



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

--	--

Hā'irī

بسمه تعالى
هذا هو الجزء الاول
من كتاب الصلوة المشتمل على
البحث عن الصلوات اليومية وهو
من جملة ما استفدناه من بحث استاذنا
الاعظم حجة الاسلام والمسلمين و اية الله
الملك العليم الحاج الشيخ عبدالكريم
الحائري اليزدي قدس الله سره
و اعلى مقامه و انا العبد
الجانى العاصى محمود
الاشتيانى عفى عنه

~~(Arab)
BP178
.K42
Juz' 1~~

(RECAP)

(Arab)
BP178
.H34
1967
Juz' 1



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد خاتم النبيين و على اله الطيبين الطاهرين المعصومين واللغة الدائمة على اعدائهم اجمعين .

وبعد فهذه نبذة مما افاده شيخنا و استاذنا حجة الاسلام والمسلمين وآية الله الملك العليم الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري متع الله المسلمين بطول بقائه في احكام الصلوة ، والبحث عنها يقع في مقاصد .

المقصد الاول في الصلوات اليومية، وحيث انها مشتملة على مقدمات ومقارنات ومنافيات ولواحق ، فالبحث عنها يقع في طي مباحث .

البحث الاول في المقدمات التي هي عبارة عما يجب معرفتها و تحصيلها او حصولها قبل الشروع في الصلوة ، وهي امور منها الوقت ، وتنقيح البحث عنه يتوقف على معرفة الموقنات ، وهي على قسمين فرائض ونوافل ، اما الفرائض فعددها وعدد ركعاتها حضرا وسفرا امنا وخوفا غير محتاج الى البيان بعدكونه من ضروريات الدين وانما الكلام في عدد النوافل ، وفي انها من لواحق الفرائض او انها مستحبات مستقلة موقنة باوقات خاصة ، وفي ثبوتها مطلقاً او في الحضر خاصة ، وفي ثبوتها في مواضع التخيير بين الاتمام و القصر ، وهي المواطن الاربعة حرم الله تعالى و حرم رسول الله ﷺ ومسجد الكوفة والحائر .

فالبحث عنها يقع في طي مسائل **الاولى** في عددها ، والمشهور انه اربع و ثلثون ركعة ، ثمان منها قبل الظهر ، وثمان قبل العصر ، واربع منها بعد المغرب ، و ركعتان من جلوس تعدان بركعة من قيام تسمى وتيرة بعد العشاء ، واحدى عشر

نافلة الليل مع ركعتي الشفع وركعة الوتر وركعتان للفجر ، وعليه فيكون مجموع الفريضة والنافلة احدى وخمسين ركعة **ويدل** على ذلك الاخبار المستفيضة ، كصحيح فضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام الفريضة والنافلة احدى و خمسون ركعة ، منها ركعتان بعد العتمة ^(١) جالسا تعدان بركعة وهو قائم ، الفريضة منها سبع عشر ركعة ، والنافلة اربع وثلثون ، وخبر البرزني قلنا لابي الحسن عليه السلام ان اصحابنا يختلفون في صلوة التطوع بعضهم يصلي اربعا و اربعين ركعة و بعضهم يصلي خمسين فاخبرني بالذي تعمل به انت كيف هو حتى اعمل بمثله ، فقال عليه السلام اصلي واحدة و خمسين ركعة ، ثم قال امسك وعقد بيده الزوال ثمانية واربعاً بعد الظهر واربعاً قبل العصر و ركعتين بعد المغرب وركعتين قبل العشاء الاخرة وركعتين بعد العشاء من قعود تعدان بركعة من قيام وثمان صلوة الليل والشفع الوتر ثلثا و ركعتي الفجر والفرائض سبع عشر ركعة فذلك احدى و خمسون ركعة ، ونحوهما صحيح اسمعيل عن الرضا عليه السلام و مرفوع ابن ابي قرة المشتمل على ذكر العلة للواحدة والخمسين ، والصحيح عن المفضل والبقباق وبكبر ، قالوا سمعنا ابا عبد الله عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي من التطوع مثلي الفريضة ، ويصوم من التطوع مثلي الفريضة ، الى غير ذلك من الاخبار الصحيحة الصريحة في ذلك .

وعد بعضهم المجموع ثلثة و ثلثين ركعة باسقاط الوتيرة ، مستدلا عليه بالاخبار المستفيضة الدالة على ان النبي صلى الله عليه وآله كان لا يصلي بعد العشاء شيئاً حتى ينتصف الليل ، وبخبر ابن ابي عمير سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن افضل ماجرت به السنة فقال عليه السلام تمام الخمسين ، وصحيح زريرة وخبر عمر بن حريث اللذين لم يعد فيهما الوتيرة من النوافل **وعد** بعضهم المجموع سبعة وعشرين ركعة ، باسقاط اربع ركعات من نافلة العصر وركعتين من نافلة المغرب مع الوتيرة ، مستدلا على ذلك بصحيح ابن سنان سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا تصل اقل من اربع واربعين ركعة ، فانه يدل على

١ - العتمة بفتح الحين وقت صلوة العشاء الاخرة وعتمة الليل ظلام اولها عند سقوط نور

ان النوافل سبع وعشرون ، وبعد ضم الفرائض وهى سبعة عشر اليها يصير المجموع اربع واربعين **وعد** بعضهم المجموع تسعة و عشرين باسقاط اربع ركعات من نافلة العصر مع الوتيرة ، مستدلا عليه بخبر يحيى بن حبيب سالت الرضا عليه السلام عن افضل ما يتقرب به العباد الى الله تعالى من الصلوة قال عليه السلام ستة واربعون ركعة فرائضه ونوافله **والاقوى** ما ذهب اليه المشهور ، لان ما استدل به من الاخبار لسائر الاقوال على فرض تسليم دلالتها ، لاتقاوم الاخبار الدالة على انها اربع وثلثون سندا و دلالة و عملا فالمتعين طرحها ، مع ان دلالة اغلبها كخبر ابن ابي عمير و خبر ابن حبيب و صحيح ابن سنان ممنوعة جدا ، ازغاية ما تدل عليه هى تأكد استحباب ذلك ، لاعدم استحباب الزائد عليه رأساً كما لا يخفى على من راجعها **والاخبار** المستدل بها على اسقاط الوتيرة ، لادلالة لبعضها على سقوطها رأساً ، وبعضها محمود على ان النبي صلى الله عليه وآله كان لا يصلى بعد العشاء شيئاً من نافلة الليل ، او على انه صلى الله عليه وآله كان لا يصلى صلوة الوتر بعد العشاء ، كما يفعله العامة حيث انهم يصلون الوتر بعد العشاء فان استيقظوا آخر الليل اعادوها ، او على ان الوتيرة لم تكن مسنونة عليه صلى الله عليه وآله ، كما يشهد به خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبستن الا بوتر ، قال قلت يعنى الركعتين بعد العشاء الاخرة ، قال عليه السلام نعم انهما بركعة فمن صلاهما ثم حدث به حدث مات على و تر فان لم يحدث به حدث الموت يصلى الوتر فى آخر الليل ، فقلت هل صلى رسول الله صلى الله عليه وآله هاتين الركعتين قال لا ، قلت ولم قال لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأتيه الوحي وكان يعلم انه هل يموت فى تلك الليلة ام لا وغيره لا يعلم ، فمن اجل ذلك لم يصلهما وامر بهما **فانه** كما ترى يدل على ان جهة التشريع عدم علم المكلف بعدم الموت ، والنبي صلى الله عليه وآله حيث يكون عالماً به فلا تكون الوتيرة مسنونة فى حقه لانتفاء علة التشريع ، هذا مضافا الى معارضتها بالاخبار الكثيرة الدالة على انه صلى الله عليه وآله كان يصليهما **و** بعضها محمود على ارادة عدم احتساب الوتيرة من صلوة الليل ، او عدم احتسابها كسائر الرواتب من لواحق الفرائض ، بل هى نافلة مستقلة وقتها بعد العشاء و انما شرعت لان تصير النافلة ضعف الفريضة ، كما يشعر

بالاول حسن الحلبي قال سئلت الصادق عليه السلام هل قبل العشاء الاخرة وبعدها شئ قال عليه السلام لا غير انى اصلى بعدها ركعتين ولست احسبهما من صلوة الليل ، و بالثاني خبر ابن شاذان من الرضا عليه السلام فى حديث قال وانما صارت العتمة اى العشاء مقصورة اى فى السفر وليس تترك ركعاتها لان الركعتين ليستا من الخمسين وانما هى زيادة فى الخمسين تطوعا ليتم بهما بدل كل ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع **واما** ما دل على سقوط ركعتين من نافلة المغرب ، فيمكن حمله على سقوط اتصالهما بالمغرب والركعتين الاولتين من نافلتها ، كما يشهد عليه خبر البزنطى السابق عن ابي الحسن عليه السلام ، حيث انه عليه السلام فى تعداد النوافل قال و ركعتين بعد المغرب وركعتين قبل العشاء الاخرة **كما** يمكن حمل ما دل على سقوط اربعة من نافلة العصر على ان الرابع من ملحقات الظهر ، كما يشهد عليه ايضا خبر البزنطى حيث قال عليه السلام الزوال ثمانية واربعاً بعد الظهر واربعاً قبل العصر **و بالجمل**ة المعمول به بين الاصحاب الامن شذو نذر ، هو مضمون خبر البزنطى وصحيح فضيل بن يسار السابقين ، الصريحين فى ان مجموع الفرائض والنوافل احدى و خمسون ركعة سبعة عشر ركعة منها فرائض و اربع وثلثون منها نوافل **ولا** يعارضهما غيرهما من الاخبار الدالة على ان عدد النوافل الرواتب اقل من ذلك ، لما عرفت من انه ليس فيها ما يدل على عدم استحباب الزائد ، بل اقصى ما تدل عليه عدم تأكد استحبابه ، فعدم كون النوافل اقل من اربع وثلثين ركعة لا اشكال فيه .

وانما ^(١) الكلام فى الزائد عنها ، حيث انه افتى بعض الاصحاب باستحباب صلوتين بين العشاءين زائدا على ما ذكرنا ، احديهما صلوة الغفيلة والاخرى صلوة الوصية ، وقوى استحبابهما كك فى نجاة العباد **واستدل** على استحباب الاولى منهما بما رواه الشيخ قده فى المصباح والسيد قده فى فلاح السائل عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام من صلى بين المغرب والعشاء ركعتين يقرأ فى الاولى الحمد وذا النون ان ذهب مغاضيا الى قوله تعالى وكذلك ننجى المؤمنين وفى الثانية الحمد وعنده

مفاتيح الغيب الاية فاذا فرغ من القراءة رفع يديه وقال اللهم انى اسئلك بمفاتيح الغيب التي لا يعلمها الا انت ان تصلى على محمد وآل محمد وان تفعل بى كذا وكذا ويقول اللهم انت ولي نعمتى والقادر على طلبتى وتعلم حاجتى فاسئلك بحق محمد وآله لما قضيتها لى وسئلى اليه حاجته الا اعطاه الله ماسئلى **و على** استحباب الثانية بما رواه فى المصباح ايضا عن الصادق عليه السلام عن ابيه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال او سيكم بر كعتين بين العشاءين يقرء فى الاولى الحمد واذا زلزلت ثلث عشر مرة وفى الثانية الحمد وقل هو الله احد خمس عشر مرة فان من فعل ذلك كل شهر كان من المؤمنين فان فعل فى كل سنة كان من المحسنين فان فعل ذلك فى كل جمعة كان من المخلصين فان فعل ذلك كل ليلة زاحمنى فى الجنة ولم يحص ثوابه الا الله تعالى **وانكر** سيد مشايخنا المرزا الشيرازى قد فى حاشيته على نجاته العباد استحبابهما زائدا على نافلة المغرب **وقال** شيخنا الاستاد دام ظله لعل الوجه فى انكاره قد استحبابهما هو حصر النوافل الروابى التى شرعت لتكلمة الفرائض فى الاخبار الكثيرة فى اربع وثلثين ركعة ، وهى التى خرجت بمقتضى تلك الاخبار عن عموم الادلة المانعة عن التطوع فى وقت الفريضة ، فالفتوى باستحباب صلوة اخرى زائدا على تلك النوافل سيما فى اوقات الصلوة المفروضة تحتاج الى دليل ، ولم يظهر من الخبرين كون الصلوتين نافلة مستقلة ، اذ يحتمل كون المراد منهما استحباب ايقاع ركعتين من نافلة المغرب على الكيفية المذكورة فى صلوة الغفيلة وايقاع ركعتين منها على الكيفية المذكورة فى صلوة الوصية ، وعليهذا يكون الحكم بجواز اتيانهما بعد اداء نافلة المغرب ، بلا دليل مخرج لهما عن عموم الادلة الناهية عن التطوع فى وقت الفريضة القاضية بعدم جواز الاتيان بهما بين العشاءين **نعم** لو حملنا تلك الادلة على كراهة التطوع وقت الفريضة ، جاز الاتيان بهما رجاء لادراك المتسحب وذلك لوجود احتمال استحبابهما مستقلا ، وعدم ما يمنع عن اتيانهما عليهما الفرض ، اى فرض كراهة التطوع وقت الفريضة التى مرجعها الى اقلية الثواب **ثم ان** الاستاد دام ظله بعد ان وجه انكار سيد المحققين الشيرازى قد استحباب الصلوتين المزبورتين بما افاده ، ضعفه بان حمل الخبرين الواردين فى استحباب الصلوتين على بيان فضيلة

إيقاع نافلة المغرب على الكيفية الخاصة المذكورة فيهما ، خلاف الظاهر جدا ضرورة ظهور الخبرين في كونهما في مقام الحيث والترغيب الى اصل العمل و كونه مستحبا مستقلا ، لافي مقام بيان فضيلة إيقاعه على الكيفية المخصوصة مع الفراغ عن مشروعية اصله كما هو مقتضى هذا الحمل **فظهر** مما ذكرنا ان الاقوى استحباب الصلوتين و كونهما نافلة مستقلة ، ولا ينافي استحبابهما كك حصر النوافل الرواتب في الاخبار في اربع وثلثين ، ضرورة ان المراد منها حصر النوافل الخاصة التي تكون من متممات الفرائض و مكملاتها في كل يوم و ليلة في ذاك العدد ، لاحصر مطلق النوافل فيه ، فزيادة الغفيلة والوصية بين العشاءين لا يضر بالحصر المستفاد منها **نعم** الاحوط تقديمهما على زهاب الشفق الذي هو وقت فضيلة العشاء ، لئلا يكون التطوع بهما تطوعا في وقت الفريضة ، ضرورة انه لو قيل بعدم جواز التطوع في وقت الفريضة ، فالمراد به هو عدم جوازه في وقت فضيلتها ، لامطلقاً ولو في وقت اجزائها ، كيف والالزم عدم جواز النوافل المبتدئة في اوقات الاجزاء ، وهو كما ترى مما لم يلتزم به احد **كما** ان الاقوى سقوط نافلة المغرب لو اتى بهما قبلها ، كما هو الشأن في كل مطلق ومقيد ، فان المقيد واجد للمطلق فيسقط باتيانه الامر بالمطلق **وهذا** بخلاف ما لو اتى اولاً بها فانهما لا تسقطان حينئذ ، هذا بناء على كون نافلة المغرب مطلقة **واما** بناء على كونها ايضا مقيدة بكيفية و خصوصية خاصة زائدة عن كونها صلوة مسنونة في هذا الوقت ، ككونها مرتبطة بالفريضة و مكملة لها ، ونحو ذلك من الخصوصيات الغير الحاصلة باتيان اربع ركعات بقصد نافلة ساعة الغفلة والوصية **فلا** يكون الاتيان بهما قبلها مسقطا لها ، ضرورة انها حينئذ مالم يقصد اتيانها بعنوانها الخاص لم يسقط امرها بلا قصد مالها من الخصوصية **نعم** الاقوى اجزاء الاتيان بما يكون جامعاً لكليتي الخصوصية بداعي الامر المتعلق بها والامر المتعلق بهما ، نظير ما لو امر باكرام هاشمي و اكرام عالم ، في انه يجزى اكرام من كان مجعماً للعنوانين **فظهر** مما ذكرنا انه لاوجه لانكار ثبوت هاتين الصلوتين اى الغفيلة والوصية بين العشاءين ، بعد دلالة الاخبار المعتمدة على ثبوتها **كما** لاوجه

لانكار ثبوت اربع ركعات بعد العشاء التي دل عليها صحيح ابن سنان ، قال ورأيت اى ابا عبد الله عليه السلام يصلي بعد العتمة اى العشاء اربع ركعات .

المسئلة الثانية (١) هل هذه النوافل الرواتب موقنات مستقلة او انها من لواحق الفرائض ومرتبطة بها ، وجهان اقويهما الثاني ، فان نسبتها في بعض الاخبار الى الاوقات كقولهم عليه السلام نافلة الزوال او الظهر او العصر وامثالها ، وان كانت ظاهرة في كونها مستحبات مستقلة في اوقات خاصة ، الا ان الظاهر من الاخبار الكثيرة المتضمنة لحكمة تشريعها ، وانها انما جعلت اربعا وثلاثين ركعة لان الفريضة سبع عشرة ركعة فجعلت السنة مثلى الفريضة تكميلا للفريضة ، والاخبار الدالة على ان لكل ركعة من الفريضة ركعتين من النافلة ، هو كونها من لواحق الفرائض ومتمماتها ، وان اضافتها الى الفرائض بقولهم عليه السلام نافلة صلوة الظهر و نافلة صلوة العصر و نافلة صلوة المغرب ، ليست لمجرد كون اوقاتها قبل الفرائض او بعدها .

المسئلة الثالثة لاختلاف في اختصاص مجموع هذه الرواتب بالحاضر ، كما لاختلاف في سقوط نافلة الظهر والعصر عن المسافر ، وعدم سقوط نافلة المغرب والليل والفجر عنه **ويدل** على الاول الاخبار المستملة على حكمة تشريعها وانها انما جعلت بهذا العدد لان تكون مثلى الفريضة تكملة لها ، فانها تدل على ان مورد جعلها هو الحاضر ، لانه الذي يكون هذا العدد مثلى فرائضه التي هي سبعة عشر ركعة **ويدل** على الثاني النصوص المستفيضة ، كخبر ابي يحيى الحنات قال سئلت الصادق عليه السلام عن صلوة النافلة بالنهار في السفر ، فقال يا بنى لو صلحت النافلة بالنهار في السفر تمت الفريضة ، وصحيح ابن مسلم عن احدهما عليه السلام سئلته عن الصلوة تطوعا في السفر قال لا تصل قبل الركعتين ولا بعدهما شيئا نهارا **ويدل** على الثالث اعنى عدم سقوط نافلة المغرب في السفر ، خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام الصلوة في السفر ركعتان ليس قبلهما وبعدهما شئ ، الا المغرب فان بعدها اربعة ركعات لاتدعهن في سفر ولا حضر وليس عليك قضاء صلوة نافلة النهار وصل صلوة نافلة الليل واقضها **ويدل** على الرابع

اعنى عدم سقوط نافلة المغرب و الليل والفجر عن المسافر، خبررجا بن ابى الضحاك المشتمل على عمل الرضا عليه السلام، قال كان عليه السلام في السفر يصلى فرائضه ركعتين ركعتين الا المغرب فانه كان يصليها ثلثا، وكان لا يدع نافلتها ولا يدع صلوة الليل والشفع والوتر وركعتي الفجر في سفر ولا حضر، وكان لا يصلى من نوافل النهار في السفر شيئا، الى غير ذلك من النصوص .

وانما (١) وقع الخلاف في سقوط الوتيرة التي هي نافلة للعشاء في السفر ، حيث ادعى الحلى ابن ادريس الاجماع على سقوطها مضافا الى عموم الاخبار الدالة على سقوط النافلة من الرباعيات مطلقاً و ما في بعضها من قوله عليه السلام ركعتان ليس بعدهما ولا قبلهما شئى، و الشيخ ادعاه على ثبوتها، و منشاء الخلاف اختلاف الاخبار، فان خبرى ابى بصير و الحنات المتقدمين ، و خبر الفضل بن شاذان المشتمل على العلل التي سمعها من الرضا عليه السلام، قال عليه السلام فيه انما قصرت الصلوة في السفر لان الصلوة المفروضة اولاهي عشر ركعات و السبع انما زيدت فيها فخفف الله عزوجل عن العبد تلك الزيادة لموضع سفره و تعب و نصبه و اشتغاله بامر نفسه و طعنه واقامته لئلا يشتغل عما لا بد منه من معيشته رحمة من الله عزوجل و تعطفاً عليه ، الاصلوة المغرب فانها لم تقصر لانها صلوة مقصرة في الاصل ، قال عليه السلام وانما ترك تطوع النهار ولم يترك تطوع الليل لان كل صلوة لا يقصر فيها فلا يقصر فيما بعدها من التطوع، وكذلك الغداة لا تقصر فيها فلا تقصر فيما قبلها من التطوع ظاهرة في السقوط لان الوتيرة نافلة لصلوة العشاء التي تقصر في السفر فتقصر في نافلتها، كما يشعر بذلك ايضاً مرسل ابن مهزيار المروى عن المحاسن عن الصادق عليه السلام، قلت له ما بال صلوة المغرب لم يقصر فيها رسول الله صلى الله عليه وآله في السفر والحضر ولا في نافلتها، فقال عليه السلام لان الصلوة كانت ركعتين ركعتين فاضاف اليها رسول الله صلى الله عليه وآله الى كل ركعتين ركعتين ، ووضعها عن المسافر و اقر المغرب على وجهها في السفر والحضر ولم يقصر في ركعتي الفجر ، ان يكون تمام الصلوة سبعة عشر ركعة في السفر والحضر .

كما يؤيده ايضا تعارف السؤال عن ثبوت خصوص نافلة المغرب دون الوتيرة ، فانها لو كانت ثابتة ايضا لكانت كك بل هي اولى بذلك لقصر فريضتها وخبر الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام انما صارت العشاء مقصورة وليس تترك ركعتاها لانهما زيادة في الخمسين تطوعا ليتم بهما بدل كل ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع ، صريح في عدم السقوط **ويظهر** من تعليقه عليه السلام ان عدم سقوطها ليس تخصيصا في ادلة سقوط النافلة عن الرباعيات لانها ليست من النوافل بل هي زيادة في الخمسين ليتم بركعتيها بدل كل ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع ، فهذا الخبر بتعليقه حاكم على ما دل على سقوط نافلة كل صلوة رباعية كما هو واضح كما انه ايضا صريح خبر ابن الضحاك المروى عن العيون عن الرضا عليه السلام المشتمل على احكام كثيرة منها انه عليه السلام كان يصلى الوتيرة في السفر، وصریح الرضوى والنوافل في السفر اربع ركعات بعد المغرب وركعتان بعد العشاء الاخرة من جلوس الخبر كما انه مقتضى اطلاق خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قال عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتن الا يؤتر ، و خبر حمران عنه عليه السلام ايضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يبيتن الرجل وعليه وتر ، و خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتن الا بوتر قال قلت تعنى الركعتين بعد العشاء الاخرة ، قال عليه السلام نعم انهما تعدان بركعة فمن صلاهما تم حدث به حدث مات على وتر فان لم يحدث به حدث الموت يصلى الوتر في آخر الليل الخبر **ولا يخفى** انه لولا زهاب المشهور الى السقوط الموجب للوهن فيما دل على الثبوت ، لكان القول بعدم السقوط قويا جدا ، لما عرفت من كونه صريح خبر الفضيل بن شاذان الحاكم بل الوارد على ما دل على سقوط النافلة من كل رباعية ، لدلالته على عدم كون الوتيرة نافلة للعشاء ، بل هي زيادة في النوافل ليتم بها بدل كل ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع **والخدشة** في سنده بعد الواحد وعلى بن محمد لعدم التنصيص بتوثيقهما ، في غير محلها بعد كونهما من مشايخ الاجازة الذين اعتمد المشايخ المتقدمون على النقل عنهم واخذ الاخبار منهم ، مع انه يكفي في الحكم بعدم السقوط اطلاق اخبار زرارة وحمران و ابي بصير المتقدمة ، فان اطلاقها وان كان

معارضاً باطلاق خبر ابي بصير والحناط والفضل بن يسار المتقدمة ، الا ان هذه من حيث دلالتها على شدة الاهتمام بها حتى جعل الاتيان بها من لوازم الايمان بالله واليوم الآخر ومن اشتمال الاخير منها على التعليل بانها زيدت لتدارك الوتر التي لا تسقط بحال ، تكون اظهر في عدم السقوط من تلك الاخبار في السقوط سلمنا عدم اظهرية هذه ، لكن مقتضى الجمع بينها وبين تلك الاخبار ، هو تخصيص تلك الاخبار بغيرها من الرواتب ، كما يشهد على ذلك بل يدل عليه الاخبار الدالة على ان الوتيرة ليست من الرواتب ، وانما زيدت لتدارك الوتر كما دل عليه بعضها ، او لاكمال العدد كما دل عليه بعضها الآخر **و لو** ابيت عن ذلك ايضا فلا بد ان يرجع الى الاصل القاضي بثبوتها في السفر كما كانت ثابتة في الحضر ، هذا مضافا الى خبر ابن الضحاك والرضوى المتقدمين وغيرهما من الاخبار الصريحة في عدم سقوطها في السفر ، وكيف كان لا بأس بالاتيان بها رجاء للمطلوبية من باب الاحتياط .

المسئلة الرابعة (١) لاشكال في عدم سقوط النوافل عن المسافر الذي يجب عليه التمام كالعاصي بسفره وكثير السفر **وذلك** لمادل عليه الاخبار كخبر ابي يحيى الحناط المتقدم وغيره ، من الملازمة بين القصر وسقوط النافلة وبين التمام وثبوتها **وانما** الكلام في ثبوتها في مواضع التخيير ، فان الاقوال فيه ثلثة الثبوت مطلقاً والسقوط كك والتفصيل بين اختيار التمام فالثبوت واختيار القصر فالسقوط **والاقوى** هو الثبوت مطلقاً ، ويدل عليه مضافا الى كونه المستفاد مما دل على ان سقوط النافلة في السفر انما هو لعدم صلاحية المسافر لمكان اشتغاله بامر نفسه من طعنه واقامته ، للالزام بازيد من الركعتين اللتين هما فرض الله ، فان المستفاد منه انه لو صار المسافر صالحا للالزام بازيد من ذلك اى بالصلوة التامة المشتملة على فرض النبي ﷺ ايضا ولو بنحو التخيير بينها وبين القصر ، لم تكن النافلة ساقطة عنه **اخبار** مستفيضة ظاهرة في استحباب التطوع للمسافر في الاماكن الاربعة وان قصر الفريضة فيها ، ففي خبر على بن ابي حمزة قال سئلت العبد الصالح عليه السلام عن زيارة قبر الحسين عليه السلام فقال عليه السلام

ما احب لك تركه ، قلت وماترى في الصلوة عنده وانا مقصر ، قال عليه السلام صل في المسجد الحرام ماشئت تطوعا وفي مسجد الرسول ماشئت تطوعا وعند قبر الحسين عليه السلام فاني احب ذلك ، قال وسئلته عن الصلوة بالنهار عند قبر الحسين عليه السلام ومشاهد النبي صلى الله عليه وسلم والحرمين تطوعا ونحن نقصر ، فقال عليه السلام نعم ما قدرت عليه ، وفي خبر ابي عمية عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته عن التطوع عند قبر الحسين عليه السلام و بمكة و المدينة وانا مقصر ، فقال عليه السلام تطوع عنده و انت مقصر ماشئت و في المسجد الحرام و في مسجد الرسول و في مشاهد النبي صلى الله عليه وسلم فانه خير ، و في خير ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن عليه السلام مثله ، وفي خبر صفوان عنه عليه السلام قال سئلته عن التطوع عند قبر الحسين عليه السلام ومشاهد النبي صلى الله عليه وسلم والحرمين والتطوع فيهن بالصلوة ونحن مقصرون ، قال عليه السلام نعم تطوع ما قدرت عليه هو خير ، وفي خبر اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن عليه السلام اتنفل في الحرمين وعند قبر الحسين عليه السلام وانا اقصر قال عليه السلام نعم ما قدرت عليه ، الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة الدلالة على ذلك اذا (١) عرفت الموقفات فيقع الكلام في المواقيت وفيه فصلان **الاول** في اوقات الاجزاء والفضل للفرائض الخمس ، وفيه مسائل **الاولى** لاشكال في ان ما بين زوال الشمس الى غروبها وقت للظهر والعصر ، ويختص بالظهر من اوله بمقدار ادائها على اختلافها اتماما و قسرا امنا وخوفا ، ويختص بالعصر من آخره بمقدار ادائها كك ، واما ما بينهما من الوقت فمشارك بين الفرضين **و ان** ما بين غروب الشمس الى نصف الليل وقت للمغرب والعشاء ، ويختص من اوله بالمغرب بمقدار ادائها ، ومن آخره بالعشاء كك ، واما ما بينهما من الوقت فمشارك **و ان** ما بين طلوع الفجر الثاني الصادق الى طلوع الشمس وقت للصبح .

وانما الكلام في ان نصف الليل غاية وقت المغرب والعشاء مطلقاً ولو في حال الاضطرار ، او يختص بالمختار ، و اما المضطر فيمتد وقتها او وقت العشاء خاصة بالنسبة اليه الى الفجر كما سيجئ انشاء الله تعالى البحث فيه **والمقصود** من عنوان هذه المسئلة هنا ، الاشارة الى ان ما ذهب اليه جمع كالشيخ وغيره ، من انه لا يدخل

وقت العشاء الابدع ذهاب الشفق كما عليه العامة ، ليس مستندا الى دليل معتبر ، وعلى فرض وجود دليل معتبر عليه ، فلا بد من تأويله او طرحه او حمله على التقية ، وذلك لمعارضته باخبار كثيرة دالة على دخول وقته بغروب الشمس او ذهاب الحمرة المشرقية كما ان ما دل من الاخبار على ان وقت العصر بعد صيرورة الظل مثلى الشاخص ، لا بد من حملها على التقية ، لاعراض الاصحاب عنها و استقرار السيرة القطعية من زمان المعصومين سلام الله عليهم اجمعين الى زماننا على الجمع بين الصلوتين ، بحيث صار هذا من شعار الخاصة وامتازوا به عن العامة .

المسئلة الثانية (١) قد عرفت انفا انه لا اشكال في انه يختص من اول الوقت بالظهر بمقدار ادائها ومن آخره بالعصر كك **لكن** وقع الاشكال بل الخلاف في معنى الاختصاص ، فذهب المشهور الى انه لا يدخل وقت العصر الابدع مضى مقدار اداء الظهر من الزوال ، وذهب جمع كالصدوق والده قدس سرهما الى اشتراك الوقت من حين الزوال بينهما غاية الامر انه يشترط في العصر تقدم الظهر عليه ، وذهب آخرون الى اختصاص اول الوقت بالظهر ، لكن لا بمعنى عدم دخول وقت العصر الابدع مضى مقدار اداء الظهر من الزوال ، بل بمعنى ان العصر لا تراحم الظهر في الوقت و **تظهر** الثمرة بين الاقوال فيما لو نسي وصل العصر اول الزوال ، و فيما لو صلى غفلة او جهلا مركبا ركعات من الظهر قبل الزوال و ادرك ركعة منها بعد الزوال ، فانه تبطل صلواته في الفرضين على القول الاول ، و تصح في الفرض الاول على الثاني ، و تصح في الفرض الثاني على الثالث و **منشاء** الخلاف اختلاف الاخبار ، فمما يدل على ما ذهب اليه المشهور ، مرسله داود بن فرقد عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال عَلَيْهِ السَّلَامُ اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي اربع ركعات ، فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدارا ما يصلي المصلي اربع ركعات ، فاذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتى تغيب الشمس ، و اذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي ثلث ركعات

١ - في البحث عما وقع من الخلاف في معنى اختصاص اول الوقت بالظهر و آخره بالعصر .

فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلى المصلى اربع ركعات ، واذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الى انتصاف الليل وهذه الرواية و انكأنت مرسله ، الا ان سندها الى الحسن بن فضال صحيح ، وهو اما ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه بناء على كون عدد الاجماع ازيد من ثمانية عشر، واما من الابدال بناء على الاقتصار ، هذا مع ان بنى الفضال ممن امر بالآخذ برواياتهم بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ خذوا ما رووا ودزوا ما راوا ، فانه يدل باطلاقه على حجية رواياتهم مطلقا من مسايندها ومراسيلها ، مضافا الى كون الرواية مما عمل به المشهور ، فلامجال للخدشة فيها سندنا بالارسال .

ومما يدل على القول الثانى رواية زرارة عن ابي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قال عَلَيْهِ السَّلَامُ اذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر ، فاذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة ، بعد تقييدها بمكاتبة ابن مهران ، قال كتبت الى الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ ذكر اصحابنا انه اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر واذا غربت دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة الا ان هذه قبل هذه فى السفر والحضر وان وقت المغرب الى ربع الليل ، فكتب عَلَيْهِ السَّلَامُ كذلك الوقت غيران وقت المغرب ضيق ، بناء على استظهار كونها فى مقام بيان اعتبار الترتيب .

ومما يدل على القول الثالث رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعا الا ان هذه قبل هذه ثم انت فى وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس تقريب الاستدلال هو ان الظاهر ان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ الا ان هذه قبل هذه ، استثناء متصل ناظر الى الوقت ، فيكون مقيدا لاطلاق قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فى رواية زرارة دخل الوقتان ، فيصير المجموع بمنزلة قوله اول الوقت وان كان مشتركا بين الصلوتين الا ان الثانية لاتزاحم الاولى فيه ، فينتج انه لو سقطت الاولى بوجه يصح اتيان الثانية فى اول الزوال ، ضرورة ان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ الا ان هذه قبل هذه مورده صورة بقاء الفرضين لاسقوط احدهما و توهم ان هذه الرواية فى مقام بيان اعتبار الترتيب ، خلاف الظاهر من جهات منها ان اللازم حينئذ حمل الاستثناء على المنقطع

ومنها ان ذكر اعتبار الترتيب دون سائر الشرائط في مقام بيان اوقات الصلوة بعيد عن مساق الاخبار ، ومن هنا يظهر فساد ما أمر من استظهار كون مكتبة ابن مهران المتقدمة في مقام بيان مجرد اعتبار الترتيب ومنها انها لو كانت دالة على مجرد اعتبار الترتيب لاعلى اختصاص اول الوقت بالظهر ، لم يكن معنى لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ انت في وقت منهما ، اذ حينئذ يكون مفاد قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ دخل الوقتان مع مفاد قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ثم انت في وقت منهما متناقضين ، فان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ دخل الوقتان معناه حينئذ ان من اول الزوال الوقت مشترك ، فينا في لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ثم انت في وقت منهما الدال على ان الاشتراك يتحقق بعد الاتيان بالظهر فتبين ان المستفاد من مجموع الروايات الثلث بعد حمل مطلقها على مقيدها ، هو ان اول الوقت مع عدم اداء الظهر لا يصح العصر ولو نسيانا ، نعم لو سقط الظهر بوجه يصح العصر في اول الوقت ولو عمداً وبعده استفادة هذا المعنى من مجموعها ، يقيد اطلاق رواية داود بن فرقد ، حيث انها تدل باطلاقها على ان وقت العصر لا يدخل الا بعد مضي اربع وكعات ، سواء كانت الظهر ساقطة بوجه في اول الزوال كما اذا وقع ركعة منها بل ولو تسليمة منها في اول الوقت ام لا ، فيحمل على ما اذا لم يؤد (يسقطخ) الظهر على وجه صحيح ، لاعلى اعتبار مضي هذا المقدار ولو مع سقوط الظهر بوجه صحيح في اول الوقت و يشهد لهذا الحمل مضافا الى كونه مقتضى الجمع العرفي ، رواية مسمع اذا صليت الظهر دخل وقت العصر ، والرضوى و اول وقت العصر الفراغ من الظهر ، هذا مضافا الى امكان حمل رواية داود على الغالب ، فلا اطلاق لها كي يزاحم هذه الروايات فتدبر فتبين مما ذكرنا ان الاقوى في معنى اختصاص اول الوقت بالظهر ، هو الاحتمال الثالث اى عدم مزاحمة العصر للظهر في الوقت ، هذه خلاصة ما افاده بعض الاساطين في الجمع بين الروايات الواردة في الباب و هنا احتمال رابع في معنى الاختصاص اختاره الاستاد دام ظلله ، وحاصله انه لاشبهة في صراحة رواية ابن فرقد فيما ذهب اليه المشهور من اختصاص اول الزوال بالظهر ، وانه لا يدخل وقت العصر الا بعد مضي مقدار اداء الظهر من الزوال ، كما لاشبهة ايضا في ان الاخذ بالاخبار الدالة على اشتراك الفرضين في الوقت من اول الزوال ، مستلزم

ل طرح هذه الرواية رأساً **وهذا** بخلاف تلك الروايات ، فانها ليست صريحة في الاشتراك ، وذلك لاحتمال ان تكون كلمة الا الاستثنائية في تلك الروايات بمعنى لولا ، فيكون معنى تلك الروايات حينئذ هكذا اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر لولا ان هذه قبل هذه ، فتدل على ان اول الوقت وان كان تام الاقتضاء لوقوع كل منهما فيه ، الا ان المانع عن وقوع العصر فيه هو تقدم الظهر عليه ، ولذا جعل الوقت بمقدار اداء الظهر مختصاً به **وهذا** المعنى ليس بمستبعد ، سيما بعد وجود النظر له في الاخبار الواردة في النافلة ، حيث ورد في بعض اخبارها ، كصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام و صحبة عمر بن حفص عليه السلام ، ان زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر الا ان بين يديها سبحة فاذا فرغت من سبحتك فصل الظهر ، فان المراد منه ان وقت فضيلة صلوة الظهر اول الزوال بحسب الاقتضاء الذاتي ، الا ان استحباب اتيان النافلة قبلها اوجب تأخيرها عن اول وقت فضيلتها بمقدار اتيان النافلة **فاذا** لم يكن ارادة هذا المعنى بعيدة عن الاخبار الدالة على الاشتراك ، فلا بد من حملها عليه جمعا بينها وبين ما هو نص في الاختصاص كخبر ابن فرقد المتقدم وغيره ، اذ بعد حمل اخبار الاشتراك عليها المعنى يرتفع التعارض بينها وبين ما دل على الاختصاص ، اذ عليها لا يكون اخبار الاشتراك الا في مقام بيان ان اول الوقت بحسب الاقتضاء الذاتي صالح لوقوع كل من الفرضين فيه ، وليست في مقام التشريع والجعل ، كي يقع المعارضة بينها وبين ما دل على الاختصاص **وتظهر** الثمرة بين هذا القول المختار عند الاستاد دام ظله ، وبين القول الاول المختار عند المشهور ، فيما لو صلى غفلة اوجهاً مركبا ركعات من الظهر قبل الزوال ووقع ركعة منها بل تسليمها منها بعد الزوال ، فانه لا يجوز له ان يأتي بالعصر الا بعد مضي مقدار اداء الظهر من الزوال على القول الاول ، ويجوز له ان اتيان به في اول الزوال عليها القول ، لوجود المقتضى لاتيانه فيه وعدم المانع عنه لفرض سقوط الظهر **وتظهر** الثمرة بينه وبين القول الثاني فيما لو نسي صلى العصر اول الزوال ، فانه تصح على القول الثاني لوقوعها في الوقت المشترك وسقوط الترتيب بالنسيان لاختصاص

اعتباره بحال الذكر ، و تبطل عليها القول لوقوعها في غير الوقت المجمعول لها ، فيشملها عموم المستثنى من حديث لاتعاد اللهم الا ان يدعى انصراف عمومه عن مثل المقام مما كان الوقت الغير المجمعول للصلوة صالحا لوقوعها فيه ، وحيث تظهر الثمرة بين هذا القول والقول الثالث في المثال ، حيث لا يصح العصر على ذلك القول اول الزوال ولو نسيانا مع عدم اداء الظهر هذا ولا يخفى ان ما اختاره الاستاد دام ظله مما يشكل الالتزام به ، لابتناؤه على مقدمات جلها لولا الكل غير نفية عن الاشكال فان منها كون رواية ابن فرقد صريحة في اختصاص الوقت من اوله الى مقدار اداء اربعة ركعات بالظهر مطلقا ولو فيما اذا كانت الظهر ساقطة ، وصراحتها في ذلك ممنوعة وانما هو مقتضى اطلاقها والقدر المتيقن منه هو الاختصاص مع عدم سقوط الظهر و منه يظهر الاشكال في مقدمة اخرى منها ، وهي استلزام الاخذ باخبار الاشتراك ، و حمل رواية ابن فرقد على عدم مزاحمة العصر للظهر في الوقت ، طرحها رأسا ، اذ فيه ان مع الاخذ باخبار الاشتراك تبقى صورة عدم سقوط الظهر تحت اطلاقها كما لا يخفى ، فلا يلزم منه طرحها رأسا ومنها جعل كلمة الا الاستثنائية بمعنى لولا الامتناعية ، وهو خلاف الظاهر جدا لعدم استعمال الابعنى لولا ، مع ان لازم ذلك كما اشرنا اليه كون اخبار الاشتراك في مقام الاخبار عن صلاحية اول الوقت اقتضاء لوقوع العصر فيه ايضا ، وهذا كما ترى خلاف ما هو الظاهر من كونها في مقام الانشاء وجعل الحكم باشتراكه مع الظهر في جواز اتيانه في اول الوقت عند عدم مزاحمته للظهر فيه هذا وتدبر جيدا ثم انه قد يستدل للقول الاول بوجوده اخر غير رواية داود بن فرقد منها ما ذكره العلامة في المختلف ، وحاصله ان القول باشتراك الوقت حين الزوال بين الصلوتين ، مستلزم لاحد الباطلين اما التكليف بما لا يطاق واما خرق الاجماع ، وذلك لان التكليف حين الزوال ، ان كان متعلقا بالصلوتين معا كان تكليفا بما لا يطاق ، وان كان متعلقا باحدهما الغير المعين او باحدهما المعين و كان هو العصر كان ذلك خرفا للاجماع فاذا بطل تعلقه بالصلوتين معا و باحدهما مخيرا وبالعصر معينا ، ثبت تعلقه بالظهر معينا وهو المطلوب .

وفيه اولا النقص بما بعد مضي مقدار اداء الظهر من اول الزوال ، فانه مشترك بين الصلوتين اتفاقا ، مع انه يرد عليه ما اورده على اول الوقت حر فا بحرف **وثانيا** ان المراد باشتراك الوقت بينهما ، هو انه اذا دخل وقت الزوال يصير كل من الظهر والعصر واجبا مطلقا بالنسبة الى الوقت لحصول الشرط ، غاية الامر ان العصر حيث يكون من مقدماتها الوجودية اتيان الظهر قبلها لاعتبار الترتيب بينهما ، فلامحه يتأخر زمان امثالها عن اول الوقت بمقدار اداء الظهر **ومنها** ما ذكره في المدارك من انه لا معنى لكون الوقت وقتا للفريضة الاجواز ايقاعها فيه ولو على بعض الوجوه ، ولا ريب ان ايقاع العصر في اول الزوال على سبيل العمد ممتنع ، وكذا مع النسيان على الاظهر ، لعدم الاتيان بالمأمور به على وجهه ، وانتفاء ما يدل على الصحة مع المخالفة ، فاذا امتنع ايقاع العصر في هذا الوقت انتفى كونه وقتا لها **وفيه** ان امتناع ايقاع العصر في اول الزوال عمدا عند الحضم، انما هو لفقدان الترتيب لعدم صلاحية الوقت لايقاعها فيه ، ولازمه بناء على اختصاص اعتبار الترتيب بصورة الذكر صحة وقوع العصر في هذا الوقت نسيانا **فدعوى** عدم صحة العصر لو وقعت في هذا الوقت نسيانا لعدم الاتيان بها على وجهها ، ان استندت الى عدم صلاحية الوقت فهي مصادرة وان استندت الى دعوى اشتراط الترتيب مطلقاً ولو في حال النسيان فهي عريضة عن الدليل بل الدليل على خلافها كما يدل عليه صحة لانعاد ، وعموم صحيحة صفوان عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر فقال عليه السلام كان ابو جعفر عليه السلام او كان ابي عليه السلام يقول اذا امكنه ان يصلّيها قبل ان يفوته المغرب بدء بها والاصلى المغرب ثم صليها ، فان عمومها الناشئ عن ترك الاستفصال يشمل ما لو صلى العصر اول الزوال فتدبر **فتبين** مما ذكرنا كله ان الاقوى من بين الاقوال هو القول الثالث ، لانه مقتضى الجمع العرفي بين الاخبار الواردة في هذا الباب بحمل مطلقاتها على مقيداتها ، وعليه فمعنى الاختصاص هو عدم وقوع الشريكة مع صاحبة الوقت في صورة المزاحمة ، واما في غير صورة المزاحمة فتصح الشريكة ، كما تصح غيرها من الفرائض والمندوبات مطلقاً ولو في صورة المزاحمة ،

هذا حكم وقوع العصر في اول الزوال مع اداء الظهر قبله على وجه صحيح واما صحة الظهر في الوقت المختص بالعصر مع اداء العصر قبله على وجه صحيح، فيدل عليها مضمرة الحلبي قال سئلته عليه السلام عن رجل نسي الاولى والعصر جميعاً ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس، فقال ان كان في وقت لا يخاف فوت احديهما فليصل الظهر ثم يصلي العصر، وان هو خاف ان تفوته فليبدء بالعصر ولا يؤخرها فتفوته فيكون قد فاتاه جميعاً، ولكن يصلي العصر فيما بقي من وقتها ثم ليصل الاولى بعد ذلك على اثرها، فان قوله عليه السلام ثم ليصل الاولى بعد ذلك على اثرها، يشمل باطلاقه ما اذا انكشف بعد الفراغ من العصر بقاء الوقت بمقدار اداء تمام الظهر او بعضها، فيدل على صحة الظهر في وقت العصر مع وقوع العصر قبله صحيحاً و **توهم** ان غاية ما يدل عليه المضمرة هي صحة الظهر بعد الفراغ من العصر اذا بقي مقدار من وقت العصر، واما وقوعها اداء في ذلك الوقت كي يكون مقدار اربع ركعات من آخر الوقت ايضاً مشتركاً بينهما، فلا دلالة لها عليه **مدفوع** بان الظاهر من قوله عليه السلام ثم ليصل الاولى على اثرها، هو وجوب التعجيل مطلقاً سواء بقي من الوقت بمقدار اداء الظهر كلاماً بعضاً اولاً، و بعد تقييد اطلاقه بادلة التوسعة في القضاء، يختص بما اذا بقي من الوقت بمقدار اداء الظهر، ويقيد به اطلاق رواية ابن فرقد المتقدمة الدال على اختصاص مقدار اربع ركعات من آخر الوقت بالعصر، وعدم صحة وقوع الظهر فيه لا اداء و لاقضاء سواء ادى العصر قبله على وجه صحيح ام لا هذا و **اما** ما قد يتوهم من كون هذه الرواية من ادلة المضايقة في قضاء فائتة اليوم ولزوم اتيانها قبل الحاضرة، بحمل قوله عليه السلام فيها ثم ليصل الاولى بعد ذلك على اثرها، على عدم الفصل بين العصر والاولى بالمغرب مراعاتاً للترتيب المعتبر بين فائتة اليوم والحاضرة، مؤيداً ذلك بانها لو كانت هذه الرواية بصدده مانحن فيه، لكان مقتضى اطلاقها وجوب الاتيان بالظهر عقب العصر بلا فصل، ولو فيما انكشف بعد الفراغ من العصر بقاء الوقت بمقدار ساعة مثلاً التي تسع ثمانية ركعات بل ازيد، وهذا مما لم يلتزم به احد فقهاء ان قوله عليه السلام ثم ليصل الاولى بعد ذلك على اثرها، حيث يكون لمكان اطلاقه ظاهراً في عدم الفصل

بينهما بشيئى اصلا ، فيكون له ظهور عرفى فى وجوب التعجيل باتيان الظهر بعد الفراغ من العصر ، لامجرد عدم الفصل بينهما بصلوة المغرب ، ولهذا لم يذكر القائلون بالمضايقة فى قضاء الفوائت هذه الرواية فى عداد الروايات التى زعموا دلالتها على هذا القول و شمولها باطلاقها لما اذا انكشف بقاء الوقت بمقدار ساعة مثلا ، لا يوجب رفع اليد عن ظهورها العرفى فيما ذكرنا ، غاية انه ان ثبت هناك اجماع على عدم لزوم التعجيل باتيان الظهر عقب العصر بلا فصل في هذا الفرض ، نرفع به اليد عن اطلاقها بالنسبة اليه ، كما نرفع اليد عن اطلاقها بالنسبة الى ما انكشف عدم الوقت رأسا ، بما دل على التوسعة فى القضاء مطلقا **هنا** مع ان الظاهر من قول السائل ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس ، هو ان خوفه فوات الوقت كان ناشئا عن احتمال عدم تمكنه من اتيان الصلوتين فيما بقى من الوقت مع العلم بمقداره ، لاعتنا الجهل بما بقى من الوقت وانه هل بمقدار يسع للصلوتين ام لا ، وعليه فيكون ذاك الفرض خارجا عن هذه الرواية موضوعا كما لا يخفى **هنا** مضافا الى ان مقتضى حمل الرواية على ما ذكر ، هو حمل قوله **بِاتِيَانِ** ليصل الاولى الخ على الوجوب الغيرى ارشادا الى اعتبار الترتيب بين الحاضرة وفائتة اليوم ، وهو خلاف ما هو ظاهر اطلاق الامر من كون متعلقه مطلوبا نفسيا على ما قرر فى محله هذا وتأمل جيدا **ثم** لا يخفى ان خوف فوت الوقت كما اشرنا اليه انفا ، تارة يكون من جهة احتمال عدم التمكن من اتيان الصلوتين فيما بقى من الوقت مع العلم بمقداره ، واخرى يكون من جهة الجهل بما بقى من الوقت وانه هل بمقدار يسع للصلوتين ام لا ، ولا بد ان يحمل الرواية على خصوص الصورة الاولى لو لم تكن بنفسها ظاهرة فيه كما استظهرناه منها ، وذلك لان مقتضى الاستصحاب فى الصورة الثانية ، هو الحكم ببقاء الوقت للصلوتين ، ومعه لا يبقى مجال لشمول الرواية لهذه الصورة ، لارتفاع موضوعها وهو خوف فوت الوقت حكما وتعبدا ببركة هذا الاستصحاب ، ضرورة ان خوف فوته في هذه الصورة مسبب عن الشك فى بقاء الوقت بمقدار اداء الصلوتين ، فاذا دل الاستصحاب على بقاءه بهذا المقدار ، يرتفع الخوف حكما و ان كان باقيا حقيقة وجدانا كما هو الشأن فى كل حاكم و محكوم

فتأمل جيداً (١) ، ومن هنا افتوا بوجوب تقديم الظهر على العصر في هذه الصورة وهذا بخلاف الصورة الاولى فانه لامجال فيها لجريان الاستصحاب في نفس الزمان المعلوم مبدئه ومنتهاه كما لا يخفى ، فيجب فيها تقديم العصر على الظهر بمقتضى الرواية بل قد يدعى وجوب تقديمها على الظهر في هذه الصلوة ولومع قطع النظر عن الرواية ، لانه مقتضى استصحاب بقاء الاشتغال بالعصر وعدم الفراغ منه الى آخر الوقت على تقدير الشروع فيه الجارى في هذه الصورة هذا **ولكن** فيه مضافا الى ان الشك في المقام من قبيل الشك في المقتضى ، ان هذا الاستصحاب لا يجدى في اثبات ضيق الوقت واختصاصه بالعصر الا على القول بالاصل المثبت . ضرورة ان ضيق الوقت عن اتيان الصلوتين فيه من اللوازم العقلية لبقاء الاشتغال بالعصر الى آخر الوقت ، اللهم الا ان يدعى خفاء الوسطة فتأمل جيداً .

المسئلة الثالثة في تحديد مقدار الاختصاص **والاقوال** فيه مختلفة ، فذهب جماعة كصاحب الجواهر الى ان مقداره مقدار اداء الفريضة مع جميع شرائط الصحة للفاقد لها ، وذهب آخرون الى ان مقداره مقدار اداء نفس الفريضة دون توابها **ومنشأ** الاختلاف اختلاف الاخبار ، حيث يستفاد من بعضها كمرسلة داود المتقدمة ، ان مقداره مضي اربع ركعات الذى هو مقدار اداء نفس الفريضة ، ويستفاد من بعضها كرواية مسمع بن عبد الملك قال قال **عليه السلام** اذا صليت الظهر فقد دخل وقت العصر ، ان مقداره مضي اداء الظهر بشرائطه **كما** يستفاد ذلك ايضاً من رواية المفضل بن شاذان عن الرضا **عليه السلام** المشتملة على علل جعل الصلوة في الاوقات المخصوصة ، حيث علل **عليه السلام** جعل صلوة العصر بعد الظهر ، بقوله **عليه السلام** ولم يكن للعصر وقت معلوم

١ - اشارة الى ان الاصل الجارى في الشك السببى انما يكون حاكماً على الجارى في المسببى ، فيما كان ترتب المسبب على السبب شرعياً بان كان المسبب من الاثار الشرعية للسبب ، ومن المعلوم ان خوف فوت احدى الصلوتين من اللوازم العقلية للشك في بقاء الوقت بمقدار ادائها ، لامن آثاره الشرعية كى يكون استصحاب بقاء الوقت بهذا المقدار رافعا لخوف الفوت تعديداً هذا وتبصر منه عفى عنه .

مشهود مثل هذه الاوقات الاربعة ، فجعل وقتها عند الفراغ من الصلوة التي قبلها فان الظاهر من الفراغ عن الصلوة الاولى هو الفراغ عنها فعلا الحاصل باتيانها جامعة لجميع الشرائط ، لا امكان الفراغ عنها كي يحتمل على اداء نفس الفريضة و حمل الروايتين على ما اذا كان المصلى واجد الجميع الشرائط قبل الزوال بحيث انه شرع في الظهر اول الزوال ففرغ منها بعد مضي مقدار اربع ركعات كي تنطبقا على رواية داود، بعيد لندرة هذا الفرض كما ان الاشكال في مرسله داود بان الاربع لا يمكن ان يكون تكليفا للكل ، لانه يختلف بحسب اختلاف المكلف وكونه حاضرا او مسافرا امنا او خائفا سريع اللسان او بطيئه ، غير وارد ان من المعلوم ان التحديد بالاربع ليس لخصوصية فيه بل انما هو لكونه الغالب والمجعول اولا ، فالمقصود منه مقدار اداء نفس الفريضة المختلفة حسب اختلاف حالات المكلفين حاضرا وسفرا وغير ذلك وعليه فالمعيار مقدار اداء الفريضة بالنسبة الى المتعارف من الناس من حيث بطوء اللسان وسرعته ومن حيث اشتمال الصلوة على المستحب وعدم اشتمالها ومن حيث وقوع السهو والنسيان في اجزائها وعدمه ومن حيث وقوع الشك في عدد ركعاتها وعدمه ، فكل مكلف وقت صلواته الاولى بمقدار اداء نفس الفريضة بحسب المتعارف ، وبعده يكون الوقت مشتركا بين الصلوتين نعم لولم يكن التحديد بالاربع لكونه الغالب بل لخصوصية وموضوعية فيه ، لكان اللازم فيما اذا شرع المسافر في العصر نسيانا بعد مضي مقدار ركعتين ان تكون صلواته باطلة ، وكذا لو اتى بالظهر في اول الزوال ان لا يصح منه الشروع في العصر الا بعد مضي مقدار اربع ركعات ، وهذا مما لم يقل به احد وبالجملة لا اشكال في تعارض الاخبار في تحديد مقدار الاختصاص ، و معه فالقول بان المراد من مقداره نسا وفتوى مقدار اداء الظهر بجميع شرائطها كما هو صريح صاحب الجواهر قدس سره كما ترى وقد يوجه ذلك بان استظهاره من النصوص انما هو بعد الجمع بينها بحمل لظاهر منها على الاظهر ، حيث لاشبهة في اظهرية الاخبار الدالة على ان وقت العصر بعد الفراغ من الظهر في تحديد وقت الاختصاص بمقدار اداء الظهر بجميع شرائطها ، من الاخبار الدالة على ان وقت

الاختصاص مقدار اداء نفس الفرض ، وذلك لدوران الامر بين ارتكاب المجاز في الكلمة بحمل الفراغ على امكان الفراغ باداء نفس الفرض ، وبين ارتكاب المجاز في الاسناد بجعل اسناد المضى الى الاربع اسناده اليه بتوابعه من المقدمات والشرائط ، ولاشبهة في ان ارتكاب الثاني اولى ، بل لامجاز في الثاني اصلا ولو في الاسناد ، بعد عد العرف توابع الشئ داخله فيه كتوابع المبيع و فيه نظر ، لان اظهرية الفراغ في الفراغ الفعلي المشتمل على جميع الشرائط ، من مضي الاربع في مضي نفس الفرض ممنوعة جدا **اما** اولا فلمنع ظهور الفراغ في الفراغ عن الفريضة على وجه صحيح بايؤتى الظهر جامعا لجميع الشرائط ، وذلك لان هذه الاخبار ليست في مقام تحديد مقدار وقت الاختصاص ، بل ناظرة الى فساد ما ذهب اليه العامة من ان وقت العصر لا يدخل الا بمضي ذراعين او اربع ، كما يشهد لذلك السؤالات الواردة في هذا الباب كقول زرارة قلت لابي جعفر عليه السلام بين الظهر والعصر حد معروف فقال عليه السلام لا **و اما** ثانيا فلان الظاهر من قوله عليه السلام حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلي اربع ركعات ، انه في مقام التحديد بحسب المقدار اي زمان ما يصلي المصلي اربع ركعات ، لا بحسب الفعل كي يوسع فيه باذخا لتوابعه فيه ، وبعبارة اخرى مضي زمان اربع ركعات ظاهر في مضي زمان نفس الاربع ، فارادة مضي زمان الصلوة بجميع شرائطها خلاف الظاهر ، وبالجملة الظاهر من التحديد بمضي مقدار اربع ركعات ، هو ان وقت الاشتراك يدخل بعد مضي هذا المقدار ولا يعتبر مضي ازيد منه **و على** اي حال تظهر الثمرة بين التحديدين اعنى التحديد بنفس الفرض و التحديد به بجميع مقدماته و شروطه ، فيما لو شرع في العصر نسيانا بعد مضي مقدار اداء الظهر ، فانها تصح على الاول وتكون باطلة على الثاني كما تظهر الثمرة ايضا فيا لوبقى من الوقت مقدار اداء نفس الفرضين ، مع عدم كون المصلي محصلا للمقدمات الاختيارية كالطهارة المائية ، فانه على الاول لا اشكال في سقوط الوضوء عنه بالمزاحمة مع الوقت و وصول النوبة الى اليتيم ، و هذا بخلاف الثاني اذ عليه لا يبقى للظهر وقت كي يسقط بمزاحمته الوضوء و تصل النوبة الى اليتيم ، فيجب عليه حينئذ صلوة العصر مع الوضوء ثم

قضاء الظهر بعد العصر هذا ثم انك قد عرفت ان اختصاص آخر الوقت بالعصر بمقدار ادائها ، مما دل عليه مرسله داود بن فرقد و مضرة الحلبي المتقدمتان وقد يستدل عليه بانه مقتضى الجمع بين ما دل على اشتراك الوقت من اول الزوال الى الغروب بينها وبين الظهر وبين ما دل على اعتبار الترتيب بينهما ، فان الجمع بينهما يجعلهما بمنزلة قوله اذا زالت الشمس يجب الظهر والعصر مرتبة على الظهر الى الغروب ، وحيث ان الوقت اوسع من الموقتين فيحكم العقل بالتخير بين اتيانهما في آية قطعة من الوقت تسعهما ، وحينئذ لو آخرهما الى ان بقي من الوقت مقدار ادائهما وجب اتيانهما في هذا الوقت معينا ، كما هو الشأن في كل تكليف تخيري امتنع اطرافه الا واحدا ، فانه يقتضى وجوب الباقي تحت القدرة معينا ، فاذا وجب اتيانهما في هذا الوقت معينا ، والمفروض وجوب اتيان الظهر قبل العصر ، فيتعين مقدار اربع ركعات من اول هذا الوقت للظهر والباقي للعصر ، وحينئذ لو اخر ولم يأت بهما الى ان بقي مقدار اداء احديهما ، تحقق عصيان الظهر بتفويت وقتها واختص هذا المقدار بالعصر هذا ولا يخفى ما فيه من المغالطة الواضحة ، فان للظهر وجوبين احدهما نفسى والثانى غيرى مقدمى من جهة ترتب العصر عليه ، وتعين مقدار اربع ركعات من اول هذا الوقت المفروض فى المثال له انما هو من حيث وجوبه المقدمى ، والا فمن حيث وجوبه النفسى فهذا الوقت مشترك بينه وبين العصر ، فبتأخيره الى مضى مقدار اربع ركعات من هذا الوقت يتحقق عصيان وجوبه الغيرى ، وحينئذ لو كان اعتبار الترتيب مختصا بحال الاختيار ، كان الباقي من هذا الوقت مشتركا بينه وبين العصر ، فيكون مخيرا فى اتيان ايهما شاء ، الا اذا ثبت اهمية احدهما فيتعين حينئذ ما هو الاهم ، وان كان اعتباره غير مختص بحال الاختيار ، اختص الباقي من هذا الوقت بالظهر ، و ذلك لعدم التمكن من اتيان العصر في هذا الوقت بجميع شرائطه التى منها ترتبها على الظهر كما هو واضح ثم ان مقتضى القاعدة بناء على ما هو الحق من عدم اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده الخاص ، و ان كان هو جواز الاتيان بالظهر فى الوقت المختص بالعصر قضاء ، كجواز اتيان غيره فيه من الواجبات والمندوبات ،

الا انه قد يستفاد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في مضمرة الحلبي المتقدمة وان هو خاف ان يفوته فليبدء بالعصر ولا يؤخرها ففتوته فتكون قد فاتتاه جميعا ، عدم جواز الاتيان بالظهر في الوقت المختص بالعصر وانه لو اتاه فيه لكان باطلا ، بناء على ظهور قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فاتتاه جميعا في الفوت المطلق لا الفوت من حيث الوقت هذا وتدبر .

الكلام في مقدار وقت الظهر

المسئلة الرابعة لاشكال في ان وقت الظهر بحسب الابتداء هو اول الزوال كما دل عليه الكتاب والسنة ، وانما وقع الاشكال والخلاف في وقتها بحسب الانتهاء ، فذهب المشهور الى ان منتهى وقتها الى ان يبقى مقدار اداء اربع ركعات الى الغروب مطلقا ، وذهب بعض الى ان وقته يمتد الى ذاك المقدار للمضطردون المختار **والحق** ما ذهب اليه المشهور ، اذ ما توهمه غيرهم من التفصيل بين المضطر والمختار لادليل عليه ، لان ما تخيلوه انه وقت للمختار هو وقت الفضيلة لا وقت الاجزاء ، واما وقت الاجزاء فهو ما ذهب اليه المشهور ودل عليه مرسله داود بن فرقد و مضمرة الحلبي المتقدمتان وغيرهما من الروايات **توضيح** ذلك ان الاخبار التي استدلت بها على خلاف ما ذهب اليه المشهور على طوائف ، منها ما دل على ان امتداد وقت الظهر الى ان يصير الظل قدمين ، كرواية الفطحية عن ابي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال عَلَيْهِ السَّلَامُ للرجل ان يصلي الزوال ما بين زوال الشمس الى ان يمضي قدمان ، ومنها ما دل على ان امتداد وقتها الى ان يصير ظل كلشي مثله ، كرواية زرارة عن ابي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ انه عَلَيْهِ السَّلَامُ قال اذا كان ذلك مثلك فصل الظهر واذا كان ظلك مثليك فصل العصر ، ومنها ما دل على ان امتداد وقتها الى ان يصير الظل اربعة اقدام ، كرواية ابراهيم الكرخي قال سئلت ابا الحسن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ متى يخرج وقت الظهر فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ من بعد ما يمضي من الزوال اربعة اقدام **ولا** يخفى معارضة كل من هذه الطوائف الثلث مع الاخرى ، ومعارضة الكل باسرها مع الاخبار الدالة على بقاء الوقت الى مقدار اداء اربع ركعات الى الغروب ، بعد كونها في مقام التحديد فيدور الامر في مقام الجمع ، بين صرف هذه الطوائف عن ظاهرها بحملها على كونها في مقام بيان وقت الفضيلة ، وبين تقييد تلك الاخبار بما عدل المختار **ولا** شبهة في ترجيح الاول على الثاني من وجهين **احدهما** انه على الاول يرتفع

التعارض عن بين نفس هذه الطوائف الثلث من الاخبار ، لصحة حملها باختلافها على تفاوت مراتب الفضل ، وهذا بخلاف مالوا بقت على ظواهرها من كونها في مقام بيان وقت الاجزاء للمختار ، ضرورة ان وقت الاجزاء غير قابل للتفاوت كي يصح الجمع بينها بالحمل على تفاوت مراتبه ، وهذا بخلاف وقت الفضيلة فانه قابل له بحسب تفاوت مراتب الفضل **وثانيهما** انه على الثاني يلزم تقييد هذه الطوائف بالمختار ، وتقييد تلك الاخبار بماعدها ، وهذا خلاف الظاهر ، وهذا بخلاف الاول فانه لا يلزم عليه تقييد اصلا لافيهذه الطوائف ولا في تلك الاخبار ، اما عدم لزومه في تلك الاخبار ، فواضح بعدكون نسبة الوقت على نحو الاطلاق بالفعل ظاهرة في نفسها في كون الوقت وقتا للاجزاء ، واما عدم لزومه في هذه الطوائف فلصحة نسبة الوقت على نحو الاطلاق بالفعل مع ارادة وقت الفضيله منه ، بادعاء ان الوقت للعمل حقيقة هو وقت الفضيله وغيره بالنسبة اليه كانه ليس بوقت له **سلمنا** عدم ترجيح الاول على الثاني ، لاقل من التكافؤ ، فيرجع حينئذ الى اصالة بقاء وقت الاجزاء ، واصالة اباحة التأخير عن اول الوقت ، الموافقتين للمختار **هذا** كله مضافا الى اشتمال نفس هذه الاخبار على ما يشهد بكونها في مقام بيان وقت الفضيله دون الاختيار ، فان قوله **عليه السلام** في صحيح احمد بن عمرو وقت العصر قامة ونصف الى قامتين ، قرينة على ان المراد منه وقت الفضيلة ، لانه القابل للترتيب والتفاوت دون وقت الاختيار ، وكذا قوله **عليه السلام** في رواية يزيد بن خليفة فاذا صار الظل قامة دخل وقت العصر ، از ليس المزاد منه وقت الاجزاء قطعا لصحة العصر قبل ذلك اجماعا ، فلا بد ان يكون المراد به وقت فضيلة العصر .

و توهم ان حمل الوقت في هذه الاخبار على وقت الفضيلة مما ياباه كثير منها ، مثل قوله **عليه السلام** في صحيحه عبدالله بن سنان لكل صلوة وقتان واول الوقتين افضلهما ، ووقت صلوة الفجر حين ينشق الفجر الى ان يتجلل الصبح السماء ، ولا ينبغي تأخير ذلك عمدا ولكنه وقت لمن شغل او نسي او نام ، وقوله **عليه السلام** في روايته ايضا لكل صلوة وقتان واول الوقت افضله ، وليس لاحدان يجعل آخر الوقت وقتا الا في عذر من غير

علة ، و قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في رواية ابي بصير اعلم ان لكل صلوة وقتين اول و آخر فاول الوقت رضوان الله و آخره عفو الله و اول الوقت افضله ، وليس لاحدان يتخذ آخر الوقت وقتا انما جعل آخر الوقت للمعتل والمريض والمسافر ، الى غير ذلك من الاخبار الصريحة في كون آخر الوقت وقتا لاولي الاعذار .

مدفوع بانه لا تصریح في هذه الاخبار بحرمة التأخير للمختار ، فان كلمة لا ينبغي في صحيحه ابن سنان ولا ينبغي تأخير ذلك عمدا ظاهرة في الكراهة ، فتكون قرينة على ارادة الكراهة من قوله في هذه الروايات وليس لاحد ان يجعل او يتخذ آخر الوقت وقتا الخ ... بل ربما يشعر قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فيها و اول الوقت افضله ، بثبوت اصل الفضيلة لآخره و كون التقديم مستحبا ، ويؤيد ارادة وقت الفضيلة من الوقت الاول في هذه الاخبار ، صحيح زرارة عن ابي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ قال قلت له اصلحك الله وقت كل صلوة اول الوقت افضل او وسطه او آخره ، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ اوله ان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال ان الله تعالى يحب من الخير ما يعجل ، فان استشهاده عَلَيْهِ السَّلَامُ بكلام النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يدل على ان تقديم الصلوة في اول الوقت انما هو من باب تعجيل الخير الذي لاشبهة في انه مستحب ، وصحيحه الاخر عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ ايضا قال قال عَلَيْهِ السَّلَامُ واعلم ان اول الوقت ابدا افضل فعجل الخير ما استطعت .

المسئلة الخامسة لاختلاف ظاهرا في ان اول وقت صلوة المغرب هو غروب الشمس اى غيوبتها ويدل عليه مضافا الى ذلك الاخبار المتواترة و انما وقع الاختلاف فيما يتحقق به الغروب ، فذهب اكثر العامة و جماعه من الخاصة الى انه يتحقق باستتار القرص عن افق المصلى المعبر عنه في بعض الكلمات بالافق الترسى ، وذهب اكثر الخاصة الى انه لا يتحقق الا بذهاب الحمرة المشرقية و تجاوزها قمة الرأس و منشاء الاختلاف بين الخاصة و انكان اختلاف الاخبار ، لكن الاظهر ما ذهب اليه المشهور من الخاصة ، **وذلك** لان الاخبار الدالة على ان وقت صلوة المغرب هو غروب الشمس او سقوط القرص ، المتحقق لغة و عرفا بسقوط قرصها و غيوبتها عن الافق الحسى ، كما صرح به في مرسله على بن الحكم عن احدهما عليها السلام ،

انه سئل عن وقت المغرب فقال اذا غاب كرسيا ، قلت وما كرسيا قال قرصها ، قلت متى تغيب قرصها قال اذا نظرت اليه فله تراه ، وان كانت كثيرة قريبة من التواتر **لكلها** مع ذلك غير قابلة للمعارضة مع الاخبار الدالة على ان وقت صلوة المغرب هو زهاب الحمرة المشرقية **توضح** ذلك هو ان الاخبار الدالة على ان وقت المغرب هو استتار القرص عن افق المصلي على طوائف ثلث ، منها ما يكون دالا على مجرد ان الوقت يدخل بغياب الشمس او استتار القرص ، ومنها ما يكون مضافا الى ذلك شارحا ومفسرا لغيوبة الشمس واستتار القرص كمرسلة ابن الحكم المتقدمة انفا ، ومنها ما يكون حاكيا لفعل النبي ﷺ والائمة عليهم السلام **اما** الطائفة الاولى فلا تكون قابلة للمعارضة مع ما يكون من الاخبار الدالة على اعتبار زهاب الحمرة شارحا ومفسرا لغيوبة الشمس وسقوط القرص ، مثل ما رواه الشيخ في التهذيب عن يزيد بن معوية عن ابي جعفر عليه السلام قال عليه السلام اذا غابت الحمرة من هذا الجانب يعنى من المشرق فقد غابت الشمس من شرق الارض وغربها ، وما رواه ايضا في التهذيب عن ابن ابي عمير عن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام وقت سقوط القرص و وجوب الافطار من الصيام ان تقوم بحذاء القبلة و تتفقد الحمرة التى ترتفع من المشرق فاذا اجازت قمة الرأس الى ناحية المغرب فقد وجب الافطار وسقط القرص ، فان قوله عليه السلام فى الرواية الاولى اذا غابت الحمرة فقد غابت الشمس وفى الثانية اذا اجازت قمة الرأس سقط القرص ، مفسر لغيوبة الشمس و سقوط القرص فتكون الروايتان حاكمتين عليهن الطائفة و توهم ان كونهما شارحتين و مفسرتين لغيوبة الشمس وسقوط القرص ، مخالف للعلم بل الوجدان ، اذ نرى بالوجدان ان الشمس تغيب وتسقط قرصها عن افق المصلي قبل زهاب الحمرة ، ومعها كيف يصح جعلهما مفسرتين لغيوبة الشمس وسقوط قرصها ، بل لا يخفى حينئذ تفسير غيوبة الشمس وسقوط قرصها بذهاب الحمرة عن البشاعة ، لانه حينئذ من تفسير احد المتبائن بالآخر ، فلا بد من حملهما على كونهما فى مقام بيان الطريق لاحتراز غيوبة الشمس وسقوط قرصها عند الشك فيهما لاجل وجود مانع كالغيم ونحوه فى الافق **مندفع** بان حملهما على بيان طريقية

ذهاب الحمرة لحصول العلم بالغيوبة عند الشك فيها ، مستلزم لحمل غيرهما مما دل على اعتبار ذهابها على ذلك ايضا ، وهو مناف لما يستفاد من بعض الاخبار من التلازم الدائمى بين غيوبة الشمس وذهاب الحمرة ، كالمروى عن ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام وقت المغرب اذا ذهب الحمرة من المشرق ، وتدرى كيف ذلك قلت لا ، قال عليه السلام لان المشرق مطل على المغرب هكذا ورفع يمينه فوق يساره ، فاذا غابت ههنا ذهب الحمرة من ههنا ، فان قوله عليه السلام لان المشرق مطل اى مشرف ، معناه ان الشمس وان غابت عن النظر وعن افق المصلى قبل ذهاب الحمرة ، الا ان بقاء شعاعها فى المشرق الذى هو مشرف على محل غروبها ، كاشف عن عدم نزولها عن محل غروبها الى تحت الارض ، والا لم يبق شعاعها فى المشرق ، فذهاب الحمرة من المشرق علامة لنزولها عن افق المصلى الى تحت الارض **و بالجمله** حاصل معنى الخبر ان غيوبة الشمس حيث تكون ملازمة لذهاب الحمرة فيكون ذهابها علامة كاشفة عن غيوبتها **و تفسير** غيوبة الشمس وسقوط قرصها بذهاب الحمرة وجوازها قمة الرأس ، انما يكون مخالفا للوجدان وبشيء ، لو كان المراد به تفسير غيوبة نفس الشمس ، وليس كك بل المراد تفسير غيوبتها بضوئها وشعاعها بادخال توابعها فيها تجوزا ، ومعها لا يكون تفسيرها بذهاب الحمرة مخالفا للوجدان ولا بشيء ، اما الاول فواضح ، و اما الثانى فلان تفسير الشئ بلوازمه وآثاره شايع فى الغاية ومتمين الى النهاية **و بالجمله** ما دل على ان الغروب يتحقق باستتار القرص ، وان كان ظاهرا فى تحققه باستتار نفس القرص ، الا انه بعد ما قام الدليل على انه لا يتحقق الغروب الا باستتار ضوئه وشعاعه ، لا بد من رفع اليد عن ظهوره فى ذلك ، وحمله على ان المراد من القرص هو القرص بتوابعه توسعا ، وذلك لان ظهور لفظ القرص فى ارادة نفس القرص انما يكون لاطلاقه المنصرف الى نفسه وعدم تقييده بما يوجب ادخال توابعه فيه ، فاذا قام الدليل على ان المراد من القرص هو القرص بتوابعه ، فلا بد من رفع اليد عن اطلاقه الظاهر فى ارادة نفسه ، بهذا الدليل الدال على تقييده وانه اريد منه القرص بضوئه وشعاعه بادخال توابعه توسعا **و بعبارة** اخرى لفظ غيوبة الشمس وسقوط

قرصها ، يصلح لان يراد به غيوبتها بآثارها وتوابعها ، ومعها كيف يصح طرح مادل من الاخبار الكثيرة على عدم تحقق الغروب الا بذهاب الحمرة المشرقية وجوازها قمة الرأس ، وان المراد من الغروب المجعول موضوعا للحكم شرعا هو الغروب بالمعنى الملازم مع ذهاب الحمرة المشرقية ، وان كان معناه عرفا سقوط نفس القرص عن افق المصلي ، ان لاما نمن ان يريد الشارع بلفظ الغروب في مقام جعله موضوعا للحكم ، سقوط القرص عينا واثرا تجوزا ، وان كان الموضوع له حقيقة سقوطه عينا كما لا يخفى .

واما الطائفة الثانية المفسرة لغيوبة الشمس واستتار قرصها بما يكون صريحا في ارادة غيوبة نفس الشمس واستتار نفس قرصه . كمرسلة ابن الحكم المتقدمة التي رواها الصدوق باسنادها عن ابي عبد الله عليه السلام فهي وان كانت قابلة للمعارضة مع الروايتين سنداً و دلالة ، الا انها ليست قابلة للمعارضة معهما جهة ، لوجود قرائن دالة على صدورهما تقية ، منها مضمون نفس الرواية ، فانه مشعر بانه عليه السلام كان في مقام الطفرة والفرار عن بيان الحكم الواقعي و عن خلافه ، وكان بصدد الجواب الاسكاني ، فلما اصر السائل وكرر السؤال فاجاب عليه السلام تقية ، ومنها موافقتها للعامة ومنها قوله عليه السلام لجارود شاكي عن الناس يا جارود ينصحون فلا يقبلون واذ اسمعوا شيئاً نادوا به اوحداً ثوابشئ اذاعوه ، قلت لهم مسوا بالمغرب قليلا فتركوها حتى اشتبكت النجوم فانا الآن اصلها اذا سقط القرص فان قوله قلت عليه السلام لهم مسوا بالمغرب قليلا يدل على ان الحكم الواقعي هو ما قال لهم وقوله عليه السلام فانا الان اصلهما اذا سقط القرص يدل على انهم لما اذا عواما بين لهم من الحكم الواقعي وكان اذاعته خلاف التقية صار عليه السلام بصدد جبر ان ذلك باتيان صلوة المغرب عند سقوط القرص تقية .

واما الطائفة الثالثة الحاكية لفعل النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ، كخبر يحيى الخثعمي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي المغرب و يصلي معه حتى من الانصار يقال لهم بنوسلمة منازلهم على نصف ميل فيصلون معه ثم

ينصرفون الى منازلهم وهم يرون مواضع (موضع خ د) نبالهم (سهامهم خ د) ،
 وخبر الربيع بن سليمان وابان بن ارقم وغيرهما ، قالوا اقبلنا من مكة حتى اذا كنا
 بوادي الاخضر ، اذا نحن برجل يصلي ونحن ننظر الى شعاع الشمس فوجدنا في
 انفسنا فجعل يصلي ونحن ندعوا عليه ونقول هذا شاب من شباب اهل المدينة ، فلما
 اتيناه اذا هو ابو عبد الله عليه السلام جعفر بن محمد عليهما السلام فنزلنا و صلينا معه وقد
 فآتناه ركعة ، فلما قضينا الصلوة قمنا اليه فقلنا له جعلنا فداك هذه الساعة تصلي ،
 فقال عليه السلام اذا غابت الشمس فقد دخل الوقت ، ودلالته على كون الوقت غيبوبة الشمس
 واضحة **لا بد** من ان يكون المراد من شعاع الشمس في قولهم ونحن ننظر الى شعاع
 الشمس اما وجود ضوئها على قلل الجبال العالية جدا ، بحيث لا ينافي غروبها عن
 دون تلك الجبال لاختلاف الافقين ، واما بياضها المقارن لسقوط قرصها من الافق
اذ لو كان المراد من شعاعها ضوئها الواقع على رأس جدار او شجر ، للزم الالتزام
 بوقوع الصلوة عنه عليه السلام قبل غروب الشمس ، وهذا مما لم يقل به احد من العامة
 ايضا .

فلا يخفى ان الحاكي منها لفعل النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يكن قابلا للحمل على
 التيقية كما هو واضح ، الا انه لادالة له على نفي اعتبار زهاب الحمرة اصلا ، اذ لا تلازم
 بين رؤية موضع سقوط النبل بعد اتيان صلوة المغرب وزهاب نصف ميل ، و بين
 وقوعها قبل زهاب الحمرة كي تكون رؤيتهم موضع سقوط نبلهم بعد صلواتهم و
 انصرفهم الى منازلهم ، كاشفة عن وقوع صلوة النبي صلى الله عليه وسلم قبل زهاب الحمرة ، ضرورة
 امكان رؤية موضع سقوط النبل الى مضي ساعة بل ازيد من الليل **واما** الحاكي منها
 لفعل المعصوم عليه السلام ، فهو وان كان كالصريح في نفي اعتبار زهاب الحمرة ، الا انه لا
 يكون مع ذلك قابلا للمعارضة مع ما دل من الاخبار على اعتباره ، بعد وجود قرائن
 دالة على صدوره تيقية ، منها مضمون نفس الخبر ، فانه يظهر منه ان تأخر وقت
 المغرب عن غيبوبة الشمس كان مغروسا في اذهان الشيعة في عصرهم عليه السلام ايضا ،
 بحيث كانوا يرون اتيانها عند استتار القرص مع بقاء الشعاع من شعائر المخالفين ،

ومنها موافقته للعامة **وبالجملة** ان فعل المعصوم **عَلَيْهِ السَّلَامُ** كقوله وتقريره ، انما يكون حجة و دليلا على الحكم الواقعي ، فيما اذا لم تكن هناك قرينة تدل على صدورها عنه **عَلَيْهِ السَّلَامُ** على وجه التقية ، وقد عرفت ان هنا قرائن دالة على ان ماصدر منهم **عَلَيْهِ السَّلَامُ** من قول او فعل دال على كفاية سقوط نفس القرص ، انما صدرت تقية لالبيان الحكم الواقعي . فتبين مما ذكرنا ان الاخبار الدالة على كفاية سقوط نفس القرص ، لا تكون بشئ من طوائفها الثلث ، قابلة للمعارضة مع ما يكون شارحا ومفسر الغيبوبة الشمس وسقوط قرصها من الاخبار الدالة على اعتبار زهاب الحمرة ، لما عرفت من ان الطائفة الاولى منها محكومة بما تقدم من الخبرين ، وان الطائفتين الاخيرتين ، وان كانتا لمكان صراحتهما في كفاية سقوط القرص ، غير قابلتين لان يكون الخبران المتقدمان شارحين لهما وحاكمين عليهما ، لكنهما حيث تكونان محفوفتين بقرائن متصلة و منفصلة دالة على صدور هذا الحكم عنهم **عَلَيْهِ السَّلَامُ** تقية ، فلا تكونان قابلتين للمعارضة مع الخبرين المتقدمين مع انه لو اغمضنا النظر عن ذلك ، وقلنا بتكافؤ الاخبار من الطرفين دلالة وسندا لوجود جميع المرحجات السندية في الطرفين ولو في بعض منهما فنصل النوبة حينئذ الى المرحجات الجهتية ، التي لاشبهة في كونها مع الاخبار الدالة على اعتبار زهاب الحمرة المخالفة للعامة ، دون الاخبار الدالة على كفاية مجرد سقوط القرص الموافقة لهم كما هو اوضح من ان يخفى ، هذا تمام الكلام في وقت المغرب بحسب الابتداء .

الكلام في وقت المغرب انتهاء

واما وقته بحسب الانتهاء ، فالمشهور انه يمتد مطلقا ولو اختارا الى ان يبقى الى انتصاب الليل مقدار ما يصلى العشاء بحسب حاله ، وذهب جماعة الى ان وقته يمتد الى ذلك المقدار للمضطر ، واما بالنسبة الى المختار فمنتهى وقته الى غيبوبة الشفق **والحق** ما ذهب اليه المشهور ، ان ما توهمه غيرهم من التفصيل بين المضطر والمختار لا دليل عليه ، لان ما تخيلوه انه وقت للمختار هو وقت الفضيلة لا وقت الاجزاء ، واما وقت الاجزاء فهو ما ذهب اليه المشهور ودل عليه رواية داود بن فرقد

المتقدمة وغيرها من الروايات توضيح ذلك هو ان الاخبار الواردة في تحديد انتهاء وقت صلوة المغرب على طوائف ، منها ما يدل على انه يمتد الى ان يبقى مقدار اداء اربع ركعات الى نصف الليل مطلقا ، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في مرسلته ابن فرقد المتقدمة اذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضى مقدار ما يصلى المصلى ثلاث ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الاخرة حتى يبقى من انتصاف الليل الخبر مقدار ما يصلى المصلى اربع ركعات الخ ، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في رواية عبيد بن زرارة ومنها صلوتان اول وقتها من غروب الشمس الى انتصاف الليل الا ان هذه قبل هذه ، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في روايته ايضا اذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلوتين الى نصف الليل الا ان هذه قبل هذه ومنها ما يدل على ان لكل صلوة وقتين وقت فضيلة ووقت الاجزاء الا المغرب فان لها وقت واحد وهو وقت وجوبها ، كخبر زيد الشحام قال سئلت ابا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن وقت المغرب فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ ان جبرئيل اتى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لكل صلوة بوقتين غير صلوة المغرب فان وقتها واحد و وقتها وجوبها ، الظاهر ان المراد بوجوبها وقت وجوبها وفعلية التكليف بها الذى هو اول الوقت ، ويحتمل بعيدا ان يكون المراد بوجوبها سقوطها كما فى قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها ، و يكون الضمير راجعا الى الشمس ، فيكون المعنى ووقت المغرب وقت سقوط الشمس هذا وخبر اديم بن الحر قال سمعت ابا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ يقول ان جبرئيل امر رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالصلوات كلها فجعل لكل صلوة وقتين الا المغرب فانه جعل لها وقتا واحدا ومنها ما يدل على ان جبرئيل بعد ان اتى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واعلمه ان وقت صلوة المغرب حين سقوط القرص ، اتاه ثانيا واعلمه ان لها وقتا آخر وهو قبل سقوط الشفق ثم قال . ابين هذين الوقتين وقت ، كما فى خبر ذريح عن ابي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ ومنها ما يدل على ان وقتها يمتد الى غيوبة الشفق مطلقا ، كخبر اسمعيل بن مهران ، قال كتبت الى الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ ذكر اصحابنا انه اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر واذا غربت دخل وقت المغرب والعشاء الاخرة الا ان هذه قبل هذه فى السفر والحضر وان وقت المغرب الى ربع الليل ، فكتب عَلَيْهِ السَّلَامُ كذلك الوقت غير ان وقت المغرب ضيق وان آخر

وقتها زهاب الحمرة ومصيرها الى البياض في افق المغرب ، و خبر اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن وقت المغرب قال ما بين غروب الشمس الى سقوط الشفق ، و خبر زرارة قال فيه و آخر وقت المغرب اياك الشفق فاذا اب دخل وقت العشاء الاخرة الى غير ذلك من الاخبار **ومنها** ما يدل على ان التحديد الى سقوط الشفق انما هو لغير ذوى الاعذار ، واما ذوو الاعذار كالمسافر والمريض وصاحب الحاجة فلهم التأخير الى ما بعد سقوط الشفق ، كخبر سعيد بن جناح عن بعض اصحابنا عن الرضا عليه السلام قال ان ابا الخطاب قد كان افسد عامة اهل الكوفة وكانوا لا يصلون المغرب حتى يغيب الشفق ، واما ذلك للمسافر والخائف واصحاب الحاجة ، و خبر عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام وقت المغرب في السفر الى ربيع الليل و خبر عماد بن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن صلوة المغرب اذا حضرت هل يجوز ان تؤخر ساعة ، قال عليه السلام لا بأس ان كان صائماً افطر ثم صلى وان كانت له حاجة قضاها ثم صلى ، و خبر جميل بن دراج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في الرجل يصلى المغرب بعد ما يسقط الشفق فقال عليه السلام لعله لا بأس ، قلت فالرجل يصلى العشاء الاخرة قبل ان يسقط الشفق قال عليه السلام لعله لا بأس **هذه** ما وقفنا عليها من الطوائف المختلفة من الاخبار الواردة في هذا المقام **ولا** يخفى انه لامعارضة بين الطائفة الثانية والثالثة منها ، لان الثالثة تدل على ان الوقت الاول الذي كان وقت وجوب المغرب وكان وقت ادائها في اول نزول جبرئيل وسع ثانيا الى سقوط الشفق ، كما لامعارضة بين الطائفة الرابعة والخامسة ، لان الخامسة تدل على ان التأخير عن الشفق انما هو لذوى الاعذار ، فيقيد بها الرابعة الدالة على ان الوقت مطلقاً قبل سقوط الشفق **وانما** المعارضة بين الطائفة الاولى المحددة للوقت الى انتصاف الليل مطلقاً ، والطائفة الرابعة المحددة له الى الشفق **ومقتضى** الجمع العرفي وان كان هو حمل الاولى على المضطر والرابعة على المختار ، لان الرابعة بعد تخصيصها بالمختار جمعاً بينها وبين الخامسة ، تكون كالنص في عدم جواز تأخير المختار صلوته عن الشفق ، والاولى ظاهرة في جواز التأخير عنه له ، و مقتضى حمل الظاهر على النص هو تقييد الاولى

بالرابعة ، باخراج المختار من الاولى وحملها على المضطر **لكن** يمنع عن هذا الجمع اخبار صحيحة صريحة في جواز تأخير المغرب عن سقوط الشفق من غير عذر ، كخبر داود البصرى قال كنت عند ابي الحسن الثالث عليه السلام يوما فجلس يحدث حتى غابت الشمس ثم دعا بشمع وهو جالس يتحدث فلما خرجت من البيت نظرت فقد غاب الشفق قبل ان يصلى المغرب ، ثم دعا بالماء فتوضأ وصلى ، وخبر اسمعيل بن جابر الدال على تأخير الصادق عليه السلام صلواته من اول الوقت الى سير ستة اميال ، والخبر الدال على ان النبي صلى الله عليه وآله كان في الليلة المطيرة يؤخر من المغرب ويعجل من العشاء فيصليهما جميعا ويقول من لا يرحم لا يرحم ، وخبر زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال صلى رسول الله صلى الله عليه وآله بالناس المغرب والعشاء قبل الشفق من غير علة في جماعة وانما فعل ذلك ليتسع الوقت على امته ، الى غير ذلك من الاخبار الصريحة في جواز التأخير والتقديم من غير علة و **توهم** ان التأخير والتقديم في تلك الاخبار لم يكونا من غير علة وعذر ، لانه يكفى في تحقق العذر مجرد ارادة السير والتحدث والتكلم مدفوع بان احتمال كون هذا المقدار عذرا يرفع النزاع ، لان العاقل لا يؤخر الصلوة من دون جهة فدايما يكون التأخير مستندا الى علة وعذر ، كيف ولو كان هذا المقدار عذرا ، لم يصح قوله عليه السلام في خبر زرارة المتقدمة انفا صلى رسول الله صلى الله عليه وآله المغرب والعشاء قبل الشفق من غير علة ، مع تعليقه بقوله عليه السلام وانما فعل ذلك ليتسع على امته ، ان لو كان مجرد ارادة السير والتكلم عذرا ، لكان الاتساع على الامة عذرا بطريق اولى ، ومعه لم يصح نسبه عليه السلام الجمع بين المغرب والعشاء قبل الشفق من غير علة اليه صلى الله عليه وآله كما هو واضح ، فاذا لم يمكن هذا الجمع بين الطائفة الاولى والرابعة فلا بد من حمل الطائفة الرابعة الدالة على انتهاء الوقت بذهاب الشفق ، على انتهاء وقت الفضيلة لا الاجزاء **هذا** مضافا الى ان تقييد الطائفة الاولى الدالة على امتداد الوقت الى ان يبقى الى نصف الليل مقدار اداء العشاء بما عدا المختار ، و تخصيص الطائفة الرابعة بالمختار خلاف الظاهر و **هذا** بخلاف حمل الطائفة الرابعة على كونها في مقام بيان وقت الفضيلة ، و ابقاء الطائفة الاولى على ظاهرها من كونها في مقام بيان

وقت الاجزاء مطلقا ، فانه لايلزم عليه تقييد اصلا في الطائفة الاولى ولا في الرابعة ، اما عدم لزومه في الاولى فواضح ، فان نسبة الوقت على نحو الاطلاق بالفعل تكون ظاهرة في نفسها في كون الوقت وقتا للاجزاء ، واما عدم لزومه في الرابعة ، فلصحة نسبة الوقت على نحو الاطلاق الى الفعل مع ارادة وقت الفضيلة منه ، اذاضافة الوقت الى الصلوة بملاحظة كونه زمان الفضيلة ، اضافة شايعة متعارفة كما اشرنا اليه فيما مر **هذا** كله مضافا الى ما في بعض الاخبار من الدلالة على ان اول الوقت افضل ، كقوله عليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان لكل صلوة وقتان و اول الوقتين افضلهما فتدبر ، فتبين مما ذكرنا ان ما ذهب اليه المشهور من امتداد وقت المغرب الى ان تضييق وقت العشاء بان لايبقى الى انتصاف الليل الا مقدار ادائه مما لاينبغي الاشكال فيه **وانما** الاشكال فيما حكى عن بعض من القول بامتداد وقت العشاءين الى طلوع الفجر مطلقا ، وفيما حكى عن غير واحد من القدماء والمتأخرين كالمحقق وصاحب المدارك من القول بامتداد وقتهمما للمضطر الى الفجر **والقول** الاول وان لم يعرف قائله ولعله من العامة ، لكن يمكن ان يستدل له بخبر عبيد بن زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام قال لا تفوت صلوة النهار حتى تغيب الشمس ولا صلوة الليل حتى يطلع الفجر ولا صلوة الفجر حتى تطلع الشمس ، فان اطلاقه يدل على ان صلوة المغرب والعشاء يبقى وقتهما الى طلوع الفجر مطلقا ، وحمله على الاضطرار بدعوى عدم الملازمة بين عدم الفوت و جواز التأخير كي يدل على توسعة الوقت الى الفجر مطلقا ، يبعده جعل صلوة الليل قرينا لصلوة النهار التي يبقى وقتها اختيارا الى غيبوبة الشمس ، كما يبعد ذلك احتمال كون المراد من صلوة الليل مجموع الفرض والنفل او خصوص النفل .

واستدل للقول الثاني بصحيح عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام ، قال ان نام الرجل او نسي ان يصلى المغرب والعشاء الاخرة ، فان استيقظ قبل الفجر قد رما يصلى كليتهما فليصلهما وان خاف ان يفوته احديهما فليبدء بالعشاء ، و ان استيقظ بعد طلوع الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء ، ونحوه رواية حماد عن شعيب عن ابي بصير عنه عليه السلام ايضا **وبما** دل من الاخبار الواردة في الحائض على ان المرءة

إذا طهرت قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء ، كخبر عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا طهرت المرثة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء ، وخبر داود الدجاجي عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا كانت المرثة حائضا فطهرت قبل غروب الشمس صلت الظهر والعصر وان طهرت من آخر الليل صلت المغرب والعشاء الاخرة ، وخبر عمر بن حنظله عن الشيخ (١) عليه السلام قال اذا طهرت المرثة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر ، وخبر ابي الصباح الكناني عن ابي عبدالله عليه السلام قال اذا طهرت المرثة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء وان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر ، وتقريب الاستدلال بها للتفصيل بين المختار والمضطر ، هو انها ظاهرة في بقاء الوقت للنائم والناسي والحائض الى طلوع الفجر ، وبعد القاء الخصوصية بجعل النوم والنسيان والحيض من باب المثال ، يستفاد منها ان مطلق المضطر والمعذور يبقى له الوقت الى طلوع الفجر ، هذا مضافا الى ما عرفت من اطلاق قوله عليه السلام في خبر عبيد بن زرارة المتقدمة لانفوت صلوة الليل حتى يطلع الفجر الدال على بقاء وقتها الى طلوع الفجر مطلقا .

و اجيب عن القول الاول بان خبر عبيد بن زرارة معارض بما مر من الاخبار المحددة للوقت مطلقا الى نصف الليل ، ولا ريب في ترجيحها عليه بمخالفتها للعامة وموافقته لهم ، هذا مع انه باطلاقه غير معمول به ومعرض عنه عند الاصحاب **و اجيب** عن القول الثاني بان اخبار النائم والناسي والحائض ، و ان كانت اخص من الاخبار المحددة للوقت مطلقا الى نصف الليل ، ومقتضى القاعدة هو تقييد تلك الاخبار بها ، الا انها معارضة بما ورد من الاخبار بان من نام عن العشاء الى نصف الليل يقضى ويصبح صائما او يقضى ويستغفر الله ، الصريحة في خروج وقت العشاء مطلقا وصيرورتها قضاء بعد نصف الليل ، كمر فوعة ابن مسكان عن ابي عبدالله عليه السلام قال من نام قبل ان يصلي

(١) الظاهر ان المراد من الشيخ هو الصادق عليه السلام لانه عليه السلام كان اكثر سنامن

سائر الائمة عليهم السلام ولذا يعبر عنه عليه السلام بشيخ الائمة .

العتمة فلم يستيقظ حتى يمضى نصف الليل فليقض صلواته فليستغفر الله ، و رواية
عبدالله بن المغيرة عن حدثه عن ابي عبدالله عليه السلام في رجل نام عن العتمة فلم يقم الى
انتصاف الليل قال يصليها ويصبح صائما ، وفي رواية اخرى من نام عن العشاء الاخرة
الى نصف الليل يقضى ويصبح صائما عقوبة له **ومع** هذه المعارضة لا يمكن استكشاف
المثالية منها اى من اخبار النائم والناسى والحائض ، وحينئذ لو اخذنا بها فلا بد من
الاقصا على النسيان والحيض ، دون غيرهما من الاعذار ، فيكون الدليل حينئذ
اخص من المدعى **هنا** مضافا الى ان اخبار الحائض لدلالة لها على ادراكها الوقت
بعد نصف الليل ، لعدم صراحة آخر الليل في القرب من طلوع الفجر ، فيمكن حملها
على ما اذا ادركت الوقت قبل نصف الليل ، ومع فرض دلالتها على ذلك ، فحيث انها
كأخبار النائم والناسى غير معمول بها عند القدماء من الاصحاب ومعرض عنها عندهم ،
فلا بد من حملها على التيقية لموافقته للعامة هذا .

ولكن لا يخفى ان العمدة من هذه الاجوبة التي اجيب بها عن الثاني هو الجواب
الاخير ، وذلك لا يمكن دفع غيره منها **اما** الجواب الاول فلان دعوى ظهور الاخبار
الواردة فيمن نام عن العشاء الى نصف الليل في خروج وقت العشاء مطلقا بعد انتصاف
الليل ، ممنوعة فضلا عن دعوى صراحتها في ذلك ، ان ظهور كلمة يقضى الواردة في
تلك الاخبار في القضاء الاصطلاحي ممنوع جدا ، و على فرض التسليم الموجب
للمعارضة المانعة عن استكشاف المثالية من اخبار النائم والناسى والحائض ، يمكن
الاستدلال لتمام المدعى باخبار الحائض ، بضميمة ما دل من النصوص على ان الحائض
ليس عليها قضاء ما فات منها بسبب الحيض المستوعب للوقت ، فان الظاهر ان المراد
من الوقت المذكور في تلك النصوص ، هو الوقت المجعول لكافة المكلفين ، لا الوقت
المختص بها والا لكان احالة على المجعول ، وحينئذ نستكشف مما دل على وجوب
الصلوة عليها فيما اذا طهرت قبل طلوع الفجر ، ان الوقت المجعول لكافة المكلفين
باق الى طلوع الفجر ، والا لكان وجوب الصلوة عليها فيما لو طهرت بعد انتصاف الليل
منافيا لمادل على عدم ثبوت القضاء عليها الا اذا طهرت في الوقت المجعول لكافة

المكلفين **واما** الجواب الثاني فلان قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** في خبر عبدالله بن سنان وخبر داود الدجاجي وان طهرت من آخر الليل ، وان لم يكن صريحا في القرب من طلوع الفجر ، لكن قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** في خبر ابن حنظلة والكناني اذا طهرت المرثة قبل طلوع الفجر ، كالصريح في القرب منه ، فلا يمكن حمله على ما اذا ادركت وقت الصلوتين قبل انتصاف الليل كما هو واضح هذا .

ثم انك قد عرفت ان الوجه في حمل اخبار النائم والناسي والحائض على التقية ، هو كونها غير معمول بها ومعرض عنها عند القدماء من الاصحاب ، فلا يرد ان الترجيح بموافقة العامة انما يصح فيما اذا كان التعارض بين الاخبار على وجه التباين او العموم والخصوص من وجه ، دون ما كان على وجه الاطلاق والتقييد كما نحن فيه ، حيث ان الاخبار الدالة على انتهاء الوقت بانتصاف الليل مطلقا شامله للمختار والمضطر ، وهذا بخلاف الاخبار الدالة على بقاء الوقت الى طلوع الفجر فانها مختصة بالمضطر ، ومقتضى الجمع العرفي بينهما هو تقييد الاولى بالثانية بحملها على المختار ومع امكان الجمع الدلالي العرفي لاتصل النوبة الى الترجيح بموافقة العامة التي هي من مرجحات جهة الصدور كما لا يخفى ، فتبين مما ذكرنا كله ان الاقوى بحسب الادلة ما ذهب اليه المشهور من خروج وقت المغرب والعشاء بعد انتصاف الليل مطلقا من غير فرق بين المختار والمضطر ، وان كان الاحوط للنائم والناسي والحائض بل مطلق المضطر اذا فاتتهم الصلوتان فيما قبل الانتصاف ، ان ياتوا بهما بعده من غير تعرض لنية الاداء والقضاء .

بقي في المقام امران لا بد من التعرض لهما **الاول** ان مقتضى الجمع العرفي بين اطلاق ما دل على اشتراك الوقت من اول الدلوك الى الغروب بين الظهر والعصر ، واشترائه من زهاب الحمرة المشرقية الى انتصاف الليل بين المغرب والعشاء ، وبين ما دل على اختصاص اول الوقت بالظهر والمغرب بمقدار ادائهما ، و اختصاص آخره بالعصر والعشاء بمقدار ادائهما ، وان كان تقييد الاول بالثاني المنتج لعدم صحة العصر والعشاء في اول الوقت وعدم صحة الظهر ومغرب في آخرة ، لكن المتيقن من مدلول

مادل على الاختصاص ، هو عدم صحة فعل الشريكة في ذلك الوقت مع اشتغال زمة المكلف بصاحبة ذلك الوقت ، فلو صلى صاحبتة بنحو صحيح في غير ذلك الوقت ، يصح اتيان شريكتهما في الوقت المختص بها ، تمسكا بظواهر ادلة الاشتراك ، ولذا لو صلى غفلة او جهلا مركبا ركعات من الظهر قبل الزوال وادرك ركعة منها بل تسليمه منها بعد الزوال ، يصح له ان يصلى العصر عقبها بالافضل ، وكذا لو صلى العصر قبل الظهر في الوقت المشترك نسيانا ، يصح له ان يصلى الظهر في الوقت المختص بالعصر اداء ، تمسكا باطلاق ادلة الاشتراك **وذلك** لما عرفت من ان القدر المتيقن من تقييدها بادلة الاختصاص هو ما اذا كان زمة المكلف مشغولة بصاحبة الوقت المختص ، والمفروض في المقام ، وقوع العصر صحيحة بسقوط الترتب بينهما وبين الظهر بالنسيان بقاعدة لا تعاد ، فليس زمة المكلف مشغولة بها ، كي يمنع عن الاتيان بالظهر في الوقت المختص بالعصر تمسكا باطلاق ادلة الاشتراك ، وكذا يصح له قضاء صلوة اخرى في الوقت المختص فيما اذا كان موديا لصاحبتة بنحو صحيح ، بل مقتضى القاعدة هو الحكم بصحة صلوة اخرى قضاء في الوقت المختص ، مع عدم كونه مؤديا لصاحبتة و كانت زمته مشغولة بها ، و ذلك لان القضاء الموسع الى آخر العمر ، وان كان مزاحماتي بعض في الوقت بما هو اهم وهو صاحبة الوقت ، لكن مزاحمته بالاهم في بعض الوقت لا يوجب فساده فيه ، اما بناء على القول بالترتب ، فلكونه مأمورا به في هذا الحال فيصح اتيانه بداعي امره ، واما بناء على عدم القول بالترتب ، فلان المزاحمة بالاهم وان اوجبت ارتفاع الامر به فعلا في هذا الحال ، لكنه باق على ما هو عليه من الملاك والمصلحة ، وقد حقق في محله كفاية مجرد الملاك في صحة العبادة ووقوعها متقربا بها الى الله تعالى ، وان لم تكن مأمورا بها فعلا لاجل المزاحمة بالاهم هذا .

الثاني ان هنا فروعا قدا دعى كونها من المسلمات عندهم وهي انه لو زال العذر في آخر الوقت وكان ذات الوقت واحدة كما في صلوة الفجر ، يكفى في وجوبها اداء بقاء مقدار ركعة منه ، وان كانت ذات الوقت متعددة كالظهيرين والعشائين ، فان ادرك الحاضر من وقت الظهرين مقدار خمس ركعات والمسافر مقدار ثلث ركعات ،

و ادرك الحاضر من وقت العشاءين مقدار خمس ركعات والمسافر مقدار اربع ركعات، وجبت عليهما كلتا الصلوتين اداء، وان لم يدركا من الوقتين الا مقدار ركعة وجبت عليهما الثانية فقط . **و استدلوا** على ذلك كله مضافا الى دعوى الاجماع كما فى الخلاف والمدارك بروايات، كما رواه الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلام، قال قال عليه السلام من ادرك من العداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد ادرك الغداة تامة، وما رواه عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام فى حديث، قال عليه السلام فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم وقد جازت صلوته، وما رواه عمار الساباطى عن ابي عبد الله عليه السلام فى حديث قال عليه السلام فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلوة وقد جازت صلوته، وان طلعت الشمس قبل ان يصلى ركعة فليقطع الصلوة ولا يصلى حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها، وما روى عن امير المؤمنين عليه السلام من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر، وما روى فى الذكرى مرسلا عن النبى صلى الله عليه وآله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة، وما روى فى طهارة شيخنا الانصارى قدس سره من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله و لا يخفى انه ان تم ما ادعى من الاجماع على هذه الفروع فهو، والا لاشكل الاستدلال عليها بما ذكر من الروايات، وذلك لاختصاص ماورد منها من طرقنا بصلوة الغداة، و ورود مايعم منها لغيرها من الصلوة من غير طرقنا **ودعوى** امان التمسك بما ورد من طرقنا فى كل مقام اذا الخصوصية المودية ملغاة قطعا، كما ترى بعد كون الحكم على خلاف القاعدة الموجب للاقتصار فيه على خصوص المورد، هذا مضافا الى احتمال كون المراد من الحكم فيها باتمام صلوة الغداة وانه جازت صلوته، هو وجوب اتمام الصلوة التى وقعت ركعة منها فى الوقت فى مقابل قطعها، من دون تعرض للاداء والقضاء، بقريئة ما فى ذيل رواية عمار الساباطى من قوله عليه السلام وان طلعت الشمس قبل ان يصلى ركعة فليقطع الصلوة الخ، فلا دلالة لها حينئذ على ما هو المدعى من وقوعها اداء كما لا يخفى **كما** يحتمل ان يكون المراد من النبوى من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة، هو تنزيل ادراك ركعة من الصلوة مع الامام منزلة ادراك

جميعها معه ، اذ ليس له ظهور في ان التنزيل فيه بملاحظة الوقت نعم هذا الاحتمال لا يتمشى بالنسبة الى النبوي الاخر الذي رواه شيخنا الانصارى قده ، فان قوله صلى الله عليه وآله فية من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله صريح في ان التنزيل بلحاظ الوقت **لكنه** يشكل التمسك بها لاجل ضعفها سندا كامرا ، اللهم الا ان يدعى ان جبارها بعمل الاصحاب بها و ذكرهم لها في مقام الاستدلال ، ومع ذلك يشكل التمسك بها بالنسبة الى الظهر والمغرب ، اذ غاية دلالتها هو تنزيل خارج الوقت منزلة الوقت حكما او جعله وقتا حقيقة في حال الاضطرار ، وقد عرفت ان الوقت الواقعي الاختياري للظهر والمغرب لا يزاحم الوقت المختص بالعصر والعشاء ، فكيف يزاحمه الوقت التنزيل او الواقعي الاضطراري لهما **وبعبارة** اخرى هذه الاخبار تدل على ان كل صلوة لا يتمكن المكلف الامن ادراك ركعة منها في الوقت يكون ادراكها كك كادراك تمامها فيه ، ومن المعلوم انه فيما اذا بقي من الوقت مقدار خمس ركعات ، تكون الصلوة التي لا يتمكن المكلف الامن ادراك ركعة منها في الوقت ، هي صلوة الظهر والمغرب ، دون العصر والعشاء ، ضرورة تمكنه من ادراك تمامها في الوقت المختص بهما ، ومعها لا يمكن ان يشملهما ادلة من ادرك ، فاذا لم يمكن شمولها للعصر والعشاء ، لم يمكن شمولها للظهر والمغرب ايضا ، لاستلزام شمولها لهما حينئذ تفويت الوقت المختص بالعصر والعشاء اختيارا .

و توهم ان ادلة من ادرك وان لم تكن شاملة للعصر والعشاء في عرض شمولها للظهر والمغرب ، الا انها شاملة لهما في طول شمولها للظهر والمغرب ، ضرورة ان بعد شمولها للظهر والمغرب ، و مزاحمة الظهر ثلث ركعات من العصر ، و مزاحمة المغرب ثلث ركعات من العشاء فيما لم يبق الى انتصاف الليل الامقدار اربع ركعات يصدق ان العصر والعشاء مما لا يتمكن المكلف الامن ادراك ركعة منها في الوقت مدفوع بما عرفت من ان شموله ادلة من ادرك للظهر والمغرب ، يتوقف على شمولها للعصر والعشاء ، فلو توقف شمولها لهما على شمولها للظهر والمغرب لزم الدور المحال اللهم الا ان يقال ان هذا المحذور ، انما يلزم فيما اذا لوحظ ادلة من ادرك بالنسبة

الى كل واحدة من صلواتي الظهر والعصر و صلواتي المغرب والعشاء مستقلا وعليحدها ،
واما اذا لوخطت بالنسبة الى المجموع من الظهر والعصر والمجموع من المغرب
والعشاء ، فلا يلزم هذا المحذور اصلا ، اذ حينئذ يصدق على من بقى له من الوقت
مقدار خمس ركعات ، انه لا يتمكن الامن ادراك ركعة من الظهر والعصر في الوقت
الاصلي المجمعول لهما ، و بتعبير آخر لوجعلنا دليل وجوب الظهر و دليل وجوب
الظهر و دليل وجوب العصر ، بمنزلة دليل واحد دل على وجوبهما من الزوال الى
المغرب ، و قلنا بان المتفاهم منه عرفا هو ان ما هو المطلوب للشارع اتيان ثمان
ركعات بين الزوال والمغرب ، على نحو لا يتجاوز اتيان الظهر منها عن زمان يبقى منه
الى المغرب مقدار اتيان اربع ركعات ولا يتجاوز اتيان العصر منها عن المغرب ثم دل
دليل آخر على ان من لم يكن متمكنا من اتيان ثمان ركعات على ذلك النحو ، وكان
متمكنا من اتيان ركعة من كل واحدة من الصلوتين على النحو المذكور ، كان كمن كان
متمكنا من اتيان جميع كل منهما على ذلك النحو في وجوب الاتيان بهما عليه ولا
شبهة في ان من ادرك من الوقت مقدار خمس ركعات يكون مدركا لركعة من كل واحدة
من الصلوتين على النحو المزبور ، فيكون كمن ادرك جميعهما على ذلك النحو فيجب
عليه المبادرة الى اتيانها **وهذا** من وجه نظير ما اذا قال المولى اعط زيدا عشر
دراهم ثم قال واعط عمر و اعط دراهم ، ثم قال وان لم تتمكن من اعطاء العشر اعط
ما قدرت ، وكان الموجود عند المكلف عشر دراهم ، في ان العرف يلاحظ الدليلين
بمنزلة دليل واحد يدل على وجوب اعطاء كل واحد من زيد و عمر و عشر دراهم ، و
يجعل الدليل الثالث ناظرا الى الدليلين الاولين في عرض واحد ، فيقهم من مجموع
الادلة ان الواجب حينئذ هو اعطاء كل واحد منهما خمس دراهم ، ولا يلاحظ كل واحد
من الدليلين الاولين مستقلا وعليحده ، كي يجعل الثالث ناظرا الى الدليل الثاني فقط
من جهة تحقق القدرة على اعطاء زيد عشرة عند صدور الدليل الاول و **توهم** ان دليل
من ادرك ناظر الى ما هو متعلق لحكم الشارع من العناوين الخاصة كالظهر والعصر
والمغرب والعشاء ، دون العناوين الانتزاعية كعنوان المجموع من الظهرين والمجموع

من والعشائين مدفوع بما حققناه في محله من ان الخطابات الشرعية مسوقة بحسب ما هو المتفاهم منها عند العرف وعلى طبق المحاورات العرفية ، ضرورة عدم اختراع الشارع في مقام تفهيم مقاصده طريقة اخرى ، غير ما استقر عليه طريقة العقلاء من اتباع مداليل الالفاظ بحسبما هو المتفاهم منها عرفا ، وقد عرفت ان العرف في نظائر المثال يلاحظ الدليلين بمنزلة دليل واحد ويجعل الدليل الثالث ناظر الى الدليلين في عرض واحد هذا **ولكن** يمكن ان يقال ان مانحن فيه ليس نظير المثال كي يجري فيما نحن فيه ما يجري فيه ، بل مانحن فيه من وجه نظير ما اذا قال المولى اعط زيدا عشر ليرات عثمانيات ، ثم قال واعط عمروا عشر ليرات انكليسيات ، ثم قال وان لم تتمكن من اعطاء عشر ليرات اعط ما قدرت ، وكان عنده عشر ليرات انكليسيات وليرة واحدة عثمانية ، في ان العرف يرى الدليل الثالث ناظرا الى الدليل الاول فقط ، ويحكم بلزوم اعطاء عشر ليرات انكليسيات لعمرو **وهذا** مضافا الى امكان دعوى عدم شمول قاعدة من ادرك لمانحن فيه ، لظهور كلمة من ادرك فيمن ضاق عليه الوقت المجعول للصلوة ولم يدرك منه الا مقدار اتيان ركعة ، والمفروض فيما نحن فيه ان وقت العصر باق بتمامه ، والظهر وان لم يبق من وقتها الامقدار اتيان الركعة ، لكن لا يمكن شمول القاعدة لها من جهة مزاحمتها بصلوة العصر المضيق وقتها فتدبر جيدا .

وكيفكان فهل هذه القاعدة تختص بمن ادرك من الوقت مقدار اداء الركعة الاختيارية من الصلوة ، بحسب حاله من الحضر والسفر والصحة والمرض والوضوء واليتم مع قطع النظر عن ضيق الوقت ، وعليه فلو كان تمام المقدمات حاصلة ، يكفي بقاء مقدار اداء ركعة من الوقت لاتيان العصر اداء مطلقاً ، وبقاء مقدار خمس ركعات لاتيان الظهر والعصر كك في الحضر ، وثلث ركعات في السفر ، وان لم يكن تمامها او بعضها حاصلة ، فلا بد من بقاء الوقت بمقدار يتمكن فيه من اداء ركعة او خمس ركعات او ثلث ركعات بتمام مقدمتها المقررة له بحسب حاله ، فلو لم يكن متطهر او كان تكليفه بحسب حاله هي الصلوة مع الطهارة المائية ، يعتبر بقاء الوقت

مقدار اداء ركعة او خمس ركعات و تحصيل الطهارة المائية .

او نعم من ادرك من الوقت مقدار اداء ركعة من الصلوة مطلقا ولو بحسب حال غيره ، وعليه فيكفي فيما لم يكن متطهرا بقاء الوقت بمقدار اداء ركعة مثلا مع اليتيم ، ولو كان تكليفه بحسب حاله هو ادائها مع الوضوء او الغسل **وجهان** اقواهما الاول ، اما بناء على كون المدرك لهذه القاعدة هو الاجماع ، فواضح بعد كون المتيقن من معفده هو الاول ، واما بناء على كون المدرك لها هو الاخبار ، فلان الظاهر من قوله **صَلَاةٌ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** من ادرك ركعة من الصلوة هو المدرك لها بحسب حاله لامطلقاً ، ضرورة ان من وظيفته الصلوة مع الطهارة المائية ولا تصح صلوته مع الترايبية ، لا يصدق عليه انه مدرك لركعة من الصلوة ، الا فيما كان متوضيا ، او كان الوقت بحيث يسع لتحصيل الطهارة المائية واداء ركعة **وذلك** لان من وظيفته الصلوة مع الوضوء ، لا تكون الصلوة مع اليتيم صلوة مشروعة في حقه ، كي يصدق عليه مع سعة الوقت لتحصيل الطهارة الترايبية واداء ركعة ، انه مدرك لركعة من الصلوة **وتوهم** انه وان كان وظيفته الاصلية هي الصلوة مع الطهارة المائية ، ولم تكن الصلوة مع الطهارة الرايبية صلوة مشروعة في حقه ، الا انه بلحاظ قاعدة من ادرك الموسعة للوقت في حقه ، يدخل في عنوان من ضاق وقته عن استعمال الماء الذي لاشبهة في ان وظيفته الصلوة مع اليتيم **واضح** الفساد ضرورة ان شمول القاعدة له يتوقف على صحة صلوته مع اليتيم والا لم يكن مدركا لركعة من الصلوة لمأمرا نفا ، فلو توقف صحتها معه على شمول القاعدة له لزم الدور .

وتوهم انه كما ان دليل تنزيل اليتيم منزلة الطهارة المائية ليس متعرضا الالجبلة بدلا عنها من غير نظر الى سائر الشرائط ، كذلك هذه القاعدة المنزلة للوقت بمقدار الركعة من الوقت كله ليست متعرضة الا لتوسعة الوقت فقط من غير نظر لها الى باق الشرائط ، وكما ان مقتضى دليل تنزيل اليتيم منزله الوضوء هو انه لو كان باقى الشرائط محرزة اما بنفسها او ببدلها يتم المأمور به به ، فكدا مقتضى دليل تنزيل الوقت هو تمامية المأمور به به عند احراز باقى الشرائط بنفسها او ببدلها

فلو كان التوقف في صحة صلوة من جهة فقدان الطهارة المائية ومن جهة عدم وقوعها في الوقت المجعول لها، يكون مقتضى الدليلين هو الحكم بصحتها، لتكفل احدهما لصحتها من جهة فقدان الطهارة، وتكفل الثاني لصحتها من جهة عدم وقوعها في الوقت المجعول لها. **مدفوع** بان هذا التوهم يكون له وجه لو كان مفاد القاعدة ان من ادرك الوقت بمقدار اداء ركعة كان كمن ادرك الوقت كله، اذ الظاهر من هذه العبارة هو توسعة الوقت لمن لم يدرك منه الا بذالك المقدار، ومقتضى ذلك هو انه لو لم يتمكن من تحصيل الطهارة المائية في هذا الوقت الثانوي، ينتقل الى بدلها من الطهارة الترابية **ولا** يخفى على من راجع الى مدرك هذه القاعدة من الاخبار الخاصة بصلوة الفجر والعصر والعمامة لهما ولغيرهما، ان مفادها تنزيل من ادرك ركعة من الصلوة في الوقت منزلة من ادرك الصلوة كلها في الوقت، ولاشبهة في ظهور ركعة من الصلوة في الركعة الجامعة للشرايط المقررة للمصلي بحسب حاله، هذا خلاصة ما افاده الاستاد دام ظله في دفع هذا التوهم **ولكن** لا يخفى ان ما افاده دام ظله من انحصار مفاد الاخبار خاصة وعمامة، بتنزيل المدرك لركعة من الصلوة في الوقت منزلة المدرك لجميعها فيه، لا يخلو عن المنع، اذ في العمامة من تلك الاخبار ما يكون مفاده توسعة الوقت لمن لم يدركه الا بمقدار اداء ركعة، وهو المروى في طهارة شيخنا الانصاري قده، فان قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** فيه من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله، ظاهر في ادراك الوقت بمقدار اداء ركعة، لا ادراك ركعة من الصلوة في الوقت، والا لكان اللازم ان يقول من ادرك ركعة في الوقت بدل قوله من الوقت كما لا يخفى على الخبير بأسلوب الكلام ثم ان مقتضى ما ذكرنا من وجوب المبادرة الى الصلوتين على من ادرك من الوقت مقدار خمس ركعات بحسب حاله، والمبادرة الى الثانية على من ادرك منه مقدار ركعة كك **وان كان** وجوب قضاء الصلوتين عليه لو توانى و تهاون ولم يأت بهما في ذاك المقدار من الوقت، وجوب قضاء الثانية لو لم يأت بها فيه وذلك لصدق الفوت في الوقت الذي يكون القضاء تابعا له، على الصلوتين وعلى الثانية، بعد توسعة الوقت لهما ببركة قاعدة من ادرك **لكن** قد دل الدليل في خصوص الحائض انه يعتبر في

وجوب مبادرتها الى الصلوتين او الثانية وفي وجوب القضاء عليها لو تهافتت ولم تأت بهما في ذلك المقدار من الوقت ادراكها الوقت بمقدار تتمكن معه من اداء خمس ركعات او ركعة مع شرائطها الاختيارية **كصححة** عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال عليه السلام ايما امرأة رات الطهر وهي قادرة على ان تغتسل في وقت صلوة معينة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى ، كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها ، وان رات الطهر في وقت صلوة فقامت في تهية ذلك فجاز وقت الصلوة و دخل وقت صلوة اخرى ، فليس عليها القضاء الخبر ، **وصححة** الحلبي في المرأة تقوم في وقت الصلوة فلا تقضى الطهر حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت اتقضى الصلوة التي فاتتها ، فقال عليه السلام ان كانت توانت قضتها وان كانت دائية في غسلها فلا تقضى ، فان قوله عليه السلام فقامت في تهية ذلك وقوله عليه السلام وان كانت دائية في غسلها فلا تقضى ، ان لم يكونها صريحين في اعتبار ادراك مقدار الطهارة المائية ايضا فلا اقل من ظهورهما فيه ، بل ظاهر الاول اعتبار ادراك مقدار اداء الصلوة مع جميع الشرائط الاختيارية ، ضرورة ان الظاهر من تهية الصلوة هو تهيتها بجميع ما يعتبر فيها ، هذا فيما اذا ادركت الطهر في آخر الوقت **واما** اذا ادركت اول الوقت طاهرة وطريئها الحيض في اثنائيه ، فهل يكفي في ثبوت القضاء عليها ادراكها الوقت طاهرة ولولم يكن بمقدار اداء الصلوة فضلا عن شرائطها او يعتم في ثبوتها عليها ادراك الوقت بمقدار اداء الصلوة اصل بيكرة مع جميع شرائطها ، او خصوص الطهارة المائية دون غيرها ، او مع الطهارة الترابية ايضا **وجوه** اقويها بحسب القاعدة هو الاول ، ضرورة ان القضاء ليس دائرا - مدار وجود تكليف فعلى في الوقت ، كي يقال لا يصح تكليف فعلى بالصلوة مع عدم سعة الوقت لا تيانها ، بل القضاء مترتب على عنوان الفوت الصادق بمجرد ثبوت المقتضى والمصلحة للعمل ، وان لم يصح التكليف به فعلا لمكان العجز **والطريق** لاحراز ثبوت المقتضى للعمل ، هو ان كل قيد و شرط اعتبره الشارع قييدا للحكم ، يحكم بان له دخلا في المصلحة ، وكل قيد لم يعتبره الشارع قييدا للحكم بل اعتبره العقل في تنجزه كالعلم والقدرة ، يحكم بعدم دخله فيها **ووجوب** الصلوة على المرأة

وان كان مشروطا شرعا بدخول الوقت وكونها ظاهرة عن الحيض ، فلا تكون الصلوة ذات مصلحة تامة و مطلوبة للشارع مع عدم دخول الوقت وعدم طهرها لعدم حصول الشرط ، لكنها تصير ذات مصلحة كك فعلا بمجرد دخول الوقت وكونها ظاهرة عن الحيض لحصول الشرط ، وعدم تمكنها من اتيانها لضيق الوقت ، لا يوجب الاقبح التكليف بها فعلا عقلا ، مع بقائها على ما هي عليه من المصلحة التامة والمطلوبية الذاتية للشارع ، فيصدق على (عند) عدم اتيانها ولو لضيق الوقت انه فات مطلوب الشارع **ودعوى** ان تكليفها بالصلوة كما يكون مشروطا بطهرها عن الحيض حدوثا يكون مشروطا به بقاء ايضا بمقدار اداء الصلوة ، فلا تكون الصلوة ذات مصلحة تامة ومطلوبة فعلا للشارع فيما لم يكن طهرها بمقدار يسع لاداء الصلوة **ممنوعة** جدا لان المتيقن من اشتراط وجوب الصلوة عليها بطهرها عن الحيض هو اشتراطه به حدوثا ، و اما بقاء فهو شرط للمكلف به لا التكليف ، ولذالو علمت انها تحيض بعد الزوال بمقدار مضى زمان منه لا يسعها فيه فعل الصلوة ، وكانت قادرة على تأخير حيضها باستعمال دواء لم يكن مضرا بها ، وجب عليها استعماله تحصيليا لشرط المكلف به هذا **ولكن** مقتضى ما دل من الاخبار على عدم وجوب قضاء صلوة كان فوتها لاجل الحيض ومستندا اليه ، هو عدم وجوب القضاء عليها فيما اذا لم تدرك من اول الوقت بمقدار اتيان صلوة المضطر ايضا فضلا عما اذا لم تدرك منه بمقدار اصل الصلوة ، لان تركها حينئذ مستند الى الحيض ، بخلاف ما لو كانت مدركة منه بمقدار اتيان صلوة المضطر كالصلوة متمما او مسقطا لبعض الشرائط الساقطة عند الاضطرار ، فان تركها حينئذ ليس مستندا الى الحيض كيلا يجب عليها قضائها **وعليه** فالاقوى هو الوجه الاخير ، اعنى به عدم الاكتفاء في ثبوت القضاء باقل من ادراكها الوقت بمقدار اتيان الصلوة مع الطهارة الترابية ، وعدم اعتبار الازيد من ذلك ، كما ذهب اليه كاشف اللثام قدس سره في شرحه على الروضة ، حيث قال قدس سره بعد نقل كلمات جماعة ، ما ملخصه والذي يقوى في نفسى اعتبار الطهارة في اول الوقت و آخره وعدم اعتبار غيرها من الشروط ، الى ان قال فانقدح من هذا انه ينبغي ان لا يشترط اتساع الوقت

الا للصلوة واليتم ، الا ان النص عارض ذلك بالنسبة الى آخر الوقت ، وهي رواية عبيد بن زرارة و رواية الحلبي الايتين ، واما اول الوقت فلم يرد فيه ما يدل على ذلك ، بل عموم الاخبار الامرة بقضاء ما ادرك وقتها ، يقضى القضاء ولولم تدرك مقدار الطهارة المائية انتهى موضع الحاجة ، فان ما ذكره من ان مقتضى القاعده هو عدم اشتراط اتساع الوقت الا للصلوة واليتم مطلقا و ان كان ممنوعا باطلاقه ، لم اعرفت من ان مقتضى القاعدة بالنسبة الى من ارتفع عذره في آخر الوقت ، هو اعتبار ادراكه الوقت مقدار ركعة بحسب حاله من الحضر والسفر والوضوء والتميم ، في وجوب القضاء عليه ، الا ان النص دل في خصوص الحائض على اعتبار ادراكها الوقت بمقدار اتيان ركعة مع الطهارة المائية لكنه موافق لما ذكرنا في الحائض المدركة للطهر في اول الوقت ، من ان الاقوى بلحاظ ما دل على عدم وجوب تدارك ما فات لاجل الحيض هو الاكتفاء في ثبوت القضاء عليها بادراكها الوقت بمقدار اتيان الصلوة مع الطهارة الترابية ، وعدم اعتبار الزائد على ذلك ، لان تركها مع التمكن من اتيانها مع اليتم ليس مستندا الى الحيض هذا .

ولكن الذي يظهر من شيخ مشايخنا المرتضى الانصارى قدس سره ، هو عدم الاكتفاء في ثبوت القضاء عليها بادراكها من اول الوقت مقدار اتيان الصلوة مع التيمم بل المعتبر في ذلك ادراكها للوقت مقدار اتيانها مع جميع الشرائط المفقودة الغير الحاصلة ، واستدل على ذلك بما حاصله انه لاشبهة في ان الواجب مع فوت الصلوة الاضطرارية ، تدارك الصلوة الاختيارية التي فاتت من غير بدل ، لانتدرك بدلها الاضطراري الذي كلف به فعلا ، ولذا لوضاق الوقت عن استعمال الماء اولم يمكن استعماله لمانع شرعي ، وانتقل تكليفه الى الصلوة مع التيمم وتهاون في اتيانها حتى خرج الوقت ، وجب عليه قضاء الصلوة مع الطهارة المائية دون الترابية ، وكذا لوضاق الوقت عن تطهير ثوبه النجس ولم يمكن له نزع لمانع شرعي ، وانتقل تكليفه الى الصلوة مع ذلك الثبوت النجس و تهاون في اتيانها حتى خرج الوقت وجب عليه قضاء الصلوة مع التوب الطاهر فاذا فرض استناد فوت الصلوة الاختيارية الى مانع

يوجب سقوطها قضاء، واداء كالحيض الذي دل الدليل على عدم وجوب تدارك ما فات لاجله فلا موجب آخر لوجوب القضاء عليها **و اورد** عليه الاستاد دام ظله بما حاصله ان الفوت انما نسب في الادلة الى الصلوة ، و من المعلوم انه ليس هنا صلوتان اختيارية و اضطرارية ، كى يقال بان مع سقوط الاختيارية اداء وقضاء ، لاموجب لوجوب القضاء الذى هو تدارك للاختيارية ، بل هنا صلوة واحدة مشروطة بالطهارة المائية مع التمكن من استعمال الماء ، وبالطهارة الترايية مع عدم التمكن من استعماله، والحيض اوجب العجز عن الطهارة المائية وسقوطها والانتقال الى الطهارة الترايية ، لاسقوط اصل الصلوة كى يقال ان ما فات لاجل الحيض لا يجب تداركه فلاموجب لثبوت قضاء الصلوة فتدبر **فالاولى** الاستدلال لما ذهب اليه قدس سره من سقوط القضاء مع عدم ادراكها من الوقت الا بمقدار اتيان الصلوة مع التيمم ، بما رواه الكليني بسنده عن ابي الحسن الاول عليه السلام اذارات المرأة الدم بعد ما يمضى من زوال الشمس اربعة اقدم فلتمسك عن الصلوة ، فاذا طهرت من الدم فلتقض صلوة الظهر، وبما رواه فى الوسائل بسنده عن ابي عبد الله عليه السلام فى حديث قال عليه السلام واذا طهرت فى وقت فاخرت الصلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى ثم رأته كما كان عليها قضاء تلك الصلوة التى فرطت فيها فان الاستفادة من قوله عليه السلام فى الاولى اذا رأته الدم بعد ما يمضى من زوال الشمس اربعة اقدم ، اعتبار مضى مقدار يسع الصلوة مع جميع الشرائط فى ثبوت القضاء كما لا يخفى ، والظاهر من قوله عليه السلام فى الثانية فاخرت الصلوة هو تأخيرها الصلوة التى هى وظيفها بحسب حالها لانصرافها اليها ، دون الصلوة الاضطرارية الفاقدة لبعض الشرائط التى يقتضيها تكليفها لضيق الوقت او خوف الضرر ، هذا مضافا الى عدم صدق التأخير والتفريط ، مع الاشتغال بتهيئة المقدمات كغسل الثوب او البدن وغيره منها **فالمراد** من التأخير والتفريط ، هو عدم اشتغالها بتهيئة المقدمات مع سعة الوقت لها ، كما يشعر بذلك قوله عليه السلام فى رواية عبيد بن زرارة ، ايما امرأة رات الظهر وهى قادرة على ان تغتسل فى وقت الصلوة ففرطت فيها كان عليها قضاؤها، وان رات الظهر فى وقت فقامت فى تهيئة ذلك فجازت وقت الصلوة فليس عليها قضاء

حيث انه ^{عَلَيْهَا}نسب التفريط اليها ووجب القضاء عليها فيما اذا وسع الوقت للاغتسال وتهاونت فيه ، ولم ينسب اليها فيما قامت لتهيئته فجاز وقت الصلوة و يدل ايضا على اعتبار اتساع الوقت بمقدار اتيان الصلوة الاختيارية في ثبوت القضاء عليها ، ما دل على سقوط القضاء عن امرأة صلت الظهر ركعتين ثم طرء عليها الحيض ، فان الظاهر ان المراد بصلوتها ركعتين اتيانها بهما على حسبما كانت تاتي بهما بحسب طبعها في سائر الايام من استجماعهما لجميع الشرائط ، ومن المعلوم ان اتيانها كك لا ينفك غالباً عن مضى مقدار يسع لاتيان صلوة اضطرارية فاقدة لبعض الشرائط ومع ذلك حكم ^{بِالْبُطْءِ} بعدم ثبوت القضاء عليها مطلقا ، من غير استفصال بين ما كان الوقت الذى صلت فيه ركعتين بمقدار يسع للصلوة الاضطرارية وبين ما لم يكن كك فتحصل مما ذكرنا كله ان مقتضى القاعدة و ان كان ثبوت القضاء لذوى الاعذار مطلقا ، فيما لم يكن فوت الصلوة مستندا الى عدم حصول ما يكون التكليف بها مشروطا به شرعا كالبلوغ ودخول الوقت والظهر من الحيض، فلو ادركت الوقت بالغة طاهرة من الحيض وتركت الصلوة، ثبت عليها القضاء ولو لم يكن الوقت بمقدار اتيان بيكرة الصلوة واصلا فضلا عن شرائطها ، الا انه خرجنا عن مقتضاها في خصوص الحائض ، بما دل من الاخبار على اعتبار ادراكها من اول الوقت بمقدار يسع الصلوة مع جميع الشرائط ومن آخره بمقدار اتيان خمس ركعات او ركعة مع الطهارة المائية هذا .

المسئلة السادسة هل يجوز الاكتفاء في تشخيص دخول الوقت بغير العلم ، من الظن النوعي الحاصل من الامارات او الشخصى الفعلى ام لا **والبحث** فيها تارة يقع في المتمكن من تحصيل العلم على التفصيل بالمراجعة الى الامارة المفيدة له كالنظر الى الظل ، واخرى فيمن لم يتمكن من تحصيل العلم الاعلى نحو الاجمال بالتأخير والانتظار الى زمان يحصل له العلم بالدخول ، وثالثة في غير المتمكن من تحصيل العلم به اصلا كالمحبوس او الاعمى الذى لا يميز بين الليل والنهار اما الكلام في المتمكن من تحصيل العلم على التفصيل ، فهو انه لا اشكال في ان مقتضى الاصل الاولى عدم جواز الاكتفاء للمتمكن من تحصيل العلم على احد النحوين بدخول الوقت ،

بالظن به نوعا ولاشخصا ، و ذلك لوجوب احراز قيود المأمور به في مقام الامتثال بالقطع واليقين ، لتقدم الامتثال العلي عقلا على الامتثال الظني ، فلا يجوز في هذا المقام عقلا التنزل من الاول اعنى الامتثال العلمى الى الثانى اى الامتثال الظني ، الا بعد تعذر الاول الذى يحكم العقل معه بالتنزل الى الامتثال الظني الاطميناني ان امكن ، والا الى مادونه من المراتب الاقوى فالاقوى ، و ذلك لاستقلاله بوجوب الاطاعة بقدر الامكان **او بعد** قيام الدليل المعتبر على جواز الاكتفاء بالثاني من التمكّن من الاول .

وانما الكلام فيما قام الدليل على جواز الاكتفاء به من الامارات المفيدة للظن النوعى اما مطلقا او فيما اذا لم يتمكن من تحصيل العلم ولو بالتأخير والانتظار وما قيل او يمكن ان يقال بانه من القسم الاول الذى قام الدليل على جواز الاكتفاء به مطلقا ولومع التمكّن من تحصيل العلم ، امور ، منها البينة والحق جواز الاكتفاء بها في احراز الوقت وغيره من القيود المعتبرة في باب الصلوة كالقبلة وطهارة اللباس وكونه من المأكول وغير الحرير ونحوها ، مع التمكّن من تحصيل العلم بها ، وذلك لانه وان لم يكن هناك اطلاق يدل على حجيتها مطلقا و في جميع الابواب ، وانما دل الدليل على اعتبارها في موارد خاصة ، الا ان من التتبع في موارد اعتبارها في ابواب الفقه من اوله الى آخره ، يحصل الاطمينان بل القطع بان اعتبارها مطلقا امر مفروغ عنه عند الشارع ، اذا من باب من ابواب الفقه الاوقد دل الدليل على اعتبارها فيه ، كما يظهر ذلك بالمراجعة الى كتاب العناوين ، هذا مضافا الى امكان دعوى ظهور قوله **عَلَيْكَ** في رواية مسعد بن صدقة والاشياء كلها عليها الا ان تستبين او تقوم به البينة ، في حجيتها مطلقا ، فان جعل قيام البينة عدلا للاستبانة وحصول العلم الذى لا يختص بحجته بباب دون باب ، ظاهر في عدم اختصاص حجيتها بمورد الرواية وهو باب الحل والحرمة ، بل نعم حجيتها لجميع الابواب **ومن**ها اخبار الثقة العارف بالسوقت ، والظاهر جواز الاكتفاء به ايضا في احراز جميع القيود ، لاستقرار بناء العقلاء على الاخذ به مطلقا من غير فرق منهم بين الاحكام والموضوعات

ولم يرد من الشارع ردع عن العمل به **ويمكن** الاستدلال على جواب الاكتفاء به في احراز خصوص دخول الوقت ، بفحوى ما دل من الاخبار على اعتبار اذان الثقة العارف بالوقت كما لا يخفى **ومنها** اخبار العدل الواحد الذي عطفه في نجاته العباد على البيئة في جواز الاكتفاء بها ، وقد يستدل عليه بانه بعد البناء على جواز الاكتفاء بخبر الثقة يلزم القول بجواز الاكتفاء بخبر العدل بطريق اولي ، لان الملاك في حجية خبر الثقة هو مجرد الوثوق بالمخبر ، وهذا الملاك متحقق في خبر العدل بنحو اشد و اقوى وفيه ان الملاك في حجية قول الثقة على ما هو الحق هو الوثوق بتحقيق المخبر به لاجرد الوثوق بالمخبر ، فان الظاهر ان بناء العقلاء على الاخذ باخبار الثقة انما هو من جهة سكون النفس و اطمينانها بصدق ما اخبر به ، فالاقوى عدم جواز الاكتفاء باخبار العدل الواحد الا فيما افاد الوثوق بتحقيق ما اخبر به ، وذلك لاختصاص غير آية البناء من ادلة حجتيه بالاحكام ، واما آية البناء وان كان موردها من الموضوعات الا ان دلالتها على حجية قول العدل الواحد مبينة على ثبوت المفهوم لها ، وهو ممنوع جدا على بيناه في الاصول ، وعلى فرض التسليم لابد من تقييده برواية مسعد المقدمة الدالة على اعتبار التعدد في الموضوعات ، لان ظاهرها انحصار الحجة فيها بالاستبانة والبيئة الى هي العدلان **ومن** هنا يظهر ان الاقوى اعتبار التعدد في اخبار الثقة ايضا ، كما ان الاقوى اعتبار كونه مفيدا للظن الاطميناني الفعلي ، **اذ** بناء العقلاء على اعتباره ، ليس كبنائهم على اعتبار ظاهر الالفاظ في الاقارير والخطابات المولوية في كون الاخذ به لمجرد صحة الاحتجاج به المتحققة مع عدم افادته الظن بالمراد بل مع الظن بالخلاف ، بل بنائهم عليه كما اشرنا اليه لحصول الوثوق والاطمينان بتحقيق المخبر **بهذا** مضافا الى ان الآية على تقدير دلالتها مفهوما على اعتبار خبر العدل ، لدلالة لها الاعلى الغاء احتمال تعمدة في الكذب ، دون احتمال اشتباهه فيما اخبر به ، فلا يثمر ولا يفيد اخباره الا فيما اذا كان هناك اصل ينفي هذا الاحتمال ، كما اذا كان اخباره عن حس ، فان بناء العقلاء على الغاء احتمال خطائه واشتباهه في حسه ، دون ما اذا كان اخباره عن اجتهاد **ومنه** يظهر ان الاقوى في الاعتماد على

البينة تقيده بما اذا لم يكن اخبار العدلين مستندا الى الاجتهاد والحدس واما الاستدلال على جواز الاكتفاء به بالاخبار الدالة على اعتبار اذان الثقة العارف بالوقت ، ففيه اولا ان تلك الاخبار لم يعمل بها المشهور ، و ثانيا انه سيحتمل ان الظاهر من بعض تلك الاخبار ان الملاك في الاعتماد على اذانه ، هو حصول الوثوق والاطمينان منه بدخول الوقت ، كالتعليق الوارد عن الصادق عليه السلام في جواز صلوة الجمعة باذان العامة ، بانهم اشد شئى مواظبة على الوقت ، وقد عرفت عدم تحقق هذا الملاك في اخبار العادل الا غالبا المفيد للظن النوعي بتحقق المخبر به ، لامطلق الظن الشخصي الفعلي به فضلا عن الاطميناني منه ومنها اذان المؤذن والظاهر جواز الاكتفاء به ، لكن لامطلقا بل فيما افاد الظن الفعلي الاطميناني بدخول الوقت ، كما اذا كان المؤذن ثقة عارفا بالوقت ، فان احتمال كذبه او خطائه حينئذ موهون بكونه ثقة متحرزا عن الكذب و عارفا مصونا عن الخطاء واما دل من الاخبار على اعتباره ، كقول الصادق عليه السلام صل الجمعة باذان هولاء فانهم اشد مواظبة على الوقت ، وقواهم عليه السلام المؤذن مؤتمن والمؤذنون امناء ، وان كان قد يدعى كونها ظاهرة بحسب الاطلاق في ان اعتباره من باب افادته الظن النوعي ، فيكون حاله حال سائر الطرق النوعية التي تكون معتبرة من باب كاشفيتها الغالبية وان لم تكن مفيدة للظن فعلا بل مع الظن بالخلاف ، لكن دعوى ظهورها في ذلك ممنوعة جدا ، ضرورة ان من مقدمات انعقاد ظهور اللفظ المطلق في الاطلاق ، هو انه لو اراد المتكلم به المقيد من دون نصب قرنية عليه لاخل بغرضه ، وهذه المقدمة منتفية في المقام ، بدهاه انه لو اريد من المؤذن في تلك الاخبار ، خصوص من افاد اذانه الاطمينان بدخول الوقت ، لم يكن اطلاقه مخلا بمراده ، بعدكون اذان من يكون مؤتمنا مواظبا على الوقت مفيدا للظن الفعلي الاطميناني لغالب الناس الامن شذ ومنذر ويشهد لما ذكرنا بعض الاخبار الدالة على عدم جواز الاكتفاء بمجرد الاذان مع الشك في دخول الوقت بل مع حصول الظن بدخوله منه ، كخبر علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام في الرجل يسمع الاذان فيصلى الفجر ولا يدري اطلع الفجر ام لا غير انه يظن لمكان الاذان انه طلع الفجر

قال عليه السلام لا يجزيه حتى يعلم انه طلع، فانه قرنية على ان المراد مماورد في تلك الاخبار من جواز الاعتماد على اذان من يكون امينا مواظبا على الوقت، انما هو اعتبار اذانه فيما اذا كان مفيدا للوثوق والاطمينان لامطلقا، **هذا** مضافا الى ان تعليل جواز الاعتماد على اذان المؤذنين في تلك الاخبار بكونهم مؤتمنين مواظبين على الوقت، موجب لحملها على الارشاد الى ما هو المرتكز في اذهان العقلاء واستقر عليه بنائهم من الاعتماد على قول من يوثق به في امور معاشهم ومعادهم لما يحصل لهم من قوله و اخباره من الاطمينان بتحقق المخبر به، ضرورة ان فائدة الامر المولوى هو بعث المكلف نحو المطلوب، فاذا كان العقلاء بما ارتكز في اذهانهم من الاعتماد على قول من يوثق به، منبعثين بانفسهم الى الاعتماد على اذان المؤتمن المواظب للوقت، فيكون توجيه الامر المولوى اليهم بالاعتماد على اذانه بلا فائدة ولغوا، سلمنا ظهور تلك الاخبار في المولوية لكن لاشبهة في ان الاوامر المولوية المتعلقة بالامور الارتكازية، منصرفه اليها بما هي مرتكزة في اذهانهم، وقد عرفت ان ارتكاز العمل باخبار الثقة في اذهانهم، انما هولما يحصل لهم من اخباره من الاطمينان بتحقق المخبر به، فلا يستفاد منها ازيد من جواز الاعتماد على اذان المؤذنين فيما افاد الاطمينان بدخول الوقت لامطلقا، سلمنا ظهورها في المولوية والاطلاق، لكن يعارضها حينئذ مارواه الشيخ من خبر على بن جعفر المتقدم عن اخيه موسى عليه السلام الدال على عدم جواز الاكتفاء بمجرد الاذان ولومع حصول الظن منه بدخول الوقت وانه لا يجزيه حتى يعلم بدخوله، ومقتضى الجمع العرفي هو تقييد تلك المطلقات بهذه الخبر، بحملها على ما اذا افاد الاذان العلم بدخول الوقت **وتوهم** ان حمل تلك المطلقات على ذلك، حمل على الفرد النادر، فيكون من هذه الجهة كالنص في الاطلاق، فيكون النسبة بينها وبين الخبر على وجه التباين، فلا تحمل على المقيد مدفوع بان تلك الاخبار وان كانت كالنص في الاطلاق بهذه الملاحظة، لكنها مع ذلك لا تكون قابلة للمعارضة مع الخبر لاظهريته في الاختصاص **الا** ان يقال ان هذا الخبر مضافا الى عدم معارضته لتلك الاخبار، لاختصاصه موردا بصلوة الصبح التي يخالفنا

العامّة في وقتها ، فلا يكون اذانهم لها صالحا للاعتماد عليه في دخول الوقت ، معارض بما رواه في قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ، قال سئلته عن رجل صلى الفجر في يوم غيم او في بيت واذن المؤذن وقعد واطال الجلوس حتى شك فلم يدر هل طلع الفجر ام لا ، فظن ان المؤذن لا يؤذن حتى يطلع الفجر ، قال عليه السلام اجزئه اذانهم ، وبعد تساقطهما يرجع الى اطلاق تلك الاخبار ، لكنك عرفت ان استظهار المولوية والاطلاق منها في غاية الاشكال ومنها الظن الاطميناني الذي سماه بعض بالعلم العادي من اي سبب حصل ، والحق جواز الاكتفاء به في احراز جميع القيود ، لاستقرار بنا العقلاء على المعاملة معه معاملة العلم في جميع امورهم المعاشية والمعادية ، ولم يثبت من الشارع ردع عن العمل به ، والايات الناهية عن العمل بالظن لا يصلح للرادعية ، بعد كونها منصرفة عن العمل بالظن الاطميناني الذي يعامل معه العرف والعقلاء معاملة العلم الحقيقي و يعد عندهم من افراده ومصاديقه فتبين مما ذكرنا كله انحصار ما يجوز الاعتماد عليه في احراز الوقت ، مع التمكن من تحصيل العلم به فعلا او بالتأخير والانتظار ، بالبينة والظن الاطميناني دون مطلق الظن واما ما يستدل به للاكتفاء بمطلق الظن في المقام من قوله عليه السلام في ذيل رواية اسمعيل بن رياح اذا صليت وانت ترى انك في وقت ولم يدخل الوقت فدخل وانت في الصلوة فقد اجزأت عنك ، حيث ان المراد من قوله عليه السلام وانت ترى انك في وقت اما هو الظن او الاعتقاد الراجح ، وعلى اي تقدير يدل على كفاية احراز الوقت بالظن ففيه اولا ان الظاهر من قوله عليه السلام وانت ترى هو القطع ، ضرورة ان الرؤية مأخوذة من الرؤية بالعين ، هذا مع ان المتعارف التعبير عن القطع المنكشف خلافا بزعم وحسب وراى ، ولذا اشكلوا في دلالة الرواية على صحة صلوة من احرز الوقت بالامارة المعتبرة ودخل في الصلوة اعتمادا على تلك الامارة ، ثم انكشف له في الاثناء خطائها وان الوقت دخل عليه في الاثناء وليس ذلك الالعدم شمول قوله عليه السلام فيها وانت ترى غير القطع وثانيا ان قوله عليه السلام وانت ترى لو لم يكن ظاهرا في القطع لم يكن ظاهرا في الظن ايضا ، ومعه يكون

مجملا لا يمكن الاستدلال به لكفاية مطلق الظن مع التمكن من تحصيل العلم كما لا يخفى ، هذا تمام الكلام في المتمكن من تحصيل العلم فعلا واما المعذور الغير المتمكن من تحصيله الا بالتأخير والانتظار ، فلا ينبغي الاشكال في جواز اكتفائه بالبينة والظن الاطميناني الحاصل من اخبار الثقة العارف بالوقت او اذانه ، مطلقا اى سواء كان العذر عاما كالغيم او مخصوصا به كالعمى والحبس ، ضرورة ان البينة والظن الاطميناني اذا كانا حجيتين مع التمكن من تحصيل العلم فعلا ، فيكونان حجيتين مع عدم التمكن منه الا بالتأخير والانتظار بطريق اولي كما لا ينبغي الاشكال في جواز الاكتفاء فيما كان العذر عاما ، بصياح الديك بالخصوص ، اذا لم يعلم خطائه اولم يكن من عادته الصياح في غير الوقت ، وذلك للاخبار الواردة في يوم الغيم الدالة على جواز الاكتفاء فيه بصياح الديك ، كحسن الفراء قال قال رجل من اصحابنا للصادق عليه السلام انه ربما اشتبه علينا الوقت في يوم الغيم ، فقال عليه السلام تعرف هذه الطيور التي تكون عندكم بالعراق يقال لها الديوك فقال نعم ، قال عليه السلام اذا ارتفعت اصواتها و تجاوبت فقد زالت الشمس ، و مرسل ابن المختار قال قلت له عليه السلام اني رجل مؤذن فاذا كان يوم الغيم لم اعرف الوقت ، فقال عليه السلام اذا صاح الديك ثلثة اصوات ولاء فقد زالت الشمس ودخل وقت الصلوة ، وما ورد من النهي عن سب الديك معللا بانه يوقظ للصلوة ، وما ورد من الامر باتباع الديك في خمس خصاله وعد منها المحافظة على اوقات الصلوة ، و غير ذلك من الاخبار الدالة على ان لكل نوع من الحيوانات رب النوع ، وان هذا النوع اى الديك يتبع في هذا العالم ربه الذى فى العرش ، فانه يستفاد من مجموع هذه الاخبار ان الاعتماد على صياح الديك فى دخول الوقت مع العذر العمومى كالغيم والظلمة ، لا بأس به ولولم يفد صياحه العلم بدخوله ، نعم لا بد من تقييده بما اذا لم يعلم بخطائه اولم يكن من عادته التخلف عن رب نوعه بالصياح فى غير اوقات الصلوة ، وذلك لان صحة الاعتماد على صياحه انما هولكون الغالب حصول الاطمينان او الظن منه بدخول الوقت .

و انما وقع الاشكال بل الخلاف فيما كان العذر عموميا فى جوار الاكتفاء بمطلق الظن ،

حيث ذهب المشهور الى الجواز ، خلافا للمحكي عن الاسكافي و المدارك ، من
 ذهابهما الى وجوب التأخير والانتظار حتى يحصل العلم بدخول الوقت كما هو مقتضى
 القاعدة الاولى واستدل للمشهور بروايات ، منها موثق ابن بكير عن الصادق عليه السلام
 قال قلت انى ربما صليت الظهر فى يوم الغيم فانبجلت فوجدتنى صليت حين زوال
 النهار فقال عليه السلام لاتعد ولا تعد ، فانه ظاهر فى وقوع الصلوة منه مع الظن بدخول
 الوقت لا العلم به ، ضرورة ان حصول العلم بدخوله فى يوم الغيم فى غاية البعد ،
 فيدل على جواز الاكتفاء بمطلق الظن مع الغيم و نحوه من الاعذار العامة وفيه ان
 الامر ليس دائرا بين وقوع الصلوة مع العلم او الظن ، كى يتعين بملاحظة بعد وقوعها
 مع الاول وقوعها مع الثانى ، و ذلك لاحتمال وقوعها منه غفلة عن دخول الوقت و
 عدمه ، كما هو الظاهر من الرواية ، لظهورها فى ان وجه السؤال كان عن جهة الغفلة
 فى احراز الوقت و مصادفة وقوع الصلوة فى الوقت ، و لذا اجاب عليه السلام بان الصلوة
 لاتعاد لانكشاف وقوعها فى الوقت ، ولكن المصلى لا يعود الى مثل هذا العمل الذى
 صدر منه اى الدخول فى الصلوة من دون احراز الوقت ومنها موثق سماعة قال
 سئلته عن الصلوة بالليل والنهار اذا لم تر الشمس ولا القمر ولا النجوم ، فقال عليه السلام تجتهد
 رابك وتعتمد القبلة جهدك تقريب الاستدلال ، هو انه لا اشكال فى دلالة الخبر سواء
 كان مورد السؤال فيه هو الشك فى الوقت او الشك فى القبلة ، على وجوب الاجتهاد
 و بذل الوسع والطاقة فى تحصيل الراى على الشاك الغير المتمكن من تحصيل العلم
 فعلا لفقدان الامارات الموجبة لحصوله كك ، والمتابعة لما يودى اليه اجتهاده من
 الراى العلمى او الظنى ، فيدل على جواز الاكتفاء بمطلق الظن ، لمن لا يتمكن من
 تحصيل العلم فعلا لا بالرجوع الى الامارات الخارجية الموجبة لحصوله ولا بالاجتهاد
 المودى اليه وانما الكلام فى استظهار ان مورد السؤال فيه هو الشك من جهة
 اشتباه الوقت كى يكون دليلا على ما ذهب الله المشهورا والشك من جهة اشتباه
 القبلة كى يكون الخبر اجنبيا عما نحن بصدده من جواز الاكتفاء بالظن لمن لا
 يتمكن من تحصيل العلم بالوقت فعلا ويمكن استظهار ان مورد السؤال فيه هو

الشك من جهة اشتباه الوقت لا القبلة ، بوجهين بل بوجوه ، منها ظهور نفس السؤال ، فان ذكر الليل والنهار في كلام السائل كاشف عن ان سؤاله مسوق لبيان اشتباه الوقت المجموع للصلوة المختلف باختلاف الليل والنهار ، دون القبلة التي لا اختلاف فيه اصلا ، و منها انه لو كان مورد السؤال هو الشك من جهة اشتباه القبلة ، لزم حمل الرواية على خصوص المسافر في يوم الغيم ، اذ الحاضر والمسافر في غير يوم الغيم فلما تيفق ان يشبه عليهما القبلة ، وحملها على خصوصه خلاف ظهورها في الاطلاق ، و منها انه لو كان موردده هو الشك من جهة اشتباه القبلة ، لم يستقم الجواب بقوله عليه السلام وتعمد القبلة جهداً ، لان معناه حينئذ و تقصد القبلة بالجهد و بذل الوسع والطاقة في تحصيل الامارات عليها ، وهذا لا يستقيم مع فرض السائل فقدان جميع الامارات على القبلة ، و هذا بخلاف ما لو كان مورد السؤال هو الشك من جهة اشتباه الوقت ، ان حينئذ يكون قوله عليه السلام و تعمد القبلة جهداً دفعاً لدخل مقدر ، و هو انه كيف يمكن لى الاجتهاد في تحصيل الراى بدخول الوقت مع فقدان جميع الامارات على الوقت ، و حاصل الدفع ان الامارات على الوقت و انكان منتفية بواسطة الغيم فلا يمكن تحصيل الراى بدخول الوقت منها الا انك لو توجهت الى القبلة امكن ان يحصل لك الراى بدخوله بجهدك و بذل وسعك نحو القبلة ، لان الغم غالباً يتحرك من جهة القبلة فيمكن ان يرى من خلاله شعاع الشمس و يستكشف منه دخول الوقت و عدم دخوله ، هذه خلاصة ما افاده الاستاد دام ظله من الوجوه ، لاستظهار كون السؤال في الخبر مسوقاً لبيان اشتباه الاوقات المجعولة للصلوة في الليل والنهار ولا يخفى ما في جميعها من النظر ، اما الوجه الاول فلمنع ظهور ذكر الليل والنهار في كلام السائل في كونه بصدد بيان اشتباه الاوقات للصلوة ، ضرورة ان القبلة و ان لم تكن مختلفة باختلاف الليل والنهار ، الا ان الامارات عليها تختلف باختلافهما ، فيمكن ان يكون ذكرهما لاجل الاشارة الى ان منشاء شكه في القبلة هو فقدان الامارات الدالة عليها المختلفة باختلاف الزمان ليلاً و نهاراً ، سلمنا ظهور ذكرهما في كون مورد السؤال هو الشك في الوقت ، لكن هذا الظهور بدوى يزول بلحاظ قول

السائل ولا النجوم ، فان خفاء النجوم لايناسب الاخفاء القبلة دون الوقت ، ضرورة ان النجوم ليست علامة الاعلى القبلة دون الوقت **واما** الوجه الثاني فلان حمل الرواية على خصوص المسافر في يوم الغيم لا محذور فيه ، بعدكون مورد السؤال هو خصوص هذا الفرد النادر، اذلا اطلاق معه للجواب كي يكون الحمل على خصوصه مخالفا للاطلاق **واما** الوجه الثالث فلان السائل لم يفرض فقدان جميع الامارات على القبلة كي لا يستقيم معه الجواب بقوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** و تعتمد القبلة جهداً ، وانما فرض فقدان خصوص الامارات الشرعية عليها من الشمس والقمر والنجوم ، فهذا الخبر ان لم يكن بقرنية قول السائل ولا النجوم ظاهرا في كون مورد السؤال هو الشك في القبلة ، لا يكون ظاهرا في كون مورده هو الشك في الوقت كما لا يخفى ، فلا يخلو عن الاجمال المانع عن الصلاحية للاستدلال **ومنها** خبر ابي الصباح الكناني ، قال سئلت ابا عبد الله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت وفي السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب ، قال **عَلَيْهِ السَّلَامُ** قد تم صومه ولا يقضيه ، فانه بضميمة عدم القول بالفصل بين الصوم والصلوة ، يدل على جواز التعويل على الظن في الصلوة ايضا **ولا يخفى** ما فيه اولا من المنع عن ظهور لفظ ظن في الاحتمال الراجح ، بعد ما كان المتعارف التعبير عن القطع المنكشف خلافه بظن و زعم وحسب ، وثانيا بالمنع عن عدم الفرق بين الصوم والصلوة اذلا دليل عليه ، بل مقتضى ما في صحيح زرارة عن ابي جعفر **عَلَيْهِ السَّلَامُ** من قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** وقت المغرب اذا غاب القرص فان رأيت بعد ذلك وقد صليت اغدت الصلوة ومضى صومك ، هو ثبوت الفرق بينهما في وجوب القضاء وعدمه ، فليكن بينهما الفرق في جواز الافطار وعدم جواز الشروع في الصلوة **فالاولى** في تقريب الاستدلال بالخبر، ان يقال لاشبهة في ظهوره في جواز التعويل على الظن بالمغرب في جواز الافطار ، ولا معنى لجواز التعويل عليه في ذلك الاكونه حجة وطريقا شرعيا لاثبات متعلقه وهو المغرب ، فاذا كان طريقا شرعيا لاثباته ، فيترتب عليه جميع اثاره التي منها جواز الشروع في الصلوة ، بعد كون المغرب وقتا مجعولا لكل من جواز الافطار و وجوب الصلوة **وهذا** الذي ذكرنا

لا يبتنى على حجية المثبت من الامارات وعدمها ، فانه لو كان للشيء اثار شرعته كثيرة يترتب عليه جميع تلك الاثار بالاستصحاب ، مع انه من الاصول العملية التي لا نقول بحجية المثبت منها ، و لعل المنشاء لعدم القول بالفرق بين الصوم والصلوة في جواز التعويل على الظن بدخول الوقت في جواز الاقطار والشروع في الصلوة ، هو ما ذكرنا لادليل تعبدى وصل اليهم فتدبر ، هذا ما افاده الاستاد دام ظله في تقريب الاستدلال بالخبر ، ولا يخفى انه وان سلم عما اورده ثانيا على الاستدلال به بضميمة عدم الفرق بين الصوم والصلوة ، لكنه لا يسلم عما اورده عليه اولا من المنع عن ظهور لفظ ظن في الاحتمال الراجح ومنها خبر اسمعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام عن امير المؤمنين عليهما السلام ان الله تعالى اذا حجب عن عباده عين الشمس التي جعلها دليلا على اوقات الصلوة فموسع (فوسع) عليهم تاخير الصلوة ليتبين لهم الوقت ، فان قوله عليه السلام فموسع عليهم تاخير الصلوة مشعر بانه يجوز التقديم مع خفاء عين الشمس وفيه ان الظاهر من الخبر انه عليه السلام بصدق بيان ان الاخبار الواردة في استحباب الصلوة في اول الوقت وكراهة تاخيرها عنه من غير عذر ، موردها انما هو اذا تبين الوقت ، و اما مع الشك فموسع تاخيرها ، فلا ربط لهذا الخير بما نحن فيه ، هذا مع ان الاشعار لا يصلح للاستناد اليه في مخالفة الاصل القاضى بعدم جواز الاكتفاء بالظن في مقام احراز قيود المأمور به ومنها مامر من الروايات الدالة على جواز الاعتماد على صباح الديك ، اذ حملها على ما اذا افادت العلم بدخول الوقت بعيد جدا بعد عدم حصول العلم منه الا نادرا ، وحملها على مجرد التعبد بعيد ايضا ، فلا بد ان يكون الاعتماد عليه لاجل حصول الظن منه وفيه ان جواز الاكتفاء بصياحه لعله لحصول الاطمينان منه غالبا دون مجرد الظن ، سلمنا لكن غاية دلالتها هو الاكتفاء بالظن الحاصل من صياحه بالخصوص دون مطلق الظن فتبين مما ذكرنا ان ما يصلح للاستدلال به من هذه الاخبار على مذهب المشهور ، هو خبر ابي الصباح الكنانى المتقدم بالتقريب الذى افاده الاستاد دام ظله ، لولا ما اوردها عليه من الاشكال الاول والمناقشة فيه بضعف السند كما حكى عن المسالك ، في غاية الضعف بعد كونه معمولا به بين المشهور

من الاصحاب فتدبر جيدا **وكيفكان** لوقلنا بكفاية مطلق الظن بدخول الوقت في جواز اتيان الصلوة لذوى الاعذار العامة ، فاللازم الاقتصار على القوى الاطميناني منه ان تمكن من تحصيله ، والافعلى مادونه من المراتب مراعيًا للقوى منها فالاقوى لانه مقتضى الاجتهاد المأمور به في موثقة سماعة المتقدمة الذي هو عبارة عن بذل الوسع والطاقة ، مضافا الى كونه مقتضى لزوم الاقتصار في الخروج عن القاعدة على المتيقن خروجه منها ، هذا فيما اذا كان العذر عاما **و اما** اذا كان خاصا كالحبس والعمى ، فالاقوى مع فقد البنية و خبر الثقة العارف بالوقت الموجب للاطمينان، هوالتاخير والانتظار حتى يحصل العلم بدخول الوقت، اوالسؤال عن اشخاص متعددة الى ان يبلغ اخبارهم حدالتواترالموجب للقطع بالدخول اوحدًا يوجب الاطمينان به . اذلادليل على ان الغير المتمكن من تحصيل العلم بالوقت فعلا لعذر خصوصي والفاقد للطريق العلمى ايضا مع تمكنه من تحصيل العلم به بالتاخير و الانتظار اوالسؤال ، يجوز له الاكتفاء بمطلق الظن وان لم يبلغ حدالاطمينان او بامارة اخرى غير البنية ، سوى مايتوهم من شمول اخبارصياح الديك للمقام ، ولكنه توهم فاسد، للاختصاص مورد السؤال فيها بالعذر العمومى ، كى يقال ان ان خصوصية المورد لا توجب التقييد فى اطلاق الجواب ، بل لان الظاهر من قوله **عَلَيْكُمْ** فى حسن الفراء المتقدم اذا ارتفعت اصواتها و تجاوزت فقد زالت الشمس ، و قوله **عَلَيْكُمْ** فى مرسل ابنالمختار اذا صاح الديك ثلثة اصوات ولاء فقد زالت الشمس ودخل وقت الصلوة هو انه **عَلَيْكُمْ** فى مقام الاخبار عن امر واقعى وهو ملازمة الواقعية بين صياح الديك و زوال الشمس ، لافى مقام الانشاء و تنزيل الظن الحاصل من صباحه منزلة العلم فى الاثار ، كى يكون دالا على جواز الاكتفاء بصياحه لكل معذور ، فاذا كان اخبارا عن ذلك فيدور مدار احراز الملازمة ، هذا تمام الكلام فى المعذور الغير المتمكن من تحصيل العلم الا بالتاخير والانتظار .

واما المعذور الغير المتمكن من تحصيل العلم اصلا ولوبالتأخير، فحاصل الكلام فيه هو انه اما ينسد عليه باب العلمى كالبينة و خبر الثقة العارف بالوقت الموجب

لحصول الاطمينان ايضا اولا ، فعلى الثانى يتعين عليه العمل بالبينة وخبر الثقة ، و على الاول ان جرت فى حقه سائر مقدمات دليل الانسداد ، فبناء على ما اخترناه فى الاصول من حجية الظن فى كل مسألة مسألة اذا تمت المقدمات ، يصير مطلق الظن حجة فى حقه شرعا على تقرير الكشف ، ويكون تكليفه التبويض فى الاحتياط ان لم يكن حرجيا ايضا ، والا فالأخذ بالظن الاطمينانى انكان ، والا فبمطلق الظن على تقرير الحكومة **واما** الاستدلال لجواز اكتفائه بمطلق الظن ، بما رواه الصدوق عن الفضل بن الربيع فى حكاية احوال مولانا الكاظم صلوات الله وسلامه عليه فى الحبس ، من اكتفائه عليه السلام فى معرفة الوقت بقول غلام مراقب له **ففيه** منع حجية اخبار الفضل اولا ، و منع استفادته اكتفائه عليه السلام بالظن الحاصل من قول الغلام ثانيا ، هذا مضافا الى انه عليه السلام كان اعرف بالوقت من غيره ، فلعل انتظاره عليه السلام لخبر الغلام كان سوريا لثلا يتوهم انه عليه السلام يصلى بدون احراز الوقت ، و بالجمله مع عدم احراز وجه عمله عليه السلام لا يمكن استفادة الضابطة الكلية منه كما لا يخفى ، ثم ان هذا تمام الكلام فى جواز الاكتفاء بالظن الخاص او المطلق فى احراز دخول الوقت **بقى** الكلام فى حكم الصلوة من حيث الصحة والبطلان بعد انكشاف الخلاف و وقوعها كلام بعضا قبل دخول الوقت ، فنقول لاشبهة فى ان مقتضى القاعدة الاولى ، هو البطلان ولزوم الاعادة فى الوقت والقضاء فى خارجه مطلقا ، اى سواء كان احرازه الوقت بالعلم او الحجة الشرعية من البينة وخبر الثقة الموجب للاطمينان و اذان المؤذن العارف بالوقت وصياح الديك او الظن المطلق بعد تمامية مقدمات دليل الانسداد ، وسواء وقعت الصلوة بجمعها قبل دخول الوقت او ببعضها ، لان هذا مقتضى شرطية الوقت للصلوة ، ومجرد صحة الشروع فيها مع احراز الوقت ، لا يجدى فى وقوعها صحيحة مع كشف الخلاف ، و عدم قيام الدليل على اجزاء الماتى به بالامر العقلى التخيلى ، ولا بالامر الظاهرى عن المأمور به بالامر الواقعى لكن المشهور حكموا بالصحة والاجزاء فيما انكشف الخلاف والحال ان الوقت قد دخل عليه و هو فى اثناء الصلوة ، و استدلووا على ذلك بقوله عليه السلام فى ذيل رواية اسمعيل بن رباح المتقدمة

إذا صليت وانت ترى أنك في الوقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وانت في الصلوة فقد اجزئت عنك **والاشكال** فيها سندا من جهة التردد في حال اسمعيل ، لوجه له بعد كون الراوى عنه ابن ابي عمير الذي اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه وكونها معمولا بها عند المشهور ، ودالاتها على مذهب اليه المشهور في الجملة مما لاشكال فيه **وانما** الاشكال في انها هل تختص بما اذا دخل في الصلوة مع احراز الوقت بالعلم الوجداني ، او تعم ما اذا دخل فيها مع احرازه بالعلم التعبدي اى الظن الحاصل من الامارات الشرعية ايضا **ومنشاء** الاشكال هو انه هل كلمة ترى في قوله **عَلَيْكَ** و انت ترى أنك في الوقت ، مأخوذة من الرؤية كي تكون كناية عن العلم من باب ذكر السبب و ارادة المسبب حيث ان الرؤية سبب لحصول العلم ، او مأخوذة من الرأى كي يكون المراد منه مطلق الاعتقاد ولو كان حاصلًا من الامارة الشرعية **و توهم** ان الرواية تعم ما اذا دخل بالعلم التعبدي على اى تقدير ، اى سواء كانت كلمة ترى مأخوذة من الرؤية او من الرأى ، اما على الثاني فواضح ، واما على الاول فلان كلمة ترى وان لم تكن حينئذ شاملة لما اذا دخل بالعلم التعبدي لكنه ملحق بما اذا دخل بالعلم الوجداني بواسطة دليل الحجية النازل له منزلة العلم الوجداني فيما له من الاثار مدفوع اولا بان دليل حجية الامارة ناظر الى تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع لانزيل الظن الحاصل منها منزلة العلم ، و ثانيا ان دليل الحجية انما يصح ان يكون ناظرا الى تنزيل الامارة منزلة العلم ، فيما كان اعتبار العلم في موضوع الحكم بلحاظ كونه طريقا الى متعلقه ، دون ما اذا كان بلحاظ انه صفة خاصة على ما حققناه في محله ، و تعيين ان اخذه في الموضوع باى من اللحاظين انما هو بمناسبة الحكم والموضوع ، وهى في المقام الذى هو مقام الاجزاء بعد كشف الخلاف ، ان لم تكن قرنية على اخذه بلحاظ انه صفة خاصة ، لم تكن قرنية على اخذه بلحاظ انه طريق الى متعلقه ، ضرورة ان الحكم بالاجزاء بعد كشف الخلاف ، يناسب كون العلم المأخوذ في موضوع هذا الحكم ملحوظا على انه صفة خاصة ، لاعلى انه طريق الى متعلقه كما يظهر وجهه بادنى تأمل ، لا اقل من الاجمال ، ومعه يجب الاقتصاد على ما

اذا دخل في الصلوة بالعلم الوجداني لانه القدر المتيقن على كل تقدير، لكن الظاهر ان كلمة ترى مأخوذة من الرؤية كما في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في اخبار باب الطهارة والنجاسة حتى ترى في منقاره دما ، وعليه فتختص الرواية بما اذا دخل في الصلوة محرراً للوقت بالعلم الوجداني ، اللهم الا ان يقال ان كلمة ترى وان كانت فيحد نفسها ظاهرة في العلم ، لكن يستفاد من مجموع قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ اذا صليت وانت ترى انك في وقت ان المراد منه انك دخلت في الصلوة مع كونك محرراً للوقت ، في مقابل من دخل في الصلوة من دون احراز للوقت ، وعليه فتعم الرواية لما اذا دخل في الصلوة مع احراز الوقت بالظن المعتبر و توهم شمول الرواية حينئذ لما اذا دخل في الصلوة مع احراز الوقت بالظن المطلق بتوهم حجيته ، اذ يصدق حينئذ انه دخل في الصلوة محرراً للوقت مدفوع بان الرواية في مقام بيان حكم الصلوة من حيث الصحة بعد انكشاف الخلاف ، لافي مقام بيان حكم الشروع فيها كى يؤخذ باطلاق قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ وانت ترى، وبعبارة اخرى هذا المطلق وارد مورد حكم اخر فلا يصح الاخذ باطلاقه هذا ثم لافرق في الحكم بالصحة والاجزاء ، بين ما اذا انكشف وقوع بعض الصلوة في الوقت بالعلم او بالظن المعتبر ، ضرورة ان هذا الحكم مترتب على وقوع بعض الصلوة واقعا في الوقت لاعلى العلم بوقوعه فيه ، مع انه لو كان مترتبا على العلم به، فحيث ان العلم في المقام مأخوذ على وجه الطريقية ، فيقوم مقامه الامارات المعبرة على ما بيناه في الاصول كما لافرق في ذلك بين ما لو كان انكشاف الخلاف بالعلم او الظن المعتبر و اما اذا لم ينكشف الخلاف بالعلم ولا بالظن المعتبر ، ولكن شك في وقوع بعض الصلوة في الوقت ، فهو وان كان خارجا عن مورد الرواية ، حيث ان موردها انكشاف عدم وقوع بعضها في الوقت ، لكن يمكن القول بالصحة هنا ايضا ، من جهة العلم بان هذه الصلوة اما واقعة بتمامها في الوقت او ببعضها ، فعلى الاول يشملها ادلة الصلوة ، وعلى الثاني يشملها هذه الرواية ، فعلى كل حال تكون صحيحة. بقي هنا فرعان احدهما مالو دخل في الصلوة محرراً للوقت بالعلم ثم شك في الاثناء في دخول الوقت ، فهل يجب عليه اتمام هذه الصلوة والاعادة بعد احراز

الوقت ، او لا يجب عليه ذلك بل يجوز له ابطال هذه والاثيان بصلوة اخرى بعد احراز الوقت ، قديقال بالاول من جهة علمه اجمالا ، اما بوجوب اتمام هذه لو كانت كلا او بعضا واقعة في الوقت ، او بوجوب الاخرى لولم تكن هذه واقعة في الوقت اصلا وفيه ما لا يخفى ، لالما توهم من ان مع الشك في الاثناء لا يتمشى منه قصد القرية بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة ، اذ فيه انه يكفي في صحة الاجزاء اللاحقة اثيانها رجاء ، ولا لما توهم من ان مع احتمال عدم وقوع الصلوة في الوقت اصلا ، يكون الحكم بوجوب اتمامها و حرمة ابطالها مبينا على التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، وذلك لما عرفت من ان الحكم بحرمة الابطال ، انما هو من جهة العلم الاجمالي بتحقيق احد الحكمين من وجوب اتمام هذه الصلوة او وجوب اثيان صلوة اخرى ، لامن جهة التمسك بعموم لا تبطلوا اعمالكم و توهم ان هذا العلم غير مؤثر في وجوب الاحتياط ، لانه انما يكون مؤثرا في ذلك فيما اذا كان المعلوم بالاجمال فعليا على كل تقدير ، وليس المعلوم بالاجمال فيما نحن فيه كك ، ضرورة انه لو لم تكن هذه الصلوة واقعة في الوقت اصلا ، لم تكن الصلوة الاخرى واجبة فعلا مع عدم احراز شرطه وهو دخول الوقت مدفوع بما حققناه في محله من ان الواجب المشروط الذي يعلم بتحقيق شرط وجوبه في محله وان لم يتحقق بعد ، حكمه عند العقل حكم الواجب المطلق ، ولذا يحكم بوجوب تحصيل مقدماته الوجودية قبل تحقق شرط وجوبه فيما اذا لم يتمكن من تحصيلها عند تحقق شرطه بل لان الدليل على حرمة الابطال هو الاجماع ، والمتيقن منه هو ما اذا كان العمل صالحا لان يكتفى به في مقام الامتثال و اتمامه بقصد الامتثال القطعي ، ومن المعلوم ان هذه الصلوة مع الشك في وقوعها في الوقت ، لاتصلح لان يكتفى بها في مقام الامتثال و اتمامها بقصد الامتثال القطعي فتدبر ، فالمتعين في المقام هو جواز ابطال هذه ووجوب الاثيان بصلوة اخرى بعد احراز الوقت .

الفرع الثاني ما لو دخل في الصلوة المحرز للوقت بالعلم ثم انكشف له بعد الفراغ عن الصلوة خطأ علمه ، ولكن احتتم دخول الوقت عليه في الاثناء ، فهذا

يحكم بصحة صلوته بمقتضى قاعدة الفراغ مطلقاً ، او يفصل بين مالوا حتمل حصول الالتفات له حين العمل بدخول الوقت في الاثناء فيحكم بالصحة ، و بين مالم يحتمل ذلك فيحكم بالفساد **وجهان** مبنيان على كون التعليل الوارد في بعض اخبار القاعدة الوارد في باب الوضوء ، بقوله **عَلَيْكَ** هو حين يتوضوء اذكر ، حكمة للحكم كيلا يدور الحكم مداره ، او علة كي يدور الحكم مداره **والاقوى** هو الحكم بالصحة مطلقاً ولولم يحتمل حصول الالتفات له بدخول الوقت في الاثناء ، وذلك لمنافات كونه علة لماورد في ذلك الباب ايضاً ، من الحكم بصحة الوضوء فيما اذانسى تحريك الخاتم في اثنائه ثم شك بعد الفراغ عنه في انغسال ماتحته ام ، لا فهذا قرينة على ان قوله **عَلَيْكَ** هو حين يتوضوء اذكر حكمة للحكم بالصحة لا علة له كي يدور الحكم مداره ، وحينئذ فيؤخذ باطلاق باقى الاخبار الخالية عن هذا التعليل ويحكم بالصحة مطلقاً ثم انه قد يتوهم ان الاقوى هو الحكم بالصحة في كلا الفرعين ، بمقتضى قاعدة اليقين القاضية بوجوب البناء على اليقين السابق و عدم نقضه بالشك اللاحق . لو كان سارياً وفيه ماحققناه في باب الاستصحاب من خلو هذه القاعدة عن الدليل ، و فساد توهم شمول ادلة الاستصحاب لها ايضاً ومثله في الفساد ما قد يتوهم من ان مقتضى القاعدة هو الحكم بالفساد في الفرع الثانى مطلقاً ، لانصراف مطلقات قاعدة الفراغ الى ما احتمل كون الماتى به موافقاً للمأمور به الاولى ، والمفروض ان في هذا الفرع يقطع بان بعض صلوته لم يقع في الوقت المجعول لها ، و معه كيف يحتمل مطابقتة هذه الصلوة الماتى بها للصلوة المأمور بها الاولى المقيد بوقوعها كلاً في الوقت المجعول لها ، اذ فيه ان هذه الصلوة التى دخل فيها بزعم دخول الوقت و ان لم تكن مطابقة للمأمور بها الاولى ، ولكن يحتمل كونها مطابقة للصلوة التى دخل فيها بزعم دخول الوقت ثم دخل الوقت في الاثناء ، التى لم تكن مأموراً بها واقعاً ولا ظاهراً ، ولكن تقبلها الشارع عوضاً عن الصلوة المأمور بها واقعاً ، ورتب عليها ما يترتب على المأمور بها بالامر الواقعى ، و معه لاوجه لدعوى انصراف اطلاقات ادلة قاعدة الفراغ الى صورة احتمال مطابقتة الماتى بها للمأمور بها كما لا يخفى فتدبر .

ثم ان الاقوى اختصاص هذا الحكم اى الحكم بالاجزاء فيما اذا دخل فى الصلوة عالما بدخول الوقت ثم انكشف له الخطاء وان بعض صلوته وقع قبل دخوله، بما اذا كان اعتقاد دخول الوقت علما او ظنا من جهة الخطاء فى التطبيق، بعد الفراغ عن اصل الوقت بحسب المفهوم **واما** لو كان اعتقاد دخوله كك من جهة الخطاء فى المفهوم، كما اذا اعتقد دخول وقت المغرب او الصبح، بتوهم ان المغرب يتحقق بغيوبة القرص عن العين فى الافق، وان الصبح يتحقق بطولوع الفجر الاول **فانظاهر** عدم ثبوت هذا الحكم له، لان الظاهر من قوله **عَلَيْكَ** فى الرواية وانت ترى انك فى الوقت ولم يدخل الوقت، هو ان المفروض فيها ما اذا كان خطائه فى تطبيق الوقت المحرز وقتية على هذا الزمان الداخل، لاما اذا كان خطائه فى كون هذا الزمان وقتا.

مسئلة لاشكال فى انه يجب الترتيب بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء، كما يدل عليه قوله **عَلَيْكَ** فى الاخبار المتقدمة الا ان هذه قبل هذه، ومقتضى القاعدة الاولى وان كان هو بطلان الصلوة بتركه عمدا وسهوا سواء كان عالما بالحكم او جاهلا لكن خرجنا عنها فيما اذا تركه سهوا بان اتى بصلوة العصر او العشاء قبل الظهر والمغرب، فانه لا يعيدهما اذا وقعتا فى الوقت المشترك، بمقتضى القاعدة الثانوية المستفادة من الادلة الواردة فى المسئلة، هذا فيما اذا ذكر بعد الفراغ عن العصر مثلا انه لم يأت بالاولى **واما** اذا ذكر ذلك فى اثنائها فعليه ان يعدل نيته الى الاولى، لعدة روايات منها رواية الحلبي قال سئلت ابا عبد الله **عَلَيْكَ** عن الرجل ام قوما فى العصر فذكر وهو يصلى بهم انه لم يكن صلى الاولى، قال **عَلَيْكَ** فليجعلها الاولى التى فاتته ويستأنف العصر وقد قضى القوم صلوتهم، ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر **عَلَيْكَ** المشتملة على عدة فقرات منها قوله **عَلَيْكَ** اذا ذكرت انك لم تصل الاولى وانت فى صلوة العصر وقد صليت منها ركعتين فانوها الاولى ثم صل الركعتين الباقيتين وقم فصل العصر، ومنها غيرهما من الاخبار الاخر المشتملة عليها المضمون ومقتضى ظاهر الامر بجعلها الاولى ونيتها الاولى هو وجوب العدول فى اثناء العصر مثلا الى

الظهر، بل هو مقتضى الجمع بين ادلة حرمة القطع على تقدير شمولها للمقام وبين ادلة اعتبار الترتيب بين الصلوتين .

انما الكلام في ان الحكم بالعدول في تلك الروايات، هل يختص بما اذا شرع في العصر في الوقت المشترك ، او يعمه و ما اذا شرع فيها في الوقت المختص بالظهر ، وهل يختص ايضا بما اذا تذكر في اثناء العصر او يعمه و ما اذا تذكر بعد الفراغ عنها فيقال ان مقتضى اطلاق الاخبار الواردة في المسئلة هو عموم الحكم من كلتا الجهتين المذكورتين ، و لكن استفادة ذلك من الاخبار في غاية الاشكال ، توضيح ذلك على نحو التفصيل هو ان من نسي عن اتيان الظهر و شرع في العصر ، تارة يكون شرعه فيها في اول الزوال و اخرى بعد مضي مقدار ، و على التقديرين فتارة يتذكر في اثناء العصر عدم اتيانه بالاولى و اخرى بعد الفراغ عنها ، و على التقادير فاما يكون تذكره في الوقت المختص او في الوقت المشترك لاشكال في صحة صلوته على جميع التقادير ، بناء على القول بعدم وقت الاختصاص و انما يجب الترتيب بينهما ، اما فيما تذكر بعد الفراغ ، فلان المستفاد من حديث لاتعادان غير الاركان الخمسة الذي منه الترتيب ، شرط ذكرى لا يوجب الاخلال به سهوا اعادة الصلوة ، و اما فيما تذكر في الاثناء ، فلان الترتيب كان ساقطا الى الان بالنسيان و من الان يمكن احرازه بالعدول الى الظهر بمقتضى الاخبار المتقدمة **و اما** بناء على القول بثبوت وقت الاختصاص ، فالاقوى بطلان الصلوة فيما اذا شرع في العصر في اول الزوال و تذكر في الوقت المختص ، مطلقا كان تذكره بعد الفراغ او في الاثناء ، اما على الاول فلان مقتضى ثبوت وقت الاختصاص ، هو عدم صحتها لعصرا و لا ظهرا ، اما عصرا فلعدم وقوعها في وقته ، و اما ظهرا فلان المفروض انها اتى بها بنية العصر ، فانقلابها عما وقعت عليها من العصرية يحتاج الى الدليل المفقود في المقام ، و ذلك لاختصاص بعض الروايات مرردا بما اذا مضى الوقت المختص بالظهر ، كالرواية الواردة في امامة القوم في العصر ، و الواردة في من نسي الظهر حتى دخل وقت العصر **و اما** صحيحة زرارة المتقدمة عن ابي جعفر عليه السلام المشتملة على قوله عليه السلام اذا نسيت الظهر حتى صليت

العصر فذكرتها و انت في الصلوة او بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل العصر فانما هي اربع مكان اربع ، فدالتها على صحة الصلوة و وقوعها ظهرا في هذا الفرض اعنى ما اذا دخل في العصر اول الزوال ممنوعة جدا ، ضرورة ان كلمة حتى في قوله نسيت الظهر حتى صليت العصر ، لولم تكن ظاهرة في ان النسيان استمر الى ان دخل وقت العصر فصلى الصر تنجيل انه اتى بالظهر قبلها ، فلا اقل من ظهورها في استمراره الى مضي مقدار من الزوال ، ضرورة انه لو كان المراد وقوع العصر نسيانا في اول الزوال ، لكان المناسب ان يقول عَلَيْهِ اذا نسيت الظهر وصليت العصر كما لا يخفى ، سلمنا عدم ظهورها في استمرار النسيان الى مضي مقدار من الزوال ايضا ، لكن ليست الصحيحة ظاهرة في خصوص ما اذا شرع في العصر في اول الزوال ، غاية الامر دعوى شمولها لهذا الفرض بالاطلاق ، و دعوى شمولها له كك ممنوعة جدا ، ضرورة ان نسيان الظهر في اول الزوال والدخول في العصر نادر ووقوعه في الغاية ، سيما بعد ما كان المتعارف في ذلك الزمان التفكيك بينهما ، سلمنا شمولها له بالاطلاق ، لكن اعراض المشهور عن الصحيحه بالنسبة الى هذا الحكم و اخذهم بها بالنسبة الى سائر الاحكام التي تضمنتها ، كاف في الوهن وكاشف عن انهم فهموا من الصحيحة غير ماهي ظاهرة فيه ، باطلاعهم على قرينة قداختفت علينا ، هذا مضافا الى ان هذا الحكم موجب للغوية جعل وقت الاختصاص و كونه بلا فائدة رأسا ، ضرورة ان الشروع في العصر قبل الظهر عمدا لا يصح مطلقا سوا كان في اول الزوال او بعد مضي مقدار ولو ساعتين بمقتضى ادلة اعتبار الترتيب ، فتتخصر فائدة جعل وقت الاختصاص بما اذا شرع في العصر قبل الظهر سهوا ، و حينئذ لوقلنا بوقوعها ظهرا قهرا او بالغاء نية العصر واحتسابه ظهرا ، لزم ان يكون جعل وقت الاختصاص للظهر بلا فائدة ولغوا فتبين مما ذكرنا ان ما ذهب اليه جماعة من صحة الصلوة في هذا الفرض ووقوعها ظهرا قهرا او بالاحتساب والعدول لوجه له اصلا **واما** على الثاني اعنى ما اذا كان تذكره في الاثناء ، فلان مقتضى ثبوت وقت الاختصاص ، هو عدم وقوع ما اتى به من الاجزاء من العصر ولا من الظهر ، اما الاول فواضح ، واما الثاني فلعدم

ما يدل على وقوعه من الظهر بالعدول في المقام ، لما عرفت من اختصاص بعض ادلته بما اذا شرع في العصر قبل الظهر نسيانا في الوقت المشترك ، وعدم كون المطلقات منها الا في مقام التصحيح من جهة الترتيب ، فمن غير جهته لا بد ان يكون المعدول عنه صحيحا كي ينقلب بالعدول الى المعدول اليه ، فجعل الباطل من غير جهة الترتيب ايضا صحيحا بالعدول ، يتوقف على دليل قوي ولادليل عليه ، واما صحيحة زرارة المتقدمة في الفرض السابق ، فقد عرفت ان ظاهرها بقرينة كلمة حتى ، الاختصاص بما اذا شرع في العصر بعد مضي مقدار معتدبه ، فقوله **عَلَيْهَا** فيها فذكرتها و انت في الصلوة ، لا يشمل ما اذا تذكر في وقت الاختصاص ، ومما ذكرنا فهذين الفرضين ، ظهر ان الاقوى هو البطلان فيما اذا شرع في العصر بعد مضي مقدار من الزوال ، وتذكر في الاثناء و هو في وقت الاختصاص **و اما** لو شرع في اول الزوال او بعد مضي مقدار منه ، و تذكر في الاثناء وهو في وقت الاشتراك ، فالاقوى صحة الصلوة ووجوب العدول الى الظهر ، اما صحة الصلوة فلما مر من رواية اسمعيل بن رباح الدالة على ان دخول الوقت في اثناء الصلوة ولو قبل التسليمة موجب للصحة واما وجوب العدول الى الظهر فلما دل عليه من الروايات المتقدمة **و توهم** اختصاص رواية ابن رباح بما اذا دخل في الصلوة مع احراز الوقت بوجه ، فلا تشمل ما اذا دخل فيها غافلا عن الوقت كما نحن فيه **مدفوع** بان من نسي عن الظهر و دخل في العصر ، لا يمكن ان يكون غير ملتفت الى دخول الوقت ، لان المفروض انه عالم بوجوب الصلوة في الوقت و وجوب الترتيب بين الصلوتين ، وانما هوناس عن اتيان الظهر لاعن الوقت ، فهو بالنسبة الى وقت العصر ملتفت ويرى دخوله ، فيشملة قوله **عَلَيْهَا** في رواية ابن رباح اذا صليت وانت ترى انك في وقت اللهم الا ان يقال ان ادلة العدول مختصة بما اذا كان العمل صحيحا وواجد الجميع ما يعتبر فيه الا الترتيب ، فلا تشمل مثل ما نحن فيه الذي لا يكون العمل واجد الجميع الشرائط التي منها وقوعه بتمامه في الوقت ، وانما نزله الشارع منزلة الواجد في مرحلة الاجزاء والاكتفاء به عن المكلف به الواجد لجميع الشرائط ، والحاصل ان ادلة

العدول مختصة بالمكلف به الاولى الفاقدة لخصوص الترتيب ، فلا تعم ما جعل بدلا عنه في مقام الاجزاء هذا وتدبر **واما** لو شرع بعد مضي مقدار من الزوال و تذكر بعد الفراغ و علم بوقوع بعضه في الوقت المشترك ، صحت صلوته عصر او وجب عليه اتيان الظهر ، وذلك لسقوط شرطية الترتيب بالنسيان ، **واما** اذا شرع في الوقت المشترك و تذكر في الاثناء ، صحت صلوته ووجب عليه العدول الى الظهر لمراعات الترتيب **واما** لو تذكر بعد الفراغ صحت صلوته عصر السقوط الترتيب ، ووجب عليه اتيان الظهر و هذا واضح .

