتقدم تحقيقه ،، وعليه فيكون سيره خارج البلد موجباً لتلبسه بالسفر الموجب لو قوع حركته الذهابى ووقوفه فى المقصد فى اثناء السفر ولكن لابدان يكون سيره فى خارج البلد بعنوان السفر الى

كربلا بمقدار يصدق عليه التلبس بالسفر والافلو كان خطوات قليلة لم يصدق معها التلبس بالسفر يجب عليه التمام ،، ويمكن ان يقال بوجوب التمام فى الذهاب والمقصد ولومع صدق التلبس بالسفر ،، وذلك اما فى الذهاب فللحكم بانعدامه وعدم احتسابه من المسافة ومع عدم احتسابه منها والقائه عن المسافة يكون المسافر بعد صدق التلبس بالسفر مسافراً يجب عليه التمام من جهة عدم التجاوز عن حد الترخص و والخروج عن حدالترخص فى الذهاب غير مجدمن جهة الحكم بعدم احتسابه وعدم صلاحيته لان يكون بدلا عن المسافة ولو قلنا بكفاية قصدنوع المسافة كماهو الاقوى لكن بدلية مسافة عن الاخرى · فرع قابلية البدل لان يكون بدلا : والمسافة الذهابية ليست بقابلة للبدلية من جهة عدم احتسابها من المسافة ،، واما فى المقصد فلانه وان كان فى خارج حد الترخص لكن لايصدق عليه الضرب فى الارض مادام فيه ،، ويجب عليه القصر في حال العود ان كان مقصده بقدر المسافة ولو بضميمة الذهاب من خطة النجف الى الكوفة والعود عنها اليها ،، وبماذكرناه يظهر انه لوبدى له الذهاب الي الكوفة فى نفس خارج السور : قبل الضرب في الارض وصدق التلبس بالسفر يجب عليه التمام ايضاً . بطريق اولى

وليعلم ان الشهيد الثانى (قده) فصل في الصورة المذكورة اي فيما اذاخرج الى مادون المسافة مرتحلا عن محل الاقامة مع انشاء سفر جديد بانياً على العود الى الى محل الاقامة . اما للعبور عنه . اومع اقامته اقل من عشرة : بين ماذا كان المقصد فى اثناء طريق الذى انشاء سفره كما اذا اراد السفر الي كربلا من النجف وخرج الى مصلى بابينا للرجوع الى نجف والذهاب منه الى كربلا من طريق المصلى ،، وما اذا كان المقصد خارجاً عن طريقه : كما اذاخرج الى كوفة . بانياً للعود عنها الى نجف والذهاب منه الى كربلا لامن طريق الكوفة : وقال بان وجوب القصر من مبدء العود الى محل الاقامة يتم فى الثانى . دون الاول وذلك لان العود ينعدم فى الاول ،، ضرورة ان سيره العودى من مصلى الى نجف ينهدم بالرجوع من النجف الي مصلى ماراً منه الى كربلا وبعد انعدام حركته العودى من مصلى الي النجف : يجب ان يخرج عن المسافة فيكون مبدء

السفر هو خروجه الاول من النجف الي مصلى فكان له (قده) دعويان (الاولى) كون مبدء المسافة هو اول خروجه من النجف الي المصلي ولو كان عازماً علي العود منه الي النجف فيجب عليه القصر في الذهاب الي مصلي

الثانية وجوب التمام في العود من مصلى الى النجف اما وجوب القصر فى الاول فلان ذهابه هذا جزء من المسافة لكون المصلى واقعاً فى طريق كربلا . والمفروض كونه قاصداً للمسير الى كربلا ،، واما وجوب التمام فى الثانى . فلان عوده من مصلى الى نجف يعدم بالرجوع ثانياً من نجف الي مصلى . فلاحكم له فى المسافة فكانه محكوم بالعدم من حيث وجوب انضمام ماقبل العود الى مابعده ،، هذا محصل مراده (قده)

ولا يخفى ان دعواه الثانية متينة لابدمن استثناء هذه الصورة عن الحكم بوجوب القصر فى العود ،، واما دعواه الاولى فلاوجه لها اصلا ولاالذي اقامه يدل عليها بل يجب التمام من حركته عن النجف الى المصلى والعود اليه ثانياً ،، ويكون مبدء السفر خروجه الثانى عن النجف لاخروجه الاول ولاالعود عن المصلى الى النجف و ذلك لانهدام ذهابه الاول ايضاً : بسبب العود الى النجف فكما ان عوده ينهدم بالرجوع الثاني فكذلك ذهابه الاول ايضاً ينهدم بعوده الى النجف . فيكون ابتداء سفره خروجه عن النجف بعدالعود اليه من المصلى

الصورة الثالثة ما اذاخرج الى مادون المسافة مع التردد فى السفر كمااذا خرج الى كوفة مع الترديد فى ان يسافر الى كربلا اويرجع الى النجف اويقيم فى نفس الكوفة ، وحكم هذه الصورة هو وجوب التمام مادام بقاء الترديد مطلقا سواء بطلت اقامته بالخروج عن محل الاقامة كما اذا عزم علي اقامة الكوفة ثلاث ليال او اكثر مع الترديد فى اقامة العشرة فى الكوفة او فى العود الى النجف اوالمسير الى كربلا من كوفة او من نجف ،، اولم بتطل . كمااذاخرج الى كوفة بلا عزم اقامة ليلة واحدة مع التحير فى الاقامة او العود الى نجف او المسير الي كربلا من كوفة اومن النجف ووجه وجوب التمام واضح : حيث انه ولوفي صورة بطلان اقامته فى النجف لمكان عدم

تحقق انشاء السفر الجديد يجب عليه التمام لان صرف الخروج عن محل الاقامة بلا انشاء سفر جديدلايوجب القصر ولومع بطلان الاقامة وهذاظاهر مما تقدم في تحقيق كون الاقامة قاطعة للسفر لامخصصة لحكمه واذا زال الترديد فاماايكون بالعزم علي الاقامة اما في الكوفة اوفي النجف واما يكون بالعزم على السفر فعلى الاول فيجب التمام ايضاً من غير اشكال

وعلى الثاني فاماايكون العزم على السفر بعد الوصول الى المقصد اعني الكوفة اويكون قبله كما اذاكان عزمه على السفر في اثناء الذهاب الى الكوفة فعلى الاول فاماايكون قبل التلبس بالسفر اويكون بعده فان كان قبل التلبس بالسفر فيجب عليه التمام من غير اشكال وان كان بعد التبلس فاما ان لايكون سفره من طريق النجف بان لايعود اليه او يكون بعوده اليه فعلى الاول فيجب عليه القصر من حين خروجه عن الكوفة من غير اشكال

وعلى الثاني فاماان يكون مع بطلان الاقامة او يكون مع بقائها فان كان مع بطلان الاقامة كما اذاعاد الي النجف بعنوان انه احدى المنازل فيجب عليه القصر من حين شروعه بالسفر عن الكوفة وان كان مع بقاء الاقامة كما اذاعاد الى النجف بعنوان انه محل اقامته ليقيم فيه اقل من عشرة ثم يرتحل عنه فيجب عليه التمام في العود ومحل الاقامة ويكون مبدء سفره هو خروجه عن النجف الى كربلا ،، وان كان العزم على السفر قبل الوصول الي المقصد كما اذاكان العزم على السفر في اثناء الذهاب الى الكوفة . فاماان يكون عازماً على عدم العود الى النجف بل يقصد المسير الى كربلا من طريق الكوفة اويكون عازماً على العود اويكون متردداً في العود ،، فعلى الاول فيجب القصر من حين العزم علي السفر . مع التلبس بالسير ،، وعلى الثاني فيجب التمام في بقية الذهاب والمقصد : ويجب القصر بعد الشروع في الاياب ،، وعلى الثالث فيجب التمام مادام متردداً وبعد زوال تردده يكون حكمه حكم ماعزم عليه من الرجوع الي محل الاقامة وعدمه حسبماتقدم

الصورة الرابعة فيما اذا كان ذاهلا عن السفر و الحكم في هذه الصورة هو

الحكم فى الصورة الثالثة بعينه

الصورة الخامسة فيما اذا كان متردداً فى العود او ذا هلا عنه مع الجزم بالسفر وعدم اقامة عشرة ايام على تقدير العود وحكم هذه الصورة هو وجوب التمام مع بقاء التردد والذهول لعدم تحقق السفر في القطعة التي يسير مع التردد فى العود : اوالذهول لانه على تقدير العود لايحسب تلك القطعة من السفر : وعلى تقدير عدمه يحسب ،، و حيث انه متردد فى العود او ذاهل عنه فلايكون قاصداً فى السير السفرى في تلك القطعة . ومعه فيجب التمام : وبعد زوال التردد او الذهول يجب القصر ان كان عازماً على عدم العود وان كان عازماً على العود . فيجب القصر فى الاياب ان كان مع بطلان الاقامة : ويجب التمام ان كان مع بقائها ،، ويجب التمام فى بقية الذهاب والمقصد لو كان زوال التردد والذهول فى الاثناء مع عزم العود حتى مع بطلان الاقامة ووجهه واضح مما تقدم

الصورة السادسة ان يكون عازماً على عدم العود من حين الخروج عن محل محل الاقامة ولااشكال فى وجوب القصر فيها من حين الخروج عن محل الاقامة و هذا تمام الصور المتصورة فى المقام وقد اتضح حكم كل واحدة منها والحمدلله

الامر الثامن اذا قصد الاقامة فى موضع ثم عدل عنها قبل اتمام اقامة العشرة فهل يجب التمام من جهة بقاء حكم الاقامة الى ان يتلبس بسفر جديد اويرجع الى حكم السفر السابق او يفصل بين الاتيان بصلوة تامة بعد قصد الاقامة فيجب (ح) التمام وبين عدم اتيانها بعد القصد فيرجع الي القصر (وجوه) الذى اطبقت عليه الفتوى و قام عليه الاجماع هو الاخير لورود صحيحة ابى ولاد عليه ،، والكلام هاهنا يقع تارة مع قطع النظر عن الصحيحة : واخرى بالنظر الى مايستفاد منها . اما الاول . ففى بادى النظر و ان كان يحتمل ان يكون العزم على الاقامة فى قاطعيته للسفر اخذ موضوعياً . بمعنى كون نفس العزم . وصرفه كان قاطعاً للسفر حقيقة . او حكماً على الوجهين المتقدمين ولولم يتعقبه الاقامة ،، وعليه فنفس العزم على الاقامة يكون قاطعاً للسفر السابق: بحيث يحتاج الى العود الى السفر الى انشاء سفر جديد مع التلبس به . ولا يعود الى السفر

السابق بسبب الرجوع عن الاقامة و ان يكون اخذ طريقيا : بمعنى كون القاطع نفس الاقامة الخارجية ويكون العزم عليها طريقاً اليها ،، وعليه فلو عدل عن الاقامة قبل اتمامها يجب عليه القصر لعوده الى السفر السابق و لو كان العدول فى اليوم التاسع لكن المستفاد من اخبار الاقامة وانا طة الحكم بوجوب التمام على العزم هو كون المناط على نفس العزم ويكون الظاهر منها اخذ العزم موضوعياً لا طريقيا ،، ويدل عليه الحكم بوجوب القصر فى جملة من تلك الاخبار على من لم يعزم على الاقامة اذا اقام ثلثين يوماً متردداً لانه لو كان المناط على نفس الاقامة وكان العزم مأخوذاً على وجه الطريقية لوجب التمام على المقيم عشرة ايام و لو متردداً اذلم يكن للعزم على الاقامة (ح) مدخلية على الحكم بالتمام بل كان المناط على نفس الاقامة المفروض تحققها : فالحكم بوجوب القصر على المتردد ثلاثين يوماً لا يجتمع مع طريقية العزم وكون الاقامة بنفسها تمام الموضوع . وان لم يكن دليلا على كون العزم هو تمام الموضوع لاحتمال ان يكون جزء منه لكنه يبعده ظهور تلك الاخبار فى موضوعية العزم

وبالجملة فما استظهرناه مما لاينبغى الارتياب فيه . وعليه فمقتضى تلك الاخبار هو قاطعية العزم على الاقامة للسفر السابق بنفس العزم عليها مطلقا سواء اتى بصلوة تامة ام لا ،، هذا بالنظر الى ما يستفاد من اخبار الاقامة مع قطع النظر عن صحيحة ابى ولاد واما بالنظر اليها فهى تكون مقيدة لما يقتضيه اطلاق اخبار الاقامة وموجبة للرجوع الى حكم السفر السابق اذا كان العدول عن الاقامة قبل الاتيان بصلوة تامة

ففيها قال قلت لابى عبد الله عليه السلام انى كنت نويت حين دخلت المدنية ان اقيم بها عشرة ايام واتم الصلوة ثم ابدالى بعد ان لااقيم بها فما ترى لى اتم ام اقصر فقال ان كنت دخلت المدنية وصليت بها صلوة واحدة فريضة بتمام فليس لك ان تقصر فيها حتى تخرج منها وان كنت حين دخلتها على نيتك المقام فلم تصل فيها صلوة فريضة بتمام حتى بدا لك ان لا تقيم فانت فى تلك الحال بالخيار ان شئت فانوا لمقام عشراً واتم وان لم تنو المقام عشراً فقصره مابينك وبين شهر فاذا مضى لك شهرا فاتم الصلوة

ولاينافيها شيئى الاخبر الجعفرى قال لما ان نفرت من منى نويت المقام بمكة

فاتممت الصلوة ثم جائني خبر من المنزل فلم اجد بداً من المصير الى المنزل ولم ادراتم ام اقصر وابو الحسن عليه السلام يومئذ بمكة فاتيته وقصصت عليه القصة. قال عليه السلام ارجع الى التقصير ،، فانه بعد فرض اتمام الصلوة امره عليه السلام بالرجوع الى التقصير. لكنه لايقاوم مع معارضتها. لمكان كونها صحيحة واطبق عليها الفتوى و العمل. ويكون ذاك معرضاً عنه عند الاصحاب. فيطرح بلا حاجة الى التأويل ،، واما ما ذكر في تأويله بان المراد منه هو الامر بالتقصير بعد السفر والخروج كما في الحدائق او غيره من المحامل فالانصاف انها ضعيفة جداً: لكن المسهل للخطب عدم الاحتياج الى التأويل بعد قيام العمل على طبق الصحيحة: فلا مناقشة في الصحيحة من هذه الجهة ،، كما لا يناقش من حيث كون الامر بالقصر بعد الرجوع عن الاقامة قبل الاتيان بفريضة تامة لمكان صيرورة ابي ولاد مسافراً بعد الرجوع لكونه عراقيا ورجوعه من الاقامة في المدينة عبارة عن العزم على السفر فيكون وجوب القصر من جهة السفر الجديد لا من جهة الرجوع الى حكم السفر السابق ،، و ذلك لضعف هذا الاحتمال جداً بمرتبة لاينبغي اصغائه و ذلك لوجوه.

(منها) **قوله عليه السلام وان لم تنو المقام عشراً فقصر مابينك وبين شهر** (الخ) فان الحكم بالقصر اذا لم ينو المقام عشراً مابينه وبين الشهر الذى عبارة عن الترديد في الاقامة لايلائم مع العزم على السفر بعد الرجوع. عن الاقامة

(**ومنها**) **ان الحكم** بوجوب القصر في المدينة بعد العزم على السفر الجديد لايتم الا مع ابطال الاقامة السابقة و الرجوع الى السفر السابق ،، اذ مع عدم الرجوع الى السفر السابق. لايجوز له القصر مادام في المدينة. ولو عزم على السفر منها لاشتراط القصر بالتلبس بالسفر فهو في حال كونه في المدينة غير متلبس بالسفر

(**ومنها**) **انه لو كان** وجوب القصر قبل الصلوة التماهى من جهة العزم على السفر الجديد ولو قبل التلبس به لوجب بعد الصلوة التماهى ايضاً ،، اذ لافرق في السفر الجديد بين الاتيان بالصلوة تامة وبين عدم اتيانها: وبالجملة فهذا الاحتمال ساقط جدا: بل الظاهر الذى لاينبغي الارتياب فيه كون الحكم بوجوب القصر قبل فريضة التمام من جهة بطلان

الاقامة والرجوع الى السفر السابق بسبب العدول عن الاقامة ،، وبما ذكرناه يبطل مـا حكى عن الشهيد الثانى (قده) من احتمال اشتراط المسافة فى جواز القصر اذا رجع عن الاقامة قبل الصلوة تامة : قال لاطلاق النص والفتوي على ان نية الاقامة تقطـع السفر فيبطل حكم ماسبق كما لو وصل الى وطنه . قال وبما قلناه افتى الشهيد فى البيان ،، و قد حمل اطلاق الرواية المتقدمة على قصد المسافة بسبب احتمال ارادة الخروج الى كوفة قال لان الراوى كوفى .

ولا يخفى مافيه اما حمل اطلاق الصحيحة على قصد المسافة . فقد عرفت عدم صحته بالوجوه المتقدمة ، واما ما افاد من اطلاق النص والفتوى على ان نية الاقامة تقطع السفر : ففيه ان اطلاق النص يقيد بخبر ابى ولاد كما عرفت والفتوى انما هى على انقطاع السفر بنية الاقامة مالم تبطل الاقامة بالعزم علـى عدمها ، وقد عرفت نفى الخلاف بـل الاجماع على بطلانها قبل الاتيان بالفريضة التامة ومعه . فلا يبقى مجال للتمسك باطلاق الفتوى على بطلان حكم ماسبق من السفر بسبب الاقامة . ومنه يظهر ان مقايسة المقام بالواصل الى وطنه مع الفارق كما لا يخفى وبالجملة فهذا مما لا ينبغى الارتياب فيه وانما يجب البحث عن امور .

الاول هل العبرة بعدم ابطال الاقامة وعدم الرجوع الى حكم السفر السابق الى الاتيان بخصوص الفريضة التامة كما هو مقتضى الجمود على ظاهر الصحيحة او تكون العبرة فى وجوب التمام و عدم ابطال الاقامة بالرجوع عنها الى الاتيان بكل مايستلزم بطلان الاقامة ابطاله ،، وذلك مثل الدخول فى الركوع الركعة الثالثة مـن الرباعية . او بعد الركوع منها ولو لم يتمها . ومثل ما اذا صام بعد قصد الاقامة وكان عدوله عن الاقامة بعد الزوال حيث ان ابطال الاقامة ح بالعدول مستلزم لبطلان الصلوة والصوم . اذ لا يصح الرباعية ولا الصوم فى السفر : وعلى هذا فيكون ذكر الفريضة التامة من باب ذكر الخاص وارادة العام ويكون الغرض من ذكرها التنبيه على العموم مثل (لاتقل لهما اف) ، حيث يكون الغرض منه بيان حرمة مطلق الشتم : او تكون العبرة فى وجوب التمام الى الدخول فيما لا يجوز فعله للمسافر ويكون فعله وظيفة الحاضر كالدخول فى الرباعية ولو لم يدخل

في الركوع من الثالثة منها او الدخول في النافلة من المقصورة او الصوم الواجب والدخول في صلوة الجمعة . ونحو ذلك · ممالا يجوز فعله على المسافر (وجوه واقوال) مقتضى ظاهر الصحيحة هو الاول .

و ذلك لجعل وجوب التمام فيها متفرعاً على الاتيان بالفريضة تامة فلو كانت العبرة بالدخول في ركوع الثالثة منها لكان اللازم هو تفريع وجوب التمام على الدخول فيها لا على الاتيان بالفريضة التامة فمن التفريع المذكور يستكشف انه لا يجب التمام اذا كان العدول عن الاقامة قبل تمام الفريضة ولو دخل في الركوع الثالثة منها .

و منه يظهر عدم ابتناء التمام على الدخول فيما لا يجوز للمسافر فعله كالدخول في الرباعية . ولو لم يدخل في الركوع الثالثة منها بطريق اولى ،، مضافاً الى ان الحكم ببطلان الاقامة بسبب العدول في اثناء الفريضة قبل الدخول في الركوع الثالثة منها متوقف على الحكم بجواز عدول هذه الرباعية الى المقصورة ،، و حيث ان العدول على خلاف الاصل و مقتضى القاعدة في موارده هو البطلان الا ان يثبت جوازه بدليل قوى : يحتاج جوازه في المقام الى قيام دليل على جوازه . ولم يثبت مايدل على جوازه . خصوصاً فيما اذا احتاج الى هدم شيئ كقيام الركعة الثالثة وقرائتها او ذكرها فيما اذا كان العدول عن الاقامة في اثناء القيام من الثالثة قبل الدخول في الركوع منها

فان قلت ذكر الصلوة وارادة العام الاخص اعنى كلما يكون بطلان الاقامة بالعود عنها متوقفاً على ابطاله او العام الاعم اعنى كلما لا يجوز شروعه الاعلى الحاضر من باب ذكر الخاص والتنبيه على ارادة العام امر ليس بعزيز كما في (لاتقل لهما اف) . فليكن الصحيحة من هذا القبيل .

قلت الضابط في صحة ذكر الخاص والتنبيه على ارادة العام امران كلاهما مفقود في المقام (الاول) ان يكون ارادة العام عن الخاص امراً عرفياً ارتكازياً بحيث يساعده الفهم العرفي كما في (لاتقل لهما اف) (الثاني) ان يقطع بعدم دخل خصوصية الخاص في الحكم كما يقطع بعدم خصوص الاف في ضجر الوالدين · وهذان الامران كلاهما مفقود في المقام . اذ ليس ارادة احد العامين عن الفريضة التامة امراً عرفيا ولا خصوصية الفريضة

التمامي مما يقطع بعدم دخلها في عدم البطلان الاقامة بالعود عنها ،، هذا هو المستفاد عن الصحيحة مع قطع النظر عن قيام الاجماع على ارادة العام الاخص او الاعم . واما بالنظر الى الاجماع المدعي في كلام المصابيح فسياتي تنقيحه .

وقد استدل الشهيد الثاني (قده) في الروض للقول الثاني بما حاصله . انه اذا صام المقيم بعد قصد الاقامة الى ما بعد الزوال . ثم عدل عن الاقامة بعد الزوال فهذا الصائم لو سافر فلا يخلو اما ان يجب عليه الافطار او اتمام الصوم لا سبيل الى الاول : لدلالة العمومات والاطلاقات الواردة في ان الصائم اذا سافر بعد الزوال . يجب عليه الاتمام ولا يجوز له الافطار . فتعين الثاني (فح) لا يخلو اما ان نقول بطلت اقامته بالعود عنها او نقول ببقائها لا سبيل الى الاول فانه مستلزم لوقوع الصوم الواجب سفراً بغير نية الاقامة وهو مما لا يجوز اجماعاً الا ما استثني مثل النذر ونحوه . وليس هذا منه فتعين الثاني و هو المطلوب ،، ثم استدل للقول الثالث بنظير هذا الكلام الا انه استدل لعدم جواز الافطار قبل الزوال بعموم لا تبطلوا اعمالكم لا بالعموم او الاطلاق الدال على وجوب مضي المسافر في صومه لو سافر بعد الزوال ولا يخفى ما في هذا الاستدلالات من الوهن

اما اولا فبانه نختار الشق الاول اعني وجوب الافطار عليه ،، وقوله لا سبيل اليه لدلالة العمومات على وجوب مضي المسافر بعد الزوال في صومه قلنا هذه الا طلاقات والعمومات انما هي فيما اذا بقي الصوم الى حين السفر ولم يبطل بشيئ قبله . والمدعى في المقام انبطاله بسبب العود عن الاقامة فلا موقع للا ستدلال بهذه العمومات (وبعبارة اوضح) مورد هذه العمومات والا طلاقات انما هو الصوم الصحيح : والكلام في المقام في بقاء صحته بسبب العود عن الاقامة . فالاستدلال لصحة الصوم بهذه العمومات من قبيل اثبات الموضوع بالحكم وهو كما ترى وبما ذكرنا يظهر ما في الاستدلال بحرمة الابطال ايضاً ،، ضرورة ان حرمته ايضاً حكم للصوم الصحيح ،، فلا يمكن احراز صحته بحرمة ابطاله

واما ثانياً فبانه نختار الشق الثاني اعني وجوب التمام عليه مع الالتزام ببطلان اقامته ،، قوله انه مستلزم لوقوع الصوم الواجب سفراً بغير نية الاقامة . قلنا لا محذور

فيه بعد ورود الدليل و المفروض عند كم قيام الدليل على صحته و هو العمومات والاطلاقات : فيكون هذا المورد من الموارد التى استثنيت عن عدم جوازه كالنذر الان الدليل المخرج فى المقام هو العمومات والاطلاقات على وجوب المضى في الصوم فى هذا الحال . ولامحذور فيه بعد تسليم صحة التمسك بهما كما لايخفى

وهاهنا فروع يجب التنبيه عليها الاول ان العدول عن الاقامة هل هو كاشف عن عدم تحقق الاقامة القاطعة للسفر من الاول . فيكون استمرار حكم السفر فيما بعد العدول من جهة كشف العدول عن عدم انقطاعه أصلا حتى فى حال الاقامة فبالعدول يكشف عن استمرار السفر من اوله الي تمام زمان الاقامة و بعد العدول ،، او انه ناقل من حين العدول فيكون السفر منقطعاً حال الاقامة قبل العدول واقعاً ، وبالعدول تنقطع الاقامة ويرجع الى حكم السفر السابق (وجهان) قديقال بالاول . وذلك لان المستفاد من اطلاقات اخبار الاقامة . هو قاطعية عزم الاقامة للسفر حقيقة اوحكماً حسبماتقدم شرحه مطلقا سواء تعقبت بالفريضة التامة ام لا : لكن صحيحة ابى ولاد قيدت ذاك الاطلاق بالعزم المتعقب بالصلوة التامة وبعد تقيده بهاصارت النتيجة هى قاطعية الاقامة المتعقبة بالصلوة التامة للسفر و خرجت الاقامة الغير المتعقبة عن كونها قاطعة (فح) اذا عدل عن الاقامة قبل الصلوة التامة يكشف عن ان هذه الاقامة لم تكن قاطعة للسفر من اول الامر ،، و ذلك من جهة عدم تعقبها بالصلوة . و قد كانت فى قاطيعتها مقيدة بالتعقب بهاهذا

ولكن التحقيق يقتضي ناقلية العدول وذلك لان هذا التقيد انمايتم لو كان المقيد في كلام متصل كما اذا كان مذكوراً فى اخبار الاقامة فيستفاد منها قاطعية الاقامة المتعقبة لامطلقا : واما اذا كان التقيد بالمنفصل كالصحيحة فلا لان الصحيحة انما سيقت لبيان البقاء على حكم الاقامة اذا بطلت بالعدول اذا كان العدول بعد الصلوة التامة ولادلالة فيها علي اشتراط قاطعية الاقامة للسفر بالتعقب بالصلوة التامة . ومن المعلوم ان العدول عن الاقامة قاطع لها موضوعاً اذ لايعقل بقاء العزم على الاقامة مع العدول عنها كما هو واضح ،، لكن الشك كان فى انه بعد قطاع لاقامة بالعدول عنها هل يبقى

حكمها او يرجع الى حكم السفر السابق والامام عليه السلام في هذا المقام يفصل بين العدول قبل الصلوة وبين العدول بعدها بالحكم بالرجوع الى حكم السفر السابق في الاول والبقاء على حكم الاقامة في الثاني وليس في هذا دلالة على تقييد قاطعية الاقامة بالتعقب بالصلوة التامة بوجه من الوجوه ويترتب على كاشفية العدول عن عدم تحقق الاقامة القاطعة من اول الامر : وجوب قضاء مافات منه في الوقت بعد الاقامة قصراً لو كان عازماً على الاقامة في تمام الوقت وفات عنه الاداء ثم عدل عن الاقامة في خارج الوقت فانه عدول قبل الاتيان بالفريضة التامة ويكون كاشفاً عن عدم تحقق الاقامة القاطعة للسفر فمن عدوله عن الاقامة يستكشف كونه مسافراً في وقت العزم على الاقامة واقعاً فيكون تكليفه الواقعي (ح) هو القصر وان لم يكن عالماً به ولكن بعدما علم يجب عليه القضاء قصراً ويترتب على ناقلية العدول وجوب القضاء تماماً لكونه مكلفاً بالتمام في الوقت واقعاً وانما يصير مكلفاً بالقصر على تقدير التكليف به من حين العدول لانه كان مكلفاً به من اول العزم على الاقامة لكن الحكم بوجوب القضاء تماماً : كانه لا اشكال فيه . وقد قال المحقق الثاني (قده) انه الموافق للمذهب وهو الاقوي . فيكون هذا اعني وجوب التمام من اظهر الثمرات المترتبة على ناقلية العدول ولا يرد عليه اشكال اصلا الا استبعاد اعادة السفر السابق بعد انقطاعه بالاقامة : بخلاف الكشف . حيث انه التزام بعدم انقطاعه اصلا : وهذا ايضاً ليس بمحذور بعد ورود الدليل على صحته و ليس ناقلية العدول امراً ممتنعاً حتى يجب تأويل الدليل الدال عليه : وقد عرفت ان المستفاد من الصحيحة ليس الا بقاء حكم الاقامة بعد العدول اذا كان العدول بعد الصلوة وهو يوافق مع النقل

و بالجملة فالالتزام بالنقل امر ممكن عقلا وقد ورد الدليل عليه فيؤخذ به من غير محذور بعد كونه تعبداً ثبت بالدليل ، ، نعم لو كان قاطعية الاقامة للسفر امرا تكوينياً لا تشريعياً وقد قطع السفر تكويناً لم يكن اتصال ما بعد العدول عن الاقامة بالسفر السابق امراً معقولا في عالم التكوين ،، لكنه ليس تكوينياً كما هو واضح . ولا اشكال في عالم التشريع . اذ كما ان اصل قاطعية السفر بالاقامة امر تشريعي . كذلك اتصال ما

بعد العدول الى ماقبل الاقامة ايضاً امر تشريعي : فكما ان تشريع قاطعية الاقامة ثبت بالدليل . كذلك اتصال مابعد العدول الي ماقبل الاقامة لوكان العدول قبل الصلوة التامة قد ثبت بالدليل . فكما انه بعد ورود الدليل بالاول يجب التعبد به فكذا في الثاني هذا وان ابيت الاعن امتناع اتصال مابعد العدول الي قبل الاقامة فنلتزم بالكشف الحكمي . بمعني الالتزام باجراء حكم السفر علي مابعد العدول. وان لم يكن مسافراً حقيقة من جهة انقطاع السفر بالاقامة . فالالتزام بالكشف الحكمي مما لامحذور فيه اصلا ، فالمتحصل مما بنياه وجوب قضاء مافات عنه في حال الاقامة تماماً بعد العدول عن الاقامة في خارج الوقت

الثاني انه لوعدل عن الاقامة و لم يأت بالصلوة التامة حتى خرج الوقت فهل يجب عليه الاتمام اويكون في حكم من لم يصل فريضة تامة (وجهان) من ان وجوب التمام قد استقر في ذمته بواسطة مضي الوقت عليه مقيماً فيجب عليه التمام و المراد من الصلوة التمام الموضوع للحكم بالاتمام بعد العدول هو الاعم من فعلها كذلك او استقرارها في الذمة ولولم يتحقق فعلها ولا اشكال بان هذا الشخص قد استقر التمام في ذمته ولذا يجب عليه ان يقضي ما فاته عنه تماماً كما تقدم في الفرع الاول . وعلى هذا فيجب عليه التمام بعد العدول لكون استقرار التمام في الذمة موجباً لاسراء حكم المقيم عليه بعد العدول عن الاقامة . كالاتيان بالتمام ،، ومن ان مورد الخبر هو خصوص فعل التمام و هذا لم يفعل التمام وارادة الاعم من الاستقرار والفعل لايساعده دليل ،: والاول هو مختار الشهيد الثاني قده ومال اليه شيخنا الاستاد دامت بركاته مستدلا بان صدر الرواية الصحيحة . وان كان ظاهراً في كون العبرة باسراء حكم المقيم هو الصلوة التمام . لكن ذيلها مما يؤمي على كون ذكر الصلوة التمام من باب المثال فيكون المراد بها كلما كان وظيفة الحاضر بان استقر عليه وان لم يفعله ،، وذلك لانها مذيلة بانه لولم ينو المقام عشرة يقصر بينه وبين شهر ،، ولاشبهة في انه اذا لم ينو المقام . يجب عليه كلما يجب على المسافر بينه و بين شهر من غير اختصاص بالقصر : فيجب عليه الافطار وترك النافلة المقصورة وترك الجمعة فيكون ذكر القصر من باب المثال قطعاً ومن

ارادة ماهو وظيفة المسافر من ذكر القصر يستشم كون المراد من الصلوة التمام ايضاً وظيفة الحاضر وقدذكر خصوص الصلوة التمام من باب المثال . فيوهن به ظهور الصدر في ارادة خصوص الصلوة ،، وهذا الذى ذكرناه ان لم يكن بالغاً بمرتبة يمكن ان يفتى به بوجوب التمام بعد العدول فلا اقل من منعه عن الافتاء بوجوب القصر بعده (فح) يجب الاحتياط بالجمع بينهما

ولافرق فيماذكرناه بين كون ترك الاداء في الوقت عن علم وعمداوعن جهل او عن نسيان اولنوم ونحوه مما يكون معه مكلفاً بالقضاء تماماً : فالتفرقة بين العمدو النسيان مما لاوجه له : نعم لو كان الترك فيما لايستقر التمام في الذمة كالحائض والنفساء والمغمى عليه وفاقد الطهورين وامثالها . يخرج عن موضوع هذا الفرع كما لايخفى

اقول مع كون ما افاده دام بقائه خلاف الظاهر فان الظاهر كون العبرة على الصلوة التمام لاالاتيان بكلما هووظيفة الحاضر: ارادة الاعم من اتيان وظيفة الحاضر ومن استقرار تلك الوظيفة في الذمة ولولم يفعلها : لاوجه له والاقرب (ح) هو الرجوع الى القصر لانه عدل قبل الاتيان بالصلوة التمام ،، لكن الاحتياط كما افاده حسن لاينبغي تركه لما افاده ولمصير جل الفقهاء على وجوب التمام

الثالث قدم تقدم ان الاقوي كون العبرة بتمام الصلوة فلو شرع فيها بنية التمام وعدل عن الاقامة في اثنائها : فامايكون العدول بعد الدخول في ركوع الركعة الثالثة اويكون قبله بعد القيام للثالثة : اويكون قبل القيام لها ،، فمقتضى ما ذكرناه هو اسراء حكم السفر السابق بعد العدول في جميع هذه الصور ،، واما صلوته هذه . فباطلة فيما اذا كان العدول بعد الدخول في ركوع الركعة الثالثة من جهة عدم امكان تصحيحها : ويجب عليه عدولها الى القصر. بنقض قيام الثالثة لو كان العدول في اثنائه واتمامها ركعتين لو كان العدول قبل قيام الثالثة ،، ولكن الاستاددام بقائه احتاط في هذا المقام ايضاً من جهة ان قوله عليه السلام ان كنت دخلت المدنية وصليت بها صلوة فريضة واحدة بتمام (الخ) من جهة التعبير بصيغة الماضي وان كان ظاهراً في انقضاء الصلوة التمام باتمامها الاانه ظهور بدوى غير مستقر يكون اول درجة الظهور : ويمكن ان يرادمنه التلبس بالصلوة

و استعمال صيغة الماضى فى المعنى التلبسى امر عرفى و عليه فيكون المدار على التلبس بصلوة التمام ولولم يتمها ،، وحيث ان هذا المعنى كان امراً عرفياً وقدذهب اليه جملة من الاصحاب فالاحتياط فى هذا المقام ايضاً لاينبغى تركه : بل فى هذا الفرع اولى بالرعاية من الفرع السابق ،، حيث ان فى الفرع السابق كان منشائه ارادة استقرار الصلوة التمام من لفظ وصليت فريضة بتمام وفى هذا الفرع على ارادة التلبس بالصلوة منه ومعلوم ان هذا اهون من ارادة استقرار الوجوب كما لايخفى

اقول الظاهر فى هذا المقام ايضاً عدم لزوم الاحتياط من جهة بعد ارادة التلبس من قوله عليه السلام وصليت فريضة واحدة بتمام اذ الظاهر منه اعتبار كون العدول بعد الفراغ عن الفريضة والا لكان حق التعبير ان يقال وانت مصلى بتمام كمالايخفي لكن حسن الاحتياط ممالاينكر ،، ويختلف باختلاف المراتب : ففى الصورة الاولى . وهى ماذا كان العدول بعد الركوع من الثالثة يكون الاشد ،، وذلك لاستلزام تركه بطلان هذه الصلوة ،، وفى الصورة الثانية يكون شديداً من جهة لزوم هدم الركعة الثالثة فيستشكل فى اعتفار هذه الزيادة ،، وفى الصورة الثالثة يكون اضعف من جهة التشكيك فى جواز العدول في هذه الصورة مع عدم الدليل على جوازه . وكونه خلاف الاصل الموجب للا قتصار عليه بماورد علي جوازه الدليل

الرابع لو اقام فى احدى مواضع التخيير و غفل عن اقامته واتى بصلوة تامة لشرف البقعة ،، ثم التفت الى اقامته وعدل عنها ،، فهل يبقى على حكم المقيم من جهة اتيانه بالصلوة التامة اويرجع الى حكم السفر ،، من جهة ان اتيانه بالتمام هذا لم يكن مستنداً الى الاقامة ولم يات بها بماهو فريضة وظيفة للمقيم ؛، بل انما اتى بها من حيث انها وظيفة المسافر فى هذا المكان (وجهان) اولهما مختار شيخنا الاستاد دام بقائه لانه صلوة تامة اتى بها . وقد كان تكليفه الواقعى ايضاً هو الاتيان بها : غاية الامر تخيل ان الاتيان بها لمكان شرف البقعة . والحال انه كان وظيفة الحاضر ؛؛ فيكون من باب الخطاء في التطبيق . وذلك من جهة تحقق النية بكلا كينها اعنى تعلق ارادة الفاعل بعين ماتعلق به ارادة الآمر وكون تعلق ارادته بداعى ارادة الآمر (فح) فيكون صلوته تاماً

صحيحاً وبعد صحتها تصير مشمولا للصحيحة اعنى قوله (وان كنت دخلت المدينة وصليت بها فريضة واحدة الخ) اذ فى هذا الفرض ايضاً دخل بلد الاقامة و صلى فيه صلوة تامة وليس فى الصحيحة مايوجب تقييد استناد الصلوة التامة بكونها من الاقامة بعدما كان فى الواقع كذلك

اقول الظاهر من تفرع الصلوة التمام هو كون التمام لاجل الاقامة ولذا يجيء توهم الغاء خصوصية الصلوة : وارادة وظفية الحاضر منها : ومعلوم ان ماجيئي به لشرف البقعة لايصدق عليه كونه مأتيا بما هو وظيفة الحاضر . وعليه : فا لقول بالرجوع الى حكم المسافر لايخلو عن القوة

الخامس اذا صلى تماماً بعد العزم علي الاقامة لكن مع الغفلة عن اقامته ثم عدل عنها ففيه الوجهان المتقدمان : وان كان القول ببقاء حكم المقيم في هذا الفرع اقوى من الفرع السابق حيث ان التمام فى هذا الفرع لايكون مستنداً الى شيئى به يصير مصداق وظيفة المسافر دون الفرع المتقدم ،، لكن مقتضى ظاهر الصحيحة من ترتب التمام على الاقامة هو الرجوع الي حكم السفر : والانصاف ان الاحتياط فى هذه الصورة ممالاينبغى تركه .