بقي هنا امور الاول ان صحيحة زرارة المتقدمة ، لاشتمالها على العدول فيما لا يجب فيه العدول ، كالعدول من الحاضرة الى الفائتة من يومه وليلته او من غيرهما حيث انه بناء على ما هو المختار من الموسعة يستحب العدول مع سعة وقت الحاضرة ، لا بد من حمل ما فيها من الامر بالعدول في الموارد المذكورة فيها على الاستحباب او مطلق الرجحان ، وعليه فلا يمكن استفادة وجوب العدول من الحاضرة الى الحاضرة منها ، الا بالجمع بينها وبين ادلة اعتبار الترتيب و حرمة ابطال العمل ، فان مقتضى الجمع بينها وبين ادلة اعتبار الترتيب و حرمة ابطال العمل ، هو وجوب العدول من الحاضرة الى الحاضرة ، وذلك لان ما اتى به من الاجزاء السابقة ، وان كانت صحيحة لسقوط شرطية الترتيب فيها بالنسيان ، الا انه بعد التفاته يقع باقي الاجزاء عمدا قبل الظهر فيفسد لو لم يعدل الى الظهر ، فبضميمة ادلة العدول يمكن له اتمام الصلوة صحيحة بالعدول ، فاذا امكن له اتمامها كك فيجب عليه العدول بمقتضى ادلة حرمة ابطال العمل و **توهم** امكان تصحيح الاجزاء الباقية باجراء لاتعاد بالنسبة الى الاجزاء السابقة ، فانه بعد شمول حديث لاتعاد للاجزاء السابقة يشمل الاجزاء الباقية ايضا ، لان مفاد الحديث ان كل جزء او شرط غير الخمسة اذا وقع الاخلال به نسيانا لاتعاد الصلوة من قبله ، فاذا لم يجب اعادة الصلوة من قبل الاخلال بالترتيب المعتبر في الاجزاء السابقة ، فلازمة صحة الاجزاء الباقية ولو وقعت بلا ترتيب ، ضرورة انها لو كانت فاسدة للزم اعادة الصلوة **مدفوع** بمنع شمول لاتعاد للاجزاء

السابقة كى يلزم الحكم بصحة الاجزاء الباقية صونا للحكم بالصحة فى السابقة عن اللغوية ، و ذلك لما حققناه فى محله ، من انه اذا كان للعام افراد لا يتوقف شموله لها على مؤنة زائدة وتنزيل عليه ، وكان له فرد او افراد توقف شموله لها على ذلك ، فلا يشمل العام الا الافراد التى لا يتوقف شموله لها على تنزيل عليه ، دون ما يتوقف شموله له عليه فتأمل^١ .

الثانى ان العدول من الحاضرة الى الحاضرة ومن الحاضرة الى الفائتة من يومه وليلته او من غيرهما ، مما دل عليه صحة زرارة المتقدمة وغيرها من الاخبار **واما** العدول من الفائتة الى الفائتة ، فمدركه فحوى ما دل على العدول من الحاضرة الى الفائتة ، حيث انه اذا كان العدول من الحاضرة الى الفائتة واجبا او جائزا ، فيكون العدول من الفائتة الى الفائتة كك بطريق اولى ، هذا مضافا الى دعوى عدم القول بالفصل والاجماع المنقول عن المحقق الثانى الكركى قدس سره و سيجى انشاء الله تعالى تفصيله فى احكام القضاء .

الثالث لو عدل فى مورد جوازه ثم علم انه كان اتيا بالمعدول اليه ، فهل يجوز له العدول ثانيا الى المعدول عنه مطلقا او لا يجوز كك ، او يفصل بين مالولم يأت بعد التنبه بافعال او اقوال بقصد المعدول اليه فيجوز ، وبين مالواتى بعده بافعال او اقوال بقصد فلا يجوز ، وجوه اقواها الاخير وهو التفصيل بين الصورتين ، اذ على الاولى ظهر له ان عدوله من اللاحقة الى السابقة كان بلامورد فيبقى على نيته الاولى ، ولا يجرى هذا على الثانية لان بقاءه على نيته الاولى لافائدة فيه بعد ما صدق فى حقه

١- اشارة الى ان مع عدم شمول لاتعاد للاجزاء السابقة ، لا يمكن استفادة وجوب العدول من الحاضرة الى الحاضرة بالجمع بين الصحيحة وبين ادلة اعتبار الترتيب و حرمة الابطال ، ضرورة ان بعد شمول للاتعاد للاجزاء السابقة ، لا تكون شرطية الترتيب ساقطة فيها كى تكون صحيحة ، فاذا لم تكن الاجزاء السابقة صحيحة لفقدتها الترتيب ، لم تكن الصلوة المركبة منها ومن الاجزاء اللاحقة صحيحة ، ومعها لا يصح ان يشملها ادلة العدول وحرمة ابطال العمل ، كى يستفاد من مجموع الادلة وجوب العدول من الحاضرة الى الحاضرة كما لا يخفى منه عفى عنه .

انه زاد في اثناء صلوته ، على ماسيجئى في محله انشاء الله تعالى من ان صدق الزيادة لا يتوقف على قصدتها اذا كان الزائد من سنخ المزيد فيه .

الرابع لو عدل من لاحقه الى سابقة ثم تذكر ان عليه سابقة عليها ايضا ، فهل يجوز له العدول اليها ايضا مطلقاً او لا يجوز كك ، او يفصل بين ما اذا كانت السابقتان مترتبتين فيجوز وبين ما لم تكونا كك فلا يجوز ، وجوه اقواها عدم الجواز مطلقاً **توضيح** ذلك هو انه لاشبهة في ان مقتضى القاعدة الاولى ، هو ان العدول عن المنوى الى غيره موجب للبطلان ، ضرورة ان المعدول اليه لم يقع الى زمان العدول عن نية ، فكونه موجبا لصحة المعدول اليه محتاج الى الدليل ، وغاية ما يدل عليه صحيحة زرارة المتقدمة وغيرها ، هو جواز العدول من اللاحقة الى سابقتها في المترتبتين المؤداتين كالظهر والعصر والمغرب والعشاء ، او المختلفتين كالعصر والمغرب والعشاء والصبح ، واما جواز العدول من اللاحقة الى سابقة سابقتها اما ابتداء او بنحو الترامى ، فهو خارج عن مدلول الصحيحة وغيرها **وتوهم** انه و ان لم يجز العدول من اللاحقة الى سابقة سابقتها ابتداء لعدم شمول ادلته له ، الا انه لا مانع عن شمولها لسابقتها ، وبعد شمولها لها يصير المعدول اليه صحيحا من غير جهة الترتب ، وحينئذ يصح العدول منه الى سابقته ، بالملاك الذى جوز العدول من لاحقته اليه ، وهو تصحيح الترتيب فيما كان من غير جهة الترتيب صحيحا **مدفوع** بالمنع عن شمول الادلة للسابقة في الفرض ، ضرورة ان العدول انما هو للتصحيح من جهة الترتيب ، والمفروض ان العدول الى السابقة في الفرض لا يفيد ذلك ، اذ بعد العدول اليها لاتصح من جهة الترتيب ، ويحتاج تصحيحها من جهته الى العدول عنها الى سابقة اخرى عليها **هذا** مضافا الى ان اعتبار الترتيب في الفوائت ، لا دليل عليه كما يأتي البحث عنه في محله ، ولذا ذهب جمع من المحققين الى الموسعة في قضائها فاذا لم يكن بينها ترتيب ، فلاوجه لشمول ادلة العدول التي هي للتصحيح من جهة الترتيب لها و بالجملة العدول من اللاحقة الى سابقة سابقتها اما ابتداء او بنحو الترامى ، خارج عن مدلول الادلة لان اقصى ما تدل عليه هو العدول الى السابقة

الواحدة ، اللهم الا ان يدعى القطع بارادة المثل مما ذكر فيها من الموارد ، لكنها جرئة عهدتها على مدعيها .

ومن المقدمات القبلة والبحث عنها يقع في طي فصول **الاول** في المراد من القبلة التي يجب على عامة المصلين من القريب والبعيد الاستقبال والمواجهة اليها ، وقبل الشروع في ذكر الاقوال فيها ، لابد من تمهيد مقدمة يظهر بها ماهو الاقوى منها ، وهي ان المواجهة والمقابلة بين الشئين تكون مختلفة ضيقا وسعة جسما بينهما من القرب والبعد ، فانه لو وقف انسان في جانب و جماعة كثيرة في مقابله وكان البعد بينه وبينهم مقدار ذراع ، لا يصدق المواجهة الايبنة و بين واحد منهم ، و اذا صار البعد بينه وبينهم ذراعين ، يصدق المواجهة بينه و بين الاثنين منهم ، و اذا صار البعد بينه وبينهم ثلث اذرع ، يصدق المواجهة بينه و بين ثلث منهم ، و هكذا كلما صار البعد ازيد يتسع المواجهة والمحاذات بينه و بينهم ، الى ان يصدق المواجهة بينه و بين جميعهم ، مع انه لو اخرج خط مستقيم من جهته لايقع طرف ذاك الخط الا على واحد منهم ، فهذا يكشف عن انه لايعتبر في صدق المواجهة و المقابلة عرفا بين الشئين ، ان يكون الخط الخارج من احدهما واصلا الى الاخر على نحو الاستقامة ، و هذا نظير ما اذا وقع اجسام كثيرة في مقابل جسم نير فانه لاشبهة في انه لايقع شعاعه الذي يخرج عنه بشكل المخروط اولا ، الاعلى الجسم الواقع من ذلك الاجسام في رأس المخروط ، و كلما زاد الانفراج بين الخطين المحيطين على ذاك الشكل ، يكون مايقع شعاعه عليه من الاجسام الواقعة بين الخطين اكثر ، ولا شبهة انه لولم يكن غير مايحاذى من تلك الاجسام نقطة راس المخروط على نحو الاستقامة فاقابلا لذلك الجسم النير ، لم يقع شعاعه على مايجازيه منها على نحو الاستقامة ، ضرورة اشتراط وقوع الشعاع من جسم الى جسم اخر بالمقابلة بينهما مع انانرى بالوجدان وقوع شعاعه على جميع الاجسام الواقعة فى ذاك المخروط الذى لا يكون المحاذى لذلك النير على نحو الاستقامة ، من الخطوط المفروضة خروجها من راسه الى قاعدته ، الاخط واحد منها و **توهم** ان المواجهة والمقابلة

الحقيقته بين شيئين، لانتحقق الابان يكون احدهما في مقابل الاخر، بحيث لو اخرج خط من محل احدهما مستقيما الى جهة الاخر لم ينحرف عنه ، و اطلاقه على غير هذا انما هو بالعناية والمجاز لاعلى نحو الحقيقة مدفوع بانه ان اريد من اعتبار خروج خط مستقيم من احد الشئين الى الاخر في تحقق المقابلة الحقيقية بينهما ، هو اعتبار خروجه من النقطة الواقعة في وسط كل منهما الى النقطة الواقعة في وسط الاخر، فهو ممنوع جدا ، كيف والالزم عدم وقوع المقابلية الحقيقية في المثال الذي ذكرنا ، بين الاجسام الواقعة في مخروط شعاع الجسم النير وبينه ، مع انك قد عرفت ان المقابلة الحقيقية معتبرة عقلا في وقوع شعاعه عليها و ان اريد منه اعتبار خروج خط مستقيم من اية نقطة من قدام احدهما الى اية نقطة من قدام الاخر فهو مسلم ، لكن دعوى عدم خروجه من احدهما الى الاخر فيما نحن فيه مما يكذبه الوجدان ، ضرورة ان الاجسام الواقعة في مخروط شعاع النير ، يخرج من كل منها خط مستقيم الى ذلك الجسم النير ، و كذا المصلى البعيد عن مكة المتوجه الى سمت القبلة ، يخرج لامحة من نقطة من نقاط جبهته خط مستقيم الى نقطة من نقاط الجانب المقابل له من البيت و يؤيد ما ذكرناه من ان الموضوع له للمواجهة والاستقبال معنى يختلف ضيقا وسعة جسما بين المستقبل والمستقبل اليه من القرب والبعه كما اوضحناه فيما ذكرنا من المثال و نظيره ، ما نراه بالوجدان فيما اذا وقف شخص بحداء جسم بعيد بحيث لو كان ذاك الجسم مشاهدا له يراه مقابلا له ، انه يصدق عليه انه مواجه لذاك الجسم صدقا حقيقيا بالاتجاوز وعناية ، وليس ذلك لكون المواجهة عرفا اوسع من المواجهة الحقيقية كما افاده الاستاد دام ظله ، بل لما ذكرنا من انه يكفي تحقق المواجهة الحقيقية كون احد شيئين مجازيا للاخر بحيث لو اخرج خط من اية نقطة من احدهما الى الاخر لم ينحرف عنه بل وقع على نقطة منه .

اذا تمهدت هذه المقدمة ، فنقول قديق بان الكعبة المشرفة هي القبلة لكافة الناس ، وقد يقال انها قبلة للمشاهد لها ، واما غير المشاهد لما تعذر عليه الاستقبال الى عين الكعبة جعلت قبلته الجهة ، وقد يقال انها قبلة لمن كان في الحرم ، والحرم

قبلة لمن كان خارجا عن الحرم والاقوى من الاقوال هو الاول كما هو المرتكز في اذهان كافة المسلمين، ويدل عليه الاخبار الكثيرة البالغة حد التواتر والاية الشريفة وجعلنا الكعبة البيت الحرام قياما للنس، بناء على كون المراد القيام اليها للصلوة، كما هو الظاهر من الرواية المروية عن قرب الاسناد، ان الله تعالى حرمت ثلث الى ان قال وبيته الذي جعله قياما للناس لا يقبل من احد توجهها الى غيره ولا يعارض هذه الاخبار الاخبار المفصلة، لعدم صراحتها في الخلاف، فان قوله عَلَيْهَا فيها البيت قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة للناس جميعا، يمكن حمله على بيان توسعة المواجهة مع القبلة على حسب مراتب البعد كما اشرنا اليها، فيما مهدناه من مقدمه، او على ان المسجد والحرم قبلة باعتبار بعضهما المواجه مع الكعبة، لان المسجد والحرم بجميع نقاطهما قبلة ولولم يكن مقابلا من الكعبة بل لا بد من حملها على ذلك، بعد عدم كونها بظاها معمو لا بها بين الاصحاب، فان لازمها هو جواز الصلوة لمن كان في خارج المسجد الى آية نقطه منه، ولو كانت الصلوة اليها ملازمة لوقوع الكعبة الى الطرف الايمن من المصلي او الايسر، وهذا على الظاهر مما لا يلتزم به احد كما لا يعارضها الاخبار الدالة على ان ما بين المشرق والمغرب قبلة كله، في جواب قول السائل اين حد القبلة كما في صحيحة زرارة، لانها بظاها ليست معمولا بها بين الاصحاب، مضافا الى كونها معارضة بمادل على لزوم تحويل الوجه الى القبلة فيما اذا التفت المصلي الى كونه منحرفا عنها، فان الظاهر عدم كون المراد انحرافه عنها الى ما هو خارج عما بين المشرق والمغرب، فلا بد من حمل تلك الاخبار على بيان صحة صلوة من دخل في الصلوة محرزا للقبلة باعتقاده وزعمه ثم انكشف الخلاف بعد الفراغ عنها، فهي نظير مادل على صحة صلوة من دخل فيها باعتقاد دخول الوقت ثم انكشف وقوع بعضها قبل دخوله، فكما انه لا يصح ان يقال بدلالة هذا على جواز الدخول في الصلوة قبل دخول الوقت لمن يعلم بدخوله في اثنائها، كذلك لا يصح ان يقال بدلالة تلك الاخبار على جواز الدخول في الصلوة الى اية نقطة مما بين المشرق والمغرب، ولولم يكن جاهلا بجهة القبلة

الواقعية غير متمكن من احرازها **وبعبارة** اخرى تلك الاخبار في مقام تحديد القبلة التي دل حديث لاتعاد على ان الاخلال بها نسيانا ايضا موجب لبطلان الصلوة ووجوب اعادتها ، فلا دلالة لها الاعلى ان من دخل في الصلوة ناسيا للقبلة وغافلا عنها ثم انكشف بعد الفراغ عنها عدم وقوعها الى القبلة ، صحت صلوته ان لم يكن انحرافه عنها الى ما هو خارج عما بين المشرق والمغرب ، وهذا لا يستلزم جواز الدخول في الصلوة الى آية نقطة مما بين المشرق والمغرب ، لمن كان ملتفا الى القبلة الواقعية ايضا ولكن لم يكن متمكنا من احرازها كما لا يخفى **وكيفكان** فالاقوى ان نفس الكعبة قبلة الكافة الناس ، وعليه فلا شبهة في وجوب الاستقبال والمواجهة بالمعنى الذي ذكرناه فيما مهدناه من المقدمة ، الى عينها في فرائض الصلوات ، على المشاهد لها والعالم بجهتها فعلا و لولم يشاهدها **واما** من لم يكن مشاهد اولا عالما فعلا ، فهل يجب عليه تحصيل العلم بها مع التمكن كما هو مقتضى القاعدة الاولى ، اولا بل يجوز له الاكتفاء بما في عرض العلم من حيث الاعتبار ، كالبينة الشرعية غيره المستندة في شهادتها الى الاجتهاد ، وبالامارات المنصوبة **الاقوى** هو جواز الاكتفاء بالبينة ، لما عرفت في مبحث الوقت من ظهور قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** في رواية مسعدة بن صدقة والاشياء كلها عليها الا ان تسببتين او تقوم بها البينة ، في حجيتها في جميع الموضوعات مطلقا ولو مع التمكن من تحصيل العلم **واما** الامارات المنصوبة ، فقد يقال بل قيل ان الاقوى هو جواز الاكتفاء بها مطلقا حتى للمتمكن من تحصيل العلم ، فان الظاهر من بعض ادلتها كالمرسلة المروية في الفقيهية ، قال رجل للصادق **عَلَيْهِ السَّلَامُ** اني اكون في السفر ولا اهتدي الى القبلة ، فقال **عَلَيْهِ السَّلَامُ** اتعرف الكوكب الذي يقال له الجدى قال نعم ، قال **عَلَيْهِ السَّلَامُ** اجعله على يمينك ، فاذا كنت في طريق الحج فاجعله بين الكتفين **وان كان** السؤال عن لا يهتدي الى القبلة ، فلا يعم المتمكن من تحصيل العلم ، الا ان بعضها الاخر كرواية محمد بن مسلم قال سئلته **عَلَيْهِ السَّلَامُ** عن القبلة قال **عَلَيْهِ السَّلَامُ** ضع الجدى على قفاك وصل مطلق ، ولكنه مختص باهل العراق بقريظة كون الراوى وهو محمد بن مسلم كوفيا على ما صرح به في الروض وغيره ، فتدل على كفاية وضع الجدى على

القفا في صحة الصلوة لمن كان بالعراق وان كان متمكنا من تحصيل العلم لكن لا يخفى ما فيه من منع ظهور هذه الرواية ايضا في جواز الاكتفاء بوضع الجدى على القفا مطلقاً ولو للمتمكن من تحصيل العلم ، لانها وان كانت مطلقة ، الا ان من المعلوم ان محمد بن مسلم لم يكن جاهلا بالقبلة مفهوما ولا مصداقا ، وانما سئل الامام عليه السلام عن حكم الجهل في مرحلة التطبيق الناشئ عن الجهل بجهة القبلة المبينة مفهوما ومصداقا ، وعليه فلا بد ان يكون سؤاله عمّن لا يتمكن من تحصيل العلم في هذه المرحلة ضرورة ان المتمكن من تحصيل العلم بالجهة غير محتاج الى السؤال بعد كون حكمه معلوما عند العقلاء فضلا عن مثل محمد بن مسلم نعم يمكن ان يستدل بهذه الرواية و بالمرسلة المتقدمة ، لاثبات التوسعة في الجملة بالنسبة الى غير المتمكن مطلقا اي سواء كان عراقيا ام لا ، وذلك لان امره عليه السلام فيهما يجعل الجدى بين الكتفين كما في المرسلة و بوضعه على القفا كما في هذه الرواية ، من دون تعيينه عليه السلام نقطة خاصة منهما ولا تعيين حالات الجدى من كونه في نهاية الارتفاع او الانخفاض ، يدل على التوسعة في امر القبلة ، وانه لا يجب الاقتصار على الجهة الواقعية ، بحيث كان الانحراف عنها يسيرا موجبا للخروج عن حد القبلة ، وذلك لان محل الجدى قريب المحاذاة جد القطب الشمالي ، والمكة المعظمة غير واقعة في طرف الجنوب لاراضي العراق ، كي اذا جعل اهله الجدى على قفاهم كانوا محاذين للمكة ، بل هي مائلة الى طرف الغرب لاراضيه ، ولذا جعل بعض الاصحاب من علائم اهل العراق جعل الجدى خلف المنكب الايمن ، ليصيروا منحرفين عن الجنوب الى طرف المغرب ، فلو جعل الجدى على القفا كما في هذه الرواية للزم الانحراف عن القبلة بدرجات ، سواء كان المراد من القفا تمام الخلف المشتمل على الكتفين وما بينهما مع الزيادة ، او كان المراد منه خصوص ما بين الكتفين اي النقطة الواقعة في وسط ما احاطا به اما لزومه على الاول فواضح ، ضرورة انه لو جعل المصلي في العراق الجدى خلف منكبه الايمن ، يصير منحرفا عن الجنوب الى طرف المغرب على بعد اثني عشر درجة ، ولو جعله خلف منكبه الايسر ، يصير منحرفا عنه الى طرف المشرق بذاك المقدار

او ازيد **واما** لزومه على الثاني ، فلان جعل الجدى ما بين الكتفين ملازم للمواجهة مع نقطة الجنوب التي لاشبهة في انحرافها عن القبلة بدرجات لاهل العراق ، لما عرفت من ان مكة مائلة الى طرف الغرب لاراضى العراق ، فاذا كان هذا المقدار من الانحراف مغتفرا بالنسبة الى غير المتمكن من العراقى ، يكون مغتفرا بالنسبة الى غير المتمكن من غيره قطعاً **واما** ذكرنا يظهر ان هذه العلامة تعبدية صرفة في مقام توسعة امر القبلة واقعا لغير المتمكن مطلقاً ، لالبيان احراز المقابلة مع القبلة المجعولة اولا للقاطبة ، وذلك لما عرفت من ان جعل العراقى الجدى على قفاه سواء كان المراد منه تمام الخلف او خصوص النقطة الواقعة في وسط ما احاط به الكتفان ملازم لانحرافه عن القبلة بدرجات ، وهذا اعنى ملازمة جعله في العراق على القفا للانحراف ، مما يعلمه غالب اهل العراق الامن شذ وندر ، ومع علمهم بذلك ، لا يمكن ان يكون جعل هذه العلامة لهم لبيان ماهو طريق الى احراز المقابلة ، اذ كيف يمكن جعل شئ طريقا الى شئ آخر لمن يعلم بمخالفته لذاك الشئ ، واحتمال اختصاص هذه العلامة بمن لا يعلم بذلك منهم في غاية العبد ، لاستلزامه للحمل على الافراد النادرة التي ليس السائل عن القبلة منهم ، هذا فيما اذا كان المراد من القفا خصوص ما بين الكتفين بمعنى النقطة الواقعة في وسط ما احاط به .

واما اذا كان المراد منه تمام النقاط الواقعة بينهما او تمام الخلف ، فاستلزام جعل الجدى على القفا للانحراف مما يعلمه كل احد ، ضرورة ان المصلى لو جعل فى صلوة المغرب الجدى خلف منكبه الايمن ، وفى صلوة العشاء خلف منكبه الايسر ، يعلم اجمالا بعدم وقوع احدهما مقابلة للقبلة كما هو واضح و يترتب على ما استظهرناه من الرواية من كون هذه العلامة تعبدية صرفة ، انه لو انكشف الخلاف تكون الصلوة صحيحة لا يجب اعادتها اداء ولا قضا ، لوقوعها الى القبلة المجعولة واقعا لمثل هذا الشخص الغير المتمكن من تحصيل العلم بالقبلة المجعولة اولا بحسب ظاهر ادلتها لكافة الناس **وهذا** بخلاف ما لوجعلت طريقا ، فان مقتضى القاعدة الاولية حينئذ هو البطلان عند انكشاف الخلاف ، ولزوم الاعادة في الوقت اداء او في

خارجه قضا ، كما بيناه في مبحث الاجزاء و توهم ان مقتضى رواية محمد بن مسلم المتقدمة الامرة بوضع الجدى على القفا كما اعترفت به ، جواز التوجه في الصلوة الى نقطة الجنوب انكان المراد من لفظ القفا الوسط الحقيقي من الخلف ، و جواز التوجه فيها الى المغرب والمشرق ان كان المراد منه تمام الخلف ، وهذا مما يشكل الالتزام به مدفوع اولا بانالابنالى عن الالتزام بذلك بعد قيام الدليل عليه ، وثانيا نقول ان الاستقبال الى القبلة كما يكون له مصاديق حقيقية مختلفة ضيقا وسعة حسبما بين المستقبل وبينها من القرب والبعد كما مر بيانه فيما مهدناه من المقدمة ، كذلك يكون له مصاديق حقيقية مختلفة حسب اختلاف المستقبل وكونه متمكنا من تعيين جهة القبلة و غير متمكن منه ، فانه يصدق عرفا استقبال الكعبة للبعيد عنها الغير المتمكن من تعيين جهتها الواقعية ، على استقباله الى جهتها العرفية التى هى عبارة عن قطعة خاصة من سمت القبلة يحتمل كون كل جزء منها هى الجهة الواقعية ويقطع بعدم خروجها عن تلك القطعة ، وهذا كما ترى ليس من باب الاكتفاء بالامثال الاحتمالى للتكليف المتعلق بالصلوة الى القبلة ، كى يستشكل بعدم جوازه مع التمكن من الامثال القطعى الاجمالى بالصلوة الى كل نقطة نقطة من تلك القطعة وباستلزامه للمخالفة القطعية الاجمالية ، فيما لو صلى المغرب الى نقطة من تلك القطعة والعشاء الى نقطة اخرى منها ، فانه حينئذ يعلم احتمالا بوقوع احدى الصلوتين الى غير جهة القبلة ، بل استلزامه العلم التفضيلى ببطلان العشاء ، اما من جهة الاخلال بالقبلة ، و اما من جهة الاخلال بالترتيب على تقدير بطلان المغرب من جهة عدم وقوعها الى القبلة .

بل من جهة ان العرف يفهمون من مثله قوله تعالى فول وجهك شطر المجد الحرام ، ان القبلة للبعيد الغير المشاهد للكعبة والغير الممكن من تحصيل العلم بها ، هى جهتها بالمعنى الذى ذكرنا ، كما نشاهد ذلك فيما اذا قيل لهم توجهوا فى حال زيارة العاشورا الى قبر الحسين عليه السلام ، فانهم يكتفون فى التوجه الى قبره المقدس مع عدم التمكن من العلم به بالتوجه الى جهته ، وعليه فلو صلى صلوة الى جهة من

تلك القطعة و صلى الاخرى منحرفا عن تلك الجهة ، و انكان يقطع اجمالا بعدم وقوع احدى من الصلوتين الى عين القبلة ، لكن لا يوجب ذلك العلم ببطلانها ، بعد عدم خروجها عن جهتها التي هي قبلة مجعولة شرعا في حقه **فتبين** مما ذكرنا ان الانحراف من القبلة يسيرا يكون مغتفرا بالنسبة الى البعيد الغير المتمكن من العام بها ، و لومع قطع النظر عن اخبار الجدى ، نعم الانحراف الذى يكون مغتفرا عرفا يكون اضيق مما دل اخبار الجدى على الاغتفاره ، و ذلك لما عرفت من ان المراد من الجهة العرفة هو المقدار الذى يعلم اجمالا بكون القبلة فيه وليست خارجه عنه ، و لعل هذا المقدار لا يزيد على شبر ، و هذا بخلاف الانحراف الذى دلت اخبار الجدى على جوازه ، فانك قد عرفت ان جعل الجدى على القفا سواء كان المراد منه تمام الخلف او خصوص بين الكتفين ملازم للانحراف عن القبلة بدرجات و **كيفكان** لاشبهة في ان القبلة ، سواء قلنا بانها الكعبة مطلقا ، او قلنا بانها قبلة للقريب واما البعيد فقبلته الحرم او الجهة العرفية لا بد من احرازها بالعلم او البينة مع التمكن من احرازها كك ، و مع عدم التمكن منه الرجوع الى العلامات المنصوصة و مع فقدها الاحتياط التام بالصلوة الى جميع الجهات المحتمل كونها فيها ، و مع كونه حرجيا العمل بالظن الاطمينانى اتكان ، و الا فبمطلق الظن مراعى للاقوى فالاقوى ، و بعد احرازها يجب استقبالها و مواجهتها بالمعنى الذى ذكرنا ، و لا يجوز الانحراف عنها يمينا و لاشمالا **واما** ما اشتهر من رجحان لتباسر لاهل العراق ، اما و جوبا كما يظهر من بعض ، او استحبابا كما عن الاخرين ، مستدلا عليه بما رواه الكليني عن على بن محمد رفعه ، قال قيل لا يعبد الله ﷻ لم صار الرجل ينحرف في الصلوة الى اليسار ، فقال ﷻ لان للكعبة ستة حدود اربعة منها على يسارك و اثنان على يمينك فمن اجل ذلك وقع التحريف على اليسار ، و بما روى عن مفضل بن عمر انه سئل ابا عبد الله ﷻ عن التحريف لاصحابنا ذات اليسار عن القبلة و عن السبب فيه ، فقال ﷻ ان الحجر الاسود لما انزل عن الجنة و وضع فى موضعه ، جعل انصاب الحرم من حيث يلحقه نور الحجر الاسود ، فهى عن يمين الكعبة اربعة اميال و عن

يسارها ثمانية اميال كله اثني عشر ميلا ، فاذا انحرف الانسان ذات اليمين خرج عن القبلة لقلّة انصاب الحرم ، و اذا انحرف الانسان ذات اليسار لم يكن خارجا عن حد القبلة .

ففيه ان هذه الاخبار لادلالة لها على التعبد ، بعد كونها معللة بان اكثر حد الحرم عن يسار اهل العراق ، مع ان هذا التعليل مما لا يمكن الاخذ به ، ضرورة ان البعيد اذا تياسر عن جهة الكعبة التي احرزها بالبينة او بالعلامات المنصوصة او غيرها كقول اهل الهيئة ، لا يحصل له العلم بتوجهه الى الحرم ، وذلك لامكان ان تكون الامارات والعلامات التي احرز بها الجهة مصيبة الى مقابل اليسار ، فاذا تياسر خرج عن المواجهة **اللهم** الا ان يقال ان القبلة للبعيد لما كانت هي الجهة العرفيه ، وهي لسعتها مشتملة على نقاط كلها قبلة حقيقية للبعيد ، استحج له الانحراف من النقطة الوسطى الى النقاط الواقعة في يسارها فتأمل ، فيكون التياسر حينئذ من القبلة ، الى القبلة ، ولعل هذا مراد المحقق قدس سره حيث انه لما استشكل عليه المحقق الطوسي قدس سره بان التياسر ان كان الى القبلة فواجب وان كان عنها فحرام ، قال في الجواب بان الحصر غير حاصر لان هنا قسما ثالثا وهو التياسر من القبلة اليها ويمكن ان يكون مستحبا ثم ان الجهة العرفية التي قلنا بانها بجميع نقاطها قبلة حقيقية للبعيد ، ان كانت محرزة معلومة تفصيلا ، فلا اشكال في ان الصلوة الى آية نقطة منها تكون مجزية لانها امثال حقيقي للصلوة الى القبلة ، الا فيما اذا كانت مواجهة بعض نقاطها للكعبة مظنونة ، فان جواز الاكتفاء بالصلوة الى غير تلك النقطة حينئذ مشكل ، وذلك لان المتيقن من بنا ، العرف على الاكتفاء في التوجه الى الكعبة بالنسبة الى البعيد بالتوجه الى جهتها مطلقاً وبآية نقطة ، انما هو غير هذه الصورة فتدبر **واما** ان لم تكن الجهة العرفية معلومة تفصيلا بل كانت مرددة بين قطعات ، فلا اشكال في ان مقتضى القاعدة الاولى هو الاحتياط بالصلوة الى جميع تلك القطعات **واما** ما يتوهم من جواز الاكتفاء بالصلوة الى احدى القطعات ، تمسكا بصحيح زرارة المتقدم عن الباقر عليه السلام لصلوة الا الى القبلة ، قال قلت اين حد القبلة قال عليه السلام ما

بين المشرق والمغرب قبلة كله ففيه مأمور من ان هذه الرواية بما هو ظاهرها من اغتفار هذا المقدار من الانحراف والتوسعة مطلقاً وفي حال الاضطرار والاختيار ، غير معمول بها عند الاصحاب ، وهذا يكشف عن انهم فهموا منها ما هو غير ظاهرها بعثورهم على قرينة اختفيت علينا ، فتصير الرواية حينئذ مجملة بالنسبة اليها لعدم اطلاقنا على تلك القرينة هذا مع امكان حملها قريباً على انها في مقام تحديد القبلة التي دل حديث لاتعاد على ان الاخلال بها مطلقاً ولوسهوا موجب للاعادة ، وذلك لان السؤال الواقع في الصحيحة ليس سؤالاً ابتدائياً عن حد القبلة ، كي يدل قوله عَلَيْكُمْ في الجواب ما بين المشرق والمغرب قبله كله على ان ما بينهما قبلة مطلقاً ، كي يقال خرج منه العالم فعلاً بالجهة الخاصة والتممكن من تحصيل العلم بها او ما في عرضه من البينة ونحوها ، و بقي مانحن فيه وهو الغير المتمكن من احراز الجهة ولو العرفية منها تفصيلاً تحت اطلاقه ، بل السؤال فيها كما ترى واقع بعد قوله عَلَيْكُمْ لصلوة الا الى القبلة الظاهر في شرطيتها مطلقاً حتى بالنسبة الى الغافل والناسي ، وصار قوله عَلَيْكُمْ هذا منشاء للسؤال عن حد هذا القبلة التي يوجب الاخلال بها ناسياً بطلان الصلوة ، فقوله عَلَيْكُمْ في الجواب ما بين المشرق والمغرب قبلة لا يكون متعزضاً الا لتحديد القبلة التي وقع السؤال عنها ، فلا يستفاد منه ازيد من صحة صلوة من دخل فيها غافلاً عن احراز القبلة ، ثم التفت بعد الفراغ عنها عدم وقوعها الى القبلة ، مع عدم كون انحرافه عنها خارجاً عما بين المشرق والمغرب ، فلا يدل الاعلى التوسعة بمقدار ما بينهما بالنسبة الى من دخل في الصلوة نسياناً و غافلاً عن احراز القبلة ثم التفت بعد الفراغ عنها اوفى الاثنا الى كونه منحرفاً عنها مع كونه غير خارج عما بين المشرق والمغرب **فلا مجال** لتوهم دلالة على جواز الدخول في الصلوة منحرفاً عن القبلة الى ما بينهما لمن كان ملتفتاً حين الدخول فيها الى انحرافه عنها كما هو اظهر من ان يخفى **وبالجمل** الرواية ليست في مقام بيان حد القبلة في حال الاختيار ، بل في مقام بيان حد القبلة التي احرزها المصلي باجتهاده و صلى مواحداً لها ثم انكشف له بعد الفراغ عنها اوفى الاثناء خطائه صحت صلوته نعم مقتضى قوله عَلَيْكُمْ

في موثق سماعة المتقدم اجتهد رأيتك و تعمد القبلة جهديك ، بناء على اختصاصه بالقبلة او عمومها لها و للوقت ، وقوله عليه السلام في صحيح زرارة المتقدم يجزى التحرى ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبلة، هو جواز الاكتفاء بالظن الحاصل من الاجتهاد والتحري ، و عليه فيكون مخيرا بين الاحتياط بالصلوة الى جميع تلك القطعات ، او تحصيل الظن بالقبلة بالتحري والاجتهاد ، مع التمكن من تحصيله بان كانت هناك امارات يمكن تحصيله منها كقول اهل الهيئة مثلا **واما** مع عدم العلم بالجهة العرفية راسا ولو اجمالا وعدم التمكن من تحصيل الظن بالقبلة بالتحري ولا تحصيل العلم بما بين المشرق والمغرب ، فالظاهر كما هو المشهور جواز الاكتفاء بالصلوة الى اربع جهات و ذلك لمرسلة الخراش عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام ، قال جعلت فداك ان هؤلاء المخالفين علينا يقولون اذا اطبقت السماء علينا او اظلمت فلم نعرف السماء كنا و انتم سواء في الاجتهاد ، فقال عليه السلام ليس كما يقولون اذا كان ذلك فليصل لاربع وجوه ، فان ظاهرها ما اذا امتنع الاجتهاد لفقد الامارات الموجبة للظن بالقبلة ، ولا ينافي ذلك قول الراوى نقلا عن المخالفين كنا و انتم سواء في الاجتهاد ، اذا مراد منه ليس هو الاجتهاد في تعيين القبلة ، بل المراد الاجتهاد في حكم المسئلة في هذا الحال ، ضرورة ان ما يختص به العامة وكان الخاصة يعرفونهم عليه ، هو الاجتهاد في الاحكام بالقياس والاستحسانات ، لا الاجتهاد في الموضوعات ، فلا يكون حينئذ قوله عليه السلام ليس كما يقولون منافيا لما دل عليه الاخبار و نص عليه اصحابنا الاخير من وجوب الاجتهاد في القبلة ، و عليه فلو تمكن من تحصيل الظن بالتحري ، لا يجوز له تركه والاكتفاء بالصلوة الى اربع جهات ، ولا يعارضها سوى ، صحيحه زرارة و محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام يجزى المتحير ابدا اينما يتوجه اذا لمعلم اين وجه القبلة ، ومرسلة ابن ابي عمير عن زرارة سئلت ابا جعفر عليه السلام عن قبلة المتحير قال عليه السلام يصلى حيث شاء ، والمروى في الفقيه عن الرجل يقوم في الصلوة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة يمينا وشمالا ، فقال قدمضت صلوته فيما بين المشرق والمغرب قبلة ، و نزلت هذه الاية في المتحير والله المشرق والمغرب فايئما تولوا

(تولوا) فموجه الله، وهي غير قابلة للمعارضة معها لاسندا ولادلالة، اما سندنا فلاعراض المشهور عن هذه و عملهم بها ، و اما دلالة فلان الاولتين تعمان ما اذا تمكن من الصلوة في اربع جهات و ما اذا لم يتمكن لضيق الوقت ، ومرسلة الخدش مخصوصة بصورة التممكن لان الامر بالصلوة الى اربع جوانب لا يصح الامع التممكن منها كك في الوقت ! ومقتضى القاعدة تقيدهما بها فينحصر موردهما بصورة تعذر الصلوة الى الجوانب الابع و توهم ان مرسلة الخدش لا دلالة لها على ان الصلوة الى اربع جهات حكم تعبدى كى تعارض هذه الاخبار ، لاحتمال ان تكون ارشادا الى حكم العقل بالاحتياط تحصيلا للبرائة اليقينية و معه لامجال لمعارضتها مع هذه الاخبار مدفوع بان مقتضى الاحتياط العقلى هو وجوب الصلوة الى جميع الجوانب والجهات و عدم جواز الاكتفاء بها الى به اربع جهات ، و معه كيف يمكن حمل المرسلة على الارشاد الى حكم العقل بالاحتياط و توهم حصول الاحتياط العقلى بالصلوة الى اربع جهات بناء على كون القبلة ما بين المشرق والمغرب مدفوع بما مر من ان ما دل على ان ما بين المشرق و المغرب قبلة كله ، منزل على ما اذا انكشف الخلاف بعد الفراغ من الصلوة ، فهو فى مقام بيان اجزاء الماتى به عن المامور به الاولى الاختيارى ، لا فى مقام بيان جواز الاكتفاء بالصلوة فيما بين المشرق والمغرب اختيارا و اما الاخير اى المروى فى الفقيه ، فلان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فى الذيل و نزلت هذه الاية فى المتحيراه ، و انكان دالا على جواز الاكتفاء بصلوة واحدة للمتحير مطلقا ، لكنه محمول بقرنية صدور الرواية الظاهر فيما اذا احرز القبلة بالتحرى ثم انكشف الخطاء بعد الفراغ عن الصلوة ، على المتحير الذى وظيفته الاجتهاد هذا ثم ان الظاهر المتبادر من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فى مرسلة الخدش اذا كان ذلك فليصل لاربع وجوه ، هو الوجوه المتبائنة لا الوجوه الواقعة فى طرف واحد من ربع دور الفلك فلا بد ان تكون الوجوه الابعة متقاطعة على زوايا قوائم عرفية لاحقيقية عقلية ، ضرورة انه يكفى فى صدق كون الوجوه متبائنة كونها كك عرفا .

وهذا فرعان متفرعان على ما قويناه من لزوم الاخذ بمرسلة الخدش الاول

لو كان عليه صلوتان كالظهر والعصر ، فهل يجب عليه ان يأتى بالثانية الى الجهات الاربع التى اتى بالاولى اليها ، اولابل يجوز له ان يأتى بالثانية الى جهات اربع اخرى غير تلك الجهات ، وجهان ينشأن من اطلاق الرواية ، ومن ان الاختلاف فى الجهة يوجب العلم اجمالا بانحراف احدى الصلوتين عن القبلة الواقعية ، قد يقال ان الاقوى هو الثانى ، لان القبلة فى حق المتحير ما يستفاد من الرواية ، والمستفاد من اطلاقها ، هو ان القبلة فى حقه هو اربع جهات مطلقا ، وعليه فتكون كلتا الصلوتين فيما اتى بالثانية الى غير الجهات التى اتى اليها بالاولى ، واقعتين الى القبلة المجعولة فى حقه ، فتكونان صحيحتين مجزيتين ، ولا يضر بصحتهما العلم اجمالا بانحراف احدهما عن القبلة الواقعية ، بعد عدم كون خصوصها قبلة له ولا يخفى عليك ان استظهار كون اربع جهات قبلة للمتحير من الرواية ، انما يصح فيما كان الامر فيها بالصلوة اليها امرا تعبديا صرفا من غير نظر له الى احراز القبلة الواقعية اصلا ، دون ما لو كان الامر بالصلوة الى تلك الجهات ، من باب الاكتفاء عما يحكم به العقل فى مقام احراز القبلة الواقعية ، من لزوم الاحتياط التام باتيان الصلوة الى جميع الجهات ، بالاتيان بها الى اربع منها ارفاقا على العباد ، ان حينئذ لا يستفاد من الرواية كون الجهات الاربع قبلة حقيقية للمتحير ، و دعوى كون الامر فيها تعبديا صرفا ممنوعة جدا ، بل دعوى ظهورها فى الاحتمال الثانى بقربية مناسبة الحكم والموضوع قريبة جدا ، ضرورة ان التحير فى امر القبلة انما يحصل للمسافر الواقع فى البيداء دون الحاضر الذى تكون جهة قبلة بلده معلومة له ، ودون المسافر الوارد فى اثناء الطريق فى بلدة المتمكن من تحصيل العلم بالقبلة ، بالسؤال عن اهل تلك البلدة ، وبمشاهدة قبورهم ومحاريب مساجدهم ، ومن المعلوم ان وجوب الاحتياط التام بالصلوة الى جميع الجهات على المسافر المتحير ، يكون على خلف المصلحة المقتضية لترخيص المسافر فى قصر الصلوة بقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ، ولذا يحتمل جدا ان يكون جواز الاكتفاء بالصلوة الى اربع من الجهات للمتحير عن الصلوة الى جميعها ، لمراعاة ما هو الملاك

لقصر الصلوة في السفر حتى الامكان ، لالكون الجهات الاربع قبلة واقعية في حق المحير هذا وتدبر .

الفرع الثاني لو كان عليه صلوتان ، كالظهر والعصر فهل يجب عليه ان يقدم جميع جوانب الظهر على العصر ، او يجوز له الاتيان بالعصر قبل الفراغ عن تمام جهات الظهر ، وجهان مبنيان على انه مع التمكّن من احراز الترتيب علما تفصيليا ، هل يتعين ذلك اما لتقدم الامثال التفصيلي على الاجمالي عقلا واما للزوم الجزم في النية بقدر الامكان ، اولا يتعين ذلك بل يجوز له الاكتفاء باحراز الترتيب اجمالا ، كما اذا صلى العصر بعد كل ظهر الى الجهة التي صلى الظهر اليها ، والاقوى هو الثاني وذلك لما حقق في محله ، من جواز الاكتفاء بالامثال الاجمالي مع التمكّن من التفصيلي ، ولو فيما توقف الاجمالي على التكرار فضلا عما اذا لم يتوقف عليه كما في المقام ، ومن عدم اعتبار الجزم بالنية هذا ولكن هذا اي احراز حصول الترتيب اجمالا في الصورة المفروضة انما هو فيما اذا صلى العصر الى الجهات الاربع التي صلى الظهر اليها ، واما اذا صلى الى غير تلك الجهات ، فلا يعلم بحصول الترتيب اصلا ولو اجمالا ، وذلك لاحتمال وقوع العصر الى القبلة قبل وقوع الظهر اليها فتدبر جيدا **وتوهم** ان تفرع هذا الفرع على الاخذ بالمرسلة الامرة بتكرار الصلوة ، انما هو فيما اذا لم نقل بان المستظهر منها كون اربع جهات مطلقاً قبلة للمتخير ، اذ على القول به يكون الترتيب بين الصلوتين محرزا علما تفصيليا ولو فيما اتى بالعصر قبل الفراغ عن تمام جهات الظهر ، وذلك لو وقع صلوة الظهر على القول به الى القبلة المجعولة في حقه مدفوع بان كل جهة من الجهات الاربع ليست قبلة مجعولة في حقه ، ولا الواحدة منها لا بعينها ولا المجموع من حيث المجموع ، بل المجعول قبلة في حقه احديها المعينة في الواقع و علم الله تعالى ، وعليه فلا يحرز الترتيب بين الصلوتين ولو اجمالا في الفرض المذكور ، الا فيما اتى بالعصر الى الجهة التي صلى الظهر اليها ، اذ مع عدم اتيانها كك ، يحتمل وقوع العصر الى تلك الجهة المعينة واقعا قبل وقوع الظهر اليها ، فلا يحرز معه الترتيب المعبر بينهما اصلا لغير

ولو اجمالا كما لا يخفى هذا ولكن لازم ذلك هو كون الامر بتكرار الصلوة الى الجهات الاربع ، لاحراز تلك الجهة الواقعية المرددة بينها لاتعديا محضا كما هو واضح .

بقي هنا شئ ينبغي التنبيه عليه ، و هو ان العلامات التي جرت عادة الفقهاء على ذكرها لبعض الافاق كجعل اهل العراق ومن والاهم المشرق على المنكب الايسر وهو مجمع العضد والكتف الايسر ، والمغرب على المنكب الايمن ، وجعلهم الجدى بحذاء المنكب الايمن ، وجعلهم عين الشمس عند الزوال على طرف الحاجب الايمن مما يلي الانف ، وجعلهم الجدى على القفا ، ليس شئ منها مجعولا من قبل الشارع ، كى تكون من الظنون الخاصة بحيث تكون حجة ولومع الظن بالخلاف ، وجعل الجدى على القفا وان كان منصوبا عليه فى بعض الروايات ، لكنه كما عرفت ليس مجعولا من باب الطريقة كى يكون من الظنون الخاصة ، وانما ذكر الاصحاب تلك العلامات الغير المنصوبة لكونها موجبة للظن ، وعليه لو عارضها قول الخبرة كالهوى العارف بالقواعد المحققة فى علم الهيئة ، بان ادى قوله الى جهة اخرى غير ما تودى اليها تلك العلامات ، فالمتبع ما يحصل منه الظن منهما دون الاخر ، لانه مقتضى ما دل على وجوب الاجتهاد والتحري على من لم يعلم جهة القبلة ، لان مقتضاه لزوم الاخذ بما هو اخرى ، ومن المعلوم ان المظنون اخرى بالاخذ من الموهوم ، وان لم يحصل من شئ منهما الظن ، فحينئذ ان كانت الجهة العرفية معلومة ولم يكن التفاوت بينهما خارجا عن حدها فيتخير فى الاخذ بمؤدى كل منهما ، وان كان التفاوت بينهما خارجا عن حد الجهة العرفية وازيد من سعتها ، كان اللازم حينئذ الاثبات بالصلوة الى ما ليس منه بخارج عن حد الجهة العرفية ، وان لم تكن الجهة العرفية معلومة ، كان مقتضى القاعدة الاحتياط بالصلوة الى جميع الجهات الواقعة بين المشرق والمغرب التي يعلم اجمالا بوجود القبلة فيها و عدم خروجها عنها ، ولا يجزى الاثبات بها الى احدى الجهات المزبورة مع كونها غير خارجة عما بين المشرق والمغرب ، وذلك لما عرفت من ان ما دل على ان ما بينهما قبلة ، ليس فى مقام توسعة

القبلة بمقدار ما بينهما لعامة المكلفين ولو كانوا ملتفتين ، بل انما هو في مقام تحديد القبلة التي يوجب الاخلال بها ناسيا الى الفراغ عن الصلوة بطلانها ، فلا دلالة له على جواز الدخول في الصلوة الى ما بينهما لمن كان ملتفا ثم ان الاحتياط باتيان الصلوة الى جميع تلك الجهات الواقعة بين المشرق والمغرب ، انما هو لاجل ان الجهات الغير الواقعة بينهما لا يعلم اجمالا بوجود القبلة فيها وعدم خروجها عنها ، فمقتضى القاعدة فيما لم يكن ما بين المشرق والمغرب معلوما ، وان كان هو الاحتياط باتيان الصلوة الى جميع الجهات ، الا انك قد عرفت ان المستفاد من مرسله الخدش جواز الاكتفاء بالصلوة الى اربع جهات .

الفصل الثاني فيما يجب الاستقبال له وما يستحب ، وسقوطه عند الضرورة كما في غيره من القيود ، فهنا مسائل الاولى لاختلاف بل لاشبهة في انه يجب الاستقبال مع الامكان ، في الفرائض من الصلوة يومية كانت او غير يومية حتى صلوة الميت فيما كانت الفرائض اصلية ذاتية ، في الحضر والسفر فلا تصح الصلوة على الراحلة والمحمل والسفينة ونحوها من الوسائل النقلية ، فيما اذا لم يتمكن معها من الاستقبال كما لاختلاف و لاشبهة في انه لا يعتبر الاستقبال في النوافل الاصلية ، اذا صليت حال الركوب على الدابة والسفينة ونحوها في السفر ، وان لم يكن مضطرا اليه **وانما** وقع الخلاف في انه هل يجب الاستقبال في مطلق الفرائض ولو كانت عرضية كالنافلة المنذورة ، او يختص وجوبه بالفرائض الاصلية ولو صارت نفلا بالعرض كالمعادة جماعة او احتياطا ، كما وقع الخلاف في انه هل يسقط الاستقبال في النوافل مطلقاً حضرا وسفرا في حال المشي والركوب وفي حال الاستقرار على الارض ، او يختص سقوطه فيها بما اذا صليت حال الركوب سفرا ، وعلى كلا التقديرين هل يسقط رأسا وفي مجموع الصلوة او يختص سقوطه بغير التكبير ، فالبحث يقع في مقامين ، الاول في ان الاستقبال هل يجب في الفرائض مطلقا او يختص بالاصلية منها ، والثاني في ان الاستقبال هل يسقط في النوافل مطلقا او يختص سقوطه ، بما اذا صليت على الراحلة في السفر ، وبغير التكبير ، فلنقدم الكلام في المقام الثاني ، فنقول الاقوى سقوطه

فى النوافل حضرا وسفرا وفى حال الركوب والمشى بالنسبه الى مجموع الصلوة ،
 فان مقتضى عموم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فى صحیحة زرارة لاصلوة الا الى القبلة ، وان كان عدم
 سقوطه مطلقا ، لكن مقتضى بعض الادلة سقوطه حال الركوب والمشى سفرا وحضرا
 بالنسبة الى مجموع الصلوة ، اما سقوطه حال الركوب سفرا فليقيام الاجماع ودلالة
 النص عليه ، واما سقوطه حال المشى سفرا ، فيدل عليه مضافا الى الاجماع المصرح
 به فى محكى النهاية الاخبار المستفيضة ، وفى صحیحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله
عَلَيْهِ السَّلَامُ لا بأس بان يصلى الرجل صلوة الليل فى السفر وهو يمشى ، ولا بأس ان فاتته
 صلوة الليل ان يقضيها بالنهار وهو يمشى يتوجه الى القبلة ثم يمشى ويقراء ، فاذا
 اراد ان يركع حول وجهه الى القبلة وركع وسجد ثم مشى ، وفى صحیحة يعقوب بن
 شعيب قال سئلت ابا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن الصلوة فى السفر وانا امشى ، قال عَلَيْهِ السَّلَامُ اوم ايماء
 واجعل السجود اخفض من الركوع ؛ ورواية الحسين بن المختار عن ابي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ
 قال سئلته عن الرجل يصلى وهو يمشى تطوعا قال عَلَيْهِ السَّلَامُ نعم واما سقوطه حال الركوب
 حضرا ، فيدل عليه مضافا الى ما عن الخلاف من دعوى الاجماع عليه الاخبار
 المستفيضة ، وفى صحیحة الحلبي انه سئل ابا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن صلوة النافلة على البعير
 والداية قال عَلَيْهِ السَّلَامُ نعم حيثما كنت متوجها ، قلت استقبل القبلة اذا اردت التكبير
 قال عَلَيْهِ السَّلَامُ لا ، ولكن تكبر حيثما كنت متوجها وكذلك فعل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وصحیحة
 عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ انه سئل ابا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ فى الرجل
 يصلى النوافل فى الامصار وهو على دابته حيثما توجهت به قال عَلَيْهِ السَّلَامُ لا بأس ، وصحیحته
 الاخرى عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ ايضا قال سئلته عن صلوة النافلة فى الحضر على ظهر الدابة اذا
 خرجت قريبا من اثبات الكوفة او كنت مستعجلا بالكوفة ، قال عَلَيْهِ السَّلَامُ ان كنت
 مستعجلا لا تقدر على النزول و تخوف تخاف فوت ذلك ان تركته و انت راكب فنعلم
 والا فصلوتك على الارض احب الى عَلَيْهِ السَّلَامُ واما سقوطه حال المشى حضرا ، فيدل عليه
 مضافا الى ما فى الرياض تبعا لشارح المفاتيح من دعوى عدم الفصل بين الراكب
 والمشى فى الحضر ، اطلاق رواية ابن المختار المتقدمة وربما يستدل عليه بقوله

عَلَيْهِ فِي رِوَايَةِ اِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْمُونٍ اِنْ صَلَّيْتَ وَ اَنْتَ تَمْشِي كَبْرًا ثُمَّ مَشَيْتَ فَقَرَأْتَ
فَاِذَا اَرَدْتَ اَنْ تَرْكَعُ اَوْ مَاتَ بِالسُّجُودِ وَ لَيْسَ فِي السَّفَرِ تَطَوُّعٌ وَ اَوْرَدَ عَلَيْهِ بَاَنَّه لَيْسَ
فِي الْفَقْرَةِ الْاٰخِرَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ وَ لَيْسَ فِي السَّفَرِ تَطَوُّعٌ دَلَالَةٌ وَ لَا اَشْعَارٌ بِكَوْنِ
الْمُورِدِ هُوَ الْحَضْرُ ، ضَرْوَةٌ اِنَّهَا لِلتَّنْبِيْهِ عَلٰى لَزُومِ تَرْكِ الرُّوَاثِبِ النَّهَارِيَّةِ فِي السَّفَرِ
وَ فِيهِ اِنْ الْفَقْرَةَ الْاٰخِرَةَ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ دَالَةً عَلٰى كَوْنِ الْمُورِدِ هُوَ الْحَضْرُ ، اِلَّا اِنْ صَدَرَ
الرِّوَايَةُ بِاطْلَاقِهِ يَعْمَهُ كَمَا لَا يَخْفٰى وَ اَمَّا سَقُوْطُهُ رَأْسًا وَ فِي مَجْمُوعِ الصَّلَاةِ مُطْلَقًا ،
فَلَا طَلَاقَ الْاٰخْبَارِ الْمُرْخِصَةِ الْوَارِدَةِ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ ، وَ صَرِيحَ ذَيْلِ صَحِيْحَةِ الْحَلْبِيِّ
الْمُتَقَدِّمَةِ ، بِضَمِيْمَةِ عَدَمِ الْقَوْلِ بِالْفَصْلِ بَيْنِ الرَّاَكِبِ وَ الْمَاشِي ، خِلَافًا لِلْمَحْكِيِّ عَنِ
جَمَاعَةٍ مِنْ وَجُوْبِ الْاِسْتِقْبَالِ بِالتَّكْبِيْرِ مُطْلَقًا ، وَ لَعَلَّهُ لَصَحِيْحَةٍ مَعْوِيَّةَ بْنِ عَمَارٍ الْمُتَقَدِّمَةِ
الظَّاهِرَةِ فِي وَجُوْبِ ذَلِكَ عَلٰى الْمَاشِي ، فَيَجِبُ عَلٰى الرَّاَكِبِ اَيْضًا لِعَدَمِ الْفَرْقِ ، وَ لِمَصْحُوحَةِ
ابْنِ اَبِي بَخْرَانَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْمَحْمَلِ فِي السَّفَرِ ، قَالَ اِذَا كُنْتَ عَلٰى غَيْرِ الْقِبْلَةِ فَاسْتَقْبَلِ
الْقِبْلَةَ ثُمَّ كَبِّرْ وَ صَلِّ حَيْثُ ذَهَبَ بِكَ بِعَيْرِكَ ، وَ مَقْتَضَى حَمْلَ الظَّاهِرِ عَلٰى النَّصِّ حَمْلَهُمَا
عَلٰى الْاِسْتِحْبَابِ ، جَمْعًا بَيْنَهُمَا وَ بَيْنَ صَحِيْحَةِ الْحَلْبِيِّ الْمُتَقَدِّمَةِ الصَّرِيْحَةِ فِي عَدَمِ
الْوَجُوْبِ ، كَمَا يُوَيِّدُ ذَلِكَ اَمْرُهُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ بِالرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ مُسْتَقْبَلًا فِي صَحِيْحَةٍ مَعْوِيَّةَ
بْنِ عَمَارٍ الْمُتَقَدِّمَةِ ، مَعَ اسْتِفَاضَةِ الْاٰخْبَارِ بِالْاِيْمَاءِ لِهَمَّا ، فَانَّهُ قَرْنِيَّةٌ عَلٰى اِنْ مَا تَضَمَّنَتْهُ
الصَّحِيْحَةُ مِنْ الْاَمْرِ بِالْاِسْتِقْبَالِ حَالَ التَّكْبِيْرِ وَ الْاَمْرِ بِالرُّكُوعِ السُّجُودِ مُسْتَقْبَلًا
لِلْاِسْتِحْبَابِ .

بَقِيَ الْكَلَامُ فِي سَقُوْطِ الْاِسْتِقْبَالِ فِي النَّوَافِلِ اِذَا صَلَّيْتَ حَالَ الْاِسْتِقْرَارِ عَلٰى
الْاَرْضِ ، وَ الْاَقْوَى هُوَ السَّقُوْطُ ، وَ ذَلِكَ لِاطْلَاقِ مَا وَرَدَ فِي تَفْسِيْرِ قَوْلِهِ تَعَالٰى اِيْنَمَا تَوَلَّوْا
فَئِمَّ وَجْهَ اللّٰهِ مِنْ اَنْهَا نَزَلَتْ فِي النَّافِلَةِ وَ تَوَهَّمُ اِنْ هَذِهِ الرِّوَايَةُ لَا دَلَالَةَ لَهَا عَلٰى اَزِيْدِ
مِنْ اِنْ مُورِدَ نَزُولُ هَذِهِ الْاِيَّةِ هِيَ النَّافِلَةُ فِي مَقَابِلِ الْفَرِيْضَةِ ، وَ اَمَّا اِنْ مُطْلَقَ النَّافِلَةِ
لَا يُعْتَبَرُ فِيهِ الْاِسْتِقْبَالُ فَلَا دَلَالَةَ لَهَا عَلَيْهِ ، وَ بِعِبَارَةٍ اٰخَرَى هَذِهِ الرِّوَايَةُ فِي مَقَامِ بَيَانِ
اِنْ مُورِدَ النُّزُولُ هُوَ النَّفْلُ دُونَ الْفَرِيْضِ ، وَ اَمَّا اِنَّهَا تَعْمُ جَمِيْعَ النَّوَافِلِ فَلَا دَلَالَةَ لَهَا
عَلَيْهِ اَصْلًا ، وَ حَيْثُ نَزَّ فَالْمَرْجِعُ هُوَ عَمُومُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ عَلَيْهِ فِي صَحِيْحَةِ زُرَّارَةَ لِاصْلُوْةِ الْاِلٰهِي

القبلة ، وعموم قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ، و ذلك لما حقق في محله من ان اجمال الخاص فيما كان منفصلا لا يسرى الى عموم العام مدفوع بوضوح الفرق بين الخاص والمفسر ، فان الخاص اذا كان منفصلا لا يمنع عن انعقاد ظهور العام في العموم ولا يرفع ظهوره فيه بعد انعقاده ، وهذا بخلاف المفسر فانه يوجب رفع الظهور المنعقد للعام ولو كان منفصلا ، فانه اذا قال المتكلم اكرم العلماء ثم قال مرادى من العلماء هو العدول منهم ، يرتفع ظهور العلماء في العموم كما هو واضح و توهم ان هذه الرواية انما وردت في تفسير قوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله ، لاني تفسير قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام كى توجب رفع ظهوره في العموم مدفوع بان هذه الرواية و انكانت واردة في تفسير الاية الاولى ، الا ان قوله ﷺ في صحبة زرارة ولا تقلب وجهك عن القبلة فتفسد صلواتك فان الله عز وجل يقول لنبيه ﷺ في الفريضة فول وجهك شطر المسجد الحرام ، يدل على ان الاية الثانية انما وردت لتشريع الاستقبال الى القبلة في خصوص الفرائض ، كما يؤيد ذلك رواية علي بن جعفر عن اخيه ﷺ قال سئلته عن الرجل يلتفت في صلوته هل يقطع ذلك صلوته ، فقال ﷺ اذا كانت الفريضة والتفت الى خلفه فقد قطع صلوته ، و انكانت نافلة لم يقطع ذلك صلوته ولكن لا يعود ، والمراد من النهي عن العود هو الكراهة اذ لا وجه للتحريم مع عدم كونه قاطعا ، و حمل الرواية على مورد النسيان يبعده النهي عن العود فان العود ظاهر في الالتفات مع ان النهي لا يصح تعلقه بما صدر عن نسيان الا ان يراد منه الامر بالتحفظ فتدبر ، و يؤيده ايضا ما عن تفسير العياشى بسنده الى زرارة في حكم الصلوة في السفر في السفينة والمحمل ، وفي اخرها قلت فالتوجه نحوها يعنى القبلة في كل تكبيرة ، قال ﷺ اما النافلة فلا نمايكبر على غير القبلة ، ثم قال ﷺ كل ذلك قبلة للمتفل اينما تولوا فثم وجه الله الخبر ، فان مورد الرواية وان كان هو المسافر ، الا انه لا يوجب تقييد اطلاق المتفل سيما مع استشهاده ﷺ باطلاق الاية المباركة واما الاستدلال على اعتباره في حال الاستقرار ، بالسيرة المستمرة على اتيان النوافل في هذا الحال الى القبلة دون غيرها من الجهات ففيه اولا ان استحباب الاستقبال في مطلق

النوافل بل في مطلق العبادات ، مما لاشبهة فيه و يدل عليه عدة من الاخبار ، ومعه لا تكشف هذه السيرة عن كونه معتبرا في النوافل في هذا الحال ، اذ لعلها لمافيه من الاستحباب في كل حال ، وثانيا ان السيرة انما تكشف عن رضا الشارع فيما اذا كانت قابلة للردع ، لافي مثل المقام الذي يكون الاستقبال فيه مستحبا ولولم يكن معتبرا في صحته فتبين مما ذكرنا كله انه لا دليل على اعتبار الاستقبال في النوافل اذا صليت حال الاستقرار ايضا ، ومقتضى الاصل وهي البرائة عدم اعتباره ، اذ يكفي في جريانها كونه لرفع العتاب ، كما في المستحبات والمكروهات ، فان في ترك الاولى واتيان الثانية عتابا و ان لم يكن فيهما عقاب ، وكما ان العقاب بلا بيان قبيح عقلا كك العتاب بلا بيان ، و لكن الاحوط مراعاة القبلة حال الاستقرار احترازا عن مخالفة المشهور الداهيين الى اعتباره في هذا الحال هذا تمام الكلام في المقام الثاني .

واما الكلام في المقام الاول ، وهوانه هل يجب الاستقبال في مطلق الفرائض ولو كانت عرضية كالنافلة المنذورة ، او يختص وجوبه بالفرائض الاصلية ولو كانت نافلة بالعرض كالصلوة المعادة جماعة او احتياطا ، فملخصه انه في المقام قولين ، الاول وجوب الاستقبال لكل فرض فعلى و ان كان نفلا بالاصل كالنافلة المنذورة ، الثاني وجوب الاستقبال لكل فرض بالاصل و ان كان نفلا بالعرض كالمعادة جماعة والمختار عند الاستاد دام ظلّه هو الثاني ، لا لما توهم من انه لو كان الاستقبال واجبا لكل فرض فعلى و ان كان نفلا بالاصل ، ولم يكن واجبا لكل نفل فعلى و ان كان فرضا بالاصل ، لزم ان يكون الوجوب العارض للنافلة بسبب النذر موجبا لاعتبار الاستقبال فيها ، مع انه لم يكن معتبرا فيها قبل عروض الوجوب عليها ، وان يكون الاستحباب العارض للمعادة جماعة موجبا لعدم اعتبار الاستقبال فيها ، مع انه كان معتبرا فيها قبل عروض الاستحباب عليها ، وهذا غير معقول ، ضرورة تاخر الحكم عن موضوعه طبعاً ، فلا يمكن ان يؤثر في موضوعه ويغيره عما هو عليه من الاطلاق والتقييد ، هذا مضافا الى ان اعتبار الاستقبال في النافلة المنذورة ، مستلزم لالزام النادر بغير ما التزم به ، ضرورة ان الاستقبال لم يكن معتبرا في متعلق ندره ولا قصد النادر ^{٣٥}

بالمقيد به **وذلك** لامكان ان يكون في الواقع ونفس الامر ملازمة بين وجوب الصلوة و اشتراط استقبال فيها بحيث لا ينفك وجوبها عن اشتراط القبلة فيها ، و عليه فلا يكون اعتبار الاستقبال ، بسبب عروض الوجوب و مترتبا عليه ، كى يلزم المحذور المذكور، بل يكون اعتباره مع عروضه فيكون في عرضه **واما** اشكال الزام الناذر بغير ما التزم به، فمندفع بان الناذر وان لم يقصد تعلق نذره بالمقيد بالاستقبال بل بالمطلق، لكن المطلق اذا كان بعض افراده متخصصا بما يمنع عن تعلق الحكم به ، يتعين في غيره من الافراد الخالية عن ذلك المانع، فتعلق الوجوب بالنافلة المتخصصة بالاستدبار بالاستقبال دون المتخصصة بالاستدبار، ليس لاجل تعلق قصد الناذر بالمقيد بالاستقبال بل لما في المتخصصة بالاستدبار من المنقصة المانعة عن تعلق الوجوب بها **وبعبارة** اخرى تعلق الوجوب بالصلوة المقيدة بالقبلة ، ليس لاجل عدم سعة المقتضى و عدم شموله للمفارقة للقبلة بل انما هو لاجل ان الصلوة الفارقة للقبلة غير قابلة لتعلق الوجوب بها لاجل وجود المانع **فتبين** مما ذكرنا ان تقييد الصلوة الواجبة بالعرض ايضا بالقبلة ، ممكن في مرحلة الثبوت ، و انما اختار استاد دام ظله عدم تقيدها بالقبلة ، لخلو تقيدها بها في مرحلة الاثبات عن الدليل ، لانصراف الاطلاقات الدالة على اعتبار الاستقبال في الواجبات ، الى ما يكون واجبا بالاصل والذات و ان صار نفلا بالعرض و انصراف الاطلاقات الدالة على عدم اعتباره في النوافل ، الى ما تكون نافلة بالذات وان صارت واجبة بالعرض ، ضرورة انه لا ينسب الى الذهن من اللفظين اى لفظى الفريضة والنافلة الا ما هو فريضة و نافلة بحسب الاصل ، و لذا لا يطلق على المعادة جماعة النافلة ولا على النافلة المنذورة الفريضة ، ولا ينا فى ما ذكرنا ما فى بعض الاخبار من جعل الفريضة مقابلا للنافلة ، كما فى صحيحة عبدالرحمن عن الصادق عليه السلام لا يصلى على الدابة الفريضة الا مريض يستقبل به القبلة و يجزيه فاتحة الكتاب ، و يضع بوجه فى الفريضة على ما امكنه من شىء ، و يومى فى النافلة ايماء ، اذ دلالة بل لا اشعار فيه بالتعميم الى مطلق الفريضة ، اذ المتبادر من النافلة ايضا هو خصوص النوافل المتعارفة لامطلقها **هذا** مضافا الى ما دل على ان النافلة المنذورة لا يجب

فيها الاستقبال ولا الاستقرار ، كصحيحة علي بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن رجل جعل لله عليه ان يصلي كذا وكذا هل يجزيه ان يصلي ذلك على دابة وهو مسافر قال عليه السلام نعم ، و تقيدها بحال الضرووة لاوجه له ، كما لا وجه لتضعيفها سندا على بعض الطرق ، لان الشيخ رواها عن علي بن جعفر عليه السلام بطريقه الصحيح ، كما لاوجه للمناقشة فيها دلالة ، بدعوى ان النسبة بينها و بين دليل المنع في غير حال الضرووة ، كموثق ابن سنان ايصلي الرجل شيئا من المفروض راكبا قال عليه السلام لا الامن ضرورة ، عموم من وجه فان المنع في الموثق يشمل الفرض الاصلى والعرضى ، والجواز في الصحيحة يشمل حال الاختيار والاضطرار ، ولم يعلم اظهارية الصحيحة في شمولها للمورد الاجتماع ، وهواتيان النافلة المنذورة على الدابة حال الاختيار، من الموثق، و ذلك لان ظاهر السؤال في الصحيحة هو ان نظر السائل كان الى جهة طرو النذر على النافلة لا الى حجة الاضطرار، ضرورة ان صحة الصلوة على الراحلة كانت معلومة عند مثل علي بن جعفر عليه السلام ، فالصحيحة بهذه الملاحظة تكون اظهر في الاطلاق والشمول لمورد الاجتماع من الموثق ، هذا مضافا الى ما عرفت من ان المتبادر من لفظي الفريضة والنافلة هو ما كان كذلك بالاصل ، فلا يشتمل اطلاق ادلة المنع عن اتيان الصلوة المفروضة راكبا للفرض العرضى ، فلا اطلاق للموثق بالنسبة الى النافلة المنذورة كى يعارض الصحيحة ، نعم لو منع عن انسباق الفرض الاصلى و النقل الاصلى من لفظي الفريضة والنافلة ، بدعوى كونه بدويا ناشئا من الانس الذهنى ، ونوقش في حجية الصحيحة بدعوى اعراض الاصحاب عنها ، لكان المتعين هو القول الاول ، لكن كتنا الدعويين ممنوعتان سيما الثانية ، لمنافاتها لما هو المعلوم من وجود القائل بالقول الثانى فتدبر (١)

الفصل الثالث في احكام الخلل من جهة القبلة و محصل الكلام فيه هو انه لو صلى الى جهة على وجه صحيح شرعى او عقلى ، بان علم او ظن بظن معتبر بكونها

١ - اشارة الى انه يكفى في سقوطها عن الاعتبار اعراض المشهور عنها فتدبر منه

القبلة ، ثم انكشف بعد الفراغ عن الصلوة خطائه ، وانه كان منحرفا عن القبلة بمقدار لا يتسامح فيه اختيارا ، فان كان انحرافه عنها الى ما بين المشرق والمغرب ، فلا قوى صحة صلوته فلا يجب عليه اعادة اداء ولا قضاء ، و ان كان انحرافه الى الازيد من ذلك ، فيارة يكون انحرافه بحيث يكون مستدبرا ، واخرى لا يكون كك ، ففي ما لم يكن مستدبرا ، الاقوى وجوب الاعادة عليه في الوقت لو انكشف الخطاء فيه ، وسقوط القضاء عنه لو انكشف في خارجه ، وفيما كان مستدبرا ، ففي وجوب الاعادة عليه اداء وقضاء او جوبها اداء فقط ، وجهان اقواهما الثاني كما سيجي انشاء الله تعالى بيانه ويدل على الاول اى الصحة وعدم وجوب الاعادة مطلقا فيما كان الانحراف الى ما بين المشرق والمغرب ، اخبار كثيرة مشتمله على الصحاح وغيرها ، منها صحيحة معوية بن عمار ، انه سئل الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم في الصلوة ثم ينظر بعدما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة يمينا او شمالا ، فقال عليه السلام قد مضت صلوته وما بين المشرق والمغرب قبلة ، ومنها صحيحة زرارة المتقدمة عن ابي جعفر عليه السلام قال لاصلوة الا الى القبلة ، قال قلت اين حد القبلة قال عليه السلام ما بين المشرق والمغرب قبلة ، بناء على حملها على مورد كشف الخطاء كما مر لاعلى تحديد القبلة لعامة الناس حتى للمختار ، ومنها رواية قرب الاسناد بسنده عن على صلوات الله و سلامه عليه ، انه عليه السلام كان يقول من صلى على غير القبلة وهو يرى انه على القبلة ثم عرف بعد ذلك ، فلا اعادة عليه اذا كان فيما بين المشرق والمغرب ، بناء على كون المراد من الاعادة المنفية اعم من الاداء والقضاء كما هو ظاهر اطلاقها ولا يخفى ان الروايتين الاولتين كالصريح فى عدم وجوب الاعادة مطلقا ولو اداء ، لما فيهما من التعليل بان ما بين المشرق والمغرب قبله ، الدال على ان مضى صلوته لاجل وقوعها الى القبلة المجعولة فى حقه ولا يعارض هذه الاخبار الاخبار المفصلة بين الاعادة والقضاء ، كصحيحة عبدالرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق عليه السلام ، اذا صليت وانت على غير القبلة واستبان لك انك صليت وانت على غير القبلة وانت فى وقت فاعد ، وان فاتك الوقت فلا تعد ، وخبر يعقوب بن يقطين قال سئلت عبدا صالحا عن رجل صلى فى يوم سحاب على غير

القبلة ثم طلعت الشمس وهو في وقت ، ايعيد الصلوة اذا كان قد صلى على غير القبلة ، وان كان قد تحرى القبلة حينئذ بجهده اتجزبه صلوته ، فقال **عليه السلام** يعيد ما كان في وقت فاذا ذهب الوقت فلا اعادة عليه وغير ذلك من الاخبار **وذلك** لان النسبة بين الطائفتين وان كانت عموما من وجه ، حيث ان الطائفة الاولى عامة من جهة شمولها لعدم وجوب الاعادة اداء وقضاء وخاصة من جهة اختصاصها بما اذا وقعت الصلوة الى ما بين المشرق والمغرب دون النقطتين والاستدبار ، والطائفة الثانية عامة من جهة وقوع الصلوة الى مطلق غير القبلة الشامل لما اذا وقعت الى ما بين المشرق والمغرب او الى نفس النقطتين او الى دبر القبلة ، وخاصة من جهة وجوب الاعادة اذا انكشف الخطاء في الوقت لامطلقا **الا** انه لا ينبغي التأمل في تقديم الاولى على الثانية من وجهين ، الاول ما عرفت من صراحة صحيحة معوية بن عمار بملاحظة التعبير بقوله **عليه السلام** قد مضت صلوته الدال على صحتها ، والتعليل بقوله **عليه السلام** وما بين المشرق والمغرب قبلة ، الدال على ان صلوته واجدة لشرط الاستقبال في عدم وجوب الاعادة اصلا لا اداء ولا قضاء ، ومع كيف يمكن اخراج مورد الاجتماع والتعارض وهو ما اذا وقعت الصلوة الى ما بين المشرق والمغرب و انكشف الخطاء في الوقت ، عن الطائفة الاولى وادخاله في الثانية **الوجه الثاني** حكومة الطائفة الاولى على الثانية ، لان الثانية تدل على ان المصلى الى غير القبلة يعيد اذا التفت في الوقت ، والاولى تدل على ان ما بين المشرق والمغرب قبلة لمن احرز القبلة على وجه صحيح ثم انكشف الخطاء ، فلا تكون صلوته الى غير القبلة ، فلا بد حينئذ من حمل الثانية على ما اذا وقعت الصلوة على نفس النقطتين او مستديرا للقبلة ، ومن هنا ظهر ما في كلام صاحب الحدائق رضي الله عنه ، حيث انه تخيل معارضة الطائفتين وتساقهما في مورد الاجتماع والرجوع فيه الى قاعدة الاشتغال ، كما ظهر منه ما قويناه في الفرض الثالث ، وهو ما اذا انكشف بعد الفراغ انحرافه عن القبلة الى ازيد مما بين المشرق والمغرب بان كان مقابلا لنفس احدي النقطتين او كان منحرفا عنها الى الشمال لكن لا الى حد الاستدبار ، من وجوب الاعادة عليه لو انكشف له الخطاء في الوقت وعدم وجوبها لو

انكشف في خارجه ، وذلك لما عرفت انفا من انه مقتضى الجمع بين الطائفتين .
واما الفرض الثاني وهو ما اذا انكشف له بعد الفراغ كونه مستديرا ، فقد
اشرنا فيما مر الى ان الاقوى فيه ايضا وجوب الاعادة لو انكشف الخطاء في الوقت وعدم
وجوبها لو انكشف في خارجه ، وذلك لاطلاق الطائفة الثانية المفصلة بين الوقت وخارجه ،
وليس فيما استدل به من الاخبار على وجوب الاعادة في هذا الفرض مطلقاً ولو فيما اذا
انكشف الخطاء خارج الوقت ، ما يصلح للتقيدها الا المرسله المرورية في النهاية ، انه
وردت رواية بان من صلى الى استدبار القبلة ثم علم بعد خروج الوقت وجب عليه اعادة
الصلوة ، لو كانت معمولاً بهما كما يظهر من الشيخ انها كك ، حيث قال قدس سره وعليها العمل
وهو الاحوط ، فان قوله وهو الاحوط قرينة على ان مراده من قوله وعليها العمل هو
عمل الاصحاب لا انه قدس سره كان عاملاً بها **واما** خبر معمر بن يحيى قال سئلت
اباعبدالله عليه السلام عن رجل صلى الى غير القبلة ثم تبينت القبلة وقد دخل وقت صلوة
اخرى ، قال عليه السلام يعيدها قبل ان يصلى هذه التي قد دخل وقتها الا ان يخاف فوت
التي دخل وقتها ، فليس قابلاً للمعارضة مع الطائفة الثانية لاسنادها ولادلالة ، اما
سندا فلضعفه على ما حكى ، واما دلالة فلما يحتمل قويا من ان يكون المراد من
دخول وقت صلوة اخرى دخول الوقت المختص بالشريكة ، فيدل حينئذ على وجوب
الاعادة لو انكشف الخطاء في الوقت ، هذا مضافا الى احتمال كون سؤال السائل عن
الترتيب بين الفائتة والحاضرة ، و كان بطلان الصلوة التي وقعت الى غير القبلة
مفروغا عنه عنده ، لاجل عدم وقوعها على تلك الجهة على وجه صحيح وحجة شرعية
او عقلية ، بل اوقعها على تلك الجهة من غير اجتهاد وتحري ، سلمنا ظهوره في كون
المراد من دخول وقت صلوة اخرى ، هو انقضاء وقت الاولى ، وان السؤال عن ثبوت
القضاء بعد انكشاف الخطاء ، لاعن الترتيب بينها وبين الحاضرة بعد الفراغ عن
ثبوتها ، لكن نقول ان النسبة بينه وبين الطائفة الثانية حيث تكون هي التباين ،
فتصل النوبة الى المرحجات السندية التي لاشبهة في كونها للطائفة الثانية و توهم
ان النسبة بينه وبينها وان كانت التباين ، حيث ان هذا الخبر يدل على وجوب القضاء

إذا انكشف الخطاء و وقوع الصلوة الى غير القبلة مطلقا سواء وقعت الى ما بين المشرق والمغرب او على نفس احدى النقطتين او مستديرا ، وتلك الطائفة تدل على عدم وجوب القضاء مطلقا ، لكن هذا الخبر حيث خرج عن اطلاقه ما اذا انكشف وقوع الصلوة الى ما بين المشرق والمغرب بالاجماع ، فيكون بهذا اللحاظ اخص من تلك الطائفة فيجب تقديمه عليها من هذه الجهة مدفوع بان انقلاب النسبة بين المتباينين بخروج بعض الافراد عن احدهما بدليل لبي ، مبنى على القول بانه اذا وقع التعارض بين الخبرين على وجه التباين الكلي ، وكان لاحدهما او كليهما قدر متيقن علم به من الخارج لايحسب مدلول القضية ، يجب الجمع بينهما بحمل احدهما او كليهما على ذلك القدر المتيقن ، كما في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فمن العذرة سحت وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لابس بيع العذرة ، حيث ان القدر المتيقن من الاول هو عذرة غير المأكول ، ومن الثاني عذرة المأكول ، فيحمل الاول على عذرة غير المأكول والثاني على المأكول ، وذلك لان التعبد بالصدر مقدم رتبة على التعبد بالظهور ، ضرورة ان التعبد بالظهور بدون التعبد بالصدر يكون بلا فائدة ولغوا ، فلا بد ان يكون التعبد بالظهور بعد الفراغ عن التعبد بالصدر ، فاذا كان التعبد بالصدر مقدما رتبة على التعبد بالظهور ، فدليل اعتبار السند يشمل كلا الخبرين المتعارضين من دون معارض اذا ما يتوهم ان يكون معارضا لشموله لكل منهما ، هو دليل اعتبار الظهور في الاخر ، وهو غير قابل للمعارضة معه بعد ما عرفت من تأخره رتبة عن دليل اعتبار السند ، فاذا كان دليل اعتبار السند شاملا لكلا الخبرين المتعارضين ، فيكونان كالمعارضين مقطوعى الصدور في وجوب الجمع بينهما ولو بتأويلهما والعمل على خلاف ظاهرهما وفيه اولا المنع عن وجوب تأويل ظاهر مقطوعى الصدور والعمل بخلاف ظاهرهما فيما وقع التعارض بينهما ، بل يحكم باجمالهما و سقوط ظهورهما عن الحجية ، و ثانيا ان تأويل ظاهر مقطوعى الصدور ، انما هو لمكان القطع بصدورهما الذي يكون قرينة عقلية على صرف ظهور كل منهما ، من جهة استحالة صدور الكلامين المتناقضين عن المتكلم الحكيم ، و دليل اعتبار الخبر انما يجعله بمنزلة الصادر الواقعي فيما

يترتب عليه من الاحكام الشرعية ، لابلنزلة المقطوع الصدور ، كى يترتب عليه ما يترتب عليهذا العنوان من اللوازم العقلية ، بناء على ماهو الحق من حجية المثبت من الامارات سلمنا انه يجعله بمنزلة المقطوع الصدور ، الا انا نمنع عن اصل شمول دليل اعتبار اخبار الاحاد لحال تعارضها ، ضرورة ان التعبد بصدور المتعارضين منها بمالهما من الظهور، مستلزم للتعبد بصدور المتناقضين عن الحكيم تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، والتعبد بصدورهما مع رفع اليد عن ظهور كليهما او احدهما ، مستلزم لعدم التعبد بصدور كليهما او احدهما ، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال فالتعبد بصدورهما محال **توضيح** ذلك هو ان صحة التعبد بصدور الخبر موقوفة على وجود اثر عملي للمخبر به ، حيث ان معنى لزوم التصديق بالخبر هو الالتزام بالاثار المترتبة على المخبر به ، فرفع اليد عن ظهور الخبر والحكم باجماله الذى هو فى معنى ترك العمل به ، موجب لعدم صحة التعبد بصدوره **و توهم** ان الاجمال الذى هو فى معنى ترك العمل ، انما يلزم من الجمع لو كان المراد منه هو مجرد الحكم بارادة خلاف الظاهر من دون تعيين ما يحمل الظاهر عليه ، واما مع تعيينه كما هو المفروض والمراد من الجمع قطعا فلا يلزم ذلك اصلا كما لا يخفى **مدفوع** بان تعيين ما يمكن ان يحمل ظاهرا المتعارضين او احدهما عليه اقتراحا ومن غير قرينة عليه اصلا ، لا يؤثر فى صحة التعبد بهما قطعا ، ضرورة انه لا معنى للتعبد بما يمكن حمل الظاهر عليه اقتراحا كما لا يخفى **هذا** مضافا الى ان معنى حجية الخبر هو جعله واسطة فى الاثبات وطريقا الى ثبوت مؤداه ، فكيف يمكن ان يجعل حمله على خلاف مؤداه من آثار حجيته و نتائجها هذا **فتمحصل** مما ذكرنا ان شمدول دليل اعتبار السند للمتعارضين ، انما يصح فيما اذا امكن الجمع بينهما عرفا ، بان كان لاحدهما اقوائية ظهور بحيث يصلح لان يتكل عليه المتكلم فى مقام القرينية لصرف ظهور الاخر ، او كان هناك شاهد جمع ، دون ما اذا لم يمكن الجمع بينهما عرفا ، بل كان مؤداهما على خلاف ما هو المتعارف عند اهل المحاورة واللسان ، كما اذا كان مؤدى احدهما وجوب اكرام العلماء ومؤدى الاخر حرمة اكرامهم ، فانه وان امكن الجمع بينهما

عقلا ، بحمل الاول على العدول لانهم القدر المتيقن منه ، وحمل الثاني على الفساق لانهم القدر المتيقن منه ، الا انه لا يمكن الجمع بينهما عرفا بذلك ، لان حمل اللفظ على خلاف ظاهره من دون قرينة غير ممكن عند اهل المحاورة واللسان ، بل يكون الجمع بينهما بذلك على خلاف ماهو المتعارف في مقام المحاورة ؛ ضرورة ان التكلم باكرم العلماء ولا تكرم العلماء في مقام تفهيم وجوب اكرام العدول منهم و حرمة اكرام فساقهم ، خارج عن طريقة المحاورة كما هو اوضح من ان يخفى **فتبين** مما ذكرنا كله ان القابل للمعارضة مع اطلاق ما دل من اخبار على عدم وجوب الاعادة لو انكشف الخطاء خارج الوقت ، هو المرسل المرورية في النهاية ، وهي حيث تكون معمولا بها عند القدماء من الاصحاب كما استظهرناه من كلام الشيخ ، و تكون اخص من تلك الاخبار ، لاختصاص هذه بالاستدبار ، وشمول تلك الاخبار له ولما اذا كان مقابلا للمغرب او المشرق ايضا ، فيقيد اطلاق تلك الاخبار بها ، و مقتضى ذلك هو التفصيل بين الاستدبار وغيره ، والحكم بوجوب الاعادة لو انكشف الخطاء خارج الوقت ايضا في الاول ، وعدم وجوبها في الثاني **ثم بناء** على هذا التفصيل ، هل المراد من الاستدبار هو خصوص الاستدبار الحقيقي المقابل للاستقبال ، او الاعم منه ومن الانحراف عن القبلة بازيد من المغرب او المشرق ، وجهان مبنيان على انه لو كانت هناك قضيتان شرطيتان و كانت الثانية منهما اخص من مفهوم الاولى ، فهل القضية الثانية تكون ظاهرة في كونها قضية مستقلة في مقابل الاولى ، او تكون ظاهرة في كونها بيانا لمفهوم الاولى ، وانما اقتصر فيها على الخاص لكونه اظهر افراد العام الذي هو موضوع في مفهوم الاولى ، مثلا لو قال يجب غسل الاواني المتنجسة ثلث مرات اذا كان الماء قليلا ، ثم قال يكفي غسل الاولى اني المتنجسة مرة اذا كان الماء جاريا ، فهل تحمل القضية الثانية على كونها بيانا لمفهوم الاولى ، وهو عدم وجوب الغسل ثلاثا اذا لم يكن الماء قليلا ، وانما اقتصر فيها على خصوص الماء الجاري ، لكونه اظهر افراد غير القليل كي يعم الحكم بالكفاية مرة للكر ايضا ، او يجعل الثانية قضية مستقلة في مقابل الاولى كيلا يعم الحكم للكر ايضا ، فان قلنا بالاول

فيكون المراد بالاستدبار هو الاعم من الاستدبار الحقيقي المقابل للاستقبال ، وان قلنا بالثاني فيكون المراد منه هو خصوص الاستدبار الحقيقي ، وحينئذ يرجع في غيره الى اطلاق الاخبار الدالة على انه اذا صلى الى غير القبلة واستبان ذلك في خارج الوقت فلا اعادة عليه ، خرج منه خصوص الاستدبار الحقيقي وبقى الباقي .

ثم هل الاحكام المذكورة تختص بمن دخل في الصلوة بوجه شرعي ، كما اذا اجتهد في امر القبلة و احرزها بالعلم او الظن المعبر ثم انكشف الخطاء ، او تعم من دخل فيها بوجه عقلي كالناسي والغافل عن احرازها لتوجه ذهنه الى امر شغله عن ذلك ، وجهان اقواهما الثاني ، لانه مقتضى اطلاق كثير من الاخبار المتقدمة ، ولا يعارضها حديث لاتعاد الدال على ان الاخلال بالقبلة نسيانا موجب للاعادة ، اما عدم معارضته للطائفة الاولى منها الدالة على عدم وجوب الاعادة والقضاء اذا انكشف الخطاء مع وقوع الصلوة الى ما بين المشرق والمغرب ، فلانها وان كانت اعم مطلقا من الحديث لاختصاصه بالناسي دونها ، الا انها حيث تكون دالة على ان ما بين المشرق والمغرب قبلة ، فتكون حاكمة على حديث لاتعاد الدال على ان الاخلال بالقبلة موجب للاعادة كما لا يخفى ، واما عدم معارضته للطائفة الثانية منها ، فلان الحديث شامل باطلاقه لما انكشف الخطاء في الوقت وخارجه ، وهي مختصة بما انكشف الخطاء في خارجه ، فتكون مقيدة لاطلاق الحديث **وتوهم** ان حديث لاتعاد لا نظر له الى القضاء اصلا ، وانما يدل على بطلان الصلوة بالاخلال بالقبلة و وجوب اعادتها في الوقت **مدفوع** اولا بان الاعادة في لسان الاخبار اعم من الاعادة في الوقت و خارجه و ثانيا بان حديث لاتعاد و ان لم يكن متعرضا للقضاء بنفسه (بالمطابقة) ، الا انه حيث يكون دالا على بطلان الصلوة بالاخلال ولازم بطلانها لزوم قضائها بمقتضى ادلة القضاء ، فيدل بالالتزام على وجوب الاعادة في خارج الوقت ايضا ، و ثالثا بان عدم تعرضه للقضاء ، لو لم يكن مؤيدا للمادلت عليه الطائفة الثانية من عدم وجوب الاعادة لو انكشف الخطاء في خارج الوقت ، لم يكن مضرا به كما هو واضح **وتوهم** ان الاخبار و ان كانت شاملة باطلاقها لصورة النسيان والغفلة ، لكن لا بد من تقييدها بمادل عليه بعض

الاخبار من اختصاص سقوط القضاء بالمتحرى العالم بالقبلة او الظن بها دون الغافل عنها ، كصحيحة ابن سليمان المتقدمة حيث قال عَلَيْهِ السَّلَامُ و انكان مضى الوقت فحسيه اجتهاده ، و صحيحة الحلبي حيث قال عَلَيْهِ السَّلَامُ يعيد ولا يعيدون فانهم قد تحروا ، في جواب السؤال عن الاعمى الذي يؤم القوم وهو على غير القبلة ، فان التعليل بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فانهم قد تحروا ، ظاهر في ان العلة للحكم هو التحرى والاجتهاد المنتفى مع الغفلة مدفوع اولا بان التعليل بالتحرى ليس لاجل ان له موضوعية ولا لاجل كونه مقدمة لتحصيل الظن بالقبلة ، بل لاجل ان معه يكون الدخول في الصلوة على وجه صحيح ، ضرورة ان التحرى قد لا يوجب الا مجرد المعذورية ، كما اذا تحرى ولم يحصل له العلم ولا الظن بالقبلة ، و من المعلوم ان الدخول في الصلوة على وجه صحيح ، متحقق مع الغفلة والنسيان عن احراز القبلة ، فالمراد من التحرى هو ما يقابل الدخول في الصلوة على وجه المسامحة وعدم المبالاة وان ابيت عن ظهوره في هذا المعنى ، فلا اقل من احتماله بحيث يمنع عن ظهور الامر به في انه من حيث كونه مقدمة لتحصيل الظن بالقبلة ، ومعه لا وجه لرفع اليد عن اطلاقات تلك الأدلة كما هو ظاهر وثانيا ان التعليل بذلك لا دلالة له على انه من العلة المنحصرة ، كي يدل على عدم الاجزاء بغير ذلك ، حتى يقيد به اطلاق ما دل على ان موضوع الحكم كل من صلى على غير القبلة سواء كان عالما^(١) بالقبلة او ظانها او غافلا عنها ، كالخبر المروى في النوادر من صلى على غير القبلة فكان الى غير المشرق والمغرب فلا يعيد الصلوة ، و رواية معوية بن عمار المتقدمة عن الصادق ، قال سئل عن الرجل يقوم في الصلوة ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى انه انحرف عن القبلة يمينا او شمالا ، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ قد مضت صلوته وما بين المشرق والمغرب قبلة ، وغير ذلك من الاخبار المطلقة الواردة في مقام البيان وحضور وقت العمل نعم لا بد من تقيدها بما اذا (لم يدخل) دخل في الصلوة على وجه غير صحيح عمداً ، ضرورة انها ليست مسوقة لبيان حال الاختيار وموسعة للقبلة كك ، بل هي متكفلة لاحكام عذرية ، فتخص بمن كان معذورا اما لعلم او اجتهاد

١- اي كان عالما بان الجهة التي صلى اليها قبلة الخ منه عفى عنه .

اونسيان وغفلة ، دون غيره كالعامد ومن بحكمه .

ومن جملة المقدمات التي يجب تحصيلها قبل الشروع في الصلوة الساتر ، والبحث عنه يتم برسم امور الاول ان الستر المعتبر في حال الصلوة غير الستر الواجب في غير حالها ، فان وجوبه في غير حال الصلوة مقيد بما اذا كان هناك ناظر محترم ، فلولم يكن هناك ناظر اصلا او كان ولكن كان محرما لامحترما كاحد الزوجين بالنسبة الى الاخر فلا يجب الستر ، وهذا بخلاف الستر المعتبر في حال الصلوة ، فانه واجب مطلقا كان هناك ناظر محترم او محررم اولم يكن ناظر اصلا ، فوجوبه في غير حال الصلوة لاجل الحفظ عن نظر الاجنبي ، ولذا لا يجب فيما اذا امكن الحفظ عن نظره بغيره كالدخول في الحجرة والخيمة و نحوهما ، او كانت العورة منحفضة عن نظره لاجل الظلمة او بعد المسافة و نحوهما ، وهذا بخلاف وجوبه في حال الصلوة فانه لاجل عدم كون المصلي عاريا ، ولذا يجب مطلقا ولولم يكن هناك ناظر اصلا **الثاني** لا كلام في انه يجب على المختار ستر العورة بالوجوب الشرطي في حال الصلوة مطلقا سواء كانت فريضة او نافلة وفي توابعها التي منها سجدة السهو ، وهذا الحكم في الجملة من المسلمات ، بل من الضروريات و انما الكلام في العورة التي يجب سترها وفي مقدار الستر الواجب وفي الحالة التي يجب فيها الستر **وينبغي** قبل التكلم في الامور المذكورة ، التعرض لما هو مقتضى الاصل الاولي والثانوي في المقام ، فنقول لاشبهه في ان مقتضى الاصل الاولي ، فيما اذاشك في ان شرطية الستر للصلوة ، هل هي شوطية مطلقة كي تكون الصلوة باطلة مع فقدة مطلقا و في جميع الحالات حتى حال النسيان والاضطرار ، او هي مختصة بحال مخصوص كحال الالتفات والاختيار ، ولم يكن لادلة اعتباره اطلاق يعم جميع الحالات ، هو الحكم بصحة الصلوة الفاقدة له في غير ذلك الحال ، بناء على ما هو الحق من جريان البرائة في الاقل والاكثر الارتباطيين مطلقا ولومع الشك في الشرطية ، وان مقتضى الاصل الثانوي اعنى اصالة الاطلاق لو كان لادلة شرطية الستر للصلوة اطلاق ، هو الحكم ببطلان الصلوة الفاقدة لهذا الشرط مطلقا وفي جميع الحالات الا ما خرج بالدليل **و انما** الكلام في انه هل لادلة شرطية الستر

اطلاق بحيث يعم جميع الحالات ام لا ، فنقول لو استظهرنا من ادلة الاشتراط ، ان الشرط ما يفهم من لفظ ستر العورة عند الاطلاق ، فلا شبهة في ان مقتضى ذلك هو القول باشتراط ما هو مصداق عرفي لذاك المفهوم مطلقا وفي جميع الحالات ، لكن ليس فيما بايدينا من ادلة اعتبار هذا الشرط ، ما يكون مفاده اشتراط ما هو المتفاهم من لفظ ستر العورة عند الاطلاق كي يؤخذ باطلاقه ، ضرورة ان العمدة من ادلته هو الاجماع ، و هو قاصر عن افادة الحكم في مورد الخلاف ، مضافا الى انه لبي ليس له اطلاق كي يتمسك باطلاقه **وتوهم** ان الاجماع وان كان دليلا لبيلا فلا اطلاق له ، لكن يمكن التمسك باطلاق معقده ، فيما كان من مقولة الالفاظ ، كما نحن فيه الذي انعقد الاجماع فيه على اشتراط ستر العورة ، ومن المعلوم ان المتفاهم من هذا اللفظ عند الاطلاق وعدم تقييده بخصوص حال ، هو اشتراط ستر العورة مطلقا وفي جميع الحالات **مدفوع** بان الاخذ باطلاق ما هو معقد اجماعهم ، انما يلزم فيما اذا كان اجماعهم عليه كاشفا قطعيًا عن انهم تلقوا هذا المعنى من المعصوم عليه السلام بهذا اللفظ ، و دعوى كشفه قطعا عن ذلك ممنوعة جدا ، اذ من المحتمل قويا انهم تلقوا منه عليه السلام معنى ، وفي مقام التعبير عبروا عنه بهذا اللفظ ، ومع عدم كشف اجماعهم عن تلقيهم هذا المعنى عنه عليه السلام بهذا اللفظ ، لا يصح ترتيب ما يترتب على لفظه عليه السلام ، من لزوم الاخذ بمفهومه العرفي والحكم باطلاق الحكم بالنسبة الى مصدايقه العرفية في جميع الحالات ، على هذا اللفظ الواقع معقدا لاجماعهم كما لا يخفى **واما** الاخبار التي ادعى دلالتها على اعتبار هذا الشرط في المصلى مطلقا ، كصحيح ابن مسلم في الرجل يصلي في قميص واحد فقال عليه السلام اذا كان كثيفا فلا بأس ، بتقريب ان الظاهر كون التقييد بقوله عليه السلام اذا كان كثيفا بملاحظة ستر العورة ، فيستفاد منه اشتراط سترها في الصلوة مطلقا ، وصحيح علي بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسى عليه السلام ، قال سئلته عن الرجل قطع عليه او غرق متاعه فبقى عريانا وحضرت الصلوة كيف يصلي ، قال عليه السلام ان اصاب حشيشا يستر به عورته اتم صلوته بالركوع والسجود ، وان لم يصب شيئا يستر به عورته اومى وهو قائم **فهى** واردة في مقام حكم آخر فلا يصح

التمسك باطلاقها للمقام ، اما الصحيحة الاولى فلانها فى مقام بيان تقييد ما يستر به العورة بكونه كشيئا مانعا عن رؤية ما وراءه ، دون ما يعتبر ستره فى الصلوة ولا فى مقام بيان شرطية الستر كى يؤخذ باطلاقه ، نعم يستفاد من تقييده عليه السلام السائر بذلك شرطية ستر العورة ، لكن هذا المستفاد ليس من مقولة الالفاظ ، وليس عليه السلام فى مقام بيانه ايضا كى يصح التمسك باطلاقه **واما** الصحيحة الثانية فلانها فى مقام بيان كيفية صلوة العرات ، و ان تكليفهم في هذا الحال الركوع والسجود ان امكنهم ستر العورة بشئى كالخشيش و طلى الطين ونحوهما ، والايماء قائما بدل الركوع والسجود ان لم يمكن لهم ذلك ، لا فى مقام بيان شرطية الستر للصلوة كى يؤخذ باطلاقه ، وعلى فرض التسليم فتكون مقيدة بما دل على الصحة فى حال الجهل والنسيان والاضطرار فمما يدل على الصحة فى حال الجهل فى الجملة ، صحيح على بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسى عليه السلام ، قال سئلته عن الرجل يصلى وفرجه خارج لا يعلم به هل عليه اعادة او محاله ، قال عليه السلام لا اعادة عليه وقد تمت صلوته ، فانه يدل على الصحة فيما لو كانت العورة منكشفة فى الصلوة ولم يعلم به الا بعد الفراغ عنها ، و ما يدل عليها فى حال النسيان حديث لاتعاد ، وما يدل عليها حال الاضطرار حديث الرفع ، على اشكال يأتى الاشارة اليه عن قريب انشاء الله تعالى .

وعلى اى حال لا اشكال ولا خلاف فى بطلان الصلوة لو لم يستر الرجل او المرءة ما يجب ستره عليهما فيها مع العمد والالتفات ، ضرورة ان اشتراطها بالستر فى حال العمد والالتفات هو المتيقن من جميع ادلة اعتباره ، وحينئذ فيشكل الحكم بالصحة فيما علم او تذكر فى الاثناء انه مكشوف العورة و بادر الى الستر فورا ، و ذلك لانه مادام كان جاهلا او ناسيا وان لم يكن الستر شرطا ، لكنه من حين صيرورته عالما او متذكرا الى زمان الستر قد اخل بالشرط عالما وملتفتا ، وعدم امكان ايجاب الستر عليه بالنسبة الى هذا المقدار من الزمان لمكان عجزه عنه ، لا يقتضى سقوط شرطية بالنسبة اليه ، اذ هو نظير القواطع التى تكون موجبة للاعادة و لو كانت قهرية غير اختيارية **وتوهم** ان الاخلال بالشرط فى هذا المقدار من الزمان وان كان مع العلم

والالتفات ، الا انه حيث يكون عاجزا عن التستر ومضطرا الى الكشف في هذا الزمان فمقتضى حديث الرفع ارتفاع شرطية الستر بالنسبة الى هذا الزمان **واضح** الفساد ، لالما قيل من ان شمول حديث الرفع للتروك الواقعة اضطرارا محل منع ، لانه لا يترتب على اتيان الجزء او الشرط الا الاجزاء ولا على عدم اتيانه الا عدم الاجزاء ، ومن المعلوم ان الاجزاء وعدمه ليسا من الامور القابلة للوضع والرفع ، مع ان رفعه خلاف الامتنان الذي يكون الحديث في مقامه ، **وذلك** لان عدم الاجزاء و ان لم يكن قابلا للرفع ويكون رفعه خلاف الامتنان ، الا ان منشأه وهو اعتبار الشرطية في هذا الزمان قابل للرفع ويكون في رفعه الامتنان بل لان التستر في هذا الزمان وان كان غير مقدور له ، لكنه لا يوجب كونه غير مقدور له بما هو شرط لطبيعة الصلوة الا فيما اذا كانت هذه الصلوة واجبة ، و وجوبها مع التمكن من اتيان غيرها من افراد الصلوة الواجدة لهذا الشرط ممنوع جدا ، ولذا منعوا عن البدار لذوى الاعذار الا فيما اذا كان العذر مستوعبا للوقت **نعم** لولم يتمكن من اتيان غيرها لضيق الوقت و تعين اتيان هذه الصلوة لاهمية الوقت من الستر ، ارتفع شرطية الستر بالنسبة الى هذا الزمان ، لكنه لاجل المزاحمة بالوقت لا لاجل حديث الرفع ، فحديث الرفع انما يجدى فيما اذا تعذر الشرط بالنسبة الى اصل طبيعة الصلوة ، كما اذا تعذر الستر رأسا وفي تمام الوقت **واما** التمسك لسقوط شرطية الستر في هذا الزمان فيما اذا كان الاخلال به قبل هذا الزمان جهلا بالموضوع ، باطلاق صحيحة علي بن جعفر عليه السلام المتقدمة ، ففيه ما عرفت من ان الظاهر منها ان موردها هو استمرار الجهل بالانكشاف الى الفراغ عن الصلوة **وتوهم** انه لاشبهة في صحة الصلوة فيما لو انكشف العورة في الاثناء ولم يعلم به الا بعد الفراغ عن الصلوة ، و فيما لو كانت منكشفة من من اول الصلوة ثم سترت في اثنائها بغير علم منه ، لان حكم الجزء حكم الكل ، بل لا يبعد دعوى شمول نفس الصحيحة لهاتين الصورتين بالفحوى والا لولية ، فاذا كانت الصحيحة شاملة للجهل في بعض الصلوة كما في الصورتين ، فلازمه الصحة في حال العلم بالمقدار الذي لا يتمكن فيه من الستر ، و الا لزم لغوية الحكم بالصحة بالنسبة

الى ما مضى في حال الجهل مدفوع اولا بالمنع عن شمول الصحيحة لما نحن فيه الذي يكون الاجزاء الواقعة في حال الجهل متعقبة بالعلم في الاثناء ، وذلك لما عرفت من اختصاصها بما اذا استمر الجهل الى الفراغ عن الصلوة وثانيا سلمنا عدم اختصاصها بتلك الصورة ، لكن نقول حيث يكون شمولها لما نحن فيه ، متوقفا على الالتزام بلازمه اعنى الصحة في حال العلم ، فينصرف اطلاقها الى الافراد التي لا يتوقف شمولها لها على الالتزام بهذا اللازم ، و ذلك لما بين في محله من انه اذا كان للدليل العام افراد لا يتوقف شموله لها على تنزيل آخر ، وكان له فرد يتوقف شموله له على ذلك ، فيحمل ذلك الدليل على تلك الافراد دون الفرد الذي يتوقف شموله له على تنزيل آخر هذا مضافا الى ان دعوى شمول الصحيحة للاجزاء الواقعة حال الجهل المتعقبة بالعلم ، والتمزام بهذا اللازم صونا لشمولها لها عن اللغوية ، ليست باولى من دعوى عدم شمولها لها لاستلزامه اللغوية نعم لوورد دليل خاص على الصحة بالنسبة الى ما مضى من الاجزاء في حال الجهل ، لكان لازمه الحكم بالصحة بالنسبة الى الاجزاء الواقعة حال العلم ايضا ، صونا لكلام الحكيم عن اللغوية ، وهذا لايجرى بالنسبة الى الدليل العام ، فانه لايلزم من عدم شموله لما مضى من الاجزاء في حال الجهل لغويته ، بعد وجود افراد أخر له لا يتوقف شموله لها على تنزيل آخر ، كما اذا استمر الجهل الى ما بعد الفراغ عن الصلوة ومهما ذكرنا ظهر فساد التمسك لسقوط شرطية الستر بالنسبة الى زمان الالتفات والتذكر في الاثناء فيما اذا كان الاخلال به قبل هذا الزمان نسيانا ، بحديث لانعاد بتقريب انه لو قيل بشموله لما مضى من الاجزاء في حال النسيان ، فلازمه الصحة بالنسبة الى ما صدور عنه حال التذكر والالتفات ، صونا للحكم بالصحة بالنسبة الى ما مضى حال النسيان عن اللغوية وذلك لجرى ما اوردها على التمسك بصحيفة على بن جعفر عليه السلام للحكم بسقوط شرطية الستر في مدة العلم في الاثناء بالانكشاف ، في التمسك بالحديث لما اذا كان الاخلال به في الاجزاء الماضية نسيانا هذا .

وتفصي الاستاد دام ظله عن الاشكال في جميع الفروض المذكورة ، اولا بان

هذا الاشكال انما يرد بناء على استفادة شرطية الستر مطلقا و في جميع الحالات من الادلة كى يعم حال العجز عنه كما في المقام ، و قد عرفت فيما مر منع استفادة شرطيته المطلقة مما دل على اشتراطه و ثانيا سلمنا استفادة شرطيته المطلقة منه ، لكن يمكن الحكم بصحة الصلوة في جميع الفروض المذكورة ، بعد ما قام الدليل عليها فيها ، اما فيما اذا علم بالانكشاف في الاثناء بعد الجهل به ، فشمول صحيحة على بن جعفر عليه السلام حال الجهل به ، و شمول حديث الرفع حال العلم به في المدة المخصوصة ، بملاحظة عدم قدرته على التستر واضطراره الى الكشف في تلك المدة و دعوى عدم شمول الصحيحة الجهل المنقطع في الاثناء ، لامر من ظهورها في استمرار الجهل الى الفراغ عن الصلوة مدفوعة بان ظهورها في ذلك بدوى يرتفع بادنى التفاوت الى قوله عليه السلام فيها وقد تمت صلوته ، اذ لو كانت موردها الجهل المستمر الى الفراغ المعلوم عدم تحققه الا بعد الفراغ عن الصلوة ، لكن اللازم عدم الحكم بالصحة الا بعده ايضا ، مع ان قوله عليه السلام قدمت صلوته ظاهر في صحتها و تماميتها حال وقوعها ، و تماميتها كك انما تكون اذا كانت الشرطية ساقطة واقعا ، و الا لكانت الصلوة ناقصة فاقدة لشرطها لاتامة ، و الحال ان سقوطها كك لا يمكن تحققة بعد الفراغ عن العمل كما هو واضح ، نعم لو كان الموضوع للحكم بالصحة هو العنوان الانتزاعي اى الجهل المستمر في علم الله تعالى ، صح اسقاط الشرطية واقعا في حق من يستمر جهله الى الفراغ ، لتحقق ذلك العنوان الانتزاعي بالنسبة اليه من اول الامر بل من الازل ، لكن كون الموضوع للحكم هذا العنوان الانتزاعي ، خلاف ما هو ظاهر الصحيحة من كون الموضوع هو الجهل المتحقق في الخارج ، فمتى تحقق و ثبت هذا الموضوع في الخارج ، يترتب عليه حكمه سواء استمر الى اخر العمل او انقطع في الاثناء ، و اما فيما اذا التفت و تذكر في الاثناء بعد النسيان ، فشمول حديث الرفع لكلا الحالتين ، اما شموله لحالة النسيان فلدلالته على رفعه ، و اما شموله لحالة التذكر في المقدار الذى لا يقدر على التستر فيه ، فلدلالته على رفع ما اضطرروا اليه ، فاذا دل الدليل على ارتفاع الشرطية في حالتى النسيان

والاضطرار ، و بادر الى الستر في حالة الاختيار ، تمت صلوته ولم يكن معها مجال لاعادة الصلوة عليه كما هو واضح ، هذا خلاصة ما افاده دام ظله في مقام التفصي عن الاشكال والحكم بصحة الصلوة في جميع الفروض المذكورة لكن يبقى الاشكال في التمسك بحديث الرفع ، لتصحيح هذه الصلوة الشخصية مع سعة الوقت والتمكن من اتيان صلوة اخرى واجدة لشرط الستر كما اوأنا اليه **فالاولى** في الحكم بالصحة في الفروض المذكورة التمسك بحديث لاتعاد ، بتقريب اخر وهو ان الحديث وان لم يكن شاملا لصورة الاخلال العمدي ، اذلا معنى لاعتبار شيء في الصلوة شطرا او شرطا والحكم بجواز الاخلال به عمدا كما هو واضح ، الا انه شامل باطلاقه للاخلال بالجزء او الشرط جهلا بالموضوع ، ومع ذلك خصه الاصحاب بالاخلال بهما نسيانا ، وليس ذلك الا لاستظهارهم منه انه في مقام ان كل جزء او شرط لم يمكن توجه الخطاب به عند الاخلال به الا بعنوان الاعادة ، لا يكون الاخلال به موجبا للاعادة ، الا فيما اذا كان ذلك الجزء او الشرط من الاركان الخمسة ، ولذا خصوا الحديث بما اذا كان الاخلال بهما نسيانا ، لعدم امكان توجه الخطاب بهما في حال نسيانهما الا بعنوان الاعادة بخلاف ما اذا كان الاخلال بهما جهلا ، فانه يمكن ان يتعلق الامر بهما في هذا الحال بان يقال للجاهل استر عورتك ، فاذا كان المنط في ارتفاع الجزئية او الشرطية في حال النسيان عدم امكان توجه الخطاب بهما في هذا الحال الا بعنوان الاعادة ، فلازمه عدم اعادة الصلوة فيما تذكر في الاثناء انكشاف عورته وبادر الى سترها ، لانه في الزمان الواقع بين التذكر والستر وان كان عالما بالانكشاف ، الا انه حيث لا يتمكن من الستر في هذا الزمان ، فلا يصح ان يقال له استر عورتك الا بعنوان الاعادة كما هو واضح ، بل يمكن دعوى شمول الحديث حينئذ لهذا الزمان بالفحوى والا ولوية ، وذلك لانه في حال النسيان و ان لم يمكن توجه الخطاب بالمنسى الى الناسي بما هو ناس ، لكن يمكن توجهه اليه بالعناوين الملازمة او المقارنة له ، وهذا بخلاف حال تذكره الانكشاف في هذا الزمان ، فانه لا يمكن توجه الخطاب بالستر اليه فيه اصلا كما لا يخفى ، هذا غاية ما يمكن ان يقال في تصحيح

الصلوة في الفروض المذكورة ، ولكن الاحوط هو اعادة الصلوة فيما لواخل بالستر ناسيا ولم يتذكر الا بعد الفراغ عنها ، و اتمام الصلوة ثم الاعادة فيما اذا اجل به والتفت في الاثناء مطلقا سواء كان الاخلال به نسيانا او جهلا ، و انكان الاقوى في الصورة الاولى اى النسيان المستمر الى ما بعد الفراغ هو الحكم بالصحة ، بمقتضى حديث لا تعاد كما لا يخفى ، هذا تمام الكلام في الحالة التى يجب فيها ستر العورة على المصلى .

واما الكلام فيما يجب ستره عليه ، فملخصه ان العورة التى يجب سترها على الرجال في الصلوة ، هى التى يجب عليهم سترها عن الناظر المحترم و هى القبل والدبر ، والمراد من الاول هو القضيب والاثنان ، و من الثانى حلقة الدبر التى هى نفس المخرج ، فليس العجان التى هى عبارة عما بين الدبر والاثنين ، ولا السرة والركبة و ما بينهما ، من العورة التى يجب سترها على الرجال فى الصلوة ، و ذلك لان ما ذكرنا هو المتيقن مما يشمله عنوان العورة **فما حكى عن ابن براج من ان العورة عبارة عما بين السرة والركبة ، فهو على القول به انما هو فيما يجب ستره عن الناظر المحترم كما دل عليه بعض الاخبار ، دون ما يجب ستره فى الصلوة ان دل دليل عليه **و على** اى حال فلا اشكال فى انه لو صلى الرجل مكشوف العورة عامدا بطلت صلوته ، كما لا اشكال فى انه اذا سترها بما يخفى البشرة عن النظر لونا وشبعا ، يكون كافيا و ان لم يسترها حجما كما ان الفها بخرقة او اطلاها بطين ونحوه **واما** الكلام فى انه يكفى مجرد ستر البشرة لونا ، او يجب سترها شبعا ايضا ، فلا يكفى الستر بالثوب الرقيق الحاكى عن الشبح ، ظاهر مرفوع احمد بن حماد لاتصل فيما شف او وصف هو الثانى ، لان الشفيف عبارة عن الثوب الذى يستر اللون دون الشبح ، كما هو ظاهر مفهوم الشرط فى خبر محمد بن مسلم ايضا قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل يصلى فى قميص واحد فقال اذا كان قميصا كثيفا لا بأس به ، فانه يدل على ثبوت لباس فى ثوب الرقيق **لكن** يمكن ان يقال ان الشفيف عبارة عن السخيف المقابل للصفيق ، اى ما لا يستر ما ورائه لخفته وعدم استحكام نسجه بحيث يرى**

اللون من خلاله ، فلا يشمل النهى فى المرفوع الصلوة فى الشفيف المقابل المكثيف اى مالا يستر الشبح ، الا ان يقال ان مرفوع ابن حماد لوسلمنا عدم ظهوره فى وجوب ستر العورة شبحا ايضا ، لاحتمال كون المراد من الشفيف مالا يستر ماورائه لخفته ، لكن يكفى فى وجوب سترها شبحا مفهوم خبر محمد بن مسلم ، حيث نفى عَنْ البأس عن الثوب اذا كان كثيفاً ، فانه يدل على ان مالميس كثيفا وساترا للشبح فيه بأس ، هذا مضافا الى امكان المنع عن صدق الستر عرفا بمجرد ستر اللون مع رؤية الشبح ، هذا تمام الكلام فيما يجب ستره فى الصلوة على الرجل .

واما المرأة فالواجب عليها فى الصلوة ستر جميع بدنها ، ماعدا الوجه واليدين الى الزندين والقدمين الى الساقين ، لا لما توهم من الملازمة بين وجوب ستر الجميع عن الناظر المحترم فى غير حال الصلوة وبين شرطية ستره فى الصلوة ، اذ لا دليل على الملازمة بين البابين ، ولذا ذهب المشهور الى استثناء الوجه والكفين والقدمين فى حال الصلوة ، مع قولهم بوجوب ستر هذه الثلاثة ايضا فى غير حال الصلوة ، **ولا** لما قيل من ان ستر العورة فى الصلوة واجب بلا اشكال ، والمرأة تمام بدنها عورة لاطلاق العورة عليها عرفا وشرعا ، اما عرفا فالتداول اطلاقها عليها ، واما شرعا فلا تطلقها عليها فى قوله عَنْ ان النساء ، عى عورات ، وذلك لان اطلاق العورة عليها ، عرفا وشرعا ليس بمعنى العورة المعروفة اعنى السوئة ، بل بمعنى ما يتحفظ كما فى قوله تعالى ان بيوتنا عورة وقوله ثلث عورات لكم بل لوجوب ستر غير ما استثنى من الامور الثلاثة عليها ، للاخبار الكثيرة الدالة على ان المرأة لحره لايجوز لها الصلوة الا فى ثلثة اثواب ازار و درع وخمار ، او فى ثوبين درع ومقنعة ، او درع وملحفة ، او ملحفة واحده اذا التفت بها ، فان الدرع عبارة عن القميص الذى يستر جميع البدن غير الرأس ، فبضميمة المقنعة اليه يحصل ستر جميع البدن ، والملحفة عبارة عن ثوب واسع سابغ شامل للبدن يلبس على الثياب ، ومن المعلوم انها بضميمة الدرع اليها تستر جميع البدن اذا التفت بها بان نشرتها على رأسها وعلى جميع بدننها وضممتها على بدننها ، كما يدل عليه صحيح زرارة قال سئلت ابا جعفر عَنْ عن ادنى ما تصلى فيه

المرأة قال عليه السلام درع وملحفة فتشرها على رأسها وتجلل بها ، وصحيح جميل بن دراج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة تصلى في درع وخمار قال عليه السلام يكون عليها ملحفة تضمها عليها ، هذا مضافا الى الاخبار الواردة في الامة والصبية الدالة بمفهومها على وجوب ستر جميع البدن على المرأة الحرة ولا يعارض ما ذكرنا من الاخبار ، ما في خبر ابن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام لا بأس بالمرأة المسلمة الحرة ان تصلى و هي مكشوفة الرأس ، وما في خبره الاخر عنه عليه السلام ايضا لا بأس ان تصلى المرأة المسلمة و ليس على رأسها قناع ، لعدم قابليتهما سندا للمعارضة مع تلك الاخبار الكثيرة المعمول بها ، هذا مع امكان حمل الخبر الثاني على الامة ، او حمل كلا الخبرين على ان المراد بكشف الرأس ، هو كشفه من القناع الذي دل بعض الاخبار على التستر به زيادة على ستر الرأس الواجب **واما** خروج الموارد الثلاثة اعنى الوجه والكفين والقدمين ، فيدل عليه مضافا الى كونه مقتضى الاصل ، بعد قصور الاخبار المذكورة عن الشمول لها ، اذ لاملزمة بين لبس الاثواب المذكورة فيها وستر الموارد الثلاثة ، ان المتعارف في حال لبسها عدم استتار تلك الموارد كما لا يخفى ، اذ من المعلوم خروج الوجه والكفين والقدمين بل العقبين غالبا عما يستر بالثبات ، فالاجتزاء بما ذكر فيها من الاثواب ، مع عدم استتار تلك الموارد بها غالبا يدل على ان ما عدا ما يستر بها لا يجب ستره ويدل على خروج خصوص الوجه موثق سماعة قال سئلته عن المرأة تصلى متنقبة ، قال عليه السلام اذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس به وان اسفرت فهو افضل ، فان الاسفر هو ابراز الوجه **فما** ذكرنا من عدم دلالة الاخبار المذكورة على وجوب ستر الامور الثلاثة ، بل دلالتها على عدم وجوب سترها ، ظهر انه لا فرق في عدم وجوب ستر القدمين بين ظاهرهما وباطنهما ، فما حكى عن شيخ مشايخنا الانصارى قدس سره في حاشيته على النجاة من ان الاحوط ستر باطنهما ، لم يعلم له وجه ، وان وجهه الاستاد دام ظله بان الاخبار وان لم تدل على اشتراط ستر باطنهما ، الا ان عدم الدلالة على الاشتراط في مرحلة الاثبات ، لا يستلزم عدم الاشتراط في مرحلة الثبوت ، اذ يمكن ان يكون ستره شرطا واقعا ،

وانما لم يتعرض له في مرحلة الاثبات لما هو عليه من الاستتار غالباً ، لانه مستور بالارض في حالة القيام وباللباس في غيرها من الحالات **وذلك** لان ستره لو كان شرطاً في الصلوة لم يجد استتاره غالباً في حصوله ، بعد كونه كالطهارة شرطاً في الصلوة مطلقاً وفي جميع افعالها واكوانها فتدبر **كما** ان مما ذكرنا من عدم اشتراط ستر الاعضاء المذكورة في صلوة المرثة ظهر ايضاً عدم الفرق ، بين القول بوجود ستر تمام بدنها عن الناظر الاجنبى من دون استثناء شئ منه ، والقول بوجود ستر ماعدا الاعضاء المذكورة من بدنها عنه **وعليه** لوصلت المرأ ساترة لبدنها الا ما استثنى من الاعضاء وكان هناك ناظر محترم ، صحت صلوتها مطلقاً وعلى كالا القولين في سترها عن الاجنبى ، غاية الامر انها تكون ائمة على القول الاول ، دون الثانى الا اذا كان هناك ناظر بريبة فان ستر جميع بدنها من دون استثناء شئ منه عن الناظر بريبة واجب عليها اجماعاً فتكون ائمة لوصلت مكشوفة الوجه مع وجود من بنظر اليها بريبة وان كانت صلوتها صحيحة ، هذا تمام الكلام في ما يجب ستره في الصلوة على المرثة الحرة **واما** الامة فلا يجب عليها ستر رأسها بل عنقها ايضاً على الاقوى في الصلوة ، للاخبار المستفيضة ففي خبر عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام ليس على الاماء ان يتقنعن في الصلوة ، وفي خبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ليس على الامة قناع في الصلوة ولا المدبرة ولا على المكاتبه اذا اشترطت عليها قناع في الصلوة ، وفي خبر على بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الامة هل يصلح لها ان تصلى في قميص واحد قال عليه السلام لا بأس و غير ذلك من الاخبار **واما** الاستدلال له بخبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال على الصبي اذا احتلم الصيام وعلى الجارية اذا حاضت الصيام والخمار ، الا ان تكون مملوكة فانه ليس عليها خمار الا ان تحب ان تختمر و عليها الصيام ، و خبر محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الامة تغطي رأسها فقال عليه السلام لا ولا على ام ولد ان تغطي رأسها اذا لم يكن لها ولد ففيه ما لا يخفى من عدم صراحتها بارادة نفيه حال الصلوة ، فلعله اريد بهما نفى وجوب ستر الراس عليها عن الناظر المحترم ، **فما** قيل من انها يدلان على عدم الفرق بين اقسامها من القن

والمدبرة والمكاتب المشروطة او المطلقة ، غير ام الولد التي ولدها حتى حيث دل قوله عليه السلام في خبر ابن مسلم المتقدم اذا لم يكن لها ولد ، بمفهومه على وجوب تغطى الراس عليها اذا كان ولدها حيا ، كما ترى بعد ما عرفت من عدم ظهورهما في ارادة نفي ستر الراس في حال الصلوة **هنا** مضافا الى معارضة مفهوم خبر ابن مسلم بخبره الاخر عن ابي جعفر عليه السلام ، قال و سلته عن الامة اذا ولدت عليها الخمار ، قال عليه السلام لو كان عليها لكان عليها اذا هي حاضت ، وليس عليها التمتع في الصلوة فان ظهور قوله عليه السلام وليس عليها التمتع في الصلوة بعد وقوعه جوابا عن السؤال عن حكم ام الولد ، في الاطلاق وشموله لما اذا كان ولدها حيا او متيا ، اقوى من ظهور المفهوم في الوجوب فيمكن حملته على الاستحباب اللهم الا ان يدعى ان مصب السؤال في الرواية هو وصول الامة من حيث السن الى حد الولادة ، بان كان عدم وجوب النستر عليها قبل البلوغ مفروغا عنه عنده ، و انما سئل عن وجوبه عليها بالولادة المؤذنة بالبلوغ ، فاجاب عليه السلام بان الولادة متأخرة عن الحيض الذي هو ايضا المؤذن بالبلوغ ، فلو كان عليها ستر عند البلوغ لكان عليها اذا حاضت ، فليس هذا الخبر في مقام بيان حكم ام الولد ، كي يعارض مفهوم خبر محمد بن مسلم المتقدم .

وكيف كان لا اشكال في ان بعضه حكمها حكم الحرة ، في وجوب ستر تمام البدن الا ما استثنى من الامور عليها ، و يدل عليه مضافا الى عموم ادلة وجوب الستر على المرئة لها ، وعدم شمول ما دل على عدم وجوب ستر الراس على الامة في الصلوة لها لظهور لفظ الامة في غيرها ، خصوص رواية حمزة بن حمران عن احدهما عليه السلام قال سلته عن الرجل اعتق نصف جاريته ، الى ان قال قلت فتغطى راسها منه حين اعتق نصفها ، قال عليه السلام نعم وتصلى هي مخمرة الرأس **فلو اعتقت في اثناء الصلوة و بادرت الى الستر ، فالكلام في انكشاف راسها في الزمان الواقع بين عتقها و ستر رأسها ، هو الكلام في الناسي الذي التفت في الاثناء و بادر الى الستر ، وقد عرفت انه بناء على عدم استفادة الشرطية المطلقة من ادلة اشتراط الستر ، لورودها في مقام بيان حكم اخر ، و انما يستفاد منها الشرطية في الجملة ، والتميقن منها اشتراطه**

في حال العلم والالتفات ، يكون اشتراط الصلوة بالستر في غير الحالة المتيقن اشتراطها به مشكوكا ، و مقتضى القول بالبرائة في الاقل والاكثر الارتباطى هو عدم اشتراطه في الصلوة في غير تلك الحال **واما** بناء على استفادة الشرطية المطلقة من ادلة الاشتراط ، فنحتاج في الحكم بصحة الصلوة الفاقدة للستر في حال من الحالات ، الى دليل مقيد لاطلاق ادلة الاشتراط بغير تلك الحال ، وقد عرفت ان ما يصلح لان يكون مقيد الاطلاق تلك الادلة بحال العمد والاختيار ، هو حديث لاتعاد وذلك لما عرفت من شموله ملاكا لكل خلل واقع عن اضطرار وان كان ملتفا اليه ، دون حديث الرفع ، لما عرفت من ان شموله لشخص هذه الصلوة ، انما هو فيما اذا كان الاضطرار الى ترك الستر مستوعبا لتمام الوقت ، كي يكون الامر بطبيعة الصلوة شاملا لهذه الصلوة ايضا ، **واما** اذا لم يكن الاضطرار مستوعبا لتمامه ، فلا تكون هذه الصلوة التي اخل بشرطها اضطرارا ، مشمولة للامر بطبيعة الصلوة ، كي يرفع شرطية الستر بالنسبة الى هذه الصلوة المضطر الى ترك الستر فيها بحديث الرفع **وبعبارة** اخرى ما اعتبر فيه ستر العورة هي طبيعة الصلوة ، و انما يسرى اعتباره الى جميع افرادها بمقدمات التي منها تساوى الافراد في شمول الطبيعة المأمور بها لها ، فالاضطرار الى ترك الستر انما يجدى في رفع شرطية ، اذا تحقق بالنسبة الى اصل الطبيعة المأمور بها ، دون ما اذا تحقق بالنسبة الى بعض افرادها ، مع تمكنه من الستر بالنسبة الى اصل الطبيعة كما نحن فيه ، هذا تمام الكلام في عدم وجوب ستر الرأس في الصلوة على الامة **واما** عدم وجوب ستر رقبتها ايضا فيها ، فيدل عليه مضافا الى كونه المنساق الى الذهن من النص والفتوى ، فانه بعد ما هو الغالب من ان ستر الرقبة كالراس ليس الا بالخمار فكما يستفاد مما دل على جواز ان تصلى بغير خمار عدم وجوب ستر راسها ، كذلك يستفاد منه عدم وجوب ستر رقبتها ، ما في خبر على بن جعفر عليه السلام المتقدم من قوله عليه السلام لا باس ، في جواب سؤاله عن الامة بقوله هل يصلح لها ان تصلى في قميص واحد .

الامر لثالث فيما يعتبر في الساتر والمعتبر فيه قيود **الاول** ان يكون طاهرا ،

بل هو شرط في جميع لباس المصلى ، الا فيما كان مما لا يتم فيه الصلوة منفردا ، ومن اراد الاطلاع على تفصيل ذلك فليراجع الى كتاب الطهارة **الثاني** ان يكون مباحا اى غير مغصوب ، وهذا القيد في خصوص السائر مما ادعى الاجماع عليه ، واما في غيره مما لا يتم فيه الصلوة كالتكة والجورب والقلنسوة ففيه خلاف ، و ان كان يظهر مما نذكره في مبنى اعتباره في السائر الحاق غيره به **فنقول** قد استدلوا على اعتبار هذا القيد في السائر بامور ، منها الاجماع ومنها الاخبار ومنها استلزام الستر بالمغصوب اجتماع الامر والنهي **ولا يخفى** عدم تمامية الاستدلال على ذلك بشيء من الامور المذكورة **اما** الاجماع فلان المحصل منه غير حاصل ، وعلى تقدير حصوله فمع احتمال ابتهائه على امتناع اجتماع الامر والنهي ، يكون كالمقول منه للاستدلال به غير قابل **واما** الاخبار فلان ما استدلوا بها منها خبر ان **احدهما** ماروى عن امير المؤمنين عليه السلام في وصيته لكميل انه قال ياكميل انظر فيما تصلى وعلى ما تصلى ان لم يكن من وجهه وحله فلا قبول **وثانيهما** ماروى عن الصادق عليه السلام انه قال لو ان الناس اخذوا **واما** امرهم الله فانفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ، ولو اخذوا امانهاهم الله عنه فانفقوا فيما امرهم الله به ما قبله منهم حتى باخذوه من حق وينفقوه في حق **وهذان** الخبر ان لما فيهما من المناقشة ، بضعفهما سندا و عدم انجبارهما بالعمل لعدم اعتمادهم عليهما في الفتوى ، و بقصورهما دلالة ، لا يصلحان للاستدلال بهما للمقام ، اما قصور الاول من حيث الدلالة ، فلان عدم القبول لا يلزم عدم الصحة ، اذ يمكن ان تكون الصلوة صحيحة واجدة لتمام ما اعتبر فيها شطرا وشرطا ، ومع ذلك لم تكن مقبولة عند الله تعالى ، لفقد المصلى للولاية او كونه في اثنائها ناظر الى اجنى ، او مشغولا فيها عن التوجه الى الله بالتوجه الى الامور النفسانية وامثال **واما** قصور الثاني فلان لبس المغصوب في الصلوة لا يصدق عليه الانفاق كى يكون من انفاق المنهى عنه في الامور به ، مع انه لو سلمنا صدقه عليه ، فليس مقتضاه الاعدم جواز التقرب بنفس اللبس وعدم وقوعه من حيث هو عبادة ، وهذا لا يقتضى فساد الصلوة كما سيظهر وجهه **واما** مسألة اجتماع الامر والنهي ، فلان اجتماعهما تارة يكون من جهة

الاجتماع بين الستر والغضب ، و اخرى من جهة الاجتماع بين الافعال الصلوتية كالركوع والسجود والغضب ، ولا يقتضى الاجتماع فساد الصلوة على كلا التقديرين ، اما على الاول فلان لبس الساتر لو كان معتبرا فى الصلوة شطرا ، لكان لبس الساتر المغصوب فيها موجبا لفسادها بفساد جزئه ، ضرورة ان لبس المغصوب من اوضح افراد التصرف فيه المعلوم حرمة بالضرورة ، ولا يعقل ان يكون جزء العبادة محرما اذ لا يصح التقرب به مع كونه كك ، واما لو كان لبسه معتبرا فى الصلوة شرطا كما هو الحق ، فلا يكون حرمة لكونه تصرفا فى المغصوب موجبا لفساد الصلوة ، و ذلك لان الشرط ليس فى الحقيقة هو الستر ، كى يقال ان بعد تقديم النهى لكونه شموليا على الامر لكونه بدليا ، واخراج مورد الاجتماع عن اطلاق الامر بالستر ، يصير الستر المعتبر فى الصلوة هو خصوص الستر بالمباح ، ومع فقدته تكون الصلوة فاسدة لفقدتها لما هو معتبر فيها من الستر بالمباح ، بل الشرط هو الاثر الحاصل منه وهو كون المصلى مستورا العورة ، وذلك لما حقق فى محله من ان الشرط هو الجزء العقلى الذى يقيد به المهية ولا يزيد بزيادته اجزاها ، وبعبارة اخرى الشرط عبارة عن القيد الذى يكون التقيد به جزء للمأمور به لا ذاته والال لكان جزء لا شرطا ، و من هنا قال الحكيم السبزوارى فى منظومته تقيد جزء وقيد خارجى ، ومن المعلوم ان هذا الجزء العقلى اعنى كون المصلى مستورا العورة يحصل بالستر المحرم ايضا ، ومعه يرتفع موضوع شرطية الستر عن البين ، كارتفاع شرطية الطهارة الخبثية بالغسل بماء مغصوب ، والالزم الامر بتحصيل الحاصل ، وليس هذا العنوان الانتزاعى اعنى كون المصلى مستورا العورة والامتناع انتزاعه اعنى السترا مر عباديا كالطهارة الحديثة الحاصلة بالغسلين والمسحتين كيلا يحصل بالستر المحرم ، اذ لم يقم دليل على اعتبار حصول هذا الشرط فى الصلوة على وجه قريبي ، حتى لا يحصل بالستر المحرم ، كما لا تحصل الطهارة الحديثة بالغسل والمسح بالماء الغصبى **واما** على التقدير الثانى اعنى كون اجتماع الامر والنهى من جهة الاجتماع بين الافعال الصلوتية والغضب ، فلان ما يتصور من وجوه التصرف فى اللباس المغصوب امور ثلثة ، **الاول** مجرد

الاستيلاء عليه كاستيلاء الملاك على اموالهم الذي يعبر عنه في اصطلاح الفقهاء باليد وبعبارة اخرى كون الما تحت سلطنته بحيث يكون مقتدرا على التصرف فيه بما يشاء من انواع التصرفات ، وهذا المعنى كما ترى غير ملازم للتصرف فيه فعلا ، فان الاستيلاء على المال يحصل بمجرد قطع يد الغير عنه ومنعه عن التصرف فيه ، ولولم يصدر عن المستولي تصرف خارجي في المال المستولي عليه ، ولذا لو احمى شخص ارضا ومنع عن دخول الغير فيها يصدق عليه بمجرد ذلك انه مستول عليها **الثاني** التصرف فيه باللبس بعد الاستيلاء عليه **الثالث** تحريكه بعد لبسه بتبع حركاته البدنية في حال الركوع والسجود والقيام والقيود ومن المعلوم عدم اتحاد شئ من الامرين الاولين مع الافعال الصلوتية ، اما الاول فواضح بعد ما عرفت من ان الاستيلاء على المال غير متوقف على التصرف فيه ولا ملازم معه ، واما الثاني فلان مقتضى اتحاد الشئين وجودا صحة حمل احدهما على الاخر ، ومن الواضح عدم صحة حمل مفهوم اللبس على شئ من الافعال الصلوتية ، اذ لا يصح ان يقال لشئ من الركوع والسجود والقيام والقعود انه لبس **فالمحقق** في هذين الامرين هو مجرد مقارنتهما مع الافعال الصلوتية لا الاتحاد معها ، فيكون لبسه في الصلوة كالنظر الى الاجنبية فيها الذي لا شبهة في عدم ايجابه بطلانها **واما** الامر الثالث وهو تحريك اللباس بتبع الحركات البدنية ، وان كان تصرفا عرفا و متحدا مع الحركات الركوعية والسجودية او مسببا عنها ، الا انه ليس فيه ماهو ملاك الحرمة من المغبوضة للمالك ، ضرورة ان ماهو مبغوض له في حالات اللباس من قيامه وقعوده وانحنائه للركوع والسجود ، هو كونه لابسا لثوبه في تلك الحالات واما تغييرهيات ثوبه بتبع حركات اللباس قياما وقعودا وانحناء فليس مبغوضا له ، ان ليس ذلك مما يهتم به العرف ويعتني به ، بل يكون وجوده و عدمه هندهم سيين ، بعد عدم كون قيامه وقعوده وانحنائه في حال لبسه انتفاعا اخر به غير لبسه ، وعدم كونها موجبة لاندراسه وتلفه ، فليس المبغوض للمالك في حالات اللباس شئين احدهما كونه لابسا لثوبه ثانيهما تغييرهيات ثوبه تبعا لتغيير حالات اللباس ، بل ما يكون مبغوضا له و محرما في مجموع حالاته ،

هو كونه لابسا لثوبه ، دون كونه محدثا فيه للهيئات اللخاصة ، بعد ما عرفت من ان وجود تلك الهيات فيه وعدمه سيات في نظر العرف ، وقد عرفت ان التصرف اللبسي ليس متحدا مع الافعال الصلوتية ، كي يكون المورد من قبيل اجتماع الامر والنهي الذي نبوا عليه اعتبار كون السائر مباحا غير مغضوب ، هذا خلاصة ما افاده الاستاد دام ظله في الاشكال على القول بفساد الصلوة في اللباس المغضوب من جهة اجتماع الامر والنهي في افعالها ولا يخفى عليك اولا ان مبغوضية تصرفات الغاصب في اللباس ليست لمجرد انتفاعه بها او كونها موجبة لاندراس اللباس وتلفه كي تدور المبغوضية مدار ذلك ، بل لكون تصرفاته فيه تصرفات عدوانية ناشئة عن عدم الاعتناء باحترام المالك واحترام ماله وعن قهره وسلب اختياره وقطع يده واستيلائه على ملكه ، ومن المعلوم ان هذا المعنى لا يتفاوت فيه بين كون التصرف مما ينتفع به الغاصب ام لا ، ولا بين كونه مما يندرس به اللباس ام لا ، وبعبارة اخرى مبغوضية تصرفات الغاصب في اللباس ليست منحصرة بما اذا كانت مما ينتفع به الغاصب او كانت مما يندرس به الملبوس ، بل لها مبغوضية من جهة انتسابها الى الغاصب وتبعاً لمبغوضيته عند المالك بما صدر عنه بالنسبة اليه من قهره اياه وسلب اختياره وقطع يده واستيلائه عن ملكه ، اذ كما ان المحبوب يكون بتمام آثاره واقعا له مرضية و محبوبة لمحبه بما هي منتسبة الى المحبوب ولولم تكن كك فيحد نفسها بل ولو كانت مضرة بحال المحب كما قال الشاعر بالفارسية زهر از قبل تونوشدارو است فحش از قبل (دهن) توطيبانست ، كذلك المبغوض يكون بتمام آثاره وافعاله مبغوضة غير مرضية لمبغصته بما هي منتسبة الى المبغوض ولو كانت غير مضرة بحال المبغض بل نافعة ، كما قيل بالفارسية ملك الموتم از لقاء توبه عقربم كوزن تودست منه ، ومن المعلوم ان هذه المبغوضية العارضة على تصرفات الغاصب الناشئة من مبغوضية ذاته لا تدور مدار كونها مما ينتفع به الغاصب او يندرس به الملبوس ، بل يكون جميع تصرفاته في اللباس مبغوضا للمالك بهذه المبغوضية التبعية العرضية ، بحيث لا يرضى بلمس الغاصب له بل نظره اليه فضلا عن تحريكه من مكان الى مكان او تحويله من حال الى حال ، وما قيل من ان

العرف لا يهتم بمثل تغيير الهيات انما هو بالنسبة الى المبعوضة الذاتية لا العرضية الناشئة من مبعوضة الغاصب ، وهذا مما يظهر لمن تتبع احوال المغصوبين اموالهم بالنسبة الى الغاصبين ، فالانهم لا يرضون ببقاء انفسهم فضلا عن تصرفاتهم في تلك الاموال وثانياً سلمنا عدم كون هذه الانحاء من التصرفات التي لا تكون انتفاعاً آخر باللباس سوى لبسه ولا تكون موجبة لنقص فيه مبعوضة المالك لكن نمنع عن كون حرمة الغصب دائرة مدار المبعوضة غاية الامر كوئها حكمة لها ، لان حرمة التصرف في مال الغير ليست معلقة في الدليل على مبعوضة لصاحبه كي تدور مدارها بل حليته معلقة فيه على رضا مالكه وطيب نفسه به ، و من المعلوم انه لا تلازم بين عدم مبعوضة التصرف ، وكونه مرضيا ومتعلقا لطيب النفس ، ان ليس المبعوضة والمرضية من الضدين اللذين لا ثالث لهما ، ولان النقيضين كيلا يمكن ارتفاعهما كيف ، والالزام ان يكون كل غير مبعوض مرضيا ، وهذا مخالف للوجدان لانا نرى بالوجدان ان بعض الافعال لا يكون مبعوضا ولا مرضيا لنا كالأفعال الخالية عن الضرر والمنفعة ، فاذا لم يكن تغيير هيات اللباس ونقله من مكان الى مكان مرضيا عند المالك ومتعلقا لطيب نفسه ، يكون غير حلال و محرما وان لم يكن مبعوضا له ، فيكون الافعال الصلوتية لمكان اتحادها معه او سببيتها له مورد الاجتماع الامر والنهي فتكون باطلة وتبطل الصلوة ببطلانها و **توهم** ان اجتماع الامر والنهي في الافعال الصلوتية ، انما يلزم لو كان تحريك الثوب متحدا وجودا مع تلك الافعال ، وهذا ممنوع جدا ضرورة ان تحريك الثوب غير تحريك البدن عند القيام والجلوس والركوع والسجود وجودا وانكنا مقارنين زمانا مدفوع بما لوحنا اليه ضمنا من ان تحريك الثوب وان لم يكن متحدا وجودا مع الافعال الصلوتية ، لكن يكفي في سراية النهي عنه الى تلك الافعال كونه مسببا عنها ، لما حقق في محله من سراية الحرمة من الحرام الى مقدمته السببته ، كاللقاء في النار الذي هو سبب وعلة للاحراق المحرم ، بل قد يدعى عدم تعلق النهي في مثله الا بالسبب دون المسبب ، بدعوى ان النهي كالامر لا يتعلق الا بما هو مقدور للمكلف ويكون تحت اختياره ، وما يكون

مقدورا له في المثال هو ايجاد السبب وهو الالقاء الذي هو المعنى المصدرى ، دون المسبب الحاصل منه قهرا وهو الاحتراق الذي هو المعنى الاسم المصدرى ، وهذه الدعوى وان كانت مدفوعة بانه يكفى في صحة تعلق التكليف بشئى كونه مقدورا ولو بالواسطة ، لكنها ربما تكون مقربة لما ذكرنا من سراية النهى من الحرام الى مقدمته السببية هذا وتدبر **وتوهم** انه اذا لم تكن حركة الثوب متحدة مع الافعال الصلوتية ، فيدخل المورد في باب التزاحم ، وقد حقق في ذلك الباب جواز الامر بالمهم من المتزاحمين على تقدير عصيان الالم ، وفي المقام وان كان ترك الغضب اهم من اتيان هذه الصلوة فلا يصح الامر بها فعلا مع مزاحمتها بالغضب ، لكن لاما نغ عن الامر بها معلقا على عصيان النهى عن الغضب **مدفوع** بما حقق في محله من ان الامر الترتبى انما يتصور في الضدين اللذين لا تلازم بين عدم احدهما و وجود الآخر ، كالصلوة والازالة فانه لا تلازم بين ترك احدهما و وجود الآخر لا يمكن ترك كليهما ، دون الضدين اللذين يكون بين عدم احدهما تلازم مع وجود الآخر كالضدين اللذين لا ثالث لهما ، كما اذا امر باستدبار الجدى مطلقا واتفق اقامته في صنعاء اليمن الذى يلزم استقبال القبلة فيه لعدم استدبار الجدى اذ يكون الامر باستقبال القبلة معلقا على عصيان الامر باستدبار الجدى ، مرجعه الى الامر بالاستقبال معلقا على عدم استدبار الجدى الذى هو عين الاستقبال الى القبلة ، فيصير في قوة ان يقال ان استقبلت القبلة فاستقبل وهذا كما ترى من الامر بتحصيل الحاصل و الامر فيما نحن اشنع من الامر في المثال ، لان الامر بالركوع و السجود معلقا على عصيان النهى عن الغضب ، مضافا الى استلزامه الامر بتحصيل الحاصل ، مستلزم للدوران عصيان النهى عن الغضب ، انما يحصل بتحريك الملبوس ، وقد عرفت ان تحريكه مسبب عن تحريك البدن في الركوع و السجود ، فلو علق تحريك البدن فيهما على تحريك الملبوس لزم توقف تحريك البدن على تحريك الملبوس المتوقف على تحريك البدن و هذا دور محال **وتوهم** انه وان لم يمكن الامر الترتبى في المتلازمين فضلا عن المتحددين كما في اجتماع الامر والنهى الا انه تقرر في محله من كفاية قصد ملاك

الامر في المقربية مدفوع بان قصد الملاك انما يكون مصححا للعبادية والمقربية ،
فيما كان تاما في الملاكية بان لا يكون مزاحما بمفسدة اقوى منه فضلا عن كونه علة
لترتب مفسدة كك عليه كما فيما نحن فيه .

ثم انه قد يتفصى عن كون المورد من قبيل اجتماع الامر والنهي بوجه اخر
غير ما افاده الاستاد دام ظله ، وهو ان اتحاد التصرف في اللباس المغصوب مع الاجزاء
الصلوتية المستلزم لاجتماع الامر والنهي فيها ، انما يلزم لو كان نفس الحركات
الصادرة عن المصلى من القيام والهوى الى الركوع والسجود اجزاء للصلوة ، واما
اذا منعنا عن ذلك وقلنا بان ما هو جزء للصلوة هي الهيات الحاصلة من تلك الحركات
للقائم والراكع والساجد ، وان تلك الحركات مقدمة لحصول تلك الهيات ، فلا يتخذ
التصرف في اللباس مع الاجزاء الصلوتية كى يلزم اجتماع الامر والنهي فيها ، اذ ليست
تلك الهيات من مقولة الفعل حتى تكون تصرفا في اللباس ، نعم مقدماتها وهي القيام
والهوى وان كانت من مقولة الفعل وتصرفا في اللباس فتكون محرمة ، الا انه لا مانع
من تحصيل الواجب من المقدمة المحرمة اذا لم تكن منحصرة كما نحن فيه ، وهذا
نظير ركوب الدابة المغصوبة في طريق الحج ، فكما انه لا يمنع عن صحة الحج ،
كذلك تلك الحركات الصلوتية لا تمنع عن صحة الصلوة ولا يخفى ما فيه من النظر ،
اما اولا فلمنع كون الركوع والسجود هي الهيئة الحاصلة من تلك الحركات ، وذلك
لان التكليف لا يتعلق الا بافعال المكلفين التي هي من المعاني المصدرية ، دون نتائجها
والاثر الحاصل منها الذي يعبر عنه بالمعنى الاسم المصدرى ، لا لما توهم من ان
التكليف انما يتعلق بما هو مقدور للمكلف ويكون تحت اختياره ، وما يكون تحت
اختياره هو الافعال دون نتائجها المترتبة عليها قهرا ، وذلك لما عرفت من انه يكفي
في صحة تعلق التكليف بشيء كونه مقدورا ولو بالواسطة ، بل لان الارادة الامرية
متحدة سنخا مع الارادة الفاعلية فكما ان ارادة الفاعل لا تتعلق الا بتحريك العضلات
نحو ما هو فملا ، صارر عنها دون ما هو خارج عن مقولة الفعل ، كك ارادة الامر ، و
انما الفرق ان الاولى لها التأثير في تحريك عضلات نفس المرید نحو الفعل ، والثانية

لها التأثير في تحريك عضلات المأمور نحوه ، وبعبارة اخرى الفرق بينهما في كيفية التأثير وكونها في الاولى بالمباشرة وفي الثانية بالتسبيب ، والا فهما في اصل التأثير وهو تحريك الفاعل نحو الفعل واحد ، وعلى هذا لوقيل في باب الوضوء ان المكلف به هو الطهارة الحاصلة من الغسلتين والمستحين ، فمرجه الى تعلق التكليف بمحصلها الذي هو الغسلتان والمسحتان لا بنفسها ، و يترتب على ذلك انه لو شك في مدخلية جزء يكون المرجع هو البرائة ، بناء على ما هو الحق والمختار من جريانها في الاقل والاكثر الارتباطيين ، للشك في ثبوت التكليف بالنسبة الى الاكثر والاصل البرائة عنه ، وهذا بخلاف ما اذا كان التكليف متعلقا بنفس الطهارة ، فانها امر بسيط مبين مفهوما قد علم اشتغال الذمة بها ، و انما الشك في انها هل تحصل بالاقل او الاكثر ، فيكون المرجع فيه هو الاشتغال للشك في سقوط التكليف المعلوم اشتغال الذمة به باتيان الاقل و حاصل هذا الايراد هو ان النتيجة الحاصلة من الفعل الاختياري و انكانت مقدورة للفاعل بالواسطة ، الا انه كما ان ارادة الفاعل لا تتعلق الا بنفس الفعل بالمعنى المصدرى لا بالنتيجة الحاصلة منه كذلك ارادة الامر التي هي متحدة سنخا مع ارادة الفاعل ، لا تتعلق الا بالفعل دون النتيجة المتحصلة منه والالزام الامر بتحصيل الحاصل غاية الامر ان ارادة الفاعل تتعلق بالفعل الصادر عن جوارحه فيكون فاعلا بالمباشرة ، و ارادة الامر تتعلق بالفعل الصادر عن جوارح المأمور فيكون فاعلا بالتسبيب و على ما ذكرنا نقول ان المكلف به فيما نحن فيه هو المحصل للهيئات المذكورة و هو نفس القيام والهوى المتحددين مع الغضب او العلتين له ، و على اى تقدير يعود ما هو المحذور من اجتماع الامر والنهى فيما هو جزء من الصلوة المستلزم لبطلانها واما ثانيا فلانا لو سلمنا امكان تعلق ارادة الامر بالنتيجة و ان لم يمكن تعلق ارادة الفاعل بها ، لكن نمنع عن حصول القرب من نتيجة متولدة قهرا عن فعل محرم ، ضرورة ان قوام مقريية العمل وعباديته ، انما هو بكون الداعي للمكلف نحوه امرا راجع الى المولى ومطلوبه والمفروض في المقام ان ما يكون صادرا عنه بالاختيار من الحركات ، يكون عن داع نفسانى ومحروما ومبغوضا للمولى وما يكون مطلقا لوبا

للمولى من الهيات يكون حصوله قهريا ، فلا يكون عملا اختياريا له صادر عنه بداع الهى ، كى يحصل له به الحسن الفاعلى الذى هو احد ركنى العبادة فى قبال ركنها الاخر الذى هو تحصيل مظلوب المولى ، و مجرد تحقق مظلوب المولى قهرا و بلا اختيار للعبد فى تحققه ، لا يوجب حصول القرب له ، سيما اذا كان ناشئا عن عمل مبغوض للمولى صادر عنه عن محض تمرد و عصيانه له ، و ليس ما نحن فيه نظير ركوب الدابة المغصوبة فى طريق الحج ، فان للمكلف هناك اختيار بالنسبة الى الحج ايضا بعد الفراغ عن الركوب ، بخلاف ما نحن فيه فانه ليس له اختيار الا بالنسبة الى الحركات دون الهيات الحاصلة منها ، بل ما نحن فيه نظير ما امر المولى يصبغ ثوبه بالحمرة ثم ان العبد بسط ثوب مولاه و ذبح ابنه عليه لينصبغ بالحمرة ، فهل يحكم ذوشعور بانه يحصل للعبد بواسطة هذا الصبغ تقرب و اجر عند المولى ، مع حصوله عن اراقة دم ابنه حاشا ثم حاشا ، هذه خلاصة ما افاده الاستاد دام ظله من الايرادين على هذا الوجه ، ولكن يمكن ان يقال فى دفع الاول منهما ، بان ارادة الامر وان كانت كارادة الفاعل متعلقة بالفعل بالمعنى المصدرى ، لكن تعلقها به انما هو لكونه وصلة الى حصول ما يترتب عليه من النتيجة ، فالمراد بالحقيقة هى النتيجة فهى المتعلقة للآلة حقيقة لا الفعا ، اذ لولاها لم يكن الفعل متعلقا لها اصلا كما لا يخفى ، فاذا كانت النتيجة هى المطلوب للامر ، وكان تحصيلها مقدورا للمأمور بالواسطة ، فيصح توجيه التكليف بها نحوه ، ومنه يظهر اندفاع الايراد الثانى ايضا ، فان ترتب النتيجة على الفعل وان كان قهريا ، الا ان القدرة التى صرفها الفاعل فى ايجاد الفعل ، حيث يكون لاجل ما يترتب عليه من النتيجة ، فى الحقيقة تكون قدرته مخرقة فى حصولها ، اذ لولاها لم يقدم على الفعل اصلا ومنه يظهر ان تنظير المقام بمثال صبغ ثوب المولى بدم ولده مع الفارق ، لان قتل الولد لم يكن لاجل التوصل به الى الصبغ ، بل كان الداعى الى قتله هى الدواعى النفسانية كالشفى و نحوه ، و حيث ان القتل وقع على الثوب انصبغ بالحمرة قهرا من دون تعلق اختيار به كى يقع حسنا ومقربا ، اذ لم يقع القتل بداعى التوصل الى الصبغ ، كى يقال ان اختياره اختيار تبعى لاجل التوصل به الى

الصبغ ، ففي الحقيقة اختياره للقتل اختيار للصبغ فلم يقع الصبغ بلا اختيار ، بل لم يحصل منه الا اختيار واحد متعلق بالقتل بما هو لا بما هو مقدمة للصبغ ، هذا مضافا الى ان الهيات الحاصلة من الحركات الركوعية والسجودية انما تكون قهرية حدوثا لابقاء ، فاذا كانت اختيارية بقا ، فتقع حسنة و مقربة ، الا ان يدعى ظهور الامر بالركوع والسجود في اعتبار احدهما نعم ما يرد عليهما الوجه من التفصي عن اشكال اجتماع الامر والنهي ، هو المنع عن كون الركوع والسجود عبارة عن الهيات الحاصلة من الهوى ، اذا الظاهر ان الشارع ليس له فيهما اصطلاح خاص ، بل المراد بهما في لسانه ما هو المراد بهما في لسان العرف ، كما يدل عليه قوله تعالى لا تسجدوا للشمس والقمر واسجدوا لله الذي خلقهن ، و من المعلوم ان المراد بهما في لسان العرف ، ما هو المتعارف بينهم في مقام تعظيم السلطان والتذلل عنده ، من الهوى بقصد التعظيم والتذلل ، و هو تارة الى حد تقوس الظهر الذي يعبر عنه في الفارسية بسر فرودا ووردن ، و اخرى الى حد يتمكن معه من تقبيل الارض الذي يعبر عنه فيها بخاك افتادن ، فلولم يكن الهوى تمام حقيقة الركوع والسجود عرفا ، فلا اقل من كونه جزء مقوما لهما ، فتكون حركة صلوتية متحدة مع تحريك الثوب المفضوب او علة له ، فيكون مورداً لاجتماع الامر والنهي كما هو واضح ان قلت لا شبهة في ان الحركة الصلوتية في الركوع والسجود حركة في مقولة الوضع و حركة الثوب حركة في مقولة الاين ، واتحاد المقولتين في الوجود غير ممكن ، ضرورة ان المبادئ للمشتقات سواء كانت من الاعراض الخارجية كالعلم والقدرة ام كانت من الامور الاعتبارية كالملكية والولاية ، يكون كل واحد منها بالنسبة الى الاخر و بالنسبة الى موضوعه ماخوذا بشرط لا ، فيكون لكل واحد منها وجود مستقل غير مرتبط بالاخر ، فلو اجتمع اثنان منها او اكثر في موضوع واحد ، فلامحة يكون التركيب بينهما انضماميا ، لا اتحاديا كي يلزم فيما اذا تعلق باحد منها الامر والاخر منها النهي كما نحن فيه ، اجتماع الامر والنهي في موضوع واحد و يستحيل ان يكون موردا للجعل التشريعي لاستحالة امثال الحكمين المتضادين المتعلقين

بموضوع واحد ، قلت ان التركيب بين الحركتين فيما نحن فيه و ان كان انضماميا ، لكن حيث يكون كل واحدة منهما من العوارض المشخصة للآخرى ، فتكون الحركة الصلوتية موردا للامر بذاتها ومورد للنهي بعارضها المشخص لها ، وحيث ان اجتماع الامر والنهي لكونهما ضدّين محال ، فكون هذه الحركة الركوعية المتشخصة بالخصوصية المبعوضة مأمورا بها ومقربة اليه تعالى محال ، فتكون فاسدة ومفسدة للصلوة غير موثرة في سقوط الامر بها ، هذه غاية ما يمكن ان يقال في وجه اشتراط عدم كون لباس المصلى مغسوبا ، ولكن فيه ان بعد ما كانت الحركة الوضعية الركوعية والسجودية والحركة الاينية الغصبية من مقولتين و كان التركيب بينهما انضماميا ، فكيف يمكن ان يكون احديهما من مشخصات الاخرى ، مع ان تشخص الشيء بعوارضه انما هو فيما اذا كان تلك العوارض من خصوصياته المتحددة معه وجودا كيباض البيض وسواد الفحم ، فان في هذا الفرض يكون وجود العارض في نفسه بعين وجوده لمعروضه ولذا يكون من المشخصات لموضوعه وهذا بخلاف ما لم يكن العارض من الخصوصيات المتحددة مع الموضوع ، بل كان بينه و بين الموضوع صرف المقارنة الاتفاقية كما نحن فيه ، فانه حينئذ لا يكون تركيب بينهما اصلا لاتحاديا ولا انضماميا ، بل يكون كل منهما موجودا بوجود مستقل وقع الاقتران بينهما اتفاقا ، من دون ان يكون احدهما من المشخصات للآخر ، كي يلزم من الامر باحدهما والنهي عن الاخر اجتماع الامر والنهي في موضوع واحد و يستحيل ان يكون مورد اللجعل التشريعي لاجل عدم امكان امثاله نعم لوقلنا بان ايجاد العلة التامة لوجود الحرام في الخارج محرم ، كاللقاء في النوا الذي يكون علة للاحتراق كما هو الحق ، تكون الحركة الوضعية الركوعية والسجودية لكونهما علة وسببا للحركة الاينية في اللباس المغسوب محرمة من هذه الجهة ، ومعه لا يمكن ان تكون مأمورا بها لاستلزامه اجتماع الضدين في محل واحد وهو محال فكونها مأمورا بها محال وكيف كان لو بيننا على بطلان الصلوة في اللباس المغسوب ، فلا اشكال في اختصاص البطلان بما لا يكون معذورا فيه عقلا او شرعا ، والاتصح الصلوة و ان بتين اتحادها مع الغصب واقعا ، وانما الكلام في وجه

اختصاص البطلان بذلك ، فانه قديقال ان الوجه فيه ، هو ان اباحة الساتر واللباس ليست من الشرائط المعتبرة في الصلوة كى تبطل بفقدانها لها ، بل هي من شرائط الامتثال و حصول القرب ، اذ مع فقدها بكون الساتر مغصوبا ، و تكون الافعال الصلوتية لاتحادها مع التصرف فيه اوليتها له محرمة ، ولا يمكن قصد التقرب ولا حصول القرب بالعمل المحرم الفعلى المنجز فى حق المكلف ، ضرورة عدم امكان كون المبعد عن المولى مقربا اليه ، واما لولم يكن المحرم فعليا منجزا فى حقه اما لعذر شرعى أو عقلى كالجهل بالموضوع و نسيانه والجهل بالحكم قصورا فتصح صلوته ، وذلك لان المفروض عدم نقصان فيها من حيث الاجزاء والشرائط المعتبرة فيها ، وانما كان المانع عن صحتها عدم المذورية فى ارتكاب المحرم المنجز المتحد معها المؤثر فى القبح الفاعلى المنافى للحسن الفاعلى الذى هو احذر كنى العبادة ، فاذا كان المكلف معذورا فى ارتكاب المحرم ولم يؤثر ارتكابه فى القبح الفاعلى ، فيحصل له القرب باتيان الصلوة بداعى امرها او احراز مصلحتها المطلوبه للمولى ، اذ لا وجه لعدم حصول الحسن الفاعلى بعد ان كانت الجهة المقبحة و هى الحرمة المنجزة ساقطة عن التأثير فى القبح الفاعلى ولا يخفى عليك ما فى هذا الوجه من النظر ، وذلك لان الحكم بفساد الصلوة فى اللباس الغصبى ، لو كان مبنيا على مضادة النهى عن تحريكه مع الامر بالصلوة لعدم اجتماع الحرمة مع العبادة ، لكان لازمه ضحة الصلوة مع سقوط النهى عن لبسه و تحريكه لغفلة او نسيان او جهل و نحوها من الاعذار ، لان ما كان مانعا عن صحتها هو النهى فاذا زال المانع عاد الممنوع ، لكن المبنى فاسد جدا لما بيناه فى محله من انه لامقدمية لترك احد الضدين لوجود الاخر كى يكون وجوده مانعا عن وجود الاخر ، بل ترك احدهما و وجود الاخر متلازمان معلولان لعللة ثالثة ، فلا بد ان تكون المانعية المستفادة من النهى النفسى من جهة ما هو ملاكه من المفسدة و الفبغوضية الذاتية الكامنة فى متعلقه التى صارت منشأ للنهى عنه ، و عليه فيكون النهى و المانعية المستفادة منه كلاهما معلولى لعللة ثالثة و هى المبعوضية ، و من المعلوم ان ارتفاع النهى للنسيان او الجهل و نحوهما ،

مع بقاء ماهو ملاكه من المبعوضة ، لا يوجب ارتفاع المانعية ، وذلك لما عرفت من ان المانعية والنهي كلاهما مسببان عن المبعوضة ، فلا يمكن ارتفاع المانعية الا بارتفاع ماهو سببها من المبعوضة ، لا ارتفاع النهي الذي ليست المانعية مسببة عنه ، فاذا كانت المانعية مسببة عن المبعوضة التي في مورد اجتماع الامر والنهي ، فلا بد ان يكون مورد الامر ثبوتا مقيدا بما عدا مورد اجتماعه مع النهي ، وحينئذ لا تكون الصلوة في مورد اجتماعها مع الغضب مأمورا بها ولا ذات مصلحة تامة كي يصح اتيانها بداعي امرها او مصلحتها ، اما عدم كونها مأمورا بها فلغقتها ما اعتبر فيها من عدم اجتماعها مع الغضب ، و اما عدم كونها ذات مصلحة تامة فلمغلوبتها بالمزاحمة بما هو اقوى منها من مفسدة الغضب توضيح ذلك هو ان الحكم بفساد الصلوة في اللباس المغصوب ، ان كان مبتنيا على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي من جهة اتحاد متعلقهما المستلزم لاجتماع الضدين في موضوع واحد ، فيدخل مسألة اجتماع الامر والنهي في باب التعارض لورودهما على موضوع واحد ، وبعد تقديم النهي لكونه شموليا على الامر لكونه بدليا يخرج مورد الاجتماع عن اطلاق الامر ، فيصير اباحة السائر من القيود الواقعية ومقتضاه فساد الصلوة بانتفائها مطلقا علم به المكلف ام لا ، وذلك لان مع اتحاد متعلق الامر والنهي يقع التزاحم في ملاكهما اي المصلحة والمفسدة ، والتزاحم فيهما انما يؤثر في مقام جعل الحكم ، لان جعله تابع لما هو الغالب من الملاكين اما لاهميته من الاخر او لكون الاخر مما له البدل ، ولا تأثير لعلم المكلف وجهله في هذا المقام اصلا ، نعم الفرق بين علم المكلف بالغضب وجهله به ، انما يصح لو لم يكن الحكم بفساد الصلوة في اللباس المغصوب مبينا على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي ، بل حكمنا بفسادها ولو على القول بجواز اجتماعهما من جهة تعدد متعلقهما وكونه الجهتين لا الموجه بهما ، اذ متعلقهما و ان كان الجهتين ، الا ان المكلف حيث لا يقدر على التفكيك بينهما في المجمع ، بان يقصد نفس الطبيعة المأمور بها معرفة عن الضمان الفردية والعوارض المشخصة ، فلامحة تتعلق ارادته بمشخصاتها التي منها متعلق النهي ، فيقع العمل الخارجي عنه

مبغوضا و يكون له قبح فاعلى ، فلا يصلح لان يتقرب به كى يصح عبادة ، فاذا كان متعلق الامر و النهى متعددا ، و انما لم يمكن للمكلف التفكيك بينهما لما بينهما من التلازم ، وجودا فيدخل في باب تراحم الحكمين في خصوص القدرة مع تماميتهما ملاكا ، و حينئذ فيصح الفرق بين علم المكلف بالغصب وجهله به ، اذ مع الجهل به لا يكون خطاب لانغضب متوجها اليه كى يرفع قدرته عن الصلوة ، هذا بالنسبة الى الجهل بالغصب **واما** نسيانه فيدل على صحة الصلوة معه ، مضافا الى كونه مانعا عن توجه خطاب لانغضب اليه كى يكون صار فالقدرته الى نفسه ، حديث الرفع ، وان ابيت عن شموله للغاصب بدعوى عدم صلوحه للامتنان ، فلامجال لدعوى عدم شمول حديث لاتعاده ، ولو على القول باتحاده مع الصلوة ، لانه على هذا القول و انكانت اباحة اللباس شرطا في الصلوة كما مر بيانه ، الا انه لا يزيد امره على سائر الشرائط المعتبرة فيها التي دل الحديث على عدم اعادة الصلوة بالاخلال بها نسيانا تامل في المقام فانه من مزال الاقدام .

الثالث مما يعتبر في الساتر بل مطلق اللباس وان كان مما لاتتم الصلوة فيه كالخف ونحوه ان لا يكون جلد ميتة ذى النفس السائلة ، والنصوص فيه مستفيضة لولم تكن بالغة حد التواتر ، ففي صحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن الجلد للميتة ايلبس في الصلوة اذ ادبغ فقال عليه السلام لا ولودبغ سبعين مرة ، وفي خبر الاعمش عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال لاتصل في جلود الميتة وان دبغت سبعين مرة ولا في جلود السباع ، وفي المرسل عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال لاتصل بجلد الميتة ولودبغ سبعين مرة انا اهل البيت لاتصلي بجلود الميتة وان دبغت الى غير ذلك ، وقيل في وجه تقييد الفقهاء الميتة بكونها ميتة ذى نفس ، مع عدم ورود التصريح به في شئ من الاخبار وجوه منها ما افاده في الجواهر من انه المنساق الى الذهن من الاخبار ، خصوصا بعد ما ورد في بعضها من التقييد بقوله عليه السلام ولودبغ سبعين مرة ، فانه ظاهر بملاحظة عدم اعتياد الدبغ الا في جلد ميتة ذى النفس ، في كون المراد من الميتة هي ميتة ذى النفس ومنها

ما افاده ايضا من ان الظاهر ان التقييد المذكور في الاخبار وارد في الرد على العامة
الذاهبين الى ان جلد الميتة يطهر بالدباغة ، وبعدها هو المعلوم من اختصاص النجاسة
بميتة ذى النفس ، يكون التقييد المذكور قرينة على ان المراد من الميتة هي ميتة ذى النفس
ومن هنا ما افاده المحقق الهمداني قدس سره في المصباح من ان الميتة وان امكن
ان تكون بنفسها من الموانع كغير المأكول ، الا ان نجاسة ميتة ذى النفس لما كانت
معهودة مرتكزة في الازهان ، وكانت المناسبة بين النجاسة والمنع عن الصلوة فيها
واضحة عندهم ، اوجب ذلك انصراف الاخبار الناهية عن الصلوة في الميتة الى ارادة
الميتة النجسة منها ، ولولا ذلك الانصراف ، لكن استفادة حكم اغلب انواع ذى
النفس مما لا يتعارف ولا يعتمد استعمال جلده من تلك الاخبار ، في غاية الاشكال و ما
افاده قدس سره هو العمدة في دعوى انصراف الاخبار الى خصوص الميتة النجسة ،
لامجرد تعارفها ، كيف والالزم عدم شمولها لغير المتعارف مما له نفس سائلة ايضا ،
وهذا على الظاهر مما لا يلتزمون به **هذا** مضافا الى امكان استفادة ذلك من الاخبار ،
بضميمة ما هو المعلوم من سيرة المسلمين من عدم الاجتناب عن ميتة غير ذى نفس
كالسماك والجراد والخنفساء ونحوها **اللهم** الا ان يقال ان استفادة ذلك من الاخبار
بتلك الضميمة ، انما تتم فيما اذا كانت مانعية الميتة من جهة نجاستها ، دون ما قلنا
بكونها عنوانا مستقلا في قبال مانعية النجاسة **لكنك** عرفت ان الاخبار الناهية عن
الصلوة في الميتة ، وان كانت ظاهرة بدوا في انها بنفسها من الموانع ولولم تكن نجسة
كالسماك المأكول الذي مات في الماء ، لكنها بملاحظة معهودية نجاسة الميتة من
ذى نفس ووضوح المناسبة بين النجاسة والمنع عن الصلوة ، منصرفا الى خصوص ميتة
ذى النفس ، ومعه يشكل استفادة كون الميتة بنفسها من الموانع من تلك الاخبار ،
بل لا يستفاد منها الا ان المناطق في المنع هو نجاسة غير المذكى ، فلا تتم ميتة غير
ذى النفس التي لا تكون نجسة كالسماك المأكول الغير المذكى و **توهم** انه لو كان
المناطق في المنع هو النجاسة ، للزم جواز الصلوة فيما لا تتم الصلوة به كالقنسوة
والتكة وامثالهما ، كما تكون جائزة فيما لا تتم الصلوة به من مطلق النجاسات ،

مع ان الاصحاب عموما المنع الى مطلق اللباس ولو كان مما لا تتم الصلوة به مدفوع
بانه لامانع من تخصيص بعض النجاسات ببعض الاحكام ، اذا دل عليه دليل بالخصوص
كما فيما نحن فيه ، حيث دل على عدم جواز الصلوة في شئ من اجزاء الميتة ، قول
ابي عبد الله عليه السلام في رواية محمد بن ابي عمير في الميتة لاتصل في شئ منه ولاشسع ،
وقوله عليه السلام في رواية الحلبي في جواب السؤال عن الخفاف اشتر وصل فيها حتى تعلم
انه ميت ، و كما في الدماء الثلاثة التي دل الدليل على عدم العفو عنها في الصلوة وانها
مستثناة من غيرها من الدماء المعفو عنها اذا كانت اقل من الدرهم البغلي ثم لو سلمنا
عدم انصراف الادلة الناهية الى خصوص ميتة ذى نفس ، فلا اقل من كون ارتكاز نجاسة
خصوصها في الازهان موجبا للشك في شمول اطلاقها لميتة مطلق الحيوان ، والمرجع
معه هي البرائة ، لدوران المانع بين الاقل والاكثر ، والمتيقن من تقييد الصلوة
بعدمه هوميتة ذى نفس ، و تقييدها بعدم ميتة ما لانفس سائلة له مشكوك والاصل
البرائة عنه ثم ان البحث في ان الميتة مانعة او التذكية شرط لاثرائه في المقام ،
وان كان الحق هو الاول ، لظهور النواهي المتعلقة بامور وجودية في المركب ، في
كونها مسوقة لبيان مانعية تلك الامور ، وذلك لانه سواء كانت الميتة مانعة او التذكية
شرطا ، ففي مورد العلم بان اللباس من الميتة لاثرائه لذلك البحث ، لان الصلوة فيه
فاسدة اما لوجود المانع واما لانتفاء الشرط ، وفي مورد الشك في ان اللباس متخذ
من الميتة او المذكى ، مقتضى الاصل الموضوعي هو الحكم بكونه من الميتة ، لان
الميتة ليست شرعا الابعارة عن حيوان اذ هو روحه ولم يكن مذكى بالتذكية المعتبرة
شرعا في حله و طهارته ، كما يدل على ذلك قوله تعالى الاما ذكتم ، فما لم يذك ميتة
شرعا ، فاذا شك في حيوان مذبوح انه كان مذكى نحكم باصالة عدم التذكية بانه ميتة
شرعا ، لان الموضوع للحرمة والنجاسة ليس الا كونه ذاهق الروح المحرز
بالوجدان وعدم كونه مذكى الثابت بالاصل ، وتوهم انه كما ان مقتضى الاصل عدم
التذكية كك مقتضاه عدم الموت حتف الانف ، لان كلا منهما امر وجودى مسبوق
بالعدم ، ونفى احد الضدين بالاصل لا يثبت ضد الاخر ، لكونه مثبتا ومعارضيا بمثله

وهونفى الاخر بالاصل مدفوع اولا بان الميتة والمذكى ليس كلاهما امرا وجوديا ، كى يقال ان نفى احد الضدين وهو المذكى بالاصل لا يثبت ضد الاخر اى الميتة لكونه مثبتا و معارضا بنفى الميتة بالاصل ، بل الميتة شرعا امر عدمى ، لمأمرانفا من انها شرعا ليست الاعبارة عما لا يكون مذكى ، وهذا الامر العدمى ازلى وليس حادثا حتى يمكن نفيه بالاصل ويثبت به عدم كونه ميتة ، وهذا بخلاف المذكى فان التذكية امر وجوى حادث سواء قلنا بانه امر بسيط متحصل من الذبح وسائر الشرائط او قلنا بانها نفس الذبح مع سائر الشرائط ، فاذا كان التذكية امرا وجوديا حادثا مسبوفا بالعدم، فيمكن نفيه بالاصل ويثبت به عدم كون الحيوان مذكى و ثانيا ان الحكم رتب شرعا على مالم يذك لاعلى مامات حتف الانف ، ومع عدم ترتب الحكم والاثر الشرعى عليه لامجال لنفيه بالاصل الذى مرجعه الى نفى الاثر عملا كما هو واضح و **توهم** ان كلا من الميتة والمذكى مما لا يتصف به الحيوان الا بعد زهوق روحه ، ضرورة انه لا يصح ان يقال قبل زهوق روحه انه مذكى او ميتة ، فاذا لم يكن قبل زهوق روحه متصفا بهما ، فلا يكون قبله متصفا بعدمها ايضا كى يستصحب عدمهما الثابت قبله ، لانه من عدم الملكة الذى يكون من العدم النعتى الذى ليس له حالة سابقة كى يجرى الاستصحاب فيه ، ضرورة ان اذهاق روحه من اول الامر مردد بين كونه مع التذكية او بدونها ، فليس لعدم شئ منهما حالة سابقة كى يجرى فيه الاصل ، نعم عدمهما بالعدم المحمولى وان كان ثابتا قبل زهوق روحه ، لكن لا يجدى الاستصحابه فى اثبات عدمهما النعتى الا على القول بالاصل المثبت **مندفع** بما افاده بعض الاساطين من ان عدمهما النعتى و ان لم تكن له حالة سابقة ، لكن عدمهما المحمولى الذى كان ثابتا قبل اذهاق روحه بل قبل وجوده ، اذا استمرو قارن مع اذهاق روحه يصير نعتيا ، فيتحقق باستصحابه الى زمان اذهاق روحه ماهو موضوع الحكم ، لان بعضه وهو كونه ذاهق الروح محرز بالوجدان واذا احرز بعضه الاخر وهو عدم كونه مذكى بالاصل ، فيتم الموضوع و يترتب عليه حكمه فتأمل جيدا .

ثم انهم اختلفوا في ان التذكية هل هي عبارة عن نفس الذبح او النحر مع سائر الشرائط ككون الذابح مسلما مستقبلا ومسميا وكـرن الالة من حديد ، و ان قابلية المذبوح لحلية الاكل والطهارة بالذبح كالغنم والابل ونحوهما انما هي شرط في تأثير المذكورات ، او هي عبارة عن حالة بسيطة تتحصل من مجموع ما ذكر من الافعال المذكورة وسائر الشرائط المزبورة **ويترتب على هذا الاختلاف بعض الاثار**، منها انه بناء على جعل التذكية حالة بسيطة تجرى اصاله عدم التذكية ولو علم بالذبح او النحر وسائر الشرائط وشك في القابلية ، لان مع الشك فيها يشك في حصول تلك الحالة البسيطة والاصل عدم حصولها ، وهذا بخلاف ما لو جعلناها نفس الافعال المذكورة مع الشرائط المزبورة وجعلنا القابلية شرطا في تأثيرها ، فانه مع الشك في القابلية لا تجرى اصاله عدم التذكية ، لان المفروض العلم بحصولها و انما الشك في تأثيرها في الحلية والطهارة ، من جهة الشك في تحقق شرط تأثيرها ، ولا يمكن احرازه وجود او لاعدما بالاصل ، لان القابلية وعدمها اذلية فليس لهما حالة سابقة ، فيتعين الرجوع الى الاصل المسببي وهو اصاله الحل والطهارة ، لكن هذا الاثر لا يربط له بمقامنا هذا ، لان البحث في المقام انما هو في ان الميتة مانع من جهة عدم ورود التذكية عليها ، بعد الفراغ عن قابلية الحيوان للحلية والطهارة بالتذكية كالغنم والبقر ونحوها **ومنها** انه بناء على جعل التذكية نفس الافعال المخصوصة بشرائطها ، كما هو المستفاد من قوله تعالى الا ما ذكيتم ، حيث نسب تعالى التذكية الى فعل المكلف ، ومن قوله **عَلَيْكُمْ** في ذيل موثقة ابن بكير اذا علمت انه ذكى قد ذكاه الذبح ، حيث نسب **الذبح** التذكية الى الذبح ، يكون موضوع اصاله عدم التذكية هو الحيوان لاجلده فان الجلد لا يصح ان يقال انه ذبح او فرى او داجه وحينئذ فيشكل الحكم بعدم تذكية الجلد ، فيما لم يكن هناك حيوان شك في انه مذكى او ميتة ، كما لو قطعنا بكون حيوان معين مذبوحا بالشروط المقررة شرعا في تذكية ، و بكون ، حيوان معين آخر مذبوحا بغير تلك الشروط ، وشككنا في جلد انه مأخوذ من اى الحيوانين المذكورين ، فانه ليس هناك حيوان في الخارج

نشك في تذكيتيه ، كى يصح ان نقول اناشك في تذكية الحيوان الذى اخذ هذا الجلد منه والاصل عدم تذكيتيه ، بل الشك انما هو في ان هذا الجلد متخذ من ايهما وليس هناك اصل يعين كونه مأخوذا من الحيوان الغير المذكى وهذا بخلاف مالو قلنا بان التذكية عبارة عن الحالة البسيطة المتحصلة من تلك الافعال المخصوصة بشرائها المقررة شرعا ، فان تلك الحالة البسيطة تسرى الى جميع اجزاء الحيوان ، وحينئذ يصح ان يقال في الفرض المتقدم ، ان هذا الجلد قبل وقوع التذكية على احد الحيوانات المشخصين ، لم تكن هذه الحالة البسيطة حاصلة له ، ونشك في حصوله له بعد وقوع التذكية على احدهما ، والاصل بقائه على ما كان عليه هذا ولكن قوى الاستاد دام ظلله عدم جريان اصالة عدم التذكية في الجلد في الفرض المتقدم ، ولو على القول بان التذكية هي الحالة البسيطة ، واستدل على ذلك بوجوه ، منها ان التمسك بالاستصحاب في المقام من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، ضرورة انه لو كان هذا الجلد متخذا من الحيوان الذى علمنا بوقوع التذكية عليه ، لكانت حالته السابقة منتقضة باليقين بحصول التذكية له ، فحينئذ اذا شككنا في اتخاذه من اى الحيوانين ، فنحتمل اتخاذه من المذكى بالقطع التفصيلي منهما ، ومعه يكون التمسك باستصحاب عدم التذكية من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، لاحتمال ان يكون رفع اليد عن حالته السابقة من مصاديق نقض اليقين باليقين لبالشك و توهم ان ما ذكرنا جار فيما اذا يتقن بنجاسة شئ سابقا وشك في بقائها ، ولكن احتمال ان يقينه السابق بالنجاسة انتقص بيقينه بالطهارة لاحقا ، فانه مع هذا الاحتمال يكون التمسك بعموم لانتقض من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية ، اذ من المحتمل انتقاض يقينه السابق باليقين ، مع انه لا اشكال في ان استصحاب النجاسة جار في المثال مدفوع بان قياس المثال بما نحن فيه مع الفارق ، ضرورة ان العلم التفصيلي بوجود المذكى موجود فعلا فيما نحن فيه ، بخلاف ما ذكر من المثال اذ المفروض فيه ليس الا احتمال العلم التفصيلي بالطهارة ، والقطع المعبر في نقض اليقين السابق هو القطع الفعلي ، لا التقديرى لانه لا يزيد على احتمال كون الواقع على خلاف الحالة المتيقنة

سابقا الذى لا ينافى مع الشك فى بقائها فعلا وتوهم ان انتقاض الحالة السابقة بالنسبة الى الحيوان الذى علم تفصيلا بكونه مذكى بجميع اجزائه وان كان بالقطع لكن كون هذا الجلد متخذاً من ذاك الحيوان مشكوك ، فيكون رفع اليد عن حالته السابقة المتيقنة نقضا لليقين بالشك مدفوع بان هذا الجلد و ان كان اتخاذه من الحيوان المذكى مشكوكا و مستلزما للشك فى تذكيتة ، لكن بعد ما هو المفروض من وجود العلم التفصيلى الفعلى بشخص الحيوان المذكى ، واحتمال كون هذا الجلد من اجزاء ذاك الحيوان ، يكون اليقين السابق بعدم تذكيتة على فرض مطابقة هذا الاحتمال للواقع ، منتقضا باليقين التفصيلى الفعلى بتذكية ، فعلى هذا الاحتمال يكون التمسك بعموم الانتقاض للحكم بعدم تذكية هذا الجلد من التمسك بالعام مع الشك فى المصدق ، فاذا سقط الاصل السببى اى اصاله عدم التذكية ، يكون المرجع الاصل المسببى اى اصاله الحلية والطهارة ومنها ان فى المقام لا يكون ماهو معتبر فى الاستصحاب من اتصال زمان الشك بزمان اليقين محرزا ، وذلك لانه بعد احتمال كون هذا الجلد متخذاً من الحيوان المقطوع التذكية يحتمل انقطاع زمان الشك عن زمان اليقين السابق بتخلل زمان القطع بخلاف الحالة السابقة ، فلا يكون اتصال زمانهما محرزا .

ومنها منع صدق الشك فى البقاء والانتقاض الذى هو المعنى فى الاستصحاب فى المقام ، وذلك لان الشك فى المقام متعلق بان هذا الجلد هل هو من اجزاء ماهو باق على عدم التذكية قطعاً او من اجزاء ماهو غير باق على عدمها قطعاً ، وليس متعلقاً بان هذا الجلد هل هو باق على عدم التذكية او غير باق عليه كى يجرى فيه الاستصحاب ، و من المعلوم انه لا اصل هناك يعين انه من اجزاء اى الحيوانين ، فاذا لم يكن هناك اصل موضوعى يعين حال الجلد و انه منفصل عن المقطوع بقاءه على عدم التذكية او عن المقطوع عدم بقاءه على عدمها ، فتصل النوبة الى الاصل الحكمى القاضى بحليته و طهارته ، فمانحن فيه نظير ما اذا رأينا شبحاً فى الليل او من بعيد ، وشككنا فى انه هل هو زيد المقطوع فيه بقاء العدالة او العمر والمقطوع فيه انتفاض العدالة ، فكما ان فى

المثال لا يوجب مجرد الشك في انطباق ذاك الشبح على زيد او على عمر وصدق عنوان الشك في البقاء والانتقاض بالنسبة الى ذاك الشبح ، فلا يصح ان يقال هذا الشبح كان مقطوع العدالة في السابق ويشك الان في بقاء عدالته وارتفاعها ، بل ما يصدق في حقه هو ان يقال ان هذا الشبح لانعلم انه زيد المقطوع بقاء عدالته والعمر والمقطوع انتقاض عدالته ، فالشك هنا راجع الى الشك في ان هذا الشبح هل هو الباقي عدالته قطعاً او المنتقض عدالته كذلك لا الشك في بقاء عدالته و انتفاضها كما لا يخفى فكك فيما نحن فيه و لو سلمنا كون مانحن فيه من موارد جريان الاستصحاب ، لكن نقول لا بد من رفع اليد عنه بملاحظة بعض الاخبار المرخصة في الصلوة مع الشك في التذكية ، الظاهرة في انه حكم الشك فيها من حيث هو ، من غير لحاظ كون المشكوك في سوق المسلمين او في ايديهم ، كى يكون الاستصحاب جارياً مع عدم تينك الامارتين كموثق سماعة سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن تقليد السيف في الصلوة فيه الفرا او الكيمحت ، فقال عليه السلام لا بأس ما لم يعلم انه متية ، و في صحيحة الحلبي ما علمت انه متية فلا تصل فيه ، و مكاتبة يونس عن ابي الحسن عليه السلام يسئله عن الفرو والخف البسه واصلى ولا اعلم انه ذكى ، فكتب عليه السلام لا بأس به ، ورواية الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق فقال عليه السلام اشتر وصل فيها حتى تعلم انه ميت بعينه ، الى غير ذلك من الاخبار الدالة على الترخيص من غير تقييد بيد المسلم او سوق المسلمين او ارضهم و توهم اننا لو سلمنا عدم جريان الاستصحاب في المقام ، و ان مقتضى الاصل الحكمى و ظهور بعض الاخبار هو ان حكم الشك من حيث هو الترخيص ، لكن مقتضى بعض الاخبار الواردة في حكم الجلود المشتبهة اتخاذها من المتية او المذكى ، عدم كون الحكم في مشكوك التذكية مطلقاً ولو كان مما يحتمل كونه متخذاً من مقطوع التذكية كما هو محل كلامنا ، هو الترخيص ، وهى الاخبار المصرحة بعدم جواز الصلوة في الجلود المشتبهة الماخوذة من يد الكافر او المجهول الحال اذا لم يكن الغالب في البلد المسلمين تقريب الاستدلال بها هو انه بعد ما هو المعلوم من عدم كون يد الكافر اماراً على عدم التذكية ، كى يقال ان

التهى عن الصلاة في المأخوذ من يده لوجود الامارة على عدم التذكية ، وهذا لا ينافي ظهور الاخبار المتقدمة في ان حكم الشك في التذكية من حيث هو هو الترخيص ، فليس الحكم في هذه الاخبار بعدم جواز الصلاة فيما اخذ من يد الكافر ، الا من جهة عدم وجود الامارة على التذكية ، فتدل باطلاقها على ان الحكم في مشكوك التذكية مطلقا ولو كان مما يحتمل اتخاذه من مقطوع التذكية ، هو عدم حواز الصلاة فيه حتى يعلم بالتذكية مدفوع بان هذه الاخبار المانعة ليس فيها ما يصلح لتقييد اطلاق الاخبار المرخصة من غير تقييد بما اذا كان هناك اماراة على التذكية كيد المسلم اوسوقه اوارض الاسلام ، و ذلك لان من الاخبار المانعة رواية على بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن رجل اشترى ثوبا من السوق فليس يدري لمن كان هل يصح الصلاة فيه ، قال عليه السلام ان كان اشتراه من مسلم فليصل فيه و ان اشتراه من نصراني فلا يصل فيه حتى يغسله ولا يخفى ان هذه الرواية اجنبية عما نحن فيه ، اما اولا فلعدم ظهور قول السائل اشترى ثوبا في كون الثوب من الجلد ، كى يكون السؤال عن جهة احتمال كونه من غير المذكى ، بل الظاهر ارادة الثوب من غير الجلد لعدم تعارف صنع الثوب من الجلد ، و اما ثانيا فلان وجه السؤال عن جواز الصلاة في الثوب المشتري من السوق ، ان كان هو احتمال كونه متخذا من غير المذكى ، فمن المعلوم ان هذا الاحتمال لا يرتفع بالغسل ، فيعلم منه ان جعله عليه السلام النهى عن الصلاة فيه معنى بالغسل ، ان وجه السؤال عن جواز الصلاة فيه هو احتمال تنجسه بنجاسة عرضية ناشئة من استعمال محتمل الكفر له ، و حينئذ فلا بد من حمل النهى عن الصلاة فيه قبل الغسل على الاحتياط الاستجابي ، اذ لا شك في ان مقتضى الاصل والقاعدة هو الحكم بالطهارة مع الشك في النجاسة ، وايست يد الكافر اماراة على النجاسة كى تكون حاكمة على اصاله الطهارة في المشكوك و منها رواية اسمعيل بن عيسى قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل ايسئل عن ذكوته اذا كان البائع مسلما غير عارف ، قال عليه السلام عليكم ان تسئلوا عنه اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك ،

و اذا رأيتهم يصلون فيه اى الباعين فلا تسألوا عنه ومنها رواية اسحق بن عمار عن
 العبد الصالح عليه السلام قال عليه السلام لا لباس بالصلوة في الفراء اليماني و ما صنع في ارض
 الاسلام ، قال قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام ، قال عليه السلام اذا كان الغالب عليها
 المسلمين فلا لباس وهاتان الروايتان وان كانت الاولى منهما منطوقا والثانية مفهوما ،
 دالة على اعتبار وجود الامارة كيد المسلم و ارض المسلمين على التذكية في جواز
 الشراء والصلوة و لزوم الفحص مع عدم الامارة عليها ، الا ان الاخبار المرخصة
 لصراحتها في الترخيص ، و ظهورها في انه من جهة الشك لالاجل وجود الامارة ،
 لا بد مر تقديمها على الروايتين الظاهرتين في حرمة الشراء والصلوة مع عدم وجود
 الامارة على التذكية ، و حملهما على كراهة الاخذ من غير المسلم ، كما هو مقتضى
 حمل الظاهر على النص في الجمع بينهما عند التعارض و يؤيد ذلك ما روى عن مولانا
 على بن الحسين عليهما الصلوة والسلام ، انه كان يلبس الفراء العراقي في غير حال
 الصلوة و ينزعه في حالها ، معللا بان اهله يستحلون لبس الميتة بالدباغ ، فانه بعد
 عدم امكان حمل نزع عليه السلام الفراء في الصلوة على الاحتياط المنافي لمقام الولاية
 الكلية الالهية ، لا بد من حمله على كراهة لبسه في الصلوة ، كيف والا لم يكن يلبسه
عليه السلام في غير الصلوة ايضا لحرمة استعمال الميتة والانتفاع بها مطلقا .