السادس حكى عن الروض انه لو اتى قبل الاقامة بصلوة تامة ثم اقام وعدل عنها فهل يبقى على حكم المقيم من جهة ماأتى به من الصلوة التامة او يرجع الى حكم السفر لان ماأتى به كان قبل الاقامة (و جهان) قال شيخنا الاستاد دامت بر كاته ليس لذكر هذا الفرع وجه اصلا ،، ضرورة انه اذا اتي قبل الاقامة بالتمام تكون صلوته باطلة فلا حكم لها اصلا.

اقول يمكن ان يكون غرضه اتيان التمام فى احدي مواضع التخيير او من باب الجهل بوجوب القصر فتكون صحيحة قبل الاقامة ،، لكن لاينبغي التامل فى عدم البقاء على حكم المقيم لانه مع عدم كونه فى الاتمام مستنداً الى الاقامة لم يكن المأتى به من التمام فى حال الاقامة فيخرج عن مورد الصحيحة بلااشكال

السابع لو شرع فى رباعية قصراً فعزم على الاقامة فى اثنائها فاتمها ثم عدل عن الاقامة فهل يبقي على حكم المقيم من جهة الاتيان بصلوة تامة بعد الاقامة : وان كان باتمامها تماماً

اويرجع الى القصر من جهة عدم وقوع صلوته بتمامها بعد الاقامة ،، و الظاهر ان يكون الصلوة بتمامها مترتباً على الاقامة ،، والاقوى هو البقاء على حكم المقيم ،، وذلك لان الاتيان بالتمام انما هو باتيان الاخيرتين لاتمام الاربع لكون الأوليين مشتركة بين القصر والاتمام و واضح ان ما هو ملاك التمام وقع بعد الاقامة : فيصدق عليه انه عزم . واتى بصلوة تامة .

الثامن لو نسيى الاقامة وشرع في رباعية قصراً ثم اتمها تماماً نسياناً فتذكر اقامته وعدل عنها ،، فهل تكون صلوته التامة (هذه) موجباً للبقاء على حكم المقيم ،، او يرجع الي حكم السفر السابق (وجهان) اقواهما الثانى وذلك لبطلان صلوته هذه من جهة عدم ارادة المأمور به وخروج المورد من باب الخطاء في التطبيق للفرق بين التمامية و القصرية : وبين الادائية و القضائية بكون الخطاء في الاول موجباً للا خلال بالنية دون الثاني .

اقول وعلى تقدير القول بالصحة بجعل الخطاء فى التمامية والقصرية ايضاً من باب الخطاء في التطبيق يكون الرجوع الي حكم السفر هو الاقوى ،، وذلك لعدم استناده في اتيان هذا التمام الى الاقامة . ولو كان هو تكليفه الواقعى . فيكون بابه باب الفرع الرابع والخامس كما لايخفى .

التاسع لاينبغى الاشكال فى عدم العبرة في الحكم بالتمام بما اذا اتى بفريضة غير رباعية مثل الصبح والمغرب او برباعية قضاء لاداء ،، وذلك لما اخترناه من ترتب الفريضة المأتية علي الاقامة . وواضح ان شيئاً من فرايض الغير الرباعية . او الرباعية القضائية لايؤتى بها بما هي وظيفة المقيم فلا يعمها حكم الرباعية الادائية كما هو واضح ،، وهذا الفرع لم يتعرضه الاستاد دام بقائه .

العاشر لو صام واجباً بعد قصد الاقامة ثم عدل عنها فلا يخلو اما ان يكون العدول بعد تمام الصوم . او يكون بعد الزوال . او يكون قبل الزوال ،، فيقع الكلام فيه في جهتين الاولي فى حكم هذا الصوم فى نفسه من حيث الصحة والفساد ،، ولاينبغى الاشكال فى صحته فيما اذا كان العدول بعد التمام لانه صوم وقع عن المقيم بناء علي كون العدول ناقلا

من حينه . كما هو المختار : وكذا اذا كان بعد الزوال . وذلك لانه كان صحيحاً : سواء كان العدول للرجوع الى حكم السفر او بقي على حكم المقيم لانه على تقدير صيرورته محكوماً بحكم السفر السابق ايضاً يجب عليه اتمام هذا الصوم من جهة صيرورته محكوماً بحكم السفر بعد الزوال فيكون كالصائم الذي سافر بعد الزوال : واما اذا كان قبل الزوال فيدور صحته وفساده في كون العدول مع الصوم بحكم العدول بعد الصلوة التامة ام لا فان قلنا ببقائه على حكم المقيم من جهة الصوم فيجب عليه الاتمام ،، كما يجب عليه الاتيان بكل ما هو وظيفة الحاضر : وان قلنا بالعدم فيبطل صومه ،، وهذا هو الجهة الثانية في هذا الامر وتنقيح البحث عنها على ما قواه شيخنا الاستاد هو ان حكم الصوم بعد التمام حكم تمام الصلوة وحكم الصوم بعد الزوال حكم الدخول في الركوع من الركعة الثالثة من الصلوة : وحكم الصوم قبل الزوال حكم الدخول في الرباعية قبل الوصول الى الركوع الثالثة فيشترك الصوم الواجب مع الصلوة الرباعية فيما لها من الحكم ،، وذلك من جهة استفادة التعميم بقرينة الذيل حسبما تقدم واستفادة ارادة التلبس من صيغة الماضي بتلك القرينة ،، لكن للتعميم درجتين (منها) اسراء حكم الصلوة الى ما هو رديف لها في كونه عمدة حكم السفر وهو الافطار (ومنها) اسرائه الى ما هو الفضلة له كصوم الندب والصلوة النافلة والمدعي تعميم الحكم بالنسبة الى الطائفة الاولى ،، وذلك للفهم العرفي : حيث يفهم من موارده ما يقال فيه (بانه قصر) عطف (وافطر) عليه ومما يقال فيه (اتمم) عطف (وصم) عليه من جهة الملازمة بين القصر والافطار والصوم والاتمام : الا ما استثنى ،، فهذا شاهد على انه كما يجب التمام بعد صلوة التمام كذلك يجب التمام بعد تمام الصوم الواجب وكما ان الدخول في الركوع الثالثة او قيامها : يكتفى به في الحكم بالتمام من جهة صدق التلبس كذلك بقاء الصوم الى بعد الزوال ،، بكون العدول عن الاقامة بعد الزوال او بقائه الى قبل الزوال يكتفى به في الحكم بالتمام من جهة صدق التلبس فكما بين تمام الصلوة وبين الدخول في الركوع الثالثة وبين قبل الدخول فيها تفاوت من حيث الوضوح والخفاء كذلك بين تمام الصوم وبين انتهائه الى بعد الزول وقبل الزوال (وبالجملة) فحال الصوم الواجب حال الصلوة بعينه هذا .

اقول ولا يخفى مافيه من الحاق الصوم بالصلوة ثم الحكم فيه بالنسبة الى حالاته الثلاثة من الاتمام وبعد الزوال و قبل الزوال و ذلك لعدم استفادة التعميم ولاارادة التلبس من الماضى ولايكون فى الذيل قرينة على ماذكره ومقتضى حفظ الظهور هو اناطة الحكم ببقاء حكم المقيم على الاتيان بالصلوة لاغير وان العبرة انما هو بتمامها لا التلبس بها ، والانصاف ان فهم ماسوى ذلك عسر جدا الاان الاحتياط لمكان ذهاب جماعة من المحققين الى الحكم بالتمام فى هذه الصور لاينبغى ان يترك

الحادى عشر لوعدل عن الاقامة بعد الاتيان بصلوة نافلة مما يكون اتيانه وظيفة الحاضر : او صوم مندوب كذلك فعلى المختار يرجع الى القصر بلا ارتياب . وكذا على مختار الاستاد دام بقائه ، حيث انه وان عمم ، لكن بنى على التعميم بما يكون من عمد احكام السفر والحضر كالقصر والافطار

الثانى عشر لواقام فى موضع الاقامة عشرة ايام بلا ان يأتى بالصلوة من جهة عدم التكليف بها بحيث لايستقر القضاء فى ذمته كالحائض والنفساء : ثم عدل عن الاقامة قبل الاتيان بصلوة تامة ، فهل يجب عليه القصر من جهة كون عدوله قبل الاتيان بالفريضة : اويجب عليه التمام من جهة اتمامه الاقامة (احتمالان) لاينبغى الاشكال فى ان الاقوى هو الاخير ، وذلك لانصراف هذه الصورة عن مورد الصحيحة اذهى انما تدل على الرجوع الى القصر قبل الاتيان بالفريضة فيما اذا كان العدول قبل اتمام الاقامة : و المفروض فى هذه الصورة انه ماعدل عن الاقامة : بل العدول انما وقع بعد تمام الاقامة ، وعلى هذا فيجب التمام لوقلنا فى الاقامة بكونها قاطعة للسفر من جهة الفهم الارتكازى العرفى وان الشارع ماتصرف فى هذا المورد الا بتحديد الاقامة بالعشرة كما هو احد المسلكين فى قاطعية الاقامة : وكذلك على المسلك الاخر . من تقييد السفر بعدم تحقق الاقامة في اثنائه اذ المفروض تحقق الاقامة الحاصلة عن العزم فى اثنائها وليس فى البين مايوجب تقييد مطلقات الاقامة فى هذا المورد . اذ المقيد لها كان منحصراً بصحيحة ابى ولاد ، وهى لاتشمل المقام على ماحققناه

الثالث عشر لوعدل عن الاقامة وشك فى اتيان الصلوة التامة قبل العدول : فلا

اشكال في وجوب البناء على عدم الاتيان بها والرجوع الى حكم السفر السابق . ولو علم بهمامعاوشك في المتقدم منهما : فاما يكونا كلاهما مجهولي التاريخ ، واما يكون تاريخ احدهما معلوماً والاخر مشكوكا : والحكم في الجميع واحد : وهو عدم اثبات تأخر الصلوة عن العدول ، فيبقى (ح) على حكم السفر السابق

وتوضيح ذلك ان الاثر في الحادثين اللذين يشك في المتقدم والمتأخر منهما اما ان يكون مترتباً على نفس التقدم فاذاشك فيه يجرى في عدمه الاستصحاب واما يكون مترتباً على التأخر ، ولابد في مثله ان يثبت التأخر ولايكفى نفى عدم التقدم بالاصل لاثبات التأخر الاعلى القول بالاصل المثبت ففى الاول يجري الاصل في نفى تقدم ماشك في تقدمه كما في مثال اسلام الوارث وموت المورث . فانه لايخلو عن صور

الاولى ما اذاكان كلاهما مجهولى التاريخ ولايمكن اثبات ارث الوارث في هذه الصورة لمعارضة الاصل في موت المورث مع الاصل في اسلام الوارث

الثانية ما اذاكان لسلام الوارث معلوماً وكان الشك في تاريخ موت المورث وفي هذه الصورة لايجرى الاصل ايضاً لان استصحاب عدم موت المورث الى زمان اسلام الوارث لايثبت تأخر موته عن اسلامه والاثر انما هو مترتب على موت المورث عن وارث مسلم

الثالثة ماإذا اذاكان تاريخ موت المورث معلوماً وكان الشك في تقدم اسلام الوارث عليه ، وفي هذه الصورة يجرى الاصل . ويثبت عدم تقدم اسلام الوارث على موت المورث . ويثبت بهعدم الارث : ولايحتاج الى اثبات التأخر لكي توقف احرازه على الاصل المثبت ، وفي الثانى اعنى ماإذا كان الاثر مترتباً على التأخر لايجرى الاصل في جميع الصور الثلاث كما فيمانحن فيه فان الاثر اعنى البقاء على حكم المقيم بعد العدول عن الاقامة مترتب على تأخر العدول عن الصلوة (فح) اذاكان تاريخ العدول معلوماً وكان الشك في تاريخ الصلوة فباصالة عدم الاتيان بالصلوة الى زمان العدول وان كان يمكن نفى تقدم الصلوة على العدول الذي يكون نقيضاً لما يترتب عليه الاثر اعنى تقدم الصلوة على العدول لكنه لايحتاج الى هذا الاصل لكفاية الشك في تقدم الصلوة على

العدول وهذا الشك بنفسه كاف فى عدم انسحاب حكم المقيم بعد العدول : واذاكان تاريخ الصلوة معلوماً وكان الشك فى تاريخ العدول فلا يجرى استصحاب عدم العدول الى زمان الصلوة اذالاثر مترتب على تأخره عن الصلوة والاصل غير متكفـل لاثبات التأخر الابالتعويل على الاصل المثبت : واذاكان كلاهما مجهولى التاريخ . فلايجرى الاصل حتي ينتهى الى التعارض لمكان عدم جريانه فى كل واحدمن الطرفين فـى حد نفسه (فح) فالحكم فى جميع الصور هو صحة الصلوة المأتية ،، ووجوب الرجوع الى القصر فى الصلوات التى يأتى بها فيما بعد اما صحة الصلوة المأتية فلمكان قاعدة الفراغ ،، واما القصر فى الصلوات التى يأتى بهافللرجوع الى حكم السفر السابق ،، لكن يشكل الجمع بين الحكمين اذاكان العلم بوقوع الحادثين في الوقت ،، وذلك من جهة حصول العلم الاجمالى . امابيطلان الصلوة التى اتى بها - اوبوجوب التمام فيمابعد لانه ان و قعت الصلوة السابقة بعدالعدول : فيجب اعادتها والقصر فى الصلوات الاتية وان كانت قبل العدول فهى لاتجب اعادتها : لكنه يجب التمام فيما بعد : والجمع بين عدم اعادةالسابق والقصر فيمابعد مخالف للعلم الاجمالى ،، والظاهر عدم انحلال هذاالعلم الاجمالي . فيجب العمل علي قواعده من اعادة الصلوةالسابقة قصراً والجمع بين الاتمام والقصرفيما بعد كمالايخفى

الرابع عشر لوعدل عن الاقامة بعد خروج الوقت . و شك فى الاتيان بالصلوة فى الوقت : فمقتضى قاعدة (الوقت حائل) هووجوب البناء علـى الاتيان : فهل يكـون العدول بعد البناء على الاتيان بالصلوة التمام كالعدول بعداحراز اتيانها بالوجدان امالا (وجهان) اقواهما الاول لكون القاعدة من الاصول المحرزة حسبما حقق فى الاصول فيترتب عليها جميع الاثار الشرعية المترتبة على اتيان الصلوة التمام التى منها البقاء علي حكم المقيم بعدالعدول بل قال الاستاد دام بقائه يكون كالعدول بعدالاحراز ولوكانت القاعدة من الاصول الغير المحرزة : وذلك لان كل اصل ولو لم يكن محرزاً للواقع يكون محرزاً بالنسبة الي نفس مؤداه فاصالة الحلية ليست محرزة للحلية الواقعية لكنه يحرز بها الحلية الظاهرية ،، ضرورة ان المستفادمنها هواحراز الحلية فى مرحلة الظاهر

ومعلوم ان البقاء على حكم المقيم مترتب على الاتيان بالصلوة التمام المحرز بالتعبد فلا فرق (ح) بين كون القاعدة امارة اواصلا محرزاً اوغير محرز ،، ومنه يظهر ان ماذكره فى العروة من الحكم بكون العدول بعد البناء كالعدول بالاحراز خصوصاً على القول بكون القاعدة امارة لاوجه له : لانه يرد عليه اولا منع الامارية : وثانياً انه لااثر على امارتها بالنسبة الى حكم المقام لان ثبوت الاتيان بالتمام بالتعبدان كان كافياً فلايفرق بين ثبوته بالامارة اوبالاصل وان اعتبر الاحراز الواقعي فلايكتفى بثبوته بالامارة كمالايكتفى بالاصل ونظير هذا الفرع ماذا اتى بالصلوة ثم بعد السلام شك بين الثلاث والاربع فانه يجب البناء على الاربع فيأتى فيهاما ذكر

الخامس عشر لوعدل عن الاقامة بعد السلام الواجب وقبل السلام الاخير المستحب فهل يكون عدوله بعد الصلوة التمام اوقبل تمامها (وجهان) اقواهما الاول وكذلك لوكان بعد الصلوة وقبل الاتيان بالاجزاء المنسية . لونسيها فى الصلوة . اوالاتيان بسجدتى السهو لووقع موجبهما واما لوكان العدول بعد الصلوة وقبل الاتيان بصلوة الاحتياط فالاقوى هو الرجوع الى حكم السفر السابق من جهة عدم احراز اتمام الصلوة وذلك من جهة جزئية صلوة الاحتياط قال دام بقائه ولايقاس وجوب البناء على الاربع فى هذا الفرع مع وجوبه فى الفرع السابق اعنى فيما اذا كان الشك بعد السلام لانه من جهة وجوب الاتيان بوظيفة الاحتياط ولحاظ جزئيتها حسبما تقدم فى مباحث الخلل لم يكن بحكم الخارج عن الصلوة فيكون كمن عدل فى اثناء الصلوة ،، وهاهنا نقطع الكلام فى البحث عن فروع الاقامة والحمدلله .

الثالث من القواطع

اقامة ثلثين يوماً متردداً فانه يجب عليه التمام بعده وهذا في الجملة مما لا اشكال فيه ولا شبهة يعتريه ،، وانما الكلام في امور (الاول) هل المدار على اقامة ثلاثين مطلقا سواء كان مبدئها من اول الشهر الهلالي او اثنائه او على اقامة الشهر الهلالي مطلقا . او يفصل بين ما اذا كان مبدء الاقامة اول الشهر فتكون العبرة باقامته مطلقا سواء كان كاملا او ناقصاً و بين ما اذا كان مبدئها في اثناء الشهر الهلالي حيث ان العبرة باتمامه ثلثين من الشهر الذي يتلوه (وجوه) اقواها الاول .

و توضيح الكلام انه فيه لا اشكال في انه لو ثبت حكم على عنوان الشهر فمقتضى طبع اخذ الشهر موضوعاً له : هو كونه هلالياً فان كان من اوله تكون العبرة باتمامه و لو كان ناقصاً ولو كان من اثنائه يجب اكمال نقصانه من الشهر الاخر فلو كان تاريخ الطلاق مثلا او البيع الخياري في العاشر من شهر يكون عاشر الشهر الثاني اخر الشهر ولو كان خامس عشره يكون آخره خامس عشر الشهر الثاني سواء كان الشهر الاول كاملا او ناقصاً و هذا حكم كلي فيما ثبت ترتب الحكم على الشهر ،، لكن في المقام تعارضت الروايات . ففي جملة منها جعل المدار على الشهر ،، وذلك كحسن بن مسلم : قال سئلته عن المسافر يقدم الارض فقال ان حدثته نفسه ان يقيم عشرة فيتم وان قال اليوم اخرج او غدا اخرج ولا يدري فليقصر ما بينه وبين شهر فان مضى شهر فليتم . وفي معناه غيره ،، وفي بعضها جعل المدار على اكمال الثلثين : وذلك كحسنه الاخر : قال ابو ايوب سأل محمد بن مسلم اباجعفر عليه السلام وانا اسمع عن المسافر ان حدث نفسه باقامة عشرة ايام قال عليه السلام فليتم الصلوة فان لم يدر ما يقيم يوماً او اكثر فليعد ثلثين يوماً ثم ليتم (الحديث) فلا بد من ملاحظة النسبة بين تلك الاخبار وهو يتوقف على تحقيق معني الشهر .

فنقول لا اشكال في ان الشهر موضوع لما بين الهلالين بحسب اللغة والعرف . و

اطلاقه على الثلثين من جهة كونه اكمل افراده وذلك فيما اذا كان الشهر كاملا : فيكون من قبيل الاشتراك المعنوى : لا الاشتراك اللفظى . ولا من باب المجاز فيكون للشهر اعنى مابين الهلالين فردان كامل : وهو الثلثين : وناقص وهو التسعة والعشرين ، لكن الموضوع فيهذا الحكم ليس خصوص مابين الهلالين قطعاً : وذلك لكفاية مقدار الشهر فيما اذا كان مبدء الاقامة من اثنائه : فكما ان لنفس الشهر الهلالى فردين كامل وناقص كذلك يمكن ان يكون المدار فى المقام على المقدار الكامل منه كما يمكن ان يكون على المقدار الناقص منه ومقتضى الاخبار المعبرة فيها بالشهر هو كون العبرة على مقدار الشهر مطلقا ولكن حسنة ابن مسلم يقيدها بمقدار الشهر الكامل ، فتكون نسبة الحسنة الى تلك الاخبار نسبة المقيد الى المطلق ، فيجب الاخذ بالمقيد ولو كان واحداً : وتقييد المطلقات بها . ولو كانت متعددة ، ونتيجة ذلك هو اثبات كون المدار على الثلثين ، ولو كان مبدء اقامته اول الشهر و كان الشهر ناقصاً تكون العبرة بانقضاء اليوم الاول من الشهر الذى يليه لا بتمامه نفسه :

فان قلت هذا مخالف مع مايظهر من صحيح ابن وهب : اذ الظاهر منه . وجوب التمام بعد انقضاء الشهر . ولو كان ناقصاً ، وفيه قال عليه السلام اذا دخلت بلداً وانت تريد مقام عشرة ايام فاتم الصلوة حين تقدم وان اردت المقام دون العشرة فقصر وان اقمت تقول غدا اخرج وبعد غد ولم تجمع على عشرة فقصر مابينك وبين شهر فاذا تم الشهر فاتم الصلوة قال قلت دخلت بلداً اول يوم من شهر رمضان ولست ادرى ان اقيم عشراً قال وافطر قلت فان مكثت كذلك اقول غداً او بعد غد فافطر الشهر كله و اقصر قال نعم هما واحد اذا قصر افطرت واذا افطرت قصرت

قلت ليس فى ذيل ذاك الصحيح مايكون فيه دلالة على وجوب التمام بعد انقضاء الشهر الناقص بل انما هو دال على وجوب الافطار فى تمام الشهر الذى استبعده السائل ولو فرض دلالته على وجوب الاتمام بعد انقضاء هذا الشهر الذى فرضه السائل لم يكن الدال عليه ازيد من اطلاق يجب تقييده بما تقدم كساير المطلقات و بالجملة فمقتضى الصناعة العلمية هو ماقدمناه من كون العبرة على الثلثين مطلقا . وعليه الفتوى .

الامر الثاني هل الاقامة في مكان متردداً ثلثين يوماً قاطع لموضوع السفر بحيث يحتاج القصر بعدالجزم الى السفر بعد الثلاثين الى انشاء سفر جديد : اويكون قاطعاً لحكم السفر. فيجب عليه التمام بعدالثلاثين مادام متردداً · ومع العزم على الخروج يجب عليه القصر ولولم ينشاء سفراً جديداً ولم يكن الباقي عن السفر السابق بقدر المسافة (وجهان) اقواهما الاول ،، وذلك لماتقدم من استفادة قاطعية الاقامة لموضوع السفر من الادلة : سوي الدليل الاخير منها : و هو صحيحة ابى ولاد . اذهي لاتجرى في المقام ،، وتقريب الاول منها : ان تحديد الثلاثين في اقامة المتردد . تحديد لموضوع عرفي بهذا العدد . فكماان الاقامة المقترنة بالعزم : تكون قاطعة للسفر. عرفاً : وان الشارع حددها بالعشرة . فكذلك الاقامة المقترنة بالتردد قاطعة له · عرفا ،، اذ من المعلوم . ان المقيم في بلد عشر سنيين متردداً . لايصدق عليه المسافر : وان الشارع حددها بالثلاثين فكما ان القاطع منها عند العرف . اذا كانت مع العزم يكون اقل من القاطع مع التردد : كذلك . راعى الشارع بينهما بجعل المقترنة بالعزم ثلث المقرون بالتردد : و هذا وجه حسن لاغبار عليه يكون مستظهراً من الدليل وان لم يكن اثباته علي الخصم ممكنا لومنع عن ظهور الدليل .

الوجه الثاني ان التردد في طي المسافة اذالم يكن في حال الاشتغال بالسير لما لم يكن دليل على قاطعيته قلنا بعدم اخلاله فيما اذا تمت المسافة مع العزم على المسير بان كان التردد في حال الوقوف لافي حال السير و كان الحكم بعدم اخلاله من جهة عدم ورود الدليل على قاطعيته ،، واما مثل التردد في الثلثين . فلا كلام في كونه مخلا من من جهة ورود الدليل على وجوب التمام بعده ،، ولازم ذلك تقيد السفر الموجب للقصر بما اذالم يتخلل بنيه اقامة ثلثين متردداً (فح) ينقطع مابعد الثلاثين عما قبله بوقوع الثلثين ،، والايلزم ان لايكون حكم مابعد الثلثين هو التمام ،، وبعبارة اوضح بعد ورود الدليل على اختلاف حكم مابعد الثلثين عما قبله : لابد من الالتزام بتقيد السفر بعدم وقوع الاقامة متردداً ثلثين في اثنائه . و هو معنى قاطعية اقامة ثلاثين للسفر،، وبهذين الوجهين تثبت قاطعية العصيان للسفر ايضاً حسبما ياتى كما ثبت قاطعية اقامة عشرة ايام

مع الجزم بها كما تقدم

الامر الثالث يعتبر الوحدة . في محل اقامة المتردد ثلثين ،، فلو تردد في امكنة متعددة لاينقطع بها السفر . ولو تمت الاقامة مترددة في تلك الاماكن ثلثين : وهذا ظاهر من الاخبار المتقدمة ،، حيث يستفاد منها اعتبار كون الاقامة في مكان واحد

الامر الرابع كما ان الخروج الى مادون المسافة يكن مضراً الى الاقامة مالم يصدق الارتحال عن محل الاقامة سواء كان عازماً عليه من اول الاقامة . او بداله الخروج في اثنائها ،، كذلك لايكون مضراً على اقامة ثلثين مع التردد سواء خرج في اول الثلثين اوفي اثنائه ،، وذلك لان المناط في هذا ايضاً هو الاقامة لكن مع التردد في الخروج بمعنى الارتحال فلو لم يرتحل يصدق عليه المقيم ولو خرج الى مادون المسافة . مالم ينته الى صدق الارتحال ويدل على ماذكرنا الاخبار الكثيرة المعبرة بالمقيم ثلاثين يوماً. مثل حسنة محمد بن مسلم المعبر فيها بقوله عليه السلام فان لم يدر يقيم يوماً اواكثر (الخ) ،، وصحيح ابن وهب المتقدم المعبر فيه بقوله وان اقمت تقول غدا اخرج (الخ) ،، ونحوهما جملة من الاخبار الكثيرة الواردة في هذا المقام ،، وتقريب الاستدلال بها ماتقدم في اخبار اقامة العشرة من ان الاقامة هاهنا مقابل الارتحال فما لم يكن مرتحلا ويكون وكره في المحل يصدق عليه المقيم وان خرج لبعض حاجاته الى مادون المسافة فلو خرج مرتحلا : اوصار مكثه في الخارج بمقدار بطلت اقامته مثل ما اذا اقام في الخارج اكثر من ثلث ليال . اومن ليلتين . فان كان في اثناء الثلثين يبطل مامضى من الثلثين فمن عوده الى بلد الاقامة لوبقي متردداً الى ثلثين يجب عليه التمام ولاحكم لما مضى قبل بطلان الاقامة كما هو واضح ،، ولو كان بعد اتمام الثلثين . فيكون حكمه حكم من بطلت اقامته بعد استقرار وجوب التمام عليه بسبب الاقامة فيحتاج في العود الى القصر الى انشاء سفر جديد فيجئي هاهنا جميع الصور المتقدمة فيمن خرج من النجف الي الكوفة في اثناء الاقامة . فلا حظ وتامل : وطبقها في المقام ،، لان المقام من صغريات من خرج الى ما دون المسافة في اثناء الاقامة . اذلافرق في حكم من خرج في اثنائها بين ان تكون الاقامة الموجبة للتمام من جهة العزم عليها اومن جهة بقائه ثلثين يوماً متردداً هذا تمام الكلام في القواطع

الشرط الرابع

من شرائط القصر ان يكون السفر سايغاً اولايكون حراماً . وهذا الحكم فی الجملة ممالا اشكال ولاخلاف فيه : وقد نطقت به الاخبار الكثيرة · كصحيح عماربن مروان عن الصادق عليه السلام . قال سمعته يقول من سافر قصرو افطر الاان يكون رجلا سفره الی صيداو فی معصية الله تعالی او رسولا لمن يعصی الله عزوجل اوفي طلب شحناء اوسعاية اوضرر علی قوم مسلمين ،، وظاهر قوله عليه السلام اوفی معصية الله تعالی ان يكون السفر بنفسه معصية وظاهر بقيه الفقرات هوان يكون للسفر غاية محرمة مثل الصيد الذی حرام من جهة اللهو اوالرسالة ممن يعصي الله وكذاغير هماوكموثق عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام عن الرجل يخرج الی الصيد ايقصرام يتم قال عليه السلام يتم لانه ليس مسير حق وهذا الخبر وان كان فی مورد السفر للصيد الذي يكون لغاية محرمة لكن التعليل بقوله عليه السلام لانه ليس مسير حق الذی هو بمنزلة كبری كلية : يدل علي انه كلما ليس بمسير حق فيجب فيه التمام ،، سواء كان بنفسه ليس بمسير حق اعنی لم يكن بنفسه سائغا وكان حراماً : اوكان لغاية محرمة و فی معنی هذين الخبرين . جملة من الاخبار الاخر . الدالة علی وجوب التمام فيما اذاكانت غاية السفر حراماً وبالجملة فتنقيح الكلام فی هذا الشرط برسم امور

الاول هل العبرة فی حرمة السفر باحد الامرين من كونه بنفسه حراماً كالفرار من الزحف والهارب عن غريمه مع قدرته علی الاداء والمرئة الناشزة والعبد الابق و السالك طريقاً يغلب علي ظنه الهلاك ولوكان لغاية حسنة مثل الحج والزيارة وسفر الولد مع نهي ابويه ونحو ذلك ،، اوكونه لغاية محرمة مثل سفر الصيد للهو ونحوه كماهو مختار الاكثر : او بالاخير فقط كما يظهر عن محكی الروض قال قده بعدذكر جملة من الامثلة للسفر المحرم بذاته كالاباق والنشوز ادخال هذه الافراد يقتضی المنع عن

ترخص كل تارك للواجب بسفره الى ان قال وهـذا يقتضى عـدم تحقق الترخص الا لاوحدي الناس لكن الموجود من النصوص فى ذلك لايدل على ادخال هذا القسم ولا على مطلق العاصى وانما دلت على السفر الذى غايته المعصية انتهى وهو كما ترى ظاهر فى اختصاصه الحكم بما اذا كان غاية السفر حراماً لا ما اذا كان بنفسه حراماً ،، اوتكـون العبرة بالاول اى بما اذا كان بنفسه حراماً فلو كان لغاية محرمة يجب القصر من جهة كون السفر (ح) مقدمة للحرام ومقدمة الحـرام لاتكون حرامـاً (وجوه) واقوال اقواها اولها

وذلك لدلالة الاخبار عليه ويكون كل واحد من القولين الاخيرين اجتهاداً في مقابل النص لما عرفت من ظهور الخبرين المذكورين فى صدر المبحث علـى ثبوت الحكم فى كلا الموردين اعني فيما كان السفر بنفسه حرمـاً او كان مقدمة للحـرام ،، مضافاً الى ان الاخبار الكثيرة التى لم ننقلها مخافة التطويل كلها ناطقة ناصة على وجوب التمام على ما اذا كانت غاية السفر معصية فراجع هذا فيما اذا كان السفر بنفسه حرامـاً او كانت لغاية محرمة واما اذا كان مستلزماً لترك واجب مثل اداء دين مع المطالبة او تعلم واجب ونحو هما . فلايخلو : اما ان يكون السفر علة تامة لتركه مثل ما اذا كان ترك الاداء او التعلم متوقفاً على السفر بحيث لولاه لتحقق منه الاداء والتعلم قهراً : واما ان لايكون كذلك . بل كان بحيث لوترك السفر امكن ترك الواجب منه باشتغاله بضده الاخر غير السفر ،، فعلى الاول فيلحق بما اذا كان حراما بنفسه اولغـاية محرمة لترتب ترك الواجب على سفره هذا ،، و ترك الواجب حرام فيكون غايته حراماً

وعلى الثانى فلايكون سفره هذا موجباً للتمام سواء قلنا بعدم حـرمة الضد الخاص اوقلنا بحرمته ،، اما على الاول فواضح . لعدم حرمة سفره ،، و اما على الثانـي فلانه وان سار حراماً لكن الحكم لم يكن مترتباً على كل سفر حرام بل ما كان حرامـاً بنفسه اومن جهة غاية محرمة ،، وهذا ليس بشيئى منهما لانه ليس بنفسه حراماً ولامما يترتب عليه الحرام لما تحقق فى محله من ان فعل الضد ليس مقدمة لترك ضده

ثم ان هاهنا اموراً يجب تنقيحها (منها) السفر مع الركوب على الدابة المغصوبة

وهذا ايضاً خارج عن موضوع الحكم بالتمام لانه ليس بنفسه حراماً ولالغاية محرمة بل هو من باب احتماع الامر والنهي فعلي القول بجواز الاجتماع فلايكون حركته التى يتحقق بهاالسفر حراماً اصلا وعلي القول بالامتناع وان كان يصير السفر حراماً لكن لما لم يكن من حيث نفسه وبما هوسفر بل بماهو تصرف فى الدابة المغصوبة فيخرج عن السفر الذى هو موضوع التمام : اعنى السفر الذى هو بنفسه بما هو سفر حرام اويكون لغاية محرمة .

(**منها**) انشاء السفر بعد الزوال من يوم الجمعة ممن يجب عليه الجمعة بناء على عدم جواز اقامتها في السفر اوالسفر ممن يجب عليه صوم مضيق بناء على عدم جواز السفر مع الصوم المضيق وقد عده جماعة من السفر المحرم الذى يجب فيه التمام ولكن لايخفى مافيه ،: ضرورة ان حرمة السفر الجائية من قبل ترك الجمعة اوالصوم انما هي فى موضوع السفر الذى يكون مفوتاً لهما وهوالسفر الموجب للقصر و الافطار فلايعقل ان تكون تلك الحرمة موجبة للتمام والامساك لانهامتأخرة عن الرخص لكون الرخص موضوعاً لهما.

وبعبارة اخرى لوكان السفر حراماً عن غير تفويت الجمعة اوترك الصوم مثل ما اذا كان بنفسه معصية لاتعرضه الحرمة من ناحية الجمعة والصوم لعدم تفويته لها (ح) لان السفر الحرام يجب فيه التمام والامساك . فيجب فيه الجمعة ايضاً فما يعرضه الحرمة من قبل الجمعة والصوم هوماكان مفوتاً لهما وهو السفر الذى رخص فيه بالافطار و القصر واذا كانت الحرمة ثابتة للسفر الموجب للقصر والافطار : لايعقل ان تصير منشاء لوجوب التمام والامساك والايلزم ان يكون الحكم معدماً لموضوع نفسه و هو محال فالحرمة الجائية من قبل تفويت الجمعة اوالصوم الواجب تلازم وجوب التمام فهذا السفر الحرام ايضاً خارج عن موضوع الحكم بوجوب التمام

الامر الثانى لافرق فى السفر المحرم بين ان يكون من اوله محرماً . اوعرضه العصيان فى اثنائه : كمااذا قصد سفر المعصية بعد التلبس بالسفر فان مقتضى تقييد اطلاقات القصر بان لايكون السفر معصية هواعتبار كون كل قطعة يقطعها من المسافة ،، بحيث

لو کانت فی اثناء البریدن لکانت واجدة لشرط القصر من خلوها عن عنوان المعصیة (فح) فکل قطعة تصف بالعصیان یخرج عن موضوع حکم القصر سواء کانت من ابتداء المسافة او اثنائها . قبل قطع البریدین . او بعدهـا : کانت فی نفس المسافة . او عـن یمینها . و یسارها ،، کل ذلك من جهة مادل علی تقیید مسافة التقصیر مـن التقیید بـالمتصل والمنفصل .

ثم انه لاینبغی الاشکال فیما ذکرناه اذا عزم علی المعصیة فی اثناء السفر. وقطع الطریق بهذا العزم : و اما لو عزم علی العصیان بالسفر ولکن لم یتلبس بعد بالضرب فی الارض ،، فهل یجب علیه التمام من جهة کونه الآن مسافراً بسفر المعصیة : او القصر من جهة عدم تلبسه بسفر المعصیة ففیه (و جهان) و المسئلة ملتسبة لاتخلوعن التأمل و ان کان جعل المدار علی العزم لایخلو عن وجه من جهة انه بالعزم یصدق علیه انه مسافر بسفر المعصیة کما لایخفی ،، ولعل التامل فیماذکرناه هو مراد الشیخ الاکبر (قده) فی حاشیة النجاة علی قول ماتنه (قده) (فلو کان ابتداء سفره طاعة فقصد المعصیة فی الاثناء انقطع ترخصه وان قد قطع مسافات) حیث علق علیه قده بقوله (فیه تأمل مع قطع المسافة الموجبة للقصر) فان الظاهر من المتن حیث قال فقصد المعصیة هو کون نفس القصد قاطعاً للترخص ولمکان الاشکال فیه علق علیه فی الحاشیة بالتأمل فی ماالذا کان مـع قطع المسافة الموجبة للقصر ،، ووجه التقیید ظاهر اذلو کان قصد المعصیة قبل قطع تلك المسافة بان کان فی اثناء قطع الثمانیة یجب التمام فی حال عزمه علی المعصیة ولولم یتلبس بالضرب فی الارض مع ذاك العزم لان المسافر قبل تحقق قطع المسافة لا یصیر محکوماً بحکم المسافر الامع بقائه علی عزم السفر ،، وذلك من جهة اعتبار استمرار القصد : فکما انه لوعدل . او تردد فی اثناء قطع الثمانیة یجب علیه التمام فی حـال العدول اوالتردید ولوفی حال سکونه بخلاف ما اذا کان العدول اوالتردید بعد قطعها فانه یبقی علی القصر الا اذاقطع السفر بقاطع،، فکذلك العزم علی المعصیة فی اثناء قطع الثمانیة موجب للتمام فی حال عزمه ذلك ولومع عدم شروعه معه فی السیر بخلاف مالو کان بعد قطع الثمانیة ،، فان وجوب التمام علیه (ح) مبنی علی کون المدار علی نفس العزم

وحاصل الفرق بين الصورتين ان التأمل فى وجوب التمام اوالقصر بعد قطع مسافة التقصير ناش عن كون المدار فى وجوب التمام على عزم سفر المعصية اوالتلبس به والجزم بوجوب التمام فى حال عزم المعصية قبل قطع مسافة التقصير من جهة الاخلال باستمرار القصد فعلى ماذكرناه يكون تأمله قده فى محله وليس فيه جهة خفاء ولا بعيداً عن كلامه وكلام ماتنه قدس سرهما حتى يوجب اتعاباً فى فهم المراد منه على ماذكره شيخنا الاستاددام بقائه

قال دامت افاداته والحمتملات فى المسئلة ثلاثة (الاول) ان تكون العبرة على التلبس بسفر المعصية مطلقا سواء كان قبل قطع المسافة اوبعده (الثاني) ان تكون العبرة علي العزم به ولولم يتلبس بعد مطلقا ايضاً (الثالث التفصيل بين قبل قطع المسافة فيجب التمام حين العزم ولولم يتلبس وبين بعد قطعها فيتوقف على التلبس ولا يكفى العزم من غير تلبس وهذا الاخير هو الاقوى

وتوضيح ذلك ان ملاك وجوب التمام وانقلاب التكليف وتبد له عن القصر الى التمام يكون باحد امرين الاول بانتفاء موضوع القصر ولولم ينتقل الى ضده والثانى بالانتقال عن موضوع القصر الي ضده : وعزم المعصية قبل قطع المسافة : يوجب انتفاء موضوع القصر لاعتبار نية السفر فى وجوب القصر والعبرة علي نية السفر الموجب للقصر وهو الذى لم يكن معصية : فكما ان الرجوع عن عزم السفر اوالتردد فيه فى اثناء المسافة يوجب زوال نية السفر فكذلك عزم سفر المعصية فى الاثناء ايضاً رجوع عن نية السفر الموجب للقصر ،، فينتفى موضوع القصر بانتفاء نيته : فيجب التمام (ح) ولولم ينتقل الى ضده وليس ملاك وجوب التمام (ح) هو صيرورة الفاعل مسافراً بسفر المعصية بل انما هو من جهة انتفاء مايوجب القصر ،، هذا بالنسبة الى قبل قطع المسافة واما بعده فقد تحقق موضوع السفر وهو السير في البريدين مع النية وانقطاعه انما يجب ان يكون بقاطع ولم يثبت قاطعية عزم سفر المعصية وانما الثابت هو وجوب التمام فى سفر المعصية والعزم على سفر المعصية ليس سفر المعصية كما لايخفى هذا

وللشيخ الاعظم قده هاهنا كلام فى اثبات وجوب التمام بنفس العزم حتى بعد

قطع المسافة ،، ومحصله ان السكنات والوقفات الواقعة فى اثناء السير ملحقة فى حكم مايتلوها من السير لالما مضى منها والقاصد لقطع البريدين اذا بات على رأس البريد يجب عليه القصر من جهة تعقبه بسير البريد الباقى والا فلو انقطع سيره على البريد يجب عليه التمام فى موضع البيتوتة قطعاً فح اذا عزم على العصيان فيما بقى من المسير لم يبق بعده سفر حتى يكون موضع البيات ملحقاً به فيجب عليه التمام (ح) هذا مضافاً الى خبر الفضل . والظاهر ان مراده الفضل بن شاذان : وفيه بعد الحكم بوجوب التقصير فى ثمانية فراسخ معللا بانها مسيرة يوم للعامة و القوافل قال عليه السلام ولولم يجب فى مسيرة يوم لما وجب فى مسيرة سنة لان كل يوم يكون بعد هذا اليوم فانما هو نظير هذا اليوم فلو لم يجب فى هذا اليوم لما وجب فى نظيره (انتهى) وهذا الجزء من الخبر يدل على كون العبرة فى وجوب القصر فى حال الوقفات من جهة كونها فى حكم ما بعدها (فح) يتم المقصود **ولكنه لايخفى** ما فيه لعدم دلالة الخبر على مارامه بوجه من الوجوه ،، وبطلان ما افاده من الحاق حال السكون الى مابعده من جهة انه لو كان الامر كذلك للزم ان يقال بوجوب القصر على الخارج عن حد الترخص لابعزم السفر اذا عزم على السفر فى الخارج عن محل الترخص وهو لم يتلبس بعد بالضرب فى الارض مع انه قده لايقول به ولايمكن القول به ايضاً .

اقول بل يلزم القول بوجوب التمام فيما اذا كان بين محل الوقوف وبين المقصد اقل من اربعة اذا لم يقصد الاقامة فى المقصد او مطلقا اذا كان قاصداً للاقامة حيث ان وجوب القصر فى محل الوقوف اذا كان من جهة كونه مسافراً فيما بعد يجب ان يلاحظ مابعد الوقوف منفرداً . وهو كما ترى : قال دامت افاداته بل التحقيق ان العبرة : ليست بما قبل محل الوقوف فقط ولا بما بعده بل انما هى بمجموعهما حال الوقوف من جهة كونه فى خلال السفر المتحصل من اول المسافة الى آخرها محكوم بحكم السفر لا من جهة الحاقه بخصوص مابعده او ماقبله فهذا الوجه ليس بشيئى

الامر الثالث هل القطعة المتلبسة بالمعصية الخارجة عن مورد وجوب القصر خارجة عن حكم السفر بحيث لايكون خروجها مضراً بتحقق المسافة فيجب عليه القصر فى كل قطعة ملتبسة بالطاعة والتمام فى كل قطعة متلبسة بالمعصية اذا قطع مسافة البريدين او اكثر او انها

خارجة عن موضوع السفر الذى يجب فيه القصر بحيث يكون الواجب فى القصر هو قطع البريدين على وجه الطاعة فلو نقص عنه شيئاً فان تلبس فى اثنائه بالمعصية بحيث كان سير البريدين مركباً من الطاعة والمعصية لايجوز القصر حتى فى مقدار الطاعة منها لنقصانها عن مقدار المسافة (وجهان) بل قولان ،، و تحقيق الكلام فى ذلك يحتاج الي بسط فى المقام . فنقول . تارة يقع البحث عن حكم المسئلة بالنسبة الى ما تقتضيه القاعدة . واخرى بالنظر الى مايستفاد من النص الوارد فى خصوص المقام

اما الاول فالظاهر تقييد السفر الموجب للقصر بما اذا كان على وجه الطاعة بحيث يكون كل جزء من اجزائه واقعاً على وجه الطاعة : وبعد ذاك التقييد يخرج طي المسافة التى يكون بعض منها على وجه المعصية : وهذا التقيد ناش عن ضم مطلقات ماورد من الحكم بالقصر فى البريدين الى مادل على اشتراط الطاعة وبعد دلالة مادل علي وجوب التمام فى سفر المعصية لامحيص عن هذا التقييد ولو مع كون المقيد منفصلا . وذلك كصحيح عمار بن مروان المتقدم اذ فيه قال سمعته يقول من سافر قصر وافطر الا ان يكون رجلا سفره الي صيد (الحديث) فانه يدل على اعتبار ان لايكون السفر معصية حتى يكون موجباً للقصر : فلو كان معصية ولو فى بعض اجزائه . بحيث لم يتحقق قطع البريدين عن طاعة لم يتحقق موضوع القصر وهذا ما وعدناك مراراً من ان دليل اعتبار الطاعة مقيد لموضوع السفر مثل ماتقدم من ادلة الاقامة والترديد ثلثين والمرور الى الوطن هذا

و اما الثانى اعني بالنظر الي مايستفاد من النص بالخصوص فخبر السيارى فى المقام يدل على خلاف مايستفاد من القاعدة ،، وفيه ان صاحب الصيد يقصر مادام على الجادة فاذا عدل عن الجادة اتم فاذا رجع اليها قصر (انتهي) وفيه احتمالان ،، احدهما ان يكون المراد بخروجه عن الجادة هو الحركة الى يمين الطريق ويساره ومن الرجوع اليها هو العود الى الطريق فعلى هذا فيكون دليلا على ان الخارج عن الطريق بعنوان المعصية لايحتسب مقدار سيره في خارج الطريق عن المسافة بل المحسوب من المسافة ماهو علي نفس الطريق بعد اسقاط المتخلل بينهما من السير يمنة ويسرة فاذا كان السير

الواقع علي نفس الطريق بعد اسقاط المتخلل يمنة او يسرة مسافة يجب عيه القصر فى نفس الطريق ويجب التمام فى الخارج عن الطريق وعلى هذا الاحتمال فلا ربط له بالمقام

وثانيهما ان يكون المراد من العدول عن الطريق هو العدول عن طريق الطاعة ومن الرجوع اليها هو العود الى الطاعة بعد الخروج عنها ،، فعلي هذا فيكون دليلا على المدعى. وهذا الاحتمال اظهر لان تعليق الحكم بالتمام علي العود عن طريق المسافة يمنة او يسرة لا فائدة فيه بعد كون الملاك هو انصيد المحرم فان كان الصيد حراماً يجب التمام ولو كان في نفس الطريق ولو كان حلا لا يجب القصر ولو فى خارج الجادة هذا غاية تقريب الاستدلال ولكنه ممنوع بانه ضعيف السند لا جابر له من عمل الاصحاب اذ القائلون بمضمونه قليلون لا يتحقق بعملهم الجبر مضافا الي مافي دلالته ايضاً من قيام الاحتمال الاول المانع عن ظهور الخبر فى الاحتمال الثانى فح فما هو مقتضي القاعدة من اعتبار كون المريدين بتمام اجزائه بعنوان الطاعة هو المحكم وعليه العمل فلو قصد ثمانية فراسخ من الطاعة و المعصية يجب فيها التمام ولو كان قاصداً للطاعة من الابتداء وعرض له عزم المعصية في اثنائها كان كمن عزم علي طي المسافة فعرض له عزم الاقامة او المرور الي الوطن في اثنائها فيصح ما اتي به من القصر قبل العروض ويجب عليه التمام بعده

الامر الرابع اذا عزم علي سفر المعصية بعد ان كان متلبساً بسفر الطاعة ثم رجع الي الطاعة فان بقى من مسيره بقدر المسافة الموجبة للقصر ولو كانت ملفقة : فيجب عليه القصر مع تلبسه بعد العود الى الطاعة الى السفر وهذا مما لا اشكال فيه وان لم يكن الباقى من المسير فى حد نفسه بقدر المسافة فهل ينضم الى ماضى من المسير قبل العزم على المعصية . لو كان المجموع بعد اسقاط المتخلل الذى قطعها معصية بقدر المسافة او اكثر ام لا ينضم بل يجب التمام فى المقدار الباقى (وجوه) وتحقيق الكلام فى المقام يتوقف علي بيان صور

الاولى ما اذا عزم على المعصية فى اثناء المسافة قبل قطع تمامها ورجع الى الطاعة قبل التلبس بالمعصية والاقوى فى هذه الصورة هو ضم مابقى الي ماضى وان كان يجب عليه التمام قبل العود الى الطاعة الا ان تخلل ينة المعصية لا يضر بوجوب

القصر فيما اذا كان رجع عن نية المعصية الى الطاعة فيكون العزم على المعصية قبل التلبس في حكم الترديد في قطع المسافة اذا حصل في اثنائها حيث قد تقدم انه يجب عليه التمام حال الترديد والقصر بعد الرجوع الى عزم المسافة من جهة عدم مايدل على اعتبار استمرار القصد بمعنى كون القصد مستمراً من بدو المسافة الي انتهائها بل الاستمرار المعتبر هو كون قطع كل جزء من المسافة عن قصد و المفروض تحقق ذلك لكون الترديد حال عدم التلبس بالقطع ،، وربما يتوهم الفرق بين المقام وبين الترديد في الاثناء ،، بدعوي ان الترديد ليس كنية الخلاف بخلاف العزم على العصيان حيث انه مضر من جهة كونه ضداً لمايوجب القصر ،، ولكنه توهم فاسد من جهة ان ملاك وجوب التمام حال الترديد انما هو عدم بقاء نية السفر كما ان ملاك وجوبه حال العزم على العصيان انما هو ايضاً عدم بقاء نية سفر الطاعة لا من جهة الدخول في ضد سفر الطاعة على ما حققناه في الامر السابق فحال الترديد على اتمام المسافة والجزم بالعدم والعزم علي المعصية كلها من باب واحد في اخلالها ببقاء النية ،، فلافرق بينها اصلا وبالجملة فعدم ضم مابقى من المسافة بعد الرجوع الى الطاعة الى ماضي لو قيل به يكون لاحدامور امامن باب اعتبار بقاء شخص القصد : اومن جهة قاطعية العزم على المعصية : اومن جهة شرطية عدم تخلل العزم المذكور وشيئاً من ذلك لم يثبت حسبما فصلناه في الشرط الثالث من شروط القصر ،، فح يتعين وجوب القصر بعد العود الي الطاعة من غير اشكال ،، وهل يجب عليه القصر بمجرد العود الى الطاعة ولولم يتلبس بقطع مابقى من المسافة اويجب التمام مالم يتلبس بالطاعة وان رجع عن عزم المعصية فيكون الترخيص منوطاً بالتلبس بقطع المسافة بعد العود الى الطاعة (وجهان) اقواهما وجوب القصر عليه بمجرد العود الى الطاعة بل لاوجه للا ناطة على التلبس بعد فرض عدم قطع السفر بالعزم على المعصية

الصورة الثانية ماذا عزم على المعصية بعد قطع المسافة ورجع عنه قبل التلبس بما عزم عليه فحيث قدتقدم في الامر الثالث انه يجب عليه القصر مالم يتلبس بسفر المعصية ولوحين العزم على المعصية فلاحكم لعزمه ذلك في انقطاع حكم السفر عنه

فلايكون بهذا العزم حكم القصر منقطعاً عنه حتى يتكلم فى عوده الى القصر بعد العود الى الطاعة بل يجب عليه القصر حين العزم فضلا عن حال العود الى الطاعة وهذا ظاهر

الصورة الثالثه ماذا عزم على المعصية ورجع عنه بعد قطع شيئى من المسافة بقصد المعصية سواء كان فى اثناء المسافة او بعد قطعها و سواء كان ماقطع منها قبل العزم على العصيان بريدين او اكثر او كان كل قطعة مما تقدم على العزم و ما يتأخر عن الرجوع الى الطاعة اقل من المسافة وكان المجموع منهما بقدر المسافة اواكثر وقدوقع الخلاف فى حكم هذه الصورة على قو لين فعن جماعة هو القول بعدم الانضمام ووجوب التمام فيما بقى ويمكن يستدل لهم بوجهين

الاول دعوى انصراف مطلقات ادلة القصر الى ماكانت المسافة مستمرة غير منقطعة بسبب تخلل القطعة التى يجب فيها التمام و هذا الانصراف ممالاسبيل الى انكاره الا ان الكلام فى كونه بدوياً ناشياً عن ندرة وجود المسافة المنقطعة : اوانه مستقر ناش عن اللفظ ،، فحيث انه لم يثبت كونه بدوياً اومستقراً و كان المرجع بعد الشك في الاطلاق من جهة التشكيك فى بدوية الانصراف هو الرجوع الى اصالة التمام على تقريرها المتقدم ولم يكن الاصل المذكور سليما عن المنا قشة توقفنا فى نظير المسئلة سابقاً ،، وهو ما اذاتردد فى قطع المسافة ورجع الى قصد قطعها بعد قطع شئ منها حال التردد حيث قلنا بان الا حتياط بالجمع بين القصر و الاتمام لايترك وهذه المسئلة ايضاً نظير تلك المسئلة من هذه الجهة بل هى هى بعينها

اقول ماذكره دامت افاداته يتم فيما اذا كان العزم على المعصية والتلبس بها و الرجوع عنها كلها قبل قطع تمام المسافة حيث يجئ فى هذه الصورة دعوى الانصراف اوالتشكيك في شمول اطلاق ادلة القصر للمسافة المنقطعة و اما اذا كان بعد قطع المسافة كما اذا قطع بريدين او اكثر فعزم على المعصية وقطع معه فرسخاً اوفرسخين ثم رجع الى الطاعة وارادقطع فرسخ او فراسخ اقل من المسافة فلايمكن دعوى الانصراف او التشكيك فى شمول الاطلاق فى هذه الصورة وذلك لتمامية المسافة الغير المنقطعة (ح) فلو كان مانع عن ضم مابعد الرجوع الى الطاعة الى ماضى لكان دعوى قاطعية

تخلل هذه القطعة لادعوى الانصراف او المنع عن شمول اطلاق ادلة القصر للمسافة المقطعة (فتامل) قال دامت بركاته

الوجه الثاني قاطعية تلك القطعة التي طوتها مع العزم على المعصية فيكون حالها كحال الاقامة او العبور على الوطن ، وذلك لان الادلة الدالة على وجوب التمام في سفر المعصية وان لم تكن منفصلاتها دالة على اعتبار استمرار المقصود بمعنى انها لا تدل الاعلى وجوب التمام في سفر المعصية ولزوم كون المسافة الثمانية بقصد الطاعة واما عدم تخلل ما يقطع بقصد المعصية في خلال الثمانية التي يقطعها بقصد الطاعة فلا تدل علي اعتباره ، لكن ماكان من تلك الادلة بالتقييد المتصل فهو يدل على عدم تقطيع اجزاء الثمانية ، وذلك مثل صحيح عمار المتقدم من سافر قصر و افطر الا ان يكون رجلا سفره الى صيد ، حيث انه دال على اعتبار كون المسافة من اولها الى آخرها طاعة بحيث لا يتخللها المعصية وهذا غاية مايمكن ان يقال في تقريب هذا الوجه

ولا يخفى مافيه لان هذا التقييد المتصل ايضاً كالمنفصل . لا يدل على ازيد من اعتبار كون المسافة على نحو الطاعة . واما اعتبار عدم تخلل سفر المعصية في اثناء الطاعة : فلا دلالة فيه على اعتباره فيكون حال ماذكر من التقييد المتصل بعينه كالتقييد بالمنفصل فتكون العبرة (ح) بالوجه الاول فلو تم الانصراف لوجب الفتوى بوجوب التمام كما انه تجب الفتوى به لو شك في الانصراف او في اصل الاطلاق مع رفع المناقشة عن اصالة التمام ويجب الاحتياط لو شك في الانصراف او الاطلاق مع الشك في جريان اصالة التمام كما انه تجب الفتوى بالقصر مع المنع عن الانصراف والالتزام بالاطلاق فيكون المقام مثل مالو قطع شيئاً من المسافة متردداً ثم رجع الى العزم على اتمام القطع

اقول كل ذلك مع التفصيل بين ما اذا كان العزم علي العصيان و الرجوع عنه بعد التلبس بقطع شيئ من المسافة قبل قطع الثمانية او بعده حسبما تقدم : فكما ان قطع شيئ من المسافة مع التردد بعد قطع البريدين ليس قاطعاً للسفر فكذلك قطعه مع العزم علي المعصية

ثم انه هل يرجع الى القصر بمجرد الرجوع الى الطاعة ولو لم يتلبس بقطع شيئ

من المسافة بقصد الطاعة او يعتبر التلبس فى الترخيص ولولم يتلبس يجب عليه التمام ولو رجع الي الطاعة (وجهان) مبينان على الحكم بقاطعية القطعة المتخللة فعلى تقدير قاطعيتها : يجب التمام حتى بعد التلبس بالقطع فضلاعما اذالم يتلبس ،، اللهم الان يتلس بسفر جديد فيكون حكمه حكم السفر الجديد الذى انشائه بعد الاقامة ،، وعلى تقدير عدم القاطعية فيكون مسافراً يجب عليه التمام حال العزم على المعصية وبعد رجوعه يجب عليه القصر ولولم يتلبس بالسير بعد الرجوع : وحيث صارت المسئلة مشكلة عند نايجب فيها الاحتياط فلابد من الاحتياط فى هذا المورد ايضاً فيجمع بين التمام والقصر حين عدم التلبس بالسير ايضاً كما يحتاط بعد التلبس به

و خلاصة البحث ان العزم على سفر المعصية المتعقب بقطع شيئى من المسافة معه بعينه كحال العزم على الخلاف او التردد فى السير المتعقب بقطع شيئى من المسافة متردداً اوعازماً علي الخلاف وان كان بينهما فرق من وجه اخر ،، وهو ان اطلاقات ادلة القصر لاتكون متكفلة لبيان وقوع العزم على العدم او التردد في الاثناء و عدمه بخلاف وقوع المعصية وعدمه والسر فى ذلك ان القاصد للمسافة لايعقل ان يطرء عليه فى حال قصده العزم على الخلاف او التردد وانما محلهما فى اثناء المسافة فعند قصد المسافة يكون المتحقق هو القصد ليس الا ،، وبعبارة اوضح لايعقل ان يكون قصد المسافة مقسماً لقصد عدمه او التردد فيه لكى يكون له اطلاق يتكفل ثبوت الحكم له بجميع اقسامه : وهذا بخلاف المعصية : حيث انه يمكن ان يكون قاصداً لسفر الطاعة اولسفر المعصية فالاطلاق بالنسبة الى التردد والعزم على الخلاف غير معقول وبالنسبة الي الاطاعة والعصيان معقول ،، لكن ثبوت هذا الاطلاق غير نافع فى اثبات الحكم بالقصر ،،

و ذلك لان مقتضى الصناعة هو ان يرجع الى اطلاق دليل القصر اذا شك فى مقدار المخصص فانه خرج عن تحت دليل اطلاق وجوب القصر (سواء كان مطيعاً اوعاصياً) ماذا كان متلبساً بالعصيان بالسفر ويشك فى انه بعد الرجوع الى الطاعة يجب عليه التقصير او التمام فعلي تقدير وجوب التمام عليه فى حال الرجوع الى الطاعة يكون تخصيصاً زائد عن مقدار المتيقن وهو حال التلبس بالمعصية و حيث ان الشبهة مفهومية ويكون امر

المخصص دائراً بين الاقل والاكثر يؤخذ بالقدر المتيقن وهو مقدار حال التلبس بالمعصة ويرجع في مقدار المشكوك الي اطلاق ادلة القصر، فيكون المرجع من هذه الجهة هو الاطلاق ولكن في المقام شك اخر من حيث اعتبار اتصال اجزاء الثمانية اعني كون المقصود غير منقطعة بما يجب فيه التمام

وبعبارة اخرى بعد اعتبار كون الثمانية مما لا يقع فيها ما يجب فيه التمام بل كان كل اجزائه مما يجب فيه القصر يكون الشك في اعتبار عدم وقوع ما يجب فيه التمام في خلالها وليس اطلاق من هذه الجهة لكي يتكفل رفع الشك فيه ومع عدم الاطلاق فيكون الواجب عند الشك في وجوب القصر في مثل هذه المسافة التي تخلل بينها ما يوجب فيه التمام هو الرجوع الى ما فوق ادلة القصر وهو ادلة التمام ، ويستفاد منه عموم وجوب التمام الاعلى من كان مسافراً ولم يثبت حكم المسافر في هذا المورد لقصور ادلة القصر عن شمولها لمثل المقام فيكون المرجع هو ادلة التمام فعلى هذا فلا ينضم ما بعد الرجوع الى الطاعة الى ما مضى قبل العزم على العصيان مطلقا سواء وقع التلبس بسفر المعصية في ما بين الثمانية او بعدها ، اما الاول فواضح ، واما الثاني فلكون ثبوت وجوب التمام عليه قبل الرجوع فيجب بقائه عليه الى ان ينشاء سفراً جديداً

اقول هكذا افيد لكنه لا يخلو عن النظر . لان الابقاء على حكم التمام متفرع على صيرورته خارجاً عن موضوع السفر وهو متوقف على قاطعية التلبس بسفر المعصية ولم يثبت و معه فليس ما يوجب رفع اليد عن حكم السفر الاعدم الاطلاق والمفروض عدم الحاجة اليه فيما اذا كان التلبس بعد الثمانية ضرورة تحقق الثمانية المتصلة مع عدم ثبوت ما يقطعها فيجب الرجوع الى حكم القصر ، وبعبارة اوضح بعد طي الثمانية المتصلة صار محكوماً بحكم القصر مطلقا ، سواء تلبس بالمعصية امر لا ، الا ان يقطع سفره بقاطع خرج عن هذا الاطلاق القطعة المتلبسة بالعصيان ويشك في ما بعد الرجوع الى الطاعة فيكون المرجع هو اطلاق دليل القصر ، وليس شك اخر يمنع فيه عن الرجوع الى الاطلاق : وذلك لتحقق الثمانية المتصلة ولعل هذا ظاهر جدا :

قال دامت افاداته ولا فرق فيما ذكرناه بين ما اذا كان التلبس بسفر المعصية في نفس

تلك المسافة المقصودة او كان فى غيرها يمنة او يسرة ،، خلافاً لمافي صلوة الشيخ قده : حيث فرق بين القسمين بدعوي خروج ما يقطعه يمنة اويسرة عن المسافة المقصودة . وبعد كونها بحكم العدم من جهة وجوب الاتمام فيها لايبقى بأس فى انضمام باقى المسافة المقصودة الى مامضى منها قبل التلس بالعصيان ،، ولكنه يرد عليه بان المعتبر فى المسافة هو النوعية لاشخص المسافة ، ولاشك فى انه بعد عروض قصد طى المسافة التى عن يمين المسافة المقصودة او عن يسارها ، تبتدل المسافة الى مسافة اخري فتصير ما وقعت يمنة او يسرة من اجزاء المسافة المتبدلة (فح) لاتكون تلك القطعة المحرمة خارجة عن المسافة ومعه : فلا يبقى محل للفرق بين القسمين اصلا هذا بحسب ماتقضيه القواعد . نعم خبرا لسيارى المتقدم يكون دالا علي عدم العبرة بوقوع تلك القطعات المحرمة بعد كون مجموع ما بقى من المسافة مع مامضى بقدر الثمانية ، بناء على اظهر احتماليه من كون المراد من الخروج عن الجادة هو الخروج عن طريق المسافة كما تقدم سابقاً مع تزييفه ،، ولكنه يكون اصل الخبر مرسلا غير منجبر بعمل الاصحاب ،، اذلم يظهر عامل به الا ماحكى عن الصدوق مع تأمل فيه (وبالجملة) فلوسلم دلالته على هذا المدعى . فلايمكن الاعتماد عليه من حيث السند كما لايخفي

الامر الخامس الاكثر على ان الاياب عن سفر المعصية اذا كان بنفسه مسافة لا يكون فى حكم سفر المعصية بعنوان تبعيته للذهاب : بل يلحقه حكم نفسه ان طاعة فطاعة وان معصية فمعصية ، فلو سافر لغاية محرمة : فرجع عن مقصده الى وطنه بقصد العود الي وطنه يجب عليه القصر فى الاياب اذا كان مسافة وقد نقل الخلاف فى ذلك عن المحقق القمى قده مستدلا له بتبعية الاياب للذهاب لصدق السفر الواحد علي الذاهب لغاية محرمة والجائى منه ،، وهذا كماترى : حيث ان رجوعه . سفر مستقل ليس بمحرم : و كون الذهاب محرماً لايستلزم حرمة الاياب : وليس المقام كالمتوسط فى الارض المغصوبة الذي يجب عليه الخروج عنها مع كونه معاقباً عليه ايضاً لكون دخوله بسوء الاختيار وذلك للتمكن من التخلص عن سفر المعصية بالعدول عن قصده اينما كان وهذا بخلاف المتوسط فى الارض المغصوبة حيث ان تخلصه منوط بالخروج الذى هو تصرف فى المغصوب

وبالجملة فالاقوي ماعليه المشهور المعظم وهو المعول عليه

الامر السادس اذا انضم الى الغاية المباحة غاية محرمة . فلا يخلو عن صورتين (الاولى) ماذا قصد السفر الي مسافة معينة لغاية مباحة ومسافة اخرى لغاية محرمة مثلما اذا سافر من النجف الى كربلا للزيارة ومن كربلا الى بغداد لغاية محرمة وهذه لايخلو عن انحاء

الاول ان يقصد من النجف سفر كربلا محضاً بلاقصد سفر البغداد اذا صلائم في كربلا يبدوله سفر البغداد وهذا لااشكال فيه فانه يجب عليه القصر من النجف الي كربلا والتمام اذا تلبس بسفر البغداد

الثاني ان يقصد من النجف سفر كربلا بحيث تكون غاية سفره هذا هو الزيارة لكنه يقصد على تقدير الوصول الى كربلا سفر بغداد معلقاً على الوصول الى كربلا بمعني ان الغاية المحرمة في بغداد لايدعوه من انسفر عن النجف الى بغداد بحيث كان بين النجف وكربلا من مقدمات المسير الى بغداد بل مرتبة باعثية تلك الغاية هي كونها بحدتد عوه الى المصير الى بغداد لوكان في كربلا لكنه لغاية الزيارة يسافر الى كربلا بحيث لولا تلك الغاية لايقصد قطع مابين النجف وكربلا ولايحصل له سفر البغداد ايضاً لكون قصده منوطاً بالوصول الى كربلا : وهذا القسم ايضاً لااشكال فيه لعدم صدق سفر المعصية على مابين النجف وكربلا بل هو ممحض في الطاعة ،، وذلك لعدم مقدميته لسفر بغداد وانما هو قاصد في قطع تلك المسافة للزيارة محضاً

الثالث ان يقصد من النجف سفر بغداد من طريق كربلا ليزور في كربلا ويذهب الى بغداد ويكون سيره بين النجف وكربلا لغايتن وهما الزيارة والمسايرة الى بغداد ويكون احديهما طاعة والاخرى محرمة وحكم هذا القسم

هو حكم الصورة الثانية وهي ماذا سافر الى كربلا لغاية الزيارة وغاية محرمة في نفس كربلا فلايخلو اما يكون تحقق السفر مستنداً الى مجموع الغايتين بحيث يكون كل واحدة منهما جزء الداعي وكان الداعي مجموع الامرين او يكون الغاية المباحة هي الداعي بالاصالة : والاخرى بالتبع كما اذا كانت الزيارة محركة له كيف ماكان

انضم اليها الغاية المحرمة والغاية المحرمة لم تكن داعية لولا انضمامها الى الغاية المباحة اويكون الامر بالعكس ثم فيما كان الداعي مجموع الغايتين اما تكون كل واحدة بنفسها كافية للداعوية بحيث لو كانت الزيارة محضاً لسافر ولوكانت الغاية المحرمة ايضاً محضاً : فكذلك : واما لايكون كل واحدة بنفسها كافية لكن انضمامهما صار موجباً لتحقق الداعي ،، فر بما يفصل بين هذه الاقسام بالحكم بوجوب القصر فيما اذا كان داعي المحرم تبعياً بحيث لولاد اعي المباح لم يكن باعثياً دون العكس : و الحكم بوجوب التمام لو كان اصلياً وكان المباح تبيعاً او كان المجموع داعياً مع كفاية كل واحد منهما منفرداً عن الاخر لوانفرد عنه اوعدمها

والاقوى هو وجوب التمام في كلما كان للحرام دخل في البعث ولو كان بالتبع وذلك لان المدار على سفر الحرام هو ما كان لغاية محرمة سواء اجتمعت مع الف غاية مباحة ام لالان الموضوع للحكم هوالغاية المحرمة لا الغاية المباحة حتى يكون اجتماعهما مورداجتماع الموضوعين ،، وبعبارة اخري ليست اباحة السفر مقتضية للقصر حتي يجتمع المقتضيان عند اجتماع الغاية المباحة مع المحرمة بل انماهي لا اقتضاء بالنسبة الى القصر والحرمة مقتضية للتمام فعند غاية ضعيفة محرمة مع الف غاية مباحة يصير من موارد اجتماع المقتضي مع اللا مقتضى فيكون الحكم مع المقتضى نعم لولم يكن للغاية المحرمة باعثية اصلا ولم يستند السفر اليها راساً كان مورد القصر ولكنه من جهة عدم تحقق السفر المحرم ولاربط له بتغليب الغاية المباحة على المحرمة بل لانتفاء الغاية المحرمة

الامر السابع لا اشكال في وجوب التمام في سفر الصيد في الجملة كمانطقت به الاخبار المتقدمة ،، وانما الكلام في حرمته : و اعلم انهم قسموا الصيد الى ثلاثة اقسام وهي الصيد للهو و الصيد للتجارة والصيد للقنية ،، وظاهر هذا التقسيم هو حصر الصيد في هذه الثلثة : وعليه فكلما لايكون للتجارة او لقوته وقوة عياله فهولهو ،، والكلام في حرمته اعني حرمة كل سفر للصيد لاللتجارة ولا للقنية ،، فعن الاكثر حرمته للاخبار المتقدمة الواردة في سفر الصيد و فيها التعبير بكونه باغياً وانه بمنزلة الميتة وانه لهو ففي خبر حماد عن الصادق عليه السلام في قول الله تعالى (فمن اضطر غير باغ ولاعاد

قال عليه السلام الباغي باغي الصيد والعادي السارق وليس لهما ان ياكلا الميتة اذا اضطرا اليها (الخ) وفي خبر زرارة عن الباقر عليه السلام عمن يخرج عن اهله بالصقور والبزاة و الكلاب يتنزه الليلة والليلتين والثلاث هل يقصر من صلوته ام لايقصر قال عليه السلام انما خرج في لهو لايقصر قلت الرجل يشيع اخاه اليوم واليومين في شهر رمضان قال يفطر ويقصر فان ذلك حق عليه ،، وعن المقدس البغدادي القول الى اباحته من جهة ان صيد المحلل مباح في نفسه ولو لم يكن للتجارة والقينة والسفر لغاية التفرج والتنزه ايضاً مباح : وذلك لان كلما كان تنزها فهو لايكون لهواً والا يلزم حرمة التفرج في البساتين ونحوها و اذا كان الامران اعني السفر والصيد المحلل مباحاً فلايمكن ان يكون مجموعهما محرماً لان ضم المباح الى المباح لايصيرهما حراماً هذا ولايخفى انه استدلال حسن لولا النص على خلافه لكنه مع ورود النص على حرمة سفر الصيد اجتهاد في مقابلة النص

وبالجملة فبعد ورود الاخبار المتقدمة والتعبير بانه (مصير الى الباطل وانه لهو او باغ اولا كرامة) : لامجال للتشكيك في حرمته فليس وجوب التمام فيه الامن جهة كونه حراماً لا مباح يجب فيه التمام هذا تمام الكلام في صيد اللهو واما في سفر الصيد لقوت نفسه وعياله فلا اشكال في وجوب القصر عليه في الصلوة والافطار في الصوم وعليه ادعى الاجماع ودل الاخبار ،، ففي مرسل عمران بن محمد بن عمران الذي نسبه في الجواهر الى ابن ابي عمير و الظاهر انه سهو من النساخ (قلت له الرجل يخرج الى الصيد سيرة يوم اويومين اوثلث يقصر او يتم فقال ان خرج لقوته وقوت عياله فليفطر و ليقصر وان خرج لطلب الفضول فلا ولا كرامة : و بذلك يقيد ما ورد في وجوب التمام في سفر الصيد مطلقا مثل صحيح عمار بن مروان المتقدم وفيه من سافر قصر وافطر الا ان يكون رجلا سفره الى صيد (الحديث) ومثل موثق ابن بكير وفيه بعد السؤال عن قصر المتصيد قال عليه السلام لا الا ان يشيع الرجل اخاه في الدين فان التصيد سفر باطل لايقصر الصلوة فيه وما ورد في وجوب القصر في سفر الصيد مطلقا