و توهم ان اخبار الجواز لا بد من حملها على صورة وجود الامارة على التذكية
 كيد المسلم و سوق المسلمين و ارضهم كما هو الغالب ، لندرة ما هو الماخون من يد
 الكافر المعلوم عدم سبقها بيد المسلم او من يد مجهول الحال في سوق الكفار او ارضهم ،
 هذا مضافا الى ما في كلتا الطائفتين من الاخبار المرخصة والممانعة من وجود الشاهد
 عليها الحمل ، فان في اكثر الاخبار المرخصة قد ذكر لفظ السوق المنصرف الى
 سوق المسلمين ، كصحيح الحلبي سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق
 فنشترها فماترى في الصلوة فيها ، فقال عليه السلام اشتر وصل فيها حتى تعلم انه ميت بعينه ،
 كما ان الروايتين المتقدمتين الممانعتين عن الصلوة في الماخون عن يد الكافر ظاهران
 في خلوا المورد عن الامارة على التذكية ، و مضافا الى ان النسبة بين الاخبار المرخصة

والممانعة عموم و خصوص مطلق ، لاختصاص الاخبار المانعة بأماخوذ من يدالكافر ، وعموم الاخبار المرخصة له و لغيره ، و مقتضى الجمع هو تقديم الخاص على العام ، و عليه فلا بد من المصير الى ما ذهب اليه المشهور ، من الحكم بعدم التذكية فى غير مورد وجود الامارة على التذكية مطلقا ، ولو كان المشكوك مما احتمل كونه متخذاً مما علم تفصيلاً بتذكيته .

مدفوع بان الاخبار المرخصة المشتملة على لفظ السوق مع كثرتها ، لم يذكر فى شىء منها انه سوق المسلمين كى يكون الترخيص فيها لاجل وجود الامارة على التذكية ، وما ادعى من انصرافه الى خصوص سوق المسلمين ممنوع جدا ، بل لا يبعد استظهار كون ذكره فى السنة السائلين من باب غلبة وقوع البيع والشراء فى السوق من غير ان يكون لهم نظرو عناية الى ذكره ، هذا مضافا الى ان حمل السوق المذكور فى الاخبار المرخصة على سوق المسلمين ، مما يابى عنه جعل الرخصة فيها مغيية بالعلم بالخلاف ، اذ لو كان المراد من لفظ السوق سوق المسلمين ، و كان الحكم بالجواز لاجل امارية سوقهم على التذكية ، لم يكن مناسبة بين الحكم به و بين جعله مغيى بالعلم الطريقتى ، اذ مرجع ذلك الى جعل العمل بالطريق مغيى بالطريق ، و ذلك لان الامارة كالعلم فرد حقيقى للطريق ، فجعل العمل بها مغيى بالعلم ، مرجعه الى جعل العمل بالطريق مغيى بالطريق و ذلك لان الامارة كالعلم فرد حقيقى للطريق فجعل العمل بها مغيى بالعلم مرجعه الى جعل العمل بالطريق مغيى بالطريق فتأمل **وانما** يناسب هذا التعبير و غيره مما وقع فيه هذه الاخبار ، من التعبير فى بعضها بقوله **عَلَيْهِمُ** هم فى سعة حتى يعلموا فى جواب السؤال عن اللحم الواقع فى سفرة مطروحة فى الطريق لا يعلم انها لمسلم او مجوس ، و فى بعضها بعدم لزوم الفحص و ان الخوارج ضيقوا على انفسهم والدين اوسع من ذلك ، و فى بعضها لابس مالم يعلم انه متية **مقام** جعل الاصل لا الامارة ، فان هذه التعبيرات كما ترى مساقها مسايق اخبار الحل والطهارة ، فلا يناسب ان يكون الترخيص فى تلك الاخبار المتضمنة لهذه التعبيرات مستندا الى احدى الامارات المذكورة كما لا يخفى **واما**

دعوى ان النسبة بين هذه الاخبار المرخصة مطلقاً والاخبار المانعة عند فقد الامارة على التذكية هي العموم والخصوص المطلق ، فلا بد من تقييد اطلاق المرخصة بالمانعة ، و تخصيص الترخيص بما اذا كانت هناك امارة على الذكية فمد فوعة بان مقتضى القاعدة ، و انكان تقديم الخاص على العام و تخصيص العام بالخاص ، لكن تخصيص العام بالخاص فرع اقوائية ظهور الخاص من ظهور العام ، و اقوائية ظهور الخاص في المقام ممنوعة، لانا بعد مارأينا ان الشارع راعى جانب الاحتياط في الصلوة في الثوب الماخوذ من الكافر و منع الصلوة فيه الا بعد غسله و علمنا انه احتياط استحبابي ، نحتمل احتمالاً قويا ان يكون المنع عن الصلوة في الجلود الماخوذة من يد الكافر، منعا تنزيهيا لمرعاة الاحتياط الاستحبابي في الصلوة ، وان هذا المنع يرتفع بوجود امارة تدل على ان يده مسبوقة بيد المسلم **والانصاف** ان هذا الحمل اقرب من حمل الاخبار المرخصة على بيان امارية سوق المسلمين ، مع عدم ذكر فيها عن سوقهم ، و جعل المعيار في الترخيص والمنع هو الشك والعلم المناسب لمقام جعل الاصل كما لا يخفى ، هذا مضافا الى ما حققناه في محله من ان تقديم الخاص على العام انما هو فيما اذا لم يكن العام وارذا في حضور وقت العمل ، اذ لو كان المراد منه خصوص مورد الخاص ، لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو القاء في الجهل و نقض للغرض القبيحان على الحكيم ، و حينئذ لا بد من تقديم الاخبار المرخصة لكونها نسا في الجواز ، على الاخبار المانعة لكونها ظاهرة في التحريم ، بحملها على الكراهة كما هو مقتضى الجمع بين النص والظاهر ، هذه خلاصة ما افاده الاستاد دام ظله في مقام تقديم الاخبار المرخصة على المانعة، خلافا لما ذهب اليه المشهور من تقديم المانعة، على المرخصة **ولكن** يمكن ان يقال في تاييد ما ذهب اليه المشهور، ان الاخبار المرخصة المشتملة على لفظ السوق ، وان كانت على كثرتها خالية عن ذكر سوق المسلمين، لكن من المظنون قويا لو لم يكن مقطوعا ، ان في عصر صدور هذه الاخبار لم يكن للكفار سوق خاص بهم في بلاد المسلمين ، بل كانوا يعاملون مع الناس في اسواق المسلمين ، وكان منشأ تكرار السؤال عن مشكوك التذكية مع كونه يباع في سوق المسلمين ،

هو ابتلاء الشيعة و اختلاطهم بالعامّة المستحلين ذبائح اهل الكتاب والحاكمين بطهارة الميتة بالدباغ وكون اهل الذمة في اسواق المسلمين ، فمورد السؤال في الاخبار المرخصة ، هو ان الماخون من سوق المسلمين مع كونه مجهول الحال ، لاحتمال كون بايعه من العامة وقد اخذه من زمي لبنائه على حلية ذبائح اهل الذمة ، او كونه ممن يرى طهارة الميتة بالدباغ او كونه زميا في سوق المسلمين ، هل محكوم بالتذكية بمجرد كونه يباغ في سوق المسلمين ام لا بل محكوم بالميتة ، فعليه اذا ورد الجواب بانه لا باس مالم يعلم انه متية ، لا يصح حمله على بيان حكم المشكوك من حيث انه مشكوك من دون لحاظ كونه في سوق المسلمين و في ايديهم ، و ما ذكر من ان الحكم بعدم الباس في الاخبار المرخصة لو كان لوجود الامارة على التذكية ، لانفتت المناسبة بينه وبين جعل الترحيض مغيبا بالعلم ، فيه ان هذه الاخبار ليست بصدد جعل سوق المسلمين امانة و طريقا الى التذكية كيلا يناسبه المغيائية بالعلم ، بل اعتباره و طريقته في الجملة كان مفروغا عنه ، وانما كان منشاء السؤال هو استبعاد عموم اعتباره للموارد المذكورة ايضا ، فاجاب عليه السلام في مقام رفع الاستبعاد و تعميم اعتباره الى جميع موارد الشبهة ، بقوله عليه السلام لا باس مالم يعلم انه ميتة ، لان هذا التعبير في مقام تعميم الاعتبار لجميع موارد الشبهة اخصروا بلغ من غيره من التعابير كما لا يخفى ، هذا مضافا الى امكان دعوى كون اعتبار يد المسلمين فضلا عن سوقهم وارضهم ، من باب التعبد لمصلحة تسهيل الامر على الشيعة ، اذ لولاه لضايق عليهم الامر مع ما هم عليه من الابتلاء بالعامّة المستحلين ذبائح اهل الكتاب والمطهرين للميتة بالدباغ ، لامن باب الطريقة كى يدعى ان مقام جعل الطريق لا يناسبه المغيائية بالعلم بالخلاف فتأمل ، وكيف كان اذا كان منشاء السؤالات الكثيرة ، احتمال كون البايع زميا او مسلما واحتمال كونه شيعيا او عاميا ، واحتمال كون مفا في يد العامي مذبوحا بيده او بيد الذمي او كونه متية طهره بالدبغ ، وكانت الاخبار المرخصة مسوقة لبيان حكم ما هو محل لتلك السؤالات من الموارد المذكورة ، ففي جميع تلك الموارد يحكم بالتذكية ، اما لغلبة المسلمين كما في مورد احتمال كون البايع زميا ، و اما لحمل

فعل المسلم على الصحة الواقعية لا الصحة عند الفاعل كما في مورد باقي الاحتمالات المذكورة ، ولا ينافي ذلك ما هو المروي عن مولانا علي بن الحسين سلام الله عليهما ، من انه عليه السلام كان يلبس الفراء العراقي في غير حال الصلوة و يتزغه في حالها معللا بان اهله يستحلون لبس الميتة بالدباغ ، و ذلك لما عرفت من انه بعد عدم امكان حمل نزع عليه السلام الفراء في حال الصلوة على الاحتياط المنافي لمقام الامامة والولاية الكلية الالهية ، لا بد من حمله على كراهة لبسه في الصلوة ، والا لما كان يلبسه عليه السلام في غير الصلوة ايضا اللهم الا ان يدعى ان نزع عليه السلام الفراء المجلوب من العراق في الصلوة معللا بان اهله يستحلون لبس الميتة بالدباغ ، بعد عدم امكان حمله على الاحتياط ، له دلالة واضحة على عدم اباحة الماخون من يد المستحل ، ولا ينافي دلالته على ذلك لبسه عليه السلام للفراء قبل الصلوة ، بعد امكان حمل لبسه عليه السلام له قبلها على التفتة الزائلة عند ارادة الصلوة فتدبر جدا .

بقي هنا شيء ينبغي التنبيه عليه ، وهو ان العمدة من هذه الامارات الثلث هي يد المسلمين ، و اما سوق المسلمين وصنعة ارضهم ، فهما امارتان على اليد لا انهما امارتان في عرضها ، و ذلك لان الظاهر ان امارية سوق المسلمين ، انما هي لغلبة المسلمين في السوق ، التي هي امارة على تشخيص حال البايع المشكوك الحال كي يحرز بها ان يده يد المسلم ، كما ان الظاهر ان امارية صنعة ارض المسلمين انما هي لاجل ان المصنوع في ارضهم صنعة المسلم ، فعليهذا لا يصح الحكم بالتذكية بمجرد كون المشتبة مما يباع في سوق المسلمين ولو كان البايع كافرا ، بل يدل على عدم الحكم بها مافي رواية قرب الاسناد ، من قوله عليه السلام وان اشترى من نصراني فلا يلبسه ولا يصلى فيه ، وكذا لا يصح الحكم بالتذكية على المطروح في ارض المسلمين مع خلوه عن اثر استعمال المسلم له **واما** ماورد عن امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه من الحكم بجواز اكل ما في السفرة المطروحة في الطريق من اللحم والخبز ، فمحمول على كون نظر السائل فيها الى احتمال كون السفرة ملكا لمجوسى باشر مافيها من المأكولات فصارت متنجسة بما شرته لها ، لالى احتمال كون مافيها من اللحم

متخذاً من الميتة ، اذ في ذيلها قيل له يا امير المؤمنين لا يدري سفره مسلم ام سفره مجوس ، فقال عليه السلام هم في سعة ما لم يعلموا ، ولم يفرض فيه كون ما فيها من اللحم مشتبهاً بين المذكي والميتة مع ان هذه الرواية لادلالة لها على ان السفارة كانت مطروحة في ارض المسلمين ، لان عبارتها ان امير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفره في الطريق مطروحة ، فحينئذ يكون الاخذ باطلاقها منافياً قطعاً لسائر ماورد من الاخبار في الباب الرابع من ان من شروط الساتر بل مطلق اللباس ان لا يكون من اجزاء ما لا يوكل لحمه ولو كان قابلاً للتذكية ، فان القابل لها وان كان يطهر بها فيجوز لبسه وسائر الانتفاعات به ، الا انه لا يجوز الصلوة فيه ، **والاصل** في ذلك الروايات الواردة في الباب ، التي منها موثقة ابن بكير قال سأل زرارة ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر ، فاخرج كتاباً يزعم انه املاء رسول الله صلى الله عليه وآله ان الصلوة في وبر كلشئ حرام اكله فالصلوة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلشئ منه فاسدة لا تقبل تلك الصلوة حتى تصلى في غيره مما احل الله اكله ، ثم قال عليه السلام يا زرارة هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاحفظ ذلك يا زرارة فان كان مما يوكل لحمه فالصلوة في وبره وشعره وروثه والبانة وكلشئ منه جائزة اذا علمت انه ذكي فذكاه الذبيح **والاشكال** فيها سنداً بابن بكير ، ومتناً باشماله على كلمة زعم الظاهر في الاعتقاد المخالف للواقع ، و على ما لا يناسب التركيب النحوي ، فان مقتضى التركيب النحوي ان تكون الضمائر في قوله عليه السلام فالصلوة في وبره وشعره النخ راجعة الى الوبر المذكور في قوله عليه السلام الصلوة في وبر كلشئ ، مع انها راجعة الى كلشئ لالي الوبر لعدم صحة رجوعها اليه كما هو واضح ، وكذا مقتضى تطابق الخبر مع المبتداء في التذكير والتانيث ان يقول فاسدة بدل قوله عليه السلام فاسد **والظاهر** ان عبارة المتن كانت في الاصل هكذا ان كلشئ حرام اكله الصلوة في وبره وشعره وجلده و بوله وروثه وكلشئ منه فاسدة ، و انما وقع التحريف فيها من النسخ او من الراوي عند نقلها بالمعنى ، وعلى كلحال يكون الوهن الوارد على الرواية من هذه الجهات منجبراً بتلقى الاصحاب لها بالقبول ، ولا يعارضها ما دل من

الاخبار على الجواز مطلقا ولو في حال الصلوة ، مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في رواية على بن يقطين لابس بذلك في جواب السؤال عن لباس الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وجميع الجلود ، ولا مادل على الجواز في خصوص الصلوة لكن مع المنع فيما كان صيادا وذا ناب ومخلب ، ولا ما يكون شارحا ومبينا لمورد نهى رسول الله وان متعلق نهيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هي الصلوة في خصوص ذى ناب ومخلب **أما** عدم معارضة الطائفة الاولى للموثقة ، فلان النسبة بينها وبين الموثقة هو الاطلاق والتقييد ، ومقتضى الجمع بينهما هو تقييد هذه الطائفة بالموثقة وحملها على جواز اللبس في غير الصلوة **وأما** الطائفة الثانية ، فلان النسبة بين الموثقة وبينها وان كانت هي الاطلاق والتقييد ، ومقتضى الجمع بينهما هو تقييد الموثقة بالصلوة في خصوص ما كان صيادا وذا ناب ومخلب ، لكن لاشتمال هذه الطائفة على تجويز الصلوة في السمور والثعالب ، وهما من اقسام السباع التي اطبقت كلمة الاصحاب على المنع فيها ، لا بد من حملها على التقية لموافقته لمذهب الجمهور القائلين بالجواز **وأما** الطائفة الثالثة المفسرة لمورد نهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فلان مقتضى كون النسبة بين الموثقة وبينها هو الاطلاق والتقييد ، وان كان تقييد الموثقة بها وحملها على النهى عن الصلوة في خصوص ما كان صائدا وذا ناب ومخلب ، سيما مع كونها شارحة لما هو متعلق نهى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، الا ان الموثقة لاشتمالها على ذكر السنجاب بالخصوص ، الموجب لكونها بالنسبة الى خصوصه نضا غير قابل للتخصيص لكونه من تخصيص المورد المستهجن ، فيكون النسبة بينهما بهذا اللحاظ هو التباين لانهما حينئذ من قبيل الخاصين المتعارضين ، فلا بد حينئذ من الرجوع الى المرحجات الجهتية ، وهي مع الموثقة ، لمخالفتها للعامة القائلين بالجواز ، و موافقة معارضها معهم ، هذا ما قيل في مقام الجمع بين الموثقة وهذه الطائفة **ولكن** استشكل في ذلك الاستاد دام ظله ، اولا بان كون مورد السؤال الذي ورد العموم في جوابه هو الخاص ، انما يوجب انقلاب النسبة بين ذلك العموم وبين ما عارضه بطريق التخصيص الى التباين ، فيما اذا كان نظر المجيب بالعام متوجها الى بيان حكم ذلك المورد الخاص ، وكان ذكره للعام توطئة لذكر

حكم ذلك الخاص ، واما اذا لم يكن نظر المجيب بالعام متوجها الى بيان حكم المورد الخاص ، بل كان نظره ونظر السائل ممحضين في بيان حكم القاعدة الكلية وانما ذكر السائل بعض الجزئيات لاجل المثال لذاك الكلي المسئول عن حكمه لا لعناية خاصة به ، ففي هذا الفرض نمنع عن انقلاب النسبة بين العام والخاص المعارض له الى التباين ، بل نعامل معهما معاملة العموم والخصوص المطلق ، ونحكم بخروج بعض ما ذكر في السؤال مثلا للكلى المسئول عن حكمه ، عن عموم الجواب بواسطة دليل خاص ففيما نحن فيه وان كان مقتضى الجمع العرفي هو تقديم هذه الطائفة الشارحة لمورد نهى النبي ﷺ على الموثقة واخراج غير الصياد عن عمومها ، لكن المانع في المقام عن تقديمها على الموثقة ، هو اعراض المشهور عن العمل بمضمونها ، الموجب لو هنها في نفسها وسقوطها عن درجة الاعتبار والحجية الذاتية ، فضلا عن قابليتها لمعارضه الموثقة وثانها سلمنا عدم امكان المعاملة معهما معاملة العموم والخصوص ، ولكن نمنع عن الرجوع الى المرحجات السندية والجهتية ايضا ، و ذلك لان غير الصياد من انواع غير المأكول التي هي مورد التعارض ، ليست بتمامها قابلة للطرح او الحمل على التقية ، لان منها السنجاب الذي حكمه الواقعي حسب الاخبار الخاصة هو الجواز ، ومعدكيف يصح طرح تلك الاخبار او حملها على التقية حتى بالنسبة اليه ، فاذا لم يكن الطرح سندا او الحمل على التقية متايا الا بالنسبة الى بعض افراد مدلول المعارض ، لم يكن مجال للرجوع الى المرحجات السندية او الجهتية ، لانصراف الاخبار العلاجية الى ما اذا كان الامر دائرا بين رفع اليد عن تمام مدلول هذا الخبر من المتعارضين او تمام مدلول ذاك الخبر ، فالتفكيك في الطرح او الحمل على التقية بالنسبة الى بعض مدلول المعارض دون بعض ، خلاف منصرف الاخبار العلاجية ، ولذا قلنا في باب تعارض الاخبار ان التعارض بين العامين من وجه خارج عن منصرف الاخبار العلاجية ، فبعد الياس عن الترجيح الدلالي والسندی والجهتي ، لامحيص عن الرجوع الى الاصول العلمية ، لولم يكن هناك عام فوق المتعارضين ، والا لكان المرجع بعد سقوطهما ذلك العام كما في المقام ،

فان فيه اخبار عامة مانعة عن الصلوة في اجزاء غير المأكول مطلقا من غير تعرض لذكر انواعه و اقسامه ، و معه لاتصل النوبة الى الاصل العملي الذي مقتضاه في المقام البرائة عما تعارض في الخبران ، دون ما اتفقا على عدم جواز الصلوة في اجزائه وهو الصياد الاكل للحم .

بقي هنا امور ينبغي التنبيه عليها **الاول** هل يختص المنع بخصوص لبس اجزاء ما لا يؤكل ، او يعم ما كان مصاحبا للمصلي مصاحبة شبيهة باللبس ، كما اذا كان الثوب ملتفا بشعر غير المأكول على نحو يكون كالجزء منه ، او متلطخا ببوله و روثه ، او يعمه و ما كان مصاحبا له مطلقا و باى نحو كان كالشعره الملقاة على ثوبه ، و جوه اقواها الاخير ، وذلك لان المنع عن الصلوة في الجلد و الوبر ، و ان كان ظاهرا في المنع عن الصلوة في اللباس المتخذ منهما ، وذلك لظهور كلمة في في الظرفية الحقيقية التي لا يمكن الاخذ بها الا بالنسبة الى الجلد و الوبر و امثالهما مما يمكن اتخاذ اللباس منها ، فلا يعم المعية و المصاحبة الشبيهة باللبس ، فضلا عن مطلق المصاحبة و باى نحو كان ، لكن عطف الروث و البول و نحوهما في الموثقة على الجلد و الوبر قرينة على ارادة المعية و المصاحبة المطلقة من كلمة في ، اذ لم يتكرر في الرواية هذه الكلمة في الموضوعين ، كي يكون استعمالها في مثل الجلد و الوبر على نحو الحقيقة ، و في مثل الروث و البول على نحو المجاز ، حتى يكون المراد منها مختلفا حسب اختلاف الموضوعين ، فحينئذ لو اريد منها خصوص كل من المعنى الحقيقي و المجازي لزم استعمال لفظ واحد في المعنيين الممنوع عرفا ان لم يكن ممتنعا عقلا ، فلا بد ان تكون مستعملة فيما ذكرنا من المفهوم الجامع اعني المعية المطلقة ، لانه الاقرب الى المعنى الحقيقي بعد تعذر ارادته و توهم انه يمكن ارادة الظرفية الحقيقية منها في الموضوعين ، بان يراد من الروث و البول و نحوهما اللباس المتلطخ بها مدفوع بان ارادة الظرفية الحقيقية ، و ان صحت في الموضوعين بتصرف في البول و الروث على نحو المجاز او التقدير ، الا ان التصرف المجازي في كلمة في بالتوسعة في الظرفية او بجعلها بمعنى المصاحبة ، اولى من التصرف في بعض مدخولها ، لان

ظهور الحروف في معانيها ، لا يمكن ان يقابل ظهور الاسماء والافعال في معانيهما ، لان الحروف موضوعه للربط بين الاعراض و موضوعاتها ، فكل نحو ربط امكن لحاظه بين العرض و موضوعه يلزم الاخذ به ، ولا يصح التصرف في معنى العرض او موضوعه ، لكى يتمكن من الاخذ بربط خاص كالظرفية فيما نحن فيه ، هذا مضافا الى امكان دعوى عدم استعمال كلمة في في الموثقة في الظرفية الحقيقية اصلا حتى بالنسبة الى الجلد والوبر ، وذلك لان استعمالها في الظرفية الحقيقية في مثل الجلد والوبر الموجب لحملها بملاحظة ما عطف عليهما من مثل البول والروث على المصاحبة المشابهة باللبس حفظا لمعنى الظرفية لكلمة في ، مبنى على كونها قيذا للمصلى دون الصلوة ، اذ لو كان قيذا للصلوة كما هو ظاهر عبارة الموثقة ، لم يصح الالتزام باستعمالها في الظرفية الحقيقية حتى بالنسبة الى مثل الجلد والوبر ، ضرورة ان اللباس ظرف للمصلى دون الصلوة ، فمع كونها قيذا للصلوة ، لا بد من التجاوز عن معناها الحقيقي حتى بالنسبة الى اللباس ، وحملها على ارادة مطلق المعية والمصاحبة الصادقة على مثل الشعرة الملقاة على اللباس ، كما يشهد لذلك مضافا الى ما في ذيل الموثقة من قوله عَلَيْهَا و عَلَيْهَا و عَلَيْهَا منه فاسدة ، خبر ابراهيم بن محمد الهمداني كتبت اليه عَلَيْهَا يسقط على ثوبى الوبر والشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقية ولا ضرورة فكتب عَلَيْهَا لانجوز الصلوة فيه ، فانه كما ترى صريح في المنع ، ولا يضر ضعف بعض رواته بعد كونه معمولا به عند جملة من الاصحاب ، كما ان ذيله يشهد بصحة استعمال كلمة في في الصلوة في الثوب الملقاة عليه شعرة مما لا يؤكل **واما** المحمول فان جعلنا لفظه في في الموثقة بمعنى المعية والمصاحبة ، فلا شبهة في عدم جواز الصلوة فيه مطلقا ولو كان مستترا كما اذا كان في كيس ونحوه ، واما لو ابقيناها على ظاهرها من الظرفية مع الالتزام بالتوسعة فيها باخذ الظرف في كل واحد من مدخولاتها على حسب ما يناسبه فالاقوى التفضيل بين ما كان المحمول بارزا كغمد السيف و عروة السكين ونحوهما فلا يجوز الصلوة فيه ، لصدق الصلوة في جلد غير المأكول اذا كان غمدا للسيف ، وبين ما كان المحمول مستترا كالموضوع في الكيس ، فبجوز الصلوة معه لعدم صدق الصلوة

فيه لانها لم تقع فيه بل وقعت في الكيس الذي هو ظرف له ، فلم يقع هو ظرفا للصلوة ، بل ظرفه وقع ظرفا لها ، وظرف الظرف خارج عن عنوان الظرف .

الامر الثاني هل يختص المنع عن الصلوة في اللباس المتخذ من غير المأكول بما اذا كان مما تتم به الصلوة منفردا او يعم غيره كالقلنسوة والجورب والتكة ، الاقوى هو الثاني لاطلاق الموثقة ، ولخصوص رواية على بن مهزيار ، قال كتب اليه ابراهيم بن عقبة عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الارانب فهل تجوز الصلوة في وبر الارانب من غير ضرورة ولا تقية ، فكتب عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يجوز الصلوة فيها ، ونحوها رواية احمد بن اسحق الابهرى ، ولا يعارضها صحيحة محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى ابي محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ اسئله هل يصلى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه او تكة حرير محض او تكة من وبر الارانب ، فكتب عَلَيْهِ السَّلَامُ لا تحل الصلوة في الحرير المحض و ان كان الوبر زكبا حلت الصلوة فيه انشاء الله تعالى ، اما اولا فلظهورها في اشتراط التذكية في الوبر مطلقاً ولو كان مما يؤكل لحمه ، وهذا موافق لفتوى احمد بن حنبل حيث اعتبر التذكية في طهارة ما لا تحل الحيوة من مأكول اللحم ايضا فلا بد من حملها على التقيه **وتوهم** ان اللام في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ و ان كان الوبراء للعهد و اشارة الى وبر ما لا يؤكل المذكور في كلام السائل ، ومعه لا يكون اشتراط التذكية فيه موافقا لفتوى ابن حنبل **مدفوع** اولا بان حمل اللام على العهد خلاف الظاهر لان الاصل فيه هو كونه للجنس ، وثانيا ان التذكية لا تكون معتبرة في طهارة ما لا تحل الحيوة مطلقا ولو كان من غير المأكول ، فلا يفيد جعل اللام للعهد في دفع هذا الاشكال اعنى موافقتها لفتوى ابن حنبل **وثانيا** ان هذه الصحيحة معارضة بمكاتبة الهمداني ومكاتبة ابن مهزيار المتقدمين ، والنسبة بينها وبينهما هي التباين ، لان هذه تشمل الشعر الملقاة وما لا تتم به الصلوة ، ومكاتبة الهمداني معارضة لها بالنسبة الى الشعر ، ومكاتبة ابن مهزيار معارضة لها بالنسبة الى ما لا تتم به الصلوة ، و اذا كان التعارض بين عام وخاصين مستوعبين له يعامل معهما معاملة التباين ، فيرجع فيهما الى المرحجات السندية او الجهتية ، التي لاشبهة في كونها في المقام مع المكاتبين لموافقتهما

للمشهور و مخالفتها للجمهور و مما ذكرنا ظهر عدم صحة الاستدلال على الجواز، برواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام كل ما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا لباس بالصلوة فيه مثل التكة الابريسم والقلنسوة والخف والزنار (١) يكون في السراويل و يصلى فيه ، بتقريب ان النسبة بين هذه الرواية وكلا واحد من الاخبار المانعة عن الصلوة فى الحرير و الميتة و النجس و غير الماكول على نحو الاطلاق ، و انكأنت عموما من وجه ، الا ان هذه الرواية حيث تكون بظاهاها مسوقة لبيان اختصاص جميع القيود المعنبرة فى لباس المصلى من عدم كونه حريرا او متنجسا او متخذا من الميتة او من غير الماكول ، بما اذا كان اللباس مما تتم به الصلوة وحده ، كما يدل على عمومها لجميع تلك القيود ، ما فيها من ذكر الخف فى عداد الامثلة التى ذكرها للقاعدة ، فان احتمال مانعية الخف عن الصلوة انما هو بلحاظ كونه متنجسا او متخذا من الميتة او من غير الماكول، فذكره فى عداد الامثلة ، ينفى احتمال كونها مسوقة لبيان قاعدة فى خصوص الحرير ، و يجعلها كالنص فى العموم لجميع القيود ، فهى بمدلولها اللفظى ناظرة الى الاخبار المانعة عن الصلوة فى الاشياء المزبورة على نحو الاطلاق و شارحة لها، ومعها لا يصلح شىء من تلك الاخبار للمعارضة معها ، و انكأنت النسبة بينها و بين كلا واحد من تلك الاخبار عموما من وجه ، لما حقق فى محله من انه لا يلاخط النسبة بين الحاكم والمحكوم بل يقدم الاول على الثانى على كل حال و وجه عدم صحة الاستدلال بهذه الرواية ، على الجواز هو انه لو كنا نحن و الاخبار المانعة عن الصلوة فى الاشياء المذكورة على نحو الاطلاق وهذه الرواية لكان مقتضى الجمع هو تقديم هذه الرواية على تلك الاخبار، لما عرفت من حكومتها على تلك الاخبار، لكنك قد عرفت ان هناك اخبارا خاصة تدل على المنع فى خصوص ما لا تتم به الصلوة وحده من غير الماكول ، كرواية على بن مهزيار المتقدمة التى لا مجال لجريان حديث الحكومة بالنسبة اليها ، فىكون مقتضى الجمع بينهما هو حمل هذه الرواية على مورد الضرورة ، لانهما من افراد العام والخاص المطلق كما هو واضح و هكذا الحال بالنسبة الى ماتم به الصلوة من الميتة ، لما مر من الاخبار الصريحة فى عموم

(١) الزنار ما يشد على الوسط.

المنع عن الصلوة فيها لما لا تتم به الصلوة وحده ، كقوله عليه السلام في مرسلته ابن ابي عمير في الميتة لاتصل في شيء منه ولا في شسع ، فان الشسع عبارة عن زمام النعل (١) بين الاصبع الوسطى و التي تليها **واما** ما في هذه الرواية من التصريح بجواز الصلوة في تكة حرير محض ، فيعارضها فيه ما تقدم من صحيحة محمد بن عبد الجبار الصريحة في المنع عن الصلوة فيها ، والمرجع بعد تساقطهما هو العمومات المانعة عن الصلوة في الحرير المحض **فلا يبقى** لجواز التمسك بهذه الرواية الا مورد واحد ، وهو الصلوة فيما لا تتم به الصلوة من النجس وهو خارج عن محل البحث .

الامر الثالث في المستثنيات من عموم ما دل على المنع عن الصلوة في اجزاء غير الماكول ، وهي امور منها وبر الخبز الخالص اى الغير المغشوش بوبر الارانب والثعالب و نحوهما مما لا يؤكل ، فان جواز الصلوة فيه مما دلت عليه النصوصة الكثيرة المستفيضة لولم تكن متواترة وتواترت عليه الاجماع المحكيه ، فجواز الصلوة في وبره مما لا ينبغي الاشكال فيه ، و اما جوازها في جلده فقد ذهب اليه جماعة بل حكى القول به عن المشهور ، و يدل عليه مضافا الى اطلاق بعض الاخبار المشتمل على لفظ الخبز ، كموثقة معمر بن خالد قال سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلوة في الخبز فقال عليه السلام صل فيه ، و صحيحة الحلبي قال سئلته عن لبس الخبز فقال عليه السلام لا باس به الخبر ، و رواية يحيى بن عمران قال كتبت الى ابي جعفر الثاني عليه السلام في السنجاب والفنك والخبز و قلت جعلت فداك احب ان لاتجيبني بالتقية في ذلك فكتب الى بخطه صل فيها ، فان ترك الاستفصال في هذه الاخبار بين الوبر والجلد ، يدل على عدم الفرق بينهما ، خصوص رواية ابن ابي يعفور ، قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام ان دخل عليه رجل من الخزازين ، فقال له جعلت فداك ما تقول في الصلوة في الخبز ، فقال عليه السلام لا باس بالصلوة فيه ، فقال له الرجل جعلت فداك انه ميت وهو علاجي و انا اعرفه ، فقال له ابو عبد الله عليه السلام انا اعرف به منك ، فقال الرجل انه علاجي و ليس احد اعرف به مني ، فتبسم ابو عبد الله عليه السلام ثم قال له اتقول انه دابة

(١) النعل قسم من الحذاء واشسع بكسر الشين زمام النعل بين الاصبع الوسطى والتي

تليها منه عفى عنه .

تخرج من الماء او تصاد من الماء فتخرج فاذا فقدت الماء ماتت ، فقال الرجل صدقت جعلت فداك هكذا هو ، فقال له ابو عبد الله عليه السلام فانك تقول انه دابة تمشى على اربع ، وليس هو على حد الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء ، فقال له الرجل اى والله هكذا اقول ، فقال له ابو عبد الله عليه السلام فان الله تعالى احله و جعل ذكوته موته كما احل الحيتان و جعل ذكوتها موتها ، فان الحكم بحل الصلوة فى الخز معللا بان ذكوته موته ، يدل دلالة صريحة واضحة على انه عليه السلام كان بصدد بيان حكم الصلوة فى الجلد ، لا الوبر لانه مما لا تحله الحيوة ولا يعتبر فيه التذكية فتمبين مما ذكرنا ان الحكم بجواز الصلوة فى وبر الخز وجلده من حيث الكبرى لا اشكال فيه ، وانما الكلام فى الصغرى وان المسمى فى زماننا بالخز هل هو ما حكم بجواز الصلوة فى وبره وجلده فى زمن الائمة عليهم السلام ام غيره ، ومنشاء الاشكال هو ان الموجود فى زماننا مما يسمونه خز ليس له وبر بل ليس له الا الشعر ، مع ان المذكور فى الاخبار المجوزة هو الوبر ، وحينئذ نحتمل ان لا يكون الموجود فى زماننا ما حكم بجواز الصلوة فى وبره وجلده ، وان لفظ الخز كان مستعملا فى زمن الائمة عليهم السلام فى معنى ثم نقل عن ذاك المعنى واستعمل فى المعنى الاخر ولا يندفع هذا الاحتمال باصالة عدم النقل ، لانها ، فى المقام نظير الاستصحاب القهقرى الذى لانقول بحجيته ، لان المتيقن من بناء العقلاء عليها الاصل ، انما هو فيما اذا كان المعنى المستعمل فيه اللفظ مشخصا معلوما على التفصيل فى الزمان السابق و مشكوكا فى اللاحق ، دون العكس بان كان مشخصا معلوما فى اللاحق و مشكوكا فى السابق كما نحن فيه ، فاستعمال اللفظ فى معنى فى زماننا لا يثبت بانه كان فى الزمان السابق موضوعا لهذا المعنى فالان كك ، الا بضميمة اصالة عدم تعدد الوضع ، بنا على كونها من الاصول اللفظية العقلائية ، كى يثبت بها كونه مشتركا معنويا بين ماله الوبر وما ليس له الا الشعر ، و اما مع احتمال تعدد معناه فيكون شمول الحكم لما ليس له وبر فى غاية الاشكال ، بل يشكل شمول الحكم له ولو مع احراز اتحاد المعنى بالعلم او باصالة عدم التعدد ، بعد احتمال كون المتعارف لبسه فى زمان صدور الاخبار المجوزة

خصوص ماله وبر، وانما لم يصرح فيها بالقيد لاجل عدم الحاجة اليه بعد عدم ابتلاء المخاطبين بغيره و بعبارة اخرى بعدكون المتعارف لبسه من الخبز هو خصوص ما كان له وبر بحيث لا يكون غيره منه محلا للابتلاء ، لاينعقد للفظ الخبز ظهور في الاطلاق ، اذمن مقدمات انعقاده لزوم الاخلال بالغرض لوكان المراد منه خصوص المقيد ولم يصرح به في الخطاب ، و من المعلوم عدم لزوم الاخلال به في المقام ، بعدكون المتعارف هو خصوص ماله الوبر و عدم ابتلاء المخاطبين بغيره .

ومن المستثنيات من عموم المنع عن الصلوة في غير المأكول ، السنجاب عند اكثر المتأخرين بل المشهور منهم ، خلافا لما هو المشهور بين القدماء من ابقائه على المنع ، ومنشاء الخلاف اختلاف الاخبار ، والاخبار الدالة على الجواز كثيرة ، منها صحيحة على بن راشد قال قلت لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الفراء اى شئ يصلى فيه قال عليه السلام اى الفراء قلت الفنك والسنجاب والسمور ، قال عليه السلام فصل في الفنك والسنجاب واما السمور فلا تصل فيه ، وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب و اشباهه ، قال عليه السلام لا بأس بالصلوة فيه ، وخبر الوليد بن ابان قال قلت للرضا عليه السلام اصلى في الفنك والسنجاب ، قال عليه السلام نعم قلت يصلى في الثعالب اذا كانت زكية قال عليه السلام لا تصل فيها ، وخبر يحيى بن ابي عمران قال كتبت الى ابي جعفر الثاني عليه السلام في السنجاب و الفنك والخبز قلت جعلت فداك احب ان لاتجيبني بالتقية في ذلك ، فكتب عليه السلام بخطه الى صل فيه ، الى غير ذلك من الاخبار الصريحة في جواز الصلوة فيه ، ولا يعارضها الاخبار المانعة على نحو العموم ، ولا المانعة على نحو الخصوص ، اما الاولى فواضح بعد كون النسبة بينها و بين الاخبار المجوزة العموم والخصوص المطلقين ، و اما الثانية فلان المجوزة مع تعددها وصحة سند اكثرها وعمل جل من القدماء والمشهور من المتأخرين عليها ، صريحة في الرخصة والصحة ، والمانعة مع ضعفها ظاهرة في المنع والفساد ، ومقتضى الجمع بينهما هو حمل المانعة على الكراهة و توهم ان بين الاخبار المانعة على نحو العموم ما يكون ناصا في المنع والفساد بالنسبة الى خصوص السنجاب ، وهو مأمور

من موثقة ابن بكير ، فانها لاشتمال السؤوال فيها على ذكر السنجاب ، يكون عموم الجواب فيها نصا في المنع عن خصوصه غير قابل للتخصيص بالنسبة اليه ، لانه من تخصيص المورد المستهجن ، فيقع المعارضة بينها وبين الاخبار المجوزة ، والنسبة بينهما التباين ، فيرجع الى المرحجات الجهتية التي لاشبهة في كونها مع الموثقة ، لمخالفتها للجمهور ، و موافقة الاخبار المرخصة لهم الموجبة لحملها على التقية مدفوع بما اشرنا اليه فيما مر من ان عموم الجواب انما يكون نصا فيما ذكر في السؤوال بالخصوص ، فيما اذا كان له خصوصية في نظر السائل ، دون ما اذا كان نظره ممحضا في السؤوال عن حكم عنوان كلى عام ، وكان ذكره الخاص من باب المثال لذلك العنوان ، كما في الموثقة فان قوله فيها سأل زرارة ابا عبدالله عليه السلام عن الصلوة في الثعالب والفتك والسنجاب وغيره من الوبور ، ظاهر في ان محط نظر السائل هو السؤوال عن جواز الصلوة في الوبور ، وانما ذكر السنجاب وغيره من باب المثال من دون خصوصية له في نظره ، فان العام الوارد في مثل هذا الفرض ، لا يكون نصا فيما ذكر في السؤوال بالخصوص ، ولا يكون تخصيصه من التخصيص المستهجن و توهم ان تخصيص العمومات المانعة بالاخبار الخاصة المرخصة ، والجمع بين الاخبار الخاصة المانعة والاخبار الخاصة المرخصة بحمل المانعة على الكراهة ، فرع حجية الاخبار المرخصة ، و حجيتها بعد كونها معرضا عنها عند المشهور من القدماء ممنوعة جدا مدفوع بان اعراض القدماء غير معلوم ، لان بعضهم ناقش في دلالتها وحمل ما فيها من الرخصة على مورد الضرورة ، و بعضهم جعل المنع احوط و توهم انا لو سلمنا عدم الاعراض عن المرخصة ، لكن الترجيح مع الاخبار الخاصة المانعة لمخالفتها للجمهور و موافقتها للمشهور ، بخلاف الاخبار المرخصة فانها موافقة للجمهور ومخالفة للمشهور ، فلا بد من حملها على التقية مدفوع اولا بعدم امكان حمل الاخبار المرخصة على التقية ، بعد اشمال اغلبها على النهى عما يجوز العامة الصلوة فيها كالفتك والسمور والثعالب كما لا يخفى ، و ثانيا ان الرجوع الى المرحجات الصدورية او الجهتية ، انما هو فيما لم يمكن الجمع الدلالي العرفي بين

المتعارضين ، وقد عرفت ان مقتضى الجمع الدلالي بينهما في المقام ، هو حمل الاخبار المانعة على الكراهة تحكيما للنص على الظاهر ، ومعه لاوجه لحمل المرخصة على التقية ، كما لاوجه ايضا لحملها على مورد انحصار السائر فيه ، لان الانحصار لايجب جواز الصلوة فيما لا يؤكل ، بل مقتضى القاعدة هو الحكم بسقوط اصل الستر بامتناع شرطه ، وكونه مكلفا بالصلوة عاريا التي يأتي بيان كقيمتها عند التعرض لصلوة العراة نعم لو اضطر الى لبسه لشدة البرد او الحر و نحوهما جاز له الصلوة فيه ، لانه مقتضى الجمع بين وجوب لبسه حفظا لنفسه ، وبين ما دل على عدم سقوط الصلوة بحال كما لا يخفى ثم ان المحكى عن المحقق قدس سره ان في الخز المغشوش بوبر الارانب والثعالب روايتين اصحهما المنع ، ولعله قدس سره عثر على ما لم نعثر عليه ، او فهم مادل على الجواز في المغشوش بوبر الارانب ، ان ذكر خصوصه انما هو من باب المثال ، وان المستفاد منه نفي لباس عن الصلوة في المغشوش بوبر مطلق غير المأكول ، والا فلا يخفى على المتتبع ان ماورد فيه الروايتان هو المغشوش بوبر الارانب ، دون المغشوش بوبر الثعالب ، فانه لم يرد فيما بايدينا من الاخبار ما يدل على الجواز فيه ، وانما دل بعض الاخبار على المنع فيه ، واحتمال كون مراده قدس سره بالرواية الدالة على الجواز فيه ، مادل على الجواز في نفس الثعالب ، فانه باطلاقه يعم وبرها خالصا و مخلوطا بالخز ، بعيد عما هو ظاهر كلامه من وجود رواية الجواز في خصوص المغشوش بوبرها ، وكيف كان لاشكال فيما افاده قدس سره من ان الاصح والمتبع مادل على المنع ، وذلك لما في مادل على الجواز من الوهن باعراض الاصحاب عنه وعدم ثبوت عامل به غير الصدوق رضي الله عنه على ما حكى ، مضافا الى موافقته لمذهب الجمهور ، فيحتمل وروده في مقام التقية ولو من جهة السائل المبتلى بمعاشرتهم ، ومثل ما ذكرناه في المقام يجري في^(١) الارانب والثعالب فان فيهما ايضا روايتان والاصح منهما مادل على المنع ، لاعراض المشهور عما دل

١ - الارانب جمع الادنب المسمى في الفارسية بخرخوش و الثعالب جمع ثعلب المسمى

في الفارسية بروباه منه عفى عنه .

على الجواز الموجب للوهن فيه ، وسقوطه عن درجة الاعتبار و صلاحية المعارضة مع ما دل على المنع ، مضافا الى موافقته لمذهب الجمهور الموجبة لتطرق احتمال وروده في مقام التقية **واما** الفنك فلم يرد فيه ما يدل على المنع عنه بالخصوص ولا ما يدل على الجواز فيه كك ، الا انه حيث يكون مقرونا مع الارانب والثعالب والسمور في الاخبار المجوزة المعرض عنها عند الاصحاب المحمولة على التقية ، فيكون محكوما بحكمها ، هذا بناء على كونه نوعا خاصا في قبيل الارانب والثعلب **واما** بناء على ما في الجمع من انه قيل والقائل هو صاحب مصباح المنير انه نوع من جراء الثعلب الرومي اى من اولاده ، فيكون مما ورد فيه الروايتان الواردتان في الثعالب كما هو واضح .

الرابع اختلف الاصحاب في جواز الصلوة فيما شك في جزئته اما لا يؤكل لحمه على اقوال ، المشهور منها قولان المنع مطلقا والجواز كك ، وهذا هو المختار عند الاستاد دام ظله وفاقا لجماعة من المحققين منهم سيد الاساتيد الميرزا محمد حسن الشيرازى قدس سره ، ومنشاء ذلك هو الاختلاف في ان المستظهر من اخبار الباب ، هل هو شرطية المأكولية او مانعية غير المأكولية ، فلوقيل بالشرطية فيبنى على المنع لقاعدة الاشتغال ، لان الشك في حصول الشرط مستلزم المشك في تحقق المشروط به ، بخلاف ما لوقيل بالمانعية ، فانه يبنى عليه على الجواز لاصالة البرائة على ماسيجئى بيانه .

وتوضيح المقام بحيث يرتفع عنه غواشى الاوهام يتوقف على تمهيد مقدمات منها انه لاشبهة في انه لو اعتبر في المأمور به قيد وكان ذاك القيد مبيناً بحسب المفهوم ، فلا بد للمكلف في مقام الامثال من احرازه بالعلم او العلمى من امارة او اصل معتبر، من غير فرق في ذلك بين كون ذاك القيد امرا وجوديا كالشرط او عدميا كالمانع الذى عدمه معتبر في المأمور به ، فلوشك في تحقق ذاك القيد ، ولم يكن هناك امارة او اصل يحرز به تحققه ، فلا شبهة في ان المرجع فيه قاعدة الاشتغال التى مقتضاها هو الاحتياط ، باتيان الواجد للقيد المشكوك مطلقا ولو كان عدميا ، اذ مجرد كونه عدميا لا يجدى في سقوط الاحتياط ، الابناء على حجية قاعدة المقتضى

والمانع الممنوعة عند المحققين ، فيموردها الذي هو الشك في المانع الذي هو من اجزاء العلة ، فضلا عن المقام الذي اعتبر فيه عدم شئ في المركب في قبال الجزء والشرط ، لكن هذا اعنى كون المرجع قاعدة الاشتغال في الشك في تحقق القيد مطلقا ولو كان عدما ، انما هو بعد الفراغ عن تقييد الأمور به به ، واما لو كان الشك في اصل تقييده به كما في المقام على ما سيأتي انشاء الله تعالى بيانه فلا شبهة في ان المرجع فيه اصالة البرائة ، بناء على ما هو الحق من جريانها مطلقا او خصوص الشرعية منها ، في الاقل والاكثر الارتباطيين مطلقا ولو كانت الشبهة موضوعية كما في المقام ، وذلك لما قلنا في مبحث البرائة ، من ان مجرد معلومية الكبرى في الشبهات الموضوعية بدون احراز الصغرى ، لا ينتج حكما منجزا على المكلف ، لان مجرد العلم بالكبرى لا يكون حجة على الصغريات المشكوكة ، ولذا منعوا عن جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية و توهم ان غاية حكم العقل في قبح العقاب بلايان ، هو البيان الذي يقبح من المولى تركه لانه وظيفته ، ومن المعلوم ان ما هو وظيفته هو البيان المتكفل للكبريات ، واما بيان الصغريات فليس وظيفة له كي يقبح منه تركه مدفوع بان بيان الصغريات و ان لم يكن من وظيفة المولى ، الا ان العقل كما يحكم بعد عمل المولى بما هو وظيفته من بيان الكبريات ، باشرط تنجزها بالشرائط العامة كالعقل والقدرة ، كك يحكم باشرط فعليتها باحراز صغرياتهما ، كي يحصل له من ضمها الى الكبريات العلم بتوجه تكاليف جزئية فعلية اليه بالنسبة الى تلك الصغريات وان ابيت عن ذلك ، فنقول ان القضايا الشرعية حيث تكون على التحقيق من القضايا الحقيقية التي يكون الحكم فيها منشاء على الموضوعات المقدر وجودها ، فهي بنفسها متكفلة لانشاء الاحكام معلقة على وجود موضوعاتها ، فقبل تحقق موضوعاتها ليست الا احكاما مشروطة بوجود الموضوع ، كاشترط وجوب الحج بالاستطاعة ، فكما ان وجوب الحج لا يصير فعليا منجزا الا بعد تحقق الاستطاعة ، كذلك حرمة شرب الخمر مثلا لا تصير فعلية منجزة على المكلف

الابعد تحقق الخمر خارجا وكونها محلا لا بتلانه، فاعتبار وجود الصغريات واحرازها في فعالية التكليف و تنجزه على المكلف، مضافا الى كونه مما يحكم به العقل من باب ان الكبرى لا تنتج شيئا الا بعد انضمام الصغرى اليها، يكون مستفادا من نفس القضية الشرعية، باعتبار كونها من القضايا الحقيقية التي يكون الحكم فيها منشاء على الموضوعات المفروضة وجودها، فقبل وجودها ليس الحكم الاشياء صرفا وانما يصير فعليا بتحقيق موضوعه **فالعقدة** في المقام تحقيق ان الشك هنا، هل هو من قبيل الشك في حصول ما قيد به المأمور به كي يكون المرجع فيه هو الاحتياط، او من قبيل الشك في اصل التقييد كي يكون المرجع هو البرائة و **نظر** القائلين بالاحتياط فهذه المسئلة، مع زهابهم الى البرائة في مسئلة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين مطلقا جزءا وقيدا، في الشبهات الحكمية و في مسئلة الشبهات والبدوية مطلقا حكمية و موضوعية، الى ان المستفاد من ادلة البات هو شرطية الماكولية فقط كما هو ظاهر شيخنا المرتضى قدس سره، اوهى مع مانعية غير الماكولية ايضا كما هو ظاهر الجواهر **فلايرد** عليهم ان بعد القول بالبرائة في تنيك المسئلتين، لا وجه للقول بالاحتياط فهذه المسئلة، از مجرد اشتمال هذه على جهتي تنيك المسئلتين لا يوجب تحقق عنوان وراء عنوانيهما، فانه ليس الا الاجتماع في الخارج، و اجتماع عنوانين مقتضيين للبرائة كيف يمكن ان يكون مقتضيا للاحتياط **الثانية** من المقدمات ان الجمع بين شرطية احد الضدين اللذين لاثالث لهما و مانعية الاخر، مما يمتنع ملاكا و خطابا و اثرا اما الاول فلان مدخلية الشرائط والموانع الشرعية في حصول ملاكات الاحكام و عدم حصولها، من الامور الواقعية التكوينية، بناء على ما ذهب اليه العدلية من ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد النفس الامريتين، فمدخلية الشرائط والموانع الشرعية في حصول الملاكات و عدم حصولها، كمدخلية الشرائط والموانع التكوينية في حصول المعلولات التكوينية من عللها و عدم حصولها **ولا** شبهة في ان المعلول التكويني، و ان كان وجودا مستندا الى جميع اجزاء العلة في مرتبه واحدة، ضرورة عدم امكان تحقق المعلول الا بعد تحقق جميع اجزاء العلة

من وجود المقتضى والشرط وعدم المانع ، كما لاشبهة في انه يكفى في عدم حصول المعلول عدم بعض اجزاء العلة لكن حيث ان بين اجزاء العلة يكون ترتب ، اذمالم يتحقق المقتضى لوجود المعلول ، لا يتصف متمم مقتضيه المعبر عنه بالشرط بالتممية ، وكذا ما لم يتحقق المقتضى ومتممه ، لا يتصف المضاد للمقتضى اولشرطه بالمانعية ، فلا يكون الشرط متصفا بالشرطية الا بعد تحقق المقتضى ، ولا المانع بالمانعية الا بعد تحقق المقتضى والشرط ، فلا يكون عدم المعلول عند فقد اجزاء العلة الا منتسبا الى ماهو الاقدم منها رتبة ، لان الشيء انما ينسب الى اسبق علة ، مثلا لو كانت النار التي هي مقتضية لاحتراق الخشب مفقودة ، لا ينسب عدم احتراقه الا الى فقدها ، لا الى عدم المماساة التي هي شرط تائيرها ، ولا الى وجود الرطوبة التي هي مانعة عنه ، فان مع فقد النار لا يكون الاحتراق موجودا كانت المماساة او الرطوبة موجودة اولم تكن ، و عليه لو كان لوجود احد الضدين دخل في حصول الملاك ، يستحيل ان يكون لعدم الضد الاخر ايضا دخل في حصوله ، و ذلك لان مع وجود الشرط يكون المانع مفقودا قهرا الاستحالة اجتماع الضدين ، ومع عدم الشرط وان كان المانع موجودا قهرا ، لامتناع ارتفاع الضدين اللذين لاثالث لهما ، الا انك قد عرفت انفا ان عدم المعلول عند عدم الشرط ، مستند الى عدمه لانه اسبق العلل لا الى وجود المانع ، لان مع فقد الشرط يكون المعلول معدوما كان المانع موجودا اولم يكن ، فمدخلية عدم احد الضدين في حصول الملاك مع مدخلية وجود الاخر فيه ، يكون لغوا بل تحصيلا للحاصل ومحالا منه ظهر امتناع الجمع بين شرطية احد الضدين و مانعية الاخر خطابا ، لان في رتبة وجود ماهو شرط منهما ، يكون ماهو مانع معدوما قهرا (١) فيكون جعله مانعا لغوا بل طلبا للحاصل ، و في رتبة وجود ماهو مانع ، يكون عدم الشرط متحققا ، ومع عدمه يكون فقد المعلول مستندا اليه ، لانه اسبق العلتين رتبة ، لا الى وجود المانع ، لان مع عدم تحقق الشرط يمتنع تحقق المعلول كان المانع موجودا ام لم يكن ، فوجود المانع مع عدم الشرط لا اثر له فيكون جعله مانعا لغوا كما يظهر منه ايضا امتناع

(١) لامتناع اجتماع الضدين .

الجمع بينهما اثرا ، و ذلك لما عرفت من ان في رتبة انتفاء الشرط المانع موجود قهرا ، و في رتبة وجود الشرط المانع مفقودكك ، فالاثر المترتب على مانعية احد الضدين ، حاصل بنفس جعل الضد الاخر شرطا ، فلا اثر لجعل المانعية له بعد جعل الشرطية للضد الاخر ، فيكون جعل المانعية له لغوا ممتنعا صدوره عن الحكيم **وتوهم** ان الترتيب بين اجزاء العلة لوسلم ، انما هو فيما اذا كان المراد من المانع ما يكون مانعا فعليا عن تاثير المقتضى ، بان كان صادرا له بالفعل عن التاثير ، و ليس كك بل المراد من المانع ما من شأنه المنع بحيث لو فرض لاجتماعه مع المقتضى او شرطه لمنعه عن التاثير ، ومجرد كون الاجتماع بينهما محالا ، لا يمنع عن صدق المانع بهذا المعنى عليه ، ضرورة ان القضية الشرطية صادقة مع كذب طرفيها ، بل مع استحالتها كما في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ، فيكفى في تحقق المانعية بهذا المعنى ، صدق القضية الشرطية الدالة على الملازمة بين اجتماع المانع مع المقتضى ومنعه عن التاثير ، ولو كان الاجتماع بينهما محالا **مدفوع** بان مجرد تحقق المانعية بهذا المعنى للضد ، مع عدم امكان وصوله الى مرتبة المانعية الفعلية التي لا يترتب الاثر الاعليها ، لا يخرج جعله مانعا عن اللغوية كما لا يخفى .

المقدمة الثالثة ان اعتبار هذا القيد عنى عدم كون اللباس مما لا يؤكل ، يتصور بثوتا على انحاء **احدها** ان يكون الشارع لاحظ اللباس المتخذ من اجزاء الحيوان و اعتبار ان لا يكون المصلى لابسا للمتخذ مما لا يؤكل ، و على هذا يكون محل هذا القيد هو المصلى على تقدير كون ملبوسه حيوانيا ، ففي هذا القسم يمكن للمصلى في الثوب المشكوك ان يحرز عدم كونه لابسا لما لا يؤكل بالاصل ، لانه قبل تلبسه بالمشكوك لم يكن لابسا لمالا يؤكل والان كما كان **ثانيها** ان يكون الملحوظ ايضا هو اللباس المتخذ من اجزاء الحيوان ، و اعتبر فيه اذا كان ملبوسا للمصلى ان لا يكون متخذا مما لا يؤكل ، و في هذا القسم لا محيص للمصلى عن الاحتياط بترك الصلوة في اللباس المشكوك ، لانه بعدما علم انه متخذ من الحيوان ، يقطع بكونه مقيدا شرعا بعدم كونه مما لا يؤكل ، ويشك في تحقق هذا القيد فيه ،

وليس هناك اصل بحرزيه تحققه ، و استصحاب كون المصلى قبل لبسه غير لابس
لما لا يوكل ، لا يجدى في احراز حال هذا اللباس الاعلى القول بالاصل المثبت نعم
يجرى الاصل بالنسبة الى الشعرات او الرطوبات المشتبهة الملقات على الثوب ،
لان ثوبه قبل وقوعها عليه لم يكن مصاحبا لما لا يوكل و الان كما كان فتدبر **ولا**
يخفى ان ما ذكرناه في هذا القسم من ان المرجع فيه عند الشك في الموضوع
هو الاحتياط ، انما هو فيما كان المانع صرف الوجود مما لا يؤكل ، لا المجموع من
حيث المجموع منه **ولا** الوجود المرسل السارى منه مع كلفرد ، فان الشبهة
الموضوعية منهما محكومة بالبرائة على ما سيجىء انشاء الله تعالى بيانه **ثالثها** ان لاحظ
الشارع خصوص اللباس المتخذ مما لا يوكل و اعتبر ان لا تكون الصلوة واقعة فيه ،
ففي هذا القسم يكون محل اعتبار القيدى الصلوة لا المصلى و لا لباسه ، و اعتبار
هذا القيد العدمى في الصلوة يتصور بحسب مرحلة الثبوت على انحاء **احدها**
العدم النقيض لصر الوجود ، بان لا تكون الصلوة واقعة في صرف الوجود مما لا-
يوكل و في هذا القسم يكون المرجع في الشبهة المصادقية منه هو الاحتياط ، لان
صرف الوجود من طبيعة ما لا يوكل بمعنى ناقض عدمها ، و ان كان يتحقق بوجود اول
فرد منها ، الا ان عدم صرف وجودها لا يتحقق الا بعدم جميع افرادها ، اذ لو وجد
فرد من افرادها ينتقض عدمها و يتحقق صرف وجودها المعتبر عدمه في الصلوة ،
فمع الشك في قرينة شىء لها لا يحصل القطع بحصول الصلوة المقيدة بعدمه
الابترك الصلوة فيه كما هو واضح **ثانيها** العدم النقيض لوجود جميع افرادها لا يوكل
من حيث المجموع ، بان يلاحظ جميع الافراد بمنزلة اجزاء المركب منضمة بعضها
ببعض ، فيكون المجموع موضوعا واحدا لحكم واحد ، نظير اجزاء الواجبات
المركبة كالصلوة و نحوها **ثالثها** العدم النقيض لوجود كل واحد واحد من افراده
على نحو الاستقلال من دون لحاظ ربط بينها ، فيكون كلفرد من افراده موضوعا
مستقلا ، فينحل الحكم الى احكام متكثرة حسب تكثر الافراد و **فيهمدين** القسمين
لوشك في لباس انه مما لا يوكل يكون المرجع فيه البرائة ، لانه على الاول يكون

من قبيل الشبهة الدائرة بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، و على الثانى من قبيل الشبهة الدائرة بين الاقل والاكثر الاستقلاليين ، وان كان من حيث الشك فى دخل عدمه فى الصلوة من شبهة الاقل والاكثر الارتباطيين و مجرد كون الشبهة فى المقام موضوعية لا يجدى فى رفع البرائة بعدما عرفت من ان معلومية الكبرى الكلية من دون ضم الصغرى الوجدانية اليها لا ينتج حكما فعليا منجزا على المكلف و الفرق بين القسم الاول و الثانى ، هوان الاول كما امر يتحقق بوجود اول فرد من الطبيعة ولا ينتفى الا بانتفاء جميع افرادها ، و هذا بعكس الثانى فانه لا يتحقق الا بوجود جميع الافراد وينتفى بانتفاء فرد منها، لان الافراد بمنزلة الاحزاء للمجموع والكل ينتفى بانتفاء جزئ و **تظهر** الثمرة بين هذين القسمين و القسم الثالث ، فيما اضطر الى لبس ما لا يؤكل فانه على الاولين يجوز له لبس غير ما اضطر اليه ايضا ان عليهما يكون القيد قيذا واحدا و هو عدم صرف الوجود او عدم مجموع الوجودات فاذا اضطر الى لبس احدا لالبسة مما لا يؤكل ، ارتفع به المانع عن صرف الوجود بلبسه او عن مجموع الوجودات ، ان بالاضطرار الى لبسه ، يضطر الى عدم مراعاة ما هو قيد للصلوة من عدم صرف الوجود او مجموع الوجودات ، ان الترخيص فى الفرد المضطر اليه ، عين - الترخيص فى عدم مراعاة ما هو قيد للصلوة منهما ، ان الترخيص فيه عين الترخيص فى ايتان صرف الوجود الذى قيدت الصلوة بعدمه و عين الترخيص فى ايتان جزء المانع المستلزم لرفع اصل المانعة بارتفاع موضوعها و هو لكل كما هو واضح و **هذا** بخلاف القسم الثالث ، فانه لانحلال النهى عنه الى نواهي متعددة بعدما لغير الماكول من الافراد ، يكون عدم كلفرد قيد للصلوة ، فتكثر القيود العدمية لها بعدما لغير الماكول من الافراد ، و من المعلوم ان الترخيص فى بعض القيود لمكان الاضطرار ، لا يوجب رفع القيدية عن غيره منها مع عدم كونه مضطرا اليه و **توهم** انه كما ان النهى عن القسم الثالث ينحل الى نواهي متعددة ، كذلك النهى عن القسم الاول و هو صرف الوجود ينحل اليها ، لان صرف الوجود وان كان يتحقق بوجود فرد ، لكن عدمه المقيد به الصلوة لا يتحقق الا بعدم جميع الافراد ، فينحل

النهي عنه الى نواهي متعددة بعدد الافراد، فاذا اضطر الى لبس احد الالبسة لايجوز له لبس غيره منها لانه مانع مستقل وليس مضطراً اليه مدفوع بان القيد في القسم الاول ليس الاقيدا وحدا نيا هو عدم صرف وجود المانع الناقض لاستمرار عدمه، وعدم جميع الافراد انما يكون من محققات و محصلات ذلك القيد الواحداني لاقيدوا في عرضه، فاذا اوتفع المنع عن صرف الوجود بالاضطرار، يرتفع عن محصلاته بطريق اولي كما هو اوضح من ان يخفى و **بالجملة** الفرق بين القسمين الاولين و الاخير، هو انه على الاولين يكون القيدا مرا وحدا نيا يرتفع بالاضطرار الى فرد اصل القيدية وعلى الاخير يكون القيد متكثرا بعدد تكثر الافراد، فلا يرتفع بالاضطرار الى فرد الاقيدية ذلك الفرد - دون غيره من الافراد، فعلى الاولين لا يجب عليه الاقتصار على مقدار الضرورة، بل يجوز له لبس الزائد على مقدارها، فانه بالاضطرار سقط ما هو قيد للصلوة عن القيدية بالكلمية و راسا، و على الاخير يجب عليه الاقتصار على مقدارها، فلا يجوز له لبس الزائد على مقدارها، لان الزائد عليه مانع مستقل، و ليس له اضطزار بالنسبة اليه، يوجب سقوطه عن القيدية و **تظهر** الثمرة بين الاول و الاخيرين فيما شك في كون اللباس مما لا يؤكل، فانه على الاول يكون المرجع فيه هو الاحتياط، اذ الشك فيه شك في انطباق المأمور به على الماتى به و سقوط التكليف، اذ مع لبسه يشك في حصول ما هو قيد للصلوة من عدم وقوعها في صرف الوجود مما لا يؤكل، و على الاخيرين يكون المرجع هو البرائة لانه على الاول منهما يكون المانع وهو المجموع من حيث المجموع، مرددا بين الاقل و الاكثر، و الاقل وهو الافراد المعلومة متيقن، و الزائد عليه مشكوك و الاصل فيه البرائة لما عرفت من كونها المرجع في شبهة الاقل و الاكثر الارتباطيين مطلقا ولو في الشهادت الموضوعية، وعلى الثاني منهما يكون المانع متعدد احسب تعدد افراد ما لا يؤكل، فتعلق النهى بالمشكوك موقوف على كونه فردا من افراد، و مع الشك في ذلك كما هو المفروض يكون تعلق النهى به مشكوكا، فيشك في تقييد الصلوة بعدمه زائد اعلى ما تقيدت به من الافراد المعلومة

والاصل البرائة ثم ان ما ذكرناه من الفرق بين القسم الاول من الاقسام الثلاثة و القسمين الاخيرين منها ، وان المرجع فى الشبهة الموضوعية من الاول هو الاحتياط و من الاخيرين هو البرائة ، على الظاهر انه مما لاخلاف فيه بين المحققين و اما ما نسب الى سيدالاساتيد حضرة السيد محمد الاصفهاني قده ، من زهابه الى البرائة فى القسم الاول ايضا بدعوى ان اعتبار عدم صرف الوجود من طبيعة مالا يؤكل مع المصلى ، حيث يكون بلحاظ مراتبه لما فى الخارج فيكون عبارة عن اعتبار مجموع الاعدام المضافة الى افراد تلك الطبيعة فى الصلوة ، فما علم كونه فردا لها يعلم بكون عدمه جزء لذلك المجموع المعتبر فى الصلوة ، و ما لم يعلم كونه فردا لها يشك فى جزئية عدمه لذلك المجموع ، فيدور امر المجموع بين الاقل المتيقن اعتباره فى الصلوة و الاكثر المشكوك اعتباره فيها ، فلا وجه للفرق بين كون المانع هو صرف الوجود من طبيعة مالا يؤكل او كونه كل الوجودات منها بنحو الاستقلال و العام الاستغراقى او الارتباط و العام المجموعى ، والحكم بالاحتياط فى الاول بالبرائة فى الاخيرين **فالمظنون** قويا ان مورد كلامه قده هو القسم الثانى الذى يكون المانع فيه مجموع الوجودات من حيث المجموع ، لا القسم الاول ، ان كيف يحتمل ان يكون مورد كلامه قده هو القسم الاول ، مع ما عرفت من ان عنوان ابقاء العدم الازلى للطبيعة وعدم نقض استمراره بالوجود ، امر وحدانى مبين مفهوما لا اجمال فيه اصلا ، و يكون ملحوظا معنى اسمياً بحيث يكون الطلب متعلقا بترك هذا العنوان ، لا ملحوظا على نحو المرآتية للأفراد الخارجية كى ينحل الى متيقن و مشكوك ، نعم ما ينتزع عنه هذا العنوان و يتحصل منه ، و هو الاعدام المضافة الى افراد تلك الطبيعة ، يكون منحللا الى متيقن و مشكوك ، وقد حقق فى محله ان المرجع فى دوران امر المحصل للمامور به بين الاقل و الاكثر هو الاحتياط لالبرائة **وما** يقال فى دفع الاشكال عنه قدس سره ، من ان تعلق التكليف بابقاء العدم الازلى للطبيعة واستمراره و عدم نقضه ، انما هو من جهة مبغوضية وجودها لامحبووية

عدمها ، فالنهي انما يتعلق بايجادها لا ان الامر يتعلق بتحصيل هذا العنوان ، كى يقال ان عنوان ابقاء العدم و استمراره عنوان بسيط مبين لا اجمال فيه كى يكون مرددا بين الاقل والاكثر ، وانما المردد بينهما هو محصلات هذا العنوان التى لا يكون المشكوك منها موردا و مجرى للبرائة لانه شك فى المحصل ، فاذا كان المبعوض وجود الطبيعة الذى هو بعين وجودا فرادها ، فينحل النهى عن وجودها الى نواهى متعددة حسب تعدد وجوداتها **مدفوع** اولا بان ما لا يتصف بالمحبوبية والمبعوضيه هو العدم المطلق ، لا الاعدام المضافة و اعدام الملكة التى لها خط من الوجود ، و ثانيا ان مبعوضيه وجود الطبيعة ، تارة تكون بلحاظ انه وجود الطبيعة ، فلامحة يسرى النهى عنه الى جميع وجوداتها و افرادها ، لان هذا العنوان يصدق على جميع افرادها ، و اخرى تكون بلحاظ انه ناقض لاستمرار عدمها الازلى ، فلا يسرى النهى عنه الى جميع الافراد ، لعدم صدق هذا العنوان الاعلى اول وجوداتها ، ومن المعلوم ان هذا العنوان اى الناقض لاستمرار العدم الازلى ، عنوان بسيط لا اجمال فيه اصلا فلا ينحل الى متيقن ومشكوك ، نعم ترك هذا العنوان البسيط ، حيث يكون متحصلا و مسببا عن ترك جميع الافراد ، ان بمجرد ايجاد فرد منها ينتقض استمرار عدمها الازلى ، فيجب ترك ايجاد الجميع تحصيلا لترك هذا العنوان فمع الشك فى كون شى فردا يشك مع ايجاده فى ترك هذا العنوان الماخوذ تركه قيدا فى المامور به وقد عرفت فى المقدمة الاولى انه اذا قيد المامور به بامر مبين مفهوما ، فلا بد عقلا من احرازه فى مقام الامتثال مطلقا ولو كان ذاك الامر عدميا ، فلوشك فى تحققه ولم يكن هناك ما يحرز به تحققه من اماراة او اصل ، فلا شبهة فى ان العقل يحكم بالاحتياط لانهضار طريق احرازه به .

الرابع من المقدمات هو انه كما ان فى النواهى النفسية الاستقلالية المتعلقة بالطبايع التى قابلة للتكرار ولها مصاديق خارجيه كالنهي عن شرب الخمر مثلا ، يكون النهى ظاهرا عرفا فى مبعوضيه متعلقه وهو الشرب فى المثال ، وان مبعوضيته

لاشتمال موضوعه وهو الخمر على مفسدة داعية الى الزجر عن شربها و بهذا الظهور يندفع احتمال كون المطلوب هو الوصف العنوانى العدمى المتحصل من ترك شربها راسا ، ككون المكلف لشارب الخمر ، او الوجودى ككونه مبقيا لشربها على عدمه الازلى ، وكذا يكون ما اخذ عنوانا لموضوعه وهو الخمر فى المثال ظاهر اعرفا فى الطبيعة المرسله المنطبقة على كل فرد منها ، وكاشفا عن اشتمال كل واحد واحد من افرادها على ما هو ملاك النهى من المفسدة ، لان ظاهر جعل الطبيعة متعلقة للنهى كون القضية حقيقية وان كل فرد من الطبيعة واجد للملاك ويتحقق بتحقيقه فرد من الحكم ، وبهذا الظهور يندفع احتمال كون الملاك قائما بمجموع الافراد من حيث المجموع ، او بصرف الوجود المنطبق على اول الافراد ، ضرورة احتياج اخذهما عنوانا للموضوع الى عناية زائدة منفية بظهور اخذ الطبيعة عنوانا له فى كون القضية حقيقية.

كذلك النهى فى النواهي التبعية الضمنية المنتزعة عنها المانعية ، يكون ظاهرا فى مانعية متعلقه ، وان مانعيته لاشتمال موضوعه على حرازة و منقصة مانعة عن تاتير ما هو المقتضى والملاك فى حسن المامور به المقيد بعدمه ، وكذا ما اخذ عنوانا لموضوعه كغير الماكول فى المقام ، يكون ظاهرا فى انه بطبيعته المرسله المنطبقة على كل فرد مانع عن كون الصلوة الواقعة فيه مشتملة على ملاك الحسن و بهذين الظهورين يندفع احتمال كون المانع مجموع الافراد من طبيعة غير الماكول من حيث المجموع او كونه صرف الوجود منه ، اذ افارق بين النواهي النفسية الاستقلالية والتبعية الضمنية ، سوى كون الاولى استقلالية و الثانية تبعية ، ومجرد ذلك لا يوجب كون المنهى عنه فى الثانية هو صرف الوجود او مطلق الوجود بنحو العموم المجموعى ، وكونه فى الاولى مطلق الوجود بنحو العموم الاستغراقى ، بعد كون الموضوع فى كليتهما هى الطبيعة المرسله المنطبقة على كل فرد .

و توهم ان الفارق بينهما عدم تحقق ما هو مناط الانحلال فى النفسيات من

كون كل واحد من وجودات الموضوع مشتملا على ملاك حكمه ، في الغيريات (التبعيات) و ذلك لان مقتضى استناد الفساد الى القدر المشترك ، او المجموع عند اجتماع عدة من وجودات المانع ، و الى خصوص السابق منها و لغوية اللاحق عند تعاقبها ، هو قيام ملاك الحكم الوضعي اى المانع ، بصرف وجود الموضوع لا بكل من وجوداته فيكون صرف وجوده هو المانع ، و انما يجب التحرز عن جميع وجوداته لكونه محصلا لتر كه مدفوع اولا بالنقض بما اذا اجتمعت او تعاقبت الموانع المختلفة نوعا ، كالحرير والذهب والنجس و المغصوب و ما لا يؤكل ، فان في صورة الاجتماع لابدان يكون الفساد مستندا الى القدر المشترك بينها او المجموع من حيث المجموع ، و في صورة التعاقب الى خصوص السابق منها و عدم تأثير اللاحق ، و مقتضى ذلك على قولكم توقف مانع كل من تلك الموانع المتباعدة على انتفاء غير منها ، مع انه لا شبهة في ظهور ادلتها في استقلال كل واحد منها في المانع المطلقة ، و ثانيا بالحل و هو ان المقيد بعدم وجود المانع ليس هي الصلوة الشخصية ، كى يكون عدم قابليتها لان يتعدد او يتكرر فسادها ، موجبا لخروج الانواع المتباعدة فضلا عن اشخاص نوع واحد منها ، عن المانع المطلقة ، و كون مانعية كل واحد من تلك الانواع او الاشخاص ، مقيدة بعدم اجتماعه مع غيره منها و عدم مسبوقيته بغيره ، بل المقيد بعدم وجود المانع هي طبيعة الصلوة القابلة لان يتعدد او يتكرر فسادها بتعدد و تكرار فساد افرادها و بعبارة اخرى عدم وجود المانع ليس قيدا مجعولا للفرد ، كى يقال بانتفائه ينتفى المقيد وهو الفرد ، و بعد انتفائه ليس قابلا للتقييد بعدم وجود مانع اخر كى ينتفى بانتفائه ايضا ، بل القيد مجعول للطبيعة ، و هي بعد انتفاء قيد من قيودها في ضمن فرد ، قابلة للتقييد بعدم وجود مانع اخر في ضمن غير ذلك الفرد من الافراد ، كما اذا اراد من افسد صلوته بايقاعها فيما لا يوكل اعادة هذه الصلوة او ايتان صلوة اخرى ، فان طبيعة الصلوة المتحققه في ضمن هاتين الصلوتين ، مقيدة بترك جميع افراد غير الماكول ، و عدم تأثير المانع المسبوق بمانع اخر في الصلوة الشخصية ، ليس مستندا الى كون المانع هو و مجموع وجودات غير الماكول او صرف وجوده

الناقض لعدمه الازلي ، بل مستند الى ارتباطية الاجزاء و القيود فان الامر الارتباطي اذا انفصم ارتباطه بتخلل امر خارجي بين اجزائه ، يسقط عن قابلية الاتصاف بالصحة ، فاذا فسد بتخلله لا يكون قابلا لان يعرضه فساد اخر كما هو واضح .

الخامس من المقدمات ان المستفاد من موثقة ابن بكير التي هي العمدة في الباب ، هل هي الشرطية المعلقة بان يكون مفادها شرطية جواز اكل اللحم على تقدير كون المصلي مستصحبا للجزء الحيواني ، وبعبارة اخرى على تقدير كونه لباسا للحيواني يشترط ان يكون لباسه من الماكول او عدم كونه صرف وجود غير الماكول ، او المستفاد منها المانعية المطلقة بان يكون مفادها اعتبار عدم وقوع الصلوة في ما لا يؤكل مطلقا ، او المستفاد من صدها مانعية غير الماكول و من ذيلها شرطية الماكول ، بان يكون مفادها انه يعتبر في الصلوة امر ان ، الاول عدم وقوعها في جزء من اجزاء ما لا يؤكل ، والثاني وقوعها في ما يؤكل على تقدير كون المصلي مستصحبا للجزء الحيواني **فنقول** اما الاحتمال الاخير و ان ذهب اليه بعض الاساطين كصاحب الجواهر قده ، و مال اليه بعض من عاصرناه في رسالته المعمولة فيهنه المسئلة **لكنه** بمكان من الضعف والفساد ، و ذلك اما اولا فلما عرفت في بعض المقدمات من استحالة الجمع بين شرطية احد الضدين و مانعية الاخر ، واما ثانيا فلبعده عن مساق عبارة الموثقة ، اذ لا يخفى على الخبير بأسلوب الكلام ان تلك العبارة ليست مسوقة الا لافادة مطلب واحد ، و ان قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** في ذيلها لا يقبل الله تلك الصلوة الخ ليس الاتفريعا على ما في الصدر ، فكانه **عَلَيْهِ السَّلَامُ** قال لما كانت الصلوة في اجزاء ما لا يؤكل فاسدة فلا يقبل الله تلك الصلوة حتى تصلى في غيره مما يجوز الصلوة فيه سواء كان حيوانيا كالمتمخذ من الغنم او نباتيا كالقطن والكتان ، وليس ذكر قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** مما احل الله اكله تفسير او بيانا لكلمة الغير في قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** حتى تصلى في غيره ، كي يكون ذكره ظاهرا في ان له خصوصية ، بل ذكره انما هو من باب المثال حيث ان الصلوة فيه من احد مصاديق الصلوة الغير المقرونة بالمانع ، كما ان منها الصلوة

في القطن والكتان ثم على تقدير تسليم ظهورها صدرا في المانعية وزيلا في الشرطية، يقع التعارض بين الصدر والذيل، بملاحظة ما ذكرنا من استحالة الجمع بين شرطية احد الضدين اللذين لاثالث لهما ومانعية الاخر، ولاشبهة في ان الترجيح مع الصدر، لانه اظهر دلالة في المانعية من الذيل في الشرطية من وجوه منها عدم ملازمة ما في الذيل من عدم القبول للفساد، كي يدل على شرطية الماكولية ومنها لزوم ارتكاب خلاف ما هو ظاهره من الشرطية المطلقة بحمله على الشرطية المعلقة، لما هو المعلوم من عدم اعتبار كون لباس المصلى من اجزاء الماكول على نحو الاطلاق، والا للزم ان لاتصح الصلوة في القطن و الكتان، مع ان صحتها فيهما اجماعية بل ضرورية فاذا كان الصدر اظهر في المانعية من الذيل في الشرطية، فيتعين حمل الذيل على كونه تفريعا على الصدر، وان ما تضمنه الذيل من عدم قبول تلك الصلوة حتى تصلى فيما احل الله اكله، انما هو لاقتران تلك الصلوة بالمانع وهو وقوعها في غير الماكول، و ان قبولها فيما وقعت في الماكول انما هو لاجل كونها من مصاديق الصلوة الغير المقرونة بالمانع، لا لكونها واجدة للشرط و بعد ما ظهر من عدم قابلية عبارة الموثقة لافادة المانعية المطلقة صدرا والشرطية التقديرية زيلا، يدور امرها بين ارادة الاحتمال الاول برفع اليد عن ظاهر الصدر، وحمل النهي فيه عن الصلوة فيما لا يوكل على انه بمناسط خلوها عن الشرط، او ارادة الاحتمال الثاني برفع اليد عن ظاهر الذيل، وحمل الامر فيه بالصلوة فيما يوكل على انه بمناسط خلوها عن المانع و لا شبهة في ان المتعين هو الثاني اما اولا فلما مر من وضوح ان الذيل لا يفيد مطلباً اخر سوى ما يستفاد من الصدر، وان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الذيل لا يقبل تلك الصلوة الخ تفريع على ما ذكره عَلَيْهِ السَّلَامُ في الصدر و توهم ان الذيل وان لم يكن مفيدا لمطلب اخر زائدا على ما هو مضمون الصدر، لكن يمكن ان يكون المراد من الصدر هي المانعية التقديرية، بان يكون المراد منه اعتبار ان لا يكون مع المصلى على تقدير كونه لابسا للحيواني صرف الوجود من طبيعة غير الماكول، و لازم ذلك اناطة صحة الصلوة على الفرض المزبور بوقوعها فيما يؤكل، و حمل الصدر على ذاك

المعنى، وان كان خلاف ما هو ظاهره من المانعية المطلقة على نحو العموم الاستغراقي، لكن مناسبه حيثئذ مع الذيل مما يقرب هذا الحمل مدفوع بان ظهور الصدر في المانعية المطلقة اقوى من ظهور الذيل في اناطة صحة الصلوة بوقوعها فيما يؤكل بالخصوص **واما** ثانيا فلما عرفت من ان عبارة الذيل ليست بظاها من الشرطية المطلقة مرادة قطعاً، والالكان الواجب ايتان الصلوة فيما يؤكل لحمد بالخصوص، وهذا مما يقطع بفساده لجواز ايتانها في القطن و الكتان اجماعاً، فاذا لم تكن هذه العبارة محفوظة على ظاها وكانت محتاجة الى التصرف والتاويل، تعين الاخذ بظاها الصدر، وحمل ما في الذيل من الامر بالصلوة فيما يؤكل لحمد على انه بمناطخلوها عن المانع، هذا مضافاً الى ان الظاهر من استناد فساد الصلوة في الموثقة الى وقوعها في غير الماكول، هو عدم صلاحيته من حيث نفسه لما فيه من المنقصة و الحزاة لوقوع الصلوة فيه وكونه في عداد الموانع، لامن جهة انتفاء ضده وهو الماكولية كي تكون كالطهارة من الشرائط، كما يؤيد ذلك تعليل المنع عنه في بعض الاخبار بان اكثرها مسوخ وانها تاكل الميتة، فانه ناظر الى بيان ملاك المانعية وان المنع عن الصلوة فيها لاجل اشتمالها على هذه الخصوصيات المنافية لاتصاف الصلوة الواقعة فيها بالمطلوبية، فان هذا التعليل وان لم يكن بظاها مراداً، اذ لا يستقيم التعليل بان اكثرها مسوخ وانها تاكل الميتة مع عموم الحكم لغيرها، الا انه لا يخلو عن التأييد لما استظهرناه من ظهور النهي عن الصلوة فيما لا يؤكل في مانعية نفس متعلقه لما فيه من عدم الصلاحية لوقوع الصلوة فيه بصفة المحبوبة فلا وجه لارجاعه الى شرطية ما هو ضد لمتعلقه كما يخفى .

اذا تمهدة هذه المقدمات، فنقول الاقوى في المسئلة هو القول بالبرائة، و ذلك لما عرفت من ظهور النهي في صدر الموثقة وغيرها من الاخبار الناهية عن الصلوة في ما لا يؤكل، في مانعيته المطلقة بنحو العموم الاستغراقي، المستلزم لانحلال النهي عنه الى نواهي متعددة بعدد افراد متعلقه المستلزم لكون التكليف منحلاً الى المتيقن و المشكوك بالشك البدوي الناشئ من الشبهة الموضوعية

و قد عرفت في المقدمة الاولى ان مقتضى حكم العقل فيما كان الشك في اصل التقييد هو البرائة و ان مجرد كون المشك فيه في المقام ناشأ عن الشبهة الموضوعية لا يمنع عن حكمه بالبرائة ، بعدما هو المعلوم من ان مجرد العلم بالكبرى الكلية لا يوجب تنجر التكليف على العبد مالم يضم اليها صغرى و جدانية ، بل يمكن الاستدلال على جواز الصلوة في المشكوك ، بالبرائة الشرعية المستفادة من حديث الرفع بعد البناء على ما هو الحق من عمومها للاحكام الوضعية ، و كون المنساق الى الذهن من النواهي الغيرية مانعية وجود متعلقاتها لاشراطية عدمها ، فانه حينئذ يقال ان وجود المانع في صلواتنا هذه غير معلوم ، فيكون مرفوعا بالحديث اثره الذي هو لمانعية و بطلان الصلوة ، و قد عرفت انما ان المنساق الى الذهن من النواهي الغيرية مانعية وجود متعلقاتها ، لاشراطية عدمها ، كى يقال ان رفع وجود المانع بالحديث لا يجدى في اثبات عدمه الذي هو الشرط الاعلى القول بالاصل المثبت **ولا يخفى** انه لافرق فيما ذكر نامن صحة الاستدلال على الجواز بالحديث ، بين كون المانع هو مطلق الوجودات لطبيعة غير الماكول على نحو العام الاستغراقي ، او كونه صرف الوجود منه ، وذلك لانه على تقدير كون المشكوك مما لا يؤكل واقعا ، يكون فساد الصلوة مستندا الى شخص المشكوك على كل من التقديرين ، اما على التقدير الاول فواضح ، و اما على الثاني فلتحقق صرف الوجود الناقض للعدم بايتان الصلوة في المشكوك ، و حيث لا يعلم كونه مما لا يؤكل كى بتطل بسببه الصلوة فيعمه قوله **صلى الله عليه وآله** رفع عن امتي ما لا يعلمون ، ومقتضاة رفع صرف الوجود المشكوك برفع ما هو اثره من فساد الصلوة او مانعيته عن اتصافها بالمطلوبية **وتوهم** عدم صحة التمسك بالحديث لرفع المشكوك برفع اثره على تقدير كون المانع صرف الوجود ، بعدما عرفت من ان المرجع في الشبهة المصدقية منه ليس الا الاشتغال عقلا ، لرجوع الشك فيه الى مرحلة تطبيق المأمور به بعدم معلوميته بحدوده و بتين مفهومه ، ولذا والشك في الطهارة المعتبرة في الصلوة ولم تكن لها حالة سابقة ، لا يجوز له الدخول في الصلوة من دون وضوء والاكتفاء بها اعتمادا بالحديث في رفع الطهارة المشكوك برفع اثرها اجماعا

مدفوع بالفرق بين مانحن فيه الذى هو من موارد الشك فى وجود المانع ، والمثال الذى هو من موارد الشك فى وجود الشرط ، فان مقتضى المتسك بالحديث الوارد فى مقام التوسعة على العبادمئة عليهم ، فيموارد الشك فى وجود المانع هورفع ماهو اثره من بطلان الصلوة ، ولاشبهة ان فى رفعه توسعة ومنه على العباد ، و هذا بخلاف موارد الشك فى وجود الشرط كالمثال ، فان المرفوع فيها انما هو تأثيره فى صحة الصلوة ، و مقتضى ذلك بطلانها و وجوب اعاتها مع الوضو ، و لاشك ان هذا ضيق على المكلف و خلاف الامتنان عليه ، فلا يمكن ان يشمل الحديث الوارد فى مقام التوسعة على العبادمئة عليهم كما هو واضح **وهذا** الحديث الشريف وارد على حكم العقل بعدم جواز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية عند قطعية التكليف بملاك استلزامه للضرر المحتمل الاخرى اللازم الدفع عقلا ، ان بعد حكم الشارع برفع مانعية المشكوك و ترخيصه فى اتيان الصلوة فيه ، يرتفع احتمال الضرر الذى هو ملاك حكم العقل بالاشتغال ، و كمله فى الشرع من نظير كالحكم بعدم الاعتنا ، بالشك بعد التجاوز عن محل المشكوك و بعد الفراغ عن العمل و بعد الخروج عن وقته و الحكم بعدم اعادة الصلوة بالاخلاق بغير الخمس من اجزائها و شرائطها سهوا و نسيانا ، فان حكم الشارع بعدم الاعتناء بالشك فى تلك الموارد الثلاثة و غير ها كشك كثير الشك ، و بعدم اعادة الصلوة مع الاخلاق السهوى ، يكون و ارا على حكم العقل فيها بعدم جواز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية للتكاليف القطعية ، و رافعا لملاك حكمه من لزوم دفع الضرر المتحملا ، كما لا يخفى و **توهم** ان مجازى الاصول العملية لا بد ان يكون لها اثر شرعى عملى ، و مجرى الاصل فى المقام وهو المانع المشكوك لا اثر له كك ، لان ماهو معتبر فى الصلوة وله اثر هو تقيدها بعدم المانع دون نفس عدم المانع ، و من المعلوم ان رفع المانع المشكوك بالحديث الشريف ، لا يجدى فى رفع تقيده الصلوة بعدمه ، الا على القول بالاصل المثبت مدفوع بان تقيده الصلوة بعدم المانع من الاثار و الاحكام الوضيعة المجعولة على عدمه ، لامن لوازمه العقلية ، و الحديث يرفع هذا الحكم الوضعى بلسان رفع موضوعه و **بعبارة** اخرى تقييد

الصلوة بعدم المانع من الاثار المجعولة لعدمه، ولسان رفع عدمه يرفع هذا الاثر، فمرجع الحكم بالبراءة عن المانع المشكوك في الحقيقة الى البرائة عن تقييد الصلوة بعدمه، لا البرائة عن نفس عدمه، كى يقال ان ماله دخل في الصلوة وهو التقييد بهذا التقييد العدمى ليس مجرى للاصل، و ما هو مجرى له و هو التقييد ليس له دخل في الصلوة، ولا يجدى اجراء الاصل فيه في رفع تقييد الصلوة به الا على القول بالاصل المثبت و بتقريب اخر المانعية والشرطية على ما حققناه في محله، من الامور الانتزاعية من تقييد المامور به بعدم شئ او تقييده بوجوده، فرفعهما انما هو برفع منشاء انتزاعهما من التقييد اللذين هما من الامور القابلة للحمل و الرفع اصالة هذا و بدتر بل يكمن الاستدلال على الجواز بحديث كلشء حلال، بناء على ما هو الحق و الاستفادة من الاخبار من عمومه للوضيعيات، فانه بعمومه لها يدل على حلية الصلوة و جوازها في اللباس المشكوك، فان الصلوة فيه شئ لا يعلم حليته و حرمة الوضعيتان، وهذا من الاصول الحكيمة، لا الموضوعية كى يقال انه لا يجدى في اثبات تقييد الصلوة بعدم المانع الا على القول بالاصل المثبت نعم لو اجريناه في الحيوان المتخدمه للباس المشكوك يكون اصلا موضوعيا بالنسبة الى هذا الاثر ان حلية الصلوة فيه، و لا يكون مبهتان حلية الصلوة فيه من الاثار الشرعية لحلية ذاك الحيوان و توهم ان التمسك باصالة الحل انما يجدى في جواز الصلوة في المشكوك، فيما كان المانع عنوان محرم الاكل، لاما اذا كان المانع هو المعنونات بهذا العنوان كالاسد و الثعلب و الارنب و السمور وغيرها، و كان اخذ ذاك العنوان في موضوع الحكم لكونه معرفا و مرآة لمعنوناته، و كان الموضوع للحكم حقيقة هي المعنونات بهذا العنوان اذح لا يجدى اصالة حلية الحيوان المشبته بين الحلال و الحرام في اثبات عدم كونه من تلك المعنونات الا على القول بالاصل المثبت مدفوع بان الظاهر من اخذ عنوان موضوعا للحكم هو كونه بنفسه دخيلا في الحكم و معروضه و لمناطه، دون عناوين اخرى يكون هذا العنوان معرفا و مرآة لتلك العناوين، و مجرد ذكر الثعلب و الارنب و السمور في بعض الاخبار، لا يصلح قرينة لارادة خلاف هذا الظهور،

لامكان كون ذكرها من باب المثال وكونها من مصاديق ما هو محرم الاكل ، و تعليل الحكم في بعض الاخبار بان اكثرها مسوخ ، لا يصلح ايضا للقرينته على ذلك ، بعدما عرفت من عدم استقامته بظاهره من العلية ، مع عموم الحكم لغير المسوخ ايضا ، هذا خلاصة ما استفيد من الاستاد دام ظله في تقريب التمسك باصالة الحل للحكم بجواز الصلوة في المشكوك **ولكن** يبقى الاشكال فيه ، بان الظاهر من الادلة الدالة على عدم جواز الصلوة فيما يحرم اكله و جوازها فيما يحل اكله ، ان المراد من حرمة الاكل و حليته هي الحرمة والحلية الذاتيتان ، لانها ظاهرة في التفصيل القاطع للشركة ، وان ما لا تجوز الصلوة فيه لا تجوز ابدا ، وما تجوز الصلوة فيه تجوز كك ، فلا يكون الحيوان الواحد داخلا في عنوان المنع تارة و في عنوان الجواز اخرى ، كما هو مقتضى كون المراد من الحرمة والحلية ما تعم الذاتية و العرضية منهما لجلل او وطى انسان ، بل الظاهر مما دل على المنع عن الصلوة في اجزاء الحيوانات المحرمة الاكل هي المحرمة بعناوينها الاولية و باقتضاء طباعها ، لا بالاعم منها ومن العناوين الثانوية العارضة المؤثرة في المنع عما عرضت عليه كالجلل والموطؤية للانسان ، فليس الموضوع للحكم في ظاهر الادلة الا الحرمة والحلية الاقتضائيتين الثابتتين للعناوين الاولية ، دون الفعليتين و دون الثابتتين للعناوين الثانوية التي منها كونها مشكوك الحرمة والحلية ، فلا تجوز الصلوة في اجزاء الارنب ولو صار محلل الاكل للاضطرار ، وتجاوز في اجزاء الغنم ولو صار محرم الاكل بالوطى ، فاذا كان موضوع الحكم بجواز الصلوة هي الحلية الواقعية الثابتة للحيوان بعنوانه الاولي ، فلا تجدى اصالة الحل التي مؤداها هي الحلية الظاهرية في موضوع الشك ، لاحراز الحلية الواقعية التي هي الموضوع للحكم بجواز الصلوة ، اذا ما هو مجعول باصالة الحل ليس موضوعا للحكم بالجواز ، وما هو موضوع له غير مجعول ، اذ لم يدل دليل على حلية المشكوك واقعا ولو بالتنزيل **وتوهم** ان الشك في حلية الصلوة في المشكوك حيث يكون مسببا عن الشك في حليته ، ومن المحقق في محله ان الاصل الجارى في الشك السببي حاكم على الشك المسببي و رافع له ، فتكون اصالة الحل الجارية في

الحيوان المشكوك موجبة لرفع المانعية عنه وجواز الصلوة فيه، **ظاهر الفساد** وذلك لما حقق في محله من ان الاصل الحكمي الجارى في الشك السببي ، انما يكون حاكما على الشك المسببي ورافعا له ، فيما كان من الاصول التنزيلية المتكفلة لتنزيل المشكوك الحلية مثلا منزلة الحلال الواقعي، كاستصحاب الذي مفاده في المشكوك الحلية لاحقا ومتيقنها سابقا هو القاء الشك و ابقاء المشكوك على حالته السابقة من الحلية الواقعية ، دون ما اذا كان من الاصول الغير التنزيلية التي مفادها حكم على الموضوع المشكوك بما هو مشكوك و مع بقاء الشك على حاله كاصالة الحلية في المقام ، لان الترتب والسببية والمسببية ، انما يكون حسب الفرض بين الواقعي من الحلية و عدم المانعية و مؤدى اصالة الحل ليس الاحكاما على المشكوك بما هو مشكوك بالحلية الظاهرية ، فما هو مجعول باصالة الحل لا يكون موضوعا للحكم بجواز الصلوة ، وما يكون موضوعا للحكم بجوازها لا يكون مجعولا بها ، فالاتكون الحلية المجعولة باصالة الحل للمشكوك ، موجبة لرفع المانعية عنه وللحكم بجواز الصلوة فيه **الابناء** على اعمية موضوع المانعية من الحرمة الواقعية ، فانه حينئذ تكون اصالة الحل الجارية في الشك السببي و هو اليك في حلية الحيوان ، موجبة لارتفاع الشك المسببي و هو الشك في مانعيته **لكنك** عرفت انفا فساد هذا المبني ، و ان الموضوع للمانعية ليس الا خصوص الحرمة الواقعية التي ليس اصالة الحل متكفلة لاثباتها ، فلا يصح التمسك بها الا في الشك المسببي اى الشك في جواز ايقاع الصلوة في المشكوك ، لالشك في مانعيته ، كى يقال ان المانعية من الامور الانتزاعية الغير القابلة لان يتعلق به التكليف ، و ان كانت قابلة للرفع يرفع منشاء انتزاعها كما مر بيانه في التمسك بحديث الرفع و **توهم** ان اثبات حلية ايقاع الصلوة في المشكوك باصالة الحل ، لا يجدى في اثبات عدم مانعيته الاعلى حججيا الاصل المثبت ، فيكون الشك في مانعيته باقيا بحاله ، ومعه يشك في مطابقة الصلوة الواقعة فيه للصلوة المأمور بها المقيدة بعدم وقوعها في محرم الاكل **مدفوع** اولا بالنقض بما اذا شك في ناقضية المذى للصلوة ، فانه لاختلاف على الظاهر بينهم في الحكم بصحة الصلوة

معه ظاهرا مع كون الشك في ناقضيته باقيا بحاله ، و ثانيا بالحل و هو ان مرجع ترخيص الشارع في ايقاع الصلوة في المشكوك المانعية ، سواء كانت الشبهة موضوعية كما نحن فيه او حكمية كما في مورد النقض ، الى قناعته في مقام الامتثال عن الواقع باتيان المشكوك ، كما قنع بمقتضى قاعدتي التجاوز والفراغ عن المأمور به بالماتى به المحتمل مطابقته للمأمور به هذا ملخص الكلام في التمسك للجواز بحديث الرفع و اصالة الحل بقى الكلام في التمسك له بالاستصحاب ، ولا ينبغي الاشكال في صحة الاستدلال به مع تمامية اركانه و عدم كونه مثبتا ، و انما الاشكال في كونه كك اى تام الاركان وغير مثبت على جميع تقريراته **فانه** قد يقرر بان المصلى قبل تلبسه بهذا المشكوك كان سابقا غير لابس لما لا يؤكل والان كما كان ، هذا فيما كان الشك في نفس اللباس ، و اما اذا كان الشك فيما التصق به من الشعرات ، فيقرر بان هذا اللباس كان سابقا غير ملتصق بجزء ما لا يؤكل والان كما كان **وفيه** ان الاستفادة من الادلة لو كان اعتبار هذا القيد العدمى في المصلى او في لباسه ، بان كان المأمور به هي الصلوة في حال عدم كون المصلى لابساً لغير المأكول ، او في حال عدم كون لباسه مما لا يؤكل ، لما كان مجال للشبهة في صحة جريان هذا الاستصحاب و اثبات جواز ايقاع الصلوة في المشكوك به **واما** لو كان الاستفادة من الادلة اعتباره في الصلوة ابتداء ، اى بلا واسطة اعتباره في المصلى او لباسه ، كما هو الظاهر من قوله **عَلَيْهِ وَاللَّهُ الْمَحْكِي فِي صَدْرِ الْمُؤْتَقَةِ** فالصلوة في وبره وشعره و جلده وكشيه منه فاسدة ، و قوله **عَلَيْهَا** في ذيلها فالصلوة في كشيه منه فاسدة ، فان المتبادر منهما ان قيدى وبره و كشيه منه قيد للصلوة لا للمصلى او لباسه **فلا يصح** جريانه ولا احراز لازم مؤداه و هو عدم وقوع الصلوة فيما لا يؤكل الا على القول بالاصل المثبت .

وقد يقرر بان الاستفادة من الادلة ليس الاكون ما لا يؤكل مانعا ، لا كون عدمه شرطا كى يتفحص عن ان محل هذا الشرط هل هو الفاعل او لباسه او او فعله ، و من المعلوم ان المانع لا اثر له الامنع المقتضى عن التأثير بايجاد الاثر المضاد لاثره ، من دون ان يكون لوجوده او عدمه مدخلية في اقتضاء المقتضى ان ليس المانع كالشرط الذى

يكون اقتضاء المقتضى بدونه ناقصا ، فعليهذا لا يكون لعدم المانع مدخلية في صحة الصلوة ، وانما يكون وجوده مؤثرا في ابطالها ، فيكون عدمه معتبرا عقلا لثلاثفسد الصلوة بوجوده ، فحينئذ لامانع من استحباب عدمه الى حال الصلوة ، وان لم يكن مجديا في احراز تقييد الصلوة بعدمه ، اذلا حاجة الى احراز ذلك بعدم كون الصلوة مقيدة بعدمه شرعا .

وقيه ما لا يخفى من المناقشة الواضحة ، ان كيف يعقل ان لا يكون لشيء مدخلية في المأمور به لاشطرا ولا شرطا ، و مع ذلك يكون اتيانه مع ذلك الشيء موجبا لبطلانه وعدم اجزائه ، فبطلانه وعدم اجزائه مع ذلك الشيء لا بدان يكون لدخالته فيه اما بنحو الجزئية او القيدية واما ما ذكر المقرر في تقريب عدم تقييد المأمور به بعدم المانع شرعا من عدم مدخليته فيه ، فهو ناش عن قياس الا و امر الشرعية بالامور التكوينية ، بتوهم انه كما ان في العلل التكوينية لا يكون المؤثر في وجود المعلول الا المقتضى كالنار المقتضية للاحراق ، وليس للمانع كالرطوبة الموجودة في الخشب اثر الا مجرد منع المقتضى عن التأثير لما بينهما من المضادة في الاثر ، من دون ان يكون له مدخلية وجودا او عدما في اقتضاء المقتضى وتميمه فكذا الحال في الموانع الشرعية **غفلة** عما بين المقامين من الفرق الواضح ، فانه في العلل التكوينية التي تكون مر كبة من المقتضى والشرط المتمم لاقتضائه وعدم المانع المضاد له ، حيث يكون جزئه المقتضى للاثر فاعلا بالطبع ، الذي هو عبارة عما يصدر عنه فعل **اللائم** لذاته من غير شعور وغرض داع له الى صدوره ، كالنار التي يصدر عنها التسخين ، فلا يكون الاثر الحاصل منه متصفا بالصحة والفساد ، لانه ان لحقه الشرط المتمم لاقتضائه وكان المانع عن تأثيره معدوما يترتب عليه وجود الاثر قهرا ، وان لم يلحقه الشرط اولحقه ولكن كان المانع موجودا لم يترتب عليه وجود الاثر ، فيدور امر اثره بين الوجود والعدم لابين الصحيح والفساد **وهذا** بخلاف مقام الامر ، فان الامر حيث يكون مريدا للفعل ويكون طلبه له لما يترتب عليه من الفائدة المقصودة ، فلا بدله من ان يقيد ذلك الفعل المأمور به بعدم ما

يمنع عن ترتب تلك الفائدة عليه ، لانه لو اطلقه ولم يقيده بعدمه لكان مخالفاً بغيره فلو اراد مثلاً باضرام خشب ليصطفى به ، فلا بد ان يقول الق النار على الخشب الغير المرطوب ، فلو القها المأمور على الخشب المرطوب ، لم يكن ما اتى به صحيحاً مطابقاً للمأمور به ، لاخلاله بالقيد العدمي الذي قيد به المأمور به ، والحاصل انا لو سلمنا ان المستفاد من الادلة هي مانعية غير المأكول للصلوة لاشراطية عدمه ، لكن نمنع عن عدم تفيد المأمور به بعدمه ، لما عرفت من عدم تعقل ان يكون المأمور به مطلقاً غير مقيد بوجود شئ ولا بعدمه ، ومع ذلك يكون اتيانه مع ذاك الشئ موجبا لبطلانه وعدم اجزائه ، وان قياس مقام الامر بمقام تأثير الفواعل بالطبع مع الفارق .

فاذا ثبت ان لعدم المانع مدخلية في المأمور به بنحو القيدية فنقول ان كل قيد وجودي او عدمي اعتبر في باب الصلوة ، سواء كان محل اعتباره المصلي كالطهارة الحديثة اولباسه كالطهارة الخبثية ، و ان كان راجعاً بالاخرة الى الصلوة و تكون الصلوة بدونها فاسدة ، لكن لا بد في صحة اجراء الاستصحاب لاجرازه او لعدمه ، من ان يكون المحل الذي اعتبر فيه ذلك القيد مسبوفاً بالحالة السابقة ففي المقام ان كان محل اعتبار هذا القيد العدمي هو المصلي اولباسه ، صح استصحابه وكان مجدياً في صحة الصلوة ، لان من اثر كون ذلك المحل واجداً لهذا القيد صحة الصلوة المضافة اليه شرعاً واجزائها عقلاً **واما** ان كان محل اعتبار هذا القيد هو الصلوة ابتداءً كما هو المستفاد من الادلة ، لا بتوسط اعتباره في المصلي اولباسه ، فلا يجدي استصحابه بالنسبة اليهما في صحة الصلوة واجزائها ، لان استصحاب عدم كون المصلي لابسا لما لا يؤكل او عدم كون لباسه ملتصقا به ، لا يجدي في اجراز عدم وقوع الصلوة فيما لا يؤكل الاعلى القول بالاصل المثبت ، ولا مجال لاجراء الاستصحاب في نفس الصلوة لاجراز تفيدها بقيدها العدمي ، لانها من اول الشروع فيها يكون عدم وقوعها فيما لا يؤكل مشكوكاً ، فليس لعدم وقوعها فيه حالة سابقة نعم ، نفس المانع و ان كان لعدمه المحمول على حالة سابقة ، لكن لا يجدي استصحابه في اتصاف الصلوة بعدمه

الا على القول بالاصل المثبت ، بل لامجال لاجراء الاصل فيما كان الشك في ارتفاع القيد طاريا في الاثناء ، كما اذا التصق بلباسه في الاثناء ما يشك في مأكوليته ، لان هذا القيد معتبر في جميع اجزاء الصلوة فكل جزء منه موضوع مستقل لهذا القيد ، فلا يجدى استصحاب وجوده المتحقق في الاجزاء السابقة في اثبات وجوده في الاجزاء اللاحقة ، لتعدد متعلق الشك واليقين ، ولا يصح اجرائه في نفس الاجزاء اللاحقة ، فان عدم مقارنتها مع المانع ليس له حالة سابقة الا بالعدم المحمولي السابق على وجودها ، واستصحاب عدمه بالعدم المحمولي ، لا يجدى في اتصافها بعدمه الا على الاصل المثبت ، وكذا لا يصح اجرائه في نفس المانع ، فانه ايضا مسبوق بالعدم المحمولي ، فلا يجدى استصحابه في اتصاف هذا الجزء بعدمه نعم لو قلنا بان للصلوة جزء صوريا وهي الهيئة القائمة بمواد اجزائها ، وتكون الاجزاء باعتبار كونها مادة لذلك الجزء الصوري الذي هو امر واحد ، بمنزلة امر واحد متدرج الوجود كالحركة والزمان ، كي يكون الشك في وجود قيدها في الاثناء شكا في البقاء لا في الحدوث ، صح استصحاب وجوده المحقق في الاجزاء السابقة لاجراز وجوده في الاجزاء اللاحقة ، لكن هذا القول في معزل عن الصواب ، اذ لا دليل على ثبوت هذا الجزء الصوري للصلوة هذا و تدبر وقد يقرر الاستصحاب بان الصلوة قبل التلبس بهذا المشكوك كانت واقعة في غير ما لا يؤكل والان باقية على ما كانت عليه و توهم ان هذا الاستصحاب وان كان بصورة الفعلية ، لكنه راجع لبا الى التعليق على الوجود ، فكانه قيل لو كانت الصلوة موجودة قبل التلبس بهذا المشكوك لكانت غير واقعة فيما لا يؤكل والان باقية على ما كانت فهو من الاستصحاب التعليقي في الموضوع ، وحجية الاستصحاب التعليقي ممنوعة مطلقا سواء كان في الشبهات الحكمية كمسئلة الزبيب المغلي او الموضوعية كمسئلتنا هذه ، اما في الشبهات الحكمية فلان مرجع قولنا العنب اذا غلى يحرم الى قولنا العنب المغلي يحرم ، لما حقق في محله من ان كل قضية شرطية متضمنة لقضية حملية حقيقية كما ان كل قضية حملية حقيقية متضمنة لقضية شرطية ، وان مرجع قولنا لا تشرب الخمر الى قولنا اذا وجد ما يكون خمرا

فلا تشر به فاذا كان مرجع قولنا العنب اذاغلى يحرم الى قولنا العنب المغلى يحرم يكون موضوع الحكم مركبا من جزئين وهما العنب والغليان فالعنب قبل تحقق الغليان لاحكم له كى يستصحب حكمه عند جفافه وصورته زيبا نعم قبل غليانه يحكم عليه العقل بانه لو انضم به الغليان يحرم لكن مجرد ذلك لايجدى فى صحة استصحاب حكمه بعد جفافه لان مجرى الاصل لابدان يكون حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعى ، وهذا الحكم التعليقى حكم عقلى منتزع عن جعل الحكم على موضوع مركب وجد احد جزئيه ، وليس بشرعى كى يصح استصحابه ، هذا فيما اذا اريد استصحاب الحكم **واما** اذا اريد استصحاب الملازمة الثابتة بين غليان العنب وحرمة فيه مضافا الى ما حقق فى محله من ان الملازمة والسببية من الامور الغير القابلة للجعل التشريعى ، ومورد الاصل العملى لابدان يكون قابلا له ، ان الملازمة كانت سابقا بين غليان العنب والحرمة لابن غليان الزيب والحرمة ، فلا يكون متعلق الشك واليقين متحدا و معه لا يكون اركان الاستصحاب التى منها اتحاد متعلقهما تامة و **توهم** ان العنبية والزيبية يعدان عرفا من حالات الموضوع ، لامن مقوماته كى يكون متعلق الشك واليقين متعددا ، وقد حقق فى محله ان تعيين الموضوع فى باب الاستصحاب انما هو بنظر العرف لبالدقة العقلية **مدفوع** بان اعتبار كون الخصوصية من الحالات انما هو بعد الفراغ عن ثبوت الحكم لذلك الموضوع كما فى الخشب المتنجس الذى يحكم بنجاسته بعد صورته فحما بالاستصحاب ، حيث ان العرف يرى بان المفروض للنجاسة هى مادة الخشب او جسميته لاصورته النوعية لافى مثل المقام الذى عرفت ان الحكم فيه لم يثبت للعنب قبل الغليان هذا ملخص مايرد على اجراء الاستصحاب التعليقى فى الشبهة الحكمية **واما** مايرد على اجرائه فى الشبهة الموضوعية كما نحن فيه ، فهو ان المتيقن السابق وهو كون الصلوة غير واقعة فيما لا يؤكل كان معلقا على وجودها ، والمفروض عدم تحقق المتعلق عليه فى الخارج قبل التلبس بالمشكوك ، فلا يكون المعلق وهو كون الصلوة غير واقعة فيما لا يؤكل متيقنا قبل التلبس بالمشكوك ، كى يستصحب

عدم وقوعها فيه الى ما بعد التلبس به **واما** استصحاب الملازمة الثابتة بين الشرط والجزاء المذكورين في القضية الشرطية المستصحة ، بان يقال الملازمة بين الشرط والجزاء كانت ثابتة قبل التلبس بالمشكوك والاصل بقائها بعد التلبس به ، ففيه ان الملازمة الثابتة بين وقوع الصلوة قبل التلبس بالمشكوك واتصافها بعدم الوقوع فيما لا يؤكل ، ملازمة عقلية ، ضرورة ان الملازمة الثابتة بين وقوع اللازم عند تحقق الملزوم . ملازمة عقلية من باب استلزام المقدمتين في القياس لحصول النتيجة ، فلا يجدى استصحابها بعد التلبس بالمشكوك في اثبات اتصاف الصلوة بعدم الوقوع فيما لا يؤكل الا على القول بالاصول المثبتة ، هذه خلاصة ما قيل في المنع عن جريان الاستصحاب التعليقي مطلقا سواء كان في الشبهة الحكمية او الموضوعية **ولا يخفى** ما فيه ، اما بالنسبة الى الاستصحاب في الشبهة الحكمية ، فلان اليقين بالحكم في مورده فعلى وانما التعليق في متعلق اليقين ، لان الحكم التعليقي قسم من الحكم الشرعي لاعقلي كيلا يجرى فيه الاستصحاب ، كيف وانكار كونه من الحكم الشرعي ، بدعوى ان مرجع القضايا الشرطية كلية الى الحملية وكون الشرط جزء لموضوع الحكم فقبل تحقق الشرط لاحكم كي يجرى فيه الاستصحاب ، ملازم لانكار المفهوم للقضية الشرطية ، لانه على هذه الدعوى تكون القضايا الشرطية كلها في مقام بيان تحقق الموضوع ، نظيران ركب السلطان فخذ ركابه وان رزقت ولدا فاختنه ، لافي مقام تعليق الحكم كي تدل على انتفائه عند انتفاء الشرط ، هذا مضافا الى ان هذه الدعوى باطلاقها ممنوعة جدا ، اذا لشرط انما يكون جزء للموضوع بل هو تمام الموضوع ، فيما اذا كان من قبيل الواسطة في العروض ، دون ما اذا كان من قبيل الواسطة في الثبوت ، فانه حينئذ يكون الموضوع للحكم حقيقة وبالذقة العقلية فضلا عن النظر العرفي ، هو المستند اليه في الجملة الشرطية كزيد في قولنا ان جائك زيد فاكرمه ، فاذا شك في ثبوت الحكم لذلك الموضوع لتبدل بعض حالاته ، فلا مانع لاستصحاب حكمه الثابت له قبل تبدل تلك الحالة **واما** حديث لزوم رجوع القيود المأخوذة في القضايا الشرعية الى المادة لها وان كانت راجعة الى الهيئة بحسب القواعد العربية ،

بدعوى ان القيد سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يكون له دخل في مصلحة الواجب والا لكان التقييد به لغوا ، فاذا كان له مدخلة في مصلحة الواجب فلا بد من رجوعه الى متعلق التكليف ففيه مضافا الى المنع عن لزوم تبعية الاحكام للمصالح في خصوص الأمور به ، بل اللازم بناء على اصول العدالة تبعيتها للمصالح ولو كانت في الامر ، ان هذا لو سلم فانما هو في مرحلة الارادة النفسانية التي تنبعث عن مصلحة المراد وليست هي من الافعال ذوات المصلحة ، دون مرحلة التكليف والبعث الذي هو الانشاء بداعي جعل الداعي للمكلف الى المكلف به ، فان البعث والتكليف من الافعال ذوات المصلحة والمفسدة ، فيمكن ان يكون متعلق التكليف تام المصلحة الباعثه في نفسه ولكن لا يكون نفس التكليف تام المصلحة او كان كك ولكن كانت مصلحته مزاحمة بمفسدة عند فقد ذلك القيد سلمنا رجوع كل قضية شرطية الى قضية حملية و ان مرجع قولنا العنب اذا غلى يحرم الى قولنا العنب المغلى يحرم ، لكن لاشبهة في ان هذه القضية الحملية ليست من القضايا الخارجية التي يكون الحكم فيها مترتبا على الافراد المحققة الوجود ، كى يقال ان العنب المغلى الذي هو موضوع للحرمة لم يكن في حالة العنبية موجودا كى يترتب عليه حكمه ويستصحب عند الشك في بقاءه بل هي من القضايا الحقيقية التي يكون الحكم فيها مترتبا على الافراد المقدرة وجوداتها ولولم توجد اصلا ، و من المعلوم ان العنب المغلى اذا قدر وجوده في حالة العنبية تكون الحرمة ثابتة له قطعاً ، ان الفرض ان موضوعها ليس الا العنب المغلى المقدر وجوده لا المحقق وجوده ، فلا يكون المحمول في القضية وهو حرام معلقا على وجود العنب المغلى فعلا ، كى يقال قبل تبديل العنبية الى الزبينية لم يكن وجود الموضوع و هو العنب المغلى محققا فعليا كى تكون له حرمة فعلية و توهم ان الحكم في القضية الحقيقية حكم انشائي وانما يصير فعليا بتحقيق موضوعه خارجا ، والحكم الانشائي ليس قابلا للاستصحاب ، مدفوع بان عدم قبوله للاستصحاب ان كان لعدم ترتب اثر عملي عليه ، ففيه انه يكفي في صحة جريان الاستصحاب ان يترتب على مؤداه اثر عملي بقاء و لولم يكن كك حدوثا ، وان كان لعدم الشك في

بقاء الانشاء المجعول للشارع ان ليس الشك في نسخ ذلك الانشاء ففيه ان مالا شك في بقاءه هو انشاء الحكم الكلي على موضوعه الكلي ، و اما انشاء الحكم الجزئي المتعلق بهذا الموضوع الجزئي بسبب تعلق الكلي من ذلك الحكم بكلي الموضوع فهو مشكوك البقاء بعد تبدل حالة من حالات هذا الموضوع ، من جهة احتمال مدخلية الحالة الزائلة في ثبوت الحكم له و توهم ان انشاء الحكم الجزئي المتعلق بالموضوع الجزئي ، وان كان مشكوك البقاء عند تبدل حالة الموضوع ، لكن لا يترتب على هذا الحكم الانشائي اثر عملي مالم يصر فعليا بتحقيق موضوعه فعلا ، و صيرورته كك انما هي بحكم العقل مدفوع بان فعلية الحكم المعلق على وجود موضوع بفعلية وجود موضوعه ، من الاثار العقلية للاعم من الحكمين ، كما في نظائره من وجوب الامثال فتدبر ، هذا ملخص الكلام في دفع ما اورد من الاشكال على جريان الاستصحاب التعليقي في الشبهات الحكمية واما الكلام في دفع ما اورد على جريانه في الشبهات الموضوعية كما نحن فيه ، فملخصه ان التعليق على الوجود في قولنا لو كانت الصلوة موجودة قبل التلبس بهذا المشكوك لكانت غير واقعة فيما لا يؤكل ليس راجعا الى الجملة الجزائية ، كي يقال ان المعلق عليه وهو وجود الصلوة لم يكن متحققا قبل التلبس بالمشكوك ، حتى يكون ثبوت المعلق و هو كون الصلوة متصفة بعدم الوقوع فيما لا يؤكل متيقنا قبل التلبس بالمشكوك ، كي يستصحب اتصافها بذلك العدم الى ما بعد التلبس به ، بل المعلق على وجود الصلوة هو العلم بالجملة الجزائية توضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة ، و هي انه لاشبهة في ان القضية الشرطية مشتملة على النسبة الحكمية الجزمية ان لا تحقق للقضية بدونها ، وهذه النسبة لا يصح ان تكون متعلقة بمجموع القضية ، بان يكون مجموع اجزائها تحت هذه النسبة كي تكون النسبة لاتعليق فيها ، اذ وقوع الامر المعلق تحت النسبة الجزمية المطلقة ، مستلزم للجزم بتحقق المعلق عليه لان المعلق لا يتحقق الا بتحقق المعلق عليه ، والحال ان القضية التعليقية صادقة مع عدم المعلق عليه ، فيكشف هذا عن ان النسبة الجزمية لاتعلق لها بمجموع القضية التعليقية ، ولا يصح ايضا ان

تكون تلك النسبة الجزمية متعلقة بثبوت الملازمة بين الجملة الشرطية والجزائية ، بان يكون مرجع القضية التعليقية الى قولنا الملازمة ثابتة بين الشرط والجزاء ، وذلك لعدم كون هذه القضية الحملية اى قولنا الملازمة ثابتة بين الشرط والجزاء ، مدلولاً لتلك القضية التعليقية ، لمغايرة هذه لتلك القضية موضوعاً ومحمولاً ، اذ ليس شئ من موضوع هذه ومحمولها المذكوراً فى تلك القضية لافى شرطها ولافى جزائها ، نعم هذه القضية لها ملازمة عقلاً مع تلك القضية صدقاً وكذباً ، وهذا غير كونها مدلولاً لتلك القضية بالمطابقة ، كى تكون النسبة الجزمية الواقعة فى القضية التعليقية متعلقة بهذه القضية الحملية ، فاذا بطل كون مجموع اجزاء القضية التعليقية او الملازمة الثابتة عقلاً بين جزئها واقعا تحت النسبة الجزمية ، فتعين ان يكون الواقع تحيها هى الجملة الجزائية ، وعليه يكون التعليق قيداً لتلك النسبة الجزمية ، لا للجملة الجزائية المجزوم بها ، كى يقال ان الجملة الجزائية فيما نحن فيه لم تكن متيقنة قبل التلبس بالمشكوك لعدم حصول قيدها قبله ، ومعه لامجال لاستصحابها بعد التلبس به ، ومعنى كون التعليق قيداً للنسبة الجزمية ، هو انه عند لحاظنا وجود المعلق نجزم بثبوت المعلق عليه دون مالم نلاحظ وجوده **اذا** عرفت هذا فنقول اذا ايقنا بان الصلوة كانت فى السابق بحيث لو وقعت قبل التلبس بالمشكوك لكانت متصفة بعدم الوقوع فيما لا يؤكل ، فلاشبهة بمقتضى ما مهدناها من المقدمة ، فى ان اليقين تعلق قبل التلبس بالمشكوك ، بالصلوة المتصفة بعدم الوقوع فيما لا يؤكل ، الغير المعلقة على القيد ، وانما كان اليقين بها معلقاً عليه ، فاذا تبدل هذا اليقين المعلق بالشك بعد التلبس بالمشكوك ، و تعبدنا الشارع بدليل الاستصحاب بالمعاملة مع هذا الشك معاملة اليقين السابق و ابقاء الصلوة على ما كانت عليه قبل التلبس به ، فكما كان اليقين فى السابق معلقاً ، كذلك هذا التبعد الشرعى فى مكانه يكون معلقاً ، وحيث ان المعلق عليه يكون بعد التلبس بالمشكوك فعلياً ، يحكم العقل بفعالية الحكم الظاهرى المعلق ، وهذا الحكم من العقل نظير حكمه بوجوب الامثال ، فى كونه من الاثار العقلية للاعم من الحكم الواقعى والظاهرى ، فلا يكون اثبات

فعلية الحكم المعلق بفعلية المعلق عليها مبنيا على القول بالاصول المثبتة **فتبين** مما ذكرنا ان المحكوم به بحكم الاستصحاب التعليق في الموضوعات ، هو الموضوع الفعلي ، دون التعليق كى يشكل فيه بعدم الحالة السابقة المتيقنة له قبل التلبس بالمشكوك لعدم حصول المعلق عليه قبله فتحصل مما ذكرنا ان الاستصحاب التعليق سالم عما اورد على سائر مأمور من تقريرات الاستصحاب ، فالتمسك به للقول بالجواز على الظاهر انه مما لا اشكال فيه ، اللهم الا ان يدعى اصراف ادلة الاستصحاب عن اليقين التقديرى وتبادر اليقين الفعلى منها ، وليست هذه الدعوى ببعيدة .

بقى هنا امور ينبغى التنبيه عليها **الاول** انه بنا على ما هو المختار في المسئلة من القول بالجواز ، لو صلى في المشكوك ثم انكشف في الوقت او في خارجه الخلاف و ان المشكوك كان مما لا يؤكل ، فهل تكون هذه الصلوة الماتى بها في المشكوك صحيحة مجزية عن المامور بها فلا يجب عليه الاعادة والقضاء مطلقا ، او لا تكون مجزية كك ، او يفصل بين ما اذا جعل الشك في المقام هو الشك في الموضوع من حيث هو هو من غير لحاظ كونه مشكوك الحكم ، فيحكم فيه بالاجزاء لانه حينئذ يكون الحكم المترتب عليه وهو جواز الصلوة فيه حكما واقعا ، فيكون المشكوك خارجا عن المانعية واقعا و تكون المانعية مختصة بما علم انه غير مأكول ، و بين ما اذا كان الشك في الموضوع بلحاظ مشكوكية حكمه ، فلا يحكم بالاجزاء لان الحكم المترتب عليه حينئذ حكم ظاهرى ، وقد حقق فى محله عدم اجزائه عن الحكم الواقعى ، لاستلزامه تقييد الحكم الواقعى بالعلم بنفسه وهو مستلزم للدور المحال ، احتمالات اقواها بحسب القاعدة الاولى اوسطها وهو عدم الاجزاء مطلقا ، لالما ربما يتوهم من ان جعل الحكم على الموضوع المشكوك تارة واقعا واخرى ظاهريا ، انما يتصور فيما اذا كان الشك الماخوذ فى ضوع الحكم ماخوذا على وجه الاطلاق كما هو مفاد ادلة الاستصحاب و حديث الرفع ، دون ما اخذ مقيدا بالحكم كما هو مفاد حديث كلشئ حلال فانه حكم على المشكوك الحلية بالحلية ، اما الاستصحاب

فقد عرفت عدم تمامية الاستدلال به للحكم بالجواز ، و اما حديث الرفع ، فجعله بالنسبة الى الشبهة الموضوعية ، تارة مقيد للحكم الواقعي و تخصيصه بالمعلوم مما لا يوكل ، و اخرى حكما ظاهريا بلحاظ انتهائها الى الشك فى الحكم ، مستلزم لاستعمال اللفظ فى المعنيين ، اذ فيه ان مفاد حديث الرفع ليس الرفع المشكوك برفع اثره ، فان كان المشكوك حكما فرفعه برفع المؤاخذة عليه ، وان كان موضوعا فرفعه برفع الحكم المترتب عليه بعنوانه الاولى ، فلا اشكال فى امكان شمول الحديث لكلا الحكمين ، و انما الاشكال فى مقام الاستظهار ، و ان الحكم بالرفع فى الشبهة الموضوعية هل هو واقعي ، او ظاهري بلحاظ انتهائها الى الشك فى الحكم ، فلولم نقل بظهوره فى كونه ظاهريا بلحاظ كونه كك فى الشبهة الحكمية و وحدة السياق ، فلا اقل من تساوى الاحتمالين ، ومعة يكون المرجع قاعدة الاشتغال للشك فى سقوط التكليف بالصلوة ، هذا مضافا الى ان الشك فى المقام فى ان المشكوك هل هو ماكول كى تكون الصلاة فيه فرد للصلوة المأمور بها المقيدة بعدم وقوعها فمالا يوكل و تكون صحيحة ، ام غير ماكول كى لا تكون فردا لها و تكون باطلة ، فليس الشك فى المقام الاشكالى الموضوع بلحاظ مشكوكية حكمه ، لافيه بما هو هو كى يكون الحكم برفعه رفع مانعيته واقعا فتدبر هذا بحسب مقتضى القاعدة الاولى ، و اما بحسب الدليل الوارد ، فمقتضى صحيحة عبدالرحمن بن ابي عبدالله قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلى و فى ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب ايعيد صلوته قال عليه السلام ان كان لم يعلم فلا يعيد ، ان فى مورد الجهل بالموضوع تصح صلوته مطلقا سواء كان جاهلا مركبا ام بسيطا ، والصحيحة وان كانت مخصوصة بالاجزاء النجسة من غير الماكول ، لكنها تدل على الصحة فى غيرها بالاولوية القطعية ، اذ لا يمكن الصحة فى الاجزاء النجسة والفساد فى غيرها ، اذ النجاسة لولم تكن مقتضية للفساد لا تكون مانعة عنه كما لا يخفى .

الامر الثانى لوصلى فيما لا يؤكل نسيانا ، فهل تكون صلوته صحيحة مجزية ام لافيه احتمالان ، قد يقال بالاول تمسكا بحديث لاتعاد ، و فيه ان الحديث معارض

بقوله عَلَيْكُمْ في ذيل الموثقة المتقدمة ، لا يقبل الله تلك الصلوة حتى يصلها في غيره مما احل الله كله ، و مقتضى الجمع بينهما هو تقديم ذيل الموثقة على الحديث ، اما بناء على كون الذيل في مقام التأسيس كما هو الاصل لا التاكيد لما في الصدر ، وكونه في مقام دفع توهم الاجزاء فيما يحتمل توهمه ، كما في غير العامد و في غير الجاهل بالحكم الملهق بالعامد لقيام الاجماع على اشتراك الاحكام بين العالم و الجاهل ، فواضح ان حينئذ يدل الذيل على بطلان صلوة من صلى فيما لا يؤكل غافلا او جاهلا بالموضوع جهلا بسيطا او مركبا ، والنسبة بينه و بين حديث لاتعاد ، وان كانت عموما من وجه كما هو واضح ، لكن بعد تخصيص الذيل بصحيحة عبدالرحمن المتقدمة ، و اخراج مورد الجهل بالموضوع مطلقا عن الذيل ، تنقلب النسبة بينه و بين الحديث الى العموم والخصوص المطلقين ، فيخصص عموم الحديث الشامل للاخلال بهذا القيد سهوا بذيل الموثقة **وكذلك** الكلام فيما كان ذيلها تاكيد الماسبق في الصدر ، فان مقتضى القيدية الواقعية النفس الامرية كما هو مفاد الموثقة صدرا و ذيلا ، انتفاء المقيد بانتفا القيد مطلقا سواء كان الاخلال به عمدا او جهلا بالحكم او نسيانا عنه او جهلا بالموضوع او نسيانا عنه ، فجعل القيد مخصوصا بالذاكر كيلا يضر الاخلال به نسيانا بصحة الصلوة ، محتاج الى قيام دليل عليه ، ولا يصلح حديث لاتعال دليلا على ذلك ، بعد ما عرفت من انقلاب ما بينه و بين ذيل الموثقة من نسبة العموم من وجه الى العموم والخصوص ، من جهة خروج الجهل بالموضوع مطلقا عن الذيل بصحيحة عبدالرحمن ، بل لا بد من تخصيص عموم لاتعاد بالموثقة ، والالزم عدم بقاء المورد لها اصلا كما لا يخفى فتدبر .

الامر الثالث هل البحث عن ان المسئلة مجرى للبرائة او الاشتغال ، مخصوص

بما اذا كان الشك في مانعية الموجود ، او يعم ما اذا كان الشك في وجود المانع ايضا قد يقال بالاول ، بتوهم جريان الاصل الموضوعي وهو الاستصحاب في الشك في وجود المانع ، ومعه لا يبقى مجال للبحث عن كونه مجرى للبرائة او الاشتغال ، لحكومته بل وروده عليهما ، فانه اذا شك في وقوع جزء مما لا يؤكل على اللباس او البدن

كشعرة من الهرة ، فاستصحاب عدم وقوعه على لباسه وبدنه جار بلا اشكال وفيه ما لا يخفى بعد ما عرفت من ان هذا الاصل انما يجدى في صحة الصلوة ، فيما اذا كان هذا القيد راجعا الى المصلى او لباسه ، دون ما اذا كان راجعا الى الصلوة كما استظهرناه من الأدلة ، فانه لا يجدى حينئذ هذا الاصل في احراز اتصاف الصلوة بعدم الوقوع فيما لا يؤكل الا على القول بالاصل المثبت كما مر ، فالشك في وجود المانع كالشك في مانعية الموجود ، فالوجه للفرق بينهما من هذه الجهة فلا بد حينئذ من البحث عن ان الشك في وجود المانع هل هو مجرى البرائة او الاشتغال فنقول قد يقال ان الحق هو التفصيل ، بين ما اذا كان المانع المشكوك الوقوع على اللباس محلا للابتلاء ، كما اذا كان في فراشه شعرات من الهرة وشك في حال الصلوة في لصوق بعض منها بلباسه او بدنه ، وما اذا لم يكن كذلك كما اذا شك في ان الخفاش بال على لباسه ام لا فعلى الاول يندرج في مجارى قاعدة الاشتغال ، لان مانعية الموجود وهي الشعرات وتقييد الصلوة بعدم الوقوع فيه معلوم ، وانما الشك في اللصوق المستلزم للشك في الامتثال الذى هو مجرى للاشتغال ، اذ على تقدير اللصوق يكون المانع به غير منطبق على المأمور به وعلى الثانى يكون مندرجا في مجارى البرائة ، لان الشك فيه يكون في اصل وجود المانع ، ومعه يكون الشك في تقييد الصلوة بقيد زائد على ما علم تقييدها به من الاجزاء المعلومة مما لا يؤكل ، فيكون من مجارى اصالة البرائة بناء على ما هو الحق والمختار من جريانها في الاقل والاكثر الارتباطيين ولا يخفى ان هذا التفصيل ، انما يتم بناء على عدم اندراج الشك في وجود المانع في مجرى اصالة الحل ، بدعوى ان ما يكون لباس المصلى فعلا يكون متيقن الحلية والمانع المشكوك وقوعه عليه لم يحرز موضوعه حتى يشك في حلته وحرمته ، فاحتمال وقوعه على اللباس لا يكون موجبا لاحتمال حرمة الملبوس ، لان انضمام المشكوك الى المعلوم لا يوجب حرمة المعلوم لانهما موجودان مستقلان ولا يخفى ما فيه من منع المبنى ، ضرورة ان يتقن حلية اللباس مع احتمال لصوق المانع به ممنوع جدا ، فان لصوقه به وان لم يكن محرزا والا لكان حرمة ملبوسه معلومة

لامشكوكة ، لكن احتمال لصوقه به يوجب احتمال حرمة بالوجدان ، وانضمام المشكوك الى المعلوم وان لم يوجب حرمة المعلوم ، لكن يوجب احتمال زوال حليته المعلومه ، والا لم يكن وجه للشك في جواز ايقاع الصلوة فيه وحليته و توهم ان حلية ايقاع الصلوة فيه و انكانت مشكوكة ، لكن لايجدى اثبات حلية ايقاعها فيه باصالة الحل في اثبات عدم وقوعها فيما لا يؤكل مدفوع بما مر من ان مرجع ترخيص الشارع في ايقاع الصلوة مع الشك في وجود المانع ، الى قناعته في مقام الامثال عن الواقع باتيان ما يحتمل مطابقته له هذا وتدبر .

الخامس من الشروط المعتبرة في الساتر بل و مطلق اللباس ، ان لا يكون

ذهبا فيما كان المصلى من الرجال ، ولا اشكال في فساد الصلوة فيه في الجملة وقد استدلوا على ذلك بوجوه عمدتها الاخبار ، ففي موثق عمار عن الصادق عليه السلام لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلى فيه لانه من لباس اهل الجنة ، وفي خبر موسى بن اكيل عنه عليه السلام ايضا وجعل الله الذهب في الدنيا زينة للنساء فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه ، وفي خبر الجعفي المروي عن النخصل عن ابي جعفر عليه السلام يجوز للمرأة لبس الحرير والديباج ، الى ان قال عليه السلام ويجوز ان تتختم بالذهب و تصلى فيه و حرام ذلك على الرجال الا في الجهاد ، الى غير ذلك من الاخبار الدالة باطلاقها على حرمة لبسه في الصلوة ايضا فلا مجال للمناقشة فيها بان حرمة لبسه نفسا لا يستلزم بطلان الصلوة ، اذ مجرد اشتغال المصلى بمحرم كالنظر الى الاجنبية واستماع الغيبة والغناء لا يوجب بطلان الصلوة وذلك لان النهي في هذه الاخبار كما تعلق باللبس تعلق بخصوص الصلوة فيه ايضا ، وقد حقق في محله ان النهي المتعلق بالعبادة مقتضى للفساد وانما الاشكال في ان المانعية المستفادة من هذه الاخبار ، هل هي مستفادة منها ابتداء كالمانعية المستفادة من الادلة الناهية عن الصلوة فتما لا يؤكل ، او انها مستفادة من الحرمة النفسية ، كما قد يستظهر من قوله عليه السلام في خبر موسى بن اكيل فحرم على الرجال لبسه والصلوة فيه ، فان الظاهر من عطف الصلوة فيه على لبسه ان تحريمهما من سنخ واحد كما هو مقتضى وحدة السياق ايضا والثمره بين

الاحتمالين تظهر في صورة الجهل بوجود المانع ، اذ على الاول يكون عدم المانع من قيود المأمور به ومعتبرا في اصل مهيته ، فيكون الاخلال به موجبا للفساد مطلقا سواء كان عن جهل بالحكم او الموضوع او نسيان عنهما ، وعلى الثاني يكون عدمه شرطا للامتثال بحكم العقل من جهة امتناع التقرب وحصول القرب بالمبغوض ، ومن المعلوم ان امتناع التقرب بالمبغوض ، انما هو فيما اذا لم يكن المكلف معذورا فيه ، بان كان النهى عنه فعليا منجزا عليه ، فمع عدم تنجزه عليه لجهله بالموضوع او نسيانه عنه ، فلا حجة يحكم بصحة صلواته ، اذ المفروض ان المقصود للصحة وهى الصلوة الجامعة لجميع ما اعتبر فيها شطرا وشرطا موجود ، وانما كان المانع عن تأثيره في الصحة هو عدم تاتي قصد التقرب بها منه ، ومع انتفاء تنجز النهى عليه لمكان الجهل او النسيان ، يتاتي منه قصد التقرب بها ويحصل له القرب بواسطتها ولو كانت محرمة في نفس الامر ، اذ لوجه لعدم حصول القرب له ، بعد ان نكث العمل من حيث هو زامصلحة تامة والحسن الفعلي كما حقق في باب اجتماع الامر والنهي ، وكان العبد ذا حسن فاعلى ، اذ لم يصدر عنه ما يوجب تقييده عقلا ، بعد ان كان غافلا عن وجهه المبغوض للمولى ، وكان الداعي له الى اتيانه وجهه المطلوب له **هنا** و تأمل ، فانه يمكن ان يقال اولا بان المانعية مستفادة من الاخبار ابتداء ، لالما توهم من ان النهى فيها عن خصوص الصلوة فيه لو لم يكن لبيان المانعية لم يكن وجهه لذكره بعد النهى عن لبسه مطلقا ، وذلك لان النهى عن خصوص الصلوة فيه ولو كان نفسيا يفيد بطلان الصلوة فيه ، وهذا بخلاف النهى المطلق عن لبسة او التزين به ، فانه لا يفيد البطلان ، وذلك لان لبسه في الصلوة يكون حينئذ من قبيل النظر الى الاجنبية فيها في عدم ايجابه لفسادها ، اذ مجرد اجتماع المنهى عنه والعبادة زمانا مع اختلافهما وجودا لا يوجب فساد العبادة بل لما ذكرناه مرارا من ان النواهي المتعلقة بكيفية العمل وقيوده ظاهرة في كونها مستوقة لبيان المانعية كما ان الاوامر المتعلقة بها ظاهرة في كونها مستوقة لبيان الشرطية ، و مجرد عطف الصلوة فيه في خبر موسى بن اكيل على لبسه ، لا ظهور له في ان تحريمهما من سنخ واحد ، لامكان

استعمال الحرمة فيه في الاسم من الحرمة التكليفية والوضعية ، كما امر بيانه في الاستدلال على جواز الصلوة في اللباس المشكوك كونه مما لا يؤكل بحديث كلشيء حلال **وثانيا** سلمنا ظهوره في كون الحرمة في كليهما نفسه ، لكن نمنع عن كون المانعية الاستفادة من الحرمة النفسية ، دائرة مدار فعلية الحرمة النفسية و متفرعة عليها ، بل كلتاهما حكمان عرضيان ناشئان عن المبعوضية الذاتية التي لمتعلقهما كالذهب في المقام **توضيح** ذلك هو اننا لو قلنا بان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص ، لمقدمية ترك احد الضدين لوجود الاخر و مانعية وجود احدهما عن وجود الاخر ، وقلنا بان فساد الصلوة المنهى عن وقوعها في الذهب ناش عن عدم اجتماع الامر العبادى مع النهى لما بينهما من التضاد ، وان العبادة لمكان اعتبار قصد التقرب فيها لا يجتمع مع الحرمة ، لان العبادة وان كان المقضى للامر بها موجودا ، لكن النهى عنها يكون مانعا عن تأثيره في فعلية الامر بها لما بينهما من التضاد **لكن** القول بفعلية الامر عند سقوط النهى حقا لامحيص عنه ، اذا الفرض ان المقضى للامر موجود والمانع عنه مفقود **واما** ان منعنا عن مقدمية ترك احد الضدين لوجود الاخر ، وقلنا بان وجود احدهما وترك الاخر كلاهما مستندان في عرض واحد الى علة ثالثة كما هو الحق على ما حققناه في محله **لكن** القول بفعلية الامر بسقوط النهى ممنوعا جدا ، اذ على هذا المبني يكون الحرمة والفساد ناشئان في عرض واحد عن المبعوضية الذاتية التي للذهب ، فلا يكون حينئذ سقوط النهى موجبا لفعلية الامر ، لان سقوطه مع بقاء ما هو ملاك من المبعوضية ، لا يوجب ارتفاع القيدية لعدم كونها مسببة عن النهى كى يرتفع بارتفاعه ، فاذا كانت المانعية الاستفادة من النهى ناشئة عن ملاك يقتضيهما ، وكان النهى عن الصلوة في المانع لمكان اقوائية ملاك المانعية والمفسدة الموحبة للنهى عن الصلوة فيه عن ملاك الصلوة و مصلحتها ، فلامحة لا يكون ملاك الصلوة تاما وذلك ، لانه يقع التزاحم ثبوتا و في نفس الامر بين الملاكين و يقع الكسر والانكسار بينهما ، وينشاء الحكم على طبق الاقوى منهما دون الاضعف ، الامع تقييد ما هو الاضعف ملاكا بعدم وجود ما هو الاقوى ملاكا ، فاذا كمتعلق حكم الاضعف

مقيدا بعدم وجود الاقوى ، فيكون الاخلال بهذا القيد موجبا لفساد الاضعف مالا كما مطلقا كان الاخلال به عن جهل بالحكم او الموضوع او عن نسيان عنهما ، ضرورة انتفاء المقيد بانتفاء قيده **وقياس المقام** بالصلوة في الغصب حيث حكموا بصحتها مع الجهل بالغصب او نسيانه مع الفارق ، لان الصلوة في الغصب من صغريات اجتماع الامر والنهي ، لان النسبة بين الصلوة والغصب عموم من وجه ، فبناء على المختار من عدم امتناع اجتماعهما لكفاية تعدد الجهة ، تكون داخلية في مسألة التزام ، وتكون مانعية الغصب ناشئة من جهة التزام المنفى مع الجهل بالغصب او نسيانه **وهذا** بخلاف الصلوة في الذهب ، فان مانعية الذهب لو كانت مستفاد من الاخبار ابتداء ، فظهورها في مانعيته المطلقة وتقييد الصلوة بعدم الوقوع فيه على نحو الاطلاق مما لا شبهة فيه ، وان كانت مستفاد من الحرمة النفسية فتكون من صغريات النهي في العبادة ، لان متعلق الامر والنهي فيه واحد والنسبة بينهما عموم مطلق ، لان متعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي خصوص الصلوة في الذهب ، فتكون مانعيته ناشئة من جهة النهي الذي عرفت انه مقتض للقيدية المطلقة ولو كان نفسيا **وكيف كان** فهل المستفاد من الاخبار ، هو مانعية خصوص ما يصدق عليه اللبس كاخاتم والسوار والخلخال والقلادة و نحوها مما يصدق عليه اللبس ، او مانعية التحلى والتزين به سواء صدق معه اللبس ام لم يصدق ، وجهان اقواهما الثانى ، فان الظاهر مما ذكرناه من الاخبار وان كان بدوا هو الاول ، ولا ينافى ذلك كون مطلق التزين به حراما نفسيا كما هو ظاهر بعض الاخبار ، كرواية حنان بن سدير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول قال النبي صلى الله عليه وآله اياك ان تتختم بالذهب فانه حليتك في الجنة ، وفي رواية اخرى انه صلى الله عليه وآله قال لعلى عليه السلام لا تتختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة ، ان مجرد اشتغال المصلى بفعل محرم من دون اتحاده مع الاكوان الصلوتية ، لا يوجب بطلان صلوته ، كيلا يكون للنهي عن الصلوة في خصوص ما يصدق عليه اللبس وجه ، بعد النهي النفسى عن مطلق التزين به الذى ليس بينه وافعال الصلوة اتحادا صلا **لكن** بعد التأمل التام فى الاخبار يظهر ان تحريم لبسه فى الصلوة ، انما هو من جهة كونه من مصاديق التزين به ، كما اطلق

عليه الزينة في قوله تعالى وخذوا زينتكم عند كل مسجد ، لا لاجل خصوصية في اللبس ، فان تفرجه ^{عليه} حرمة لبسه على الرجال والصلوة فيه في خبر موسى بن اكيل على كونه بحسب الجعل الالهى زينة للنساء ، ظاهر في ان النهى عن لبسه في الصلوة من حيث انه زينة ، لامن جهة ان لبسه خصوصية ، فانه لو كان اللبس بعنوانه محرما ولولم يصدق عليه التزين ، لكان التفرع بلامناسبة تقضيه بل كان تعبدا محضا ، وهذا خلاف ماهو المتفاهم عرفا من هذا الكلام كما لا يخفى ، وانما عبر باللبس دون التزين ، لما هو الغالب من كون التزين بالذهب في لبسه ، بل لا يوجد مورد يصدق التزين بدون اللبس ، غير شذو الاسنان بالذهب **فالمستفاد** من مجموع هذه الاخبار بقرينة بعضها لبعض ، ان هنا تكليفين عرضيين متعلقين بموضوع واحد ، احدهما نفسى وهى الحرمة النفسية ، ثانيهما غيرى وهى المانعية ، وان ذاك الموضوع الواحد عبارة عن التزين بالذهب **ويتفرع** على ما استظهرناه من الاخبار ، انه لو صدق اللبس بدون التزين كما اذا لبس الخاتم من الذهب لكن ستره بساتر لم يكن به بأس و لم يكن مانعا عن الصلوة ايضا **والاشكال** على ما استظهرناه ، بان لازمه كون لبس الثوب المعلم بالذهب كالنقطة اى المنقش بالخیوط الذهبية تحت ثوب اخر ، غير محرم وغير مانع عن الصلوة ، والظاهر انه خلاف الاجماع فيه ان الاجماع ان تم فهو دليل مستقل يجب الاقتصار على مورده ، ولا ينافى مانحن بصده من عدم استفادة حرمة ومانعيته للصلوة من الاخبار .

بقي هنا امور ينبغى التنبيه عليها **الاول** لو كان المكلف معذورا فى لبس الذهب لجهل او نسيان ، فهل تكون صلوته صحيحة ام فاسدة ، قد يقال ان فيه وجهين مبنيين على ان النهى عن الصلوة فيه ، هل هو نهى تكليفى و تكون المانعية مستفادة منه بالتبع من جهة عدم اجتماع الحرمة مع العبادة ، كى تكون المانعية تابعة لتنجزه المنتفى مع الجهل بالموضوع ونسيانه ، او هو نهى وضعى و تكون المانعية مستفادة منه ابتداء كيلا تكون تابعة لتنجز النهى بل تكون باقية مع ارتفاعه **و حيث** ان الاستاد دام ظله استظهر من الاخبار المبني الاول كما مر بيانه ذهب الى صحة صلوته ،

لان المقتضى للصحة وهى الصلوة المستجمعة للاجزاء والشرائط موجود على هذا ، وما يمنع عن التقرب المعتبر فيها وهو النهى الفعلى المنجز مفقود فيؤثر المقتضى اثره **ولكنك** عرفت ان الاقوى هو بطلان صلوته على كلا المبنيين ، وان المانعية ولو كانت مستفادة من النهى النفسى تكون مقتضية للقيدية المطلقة ، لانها ناشئة عن جهة المبعوضية الذاتية التى تكون منشا للنهى النفسى ، فهما حكمان عرضيان معلولان لعلة ثالثة ، فالوجه لارتفاع المانعية بارتفاع النهى ، مع بقاء ماهو علة لكليهما من المبعوضية كما هو واضح ، بل الاقوى بطلان الصلوة فيما دل الدليل على جواز لبسه والتزين به ، لان مجرد الترخيص فى لبسه والتزين به فى حال من الاحوال كحال الحرب والاضطرار ، لا يستلزم رفع مانعية للصلوة ، بعد عدم كون المانعة ناشئة عن النهى حتى ترتفع بارتفاعه **اللهم** الا ان يقل ان الترخيص فى لبسه والتزين به فى حالة مستلزم لارتفاع جهة المبعوضية فى تلك الحالة ، وذلك لامر من ان الظاهر من تفريعه **عنه** النهى عن لبسه والصلوة فيه على جعل الله تعالى التزين به مختصا بالنساء ، هوان تحريم لبسه و مانعته للصلوة ناشئان عن قبل الاختصاص المزبور ، فاذا ارتفع ذاك الاختصاص فى حالة وصار التزين به مشتركا بين النساء والرجال ، ارتفع التحريم والمانعية بارتفاع علتها ، فتأمل جيدا فانه لو كان للدليل المرخص فى لبسه والتزين به حال الحرب اطلاق يعم حال الصلوة ايضا ، لكان كاشفا عن اشتراك الرجال مع النساء فى التزين به ماداموا فى جبهة الحرب ولو لم يكونوا مستغلين به ، واما لو لم يكن لذالك الدليل اطلاق كك ، فمن اين نستكشف كون التزين به مشتركا بينهما حتى فى حال الصلوة ايضا ، كى تكون الحرمة والمانعية مرتفعتين بارتفاع علتها .

الامر الثانى ان مقتضى ما استفدناه من الاخبار من ان تحريم لبس الذهب والصلوة فيه انما هو من حيث انه زينة ، هو تحريم كل ما يصدق عليه التزين بالذهب سواء صدق عليه اللبس ام لم يصدق ، فيعم الحكم مثل لبس ازرار الذهب والطورق والمنطقة والقرط فى الاذن والحلقة فى الانف والسلسلة التى يعلق بها الساعة و ما

يعلق به السيف من حمائله و شراكه بل المموه بالذهب والملحم ، به لصدق عنوان التزين بالذهب عليه ، وان لم يصدق عليه انه لباس من الذهب ، بل يقال انه من فضة او صفر مذهب **واما** المحمول فان كان بارزا و صدق عليه الزينة فيحرم حمله والصلوة فيه ، الا ماخرج بالدليل كحلية المصحف وغلاف السيف والخنجر ، حيث نفى اللباس عنها في خبري داود وعبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام بل يمكن القول بقصور الادلة الناهية عن لبس الذهب والتزين به عن الشمول لمثلها ، لمنع حصول الزينة التي معيارها هو حصول بهاء وحسن منظر وجمال للشخص بسببها ، و عليه يكون خروجها عن الادلة الناهية من باب التخصص لا التخصيص ، و ان كان مستترا فلا لباس به لعدم صدق التزين من الاستتاد ، مضافا الى كون جوازه مقطوعا به بالادلة القطعية من السيرة ، واطلاق ما دل على جواز شد الحاج هميان نفقته على بطنه مع غلبة كونها دنائير ، و ما دل على جواز شد الاسنان بالذهب **الامر الثالث** ان حكم المشكوك من الذهب حكم المشكوك من غير المأكول في ان المرجع فيه هي الحلية والبرائة كما هو واضح .

السادس من الشروط المعتمدة في الساتر ، ان لا يكون حريرا محضا اذا كان المصلي رجلا ، والظاهر ان المراد منه هو المنسوج من الابر يسم سواء سمي حريرا او اطلسا او غيرهما **ويدل** على حرمة لبسه على الرجال و فساد الصلوة فيه الاخبار الكثيرة ، ففي صحيح اسمعيل بن سعد الاحوص قال سئلت ابا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلي الرجل في ثوب ابر يسم قال عليه السلام لا ، وفي رواية ابي الحارث قال سئلت الرضا عليه السلام هل يصلي الرجل في ثوب ابر يسم قال عليه السلام لا ، وفي مكتبة محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام اسئله هل يصلي في قنسوة من ديباج فكتب عليه السلام لا تحل الصلوة في حرير محض ، وفي موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال وعن الثوب يكون علمه ديباج قال عليه السلام لا يصلي فيه **ولا** يعارض الموثقة رواية اسمعيل بن بزيع عن ابي الحسن عليه السلام ، قال سئلته عن الصلوة في الثوب

الديباج ، فقال عليه السلام ما لم تكن فيه التماثيل فلا بأس ، فان الرواية محمولة على الممزوج بغير الحرير ، بشهادة الاخبار المفصلة بين المحض والممزوج ، وبالجملة لا اشكال في فساد الصلوة في المحض الخالص منه للرجال ، كما لا اشكال بل لا خلاف في حرمة لبسه عليهم نفسا مطلقا ولو في غير حال الصلوة وفي غير حالة الحرب ، للاخبار الكثيرة المستفيضة الناهية عن لبسه **وانما الكلام والخلاف في ان فساد الصلوة هل يختص بما تتم الصلوة فيه منفرا او يعم ما لاتتم به الصلوة ايضا كالنكحة والقلنسوة والجورب ، و منشاء الخلاف اختلاف الاخبار ، ففي مكاتبة محمد بن عبد الجبار المتقدمة في اخبار غير المأكول ، قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام اسئله هل يصلى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه او نكحة حرير محض او نكحة من وبر الارانب ، فكتب عليه السلام لا تحل الصلوة في الحرير المحض وان كان الوبر زكبا حلت الصلوة فيه ان شاء الله ، وفي مكاتبته الاخرى المتقدمة انفا في السؤال عن الصلوة في قلنسوة حرير محض وجوابه عليه السلام لا تحل الصلوة في حرير محض و بازائهما صحيحة الحلبي التي في سنده احمد بن هلال عن ابي عبد الله عليه السلام قال كلما لا تجوز الصلوة فيه وحده فلا بأس بالصلوة فيه مثل النكحة الابريسم والقلنسوة والخف والزناز يكون في السراويل ويصلى فيه و الجواب في المكاتبين و ان كان عاما ، لكنه يدل على المنع عنه خصوصا بملاحظة كونه مورد للسؤال ، و صحيحة الحلبي تدل على جوازه كك ، فالنسبة بينها وبين المكاتبين هي التباين ، ولا مجال للترجيح السندی بالخدشة في الصحيحة باشمال سندها على احمد بن الهلال ، فانه وان كان ضعيفا ، الا ان احاديثه عن ابن ابي عمير كما في المقام متلقاة عند الاصحاب بالقبول ، ولذا استدلوا بها في باب النجاسات على العفو عما لاتتم الصلوة فيه ، فلا بد من التوفيق بينهما وبينها وقد يقال بحمل المكاتبين على ما تتم به الصلوة وحده وفيه ما لا يخفى من استلزامه عدم تعرض الامام عليه السلام لجواب السؤال وقد يقال بحمل المكاتبين على التقية ، وفيه اولا انها مخالفة للعادة لانهم يجوزون الصلوة في الحرير ويحرمون لبسه تكليفا ، وثانيا ان هذا الحمل يتمشى بالنسبة الى الاولى منهما من جهة اشمال ذيلها على اعتبار**

التذكية في الوبر ، مع عدم اعتبارها فيه وفي غيره مما لا تحلله الحيوة ، فاعتباره بالتأني التذكية في وبر الارانب يلوح منه امارة التقية ، دون الثانية الخالية عن هذا الذيل وقد يقال في التوفيق والجمع بين الطائفتين بحمل النهي في المكاتبين على الكراهة وحمل نفي لباس في الصحيحة على نفي لباس التحريمي الغير المنافي مع الكراهة ، وفيه ان هذا الجمع وان كان فيحد نفسه حسنا بل عرفيا من جهة شيوع استعمال النهي في الكراهة كشيوع استعمال الامر في الاستحباب ، لكنه غير متمش في المقام ، اذا النهي في المكاتبين ليس عن الصلوة في خصوص ما لا يتم الصلوة به وحده ، كي يجمع بينهما وبين الصحيحة النافية للباس عنها بحمل النهي فيهما على الكراهة ، بل النهي فيهما واقع عن الصلوة في الحرير بنحو الاطلاق والكلية ، ومن المعلوم ان النهي عن الصلوة في الحرير بهذا النحو غير قابل للحمل على الكراهة وقد يقال في علاج التعارض بينهما بترجيح المكاتبين على الصحيحة ، بموافقة العمومات الدالة على تحريم اللبس تكليفا لهما ، بتقريب ان تلك العمومات و ان لم تكن متعرضة الال مجرد النهي عن لبسه تكليفا ، وليس لها تعرض للنهي عن الصلوة فيه كي تكون مرجحة لمضمون المكاتبين او مرجعا بعد سقوطهما وسقوط الصحيحة بالمعارضة ، لكن قوله بالتأني في الصحيحة في مقام التعبير عن صحة الصلوة لابس بالصلوة فيه ، حيث يكون المستفاد منه عرفا جواز لبسه في الصلوة ، بحيث لو لم تكن الصحيحة معارضة بالمكاتبين لجعلناها مخصصة لعمومات تحريم لبس الحرير ، فتكون الصحيحة بحسب مفادها مخالفة للعمومات الناهية عن لبس الحرير ، ويكفي ذلك في كون العمومات مرجحة للمكاتبين وفيه انا لو سلمنا ظهور التعبير في الصحيحة بلاباس عرفا في نفي البأس رأسا كي ينافي العمومات الناهية ، لكن نمنع عن كون ذلك موجبا لترجيح المكاتبين على الصحيحة سندا ، وذلك لما حققناه في محله من ان مصب الرجوع الى المرحجات الصدورية ، ما اذا كان التعارض بين الخبرين بالتبائن الكلي ، دون ما اذا كان التعارض بينهما بالعموم بالوجه كما في المقام ، فانه لا بد فيه من الرجوع الى المرحجات الجهتية ان كانت والا فالى المرحجات المضمونية ، وذلك

لان التعارض في العامين من وجه انما يكون في بعض مدلولهما وهي مادة الاجتماع فقط ، فالتعارض بينهما في مادتي افتراقهما ، ومعه لاوجه للرجوع الى المرحجات السندية ، لانه ان اريد منه طرح المرحوح بالمرة و رأسا ، فهو مما لاوجه له بعد خلوه عن المعارض في مادة الافتراق وكونه في نفسه مشمو لا لدلة حجية الخبر ، وان اريد منه طرحه في خصوص مادة الاجتماع ، فهو مستلزم للتبعض في الصدور وهو غير ممكن في خبر واحد ، لاستحالة كون خبر واحد صادرا في بعض مدلوله وغير صادر في بعض آخر المستلزم لاجتماع النقيضين المستحيل بالبداهة ، والنسبة بين المكاتبين والصحيحة العموم من وجه ، لان قوله **تَلَا** فيهما لاتحل الصلوة في تحرير محض قضية كلية تعم ما يتم به الصلوة وما لا يتم به و تختص بالحريير ، والصحيحة تعم الحريير وغيره من الموانع وتختص بما لا يتم الصلوة فيه ، وانما قلنا بتباينهما بالنسبة الى مادة الاجتماع وهو الحريير الذي لا يتم به الصلوة **ومن** يظهر فساد ما ربما يتوهم من ان النسبة بين الصحيحة والمكاتبين عموم و خصوص مطلق لشمول الصحيحة لجميع الموانع واختصاص المكاتبين بالحريير ، وذلك لما عرفت انفا من ان المكاتبين وانكانتا مختصتين بالحريير ، لكنهما تعم ان ما يتم به الصلوة وما لا يتم ، وانكانتا بالنسبة الى ما لا يتم كالنص لوقوع قوله **تَلَا** فيهما لاتحل الصلوة في الحريير المحض جوابا عن السؤال عن خصوصه ، بخلاف الصحيحة فانها مختصة بما لا يتم فتكون اخص من المكاتبين من هذه الجهة **سلمنا** كون النسبة بينهما هو العموم والخصوص المطلق ، لكن نمنع عن صحة المعاملة معهما معاملة العموم والخصوص المطلق ، لان الصحيحة وانكانت عامة لجميع الموانع ، الا انه بعد اخراج غير المأكول والذهب عن عمومها بالادلة المتقدمة ، لا يبقى تحت عمومها الا الحريير او مع النجاسة بناء على كونها مانعة لا كون الطهارة عنها شرطا ، فلو خصص عمومها بالمكاتبين واخرج عنه الحريير ، لزم اما عدم بقاء المورد لها اصلا ، او انحصاره بالنجس الذي لاشبهة في كونه من التخصيص المستهجن ، فلا بد حينئذ ان يعامل معهما معاملة التعارض التبايني **هذا** مضافا الى انها وان لم تخصص بغير المأكول والذهب وابقيت على عمومها لهما ، لكن

لا يمكن تخصيصها بالمكاتبين و اخراج الحرير عنها ، بهما بعد كونها صريحة في جواز الصلوة فيه ، فلا بد حينئذ من المعاملة معهما معاملة التعارض التباينى فاذا ظهر مما ذكرنا بطلان جميع ما قالوه من الوجوه المتقدمة في الجمع والتوفيق بين الطائفتين ، فيبقى التعارض بينهما بحاله ، وحيث ان العمل على كليهما محقق فلا يمكن الترجيح بينهما من هذه الجهة ايضا ، فاللازم هو الحكم بتساقطهما والرجوع الى الاصل القاضى بجواز الصلوة فيما لا يتم به الصلوة منفردا من الحرير ، للشك في تقييد الصلوة بعدمه ، ولا يمنع عن الرجوع اليه عمومات حرمة اللبس تكليفا ، لعدم اتحاد لبسه مع الافعال والاكوان الصلوتية كى يوجب بطلانها ، بل هو نظير النظر الى الاجنبية في حالها هذا وتبصر نعم لو قلنا بان من المرحجات لاحد الخبرين المتعارضين موافقته للاحتياط كما نص عليه في مرفوعة زرارة ، لكان الترجيح مع المكاتبين ، و معه لاتصل النوبة الى الرجوع الى اصالة الجواز كما لا يخفى .

بقى الكلام فيما يستثنى من حرمة لبس الحرير على الرجال وهو امور الاول
 حال الضرورة الى لبسه لاجل دفع ضرر او لعلاج مرض ، فقد روى ان النبى ﷺ
 رخص عبد الرحمن عوف ان يلبس الحرير حيث انه كان رجلا فملا ، ويدل على جواز لبسه حال الضرورة قوله ﷺ رفع ما اضطرروا اليه ، و قوله ﷺ ما من شئ الا وقد احله الله عند الضرورة ، و قوله ﷺ ليس شئ مما حرمة الله الا وقد احله الله لمن اضطر اليه ، اذا المراد من الاضطرار ما يعد اضطرارا عرفا وهو ما لا يتحمل عادة ، لا الاضطرار العقلى المقابل للاختيار ، كى يقال ان استدلال بهذه الاخبار على ما نحن بصدده في غير محله ، اذا الضرورة المجوزة لارتكاب المحرمات ليست هي الضرورة البالغة الى حد العجز وسلب القدرة ، بل ما يعد ضرورة عرفا التى يعبر عنها بالالغاء نعم الاستدلال للمقام بقوله ﷺ كل ما غلب الله عليه فهو اولى بالعدر الظاهر انه فى غير محله ، اذا الظاهر منه ما اوجب سلب القدرة من نحو الاغماء والنسيان ، لا الضرورة المبحوث عنها فى المقام البالغة حد الالتجاء المعبر عنه فى الفارسية ببيچار كى ثم لا يخفى ان الضرورة الى لبس الحرير ، تارة تكون مستوعبة لتمام

الوقت بحيث لو نزع في جزء من الوقت لتضرره ، واخرى لا تكون كك ، فعلى الاول لا اشكال في انه يجوز له لبسه والصلوة فيه ، اما جواز لبسه فلا ارتفاع حرمة النفسية بحديث الرفع ، واما جواز الصلوة فيه ، فلدوران الامر بين ترك الصلوة رأسا او اتيانها مع غير الحرير متضررا بنزع الحرير او اتيانها متلبسا به بلا تضرر ، والمتعين هو الاخير ، جمعا بين ما دل على ان الصلوة لا تترك بحال وما دل على رفع ما اضطررا اليه القاضي برفع مانعية الحرير للصلوة في حال الاضطرار و على الثاني قد يقال بحرمة لبسه والصلوة فيه ، فيما اذا تمكن من نزع مقدار ما يصلى ، لان الضرورات تقدر بقدرها و احتمل الاستاد دام ظله بل قوى التفصيل بين الحرمة النفسية التي للبسه و الغيرية التي للصلوة فيه ، بتقريب ان لبس الحرير لدفع ضررا ولتداوى مرض وغيرهما من افراد الضرورة في مدة ، حيث لا ينفك غالبا عن التمكن من نزع ولو بمقدار يسير كثلث دقائق مثلا ، فاوجب ذلك صدق عنوان المضطر بقول مطلق عليه حتى في تلك الدقائق ، لا تجوزا عرفيا بل من باب الحقيقة العرفية ، كما يطلق عرفا على من من الحنطة المختلطة بسير من التراب ، انه من من الحنطة بقول مطلق على نحو الحقيقة لا التجوزا والمسامحة ، من جهة عدم انفكك الحنطة غالبا عن الاختلاط بمقدار يسير من التراب ، كما لعله الوجه ايضا في صدق عنوان الإقامة عشرة ايام في البلد عرفا مع الخروج عنه في الاثناء الى حد الترخيص لحاجة ثم العود اليه سريعا ، فان الظاهر ان عدم اضرار الخروج عن بلد الإقامة الى ذلك الحد بصدق الإقامة فيه عشرة ايام عرفا ، انما هو لعدم انفكك الإقامة عشرة ايام في بلد بحسب الغالب عن الخروج عنه الى ذلك الحد ، فاذا صدق عنوان المضطر على نحو الاطلاق على من تمكن من نزع الحرير في مقدار يسير من زمان اضطراره الى لبسه ، فيدل قوله صلى الله عليه وآله رفع ما اضطررا عليه على رفع حرمة لبسه في تمام ذلك الزمان ، وهذا بخلاف الحرمة الغيرية ، فانه يشكل الحكم بارتفاعها بالاضطرار الغير المستوعب لتمام الوقت ، اذ لا يفهم من ادلتها اتحادها مع الحرمة النفسية في صدق عنوان الاضطرار

الى لبسه في الصلوة بقول مطلقا و في تمام الوقت ولومع التمكن من نزعه بمقدار من الوقت يسع لاتيان الصلوة فيه كي يعمه حديث الرفع بالنسبة ذاك المقدار ايضا ، بل الظاهر عدم صدق عنوان الاضطرار الى ترك الصلوة الجامعة لجميع الشرائط و الخالية عن الموانع مع التمكن من اتيان فرد منها فتمبين مما ذكرنا ان في كل مورد جاز لبسه للاضطرار ، لا يجوز الصلوة فيه لولم يكن الصلوة فيه مضطرا اليها ، ولوعلى التقدير ليست تقدير كون ما نعيته للصلوة متفرعة على حرمة النفسية ، لان مانعيته للصلوة عليها متفرعة على حرمة لبسه كي تكون تابعة لها وجودا وعلما ، بل متفرعة على حرمة الصلوة فيه وضعا .

الثاني من المستثنيات اللبس حال الحرب ، و يدل على استثنائه الاخبار المستفيضة ، والظاهر منها هو الحرب المرخص فيه شرعا سواء كان جهادا او دفاعا عماله الدفع عنه . و هل تصح الصلوة فيه في حال الحرب ، قيل نعم لانه وان لم يكن في تلك الاخبار تعرض لجواز الصلوة فيه في تلك الحال ، الا انها باطلاقها الاحوال تشمل حال الصلوة ايضا ، لعدم انحصار حال الحرب بحال الاشتغال بالمحاربة ، لصدقه على حال عدم الاشتغال بها كالليل مثلا ، فاذا دل الدليل باطلاقه على الجواز في حال الصلوة ، فلا وجه لنزعه حالها و ان لم يكن هناك ضرورة في لبسه حالها ، اذ جواز لبسه حال الحرب ليس لاجل الضرورة ، و شمول ادلة الجواز لحال الصلوة يلازم صحتها و اورد عليه الاستاد دام ظله بان الاخبار انما دلت على استثناء لبسه حال الحرب عن الحرمة النفسية ، و من المعلوم ان القطع بعدم حرمة النفسية في حال الصلوة لا يلازم صحة الصلوة فيه ، فضلا عما اذا كان جوازه تكليفا و عدم حرمة نفسا مقتضى الاطلاق الاحوال للدالة الدالة على الجواز و عدم الحرمة النفسية فيهاها ، لان الجواز و عدم الحرمة النفسية لا ينافى مع المانعية ، سلمنا شمول الاخبار باطلاقها الاحوال لحال الصلوة وما لازمة شمولها لحالها لصحتها ، لكن يقع المعارضة حينئذ بينها وبين الاخبار المانعة عن الصلوة في الحرير ، فانها باطلاقها تدل على مانعيته للصلوة ولو كان لبسه جائزا ، والمرجع بعد تساقطهما عمومات حرمة لبسه

الشاملة باطلاقها الاحوالى لحال الصلوة فتأمل فان حرمة لبس الحرير فى حال الصلوة تكليفا لاتلازم بطلانها كما امر بيانه ، فعليهذا يكون المرجع هو الاصل القاضى بعدم تقيد الصلوة بعدم وقوعها فى الحرير فيحال الحرب ، هذا مضافا الى امكان المنع عن استفادة مانعية الحرير للصلوة عن النواهي المتعلقة بالصلوة فيها، بدعوى ان ارتكاز حرمة الذاتية فى اذهان المتشعبة ، يوجب انصراف اذهانهم الى ان المنع عن الصلوة فيه انما هو لحرمة الذاتية الغير المنافية مع صحة الصلوة فيه ، و ذلك للمناسبة الواضحة بين كون لبس شىء محرما ومنهيا عنه عند المولى و كون لبسه عند الحضور لديه مبعوضا له ، و ان ابيت عن كون الارتكاز المزبور موجبا للانصراف المذكور ، فلا اقل من كونه موجبا للاجمال ، ومعه يكون اثبات مانعيته المطلقة بحيث تعم غير مورد حرمة النفسية ايضا كما فى المقام بلا دليل يدل عليه، ومقتضى الاصل عدم مانعيته .

بقى هنا شئى لابس بالتنبيه عليه ، و هو انه قد يتوهم ان فى كل مورد جاز الصلوة فى الحرير للضرورة ، يجب ان يلبس فوقه او تحته ثوبا آخر مما يجوز الصلوة فيه ، بدعوى ان الستر المأمور به قد قيد بعدم كونه من الحرير المحض ، فلا يتحقق مع هذا الساتر المباح بالاضطرار المحرم ذاتا ، لان عدم مانعيته للصلوة فى حال الضرورة لا يلازم تحقق الستر المعتبر فى الصلوة ، فالصلوة فى لباس الحرير وحده فى حال الضرورة او الحرب وان كانت خالية عن المانع الا انها فاقدة للشرط ولا يخفى ما فيه من المنع عن كون الساتر مقيدا بعدم كونه من الحرير ، اذ ليس فى الادلة المانعة عن الصلوة فى الحرير دلالة على تقيد الساتر بعدم كونه حريرا ، بل غاية ما تدل عليه اعتبار عدم لبس الحرير فى الصلوة كان ساترا ام لم يكن فى عرض اعتبار الستر فيها ، ففيما كان اللباس منحصرا فى الحرير يكون الستر المعتبر فى الصلوة موجودا لفرض عدم تقيد به بعدم الحريرية ، والمانع المعتبر عدمه فيها وان كان موجودا لكنه لا يوجب بطلان الصلوة بعدكون مانعيته مرفوعة بالاضطرار .

الثالث من المستثنيات كف الثوب و علمه وزره و سداه ، و يدل عليه خبرا

يوسف بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام ، حيث قال عليه السلام في احدهما لابأس بالثوب ان يكون سداه وزره وعلمه حريرا وانماكره الحرير المبهم للرجال ، وقال عليه السلام في الثاني منهما لا يكره ان يكون سدا الثوب ابريسم ولازره ولا علمه وانما يكره المصمت من الابريسم للرجال ولا يكره للنساء ، والمنصوص على جوازه فيهذين الخبرين و انكان خصوص السدا والزر والعلم ، لكن يمكن استفادة جواز غيرها كالكف والثوب الذي يكون بعض طرائقه حريرا ، من قوله عليه السلام في الاول و انما كره الحرير المبهم و في الثاني و انما يكره المصمت من الابريسم ، لظهورهما في انحصار المنع في الخالص من الحرير اى الغير المنسوج بغيره ، فان المراد من المبهم والمصمت ما كان مجموعهما حريرا ، ومقتضاه عدم البأس بالمنسوج بغيره ولو كان حريرا محضا كالثوب ذى الطريق الذى يكون بعض طرائقه حريرا محضا بل الاستفادة من اختصاص المنع في الاخبار بالحرير المحض ، ان كل ما يكون خارجا عن هذا العنوان يجوز الصلوة فيه ، ففيما كان بعض طرائق الثوب حريرا محضا وبعضها الاخر حريرا ممتزجا بالقطن او الكتان او وبر ما يؤكل يجوز الصلوة فيه ، اذ لا يصدق على ذلك الثوب عنوان الحرير المحض **والمناقشة** في الخبرين سندنا بمجهولية يوسف بن ابراهيم ، لامجال لها بعدكون الراوى عنه مثل صفوان بن يحيى الذى اجمع العصابة على تصحيح ما يصح عنه ، **ولا** يعارضهما ما روى عن جراح المدائنى من ان الصادق عليه السلام كان يكره ان يلبس القميص المكفوف به بالديباج ويكره لباس الحرير وما في رواية عمار عنه عليه السلام في جواب السؤال عن الثوب يكون علمه ديباجا من قوله عليه السلام لا يصلى فيه ، بناء على كون الديباج قسما من الحرير والابريسم ، اذ بناء على كونه قسما مغائر للابريسم منسوجا من نبات خاص كان ينبت في الاهواز على ما قيل لاربط لها بمانحن فيه **وجه** عدم المعارضة هو صراحة قوله عليه السلام في الخبرين لابأس ولا يكره في الجواز ، وهاتان الروايتان ظاهرتان في المنع فتحملان على الكراهة بالمعنى المصلح بمقتضى الجمع بين النص والظاهر ، ولا ينافى حملهما على الكراهة المصطلحة ما في ذيل رواية جراح ويكره لباس

الحرير الذي اريد منه الحرمة ، و ذلك لاحتمال كون الكراهة موضوعة للقدر الجامع بين الحرمة والكراهة المصطلحة و مما ذكرنا ظهر عدم لباس بالحرير الممتزج بغيره من القطن والكتان و غيرهما من اجزاء ما يؤكل لحمه ، و ذلك لما عرفت من ان المراد من المبهم والمصمت في الخبرين ومن المحض في اخبار المنع ما كان مجموع حريرا ، هذا مضافا الى دلالة الاخبار المستفيضة على جواز الممتزج بغيره ، ففي خبر عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام لا لباس القز اذا كان سداه اولحمته من قطن او كتان ، و في خبر اسمعيل بن الفضل عنه عليه السلام في الثوب يكون فيه الحرير فقال عليه السلام ان كان فيه خلط فلا لباس ، و في الكافي بسنده الى ابي الحسن عليه السلام في الجواب عن الصلوة في الثوب الملحم بالقز والقطن والقز اكثر من النصف قال عليه السلام لا لباس و المستفاد من قوله عليه السلام في خبر اسمعيل ان كان فيه خلط فلا لباس ، و ان كان كفاية الخلط مطلقا وبأى مقدار كان في رفع الحرمة والممانعية ، و بعبارة اخرى كون المدار في رفعهما على صدق عنوان الخلط سواء كان بمقدار النصف او اريد اقل ، لكن لا بد من تقييده وكذا تقييد الاخبار المتقدمة النافية للباس عن غير المبهم والمصمت وغير الخالص ، بمفهوم الشرط في خبر عبيد بن زرارة المتقدم انفا ، حيث قال عليه السلام لا لباس القز اذا كان سداه اولحمته من قطن او كتان ، و بظاهر الحصر في التوقيع المبارك في جواب مكاتبة الحميري ، من قوله عجل الله تعالى فرجه لا يجوز الصلوة الا في ثوب سداه اولحمته قطن او كتان ، الدالين على عدم كفاية مطلق الخلط في رفع الحرمة والممانعية بل المعتبر في رفعهما عدم كونه اقل من النصف ، لان السدا واللحمة متساويان غالبا في المقدار .

بقي الكلام في حكم لبسه وممانعيته للنساء اما لبسه لهن فجوازه في غير حال الاحرام والصلوة مما لاشبهة فيه ، والاخبار الدالة عليه فوق حد الاستفاضة ، و اما في حال الاحرام فالاخبار فيه متعارضة ، و اما في الصلوة فلم يرد على الجواز فيها دليل ، بل ورد المنع فيها بالخصوص في خبر جابر الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام ، قال

سمعته يقول ليس على النساء اذان الى ان قال ويجوز للمرءة لبس الحرير والديباج في غير صلوة واحرام ، ويدل ايضا على المنع عنه في الصلوة اطلاق خبر زرارة عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قال عَلَيْهِ السَّلَامُ وانما يكره الحرير المبهم للرجال والنساء ، بناء على ارادة خصوص الحرمة من الكراهة بقريئة ذكر الرجال ، لا القدر الجامع بينها وبين الكراهة المصلحة و تقيدها بالصلوة بقريئة ذكر النساء واطلاقات ادلة المنع عن الصلوة في الحرير المحض الشاملة للنساء **ولكن** الاقوى هو الحكم بالجواز ، وذلك لمعارضة المطلقات الدالة على المنع ، بالمطلقات الدالة على الجواز فانها باطلاقها الاحوالى تدل على جواز لبسه لهن في حال الصلوة ايضا الملازم لصحة صلواتهن فيه ، والنسبة بينهما وان كانت عموما من وجه ، لكن الترجيح مع المطلقات المجوزة من جهات **منها** ان عموم الابتلاء بالصلوة وغلبة ابتلاء نوع النساء بلبس الحرير ، مع عدم وقوع الصلوة في مورد اللسؤال ، يكشف عن عدم كون جواز لبسه لهن في الصلوة مورد التشبهة عند المسلمين **ومن**ها استقرار عمل المسلمات في الاعصار والامصار على الصلوة فيه **ومن**ها ان عمل القدماء والمتأخرين من الاصحاب وقتوبهم على الجواز ، فان هذه المرحجات موجبة لادخال مادة الاجتماع تحت اطلاق الادلة الدالة على الجواز **واما** ما دل على المنع عن خصوص الصلوة فيه من خبر جابر الجعفي ، فلاعراض جل العلماء لولاكلهم عن العمل به يجب طرحه ، او تأويله بحمله على ارادة الجواز بلاكراهة في غير حال الصلوة والاحرام ، والجواز مع الكراهة في حالهما .

الفصل الثالث في البحث عن مسائل متعلقة بالستر والساتر الاولي لاريب

في انه يجب على كل مكلف ستر العورة فيحال الصلوة وغير حالها ، فلوصلى مكشوف العورة اختيارا كانت صلوته فاسدة ، كما لاريب في ان الستر الواجب نفسا في غير حال الصلوة ، يتحقق بكل ما امكن التستر به ولولم يكن من سنخ الملبوس كورق الشجر والحشيش والطين والحناء ، اذ المقصود منه في ذاك الباب حفظ العورة عن الناظر المحترم ، المتحقق بكل ما يستر به العورة كان ملبوسا او غير ملبوس **وانما** وقع الخلاف في الستر المعبر فيحال الصلوة ، حيث ذهب غير واحد منهم الاستاد دام

ظله ، الى عدم الفرق بينه وبين الستر الواجب نفسا عن النظر ، الا في مجرد اشتراط الستر عنه بوجود الناظر المحترم او عدم الامن منه ، والا ففى تحققه بكل ما يستر به العورة حتى مثل الطلى بالطين ونحوه اختيار الفرق بين المقامين **وذهب** بعض كصاحب المدارك الى الترتيب بين الملبوس وغيره ، فلم يجوز الستر بما عدا الملبوس فى حال الاختيار ، وجوز الستر بما عداه حتى مثل الطين والحناء و نحوهما من اللطوخت عند الاضطرار وعدم التمكن من الملبوس **و** فصل بعض كصاحب الجواهر مع زهابه الى عدم الترتيب بين الملبوس وغيره ، بين ما كان غير الملبوس من قبيل الورق والحشيش و بين ما كان من قبيل الطلى بالطين و نحوه ، فقوى عدم الاجتزاء بالثانى مطلقا ولو فى حال الاضطرار ، بدعوى ان المنساق من الاخبار الواردة فى الباب هو اعتبار ان لا يكون المصلى عاريا فى حال الاختيار ، ومن المعلوم ان الشخص لا يخرج بطلى الطين ونحوه من اللطوخت عرفا عن مصداق عنوان العارى ، و ان قلنا بكفايته فى باب الحفظ عن النظر ، حيث ان المطلوب فى ذلك الباب اعم من الستر ، اذا المطلوب فيه هو الاختفاء عن عين الناظر ، المتحقق ايضا بالذهاب فى مكان مظلم او حفرة ، ونحو ذلك مما يجتمع مع صدق العريانية المضرقى باب الصلوة التى المطلوب فيها هو المستورية المقابلة للعريانية تقابل التضاد او العدم والملكة ، هذا مضافا الى استلزام الاجتزاء بالطين و نحوه فى حال الاختيار ، لحمل الاخبار المستفيضة الواردة فى كيفية صلوة العارى على الفرد النادر ، اذ قلما يتفق عدم تمكن العارى من التطلية بالطين ولو بوضع فضالة طهوره على مقدار من التراب .

واستدل الاستاد دام ظله على ما اختاره وفاقا للمشهور من عدم الفرق بين البابين ، بالاصل بعد عدم نهوض الاخبار على اعتبار كون الساتر الصلوتى من سنخ الملبوس فى حال الاختيار ، كى يقال بان ما ليس من سنخه لا يتحقق به الستر المعترف فى الصلوة ، وعدم ذكر فيها ايضا عن الساتر كى يدعى انصرافه الى ما هو المتعارف من الملبوسات ، **واما** الاخبار المشتملة على ذكر بعض الملبوسات كالازار والقميص والدرع والملحفة فى حق النساء ، فهى ليست بصدد بيان ما هو المعترف فى الساتر ،

بل انما هي كما لا يخفى على من راجعها بصدد بيان ان الثوب الواحد اذا كان بحيث يستر جميع ما يجب على المرأة ستره من بدننها في حال الصلوة ، يغنى عن الاثواب المتعددة ، وليست في مقام بيان ماهوالمعتبر في الساتر وتعيين سنخه ، وانما ذكر فيها تلك العناوين جريا مجرى ماهوالعادة من الاستتار بها لالخصوصية فيها ، ولذا لاشبهة في جواز الستر بثوب مستحدث خارج عن العناوين المزبورة **والحاصل** ان الاخبار غير متعرضة لاعتبار خصوصيته زائدة في حال الاختيار ، وليس لها ايضا اطلاق يعم كل ما يتحقق به الستر عرفا ، فاعتبار اصل الستريكون مقطوعا مسلما ، وخصوصية كون الساتر من سنخ الملبوس مشكوكة مرفوعة بالاصل ، بناء على ماهو المختار في دوران الشبهة بين الاقل والاكثر مطلقا من الرجوع الى البرائة **واما** الاستدلال على اعتبار الترتيب بين الملبوس وغيره ، وعدم الاجتزاء بغيره في حال الاختيار ، بصحيفة على بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسى عليه السلام الواردة في صلوة العارى ، قال سئلته عن الرجل قطع عليه او غرق متاعه فبقى عريانا وحضرت الصلوة كيف يصلى ، قال عليه السلام ان اصاب حشيشا يستر به عورته اتم صلوته بالركوع والسجود ، وان لم يصب شيئا يستر به عورته او ماء وهو قائم ، بدعوى دلالتها على ان الحشيش انما يستتر به اذا لم يكن عليه ثوب ، والا كان اللازم عليه عليه السلام التنبيه على عدم الفرق بينهما **فمدفوع** بان ترتب الستر بالحشيش على عدم التمكن من الملبوس ، لو كان مفروضا في كلام الامام عليه السلام ، لكان لتوهم دلالته على اشتراط جواز التستر بالحشيش ونحوه بعدم التمكن من الملبوس وجه ، لولا احتمال جريانه مجرى العادة ، وليس كك بل هو مفروض في كلام السائل ، ومجرد ذلك لا يوجب دلالة الجواب على اناطة الجواز به بحيث يثبت له مفهوم ، غايته انصراف الجواب الى الموضوع المفروض في السؤال وعدم اطلاق له يصح التمسك به في غير ذاك الموضوع **ومما** ذكرنا ظهر فساد القول بالترتيب بين الملبوس وغيره ، اذ لامستدله الا ما ذكرناه من الاخبار الازار والقميص والدرع والملحفة و صحيفة على بن جعفر عليه السلام المتقدمة ، وقد عرفت عدم دلالة شئ منها على الترتيب المزبور **واما** التفصيل بين الستر بالحشيش ونحوه وبين الظلى

بالطين و نحوه من اللطوخت ، الذى قواه صاحب الجواهر قدس سره ، مستدلا عليه بصدق العربية عرفا مع التطلية بالطين و نحوه ، فيخرج به عن صدق المستورية المعتبرة فى الصلوة ففيه ما اورد عليه الاستاد دام ظله ، من انه لا ريب فى ان المراد من الستر المعبر فى باب النظر والمعتبر فى هذا الباب امر واحد وهو عبارة عما يقابل العراء ، وانما الفرق بينهما فى ان وجوب الستر فى ذلك الباب مشروط بامور ، منها وجود الناظر ، ومنها عدم الامن من المطمع ، ومنها عدم ما يحول بينه وبين الناظر من جدار او حفرة او ظلمة او بعد مفرد ونحو ذلك ، فاذا انتفى هذه الامور انتفى وجوب الستر المشروط بها وهذا بخلاف الستر المعبر فى هذا الباب ، فانه معتبر مطلقا كان هناك ناظر محترم ام لم يكن كان هناك حائل ام لم يكن ، فالفرق بين البابين انما هو فى كيفية وجوب الستر ، و كونه نفسيا مشروطا فى باب النظر ، و كونه غيريا مطلقا في هذا الباب ، واما اصل الستر فهو فى البابين واحد ، فكل ما يكون سترا فى ذلك الباب يكون سترا في هذا الباب ايضا .