مثل خبري صفوان و العيص عن الصادق عليه السلام عن الرجل يتصيد فقال ان كان يدور حوله فلايقصر فان كان تجاوز الوقت فليقصر بناء على ان يكون المراد بالدوران

حوله عدم الخروج الى حدالمسافة و بتجاوز الوقت هو البعد عن مقره بمقدارالمسافة يعنى والله اعلم ان كان مصيره فى تصيده دون المسافة فليس بمسافر يجب عليه التمام وان كان بقدر المسافة فيجب عليه القصر وعلي هذاالتقدير فهو مطلق بالنسبة الى ما كان سفره للهو او لغيره فيقيد بالمرسل المتقدم و عن ابن الجنيد التفصيل بين ما اذا كان السفر حول مصره بان يطيف للصيد حول بلده دائرة بقدر المسافة فيجب عليه التمام و ماكان مجاوزاً عنه فيجب عليه القصر مستدلا بهذين الخبرين وهو ضعيف متروك ضرورة بعد الخبرين عما حملهما عليه مع انه علي تقدير ان يراد بهما هذا المعنى مطروحان باطباق العمل على خلافهما كما يجب طرح خبرابى بصير الدال على وجوب القصر فيما اذ كان السفر في ثلثة ايام ووجوب التمام فى الزائد عنه (وفيه ليس على صاحب الصيد تقصير ثلثة ايام واذاجاوز الثلثة لزمه)

و بالجملة فلا اشكال فى حكم ما اذا كان سفر الصيد لقوت نفسه وعياله واما سفر الصيد للتجارة . فعن المشهور بين المتأخرين هو القصر فى الصلوة والافطار فى الصوم ،،وذلك لعدم كونه حراماً ولخروجه عن سفر اللهو الذى نطق الاخبار المتقدمة بوجوب التمام فيه وعدم كونه خارجاً لطلب الفضول الذى حكم في مرسل عمران المتقدم بوجوب التمام عليه فيكون داخلا تحت ادلة القصر الدالة باطلاقها على وجوب القصر على كل مسافرلان مقتضى اطلاقها هووجوب القصر علي كل مسافر يسافر مسافة التقصير . خرج عنهما اذاكان لصيد اللهو فيبقى الباقى تحته من غير تقييد ولا حاجة الى ورود التنصيص الي الترخيص فى سفر صيد التجارة كماورد في الصيد للقوت حتى يشكل بعدم مايدل على الترخيص فى صيد التجارة بالخصوص مضافاً الى انه يجب عليه الافطار وقد وردت الاخبار بانه يجب القصر فى كلما يجب فيه الافطار كماتقدم بعض منها والى خبر الرسيى الآتى عنقريب ،، وعن المشهور بين القدماء بل ادعي انعليه اجماعهم هو التفصيل بين الصلوة والصوم بوجوب التمام فى الاول والافطار فى الثانى واستدلوا مضافاً الى الاجماع المنقول والى الشهرة المحققة بينهم بدعوي ورود النص عليه بل عن ابن ادريس اجماع الاصحاب على روايته قال فى المحكى عنه روى

اصحابنا باجمعهم انه يتم الصلوة ويفطر الصوم وكل سفر التقصير في الصوم وجب تقصير الصلوة فيه الاهذه المسئلة فحسب للاجماع عليه (انتهى) وعن مسبوط الشيخ انه قال وان كان للتجارة دون الحاجة فروى اصحابنا انه يتم الصلوة ويفطر الصوم (انتهى) و نقل الفتوى بهذا التفصيل عنهم مستفيض بل لم ينقل الخلاف الاعن السيد وابن ابى عقيل وسلار حيث ان ظاهر كلامهم عدم التفصيل فانهم لم يفصلوا فى وجوب القصر فى سفر الطاعة او المباح بين الصيد وغيره لانهم افتو بالخصوص بوجوب القصر في صيد التجارة فليس مخالفتهم مع امثالهم من القدماء رضوان الله عليهم الامن حيث الاطلاق اعنى حسب مايفهم من اطلاق كلامهم فالجزم بمخالفتهم مع اضرابهم غير حاصل

و بالجملة فمع نسبة رواية التفصيل الى اجماع الاصحاب ليس فى كتب الاخبار من هذه الرواية عين ولااثرا لاماحكى عن اصل زيد النرسى مرسلا عن عن الصادق عليه السلام انه عليه السلام سئله سائل عن طلب الصيد وقال انى رجل الهو بطلب الصيد وضرب الصوالج والهو بلعب الشطر نج قال فقال ابوعبدالله عليه السلام اما الصيد فانه سعى باطل وانما احل الله الصيد لمن اضطر الى الصيد فليس المضطر الى طلبه سيعه فيه باطل ويجب عليه التقصير في الصلوة والصوم اذا كان مضطرا الى اكله و ان كان ممن يطلبه للتجارة وليس له حرفة الا من طلب الصيد فان سعيه حق وان عليه التمام فى الصلوة والصيام لان ذلك تجارته فهو بمنزلة صاحب الدور الذى يدور فى الا سواق فى طلب التجارة او كالمكاري والملاح (الحديث)

لكنه كماترى لادلالة فيه على التفصيل بل فيه ايماء الي وجوب القصر والافطار فيما اذا لم يكن بمنزلة صاحب الدور اذ جعل المناط فى وجوب الصوم والاتمام عليه كونه كالمكارى والملاح فيدل على انه لو لم يكن كذلك فيجب عليه القصر والافطار وهذا الخبر وان لم يدل بالمنطوق على وجوب القصر والافطار على المتصيد للتجارة لكنه لايخلو عن نوع اشعار فيكون مؤيداً لماهو المشهور بين المتأخرين ،، والاحكي عن فقه الرضوى : وفيه قال فى باب صلوة السفر واذا كان صيده للتجارة فعليه التمام في الصلوة والقصر فى الصوم : ويمكن ان يكون نظر القدماء فى اسنادهم التفصيل الى الرواية الي هذا المحكى عن فقه الرضوى ،، بل يكون هذا من احدي الموارد التى افتوا على امر ولم يعلم لهم مستند ظاهر الافقه الرضوى : ولايمكن تطبيق

فتواهم على اصل اوقاعدة . وحيث ان جلالتهم يمنع عن الافتاء بغير مدرك يستكشف عن اعتمادهم على الفقه الرضوى فيكون هذا كاشفاً اينا عن حجية ما فى فقه الرضوى ،، الا انه يرد فى المقام موهن قوى وهو ان الاقوي حجية مافى فقه الرضوى بعد استكشاف استناد الاصحاب اليه وعدم مخالفته لماعليه عمدهم فيما اذالم يكن فى البين مايدل على كونه من كلام مصنفه وان لم يكن مايدل على كونه عن الامام عليه السلام ايضاً وفيما نحن فيه ليس كذلك لانه قال في كتاب الصوم مانصه وصاحب الصيد اذا كان صيده بطراً فعليه التمام فى الصلوة والصوم وان كان صيده للتجارة فعليه التمام في الصلوة و الصوم وروى ان عليه الافطار فى الصوم وان كان صيده مما يعود على عياله فعليه التقصير فى الصلوة والصوم (انتهي) : اذظاهر هذا الكلام انه من كلام مصنف الكتاب حيث يقول (وروي) لبعد ان يكون الامام عليه السلام هو المسند الى الرواية كماهو واضح

اقول هكذا افيد : وظني ان هذا القول من مصنف الكتاب (بعد ماافتى بوجوب التمام في الصلوة والصوم في سفر التجارة) كاشف عن كون ماذكره فى كتاب الصلوة قول الامام كما انه كاشف عن كون ماذكره قبل قوله وروى وان كان صيده للتجارة فعيله التمام في الصلوة والصوم من فتاواه : وهذا يقوي علي ان يكون نظر مصنفه فى قوله (وروى) الي ما ذكره فى باب الصلوة فيكون مع قطع النظر عن تطبيق عمل القدماء عليه فى نفس الكتاب مايشهد بكون هذا القول المنقول عن صلوته عن الامام فيصير حجة من هذه الجهة اذ حجية مافى فقه الرضوى تكون في موردين (احدهما) مااذا علم استناد الاصحاب اليه فيمااذالم يعلم كونه من صاحب الكتاب ولولم تكن قرينة على كونه من الامام و (ثانيهما) مااذا كان فى الكلام قرينة على ان المتكلم به الامام عليه السلام وان لم يعلم استناد الاصحاب اليه فيما اذالم يكن معرض عنه و كلا الملاكين موجود فيما نقله في باب الصلوة لكون فتوى القدماء منطبقاً عليه مع استنادهم فى فتواهم بالرواية وعدم رواية مأثورة عنهم الا فيمافى فقه الرضوى : و كون ماذكره فى باب الصوم قرينة علي ان مانقله فى باب الصلوة من كلام الامام عليه السلام : وبعد هذا فلاسبيل الى الفتوى على طبق المتأخرين فالاقوى وجوب الافطار فى الصوم والاحتياط بالجمع بين القصر و الاتمام في الصلوة كما عليه الاستاد

دامت بركاته

الامر الثامن الاقوى وجوب الاتمام للمشيع للسلطان الجائر مطلقا ، سواء كان من جنوده واعوانه املا : و سواء كان سفر الجائر طاعة او معصية ،، وذلك لاطلاق مادل على وجوب التمام لمشيع الجائر كموثق سماعة (وفيه) ومن سافر قصر و افطر الاان يكون رجلا مشيعاً لسلطان جائر اوخرج الى صيد اوالى قرية تكون مسيرة يوم فتبيت الى اهله لايقصر ولايفطر حيث انه باطلاقه يدل علي وجوب التمام على كل مشيع للجائر ولو لم يكن تابعاً له في جوره ولامعداً نفسه لطاعته وامتثال اوامره

الامر التاسع لوشك في حرمة سفره امامن جهة نفسه او من جهة غايته فان كان اصل موضوعي يحرز به احدطرفي شكه كاستصحاب ونحوه فهو : والا فالمحكم هو الاصل الحكمي من الحل والاباحة وهذامما لااشكال فيه انما الكلام فيما اذا تبين الخلاف بان اعتمد على اصل موضوعي مثل استصحاب الحرمة فاتم الصلوة ثم تبين حلية سفره اواعتمد على اصالة الحل وقصر ثم تبين حرمته

والكلام تارة يقع بالنسبة الى القضاء اوالاعادة لمافعله مبنياً على الاصل واخرى بالنسبة الى قضاء مافات منه

اما الاول فيمكن القول بعدم وجوب الاعادة و القضاء و ذلك لان كل موضوع احرازي بمعني مافوض احرازه الى المكلف وجعل احرازه وظيفة له وان كان احرازه طريقاً اليه لاانه بنفسه موضوع للحكم ،، وذلك كما في باب الطلاق عند العدلين وفعل الوكيل عن الموكل والولي في اموال المولي عليه وامثال ذلك فان عدالة الشاهدين مما فوض احرازها الى المطلق ولازم ذلك هو موضوعية احرازه في ذلك بان كان في احرازه جهة موضوعية للحكم ،، وبرهان ذلك انه لو لم يكن كذلك للزم عدم الاطمينان بوقوع شيئي مما يكون من سنخ هذه الافعال اصلا خصوصاً لو كان الفاعل محرزاً للموضوع بغير طريق العلم بل معتمداً علي اصل اواماره ضرورة انه لو طلق عند عادلين احرز عدا لتهما بالبينة يكون في شك من وقوع طلاقه من جهة الترديد في تبين خلاف الامارة فمقتضى ايكال الاحراز الي نظره هو حجية احرازه زائداً عن طريقيته الى

الواقع فى موضوعيته بالقياس الى ما يترتب عليه من الحكم : وليس ذلك من جهة اجزاء الحكم الظاهرى عن الواقع بل هو غير صحيح عندنا حسبماحققناه فى الاصول ولامن جهة كون الحكم مترتباً على الموضوع الواقعى وكان الاحراز طريقاً اليه محضاً . بل من جهة موضوعية الاحراز المستكشف من ايكان احرازه الى المكلف وجعل احرازه فى عهدته (فح) فما هو تكليفه الواقعى هو نفس مايترتب على موضوعه المحرز بالاصل من القصر او الاتمام وعلى هذا فلايكون كشف خلاف فى البين اصلا هذا تمام الكلام بالنسبة الى مافعله اذاتبين خلاف الاصل بعد الاتيان بماهووظيفته

ولو تحقق منه الفوت كما اذا احرزحرمة السفر او اباحته ولكنه فات منه الصلوة ثم بعد خروج الوقت تبين خلاف مااحرزه : فربما يقال بدوران وجوب القضاء تماماً او قصراً مدار حرمة التجرى وعدم حرمته فعلى تقدير حرمته يجب التمام و الا فالقصر

ولايخفى مافيه اما اولا فلان جعل وجوب التمام مدار حرمة التجرى ممنوع اذ على تقدير حرمته يجب ان يحرز ان وجوب التمام دائر مدار الحرمة الواقعية اوحرمة التجرى فعلى تقدير كونه دائراً مدار الواقع يجب التمام ولولم نقل بحرمة التجرى

واما ثانياً فلانه على تقدير تسليمه لايتم كلياً بل انمايصح فيما احرز الحرمة ثم تبين خلافها ولايصح فيما اذاحرز الاباحة وتبين خلافها اذلايكون تجرياً (ح) : فالصواب ان يقال بناء على ماتقدم من كون الاحراز موضوعياً لا طريقياً يكون التكليف الواقعى فى الوقت تابعاً لما احرزه واقعاً ولما كان القضاء تابعاً لمافات من الاداء من القصر والاتمام فاذاكان المحرز موضوع القصر يجب عليه قضائه واذا كان موضوع التمام فيجب عليه التمام

اقول هكذا افيد فى الصورتين ،، ولكن يمكن منع جريان القاعدة المذكورة فى المقام حيث ان موردها ماجعل نظر المكلف دخيلا في احراز الموضوع مثل مصلحة التصرف فى مال الموكل والمولي عليه فانها مفوضة الى نظر الوكيل والولى فلوباعامال الموكل اوالمولى عليه على حسب ما يشاهدان من الصلاح يكون بيعهما

صحيحاً : ولو تبين بعده عدم الصلاح لان الامر كان مدار مايشا هدان من الصلاح لاالصلاح الواقعی ،، وهذا بخلاف المقام . حيث ان وجوب الاتمام ترتب على الحرمة ويكون احراز الحرمة التي هي موضوع لوجوب التمام كاحراز سائر الموضوعات الواقعية مثل الخمر الموضوع للحرمة ،، حيث ان الحكم مترتب على نفس الموضوع الواقعی وان الاحراز طريق محض

فالاولى ان يستدل لعدم الاعادة والقضاء بوجهين اخرين (الاول) مااستدل به شيخنا الاستاد دامت افاداته ايضاً وهو رواية زرارة المتقدمة فی الامر الاول من الشرط الثالث الدالة على عدم وجوب اعادة ماصلى قصراً لوطوى من المسافة فرسخين ثم عدل عن السفر فانها تدل على كون قصد المسافة موضوعياً لاطريقياً وبعد انضمام اعتبار كونه مباحاً بادلة اشتراط الطاعة يصير المحصل موضوعية قصد سفر الطاعة فيجب عليه القصر عند تحقق قصد طي مسافة الثمانية طاعة والاتمام عند قصد طيها معصية بمعنى ان الحكم الواقعی لمن قصد السفر طاعة هو القصر : و لمن قصده معصية هو التمام

الثانی ان حكم التمام مترتب على سفر المعصية والمعصية لاتتحقق الافيما اذا تنجز الواقع ومع الشك فی الحكم الواقعي واحراز الاباحة بالاصل لايكون الواقع على تقدير حرمته منجزاً فلايكون مخالفته عصياناً فالحرام الواقعی وان لم يكن مباحاً واقعاً الا انه لايكون معصية واقعاً ايضا والحكم بالتمام يدور مدار العصيان لاالحرمة الواقعية الا انه على هذا الوجه يكون عدم الاعادة والقضاء فيما لواحرز الحرمة بالاصل مع كون الواقع مباحاً مبنياً علي حرمة التجرى (فتامل) فانه لايمكن اتمام الحكم بشيئی من هذين الوجهين ايضاً : اماالاول فلان غاية مايتسفاد من رواية زرارة هوصحة ما اتى به قبل تبدل العزم وكون الحكم دائراً مدار العزم على السفر لاتحقق المقصود وهذا لاربط له بالمقام الذى هو مورد كشف الخلاف وانما يقاس المقام بما اذاعزم على المصير الى محل احرز كونه مسافة ثم تبين نقصانه عن المسافة بعد الصلوة قصراً : حيث انه قدتقدم . ان الاقوى وجوب الاعادة وعدم الا كتفاء بما اتى به : لخروجه عن باب الخطاء فی التطبيق : واماالثانی فلان تبعية الحكم لصدق العصيان انمايصح للحكم

بصحة القصر فيما اذا كان المحرز بالاصل عدم الحرمة اواتكل باصل الاباحة ، واما اذا كان المحرز هو الحرمة وتبين خلافها فالحكم بصحة ماتي به تماماً مبنى (ح) على حرمة التجري و ذلك لعدم الحرمة واقعاً (ح) مع ان المدعى هو الحكم بعدم الاعادة والقضاء مطلقا سواء احرز الحرمة اوالاباحة حتى مع القول بعدم حرمة التجرى وبالجملة ففى هذا الفرع لم يظهر لى مايمكن الاعتماد عليه (فح) فالاحتياط ممالا ينبغى ان يترك

الشرط الخامس من شرائط القصر

ان لایکون السفر عمله و هذا الحکم في الجملة مما لا اشکال و لاخلاف فيه وانما البحث عن امور

الاول فی تنقیح موضوعه -اعلم ان المعبر فی اکثر العبارات هو التعبیر بان لایکون کثیر السفر و جعلوا الموضوع هو کثرة السفر ثم عقبوا بالبحث عن الکثرة و بمحققاتها وعنوان الکثرة مما لاعین لها فی الاخبار اصلا بل الثابت فی الاخبار هو عنوانین (احدهما) ان لایکون ممن اتخذ السفر عملا وشغلاله کالمکاری والحمال والملاح والساعی (وثانیهما) ان لایکون ممن یدور بیته معه کاهل البوادی اللذین یدورون فیها

ففی خبر اسماعیل ابن ابی زیاد المتقدم فی الشرط الرابع عن الباقر علیه السلام سبعة لایقصرون الصلوة . الجابی یدور فی جبایته . و الامیر یدور فی امارته . والتاجر یدور فی تجارته من سوق الی سوق . و الراعی و البدوی الذی یطلب مواضع القطر ونبت الشجر (الحدیث) ،، والثلثة الاولی داخلة فی العنوان الاول و البدوي فی العنوان الاخیر وفی الراعی احتمالان

وفی صحیح محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السلام قال لیس علی الملاحین فی سفینتهم تقصیر ولاعلی المکاری والجمال

وفی خبر هشام بن حکم عن الصادق علیه السلام قال المکاری و الجمال الذي یختلف ولیس له مقام یتم الصلوة و یصوم رمضان ،، وفی خبر زرارة اربعة قد یجب علیهم التمام فی سفر کانوا او حضر . المکاری . والکری . والراعی . والاشتقان : لانه عملهم و الکری کغنی قال فی الوافی انه کثیر المشیی و الاشتقان قیل انه امین البیادر بمعنی (صحری بان) وعن الفقیه انه البرید ،، وفی معنی هذا الاخبار غیرها ولم یذکر في شیيء منها لفظ (کثیر السفر) بل الموضوع هو احد الامرین المتقدمین ،، فالصواب هو جعل المدار علی هذین العنوانین . والبحث عن کل واحد منهما علیحدة

الامر الثانی الظاهر اعتبارصدق اتخاذ السفر شغلا وهو یصدق بالتلبس بالسفر بعنوان جعله شغلا کما في سائر المبادی حیث ان البقال یصدق علی من اتخذه حرفته مع شروعه فیه . وکذا الطلبة وغیرهما من انواع الصنائع و الحرف ،، فالمکاری من اتخذ کری الدابة شغلا له مع تلبسه به وکذا الجمال و الملاح و نحوهما : و لا اشکال فی صدق هذه العناوین علی من اتخذها شغلاله طول السنة کما انه لایصدق علی من اتخذها شغلا له فی السنة مرة اومرتین کالحملد ارية اللذین یسافرون فی السنة شهرین او ثلاثة اشهر ویشتغلون بغیر السفر فی بقیة السنة واما من یکون شغله السفر فی نصف السنة کما اذا کان مکاریاً شتاء لاصیفا اوصیفا لاشتاء ففي صدق العنوان علیه اشکال والضابطة الکلیة فی موارد الشك هوالرجوع الی اصالة القصر الثابتة للمسافر الا ان طریق الاحتیاط فی الجمع بین الاتمام والقصر ینبغی ان لایترك

الامر الثالث یعتبر ان یکون شغله التردد الی المسافة فما فوقها فلو کان متردداً الی ما دونها کالحطاب : یجب علیه التقصیر لوسافر بالمسافة و لو کان لاجل الاحتطاب ولو صدق علیه المسافر عرفاً : فما فی العروة من انه لو صدق علیه المسافر عرفاً و ان لم یکن بحد المسافة الشرعیة یمکن ان یقال بوجوب اتمام علیه لو سافر بحد المسافة خصوصاً فی ما اذا کان فی شغله : لیس علی ماینبغی ،، ضرورة انه لیس السفر عمله وشغله ولیس مجرد التردد الی مادون المسافة موجباً لصدق اتخاذ السفر شغلا کما هو واضح

الامر الرابع یعتبر فی وجوب التمام علی من اتخذ السفر شغلا ان لایکون اول سفره و لیس اعتباره من جهة اعتبار التکرر فی صدق الاتخاذ لما عرفت من صدق الاتخاذ بمجرد التلبس به ولامن جهة اعتبار الکثرة لعدم اخذها موضوعاً للحکم حتی یدور مدار صدقها وان ادعی الاجماع علی التعبیر بها لکنه غیر مسلم بل انما هو لکون الاقامة العشرة فی وطنه مطلقا اوفی غیر وطنه مع قصد الاقامة فی اثناء تلبسه بعمل السفر قاطعاً لحکم الاتمام وموجباً لایجاب القصر علیه بعد شروعه في السفر الذی ینشائه بعد الاقامة کما سیجیء تحقیقه واذا کانت الاقامة رافعة لحکم التمام عمن اتخذ السفر عملا فی اثناء اتخاذه فبان یکون دافعة من الاول عمن یشرع فی عمل السفر اولی ولیس هذا قیاساً محرماً بل انما هو حکم قطعي

بتنقيح المناط والفحوى القطعية بشهادة الفهم العرفي بعدم الفرق بين اول الشروع في عمل السفر وبين الشروع فيه بعد قطع السفر باقامته عشرة ايام و اولوية الحكم بوجوب القصر في الاول عن الحكم به في الثاني

الامر الخامس يعتبر في وجوب التمام تكرر السفر مرتين فيجب القصر في المرة الثانية والتمام في المرة الثالثة وذلك لامن جهة صدق الكثرة في الدفعة الثالثة لما عرفت من عدم العبرة بصدقها لانها ليست موضوعة لوجوب التمام بل من جهة كون الموضوع وهو عملية السفر مطلقاً في جملة من اخبار الباب قد قيد بالاختلاف وعدم المقام كما في خبر هشام المتقدم، المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام (الحديث) حيث قيد المكاري والجمال بالذي يختلف ولا يكون له مقام فينتفي حكم التمام بانتفاء القيد اعني الاختلاف او عدم المقام فلو لم يختلف يجب عليه القصر والمراد بالاختلاف هو التكرر في السير وحيث ان لفظة (يختلف) عبرت بصيغة المضارع وهي تدل على الحال الا ان تقوم قرينة على الاستقبال المفقودة في المقام فلا جرم تدل على التلبس بالتكرر وهو لا يحصل الا بالسفرة الثالثة لو لم نقل بالرابعة واما الثانية فلا شبهة في عدم صدق التكرر بها هكذا افيد، لكن في المنع عن صدق التكرر بالثانية تأمل و لذا يكون الاحتياط فيها بالجمع بين القصر والاتمام لا ينبغي ان يترك

الامر السادس هل المعتبر في التكرر والاختلاف هو الرجوع في كل سفرة الى ماخرج عنه من وطنه الاصلي او العرفي او ماكان مقره ومأواه او بما يصدق معه الرجوع والاياب ولو الى غير وطنه كما اذا سافر النجفي الى كربلا ثم تردد بين كربلا وبغداد بالذهاب والاياب او بانقطاع السفر بما يوجب تمام الصلوة . ولو لم يأت بالصلوة التامة او بما يصدق عليه التكرر عرفا ولو مع عدم الرجوع الى مقره وعدم حدوث ما يوجب اتمام الصلوة كما اذا سافر من النجف الى كربلا ثم آجر دابته من كربلا الى بغداد ثم من بغداد الى الشام مع عدم قصد الاقامة في كربلا وبغداد و لا اقامة ثلثين فيهما متردداً

وبعبارة اخرى مع عدم تحقق موجب التمام فيهما (وجوه) واحتمالات الذي عليه الشهيد قده في محكي الذكرى هو الاحتمال الثاني مع الترديد في الاتيان بالصلوة

التماهى ايضاً فيصير الاحتمالات (ح) اربعة ووجه الاول هوان الظاهرمن الاختلاف هو تكرر المجيىء والذهاب المعبر عنه بآمدوشد كما يقال فى مختلف الملائكة وهذا المعنى يتوقف علي تكرر الخروج عن المقروالعود اليه او علي مايصدق عليه الذهاب والاياب كما لايخفي

ووجه الثانى هو ارادة تكررالسفر من الاختلاف وهو يتوقف علي الانقطاع بين السفرين بقاطع سواء كان بالعود الى الوطن اوبالمرور الى المنزل اوبقصد اقامة العشرة في غير المنزل ولولم يات بالصلوة التمام او اقامة ثلثين وضابطه تحقق مايوجب تمام الصلوة بعنوان ضد السفر ووجه عدم الحاجة الى الاتيان بصلوة التمام بعد قصد اقامة العشرة هوان نفس قصد الاقامة بنفسه قاطع للسفر كما تقدم و ان الرجوع عنها قبل الاتيان بالصلوة التامة لايجعل الاقامة كلا اقامة موضوعاً بمعنى ان العزم الواقع حين وقوعه لايرفع بسبب الرجوع وانما الرجوع عنه قبل الصلوة موجب للرجوع الى حكم السفر السابق فيوجوب القصر عليه ،، و ذلك لورود التقييد على دليل الاقامة لان مطلقاتها كانت مقتضية لذهاب حكم السفر السابق بالاقامة مطلقا والدليل المقيد قيده بابقاء حكمه ولكن يجب الاخذ بمقدار دلالة دليل المقيد ولايدلعلى بقاء حكم السفر السابق بالنسبةالى تكرر السير والسفر ومع انقطاع السفر السابق بقصدالاقامة واقعاً وعدم ورود دليل مقيد بالنسبة الى مايترتب علي تكرره يحكم بتكرره بهذا الانقطاع ولو رجع عن الاقامة قبل الصلوة

ووجه الثالث وهو عين الثانى مع الحاجة الىالاتيان بالصلوةالتامةهودعوى كون الراجع عن عزم الاقامة قبل الصلوة التامة بحكم السفر السابق فيكل شيئى فيكونفى حكم الباقى فيترتب عليه بقاء احكام السفر التى منها عدم تكرره بعدالتلبس بالسفر بعد الرجوع عن عزم الاقامة

ووجه الرابع هو صدق الاختلاف عرفاً على من سافر الى كربلا ؛ مبداله السفر الى بغداد ثم منه الى الشام مؤيداً باطلاق الاختلاف على مثل ذلك فى موثق اسحق بن عمارعن ابى ابراهيم عليه السلام قال سألته عن المكارين اللذين يكرون

الدواب وقلت يختلفون كل الايام كلما جائهم شيئى اختلفوا فيه فقال عليه السلام عليهم التقصير اذا سار واذا الظاهر من قوله كلما جائهم شيئى اختلفوا فيه هو الذهاب من هذا الطرف او ذاك او ذاك لا المجيء والذهاب هذا ولكن الانصاف عدم تمامية الوجهين المتوسطين فيدور الامر بين الاول والاخير وترجيح احدهما على الاخر لا يخلو عن غموض وان كان الاخير على بادي النظر ا رجح مع تأيده بالاختلاف المذكور فى الموثق المتقدم وبما فى خبر هشام بن الحكم المتقدم (والتاجر الذى فى تجارته من سوق الى سوق) حيث يشعر بكفاية التردد و لولم يكن معه رجوع وان امكن منعه بناء على كون الاختلاف بمعني تكرر الذهاب والاياب ،،بان مافى خبر هشام لايزيد عن اطلاق فيقيد بالاختلاف

الامر السادس الاقوى وجوب التمام على من صار السفر شغله مع الشرائط المتقدمة مطلقا سواء جد به السير ام لا بمعنى انه جعل المنزلين منزلا واحداً ام لا خلافا لما يظهر عن بعض من الذهاب الي وجوب القصر لوجعل المنزلين منزلا واحداً مستدلا بصحيح محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال المكارى والجمال اذا جد بهما السير فيلقصروا : وفى معناه غيره ،، بتقريب ان المراد من الجد بالسير هو زيادة السير من القدر المعتاد في الاسفار : ولكن الانصاف ان تلك الاخبار متشابهة غير محصل المراد وانها بهذا المعنى ليست معمولا بها فا لاولى ردها الى قائلها صلوات الله عليهم

الامر السابع لااشكال فى قاطعية عملية السفر باقامة عشرة ايام فى اثنائها فى الجملة ،، وانما الكلام فى ان تحقق اقامة العشرة قاطع لعملية السفر بحيث يجب عليه القصر بعد الشروع فى السفر بعد الاقامة مطلقا سواء كانت الاقامة فى بلده او غيره كان مع القصد اولا وسواء كانت بعد التردد ثلثين يو ما اوقبله ،، وبالجملة هل القاطع هو نفس الاقامة الخارجية مطلقا اوتكون العبرة بتحقق اقامة العشرة الموجبة لاتمام الصلوة معها وهى اقامة العشرة فى البلد مطلقا ولولم تكن مع القصد اوفى غير البلد اذا كانت مع القصد او بعد الثلثين فكل اقامة موجبة للاتمام اذا تمت ينقطع بها حكم عملية السفر وهى تتحقق فى ثلاثة موارد (الاول) اقامة عشرة ايام فى الوطن مطلقا (والثانى اقامتها فى غير البلد مع قصد الاقامة (الثالث) اقامة العشر فى غير البلد بلا قصد الاقامة

بعد الثلثين اوتكون العبرة باتمام الاقامة في الوطن مطلقا وفي غير الوطن مع القصد اواتمام الثلثين والفرق بين هذا الاخير والثاني هوانه في الاحتمال الثاني يكون القاطع تحقق الاقامة العشرة بعد الثلثين وعلى هذا الاحتمال نفس تحقق اقامة ثلثين ولو لم تتحقق اقامة العشرة بعدها ،، المشهور بين الاساطين هو الثاني وعن بعض الذهاب الى الاول ونقل عن بعض اخر ذهابه الى الاخير

والتحقيق هو ماعليه المشهور ،، وتنقيح ذلك يتوقف على ذكر ماورد من الاخبار في هذا المقام والتكلم في دلالتها حتي يتبين المقال فنقول وبالله المستعان ،، من الاخبار الواردة في المقام رواية مرسلة يونس عن ابى عبدالله عليه السلام في حد المكارى الذى يصوم ويتم قال عليه السلام ايما مكاري اقام في منزله اوفي البلد الذي يدخله اقل من عشرة ايام وجب عليه الصيام والتمام وان كان مقامه في منزله اوفى البلد الذى يدخله اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير والافطار انتهى والظاهر المقطوع به ان يكون المراد من قوله عليه السلام اكثر من عشرة ايام نفس العشرة اواكثر نظير (فان كن نساء فوق اثنتين) وذاك بقرينة قوله اقل من عشرة ايام مؤيداً بفهم الاصحاب ففى هذه الرواية دلالة على ان اقامة العشرة في البلد الذى يدخله رافع لحكم التمام عنه فيما ينشائه من السفر بعد تلك الاقامة ولكن لاصراحة فيها في الدلالة على اعتبار كونها مع النية اوالاكتفاء بها مطلقا بل هى تدل على اصل انقطاع حكم التمام بالاقامة العشرة في الجملة

ومنها خبر عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام ايضاً قال المكارى اذالم يستقر في منزله الاخمسة ايام اواقل قصر في سفره بالنهار واتم بالليل وعليه صوم شهر رمضان وان كان له مقام في البلد الذي يذهب اليه عشرة اواكثر قصر في سفره وافطر ،، وهذا علي رواية الشيخ قده ،، وعن الفقيه هكذا فان كان له مقام في البلد الذى يذهب اليه عشرة ايام او اكثر وينصرف الى منزله ويكون له مقام عشرة ايام اواكثر قصر في سفره وافطر ومقتضى صدر هذا الخبر هو التفصيل بين الصلوات النهارية والليلية بوجوب القصر في الظهر و والعصر والتمام في العشاء ومن هذه الجهة لايكون الخبر معمولا به لكن الاعراض عن العمل به في هذه الفقرة لايوجب وهنافيه بعد الاعتماد عليه والعمل بما في ذيله اذالتفكيك

ليس بعزيز ،، هذا بالنسبة الى صدره : واماذيله فعلي رواية الشيخ فهودال على وجوب القصر على من اقام فى البلد الذى يذهب اليه عشرة اواكثر فيكون مطابقاً فى المدلول مع ما فى خبر يونس هذا مع قطع النظر عما في الفقيه و اما مع تذيله بما في الفقيه فربما يشكل من حيث ظهوره فى شرطية الاقامة فى البلد ايضاً في وجوب القصر بحيث تكون الاقامة فى البلد الذي يذهب اليه وفى بلده بعد الانصراف اليه كلا هما دخيلا في وجوب القصر وعلى هذا فيكون وجوب القصر فيما بين البلد الذى يذهب اليه وبين بلده مشروطاً بالاقامة فى بلده علي نحو الشرط المتأخر و هـذا مـع انه لم يذهب اليه احد بعيـد فى نفسه

و يمكن ان يوجه بان المراد كون الاقامة في البلد الذى يذهب اليه موجباً للقصر فيما بينه و بين بلده واذا اقام فى بلده ايضاً يجب عليه القصر بعد خروجه عن بلده وهذا وان كان بعيداً من حيث اللفظ الا انه لا بأس به

و كيف كان فالتذيل بهذا الذيل فى الفقيه لايوجب الوهن بما في خبر الشيخ بعد كونهما مختلفين من حيث السند اذ الظاهر كونهما خبرين (فح) مع اعتماد الاصحاب على ماروا ه الشيخ يكون حجة وان خالفه ماروا ه الصدوق بما فى ذيله

و بالجملة فهذان الخبران لا بأس بالعمل بهما بعد اعتماد الاصحاب عليهما ،، و الكلام فى تطبيق فتوى المشهور عليهما وهذا هو العمدة : فقول قد تقدم فـى الاخبار المذكورة في صدر المسئلة خبران قيد المكارى فيهما بمن ليس لـه مقام وهما خبر هشام بن حكم عن الصادق عليه السلام وخبر ابن الربيع عنه عليه السلام ايضاً وقد اعتبر فيهما عدم المقـام في وجوب التمام والظاهر من المقام هو الذي ضد السفر وهو الذي يوجب فيه التمام من حيث كونه ضدا للسفر اوعدم كونه سفراً وهو منحصر بالمقام في البلد مطلقا اوفى غير البلد مع النية اوبعد الثلثين : لكنه مطلق بالنسبة الى كونه بقدر العشرة اواقل . ومافي خبرى يونس وابن سنان مقيد باقامة العشرة فيقيد المطلق المذكور بهما .

او يقال ان الاقامة لما كانت مصدر المزيد ادخل في مفهومها القيام عن قصد للفرق بين قيام عشرة ايام اواقامتها ،، حيث ان مفهوم الاول هـو نفس القيام كيفما كان

بخلاف الثاني فانه يدل علي (بيا داشتن قيام) و هو معنى قصدى : و لست ادعي انصراف الاقامة الي ما يكون بالقصد . بل المدعى ان القصدية داخلة في مفهومها (فح) فمقتضي الخبرين اعني خبرى يونس و ابن سنان هو قاطعية الاقامة التي اعتبر في مفهومها القصد و علي هذا فاقامة العشرة في البلد مع عدم القصد يخرج عن مدلول الخبرين فالحاقه في حكم الاقامة المنوية لابداما ان يكون بالاجماع او بتنقيح المناط : بدعوى ان مناط قاطعية اقامة العشرة مع النية في غير البلد هو تحقق العشرة الموجبة للتمام وهذا الملاك موجود في اقامة العشرة في الوطن ايضاً ولولم يكن مع النية وذلك من جهة مناسبة الحكم والموضوع وان قاطعية الاقامة انما هي من جهة كون العشرة المنوية موجبة للتمام وعلي هذا فتكون اقامة العشرة بعد الثلثين ايضاً في حكم اقامة العشرة في وطنه في عدم الحاجة الي القصد وعلى هذا فلوشك في قاطعية غير الاقامة المنوية في غير الوطن وغير المنوية في الوطن او بعد تردد الثلثين مثل قصد الاقامة مع الصلوة التمام مع الرجوع عن قصدها قبل اتمام الاقامة يكون المرجع هو العمومات الدالة علي وجوب التمام علي من عمله السفر ولايرجع الي عمومات القصر كما لايخفى

فتحصل ان الاقوي اعتبار العشرة مطلقا في الوطن او بعد تردد الثلثين والعشرة المنوية فيمالم يكن في الوطن ولابعد تردد الثلثين وظهر الدليل عليه ومحصله هو التمسك بالخبرين المتقدمين بالنسبة الى العشرة المنوية والاجماع بالنسبة الي الغير المنوية و تقدم ايضاً امكان اثبات حكم الوطن والعشرة التى بعد تردد الثلثين بما في قوله ليس له مقام بتقريب ارادة المقام المضاد مع السفر و هو الاقامة المنوية او المطلقة في الوطن او بعد الثلثين الا انه مطلق بالنسبة الي تمام العشرة والعدول عنها فيقيد بمادل علي اعتبار تمامها

الامر الثامن ربما يردد في اعتبار استمرار العشرة او الاكتفاء بها و لو كانت منفصلة وهذا الترديد لاموقع له اصلا ضرورة عدم تبين المراد من استمرارها فان كان المراد منها عدم قصد مسافة في اثنائها فلااشكال في اعتباره ضرورة انه بالخروج الى مسافة في اثنائها لاتتحقق العشرة بداهة واذالم يكن اعتبار بقصد الاقامة واتيان الصلوة التامة اذا

عدل عنها وقصد مسافة جديدة فعدم الاعتبار بها اذا خرج في اثنائها الي المسافة اولي

والحاصل ان المعتبر كان العشرة المنوية ولم تتحقق في هذه الصورة ، وان كان المراد منه عدم الخروج الي مادون المسافة فلا ينبغي التأمل في عدم اعتباره اذا كانت الاقامة في الوطن لعدم حكم للخروج عنه الى ما دونها قطعاً و ان كانت في محل الاقامة او فيما تردد فيه ثلاثون فهذا و ان كان له صورة لكنه يدخل في المسئلة المتقدمة اعنى خروج المقيم او المتردد الى مادون المسافة فيجيء فيه الاحتمالات و الاقوال السابقة فعلى القول بقاطعية الخروج للاقامة مطلقا يعتبر عدمه : وعلى القول بعدمها . فلاعبرة به ، وحيث ان المختار في تلك المسئلة كان هو التفصيل بين صورها بالقاطعية في بعض وعدمها في بعض فيجيء جميع تلك الصور والتفاصيل في هذه المسئلة والمتحصل منها اعتبار الاقامة مالم تنقطع بالخروج و عدم العبرة بها عند الانقطاع

الامر التاسع اذا انقطع حكم من كان السفر عمله بالاقامة بالتفصيل المتقدم يجب عليه القصر في السفرة الاولى التي ينشا هابعد الاقامة بلا اشكال ، و انما الكلام في السفرة الثانية في انه هل يجب القصر فيها ايضاً و ان المسافر يصير بسبب الاقامة كمن ابتدء بعمل السفر فيحتاج في التمام الى السفرة الثالثة لتحقق التكرر والاختلاف اويجب عليه التمام في السفرة الثانية ولوقلنا باشتراط وجوب التمام الي السفرة الثالثة في الابتداء

وبعبارة اوضح بناء على اعتبار السفرة الثالثة في صدق التكرر والاختلاف هل يحتاج بعد الاقامة في ايجاب التمام عليه الى التكرر والاختلاف المتحقق بالسفر الثالث ام لا : فعن جماعة منهم صاحب الجوهر (قده) هوالقول بوجوب التمام في السفرة الثانية ولومع القول بوجوب القصر فيها في الابتداء وهذاهو الاقوى

و تحقيق ذلك يتوقف على بيان مايمكن ان يستدل به له في مقامين (احدهما) في مقام التمسك بالدليل الاجتهادى و(ثانيهما) في مقام التمسك بالاصل العلمى ، اما المقام الاول فنقول مايمكن ان يستدل به لذلك هو خبر يونس المتقدم في حد المكارى الذى يصوم ويتم : الظاهر في كون السئوال عن حد الموضوع الذى يجب عليه التمام فقال عليه السلام

ايمامكار اقام فى منزله اوفى البلد الذي يدخله اقل من عشرة ايام وجب عليه الصيام و التمام و ان كان مقامه فى منزله او فى البلد الذى يدخله اكثر من عشرة ايام فعليه التقصير و الافطار : والظاهر ان المراد من قوله عليه السلام اقام في منزله اوفى البلد الذى يدخله اقل هوانه لم يقم عشرة ايام بمعني ان الحكم مترتب على عدم اقامة العشرة لاعلى اقامة اقل من العشرة و ذلك بقرينة الذيل وهو وجوب القصر علي من اقام عشرة ايام اواكثر فهذا الكلام فى مقام الجواب عن تحديد المكارى الذى يجب عليه التمام دال على كون الموضوع لوجوب التمام مقيداً بعدم الاقامة فى اثناء السفر (فح) فعند تحقق اقامة العشرة فى الاثناء ينقطع موضوع وجوب التمام وبعد العود الى السفر يكون كالمبتدء بشغل السفر وحيث ان المعتبر فى وجوب التمام على من كان شغله السفر هو الاختلاف والتكرر يجب ان يتكرر منه السفر ثانياً حتى يصير موضوعاً لوجوب التمام

وليعلم انه ذكر في الجواهر وتبعه فى العروة بانه يجب التمام على المكاري فى السفرة الاولى ان صدق عليه اسم المكارى وان السفر عمله فى السفرة الاولى فلا يعتبر عنده فى تحقق الكثرة تعدد السفر ثلاث مرات اومرتين : بل مع صدق اتخاذ السفر عملاله فى اثناء السفر الواحد يلحقه وجوب الاتمام ،، ولايخفي مافيه لان هذا التعبير انما يصح فيما اذا كان المفهوم مبيناً وكان المورد مورد تطبيقه على المصداق حيث انه يوكل الى نظر المقلد واما المفهوم الغير المبين فاستنباطه بنظر الفقيه ولايصح ايكاله الى المقلد كما انه لايصح ايكال فهم مفهوم الصعيد الي المقلد بل لابد للفقيه من استنباطه والفتوى بما استنبطه وذكر فتواه ،، والمقام من هذا القبيل كماظهر مما بيناه انفاً فى استنباط الحكم من خبر يونس واستفادة تحديد موضوع وجوب التمام منه لمن تكرر منه السفر بالبيان المتقدم ومنه يظهر ايضاً مافى الجواهر في المقام من التمسك باطلاق مادل علي وجوب التمام على من صار السفر عمله من جهة اجمال دليل المخصص

وتوضيح مراده ان فى المقام اطلاقات تدل على وجوب التمام على من صار السفر عمله وقد خصصت بالمقيم عشرة ايام فى منزله اوغير منزله على التفصيل المتقدم ولكن المخصص مجمل فى دلالته على خروج مقيم عشرة ايام عن حكم وجوب التمام بعد

اتمام اقامته فى السفرة الاولى او فى الثانية والثالثة ايضاً والقدر المتقين هو خروج السفرة الاولي وبالنسبة الى غيرها يكون اطلاق وجوب التمام على من صار السفر عمله هو المحكم هذا محصل مراده

ولايخفى ان ماافاده قده من اجمال دليل المخصص حق لاسترة فيه الا ان مرجعية اطلاق وجوب التمام ممنوع : لعدم اطلاق فى البين بعد تقييده بقوله عليه السلام يختلف وليس له مقام وصيرورة عملية السفر جزء الموضوع لوجوب التمام بسبب التقييد بعد ان كانت تمامه فاذا انتفى هذا الموضوع المقيد بسبب انتفاء قيده الذي عبارة عن عدم المقام بسبب الاقامة ،، يحتاج فى تحققه الى صيرورة السفر عملا بتكرر جديد ليس له فيما بينه مقام و(ح) فمقتضى دليل اثبات وجوب التمام على الموضوع المقيد هو عدم وجوبه مالم يتحقق الموضوع بقيده فيجب عليه القصر مالم يتحقق الاختلاف بعد اقامة العشرة هذا بالنسبة الي المقام الاول اعنى التمسك بالدليل الاجتهادى

المقام الثانى فيما يقتضيه الاصل العملى ،، اعلم ان صاحب الجواهر (قده) استدل لاثبات وجوب التمام فى السفرة الثانية بعد الاقامة باصالة التمام و عارضه الشيخ قده فى كتاب الصلوة باستصحاب القصر وشيىء منهما لايجريان فى المقام اما اصالة التمام فلايخلو اما ان يراد بها استصحاب التمام او يراد بها اصالة التمام اعنى الاصل الذى اسسناه فى اول مباحث صلوة المسافر وقلنا بان الدليل اندال على امر وجودى بالدلالة الالتزامية العرفية يدل على عدم ثبوته فى مرحلة الشك فى موضوعه و ذلك كترتب حل التصرف فى مال الغير على السفر ونحوهما فان اراد بها الاستصحاب فلا جريان له في المقام لان وجوب التمام كان ثابتاً للمقيم عشرة ايام وقد تبدل هذا الموضوع و صار مسافراً فاثبات حكم التمام الثابت للمقيم للمسافر انسحاب حكم موضوع الي موضوع اخر بالاستصحاب وهو فاسد

فان قلت وجوب التمام على المقيم كان من جهتين احديهما من جهة كونه مقيماً والاخرى من جهة عملية السفر له اذ مالم يتحقق منه اقامة تمام العشرة يجب عليه التمام مطلقاً ولولم يكن مقيماً وبعد خروجه عن الاقامة بسبب جريان السفر و ان خرج عن

عنوان المقيم لكن عنوان الاخر بعد باق فيثبت حكمه عند الشك فيه بالاستصحاب

قلت هذا فاسد من وجوه (الاول) ان الاقامة ضد للسفر وكون المقيم يجب عليه التمام لايجتمع مع المسافر الذى صار السفر عمله لان العنوان الثاني متقوم بالسفر وبالاقامة يخرج المسافر عن كونه مسافراً فلا يعقل اجتماع الجهتين فى المقيم لوجوب التمام

الثانى انه لو سلمنا تحقق الجهتين وصدقهما علي المورد . نقول لاسبيل الى دعوي القطع . بكون عملية السفر ايضاً موضوعاً للحكم بوجوب الاتمام كما يقطع بكون جهة الاقامة موضوعا بل الذى يمكن المساعدة عليه - هو الشك فى موضوعية عملية السفر عند اقامة العشرة ،، ويصير المقام من قبيل القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلي الذى لايجرى فيه الاستصحاب . وهوما اذا علم بوجود فرد معلوم الزوال وشك فى وجود فرد آخر مقارناً مع الفرد المعلوم زواله . كما اذا علم بوجود البق فى الدار وشك فى وجود الفيل فيها ايضاً فعند زوال البق يراد اثبات وجود الحيوان الجامع بينهما بالاستصحاب . حيث انه لو كان فى ضمن وجود البق فقط قد ارتفع قطعاً و لو كان فى ضمن الفيل ايضاً لكان باقياً . فيكون بقائه مع ارتفاع البق مشكوكا من جهة الشك فى وجود الفيل : و قد حقق فى محله المنع عن اجراء الاستصحاب في هذا القسم

ولايخفى ان المقام من هذا القبيل . لانه لو كان موضوع وجوب الاتمام هو عنوان المقيم . لكان مرتفعا قطعا . و لو كان عنوان عملية السفر لكان باقياً ،، فيكون الشك فى بقاء حكم التمام بعد ارتفاع عنوان المقيم . من جهة الشك فى ترتب الحكم علي عنوان عملية السفر ايضاً . كما كان مترتباً على عنوان المقيم . فيكون المقام بعينه: نظير ماشك فى بقاء الحيوان فى الدار بعد القطع بخروج البق عنها . من جهة الشك فى وجود الفيل فلايجرى فيه الاستصحاب كما لامجرى له فى نظيره

الثالث انه لو سلم صحة دعوى القطع بكون عملية السفر ايضا موضوعا للحكم بوجوب التمام. نقول ان عنوان عملية السفر ايضاً قد انقطع من جهة انه لم يكن تمام الموضوع لصيرورته جزء الموضوع بعد تقيده بالاختلاف وعدم المقام و هذا الموضوع المقيد قد ارتفع بارتفاع قيده بسبب الاقامة ولذا يجب عليه القصر في السفرة الاولى فلو كان نفس

عملیة السفر هو الموضوع لم یکن وجه للحکم بالقصر فیها (فتأمل) فتحصل انه لا موقع للتمسك باستصحاب التمام

واما اصالة التمام فعدم جریانها انما هو من جهة عدم انتهاء النبوبة الیها لانه عند الشك فی وجوب التمام یکون المرجع اطلاقات وجوب التمام علي من صار السفر عمله ومع فرض عدم امکان التمسك بها یرجع الی اطلاقات ادلة وجوب القصر علی المسافر ولو فرض عدم امکان التمسك بها ایضاً یکون المرجع اصالة التمام ، لکن هذا فرض محض اذ لا منع عن التمسك باطلاقات ادلة القصر بعد کون مقیداتها مقیدة بما اذا صار السفر عملا مع الاختلاف وعدم المقام .

هذ اتمام الکلام بالنسبة الی اثبات التمام بالاصل واما اجرائه فی القصر فلا یخلو اما ان یراد اثبات القصر الثابت فی السفرة الاولی بعد الاقامة للسفرة الثانیة والثالثة بنحو الاستصحاب التنجیزی : او یراد اثبات القصر الثابت فی حال الاقامة علی نحو الاستصحاب التعلیقی بان یقال المقیم عشرة ایام یجب علیه القصر لو سافر وهذا المسافر بالسفرة الثانیة مقیم سافر فیجب علیه القصر وشیئی من التقریبین لا یصح بهما اثبات القصر بالاصل اما الاول فلتبدل الموضوع اذ السفرة الاولی غیر السفرة الثانیة فاثبات حکم السفرة الاولی للثانیة یکون من قبیل اجراء الحکم من موضوع الی موضوع اخر بالاصل وهو غیر مجوز

واما الثانی فلان صحة الاستصحاب التعلیقی منحصر بما اذا کان مرجع الشك فی بقاء الحکم التعلیقی من جهة الشك فی النسخ وفی المقام لیس کذلك بل المورد من قبیل اثبات حکم النجاسة عند الغلیان الثابت للشیئی فی حال کونه عنباً اذا صار زبیباً من کونه اثبات حکم موضوع لموضوع آخر بالاصل اذ المتیقن السابق هو ان المقیم لو سافر یجب علیه القصر فی السفرة الاولی و اما فی السفرة الثانیة فهو من الاول مشکوك کما لا یخفی

بقی الکلام فی ابتناء جریان الاصل وعدمه فی المقام علی کون الزمان ظرفاً للحکم اوظرفاً للمتعلق علی ما تقدم تقریبه سابقاً فعلی تقدیر ظرفیته للحکم بان یکون حکم القصر مستمراً فعند الشك فی بقائه یرجع الی استصحاب حکم المخصص ولا مورد معه فی

الرجوع الي اطلاق ادلة وجوب التمام علي من صار السفر عملا له وعلى تقدير ظرفيته للمتعلق يرجع الى اطلاق وجوب التمام ولا يرجع الى استصحاب حكم المخصص

وهذا الابتناء على ماذكره الشيخ الاكبر (قده) فى الصلوة و ان كان فى نفسه حسنا الا ان التحقيق فى المقام كون الزمان ظرفاً للمتعلق لان وجوب القصر انما هو فى كل سفرة سفرة ، من السفرة الاولى والثانية من غير فرق بين قصر زمان السفرة وطوله : و ليس المدار على طولها و قصرها (فح) يدور الامر بين تخصيص الاقل والاكثر بمعنى كون الخارج عن تحت مايدل على وجوب التمام هل هو خصوص السفرة الاولي او هى مع السفرة الثانية فيكون المرجع اطلاق ادلة التمام لو كان اطلاق فى المقام لكن عرفت عدم الاطلاق من جهة تقييده بالاختلاف وبعدم المقام .

و المتحصل من ماذكرناه هو الاحتياج الى تكرار السفر بعد الاقامة ووجوب القصر في الثانية والتمام فى الثالثة مع الاحتياط بالجمع فيها ايضاً ، اقول ومما تقدم منا يظهر لزوم الاحتياط فى الثانية ايضاً كما ذكرنا في ما اذا كان قبل الاقامة فراجع

بل الاحتياط فى السفرة الثانية هاهنا آكد من جهة صدق الاختلاف على السفرة الثانية هاهنا لو منع عن صدقه على السفرة الثانية ابتداء بل يصدق على الاولى الواقعة بعد الاقامة اذ اقامة العشرة لايخرج المقيم عن صدق من عمله السفر مع الاختلاف عرفاً وان وجب عليه القصر بعد الاقامة بالتعبد كما لايخفى .

الامر العاشر يستفاد من مقتضي التعليل الوارد فى الاخبار المتقدمة لوجوب التمام بان السفر عملهم امران (احدهما) تعميم الحكم بوجوب التمام على كل من صار السفر عمله ولو لم يكن من المذكورات فى الرواية مثل المكارى والملاح ونحو هما . وذلك لكون العبرة فى وجوب التمام على المكارى (ح) هو صيرورة السفر عملا له لا كونه مكارياً فكل من صار السفر عمله يجب عليه التمام ولو لم يكن مكارياً اوغيره مما ذكر فى الرواية

وثانيهما تضييق الحكم بالسفر الذي يكون عمله ، فلو سافر بسفر لايكون عمله يجب عليه القصر : كما اذا سافر المكارى للزيارة مثلا و هذا ايضاً يتصور على نحوين

(احدهما) ان يكرى دابته فى سفر الزيارة وهذا يجب عليه التمام لان هذا السفر عمله (وثانيهما) ان يخلى دوابه ويذهب هو بنفسه للزيارة وهذا يجب عليه القصر لان هذا السفر لايكون عملا له و انما يجب عليه التمام فى السفر الذى كان عمله لافى مطلق اسفاره ولولم يكن عملا له

واما تبديل نوع السفر الذى عمله بسفر آخر مثل صيرورة المكاري ملاحاً فلا عبرة به : بل يجب عليه التمام لصدق عملية السفر مع الاختلاف و عدم المقام ،، هذا كله فى عملية السفر

واما الكلام فى من يدور بيته معه فالمستفاد من الاخبار انه عنوان اخر لوجوب التمام لاربط بعملية السفر بل انما يكون وجوب التمام عليه من جهة عدم تحقق السفر منه وذلك لان السفر يتوقف على ركنين (احدهما) الخروج عن الوطن اذ مالم يخرج عن الوطن لايصدق عليه السفر (وثانيهما) الضرب فى الارض والذى بيته معه وان كان يضرب فى الارض الا انه ليس بخارج عن وطنه بل انما يخرج وطنه عن مأواه معه لا انه يخرج هو عن وطنه (فح) ينتفى عنه السفر بانتفاء احد قيديه

وهاهنا فروع (الاول) السايح الذى يسيح فى الارض ولامقام له فى مكان : اما ان يكون له وطن وقد خرج عنه معرضاً ثم يصير سايحاً بمعني انه يكون في ابتداء اعراضه عن الوطن : اولايكون له وطن اصلا : اوكان ولكنه قد اعرض عنه قبل خروجه هذا للسياحة . فيكون كل بلد يخرج عنه ممالا يصدق عليه انه خرج عن وطنه ،، فعلى الاول يجب عليه القصر مالم يصدق عليه السايح لصدق المسافر عليه من جهة خروجه عن و طنه وضربه فى الارض . وان كان بخروجه عن الوطن معرضاً عنه ايضاً ،، و على الثانى فيجب عليه التمام من جهة انتفاء صدق خروجه عن الوطن اذ لاوطن له حتي يخرج عن الوطن فيكون في حكم من يكون بيته معه فى عدم صدق الخروج عن الوطن عليه

الثانى الذى بيته معه يجب عليه التمام مادام يسافر مع بيته ،، و اما لووضع بيته ورائه وسافر مثلا للزيارة يجب عليه القصر لخروجه عن بيته وضربه في الارض كما ان من كان السفر عمله اذ خرج فى سفر الزيارة يجب عليه القصر كما تقدم

الثالث من وضع بيته و رائه وخرج لطلب الماء و الكلاء يجب عليه القصر ايضاً كما يجب على من خرج للزيارة لكنه ربما يشكل فى هذا الفرع من جهة تبعية هذا السفر للخروج مع بيته اذهو يخرج لطلب موضع البيت و لعله لذلك استشكل الشيخ الاكبر (قده) في وجوب القصر عليه فى حاشية نجاة العباد ،، لكنه ضعيف لاوجه له بعد كونه مسافراً خارجاً عن بيته بسفر يجب فيه القصر

الشرط السادس

من شرائط القصر الخروج عن حد الترخص ،، والكلام في هذا الشرط يقع في مسائل (الاولى) لااشكال في اعتبار الخروج عن حد الترخص في وجوب القصر في الابتداء . كما لاينبغي الشبهة في اعتباره في انتهاء السفر ايضاً ،، وان كان المخالف في كلا المقامين موجوداً ،، لكنه شاذ لا يعباء به وان كان في طرف الابتداء اضعف لنسبة الخلاف فيه الى والد الصدوق وهي في غير محله لكونه قده بانياً على العمل بما في فقه الرضوي وقد ذكر اعتبار هذا الشرط فيه فتوجيه ما نقل عن والد الصدوق بما يوافق مع اعتبار هذا الشرط اولى من ابقائه على ظاهره ورمي الشذوذ اليه

وكيف كان فلو كان مخالف فالنص والاجماع الاممن نسب اليه الخلاف كاف في رده ،، ففي صحيح محمد بن مسلم المروي عن المشايخ الثلاثة قال قلت لابي عبدالله عليه السلام رجل يريد السفر متى يقصر قال اذا توارى عن البيوت ،، وقد اسند التواري الى الرجل فيكون هو المتوارى والموجود في عبائر الفقهاء هو اعتبار توارى البيوت باسناد التواري اليها والتوارى امر اضافي اذا صار الرجل متوارياً عن البيوت يصير البيوت ايضاً متوارية عنه : و انما النكتة في اسناد التوارى اليه دونها في الخبر الشريف هو حدوث التوارى بينهما بفعله من جهة كون سيره منشاء لتحقق التوارى بينهما ،: وقد قال الاستاد دام بقائه بان التوارى بينهما يحصل ببعده عن البيوت بما يحجب تحديب الارض المتوسط بينهما عن ابصاره للبيوت كما هو مقتضى كروية الارض

وهو بعيد لان التوارى بهذا المعنى لا يحصل الا بفراسخ متعددة و هو غير مراد قطعاً كما لايخفى وفي صحيح ابن سنان عنه عليه السلام قال عليه السلام اذا كنت في الموضع الذي تسمع الاذان فاتم و اذا كنت في الموضع الذي لاتسمع الاذان فيه فقصر و اذا قدمت من سفرك فمثل ذلك ،، وهذا الخبر الشريف كما يدل على اعتبار حد

الترخص في الابتداء يدل على اعتباره في الانتهاء ويدل على ان العبرة بالبلوغ الى الموضع الذى يسمع الاذان او الموضع الذى لايسمع لاعلى نفس سماع الاذان كما سيأتى الكلام فيه

وصحيح حماد عن الصادق عليه السلام ايضاً قال عليه السلام اذا سمع الاذان اتم المسافر وفى فقه الرضوي وان كان اكثر من بريد فالتقصير واجب اذا غاب عنك اذان مصرك (الخ) وفي خبر اسحق بن عمار المتقدم فى المباحث السابقة : اليس قد بلغوا الموضع الذى لايسمعون فيه اذان مصرهم الذى خرجوا منه (الخ) الكاشف عن مفروغية اعتبار الخروج الى هذا الحد فى القصر ، ولايعارض هذه الاخبار شيئى الا ما بظاهره يدل على القصر بالخروج عن المنزل او البيوت . لكنه اما محمول على الخروج من حد الترخص او على التقية لعدم اعتبار هذا الشرط عندهم ، وكيف كان فاصل الحكم مما لاينبغى الارتياب فيه

انما الكلام فى امور (الاول) هل العبرة بحد الترخص هو توارى الجدران و خفاء الاذان معاً كما هو الظاهر من المشهور بين القدماء : او يكتفى باحد الامرين كما عن المشهور بين المتأخرين : او يتعين توارى الجدران والبيوت كما عن مقنع الصدوق او العبرة بخصوص خفاء الاذان كما عن المفيد (وجوه) واقوال ، وحيث ان الاخبار كانت مختلفة فى كون المدار فى بعضها هو توارى البيوت وفى بعضها خفاء الاذان وكان الكلام فى كل واحد منهما مسوقا بالجملة الشرطية لابد من طى البحث فى مقامين الاول فيما تقتضية الجملة الشرطية مطلقا وهذا بحث اصولى والثاني فيما تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الجملة الشرطية فى المقام فنقول

اما المقام الاول فجملة القول فيه ان للجملة الشرطية مثل اذا خفي الاذان فقصر اطلاقان احدهما اطلاق خفاء الاذان فى كونه تمام السبب لوجوب القصر فى مقابل ما اذا قيد بالعطف بالواو مثل اذا خفى الاذان والجدران الدال على كون السبب خفائهما معاً وكون خفاء كل واحد جزء منه

وثانيهما اطلاقه فى كونه سبباً منحصراً فى مقابل تقييده بالعطف بكلمة (او) الدالة

على عدم انحصار السبب بخفاء الاذان بل كما يكون هو بالاستقلال سبباً كذلك خفاء الجدران ايضاً سبب بالاستقلال فبا لاطلاق الاول يستكشف استقلال خفاء الاذان في السببيةوبالاطلاق الثانى يستكشف انحصار السبب بهذا السبب المستقل فى السببية فانحصار السبب بهمترتبعلى استقلاله اذلولم يكن مستقلا لاينتهي الى انحصار السبب به وبعد استقلاله يقع البحث عن الانحصار

اذاظهر ذلك فنقول لو وردت جملة شرطية دالة علىسببية شيئى لحكممثل اذاخفى الاذانفقصر ثم وردت جملة اخرىدالة على سببية شيئى اخر لذالك الحكم بعينه مثل اذا خفي الجدر ان فقصر ،، فحفظ كلا الاطلاقينفي كل واحدة من الجملتين غير معقول ،، فلابد فى كل واحدة منهما من رفع اليد عن احد الظهورين اما منظهور الجملة فى استقلالالسبب اومن ظهورها فى انحصاره

ونتيجة تقييد ظهورها فى الاستقلالهو انحصار السبب بصورة اجتماعهما معاً وعدمسببية كل واحد بالانفراد فيطابق مع قولالمشهوربين المتاخرين

ونتيجة تقييد ظهورها فى الانحصارهو الاكتفاء باحد الامرين علي ماهو المشهوربين القدماء فربما يقال بترجح جانب ظهورها في الاستقلال فيرفع عن ظهورها فىالانحصار وربمايقالبالعكس والانصاف انكل واحد منالترجحين لايخلو عنجزاف وذلك لعدم الترجيح لاحد الظهورين بحيث يصير منشاء للحكم تبقديمه على الاخر (فحيدور الامربين رفع اليدعن احد الظهورينللعلم الاجمالى بتقييد احدهما ،، وحيث لامرجح في البين ولاترتب بينهما بحيث ينحل العلم الاجمالي باقل معلوم بالتفصيل وزائدعنه المشكوكبالشك البدوى : يجبالاخذ بالقدرالمتقين والقدرالمتيقنهوسببية كل واحد منهما مع الاخرفى حال الاجتماع لانه اذا رفع اليد عن ظهور الجملة في الاستقلال يكونان معاً هو السبب واذا رفع اليد عن ظهورها فى الانحصار ففى صورة الاجتماعايضاً يتحقق السببوان كانت السببية قائمة بهمالاستحالة تو ارد السببين على مسبب واحدفا لمتيقن من احد التقيد ين هو تحقق سبب القصر فى مورد اجتماعهما معا . فيؤخذ به ويرجع فى مورد انفرادكلعن الاخر الى اصالة التمام ،، وماذكرناهو

خلاصة القول في الجمع بين القضيتين

واما ماقيل من تقييد مفهوم كل قضية بمنطوق الاخر اوبالعكس فهو فاسد ،، ضرورة انه لايصح تقييد المفهوم مع بقاء المنطوق علي اطلاقه . اذهو تابع فى الاطلاق والتقييد للمنطوق لانه لايكون لفظ مذكور حتى يلاحظ هو بحيال ذاته مع قطع النظر عن المنطوق فيقيد تارة ويبقى على اطلاقه اخرى هذا تمام الكلام في حكم الشرطيتين مع قطع النظر عن المقام

المقام الثانى فى التكلم في حكمهما فى خصوص المقام فنقول كلما ذكرناه فى المقام الاول فهو اجنبيى عما نحن فيه ،، وذلك لان الكلام في المقام الاول انما يجرى فيما اذا حرز سببية كل من الشرطين للجزاء واما فى المقام فليس كل واحد من خفاء الاذان وخفاء الجدران سبباً لوجوب القصر . بل الظاهر المنسبق الى الذهن العرفى هو كون المعيار حصول مقدار مخصوص من بعد الشخص عما فيه بسبب الضرب فى الارض و قد جعل كل من خفاء الاذان و الجدران معرفاً و امارة له لا انهما بنفسهما سبباً و(ح) نقول لكل واحد من المعرفين مراتب ودرجات من اول مرتبة سماع الاذان بحيث يتميز فصوله بعضها عن بعض الى ان يسمع منه الهمهمة الى ان ينتهي الي عدم السماع وكذلك فى الجدران ،، قد يكون يبصرها بحيث يمتاز بعضها عن بعض ،، وقد يكون بمرتبة لايري الا الشبح منها وبينهما مراتب متعددة ولم يعلم بان الشارع اية مرتبة من مراتب كل واحد منهما قد جعلها معرفا واما رة(فح) تصل النوبة الى الشك والاخذ بالقدر المتيقن وهو آخر المراتب من كل منهما ويتطابق الامارتان فى تلك المرتبة بمعنى كون اخر مراتب سماع الاذان منطبقاً مع مرتبة من مراتب خفاء الجدران فتكون العبرة بالبلوغ الى هذا الموضع فالحاضر اذا تجاوز عن ذاك الموضع يجب عليه القصر وقبله يجب عليه التمام للا ستصحاب والمسافر مالم يبلغ ذاك الموضع يجب عليه القصر واذا بلغه يجب عليه التمام ونتيجة البحث هو اعتبار خفائهما معاً من باب الاخذ بالمتيقن من جهة اجمال الدليل

و خلاصة البحث وايضا حيه هو ان لسماع الاذان كان مراتب الان المنساق الى الذهن هو المرتبتين منها (احديهما) سماعه بحيث يمتاز فصوله بعضها عن بعض والاخرى

سماعه بحيث يمتاز الصوت الاذاني عن غير الاذان والظاهر من سماع الاذان هو الثاني لان سماع الاذان يطلق في مقابل سماع غيره لافي مقابل سماع بعض فصوله في مقابل بعض آخر

واما سماع صوت ما بحيث لايمتاز اذانيته فهو ليس بسماع الاذان ، فعلى هذا فالظاهر من سماع الاذان هو مرتبة مايمتاز به الاذان عن غيره هذا في طرف سماع الاذان واما في طرف البيوت فهو مجمل لايعلم ان اية مرتبة من مراتب تواريها هو المراد فيجعل الاذان مبنياً له ويقال بكون العبرة بتوارى الجدران بمرتبة ينطبق على خفاء الاذان و لايبعد ان يكون خفائها بماينطبق على تلك المرتبة هو تواريه عن البيوت بمالا يرى صورتها بحيث يمتاز بعض البيوت عن بعض وان كان شبحها مرئيا

و بالجملة فيرجع الى اعتبار اجتماعهما معاً ، اقول ظاهر هذا البيان يعطى تعين جعل الملاك بخفاء الاذان لماذكر من تبين مفهوم سماعه و اجمال مفهوم توارى الجدران (فح) فضم التوارى اجنبى عن الملاك

و الاولى ان يقال بان العبرة بتواري الشخص عن البيوت كما اسند التوارى في الخبر المتقدم اليه لا اليها و المراد هو تواريه عن اهل البيوت ففرق بين بين تواري الشخص عن النظر . اوتوارى البيوت عن نظر الرجل فان الاول لمكان صغر جثته بالقياس الى البيوت يكون اسرع خفاء بالنسبة الى خفاء البيوت و ان شئت فقل بكون المدار على بعد الشخص عن البيوت بمقدار لايبصر و نه اشخاص مافي البيوت وان لم يتوارى عن البيوت لان تواريه عن اهل البيوت يستلزم توارى اهل البيوت عنه ولتوارى اهل البيوت وان كان مراتب الا ان المنساق الى الذهن هو مرتبتان احديهما هو التوارى بمرتبة لايمتاز الرجل عن المرئة او هذا الشخص عن ذاك و ثانيهما التواري بمالايمتاز الاهل عن غير الاهل ولايبعد دعوي الظهور في المرتبة الثانية كما ادعى ظهور سماع الاذان بمايمتازه عن غير الاذان وان لم يمتاز فصوله بعضها عن بعض وفي المقام يقال بظهور امتياز اهل البيوت عن غيره و ان لم يمتاز بعضهم عن بعض فضلا عن امتياز اجزاء شخص واحد بعضها عن بعض فليس في مفهوم التوارى خفاء واجمال حتي يجعل تبين مفهوم السماع مبنياً له وعلى هذا فان تطابق الضابطين بان يكون بعد الموجب لتوارى اهل البيوت

بمقدار بعد الموجب لخفاء الاذان بالمعنى المذكور فهو والافتكون العبرة بالابعد منهما بواسطة تقييد اطلاق منطوق الاخر به اجمالا المردد بين ان يكون المقيد هو اطلاقه الذى فى مقابل العطف بالواو او الاطلاق المقابل لعطف (باو) هذا مايختلج بالبال الان الشأن في انه هل يكون به قائل ام لا

قال دامت بركاته ولايمكن ان يقال بكون الدوران بين تقييد هذا الاطلاق او ذاك كالدوران بين ارجاع القيد الى الوجوب او الى الواجب فيما اذا ورد قيد ودار الامر بينهما حيث يقال بتعين ارجاعه الى الواجب لان تقييد الوجوب مستلزم لتيقيد الواجب دون العكس ففى تقييد الوجوب تقييد لكلا الاطلاقين دون اطلاق الواجب و ذلك لانه مع فساد ماقيل فى الدوران بين تقييد الواجب و الوجوب لايتم في المقام لانه مع تقييد كل واحد من الاطلاقين يبقى الاطلاق الاخر فى المقام ولايكون فى تقييد احدهما استلزام تقييد للاخر اما تقييد الاطلاق فى مقابل العطف بالواو فلبقاء اطلاق الجملة فى الانحصار فى مقابل المعطوف و المعطوف عليه بالواو و اما تقييد الاطلاق فى مقابل العطف باو فلبقاء اطلاقها فى الاستقلال فافهم فانه لايخلو عن الدقة .

ثم انه ربما يقال فى المقام بالتخيير وهو يحتمل على انحاء كلها فاسدة لايرجع الى محصل (احدها) التخيير الواقعى وهذا مما لامعنى له فى المقام اصلا (و ثانيها) التخيير بين الاخذ باحد الخبرين كما فى تعارض الخبرين وهذا ايضاً ليس بشيئى ،، و ذلك لان تعارض خبر توارى البيوت مع خفاء الاذان بالاطلاق والتقييد وليس المورد مورد التخيير (وثالثها) التخيير بين الامارتين بناء على كون كل واحد من توارى البيوت و خفاء الاذان امارة لاسبباً لوجوب القصر فاذا اجتمعا فهو ،، والافيؤخذ بكل واحد مالم يعلم بمخالفته مع الاخر والا فيتعارضان كما هو الشأن فى كل حجتين مجعولتين وحكمين طريقيين على متعلق واحد : و هذا ايضاً ليس بشيئى لان احدي الامارتين في المقام بالقياس الى الاخرى ليس بحيث تتطابق تارة وتتخلف اخرى حتى يقال بانه عند التطابق كذا و عند العلم بالاختلاف كذا وعند عدم العلم كذا بل لو كانت مسافة خفاء الاذان انقص من مسافة خفاء البيوت يكون كذلك ابدا و لو كانتا متطابقين فكذلك

وحيث ان المفروض انقصية مسافة خفاء الاذان عن مسافة خفاء البوت فلايبقى مـورد الا لاحديهما .