وما افاده قدس سره من ان المنساق من الاخبار هو اعتبار ان لا يكون المصلى عاريا ، وان كان مسلما ، لكن ما ذكره من عدم خروج المصلى بطلى الطين عن مصداق عنوان العارى ، ان كان مراده منه ان مع طلى الطين بصدق عليه العارى مسامحة فهو غير مجد فيما ذهب اليه من الفرق بينه وبين الستر بالشيش ، فانه يصدق مسامحة ايضا على من ستر عورته بالحشيش انه عار ، بل يصدق كك على من كان ساتر العورة بخرقة ولم يكن على سائر اعضاء بدنه ساتر ، و ان كان مراده منه ان مع ستر عورته بالطين يصدق عليه انه مكشوف العورة غير مستورها ، فهو ممنوع جدا والا لم يكن كافيا فى الستر عن الناظر المحترم ايضا **واما** افاده من الفرق بين البابين ، من ان المطلوب فى باب الحفظ عن النظر اعم من الستر ، اذ المطلوب فيه هو الاختفاء عن عين الناظر المتحقق ايضا بالذهب بالذهاب فى مكان مظلم او الدخول فى حفرة و نحوه ذلك ، بخلاف باب الصلوة فان المطلوب فيه هو المستورية التى لاتتحقق بمثل الذهب فى مكان مظلم و نحوه ففيه ما اشرنا اليه من ان ستر العورة لا يمكن ان

يكون مختلفا بحسب المفهوم في البابين ، وانما الفرق في ان وجوبه في باب الحفظ عن النظر نفسى مشروط بوجود الناظر الى العورة ، فاذا انتفى وجود الناظر وكان هناك حائل يمنع عن وقوع نظره اليها ، انتفى وجوب الستر المشروط بوجوده و بكونه ناظرا ، فالاجتزاء في باب النظر بالذهاب الى مكان مظلم او الدخول في وهدة انما هو من جهة ارتفاع وجوب الستر بارتفاع شرطه لامن جهة تحقق الستر الواجب به نعم ما افاده في الفرق بين الستر بالحشيش وبين طلى الطين ، من جواز الاكتفاء بالاول مطلقا ولو في حال الاختيار ، وعدم جواز الاكتفاء بالثاني مطلقا ولو في حال الاضطرار ، يمكن الالتزام به في بعض مصاديق الطلى بالطين ، كما اذا كان الطين المطلى به رقيقا بحيث يشاهد معه حجم العورة وان لم ير لونها ، فانه لا يصدق عرفا على من طلى عورته بمثل هذا الطين انه مستور العورة ، بل لا يعد عندهم الاعاد العود ويعد التغطية به عندهم من تلوين الجسم به **لكن** هذا المصداق كما لا يجتزى به في الستر الواجب عن النظر **واما** ما افاده قدس سره من انه لو كان الطلى بالطين كافيا في تحقق الستر المعبر في الصلوة ، للزم حمل الاخبار المستفيضة الواردة في كيفية صلوة العارى على الفرد النادر ، فقيه ان المحذور هو حمل القضية المطلقة الشاملة باطلاقها لجميع الافراد على الفرد النادر ، واما القضية التي تكون متعرضة لحكم الفرد النادر بحيث كانت مسوقة لبيان حال خصوص ذلك الفرد ، فحصر العمل بها في خصوص ذلك الفرد لامحذور فيه اصلا ثم لوسلمنا عدم جواز الاجتزاء بالطين ونحوه ، فانما هو في حال الاختيار ، اذ لا مجال للاشكال في الاجتزاء به في حال الاضطرار ، بعد كون الاجتزاء به في حال الاضطرار ، مستفادا من قوله **طَلَى** في صحيحة علي بن جعفر **عَلَيْهِ** المتقدمة فان لم يصب شيئا يستر به عورته او ماء وهو قائم ، فانه بمفهومه يدل على انه لو وجد شيئا يستر به عورته يصلى صلوة المختار ، فلا وجه لقوله قدس سره فالمتجه بعد البناء على ان الطين ليس ستر اصلوتيا ، وجوب التستر به عن الناظر المحترم ، فيصلى به حينئذ قائما و يومى للركوع والسجود ، و دعوى ان مراده **عَلَيْهِ** من لفظ الشيء في الصحيحة هو ما كان من قبيل الحشيش لسبق ذكره ممنوعة جدا .

المسئلة الثانية فى كيفية صلوة العارى منفردا ، ولا اشكال فى انه اذا لم يجد ساترا يستر به عورته ولو كان من قبيل الطين ، يصلى عريانا لما دل على ان الصلوة لا تترك بحال و انما الاشكال و الخلاف فى انه ، هل يتعين عليه الصلوة قائما واضعا يديه على عورته مطلقا ، او يتعين عليه الصلوة جالسا مطلقا ، او تفصيل بين الامن عن الناظر فيصلى قائما وعدم الامن عنه فيصلى جالسا و منشا الخلاف اختلاف الاخبار ، فمما يدل على تعين الصلوة قائما قوله عليه السلام فى صحيحة على بن جعفر عليه السلام المتقدمة و ان لم يصب شيئا يستر به عورته او ماء و هو قائم ، و فى صحيحة ابن سنان و ان كان معه سيف وليس معه ثوب فليقاد السيف و يصلى قائما و مما يدل على تعين الجلوس مطلقا ، رواية زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل خرج من سفينة عريانا اوسلب ثيابه ولم يجد شيئا يصلى فيه ، فقال عليه السلام يصلى ايماء و ان كانت امرأة جعلت يدها على فرجها و ان كان رجلا وضع يده على سؤنقه ثم يجلسان فيوميان ايماء ولا يسجد ان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما و تكون صلواتهما ايماء برؤسهما الخبر و توهم ظهورها فى التفصيل بين الامن عن المطلاع وعدم الامن عنه ، بدعوى ظهور قوله عليه السلام و ان كانت امرأة جعلت يدها على فرجها و ان كان رجلا وضع يده على سؤنقه ، فى ان وظيفتهما حال الانفراد و الامن هو القيام ، لعدم الاحتياج حال الجلوس الى وضع اليد على العودة لانها فى حاله مستورة بالفحذين و ظهور قوله عليه السلام ثم يجلسان الخ فى ان وظيفتهما حال الاجتماع وعدم الامن هو الجلوس مدفوع بان قوله عليه السلام ثم يجلسان فى بيان حكم كل واحد واحد منهما منفردا ، و انما اتى عليه السلام بصيغة التثنية من جهة اشتراكهما فى الحكم ، نعم ظاهرها ان وظيفتهما القيام و انما يجب عليهما الجلوس للركوع والسجود ، لكن ظهورها فى ذلك حيث لم يعمل به غير السيد عميدالدين على ما حكى ، فلا بد من حمله على مورد الجلوس فتدبر و مما يدل على تعين الجلوس مطلقا ايضا ، رواية ابى البخترى عن جعفر بن محمد عليه السلام عن ابيه عليه السلام قال من غرقت ثيابه فلا يبغي له ان يصلى حتى يخاف ذهاب الوقت يبتغى ثيابا فان لم يجد صلى عريانا جالسا يومى ايماء يجعل سجوده اخفض من ركوعه الخبر .

ومما يدل على التفصيل بين صورة الامن وغيرها ، رواية ابن مسكان عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يخرج عريانا فتدركه الصلوة قال عليه السلام يصلي عريانا قائما ان لم يره احد فان راه احد صلى جالسا ، و روايته الاخرى المروية عن المحاسن عن ابي جعفر عليه السلام اذا كان حيث لا يراه احد فليصل قائما ، و المروى عن نوادر الراوندى عن موسى بن جعفر عليهما السلام عن ابائه عليهم السلام في العريان ان راه الناس صلى قاعدا و ان لم يره الناس صلى قائما ولا يخفى ان مقتضى الجمع بين الطائفتين المطلقتين والطائفة المفصلة ، هو تقيدهما بالمفصلة كما هو دأبهم في الجمع بين المطلق والمقيد ، فالقول بتعين القيام مطلقا او الجلوس كك ضعيف في الغاية كما ان مقتضاه هو التفصيل بين وجود الرائي فعلا و عدم وجوده كك ، فما ذهب اليه المشهور من التفصيل بين الامن عن المطلق و عدم الامن عنه مستدلين عليه بما مر من الروايات ، لا وقع له بعد عدم كون مدلولها الا التفصيل بين وجود الرائي وعدمه فمع عدم الرائي فعلا لولم يامن عن حضوره ، لا دلالة للروايات على تعين الجلوس عليه كما ذهب اليه المشهور **وتوهم** ان لمستفاد من سوق الاخبار المفصلة ، هو ان سقوط القيام الواجب في الصلوة عند وجود الرائي ، انما هو لمزاحمته بما هو الا اهم منه من حفظ العورة عن الناظر ، و حفظها عنه لا يصدق عرفا في مورد كونها معرضا للنظر الا بالستر فيه ، فالمراد بقوله عليه السلام راه ولم يره اعم من فعلية الرؤية و شأنيتها كما في مورد عدم الامن عن المطلق **مدفوع** بان بعد سقوط الركوع و السجود الاختياريين بحكم الشارع ، يكون حفظ العورة حاصلًا سواء صلى قائما او قاعدا ، اما قائما فلان الدبر مستور بالاليتين والقبل باليدين ، و اما قاعدا فلان الدبر مستور بالاض والعقبين والقبل بالفخذين ، فسقوط القيام عند وجود الرائي ليس الا المحض التعبد لاللمزامنة بالاهم ثم ان ما ذكرنا كله انما هو مبنى على حمل الطائفتين المطلقتين على الطائفة المفصلة ، كما هو دأبهم من حمل المطلقات على المقيد الوارد منفصلا عنها مطلقا ولو كان واردا بعدها **وهذا** كما ترى يشكل الالتزام به ، ضرورة ان حمل المطلق الوارد في مقام البيان وحضور وقت الحاجة على المقيد الوارد بعده بمدة ، مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة ، و تأخيره كك لمصلحة تقتضيه وان كان ممكنا ، الا

انه بعيد لا يصار اليه الا لضرورة **فالاولى** في الجمع بينهما هو حمل الطائفتين المطلقتين على بيان احد فردى الواجب المخير ، وحمل الاخبار المفصلة على بيان افضل الفردين بحسب حالتى وجود الرائي و عدمه ، و هذا الجمع و انكان مستلزما للتصرف فى هيئة كل من الاخبار المطلقة والمفصلة ، لكنه اهون من الجمع بينهما بتقييد المطلقات الواردة فى مقام البيان وحضور وقت الحاجة بالمفصلة ، فانه عليهذا الجمع لا يلزم الارتفاع اليد عن ظهور الامر بالقيام والجلوس فى المطلقتين فى التعيين و عن ظهوره فى المفصلة فى الوجوب ، و هذا ليس فى البعد بمثابة تقييد المطلقات الواردة فى مقام البيان وحضور وقت العمل ، والالتزام باخفاء القيد عن السائل المبتهلى باتيان الصلوة فى كل يوم وليلة خمس مرات ، مع استلزامه لوقوعه فى خلاف الواقع كثيرا ، فتأمل جيدا فان الشأن اولا فى اثبات ورود الاخبار المفصلة بعد الاخبار المطلقة ، كى يكون تقييد المطلقة بها موجبا لتاخير البيان عن وقت الحاجة واللقاء فى خلاف الواقع كثيرا ، و ثانيا ان هذا الجمع على الظاهر انه مما لا قائل به .

بقى هنا فروع ينبغى التنبيه عليها **الاول** لا اشكال بل لاخلاف فى ان من تكليفه الجلوس انكان منفردا اى غير ماموم ، يجب عليه الايماء بدل الركوع والسجود ، واما انكان ماموما فسيجئ انشاء الله تعالى الكلام فيه **واما** من كان تكليفه القيام فقد وقع الخلاف فيه ، فقيل بوجوب الايماء عليه ايضا مطلقا ولو مع الامن عن المطلاع ، وقيل بوجوبه عند عدم الامن عنه واما مع الامن فيأتى بالركوع والسجود الاختياريين **والاقوى** هو الاول لصحيفة على بن جعفر عليه السلام المتقدمة ، فان قوله عليه السلام فى ذيلها ان لم يصب شيئا يستر به عورته او ماء و هو قائم ، فى قبال قوله عليه السلام فى الصدر ان اصاب حشيشا يستر به عورته اتم صلوته بالركوع والسجود ، يكون كالصريح فى تعيين الايماء عليه مطلقا ، وليس فى الاخبار ما يعارضها من هذه الجهة ، بل يؤيدها ما فى رواية زرارة المتقدمة عن ابي جعفر عليه السلام ، من قوله عليه السلام لا يسجد ان ولا يركعان فيبدو ، خلفهما ، فانه وانكان واردا فى حق من وظيفته الجلوس ، لكن تعليقه عليه السلام النهى عن السجود و الركوع بقوله عليه السلام فيبدو ، خلفهما ، يستفاد منه اهمية ستر الدبر فى الصلوة ، وما فى ضمرة سماعة فى رجل يكون فى فلاة وليس له الاثوب واحد

وقد اجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع ، قال عليه السلام يتيمم و يصلى عريانا قائما و يومى ايماء **واما** ما روى عن الصادق عليه السلام قال العارى الذى ليس له ثوب اذا وجد حفيرة دخلها ويسجد فيها ويركع ، فهى لارسالها وعدم الجابر لها لاتصلح للمعارضة مع الصحيحة و ما قيل فى تايد القول الثانى من ان العارى قد سقط عنه الستر الصلوتى والستر عن النظر انما يجب مع عدم الامن من المطلاع ، ففى صورة امنه منه لاموجب لترك الركوع والسجود الاختياريين ، لامن جهة الستر الصلوتى ولامن جهة الستر عن المطلاع ففيه اولا مامر من ان الستر الصلوتى يمكن تحققه له دبرا بالاليتين و قبلا باليدين ، ومعه لوجه لسقوطه عنه **و توهم** ان الستر الصلوتى لا يتحقق بالاليتين واليدين و ان تحقق بهما الستر عن المطلاع ، مدفوع بما عرفت من ان الستر فى البابين امر واحد لافرق بينهما مفهوما ، ومعه يعم اطلاق ادلة وجوب الستر فى الصلوة للستر باجزاء البدن ، بل يدل على جواز الاكتفاء بالستر بها ، ما فى خبر ابى يحيى الواسطى من قوله عليه السلام ان الدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والائنين فقد سترت العورة و دعوى ظهوره فى تحقق الستر عن النظر ، مدفوعة اولا بالمنع ، وثانيا بان الاكتفاء بها فى الستر عن النظر ، يستلزم الاكتفاء بها فى الستر الصلوتى بعد ما عرفت من اتحادهما مفهوما و ثالثا ان هذا اعنى ما قيل فى تايد هذا القول لوتهم ، فانما هو فيما لم يكن هناك نص خاص على تعيين الایماء ، و قد عرفت صراحة صحيحة على بن جعفر عليه السلام فى تعيينه مطلقا ، ومعه تكون هذه المقولة اجتهادا فى قبال النص الصريح .

الفرع الثانى هل الایماء الواجب على العارى بدلا عن الركوع و السجود ، هو الایماء بالراس او العين ، صريح **رواية** زرارة المتقدمة هو الاول ، حيث قال عليه السلام فى ذيلها تكون صلوتهما ايماء برؤسهما ، بل هو المنصرف من اطلاقات الایماء ، بملاحظة ما هو المتعارف عند العرف فى تعظيماتهم من الایماء بالرأس اذا تعذر عليهم انحناء الظهر ، نعم لو تعذر الایماء بالراس ايضا او مأوا بالعين ثم على المختار من تعيين الایماء بالراس ، هل يعتر ان يكون الایماء للسجودا حفص من الایماء للركوع

ام لا ، الظاهر هو الاول ، للتصريح به في خبر ابي البختری المتقدم ، حيث قال عَلَيْهِ في ذيله يومى ايماء يجعل سجوده اخفض من ركوعه ، و به يقيد اطلاقات الايماء ، مضافا الى امكان دعوى انصرافها الى ذلك بمناسبة و رودها في مقام البدلية عن الركوع والسجود فتدبر .

الفرع الثالث هل يجب على العارى الانحناء في ايمائه بالمقدار الممكن بحيث لا يبدو ما خلفه اولا ، ظاهر اطلاقات الايماء الواردة في مقام البيان هو الثاني ، وقيل بالاول تمسكا بالاستصحاب وقاعدة الميسور ، وفيه اولا ان التمسك بهما انما يصح لو كان الهوى الى الركوع والسجود داخلا في حقيقتهما او كان واجبا مستقلا في الصلوة ، دون ما اذا قلنا بان الركوع والسجود عبارة ان عن الهيئة الخاصة الركوعية او السجودية الحاصلة من الهوى ، والهوى باجمعه يجب مقدمة لحصول تلك الهيئة ، اذ على هذا القول لا معنى للتمسك بالاستصحاب وقاعدة الميسور لاثبات وجوب المقدمة ، مع فرض سقوط وجوب ذبها **وثانيا** سلمنا كونه داخلا في حقيقة الركوع والسجود كما هو الظاهر او واجبا مستقلا ، لكن التمسك بالاستصحاب والقاعدة انما يصح فيما لم يكن هناك دليل يدل باطلاقه على الاكتفاء بمطلق الايماء ، وقد عرفت وجود هذا الدليل في المقام .

الفرع الرابع هل يجب على العارى الذى يكون وظيفته الصلوة قائما موميا ان يجلس لايمائه السجودى ، اولا بل عليه الايماء بسجوده قائما كما كان عليه الايماء لركوعه كك ، الظاهر هو الثاني لاطلاق قوله عَلَيْهِ في ذيل صحيحة على بن جعفر المتقدمة وان لم يصب شيئا يستمر به عورته او ماء وهو قائم ، بل قد عرفت ان قوله عَلَيْهِ هذا بقرينة مقابله بقوله عَلَيْهِ في الصدر اتم صلوته بالركوع والسجود صريح في الاطلاق وقيل بالاول مستدلا عليه بالاستصحاب وقاعدة الميسور ، ورواية زرارة المتقدمة عن ابي جعفر عَلَيْهِ حيث قال عَلَيْهِ وان كانت امرأة جعلت يدها على فرجها و ان كان رجلا وضع يده على سوخته ثم يجلسان فيوميان ايماء ، بتقريب ان امره عَلَيْهِ الرجل والمرأة بوضع اليد على العورة ظاهر في ان وظيفتهما هو الصلوة قائما ، اذ لا حاجة في ستر العورة في

حال الجلوس الى وضع اليد عليها ، و مع ذلك امرهما عليهما السلام بالجلوس والايماء للسجود ، وفي الكل ما لا يخفى **أما** القاعدة والاستصحاب ، فلانه لامجال للتمسك بهما بعد عدم كون الجلوس واجبا اصلا لانفسا ولا مقدمة للسجود ، ولذا لاشبهة في انه يجوز ان يهوى المصلي من القيام الى السجود ، وثانيا لامجال لهما مع ما عرفت من اطلاق صحيحة علي بن جعفر عليهما السلام المتقدمة **و أما** رواية زرارة فلما مر سابقا من انها بما هو ظاهرها من ان وظيفتهما القيام و انما يجلسان للركوع والسجود كما اختاره السيد عميد الدين ، غير معمول بها عند الاصحاب ، ومعه لاتصلح لان تقييد بها اطلاق صحيحة علي بن جعفر عليهما السلام المتقدمة ، فلا بد من طرحها او حملها على مورد الجلوس بابقاء قوله عليه السلام ثم يجلسان على ظاهره من بيان حكم ما اذا كان الرجل والامراة معا **و بعبارة** اخرى حكم صورة عدم الامن عن الناظر ، وحمل امره عليهما السلام بوضعهما اليد على العورة على كونه من جهة حفظ كل منهما عورته عن الاخر قبل دخولهما في الصلوة ، وكون المراد من قوله عليهما السلام فيجلسان جلوسهما للصلوة ، وانما لم يذكر عليهما السلام التكبير والقراءة واقتصر على ذكر الجلوس والايماء ، لعدم الحاجة الى ذكر الاولتين بعد وضوح كونهما من المشتركات لكل صلوة ، بخلاف الاخيرين فانهما لكونهما من مختصات هذه الصلوة يحتاج الى ذكرهما .

المسئلة الثالثة الاقوى مشروعيه الجماعة للعراة ، لالعموم اطلاق ادلتها لهم

كما قيل ، اذ لا يكفي اطلاقها لتشريعها لهم مع استلزامها فوت القيام الواجب المتمكن منه بالتباعد ، بل لخصوص صحيحة عبدالله بن سنان وموثقة اسحق بن عمار ، ففي الاولى قال سئل اباعبدالله عليه السلام عن قوم صلوا جماعة وهم عراة قال عليه السلام يتقدمهم امامهم بركيته ويصلي بهم سلوساً^١ وهو جالس ، وفي الثانية قال قلت لابي عبدالله عليه السلام قوم قطع عليهم الطريق واخذت ثيابهم فبقوا عراة و حضرت الصلوة كيف يصنعون ، فقال عليه السلام يتقدمهم امامهم فيجلسون ويجلسون خلفه فيومي ايماء بالركوع والسجود

١ - السلس ككتف اللتن المنفاد السهل يقال سلس سلسا من باب تعب اذا سهل ولان

وهم يركون و يسجدون على وجوههم **ولا** يعارضهما ما في ذيل خبر ابي البخترى المتقدم من قوله **عَلَيْهِ** فان كانوا جماعة تباعدوا في المجالس ثم صلوا كذلك فرادى ، وذلك لقوه الروايتين سيما الصحيحة ، وامكان حمل هذا الخبر على الارشاد الى ماهو الارجح في هذه الحالة العريانية المستنكرة الموجبة لنقصان فضيلة الجماعة على الفرادى **وانما** الكلام والخلاف في كيفية صلوتهم جماعة ، وانه هل يتعين عليهم جميعا اماما ومأموما الايماء بدلا عن الركوع والسجود ، او يتعين الايماء على الامام واما المأمومون فيركعون ويسجدون ، والمنسوب الى المشهور هو الاول ، واستدل عليه باطلاق صحيحة عبدالله سنان المتقدمة ، **و** فيه اولا ان الصحيحة ليست متعرضة للاختصاصية الجلوس ، واما كيفية الركوع والسجود فليست متعرضة لها ، هذا مضافا الى لزوم تقيدها بموثقة اسحق بن عمار الصريحة في التفصيل بين الامام والمأموم وان الاول يتعين عليه الايماء والثاني يتعين عليه الركوع والسجود ، والخذشة فيها سندا باسحق بن عمار من كونه فطحيا ، مدفوعة ماظهر في محله من ان الفطحيين اغلبهم ثقات ومنهم ابن عمار ، وقد بيننا الاصول على حجية خبر الثقة ، كما ان الخدشة فيها دلالة باحتمال ارادة الايماء من قوله **عَلَيْهِ** على وجوههم ، مما لا ينبغي ان يصغى اليه لبعد الاحتمال المذكور غاية البعد ، سيما بعد ملاحظة ما في الموثقة من التفصيل بين الامام والمأموم الظاهر في اختلاف حكمهما ، وبها يقيد ايضا اطلاق الادلة الدالة على وجوب الايماء على الجالس **و** توهم ان النسبة بينها وبين تلك الادلة عموم من وجه ، لعموم هذه لحال الامن وعدمه واختصاصها بالجماعة ، وعموم تلك للفرادى والجماعة واختصاصها بحال عدم الامن ، فيتعارضان فيمورد الاجتماع وهي الصلوة جماعة مع عدم الامن ، والترجيح لتلك الاخبار سند اوكثره مدفوع بان الموثقة ليس لها اطلاق بالنسبة الى حالة عدم الامن ، لانها بواسطة ما فيها من التفصيل بين الامام والمأموم في الايماء ، يستفاد منه بمناسبة الحكم والموضوع ، ان الامام انما وجب عليه الايماء لاجل عدم آمنه عن اطلاع من خلفه من المأمومين على عورته ، والمأمومون وجب عليهم الركوع والسجود

لاجل آمنهم عن اطلاع الناظر لاعتدال صفهم والتصاق بعضهم ببعض ، فهى بهذه المناسبة ليست متعرضة الا لخصوص ما اذا كان المأمومون في صف واحد ، فلانظر لها الى صورة تمكن نظر بعضهم الى بعض كما في صورة تعدد الصفوف ، كى تكون النسبة بينها و بين تلك الادلة عموما من وجه ، كما انها تدل بتلك المناسبة على وجوب الركوع والسجود على الصف الاخير ، فيما كانوا صفا متعددة ، سلمنا ان لها اطلاقا بالنسبة الى تلك الحالة ايضا ، لكن الترجيح معها دلالة لاطهريتها في مورد الاجتماع من تلك الادلة ، سلمنا تكافؤهما من هذه الجهة ، لكن المرجح بعد تساقطهما بالتعارض اطلاقات ادلة الركوع والسجود و اما ما اورد على الاستدلال بالموثقة ، من ان العمل بها مستلزم لاحد امرين ، اما اختصاص المأمومين بعدم الايماء ، و اما عموم عدمه لكل عارا من قائما كان او جالسا ، لان الامن انكان علة لعدم الايماء لزم الثانى ، وهو مناف لمادلت عليه صحيحة على بن جعفر عليه السلام وغيرها من الاخبار المتقدمة من ان العارى يومى مطلقا ، وانكان الامن حكمة لزم الاول ، وهو وان لم يكن منافيا لمادلت عليه تلك الاخبار لكنه بعيد ففيه انا نختار الشق الاول وهو كون الامن حكمة و اختصاص المأمومين الامنين بعدم الايماء ، ونمنع البعد فيه بعد كون الموثقة مخصصة لما دل على ان الجالس يومى وتوهم منافاة الموثقة لما في ذيل رواية زرارة المتقدمه عن ابي جعفر عليه السلام من تعليل المنع عن الركوع والسجود بقوله عليه السلام فيبدوا ما خلفهما ، فان هذا التعليل موجب لاطراد الحكم فى جميع موارد وجود العلة مدفوع بمنع كون بدو الخلف علة لوجوب الايماء كى يدور حيثما دارت ، وانما هو حكمة لتشريعه فلا ينافى اختصاص الحكم بخصوص المورد ، سلمنا كونه علة للحكم لكنه ليس علة عقلية كيلا يكون قابلا للتخصيص كى يعارض النص الخاص ، هذا مضافا الى امكان كون المقصود من بدو خلفهما ظهوره للناظر الذى لا يؤمن من اطلاعه عليه .

المسئلة الرابعة هل يجوز للعارى البدار الى اتيان الصلوة بمجرد دخول

الوقت ولومع العلم بزوال العذر فى اثنائيه فضلا عما لو احتمل زواله ، اولاي يجوز له

البدار الامع الياس والعلم بعدم زواله الى آخر الوقت ، او يفضل بين ما لو علم بالزوال او كان مؤدى اشارة او اصل فلا يجوز له البدار وبين غيره فيجوز وجوه **واستدل** للاول باطلاق ادلة الصلوة ، فانه يدل على وجوبها في جميع الحالات التي منها هذه الحالة ، ولازم وجوبها في هذه الحالة سقوط شرطية الستر ، اذ لو كان شرط لها مطلقا لزم التكليف بغير المقدور وفيه المنع عن انعقاد اطلاق ادلة الصلوة بحيث يشمل هذه الصلوة ايضا ، لان ين مقدمات انعقاده تساوى الافراد في الاشتمال على جميع ما هو المعترف في طبيعة الصلوة المأمور بها ، فلا ينعقد لادلتها اطلاق بالنسبة الى هذه الصلوة الفاقدة لشرط الستر ، وبعبارة اخرى الاضطرار الى ترك الستر انما يفيد سقوط شرطيته فيما تحقق الاضطرار الى تركه بالنسبة الى اصل طبيعة الصلوة المأمور بها ، فتحققه بالنسبة الى خصوص هذه الصلوة مع التمكن من الستر بالنسبة الى اصل طبيعة الصلوة لا اثر له ، بل مقتضى اطلاق ادلة اشتراطه عدم سقوطه الا بالنسبة من تعذر عليه الستر في جميع الوقت ، فغيره مشمول لاطلاق ادلته فلو صلى عاديا ثم ارتفع العذر بان وجد السائر ولو في آخر الوقت وجب عليه اعادتها ، فالاولى ان يقال في الاستدلال عليه ان مقتضى اطلاق ادلة اشتراط الستر ، وان كان عدم سقوطه بالنسبة الى من تمكن منه ولو في بعض الوقت ، لكن لا بد من تقييد اطلاقها ، باطلاقات ادلة صلوة العارى ، فانها ظاهرة في ان العارى اذا حضرت الصلوة اى دخل وقتها يصلى عاديا ولا يجب عليه الانتظار **و** استدلال للوجه الثانى بما مر من ان مقتضى اطلاق ادلة شرطية الستر بطلان الصلوة عاديا ، خرج عنه من تعذر عليه الستر في مجموع الوقت وبقي غيره تحت اطلاقها وفيه ما عرفت انفا من ان اطلاق ادلة الستر مقيد باطلاقات ادلة صلوة العارى الدالة على صحة الصلوة منه في كل زمان حضرت الصلوة ولو في اول وقتها .

واستدل للوجه الثالث باحد الامرين ، الاول ان مورد ادلة صلوة العراة هو المضطر في تمام الوقت ، فمع العلم بحدوث التمكن من الستر في اثنائيه لا يجوز له البدار ، و اما مع الشك في حدوثه فيستحب عدم تمكنه

الفعلى الى آخر الوقت ، ويترتب عليه جواز البدار الى الصلوة عاريا **الثانى** ان اطلاق ادلة صلوة العارى منصرف عن من يعلم بحدوث التمكّن له من الستر فى اثناء الوقت ، ولكنه يشمل الشاك فيه فضلا عن الظان والعالم بعدم حدوثه ، معللا ذلك بان هذا الحكم حيث يكون عذريا لا ينسب من مثل هذه الاخبار ارادته مع العلم بزوال العذر ، وهذا بخلاف مجرد احتمال زواله الذى يتحقق كثيرا فى موارد الضرورة ، فلو كان هذا الحكم مخصوصا بما اذا لم يحتمل زوال العذر فضلا عن العلم بزواله ، للزم على الشارع بيانه ، مع انه لم يقع فى الاخبار الكثيرة الواردة في هذا الباب تعرض لاشتراط عدمه **ولا** يخفى ما فى كلا الوجهين من النظر **اما** الاول فلما عرفت من ظهور الاخبار فى كفاية وجود الضرورة حال حضور وقت الصلوة فى جواز الاتيان بها ولو مع العلم بارتفاعها فى اثناء الوقت ، ومعه لا حاجة الى استصحاب وجود الضرورة الى آخر الوقت لاثبات جواز البدار و **اما** **الثانى** فلان توقف التكليف العذرى على استبعاد العذر للوقت ، انما هو فى التكليف العذرية التى لم يرد فيها نص خاص على كفاية وجود الضرورة حال ارادة الفعل فى شرعيته ، وقد عرفت ظهور الاخبار فى كفاية وجودها حال حضور وقت الصلوة فى جواز الاتيان بها ، فيفهم منها ان العبرة فى الجواز بالضرورة حال الفعل لا مطلقا وفى تمام الوقت .

المسئلة الخامسة لو شرع العارى ، فى الصلوة ثم وجد السائر فى اثنائها ، فلا يخلوا ما ان يكون ذلك فى سعة الوقت بحيث لو ترك هذه الصلوة المشتغل بها ادرك الصلوة كلها فى الوقت ، واما ان يكون فى ضيق الوقت ، وعلى الثانى اما ان يكون بحيث لو ترك هذه الصلوة لم يدرك الاركعة واحدة مع الستر فى الوقت ، واما ان يكون بحيث لا يدرك ولو ركعة واحدة كك فى الوقت ، وعلى جميع هذه التقادير ، اما ان يكون التستر به متوقفا على ايجاد المنافى كالاتدبار والفعل الكثير الماحى للهيئة للصلوتية ، او لا يكون متوقفا على ذلك ، اما الصورة الاخيرى فلا ينبغى الاشكال فى وجوب المضى عليه وعدم جواز ترك الصلوة التى هو مشتغل بها مطلقا اى سواء توقف الستر به للباقي من الاجزاء على فعل المنافى ام لا لكنه على الاول يجب عليه

اتمام صلوة عاريا ، وعلى الثاني يجب عليه المبادرة الى الستر للباقي **اما** وجوب الاتمام عاريا في الاول ، فلان تحصيل الستر للباقي لا يجدى في صحة هذه الصلوة بعد كونه متوقفا على فعل المنافي المبطل لها **واما** وجوب المبادرة الى الستر في الثاني ، فلان التأخير فيه موجب للاخلال به عمدا المبطل للصلوة **وتوهم** انه بناء ما هو المختار من كون الستر معتبرا في الاكوان الصلوتية كما في افعالها ، يكون في الزمان المتخلل بين وجدان الساتر والتستر به عاريا مع كونه واجدا للساتر ، ومقتضى شرطية الستر للواجد للساتر بطلان صلاته **مدفوع** بان العارى الذى يجوز له الصلوة عاريا هو الذى لا يتمكن من التستر لامن لا يجد الساتر ، و من المعلوم ان في الزمان المتخلل بين وجدان الساتر والتستر به ، لا يكون هذا المصلى متمكنا من التستر وان كان واجدا للساتر ، فاذا كان غير متمكن من الستر بالنسبة الى ذاك الزمان المتخلل ، يعمه ادلة صلوة العارى بالنسبة اليه كما عمته بالنسبة الى الاجزاء السابقة ، هذا مضافا الى عموم حديث لا يعاد له بعد كونه غير قادر على الستر في تلك المقدار من الزمان ، هذا كله مضافا الى سقوط اصل شرطية التستر بالنسبة الى هذه الصلوة بالمزاحمة بما هو الاله منه من مراعات الوقت كما هو واضح **ومنه** يظهر ان الاقوى في الصورة الثانية وهى ما اذا وجد الساتر في الاثناء في وقت لا يسع الا لركعة واحدة لو استأنف الصلوة هو صحة صلوته سواء توقف الستر على فعل المنافي ام لا ، وذلك لصحة مامضى منها عريانا على ما سيجئ بيانه ، وبعد ما صار قادرا على التستر سقط شرطية بالمزاحمة بالوقت في الباقي منها ، **لكن** هذا بناء كونه مفاد ادلة من ادرك هو تنزيل ادراك ركعة من الصلوة منزلة ادراك جميعها ، و بعبارة اخرى مفادها اجزاء الصلوة التى وقعت ركعة منها في الوقت عن اعاتها من دون تعرض لها للاداء والقضاء ، **واما** بناء على كون مفادها هو تنزيل ادراك مقدار ركعة من الصلوة في الوقت منزلة ادراك تمامها فيه ، فالاقوى مراعاة الستر برفع اليد عن هذه الصلوة والاستيناف مع الساتر ، وذلك لانه حينئذ يكون المقام من تزاحم ماله بدل مع مالا بدل له ، فيقدم مالا بدل له وهو الستر على ماله البدل وهو الوقت **واما** الصورة الاولى ، وهى ما اذا كان

وجدان السائر في سعة الوقت بحيث لو ترك هذه الصلوة ادرك الصلوة كلها في الوقت ، فعلى القول بان الموضوع لجواز الصلوة عاريا من كان غير متمكن من الستر في مجموع الوقت ، فالاقوى رفع اليد عن هذه الصلوة والاستيناف سائرا مطلقا ولو كان الستر به موقوفا على فعل المبطل ، وذلك لان التمكّن من الستر في الاثناء يكشف عن عدم كونه موضوعا لهذا الحكم ، و عدم صحة صلوته هذه وانعقادها فاسدة واما على القول بان الموضوع لهذا الحكم هو الغير المتمكن الفعلي كما هو المختار ، فالحق فيها التفصيل بين ما توقف الستر على فعل المنافى فيرفع اليد عن هذه الصلوة ، وما لم يتوقف على فعله فيتبادر الى الستر و يمضى في صلوته هذه اما رفع اليد عنها في الفرض الاول ، فلان اتمام هذه الصلوة عاريا لا دليل عليه ، بل مقتضى ادلة اشتراط الصلوة بالستر لمن تمكن منه فساد هذه الصلوة ، وتحصيل الستر للاجزاء الباقية لا يجدى في صحتها بعد كونه متوقفا على فعل المنافى المبطل لها .

و توهم ان بعد فرض شمول اطلاق ادلة جواز الصلوة للعارى ، لمن يكون عاريا حين الشروع فيها ولو كان في الواقع ممن يتمكن من الستر من الاثناء ، لا بد من امكان كون صلوته هذه صحيحة مجزية ، لاستحالة امر الحكيم العالم بالعواقب بما يكون لغوا باطلا ، فلا بد اما من القول بعدم شمول الادلة لهذا العارى ، و هذا خلاف الفرض ، واما من الالتزام بصحة صلوته و لزوم اتمامها عاريا ، وهو المطلوب بل هذا العارى مندرج فيمن لا يتمكن من الستر في مجموع الصلوة ، وذلك لان الستر بالنسبة الى القطعة الباقية من الصلوة ، حيث يتوقف على فعل المنافى ، وهو موجب للبطلان الممنوع شرعا والممنوع الشرعى كالممتنع العقلى ، فلا يكون الستر بالنسبة الى تلك القطعة ايضا ممكنا ، ومع ذلك فيمن لا يتمكن من الستر في مجموع الصلوة .

مدفوع بمنع شمول اطلاق ادلة جواز الصلوة للعارى لهذا العارى ، اذ لمنساق منها من كان غير متمكن من الستر في مجموع العمل ودعوى اندراج هذا العارى فيمن لا يتمكن من الستر في مجموعه ، لتوقفه بالنسبة الى القطعة الباقية

على ايجاد المنافى المبطل الممنوع شرعا ، فلا يكون الستر بالنسبة الى تلك القطعة ايضا ممكنا مدفوعة بان شمول لا تبطلوا للمقام فرع امكان الانتماء صحيحا ، فلا يمكن اثبات امكانه كك لا تبطلوا الا على وجه دائر كما هو واضح فتمين مما ذكرنا ان الاقوى هو الحكم ببطلان الصلوة في هذه الصورة .

١٩ اما لزوم المبادرة الى الستر والمضى في الصلوة ، في الصورة الثانية وهي ما لم يتوقف الستر على ايجاد المنافى ، فلان اطلاق ادلة صلوة العارى و ان لم يشمل هيئة لهذا العارى ، لما مر من ان المنساق منها هو الغير المتمكن من الستر في مجموع العمل ، لكن نستكشف منها باطلاقها مادة ، او بالملازمة العرفية بين العفو عن الستر في مجموع الصلوة والعفو عنه في بعضها ، ان القطعة الماضية من هذه الصلوة الواقعة في حال عدم التمكّن من الستر غير مشروطة بالستر ، والقطعة الباقية منها المفروض وجدانها للستر ، والقطعة الواقعة منها بين وجدان الساتر والتستر به ، وان وقعت عريانا ، لكن خلوها عن الستر حيث لا يكون باختياره ، فيعمه حديث لاتعاد الحاكم على ادلة الاجزاء والشرائط والناظر الى الصلوة الشخصية ، بل يعمه نفس ادلة صلوة العارى ، اذا المراد من العارى من لم يتمكن من التستر لامن لم يجد الساتر ، فمجرد وجود الساتر مع عدم التمكّن من التستر به لا يوجب انقلاب حكمه و توهم انه وان لم يتمكن من التستر بالنسبة الى هذا الفرد من الصلوة ، لكنه متمكن منه بالنسبة الى طبيعة الصلوة المأمور بها ، وقد مر ان المدار في سقوط الشرط على تحقق الاضرار الى تركه بالنسبة الى اصل طبيعة الصلوة المأمور بها ، فتحققه بالنسبة الى خصوص هذا الفرد لا اثر له مدفوع بانه لو كان المدار على تحقق الاضرار بالنسبة الى نفس الطبيعة ، لكان اللازم بطلان الصلوة فيما لو وجد الساتر بعد الصلوة ايضا ، وهذا خلاف ماهو المستفاد من الادلة من ان المدار على تحقق الاضرار بالنسبة الى الفرد ، و ان الموضوع للحكم هو الغير المتمكن الفعلى لا في مجموع الوقت ، هذا مضافا الى ما عرفت انفا من شمول حديث الرفع الناظر الى الصلوة الشخصية له ، فلامجال لهذا الاشكال اصلا .

المسئلة السادسة لواضطر المصلى الى لبس ما يكون ممنوعا عن الصلوة فيه ، فتارة يكون المضطر اليه جنسا واحدا كما اذا كان نجسا او مغضوبا او غير ماكول ، فلا اشكال في جواز الصلوة فيه ، فانه مقتضى الجمع بين ما دل على ان الصلوة لا تترك بحال و ما دل على رفع ما اضطرروا اليه **واخرى** لا يكون المضطر اليه من جنس واحد ، كما اذا كان لباسه منحصر في ثوبين وكان احدهما نجسا والاخر غير ماكول ، واضطر الى لبس احدهما لحفظ نفسه عن البرد **وفيهذه** الصورة ، تارة تكون جهة المنع فيهما واحدة بان يكون كل منهما محرما وضعا فقط كالمثال ، او محرما نفسا كك كما اذا كان احدهما غصبا والاخر خارجا عن عن زيته كالمختص بالنساء للرجال او بالعكس **واخرى** تكون جهة المنع فيهما مختلفة ، بان يكون احدهما محرما وضعا والاخر محرما نفسيا ، كما اذا كان احدهما مما لا يؤكل والاخر غصبا **وثالثة** تكون جهة المنع في احدهما متعددة ، بان يكون محرما وضعا و تكليفا كالحرير والذهب للرجال ، وفي الاخر واحدة بان يكون محرما وضعا فقط او تكليفا كك ففي الصورة الاولى التي تكون جهة المنع فيهما من جنس واحد ، ان لم تكن لاحد الممنوعين وضعا او تكليفا اهمية بالنسبة الى الاخر ، كان مخيرا في رفع الضرورة بايهما شاء ، و ان كانت لاحدهما اهمية كك كما في دوران الامر بين رفعها بلبس المغضوب او ما ليس زيه ، تعين عليه رفعها بغير الاله وهو ما ليس زيه في المثال **وفي** الصورة الثانية وهي ما اذا كان احدهما محرما نفسا فقط والاخر محرما وضعا كك ، الاقوى انه يتعين عليه رفع الضرورة بالمحرم الوضعي ، لان مانعية المحرم النفسى ، وان كانت ناشئة عن حكم العقل ، اما من جهة اتحاده مع الواجب التعبدي المانع عن حصول القرب به ، او من جهة مزاحمته له و اهميته منه ، ولم يقم دليل شرعى على تقييد الصلوة بعدمه ، الا انه حيث دار الامر في المقام بين رفع الضرورة بارتكابه و بين رفعها بترك الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة فيها ، فمقتضى القاعدة هو مراعاة المحرم النفسى بترك ارتكابه ، والاتيان بالصلوة الفاقدة لهذا القيد العدمي ، وذلك لان الصلوة لغير الجامعة لجميع ما اعتبر فيها مطلوبة ايضا في حال الاضطرار لما

دل على عدم سقوطها بحال ، والمحرم النفسى مطلق بحسبها ، فتكون المزاحمة بينهما من مزاحمة مالا يدل له مع ماله البدل ، وقد حقق فى محله ان مالا يدل له مقدم على ماله البدل ، اذ ماله البدل ليس فى تركه تفويت لمطلوب المولى راسا ، اذ بدله مرتبة ناقصة من المطلوبة فيجبر بهامقدار مافات من غرضه بتركه ، بخلاف ما ليس له البدل فان تركه مفوت لمطلوبه راسا .

و توهم انه كما ان الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء و الشرائط مقيدة مادة بحال الاختيار ، كذلك المحرمات النفسية ، ضرورة حكومة حديث الرفع على جميع ادلة الاحكام وضعية كانت ام تكليفية ، فكما ان الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء و الشرائط مقيدة مادة بحال الاختيار و ليست مطلوبة فى حال الاضطرار ، كذلك المحرمات النفسية مقيدة مادة بحال الاختيار مبغوضة حال الاضطرار ، والمفروض ان الاضطرار فى المقام متعلق بالجامع ، و هو احد الامرين لابعينه دون احدهما ، المعين فتخصيصه بخصوص الممنوع وضا ترجيح بالمرجح ، فالامر يدور حينئذ مدار احراز الاهمية و عدمه مدفوع اولا بمنع حكومة حديث الرفع على ادلة المحرمات ، لان الرفع انما يتعلق بالامر الوجودى ، وما هو المطلوب فى المحرمات هو تركها الذى هو امر عدمى لا يتعلق به الرفع ، و ثانيا ان كون الحديث الشريف حاكما على ادلة الاحكام بمعنى كونه مقيدا لها مادة ، كى يكون منوعا لها حسب تنوع المكلف الى المختار والمضطر ، نظير تنوعها بتنوعه الى الحاضر والمسافر ، بحيث يجوز له اختيارا ادخال نفسه فى اى العنوانين شاء كما يجوز له ذلك بالنسبة الى عنوانى الحاضر والمسافر ، ممنوع جدا ، بل حكومته على ادلة الاحكام ، انما هو بلحاظ ما يترتب على امتثالها فى حال الاضطرار من فوت ما هو اهم منها ، ففي الحقيقة كل من الصلوة التامة الاجزاء و الشرائط والمحرم النفسى ، مطلق بحسب المادة غير مقيدة بحسبها بحال الاختيار ، و انما جاز ترك الصلوة التامة و اتيان الصلوة الفاقدة لقيد عدم وقوعها فى غير الماكول ، اما يترتب عليه من ادراك ماتشتمل عليها هذه الصلوة من المرتبة الناقصة من مطلوب المولى الجابرة لبعض مافات من مطلوبه التام

بسبب ترك الصلوة التامة ، و عدم ارتكاب ما هو مبعوض له من المحرم النفسى ، فانه المقدار الممكن من الجمع بين الحقين للمولى و يشهد لما ذكرنا من عدم كون الحديث مقيدا للواجبات والمحرمات مادة بحال الاختيار بحيث يكون منوعا لهما بتنوع المكلف الى المختار والمضطر ، وان تجوز ترك الواجبات وارتكاب المحرمات فى مقام الاضطرار انما هو بلحاظ مزاحمتها بما هو اهم منهما ما هو المفتى به عند الاصحاب من عدم جواز تحصيل الاضطرار للمكلف اختيارا ، بالذهاب الى مكان يعلم باضطراره فيه الى ارتكاب المحرم ، او الصلوة الفاقدة لبعض القيود المعتبرة فيها ، ومن حكمهم بجريان حكم الاكراه فى المباحات التى لها اثار وضعية كالبيع والاجارة وغيرهما ، بمجرد الاعداد على تركها باذهاب العرض بالتوهين فى الملاء باستهزاء او فحش و نحوهما ، و بعدم جريان حكمه فى الاحكام الالزامية من الواجبات و المحرمات ، الا فيما كان الاعداد على فعل الواجب و ترك المحرم بمثل قطع اليد وضرب العنق ، دون ما كان الاعداد عليهما بمثل الاشتهزاء والفحش فى الملاء ، فان من عدم تجوزهم تحصيل الاضطرار اختيارا الى فعل المحرم او الصلوة الفاقدة لبعض قيودها كالطهارة المائية ، يستكشفان الحديث الشريف ليس بصدد تقييد الاحكام مادة بحال الاختيار ، كى يكون منوعا لها حسب تنوع المكلف الى المضطر والمختار ، اذ لو كان مقيدا لها كك ، لما كان وجه لعدم تجوزهم تحصيل الاضطرار اختيارا فى هذا المقام ، مع تجوزهم تحصيل عنوانى المسافر والحاضر اختيارا ، بعد كون المقامين من واد واحد كما ان من فرقهم بين الاكراه على المباحات وغيرها من الواجبات والمحرمات ، بالحكم بجريان حكمه فى المباحات بادنى ضرر عرضى يترتب على تركها ، والحكم بعدم جريان حكمه فى الواجبات والمحرمات ، الا فيما اذا تربت على فعل الواجب وترك المحرم ضرر نفسى او بدنى ، يستكشفان الملحوظ للشارع المقدس فى رفع الاحكام الالزامية عند الاكراه والاضطرار ، هو مزاحمتها بما هو اهم منها من حفظ النفس و نحوه .

ومما ذكرنا من ان الملاك فى تجوز رفع الاضطرار بترك الواجب و فعل

المحرم هو مراحمتهما بما هو اهم منهما ، ظهر ان المتعين فيما احرز اهمية ماله البديل من المتزاحمين مما لا يبدل له ، كما اذا كان مقدار تفاضل ماله البديل على بده اشدهما ما عند المولى مما لا يبدل له ، هو رفع الاضطرار بما لا يبدل له فتأمل جيدا فان مطلوبة ماله البديل لو كانت بهذه المثابة من الاهتمام بحيث لا يرضى المولى بفوت شيء من مصلحته ، لما جعل له البديل عند الاضطرار الى تركه ، بل الزم العبد باتيانته مطلقا ولو حال الاضطرار ، ان المراد من الاضطرار المعجوز لترك الواجب و فعل الحرام ، ليس هو الاضطرار العقلي المقابل للقدرة كسى يكون التكليف معه تكليفا بغير المقدور ، كيف والا لم يكن في رفع ما اضطر اليه هذه الامة عنهم منة عليهم ، بل كان رفعه عن جميع الامم لازما بحكم العقل ، بل المراد منه كما اشرنا اليه سابقا هو الاضطرار العرفي اى ما لا يطاق ولا يتحمل عادة ، وهو البالغ حد الالتجاء المتوسط بين عدم القدرة والخرج ثم ان ما ذكرناه من تعيين رفع الاضطرار بما له البديل ، عند احراز تساويه مع ما لا يبدل له فى المطلوبة ، و تعيين رفعه بما لا يبدل له عند احراز اهمية ماله البديل بحيث لا يرضى المولى بفوت شيء من مصلحته لمراعاة ما لا يبدل له ، مما لا اشكال فيه فتأمل وانما الاشكال فيما اشبهه الحال ولم يحرز احد الامرين ، وانه هل يكون مجرد كون احدهما مما لا يبدل له موجبا لتعيين رفع الاضطرار بماله البديل و ان احتمال كونه اهم مما لا يبدل له ام لا وجهان اختار الاول منهما الاستاد دام ظله ، لان عدم البديل لاحد المتزاحمين فيحد نفسه مرجح له اولا اهمية الاخر ، ولذا يقدم على ماله البديل عند تساويهما فى المطلوبة ، والمرجح اذا كان محرزاً فى احد المتزاحمين ولم يكن محرزاً فى الاخر وان كان محتملا ، يكفى فى ترجيحه على الاخر ، ولذا نرى بالوجدان فيما وقع التزاحم بين انقاذ الغريقين ، و كان احدهما محرزاً العالمية والاخر مجهول الحال ، ان العقل يحكم بتعيين انقاذ من كان محرزاً العالمية ، وان احتمال كون الاخر ايضا عالما بل اعلم ، وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فان عدم وجود البديل للمحرم النفسى كالغصب مثلا يكون فيحد نفسه مرجحا له فى قبالة وجوده للصلوة التامة ، فاذا دار امر المكلف بين الصلوة فى اللباس

الظاهر المغصوب كى تكون صلوته واقعة في اللباس الطاهر، و بين الصلوة في اللباس النجس التى هى بدل عن الصلوة في اللباس الطاهر، فالعقل يحكم قطعا بان الشارع يمنع عن الصلوة في اللباس الطاهر المغصوب، و بعد معه عنها تصير الصلوة في الثوب الطاهر ممنوعة غير مقدورة له شرعا، و ينتقل تكليفه الى بدلها وهى الصلوة في الثوب النجس و من هنا يظهر الحال في فرعين، احدهما ما اذا انحصر الماء في المغصوب، فان الامر فيه يدور بين التصرف فيه بالوضوء منه و اتيان الصلوة مع الطهارة المائية، و بين تركه و اتيانها مع الطهارة الترايبية التى هى بدل عن المائية، و حيث علمنا اهمية ارتكاب الغصب عند الشارع من ترك الصلوة مع الطهارة المائية، نستكشف انه ممنوع شرعا عن ارتكابه، و مندرج بممنوعيته عنه فيمن يكون فاقد الماء الذى تكليفه الصلوة مع اليتيم **ثانيهما** ما اذا اضطر الى لبس احد الممنوعات لاجل الستر الصلوتى لا للتحفظ عن البرد، فانه ان كان ذاك اللباس ممنوعا تكليفا تعين عليه الصلوة عاريا، لان الممنوع تكليفا لا بد له، و الصلوة مستويا يكونها البدل وهى الصلوة عاريا، فيستكشف العقل ممنوعيته شرعا عن ارتكاب ذاك المحرم النفسى، و دخوله بها فيمن لم نصيب شيئا يستر به عورته الذى تكليفه الصلوة عاريا، **وان كان** ذاك اللباس ممنوعا و ضعاف فقط كالنجس، فالامر يدور بين الصلوة مع المانع و هو التستر بالنجس، و بين الصلوة بلا شرط و هو الستر، و حيث ان كلا منهما يكون تكليفا بدليا، فان الصلوة بلاستر و عاريا بدل عن الصلوة مستترا، و الصلوة مع الثوب النجس بدل عن الصلوة في الثوب الطاهر، فالمرجع لشيء منهما في البين، فبضميمة قوله **تَكْلِيفُ الصَّلَاةِ** لا تترك بحال نستكشف ان المجعول في حقه شرعا احدا الامرين تخييرا، هذا تمام الكلام في الصورة الثانية .

واما الصورة الثالثة وهى ما اذا كانت جهة المنع في أحد الممنوعين المضطر الى احدهما متعددة، بان يكون محرما وضعيا و نفسيا كالذهب و الحريز للرجال، و في الاخرى واحدة بان يكون محرما وضعيا فقط كغير المأكول او نفسيا فقط كالمغصوب فقد يقال بتعين رفع الاضطرار بذى جهة واحدة سواء كان محرما وضعيا او نفسيا اما على الاول فلانه لامهرب له عن اتيان الصلوة المقرونة بالمانع على كل تقدير سواء رفع الاضطرار بذى جهتين او بذى جهة واحدة، و انما الفارق هو ابتلائه في

الاول بالمحرم النفسى ايضا ، وهذا بخلاف الثانى فانه مستريح فيه عن هذا المحذور فتعين رفع الاضطرار به **واما** على الثانى فلانه لامهرب له عن ارتكاب المحرم النفسى على كل حال ، وانما الفارق هو انه لورفع الاضطرار بذى جهتين لكان اتيانا لصلوة المقرونة بالمانع ، ولورفعه بذى جهة واحدة لكان اتيا بالصلوة التامة فيتعين رفع الاضطرار به **وتوهم** ان مع رفعه به يكون ايضا اتياً بالصلوة المقرونة بالمانع ، لاتحادها مع الحرام النفسى المانع عن التقرب بها **مدفوع** بمامر من ان اتحاد الصلوة مع الحرام النفسى انما يمنع عن التقرب بها فيما اذا كان فعليا منجزا ، فمع سقوطه عن الفعلية بالمزاحمة كما نحن فيه فلامانع عن التقرب بها ، هذا ما قيل فى وجه تعين رفع الاضطرار بذى جهة واحدة عند مزاحمته بذى جهتين وفيه ان الملاك عند العقل فى تقديم احد المتزاحمين على الاخر ، هو احراز الاهمية له من الاخر ، ولا اثر عنده لو حدة الجهة وتعددتها فى التقديم اصلا ، اذ رب جهة واحدة لا يقاومها عشر جهات ، ولذا لو وقع الدوران بين لبس المغصوب او الذهب والحرير ، يحكم العقل بمراعات الغضب ورفع الاضطرار بالحرير والذهب ، لان مانعية الغضب وان كانت ناشئة من حكم العقل ، الا انه حيث يكون من حقوق الناس وغيره من الموانع من حقوق الله تعالى ، ففى موارد تزاحمه مع غيره يحكم بلزوم مراعاة جانبه ، لما هو المسلم عندهم فى سائر الابواب من لزوم مراعات حق الناس عند وقوع التزاحم بينهما بينه وبين حق الله .

المسئلة السابعة لو انحصر لباسه فى ثوبين احدهما محلل والاخر محرم ، و اشتبه احدهما بالاخر ، فتارة يكون كلاهما تكليفيين كاشتباه المباح بالمغصوب ، و اخرى يكون كلاهما وضعيين كاشتباه المأكول بغيره ، وثالثة يكون كلاهما وضعيين و تكليفيين كاشتباه الحرير بما ليس بحرير **اما** الصورة الاولى ، فالاقوى فيها هو اختيار احد الثوبين والصلوة فيه مطلقا ولومع سعة الوقت ، لاتركهما والصلوة عريانا الذى اخترناه فى دوران الامر بين الصلوة فى المغصوب او الصلوة عاريا ، وذلك لدوران الامر فى المقام بين ترك كلا الثوبين ، والصلوة عريانا لاحراز الموافقة القطعية للنهى عن الغضب ، المستلزمة لحصول المخالفة القطعية للامر بالصلوة مع السائر المباح

الموجود في البين ، وبين اتيان الصلوة في احدهما كى يحرز به الموافقة القطعية لاحد التكليفين والاحتمالية للآخر ، لانه انكان الثوب الذى صلى فيه هو الثوب المباح فقد حصلت الموافقة القطعية لكلا التكليفين ، وانكان هو الثوب المغصوب فقد وافق الامر بالصلوة مع الساتر وخالف النهى عن الغضب ، فموافقة الامر بالصلوة مع الساتر قطعية على كل تقدير وموافقة النهى عن الغضب محتمل ، ومن المعلوم ان الموافقة القطعية لاحد الحكمين والاحتمالية للآخر ، مقدم عقلا على موافقة احدهما قطعاً و مخالفة الاخر كك و قياس المقام بما مر في دوران الامر بين ارتكاب الغضب والصلوة ساترا وبين تركه والصلوة عاريا من ان المتعين هو ترك الغضب والصلوة عاريا مع الفارق ضرورة ان الدوران هناك كان بين نفس التكليفين فى مرحلة الامتثال لعجز المكلف عن امتثال كليهما ، وحيث ان الصلوة ساترا كان لها بدل شرعا عند الاضطرار ووقد الساتر وهى الصلوة عاريا ، ولم يكن للغضب بدل كك . فالعقل يستكشف من اهمية الغضب و عدم البديل له ، ان الشارع يمنع في هذا الحال عن ارتكابه ، و بمنعه عنه يندرج المكلف فيمن لم يصب شيئا يستر به عورته المحكوم بالصلوة عاريا وهذا بخلاف المقام ، فان الدوران فيه ليس بين التكليفين لان المفروض انه واجد للساتر المباح ، وانما الدوران فيه فى مرحلة موافقة القطعية لكليهما من جهة الاشتباه فى الموضوع ، وقد عرفت انفا ان الترجيح فى المقام ، لولم يكن للموافقة القطعية لاحدهما والاحتمالية للآخر ، لم يكن للموافقة القطعية لاحدهما والمخالفة كك للآخر ، كى يستكشف من ترجيحها منع الشارع عن ارتكاب الغضب تحصيلا لموافقته القطعية و جعله البديل للصلوة التامة حتى يحصل المخالفة القطعية لها وحاصل الفرق بين المقامين ، ان الترجيح لاحد المتزامنين الذى يكون سببا لاستكشاف العقل منع الشارع عن الاخر وجعل البديل له ، موجود فى ذاك المقام ، وليس موجودا فى مقامنا هذا فتبصر .

واما الصورة الثانية و هى ما اذا كان الاشتباه بين المجلل والمحرم الوضعيين كالمشبهه بغير المأكل فان كان الوقت موسعا ، فلاشبهة فى انه يتعين عليه تكرار

الصلاة باتيانها في كل من الثوبين ، لانه واجد للثوب المحلل وقادر على اتيان الصلاة فيه بالتكرار ، فيتعين عليه ذلك تحصيلا للقطع بوقوعها فيه **واما** لو كان الوقت مضيقا الاغن اتيان صلوة واحدة ، فان احرز اهمية احدهما تعين عليه مراعاة ، والا كان مخيرا في الصلاة في ايهما شاء ، لاعاريا و ذلك لجريان ما ذكرناه في الصورة الاولى في هذه الصورة ايضا ، اذمع صلوته في احد الثوبين ، ان كان هو الثوب المحلل وضعا ، يكون اتيان بالصلاة التامة ، وان كان هو الثوب المحرم وضعا يكون مخالفا لبعض قيودها العدمية ، ففي الصلاة في كل منهما احتمال الموافقة للصلاة التامة وان احتمل المخالفة لها ايضا ، وهذا بخلاف ما وصل الى عاريا فانه يقطع بمخالفته للصلاة التامة ، ومن المعلوم انه لولم يكن الموافقة الاحتمالية للصلاة التامة راجحة على مخالفتها القطعية عقلا ، فلا اقل من عدم مرجوحيتها بالنسبة اليها ، فاذا لم يكن جهة راجحة للثانية ، لم يكن وجه لاستكشاف العقل عدم تجوز الشارع الصلاة في الثوب المحرم المشتبه الموجود في البين ، المستلزم لتركها في كلا الثوبين ودخوله بذلك فيمن لم يصب شيئا يستر به عورته كى يلحقه حكمه **والحاصل** ان بعد احتمال موافقة الصلاة في احد الثوبين للصلاة التامة الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط والقطع بمخالفة الصلاة عاريا للصلاة التامة ، لاوجه لاستكشاف تبدل تكليفه بالصلاة التامة الى التكليف بالفاقة لبعض قيودها ، ومعه يتعين على الصلاة في احد الثوبين ، لاعاريا للشك في سقوط التكليف بالصلاة التامة عنه في هذا الحال .

ومما ذكرناه ظهر حال الصورة الثالثة ، وهي ما اذا كان الاشتباه بين المحرم التكليفي والوضعي بالمحلل كك ، كاشتباه الذهب او الحرير بغيرهما ، فان حالها حال الصورة الاولى التي عرفت انه لا دليل فيها على تبدل تكليفه الى الصلاة عاريا مع كونه واجدا للثوب المحلل واقعا غير مضطر الى العريانية ، هذا فيما اذا انحصر لباسه في ثوبين احدهما محلل والاخر محرم واشتبه احدهما بالآخر .

واما اذا انحصر لباسه في ثوب واحد وشك في انه من المحلل او المحرم ، ففيه ايضا الاقسام الثلاثة لمتصورة في الفرض السابق ، فانه تارة يكون المحرم المشكوك

• حرما تكليفيا فقط كالغصب ، واخرى محرما وضعا ككغير المأكول ، وثالثة محرما تكليفيا و وضعا كالحرير ففي الصورة الاولى لاشكال في صحة الصلوة فيه مطلقا ، سواء قلنا بان مانعيته وضعا ناشئة عن حرمة تكليفيا ، او قلنا بان كليهما ناشتان في عرض واحد عن مبغوضيته الذاتية **اما** على الاول فلما مر من ان مانعيته الوضعية تابعة لفعلية حرمة التكليفية و تنجزها ، فاذا ارتفع تنجز حرمة التكليفية باصالة البرائة ارتفع مانعيته ايضا بطريق القطع ، لانه مقتضى تبعيتها لتنجز حرمة التكليفية **واما** على الثاني فلارتفاع حرمة ومانعيته ظاهرا باصالة البرائة عنهما ، بناء على ما هو المختار من جريانها في الشبهة الموضوعية للمانع كما لاشكال ايضا على هذا المبني في صحة الصلوة فيه في الصورة الثانية ، ولو على القول باعتبار عدم الموانع المذكورة في الساتر ، فانه على هذا القول وان كان مقتضى القاعدة مع تبين مانعيته تعين الصلوة عاريا ، لانه غير قادر على الستر المعتبر و دليل مانعيته يمنعه عن الصلوة فيه ، كما ان مقتضاها على القول بعدم اعتبار عدم الموانع في الساتر هو التخيير بين الصلوة فيه والصلوة عاريا ، وذلك لدوران الامر بين الصلوة الفاقدة لشرط الستر والصلوة المجامعة مع المانع ، وحيث لم يحرز اهمية احديهما ، ولا تكون الصلوة ساقطة رأسا ، فلا بد من التخيير بينهما لكن مع اشتباه حال الثوب وعدم تبين مانعيته كما هو محل البحث ، يكون مقتضاها تعين الصلوة فيه اذ مانعيته مرفوعة بالبرائة ، وهي وان لم تكن مجدية في احراز وقوعها مع الستر المقيد بعدم المانع ، لكنه حيث يكون شاكا في قدرته على الستر المقيد ومقتضى القاعدة فيه هو الاشتغال فلا يجوز له الصلوة عاريا **وانما** الاشكال في صحة الصلوة فيه بناء على القول بالاشتغال في الشبهة الموضوعية للمانع ايضا ، فانه قد يقال بتعين الصلوة في المشكوك عليها القول ايضا ، لان القول بالاحتياط في تلك الشبهة ، هو انما للزوم احراز الموافقة القطعية للامر المتعلق بالصلوة التامة الواجدة لجميع قيودها ، والمفروض في المقام عدم امكان احراز الموافقة القطعية للصلوة التامة بالاحتياط وترك الصلوة في مشكوك المانعية ، اذ مع تركها فيه واثباتها عاريا تكون فاقدة لشرط الستر ، فلا تكون جامعة لجميع القيود المعبرة فيها ، بل

الامر في المقام يدور بين الموافقة الاحتمالية لكلا القيدين قيدالستر وقيد الصلوة والموافقة القطعية لاحدهما والمخالفة القطعية للآخر ، فانه لوصلى في المشكوك يحتمل ادراكه لكلا القيدين وان احتمل فوتهما عنه ايضا ، ولوصلى عاريا يقطع بادراك احدهما وهو عدم وقوع الصلوة مع المانع و بفوت الاخر وهو السترالمعتبر فيها ، ولا ترجيح للثاني كى يستكشف منه جعل الشارع البديل فى حقه وهى الصلوة عاريا ، هذا بناء على تقييدالستر بعدم كونه بالممنوعات **و كذا** الحال بناء على عدم تقييده بذلك ، وكون عدم الممنوعات معتبرا فى الصلوة فى عرض اعتبارالستر فيها ، فانه لوصلى فى المشكوك يحتمل ادراك كلا قيدى الصلوة وان احتمل ايضا فوت احدهما وهو عدم المانع ، ولوصلى عاريا يقطع بادراكه لاحدهما وهو عدم المانع و بفوت الاخر وهو شرط الستر ، ولا مرجح للثاني كى يستكشف منه جعل البديل وهى الصلوة عاريا فى حقه هذا **ولكن** الحق على كلا المبنيين ، هو الاحتياط بتكرار الصلوة واثباتها مع المشكوك تارة و عاريا اخرى مع سعة الوقت ، والتخيير بينهما مع ضيقه **اما** على مبنى تقييد الستر بعدم كونه بالممنوعات ، فلاحتمال كون الثوب ممنوعا واقعا و كونه مكلفا بالصلوة عاريا ، واحتمال كونه غير ممنوع كك وانه مكلف بالصلوة فيه لكونه واجد القيدكل من الستر والصلوة ، ومقتضى الجمع بين الاحتمالين بعدالمنع عن جريان البرائة بالنسبة الى احتمال مانعيته ، هو الاحتياط بتكرار الصلوة مع الثوب تارة و عاريا اخرى مع سعة الوقت والتخيير بينهما مع ضيقه **و اما** على مبنى عدم تقييدالستر ، فلانك قد عرفت ان مع تبين حال اللباس والقطع بكونه ممنوعا يكون مقتضى القاعدة هو التخيير بين الصلوة فيه والصلوة عاريا مع ضيق الوقت والتكرار مع سعته ، وفى المقام لو فرضنا المشكوك كالمقطوع كما هو مقتضى البناء على الاحتياط فى الشبهة الموضوعية للمانع ، فلازمه مع سعة الوقت الاحتياط بتكرار الصلوة عاريا ، مراعاة لاحتمال مانعيته ، والصلوة مع الثوب مراعاة لاحتمال شرطيته ، والتخيير بينهما مع ضيق الوقت **ومما** ذكرناه فى الصورتين المتقدمتين ، يظهر الحال فى الصورة الثالثة ، وهى ما اذا كان المحرم المشكوك محرما تكليفيا و

وضعيًا كالحرير، فإنه لو كانت حرمة الوضعية تابعة لفعلية حرمة التكليفية وتنجزها فبارتفاع تنجز حرمة التكليفية باصالة البرائه، ترتفع حرمة الوضعية أيضا بطريق القطع على مامر بيانه، ولو كانت حرمة الوضعية في عرض حرمة التكليفية او مرتبة على حرمة التكليفية الواقعية وان لم تكن منجزة، فعلى القول بالبرائة فيما يشك كونه مانعا بالشبهة الموضوعية، يجوز صلوته فيه بواسطة احراز حلية لبسه او حلية الصلوة فيه باصالة الحل، وعلى القول بالاحتياط في الشبهة المزبورة ايضا، فقد عرفت ان الحق هو تعين الاحتياط عليه، بتكرار الصلوة مرة مع المشكوك احتياط للشرط، واخرى عاريا احتياطا للمانع مع سعة الوقت، والتخير بينهما مع ضيقه، من غير فرق في ذلك بين البناء على ما هو المختار من عدم تقييد السترا المعتمر في الصلوة بعدم كونه باليمنوعات، والبناء على تقييده بذلك كما مر بيانه في الصورة السابقة فتذكر.

البحث الرابع في مكان المصلى، وتنقيح البحث فيه يتم برسم مقدمة ومباحث

اما المقدمة ففي تعريفه، وهو لغة وعرفا الفضاء الذي يشغله الجسم، وعرف في اصطلاح الفقهاء بتعاريف لاتسلم عن الخدشة، فان من احسنها ما عرفه به بعضهم من انه الفراغ الذي يشغله بدن المصلى، وفيه ان المراد من الفراغ الذي يشغله بدن المصلى، ان كان هو البعد الذي يشغله الجسم كما فسره به الحكماء الاشراقية، او كان المراد منه هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى كما فسره به الحكماء المشائية، فيلزم منه عدم بطلان الصلوة على الفرش المغصوب، لان الفرش خارج عن البعد الذي يشغله بدن المصلى، وليس حاويا الا بعضا من اعضاء المصلى، ولا مماسا سطح باطنه سطح ظاهر المصلى بل يكون سطح ظاهره مماسا لسطح ظاهر المصلى، وعدم بطلان الصلوة على الفرش الغصبي مخالف للفتاوى فالاولى ان يعرف بانه الفضاء الذي يشغله بدن المصلى، والمحل الذي يستقر عليه، حال تشاغله بالاكوان الصلوتية من القيام والقعود والركوع والسجود وغيرها من الافعال الصلوتية، دون اقوالها، فانها وان كانت مستلزمة لخرق ما في الفضاء من الهواء وتحريكه، لكنه لا يعذر عرفا تصرفا في الهواء المملوك للغير كما لا يخفى، هذا تمام

الكلام في المقدمة .

واما المباحث ، فالاول انه يعتبر في مكان المصلى ان يكون التصرف فيه مباحا له ، بان يكون ملكا له عينا او منفعة او مازونا من مالكة كك او من وليه ، فلا تصح الصلوة في المكان المغصوب عالما بضعبيته بلاخلاف يعتد به ، بل نسب الى الخاصة الاجماع عليه، ففي المحكى عن الشهيد رضى الله عنه في الذكرى ان المغصوب تحريم الصلوة فيه مجمع عليه ، و اما بطلانها فقول الاصحاب و عليه بعض العامة ، بل المحكى عن كتب الاصحاب ، ان نسبتهم القول بالبطلان فيها الى علمائنا الامامية كثيرة **واستدل** عليه مضافا الى دعوى الاجماع عليه محصلا ومنقولا ، بالخبر المروى في تحف العقول عن امير المؤمنين سلام اخ عليه في وصيته لكميل ياكميل انظر فيما تصالى وعلى ما تصلى ان لم يكن من وجهه وحله فلا قبول ، وبما ذكرناه في لباس المصلى من انه اذا اتحد الاكوان الصلوتية مع التصرف الغصبى وجوداً تبطل الصلوة ، لانه يعتبر فيها وقوعها بداعى الامر وقصد القربة ، ومع اتحاد دافعا لها مع التصرف الغصبى المنهى عنه ، لا يمكن ان تكون مأمورا بها ولا مقربة كى يؤتى بها بداعى الامر و يقصد بها القربة ، لاستحالة كون شىء واحد شخصى متعلقا للامر والنهى و مقربا الى المولى ومبعدا عنه ومحبوبا له و مبغوضا له ، فان استحالة اجتماع الضدين فى واحد مما حكم به العقل ، و حيث ان محل البحث صورة وجود المندوحة وامكان اتيان الصلوة فى مكان مباح ، فلا يعم اطلاق اقم الصلوة هذه الصلوة المتحدة مع الغصب، كى يمكن اتيانها بداعى امرها ويقصد التقرب بها و تقع صحيحة **واورد** الاستاد دام ظله على الاستدلال بهذا الدليل العقلى ، بان اجتماع الضدين فى محل واحد انما يلزم فى المقام ، لو كان المتعلق للامر والنهى هو الموجه بالجهتين والمجمع لهما، كما اذا قال المولى اكرم العالم ولا تكرم الفاسق، فان المجمع لهذين العنوانين، هو المتعلق للامر باكرامه والنهى عنه لوحدة ما اخذ فيهما من الذات ، لان العالم هو الفاسق فى المجمع وهو العالم الفاسق ، ولذا يقع التعارض بين الدليلين فى الجمع، و يقدم دليل لا تكرم الفاسق على دليل اكرم العالم ، لكون عموم الاول استغراقيا

وعوموم الثاني بدليا ، فيحكم بحرمة اكرام العالم الفاسق ، دون ما اذا كان متعلق الامر والنهي نفس الجهتين ، كما في المقام فان متعلق الامر فيه هو الصلوة لا المصلى و متعلق النهي هو الغضب لا الغاصب ، كى يلزم من صحة الصلوة في المكان المغضوب اجتماع الامر والنهي في محل واجد شخصي ، فاذا كان متعلق الامر والنهي نفس الجهتين المتبائنتين ، فلان عن عقلا عن صحة الصلوة في المكان الغصبي ، وذلك لان المقتضى للصحة موجود والمانع عنها مفقود فيؤثر المقتضى اثره ، اما وجود المقتضى فلان المفروض كون الصلوة واجدة لجميع ما اعتبر فيها شرعا من الاجزاء والشرائط ، واما عدم المانع ، فلان المانع المتصور في المقام ، ليس الاحكم العقل بامتناع كون واحد شخصي متعلقا للامر والنهي ومحبوبا للمولى ومبغوضا له ومقربا اليه ومبعدا عنه ، والاجماع والخبر المحكى عن تحف العقول ، والاول وهو حكم العقل منتف في المقام بعد ما عرفت من ان متعلق الامر والنهي فيه شيان متبائنان ، والثاني وهو الاجماع وان كان نقله متواترا ، لكن لولم يعلم بائناؤه على هذا الحكم العقلي ، فلا اقل من احتمال ، كما يؤيده تخصيصهم البطلان بصورة العلم والاختيار ، حيث ان مانعية الغضب عليها الوجه العقلي مرتبة على الحرمة الفعلية المنجزة ، بخلاف ما لو كان الوجه للبطلان الاجماع او الخبر ، ان حينئذ تكون مانعيته مانعية ذاتية واقعية ، فلا تختص بصورة العلم ، بل تبطل الصلوة في المكان المغضوب ولومع الجهل والنسيان كما تبطل معهما في الذهب والحريير **فاذا** كان ابتناء الاجماع على الوجه العقلي محتملا ، فلا يكون المحصل منه حجة فضلا عن منقوله ، و اما الثالث و هو المروى عن التحف ، فلانه لضعفه سندا و قصوره دلالة ، لا يصلح للاستدلال به على مانعية الغضب عن الصلوة ، انتهى ما افاده دام ظله **ولكن** مقتضى دقيق النظر صحة ما نسب الى الاصحاب من الحكم بالبطلان ، ولومع العلم بابتناء حكمهم به على الوجه العقلي ، وذلك لان كون الصلوة والغضب بنفسهما متعلقين للتكليف لاجمعهما ، وان كان مجديا في دفع محذور اجتماع الضدين في محل واحد ، لكنه لا يجدى في صحة الصلوة المجتمعة مع الغضب ايجادا و وجودا ، فان الاكو ان الصلوتية و انكانت حركة في

مقولة الوضع ، والتصرف في الغضب حركة في مقولة الاين ، والمقولات و ان كانت باسرها متبائنة بالذات ، فلا يمكن اتحادهما اعنى الصلوة والغضب وجودا ، لكن حيث يكون كل منهما من مشخصات الاخر و ملازماته الوجودية ، لاجتماعهما ايجادا و وجودا في المجمع وهو فعل المكلف ، فلامحة يقع التزام بينهما في مقام الامتثال ، فان امتثال كل من الامر بالصلوة والنهي عن الغضب ، ملازم لترك امتثال الاخر و حيث ان الصلوة لها بدل لان محل البحث هو فرض وجود المندوحة ، فلا بد من ترجيح جانب النهي لعدم البدل له ، فاذا لم تكن الصلوة المجتمعة مع الغضب مأمورا بها ، لسقوط الامر بها بالمزامحة مع النهي عن الغضب فلاتقع صحيحة بل لاتكون مقدورة له شرعا ، اذ بعد فرض عدم قدرته على امتثال كلا التكليفين ، لما بين امتثال احدهما وترك امتثال الاخر من الملازمة ، يكون لزوم تقديم جانب النهي عليه شرعا و امتثال خصوصه ، تعجيزا مولويا له عن امتثال الامر الصلوتي ، ومعه لاتصح تعلق الامر به ، اذ الغير المقذور شرعا كالغير المقذور عقلا في قبح الامر به والبعث عليه .

ثم ان الفروع المتفرعة على القولين مما لا يخفى فانه على القول بكفاية تعدد الجهة في الحكم بجواز الصلوة في الغضب ، اذ مع تعددها لا يكون هناك اجتماع للامر والنهي كي يمنع عن صحتها ، تصح صلوته واقعا مطلقا ولومع تنجز النهي عن الغضب عليه بعلمه به ، فضلا عما اذا لم يكن النهي عنه منجزا عليه لجهله بالغضب وعلى القول بعدم كفاية تعدد الجهة في الحكم بصحة الصلوة كما اخترناه ، لا بد من التفصيل بين ما اذا كان النهي عن الغضب منجزا عليه فلاتصح صلوته ، وما اذا لم يكن منجزا عليه فتصح ، و ذلك لما ذكرنا في باب التزام ، من انه يعتبر في وقوع التزام بين الحكمين من جهة القدرة في مرحلة الامتثال علم المكلف بهما ، اذ مع علمه بهما يتزامم التكليفان في قدرة المكلف ويجر كل منهما قدرته الى نفسه ويشغله عن الاخر بخلاف ما لو جهل احدهما ، فان المجهول غير قابل بحر قدرته الى نفسه فضلا عن شاغلته له عن غيره ومما ذكرنا ظهر عدم استقامة ما حكى عن بعض من المحققين ، من التفصيل بين ما اذا لم تكن هناك مندوحة و بين ما كانت ، فتبطل الصلوة في الاول

لان الفرد الغير المقذور شرعا لمزاحمته بالاهم لا يمكن تعلق الامر به ، وتصح في الثاني لان القدرة على الطبيعة الجامعة بين الفرد المقذور والفرد الغير المقذور ، تكفي في تعلق الامر بالفرد الغير المقذور توضيح عدم الاستقامة ، هو ان الفرد الغير المقذور شرعا لمكان ملازمته مع المحرم الاهم و خروجه عن قدرة المكلف بالمزاحمة مع المحرم ، لا يمكن ان يتعلق به الامر ولوتبعها ، لاشترائه مع الامر الاستقلالي به في القبح ، هذا مضا لي ان انطباق الطبيعة المامور بها على افرادها و انكان قهريا ، لكن لا يوجب ذلك سراية الامر بها الى جميع افرادها ، الا فيما اذا كان تعلق الامر بها على نحو الاطلاق ، و تعلقه بها عليهذا النحو مع عدم مقدورية بعض افرادها شرعا ممنوع جدا ، هذا كله فيما علم بابتناء المسئلة على الوجه العقلي ، اعني جواز اجتماع الامر والنهي مع تعدد الجهة وعدم جوازه واما لو احتمل ابتنائها على ماتقدم من الاجماع البالغ نقله الى التواتر، فح اما نقول بان الاجماع المزبور وان بلغ حكايته حد التواتر، لكن حيث يحتمل ابتئائه على الوجه العقلي فليس بحجة ، اذمع هذا الاحتمال لا يكون كاشفا قطعيا عن قول المعصوم عليه السلام ولا عن دليل معتبر ، و اما نقول بانه و انكان غير مبتن على ذلك الوجه ، لكن القدر المتيقن منه بطلان الصلوة فيما اذا كان تحريمها في المكان المغصوب منجزا بانكان غصبية المكان معلومه للمصلي ، و على اى تقدير يكون احتمال مانعية الحرمة الغير المنجزة موجودا كما لا يخفى ، و حيث ان الاجماع المحكى ليس دليلا على مانعية الحرمة اصلا ولو كانت منجزة على التقدير الاول ، ولا على مانعية الحرمة الغير المنجزة على التقدير الثاني ، فيكون مانعيتها ، من المشكوك الذي لم يقم على اثباته و نفيه دليل ، فح يكون الحكم بصحة الصلوة في المكان المشكوك غصبية ، مبنيا على القول بالبرائة في مسئلة دوران المكلف به بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، اذبناء على القول فيها بالاحتياط ، يلزم الحكم بعدم جواز الصلوة فيه و ان جاز غيرها من التصرفات فيه ، و حينئذ يشكل على المانعين عن جواز اجتماع الامر والنهي ولو مع تعدد الجهة ، مع كونهم من القائلين بالاحتياط في الاقل والاكثر ، بانكم كيف جوزتم اتيان الصلوة

في المكان المشكوك غصبيته ، مع تحقق احتمال مانعية الحرمة الغير المنجزة ، و على المجوزين اجتماعهما مع كونهم من القائلين بالاحتياط في الاقل والاكثر ، بانكم كيف جوزتم اتيان الصلوة في المكان المغصوب مع احتمال المانعية الواقعية ، فمن يسلم عن توجه هذا الاشكال عليه هو القائل بالبرائة في مسألة الاقل والاكثر و يشكل ايضا على القائلين بالاحتياط من المانعين عن جواز الاجتماع والمجوزين له ، بانه لو دخلتم في الصلوة باجزاء اصالة الحل في المكان او الصلوة فيه ، ثم كشف بعد الفراغ عن الصلوة كون المكان غصبيا ، كيف تحكمون بالاجزاء مع اختصاص حديث لانعاد بالسهو والنسيان ولا يخفى ان ما ذكر من الاشكالين ، انما يرد على القائلين بالاحتياط ، ان كان مبنى المسئلة هو الاجماع الكاشف عن مانعية الغصب شرعا عن صحة الصلوة المجامعة معه وجودا كى يكون الشك في غصبية مكان شكافي تقييد الصلوة بعدم وقوعها فيه ، فيدخل في مسألة الاقل والاكثر ، دون ما اذا كان مبناها على عدم جواز اجتماع الامر والنهي في فعل واحد ولومع تعدد الجهة كما اخترناه ، فانه حينئذ لا تكون حرمة الغصب مانعا شرعيا عن صحة الصلوة ، كى يكون الشك في غصبية المكان شكافي تقييد الصلوة بعدم وقوعها فيه ، و يبتنى الحكم بجواز اتيان الصلوة فيه و بعدم جوازه ، على القولين في مسألة الاقل والاكثر ، بل تكون حرمة مانعة عقلا عن فعلية و تنجز الامر المتعلق بالصلوة الملازمة معه ايجادا و وجودا ، لاسنلزامه طلب فعل احد المتلازمين في الوجود و ترك الاخر ، و هو قبيح عقلا لكونه تكليفا بغير المقدور ، لعدم قدرة المكلف على امتثال كلا التكليفين ، لان امتثال احدهما ملازم لعصيان الاخر ، ولذا لا يصح القول بكون الصلوة في الغصب مأمورا بها بالامر الترتيبي ، لان عصيان الغصب ملازم مع اتيان الصلوة و متحد معه ايجادا فلو قيل لا تغصب و ان عصيت فصل ، يكون بمنزلة ان يقال ان صلبت فصل ، و هذا مستلزم لطلب الشيء على فرض حصوله و هو باطل ، وحيث ان امتثال احد التكليفين يكون مقدورا له ، فيقع التراحم بينهما في جلب كل منهما قدرته الى نفسه ، و قد عرفت ان مع كون احدهما مجهولا للمكلف ، لا يكون المجهول منهما قابلا لجلب قدرته

الى نفسه ولو كان اهم من الاخر ، كى يزاحمه فى مرحلة الفعلية والتنجز ، وحينئذ
 فيكون الاخر المعلوم للمكلف خاليا عن المزاحم له فى جلب قدرته الى نفسه ،
 فيكون فعليا منجزا عليه ، فاذا لم تكن حرمة الغضب مانعا شرعيا عن صحة الصلوة ،
 بل كان مانعا عقليا عن فعلية و تنجز الامر بها فى خصوص ما اذا علم به ، فلامعنى
 لابتناء الحكم بجواز اتيان الصلوة فى المشكوك غصبيته و بعدم جوازه ، على القولين
 فى مسألة الاقل والاكثر ، اذ المانع العقلى ليس عدمه قيذا لاصل الصلوة كى يكون
 الشك فيه من الشك فى الاقل والاكثر ، بل عدمه معتبر فى فعلية الامر بها وتنجزه ،
 وقد عرفت ان مع عدم العلم بوجوده تصح الصلوة سواء قيل فى مسألة الاقل والاكثر
 بالبراءة او الاحتياط فتلخص مما ذكرنا ان عمدة المستند فى المسئلة ، هى حكم
 العقل باستحالة التعبد و التقرب الى المولى بما يتحقق به معصيته و يكون مبعدا
 عنه ، وعليه فلوصلى فى المكان المصوب من يرى اجتهادا او تقليدا جواز اجتماع
 الامر والنهى مع تعدد الجهة ، ثم بعد الفراغ عنها تبدل رأيه الى الامتناع او قلد من
 يقول به ، فهل يحكم بصحة صلوته او يبطلانها ، الظاهر هو الثانى لانه و انكان حال
 العمل معتقدا بجواز الاجتماع ، لكنه كان عاصيا بالتصرف فى المكان ، و بعد الفراغ
 اعتقد ان ما اتى به من الصلوة فيه لم يكن مقربا واقعا وان قصد به التقرب ، لاستحالة
 اجتماع القرب والبعد من فعل واحد ولو من جهتين **واما** لو صلى فى المكان المباح
 واقعا معتقدا بغصبيته لكونه مجوزا للاجتماع ، ثم تبدل رأيه الى الامتناع ، لكن
 انكشف له ان المكان لم يكن غصبيا ، فهل يحكم ببطلان صلوته ايضا لوقوعها منه
 فى حال كونه معتقدا بالغصبية ام لا ، وجهان مبتنيان على القولين فى التجري ، فانه
 ان قلنا بان التجري الذى هو عبارة عن القصد الى اتيان ما اعتقد كونه محرما وانكان
 قبيحا عقلا ، لكنه لا يوجب الا القبح الفاعلى من حيث صدور الفعل الذى اعتقد
 كونه محرما و مبعوضا للمولى عنه ، الكاشف عن سوء سيرته و خبث باطنه الذى
 صار منشأ لتجريه على مولاه و عدم مبالاته بعصيانته و الخروج عن رسوم عبوديته ،
 دون القبح الفعلى ، اذ لوجه لسراية القبح من القصد السيئ الذى هو فعل قلبى ،

الى الفعل الخارجى الذى لا مدخلية له فى القبح الفاعلى و يكون كاشفا محضا عنه فاللازم هو الحكم بصحة صلوته ، انلاوجه لبطلانها بعد كونها واجدة لجميع ما اعتبر فيها من الاجزاء والشرائط وصادرة عنه بقصد القربة و ان قلنا بان مجرد القصد الى المعصية مالم يترتب عليه اثر خارجى ، لا يكون منشأ للقبح الفاعلى ، ولذا لا يعاقب على مرد نية السوء كما دلت عليه الاخبار ، فاللازم هو الحكم ببطلان صلوته وذلك لان التجرى وان لم يكن موجبا لقبح الفعل الخارجى لكنه حيث لا يكون موجبا للقبح الفاعلى مالم يترتب عليه الاثر خارجا ، فيكون للفعل الخارجى ايضا دخل فى سيرورة الفاعل قبيح الوجه عند المولى بواسطة ذلك القصد السيئ ، و معه لا يمكن ان يحصل له الحسن الفاعلى من جهة الفعل الخارجى كى يحصل له به القرب الى المولى ، اذ كما ان العبادة تحتاج الى الحسن الفاعلى ، كذلك تحتاج الى الحسن الفاعلى ، كى يحصل له به القرب الى المولى هذا .

ولكن الاقوى هو الصحة ، وذلك لمنع كون القبح الفاعلى متوقفا على ترتب الاثر خارجا على قصد المعصية ، لان ترتبه كك ليس الا كاشفا محضا عن كون الفاعل سيئ السريرة خبيث الباطن ، ولا مدخلية له فى القبح الفاعلى الحاصل له من نية السيئة الناشئة عن سوء سريره الباعث له على التجرى على موله والخروج عن رسوم عبوديته والطغيان عليه ، و ما دل عليه الاخبار من ان نية السوء لا تكتب ، لا ينافى كونه مستحقا للوم والذم على سوء السريرة ، لان مجرد سوء السريرة مالم يعزم على المخالفة والعصيان ، وان لم يكن موجبا لاستحقاق العقاب ، لكنه موجب لاستحقاق الذم واللوم قطعاً ، كما انه موجب لاستحقاق العقاب ايضا لو صار بصدد الجرى على طبقه ، بان عزم على المخالفة والعصيان وكان له مظهر وكاشف اللهم الا ان يمنع عن صدق التجرى على المولى على مجرد العزم على مخالفته من دون ان يكون له مظهر ، اذ عليه يكون للفعل الخارجى دخل فى سيرورة العزم على المخالفة موجبا للقبح الفاعلى المانع عن وقوع الفعل عنه عبادة و مقربا الى المولى فتدبر فان هذا المنع لو تم فانما هو بالنسبة الى التجرى على المولى العرفية ، دون المولى

الحقيقي المطلع على الضمائر ، كما يدل عليه قوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ، فانه دال على استحقاق المحاسبة على نية السوء الا انه تعالى يغفر لمن يشاء .

ثم انك قد عرفت ان الميزان في بطلان الصلوة في المكان المغصوب ، هو اتحاداكوانها او ملازمتها وجودا مع التصرف الغصبي ، سواء صدق المكان على المغصوب المتحد التصرف فيه مع الكون الصلوتي ام لا ، فكلما تحقق التصرف في المغصوب و كان متحدا عرفا مع الكون الصلوتي او ملازما معه تحقق البطلان والا فلا ، وعليه فلو صلى على فرش مغصوب بطلت صلوته مطلقا ، ولو كان استقراره عليه مع الواسطة كما اذا صلى على كرسي مباح موضوع على فرش مغصوب ، ولو صلى تحت سقف مغصوب بان كان مبنيا من الاجر والجص المغصوبين على جدران وارض مملوكة له ، لم تبطل صلوته لعدم كون الاكوان المتحققة منه تحته تصرفا فيه ، لان السقف ليس الغرض من بنائه التمكن تحته ، كي تعد الاكوان الصلوتية الواقعة تحته تصرفا فيه عرفا ، وهذا بخلاف ما لو صلى تحت خيمة مغصوبة منصوبة على ارض مباحة ، وذلك لان الغرض من صنعها التصرف فيها بالتعيش تحتها والاستظلال بها والقيام والجلوس والتوم والقعود فيها ، و تكون هذه الافعال تصرفا فيها عرفا ، نعم لو كان السقف وتمام جدران البيت ملتئمة من الاجر المغصوب ، وكان الارض والهواء مباحين ، لم يبعد القول بكونه مثل ما اذا كان الخيمة بعضها مغصوبا وبعضها مباحا ، وذلك لان البيت كالخيمة في ان القيام والقعود والرکوع والسجود فيها تعد تصرفا فيها عرفا وهذا بخلاف ما اذا كانت جدران الدار فقط مغصوبة ، فانه لا يبعد القول بصحة الصلوة الواقعة في وسطها ، اذ لاتعد هذه الصلوة تصرفا في ذلك الجدار عرفا ، وكذا لو صلى في عرصة دار تحتها السرداب السن المغصوب اجر سقفه تصح صلوته ، لانها لاتعد تصرفا في مال الغير عرفا .

ولو توحا بما مباح في مكان مباح ، وكان مصب مائه ملكا للغير ، فقال بعض انه لامانع عن صحته لان ذلك لا يبعد تصرفا عرفا في مال الغير ، وقال بعض بالبطلان ،

اما لاجل كونه الجزء الاخير من العلة للتصرف في ملك الغير فيكون محرما لكونه مقدمة سببية للحرام ، و اما لاجل ان نفس صبب الماء على الوجه واليدين محازيا لملك الغير يكون تصرفا فيه عرفا ، اذ هذا نظير صب الماء على اليد لغسلها محازيا للانية التي تسمى في الفارسية بلكن ، في انه يعد عرفا تصرفا فيها ولا يخفى انه على الوجه الاول ، لابد من التفصيل ، بين ما اذا لم يمكن ايجاد المانع بعد الصب عن وصول الماء الى ملك الغير او وجوده قهرا لاجل ريح عاصف مثلا ، و بين ما يمكن ذلك ، فيحكم بالبطلان في الاول لكونه مقدمة سببية للحرام ، وبالصححة في الثاني لعدم كونه حينئذ سببا للحرام و على الوجه الاول قد يقال بالبطلان مطلقا ولومع امكان ايجاد المانع بعد الصب ، وذلك لان نفس صب الماء على الوجه محازيا للانية او ارض الغير تصرف عرفا فيها ولولم يصل الماء اليها لمانع ، ولا يخفى انه مما لا يمكن الالتزام به في مثل الانية التي تكون الغرض من صنعها جعل اليد حين ارادة غسلها محازية لها و صب الماء عليها لئلا ينصب الماء على الفرش ، فضلا عن مثل الارض التي ليست موضوعة لهذا الغرض ، لمنع صدق التصرف فيهما عرفا ، مع عدم وصول المصبوب محازيا لهما اليهما ، لاجل وجود مانع كالريح العاصف ، لاقبل من الشك في صدق التصرف عرفا في هذه الصورة **فتبين** مما ذكرنا ان عدالو ضوء الذي يكون مصب مائه مغسوبا تصرفا في الغضب عرفا ، باطلاقه لا يخلو عن الاشكال **ومثله** في الاشكال الموصل على ارجوحة مشدودة على شجر الغير او على سقف بعض قوائم مغسوب او على سفينة بعض الواحها غير ما وقف عليه المصلى مغسوب .

ولو كان مشغولا بالصلوة في ارض مباحة فنصب عليه قهرا خيمة مغسوبة ، فقد يقال بعدم بطلان صلوته فيها وان كان اتيان بقيتها تحتها تصرفا فيها جسما مر ، و دعوى ان ممنوعية الانسان عن حقه المتعلق بالمكان ، لاجل وضع قاهر شيئا مغسوبا فيه ، مما يبعد الالتزام به ، فهل ترى فيما لو فرش شخص تمام عرصة دار غيره بالاجز المغسوب بحيث لا يمكنه قلعه ، انه يصح الالتزام بوجوب رفع ذلك الغير يده عن داره بالمرة ، لكون جميع تصرفاته في عرصتها تصرفا في المغسوب ،

حاشاك من ان تفهم ذلك من مذاق الشرع ، فانا لانفهم من الادلة المانعة عن التصرف في مال الغير، المنع عن مثل هذا التصرف المستلزم لمنعه عن التصرف في داره ، مع عدم قصده من التصرف فيها الا استيفاء حقه لا التصرف في ملك الغير .

ولا يخفى ما فيه من النظر ، **اما** اولا فبالنقض بما هو مجمع عليه من حرمة تصرف احد الشريكين في المال المشترك بينهما بدون اذن الاخر ، مع ان لكل منهما حقا فيه **وثانيا** سلمنا انه لولم يجز لصاحب الدار في المثال المزبور التصرف فيها ، لامتناع مالك الاجر المفروش على عرصتها عن الاذن في التصرف فيه او بيعه منه ، لزم ممنوعيته عن استيفاء حقه وكون ذلك بعيدا عن مذاق الشرع ، لكن نقول قياس الخيمة المنصوبة على المصلى في اثناء صلوته على المثال المزبور مع الفارق ، اذ المالك للدار في المثال لا يكون متمكنا من التصرف فيها بحيث ينفك عن التصرف في الاجر المغصوب ، والمصلى تحت الخيمة يتمكن من اتمام صلوته على المثال المزبور مع الفارق ، التصرف في الخيمة ، بان يخرج عنها ساكنا عن الاقوال الصلوتية خفطا لما يعتبر فيها من الطمأنينة ويتم صلوته في خارجها جمعا بين الحكمين في الامتثال ، ويتمها في حال الخروج عنها لولم يسع الوقت لاتمامها في خارج الخيمة ، لاهميتها من التصرف في الخيمة المغصوبة وعدم البدل لها ، كما هو الشأن في تراحم الحكمين في مرحلة الامتثال بل يمكن ان يقال بكون تصرفه في الخيمة بالخروج عنها مأمورا به ، لكونه استخلاصا من الغصب المحرم و مرضيا لمالكها ، لاتصرفا نصيبيا مبعوضا له ، كي تكون صحة الصلوة في حال الخروج عنها لكونها اقوى ملاكا من التصرف المحرم فيها **هنا** مضافا الى ان منع صاحب الدار في المثال عن جميع تصرفاته فيها ضررى منفي بلا ضرر ، بخلاف الخروج عن التصرف في الخيمة فانه لا يترتب عليه ضرر اصلا .

ثم لا يخفى ان ما ذهب اليه القائلون بامتناع اجتماع الامر والنهي ولومع تعدد الجهة ، من صحة الصلوة الواقعة في المكان المغصوب جهلا بغصبيته **انما** يتم بناء على ما اخترناه من الوجه في امتناع اجتماعهما ، اذ قد عرفت ان علي هذا المبني ،

تدخل المسئلة في باب التزاحم الذي يكون الجهل باحد المتزاحمين موجبا لسقوطه عن مزاحمة الاخر في مقام الامتثال وهذا بخلاف ما اذا كان الوجه في امتناع اجتماع الامر والنهي ، ما هو الظاهر من كلمات جماعة من اتحاد متعلقتهما وجودا المستلزم لاجتماعهما في فعل واحد ، ان عليهذا الوجه تكون المسئلة داخلة في باب التعارض الموجب لترجيح النهي عن الغضب على الامر بالصلوة فيمورد الاجتماع ولو كان الامر بالصلوة اقوى ملاكا من النهي عن الغضب ، وذلك لان عموم النهي عن الغضب استغراقى مقتض لحرمة كل فرد من افراد طبيعته المنهى عنها ، وعموم الامر بالصلوة بدلى غير مقتضى الا لوجوب صرف الوجود من طبيعتها المأمور بها ، ومقتضى الجمع بينهما هو تقديم دليل النهي على دليل الامر ، في مورد التعارض و هو الصلوة المتحدة مع الغضب ، والحكم بخروجها عن اطلاق دليل الامر ، ووجوب اتيان الصلوة في غير المكان المغضوب لحفظ الغرضين عن الفتور ، فانه لو قدم دليل الامر لزم تفويت الغرض من النهي كما هو واضح بل اللازم على الشارع بحكم العقل تقييد امره بالصلوة بغير مورد نهي عن الغضب ، جمعا بين غرضيه منهما ، و مرجع هذا التقييد الى مانعية الغضب عن صحة الصلوة المتحدة معه واقعا و في مرحلة تمامية الملاك ، فاللازم حينئذ هو الحكم ببطلان الصلوة في المكان المغضوب ولومع الجهل بغصبيته ، لانه اذا امتنع في الواقع الجمع بين الامر بالصلوة ولو بالاطلاق والنهي عن الغضب المتحد معها ، وكان ملاك النهي غالبا وملاك الامر مغلوبا ساقطا عن المطلوبية ، فتخرج الصلوة المتحدة مع الغضب عن صلاحية التقرب بها ولولم يعلم بالغضب ، لكفاية اقوائية ملاك النهي من ملاك الامر ، في خروج الصلوة المتحدة مع الغضب عن اطلاق الامر بالصلوة ، لكون الحكم تابعا واقعا و في مرحلة الثبوت للغالب من الملاكين نعم لودل دليل على عدم سقوط الصلوة فيما اذا انحصرت بالمتحدة مع الغضب ، فيكشف ذلك الدليل عن ان للامر بها ملاكا فيهذا الحال غالبا على ملاك الغضب .

ولو دخل ارضا مغضوبة بسوء اختياره ، فلا اشكال في فساد صلوته فيها مع

تمكنه من الصلوة في ارض مباحة ، وذلك لان خطاب لا تعصب وان كان ساقطاً عنه لمكان عجزه عن امتثاله بعد دخوله في الارض ، لعدم قدرته على ترك التصرف فيها حينئذ ، لكن مبغوضية تصرفه فيها واستحقاق العقاب عليه باقية ، والمبغوض غير صالح لان يتقرب به **واما** مع عدم تمكنه من الصلوة في غير تلك الارض المغصوبة اما لضيق الوقت او لمانع ، فقد قال جمع من الاعاظم ، بانه ان تمكن من مراعاة ما هو شرط فيها مطلقاً كالقبلة والظهور ، صلى حال الخروج عنها ، لان التصرف فيها بهذا المقدار من زمان الخروج ، حيث يكون لا بد منه لعدم قدرته على تركه ، فلا يكون قابلاً للردع عنه بالنهي ، و ان كان مبغوضاً و معاقباً عليه بالنهي السابق على الدخول ، اذ الامتناع بالاختيار انما ينافي الاختيار خطاباً لاعتقاباً ، لان استحقاق العقاب يدور مدار صدور العمل السوء عن اختيار ، ولو بتوسط مقدماته التي منها في المقام تصرفه الدخولي المتوقف عليه تصرفه الخروجي ، لكن هذه الحركة الخرجية المبغوضة حيث لا تكون لمكان لا بديتها منشأثة للاثر ، فلامانع عن ارادة ايجادها على نحو ينطبق عليها الافعال الصلوتية ، اذ بعد عدم امكان حصول كلا الغرضين للمولى في الفرض ، لان غرضه من النهي قدفات ، فلامانع من تعلق ارادته باتيان الصلوة تحصيلاً لما لم يفت من غرضه من الامر **وتوهم** ان مع بقاء الحركة الخرجية على المبغوضية ، كيف يمكن ان تصير بتطبيق الافعال الصلوتية عليها محبوبة للمولى ، مع كون استحالة اجتماع المبغوضية والمحبوبة في شئ واحد شخصي من البديهيات **مدفوع** بان المستحيل عقلاً هو اجتماعهما في عرض واحد ، دون اجتماعهما على وجه الترتب بمعنى ان بعد سقوط المبغوض عن التأثير في نفس المولى للردع عنه ، لامانع من تأثير الجهة المحسنة الصلوتية في نفسه للامر والبعث عليها ، مثلاً لو نهى احد من المولى العرفية عبده عن مطلق الكون في دار مخصوصة ، فلقى العبد نفسه في تلك الدار بسوء اختياره ولم يمكن له الخروج عنها ابداً ، فلا شبهة في ان جميع الاكوان الصاردة عنه حتى تحريك يده في تلك الدار ، مبغوضة لمولاه و يستحق المؤاخذة عليها ، ولكنه اشتغل فيها بخياطة ثوب يحتاج اليه المولى كمال الاحتياج ، فهل

ترى من نفسك ان تقول لا يمكن ان تكون هذه الخياطة محبوبة للمولى لكونها متحدة مع مبغوضه ، وهل ترى ان المولى اذا لم يصل الى غرضه من النهى عن الكون فى الدار بتفويته العبد عليه بايقاع نفسه فيها ، يرفع اليد عن غرضه من الامر بخياطة ثوبه من دون وجود مزاحم اصلا حاشاك ، هذه خلاصة ما افادوه فى وجه صحة صلوته فى حال الخروج عن الارض المغصوبة وفيه اولا ان الحكم بفساد الصلوة مع التمكن من اتيانها فى غير الارض المغصوبة ، ليس مبنيًا على كون عموم دليل النهى شموليا و عموم دليل الامر بدليا ، بل مبناه كما مر استحالة التقرب بالعبادة المنهى عنها ، و هذا المبني بعينه متحقق مع عدم التمكن من اتيانها فى غير الارض المغصوبة ايضا ، وثانيا سلمنا ابتناء الحكم بالفساد مع وجود المندوحة على ما ذكر من كون دليل النهى شموليا ودليل الامر بدليا لكن نمنع عن امكان حصول الغرض من الامر مع عدم المندوحة ايضا ، لان حصوله متوقف على قصد التقريب بالعمل المنهى عنه ، ومنه ظهر الفرق بين ما نحن فيه الذى يكون لقصد القربة بالمأمور به دخل فى غرض المولى و بين مثال خياطة الثوب التى يكون الامر بها توصليا بحصل الغرض منه بمجرد تحققها فى الخارج ولو بالتصرف فى مكان غصبى ، مضافاً الى ان المطلوب للمولى فى المثال ، انما هو الخياطة بالمعنى الاسم المصدري ، اى الحاصل من الخياطة و هو صيرورة الثوب مخيطا ، لا الخياطة بالمعنى المصدري ، فلا منافاة بين كون الخياطة بالمعنى المصدري مبغوضة ، والاثر الحاصل منه مسقطا للغرض هذا كله مضافاً الى ما مر من ان لازم القول بالامتناع ولو مع تعدد الجهة ، معاملة التعارض بين خطاب صل ولا تغضب فى مورد الاجتماع ، و تقديم النهى لكونه شموليا على الامر لكونه بدليا ، بتخصيصه بغير مورد النهى ، ولازم ذلك خروج مورد الاجتماع عن اطلاق الامر وافعا ، و صيرورة الصلوة المجتمعة مع الغضب منهايا عنها ، والنهى فى العبادات موجب لفسادها مظم ولو مع الجهل به ، لان مورد الاجتماع وهى الصلوة المتحدة مع الغضب وجودا ، اذا صار ملاك فى نظر الشارع مغلوبا ورجح جهة النهى فيه واخرجه عن اطلاق الامر المتعلق بطبيعة الصلوة فلا يكون هذا الملاك المغلوب فى نظره ذا اقتضاء للامر بهذه الصلوة ، و كونه ذا اقتضاء له لولا مراعاة ملاك النهى ،

لا يفيد في كونه كك مع ترجيحه ملاك النهى على ملاكه ، و من المعلوم ان قصد هذا الملاك المغلوب المرجوع عند المولى ، لا يفيد قصده في جهة العبادية سيما مع حصول القبح الفاعلى له من جهة ما في العمل الخارجى من القبح ايضا ، وان كانت له جهة حسن مغلوبة مرجوحة و **توهم** ان ملاك النهى انما يرجح على ملاك الامر فيما كان مؤثرا في نفس المولى للردع عنه ، و اما اذا سقط عن التأثير ، فلا مانع عن تأثير ملاك الامر في نفسه للبعث عليه **مدفوع** بان سقوط ملاك النهى عن التأثير للردع ، لاجل عجز المكلف عن ترك المنهى عنه ، لا يوجب انقلاب ملاكه عما هو عليه من المبعوضة الذاتية ، ومعه يمتنع ان يؤثر ملاك الامر في بعثه عليه ، لاستحالة ايجاد المحبوب للمولى والمغبوض له في الشيء الواحد الشخصى ، لاستحالة اجتماعها في الشيء الواحد الشخصى و **توهم** ان المسلم من استحالة اجتماعهما هو اجتماعهما بوجه العرضية ، دون اجتماعهما على وجه الترتب ، بمعنى انه بعد سقوط الجهة المقبحة عن التأثير للردع ، لا مانع في تأثير الجهة المحسنة للبعث والامر **مدفوع** اولا بان اجتماعهما على وجه الترتب في مقام التأثير ، لا يجدى في دفع استحالة اجتماعهما ذاتا بوجه العرضية كما لا يخفى و **ثانيا** انه لا مجال لتوهم امكان اجتماعهما على وجه الترتب في مقام التأثير ايضا ، بعد كون سقوط الجهة المقبحة للعمل عن التأثير حاصلًا بنفس ذلك العمل ، اذا المفروض ان التصرف الخروجى في المكان المغضوب يحصل بنفس الصلوة فيه لا تحادهما وجوداً ، و معه يكون مرجع الامر بالصلوة مرتبا على سقوط الجهة المقبحة ، الى قوله ان سقطت الجهة المقبحة بصلواتك في المكان المغضوب فصل فيه ، وهو كما ترى امر بتحصيل الحاصل المحال عقلا **فالا** ولى ان يقال في وجه صحة الصلوة في حال الخروج ، بان الخروج عن الغضب بقصد التخلص عنه ، ليس محرما ، كى يكون مع سقوطه عن قابلية الردع عنه لمكان الاضطرار ، مبغوضا مانعا عن صحة الصلوة المتحددة مع الحركات الخروجية ، بل هو واجب بعد تحقق الدخول المحرم ، كيف لا مع انا نرى بالوجدان ان من غصب دابتنا ، اذا اخذ زمامها وقادها ليردها اليها ، يكون تصرفه فيها بهذا التصرف مرضيا ومحبوبا لنا ، وكذا اذا دخل

دارنا غضبا ، فان خروجه عنها لرفع مزاحمته عنا يكون مرضيا و محبوبا عندنا ،
و معه كيف يمكن ان يكون محرما و مبغوضا للشارع ، مع كونه داخلا في الجملة
المستثناة في قوله ﷺ لا يحل مال امرء الا بطيب نفسه و رضاه **فالمقام** نظير ما
اذا كان هناك غريق ، وكان انقاذه متوقفا على التصرف في ارض الغير ، فانه و ان كان
انقاذه لتوقفه على مقدمة محرمة غير مأمور به فعلا ، لكنه لو تصرف في تلك الارض
بالمشى ، الى محل الغرق يجب عله انقاذه ، هذا كله فيما اذا دخل ارض الغير بغير
اذنه **واما** لو كان دخوله فيها باذنه ثم رجع عن اذنه ، فلا اشكال في بطلان الصلوة
مستقرا فيها مع سعة الوقت ، لان الصلوة مع الاستقرار مستلزمة للتصرف الزائد على
التصرف الخروجي المضطر اليه ، و بدون الاستقرار لا دليل على صحتها ، مع امكان
اتيانها مع الاستقرار المعتبر فيها في حال الاختيار **نعم** لا باس باتيان النافلة في حال
الخروج عنها موميا للركوع والسجود ، لعدم اشتراط الاستقرار فيها **واما** مع ضيق
الوقت ، فالظاهر صحتها ما شاموميا للركوع والسجود ، لتقديم ما لا يدل له اعنى
الوقت على ما له البديل اعنى الركوع والسجود ، وسقوط الاستقرار في حال الاضطرار
واما لو رجع الاذن عن اذنه بعد الشروع في الصلوة و كان الوقت مستسعا ، فالظاهر
بطلانها لانه مقتضى اشتراط اباحة المكان والاستقرار في مجموع الصلوة و لا يمكن
ان تكون حرمة الابطال موجبة لسقوط اعتبارهما في الصلوة **اما** اولا فلاحتمال ابطال
العمل بنفسه ، و معه يكون التمسك بلا تبطلوا نمسكا بالعام في الشبهة المصدقية
واما ثانيا فلان حرمة الابطال فرع امكان الاتمام ، او مكانه فرع سقوط شرطية
الاستقرار و اباحة المكان ، فلو توقف سقوط شرطيتها على حرمة الابطال لزم الدور
المحال **كما** ان الظاهر صحتها و وجوب اتمامها في حال الخروج موميا للركوع
والسجود ، فيما لو رجع الاذن في الاثناء و كان الوقت مضيقا ، و هو واضح مما ذكرنا
في الرجوع قبل الشروع في الصلوة ، هذا كله فيما اذا كان المazon فيه هو الدخول
في الدار .

واما اذا كان المazon فيه هي الصلوة فيها ، فيمكن القول بل قيل بجواز اتمامها

مع الاستقرار في سعة الوقت ايضا ، و عدم نفوذ رجوع المالك عن اذنه ، بتقريب ان الاذن في التصرف الذي لا يمكن الا بان يكون على وجه خاص ، بان كان الشروع فيه موجبا لعدم القدرة على رفع اليد عنه ، فبعد الشروع فيه لا يعقل ان ينفذ الرجوع عن الاذن و يؤثر في حرمة اتمامه ، مثلا لو اذن صاحب الدار احدا في نزوله عن حائط داره ، وكان بحيث لو نزل عن مقدار منه ، لا يمكنه ان يرجع او يبقى في ذلك الحد ، بل ينزل قهرا الى اساس الحائط ، فكما لا يمكن ان يؤثر رجوع صاحب الدار عن اذنه بعد الشروع في النزول عن حائطها في الرجوع على الناظر عنه او البقاء على الحد الذي وصل اليه منه كذلك لو اذن احدا في التصرف في داره بالصلوة فيها فانه اذا شرع في الصلوة ، يقتضى اذنه فيه عدم نفوذ رجوعه عنها ، لان الصلوة مما اذا شرع المصلي فيها لا يقدر على رفع اليد عنها شرعا بقوله لا تبطلوا اعمالكم ، والممتنع الشرعي كالمتمتع العقلي ، اذ كما ان كل عمل وقع في ملك احد باذن مالكة ، فبعد وقوعه لا يمكن ان ينفذ رجوعه عن اذنه ، فكذلك لا يمكن ان ينفذ في العمل المتأخر عنه الملازم له ، بحيث لا يمكن التفكيك بينهما عقلا او شرعا

وفيه ما لا يخفى من النظر ، لان عدم امكان التفكيك بين الشروع في الصلوة و اتمامها ان كان لحرمة ابطال العمل ، فقد عرفت ان التمسك به في مثل المقام الذي يحتمل انبطال الصلوة قهرا بالرجوع عن الاذن لفقد شرط اباحة المكان ، من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية وان كان للاجماع ، ففيه مضافا الى احتمال استناد المجمعين الى لا تبطلوا ، ان القدر المتقين منه غير ما اذا كان العمل مما يحتمل بطلانه

المسئلة الثانية قد وقع الخلاف بين الاصحاب ، في حكم تقدم المرأة على الرجل و محاذاتها له في حال الصلوة فذهب المشهور من الكلام في حكم تقدم المرأة و محاذاتها للرجل في الصلوة المتأخرين الى الصحة مع الكراهة ، خلافا للمشهور من القدماء على ما في الحدائق من زهابهم الى فساد صلواتهما اذا شرعا فيها معامطلقا كانت مقتدية او منفردة محرما او اجتنابية ، و فساد صلوة المتأخر منها في الشروع و منشاء الخلاف اختلاف الاخبار فانها على طوائف الاولي ما دل على المنع مطلقا ،

كصحيحة ادريس بن عبد الله القمي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلى و بحياله امرأة قائمة على فراشها جنباً فقال عليه السلام انك انت قاعدة فلا يضرك وان كانت تصلى فلا، وصحيحة محمد بن مسلم عن احد هما عليهما السلام، قال سئلت عن المرأة تزامن الرجل في المحمل يصليان جميعاً، فقال عليه السلام لا ولكن يصلى الرجل فاذا فرغ صلت المرأة، و قريب منها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام، و صحيحة ابن ابي بعفور، قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلى والمرأة الى جنبى و هى تصلى، فقال عليه السلام لا الا ان تتقدم هى او انت و لا بأس ان تصلى و هى بحدائك جالسة و قائمة، بناء على كون المراد من قوله عليه السلام الا ان تتقدم هى او انت، بشهادة غيرها من الروايات، هو التقدّم فى اتيان الصلوة لا التقدّم فى المكان **والثانية** ما دل على الجواز مطم، كصحيحة جميل عن ابي عبد الله عليه السلام، قال لا بأس ان تصلى المرأة بحداء الرجل و هو يصلى، فان النبى صلى الله عليه وآله كان يصلى و عايشة مضطجعة بين يديه و هى حائض، و كان اذا ادا ان يسجد غمز رجلها فرفعت رجلها حتى يسجد **والثالثة** قشة فيما باشماتها على علة غير مناسبة، اذ لا ربط بين جواز ان يصلى الرجل و بين يديه امرأة نائمة او قائمة، و بين جواز ان يصلى و بحدائه امرأة مصلبة **مدفوعة** اولابان عدم فهمنا الربط بين العلة و المعلل بها لا يوجب طرح الرواية و **ثانياً** يحتمل ان المخاطبين بهذا الكلام كانوا يتوهمون ان المرأة حيث تكون شاغلة لقلب الرجل فلا يجوز له ان يصلى و بحدائه امرأة تصلى، فعلى عليه السلام جواز ان يصلى الرجل بحداء امرأة تصلى، بهذه العلة، تنبيههما على ان شاغلية المرأة لقلب الرجل لو كانت مانعة عن صحة صلوته بحداء امرأة تصلى، لكانت مانعة عن صحة صلوته و بين يديه امرأة نائمة بطريق اولى، و خبر ابن فضال عن اخبره عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام فى الرجل يصلى و المرأة تصلى بحدائه فقال عليه السلام لا بأس، و خبر عيسى بن عبد الله القمي سئل الصادق عليه الصدق عليه السلام عن امرأة صلت مع الرجال و خلفها صفوف و قدامها صفوف، قال عليه السلام مضت صلوتها و لم تفسد على احد ولا تعيد، و حمله على ما اذا كان البعد بين الصفوف كثيراً بعيد عن ظاهره، اذا الضاهر من قول السائل صلت

صلت مع الرجال هوانها صلت معهم جماعة ، و من المعلوم ان مع البعد الكثير -
لا ينعقد الجماعة **والثالثه** ما دل على التفصيل بين وجود الحائل او البعد و عدمه ،
على اختلافها في مقدار البعد من عشرة اذرع او مقدار خطوة او ذراع او شبر ارحل ،
بل كلما يكفي للنوع عن المارة مثل السبحة والعصا ، كرواية علي بن جعفر عن اخيه
موسى عليه السلام ، قال سئلت عن الرجل هل يصلح ان يصلي في مسجد قصير الحائط
و امرأة قائمة تصلي وهو يراها وتراه ، قال **عَلَيْهِ السَّلَامُ** ان كان بينهما حائط طويل او قصير
فلا بأس ، وصحيحة الجلي عن الصادق عليه السلام ، قال سئلت عن الرجل يصلي في -
زاوية الحجره وابنته او امرئته تصلي بحذاء في الزاوية الاخرى ، قال **عَلَيْهِ السَّلَامُ** لا ينبغي
ذلك الا ان يكون بينهما ستر فان كان بينهما ستر اجزئه ، و رواية ليث المرادي ، قال
سئلت عن الرجل و المرأة يصليان في بيت واحد المرأة عن يمين الرجل بحذاء ،
قال **عَلَيْهِ السَّلَامُ** لا الا ان يكون بينهما شبر او ذراع ، ثم قال **عَلَيْهِ السَّلَامُ** كان طول رحل رسول الله **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ**
ذراعا وكان يضعه بين يديه اذا صلى يستره ممن يمر بين يديه ، فان الاستشهاد بطول
رحل رسول الله **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** المراد به ارتفاعه عن الارض ، شاهد على ارادة مقدار الشبر و
والذراع الواقعين في الصدر بحسب الطول ، دان كونه ذراعا ايضا مدخلة له بل -
الملاك هوا والشبر ، و موثقة عمار عن الصادق ، عليه السلام انه سئل عن الرجل يستقيم
له ان يصلي و بين يديه امرأة تصلي ، قال **عَلَيْهِ السَّلَامُ** لا يصلي حتى يجعل بينه وبينها اكثر من
عشرة اذرع ، وان كانت عن يمينه او عن يساره جعل بينه و بينها مثل ذلك ، و ان كانت
تصلي خلفه فلا بأس وان كانت تصيب ثوبه الخبر **والمناقشة** فيها بمخالفتها لفتوى الاصحاب
لانهم لم تعتبروا اكثر من عشرة اذرع **مدفوعه** بان التعبير بالاكثر لاجل العلم بحصول
البعد بمقدار العشرة ، فيكون اعتبار الاكثر من باب المقدمة العلمية ، وصحيحة
زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال **عَلَيْهِ السَّلَامُ** اذا كان بينهما وبينه قدر ما لا يتحظى او قدر عظم
الذراع فصاعدا فلا بأس ، و نحوها خبره الاخر ، وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما
عليهما السلام قال سئلت عن الرجل يصلي في زاوية الحجره و امراته او ابنة تصلي
بحذاء في الزاوية الاخرى ، قال **عَلَيْهِ السَّلَامُ** لا ينبغي ذلك فان كان بينهما شبر اجزئه وصحيحة

حر يز عن ابي عبد الله عليه السلام في المرأة تصلى الى جنب الرجل قريبا منه، فقال عليه السلام اذا كان بينهما موضع رحل فلا باس، و صحیحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له المرأة و الرجل يصلى كل واحد منهما قبالة صاحبه، قال عليه السلام نعم اذا كان بينهما قدر موضع رحل، الى غير ذلك من الاخبار

والاقوى بحسب القواعد ما هو المشهور بين المتأخرين من الصحة مع الكراهة، و ذلك لوجهين **الاول** اختلاف الاخبار المفصلة في تحديد مقدار البعد من الشبر عشرة اذرع، فانه من الامارات على الكراهة القابلة للشدة و الضعف، كما جعلوا اختلاف الاخبار الواردة في منزوحات البرء في مقدار المنزوج من امارات استحباب النزع، فان حمل الاخبار المفصلة على معنى لا يلزم منه اختلاف التحديدات وان كان ممكنا، بان يجعل اخبار الشبر و الذراع على ما اذا كان الحائل بينهما قدر شبرا و ذراع، كما يؤيد هذا الحمل استشهاد عليه السلام في خبر ابي بصير المتقدم لكفاية الشبر و الذراع، بقوله عليه السلام كان طول رحل رسول الله صلى الله عليه وآله ذراعا و كان يضعه بين يديه اذا صلى يستره ممن يمر بين يديه، فانه بكشف عن ان المراد من الشبر و الذراع مقدارهما بحسب الطول، و الا لم تكن مناسبة بين المستشهد به و المستشهد عليه، فيستفاد منه انه يكفي في الحاجز المعتبر في هذا الباب مثل ما يكفي في الحاجز عن المارة، و هو ما كان طوله اى ارتفاعه شبرا او ذراعا بل اقل من ذلك، لمادل من الاخبار على انه يكفي في الحاجز عن المارة جعل عصاء و نحوه، فيكون المحصل من مجموع الاخبار المفصلة حينئذ انه لا يحوز ان يصليا معا الا ان يكون الفصل بينهما بمقدار عشرة اذرع او يكون الحائل بينهما بطول شبر فما زاد، الا ان هذا الحمل مما لا يلتزم به القائلون بالمنع، لان كفاية هذا المقدار من الحائل في رفع المنع مخالفة لصريح كلماتهم، حيث اعتبروا البعد عشرة اذرع او وجود حاجز مانع عن النظر كالبالغ مقدار القامة، بل يابى عنه قوله عليه السلام في صحیحة حذير المتقدمة اذا كان بينهما موضع رحل فلا باس، و في صحیحة زرارة المتقدمة نعم اذا كان بينهما قدر موضع رحل، فانهما صريحتان في كفاية كون الفصل بينهما بهذا المقدار

الوجه الثاني صراحة الاخبار المجوزة مطلقا في الرخصة ، و ظهور الاخبار المانعة في الفساد ، فتحمل الثانية على الكراهة يحكمتما للض على الظاهر وليس في اخبار المنع ما يدل على الفساد بالصراحة و النصوية ، الاصححة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ، قال سئلته عن امام كان في الظهر فقامت امرأة بحياله تصلى وهي تحسب انها العصر هل يفسد ذلك على القوم وما حال المرأة في صلوتها معهم وقد كانت صلت الظهر، قال عليه السلام لا يفسد ذلك على القوم و تعيد المرأة صلوتها ، فان الامر باعادة صلوتها ، لوجه له الا لفساد من جهة تقدمها على الرجال في الموقف ، اذ حمل الامر بالاعادة على الفساد من جهة اختلاف الماموم و الامام في الفرض ، ولذا استشهد بغض بهتة الصحيحة لما حكى عن والدا الصدوق من عدم جواز الاقتداء في - العصر بالظهر ، بعيد في الغاية، اما اولاف لعدم اعتبار اتحاد الفرض في صحة الاقتداء ، و اما ثانيا فلان فساد صلوتها لو كان لاجل ذلك ، لم يكن وجه للسؤال عن فساد صلوة غيرها من المأمومين ، فالسؤال عن فساد صلوتهم ليس الا من جهة تقدمها عليهم في الموقف ، و قريب من هذا الحمل في البعد ، الحمل على اختلال شرائط الجماعة عند قيامها بحيال الامام ، لاشتراط التاخر عن الامام في الجملة في صحة الاقتداء ، اما مطلقا او في خصوص حق النساء عند اقتدائهن بالرجال و ذلك لعدم المناسبة حينئذ للسؤال عن فساد صلوة غيرها من المأمومين كما لا يخفى ، فالصواب حمل الامر بالاعادة على الاستحباب ، فان ظهوره في الوجوب محكوم بالنصوص المتقدمة الصريحة في عدم الفساد و توهم ان هذا الوجه الثاني ليس وجها اخر في قبال الوجه الاول ، لعدم تماميته مع قطع النظر عن الوجه الاول ، ضرورة ان اكثر الاخبار المجوزة وان كانت صريحة في الجواز والرخصة ، الا انه يمكن تقييدها بالاخبار المفصلة ، في قيد الترخيص بما اذا كان البعد بينهما عشرة اذرع او كان بينهما حائل، فالاستدلال بهذا الوجه الثاني لا يتم ، الا بعد حمل الاخبار المفصلة لما فيها من الاختلاف في التحديد بالبعد والحائل على الاستحباب مدفوع بان الاستدلال بهذا الوجه الثاني ، يتم ولو مع عدم حمل الاخبار المفصلة لمكان اختلافها في

التحديدات على الاستحباب ، و ذلك لان التصرف في هيئة الاخبار المفصلة بحملها على الاستحباب ، اولى من التصرف في مادة الاخبار المجوزة بتقييدها بما اذا كان البعد بينهما عشيرة اذرع او كان بينهما حائل ، و ذلك لما اشرنا اليه فيما مر من ان حمل المطلق على المقيد انما يكون جمعا عرفيا بينهما ، فيما اذا لم يكن المطلق واردا عند حضور وقت العمل ، والا فلا يصح حمله على المقيد ، لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة والالقاء في خلاف الواقع ، و هو وان كان ممكنا اذا اقتضته المصلحة ، لكن الالتزام به انما هو فيما اذا لم يمكن الجمع الا بحمل المطلق على المقيد ، و ليس المقام كك لامكان الجمع بحمل الاخبار المفصلة على الاستحباب فتحصل مما ذكرنا كله ان مع اختلاف الاخبار المفصلة في التحديد بالبعد والحائل ، وصراحة الاخبار المجوزة في الرخصة و عدم الفساد ، لا يمكن الاخذ بظاهر الاخبار المانعة ، بل لا بد من رفع اليد عن ظاهرها بحملها على الكراهة ، اما للاخبار المجوزة تحكيما للنص على الظاهر ، واما للاخبار المفصلة الظاهرة بنفسها ، لمكان اختلافها في التحديد ، في بيان مراتب الكراهة **فالاقوى** في المسئلة ما ذهب اليه المشهور من المتأخرين من الصحة و الكراهة ، الا اذا بلغ البعد بينهما الى عشرة اذرع او كان بينهما حائل ، فانه لا كراهة ايضا حينئذ والله العالم .

وقد يستدل للكراهة برواية الفضيل عن ابي جعفر عليه السلام ، قال انما سميت مكة بيكة لانه تبك فيها الرجال والنساء ، والمرأة تصلى بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك ، لا باس بذلك ، وانما يكره في سائر البلدان ، بتقريب ان الكراهة ان كانت بمعناها الاخص المصطلح ثبت المطلوب ، و ان كانت بمعناها الاعم الشامل للحرمة ، فحيث ان التفصيل في الحرمة بين مكة وغيرها من البلدان خرق للاجماع المركب ، اذ لم يقل احد من القائلين بالمنع والجواز بالتفصيل بينهما ، فلا بد من حملها على الكراهة بالمعنى الاخص ، والتفصيل في الكراهة بهذا المعنى بين مكة وغيرها ليس خرقا للاجماع المركب كما لا يخفى .

وفيه ان الظاهر من الرواية اما خصوص الحرمة او الاعم منها ومن الكراهة

المصطلحة، و على كل من التقديرين لادلالة لها على الكراهة المصطلحة، اما على الاول فواضح، و اما على الثاني، فلان كون التفصيل في الحرمة بين مكة و غيرها خرقا للاجماع المركب، لا يوجب ظهور لفظ الكراهة في خصوص الكراهة المصطلحة، بل يوجب اجمالها، و معه لا يصح التمسك بالرواية للكراهة المصطلحة كما لا يخفى . ثم انه يستفاد من بعض الاخبار المجوزة، كخبر عيسى بن عبدالله القمي المتقدم، سئل الصادق عليه السلام عن امرأة صلت مع الرجال و خلقها صفوف و قدامها صفوف قال عليه السلام مضت صلواتها و لم تفسد على القوم، ان المرأة يصح ان تكون واسطة في اتصال المامومين بالامام و اتصال بعضهم ببعض، كيف و لو لم تكن كك لم يكن وجه لقوله عليه السلام و لم تفسد على القوم، فانه لو لم تكن المرأة كافية في الاتصال، لكان البعد بين الصفيين في مفروض السؤال اكثر من البعد الجائر بينهما، فاذا صح ان تكون المرأة واسطة في الاتصال، فلا تكون من الحائل المعبر عنه بين الامام و الماموم و بين بعض المامومين مع الاخر، فلا يختص المستثنى عن الحائل الممنوع بما اذا كان الحائل ماموما، بل يعم ما اذا كان مامومة، فلو حال بين الصفيين من الرجال صف من النساء لم يكن من الحائل المضر بصحة الجماعة .

ثم انه بقي ههنا امور لابس بالتعرض لها، و ان كان لا اهمية لها بناء على ما هو المختار من الجواز مع الكراهة **الاول** هل على القول بالمنع، يختص فساد صلواتهما بما اذا اقترنا في الشروع، فلواترا احدهما يختص الفساد بصلوة اللاحق، او لافرق في فساد صلواتهما بين الاقتران و اللحق **الاقوى** هو الاول، لا لما قيل من ان الفساد انما ينشأ من المحاذاة للصلوة الصحيحة، و اللاحقة ليست صحيحة كي تصلح مانعة عن صحة السابقة، اذ فيه ان المراد من الصلوة الصحيحة، ان كان هي الصحيحة من جميع الجهات حتى جهة المحاذاة، فيلزم القول بان صلوة الرجل و المرأة فيما اذا شرعا معا صحيحتان فعلا و فاسدتان، وهذا باطل لاستلزامه اجتماع الضدين بل النقيضين، و ان كان المراد من الصلوة الصحيحة هي الصحيحة من غير جهة المحاذاة، فتكون الصلوة اللاحقة ايضا صحيحة من غير هذه الجهة، بل لان

المانعية على القول بها تكون مستفادة من النهى ، فتكون في الاشتراك بين الصلوتين والاختصاص باحديهما ، تابعة لتعلق النهى بكليتهما او باحديهما ، و من المعلوم ان النهى انما تعلق بكلتا الصلوتين في صورة الاقتران في الشروع ، واما في صورة اللحوق فلم يتعلق الا بخصوص اللاحقة فلا يستفاد منه مانعية المحاذاه ، الا لخصوص اللاحقة دون السابقة و توهم ان النهى في هذه الصورة وان تعلق بخصوص اللاحقة كما لا يخفى على من راجع الاخبار المتقدمة ، لكن النهى في بعضها الاخر تعلق بكليتهما على نحو يعم صورة لحوق احديهما بالآخرى ايضا ، فان النهى المستفاد من قوله تَلَيْتُكَ لا في خبر ابي بصير المتقدم ، جوابا عن قول السائل الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد المرأة عن يمين الرجل بحذاء ، تعلق بصلوة كل من الرجل والمرأة في حال محاذاة احدهما بالآخر سواء تقارنا في الشروع ام لا ، فانه يصدق في صورة اللحوق ايضا على صلوة ، كل منهما انها وقعت في حال محاذاة احدهما بالآخر مدفوع اولا بمنع عموم النهى المتعلق بكلتا الصلوتين لصورة اللحوق ، فان الظاهر من قول السائل الرجل يصلى وبحياله امرأة او والمرأة تصلى بحذاء او بين يديه امرأة تصلى بقرنية الواو الحالية ، ان مورد السؤال هو صورة اقترانهما في الصلوة ، لا بمعنى شروعاتهما في الان الواحد ، كى يقال انه فرض نادر لا يمكن حمل هذه الاخبار الكثيرة عليه ، بل بمعنى انهما يصليان معا بان شرع احدهما مع تهيؤ الآخر لها فتدبر جدا ^١ وثانيا

ان الظاهر المستفاد من اكثر الاخبار المتقدمة ، كرواية ادريس القمى و رواية جميل والفضيل و عمار و زرارة و ابن بكير و ابي بصير ، هو ان المانع في المقام هو المحاذاة والتقدم الاختياريان لا الواقعيان ، فان قوله تَلَيْتُكَ في رواية ابي بصير لا ولكن يصلى الرجل و تصلى المرأة بعده ، و في صحيحة محمد بن مسلم لا ولكن يصلى الرجل فاذا فرغ صلت المرأة في جواب قول السائل الرجل والمرأة يصليان جميعا ، ظاهر في ان ايقاع الصلوة محاذية مانع لانفس المحاذاة ، فتكون مانعية

١- اشارة الى ان خصوصية المورد لا توجب تقييد اطلاق الجواب هذا مع ما عرفت من اطلاق خبر ابي بصير سؤالا وجوابا فتبصر .

المحاذاة والتقدم مخصوصة بحال الاختيار، وعليه فلو شرع احدهما بالصلوة من دون تهيؤ الاخر بها ثم شرع الاخر . لانفسد الا صلوة المتأخر، وذلك لان حرمة الابطال تسلب الاختيارية عن المحاذاة بالنسبة الى المتقدم، اذ المفروض ان المانع ليس مطلق المحاذاة بل المحاذات الاختيارية، فاذا كانت المانعية مقيدة بالاختيار، فلا يمكن ان يعارض حرمة الابطال المطلقة، لان اعتبار المانع فرع ان لا يكون المكلف عاجزا، وعدم كونه كك فرع ان لا يحرم عليه الابطال فتدبر جيدا .

ثم انه يتفرع على هذا الامر الامر الثاني، وهو انه لو زال الحائل بينهما في اثناء الصلوة، هل تبطل صلواتهما مطلقا او لا تبطل كك، او يفصل بين صورة الاقتران فتبطل صلواتهما وبين صورة اللحق فتبطل صلوة اللاحق خاصة **والحق** عدم بطلان صلوة احد منهما، على القول بكون المانع هو المحاذات الاختيارية دون الواقعية، لان لا تبطلوا يسلب الاختيارية عن كليهما كما عرفت بيانه، وبطلان صلوة كليهما مع الافتراق و صلوة اللاحق خاصة بدونه، على القول بكون المانع هو المحاذاة الواقعية، لكن مع اختصاص مانعيتها في صورة اللحق باللاحق خاصة وذلك واضح.

الامر الثالث، لافرق في بطلان الصلوة على القول بالمنع، بين كون المحاذاة عن العمد والالتفات او عن الغفلة والنسيان او الجهل بالموضوع او بحكمه، بناء على مامرت الاشارة اليه من ان المتبادر من النواهي المتعلقة بكيفيات الاعمال المركبة هو كونها مسوقة لبيان التكليف الغيرى الناشى من المانعية الواقعية، اذ حينئذ لا يجدى معذورية المكلف من حيث الحكم التكليفي النفسى فى بعض الاحوال كحال النسيان والغفلة او الجهل بالموضوع او بحكمه عن قصور، فى تخصيص المانعية المستفاد من النواهي المطلقة بغير تلك الحالة **فاذا** كان المستفاد من هذه النواهي مانعية المحاذاة للصلوة على الاطلاق، فيكون مقتضاها بطلان الصلوة بها مطلقا، من غير فرق بين كونها عن العمد والالتفات، او الغفلة والنسيان او الجهل بالموضوع او بحكمه، لولادليل حاكم عليه كالاتعاد، حيث ان مقتضاه صحة الصلوة مع الاخلال

بغير الخمس سهوا و نسيانا ، بل جهلا بالموضوع او الحكم ، لولم^١ يكن اجماع على عدم الصحة مع الاخلال جهلا بهما نعم لوقلنا بان المتبادر من هذه النواهي هو التكليف النفسى وتكون المانعية مسببة عنه بحكم العقل فى مرحلة الامتثال ، من دون ان يوجب تقييدا فى الماهية المأمور بها ، لاخصت المانعية حينئذ بصورة تنجز ذلك التكليف النفسى ، لان ما يمنع عن التقرب بحكم العقل ، هو النهى المنجز الموجب مخالفته للعقاب ، و اما النهى الغير المنجز الذى يكون المكلف معذورا فى مخالفته ، فلا يكون مانعا عن التقرب اصلا ، وعليه فلا تكون المحاذاة مانعة الا فى صورة العمد والالتفات والجهل بالحكم عن قصور دون غيرها لكن هذا القول فى معزل عن التحقيق كما بين فى محله نعم بناء على ما استظهرناه من الاخبار ، من كون المانع هو التقدم والمحاذاة الاختياريان لا الواقعيان ، يكون مقتضى القاعدة هو الحكم بالصحة فيما اذا لم يعلم بالمحاذاة لظلمة او عمى و نحوهما ، اذ لا تكون المحاذاة حينئذ صادرة عنه بالاختيار .

الامر الرابع لوشك فى وجود من يصلى بحدائثه فان قلنا بان عدم المحاذاة من شرائط المصلى ، فلا اشكال فى ان مقتضى اصالة العدم هو صحة صلواته ، مالم ينكشف الخلاف و اما لوقلنا بما هو المستظهر من الاخبار ، من ان المحاذاة من

١ - قولنا لولم يكن اجماع الخ لا يخفى ان ما ذهب اليه المشهور من بطلان الصلوة بها جهلا بالموضوع او الحكم ، ليس لاجل قيام اجماع عليه كى يחדش فيه بوجود المخالف بل لاجل عدم شمول الحديث للاخلال بها جهلا بالموضوع او الحكم ، بدعوى ظهوره فى ان كل جزء او شرط من الصلوة اخل به المصلى ولم يمكن عند الاخلال به تعلق الامر به الا باعادة الصلوة ، لانعاد الصلوة من الاخلال به الا اذا كان من الاركان الخمسة ، ومن المعلوم ان الجزء او الشرط الذى لا يمكن عند الاخلال به تعلق الامر به الا باعادة الصلوة ، ليس الا الجزء او الشرط الذى اخل به سهوا او نسيانا ، اذ لا يصح توجيه الامر به الى الساهى والناسى الا بعد فراغهما عن الصلوة والالتفات الى الاخلال به المستلزم لبطلان صلواتهما وتوجه الامر اليهما باعادتهما ، وهذا بخلاف ما اذا كان الاخلال به جهلا فانه يصح توجيه الامر به اليه فى حال جهله ومعه لا يكون مشمولا للحديث كيلا يجب عليه الاعادة فيما لم يكن ما اخل به من الاركان هذا وتبصر منه عفى عنه .

موانع الصلوة ، فلا يجدي استصحاب عدم من يصلي بحذائه ، في احراز حال الصلوة وكونها واقعة غير محاذية لصلوة المرأة ، الاعلى القول بالاصل المثبت نعم يمكن جريان اصالة العدم بالنسبة الى نفس الصلوة اما على نحو الاستصحاب التعليقي او التنجيزي على البيان الذي مر في البحث عن اللباس ، هذا مضافا الى ما مر من جريان البرائة العقلية في الشك في وجود المانع واما لو علم بوجود من يصلي بحذائه ، و شك في انه اقترن شروعهما كي تكون صلوة كليهما باطلة ، او كان ذلك المصلي لاحقا كي تكون صلوة ذلك المصلي باطلة ، او كان ذلك المصلي سابقا كي تكون صلوة نفسه باطلة فعلى ما ذهب اليه صاحب المصباح رضى الله عنه في وجه اختصاص البطلان باللاحق ، من ان الفساد انما ينشأ عن المحاذاة للصلوة الصحيحة لا اشكال في ان مقتضى القاعدة هو الحكم ببطلان صلوته ، لان المحاذاة محرزة بالوحدان ، وصحة صلوة من يصلي بحذائه محرزة بالاصل القاضى بالبناء على الصحة في فعل الغير واما بناء على ما اخترناه في وجه اختصاص البطلان باللاحق ، من اختصاص النهي الكاشف عن المانعية به ، فلا اشكال في ان مقتضى ما مر في البحث عن اللباس ، من الاصل العقلي والنقلي اعنى الاستصحاب ، هو الحكم بصحة صلوته ، ولا يعارضه الاصل بالنسبة الى صلوة ذلك الغير ، بعد عدم كون العلم الاجمالي موجبا لتنجز المعلوم بالاجمال الاعلى احد التقديرين لاعلى كليهما .

المسئلة الثالثة المشهور اعتبار طهارة موضع الجبهة ، بمقدار ما يعتبر وضعها على الارض و يمكن الاستدلال عليه مضافا الى الاجماع ، بصحيفة ابن محبوب عن الرضا عليه السلام ، انه كتب اليه يسئله عن الجص يوقد عليه بالعدرة وعظام الموتى يجصص به المسجد ايسجد عليه ، فكتب عليه السلام اليه ان الماء والنار قد طهراه ، فانه يستفاد منها ان اعتبار الطهارة في موضع السجود كان مفروغا عنه عند السائل مر كوزا في ذهنه ، وقد قرره الامام عليه السلام على ذلك ، حيث اجاب عليه السلام بما مفاده انه لولا ان الماء والنار قد طهراه لما جاز ان يسجد عليه ثم انه يمكن ان يصطاد من هذه الصحيحة ، ما يفيد في المسئلة الاتية وهي اعتبار طهارة مكان المصلي و عدمه ، فان

من استفادة كون اعتبار طهارة موضع السجود مركزاً في ذهن السائل من هذه الصحيحة ، يمكن اصطياً انصراف ما دل على عدم اعتبار طهارة المكان مطلقاً عن محل الجبهة ، حيث ان ارتكاز اعتبار طهارة خصوص محلها ، موجب لانصراف هذا الاطلاق عن محلها الى غيره اللهم الا ان يقال ان ما يوجب انصراف اطلاق ما دل على عدم اعتبار طهارة المكان مطلقاً الى غير محل الجبهة ، هو ارتكاز اعتبار طهارة محلها في ذهن اهل العرف ، و ارتكازه كك لا يستفاد من الصحيحة ، وانما يستفاد منها ارتكازه في خصوص ذهن السائل ، وهو لا يجدى في انصراف الاطلاق كما لا يخفى ثم ان القدر المتيقن من الاجماع او الارتكاز ، هو اعتبار طهارة موضع الجبهة بمقدار ما يجب وضعه منها على الارض ، فالزائد على ذلك المقدار لا دليل على اعتبار طهارة محله ، اذ ليس هناك دليل لفظي يؤخذ باطلاقه والاصل ينفيه **واما** النبوى صلى الله عليه وسلم جنبوا مساجدكم النجاسة ، فالظاهر ان المراد من المساجد هي الاماكن المعدة للصلوة المسماة بالمسجد ، لاموضع السجود كى يؤخذ باطلاقها **وتوهم** ان الاجماع و ان كان دليلاً ليأخذ بالقدر المتيقن منه ، الا ان ذلك فيما اذا لم يكن لمعقده اطلاق كما فيما نحن فيه حيث ان معقده قضية لفظية ، وهى انه يعتبر طهارة موضع الجبهة ، ومقتضى اطلاق هذه القضية اللفظية المجمع عليها ، هو اعتبار طهارة موضع الجبهة مطلقاً ، ولو بالنسبة الى الزائد على المقدار الواجب وضعه منها على الارض **مدفوع** اولاً بمنع كون هذه القضية اللفظية معقداً لاجماع المجمعين ، كى يؤخذ باطلاقها لاثبات اعتبار طهارة موضع الجبهة زائداً على المقدار الواجب وضعه منها على الارض **واما** ثانياً بالنقض بما لو وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه و ما لا يصح كالمأكول ، حيث لا اشكال في الصحة مع عدم وضعها على ما يصح الا بمقدار ما يجب وضعه منها عليه .

و توهم الفرق بين ذلك المقام وما نحن فيه ، بدعوى الفرق عرفاً بين ان يقال يعتبر ان يكون ما يقع عليه السجود طاهراً لانجساً ، وبين ان يقال يعتبر في السجود وقوعه على الارض ، حيث ان المعنى الاول لا يتحقق عرفاً الا اذا كان مجموع

ما يقع السجود عليه طاهرا ، اذ لو كان بعضه نجسا لا يقال انه سجد على ارض طاهرة ، بل يقال سجد على ارض نجسة ، اذ لا يعتبر في صدق السجدة على النجس استيعاب النجاسة ، بخلاف السجدة على الطاهر فانه يعتبر في صدقها استيعاب الطهارة وهذا بخلاف المعنى الثاني فانه يتحقق عرفا عند كون بعض ما يقع عليه السجود ارضا ، حيث يصدق على بعضه انه ارض وقد وقع عليه السجود ، واقتران الغير معه غير قاذح في صدق اسم السجود عليه .

مدفوع اولا بانه لافرق عرفا بين ان يقال يعتبر في المسجد ان يكون طاهرا لانجسا ، وبين ان يقال يعتبر في السجود ان يكون على الارض ، اذ توهم الفرق وان المعنى الاول لا يتحقق عرفا الا اذا كان مجموع المسجد طاهرا ، بخلاف المعنى الثاني فانه يتحقق عند كون بعض ما يقع عليه السجود ارضا ، ناش عما تضمنه المعنى الاول من القضية السالبة وهي عدم كون المسجد نجسا ، وهذا ليس بفارق ، ضرورة ان المعنى الثاني وان لم يتضمن القضية السالبة لفظا ، لكنه متضمن لها معنى ولبا ، لانه يستفاد من اعتبار كون السجود على الارض ، اعتبار عدم كونه على غيرها من المأكول والمعادن وحينئذ ينتفى الفرق بين المعنيين **وثانيا** بانه لم يعتبر في المسجد ان يكون طاهرا ، كي يدعى الفرق بينه وبين ان يعتبر في السجود ان يكون على الارض ، بل اعتبر في السجود ان يكون على الموضع الطاهر ، ومن المعلوم ان السجود من العناوين الفصدية المتقومة بالقصد ، فحينئذ لو كان بعض ما يقع عليه الجبهة طاهرا وكان بمقدار ما يجب عليه السجود ، وقصد السجدة على هذا المقدار الطاهر ، لم يقع سجده الاعلى ارض طاهرة ، و كان الباقي مما وقع عليه جبهته خارجا عما وقع عليه سجده ، لانه لم يقصد السجدة بوضع تمام الجبهة على تمام الموضع ، بل بوضع ما يقع منها على البعض الطاهر دون غيره ، ولعل هذا هو السر في حكمهم بالصحة فيما لو وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه وما لا يصح ، لاما توهم من الفرق عرفا بين ذلك المقام وما نحن فيه .

المسئلة الرابعة هل يعتبر طهارة مكان المصلي زائدا على محل الجبهة اولا ،

فيها قولان ينشأان من اختلاف الاخبار ، فمما يدل على الاعتبار ، موثقة ابن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام في الشاذ كونه يصيبها الاحتلام ايصلى عليها فقال عليه السلام لا ، والشاذ كونه على ما في محكى الوافي هي الفراش الذى ينام عليه ، وقيل هي الحصير التى تفرش عادة فى تحت المصلى ، وقيل هي الثوب الغليظ ، وموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال سئل عن الموضع القدر يكون فى البيت او غيره فلا يصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القدر ، قال عليه السلام لا يصلى عليه واعلم موضعه حتى تغسله ، وخبر زرارة قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح او فى المكان الذى يصلى فيه ، فقال عليه السلام اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر ومما يدل على عدم الاعتبار ، صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ، انه سأل عن البيت والدار لا يصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة ايصلى فيهما اذا جفا قال عليه السلام نعم ، و صحيحته الاخرى عنه عليه السلام ايضا قال سئلته عن البوارى يبيل قصبها بماء قدرا يصلى عليها قال عليه السلام اذا يبست فلا باس ، و صحيحته الثالثة عن البوارى يصيبها البول هل يصح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان تغسل قال عليه السلام نعم لا باس ، و صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن الشاذ كونه عليها الجنابة ايصلى عليها فى الحمل قال عليه السلام لا باس ، و خبر محمد بن ابي عمير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ايصلى على الشاذ كونه وقد اصابتها الجنابة قال عليه السلام لا باس ، وموثقة عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن البارية يبيل قصبها بماء قدرا هل تجوز الصلوة عليها فقال عليه السلام اذا جفت فلا باس بالصلوة عليها .

ومقتضى الجمع العرفى بينهما ، هو حمل الطائفة الاولى على الكراهة ، فانها ظاهرة فى الحرمة و المانعية ، والطائفة الثانية صريحة فى الجواز والصحة ثم ان اكثر الروايات المجوزة قد قيد فيها جواز الصلوة على الموضع النجس بما اذا كان جافا ، و هذا تقييد يحتمل ان يكون تقييدا تعديدا لتضييق دائرة الموضوع ، ويحتمل ان يكون لجهة سراية النجاسة الى البدن واللباس اذا كان المكان النجس رطبا و تظهر الثمرة بين الاحتمالين ، فيما اذا كان المكان النجس رطبا ولكن لم

تكن رطوبته مسرية ، او كانت مسرية ولكن كان ماتسرى اليه من اللباس مما لا تتم به الصلوة وحده كالجورب ، او كانت النجاسة مما يعنى عنها كما اذا كانت دما وكان اقل من الدرهم فانه تكون الصلوة باطلة في هذه الفروض على الاحتمال الاول ، ولا تكون باطلة كك على الاحتمال الثاني و يمكن استظهار الاحتمال الثاني من وجهين ، الاول ان مانعية النجاسة الرطبة حيث تكون غالبا من حيث السراية ، فتكون مانعة من ان يستفاد من هذا التقييد كونه تقييدا تعديدا لتضييق دائرة الموضوع ، وان نجاسة المحل فيما اذا كان رطبا ، مانع مستقل مع قطع النظر عن مانعية السراية ، والثاني ان العرف بمناسبة الحكم والموضوع يفهم من هذا التقييد ، انه لاجل ان المحل النجس اذا كان رطبا موجب للسراية غالبا ، وهذه المناسبة موجبة لصرف اطلاق ما دل على الجواز ، الى ارادته من غير جهة السراية ، واطلاق ما دل على المنع الى ارادته من تلك الجهة .

ثم لو تعذرت طهارة المسجد ، فهل تنتفى شرطيتها ، او وجوب اصل السجود كى ينتقل الى الايماء ، و جهان يبتنى الاول منهما على كون طهارة المسجد شرطا لاصل الصلوة في حال السجود ، كى تكون كساتر الشرائط المعتمدة في الصلوة مختصة بحال التمكّن ، او كونها شرطا للسجود ، لكن لامطلقا كى يسقط اصل السجود لتعذر شرطه ، بل في حال التمكّن ، لان عمدة مستند الحكم باشرطاتها هو الاجماع والارتكاز والقدر المتيقن منهما هو حال التمكّن لامطلقا ، فيرجع في غيره الى اطلاق ادلة جزئية السجود للصلوة ان كان لها اطلاق ، والا فالى استحباب وجوب السجود ، او الى قاعدة الميسور القاضية بعدم سقوط اصل السجود بتعذر شرطه على اشكال في الاستصحاب قد اشرنا اليه في الاصول في مبحث الاستصحاب ، وحاصله ان العرف انما يتسامح في استحباب الحكم عند انتفاء بعض قيود الموضوع ، في الخارجيات كالماء المتغير الذي زال تغيره ، دون الكليات كما نحن فيه ، فان المطلق والمقيد في الكليات متباينان عند العرف ، فيكون استحباب حكم المقيد عند انتفاء المقيد للمطلق ، عندهم من اسرار حكم موضوع الى موضوع آخر .

و يبتنى الثاني منهما على كون الطهارة شرطا للسجود مطلقا ، بدعوى الاطلاق لمادل على شرطيتها له ، اما بدعوى الاطلاق لمعقد الاجتماعات على شرطيتها ، او بحمل الاخبار الناهية عن الصلوة على النجس على موضع الجبهة ، ثم دعوى ان مقتضى اطلاق تلك الاخبار ، شرطية طهارة موضع الجبهة على الاطلاق من غير اختصاص بحال التمكّن ، لان المتبادر منها ليس الا ارادة جعل الحكم الوضعي ، الذي لاتفوت فيه بين حال التمكّن وغيره ، لولا دليل حاكم عليه ، وهو منتف في المقام ، لان ما يتوهم حكومته على اطلاق دليل الاشتراط ، هي قاعدة الميسور ، وقد استشكلنا في الاصول في تمامية هذه القاعدة فتدبر جيدا .

المقدمة السادسة فيما يسجد عليه ، ولاشكال في انه يعتبر ان يكون ارضا ، او ما ينبت من الارض غير المأكول والملبوس ، او قرطاسا و يدل على ذلك كله الاخبار المستفيضة بعد تقييد مطلقاتها بمقيداتها **فالكلام** في المقام يقع في طي مسائل ، الاولى في بيان المراد من الارض ، والثانية في النبات ، والثالثة في المأكول ، والرابعة في الملبوس ، والخامسة في القرطاس .

اما المسئلة الاولى ، فنقول ان الارض قد تطلق و يراد منها ما يقابل جهة العلو ، كما يقال امطر السماء على الارض او سقط فلان على الارض ، فهي بهذا المعنى تعم جميع ما شملته الارض من التراب وغيره ، فلو خرج عنها شيء و تردد مفهومه بين الاقل والاكثر ، كالثمرة التي اشتمل على استثنائها بعض الاخبار ، وترددت بين المأكول وبين الاعم منه ومن غير المأكول كالحنظل ، ففي غير المتيقن وهو المأكول يتمسك باطلاق لفظ الارض ، اذا كان الدليل المخرج منفصلا ، وكذا لو كان الخارج مبينا مفهوما ، ولكن شك في خروج شيء آخر لشبهة حكمية ، كالحجر الرخام اى المرمر ، فانه شك في خروجه ، لاجل خروج بعض انواع المعدييات كالقير والسبخة والذهب والفضة ، والقفر الذي هو قسم ردى من القير على ما قيل ، والساروج والزجاج ، باحتمال ان الملاك في خروج هذه الانواع هو كونها معدنية وقد يطلق الارض ويراد منها ما هو احد العناصر الاربعة العرفية ، اى ما يقابل الماء والهواء

والنار الخارجية ، فهي بهذا المعنى لانعم المواليد الثلث اعنى المعدنيات والنباتات والحيوانات ، فحينئذ لو علم بان شيئاً خاصاً كالذهب والفضة والعقيق مثلاً ، يكون من المواليد المودعة فى الارض وليس من الارض فلا اشكال ، و اما لوشك فى شىء بانه من الارض او من غيرها ، فهذا على قسمين ، لانه تارة يكون الشك فى ابتدائها يزول بالمراجعة الى العرف ، كما فى مثل الطين الارمنى وحجر الرحى والرخام وحجر الجص والنورة ، اذ لاشبهة فى انها يصدق عليها عرفاً انها من الارض ، واخرى يكون الشك فيه على نحو لا يزول بالمراجعة الى العرف لاختلافهم فى مفهوم الارض كما فى مثل الاجر والخزف والجص والنورة بعد الاحتراق ، على تأمل فى الاولين بل فى الثالث ايضا ، اما القسم الاول فالظاهر عدم الاشكال فى صحة السجود عليه ، و اما القسم الثانى فالظاهر عدم جواز الاكتفاء بالسجود عليه ، وذلك لانه اذ كان الشك فى موضوع التكليف من جهة تردده مفهومين بين الاقل والاكثر وكان المطلوب صرف الوجود ، يكون المرجع قاعده الاحتياط لا البرائة ، فلا يكتفى فى صحة السجدة الا بما يتقن انه ارض ، اذ المشكوك كونه من الارض يشك مع السجود عليه فى الخروج عن عهدة التكليف المتعلق بالسجدة على الارض ولا ينافى هذا ما اخترناه فى مسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، من ان المرجع فيها هى البرائة مطلقاً كان التكليف نفسياً او قيدياً وكان الشك من جهة الشبهة الحكمية او المفهومية او المصادقية ، وذلك لان ماتيقن وعلم تعلق التكليف به فى تلك المسئلة، هو الجنس وشك فى تقييده بامر زائد ، وهذا بخلاف المقام حيث ان تعلق التكليف فيه بما علم انه ارض متيقن معلوم ، وانما الشك فى تعلقه بما يعمه والمشكوك كونه ارضاً ، والعقل فى مقام الامتثال يحكم بلزوم الاقتصار على ما علم انه ارض ، وعدم جواز الاكتفاء بالمشكوك ، اذ مع الاكتفاء به يشك فى الخروج عن عهدة ماتنجز عليه من التكليف بالسجدة على الارض ومن هنا قلنا فى مسألة دوران الامر بين التعيين والتخيير ، ان مقتضى القاعدة هو التعيين ، لان تعلق التكليف بالعنوان الخاص معلوم و انما الشك فى انه هل يسقط باتيان شىء آحر ام لا ، و مقتضى الاشتغال اليقيني

بالتكليف هو الفراغ عنه يقينا ، وهو لا يحصل الا باثنيان هذا العنوان الخاص و توهم
 ان مقتضى الاصل الاولي في المقام ، وان كان هو الاحتياط بالاقصر على ما علم انه
 ارض ، لكن هذا الاصل فيما اذا كان الشك في الخروج عن الارضية ، كما في الاجر
 والخزف والجص والنورة بعد الاحتراق ، يكون محكوما باستصحاب بقاء الارضية
 مدفوع بان الشك في الخروج عن الارضية على قسمين ، احدهما ان يشك في اصل
 الخروج ، كما اذا شك في ان التراب هل انتقل الى حالة اخرى وصار اجرا او خزفا
 ام لا ، وان حجر الجص او النورة هل انتقل الى حالة اخرى وصار جصا او نورة ام لا ،
 ثانيهما ان يعلم اصل الخروج والانتقال ، ولكن يشك في ان المنتقل اليه هل يصدق
 عليه اسم الارض ام لا ، كما اذا علم بان التراب صار اجرا او خزفا وان حجر الجص
 او النورة صار جصا او نورة ، ولكن شك في انهما هل خرجا من جهة طرو هذه الحالة
 عليهما عن مفهوم الارضية ام لا ، والرجوع الى الاستصحاب انما يصح في القسم الاول
 دون الثاني لان المفهوم غير قابل للبقاء ، وبعبارة اخرى ليس هنا شك في بقاء امر
 خارجي كي يجري الاستصحاب فيه ، لان كونه في السابق ترابا او حجرا معلوم لاشك
 فيه ، وصورته اجرا او خزفا او جصا او نورة معلومة لاحقا لاشك فيها ، وانما الشك
 في صدق مفهوم اسم الارض عليه في اللاحق وعدمه ، وهذا ليس قابلا للاستصحاب كما
 لا يخفى نعم لا بأس باجراء استصحاب الحكم الثابت له قبل الانتقال الى هذه الحالة ،
 لو صدق عليه عرفا ان هذا كان موضوعا لجواز السجود عليه ، والا فلامجال لجريان
 الاستصحاب الحكمي فيه ايضا كما هو واضح هذا ، ولكن الانصاف ان الاجر والخزف
 بل الجص من مصاديق الارض عرفا ، ولذا يصدق على الاجر والخزف انهما تراب
 مطبوخ وعلى الجص انه حجر مطبوخ ، فالاقوى هو حواز السجود على الجص ، وان
 لم نقل بجواز التيمم به ، من جهة تردد الصعيد مفهوم ما بين مطلق وجه الارض و
 خصوص التراب فتأمل ، كما يدل على ذلك ايضا صحيحة ابن محبوب المتقدمة عن
 الرضا عليه السلام ، حيث سئل عنه عليه السلام عن السجدة على الجص الذي يوقد عليه بالعدرة ،
 واجاب عليه السلام بان الماء والنار قد طهراه ، فانه لو لم يكن السجدة على الجص جائزة

لكان المتعين الجواب بذلك لاما اجاب عليه به كما لا يخفى و توهم ان عدم الجواب بذلك لعله لمكان التقية ، حيث ان العامة يجوزون السجدة على مطلق وجه الارض مدفوع بان العامة لا يعتبرون طهارة محل السجدة ، فيكون ما نجاب عليه به ايضا خلاف التقية ، فلا يمكن حمل الصحيحة عليها ، هذا فيما اذا كان الشك في مفهوم الارض ، و اما اذا كان الشك في مفهوم الخارج فلا يجوز السجود على المتيقن منه دون المشكوك منه .

بقي هنا امور لابس بالتنبيه عليها **الاول** لاشبهة في عدم جواز السجود على الزجاج ، ويدل عليه مضافا الى عدم صدق اسم الارض عليه عرفا ، صحيحة محمد بن الحسين قال بعض اصحابنا كتبت الى ابي الحسن الماضي عليه اسئله عن الصلوة على الزجاج ، قال فلما نفذ كتابي اليه تفكرت و قلت هو مما انبتت الارض و ما كان لي ان اسئل عنه ، قال فكتبت عليه الى لا تصل على الزجاج و ان حدثتك نفسك انه مما انبتت الارض ، ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان و **انما** وقع الاشكال في ظاهر هذه الصحيحة ، حيث ان تعليله عليه النهي عن السجود على الزجاج بكونه مركبا من الملح والرمل وهما ممسوخان ، ظاهر في ان جهة المنع هي كون الجزئين اللذين تركيب منهما الزجاج ممسوخين ، اى غير باقين على صورتهما النوعية ، و مقتضاه كما ترى عدم جواز السجود على الرمل ايضا ، مع انه لاشبهة في دخوله في مسمى الارض ، وقد دل النص والاجماع على جواز السجود عليه بالخصوص **ولكن** يمكن دفعه بان المراد من قوله عليه وهما ممسوخان ، هو ان الملح والرمل حال صيرورتهما زجاجا ممسوخان وغير باقين على صورتهما النوعية ، لانهما من حيث هما ممسوخان كي يدل على عدم جواز السجود على الرمل هذا .

الثاني انه قد تعارض الاخبار في السجود على القير ، حيث دل بعضها على الجواز و بعضها على المنع ، و مقتضى الجمع العرفي بينهما ، و ان كان حمل ما دل على المنع على الكراهة ، لكن الحمل عليها حيث يكون مخالفا للاجماع ، فلا بد من طرح ما دل على الجواز لاعراض المشهور عن ظاهره ، او حمله على التقية او

الضرورة **الثالث** ان العبرة في كون ما يسجد عليه ارضا ، هو كونه بعضا من الطبيعة المسماة بالارض ، فتمم اجزائها المنفصلة مع بقائها على حقيقتها ، و ان خرجت بواسطة الانفصال عن مسماها عرفا كالحصى **ويدل** عليه مضافا الى عدم الخلاف فيه ، مارواه حمران عن احدهما عليهما السلام ، قال كان ابي يصلي على الحمزة^(١) يجعلها على الطنفسة ويسجد عليها فاذا لم يكن خمرة جعل حصى على الطنفسة حيث يسجد ، وما رواه الحلبي قال قال ابو عبدالله عليه السلام دعا ابي بالخمرة فباطت عليه فاخذ كفا من حصى فجعله على البساط ثم سجد عليه .

واما المسئلة الثانية فملخص الكلام فيها ، هو انه لاشبهة في ان النبات عبارة عن احدى المواليد الثلاثة في مقابل المعدن والحيوان ، وقد يطلق على مطلق ما ينشاء كما في قوله تعالى والله انبتكم من الارض نباتا ، او مطلق ما يخرج من الارض ، كما في قول ابي عبدالله عليه السلام في صحيفة منصور بن حازم القير من نبات الارض ، الذي جعله بعض من ادلة جواز السجود على القير **واما** الكلام في ان الموضوع للحكم اعني جواز السجود ، هو مطلق النبات كي يجوز السجود على ما ينبت فوق الماء او في الاواني ، او خصوص نبات الارض كيلا يجوز السجود عليهما **والحق** هو التخصيص بنبات الارض ، لالما قيل من اختصاصه في اغلب الادلة بما تنبته الارض ، فيقيد بها ما دل على جواز السجود على النبات مطلقا ، كخبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لباس بالصلوة كلي البوريا والخصفة وكل نبات الا الثمرة ، وذلك لعدم التنافي بين المطلق والمقيد فيما اذا كانا مثبتين ولم يحرز اتحاد موضوع الحكم ، هذا مضافا الى امكان ورود ما قيد بما ينبت الارض مورد الغالب بل لان ظاهر الاستثناء في قول الصادق عليه السلام السجود لا يجوز الا على الارض او على ما انبتت الارض ، هو انحصار المستثنى عما لا يجوز السجود عليه بما تنبته الارض ، فيكون موضوع الخارج مقيدا ، فيقيد به ما دل على الجواز بمطلق النبات **هذا** مضافا الى امكان دعوى انصراف ما دل على جواز السجود على النبات مطلقا ، الى خصوص ما تنبته الارض هذا .

(١) الخمرة بالضم سجادة صغيرة تعمل من سعف النخل والطنفسة بكسر الطاء والفاء البياط الذي يجعل تحت الرجل على كنفى البعير الجمع

و اما المسئلة الثالثة فملخص الكلام فيها، هو ان ظاهر استثناء عنوان ما يؤكل في الاخبار عما تنبته الارض، هو ان كل ما اعد لاكل نوع العباد لايجوز السجود عليه، و عليهذا فما لا يكون معد الاكل النوع، وانما باكلونه احيانا لضرورة كالمخمصة، او يكون معد الاكل شخص خاص دون النوع، يكون خارجا عن هذا العنوان المستثنى عما تنبته الارض كما ان الظاهر من عنوان ما يؤكل هو ما يكون صالحا للاكل ولو بالقوة القريبة، فلا يعتبر في الماكول ان يكون صالحا للاكل فعلا، وذلك لان مبادئ هذا النحو من المشتقات، لا يعتبر في اشتقاق المشتق منها فعليتها، بل يكفي في اشتقاقه منها قابلية هذا المعنى فيها. وعلى هذا لايجوز السجود على الثمار بمجرد طلوعها من طلوعها و زهرها، ولو لم تستكمل بعد ولم يبلغ اوان نضجها نعم لابس بالسجود على نفس الطلع والزهر، فانهما لا يعد ان ثمرة ولا مما يؤكل عرفا، كما لابس بالسجود على قشر الجوز واللوز والرمان ونحوها ونوى التمر ونحوه، بعد الانفصال، لانهما في حال الاتصال وانكنا محكومين بعدم الجواز من جهة التبعية كما هو المطرد في كل تابع، لكن التبعية لا تقتضى اطراد الحكم دائما، ضرورة ان الملازمة في الحكم الاستفادة من دليل المتبوع، لا تقتضى الا التبعية في حال الاتصال التي يصدق فيها على التابع عنوان المتبوع، فيقال عليه انه جوزا ولوزا وزمان او تمر، دون حال الانفصال التي لا يصدق فيها على التابع الاعنوان نفسه فيقال انه قشرا ونوى وبالجملة فالاقوى في القشور والنوى اللتين لا تؤكلان مطلقا هو الجواز بعد انفصالهما، كما ان الاقوى عدم الجواز مادامتا متصلتين، وذلك لما عرفت من انهما حال الاتصال محكومتان بعدم الجواز، من جهة التبعية وصدق عنوان المتبوع عليهما، هذا مضافا الى التصريح بعدم الجواز في حال الاتصال في حديث الاربعمائة، حيث صرح فيه بعدم جواز السجود على كدس الحنطة والشعير، والكدس عبارة عن قشرهما، او السنبل الذي هو مجمع حبوبهما واما القشور والنوى اللتان تؤكلان مطلقا، كقشر الخيار والثفاح ونوى المشمش، فلايجوز السجود عليهما مطلقا ولو في حال الانفصال واما القشور التي تؤكل في حال الاتصال دون حال الانفصال، كقشر البادنجان واليقطين، فلا اشكال في عدم جواز السجود عليها في حال الاتصال، واما في حال الانفصال ففي

جواز السجود عليها اشكال .

بقي الكلام فيما وقع من التنافي بين ما دل من النصوص على استثناء الماكول عن النبات ، و بين ما دل منها على استثناء الثمرة عنها **توضيح** التنافي ، هو ان كلا من الطائفتين بواسطة ما وقع فيها من الاستثناء ، تنحل الى عقد ايجابي و سلبي ، فالعقد الايجابي من الطائفة الاولى ، هو انه يجوز السجود على ما عدا الماكول من النبات ، والعقد السلبي منها هو انه لا يجوز السجود على الماكول من النبات والعقد الايجابي من الطائفة الثانية هو انه يجوز السجود على ما عدا الثمرة من النبات ، والعقد السلبي منها هو انه لا يجوز السجود على الثمرة ، ومن المعلوم انه لاتنافي بين الايجابيين ولا السلبيين ، وانما التنافي بين الايجابي من كل منهما والسلبي من الاخرى ، حيث ان الايجابي من الاولى يدل على جواز السجود على غير المأكول من النبات مطلقا كان ثمرة كثمرة الشوك والحنظل او غير ثمرة ، والعقد السلبي من الثانية يدل على عدم جواز السجود على الثمرة مطلقا كانت مأكولة او غير مأكولة ، فيتعارضان في الثمرة الغير المأكولة ، والعقد الايجابي من الثانية يدل على جواز السجود على غير الثمرة مطلقا كان مأكولا كالخس والشلجم ونحوهما مما لا يعد ثمرة عرفا او غير مأكول ، والعقد السلبي من الاولى يدل على عدم جواز السجود على المأكول مطلقا كان ثمرة او غير ثمرة ، فيتعارضان في المأكول الذي لا يكون ثمرة **وحينئذ** لوقلنا بانصراف الثمرة عما ليس بمأكول اصلا ، لانها مشتقة من الثمر فتصرف عما ليس فيه ثمر و فائدة شائعة متعارفة كثمر الشوك والحنظل مثلا ، فتكون الطائفة الثانية اخص من الاولى فيقيد الاولى بها ، ويصير حاصله عدم جواز السجود على المأكول اذا كان ثمرة لا مطلقا ، فعليهذا يصح السجود على الخس واشباهه مما لا يعد في العرف ثمرة **واما** لو منعنا على انصراف الثمرة الى خصوص المأكول ، فلا بد في مقام الجمع ، اما من التصرف في كل منهما بتقييد النفي في كل واحدة منهما بالاثبات في الاخرى ، ليكون المدار في عدم الجواز على تحقق كلا العنوانين بان يكون مأكولا و ثمرة ، فينتج جواز السجود على المأكول الذي لا يكون ثمرة وعلى الثمرة التي لاتكون مأكولة ، واما من التصرف في خصوص احديهما ، يجعل

واحد من عنوانى المأكول والثمرة هو الموضوع للحكم والاخر طريقا اليه ، لكن جعل الموضوع للحكم هو خصوص الثمرة وجعل المأكول طريقا اليه ، يبعده التعليل الوارد فى صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال له عليه السلام اخبرنى عما يجوز الصلوة عليه وعما لا تجوز ، قال عليه السلام السجود لا يجوز الا على الارض او على ما ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس ، فقلت له جعلت فداك ما العلة فى ذلك ، قال عليه السلام لان السجود خضوع لله عز وجل فلا ينبغي ان يكون على ما يؤكل ويلبس ، لان ابناء الدنيا عبيد ما يأكلون و ما يلبسون الخبر ، فان هذا التعليل وان كان حكمة للحكم لاعلة كى يدور الحكم مدارها وجود او عدما ، لكن الحكمة يدور الحكم مدارها وجودا وان لم يكن دائرا مدارها عدما ، فلا يمكن ان تكون الحكمة موجودة ولا يكون الحكم ثابتا فتدبر ، ففى مثل الخس والشلجم ونحوهما مما لا يعد ثمرة عرفا و يكون مأكولا ، لا يمكن ان يكون الحكم منفيا مع كون الحكمة موجودة فيه ، كما يبعد هذا التعليل التصرف فى الطائفة الاولى ، بتقييد النفى فيها بالاثبات فى الطائفة الثانية ، كى ينتج جواز السجود على المأكول الذى لا يكون ثمرة ، فيتعين حينئذ التصرف فى خصوص الطائفة الثانية ، اما بتقييد النفى فيها بالاثبات فى الطائفة الاولى ، واما بجعل عنوان الثمرة فيها طريقا الى ما هو الموضوع للحكم فى الطائفة الاولى من عنوان المأكول ، بحمل الثمرة على ارادة مطلق المأكول ، و تخصيصها بالذكر للجري مجرى الغالب ، وعلى اى حال ينتج اناطة المنع بالمأكولية لايكونه ثمرة هذا .

واما المسئلة الرابعة فقد اختلف فيها الاقول ، فقيل بعدم جواز السجود على القطن والكتان مطلقا ولو قبل الغزل ، وقيل بجواز السجود عليهما كك ولو بعد النسيج ، وقيل بالتفصيل بين ما كان منهما صالحا ومعد الان يلبس فعلا كالمسوج منهما فالمنع ، و بين ما لم يكن منهما صالحا ومعد الان يلبس فعلا كنفس القطن والكتان بل المغزول منهما فالجواز ، وهذا هو المختار للاستاد دام ظله ، و مستند لجميع الاخبار الواردة فى المسئلة **اما** مستند المانعين مطلقا ، فمنه خبر الاعمش

المروى عن الخصال عن جعفر بن محمد عليهما السلام في حديث شرايع الدين ، قال
 ﷺ لا يسجد الا على الارض او ما انبتت الارض الا المأكول والقطن والكتان ، و
 خبر ابي العباس الفضل بن عبد الملك قال قال ابو عبد الله ﷺ لا يسجد الا على الارض
 او ما انبتت الارض الا القطن والكتان واما مستند المجوزين مطلقا ، فمنه رواية
 داود الصرمي قال سألت ابا الحسن الثالث ﷺ هل يجوز السجود على القطن
 والكتان من غير تقية فقال ﷺ جاز ، ومكاتبه الحسين بن علي بن كيسان الصنعاني
 قال كتبت الى ابي الحسن الثالث ﷺ اسئله عن السجود على القطن والكتان من غير
 تقية ولا ضرورة فكتب الى ذلك جاز ، وخبر منصور بن حازم عن واحد من اصحابنا
 قال قلت لابي جعفر ﷺ انا نكون بارض باردة يكون فيه الثلج افسجد عليه ، قال
 ﷺ لا ولكن اجعل بينك وبينه شيئا قطنا او كتانا ، ولا شهادة في قوله انا نكون
 بارض باردة على ارادة مقام الضرورة ، ضرورة انه لا ملازمة بين الكون في الاراضي
 الباردة وعدم التمكن من تحصيل ما يصح السجود عليه ، كي ينزل عليه اطلاق الجواب
 و مستند القائلين بالتفصيل هو الجمع بين الاخبار المانعة مطلقا والمجوزة كك ،
 بحمل الاولى على المنسوج من القطن والكتان ، والثانية على غير المنسوج منهما ،
 بعد عدم امكان الجمع بينهما بحمل المانعة على الكراهة لمخالفته للاجماع المركب
 و توهم ان الجمع بينهما بهذا التحول ليس جمعا عرفيا ، ولذا قلنا بوقوع التعارض
 في مثل ثمن العذرة سحت ويجوز بيع العذرة ، وان حمل الاول على عذرة غير المأكول
 والثاني على عذرة المأكول ، لكون الاولى القدر المتيقن من الاول والثانية من الثاني
 ليس جمعا عرفيا مدفوع بان الجمع بين الطائفتين في المقام بهذا النحو ، ليس
 لاجل كون المنسوج من القطن والكتان هو القدر المتيقن من المانعة ، وغير المنسوج
 منهما هو القدر المتيقن من المجوزة ، كي يمنع عن كونه جمعا عرفيا ، بل لاجل ان
 الاخبار المجوزة معارضة للطائفتين من الاخبار ، الاولى الاخبار المانعة عن القطن
 والكتان مطلقا ، والثانية الاخبار المانعة عن خصوص الملبوس ، والنسبة بينها وبين
 الطائفة الثانية وان كانت عموما من وجه ، لاجتماعهما في الملبوس من القطن والكتان

وافتراقهما في غير الملبوس منهما و في الملبوس من غيرهما ، لكن لابد من ادخال مورد الاجتماع والتعارض وهو الملبوس من القطن والكتان تحت الطائفة الثانية ، لان اخراجه عنها موجب لحملها على الفرد النادر بل المعدوم ، لانه لم يعهد كون اللباس من غير القطن والكتان في زمان صدور هذه الاخبار ، فاذا ادخلنا مورد التعارض تحت الطائفة الثانية واخرجناه عن تحت الاخبار المجوزة مطلقا فاما ان نقول بانقلاب النسبة بينها وبين الاخبار المانعة مطلقا وصيرورتها اخص منها ، واما ان نقول ببقائهما على ماكانتا عليه من النسبة التباينية ، وعلى اى حال لا اشكال في لزوم تقديم المجوزة على المانعة ، اما على الاول فواضح ، واما على الثاني فلان دلالة المجوزة على الجواز بمفهوم الحصر ، وهذا بخلاف المانعة فان دلالتها على المنع بعموم المنطوق ، ومن المعلوم ان ظهور الحصر في انحصار الجواز بالمستثنى ، اقوى من ظهور العام في عموم المنع لجميع الافراد ، ومقتضى الجمع العرفي بين الظاهر والاضاهر بتقديم الاظهر على الظاهر ، هو تقديم الاخبار المجوزة على المانعة في مورد التعارض وهو غير الملبوس من القطن والكتان بل يمكن ان يقال لامعارضة بين الاخبار المجوزة مطلقا والمانعة كك ، بيان ذلك هو ان الاخبار المانعة عن خصوص الملبوس ، كما تكون معارضة مع الاخبار المجوزة ، كذلك تكون معارضة مع الاخبار المانعة ، ضرورة ان الاخبار المانعة عن خصوص الملبوس ، بواسطة ما وقع فيها من الاستثناء ، تنحل الى عقد ايجابي وهو انه يجوز السجود على ماعدا الملبوس من القطن والكتان ، و عقد سلبي وهو انه لايجوز السجود على الملبوس منهما ، فهي بعقدها السلبي وان لم تكن معارضة مع الاخبار المانعة ، مطلقا ، لكنها بعقدها الايجابي تكون معارضة معها ، و حيث ان دلالتها بمفهوم الحصر ، فتقدم على الاخبار المانعة مطلقا لكون دلالتها بالعموم ، فاذا سقطت الاخبار المانعة مطلقا عن الحجية ، بالمعارضة مع الاخبار المانعة عن خصوص الملبوس ، فبقى الاخبار المجوزة في غير الملبوس من القطن والكتان بلا معارض هكذا افاد الاستاد مد ظله في الجمع بين اخبار القطن والكتان ولكن لا يخفى على من راجع الاخبار الواردة

في المسئلة ، انه ليس في المجوزة منها مطلقا ما يدل على الجواز بمفهوم الحصر ،
 والمانعة منها عن خصوص الملبوس ، وان كانت دالة على المنع بمفهوم الحصر ، لكن
 الاخبار المانعة مطلقا ايضا تكون دالة على المنع بمفهوم الحصر كما لا يخفى على
 من راجعها ، و عليه فلا وجه لتقديم احديهما على الاخرى من حيث الدلالة وقوة
 الظهور ، بل لا بد اما من جعل القطن والكتان موضوعا للحكم و جعل الملبوس
 طريقا اليه ، بحمل الملبوس من النبات على ارادة مطلق القطن والكتان ، وتخصيصه
 بالذكر للجري مجرى الغالب ، حيث ان الغالب المتعارف في الملبوس المأخوذ
 من النبات ، هو اخذه من القطن والكتان دون غيرهما ، و عليه فلا اشكال ايضا في
 تقديم الاخبار المانعة مطلقا على المجوزة كك لمأمرانفا و اما من معاملة التعارض
 معهما ، وحيث لا ترجح لاحديهما على الاخرى سندنا وجهة ايضا ، فلا بد من التخيير ،
 وحينئذ لو اخترنا الاخبار المانعة مطلقا ، فلا اشكال في تقديمها على المجوزة كك
 دلالة و سندنا وجهة ، اما دلالة فلكون دلالة الاخبار المانعة بنحو الحصر ، بخلاف
 المجوزة فان دلالتها بنحو الاطلاق ، واما سندنا فلعل المشهور بالاخبار المانعة و
 اعراضهم عن المجوزة ، واما جهة فلمخالفة المانعة للعامة و موافقة المجوزة لهم ، **فتبين**
 مما ذكرنا ان الاقوى هو القول بالمنع مطلقا ، لا الجواز كك و لا التفصيل بين المنسوج
 وغيره ، **واما** التفصيل بين نفس القطن والكتان والمغزول منهما بالجواز في الاول
 والمنع في الثاني ، فلا دليل عليه الا المرسلة المروية عن كتاب تحف العقول عن
 الصادق عليه السلام ، انه قال كل شيء يكون غذاء الانسان في مطعمه او مشربه او ملبسه ، فلا
 تجوز الصلوة عليه ولا السجود ، الا ما كان من نبات الارض من غير ثمر قبل ان
 يصير مغزولا ، فاذا صار مغزولا فلا يجوز الصلوة عليه الا في حال الضرورة **وهذه**
 المرسلة لضعفها وعدم عمل الاصحاب بها ، لا يصح الاستناد اليها في القول بهذا التفصيل
 فهذا التفصيل خال عن الدليل .

واما المسئلة الخامسة فجواز السجود على القرطاس و ان كان مستفادا من

الاخبار المستفيضة ، لكن التمسك باطلاقها لجواز السجود على القراطيس المعمولة في هذه الازمنة ، مبنى على كون نفس عنوان القراطس موضوعا للحكم ، لا كون الموضوع هو القراطيس الخارجية المعمولة في ذلك الزمان ، وانما اخذ هذا العنوان في موضوع الدليل لكونه طريقا الى الخارجيات ومرآة لها ، والا فلا يجوز التمسك باطلاق الاخبار لجواز السجود على القراطيس المعمولة في هذه الازمنة ، الامع العلم باتحادها مع المعمولة في تلك الازمنة سنخا ، ومن المعلوم انه لامعين لكون الموضوع للحكم هو نفس هذا العنوان ، لامصاديقه الخارجية المعمولة في تلك الازمنة ، كما انه لا طريق للعلم باتحاد القراطيس المعمولة في هذه الازمنة مطلقا سواء كانت معمولة من نبات الارض او من القطن والكتان او الحريرا والصوف اللهم الا ان يقال ان الظاهر المتفاهم عند العرف من اخذ عنوان في موضوع الدليل ، هو كون نفس هذا العنوان موضوعا للحكم لامصاديقه الخارجية ، وحينئذ فيصح التمسك باطلاق هذه الاخبار للحكم بجواز السجود على القراطس مطلقا من اى قسم اتخذ ، واخراج بعضهم ما كان متخذا من الحرير لوجه له ، بعد ما تعارف اتخاذه من غيره مما لا يجوز السجود عليه ، كالمتخذ من الصوف المسمى بتيرمة والمتخذ من الخرق التي اغلبها من القطن ، بل اتخاذه من نبات الارض في غيبة القلة **فالقرطاس** هو ثالث الاقسام لما يجوز السجود عليه ، وان كان الافضل منها هو الارض ، كما دل عليه الاخبار .

ثم ان مقتضى اطلاق بعض الاخبار بل صريحه ، وان كان جواز السجود على القراطس ولو كان مكتوبا ، لكن بعضها يدل على كراهة السجود عليه اذا كان مكتوبا ، فمما يدل على الاول صحيحة على بن مهزيار قال سئل داود بن فرقد ابا الحسن عليه السلام عن القراطيس والكواغد المكتوبة هل يجوز السجود عليها ام لا فكتب عليه السلام يجوز ومما يدل على الثاني صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام انه كره عليه السلام ان يسجد على قرطاس عليه كتابة ، اذا المراد بالكراهة فيها بشهادة صحيحة ابن مهزيار هي الكراهة المصطلحة ، فهذه الصحيحة ولو بشهادة تلك الصحيحة تدل على كراهة

السجود على القرطاس اذا كان مكتوبا .

بقي هنا فرع وهو انه لو لم يجد ما يصح السجود عليه ، فمقتضى شمول اطلاق مادة ما دل على اعتبار كون ما يسجد عليه ارضا او ما انبتته الارض او قرطاسا ، لحال الاضطرار ، و ان كان سقوط اصل السجود عنه لتعذره بتعذره شرطه والانتقال الى بدله و هو اليماء ، لكن لاختلاف ظاهرا في عدم سقوط اصل السجود ، و لعله لقاعدة الميسور ، والاخبار الدالة على انه عند الاضطرار يسجد على ثوبه فان تعذر الثوب يسجد على ظهر كفه ، فانه يستفاد منها ان عدم سقوط اصل السجود في مثل الفرض من الامور المفروغ عنها **وهل** يجوز السجود حينئذ على مطلق ما لا يصح السجود عليه في حال الاختيار ، او يختص الجواز بخصوص الثوب وظهر الكف مطلقا او على الترتيب بينهما ، فيه خلاف **والحق** اننا لو استندنا في عدم سقوط اصل السجود ، الى قاعدة الميسور القاضية بسقوط ما يصح السجود عليه لانه المعسور دون اصل السجود ، فلا اشكال في انه يصح السجود حينئذ على مطلق ما لا يصح السجود عليه من غير ترتيب بينها اصلا ، لانه بعد سقوط اصل اعتبار كون ما يسجد عليه ارضا او ما انبتته الارض ، لامجال لتوهم اختصاص الجواز بخصوص بعض ما لا يصح السجود عليه كالثوب وظهر الكف فضلا عن الترتيب بينهما **واما** لو منعنا عن تمامية قاعدة الميسور راسا ، او قلنا باشتراط جواز التمسك بها بعمل الاصحاب بها الغفوق في المقام ، واستندنا في عدم سقوط اصل السجود الى الاخبار ، فمقتضى القاعدة اختصاص الجواز بخصوص الثوب وظهر الكف على نحو الترتيب بينهما لامطلقا ، وذلك لما عرفت من ان مقتضى اطلاق مادة ما دل على المنع عن السجود على غير ما يصح ، هو اعتبار ما يصح مطلقا ولو في حال الاضطرار ، فاذا دل النص على جعل خصوص الثوب وظهر الكف على نحو الترتيب بدلا عما يصح في هذا الحال ، فلا مجال للتعدى عنهما الى غيرهما مما لا يصح .

ان قلت ان الاخبار الواردة في هذا المقام على طوائف ثلث ، منها ما دل على

جواز السجود على الثوب عند الحر والبرد ، كصحيح القاسم بن الفضيل قال قلت للرضا عليه السلام جعلت فداك الرجل يسجد على كفه من اذى الحر والبرد قال عليه السلام لباس ، ومنها ما دل على جواز السجود على الثوب ثم على الكف او على الكف ابتداء عند خوف الرمضاء ، كخبر ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام ، قال قلت له اكون في السفر فتحضر الصلوة و اخاف الرمضاء على وجهي كيف اصنع ، قال عليه السلام تسجد على بعض ثوبك ، قلت ليس على ثوب يمكن ان يسجد على طرفه ولا زيله ، قال عليه السلام اسجد على ظهر كفك فانها احدى المساجد ، و خبره الاخر عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال قلت له عليه السلام جعلت فداك الرجل يكون في السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عريانا في سراويل ولا يجد ما يسجد عليه يخاف ان يسجد على الرمضاء احرقته وجهه ، قال عليه السلام يسجد على ظهر كفه فانها احدى المساجد **ولا** يخفى ان الطائفة الاولى لا دلالة لها الا على ان الثوب احد ما يتوقى به من الحر والبرد ، و اما الطائفة الثانية والثالثة والثالثة ، فلا دلالة لهما الا على ان السجود لا يتبدل بالايماء بمجرد خوف الاحتراق من السجدة على الارض ، بل يسجد على غير الارض من الاشياء التي لا يصح السجود عليها ، و انما ذكر فيهما خصوص الثوب و ظهر الكف لعدم انفكك المصلي عنهما غالبا ، لا لخصوصية فيهما كى تدلان على بديلة خصوصهما عند الاضطرار .