وبالجملة فشيئى مما ذكر في المقام لاوجه له بل الصواب هو مـاذكرناه من كون المناط على اجتماع الامرين معاً : ويمكن ان يقال ان العبرة ليست بخصوص خفاء صوت الاذان بل المدار على خفاء صوت البلد بحيث لايسمع منهم همس ،، وانما عبر بصوت الاذان لكونه من عوالي اصواتهم ،، ولابأس به كما انه ورد التعبير باعلام البيـوت فـى بعض الاخبار والمراد بالاعلام هو الاجسام وهذا في الدلالة على كون العبرة بتوارى صور البيوت لاشبحها اظهر

ثم لوشك في اعتبار الازيد من المتيقن في حد الترخص بمعنى التباعد بمقدار الازيد مما ذكرنا يرجع الي اطلاقات ادلة القصر لكون الشك فـى التقييد الزائـد علي المتيقن

وهاهنا امور (الاول) اذالم يكن البلد متسعاً مثل النجف وكربلا فالعبرة في اذانه هو اذان البلد و اما اذا كان متسعاً فالعبرة باذان اخر محلته المتصل بسوره مـن الجانب الذى يخرج عنه وان لم يكن محل بيته ولاينافى ذلك كون جميع البلد محل اقامته كما تقدم تحقيقه و ذلك لتحقق مناط الاقامة في المحلات المتعددة من البلد بعد اتصالها بعضها ببعض واندراجها تحت اسم واحد عند قصد الاقامة فيه ،، وهذا بخلاف الخـروج عن حد الترخص فانه يعتبر فيه مقدار من السير الموجب للتباعد عن البلد فلو كان البلد عظيما يتوقف التباعد عنه بجعل العبرة خفاء اذان اخر محلته التى فى جانب سير المسافر والايلزم الحكم بالقصر ولولم يخرج عن البلد

الامر الثانى العبرة بخفاء الاذان هو التباعد بمقدار لايسمع فيه الاذان لاعـدم السماع الفعلى (فح) فالمدار فى هذا المقدار هو المتعارف من الاذان وسماع المستمع فلاعبرة في طرف المؤذن بالصوت المنخفض او المرتفع ولافى المستمع بالاطرش وغيره ولافى مكان المؤذن من حيث كونه فى المرتفع وغيره بل جميع ماذكر يرجع الي المتعارف : ولايرد في الرجوع الي المتعارف : بعدم الدليل عليه ،، وذلك لكون الدليل بنفسه متكفلا بالارجاع اليه بعد جعل المناط هو تحديد مقدار البعد عن البلد لا عدم السماع الفعلى

الامر الثالث لاعبرة بخفاء البيوت بسبب سور البلد بل ما كان له سور تكون العبرة بخفاء سوره نفسه ومالم يكن له سور يكون المناط خفاء بيوته كما انه لو لم يكن البيوت الامن الخيم ونحوها يكون المدار على خفائها

الامر الرابع بعد ما تقدم من ان المدار علي خفاء البيوت بسبب التباعد عن البلد بواسطة السير فلو كان البلد في مكان منخفض يختفي بيوته او سوره بحركة يسيرة من دون صدق السير يجب التقدير بمعنى ان يتباعد عن البلد بمقدار لو لم يكن منخفضاً لحصل الاختفاء عنه ولا يكتفى بالاختفاء الحاصل بسبب الانخفاض ولو مع عدم البعد عنه ولو كان في مرتفع قال شيخنا الاستاد دامت بركاته الظاهر عدم الحاجة الى التقدير من جهة كون المدار على التباعد فلو تباعد عنه بما يحصل به الاختفاء يخرج عن حد الترخص

اقول هذا يتم فيما اذا كان التباعد عنه انحدارياً ،، واما لو كان مورباً كما اذا تباعد عنه يمنة ثم رجع عنه الى السيار بحيث تحقق مقدار مايتواري به البيوت لكن لم يتحقق التواري من جهة التباعد والاقتراب الحاصلين عن موربية الطريق وعدم كونه على وجه الانحدار فلايستقم ماذكره بل يحتاج الى التقدير (ح) كمالايخفي

المسئلة الثانية هل شرطية هذا الشرط مختص بالابتداء اعنى الخروج الى السفر اوانه شرط في الخروج والدخول فالمسافر اذا اوصل الى حد الترخص يجب عليه التمام (قولان) اقواهما الاخير ومنشاء القولين ورود الاخبار الكثيرة الواضحة الدلالة على ان التمام يصير واجباً بسبب البلوغ الي الاهل والمنزل وذلك كصحيح معوية بن عمار قال عليه السلام ان اهل مكة اذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم اتموا واذا لم يدخلوا منازلهم قصروا يعنى انهم لما صارو امسافرين لذها بهم الى عرفات فاذا زارو البيت عن منى ودخلوا منازلهم اتموا واذا لم يدخلوا ورجعوا بعد الزيارة الى منى للمبيت بها قصروا ،، وهذا صريح في كون التمام منوطاً بدخول المنزل لا بالبلوغ الى حد الترخص والافالداخل في مكة للزيارة متجاوز عن حد الترخص كما لايخفى

وكموثق اسحق بن عمار في الرجل يكون مسافراً ثم يقدم فيدخل بيوت

الكوفة ايتم الصلوة ام يكون مقصراً حتى يدخل اهله قال بل يكون مقصراً حتى يدخل اهله ،، ودلالته واضحة فى اعتبار البلوغ الى المنزل وعدم الاعتبار بالبلوغ الى حد الترخص ،، ونحوهماغيرهما من الاخبار : وفي مقابلها صحيح ابن سنان المتقدم نقله وفيه بعد الحكم بوجوب التمام من موضع يسمع الاذان والقصر فى الموضع الذى لايسمع قال عليه السلام واذا قدمت من سفر ك فمثل ذلك ،، ومقتضى الصناعة النظرية وان كان هوملاحظة الجمع بينهما ومعاملةقاعدة باب التعادل والترجيح الاان الطائفةالاولى مع كونها كثيرة صحاح الاسناد واضحة الدلالة : معرض عنها عند الاصحاب وكان العمل على طبق صحيح ابن سنان ،، فلاجرم لامحيص الاعن الاعراض عنهاوحملها على التقية والاخذ بمافى صحيح ابن سنان والطائفة الاولى وان كانت معمولا بهافى الجملة لكن العاملين بها انما هو من المتأخرين وانماالعبرة فى الجبروالوهن الى عمل القدماء واعراضهم كما مر مراراً وبالجملة فهذا الحكم والاخذبمافى صحيح ابن سنان ممالاينبغى الاشكال فيه

المسئلة الثالثة لااشكال في اعتبار الوصول الى محل الترخص فى التقصير اذاسافر من بلده وفى الاتمام اذاسافر اليه فيكون المدار فى التقصير والاتمام على الوصول اليه فى حال الخروج من البلد . والدخول اليه ،، واما بالنسبة الى محل الاقامة المنوية اوالمحل الذى بقى فيه متردداً ثلاثين يوماً ففي اعتبار الوصول الى حد الترخص خروجاو دخولا اشكال والتحقيق اعتباره في محل الاقامة خروجا ودخولاوفى موضع الاقامة المترددة ثلثين خروجاًلادخولااما اعتباره خروجافى محل الاقامةفلماتقدم من الاخبار الدالة على ان المسافريتم فيما اذاسمع الا ذان اوكان في موضع يسمع الاذان ونحوه الشامل باطلاقه للمسافر الذى كان متوطناً اومقيماً اوبقى متردداً ثلثين

واما اعتباره دخولا في محل الاقامة فلماتقدم من صحيح ابن سنان وفيه واذاقدمت من سفرك فمثل ذلك بناء على صدق القدوم من السفر عندالوصول الى محل الاقامة كما هواحدا لوجهين المتقدمين في الاستدلال على قاطعية الاقامة لموضوع السفر اعنى دعوى كونها امراً عرفيا قدحدده الشارع بعشرة فعليه يصدق على الواصل الى محل الاقامةانه

قادم عن السفر بسبب انقطاع سفره بالوصول اليه

واما اعتباره خروجا عن محل التردد ثلثين فلما تقدم فى اعتباره في الخروج عن محل الاقامة ،، واما عدم اعتباره فى الدخول اليه : فلعدم صدق القدوم . وكونه سالبة بانتفاع الموضوع ،، ضرورة وجوب القصر فى مدة مقامه ثلثين . فلا موضوع للحكم بالتمام بسبب البلوغ الى حد الترخص كما هو واضح

فان قلت ظاهر قوله عليه السلام اذا قدمت من سفرك هو التلبس بالقدوم عن السفر حيث عبر عنه بصيغة الماضى و القدوم لا يتحقق الا بالدخول فى محل الاقامة لا بالوصول الى حد الترخص

قلت قوله عليه السلام (فمثل ذلك) قرينة على ارادة الاشراف بالقدوم لا القدوم نفسه اذ اعتبار الوصول الى حد الترخص فى القدوم عن السفر لا يصح الا بالاشراف الى القدوم بالنسبة الى الوطن ايضاً هذا كله بناء على اثبات قاطعية الاقامة بكونها امرا عرفيا قد حددها الشارع بالعشرة واما بناء على اثبات قاطعيتها من تقييد المسافة بعدم تخلل الاقامة في اثنائها بحيث كان تخللها موجباً لانقطاع ما بعدها عما قبلها فيمكن اعتبار الوصول الى محل الترخص فى الدخول من صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام من قدم قبل التروية بعشرة ايام وجب عليه اتمام الصلوة وهو بمنزلة اهل مكة (الخ) وتقريب الاستدلال ان الظاهر من قوله عليه السلام من قدم هو الاشراف على القدوم كما هو الصريح منه فى قول الصادق عليه السلام فى صحيح ابن سنان المتقدم و من لحاظ اتحاد اللفظين يستكشف ارادة الاشراف على القدوم فى هذه الصحيحة ايضاً فتدل على وجوب التمام على من اشرف على الوصول الى مكة ،، و يؤيد ذلك تعليله عليه السلام بقوله و هو بمنزلة اهل مكة يعنى ان مكة صارت وطناً صغيراً له فيلزمه حكم الوطن مادام قاصداً للاقامة فكما ان المتوطن يجب عليه التمام من حد الترخص حين القدوم فكذلك المقيم

و بالجملة فلا ينبغى الاشكال فى هذا الحكم وان اشكل على جماعة حيث اعتبروا البلوغ الى حد الترخص فى الخروج عن محل الاقامة دون الدخول و قالوا باعتبار الوصول الى نفس محل الاقامة لكن ليس للاشكال وجه متعدبه

وهنا فروع (الاول) لااشكال في اعتبار الخروج عن حد الترخص في وجوب القصر على المقيم والمتوطن والمتردد في محل ثلاثين ،، واما لو كان في الخارج عن تلك المحال . فبداله السفر: فهل يقصر من حين ضربه في الارض او يشترط الخروج عن محل الترخص بالنسبة الى ماانشاء السفر عنه كما اذا خرج المتوطن في النجف الى كوفة للتنزه ثم انشاء السفر من الكوفة : فهل يعتبر في وجوب القصر عليه خروجه عن محل ترخص الكوفة . اويقصر بمجرد الشروع في السفر والتلبس بالسفر ولو لم يخرج عن محل الترخص (احتمالان) اقواهما عدم الاعتبار وذلك لعدم الدليل على اشتراطه فيما عدى قيام الدليل عليه وهو منحصر بالمتوطن والمقيم ومن بقى متردداً ثلاثين فلايشمل مثل ماذكرناه والهائم والعاصى بسفره ونحوهما اذا زال عنهم حكم التمام بانشاء السفر الموجب للقصر

فان قلت مقتضي اطلاق خبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام هو اعتبار الخروج عن حد الترخص في هذه الموارد ايضاً اذ قال عليه السلام رجل يريد السفر فيخرج متى يقصر قال عليه السلام اذا خرج من البيوت وهو كما يتناول المقيم والمتردد يتناول النجفي الذى يريد السفر من الكوفة او الهائم الذى يريد السفر في اثناء هيمانه او العاصيى بسفره الذى يتوب في اثناء سفره اذا كان الباقي مسافة ولو منع عن شموله لهذه الموارد فليمنع عن شموله للمقيم والمتردد ثلثين ايضاً فالفرق مشكل

قلت منشاء الفرق هو صدق الخروج على الخروج من الوطن اومحل الاقامة او مابقى فيه متردداً ثلثين دون هذه المواجع لعدم صدق الخروج على الهائم الذى يقصد المسافة . اوعلى العاصي الذى . يتوب في اثناء سفره ونحوهما . فا لانصراف . انما نشاء عن اخذ الخروج

اقول هذه الدعوى على عمومها ممنوعة لعدم اعتبار صدق الخروج عن الوطن اومحل الاقامة اولا ،، ولصدق الخروج عن الكوفة مثلا على من انشاء السفر منها وان لم يكن متوطناً او مقيماً فيها انانياً ،، نعم في مثل الهائم ونحوه الذى نيشاء السفر في اثناء سيره في براو بحر لايصدق الخروج اللهم الان يثبت العموم باجماع اوبعدم القول بالفصل

الفرع الثانى اذا كان المسافر في السفينة ونحوها . فشرع في الصلوة قصراً

ثم وصل الى حد الترخص فى اثنائها وجب عليه العدول الي التمام كما اذا شرع قصراً وقصد الاقامة فى اثنائها ،، وذلك لان القصر والتمام ليساما هيتين مختلفتين حتي لايتمكن من العدول عن احدهما الى الاخر بل هما فردان من مهية واحدة والجامع المشترك بينهما هو الظهر مثلا او العصر او العشاء (فح) فلا منع عن العدول من احدهما الى الاخر وهذا مما لاينبغى الاشكال فيه

ولو شرع فى التمام قبل الوصول الى حد الترخص ثم خرج عنه فى اثناء الصلوة فان كان الخروج عنه قبل الوصول الى ركوع الركعة الثالثة . يجب عليه العدول الي القصر واتمامها قصرا وان كان بعد الوصول الى ركوعها فالاقوى بطلان صلوته من جهة اكتشاف عدم كونها تكليفه الفعلى وعدم التمكن من اتمامها وان كان الاحتياط باتمامها ثم الاعادة قصراً لاينبغى تركه

الثالث لوخرج عن حد الترخص فصلي قصراً ثم رجع الي ما دون الترخص سواء كان الرجوع اختياريا ام لا فلا يخلو اما ان يكون صلى بعد البلوغ الى المسافة كما اذا صلى على رأس اربعة فراسخ او ازيد او يكون فيما دون المسافة ،، فعلى الاول فلا اشكال فى صحة صلوته لانه مسافر كما هو المصرح به في صحيحة ابى ولاد المتقدمة ،، وعلى الثانى : فلا يخلو عن صور

الاولى ان تكون مسافة التقصير بين منزله ومقصده بحيث لايكون من موضع الذي رجع عنه الى المقصد بقدر المسافة وحكم هذه الصورة هو وجوب الاعادة لان المسافة التي طواها قد اعدمها بالرجوع ويكون بدو سفره من موضع الرجوع الى المقصد والمفروض عدم بلوغه بقدر المسافة لان المفروض كون المسافة بقدر ما بين منزله ومقصده وهذا الشخص لايصير مسافراً اصلا

الثانية ان لايكون كذلك لكنه يعلم انه يرجع عما يطويها الى ما دون حد الترخص ،، وهذا ايضاً يجب عليه الاعادة وذلك لعدم دخول ما طواها من المسافة في سفره ويكون ابتداء سفره من موضع الرجوع فما اتى به قصرا ليس تكليفه فيجب عليه الاعادة

الثالثة : هى الصورة الثانية لكن مع عدم العلم بانه يرجع الى ما دون حد

الترخص وحكم هذه الصورة هو عدم وجوب الاعادة لكون ما اتى به تكليفه الواقعى ولايضره انعدام المسافة المطوية بالرجوع كما تقدم من انه لوصلى قصراً ثم بداله الرجوع عن السفر لايجب عليه الاعادة للنص ،، والظاهر عدم الفرق فى الصورتين بين ما اذا سافر عن الوطن اوعن محل الاقامة لانه فى الثانى ايضاً يجب عليه الاعادة فى صورة العلم بالرجوع حتى مع القول ببطلان اقامته بالخروج لانه لايقصر بمجرد بطلان الاقامة مالم يتلبس بالسفر والمفروض عدم احتساب مايرجع عنه جزء من السفر مع العلم بالرجوع فهو وان بطلت اقامته بالارتحال عن محل الاقامة لكن تلبسه بالسفر انما هو من موضع الذى رجع الى قصده بعد مخروج عن حد الترخص: فتوهم التفرقة بين المقيم وبين المتوطن ،، بالحكم بالتفصيل فى الثانى وبعدم وجوب الاعادة مطلقا في الاول لاوجه له

الرابع لوشك فى البلوغ الى حد الترخص فمقتضى استصحاب حكم التمام فى صورة الخروج الى السفر و استصحاب حكم القصر فى الرجوع عنه وان كان هو البقاء على التمام فى الاول والقصر فى الثانى الا انه يشكل جريانه من جهة العلم الاجمالى ببطلان احدى الصلوتين اللتين يفعلهما فى موضع المشكوك اما التمام التى فعلها فى هذا الموضع اعتماد اعلى استصحاب التمام او القصر التى فعلها اعتماداعلى استصحاب القصر للعلم بانه ان كان خارجاً عن حد الترخص يجب فيه القصر فى الاول وان لم يكن بل كان دونه فيجب عليه التمام فى الثانى ،، ولكنه يجاب بان الخروج عن حد الترخص الواقعى لايكون موضوعاً للحكم بل انما المعتبر احرازه لكونه مما فوض احرازه الى المكلف كما مر نظيره ،، وبعد ان كان الحكم مترتباً على الاحراز يرتفع اثر العلم الاجمالى اذ الموضع المعين يختلف حكمه باعتبار اختلاف حالتى الاحراز هذا ومع الغض عن ذلك فلااقل من الشك فى اعتبار الاحراز (فح) مالم يحرز البلوغ الى حد الترخص دخولا وخروجاً يبقى على حكمه السابق الي ان يثبت خلافه ،، هذا تمام الكلام فى بيان شرائط القصر

اذاتبين ذلك فلنشرع فى احكامه فنقول لااشكال ولاخلاف فى ثبوت القصر فى كل رباعية في السفر وفى سقوط نوافلها ما عدى الوتيرة واما الوتيرة ففي سقوطها في

السفر كلام تقدم في بيان اعداد الصلوات وقد قلنا في ذاك المقام بانه لواتي بها ينبغي ان يكون اتيانها للاحتياط برجاء كونها موظفة في حال السفر

وليعلم انه اذا دار الامر بين احد الشيئين وقامت الامارة على احديهما مثل احتمال وجوب الظهر او الجمعة مع قيام الامارة علي وجوب الجمعة مثلا او احتمل القصر والاتمام فيمن سافر ار بع فراسخ مع عدم الرجوع ليومه وقامت الامارة على وجوب القصر الاحتياط في مثله هو بان ياتي بما قامت عليه الامارة اولا ثم ياتي بالمحتمل الاخر وليس له العكس لاستلزامه طرح الامارة لان مفاد التعبد بها ووجوب الاخذ على طبقها هو الغاء احتمال خلافها واتيان المتحمل الاخر اعتناء باحتمال الخلاف المامور بالغائه بدليل التعبد بالامارة ،، وهذا بخلاف تقديم ماقامت الامارة عليه فان تقديمه عمل بالامارة ثم بعد العمل به حيث يكون احتمال الواقع في الاخر موجوداً وكان اتيانه لاجل احراز الواقع حسناً فالعقل يحكم بحسنه لاجل احراز الواقع وان لم يرى في تركه محذوراً ايضاً بعد ثبوت التعبد بماقامت الامارة عليه وهذا حكم جار فيما اذا كان طرفي الترديد فعل احد الشيئين

واما لو كان الترديد بين فعل الشيئ وتركه وقامت الامارة علي احد طرفيه مثل المقام حيث ان الترديد انما هو بين فعل الوتيرة وتركها وقد قامت الامارة على تركها (فح) يكون الاحتياط بفعلها و فعلها وان كان مخالفاً مع الامارة الاان الاحتياط في مثله لاتيمشى الا بذلك فالاحتياط الممكن في مثله هو ذلك ومع حسنه لا بأس به

اذا عرفت ذلك فاعلم ان هاهنا مسائل (الاولى) فيحكم الصلوة في المواضع الاربعة المشهورة اعني الحرمين والكوفة والحائر الحسيني والمشهور هو التخيير بين القصر و الاتمام في هذه المواضع والكلام فيه يقع في مقامين (الاول) في تحقيق حكم القصر في هذه المواضع (الثاني) في بيان موضوعه

اما الاول فقد اختلف في الحكم بتعين القصر او الاتمام او التخيير بينهما على ثلثة اقوال فعن الصدوق (قده) وجماعة من المتأخرين منهم العلامة الطباطبائي في مصابيحه هو القول بتعين القصر وعن المفيد والسيد المرتضي هو القول بتعين التمام و عن الاكثر

هو القول بالتخيير بل لم ينسب الخلاف من اصحاب الفتوى الا الى من ذكر من الفريقين وشرذمة ممن تابعهم ،، ومنشاء الخلاف هو اختلاف الاخبار في ذلك فانها . بين ماتدل على تعين القصر . وبين ماتدل على تعين التمام . وبين ماتدل على التخيير ،، ولما كانت اخباراً متظافرة بحيث قد انهاها في الحدائق الى ثلثين وفي المصابيح الى سبعة وثلثين : ولا يمكن نقلها جميعاً فلا جرم تكتفي في كل طائفة بنقل واحدة منها

فمما يدل على تعين القصر صحيحة ابن وهب عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن التقصير في الحرمين والتمام قال لا يتم حتى يجمع على مقام عشرة ايام فقلت ان اصحابنا رووا عنك انك امرتهم بالتمام فقال ان اصحابك كانوا يدخلون المسجد فيصلون ويأخذون نعالهم فيخرجون والناس يستقبلونهم يدخلون المسجد فامرتهم بالتمام ودلالتها على تعين القصر واضحة وفي معناها اخبار اخر تنهى الى ستة او اكثر

ومما يدل على تعين التمام صحيحة ابن الحجاج قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن التمام بمكة والمدينة قال اتم وان لم تصل الا صلوة واحدة ودلالتها على وجوب التمام في مكة والمدينة مع عدم قصد الاقامة فيهما واضحة كما لا يخفى من التقييد بقوله عليه السلام وان لم تصل الا صلوة واحدة ،، ورواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال سمعته يقول اتم الصلوة في اربعة مواطن المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة وحرم الحسين عليه السلام وفي معناهما عدة كثيرة من الاخبار التي تبلغ خمسة وعشرين او اكثر وفيها ان الاتمام في المواطن الاربعه من مخزون علم الله

ومما يدل على التخيير رواية عمران بن حمران عن ابى الحسن عليه السلام في جواب السؤال عن القصر في مسجد الحرام قال عليه السلام ان قصرت فذاك وان اتممت فهو خير وزيادة الخير خير ،، وفي معناها في الدلالة على التخيير في حرم الله تعالى صحيحة علي بن يقطين الا انه قد عبر فيها بمكة بدل مسجد الحرام ،، ورواية حسين بن المختار عن ابي ابراهيم عليه السلام قال قلت له . انا دخلنا مكة والمدينة نتم او نقصر قال ان قصرت فذاك و ان اتممت فهو خير يزداد .

ولا يخفى ان الطائفة الاولى نص في القصر وظاهر في تعينه والطائفة الثانية نص

في الاتمام وظاهر في تعينه والحكم في هاتين الطائفتين مع قطع النظر عن الطائفة الثالثة هو الجمع بينهما برفع اليد عن ظاهر كل بنص الاخر والجمع بينهما كذلك ينتج التخيير و (ح) تجعل الطائفة الثالثة شاهداً للجمع ولا يرد بانها انما تدل على التخيير في الحرمين وليس فيها عن التخيير في الكوفة والحائر علامة ودلالة وذلك لعدم الاحتياج اليها بعد كون الصناعة في الطائفتين الأوليين هي الجمع بينهما بالحمل على التخيير، مع انه لو ثبت التخيير في الحرمين بالطائفة الثالثة يمكن تعميمه بالنسبة الى الكوفة والحائر بعدم القول بالفصل بينهما وبين الحرمين

و بالجملة فالمسئلة واضحة بحمدالله بعد كون الصناعة العلمية مقتضية للحكم بالتخيير و كونه مذهب المشهور بين المتقدمين والمتأخرين واباء حمل اخبار التمام على صورة اقامة عشرة ايام لنصوصية بعضها في غير المقيم كالخبر المتقدم نقله و غيره ممالم ننقله هذا .

و عن مصابيح العلامة الطباطبائي اختيار القول بتعين القصر لترجيح اخباره . وحمل اخبار التمام على التقية و كون القصر مذهب اكثر الفقهاء المتقدمين ، اما وجه حمل اخبار التمام على التقية فلما فيها من الدلالة على كون صدورها للتقية ، وذلك لما في خبر صحيح ابن وهب المتقدم من قوله عليه السلام ان اصحابك كانوا يدخلون المسجد (الخ) حيث انه ظاهر في كون الحكم بالتمام كان لاجل حملهم على التقية لا بمعنى اتقائه عليه السلام في مقام بيان الحكم بل بمعنى امر هم اصحابهم بعمل التقية فهو يدل على ان التمام ليس حكماً واقعياً : وانما الحكم الواقعي هو القصر واما كون القصر مذهب للفقهاء المتقدمين فلدلالة خبر علي بن مهزيار وايوب بن نوح : ففي الاول قال كتبت الى ابى جعفر الثانى عليه السلام ان الرواية قد اختلفت عن ابائك عليهم السلام في الاتمام والتقصير في الحرمين فمنها ان يتم الصلوة ولو صلوة واحدة ومنها ان يقصر مالم ينو مقام عشرة ايام ولم ازل على الاتمام فيهما الى ان صددنا في حجنا هذا في عامنا هذا فان فقهاء اصحابنا اشار واعلي بالتقصير اذا كنت لا انوى مقام عشرة ايام فصرت الى التقصير وقد خفت بذلك حتي اعرف رأيك فكتب الى بخطه قد علمت يرحمك الله فضل الصلوة في الحرمين علي غيرهما فانا احب لك اذا دخلتهما ان لا تقصر وتكثر فيهما

الصلوة فقلت له بعد ذلك بسنتين مشافهة اني كتبت بكذا واجتبني بكذا قال نعم قلت فاى شئ تعني بالحرمين فقال مكة والمدينة

وفى خبر ايوب بن نوح قال سعد بن عبدالله سألت ايوب عن تقصير الصلوة في هذه المشاهد الاربعة مكة والمدينة والكوفة وقبر الحسين عليه السلام والذى روى فيها فقال انا اقصر وكان صفوان يقصر وابن ابى عمير وجميع اصحابنا يقصرون هذا

ولا يخفى مافى استدلاله اما حمل اخبار التمام بكونها فى مقام الامر بالتقية مستشهداً بما فى صحيح ابن وهب وغيره ففيه ان ما فى الصحيح المذكور وان كان ظاهراً فى مقام الامر بالتقية لكن فى اخبار القصر ايضا ماهو ظاهر فى كون القصر للتقية وذلك كما فى صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال قلت لابى الحسن عليه السلام ان هشاماً روى عنك انك امرته بالتمام فى الحرمين وذلك لاجل الناس قال كنت انا وابائى اذا وردنا مكة اتممنا الصلوة واستترنا من الناس : فانها كما ترى ينفي كون الامر بالتمام لاجل الناس ويثبت ان فعله منهم كان بالتقية و فى حال الاستتار عنهم

فان قلت ان مذهب العامة ليس تحتم - القصر فليس فى فعل التمام مايوجب الاستتار عنهم

قلت لعل تحتم القصر من مذهب اهل البيت عليهم السلام كان امراً شايعاً منهم فكانوا يشنعون على غير المقيم بمكة اذا اتي بالتمام لشرف البقعة فصار الاستتار عنهم خوفاً من هذا التشنيع الناشيى عن جهلهم بافضلية الاتمام لاجل شرف البقعة

و بالجملة فهذا الخبر ظاهر بل صريح فى ان صدور التمام كان فى حال الاستتار لا انه كان لاجل التقية ،، هذا مضافاً الى جملة من الاخبار البالغة الى السبعة الدلة على ان التمام فى هذه المواضع من مذخور علم الله الدال على كونه من خصايص علوم اهل البيت الآبي للحمل على التقية ،، واما خبر على بن مهزيار ففيه انه مضافاً الى معارضته بملازمة على بن مهزيار نفسه علي التمام : حيث يقول ولم ازل على التمام فيهما (الخ) لايدل على ذهاب فقهاء الاصحاب على تعين القصر بل يمكن ان تكون اشارتهم عليه بالتقصير لمكان اختلاف الروايات فى التمام والقصر وكون المتيقن هو القصر بعد استفادة التخيير من الاخبار فلادلالة فيه على كون مذهب الفقهاء تعين القصر

ثم العجب من الاستدلال به على تعين القصر بذهاب الفقهاء اليه مع انه بذيله ينفي القصر ويثبت التخيير في موضعين اعني في جواب الامام عليه السلام مكاتبة وبعد سنتين مشافهة ،، ثم انه يدل على التخيير بين القصر والاتمام وعلى افضلية التمام من القصر كما لا يخفى على من تدبر في قوله فانا احب لك اذا دخلتهما ان لا تقصر ويدل ايضاً على ارادة مكة و المدينة من الحرمين وهذا من الحكومة الواضحة التي بمعنى التفسير والعناية الشارحة كما ربما ينسب الي الشيخ الاعظم (قده) بانحصار الحكومة بها حسبما حررناه في التعادل و الترجيح مع مافيه

و بما ذكرنا يظهر الجواب عن خبر ايوب ايضاً لذليس فيه ايضاً مايدل على كون اجماع الاصحاب على تعين التقصير بل انما هو دال على كون عملهم عليه وهو اعم لاحتمال ان يكون مذهبهم على التخيير وانما اختار وا القصر لمكان كونه المتيقن فتأمل

و بالجملة فلا يصح ترجيح اخبار القصر على التمام بل الجمع بينهما منحصر بما ذكرناه ومنه يظهر سقوط القول بتعين التمام لاجل الاخبار الدالة عليه و ذلك واضح بعدما اسسناه فلانطيل الكلام في سقوطه فالمنصور في هذا المقام هو ماعليه المشهور من التخيير في هذه المواضع من غير اشكال

المقام الثاني فيما يتخير فيه المسافر بين القصر و الاتمام وقد وقع الخلاف في تعينيه على ثلاثة اقوال (الاول) ثبوت التخيير في الحرمين اعني حرم الله تعالى و حرم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم و حرم امير المؤمنين عليه السلام اعني الكوفة و النجف و حرم الحسين عليه السلام المحدود بخسمة فراسخ وهذا نسب الى الشيخ قده على ما في الحدائق ولكنه لم يظهر منه ولا من قائل غيره (الثاني) ثبوته في مكة والمدينة بالنسبة الى الحرمين وفي مسجد الكوفة والحائر الحسيني عليه السلام وهذا هو المشهور (الثالث) اختصاصه بالمسجدين المعظمين من مكة ومدينة وبمسجد الكوفة والحائر وعليه جملة من الاساطين ومنشاء هذا الاختلاف هو اختلاف الاخبار في ذلك كما تقدم ،، فبعضها قد عبر فيها بالحرمين وحرم امير المؤمنين وحرم الحسين عليه السلام ،، وبعضها قد بدل عن الحرمين بمكة ومدينة وعن حرم امير المؤمنين بكوفة وعن حرم الحسين بالحائر ،، وبعضها قد عبر فيها عن مكة ومدينة

بالمسجدين وعن الكوفة بمسجدها وعن الحائر بقبر الحسين عليه السلام

ومقتضى القواعد الاصولى فى مقام الجمع بين هذه الاخبار هو الاخذ بالعنوان الاعم و هو الحرم وذلك لان المطلق والمقيد اما يكونا متنافيين او يكونا غير متنافيين كما اذا كان مثبتين وعلى الثانى فاما ان يكون اطلاق المطلق بدلياً او يكون شمولياً فان كانا متنافيئين فيحمل المطلق على المقيد سواء كان اطلاق المطلق شموليا او بدليا وان وان كانا غير متنافيئين فان كان اطلاق المطلق بدليا فيحمل المطلق على المقيد ايضاً و ان كان شموليا فلا يحمل المطلق على المقيد بل يبقى المطلق على اطلاقه ،، وذلك لعدم التنافى بينهما (ح) مثل اكرم العلماء واكرم علماء العدول فمورد حمل المطلق على المقيد في المثبتين انما هو فيما اذا كان متعلق الحكم فى المطلق هو صرف الوجود لا الاطلاق الشمولى وفيما نحن فيه ثبوت الحكم فى المطلق وهو الحرم يكون على نحو الاطلاق الشمولى حيث ان مقتضاه ثبوت التخيير فى كل جزء من اجزاء الحرم سواء كان من المسجد او من البلد او من خارجه ،، فعلى هذا يكون مقتضى القاعدة بقاء المطلق على اطلاقه وحمل المقيد على افضل الافراد ،، لكن يجب الخروج عن تحت تلك القاعدة فى المقام لامور

الاول ان مناسبة الحكم والموضوع المستفاد من بعض التعليلات الواردة فى جواز التمام في تلك الاماكن و هو كونها مواضع العبادة تقتضى اختصاصه بخصوص المساجد والروضة الحسينية اذهى التى يحب الله تعالى ان يعبد فيها دون مطلق الحرم وان كان للحرم ايضاً شرافة لكن لا ربط له بالمقام :

الثانى ان لفظ الحرم فى نفسه مجمل لا يكون له ظهور في المقدار المحدد اعنى اربعة فراسخ او اكثر فيمكن ان يكون المراد منه خصوص المساجد والروضة المقدسة فيجب الاقتصار على المتيقن وهو المساجد والروضة الشريفة

الثالث لو سلم ظهور الحرم في المقدار المحدد لكن اخبار الحرم معرض عنها مع كون بعضها محذوف الاسناد فيجب الاقتصار على المتيقن ،، ومما ذكر نا يظهر انه لا وجه للقول بكون موضع التخييس نفس البلد ايضاً فالمتعين هو الاقتصار على المساجد

الثلثة و على الروضة الشريفة ، ، اما المساجد فالظاهر ثبوت التخيير فيها حتى بالقياس الي الزيادات الحادثة فيها لكون الحكم ثابتا لمايسمى بالمسجد الحرام او مسجد النبى صلى الله عليه وآله وسلم مثلا مع ثبوت هذه الزيادات فى زمان صدور هذه الاخبار وكان الحكم على ماكان مسجداً في زمان الحكم وهذاالبحث انمايجري فى المسجدين و اما مسجد الكوفة فلازيادة عليه قطعاً وانما الوارد فى بعض الاخبار نقصانه والظاهر عدم ثبوت الحكم لمادل من الاخبار علي خروجه منه وذلك لعدم معاملة المسجدية معه في هذا الزمان و عدم العلم به هذا فى المساجد

واما الروضة الشريفة فالمتيقن منها ما دارت عليه سور الحرم الشريف وقد حدد فى بعض الاخبار بعشرين ذراعاً او نجمسة وعشرين من كل جانب وهذا ايضاً لا بأس به وهذا المقدار ممايتطابق فيه جميع الاخبارالواردةفيهاممامعبر فيها بحرم الحسين عليه السلام او بالحائر اوعند القبر اذلم يعلم المراد من الحرم لاحتمال ان يكون معناه هوما يسمى الان حرما اعنى الحضرة الشريفة وكذا الحائر فانه ايضاً مجمل ولم يثبت كون المراد منه ماحا رفيه الماء وعلى تقدير انيكون المراد منه ذالك لم يظهر موضع الذى حارفيه الماء ،، ومقتضى جملة من الاخبار الواردة فى اداب الزيارة والاستيذان عند الدخول في الحائر : هو كون : المرادمن الحائرما اشتمل على الحضرة الشريفة : اعني الباب الذى يستاذن عنده ويدخل منه فى الحرم الشريف وهذا هوالمتيقن ولايضرزيادة سعة الحرم الشريف فى هذه الازمنة عما كان عليه فى الازمنة السابقة او الزمان الذى لم يكن بناء اصلا ،، وذلك لان الحرم مشكك يصدق علي الصغير والكثيروالمدارعلى صدق العندية : وكيف كان . فما ذكرناه هوالمتيقن وان كان يلى القبر الشريف احوط واما التعدى الي الصحن المقدس فلاوجه له فضلاعن التعدى الى البلد

وهاهنا امور يجب التنبيه عليه (الاول) هل التخيير بين القصر و الاتمام فى المواضع الاربعة بدوى لايجوزله العدول عما اختار الى غيره فى الاثناء او استمرارى قله العدول عن القصر الي التمام مالم يأت بالسلام الواجب وان اتى بالمستحب منه او عن التمام الى القصر مالم يدخل في ركوع الركعة الثالثة وان كان في قيام الثالثة

(وجهان) مقتضي ادلة التخيير هو الثانى ، ، وذلك لاطلاق قوله عليه السلام ان قصرت فذاك وان اتممت فهو خيرو قوله عليه السلام من شاء اتم ومن شاء قصر ونحوهما غيرهما ،، فان اطلاقهما يقتضى ثبوت التخيير مطلقا فى الابتداء وفى الاثناء : وهذا مما لاينبغى الارتياب فيه

انما الكلام فى انه هل يحتاج الى تعيين القصر او التمام فى الابتداء وان كان له العدول عما عينه الى غيره فى الاثناء : اويكفى قصد قدر المشترك بينهما الى ان ينتهى الى التشهد الاول فيختار القصر ويأتي بالسلام او التمام فيأتى بالاخيرتين ،، و منشاء الاشكال هو انه هل القدر المشترك بين القصر و الاتمام امر عرفى ارتكازى او امر عقلى

فنقول لا شبهة في ان التخيير بين القصر و الاتمام تخيير بين الاقل و الاكثر وهو باخذ الاقل بشرط لاوالاكثر بشرط شيئى (فح) ربما يشكل بان الاعتبارين لمكان كونهما متقومين بالقصد والارادة حيث ان امتياز احدهما عن الاخر ليس الابالقصد،، ليس بينهما قدر مشترك عقلي يكون جامعاً بينهما (فح) يجب قصد احدهما في الابتداء فيكونا نوعين ممتازين كل منهما عن الاخر بالقصد لافردين من نوع واحد حتى يكتفى فى قصد نوعهما

ولكن الحق انهما فرد آن من نوع واحد ،، و ذلك اما اولا . فلان النسبة بين القدر المشترك العرفي والعقلي عموم من وجه لانه ربما يتطابق العقل والعرف على فهم القدر المشترك بين الشيئين : وقد يكون القدر المشترك بين الشيئين امراً عقلياً ولكن لايرى العرف امراً مشتركا بينهما مثل موارد التخيير الشرعي كالتخيير بين الخصال الثلث فى باب الكفارة حيث ان العقل لمكان التخيير الشرعى بينها يري بينها جامعاً ،، ولكن العرف يراها متبانيات : وقد يكون امر عرفياً لاعقلياً وذلك كالمقام حيث ان العرف يرى عنوان صلوة الظهرو العصر والعشاء مشتركا بين القصر والاتمام وان كان العقل يحكم بعدم قدر مشترك قريب بينهما و لما كان الخطابات منزلة على متفاهم العرف فيكون فهمهم متبعا فى الحكم بكون القصر والاتمام من الرباعيات فى المواطن

الاربعة فردين منها وان لم يكن جامع عقلي بينهما وثانياً ان توقف امتياز اعتبار بشرط لا عن اعتبار بشرط شيء بالقصد انما هو فيما لم يكن لهما مميز خارجي كما في التسبيحات الاربع وذكر الركوع والسجود لو قيل بالتخيير بين الاقل والاكثر فيهما واما مع المميز الخارجي فلا يحتاجان في تميز احدهما عن الآخر بالقصد ،، ومانحن فيه من هذا القبيل وذلك لان القصر يمتازعن الاتمام بالتسليم والتمام عن القصر بالركعتين الاخرتين ومرجع هذا الوجه الي دعوى وجود القدر المشترك العقلي بينهما من جهة تحقق المائز الخارجي فيما بينهما فلا يحتاجان الى قصدهما بالخصوص ،، ومرجع الوجه الاول الى دعوى كفاية القدر المشترك العرفي لو فرض انتفاء العقلي فالمتحصل هو جواز قصد صلوة الظهر مثلا بلاقصد تعيين خصوص القصر او التمام ثم تعيين احدهما في الاثناء

التنبيه الثاني هل الحكم بالتخيير مختص بالاداء او يعم الفائتة ايضاً (احتمالان) ،، و تحقيق الكلام في ذلك ان يقال لا اشكال في ان الفائت الحضري يجب قضائه في السفر تماماً كما فات سواء كان في المواضع الاربع اوفي غيرها واما الفائت سفرا فله صور

الاولى ان يكون الفوت في غير المواضع الاربع ويريدان يقضيها في احديها وفي هذه الصورة يجب القصر من جهة كون القضاء تابعاً للاداء والمفروض تعين القصر عليه في الاداء فيتعين عليه في القضاء ايضاً فيكون كقاضي فائت القصر في الحضر

الثانية ان يكون الفوت في احدى المواضع والقضاء في غيرها وهذه الصورة ايضاً مما لاينبغي الارتياب في تعين القصر ،، وذلك لانصراف ادلة التخيير عن شمولها لمثل القضاء في غير هذه المواضع

وتوضيحه ان التخيير بين القصر والاتمام في هذه المواضع وان كان شرعياً واقعياً الا انه مع ذلك فيه احتمالان (احدهما) ان يكون طرفي التخيير متساويين بلا ميز بينهما بمعنى ان يكون الدليل المتكفل لاثبات التخيير مثبتاً له ابتداء بلاعناية في كون (احدهما) اصلياً والاخر ثابتاً بالتفضل او الارفاق (وثانيهما) ان لايكون كذلك بل كان احد طرفي التخيير هو الاصل و الاخر ثابتاً لخصوصية موجبة لثبوته ،، وما نحن فيه من هذا القبيل ،، اذ الظاهر من الاخبار المتقدمة هو كون الحكم الثابت في هذه المواضع

هو القصر كساير الامكنة اصالة الاانه لمكان شرف البقعة رخص في التمام من جهة زيادة الخير وانها بتماع ارادالله تعالى ان يعبد فيها و هذا المعنى غير قابل للانكار و المراجع الى الاخبار المتقدمة يجدها بعد التدبر،، وعلى هذافالفائت في هذه المواضع هو القصروان كان له ان يأتي بالتمام لواتى في احدى هذه المواضع : لكن بعد تحقق الفوت يكون الفائت هو القصر . ويجب عليه القضاء كمافات

الثالثة ان يكون الفوت في احدى المواضع ويريد الاتيان بالقضاء فيها ايضاً لكن مع تعدد المجلس بان خرج عمافات فيه ثم عاداليه اوالى موضع اخرمثله كمااذا كان الفوت في مسجد الكوفة واراد القضاء في الروضة الحسينية ارواحنا فداء عتبتها ،، و الاقوي في هذه الصورة ايضاً تعين القصر ،، وذلك لما تقدم في الصورة الثانية من كون لسان هذا التخيير ثبوت التمام للتفضل والا رفاق ولامنافات بين ثبوته كذلك وبين صدق فوت القصر عليه متعيناً فتعين عليه القصر في القضاء لقوله عليه السلام من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته

فان قلت مقتضى شرف البقعة وكون التمام ازدياداً في الخيرهو الرخصة في اتيان التمام في القضاء كما كان مرخصاً في اتيانه في الاداء قلت هذا ممنوع لانصراف الادلة عن ذلك والا فليكن مرخصاً في التمام فيما اذا كان الفوت في ماعدى هذه المواضع ولعله لم يلتزم به احد

وبعبارة اخرى ان كانت العبرة في القضاء بالاداء فليتعين عليه القصر لماذكرناه وهو المطلوب وان كانت بخصوص القضاء مع قطع النظر عن الفائت فيلزم التخيير في القضاء ولوكان الفوت فيماعدي هذه المواضع وهو فاسد

الصورة الرابعة هي الثالثة بعينها لكن مع عدم تعدد المجلس وعدم خروج القاضي عن موضع الفوت وفي هذه الصورة يمكن دعوى شمول ادلة التخيير لاثباته في قضاء هذا الفائت لكن لايخلوعن تامل بل منع ،، وذلك لما ذكرناه في الصورة الثانية وان كان السؤال الوارد في الصورة الثالثة في هذه الصورة اقوي وكيف كان فالاحوط ان لم يكن اقوى تعين القصر في هذه الصورة ايضاً لكونه المتيقن بعد التشكيك في شمول الاخبار لها

التنبيه الثالث مقتضى الصناعة العلمية مع قطع النظر عن خصوص الاخبار هو سقوط نافلة الرباعية في هذه المواضع مطلقا سواء صلى الفريضة في غيرها اوفيها وسواء صليها فيها تماماً اوقصراً ،، ذلك لان الدليل قام على سقوط نافلة الرباعية في السفر وقد ثبت التخيير في الفريضة في هذه المواضع ولم يثبت جواز النافلة فيها فنفس ثبوت التخيير لايقتضي الرخصة في النافلة ايضاً بعد ان سقطت بالدليل بل يحتاج اثباتها الى دليل اخر غيرما يدل على التخيير في الفريضة

هذا ولكن مقتضى جملة من الاخبار ثبوت النافلة في هذه المواضع وذلك كخبر علي بن ابي حمزة عن الكاظم عليه السلام عن زيارة قبر الحسين عليه السلام فقال ما احب تركه فقلت وماترى في الصلوة عنده وانا مقصر قال عليه السلام صل في المسجد الحرام ماشئت تطوعاً وعند قبر الحسين عليه السلام فاني احب ذلك قال وسئلته عن الصلوة بالنهار عند قبر الحسين عليه السلام و مشاهد النبي صلى الله عليه وآله والحرمين تطوعاً ونحن نقصر فقال نعم ماقدرت عليه

وخبر ابن ابي عمير عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته عن التطوع عند قبر الحسين عليه السلام وبمكة والمدينة وانا مقصر قال تطوع عنده وانت مقصر بما شئت وفي المسجد الحرام وفي مشاهد النبي صلى الله عليه وآله فانه خير ،، وخبر اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن عليه السلام اتنفل في الحرمين و عند قبر الحسين وانا مقصر قال نعم ما قدرت عليه و دلالة هذه الاخبار على الرخصة في التنفل واضحة خصوصا الاول والاخير فان في ذيل الاول كان السؤال عن التطوع بالنهار : والظاهر منه هو النافلة النهارية وحمله على النوافل المتبدئة بعيد جداً ،، وذلك لمعلومية جوازها في السفر في غير هذه المواضع من غير اشكال فليس فيها خصوصية توجب السؤال عنها في هذه المواضع في حال القصر في السفر كما ان ظهور التنفل في الرواتب في الخبر الاخير غير قابل للانكار

ومقتضى صراحة هذه الاخبار هو الرخصة في فعل النافلة فيما اذا اتي بالفريضة قصراً في هذه المواضع كما لايخفى بالتأمل في قوله ونحن نقصر في الخبر الاول او انا مقصر كما في الاخرتين وتدل باطلاقها على جوازها ولواتى بالفريضة قصراً في غير هذه المواضع واما لو اتى بالفريضة تماماً فيها فلا ينبغي الاشكال في ثبوت الرخصة في فعل

النافلة (ح) ويمكن الاستدلال على جواز النافلة ايضا بكون سقوطها تابعاً لتعين القصر فمع التخيير لايدل دليل على سقوطها مضافاً الى مايدل على ثبوتها مثل خبر الحناط عن الصادق عليه السلام عن صلوة النافلة بالنهار في السفر قال يابني لوصلحت النافلة في السفر لتمت الفريضة و المفروض ثبوت التمام في هذه المواضع فتصلح النافلة ايضاً

ولكن يمكن منع ذلك بماتقدم في الصورة الثانية من التنبيه الثاني بان الثابت بالاصل في هذه المواضع هو القصر وان التمام ثبت بالتفضل من جهة شرف البقاع فلا يصدق ثبوت تمام الفريضة في هذه المواضع حتى تصلح النافلة لكن في الاخبار المتقدمة غني و كفاية

ويمكن ان يستدل ايضاً بخبر علي بن حديد وفيه بعد السؤال عن حكم التمام في الحرمين وذكر ان عبدالله بن جندب كان يتم قال عليه السلام رحم الله ابن جندب ثم قال لي لا يكون الاتمام الاان ان يجمع على اقامة عشرة ايام وصل النوافل ماشئت بناء على ان يكون قوله وصل النوافل كلاماً مستانفاً غير معطوف على قوله عشرة ايام والا فيدل على خلاف المقصود

و الانصاف انه مجمل لايمكن ان يستدل به على شيئ من طرفي الجواز وعدمه ثم ان مختار استاد نادام بقائه في المقام عدم دلالة الاخبار المتقدمة على ثبوت الترخيص وليس في البين شيئ مرخص غيرها (فح) لواتي بها يجب ان يكون رجاء هذا ولكن الانصاف تمامية دلالة هذه الاخبار كما بيناه وان كان الاحتياط حسناً على كل حال

التنبيه الرابع لاينبغي الارتياب في اختصاص التخيير بالصلوة واما الصوم فيجب عليه الافطار في المواضع الاربعة و ذلك لثبوت ادلة وجوب الافطار في السفر و عدم المخرج عنها اذ ليس ادلة ثبوت التخيير في الصلوة مقتضيا للتخيير في فعل الصوم و تركه ايضاً كماهو واضح مضافاً الى خبر عثمان بن عيسى عن الصادق عليه السلام عن اتمام الصلوة والصيام في الحرمين فقال اتمها ولوصلوة واحدة فان الاكتفاء في الجواب بالصلوة وعدم التعرض للجواب عن الصوم شاهد على اختصاص الحكم بالصلوة و توهم كون الضمير تثنية راجعاً اليهما مدفوع بمخالفته مع النسخ المتعمدة كما قيل ومنافاته مع قوله ولو

صلوة واحدة اذهو شاهد على وحدة الضمير قال شيخنا الاستاد دامت افاداته و لكثرة وضوح الحكم يكون الاولي عدم التعرض لهذا الفرع

التنبيه الخامس لاينبغي الارتياب في ان التمام فردة التخيير وعلى تقدير اختياره لايكون الاواجباً فيصح الاتيان به ولو كانت الذمة مشغولة بواجب بناء على عدم جواز التطوع ممن عليه الفريضة لعدم اندراجه في النهي عنه ،، وتوهم المنع عنه فيما اذا كانت الذمة مشغولة بواجب بدعوى اندراجه تحت النهي ضعيف في الغاية

السادس لوضاق الوقت الاعن اربع ركعات فالاقوى تعين القصر عليه لتقع الصلوتان كلتاهما في الوقت واحتمال جواز التمام في العصر وقضاء الظهر في خارج الوقت ضعيف وهل يتعين عليه القصر في الثاني ايضاً لاجل ايقاعها بتمامها في الوقت اويجوز اتيانها تماماً ولو وقعت الاخيرتان منها في خارج الوقت لاجل دليل من ادرك (احتمالان) اقواهما الاول ،، وذلك لعدم جواز تاخير الصلوة عن وقتها عمداً اختياراً مع التمكن من ادائها فيه وان كان بحكم الاداء لو ادرك ركعة منها في الوقت لو اخر

و **بعبارة اخرى** الحكم بتنزيل درك الركعة منزلة ادراك الجميع انما هو فيما اذا تحقق الضيق خارجاً لانه يجوز التأخير الي مقدار اداء الركعة لاجل دليل التنزيل فالواجب اولا هو ادراك جميع الوقت باتيان الصلوة بجميع اجزائها في الوقت وعند التعذر بعدم بقاء الوقت الامقدار الركعة منه يجيئ دليل التنزيل وقد تقدم جملة من الكلام المناسب للمقام فيما تقدم وهذان الفرعان مماله لم يتعرضهما الاستاد مدظله هذا تمام الكلام في حكم القصر في مواضع الاربعة

فرع ذكر الاصحاب انه لو قصر المسافر اتفاقاً لم تصح صلوته ويجب عليه الاعادة (ح) قصراً : وفي الجواهر عدم الخلاف فيه بين من تعرض له ،، و ينبغي اولا شرح هذا الكلام و بيان محتملاته و تعقبه بحكم كل واحد من صوره فنقول قصر المسافر اتفاقاً يحتمل صوراً

الاولى ان يعلم بوجوب القصر وبموضوعه لكنه غفل عن السفر وصلى قصراً غفلة ثم التفت الي حاله بانه مسافر وانه يجب عليه القصر وهذه الصورة مما لا ينبغي

الارتياب في صحة صلوته لان تكليفه الواقعي كان هو القصر و هو قد اتي به فلا وجه للبطلان اصلا

الثانية ان يكون عالماً بالحكم و الموضوع ثم نسى احدهما او كلاهما وصلى قصراً ثم تذكر و هذه الصورة ايضاً كالاولى في عدم الريب في الصحة لاتيانه بما هو تكليفه .

الثالثة ان يكون جاهلا بالحكم واتى تماماً ثم سلم علي القصر نسياناً . والحكم في هذه الصورة هو البطلان : وذلك لان الجاهل بحكم القصر يجب عليه التمام لكون العلم بالقصر مأخوذاً في موضوع وجوبه بنتيجة التقييد فالجاهل بالقصر يكون تكليفه التمام فصلوته القصرى التي بها ليست ماموراً بها و بعد صيرورته عالماً بحكم القصر يجب عليه الاعادة قصراً اما اصل الاعادة فلعدم الاجزاء بما اتى به اما اعادتها قصراً فلانقلاب الموضوع بسبب العلم بالحكم ،، اقول ونظير ذلك ما اذا اتي بالقصر غفلة اتفاقاً مع جهله بالحكم فانه ايضاً لايكون مجزياً لعدم التكليف به واقعاً مع الجهل بالحكم

الرابعة ان يكون جاهلا بالموضوع بان قصد مسافة لايدرى انها مسافة التقصير فصلى بنية التمام ثم سلم علي القصر نسياناً اوصلى من الاول قصراً غفلة وسيأتي حكم هذه الصورة فيما ياتي

الخامسة ان يكون عالماً بالحكم و الموضوع لكنه قصد التمام ثم سلم على النقص نسياناً وحكم هذه الصورة ايضاً هو البطلان من حيث لزوم قصد القصر لتعينه : ولايقاس المقام بمواضع التخيير حيث لايجب فيها قصد احدي الخصوصتين من القصر و الاتمام . بل يصح الاتيان بالجامع بينهما ثم يتعين احديهما في الاثناء ،، وذلك للفرق بين ما اذا تعين احدى الخصوصتين او كان وجوبهما تخييرياً فعند تعين احدهما لابد من قصدهما والا لاتقع الصلوة من الابتداء

المسئلة الثانية لواتم مع استكمال الشرائط المتقدمة للقصر فاما يكون عن عمد اوعن جهل اوعن نسيان فهنا مقامات (الاول) فيما اذا كان التمام في موضع القصر مع العلم بالحكم والموضوع : ولا ينبغي الارتياب في بطلان الصلوة (ح) ووجوب الاعادة

عليه فى الوقت وعلى تقدير عدم الاعادة فالقضاء فى خارج الوقت ،، وذلك لان تكليفه كان هو القصر ولم يأت به وما اتى به لا يكون تكليفه : فمقتضى القاعدة عدم خلو ذمته عن المأمور به الذى لم يأت به ولم يدل دليل على سقوطه مع ورود الدليل على وجوب الاعادة ،، وذلك مثل صحيح زرارة ومحمد بن مسلم وفيه بعد سؤالهما عمن صلى فى السفر اربعا ايعيد ام لا قال عليه السلام اذا كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى اربعاً اعاد وان لم يعلمها فلا اعادة عليه . والمراد بقرائة آية التقصير وتفسير هاله بقرينة قوله عليه السلام وان لم يعلمها فلا اعادة هو العلم بالقصر ويكون ذكر التفسير اما من جهة احتمال كون المقروء عليه الآية لا يعلم معناها من جهة اختلاف اللسان . واما من جهة احتمال ان يفهم من قوله (لا جناح) فى الاية نفى البائس عن التقصير لا تحتمه والغرض من التفسير شرح ارادة الحتم بالقصر من نفى الجناح ،، و بالجملة فهذا الخبر دال على وجوب الاعادة على العالم بالقصر كما لا يخفى

المقام الثانى فيما اذا كان التمام فى موضع القصر مع الجهل بالحكم ومقتضى ما ذكرناه فى المقام الاول مع قطع النظر عن الصحيح المذكور وان كان هو وجوب الاعادة فى هذا المقام ايضاً فى الوقت وخارجه الا ان الصحيح المذكور يدل على المعذورية و عدم وجوب الاعادة وقد عمل به الاصحاب الا ماشذ منهم بل يمكن دعوى الاجماع المحقق بالنسبة الى عدم وجوب القضاء الا عن ابى عقيل فانه اوجب الاعادة مطلقا و حينئذ يجب تنقيح البحث عن امور

الاول فى حكم الجاهل بالقصر اذا كان جهلا باصله بالمعنى المتقدم اعنى انه لم يعلم حكم القصر فى السفر اصلا والظاهر كما عليه كل اهل الفتوى الا ابن عقيل و ابن الجنيد وابى الصلاح هو معذورية الجاهل بالقصر وعدم وجوب الاعادة ولا القضاء عليه اصلا ،، وذلك للخبر المذكور الذى اطبق عليه العمل مع كونه صحيحا فى نفسه فلا يعبأ بمخالفة ابن الجنيد وابى الصلاح الموجبين للاعادة عليه فى الوقت خاصة ولا بخلاف ابن ابى عقيل الموجب للاعادة عليه مطلقا

ولا معارض للصحيح المذكور الا ما يدعى معارضته معه وهو امور (منها)

المطلقات الدالة على التفصيل بين الوقت وخارجه بوجوب الاعادة في الاول دون الاخير وسيأتي ان تلك المطلقات محمولة علي صورة النسيان

(ومنها) المروي عن الخصال وان لم يقصر في السفر لم تجز صلوته لانه قد زاد في فرض الله تعالى ،، ولا يخفي انه اعم من صحيح زرارة ومحمد بن مسلم لانه يدل على عدم الاجزاء مطلقا جهلا كان او نسياناً او عمداً وقوله عليه السلام في الصحيح المتقدم وان لم يعلمها فلا اعادة عليه ينفي الاعادة في مورد الجهل فيخصص المروي به كما يخصص بما دل على التفصيل بين الوقت وخارجه في صورة النسيان (ومنها) صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال قلت له صليت الظهر اربع ركعات وانا في سفر قال اعد

ولا يخفى انه اما ان يراد من قوله صليت الظهر هو اتيان صلوة الرباعية تماماً في السفر لا خصوص الظهر و يكون التعبير بالظهر اما من باب المثال او من جهة وقوع الابتلاء به بلا خصوصية له فيهذا الحكم فتكون النسبة (ح) بينه و بين الصحيح المتقدم بالعموم والخصوص اذ هذا الصحيح (ح) يدل وجوب على الاعادة مطلقا علي الجاهل والعالم والناسي والصحيح المتقدم يدل على عدم الاعادة علي الجاهل فيخصص هذا به ولا يبعد ان يكون هذا المعنى هو الاظهر للظهور العرفي او الانسباق الى الذهن بعدم خصوصية في تمام الظهر كما لا يخفي

واما ان يراد منه خصوص الظهر وعلي هذا فتصير النسبة بنيه و بين الصحيح المتقدم بالعموم من وجه اذ هو يدل علي وجوب الاعادة في خصوص الظهر مطلقا حتى في مورد الجهل وصحيح زرارة وابن مسلم يدل على عدم وجوب الاعادة في مورد الجهل مطلقا حتى في صلوة الظهر و قاعدة تعارض العامين من وجه وان كانت تساقطهما لكن فيما اذا لم يكن احدهما اظهر ولا شبهة في اظهرية صحيح زرارة وابن مسلم عن هذا الصحيح في دلالته علي عدم وجوب الاعادة علي الجاهل وتوهم اعمية الاعادة عن فعل الشيئ في الوقت من حيث شمولها للقضاء ايضاً مدفوع بظهورها في الاداء وان كانت تطلق على القضاء ايضاً

فتحصل ان الاقوى كما عليه المعظم هو سقوط الاعادة والقضاء فيما اذا كان

الاتمام عن الجهل ولا يعباء بمخالفة من تقدم ولامخالف غيرهم في الحكم كما ادعي و اما نسبة الخلاف فى وجوب الاعادة الى السيد المرتضي (قده) حيث انه سئل عن علة معذورية الجاهل بالسنبة الي القضاء الدال بمفهومه علي الاعادة فى الوقت ،، واجاب بما اجاب الكاشف عن عدم انكاره لمادل عليه المفهوم . ففاسد اذلادلالة فى ماذكر سؤالا وجواباً امامن حيث السئوال فلا حتمال كون نظر السائل فى التخصيص بالقضاء من حيث مسلميته بالنسبة الى الاداء لمخالفة ابن الجنيد وابى الصلاح فى الاداء دون القضاء و اما من حيث الجواب فلا حتمال كون نظر السيد هو الجواب عماهو محط السئوال من غير نظر الى الخصوصية المذكورة وصحة ماذكره السائل اوبطلانه

الامر الثانى فى الاشكال المشتهرفى المقام وهو كيفية الجمع بين صحة عبادة الجاهل بحكم القصر مع الحكم باستحقاقه للعقاب فانه لوكان معذوراً فى ترك القصر لما يصح عقابه ولولم يكن معذوراً فكيف يصح صلوته وهذا الاشكال جار فى الجهل بالجهر والاخفات ايضاً وقدا جيب عنه باجوبة كثيرة محررة في الاصول ،، والتحقيق فيه ان يقال امافى الجهرو الاخفات فبان فى كل واحدمن الجهروالاخفات في مورد ثبوتهما ملا كان يكون باحدهما واجباً استقلا ليا ومن قبيل واجب فى واجب وبالاخرواجباً قيدياً للصلوة لكن وجوبه الاستقلالي مطلق بالنسبة الى العلم والجهل وملاك قيديته مشروط بالعلم بوجوبه بحيث لوعلم بوجوبه لحصل فيه ملاك القيدية (فح) ان ترك مع الجهل به كان المتروك واجباً استقلالياً يستحق به العقاب ان كان عن تقصير ولايبطل بتركه الصلوة لعدم القيدية وان علم به يصير قيداً فتركه مع العلم به مبطل لانه قيد (ح) وتركه مع الجهل به لايكون مبطلا لعدم قيديته مع صحة العقاب علي تركه (ح) لكونه واجباً استقلالياً

واما فى القصر والاتمام فنقول فى الاتمام فى موضع القصر كما هو المبحوث عنه ان الواجب الصلوتى فى حال الجهل بالقصر هو التخيير بين القصر و الاتمام و لذا لواتي بكل منهما يصح صلوته : أما لو اتى بالتمام . فواضح كماعرفت فى الامرالاول واما لواتى بالقصر مع الجهل به على وجه يتمشى منه قصد القربة . فبتسا لمهم على

الصحة في هذه الصورة كما سيأتى ،، ولكن للقصر خصوصية موجبة لتعينه على المكلف علي نحو الاستقلال اذا كان جاهلا وعلى نحو القيدية عند العلم به : وبه يجمع بين الحكم بصحة صلوته تماماً او قصراً فى صورة الجهل مع صحة العقاب على ترك القصر في حال الجهل . وبطلانها تماماً في حال العلم : اما الصحة تماماً اوقصراً فى حال الجهل فلعدم قيدية القصر (ح) و كون الواجب هو الجامع بين القصر و التمام . و اما العقاب على القصر ترك فلترك الخصوصية التى يكون واجباً مستقلا في تلك الحالة ،، و اما بطلان التمام في حال العلم بالقصر فلصيرورة القصر قيداً (ح) هذا فيما اذا اتى بالتمام في موضع القصر واما لو قصر في موضع التمام لوقيل بصحته على خلاف التحقيق كما سياتي تحقيقه فوجه صحته هو ماذكرناه في الجهر و الاخفات

ولا يخفى ان ماذكرناه فى توجيه الجمع بين صحة العقاب وبين صحة عبادة الجاهل فى المقام مبنى علي كون التكليف بالقصر والاتمام تخييرياً مع وجوب خصوصية القصر بالاستقلال وهذا مبنى على صحة القصر فيما لواتى به اتفاقاً مع الجهل بوجوبه والا فمع بطلان القصر لواتى به اتفاقاً كما تقدم و سياتى تحقيقه فهذا الوجه فى دفع الاشكال ليس بشيى

و يمكن ان يقال بان الواجب فى حال الجهل هو الصلوة التى تعقب الأوليين منها بالتسليم فاذا اتى تماماً تصح من جهة عدم مضرية الركعتين الاخرتين في تلك الحالة و يعاقب بترك التسليم فى التشهد الاول

والانصاف ان هذا الوجه ايضاً ليس بشيئى كما ان تصحيح المقال بالخطاب الترتبي ايضاً باطل بما اوضحناه فى الاصول **وان** قال الاستاد دامت افاداته بانه احسن مايمكن ان يقال فى دفع الاشكال فى المقام وحاصل ما افاده ترتب خطاب الاتمام على تعذر امتثال خطاب القصر من جهة الجهل به لااشتراطه بعصيانه حتى يرد عليه بان شرط خطاب الاتمام لايتحقق فى الوقت مع التمكن من اعادة الصلوة قصراً

ولا يخفى انه و ان سلم عن هذا الاشكال لكن محذور اخذ الجهل بخطاب القصر في موضوع خطاب التمام باق بحاله ولايعقل اخذ موضوع فى الخطاب الذي

يرتفع الخطاب بالعلم به لانه لايكون باعثا ومحركا ابداً لان تحريكه فرع العلم به و العلم به متوقف على العلم بموضوعه وشرطه والمفروض انقلاب الموضوع بسبب العلم به اذ لو علم بكونه جاهلا بوجوب القصر يصير عالماً بوجوبه فيخرج عن موضوع التمام و تمام الكلام في ذلك في الاصول والمقصود الان هو الاشارة الي ان هذا الوجه ليس بشيئ

قال **دامت افاداته** وهذا كله مبنى علي تسليم صحة عقاب الجاهل المقصر مع فرض صحة عمله و هذا البناء ممنوع اذ ليس صحة العقوبة امرا شرعيا حتي يتمسك في اثباتها بالنقل والاجماع بل هو امر عقلي مترتب على مخالفة المولى في الامر او النهي ومن ترتب العقاب لامحالة يستكشف انّاً بوجود خطاب قد خولف (فح) نقول لعل مسلمية ترتب العقاب على الجاهل بالجهر والاخفات والقصر والاتمام نشاء عن احد الامرين علي سبيل منع الخلو (احدهما) الالتزام بكون التعلم واجباً نفسياً وكان تركه موجباً للعقاب ولا يبعد ان يكون جواب المرتضى (قده) راجعاً الي هذا الوجه و (ثانيهما) الالتزام بترتب العقاب على مخالفة الحكم الطريقي ومع المنع عنهما معاً لا وجه للالتزام بترتبه ولا يعباء بدعوى الاجماع على ترتبه بعد كون مدرك المجمعين احد هذين الامرين مع كون المسئلة عقلية

الامر الثالث لو علم بوجوب القصر في السفر في الجملة : ولكنه اتي بالتمام للجهل ببعض خصوصيات حكم القصر كما اذا كان جاهلا بحكم القصر فيما اذا انقطع حكم كثرة السفر باقامة عشرة ايام ،، اوفيما اذا انقطع عصيان سفره بقصد الطاعة مع كون المقصود من حين تبدل قصده مسافة ونحو ذلك ،، ففي الحاقه بحكم الجاهل باصل حكم القصر لكونه جاهلا في حكم القصر عند الاتيان بالتمام او الحاقه بالعالم لكونه عالماً بحكم القصر في الجملة (وجهان) اقواهما الاخير بل لاوجه للاول لان الظاهر من صحيح زرارة وابن مسلم المتقدم اعنى قوله عليه السلام (ان قرأ عليه آية التقصير) (الخ) هو العلم باصل وجوب القصر لا العلم بجميع خصوصيات احكامه والازم عدم الاعادة الا على الاوحدي وذلك لندرة العلم بجميع احكام القصر من غير الامام عليه السلام (فح) فمقتضى وجوب القصر عليه هو عدم خروج العهدة عما اشتغلت به الا باتيانه ولا يكفي الاتيان بالتمام وكفاية التمام عند الجهل باصل وجوب القصر كانت مخالفاً مع القاعدة فيجب الاقتصار على مورد قيام الدليل عليه ولا يجوز التعدي عنه

الامر الرابع لوصلى قصراً في موضع التمام جهلا بالحكم كمااذا صلى قصراً بعدنية اقامة عشرة ايام اوبعد مضى الثلثين متردداً فهل يجتزى به كما لواتى بالتمام في موضع القصر ام لا (وجهان) اقوهما الاخير ، وذلك لعدم الدليل علي الاجتزاء مع كون الواجب عليه هو التمام فلايكتفى بالقصر ،، واما صحيح المنصور عن الصادق عليه السلام اذا اتيت بلدة فازمعت المقام عشرة ايام فاتم الصلوة فان تركه رجل جاهلا فليس عليه اعادة . وخبر اسحق بن عمار عن ابى الحسن عليه السلام في الامرئة التي صلت المغرب ركعتين في سفرها قال ليس عليها قضاء الظاهران في عدم وجوب الاعادة والقضاء على من اتي بالقصر في موضع التمام . فمطروحان من جهة كونهما على خلاف القاعدة . و عدم العمل بهما من القدماء و ان عمل بالاول منهما جماعة من المتأخرين بل افتي على طبق الاخير بعض اخر منهم لكنه شاذلايعباء به

الامر الخامس لوعلم بحكم القصر وكان جاهلا بالموضوع كما اذاجهل بكون المسافة المقصودة بريدين فاتى بالتمام من جهة الجهل بالموضوع فهل هو كالجهل بالحكم فلايجب عليه الاعادة والقضاء اولا (وجهان) مقتضى ماتقدم من ان احراز الموضوع في امثال المقام الذى فوض الي المكلف موضوعى لا طريقى هو الاول بل لولم يصل في الوقت والحال هذه ثم تبيين خطاء اعتقاده بعد الوقت يجب عليه التمام قضاء

وذلك لكون الفائت عنه هو التمام بحسب تكليفه الواقعى فيجب عليه قضائه كمافات ،، ولكن الاقوى هووجوب الاعادة اوالقضاء لوصلى تماماً ووجوب القضاء قصراً لوفات منه الاداء في الوقت لانه لم يظهر كون الاحراز موضوعياً ومقتضى القاعدة هر ثبوت الحكم للواقع من غير مدخلية للاحراز فيه وكون الاحراز طريقاً محضاً و اما فتوى من ذهب الى عدم وجوب اعادة والقضاء فلعله نشاء من الذهاب الي اجزاء الحكم الظاهرى عن الواقعى كمايقول به بعض لامن جهة موضوعية الاحراز وبالجملة فموضوعية الاحراز في المقام ممالم يقم عليه دليل ولاظهر به قائل

و يمكن ان يفصل في الجهل بالموضوع بالقول بالمعذورية في صورة منه و بعدمها في صورة اخرى فان الجهل بالموضوع يتصور علي نحوين (احدهما) ان يكون جاهلا

بكون المسافة المقصودة مسافة التقصير مع كونها في الواقع وعند العرف تبلغ قدرها (و ثانيهما) ان يكون عالماً بانها عند العرف ليست مسافة التقصير لكن تبين خطاء العرف وانها كانت فى الواقع مسافة فيقال فى الاول بعدم المعذورية دون الثانى ،،ووجه الاول هو تعلق التكليف الواقعى القصرى به مع عدم مايدل على الاجتزاء بالتمام المأتى به فى هذه الصورة ،، ووجه الثاني هو كون التمام (ح) هو تكليفه الواقعى مالم يتبين خطاء العرف فى ذلك واذا تبين خطاؤهم يتبدل التكليف ويصير مكلفاً من حين التبدل بالقصر وهذا التفصيل هو الاقرب

الامر السادس هل الصوم كالصلوة فى كون الاتيان به جهلا بالحكم موجباً لسقوط القضاء عنه املا (وجهان) مقتضي الملازمة بين الصلوة والصوم وانه يجب الصوم فى كلمايجب فيه التمام هو الاول مضافاً الى دلالة بعض الاخبار عليه بالخصوص كصحيح ليث: اذا سافر الرجل فى شهر رمضان افطر وان صام بجهالة لم يقضه وغير ذلك من الاخبار

المقام الثالث لوصلى تماماً ناسياً للسفر،،يجب عليه الاعادة لوتذكر فى الوقت ولايجب عليه القضاء لوكان التذكر في خارجه على ماعليه المشهور بين القدماء والمتأخرين بل قد ادعي عليه الاجماع والدليل علي ذلك جملة من الاخبار المعمول بها كخبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام عن الرجل ينسي فيصلى اربع ركعات في السفر قال عليه السلام ان ذكر فى ذلك اليوم فليعد و ان لم يذكر حتى يمضى ذلك اليوم فلا ،، بناء على ان يكون المراد من اليوم فى قوله عليه السلام ذلك اليوم هو الوقت لاخصوص اليوم فيشمل (ح) مطلق الرباعية ولوكانت صلوة العشاء وهو صريح فى خصوص الناسى ولاتنافى بينه وبين صحيح زرارة و ابن مسلم المتقدم المختص بالجاهل كمالا تنافى بينه وبين مايدل باطلاقه على وجوب الاعادة في صورة النسيان كصحيح الحلبى عن الصادق عليه السلام وفيه قلت له عليه السلام صليت الظهر اربع ركعات وانافى السفر قال اعد وقد تقدم ان اطلاقة يقيد بغير صورتي الجهل و النسيان لا خصية خبر زرارة و ابن مسلم وخبر ابى بصير عنه . و ذلك بناء على ارادة مطلق الرباعية عن الظهر

و كصحيح العيص قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن رجل صلي وهو مسافرفاتم الصلوة قال ان كان فى وقت فليعد وان كان الوقت قدمضى فلا ،، فانه بعد تخصيصه بغير الجاهل بمقتضي صحيح زرارة وابن مسلم وبغير العالم العامد يختص مورده بالناسيى فيكون دليلا للمقام

كالمروى عن فقه الرضوى وان كنت صليت في السفر صلوة تامة فذكرتها وانت فى وقتها فعليك الاعادة و ان ذكرتها بعد خروج الوقت فلاشيئ عليك ،، ومقتضى هذه الاخبار والا خبار المتقدمة بعد حمل مطلقا تها على مقيداتها هو ماذهب اليه المشهور فعليه المعول

و لايخفى انه لايبتنى الكلام علي مسئلة صحة صلوة من زادفيها ركعة اوركعتين لوجلس فى الركعة الاخيرة بقدر التشهد فانه مع المنع عنها فى موردها غير مرتبط بالمقام فان موردها ماذا شرع فى الصلوة التى تكون مأموراً بها واقعاً ولكنه زاد عليها ركعة اوركعتين سهواً او غفلة او معتقداً لنقص فى الصلوة بخلاف المقام فانه فيما اذا شرع في الصلوة بنية التمام ناسياً عن كونه في السفر واتى بهاتما ماً ،، و بذلك يظهر انه لو صلى قصراً في حال تذكره بالسفر ثم اتمها تماماً تبطل صلوته لخروجه عن مورد الكلام فى المقام ودخوله فى مسئلة زيادة الركعة اوركعتين

المقام الرابع لوكان ناسياً لحكم السفر ،، فهل يكون كناسيى السفر فى التفصيل بين وجوب الاعادة في الوقت وعدم القضاء فى خارجه : اويكون كجاهل الحكم حيث انه بعد نسيانه يصير جاهلا به : اوانه في حكم العامد فيجب عليه الاعادة لو تذكر فى الوقت والقضاء لو تذكر فى خارج الوقت (وجوه) يستدل للاول باطلاق السئوال فى خبر ابى بصير المتقدم فى الامر السابق وهو قوله عن الرجل ينسى فيصلى اربع ركعات (الخ) فان اطلاق النيسان يشمل ما اذا كان للحكم او للموضوع ومقتضاه عدم القضاء فى صورة نسيان الحكم ايضاً