قلت او لا سلمنا ان هذه الاخبار لا ظهور لها بنفسها في تعيين خصوص الثوب و ظهر الكف في هذا الحال ، فتكون حينئذ هذه الروايات مجملة من حيث الدلالة على التخصيص والتعميم ، ويكون خصوص الثوب والكف قدرا متيقنا منها ، فنرجع في غيرهما الى اطلاق مادة ما دل على المنع عن السجدة على غير ما يصح الشامل لحال الاضطرار **وثانيا** ندعى ظهور هذه الاخبار بنفسها في تعيين خصوص الثوب والكف ، بقرينة ما فيها من تعليل جواز السجود على ظهر الكف بانها احدى المساجد ، فان كون الكف احدى المساجد يحتمل معنيين ، احدهما كونها احدى ما يسجد عليه في هذا الحال ، ثانيهما كونها احدى المساجد السبعة ، فان حملناه على المعنى الاول

كان دالا على التعميم و ان حملناه على المعنى الثانى كان دالا على التخصيص بخصوص الكف ، والالكان التعليل لغوا ، لكن يبعد الحمل على المعنى الاول لزوم المصادر من التعليل ، لان تعليل جواز السجود على ظهر الكف بكونها احد ما يجوز السجود عليه مصادرة واضحة ، و يقرب الحمل على المعنى الثانى مضافا الى صحة التعليل حينئذ ، تعليل جواز السجود على ظهر الكف بكون الكف احدى المساجد ، فان الكف لا تكون احدى المساجد الا بناء على الحمل على المعنى الثانى ، ضرورة انه بناء على الحمل على المعنى الاول ، يكون ظهر الكف احدى المساجد لا الكف كما لا يخفى هذا ثم بناء على المختار من استفادة بدلية الثوب و ظهر الكف من الاخبار كما هو المشهور ، هل يقيد الثوب بما اذا كان قطناً او كتانا اولاً ، وجهان اقويهما الثانى ، فان ما دل على اعتبار القطن والكتان خبران ، **الاول** صحيح على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ، قال سئلت عن الرجل يوزيه حرا الارض وهو فى الصلوة ولا يقدر على السجود هل يصلح له ان يضع ثوبه اذا كان قطناً او كتانا ، قال عليه السلام اذا كان مضطرا فليفعل **والثانى** صحيح منصور بن حازم عن ابي جعفر عليه السلام ، قال قلت له عليه السلام انا نكون بارض باردة يكون فيها الثلج افسجد عليه ، قال عليه السلام لا ولكن اجعل بينك و بينه شيئا قطناً او كتانا **ولا** يصلح شيء منهما لتقييد اطلاق ما دل على جواز السجود على الثوب مطلقا **اما** صحيح على بن جعفر فلان تقييد الثوب بكونه قطناً او كتانا انما وقع فى السؤال لافى الجواب ، والتقييد فى السؤال لا يوجب التقييد فى الجواب ، ضرورة ان التقييد فى السؤال ليس الا لفرض الموضوع ، لا الاحتراز عن اشياء اخرى يدل على ان الجواب مقيد **واما** صحيح ابن حازم فلان قول السائل انا نكون بارض باردة يكون فيها الثلج يحتمل معنيين ، احدهما انا نكون فى برقدا طبق عليه الثلج بحيث لا نجد شيئا مما يصح السجود عليه ثانيهما انا نكون فى بلاد باردة يكون الثلج فيها كثيرا افسجد على الثلج ام لا ، ولا يخفى انه انما يكون دالا على اعتبار القطن والكتان ، فى حال الضرورة بناء على المعنى الاول ، و اما بناء على المعنى الثانى فيكون من ادلة جواز السجود على القطن

والكتان مطلقا ولو في حال الاختيار ، ومن المعلوم انه لولم يكن ظاهرا في المعنى الثاني ، لا يكون ظاهرا في المعنى الاول ، فيكون مجملا لا يصلح للاستدلال بقي الكلام في جواز السجود على ما لا يتمكن من وضع الجبهة عليه لعدم استقراره كالوحد والطين **والاقوى** عدم جواز السجود عليه في حال الاختيار ، فان الوحد والطين و انكنا من اجزاء الارض ، لكن السجود عليهما مستلزم لانتفاء احد الشرطين ، اما الاستقرار لو قصد السجود بوضع البهة على نفس الوحد او الطين ، واما وضع الجبهة على ما يسجد عليه لو قصد السجود بوضع الجبهة على الارض الواقعة في قعر الوحد والطين ، ضرورة ان اجزاء الوحد او الطين التي تطلخت جبهته بها ، تقع فاصلة بين الجبهة و ما يسجد عليه ، فتمنع عن مباشرة الجبهة لما يسجد عليه **واما** في حال الاضطرار ، فمقتضى قاعدة الميسور ، وان كان الجواز وسقوط الاستقرار عند الضرورة ، لكن المستفاد من النص هو انه لا يسجد عليهما عند الاضطرار بل يومی للسجود ، ففي خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام من كان في مكان لا يقدر على الارض فليؤم ايماء و في موثق عمار مثله ، و في موثقه الاخر عنه عليه السلام ايضا قال سئل عليه السلام عن الرجل يصيبه المطر وهو في موضع لا يقدر ان يسجد فيه من الطين ولا يجد موضعا جافا ، قال عليه السلام يفتح الصلوة فاذا ركع فلا يركع كما يركع اذا صلى فاذا رفع راسه من الركوع فليؤم بالسجود ايماء وهو قائم قائم يفعل ذلك حتى يفرغ من الصلوة و يتشهد وهو قائم ويسلم ، الى غير ذلك من الاخبار **فالاكتفاء** بالايماء بدلا عن السجود على الوحد والطين عند عدم استقرار الجبهة عليها مما لا اشكال فيه .

انما الكلام في ان الامر بالايماء في هذه الاخبار ، هل هو لمكان تعذر السجود بتعذر شرطه اعنى الاستقرار ، كى يكون الامر بالايماء عزيمة وعلى نحو التعيين ، حتى يكون السجود على الوحد والطين باطلا ، اولمكان الحرج وتلطح اعضاء المصلى و ثيابه بالوحد والطين ، كى يكون الامر بالايماء رخصته بدلا عن السجود من باب التوسعة والتسهيل ، حتى يكون السجود عليهما صحيحا و **يمكن** استظهار الثاني

من بعض الاخبار ، فان الظاهر من قول السائل في موثقة عمار الرجل يصيبه المطر وهو في موضع لا يقدر ان يسجد فيه من الطين ولا يجد موضعا جافا ، هو السؤال عما اذا كانت الارض مبللة بحيث يكون السجود عليها لمكان تلتخ بدنه وثيابه بالطين حرجا عليه ، فيكون الامر بالايماء رخصة من باب التوسعة والتسهيل بدلا عن السجود ، لاعزيمة كى يكون دالاعلى تعيينه وعدم جواز السجود على الطين ، وعليه فيجوز الاكتفاء بالايماء بدلا عن السجود ، فيما اذا لم يوجب السجود على الارض الا مجرد التلتخ بالطين وان ابيت عن استظهار ذلك من الاخبار ، فنقول ان الامر فيهنه الاخبار ، حيث يكون واردا في مقام توهم الحظر ، فلا يدل الاعلى مجرد الجواز سلما ظهوره في الوجوب ، لكن نمنع عن ظهوره في الوجوب التعيينى ، فاذا لم يكن ظاهرا في الوجوب التعيينى ، فيدور الامر بين كون هذه الاخبار مقيدة ، لاطلاق قاعدة الميسور القاضية بجواز السجود على الوحل والطين عند عدم استقرار الجبهة عليهما ، واطلاق ادلة السجود على الارض الشامل لما اذا اوجب السجود عليها تلتخ الاعضاء والثياب بالطين ، هيئة ومادة كيلا يجوز السجود على الطين لعدم الدليل عليه حينئذ ، او كونها مقيدة لاطلاقيهما هيئة فقط كي يجوز السجود عليه لدلالة اطلاق مادتهما عليه حينئذ ، وقد حقق في محله انه اذا دار الامر بين تقييد اطلاق دليل هيئة ومادة او هيئة فقط ، يكون الثانى منعينا لكونه قدرا متيقنا على كل حال فاذا كانت هذه الاخبار مقيدة لاطلاق قاعدة الميسور واطلاق ادلة السجود على الارض هيئة فقط ، امكن التمسك باطلاقيهما مادة للحكم بجواز السجود على الوحل مع عدم استقرار الجبهة عليه ، وعند تلتخ الاعضاء والثياب به ولومع استقرار الجبهة عليه ، و انكان مقتضى قاعدة الاحتياط الاقتصار على الايماء لدورانه بين التعيين والتخير .

بقى امور ينبغي التعرض لها **الاول** التكلم في جواز الصلوة في السفينة اختيارا تبعا للاستاد دام ظله وان كان المناسب التكلم فيها في مبحث القبلة فنقول لاشكال في جواز الصلوة في السفينة اختيارا ، مع امكان استيفاء جميع الافعال والشرائط

المعتبرة فيها ، مطلقا سواء كانت واقفة او سائرة ، ضرورة انه لادليل على اعتبار القرار في مكان المصلي ، زائدا على اعتباره في نفس المصلي ، والمصلي في السفينة و ان كان متحركا بالحركة الاينية ، الا انها حركة تبعية غير ظاهرة كي تضر بالقرار المعتمد في المصلي و اما مع عدم امكان استيفاء جميع ما اعتبر فيها من الافعال والشرائط ، فلاشكال في ان مقتضى ادلة اعتبار الاجزاء والشرائط الدالة باطلاقها على اعتبارهما مطلقا في السفينة وغيرها ، هو عدم جواز الصلوة فيها حينئذ لكن الذي يظهر من اطلاق جملة من الاخبار ، هو جواز الصلوة فيها اختيارا ولو مع عدم التمكن من استيفاء جميع ما اعتبر فيها ، ففي صحيحة جميل بن دراج قلت لابي عبد الله عليه السلام تكون السفينة قريبة من الجدد فاخرج واصلي ، قال عليه السلام صل فيها اما ترضى بصلوة نوح عليه السلام ، وفي خبره الاخر سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة في السفينة ، فقال عليه السلام ان رجلا انى ابي فسئله فقال انى اكون في السفينة والجدد منى قريب فاخرج واصلي عليه ، فقال له ابو جعفر عليه السلام اما ترضى ان تصلي بصلوة نوح ، وفي صحيحة المفضل بن صالح سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة في الفرات وما هو اضعف منه من الانهار في السفينة ، فقال عليه السلام ان صليت فحسن وان خرجت فحسن ، وفي خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام سئلته عن الرجل هل يصلح له ان يصلي في السفينة الفريضة وهو يقدر على الجدد قال عليه السلام نعم لا بأس فان هذه الاخبار كما ترى صريحة الدلالة في ارادة الصلوة فيها حال الاختيار والقدرة على الخروج ، وظاهرها عدم الفرق بين ما لو كانت واقفة او سائرة ، ولا بين ما لو كانت مضطربة بحيث يفوت معها استقرار المصلي وقيامه او مستقرة ، ضرورة ان حملها على ما اذا كانت مستقرة غير مضطربة ، حمل على الفرد النادر ، اذ لا تخلو السفينة غالبا عن الاضطراب بسبب هبوب الرياح و تواتر الامواج و يظهر من بعض الاخبار اختصاص الجواز بحال الضرورة ، ففي الصحيح عن حماد بن عيسى سمعت ابا عبد الله عليه السلام يسئل عن الصلوة في السفينة ، فيقول عليه السلام ان استطعتم ان تخرجوا الى الجدد فاخرجوا فان لم تقدرُوا فصلوا

قياماً فان لم تستطيعوا فصلوا قعوداً او تحروا القبلة ، وفي مضمة علي بن ابراهيم سئلته عن الصلوة في السفينة قال عنه يصلي وهو جالس اذا لم يمكنه القيام في السفينة ولا يصلي في السفينة وهو يقدر على الشط ومن المعلوم تعارض هذه الطائفة مع الطائفة الاولى ، ولا يمكن الجمع العرفي بينهما بتقييد الاولى بالثانية و حملها على حال الضرورة ، ولا بحمل النهي عن الصلوة مع امكان الخروج في الثانية على الكراهة ، اما الاول فلما تقدم مرارا من ان حمل المطلق على المقيد انما يكون من الجمع العرفي ، فيما اذا لم يكن المطلق واردا في مقام البيان وحال حضور وقت العمل ، و اما الثاني فلمنافاة حمل النهي في الثانية على الكراهة ، لما يستفاد من الطائفة الاولى من استحباب الصلوة في السفينة مطلقا ولومع امكان الخروج وانها مثل صلوة نوح عليه السلام بل لا بد من الجمع بينهما باحد نحوين ، اما بحمل الامر بالخروج مع امكانه في الطائفة الثانية ، على اشدية استحباب الصلوة في الخارج عن استحبابها في السفينة ، واما بحمله على ما اذا كانت السفينة مضطربة بحيث يفوت معها قيام المصلي او استقراره ، وحمل الطائفة الاولى على ما اذا كانت السفينة غير مضطربة ، على نحو لا يمكن معها حفظ القيام او الاستقرار اما حمل الامر بالخروج في الطائفة الثانية على ما اذا كانت السفينة مضطربة فبقربية اطلاق السفينة الظاهر من حيث الغلبة في كونها في اواسط الفرات او الدجلة الملازم غالباً بالبلد دائما للاضطراب واما حمل الطائفة الاولى على ما اذا لم تكن السفينة مضطربة ، فبقربية ما فيها من فرض السائل كون السفينة قريبة من الجدد الملازم غالباً بالاستقرارها من جهة قلة الماء وعدم قابليته لتحريك السفينة يمينا وشمالا الموجب لاضطرابها وتوهم ان التقييد في السؤال لا يضر باطلاق الجواب ، مدفوع بان التقييد في السؤال انما لا يضر باطلاق الجواب ، فيما كان التقييد لمجرد فرض الموضوع ، لا فيما اذا كان الاحتراز كما في المقام ، حيث ان الظاهر من تقييد السفينة بكونها قريبة من الجدد ، هو الدلالة على ان السفينة لمكان قربها من الجدد لا تكون مضطربة بحيث لا يتمكن المصلي معها من حفظ القيام والاستقرار ، انما السؤال عن ان مجرد كون السفينة غير قارة اى متحركة ، الحركة الاينية هل يكون مضرا بصحة

الصلوة ام لا و على ما ذكرنا لا يكون حمل الطائفة الاولى على ما اذا لم تكن السفينة مضطربة ، لاجل الجمع بينها و بين الطائفة الثانية ، كى يقال انه حمل على الفرد النادر ، بل حملها على هذه الصورة لاجل ما فيها من القرينة الدالة على ارادة خصوصها سلمنا عدم دلالتها على ذلك ، لاحتمال ان يكون التقييد بقرب الجدد للدلالة على امكان الخروج ، لاعلى عدم اضطراب السفينة ، لكن دلالتها على فرض امكان الخروج ايضا ممنوعة ، فتصير حينئذ مجملة و يسرى اجمالها الى اطلاق الطائفة الاولى ، والقدر المتيقن منها ما اذا لم تكن السفينة مضطربة ،

الامر الثاني قد وقع الخلاف بين الاصحاب فى حكم التقدم على قبر المعصوم عليه السلام والتساوى معه يمينا وشمالا فى الصلوة ، فذهب المشهور الى الجواز على كراهة ، و ذهب شيخنا البهائى و جمع ممن تاخر عنه منهم شيخنا المجلسى الى الحرمة و انه تفسد الصلوة قدام قبورهم عليهم السلام وعن يمينا و شمالها متساويا معها **والحق** ما ذهب اليه المشهور من الجواز على كراهة ، اذ لا دليل على الحرمة الا مكاتبة محمد بن عبد الله الحميرى ، و رواية الاحتجاج عن الحميرى بناء على تعددهما ، ففي الاولى كتبت الى الفقيه اسئله عن الرجل يزور قبور الائمة ، هل يجوز ان يسجد على القبر ام لا ، وهل يجوز لمن صلى عند قبورهم ان يقوم وراء القبر و يجعل القبر قبلة او يقوم عند رأسه و رجليه وهل يجوز ان يتقدم القبر و يصلى و يجعله خلفه ام لا ، فاجاب عليه السلام وقرات التوقيع و منه نسخت ، اما السجود على القبر فلا يجوز فى نافلة ولا فريضة ولا زيارة ، بل يضع خده الايمن على القبر ، و اما الصلوة فانها خلفه يجعله الامام ، و لا يجوز ان يصلى بين يديه لان الامام لا يتقدم عليه و يصلى عن يمينه و شماله **وفى الثانية** انه كتب الى الامام القائم عليه السلام يسئله انه هل يجوز لمن صلى عند بعض قبورهم عليهم السلام ان يقوم وراء القبر و يجعل القبر قبلة ام يقوم عند رأسه او رجليه ، وهل يجوز ان يتقدم القبر و يصلى و يجعل القبر خلفه ام لا ، فاجاب عليه السلام اما الصلوة فانها خلفه و يجعل القبر امامه ، ولا يجوز ان يصلى بين يديه ولا عن يمينه ولا عن يساره ، لان الامام لا يتقدم عليه ولا يساوى ، وهما كما ترى غير صالحين للاستدلال بهما على

الحرمة، اما الاولى فلانها و انكانت معتبرة متصفة بالصحة في كتب غير واحد من الاصحاب ولا يعنى بما نوقش في الاستدلال بها ، بكونها ضعيفة سندا لان الشيخ رواها عن محمد بن داود عن الحميرى ولم يبين طريقه اليه ، ومضطربة لفظا لان الفقيه في اصطلاح الروات انما يطلق على ابي الحسن موسى عليه السلام ، والحميرى ليس من اصحابه ، فلا بد ان يكون مراده بالفقيه غير ماجرى عليه اصطلاحهم ، فيشكل حينئذ الجزم بارادته احد الائمة المعصومين عليهم السلام الذين ادرك صحبتهم وذلك لان الظاهر من الشيخ في فهرست التهذيب ، ان الواسطة بينه وبين الراوى جماعة ثقات ، فلا يضر بصحة الرواية عدم ذكره الوسائط ، كما ان الظاهر بل المقطوع ان مراد الحميرى لا يعبر عن جواب غير الامام عليه السلام بالتوقيع لكنهما مع ذلك غير صالحة لاستفادة الحرمة منها ، وذلك لان كلمة الامام في قوله عليه السلام يجعله الامام ، يحتمل ان يكون بالفتح كى يكون بمعنى القدام ، و يحتمل ان يكون بالكسر و يراد به امام الجماعة ، كى يكون المراد بجعله اماما جعله بمنزلته في عدم جواز التقدم عليه والمساواة معه في الصلوة ، واما احتمال ارادة المعصوم عليه السلام من الامام ، فبعيد في الغاية ، اذ لا معنى لجعل القبر ولا المدفون فيه عليه السلام اماما بهذا المعنى كما هو واضح و كذا كلمة الامام في التعليل بقوله عليه السلام لان الامام لا يتقدم عليه ، يحتمل ان يكون بمعنى المعصوم عليه السلام كما هو المناسب لكون الامام في المعلى بالفتح ، و يحتمل ان يكون بمعنى امام الجماعة كما هو المناسب لكون الامام في المعلى بالكسر ، والرواية انما تكون دالة على الحرمة ، بناء على كون المراد من الامام في التعليل هو امام الجماعة ، اذ لو كان المراد منه هو المعصوم عليه السلام لم يستقم التعليل ، لان التقدم على المعصوم عليه السلام ليس فيحد ذاته حراما مالم يكن عن استخفاف ، وانما هو مخالف للاداب التى ينبغى رعايتها مطلقا ولو في غير حال الصلوة ، فالتعليل به لا يتم الاعلى كمن المراد من النهى عن الصلوة متقدما على القبر الشريف هو الكراهة ، وليس في البين قرينة تدل على ان المراد من الامام في التعليل هو امام الجماعة ،

كى تكون الرواية بملاحظتها دالة على الحرمة ، فهذه الرواية تكون مجملة لادلالة لها الاعلى مطلق المرجوحية ، فلاتصلح للاستدلال بها على الحرمة ولا الكراهة ، و مما ذكرنا ظهر الوجه في عدم صلاحية الرواية الثانية ايضا للاستدلال بها على الحرمة ، و مضافا الى ما فيها من الضعف بالارسال و عدم العمل بها على وجه يجبر ضعفها هذا .

الامر الثالث قد وقع الخلاف بين الاصحاب في حكم الصلوة بين القبور ، فذهب المشهور الى الكراهة ، خلافا للمحكي عن المفيد والصدوق من القول بالحرمة ، والحق ما ذهب اليه المشهور ، و ذلك لتعين حمل الاخبار المانعة على الكراهة ، جمعا بينها و بين الاخبار المجوزة .

و توهم ان في الاخبار الدالة على الحرمة ما يكون اخص من الاخبار المجوزة ، كموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث ، قال سئلته عن الرجل يصلى بين القبور قال عليه السلام لا يجوز ذلك ، الا ان يجعل بينه وبين القبور اذا صلى عشرة اذرع من بين يديه و عشرة اذرع من خلفه و عشرة اذرع عن يمينه و عشرة اذرع عن يساره ثم يصلى ان شاء ، فانها كما ترى مختصة بما اذا لم يكن بينه وبين القبور من كل ناحية بمقدار عشرة اذرع و مقتضى قاعدة الجمع العرفي بين المطلق و المقيد المختلفين في النفي و الاثبات هو حمل المطلق على غير مورد المقيد مدفوع اولا بمأمر مرارا من انه اذا وقع التعارض بين المطلق الوارد في حال حضور وقت العمل و المقيد ، يكون التصرف في هيئة المقيد بحملها على الكراهة ، اولى من التصرف في مادة المطلق بتقييدها بغير مورد المقيد و **ثانيا** نمنع عن كون النسبة بين الاخبار المجوزة و الموثقة نسبة الاطلاق و التقييد ، و ذلك لمنع صدق الصلوة بين القبور ، على ما لو صلى في مكان يكون المقابر بعيدة عنه من كل ناحية بمقدار عشرة اذرع ، فما في الموثقة من استثناء ما اذا تباعد عن القبور بمقدار عشرة اذرع ، يكون من الاستثناء المنقطع جيئى به لتحديد البين و انه اقل من ذلك المقدار من البعد ، لا لاجراج

بعض الافراد من الحكم ، فتكون النسبة بينها وبين الاخبار المجوزة هي التباين لا الاطلاق والتقييد سلمنا لكن تقييد الاخبار المجوزة بما اذا كان بينه وبين القبور من كل ناحية بمقدار عشرة اذرع جمعا بينها وبين الموثقة ، يكون ابعد من حمل الموثقة على الكراهة ، ضرورة ان تقييد الاخبار المجوزة بذلك ، موجب لحملها على ما يتصرف عنه اطلاقها ، فان المتبادر من نفي الباس على الصلوة بين القبور ، هو نفيه عن الصلوة في المواضع المتخذة مقبرة للموتى كوادى السلام و نظائرها مما يعد مقبرة واحدة ، لانفيه عن الصلوة فيما بين مقابر متعددة بحيث يعد بعضها اجنبيا عن بعض ، فالاخبار المجوزة منصرفة عما لوصلى في مكان تكون المقابر بعيدة عنه من كل ناحية بمقدار عشرة اذرع ، فيكون تقييدها به حملا لها على ما ينصرف عنه اطلاقها **هنا** مضافا الى ان في الاخبار المجوزة ، مالا يمكن حمله على ما اذا كان بين المصلى وبين القبور من كل جانب بعد عشرة اذرع ، فان قوله **صَلَاة** في صحيحة زرارة صل بين خللها ، نص في جواز الصلوة بين القبور التي لا يكون البعد بين المصلى وبينها من كل جانب بمقدار عشرة اذرع ، فان بين خللها لا يمكن حمله على ما اذا كان بين المصلى وبين القبور من كل جانب ذلك المقدار من البعد كما لا يخفى هذا .

ثم ان مقتضى اطلاق الاخبار الدالة على جواز الصلوة بين القبور ، جوازها الى القبر ايضا بان يصلى خلفه ، وذلك لاستلزام جواز الصلوة بين القبور جوازها الى القبر ايضا ، ضرورة ان للصلوة بين القبور افرادا ، منها ان يكون في كل من الجوانب الاربعة قبر ، ومنها ان يكون في كل من القدام والخلف قبر ، ومنها ان يكون في كل من اليمين واليسار قبر ، ومن المعلوم استلزام الفردين الاولين للصلوة الى القبر ، فيكون جوازها مستلزما لجوازها .

لكن ظاهر قوله **صَلَاة** في صحيحة زرارة ولا تتخذ شيئا منها قبلة فان رسول الله **صَلَّى** نهى عن ذلك وقال لا تتخذ واقبرى قبلة ولا مسجدا فان الله عزوجل لعن الذين

اتخذوا قبورا بنيائهم مساجد ، هو حرمة الصلوة الى القبر مطلقا ولو كان قبر النبي ﷺ ، فيقع المعارضة حينئذ بين هذه الصحيحة ، وبين ما دل على جواز الصلوة بين القبور مطلقا ، فان تقييد اطلاقه بما اذا لم يكن شيء من القبور مقابلا للمصلي ، مستلزم لتخصيص الاكثر ، اذ قل ما يتفق ذلك عند الصلوة بين القبور ، الا اذا صلى في ناحية القبور من طرف القبلة **وكذا** يقع المعارضة بينها وبين ما دل على جواز الصلوة خلف قبور الائمة عليهم السلام كقوله **عليه السلام** ، في مكاتبه الحميري المتقدمة و اما الصلوة فانها خلفه ، وقوله **عليه السلام** في حديث زيارة الحسين **عليه السلام** من صلى خلفه صلوة واحدة يريد بها الله تعالى لقي الله تعالى يوم يلقاه وعليه من النور ما يغشى له كل شيء يراه ، وقوله **عليه السلام** في خبر هشام بن سالم في جواب قول السائل هل يزار والدك نعم ويصلى عنده الى ان قال ويصلى خلفه ولا يتقدم عليه ، وقوله **عليه السلام** في خبر ابي حمزة الثمالي ثم تدور من خلفه الى عند رأس الحسين **عليه السلام** وصل عند رأسه ركعتين تقرأ في الاولى ، الى ان قال وان شئت صل خلف القبر وعند رأسه افضل ، الى غير ذلك من الاخبار المستفيضة الدالة على جواز الصلوة خلف قبورهم عليهم السلام **والجمع** بين هذه الاخبار والصحيحة بتخصيصها بهذه الاخبار ، والالتزام بان الجواز من خصائص قبور الائمة عليهم السلام كما في الحدائق كما ترى ، لان الصحيحة صريحة في مشاركة قبر النبي ﷺ مع سائر القبور في الحكم ، و ان علة النهي عن اتخاذها قبلة هي نهيه **عليه السلام** عن اتخاذ قبره المطهر قبلة ، و معها كيف يمكن تخصيصها بهذه الاخبار وحملها على غير قبور الائمة المعصومين **عليهم السلام** **واما** احتمال اختصاص الجواز بقبور الائمة عليهم السلام دون قبر النبي ﷺ ، فمما لا ينبغي ان يلتفت اليه ، هذا مضافا الى مخالفة هذا الجمع للاجماع المركب ، حيث ان القائلين بالحرمة لم يفتلوا بين قبور المعصومين **عليهم السلام** وقبور غيرهم **واما** الجمع بين هذه الاخبار والصحيحة ، بحمل قوله **عليه السلام** فيها ولا تتخذ شيئا منها قبلة ، على ارادة المعاملة معها معاملة القبلة بالتوجه اليها في الصلوة من آية جهة تكون ولو على خلاف جهة القبلة ، لا مجرد

الصلاة خلفها ، فهو وان لم يكن بعيدا بلحاظ ما فيها من التعبير بلفظ الاتخان، لكن يبعده ان جواز المعاملة مع القبور معاملة القبلة بان يصلى الى القبر من اى طرف كان ولو على خلاف الكعبة ، مما لا يتوهمه احد من المسلمين كى يحسن النهى عنها بقوله صلى الله عليه وسلم ولا تتخذ شيئا منها قبلة **فالاولى** ان يقال فى الجمع ان المراد من اتخاذ القبر قبلة ، هو التوجه اليه كالتوجه الى الكعبة ، لكن لامستقلا بل فى ضمن التوجه الى الكعبة ، فان هذا ليس بعيدا من جهال المسلمين ، لامجرد كونه فى امام المصلى وبين يديه ، كى يقع التعارض بينها وبين الاخبار المجوزة للصلاة بين القبور مطلقا والاخبار المجوزة للصلاة خلف قبور الائمة عليهم السلام هذا .

بقى الكلام فى حكم الصلاة على القبر وفيه ، والظاهر عدم القائل بالحرمة فيها ، بل ظاهر جمع وصريح آخرين الاجماع على الجواز فيهما مع الكراهة **ويدل** على الكراهة فى خصوص الاول مضافا الى الاجماع ، قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث النوفلى الارض كلها مسجد الا الحمام والمقبرة ، وقول ابى عبد الله عليه السلام فى رواية يونس بن ظبيان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن يصلى على قبرا و يقعد عليه او يبني عليه ، فان عطف المقبرة على الحمام الذى لاشكال فى جواز الصلاة عليه ، وعطف القعود على القبر والبناء عليه ، اللذين لاشكال فى جوازهما ، على الصلاة عليه قرنية على ارادة الكراهة من النهى ، لاقل من ارادة القدر الجامع ، فعلى اى حال لادلالة له على الحرمة **واما** ما ورد من النهى عن السجود على القبر فى مكتبة الحميرى المتقدمة ، بقوله صلى الله عليه وسلم اما السجود على القبر فلا يجوز فى نافلة ولا فريضة ولا زيارة بل يضع خده الايمن على القبر **فالظاهر** ارادة السجدة للامام عليه السلام كما هو المرسوم بين العوام ، فانهم يسجدون ويحزون على الاعتاب المقدسة تذلالا للامام صلى الله عليه وسلم الله تعالى كما يشهد لذلك بل يدل عليه قوله عليه السلام بل يضع خده الايمن على القبر **وكذا** المراد مما ورد من النهى عن اتخاذ القبر مسجدا فيما ارسله فى الفقيه عن النبى صلى الله عليه وسلم لاتخذوا قبرى قبلة ولا مسجدا ، هو اتخاذ قبره صلى الله عليه وسلم محلا للسجدة بوضع الجبهة على عليه سجدة

له ﷺ لا لله تعالى ، لا اتخاذه محلا للصلوة كى يدل على حرمة الصلوة فى القبر .

المقدمة السابعة فى الاذان والاقامة ، والبحث عنهما يقع فى طى مسائل الاولى فيما يؤذن ويقام له ، لاشكال ولاخلاف فى شرعية الاذان والاقامة للفرائض الخمس اليومية فى الجملة على الرجل والمرأة فى الاداء والقضاء والانفراد والجماعة والجهريية والاخفائية والتامة والمقصورة وانما وقع الاشكال والخلاف فى انها مستحبان مطلقا اى من غير اختصاص ببعض الصلوة الخمس دون بعض وبالجماع دون المفرد وبالرجل دون المرأة ، او واجبان فى بعض الموارد ، او تفصيل بين الاذان والاقامة فيستحب الاذان ويجب الاقامة ثم على التقادير هل استحبابهما او وجوبهما نفسى او شرطى **فالمشهور** بين المتأخرين هو الاستحباب مطلقا ، خلافا لجمع من الاكابر ، فقالوا بوجوبهما مطلقا او على الرجال فى خصوص الجماعة ، بالوجوب الشرطى بمعنى بطلان الصلوة جماعة او مطلقا بتركهما ، وخلافا لجمع آخر منهم فقالوا بوجوبهما مطلقا ، او على الرجال فى خصوص المغرب والغداة و صلوة الجمعة ، و وجوب الاقامة فقط عليهم فى كل صلوة **والاقوى** ما ذهب اليه المشهور من استحبابهما مطلقا ، اما استحباب الاذان فواضح بعد التصريح فى الاخبار بجواز تركه ، وفى صحیحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام يجزيك اذا خلوت فى بيتك اقامة واحدة بغير اذان ، وفى صحیحة الحلبي عنه عليه السلام عن ابيه عليه السلام انه كان اذا صلى فى البيت اقام اقامة ولم يؤذن ، وفى صحیحته الاخرى عنه عليه السلام ايضا سئلته عن الرجل هل يجزيه فى السفر والحضر اقامة ليس معها اذان قال عليه السلام نعم لا بأس به ، وهذه الصحیحة باطلاقها تعم الجماعة ، و فى خبر الحسن بن زياد عنه عليه السلام اذا كان القوم لا ينتظرون احدا اکتفوا باقامة واحدة ، وفى صحیحة على بن رثاب سئل ابا عبدالله عليه السلام قلت تحضر الصلوة ونحن مجتمعون فى مكان واحد تجزينا اقامة بغير اذان قال عليه السلام نعم ، وهذان الخبران كما ترى صريحان فى جواز ترك الاذان فى الجماعة ، وفى صحیحة محمد بن مسلم والفضيل بن يسار عن احدهما عليهما السلام يجزيك اقامة فى السفر ، وفى خبر عبدالرحمن بن ابي عبدالله عن الصادق

عَلَيْهِ السَّلَامُ يَجْزِي فِي السَّفَرِ إِقَامَةَ بَغِيرِ إِذَانٍ ، وَفِي خَبْرِهِ الْآخِرُ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا يَقْصُرُ الْإِذَانَ فِي السَّفَرِ كَمَا تَقْصِيرُ الصَّلَاةُ يَجْزِي إِقَامَةَ وَاحِدَةٍ وَهَذِهِ الْإِخْبَارُ صَرِيحَةٌ فِي جَوَازِ تَرْكِهِ فِي السَّفَرِ وَتَعْمُ بِاطْلَاقِهَا لِلْجَمَاعَةِ أَيْضًا ، وَمَا فِيهَا مِنَ التَّعْبِيرِ بِلَفْظِ الْأَجْزَاءِ الْمَشْعُرِ بَعْدَ جَوَازِ الْاِكْتِفَاءِ بِإِقَامَةِ وَاحِدَةٍ فِي الْحَضَرِ ، أَمَّا يَرَادُ بِهِ الْاجْتِزَاءُ بِهَا فِي مَقَامِ الْخُرُوجِ عَنْ عَهْدَةِ التَّكْلِيفِ الْمُتَعَلِّقِ بِهِمَا فِي الشَّرِيعَةِ عَلَى حَسَبِ مَشْرُوعِيَّتِهِمَا وَجُوبًا كَانَ أَمْ نَدْبًا ، فَلَا دَلَالَةَ لِمِثْلِ هَذِهِ الْإِخْبَارِ عَلَى وَجُوبِ الْإِذَانِ فِي الْحَضَرِ ، وَلَوْ سَلِمَ دَلَالَتُهَا عَلَيْهِ ، فَلَا بَدَّ مِنْ صَرْفِهَا عَنْهُ بِشَهَادَةِ صَحِيحَةِ الْحَلْبِيِّ الْمُتَقَدِّمَةِ الْمَصْرُوحَةِ بِنَفْيِ الْبَأْسِ بِالْاجْتِزَاءِ بِإِقَامَةِ لَيْسَ مَعَهَا إِذَانٌ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ وَأَمَّا الْإِخْبَارُ الَّتِي يَظْهَرُ مِنْهَا وَجُوبُهُ فِي صَلَاةِ الْغَدَاةِ وَالْمَغْرَبِ وَالْجَمَاعَةِ ، كَصَحِيحِ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا بَدَّ فِي الْفَجْرِ وَالْمَغْرَبِ مِنْ إِذَانٍ وَإِقَامَةٍ فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ لِأَنَّهُ لَا يَقْصُرُ فِيهِمَا فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ ، وَيَجْزِيكَ إِقَامَةُ بَغِيرِ إِذَانٍ فِي الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ ، وَالْإِذَانَ وَالْإِمَامَةَ فِي جَمِيعِ الصَّلَوَاتِ فَضْلًا ، وَخَبْرُ سَمَاعَةَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَصِلُ الْغَدَاةُ وَالْمَغْرَبُ إِلَّا بِإِذَانٍ وَإِقَامَةٍ وَرَخِصْ فِي سَائِرِ الصَّلَوَاتِ بِالْإِقَامَةِ وَالْإِذَانِ أَفْضَلَ ، وَصَحِيحُ زُرَّارَةَ أَدْنَى مَا يَجْزِي مِنَ الْإِذَانِ أَنْ تَفْتَحَ اللَّيْلَ بِإِذَانٍ وَإِقَامَةٍ وَتَفْتَحَ النَّهَارَ بِإِذَانٍ وَإِقَامَةٍ ، وَيَجْزِيكَ فِي سَائِرِ الصَّلَاةِ إِقَامَةَ بَغِيرِ إِذَانٍ ، وَرِوَايَةُ الصَّبَّاحِ بْنِ سَبَابَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِي لَا تَدْعُ الْإِذَانَ فِي الصَّلَوَاتِ كُلِّهَا فَإِنْ تَرَكْتَهُ فَلَا تَتْرُكُهُ فِي الْمَغْرَبِ وَالْفَجْرِ فَإِنَّهُ لَيْسَ فِيهِمَا تَقْصِيرٌ ، وَرِوَايَةُ ابْنِ سَنَانَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ يَجْزِيكَ فِي الصَّلَوَاتِ إِقَامَةُ وَاحِدَةٍ إِلَّا الْغَدَاةَ وَالْمَغْرَبَ ، وَخَبْرُ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سُئِلَ أَحَدُهُمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ إِجْزَى إِذَانٌ وَاحِدٌ ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنْ صَلَّيْتَ جَمَاعَةً لَمْ يَجْزِ الْإِذَانُ وَإِقَامَةٌ ، وَإِنْ كُنْتَ وَحْدَكَ تَبَادَرُ أَمْرًا تَخَافُ أَنْ يَفُوتَكَ تَجْزِيكَ إِقَامَةُ إِلَّا الْفَجْرَ وَالْمَغْرَبَ فَإِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ تُؤَدِّنَ فِيهِمَا وَتَقِيمَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ لَا تَقْصِيرَ فِيهِمَا ، وَمَوْثِقُ عِمَارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يُؤَدِّنُ وَيَقِيمُ لِيُصَلِّيَ وَحْدَهُ فَيَجِيئُ رَجُلٌ آخَرَ فَيَقُولُ لَهُ نَصَلِي جَمَاعَةً هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَصَلِّيَا بِذَلِكَ الْإِذَانَ وَالْإِقَامَةَ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا وَلَكِنْ يُؤَدِّنُ وَيَقِيمُ ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْإِخْبَارِ فَلَا بَدَّ مِنْ حَمَلِهَا

على شدة الاهتمام به وتأكد مطلوب بيته في الغداة والمغرب والجماعة ، جمعا بينها وبين
 مأمور من المطلقات الكثيرة الدالة على جواز تركه مطلقا ، والنصوص الدالة على
 جواز تركه في الجماعة **هنا** مضافا الى ما في بعض هذه الاخبار من الشواهد على
 ارادة تأكد الاستحباب ، فان قوله **عَلَيْكُمْ** في ذيل صحيح صفوان والاذان و الاقامة
 في جميع الصلوات افضل ، و قوله **عَلَيْكُمْ** في خبر ابن سبابة فان تركته فلا تتركه في
 المغرب الذي ارجع امر الترك الى المصلى ، و قوله **عَلَيْكُمْ** في خبر ابي بصير الا
 الفجر والمغرب فانه ينبغي ان تؤذن فيهما ، كلها ظاهرة في تأكد استحبابه في
 الصلوتين لا وجوبه فيهما **واما** استحباب الاقامة مطلقا ، فلان ما استند القائلون
 بوجوبها طوائف من الاخبار منها ما دل على ان المريض لا بدله من ان يؤذن ويقوم
 معللا بانه لاصلوة الا باذان و اقامة ، وفيها ان هذه الطائفة بعد صرفها عن ظاهرها
 بالنسبة الى الاذان ، لا يبقى لها ظهور في الوجوب بالنسبة الى الاقامة ، بل لا يبعد
 ادعاء ظهورها في اتحادهما في الحكم ، لظهورها في ان اللابدية من كل منهما انما
 هي لعل مشتركة بينهما وهي انه لاصلوة الا بهما ، وحيث ان نفي الصحة لا يستقيم
 ارادته من هذه العلة بالنسبة الى الاذان ، فلا بد ان يراد منها نفي الكمال بالنسبة
 الي كليهما ، لئلا يلزم استعمالها في معنيين ، و ارادة ما يعم نفي الصحة ونفي الكمال
 منها ، وان كانت ممكنة ، لكنها مخالفة لوحدة السياق **فهذه** الطائفة لولم تكن مؤيدة
 للاستحباب بل دليلا عليه لا تكون دليلا على الوجوب ، **ومن**ها ما دل على ان النساء
 ليس عليهن اذان ولا اقامة ، بناء على حمله على نفي لزومهما عليهن ، كي يدل على
 لزومهما على الرجال ، وفيه اولا ان مثل هذا التركيب لولم يكن ظاهرا في نفي
 المشروعة لا يكون ظاهرا في نفي اللزوم ، سلمنا ظهوره في ذلك ودلالته على الوجوب
 لكن لا بد من صرفه عن ظاهره بالنسبة الى الاذان ، وحمله على تأكد الاستحباب
 بالنسبة اليه ، ومعه لا يبقى له ظهور في الوجوب بالنسبة الى خصوص الاقامة ، لاتحاد
 السياق المشعر باتحادهما في الحكم **ومن**ها ما دل على وجوب مراعاة الشرائط
 المعتمدة في الصلوة في حال الاقامة وانها من الصلوة ، وفيه ان الظاهر ان المراد من

الوجوب في هذه الطائفة هو الوجوب الشرطي، لا الشرعي كى يدل على وجوب الاقامة بطريق اولى، واما كونها من الصلوة فمضافا الى منافاته للاخبار المستفيضة الدالة على ان الصلوة اولها التكبيرة، لادلالة لم على وجوبها، لان الاجزاء المستحبة للصلوة كثيرة، فهذه الطائفة ناظرة الى ان الاقامة كالصلوة فى اشتراط صحتها بالطهارة والوقوف على الارض وعدم التكلم وغير ذلك، وهذا لا يدل على وجوبها كما لا يخفى ومنها ما امر فيها بقطع الصلوة لتدارك الاقامة عند نسيانها، فانه لولم تكن الاقامة واجبة لم يكن للامر بقطع الصلوة المحرم لاجل تدارك الاقامة وفيه ان الدليل على حرمة قطع الصلوة ليس الا الاجماع، والقدر المتيقن منه غير مورد نسيان الاقامة، ففي مورد ليس القطع محرما كى يدل الامر به لتدارك الاقامة على وجوب الاقامة، هذا مع ان قطع الصلوة قد يجوز لفائدة دنيوية، فلا مانع من ان يجوز ايضا لتحصيل فضيلة الاقامة، هذا كله مضافا الى معارضة هذه الطائفة بروايات صحيحة دالة على انه اذا ذكرها بعد ان دخل فى الصلوة يمضى صلوته ولا يعيد ومنها ما دل على ان الاقامة هى اقل ما يجزى، بتقريب ان المراد من كونها ادنى ما يجزى ليس هو الاجزاء عن امر نفسها كما هو واضح، كى يقال لبس فى التعبير بذلك دلالة على وجوبها، لان الاجزاء فى كل مقام يراد منه ما يناسبه من الوجوب او الفضل، وليس المراد هو الاجزاء عن الامر المتعلق بالاذان، اذ لا معنى لاجزاء امثال احد الامرين المستقلين عن الاخر، والارتباط بين الاذان والاقامة مما لم يدل عليه دليل ولم يتوهمه احد، و على تقديره لادلالة لاجزاء الاقامة عنه على وجوب الاقامة كما هو واضح، لولم يكن دالا على استحبابها فلا بد ان يكون المراد هو الاجزاء عن الامر المتعلق بالصلوة، فيدل على ان الصلوة بدونها لا يجزى فى اسقاط الامر المتعلق بالصلوة، فيدل على وجوبها الشرطى للصلوة، هذا مضافا الى ما يستفاد من هذه الاخبار وغيرها، من ان الاهتمام بالاقامة كان مفروغا عنه و انما كان السؤال عن الاذان .

وفيه اولا ان الظاهر مما وقع في هذه الطائفة من السؤال ، هو ان المسؤل عنه هو ادنى ما يكتفى به من الوظيفة التي شرعت لها الاذان والاقامة، وهي التهيؤ للحضور بين يدي الرب سبحانه و تعالى ، فهو في مقام السؤال عن ان هذه الوظيفة ، هل تحصل بهما معا او يكتفى في حصولها بالاقامة وحدها ، لافي مقام السؤال عن ادنى ما يجزى عن التكليف المتعلق بالصلوة الواجبة ، كي يدل الجواب على اعتبارها شرطا في الصلوة الواجبة وثانيا سلمنا ظهورها في ان الصلوة بدون الاقامة غير مجزية عن التكليف المتعلق بالصلوة ، لكنها معارضة بما هو اقوى منها ظهورا ، من الاخبار الكثيرة الدالة على استحباب الاذان والاقامة مطلقا ، المرورية في ثواب الاعمال المتضمنة لبيان ان من صلى باذان و اقامة صلى معه صفان من الملائكة ومن صلى باقامة صلى معه صف واحد ، فان ظهورها في الاستصحاب من وجوه . منها اشتغالها على التحريص والترغيب المتعارف في المندوبات ، ومنها ان المراد من الصلوة لا يخلوا ما ان يكون الاعم من الصلوة الصحيحة والفاصلة ، و اما ان يكون هي خصوص الصحيحة فعلا الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة ، و اما ان يكون هي الصحيحة من غير جهة الاقامة ، لاسبيل الى الاول ضرورة ان الفاسدة لا يصلى معها الملائكة ، ولا الى الثالث والا لكان المتعين في مقام افادة شرطية الاقامة للصلوة ، التعليل بفساد الصلوة بتركها و استحقاق المصلى العقاب ، لا التعبير بانه صلى خلفه صفوان اوصف من الملائكة ، اذ لم يعهد في الادلة الواردة في مقام بيان الواجبات الغيرية التعبير بما يوجب الترغيب ، و ان تعارف في الواجبات النفسية ، لكن بضميمة الترهيب معه وتوهم ان التعبير بذلك في هذه الاخبار لعله لوجوب الاقامة نفسيا ، مدفوع بان وجوب الاقامة بالوجوب النفسى و 'نكان محتملا في نفسه ، لكن المستفاد من هذه الاخبار هو كونها شرطا للصلوة ، فان المتبادر من هذه الاخبار ليس الا ان فعل الاقامة موجب لكمال الصلوة و سيرورة المصلى مقتدا لصف من الملائكة ، و معه لا مجال لاحتمال كون التعبير بذلك لوجوبها النفسى كما لا يخفى ، فاذا سقط الاحتمال الاول والثالث ، تعين الثاني ، وعليه فدلالة هذه الاخبار على استحباب الاقامة تكون واضحة

ومنها ان المراد من الصلوة في هذه الاخبار ، لا يمكن ان يكون الا الصحيحة من جميع الجهات بالنسبة الى الاذان ، فلا بد ان تكون هي المرادة منها بالنسبة الى الاقامة ايضا لوحدة السياق ومنها اشتمال بعض هذه الاخبار على قوله عَلَيْكُمْ اغتتم الصفيين ، فانه ظاهر في ان الامر بالاذان والاقامة انما هو لدرك هذه الفائدة العظمى من غير ان يكون لهما دخل في صحة الصلوة **فظهر** هذه الاخبار في الاستحباب من الجهات التي ذكرناها ليس قابلا للانكار ، ويدل عليه ايضا قوله عَلَيْكُمْ في ذيل صحيحة صفوان المتقدمة الاذان والاقامة في جميع الصلوات افضل ، فانه كما ترى ظاهر في استحباب الاذان والاقامة كليهما ، اذا احتمال كون الواو بمعنى مع ، كي يكون المعنى الاذان مع الاقامة افضل ، فلا يدل حينئذ الا على استحباب الاذان ، بعيد عن ظهور الواو في العطف الدال على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم ، ويشهد له ايضا في الجملة الخبر المروي عن الدعائم عن علي عَلَيْكُمْ ، قال لا باس بان يصلي الرجل بنفسه بلا اذان واقامة **ومن** المعلوم ان ظهور ما دل على ان الاقامة هي ادنى ما يجزى في الوجوب على تقدير تسليمه ، لا يكفوء ظهور هذه الادلة الكثيرة التي تكون دلالتها على الاستحباب غير قابلة للانكار ، و على تقدير التكفوء فالمرجع هو الاصل القاضي بعدم الوجوب **واما** ما ذكر من ان المستفاد من تلك الاخبار ان الاهتمام بالاقامة كان مفروغا عنه عند السائلين و انما كان سؤالهم عن الاذان ففيه ان استفادة ذلك منها و ان كانت مسلمة ، لكن اين هذا من الدلالة على الوجوب ، ان لعل الاهتمام بالاقامة لما فيها من شدة الاستحباب وتاكده **ومما** ذكرنا ظهر الجواب عما استدل به القائلون بالوجوب في خصوص صلوة الغداة والمغرب ، من قوله عَلَيْكُمْ في موثقة سماعة المتقدمة لاتصل الغداة والمغرب الا باذان و اقامة و رخص في سائر الصلوات بالاقامة والاذان افضل ، فان النهي عن الصلوتين الا باذان و اقامة و ان كان ظاهرا في فسادهما بتركهما ، الا انه لا بد من حمله على الكراهة ، جمعا بينه و بين مال على استحبابهما مطلقا من الادلة المتقدمة .

المسئلة الثانية فى الموارد التى يسقط فيها الاذان منها مورد الجمع بين الفرائض كما لو جمع بين الظهرين او العصائين ، فانه لا اشكال فى سقوط الاذان للثانية فى الاداء و يدل عليه قول الصادق عليه السلام فى خبر عبدالله بن سنان ، ان رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر باذان واقامتين وجمع بين المغرب والعشاء فى الحضر من غير علة باذان واقامتين ، و قول الباقر عليه السلام فى خبر زرارة ان رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر باذان واقامتين و جمع بين المغرب والعشاء باذان واحد واقامتين واستدل له ايضا برواية حفص بن غياث عن ابي جعفر عليه السلام ، قال الاذان الثالث يوم الجمعة بدعة ، بناء على القاء خصوصية يوم الجمعة ، وجعل الاذان الاول والثاني اذان الصبح والظهر ، او جعلهما الاذان الاعلامى و اذان الظهر ، كى يكون الثالث اذان العصر **واما** بناء على احتمال كون المراد من الاذان الثالث ، الثالث من الاذان لصلوة الجمعة و اوله الاعلامى والثاني قبل الخطبتين والثالث بعدهما ، كى تكون الرواية واردة فى مقام الاخبار عما ابدعه الثالث او معوية لعنه الله ، حيث كانا يأمران بان يؤذن بعد الخطبتين ، فلا يكون للرواية ربط بما نحن فيه ، فالعمدة الخبران المتقدمان **والاشكال** فى دالتهما بانهما حاكيان عن فعل النبي صلى الله عليه وآله ، ومن المعلوم ان الفعل لادلالة له على السقوط فى مورد الجمع و ان للجمع خصوصية ، لاحتمال ان ترك النبي صلى الله عليه وآله الاذان للفرض الثاني كان لاجل جواز ترك المستحب اول للدلالة على استحباب الاذان مدفوع بان مجرد تركه صلى الله عليه وآله ، وان لم يكن كاشفا عن السقوط فى مورد الجمع وان للجمع خصوصية ، لان الترك يمكن ان يكون لجهات عديدة لكن يمكن استكشاف ذلك من الحكم بتركه فى جميع موارد استحباب الجمع ، كما فى الجمع بين الظهر والعصر فى يوم العرفة والجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة وفى المبطلون والسلس ، فانه يستكشف منه ان ترك الاذان فى تلك الموارد لمكان الجمع **هذا** مضافا الى امكان دعوى دلالة مجرد ترك النبي صلى الله عليه وآله له فى مورد الجمع على سقوطه فى مورده ، فان الترك الذى يحتمل ان يكون لجهات عديدة ،

وان لم يكن في نفسه كاشفا عن السقوط ، لكن يتعين كونه لاجل السقوط بعد استبعاد كونه لغير جهة السقوط من الجهات ، كما في المقام لاستبعاد ان يكون تركه صلى الله عليه وسلم للاذان والنافلة التي اهتم بها وبين ثوابها على مقدار لا يحصيه غير الله سبحانه وتعالى ، لاجل جواز ترك المستحب ، وابعده منه احتمال ان يكون تركه صلى الله عليه وسلم لهما للدلالة على استحبابهما ، اما اولاً فلان الترك الذي يمكن ان يكون لجهات ، لا يمكن ان يستكشف منه ان المتروك مستحب ، واما ثانياً فلانه لاحاجة الى بيان استحبابهما بالترك ، بعد ثبوت استحبابهما بالدلالة اللفظية الكثيرة **واما** احتمال كون تركه صلى الله عليه وسلم لهما لافضلية الاستعجال في الصلوة رعاية لحال الضعفاء من المأمومين **فمدفوع** بمنافاته لقوله صلى الله عليه وسلم في خبر ابن سنان المتقدم جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشاء في الحضر من غير علة **فتبين** مما ذكرنا ان سقوط الاذان في مورد الجمع مما لا اشكال فيه ولا شبهة تعتريه .

وانما وقع الكلام في موضعين ، الاول هل السقوط في مورد الجمع رخصة او عزيمة ، الثاني هل المراد من الجمع ما يقابل التفريق على اوقات الفضيلة ، او ما يقابل التفريق العرفي ، او ما يقابل التفريق بالنافلة او بمقدارها ولولم يشتغل بعمل آخر **اما** الموضع الاول فالحق فيه هو ان السقوط عزيمة لارخصة ، اما بناء على الاستناد في السقوط الى خبري ابن سنان و زرارة المتقدمين ، فلان سقوط المستحب لا يخلو ، اما ان يكون بمعنى جواز تركه الذي هو مشروع في كل مستحب ، واما ان يكون بمعنى حصول الاثر المقصود منه و ان لم يحصل للتارك ثوابه و اما ان يكون بمعنى عدم استحبابه **فعلى** المعنيين الاولين لا بد ان يكون رخصة . اما على الاول فلان جواز ترك المستحب من لوازم استحبابه ، فكيف يمكن ان يكون موجبا لرفع استحبابه ، واما على الثاني فلانه وان ادى بسبب الإقامة ما هو ملاك تشريع الاذان ، لكن مجرد ذلك لا يوجب سقوط اصل استحبابه فتدبر **و على** المعنى الثالث لا بد ان يكون عزيمة **لكن** المعنى الاول قد عرفت انه لا يمكن ان يكون مرادا من السقوط المستفاد من الخبرين ، والمعنى الثاني وان امكن ارادته منهما ، لكنه خلاف ظاهرهما فان ظاهرهما عدم استحباب الاذان في مورد الجمع ، هذا

مضافا الى امكان استظهار كونه عزيمة ، من قولهما عليهما السلام في الخبرين ان رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر باذان ، فان الظاهر من الجمع بينهما باذان هو انه اذن اذانا واحدا كليهما ، نظير ما اذا قيل جمع بين الظهر والعصر بوضوء ، فيكون هذا الاذان قائما مقام الاذنين ، لا ان يكون اذانا لواحدة من الصلوتين و مسقطا لاذان الاخرى . كى يقال هل سقوطه رخصة او عزيمة ، بل يمكن استظهار ذلك ايضا من الاخبار الدالة على ان الجمع بين الصلوتين انما يكون فيما اذا لم تكن بينهما نافلة ، فانه لو لم يكن للجمع خصوصية و اثر لم يكن وجه لبيانهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لتحديد الجمع بذلك وكان لغوا ، فان التحديدات الواردة لبيان الموضوعات التي لها مراتب عند العرف ، ككثرة الماء التي حددها الشارع بالكر ، والمسافة التي حددها بثمانية فراسخ ، والخروج عن المسافة الذي حدده في مورد العزم على الاقامة بعشرة ايام وفي مورد التردد بثلثين ، الى ذلك من التحديدات ، انما هي لمكان ما لتلك الموضوعات العرفية من الاثار الشرعية ، والا لكان تعرضهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لتحديداتها بلا فائدة ولغوا ، فاذا كان للجمع اثر ، فذلك الاثرا ما هو سقوط استحباب الاذان رأسا او سقوط افضليته ، وعلى اى حال يثبت المطلوب وهو كون سقوطه عزيمة . اما على الاول فواضح ، واما على الثاني فلانه اذا كان افضلية الاذان ساقطة عند الجمع ، فلا دليل على بقائه على مرتبة من الفضل والاستحباب ، و حينئذ فيجب تركه فانه لو اتاه بعنوان الاستحباب لدخل في موضوع التشريع المحرم . فهذه الاخبار تكون مخصصة لعموم ما دل على ان الاذان لكل صلوة و توهم ان هذه الاخبار حيث تكون مجملة من حيث الدلالة على ان الساقط هل هو استحباب الاذان رأسا او مرتبة منه ، فلا تكو ق قابلة لتخصيص عموم تلك الادلة مدفوع بان هذه الاخبار و ان كانت مجملة ، لكن سقوط افضلية الاذان متيقن منها على كل حال ، سواء كان الساقط هو اصل الاستحباب او مرتبة منه كما هو واضح ، فاذا كان سقوط افضليته متيقنا منها فتكون مخصصة لعموم ما دل على افضليته مطلقا ، و احتمال بقائه على مرتبة من الفضل والاستحباب ، لا دليل عليه فيكون اتيانه بعنوان الاستحباب تشريعا محرما ، و بالجملة دلالة الاخبار الحاكية

لفعل النبي ﷺ وكذا الدالة على انه اذا كان بين الصلوتين تطوع فراجع ، على مرجوحية الاذان في مورد الجمع واضحة واحتمال كونه كالعبادات المكرهه التي يكون تركها مستحبا مع بقاء فعلها على الاستحباب ، كي يكون تركه رخصة لا عزيمة مدفوع بان العبادات المكرهه على قسمين ، الاول ان يكون مزاحما بمستحب آخر يكون ارجح و اقوى مصلحة منه ، فيؤمر بتركه ادراكا للمصلحة الاقوى ، كما في الجمع بين المغرب والعشاء في وقت العشاء في المزدلفة ، بناء على كون الامر بترك الاذان فيه لما في الجمع من مصلحة مراعاة حال الحجاج ، الثاني ان يكون ملازما لخصوصية موجبة لخرازته ، كالصلوة في الحمام والصوم في يوم العاشوراء ومن المعلوم ان الاذان في مورد الجمع ليس بواحد من القسمين ، اذ ليس في الجمع مصلحة فضلا عن ان تكون اقوى من مصلحة الاذان ، وليس الاذان في موردته متخصصا بخصوصية موجبة لخرازته ، اذ ليس هناك خصوصية غير الجمع ، و من المعلوم ان الجمع ليس فيه جهة موجبة لرجحان ترك الاذان ومما ذكرنا من سقوط الاذان في مورد الجمع ، ظهر ان مقتضى القاعدة هو سقوط الاذان عن المسلوس والمبطون والمستحاضة عند الجمع ، فلانحتاج في الحكم بسقوطه عنهم الى دليل خاص كما ورد في المسلوس والمبطون ، كما ان مقتضى القاعدة هو سقوط الاقامة ايضا عنهم ، لان العفو عن هذه الاحداث انما ثبت في حال الصلوة ، و اما حال الاقامة فلم يثبت العفو عنها فيها ، و حينئذ فمقتضى القاعدة هو سقوط الاقامة بتعذر شرطها و هي الطهارة هذا .

المسئلة الثالثة في موارد سقوط الاذان والاقامة ، لا اشكال بل لاختلاف ظاهرا

في سقوطهما عن صلي جماعة و قد اذن واقيم لهذه الجماعة ، مطلقا كان المؤذن والمقيم اما او اماموما ، و كان الماموم المرید للجماعة سمع الاذان والاقامة او لم يسمعها وانما وقع الكلام في سقوطهما فيما لو صلى الامام جماعة وحضر اخرون وارادوا ان يصلوا جماعة او فرادى فان الاصحاب رضوان الله عليهم ، بعد اتفاقهم

ظاهر اعلى سقوطهما في هذا الفرض في الجملة ، عدا ما ستعرف من بعضهم من التوقف في اصل سقوطهما ، ومن بعضهم الاخر من التفصيل بين الاذان والاقامة والحكم بسقوط الاول دون الثاني **اختلفوا** في انه هل هو رخصة او عزيمة ، وانه هل هو مخصوص بالجماعة او يعم انفرادى وعلى الثاني هل هو مخصوص بمريد الجماعة التي اذن واقيم لها ام لا وانه هل هو بالمسجد الذي له امام راتب او يعم غيره **وفي** انه هل الجماعة الثانية او الثالثة كالأولى في سقوطهما عن ورد عليهم ام لا ، وفي انه هل يعتبر وحدة صلواتهم ام لا ، وفي انه هل يعتبر في ثبوتها تفرق جميع الصفوف ام يكفي في الجملة **فالبحث** في المسئلة يقع من جهات **الأولى** في اصل سقوطهما و عدمه او التفصيل بين الاذان والاقامة فيسقط الاول دون الثاني **فنقول** ذهب المشهور الى سقوطهما ، خلافا للمحكي عن المدارك من التوقف في اصل سقوطهما ، و للمحكي عن الارشاد والموجز والمبسوط ، من التفصيل بين الاذان والاقامة و قصر الحكم بالسقوط على الاول ، ومستند المشهور الاخبار المستفيضة **منها** خبر عمرو بن خالد عن زيد بن علي عليه السلام عن ابائه عليهم السلام ، قال دخل رجلان المسجد وقد صلى على عليه السلام بالناس ، فقال عليه السلام لهما اى شئتما فليؤم احد كما صاحبه ولا يؤذن ولا يقيم **ومن**ها خبر ابي علي قال كنا عند ابي عبد الله عليه السلام ، فاتاه رجل ، فقال جعلت فداك صلينا في المسجد الفجر فانصرف بعضنا و جلس بعض في التسبيح ، فدخل علينا رجل المسجد فاذن ، فممنعه و دفعناه عن ذلك ، فقال ابو عبد الله عليه السلام احسنت ادفعه عن ذلك وامنعه اشد المنع ، فقلت فان دخلوا فارادوا ان يصلوا فيه جماعة ، قال عليه السلام يقومون في ناحية المسجد ولا يبد ربهم امام **ومن**ها خبر ابي بصير قال سئلته عن الرجل ينتهي الى الامام حين يسلم ، فقال عليه السلام ليس عليه ان يعيد الاذان فليدخل معهم في اذانهم ، فان وجدهم قد تفرقوا اعد الاذان **ومن**ها رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام انه كان يقول اذا دخل الرجل المسجد وقد صلى اهله فلا يؤذن ولا يقيم ولا يتطوع حتى يبدء بالصلوة الفريضة ولا يخرج منه الى غيره حتى يصلى فيه **ومن**ها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يدخل المسجد وقد

صلى القوم يؤذن و يقيم ، قال عليه السلام ان كان دخل ولم يتفرق الصف صلى باذانهم و اقامتهم ، و ان كان تفرق الصف اذن و اقام الى غير ذلك من الاخبار .

و مستند القائل بعدم السقوط خبران ، احدهما موثق عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل ادرك الامام حين سلم قال عليه السلام عليه ان يؤذن و يقيم و يفتح الصلوة ، ثانيهما خبر معوية بن شريح عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا جاء الرجل مبادراً والامام راعع اجزئه تكبيرة واحدة ، الى ان قال من ادركه و قد رفع راسه من السجدة الاخيرة وهو في التشهد فقد ادرك الجماعة وليس عليه اذان ولا اقامة ، و من ادركه و قد سلم فعليه الاذان والاقامة و مستند المفضل بين الاذان والاقامة ، ما عن كتاب زيد الترسي عن عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام ، اذا ادركت الجماعة و قد اصرف القوم و وجدت الامام مكانه و اهل المسجد قبل ان يتفرقوا اجزاك اذانهم و اقامتهم فاستفتح الصلوة لنفسك ، و اذا وافيتهم و قد انصرفوا عن صلواتهم وهم جلوس اجزاء اقامة بغير اذان ، وان وجدتهم قد تفرقوا و خرج بعضهم عن المسجد فاذن واقم لنفسك ولا يخفى ان الاظهر الاقوى بحسب الادلة ما ذهب اليه المشهور من سقوطهما ، و ذلك لما عرفت من استفاضة النصوص بذلك مع صحة سند اكثرها ، فما عن المدارك من المناقشة في سندها لاوجه لها ، وليس ما استند اليه القائل بعدم السقوط ، من موثق عمار و خبر معوية الغير المعمول بهما ، قابلا للمعارضة مع تلك النصوص المستفيضة المعمول بها بين الاصحاب من القدماء والمتأخرين ، ومعه لاحاجة الى الجمع بينهما و بين تلك النصوص ، بحملها على ما اذا تفرق الصف ، او بحمل النصوص على الكراهة ، كى يكون الاذان والاقامة قبل تفرق الصف ، من العبادات المكروهة التى يكون فعلها باقيا على الاستحباب ، هذا مضافا الى ما فى هذين الجمعين من البعد عن ظاهر الخبرين ، اما الاول فلان قول السائل فى موثق عمار الرجل ادرك الامام حين سلم ، كالصريح فى ادراك الامام حال التشاغل بالسلام ، فيكون الجواب ايضا ظاهرا فى عدم السقوط في هذا الحال ، فيكون حمله على ما بعد

السلام فضلا عن حمله على ما بعد التفرق خلاف الظاهر ، واما قوله عَلَيْكُمْ في خبر معوية و من ادركه وقد سلم فعليه الاذان والاقامة ، و ان كان ظاهرا في عدم السقوط بعد السلام ، فيكون نسبه مع تلك النصوص نسبة الاطلاق والتقييد ، لانه يدل على ان من ادرك الامام بعد السلام فعليه الاذان والاقامة مطلقا سواء تفرق الصف ام لا ، وهي تدل على ان قبل تفرق الصف يسقطان ، لكن حمله على خصوص ما بعد التفرق ، مناف لظهوره غاية الظهور في مشروعية الاذان والاقامة لمن لم يدرك الصلوة جماعة **واما الجمع الثاني** فلان حمل تلك النصوص على الكراهة و ان كان ممكنا ثبوتا ، لاحتمال ان يكون في المبادرة الى الفريضة مصلحة اقوى واهم من مصلحة الاذان والاقامة ، فامر بتركهما لادراك المصلحة الاهم ، او يكون في فعلهما لاجل ملازمته لهتك امام المسجد الراتب خرازة موجبة لرجحان تركهما لكن لا يمكن الالتزام به اثباتا ، لمنافاته لقوله عَلَيْكُمْ في الموثقة عليه ان يؤذن ويقيم ، وفي خبر ابن شريح فعليه الاذان والاقامة ، و ذلك لان الامر باتيان العبادة المكرهه للارشاد الى بقاء فعلها على الاستحباب ، و ان كان صحيحا ممكنا واقعا في الشرعيات ، لكن التحريص والترغيب نحو المكروه بقوله عَلَيْكُمْ فعليه ان يؤذن ويقيم ، غير صحيح كما هو واضح **وبهذا** البيان يمكن ان يقال ان السقوط المستفاد من تلك النصوص عزيمة لارخصة ، اذ لا منشاء لتوهم كونه رخصة و انه مخير في اتيانها قبل تفرق الصف ، الا اطلاق ما دل على انها لكل صلوة افضل ، وما دل على ان من صلى باذان واقامة صلى خلفه صفان من الملائكة ، و من المعلوم عدم شمول اطلاق شيء منهما لمورد هذه النصوص ، اما الاول فواضح ضرورة منافاة الافضية مع الكراهة ، واما الثاني فلانه في مقام التحريص والترغيب ، وقد عرفت ان التحريص والترغيب نحو المكروه غير صحيح ، سلمنا شمول اطلاقهما لمورد هذه النصوص لكن هذه النصوص تكون مقيدة لاطلاقهما ، فان الظاهر من النهي المؤكد عن الاذان والاقامة بقوله عَلَيْكُمْ في خبر السكوني فلا يؤذن ولا يقيم ، و الامر بالدخول مع الجماعة في اذانهم اذا ادركهم بعد السلام بقوله عَلَيْكُمْ في خبر ابي بصير فليدخل في اذانهم ، و تحسين

المفيع عن الاذان بقوله **عَلَيْكُمْ** في خبر ابي علي احسنت ادفعه عن ذلك و امنعه اشد المنع هو ان الاذان والاقامة غير مشروعين في المقام ، و معه يكون احتمال كون ترك الاذان والاقامة مستحبا مع بقاء فعلهما على الاستحباب ، كي يكونا من العبادات المكروهة فيكون تركهما رخصة لا عزيمة ، احتمالا لا يكون عليه دليل **وتوهم** ان هذه النصوص ليست الامقيدة لاطلاق تلك الطائفتين هيئة ، فاطلاقهما مادة كاف في اثبات بقاء فعل الاذان والاقامة على الاستحباب مدفوع بان التفكيك بين اطلاق الهيئة والمادة في التقييد ، انما يصح في باب التزاحم الذي يكون تقييد اطلاق الهيئة فيه بحكم العقل من جهة المزاحمة ، الموجبة لسلب قدرة المكلف على اتيان كلا المتزاحمين ، مع بقاءهما على ما هما عليه من المصلحة التامة ، دون باب التعارض الذي لا يكون الملاك والمصلحة في مورد الاجتماع الا لاحد الحكمين كما نحن فيه ، فتقييد اطلاق الهيئة في هذا الباب ملازم لتقييد المادة بل ملزوم له كما لا يخفى هذا فتبين مما ذكرنا كله ان الوجه في تقديم ما استند اليه المشهور في الحكم بالسقوط من الاخبار ، على ما استند اليه القائل بعدم السقوط من الاخبار ، هو ترجيح مستند المشهور على مستند القائل بعدم السقوط سند الادالة كما توهم .

واما ما استند اليه المفصل ، فقد عرفت انحصاره بخبر زيد الترسي ، و هو مع اضطرابه متنا ، حيث جعل في صدره المدار في سقوط الاذان والاقامة على ادراك الجماعة حال كونهم منصرفين عن اصل الصلوة مع بقائهم على التعقيب ، وجعل في ذيله المدار في ثبوتها على تفرق الجماعة و خروج بعضهم عن المسجد ، وفصل في الوسط بين الاذان والاقامة فيما لو انصرفوا عن الصلوة والتعقيب مع بقائهم في المسجد لشغل اخر ، فاريد بالمنصرف اليه في الصدر غير ما اريد منه في الوسط **لادلالة** له الاعلى انه لو ادرك القوم وقد انصرفوا عن الصلوة بتوابعها وهم جالسون في المسجد لامر اخر ، اجزئه الاقامة يغير الاذان ، فيدل على اعتبار بقاء الجماعة او بعضهم على هيئة الصلوة ولو بالاشتغال بتوابعها في سقوطها ، فلا يسقطان فيما اذا خرجوا عن

هيئة الصلوة و ان لم يخرجوا عن المسجد وهذا مما يمكن الالتزام به ولا يتنا في ما ذهب اليه المشهود، نعم التفصيل بين الاذان والاقامة فيما اذا خرجوا عن هيئة الصلوة لا بدح من حمله على الاهتمام بالاقامة وعلى اى حال هذا الخبر غير قابل للمعارضة مع تلك النصوص المستفيضة مع عدم ثبوت عامل به، فتدبر لامكان حمل ما حكى عن المبسوط والارشاد والموجز من قولهم ويسقط الاذان، على الاعم منه ومن الاقامة كما اريد به الاعم في كثير من الاخبار كما لا يخفى على من راجعها

الجهة الثانية هل يختص السقوط بالمسجد او يعم غيره، و جهان اقويهما الاول، لا لما في اكثر الاخبار كخبر ابي علي و رواية السكوني و خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام و خبر عمرو بن خالد و خبر عبيد بن زرارة من التقييد بالمسجد، و ذلك لعدم كون التقييد به في غير خبر السكوني الا في كلام السائل، و من المعلوم ان التقييد في السؤال ليس الافتراض الموضوع، لا الاحتراز كي يدل على ان الجواب مقيد، والتقييد به في خبر السكوني وان كان في كلام الامام عليه السلام، لكنه بعد احتمال جريه مجرى ما هو الغالب المتعارف من انعقاد الجماعة في المسجد، لا ينعقد له ظهور في الاحترازية، سلمنا ظهورها في الاختصاص، لكنه لا يوجب المنع عن التمسك باطلاق خبر ابي بصير الاول، و ذلك لعدم التنافي بين المقيدات و هذا المطلق كي يوجب حمله على المقيدات، بل لقصور الدليل المطلق عن اثبات الاطلاق، و ذلك لانحصار الدليل المطلق بخبر ابي بصير، فان غيره مما قيد بالمسجدا ما في كلام السائل او في كلام الامام عليه السلام و ان لم يكن التقييد فيها موجبا لظهورها في الاختصاص، لكنه مانع عن انعقاد الظهور لها في الاطلاق، و من المعلوم ان خبر ابي بصير ليس له ظهور في الاطلاق بحيث يصح ان يتمسك به للحكم المخالف للاصل والعمومات الواردة في الحث على الاذان والاقامة، اذ من المحتمل قريبا ان يكون المراد من الامام المذكور فيه في كلام السائل، هو الامام المعهود الذي يصلى في مسجد البلد لا كل من يصلى جماعة في اى مكان اتفق، والا لكان الانسب ان يقول ينتهي الى امام بدون الالف واللام كما لا يخفى، فلا بد في الحكم المخالف للاصل من الاقتصار على القدر

المتقين من مورد الاخبار، وهو ما اذا كانت الجماعة منعقدة في المسجد ثم بناء على اعتبار المسجدية، هل يختص الحكم بما اذا كان له امام راتب، فيه تردد من اطلاق المسجد و من امكان دعوى جريه مجرى الغالب. المتعارف من كون المسجد له امام راتب.

الجهة الثالثة هل يختص السقوط بالجامع او يعم المنفرد، و جهان اقويها الثاني، لاطلاق الاخبار بل ورد جميعها ما عدا خبر زيد بن علي في المنفرد، و لا يعارضها خبر زيد بعد تسليم ظهوره في الاختصاص بالجامع لما عرفت من انه لاتنا في بين الاطلاق والتقييد فيما اذا كانا متفقين في الاثبات والنفي **فالقول** بالاختصاص كما ربما يستظهر من الشرايع و نحوه من المتون و قد قواه الاقا البهبهاني قده في تعليقه على المدارك، لا بخلو عن ضعف

ثم بناء على ما هو المختار من التعميم، لا فرق بين ان يؤذن المنفرد و يقيم علانية او سر الاطلاق المزبور، و توهم ان وجه السقوط هو هتك الجماعة ولاهتك مع الاسرار بهما، مدفوع بمنع كون الوجه ذلك، وعلى تقدير التسليم فهو من قبيل الحكمة، لا العلة كي يدور الحكم مداره وجود او عدما فتأمل ثم بناء على التعميم للمنفرد، هل التعميم له مخصوص بما اذا كان مريدا للجماعة، فيه تردد من اطلاقات الاخبار، و من امكان دعوى جريها مجرى ما هو الغالب المتعارف في تلك الازمنة، من ارادة الا يتم عند الرواح الى المسجد و ادراك الجماعة كما يشعر بذلك التعبيرات الواقعة في الاخبار، كقول السائل في خبر ابي بصير الرجل ينتهي الى الامام، و قوله عليه السلام في خبر عبيد بن زارارة اذا ادركت الجماعة و قد انصرف القوم، و قوله عليه السلام في خبر ابن شريح من ادرك الامام و قدر فع راسه من السجده الاخيرة وهو في التشهد هذا

الجهة الرابعة هل المدار في السقوط على بقاء واحد من الجماعة، فلا يشتران الامع تفرق الجميع، او على بقاء الجميع فلا سقوط مع خروج واحد منهم، او المدار في السقوط على بقاء الاكثر و عدمه على خروج الاكثر او المدار في السقوط و عدمه على صدق التفرق عرفا و عدم صدقه كك، او المدار في السقوط و عدمه على

تفرق الصف و عدم تفرقه ، او المدار في السقوط على تحقق صلوة ، جماعة مع اذان و اقامة ولو لم يبق احد في المسجد ، اقوال اختار الاستاد دام ظلّه الاول ، معملا بان المراد من التفرق السدى جعل غاية للسقوط في الاخبار ، ليس هو تفرق الهيئة الاجتماعية ، لانها من الامور البسيطة فليست قابلة للتفرق ، و انما القابل له هو الاحاد و يتفرقهم يزول الهيئة الاجتماعية لا انها تفرق ، و من المعلوم ان اعتبار تفرق احاد الجماعة يقتضى الاستغراق ، بمعنى انه لا بد من اقتراق كل واحد عن الاخر الغير الصادق مع بقاء واحد منهم معقبا و يؤيد ذلك بل يدل عليه قوله عَلَيْكُمْ في خبر ابي بصير فان وجدهم قد تفرقوا اعاد الاذان ، فان ضمير الجمع يقتضى الاستغراق ، وقوله عَلَيْكُمْ في خبره الاخر و انكان تفرق الصف اذن و اقام ، لا لما في الجواهر من المراد من الصف المصطفون ، بل لان بقاء الصف و تفرقه طريقي و النظر الى بقاء اهله و تفرقهم ، و من المعلوم ان اعتبار تفرقهم مقتضى للاستغراق و تفرق كل واحد عن الاخر

و توهم ان الظاهر من الاخبار ، هو ان المدار في السقوط على عدم التفرق ، لا ان المدار في الثبوت على التفرق ، و ذلك لانه و ان جعل في خبر ابي بصير الثاني المدار في السقوط على عدم تفرق الصف ، و في الثبوت على تفرقه ، لكن الشرطية الثانية فيه ليست الا احد فردى مفهوم الشرطية الاولى ، و ليس لها مفهوم ، فالمتبع هي الشرطية انزولى ، فاذا كان المدار في السقوط على عدم التفرق ، فيدور الحكم مدار بقاء الاغلب ، لا على بقاء واحد ولا على بقاء الجميع ، ضرورة ان الحكم الوارد على جماعة بوصف الاجتماع و عدم التفرق ، يدور بقائه مدار بقاء هذا الوصف ، و من المعلوم ان مع خروج الاكثر لا يصدق عدم تفرق الجماعة ، كما ان خروج الاقل لا يضر بصدق هذا العنوان ، فالقول بان المدار على صدق عدم التفرق عرفا هو الاظهر **مدفوع بان ظاهر الاخبار ، و انكان جعل المدار في السقوط على عدم تفرق الصف ، لكن التقابل بين التفرق و عدمه ، هو تقابل العدم و الملكة لا السلب و الايجاب ،** فاذا لم تكن الهيئة الاجتماعية قابلة للاتصاف بالتفرق كما ، مرفلا تكون قابلة للاتصاف بعدم التفرق ، فلا بد ان يكون النظر في نسبه عدم التفرق الى الهيئة الاجتماعية ، الى

عدم تفرق ما هو منشاء لانتزاعها من الاحاد ، و من المعلوم صدق عدم تفرق الاحاد مع بقاء واحد منهم ، اللهم الا ان يقال ان عدم قابلية الهيئة الاجتماعية للاتصاف بالتفرق و عدمه اصلا انما هو بحكم العقل ، و اما بحسب العرف فهي قابلة للاتصاف بهما ولو تبعا لمنشاء انتزاعها ، و معه لا وجه لصرف نسبة عدم التفرق الى الهيئة الاجتماعية في الاخبار ، الى ما هو منشاء انتزاعها من الاحاد ، بعد كون الخطابات الشرعية منزلة على ما هو المتفاهم منها عرفا فتدبر ثم لا ينافي كون المدار في السقوط على بقاء واحد او بقاء الاكثر او الجميع ، ما ظاهره السقوط مطلقا ولو لم يبق احد ، كقوله ﷺ في خبر السكوني اذا دخل الرجل المسجد وقد صلى اهله فلا يؤذن ولا يقيم وذلك لان المراد من وقت الدخول بقرنية سائر الاخبار ، وقت الصلوة فالمدار على ادراك الجماعة .

الخامسة هل الجماعة الثانية التي ادركت الجماعة الاولى واجتزت باذانهم ، تكون كالا ولى في سقوط الاذان عن ورد عليهم ام لا ، و جهان اقويهما الثاني ، لان غاية ما يمكن الاستدلال به للاول و جهان احدهما ان الجماعة الثانية عند الاجتزاء باذان الاولى ، بصير اذان الاولى اذانهم ، فتكون كالا ولى في كون صلوتهم باذان واقامة فاذا كانت صلوتهم باذان و اقامة ، فليس على من ادركهم قبل التفرق ان يعيد الاذان بل يدخل معهم في اذانهم **الثاني** اطلاق قول ﷺ في خبر السكوني اذا دخل الرجل المسجد وقد صلى اهله فلا يؤذن ولا يقيم ، و قوله ﷺ في خبر عبيد بن زرارة اذا ادركت الجماعة و قد انصرف القوم و وجدت الامام مكانه و اهل المسجد قبل ان يتفرقوا اجزاك اذانهم و اقامتهم ، فان كلمة اهله في الاول و الجماعة في الثاني ، اعم من الجماعة التي اذنوا و اقاموا لصلوتهم او اكتفوا باذان جماعة سابقة عليهم وفي كلا الوجهين ما لا يخفى ، اما الاول فلان غاية ما يستفاد من الاخبار ، هو تنزيل الجماعة الثانية منزلة الاولى في كون صلوتهم باذان و اقامة ، دون مطلق الاثار التي منها سقوط الاذان عن ورد عليهم ، و اما الثاني فلا مكان جرى الاطلاق مجرى ما

هو الغالب المتعارف فى تلك الازمنة، من انعقاد الجماعات فى اول الوقت، وقلة انعقاد جماعة بعده كى يجتزون باذان الاولى

السادسة لا اشكال ظاهرا فى انه يعتبر فى السقوط اتحاد الصلوتين فى الوقت، فلا يسقط الاذان والاقامة عن دخول المسجد و ارار ان يصلى المغرب و قد ادرك الجماعة التى انعقدت لصلوة العصر، و ذلك لانصراف الاخبار عن هذا المورد، فانها واردة مورد ما كان هو المرسوم فى تلك الازمنة من انعقاد الجماعات فى اوقاتها الفضلية، و عدم انعقادها فى اواخر اوقاتها بحيث يدركها من يريد صلوة الوقت اللاحق، هذا مضافا الى ان نفس الجماعة فى الفرض لو ارادوا ان يصلوا المغرب، لا يسقط الاذان والاقامة عنهم فكيف بالوارد عليهم **وهل** يعتبر فى السقوط اتحاد نفس الصلوتين صنفا كالظهر بعد الظهر ام لا، و جهان من اطلاق الادلة، و من امكان جريها مجرى ما كان المتعارف المرسوم فى تلك الازمنة، من تفريق الصلوات على اوقاتها الفضلية، فتعميم الحكم المخالف للاصل الى ما اذا كان الفرضان مختلفين صنفا بهذه الاطلاقات مشكل **اللهم** الا ان يقال ان الظهر والعصر وكذا المغرب والعشاء بمنزلة صلوة واحدة، و لذا يسقط اذان العصر بجمعه مع الظهر و اذان العشاء بجمعه مع المغرب، و معه لا وجه لقصر الحكم على مورد اتحاد الصلوتين صنفا، هذا مضافا الى استبعاد القول، بانه اذا صليت الظهر والعصر جماعة، و اراد الوارد عليهم ان يصلى الظهر والعصر، فيسقط عنه الاذان والاقامة لصلوة عصره، و لا يسقطان عنه لصلوة ظهره، فلو قيل بسقوطهما عنه لصلوة ظهره ايضا في هذه الصورة، فينكشف انه لا يعتبر اتحاد الصلوتين صنفا اصلا فتدبر جدا، هذا تمام الكلام فى المقدمات

و اما المقاصد فالمقصد الاول فى افعال الصلوة، و هى واجبة و مسنونة، فالواجبات منها بناء على الحاظ النية بها احدى عشر، و ان كان الاولى على القول بان النية هو الداعى، بل على القول بانها الاخطار، الحاقها بالشرائط، اما على الاول فواضح، و ادا على الثانى فلان المراد من الاخطار، اما حديث النفس بالنية او بالعمل

المنوى تفصيلا ، وعلى اى حال ليست عملا خارجيا كى يصح عدها من افعال الصلوة سلمنا كفاية كونها عملا ذهينا فى عدها من افعال الصلوة ، لكن نقول لا شبهة فى ان كل فعل من افعال الصلوة بل كل عمل عبادى ، مشروط بوقوعه عن قصد ، ولذا يكون باطلا عند وقوعه لا عن قصد و ارادة . فكون النية شرطا فى صحة افعال الصلوة مما لا شبهة فيه ، واما كونها بنفسها ملحوظة فى مهية الصلوة على حد سائر الاجزاء ، مع قطع النظر عن اشتراط الاجزاء بوقوعها عن قصد ، فلا دليل عليه و توهم ان بطلان الجزاء العارى عن القصد ، انما هو لعدم ترتيبه على القصد الذى هو جزء اخر مقدم عليه رتبة ، لا لعرائه عن القصد كى يكون القصد شرطا فى صحته مدفوع بان الاجزاء لا تخلو ، اما ان تكون من العناوين القصدية كالركوع والسجود او من غيرها ، فالقسم الاول لا شبهة فى اشتراط القصد فى تحقق ذلك ، فضلا عن صحته و وقوعه عبادة ، والقسم الثانى و ان لم يكن للقصد دخل فى تحققه ، لكن له دخل فى وقوعه عبادة ، وذلك لما سيجىء من انه يعتبر فى كل عمل عبادى صدوره عن الاختيار والقصد ، هذا مضافا الى انه لا دليل على اعتبار النية فى العبادات الاحكام العقل ، والعقل لا يحكم باعتبارها فيها ، الا من جهة اعتبارها فى جميع الافعال الصادرة عن الانسان عن الاختيار الذى به يتحقق الامثال ، فى مقابل الافعال الصادرة عنه لا عن قصد و اختيار ، و من المعلوم ان اعتبارها فى الافعال الاختيارية ، انما هو لاشتراط كل فعل اختياري بكونه صادرا عن قصد و ارادة ، لا ان يكون القصد جزءا للافعال الاختيارية كما هو واضح ، فكذا اعتبارها فى العبادات هذا .

وقد يستدل لكون النية من الشروط لامن الافعال ، بانها لو كانت من الافعال فلا بد ان تكون عن قصد و ارادة ، لما عرفت من اعتبار القصد والاختيار فى كل فعل عبادى ، و حينئذ فاما ان تكون اختياريتهما بتعلقهما بنفسها كتعلقها بسائر الاجزاء و هذا دور ، واما ان تكون اختياريتهما بتعلق قصد و ارادة اخرى اليها فيلزم التسلسل ، والالزام باطلان فالملزوم و هو كون النية جزءا للصلوة باطل و فيه ان لنا نختار

الشق الاول و نمنع عن لزوم الدور ، فان اختيارية كل فعل وان كان بالارادة ، لكن اختيارية الارادة تكون بنفسها ، نظير الوجود الذي يكون تحقق كل شيء به و هو متحقق بذاته، فان كل ما بالعرض لا بد ان ينتهي الى ما بالذات و لنا ان نختار الشق الثاني و نمنع عن لزوم التسلسل ، اذ يكفي في اختيارية كل فعل كونه صادرا عن ارادة ، ولو لم تكن تلك الارادة اختيارية ، فيكفي في اختيارية الارادة التي تكون من افعال الصلوة ، تعلق ارادة اخرى بها ولو عن غير اختيار هذا و على اى حال اعتبار النية في الصلوة كغيرها من العبادات ، مما انعقد عليه اجماع المسلمين بل الظاهر كونه من ضروريات الدين و لكن وقع الخلاف بين الاعلام في حقيقتها ومهيتها، حيث ذهب المشهور من المحققين الى انها الداعي وذهب جمع الى انها الاخطار والحق ما ذهب المشهور اليه و توضيح ذلك يتوقف على بيان المراد من الداعي والاختار، فنقول ان صدور فعل عن الانسان بالاختيار الذي به يتحقق الامتثال ، يتوقف على امور مترتبة ترد على القلب قبل صدور ذلك الفعل عنه ، الاول تصور ذلك الفعل و خطوط صورته بالبال المسمى بحديث النفس تارة و بالخطار اخرى ، الثاني تصور الفوائد المترتبة على ذلك الفعل ، الثالث هيجان الرغبة اليه المسمى بالميل، الرابع حكم القلب بانه ينبغي اصداره بدفع مواعنه المسمى بالجزم، الخامس القصد الباعث الى ذلك الفعل و هي الارادة المحركة للعضلات نحو الفعل ، و هذا القصد والارادة الباعثة الى الفعل ، قد تكون تفصيلية بان يكون الفعل الذي تعلقت الارادة به والداعي الى ايجاده ملتفتا اليهما تفصيلا ، وقد تكون اجمالية بان لا يكون الفعل المتعلق لها والداعي الى ايجاده ملتفتا اليهما تفصيلا ، بل اجمالا بان يكونا محفوظين في خزانة النفس المعبر عنها بالحافظة ، بحيث لو سئل عنهما لاجاب عن عمله و عن الداعي الى ايجاده بلا ترو و اعمال فكر ، ضرورة ان الارادة تابعة في الاجمال والتفصيل لمتعلقها ، فلو كان متعلقها ملتفتا اليه تفصيلا فتكون الارادة المتعلقة به تفصيلية ، ولو كان متعلقها غير ملتفت اليه تفصيلا بل اجمالا بان كان مركزا في الذهن ، فتكون الارادة المتعلقة به اجمالية والمراد بالداعي على ما صرح به في كلمات القائلين به،

هو هذا القسم الثاني من الارادة او الاعم منه و من القسم الاول والمراد بالاطظار على ما يظهر من عبارة بعض القائلين به ، هو حديث النفس بالنية في مقابل التلفظ بها ، فالقائل به بقول لا يعتبر التلفظ بالنية بان يقول اصلى صلوة الصبح مثلا قربه الى الله ، بل يكفي اخطارها بباله على نحو ما يجريها على لسانه ، وعلى ما يظهر من عبارة بعض منهم ، هو حديث النفس بالمنوى بان يحضر صورة العمل تفصيلا بجميع اجزائه و شرائطه .

اذا عرفت ذلك ، فنقول لا اشكال في انه يعتبر في وقوع الفعل عبادة امور ثلثة ، الاول ان يكون ايجاده عن الاختيار ، الثاني ان يكون الداعي الى ايجاده هي الجهة الراجعة الى الله تعالى من تعظيمه او التذلل له تعالى واعتبار هذين الامرين في العبادة ، انما هو بحكم العرف والعقلاء ، اذ لا يتحقق معنى العبادة المعبر عنها في الفارسية بالپرستش الا بهما ، الثالث كون الفعل موجبا (صالحا) لحصول القرب اليه تعالى ، و اعتبار هذا الامر في العبادة انما هو بحكم الشرع الثابت بالاجماع ، و لذا قلنا بفساد العبادة في مورد اجتماع الامر والامتنع وفي النهي في العبادة ، اذ لا وجه للحكم بفسادها في الموردين ، الاعدم قابلية المنهى عنه الذي يكون اتيانه مبعدا عن المولى للتقرب به اليه كما هو واضح ولا دليل على اعتبار امر اخر في العبادة زائدا عليها الامور الثلثة ، نعم الاول من هذه الامور وهو كون الفعل اختياريا ، لا يتحقق الا بالقصد و الارادة الباعثة اليه سواء كانت تفصيلية او اجمالية ، ومن هنا اعتبروا النية في العبادات ، اذ لا معنى للنية لغة و عرفا و شرعا الا القصد الى الفعل و ارادته **فالقائلون** بوجود الاخطار ، ان ارادوا به حديث النفس بالنية في مقابل التلفظ بها ، ففيه انه لا دليل على اعتبار حديث النفس بها في العبادة ، و انما المعتبر فيها كما عرفت هو نفس النية المعتبرة في كل فعل اختياري ، وان ارادوا به حديث النفس بالعمل المنوى ، ففيه انه كما عرفت من مقدمات حصول الارادة التفصيلية ، ولا دليل على اعتبار خصوصها بعد تحقق الاختيارية بالارادة الاجمالية التي هي المراد بالداعي هذا ثم ان مما

ذكرنا من اعتبار كون الفعل موجبا (صالحا) لحصول القرب، ظهر اعتبار كون القصد الى الفعل ناشئا عن داع قربي، اذ الفعل لا يكون حسنا وموجبا لحصول القرب للعبد الى المولى الا فيما اذا كان ناشئا عن داع يكون حسنا محبوبا للمولى، والداعي القربي اما ان يكون نفس امثال امر المولى الذي تعلق بايجاد العبد هذا العمل، اما لكون المولى اهلا لان يعبد ويمثل امره، واما لما يترتب على امثال امره عقلا من القرب والثواب، واما لما رتبته الله تعالى على العمل الماتى به من الاثار والفوائد الاخرية والدينية واما ان يكون الداعي القربي هو تحصيل الجهة والملاك الذي تشاء امر المولى عنه، وبعبارة اخرى تحصيل غرض المولى واعلى المراتب هو ما كان الداعي هو امثال امر المولى لكونه اهلا له، وادناها ما كان الداعي هو امثال امره لما يترتب عليه من الاثار والفوائد الاخرية من حور وقصورا والدينية من سعة الرزق وطول العمر، المعبر عنها في لسان الاخبار بعبادة الاجراء ثم بعد اعتبار هذا الامر، يعتبر امر اخر، وهو ان يكون هذا الداعي القربي باقسامه، هو الموجب لابنعات العبد على ارادة العمل، فلو انتفت باعثة الداعي القربي، بان انبعث في ارادة العمل العبادي عما بذله او وعده على اتيانه احد من افراد الناس، يكون عمله باطلا.

و توهم ان البذل او الوعد من غيره من افراد الناس على العمل العبادي، يكون من قبيل الداعي لداعي الامثال، و داعي الداعي لا يعتبر ان يكون قريبا مدفوع بان اخذ المال لما كان هو الغاية المقصودة بالعمل، فيكون هو الداعي والمحرك الاصلى نحو العمل، ولا يكون داعي الامثال مؤثرا في اتيانه اصلا، نعم حيث يكون البذل بازاء العمل العبادي، فلامحة يخطر قصد الامثال في باله، وهذا غير ان يكون قصده محركا نحو العمل كما هوالمعتبر في العبادات، وبالجملة المحرك الاصلى للعضلات نحو العمل في المقام هو اخذ المال لا قصد الامثال، نعم قصده يكون تبعا غير منظور اليه بالاستقلال، وليس لنا اطلاق يدل على كفاية مجرد تحقق قصد

الامتثال باى داع كان فى العبادية **ولا** ينتقض ذلك بالصلوة الاستيعارية ، فان اخذ الاجرة فيها بازاء الاستنابة لابزاء نفس العمل ، سلمنا كونه بازاء نفس العمل ، لكن العمل حيث يكون عائدا الى المنوب عنه ، فيكفى فى عباديته كونه قاصدا للامتثال به فتدبر ، وان لم يكن النائب المباشر قاصدا له **ثم ان** مما ذكرنا من اعتبار كون القصد الى الفعل العبادى ناشئا عن داعى امتثال الامر ، ظهر وجه اعتبار تعلق القصد بعين ما تعلق به الامر ، ضرورة ان الامر لا يكون داعيا الا الى ما تعلق به ، فلو كان الفعل العبادى معنونا بعنوان ، فلا بد من قصد هذا العنوان ، بداهة ان القصد الى الفعل المعنون بعنوان خاص بداعى الامر المتعلق به ، لا يتحقق الا اذا كان اتيانه بقصد ذلك العنوان ، فان ضرب اليتيم لا يكون امثالا للامر بضربه للتأديب ، الا اذا ضرب بهذا العنوان ، والا لكان ضربه ظلما محرما ، وكذا لو كان الفعل العبادى مشتركا كالظهر والعصر ، فلا بد من قصد شخص خاص من المشتركات ، والا لما امتاز عن غيره ولم يقع على نحو تعلق به الامر به **ثم ان** قصد العنوان او الخصوصية لا يعتبر ان يكون تفصيليا ، بل لو قصده اجمالا كما لو نوى الواجب الاول فيما اذا كان فى زمته الظهران لكان كافيا **ثم ان** المأمور به ، تارة يكون ممتازا عن غيره بذاته و هويته وعنوانه كالقصر والاتمام ، واخرى يكون ممتازا عن غيره لابذاته ، بل بالعنوان فقط كالظهر والعصر ، وثالثة لا يكون ممتازا عن غيره اصلا ، كما ان انذران يصلى صلوتين او يصوم يومين ، وقصد العنوان انما يكون معتبرا فى القسمين الاولين ، لتعلق الامر المولوى فيهما بالفعل المعنون ، دون القسم الثالث ان لم يتعلق الامر المولوى به بعنوان خاص بل بلاعنوان ، هذا فيما اذا لم يكن ممتازا عن غيره اصلا ، ولومن جهة الصفات العارضة عليه من ناحية الامر المتعلق به ككونه واجبا او مستحبا ، او من جهة الصفات الخارجة عن حقيقة المأمور به ككونه اداء او قضاء **واما** اذا كان ممتازا عن غيره من جهة الامر او الصفات الخارجة ، فالظاهر عدم اعتبار قصده بذلك العنوان العرضى ، اما اذا كان العنوان ناشئا عن قبل الامر كالوجوب والاستحباب ، فلان ما يأتى به او لا يقع بصفة الوجوب قهرا ، ان باتيانه

يحصل ما هو الغرض من الامر الوجوبى ، و معه لا يبقى فى نفس المولى الطلب
الالزامى المانع عن الترك ، بالنسبة الى الفرد الاخر الذى لم يأت به كما هو واضح
واما اذا كان العنوان العرضى من قبيل الصفات الخارجة عن حقيقة المأمورية كالاداء
والقضاء ، فلان ما يأتى به اولا يقع اداء قهرا ، اذ لا معنى للاداء الا وقوع العمل فى
الوقت المضروب له ، والمفروض ان ما اتى به او لا وقع كك ودعوى ان الاداء
والقضاء ليسا مشتركين فى الحقيقة ، اذ الاداء هى الطبيعة المقيدة بالوقت ، والقضاء
هى الطبيعة المطلقة او المقيدة بخارج الوقت ، فعنوان الاداء والقضاء من العناوين
الذاتية للمأمور به ، فيكون الامر فيهما متعلقا بالفعل المعنون بهما ، فلا بد فى
امثاله من قصد الفعل بالعنوان الذى تعلق به من الاداء او القضاء ممنوعة جدلان
الظاهر من ادلة القضاء ، هو ان مهية القضاء هى بعينها تلك الصلوة الواجبة فى الوقت
قد امر الشارع بايقاعها فى خارجه عند فوات الوقت ، لانها مبنية للاداء وقد جعلها
الشارع تداركا لما فات تعبدا **هنا** مضافا الى انهما لو كانا من قبيل المطلق والمقيد ،
لزم فيما اذا اكل عليه اداء فريضة وقضائها ، ان يكون اثباتها اداء امثالا لكلتا الصلوتين ،
كما هو الشأن فى كل مطلق ومقيد ، وذلك لان المطلق متحقق فى ضمن المقيد ،
فيتحقق امثاله فى ضمن امثال المقيد ، مع ان الاكتفاء بصلوة واحدة بقصد الاداء ،
فيما اذا كان عليه اداء فريضة وقضائها ، على الظاهر خلاف الاجماع ، فيكشف ذلك
عن عدم كونهما من قبيل المطلق والمقيد .

و توهم ان الاداء والقضاء وان كانا مشتركين فى المهية والحقيقة ، لكن الامر
تعلق فى القضاء بثانى الوجود من الطبيعة ، وبعبارة اخرى المطلوب فى الاداء والقضاء
هو الفرد ان من طبيعة واحدة ، غاية الامر ان مطلوبية احدهما مترتبة على فوت
الاخر ، لان يكون المطلوب فيهما طبيعة واحدة تعلق امر بها مقيدة بالوقت وامر
آخر بمطلقها ، كى يلزم حصول امثال القضاء فى ضمن امثال الاداء ، فما اذا كان
عليه اداء فريضة وقضائها .

مدفوع بان الامر فى القضاء لو كان متعلقا بثانى الوجود من الطبيعة ، لكن

اللازم على الامر لحاظه في مقام الامر ، ولحاظه كك مناف لاطلاق دليل القضاء ، فانه لو كان المراد من متعلق الامر في القضاء هو الفرد الثاني من الطبيعة ، لكان اللازم تقييدها بالفرد الاخر ، فالامر باتيان الطبيعة في خارج الوقت على نحو الاطلاق من غير تقييدها بالفرد الاخر ، يكشف عن ان المطلوب في القضاء هو نفس الطبيعة لا ثاني الوجود منها هذا **ولكن** يمكن ان يقال انه لو كان الاداء والقضاء مشتركين في الحقيقة وكان متعلق الامر فيهما هو نفس الطبيعة لا الفرد ان منها ، لزم في محل البحث وهو ما اذا كان عليه اداء فريضة وقضائها ، اجتماع امرين مستقلين في موضوع واحد وهذا محال ، والا لزم بكونهما من قبيل المطلق والمقيد ، قد عرفت ما فيه من استلزام الاجتزاء بصلوة واحدة بفسد الاداء فيما اذا كان عليه اداء فريضة وقضائها المخالف للاجماع ، فلا بد حينئذ اما من الالتزام بكونهما مختلفين في المهية ، وان الاداء هو المقيد بالوقت والقضاء هو المقيد بخارجه ، واما من الالتزام بكون المطلوب فيهما هو الفرد ان من طبيعة واحدة ، وعلى اى حال لا بد في صحتهما اداء وقضاء من تعيينهما بالقصد ، اما على الاول فواضح ، واما على الثاني ، فلان الوجه في اعتبار تعيين الأمور به بالقصد ، هو توقف قصد امتثال الامر الخاص بالفعل المأني به ، على القصد الى ايقاع ذلك الفعل على نحو يقع اطاعة لهذا الامر ، ومن المعلوم انه لا يقع الفعل المأني به فيما اذا كان المكلف به فردين من طبيعة واحدة اطاعة وامتثالا لامر خاص الا ، اذا قصد به الفرد المأمور به بهذا الامر ، وقصده كك يتوقف على تعيينه ولو بالعوارض المشخصة الخارجة عن حقيقة المأمور به ، وليست العوارض المشخصة لكون الفعل المأني به هو الفرد المأمور به بالامر الادائي او القضائي ، الا كونه اداء او قضاء ، فيجب في مقام اتيان العمل امتثالا للامر الادائي او القضائي ، تعيين كونه اداء او قضاء فيما كان عليه اداء فريضة وقضائها **لا ان** الوجه تحقق اجماع تعبدى على لزوم التعيين **ومن** هنا ظهر انه لو كان عليه فرد واجب من طبيعة و فرد مستحب منها كفريضة الصبح ونافلتها ، يجب عليه في مقام امتثال الامر المتعلق بكل واحد منهما ، تعيين متعلقه بان ينوي الاتيان به بعنوان الوجوب او الاستحباب

واما مأمرا من ان ما يأتي به اولافى الفرض يقع بصفة الوجوب قهرا ، ومعه لاحاجة الى تعيين وجوبه بالقصد ففيه ما عرفت من انه لا بد فى امثال امر خاص من القصد الى ايقاع متعلقه على وجه يقع اطاعة لذاك الامر ، فلا بد ان يكون صدوره بهذا الوجه مقصودا للفاعل ، فوقوعه كك قهرا لا يجدى فى وقوعه اطاعة للامر المتعلق به كما هو واضح ثم لا يخفى ان اعتبار قصد الخصوصية الخارجية عن حقيقة المأمور به كالاداء والقضاء ، او الرجعة الى الامر كالوجوب والاستحباب انما هو فيما توقف قصد المأمور به على تعيينه باحدى هذه الخصوصية ، كما اذا كان عليه اداء فريضة وقضاءها ، او فرد واجب من طبيعة و فرد مستحب **واما** اذا لم يكن قصد المأمور به متوقفا على تعيينه باحدى هذه الخصوصية ، كما اذا كان المأمور به ممتازا عن غيره بهوية ذاته او بالعنوان ، فلا يعتبر فيه الا قصد ماله من العنوان ، اما تفصيلا كان يقصد الظهر مثلا ، او اجمالا كان يقصد الواجب الاول فيما اذا لم يكن عليه الا الظهران ، فلا يعتبر فى نية صلوة الظهر مثلا احدى تلك الخصوصية لا بنحو الداعى ولا بنحو التوصيف ، بان ينوى صلوة الظهر الواجبة لوجوبها او صلوة الظهر الادائية ، ضرورة انه لا يعتبر فى العبادة ازيد ، من تشخيص متعلق الطلب واتيانه بداعى طلبه ، الحاصل بمجرد القصد الى اتيان الظهر طاعة لله تعالى **واما** تشخيص خصوصيات الطب من الوجوب والندب فضلا عن قصدها ، فلا دليل على اعتباره فى العبادات اصلا ، بل لو قصد ضد هذه الخصوصية ايضا لا يضر بصحة العبادة مطلقا اى سواء كان قصد ضدها من جهة الخطاء فى التطبيق ، بان قصدا امثال الامر الواقعى المتعلق به مطلقا وجوبيا كان ام نديبا ، غاية الامر توهم انه وجوبى مع كونه نديبا واقعا ، بخلاف ما اذا كان داعيه على الامثال هو الامر الواقعى ، لكن على تقدير كونه وجوبيا ، فان الامثال على تقدير ليس بامثال حقيقة ، وبخلاف ما اذا توهم انه وجوبى و قصده بعنوان كونه وجوبيا مع كونه نديبا واقعا ، فانه لا اشكال حينئذ فى الفساد ، لان ما قصده من التكليف الوجوبى لم يكن متعلقا به ، وما كان متعلقا به لم يقصده **ويمكن** ان يقال بالصحة فيهذا الفرض ايضا ، فان الفساد

فيه مبنى على القول باعتبار قصد اطاعة الامر في العبادات **واما** لو قلنا بانه يكفى في وقوع الفعل عبادة كونه قابلا لان يتقرب به واتيانه على وجه يوجب القرب ، ولذا قلنا في باب التزام ، انه يكفى في صحة المهم المزاحم بالاهم ووقوعه عبادة ، مجرد ما فيه من المصلحة الذاتية والمحبوبية للمولى ، مع ارتفاع الامر المتعلق به بالمزاحمة بالاهم ، بناء على بطلان الامر الترتيبي فلا وجه للقول بالفساد في هذا الفرض ، بعدكون اصل العمل مطلوبا للمولى ووقوعه على وجه قربي ، فان العمل في هذا الفرض وان لم يقع اطاعة للامر الواقعي المتعلق به ، لكن الفاعل حيث اتى به بداعي امثال ما توهمه من الامر الوجوبي ، فيتصف بصفة الانقياد الموجب للقرب وهذا يكفى في صحة عمله ووقوعه عبادة .

او كان قصد ضد الخصوصيات من جهة التشريع في نفس الخصوصية والصفة دون المتخصص والموصوف اذ على الاول يكون قاصدا لاتيان الفعل بداعي امثال امره الواقعي ، و انما شرع في كيفية الامرا وصف المأمور به ، و على اى حال لا يسرى النهى عن التشريع في كيفية الامرا وصف المأمور به الخارج عنه ، الى المأمور به كى يقع فاسدا ، وهذا بخلاف الثاني وهو مالو شرع في الموصوف بان نبى على وجوب صلوة مستحبة و اتى بها بداعي وجوبها ، فان النهى عن التشريع حينئذ راجع الى ما هو متحد مع العمل خارجا فيقع فاسدا **فتحصل** مما ذكرنا كله انه لا يعتبر في مقام الامثال ، الاتعيين المأمور به بتوصيفه في الذهن بشيء من الخصوصيات الداخلة في هوية ذاته و حقيقته كالظهيرية والعصرية ، و اتيانه بداعي الامر المتعلق به **واما** الخصوصيات الخارجة عن حقيقة المأمور به اللاحقة له بواسطة تعلق الامر به كالوجوب والندب والاداء والقضاء ، فلا دليل على اعتبار تشخيصها في مقام الامثال ، فضلا عن ان يكون قصدها معتبرا فيه ، نعم ربما يستغنى بقصدها عن تعيين المأمور به بتوصيفه بالصفات الذاتية ، كما لو انحصر ما في زمته في قسم خاص كصلوة العصر مثلا ، فقصد بفعله الصلوة الواجبة عليه فعلا ، فانه حينئذ يكون قصدا اجماليا للمأمور به بعينه ، و مجرد هذا لا يستلزم اعتبار تشخيصها و

قصدها في مقام الامتثال كما لا يخفى **فتبين** مما ذكر ناكله انه لو تردد التكليف المتعلق به بين الوجوب والندب ، يكفى في حصول الاطاعة المعتبرة في صحة العبادة وسقوط التكليف المتعلق بها ، قصد اتيان الفعل بداعي ما تعلق به من الامر الواقعي ، ولا يجب عليه قصد ما عليه الامر من مرتبة الطلب من الوجوب او الندب لانبحو الداعي ولا بنحو التوصيف ، كى يجب عليه تشخيصها مقدمة لقصدها ، وكذا لو تردد المأمور به بين المتبائنين كالظهر والجمعة ، يكفى في حصول اطاعة الامر المتعلق به اتيان الفعلين بداعي الامر المتعلق باحدهما ، ولا يجب عليه تشخيص ما يجب عليه منهما ، وذلك لما عرفت من انه لا يعتبر في الاطاعة الا اتيان متعلق الطلب بداعي طلبه ، وهو حاصل في المقام باتيانها بداعي الطلب المتعلق باحدهما ، ضرورة ان اتيانها انما هو للتوصل الى اتيان ما هو المطلوب منهما بداعي طلبه ، والا لم يأت بشيء منهما اصلا **واما** توهم وجوب تشخيص ما هو الواجب عليه منهما كى يأتيه متميزا عما عداه ، ففيه ان ما يمكن ان يكون دليلا على اعتبار اتيان المأمور به متميزا عما عداه امور ، الاول ان مع التمكن من احراز ان ايا منهما متعلق للامر واتيانه بداعي امره يعد الاتى بهما عابثا لاعبا بامر المولى لامطيعا ، الثانى ان مع تردد المأمور به بين المتبائنين ، لوجاز الاحتياط باتيان كل منهما بداعي الامر المتعلق باحدهما ، ولم يعتبر تشخيصه و اتيانه متميزا عما عداه بداعي امره ، للزم الغاء قصد الوجه المعبر عند التمكن منه في العبادات ، الثالث ان مع تردد المأمور به بين المتبائنين ، لا يكون الاحتياط باتيان كل منهما باحتمال الامر ، مع التمكن من تشخيص المأمور به واتيانه بداعي امره ، كافيا في تحقق الاطاعة والامتثال ، و ذلك لان الاطاعة الاحتمالية في طول الاطاعة القطعية عقلا ، ففي مورد التمكن من الاطاعة القطعية التفصيلية باتيان المأمور به متميزا عما عداه بداعي امره ، لا يعد الاتيان به بداعي الاحتمال اطاعة عند العقل والعقلاء **ولا** يخفى فساد هذه الوجوه باسرها ، وعدم صلاحية شيء منها دليلا على وجوب تشخيص المأمور به المررد بين المتبائنين واتيانه متميزا عما عداه بداعي امره ، على ما بيناه في الاصول مفصلا **ولا** باس بالاشارة

اجملاً الى وجه فسادها في المقام ايضا ليستغنى بها عن المراجعة الى ما بيناه هناك **فنقول** اما الوجه الاول ، ففيه اولا منع كون الاحتياط في دوران المكلف به بين المتبائنين مع التمكن من احراز ما هو المأمور به منهما في البين والائتان به بداعي امره ، عبثا بامر المولى ولعبا به ، ضرورة ان تحمل المشقة باتيان كلا المشتبهين بداعي امثال امر المولى الموجود في البين ، لولم يكن كاشفا عن شدة انقياد العبد واطاعته بالنسبة الى المولى والاهتمام بامرهم ، لا يكون كاشفا عن كونه عابثا لاعبا بامرهم وانما يكون عابثا ولاعبا بامرهم فيما اذا وافق امرهم ولو تفصيلا ، لابداعي امثال امرهم بل بعنوان السخرية **وثانيا** سلمنا كون الاحتياط مع التمكن من تمييز المأمور به كاشفا عن كونه عابثا بامر المولى ، لكن ذلك فيما اذا لم يكن له داع عقلائي على العمل بالاحتياط وترك تحصيل القطع بالمأمور به ، والا لا يكون عابثا في العمل به قطعاً **واما** الوجه الثاني ، ففيه اولا ان الاحتياط في دوران المكلف به بين المتبائنين لا يضر بقصد الوجه اصلا ، ضرورة انه لو قصده بوجه التوصيف او الغاية ، بان قصد الصلوة الواجبة عليه بين الصلوتين ، اوتى بهما لوجوب ما عليه من بينهما ، لما اخل بالوجه اصلا ، نعم الاحتياط يوجب الاخلال بالتمييز بوجهه حيث انه لم تمييز المأمور به بعنوانه ، لكنه لادليل على اعتباره كما سيحيى انفا بيانه انشاء الله تعالى **وثانيا** انه لادليل على اعتبار قصد الوجه والتمييز في العبادات اصلا ، وذلك لما عرفت من تحقق الطاعة والامتثال بدون قصد الوجه ، فليس قصده مما يتوقف عليه تحقق الطاعة كي يكون معتبرا في العبادات بحكم العقل ، وليس دليل شرعي على اعتباره فيها زائدا على قصد الامتثال ، ومقتضى الاصل عدم اعتباره ، وذلك لانه لو كان معتبرا واقعا ، فهو امر مجهول مجعول ولو بدليل مستقل ، فاذا لم يبينه الشارع مع عدم اعتباره عند العقل والعقلاء ، فهو مرفوع بحديث الرفع .

و توهم انه يكفي في الحكم باعتبار مثل قصد الامتثال والوجه و نحوهما من العناوين المترتبة على الامر ، مجرد الشك في اعتباره ، و ذلك لان مرجع الشك في اعتباره ، ليس الى الشك في دخله في المأمور به ، ضرورة عدم امكان اخذ ما يترتب

على الامر في متعلقه الاعلى وجه دائر ، فدخله في المامور به مما يقطع بعدمه ، و انما الشك في دخله في حصول الغرض الباعث على الامر ، و بعبارة اخرى الشك في ان الغرض ، هل هو مساوي للمامور به المعلوم بحدوده كي يحصل باتيان ذات المامور به ويسقط الامر المسبب عنه ، او هو اخص منه كيلا يحصل ولا يسقط الامر الا باتيان المامور به بقصد الامتثال والوجه ، و من المعلوم ان العقل فيما اذا شك في حصول الغرض باتيان ذات المامور به او باتيانه بقصد الامتثال والوجه ، يحكم بلزوم اتيانه بقصدهما ليحصل العلم بتحقق الغرض ، ضرورة انه ما لم يحصل الغرض لا يسقط الامر المسبب عنه ، والعقل يحكم بلزوم تحصيل القطع بسقوط الامر الثابت المعلوم متعلقه بجميع حدوده ، و من هنا قلنا بان الاصل في مقام دوران الواجب بين كونه توصليا او تعبديا هو كونه تعبديا لاتوصليا .

مدفوع او لا بانه يمكن الجزم بعدم مدخلية قصد الوجه والتميز في حصول الغرض ، ضرورة انه لو كان له مدخلية في حصوله ، لكن على الشارع بيانه لثلا يخل بغرضه ، حيث انه مما يغفل عنه عامة الناس ولا يلتفت اليه الا الاوحدى منهم **وثانيا** سلمنا تحقق الشك في مدخليته في حصول الغرض ، لكن نمنع عن استلزام الشك في حصوله الشك في سقوط الامر الثابت ، و ذلك لان بعد اتيان ذات المامور به لو كان الامر به باقيا لزم طلب الحاصل ، فالشك في سقوط الامر الثابت مع اتيان ذات المامور به غير معقول ، نعم الشك في بقاء الغرض بعد اتيان ذات المامور به ، يستلزم الشك في حدوث امر اخر ، وهذا شك في الثبوت لا السقوط كي يقال لامجال معه الا للاحتياط **وثالثا** سلمنا استلزام الشك في حصول الغرض الشك في سقوط الامر الثابت ، لكن نقول الشك في سقوط الامر الثابت مسبب عن الشك في ثبوت الغرض الاخص من المامور به ، وحيث ان بيان الغرض وماله مدخلية في حصوله من وظيفة المولى ولو ببيان مستقل ، فلو عاقبنا من جهة عدم مراعاة الخصوصية المشكوك اعتبارها في الغرض المجهول ، لكن هذا العقاب عقابا بلا بيان ، وهو قبيح عقلا و مرفوع شرعا ، فاذا لم

يكن الشك في حصول الغرض المجهول لازم المراعاة بحكم العقل ، لا يكون الشك في سقوط الامر المسبب عنه لازم المراعاة ايضا ، كيف ولو كان مجرد الشك في السقوط من اى سبب حصل كافيا في حكم العقل بالاشتغال ، للزم الحكم به في دوران الامر بين المطلق والمقيد مطلقا ، اذ بعد اتان الطبيعة مجردة عن القيد المحتمل اعتباره في المأمور به ، يشك في سقوط الامر وعدمه وهو كما ترى **فالشك** في السقوط الذى يكون لازم المراعاة بحكم العقل ، هو ما اذا كان الشك فيه مسببا عن الشك في انطباق المأمور به المعلوم بحدوده على الماتى به وعدمه لامطلقا **وبالجملة** ما يكون وظيفة للعبد هو تطبيق الماتى به على المأمور به ، واما تطبيق المأمور به على غرض المولى ، فهو من وظيفة المولى الامر لامن وظيفة العبد المأمور ، فعلى المولى الامر ان يبين ماهو محصل لغرضه ولو ببيان مستقل ويامر به ، وعلى العبد تحصيل ما بينه المولى و امر به ، فمالم يبينه المولى مما كان بيانه وظيفة له ، فالاصل البرائة عنه وان احتمل كونه دخيلا في حصول غرضه ، ومن هنا قلنا ان مقتضى الاصل في دوران الواجب بين كونه توصليا او تعبد ياهو التوصلية هذا .

ثم انه يتفرع على ما ذكرنا من اعتبار كون الداعى القربى هو الموجب لابنعاث العبد على ارادة العمل العبادى ، انه لو انضم الى الداعى دواع اخر نفسانية يكون العمل باطلا في الجملة **وتفصيل** ذلك هو ان الضمان على اقسام ثلثة مباحة ومحرمة وراجحة ، والمباحة تارة تكون باعثة على الخصوصيات الفردية ، من دون ان يكون لها دخل في اتيان الطبيعة المأمور بها اصلا ، و اخرى يكون لها دخل في اتيان الطبيعة المأمور بها **والقسم** الاول على قسمين **الاول** ان يكون باعثته على الخصوصية الفردية في طول باعثية الداعى القربى على ايجاد نفس الطبيعة المأمور بها و تابعة لها ، وهذا كما اذا لم يكن للمكلف داع لاستعمال الماء اصلا ، ثم توجه اليه امر توءاء و صاردا عياله الى استعماله ، ثم صار شميزازه من استعمال الماء الحار في الصيف داعيا له الى الوضوء بخصوص الماء البارد **الثانى** ان يكون باعثته على

الخصوصية الفردية في عرض باعثة الداعي القربي على ايجاد نفس الطبيعة ، و هذا كما اذا كان من قصده غسل وجهه بالماء البارد للتبريد ، ثم توجه اليه امر تواء فتوضاً بخصوص الماء البارد لا ينبغي الاشكال في صحة العبادة في القسم الاول ، لان الباعث على ايجاد الطبيعة المأمور بها ليس الا امثال امره تعالى ، وانما دعاه تنفره عن استعمال الماء الحار الى اختيار خصوص هذا الفرد ، و مجرد كون الخصوصية بداع نفساني لا يضر بصحة العبادة ، بل مقتضى التخيير في افراد الطبيعة المأمور بها ، تفويض الخصوصية الفردية الى الدواعي النفسانية للمكلف ، كيف والالم تتحقق عبادة في العالم اصلا ، ضرورة ان الامر لا يدعوا لا الى ما تعلق به من صرف الوجود القابل للانطباق على كل فرد على البدل ، و من المعلوم ان صرف الوجود لا يمكن ايجاده في الخارج معرى عن جميع الخصوصية الفردية ولا مع جميعها ، فلا بد من ايجاده في ضمن خصوصية منها ، و حيث ان نسبتته الى جميع الخصوصية نسبة واحدة ، فيكون ايجاده في ضمن بعضها دون بعض ترجيحاً بالمرجح ، فلا بد حينئذ من مرجح لا يجاهد في ضمن خصوص بعضها منها دون اخر ، و ليس المرجح له الا الدواعي النفسانية ، فالعبادات طراً تكون مستندة الى داع الهى و نفساني ، فتتحقق العبادة في الخارج يتوقف على وجود داعيين ، الهى يكون باعثاً للمكلف الى ايجاد نفس الطبيعة المأمور بها ، و نفساني يكون باعثاً له الى ايجادها في ضمن فرد خاص .

و اما القسم الثانى ، فالظاهر عدم الاشكال في صحة العبادة فيه ايضا ، و ذلك لان الامر لم يتعلق فيه الا بالوضوء بمطلق الماء ، و غرضه النفساني تعلق بغسل وجهه بخصوص الماء البارد ، فايجاهد اصل غسل الوجه كان بداعى الامر الالهى ، و خصوصية كونه بالماء البارد كانت بداعيه النفساني فتدبر^(١) ، فالاولى ان يمثل لهذا

(١) اشارة الى ان تعلق غرضه النفساني بغسل الوجه بخصوص الماء البارد لو كان على وجه لولم يكن هناك ماء بارد لم يتوضأ اصلا لكان الحكم بالصحة محل اشكال لمأمر من ان الامتثال على تقدير ليس بامثال حقيقة منه عفى عنه .

القسم ، بما اذا لم يكن متعلق الغرض النفساني من افراد متعلق الامر ، بل كان بينهما التباين المفهومى ، ولكن اتفق اجتماعهما فى مصداق واحد ، وهذا كما اذا كان متعلق غرضه النفساني هو التبريد بباى شئى حصل ولو بالدخول فى السرداب او الصعود على السطح او بالارتماس فى الماء البارد ، وكان متعلق الامر هو الوضوء بمطلق الماء ، فانه لاشبهة فى تباين التبريد المطلق مع الوضوء بمطلق الماء مفهومهما و اجتماعهما مصداقا فى الوضوء بالماء البارد ، فهذا المصداق الواحد ينحل الى الوضوء بالماء و كونه بالماء البارد ، فيكون ايجاد اصل غسل الوجه واليدين بداعى امر توضىء ، وخصوصية كونه بالماء البارد بداعى نفساني فتدبر .

والقسم الثانى من الضمائم المباحة ، وهو ما كان له دخل فى ايجاد اصل الطبيعة المأمور بها ، ينقسم الى اربعة اقسام **الاول** ان يكون كل واحد من داعى الامتثال والداعى النفساني جزءا للداعى على العمل العبادى ، بحيث يحتاج كل واحد منهما فى الباعثية نحو العمل الى ضم الاخر ، **الثانى** ان يكون كل واحد منهما مستقلا شأنا فى الباعثية بحيث لو لم يكن الاخر لاثر فى البعث على ارادة العمل **الثالث** ان يكون الداعى القربى قويا بحيث لو لم يكن له داعى نفساني لاثر فى بعثه نحو العمل و يكون الداعى النفساني ضعيفا لا يؤثر فى البعث الا بضميمة الداعى القربى اليه ، **والرابع** عكس الثالث **لا اشكال** فى فساد العبادة فى القسم الاول والرابع ، و ذلك لعدم كون الداعى القربى هو الموجب لانبعاث العبد على ارادة العمل فيهما كما لا اشكال ظاهرا فى صحة العبادة فى القسم الثالث ، و ذلك لان الداعى النفساني لمكان ضعفه يلحق بالمعدوم ويستند العمل عرفا الى الداعى الالهى فتدبر ^(١) **واما** القسم الثانى فقد يقال بفساد العبادة فيه ، و ذلك لما برهن فى محله من استحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصى بحيث يستند وجوده الى كل منهما على

(١) اشارة الى ان الداعى النفساني ان لم يكن له تأثير اصلا فعدده من الضمائم للداعى القربى لاوجه له ، و ان كان له تأثير ولو قليلا فلا يكون الداعى القربى هو الموجب لانبعاث العبد نحو العمل واستناد العمل عرفا الى الداعى القربى لايجدى بعد كون المناط فى باب الامتثال هو حكم العقل المبني على الدقة لا المسامحة منه على عنه .

سبيل الاستقلال ، فلا بد في مورد اجتماع العلتين من استناد المعلول الى المجموع المركب منهما ، وذلك لاستلزام استناده الى احديهما للترجيح بلا مرجح ، فاذا كان العمل مستندا الى المجموع ، فلا يكون الداعي القربى هو الموجب لانبعث العبد على ارادة العمل ، بل يكون للداعي النفساني ايضا مدخلية في انبعثه ، وحينئذ ففيما اذا كان داعيه النفسانية على غسل وجهه بالماء مثلا مستقلا شائيا في الباعثية ، بحيث لو لم يكن امر تَوْضِأ لآثر في البعث على ارادة غسل وجهه ، لزم عليه ان يغسل وجهه اولاداعيه النفساني ، ثم يتوضأ بداعي امر تَوْضِأ ، كي يكون الداعي القربى هو الموجب لانبعثه على ارادة الوضوء ، ولا يكون لداعيه النفساني مدخلية فيه اصلا هذا ، **ولكن** يمكن ان يقال بالصحة في هذا القسم ، لالما قيل من انه لو لم تكن العبادة في هذا القسم صحيحة ، لزم في المثال فيما اذا لم يكن الماء زائدا على مقدار الوضوء سقوط التكليف بالوضوء رأسا ، لتعذره بتعذر شرطه وهو وقوعه عن داع قربي فقط ، واللازم باطل فالملزوم مثله **وذلك** لبداهة ان المراد من استقلال كل واحد من الداعي النفساني والقربي شأنًا في الباعثية على ارادة العمل ، ليس هو كون كل منهما علة تامة لارادة العمل بحيث تكون ارادته خارجة عن اختيار المكلف ، كيف والا لزم ان لا يصح في المثال النهي عن غسل الوجه بالداعي النفساني ولا الامر به بالداعي القربي وهو كما ترى ، فاذا كان ارادة العمل وعدم ارادته مع وجود الداعي النفساني والقربي على ارادته تحت اختياره ، فعليه ان لا يختار ارادته بالداعي النفساني ويختار ارادته بالداعي القربي بتضعف الداعي النفساني وتقوية الداعي القربي ، فلا يلزم من عدم كون الماء في المثال الا بقدر ما يتوضأ سقوط التكليف بالوضوء رأسا ، بعد امكان ملاحظة الداعي القربي وصرف النظر عن الداعي النفساني بتقوية الاول وتضعيف الثاني بل **لمنع** توقف تحقق الاطاعة المعتبرة في صحة العبادة ، على كون الداعي القربي مستقلا فعليا في الباعثية على ارادة العمل ، وكفاية كونه مستقلا شأنيا في الباعثية على ارادته في تحقق الاطاعة ، كيف ولو كان استقلاله فعلا في البعث معتبرا في تحقق الاطاعة ، للزم فيما اذا كان لعبد سيدان وامره كلاهما

بشيء ، فأتى العبد به بداعي امتثال امرهما ، ان لا يكون ممثلا لو احد منهما وهو كما ترى **ودعوى** اعتبار استقلال الداعي القربى فعلا في البعث في العبادات شرعا ، لمادل عليه الايات والاخبار من اعتبار الاخلاص في العبادة **مدفوعة** بان المراد من الاخلاص في العبادة المدلول عليه في الايات والاخبار ، هو عدم جعل الشريك له تعالى في العبادة ، فهذه الابات والاخبار في مقام المنع عن جعل الشريك لله تعالى في العبادة ، كما يفعله عبدة الاصنام ، لافي مقام اعتبار استقلال الداعي القربى فعلا في البعث على العمل في العبادات ، ثم لو قلنا بصحة العبادة في هذا القسم ، فنقول بها في القسم الثالث بطريق اولي كما لا يخفى ، هذا تمام الكلام في الضائم المباحة .

واما الضائم المحرمة ، فتارة تكون منهيها عنها في خصوص العبادات كالرياء ، بناء على اختصاص حرمة بالعباديات ، وعدم حرمة في التوصليات ، واخرى لا تكون كك ، ويجرى في كلا القسمين ما ذكرناه من الاقسام في الضائم المباحة من انها مادة تكون باعثة على الخصوصيات الفردية ، واخرى يكون لها دخل في اتيان الطبيعة المأمور بها **فالكلام** هنا يقع في مقامين **الاول** في الرياء ، وليعلم اولا انه لا اشكال في حرمة وكونه موجبا لفساد العمل المرائي فيه في الجملة على المشهور ، وذلك للاخبار الدالة على عدم قبول العمل المرائي فيه ، وظاهر عدم القبول عرفا هو الفساد وعدم الاجزاء ، واستعماله احيانا في قلة الثواب والفضل ، لا يوجب رفع اليد عن الظهور العرفي ، هذا مضافا الى ان الخدعة مع الله تعالى باتيان العمل صورة له تعالى وباطنا لغيره ، تكون من اقبح القبائح عقلا فتكون محرمة شرعا ، فلا وجه لما قيل من ان الرياء هو القصد الى ايجاد العمل للخلق ، فهو نظير التجري في عدم كونه موجبا ، الا للقبح الفاعلي او هو مع حرمة العمل الجانحي وهو القصد ، دون العمل الجارحي المقصود به الخلق ، كي يوجب فساده من جهة عدم امكان حصول القرب بالمنهي عنه اذا عرفت هذا ، فنقول لا اشكال في كون الرياء مبطلا للعبادة ، فيما اذا كان له دخل في اتيان اصل الطبيعة المأمور بها باحد الانحاء الاربعة المتقدمة ، وذلك لانه القدر المتيقن من الاخبار الناهية عن الرياء في العمل الدالة على عدم قبول العمل المرائي

فيه نعم المحكى عن ظاهر كلام شيخ مشايخنا الانصارى قدس سره ، عدم بطلان العبادة به ، فيما اذا كان له دخل في اتيان اصل العمل بالنحو الثالث ، بان كان ضعيفا في الباعثية بحيث لا يؤثر في البعث على العمل الا بضميمة الداعي القريب اليه ، ولعله لحسنة زرارة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يعمل العمل من الخير فيراه انسان فيسره ذلك ، فقال عليه السلام لا بأس ما من احد الا وهو يجب ان يظهر له في الناس الخير اذا لم يكن يصنع ذلك لذلك **ولا يخفى** انه لا دلالة لهذه الحسنة على عدم افساد الرياء اذا كان له دخل في اصل العمل بهذا النحو اصلا ، بل صريح ذيلها و هو قوله عليه السلام اذا لم يكن يصنع ذلك اي العمل لذلك اي لرؤية الغير ، هو البطلان كما لا يخفى ، فهذه الرواية في مقام بيان ان مجرد حب رؤية الغير لعمله وسروره بذلك ، من دون ان يكون ذلك محر كاله على ارادة اتيان العمل ، لا يكون موجبا لفساد عمله .

واما اذا كان له دخل في ترجيح بعض خصوصيات العمل على بعض ، فالاقوى عدم كونه مبطلا للعبادة ، سيما اذا كان دخله في ذلك في طول الداعي القريب و تابعا ، له كما اذا لم يكن له داع الى اتيان الصلوة الا امر اقم الصلوة ، وحصل له بعدا بنعائه من الامر على اصل الصلوة ، الداعي الى الجهر بها ليطلع الناس على عمله فيعظم رتبته عندهم ، و ذلك لان المستفاد من الاخبار الناهية عن ادخال الرياء في العمل ، هو ان المناط في النهي عنه هو استلزامه جعل الشريك لله تعالى كما هو ظاهر بعضها ، او الخدعة معه تعالى باتيان العمل صورة له تعالى و باطنا لغيره كما هو ظاهر بعضها الاخر ، و من المعلوم عدم استلزام الرياء جعل الشريك له تعالى ولا الخدعة معه تعالى ، فيما اذا كان له دخل في ترجيح بعض خصوصيات العمل على بعض **اما** الاول ، فلان معنى جعل الشريك له تعالى في العمل او الخدعة معه تعالى فيه ، هو اتيان ما امر به تعالى بداعي امره وبداعي ارادته للغير ، او اتيانه ظاهرا بداعي امره تعالى و باطنا بداعي ارادته للغير ، و من المعلوم ان ما امر به تعالى و هو اصل الطبيعة المأمور بها ، لم يات بها الا بداعي امره ظاهراً و باطنا ، فلم يجعل له تعالى شريكا فيما طلبه منه من اصل الطبيعة ولا خدعه فيه ، بل انما جعل الرياء غاية لبعض

خصوصياته الخارجة عن المطلوب وعن دائرة الطلب ، فلا تكون الخصوصية الفردية المقصود بها الرياء محرمة ، كى يوجب بطلان العمل المتخصص بها لمكان اتحاده معها الموجب لسراية النهى منها اليه نعم لو كانت الخصوصية المقصود بها الرياء من الخصوصيات المستحبة ككون الصلوة فى المسجد ، لكانت محرمة وموجبة لبطلان اصل العمل ان قلت ان ظاهر بعض الاخبار ، كرواية على بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال يقول الله عزوجل انا اغنى الاغنياء عن الشريك من اشترك معى غيرى فى عمل لم اقبله الا ما كان لى خالصا ، ورواية السكونى عنه عليه السلام ايضا قال قال النبى صلى الله عليه وآله ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به فاذا صعد بحسناته يقول الله عزوجل اجعلوها فى سجين فانه ليس اياى اراد ، و ان كان اختصاص الرياء المحرم بما استلزم جعل الشريك له تعالى فى العمل او الخدعة معه تعالى فيه ، فلا يشمل ما اذا جعل الرياء غاية لبعض خصوصيات العمل الخارجة عن طبيعته المطلوبة ، لكن مقتضى اطلاق قول الباقر عليه السلام فى صحيحة زرارة لو ان عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله والدار الآخرة وادخل فيه رضا احد من الناس كان مشركا ، هو بطلان العمل بادخال رضا الغير فيه مطلقا ، ولو كان ادخال رضاه فى خصوصيته العمل و فى طول الداعى القربى المتعلق باصل العمل ، ضرورة انه يصدق عليهذا العمل الخاص انه عمل ادخل فيه رضا غير الله تعالى قلت ظاهر قوله عليه السلام عمل عملا الخ وان كان هو العمل الخارجى ، لكن العمل الخارجى ينحل الى خصوصية فردية و الى المتخصص بها ، و ما يكون مطلوبا به وجه الله تعالى والدار الآخرة ، ليس هى الخصوصية الفردية بل اصل العمل المتخصص بها ، فالشرك انما يلزم لو ادخل رضا الغير فى اصل العمل الذى يطلب به وجه الله ، لافى خصوصيته التى تكون خارجة عن مطلوبه تعالى وغيره مطلوب بها وجهه اللهم الا ان يقال ان الخطابات الشرعية منزلة على ما هو المتفاهم منها عرفا ، والعرف لا يرى هذا الفعل الخاص الخارجى الاشياء واحدا ، فكما اذا اتاه طلبا لوجه الله يصدق عليه انه مطلوب به وجهه تعالى من غير تفكيك بين اصل العمل وخصوصيته

الفردية، كذلك لو ادخل فيه رضا غيره تعالى يصدق عليه انه المدخول فيه رضا غيره تعالى، من غير تفكيك بين اصل العمل وخصوصيته الفردية، فادخال رضا الغير في الخصوصية الفردية وان لم يكن شركا بحسب الدقة العقلية، لكنه شرك بحسب فهم العرف، فيكون محرما موجبا لبطلان اصل العمل المتخصص بتلك الخصوصية فتدبر هذا **مضافا** الى امكان المنع عن تحقق الرياء خارجا الا في نفس العمل دون خصوصياته الوجودية، ضرورة انه فيما اذا جهر بصلوته او اتى بها في المرأى ليرى الناس عمله فيمدحونه و يعظم رتبته عندهم، ليس المرأى فيه نفس الجهر بالصوت ولا الحضور بمراى الناس، اذ المدح والتعظيم لا يترتبان عليهما قطعا، بل على المتصف بهما و هو نفس الصلوة، والجهر بها و اتيان بها في مرأى الناس انما هو للتوصل بهما لاطلاعهم على صلوته، فنفس الصلوة تكون المرأى فيها، لخصوصية كونها جهرية او ماتيا بها في مرأى الناس فتدبر.

بقي هنا امور **الاول** لو قصد الرياء بخصوصية كون الصلوة في المسجد، يكون بطلان صلوته من جهة النهى في العبادة، لان خصوص هذا الكون الصلوتى يكون منهيًا عنه، واما لو قصد الرياء بالكون في المسجد و صلى فيه، فيكون بطلان صلوته من جهة اتحاد الكون الصلوتى مع الكون في المسجد المنهى عنه، فيكون نظير الصلوة في الدار المغصوبة التي يكون بطلانها من جهة امتناع اجتماع الامر والنهى ومن هنا يفرق في الكون في مكان خاص رياء، بين الصلوة فيه فتبطل لتقومها بالكون في المكان، وبين الوضوء فلا يبطل لعدم تقومه بالكون فيه **الثاني** اختلف الاصحاب في ان محل هذا الشرط اعنى الخلوص عن الرياء، هل هو مجموع العمل بوصف الاجتماع، بحيث يعتبر ان لا يتخلل رياء من الاول التكبير الى آخر التسليمة، نظير اشتراط خلوها عن الحدث، او ان محله نفس الاجزاء فذهب المشهور الى الاول، وجملة من المحققين الى الثاني، و يترتب على الاول بطلان العبادة به رأسا، ولو بادخاله في بعض اجزائها المستحبة، بل بادخاله في مستحب نفسى تكون العبادة محلا له، ضرورة انه حينئذ يكون كالحدث في كونه مبطلا للعبادة في اى موقع

وقع وعدم كونه قابلا للتدارك و يترتب على الثاني انه لو حصل الرياء في مستحب نفسى فى العباده او فى جزء مستحب منها ، لم يلزم من بطلان ذلك المستحب النفسى او الجزء المستحب بطلان العبادة ، اما الاول ، فلان المفروض تعدد الامر والمأمور به ، فلا يضر ادخال الرياء فى احدهما بالآخر الذى اوتى به لمحض التقرب الى الله تعالى ، و اما الثانى فلان مرجع استحباب الجزء ، وان كان الى كون الفرد المشتمل عليه افضل الافراد للواجب ، فيكون ادخال الرياء فى الجزء ادخلا له فى الفرد المشتمل عليه ، فيبطل ، لكن بطلان الفرد المشتمل عليه من حيث كونه افضل الافراد للواجب ، لا يستلزم بطلان سائر الاجزاء رأسا ، بحيث تسقط عن قابلية التيام اقل الواجب منها و سقوط الامر المتعلق بمهية الكلى من حيث هى بها وبعبارة اخرى بطلان الجزء بادخال الرياء فيه ، وان استلزم عدم قابليته للانضمام الى سائر الاجزاء ، بحيث يلتام منه ومن سائر الاجزاء افضل الافراد المشتمل عليه و يحصل امتثال الامر المتعلق به ، لكن امتثال هذا الامر المتعلق بافضل الافراد غير لازم ، والا لما جاز تركه اختيارا وهو خلاف الفرض ، فاذا لم يكن امتثاله لازما من اول الامر ، ولم تكن نية افضل الافراد واجبة ابتداءً ، فلا يجب البقاء عليه ، فله ان يعدل عن الفرد الافضل الى اقل الواجب ، اما بترك ذلك الجزء المستحب راسا ، و اما باتيانه على وجه لا يلتام منه ومن سائر الاجزاء الفرد الافضل **وتوهم** انه حيث قصد الرياء بهذا المركب الخاص ولو باعتبار جزئه ، فيصدق عليه انه عمل لله تعالى ولغيره ، فيشمله قوله **لِلَّهِ** حكاية عنه تعالى من عملى ولغيرى تركته لغيرى فيكون باطلا **مدفوع** بانه كما يصدق على المركب باعتبار اشتماله على الجزء المستحب انه لله تعالى ولغيره و يترتب عليه اثره وهو عدم حصول الامتثال للامر المتعلق بافضل الافراد كك يصدق على سائر الاجزاء انها وقعت خالصة لله تعالى ، فيترتب عليها اثرها من سقوط الامر الغيرى المتعلق بكل منها بايجاده والتيام الكل بانضمامها ، و سقوط الامر النفسى المتعلق بمهية الكل من حيث هى ، فالمركب من حيث اشتماله على الجزء المرائى فيه يكون

مصدقا للعمل الماتى به لله تعالى و لغيره ، و سائر الاجزاء يكون مصدقا لكلى اتى به تقربا اليه تعالى ، و مقتضى القاعدة اعطاء كل مصداق حكمه ، فيكون المركب المشتمل على ذلك الجزء المرئى فيه متروكا لغيره تعالى و فاسدا ، و يكون سائر الاجزاء صحيحا و مسقطا للامر الغيرى المتعلق بكل واحد منها و للامر النفسى المتعلق بمية الكل من حيث هي **ولا ينافى** ما ذكرنا من عدم بطلان الصلوة بقصد الرياء فى شىء من اجزائها المستحبة ، مامر من ان الخصوصية الفردية لو كانت مستحبة يكون قصد الرياء بها موجبا لبطلان اصل العمل المتخصص بها ، و ذلك لبداهة الفرق بين المنهى عنه لجزئه والمنهى عنه لوصفه ، حيث ان متعلق النهى فى الاول حقيقة هو الجزء المغائر لباقي الاجزاء فى الوجود ، و هذا بخلاف الثانى فان النهى فيه يرجع حقيقة الى الموصوف من جهة اتحاده مع الوصف المنهى عنه وجودا .

ثم انه قد يستثنى مما ذكرنا من عدم استلزام بطلان الجزء المستحب المقصود به الرياء لبطلان الصلوة المشتملة عليه راسا ، ما اذا كثر ذلك الجزء بحيث الحق بالحق بالفعل الكثير المبطل ، او كان من الاقوال فانه يصير حينئذ كلاما خارجا عن الصلوة فيكون مبطلا **و فيه** ان المناط فى ابطال الفعل الكثير هو المحو لصورة الصلوة ، و هذا غير متحقق عرفا فيما اذا كان الفعل الكثير من سنخ افعال الصلوة ، كيف ولو كان الفعل الكثير مطلقا ما حيا لصورة الصلوة ، لم يجز تطويل القنوت مطلقا ولو قصد به التقرب كما لا يخفى ، وهو كما ترى ، و صيرورته بقصد الرياء فيما اذا كان من الاقوال كلاما خارجا عن الصلوة ، بعد كونه فيحد ذاته قرانا او دعاء ، ممنوعة جدا ، و على تقدير التسليم ، فكونه مبطلا للصلوة ممنوع ، لامكان دعوى حصر الكلام المبطل بما يعد من كلام الادميين ، و دعوى البطلان من هذه الجهة ، ضعيفة جدا لعدم صدق كلام الادميين عليه قطعا **كضعف** دعوى البطلان من جهة ما هو الظاهر من كلماتهم ، من عدم الخلاف بل الاجماع على كون الكلام المحرم مبطلا ، كما يظهر ذلك لمن راجع الى كلماتهم فى مسألة قول امين فى الصلوة ، و ذلك لمنع شمول معاقدا لاجتماعات

المنقولة على تقدير تسليم حجيتها ، للاقوال التي اعتبرها الشارع جزءا للصلوة و عرض لها وصف الحرمة ، اذا المتبادر منها ارادة غيرها من الاقوال المحرمة و مثلها في الضعف توهم البطلان من جهة عمومات ابطال الكلام الا ما كان دعاء او قرانا ، بدعوى ان المستثنى لا يشمل المحرم من الدعاء والقران ، لانصرافه عن المحرم منهما ، فيدخلان تحت عموم المستثنى منه لانتهاء الواسطة بينهما اذ فيه انه كما ان المستثنى لا يشمل المحرم من الدعاء والقران لانصرافه عن المحرم منهما ، كذلك المستثنى منه ، فلا يوجب عدم شمول المستثنى لهما دخولهما في المستثنى منه فتدبر و توهم ان ظاهر قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في مرسله الصدوق كل ما ناجت به ربك في الصلوة فليس بكلام ، هو ان الكلام مطلقا حكمه الابطال ، و انما لاتكون المناجاة مبطله لكونها منزلة منزلة غير الكلام ، و اظهر منه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في صحيحة الحلبي كلما ذكرت الله عزوجل والنبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهو من الصلوة ، فانه دال على ان عدم ابطال ذكر الله والنبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للصلوة ، انما هو لكونه من الصلوة و خروجه موضوعا عن عموم المنع عن الكلام الخارج عن الصلوة القاضى بان كل كلام خارج حكمه الابطال مدفوع بان الروايتين في مقام تنزيل مطلق المناجاة والذكر الغير المعتبر في الصلوة منزلة اجزائها فيما اذا وقع فيها ، لا في مقام تنزيل اجزائها التي لم تقع بقصد الذكر والمناجاة منزلة الكلام المبطل ، هذا كله فيما اذا قصد الرياء بالجزء المتحب .

واما اذا قصده بالاجزاء الواجبة ، فلا اشكال في بطلان الصلوة مطلقا سواء كانت ركنية او غيرها ، فيما اذا اقتصر عليها ولم يتداركها باعادتها خالية عن الرياء وذلك لان ما اتى به من الجزء بقصد الرياء يكون باطلا ، فيلزم بطلان الصلوة من جهة النقيصة العمدية ، او من جهة استلزام بطلان الجزء بطلان الكل ، و اما اذا تداركها ، فقد يقال ببطلان الصلوة مطلقا ايضا ، من حيث الزيادة العمدية ، بناء على بطلان الصلوة بها مطلقا ولو كانت في الاجزاء الغير الركنية وفيه ان المراد بالزيادة العمدية ، ان كان هو الجزء الماتى به ثانيا تداركا للجزء الذى وقع باطلا ، ففيه اولا منع صدق

الزيادة عليه بعد رفع اليد عن الذي وقع باطلا والائتان به تداركا عنه ، ضرورة ان الاول حيث وقع باطلا فلا يكون موجبا لسقوط امره ، فاذا رفع اليد عنه و تداركه صحيحا ، فيقع الثاني موافقا لامره فلا يقع زائدا **و ثانيا** سلمنا صدق الزيادة عليه ، لكن نمنع عن كون الزيادة موجبة للبطلان مطلقا ، ولو في مثل المقام الذي يكون الفعل الثاني الذي به يحصل عنوان الزيادة موافقا لامره ، و ذلك لانصراف النص عن مثل هذه الزيادة التي تكون موافقة للامر ، **و ان** كان المراد بالزيادة العمدية هو الجزء الذي وقع باطلا ، ففيه منع صدق الزيادة عرفا الا على ثانی الوجود ، فالوجود الاول لو وقع باطلا يكون غلطا لازائدا **و توهم** ان الجزء الذي وقع باطلا ، و ان لم يصدق عليه اسم الزيادة حال حدوثه ، لكن تداركه باعادته صحيحا موجب للحقوق صفة الزيادة به **مدفوع** بان لحوق وصف الزيادة به موقوف على بقاء اعتباره جزءا الى حين اعادته ، وليس كك ضرورة ارتفاع اعتباره كك بمجرد رفع اليد عنه ، سلمنا صدق الزيادة ، لكن لاشبهة في انصراف النص عن مثل هذه الزيادة التي لحقها وصف الزيادة بعد حدوثها **اللهم** الا ان يدعى صدق الزيادة عرفا على كل جزء وقع باطلا بحيث لا يؤثر في التيام المركب منه ، فانه حيفئذ يكون الجزء الذي وقع باطلا متصفا بالزيادة حال حدوثه فيعمه اخبار الزيادة فتدبر ، او يدعى ان الجزء الذي وقع باطلا حيث اتى به بعنوان الجزئية ، فيصدق على اعادته تداركا اسم الزيادة عرفا فيعمه اخبارها فتدبر ، هذا فيما اذا قصد الرياء بالافعال الواجبة .

واما اذا قصده بالاقوال الواجبة ، فان قلنا بان القران والذكر المحرمين يدخلان في كلام الادميين ، فلا اشكال في كونه مبطلا للصلاة ، و اما ان قلنا بما هو الحق من انهما لا يخرجان بمجرد الحرمة عن كونهما قرانا و ذكرا ، فلا يوجب الرياء بهما بطلان الصلاة مطلقا ، سواء قلنا بان ادلة استثنائهما عن كلام الادميين تشمل المحرم منهما ايضا اولم نقل بذلك ، اما على الاول فواضح ، واما على الثاني فلما مر من ان انصراف ادلة استثنائهما عن المحرم منهما ، لا يوجب دخولهما تحت عموم المستثنى منه وهو الكلام الخارج ، بعد انصرافه ايضا عن المحرم منهما فتدبر .

ومن افعال الصلوة تكبيرة الاحرام التي تفتتح بها الصلوة، و انما سيمت
بتكبيرة الاحرام، لكونها سببا لحرمة ما كان محللا قبلها من المنافيات للصلوة
كالتكلم والاكل والشرب وغيرها **ولا** شبهة في انها جزء من الصلوة نضا و اجماعا،
و مقتضى ذلك تحقق الدخول في الصلوة بمجرد الشروع فيها، ضرورة ان الدخول
في الصلوة ليس الاشارة عن التلبس بها، المتحقق بمجرد الشروع في اول جزء منها
من غير توقف على اتمام ذلك الجزء، كما ان مقتضى كونها سببا لحرمة المنافيات
للصلوة، عدم تحقق حرمة المنافيات الا بعد تماميتها، ضرورة ان المسبب لا يتحقق
الا عند تمامية السبب، مضافا الى عدم الخلاف في ذلك، وحينئذ فيشكل ذلك بان
مقتضى اطلاق ما دل على حرمة المنافيات في الصلوة، هو حرمتها في اثناء التكبيرة
ايضا لكونها من الصلوة، وهذا يناهض ما هو مقتضى سببيتها لحرمة المنافيات من عدم
تحقق حرمتها الا عند اتمام التكبيرة، والحاصل ان الجمع بين ما دل على جزئية
التكبيرة للصلوة، وما دل على حرمة المنافيات في الصلوة مطلقا، و ما دل على عدم
تحقق حرمة المنافيات الا عند اتمام التكبيرة، مما لا يمكن لان مقتضى كونها جزء
للصلوة، شمول ما دل على حرمة المنافيات في الصلوة مطلقا، للمنافيات الواقعة في
التكبيرة ايضا، و مقتضى كونها سببا لحرمة المنافيات، عدم حرمة المنافيات الواقعة
فيها، وفيه ما لا يخفى من التناقض **و قد** تفصى عن هذا الاشكال جمع، بان ما دل على
سببية التكبيرة للحرمة من قوله **تَكْبِيرًا** تحريمها التكبير، يكون بمدلوله اللفظي
متعرضا لحال اطلاق ما دل على حرمة المنافيات في الصلوة، فيكون حاكما عليه و
مقيد الاطلاقه فيرفع التناقض عن البين **و تفصى** عنه المحقق الانصارى قدس سره
وفاق للسيد رضى الله عنه في الناصريات، بان مقتضى الجمع بين الامور الثلاثة، اعني
حصول التحريم باتمام التكبيرة، و تحريم المنافيات في اثناء الصلوة مطلقا، و كون
التكبيرة مركبة من اجزاء و اذا صار المصلى مشغولا بها فهو داخل في الصلوة
لان جزء الجزء للشئ جزء لذلك الشئ، هو الالتزام بان ما يكون جزء للصلوة هو

التكبير الذي لم يتخلل بين اجزائه شيء من المنافيات ، وحينئذ فاذا فرغ من التكبير فيكشف عن وقوعه بجميع اجزائه من الصلوة ، فلواتى مصل بالمنافى قبل تمامية التكبير لم يات به في الصلوة ، لعدم كونه حينئذ جزء لها كى يعمه ادلة تحريم المنافيات الواقعة في اثناء الصلوة ، لعدم كونه عليها واقعا في اثناء الصلوة لان ما اتى به من اجزاء التكبير ليس مع تخلل المنافى بينها جزء للصلوة كى يعمه ادلة تحريم المنافيات الواقعة في الصلوة ، وهذا الجمع اولى من الجمع الاول ، لان عدم شمول ادلة تحريم المنافيات ، لما وقع منها في اثناء التكبير عليها من باب التخصص ، وعدم كون ذلك التكبير في من الصلوة وعلى الاول من التخصص ، ولا شبهة في ترجيح التخصص على التخصص عند دوران الامر بينهما و اورد عليه بانه كما ان ادلة تحريم التكلم وغيره من المنافيات لاتعم التكلم الواقع في اثناء التكبير عليها الجمع ، كذلك لاتعمه الاخبار الناهية عن التكلم في الصلوة المسوقة لبيان الحكم الوضعى ، اذ عليها الجمع يلزم من فرض شمولها له عدم فرديته للعام ان بشمولها له يخرج التكبير عن كونه جزء للصوة ومعه لا يكون التكلم فيه تكلما في الصلوة كى يعمه ادلة تحريم التكلم فيها وكل فرد يكون كك يمتنع ان يعمه حكم العام ، مع انها تعمه بلاشبهة ، والا لم يكن التكلم الغير المفوت للموالاته ، منافيا للصلوة فيما اذا وقع في اثناء التكبير وهذا كما ترى و اجيب عنه باننا نلتزم بعدم شمول تلك الاخبار له ، ولا يلزم منه عدم منافاة التكلم الواقع في اثناء التكبير للصلوة ، وذلك لان الاخبار وان لم تكن شاملة له بمدلولها اللفظى ، لكن يمكن استفادة منافاته للصلوة منها بالفحوى ، من حيث اولوية الدفع من الرفع ، ولذا لودل دليل على قاطعية القهقهة للصلوة ، فهو لا يعم بمدلوله اللفظى القهقهة المقارنة لاو الصلوة عند الشروع فيها ، و لكن يفهم مانعيتها عن انعقاد الصلوة بالفحوى و اولوية الدفع من الرفع هذا .

و تفصي شيخنا الاستاد دام ظله عن اصل الاشكال ، بإمكان ان يقال ان الجزء الذى يفتح به الصلوة و يكون محرما للمنافيات ، امر بسيط وهو التعظيم لله تعالى ،

واظهار كبريائه ويكون التكبير محصلا لذاك الامر البسيط ، و من المعلوم ان الامر البسيط ، لا يكون له اجزاء ، كى يقع المنافيات فى اثنايه ، و يكون شمول ادلة التحريم المنافيات له منافيا لما دل على سببته لحرمتها و هذا التوجيه و انكان حسنا فى نفسه لكنه مناف (١) لظهور قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ تحريمها التكبير فى كون المحرم هو نفس التكبير لا المتحصل منه من التعظيم .

ثم ان المعروف بين الاصحاب بل المدعى عدم الخلاف فيه بل الاجماع عليه ، ان تكبيرة الاحرام ركن للصلوة بالمعنى المصطلح ، فتبطل الصلوة بنقصها وزيادتها عمدا وسهوا ، اما بطلان الصلوة بنقصها عمدا فواضح و الالغى اعتبار جزئيتها للصلوة ، واما البطلان بنقصها سهوا ، فيدل عليه مضافا الى عدم الخلاف فيه بل دعوى الاجماع من غير واحد عليه ، جملة من الاخبار ، كصحيحة زرارة قال سئلت ابا جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح قال عَلَيْهِ السَّلَامُ يعيد ، و صحيحة على بن يقطين قال سئلت قال سئلت ابا الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ عن الرجل ينسى ان يفتح الصلوة حتى يركع قال عَلَيْهِ السَّلَامُ يعيد الصلوة ، و موثقة عمار قال سئلت ابا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن رجل سهى خلف الامام فلم يفتح الصلوة قال عَلَيْهِ السَّلَامُ يعيد الصلوة و لا صلوة بغير افتتاح ، الى غير ذلك من الاخبار المعتبرة الصريحة فى ذلك و مقتضى الجمع العرفى بينها و بين حديث لاتعاد الدال على ان غير الخمسة لا يوجب نقصها سهوا البطلان ، هو تقييد الحديث بهذه الاخبار وذلك لان دلالة على ذلك حيث تكون بالاطلاق فلا باس بتقييده بهذه الاخبار الدالة بالصراحة على ان نسيان خصوص التكبيرة يوجب البطلان ، و لا يعارضها بعض الرويات

١- قولنا لكنه مناف لظهور قوله عليه السلام تحريمها التكبير الخ فيه انه يمكن ان يقال ان اسناد المحرمية الى التكبير لا الى التعظيم المتحصل منه من باب ذكر السبب و ارادة المسبب الذى هو شايع فى المحاورات العرفية فانهم لنولون جففت الشمس الطين مع ان المجفف له هى حرارة الشمس لانفسها و يمكن ان يقال ان المراد من التكبير الذى اسند المحرمية اليه هو التكبير بمعناه الاسم المصدرى الذى هو اظهار كبريائه فانه ايضا امر بسيط ليس له اجزاء كى يقع المناقيات فى اثنايه فتدبر منه عفى عنه .

الدالة على خلافها ، كصحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا عليه السلام قال قلت له عليه السلام رجل نسي ان يكبر تكبيرة الافتتاح حتى كبر للركوع فقال عليه السلام اجزئه ، وصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له عليه السلام الرجل ينسى اول تكبيرة من الافتتاح فقال عليه السلام ان ذكرها قبل الركوع كبر ثم قرء ثم ركع ، وان ذكرها في الصلوة كبرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة او بعد القراءة ، قلت فان ذكرها بعد الصلوة قال عليه السلام فليقضها ولا شيء عليه ، صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن رجل نسي ان يكبر حتى دخل في الصلوة ، فقال عليه السلام اليس كان من نيته ان يكبر قلت نعم ، قال عليه السلام فليمض في صلوته ، وذلك لاعراض الاصحاب عنها وعدم عملهم بظاهرها ، فلا تكون حجة كى تصلح لمعارضة الاخبار المتقدمة المعمول بها و يمكن حملها على التقية ، لابعنى الموافقة للعامة ، كى يقال بانهم مختلفون في هذا الحكم ، حيث ان بعضهم اختار ما يوافق هذه الروايات ، و بعضهم احتار ما يوافق الاخبار المتقدمة بل بمعنى ارادة القاء الخلاف بين الشيعة حقنا لدمائهم ، فتحصل مما ذكرنا ان البطلان بنقص التكبيرة عمداً او سهواً الاشكال فيه واما البطلان بزيادتها مطلقاً كما هو مقتضى القول بكونها ركناً ، فلا يخلو عن تأمل ، ضرورة ان مقتضى تحكيم ادلة الزيادة بعضها على بعض ، و ان كان البطلان بزيادة الاركان مطلقاً ولو سهواً ، لكن الكلام الان في تشخيص الصغرى و ان التكبيرة من الاركان ام لا ، و ذلك لان معنى الركن على ما هو المستفاد من الاخبار ما فرضه الله تعالى في مقابل ماسنه النبي صلى الله عليه وآله ، و كون التكبيرة مما فرضه الله تعالى لادليل عليه واستفادته من نحو قوله عليه السلام لا صلوة بلا افتتاح ، و من قضية المعراج حيث يظهر منها ان النبي صلى الله عليه وآله كبر للصلوة بعد ان كبر جبرئيل ، ممنوعة ضرورة ان قوله عليه السلام لا صلوة بلا افتتاح لا يفيد الركنية الا في طرف النقيصة ، وقضية المعراج لا يستفاد منها الركنية بالمعنى المصطلح هذا ولكن الظاهر عدم الخلاف بين الاصحاب في ان زيادتها مطلقاً موجبة للبطلان ، ولعل هذا هو السر في حكمهم بانه لو كبر بنية الافتتاح ثم كبر ثانياً بهذه النية بطلت صلوته

مطلقا ولو كان ساهيا ، و وجب عليه اتيانها ثالثة اذ لا ينعقد الصلوة بما هو موجب لبطلانها، فلو كبر رابعة وجب عليه اتيانها خامسة وهكذا، فكل شفع موجب للبطلان و وجوب الاتيان بالوتر مطلقا ، كان زيادة الشفع عمدية او سهوية ، اما على الاول فلوقوع الشفع محرما بناء على حرمة ابطال الصلوة ، فلا يصلح لان ينعقد به الاحرام، واما على الثانى فلان الشفع انما يكون موجبا لبطلان الصلوة و خروج ماسبقه عن كونه تكبيرة الاحرام ، بعد وقوعه بتمامه لا بمجرد الشروع فيه ، فما دام لم يقع بتمامه يكون المحرم للمنافيات ما سبقه ، و بعد وقوعه كك و ان خرج ماسبقه عن كونه محرما ، لكنه حيث وقع غير ما ينعقد به الاحرام فلا يمكن انعقاده به ، لاستحالة انقلاب الشئ عما وقع عليه ، لكن هذا مبنى على ما هو الحق من عدم بطلان الصلوة بمجرد نية الخروج عنها ، و الا فالاحرام ينعقد بالشفع لسبقه بنية الخروج ، و معه لاحاجة الى الوتر كما لا يخفى ثم انه لا خلاف نضا و فتوى فى استحباب ان يضيف الى تكبيرة الاحرام ست تكبيرات و انما وقع الخلاف فى ان تكبيرة الافتتاح و الاحرام ، هل هي مجموع ما باتى به المصلى من التكبيرات ثلثا كان او خمسا او سبعا ، او خصوص احديها عينا او تخييرا **فذهب** المشهور الى ان تكبيرة الاحرام خصوص احديها تخييرا ، فالمصلى يكون مخيرا فى جعل ايها شاء تكبيرة الاحرام و ذهب جماعة من القدماء و المتأخرين الى انها خصوص احديها عينا ، الا ان القدماء منهم ذهبوا الى تعيين جعلها الاخيرة ، و المتأخرين الى تعيين جعلها الاولى و ذهب بعض الى انها مجموع ما يختاره المصلى من الثلث او الخمس او السبع و الى هذا مال شيخنا الاستاد دام ظله ، و استدل عليه بظهور جملة من الاخبار فى ذلك منها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا افتتحت الصلوة فكبر ان شئت ثلثا و ان شئت خمسا و ان شئت سبعا و كل ذلك مجزئك غير انك اذا كنت اماما لم تجهز الابواحدة **و منها** خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ادنى ما يجزى من التكبيرة فى التوجه الى الصلوة تكبيرة واحدة و ثلث تكبيرات و خمس و سبع افضل **و منها** ما رواه الشيخ

باسناده عن زيد الشحام قال قلت لابي عبدالله عليه السلام الافتتاح فقال تكبيرة تجزيك قلت فالسبع قال ذلك الفضل ومنها خبر محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال التكبيرة الواحدة في افتتاح الصلوة تجزى والثلاث افضل والسبع افضل كله ومنها خبر زرارة قال رايت ابا جعفر عليه السلام او قال سمعته عليه السلام استفتح الصلوة بسبع تكبيرات ولاء ، الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة في ان الافتتاح يحصل بمجموع ما يختاره المصلي ، وان الواحدة هي اقل ما يجزى ، والفضل في اختيار ما زاد عليها ، فيكون اختيار ما زاد من باب افضل افراد الواجب وبالجملة ظاهر هذه الاخبار ، هو ان كل ما اختاره المصلي من الواحدة او الثلث او الخمس او السبع ، فهو مصداق للافتتاح الواجب ، فالمقام من مصدايق التخيير بين الاقل والاكثر ، فكل ما اختاره من الاوتار من الواحدة الى السبعة ، فهو تكبيرة الافتتاح وهو الواجب **واما الاشكال (١)** بان التخيير بين الاقل والاكثر في امثال الواجب في التدريجات غير معقول ، ضرورة سقوط الامر بمجرد الاتيان بالاقل ، ومعه لا يكون الاتيان بالاكثر امثالا للامر بل يكون لغوا **فمندفع** اولا بما حررناه في الاصول من تعقل التخيير بين الاقل والاكثر في امثال الواجب ، وان غرض الامر قد يحصل بالاقل بشرط لاعتن انضمام الاكثر اليه ، وقد يحصل به بشرط انضمام الاكثر اليه ، فالاقل انما يكون مسقطا للامر فيما اذا اقتصر المكلف عليه ، دون ما اذا انضم اليه الاكثر **و ثانيا** بان عنوان الافتتاح والاحرام من العناوين القصدية التي لا تحقق الا بالقصد ، فالاقل فيما اذا قصد المصلي الافتتاح بالاكثر ، لا يكون مصداقا للافتتاح والاحرام ، كى يكون مسقطا للامر المتعلق به ، ويكون الاتيان بالزائد لغوا **ومن** هنا اندفع الاشكال بان افتتاح الصلوة عبارة عن الدخول فيها بالاتيان بالجزء الاول الذي يتبدء به الصلوة ، فلا يعقل حصول الافتتاح باكثر من تكبيرة ، اذ لو اتى بالاكثر فاما ان يحصل الافتتاح باوليها اولا ، فان حصل بالاولى فقد حرم بها المنافيات وصارت الباقية كالقرائة في وقوعها في

(١) هذا الاشكال محكى عن المحقق الثاني

اثناء الصلوة ، و ان حصل بما عداها فتكون الاولى كالاقامة الواقعة قبل الصلوة
توضيح الاندفاع هو ان الجزء الاول الذى يتبدء به الصلوة ، هو ما يقصد المصلى
الافتتاح به الصادق على الواحد والمتعدد ، فالمتعدد اذا قصد به الافتتاح ، يكون
المجموع جزء واحدا تحقق به الاحرام ، وتكون التكبيرة الاولى بمنزلة جزء الجزء ،
فلا تكون كالاقامة الواقعة قبل الصلوة ، بل تكون كلفظ الله الواقع قبل اكبر فى التكبيرة
الواحدة **وبالحملة** حال المتعدد عند قصد الافتتاح بالجميع ، حال التكبيرة الواحدة
فى تحقق الدخول فى الصلوة بمجرد الشروع فيها ، و توقف حرمة المنافيات على
الفرغ عنها **وكيفكان** لا يعارض هذه الاخبار غيرها من الروايات الواردة في هذه المسئلة
اما الروايات الدالة على حصول الافتتاح بتكبيرة واحدة ، كالحاكية لفعل البنى
والوصى صلوات الله عليهما ، و انه صلى الله عليه وآله كان اذا دخل فى صلوته يقول
الله اكبر بسم الله الرحمن الرحيم ، و ان الصادق عليه السلام فى مقام بيان مهية الصلوة بعد
ان قام مستقبل القبلة ، قال الله اكبر ثم قرء الحمد ، الى غير ذلك من الروايات الدالة
عليه **فلعدم** التنافى بين حصول الافتتاح بتكبيرة واحدة عند قصد الافتتاح بها ، وبين
حصوله بالمتعدد عند قصد الافتتاح بالكل كما هو واضح **واما** الروايات الواردة لبيان
علة استحباب السبع ، كصحيحه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله
الى الصلوة ، وقد كان الحسين سلام الله عليه ابطاء عن الكلام حتى تخوفوا انه لا يتكلم
و انه به خرس ، فخرج صلى الله عليه وآله به عليه السلام حامله على عاتقه وصف الناس خلفه فاقامه
على يمينه ، فافتتح رسول الله صلى الله عليه وآله الصلوة فكبر الحسين عليه السلام ، فلما سمع رسول الله
كبر الحسين عليه السلام تكبيره اعاد فكبر الحسين عليه السلام ، حتى كبر رسول الله صلى الله عليه وآله سبع تكبيرات و
كبر الحسين عليه السلام ، فجرت بذلك السنة ، ورواية حفص عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال
ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان فى الصلوة والى جانبه الحسين بن على صلوات الله وسلامه عليهما ،
فكبر رسول الله صلى الله عليه وآله فلم يحرك الحسين عليه السلام بالتكبير اى لم يجب به ، ثم كبر
رسول الله صلى الله عليه وآله فلم يحرك الحسين عليه السلام التكبير ، فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وآله يكبر ويعالج

الحسين عليه السلام فلم يجر، حتى اكمل سبع تكبيرات فاحار الحسين عليه السلام التكبير في السابعة . فقال ابو عبدالله عليه السلام فصارت سنة فلان وجه توهم المعارضة ، هو استظهار حصول الافتتاح بالاولى من السبع من الروايتين **لظهور** اطلاق الافتتاح في الرواية الاولى على خصوص التكبيرة الاولى ، في كونها هي تكبيرة الاحرام التي وقع الدخول بها في الصلوة ، وانما عاد عليه السلام الى التكبير ثانيا وثالثا لمجرد تمرين الحسين عليه السلام على النطق كما هو ظاهر السياق و **لدلالة** عدم عوده عليه السلام الى التكبير بعد احارة الحسين عليه السلام في الرواية الثانية ، على انه لو احار عليه السلام واجاب عليه السلام التكبير الاول الذي كبره رسول الله صلى الله عليه وآله لا كتفى عليه السلام به و لم يعده ثانيا و ثالثا ، فيدل على ان التكبيرة الاولى هي تكبيرة الاحرام والا لما جاز الاكتفاء بها على تقدير جوابه عليه السلام لها وفيه ان غاية ما تدل عليه الروايتان هي ان السبع لم تكن مشروعة قبل هذا ، وانما شرعت لتمرين الحسين عليه السلام او عدم جوابه عليه السلام و **اطلاق** الافتتاح على خصوص الاولى في الرواية الاولى و استفادة اكتفائه عليه السلام بالاولى لو احار الحسين عليه السلام من الثانية ، فهو لاجل عدم مشروعية الزائد على تكبيرة واحدة الى ذلك الوقت ، فلا يستفاد منهما اختصاص الاولى بتكبيرة الاحرام ، بعد تاثير هذه القصة في تشريع العود الى السبع كما هو واضح .

واما الاخبار التي تضمنت استحباب اجهار الامام بواحدة من التكبيرات ، كقوله عليه السلام في ذيل رواية ابي بصير المتقدمة غير انك اذا كنت اماما لم تجهز الا بواحدة ، و قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي اذا كنت اماما فانه يجزيك ان تكبر واحدة تجهز فيها و تسرستا ، وغير ذلك من الروايات الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله انه كان يجهر بواحدة و يسرستا فلان غاية ما يمكن ادعائه هو اشعار هذه الروايات او ظهورها ، في ان ما يجهر بها هي التكبيرة التي يقصد بها الاحرام دون ماعداها ، اذاختصاص الجهر بواحدة لوجه له الاكونها هي تكبيرة الاحرام ومن المعلوم عدم قابلية مثل هذا الظهور للالتفات اليه ، في مقابل تلك الاخبار التي تكون كالصريح في خلافه

فتحصل مما ذكرنا كله ان الاقوى بحسب ظاهر الاخبار هو القول الاخير المحكى عن بعض كوالد المجلسى قدس سره ، ولذا مال اليه شيخنا الاستاد دامت افاضاته ، وان لم ينقل القول به عن احد سواه ، بل استفيض نقل الاجماع على خلافه وحينئذ ان تم الاجماع فلا بد من صرف الاخبار المزبورة عن ظاهرها بقريئة الاجماع ، و حمل الامر الوارد فيها بثلك او خمس او سبع ، على كونه لبيان بقاء التكبير على المطلوبة بعد الاتيان بفرد منه ، بمعنى ان فردا منه مطلوب بطلب الزامى وما زاد عليه الى السبع مطلوب بطلب ندبى ، لا ان المجموع لوخط عملا واحدا تعلق به طلب الزامى بلحافظ قصد الانتتاح به **ولكن** الكلام فى تمامية هذا الاجماع ، بعد احتمال ابتناؤه على بعض الوجوه العقلية المتقدمة ، من عدم تعقل التخير بين الاقل والاكثر فى امثال الواجب فى التدريجيات ، او عدم تعقل حصول افتتاح الصلوة باكثر من تكبيرة على التقريب الذى تقدم وقد عرفت ما فيهذه الوجوه من الضعف والفساد .

ثم ان صورة تكبيرة الاحرام المنقولة عن صاحب الشرع واتباعه ، والماتى بها فى مقام بيانهم واجبات الصلوة على ما يظهر من الاخبار البيانية ، هى ان يقول الله اكبر ، ففى مرسة الصدوق كان رسول الله ﷺ اتم الناس صلوة و اوجزهم ، كان اذا دخل فى صلوته قال الله اكبر بسم الله الرحمن الرحيم ، فيجب الاقتصار عليه فى مقام الامثال ، لقوله ﷺ صلوا كما رايتمونى اصلى ، و قوله ﷺ فى النبوى المنجبر بعمل الاصحاب لايقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه ثم يستقبل القبلة و يقول الله اكبر ، هذا مضافا الى انها من الامور التوقيفية ، فاذا لم يرد فى مقام بيانها اطلاق لفظى كما هو المفروض ، اذ المطلقات الواردة فيها اما فى مقام اصل تشريعها او واردة مورد حكم اخر ، ولا تكون وارد فى مقام بيان مهيتها ، كى يرجع اليها عند الشك فى اعتبار بعض الخصوصيات فيها ، كاعتبار تقدم لفظ الجلالة على اكبر ، و عدم اسقاط همزة الوصل فى لفظ الجلالة بوصله بالكلام السابق عليه من الاقامة

او الادعية الموظفة او التكبيرات المتعددة ، وعدم تعريف اكبر ، وعدم تقديمه على لفظ الجلالة ، وعدم تحريك الراء من اكبر بوصله بالكلام اللاحق به فمقتضى قاعدة الاشتغال هو وجوب الاتيان بها على وجه يحصل القطع بحصول الافتتاح الذي لاصلوة بدونه .

ان قلت سلمنا عدم كون المطلقات الواردة في التكبيرة مسوقة لبيان الاطلاق من هذه الجهة ، لكن يكفي في دفع اعتبار هذه الخصوصيات قاعدة البرائة الجارية في دوران الواجب بين المطلق والمقيد الواردة على قاعدة الاشتغال قلت ان الشك في اعتبار هذه الخصوصيات فيها ، مرجعه الى الشك في المحصل الذي لامجال فيه الا لقاعدة الاشتغال **لالما** افاده الاستاد دام ظله فيما مر ، من ان ما يفتح به الصلوة ويكون محرما للمنافيات امر بسيط وهو التعظيم لله و اظهار كبريائه ، ويكون التكبير محصلا لذلك الامر البسيط **كي** يقال انا نقطع بحصول اظهار كبريائه تعالى والتعظيم له بدون هذه الخصوصيات ، و انما الشك في اعتبار تعظيم خاص والاصل عدمه بل لما افاده في المقام ، من ان تسمية هذه التكبيرة بتكبيرة الافتتاح والاحرام ، ليس لمجرد كونها اول جزء من الصلوة ، بل انما سميت بذلك لكونها بمنزلة الباب للدخول في حريم الصلوة ، فالواجب اتيانها على وجه يقطع بحصول هذا العنوان المطلوب منها ، ومن المعلوم ان كل تكبيرة ليس ذلك من وظيفته لا اقل من الشك فيه ، فلا بد من الاقتصار على ما يعلم منها بحصول هذا العنوان المطلوب منه ، و ليس ذلك الا هذه الصورة الخاصة من التكبيرة ان قلت مقتضى ما ذكرت هو الحكم بالاشتغال فيما اذا شك في مانعية شيء كالتكلم مثلا في اثناء الوضوء عن حصول الطهارة ، اذ معه يشك في حصول هذا العنوان منه ، مع انه لاشبهة عندهم في ان المرجع فيه هي البرائة فان كفت البرائة الشرعية لدفع هذا الشك والحكم بعدم مانعية التكلم في اثناء الوضوء عن حصول الطهارة به ، فلتكف لدفع الشك في اعتبار تلك الخصوصيات في حصول عنوان الافتتاح والدخول في حريم الصلوة ايضا قلت قياس الشك في القيدية كما

نحن فيه ، على الشك في المانعية كما في مسألة التكلم في اثناء الوضوء ، مع الفارق
توضيح ذلك هو ان رفع المانعية والشرطية والقيدية عند الشك فيها ، حيث لا يمكن
ان يكون بر فيها واقعا مطلقا سواء كان الشك فيها من جهة الشبهة الحكمية او الموضوعية
وذلك لاستلزام رفعها كك في الاول ، اختصاص المانعية والشرطية والقيدية بالعالم
بها ، وهذا مسلزم للدور المحال والتصويب الباطل ، واستلزامه على الثاني لتقييد
ادلتها بما اذا كان ذات المانع والشرط والقيد معلومة ، وهذا وان لم يكن محالا
عقلا ، اذ لا استحالة في ان يكون المانع عن الصلوة واقعا هي النجاسة المعلومة لا
النجاسة من حيث هي هي . **لكن** ادلة البرائة الشرعية حيث تكون احكاما ظاهرية
متاخرة رتبة عن الاحكام الواقعية ، فلا يمكن ان تكون مقيدة لاطلاق ادلة المانع
والشرط والقيد من هذه الجهة كما هو واضح ، فلا بد ان يكون المراد من رفعها
عند الشك فيها رفع مالها من الاثار الشرعية العملية ، وعليه فيختص جريان البرائة
الشرعية بما اذا ترتب على اجرائها اثر شرعي عملي ، و من المعلوم ان اجرائها في
الشرط او المانع المشكوك يترتب عليه اثر شرعي عملي وهو الاتيان بذات المشروط
والممنوع **وهذا** بخلاف اجرائها في القيد المشكوك ، ضرورة ان المجمعول في دوران
المكلف به بين المطلق والمقيدا ما هو المطلق او المقيد ، دون المهملة المتحققة في
ضمنهما فانها ليست قابلة لان تناله يد تصرف الشارع فالمهملة ليست مجعولة شرعية ،
كي يريد باجراء البرائة عند الشك في القيد ترتب الاتيان بها ، وهذا بخلاف المانع
والشرط ، فان كلا منهما قابل لان تناله يد التصرف من الشارع بالوضع والرفع
وكل منهما مجعول بجعل مستقل ، وان كان مرجع جعلهما لبا الى جعل واحد ، وهو
جعل المقيد بوجود الاول وبعدم الثاني **وتوهم** ان المهملة وان لم تكن قابلة لان
تناله يد تصرف الشارع بالجعل المستقل ، لكنها مجعولة تبعا بجعل المطلق او المقيد ،
وهذا يكفي في صحة ترتب الاتيان بها على اجراء البرائة في القيد **مدفوع** بإمكان
دعوى انصراف ادلة البرائة الشرعية ، الى ما اذا ترتب على رفع المشكوك الاثر
العملي المجمعول بالاستقلال ، فلا نعم الاثر المجمعول بالتبع .

والحاصل ان لنا هنادعاوى اربع **الاولى** ان الواجب المامور به فى المقام هو العنوان البسيط اعنى الافتتاح والدخول فى حريم الصلوة ، و يكون المعنون به اعنى التكبيره من قبيل المحصل لهذا العنوان ، كيف و الا لازم تحقق الافتتاح والاحرام بمجرد القول بالله اكبر ، و لولم يقصد به التوصل الى الافتتاح والاحرام و هو كما ترى **الثانية** انه لامجال للبراءة العقلية ، فيما اذا كان المامور به عنوانا بسيطا متحصلا من افعال خارجية و شك فى اعتبار شىء فى محصلاته ، كالطهارة المتحصلة من الغسلتين و المسحفين و ذلك لان الاشتغال اليقيني بذلك العنوان البسيط ، يقتضى تحصيل البراءة اليقينية عنه ، ولا تحصل البراءة عنه كك الا باتيان جميع ما يحتمل دخله فى حصول ذلك العنوان البسيط كما هو واضح ، **الا** فيما كان هنا اصل شرعى يحرز به ذلك العنوان ، كما اذا كان تحقق الطهارة سابقا متيقنه و شك فى ارتفاعها لاحقا ، فانه يحرز الطهارة بالاستصحاب ، **او كان** هناك دليل شرعى دل على تنزيل شىء منزلة المحصل لذلك العنوان البسيط ، كالدليل الدال على ان ذا الجبيرة اذا اراد ان يتوضا غسل الجبيرة او مسحها ، فانه يستفاد منه ان غسل الجبيرة و مسحها كغسل البشرة و مسحها فى حصول الطهارة بهما **او كان** هناك دليل على البناء على حصول ذلك العنوان عند الشك فى تحقق بعض محصلاته ، كالدليل الدال على ان الشاك فى اتيان احدى الغسلتين او المستحين بعد فراغه عن الوضوء يبني على اتيانها و حصول الطهارة له **الثالثة** لا اشكال فى ان للشارع فيما اذا كان المامور به العنوان البسيط المتحصل من افعال خارجية ، التصرف فى محصلاته برفع قيد من قيودها المعتبرة فيها قطعا ، واقعا فى مرحلة الثبوت ، او ظاهرا فى مرحلة السقوط ، **ولذا** حكم عليه فى رواية عبد الاعلى بعدم اعتبار كون المسح فى الوضوء على البشرة و صحة الاكتفاء بالمسح على المرارة فيما اذا كان رفعها حرجيا ، و حكم عليه بصحة الوضوء و حصول الطهارة منه فيما اذا شك فى الاخلال به بعد الفراغ عنه ، و حكم عليه بالبناء على بقاء الوضوء فيما اذا شك فى انتقاضه ببعض النواقض **الرابعة** التفصيل

في جران البرائة الشرعية ، فيما اذا كان المامور به عنوانا بسيطا متحصلا وشك في دخل شيء في محصله ، بين ما اذا شك في قيديته شيء لمحصله فلا تجرى البرائة ، و بين ما اذا شك في مانعية شيء او شرطيته لمحصله فتجربى وذلك لماعرفت من عدم امكان ان يراد من حديث الرفع ، رفع مانعية المشكوك او شرطيته او قيديته واقعا مطلقا سواء كان الشك فيه جهة الشبهة الحكمية او الموضوعية و ذلك لاستلزام رفعها كك لاختصاص المانعية والشرطية والقيدية بالعالم بها على الاول ، واستلزامه لتقييد ادلتها بما اذا كان ذات المانع والشرط والقيد معلومة على الثاني و **اللازمان** باطلان ، لاستلزام الاول للدور المحال ، والثاني لتاثير المتأخر رتبة في المتقدم ، فالملزوم اعنى رفع مانعية المشكوك او شرطيته او قيديته واقعا كك ، **فلا بد ان** يراد من رفع مالا يعلمون رفع ماله من الاثر الشرعى العملى ، و من المعلوم ان المانع والشرط لهما اثر شرعى عملى ، و يترتب على رفعهما بالاصل اثر شرعى كك ، وهو الاثيان بذات المشروط والممنوع ، وهذا بخلاف القيد ، ضرورة ان القيد **تارة** يكون التقييد به في مقام الامثال مما يتعلق به ايجاد المكلف ، و هذا كما لو امر بالصلوة الى القبلة او مع الطهارة فوجدها المكلف بهذه الخصوصية ، فانه لاشبهة في ان هذه الخصوصية مما يتعلق به ايجاد المكلف وان كانت متحدة الوجود خارجا مع المقيد و **اخرى** لا يكون التقييد به في هذا المقام مما يتعلق به ايجاد المكلف ، وهذا كما لو قال جئنى بانسان زبخى فجاء المكلف بانسان زنجى ، فانه لاشبهة في ان خصوصية كون الانسان زنجيا لا يتعلق بها ايجاد المكلف ، فان المكلف في المثال اتى بالمقيد ، لا انه اوجد التقييد بين ذات المقيد والقيد **ففى** القسم الاول وان كان لذات القيد اثر عملى ، لما عرفت من تعلق ايجاد المكلف به ، لكن لا يترتب على رفعه اثر عملى ، ضرورة ان ذات المقيد وهى الطبيعة المهمة وقيده مجعولان بجعل واحد ، فليس ذات المقيد مجعولا شرعيا مستقلا ، بل ليس قابلا لان يناله يد تصرف الشارع ، لان الطبيعة المهمة ليست قابلة لان يؤمر بها الا بتبع الامر بالمطلق او المقيد ، فاذا لم تكن الطبيعة المهمة قابلة للجعل استقلالا وام يكن لها اثر من قبل الشارع بالاستقلال ،

فلا معنى لان يريد برفع القيد بالاصل الاتيان بذات المقيد وهذا بخلاف الشرط والمانع ، فان كلا منهما مجعول بجعل مستقل، وان كان مرجع جعلهما لبا الى جعل واحد وهو جعل المقيد بوجود الاول و عدم الثانى ، فيترتب على رفعهما عند الشك فيهما ، الاتيان بذات المشروط والممنوع اللذين هما مجعولان ايضا بجعل مستقل، ولايجدى كون ذات المقيد اعنى المهمله مجعولا بجعل تبعى ، فى ترتيب الاتيان به على رفع القيد المشكوك ، بعد امكان دعوى انصراف حديث الرفع، الى ما اذا ترتب على رفع المشكوك اثر عملى مجعول بالاستقلال وفى القسم الثانى ليس لنفس القيد اثر عملى ، لما عرفت من عدم تعلق ايجاد المكلف به ، ولا يترتب على رفعه اثر عملى شرعى لما عرفت فى القسم الاول ، هذه خلاصة ما استفدته من الاستاد دام ظله فى تقريب الدعوى الرابعة و لازمه كما ترى عدم جريان البرائة الشرعية فيما اذا شك فى واجب مستقل كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلا ، ضرورة انه لا يترتب على رفع وجوبه اثر عملى شرعى ، اذ ليس هناك مجعول شرعى يريد برفع وجوب الدعاء عند الرؤية ، اتيان ذلك المجعول الشرعى كما هو ظاهر وكذا يلزم عدم جريان البرائة فيما اذا شك فى الجزء مع عدم استقلاله بالجعل ، والالتزام بهما لا يخلو عن الاشكال نعم فيما كان القيد غير مجعول بجعل شرعى بل بجعل تكوينى، وكان خارجا عن تعلق ايجاد المكلف به كما اذا قال جئنى بانسان ، حيث ان تقيد المطلوب بالانسانية ليس بجعل تشريعى، لان الطلب المولوى لم يتعلق الاتما هو مقيد تكويننا، ويكون الانسانية خارجة عن تعلق ايجاد المكلف بها ، لا يكون مجال فيه للبرائة الشرعية ، ضرورة ان المراد من رفع ما لا يعلمون ليس هو الرفع التكوينى ، بل الرفع التشريعى ، فلا بد ان يكون المرفوع اما مجعولا شرعيا او مما له اثر عملى كك ، والمفروض ان القيد ليس بمجعول بجعل شرعى ولا اثر عملى له كك لخروجه عن تعلق ايجاد المكلف به نعم لابس بالرجوع فيه الى البرائة العقلية ، لان المناط فى موضوع حكم العقل بالبرائة فى الارتباطيات ، هو انحلال المعلوم بالاجمال الى معلوم تفصيلى ومشكوك بشك بدوى ولو بالانحلال العلقى ، ومن المعلوم ان تعلق

التكليف بذات المقيد اعنى المهملة معلوم ، وتعلقه بالقيد مشكوك ، فيكون العقاب عليه بلا بيان وقبيحا لكن هذا فيما اذا لم يكن القيد مما شك في دخله في المحصل للمامور به المبين مفهوما ، والا لم يكن للبراءة العقلية ايضا فيه مجال ، الا ان يدعى بان المحصل للمامور به المبين ، اذا كان مجهولا للمكلف يكون بيانه كنفس المامور به من وظيفة المولى ، فمع عدم بيانه يحكم العقل المؤاخذة بقبح على ترك المامور به المستند الى ترك محصله المجهول فتدبر **هنا** مضافا الى امكان المنع عما افاده دام ظله من دعوى كون المامور به فى المقام هو العنوان البسيط اعنى الافتتاح والاحرام ، و كون المعنون به اعنى التكبيرة من قبيل المحصل لهذا العنوان **وذلك** للمنع عن كون الافتتاح والتحريم عنوانا قصديا يكون له مدخلة فى هوية المامور به ، كى يجب الاحتياط فيما اذا شك فى دخل شىء فى حصول هذا العنوان ، بل كما ان عنوان الخروج والتحليل يترتب قهرا على التسليم ولولم يقصد به الخروج والتحليل ، كك عنوان الافتتاح والتحريم نعم حيث ان المشتركات يجب تمييزها فى مقام امثال الامر المتعلق بكل منها ، والا لم يقع امثالا لشيء منها ، فيجب فى مقام اتيان تكبيرة الاحرام والافتتاح ، ان يقصد بها التكبير الذى يفتح به الصلوة كى يقع امثالا للامر المتعلق به ، ضرورة انه لو قصد بها بعنوان كونها ذكر الله ، لم يقع امثالا للامر المتعلق بالتكبير الذى يفتح به الصلوة ، فقصد الافتتاح بها كقصد الظهريه ، فى كونه لمجرد تمييزه عن العصر ، كى يقع امثالا للامر المتعلق بالظهر فتدبر **فتبين** مما ذكرنا ان اثبات وجوب الاقتصار فى تكبيرة الاحرام على صورتها المنقولة من صاحب الشرع اعنى الله اكبر بحسب القواعد مشكل لكننا فى غنى عن ذلك ، بعد ما عرفت من دلالة ادلة خاصة على وجوب الاقتصار عليها ، وان الله تعالى لا يقبل الصلوة الا بافتتاحها بالله اكبر ، وعليه فلا شبهة فى عدم انعقاد الصلوة بها فيما عكس الترتيب بين الكلمتين ، بان قال الاكبر الله ، اولم ينعكس و لكن عرّف لفظ اكبر ، او اخلّ بحرف منها او حركة اوسكون ، اذا كان لحنًا وغلطا بلاشبهة **واما** اذا

لم يكن لحننا كما اذا اتصلها بما قبلها فاسقط همزة لفظ الجلالة حيث انها همزة وصل ، او اتصلها بما بعدها فاعرب راء اكبر لثلا يصير وصلا بالسكون ، فالمعروف بين المشهور بطلانها ايضا ، ولذا اوجبوا قطعها عما قبلها وما بعدها ، و استدل عليه بقوله ^{عَلَيْهَا} ويجزىك ثلث مترسلا ، لظهوره في ان الارسال الذي هو بمعنى الاطلاق والتبيين عما عداه ، شرط في التكبيرات الافتتاحية **هنا** مضافا الى كونه مقتضى قاعدة الاحتياط ، بناء على ان الاحرام عنوان قصدى له دخل في حقيقة المامو به ، اذمع وصلها بما قبلها او بما بعدها ، يشك في حصول عنوان الاحرام فتدبر (١) كما لاشبهة في بطلانها و عدم انعقاد الصلوة ، فيما اذا ادى معناها بعبارة اخرى عربية كانت او فارسية او غيرهما ، مع القدرة على التلفظ بنفسها **واما** العاجز عن التلفظ بها كالعجمي ، فلاشبهة في وجوب التعلم عليه وجوبا مقدميا بعد دخول الوقت ، بل قبل دخوله فيما اذا علم بعدم التمكن من التعلم بعده ، و ذلك لما حققناه في محله ، من ان المقدمات الوجودية للواجب المشروط ، بعد العلم بتحقق شرط وجوبه في محله ، وعدم تمكن من تحصيلها في زمان فعلية وجوبه بتحقيق شرطه ، محكومة بالوجوب عقلا قبل زمان فعلية وجوبه ، الا فيما اذا كان الواجب مضافا الى اشتراطه بالوقت مشروطا بالقدرة فيه ، اذ حينئذ لا يلزم تحصيل القدرة عليه في الوقت بايجاد مقدماتها الوجودية قبله ، لعدم وجوب تحصيل شرط الوجوب كما حقق في محله **ومن** هنا قالوا بعدم وجوب الوضوء قبل دخول الوقت ، ولو علم بعدم التمكن منه بعد دخوله ، و بعدم وجوب التعلم على الصبي قبل البلوغ ولو علم بعدم التمكن منه بعده هذا .

فلو اخر العاجز عن التلفظ بها التعلم الى ان تعذر عليه لضيق الوقت ، كان عاصيا بالنسبة الى ما فات منه من الصلوة المشتملة على التكبير الصحيح ، و حينئذ

(١) اشارة الى امكان المنع عن كون العلة لحرمة المنافيات هو التكبيرة وانما اسندوا تحريمها اليها ، لاجل ان الادلة دلت على حرمتها في الصلوة تكليفا ووضعا ، وصارت المنافات محرمة بمجرد الشروع في التكبيرة لكونها جزء من الصلوة ، و بذلك يندفع الاشكال السابق على شمول ادلة المنافيات للمنافيات الواقعة في اثناء التكبيرة منه عفى عنه .

ان كان قادرا على الاتيان بالملحون من التكبيرة في احدى كلمتيها او في كليتهما ، مع اطلاق التكبيرة عليه عرفا ، فالظاهر وجوبه عليه مقدما على ترجمتها بما يرادفها في لغة اخرى ، وذلك لاشتماله على معنى التكبير وعلى القدر الميسور من لفظه فلا يسقط بالمعسور وان عجز عن الملحون ايضا اتى بترجمتها ، نسبة في المدارك الى علمائنا واكثر العامة ، ثم احتمل ما ذهب اليه بعض العامة من سقوط التكبيرة عنه وما احتمله ضعيف محجوج ، بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في خبر عمار لصلوة بغير افتتاح ، الممتضد بما اعترف به من اتفاق العلماء الامامية ، وبقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ تحريمها التكبير ، بناء على ظهور لفظ التكبير في مطلق الثناء على الله بصفة الكبرياء ، كما هو مقتضى وضعه اللغوي ، وان التقييد بكونه في ضمن القول المخصوص ناش عن الادلة الخاصة المتقدمة ، القاصرة عن افادته الا للقادر ، فيبقى على اطلاقه بالنسبة الى العاجز نعم لو ادعينا انصراف التكبير في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ تحريمها التكبير ، الى القول المخصوص المعهود كما ليس ببعيد ، او ادعينا كون لفظ التكبير من المصادر الجعلية التي يراد بها التلفظ بالعبارة المخصوصة كالبسملة والحوقلة والحيعة ، لسقط الاستدلال به على المطلوب ، لكن كلتا الدعويين على خلاف الاصل كما لا يخفى .

وقد يستدل على وجوب التحريم بالترجمة مع العجز عن التكبيرة مطلقا ولو عن الملحون منها ، بقاعدة الميسور وفيه ان الاستدلال بالقاعدة ، انما يتم لو قلنا بان المطلوب بالاصالة من التكبير والتشهد ونحوهما من الاذكار ، هو ما تضمنته من المعاني ، غاية الامر دل الدليل على وجوب تأديتها يصيغ مخصوصة ، فاذا تعسر تأديتها بها ، تعين تأديتها بغيرها من الالفاظ المرادفة لها ، لانه القدر الميسور من ادائها ولا يسقط الميسور بالمعسور **واما** لو قلنا بان المطلوب من التكبير والقراءة ونحوهما ، ليس الا الفاظها من حيث هي بالاحاظ ما تضمنته من المعاني ، كما ليس ببعيد ، ولذا يكون مجرد التلفظ بها مجزيا ولولم يشعر الالفاظ بمعانيها ، ولا ينافيه ماورد في الاخرس من ان تلبيته وتشهده وقرائته القرآن في الصلوة تحريك لسانه و اشارته باصبعه ، ضرورة انه لادلة له الاعلى ان الاخرس اشارته بدل عما يجب

على غيره من التلفظ بالاذكار ، و اما ان ما يجب على غيره هل هو الفاظ الازكاد من حيث هي او معانيها ، فلادلالة له عليه اصلا **او قلنا** بان المطلوب منها هو الفاظها لكن مقيدة بارادة معانيها ، فتدبر فانه مستلزم للحاظ الفاظها استقلالاً و لحاظها فائية في المعاني ، وهو مح ، فلامجال لقاعدة الميسور اصلا ، اما على الاول فواضح ، واما على الثاني فلانه لو تعسر قيد المطلوب يصدق عرفا على ذات المقيد انه الميسور من المطلوب ، وهذا بخلاف ما لو تعسر ذات المقيد ، فانه لا يصدق عرفا على القيد انه الميسور من المطلوب كما هو واضح **وكيفكان** لانحتاج الى الاستدلال بالقاعدة عليهذا الحكم ، بعد دلالة الخبرين المتقدمين المعترضين باتفاق الاصحاب عليه **ولا ينافي** ما استظهرناه من الخبر الاول ، من كون المراد من التكبير في قوله **تَكْبِيرًا** تحريمها التكبير هو مطلق الثناء على الله تعالى بصفة الكبرياء ، كون مجرد التلفظ به مجزيا و لولم يشعر الالفاظ بمعناه ، اذ لا يلزم من كون المطلوب من التكبير هو الثناء عليه تعالى بصفة الكبرياء ، اعتبار كون المكلف عالما بمعنى لفظ الله اكبر و ملتفا اليه تفصيلا ، بل يكفي كونه عالما باشتماله على الثناء عليه تعالى اجمالا و اقاصدا له كك فتدبر **و ان** ابيت عن تمامية الاستدلال بالخبرين ، من جهة دعوى انصراف لفظ التكبير الى القول المخصوص كما نفينا البعد عنه ، او دعوى كونه من المصادر الجعلية ، و ناقشت في الاتفاق الذي ادعاه في المدارك على الحكم ، من جهة احتمال ابتناؤه على الخبرين او قاعدة الميسور **فنقول** ان العاجز عن التكبير مطلقا امره دائر بين احد امور اربعة ، من سقوط الصلوة عنه رأسا ، او سقوط التكبير عنه كك ، او وجوب الصلوة عليه مع التكبير الصحيح او الملحون ، او وجوب الصلوة عليه مع ترجمة التكبير لاسبيل الى الاول ، لمادل على ان الصلوة لا تترك بحال ، ولا الى الثاني لمادل على انه لاصلوة بغير الافتتاح ، ولا الى الثالث لانه تكليف بما لا يطاق **فيتعين** الرابع وهو المطلوب ، و كيفكان فاصل الحكم مما لا ينبغي الارتياح فيه **وانما** الاشكال في انه كيف يمكن الجمع ، بين كونه مكلفا في حال العجز عن التكبير الصحيح بالصلوة مع الكتبير الملحون او ترجمة التكبير ، وعدم وجوب

القضاء عليه كما هو ظاهر كلماتهم ، وبين استحقاقه المؤاخظة على ما فات منه من الصلاة المشتملة على التكبير الصحيح ، حسبما فرض من تقصيره في ترك التعلم الواجب عليه عقلا ، و ذلك لان الصلاة مع التكبير الملحون او ترجمة التكبير ان كانت في هذا الحال وافية بتمام ما اشتملت عليه الصلاة مع التكبير الصحيح من المصلحة التامة الملزمة ، فيلزم ان يكون العجز التكبير الصحيح منوعا للتكليف وموجبا لاختصاص الصلاة مع التكبير الصحيح بالتمكن من التلفظ به ، واختصاص الصلاة مع التكبير الملحون او ترجمة التكبير بالعاجز فعلا عن التلفظ بالصحيح و عليه فلا وجه لوجوب التعليم عليه بعد دخول الوقت فضلا عن قبل دخوله ، كي يستحق المؤاخظة على تركه التعلم عن تقصير ، ضرورة ان مرجع وجوبه حينئذ الى وجوب ايجاد موضوع الحكم وهو كما ترى ، وان لم تكن الصلاة مع التكبير الملحون او ترجمة التكبير ، وافية في هذا الحال بتمام ما للصلاة مع التكبير الصحيح من المصلحة التامة الملزمة كي يلزم اختصاص الصلاة مع التكبير الصحيح بالتمكن من التلفظ به ، بل كانت مشتملة على مصلحة مهمة دون مصلحة الصلاة مع التكبير الصحيح وانما امر بها في هذا الحال لادراك بعض ما فات من مصلحة الصلاة مع التكبير الصحيح فاللازم وجوب القضاء عليه تداركا لما فات من مصلحة الصلاة مع التكبير الصحيح ، وبالجملة الحكم باستحقاقه المؤاخظة على ما فات منه من الصلاة المشتملة على التكبير الصحيح ، والحكم بعدم وجوب القضاء عليه لا يجتمعان و توهم ان عدم وجوب القضاء عليه ، لعله لاجل عدم امكان استيفاء ما فوته من المصلحة الملزمة للصلاة مع التكبير الصحيح ، بعد ما اتى به من الصلاة مع التكبير الملحون ، ومن هنا دفعنا الاشكال الوارد في مسئلتى الجهر والاخفات والقصر والاتمام ، حيث حكموا بصحة صلواته فيما اخل بهما جهلا وعدم وجوب الاعادة في حقه ، وباستحقاقه المؤاخظة على ترك الواجب عليه واقعا من القصر او الجهر والاخفات ، فاستشكل عليهم بانه كيف يمكن الجمع بين صحة الصلاة الواقعة منه وعدم وجوب الاعادة عليه ، و بين استحقاقه المؤاخظة على ترك المأمور به واقعا ، مع ان المؤاخظة لاتصح الاعلى

عصيان المأمور به ، وهو لا يتحقق الامع خروج الوقت ، لامع بقائه و امكان اتيان المأمور به في وقته ، فمع فرض بقاء الوقت لابد من الالتزام باحد امرين ، اما صحة الصلوة الواقعة منه وعدم استحقاقه المؤاخذة ، وهو مناف لعدم معذورية الجاهل المقصر ، واما بطلان ما وقع منه جهلا ووجوب الاعادة عليه و استحقاقه المؤاخذة على ما هو الواجب عليه واقعا لوتر كه الى ان خرج الوقت ، فاجبنا عنه بانه لاتنافي بين صحة الصلوة الواقعة منه جهلا ، و بين استحقاقه المؤاخذة على ترك ما هو واجب عليه واقعا ، وذلك لامكان كون ما وقع منه جهلا مشتملا على مصلحة مهمة ، دون مصلحة الواجب عليه واقعا وغير وافية بتمام مصلحة الواجب عليه واقعا ، ومع ذلك لا يجب عليه تداركها بالاعادة في الوقت ، لاجل عدم امكان استيفائها مع وقوع هذه الصلوة منه جهلا ، فيتصف ما وقع منه جهلا بالصحة لاجل ما فيه من المصلحة المهمة الكافية في وقوعه عبادة على ما بين في محله ، ويكون مؤاخذا على تركه ما هو واجب عليه واقعا لفرض تفوتيه ما فيه من المصلحة الملزمة الغالبة على مصلحة ما وقع منه جهلا ، مدفوع^(١) بالفرق بين المقامين ، فان الحاكم باستحالة الجمع بين صحة الصلوة الواقعة منه و سقوط الاعادة في الوقت و بين استحقاقه للمؤاخذة في ذلك المقام ، لما كان هو العقل وكانت الاحكام العقلية غير قابلة للتخصيص ، فدفعنا الاشكال بذلك ليكون خروج ذلك المقام عن هذا الحكم العقلي من باب التخصص و خروج موضوعيا ، من جهة تحقق عصيان الواجب الواقعي بمجرد اتيانه ماتوهم كونه مأمورا به وعدم توقفه على تركه الى انقضاء الوقت ، وهذا بخلاف المقام فان الحكم بعدم الجمع بين استحقاقه المؤاخذة على ما فات من الصلوة المشتملة على التكبير الصحيح و بين عدم وجوب القضاء عليه ، انما لمكان اطلاق ادلة القضاء الشامل لفوت الصلوة المشتملة على التكبير الصحيح ، ومن المعلوم ان هذا الاطلاق قابل للتقييد ، فان كان هناك اجماع على سقوط القضاء في المقام فيقيد هذا الاطلاق به ، والا فلا بد من الاخذ بالاطلاق والحكم بثبوت القضاء عليه في المقام هذا و يمكن

(١) خبر لقولنا في الصفحة السابقة وتوهم ان ا .

التفصي عن اصل الاشكال فى المقام بامكان الجمع بين الحكم باستحقاقه المؤاخذة على ما فات منه من الصلوة المشتملة على التكبير الصحيح والحكم بعدم وجوب القضاء على من غير احتياج الى دعوى الاجماع على سقوط القضاء عنه توضيح ذلك هو انه لاشبهة فى ان الاحكام المترتبة على العناوين الثانوية يمكن ان تكون فى مرحلة الثبوت واجدة لتمام ما شتمل عليه الاحكام المترتبة على العناوين الاولى من المصلحة ، ولازم ذلك تنويع الحكم وتخصيص الاحكام المترتبة على العناوين الاولى لبا بما اذا لم يطرد العناوين الثانوية ، و يمكن ان تكون فى تلك المرحلة غير واجدة الا لبعض ما شتمل عليه الاحكام المترتبة على العناوين الاولى من المصلحة ، و لازم ذلك اطلاق الاحكام المترتبة على العناوين الاولى بالنسبة الى حالة طر والعناوين الثانوية ، وتخصيص الاحكام المترتبة على العناوين الثانوية لبا بما اذا سقطت الاحكام المترتبة على العناوين الاولى عن الفعلية مع بقائها على مطلوبيتها الذاتية و اما فى مرحلة الثبوت فيمكن استكشاف ان الحكم المترتب على العنوان الثانوى من اى القسمين من نفس العنوان الثانوى ، وذلك لان العنوان الثانوى ان لم يكن طروه منافيا لبقاء الحكم المترتب على العنوان الاول على فعليته نظير عنوان السفر ، فهو يكشف عن ان الحكم الثانوى المترتب عليه من القسم الاول ، والا لكان جعله مستلزما لتفويت ما هو الاهم من مصلحة الحكم المترتب على العنوان الاول من غير تدارك ، وان كان العنوان الثانوى مما يكون طروه منافيا لفعلية الحكم المترتب على العنوان الاول نظير عنوان الاضرار والعجز ، فهو يكشف عن ان الحكم الثانوى من القسم الثانى ، وذلك لدوران الامر حثثند بين تقييد اطلاق ادلة الحكم المترتب على العنوان الاول هيئة فقط ، كى يكون باقيا على مطلوبيته الذاتية عند طر العنوان الثانوى ، وبين تقييد اطلاقها هيئة و مادة كى يكون مطلوبيته مقيدة بعدم طر العنوان الثانوى ، ولاشبهة فى تعيين الاول لكونه القدر المتيقن على كل تقدير فاذا كان اطلاق دليل الحكم المترتب على العنوان الاول محفوظا بحسب المادة عند طر عنوانى الاضرار والعجز ، فلا يمكن ان يحكم عليهما

بحكم مخالف للحكم المترتب على العنوان الاولى ، الابعنوان التنزيل وان الفاقد للتكبير الصحيح عند العجز عنه بمنزلة الواجد ، ومن المعلوم ان التنزيل لا يصح الا بملاحظة الاثار الشرعية التي منها القضاء ، دون العقلية التي منها استحقاق العقوبة فالحكم في المقام باستحقاق العقوبة ، لاجل تفويت التارك للتعلم ، ما في الصلوة مع التكبير الصحيح من المصلحة والمطلوبية الغير المقيدة بحال التمكن من التلفظ به وان كان الامر به ساقطا فعلا لمكان العجز عن التلفظ به ، والحكم بعدم القضاء عليه ، انما هو لاجل دلالة ما دل على ان تكليفه في حال العجز هو الصلوة مع التكبير الملحون او مع ترجمة التكبير ، على ان الصلوة معهما بمنزلة الصلوة مع التكبير الصحيح في الاثار الشرعية ، فيكون هذا الدليل حاكما على ادلة القضاء ورافعا لموضوعه حكما ومعه لاحتاج في الحكم بعدم القضاء عليه الى دعوى تحقق الاجماع عليه ، هذا تمام الكلام فيما اذا كان العجز عن التكبير الصحيح عن تقصير **واما** اذا كان العجز عنه عن قصور ، كالعجمي الذي لا يطاوعه لسانه ، او الاخرس الذي لا يطاوعه لسانه ، فالواجب عليه النطق بالتكبير على قدر الامكان ، لالمجرد كونه الميسور من المعسور ، بل لان المتبادر من ايجاب كلام من تكبيرا وتسليما او تشهد او غير ذلك ، على جميع المكلفين ، مع اختلافهم في التمكن من التلفظ بذلك الكلام على وجه صحيح والعجز عنه ، هو اتيان كل منهم بذلك الكلام على حسب ما يقدر عليه ، ولولم يكن ما يأتي به العاجز عرفا مصداقا لذلك الكلام كي يكون ميسورا منه ، كما يشير الى ذلك قوله **عَلَيْكَ** في موثقة مسعدة بن صدقة انك ترى ان المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح ، وكذلك الاخرس في القرآنة في الصلوة والتشهد و ما اشبه ذلك ، فهذا بمنزلة العجم والمحرّم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح الخبر ، ويؤيده قوله **عَلَيْكَ** في خبر السكوني قال النبي **صَلِّ اللَّهُ عَلَيْهِ** ان الرجل من الاعجمي من امتي ليقراء القرآن بعجمته فترفعه الملكة على عريته ، و يدل عليه قوله **صَلِّ اللَّهُ عَلَيْهِ** ان سين بلال شين **واما** ان عجز عن التطق اصلا كبعض الاخرسين ولكن كان سمع الفاظها اولم يسمعها ، ولكنه علم بان الصلوة تفتح

بالفاظ خاصة ، فلا يسقط عنه التكبيره بالاخلاف ، بل يجب عليه تصور لفظها او معناها في قلبه ، مع الاشارة اليه باصبعه و تحريك لسانه ، على حسب ما جرت عليه عادته في مقام ابراز سائر مقاصده كما صرح به غير واحد ، ويشهد له قوله **لَيْسَ فِي خَيْرِ السُّكُونِ** ، تلبية الاخرس وتشهده وقراءة القرآن في الصلوة تحريك لسانه و اشارته باصبعه ، اذ الظاهر عدم اختصاص الحكم بمورده تعبدا ، بل المراد بدلية ذلك عن كل ذكر واجب ، كما يؤيده الاعتبار الذي اشرنا اليه من جريان عادة الاخرس على اظهار مقاصده بهذه الكيفية ، فيكون تحريك لسانه و اشارته باصبعه قائما مقام لفظه ، و بهذا الاعتبار يمكن ان يقال بان ذلك مقتضى قاعدة الميسور ، فانه بعد كون اشارته و تحريك لسانه قائمين مقام لفظه في العادة ، يكون المجموع بمنزلة الميسور من التلطف بالتكبير المتعذر الذي لا يسقط بالمعسور ، لكن هذا فيما اذا كان سمع لفظ التكبير اول لم يسمعه ، ولكن علم بان لافتتاح الصلوة صبغة خاصة **واما** اذالم يسمع لفظها ولم يدر ان لافتتاح الصلوة صبغة خاصة ، فالظاهر سقوطها عنه ، لعدم تمكنه من الاتيان بها رأسا ولو بميسورها .

الثالث من افعال الصلوة القيام ، ولا اشكال في وجوبه وكونه ركنا في الجملة **ويدل** عليه مضافا الى الاجماع الكتاب والسنة المتفيضة **فمن** الاول قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما و قعودا ، المفسر في الاخبار بان الصحيح يصلى قائما والمريض جالسا وعلى جنوبهم **ومن** الثاني قوله **لَيْسَ فِي خَيْرِ السُّكُونِ** في صحبة زرارة وقم منتصبا فان رسول الله **ﷺ** قال من لم يقم صلبه فلا صلوة له .

وانما وقع الكلام في المقامين **الاول** هل هو واجب مستقل في الصلوة و يكون من جملة افعالها ، اوانه شرط لصحة افعالها الواقعة حاله من التكبير والقراءة والركوع الذي ستعرف انشاء الله تعالى اشتراط كونه عن قيام **الثاني** هل ركنيته المنقول عليها اجماع العلماء ، بلحاظ نفسه من حيث هو ، كي يكون ركنا مطلقا ، و نحتاج في الموارد الكثيرة التي علم عدم اختلال الصلوة بزيادته فيها ، الى التشبث بادلة خاصة مخصصة لما اقتضته قاعدة الركنية من بطلان الصلوة بزيادته مطلقا ولو

سهوا او انها من حيث شرطيته لر كن آخر من تكبيرة الاحرام والر كوع ، كنى تختص الركنية بالقيام حال التكبيرة والقيام المتصل بالر كوع اما المقام الاول فالحق فيه كما هو ظاهر النصوص والفتاوى بل صريح بعضها ، انه واجب مستقل في الصلوة و يكون من جملة افعالها ، ولا ينافى ذلك شرطيته لسائر الافعال الواقعة حاله ، اذ لا ينافى بين الجهتين كما لا يخفى واما المقام الثانى ، فالحق فيه هو ان ركنيته بناء على تسليمها ، انما هي من حيث شرطيته لر كن آخر لابلحاظ نفسه من حيث هو ، ان من البعيد جدا ان يكون حكمهم بصحة صلوة ناسى القرائة كلا او بعضا المستلزم لفوات بعض القيام ، وكذا حكمهم بصحة صلوة ناسى القيام عن الر كوع ، لادلة خاصة مخصصة لمقتضى قاعدة الركنية ، و عليهذا فتختص الركنية على تقدير تسليمها ، بالقيام حال التكبيرة والقيام المتصل بالر كوع ولا ينافى ركنيتهما بالمعنى المصطلح وهو ما اوجب نقيضته و زيادته عمدا وسهوا بطلان الصلوة ، عدم امكان زيادتهما الا بزيادة التكبيرة والر كوع ، وحينئذ يكون البطلان مستندا الى زيادة التكبيرة والر كوع لا الى زيادتهما وذلك لان مجرد عدم امكان زيادتهما الا بزيادة التكبيرة والر كوع ، لا يستلزم عدم ركنيتهما ، لامكان ان يكون البطلان مستندا الى زيادتهما وزيادة التكبيرة والر كوع معا ، بل استناد البطلان الى زيادة القيام المتصل بالر كوع ، اولى من استناده الى زيادة الر كوع ، ضرورة سبقه على الر كوع والشئ يستند الى اسبقه لعله و توهم ان القيام المتصل بالر كوع بوصف كونه متصلا به لا يتحقق الا بعد انضمام الر كوع اليه ، فلا يكون بهذا الوصف سابقا على الر كوع مدفوعة بان مرجع ركنية القيام المتصل بالر كوع الى ركنية القيام المتعقب بالر كوع ، و من المعلوم ان اتصاف القيام بالتعقيب بالر كوع ، لا يتوقف على انضمام الر كوع اليه ، بل يتصف به القيام فعلا ، اذا كان الر كوع واقعا وفى علم الله تعالى متحققا بعد ذلك وبالجملة ركنية القيام حال التكبيرة والقيام المتصل بالر كوع ، فى كل من طرفى الزيادة والنقيصة ، بحسب الثبوت بمكان من الامكان و انما الاشكال فى مرحلة الاثبات ان قد يمنع عن قيام الدليل على ركنيتهما مطلقا

من حيث الزيادة والنقيصة ، **أما** من حيث الزيادة فلان زيادتهما لا يمكن الا بزيادة التكبيرة والر كوع ، فيكون البطلان مستنداً الى زيادتهما ، لا الى زيادة القيام كى يدل على ركنيته فى طرف الزيادة **وأما** من حيث النقيصة ، فلان غاية ما يمكن استفادته من الاجماع على بطلان صلوة من ر كع لاعن قيام ، كمن هوى الى السجود ناسيا للر كوع ، ثم تذ كر قبل وضع الجبهة على الارض ، فقام الى الر كوع منحنيا من دون ان ينتصب ، وبطلان صلوة من كبر قاعدا او اخذا فى القيام عامدا كان او ساهيا ، هو اعتبار القيام فى الجملة ، واما كونه ر كنا فلا ، لامكان ان يكون شرطا شرعيا لصحة التكبيرة والر كوع هذا **ولكن** يمكن استفادة ركنيتهما مطلقا وفى كل من طرفى الزيادة والنقيصة ، من الاخبار الدالة على بطلان الصلوة بنقيصتهما سهوا ، بضميمة الاجماع على ان كل ما كان نقيصته سهوا موجبة للبطلان فزيادته كك **أما** بطلان الصلوة وعدم انعقادها بنقص القيام حال التكبيرة ولوسهوا ، فيدل عليه اطلاق قوله **عَلَيْكُمْ** فى صحيحة زرارة وقم منقصبا فان رسول الله **ﷺ** قال من لم يتم صلبه فلا صلوة له ، فانه يدل باطلاقه على ان من كبر ولم يتم صلبه لم تنعقد صلوته ولو كان ساهيا ، وخصوص قوله **عَلَيْكُمْ** فى موثقة عمار ، وان وجب عليه الصلوة من قيام فنسى حتى افتتح الصلوة وهو قاعد ، فعليه ان يقطع صلوته ويقوم ويفتح الصلوة وهو قائم ولا يعتدى بافتتاحه وهو قاعد ، فاذا كان نقيصته سهوا موجبة للبطلان بمقتضى هذه الاخبار ، فبضميمة الاجماع على ان كل ما كان نقيصته سهوا موجبة للبطلان فزيادته موجبة له ، يستفاد ركنيته بالمعنى المصطلح **وأما** بطلان الصلوة بنقص القيام المتصل بالر كوع ولوسهوا ، فيدل عليه مضافا الى الاجماع ، الاخبار الدالة على اعتبار القيام فى الصلوات المفروضة ، وانه يجب على المصلى ان يقوم منتبها ثم يكبر قائما ويقرأ كك ثم ير كع ، فانها تدل على اعتبار كون الر كوع عن قيام ، فلوانحنى القائم بقصد الر كوع ، ولكن وقف قبل الوصول الى الحد المعبر شرعا فى الر كوع ، او انحنى الى ان بلغ ذلك الحد لكن لا بقصد الر كوع ، فلا يصح له ان يزيد فى انحناؤه بقصد الر كوع فى الفرض الاول ، او يقصد الر كوع بعد

انحنائه الى حده في الفرض الثاني ، لعدم كون ركوعه حينئذ عن قيام في شئ من الفرضين ، وكذا لو هوى الى السجود ناسيا للركوع ثم تذكر قبل وضع الجبهة على الارض ، فنهض بهيئة الركوع الى ان بلغ حده ، لا يصح له ان يقصد به الركوع ، لعدم كون ركوعه حينئذ عن قيام و توهم ان مجرد اعتبار القيام في حال التكبير والقراءة ، لو كان دالاعلى اعتبار كون الركوع عن قيام ، لكان اعتبار رفع الرأس من الركوع حتى يعتدل و يقيم صلبه ، دالاعلى اعتبار كون السجود عن قيام ايضا مدفوع بالفرق بين المقامين ، فان مفهوم الركوع لغة وعرفا هو مطلق الانحناء وخفض الرأس فله افراد متفاوتة حسب تفاوت مراتب الانحناء قلته وكثرة ، والظاهر ان استعماله في الشرع في الانحناء المخصوص البالغ الى حد خاص ، ليس من باب وضعه شرعا لمرتبة خاصة كي يكون حقيقة شرعية في تلك المرتبة ، بل هو من باب اطلاق الكلي على الفرد ، بمعنى ان الشارع لم يستعمل الركوع الا في مفهومه العرفي ، غاية الامر اعتبر في حق القادر بلوغه الى حد خاص ، فاذا كان للركوع افراد متفاوتة ، فلا يخاطب بالركوع الصلوتي الظاهر في الانحناء الخاص الحدوثي ، الامن لم يكن منحنيا اصلا ، اذ لا يقال لمن كان منحنيا انحن الظاهر في احداث الانحناء ، بل يقال اجعل انحنائك اخفض ، فخطاب اركع الظاهر في طلب احداث الركوع والانحناء الخاص ، لا يصح توجيهه الايمن لم يكن منحنيا اصلا ، اذ لو كان منحنيا بمقدار الانحناء المعبر شرعا في الركوع ، لكان المتعين الامر بابقاء الركوع لاحدائه ، ولو كان منحنيا بازيد من المقدار المعبر شرعا في الركوع او اقل منه ، لكان المتعين الامر بجعل انحنائه اقل او اكثر ، كي ينطبق على الانحناء المعبر في الركوع شرعا ، لا الامر باحداث الركوع فالامر باحداثه كما هو الظاهر من خطاب اركع ، لا يصح الايمن لم يكن منحنيا اصلا ، وهذا بخلاف السجود ، فان مفهومه لغة وعرفا ليس الاوضع الجبهة على الارض بقصد التواضع ، وهذا المعنى يمكن ان يخاطب باحداثه من لم يكن كك ، سواء كان منحنيا او معتدلا ان قلت على ما ذكرت يكون اعتبار القيام المتصل بالركوع من باب المقدمة ، وتوقف احداث الركوع المأمور به عليه ، و عليه فلا يجب ان يكون الركوع عن

قيام ، فيما امكن احدائه عن جلوس ايضا قلت امكان احداث الركوع عن جلوس ممنوع ، لان الجالس اما ان ينهض للركوع منحيا او متعدلا ، فعلى الاول لا يصح توجيه خطاب اركع الظاهر في طلب احداث الركوع اليه ، وعلى الثاني يكون احدائه للركوع عن قيام لاعن جلوس فتدبر **ثم لا يخفى** ان غاية ما يستفاد من الاخبار هي كون القيام شرطا ركنيا للتكبير والركوع ، واما كونه ركنيا مستقلا فلا يستفاد منها ، هذا خلاصة ما افاده الاستاد مدظله في ظله في استدلال بالاخبار على ركنية القيام حال التكبير والقيام المتصل بالركوع **ولا** يخفى ان الاستدلال بها على ركنية القيام حال التكبير ، بضميمة الاجماع على ان كل ما كان نقيصته سهوا موجبة للبطلان فزيادته سهوا كك ، وان كان تماما لماعرفت من دلالة موثقة عمار على بطلان الصلوة بالاخلال به سهوا ، لكن الاستدلال بها على ركنية القيام المتصل بالركوع لا يخلو عن اشكال ، اذ غاية ما يدل عليه الاخبار هو اعتبار القيام قبل الركوع حال التكبير والقراءة ، واما اعتبار كونه متصلا بالركوع او كون الركوع واقعا عن قيام ، فلا دلالة لها عليه اصلا **واما** ما افاده في وجه الفرق بين الركوع والسجود من ان الامر بالركوع لا يصح توجيهه الايمن لم يكن منحيا اصلا بخلاف الامر بالسجود ، فلا يستفاد منه الا اعتبار القيام المتصل بالركوع من باب المقدمة و توقف احداث الركوع المأمور به عليه ، دون كونه ركنيا مستقلا او شرطا ركنيا للركوع **ثم** لو سلمنا دلالة الاخبار على اعتبار كون القيام الواجب في حال التكبير والقراءة متصلا بالركوع او كون الركوع واقعا عنه ، لكن مقتضى ذلك ليس الامجرد كون الاتصال بالركوع ، شرطا لصحة القيام الواجب في الصلوة او شرطا لصحة الركوع **واما** كون الاخلال به سهوا موجبا لبطلان الصلوة فلا دلالة لها عليه ، للمنع عن كونها الا في مقام بيان اعتبار وصف الاتصال بالركوع في القيام ، او وصف الكون عن قيام في الركوع في الجملة ، لامطلقا كي تدل على بطلان الصلوة بالاخلال به مطلقا ولو سهوا ، سلمنا ظهورها في اعتباره على الاطلاق ، لكن قوله **عَلَيْهِ** في صحيحة زرارة لانعاد الصلوة الايمن خمسة ، حاكم على مثل هذه المطلقات ومقيد لها بصورة العمدة

اللهم الا ان يمنع عن حكومة الحديث الاعلى اطلاق ادلة الشروط المعتمدة في غير الخمسة ، بدعوى ان المراد من الخمسة ليس هو مجرد مفهومها العرفي الصادق على الخالي عن الشرائط المعتمدة شرعا ، بل المراد منها هي الخمسة المعتمدة في الصلوة الواجدة للشرائط المعتمدة و عليه فالاخلال بالشروط المعتمدة في الخمسة يكون اخلالا بنفس الخمسة ، فتكون الشروط المعتمدة فيها داخلية في المستثنى ، لافي المستثنى منه كي يكون الحديث حاكما على ادلة اعتبارها **ومما** يؤيد كون المراد من الخمسة هي الخمسة المعتمدة في الصلوة دون مفهومها العرفي ، هو انه لو كان المراد منها هو مفهومها العرفي ازم بطلان الصلوة بزيادة سجدة واحدة ، لصدق مفهوم السجدة عليها ، واللازم باطل فالملزوم مثله ان قلت سلمنا عدم حكومة حديث لاتعاد على ادلة الشروط المعتمدة في الخمسة ، لكن يكفي في تقييد اطلاق ادلة اعتبار شروطها بصورة العمد ، قوله **عليه السلام** في مرسلته سفيان تسجد سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة ، لحكومته على اطلاق ادلة اعتبار شروط الخمسة وغيرها **قلت** لا يبقى لهذا المقال مجال ، بعد تسليم ان المراد من الخمسة في الحديث هي الخمسة المعتمدة في الصلوة الواجدة للشرائط المعتمدة فيها شرعا ، وذلك لما عرفت من دخول الشرائط المعتمدة في الخمسة حينئذ في المستثنى ، ومعه لا مجال لتوهم شمول المرسلته لها ، ضرورة ان الحديث يدل حينئذ على لزوم الاعادة بنقيصة خصوص الخمسة وما اعتبر فيها سهوا ، والمرسلته تدل على عدم لزوم الاعادة بنقيصة شيء من اجزاء الصلوة و شرائطها ولا بزيادتها سهوا ، فيكون الحديث اخص من المرسلته ، فيجب تقييدها به وتخصيصها بغير مورد التعارض **نعم** لو قلنا باجمال الحديث وعدم ظهوره في كون المراد من الخمسة هو مفهومها العرفي او الخمسة المعتمدة في الصلوة ، صح التمسك بالمرسلته لتقييد اطلاق ادلة اعتبار الشروط الخمسة ايضا بصورة العمد هذا وتدبر .

وقد يستدل على اعتبار كون الركوع عن قيام ، بان الركوع ليس هي الهيئة المخصوصة الحاصلة من الانحناء بالمعنى المصدرى ضرورة انه اعتبر في مفهوم الركوع عرفا الخفض والانحطاط تذلا وخضوعا ، المعبر عنه في الفارسية بسر فرود

أوردن ، و من المعلوم ان الخفض والانحطاط كك لا يتحقق بمجرد حصول هذه الهيئة من اى سبب حصلت بل لابد في تحققه من حصول هذه الهيئة من الانحناء بمعناه المصدرى ، فللانحناء بهذا المعنى دخل فى حقيقة الركوع ، فالركوع ليس هى الهيئة المخصوصة من اى سبب حصلت ، بل هى الهيئة المخصوصة الحاصلة من الانحناء بالمعنى المصدرى الحدثنى ، فيكون المطلوب فى باب الركوع هو الهيئة الحاصلة عن ذلك الانحناء ، لا ذات الهيئة من اى سبب حصلت ، و حيث ان الانحناء بذلك المعنى لا يعقل تحققه الا بالقيام ، كان القيام المتصل بالركوع معتبرا ، لتوقف تحقق الركوع المأمور به عليه عقلا هذا **ولا** يخفى ما فيه اما اولا ، فلان دعوى دخل الانحناء بالمعنى المزبور فى حقيقة الركوع و هويته عرفا واضحة البطلان ، ضرورة صدق الركوع بهويته على الهيئة المخصوصة ، ولولم تكن حاصلة عن الانحناء **واما** ثانيا فلان غاية ما يقتضيه هذا الدليل ، هو كون القيام المتصل بالركوع معتبرا من باب المقدمة ، واما كونه ركنا مستقلا او شرطا لركن كك فلا ، و حمل قول الفقهاء ان القيام المتصل بالركوع ركن ، على مجرد كونه معتبرا من باب المقدمة كما ترى **ومما** ذكرنا ظهر ما فى الاستدلال على اعتبار كون الركوع عن قيام ، بما حصله ان الركوع و ان لم يكن الا عبادة عن الهيئة المخصوصة ، من دون مدخلة للانحناء فى حقيقته اصلا ، لكن لاشبهة فى ان المقصود من الركوع ليس مجرد حصول تلك الهيئة ، كى يكون الانحناء والهوى الى الركوع مقدمة عقلية محضة ليس له جهة مطلوية ذاتية اصلا ، كما يظهر من منظومة العلامة الطباطبائى ، بل المقصود من الركوع مضافا الى ذلك ، اظهار الخضوع والتذلل له تعالى ، المعبر عنه فى الفارسية بكرتش كردن و سر فرود آوردن ، و من المعلوم ان هذا المعنى لا يحصل ، الا فيما اذا كان الركوع حاصلًا عن الانحناء بالمعنى المصدرى ، فالمطلوب فى باب الركوع امران ، الانحناء بالمعنى الحدثنى المصدرى والهيئة المخصوصة الحاصلة منه ، ويكون المأمور به شرعا كلا من الامرين ، و حيث ان الانحناء بذلك المعنى لا يتحقق الا عن قيام ، فيكون القيام المتصل بالركوع

معتبر التوقف تحقق الانحناء المأمور به عليه عقلا ، فان هذا الوجه وان كان سالما عما اوردناه على الوجه السابق اولا ، لكن يرد عليه ما اوردناه هناك ثانيا وثالثا **فالاولى** في مقام الاستدلال على ركنية القيام المتصل بالركوع ، الاختصار على الاجماعات المحكية المستفيضة على ركنيته مستقلا ، ولا ينافي ركنيته كك كونه مقدمة لتحقيق الركوع القيامي ايضا ، و حملها على ركنيته بالمعنى الاعم من النفسى والشرطى خلاف الظاهر ، وابعده منه حملها على مجرد كونه معتبرا من باب المقدمية العقلية ، **والاشكال** في الاستدلال بها باحتمال ابتنائها على الاستظهار من الاخبار او على الوجهين المتقدمين **مدفوع** بان هذه وجوه ذكرها بعض من المتأخرين من باب التأييد ، وليس منها اثر في كلمات المجمعين اصلا ثم انا قد اشرنا فيما مر ان الدليل على بطلان الصلوة بزيادة الركوع والسجود وغيرهما من الاركان ولو سهوا ، ليس الا لاجماع على ان كل ما كان نقيضه سهوا موجبة للبطلان فزيادته سهواك ، والا فمثل حديث لاتعاد لاتعرض له الا للبطلان بالنقيضة كما لا يخفى ، فحان كان لمعقد هذا الاجماع اطلاق ، بحيث يعم زيادة ما يصدق عليه مجرد المفهوم العرفي للركوع او السجود او غيرهما من الاركان ، وان لم يكن واجدا للشرائط المعتبرة شرعا فتكون زيادة الركوع ولو سهوا مبطللة وان لم يكن عن قيام وان منعنا عن اطلاق معقد هذا الاجماع وقلنا بان المتيقن منه هو زيادة ما كان واجدا لجميع الشرائط المعتبرة ، فلاتكون زيادة الركوع مبطللة الا اذا كان عن قيام هذا .

ثم ان الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم ، اعتبروا في القيام امورا ، يكون بعضها مقوما لحقيقته وداخلا في قوام مهيته ، و بعضها خارجا عن حقيقته فمن الاول الاستقامة المقابلة للانحناء والمقابلة للاعوجاج ، فيخلف به الانحناء وكذا الميل الى طرف اليمين واليسار ولو يسيرا ، فيما اوجب عدم صدق الاستقامة عليه عرفا ، ومنه عدم التفريح الفاحش بين الرجلين بحيث سلب عنه اسم القائم عرفا **ومن الثاني** الوقوف على الرجلين ، والاستقلال المقابل للاستناد والاعتماد ، والاستقرار المقابل للاضطراب **واما** المقابل للمشي ففي كونه من قبيل الاول القوم او الثاني تامل

وعلى اى حال فما كان من قبيل الاول ، يكون نفس دليل اعتبار القيام كافيا فى
اعتباره ، ولا حاجة معه الى التماس دليل اخر ، وما كان من قبيل الثانى ، فلا بد من
اقامة الدليل على اعتباره ، والا فمقتضى الاصل هو البرائة ، بناء على ما هو الحق
والمختار من جريانها فى دوران المكلف به بين الاقل والاكثر الارتباطيين ايضا
فنقول اما اعتبار الوقوف على الرجلين ، فقد استدل عليه مضافا الى دعوى الاجماع
عليه ، بانصراف القيام الى القيام على الرجلين **وفيه** ان دعوى الانصراف على نحو
يكون كالتيقيد اللفظى ممنوعة جدا ، واما دعواه لاجل غلبة الوجود ، فهى وان كانت
مانعة عن انعقاد الاطلاق ، لعدم تمامية مقدماته مع هذه الغلبة ، فان من مقدماته
لزوم نقض الغرض لو اريد به خصوص المقيد ، ومن المعلوم انه لا يانزم نقض غرض
فى المقام ، لو اريد من القيام خصوص القيام على الرجلين ، بعد غلبة خصوصه
وندره القيام على رجل واحد غاية الندره ، لكنها لا توجب الظهور فى التقييد ايضا ،
و حينئذ فيكون التقييد بالوقوف على الرجلين بلا دليل ، ومقتضى الاصل البرائة
عنه ، هذا بناء على الاحتياج فى انعقاد الاطلاق الى مقدمات الحكمة ، و اما بناء
على ما هو المختار للاستاد دام ظله من عدم الاحتياج اليها ، فلا تكون هذه الغلبة
مانعة عن انعقاده ، وحينئذ فيكون التقييد بالوقوف على الرجلين ، مدفوعا بمقتضى
اطلاق الدليل **واما** الاستدلال على ذلك ، بما ورد فى تفسير قوله تعالى طه ما انزلنا
عليك القران لتشقى ، من ان النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يصلى على قدم واحد حتى نزلت هذه
الاية **ففيه** ما لا يخفى بعد ضعف السند والدلالة كما لا يخفى **هنا** مضافا الى ما فى
بعض الاخبار ، من انها نزلت فى شان النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حيث كان يصلى على رؤس الاصابع ،
ومعه كيف يمكن الاستدلال بالاية الشريفة بضميمة الاخبار المفسرة لها على النهى
عن الصلوة على قدم واحد **اللهم** الا ان يقال انه يستفاد من الاية بضميمة الاخبار ،
ان واحدا من القيام على رجل واحد والقيام على رؤس الاصابع منهى عنه ، ومقتضى
القاعدة فى تردد المنهى عنه بين المتبائنين هو الاحتياط بترك كليهما لكنك عرفت
الاشكال فى اصل الدلالة ، فالعمدة فى المسئلة هو الاجماع ان تم ثم لوقلنا باعتبار

الوقوف على القدمين ، فاللازم ان يكون الاعتماد عليهما ، اذ لا يصدق الوقوف على القدمين ، مع الاعتماد على احدهما و مماسة الاخر للارض ، نعم لا يعتبر تساوي القدمين في الاعتماد لعدم الدليل عليه ، و اما حسنة ابي حمزة بابن هاشم قال رايت علي بن الحسين عليهما السلام في فناء الكعبة في الليل وهو يصلي ، فاطال القيام حتى جعل بتوكاء على رجله اليمنى و مرة على رجله اليسرى ، فالظاهر انها في النافلة واما اعتبار الاستقلال و عدم الاعتماد و الاستناد على شيء ، فاستدلوا عليه بوجوه عمدتها الروايات منها صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام ، قال عليه السلام لا تمسك بخمرك وانت تصلي ولا تستند الى الجدار ، الا ان تكون مريضا ، والخمر بالتحريك على ما في المجمع و غيره ماوراك و سترك من جبل او شجرا و خرف و منها رواية عبدالله بن بكير المحكية عن قرب الاسناد ، قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الصلوة قاعدا او متوكئا على عصى او حائط ، قال عليه السلام لاما شأن ابيك و شان هذا ما بلغ ابوك هذا بعد ، والمراد من قوله عليه السلام ماشأن ابيك الخ ، هو ان اباك مع كونه اكبر منك سنا لم يبلغ سنه وضعفه الى حد يكون من شأنه الصلوة متوكئا او قاعدا فكيف بانث لكن يعارضها صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ، عن الرجل هل يصلح له ان يستند الى حائط المسجد وهو يصلي او يضع يده على الحائط من غير مرض و علة ، فقال عليه السلام لا باس ، و عن الرجل يكون في صلوة فريضة فيقوم في الركعتين الاوليين ، هل يصلح له ان يتناول حائط المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف و لاعلة ، قال عليه السلام لا باس ، وقوله عليه السلام في موثقة ابن بكير لا باس بالتوكي على عصي و التوكي على الحائط ، و الموثقة و ان كانت غير معارضة لتلك الاخبار ، لا يمكن حملها على المريض حملا للمطلق على المقيد ، لكن الصحيحة معارضة معها ، و مقتضى الجمع العرفي بينهما هو حمل النهي في تلك الاخبار على الكراهة ، و معه لاتصل النوبة الى مرجحات الصدور و جهته ، كي يحمل الصحيحة على التقية لموافقها لمذهب الجمهور واما الجمع بحمل الصحيحة على ما اذا كان الاستناد الى الحائط

استنادا غير تام غير موجب لخروج القيام عن الاستقلال ففيه ان هذا في الحقيقة طرح للصحيحة ، لان الظاهر من الاستناد هو الاستناد على وجه الاعتماد الموجب لخروج القيام عن الاستقلال ، هذا مع ان هذا النحو من الجمع يحتاج الى شاهد خارجي ، ولا شاهدك في البين هذا ولكن الذي يسهل الخطب ، هو ان الصحيحة غير معمول بها عند الاصحاب و لذا حملوها على التقية ، فهي ساقطة عن الحجبة والاعتبار راسا ولا ينا في ذلك مامل اليه جمع من المتأخرين ، من حمل النهي في تلك الاخبار على الكراهة بقريئة الصحيحة ، ضرورة ان الملاك في كون الخبر معمولاً به او معرضاً عنه ، هو كونه معمولاً به بين القدماء و عدم كونه كك بينهم ، فلا عبرة بعمل جمع من المتأخرين بالصحيحة ، مع كونها معرضاً عنها بين القدماء هذا واما الاستقرار فهو بمعنى الوقوف المقابل للمشي ، لا يحتاج اعتباره الى اقامة دليل عليه ، ان قلنا بكونه داخلا في حقيقة القيام و مفهومه عرفا ، و اما ان منعنا عن ذلك ، فيدل على اعتباره مضافا الى الاجماع المصرح به في كلمات جمع من الاساطين ، رواية السكوني المنجبرة بعمل الاصحاب و شهرتها بينهم ، عن الرجل يريد ان يتقدم قال عَلَيْكُمْ يكف عن القراءة حال مشيه ، و اما قوله عَلَيْكُمْ في رواية سليمان بن صالح وليتمكن في الاقامة كما يتمكن في الصلوة فانه اذا اخذ في الاقامة فهو في الصلوة ، فلا دلالة له على اعتبار التمكن والوقوف في الصلوة ، لا لمكان استحباب الاقامة ، كي يقال لا ينافي استحبابها كون التمكن والوقوف شرطا في صحتها ، نظير اشتراط الطهارة في الصلوات المستحبة بل لان التعليل بان الاخذ في الاقامة كالداخل في الصلوة ، لا يدل على اعتبار التمكن في الاقامة ، الا بعد كون اعتباره في الصلوة مفروغا عنه ، فلا يمكن استفادة اعتباره في الصلوة بنفس هذا التعليل ، نعم يستفاد من هذا التعليل ان مطلوبيته في الصلوة في الجملة و بنحو اعم من الوجوب والاستحباب كانت مفروغا عنها عندهم ، لكنه لا يجدي فيما نحن بصدده كما لا يخفى هذا مع ان الظاهر هو استحباب التمكن في الاقامة ، و معه كيف يمكن ان يستفاد

لزومه في الصلوة، من تعليل استحبابه في الاقامة، بان الاخذ فيها كالداخل في الصلوة، الا ان يدعى دلالة هذا التركيب عرفا على لزومه في الصلوة، وان كان مستحبا في الاقامة، والعهد على مدعبه .

واما الاستقرار بمعنى السكون المقابل للاضطراب، فالمقابل منه للاضطراب الموجب للاعوجاج والميل يمنة ويسرة، داخل في حقيقة القيام، فلاحاجة الى اقامة الدليل على اعتباره **واما** المقابل منه للاضطراب المنافي للطمانينة، فيدل على اعتباره، مضافا الى عموم ما دل على اعتباره في جميع افعال الصلوة، من اخبار المانعة عن الصلوة في المحمل والسفينة الخفيفة، خصوص رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام سئلته عن الصلوة في السفينة فقال عليه السلام ان كانت محملة ثقيلة ان قمت فيها لم تتحرك فصل قائما، و ان كانت خفيفة تكفا (١) فصل قاعدا **وحمل** التحرك المنفى في الصدر على ما تكفا وتنقلب معه السفينة بقرنية المقابلة مع الذيل، كي تخرج الرواية عن الدلالة على المطلوب **يبعد** استلزامه لحمل الرواية على الفرد النادر بل المعدوم، اذ ليس في السفن المتعارفة ما يوجب القيام فيها انقلابها ولو كانت صغيرة خفيفة غايتها، فلا بد حينئذ من حمل قوله عليه السلام تكفا في الذيل على الحركة يمنة ويسرة بقرنية الصدر، و حينئذ فتكون الرواية صدرا و ذيلا دليلا على المطلوب هذا **ثم لا** يخفى ان ما اعتبره في القيام مما يكون خارجا عن حقيقته ومهيته، كالوقوف على الرجلين والاستقلال والاستقرار وغيرها، يمكن ثبوتها ان تكون شرائط للقيام وفي طوله، ويمكن ان تكون من شرائط الصلوة في عرض القيام، ويمكن ان تكون من شرائط القراءة، والثمره بين الوجوه مما لا يخفى، فانها لو كانت شرائط للقيام، فمع العجز عنها كما اذا عجز عن الاستقرار مثلا، يكون تكليفه الصلوة قاعدا لا قائما وهذا بخلاف ما لو كانت من شرائط الصلوة او القراءة، ان حينئذ يدور الامر في المثال، بين الصلوة قائما حفظا للقيام المعتبر فيها، والصلوة قاعدا حفظا للطمانينة المعتبرة فيها

(١) اي تنقلب يقال انكفت بهم السفينة اي انقلبت، وفي حديث الوضوء فاتاه محمد بن

حنيفة بالماء فاكفاه يده على يده اليمنى اي قلبه عليها .

فيدخل في باب التزامه ، واللازم حينئذ تقديم الهم لو كان والا فالتخيير ، هذا بحسب الثبوت **واما** بحسب الاثبات ، فلم يدل دليل على كونها شرائط للقيام ، ضرورة ان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في خبر السكوني المتقدم يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم الى الموضوع الذي يريد ثم يقرء ، لولم يكن ظاهرا في اشتراط الاستقرار في القراءة ، لايكون ظاهرا في اشتراطه في القيام ، وكذا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في رواية الحلبي المتقدمة وان كانت خفيفة تكفاً فصل قاعدا ، يمكن ان يكون من باب مزاحمة القيام مع الطمأنينة المعتبرة في الصلوة واهمية الطمأنينة من القيام ، ويمكن ان يكون من باب عدم التمكن من الطمأنينة المعتبرة في القيام ، ولا ترجيح لاحد الاحتمالين على الاخر ، وحينئذ فاذا عجز عن شيء من هذه الامور الخارجة عن مفهوم القيام التي قالوا باعتبارها فيه ، فمقتضى اطلاق ادلة اعتبار القيام هو الصلوة قائما لاقعدا **و** ان اردت توضيح ذلك ، فنقول لاشبهة في اطلاق ادلة اعتبار القيام في الصلوة ، من مثل قولهم عليهم السلام في تفسير قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا الاية ، ان الصحيح يصلي قائما والمريض جالسا و على جنوبهم ، فان دلالة على اعتبار القيام في حق الصحيح مطلقا ليست قابلة للانكار ، و ادلة ما اعتبروه في القيام من الامور الخارجة عن حقيقته ، وان كانت موجبة لتقييد القيام بها مطلقا ولو في حال العجز عنها ، فيها اذا كان لادلتها اطلاق ، لكن ما استدلووا به على اعتبار تلك الامور في القيام ، بين ما لا يكون له اطلاق ، كالاتمام المدعى على اعتبار الوقوف على القدمين ، وبين ما له اطلاق لكن لا يكون ظاهرا في اعتبارها في القيام ، وذلك لما عرفت من ان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في خبر السكوني يكف عن القراءة في مشيه ، لولم يكن ظاهرا في اعتبار الاستقرار في القراءة ، لايكون ظاهرا في اعتباره في القيام ، وان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في رواية الحلبي وان كانت خفيفة تكفاً فصل قاعدا ، يمكن ان يكون من باب مزاحمة القيام مع الطمأنينة المعتبرة في الصلوة واهمية الطمأنينة من القيام ، فالادالة له على كون الطمأنينة معتبرة في القيام **فالقسم** الاول لا يوجب تقييد القيام بكونه على القدمين ، الا في حال الاختيار والعمد ، لانه القدر المتيقن من الاجماع ، فيرجع في غيره الى

اطلاق ادلة اعتبار القيام **والقسم الثاني** لا يوجب تقييد القيام اصلا ، وذلك لدوران الاستقلال والاستقرار بين كونهما قيما للصلوة في حال القراءة او للقراءة او للقيام ، فيكون تقييد القيام بهما مشكوكا ، و مقتضى اطلاق ادلة القيام عدم اعتبارهما فيه وتوهم ان تقييد القيام بهما وان كان مشكوكا ، لكن لا يصح التمسك باطلاق ادلته في الحكم بعدم اعتبارهما فيه ، وذلك للعلم اجمالا بورود التقييد على واحد من اطلاق ادلة الصلوة والقراءة والقيام ، ومعه يسقط اطلاق ادلة الكل عن الاعتبار مدفوع بان هذا العلم انما يمنع عن صحة التمسك باطلاق ادلة القيام ، فيما كان لجميع اطرافه اطلاق ، وليس كك اذا اطلاق لادلة الصلوة ، نعم مقتضى هذا العلم ، هو عدم جواز الاخلال بالاستقلال والاستقرار عمدا ، للعلم ببطلان الصلوة معه على اى حال ، لكنه لا يوجب تقييدا في ادلة القيام ، كيلا يصح التمسك باطلاقها عند العجز عنهما او نسيانهما **ان قلت** سلمنا دلالة ادلة القيام على اعتباره في حق الصحيح مطلقا ، لكن لا ينافي ذلك ان يكون قيامه في حال الاختيار والعمد ، مقيدا بكونه على نحو الاستقلال والاستقرار ، ضرورة ان غاية ما يدل عليه اطلاق تلك الادلة ، هو ان كل صحيح لا بد ان يصلى قائما ، واما ان قيام كل صحيح هو مطلق القيام فلا دلالة لها عليه اصلا ، وبالجملة القدر المسلم هو اطلاق تلك الادلة من حيث عنوان الصحيح لامن حيث عنوان القيام ايضا **قلت** اولا ندعى اطلاق تلك الادلة من كلتا الحثيتين ، لاطلاق عنوان القيام فيها كاطلاق عنوان الصحيح ، سلمنا عدم اطلاقها لامن حيث عنوان الصحيح ، لكن مجرد ذلك لا يجدى في تقييد القيام في حال العمد والاختيار بكونه على نحو الاستقلال والاستقرار ، بعد ما عرفت من عدم ظهور ادلتها في كونهما من شروط القيام ، كيف والالزم تقييده بهما مطلقا ولو في حال النسيان والعجز لاطلاق ادلتها ، وانما يجدى ذلك في عدم صحة التمسك في الحكم بعدم اعتبارهما فيه ، الا بالاصل دون الاطلاق ، فالفرق بين تسليم الاطلاق لادلة القيام من تلك الحثيتين ، والمنع عن اطلاقها لامن حيث عنوان الصحيح ، انما هو في مجرد الرجوع الى الاطلاق في الحكم بعدم اعتبار الاستقلال والاستقرار في القيام على

الاول ، والرجوع الى الاصل في الحكم بعدم اعتبارهما فيه على الثاني فتبين مما ذكرنا ان مقتضى القواعد ، هو بطلان الصلوة بالاخلال عمدا بشيء مما اعتبره في القيام مما هو خارج عن حقيقته ، من الوقوف على القدمين والاستقلال والاستقرار اما الاول فلان القدر المتيقن من الاجماع على اعتباره في القيام ، هو اعتباره في حال العمد ، واما الثاني والثالث ، فلان دليل اعتبارهما وان لم يكن ظاهرا في اشتراطهما في القيام ، لكن مقتضى العلم الاجمالي باعتبارهما اما فيه او في القراءة او في الصلوة حالها ، هو العلم ببطلان الصلوة بالاخلال بهما عمدا ، واما في حال العجز والنسيان فلادليل على اعتبار شيء منها ، كى يوجب سقوط التكليف بالقيام عند العجز عنها والانتقال الى الصلوة جالسا ، ويوجب بطلان الصلوة عند الاخلال بها سهوا في حال التكبير والقيام المتصل بالركوع اما عدم الدليل على اعتبار الوقوف على القدمين في هاتين الحالتين ، فلما عرفت من ان عمدة ما استدلو به على اعتباره هو الاجماع والقدر المتيقن منه هو اعتباره في حال العمد والاختيار ، واما عدم الدليل على اعتبار الاستقلال والاستقرار فيه في تينك الحالتين ، فلما مر من عدم ظهور ادلتها في اشتراطهما في القيام ، كى يكون مقتضى اطلاق ادلتها اشتراطهما في القيام في تينك الحالتين ايضا ، كى يلزم الانتقال الى الصلوة جالسا عند العجز عنهما ، وبطلان الصلوة بالاخلال بهما سهوا في حال التكبير والقيام المتصل بالركوع بل لو سلمنا ظهور ادلتها في اشتراطهما في القيام ، نمنع عن استلزامه بطلان الصلوة بالاخلال بهما سهوا في القيام المتصل بالركوع ، ضرورة ظهور قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في خبر السكوني المتقدم يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم الخ ، في اختصاص اعتبار الاستقرار بحال القراءة ، دون غيرها من الاكوان الصلوتية ، والالما جاز له المشي كما هو واضح ، وكذا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في رواية الحلبي ان كانت السفينة ثقيلة لا تتحرك فصل قائما ظاهر في ذلك ، لظهور الصلوة المأمور بها بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فصل في الاذكار ، فلا نعم الاكوان كى تدل على اعتبار الاستقرار في حال القيام المتصل بالركوع ايضا ، وكنا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في صحیحة ابن سنان لا تستند بخمرك وانت تصلي ، ظاهر في النهي عن الاستناد بالخمر

في حال الاذكار فهذه الروايات على تقدير تسليم دلالتها على اشتراط الاستقلال والاستقرار في القيام ، لادلالة لها الا على اشتراطهما في القيام المعبر في الاذكار لامطلقا فتبين مما ذكرنا انه لو عجز عن الاستقلال والاستقرار ، لا يسقط عنه التكليف بالقيام ، بل مقتضى اطلاق ادلة اعتباره هو القيام معتمدا في الاول ، كما يدل عليه ايضا قوله عَلَيْكَ في صحيحة ابن سنان المتقدمة ولا تستند الى جدار الا ان تكون مريضا ، اذ لا خصوصية للمرض وانما استثنى خصوصه ، لان العجز عن الاستقلال في القيام انما يحصل غالبا بالمرض ، ومتحركا في الثاني ، و معه لاحتياج في اثبات وجوبه في حال العجز عنهما الى قاعدة الميسور هذا ولكن مقتضى قوله عَلَيْكَ في رواية الحلبي وان كانت خفيفة تكفاء فصل قاعدا ، هو الانتقال في حال العجز عن الاستقرار الى الصلوة قاعدا اللهم الا ان يحمل قوله عَلَيْكَ تكفاء على الاضطراب الموجب للاعوجاج والميل يمنة ويسرة ، الذي قد عرفت ان الاستقرار المقابل له يكون داخلا في قوام مهية القيام واما لو اخل بهما نسيانا في حال القيام ، فان كان في حال القراءة ، فمقتضى حديث لاتعاد عدم بطلان الصلوة به ، واما ان كان في حال التكبير ، فلا يمكن التمسك لعدم بطلان الصلوة به الحديث ، ولا يمثل قوله عَلَيْكَ تسجد سجدة السهل لكل زيادة ونقصا ، وذلك لتخصيصهما بادلة ركنية التكبير ، و معه يكون التمسك بهما لعدم بطلان الصلوة بالاخلال بهما حال التكبير ، مع احتمال دخلهما في القيام المعبر فيه ، تمسكا بالعام مع الشك في مصداق المخصص بل المتعين هو التمسك بحديث الرفع في نفى اعتبارهما في حال النسيان فتدبر ، هذا بالنسبة الى ما اعتبروه في القيام مما كان خارجا عن حقيقته واما لو عجز عما اعتبروه فيه مما كان داخلا في قوام مهيته ، كما اذا عجز عن الانتصاب او الاستقرار المقابل للمشي بناء على دخوله في حقيقة القيام ، فمقتضى القاعدة الاولية وان كان سقوط التكليف بالقيام ووجوب الصلوة قاعدا لكن نقل الاتفاق على ان من تعذر عليه الاستقامة و غيرها مما هو داخلا في حقيقة القيام ، لا ينتقل الى الجلوس ، بل ينتقل الى ما يمكنه من مراتب القيام فتدبر وقد استدلل له ايضا بقاعدة الميسور ، وفيه ان قاعدة الميسور انما تجرى فيما اذا اعد العمل

الفاقد للمعسور ميسور للواجد له ، ومن المعلوم ان الانحناء بناء على كون الاعتدال معتبرا في قوام مهية القيام ، يكون مبائنا مع القيام فكيف يعد ميسورا من القيام ، هذا مع ان ظاهر اطلاق قوله عليه السلام في المرسل المريض يصلى قائما فان لم يستطع صلى جالسا ، من غير تفصيل بين التمكن من الصلوة منحنيا وعدمه ، هو الانتقال الى الجلوس بمجرد العجز عن القيام اللهم الا ان يقال بحكومة القاعدة على مثل هذا المرسل ، لانها تدخل الفاقد للميسور في عرض الواجد له و بدرجه في ميسوره و بحكم بانه هو ، و معه لا يبقى مجال للانتقال الى البدل الذي هو في طول المبدل ، لكن الشأن في اثبات جريان القاعدة في المقام الذي يكون الفاقد للمعسور مبائنا مع الواجد اللهم الا ان يقال بكفاية كون الفاقد للمعسور اقرب الى الواجد من غيره في جريان القاعدة ، وعدم اعتبار كونه متحدا حقيقة و مهية مع الواجد في جرياتها ، اويقال ان الاستقامة وان كانت داخلية في مفهوم القيام عرفا ، لكن الاستقامة لهامراتب عرفا حسب اختلاف الاشخاص ، فالشخص القادر على اقامة الصلب يكون استقامته بانتصاب ظهره ، والعاجز عنها كالمنحني بالذات يكون استقامته ما يمكنه من القيام فهو مصداق حقيقى للقيام بالنسبة اليه ، و ان لم يكن كك بالنسبة الى غيره فتدبر **فالاولى** الاستدلال على الانتقال الى الانحناء مع العجز عن الانتصاب ، برواية علي بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته عن السفينة لم يقدر صاحبها على القيام ايصلى فيها وهو جالس يومى او يسجد ، قال عليه السلام يقوم وان حنى ظهره ، فانها ظاهرة في السؤال عن السفينة المظلمة التي تكون مظلتها اقر بها من سكانها مانعة عن قيام صاحبها الذي يكون مكانه عند السكان منتصبا ، فاجاب عليه السلام بانه يقوم منحنيا ، فيدل على ان الانحناء مقدم على القعود مطلقا ولو بلغ حد الركوع **واما** لو عجز عن الاستقرار المقابل للمشى ، فهل يتعين عليه الصلوة ماشيا ، او ينتقل الى الصلوة قاعدا فيه خلاف ولعل منشاء خلافهم في ذلك ، مع ما عرفت من اتفاقهم على ان العاجز عن الاستقامة و غيرها مما هو داخل في حقيقة القيام ، لا ينتقل الى الجلوس بل بتعين عليه ما يمكنه من مراتب القيام ، هو ان المشى في حال الصلوة يكون ماحيا للصورة والهيئة المعبرة

في الصلوة بخلاف الانحناء ، وحيث ان الهيئة والصورة الصلوتية تكون اهم ، يتعين عليه الصلوة قاعدا حفظا للصورة ، واما ما استدل به على تعيين الصلوة ماشياً ، من خبر سليمان بن حفص المروزي ، قال قال الفقيه عليه السلام المريض انما يصلي قاعدا اذا صار بالحال التي لا يقدر فيها ان يمشى مقدار صلوته الى ان يفرغ قائماً ، ففيه ما لا يخفى بعد ضعف الخبر سنداً وقصوره دلالة ، اما ضعفه سنداً فواضح ، واما قصوره دلالة فلان الظاهر ان المراد منه هو ان المريض ما لم يبلغ ضعفه الى حد لا يتمكن من المشي بمقدار الصلوة فعليه ان يصلي قائماً ، اذ لا تنفك القدرة على المشي بهذا المقدار غالباً عن القدرة على القيام بهذا المقدار ، فلا دلالة له على المنع عن الصلوة جالساً مع التمكن من الصلوة ماشياً .

بقي هنا امور ينبغي التنبيه عليها **الاول** لودار الامر بين احد الامور التي اعتبروها في القيام مما هو خارج عن حقيقته و بين القيام ، كما اذا دار الامر بين الصلوة قائماً مضطرباً و بين الصلوة قاعدا مستقراً ، فهل مقتضى القاعدة هو تقديم الهم منهما ان كان والا فالتخيير ، كما هو مقتضى القاعدة في باب التزامهم ، او مقتضاها تقديم القيام مطلقاً من غير لحاظ الاهمية في البين ، الاقوى هو الاخير **توضيح** ذلك بعد ما عرفت من عدم اطلاق لادلة تلك الامور بحيث يدل على اعتبارها ولو في حال العجز عنها ، هو انه ان قلنا بما هو المشهور من اعتبار هذه الامور في القيام شرعاً وان كانت خارجة عن مفهومه عرفاً فلا شبهة في انه لا معنى حينئذ للدوران والمزاحمة بينها و بين القيام ، ضرورة انه لو عجز عن القيام الواحد لهذه الشرائط ، يتعين عليه القيام الفاقد لها بمقتضى اطلاق دليله ، اذ المفروض انه ليس لادله اعتبار تلك الامور اطلاقاً بالنسبة الى حال العجز ، مع انه لو كان لادلتها اطلاقاً ، فلازمه سقوط اصل القيام مع العجز عنها والانتقال الى الجلوس **واما** ان قلنا بان هذه الامور من شرائط القرائة او الصلوة حالها ، فح و ان امكن الدوران والمزاحمة بينها و بين القيام ، لكنها حيث تكون مشروطة بالقدرة شرعاً ، كما دل عليه قوله عليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان

المتقدمة ولا تستند الى الجدار الا ان تكون مريضا ، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في رواية عبد الله بن بكير المتقدمة في جواب السؤال عن السؤال عن الصلوة متوكئا على عصى او حائط ، لاماشأن ابيك وشان هذا ما بلغ ابوك هذا بعد **فاللزام** تقديم القيام عليها عند الدوران والمزاحمة ، و ذلك لما حقق في باب التزاحم من انه اذا كان احد المتزاحمين مشروطا بالقدرة شرعا يقدم الاخر عليه سلمنا اطلاق ادلتها بالنسبة الى حالتى القدرة والعجز ، لكن نقول ما حقق في باب التزاحم من ان العقل يحكم بلزوم الاخذ باحد الواجبين المتزاحمين تعيينا مع الاهمية في البين والافتخيرا ، انما هو فيما اذا وقع التزاحم بين شرطين معتبرين في طبيعة الصلوة على نحو الاطلاق ، كالاستقرار والاستقلال المعتبرين في الصلوة مطلقا ولو كان المصلى ممن وظيفته الصلوة قاعدا ، واما لواقع التزاحم بين ما هو معتبر في صنف خاص من الصلوة بحيث كان مقوما لهذا الصنف ، وبين ما هو معتبر في طبيعتها على الاطلاق ، كما في المقام حيث ان القيام معتبر في صلوة الصحيح القادر عليه ، والاستقلال والاستقرار معتبران في الصلوة مطلقا و لو كان المصلى مريضا ، فاللزام هو تقديم ما هو المعتبر في صنفها الخاص على ما هو المعتبر في طبيعتها على الاطلاق ، مطلقا ولو كان ما هو المعتبر في طبيعتها على الاطلاق اهم ، ضرورة ان العقل انما يحكم بلزوم تقديم احد المتزاحمين من الشرطين مع وجود الاهم في البين وبالتخيير بينهما مع عدمه ، فيما اذا امكن مع اخذ المكلف باحدهما تعيينا او تخييرا حفظ اصل ما هو وظيفته وتكليفه شرعا ، ومن المعلوم ان مع دوران الامر بين القيام والاستقرار ، لوصلى قاعد الحفظ الاستقرار ، ولا يتمكن معه من حفظ ما هو وظيفة الصحيح وتكليفه شرعا من الصلوة قائما ، بل لا تكون صلوته قاعدا موجبة لفحظ الاستقرار المعتبر فيما هو وظيفته و تكليفه شرعا من الصلوة قائما ، بل تكون موجبة لحفظ الاستقرار المعتبر فيما هو وظيفة المريض من الصلوة قاعدا اللهم الا ان يقال ليس لعنوانى الصحيح والمريض موضوعية ، وانما المناط على القدرة والعجز ، وهما وان كانا منوعين للصلوة ، كما هو

ظاهر قولهم عَلَيْهِ السَّلَامُ في تفسير قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا ، ان الصحيح يصلى قائما والمريض جالسا ، لكن اذا وقع التزاحم بين القيام والاستقرار ، وكان الاستقرار اهم ، يكون الامر بالاستقرار تعجيزا مولويا شرعيا بالنسبة الى القيام ، فيدخل المصلى قهرا في موضوع الحاجز الذي تكون وظيفته الصلوة قاعدا فتدبر **ثم انه** يدل على ما ذكرنا من ان مقتضى القاعدة عند دوران الامر بين القيام وما اعتبروا فيه شرعا هو تقديم القيام مطلقا ، قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في رواية ابن يقطين المتقدمة يقوم وان حنى ظهره ، ولا ينافي ما ذكرنا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في رواية الحلبي وان كانت خفيفة تكفاء فصل قاعدا ، و ذلك لامكان حمل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ تكفاء على الاضطراب الموجب للاعوجاج والميل الى اليمين واليسار ، الذي قد عرفت ان الاستقرار المقابل له يكون داخلا في قوام مهية القيام و **توهم** استلزام هذا الحمل لخلو اعتبار الاستقرار بمعنى الطمأنينة عن الدليل مدفوع بعدم انحصار دليل اعتباره بذلك بل يدل عليه ما دل على اعتباره في جميع الصلوة ، من الاخبار المانعة عن الصلوة في المحمل والسفينة الخفيفة ، هذا مضافا الى انه لا يلزم محذور من عدم الدليل على اعتباره ، هذا تمام الكلام فيما اذا دار الامر بين القيام وبين ما اعتبروه فيه من الشرائط شرعا **واما** اذا دار الامر بين نفس تلك الشرائط ، فليعلم اولا انه فرق بين التزاحم في الواجبات النفسية الاستقلالية ، و التزاحم في الواجبات الغيرية التبعية كالأجزاء و الشرائط و ذلك لان التزاحم في الواجبات النفسية ، حيث يكون في مرحلة الفعلية وعجز المكلف عن امثال كلا الحكمين مع تمامية كل منهما ملاكا و خطابا ، فيحكم العقل بتقديم الاهم او محتمل الاهمية منهما لو كان ، والا فيحكم بالتخيير ، وهذا بخلاف التزاحم في الواجبات الغيرية ، اذلا طريق للعقل للحكم بالتقديم او التخخير ، بعد احتمال كون الشرطين المتزاحمين معتبرين في الأمور به على نحو الاطلاق المستلزم لاحتمال سقوط اصل المكلف به ، مع العجز عن امثاله باتيانه بجميع ما اعتبر فيه شطرا و شرطا ، فالحكم بالتقديم او التخخير في تراحم الواجبات الغيرية ، يحتاج الى حكم الشارع بعدم سقوط اصل المكلف به مع العجز

عن شرائطه ، كما ورد من ان الصلوة لا تسقط بحال ، و حينئذ لو كان احدهما اهم نستكشف حكم الشارع بتقديمه ، وان كان محتمل الاهمية فيدور امره بين التعيين والتخير ، وقد قرر في محله ان المتعين حينئذ هو التعيين ، و ان لم يكن احدهما اهم ولا محتمل الاهمية نستكشف حكم الشارع بالتخير ، لكن هذا مع عدم سعة الوقت الا للصلوة واحدة ، والا فمقتضى القاعدة هو الاحتياط ، باتيان صلوتين تارة مع احد الشرطين واخرى مع الاخر .

الامر الثاني هل المستفاد من الاخبار المتكفلة لحكم حال العجز عن القيام والقعود ، من مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في المرسلة المريض يصلي قائما فان لم يستطع صلى جالسا فان لم يستطع صلى على جنبه الايمن فان لم يستطع صلى على جنبه الايسر فان لم يستطع استلقى واومى ايماء ، هو اناطة هذه التكاليف الاضطرارية بالعجز حال العمل ، كي يجوز له البدار الى الصلوة جالسا او مستلقيا في سعة الوقت ، ولو مع العلم بزوال عجزه في اثناء الصلوة او بعدها قبل فوات الوقت ، فضلا عما اذا احتل ذلك ، او ليس المستفاد منها الا اناطة هذه التكاليف بالعجز المستوعب لتمام الوقت ، وجهان اقويهما الثاني ، ولذا لو عصى ولم يصل اصلا لاشك في ان الواجب عليه قضائها قائما لاجالسا او مستلقيا ، وليس ذلك الا لكونها في طول التكاليف الاختيارية و مرتبة على العجز عنها رأسا وفي تمام الوقت ، لافي عرضها كي تكون نسبتها اليها نسبة القصر الى الاتمام كيف والا لكان اللازم فيما لو عصى ولم يصل اصلا ، ان يكون الواجب عليه قضائها جالسا او مستلقيا لاقائما ، كما يكون الواجب على المسافر فيما لو عصى ولم يصل في سفرة اصلا قضائها قصر الا اتماما **وعليه** فلو صلى مع احتمال زوال العجز في اثناء الصلوة او بعدها قبل فوات الوقت ، اتكالا على استصحاب بقاء العجز الى آخر الوقت او على الظن الاطميناني ببقائه كك ، و تجددت القدرة في الاثناء او بعد الفراغ ، يكشف عن عدم كون ما اتى به مأمورا به واقعا **ولا** ينافي ما ذكرنا بعض الاخبار الواردة في السفينة ، مما ظاهره جواز البدار الى الصلوة مع رجاء زوال العذر في

الوقت ، كصحيح ابن ابي عمير عن الخزاز قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انا ابتلينا و كنا في السفينة فامسينا ولم نقدر على مكان نخرج فيه ، فقال اصحاب السفينة ايس نصلي يومنا ما نطمع في الخروج ، فقال عليه السلام ان ابي كان يقول تلك صلوة نوح او ما ترضى ان تصلي صلوة نوح الخبر ، اذ لا دلالة له الاعلى ان من سلوى النوح في الاضطرار الى الصلوة في السفينة ليس له ان يرغب عن صلوته عليه السلام ، واما ان صلوة نوح في السفينة كانت مع عدم الاطمينان بزوال العذر ، كي يدل على جواز البدار مطلقا فلا هذا ، ولكن يمكن ان يقال بالفرق بين التكليف الاضطرارية المجعولة في المقام ، وبين غيرها من التكليف الاضطرارية المجعولة في سائر الموارد ، وذلك لان الحكم في سائر الموارد ، حيث يكون مجعولا على العناوين الاولى على نحو الاطلاق ، من غير تقييد في لسان دليله بالقدرة ، كي يكون للقدرة دخل في الملاك كسائر الشرائط ، وان كان لها دخل عقلا في صحة توجيه الخطاب من جهة قبح توجيهه نحو العاجز ، لكن دخلها كك لا يوجب الاتقييد الخطاب بها في مرحلة الفعلية والتنجز ، فحينئذ لودل دليل على ان المضطر يفعل كذا ، لا يوجب هذا الدليل الاتقييد اطلاق دليل ذلك الحكم هيئة فقط ، وحينئذ لو ثبت القدرة على الحكم الاولى المعجوز عنه في جزء من الوقت ، فمقتضى اطلاق دليل ذلك الحكم مادة ، وجوب امثاله باتيان متعلقه في ذلك الجزء من الوقت ، وعدم جواز البدار الى اتيان بدله الاضطراري في غير ذلك الجزء من الوقت وهذا بخلاف المقام فان الحكم فيه مقيد في لسان دليله بالقدرة ، فيكون للقدرة دخل في ملاكه ، فلا يكون لدليله اطلاق لامادة ولا هيئة بالنسبة الى حال العجز ، وحينئذ لودل دليل على ان العاجز يفعل كذا ، وكان ظاهرا في العجز حال العمل والعجز الفعلي ، فيكون هذا الدليل منوعا للحكم مادة الى نوعين نوع مختص بالقادر المختار ونوع مختص بالمضطر ، وحينئذ لو علم بارتفاع العجز فيما بعد في جزء من الوقت ، لا يكون في البين ما يقضى بوجوب تأخير الصلوة الى ذلك الجزء من الوقت واتيان ماهو صلوة المختار في ذلك الجزء ، ولا ينافي ما

ذكرنا ثبوت القضاء عليه قائما فيما لو عصى ولم يأت في الوقت بما هو تكليفه من الصلوة قاعدا ، و ذلك لان ثبوت القضاء عليه قائما ، انما هو لكون القيام والقعود ، نظير الجهر والاخفات ، في كونهما من شرائط المصلى مطلقا مؤدبا كان او قاضيا ، ولذا يصح منه القضاء قاعدا مع العجز عن القيام ، ولو كانت القائمة عنه هي الصلوة قائما ، كما يجب عليه في القضاء عن الميت الجهر والاخفات في موضعهما ، ولو كان الميت امرأة هذا .

الامر الثالث لو تجدد القدرة او العجز في اثناء الصلوة ، فلا خلاف ظاهرا في انه يجوز له التلفيق ، بان ينتقل من القعود الى القيام في الاول ، ومن القيام الى القعود في الثاني ، ولا يجب عليه القطع والاستيفاف قائما في الاول وقاعدا في الثاني ، ولعله لما ذكرناه في باب صلوة المسافر ، من انه لو شرع الحاضر القاصد للمسافة في الصلوة قبل الوصول الى حد الترخص ، و وصل اليه في اثناء الصلوة قبل التجاوز عن الركعتين ، قصر صلوته بالتسليم على الركعتين ولا يستأنف الصلوة ، وكذا فيما لو كان الامر بالعكس بان شرع المسافر المريد للعود الى وطنه في الصلوة قبل وصوله الى حد الترخص ثم وصل اليه في اثناء الصلوة ، اتم صلوته بالحاق الباقي اليها ولا يستأنف الصلوة ، وذلك لان الصلوة في صورتين وان لم تكن مشمولة لواحد من دليلي القصر والتمام كما لا يخفى ، لكن يمكن استفادة صحتها قصرا في الاولى و تماما في الثانية من مجموع الدليلين ، ومن هنا قلنا بصحة صلوة من شرع في الصلوة قبل انقضاء الوقت باقل من ركعة ، مع عدم كونها مشمولة لواحد من دليلي الاداء والقضاء ، و قلنا بحرمة استعمال الانية المعمولة من الذهب والفضة ، مع عدم كونها مشمولة لواحد من دليلي حرمة استعمال الانية من الذهب والانية المعمولة من الفضة ، هذا مضافا الى ان الظاهر مما دل على وجوب القيام على القادر ، وما دل على الانتقال الى الجلوس مع العجز عنه ، هو ان القدرة على القيام شرط في كل جزء اعتبر فيه القيام ، و كذا العجز عنه شرط في الانتقال الى الجلوس في كل جزء عجز عن القيام فيه ، لا ان كلا

من القدرة على القيام والعجز عنه في مجموع الصلوة شرط واحد ، كيلا يكون القادر على القيام في بعض الصلوة والعاجز عنه في بعضها مشمولاً لواحد من الدليلين الا انه استشكل بعض الاعلام قدس سره في هذا الحكم اعني جواز التلفيق من القيام والقعود فيما طرء العجز في الاثناء وعلم بزواله قبل فوات الوقت او احتمال ذلك ، بما حصله ان زوال العجز وتحقق القدرة على الصلوة قائماً في جزء من الوقت ، موجباً لاختصاص الوجوب بذلك الجزء من الوقت ، لان الامر بالموسع انما يلزم منه التخيير في اجزاء الزمان ، فيما اذا امكن اتيانه في كل جزء جزء منها ، والا فيختص وجوبه بالجزء الممكن اتيانه فيه دون غيره ، وحينئذ فالتكليف بالصلوة قاعداً لا بدان يكون بعد العجز عن الصلوة قائماً مطلقاً وفي تمام الوقت ، اذ مع القدرة عليها في جزء من الوقت يتعين وجوبها فيه ، ومعه لاتصل النوبة الى بدلها وهي الصلوة قاعداً ومنه يظهر الكلام في القدرة المتجددة في الاثناء ، فانها حينئذ تكون كاشفة عن عدم تعلق الامر بالصلوة قاعداً عند الدخول فيها ، فما اتى به من الاجزاء قائماً في الفرض الاول ، و كذا ما اتى به منها قاعداً في الفرض الثاني ، انما كان باعتقاد الامر وتخليه ، ولا ريب ان الاتيان بشيء بتخييل الامر ليس مجزياً عن المأثور به الواقعي على ما حقق في محله ثم حمل قدس سره اتفاق الاصحاب على الحكم اعني جواز التلفيق في هذين الفرضين ايضاً ، على استفادته من الادلة الواردة في الباب ، من مثل قوله عَلَيْكُمْ فِي صحيحة جميل اذا قوى فليقم ، فانها تدل باطلاقها على وجوب القيام والرخصة في القعود اذا طرء موجبهما ، مطلقاً سواء كان طرؤه قبل الدخول في الفعل او في الاثناء و فيه ان استفادة ذلك من الصحيحة ممنوعة ، فانها بظاهرها كما لا يخفى على من راجعها مسوقة لبيان الحد الذي يجب معه الصلوة قائماً ، فهي واردة مورد حكم آخر ، ومعه يشكل التمسك باطلاقها لما نحن فيه كما لا يخفى .

الامر الرابع لو لم يتمكن من القيام في تمام الركعة ، ودار الامر بين القيام في اولها فيكون ركوعها عن جلوس ، او القيام في اخرها كي يكون ركوعها عن قيام ، فهل

يحكم بتعيين القيام في اولها او بتعيينه في اخرها او بالتخير فيه وجوه بل اقوال اقويها الاول، **لأنما** قيل من ان العقل انما يحكم بالتخير، فيما اذا كان المتزاحمان في عرض واحد من حيث الرتبة والزمان ، لاجل ان كلا منهما في حد ذاته مقدور يجب الاتيان به اطاعة لامره ، مالم يشتغل بالآخر الذي يمتنع معه اطاعة هذا الامر، واذا اشتغل بكل منهما اطاعة لامره ، يصير عاجزا عن اتيان الآخر، فيقبح مؤاخذته على تركه بعد كونه مستندا الى اطاعة الامر المتعلق بضده ، كما انه يقبح مؤاخذته على ترجيح الماتى به على المتروك ، بعد ان لم يثبت لديه اهميته شرعا **واما** اذا كان احدهما مترتبا على الآخر في الوجود ، فليس فعل المتأخر وجودا بنفسه مؤثرا في سيورة المتقدم كك غير مقدور ، ضرورة ان المتأخر وجوداً لا يمكن ان يمنع عن المتقدم وجودا ، فالمانع عن فعل المتقدم في وقته ليس الا ارادة فعل المتأخر الذي يمتنع حصوله مع فعل المتقدم ، فليس له عند تركه للمتقدم مقدمة لاتيان المتأخر امثالاً لامره ، ان يعلل ترك المتقدم بعدم قدرته عليه في وقته ، ضرورة انه في حال مطلوية المتقدم لم يكن عاجزا عن اتيانه اصلا ، وانما تركه اختيارا مقدمة لاتيان المتأخر الذي لا يقدر عليه الا على تقدير ترك المتقدم ومن المعلوم ان مجرد ارادة فعل المتأخر لا يصحح له الاعتذار في مخالفة الامر المنجز المتعلق بالمتقدم مقدمة لاطاعة الامر المعلق المتعلق بالمتأخر **و** حاصل الفرق هو ان مخالفة امر احد المتزاحمين فيما اذا كانا في عرض واحد ، حيث تكون مستندة الى العجز عن امتثاله مع امتثال الآخر ، فيصح للمكلف الاعتذار عنها بالعجز ، وهذا بخلاف ما اذا كان احدهما في طول الآخر ، فان مخالفة امر المتأخر و انكانت مستندة الى العجز عن امتثاله مع امتثال امر المتقدم فيكون المكلف معذورا فيها ، لكن مخالفة امر المتقدم لا تكون مستندة الا الى ارادة امتثال امر المتأخر ، ومن المعلوم ان مجرد ذلك لا يوجب العجز عن امتثال امر المتقدم كي يكون المكلف معذورا في مخالفته .

اذ فيه ان مقتضى هذا الوجه هو لزوم اتيان المتقدم رتبة من المتزاحمين مطلقا

ولو كان المتأخر اهم ، ضرورة ان مخالفة امر المتقدم فيما اذا كان المتأخر اهم ، تكون مستندة ايضا الى ارادة امثال امر المتأخر ، الذي قد عرفت ان مجردة لا يوجب العجز عن امثال امر المتقدم اللهم الا ان يقال ان مجرد كون المتأخر اهم وان لم يوجب عجز المكلف عن امثال امر المتقدم لتأخره عنه في الرتبة ، لكن يتولد من اهميته بحكم العقل خطاب مولوى وهو احفظ قدرك على الاهم ، وهذا الخطاب تعجيز مولوى عن الاتيان بالمتقدم ، والعجز المولوى الشرعى كالعجز التكويني ، في كونه مصححا للاعتذار عن مخالفة الامر المعجوز عن امثاله ، ضرورة ان المانع الشرعى كالمانع العقلى هذا .

ولا لما قيل من ان تعيين القيام في اخر الركعة كى يقع الركوع عن قيام وكذا التخيير بين القيام في اولها والقيام في اخرها ، مخالف لمقتضى الترتيب المعتبر بين الاجزاء ، فلا بد من تعيين القيام في اول الركعة حفظا للترتيب اذ فيه ما اورده عليه شيخ مشايخنا الانصارى قدس سره ، من ان الترتيب بين الاجزاء انما هو في وجودها لا في وجوبها ، ضرورة ان وجوبها يتحقق بوجوب الكل المتحقق قبل الشروع في العمل ، فالجزء المتقدم والمتأخر سيان في صفة الوجوب ، ويكون كل منهما واجبا في عرض الاخر من غير ترتيب لاحدهما على الاخر في الاتصاف بالوجوب اصلا ، والمفروض ثبوت العجز عن احدهما لابعينه ، فيتصف المقذور وهو الواحد على البدل بصفة الوجوب ، ومقتضاه التخيير ان لم يكن في البين اهمية والافيتعين الاهم ، ولا شبهة في اهمية القيام في اخر الركعة لادراك القيام المتصل بالركوع والركوع عن قيام ، كما يؤيد ذلك ماورد في الجالس من انه ان قام في اخر السورة فركع عنه احتسب له صلوة القائم **ولا** يندفع هذا الاشكال بما افاده قدس سره ايضا في دفعه **اولا** من ان الجزء المتأخر انما يجب اتيانه قائما بعد الاتيان بالواجبات المتقدمة عليه التي منها القيام ، والمفروض امتناع اتيانه قائما كك فلا يصح تعلق التكليف به ، فتعلق الوجوب بالجزء المتأخر وان لم يكن مترتبا على تعلقه بالجزء

المتقدم، الا انه يتعلق بكشيء مقدور في محله، والمفروض امتناع اتيان الجزء المتأخر قائما في محله الذي هو بعد اتيان الجزء المتقدم قائما، و هذه قاعدة مطردة في كل فعلين لو خط فيهما الترتيب شرعا ثم تعلق العجز باحدهما على البدل و ثانيا سلمنا كفاية ثبوت القدرة في جزء من وقت الوجوب في اتصاف الفعل بالوجوب، وعدم توقفه عقلا على القدرة على الفعل في محله وعند حضور زمانه، لكن الاستفادة من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في صحيحة جميل المتقدمة اذ اقوى فليقم و نحوه، هو ان وجوب القيام في كل جزء وعدمه يدوران مدار قدرة المكلف عليه و عجزه عنه في زمان ذلك الجزء، فاتصاف الفعل بالوجوب لو سلمنا عدم توقفه على القدرة عليه في محله عقلا، لكن توقفه عليها شرعا ليس قابلا للانكار بعد دلالة مثل الصحيحة عليه انتهى ما افاده قدس سره اما عدم اندفاع الاشكال بما افاده اولا، فلان ما ذكره من القاعده لوسلمت، فانما هي فيما اذا كان الترتيب بين الاجزاء شرطا في صحتها، بان كان تقدم الجزء المتقدم شرطا في صحة الجزء المتأخر، وبعبارة اخرى كان الواجب الاتيان بالمتأخر مقيدا بكونه بعد المتقدم، اذ حينئذ يمتنع تعلق الامر بالمتأخر كك في مثل الفرض، لانه عند التحليل امر بهمامعا، ضرورة ان الامر بالمقيد امر بالقيدا ايضا، فيكون مرجع الامر بالقيام في اخر الركعة حينئذ الى الامر بالقيام في اخرها المقيد بكونه بعد القيام في اولها وهذا امر بغير المقدور، لان المفروض هو العجز عن القيام في اخر الركعة بعد القيام في اولها واما اذا لم يكن الترتيب بين الاجزاء معتبرا شرعا في صحتها، بل كان لكل واحد منها فيحد ذاته استقلال بالوجود والوجوب، كما هو الظاهر في الاجزاء المعتبرة في الصلوة، فان جزئية الركوع للصلوة ليست مقيدة بكونه بعد القراءة، بحيث لو اتى به قبل اتيان القراءة لم يات بالركوع الصلواتي اصلا، غاية الامر ان محل اتيانه بعد اتيان القراءة من غير تقييد في البين اصلا، فهما نظير ما لو امر بفعلين مستقلين احدهما في اليوم والاخر في غده، فلانسلم جريان القاعدة المذكورة فيه، سلمنا اعتبار الترتيب بين اجزاء الصلوة شرعا، لكن لا يقتضى ذلك

اللزوم اتيان الجزء المتأخر بعد اتيان الجزء المتقدم بجميع شرائطها المعتبرة فيه شرعا ، وكون القيام معتبرا في اول الركعة في المقام اول الكلام ، لان المفروض ثبوت العجز عن احد القيامين لابعينه ، فيكون المقدور المتصف بالوجوب هو الواحد على البدل ، فتخصيص الوجوب بخصوص القيام المعبر في اول الركعة ترجيح بلا مرجح فتدبر .

واما عدم اندفاع الاشكال بما افاده ثانيا ، فلما عرفت في الامر السابق من ان صحيحة جميل مسوقة لبيان الحد الذي يجب معه الصلوة قائما ، فهي واردة مورد حكم اخر فلا يصح التمسك باطلاقها للحكم بوجوب ابعض القيام وقت القدرة عليه كما لا يخفى .

بل اقوائية القول الاول انما هو لما افاده الاستاد دامت ايام افادته ، من ظهور اخبار الباب من مثل قوله عَلَيْكَ الصَّحِيحُ يصلي قائما والمريض يصلي جالسا ، في ان وجوب القيام مشروط بالقدرة شرعا ، ومقتضى ذلك فيما اذا كان يقدر على احد القيامين المترتبين في الوجود ، هو تعين تقديم السابق بالرتبة مطلقا ولو كان اللاحق اهم ، وذلك لان السابق حيث تكون القدرة عليه حاصلة بالفعل فيكون شرط وجوبه حاصلًا كما يجب اتيانه ، وهذا بخلاف المتأخر لعدم القدرة عليه فعلا فلا يكون شرط وجوبه حاصلًا بالفعل ، ولا يجب حفظ شرط وجوبه كي يكون وجوب حفظه صالحا للتعجيز عن المتقدم **فالمقام** نظير ما لو كان هناك غريقان ، وكان وجوب انقاذ احدهما مطلقا غير مشروط بشرط ، و كان وجوب انقاذ الاخر مشروطا بشرط غير حاصل ، و لكن يمكن تحصيل شرطه بعدم انقاذ من يكون وجوب انقاذه مطلقا ، فكما لا اشكال في تعين تقديم المطلق في المثال عند التزاحم ، فكذلك لا اشكال في تعين تقديم ما كان شرطه حاصلًا بالفعل على ما ليس شرطه حاصلًا كما في المقام ، ضرورة ان الواجب المشروط عند حصول شرطه يكون بحكم المطلق **ولا** ينال في ما ذكرنا هنا ما حققناه في الاصول من ان الواجب المشروط عند العلم بحصول شرطه

في محله يكون بحكم المطلق و لئذا يجب تحصيل مقدماته الوجودية قبل حصول شرطه ، و ذلك لان ما قلناه في الاصول ، انما هو فيما اذا كان الشرط كالوقت مما هو خارج عن قدرة المكلف ويكون محقق الحصول في محله لامحة ، وهذا بخلاف ما اذا كان الشرط داخلا تحت قدرة المكلف ، اذ للمكلف ، ان يحدث المانع عن حصوله في محله ، ولذا لو علم المكلف بانه لولم يبذل ماله للفقراء تحصل له الاستطاعة التي هي شرط لوجوب الحج جاز له ان يبذل ماله للفقراء فرارا عن وجوب الحج عليه ان قلت قد حقق في محله ان التزام بين الواجبين انما يقع في مقام الفعلية و صرف كل منهما قدرة المكلف الى نفسه ، بحيث لولا مزاحمة كل منهما بالآخر لكان كل منهما مقدورا يجب الاتيان به اطاعة لامره ، وعلى ما ذكرت من ان المتأخر لا تكون القدرة عليه حاصلة بالفعل ، فكيف يقع التزام بينه وبين المتقدم كي تصل النوبة الى حكم العقل بالتعيين او التخيير قلت المناط في فعلية الواجب هو القدرة عليه في زمان امثاله لا القدرة عليه قبل زمان امثاله ، و من المعلوم ان المتأخر لولا المزاحمة بالمتقدم يكون مقدورا في محله الذي هو زمان امثاله ، فيقع التزام بينه وبين المتقدم في مقام الفعلية ، بصرف المتقدم قدرة المكلف الى نفسه فعلا ، و صرف المتأخر قدرته الى نفسه بحفظها له و عدم صرفها في المتقدم هذا و تدبر .

بقي هنا فروغ **الاول** لو تجدد عجز القائم قبل القراءة او في اثنائها ، فبناء على المختار من لزوم الاستمرار على صلوته ، هل يجب عليه القراءة هاويا و في حال الانتقال الى القعود ، ام لا تجب بل لا تجزى الا بعد انتقاله الى حالة القعود و استقراره ، قولان اقويهما الثاني ، حفظا للاستقرار والطمأنينة المعتبرة في القراءة مع الامكان ، كما يدل عليه قوله **رَوَيْتُ** في رواية الحلبي المتقدمة و ان كانت خفيفة تكفاء فصل قاعدا ، و يؤيده قوله **لَا** في رواية السكوني المتقدمة يكف عن القراءة حال مشيه ، ضرورة ان النهي عن القراءة حال المشي ليس الا لعدم انحفاظ الاستقرار معه ، و من المعلوم ان حال الهوى الى القعود حال المشي في ذلك ، بل اسوء حالا

منه ، لما في المشى من الانتصاب الموجب لاقربيته الى القيام المعبر في القراءة من الهوى في نظر العرف ومنه ظهر ضعف ما استدل به للقول الاول ، من ان الهوى اقرب الى القيام المعبر في القراءة فيجب المبادرة الى ما ييسر من القراءة حال الهوى حفظا لشرطه بقدر الامكان ، اذ فيه ان مجردا قربة الهوى الى القيام المعبر في القراءة لا يجدى في ذلك ما لم يكن الهوى بنظر العرف من المراتب الميسورة للقيام المعبر في القراءة ، وقد اشرنا فيما مر الى عدم تمشى قاعدة الميسور بالنسبة الى المشى الذي هو اقرب الى القيام من الهوى بنظر العرف فكيف بالهوى **والعجب** من شيخ مشايخنا الانصارى قدس سره ، حيث ذهب في اول المبحث الى اعتبار الانتصاب في حقيقة القيام ومفهومه عرفا ، واختار هنا القول الاول مستدلا عليه بعموم ادلة القيام ولومع الانحناء التام ، اذ فيه انه كيف يمكن الاستدلال بعموم ادلة القيام لوجوب القراءة هاويا حفظا للقيام المعبر فيها بقدر الامكان ، مع القول باعتبار الانتصاب في حقيقة القيام ، ثم لوسلمنا عدم اعتبار الانتصاب في حقيقة القيام وصدقه عرفا على الانحناء الذي يكون له نوع استقرار ، لكن نمنع عن صدقه كك على الانحناءات الغير القارة المتدرجة في الوجود حال الهوى ، وذلك لعدم كون شيء منها ملحوظا عند العرف من حيث هو وعلى سبيل الاستقلال كي يطلق عليه اسم القيام ، بل الهوى بمجموعه عندهم فعل واحد مبائن بالنوع والمهية للقيام والعود ، ولو سلم اندراجه في مسمى القيام ، لكن لاشبهة في انصراف ادلة القيام عنه ، كانصرافه عن القيام المتحقق في ضمن المشى ، بناء على عدم دخول الاستقرار المقابل للمشى في حقيقة القيام ، سلمنا عدم انصراف ادلة القيام عن الهوى ، لكن يقع التزاحم حينئذ بينه وبين الاستقرار المعبر في القراءة ، ولا اشكال في تعين تقديم الاستقرار ، لا لما قيل من انه اقرب الى هيئة الصلوة ، وذلك لما تقدم من الاقرب الى الهيئة الصلوتية هو الاستقرار المقابل للمشى لا المقابل للحركة ، بل لقوله **فَلْيَلَا** في صحيحة الحلبي و ان كانت خفيفة تكفاء فصل قاعدا فتدبر **فتبين** ان الاقوى عدم وجوب

القراءة حال الهوى ، بل اللازم اتيانها بعد الانتقال الى القعود ، لكن الاحتياط هو الايان بما تيسر من القراءة حال الهوى بقصد القربة المطلقة ، ثم اعادته بعد الانتقال الى القعود و استقراره ثم لوقلنا بوجوب القراءة حال الهوى ، فهل يجب الاشتغال بها حاله فورا اولاً ، وجهان مبنيان على مامر ، من ان المستفاد من اخبار الباب ، هل هو اناطة هذه التكليف الاضطرارية بالعجز المستوعب ، كى يجب المبادرة الى الصلوة وكذا الى بعضها فى زمان يعلم بعدم التمكن بعده من احراز واجباتهما الاختيارية ، او اناطتها بالعجز الفعلى الحاصل حال العمل المستلزم لتنوع التكليف بحسب القدرة والعجز ، كى يجوز له تاخير الصلوة وابعاضها عن زمان يعلم بعدم التمكن بعده من احراز واجباتهما الاختيارية ثم لو اوجبنا الاشتغال بالقراءة فورا حال الهوى ، لوعصى وتركها حتى جلس ، فهل تبطل صلوته ام لا ، وجهان اقويهما الثانى ، لانه وان اخل عمدا بما يجب فى صلوته من القراءة قائما هاويا ، لكن لا يلزم من ذلك الاخلال بالجزء ، وذلك لان الجزء و انكان هو القراءة قائما هاويا ، لكن تركها حتى انتفى شرطية القيام بالعزفاتي بها عن جلوس ، غاية الامر انه عصى بتركه القراءة قائما الى ان وجب عليه القراءة قاعدا ، و بالجملة الاخلال عمدا بما يجب فى الصلوة لا يوجب بطلانها مطلقا ، بل فيما اذا لم يمكن جبرانه باتيان بدله ، وجبرانه كك فى المقام بمكان من الامكان ، لم اعرفت من انه لو ترك قائما الى ان عجز عن القيام ، ياتى ببدلها وهى القراءة جالسا ، فلا يلزم من ترك القراءة قائما الاخلال بجزء الصلوة راسا كى يلزم بطلانها ثم لو اتى بالقراءة هاويا واتفق اتمامها فى حال الهوى ، فان تمكن من الركوع القيامى عن ذلك الهوى وجب والافر كع جالسا ، وان لم يتمكن الامن صورة الركوع من غير طمانينة تسع الذكر ، فهل يجب الذكر هاويا ، او يجب جلوسه منحنيا و بهيئة الركوع فيسيح مطمئنا ، وجهان مبنيان على الخلاف المتقدم فى القراءة ، من انه اذا دار الامر بين القيام والطمانينة ، فهل يقدم القيام او الطمانينة .

الثاني لتجدد قدرة العاجز في الاثناء ، فبناء على ما استفدناه من الادلة من اناطة هذه التكليف الاضطرارية بالعجز الفعلي المتحقق حال العمل ، فلا اشكال في انه ينتقل الى القيام مستمرا على صلوته ، ولا يجب عليه استئناف الصلوة قائما واما بناءً على اناطة هذه التكليف بالعجز المستوعب ، فلا اشكال ايضا في بطلان صلوته ولزوم استئنافها عليه ، لان تجدد القدرة في الاثناء حينئذ يكشف عن ان ما اتى به جالسا من الاجزاء لم يكن متعلقا للامر و انما تخيل تعلق الامر به ، ولاريب ان اتيان الشيء بتخيل الامر ليس مجزيا عن المأمور به الواقعي كما حقق في محله ثم لو بنينا على الاستمرار ، فان كان تجدد القدرة قبل القراءة او في اثنائها ، قام للقراءة اولاً تماماً ، ساكتا عنها في حال النهوض بلاخلاف هنا ظاهرا ، الا فيما اذا استلزم السكوت فوات الموالاتة بين القراءة لطول زمان النهوض ، فانه يحتمل حينئذ وجوب تقديم القراءة ناهضا واقاعدا على الخلاف المتقدم ، ترجيحا للموالاتة المعتبرة في القراءة ، ويحتمل وجوب السكوت ترجيحا للقيام المعتبر فيها ، ووجوب الاستئناف بعد النهوض جمعا بينهما **وان كان** تجدد القدرة بعد القراءة ، وجب القيام للركوع لمامر من وجوب القيام المتصل بالركوع بل ركنيته **وهل** يجب الطمانينة في هذا القيام قولان اقويهما عدم ، لما اشرنا اليه فيما مر من ان الظاهر من ادلة الاستقرار والطمانينة ، هو اعتبارها في الاذكار دون الاكوان **واستدل** للقول بوجوب الطمانينة فيه ، بان الحركتين المتضادتين في الصعود والهبوط ، لا بد ان يكون بينهما سكون فينبغي مراعاته ليتحقق الفصل بينهما **وفيه** انه لا يعتبر في الانحناء الركوعي الاحصوله عن استقامة ، ومن المعلوم عدم توقف تحقق هذا المعنى على انفصال الحركة الهبوطية عن الصعودية ، كي يدعى توقفه على سكون بينهما **وان كان** تجدد القدرة في الركوع ، فتارة يكون تجدها قبل الطمانينة والذكر الواجب ، واخرى يكون بعد الطمانينة وقبل الذكر ، وثالثة بعد الطمانينة والذكر **فعلى** الاول والثاني ، ان قلنا بان الطمانينة والذكر واجبان في طول الركوع ، فالظاهر عدم وجوب القيام منحيا تحصيلا للقيام

المعتبر في الطمانينة والذكر، لان القيام حينئذ يكون معتبرا في الطمانينة والذكر الواقعين في الركوع القيامي، دون الواقعين في مطلق الركوع ولو كان قعوديا و ان قلنا بانهما واجبان في عرض الركوع، فيجب ان يقوم منحنيا الى حد الراكع، ولم يجز له الانتصاب لاستلزامه زيادة ركن، بل ركنين بناء على كون القيام المتصل بالركوع من حيث هو ايضا ركنا مستقلا و توهم ان زيادة الركن لازمة على كل حال انتصب ام لم ينتصب، لانه بعد ما ارتفع منحنيا الى حد الراكع يحصل منه ركوع قيامي زائدا على ما حصل منه من الركوع الجلوسى مدفوع بان الارتفاع منحنيا من الركوع الجلوسى الى حد الركوع القيامي، لا يوجب تعدد الركوع كي يلزم زيادة الركن او الركنين، بل اللازم هو اختلاف كيفية ركوع واحد شخصي من القعود الى القيام كما هو واضح، و يسكت عن الذكر حال الارتفاع و على الثالث و هو ما اذا تجدد القدرة بعد الطمانينة والذكر، فقد يقال بوجوب القيام معتد لا تحصيلاً للاعتدال الواجب قبل السجود، كما يدل عليه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في خبر ابي بصير اذا رفعت راسك من الركوع فاقم صلبك فانه لاصلوة لمن لم يقم صلبه، لكن فيه نظر و ذلك لامكان ان يكون المراد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ اذا رفعت راسك من الركوع، هو رفع الراس من الركوع القيامي لامطلق الركوع، او يكون المراد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فاقم صلبك هو اعتدال الصلب الحاصل في القعود ايضا، او يكون المراد من الامر باقامة الصلب هو اعتبار كون الهوى الى السجود عن اعتدال سواء كان قياميا او قعوديا في مقابل الهوى اليه عن تقوس وانحناء فمدبر .

الرابع من افعال الصلاة القراءة، لاشبهة بل لاختلاف في وجوب سورة الحمد في كل فريضة ثنائية و في الاولي-ين من كل فريضة رباعية وثلاثية، كما لاشبهة بل لاختلاف ظاهرا في عدم كونها ركنا بالمعنى المصطلح، ولذا لا تبطل الصلاة بالاختلال بها سهوا، كما يدل عليه عموم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لاتعاد الصلاة الا من خمسة، وخصوص قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في صحبة محمد بن مسلم و من نسي القراءة فقد تمت صلواته، وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ

في بعض الاخبار الواردة في ناسي القراءة اذا حفظت الركوع والسجود تمت صلواتك وفي بعضها الاخر اذا اتممت الركوع والسجود تمت صلواتك ، و بهذه الاخبار يقيد اطلاق ما دل على بطلان الصلوة بتركها الشامل لتركها نسيانا ، كالنبوي المرسل لصلوة لمن لم يقرء فيها بفاتحة الكتاب ، وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن الذي لا يقرء فاتحة الكتاب في صلوته قال عليه السلام لصلوة له الا ان يقرء بها في جهرا واخفات ، فالقول بركنيتها كما حكى عن الشيخ والتنقيح نسبه الى ابن حمزة ضعيف جدا ثم ان مقتضى اطلاق حديث لاتعاد ، وان كان عدم بطلان الصلوة بالاخلاق بغير الخمسة مطلقا ولو عمدا ، لكن خرج عنه صورة العمد بالقرنية العقلية حيث ان اعتبار شيء في الصلوة شطرا او شرطا ، والحكم بصحتها مع الاخلاق به عمدا متنافيان كما واضح ، والحق الاصحاب بهذه الصورة الاخلاق بغير الخمسة جهلا بالحكم ، والحق بعضهم بها ايضا الاخلاق بها جهلا مطلقا سواء كان جهلا بالحكم او الموضوع ، بدعوى اختصاص لاتعاد بما اذا لم يمكن تعلق الامر بالجزء او الشرط الابغنوان الاعادة ، ومن المعلوم ان تعلقه بهما في حال الجهل بهما حكما او موضوعا بعنوانهما ممكن ، فلا يشملهما لاتعاد ، فيختص الصحة حينئذ بصورة الاخلاق به سهوا والمراد من الاخلاق به سهوا اعم من الاخلاق به لسهوه فيه او لسهوه في شيء آخر صار منشاء للاخلاق به ولو عمدا ، ولذا حكموا بالصحة فيما لو سلم سهوا في الركعة الثالثة من الرباعية ، مع انه انما سهى في الركعات وصار سهوه فيها منشاء للتسليم عمدا ، وحينئذ فيشكل ما حكموا به من بطلان الصلوة مطلقا ، فيما لو كبر المأموم بتوهم انه يدرك الامام في الركوع فلم يدركه ، اما بطلانها جماعة فلان الاجتماع مع الامام في الركوع آخر حد يدرك به الجماعة ، كما يدل عليه قوله عليه السلام في رواية الحلبي وان رفع الامام رأسه قبل ان تر كع فقد فاتت الركعة ، واما بطلانها فرادى فلتر كة القراءة عمدا وجه الاشكال هو انه و ان اخل بالقراءة عمدا ، لكن الاخلاق بها كك لما كان من جهة الخطاء في اعتقاد ادراك الامام راكعا ، فيكون ملحقا بالاخلاق

السهوى ، لماعرفت انفا من ان المراد من الاخلال بالجزء او الشرط سهوا ، اعم من الاخلال به لسهوفيه اولسهو فى شىء آخر صار السهو فيه منشاء للاخلال بالجزء او الشرط ولوعمدا و تفصى الاستاد دام ظله عن هذا الاشكال ، بان المتبادر من حديث لاتعاد ، هوان من كان من قصده الصلوة واتيان كلجزء و شرط منها فى محله المقرر له ، ولكن اخل بجزء او شرط ولم يأت بها فى محله لسهوفيه او فى شىء آخر صار منشاء للاخلال به لاتبطل صلوته ، واما من كان من قصده من اول الامر وقبل الشروع فى الصلوة عدم الاتيان بجزء او شرط بتوهم سقوطه عنه ، فهو خارج عن مدلول الحديث ولا ينافى ما ذكرنا مادل على عدم بطلان صلوة المأموم فيما لو بان ان الامام كان يهوديا كمرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام فى قوم خرجوا من خراسان او بعض الجبال وكان يؤمهم رجل فلما صاروا الى الكوفة علموا انه يهودى ، قال عليه السلام لا يعيدون وذلك لاحتمال ان يكون الوجه فى عدم الاعادة ، هوان اليهودى الذى يريدان يؤم المسلمين فى ذلك الزمان ، لابدان يظهر كونه من علماء العامة ، ومن المعلوم وجوب القراءة وعدم سقوطها عن اقتدى بالامام الغير المرضى ، كما يدل عليه صحيحة ابن يقطين قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلى خلف من لا يقتدى بصلوته والامام يجهر بالقراءة ، قال عليه السلام اقرء لنفسك وان لم تسمع نفسك فلا بأس ، وحينئذ فيحتمل ان يكون وجه حكمه عليه السلام فى المرسلة بعدم الاعادة ، هو كون القوم حيث تخيلوا ان اليهودى من علماء اهل السنة ، فلامحة قرئوا الفاتحة والسورة لانفسهم هذا ولكن يرد النقص عليه دام ظله ، بما اذا اقتدى بامام بتخيل انه فى الركعة الاولى او الثانية ، و ترك القراءة ، ثم تبين بعد الركوع انه كان فى الركعة الثالثة او الرابعة ، فانه في هذه الصورة ايضا كان من قصده قبل الشروع فى الصلوة عدم الاتيان بالقراءة بتوهم ان الامام فى الركعة الاولى او الثانية ، مع انهم حكموا بصحة الصلوة فيها هذا فالاولى فى التفصى عن الاشكال ، ان يقال الوجه فى حكمهم ببطلان صلوة من كبر بتوهم انه يدرك الامام فى الركوع ولم يدركه ، هوان اخلاله بالقراءة

انما نشاء عن الخطاء في اعتقاد ادراك الامام ، فلم يكن اخلاله بها لاعن سهو فيها ولا عن سهو في شيء آخر صار منشاء للاخلال بها ، بل من الجهل بالموضوع من جهة الخطاء في التطبيق ، وهذا بخلاف مسألة من سلم سهوا في الركعة الثالثة من الرباعية فان منشاء تسليمه فيها انما هو سهوه في الركعات و نسيانه ان هذه الركعة هي الركعة الثالثة و توهم انتقاص ما ذكرنا ايضا بما اذا ترك القراءة في الجماعة بتخيل ان الامام في الركعة الاولى او الثانية فتبين كونه في الركعة الثالثة او الرابعة مدفوع باننا نلتزم بالبطلان في هذا الفرض ايضا ولا محذور فيه اذ ليست الصحة فيه اجماعية ولا مما دل عليه دليل بالخصوص ، وانما ذهب جماعة فيه بالصحة بدعوى عموم حديث لاتعا للاخلال بالجزء او الشرط جهلا بالموضوع ايضا **والتحقيق** هو اننا ان قلنا باختصاص الحديث بمورد النسيان والسهو ، فاللازم هو الحكم بالبطلان في كلا الفرضين ، لعدم كون الاخلال بالقراءة فيهما مستندا الى السهو ، بل الى الخطاء في اعتقاد ادراك الامام في الركوع في الاول ، والى الخطاء في كونه في احدى الركعتين الاوالتين في الثاني **واما** ان منعنا عن اختصاص الحديث بمورد النسيان وقلنا بشموله للجهل بالموضوع ، فاللازم هو الحكم بالصحة في كلا الفرضين **وتوهم** ان اللازم هو الحكم بالبطلان في الفرض الاول مطلقا ولو بناء على شمول الحديث للجهل بالموضوع ، لان ما نواه من الصلوة جماعة قد بطل فلاوجه لصحته فرادى مع انه لم يقصدها مدفوع بان بطلان ما قصده من الجماعة انما يستلزم بطلان الصلوة رأسا ، لو قلنا بان الجماعة والفرادى حقيقتان مختلفتان متغايرتان ، وان تحقق كل منهما يحتاج الى قصد عنوانه **واما** لو قلنا بما هو الحق من كونهما حقيقة واحدة ، و انما الاختلاف في الخصوصيات الفردية ، نظير الاختلاف في وقوع الصلوة في البيت او في المسجد ، وان تحقق الفرادى لا يحتاج الى قصد الانفراد ، فلاوجه لبطلانها مطلقا بعد كون ما اتى به من الصلوة جماعة لجميع ما يعتبر فيها من الاجزاء والشرائط المعبر فيها قاصدا للتقرب ، اذ حينئذ يكون انطباق ما هو المأمور به من الصلوة الفرادى على

ما اتى به قهريا فيكون اجزائه قطعيا ، نعم لو اخل بوظيفة المنفرد ايضا لزم بطلانها رأسا ومن هنا يظهر الوجه في حكمهم بالصحة فيما لو صلى اثنان وتبين في الاثناء او بعد الفراغ ان كلا منهما نوى الامامة للاخر ، وذلك لان كلا منهما لم يخل بوظيفة المنفرد ، ونية الامامة لا توجب البطلان فانها لغو ، واما عكس المسئلة وهو ما لتبين في الاثناء او بعد الفراغ ان كلا منهما نوى الايتمام بالاخر ، فلو تبين ذلك في الاثناء وكان المحل لتدارك القراءة باقيا صحت صلواتهما ، وان لم يكن المحل للتدارك باقيا او كان تبين ذلك بعد الفراغ ، فيبنى الحكم بالصحة والبطلان ، على القول بشمول لاتعاد للجهل بالموضوع ، والقول باختصاصه بمورد النسيان ، فتصح صلواتهما على الاول ، وتبطل على الثانى ، هذا بحسب مقتضى القاعدة الاولى واما بحسب الادلة الخاصة ، فالحكم هو الصحة مطلقا في اصل المسئلة ، والفساد كك في عكسها ، كما يدل عليه ما عن السكونى عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه عليه السلام ، قال قال امير المؤمنين عليه السلام في رجلين اختلفا فقال احدهما كنت امامك و قال الاخر انا كنت امامك ، فقال عليه السلام صلواتهما تامة ، قلت فان قال كل واحد منهما كنت اتم بك ، قال عليه السلام صلواتهما فاسدة وليستأنفا هذا ثم على ما ذكرنا من الاختلاف في شمول لاتعاد للجهل بالموضوع ، وعدم شموله له و اختصاصه بمورد النسيان ، يبنى الخلاف في الصحة والفساد ، فيما لو صلى بنية الاقتداء فبان عدم الامام او فقد شرط من الشروط المطلقة للجماعة ، فان الحكم بالصحة في الفرضين ، يبنى على شمول لاتعاد للجهل بالموضوع حيث ان ترك القراءة فيهما نشاء من الجهل بعدم الامام او فقد شرط الجماعة واما لو قلنا باختصاصه بمورد النسيان ، فمقتضى القاعدة هو الحكم بفساد الصلوة فيهما مطلقا ، لفرض عدم انعقادها جماعة والاخلال بما هو وظيفة المنفرد وعدم الدليل على الاعتقاد اللهم الا ان يتمسك للصحة حينئذ بما دل على عدم اعادة الصلوة خلف الكافر بعد تبين كفره ، فانه يدل بفحواه على عدم الاعادة على من صلى خلف من تبين عدم الايتمام به ، فاذا انضم ذلك الى ماورد من ان الامام المخالف قدام المأموم

بمنزلة الجدار بمعنى ان وجوده كعدمه ، يدل على صحة الصلوة مع عدم الامام او فساد الايتمام لفقد شرط من الشروط المطلقة لصحته كما انه يمكن الاستدلال حينئذ للصحة ، فيما زعم ان الامام في احدى الركعتين الاولتين فلم يقرأ ، فتبين بعد الركوع انه كان في غيرهما ، بان المأموم و انكان حال قيام الامام مكلفا بالقراءة ، الا ان ذلك التكليف سقط عند ركوع الامام ، وتعين عليه المتابعة في الركوع ، ولذالو تبين لهكون الامام في الاخيرتين ، حال قيامه وركوع الامام ، لم يجب عليه القراءة و وجب عليه متابعة الامام في الركوع هذا ملخص الكلام في الحمد .

واما السورة فالمشهور بين الاصحاب وجوبها كاملة بعد الحمد في الثنائية و الاولين من غيرها **و استدلو** عليه مضافا الى الاجماع المنقولة المستفيضة ، بعدة من الروايات منها خبر يحيى بن عمران الهمداني قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام جعلت فداك ماتقول في رجل ابتداء بسم الله الرحمن الرحيم في صلوته وحده في ام الكتاب فلما صار الى غير ام الكتاب من السورة تركها فقال العياشي ليس بذلك بأس ، فكتب عليه السلام بخطه يعيدها مرتين على رغم انفه يعنى العياشي ، و كلمة مرتين من الراوى اى كتب عليه السلام لفظ يعيدها مرتين بان كتب عليه السلام يعيدها تعيدها ، ودلالته على المدعى مبنية على ما هو الظاهر من كون الضمير في يعيدها راجعا الى الصلوة لا الى السورة ، هذا مضافا الى ان سوق الخبر يشعر بالمفروغية عن اصل وجوب السورة ، وان السؤال انما وقع عن كفاية بسملة واحدة للفاتحة والسورة كليتهما فتدبر **و منها** صحيحة منصور بن حازم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا تقرأ في المكتوبة باقل من سورة ولا باكثر منها ، وفي دلالتها على المدعى تأمل ، لالما قيل من ان النهى عن الاكثر على سبيل الكراهة ، بناء على ما سيجيئى من ان الروايات المانعة عن القران بين السورتين محمولة على الكراهة جمعا بينها و بين المجوزة ، فلا بد ان يكون النهى عن الاقل ايضا على سبيل الكراهة لئلا يلزم استعمال النهى في المعنيين ، اذ فيه ان رفع اليد عن ظاهر النهى بالحمل على الكراهة بالنسبة الى بعض فقرات الرواية بقرنية

منفصلة ، لا يوجب صرفه عن ظاهره فيما عداه من فقراتها ، ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في المعنيين كما لا يخفى بل لان الصحيحة في مقام المنع عن التبويض والقران وهو لا ينافي الترخيص في تركها رأسا كما لا يخفى ومنها حسنة عبد الله بن سنان بابن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال للمريض ان يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها و يجوز للصحيح في قضاء صلوۃ التطوع بالليل والنهار ومنها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بان يقرأ الرجل بفاتحة الكتاب في الركعتين الاولتين اذا ما عجلت به حاجة او تخوف شيئا ، فان مفهومها ثبوت البأس في ترك السورة من غير حاجة ، وفي دلالتها مفهوم ما على المدعى نظر ، لمنافاة الرخصة بالترك لدى الحاجة الظاهر في الحاجة العرفية مع الوجوب ، لاستبعاد كون مطلق الحاجة عذرا في ترك الواجب ، فالاستدلال بها للقول بالاستحباب اولى و توهم عدم المنافاة بين الوجوب والرخصة في الترك لدى الاستعجال ، لا مكان ان تكون المصلحة المقتضية للالزام بشيء ، مقيدة بتمكن المكلف من تحصيله بسهولة بحيث لا يترتب عليه فوت شيء من مقاصده العقلائية مدفوع بان كون المصلحة المقتضية للالزام مقيدة بذلك و ان كان ممكنا عقلا ، لكن العرف يفهم من الترخيص في الترك بمجرد الحاجة العرفية الغير البالغة حد الحرج فضلا عن الاضطرار ، انه لا اهمية في البين وليس هناك مصلحة مقتضية للالزام ومنها صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اقرء بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب قال عليه السلام نعم ، قلت فاذا قرأت الفاتحة اقرء بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة قال نعم تقريبات الاستدلال ، هو ان السؤال في المقامين لا بد ان يكون من وجوب البسمة ، والا فجوازها بل استحبابها غير قابل للسؤال ، وفيه ان من الجائز ان يكون السؤال بلحاظ وجوبها الشرطى بمعنى جزئيتها للسورة الغير المنافية للاستحباب ، نعم الصحيحة لا تخلو عن اشعار بمفروغية وجوب السورة في الصلوة كالفاتحة ، فهي لا تخلو عن تأييد ومنها صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام الواردة في المأموم المسبوق قرء في كل ركعة مما ادرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب و سورة

فان لم يدرك سورة تامة اجزئته ام الكتاب الحديث ، فانها تدل منطوقا ومفهوما على وجوب السورة ومنها صحيحة معوية بن عمار من غلط في سورة فليقرء قل هو الله احد ثم ليركع ومنها صحيح العلاء عن محمد عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن الرجل يقرء السورتين في الركعة فقال $\frac{صَلَّى}{لِلْكَلِّ}$ ركعة سورة ، فانه وان امكن الخدشة فيه بكونه في مقام المنع عن القران ، ويكون قوله $\frac{صَلَّى}{لِلْكَلِّ}$ لكل ركعة سورة تفريعا على ذلك ، فلا دلالة له على وجوب السورة لكل ركعة ، لكن سوق السؤال يشعر بالمفروغية عن اصل وجوب القراءة فتدبر ومنها ما عن الفقه الرضوى من انه يقرء سورة بعد الحمد في الركعتين الاولتين ولا يقرء في المكتوبة سورة ناقصة ومنها مضمرة محمد بن اسمعيل قال سئلته قلت اكون في طريق مكة فنزل للصلوة في مواضع فيها الاعراب انصلى المكتوبة على الارض فنقرء ام الكتاب وحدها ام نصلى على الراحلة فنقرء فاتحة الكتاب والسورة ، فقال اذا خفت فصل على الراحلة المكتوبة و غيرها واذا قرأت الحمد وسورة احب الى ولا ادري بالذى فعلت بأسا تقريب الاستدلال هو ان السائل لما فرض ثبوت الخوف بزيادة السورة على الفاتحة دون ما اذا اقتصر على الفاتحة ، وكان امره دائرا بين الصلوة مع السورة على الراحلة ، او الصلوة عن قيام على الارض بدون السورة ، فاجاب $\frac{صَلَّى}{لِلْكَلِّ}$ بقوله فصل على الراحلة المكتوبة وغيرها ، للدلالة على تقديم السورة على القيام في مقام الدوران ، و اشار $\frac{صَلَّى}{لِلْكَلِّ}$ بقوله و اذا قرأت الحمد وسورة احب الى ، الى ان تقديم السورة بالصلوة على الراحلة على القيام بالصلوة على الارض ، ليس على نحو اللزوم بل على سبيل الرجحان ، و ايد ذلك اى كون تقديم السورة على القيام على سبيل الرجحان لا اللزوم ، بقوله $\frac{صَلَّى}{لِلْكَلِّ}$ ولا ارى بالذى فعلت بأسا ، فان معناه انه ليس بالذى فعلت من الامرين اى الصلوة مع السورة على الراحلة او الصلوة مع القيام على الارض بأس وفيه ان المضمرة بناء عليها التقريب وان كانت دالة على المطلوب ، اذ لو لم تكن السورة واجبة لما جاز ترك القيام وغيره من واجبات الصلوة لاجلها ، لكن هذا التقريب خلاف الظاهر منها ،

فان المستفاد من قول السائل فننزل للصلوة في مواضع فيها الاعراب ، هو انه فرض ثبوت اصل الخوف هناك وان تفاوتت مراتبه بالاختصار على الفاتحة او زيادة السورة عليها ، ولذا سئل عن الصلوة على الارض بالاختصار على ام الكتاب او على الراحلة باتيان السورة ايضا ، بتوهم جواز الصلوة مخففة في موارد الخوف تخفيفا للخوف ، وعليه فيكون قوله ﷺ اذا خفت فصل على الراحلة ، لبيان جواز الصلوة على الراحلة في موارد الخوف ، والردع عما توهمه السائل من جواز الصلوة مخففة في موارد تخفيفا للخوف ، لالدلالة على رعاية جانب السورة عند الدوان بينها وبين القيام ، وحينئذ فيكون قوله ﷺ واذا قرأت الحمدو السورة احب الى على خلاف المطلوب ادل ، لظهوره حينئذ في ارادة ذلك حين ما يصلى على الراحلة هذا ومنها ما يظهر من الروايات الكثيرة التي وقع فيها السؤال عن الاجتزاء بفاتحة الكتاب وحدها في مقام الضرورة او الحاجة ، من ان وجوب السورة كان معروفا معروفا عنه بين اصحاب الائمة عليهم السلام وهذه الادلة وان كان لا يخلو كثير منها عن المناقشة كما عرفت ، لكن فيها ما يكون ظاهرا في المطلوب ، فلا بأس بالاستناد اليه لاثبات المدعى ، سيما مع اشتهار القول به بين الخاصة قديما وحديثا ، واستفاضة نقل الاجماع عليه المعتمد بعدم معرفية خلاف يعتد به بين القدماء الذين هم الاصل في استكشاف رأى المعصوم ﷺ من اجماعهم لكن يعارضها الاخبار الدالة على جواز ترك السورة رأسا والاكتفاء بالفاتحة وحدها ، كصحيحتهى ابن رباب والحلبى عن الصادق ﷺ ان فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة ، وكذا الاخبار الواردة في جواز التبعض فيها الدالة بضميمة الاجماع المركب على عدم وجوبها ، كصحيحته سعد بن سعد الاشعري عن ابى الحسن الرضا ﷺ ، قال سئلته عن رجل قرء في ركعة الحمد ونصف سورة هل يجزيه في الثانية ان لا يقرء الحمد ويقرء ما بقى من السورة ، قال ﷺ يقرء الحمد ثم يقرء ما بقى من السورة ، وصحيحته زرارة قال قلت لابي جعفر ﷺ رجل قرء سورة في ركعة فغلط يدع المكان الذى غلط فيه ويمضى في قرائته او يدع تلك السورة ويتحول عنها

الى غيرها ، قال عليه السلام كل ذلك لأبأس به وان قرء آية واحدة فشاء ان يركع بهار كع
 وخبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن السورة ايصلى الرجل بها في ركعتين
 من الفريضة ، قال عليه السلام نعم اذا كانت ست آيات قرء بالنصف منها في الركعة الاولى
 والنصف الاخير في الركعة الثانية ، و صحيحة اسمعيل بن الفضل قال صلى بنا ابو
 عبدالله عليه السلام فقرأ بفاتحة الكتاب و آخر سورة المائدة فلما سلم التفت الينا فقال اما
 اني اردت ان اعلمكم ، وخبر سليمان بن ابي عبد الله قال صليت خلف ابي جعفر عليه السلام
 فقرأ بفاتحة الكتاب و اى من البقرة ، فجاأ ابي فمسئ فقال يا بنى انما صنع ذاليفقهكم
 ويعلمكم ، الى غير ذلك من الاخبار الصحيحة الصريحة في جواز التبويض و قد جمع
 القائلون بالوجوب بين هاتين الطائفتين و بين ما استدلوا به على الوجوب من الاخبار
 المتقدمة ، بحمل الطائفة الاولى الدالة على جواز ترك السورة مطلقا على حال
 الضرورة والاستعجال ، و حمل الاخبار المتقدمة على حال الاختيار ، عملا بمقتضى
 الجمع بينهما و بين صحيحة الحلبي المتقدمة الدالة على جواز الترك فيما اعجلت به
 حاجة ، فان هذه الصحيحة كما تكون لاختيائها مقيدة لاطلاق الادلة المتقدمة الدالة
 على الوجوب مطلقا ، كذلك تكون مقيدة لاطلاق الطائفة الاولى الدالة على الجواز
 مطلقا ، و بحمل الطائفة الثانية الدالة على جواز التبويض على التقية و في كلا
 الجمعين مالا يخفى اما الاول فلما اشرنا اليه سابقا ، من ان صحيحة الحلبي لولم
 تكن بملاحظة ما فيها من الترخيص في الترك بمجرد الحاجة العرفية ظاهرة في
 الاستحباب ، لاتكون ظاهرة في الوجوب ، كى تكون مقيدة لاطلاق ما دل على الوجوب
 و اطلاق ما دل على الجواز ، و مخصصة للاول بحال الاختيار وللثاني بحال الاضطرار
 و اما الثاني فلان مقتضى ما هو الجمع العرفي في تعارض النص والظاهر من تحكيم
 النص على الظاهر ، هو حمل الادلة المتقدمة الدالة على الوجوب على الاستحباب ، و
 ذلك لظهور تلك الادلة في الوجوب و صراحة الطائفة الثانية في جواز التبويض ،
 فاللازم حمل الاولى على الاستحباب تحكيما للنص على الظاهر و مع وجود هذا

الجمع العرفي لاتصل النوبة الى الرجوع الى المرحجات التي منها موافقة العامة ، ضرورة ان الرجوع اليها فرع التعارض ، ومن المعلوم انه لاتعارض مع وجورالجمع الدلالي العرفي نعم لو ثبت ماقد يدعى من اعراض الاصحاب عن ظواهر الاخبار الدالة على جواز الترك او التبعض ، لسقطت الطائفتان عن درجة الاعتبار فضلا عن صلاحيتهما للمعارضة مع الاخبار الدالة على الوجوب ، وامكن حملهما حينئذ على التقية و توهم انه وان امكن حمل ما دل على جواز الترك او التبعض على التقية لعدم المندوحة في مقام الفتوى ، لكن لايمكن حمل ماورد من تبعض الصادقين عليهما السلام في صلواتهما على التقية ، لوجود المندوحة في مقام العمل ، فان المخالفين لايقولون محرمة قراءة السورة او بوجوب تبعضها ، وانما يقولون بجواز قرائتها وجواز تبعضها ، فلايكون قراءة مجموع السورة منافية للتقية ، كيلا تكون مندوحة في تركها مدفوع بما حقق في محله من ان التقية على قسمين ، الاول ما امر بها لاجل دفع ضرورة من الخوف على النفس او المال ، والثاني ما امر بها لاجل حفظ النوع وان لم يترتب على تركها ضرر على الشخص اصلا ، وما يعتبر فيه عدم المندوحة هو القسم الاول ، ولا تستتبع حكما وضعيا فلايجرى عليه احكام الصحة ، بخلاف الثاني فانه لايعتبر فيه عدم المندوحة ، بل امر به مع وجودها ويستتبع الحكم الوضعي ، كما يشعر به الاخبار الواردة في استحباب الاذان والاقامة لهم والجماعة معهم و انها كالجماعة خلف رسول الله ﷺ ، و حينئذ فكما يجوز الافتاء بجواز ترك السورة رأسا او تبعضها تقية ، كذلك يجوز تركها او تبعضها في الصلوة تقية ، وان كانت قراءة مجموعها غير منافية للتقية ومنه ظهر اندفاع ماقد يقال من ان المجوز للتبعض على تقدير وجوب سورة كاملة هو نفس التقية لاتعليهما ، مع ان ظاهر الخبرين الحاكيين لفعل الصادقين عليهما السلام ، ان تبعضهما اياها لم يكن الا للتعليم فهو لايناسب الوجوب توضيح الاندفاع هو ما عرفت من انه يجوز موافقة العامة في مقام الفتوى والعمل تقية ، لاجل حفظ النوع ولومع الامن من

مخالفتهم على النفس والمال ، فاذ اجاز موافقتهم تقية مع وجود المندوحة ، فلا بأس في مقام التقية ترجيح قراءة بعض السورة الغير الجائزة فيحد ذاتها لولا التقية، لاجل تعليم الشيعة طريق التقية كما لا يخفى هذا .

ثم لو قلنا بوجوب سورة تامة ، فانما هو في الفرائض مع الاختيار و عدم الاستعجال لحاجة عقلائية نفوت بقرائتها وسعة الوقت ، والا فلا خلاف في سقوطها في غير تلك الموارد **اما** سقوطها في النوافل ، فيدل عليه مضافا الى الاصل والاجماع المنقولة المستفيضة ، عدة من الروايات ، كحسنة عبد الله بن سنان با بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام للمريض ان يقرء فاتحة الكتاب وحدها ، ويجوز للصحيح في قضاء صلوة التطوع بالليل والنهار فان الظاهر ان المراد بقضاء صلوة التطوع هو مطلق فعلها لا خصوص القضاء المصطح ، و صحيحة على بن يقطين قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن بعض السورة فقال عليه السلام اكره ذلك ولا بأس في النافلة ، وخبر السكوني عن جعفر عن ابيه عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله تنفلوا ساعة الغفلة ولو بر كعتين خفيفتين ، قيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما معنى خفيفتين قال صلى الله عليه وآله يقرء فيهما فيها الحمد وحدها الحديث **لكن** المراد من النوافل التي قلنا بجواز الاقتصار فيها على الحمد ، هي النوافل المطلقة التي لم يعتبر في كفييتها شرعا السورة المطلقة او سورة خاصة بعدد مخصوص كصلوة الاعرابي و نحوها ، والا فلا تكون مشروعة بدونها ، الا ان يقصد بها امثال مطلق الامر بالنافلة لا النافلة الخاصة **واما** سقوطها مع الاضطرار ولو كان عرفيا كالمريض الموجب لصعوبة قرائتها ، فيدل عليه مضافا الى الاصل السالم عما يكون حاكما عليه ، اذ ليس لشيء من ادلة اعتبارها عموم او اطلاق يمكن استفادة جزئيتها منه على الاطلاق ، اذ ليس في شيء منها الامر بقرائتها كي يؤخذ باطلاق مادتها في حال الاضطرار ، و انما استفيد وجوبها منها من جهة اشعارها بالمفروغية عن اصل وجوبها كما لا يخفى على من راجعها ، ومضافا الى الاجماع المدعى عليه ، قوله عليه السلام في خبر ابن سنان المتقدم للمريض ان يقرء فاتحة الكتاب وحدها ، فان اطلاق المريض محمول بل منصرف الى ما ذكرنا من

الاضطرار العرفي **واما** سقوطها مع الاستعجال لحاجة عقلانية دنيوية ولو لم تبلغ حد الاضطرار اودينية ولو لم تبلغ حد الوجوب ، فيدل عليه الاخبار المستفيضة ، كقوله عليه السلام في صحيحة الحلبي المتقدمة لابس بان يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الاولتين اذا ما اعجلت به حاجة او تخوف شيئاً ، وقوله عليه السلام في رواية الحسن الصيقل لابس في جواب السؤال عن الاجتزاء في الفريضة بفاتحة الكتاب في مقام الاستعجال الى غير ذلك من الاخبار **واما** سقوطها مع ضيق الوقت ، فلا اشكال فيه فيما اذا كان الضيق على وجه لو قرئها لم يدرك من الوقت شيئاً حتى مقدار ركعة ، ويدل عليه مضافا الى انعقاد الاجماع عليه ، الادلة الدالة على اهمية الوقت ، كالاخبار الدالة على عدم جواز قرائة ما يفوت الوقت بقرائته ، وحديث لاتعاد الدال على كونه من الاركان المستلزم فواتها نسيانا اعادة الصلوة **واما** اذا كان قرائتها موجبة لوقوع بعض الصلوة في خارج الوقت ، فاستدل على سقوطها بفحوى ما دل على سقوطها مع الاستعجال لحاجة عقلانية يخاف فواتها بقرائتها ، فان ادراك مجموع الصلوة في وقتها غرض مطلوب للعقلاء والتمذنين ، ويمكن المناقشة فيه بان السقوط انكان في حق من تكليفه الصلوة مع السورة ، فهو في المقام ممنوع ، اذا الامر بالصلوة مع السورة في وقت يقصر عن اتيانها كك امر بغير المقدور ، وانكان في حق من تكليفه الصلوة بدون السورة ، فهو عين محل الكلام ، واثباته بهذا الدليل مستلزم للدور ، اذا الحكم لا يمكن ان يكون مثبتا لموضوعه الاعلى وجه دائر ، ولعل الى هذا يرجع ما اشكله شيخ مشايخنا الانصارى قدس سره في المقام ، بقوله **واما** الوجه المذكور فيشكل بان مرجع ادراك مجموع الصلوة في وقتها ، انكان الى الغرض الدنيوى او الدينى المندوب ، فهو على تسليمه فرضا لا يوجب ازيد من الرخصة والمقصود العزيمة ، وانكان الى الغرض الدينى الحتمى ، فهو فرع الامر بادراك الصلوة في الوقت ، وهو بعد فرض السورة جزء منها ممنوع ، ضرورة عدم جواز الامر بفعل في وقت يقصر عنه ، وسقوط السورة حينئذ عين محل الكلام ، و اهمية الوقت انما هي بالنسبة الى

الشرائط الاختيارية دون الاجزاء ، الا ان يتمسك بفحوى تقديم الوقت على كثير من الشرائط التي علم انها اهم في نظر الشارع من السورة انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه ولكن يمكن دفع هذه المناقشة بما افاده الاستاد دام ظله ، من ان ضيق الوقت يتصور على قسمين ، الاول ان يكون الضيق على وجه لا يتمكن معه من قراءة السورة اصلا ولومع كمال الاستعجال في قرائتها والاقتصار على اقل الواجب من الاذكار الركوعية والسجودية وغيرهما ، الثاني ان يكون الضيق على وجه يتمكن معه من قرائتها لكن مع الاستعجال فيها والاقتصار على اقل الواجب في الاذكار ، ولا اشكال في صحة الاستدلال على سقوط السورة في هذا القسم الثاني ، بفحوى ما دل على سقوطها مع الاستعجال ، لا يمكن دفع المناقشة المذكورة حينئذ باختيار ان السقوط في حق من تكليفه الصلوة مع السورة ، ولا محذور فيه بعد فرض التمكن من قرائتها على نحو الاستعجال ، فاذا ثبت سقوطها في هذا القسم بفحوى تلك الادلة ، ثبت سقوطها في القسم الاول بالاولوية القطعية كما لا يخفى وان ابيت عن شمول تلك الادلة لهذا القسم الثاني ايضا ، بدعوى ظهورها في الاستعجال لحاجة يخاف فوتها بقراءة السورة ، ومن المعلوم عدم فوت حاجة مع قرائتها مستعجلا في هذا القسم فنقول مضافا الى المنع عن ظهور تلك الادلة في ذلك ، بل ظاهرها هو الاستعجال لحاجة يخاف فوتها بدونها ومن المعلوم فوت بعض الوقت في هذا القسم بدون الاستعجال في قراءة السورة ، ان الاستفادة مما دل على سقوط السورة بالاستعجال لكل حاجة عقلية ولو كانت دينوية غير بالغة حدا الاضطراد ومما دل على سقوطها عن المأموم المسبوق في الركعتين عند الخوف عن عدم ادراك الامام في الركوع لو قرئها مع ان ادركه فيه ليس الا من الاغراض المندوبية ، هو ان وجوب السورة مشروط بعدم كون اتيانها مزاحما لغرض دينوي ولولم يبلغ حدا الاضطرار ، او ديني ولولم يبلغ حدا الوجوب ، فيكون وجوبها ملاكا مقيدا بتمكن المكلف من اتيانها بسهولة ، بحيث لا يترتب عليه فوت شيء من مقاصده العقلية ، ومن المعلوم ان ادراك تمام الصلوة في الوقت من اعظم المقاصد العقلية ، فيكون مزاحمة السورة بالوقت موجبة لسقوطها بارتفاع ملاك وجوبها هذا وربما يستدل

لسقوط السورة مع الضيق ، بقصور ما دل على اعتبارها في الصلوة عن الشمول لمثل هذا المقام ، و ذلك لما اشرنا اليه من انه ليس في شيء من ادلة اعتبارها الامر بقراءتها في الصلوة ، كي يمكن ان يستفاد من اطلاقه جزئيتها للصلوة على نحو الاطلاق ، وانما استفيد وجوبها منها في الفريضة في الجملة ، من جهة استظهار المفروغية عن اصل وجوبها منها ، والقدر المتيقن منه انما هو في حال الاختيار وسعة الوقت وفيه ان ادلة اعتبارها و انكثت قاصرة عن الشمول لحال الاضطرار والضيق ، لكن لا اطلاق ايضا لادلة سائر الاجزاء بالنسبة الى حال العجز عن قراءة السورة ، فان ادلة سائر الاجزاء ، و انكان لها الاطلاق المادى بالنسبة الى حال العجز عن انفسها ، لكن لا اطلاق لها كك بالنسبة الى حال العجز عن الجزء الاخر ، والالزم وجوب الاتيان بالحمد وحده مثلا فيما اذا عجز عن غيره من الاجزاء وهو كما ترى ، وحينئذ فيحتمل ان يكون المكلف به واقعا و في مرحلة الثبوت هي الصلوة مع السورة ، و انكانت موجبة لوقوع بعضها خارج الوقت ، وان لم يكن في مرحلة الاثبات ما يدل على ذلك ، لفرض عدم الاطلاق لشيء من ادلة السورة و غيرها من الاجزاء والشرائط بالنسبة الى هذا المورد **وتوهم** ان السورة و ان احتمل وجوبها واقما حال العجز ، لكن هذا الاحتمال مندفع بحديث الرفع الدال على رفع ما اضطرروا اليه مدفوع بان العجز ليس عن خصوص السورة كي يرفع احتمال وجوبها في هذه الحالة بحديث الرفع ، بل العجز انما هو عن الجمع بينها و بين غيرها من الاجزاء باتيان الجميع في الوقت ، فالمعجوز عنه هو احد الاجزاء لابعينه ، ومعه يكون رفع خصوص السورة بالحديث ترجيحا بالمرجح ، ومنه ظهر اندفاع ما يقال من ان سائر الاجزاء ، وان لم يكن لادلتها اطلاق بالنسبة الى حال العجز عن قراءة السورة ، لكن مقتضى قوله **بأن** الصلوة لا تترك بحال الدال على عدم سقوط الصلوة بالعجز عن بعض اجزائها او شرائطها ، هو وجوب الاتيان بغير السورة من الاجزاء عند العجز عن السورة **توضيح** الاندفاع هو ما عرفت من ان المعجور عنه ليس هو خصوص السورة بل احد

الاجزاء لابعينه ، و معه يكون الاستدلال بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ الصلوة لاترك بحال لوجوب الاثيان بغير السورة ترجيحا بل امر جح اللهم الا ان يقال ان المعجوز عنه وان كان هو الاثيان بالصلوة بجميع اجزائها في الوقت. فيكون العجز عن واحد من الحمد والسورة و ادراك تمام الوقت لابعينه لكن ثبت اهمية ادراك تمام الوقت من الحمد والسورة ، بحديث لاتعاد و بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ الصلوة لاترك بحال ، و اهمية الحمد من السورة ، بما دل على ان المريض يقرأ فاتحة الكتاب وحدها ، و ان الرجل اذا اعجلت به حاجة او تخوف شيئا يقرأ فاتحة الكتاب وحدها ، و قد حقق في باب التزامم ازوم تقديم ما هو الاهم من المتزاممين و توهم ان ادراك تمام الوقت و ان كان اهم من السورة ، لكن الوقت له بدل و هو ادراك الركعة لقاعدة من ادرك ، و من المحقق في باب التزامم انه لو كان لاحد المتزاممين بدل شرعى او عقلى ولم يكن للاخر بدل كك ، قدم ما لا يبدل له على ما له البدل و لو كان اهم مما لا يبدل له مدفوع بان الوقت وان كان له البدل ، لكن السورة مشروطة بالقدرة ، و قد حقق في ذلك الباب ايضا انه لو كان احدا المتزاممين مشروطا بالقدرة الشرعية و لم يكن الاخر مشروطا بها ، قدم ما لا يكون مشروطا بها على ما يكون مشروطا بها و لو كان لغير المشروط بها بدل ، لان الامر بغير المشروط صالح لان يكون تعجيزا مولويا بالنسبة الى المشروط ، فيكون رافعا لموضوع الامر بالمشروط برفع شرطه ، و هذا بخلاف الامر بالمشروط ، فانه لا يمكن ان يكون تعجيزا مولويا بالنسبة الى غير المشروط الاعلى وجه دائر ، ضرورة ان كونه تعجيزا بالنسبة الى غير المشروط يتوقف على تحقق موضوعه ، و تحقق موضوعه يتوقف على عدم كون الامر بغير المشروط تعجيزا بالنسبة الى المشروط ، و عدم كون الامر بغير المشروط تعجيزا بالنسبة الى المشروط ، يتوقف على كون الامر بالمشروط تعجيزا بالنسبة الى غير المشروط ، فيلزم توقف كون الامر بالمشروط تعجيزا بالنسبة الى غير المشروط ، على كون الامر به تعجيزا بالنسبة الى غير المشروط ، فيلزم الدور و توقف الشيء على نفسه و هو محال بالضرورة ، فاذا لم يمكن ان يكون الامر

بالمشروط تعجيزا مولويا بالنسبة الى غير المشروط ، فلاتصل النوبة الى بدل غير المشروط فيما كان له بدل ، لان جعل البدل انما هو مع العجز عن المبدل ، فلا بد من عدم العجز عن المبدل و **توهم** ان السورة لم يقيد وجوبها بالقدرة فى لسان ادلتها ، كى يلزم عند مزاحمتها بالوقت ، تقديم الوقت لعدم كونه مقيدا بالقدرة شرعا مدفوع بان وجوب السورة وان لم يكن مقيدا بالقدرة فى لسان الدليل ، الا انك قد عرفت ان المستفاد من ادلة سقوطها بالاستعجال لكل حاجة عقلائية ولو كانت دنيوية غير بالغة حد الاضطرار ، هو ان وجوبها مشروط بعدم كون اتيان مزاحما لغرض من الاغراض العقلائية و **بعبارة** اخرى يكون وجوبها ملاكا مقيدا بتمكن المكلف من اتيانها بسهولة بحيث لا يترتب عليه فوت شىء من مقاصد العقلائية ، فيكون مزاحمتها بالوقت الذى عد من الاركان فى حديث لاتعاد ويكون ادراكه من اهم المقاصد العقلائية ، موجبة لرفع وجوبها برفع ملاكه ، هذا كله مع العلم بضيق الوقت او الطق الاطمينانى به **واما** مع احتمال المثير للخوف ، فهل يجب عليه ترك السورة مطلقا ، لقوله **تَعَلَّقُوا** فى صحيحة الحلبي المتقدمة او تخوف شىئا ، او فيما لم يجرهناك استصحاب الوقت ، كما اذا علم بمقدار الباقي من الوقت و انه مثلا ربع ساعة ، ولكن شك فى سعة ذلك المقدار للصلوة مع السورة ، فانه لا يجرى حينئذ استصحاب الوقت للعلم بمقدار الباقي منه وهذا بخلاف ما اذا لم يعلم بمقدار ما بقى من الوقت و انه ربع ساعة او نصفها ، فان استصحاب بقاء الوقت يجرى حينئذ بلا اشكال و يترتب عليه وجوب قراءة السورة ، فان استصحاب بقاء الوقت وان لم يوجب زوال الخوف لبقائه معه بالوجدان ، الا انه يوجب رفع ما هو اثره اعنى سقوط السورة ، اذ بعد حكم الشارع ببقاء الوقت بمقدار يسع للصلوة مع السورة ، يكون موضوع التكليف و هو ايجاد الصلوة فى قطعة من الوقت الذى يسعها محرزا بالتعبد و معه لا يبقى اثر للخوف ، وجهان اقويهما الاول ، وذلك لان استصحاب الوقت انما يجدى فى رفع اثر الخوف و هو سقوط السورة ، فيما اذا كان الخوف ماخوذا على وجه

الطريقة ، وهذا بخلاف ما اذا اخذ موضوعيا كما هو ظاهر قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الصحيحة او تخوف شيئا ، فان سقوط السورة وثبوتها حينئذ يكونان دائرين مدار خوف الضيق وعدمه ، لامدار وجود الضيق وعدمه واقعا ، كي يجدى الاستصحاب في احراز عدم الضيق تعبدا هذا .

بقي الكلام في امور **الاول** انه يعتبر في القراءة اجماعا و نصا الترتيب بين الفاتحة والسورة بتقديم الاولى على الثانية ، فلو اخل بالترتيب بان قدم السورة ، فان كان ذلك عن عمد وعلم بالحكم والموضوع ، و قلنا بان الترتيب شرط للصلوة في حال القراءة ، بطلت صلوته مطلقا ولولم يدخل في الركوع ، وذلك للاخلال بشرطها عمدا و عدم امكان تداركه لقوات محله حينئذ ، و اما ان قلنا بان الترتيب شرط للقراءة ، فقد حكى عن الاردبيلي القول بصحة صلوته وعليه اعادة السورة بعد الحمد ، وهو الظاهر من اطلاق كلام المحقق في يع ، حيث قال ولو قدم السورة على الحمد اعادها او غيرها ، خلافا للمحكي عن جماعة كالفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم ، من القول ببطلان الصلوة مطلقا سواء اعاد السورة بعد الحمد ام لا ، معللا باستلزام اعادتها للزيادة العمدية ، فيعمه ما دل على ان من زاد في صلوته فعليه الاعادة ، و استلزام عدم اعادتها للنقيصة العمدية لانتفاء المقيد بانتفاء قيده **وورد** عليهم الاستاد دام ظله ، بان عدم اعادة السورة بعد الحمد ، وان كان موجبا للبطلان لاستلزامه النقيصة العمدية ، لان ما اتاه من السورة لم تقع لفقدتها شرط الترتيب جزء للصلوة ، فكانت صلوته فاقدة للقراءة المعتبرة فيها لكن اعادتها بعد الحمد ، لاستلزام الزيادة العمدية التي دل الدليل على مبطلتها للصلوة ، و ذلك لان شمول ما دل على ان من زاد في صلوته فعليه الاعادة لمثل هذه الزيادة ممنوع جدا ، و ذلك لان المراد بالزيادة العمدية ، ان كان هي السورة المعادة بعد الحمد تداركا للسورة التي وقعت قبله باطله ، ففيه اولا منع صدق الزيادة عليها بعد ما لم تقع الماتى بها قبل الحمد لبطلانها جزء للصلوة ، و كان الاتيان بها بعد الحمد تداركا عنها ، لان الاولى حيث

وقعت باطله فلا تكون موجبة لسقوط الامر بالقراءة ، فاذا رفع اليد عنها و تداركها باعادتها صحيحة ، فتقع المعادة موافقة للامر و جزء فلا تكون زائدة ، و ثانيا سلمنا صدق الزيادة عليها ، لكن نمنع عن كون الزيادة موجبة للبطلان مطلقا ، ولو في مثل المقام الذى يكون الفعل الثانى الذى يحصل عنوان الزيادة موافقا للامر ، و ذلك لانصراف النص عن مثل هذه الزيادة التى تكون موافقة للامر **و ان كان المراد بالزيادة** هى السورة التى وقعت باطله قبل الحمد ، فقيه اولا منع صدق الزيادة عرفا الاعلى ثانى الوجود فتدبر ، فالوجود الاول لو وقع باطلا يكون غلطا لازائدا **و توهم** ان السورة التى وقعت باطله وان لم يصدق عليها اسم الزيادة حال حدوثها ، لكن تداركها باعادتها صحيحة موجب للحوق وصف الزيادة بها **مدفوع** بان لحوق وصف الزيادة بها موقوف على بقائها على اعتبارها جزء الى حين اعادتها ، وليس كك لارتفاع اعتبارها كك بمجرد رفع اليد عنها : كما هو الشأن فى كل ما كان جزئيته للكلى بالاعتبار ، سلمنا صدق الزيادة عليها بعد اعادتها ، لكن لاشبهة فى انصراف ما دل من النص على ان من زاد فى صلوته فعليه الاعادة ، عن مثل هذه الزيادة التى لحقها وصف الزيادة بعد حدوثها ، و ذلك لظهوره فى ان ما يوجد زائدا و يكون متصفا بالزيادة حال حدوثه مبطل للصلوة ، فلا يعم ما يتصف بالزيادة بعد وجوده كما نحن فيه كى يكون مبطلا لها **اللهم** الا ان يدعى صدق الزيادة عرفا على كل جزء وقع باطلا بحيث لا يؤثر فى التيام المر كب منه ، فانه حينئذ يكون الجزء الذى وقع باطلا متصفا بالزيادة حال حدوثه فيعمه اخبار الزيادة فتدبر **وقد يستدل** للبطلان مطلقا ، بان تقديم السورة على الحمد مع العلم بعدم جواز التقديم ، مستلزم لعدم قصد امتثال الامر بالصلوة ، لان الامر لا يدعوا الا الى ما تعلق به **وفيه** ان تقديم السورة انما يكون مستلزما لعدم قصد امتثال الامر بالصلوة ، فيما اذا قصد من اول الامر و قبل الدخول فى الصلوة اتيانها على غير الترتيب المعتبر فيها تشريعا ، دون ما اذا قصد من اول الامر امتثال الامر الواقعى المتعلق بالصلوة ، لكن عرض له فى الاثناء ان يقدم السورة على الحمد

تشريعا ، اذ من المعلوم ان اتيان السورة قبل الحمد تشريعا لا ينافي قصد امتثال الامر المتعلق بالصلوة فتدبر جيدا اللهم الا ان يقال ان اتيان بعض اجزاء الصلوة في غير المحل المقرر له تشريعا و ان لم يكن منافيا لقصد امتثال الامر المتعلق بالصلوة لكن اتيانه كك تشريعا حيث يكون محرما ، فيكون ماحيا للصورة الصلوتية عند المتشرعة ، حيث ان من المرتكز في اذهانهم ان للصلوة صورة خاصة يكون الاخلال بها موجبا لبطلان الصلوة ، ومن هنا حكموا بمبطلبة الفعل الكثير الماحي للصورة الصلوتية ، اذ لا مدرك له على الظاهر الا ذلك الارتكاز الكاشف عن ان الهيئة الصلوتية المتخذة من الشرع ، مما ينافي تحقق بعض اجزاء الصلوة على النحو المحرم ، وعليه يبتنى الاجماع المدعى على ان الكلام المحرم الواقع في اثناء الصلوة مبطل لها نعم يمكن ان يقال بانهم استكشفوا ذلك من تعبير الشارع عن بعض ما اعتبر عدمه في الصلوة بالقاطع ، فانه يستكشف منه ان الهيئة المتخذة من الشرع ينافيها ويقطعها تخلل بعض الاشياء بين اجزائها والا لم يكن وجه للتعبير عنه بالقاطع والحاصل كما ان الفعل الكثير يكون مبطلا للصلوة لكونه ماحيا للهيئة الخاصة بالمعبرة فيها ، كذلك اتيان جزء من اجزاء الصلوة على النحو المحرم يكون مبطلا لها ، لكونه منافيا لتلك الهيئة المعبرة فيها ، وان لم يكن ماحيا لها ، ولذا لا يصدق على من باتى بايته انه غير مصل كما يصدق على من بالفعل الكثير هذا وقد يستدل للبطلان مطلقا ولو اعاد السورة بعد الحمد ، بانها مستلزم للقران المنهى عنه وفيه اولا المنع عن حرمة القران على ماسياتى انشاء الله تعالى بيانه ، و ثانيا المنع عن صدقه على مثل المقام الذي يكون تكرارا لسورة واحدة ، و ذلك لاختصاص اخباره بالقران بين صورتين متغايرتين كما لا يخفى على من راجعها وقد يستدل على البطلان بتقديم السورة عمدا مطلقا ولو مع اعادةها بعد الحمد ، بصحيفة محمد بن مسلم قال سألته عن الذي لا يقرء الفاتحة الكتاب في صلوته ، قال عَلَيْكَ لاصلوة له الا ان يبده بها في جهرا و اخفات ، بدعوى عدم صدق الابتداء بالحمد مع تقديم السورة عليها ولو ادعاها بعد الحمد ، فيدخل في المستثنى منه وهو قوله عَلَيْكَ لاصلوة له وفيه ان الظاهر من الصحيحة انها في مقام بيان اعتبار الحمد

في الصلوة ، والترتيب بينه وبين السورة ، لايان اعتبار وصف الابتدائية من حيث هي للحمد ، كي نيا فيه تاخره عن السورة ولو كانت غير معتد بها ، هذا تمام الكلا فيما اذا قدم الكلام السورة عمدا عالما بالحكم **واما** لو قدمها جهلا بالحكم ، وقلنا باختصاص لاتعاد بالاخلاق بغير الخمسة نسيانا فمقتضى القاعدة بناء على كون الترتيب شرطا للصلوة حال القراءة ، هو الحكم ببطلان الصلوة مطلقا ولو اعاد السورة بعد الحمد ، وذلك الاخلال بشرطها وعدم امكان تداركه لفوات محله **واما** بناء على كون الترتيب شرطا للقراءة ، فمقتضى القاعدة هو الحكم بالبطلان فيما لم يعد السورة بعد الحمد ، والحكم بالصحة فيما اعادها بعده ، و ذلك لان مع اعادتها و ان صدق عليها الزيادة العمدية ، لكن قد عرفت اختصاص مادل على مبطللة الزيادة العمدية ، بما كان متصفا بالزيادة حال حدوثه بان وجد زائدا ، فلا يعم ما انصف بها بعد وجوده كما نحن فيه ، فالدليل على ابطال هذه الزيادة ، و ليس تقديمها ايضا عن تشريع كي يكون محرما ومنافيا للهيئة المعتبرة في الصلوة ، حتى يكون مبطلالها مطلقا ولو مع اعادتها بعد الحمد **واما** لو قدم السورة نسيانا اوسهوا ، فلا شبهة بل لاخلاف في عدم بطلان الصلوة به مطلقا ، ولو بناء على كون الترتيب شرطا للصلوة ، سواء تذكر و تداركه بالاعادة بعد الحمد ، ام بقى على نسيانه الى ان ركع او الى الفراغ عن الصلوة ، و ذلك لعموم قوله **عَلَيْهِ** لانعاد الصلوة الا من خمسة و خصوص خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى **عَلَيْهِ** ، سئلته عن رجل افتتح الصلوة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثم ذكر بعد ما فرغ من السورة ، قال **عَلَيْهِ** يمضى في صلوته و يقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل ، وقوله **عَلَيْهِ** و يقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل بيان لكيفية المضى في الصلوة والمراد انه يمضى في صلوته مبتدء من الفاتحة ، لان المراد انه يقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل من ركعات صلوته ، و يكتفى في هذه الركعة بما قرئه من السورة كما احتمله بعض ، ان فيه مضافا الى كونه مخالفا على الظاهر للاجماع ، انه مناف لمادل على وجوب تدارك الحمد اذا نسيه مالم يركع ، كما وثقة سماعة قال سئلته **عَلَيْهِ** عن الرجل يقوم في الصلوة فينسى فاتحة الكتاب قال

فليقل استعيز بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم ثم ليقرأها مادام لم يركع فانه لا قراءة حتى يبدء بها في جهرا واخفات ثم لوسلمنا عدم ظهور قوله ﷻ و يقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل، فيما ذكرنا من كونه بيانا لكيفية المضي في الصلوة ، لكن نمنع عن ظهوره في الاكتفا في هذه الركعة بما قرئها من السورة ، فيسقط الخبر لاجماله عن صحة الاستدلال به ، فيبقى استحباب وجوب قراءة السورة مرتبة على قراءة الفاتحة سليما عما يكون حاكما عليه **وتوهم** ان مرجع تقديم السورة نسيانا الى نسيان قراءة الحمد قبلها ، فهو حين قراءة السورة لم يكن مكلفا بالحمد ، فالسورة عند قرائتها وقعت مطابقة لامرها والتذكر للحمد فيما بعد لا يوجب انقلاب السورة عما وقعت عليه كي يلزم اعادتها بعد الحمد **مدفوع** بان وقوع السورة مطابقة لامصها عند نسيان الحمد ، مراعى بعدم التذكر له قيل فوات محله ، اذمع تذكره كك تكون جزئته لهذه الركعة محفوظة ، و معه لا تكون السورة واقعة في محلها كي تكون موافقة لامرها ، ضرورة ان محلها بعد الحمد لاقبله .

الامر الثاني المشهور بين الاصحاب عدم جواز قراءة ما يفوت الوقت بقرائته من السور ، وانه لو قرئها عمدا تبطل صلوته **والتكلم** في هذا الامر ، يقع تارة فيما يقتضيه القاعدة ، و اخرى فيما يقتضيه النص **اما** الكلام فيما يقتضيه القاعدة ، فملخصه هو اننا لو قلنا بان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده ، فتكون قراءة ما يفوت به الوقت محرمة ، وذلك لما حقق في محله من انه لو وقع التزاحم بين الواجب التعيينى والواجب التخييري ، فاللازم تقديم الواجب التعيينى ونخصيص الوجوب التخييري بغير الفرد المزاحم للواجب التعيينى جمعا بين الغرضين ، وعليه فيكون الوقت لكونه واجبا تعيينيا هو المأمور به دون السورة المفوتة له ، والامر به بناء على مسألة الضد يوجب النهى عن السورة المفوتة له فتكون محرمة ، وحينئذ يبتنى بطلان الصلوة بقرائتها ، على مامر في الامر السابق من ان اتيان جزء من الصلوة بالعنوان المحرم مناف للهية المعتبرة فيها عند عرف المتشركة ، وهذا لا فرق فيه

بين ما قصد بها الجزئية و ما لم يقصدها ، غاية الامر انه لو قصد بها الجزئية تكون محرمة بعنوان التشريع ايضا فتدبر **واما** لو قلنا بما هو الحق من عدم اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده ، فلاتكون قراءة ما يفوت به الوقت محرمة ، الا فيما اذا قصد به الجزئية ، فانه تشريع في اصل الصلوة لو كان من قصده من اول الامر الاتيان بها بهذا النحو اى مشتملة على سورة يفوت بها الوقت ، وفي نفس السورة لو عرض له ذلك في الاثناء ، ففيما لم يقصد بها الجزئية اصلا لاتكون محرمة ، نعم يكون الامر بها للمزاحمة بالواجب التعيينى الالهى و هو الوقت ، ساقطا عن الفعلية ، مع بقائها على محبوبيتها الذاتية والمصلحة التامة ، و حينئذ فيمكن ان يأتى بها بهذا الداعى الذى يكفى فى وقوعها عبادة **و توهم** انه و ان امكن تصحيحها حينئذ بالملاك ، لكن الاتيان بها حيث يكون مستلزما للاخلال عمدا بما يجب عليه من السورة القصيرة فيلزم بطلان الصلوة من هذه الجهة **مدفوع** بان الاتيان بها حيث يكون موجبا لضيق الوقت فتكون السورة ساقطة ، اذا ظاهر عدم الفرق فى الضيق المسقط للسورة بين كونه لعذر او لسوء اختيار المكلف ، و لذا لو آخر الصلوة عمدا الى ان ضاق الوقت عن اتيانها مع السورة تكون السورة ساقطة ، فاذا كانت السورة ساقطة ، فلا يكون الاتيان بها مستلزما للاخلال بالسورة الواجبة كى يلزم بطلان الصلوة هكذا افيد **ولا يخلو** عن النظر ، و ذلك لان تصحيح العبادة بالملاك او الامر الترتبى فى باب التراحم ، انما هو فى التكاليف النفسية ، واما التكليف الغيرية من الجزئية والشرطية فلا يمكن تصحيحها بذلك بعد سقوطها بالمزاحمة ، اذ ليس هناك تكليف متعددة كان لمتعلق كل منها ملاك ومصلحة ملزمة تخصه كما فى التكاليف النفسية . بل انما هناك ملاك واحد قائم بالمركب من عدة اجزاء ، فاذا سقط وجوب جزء لمكان المزاحمة لجزء اخر اهم ، يكون ذلك الملاك الواحد قائما بالمركب الفاقد لذلك الجزء الساقط كما هو المستفاد من قوله **تَكُنُّمُ الصَّلَاةَ** لا تسقط بحال ، فيكون الجزء الساقط بل المركب الواحد له خاليا عن الملاك ، اذ لا طريق لنا الى استكشافه بعد سقوط الامر

عنه ، فالمزاحة في باب القيود تقتضى سقوط غير الهم خطابا و ملاكا ، فلا يمكن تصحيحه بالملاك ، وحينئذ تكون الصلوة مع السورة الطويلة المفوتة للوقت كالخالية عن السورة رأسا ، فتكون مغائرة للمأمور به وهو الصلوة الواجدة للسورة اللهم الا ان يقال ان المأمور به و انكان هي الصلوة الواجدة للسورة ، لكن الاتيان بالسورة الطويلة لما اوجب ضيق الوقت المسقط للسورة ، فانقلب المأمور به الى الصلوة الخالية عن السورة ، فلا تكون الصلوة مع السورة الطويلة حينئذ مغائرة للمأمور به كي تكون باطلة .

واما الكلام فيما يقتضيه النص الوارد في المقام ، فملخصه هو ان ما استدل به للمشهور خبران ، الاول خبر عامر من قرء شيئا من الحم في الصلوة الفجر فاته الوقت ، الثاني خبر ابي بكر الحضرمي لاتقرء في الفجر شيئا من الحم ، بنا على كون النهي فيه لفوت الوقت بقرينة الخبر الاول تقريبا الاستدلال هو انه لاشبهة في ظهور الخبرين في المنع عن قراءة ما يفوت به الوقت ، اما ظهور الثاني في ذلك فواضح ، واما ظهور الاول في ذلك فلان قوله عَلَيْكُمْ فيه فاته الوقت ، ليس لبيان الامر العادي فانه لا يناسب لمنصب الامام عَلَيْكُمْ ، بل انما هو لبيان الحكم الشرعي وهو حرمة قراءة ما يفوت به الوقت ، بمقدمة مطوية معلومة عند المخاطب ، وهي عدم جواز تفويت الوقت ، والاصل في النهي و انكان هي الحرمة التكليفية ، الا ان المتبادر من النهي المتعلق بكيفيات العمل العبادي كونه لبيان المانعية ، كما ان المتبادر من الامر المتعلق بها هو كونه لبيان الجزئية والشرطية ، فاذا كان النهي في الخبرين لبيان مانعية ما يفوت به الوقت ، فيكون مفاده هو الفساد بمدلوله الاولى ، و معه لاحاجة في استفادة الفساد ، الى دعوى ان النهي عن الجزء لاحمة يوجب تقييد المأمور به و تخصيصه بما عدا ذلك الجزء ، ضرورة استلزم بقاء المأمور به على اطلاقه مع النهي عن جزئه ، لاجتماع الامر والنهي في ذلك الجزء وهو محال ، فاذا كان النهي عن السورة الطويلة موجبا لتقييد الصلوة المأمور به بالسورة القصيرة ، فلا تكون الصلوة

مع السورة الطويلة منطبقة على المأمور به ، بل تكون مغايرة له فتكون فاسدة كى تدفع بان النهى عن الجزء وان كان موجبا لتضييق المأمور به و تقييده بما عدا الجزء المنهى عنه ، الا ان التقييد بما عدا الجزء المنهى عنه وهى السورة القصير فى المقام ، لا يوجب كون الصلوة مع السورة الطويلة مغائرة مع المأمور به ، وذلك لما عرفت من ان مع الاشتغال بالطويلة الى ان ضاق الوقت ، تكون السورة ساقطة ، و معه لا تكون الصلوة مع السورة الطويلة مغائرة للمأمور به كى تكون فاسدة ، هذا غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب الاستدلال بالخبرين على ما ذهب اليه المشهور من حرمة قراءة ما يفوت به الوقت وانه لو قرئ عمدا تبطل صلواته ويرد عليه اولابان السورة الطويلة ، حيث تكون مزاحمة بالوقت الذى يكون اهم و يكون واجبا تعيينيا ، والمزاحمة بين الواجبين تقتضى بحكم العقل سقوط خطاب غير الاهم وغير الواجب التعيينى ، فلا يكون النهى عن قراءة السورة الطويلة ظاهرا فى النهى المولوى ، كى يدل على مانعيتها وفساد الصلوة معها ، وذلك لما حققناه فى محله من انه اذا كان للمكلف محرك و باعث عقلى او شرعى نحو فعل شىء او تركه ، لا يكون امر الشارع بذلك الشىء او نهيته عنه ظاهرا ، الا فى الارشاد دون المولوى وان امكن كونه مولويا ، ولذا حملنا او امر الاحتياط فى موارد العلم الاجمالى بالتكليف الذى يكون بمجرد كافيya فى وجوب الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بالاجمال عقلا ، على الارشاد دون الوجوب الشرعى ، وحملنا اخبار من بلغ الواردة فيما ورد الخبر الضعيف بالاستحباب الذى يكون بمجرد كافيya فى الاتيان عقلا بداعى الانقياد ورجاء الامر ، على الارشاد دون الاستحباب ، مع امكان كون الامر فى موضعين مولويا ، اذ ليس الامر فيها نظير امر اطيعوا الله ، كيلا يمكن ان يكون مولويا الاعلى وجه دائر كما هو واضح وثانيا سلمنا ظهور النهى فى الخبرين فى النهى المولوى ، لكن الظاهر ان المراد بالوقت فى الخبر الاول هو وقت الفضيلة ، ضرورة ان وقت الاجزاء اوسع من ان يفوت بقراءة اللحم ، فلا بد حينئذ من حمل النهى على التنزيه والكراهة و

ثالثا سلمنا ان كون المراد بالوقت في الخبر هو وقت الفضيلة ، غير مناف لدلالة النهي على الحرمة فيما هو محل الكلام ، بتقريب ان من مجموع الخبرين يفهم ان قراءة ما يفوت به الوقت منهي عنه ، لكونها موجبة لفوات الوقت ، و هذا التعليل يقتضى صرف النهي عن ظاهره ، بالحمل في كل مورد على ما يناسبه علته ، وذلك لانه يفهم من هذا التعليل ان المنع عن القراءة الموجبة للتفويت ، ناش عن المنع المتعلق بالتفويت ، ولازمه تبعية النهي عن القراءة الموجبة للتفويت في كونه للترية او التحريم للمنع المتعلق بالتفويت ، فان كان المنع عنه تنزيها كما في تفويت وقت الفضيلة ، فيكون النهي عن القراءة الموجبة له كك ، وان كان المنع عنه تحريما كما في تفويت وقت الاجزاء ، فيكون النهي عن القراءة الموجبة له ايضا كك لكن نقول هذا النهي حيث يكون واردا مورد توهيم جزئية السورة المفوتة للوقت ، فلا ظهور له في مانعيتها للصلوة اصلا ، بل غاية الدلالة على نفي جزئيتها لها ، وهذا لا يوجب بطلان الصلوة بقراءتها فيها ولو بقصد الجزئية ، الابناء على ما ادعيناه من ان اتيان ما يكون من سنخ الصلوة فيها بالعنوان المحرم ، يكون منافيا للهئية المعتبرة فيها هذا .

الامر الثالث المشهور بين الاصحاب عدم جواز قراءة شيء من سور الغرائب في الفريضة ، واستدل عليه مضافا الى الاجماع المحكية المستفيضة المعتمدة بالشهرة العظيمة ، بعدة من الاخبار منها حسنة زرارة عن احدهما عليهما السلام لاتقرء في المكتوبة بشيء من الغرائب فان السجود زيادة في المكتوبة ومنها موثقة سماعة قال من قرء اقرء باسم ربك فاذا ختمها فليسجد فاذا قام فليقرء فاتحة الكتاب وليركع ، وقال اذا ابتليت بها مع امام لا يسجد فيجزيك الائمة والركوع ، ولا تقرأ في الفريضة ، اقرء في التطوع ، فان قوله **عَلَيْكَ** في الذيل ولا تقرأ في الفريضة ، صريح الدلالة على القول المشهور من المنع عن قراءة الغرائب في الفريضة ، ولا ينافيه الصدر انظاهرة بيان حكم من صدر وتحقق منه هذا العمل ، فيمكن حمله على ما اذا شرع فيها ساهيا ثم ذكر بعد اتمامها ، لالبيان حكم الاثنيان به كي يدل على الجواز

والترخيص ، سلمنا ظهوره في الجواز ، لكن حيث لا يكون فيه تصريح بكون القراءة في الفريضة ، فيحمل على النافلة بقراءة الذيل ومنها عدة روايات اخر ظاهرة الدلالة في المنع عن قراءة الغرائم في الفريضة ولا يعارضها مآظره الجواز مطلقا ، كحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر السورة قال عليه السلام يسجد ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثم يركع ويسجد ، وصحيفة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع ويسجد قال عليه السلام يسجد اذا ذكر اذا كانت من الغرائم ، وخبر وهب بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه علي عليه السلام قال اذا كان آخر السورة السجدة اجزاك ان تركع بها فان مقتضى الجمع بين هذه الاخبار وبين الاخبار المتقدمة الدالة على المنع عن قرائتها في الفريضة ، حمل هذه الاخبار على النافلة ، وعليه فيكون امره عليه السلام في حسنة الحلبي باعادة الفاتحة ، لاجل ان يكون ركوعه عن قراءة حيث تخلل السجدة العزيمة بين القراءة والركوع ، فلاتعاد الفاتحة فيما اذا كانت آية السجدة في اثناء السورة ، اذ لا يكون ركوعه حينئذ لاعتن قراءة كما هو واضح ثم ان هذا الامر لا بد من حمله على الاستحباب ، لقول علي عليه السلام في خبر وهب المتقدم اذا كان آخر السورة السجدة اجزاك ان تركع بها نعم يعارض الاخبار المتقدمة ما ظاهره الجواز في الفريضة ، كصحيفة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ، قال سئلته عن امام قوم قرء السجدة فحدث قبل ان يسجد كيف يصنع ، قال عليه السلام يقدم غيره فيسجد و يسجدون و ينصرف وقد تمت صلواتهم ، وحملها على النافلة بعيد في الغاية ، لعدم جواز الجماعة فيها الا في مواضع نادرة ، و صحيفته الاخرى عنه عليه السلام ايضا ، قال سئلته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم ايركع بها او يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها ، قال عليه السلام يسجد ثم يقوم ويقرأ بفاتحة الكتاب ويركع ، و ذلك زيادة في الفريضة فلا يعودن يقرأ السجدة في الفريضة وقد استدل جماعة بقوله عليه السلام في ذيلها وذلك زيادة في الفريضة فلا يعودن الح ، على ما ذهب اليه المشهور من المنع ،

وجعلوه قرنية على حمل صدرها الظاهر في الجواز على الناسى او التقية ولا يخفى ان المتعين هو الاستدلال بصدرها على الجواز ، وجعله قرنية على حمل ذيلها الظاهر في المنع على الكراهة توضيح ذلك هو انه لاشبهة في ظهور سوق السؤال في ان جواز قراءة الغرائم في الفريضة كان من الامور المسئلة المفروغ عنها عند السائل ، ولذا سئل عن انه عند قراءة سورة النجم التي تكون آية السجدة في آخرها وليس بعدها قراءة ، هل يترك سجدة العزيمة ويركع عن هذه القراءة ، ام يسجد للعزيمة ثم يقوم و يقرأ غيرها ويركع ليكون ركوعه عن قراءة ، كما لاشبهة في ظهور صدر الجواب في تقريره عليه السلام للسائل فيما اعتقده من الجواز ، ولذا لم يردعه عما اعتقده بل بين ماهو وظيفته عند قراءة سورة العزيمة في الفريضة ، بقوله عليه السلام يسجد ثم يقوم ويقرأ بفاتحة الكتاب ويركع ، وكذا لاشبهة في ظهور الذيل وهو قوله عليه السلام و ذلك زيادة في الفريضة الخ ، مع قطع النظر عما فرعه عليه بقوله عليه السلام فلا يعودن الخ ، في المنع ، ضرورة انه عليه السلام ليس بصدد بيان مجرد صدق الزيادة عليه هذه السجدة من غير تعرض لحكمها والا لكان بيانه لغوا كما لا يخفى ، و حينئذ فلا بد في رفع ما وقع فيهذه الصحيحة من التناقض والتنافي صدرا وذيلا ، من رفع اليد ، اما عن ظاهر الصدر ، بحمل قوله عليه السلام يسجد ثم يقوم الخ ، على بيان حكم قراءة العزيمة في الصلوة التي يجوز قرائتها فيها على النحو الكلى ، بتقريب ان السائل لما كان جواز قراءة العزيمة في الفريضة عنده من المسلمات المفروغ عنها ، فكان محط نظره في السؤال هو بيان الامام عليه السلام ماهو الوظيفة عند قرائتها في الصلوة التي يجوز قرائتها فيها ، فاجاب عليه السلام اولاعما كان محط نظره في السؤال على النحو الكلى ، ثم نبه على ان خصوص مورد السؤال ليس مما يجوز فيه ذلك لكونه موجبا للزيادة في الفريضة ، واما عن ظاهر الذيل ، بحمل قوله عليه السلام وذلك زيادة في الفريضة ، الظاهر في تنزيل هذه السجدة التي ليست بزيادة حقيقته عرفية كما سيأتي انشاء الله تعالى بيانه ، منزلة ما يكون زيادة كك في جميع الاثار التي منها ابطال الصلوة ، على بيان ان هذه

السجدة حيث تكون زيادة صورية فلا ينبغي اتيانها في الفريضة ومن المعلوم ان حمل الصدر على بيان حكم غير مورد السؤال ، ابعد من حمل الذيل على بيان حكم هذه الزيادة الصورية وانه يكره اتيانها في الفريضة ، وذلك لعدم ظهور لقوله عَلَيْكُمْ وذلك زيادة في الفريضة ، في تنزيل هذه السجدة منزلة الزيادة الحقيقية في الحكم ، بحيث يكافؤ ظهور الصدر في بيان حكم مورد السؤال **توضيح** ذلك هو انه اذا كان بين شيئين كمال المبائنة ونزل احدهما منزلة الاخر ، كما في قوله عَلَيْكُمْ الطواف بالبيت صلوة ، فهذا التنزيل يكون له كمال الظهور في التنزيل الحكمي واثبات ما للمنزل عليه من الاثر الظاهر او جميع الاثار للمنزل **هذا** بخلاف ما اذا كان بينهما مشابهة صورية كما في المقام ، اذ يحتمل حينئذ ان يكون حمل اسم احدهما على الاخر لمجرد ما بينهما من المشابهة الصورية ، لا للتنزيل احدهما منزلة الاخر في الحكم والاثر الشرعي ، وعليه فلا يكون لهذا الحمل ظهور قوى في التنزيل الحكمي ، بل يحتمل ان يكون لبيان حكم آخر لاحدهما مبائن للحكم الثابت للاخر ، فيكون النظر اليه موضوعيا لا تنزيليا ، فاذا لم يكن لحمل اسم الزيادة عليها السجدة ، ظهور قوى في تنزيلها منزلة الزيادة الحقيقية في الاثار التي يكون من اظهرها بطلان الصلوة بها ، فيمكن حمله على بيان حكم آخر لها غير حكم الزيادة الحقيقية ، والحكم الاخر في المقام وان احتمل كونه مجرد الحرمة التكليفية الغير المستلزمة الا لوقوع محرم نفسي في اثناء الصلوة الغير المستلزم لوقوع نقصان فيها اصلا ، لكنه خلاف سوق الرواية الظاهر في ان المنع عن هذه السجدة لما يترتب عليها من احداث نقص في الصلوة ، وحيث ان النقص المترتب على اتيان هذه السجدة في اثناء الصلوة ، لا يمكن ان يكون مما يوجب البطلان ، والا لما حكم عَلَيْكُمْ بصحة الصلوة مع اتيان هذه السجدة فيها في الصدر ، فلا بد ان يكون مما يضر بمرتبة كمالها ، و عليه فلا يكون المنع عن هذه السجدة الا للتنزيه والكراهة **واذا** تبين ظهور الصحيحتين في جواز قراءة سورة العزيمة في الفريضة ، فيكون مقتضى الجمع العرفي

بينهما و بين ما دل على المنع من الاخبار المتقدمة ، هو حمل تلك الاخبار على الكراهة ، ومعها لامجال لما يظهر من بعض الفحول ، من الرجوع في المقام الى مرحجات باب التعارض و حمل الصحيحتين على التقية ، هذا مضافا الى مخالفة الصحيحتين ايضا للتقية ، فان امره عَلَيْكُمْ فيهما بالسجدة في الاثناء مخالف لمذهب العامة ، فانهم وان كانوا متفقين على جواز قراءة سورة العزيمة في الفريضة ، الا انهم يؤخرون السجدة الى ما بعد الفراغ عن الصلوة ، فحمل الصحيحتين على التقية ضعيف جدا ، ومثله في الضعف حمل الصحيحة الثانية على النسيان ، و ذلك لمنافاته لقوله عَلَيْكُمْ في الذيل فلا يعودن ، اذ لا يصح المنع عن العود نسيانا ، وحمله على التحفظ عن النسيان بعيد ، هذه خلاصة ما افاده الاستاد دام ظله في المقام ولكن يمكن حمل الصحيحتين على ما يرتفع به التعارض بينهما و بين ما دل على المنع ، وهو بان يقال ان محط نظر السائل في الصحيحة الاولى ليس هو السؤال عن تكليف الامام الذي قرء السورة فاحدث قبل ان يسجد ، بل محط نظره هو السؤال عن ان صلوة المأمومين هل تبطل ببطلان صلوة الامام لا ، وعلى تقدير عدم البطلان ما تكليفهم بالنسبة الى ما سمعوه من قراءة آية السجدة ، و حينئذ فتكون الصحيحة من ادلة عدم بطلان الصلوة بسجدة العزيمة فيما كان موجبها السماع ، وسيأتي انشاء الله تعالى ان مقتضى القاعدة ايضا عدم كون زيادتها موجبة للبطلان ، فيما اذا كان المكلف مقهورا على اتيانها شرعا ، من دون ان يكون تسبب منه اليه اصلا ، كما في هذا المورد و مورد النسيان هذا ، و اما الصحيحة الثانية فيمكن حملها على الجاهل بالحكم جهلا مركبا كيلا ينافي ظهور سوق السؤال في كون الجواز مسلما عند السائل ، و يؤيد ذلك نهيه عَلَيْكُمْ في الذيل عن العود من دون امر باعادة ما مضى ، فانه قرينة على ان الحكم بوجود السجدة عليه في الاثناء وصحة عمله انما هو لمكان جهله بالحكم ، و اما بعد ما بين عَلَيْكُمْ له ان السجود زيادة في الفريضة و صار عالما بالحكم فلا يجوز له العود الى مثل ذلك العمل و توهم ان التفصيل في البطلان بين العلم بالحكم والجهل به ،

مخالف للاجماع حيث لم يفصل احد في بطلان الصلوة بالزيادة العمدية بين كونها عن علم بالحكم او عن جهل به مدفوع بان عدم التفصيل في البطلان بالزيادة الحقيقية العرفية ، لا يوجب المنع عن التفصيل في البطلان بالزيادة الصورية كما نحن فيه وتوهم ان عدم التفصيل في البطلان بين العلم والجهل وان كان مختصا بالزيادة العرفية ، لكن مقتضى اطلاق تنزيل هذه الزيادة الصورية منزلة الزيادة العرفية في الصحيحة ، هو عدم التفصيل بينهما في البطلان بهذه ايضا مدفوع بان اطلاق التنزيل وان كان فيحد نفسه مقتضيا لذلك ، لكن بعد احتمال كون الحكم بالصحة في الصدر مختصا بالجاهل ، لا يبقى للتمسك باطلاقه مجال لاكتنافه حينئذ بما يصلح للقرينية المانع عن انعقاد الاطلاق فتبين مما ذكرنا انه ليس للصحيحين ظهور في الجواز في الفريضة مطلقا ، بحيث يكون موجبا لحمل الاخبار المانعة على الكراهة ، هذا مضافا الى ما عرفت من مخالفتها للاجماعات المحكية المستفيضة المعتمدة بالشهرة العظيمة ، فلاشكال في اصل الحكم اعنى المنع وانما الكلام في دلالة النهى على الفساد ، فانا وان قلنا في الامر السابق بان المتبادر من النهى المتعلق بكيفيات العبادة كونه لبيان المانعية ، الا انه يمكن رفع اليد عن ظهور النواهي الواردة في الاخبار المتقدمة في المانعية ، بقرنية ما في بعضها من التعليل بان السجود زيادة في المكتوبة ، اذ استفاد من هذا التعليل ان المنع عن قراءة الغرائم في الفريضة ، انما هو لاستلزامها للوقوع في احد المحظورين اى المحرمين التكليفيين لانه لا يخلو اما ان يسجد في اثناء الصلوة ، فيلزم زيادة السجدة في اثنائها عمدا ، و هي حرام لكونها موجبة لابطال الصلوة عمدا وابطالها كك محرم ، واما ان لا يسجد بل يؤخرها الى ما بعد الصلوة ، فيلزم تأخير الواجب الفورى وهو حرام ، ولا منافاة بين حرمة زيادة السجدة في اثناء الصلوة ، وبين صيرورتها واجبة عند قراءة آية السجدة ، اذ هذا نظير ما اذا صار محرم ذاتى واجبا بالعرض لاجل مقدميته لواجب اهم ، كما في الخروج عن المكان المغصوب ، فان هذا الخروج في نفسه كالدخول

والتوقف ، غضب مبغوض منهى عنه بالنهي السابق على الدخول موجب للعقاب ، لكنه يصير واجبا بالعرض مقدمة للتخلص عن الغضب الواجب ، وعليهذا فيكون خصوص آية السجدة محرمة بالحرمه التكليفية المقدمية السببية ، لان خصوصها موجبة للسجدة ، وعليه فلا يكون قراءة ما عداها من الايات سور الغرائم محرمة ، فلا يوجب قراءة ما عداها بطلان الصلوة كما هو المدعى ، بل لا توجب بطلانها قراءة نفس آية السجدة فيما اذا ترك السجدة عصيانا او نسيانا **وتوهم** ان البطلان لا يدور مدار اتيان السجدة وتحققها خارجا ، بل يدور مدار امر الشارع باتيانها ، لان الامر بالسجود المبطل مرجعه الى الامر بابطال الصلوة ، فلا يجتمع مع الامر بالمضى فيها مدفوع بان مرجع الامر بالسجدة المبطله انما يكون الى الامر بالابطال ، فيما اذا كان الامر بها من حيث مبطلتها للصلوة ، لافيمنا اذا كان الامر بها من حيث هي كما في المقام ، فهذا التوهم نشاء من المغالطة بين الامرين كما لا يخفى ، فقراءة نفس آية السجدة لا توجب البطلان فيما اذا ترك السجدة ، الابناء على ما ادعيناه من ان اتيان فعل محرم من سنخ افعال الصلوة فيها ، يكون منافيا للهيئة المعتبرة شرعا فيها **نعم** لو اقتصر على قراءة سورة العزيمة كانت صلوته باطله ، من جهة النقصان العمدي **وتوهم** ان النهى عن قراءة الغرائم في الفريضة في هذه الاخبار ، ان كان لاجل عليتها للوقوع في احد المحظورين ، فلا يكون النهى عنها فيها ظاهرا الا في الارشاد ، ضرورة ان مجرد تعلق النهى المقدمى بها الناشى من قبل النهى المتعلق بذى المقدمة ، كان عقلا في البعث نحو تركها ، ومعه لا يكون النهى عنها ظاهرا في المولوية كما أمر بيانه في الامر السابق **واضح** الفساد ، لالما قيل من ان النهى المقدمى نهى تبعى قهرى ، اذ لافرق في بعث النهى نحو الترك بين كونه نفسيا اختياريا او تبعا قهريا ، بل لان كون السجدة العزيمة زيادة في الصلوة و مبطله لها و محرمة ، لولم تكن هذه الروايات لم يكن لنا طريق اليه ، بل كان مقتضى القاعدة عدم بطلان الصلوة بها ، و ذلك لانا لو سلمنا ان زيادة ما كان من سنخ الصلوة ، لا يتوقف صدق الزيادة عليه

على القصد بانه من الصلوة ، الا ان قصد عدم كونه من الصلوة يوجب عدم صدق الزيادة عليه ، ولذا لو انحنى المصلى على حد الركوع لقتل الحية مثلا لا يصدق عليه انه زاد فى ركوعه ، ولازم ما ذكرنا ، عدم صدق الزيادة على السجدة العزيمة وسجدة الشكر و امثالهما مما يكون من سنخ افعال الصلوة وقصد عدم كونها منها ، فاذا لم تكن الزيادة صادقة على السجدة العزيمة عرفا ، فلا يكون اتيانها مشمولاً للمادل على بطلان الصلوة بالزيادة العمدية ، ولا لمادل على حرمة ابطال الصلوة ، كى يكون النهى عن اتيانها فى الصلوة ، المستتبع للنهى المقدمى عما يكون سببا لاتيانها ، و هى قراءة سورة العزيمة ، كافيا فى البعث نحو ترك قرائتها ، كى يكون النهى عن قرائتها في هذه الاخبار ظاهرا فى الارشاد المحض اللهم الا ان يقال ان السجدة العزيمة وان قصد عدم كونها من الصلوة ، لكن لما قصد المصلى جزئية نفس سورة العزيمة ، وكانت السجدة تابعة لها ، لان قرائتها اوجبت السجدة عليه ، فهذا الاعتبار يمكن صدق الزيادة على السجدة ، ان يصدق على المصلى لمكان اتيانه ما اوجب السجدة عليه انه زاد فى صلوته فتدبر^(١) ، ويمكن رفع اليد عن ظهور التعليل فى العلية ، وحمله على كونه حكمة للتشريع لاعلة للحكم ، بقرنية ظهور النهى عن قراءة العزيمة فى الفريضة فى مانعية قرائتها ، ولا مرجح لرفع اليد عن احد الظهورين اى ظهور النهى فى المانعية وظهور التعليل فى العلية على رفع اليد عن الاخر ، فتكون هذه الاخبار من هذه الجهة مجملة ، لاختلاف كل من النهى والتعليل الواقعيين فيها بما يصلح للقرنية هذا ويمكن ان يقال تبين رفع اليد عن ظهور النهى فى المانعية ، وذلك لما حقق فى محله من ان الضابط فى تمييز القرنية عن ذبها ، هو ان القرنية فى الكلام هى ما كان متمما للمدلول وكان بحيث لا يتم الكلام به وحده ، و من المعلوم صدق هذا الضابط فى المقام على التعليل دون النهى ، فيتعين التعليل للقرنية ، على صرف النهى عن ظهوره فى المانعية ، الى الحرمة التكليفية المقدمية كما أمر ببيانها هذا

(١) اشارة الى ان تبعية السجدة للسورة انما تجدى فى كون اتيانها اختياريا عمدا

ولو كان واجبا شرعا ، واما اجداؤها فى كون السجدة زيادة فى الصلوة فلا هذا منه عفى عنه .