ويستدل للثانى بمنع اطلاق الخبر المذكور بدعوى انصرافه الي نسيان الموضوع لكون الغالب في اطلاق النسيان انما هو نسيان الموضوع لاالحكم ونسيان الحكم

ملحق بالجهل به بل هو عين الجهل به لان مورد نسيان الموضوع لا يمكن ثبوت الحكم من اصله لعدم القدرة على امتثاله بخلاف نسيان الحكم فانه كان الحكم فيه ثابتاً بوجوده الواقعى غاية الامر كون المكلف معذوراً عن امتثاله لجهله به بعد طرو النسيان اذالم يكن عن تقصير

واستدل الثالث بان الجاهل بالحكم ليس مما يصح صلوته مطلقا باى نحو كان جهله بل مقتضى صحيح زرارة وابن مسلم المتقدم معذورية الجاهل الذى لم يقرء عليه آية التقصير الظاهر فى جهله بالحكم رأساً لاجهله بجهل ناش عن نسيان الحكم بعد سماعه كما لايخفى على من تدبر فى قوله عليه السلام وان قرئت عليه آيه التقصير وفسرت له (الخ) ولا يخفي ان الاقوى هو الاخير ان تم دعوى انصراف خبر ابى بصير الى نسيان الموضوع والا فالعمل به وعليه المعول ومختار الاستاد دامت بركاته ايضاً هو الوجه الاخير

المقام الخامس قد تقدم سابقا انه لو صلى المسافر قصراً اتفاقاً فلا يخلو عن صور وذكرنا صوره والجامع بينها هو الحكم بصحة صلوته قصرا في كل مورد كان تكليفه الواقعى هو القصر وقد صلي قصراً غفلة على وجه يتمشى منه قصد القربة والحكم ببطلان صلوته في كلما كان تكليفه الواقعى هو التمام وقد صلى قصراً وذلك كان فى صور (منها) ما اذا كان جاهلا بالحكم (ومنها) ما اذا كان جاهلا بالموضوع فيما اذا شك فى حكم العرف بكون ما يقطعه مسافة التقصير ولم يكن عندهم مسافة مع كونه فى الواقع مسافة التقصير فانه لو صلى (ح) قصرا ماظناً بانها مسافة بظن غير معتبر او مع الشك فيها او بوجه يتمشى منه قصد القربة ثم بعد الصلوة تبين خطاء العرف وان المسافة كانت في الواقع مسافة التقصير فانه يجب عليه الاعادة قصراً

و ذلك لان تكليفه الواقعى كان هو التمام من جهة حكم العرف بعدم كون المسافة مسافة التقصير مالم يتبين خطائهم في ذلك والمفروض ان صلوته كانت قبل تبين خطائهم فهو فى حال صلوته كان مكلفاً بالتمام واقعاً وما اتى به قصراً لم يكن تكليفه واقعاً فيجب عليه الاعادة : و حيث ان في وقت الاعادة تبين خطاء العرف وتبدل التكليف التمامى بالقصر بسبب تبين الخطاء يجب الاعادة قصراً كما هو واضح (ومنها) ما اذا كان عالماً

بالحكم والموضوع ولكنه قصدالتمام غفلة عن السفر بغفلة لاترجع الي نسيان الحكم اوالموضوع بان يفرض بقاء الصورة المعلومة في الخزانة وزوالها عن الذاكرة بحيث لايحتاج تحصيلها الى اكتساب جديد على ماهو حدالغفلة ثم سلم على الركعتين نسياناً فان هذا القصر منه اتفاقي لكنه لايكون مجزياً وتجب عليه الاعادة قصراً و ذلك لاعتبار نية القصر فيما يتعين فيه القصر وقداخل بها والقصر والاتمام وان لم يحتاجا الي التعيين في مواضع التخيير حسبما فصل فيماتقدم الاانه فيما يتعين فيه القصر اوالاتمام لم يكن محيص الاعن التعيين ولايجوز قصد القدر المشترك بينهما ثم تعيين الواجب منهما في الاثناء

هذا كله حكم مالوقصر اتفاقاً مع العلم به في الوقت ،، واما لوتبين الحال في خارج الوقت ففيما اذاكان الواجب عليه الاعادة قصراً لو كان التبين في الوقت ،، فهل يجب عليه القضاء قصراً اوتماماً (وجهان) وتحقيق الكلام يقتضي ان يبحث عن كل من الصور الثلث مستقلا فنقول

اما الصورة الاولى اعني ماذا كان جاهلا بالحكم وقصر اتفاقاً وتبين الجهل به بعد خروج الوقت فلايخلو اما يكون رفع جهله بالحكم بعد الوقت في حال اشتغاله بالسفر او يكون بعد انقطاع سفره (اما الاول) ففيه (وجهان) احدهما انه يجب عليه التمام (ح) لكون الواجب عليه في تمام الوقت هو التمام وقدفاتت عنه فيجب عليه قضاء الفائت كما فات كما انه يجب عليه قضاء مافات في الحضر تماماً ولوفي السفر و مافات منه في السفر قصراً ولوفي الحضر لان خصوصية الحضرية والسفرية ملغاة حين القضاء

والسر في ذلك هو كون القضاء فعل الشيئ في خارج وقته فيكون اللازم اتيانه بجميع خصوصياته في خارج الوقت والساقط هو خصوصية الوقت فكان من دليل القضاء استكشف سقوط شرطية الوقت فيما اذالم يأت بالموقت في وقته ،، وثانيهما انه يجب القصر (ح) لان وجوب التمام كان دائراً مدار بقاء خصوصية 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 خصوصية بين كونه في الوقت او

خارجه فكل مسافر بسفر موجب للقصر : اذا علم بالحكم يجب عليه القصر . وهذا مسافر عالم بحكم القصر فيجب عليه القصر وهذا الاخير هو الاقوى كماتبين

ومنه يظهر حكم الاخير ،، اعنى ما كان رفع الجهل بالحكم في خارج الوقت بعد انقطاع السفر فان الاقوى فيه ايضاً هووجوب القصر . وذلك من جهة الغاء خصوصية الحضرية فى قضاء مافات فى السفر و بالعكس فان وجب على الحاضر ان يقضى قصراً مافات منه فى السفر يجب عليه فى هذه الصورة ايضاً ان يقضى قصراً لانه ياتى بالصلوة السفرى مع الغاء خصوصية كونها فى الحضر و بعد الغاء هذه الخصوصية يكون الواجب فى الصلوة السفرى هو التمام مادام بقاء الجهل بالحكم و المفروض عدم بقائه ومع ارتفاع الجهل وتبدل الحكم بالقصر يجب عليه الاتيان قصراً هذا تمام الكلام فى الجاهل بالحكم . ومنه يظهر حال الصورتين الاخيرتين (وهما) حال الجهل بالموضوع فيما يكون تكليفه التمام و ما اذا قصد التمام غفلة عن السفر مع العلم بالحكم والموضوع ثم سلم قصراً نسياناً فيجب عليه القضاء قصراً فيهما معاً لاجل اناطة وجوب التمام فى السفر على بقاء الجهل ومع ارتفاعه وكون الصلوة سفرياً يجب القصر

المسئلة الثالثة لو كان فى اول الوقت حاضراً بقدر مايتمكن من فعل الصلوة تماماً ثم قبل فعل الصلوة صار مسافراً ،، فهل يجب عليه الصلوة تماماً لكون العبرة بحال الوجوب اويجب القصر لكون العبرة بحال الاداء وكذالو صار فى آخر الوقت حاضراً وقدبقى من الوقت مقدار اداء الصلوة ولو ركعة ولم يات بها ،، فهل يجب القصر لكون المدار على حال الوجوب او يجب التمام لكون المدار على حال الاداء (وجوه) و اقوال .

اولها القول بكون المدار على حال الوجوب فيجب التمام اذا سافر فى اول الوقت بعد مضي مقدار اداء الصلوة مع الشرائط اواكثر والقصر اذا صار حاضراً فى آخر الوقت وقدبقى مقدار اداء ركعة من الصلوة مع الشرائط

الثانى القول بكون العبرة بحال الاداء فى الصورتين فيجب القصر فى الاولى اعنى ما اذا سافر بعد دخول الوقت وقد مضي مايمكن اداء الصلوة فيه والتمام فى الثانية وهذا هو المهشور بين القدماء وعليه جملة من المتاخرين

الثالث القول بوجوب التمام في الصورتين فيكون المدار بحال الوجوب عنده فى الصورة الاولى وبحال الاداء فى الصورة الثانية

والرابع القول بالتفصيل بين سعة الوقت فيجب التمام فى الصورتين و بين ضيق الوقت فيجب القصر فيهما

الخامس القول بالتخيير بين القصر والاتمام مع افضلية التمام امامطلقا اوفى صورة سعة الوقت اومع التساوى بين القصر والتمام مطلقا ومنشاء اختلاف الاقوال فى ذلك هوورود الاخبار المختلفة فى هذا الباب كمالايخفى على المراجع بمظانها

وجملة الكلام فى الجمع بينها هومنع دلالة مايتوهم دلالتها على التفصيل منها ووقوع التعارض بين ماتدل منهاعلى كون المدار بحال الوجوب مع ماتدل على كون العبرة بحال الاداء والتعارض بينهما بالتباين ولايمكن الجمع بينهما بوجه لنصوصية كل طائفة فى ماذكر فينتهى الى المرجحات

قال الاستاد دامت افاداته والترجيح مع مايدل على كون العبرة على حال الاداء لاقوائية تلك الطائفة دلالة وسنداً وموافقتها مع ماهو المشهور بين القدماء وكونها مؤيداً بمافى فقه الرضوى الدال على كون العبرة بحال الاداء فتيعن العمل بها دون الطائفة الدالة على كون المدار بحال الوجوب **اقول** دعوى اقوائية الطائفة الاولى دلالة وسنداً مشكلة ،، اذفي الطائفة الثانية ايضاً ماهوالنص في كون المدار على حال الوجوب مع كونه منقولا عن المشايخ الثلاثة ففى صحيح محمدبن مسلم قال سألت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يدخل من سفره وقددخل وقت الصلوة وهو فى الطريق فقال عليه السلام يصلى ركعتين وان خرج الى سفره وقددخل وقت الصلوة فليصل اربعاً : لكن الاقوى هو كون المدار بحال الاداء من جهة تعارض الطائفتين وعدم مرجح فى البين فيكون الحكم هوالتخيير : لكن العمل بالطائفة الاولي اولى من جهة احتمال تعين العمل بالطائفة الاولى لما ذكر مما يحتمل ان يكون مرجحا . دون الطائفة الثانية ،، لعدم ما يحتمل تعين العمل بها فيدورالامر بين التعيين والتخيير فى الطريق ولاشبهة فى ان المتعين هوالاخذ بمايحتمل تعينه فى باب الطريق ولو قلنا بالبرائة عند الدوران بين التعيين و التخييرفي غيره .

و مما ذكرنا يظهر بطلان بقية الاقوال من التفصيل بين ضيق الوقت و بين سعته بالقول بالقصر في الاول والتمام في الثاني والتفصيل بين من كان حاضراً في اول الوقت ثم صار مسافراً فيجب عليه التمام و بين من كان مسافراً ثم صار حاضراً فيجب عليه التمام ايضاً لكون العبرة في الاول بحال الوجوب و في الثاني بحال الاداء ،، و ذلك لعدم الدليل على شيئ من التفصيلين وان كان التفصيل الثاني مذهب جماعة من الاساطين من الطبقة الوسطي .

اما منع الدليل بالنسبة الى التفصيل الاول فلانه استدل له بموثق اسحق بن عمار عن ابى الحسن عليه السلام في الرجل يقدم من سفره في وقت الصلوة فقال عليه السلام ان كان لايخاف الفوت فليتم وان كان يخاف خروج الوقت فليقصر وفيه انه محمول على خوف الفوت بعدم الاتيان بها حتى يدخل في اهله فيصلي في السفر قصراً وعلى عدم الخوف من فوتها لو حضر فيصلي في الحضر تماماً

و يدل عليه صحيح ابن مسلم عن احدهما عليهما السلام في الرجل يقدم من الغيبة فيدخل عليه وقت الصلوة فقال عليه السلام ان كان لايخاف من ان يخرج الوقت فليدخل فليتم وان كان يخاف ان يخرج الوقت قبل ان يدخل فليصل وليقصر

و اما بالنسبة الى التفصيل الثاني الذى ذهب اليه الاساطين فلانه استدل له بما في مستطرفات السرائر من كتاب جميل عن زرارة عن احدهما عليهما السلام في رجل مسافر نسي الظهر والعصر في السفر حتي دخل اهله قال يصلي اربع ركعات وقال لمن نسي الظهر والعصر وهو مقيم حتى يخرج قال يصلي اربع ركعات في سفره وقال عليه السلام انه اذا دخل على الرجل وقت صلوة وهو مقيم ثم سافر صلى تلك الصلوة التي دخل وقتها عليه وهو مقيم اربع ركعات في سفره

و فيه انه مع اجماله لاحتمال ان يكون المراد بقوله يصلي اربع ركعات للظهر والعصر معاً ليكون كل واحدة منهما قصرياً لاحضرياً (كما لايبعد حمله عليه عند التأمل في قوله يصلي اربع ركعات في جواب قوله رجل مسافر نسي الظهر والعصر) ،، لايقاوم مع الاخبار الدالة بالنصوصية على كون العبرة بحال الاداء مع اشتمالها على الصحاح المعتبرة هذا

واما القول بالتخيير فالظاهر ان مستنده الجمع بين الطائفتين الدالتين احديهما على كون المدار على حال الوجوب والاخرى على حال الاداء ، مضافاً الى صحيحة منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام اذا كان في سفره فدخل عليه وقت الصلوة قبل ان يدخل اهله فسار حتى يدخل اهله فان شاء قصر وان شاء اتم وان اتم احب الي : وفيه ان اصل التخيير بين الطائفتين وان كان هو الاصل عند التعارض لكن تقدم ان الامر يدور بين التعيين و التخيير فالمتعين هو الاخذ بما يحتمل تعينيه واما الخبر المذكور فهو محمول على التخيير بين اتيان القصر سفر او الاتمام حضراً لا التخيير بين الاتمام والقصر بعد صيرورته مسافراً مع انه يدل على التخيير بعد صروريته حاضراً الا ما اذا كان حاضراً ثم صار مسافراً مع احتمال حمله على التقية

و بالجملة فالاقوى من هذه الاقوال هو القول بكون المدار على حال الاداء في كلتا الصورتين اعني ما اذا كان حاضراً ثم سافر او كان مسافراً ثم حضر

هذا بالنسبة الى ما اذا اتى بها في الوقت واما لو فاتت في الوقت فهل يكون العبرة في القضاء ايضاً بحال الاداء او يتخير بين القصر والتمام (وجهان) ذهب في العروة الى الاخير متمسكا بكون المكلف به في الوقت هو الجامع بين القصر و الاتمام لعدم كونه في تمام الوقت مكلفاً بالتمام ولا بالقصر بل بالقياس الى القطعة التي كان حاضراً فيها كان تكليفه التمام و بالنسبة الى القطعة التي صار مسافراً كان تكليفه القصر فعند القضاء يجب عليه الاتيان باحد الامرين من القصر او التمام

ولكنه لا يخفى ما فيه اذ التكليف الثابت في الوقت لم يكن تخييرياً مثل التكليف في مواضع التخيير بل كان تعينيا غاية الامر انه مادام كونه حاضراً كان تكليفه التعيينى هو التمام وبعد صيرورته مسافراً تبدل تكليفه التعيينى الي تعييني اخر وهو القصر و حيث ان القضاء دائر مدار الفوت و كان تحقق الفوت بعدم تحقق الصلوة في اخر اجزاء الوقت لانه لو لم يأت بها في غيره و اتي بها فيه لتحقق الصلوة في الوقت فصدق الفوت متوقف على عدم الصلوة في الوقت بعدم مستمر من اول الوقت الى اخرها فيكون الجزء الاخير من محقق الفوت هو الترك في اخر الاجزاء فيكون المدار في القضاء عليه فان

كان التكليف فى هذا الوقت قصرياً تعيينيا يجب القضاء قصراً تعينياً وان كان التكليف فى هذا الوقت بالتمام فيجب الاتيان بالتمام قضاء فالقضاء دائر مدار ما فات في اخر الوقت لاالقدر المشترك مما فات من اول الوقت الى آخره

و محصل الكلام ان القدر المشترك لم يكن في شيئى من اجزاء الوقت هو المأموربه حتى يجب قضائه بل التكليف دائماً كان متوجهاً الي خصوص القصر او خصوص التمام بحسب تبدل الحالين فيجب فى القضاء احد الامرين تعييناً ولا تخيير في البين اصلا ،، وحيث ان المفروض كون العبرة بحال الاداء لاالوجوب فيجب قضاء مافات فى اخر الوقت من القصر اوالتمام

هذا بحسب ماتقتضيه القاعدة وقد يتمسك لاثبات وجوب التمام قضاء بما يدل على وجوبه مماورد من الاخبار الدالة على كون العبرة على حال الوجوب لا الاداء ولا يخفى ان التمسك به من القائلين بكون المدار على حال الاداء غير مستقيم ولا يمكن حمله علي التعبد بحيث يقال بكون العبرة علي حال الاداء و مع ذلك وجب القضاء تماماً اذا كان فى اخر الوقت مسافراً تعبداً لاحتياج التعبد به الى دليل قوى غير مايدل على كون المدار على حال الوجوب المردود عند من ذهب الي ان العبرة على حال الاداء واما القائل بان العبرة على حال الوجوب فهوفى غني عن الاستدلال بخصوص هذاالخبرلان جميع مادل على ان العبرة على حال الوجوب يدل عنده على ان العبرة فى القضاء ايضاً على حال الوجوب هذا تمام الكلام فيما يتعلق بصلوة المسافر و الحمدلله

و هاهنا

نختم الكلام فيما تيسر لنا تحريره من المسائل المتعلقة بالابواب التي استفدنا ها باسهار الليالى ومرور الايام و نسئل الله تعالى التوفيق و الهداية الى سبيل الرشاد وان يجعل ما ادخرناه فى هذه الصحائف ذخيرة لنا ليوم المعـاد وان يوفقنا لتحرير باقى مسائل الصلوة : وساير ابواب الفقه الي اخر الديات والحمدلله اولا واخراً وظاهرا وباطناً وصلواته على سيد نا محمد وآله الاطهار وكان ختامه فى يوم الاربعـاء التاسع عشر من شهر جميدى الاولى من شهور سنة ثمان واربعين وثلاث مأة بعد الالف من الهجرة النبوية في البلدة الطيبة النجف الاشرف علي مشرفها السلام والتحية على يد مؤلفه الضعيف الفقير الفانى الملتجى الى رحمة ربه الغفور البارى محمدتقى بن محمد الاملي غفرالله سبحانه لهما و حشرهما مع السادة الميامين محمد واله الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين اللهم اختم لنا بالخير والسعادة واجعل عاقبة امورنا خيراً واغفرلنا ولاساتيدنا وذوى حقوقنا وجميع شيعة مولانا امير المومنين صلوات الله عليه وعلى ذريته الطاهرين وكان ختام طباعه عشية يوم الاحد الخامسة والعشرين من شهر جمادى الاولى من شهور ١٣٧٣ القمرية فى عاصمة طهران في مطبعة المسدد المؤيد الاستاد الماهر فى هذا الفن الحاج مصطفي (الحيدرى) دام مجده وعزه وجزاه الله سبحانه وجميع عماله خير الجزاء



الفهرست

الرقم	العنوان
٢	فی حکم الخلل مع الجهل بالموضوع
٣	فی ان فی لاتعاد احتمالین
٧	في تشخيص محل المنسي
١٠	فیما یتحقق به التجاوز عن المحل فی الرکعة الاخیرة و ذکر الاقوال فیه
١٥	من اخل بالقیام حتی نوی
١٥	لو اخل بالتکبیرة حتی قرء
١٦	لو اخل بالنیة حتی کبر
١٦	لو اخل بالقیام فی حال التکبیرة
١٧	لو اخل بالرکوع نسیانا
٢٣	لو نسي السجدتین حتی دخل فی الرکوع
٢٤	فی حکم الخلل فی طرف الزیادة
٢٦	فی الدلیل علی وجوب الاعادة بزیادة الرکوع
٢٧	فی حکم زیادة النیة و زیادة التحریمة
٢٧	فرع لو شك فی الرکوع فهوی بقصده فعلم انه قد رکع
٢٨	لو نقص رکعة فما زاد سهواً
٣١	فیما اذا تردد المنسی بین الرکن وغیره
٤٠	في صور العلم بترك السجدتین مع الشك فی کونه من رکعة واحدة او رکعتین
٤١	فی حکم نسیان غیر الارکان
٤٣	فی حکم السهو عن القرائة
٤٥	لو نسی الحمد واتی بالسورة فتذکر قبل الرکوع
٤٦	لو انحنی بقصد الرکوع ثم سهی فهوی الی السجود
٤٧	لو سهی عن السجدة الواحدة
٤٩	فی صور ما اذا علم بنسیان السجدة الواحدة قبل الرکوع
٥١	فی صور ما اذا علم بنسیان التشهد مع الشك فی السجود
٥٣	فی وجوب قضاء السجود و التشهد
٥٥	فی نسیان السجدة عن الأولیین
٥٧	فی محل قضاء السجدة المنسیة

الرقم	العنوان
٥٩	المقام الثانى فيما اذاشك في وجود الخلل
٦١	فى المراد بالحفظ واليقين
٦٣	هل الشك بنفس حدوثه مبطل اولا
٦٣	فى وجوب التروى
٦٦	فى الشك في عدد ركعات الصلوة المقصورة
٦٧	الاقوى كون صلوة الايات ركعتين
٦٨	فى عدم جريان الاستصحاب عند الشك فى الركعات
٦٩	فى بطلان الصلوة بالشك فى الأوليين
٧٠	فيما به يحرز الركعتان
٧٤	فى الشك في الرباعية بعد احراز الأوليين
٧٦	وجوب البناء على الاكثر حكم طريقى اصلى
٧٧	فى البحث عن لوازم البناء على الاكثر
٨٥	بسط الكلام فى حكم العلم الاجمالى

الرقم	العنوان
٨٨	الصورة الاولى الشك بين الاثنين والثلاث
٩٣	الصورة الثانية الشك بين الثلاث والاربع
٩٦	الصورة الثالثة الشك بين الاثنين والاربع
٩٧	الصورة الرابعة الشك بين الاثنين والثلاث والاربع
٩٩	نقل كلام العلامة الطباطبائى قده
١٠١	فى صور الشك بين النقيصة والتمام والزيادة
١٠٧	فى البحث عن اجراء الاستصحاب فى الركعات
١٠٨	فى الشك بين الاربع والخمس في حال القيام
١٠٩	فى الشك بين الاربع والخمس بعد الركوع
١١٢	فى الشك بين الاربع والست بعد الاكمال
١١٣	فيما افاده سيد اساتيد الاستاد قدس سرهما
١١٥	فى الشك بين الاربع والخمس والست

الرقم	العنوان
١١٦	هاهنا فروع يجب التنبيه عليها
١٢٠	فى وجوب التروى
١٢١	فى صور ما لوشك فى الشك
١٢٦	فى الافعال
١٢٨	فى قاعدة الفراغ والتجاوز
١٣١	فى ذكر الصور التي وقع الخلاف في اجراء قاعدة التجاوز فيها
١٣٥	فى التنبيه على امور
١٣٩	في التنبيه الخامس
١٤٤	فى التنبيه السادس
١٤٥	فى الشكوك التى لااعتبار بها
١٥١	لاعبرة بشك كل واحد من الامام والماموم
١٥٤	فى حكم رجوع الظان الى المتيقن
١٥٧	فى حكم رجوع الامام الى المأموم عند تعدده
١٦١	فى صور اتفاق الامام مع الماموم في الشك
١٦٤	فى حكم نسيان كل واحد من الامام والماموم
١٦٦	الصورة الثانية فى السهو المختص بالماموم
١٦٨	الصورة الثالثة فى السهو المشترك بين الامام والماموم
١٦٩	في البحث عن صحة الجماعة فى صلوة الاحتياط
١٧٢	في حكم شك كثير الشك
١٧٧	في حكم كثير السهو والنسيان
١٨٧	فى تحديد الكثرة
١٨١	فى من كثر شكه فيما لاحكم له
١٨٤	فى الشك فى النافلة
١٨٥	فى حكم الفرض الطارى عليه النفل
١٩٣	يغتفر زيادة الركن فى النافلة
١٩٥	فى احكام صلوة الاحتياط
١٩٧	لوظهر تمام الصلوة الخ
١٩٩	فيما اذا ظهر نقصان الصلوة فى اثناء صلوة الاحتياط
٢٠٣	المسئلة الثالثة فى المراد من تمام صلوة الاحتياط
٢٠٤	المسئلة الرابعة فى حكم السهو والشك فى صلوة الاحتياط

الرقم	العنوان
٢٠٥	لوشرع فى صلوة اخرى قبل الاتيان بصلوة الاحتياط
٢٠٨	فى قضاء الاجزاء المنسية
٢١٠	فى سجود السهو
٢١٥	فيما يجب فى سجود السهو
٢٢٠	فى وجوب الترتيب بين صلوة الاحتياط والاجزاء المنسية وسجدتي السهو
٢٢٢	يجب الاتيان بسجدة السهو فوراً
٢٢٦	المبحث السادس فى صلوة المسافر
٢٢٧	فى البحث عن حد المسافة
٢٣٥	وينبغى التنبيه على امور
٢٣٧	فى تعيين مبدء المسافة
٢٣٨	فى البحث عن اثبات المسافة بالشياع الظنى
٢٤٠	لوصلى تماما ثم ظهر انه مسافة
٢٤١	فى حكم المسافة الدورية
٢٤٢	الشرط الثانى قصد المسافة
٢٤٥	فى حكم من اخرج الى السفر قهرا
٢٤٧	فى حكم التابع فى السفر

الرقم	العنوان
٢٥١	الشرط الثالث استمرار القصد
٢٥٢	لورجع فى اثناء المسافة و تمادى به السير الى ان حصل حد المسافة
٢٥٣	لوتردد فى اثناء المسافة ثم عاد الى الجزم
٢٥٨	الشرط الرابع ان لا يقطع سفره باحدى القواطع
٢٦١	فى البحث عن الوطن الشرعى
٢٦٤	فى الفروع التى فروعوها على الوطن الشرعي
٢٦٨	الثانى من القواطع قصد اقامة عشرة ايام
٢٦٩	يعتبر فى محل الاقامة وحدة المحل
٢٦٩	هل المعتبر فى قصد الاقامة ان يكون عازما على عدم الخروج عن حد الترخص
٢٧٥	هل الاقامة قاطعة لموضوع السفر او لحكمه
٢٧٦	هل المورد مورد استصحاب حكم العام او حكم المخصص

الرقم	العنوان
٢٨٢	فى صور خروج المقيم عن حد الترخص الى مادون المسافة
٢٩١	اذا قصد الاقامة فى موضع ثم عدل عنها قبل اتمامها (الخ)
٢٩٤	هل العبرة فى عدم ابطال الاقامة باتيان خصوص الفريضة التامة
٢٩٧	وهاهنا فروع يجب التنبيه عليها
٢٩٩	لو نوى الاقامة ولم يأت بالصلوة التامة حتى خرج الوقت
٣٠٠	لو عدل عن الاقامة فى اثناء الصلوة
٣٠١	لو اقام فى احدى مواضع التخيير و اتى بالصلوة التامة لشرف البقعة
٣٠٣	لو صام واجبا بعد قصد الاقامة
٣٠٦	لو علم بالعدول عن الاقامة و الاتيان بالصلوة التامة وشك فى المتقدم منهما
٣٠٧	لو عدل عن الاقامة بعد خروج الوقت وشك فى الاتيان بالصلوة فى الوقت
٣٠٩	الثالث من القواطع اقامة ثلاثين متردداً
٣١١	هل الاقامة مترددا ثلاثين قاطع لموضوع السفر او لحكمه
٣١٣	فى اشتراط اباحة السفر
٣١٤	فى السفر مع الركوب على الدابة المغصوبة
٣١٦	فيما لو عزم على العصيان بالسفر ولم يتلبس بالسير
٣١٨	هل القطعة المتلبسة بالمعصية خارجة عن حكم السفر او عن موضوعه
٣٢٠	اذا عزم على المعصية فى اثناء المسافة ورجع الى الطاعة
٣٢٦	فى ان الاياب عن سفر المعصية اذا كان مسافة لايكون فى حكم سفر المعصية
٣٢٧	فيما اذا انضم الى الغاية المباحة غاية محرمة
٣٢٨	فى البحث عن حرمة سفر الصيد للهو
٣٣٠	فى البحث عن سفر الصيد للتجارة

الرقم	العنوان
٣٣٣	فى البحث عن وجوب التمام للمشيع للسلطان الجائر فى البحث عن حكم الشك في حرمة سفره
٣٣٧	الشرط الخامس ان لايكون السفر عمله
٣٣٨	يعتبر فى وجوب التمام ان لا يكون اول سفره
٣٣٩	يعتبر فى وجوب التمام تكرر السفر مرتين
٣٣٩	هل المعتبر في التكرر هو الرجوع فى كل سفرة الى ماخرج عنه (الخ)
٣٤١	الاقوى وجوب التمام مطلقا ولوجد به السير
٣٤٢	في حكم قاطعية اقامة عشرة ايام فى اثناء عملية السفر
٣٤٤	فى البحث عن اعتبار استمرار العشرة اوالاكتفاء بها ولو منفصلة
٣٤٥	فى حكم السفر الثاني لمن انقطع دوام سفره بالاقامة
٣٥٠	لو سافر بسفر لايكون عمله يجب عليه القصر
٣٥١	هاهنا فروع الاول السايح الذى يسيح فى الارض
٣٥٣	الشرط السادس الخروج عن حد الترخص
٣٥٤	هل العبرة بحد الترخص هو توارى الجدران او خفاء الاذان
٣٥٩	وهاهنا امور الاول اذا لم يكن البلد متسعاً (الخ)
٣٦٠	المسئلة الثانية هل شرطية هذا الشرط مختص بالابتداء
٣٦١	في حكم حد الترخص بالنسبة الى محل الاقامة او المحل الذى يبقى فيه متردداً
٣٦٣	وهنا فروع الاول (الخ)
٣٦٤	لوخرج عن حد الترخص فصلي قصراً ثم رجع الى مادون الترخص
٣٦٥	فى احكام المسافر

الرقم	العنوان
٣٦٦	فى حكم الصلوة في المواضع الاربعة . الحرمين وكوفة والحائر
٣٧٠	المقام الثاني فيما يتخيرفيه المسافر بين القصر والاتمام
٣٧٢	هل التخييرفى المواضع الاربعة بدوى او استمرارى
٣٧٤	هل الحكم بالتخيير مختص بالاداء اويعم الفائتة ايضاً
٣٧٦	فى حكم الرواتب اليومية فى مواضع التخيير
٣٧٧	في اختصاص التخيير بالصلوة دون الصوم
٣٧٨	لو قصر المسافر اتفاقا
٣٧٩	لواتم المسافر فى موضع القصر
٣٨٦	لوصلى المسافر تماماً ناسيا للسفر
٣٨٧	المقام الرابع لو كان ناسيا لحكم السفر
٣٩٠	المسئلة الثالثة لو كان فى اول الوقت حاضرا ثم سافر
٣٩٣	١٥ العبرة فى القضاء بحال الاداء اويتخير بين القصر والاتمام

جدول الخطا و الصواب

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۹	۷	اذ	اذا
۱۰	سطر ۲ از حاشیه باتیان الجزء) (باتیان السجدتین مع اعادة الصلوة فیما اذا کان المنسبی السجدتین و باتیان الجزء المنسیی بلانیة الاداء والقضاء اذا کان سجدة واحدة او التشهد او ابعاضه بلاذکر		
۱۹	۲	تی بها	اتی بها
۲۲	۱۶	کح	کم
۳۲	۶	الغراق	الفراق
»	۲۴	الی	اللاتی
۳۵	۱۵	الرکن	غیر الرکن
۳۶	۴	الحقیقة	الحقیقیه
»	۷	الحکمه	الحکم
۳۷	۳	شرعین	شرعیین
۴۴	۳	وحوب السجود : وجوب التدارک تبرک السجود	
۵۶	۸	موقة	مسوقة
»	۲۷	الجزین	الخبران
۶۱	۵	کالنذورة	کالمنذورة
۲۴		من تخشم	من دون تجشم
۶۶	۱۲	کونها	کونهما
	۲۰	فان قلت تا کما هو	
واضح از سطر ۴ از صفحه ۶۷ متعلق بمطلب الصورة الثالثه است باید بعد از کلمة بوظیفه الثالث ذکر شود			
۷۹	۵	زید	مزید
۹۱	۲۳	خاص لاتکرم	خاص مثل لاتکرم
۹۲	۳	والاثنتین الثلات	الاثنتین والثلاث
۹۴	۱۸	لم تدر	لم یدر
۹۷	۱۶	الرکعتثن	الرکعتان
۱۰۲	۱۶	التخصیص	التخصص

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱۰۵	۲	عدمها فی	عدمها فی حال وجود الرابعة وقبل وجودها الی
		الثابت بعدم	موضوعها اعنی آلان المتأخرعن وجود الرابعة (وثانیهما) عدمها فی
۱۱۰	۶	الوجوب	الموجب
۱۲۲	۵	الثلات الاربع	الثلات والاربع
۱۲۲	۱۴	لااعتبار	لاعتبار
۱۲۲	۱۸		کونه
۱۲۴	۳	جزئه	جزئیه
۱۲۴	۹	ثبات	اثبات
۱۲۴	۲۴	لف	
۱۳۳	۲۳	شمل	یشمل
۱۴۲	۱۴	احتیاج	الاحتیاج
۱۴۵	۱۲	صورة	الصورة
۱۵۷	۸	فلیس	فلیس للظان منهما
۱۵۸	۴	معنیان	معنیین
۱۵۸	۱۰	مر	
۱۶۰	۱۴	لی	الی
۱۶۰	۱۹	احفظ	الحفظ
۱۷۴	۶	الجمیع	الجمع
۱۷۹	۱۶	فی احاد	فی جمیع احا
۱۸۱	۱۷	ذاحکم	ذوحکم
۱۸۱	۲۱	نوعان	نوعین
۱۸۹	۱۱	الوجه	والوجه
۱۹۱	۷	نجس	فهو نجس
۱۹۶	۴	کاف	کافیا
۱۹۷	۱۴	المسلة	المسئلة الثالثة الثانیة
۲۰۵	۲۰	علی	عن لامکان اشکال
۲۰۸	۲۱	التخلل	المتخلل
۲۱۰	۱	یکن	یمکن
۲۱۹	۱۰	الصیفة	زیاد الاولی

صفحه	سطر	غلط	صحيح
٢٢٤	١٦	التنحيز	التعجيز
٢٢٩	٢	مارد	ماورد
٢٣١	١٤	لهم	لم
٢٣٥	٢	ومخالفا	ومخالفتها
٢٤٢	٤	فيها	فيما
٢٤٢	٢٤	يالاخبار	الاخبار
٢٤٣	١٢	التمام	بالتمام
٢٤٣	٢٤	الى الامتداديه	الى الملفقة
		صرح بجوازه	صرح بجوازه الى الملفقة الى الامتدادية
٢٤٤	١٨	يقموا	يقيموا
٢٤٨	١٠،١١	مقبيل	قبيل
٢٤٨	٢٤	متحمل	محتمل
٢٥١	٢	بالتلفيقة	بالتلفيقية
٢٦٠	٢٢	مع كون	من كون
٢٦٩	٧	ان لايكون	ان يكون
=	٢١	على الخروج	على عدم الخروج
٢٧٤	٦	عن يوم	عن اليوم
٢٧٧	٦	دليل خارجي	دليلا خارجيا
٢٨٢	٥	لاالى حكم	لاالى عموم حكم
٢٨٧	١٨	كلمه	كله
٢٨٧	٢	به	بها
٢٩٢	٢٣	فقصره	فقصر
٢٩٧	٢٤	قطلع لاقامة	قطع الاقامة
٢٩٩	٩	لوعدل عن الاقاصة	لو نوى الاقامة
=	=	خرج الوقت	وخرج الوقت فعدل عنها

صفحه	سطر	غلط	صحيح
٣٠٢	٢١	لم يكن	ولم يكن
٣٠٣	١٦	الاشكال	لااشكال
٢٠٥	٧	اتيانه	اتيانها
٣٠٩	٨	انه فيه	فيه انه
٣١٠	٢٣	قيده	تقييده
٣١٢	٥	يكن	لم يكن
٣٢٨	١	المحرته	المحرمة ام لا
٣٣٠	٢١	الرسى	النرسى
٣٣١	٢١	والاحكى	والاماحكى
٣٣٣	١٦	كاى	كلى
٣٤٣	١٦	ففول	فنقول
٣٤٧	١٨	فى مال الغير على السفر	فى مال الغير على رضاء مالكه او وجوب القصر
٣٤٩	٣	النبوبة	النوبة
٣٥١	٩	لاربط	لاربط له
٣٥٢	١٣	بين القدماء	بين المتاخرين
٣٥٣	١٤	بين المتاخرين	بين القدماء
٣٥٩	٢٣	ولايرد فى	ولايرد على
٣٦٢	٤	بانتقاع	بانتقاء
٣٦٣	١٢	قال عليه السلام	قال له عليه السلام
=	١٨	المواجع	المواضع
٣٦٥	٨	مخروج	الخروج
٣٧٩	٩	التى بها	التى اتى بها
٣٨١	١٢	وجوب على	على وجوب
٣٨٢	١٤ و ١٥	ملاكان	ملالكين
٣٨٣	٦	القصر ترك	ترك القصر