ثم انه يتفرع على ما استفدناه من الاخبار ، من ان المنهى عنه بنها هو خصوص اية السجدة بالنهي التكليفي المقدمى فرعان **الاول** انه لو شرع في سورة العزيمة بقصد قراءة تمامها ، ثم عدل في الاثناء قبل الوصول الى اية السجدة الى سورة غيرها ، لم تبطل صلوته مطلقا ولو كان عدوله عن العزيمة بعد التجاوز عن نصفها ، وذلك لعدم كون ما قرئه من بعض سورة العزيمة محرما كى يكون منافيا للهيئة المعتبرة فى الصلوة ، وانصراف ما دل على المنع عن العدول عن سورة الى اخرى عند التجاوز عن النصف ، عن مثل المقام الذى لا يجوز اتمام السورة المنهى عنها فيه **هنا** مضافا الى امكان دعوى ظهوره فى المنع عن العدول اقتراحا ، فلا يشمل ما نحن فيه الذى يكون العدول فيه للفرار عن محذور الوقوع فى المحرم **نعم** لو قلنا بحرمة القران بين السورتين وبحصوله بقراءة سورة و بعض من اخرى ، او قلنا بحرمة الفعل المتجرى به ، كان ما قرئه من بعض سورة العزيمة محرما ، اما على الاول فواضح ، و اما على الثانى فلان ما قرئه من بعض السورة ، حيث وقع بالداعى المحرم وهى قراءة الكل ، فيكون متجرىا فى قرائته ، و اذا كان ما قرئه من بعض السورة العزيمة محرما كان مبطلا لصلوته لكونه منافيا للهيئة المعتبرة فيها و **هنا** بخلاف ما قلنا بما هو الحق من عدم حرمة القران ، وعدم حصوله على فرض حرمة الا بقراءة سورتين كاملتين ، وعدم كون التجرى موجبا الا لتحريم نفس القصد دون الفعل الخارجى المتجرى به ، فانه لا وجه حينئذ لحرمة ما قرئه من بعض سورة العزيمة كى يستلزم بطلان الصلوة كما هو واضح **الثانى** لو شرع فى سورة العزيمة سهوا وتذكر بعد قراءة اية السجدة ، امكن ان يتم صلوته صحيحة مكثفيا بالسورة العزيمة عن السورة الواجبة عليه ، اما امكان اتمام الصلوة صحيحة ، فلانه فى حال النسيان لم يصد عنه فعل محرم ، وبعد التذكر دار امره قهرا بين احد المحرمين نفسيين من ابطال الصلوة او ترك السجدة ، ومقتضى التزام بين التكليفين النفسيين ، هو التخيير ان لم يكن اهم فى البين ، والا فتقديم الاهم ، و حينئذ ان قلنا باهمية السجدة ، لا لادلة فوريتها ضرورة انصرافها

الى غير المقام ، بل للتعليل المذكور فى الروايتين المتقدمتين ، بدعوى ان المراد من قوله عَلَيْكُمْ فيهما فان السجود زيادة فى المكتوبة ، هوان السجود الزائد المبطل لما كان فورياً بمجرد قراءة لية السجدة ، كان قرائتها حراماً لكونها تسبباً الى ابطال الصلوة ، اذ حينئذ يكون المحذور الموجب للنهى عن القراءة ، هو خصوص وجوب فعل السجود فى الصلوة ، فيكون التعليل حينئذ دالاً على اهمية السجود ، فاللازم حينئذ وان كان فعل السجود المستلزم لبطلان الصلوة ، لكن لو ترك السجود عسافاً ، امكن ان يتم صلوته صحيحة بالملاك ، او بالامر التريتي على القولين فى باب التزاحم فتدبر نعم لوقلنا باحتياج العبادة الى الامر ، ومنعنا عن صحة الامر التريتي راساً ، او فى خصوص المقام الذى يتحقق معصية امر الاله بنفس الاتيان بالمهم ، لم يمكن له اتمام صلوته صحيحة ، والحق وان كان صحة الامر التريتي ، لكن جريانه فى مثل المقام ممنوع بل محال ، لاستلزامه طلب الحاصل كما هو واضح ، نعم يمكن ان يقال بتعين اتمام الصلوة ولومع اهمية السجود ، و ذلك لان السجود له بدل وهو الایماء ، وقد حقق فى محله انه لو كان لاحد المتزاحمين بدل دون الاخر ، قدم ما ليس له بدل ولو كان ماله البدل اهم مما ليس له البدل ، و حينئذ فاللازم ان يرمى بدلاً عن السجود العزيمة ويتم صلوته مكثفياً بسورة العزيمة ، لكن هذا فيما اذا لم يمكن له اتیان الصلوة مع سورة اخرى لضيق الوقت ، والافتعين اتمام هذه الصلوة عليه محل اشكال بل منع ، لا لما قيل من ان المتعين فى تزاحم الواجبين اللذين يكون لاحدهما بدل ، و ان كان تقديم ما ليس له بدل ولو كان ما له البدل اهم ، لكن لم يثبت فى المقام كون الایماء بدلاً عن السجود ، لاختصاص ما دل على الایماء بصورة السماع ، فان مارواه على بن جعفر عن اخيه موسى عَلَيْكُمْ قال سئلته عن الرجل يكون فى صلوة فى جماعة فيقرء انسان السجدة كيف يصنع ، قال عَلَيْكُمْ يومى براسه ، قال و سئلته عن الرجل يكون فى صلوة فيقرء اخر السجدة ، قال يسجد اذا سمع شيئاً من الغرائم ، الا ان يكون فى فريضة فيومى براسه ايماء كما ترى مختص بالسماع ،

اذفيه ان دليل بدلية الايماء عن هذه السجدة و انكان مختصا بالسماع ، لكن يمكن استفادة بدليته عنها في صورة السهو ايضا بالملاك ، و هو كون المكلف مقهورا عليه هذه السجدة شرعا من دون ان يكون تسبب منه اليه اصلا و توهم ان الايماء حيث يكون بدلا عن السجود ، والبديل في حكم المبدل فتكون زيادته مبطللة ايضا ، فاسد جدا ضرورة ان البدلية قد ثبتت في المقام بالخصوص دفعا لمحدور الزيادة ، فكيف يمكن ان تكون مستلزمة له ، فهذا التوهم اجتهاد في مقابل النص .

بل لما حقق في باب التزام ايضا من انه اذا كان احد المتزامين واجبا تعيينيا والآخر واجبا تخييريا ، قدم التعيني منهما على التخييري ولو كان التخيير منهما اهم ، وفي المقام وان كان للسجدة بدل ، ولكن يكون وجوبها تعيينيا ووجوب الصلوة تخيير المكان فرض بقاء الوقت ، ومعه يشكل الحكم بتعين اتمام هذه الصلوة والايماء براسه بدلا عن السجدة ، هذا كله فيما اذا قلنا باهمية السجدة **واما** ان قلنا بعدم اهميتها ، لمنع دلالة التعليل المذكور في الروايتين عليها ، اذا الظاهر ان المراد من قوله **عَلَيْهَا** فان السجود زيادة في المكتوبة ، هو ان السجدة حيث تكون زيادة في المكتوبة ، فان فعلتها ابطلت صلواتك ، و ان تركتها اخرجت الواجب الفوري ، فلذلك لا يجوز قراءة ايتها الموجبة لها ، لاستلزامها الوقوع في احد المحظورين ، و حينئذ يكون الموجب للنهي عن القراءة ، هو لزوم المحذور في كل من فعل السجود و تركه ، فلا دلالة للتعليل حينئذ على اهمية السجود كما لا يخفى ، فاللازم حينئذ التخيير بين اتيان السجدة المستلزم لبطلان الصلوة او ترك السجدة و اتمام الصلوة ، هذا بناء على كون زيادة السجود للعزيمة مبطللة في هذا المقام ، واما لو منعنا عن كونها مبطللة في المقام اما بدعوى كونها ناشئة عن قبل السهو في قراءة العزيمة فيعمها حديث لاتعاد ، واما بدعوى انه حيث يكون مقهورا في المقام على اتيان السجود شرعا من دون تسبب منه اليه اصلا ، فيكون ملحقا بالنسيان في شمول حديث لاتعاد له ملاكا ، لكن الواجب عليه اتيان السجود في الاثناء من دون ان يستلزم بطلان الصلوة كما لا يخفى **هذا** تمام

الكلام فى امكان اتمام الصلوة صحيحة ، **واما** جواز اتمام سورة العزيمة والاكتفاء بها عن السورة الواجبة عليه ، فلان المانع عن الاكتفاء بها انما هو حرمتها التكليفية المقدمية ، فاذا ارتفعت حرمتها بسبب النسيان فلانواع عن الاكتفاء بها كما هو واضح ثم ان مقتضى اطلاق الاخبار عدم الفرق فى حرمة قراءة الغرائم فى الفريضة بين كونها بقصد الجزئية او بقصد القرآنية ، ضرورة ان قوله **عَلَيْكُمْ** لا تقراء شيئا من الغرائم يعم كلا القصدين ، وعليهذا فتكون هذه الاخبار مخصصة لما دل على جواز قراءة القران فى الصلوة ولما دل على الاكتفاء باية سورة **وتوهم** اختصاص الحرمة بما اذا قصد بها الجزئية بدعوى الانصراف اليه ، كما ترى ان لامنشأ لهذه الدعوى ، الاغلبة قراءة العزيمة فى مكان السورة المأمور بها ، وقد حقق فى محله ان الانصراف الناشئ عن غلبة الوجود لا عبرة به ان قلت ان المتبادر من الاخبار الناهية ، ارادة النهى عن قرائتها فى الصلوة على جسمها يقرء غيرها من السور امثالا للامر بقراءة السورة ، وعليهذا فالاخبار منصفة عما لو قراها لا بقصد الجزئية **قلت** او لا نمنع عن التبادر المذكور ، وثانيا سلمنا ، لكن يفهم حرمة قرائتها مطلقا ولو بقصد القرآنية ، من العلة المنصوصة الدالة على ان كل ما كان موجبا لزيادة السجدة فى الصلوة فهو حرام ، **هذا** تمام الكلام فيما اذا قرء العزيمة فى الفريضة عمدا او نسيانا **واما** الكلام فى حكم استماعها وسماعها فى الفريضة ، فملخصه ان مقتضى عموم التعليل الوارد فى الاخبار ، سواء كان المراد منه هو ان الموجب للنهى من القراءة هو استلزامها لفعل لا تيان السجود فى اثناء الصلوة امكان المراد منه ان الموجب له هو استلزامها للوقوع فى احد المحظورين من ابطال الصلوة او تاخير الواجب الفورى ، هو حرمة استماع قراءة العزيمة ، و سماعها ايضا فيما اذا كان اختياريا ، كما اذا كان ملتفتا الى ان احدا يقرء سورة العزيمة ، ولم يضع اصابعه فى اذنية الى ان سمع اية السجدة ، فان السماع حينئذ يكون اختياريا ، فان عموم التعليل يدل على ان الموجب لزيادة السجدة فى الفريضة حرام مطلقا ، ولو كان الموجب لها استماع اية السجدة وسماعها ، وعليه لو سجد فى اثناء الصلوة بطلت صلوته ، وان اخره الى ما بعد الفراغ عن الصلوة

لم تبطل صلواته ، لان الاستماع والسماع و انكنا محرمين ، الا انهما ليسا من سنخ افعال الصلوة ، كى يكونا منافيين للهيئة المعتبرة فيها اذا اتى بهما فيها بالعنوان المحرم و توهم ان البطلان لا يدور مدار فعل السجود وتحققه خارجا ، بل يدور مدار امر الشارع بالسجود المبطل ، حيث ان الامر بابطال الصلوة لا يجتمع مع الامر بالمضى فيها مندفع بمأمر من ان مرجع الامر بالسجود المبطل ، انما يكون الى الامر بالابطال المنافي للامر بالمضى ، فيما اذا كان الامر به من حيث مبطليته للصلوة ، لا فيما اذا كان الامر به من حيث هو هو ، فان الامر به حينئذ لا يكون دالاعلى وجوب الابطال ، نعم الامر به حيث لا يجتمع مع الامر بالمضى ، لاستلزامه الامر بالضدين ، فيسقط الامر بالمضى عن الفعلية لمكان المزاحمة بالسجدة الواجبة ، و حينئذ فلو عصى و اخر السجدة الواجبة فورا ، فيمكن ان يتم صلواته بالملاك ، او بالامر الترتيبى على اشكال فى جريانه فى المقام كما أمر بيانه ، هذا بحسب مقتضى التعليل الوارد فى الاخبار الناهية و اما بحسب الاخبار الواردة فى خصوص السماع الامرة بالايماء بدلا عن السجود و اتمام الصلوة ، الشاملة باطلاقها لما اذا كان السماع عن اختيار ، كرواية على بن جعفر المتقدمة ، فيمكن القول بتعين الايماء عليه بدلا عن السجود و اتمام الصلوة ، مع الاستماع ايضا بل فى صورة القراءة عن نسيان ايضا ، اذ استفاد من هذه الاخبار بعد شمولها للسماع الاختيارى ، ان فى مورد دوران امر المكلف بين اتيان هذه السجدة فى الاثناء و ابطال الصلوة وتأخيرها و اتمام الصلوة ، جعل الايماء بدلا اضطراريا عن السجدة دفعا لمحدور الزيادة فى الصلوة و توهم انه لو كان الايماء بدلا عن هذه السجدة ولومع الاستماع والسماع الاختيارى ، فاللازم عدم حرمتها مندفع بما اشرنا اليه من ان الايماء جعل بدلا اضطراريا عن هذه السجدة ، لا اختياريا كى ينافى حرمة الاستماع والسماع الموجبين لهذه السجدة و توهم ان لازم ما ذكرنا هو القول بتعين الايماء فيما قرأ آية السجدة فى الفريضة عمداً ايضا مندفع بمأمر ايضا من ان آية السجدة حيث تكون من سنخ افعال الصلوة

فبمجرد قرائتها عمدا تبطل الصلوة ، ومعه لاتصل النوبة الى دوران الامر بين اتيان السجدة وابطال الصلوة او تأخيرها واتمام الصلوة ، كى تعم هذه الاخبار ملاكا لصورة قرائة آية السجدة فى الفريضة عمدا ايضا هذا **ولكن** لا يخفى ان القول بشمول هذه الاخبار ملاكا للاستماع ، مستلزم لوقوع التعارض بينها وبين صحيحة على بن جعفر المتقدمة الواردة فى امام قرء آية السجدة فاحدث قبل ان يسجد ، حيث حكم **عليه السلام** بوجود السجدة على المأمومين المستمعين لقراءة الامام **ثم** ان المعروف تخصيص المنع عن قرائة العزيمة بالفريضة ، فيجوز قرائتها فى النوافل ، ويدل على الجواز فيها مضا الى دعوى عدم الخلاف فيه بل الاجماع عليه ، عموم ادلة الجواز حيث خرج عنها قرائتها فى خصوص الفريضة وبقى قرائتها فى النوافل تحت عمومها ، وخصوص رواية سماعة المتقدمة المصرح فيها بالجواز فى النوافل بقوله **عليه السلام** واقراء فى التطوع .

ثم ان المشهور بين الاصحاب ان والضحى والم نشرح وكذا الفيل ولايلاف سورة واحدة ، خلافا لما عن المحقق فى المعبر من التشكيك فى كونهما سورة واحدة وتبعه فى ذلك جماعة ممن تأخر عنه ، بل جزم فى المدارك بتعددتها تمسكا بوجودهما كك فى المصاحف **ولا يخفى** انه لا يهمنى البحث عن كونهما سورة واحدة او متعددة ، اذ ليس وحدتهما او تعددهما من الامور الاعتقادية التى يجب الاعتقاد بها **وانما** المهم البحث عن الدليل على ما رتبوه عليهما من الاحكام ، وتعين الجمع بينهما فى ركعة واحدة و عدم جواز الاقتصار على واحدة منهما فيها **فنقول** الاخبار الواردة فى المسئلة على طوائف ، منها ما يكون حاكيا لفعل المعصوم **عليه السلام** ، كصحيحة زيد الشحام قال صلى بنا ابو عبدالله **عليه السلام** فقرأ الضحى والم نشرح فى ركعة ، ولا يخفى صراحة هذه الطائفة فى جواز الجمع بين هاتين السورتين فى ركعة واحدة . و اما تعين الجمع بينهما وعدم جواز الاقتصار على احديهما ، فيمكن استفادته منها ، بانضمامها الى الاخبار المانعة عن القراق بين السورتين فى ركعة واحدة والمانعة عن

تبعيض السورة ، و ذلك لان قرائته عَلَيْهِمَا هاتين السورتين في ركعة واحدة ، يمكن ان تكون لكونهما سورة واحدة حقيقة ، كى يكون خروجهما عن الاخبار المانعة عن القران من باب التخصص ، و يمكن ان تكون لكونهما سورة واحدة حكما مع تعددهما حقيقة ، كى يكون خروجهما عن تلك الاخبار من باب التخصيص ، ولا ريب في تعيين التخصص عند دوران الامر بينه وبين التخصيص ، فاذا تعين كون خروجهما عن تلك الاخبار من باب التخصص و كونهما سورة واحدة ، فيكون مقتضى الاخبار المانعة عن التبعض ، تعيين الجمع بينهما وعدم جواز الاقتصار على احديهما ومنها ما يدل على المنع عن القرآن بين السورتين في ركعة الا الضحى والم نشرح والفيل ولا يلاف ، كخبر المفضل قال سمعت ابا عبد الله عَلَيْهِمَا يقول لا تجمع بين السورتين في ركعة واحدة الا الضحى والم نشرح و سورة الفيل ولا يلاف ، وهذه الطائفة ايضا صريحة في جواز الجمع بين هاتين السورتين ، و اما تعيين الجمع بينهما و عدم جواز الاقتصار على احديهما ، فلا يستفاد منها لولم يستفد خلافه ، و ذلك لان استثنائهما عن المنع عن الجمع بين السورتين ، يمكن ان يكون لكونهما سورة واحدة حقيقة ، كى يكون الاستثناء منقطعا ، و يمكن ان يكون لكونهما سورة واحدة حكما مع كونهما متعددة حقيقة ، كى يكون الاستثناء متصلا ، و ظهور الاستثناء في الاتصال قاض بعدم كونهما سورة واحدة و **توهم** ان ظهور الاستثناء في الاتصال وان كان قاضيا بعدم كونهما سورة واحدة ، الا ان ظهور المستثنى منه في العموم ، و دوران الامر بين كون خروجهما عن عمومهما بنحو التخصيص او التخصص ، قاض بكونهما سورة واحدة **مدفوع** بان المستثنى منه وان كان ظاهرا في العموم ، لكنه ليس بحيث يكافؤ ظهور الاستثناء في الاتصال ، و تعيين التخصص عند دوران الامر بينه وبين التخصيص ، انما هو فيما اذا لم يكن هناك ظاهر يقتضى خلافه ومنها ما يدل على ان الضحى والم نشرح وكذا الفيل ولا يلاف قرش سورة واحدة ، كرواية العياشى عن ابي العباس عن احدهما عليهما السلام قال عَلَيْهِمَا الم تر كيف فعل ربك ولا يلاف قرش سورة

واحدة ، ومرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام انه قال عليه السلام في حديث و موسع عليك
اي سورة في فرائضك الاربعة ، و هي والضحي والم نشرح في ركعة لانهما جميعا
سورة واحدة ، ولا يلاف والم تر كيف في ركعة لانهما جميعا سورة واحدة ، ولا ينفرد
بواحدة من هذه الاربعة سور في ركعة **وهذه** الطائفة سواء اريد بها وحدة السورتين
حقيقة وموضوعا او وحدتهما حكما ، تكون ظاهرة الدلالة على تعيين الجمع بينهما
وعدم جواز الاكتفاء باحديهما ، **لكن** يعارضها ما يكون صريحا في جواز الاكتفاء
باحديهما في ركعة ، كالصحيح الاخر عن زيد الشحام قال صلى نبأ ابو عبدالله عليه السلام
فقرء في الاولى الضحي وفي الثانية الم نشرح ، وخبر داود البرقي قال فلما طلع الفجر
قام يعنى الصادق عليه السلام فاذن واقام واقامني على يمينه وقرء في اول ركعة الحمد والضحي
وفي الثانية بالحمد وقل هو الله احد ثم قنت ثم سلم ثم جلس **واحتمال** انه عليه السلام قرء
مع والضحي الم نشرح ، وانما اقتصر الراوي على ذكر الاولى لاجل كونها سورة
واحدة فسميها باسم اوليهما لذلك **بعيد** في الغاية بحيث لا يضر بصراحة الخبر في
جواز الاكتفاء باحديهما **ولا يجفى** ان مقتضى الجمع العرفي بين هذين الخبرين
وتلك الاخبار ، هو حمل تلك الاخبار على الكراهة ، ومعها لا يبقى مجال للرجوع
الى مرجحات باب التعارض ، فما صدر من بعض الاعلام من حمل هذين الخبرين على
التقية كما ترى ، هذا مضافا الى تايي خبر داود عن الحمل عليها ، فان قوله فاقامني
عن يمينه كاشف عن انه لم يكن معه عليه السلام غير داود ، والا لم يقمه عليه السلام عن يمينه
لاختصاص وقوف المأموم في يمين الامام بما اذا كان المأم رجلا وحده ، واما اذا كان
المأموم امرأة او ازيد من رجل واحد فالمتعين وقوفه خلف الامام ، كما يدل عليه
الاخبار الواردة في آداب الجماعة فراجع ، فمن البعيد جدا ان يكون اقتضاه عليه السلام
على والضحي وحدها لاجل التقية ، مع عدم وجود من يتقى عليه السلام منه فتبين ما ذكرنا
ان الحكم بالوحدة وعدم جواز الاكتفاء بواحدة منها ، خلاف ما هو مقتضى الجمع
العرفي بين الاخبار الواردة في المسئلة ، من حمل الاخبار المانعة عن الاكتفاء

بواحدة من تلك السور الاربع في ركعة على الكراهة لكن مع ذلك قد يشكك في ذلك بما يظهر من كلماتهم من كون الوحدة من المسلمات ، فان المحكى عن الطبرسى في المجمع والمحقق في الشرايع نسبة ذلك الى رواية الاصحاب ، والمحكى عن الشيخ حمل الرواية الحاكية لقراءة ابي عبد الله عليه السلام الضحى في الاولى والم شرح في الثانية على النافلة ، معللا بان هاتين السورتين سورة واحدة عند آل الرسول عليه السلام والمحكى عن السرائر والنهاية والتذكرة والمهذب ان القول بالوحدة قول علمائنا ، وعن الانتصار انه الذي تذهب اليه الامامية ، و عن الامالى ان من دين الامامية الاقرار بذلك ، وعن منظومة الطباطبائي نسبة ذلك الى الاتفاق ، **وعلهم** قدس الله اسرارهم عثروا على غير ما بايدنا من الاخبار ، والا فاستفادة الحكم بالوحدة بحيث لا يجوز الاكتفاء بواحدة من تلك السور مما ذكرناه من الاخبار ، قد عرفت انه خلاف مقتضى الجمع بينها ثم بناء على وجوب الجمع بينهما او استحبابه ، هل اللازم الفصل بينهما بالبسملة اولا ، قولان احوطهما بل اقويهما الاول ، ثبوت البسملة بينهما في المصاحف المعروفة بين المسلمين من صدر الاسلام ، وعدم التنافي بينه وبين كون المجموع سورة واحدة ، بل يغلب على الظن ان منشاء الوقوع في شبهة التعدد انما هو لوجود البسملة بينهما عند نزولهما **واما** ما روى عن ابي بن كعب الذي هو احد القراء السبعة من انه لم يفصل بينهما بالبسملة ، فلعله حيث اعتقد بانهما سورة واحدة لما بينهما من المناسبة بحسب المعنى ، وزعم التنافي بين وحدتهما وبين الفصل بالبسملة ، فلم يفصل بينهما بها بزعم عدم جزئيتها لهما ، و احوط منه قراءة البسملة بينهما بقصد القربة المطلقة .

الامر الرابع لاختلاف ظاهرا في ان البسملة جزء من الفاتحة وكذا غيرهما من

السور عدا سورة البرائة ، ويدل على ذلك مضافا الى ما في محكى المدارك من نسبة القول به الى علمائنا اجمع ، جملة من الروايات ، فمما يدل على جزئيتها في خصوص الفاتحة ، صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن السبع المثاني

والقرآن العظيم هي الفاتحة قال عليه السلام نعم قلت بسم الله الرحمن الرحيم من السبع قال عليه السلام نعم هي افضلهن ، ومر فوعة يونس بن عبد الرحمن المروية عن تفسير العياشي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام ولقد آتيناك سبعا من المثنائي والقرآن العظيم قال عليه السلام هي سورة الحمد وهي سبع آيات منها بسم الله الرحمن الرحيم ، وانما سميت المثنائي لانها ثنتي في الركعتين ، وصحيحة معوية عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا قمت الى الصلوة اقرء بسم الله الرحمن الرحيم قال عليه السلام نعم قلت فاذا قرأت فاتحة الكتاب اقرء بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة قال عليه السلام نعم ، وفي عيون الاخبار قيل لامير المؤمنين سلام الله عليه اخبرنا عن بسم الله الرحمن الرحيم اهي من من فاتحة الكتاب ، فقال عليه السلام نعم فان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقرؤها و يعدها آية منها ويقول فاتحة الكتاب هي سبع المثنائي ، وفي المروى عن العسكري عليه السلام عن ابائه عن امير المؤمنين عليهم السلام انه عليه السلام قال بسم الله الرحمن الرحيم آية من فاتحة الكتاب وهي سبعة آيات تمامها بسم الله الرحمن الرحيم **فما** يظهر من بعض الاخبار من عدم وجوبها ، كخبر محمد بن مسلم سألت ابا عبد الله عن الرجل يكون اماما فيستفتح بالحمد ولا يقرء بسم الله الرحمن الرحيم فقال عليه السلام لا يضره ولا باس ، محمول على التقية كما يشهد به فرض السائل المصلي التارك للبسملة اماما ، فانه يدل على ان وراء الامام كان من يترك البسملة وكان ترك الامام لها اتقاء منه ، و الا لم يكن وجه لذكر خصوص الامام في السؤال ، اذ لا خصوصية له فهيدا السؤال كما هو واضح ، فحاصل هذا السؤال هو ان من ترك البسملة في الحمد تقية هل تصح صلوته اولا ، فاجاب الامام عليه السلام بان تركها تقية لا يضر بصحة صلوته .

ومما يدل على جزئيتها لسائر السور ، صحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا قمت الى الصلوة اقرء بسم الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب قال عليه السلام نعم قلت اذا قرأت فاتحة الكتاب اقرء بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة قال عليه السلام نعم ، ورواية يحيى بن ابي عمير الهذلي قال كتبت الى ابي جعفر عليه السلام جعلت

فذاك ما تقول في رجل ابتداءً بسم الله الرحمن الرحيم في صلوته وحده في أم الكتاب فلما صار إلى غير أم الكتاب من السورة تركها ، فقال العياشي ليس بذلك بأس ، فكتب عَلَيْهِ السَّلَامُ بخطه بعيدها مرتين على رغم انفه يعني العياشي ، ورواية صفوان الجمال قال لى ابو عبد الله عليه السلام ما انزل الله من السماء كتابا الا وفتحته بسم الرحمن الرحيم ، واما كان يعرف انقضاء السورة بنزول بسم الرحمن الرحيم ابتداءً للآخرى ، ورواية خالد بن المختار قال سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام يقول ما لهم قاتلهم الله عمدوا الى اعظم اية في كتاب الله فزعموا انها بدعة اذا اظهروها وهي بسم الرحمن الرحيم ، ورواية ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال حرفوا اكرم اية في كتاب الله بسم الله الرحمن الرحيم وما في بعض هذه الروايات من ضعف السندا و قصور الدلالة ، مجبور بالشهرة وعدم معروفة الخلاف الا من اهل الخلاف فما يظهر من بعض الاخبار من نفى لجوب البسملة راسا حتى مع الحمد ، كصححة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن الرجل يفتتح القراءة في الصلوة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم قال عَلَيْهِ السَّلَامُ نعم فاذا افتتح الصلوة فليقها في اول ما يفتتح ثم يكفيه ما بعد ذلك ، فانها تدل على عدم وجوب البسملة في الحمد ايضا في الركعة الثانية **محمول** على التقية كما يشهد له بعض الاخبار المتقدمة الصادر تعريضا على المخالفين خذلهم الله ، مضافا الى كون مدلولها خلاف الاجماع **فما** ذهب اليه المشهور من وجوب البسملة في اول الحمد و اول السورة ، مما لا اشكال فيه بعد ما عرفت من دلالة الاخبار عليه و **انما** الكلام في انه هل يعتبر تعيين سورة خاصة عند الشروع في البسملة و اتيانها بقصد تلك السورة ، او يكفي تعيينها اجمالا بان ياتي بها بقصد ما يعينها فيما بعد من السور ، اولا يعتبر تعيينها اصلا ولو اجمالا ، وجوه اقويها الاول ، لكونه مقتضى جزئية البسملة المنزلة مع كل سورة من السور القرانية لتلك السورة ، فانه حينئذ لولم يقصد عند قراءة البسملة حكاية البسملة المنزلة مع كل سورة خاصة ، لم تقح جزء لتلك السورة ، لان وقوعها جزء لخصوص تلك السورة مع كونها جزء مشتركاً بين السور ترجيح بلا مرجح ، فلا بد

في وقوعها جزء لسورة خاصة، من قصد حكاية البسملة المنزلة مع خصوص تلك السورة، ومجرد قرائة سورة خاصة عقبيها، لا يجدى في صيرورتها جزء لتلك السورة، لان الشئ لا ينقلب عما وقع عليه ان لم يقصد بها حكاية البسملة المنزلة معها كى تقع جزء لها، فتكون السورة الواقعة عقبيها فاقدة للبسملة المختصة بها **توضيح** ذلك هو انه لاشبهة في ان جزئية البسملة للسور القرانية، ليست كجزئية الجزء المشترك بين المركبات الخارجية، كقطعة من الخشب القابلة لان تصير بالنحت قائمة للباب او السرير، حيث ان جزئته بالقوة لكل واحد من تلك المركبات، غير متوقفة على قصد جزئته لذلك المركب، فانه يصير جزء فعلياً لكل واحد منها بضم سائر اجزائه اليه و لو لم يكن المقصود منه جعله جزء منه، ضرورة ان القائمة المشتركة بين قائمة الباب و قائمة السرير، التى تصلح لتأليف كل من الباب والسرير منها، لا تتوقف جزئيتها بالقوة لكل واحد منهما على قصد نحتها لخصوص كل واحد منهما، بل لو نحتها النجار بلا قصد بل بقصد عدم الجزئية لشيء منهما، لكانت جزء بالقوه لكل واحد منهما، و انما تصير جزء فعلياً لخصوص واحد منهما بانضمام ما لخصوصه من باقى الاجزاء اليها، **وذلك** لان معنى فرائده السورة ليس مجرد التكلم بالفاظها النوعية كى يكون نظير المركبات الخارجية، و ليس ايضاً انشاء مناد الفاظها بخصوص الفاظها النوعية دون مراد فاتها من لغة العرب او غيرها من اللغات، كى يكون نظير الاذكار الركوعية والسجودية، التى لا شبهة فى ان اتيان جزئها المشترك مثل سبحان المشترك بين التسبيح الصغير والكبير، بقصد جزئته لاحدهما، لا يخرج عن القابلية لجزئية للاخر، و لذا لو قال سبحان يقصد ان يضم اليه لفظ الله، و ضم اليه بدل الله ربي الاعلى، لكن اتيان بالتسبيح الكبير المأمور به، بل معنى قرائتها هو التكلم بالفاظها النوعية يقصد حكاية تلك السورة المنزلة على سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم بالحكاية التصويرية، كحكاية كل لفظ عن معناه الموضوع له، و حكاية الاسم عن المسمى، لا التصديقية كى يكون مرجع قولنا بسم الله الرحمن الرحيم الى قولنا قال الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم، كى يلزم الكذب عليه تعالى اذا قرء القرآن مع اللحن فى حروفه و حركاتها، فالفاظ السورة المنزلة

تكون بمنزلة المعنى للالفاظ المقررة حكاية عنها، فقراءة بسملة كل سورة هي التلغظ بالفاظها النوعية، بقصد حكاية خصوص البسملة النازلة معها، و الا لم تكن قراءة تلك السورة حكاية لتمامها، فلو بسم بصدق حكاية بسملة سورة لا بعينها او بسملة خصوص سورة التوحيد، ثم رفع اليد عن تلك السورة، و ضم الى ما قرئه من البسملة بقية سورة الجحد، لا يصدق على تلك البسملة انها حكاية لجزء سورة الجحد، و لا يصدق على المجموع المركب منها و من بقية سورة الجحد انه حكاية لسورة الجحد كما هو واضح، بل يصدق عليه انه قرء سورة الجحد الا بسملتها: مع ان الواجب عليه قراءة سورة تامة في صلوته و **توهم** ان سورة الجحد ليست الا عبارة عن مجموع الفاظ اولها البسملة و اخرها ولي الدين، و المفروض ان ما قرئه مشتمل على هذا المجموع، فكيف لا يصدق عليه قرء سورة تامة **مندفع** بما ذكرنا من ان قراءة السورة ليست عبارة عن التكلم بالفاظها النوعية يقصد استعمالها في معانيها، كى يصدق عليه هذا الشخص انه قرء سورة تامة، بل هي عبارة عن التكلم بالفاظها النوعية بقصد الحكاية بها عن الفاظها الشخصية المنزلة على سيد المرسلين **صلى الله عليه و آله**، و المفروض ان تكلم هذا الشخص بالفاظها النوعية، لم يكن بقصد الحكاية بالنسبة الى الجزء الاول منها اعنى البسملة، فلا يصدق عليه انه قرء سورة تامة بل يصدق انه قرء الجحد من دون بسملة مختصة به و **توهم** ان البسملة التي قرئها بقصد سورة لا بعينها، تكون من القران بلاشبهة لا خارجة عنه، فاذا كانت من القران، فلا بد ان تكون اما بعضا من سورة دون سورة، او بعضا من كل سورة بمعنى كونها قابلة للجزئية لكل سورة، و الا لم تكن من القران و هذا خلف، و كونها بعضا من سورة دون اخرى ترجيح بلا مرجح، فبتعين ان تكون قابلة للجزئية لكل سورة **مدفوع** او لا يمنع كون هذه البسملة المبهمة قرانا، فان ما يكون قرانا هي البسملات الشخصية المعينة دون المهملة، سلمنا كون هذه البسملة المهملة قرانا لتحقق المهملة في ضمن الاشخاص و اتحادها معها، فاذا كانت الاشخاص قرانا يكون المهملة المتحققة في ضمنها قرانا ايضا، لكن ما يكون جزء للسورة ليس هي البسملة المهملة، بل لكل سورة بحسب وجودها الاصلى القائم بالمتكلم الاول اعنى الملك او النبي **صلى الله عليه و آله**،

بسملة شخصيته مغائرة وجودا لبسملة سورة اخرى، فالبسملة التي تكون جزء لكل سورة هي البسملة المعنية بشخصيته، دون المهملة المبحقة في ضمنها، ومن المعلوم ان حكاية المهملة لا يلزم منها حكاية الشخص، فلا يصدق فيما اذا بسمل بقصد حكاية بسملة سورة لا بعينها ثم ضم اليها سورة خاصة، انه حكى بسملة تلك السورة الخاصة كما هو واضح نعم حيث قصد به الحكاية عن المهملة التي هي من القرآن، يصدق انه قرء القرآن، لكن لا يصدق انه قرء البسملة الشخصية التي هي جزء لسورة خاصة، لان المفروض عدم قصده الحكاية عن الشخص **وتوهم** انه ليس خصوصية بسملة كل سورة الا بتعقبها بتلك السورة، ففي المثال اصل طبيعة البسملة يتحقق باتيانها بقصد حكاية بسملة سورة لا بعينها، و خصوصية كونها بسملة سورة خاصة تتحقق بضم بقية تلك السورة اليها **واضح** الفساد، ضرورة ان ضم بقية تلك السورة الخاصة الى هذه البسملة، يكون من مشخصات هذه البسملة الحكاية، لا البسملة المحكية عنها، كي يصدق عليها بعد ضم البا في اليها، انه حكاية عن بسملة تلك السورة الخاصة **وتوهم** ان المأمور به ليس الا اتيان هذه الالفاظ بقصد القرآنية، واما كونها بقصد حكاية خصوص سورة من السور المنزلة فليست بمأمور بها **مدفوع** بان اتيان هذه الالفاظ بقصد القرآنية، لا معنى له الا اتيانها بقصد حكاية السور المنزلة، ضرورة ان القرآن واحد شخصي ليس قابلا للتكرار كي يؤتى بالفاظها بقصد القرآنية **وتوهم** ان المأمور به هو قراءة سورة من السور المنزلة، واما كونه خصوص سورة منها فممنوع جدا، ضرورة ان المأمور به هو قراءة احدى السور القرآنية لا بعينها و على النحو الكلي، و يكون التخيير بين كل واحد منها تخييرا عقليا في مقام الامتثال، لا قراءة خصوص هذه السورة او تلك السورة كي يكون التخيير بينها شرعيا، فاذا كان المأمور به هو قراءة احدى السور على النحو الكلي، فكما يتحقق امتثالها بقراءة سورة خاصة، كذلك يتحقق امتثالها بقراءة القدر المشترك بين السور، فيقرء البسملة بقصد الحكاية عن البسملة المشتركة بين سورة الاخلاص و غيرها من السور، ثم يقرء قل بقصد الحكاية عن القل المشترك بينها و بين سورة الجحدا والمعوضين، ثم يقرء هو بقصد الحكاية عن الهو

المشترك بينها وبين اية الكرسي ، و يقرأ الله بقصد الحكاية عن لفظ الجلالة المشترك بينها وبين غيرها من السور ، و هكذا الى ان تيم سورة **فانه** يصدق حينئذ انه قرء سورة من القران ، و ان لم يكن ما قرئه حاكيا عن سورة خاصة ، بل كان حاكيا عن القدر المشترك بين السور، وهذا نظير ما اذا قال بعنى احد عبدك او اعتق احدهما، فانه كما يتحقق اجابة القائل ببيع خصوص بشر او بلال او عتقه ، كذلك يتحقق اجابته ببيع احدهما لا بعينه او عتقه كك ، و نظير ما اذا قال بعنى منا من هذه الحنطة فانه كما يتحقق اجابة القائل ببيع خصوص من هذه الحنطة، كك يتحقق اجابته ببيع من لا بعينه منها.

مدفوع بان المأمور به في قوله اقرء سورة من القران ، يمكن ان يكون هو احدى السور القرآنية على النحو الكلى، ويمكن ان يكون احديها على نحو النكرة المعبر عنها بقولنا اما هذه واما هذه ، والظاهر من الاحتمالين فيما اذا كان المأمور به ذا افراد محصورة معينة كما نحن فيه هو الثاني دون الاول فتدبر، سلمنا عدم ظهوره في خصوص احد الاحتمالين ، لكن نقول ان افراد المأمور به الكلى هي السور المخصوصة، واما القدر المشترك بين السور، فليس من افراده كى يكون اتيانه امثالا للمأمور به الكلى فتدبر **ثم انك** بعد ما عرفت من ان القول باعتبار كون البسمة بقصد سورة معينة، انما هو لاجل عدم تعين كونها جزء لسورة معينة، الا بالقصد الى الحكاية بها عن بسمة تلك السورة ، علمت انه لا يعتبر في تعيين كون البسمة لسورة معينة، ان يكون كل من تلك السورة المعنية و بسملتها مقصودة بالقصد التفصيلي ، بعد ما هو المعلوم من تعين كونها جزء لسورة معينة بمجرد القصد الى تلك السورة مع بسملتها ولو اجمالا ، ولذا افتى جماعة منهم الشهيد والمحقق الثاني ، بالاكتفاء بما لوجرى على لسانه بسمة مع سورة معتادة او غير معتادة معللين بتحقيق الامثال ، فانه لا وجه لذلك الا كون جرى خصوصها على لسانه ، لكونها مرتكزه في ذهنه و ان لم يكن ملتفا اليها تفصيلا ، ضرورة ان جريان بسمة مع سورة على اللسان لا بدان يكون بداع واحد مركزوز في الذهن دعاه الى قرائة مجموعهما ، فاذا كان جريان مجموع

السورة على لسانه بداع واحد مركز في ذهنه ، فتكون بسملتها مقصودة له اجمالا ايضا ، اذ القصد الاجمالي الى المجموع قصد اجمالي لاجزائه ، وكذا افتى جماعة منهم الاستاد دام ظله ، بكفاية كون السورة مشار إليها بوجه من الوجوه في تعيينها بنحو الاجمال ، فلو بسم بقصد السورة الخاصة التي يختارها فيما بعد في علم الله تعالى ، كان ذلك تعيينا لها بنحو الاجمال ، فانه و ان لم يكن عالما في الحال بخصوص ما يختاره فيما بعد كي يقصده تفصيلا ، لكن حيث يكون لخصوص ما يختاره فيما بعد تعين في علم الله تعالى ، فيمكن له ان يقصده اجمالا بهذا العنوان ، بان يقصد بالبسملة جزء السورة التي يقذفها الله تعالى في قلبه فتدبر^١ ، وهذا بخلاف ما لو بسم بقصد احدى السور لا على التعيين ، فانه ليس لاحديها كك تعين اصلا ولو في علمه تعالى كي يمكن القصد اليها بهذا العنوان ،

بقي هنا فروع الاول لو بسم لسورة خاصة ثم نسيها ، ولكن علم ان ماعينه من السورة ليس واحدا من الحجد والتوحيد ، كفى اعادة البسملة بنية القربة المطلقة بقصد آية سورة شاء ولو من احدى سورتي الحجد والتوحيد ، وذلك لان ماعينه ثانيا من السورة ، ان كان واقعا هو الذي عينه اولا ، فلا اشكال لانه لم يصدر عنه الا تكرار البسملة بنية القربة المطلقة والابأس به ، وان لم يكن واقعا ماعينه اولا كان عدولا منه الى ماعينه ثانيا ، والابأس به ايضا ولو كان المعدول اليه احدى سورتي الحجد والتوحيد ، واما لو علم ان ماعينه هو احدى السورتين ولكن نسي ماعينه منهما ، فان قلنا بجواز العدول من احدىهما الى الاخرى ، كفى اعادة البسملة بنية القربة المطلقة بقصد احدىهما المعينة ، فان ماعينه ثانيا منهما ان كان واقعا هو الذي عينه اولا ، فلا اشكال لان البسملة المعادة وقعت تكرار اللاولي بفصد القربة ولا بأس به

١- اشارة الى انه لا ريب في انه بعد قراءة البسملة بقصد السورة التي يقذفها الله في قلبه يكون باقيا على التخيير في ضم اية سورة شاء اليها ، وممه تكون البسملة قابلة للجزئية لجميع السور ، فلا يكون قصد السورة التي يقذفها الله في قلبه ، معينا لها لخصوص ما يقذفها الله في قلبه ، فعموم قابلية البسملة الذي كان هو المنشاء لاعتبار وجوب الصدق ، لا يرتفع بهذا المقدر من الاشارة الاجمالية هذا و تدبر جيدا منه عفى عنه

لا بقصد الجزئية كي تكون زيادة في الصلوة ، ولا يجوز له قراءة غيرهما من السور لعدم جواز العدول عنهما الى غيرهما ، وان كان ماعينه ثانيا غير ماعينه اولا ، فقد وقع العدول من احدي السورتين الى الاخرى و وقعت البسملة المعادة جزء لها **واما** ان منعنا عن جواز العدول من احدي السورتين الى الاخرى ايضا كما هو المختار ، فان قلنا بجواز القران بين سورتين تعين قراءة ايتهما شاء بهذه البسملة واعادتها لقراءة الاخرى ، فان ما قرئه منهما اولا ان كان واقعا هو الذي عينه اولا فقد اتى بسورة كاملة بالبسملة الاولى ، ولا بأس بقراءة السورة الاخرى بعد ما هو المفروض من جواز القران بين سورتين ، و اما ان كان ما قرئه منهما ثانيا هو الذي عينه اولا ، فقد اتى بسورة كاملة بالبسملة الثانية وتكرار البسملة لما قرئه ثانيا و وقوع ما قرئه اولا بلا بسملة لاضير فيه **الثاني** لو بسمل بقصد سورة معينة ثم نسي ماعينه من السورة ، ولم يدرانها من اية سورة من السور كانت ، كفى اعادة البسملة بقصد اية سورة شاء ، اذ احتمال تعين قراءة الحجد او التوحيد بهذه البسملة ، مدفوع بالاصل ، لان مرجع هذا الاحتمال الى الشك ، في بقاء تكليفه على ما كان عليه من الاطلاق كي يجزى قراءة آية سورة شاء ، او انقلابه الى قراءة خصوص الحجد او التوحيد ، فيكون من قبيل دوران المكلف به بين المطلق والمقيد ، الذي يكون الاصل فيه البرائة عن القيد **المشكوك الثالث** اذا بسمل ثم شك في انه هل عين معها سورة خاصة اولا ، فمقتضى القاعدة انما هو اعادة البسملة وقراءة آية سورة شاء وعدم جواز الاكتفاء بما اتاه من البسملة ، من غير فرق في ذلك بين القول باعتبار التعيين والقول بعدم اعتباره ، اذ القائلون بعدم اعتباره يقولون فيما لو عين سورة مع البسملة بعدم جواز الاكتفاء بها لغيرها من السور ، **اما** كون اعادتها مقتضى القاعدة على القول باعتبار التعيين فواضح ، لان مع الشك في ان هذه البسملة هل عين معها سورة ام لا ، لو اكتفى بها و ضم اليها بقية سورة معينة ، يشك في ان ما اتى به هو ما وجب عليه من السورة الكاملة ، اذ على تقدير عدم تعيين سورة مع هذه البسملة لا تصلح للجزئية لسورة ،

و حينئذ يكون ما ضم اليها من بقية سورة سورة بلا بسملة ، ومقتضى قاعدة الاشتغال وجوب اعادة البسملة بقصد سورة معينة ، و اما كون اعاتها مقتضى القاعدة على القول بكفاية قصد سورة على نحو الاهمال ، فلما مر من ان القائلين بكفاية الاهمال لا يجوزون الاكتفاء ببسملة قصد بها سورة معينة لسورة اخرى ، فمع الشك في ان هذه البسملة هل عين معها سورة اخرى ام لا ، لو ضم اليها بقية سورة ، يشك في ان ما اتى به من المجموع هو ما وجب عليه من السورة الكاملة ، اذ على تقدير تعيين سورة خاصة مع هذه البسملة لا يجوز عندهم الاكتفاء بها لغير ما عين معها ، فمع الشك في ان هذه البسملة هل عين معها سورة ام لا ، يشك في جواز الاكتفاء بها وكون ضم سورة اليها اتيانا لسورة كاملة ، فيجب عليها القول اعادة البسملة لقراءة سورة لا على التعيين اذ لقراءة سورة معينة ، تحصيلا للبرائة اليقينية عما استغلت زمته به من السورة الكاملة و توهم ان مقتضى اصالة عدم التعيين هو الاهمال ، فاذا ثبت الاهمال بالاصل فيجوز له الاكتفاء بهذه البسملة و قراءة بقية سورة معها مدفوع اولا بان عدم التعيين بالعدم النعتى ليس له حالة سابقة ، و بالعدم المحمولى و ان كان له حالة سابقة اذلية ، لكن لا يجدى استصحابه في اثبات الاهمال وكون الماتى به قراءة سورة تامة، الا على القول بالاصل المثبت كما هو واضح .

الرابع اذا شك فى اثناء سورة او بعد الفراغ عنها ، انه هل عين البسملة لها او عينها لغيرها و قرئها نسياناً ، بنى على عدم تعيينها لغيرها ، لا لاصالة عدم التعيين لغيرها ، كى يرد اولا بانها معارضة باصالة عدم التعيين لها ، وثانيا بانها لا تجدى فى اثبات كون قرائتها قراءة سورة تامة الا على القول بالاصل المثبت ، بل لاصالة عدم قرائتها نسياناً ، وهى كاصالة عدم الخطاء من الاصول العقلائية الامر التى تكون حجة مطلقا ولو كانت مثبتة .

الامر الخامس لو شرع فى الصلوة بانيا على قراءة سورة معينة فنى وقر سورة اخرى ، كفى سواء كان ما قرئه عادة له ام لا ، وكذا الحكم فيما لو كان من عادته قراءة

سورة معينة فقرأ غيرها ، و ذلك لان ما قرئه من السورة لم يصدر عنه بلا قصد و اختيار ، بل لمانسى ما كان بانيا على قرائته ، وكان المذكور فى ذهنه لزوم قراءة سورة ، قرء هذه السورة بهذا الداعى ، و ان لم يكن متوجها اليه تفصيلا .

الامر السادس فى العدول من سورة الى اخرى ، وقبل الشروع فى بيان موارد

و احكامه ينبغى تاسيس ما هو الاصل فى المسئلة كى يكون هو المرجع عند الشك فنقول ان التخيير فى قراءة اية سورة من السور القرانية ، اما ان يكون من قبيل التخيير العقلى ، واما ان يكون من قبيل التخيير الشرعى كما اختاره الاستاد دام ظلله ، و مقتضى اطلاق ادلة القرائة هو جواز العدول على كلا التقديرين ، اما على الاول فواضح لان ما كان ملاك الحكم العقل بالتخيير بين الافراد قبل الشروع والاشتغال باحدها ' يكون باقيا و متحققا بعد الاشتغال باحدها ايضا ، واما على الثانى فلانه لا وجه للمنع عن العدول حينئذ الا دعوى انصراف ادلة القرائة الى التخيير الابتدائى ، و هى ممنوعة لا اقل من الشك ، فيرجع الى الاصل القاضى ببقاء التخيير و جواز العدول من العمل المركب المامور به ، ما لم يات بتمام اجزائه الى فرد اخر مثله **والخدشة** فيه بتبدل الموضوع ، لان المتيقن ثبوت العدول لمن لم يختر شيئا من السور ، و مع اختيار احديها يتبدل الموضوع ، او بكون الشك فيه ناشيا عن الشك فى المقتضى مدفوعة ببقاء الموضوع عرفا و حجية الاستصحاب مع الشك فى المقتضى ايضا على المخار و اما ما يقال من ان متعلق الامر اذا كان طبيعة كلية ذات اجزاء تدريجية ، فبمجرد اختيار المكلف احد افرادها ينقلب الامر بها الى امر باتمام ذلك الفرد ، ضرورة ان العمل اذا كان ذا اجزاء تدريجية الوجود كقراءة السورة ، فبعد الاتيان ببعض اجزائه لا يعقل بقاء الامر المتعلق به على ما كان ، و الا لزم استيناف العمل دائما ، فان الامر بالسورة لو كان باقيا بعد الاتيان ببعضها ، كان اللزم استينافها من راس دائما ، فاذا انقلب الامر بالطبيعة الكلية الى الامر باتمام ما اختاره المكلف من افرادها ، فليس هناك امر بالطبيعة الكلية كى يحكم العقل بالتخيير فى افرادها ، و كذا الكلام فيما اذا كان المامور

به احد افراد الطبيعة المتدرجة الوجود على سبيل التخيير الشرعي ، فانه بمجرد اختيار المكلف احد افرادها ينقلب الامر باحدها الى الامر باتمام ما اختاره منها ، والالزم تعلق الامر بما اختاره و بغيره من الافراد على نحو التخيير ، و هو مستلزم لاستيناف ما يختاره من الافراد من رأس دائما و هو كما ترى ومن هنا التزم بعض الاعلام بان امثال الامر في التدريجيات كنفسها تدريجي ، بمعنى ان اتيان كل جزء من العمل ، موجب لحصول مقدار من امثال الامر حسب تعلقه بذلك الجزء ، ويخرج ذلك الجزء عن تحت دائرة الطلب ، وحيث كان الالتزام بذلك اعنى الامثال التدريجي ، منافيا لارتباطية العمل ، التزم بعض الاساطين بان الامر و ان لم يسقط الا باتيان تمام العمل ، الا ان اقتضائه للمباثية يسقط بالنسبة الى الجزء الماتى به ، و هذا ايضا و ان كان غير نقى عن الاشكال ، لان سقوط اقتضاء الامر ، لا يكون الا بالامثال ، الغير الحاصل بالنسبة الى اجزاء العمل الارتباطى ، الا بعد اتمام العمل ، الا انه لامحيص عن الالتزام باحد الوجهين ، بعد ما عرفت من عدم تعقل بقاء الامر المتعلق بالمركب التدريجي على ما كان عليه عند الاتيان ببعض اجزائه ففيه ان هذا التوهم انما نشاء من الخلط بين ما اذا كان المأمور به واحدا شخصا خارجيا ، وبين ما كان صرف الوجود من طبيعة كلية ، او كواحد من افرادها على سبيل البدلية ، فان ما ذكر انما يجرى في القسم الاول دون الاخيرين **اما** عدم جريانه في الاول منهما ، فلان المأمور به فيه لبس الانفس الطبيعة ، و انما يحكم العقل بالتخيير بين افرادها في مقام الامثال ، ففيما قبل اختيار المكلف احد الافراد يحكم العقل بكونه مخيرا في اتيان ماشاء من الافراد امثالا للامر المتعلق بالطبيعة ، وبعد اختياره لاحد الافراد يحكم بكونه مخيرا في امثال الامر بين اتمام الفرد المختار او اتيان غيره من الافراد ، فبعد اختيار المكلف احد الافراد ، يكون الامر باقيا على ما كان عليه من التعلق بنفس الطبيعة ، من غير استلزامه لاستيناف الفرد المختار اصلا سلمنا عدم بقاء الامر بالطبيعة على ما كان عليه بعد اختيار المكلف احد الافراد و اتيانه ببعض اجزائه ، لكن نقول حيث ان الملاك

لا يحصل في الارتباطيات الا بعد الفراغ عن العمل بتمام اجزائه، فبعد اختيار المكلف سورة واتيانه ببعض اياتها، يكون الملاك الذي اقتضى وجوب السورة باقيا على حاله، وحينئذ فلا موجب لتعين تلك السورة عليه، بعد امكان حصول الملاك باحدا الامرين من اتمام ما بيده او اتيان سورة اخرى و **توهم** ان الامر تابع للملاك؛ فتبدل الامر لا ينفك انا عن تبدل الملاك، فلا بد من الالتزام بسقوط الملاك ايضا بمقدار دخل الاجزاء الماتى بها فيه **مدفوع** بان الالتزام بذلك مناف لارتباطية العمل وكون دخل كل جزء في الملاك مشروطا بلحوق الاجزاء الباقية اليه **واما** عدم جريان ما ذكر في القسم الثاني اعنى ما اذا كان المامور به كل واحد من افراد الطبيعة على سبيل البدلية، فلان مرجع الامر به حيث يكون حينئذ الى الامر باتيان هذا الفرد او ذاك الفرد، فلو اختار المكلف احدا الافراد، ينقلب الامر باتيان هذا الفرد او ذاك الفرد، الى الامر باتمام الفرد المختار او اتيان غيره من سائر الافراد، فاين لزوم استيناف ما اختاره دائما **نعم** يلزم ذلك لو كان الامر بعد اختيار المكلف احدا الافراد باقيا على ما كان عليه من التعلق باتيان كل واحد من الافراد على سبيل البدلية والترديد، لكنك قد عرفت خلافه و ان الامر بعد اختيار المكلف احدا الافراد والاتيان ببعض اجزائه، ينقلب الى الامر باتمام هذا الفرد المختار او اتيان غيره من الافراد **فتبين** مما ذكرنا كله ان مقتضى الاصل هو جواز العدول مطلقا، سواء قلنا ان الامر بقراءة سورة من السور من باب التخيير العقلي او الشرعي، فالحكم بعدم جوازه في خصوص مورد او مطلقا يحتاج الى قيام الدليل عليه.

اذا عرفت ذلك، فنقول ان البحث عن احكام العدول يقع في طي مسائل **الاولى** لا اشكال في انه يجوز للمصلى العدول عن سورة الى اخرى في الجملة، الا الجحد والتوحيد، فانه يحرم العدول عنهما بمجرد الشروع فيهما، الا الى سورتي الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة، على ما ياتي بيانه انشاء الله تعالى **ويدل** على ذلك مضافا الى الاصل والاجماع، الاخبار المستفيضة **كصحيحة** عمرو بن ابي نصر قال

قلت لايي عبد الله عليه السلام الرجل يقوم في الصلاة يريد ان يقرأ سورة فيقرأ قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون ، فقال عليه السلام يرجع من كل سورة الا قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون وصحيحة الحلبي قال قلت لايي عبد الله عليه السلام رجل قرء في الغداة سورة قل هو الله احد ، قال عليه السلام لا باس ، ومن افتتح سورة ثم بداله ان يرجع في سورة غيرها فلا باس ، الا قل هو الله احد لا يرجع منها الى غيرها ، وكذلك قل يا ايها الكافرون وخبر علي بن جعفر المروى عن قرب الاسناد عن اخيه موسى عليه السلام ، قال سئلته عن رجل اراد سورة فقرء غيرها هل يصلح له ان يقرأ نصفها ثم يرجع الى السورة التي اراد ، قال عليه السلام نعم ما لم يكن قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون ، الى غير ذلك من الاخبار الصريحة في جواز العدول من كل سورة الى اخرى عدا التوحيد والجدد .

المسئلة الثانية اختلف الاصحاب في الحد الذي يجوز العدول فيه عن السورة ، بعد اتفاقهم على عدم جوازه اذا تجاوز ثلثي السورة الى اقوال ثلثة ، فقال بعض منهم بجواز العدول قبل ان يبلغ نصف السورة فاذا بلغ النصف فليس له العدول ، و قال بعض بجوازه ما لم يتجاوز النصف ، و قال بعض بجوازه الى ان يبلغ ثلثي السورة ، ومنشأ الاختلاف اختلاف الاخبار الواردة في الباب فهما يدل على القول الاول ، ما عن الفقه الرضوي قال العالم عليه السلام لا تجمع بين السورتين في الفريضة ، و سئل عن رجل يقرأ في المكتوبة نصف السورة ثم ينسى فيأخذ في الاخرى حتى يفرغ عنها ثم يذكر قبل ان يركع ، قال عليه السلام لا باس به و تقرأ في صلواتك كلها يوم الجمعة وليلة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين وسبح اسم ربك الاعلى وان نسيتها او واحدة منها فلا اعادة عليك ، فان ذكرتها من قبل ان تقرأ نصف سورة فارجع الى سورة الجمعة ، وان لم تذكرها الا بعد ماقرات نصف سورة فامض في صلواتك و ما عن دعائم الاسلام قال و روينا عن جعفر بن محمد عليهما السلام ، انه قال من بدء بالقراءة في الصلاة بسورة ثم رأى ان يتركها و ياخذ في غيرها ، فله ذلك ما لم ياخذ في نصف السورة

الآخري ، الا ان يكون بدء بقل هو الله احد فانه لا يقطعها ، وكذلك سورة الجمعة او سورة المنافقين في الجمعة ، لا يقطعها الى غيرهما ، و ان بدء بقل هو الله احد فقطعها و وجع الى سورة الجمعة او سورة المنافقين في صلوة الجمعة ، تجزيه خاصة **والمراد** من السورة الآخري في قوله **عَلَيْكُمْ** ما لم ياخذ في نصف السورة الآخري ، هي السورة التي شرع فيها و اراد الرجوع منها الى غيرها **والمراد** من الاخذ في نصفها هو البلوغ الى النصف **ومما** يدل على القول الثاني عدة روايات ، منها رواية البرزنجي عن ابي العباس عن ابي عبد الله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** في الرجل يريد ان يقرأ السورة في الصلوة فيقرأ في آخري ، قال **عَلَيْهِ السَّلَامُ** يرجع الى التي يريد و ان بلغ النصف ، وهي صريحة في جواز العدول و ان بلغ النصف ، وظاهرة في عدم جوازه اذا تجاوز النصف ، فان الظاهر من ان الوصلية في قوله **عَلَيْكُمْ** و ان بلغ النصف ، هوان اقصى محل من السورة يجوز العدول منها فيه الى غيرها هو النصف ، و منها صحيحة ابي بصير في الرجل يقرأ في المكتوبة بنصف السورة ثم ينسى فياخذ في آخري حتى يفرغ منها ثم يذكر قبل ان يركع ، قال **عَلَيْكُمْ** يركع ولا يضره ، فانه لو كان العدول عند البلوغ الى النصف ممنوعاً لم يكن وجه للاكتفاء بالمعدول اليها والركوع عنها **ومما** يدل على القول الثالث ، موثقة عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله **عَلَيْكُمْ** في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ غيرها فقال **عَلَيْكُمْ** له ان يرجع ما بينه و بين ان يقرأ ثلثيها **ولا يخفى** ان رواية عبيد بن زرارة التي تمسك بها للقول الثالث ، اقوى دلالة من غيرها من الروايات المستدل بها للقول الاول ، فلصراحتها في جواز العدول له قبل بلوغ الثلثين وان المستدل بها للقولين الاولين اما اقوائيتها من الرضوى و خبر الدعائم بلغ النصف ، و عدم صراحتها بل عدم ظهورهما في المنع عن العدول عند البلوغ الى النصف اما عدم ظهور الرضوى في المنع ، فلان قوله **عَلَيْكُمْ** فيه و ان لم تذكرها الا بعد ما قرأت نصف سورة فامض في صلواتك ، وان كان فيحد ذاته ظاهراً في وجوب المضى لكن الامر بالمضى حيث وقع عقيب الامر بالرجوع الذي هو بمعنى النهي عن المضى ، فلا استفاد منه ازيد من الرخصة في المضى ، لما قرر في محله من ان الامر الواقع عقيب الخطر بل في مورد توهمه ، لا ظهور له الا في الرخصة **واما** عدم

ظهور خبر الدعائم في المنع عن العدول ، فلاضطراب منته ، فان عبارته المحكية في نسخة الجواهر والحدائق ، هكذا ما لم ياخذ في نصف السورة الاخرى بالتائيد ، و في نسخة المستند روى بلفظ الاخر بدل الاخرى ، وهو ان كان ظاهرا في المنع عن العدول عند البلوغ الى النصف ، بناء على نسخة المستند ، لكن لا وثوق بصحة النسخة ، و اما بناء على نسختي الجواهر والحدائق فلا يكون ظاهرا في المنع ، لعدم ظهور قوله **عَلَيْكَ مَا لَمْ يَأْخُذْ فِي نِصْفِ السُّورَةِ حِينَئِذٍ** ، في ارادة النصف الاخر من السورة التي بدء بها ، بل ظاهره ارادة نصف السورة التي يريد العدول اليها **فالمراد** به حينئذ ان له ذلك ما لم ياخذ من وسط السورة التي يعدل اليها بل من ابتدائها كي يكون قاريا لسورة كاملة **واما** اقوائية موثقة عبيد بن زرارة من الروايات المستدل بها للقول الثاني ، فلان عمدتها رواية رواية البزنطي المتقدمة ، و هي غير صريحة بل ولا ظاهرة في المنع عن العدول بعد التجاوز عن النصف ، بل غايتها الاشعار بذلك ، فان التعبير بان الوصلية ، مشعر بكون البلوغ الى النصف ، هو الفرد الخفي الذي ينتهي عنده جواز العدول ، ومع كيف تصلح لمكافئة الموثقة التي عرفت صراحتها في جواز العدول قبل بلوغ الثلثين و ان تجاوز النصف ، سلمنا دلالة الرواية على ان بلوغ النصف هو الفرد الخفي لجواز العدول ، لكنها ليست بحيث تأتي عن الحمل على بيان اول مراتب الخفاء ، و لذا لوعطف **عَلَيْكَ** على قوله و ان بلغ الى النصف بقوله بل و ان بلغ الى الثلث ، لم يكن منافيا لقوله و ان بلغ الى النصف ، فليست الرواية صريحة في المنع عن العدول بعد التجاوز عن النصف ، كي تكافؤ الموثقة من حيث الدلالة **فتمين** مما ذكرنا ان شيئا من ادلة القولين الاولين لا يصلح دليلا لطرح الموثقة بل الامر بالعكس ، فيقوى في النظر صحة القول بجواز العدول الى بلوغ الثلثين لكنه قد يشكل ذلك باعراض الاصحاب عن الموثقة حيث لم يعمل بها غير كاشف العطاء ، فهي ساقطة عن صلاحية الاستدلال بها راسا ولو لم يكن معارض لها في البين ، فيبقى حينئذ ترجيح احد القولين الاولين ، والظاهر كونه للثاني ، لاللخدشة

في اعتبار فقه الرضا عليه السلام و دعائم الاسلام ، لانها في غير محلها كما يظهر من الفاضل النورى صاحب المستدرک قدس سره ، بل لما عرفت من ان عمدة ادلة القول الاول هو الرضوى ، وهو لا ظهور له في التحديد بما قبل البلوغ الى النصف ، بحيث يكافؤ ظهور رواية البنزطى في التحديد بما لم يتجاوز عن النصف و ان بلغ اليه ، و ذلك لاحتمال كون المراد من كلمة قبل في قوله عليه السلام في الرضوى فان ذكرتها من قبل ان تقرأ نصف سورة ، هو القبل بالمعنى المقابل للبعد ، بقرينة قوله عليه السلام و ان لم تذكرها الا بعد ما قرأت نصف سورة فامض في صلواتك ، و حينئذ ينطبق الرضوى على رواية البنزطى هذا .

ثم هل تحديد العدول بعدم التجاوز عن النصف ، يعتبر في العدول الى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة ايضا مطلقا ، اولا يعتبر فيه كك ، او يفصل بين العدول من التوحيد والحجد الى الجمعة والمنافقين فلا يعتبر التحديد بذلك فيه ، و بين العدول من غير السورتين الى الجمعة والمنافقين فيعتبر **وجوه** بل اقوال ، نسب اولها الى المشهور ، وهو الاقوى ، وذلك لان روايات جواز العدول الى الجمعة والمنافقين ، وان كانت مطلقة كما يظهر لمن راجعها ، لكن قيد في الرضوى المتقدم بعدم البلوغ الى النصف ، والخدشة في اعتباره قد عرفت ما فيها ، هذا مضافا الى ان جبار ضعفه على تقدير التسليم بعمل المشهور ، اذ ليس لهم دليل صالح على التقييد الا الرضوى .

اذ ما قد يستدل به على الاعتبار مطلقا ، من انه لاشبهة في شمول حكمهم في فتاوتهم و معاقدا جماعاتهم المحكية بعدم جواز العدول عما عدا سورتي الحجد والتوحيد بعد التجاوز عن النصف ، باطلاقه لما اذا كان العدول عما عدا السورتين الى الجمعة والمنافقين ، فاذا لم يجز العدول عما عدا السورتين الى الجمعة والمنافقين بعد التجاوز عن النصف ، فلا يجوز العدول عنهما الى الجمعة والمنافقين بعد التجاوز عن النصف ، بالفحوى والاولوية القطعية ، ضرورة انه اذا كان التجاوز عن النصف ،

موجباً للمنع عن العدول عماليس كثير اهتمام به ، ولذا جاز العدول عنه قبل التجاوز عن نصفه ، فايجابه للمنع عن العدول عما كان مهتماً به بحيث لم يجز العدول عنه الى غيره بمجرد الشروع فيه ، يكون بطريق اولى .

يرد عليه اولاً بانه لم يعلم ارادة المجمعين من اطلاق حكمهم بعدم جواز العدول عما عدا السورتين بعد التجاوز عن النصف الى سورة اخرى ، عموم المنع عن العدول حتى الى الجمعة والمنافقين فى يوم الجمعة ، كى يدل بالفحوى على عدم جواز العدول عن السورتين ايضاً بعد التجاوز عن النصف الى الجمعة والمنافقين و توهم ظهور حكمهم فى عموم المنع بمقتضى اطلاقه وهذا الظهور حجة ، مدفوع بالمنع عن ظهور حكمهم بالمنع فى الاطلاق ، فان دعوى انصراف حكمهم بالمنع ، عن مثل الفرض عند الالتفات الى ما فيه من الخصوصية وهى اهمية الجمعة والمنافقين من غيرهما فى يوم الجمعة ، بمكان من الامكان ، سلمنا ظهوره فى الاطلاق لكنه غير مجد ، اذا المناط فى حجية الاجماع استكشاف رأى المعصوم عليه السلام من اراء المجمعين ، وهو موقوف على العلم برأيهم لا التعبد بظواهر الفاظهم **وثانياً** سلمنا ارادة المجمعين من اطلاق كلماتهم عموم المنع حتى بالنسبة الى الجمعة والمنافقين فى يوم الجمعة ، واقتضاء المنع عن العدول عما عدا سورتي الحج والوحيد بعد التجاوز عن النصف الى الجمعة والمنافقين ، المنع عن العدول عن السورتين بعد التجاوز عن النصف الى الجمعة والمنافقين بالفحوى والاولوية القطعية لكن نقول كما ان شمول اطلاق المنع عن العدول عما عدا سورتي الحج والوحيد بعد التجاوز عن النصف الى سورة اخرى ، المعدول الى الجمعة والمنافقين ، يقتضى المنع عن العدول عن السورتين بعد التجاوز عن النصف الى الجمعة والمنافقين بالاولوية القطعية ، كذلك اطلاق ادلة جواز العدول عن السورتين الى الجمعة والمنافقين من غير تقييد بعدم التجاوز عن النصف يقتضى جواز العدول عما عدا السورتين الى الجمعة والمنافقين ولو بعد التجاوز عن النصف ، بالفحوى والاولوية القطعية ، ضرورة انه اذا جاز العدول عن

السورتين الى الجمعة والمنافقين مطلقا ولو بعد التجاوز عن النصف ، مع اهميتهما مما عداهما ، فيجوز العدول عما عداهما الى الجمعة والمنافقين كك بطريق اولي ولا وجه لتقديم احدى الاولويتين القطعيتين على الاخرى وبعبارة اخرى ادلة المنع عن العدول عما عدا سورتي الحج والذبح والتوحيد بعد التجاوز عن النصف الى سورة اخرى مطلقا ولو الى الجمعة والمنافقين ، وان كانت مختصة بما عدا السورتين ، وكذا ادلة جواز العدول عن السورتين الى الجمعة والمنافقين مطلقا ولو بعد التجاوز عن النصف ، وان كانت مختصة بالسورتين فتدبر ، فلا تعارض بين ادلة الطرفين لاختلاف موردتهما لكن المنع عن العدول عما عدا السورتين مطلقا ولو الى الجمعة والمنافقين ، بعد التجاوز عن النصف حيث يقتضي المنع عن العدول عن السورتين بعد التجاوز عن النصف الى الجمعة والمنافقين ، بالفحوى والاولوية القطعية ، وكذا الترخيص في العدول عن السورتين الى الجمعة والمنافقين مطلقا ولو بعد التجاوز عن النصف ، حيث يقتضي الترخيص في العدول عما عدا السورتين الى الجمعة والمنافقين مطلقا ولو بعد التجاوز عن النصف ، بالفحوى والاولوية القطعية ، فيقع التعارض بين ادلة الطرفين بحسب مفهومهما الموافق بهذه الملاحظة ، وحيث لامر جح في البين ، فتسقطان عن الاعتبار في مورد التعارض ، وهو العدول من السورتين وما عداهما الى الجمعة والمنافقين ، فيبقى المورد خاليا عما يدل على اعتبار التحديد فيه ، وقد عرفت ان مقتضى الاصل هو جواز العدول مطلقا فتدبر **هذا** كله مضافا الى ان الحكم في العدول الى الجمعة والمنافقين ، هو الاستحباب المؤكد بحيث كاد ان يبلغ مرتبة الوجوب ، والحكم في العدول الى غيرهما هو التخيير والجواز وبينهما بون بعيد ، ومع ذلك يمكن ان يكون ثبوت التحديد لاحد الحكمين مقتضيا لثبوته في الاخر بالاولوية القطعية ، فتدبر جيدا فان ادلة المنع عن العدول عما عدا السورتين بعد التجاوز عن النصف الى سورة اخرى اذا كانت باطلاقها شاملة للعدول الى الجمعة والمنافقين كما هو المدعى ، فيكون التحديد بذلك في العدول عما عدا السورتين الى الجمعة

والمناققين المستحب ثابتا باطلاق الدليل ، و معه لا يكون اقتضاء ثبوته فى العدول
عماعدا السورتين الى الجمعة والمناققين لثبوته فى العدول عن السورتين اليهما
بالاولوية القطعية ، من اقتضاء ثبوت التحديد لاحد الحكمين المتبائنين لثبوته للاخر
بالاولوية القطعية كما لا يخفى هذا .

المسئلة الثالثة لاشكال بل لاختلاف فى عدم جواز العدول من سورتي الحججد
والتوحيد الى غيرهما بمجرد الشروع فيهما ، الا الى الجمعة والمناققين فى يوم
الجمعة و **يدل** عليه خبر على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ، قال وسئلته عن
القراءة فى الجمعة بما يقرأ ، قال **عَلَيْكَ بِسُورَةِ الْجُمُعَةِ** و اذا جئتكم المنافقون ، و ان
اخذت فى غيرهما و ان كان قل هو الله احد ، فاقطعها من اولها و ارجع اليهما ، والظاهر
ان الاقتصار على ذكر قل هو الله احد من باب التمثيل للفرد الخفى ، فالمعنى وان
كانت السورة التى شرعت فيها مثل قل هو الله احد الذى لا يجوز الرجوع منه الى
غيره بمجرد الشروع فيه فاقطعها ، فلا دلالة له على اختصاص الحكم بالتوحيد ، هذا
مضافا الى امكان دعوى دلالة على جواز العدول من الحججد بالاولوية القطعية ، وذلك
لان التعبير بان الوصلية فى الخبر حيث يكون مشعرا يكون التوحيد هو الفرد
الخفى ، فيستفاد منه اهمية التوحيد من الحججد ، ايضا فاذا جاز العدول من التوحيد
الى السورتين مع اهميته من الحججد فيجوز العدول من الحججد اليهما بطريق اولى ،
وانما وقع الخلاف فى ان جواز العدول من السورتين الى الجمعة والمناققين
فى يوم الجمعة ، هل يختص بصلوة الجمعة ، او يعم صلوة الظهر بل العصر بل الصبح
من يومها ايضا ، فذهب المشهور الى الاختصاص بالجمعة ، و جماعة الى التعميم الى
الظهر فقط ، و بعض الى التعميم الى مطلق صلوة يوم الجمعة حتى الصبح و منشاء
الخلاف اختلاف الاخبار اطلاقا و تقييدا و استدلال للمشهور بان مقتضى القاعدة فى
المطلق والمقيد فيما اذا كانا متوافقين فى الاثبات والنفى ، وان كان الاخذ والعمل
بكليهما وحمل المقيد على افضل الافراد ، لكن ذلك فيما اذا لم يعلم وحدة التكليف

والا فاللازم حمل المطلق على المقيد ، و وحدته في المقام معلومة **لالما** توهم من ان جواز العدول اليهما انما هو لمكان ما فيهما من الاستحباب الاكيد في خصوص صلوة الجمعة حتى توهم وجوبهما فيها ، ضرورة ان مجرد الاستحباب لا يكفي في جواز العدول ، هذا مضافا الى ان استحباب قراءة سورتي الجمعة والمنافقين ثابت في يوم الجمعة في غير صلوة الجمعة ايضا ، كما يدل عليه الرضوى المتقدم وغيره من الاخبار ، نعم استحبابهما في غيرها لم يثبت بهذه المثابة ، لكن مجرد ذلك غير فارق بعد ما عرفت من ان مجرد الاستحباب لا يكفي في جواز العدول بل للعلم بان الاخبار الواردة في المسئلة ليست الا في مقام بيان حكم واحد ، كما يظهر ذلك بالمراجعة الى الوجدان ، فانا اذا راجعنا الى وجداننا لم نفهم من هذه الاخبار انها في مقام بيان حكمين ، احدهما استحباب العدول الى السورتين يوم الجمعة مطلقا ، ثانيهما اكدية استحباب العدول اليهما في خصوص صلوة الجمعة فتدبر **هذا** مضافا الى امكان المنع عما يدل من الاخبار الواردة في المسئلة على استحباب العدول اليهما في يوم الجمعة مطلقا ، اذ ليس فيها ما يوهم ذلك ، الاصححة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا افتتحت صلواتك بقل هو الله احد و انت تريدان تقرأ غيرها فامض فيها ولا ترجع ، الا ان يكون في يوم الجمعة فانك ترجع الى الجمعة والمنافقين فيها ، و هذه الصحيحة كما ترى غير ظاهرة في الاطلاق ، اذ ليس فيها ما يوهم ذلك ، الا قوله عليه السلام الا ان يكون في يوم الجمعة ، بتقريب ان المراد من يوم الجمعة هو صلوة يوم الجمعة ، فيكون بمنزلة ان يقول عليه السلام الا ان يكون في صلوة يوم الجمعة ، و صلوة يوم الجمعة تعم باطلاقها لغير صلوة الجمعة وفيه ان المراد من يوم الجمعة و ان كان صلوة يوم الجمعة ، لكن ليس لفظ الصلوة مذكورا كي يصح التمسك باطلاقه ، نعم نعلم بكونها مرادا في الجملة والقدر المتيقن منها هو خصوص صلوة الجمعة هذا .

ويرد عليه اولاً انه ليس في اخبار المسئلة ما يدل على التقييد بصلوة الجمعة

نعم وقع السؤال في جملة منها عن خصوص صلوة الجمعة ، لكن خصوصية مورد السؤال لا توجب التقييد في اطلاق الجواب ، هذا مضافا الى ان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الرضوى المتقدم وتقرأ في صلواتك كلها يوم الجمعة و ليلة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين وسبح اسم ربك الاعلى و ان نسيته او واحدة منها فلا اعادة عليك فان ذكرتها قبل ان تقرأ نصف سورة فارجع الى سورة الجمعة ، كما ترى كالصريح في الاطلاق و انه يستحب العدول من كل سورة حتى العجدة والتوحيد الى سورة الجمعة والمنافقين في صلوة يوم الجمعة مطلقا وثانيا سلمنا ان خصوصية مورد السؤال توجب تقييد اطلاق الجواب ، لكن نمنع مع ذلك عن اختصاص الحكم بصلوة الجمعة ، اذ ليس في الاسئلة الواقعة في الاخبار الالفة الجمعة ، ولا يخفى على المتتبع ان الشايخ في الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام وكلمات اصحابهم ، هو اطلاق الجمعة على صلوة الظهر من يومها اعم من كونها جمعة او ظهرا ، كما يظهر ذلك بالمراجعة الى الاخبار الواردة في استحباب قراءة الجمعة والمنافقين في صلوة يوم الجمعة ، التي منها صحيحة عمر بن يزيد او حسنته ، قال قال ابو عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ من صلى الجمعة بغير الجمعة و المنافقين اعاد الصلوة في سفر او حضر ، فان الثابت في السفر انما هو الظهر لا الجمعة ، بل يظهر من الاخبار المستفيضة المصرحة بان صلوة الظهر يوم الجمعة اربع ركعات اذا لم يكن من يخطب بهم والا فركعتان ، ان الجمعة هي ظهر بعينها في يوم الجمعة لامغايرة بينهما ذاتا ، وانما هي باختلاف احوال المصلي فلو صلى يوم الجمعة جماعة مع سبق الخطبتين وحضور الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ فليصلها ركعتين والا اربع ركعات ومن هنا يظهر ما في الاستدلال للمشهور بما في خبر الدعائم المتقدم من تخصيص جواز العدول بصلوة الجمعة ، اذ يحتمل قويا ان يكون المراد من صلوة الجمعة المعنى الاعم الشامل للظهر ، فلا قوى جواز العدول عن السورتين الى الجمعة والمنافقين في الظهر من الجمعة ايضا ، لاطلاق الاخبار بل يمكن ان يقال بان المتيقن من اخبار الباب هو الظهر من يوم الجمعة ، لان اصحاب الائمة عليهم السلام لم يكونوا يؤمون

الناس في صلوة الجمعة ، كي يحسن ان يؤمروا بالعدول من آية سورة الى الجمعة والمنافقين فيها **واما** في العصر والصبح فلا يخلو عن اشكال ، لامكان دعوى انصراف الاطلاق عنهما ، هذا مضافا الى ما عرفت من تخصيص جواز العدول في خبر الدعائم بصلوة الجمعة ، التي قد عرفت ان المراد بها الاعم منها و من الظهر ، والخدشة فيه من حيث ضعف السند قد عرفت ما فيها ، و به يقيد اطلاق الرضوى المتقدم الدال على جواز العدول في صلوة يوم الجمعة مطلقا فتدبر (١) .

المسئلة الخامسة لا يجوز العدول عن سورة الجمعة والمنافقين الى غيرهما و انكان سورة الحجد والتوحيد **وذلك** لاطلاق قوله **عَلَيْكُمْ** في خبر الدعائم و كذلك سورة الجمعة والمنافقين في الجمعة لا يقطعها الى غيرهما ، هذا مضافا الى ما قيل من كونهما اولى بهذا الحكم من الحجد والتوحيد ، فتدبر فان الاولوية وانكانت بالنسبة الى العدول الى ما عدا الحجد والتوحيد قطعية ، ضرورة انه اذا لم يجز العدول عن الحجد والتوحيد الى غيرهما لمكان اهميتهما ، فلا يجوز العدول الى غيرهما عما يكون اهم منهما و هو الجمعة والمنافقين بطريق اولى ، لكنها بالنسبة الى العدول الى الحجد والتوحيد تكون ظنية فتدبر .

المسئلة السادسة هل جواز العدول عن الحجد والتوحيد الى الجمعة والمنافقين ، يختص بما اذا كان الدخول فيهما نسيانا او غفلة ، كما اذا كان مريدا لقراءة الجمعة او المنافقين فنسيهما واخذ في الحجد او التوحيد ، او كان غافلا عن

١ - اشارة الى ان تقييد اطلاق الرضوى بخبر الدعائم مع كونهما متوافقين في الاثبات انما يصح فيما اذا احرز اتحاد الحكم ، و احرازه ممنوع ، بل قوله عليه السلام في الرضوى فان ذكرتها قبل ان تقرأ نصف سورة فارجع الى سورة الجمعة ، بقرينة تفريره على ما ذكره عليه السلام في صدر الخبر من قوله عليه السلام وتقرأ في صلواتك كلها يوم الجمعة وليلة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين وسبح باسم ربك الاعلى كالصريح في جواز العدول واستحبابه الى تلك السور في صلوة يوم الجمعة مطلقا بحيث يابى عن الحمل على وحدة التكليف كما لا يخفى منه عنى عنه .

ان اليوم يوم الجمعة او عن استحباب قراءة الجمعة والمنافقين في صلوتها ، فاخذ في الحجد او التوحيد ، ثم ذكر ان اليوم يوم الجمعة وانه يستحب في صلوتها قراءة الجمعة والمنافقين ، او يعم ما اذا كان الدخول فيهما عن عمد والتفات ، قولان المحكى عن المحقق الكركي وبعض من تأخر عنه هو الاول ، واستدلوا عليه بانه مقتضى الاقتصار في رفع اليد عن عموم الاخبار الناهية عن العدول عن السورتين ، على مورد النصوص المخصصة لها و هو الناسى والغافل وفيه اولا ان مورد النصوص المخصصة للاخبار الناهية ، اعم من الناسى والغافل ، ضرورة ان قوله لَا تَقْرَأُ فِيهَا في خبر على بن جعفر المتقدم وان اخذت في غيرهما وان كان قل هو الله احد فاقطعها من اولها وارجع اليهما وقوله لَا تَقْرَأُ فِيهَا في خبر الدعائم وان بدء بقل هو الله احد فليقطعها ويرجع الى سورة الجمعة او سورة المنافقين ، ظاهر ان في الاعم مما اذا كان الاخذ والشروع في التوحيد نسيانا وغفلة ، بل ربما يدعى ظهور الثاني في الاختصاص بما اذا كان الشروع في التوحيد عمديا وثانيا سلمنا اختصاص النصوص المخصصة بمورد النسيان والغفلة ، لكن نقول ان المتعين في المقام هو الرجوع الى ما يقتضيه الاصل لالى عموم العام ، لالما قيل من ان شمول الاخبار الناهية عن العدول لحالتى العمد والسهو ، ليس من جهة اشتمالها على عموم او اطلاق احوالى مغاير لعمومها الافرادى ، كى يمكن ارتكاب التصرف في عمومها او اطلاقها الاحوالى بتخصيص او تقييد مع ابقاء عمومها الافرادى بحاله ، وانما استفيد شمولها لكلتا الحالتين من تعلق النهى فيها بمهية العدول من حيث هى في مطلق الصلوات ، وحينئذ لو ثبت جواز العدول في صلوة الجمعة في الجملة ، يكشف عن ان هذه الصلوة لم تكن مرادة من الصلوة التى نهى عن العدول عنها على نحو الاطلاق ، والحاصل انه فرق بين ان يكون نفس القضية العامة متكفلة للعموم او الاطلاق الاحوالى كما تكون متكفلة للعموم الافرادى ، كما اذا قال اكرم العلماء دائما او في كل زمان ، و بين ما اذا كان عمومها او اطلاقها الاحوالى ، مستفادا من تعلق الحكم في القضية العامة على الطبيعة المرسلة ، كما اذا قال اكرم العلماء ، حيث ان العرف يحكم بامتضى قاعدة الحكمة و قبح ارادة المقيد من غير بيان القيد ، بان كل عالم يجب اكرامه

مطلقا ، ففي الفرض الاول لوخرج فرد من العام في بعض الازمنة ، فيرجع فيما بعد ذلك الزمان الى عموم العام ، لانه اذاكان للعام عموم ازماني ، يستفاد منه ان الاكرام في جميع الازمان والحالات كان متعلقا للحكم ، وحينئذ لو علم بخروج فرد من العام في زمان ، فاللازم الاقتصار على القدر المتيقن ، لان خروجه في غيره من الازمنة ، مستلزم لخروج فرد اخر من العام زائدا على ما علم خروجه منه وهذا بخلاف الفرض الثاني ، فان مدلول القضية فيه ليس الا اثبات وجوب الاكرام لكل واحد من العلماء ، من غير تعرض للزمان اصلا ، و انما يحكم العرف بواسطة تعلق الحكم فيها على طبيعة الاكرام من غير تقييد ببعض الازمان او الاحوال ، بان كل عالم اكرامه مطلقا وفي جميع الاحوال والازمان واجب ، وحينئذ لوخرج فرد عن العام في بعض الاحوال او الازمان ، فلامجال فيما بعد ذلك الزمان الا للرجوع الى استصحاب حكم الخاص دون عموم العام ، و ذلك لان حكم العرف بان كل فرد اكرامه على الاطلاق و في جميع الاحوال والازمان واجب ، تابع لدخوله تحت حكم العام ، فاذا خرج فرد عن حكمه في زمان ، فلا يبقى مورد لحكم العرف بثبوت وجوب الاكرام على الاطلاق له ، كى يقتصر في رفع اليد عنه على القدر المتيقن .

فان هذا الوجه كما ترى بظاهره مخدوش ، وذلك لان العموم الازماني الذي يقتضيه قاعدة الحكمة ، قديؤخذ في ناحية الحكم باجراء مقدمات الحكمة فيه ، و مرجعه الى ان الحكم مستمر في جميع الازمنة ، وقد يؤخذ في ناحية المتعلق باجراء المقدمات فيه ، و مرجعه الى ان الاكرام الدائمي و في جميع الازمان واجب ، وما يكون تابعا لدخول الفرد تحت حكم العام ، هو الاول دون الثاني كما هو واضح ، فلا فرق في العموم الازماني فيما اذا كان راجعا الى المتعلق ، بين كونه مستفادا من نفس دليل العام كما اذا قال اكرم العالم دائما ، او من دليل خارجي من حكمة و غيرها ، فكما انه اذا خرج فرد عن العام في زمان يجب الاقتصار على المتيقن على الاول ، كذلك على الثاني وتوهم ان الفرق ، هو ان المتعلق في الاول لوخط بجميع

افراده الطولية موضوعا للحكم في نفس القضية ، و هذا بخلاف الثاني فان مدلول القضية فيه كما مر ، ليس الا اثبات وجوب طبيعة الاكرام لكل واحد من العلماء ، من غير تعرض للزمان اصلا ، و انما يحكم العرف باصالة الاطلاق التي مرجعها الى قبح ارادة المقيد من غير بيان القيد ، بان اكرام كل فرد من العلماء بجميع افراده العرضية والطولية واجب ، و مجرد هذا الفرق كاف في صحة الرجوع الى عموم العام في زمان الشك ، فيما اذا علم بخروج فرد منه في زمان ، على الاول دون الثاني ، وذلك لانه على الاول حيث يكون للعام عموم ازماني ، يمكن التصرف في عمومه الازماني ، بجعل خروج الفرد في زمان تخصيصا لعمومه الازماني ، و ابقاء عمومه الافرادى على حاله ، و هذا بخلاف الثاني ، و ذلك لما عرفت من ان مدلول القضية فيه ، ليس الا اثبات وجوب طبيعة الاكرام لكل واحد من افراد العلماء من غير تعرض للزمان اصلا ، و انما حكم العرف باصالة الاطلاق في المتعلق بان الاكرام بافراده الطولية ايضا واجب ، فح لابد من جعل خروج الفرد في زمان تخصيصا للعموم الافرادى ، والحكم بان هذا الفرد لم يكن مرادا من العلماء الذين امر باكرامهم على الاطلاق مدفوع اولا بان حكم العرف بواسطة تعلق الحكم بطبيعة الاكرام من غير تقييد بزمان دون زمان ، بان كل فرد اكرامه على الاطلاق و في جميع الاحوال والازمان واجب ، ليس ليس حكما استقلاليا للعرف من غير ان يكون مرادا للمتكلم ، بل العرف يحكم بمقدمات الحكمة بان مراد المتكلم من طبيعة الاكرام التي جعلها متعلقة لامره في القضية ، لابد ان يكون هو الاكرام على الاطلاق و في جميع الاحوال والازمان ، ولذا يكون نفس القضية التي تعلق الحكم فيها على الطبيعة المرسله بواسطة مقدمات الحكمة ، ظاهرة في الاطلاق الاحوالى ، وعليهذا فيكون المتعلق في الثاني ايضا ملحوظا بجميع افراده الطولية موضوعا للحكم في نفس القضية ، غاية الامر ان استفادة لحاظه كك في الاول تكون من اللفظ بقرينة داخلية لفظية ، و في الثاني تكون من اللفظ لكن بقرينة خارجية عقلية فاذا كان للعام في الثاني ايضا اطلاق

ازماني ، فاذا خرج عنه فرد في زمان ، فلا بد من جعل خروجه تقييدا في اطلاقه الازماني ، لا تخصيصا في عمومه الافرادى ، والحكم بان هذا الفرد لم يكن مرادا من العلماء الذين امر باكرامهم على الاطلاق **وثانيا** سلمنا عدم ظهور نفس القضية التي تعلن الحكم فيها على الطبيعة المرسلة في الاطلاق الاحوالى والازماني بقرينة الحكمة ، لكن نقول استفادة كون المتعلق ملحوظا بجميع افراده الطولية ايضا موضوعا للحكم ، ليست منحصرة بما اذا دل على ذلك بتصريح في اللفظ من مثل ابدأ اودائما اوفى كل ان ، بل يمكن استفادته ايضا من دليل التخصيص اذا كان ازمانيا ، كما اذا خرج عن عموم اكرم العلماء اكرامهم في زمان خاص ، فانه يستكشف منه ان اكرامهم في جميع الازمان كان متعلقا للحكم ، والا لكان اخراجه في ذلك الزمان من قبيل الاستثناء من المنقطع كما هو واضح **فتبين** مما ذكرنا كله ان المنع عن الجوع الى عموم العام في المقام ، ليس لاجل الفرق بين مالوكان العموم الاحوالى مستفادا من نفس دليل العام ، و بين مالوكان مستفادا من دليل خارجي من حكمة وغيرها بل الوجه في ذلك ، هو ما حققناه فيما علقناه على مكاسب شيخ مشايخنا الانصارى قدس سره ، في مسألة الاختلاف في كون خيار الغبن على الفور او التراخي **ومحصل** ما ذكرناه هناك ، هو ان المتكلم بالقضية العامة كاكرم العلماء مثلا ، تارة يلاحظ الزمان ظرفا للموضوع ، كما هو مقتضى طبعه بالنسبة الى جميع الموجودات الزمانية تكوينية كانت او تشريعية ، ولذا لا يتبدل اشخاصها بتبدل اجزائه ، ومن هنا يظهر ان لحاظه قيذا يحتاج الى عناية زائدة ، و اخرى يلاحظ الزمان قيذا للموضوع او المتعلق او الحكم ، وهذا على نحوين ، لانه قد يلاحظ مجموع اجزاء الزمان قيذا واحدا بنحو الارتباط ، بحيث لو انفصم بين اجزائه ارتفع القيد واحتاج ثبوته في الاجزاء الباقية الى لحاظ قيديته ثانيا ، وقد يلاحظ كل جزء من اجزاء الزمان من الساعات او الايام او الشهور وهكذا قيودا متعددة ، بحيث لو ارتفع الموضوع او المتعلق او الحكم في احد الاجزاء ، لا يحتاج ثبوته في الاجزاء الباقية الى لحاظ

تحققه ثانياً ثم لولوخط قيديّة الزمان على النحو الثاني المعبر عنه بالعموم الازماني، فقيما كان راجعا الى الموضوع والمتعلق يكون في عرض العموم الافرادى، ضرورة انهما حينئذ يقعان تحت دائرة الحكم فيشملهما في عرض واحد، وهذا بخلاف مالمو كان راجعا الى الحكم فانه حينئذ يكون في طول العموم الافرادى، ضرورة ان دلالة العموم الازماني على استمرار الحكم المتعلق بالفرد، متفرع على شمول العموم الافرادى له و دخوله تحت دائرة الحكم، فما لم يدل العموم الافرادى على دخول الفرد تحت دائرة الحكم، لايدل العموم الازماني على استمرار الحكم المتعلق به دائما و في كل زمان **والحاصل** ان الزمان ان اخذ قيذا للموضوع او المتعلق، فيقع تحت دائرة الحكم كنفس الموضوع والمتعلق، فيشمل الحكم للقيّد والمقيّد في عرض واحد، وان اخذ قيذا للحكم فينعكس الامر اى يقع الحكم تحت الزمان، بمعنى ان بعد شمول الحكم لافراد المتعلق والموضوع يدل دليل التقييد على استمراره لافرادهما، هذا بحسب الواقع و في مرحلة الثبوت، و اما في مرحلة الاثبات، فلا يمكن ان يتكفل نفس دليل الحكم لاستمراره، بل لا بد من دليل خارجى نقلى كقوله حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة، او عقلى كدليل الحكمة الدال على ان ثبوت الحكم انا مالمغو، كما في المحرمات الشرعية والاحكام الوضعية، فان اعتبار العموم الازماني فيهما انما هو من جهة دليل الحكمة، وانه لولا العموم الازماني فيهما للزم لغوية تشريعهما، ضرورة ان ترك المحرمات في الجملة و في بعض الازمان، متحقق في الخارج من كل احد قهرا، فيكون النهى عنها كك تحصيلا للحاصل و لغوا، و كذا لزوم العقد مقداراً مامن الزمان يكون بلا فائدة و لغوا، و ذلك لما عرفت من ان العموم الازماني اذا اخذ في ناحية الحكم يكون واردا على الحكم، و يكون نسبته الى الحكم نسبة المحمول الى موضوعه، فلا يمكن اخذه في مرتبة الحكم ثبوتاً ولا اثباتاً، لاستحالة اخذ المتأخر رتبة في المتقدم كك كما هو واضح، وهذا بخلاف استمرار المتعلق فانه يمكن ان يتكفله نفس دليل الحكم،

كما في قولنا اكرم العلماء في كل زمان ، و ذلك لما عرفت من ان العموم الازماني اذا اخذ في ناحية المتعلق يكون الحكم واردا عليه ، ومنه يظهر انه لو استفيد العموم الازماني من دليل خارجي نقلي او عقلي ، يتعين اخذه في ناحية الحكم دون المتعلق ، اما على الاول ، فلان العموم الازماني لو كان راجعا الى المتعلق ، لكان المتكفل له نفس دليل الحكم ، اذ كما يمكن تعلق الحكم بجميع اقسام المتعلق في جميع الازمان ثبوتا ، كذلك يمكن اثباتا ، فاذا كان المتكلم في مقام البيان ولم يتعرض لاستمرار المتعلق في نفس دليل الحكم ، بل قام دليل على العموم الازماني من خارج ، يكشف عن عدم اعتباره في ناحية المتعلق ، والا لبينه في نفس دليل الحكم **واما** على الثاني فلانه لو فرضنا ان ثبوت الحكم انا مالغوا ، فهذه اللغوية وان كانت ترتفع باخذ العموم الازماني في ناحية المتعلق ايضا ، الا ان اللغوية حيث تكون ناشئة عن ناحية تعلق الحكم به ، ضرورة ان المتعلق مع قطع النظر عن تعلق الحكم به لا معنى لكون تحققه انا مالغوا ، بداهة ان الوفاء بالعقد في ان واحد لا يتصف باللغوية ، بل المتصف بها وجوبه كك ، فاذا كان المتصف باللغوية هو الحكم ، فدليل الحكمة يقتضي ان ان يكون الحكم دائما **اذا** عرفت ذلك ، فنقول لو ثبت عموم ازماني لقضية عامة ، وخرج عنه فرد في زمان ، وشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان ، فان كان العموم الازماني راجعا الى المتعلق ، كما اذا كان المتكفل له نفس القضية العامة ، كان قال اكرم العلماء في كل زمان ، فالمتعين فيما بعد ذلك الزمان هو الرجوع الى عموم العام ، و ذلك لان جميع الازمان لوحظ تحت عموم العام كما لوحظ جميع الافراد ، فيكون الاكرام في كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل ، و حينئذ لو علم بخروج فرد عن العام في زمان ، فاللازم الاقتصار على القدر المتيقن ، لان خروجه في غيره مستلزم لتخصيص اخر للعام زائدا على ما علم تخصيصه به **واما** ان كان العموم الازماني راجعا الى الحكم ، كما اذا كان مستفادا من دليل خارجي نقلي او عقلي ، فالمتعين فيما بعد ذلك الزمان هو الرجوع الى استصحاب حكم الخاص لا الى عموم العام ،

من غير فرق في ذلك بين كون المخصص قاطعا لحكم العام كما اذا كان مخصصا له من الوسط ، او غير قاطع لحكمه كما اذا كان مخصصا له من الاول و ذلك لما عرفت من ان العموم الازماتى اذا اخذ في ناحية الحكم ، يكون واردا على الحكم و يدل على ان الحكم اذا تعلق بفرد من افراد موضوعه ، فذلك الحكم باق مستمر ، فدلالة العموم الازماتى على استمرار الحكم المتعلق بفرد ، متفرعة على شمول العموم الافرادى لذلك الفرد و ادخاله تحت دائرة الحكم ، فاذا خرج فرد من العموم الافرادى فى زمان ، فليس بعد ذلك عموم يشمل ذلك الفرد و يدخله تحت دائرة الحكم كى يحكم باستمرار حكمه و بعبارة اخرى مقتضى كون العموم الازماتى وارداً على الحكم ، كون الحكم بمنزلة الموضوع للعموم ، فاذا كان الموضوع وهو الحكم ثابتا فهو دائمى ، و اما لوشك فى ثبوته ، فعموم قوله حلال محمد ﷺ حلال الى يوم القيمة لا يفيد لرفع الشك ، فالفرق بين ما كان المخصص قاطعا لحكم العام ، و بين ما لم يكن قاطعا لحكمه ، لو سلم انما هو فيما امكن هناك الحكم باستمرار حكمه ، كما اذا اخذ الزمان قيد المتعلق بالحكم على نحو الاستمرار الارتباطى ، لا فيما لم يمكن الحكم باستمرار حكم العام ، كما اذا اخذ الزمان قيده لنفس الحكم على نحو الاستمرار الاتحالي الغير الارتباطى كما مر بيانه .

اذا عرفت هذا على الوجه الكلى فنقول فى المقام ان الاخبار الناهية عن العدول عن سورتي الحج والتوحيد الى غيرهما ، ليست مشتملة على عموم او اطلاق احوالى زائدا على عمومها الافرادى ، كى يكون عمومها الاحوالى راجعا الى المتعلق اعنى العدول ، كى يتعين الرجوع الى عمومها فيما اذا كان الدخول فى السورتين فى صلوة الجمعة عن عمد ، اقتصارا فى رفع اليد عن عمومها على مورد النصوص المخصصة لها ، وهو ما اذا كان الدخول فيهما عن غفلة ونسيان ، وليس هناك دليل خارجى نقلى او عقلى دل على اعتبار العموم الاحوالى فيها ، اما الاول فواضح ، واما الثانى فلان ثبوت حرمة العدول عن السورتين الى غيرهما فى الجملة وفى بعض

الاحوال ، لا يوجب لغويتها ، كى يقتضى دليل الحكمة ان يكون ثبوتها فى جميع الاحوال ، سلمنا لغوية ثبوتها فى بعض الاحوال و اقتضاء دليل الحكمة ثبوتها فى جميعها ، لكن عرفت ان اعتبار العموم الاحوالى لواستفيد من دليل خارجى ، يتعين اخذه فى ناحية الحكم ، و حينئذ فلا يصح الرجوع الى عموم الاخبار الناهية فيما اذا كان الدخول فى السورتين عن عمد ، وذلك لما عرفت من ان العموم الامانى واقع فوق الحكم و يكون بمنزلة المحمول له ، فاذا علم بخروج العدول عن السورتين الى الجمعة والمنافقين ، عن تحت عموم الاخبار الناهية عن العدول منهما فى حال النسيان والغفلة ، و شك فى خروجه عن تحت عمومها فى حال العمد وانه محكوم بالحرمة فى هذه الحالة ام لا ، فلا يصح التمسك بالعموم الاحوالى للحكم ببقائه تحت عموم الاخبار الناهية و كونه محرما في هذه الحالة ، ضرورة ان المحمول لا يمكن ان يتكفل لحفظ موضوعه كما هو واضح .

المسئلة السابعة الظاهر عدم جواز العدول من التوحيد الى الحجد وبالعكس و يمكن الاستدلال له بالاخبار الدلالة على عدم جواز العدول عنهما الى غيرهما ، كقوله عَلَيْكُمْ فى رواية على بن جعفر المتقدمة نعم ما لم يكن قل هو الله احد و قل يا ايها الكافرون ، اذا المراد من النهى عن العدول منهما الى غيرهما هو النهى عن العدول من كل منهما الى غيره ، ومن المعلوم ان العدول من كل منهما الى الاخر ، عدول منه الى غيره فيكون منهيا عنه **هذا** مضافا الى اختصاص كل منهما بالنهى عن العدول منه الى غيره ، ففي صحيح الحلبي المتقدم فلا بأس الاقل هو الله احد لا يرجع منها الى غيرها ، وكذلك قل يا ايها الكافرون هذا .

بقي هنا فروع الاول لو شرع فى سورة من السور التى لا يجوز العدول عنها بمجرد الشروع فيها كالحجد والتوحيد فنسى باقى السورة ، او شرع فيما لا يجوز العدول عنها بعد التجاوز عن النصف وقرء نصفها ونسى باقىها ، فهل يجوز له العدول الى غيرها ام لا وجهان **والتحقيق** انا ان قلنا بان النهى عن العدول نهى تكليفى نفسى ،

ففي المسئلة المفروضة يقع التزاحم ، بين واجب غيرى و هو قراءة سورة كاملة ، و محرم نفسى وهو العدول من السورة التى لايجوز العدول عنها ، و حينئذ لو احرز اهمية العدول فيتعين الاقتصار على ماقرئه من بعض السورة ، وان احرز اهمية قراءة سورة كاملة فيتعين العدول الى غيرها من السور ، و ان لم يحرز اهمية شىء منهما او احرز التساوى ، فيتخير بين الاقتصار على ماقرئه من بعض السورة ، والعدول الى غيرها ، وكذا الكلام ان قلنا بان النهى عن العدول نهى وضعى لبيان مانعية العدول و ان قلنا ان النهى عن العدول للارشاد الى اهمية السورة المعدول عنها و وجوب المضى فيها كما هو الظاهر ، فحينئذ ان قلنا بان وجوب المضى حكم تكليفى ، فيتعين فى الفرع المفروض العدول الى غير ماشرع فيه ، وذلك اسقوط الامر بالمضى امكان العجز الناشى عن نسيان البعض ، وان قلنا بان وجوب المضى حكم وضعى لبيان ان السورة المشروع فيها بمجرد الشروع فيها او بعد التجاوز عن النصف يتعين للجزئية فيتعين الاقتصار على ماقرئه من بعض السورة وعدم العدول الى غيرها ، لان المفروض ان غيرها ليس بجزء للقراءة الواجبة كى يعدل اليه ، وهذه السورة و ان كانت جزء لها لكن سقط وجوب اتمامها عن الفعلية بالعجز عنه هذا و تأمل جيدا .

الثانى لو شرع فى قراءة ما يفوت به الوقت كالسور الطوال بزعم السعة ، ثم بان له الضيق بعد التجاوز عن النصف ، فهل يجوز له العدول الى غيرها ام لا ، وجهان مبنيان على مأمور فى الفرع السابق **الثالث** لو نذر ان يقرأ سورة معينة فى صلوته ، فنسى و شرع فى غيرها و تذكر بعد التجاوز عن النصف او بعد الشروع ، وكان المشروع فيه الحجد او التوحيد ، فهل يجوز له العدول الى السوره المنذورة ام لا ، وجهان مبنيان على مأمور من ان النهى عن العدول نهى نفسى ، او للارشاد الى وجوب المضى فيما شرع فيه ، فعلى الاول لايجوز العدول لانحلال عقد النذر مع طر والحرمة على المنذور ، و ذلك لاعتبار رجحان المنذور حين الوفاء ايضا ولا يكفى مجرد رجحانه حين النذر ، وعلى الثانى يقع التزاحم بين الواجبين ، احدهما اتمام السورة

التي شرع فيها ، ثانيهما قراءة السورة التي نذر قرائتها ، فيتعين الاخذ بالاهم منهما لو كان والا فيتخير ، لكن هذا فيما اذا قلنا بحرمة القران بين السورتين ، واما لو قلنا بجوازه كما هو الحق كما سيأتي تحقيقه انشاء الله تعالى ، فلا مزاحمة بينهما لا يمكن اتمام السورة التي شرع فيها ثم قراءة السورة التي نذر قرائتها ، نعم لو نذر ان يجعل السورة التي لا بد منها في الصلوة سورة معينة ، لثم ما ذكر من التزام كما لا يخفى ، هذا فيما اذا كان النهي عن العدول للارشاد الى وجوب المضي فيما شرع فيه ، و اما لو كان لبيان جزئيته فيتعين حينئذ اتمامه لفوات محل النذر كما هو واضح .

الرابع المشهور بين الاصحاب حرمة العدول عن سورتي الحج والتوحيد الى غيرهما من السور ، الا الى الجمعة والمنافقين في صلوة يوم الجمعة ، خلافا للمحكي عن المحقق في المعتبر من زهابه الى كراهته ، واستدل للمشهور بظهور الاخبار الناهية عن العدول عنهما في الحرمة ، والحق ابتناء المسئلة على القولين في قراءة السورة في الصلوة ، فان قلنا بما هو المشهور من وجوب سورة كاملة فيها ، فيكون العدول عنهما محرما او المضي فيهما واجبا ، وان قلنا بما ذهب اليه صاحب المدارك من استحبابها ، فيكون الفضل في اتمامهما والمضي فيهما ، ويكره العدول عنهما الى غيرهما ، وليس مفاد الاخبار الا ان من اراد قراءة سورة كاملة في صلوته اما لوجوبها او لاستحبابها ، فله العدول عنها في غير الحج والتوحيد ، واما فيهما فليس له العدول عنهما ، واما ان العدول عنهما محرم او مكروه ، فليس فيها تعرض لشيء منهما ، بل هو تابع لكون ما اراده من السورة الكاملة واجبا في الصلوة ، فيجب عليه اتمامه ويحرم عليه العدول عنه اذا كان هو الحجد والتوحيد ، او كونه مستحبا فيكون الفضل في اتمامه ، ويكره العدول عنه ان كان هو احدي السورتين ، فالنهي عن العدول في تلك الاخبار اريد منه مطلق المرجوحية لا خصوص الحرمة او الكراهة ولعل من ذهب الى كراهة العدول عن السورتين كالمحقق ، كان قائلًا باستحباب قراءة

سورة كاملة في الصلوة .

الامر السابع اختلف الاصحاب في جواز القران بين السورتين في قراءة ركعة واحدة و عدم جوازه ، فالمشهور بين القدماء على ما حكى عنهم عدم الجواز في الفريضة ، خلافا للمتأخرين حيث ذهبوا الى الكراهة فيها و منشاء الاختلاف اختلاف الاخبار ، فمما استدل به على عدم الجواز ، صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة قال عَلَيْهِمَا السَّلَامُ لالكل سورة ركعة ، و موثقة زرارة قال سئلت ابا عبد الله عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعة . فقال عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ان لكل سورة حقا فاعطها حقا من الركوع والسجود ، و خبر عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عَلَيْهِمَا السَّلَامُ اقرء سورتين في ركعة قال نعم ، قلت يقال اعط كل سورة حقا من الركوع والسجود ، قال عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ذلك في الفريضة واما في النافلة فلا بأس . ورواية المفضل بن صالح قال سمعت ابا عبد الله عَلَيْهِمَا السَّلَامُ يقول لا تجمع بين السورتين في ركعة الا الضحى و الم نشرح والفيل و لا يلاف . و مرسل الصدوق قال قال الصادق عَلَيْهِمَا السَّلَامُ لا تقرن بين السورتين في الفريضة واما في النافلة فلا بأس ، الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة في المنع ، و مما يدل على الجواز صحيحة عن ابن يقطين قال سئلت ابا الحسن عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عن القران بين السورتين في النافلة و المكتوبة قال عَلَيْهِمَا السَّلَامُ لا بأس **ولا** يخفى ان مقتضى الجمع العرفي بين هذه الصحيحة و الاخبار المتقدمة ، حمل تلك الاخبار على الكراهة ، و ذلك لصراحة الصحيحة في الجواز و ظهور تلك الاخبار في المنع ، و مقتضى الجمع العرفي بين النص و الظاهر ، هو حمل الظاهر على النص ، و يشهد لهذا الجمع مضافا الى كونه مع من الجمع العرفي المقبول ، ما في رواية زرارة عن ابي جعفر عَلَيْهِمَا السَّلَامُ لا تقرن بين السورتين في الفريضة فان ذلك افضل ، كما يؤيده ما رواه زرارة عنه عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ايضا انما يكره ان يجمع بين السورتين في الفريضة واما في النافلة فلا بأس ، و خبر علي بن جعفر عن اخيه موسى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قال سئلته عن رجل قرء سورتين في ركعة قال عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ان كان في نافلة فلا بأس واما الفريضة فلا

تصلح ، فان التعبير بالكراهة و نفي الصلاح والتعليل بان ترك القران افضل ، لولم يكن له ظهور في الكراهة فلاقل من كونه مشعرا بها ، هذا مضافا الى ما في الاخبار المانعة من التعليل بان لكل سورة حقا من الركوع والسجود ، فان هذا النحو من التعليل بنفسه كاف في صرف النهي عن ظاهره ، سلمنا ظهورها في المنع والحرمة ، لكن عرفت ان مقتضى الجمع العرفي بينها وبين صحيحة ابن يقطين الصريحة في الجواز ، هو حمل الاخبار المانعة على الكراهة ، ومعه لاتصل النوبة الى الرجوع الى مرحجات باب التعارض ، فما صنعه المتقدمون القائلون بالمنع ، من حمل الصحيحة على التقية لموافقتهالمذهب العامة، على خلاف مقتضى القاعدة، وذلك لما اشرنا اليه من ان الترجيح بالجهة متأخر عن الترجيح الدلالي **واما الاشكال** بان القران بين السورتين لو كان مكروها ، فاللازم ان يكون ترك قراءة السورة الثانية راجحا ، ولا يكون ترك شيء راجحا الا اذا كان في فعله جزاة و منقصة ، فاذا كان في قراءة السورة الثانية خرازة و منقصة ، فكيف تقع صحيحة و عبارة مع ان الفعل العبادي لا بد ان يكون راجحا خاليا عن الخرازة، كي يصح ان يتقرب به منه تعالى ويقع عبادة ففيه ان هذا الاشكال قد اورد على جميع العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام والصوم في يوم العاشورا ، وقد اجنبا عنه في الاصول بما مزيد عليه **و ملخص** ما ذكرناه هناك هو ان العبادات المكروهة على قسمين ، قسم لها بدل كالصلوة في الحمام وقسم ليس لها بدل كصوم يوم العاشورا ، اما القسم الاول فليس تركه راجحا رأسا و مطلقاً ، بل الراجح هو تركه الخاص اعنى تركه الى بدل ، وحينئذ فيكون النهي عن فعله ، ارشادا الى ما يكون ارحح و افضل منه من سائر الافراد ، لالمنقصة و خرازة فيه اصلا ، واما القسم الثاني فيمكن ان يكون النهي عنه ، لالمنقصة في فعله كيلا يمكن اجتماعها مع الرجحان المعتبر في الفعل العبادي ، بل لما بعرض على تركه من المصلحة والرجحان ، اما لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك ، كاطاعة الوالدين المنطبقة على ترك الصوم المستحب الذي نهيا عنه ، او لاجل ملازمة الترك

لعنوان ذى مصلحة لا يمكن اجتماعه مع الفعل لما بينهما من المضادة ، فالنهي عن فعله حينئذ ليس مولويا ناشئاً عن منقصة فيه ، بل للإرشاد الى اهمية الضد اذا عرفت هذا على الوجه الكلى ، فنقول فى المقام ان السورة الثانية من القسم الثانى الذى ليس له بدل ، لان ضم السورة الثانية الى الاولى ، لا يوجب مرجوحية الاولى اى رجحان تركها الى بدل وهى السورة التى لم ينضم اليها سورة ، لان المنهى عنه هى السورة الثانية دون الاولى الواقعة فى محلها ، كما يستفاد ذلك من قوله عَلَيْكُمْ لا تقرأ فى المكتوبة باقل من سورة ولا باكثر ، فان المستفاد منه ان السورة الزائدة هى المرجوحة ، و حينئذ فيمكن ان يكون النهى عن قرائتها ، لاجل ملازمة تركها لعنوان ذى مصلحة لا يمكن اجتماعه مع فعلها ، وهو اعطاء كل سورة حقها من الركوع والسجود ، او لاجل ان هناك عنوانا راجحا منطبقا على تركها ، لا لاجل خرازة و منقصة فى فعلها ، كى ينافى وقوعها صحيحة وعبادة لوقرئها ثم ان مما ذكرنا فى دفع هذا الاشكال ، ينقذ اشكال آخر ، وهو انه لو كان النهى عن الفعل العبادى غير مناف لصحته و وقوعه عبارة كما أمر بيانه ، فاللازم فيما نحن فيه هو الحكم بالصحة على القول بحرمة القرآن ايضا ويمكن دفعه بان هذه الكراهة على القول بها ، حيث تكون من باب الكراهة العبادية التى لا بد من حفظ الرجحان العبادى معها ، فالجانا ذلك الى الالتزام بذلك التوجيه ، واما على القول بالحرمة فلاملجأ لنا الى الالتزام بذلك ، لانه توجيه لا يصار اليه بلا ضرورة ملجأة اليه ، اذ لامحذور فى التزام بان متعلق النهى نفس السورة الثانية من حيث هى المنافى لعباديتها فان قيل على ما ذكرت من ان النهى عن الفعل العبادى لا ينافى صحته ووقوعه عبادة اذا كان النهى عنه من جهة انطباق عنوان راجح على تركه او ملازمة عنوان راجح له ، يلزم فيما لو نذر صوم يوم ثم نهاه الوالدان عن صوم ذلك اليوم او استدعى اخاه المؤمن تركه ، ان لا ينحل نذره ويكون صومه صحيحا ، لان رجحان الترك فى الاول ليس الامن جهة انطباق عنوان اطاعة الوالدين عليه ، و فى الثانى ليس الامن ملازمته لعنوان قضاء

حاجة المؤمن ، و شيء منهما لا يستلزم حزاة و منقصة في صومه ، فما الوجه فيما اقتوا به من انحلال نذره بنهي الوالدين عن اتيان المنذور و باستدعاء الاخ المؤمن تركه ، مع انه لا يعتبر في انعقاد النذر و وجوب الوفاء به الا رجحان متعلقه ، والمفروض ان نهى الوالدين و استدعاء الاخ المؤمن ، ما اوجبا الا انطبق عنوان ذى مصلحة على الترك . وملازمة عنوان كك له ، من غير استلزامهما لخرازة و منقصة في الفعل اصلا قلنا ان افتائهم بذلك ، يمكن ان يكون لاجل ان المعتبر في صحة النذر و انعقاده ، ليس مجرد كون متعلقه راجحا نامصلحة ، كما يكفي ذلك في صحة وقوع الفعل عبادة ، بل المعتبر فيها على ما يظهر من اخباره ، هو كون متعلقه بحيث يصح ان يقع طاعة لله تعالى بان يكون فعلا تحت طلب الشارع و مبعوثا اليه منه تعالى ، كما يدل على ذلك رواية ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال عَلَيْكُمْ ليس شيء هو لله طاعة يجعله الرجل عليه الا ينبغي له ان يفى به ، و من المعلوم ان الصوم المنذور مع مزاحمته باطاعة الوالدين ، لا يكون الامر به فعليا كى يؤتى به بداعي امره ويكون اطاعة له تعالى ، لان الارادة الفعلية في تراحمين الواجبين تكون متوجة الى جانب الاهم ، فلا يكفي في باب النذر مجرد كون المنذور راجحا ولاكونه تحت ارادة الشارع بالارادة الطولية المترتبة على عصيان الامر بالاهم ، كما يكفي ذلك في باب العبادة ، بل يعتبر فيه كون المنذور بعنوانه الخاص تحت الارادة الفعلية للشارع و طاعة لها ، فلا يكفي في انعقاده تعلقه بالمنذور بالعنوان العام ، كالصلوة في الحمام او في آخر الوقت و نحو ذلك ولا ينتقض ما ذكرنا من اعتبار كون المنذور تحت ارادة الشارع و متعلقا لامره فعلا ، بما اذا نذر التصدق بالمأل الخاص او للفقير المخصوص الذى لاشبهة في انعقاده ، مع عدم كون التصدق بالمأل الخاص و للفقير المخصوص تحت ارادة الشارع و مورد الامر فعلا ، لان ما يكون مستحبا ومرادا للشارع فعلا هو التصدق بالمال و للفقير و كل منهما عنوان عام ، فليس التصدق بالمال الخاص و للفقير المخصوص تحت ارادة الله تعالى و متعلقا لامره فعلا و وجه عدم الانتقاض ، هو

ان عنوانى المال والفقير وانكنا عامين ، لكن عموم الاول استغراقى فيعم كل فرد على التعيين، وعموم الثانى بدلى فيشكل كل فرد على البدل ، فالاستحباب المتعلق بصدقة المال متعلق بصدقة المال الخاص ايضا ، لكونه فردا للعام الاستغراقى الشامل لكل فرد على التعيين ، وكذا الاستحباب المتعلق بصدقته للفقراء متعلق بصدقته للفقير المخصوص ، لكونه فردا للعام البدلى الشامل لكل فرد على البدل ، فالخصوصيات الفردية لها دخل فى متعلق امر الشارع فيمورد النقص ، دون ما تقدم من نذر الصلوة فى الحمام او فى آخر الوقت ، فان الصلوة فيهما وانكنا من حيث كونها مصداقا للصلوة يتحقق بها امثال الامر بالصلوة ، لكن لا ينعقد نذرها فى خصوص الحمام او فى آخر الوقت ، لعدم الامر بها فى خصوصهما فتدبر ثم على القول بتحريم القران هل يكون مبطلا للصلوة اولا ، قديحتمل الاول نظرا الى ان المستفاد من الاخبار كما مر اما شرطية الاتحاد او مانعية القرآن عن الصلوة كالتكلم ونحوه ، وعلى كل حال يوجب بطلان الصلوة اما لفقد الشرط او لوجود المانع وفيه ان الظاهر من تعليل النهى عن القران فى بعض الاخبار بلزوم اعطاء كل سورة حقها ، كون النهى عنه انما هو لمراعاة هذا الحق ، وعليه لو حمل النهى فيها على التحريم ، يكون النهى عنه نفسيا ، لا غيرا لبيان مانعية القران او شرطية الاتحاد ، نعم بناء على ما مر من دعوى الاجماع على كون الكلام المحرم مبطلا للصلوة وكونه ماحيا وقاطعا للصورة الصلوتية عند المتشركة ، يتجه القول ببطلان الصلوة به لكونه داخلا فى الكلام المحرم ، هذا مضافا الى كونه من مصاديق الزيادة العمدية المبطللة للصلوة ، لو قصد بالسورة الثانية الجزئية كما هو واضح ثم انه على القول بالحرمة ، هل يختص المنع التحريمى بما اذا قرء سورتين كاملتين بقصد الجزئية وكان من نيته ذلك من اول الامر ، او يعم ما اذا قرء سورة كاملة وبعضا من اخرى ، وما اذا كرر سورة واحدة ، وما اذا قرء الثانية بقصد القرآنية اقول لا ينبغي الاشكال فى عمومه ، لما اذا قرء سورة كاملة و بعضا من سورة اخرى بقصد الجزئية ، لان اكثر اخبار الباب و انكنا ظاهرا فى القرآن بين

السورتين الكاملتين ، الا ان قوله عَلَيْهِمَا في صحيحة منصور بن حازم لاتقرء في المكتوبة باقل من سورة ولا باكثر ، كالنص في تميم المنع له ، كما لاينبغي الاشكال في عدم عموم المنع لما اذاقرءة السورة الثانية او بعضا منها بقصد القرآنية ، وذلك لما هو المستفاد من الاخبار الناهية عن القران ، من ان المراد منه هو الاتيان بسورتين بقصد اداء الوظيفة ، و امثال الامر بطبيعة السورة بفردين ، بزعم ان امثال الامر بها كما يتحقق بفرد واحد منها كك يتحقق بفردين متعاقبين ، كما يظهر ذلك بالمراجعة اليها ، وامعان النظر فيما تضمنه بعضها من تعليق المنع بان لكل سورة حقا من الركوع والسجود ، فانه كما ترى ظاهر في ان القران موجب لتضييع ما لكل سورة من الاستقلال بالركوع والسجود ، و من المعلوم ان الاتيان بالسورة الزائدة بقصد القرآنية ، لايجب تشريكها مع السورة التي قرئها بقصد الجزئية ، فيما تستحقه من الاستقلال بالركوع والسجود ، كي يلزم تضييع حقا من الركوع والسجود ، و فيما تضمنه بعضها من مقابلة الفريضة بالنافلة ، والحكم بالمنع في الفريضة ، والجواز في النافلة التي لايرب في كون الزيادة فيها بقصد الجزئية لا القرآنية ، وما في صحيحة ابن حازم من قوله عَلَيْهِمَا لانقرء باقل من سورة ولا باكثر ، فانه لاشبهة في ان النهى عن الاقل انما هو بعنوان كونه جزء ، فلابدان يكون النهى عن الاكثر ايضا بهذا العنوان بقرنية المقابلة ، فتبين مما ذكرنا ان خروج اتيان السورة الثانية بقصد القرآنية عن عموم المنع عن القران لايرب فيه .

واما اذا اتى بها احتياطا لاحراز الصحة الواقعية ، لاحتماله فساد بعض اجزاء الاولى ، مع كون الاولى محكومة بالصحة ظاهرا بمقتضى قاعدة الفراغ ، او اتى بها مع علمه بحصول امثال الامر بالقراءة بالاولى ، باحتمال كون الثانية احسن واوفى بالغرض الداعي الى الامر بالقراءة ، فهل يعمهما المنع عن القران ام لا ، وجهان بل قولان ، اختار اولهما الاستاد دام ظله ، معللا بعدم الوجه للمنع عن شمول اطلاق الاخبار الناهية عن القران للسورة الثانية في الصورتين ، بعدكون الاتيان بها فيهما

ايضا بداعى امتثال القراءة المأمور بها فى الصلوة ، و صدق القران عرفا باتيانها توضيح ذلك هوان من يجمع بين السورتين لا يخلو، اما ان يقصد بهما امتثال الامر بالقراءة الواجبة فى الصلوة ، بزعم ان المأمور به طبيعة السورة ، و امتثال الامر بالطبيعة كما يتحقق بايجاد فرد منها يتحقق بايجاد فردين متعاقبين منها ايضا ، كما فى التخيير بين الاقل والاكثر فى التسبيحات الاربعة ، فان المأمور به فيها هى الطبيعة المشتركة بينهما ، و اما ان يقصد بهما وقوع ما هو الافضل منهما واقعا و فى علم الله تعالى امتثالا للامر بالقراءة الواجبة مع علمه بان المأمور به هو صرف الوجود من الطبيعة المتحقق امتثاله باول الوجود منها ، نظرا الى ما حقق فى الاصول ، من ان المأمور به اذا كان صرف الوجود من الطبيعة ، و ان كان يسقط الامر به بمجرد ايجاد فرد منها ، فلا يكون ايجاد فرد اخر منها امتثالا للامر ، اذ لا معنى للامتثال بعد الامتثال ، لكن حيث ان للعبد فيما امره المولى بايجاد صرف الوجود من طبيعة ، و امثل امره باتيان فرد منها ، ولم يحصل باتيانه غرض المولى بعد ، كما فى المقام حيث ان القراءة جزء للعمل المركب الارتباطى الذى لا يحصل الغرض منه الا بعد الفراغ عنه باتيان جميع اجزائه ، ان ياتى بفرد اخر من تلك الطبيعة يكون احسن و اوفى بغرض المولى من الفرد الاول ، كى يقع جزء لما هو المحصل لغرض المولى ، لا امتثالا للامر الغيرى الساقط بمجرد اتيان الفرد الاول **واما** ان يقصد بالثانية الاحتياط لاحراز الصحة الواقعية ، لاحتماله فساد بعض اجزاء الاولى ، مع عدم امكان اعادتها بوجه يقطع بوقوعها صحيحة ، مع كونها محكومة بالصحة ظاهرا بمقتضى قاعدة الفراغ كما مر ، **واما** ان يقصد بالثانية قراءة القران محضا **والفرق** بين القسم الاول من هذه الاقسام وبين الثانى والثالث منها واضح ، فان الاتيان بالسورة الثانية فى الاول يكون بقصد الجزئية القطعية ، وفى الثانى يكون باحتمال وقوع الثانية جزء المحصل للغرض ، و فى الثالث يكون باحتمال فساد الاولى و وقوع الثانية جزء للصلوة **اذا** عرفت ذلك ، فنقول اما القسم الاول فدخوله فى عموم المنع عن القران مما ينبغى القطع

به لكونه القدر المتيقن ارادته منه ، كما ان خروج القسم الاخير عن عمومه مما ينبغي القطع به ايضا لما مر **واما** القسمان الوسطان فالاقوى دخولهما في اطلاق الاخبار الناهية ، لا لما في بعض الاخبار من تعليق المنع بان لكل سورة حقا يلزم اعطاء حقها ومع تعددها لا يمكن اعطاء كل سورة حقها ، وذلك لان المراد من القران المنهى عنه لو كان خصوص ما اتى بالسورتين بعنوان الجزئية القطعية ، فيكون هذا التعليق مخصصا للاخبار الناهية بالقسم الاول ، لانه الذي قصد فيه بالمجموع امثال الامر بالقراءة الواجبة في الصلوة ، دون القسمين الوسطين اذ لا يلزم فيهما تضييع حق السورة الواجبة في الصلوة ، لان ما يصير جزء للصلوة فيهما هو احدي السورتين لاكتاهما .

نعم لو كان المراد من القران اعم مما اذا كان الايتان بالسورة الزائدة بقصد الجزئية القطعية ومما اذا كان بقصد الجزئية الاحتمالية ، كما هو ظاهر اطلاق الاخبار ، لكن القسمان الوسطان ايضا داخلين في النهى عن القران ، لان الجامع بين السورتين فيهما ، يكون اتيا باحديهما بقصد الجزئية القطعية ، وبالاخرى بقصد الجزئية الاحتمالية ، للاولى بغرض المولى الامر كما في القسم الاول منهما ، اوللما موربه كما في القسم الثاني ، وغير معطالا لحق احديهما ، **وهذا** الاحتمال هو الاقوى ، اذ لا قطع باعتبار كون ايتان السورتين بعنوان الجزئية القطعية في مفهوم القران ، ومقتضى اطلاق الاخبار الناهية عنه عدم اعتباره ، فالاحوط بل الاقوى على القول بحرمة القران ترك هذين القسمين ايضا والله العالم بحقايق احكامه .

الامر الثامن فيما يتعلق بالجهر والاخفات بالقراءة وغيرها من الاقوال والاذكار الصلوتية **والبحث** عن ذلك يتم برسم مسائل **الاولى** ان من المسلمات التي لا ريب فيها ، مشروعية الجهر والاخفات بالقراءة بالمعنى اعم من الوجوب والاستحباب في الصلوة ، بمعنى ان في الفرائض اليومية طائفتين ، الاولى ماتسمى بالجهرية وهي صلوة الغداة والمغرب والعشاء ، الثانية ماتسمى بالاخفاتية وهي الظهر والعصر **وانما**

وقع الخلاف في ان الجهر بالقراءة في الطائفة الاولى والاخفات بها في الثانية ، هل هما مشروعان بنحو الوجوب او الاستحباب و **على** كل تقدير ، هل يختص الحكم بالقراءة مطلقا سواء كانت في الركعتين الاولتين او في الاخيرتين ، او يعم غيرها من التسبيحات الاربع في الاخيرتين والاذكار الركوعية والسجودية والتشهد ، فان المشهور ذهبوا الى وجوب الجهر بخصوص القراءة على الرجال في صلوة الغداة والاولتين من المغرب والعشاء ، والى وجوب الاخفات بها و بالتسبيحات عليهم في الظهر في غير يوم الجمعة و في العصر مطلقا خلافا للمحكي عن بعض كالسيد المرتضى وابن الجنيد ، من زهابهما الى انهما من المستحبات المؤكدة ، وعن جمع من المتأخرين من الميل اليه لولا مخافة مخالفة الاجماع و **الاقوى** ما ذهب اليه المشهور من الوجوب ، و يدل عليه مضافا الى الاجماع المنقولة المعتمدة بالشهرة ، جملة من الاخبار ، منها صحيحة زرارة عن ابي جعفر **عليه السلام** في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه واخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال **عليه السلام** اي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته (و في نسخة نقص صلوته) و عليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسيا او لا يدري فلا شيء عليه و قدمت صلوته ، فان قوله **عليه السلام** و عليه الاعادة الظاهر في وجوب الاعادة بالاخلال بهما ، يدل بالدلالة الالتزامية على وجوبهما تكليفا و وضعيا في موضعهما ، ولا يوهن ظهورها في الوجوب ، تردد كلمة نقض في قوله **عليه السلام** فقد نقض صلوته ، بين كونها بالصاد المعجمة الدالة على البطلان او بالصاد المهملة المشعرة بالكراهة ، بعد ظهور قوله **عليه السلام** و عليه الاعادة في وجوب الاعادة الدال على بطلان الصلوة بالاخلال بهما **ومنها** ما رواه الفضل بن شاذان عن الرضا **عليه السلام** ، في ذكر العلة التي من اجلها جعل الجهر في بعض الصلوات دون بعض ، من قوله **عليه السلام** ان الصلوة التي يجهر فيها انما هي في اوقات مظلمة فوجب ان يجهر فيها ليعلم المارة ان هناك جماعة الخبر **ومنها** ما رواه الصدوق عن محمد بن عمران عن ابي عبد الله **عليه السلام** ، انه سئل **عليه السلام** عن العلة في جعل الجهر في صلوة الجمعة و صلوة المغرب و صلوة العشاء

الآخرة و صلوة الغداة و جعل الاخفات في صلوة الظهر و صلوة العصر ، فقال عليه السلام لان النبي صلى الله عليه وآله لما اسرى به الى السماء ، كان اول صلوة فرض الله عليه الظهر يوم الجمعة ، فاضاف الله عزوجل اليه الملائكة تصلى خلفه ، و امر نبيه صلى الله عليه وآله ان يجهر بالقراءة ليبين لهم فضله صلى الله عليه وآله ، ثم فرض عليه العصر ولم يصف اليه احدا من الملائكة ، و امره ان يخفي القراءة لانه لم يكن ورائه احد ، ثم فرض عليه المغرب و اضاف اليه الملائكة فامرهم بالاجهار و كذلك العشاء الآخرة ، فلما كان قرب الفجر نزل ففرض الله عليه الفجر فامرهم بالاجهار ليبين للناس فضله كما بين للملائكة ، فلهذه العلة يجهر فيها الحديث **ولا** يعارضها ما استدل به للقول بالاستحباب ، من قوله تعالى ولا تجهر بصلواتك ولا تخافت بها واتبغ بين ذلك سبيلا ، و صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ، قال سئلته عن الرجل يصلى من الفرائض ما يجهر فيه بالقراءة هل عليه ان لا يجهر ، قال عليه السلام ان شاء جهر و ان شاء لم يجهر **اما** عدم معارضة الآية المباركة لها ، فلانها من المتشابهات التي لا يعلم تاويلها والمراد منها الا الله و الراسخون في العلم ، ضرورة ان الجهر و الاخفات من الضدين اللذين لا ثالث لهما ، فلا يمكن انفكاك الصوت عن احدهما ، و معه يكون النهى عنهما نهيا عما لا يمكن للمكلف تركه ، و يكون الامر بالقراءة المتوسطة بين الامرين امرا بما لاحقيقة له اذ لا ثالث لهما ، و توجيه الآية الشريفة بما يندفع به الاشكال عنها و ان كان ممكنا ، بان يقال ان الجهر و الاخفات و ان كانا من الضدين اللذين لا ثالث لهما ، لكن لكل منهما مراتب متفاوتة شدة و ضعفا ، والمراد من الجهر و الاخفات المنهى عنهما في الآية هو المرتبة الشديدة منهما ، التي هي في الجهر عبارة عن كونه زائدا في الجهرية عن المعتاد ، و في الاخفات عبارة عن كونه زائدا في الاخفاتية عن المعتاد ، و المراد بالقراءة المتوسطة بينهما هي المتوسطة بين مراتب الجهر في الصلوات الجهرية ، و المتوسطة بين مراتب الاخفات في الاخفاتية ، لكن الآية حينئذ تكون على خلاف القول بالاستحباب ادل كما هو واضح ، هذا مضافا الى ان الآية المباركة بظاها مخالفة للاجماع ، فيقطع بعدم كونها بظاها مرادة له

تعالى ، وذلك لما عرفت من ان شرعية الجهر والاخفات في مواضعهما من المسلمات ،
اذلاخلاف في رجحانهما في مواضعهما **واما** عدم معارضة الصحيحة للاخبار المتقدمة ،
فلانها مضافا الى شذوذها واعراض المشهور عنها و موافقتها للعامه ، غير خالية عن
الاعتشاش متنا ، و ذلك لاجمال السؤال فيها من جهة اشتماله على قوله هل عليه ان
لايجهر فيها ، فانه بعد فرضه اولا كون الصلوة مما يجهر فيها بالقراءة و يكون
رجحان الجهر فيها مقطوعا ، كان المناسب ان يسئل عن جواز الاخفاف فيها ، لاعت
وجوبه كما هو ظاهر قوله هل عليه ان لايجهر فيها ، فلا بد في رفع ما في سؤاله
من الاعتشاش ، من حمل قوله هل عليه الخ ، اما على كون المراد منه هو السؤال عن
الاقتداء بامام غير مرضى في صلوة جهرية يكون ذلك الامام يخفت فيها ، وكان غرضه
من هذا السؤال ، الاستعلام عن ان شرطية الجهر في مواضعه ، هل هي مطلقة كيلا
يجوز الاقتداء بمثل هذا الامام ، اوليست بمطلقة كي يجوز الاقتداء به و يجب الاخفات
بالقراءة خلفه تقيه **و عليه هذا** يكون المراد من قوله **عليه السلام** في الجواب ان شاء جهر
وان شاء لم يجهر ، هو انه مخير بين الاقتداء بمثل هذا الامام والاخفات بالقراءة ، وبين
الصلوة في مكان اخر فرادى والاجهار بها **واما** على كون المراد منه هو السؤال عن انه هل
عليه عدم الاجهاز رايدا على ما هو المعتاد في الصلوات الجهرية ام لا دام على كون المراد
انه هل عليه باس ان لم يجهر فيما يجهر فيه من الفرائض **و على** الحملين الاولين لاربط
للصحيحة بما هو محل الكلام كما هو واضح ، و على الحمل الاخير و ان امكن
الاستدلال بها للقول بالاستحباب ، لكن لامعين لهذا الحمل سيما بعد كونه ابعد عن
ظاهر السؤال من الحملين الاولين ، و بالجملة هذه الصحيحة لاجمالها و دورانها
بين ما ذكرناه من الاحتمالات التي كلها مخالفة للظاهر ، غير صالحة لمعارضة الاخبار
المتقدمة الصريحة في الوجوب **هذا** تمام الكلام فيما ذهب اليه المشهور ، من وجوب
الجهر بالقراءة في صلوة الغداة والاولتين من صلواتي المغرب والعشاء ، و وجوب
الاخفات بها في الاولتين من صلواتي الظهر والعصر .

واما ما ذهبوا اليه من وجوب الاخفات في الاخيرتين من الصلوات مطلقا سواء

اختار فيهما القراءة او التسبيحات الاربعة فقد يستشكل فيه بخلو الاخبار الواردة في المسئلة عن التعرض له ، لان صحيحة زرارة المتقدمة لادلالة لها الاعلى وجوب الجهر فيما ينبغى الاجهار فيه و وجوب الاخفات فيما ينبغى الاخفات فيه ، و اندراج القراءة والتسبيحات في الاخيرتين في اى من الطائفتين محل الكلام ، والروايتان المتقدمتان المشتملتان على ذكر العلة ، ليست الا في مقام بيان العلة لجعل الجهر في بعض الصلوات والاخفات في بعضها ، فلا اطلاق لهما من حيث المورد ، والقدر المتيقن من موردهما هو القراءة في صلوة الغداة والركعتين الاولتين من غيرها وفيه اولا ان بعد ما ثبت من مداومة النبي ﷺ والائمة عليهم السلام على الاخفات فيما هو الوظيفة في الاخيرتين من التخيير بين التسبيح والقراءة فيهما ، تكون الاخيرتان مصداقتين لما ينبغى الاخفات فيه ، فيعمهما صحيحة زرارة الدالة على ان من جهر فيما لا ينبغى الاجهار فيه فقد نفى صلوته و عليه الاعادة **وثانيا** ان نفس مداومة النبي ﷺ والائمة المعصومين عليهم السلام ، على الاخفات في الاخيرتين مطلقا ، يكشف كشفا قطعيا عن وجوب الاخفات فيما هو الوظيفة في الاخيرتين من التخيير بين التسبيح والقراءة ، اذ من البعيد غاية البعد ان يكون ترك الاخفات في الاخيرتين جائزا ، و معذاك لم يتركه النبي ﷺ والائمة عليهم السلام في مدة عمرهم فتدبر **هذا** مضافا الى ان معلومية مداومة النبي ﷺ على ذلك ولولم نعلم جهتها ، بضميمة قوله ﷺ صلوا كما رايتموني اصلي ، موجب لالزامنا بالآخذ بفعله ولولم نعلم وجهه ، لان امره ﷺ بالتاسى به في الصلوة يدل على وجوبه فيها فيلزم علينا الآخذ بظاهر امره ، مالم نعلم بكون الوجه في مداومته ﷺ على الاخفات هو الاستحباب ، هذا ملخص الكلام في وجوب الاخفات في الركعتين الاخيرتين مطلقا سواء اختار فيهما الحمد او التسبيحات .

واما الكلام في غيرهما من سائر الاقوال والاذكار الركوعية والسجودية والتشهد ، فهو ان الظاهر من الاخبار الواردة فيها جواز الامرين اعنى الاجهار

والاخفات فيها ، ففي صحيحة علي بن يقطين قال سئلت ابا الحسن الماضي عليه السلام عن الرجل هل يصلح له ان يجهر بالتشهد والقول في الركوع والسجود والقنوت ، فقال عليه السلام ان شاء جهر وان شاء لم يجهر ، وفي صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ، قال سئلت عن الرجل هل يصلح له ان يجهر بالتشهد والقول في الركوع والسجود والقنوت ، قال عليه السلام ان شاء جهر وان شاء لم يجهر ، والظاهر ان ذكر هذه الاشياء في الروايتين على وجه التمثيل ، فيفهم منهما التخيير بين الجهر والاخفات فيما هو مماثل لها كالتسليم والتكبيرات واشباهها ثم اننا قد اشرنا فيما الى ان وجوب الاخفات بالقراءة في صلوة الظهر انما هو في غير يوم الجمعة ، لانه لاشبهة في رجحان الجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة مطلقا سواء صليها ركعتين او اربع ركعات ، و يدل على رجحانه فيما اذا صليها ركعتين جمعة مضافا الى الاجماع ، الاخبار المستفيضة منها صحيحة عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال عليه السلام اذا ادركت الامام يوم الجمعة وقد سبقك بركعة فاضف اليها ركعة اخرى واجهر فيها وان ادركته وهو يتشهد فصل اربعا ، ومنها صحيحة عمر بن يزيد عنه عليه السلام ايضا قال عليه السلام وليقعد قعدة بين الخطبتين ويجهر بالقراءة ومنها صحيحة جميل بن دراج قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في السفر ، فقال عليه السلام تصنعون كما تصنعون في السفر في غير يوم الجمعة في الظهر ، ولا يجهر امام فيها بالقراءة انما يجهر اذا كانت خطبة ومنها صحيحة محمد بن مسلم عنه عليه السلام ايضا قال سئلت عن صلوة الجمعة في السفر فقال عليه السلام تصنعون كما تصنعون في السفر في الظهر ولا يجهر الامام فيها بالقراءة وانما يجهر اذا كانت خطبة اي في الحض ، فاصل رجحان الجهر بالقراءة في صلوة الجمعة مما لا ريب فيه وانما الاشكال فيما ذهب اليه المشهور من استحباب الجهر فيها ، مع كون الاخبار الواردة في المسئلة ظاهرة في الوجوب ، وليس فيها ما يكون صريحا في جواز الاخفات بالقراءة فيها ، كي يجمع بينها بحمل ما هو ظاهر منها في الوجوب على الاستحباب ، بل فيها ما يكون كالنص في الوجوب بحيث يابى عن ارادة الاستحباب ، فان قوله عليه السلام

في الروايتين و انما يجهر الامام اذا كانت خطبة ، بقرنية مقابلته يقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ولا يجهر الامام فيها بالقراءة ، يكون كالنص في الوجوب ، و ذلك لما سيجيء انشاء الله تعالى من الاخبار الدالة على استحباب الجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة مطلقا حضرا وسفرا ، وحينئذ فلا بد من حمل نفيه عَلَيْهِ السَّلَامُ فيهما جهر الامام فيها بالقراءة على نفي وجوبه فيها ، و عليه يتعين ان يكون المراد من اثباته فيما صليها جمعة بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ و انما الجهر اذا كانت خطبة ، اثباته على نحو الوجوب كي تصح المقابلة فتدبر (١) **ولا** مدرك للقول بالاستحباب ، الا الاجماع المنقولة ، وصححة على بن جعفر عن اخيه موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قال سئلته عن الرجل يصلي من الفرائض ما يجهر فيه بالقراءة هل عليه ان لا يجهر ، قال عَلَيْهِ السَّلَامُ ان شاء جهر وان شاء لم يجهر ، وشيء منهما لا يصلح لرفع اليد به عن ظهور الاخبار المتقدمة في الوجوب ، اما الاجماع المنقولة ، فلكونها موهونة بما حكى عن العلامة في المنتهى ، من انه اجمع كل من يحفظ عنه العلم على انه يجهر بالقراءة في صلوة الجمعة ، ولم اقف على قول للاصحاب في الوجوب وعدمه والاصل عدمه انتهى ، فانه كما ترى صريح في ان ماتحقق الاجماع عليه هو مجرد رجحان الجهر بالقراءة في صلوة الجمعة ، و اما نفي الوجوب في الواقع كي يثبت به الاستحباب ، فلا قول به للاصحاب فضلا عن ان يكون مجمعا عليه بينهم ، نعم مقتضى الاصل عدم وجوبه ، لكنه لا يجدى في اثبات استحبابه ، الا على القول بالاصل المثبت .

و يؤيد ما ذكره من عدم القول للاصحاب في عدم الوجوب ، ما ذكره في الجواهر حيث انه بعد ان نقل الاجماع عن جماعة كثيرة على ما في المتن من قول المصنف ويستحب فيهما الجهر ، قال لكن ظني ان المراد منه مطلق الرجحان مقابل وجوب الاخفات في الظهر في غير يوم الجمعة ، لعدم التصريح بالندب قبل المصنف على

١ - اشارة الى ان المقابلة تصح بالحمل على اختلاف مراتب الاستحباب ايضا بان يكون المراد من نفي الجهر في الظهر و اثباته في الجمعة ، عدم تاكد استحبابه في الظهر كناكده في الجمعة فتدبر منه عفى عنه .

وجه يكون به اجماع انتهى **واما** الصحيحة فلمأمر من الاعتشاش في متنها و عدم
امكان توجيهه الا بوجوه بعيدة عن ظاهرها هذا ، ولكن الذى اختاره الاستاد دام
ظله هو عدم وجوب الجهر ، لالتحقق الاجماع على عدم وجوبه كما ادعاه في المدارك
بل لاصالة عدمه السالمة عما يكون حاكما عليها ، و ذلك لمنع دلالة ما ورد من
الاخبار في المسئلة على الوجوب كى تكون حاكمة عليها ، اما صحيحنا ابن مسلم و
ابن دراج ، فلان غاية ما يستفاد منهما هو اثبات الجهر في صلوة الجمعة في قبال ففيه
في الظهر ، واما ما ذكرناه من ان قوله **عَلَيْكُمْ** فيهما وانما يجهر اذا كانت خطبة كالنص
في الوجوب بقراءة مقابله لقوله **عَلَيْكُمْ** ولا يجهر الامام فيها بالقراءة ففيه ما اشرنا
اليه من ان المقابلة بينهما كما تصح بحمل قوله **عَلَيْكُمْ** وانما يجهر الامام على الوجوب ،
كك تصح بالحمل على اختلاف مراتب الاستحباب ولا معين للاول ، واما سائر الاخبار
فلاشتمالها على ذكر امور ، بعضها من المستحبات قطعا كلبس البرد والعمامة والتوكوء
على القوس او العشاء ، و بعضها من المستحبات بمقتضى الجمع بين الادلة كقراءة
الجمعة والمنافقين ، المانع عن انعقاد ظهور للامر بالجهر في ضمنها في الوجوب ،
فاذا لم يكن للاخبار ظهور الا في مجرد رجحان الجهر ، فيكون ارادة خصوص
الوجوب من الامر به مشكوكه مرفوعة بحديث الرفع ، ورفع ارادة خصوصه بالحديث
وان لم يكن مجديا في اثبات استحبابه ، لكن يكفى في قصد التقرب به اتيناه بداعى
رجحانه ، هذا فيما اذا صلى يوم الجمعة جمعة **واما** ان صلى ظهرا ، فالمشهور ايضا
استحباب الجهر بالقراءة فيها ، خلافا للمحكى عن بعض الاعلام من تعين الاخفات
فيها ، والانصاف ان المسئلة غير خالية عن الاشكال ، و ذلك لتعارض الاخبار الواردة
فيها ، فان طائفة منها تدل على الوجوب ، وطائفة منها تدل على الحرمة ، فمن الاولى
رواية محمد بن مسلم عن ابي عبد الله **عَلَيْكُمْ** ، قال قال **عَلَيْكُمْ** لنا صلوا في السفر صلوة
الجمعة بغير خطبة واجهروا بالقراءة ، فقلت ينكر علينا الجهر بها في السفر ، فقال
عَلَيْكُمْ اجهروا ، وصحيحة الحلبي قال سئل ابو عبد الله **عَلَيْكُمْ** عن الرجل يصلى الجمعة

اربع ركعات ايجهر فيها بالقراءة ، قال عليه السلام نعم والقنوت في الثانية ، و صحيحته الاخرى قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن القراءة في الجمعة اذا صليت وحدي اربعا اجهر بالقراءة ، فقال عليه السلام نعم وقال اقرء سورة الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة ، و رواية محمد بن مروان قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن صلوة الظهر يوم الجمعة كيف نصليها في السفر ، فقال عليه السلام نصليها في السفر ركعتين والقراءة فيها جهر ومن الثانية صحيحة جميل المتقدمة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في السفر فقال عليه السلام تصنعون فيها كما تصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر ، ولا يجهر الامام فيها بالقراءة انما يجهر اذا كانت خطبة اى في الحضر ، و صحيحة محمد بن مسلم قال سئلته عن صلوة الجمعة في السفر ، فقال تصنعون كما تصنعون في الظهر ولا يجهر الامام فيها بالقراءة و انما يجهر اذا كانت خطبة ، وبعد ترجيح الطائفة الاولى على الثانية ، بموافقة الثانية للامة لبنائهم على تعيين الاخفات في ظهر يوم الجمعة ، على ما هو المحكى عن مفتاح الكرامة من نقل ذلك عن بعض كتب العامة ، كما يشعر بذلك ايضا قول محمد بن مسلم في روايته المتقدمة انه ينكر علينا الجهر بها ، ولا ينافيه قوله عليه السلام في الجواب اجهروا ، اذ ليس في السؤال ازيد من ان الجهر في ظهر يوم الجمعة من المستنكر عند العامة ، ولا دلالة لقوله عليه السلام في الجواب اجهروا ، على الامر بالجهر عندهم وفي محضر منهم كى ينافى التقيية ، تبقى الطائفة الاولى الدالة على الوجوب بلا معارض ، وحينئذ فيشكل في حمل المشهور لها على الاستحباب ولكن الحق عدم ظهور لهذه الطائفة في الوجوب ، اذ لا دلالة لغير صحيحة محمد بن مسلم الاعلى اتحاد صلوة الظهر في يوم الجمعة مع صلوة الجمعة في الحكم ، وقد عرفت ان صلوة الجمعة لا يجب الجهر فيها **واما** الصحيحة وان كانت مشتملة على الامر بالجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة ، لكن الامر فيها بالجهر حيث يكون واردا مورد توهم الخطر قياسا على الظهر في سائر الايام ، فلادلة له على ازيد من الاذن في الجهر ، و حينئذ يشكل في دلالته على الاستحباب ايضا ، نعم دلالة هذه الطائفة على رجحان

الجهر مما لا شك فيه ، وعليه فيكون الافضل الجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة بمقتضى هذه الطائفة ، كما ان الاحوط هو الاخفات بها ، بعد ما عرفت من حكاية القول بتعيينه من بعض الاعلام ، وذهاب المشهور الى عدم وجوب الجهر .

المسئلة الثانية لاشبهة في ان مقتضى القاعدة فيمن جهر في موضع الاخفات او اخفت في موضع الجهر ، وان كان بطلان صلوته بالاخلال بهما مطلقا ، سواء كان عن عمدا وسهوا ونسيان او جهل ، ضرورة انه بعد فرض كونهما معتبرين في الصلوة واقعا ، لزم بطلان الصلوة بالاخلال بهما مطلقا ، بدهاة انتفاء المقيد بانتفاء قيده ، وان لم يكن الخطاب متعلقا به فعلا بالاعادة او القضاء ، الابدع الالتفات والعلم بانه ترك الصلوة المقيدة بهما **لكن** الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم حكموا ببطلان صلوته فيما كان اخلاله بهما عن عمد ، دون ما اذا كان ناسيا للحكم او الموضوع او جاهلا باحدهما ، من غير فرق بين الجاهل القاصر والمقصر **ويدل** على ما ذهبوا اليه من التفصيل بين كون اخلال بهما عن عمد و كونه عن غير عمد بالحكم بالبطلان في الاول وبالصححة في الثاني ، ما في صحيحة زرارة المتقدمة الواردة فيمن جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه واخفت فيما لا ينبغي الاخفات فيه ، من قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** اى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلوته ، فان قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** فان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري يشمل باطلاقه الحكم والموضوع ، كما ان قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** او لا يدري يشمل الغافل والجاهل بالجهل المركب ، واما الجاهل بالجهل البسيط اعنى الشاك ، فمقتضى الجمود على قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** لا يدري و ان كان شموله له كما ذهب اليه المشهور لانه ممن لا يدري حقيقة ، لكن مقتضى دقيق النظر ما ذهب اليه الاستاد دام ظله وفاقا للشيخ مشايخنا الانصارى قدس سره ، من انه مختص بالجاهل بالجهل المركب المعتقد بكون ما فعله من الجهر او الاخفات واقعا في موضعه ، ولا يكون شاملا للجاهل بالجهل البسيط الشاك في ذلك ، لالما توهم من عدم تمشى قصد الامثال من

الشاك المتردد فتبطل صلوته من هذه الجهة ، و ذلك لامكان ان يجهر بالقراءة مثلا برجاء مطابقتة للواقع ، فان انكشفت المطابقة فهو ، والا فيكون معذورا بمقتضى قوله ﷺ وقد تمت صلوته ، بل لان الظاهر من المقابلة بين قوله ﷺ في الصدر اى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته ، وقوله ﷺ في الذيل فان فعل ذلك ناسيا اوساهيا اولايديرى فلاشئ عليه ، كونه ﷺ بصدد بيان حكم من جهر فى موضع الاخفات واخفت فى موضع الجهر ، مستندا الى العمد وغيره من العناوين المذكورة فى الذيل ، ومن المعلوم ان الشاك اذا جهر فى موضع الاخفات ، لا يصدق عليه انه تعمد فى اتيان الجهر فيما لاينبغى الجهر فيه ، از من البديهي ان العنوان المزبور لايقع مستندا الى العمد ، الا فيما كان العامل عالما بكون ما يأتى به من الجهر فى غير موضعه ، والشاك وان كان صدور الجهر او الاخفات عنه باختياره ، لكن من جهة كونه واقعا فى موضع الاخفات او فى موضع الجهر ، ليس مستندا الى تعمده واختياره اذهذه الجهة ليست معلومة له كى يكون اتيانه له بهذه الجهة اختياريا له ، فكما لايصح ان يستند صدور الجهر من الشاك فى موضع الاخفات ، الى العمد بعنوان كونه فى غير موضعه ، كذلك لايصح استناده الى غير العمد بالعنوان المزبور ، ضرورة ان الشاك لايمكن ان يصير موجبا لاتيان خصوص احد طرفيه ، لان الجهر و الاخفات فى نظر الشاك متساويان ، فلا يعقل ان يصير شكه فيهما سببا لوقوع احدهما دون الاخر لانه ترجيح بالمرجح ، نعم يمكن للشاك ان يأتى باحد الطرفين عمدا ، لكن لا بعنوان كونه فى غير موضعه لان هذا العنوان مجهول له ، بل برجاء مطابقتة للواقع كما أمر فتبين مما ذكرنا ان الشاك اذا جهر فى موضع الاخفات او اخفت فى موضع الجهر ، لايصح استناد عمله الى العمد بعنوان كونه فى غير موضعه ، ولا الى غير العمد بذلك العنوان ، لمأمرنا من ان الشاك لايمكن ان يصير موجبا لاتيان خصوص احد طرفيه ، فهو خارج عن الصحيحه صدرا وزيلا **ومما** ذكرنا من عدم شمول قوله ﷺ اولايديرى للشاك المتردد ، عدم الفرق بين كونه متمكنا من الفحص ام لا ، فان

دعوى انصراف لا يدري عن المتمكن من الفحص ودخوله تحت عنوان المتعمد عرفا لاتجدى في الفرق بينه وبين غير المتمكن منه ، بعد ما عرفت من ان الشاك ليس جهره او اخفاته في غير موضعهما ، مستندا الى العمد ولا الى غير العمد ، فهو خارج عن كلتا القضيتين الشرطيتين المذكورتين في الصحيحة .

بقي في المقام اشكال عقلي اوردوه على ما في الصحيحة من الحكم بصحة صلوة الجاهل بالحكم اعني شرطية الجهر والاخفات في موضعهما ، لا بأس بالتعرض له ولما قيل او يمكن ان يقال في حله فنقول اما الاشكال ، فتقر به على ما في رسائل شيخ مشايخنا الانصارى قدس سره ، هو ان الاصحاب حكموا بمعذورية الجاهل في هذا الموضع ، و ظاهر كلامهم ارادة العذر من حيث الحكم الوضعي وهي الصحة بمعنى سقوط الاعادة ، لا من حيث الحكم التكليفي ، از من المسلم عندهم ان الجاهل المقصر ، و في ترك التعلم يستحق المؤاخظة على ترك الجهر والاخفات في موضعهما ، وهي الذي يقتضيه دليل المعذورية في المقام ايضا ، و من المعلوم ان استحقاق المؤاخظة فرع عدم المعذورية من حيث الحكم التكليفي ، فاذا لم يكن معذورا من حيث الحكم التكليفي ، فيكون تكليفه بالواقع و هو الجهر بالقراءة والاخفات بها في موضعهما بافيا ، و حينئذ ان لم يكن ما اتى به من الجهر في غير موضعه المحكوم بكونه مسقطا مامورا به ، فكيف يمكن ان يكون مسقطا للواجب التعبدى ، مع كون سقوط الامر في الواجبات التعبدية متوقفا على تعلق الامر بما يحكم بكونه مسقطا له ، وليس الامر المتعلق بها كالأمر المتعلق بالواجبات التوصيلية الذي يكون الحرام فضلا عن غيره الذي لم يتعلق به الامر مسقطا له ، و ان كان ما اتى به مامورا به ، فكيف يجتمع الامر به مع فرض العلم بوجود الامر بالاخفات و كون وجوبه تعيينيا ولذا يعاقب على تركه ، هذا مضافا الى ان حكمهم باستحقاقه المواخظة على ترك الجهر والاخفات في موضعهما ، انما يصح فيما اذا لم يكن الوقت باقيا بمقدار يسع لاثني العمل ثانيا موافقا للمامور به اذ مع بقائه بذلك المقدار لا يتحقق هناك

معصية كى يستحق المواخذة عليها ، انتهى ماقرره قدس سره من الاشكال بتوضيح منا
ولا يخفى انه لا اختصاص لوورد هذا الاشكال بالجاهل المقصر على تقدير القول
بعدم معذوريته من حيث الحكم التكليفي كما هو ظاهر كلامه قدس سره ، بل يرد
بالنسبة الى الجاهل بالحكم مطلقا سواء كان مقصرا متمكنا من الفحص ، او قاصرا
غير متمكن منه ، و سواء قلنا بعدم معذوريته من حيث الحكم التكليفي اولم نقل ،
ضرورة ان الواجب فى حق الجاهل مطلقا ولو كان قاصرا هو ما جهله من الحكم
الواقعي ، لان تقييد الحكم بالعلم به تفصيلا او اجمالا ، محال لاستلزامه الدور كما
هو واضح ، ولا ينافى ذلك عدّهم العلم والقدرة من الشرائط العامة للتكليف ، لان
عدّ العلم من الشرائط العامة ليس فى مساق عدّهم القدرة ، لان القدرة شرط فى اصل
التكليف ، و اما العلم فهو شرط فى تنجزه و صحة المواخذة عليه ، فاذا كان تكليف
الجاهل فى الواقع باقيا بالنسبة الى ما جهله ، فاما ان يكون ما اتى به من الجهر
مامورا به لاشتماله على مصلحة ملزمة ، اذ لا يمكن ان يكون الشيء مامورا به مع
عدم وجود المصلحة الملزمة فيه ، فيتعين الحكم بالتخيير بينه و بين الاخفات فى
صورة العلم ، لا الحكم بتعيين الاخفات ، وتوهم ان مصلحته مختصة بما اذا جهل عن
وجوب الاخفات واعتقد بوجوب الجهر ، مدفوع اولا بان ورود هذا الاشكال لا يختص
بالجاهل المركب المعتقد بوجوب الجهر ، و ثانيا بان تبعية المصلحة للعلم ايضا
غير معقول ، هذا مضافا الى ان المفروض وجود المصلحة الملزمة المعينة فيما تركه
من الاخفات ، ومع ذلك كيف يمكن ان تكون المصلحة الملزمة فى الجهر الذى هو ضد
للإخفات وتوهم ان هذا المحذور انما يلزم لو كان الماتى به مامورا به و مشتملا
على المصلحة فى عرض المتروك ، دون ما اذا كان كك فى طوله و بدلا اضطراريا له
مدفوع بانه لامعنى لجعل البدل الامع انقضاء وقت المبدل ، لامع بقاء وقته ومصلحته
الملزمة كما هو واضح ، هذا فيما اذا كان ما اتى به من الجهر مامورا به ، و اما ان
لم يكن مامورا به ، فكيف يمكن ان يكون مسقطا للمتروك ، مع ان المصلحة

الملزمة فيه لا تحصل الا باتيانه على وجه قربي المتوقف على الامر و المفروض عدمه .

و اجاب قدس سره عن الاشكال المزبور بقوله و دفع هذا الاشكال ، اما بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقع المتروك وما بمنع اتعلقه بالماتى به ، واما بمنع التضاد بينهما ، ثم ذكر قدس سره فى تقريب الاول وجوها ، الاول ما حاصله ان التكليف بالواقع المتروك مشروط فى خصوص المقام بالعلم به فالجاهل بوجود الاخفات لا يكون الواجب عليه الا ما اتى به من الجهر ، واورد عليه بما مر من استحالة اشتراط التكليف بالعلم به لاستلزامه للدور المحال ، و يمكن دفعه بما افاده بعض الاعاظم (١) من الاساتيد قدس سره ، من ان العلم انما لا يمكن اخذه قيذا بالنسبة الى الحكم الذى تعلق به بالتقييد اللحاظى فى مرتبة الجعل والتشريع ، لان دليل الجعل لا يمكن ان يكون ناظرا الى ما هو المتاخر رتبة عن الجعل كالعلم به ، فاذا امتنع تقييد الحكم بالعلم به في هذه المرتبة ، امتنع اطلاقه بالنسبة اليه ايضا ، لان التقابل بينهما تقابل العدم والملكية ، اذا لاطلاق ليس الا عدم التقييد عما هو قابل له فاذا لم يكن حكم قابلا للتقييد فلا يكون قابلا للاطلاق ، لكن ذلك اعنى امتناع تقييد الحكم واطلاقه بالنسبة الى العلم به ، انما هو فى مرحلة الاثبات بدليل الجعل ، و اما فى مرحلة الثبوت فلا يعقل الاهمال ، بل لابد من ان يكون اما ثابتا فى كلتا حالتى العلم والجهل فهو نتيجة الاطلاق ، واما ثابتا فى حال العلم فقط فهو نتيجة التقييد ، و ذلك لان الملاك والمصلحة التى اقتضت جعل الحكم وتشريعه ، اما ان تكون محفوظة فى كلتا حالتى العلم والجهل فهى نتيجة الاطلاق ، واما ان تكون محفوظة فى حالة العلم فقط فهى نتيجة التقييد ، وحيث يستحيل ان يكون دليل الجعل متكفلا لذلك كما مر ، فلا بد من استكشاف كل من نتيجتى الاطلاق والتقييد من دليل اخر ، والدليل وان قام على اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل ، لكنه ليس بحيث لا يكون قابلا للتخصيص ، بما دل على ان الجاهل بوجود الجهر والاخفات فى موضعهما تكون صلوته صحيحة

و ليس عليه شيء ، و بما دل على ان الجاهل بالقصر في السفر لو اتم صحت صلواته و توهم ان اختصاص الحكم في المقام بالعالم به ، ينا في ما حكموا به من استحقاق الجاهل المقصر للمواخذة في المقام ايضا ، ضرورة ان استحقاقه المواخذة على ما تركه من الاخفات فرع كونه مكلفا بما تركه مدفوع بان حكمهم باستحقاق الجاهل في المقام للمواخذة ، ليس عليه دليل الاحكم العقل باستحقاق العبد للمواخذة على عصيانه لمولاه بترك ما امره به او ايجاد مانهاه عنه ، ومن المعلوم ان ترك الجاهل للاخفات على تقدير كونه مأمورا باتيانه ، انما يكون معصية للمولى و موجبا لاستحقاق المواخذة عليه ، لو تركه الى ان ضاق الوقت عن اتيانه ثانيا ، دون ما اذا كان الوقت بمقدار يسع لاتيانه كك باقيا كما هو المفروض في المقام ، ازمعه لا يتحقق هنا عصيان كى يستحق عليه المواخذة ، فحكمهم باستحقاقه المواخذة على ترك الجهر ، مع كون تركه في تمام الوقت مستندا الى حكم الشارع بعدم الاعادة عليه لوجه له .

الوجه الثاني ما حاصله ان الجاهل بالحكم في هذه المسئلة كالجاهل بالموضوع في ارتفاع الامر الفعلى المنجز عنه و كونه معذورا فيه ، فيحكم عليه ظاهرا بخلاف الحكم الواقعي ، وهذا الجاهل وان لم يتوجه اليه امر ظاهري كما توجه الى الجاهل بالموضوع ، الا انه لمكان اعتقاده بوجوب ما اتى به يتمشى منه قصد القرية ، ومعه يكون مستغنيا عن الامر به فتدبر (١) ، و توهم ان هذا الوجه لو تم انما هو بالنسبة الى الجاهل المركب المعتقد بوجوب ما اتى به ، دون الجاهل البسيط المررد فانه لا يتمشى منه قصد القرية ، مدفوع اولا بمأمر من ان الجاهل البسيط غير مشمول لدلة المسئلة ، و ثانيا ان الجاهل البسيط يمكن ان يأتى بالجهر مثلا برجاء كونه مطابقا للواقع ، فان انكشفت المطابقة فهو ، ولا فيكون معذورا بمقتضى قوله **عَلَيْكُمْ**

(١) اشارة الى ما حقق في محله من ان الامر العقلى التخيلي غير مجد في اسقاط التكليف

عن الواقع منه عفى عنه .

في الصحيحة لاشيء عليه وقد تمت صلواته ، بل لو كان ملتفتا الى حكم الجاهل في المسئلة ، يأتي بالجهر بداعي هذا الامر فيكون متقربا بسببه وتوهم ان الجاهل البسيط مع علمه الاجمالي بوجوب احد من الجهر والاخفات عليه ، كيف يمكن القول بعدم تنجز الخطاب المعلوم بالاجمال عليه ، مع ما حقق في محله من انه كالعالم التفصيلي في تنجز التكليف به مدفوع بما حقق في محله من ان العلم الاجمالي انما يكون كالعالم التفصيلي ، في كونه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ، لاني كونه علة تامة لوجوب الموافقة القطعية ، كي يكون الخطاب المعلوم بالاجمال منجزا عليه على كل تقدير بحيث لا يصح الترخيص في بعض اطرافه .

و يمكن تقريب هذا الوجه بحيث يندفع عنه الاشكالات المزبورة ، وهو انه لاشبهة في ان ما يأتي به الجاهل في هذه المسئلة من الجهر بالقراءة ، لابدان يكون لما يتحقق في ضمنه من صرف الوجود للقراءة ايضا مصلحة ملزمة في حال الجهل جابرة لمافات من مصلحة الواقع ، والا لما كان مسقطا عن الواقع المتروك ، ولا بد ان تكون مصلحته في طول مصلحة الواقع المتروك اي مقيدة بحال الجهل به ، والا لكان مخيرا بينهما في حال العلم كما لا يخفى ، فيكون سنخه سنخ الحكم الظاهري في خصوص كونه مختصا بحال الجهل لامطلقا ، كيف والحكم الظاهري بناء على ما هو الحق من القول بالطريقة فيه دون السببية لامصلحة له ، وانما يكون اثره تنجز الواقع عند المصادفة والمعذورية عند المخالفة ولا يكون مسقطا ، والحكم في المقام له مصلحة ملزمة ويكون مسقطا للواقع ، وحينئذ لوقلنا بصحة تعلق امرين فعليين بفعل واحد من جهة اختلاف الرتبة ، فلا اشكال في حصول التقرب للجاهل بقصد امثال الامر المتوجه اليه ، والا فيكفي في حصول التقرب له بما اتى به صرف ما فيه من المصلحة الملزمة فتدبر وتوهم ان الماتى به لو كان لاجل اشتماله على مصلحة ملزمة في حال الجهل مسقطا للواقع لكونه جابرا لما في الواقع من المصلحة الملزمة ، فكيف حكم الاصحاب باستحقاق الجاهل في هذه المسئلة للمؤاخذة

مدفوع بان الماتى به وان كان مشتملا في حال الجهل على مصلحة ملزمة ، لكنه ليس مشتملا على جميع ما للواقع من المصالح ، والا لكان اللازم كونه مخيرا بينه وبين المتروك في هذا الحال فتدبر ، فهو لكونه باتيان الجهر مفوتا لبعض ما للواقع المتروك من المصالح ، بحيث لا يمكن بعد اتيانه ادراك ذاك البعض من مصالح الواقع ، يكون مستحقا للمؤاخذه من جهة تفويته لبعض المصالح الملزمة للواقع بسوء اختياره **الوجه الثالث** ما حاصله ان الجاهل المركب حيث يكون غافلا عن الواقع فلا يكون مكلفا به لقبح تكليف الغافل . لكنه معاقب على عدم ازالة غفلته و ترك التعلم **الوجه الرابع** ماحله ان الجاهل وان كان مكلفا بالواقع ، لكن الخطاب بالواقع انقطع عنه و سقط عن الفعلية بعد الغفلة لقبح توجيه الخطاب نحو الغافل العاجز وان كان العجز عن سوء اختياره ، فهو وان لم يكن مأمورا بالواقع المتروك حين الغفلة حتى يجتمع الامر به مع فرض وجود الامر بالماتى به ، لكنه معاقب على تركه الواقع لكون عجزه عنه حين الغفلة بسوء اختياره ، ولذا التزموا بالعقاب على ترك الصلوة بالطهارة المائية مع كفاية الصلوة بالطهارة الترابية ، فيما اذا كان تفويت الطهارة المائية بسوء اختياره ، بان اخر الصلوة عمدا الى ان ضاق الوقت عن اتيانها مع الطهارة المائية ، او اهرق الماء الموجود عنده بقدر الوضوء ، و **اورد** عليهذين الوجهين ، مضافا الى ما اورده هو قدس سره على جميع الوجوه المذكورة بقوله لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور ، حيث ان الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهور بالنسبة الى الجاهل الخ ، بان مجرد رفع التكليف بالواقع المتروك واقعا من جهة الغفلة ، لا يفيد فى تصحيح الماتى به لمأمر من ان صحته مبنية على توجه الخطاب ، وفيه ماسيجئى من ان اشتماله على ملاك الامر والمصلحة الملزمة ، يكفى فى صحته وكونه مسقطا من حيث كونه محصلا للغرض من الامر .

ثم ذكر قدس سره فى تقريب الثانى ، وهو المنع عن تعلق التكليف والامر من الشارع بالماتى به ، ما حاصله ان الماتى به وان لم يكن مأمورا به من قبل الشارع ،

لكن اشتماله على جهة الامر من المصلحة الملزمة في حال الجهل بالواقع ، يكفي في كونه مسقطا له لحصول الغرض من الامر بالواقع المتروك به ، و بعد قيام الدليل في العباديات على اسقاط غير المأمور به للمأمور به ، كحديث لاتعداد الدال على صحة عبادة الناسى للاجزاء الغير الركنية ، لامناص عن الالتزام بما ذكرناه في المقام من كون الماتى به مسقطا للواقع المتروك ، من حيث كونه موجبا لحصول الغرض من الامر به **وتوهم** ان الالتزام بوجود المصلحة الملزمة في الماتى به في حق خصوص الجاهل المركب المعتقد بوجوبه عليه ، مستلزم لاحد محذورين ، اذمع الايتان به اما ان يكون للواقع المتروك مصلحة ملزمة في حقه ام لا ، فعلى الاول يجب عليه صلواتان فلا يكون الماتى به مسقطا للواقع ، وعلى الثانى لا بد من الالتزام بعدم استحقاقه للمؤاخذة على ترك الواقع ، وهذا مخالف لما التزموا به من استحقاق الجاهل في المسئلة لها **مندفع** بأمر من ان الماتى به وان كان لا بد ان يكون له مصلحة ملزمة و الا لم يعقل كونه مسقطا للواقع ، لكنه لا بد ايضا من ان لا يكون مشتملا على جميعها للواقع من المصلحة ، والالزم كونه مخيرا بينه و بين الواقع واقعا ، وهذا مخالف لما هو المفروض من كون الواقع واجبا تعيينيا ، فاذا لم يكن الماتى به مشتملا على جميع ما للواقع من المصالح الملزمة ، وكان الايتان به مفوتا لبعض ما للواقع المتروك من المصالح ، بحيث لا يمكن بعد اتيانه ادراك ذاك البعض من مصالح الواقع ، كما يكشف عنه عدم الامر باعادة الصلوة اخفاتا مع بقاء الوقت ، فيكون مستحقا للمؤاخذة من جهة تفويته لذلك البعض من المصالح الملزمة للواقع بسوء اختياره ثم ذكر قدس سره في تقريب الثالث وهو المنع عن التنافى بين كون كل من الماتى به والواقع المتروك متعلقا للامر والتكليف ، ما حكاه عن كاشف الغطاء قدس سره من ان التكليف بكل من الاخفات والجهر ، ليس على سبيل الاطلاق اى سواء فعل الاخر او تركه ، كى يلزم من الامر بكليهما ايجاب الجمع بين الضدين على المكلف ، بل التكليف بالماتى به مترتب على معصية الامر بالواقع و اخلاء الزمان

عنه ، ومع له لا يعقل ان يكون التكليف به مقتضيا لا يجاب الجمع بينه وبين الواقع ، كى يكون طلبا للجمع بين الضدين المحال ، اذ ايجاد الجهر مثلا لا يكون حينئذ واقعا الا فى الزمان الخالى عن الاخفات ، و معه كيف يمكن ان يكون الامر به فى ذلك الزمان طلبا للجمع بينه وبين الاخفات ، فتبين مما ذكرنا انه لا منافاة بين التكليف بالضدين ، فيما كان التكليف بكل منهما مشروطا بعصيان التكليف بالآخر ، ولا بين نفس الضدين اذا كان وقوع احدهما على فرض اخلاء الزمان عن الآخر هذا حاصل ما حكاه قدس سره عن كاشف الغطاء فى تقريب المنع عن التنافى بين كون كل من الماتى به والواقع المتروك متعلقا للتكليف بتوضيح منا وفيه ما لا يخفى من النظر ، لا لما اورده قدس سره عليه بقوله انا لا نعقل الترتيب فى مثل المقام ، وانما نعقل ذلك فيما اذا حدث التكليف الثانى بعد تحقق معصية الاول انتهى كلامه زيد فى علوم مقامه ، و ذلك لانا قد اوضحنا فى محله بما لا مزيد عليه امكان الامر بالضدين فى ان واحد فيما اذا كان لهما ثالث بل وقوعه فى الشرعيات كما لا يخفى على المتتبع ، بل لان الاخفات والجهر فى موضعهما اعنى القراءة من الضدين اللذين لاثالث لهما ، فيكون ترك احدهما ملازما خارجا لاثيان الآخر ، فيكون الجهر بالقراءة عند ترك الاخفات بها حاصلًا بنفسه قهرا . ومع له لا معنى للحكم على الجهر بها رأسا ، لان الامر باتيانه عند ترك الاخفات امر بتحصيل الحاصل ، والامر بتركه طلب للمحال لاستلزامه الجمع بين النقيضين اعنى وجود الجهر و عدمه كما هو واضح و توهم انه يكفى بمجرد العزم على عصيان الامر بالاهم فى صحة تعلق الامر بالمهم ، ولا تتوقف صحته على عصيان الامر بالاهم ، بدعوى ان السبب الداعى الى الامر بالاهم حيث يكون انبعاث المكلف منه نحوه وجعل الداعى له الى اتيانه ، فمع عدم انبعاثه بالامر به نحوه وعزمه على عصيانه ، لا يعقل بقاء الامر به ضرورة انتفاء المسبب بانتفاء سببه ، فاذا انتفى الامر بالاهم بالعزم على عصيانه ، فلا يكون الامر بالمهم حينئذ مستلزما لطلب الحاصل ، لان المهم لا يتحقق بمجرد العزم على عصيان الامر بالاهم ، كى يكون

الامر به طلبا لتحصيل الحاصل مدفوع بان السبب الداعي الى الامر ، هو جعل ما يمكن ان يكون داعيا للمكلف و باعثا له نحو المأمور به ، لاجعل ما يكون سببا لانبعائه فعلا نحوه ، كيف والالزم كون العصاة غير مكلفين بالاحكام الشرعية ، و هو باطل بالضرورة فالملزوم مثله فظهر مما ذكرنا كله ان الوجوه التي ذكروها في حل الاشكال العقلي الوارد على ما في الصحيحة من الحكم بصحة صلوة من اجهر بالقراءة او اخفت بها في غير موضعها وانه لاشيء عليه كما أمر تقريره ، جلها غير خال عن الاشكال ولذا افاد الاسناد دام ظلله العالي في حله وجها يندفع به جميع الاشكالات ، وحاصله انه وان كانت لكل من القراءة المقيدة بالجهر او الاخفات في موضعها ، و صرف الوجود من القراءة المتحققة في ضمن الماتى به مصلحة ملزمة ، لكن ليست المصلحة الملزمة لصف الوجود من القراءة في عرض المصلحة الملزمة للقراءة المقيدة ، والا لزم صحة الماتى به و وقوعه عبادة فيما اتى به متعمدا ايضا ، بل المصلحة الملزمة القائمة بصرف الوجود من القراءة ، انما كانت حادثة بعد الجهل بحكم القراءة المقيدة و في المرتبة المتأخرة عنه ، فيكون سنخه سنخ الحكم الظاهري في مجرد الاختصاص بحال الجهل ، لامطلقا و من جميع الجهات ، كيف والحكم الظاهري بناء على الطريقة في الامارات والمنخرية في الاصول ، لامصلحة تحته ولذا لا يكون مجزيا عن الواقع ، بخلاف هذا فان تحته مصلحة ملزمة ، و لذا حكموا باجزائه عن الواقع بمقتضى قوله عَلَيْكُمْ في الصحيحة فلا شيء عليه وقد تمت صلوته و يتفرع على ما ذكرنا من كون مصلحة الماتى به في طول مصلحة الواقع المتروك امور ثلثة لامنافاة لبعضها مع بعض ، احدها صحة الماتى به باعتبار تضمنه الطبيعة المشتملة على المصلحة الملزمة في حال الجهل بوجوب المقيدة ، ثانيها استحقاق المؤاخذة باعتبار تفويته باتيان الماتى به المحل للمقيدة ، حيث ان مصلحة المقيدة متقومة بتحصيل قيدها في ضمن صرف الوجود ، فاذا تحقق صرف الوجود في ضمن الماتى به ، فقدفات به محل المصلحة القائمة بالمقيدة ، ثالثها عدم صحة

الماتى به لو تعمد فى ترك المقيد والائتان بغيره الغير المشتمل على المصلحة فى حال التعمد .

المسئلة الثالثة لاشكال ظاهرا فى انه لو التفت الى المغفول عنه من الجهر او الاخفات فى محلها فى ائنا القراءة ، لايجب عليه اعادة ماقرئه ، و ذلك لاطلاق الصحيحة و توهم ان الصحيحة ليست متعرضة لحكم مالو التفت الى المغفول عنه فى الاثناء اصلا ، لان المفروض فيها كون مورد السؤال والجواب صورة الفراغ عن الصلوة ، كمايدل عليه امره عَلَيْهِ السَّلَامُ باعادة الصلوة فيما اذا كان اخلاله بالجهر والاخفات فى موضعها عن تعمد ، وحكمه عَلَيْهِ السَّلَامُ بعدم اعادتها وتمايتها فيما لم يكن الاخلال بهما عن تعمد مدفوع بان المفروض فى الصحيحة وان كان ذلك ، لكن تعميم الحكم بالنسبة الى الاثناء مستفاد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ اى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته ، فانه يفهم منه ان الحكم بالنقض ليس منوطا باتمام الصلوة ، لظهوره فى ترتب النقص بمجرد اخلاله العمدى بهما ، كما هو الظاهر ايضا فيما لوقيل من تكلم فى صلوته فقد ابطل صلوته ، فاذا كان المراد من الفقرة الاولى من الصحيحة هو النقص حين الاخلال العمدى ، فبقراءة المقابلة يكون المراد من الفقرة الثانية هو تمامية الصلوة وعدم حدوث نقصان فيها من قبل الاخلال الغير العمدى هذا ، ولكن الاحوط عند الاستاد دام ظله اعادة القراءة فيما لو التفت بعد الفراغ عنها وقبل الدخول فى الركوع ، و كذا لو التفت فى اثناء القراءة ، فان الاحوط اعادة ماقرئه فى حال الغفلة ولو كان آية ، ولعله لاحتمال كون الحكم فى الصحيحة بالبطلان فى صورة العمد ، لكونه قداخل ولم يتدارك مع بقاء المحل له فتدبر (١) .

المسئلة الرابعة هل الحكم بالمعذورية من حيث الحكم الوضعى ، يشمل ما

(١) اشارة الى ان تعليقه عليه السلام الحكم بالنقض على مجرد كون الاخلال عمديا ، ظاهر فى ان هذا العنوان هو تمام المناط فى الحكم بالنقض والبطلان ، فم عدم تداركه فى المحل اليه خلاف هذا الظهور منه عفى عنه .

اذا اخل بالجهر والاخفات فى موضعهما لسبق لسانه ، بناء على عدم دخوله فى شىء من العناوين المذكورة فى الصحيحة من المتعمد والساهى والناسى والجاهل ام لا ، وجهان مبنيان على ان الشرطيتين المذكورتين فى الصحيحة ، هل لكنتيهما مفهوم ، او ان المفهوم ثابت للثانية ، والاولى مسوقة لبيان حكم احد مصاديق مفهوم الثانية ، او ان المفهوم ثابت للاولى والثانية مسوقة لبيان حكم مصاديق مفهوم الاولى ، فعلى الاول والثانى يحكم بالفساد ، وعلى الثالث بالصحة **اما** الحكم بالفساد على الاول فلوقوع التعارض بين الشرطيتين فيه ، حيث ان الاولى منهما تدل بمفهومها على ان كل اخلال لم يكن عن تعمد لا يكون مبطلا للصلوة ، والثانية تدل بمفهومها على ان كل اخلال لم يكن عن سهوا و نسيان او جهل يكون مبطلا للصلوة ، فتعاضان فى الاخلال لسبق اللسان بالعموم من وجهه ، فيرجع بعد تساقطهما الى الاصل القاضى بعدم المعذورية ، لان لازم كون الشىء مما اعتبر فى الصلوة واقعا هو بطلان الصلوة بالاخلال به **واما** الحكم بالفساد على الثانى ، فلان الشرطية الثانية تدل بمفهومها على عدم معذورية الخارج عن العناوين المذكورة فيها ، وقد عرفت ان سبق اللسان خارج عن تلك العناوين ، فيعمه مفهوم الشرطية الثانية **واما** الحكم بالصحة على الثالث ، فلان الشرطية الاولى تدل بمفهومها على معذورية الخارج عن عنوان المتعمد ، فتعم بمفهومها سبق اللسان لكونه خارجا عن عنوان التعمد **والا** وجه من الوجهين ، هو الاول اعنى شمول الحكم بالمعذورية لسبق اللسان ، لان الظاهر عدم ثبوت المفهوم للشرطية الثانية ، و كونها مسوقة لبيان حكم الافراد المتعارفة لمفهوم الشرطية الاولى ، بل لايبعد دعوى ذلك فى نظائره ، كما لو قال ان كان الوارد عليك فقيهها فاكرمه و ان كان نحويا او لغويا فلا تكرمه ، فانه يستفاد منه ان المراد اثبات وجوب اكرام الفقيه و عدم وجوب اكرام غيره ولولم يكن نحويا او لغويا كالمنتقى .

المسئلة الخامسة لوعلم اجمالا بوجوب الجهر فى بعض الصلوات والاخفات

في بعضها ، وقرء في الصبح اخفاتا بتخيل ان وجوب الجهر في غيرها ، ففي شمول الحكم بالمعدورية له وعدمه ، وجهان اوجههما الاول ، لاطلاق قوله عَلَيْكُمْ فِي الصَّحِيحَةِ او لا يدري ، الشامل لما اذا كان الاخلال بهما ناشئا عن الجهل بموضعهما ، وعدم صدق قوله عَلَيْكُمْ فِي الصَّحِيحَةِ اى ذلك فعل متعمدا عليه و **توهم** ان المراد من قوله عَلَيْكُمْ فِي الصَّحِيحَةِ لا يدري هو عدم الدراية رأسا ، موهون بانه لو كان المراد منه عدم الدراية رأسا ، لم يصح مقابله بالناسى والساهى ، اذ لاشبهة في عمومهما لما اذا كان الاخلال بهما مستندا الى نسيان موضعهما ايضا فالمقابلة تقتضى عموم لا يدري لما اذا كان الاخلال مستندا الى الجهل بالموضع ايضا .

المسئلة السادسة لو علم تفصيلا بوجوب الجهر في بعض الصلوات والاختفات في بعضها ، ولكن اخل بهما للجهل بمفهومهما ، كما اذا علم ان هذه الصلوة صلوة الظهر و علم ان الظهر مما يجب فيه الاختفات ، لكنه اعتقد ادنى مرتبة من الجهر اخفاتا ، ففي شمول الحكم بالمعدورية له وعدمه ، و جهان اوجههما الاول ، لانه و ان تعمد في اتيان ما هو جهر واقعا ، لكنه لم يتعمد في عنوان اتيان الجهر في موضع الاختفات ، لان المفروض انه اعتقد كون ما اتى به اخفاتا ، و معه كيف يمكن ان يكون متعمدا في عنوان اتيان الجهر في موضع الاختفات ، كى يعمه قوله عَلَيْكُمْ فِي الصَّحِيحَةِ اى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته ، الظاهر في اعتبار كون عنوان الاتيان بالجهر والاختفات في غير موضعهما ، مستندا الى التعمد كما أمر و **توهم** انه كما ان الشرطية الاولى لا تكون شاملة لهذا الجاهل ، كذلك الشرطية الثانية لا تكون شاملة له كى يحكم بصحة صلوته ، وذلك لان المراد من عنوان لا يدري الواقع فيها ليس مطلق من لا يعلم كى يعم لكل جهل حكيميا كان او موضوعيا او مفهوميا ، والا لم يصح جعله مقابلا للناسى والساهى اللذين هما من مصاديق من لا يعلم ، فلا بد ان يكون المراد من لا يدري بقرنية المقابلة هو الجاهل بالموضوع او الحكم جهلا مر كبا ، كالمعتقد بان ما بيده صلوة الظهر وكانت عشاء ، والمعتقد بان حكم صلوة الظهر هو

الجهر ، والجاهل بالمفهوم خارج عن كلا القسمين ، فيكون مقتضى القاعدة الاولى بطلان صلوته مدفوع بانه كما ان المقابلة اقتضت كون المراد من لا يدري هو الجاهل المركب ، كك تقتضى كون المراد منه اعم من الجاهل المركب بالمفهوم ، لان النسيان والسهو كما يتصوران بالنسبة الى الحكم والموضوع ، يتصوران بالنسبة الى المفهوم ، فقرنية المقابلة تقتضى ان يكون الجهل ايضا شاملا للجهل بالمفهوم ، هذا تمام الكلام فى الجهل بالمفهوم **واما** الجهل بالحكم ، فان كان جهلا مركبا فلا اشكال فى معذوريته ، لانه المتيقن من قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** لا يدري ، واما ان كان جهلا بسيطا ، فلا قوى هو الحكم بعدم معذوريته ، لالما قيل من دخوله تحت المتعمد لصدقه بالنسبة الى الشاك المتردد ، كى يقال ان المتردد وان صدق عليه المتعمد ، لكن حيث فرع الامام **عَلَيْهِ السَّلَامُ** على عدم معذورية الجاهل ، نعلم بان المراد من المتعمد من لا يشمل الجاهل البسيط ، بل لما افاده الاستاد دام ظله فيما أمر من اختصاص كلمة لا يدري بالجاهل المركب ، و خروج الجاهل البسيط عنه وعن المتعمد ، فاذا لم تكن كلمة لا يدري شاملة للجاهل البسيط ، فمقتضى الاصل عدم معذوريته من حيث الحكم الوضعى مطلقا ولولم يكن مقصرا كما هو واضح .

المسئلة السابعة لاختلاف فى انه يتعين على النساء فى الصلوات الاخفائية ، ما يتعين على الرجال فيها من الاخفات لعموم الادلة الدالة على وجوب الاخفات فيها ، السالم عما يدل على ترخيصهن بالجهر فيها ، فلوجهرت المرئنة فيها عمدا بطلت صلوته ، واما لوجهرت نسيانا او جهلا ، فلا اشكال فى صحة صلاتها ، لشمول الحكم بتمامية صلوة الجاهل فى الصحيحة لها ايضا ، فان موردها و ان كان السؤال عن حال الرجل ، الا انه لا يمنع عن عموم الحكم لها ، بعد ما هو المعلوم من ان ذكر الرجل من باب المثال ، و كون الحكم المستفاد من الجواب مشتركا بين الرجال والنساء كما لاختلاف ايضا فى كونهن مخيرة بين الجهر والاختفات فى الصلوات الجهرية ، فيما اذا لم يسمع صوتهن اجنبى ، ويدل على عدم وجوب الجهر عليهن فيها ، رواية على

بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن النساء هل عليهن الجهر بالقراءة في الفريضة قال عليه السلام لا الخبر، فان قوله عليه السلام لا صريح في نفي وجوب الجهر عليهن فيها، و بعد نفي وجوب الاخفات عليهن فيها بالاصل، يتحصل جواز كل من الجهر والاخفات لهن فيها، وانما الخلاف في جواز الجهر لهن، فيما اذا كان هناك اجنبى يسمع صوتهن، ومنشاء الخلاف في ذلك، الخلاف في كون صوتهن عورة يحرم عليهن اظهاره عند الاجنبى ام لا، وعلى تقدير حرمة الجهر فيها عليهن عند سماع الاجنبى لو اجهرت بالصلوة عنده نسيانا او جهلا، هل يعمها الحكم بمعذورية الجاهل، ام لا وجها ان الموصول في قول السائل في الصحيحة رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الاجهار فيه واخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه، يحتمل ان يكون المراد منه الاشارة الى ما لا ينبغي الاجهار او الاخفات فيه بحسب ذاته، ويحتمل ان يكون المراد منه اعم منه ومما كان لا ينبغي فيه ذلك بالعرض كما نحن فيه، فعلى الاول كما هو الاصح الظاهر لمن تأمل، لاشكال في خروج المسئلة عن مورد الصحيحة رأسا، و مقتضى القاعدة حينئذ هو الحكم ببطان صلوتها، فلانا لو قلنا بانه من موارد اتحاد الحرام مع الواجب اعنى الصوت مع القراءة وجودا، فيكون المقام من قبيل النهى في العبادة، وان قلنا بانه من موارد اجتماع الحرام مع الواجب وجودا، فلان النهى حينئذ و ان لم يكن متعلقا بالقراءة اولا وبالذات، كى يكون من قبيل النهى في العبادة، بل متعلق بالصوت، لكن حيث ان القراءة جهرا لا يتحقق بدون الصوت لما بينهما من التلازم في الوجود، فيكون الصوت من مشخصات القراءة فيسرى النهى منه اليها فتكون باطلة، واما على الثانى وان لم يكن اشكال في صحة صلوتها وان قلنا بكون صوتها عورة، لكن عرفت ان الاحتمال الثانى خلاف ظاهر الموصول الواقع في الصحيحة .

وما ذكرناه في هذه المسئلة يجرى في مسئلة وجوب الاخفات بالقراءة على المأموم المسبوق وان كان في الصلوة الجهرية، سواء كان شرطا في صحة اصل صلوته

أوفي صحتها جماعة ، فان الحكم بشمول دليل المعذورية له وعدم شموله له فيما اذا جهر بها نسيانا او جهلا ، مبنيان على كون المراد من الموصول في الصحيحة خصوص ما لا ينبغى الاجهار فيه بالذات ، او الاعم منه ومما لا ينبغى الاجهار فيه بالعرض كما نحن فيه ، فعلى الاول الذى هو الظاهر من الموصول ، لاشكال في بطلان صلوته رأسا لو كان الاخفات شرطا في صحة اصل صلوته ، وبطلانها جماعة لو كان شرطا في صحتها جماعة ، وعلى الثانى تكون صلوته صحيحة مطلقا سواء كان شرطا في صحة اصلها او في صحتها جماعة ، لكنك عرفت ان المبنى الثانى خلاف ظاهر الصحيحة والله العالم بحقائق احكامه .

المسئلة الثامنة هل الحكم بالمعذورية يختص بالركعتين اولتين ، او يعم الاخيرة من المغرب والاخيرتين من غيرها ، وجهان اوجههما الثانى ، لان الاخفات في اخيرة المغرب وفي الاخيرتين معروف ، وثبوتها فيهما وفي اخيرة المغرب بحسب الذات لا بالعرض ، فيعمه الحكم بالمعذورية فيما اخل به نسيانا او جهلا لاطلاق الصحيحة ، فهل الحكم بها يختص بمن جهر بالقراءة ، او يعم من جهر بالتسيحات الاربع ، وجهان مبنيان على شمول اطلاق الصحيحة له و انصرافه عنه الى غيره ، والمحكى عن المشهور هو الذهاب الى الثانى .

المسئلة التاسعة قيل ان ادنى مراتب الاخفات ان يسمعه نفس القارى ، وادنى مراتب الجهر ان يسمعه القريب منه الصحيح السمع ، واورد عليه بان مقتضى ذلك اجتماعهما فى بعض المراتب ، كما اذا اخفت وسمع القريب منه ، فانه حينئذ يجتمع مع الجهر فى ادنى مراتبه ، مع انهما من الضدين اللذين يستحيل الجمع بينهما ، والتحقيق ان الجهر والاخفات وان كان بينهما تقابل التضاد او العدم والملكية ، لان الجهر عبارة عن الصوت الذى له جرسية ولولم يسمعه البعيد ، والاخفات عبارة عن الصوت الذى لا^(١) جرسية له ولو سمعه البعيد ، لكن لكل منهما مراتب متفاوتة بحسب الارتفاع والانخفاض ، فمن الجهر ما يكون فى الانخفاض بمرتبة لا يسمعه

(١) اى لاهلك له

البعيد ، ومن الاخفات ما يكون في الارتفاع بمرتبة يسمعه البعيد ، ولذا حملنا قوله تعالى ولا تجهر بصلواتك ولا تخافت بها و ابتغ بين ذلك سبيلا ، على النهى عن الجهر بالصلوة باعلى مرتبة ارتفاعه كما هو يدين المؤذنين ، وعن الاخفات بها بادنى مرتبة انخفاضه كما اذا لم يسمعها غيره القريب منه ، والامر بهما في موضعهما بمراتبهما المتوسطة بين مراتبهما في الارتفاع والانخفاض ، فالتقابل بين الجهر والاخفات من جهة تقوم الجهر بجسية الصوت ، و تقويم الاخفات بعدم جرسيته ، لامن جهة سماع القريب او البعيد ، كى يلزم اجتماعهما في بعض مراتبهما ، فالجهر و انكان يتحقق بجسية الصوت ولولم يسمعه القريب ، والاخفات يتحقق بعدم جسية الصوت ولوسمعه البعيد ، لكن نهى الشارع عن مراتبهما العالية والدانية و امر بالمتوسطة بين مراتبهما بقوله تعالى لا تجهر بصلواتك ولا تفت بها و ابتغ بين ذلك سبيلا و عليه فلا يكفي مجرد جسية الصوت فيما اذا لم يسمعه القريب ، لالعدم تحقق الجهر مع عدم سماعه ، بل لاجل كونه من ادنى مراتبه المنهى عنه بالاية الشريفة ، ولا يكفي عدم جرسيته فيما اذا سمعه البعيد ، لالعدم تحقق الاخفات مع سماعه ، بل لاجل كونه ادنى مراتبه المنهى عنه بالاية ، فالمدار في الجهر والاخفات على الحد المتوسط بين اعلى مراتبهما و ادناها كما دلت عليه الاية المباركة ، واستقرت عليه سيرة المسلمين من لدن شرع الصلوة الى هذا الزمان ، هذا في حد ما هو المعبر في القراءة شرعا من الجهر والاخفات **واما** حد نفس القراءة الذى لو تجاوز عنه لا يصدق عليها القراءة عرفا ، فاقله ان يسمها نفس القارى ، تحقيقا انكان صحيح السمع ، او تقديرا ان لم يكن كك ، و يدل على ذلك رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال عليه السلام لا تكتب من القراءة والدعاء الا ما اسمع نفسه ، اذ الظاهر ان عدم كتابة القراءة التى لا يسمعها نفس القارى ، لاجل عدم صدق القراءة عليها عرفا و كونها من قبيل حديث النفس ، فليست الرواية بصدد بيان اعتبار شرط زائد على اصل القراءة .

المسئلة الحادية عشر لاختلاف في وجوب الجهر بالبسملة في الصوات الجهرية

كغيرها من اجزاء القراءة ، و انما وقع الخلاف في الجهر بها في الصلوات الاخفائية على خمسة اقوال فذهب المشهور الى استحبابه مطلقا اى من غير فرق بين الاولتين والاخيرتين ، و من غير فرق بين كون المصلى امام الجماعة ام لا ، خلافا للمحكي عن بعض كابن الجنيد من اختصاص استحبابه بالامام ، وللمحكي عن بعض كالسراير من وجوبه في الاولتين منها وللمحكي عن بعض كابن البراج والصدوق من وجوبه مطلقا و للمحكي عن بعض كابى الصلاح من وجوبه في الاولتين من جميع الصلوات و منشاء الخلاف اختلاف الاخبار ، فينبغى اولا ذكر ما ورد من الاخبار في المقام ، ثم التكم فيما يمكن استفادته منها من الاقوال ، فنقول منها الخبر المروى في الكافي عن صفوان الجمال قال صليت خلف ابي عبد الله عليه السلام اياما ، فكان عليه السلام يقرأ في فاتحة الكتاب بسم الله فاذا كانت صلوة لا يجهر فيها جهر بسم الله الرحمن الرحيم واخفى ماسوى ذلك وكان عليه السلام يجهر في السورتين ، ومنها الخبر المروى عن رجاء بن ابى ضحاك الذى صحب الرضا عليه السلام في طريقة الى مرو انه عليه السلام كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في جميع صلواته بالليل والنهار ، و منها الخبر المروى عن الاعمش عن جعفر بن محمد عليهما السلام في حديث شرايع الدين فقال عليه السلام والاجهار بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة واجب ، و منها الخبر المروى عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه عليه السلام الى المامون لعنة الله عليه قال عليه السلام والاجهار بسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات سنة ، ومنها الخبر المروى عن ابى حمزة الثمالي ، قال قال على بن الحسين عليهما السلام يا ثمالى ان الصلوة اذا اقيمت جاء الشيطان الى قرين الامام فيقول هل ذكر ربه فان قال نعم ذهب و ان قال لا ركب على كتفيه وكان امام القوم حتى ينصرفوا ، قال فقلت جعلت فداك اليس يقرئون القران ، قال عليه السلام بلى ليس حيث تذهب يا ثمالى انما هو الجهر بسم الله الرحمن الرحيم ، و منها الخبر المروى في الكافي عن هارون عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال عليه السلام كتموا بسم الله الرحمن الرحيم فنع و الله الاسماء كتموها ، كان رسول الله عليه السلام اذا دخل الى منزله واجتمعت

عليه قريش يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم و يرفع بها صوته فتولى قريش فرارا ، فانزل الله تعالى واذا ذكرت ربك في القران وحده ولّوا على ادبارهم نفورا ، بناء على ظهوره بقرنية تغيير عَلَيْهِ السَّلَامُ على العامة في كتمانهم بالبسمة في اول الفاتحة والسورة ، في كونه واردا في باب الصلوة ، و منها الخبر المروى في الكافي عن سليم بن قيس الهلالي ، قال خطب امير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فقال قد عملت الولاة قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متعمدين لخلافه ، ولو حملت الناس على تركها لتفرق عني جندي ، ارايتم لو امرت بمقام ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ فرددته الى الموضع الذي كان فيه ، الى ان قال عَلَيْهِ السَّلَامُ و حرّمتُ المسح على الخفين وحددت على النبيذ و امرت باحلال المتعتين و امرت بالتمكبير على الجنائز خمس تكبيرات و الزمت الناس الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم ، الى ان قال عَلَيْهِ السَّلَامُ اذن لتفرقوا عني الحديث ، بناء على كون المراد من الجهر في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ و الزمت الناس الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم ، هو الجهر بها في الصلوة ، كما يشهد به الاخبار الواردة في ان الجهر بها من علائم المؤمن المراد به الشيعة في قبال اهل السنة الذين يكتمونها في اول الفاتحة والسورة اذا عرفت ما تلوناه عليك من الاخبار ، فنقول ان اصل رجحان الجهر بالبسمة في الاخفائية مطلقا ، اي من غير فرق بين الركعتين الاولتين والاخيرتين ومن غير فرق بين الامام والمنفرد ، مما لا اشكال فيه بعد كونه مقتضى اطلاق خبري الاعمش والفضل بن شاذان السالم عما يقيد به بالاولتين او بما كان المصلى اماما ، اذ ليس هناك دليل لفظي دل على اختصاص ذلك بالاولتين ، و لم يثبت من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و غيره من المعصومين عليهم السلام اختيارهم اصل القراءة في الاخيرتين ، فضلا عن الاخفات بالبسمة فيهما ، مع افضلية التسبيحات فيهما ، و انما قام الاجماع على وجوب الاخفات بالقراءة في الاخيرتين من الاخفائية ، و هو مفقود بالنسبة الى البسمة ، بعد ما عرفت من وجود الخلاف و ذهاب المشهور الى استحباب الجهر بها مطلقا ، و ذهاب بعض الى وجوبها كك ، و كذا ليس هناك دليل على اختصاص الجهر بها بالامام ، نعم مورد بعض الروايات

هو الامام، لكن مجرد ذلك لا يوجب رفع اليد عن اطلاق غيرها، نعم المأموم المسبوق يجب عليه الاخفات بالبسملة مطلقا، اى من غير فرق بين الصلوة الجهرية والاخفائية اما فى الجهرية فلانه و ان وجب الاخفات بالقراءة عليه فيها احتراماً للجماعة، لكن المنصرف من اطلاق الاخبار الدالة على رجحان الجهر بالبسملة فى الاخفائية هو ما كانت اخفائية بالذات، فلا يعم ما كانت اخفائية بالعرض كما فى المأموم المسبوق، و حينئذ فيبقى عموم ما دل على وجوب الاخفات بالقراءة عليه، سليماً عن معارضة ما دل على رجحان الجهر بالبسملة فى الاخفائية واما فى الاخفائية فلانه اذا وجب عليه الاخفات بالبسملة كغيرها من اجزاء القراءة فى الجهرية، وجب عليه الاخفات بالبسملة كغيرها من اجزاء القراءة فى الجهرية، وجب عليه الاخفات بها فى الاخفائية بالاولية القطعية .

و انما الاشكال فى ان رجحان الاجهار بالبسملة فى الاخفائية مطلقا، هل هو على سبيل الوجوب كما حكى عن بعض، او الاستحباب كما ذهب اليه المشهور، قد يقال بالاول لكونه مقتضى قوله عَلَيْكُمْ فى خبر الاعمش المتقدم والاجهار بيسم الله الرحمن الرحيم فى الصلوة واجب، وليس فى الاخبار المتقدمة ما يكون صريحا فى الاستحباب، كى نرفع اليد به عن ظاهر الخبر، بحمل ما فيه من كلمة واجب على معناها اللغوى من الثبوت، كما استعمل بهذا المعنى فى قوله تعالى فاذا وجبت خبوبها، وفى قوله عَلَيْكُمْ فى بعض اخبار تحديد الغروب بذهاب الحمرة المشرقية، فاذا جازت قمة الراس الى ناحية المغرب فقد وجب الافطار و سقط القرص، اذ الاخبار الاخر، بين ما يكون حاكيا عن عمل المعصوم عَلَيْكُمْ الذى لامنافة فيه مع الوجوب، وبين ما دل على ان الجهر بالبسملة سنة، ولا منافية فيه ايضا مع الوجوب، و بين ما عده من علائم المؤمن التى كلها من المستحبات، و غاية ما يترتب عليه هو المنع عن الدلالة على الوجوب، لانه من الامارات على الاستحباب هذا .

ولكن الاقوى ما ذهب اليه المشهور من الاستحباب، و ذلك لما هناك من

الشواهد والقرائن على عدم ظهور خبر الاعمش في الوجوب بمعناه الاصطلاحي ،
 منها ملاحظة ماشاع بين العامة من تركهم بالجهر بالبسملة وكون ذلك من بدعهم
 التي اخترعوها ، كما صرح به مولانا امير المؤمنين عليه السلام في خبر سليم بن قيس
 المتقدم، حيث عد عليه السلام من جملة الاعمال التي عملوها ولاة الجور خلافا لرسول الله
صلى الله عليه وآله ترك الجهر بالبسملة ، اذ مع كون ترك الجهر بها شعاراً لهم و من بدعهم ،
 يحتمل قويا كون الحكم بوجوب الجهر ، في مقام الردع على العامة ، و ان ما
 انكروه من الجهر بها انما هو من بدعهم ، والا فالجهر بها ثابت في شرع خاتم النبيين
صلى الله عليه وآله ، و لعل الى ذلك يشير ايضا قول مولانا الرضا عليه السلام في كتابه الى المامون
 لعنة الله عليه ، والاجهار بيسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات سنة ، فانه اشارة
 الى ان ماشاع بين العامة من ترك الجهر بها بدعة منهم ، ومنها ما في خبر ابي حمزة
 الثمالي المتقدم ، حيث رتب عليه السلام على جهر الامام بالبسملة زهاب الشيطان ، و على
 عدم الجهر بها ركوبه على كتفه ، فانه يكشف عن عدم وجوب الجهر بالبسملة ،
 والالكان المتعين ان يحكم عليه السلام ببطلان الصلوة بتركه عمدا كما هو واضح .

الامر الرابع في وجوب تعلم القراءة وما يتعلق به و كيفية اداء كلماتها مادة
 و هيئة و حكم من لا يحسن القراءة **فالبحث** فيه يتم يرسم مسائل **الاولى** لاختلاف
 في انه يجب على المكلف ان يتعلم القراءة في الوقت لو فرض تمكنه منه بعد دخوله،
 والا فيجب عليه تعلمها قبل الوقت على ما قرر في محله من وجوب تحصيل المقدمات
 الوجودية للواجب المشروط اذا علم بتحقق شرطه في محله ، **وانما** الخلاف في ان
 وجوب التعلم عليه، هل هو على سبيل التعيين مطلقا سواء تمكن من الايتمام اولم يتمكن،
 او على التعيين فيما لم يتمكن من الايتمام ، و على التخيير بينه و بين الايتمام فيما
 تمكن منه ، فالمشهور هو الثاني و هو الاقوى ، ان مع التمكن من الايتمام المسقط
 للقراءة عن الماموم ، لاوجه لوجوب تعلمها عليه ، بعد كون وجوبه مقدما لوجود
 القراءة الواجبة ، خلافا للمحكي عن صاحب الجواهر قدس سره من تقويته الاول،

حاكيا التصريح به عن كاشف الغطاء قدس سره ، و انه لو ترك التعلم في سعة الوقت و اتم اثم و ان صحت صلوته ، و استدل عليه بان الايتمام حيث يكون متوقفا على فعل الغير الخارج عن قدرته ، فليس فعلا اختياريا له كى يتخير بينه و بين التعلم و الصلوة منفردا ، و يرد عليه اولا بالنقض بنفس التعلم ، فانه ايضا يتوقف على فعل الغير و هو تعليم المعلم ، فلو كان مجرد توقف المكلف به فعل الغير موجبا لخروجه على عن قدرة المكلف و مانعا عن تنجز التكليف به عليه ، لزم عدم كون من لا يحسن القراءة مكلفا بها و هو كما ترى ، و ثانيا بالحل و هو ان بعد ما هو المفروض من كون محل الكلام هو صورة التمكّن من التعلم و التمكّن من الايتمام ، يكون الفعل الغير الذى هو خارج عن قدرته محققا ، و معه يكون كل من التعلم و الايتمام مقدورا له ، و عليه فلا وجه لوجوب التعلم عليه تعيينا ، مع تمكنه من الايتمام المسقط لاصل القراءة عنه ، و بعبارة اخرى ان التخيير بين فردى الواجب كما نحن فيه ، انما يكون بعد الفراغ عن مقدماتهما الغير الاختيارية ، كى يكون الامر بهما على سبيل التخيير متعلقا بما يكون راجعا الى المكلف و فعلا اختياريا له ، و لذا لو كان لاحدهما مقدمة غير اختيارية غير حاصلة ، يتعين على المكلف الاخر منهما ، فكما ان المحسن للقراءة يكون مخيرا بين اتيان الصلوة فرادى و اتيانها جماعة فيما كانت هناك جماعة ، كذلك غير المحسن لها يكون مخيرا بين التعلم و اتيان الصلوة فرادى و اتيانها جماعة فيما كانت هناك جماعة ، و كما يتعين على المحسن فيما لم يكن هناك جماعة الاتيان بالصلوة فرادى كذلك يتعين على غيره الصلوة جماعة فيما لم يكن من يتعلم القراءة منه ، و اما ما حكاه عن كاشف الغطاء ، فيمكن ان يكون مورد ما اذا ترك التعلم مع عدم اطمينانه بحصول الايتمام له فى اخر الوقت ، ثم اتفق حصوله بان صلى جماعة ، فان صلوته كما صرح به كاشف الغطاء صحيحة قطعا ، و انما يكون انما بتجريبه على ترك التعلم مع احتمال عدم حصول الايتمام له ، فتبين مما ذكرنا انه لا اشكال فى جواز الايتمام مع التمكّن من التعلم و الحفظ .

كما لا اشكال ايضا فى جواز اتباع القارى مع التمكّن من التعلم و الحفظ ، و ذلك

لاطلاق دليل القراءة ، وعدم ما يدل على تقييدها بكونها عن الحفظ ، الا ما توهم من انصراف اطلاق دليل القراءة الى ذلك ، وكونه مقتضى قوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي ، وكون اتباع القارى مخالفا للسيرة المستمرة من زمن المعصومين الى زماننا هذا ، وفيه المنع عن صلاحية شيء مما ذكر لتقييد اطلاق دليل القراءة ، اما الانصراف فلانه بدوى ناش عن غلبة وجود القراءة عن ظهر القلب ، واما النبوى فلان اشتغال صلواته صلى الله عليه وسلم على المستحبات يمنع عن ظهوره في الوجوب ، واما سيره فلاحتمال كونها مبتنية على كون الحفظ اسهل وافرغ بحضور القلب من اتباع القارى ومعه لا تكون صالحة لتقييد اطلاق ادلة القراءة كما هو واضح .

المسئلة الثانية لا اشكال في ان عند عدم التمكن من التعلم والحفظ لضيق الوقت اولفقد المعلم ونحوهما ، يتعين القراءة من المصحف ، وكونها مقدمة على اختيار البديل الاضطرارى للقراءة ، كالتسيح والتهليل على ما سيحكي انشاء الله تعالى تفصيله وانما وقع الخلاف في جواز القراءة من المصحف ، عند التمكن من التعلم والحفظ ، كى يكون مخيرا بينهما ، وعدم جوازها كى يتعين عليه التعلم والحفظ ، فقيل بالثانى مستدلا عليه بصحيفة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ، قال سئلته عن الرجل والمرأة يضع المصحف امامه ينظر فيه و يقرأ ويصلى ، قال عليه السلام لا يعتد بتلك الصلوة ، وفيه اولا المنع عن كون مورد السؤال هى القراءة الواجبة ، و ثانيا انه يتعين حملها على الكراهة ، جمعا بينها وبين صحيفة الحسن بن زياد الصيقل الصريحة في الجواز ، قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في الرجل يصلى وهو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريبا منه ، فقال عليه السلام لا بأس بذلك ، وتوهم ان القراءة من المصحف مكروهة اجماعا ، وقد عرفت انفا انها مقتضى الجمع بين صحىحتى على بن جعفر والحسن بن زياد ، ومعه كيف يمكن ان تكون واجبة ، مع ما هو المعلوم من المضادة بين جميع الاحكام الخمسة مدفوع بما تقرر في محله من ان النهى التنزيهى ، انكان متعلقا بعين ما تعلق به الامر الوجوبى ، كما في المقام

بناء على اختصاص الكراهة بالقراءة الواجبة ، فحيث ان الامر بالقراءة متعلق بصرف الوجود من طبيعتها ، وهو لا يقتضى وجوب كل فرد منها لاعلى سبيل التعيين ولاعلى سبيل التخيير ، بل انما يقتضى الترخيص فى اتيان كل فرد منها فى مقال امثال الامر المتعلق بالطبيعة لكون كل فرد مما تنطبق عليه الطبيعة ، فمن المعلوم ان الترخيص فى اتيان الفرد لا ينافى كراهته بعدكون الكراهة ايضا متضمنة للتخصيص فيه وان كان النهى التنزيهى متعلقا بالاعم مما تعلق به الامر الوجوبى ، كما فى المقام ايضا بناء على كون القراءة من المصحف فى الصلوة مكروهة مطلقا ولولم تكن واجبة ، فحيث ان النهى حينئذ وان كان شموليا لا يقتضى المنع عن المجمع وهى القراءة الواجبة ، والمفروض ان الامر بها ايضا حيث يكون متعلقا بصرف الوجود منها يقتضى الترخيص فى المجمع ، فلا تدافع بين ما يقتضيه عموم النهى التنزيهى ، واطلاق الامر بالقراءة الواجبة كما هو واضح ، كى يجب تقييد اطلاق الامر بها بماعدا المجمع ، نعم النهى التنزيهى كاشف عن وجود حزازة ومنقصة فى الحصة الموجودة من طبيعة القراءة فى المجمع .

المسئلة الثالثة قد عرفت ان المتمكن من التعلم يكون له الخيار بين تحصيل العلم بالقراءة ، وبين احد من الامور الثلاثة اعنى الايتمام و اتباع القارى والقراءة من المصحف **واما** غير المتمكن من التعلم لضيق الوقت ونحوه ، فان تمكن من القراءة باتباع القارى او من المصحف ، فلا اشكال فى تعيينها عليه ان لم يتمكن من الايتمام والا فيكون مخيرا بين القراءة باحد النحويين وبين الايتمام ، **واما** لولم يتمكن من القراءة باحد النحويين وتمكن من الايتمام ، فهل يتعين عليه الايتمام ، او يكون مخيرا بينه وبين ما يتمكن من القراءة الناقصة ، الاقوى هو الاول ، لان الجماعة افضل الفردين من طبيعة الصلوة الواجبة بالاصل ، فلا يجوز مع التمكن منها الانتقال الى البدل ، لان الانتقال اليه انما يجوز مع تعذر الاصل ، بل المتمكن من الايتمام خارج موضوعا عمادا على الاكتفاء بالناقص ، لان الاكتفاء بالناقص انما هو فيما كان

التام مأمورا به ولم يتمكن المكلف من الاتيان به ، والمتمكن من الايتمام لا يكون مأمورا بالقراءة اصلا ، لسقوطها رأسا عن المأموم لضمان الامام لها **ومنه** ظهر فساد ما استدل به للثاني ، من ان اطلاق ما دل على الاكتفاء بالناقص ، كقوله **عَلَيْكَ الْمَيْسُورُ** لا يسقط بالمعسور ، وقوله **عَلَيْكَ مَا لَا يَدْرِكُ** كله لا يترك كله ، شامل لحالتي القدرة على الايتمام والعجز عنه ، و اطلاق ما دل على استحباب الجماعة شامل لحالتي القدرة على التام والعجز عنه ، ومقتضى شمول الاطلاقين للعاجز عن القراءة التامة ، كونه مخيرا بين الايتمام وبين الاتيان بالناقص **توضيح** الفساد هو ما عرفت من ان المتمكن من الايتمام ، حيث لا يكون مأمورا بالقراءة اصلا ، فلا يكون مشمولا لما دل على الاكتفاء بالناقص عند العجز عن التام ، لان الاكتفاء بالناقص فرع العجز عن المأمور به التام ، فلما مجال له فيما لم يكن التام مأمورا به اصلا كما هو اوضح من ان يخفى **هذا** مضافا الى ان شمول اطلاق ما دل على جواز الاكتفاء بالناقص ، لغير القادر على التعلم و ان كان متمكنا من الايتمام ، مستلزما لعدم كون التعلم واجبا عليه وان علم بعدم التمكن من الايتمام ، وذلك لان التعلم انما وجب لتوقف اتيان التام الواجب عليه ، فاذا جاز لغير القادر على التعلم مع تمكنه من الايتمام ، ترك الايتمام والاكتفاء بالناقص الذي هو مثل التام عند الشارع في جميع الاحكام والاثار ، لزم لغوية وجوب التعلم ، اذ لا معنى لوجوب المقدمة مع عدم وجوب ذبيها بالعجز عن اتيانه تاما فرادى و جواز تركه و **توهم** ان القراءة الناقصة انما تكون كالتامة عند الشارع في جميع الاثار ، فيما اذا كان غير القادر على التعلم قاصرا في تركه الى ان ضاق الوقت عنه ، فان قرائته الناقصة تكون كالتامة عند الشارع ، فكما ان القادر على القراءة الصحيحة يكون مخيرا بين اتيان الصلوة فرادى و جماعة ، كذلك هذا القاصر يكون مخيرا بين الاتيان بها فرادى و جماعة **واما** المقصر فلا تكون صلوته الناقصة كالصلوة التامة عند الشارع كي يجوز له الاكتفاء بها عن الايتمام ، فلوا كنفى بها عن الايتمام يكون معاقبا على ترك الصلوة التامة ومأمورا بقضائها ومعه لا يكون وجوب التعلم عليه لغوامد فروع

بان اختصاص ما دل على الاكتفاء بالناقص ، بما اذا كان غير القادر على التعلم قاصرا ،
 خلاف ظاهر اطلاقه فلا يصرار اليه الا بدليل وليس ، ومجرد كون القاصر قادرا متيقنا ،
 لا يوجب انصراف الاطلاق اليه ، هذا مضافا الى ان الالتزام بجواز ترك المقصر
 الايتمام في الوقت ، ولزوم القضاء عليه بعد تعلم القراءة بعيد في الغاية فتدبر جيدا
 فان جواز الاكتفاء بالناقص عن الايتمام اذا كان مختصا بالقاصر ، فالمقصر يتعين عليه
 الايتمام ولا يجوز له تركه كما هو واضح **واما** ما ربما يقال من ان استحقاق المقصر
 للعقاب ، انما هو في الواجبات التي لا بد لها عند العجز عنها ، فانه يجب عليه تحصيل
 مقدماتها التي منها التعلم قبل طر والعجز عن تحصيلها ، فلولم يحصلها الى ان صار
 عاجزا ، استحق العقاب على ترك تلك الواجبات ، اذ قدرة المكلف في زمان على امثال
 الواجب كافية في تنجزه عليه واستحقاق العقاب على تركه ، ولا يعتبر في تنجزه استمرار
 القدرة كي يجوز له سلبها عن نفسه اختيارا ، ولذا قالوا باستحقاق المؤاخذه على ترك
 الحج من كان مستطيعا قبل الموسم واتلف ماله فرارا عن الحج **واما** الواجبات التي
 لها بدل عند العجز . بحيث يكون الاتيان به عنده كالاتيان بها عند القدرة في جميع
 الاثار كما نحن فيه ، فلا وجه لوجوب تحصيل مقدماتها الوجودية عقلا ، فلو كان هناك
 اجماع على وجوبه ، فلا بد ان نلتزم بانه واجب نفسى ، **و توهم** ان القيود المعتبرة
 في المأمور به فيما كان من القيود المعتبرة في الهية عقلا ، كما اذا قال صل قائما وان
 عجزت عن القيام فصل قاعدا ، حيث ان قوله وان عجزت فصل قائما ، يستفاد منه ان
 وجوب الصلوة قائما مشروط بالقدرة على القيام ، التي هي من القيود المعتبرة في
 الهية عقلا من جهة قبح التكليف بغير المقدور ، يكون مرجعها الى جعل تكليفين
 اصلى اولى للمختار وبدائى ثانوى للمضطر ، ويكون المستفاد من دليل هذا القسم
 من القيود ، ان هناك مصلحة تامة ملزمة قائمة بخصوص الفعل المقيد بالخصوصية
 الكذائية كالقيام في المثال ، الا ان ايجاب ذلك الفعل لمالم يصح في حق العاجز ،
 فيكون التكليف به ساقطا عنه والمصلحة التامة قائمة عنه ، لكن لما كان الفعل الفاقدا

لتلك الخصوصية المعجوز عنها ، واجداً لبعض ما للواجد لها من المصلحة ، كلف بذلك الفعل الفاقد لها لئلا يفوت عنه تلك المصلحة التامة بالكلية ، بقوله ^{تعالى} ما لا يدرك كله لا يترك كله ، وقوله ^{تعالى} الميسور لا يسقط بالمعسور ، وحيث ان المستفاد من دليل التكليف الثانوي المجعول في حق العاجز ، ليس ازيد من تقييد اطلاق دليل التكليف الاولى هيئة ، ويكون اطلاق دليله مادة باقيا على حاله ، فلا يخور للمكلف ادخال نفسه في موضوع التكليف الثانوي اختيارا ، بجعل نفسه عاجزا عن الخصوصية المعتبرة في موضوع التكليف الاولى ، وذلك لان مقتضى بقاء اطلاق دليل التكليف الاولى مادة ، ثبوت المصلحة الملزمة المطلوبة للشارع في الفعل التام في كل من حالتى القدرة والعجز ، و معه لو ادخل نفسه في موضوع التكليف الثانوي اختيارا بجعل نفسه عاجزا ، يكون عاصيا لمخالفته التكليف الاولى النجز عليه بقدرته السابقة ومفوتا للمصلحة الملزمة المطلوبة للشارع اختيارا ، وهو قبيح عقلا ومحرم شرعا ، فلا يجوز للمكلف فيما نحن فيه تحصيل العجز اختيارا بترك التعلم .

ففيه ان لازم ما ذكر من بقاء المصلحة الملزمة للفعل التام في حالتى القدرة والعجز ، وان المكلف لو جعل نفسه عاجزا عن التعلم اختيارا يكون مفوتا للمصلحة الملزمة اختيارا ، هو ثبوت القضاء على العاجز مطلقا ولو كان اتيا بما هو واجب عليه من الفعل الناقص ، اذ يكفي في ثبوته صدق الفوت بالنسبة الى ما هو مطلوب مادة مطلقا ولو حال العجز ، و ثبوته على العاجز الاتى بما هو تكليفه من الناقص ، مما لم يلتزم به احد و توهم ان الاتى بالناقص الذى بدل اضطرارى عن التام وقائم مقامه لم يفت منه العمل كى يجب عليه قضاؤه مدفوع بما مر من ان الناقص انما جعل بدلا اضطراريا للتام ، لكونه واجد البعض من المصلحة التامة للتام ، لانتظام مصلحته ، اذ لو كان الناقص واجد التمام ما للتام من المصلحة ، لكان بدلا اختياريا له و جاز للمكلف ان يدخل نفسه في موضوع التكليف بالناقص اختيارا ، وهذا خلاف الفرض من كونه بدلا اضطراريا ، لكونه واجد البعض ما للاصل من المصلحة التامة الالزامية ،

فاذا لم يكن الماتى به الناقص قائما مقام التام فيما هو ملاك وجوبه من المصلحة التامة ، فيصدق انه فات منه ما هو المطلوب للشارع مطلقا بحسب المادة ، وان لم يكن مأمورا به فعلا لسقوط امره بالعجز عنه **فالاولى** ان يقال فى حل هذا الاشكال ، اعنى بقاء اطلاق ادلة التام مادة بالنسبة الى حال العجز عنه ايضا ، المقتضى لثبوت القضاء فيما فات بترك التعلم وان اتى ببذله من الناقص ، مع عدم التزام الاصحاب بثبوته فيما كان اتيا ببذله ، بما افاده الاستاد دام ظله من ان مقتضى مطلوية التام مادة مطلقا ولو حال العجز عنه ، وان كان فوته عن العاجز وثبوت قضائه عليه بعد التعلم ، لكن مقتضى الادلة من الاخبار ومعاقدا لاجتماعات ، هو ان العاجز عن التام اذا اتى بما هو تكليفه فى حال العجز ، كان ممثلا للامر المتعلق بحقيقة الصلوة ولم يفت منه الصلوة المأمور بها ، ولا يمكن الجمع بينهما الا بحمل الادلة على كونها فى مقام تنزيل الماتى به الناقص منزلة المأمور به التام فى الاثر الشرعى ، لافى مطلق الاثار ولو كانت عقلية ، فان للثبوت اثرا عقليا غير قابل للرفع تشريعا ، وهو استحقاق المؤاخذة عليه لو كان مستندا الى الاختيار ، واثرا شرعيا قابلا للرفع كك وهو ثبوت القضاء ، فاذا حملت الادلة الدالة على ان العاجز الاتى بالناقص يكون ممثلا للامر المتعلق بحقيقة الصلوة ، على كونها فى مقام رفع ما هو الاثر الشرعى للثبوت من القضاء جمعا بينها وبين ما هو مقتضى اطلاق ادلة التكليف الاولى مادة ، من المطلوية المطلقة للواجب التام فى كل من حالتي الاختيار والعجز ، فيتحصل من هذا الجمع انه لا يجوز للمكلف تحصيل العجز عن التام اختيارا بتركه التعلم ، وان عصى بجعل نفسه عاجزا بترك التعلم ، واتى بما هو تكليفه حال العجز من القراءة الناقصة ، سقط القضاء عنه .

المسئلة الثالثة لاشبهه فى انه يجب قراءة الحمد والسورة على النهج المتداول

فى اللسان العربى الصحيح ، من حيث رعاية كلمتهما مادة باداء الحروف عن مخارجهما بحيث يمتاز بعضها عن بعض ، و هيئة باعمال ما يقتضيه القواعد اللغوية و الصرفية

والنحوية من التشديد والمد والحركات والسكنات في كلماتهما ، فلا يصح الصلوة مع الاخلال بشيء من كلماتهما ولو بنقص حرف واحد منها **واما** تبديل حرف منها بحرف فهو على قسمين ، قسم متعارف في تكلمات العرب و جرت عاداتهم عليه في مقام المحاورة ، و قسم غير متعارف كك ، فالاول كتبديل النون الساكنة التي منها نون التنوين ، الى جنس احد من الحروف الستة التي في لفظة يرملون و ادغامه فيه ، كما قال الشاعر بالفارسي تنوين و نون ساكنة در يرملون ادغام كن ، فهذا القسم من التبديل حيث لا يكون خارجا عما هو المتداول في لسان العرب و يكون معمولا به بينهم في مقام المحاورة ، فلا اشكال في جوازه و عدم بطلان الصلوة به ، بل قد يشكل في جواز ان ياتي بالنون الساكنة بدون القلب والادغام ، و ان كان هذا الاشكال في غير محله ، بعد ما هو المعلوم من ان هذه القاعدة ليست متخذة من تعبد من الشرع او الواضع للغة ، بل هي قاعدة اتخذها علماء التجويد مما تداول و جرت العادة عليه في مقام المحاورة من التبديل والادغام ، بلحاظ ما فيه من التخفيف والسهولة في الجرى على اللسان ، بخلاف ما اذا لم يدغم ، فان اعادة اللسان بذكر ما اذاه من الحرف او ما هو قريب منه في المخرج بلافاصلة ، ثقيلة على اللسان كما يظهر ذلك بالامتحان ، ويشهد بذلك ما ترى من ثبوت هذه القاعدة في جميع اللغات والالسنه ، فان اهل الفرس لو تكلموا بلفظ من رقتم او من مياهم ، يدرجون نون من في الراء في الاول ، و في الميم في الثاني ، و مع ذلك لو تكلم احد منهم بهاتين الكلمتين بابانة النون فيهما ، لا يقولون انه لحن فيهما ، فاذا لم يكن في الجرى على خلاف هذه القاعدة مخالفة للوضع الاولى للالفاظ ولم يحكم بكونه لحننا و غلطا ، فلا وجه للحكم بالبطلان فيما قرء لم يكن له في سورة التوحيد بابانة النون، وعدم ابداله الى اللام و ادغامه في لام له وكذا الوقرء في الشهد صل على محمد و آل محمد بابانة التنوين وعدم ابداله الى الواو و ادغامه في واو و آل ، و اما التبديل الغير المتعارف كتبديل الحاء بالهاء والعين بالالف ، فلا شبهة في كونه مخالفة للوضع و لحننا و غلطا و مبطلا لو كان عن عمد ، و اما تبديل لام التعريف اذا كان داخلا على الحروف الشمسية ، كما في الرحمن

الرحيم حيث يدغم اللام فيهما في الراء ، فلاشكال في صحته و كونه مجزيا
وانما الكلام في ان الادغام في المقام ، هل هو كالادغام في النون الساكنة
والتنوين عند التقائهما مع حروف يرملون ، في كونه من باب السهولة على
اللسان ، كيلا يكون الجرى على خلافه باظهار اللام لحنا و غلطا ، اوانه معتبر في
قوام ذات الكلمة بمقتضى وضعها الافرادى ، كما في تشديد الباء من كلمة الرب ،
او التركيبى كما ادعاه بعض في المقام ، كى يكون الجرى على خلافه لحنا و غلطا ،
و حيث لا طريق لنا الى الجزم باحد الاحتمالين ، يكون مقتضى الاصل عدم وجوب
الادغام ، لكن لما كان المصرح به في كلماتهم هو الحكم بعدم الصحة مع اظهار اللام ،
فالاحوط عدم ترك الادغام ، هذا في الادغام الصغير **واما** الادغام الكبير الذى هو
عبارة عن ادراج احد الحرفين المتحركين بعد اسكانه في الاخر ، كانا متماثلين و في
كلمة واحدة كمنا سلككم وما سلككم ، او في كلمتين كيعلم ما بين ايديهم و فيه هدى
و طبع على قلوبهم ، او كانا متقاربين بحسب المخرج و في كلمة واحدة كرزقكم و
خالقكم ، فان القاف والكاف متقاربان مخرجا ، او في كلمتين كقوله تعالى يعلم ما بين
ايديهم ، و قوله ومن زخرح عن النار فان الحاء والعين من حروف الحلق فللاقائل
بوجوبه بين الاصحاب ، بل يشكل الالتزام بجوازه ، اذ اتيان الكلمة على غير وضعها
الاولى بتغيير حرفها مادة بالتبديل و هيئة بالاسكان والادغام ، مع عدم كونه متداولا
في لسان العرب ومعمولا به بينهم في مقام المحاورة ، بمجرد قول بعض الفراء به ،
خلاف الاحتياط ، لان صحة اتيانها على حسب وضعها الاولى مقطوعة ، وصحة اتيانها
على انوجه الذى قال به بعض القراء كيعقوب و ابى عمر غير معلومة ، فالاحوط تركه
واما المد فحروفه ثلثة الالف والواو الساكن المضموم ما قبله والياء الساكن المكسور
ما قبله ، وسببه هي الهمزة او السكون اللازم للحرف الواقع بعد حروفه ، والمد على
قسمين ، الاول ان يكون حرف المد والهمزة او الحرف الساكن بعده في كلمة واحدة ،
مثل جاء و جىء وسوء ، ويسمى هذا القسم بالمد المتصل اللازم ، الثانى ان يكون

حرف المد في كلمة والهمزة او الحرف الساكن بعده في الكلمة اللاحقة بها ، مثل انا
انزلناه وقالوا امنا ونوحى اليك ، ويسمى هذا القسم بالمد المتفصل الجائز ، والحرف
الساكن بعد المد ، اما ان يكون سكونه لازما ، سواء كان مدغما مثل الضالين والصاخة
وتحاجوني ، او غير مدغم كالحروف الواقعة في اول بعض السور مثل ق و س و ك و م ،
فانها تودي عند التلفظ بثلاثة احرف فيقال قاف سين كاف ميم و هذا القسم يسمى
بالمد اللازم ، و اما يكون سكونه عارضا بسبب الوقف او الادغام العارضى ، فالاول
مثل يؤمنون و تستعين ، فان النون الواقع في اخر الكلمتين مفتوح في الاولى ذاتا
ومضموم في الثانية كك ، ويعرض عليه السكون فيهما عند الوقف ، والثاني مثل قال
لهم وفيه هدى ، فان لام قال في الاول وهاء فيه في الثاني متحركان بالذات ، ويعرضهما
السكون بادغامهما في الحرف المماثل لهما بقراءة بعض كما مر ، وهذا القسم يسمى
بالمد الجائز اذا عرفت هذا فنقول ان القدر المتيقن لزوم مراعاته في القراءة من
هذه الاقسام ، هو ما كان الحرف الواقع بعد حرف المد ساكنا باللزوم ، و واقعا معه
في كلمة واحدة و مدغما كالضالين ، لانه الذى بالاخلاق به تخرج الكلمة عن وضعها
الاولى مادة وهيئة مطلقا ، سواء قرء بدون المد او بتخفيف اللام او بتكراره ، اذ على الاول
يصير الكلمة على هيئة ضلين ، وعلى الثاني تصير ضالين وعلى الثالث تصير ضالين ، وكل هذه
خارجة عن وضعها الاولى مادة وهيئة كما هو واضح و اما غير هذا القسم من الاقسام المذكورة ،
فلا دليل على لزوم مراعاته وان التزم به القراء ، ومقتضى الاصل عدم لزوم مراعاتها
واما الحركات فلا اشكال في عدم جواز الاخلال بها ، فيما كانت من الحركات البنائية
العارضة على او اخر الكلمات المبنية ، او الحركات الثابتة بالوضع لاوائل الكلمات ،
فلو قرء كلمة كان مثلا بكسر النون وكلمة نصر بكسر النون والصاد ، يكون لحننا و
غلطا لكونه على خلاف الوضع ، اذ كما ان لمادة الحروف دخلا في الوضع ، كذلك للهيئة
الحاصلة لها بالحركات دخل فيه .

وانما الكلام في الاخلال بالحركات العارضة على او اخر الكلمات المصطلح

عليها بالاعراب ، لكونها معربة اى موضحة لوجه الكلمة من الفاعلية والمفعولية ونحوهما، فان المنسوب الى الاكثر بل المشهور بطلان الصلوة بالاخلال بها بالتبديل كنصب الفاعل و رفع المفعول ، معللا بان الاعراب كيفية للقراءة ، فكما يجب الاتيان بحروفها ، يجب الاتيان باعرابها المتلقى عن الشارع ، بل المحكى عن المدارك الحكم بالبطلان ، لو تكلم بها صحيحة بمقتضى القواعد العربية ، ولم تكن على طبق احدى القراءات السبع المدعى الاجماع على نواتر كلها ، والمحكى عن السيد المرتضى قدس سره التفصيل ، بين ما كان الاخلال بالحركات موجبا لتغيير المعنى كما اذا قرء كلمة انعمت بضم التاء ، فلا اشكال فى كونه مبطلا لانها تفيد معنى غير ما تفيد كلمة انعمت بالفتح التى هى جزء للحمد ، فقرائتها بالضم موجبة لنقص كلمة منه عمدا فتكون مبطلّة ، وبين ما لم يكن الاخلال بها موجبا لتغيير المعنى وان كان غلطا بحسب القواعد النحوية ، فانه لا يوجب البطلان ، لان الهيئة الشخصية وان كانت هى المتلقاة عن الشارع ، لكن لامدخلية لها فى صدق عنوان القران ، لان القران عبارة عن اصل جوهر الالفاظ المخصوصة المنزلة ، ولذا نرى فيما اذا قرء الحمد لله بكسر الدال ، لا يقال انه ما قرء الحمد ، بل يقال قرئه ملحونا و غلطا ، فيكون اطلاق ما دل على وجوب قراءة القران فى الصلوة ، شاملا لقراءة الالفاظ المنزلة مطلقا ولولم تكن على طبق القواعد النحوية ، فتكون مجزية كك وقيل فى توضيح ما حكى عن السيد قدس سره من التفصيل ، ما حاصله ان الحركات الاعرابية و ان كانت موضوعة لمعنى مستقل ، الا انها ليست مستقلة بالتلفظ ولا بالوضع لمعنى حتى المعنى الحرفى ، بل هى موضوعة لايضاح ما فى الكلمة من معنى الفاعلية او المفعولية او نحوهما ، ولذا سميت بالاعراب الذى هو بعد معنى الايضاح ، فهى علائم على وجود معنى الفاعلية او المفعولية او نحوهما كالصفتية والحالية وغيرهما فى الكلمة ، و لا دخل لها فى اصل جوهر الكلمة ، وعليه فلا يكون تبديلها بنصب الفاعل و رفع المفعول ، الا مخلا بها بمعنى انه لم ينصب العلامة على ما جعلت علامة عليه وجود معنى الفاعلية او المفعولية ،

ولا يوجب تبديلها تغييرا فى اصل جوهر الكلمة اصلا ، فليس لها دخل فى جوهر الكلمة كحركات اوائل حروفها والحركات البنائية العارضة على اواخر حروف الكلمات المبنية كفتح نون ان ، وانما لها دخل فى كيفية قراءة الكلمة عربية و على طبق القانون العربى الصحيح ، فلا يكون الاخلال بها الا موجبا لاندراج القراءة فى القراءة الغير الصحيحة بحسب القواعد النحوية ، لا خروج الكلمة عن كونها الكلمة الكذائية ، ولذا نرى فيما اذا اخل بالحركات الدخيلة فى جواهر الكلمة وضعا ، كما اذا قرء انا هديناه بضم همزة انا وهاء هدينا ، يقال انه ما تكلم بالقرآن ، بخلاف ما لو اخل بالحركات الاعرابية بان قال ان الله سميعا بصيرا بنصب العين والراء ، فانه لا يقال انه ما قرء القرآن ، بل يقال انه قرء القرآن غير صحيحة ، و تلفظ النبى ﷺ بالكلمات القرآنية المنزلة و انكان بالنحو الفصح بل الافصح ، لكن التعبد بنزول الكلمات الواقعة فيما بايدينا من القرآن من عند الله تعالى الذى هو الملاك فى صيرورتها قرآنا منزلا من عنده تعالى ، انما ثبت بجواهر تلك الكلمات ، واما الكيفيات العارضة لها بسبب الحركات الاعرابية ، فلم يثبت التعبد بنزولها من عنده تعالى ، ان يحتمل ان تكون هذه الكيفيات ، من قبيل اسكان اواخر الكلمات عند الوقف . وتحريكها عند الوصل ، الناشئين من آداب المحاورة ، من غير دخل لهما فى جوهر الكلمات ولا هيئاتها ، كى يكون الاخلال بهما مانعا عن صدق عنوان القرآنية ، فلا يكون التعبد بالنزول ملحوظا فيهما ، بل هما من الخصوصيات الملحوظة فى مقام التنطق بالكلمات ، وعليه لو فرضنا ان النبى ﷺ اختار فى قراءة كلمة من القرآن اعرابا خاصا ، فليس الخروج عنه الى اعراب آخر غير صحيح بحسب القواعد النحوية فضلا عما اذا كان صحيحا بحسبها ، مخرجا لتلك الكلمة عن القرآنية ، لان الحركات الاعرابية مما جرت عليه عادة لسان العرب فى اداء الكلمات ، غاية الامر على نحو الشرطية فى الصحيحة ، لا الكمال كيلا يكون التخلف عنه غلطا ، لكن شرطيتها فى الصحة ليست بحيث يكون خلافا مغلا بجوهر الكلمة و مخرجا

لها عن القرآنية ، ونحن لاندعى الجزم والاطمينان بعدم دخالة الحركات الاعرابية في جوهر الكلمة وعدم التعبد بنزولها ، بل نقول لاقبل من الشك في دخلتها فيه ، كيف لامع انا نرى ان من قرء الحمد لله بكسر الدال ، لا يقال انه ما قرء القرآن بل يقال قرء القرآن غير صحيحة ، فاذا كان القرآن صادقا على الملحون بحسب القواعد النحوية ، فنقول ان ما دل عليه الدليل في باب الصلوة ، هو لزوم ان يكون المقرو وفيها من مصاديق عنوان القرآن ، فلو قرء فيها الحمد لله بالخاء المعجمة ، لم يكن ممثلا للامر بالقراءة ، لانه اخل بجوهر الكلمة ، ولذا يقال في حقه انه ما قرء القرآن ، بخلاف ما لو قرء الحمد لله بكسر الدال ، فانه ما اخل الا بالاعراب الذي لا دخل له في جوهر الكلمة ، بل هو شرط في صحتها بحسب القواعد النحوية ، ولذا يقال في حقه انه قرء القرآن ملحونا وغلطا ، ولم يدل دليل على اعتبار كون المقرو ومضافا الى كونه قرآنا ، قرآنا صحيحا بحسب القواعد النحوية المتخذة مما تداول في لسان العرب في مقام التنطق والمحاورة ، كي يقيد به اطلاق ما دل على لزوم كون المقرو ومن مصاديق عنوان القرآن انتهى ملخصا .

و يمكن ان يقال في تأييد ما ذهب اليه المشهور ، انه لاشبهة في ان القرآن المنزل من عند الله تعالى على النبي ﷺ الذي كتبه امير المؤمنين عليه السلام و يكون الان عند خاتم الاوصياء الطاهرين عجل الله فرجه كان منزلا على ما هو المتداول في لغة فصاح العرب ، والجارى على سنتهم في مقام اداء الكلمات والمحاورات ، كما يدل عليه قوله تعالى و هذا لسان عربي و قوله انا انزلناه قرآنا عربيا ، فانهما صريحان في ان ما انزله تعالى قرآن عربي ، وظاهر ان باطلاقهما في انه عربي من جميع الجهات مادة وهيئة و كيفية ، كما هو ايضا مقتضى ما هو المعلوم من ان القرآن المنزل كان بالنحو الفصح الافصح ، اذ لا معنى لفصاحة الكلام الا مطابقتها لما هو المتداول المتعارف في تكلم فصحاء العرب ومحاورةهم الذي تكون القواعد النحوية متخذة منه ، و عليه فالقرآن اسم لخصوص الكتاب المنزل على النبي ﷺ ، المشخص

بخصوصية كونه على النهج المتعارف في تكلم فصحاء العرب و محاورتهم ، فلا اطلاق له كي يعم الملحون بحسب القواعد النحوية المتخذة مما هو المتعارف في محاوراتهم و اطلاق العرب القرآن على الكلمة الملحونة منه بحسب الاعراب ، انما هو من باب اطلاق اسم الكل على الجزء تجوزا ، اذا القرآن اسم لمجموع ما في الدفتين ، والكلمة الملحونة اعرابا اصل جوهرها جزء من القرآن ، وهذا بخلاف الملحونة مادة كالحمد لله بالخاء المعجمة ، فانها ليست جزء من القرآن كي يطلق عليها اسمه ولو تجوزا ، واما القرآن الذي بايدينا المنسوب الى العثمان ، فانه قام الاجماع و دل النص على صحة قرائته بكل من القرائات السبع ، ففي خبر سالم بن ابي سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله عليه السلام وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرئه الناس ، فقال ابو عبد الله عليه السلام كف عن هذه اقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم فاذا قام القائم قرء كتاب الله على حده و اخرج المصحف الذي كتبه على صلوات الله عليه ، و في مرسله محمد بن سليمان عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له جعلت فداك انا تسمع الايات من القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن ان نقرئها كما بلغنا عنكم فهل نائم فقال عليه السلام لا اقرئوا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم ، وفي خبر سفيان بن السمط قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن ترتيب القرآن فقال عليه السلام اقرئوا كما علمتم ولا يخفى ظهور قولهما عليهما السلام اقرئوا كما يقرء الناس و كما تعلمتم في لزوم كون القراءة مطابقة لقراءة الناس في جميع الخصوصيات ، لانه مقتضى اطلاق المثالية الاستفادة من كلمة كما ، ولذا حكم في محكي المدارك بالبطلان لو تكلم بالقراءة صحيحة بمقتضى القواعد العربية ، ولم تكن على طبق احدى القرائات السبع ثم لو سلمنا عدم ظهور قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا في كونه عربيا من جمع الجهات لكن نقول ان المعبر في قراءة القرآن في الصلوة ، هو الحكاية الحقيقية عن القرآن المنزل من عند الله الذي هو اسم لخصوص الكلام الخاص الشخصي المنزل على النبي صلى الله عليه وآله ، الغير القابل للتعدد والاختلاف ، ولذا قالوا ببطلان القراءة لو قصد بها

استعمالها في معانيها ، ومن المعلوم ان القرآن المنزل من عنده تعالى الذي تلفظ به النبي ﷺ ، كان بالنحو الفصح الذي هو عبارة عن التلفظ بالكلمات بالنحو المتداول في تكلم فصحاء العرب بها ، فلا بد ان تكون القراءة في الصلوة مطابقة للقرآن المنزل في جميع الجهات مادة وهيئة وكيفية ، والا لم تكن حاكية عن القرآن المنزل كما هو واضح و**دعوى** ان مخالفة القواعد النحوية بنصب الفاعل و رفع المفعول ، لا توجب خروج الكلمة عن كونها الكلمة الكذائية ، لان الحركات الاعرابية علائم على وجود معنى الفاعلية او المفعولية في مدخولاتها ، وليس لها دخل في جوهر الكلمة و**ان كانت** مسلمة ، الا ان مجرد عدم خروج الكلمة مادة وهيئة بمخالفة القواعد النحوية عن كونها الكلمة الكذائية ، لا يوجب كون قرائتها مجزية ، مع عدم كونها حاكية عن الكلمة المنزلة من عنده تعالى الموافقة كيفية ايضا لما هو المتداول في تكلم فصحاء العرب بها ، والحركات الاعرابية و**ان كانت** علائم وليس لها دخل في جوهر الكلمة ، لكن لها دخل فيما هو الغرض من وضع الكلمات ، من افادة معان تامة مقصودة من ضم بعضها الى بعض ، فلوا دخل بها بان قال في مقام ارادة الاخبار عن ضارية زيد و مضرورية عمرو ضرب زيدا عمرو ، يفيد خلاف المقصود و عكس ما اراد الاخبار عنه كما هو واضح ، وكذا لو قرء قوله تعالى انما يخاف الله من عباده العلماء برفع الله يفيد خونه تعالى من علماء عباده تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، بخلاف ما لو قرء بنصب الله ، فانه يفيد العكس اعنى خوف علماء عباده منه تعالى ، الذي هو المراد من الآية المباركة ، ومعه كيف يمكن ان يقال بصحة هذه القراءة الملحونة اعرابا ، وكونها قرآنا فصيحيا بليغا بحيث يعجز الانس والجن عن الاتيان بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا و **توهم** ان القول بان للحركات الخاصة الجارية على حسب القواعد النحوية دخلا في صدق حكاية القراءة عن القرآن ، موجب للاقتصار على تلك الحركات الخاصة التي نزل بها كلمات القرآن ، وهو مناف لما ادعوا عليه الاجماع من تواتر القرائات السبع عن النبي ﷺ ، ولما قام الاجماع عليه وصرح به الاخبار من صحة

القراءة بكل من القراءات السبع ، اذ كيف يمكن القول بتواتر القراءات من النبي ﷺ والحكم بصحة القراءة بكل منها ، مع القول بان حكاية القرآن لا تتحقق الا مع حفظ الحركات الخاصة التي نزل كلمات القرآن متكيفة ومشخصة بها ، اذ على القول بتواتر القراءات عن النبي ﷺ ، لا يكون لكلمات القرآن كيفية خاصة كي يجب الاقتصار في حكايتها على قرائتها بتلك الكيفية مدفوع اولا بان المراد من الصحابة الجمعيين على تواتر القراءات السبع عن النبي ﷺ ، هم الصحابة الذين جعل الله الرشد في خلافهم ، و معه كيف يمكن اثبات تواترها عنه ﷺ باجماعهم ، وثانيا ان اجماعهم على ذلك ، مستند الى ما اشتهر الرواية من طريقهم عنه ﷺ ، من انه ﷺ قال نزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف ، وروى هذا الحديث من طريق الخاصة ايضا ، ففيما رواه في الخصال باسناده عن حماد ، قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الاحاديث تختلف عنكم ، فقال عليه السلام ان القرآن نزل على سبعة احرف ، و ادنى ماللام ان يفتى على سبعة وجوه ، ثم قال عليه السلام هذا عطائنا فامنن او امسك بغير حساب ، وفيما رواه في الخصال ايضا باسناده عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه ، قال قال رسول الله ﷺ اتاني آت من الله عزوجل فقال يا مارك ان تقرأ القرآن على حرف واحد ، فقلت يارب وسع على امتي ، فقال ان الله يا مارك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف ، فلامجال للخدشة في صدور هذه العبارة عن النبي ﷺ بل ادعى تواترها عنه ﷺ ، لكن دعوى دلالتها على ما هو المدعى من جواز قراءة القرآن بالهيئات المختلفة والحركات المختلفة ، ممنوعة جدا اذ الاحرف ظاهرة في اللغات ، فالمعنى ان القرآن نزل على سبعة لغات ، فان لهجة طوائف العرب مختلفة عند التكلم بكلمة واحدة ، فطائفة منهم ينطقون بالكاف مكان الجيم ، فيقولون الحكر مكان الحجر ، وطائفة ينطقون بالميم مكان لام الجنس كما قال قائل منهم في مقام السؤال عن جواز الصوم في السفر من م برم صيام فم سفر .

وكيف كان فالكلام في المقام يقع في امور ثلاثة الاول في فقه هذين الخبرين

وان المراد مما ذكر فيهما من سبعة احرف، هل هو الاقسام التي ذكرها امير المؤمنين عليه السلام فيما رواه الاصحاب عنه عليه السلام، من قوله عليه السلام ان الله تبارك و تعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف، و هي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل و مثل و قصص، او المراد منه هو انه كما ان في القرآن عاما و خاصا مطلقا ومقيدا و ناسخا و منسوخا فكذا في احاديثنا، اوليس المراد من سبعة احرف ما ذكر من الاقسام المذكورة **الثاني** فيما فرعه الامام عليه السلام في خبر حماد عليههذه العبارة من قوله عليه السلام و ادنى ما للامام ان يفتى على سبعة وجوه **الثالث** في الجمع بين هذين الخبرين المصرحين بان القرآن نزل على سبعة احرف، وما دل من الاخبار على ان القرآن نزل على حرف واحد من عند واحد، كخبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه عليه السلام قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الروات، و خبر الفضل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال عليه السلام كذبوا اعداء الله و لكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد.

اما الكلام في فقه ما في الخبرين المصرحين بان القرآن نزل على سبعة احرف، فنقول اما الخبر المروي عن حماد، فالظاهر عدم كون المراد من سبعة احرف المذكورة فيه هو الاقسام المذكورة، اما عدم كون المراد من سبعة احرف الاقسام التي ذكرها امير المؤمنين عليه السلام، فلان السؤال فيه وقع عن وجه اختلاف الاحاديث المروية عنهم عليه السلام، فالمناسبة بينه و بين الجواب بقوله عليه السلام ان القرآن نزل على سبعة احرف وتفريعه عليه السلام عليه قوله عليه السلام و ادنى ما للامام ان يفتى على سبعة وجوه، تقتضى كون المراد من سبعة احرف، هو ما ورد في بعض الاخبار من ان للقرآن ظهرا و بطننا و لبطنه بطننا الى سبعة ابطن، فانه اشارة الى ما للاحكام من الاختلاف بحسب اختلاف اقتضاء مصلحة الوقت، فانها تارة تقتضى في وقت جعل حكم لموضوع على نحو الاطلاق، و اخرى جعل ذلك الحكم او حكم اخر لذلك الموضوع مقيدا بقيد و ثالثة لذلك الموضوع مقيدا

بقيد اخر ايضا و هكذا ، فاذا كان ظاهر القران حكما عاما اقتضته مصلحة الوقت ، و اريد منه في الباطن الخاص اذا اقتضته مصلحة وقت اخر ، والاخص فيما اقتضته مصلحة وقت ثالث ، والاخص من الاخص فيما اقتضته مصلحة وقت رابع و هكذا ، فحيث ان علم هذه المرادات الباطنية الطولية مختص بالامام عليه السلام و تكون نفسها مودعة عنده ليحكم بها عند اقتضاء مصلحة الوقت ، فهو عليه السلام ان رأى ان مصلحة الوقت مقتضية المحكم بما هو ظاهر القران يفتى به ، وان رأى ان مصطلحه مقتضيته للحكم بما اريد منه في الباطن يفتى به ، وان رأى ان مصلحة الوقت مقتضية للحكم بما اريد منه في باطن الباطن يفتى به ، وهكذا الحال الى ان ينتهي الى سبعة ابطن، ومما استفدناه من الخبر يظهر الوجه فيما فرعه عليه السلام بقوله وادنى ماللام ان يفتى على سبعة وجوه واما عدم كون المراد من سبعة احرف هو الاقسام المذكورة ثانيا ، اعنى العام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ ، فلان هذه الاقسام ستة لاسبعة ، ولان قوله عليه السلام في خبر حماد ان القران نزل على سبعة احرف، حيث وقع جوابا للسؤال عن وجه اختلاف الروايات عنهم عليه السلام ، فيكون من قبيل الاستدلال، فلايناسب ان يكون المراد منه انه كما ان في القران عاما و خاصا و مطلقا و مقيدا و ناسخا و منسوخا فكذا في اخبارنا ، فانه صرف قياس و جواب نقضى لايناسب مقام الاستدلال ، هذا مضافا الى انه لايبقى عليهذا الحمل ، معنى لما فرعه عليه السلام عليه بقوله وادنى ماللام ان يفتى على سبعة وجوه ، لان كون القران مشتملا على العام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ المنسوخ ، يوجب تخصيص العام بالخاص وتقييد المطلق بالمقيد وتقديم الناسخ على المنسوخ ، ونتيجة ذلك ليست الاجواز الافتاء بثلاثة وجوه لاسبعة كما هو واضح واما الخبر المروى عن عيسى بن عبدالله الهاشمي ، فالظاهر عدم كون المراد منه هي القرائات السبع ، لما مر من ان الظاهر من الحرف هو اللغة ، فالتعبير عما اختلف القراء فيه من وجوه القراءة هيئة و اعرابا ، بالاحرف ، خلاف الظاهر جدا ، هذا مضافا الى ان قراءة الكلمة بهيئة واحدة و اعراب واحد ، لايضيق

فيها ، كى يكون فى جواز قرائتها بهيات واعرانات مختلفة توسعة على الامة ، وهذا بخلاف ما اذا كان المراد من سبعة احرف ، هى اللغات التى تكون مختلفة بحسب اختلاف طوائف العرب وبلادهم كما اشرنا اليه فيما مر ، اذ حينئذ يكون فى جواز قراءة كل طائفة القران بلغتهم توسعة عليهم ، بخلاف ما اذا كان جميع الطوائف ملزمين بالتنطق بالفاظ القران بلغة طائفة خاصة من اهل الحجاز ، فان فيه تضيقا عليهم كما هو واضح ، ومما ذكرنا فى فقه الخبرين ، من ان المراد من الاول تقسيم الايات القرانية الى الظهر والبطن ، ومن الثانى الترخيص فى القراءة بسبع لغات ، ظهر انه لاتنافى بينهما ، و بين ما دل على ان القران نزل على حرف واحد من عند واحد ، و بالكف عن القراءة بما فى المصحف الذى كتبه على عليه السلام دعاً للمخالفين عما تخيلوه من ان المراد من سبعة احرف فى النبوى هى القرائات السبع **فتمحصل** مما ذكرنا كله ان تواتر القرائات السبع عن النبى صلى الله عليه وآله غير ثابت ، بل خلافه ثبت بما دل من الاخبار الصريحة فى نفيه السليمة عما يعارضها ، ولذا حمل بعض دعوى تواتر القرائات على تواترها عن القراء ، و بعض على تواتر وجود قراءة النبى صلى الله عليه وآله بين قرائاتهم ، وبعض على تواترها عن الائمة عليهم السلام ، بمعنى تجوزهم عليهم السلام قرائتها والاكتفاء بها عن قراءة القران المنزل ، و بعض على ان المراد من تواترها هو السيرة العملية الجارية من المسلمين فى جميع الاعصار والامصار ، فى قرائتهم القران مطلقا فى الصلوة وفى غيرها ، على اتباع القراء ومراعاة قرائتهم من دون ترجيح بينهم كما هو المتداول بينهم فى عصرنا ، فان من المقطوع ان ذلك ليس امرا مستحدثا ، بل هو مستمر من زمن الائمة المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ، وهم عليهم السلام لم يردعوا عنه بل امروا باتباع قرائتهم ، كما دلت عليه الروايات المروية عنهم عليهم السلام التى تقدم ذكر بعضها ومقتضى امرهم عليهم السلام و اتباع قراءة القراء السبعة ، هو جواز الاجتزاء بقرائاتهم فى مقام تفريغ الذمة عن التكليف بقراءة القران ، بل مقتضى اطلاق امرهم عليهم السلام باتباع قراءة هولاء ، هو جواز الاكتفاء بقرائاتهم ولو مع العلم بعدم موافقتها للقران المنزل

و توهم ان هذه الاخبار ليست الا في مقام الردع عن القراءة بما في مصحف مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه ، من الكلمات التي اسقطوها راسا ، او غروا هيئتها ، كما في قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الذي ورد في الخبر انه كان في الاصل كنتم خيرا امة ، وكما في قوله تعالى واجعلنا للمتقين اماما الذي ورد انه كان في الاصل واجعل لنا من المتقين اماما ، ولا تكون مسوقة في مقام تاسيس الحكم باتباع القران ، كى يقال ان مقتضى اطلاقها جواز الاخذ بقراءة ايهم شاء المكلف ولو علم بمخالفتها للقران المنزل مدفوع بان الظاهر من سوق هذه الاخبار ، كونها مسوقة في كلا المقامين ، اعنى ردع الناس عن القراءة بما في مصحف امير المؤمنين عليه السلام ، و ارجاعهم الى القراءات السبع المعروفة بيئهم فلا باس بالاخذ باطلاقها في مقام الارجاع الى القراءات ، وليس الحكم بقراءة القران كما يقرء الناس ، من جهة طريقية قرائتهم الى القران الواقعي ، كى يسقط قرائاتهم عن الحجية مع العلم بمخالفتها للقران الواقعي ، بل الحكم بها من باب السببية ، و كون نفس الموافقة لقراءة هؤلاء ذات مصلحة اقتضت الامر بها نفسا ، و يدل على ذلك ما في خبر سالم بن ابي سلمة ، من امره عليه السلام بالقراءة كما يقرء الناس ، بعد فرض السائل مخالفة ما يقرئه الناس للمصحف الواقعي ، اذ مع هذا الفرض لا يصح ان يكون الامر بموافقة قرائتهم من باب الطريقية كما هو واضح ، فاذا كان الامر بمتابعة القراء في القراءة بنحو السببية ، فمع اتفاقهم في قرائاتهم لا اشكال في جواز اتباعهم فيها ، و امامع اختلافهم ، فحيث ان المفروض ان في اتباع كل قراءة من قرائاتهم مصلحة فيكون المكلف مخيرا في اتباع ما شاء منها ، كما هو الحكم عقلا في مطلق المتزاحمين من الواجبات كما في انقاذ الغريقين و توهم ان التزام بين الحكمين انما يقع فيما اذا لم يكن المكلف قادرا على الجمع بينهما في مقام الامتثال كما في المثال ، و ما نحن فيه ليس كذلك ، لان الجمع باتباع كل من القرائتين المختلفتين بتكرار الصلوة ممكن ، و معه لا وجه للحكم بالتخيير الذي يحكم به العقل في مطلق المتزاحمين ، في المقام الذي لا التزام فيه بين القرائتين المختلفتين في مقام الاتباع مدفوع بان الجمع بين القرائتين بتكرار الصلوة و ان كان ممكنا ، لكن المصلحة الموجبة للامر باتباع

قراءات هؤلاء ، حيث تكون قائمة بصرف الوجود منه المتحقق باتباع احداها ، فيكون المكلف مخيرا في تعيين ذلك الصرف فيما شاء منها ، فالتمثيل لما نحن فيه بالغريقين ، انما هو في كون انفاذ كل منهما ذا مصلحة وكون الحكم بالتخيير فيهما عقليا ، لا في جميع الجهات التي منها عدم القدرة على الجمع بينهما فتبصر .

المسئلة الرابعة في حكم من لا يحسن القراءة لعدم تمكنه من التعلم لضيق الوقت ، وقد تقدم انه يجب عليه الا يتمام مع التمكن منه ، او اتباع القارى او القراءة من المصحف ، و اما لو لم يتمكن من شيء من الثلاثة المذكورة ، فلا يخلو من انه اما ان يحسن بعضاً منها ، او لا يحسن شيئاً منها ، فعلى الاول ان كان ما يحسنه منها هو الحمد فقط او هو مع بعض السورة ، فيجزى في حقه الحمد وحده في الصورة الاولى . و مع ما يحسنه من بعض السورة في الصورة الثانية ، ولا خلاف في انه ليس عليه التعويض عما لا يحسنه مطلقا سواء كان تمام السورة او بعضها ، لعدم قيام دليل على وجوبه ومقتضى الاصل عدمه ، وان كان ما يحسنه منها بعض الحمد ، فان كان البعض الذى يحسنه منه يصدق عليه القران عرفا في حد نفسه و مع قطع النظر عن قصد القارى ، فلا اشكال ولا خلاف في وجوب قراءة ذاك البعض عليه ، بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ، وانما وقع الخلاف في انه هل يجب عليه التعويض عن البعض الذى لم يحسنه اولا ، فالمحكى عن ظاهر الشرايع واللمعة وصريح المعبر والمنتهى هو الثانى ، وهو المختار للاستاد دام ظله ، للاصل بناء على المختار من القول بالبرائة في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، بعد عدم قيام دليل على وجوب التعويض كى يكون حاكما عليه ، مضافا الى كون الامر بالقدر المتمكن من القراءة مقتضيا للاجتراء به ، **والمحكى عن المشهور هو الاول ، وهو المختار لشيخ مشايخنا الانصارى قدس سره ، واستدلوا عليه بامور ، منها انه مقتضى الاحتياط اللازم في العبادة ، ومنها ان كل ما دل على لزوم البديل عند تعذر جميع الحمد دل على لزومه عند تعذر كل جزء منه ، ومنها عموم قوله تعالى فاقرئوا ما يتسر من القران ، ومنها عموم قوله **عَلَيْكُمْ** لاصلوة الابفاتحة الكتاب**

خرج الصلوة المجردة عنها المشتملة على بدلها ، و منها قوله صَلَّى في علة فضل الفاتحة على سائر السور انما امر الناس بالقراءة في الصلوة لئلا يكون القران مهجورا مضيعا ، الى ان قال صَلَّى و انما بدء بالحمد دون غيره من السور لانه جمع فيه من جوامع الخير والحكم مالم يجمع في غيره ، فان ظاهرها يدل على ان مهية القراءة مطلوبة في نفسها ، لحكمة عدم هجر القران ، وان خصوصية الفاتحة لحكمة اخرى ، ففقد الخصوصية لا يوجب سقوط المهبة ، ومنها ان النبي صَلَّى امر الاعرابي بالتسيحات الاربع ، مع بعد ان يكون جاهلا بالتسمية بل و بضم كلمتي رب العالمين الى التحميد الذي هو من اجزاء التسيحات ، فيحصل له ثلث آيات التي يطلق عليها القران ، فلولا وجوب التعويض ولو بالذكر لاستغنى بالآيات الثلث عن الذكر .

وهذه الأدلة لا تخلو عن الخدشة ، اما الاول منها فلا يتناهى على القول بالاشتغال في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، وقد حققنا في محله ان الاقوى فيه هو القول بالبرائة ، واما الثاني فلانه لا اشعار فيه باعتبار التعويض بدلا عن كل جزء فضلا عن دلالة عليه ، واما الثالث فللمنع عن ارادة قراءة القران في الصلوة ، سلمنا لكن نمنع عن ارادة قراءة جميع ما يتسر منه بل ليس المقصود به ذلك قطعا ، فلا بد ان يكون المقصود به بعض ما يتسر وهو صادق على بعض الفاتحة ، واما الرابع فلانه وارد في حق القادر على قراءة فاتحة الكتاب لامطلقا ، كيف والا للزم سقوط الصلوة عن لا يقدر عليها مع ان الصلوة لا تسقط بحال ، فاذا لم تكن الصلوة ساقطة بحال ولو مع العجز عن الفاتحة ، فلازمه عدم اعتبارها الامع القدرة عليها ، فاذا لم تكن معتبرة في حال العجز عن الفاتحة ، فلازمه عدم اعتبارها الامع القدرة عليها ، فاذا لم تكن معتبرة في حال العجز عنها ، فلا معنى لوجوب شيء اخر بدلا عنها ، ولو سلم صحة ايجاب شيء اخر بدلا عنها ، لكن ايجابه يحتاج الى دليل ، ولا دليل عليه و مقتضى الاصل عدمه والبرائة عنه ، واما الخامس فلان غاية ما يستفاد من الخبر ، هي مطلوبة القراءة في نفسها لحكمة عدم هجر القران ، و هذه الحكمة تتحقق بقراءة

بعض الفاتحة ايضا ، فمن الممكن حينئذ ان لا يكون مطلوبة خصوص الفاتحة الا لكون ، مجموعها مما يقتضيه حكمة اخرى ، لا لكون كل جز منها ككى يجب الاتيان بعوضه عند تعذره ، وعليه فلا يفهم من الخبر ازيد من مطلوية مسمى قراءة القران عند تعذر مجموع الفاتحة ، وهو يحصل بقراءة بعضها مما يصدق عليه عنوان القران ، بان كان بهيئة خاصة غير موجودة الا فى القران ، كما اذا كان قادرا من الحمد على البسمة والتحميد وكلمنى الرحمن الرحيم ، بخلاف ما اذا كان قادرا على واحدة من هذه الثلاثة ، فانه لا يصدق عليها عنوان القران عرفا ، فلا يقال لمن قرء البسمة انه قرء القران **واما** السادس ، فلان قول النبى ﷺ للاعرابي واذ اقمتم الى الصلوة فاذا كان معك قران فاقرئه والا فاحمد الله وهله وكبره ، ظاهر فى كون الازكار الثلاثة عوضا عن جميع القراءة الواجبة لاعن بعضها ، و حمله على ارادة الجمع بين الازكار والايات الثلث المفروض تمكنه من قرائتها ، بمقتضى استبعاد كونه جاهلا بها ، كى يدل على وجوب التعويض عما لا يتمكن منه ولو بالذكر ، انما يصح لو كان المراد من القران فى قوله ﷺ فاذا كان معك قران فاقرئه به ، مطلق ما يصدق عليه القران من الالفاظ القرانية ، وهذا خلاف الظاهر ، اذا القران اسم لمجموع ما بين الدفتين ، واطلاقه على بعضه انما هو من باب تسمية الجزء باسم الكل تجوزا ، فالمراد بالقران في هذا الجز جميعه ، فالمعنى هو انه ان كان معك قران فاقرء الحمد منه وان يكن معك قران تقرأ بالحمد منه فاحمد الله وهله وكبره ، وعليه فالدلالة لهذا الخبر على حكم من يحسن بعضا من الفاتحة ، كى يكون الازكار الثلاثة عوضا عن البعض الذى لا يحسنه منها **هذا** تمام الكلام فيمن كان قادرا على بعض الفاتحة **واما** من لا يكون قادرا على شىء منها ، فان لم يكن قادرا على غيرها من القران فيجب عليه التعويض بالذكر ، و ان كان قادرا على غيرها من القران ، فحيث ان تكليفه مردد بين المتبائتين وهما التعويض من القران والتعويض من الذكر ، فيجب عليه الجمع بينهما تحصيلا للبراءة اليقينية عما اشتغلت ذمته به يقينا من احدهما المررد بينهما .

المسئلة الخامسة في حكم من لا يحسن القراءة صحيحة ولم يتمكن عن التعلم لضيق الوقت ولا عن الايتمام ، ولكن تمكن من الايتان بمسماها ، بان كان قادرا على قرائتها مع اللحن في اعرابها و حروفها ، كما هو الغالب في عوام العجم و في حكم الاخرس اما الاول فلا اشكال بل لاخلاف ظاهرا في انه مكلف بما يتسرله من قرائتها ، لانه مقتضى الاصول المقررة في الشريعة من عدم سقوط الصلوة بحال ، وعدم التكليف بغير المقدور ، و عدم سقوط الميسرور بالمعسرور ، هذا مضافا الى الاخبار الخاصة الدالة على الاكتفاء بهذه القراءة الملحونة في حق العاجز ، كرواية مسعدة بن صدقة المروية عن قرب الاسناد ، قال سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام يقول انك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح ، وكذلك الاخرس في القراءة والصلوة والتشهد وما اشبه ذلك ، فهذا بمنزلة العجم المحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح ، و رواية السكوني عن الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله ، قال عليه السلام قال النبي صلى الله عليه وآله ان الرجل الاعجمي من امتي ليقراء القرآن بعجميته فترفعه الملائكة على عريته ، و في الخبر عنه عليه السلام ان سين بلال شين عند الله تعالى ، فان الاستفادة من هذه الاخبار ، ان المتعين عليها العاجز ما يتمكن منه من القراءة الملحونة ، لا الانتقال الى البديل من قران او ذكر **واما الثاني** اعني الاخرس ، فلا خلاف على الظاهر في ان عليه ان يحرك لسانه ناويا به الحكاية عن القراءة ويشير باصبعه الى الفاظها ، لان هذا هو الميسور منها في حقه ، و يدل عليه خبر السكوني عن الصادق عليه السلام قال تلبية الاخرس وتشهده وقراءة القران في الصلوة ، تحريك لسانه و اشارته باصبعه ، والمحكى عن بعض انه يعتبر في حقه ان يقصد معنى الفاتحة والسورة و يؤديها بالاشارة ، على جسمها هو عادة الاخرس من تادية مقاصده بالاشارة وفيه اولا ان اعتبار ذلك منفي بالاصل واطلاق الخبر ، و ثانيا ان قصد المعنى ليس مطلوبا من احد ، كيف وقد مر ان المأمور به في القراءة هو حكاية الفاظها النازلة من عند الله ، فقصد المعنى اجنبي عما هو المأمور به ثم ان مقتضى

اطلاق الخبر ، و انكان عدم الفرق في هذا الحكم ، بين ما اذا كان الاحرس ممن كان
سمع الالفاظ القرآنية بل قرئها في صلوته ثم عرضه الخرس ، و بين من ولد اخرسا
ولم يسمع لفظا اصلا بل لم يعلم بوجود كلام فضلا عن القراءة ، و حينئذ يشكك بان
تحريك اللسان بقصد الحكاية عن القراءة والاشارة بالا صعب الى الفاظها ، لا يتمشى
الا ممن علم ولو اجمالا بان في عالم الوجود الفاظا ، ومعه كيف يصح الامر بهما في
حق من لا يعلم بوجود لفظ في العالم فضلا عن الالفاظ القرآنية ومعناها ، فلا بد من
حمل الخبر بقرينة ما فيه من ذكر الاشارة المتوقفة على وجود ما يشار اليه ، على
خصوص من يمكن تفهيمه شيئا من الفاظ القراءة ومعناها ، كي يقصدها بحركة لسانه
و يشير اليها باصبعه ، فمن لم يمكن تفهيمه ذلك فليس عليه تحريك اللسان واما
توهم انه كان واجبا مع القراءة فيجب مع تعذرها لكونه ميسورا لها ، ففيه ما لا يخفى
وهل يتعين عليه الايتمام مع تمكنه منه او هو مخير بينه وبينهما وجهان ، من ان
صلوة المقتدى صلوة المختار بل هي اكمل افرادها ، ومع التمكن منها لاتصل
النوبة الى الصلوة المجعولة للمضطر ، ومن ان ما دل على الاكتفاء بتحريك اللسان
والاشارة بالا صعب ، يقتضى باطلا فقه كونهما في حق الاخرس بمنزلة القراءة في حق
القادر ، فكما ان القادر مخير بين القراءة والايتمام ، كذلك هذا العاجز مخير بين
تحريك اللسان والاشارة والايتمام و يرد على الوجه الاول بان وجوب الايتمام عليه ،
مستلزم لتخصيص عموم ما دل على استحباب الجماعة بالنسبة الى جميع المكلفين
بالنسبة الى الفرد ، هذا مضافا الى عدم الخلاف في عدم لزوم الجماعة عليه ، واستلزام
لزومها عليه دائما وفي جميع صلواته العسر والحرج غالبا فيكون منفيا بنفيهما
فتأمل ، و عليه فلا مانع عن شمول عموم ادلة استحباب الجماعة له ، لانه حينئذ و
ان كان اتيان جميع صلواته جماعة حرجيا ، الا انه ليس وقوعه في الحرج مستندا
الى جعل الشارع ، كي ينفي بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج و يرد على
الوجه الثاني ، بان اطلاق دليل هذا الحكم لو كان مقتضيا لكون تحريك اللسان

بمنزلة القراءة في حق القادر بحيث يكون عدلا للايتمام ، للزم عدم وجوب التعلم على العاجز وان علم بعدم تمكنه من الايتمام ، لان بتركه التعلم يدخل في موضوع من يجب عليه تحريك اللسان الذي هو مثل القراءة ، وبعبارة اخرى اذا كان العاجز عن القراءة مخيرا بين تحريك اللسان والايتمام ، فيكون التكليف بكل منهما في عرض التكليف بالآخر ، ويكون القدرة والعجز منوعين للموضوع كالحضر والسفر ، و عليه فلا اثم عليه في تحصيله العجز عن القراءة بترك التعلم لانه حينئذ يكون كتحصيل السفر وهذا خلاف ما حقق في محله من ان الاحكام الاضطرارية في طول الاحكام المجعولة للعناوين الاولى ، بمعنى ان المصلحة التامة الملزمة قائمة بالفعل المقيد بخصوصية خاصة ، الا انه لما كان ايجابه قبيحا عقلا بالنسبة الى العاجز عن تلك الخصوصية ، وكان الفعل الفاقد للخصوصية المعجوز عنها واجدا لبعض ماللواجد لها من المصلحة التامة ، جعل الفاقد لها في حق العاجز عنها لثلاث فتوت عنه المصلحة بالكلية ، فاذا كان المصلحة التامة الملزمة قائمة بالفعل الواحد للخصوصية ، فلا يجوز للمكلف تفويت تلك المصلحة التامة الملزمة ، بتحصيل العجز عن تلك الخصوصية بترك التعلم ، هذا بحسب مرحلة الثبوت واما في مرحلة الاثبات، فنقول اذا كان القيد المأخوذ في الدليل الاولى من القيود المعتبرة في الهيئة عقلا ، كما اذا قال اولاصل مع القراءة ثم قال وان عجزت ولم تقدر على القراءة فحرك لسانك ، فان الدليل الثاني يكشف عن ان الدليل الاول مشروط بالقدرة ، وحيث ان القدرة من القيود المعتبرة في الهيئة عقلا لقبح توجيه الامر نحو العاجز ، فلا يبقى للدليل الثاني ظهور في ازيد من تقييد الدليل الاول هيئة ، و يبقى اطلاق الدليل الاول مادة الكاشف عن وجود المصلحة التامة الملزمة في كل من حالتي القدرة والعجز بحاله ، غاية الامر سقط الامر به لمكان العجز عنه ، و امر بالصلوة مع تحريك اللسان قاصدا به امتثال الامر المتعلق بالقراءة ، لكونه واجد البعض ما للصلوة مع القراءة من المصلحة التامة وما لا يدرك كله لا يترك كله .

الامر الخامس فيما يتعلق بثالثة المغرب والاخيرتين من الرباعية ، وفيه مسألان الاولى ان المصلى يكون فى ثالثة المغرب والاخيرتين من الظهر بين والعشاء ، مخيرا بين قراءة الفاتحة والتسبيحات الاربع ، ولاخلاف على الظاهر فى كون كل منهما مجزيا مطلقا سواء كان المصلى منفردا او جامعا اماما او مأموما ، ولا اشكال فى ان التخيير بينهما يكون على وجه التساوى بالنسبة الى المنفرد ، دون الجامع سواء كان اماما او مأموما ، فان فيه تفصيلا سيحجى انشاء الله تعالى بيانه وكيفكان فيدل على اصل التخيير جملة من الاخبار ، منها خبر على بن خنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته على الركعتين الاخيرتين ما اصنع فيهما فقال عليه السلام ان شئت فاقراء فاتحة الكتاب وان شئت فاذا ذكر الله فهو فيه سواء ، قال قلت فإى ذالك افضل فقال عليه السلام هما والله سواء ان شئت سبحت وان شئت قرأت ، ومنها صحيح عبيد بن زرارة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الركعتين الاخيرتين من الظهر ، قال عليه السلام تسبح وتحمد الله وتستغفر لذنبك وان شئت فاتحة الكتاب فانها تحميد ودعاء ، ومنها غير ذلك من الاخبار لكن لا بد من رفع التعارض بينها وبين جملة من الروايات الواردة فى البناء ، وهى على طوائف الاولى ما تدول على تعيين القراءة فى الاخيرتين على من نسيها فى الاولتين ، كرواية الحسين بن حماد عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال قلت له اسهو عن القراءة فى الركعة الاولى ، قال عليه السلام اقرء فى الثانية ، قلت اسهو فى الثانية ، قال اقرء فى الثالثة ، قلت اسهو فى الصلوة كلها ، قال عليه السلام اذا حفظت الركوع والسجود تمت صلوتك ، وهذه الرواية وان كانت اخص مطلقا بالنسبة الى الاخبار المتقدمة ، لكنها لمعارضتها فى خصوص موردها ، بصحيفة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال قلت الرجل يسهو عن القراءة فى الركعتين الاولتين فيذكر فى الركعتين الاخيرتين انه لم يقرء ، قال عليه السلام اتم الركوع والسجود ، قلت نعم ، قال عليه السلام انى اكره ان اجعل آخر صلوتى اولها ، وسقوطها عن الاعتبار بالمعارضة مع الصحيحة ، اما ترجيح الصحيحة عليها او لتكافؤهما و تساقطهما ، يكون المرجع عموم الاخبار المتقدمة

الدالة على التخيير **توضيح** ذلك هو ان الظاهر من صحيحة ابن عمار ، ان السائل توهم انه لو كان التخيير بين القراءة والتسبيح ثابتا في هذا الفرض ايضا واختار التسبيح في الاخيرتين ، لزم بطلان الصلوة لخلوها عن القراءة رأسا الموجب لبطلانها ، لقوله صلى الله عليه وآله لصلوة الا بفاحة الكتاب ، ولذا زعم ان الركعتين الاخيرتين في هذا الفرض تقومان مقام الاولتين في تعيين الفاتحة مع السورة فيهما ، فاجاب الامام عليه السلام لدفع هذا الزعم ، بقوله صلى الله عليه وآله انى اكره ان اجعل آخر صلوة في اولها ، ولا يخفى ان المراد من هذا الجواب ، سواء كان عدم الجعل بحسب الفتوى ، كى يكون المعنى انى لا احكم بقيام آخر صلوتى مقام اولها في تعيين القراءة فيه ، او كان المراد عدم الجعل بحسب العمل كى يكون المعنى انى لا اعامل مع الاخيرتين معاملة الاولتين بان اقرء الفاتحة والسورة فيهما بعنوان التعين ، يكون كالنص فى ان نسيان القراءة فى الاولتين لا يوجب تغييرا فيما هو الوظيفة فى الاخيرتين من التخيير بين الفاتحة والتسبيح ، فتكون الصحيحة معارضة لرواية ابن حماد ، وحينئذ ان قلنا بان الرواية لاجل ضعفها سندا و اعراض الاصحاب عن ظاهرها ، ساقطة فى نفسها عن الاعتبار ، فلا تصلح للمعارضة مع الصحيحة ، وان اغمضنا عن ذلك ، فنقول بتقديم الصحيحة لصحتها و موافقتها للسنة اعنى عمومات اخبار التخيير و **توهم** ان مع الاغماض عن ذلك لامجال للرجوع الى المرجحات ، بعد امكان الجمع بينهما ، بحمل الصحيحة على كراهة جعل آخر الصلوة كاولها ، فى الاتيان بما هو الوظيفة فى الاولتين من قرائحة الفاتحة مع السورة فى الاخيرتين على انه وظيفتهما في هذه الصورة ، ان حينئذ لا تنافى بينه وبين تعيين الفاتحة وحدها فى الاخيرتين كما هو مفاد رواية ابن حماد مدفوع اولا بان مورد السؤال فى كلتا الروايتين هو السهو عن القراءة فى الاولتين ، فالمراد بها ان كان مجموع الفاتحة والسورة ، فليكن كك فى كليتهما ، وان كان المراد بها الفاتحة وحدها فكك ، فالتفكيك بينهما بالحمل على المجموع فى احديهما و على الفاتحة فى الاخرى لوجه له **وثانيا** بانه لو كان المراد من القراءة فى الصحيحة

هو المجموع ، لزم عدم كون ما اجاب به الامام عليه السلام جوابا عما سئله السائل من ان وظيفته في هذه الصورة هل هو الحمد على نحو التعيين او التخيير بينه وبين التسبيح اذ من المعلوم ان كراهة الجمع بين الفاتحة والسورة في الاخيرتين التي هي مؤدى جواب الامام عليه السلام ، لا تبين ما هو وظيفة السائل من الحمد معيناً او التخيير ، لانه لا يفهم من هذا الجواب الاكراهة الجمع بين الفاتحة و السورة في الاخيرين ، واما ان ما عليه هل هو قراءة الفاتحة وحدها او انه مخير بينها وبين التسبيح ، فلا يكاد ان يستفاد منه كما هو واضح **وثالثا** بان قوله عليه السلام في الصحيحة اني اكره ان اجعل آخر صلوتي اولها ، ظامر في ان آخر الصلوة بعد طرو نسيان القراءة يكون على حاله قبل طروه من ثبوت التخيير فيه ، فتكون الصحيحة معارضة ، مع رواية ابن حماد الدالة على تعيين القراءة في الثالثة ، بملاحظة نسيانها في الاولتين ، و يكون النسبة بينهما التباين ، وقد عرفت ان الترجيح مع الصحيحة ، و مع الغض عنه يكون المرجع عمومات ادلة التخيير **وتوهم** ان التعارض فرع عدم امكان الجمع عرفا ، وهو في المقام ممكن وهو بان يقال ان غاية ما يدل عليه الصحيحة هو ان ما هو الوظيفة في الاخيرتين لا يتغير بطرو نسيان القراءة في الاولتين ، وهذا لا يناهض مع افضلية القراءة في الاخيرتين مع نسيانها في الاولتين ، فيحمل الامر بالقراءة في رواية ابن حماد على الفضل جمعا بينهما **مدفوع** بان مقتضى عدم تغيير ما هو الوظيفة في الاخيرتين بطرو نسيان القراءة في الاولتين ، هو افضلية التسبيح او مساواته مع القراءة فتكون معاوضة لرواية ابن حماد بناء على حملها على افضلية القراءة ، وهذا كره على ما فر منه **هنا** كله مضافا الى امكان المنع عن اخصبة الرواية عن الصحيحة ، ودعوى كونهما متباينتين ، **توضيح** ذلك هو ان ما يوهم اخصيتها هو كون موضوع الامر بالقراءة في الثانية هو السهو عنها في الاولى ، وهذا ممنوع جدا اذ من المعلوم ان نسيان القراءة في الركعة الاولى لا مدخلية له في ايجابها في الثانية ، ضرورة ان القراءة في الثانية واجبة مطلقا كان اتيا بالقراءة في الاولى او تاركا لها

سهوا ، فليس الامر بالقراءة في الثانية عند نسيانها في الاولى الاتسالية خاطر المصلى ، لئلا يغتم على فوت القراءة عنه في الاولى بعد كون الثانية بنفسها ايضا محلا لها ، و حاصله انك ان فاتتك القراءة الواجبة في الاولى لم نفتك القراءة الواجبة في الثانية ، وقرنية وحدة السياق يظهر انه لا موضوعية لنسيان القراءة في الثانية في وجوبها في الثالثة ايضا ، ولو حملنا الامر بالقراءة في الثالثة عند نسيانها في الثانية على وجوبها فيها تعيينا ، تكون الرواية معارضة للاخبار الدالة على التخيير بينها وبين التسبيح ، وان حملناه على افضليتها تكون معارضة للاخبار الدالة على افضلية التسبيح .

الطائفة الثانية المعارضة للاخبار المتقدمة ، هي الاخبار الدالة على تعيين التسبيح في الاخيرتين مطلقا كان المصلى منفردا او جامعا اماما او اماموما ، كصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ، انه قال عشر ركعات ركعتان من الظهر و ركعتان من العصر ، الى ان قال عليه السلام فزاد النبي صلى الله عليه وسلم سبع ركعات هي سنة ليس فيهن قراءة انما هو تسبيح و تهليل و تكبير ودعاء الحديث ، وصحيحته الاخرى عنه عليه السلام ايضا انه قال لا تقرئن في الركعتين الاخيرتين مع الاربع الركعات المفروضات شيئا اماما كنت او غير امام ، قال قلت فما اقول فيهما ، قال عليه السلام ان كنت اماما او وحدك فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثلاث مرات تكمله تسع تسبيحات ثم كبر واركع ، وصحيحته الثالثة عنه عليه السلام ايضا قال كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة الوهم وليس فيهن وهم يعنى سهو ، فزاد رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعا و فيهن الوهم وليس فيهن قراءة ، وصحيحته الرابعة عنه عليه السلام ايضا ، قال اذا ادرك الرجل بعض الصلوة وفاته بعض خلف امام يحتسب بالصلوة خلفه جعل ما ادرك اول صلوته ، ان ادرك من الظهر او العصر او العشاء الاخرة ركعتين وفاته ركعتان ، قرء في كل ركعة مما ادركه خلف الامام في نفسه بام الكتاب فاذا سلم الامام قام فصلى الاخيرتين لا يقرء فيهما انما هو تسبيح و تهليل ودعاء ليس فيهما قراءة وان ادرك ركعة قرء فيهما خلف الامام فاذا سلم الامام قام فقرأ ام الكتاب ثم قعد و تشهد ، ثم قام فصلى ركعتين ليس فيهما قراءة ، هكذا عن الفقيه وعن التهذيب نحوه ، الا انه عليه السلام قال

فاذا سلم الامام قام فصلى ركعتين لا يقرء فيهما لان الصلوة اقاما يقرء فيها في الاولتين في كل ركعة بام الكتاب و سورة و في الاخيرتين لا يقرء فيهما انما هو تسبيح وتهليل و دعاء ليس فيهما قراءة ، و صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا قمت في الركعتين الاخيرتين لا تقرأ فيهما فقل الحمد لله و سبحان الله والله اكبر ، والمرسلة المروية في الفقيه عن الرضا عليه السلام انما جعل القراءة في الركعتين الاولتين والتسبيح في الاخيرتين ، للفرق بين ما فرضه الله من عنده و بين ما فرضه الله من عند رسوله .

الطائفة الثالثة المعارضة للاخبار المتقدمة الدالة على التخيير على وجه التساوى مطلقا ، هي الاخبار الدالة على افضلية التسبيح مطلقا ، كخبر محمد بن عمران انه سئل ابا عبد الله عليه السلام ، فقال لاى علة صار التسبيح في الركعتين الاخيرتين افضل من القراءة ، قال عليه السلام انما صار التسبيح افضل من القراءة في الاخيرتين ، لان النبي صلى الله عليه وسلم لما كان الاخيرتين ذكر ما راى من عظمة الله عز وجل ، فدحش فقال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ، فلذلك صار التسبيح افضل من القراءة .

الطائفة الرابعة المعارضة لما دل على التخيير مطلقا ، ما دل على افضلية القراءة مطلقا ، كرواية محمد بن حكيم قال سئلت ابا الحسن عليه السلام ايما افضل القراءة في الركعتين الاخيرتين او التسبيح ، فقال عليه السلام القراءة افضل .

الطائفة الخامسة ما دل على تعين القراءة للامام والتسبيح للماموم والتخيير بينهما للمنفرد ، كصحيحة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن القراءة خلف الامام في الركعتين الاخيرتين ، فقال عليه السلام الامام يقرء فاتحة الكتاب و من خلفه يسبح ، فاذا كنت وحدك فاقرء فيهما و ان شئت فسيح ، و صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال اذا كنت اماما فاقرء في الركعتين الاخيرتين بفاتحة الكتاب ، و ان كنت وحدك فتسبعك ففعلت ام لم تفعل .

الطائفة السادسة ما دل على تعين التسبيح للامام وتعين القراءة للماموم كصحيحة ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال اذا كنت امام قوم فعليك ان تقرأ في الركعتين

الاولتين ، و على الذين خلفك ان يقولوا سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وهم قيام ، فاذا كان في الركعتين الاخيرتين فعلى الذين خلفك ان يقرئوا فاتحة الكتاب و على الامام ان يسبح مثل ما يسبح القوم في الركعتين الاخيرتين .

الطائفة السابعة ما دل على تعيين القراءة مطلقا ، كالتوقيع المروى عن الاحتجاج و كتاب الغيبة للشيخ ، انه كتب الى الامام عجل الله فرجه و ارانا طلعتة المباركة يسئله عن الركعتين الاخيرتين وقد كثرت فيهما الروايات فبعض يرى (يروى خ ل) ان قراءة الحمد وحدها افضل و بعض يرى (يروى خ ل) ان التسبيح فيهما فالفضل لايهما لنستعمله ، فاجاب صلوات الله و سلامه عليه قد نسخت قراءة ام الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح ، والذي فسح التسبيح قول العالم عليه السلام كل صلوة لا قراءة فيه فهي خداج^(١) الحديث ، هذه جملة ما عترنا عليه من طوائف الاخبار الواردة في الباب ، و معارضة كلها للاخبار الدالة على التخيير على وجه التساوي ، و معارضة بعضها مع بعض واضحة و احسن ما قيل في وجه الجمع بين هذه الطوائف بعضها مع بعض ، و بينها مع ما دل على مساواة الامرين مطلقا ، هو ما افاده الاستاد دام ظله ، من ان ما دل منها على مساواة الامرين و ما دل على تفضيل القراءة و ما دل على تفضيل التسبيح ، و ان كانت متعارضة بمدلولها المطابقي ، لكنها بملاحظة مدلولها الالتزامي ، و هو نفى الثالث الذي هو تعيين احد الامرين ، تكون حجة فيه ، و تكون قرينة صارفة لظهور ما دل على تعيين احدهما مطلقا ، لانها صريحة في اجزاء كل من الامرين اما بنحو التسوية او بنحو تفضيل القراءة او تفضيل التسبيح ، وهذا بخلاف ما دل على تعيين احدهما فانه ليس الا ظاهرا فيه ، و ذلك لاحتمال كون المراد من قوله عليه السلام فيه ليس فيهن قراءة ، نفى جعلها على التعيين كما هو الثابت في الركعتين الاولتين اللتين هما فرض الله ، و بعبارة اخرى يحتمل كون المراد منه ، هو ان الركعتين الاولتين لمكان كونهما فرض الله لا يجتزى فيهما بغير القراءة ، و اما الاخيرتان فلعدم

١- الخداج الدابة التي الفت ولدها قبل تمام الايام والخداج كل نقصان في شيء

الاهتمام بهما بتلك المثابة ، يجتزى فيهما بغيرها ايضا ، و ليس قراءة ام الكتاب فيهما من المتحتم ، بل اجزاء قرائته ايضا ليس لاجل كونه قرانا ، بل لكونه تحميذا و دعاء ، كما صرح بذلك في صحيحة عبيد بن زرارة المتقدمة ، حيث قال عنه فيها وان شئت فاتحة الكتاب فانها تحميد و دعاء ، فاذا كان ما دل على التعيين ظاهرا فيه ، وما دل على التخيير نفا فيه ، فيكون مقتضى الجمع العرفي بينهما ، رفع اليد عن ظهور الاول بصراحة الثانى ، وحمل قوله عنه فى الاول ليس فيهن قراءة ، على نفي الجعل التعينى لها فيهن ، نعم ربما يقال باباء بعض الاخبار الدالة على التعيين عما ذكرنا من الحمل ، كصحيحة زرارة المتقدمة عن ابي جعفر عنه ، انه قال لاتقران فى الركعتين الاخيرتين من الاربعة الركعات الواجبات شيئا اماما كنت او غير امام ، قال قلت فما اقول فيهما قال عنه ان كنت اماما او وحدك فقل سبحان الله الخبر ، فان تاكيده عنه النهى بقوله لاتقران يابى عن الحمل المذكور ، اذ لو كان مجرد النهى لامكن القول بانه لوروده فى مقام توهم الوجوب لايدل الاعلى عدم الالتزام بالقراءة ، و اما مع تاكيده بالنون فلايناسب الا فيما كان فى الفعل باس و توهم انه يكفى فى صلاحية تاكيد النهى كون الفعل فيه باسا ولو كراهيا مدفوع اولا بان الالتزام بكون القراءة فى الاخيرتين فيها باسا كراهيا ، لايجدى فى رفع التعارض بينه و بين الاخبار الدالة على التساوى ، سيما المؤكد منها التساوى بالحلف بقوله عنه والله سواء ، فى جواب قول السائل فای ذلك افضل ، ولاينه و بين الاخبار الدالة على افضلية القراءة ، كرواية محمد بن حكيم المتقدمة ، حيث قال عنه القراءة افضل فى جواب قول السائل ايما افضل القراءة فى الركعتين الاخيرتين او التسبيح و ثانيا انها اية عما ذكرنا من الحمل ، ولو مع قطع النظر عن التاكيد بالنون ، لانه لو لم يكن المراد من النهى عن القراءة المنع عنها بل كان المراد عدم الالتزام بها ، لم يكن موقع لسؤال الراوى بقوله فما اقول فيهما كما لا يخفى ، فسؤاله عما يقول فيهما يكشف عن انه فهم من هذا النهى المنع عن القراءة فيهما ،

و حينئذ فلا بد من معاملة التعارض بالتباين بين هذه الصحيحة ، والاخبار الدالة على المساوات بين الامرين ، والاخبار الدالة على افضلية القراءة مطلقا ، والمفصلة بين الامام والمأموم والمنفرد بتعين القراءة للاول والتسبيح للثاني والتخير بينهما للثالث ويمكن الجمع بما افاده الاستاد دام ظله ، من احتمال كون هذه الصحيحة كصحيحة ابي خديجة المتقدمة المفصلة بين الامام والمأموم بتعين التسبيح للاول والقراءة للثاني، ناظرة الى الردع عما ذهب اليه العامة في المأموم المسبوق، من المعاملة مع الركعتين اللتين يدركهما مع الامام ، ما يعامل به مع الاخيرتين من اتيان التسبيح والمعاملة مع الركعتين الاخيرتين اللتين ينفرد بهما ما يعامل به مع الاولتين من اتيان القراءة ، ويشهد لذلك مارواه احمد بن النضر عن ابي جعفر عليه السلام ، قال قال عليه السلام لى اى شىء يقول هؤلاء فى الرجل اذا فاته مع الامام ركعتان ، قلت يقولون يقرء فى الركعتين بالحمد والسورة ، فقال عليه السلام هذا يقلب صلوته فيجعل اولها اخرها ، فقلت فكيف يصنع ، قال عليه السلام يقرء بفاتحة الكتاب فى كل ركعة اذا الظاهر من هذه الرواية ان العامة كانوا يقولون بالتسبيح فى الاولتين للمأموم المسبوق ، وبالقراءة فى الاخيرتين له والامام عليه السلام ردهم ، فهاتان الصحيحتان ايضا ناظرتان الى الردع عن رأيهن الباطل ، ولعل الوجه فى امره عليه السلام فى صحيحة زارة بالتسبيح فى الاخيرتين ، بقوله عليه السلام ان كنت اماما او وحدك فقل سبحان الله الخ ، هوان يعتاد باتيان التسبيح فيهما ليخرج عن ذهنه ما ذهب اليه العامة العمياء بالكلية ، هذا مضافا الى ما فى نفس الصحيحة من الشاهد لذلك حيث ان اقتضاره عليه السلام على بيان حكم الامام والمنفرد بقوله عليه السلام ان كنت اماما او وحدك وعدم تعرضه لحكم المأموم ، يدل على انه عليه السلام فى مقام نفي الفرق بين الامام والمأموم المسبوق حين يصير وحده و منفردا فى الركعتين الاخيرتين ، وان هما مشتركان فى ان وظيفتهما فيهما هي التسبيح .

بقى الكلام فى الجمع بين ما دل من الاخبار على تعيين القراءة على الامام وتعين عدمها المأموم ، كرواية جميل بن دراج المتقدمة ، حيث قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام

عما يغراء الامام في الركعتين في اخر الصلوة ، فقال عليه السلام بفاتحة الكتاب ولا يقرء الذين خلفه ، و بين ما دل على عدم القراءة فيهما مطلقا لاعلى الامام ولاعلى غيره ، كصحيحة زرارة المتقدمة ، حيث قال عليه السلام فيها لاتقرآن في الركعتين الاخيرتين من الاربع الركعات المفروضات شيئا اماما كنت اوغير امام ، قلت فما اقول فيهما قال عليه السلام ان كنت اماما اووحدك فقل سبحان والحمد لله الخ ، وفي الجمع بين مجموع الاخبار المعارضة لمادل على التخيير في الاخيرتين مطلقا فنقول اما الجمع بين الاولين ، فالظاهر تقديم ثانيهما الدال على تعيين التسبيح ، لكونه مؤيدا بالاخبار الدالة على ان الوظيفة في الاخيرتين هي التسبيح في قبال الاولتين ، المعللة تارة بان ذلك للفرق بين ما فرضه الله وبين سنه النبي صلى الله عليه وسلم ، واخرى بان النبي صلى الله عليه وسلم لما كان في الاخيرتين ذكر ما راي من عظمة الله تعالى فدهش فقال سبحان الله والحمد لله ولااله الاالله والله اكبر فلذلك صار التسبيح افضل من القراءة ، و يظهر من قوله عليه السلام فلذلك صار التسبيح افضل ان افضليته كانت من المسلمات واما الجمع بين مجموع الاخبار المعارضة بالاخبار الدالة على التخيير على وجه المساواة مطلقا ، فيمكن بحمل ما دل على المساواة على المنفرد وما دل على افضلية الحمد على الامام ، وما دل على افضلية التسبيح على الماموم ، كما صرح بذلك في صحيحة معوية بن عمار المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام ، بقوله عليه السلام الامام يقرء فاتحة الكتاب ومن خلفه يسبح فاذا كنت وحدك فاقراء فيهما و ان شئت فسبح ، ولايعارضها ما في صحيحة زرارة المتقدمة عن ابي جعفر عليه السلام ، من قوله عليه السلام لاتقرآن في الركعتين الاخيرتين من الاربع الركعات المفروضات شيئا اماما كنت اوغير امام ، قلت فما اقول فيهما قال عليه السلام ان كنت اماما اووحدك فقل سبحان الله والحمد لله الخ ، و ذلك لما مر من ان هذه الصحيحة محمولة على كونها في مقام بيان عدم الفرق بين الامام والماموم المسبوق لامطلق الماموم ، فهي خارجة عن محل الكلام .

المسئلة الثانية قد وقع الاختلاف بين الاصحاب فيما لو اختار الذكر في اقل

ما يجزى على اقوال فقيل بالاكفاء بمطلق الذكر وهذا محكى عن المجكسى ، وقيل بالاكفاء بالتسبيحات الاربع مرة . وهذا هو المحكى عن المشهور ، وقيل بان المجزى

التسيخات الابع ثلاث مرات ، وهذا محكى عن النهاية والاقتصاد ومختصر المصباح والتلخيص والبيان وابن عقيل ، وقيل بالستع باسقاط التكبيرات وهذا محكى عن الحريز وابن ابي عقيل والصدوقين وابي الصلاح ، وقيل بخريه عشرة باثبات التكبيرة في الاخيرة ، وهذا محكى عن جماعة من القدماء منهم الشيخ **واستدل** للقول الاول ، برواية علي بن خنظلة المتقدمة عن ابي عبد الله **عليه السلام** ، حيث قال **عليه السلام** ان شئت فاقراء فاتحة الكتاب و ان شئت فاذا ذكر الله ، وفيه ان مقتضى القاعده تقييد اطلاقه بالاذكار المخصوصة الواردة في النصوص ، هذا مضافا الى المنع عن ارادة الاطلاق من الذكر ، بل المراد منه الذكر المعهود اعنى التسبيح ، كما يومى الى ذلك قوله **عليه السلام** في الذيل و ان شئت قرأت **فالاولى** الاستدلال لهذا القول بصححة عبيد بن زرارة ، قال سئلت ابا عبد الله **عليه السلام** عن الركعتين الاخيرتين من الظهر ، قال تسبح ونحمد الله وتستغفر لذنبك فان شئت فاتحة الكتاب فانها تحميد و دعاء فان مقتضى تعليقه **عليه السلام** قراءة الفاتحة بانها تحميد ودعاء كفاية مطلق التحيد والدعاء و عدم اعتبار لفظ خاص حتى التسبيح والاستغفار ، الا ان الاعتماد على ظاهر هذه الصحيحة مع مخالفته للمشهور ، في قبال الاخبار الكثيرة الدالة بظاها على اعتبار خصوص التسبيح فيما هو وظيفة الاخيرتين عند ترك القراءة ، في غاية الاشكال و **استدل** للقول الثاني المنسوب الى المشهور بصححة زرارة ، قال قلت لابي جعفر **عليه السلام** ما يجزى من القول في الركعتين الاخيرتين قال **عليه السلام** ان تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر و تكبير و تر كع ، وقد حكى القول بمضمونها عن جماعة من القدماء و كثير من المتأخرين ، بل هو المشهور فيما بين المتأخرين و متأخريهم **واستدل** للقول الثالث بصححة زرارة عن ابي جعفر **عليه السلام** انه ، قال لا تقرأ في الركعتين الاخيرتين من الاربعة الركعات المفروضات شيئا اماما كنت او غير امام ، قلت فما اقول فيهما ، قال **عليه السلام** ان كنت اماما او وحدا فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ثلث مرات ثم تكبير و تر كع ، بناء على النسخة المنقولة في السرائر عن كتاب حريز **واستدل** للقول الرابع بهذه الصحيحة ايضا ، بناء على النسخة المنقولة عن الصدوقين وابن عقيل و ابن ابي الصلاح حيث نقلوها باسقاط لفظ

الله أكبر استدلل للقول الخامس بهذه الصحيحة أيضا بناء على النسخة الثانية لكن بحمل قوله **عَلَى** ثم تكبر على ارادة غير تكبير الركوع ، وهو كما ترى خلاف ظهوره في ارادة تكبير الركوع **ولا يخفى** ان مقتضى الجمع بين جميع هذه الاخبار ، وان كان هو الاجتزاء بمطلق الذكر ، و حمل الاختلافات على مراتب الفضل ، كما حكى القول به عن البحار ، لكنه حيث يكون مخالفا للمشهور يكون الالتزام به غير خالية عن الاشكال **والاقوى** من هذه الاقوال هو الثاني المحكى عن المشهور ، لما عرفت من دلالة الصحيحة الاولى لزرارة عليه **وتوهم** ان دلالة الصحيحة على الاجتزاء بهامرة انما هي بالاطلاق ، و مقتضى الجمع بينها و بين الصحيحة الثانية الدالة على وجوبها ثلاث مرات ، تقييد الاولى بالثانية **مدفوع** لابما قيل من ان الامر بثلاث مراتب في الثانية ، حيث يكون واقعا بعد النهي في صدرها عن القراءة المحمول على الكراهة قطعا ، فلا دلالة له على الوجوب ، لان السؤال الواقع بعد هذا النهي المحمول على الكراهة سؤال عما ينبغي ان يقال بدل القراءة لاعما يجب **و ذلك** لان كون النهي محمولا على الكراهة ، لا يقتضى ازيد من كون الامر بالثلاث الواقع عقبيه لبيان افضل الفردين من الواجب التخييري كما لا يخفى ، بل لان تقييد اطلاق الصحيحة الاولى بالثانية ، في غاية الاشكال لوجهين **الاول** كون اطلاق الاولى واردا في مقام البيان و حضور وقت الحاجة ، وقد مر مرارا ان حمل المطلق على المقيد انما هو فيما اذا لم يكن المطلق في مقام البيان و حضور وقت العمل **والثاني** كون الاولى جوابا عن السؤال عما يجزى الظاهر في السؤال عما يجزى من كل جهة اعنى جهتي السنخ والعدد ، فظهور اطلاق الاولى في الاكتفاء بالمرة ، اقوى من ظهور الثانية في لزوم الثلاث **ومن** هذا الوجه يظهر اندفاع ما ربما يتوهم ، من ان الاولى ليست الا في مقام بيان نفى وجوب الزائد سنخا على التسبيحات من الاستغفار ، لا في مقام بيان ما يقال من التسبيح في الاخيرتين ، كى يكون مقتضى اطلاقها الوارد في مقام البيان الاكتفاء بالمرة **وعلى** ما ذكرنا من اظهرية الصحيحة الاولى في الاجتزاء بالمرة من الصحيحة الثانية في الالتزام بالثلاث ، ظهر ان التصرف في هيئة الامر

بالثلاث بحملها على بيان افضل الفردين ، يكون ارجح و اولى من التصرف في مادة الامر بالتسيجات على نحو الاطلاق بتقييدها بالثلاث ، هذا كله بناء على نسخة اثبات التكبير في الاولى **واما** بناء على نسخة اسقاطه التي قواها بعض الاعاظم ، فتكون الصحيحتان متبائنيتين ، وحينئذ ان رجحنا الاولى بالشهرة فهو، وان قلنا بتكافؤهما ، فان قلنا بنسأ قطهما كما هو الاصل في تعارض الطرق ، فمقتضى الاصل البرائة عن الزائد عما دلت عليه الصحيحة الاولى على نسخة اسقاط التكبير، لما في خبر ابي بصير من التصريح ، بان ثلاث تسيجات او في ما يجزى من القول في الاخيرتين ، وان قلنا بالتخيير بينهما شرعا ، لما دل عليه من الاخبار في تعارض الجبرين المتكافئين ، فيجوز العمل بكل منهما كما هو واضح .

المسئلة الثالثة قد اختلف الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم ، في وجوب الاخفات في الاخيرتين من الرباعيات و ثالثة المغرب مطلقا سواء اختار فيهما الفاتحة او الذكر و عدمه ، اما فيما اختار الفاتحة ، فلما في المحكى عن الغنية والخلاف ومجمع البيان من دعوى الاجماع على وجوبه ، وعن السرائر نفي الخلاف عن عدم جواز الجهر بها في الركتين الاخيرتين وفي الاخفائية مطلقا ، خلافا للمحكى عن الاسكافي والمرضى رضى الله عنه في المصباح والسيد في المدارك و جملة ممن تأخر عنه **والاول** هو المشهور بين الاصحاب من المتقدمين والمتأخرين شهرة عظيمة ، وهو الاقوى ، لرواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي ان يجهر فيه واخفى فيما لا ينبغي الاخفاء ، قال عليه السلام اى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة ، وان فعل ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه ، فان قوله عليه السلام اى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة ، يدل بالصراحة على البطلان سواء كان نقض بالصاد المعجمة او بالصاد المهملة ، اما على الاول فواضح ، و اما على الثاني فلان النقص في الشيء انما هو بعدم الاتيان به تاما ، و عدم اتيان الصلوة تامة انما يكون بالاخلال فيها بترك جزء او شرط منها ،

ولذا امر عليه السلام باعادة الصلوة التي انما تبئت مع اشتغالها على خلل فيها ، جزء او شرطا ، و كيفكان فدلالة الرواية على ما ذهب اليه المشهور من وجوب اخفات الفاتحة في الاخيرتين واضحة ، **ولا** ينافيه عدم استفادة الوجوب من لفظ ينبغى ، لانه القدر المشترك بينه و بين استحباب ، بعد كون العبرة بالجواب الصريح في الوجوب ، الكاشف عن ان مراد السائل مما لاينبغي الجهر او الاخفات فيه ، ما لا يجوز الجهر او الاخفات فيه ، اذ لو كان المراد منه ما يكون الاخفات فيه راجحا ، لم يكن موقع لقوله عليه السلام فقد نقض صلوته و امره عليه السلام باعادة ، لانه مناف لكون مورد السؤال ما يكون الاخفات فيه راجحا ، وبعبارة اخرى لم يكن الجواب جوابا عما سئل عنه ، هذا مضافا الى استبعاد سؤال مثل زرارة عن حكم المسئلة لو كان حكمها الاستحباب الذي يجوز تركه ، و يستفاد ما ذهب اليه المشهور ايضا ، من جملة من الاخبار المتقدمة الواردة في حكمة تشريع الصلوة الجهرية و الاخفاتية كما لا يخفى على من لاحظها ، **ولا** يعارضها صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ، قال سئلته عن الرجل يصلى من الفرائض ما يجهر فيه بالقراءة هل عليه ان لايجهر قال ، عليه السلام ان شاء جهر وان شاء لم يجهر **اما** اولا فلاجمالها ، لان قوله هل عليه ان لايجهر الظاهر في حرمة الجهر ، بعد فرض السؤال عما يجهر فيه مما لا يستقيم ، الا بضرب من التأويل اما بحمل عليه على معنى له ، واما بتقدير شيء كى يكون المعنى هل عليه شيء ان لم يجهر ، ولا يخفى بعد كلا الحملين **واما** ثانيا فلموافقها للتقية ، اذ المحكى عن العامة عدم وجوب الجهر و **ثالثا** انها واردة في الاخفات في موضع الجهر فهى اجنبية عما هو محل البحث **ولا** يخفى ان الاستدلال برواية زرارة انما يتم ، لو تم ما حكى من الاجماع على وجوب الاخفات في الاخيرتين كى يكون الاجهار فيهما اجهارا فيما لاينبغي الاجهار فيه ، فالعمدة فى المسئلة هو الاجماع فتبصر ، هذا كله فيما اذا اختار فى الاخيرتين فاتحة الكتاب **واما** اذا اختار فيها التسبيح فقد استدل لوجوب اخفاته بوجوه ، منها صحيحة زرارة المتقدمة ،

بتقريب ان التسبيح ايضا مما لا ينبغي الجهر فيه للاتفاق على رجحان الاخفات فيه ،
 فحكم الامام عليه السلام بوجوب الاعادة فيما اجهر به عمدا ، يدل على وجوب الاخفات فيه
 وفيه ما لا يخفى ، اما اولا فلما عرفت من ان المراد مما لا ينبغي الجهر فيه ما لا يجوز
 الجهر فيه ، فلا يعم التسبيح الذي اتفقوا على رجحان الاخفات فيه ، واما ثانيا فلان
 وجوب الاعادة فرع كون ما اجهر به مما يجب الاخفات فيه ، وكونه كك في المقام
 مشكوك ، ولا يمكن اثباته بوجوب الاعادة الاعلى وجه دائر فتدبر ، فحكمه عليه السلام
 بوجوب الاعادة كاشف عن ان مراد السائل مما لا ينبغي الجهر فيه والاخفات فيه ،
 ما لا يجوز الجهر او الاخفات ، هذا بناء على كون المراد من الموصول القراءة
 والتسبيح ، اذ على كون المراد منه الصلوة التي يجهر فيها او يخافت ، لا بد ان
 يكون المراد مما لا ينبغي ما لا يجوز كما هو واضح ، واما ثالثا فلما أمر من انه لا موقع
 للسؤال عما يكون الاخفات فيه راجحا ، لان معنى كونه راجحا جواز تركه ، ومع
 لا موقع للسؤال عن حكم تركه ، سيما اذا كان السائل مثل زرارة .

ومنها ان المستفاد مما في بعض الاخبار الدالة على بدلية الفاتحة عن الذكر
 من التعليل بكونها تحميذا و دعاء ، هوان جواز الفاتحة انما هو لكونها تحميذا و
 دعاء و انها من سنخ و جنس واحد ، فيستفاد منه اتحادهما في وجوب الاخفات ،
 والا لم يكونا سواء كما دل عليه قوله عليه السلام في رواية على بن حنظلة وان شئت فاذا ذكر
 كرا لله فهو فيه سواء وفيه ان تعليل جواز الفاتحة بدلا عن الذكر بانها تحميذ و
 دعاء ، و ان كان دال على انها حيث يكونان من سنخ واحد فيجوز اتيانها بدلا عن
 الذكر ، لكن مجرد كونهما من سنخ واحد لا يجدي في اثبات كونهما متحدين في
 جميع الجهات ، حتى القيود الخارجة عن حقيقتيها المعتبرة في احدهما ، كيف ولا
 شبهة في ان حقيقة الصلوة حقيقة واحدة ، مع اختصاص بعضها بوجوب الاخفات ،
 وبعضها بوجوب الجهر ، وبعضها بافضلية احدهما ، وبعضها بافضلية الاخر واما ما دل
 على ان الفاتحة والذكر سواء ، فالمراد به هو التسوية من حيث الاجزاء وكون كل

منهما مجزيا ، لا في القيود المعتبرة شرعا في احدهما كالاخفات المعتبر في الفاتحة ومنها ان وجوب الاخفات في التسبيح ، مقتضى اطلاق ماورد في خصوص الاخفائية مما هو ظاهر في الاخفات في جميع ركعاتها ، ويتم حينئذ بعدم القول بالفصل بين الركعتين الاخيرتين من الاخفائية ، والجهرية ، و فيه ان اطلاق تلك الادلة مقيد ، بما هو المستفاد من جملة من الاخبار من جواز الجهر في التسبيح بل استحبابه فيه ، ففي خبر رجاء بن الضحاك انه صحب الرضا عليه السلام من المدينة الى مرو ، فكان عليه السلام يسبح في الاخر او ين يقول سبحان الله ، فانه ظاهر في انه حكاية ما كان يسمعه منه عليه السلام في حال الصلوة ، وهذا لا يتم الا مع الجهر الذي ادناه عند الاصحاب اسماع الغير فتدبر ، وان الاخفات ليس الا اسماع النفس فتدبر ، واظهر منه في ذلك ما في خبر احمد بن علي المروري عن العيون ، من انه صحب الرضا عليه السلام فكان يسمع ما يقوله في الاخر من التسبيحات ، وفي رواية ان امير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه كان يقرأ في اولتي الظهر سرا ، فان التقييد بالاولتين مشعر باختصاص الاخفات بهما ، هذا كله فيما استدلوا به من الاخبار على وجوب الاخفات و اما ما استد ولو به عليه من الاجماع ، فالمحصل منه ليس كاشفا عن رأى المعصوم عليه السلام ، بعد احتمال استناده الى ما استدلوا به من الاخبار فضلا عن المنقول منه ، فالاقوى في المسئلة جواز الجهر للاصل ، ولانه المستفاد مما ذكرناه من الاخبار الحكاية لفعل المعصوم عليه السلام ، وان كان الاحوط الاخفات والله العالم بحقائق احكامه .

المسئلة الرابعة لونسى الفاتحة في الاولتين ، ففي تعيين الايات بها في الاخيرتين

وعدمه قولان ، فالمنسوب الى الشيخين قد هما هو الاول ، والمحكى عن المبسوط ان عليه رواية ، واستدل للثاني باطلاق ادلة التخيير بينها وبين التسبيح ، وخصوص رواية معوية بن عمار المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال قلت للرجل يسهوعن القراءة في الركعتين الاولتين فيذكر في الركعتين الاخيرتين انه لم يقرأ ، قال عليه السلام اتم الركوع والسجود قلت نعم قال عليه السلام اني اكره ان اجعل آخر صلوتي اولها ،

ولا يخفى ما في القول الاول من الضعف، لان مجرد نسبه الى الشيخين وحكاية رواية عليه، التي اظن انها رواية الحسين بن الحماد المتقدمة عن ابي عبد الله عليه السلام، قال قلت له اسهو عن القراءة في الركعة الاولى قال عليه السلام اقرء في الثانية قلت اسهو في الثانية قال اقرء في الثالثة الخبر، التي عرفت ضعفها سندا و اعراض الاصحاب عن ظاهرها، لا يجدى في الحكم بالتعيين، كما ان الاستدلال للقول الثاني، برواية معوية بن عمار للحكم بالعدم، بعد ظهورها في كون السؤال فيها عن حكم نسيان القراءة رأسا لخصوص فاتحة الكتاب، و ظهور الجواب فيها ايضا في عدم جواز اتيان مجموع الفاتحة والسورة في الاخيرتين لانه الذي يوجب جعل آخر الصلوة اولها، يكون اجنبيا عما هو محل الكلام من نسيان الفاتحة وحدها **فالذي** يصلح للاستدلال به للقول الثاني، هو اطلاق ادلة التخيير ان لم يكن منصرفا الى غير المقام، والا فاستصحابه، و ان ابيت عنه ايضا فيكفي في الحكم بعدم تعيينه اصالة بالعدم، ولكن الاحوط اختيار الحمد في الاخيرتين رعاية لنسبة تعيينه الى هؤلاء الاعاظم.

المسئلة الخامسة لو اجهر في الاخيرتين عمدا بطلت صلوته، على القول بوجوب الاخفات فيهما، واما ان اجهر فيهما جهلا او نسيانا، فتارة يكون عن جهل بالموضوع او نسيان له، و اخرى يكون عن الجهل بالحكم او النسيان له، فعلى الاول يمكن الحكم بصحة صلوته، لمأمر من ان الدليل في المسئلة، هو الاجماع المنقول في الغنية والخلاف و مجمع البيان، على وجوب الاخفات في الاخيرتين المؤيد بالشهرة العظيمة، والقدر المتيقن منه هو حال العلم بالموضوع والالتفات اليه، ففي حال الجهل به او النسيان له، يكون الشك في وجوب الاخفات شكا في التقييد الزائد، مدفوعا باصالة البرائة، بناء على ما هو المحقق في محله من امكان اختصاص الناسى بتكليف، و جريان البرائة في الشك في اعتبار قيد زائد في المكلف به و **ان كان** الاجهار فيهما عن الجهل بالحكم او النسيان له، فمقتضى القاعدة الاولى

هو بطلان الصلوة ، لاستحالة تقييد الحكم بحال العلم به والاتفات اليه ، لاستلزامه الدور المحال كما هو واضح ، فالحكم بالصحة في هذه الصورة يحتاج الى دليل يدل على الاجتزاء بهذه الصلوة في حق الجاهل بوجوب الاخفات في اخيرتها او الناسي له وما يمكن ان يستدل به لذلك امران **احدهما** اطلاق حديث لاتعاد ، خرج عنه الاخلال عمدا بغير الخمسة ايضا بالاجماع ، وبقي الباقي الذي منه الاخفات جهلا بالحكم او نسيانا له تحته **وثانيهما** ما في صحيحة زرارة المتقدمة عن ابي جعفر عليهما السلام الواردة فيمن اجهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه واخفى فيما لا ينبغي الاخفات فيه ، من قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** اى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة ، وان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه و قد تمت صلوته ، وما نحن فيه داخل فيمن اجهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه ناسيا او لا يدري فتمت صلوته .

و استشكل الاستاد دام ظله في الاستدلال بكلا الامرين **اما** في الاول فبان اطلاقه موهون بعدم استدلال الفقهاء به في غير مورد نسيان الموضوع **واما** في الثاني فبان شمول اطلاق الصحيحة للمقام ، مبنى على كون المراد بالموصول في قول السائل اجهر فيما لا ينبغي الاخفات فيه هو القراءة ، اذ لو كان المراد منه الصلوة يكون مورد السؤال هو الاجهار في الصلوات الاخفائية ، فيكون السؤال حينئذ عن القراءة في الاولتين منها ، لانها التي دلت النصوص على وجوب الجهر بها في صلوة الغداة والعشائين ، والاخفات بها في الظهرين ، وعليه فالصحيحة اما مجملة لتردد ما فيها من لفظة اما الموصولة بين كون المراد منها هو المقروا والصلوة ، او ظاهرة في خصوص الاولتين لو كان المراد منها هي الصلوة ، كما يؤيده ما حكى من ان الشيخ روى هذه الرواية هكذا ، قال قلت رحل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه ، فان القراءة ظاهرة في الحمد مع السورة ، فتسقط الصحيحة عن صلاحية الاستدلال بها على الاول ، وتكون غير مرتبطة بما نحن فيه على الثاني .

ولكن يمكن ان يقال ان عدم استدلال الاصحاب باطلاق لاتعاد في غير مورد

نسيان الموضوع ، لوجه له على الظاهر الا امران ، احدهما انصرافه الى خصوص نسيان الموضوع ، ثانيهما استلزام شمول اطلاقه لمورد الجهل بالحكم او نسيانه ، اختصاص الحكم بالعالم به والمتلفت اليه ، وهذا مستلزم للدور الباطل فالملزوم مثله ، وكلا الامرين ممنوعان ، اما الاول فلان انصراف اطلاق لاتعاد الى نسيان الموضوع ، لوجه له الاغلبة نسيانه ، وقد حقق في محله ان الانصراف الناشئ عن غلبة وجود بعض الافراد ، بدوى يزول بادنى التفات ، واما الثاني فلما اشرنا اليه في بعض المباحث السابقة ، من ان تقييد الحكم الواقعي بالعلم به والاتفات اليه ، انما يستلزم الدور فيما اريد تقييده بهما في مرتبة جعل الحكم وانشائه المصطلح عليه بالتقييد للمحاطى ، لا بدليل آخر يفيد نتيجة التقييد ، فانه ممكن بل واقع في الشرعيات فوق حد الاحصاء ، وعليه فلما محذور في الاخذ باطلاق الحديث بالنسبة الى حالتى الجهل بالحكم ونسيانه ، و اما عدم صحة الاستدلال بالصحيحة للمقام ، فانما هو فيما اذا احرزنا ان المراد من الموصول فيها هى الصلوة ، دون ما اذا تردد بينها وبين المقرو ، اذ حينئذ وان كانت صحيحة مجملة لا يصح الاستدلال بها على شىء من طرفى الترديد ، لكن قد قرر في محله ان الشك في الكليف اذا كان ناشئاً عن اجمال النص وتردده بين المتباتنين كما فى المقام ، يكون المرجع فيه الاحتياط لا البرائة هذا وتدبر .

المسئلة السادسة هل يجوز العدول عن كل واحد من القرائة والتسبيح الى الاخر قولان ، اقواهما الاول ، لاصالة بقاء التخيير الثابت بينهما قبل الشروع فى احدهما ، وتوهم ان العدول موجب للزيادة العمدية الموجبة للبطلان ، مدفوع بان زيارته بعد كونه ذكرا و قرآنا غير قاذحة ، وتوهم ان الذكر والقرآن انما لا يقدرح زيارتها فيما اذا لم يكن اتيانها بقصد الجزئية كما فى المقام ، مدفوع بمأمر مرارا من ان ما يكون زيادته مبطللة ، هو ما كان متصفا بها حدوثا لاما عرضه وصف الزيادة بقاء كما نحن فيه .

المسئلة السابعة الظاهر عدم اعتبار قصد تعيين احد من الحمد والتسبيح ، لانه يجزى فى امثال الامر التخييرى قصد اتيان احد الطرفين بداعى ذاك الامر ، و اما قصد تعيين احدهما فهو خارج عن مقتضى الامر التخييرى ، ولم يدل دليل على اعتباره ، فهو منفى بالاصل ، وعليه لو قصد احدهما المعين فسبق لسانه الى الاخر ، و كان اتيانه المسبوق اليه مستندا الى نية الصلوة المركوزة فى ذهنه كان مجزيا ، و اما كان اتيانه المسبوق اليه من غير نية اصلا ، لم يكن مجزيا قطعاً ، لفقد قصد القربة المعتبر فى صحة العبادة ، فيجب عليه استينافه او اتيان الاخر .

المسئلة الثامنة قد عرفت ان مقتضى اطلاق صحيحة زرارة المتقدمة ، هو الاجتزاء بالتسيحات الاربع مرة واحدة ، فلواتى بها ثلث مرات ، فان قلنا بان حصول الاجزاء بها مرة لكون الواجب صرف الوجود منها الذى يتحقق باول الوجود ، فتتطبق الواجب قهرا على الاولى منها ، ويتصف الزائد عليها بالاستحباب كك ، و ان قلنا بان الواجب احديها ، فيحتاج انطبق الواجب عليها الى القصد ، فله حينئذ ان يعين الواجب فى احديها بالقصد ، وعلى هذا المبني يمكن القول بان الثلاثة كلها متصف بالوجوب لكونها احد طرفى التخيير ، ان التخيير بينها و بين الواحدة حينئذ ليس من التخيير بين الاقل والاكثر ، كى يقال بعدم امكانه لاستلزامه طلب تحصيل الحاصل ، بل من التخيير بين المتبائنين ، لان التسيحة الواحدة على هذا تكون بشرط لاعن الزيادة ، فتكون مائة للتسيحات الثلث ، وحينئذ فكل ما وجد منهما فى الخارج يحصل به الامثال .

الامر الخامس فى الركوع ، وهو واجب فى كل ركعة مرة واحدة اجماعا بل بضرورة من الدين ، بل هو ركن تبطل الصلوة بتركه عمدا اجماعا مطلقا سواء تجاوز عن محل التدارك ام لا ، و سهوا مع التجاوز عن المحل كما اذا تذكر بعد الدخول فى السجود على المشهور ، خلافا للمحكى عن الشيخ فى المبسوط ، حيث حكم بعدم بطلان الصلوة بتركه سهوا فى الركتين الاخيرتين ، اذا تذكر بعد السجدين ، بل

يسقط السجدين فيركع ثم يسجد ، فهو في الحقيقة ناف لركنية السجود لامنكر لركنية الركوع ، و منشأ الخلاف اختلاف ماورد في المسئلة من الاخبار ، ففي عدة منها حكم بالاعادة ولزوم الاستيناف ، منها صحيح رفاة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن رجل ينسى ان يركع حتى يسجد ويقوم قال عليه السلام يستقبل ، ومنها خبر ابي بصير عنه عليه السلام ايضا قال عليه السلام اذا ايقن الرجل انه ترك ركعة في الصلوة وقد سجد سجدين وترك الركوع استأنف الصلوة ، وخبره الاخر عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن الرجل نسي ان يركع قال عليه السلام عليه الاعادة ، ومنها موثق اسحق بن عمار قال سئلت ابا ابراهيم عليه السلام عن الرجل ينسى ان يركع قال عليه السلام يستقبل حتى يضع كلشيء موضعه ، وفي بعض منها الحكم بالصحة والقاء السجدين و اتيان الركوع وما بعده ، و هو منحصر بالخبر المروي في التهذيب والفقيه ومستظرفات السرائر عن محمد بن مسلم مع اختلاف في التعبير ، فانه روى في التهذيب هكذا عن ابي جعفر عليه السلام في رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع ، قال عليه السلام فان استيقن فليلق السجدين اللتين لاركة لهما فيبنى على صلوته على التمام ، و روى في الفقيه بطريق صحيح هكذا عن ابي جعفر عليه السلام في رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع ، فقال عليه السلام يمضي في صلوته حتى يستيقن انه لم يركع ، فان استيقن انه لم يركع فليلق السجدين اللتين لاركوع لهما و يبني على صلوته على التمام ، فان كان لم يستيقن الا بعد ما فرغ وانصرف ، فليقم وليصل ركعة وسجدين ولاشيء عليه ، و روى في المستظرفات هكذا عن ابي جعفر عليه السلام قال في رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع ، قال عليه السلام يمضي على شكه حتى يستيقن ولاشيء عليه ، وان استيقن لم يعد السجدين اللتين لاركة معهما و يتم ما بقي من صلوته ولاسهو عليه ، و قيل في الجمع بين الطائفتين بوجوه ، منها ما حكى عن الشيخ من حمل الاولى الدالة على البطلان على الركعتين الاولتين ، والثانية الدالة على الصحة على الاخيرتين ، ولاشاهد على هذا الجمع ، الاتوهم ما دل من الاخبار على انه لاسهو في الاولتين ، وفيه ان المراد من نفي السهو في الاولتين هو نفي ما للشك في

عدد الركتين الاخيرتين من الاحكام ، عن الشك في عدد الاولتين ، والمراد من نفى السهو فيها هولزوم حفظهما عن طر والشك في عددهما الموجب للبطلان كما يظهر ذلك لمن راجعها ومنها حمل كل منهما على بيان احد فردى الواجب التخييري ، فالمكلف مخير بين الاستيناف الذى هو مؤدى الاولى ، والقاء السجدين و اتيان الركوع وما بعده الذى هو مؤدى الثانية ، وفيه ان هذا الجمع وان كان محتملا عقلا ، لكن لا يجدى في رفع التعارض بعد عدم مساعدة العرف عليه ، اذ كيف يمكن الجمع عرفا بين قوله عليه السلام في الاولى استانف الصلوة وعليه الاعادة الصريح في البطلان وقوله عليه السلام في الثانية فليلق السجدين و يبنى على صلوته الدال بالدلالة الالتزامية على الصحة ، بالحمل على التخيير بينهما ، مع ان من المعلوم انه لا معنى للتخيير بين البطلان والصحة فتدبر جيدا ومنها ان الصحيحة حيث تكون صريحة في القاء السجدين والاعادة من الوسط باتيان الركوع المنسى وما بعده ، و تكون الاخبار الدالة على الاستيناف والاستقبال ظاهرة في اعادة الصلوة رأسا ، فيكون مقتضى الجمع بينهما عرفا حمل الاخبار على الاعادة من الوسط التى هي مؤدى الصحيحة تحكيما للنص على الظاهر ، وفيه ان هذا الحمل وان امكن بالنسبة الى ما اشتمل من تلك الاخبار على مجرد الامر بالاستقبال والاستيناف من غير ذكر متعلقهما ، لكنه لا يصح بالنسبة الى ما اشتمل على الامر باستيناف الصلوة ، كخبر ابى بصير المتقدم عن ابي عبد الله عليه السلام ، لان حمله على استينافها من الوسط مما لا يساعده العرف ، لخروجه عما هو المتعارف في المحاورات و بعد عدم تمامية شىء من الوجوه المذكورة في الجمع العرفي بين الطائفتين ، تصل النوبة الى مرجحات باب التعارض ، ولا شبهة في ان الترجيح مع الاخبار الدالة على اعادة الصلوة ، لعمل المشهور بها و اعراضهم عن الصحيحة الكاشف عن وجود خلل فيها من حيث جهة الصدور ، هذا مضافا الى اشتمالها على ما لم يقل به احد ، فان مقتضى قوله عليه السلام في الذيل فان كان لم يستيقن الخ ، هو انه لو استيقن بعد ما فرغ من الصلوة انه فات منه الركوع ، يأتي بالركوع و

خصوص ما بعده من السجدين لاجمع ما بعده ، وهذا مما لم يقل به احد حتى القائلين بالتلفيق و توهم ان مخالفة ذيل الصحيحة للاجماع لا يوجب سقوطها عن الحجية رأساً وبالنسبة الى جميع ما اشتملت عليه من الفقرات ، مدفوع بان مجرد كون ذيلها غير معمول به وان لم يوجب سقوطها عن الحجية رأساً ، لكنه يكون من الموهنات لها الموجب لترجيح معارضها عليها ، بناء على التعدي عن المرحجات المنصوصة الى كل مزية تكون لاحد المتعارضين على الاخر فتبين مما ذكرنا ان الاقوى في المسئلة ما ذهب اليه المشهور من البطلان ، وان كان الاحوط اتمام الصلوة بالنحو المذكور في الصحيحة ثم اعادتها ، هذا كله فيما اذا تذكر نسيان الركوع بعد السجدين واما اذا تذكر نسيانه بعد الدخول في السجدة الاولى ، فظاهر اطلاق كلام المشهور بل صريح كلام بعضهم هو البطلان ايضا ، ولكن قد يشكل ذلك بان اكثر الاخبار الواردة في المسئلة صريح فيما تذكر بعد السجدين ، و بعضها وان كان مطلقا ، لكن يمكن دعوى انصرافه الى ما تذكر بعد السجدين ، بمناسبة الحكم والموضوع ، و ان الحكم بالبطلان مع التذكر بعد السجدين ، لمكان استلزام تدارك الركوع المنسى لزيادة السجدين ، و هما من الاركان التي تكون زيادتها مبطله مطلقا ولو نسيانا و على هذا يكون مقتضى القواعد فيما اذا تذكر بعد الدخول في السجدة الاولى هو الصحة ، اذ لا يلزم من تدارك الركوع المنسى في هذه الصورة ، الا زيادة سجدة واحدة وحى ليست بركن و توهم ان السجدة الواحدة وان لم تكن ركنا ، لكنها لاشتمالها على الذكر مستلزمة لزيادة الكلام عمدا التي هي من قواطع الصلوة ، مدفوع اولا بما سيأتى انشاء الله تعالى في مبحث القواطع ، من ان المراد من الكلام القاطع عمده للصلوة ما ليس بدعاء وذكر وقران ، وثانياً ان الذكر الواقع فهذه السجدة حيث يكون كنفها ناشئا عن نسيان الركوع فيكون ملحقا بغير العمد ، كما يدل عليه قوله **إلا** في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج يتم صلوته في جواب السؤال عن تكلم في صلوته نسيانا بقوله اقيموا صفوفكم ، فان قوله

اقيموا صفوفكم وان كان صادرا عند عمدا الا انه حيث كان ناشئا عن نسيان كونه في الصلوة ، حكم عليه السلام باتمام الصلوة المساوق مع صحتها ، هذا كله في نقيصة الركوع .

واما زيادته فلا اشكال في بطلان الصلوة بها مطلقا ولو كانت سهوا ، اما بطلانها بزيادته عمدا ، فلما دل من الاخبار على بطلان الصلوة بالزيادة العمدية ، ففي رواية ابي بصير قال ابو عبدالله عليه السلام من زاد في صلوته فعليه الاعادة ، وفي رواية زرارة و بكير بن الاعين عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل الصلوة استقبالا ، واما بطلانها بزيادته سهوا فلقيام الاجماع عليه ، ولا يضر به ما حكى عن بعض ، من انه لو نسي سجدين في ركعة حتى ركع في الركعة اللاحقة ، اسقط الركوع واتى بالسجدين المنسبتين ، و جعل الركعة الثانية التي اسقط ركوعها اول ركعته واتى بالثانية والثالثة والرابعة ، لمخالفتة لما مرانفا من رواية زرارة الدالة على ان من استيقن انه زاد في صلوته فعليه الاعادة ، وغيرها من الروايات المعتبرة الدالة على ذلك .

ويجب في الركوع امور ، منها الانحناء بمقدار يمكن وضع يديه على ركبتيه ، اما اصل الانحناء فلانه ماخوذ في مهيته ويكون من مقومات معومده ، فلا يحتاج الى الاستدلال له بالاجماع كما صدر عن بعض الاعاظم ، و اما حده الخاص الذي اعتبره الشارع فيه ، فالكلام فيه يقع من جهات **الاولى** هل اطلاق الركوع في لسان الشارع على الانحناء المحدود بهذا المقدار ، من باب الحقيقة الشرعية ، او انه من باب اطلاق حقيقته العرفية على احد الافراد و بعبارة اخرى الركوع في الشرع باق على نفس معناه العرفي وانما اعتبر الشارع بلوغه الى حد خاص لانه جعله اسما لمرتبة خاصة منه **الثانية** هل المعتبر في الحد الخاص من الانحناء الركوعي ، هو وضع يديه على ركبتيه فعلا او يكفي الانحناء بمقدار يمكن وضع يديه على ركبتيه **الثالثة** هل المعتبر في الانحناء ان يكون بمقدار يمكن وضع الراحة على الركبتين ، او يكفي بمقدار يمكن وضع اطراف الاصابع عليهما **اما** الكلام من الجهة

الاولى ، فالظاهر من الوجبين فيها هو الاخير ، لاصالة عدم النقل التي هي من الاصول اللفظية **واما** الكلام من الجهة الثانية ، فالظاهر من الوجبين فيها ايضا هو الاخير ، و ذلك لان الظاهر مما ورد في المقام من الاخبار ، هو كونها في مقام التحديد للانحناء الواجب في الركوع ، فان المتفاهم عرفا من قولهم **عَلَيْكُمْ** فان وصلت اطراف اصابعك في ركوعك الى ركبتك اجزئك ذلك واجب الى ان تتمكن كفيك من ركبتك ، هو كونهم **عَلَيْكُمْ** في مقام تحديد الانحناء الركوعي ، وحيث ان من المعلوم عدم مدخلية الفعلية في التحديد ، و لذا لوقيل في مقام تحديد قامة شخص فلان تصل يده الى الطاقات الرفيعة ، لا استفاد منه الا مدرد تمكنه من ذلك ولولم يصدر عنه هذا العمل اصلا ، فيكون المراد من قوله **عَلَيْكُمْ** اذا وصلت اطراف اصابعك الى ركبتك ، هو اذا امكن وصولها الى الركبتين ، لا اذا صدر عنك الايصال **ويشهد** لذلك موثقة عمار عن ابي عبد الله **عَلَيْكُمْ** عن الرجل ينسى القنوت في الوتر او غير الوتر قال **عَلَيْكُمْ** ليس عليه شيء ، وقال **عَلَيْكُمْ** و ان ذكره و قد هوى الى الركوع قبل ان يضع يده على الركبتين فليرجع قائما و يقنت ثم يركع ، و ان وضع يده على الركبتين فليمض في صلوته ، فان الظاهر منها انه **عَلَيْكُمْ** في مقام تحديد الانحناء الذي لا يصح معه الرجوع الى القنوت المنسي ، بالوصول الى الركوع بان يضع يده على ركبتيه ، اذ من المعلوم ان وضع اليد على الركبة ليس له دخل في تحقق عنوان الركوع فمقصوده **عَلَيْكُمْ** من وضع اليد على الركبة تحديد الانحناء الركوعي الذي لا يتحقق الا بان يصل الى حد يتمكن من وضع اليد على الركبة .

ثم لو حملنا الاخبار على الموضوعية لا التحديد ، فاللازم بعد ما هو المعلوم من عدم كون الوضع الفعلي محققا لعنوان الركوع ، ان يكون نفس وضع اليد على الركبة من مستحبات الركوع او واجبا اخر محله الركوع كالذكر ، و ذلك لما مر من ان الركوع في الشرع باق على نفس معناه العرفي وهو مطلق الانحناء ، و ما اعتبره الشارع فيه من وضع اليد امر خارج عن حقيقته ، فلا بد ان يكون من

مستحباته او واجبا مستقلا محلله الركوع ، فعليه لو اتى المصلي بما هو مسمى الركوع عرفا و نسي وضع اليد على ركبته ، لكان اتيا بما هو الركن و ناسيا لما هو المستحب او الواجب في حاله لا يضر تركه نسيانا بصلوته لقاعدة لاتعاد الصلوة الا من خمس اللهم الا ان يدعى الاجماع على ان الانحناء الخاص الذى عينه الشارع من باب الحقيقة الشرعية، لا من باب اطلاق حقيقة العرفية على احد الافراد، فالركوع فى الشرع غير باق على نفس معناه العرفى ، بل قيد بقيد ، و ان اختلف فيه انه الانحناء بمقدار يمكن ايصال اطراف الاصابع الى الركبتين، او بمقدار يمكن وصول الراحة اليهما .

واما الكلام من الجهة الثالثة ، فنقول ان الاخبار واردة فى مقدار الانحناء مختلفة بحسب التعبير ، نعبّر عنه فى بعضها بوصول اطراف الاصابع ، كقوله عَلَيْكُمْ فى صحيحة زرارة فان وصلت اطراف اصابعك فى ركوعك الى ركبتيك اجزئك ذلك ، وفى بعضها ببلوغ اطراف الاصابع عين الركبة ، قيل المراد من عين الركبة وسطها ، و قيل المراد منها الحفرتان اللتان فى طرفى الركبة ، كما يدل عليه قوله عَلَيْكُمْ فى صحيحة زرارة فتجعل اصابعك فى عين الركبة تفريعا على قوله عَلَيْكُمْ واحب الى ان تمكن كفيك من ركبتيك ، فان تفريع جعل الاصابع فى عين الركبة على تمكين الكف و استيلائه على الركبة ، لا يصح الا ان يكون المراد من العين الحفرتين الواقعتين فى طرفى الركبة كالعينين الواقعتين فى طرفى الوجه ، ولعل من قال بكفاية وضع رؤس الاصابع على عين الركبة فهم من العين هذا المعنى ، و كيف كان فلا شبهة فى ان وصول جميع اطراف الاصابع الشامل لاصولها المتصلة بالراحة الى الركبة ، ملازم مع وقوع مقدار من الراحة على الجزء الاعلى من الركبة ، وهذا هو الحد الذى لا يجزى الاقل منه ، ويكون الزائد عليه وهو الانحناء بمقدار يمكن من تمكين الراحة على الركبة افضل افراد الواجب ، كما يدل على ذلك قوله عَلَيْكُمْ فى صحيحة زرارة فان وصلت اطراف اصابعك فى ركوعك الى ركبتيك اجزاء ذلك واحب الى ان تمكن كفيك من ركبتيك .

ثم انه لا اشكال ظاهرا في جواز ان تنحني المرأة في الركوع بقدر ما يجب ان ينحني الرجل فيه ، كما لا اشكال في جواز ان تضع راحتيها على ركبتيها كما يستحب ذلك للرجل ، و حينئذ فلا بد ان يحمل ما دل من الاخبار على ان المرأة تضع يديها على فخذيها ، سيما بملاحظة ما في بعضها من التعليل بقوله عَلَيْهَا لِثَلَاثَ تَطَاطٍ كَثِيرًا فَيَرْتَفِعُ عَجِيزَتَهَا ، عَلَى اسْتِحْبَابِ هَذِهِ الْكَيْفِيَةِ لَهَا ، لِأَعْلَى ارَادَةِ تَحْدِيدِ انْحِنَائِهَا فِي الرُّكُوعِ بِذَلِكَ ، كَيْ يَكُونَ الْانْحِنَاءُ الْمَعْتَبَرُ فِي حَقِّهَا أَقْلُ مِمَّا هُوَ الْمَعْتَبَرُ فِي حَقِّ الرَّجُلِ وَهَذِهِ الْاِخْبَارُ وَانْكَانَتْ ظَاهِرَةً فِي اسْتِحْبَابِ وَضْعِ تَمَامِ يَدَيْهَا الشَّامِلِ لِرُؤْسِ اَصَابِعِهَا فَوْقَ رُكْبَتَيْهَا ، اِلَّا اِنْ ظَهَرَتْ فِي ذَلِكَ لَيْسَ بِمُتَابِعٍ يَكْفُوهُ ، مَا فِي بَعْضِ الْاِخْبَارِ كَصَحِيحَةِ زُرَّارَةَ ، مِنْ تَحْدِيدِ الْانْحِنَاءِ فِي الرُّكُوعِ مُطْلَقًا بِمَقْدَارٍ يُمْكِنُ مِنْ اِيصَالِ اطْرَافِ الْاَصَابِعِ الَّتِي مِنْهَا رُؤْسُهَا اِلَى الرُّكْبَتَيْنِ ، وَ ذَلِكَ لِاحْتِمَالِ كَوْنِ الْمُرَادِ مِنْ وَضْعِ يَدَيْهَا فَوْقَ رُكْبَتَيْهَا فِي هَذِهِ الْاِخْبَارِ ، وَضْعُ مَا يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ مِنْهُمَا فِي الرُّكُوعِ ، وَلَيْسَ ذَلِكَ اِلَّا الرَّاحَةَ دُونَ تَمَامِ الْيَدِ ، وَحِينَئِذٍ فَمَقْتَضَى الْاِحْتِيَاطِ اَنْ تَضَعَ يَدَيْهَا عَلَى فِخْزِهَا بِحَيْثُ تَصِلُ رُؤْسُ اَصَابِعِهَا اِلَى رُكْبَتَيْهَا فَتَدْبُرُ .

الثاني من الامور الواجبة في الركوع الذكر فتوى ونصا ، فاصل وجوبه مما لا اشكال بل لاخلاف فيه ، وانما وقع الخلاف في انه ، هل يجزى مطلق ما يسمى ذكرا ولو كان تكبيرا او تهليلا او تحميذا او تسبيحا ، كما عن جماعة بل المشهور من المتأخرين ، وهم بين من اكتفى بمسمى الذكر ومن اعتبر كونه بمقدار ثلاث صغريات ، او يتعين خصوص التسبيح ، كما هو المشهور بين المتقدمين بل عن غير واحد منهم دعوى الاجماع عليه ، وهم ايضا بين من اجتزى بواحدة صغرى ، ومن اوجب واحدة كبرى تعيينا ، ومن قال بالتخيير بينها وثلاث صغريات ، ومنشاء الخلاف اختلاف الاخبار ، فمما استدلل به للقول بالاكْتِفَاءِ بِمُطْلَقِ الذَّكْرِ مُطْلَقًا ، صَحِيحَةُ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ سَأَلْتُ اِبْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَجْزِي عَنِي اَنْ اَقُولَ مَكَانَ التَّسْبِيحِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ لَا اِلَهَ اِلَّا اللَّهُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَاللَّهُ اَكْبَرُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَعَمْ كُلُّ هَذَا ذِكْرُ اللَّهِ ، وَصَحِيحَةُ هِشَامِ بْنِ

حكم عنه عليه السلام ايضا قال قلت له ايجزى ان اقول مكان التسبيح في الركوع والسجود لاله الا الله والحمد لله والله اكبر قال عليه السلام نعم كل هذا ذكر ، فان من عموم التعليل بعوله عليه السلام فيهما كل هذا ذكر الله و كل هذا ذكر ، يستفاد الاكتفاء بمطلق الذكر مطلقا سواء كان تهليلا وتكبيرا وتحميدا او غيرها ، وسواء كان بمقدار تسبيحة كبرى او ثلاث صغيرات او اقل من ذلك **ومما** استدل به للقول بالاكتفاء بمطلق الذكر لكن لامطلقا بل مقيدا بكونه بقدر تسبيحة كبرى او ثلثة صغيرات ، رواية مسمع عن ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام لا يجزى الرجل في صلوته اقل من ثلث تسبيحات او قدرهن ، و روايته الاخرى عنه عليه السلام ايضا قال عليه السلام يجزيك عن القول في الركوع والسجود ثلث تسبيحات مترسلا او قدرهن و ليس له ولا كرامة ان يقول سبح سبح سبح ، فان ظاهرها بقرنية الذيل كون ثلث تسبيحات مترسلا او قدرهن اقل الميجزى **ومما** استدل به للقول بتعين تسبيحة كبرى ، رواية عقبه بن عامر الجهني انه قال لما نزلت فسبح باسم ربك الاعلى قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اجعلوها في ركوعكم ، فلما نزلت سبح باسم ربك العظيم قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اجعلوها في سجودكم ، **ومما** استدل به للقول بتعين ثلث كبيرات ، خبر هشام بن سالم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في الركوع والسجود ، فقال عليه السلام في الركوع سبحان ربي العظيم وفي السجود سبحان ربي الاعلى ، الفريضة من ذلك تسبيحة والسنه ثلث والفضل في سبع ، و رواية ابي بكر الحضرمي قال قال ابو جعفر عليه السلام اتدرى اى شيء حد الركوع والسجود فقلت لا قال عليه السلام سبح في الركوع ثلث مرات سبحان ربي العظيم وبحمده وفي السجود سبحان ربي الاعلى و بحمده ثلث مرات ، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلوته و من نقص ثنتين نقص ثلثي صلوته و من لم يسبح فلا صلوة له **ومما** استدل به للقول بالتخيير بين تسبيحة كبرى وبين ثلث صغيرات ، صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له ما يجزى من القول في الركوع والسجود قال عليه السلام ثلث تسبيحات في ترسل و واحدة تامة تجزى ، هذا مضافا الى كونه مقتضى الجمع بين ما دل على

تعين الكبرى و ما دل على الاجتزاء بثلك صغيرات، كصحيحة معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخف ما يكون من التسبيح في الصلوة قال عليه السلام ثلث تسبيحات مترسلا تقول سبحان الله سبحان الله سبحان الله .

واما القول بالتخيير بين ثلث كبيرات و ثلث صغيرات ، فلم نعر على ما يدل عليه ، ولعل مدركه هو الجمع بين ما دل على تعين ثلث كبيرات و ما دل على الاجتزاء بثلك صغيرات ولا يخفى ان الاقوى بالنظر الى ما هو مقتضى التدبير فى الاخبار الواردة فى المسئلة ، هو القول بالاكْتفاء بمطلق الذكر مقيدا بكونه تسبيحة كبرى او ثلث صغيرات ، اما الاكْتفاء بمطلق الذكر ، فلعدم دلالة ما استدل به من الاخبار للقول بوجوب تسبيحة كبرى او ثلث كبيرات على وجوبها تعيينا ، لالاجل ان مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على الاجتزاء بثلك صغيرات هو حملها على بيان افضل افراد التسبيح الواجب ، بل لان فى نفس تلك الاخبار ما يكون قرنية على كونها فى مقام بيان افضل افراد الذكر الواجب ، وهو رواية الخضر مى المتقدمة ، اذ لا ريب فى ان المراد من النقص فى قوله عليه السلام فيها نقص ثلث صلوته و نقص ثلثى صلوته ، هو النقص من حيث الفضيلة ، كيف لا والالزم بطلان الصلوة رأسا بترك واحدة من التسبيحات الثلث، ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه، ومعه لا يبقى مجال لحكمه عليه السلام بنقص ثلثيها بترك اثنتين منها ، واذ كان المراد من النقص نقص الفضيلة والكمال ، لانتصان ذات الصلوة ، فلا بد بمقتضى وحدة السياق ان يكون المراد من نفي الصلوة بقوله عليه السلام ومن لم يسبح فالصلوة له ، هو نفي الفضيلة رأسا ، فعبّر عليه السلام عن نقص الثلث الباقي فضيلة بنفي الصلوة ، سلمنا دلالة تلك الاخبار على وجوب تسبيحة كبرى او ثلث كبيرات تعيينا، لكن دلالتها على ذلك ليست الا بالظهور لا الصراحة والنصوصية، فلا تصلح للمعارضة مع ما دل على الاجتزاء بمطلق الذكر على نحو الصراحة ، كصحيحتى هشام بن سالم وهشام بن حكم المتقدمين ، و معه لا مجال لما توهم من تقديم تلك الاخبار عليهما ، لاجل موافقتها لفتوى المشهور و موافقتها للعامة ، ضرورة ان

الرجوع الى المرحجات السندية والجهتية انما هو فرع التعارض ، ولا تعارض مع
امكان الجمع الدلالى العرفى كما هو المفروض فى المقام **واما** اعتبار كون مطلق
الذكر بقدر تسيحة كبرى او ثلث صغيريات ، فلما عرفت من دلالة روايتى مسمع
المتقدمتين عليه ، ولا يعارضهما اطلاق التعليل فى الصحيحتين بقوله **عَلَيْكُمْ** كل هذا
ذكر ، و ذلك لورودهما لبيان مجرد الاجتزاء بكل ذكر مكان التسيح ، فلا اطلاق
لهما من جهة الكمية ايضا كى تعارضا الروايتين ، وعلى تقدير تسليم ظهورهما فى
الاطلاق من هذه الجهة ايضا ، يجب تقييده بالروايتين خصوصا الاولى منهما الصريحة
فى عدم الاجتزاء باقل من ثلث تسيحات او قدرهن **واما** صحيحة ابن يقطين عن ابي
الحسن **عَلَيْكُمْ** قال سئلته عن الرجل يسجدكم يجزيه من التسيح فى ركوعه وسجوده
فقال **عَلَيْكُمْ** ثلث وتجزيه واحدة ، فلا دلالة لها على الاجتزاء باقل من ثلث تسيحات
مترسلا ، كى ينافى ما دل على عدم الاجتزاء باقل من ثلث تسيحات صغيريات ، لاحتمال
كون المراد من قوله **عَلَيْكُمْ** وتجزيه واحدة هى التسيحة الكبرى و توهم استلزام
هذا الاحتمال لارتكاب التفكيك بين قوله **عَلَيْكُمْ** ثلث وبين قوله **عَلَيْكُمْ** واحدة ، بحمل
الاول على ثلث صغيريات والثانى على واحدة كبرى ، دفعا لمحذور التخيير بين الاقل
والاكثر التدريجين المستحيل عقلا على ما بين فى محله فتأمل ، وهو مما يابى عنه وحدة
السياق مدفوع اولا بمنع استلزام هذا الاحتمال للتفكيك المزبور ، ضرورة ان
حمل كل من قوله **عَلَيْكُمْ** ثلث وقوله **عَلَيْكُمْ** واحدة على التسيح الكبير ، انما يستلزم
التخيير بين الاقل والاكثر المحال ، فيما اذا اريد نفي الاجتزاء الا بالثلث او بواحدة
واما اذا اريد اثبات الاجتزاء بكل منهما كما هو مفاد الصحيحة ، فلا يستلزم التخيير
المحال بل واقع فى الشرعيات فوق حد الاحصاء ، وبالجملة التخيير بين الاقل
الاكثر التدريجين ، انما يكون مستحيلا عقلا فيما اذا كان شرعا بان كان كل واحد
منهما واجبا فى مقابل الاخر ، دون ما اذا كان التخيير بينهما عقليا ، بان كان كلاهما
فردين لواجب واحد وكان الاكثر افضلهما كما هو المفروض فى المقام ، فانه لا يكون

مستحيلا و الا لما حكم به العقل وثانیا سلمنا استلزام هذا الاحتمال لارتكاب التفكيك المزبور ، لكنه مشترك الورود على كل حال ، سواء حملنا قوله عَلَيْكُمْ واحدة على التسبيحة الكبرى او الصغرى ، لانه مستلزم للتخيير بين الاقل والاكثر ، على تقدير ابقائه على ظاهره من ارادة واحدة صغيرة ايضا كما هو واضح ولا محذور في ارتكابه بعد قيام قرنية عقلية عليه ، وهي استلزام حمل الفقرتين جميعا على التسبيحة الكبرى او الصغرى للتخيير المحال هذا ، وان ابيت عن ذلك الحمل لمنافاته لظهور الصحيحة في اتحاد الثلاثة والواحدة سنخا ، فيمكن دفع المنافاة بينها وبين ما دل على عدم الاجزاء باقل من ثلث صغريات ، بحمل التسبيح فيها على الكبرى ، فتتحد حينئذ مضمونا مع خبر هشام بن سالم المتقدم ، الدال على ان الفريضة من التسبيح الكبير تسبيحة واحدة والسنة ثلاث .

بقي الكلام في وجه اشتراط الاجتزاء بواحدة ، بامكان الجهة من الارض في صحيحة اخرى لعلى بن يقطين عن ابي الحسن عَلَيْكُمْ ايضا ، قال سئلته عن الركوع والسجود كم يجزى فيه من التسبيح ، فقال عَلَيْكُمْ ثلث ويجزى بك واحدة اذا امكنت جهتك من الارض ، و احتمل بعض من الاعلام كون الوجه في ذلك ، هو ان اكثر الناس لما كانوا يعجلون في ركوعهم و سجودهم ، بحيث لو اتى احد منهم بواحدة فر بما يصدر عنه بعضها في الهوى و بعضها في الرفع ، فحكم عَلَيْكُمْ اولا بان المجزى من التسبيح هو الثلث لمن هذه صفته كالاكثر ، ليتحقق لبسه في الركوع والسجود بمقدار واحدة ، ثم حكم عَلَيْكُمْ بالاجتزاء بواحدة لغير المستعجل الممكن جبهته من الارض ، ولا يخفى ان لازم هذا التوجيه هو كون الزائد عن واحدة مقدمة لحصول ما هو الواجب من التسبيح في الركوع والسجود وهي الواحدة ، ولازم ذلك فيما اذا اختار ثلث تسبيحات ، انه لو صدر عنه عمدا واحدة منها او اثنتان منها في الهوى او الرقع لماضر بصحة صلوته ، والظاهر انه مما لم يلتزموا به ، بل حكموا ببطلان صلوته لو فعل ذلك عمدا ، معللين بانه اتى بها في غير محلها المقرر لها شرعا **فالاولى**

ان يجعل هذا الوجه حكمة لتشريع الثلث التي هي افضل افراد الواجب من مطلق التسبيح الواجب في الركوع والسجود ، حتى يكون وقوع واحدة او اثنتين منها في حال الهوى او الرفع مبطلا للصلوة لوقوعها في غير محلها المشروع لها فتكون زيادة عمدية مبطلّة .

الامر الثالث لاشكال بل لاختلاف في وجوب الطمأنينة ، وهي سكون الاعضاء واستقرارها في هيئة الركوع ، كما لاشكال في وجوبها في الذكر الواجب في حال الركوع ، وانما وقع الاشكال والخلاف في ان المعتبر في الركوع ، هل هي الطمأنينة بقدر ما يؤدي الذكر الواجب ، او المعتبر فيه هي الطمأنينة في الجملة ولو بقدر تحقق مسماها ، فذهب المشهور الى الاول ، و جماعة الى الثاني **واستدل** للمشهور مضافا الى دعوى الاتفاق والاجماع عليه بروايات منها مرسلّة الذكرى ان رجلا دخل المسجد ورسول الله ﷺ جالس في ناحية المسجد فصلّى ثم جاء فسلم عليه ﷺ فقال ﷺ وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل ، فرجع وصلى فقال ﷺ له مثل ذلك فقال الرجل في الثالثة علمني يا رسول الله ، فقال ﷺ اذ اقمتم الى الصلوة فاصبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر ثم اقرء ما تيسر منك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راعيا ثم ارفع رأسك حتى تعدل قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تستوى قائما ثم اعمل ذلك في صلواتك كلها **ومنها** رواية قرب الاسناد عن بكير بن محمد الازدي عن الصادق عليه السلام اذا ركع فليتمكّن **ومنها** مصححة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال ﷺ بينا رسول الله ﷺ جالس في المسجد ان دخل رجل فقام يصلى فلم يتم ركوعه ولا سجوده ، فقال ﷺ نقر كنقر الغراب لئن مات هذا وهكذا صلواته ليموتن على غير ديني **ومنها** رواية عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال ﷺ ابصر على بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام رجلا ينقر صلواته ، فقال ﷺ منذمكم صليت بهذه الصلوة قال له الرجل منذمكنا وكذا ، فقال ﷺ مثلك عند الله كمثل الغراب اذا مات نقر ، لومت مت على غير ملة ابي القاسم محمد ﷺ ثم

قال عليه السلام اسرق الناس من صلواته ومنها النبوى صلى الله عليه وآله المروى عن الذكري لانهجزى صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود .

ولكن لا يخفى مافيه ، اما الاجماع فلان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه للاستدلال به غير قابل ، سيما مع احتمال استناد الجمعيين الى ما ذكرنا من الروايات ، التي غاية ما يمكن استفادته منها بعد الغض عما في جملة منها من قصور السند ، انما هو اعتبار الطمأنينة في الركوع في الجملة بحيث يخرج بها عن كونه كنقر الغراب ، واما كونها بقدر ما يؤدى الذكر الواجب كما هو المحكى عن الفضلين وغيرهما ، فلادلالة لهذه الروايات عليه ، فالاقوى ما ذهب اليه جماعة من عدم اعتبار الطمأنينة في الركوع الا بمقدار تحقق مسماها ، لان الاصل هو البرائة عن الزائد عليه ، بناء على ما هو الحق من جريانها في الاقل والاكثر مطلقا ولو كانا ارتباطيين . ثم هل الطمأنينة شرط للركوع ، كما لعله مراد من قال بركنيتها ، فان ارادة كونها ركنا مستقلا بعيدة في الغاية ، او شرط للصلوة في حال الركوع احتمالا ، و تظهر الثمرة فيما اذا ترك الطمأنينة في الركوع نسيانا ، ثم تذكر بعد رفع الرأس عنه او بعد اكمال السجدين ، فانه بناء على كونها شرطا للركوع يجب عليه اعادة الركوع تحصيليا لشرطه ، فيما اذا تذكر بعد رفع الرأس عنه لعدم فوات محله ، و اعادة الصلوة فيما اذا تذكر بعد اكمال السجدين لفوات محله ، وبناء على كونها شرطا للصلوة يجب عليه المضى في صلواته في الفرضين ولا شيء عليه الا سجدة السهو ، و كيفكان يمكن استكشاف كونها شرطا للصلوة حال الركوع لاشرطا للركوع ، من الاخبار الواردة في جواب السؤال عن كيفية الركوع المشتملة على بيان جميع خصوصياته حتى المستحبات منها ، مع خلوها عن ذكر الطمأنينة ، فانه يكشف عن عدم كونها شرطا للركوع ، والا لما اخل بذكرها فيها مع كونها في مقام بيان تمام ما يعتبر فيه ثم لو شككنا في انها شرط للركوع كى يجب عليه اعادة الركوع او اعادة الصلوة ، فيما اذا تركها سهوا ثم التفت بعد دفع الراس او بعد اكمال السجدين او انها شرط للصلوة حال الركوع كى يجب عليه اعادة الركوع ولا يجب عليه اعادة الصلوة في الفرضين ، فهل مقتضى الاصل اللفظى والعملى هو وجوب اعادة

الركوع او الصلوة او عدم وجوبها ، التحقيق هو الاول ، اما الاصل اللفظي ، فلانه مقتضى اطلاق ادلة اعتبارها مادة بل هيئة ، الشامل لحال السهو ، كما هو الشأن في سائر المطلقات المسوقة لبيان الحكم الوضعي **وتوهم** ان ادلة اعتبارها وان كانت شاملة باطلاقها مادة و هيئة لحال السهو ، لكن التمسك باطلاقها في الفرض الثاني يكون من قبيل التمسك بالعام مع الشك في مصدق المخصص ، ضرورة ان الطمأنينة ان كانت واقعا شرطا للصلوة في حال الركوع ، لكن الفرض الثاني حينئذ داخلا في جملة المستثنى منه من حديث لاتعاد المخصص لادلة اعتبارها ، وان كانت واقعا شرطا للركوع لكن الفرض داخلا في جملة المستثنى من الحديث ، و مع الشك في كونها شرطا لايهما ، يشك في كون الفرض داخلا في اي الجملتين من الحديث ، ومعه يكون التمسك باطلاق ادلة اعتبارها في الفرض تمسكا بالعام مع الشك في مصداق المخصص مدفوع بان مع الشك في كون الطمأنينة شرطا لاي من الركوع والصلوة ، و ان كان يشك في كون الفرض داخلا في اي الجملتين من الحديث ، لكن لا يكون التمسك باطلاق ادلة اعتبارها مع هذا الشك من قبيل التمسك بالعام مع الشك في مصداق المخصص ، بل يكون تمسكا به مع الشك في اصل التخصيص ، ضرورة ان الطمأنينة لو كانت واقعا شرطا للصلوة ، لكن الفرض داخلا في جملة المستثنى منه من الحديث وكانت ادلة اعتبارها مخصصة بهذه الجملة ، وان لم تكن واقعا شرطا للصلوة بل كانت شرطا للركوع ، لكن الفرض داخلا في جملة المستثنى من الحديث ، لكن دخوله في هذه الجملة لا يوجب تخصيص ادلة اعتبارها بها ، اذ لا معنى للتخصيص في المتوافقين في المدلول ، ففي المقام اصل تخصيص ادلة اعتبار الطمأنينة بحديث لاتعاد مشكوك ، لان تخصيصها به معلوم وانما الشك في مصداق المخصص كما توهمه المتوهم **سلمنا** لكن نقول حيث ان بيان ان الطمأنينة شرط للركوع او الصلوة في حال الركوع ، مما امره بيد الشارع ومن وظيفته ، ومع ذلك اطلق وجوب الطمأنينة في الركوع ولم يقيده بغير حال السهو ، يكشف ذلك عن انها لم تكن شرطا للصلوة ، والا لما اطلق

وجوبها في الركوع بل قيده بغير حال السهو ، وهذا نظير ما قلناه في التمسك بالعام مع الشك في مصداق المخصص اللبي ، كما في مثل لعن الله بني امية قاطبة ، من ان العموم يكشف عن ان المتمكّم تفحص واستقصى ولم يرفى افراد العام ما لا يصلح ان يكون مراد اله منه والا لخصه بغيره ، هذا كله بحسب الاصل اللفظي ، واما الاصل العملي فلانه مقتضى استحباب بقاء وجوب الركوع او الصلوة الثابت قبل اتيان هذا المشكوك و **توهم** ان الشك في بقاء وجوبه مسبب عن الشك في شرطية الطمأنينة للركوع ، ومقتضى حديث الرفع عدم شرطيتها له **مدفوع** بان اصاله عدم شرطيتها له معارضة باصاله عدم شرطيتها للصلوة ، للعلم اجمالا بشرطيتها لاحدهما ، و بعد تساقطهما بالمعارضة ، يكون اصاله بقاء وجوب الركوع سالمة عما يكون حاكما عليها ، ولا يرد على هذا الاستصحاب ما اوردناه على استحباب بقاء وجوب الصلوة الذي تمسك به بعض من الاجباريين في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، حيث قال سلمنا ان مقتضى الاصل هو البرائة عن الاكثر ، لكن هذا الاصل ليس من الاصول التنزيلية الرافعة للشك حكما ، بل هو حكم على موضوع الشك ومع حفظ الشك ، فاذا كان الشك في جزئية المشكوك باقيا حقيقة غير مرفوع تعبدا ، فيجربى بعد الفراغ عن الصلوة الخالية عن المشكوك استحباب وجوبها الثابت قبل الاتيان بهذه الصلوة ، و حاصل ما اوردناه هناك ، هو ان وجوب الصلوة الاستصحابي التعبدي لا يزيد على وجوبها الواقعي ، فاذا اجرينا البرائة عن الجزء المشكوك بالنسبة الى وجوبها الواقعي ، فنجرى البرائة عنه بالنسبة الى وجوبها التعبدي بطريق اولي ، وبعبارة اخرى مع استحباب وجوبها يكون الشك في جزئية المشكوك باقيا بحاله ، فنرفع جزئيته باصاله البرائة ، فلا يجدى استحباب وجوبها الا الاتيان بالصلوة الخالية عن الجزء المشكوك وهو تحصيل للحاصل فيكون لغوا فتدبر **توضيح** عدم ورود ما اوردناه على ذلك الاستصحاب عليه هذا الاستصحاب ، هو ان استحباب وجوب الصلوة هناك ، لما لم يكن رافعا للشك عن الجزء المشكوك

فجاء عدم الاتيان به بعد الاستصحاب ايضا باصالة البرائة ، وهذا بخلاف المقام فان بعد استصحاب وجوب الصلوة ، و ان لم يرفع الشك عن كون الطمأنينة شرطا للركوع او الصلوة حال الركوع ، لكن مع ذلك لا يجوز تركها عمدا مع العلم بوجودها فى حال الركوع اما لكونها شرطا له او للصلوة حاله، وبالجملة اذا ثبت وجوب الركوع او الصلوة بالاستصحاب ، فلازم وجوبه كك شرعا وجوب الطمأنينة فى حال الركوع ، لعدم جواز الاخلال بها عمدا ، وهذا بخلاف ما اذا ثبت وجوب الصلوة بالاستصحاب بعد الفراغ عن الصلوة الخالية عن الجزء المشكوك ، فانه ليس من لوازم وجوبها كك وجوب اتيانها مع الجزء المشكوك لاشرا ولا عقلا ، بل مقتضى البرائة شرعية وعقلية عدم وجوب الاتيان بها كك ، نعم ما ذكرنا من حكومة اصالة البرائة على هذا الاستصحاب ، انما يتم فيما اذا ترك الطمأنينة فى الركوع سهوا لا مطلقا ، بل بمقدار الذكر الواجب ، ثم التفت بعد رفع الرأس عنه فشك فى سقوط الركوع عنه ، من جهة احتمال كون الطمأنينة معتبرة فيه بقدر الذكر الواجب ، لان باب هذا الاحتمال غير مسدود ، فان هذا الشك فى المقام كما عرفت مسبب عن الشك فى اعتبار الطمأنينة فى الركوع زائدا على تحقق مسماها ، فاذا اجرينا البرائة فى الشك السببى وارتفع ببركتها اعتبار الزائد عن مسمى الطمأنينة، فلا يبقى مجال للشك فى سقوط الركوع كى يجرى استصحاب وجوبه ، لكن هذه الحكومة انما تتم بالنسبة الى البرائة الشرعية الثابتة بحديث الرفع ، بناء على كون المرفوع به جميع الاثار تكليفية و وضعية ، دون البرائة العقلية التى ليس مفادها الاقبح العقاب بلا بيان ، من دون تعرض لها لحال الشرط المشكوك كى تكون حاكمة على استصحاب وجوب المشروط ، هذا مضافا الى انها لا تجدى فى المقام شيئا ، ضرورة انه بعد رفع الرأس عن الركوع ، يعلم اجمالا اما بوجود ركوع آخر عليه لو كان الشرط هى الطمأنينة بقدر الذكر الواجب ، واما بحرمة لو كان الشرط هو تحقق مسماها ، فيدور امر الركوع الاخر بين الوجوب والحرمة ، وليس

من دوران الامر بين الوجوب والحرمة التكليفيين كى نقول بالبرائة والتخيير فيه ، بل الوجوب والحرمة هنا وضعيان ، ومقتضى القاعدة فى دوران الامر بينهما هو الاحتياط ، وهو فى المقام بحصل باتيان ركوع آخر واتمام هذه الصلوة ثم استينافها من رأس ، ونظير هذا العلم الاجمالى ما ذكره بعض المحققين ، فيما اذا شك مثلا فى وجوب السورة فى القراءة ، وتركها اعتمادا على اصالة البرائة العقلية و دخل فى الركوع ، فانه يعلم حينئذ اجمالا اما بوجوب المضى عليه فى صلوته لولم تكن السورة واجبة ، واما بوجوب اعادتها عليه لو كانت السورة واجبة ، ومقتضى القاعدة هو الاحتياط باتمام هذه الصلوة واعادتها مع السورة ، هذه غاية ما يمكن ان يقال فى كون وجوب اعادة الركوع او الصلوة فيما نحن فيه مقتضى الاصل العملى اعنى الاستصحاب ، لكن يرد علينا هذا الاستصحاب ، انه ان اريد به استصحاب وجوب الركوع المقيد بالطمأنينة ، فهذا ليس لوجوبه حالة سابقة متيقنة ، وان اريد به استصحاب وجوب مهملة الركوع القدر المشترك بين المقيد بالطمأنينة و غير المقيد بها ، فالمهملة وان كان لوجوبها حالة سابقة متيقنة ، لكن استصحاب وجوبها لا يجدى شيئا ، لالما توهم من ان مفاد ادلة الاستصحاب جعل حكم مماثل للحكم المتيقن السابق ، فلا بد ان يكون متعلقه اما مطلقا او مقيدا اذ المهملة غير قابلة لجعل الحكم عليه ، و ذلك لما حققنا فى محله من ان مفاد ادلة الاستصحاب هو الجرى العملى على طبق المتيقن السابق فكما كان للمتيقن السابق عمل يجب ذلك العمل فى اللاحق ، وهذا فى غاية الامكان بالنسبة الى المهملة ، بل لما حققناه ايضا فى محله من ان القيود المأخوذة فى متعلق التكليف ، تارة تكون من عوارض الموجود الخارجى كالتغيير العارض على الماء بسبب ملاقاته للنجاسة ، واخرى تكون من عوارض الكلى كالطمأنينة المعتبرة فى افعال الصلوة مثلا ، ففى القسم الاول ان زال القيد او تعذر ، يستامح العرف ويقول هذا الماء كان قبل زوال تغيره نجسا والان كما كان ، وهذا بخلاف القسم الثانى ، فانهم اذا تعذر القيد لا يقولون ان الصلوة

كانت قبل تعذر الطمأنينة واجبة والان كما كانت ، وذلك لان الطبيعة المطلقة عندهم مبالغة مع المقيدة ، فيكون استصحاب حكم المقيدة بعد تعذر قيدها عندهم من اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر ، وفي المقام نقول ان المتيقن السابق كان اما الركوع المقيد بالطمأنينة او غير المقيد بها ، والمهمل مبالغة مع كليهما ، فيكون استصحاب وجوب الركوع الثابت له قبل نسيان الطمأنينة ، من قبل اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر مبالغة له ، سلمنا عدم كونه من هذا القبيل ، لكن هذا الاستصحاب لا يجدى في المقام شيئاً ، ضرورة ان استصحاب وجوب مهمل الركوع ، لا يقتضى الا وجوب اتيان ركوع ولو بلا طمأنينة ، وهذا تحصيل للحاصل ولغو ، اللهم الا ان يقال ان مقتضى هذا الاستصحاب وان لم يكن الا مجرد اتيان ركوع ، الا انه بضميمة الاجماع على ان الركوع يجب فيه الطمأنينة ولا يجوز تركها عمداً ، يجدى في المطلوب كما هو واضح ، لكن قد عرفت المنع عن اصل جريان هذا الاستصحاب وعلى اى حال نحن في فسحة عن هذه التجشّمات ، بعد ما عرفت من ظهور الاخبار الواردة في تحديد الركوع و بيان جميع خصوصياته حتى المستحبة الخالية عن ذكر الطمأنينة ، في عدم كونها شرطاً للركوع ، اذ حينئذ يكون الفرضان داخلين في جملة المستثنى منه من حديث لاتعاد ، الحاكم على اطلاق ادلة اعتبار الطمأنينة في الركوع والاستصحاب المقتضى لوجوب الركوع ثانياً ، وتوهم معارضة تلك الاخبار مع ادلة اعتبارها في الركوع الظاهرة في كونها شرطاً لنفس الركوع ، مدفوع بما عرفت من منع دلالة ادلة اعتبارها في الركوع ، الاعلى وجوبها في حاله ، واما كونها شرطاً له اول للصلوة في حاله فهي ساكتة عنه و توهم ظهور كلمة فلم يتم ركوعه في صحیحة زرارة المتقدمة في كونها شرطاً لنفس الركوع ، واضح الفساد ، ضرورة ان تلك الكلمة ليست قولاً للنبي صلى الله عليه وآله ، وانما هي حكاية عن كيفية فعل ذلك الشخص المصلى كما لا يخفى على من راجع الرواية ، سلمنا ظهورها في ذلك ، لكنه ليس بمثابة يقاوم ظهور تلك الاخبار في عدم كونها شرطاً للركوع كما لا يخفى ثم

ان من خلوتك الاخبار البيانية عن الذكر الواجب في الركوع ايضا ، يستفاد ان الذكر ايضا ليس شرطا للركوع ، وانما هو واجب مستقل في حاله ، وعليه فلو اخل سهوا بالذكر الواجب او الطمأنينة المعتبرة فيه ، كان مقتضى حديث لاتعاد عدم بطلان الصلوة بتركهما او ترك احدهما كما لا يخفى .

واما الدليل على اعتبار الطمأنينة في الذكر الواجب ايضا ، فهو ما دل على اعتبارها في الصلوة في جميع اقوالها و هيئاتها الاربع الركوع والسجود والقيام والجلوس من الاجماع المحكية ثم لوعجز عن الطمأنينة في الركوع ، فتارة يعجز عنها مطلقا ولو قاعدا ، واخرى يعجز عنها قائما فقط ، ففي الصورة الاولى لا اشكال في سقوطها و وجوب اتيان الركوع قائما مطلقا ، سواء قلنا بكونها شرطا للركوع او للصلوة ، كما لا اشكال في سقوطها و وجوب الركوع قائما في الصورة الثانية ، بناء على المختار من كونها شرطا للصلوة حال الركوع لا شرطا له ، و ذلك لان عجزه عن شرط الصلوة لا يوجب الاسقوط ذلك الشرط ، لا انقلاب تكليفه الى الركوع جالسا مع قدرته عليه قائما ، لحفظ ذلك الشرط المعجوز عنه ، والحاصل ان المعجوز عنه هنا هو شرط الصلوة اعنى الطمأنينة فهو المرفوع بحديث الرفع ، و اما القيام حال الركوع فهو مقدور فلا وجه لسقوطه والانتقال الى الركوع جالسا لحفظ ذلك الشرط المعجوز عنه في حال القيام **وتوهم** ان كلا من الطمأنينة والقيام حال الركوع مقدور له فيحد نفسه ، ضرورة ان الفرض انه يقدر على الطمأنينة في الركوع جالسا ، وكذا يقدر على القيام في حال الركوع ، وانما يعجز عن الجمع بينهما في الركوع فيقع بينهما التزاحم ، والقيام و انكان اهم من الطمأنينة ، لكونه شرطا للركن دونها ، الا ان الركوع قائما حيث يكون له البدل و هو الركوع جالسا ، بخلاف الطمأنينة ، فاللازم الانتقال الى الركوع جالسا حفظا للطمأنينة ، على ما حققناه في باب التزاحم من لزوم تقديم ما ليس له البدل من المتزاحمين على ما له البدل وانكان ماله البدل اهم مما ليس له البدل **مدفوع** بانه وانكان عاجزا عن الجمع بينهما في

(١) لان المبسور لا يسقط بالمسور والصلوة لامترك بحال منه عني عنه

الركوع ، الا ان العجز عن الجمع بينهما كك ناش عن العجز عن الطمانينة في حال القيام ، لا القيام في حال الطمانينة ، فهي المعجوز عنها اولا وبالذات فهي المرفوعة دون القيام فتدبر **وانما** الاشكال في سقوطها و وجوب الركوع قائما بناء على كونها شرطا للركوع ، فانه حينئذ كما يكون عاجزا عن الطمانينة في الركوع قائما ، كك يكون عاجزا عن القيام مستقرا ، فنسبة العجز الى احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح ، وحينئذ فيقع التزاحم بينما في مقام الفعلية ، واللازم مراعاة جانب الطمانينة بالركوع جالسا معها لانها مما ليس لها البدل بخلاف القيام هذا **ولكن** يمكن ان يقال في المقام ايضا ان المعجوز عنه اولا وبالذات هو الطمانينة ، وانما يكون القيام معجوزا عنه ثانيا وبالعرض ، من جهة سراية العجز من القيد الى المقيد ، ضرورة ان القيام في حد ذاته مقدور ، و انما يعجز عنه من حيث يفقده بالاستقرار المعجوز عنه في هذا الحال فاذا كان المعجوز عنه اولا وبالذات هي الطمانينة فهي المرفوعة دون القيام ، كما يظهر ذلك من استدلال الامام عليه السلام لرفع المسح عن البشرة في رواية عبد الاعلى ، بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ، فانه يظهر منه ان القيد وهو وقوع المسح على البشرة لما كان هو المنشأ للعسر والخرج اولا وبالذات ، فهو منفي دون اصل المسح و انكان المسح ايضا من حيث تقيده بهذا القيد الحرجي حرجيا ايضا فتدبر .

الامر الرابع لاختلاف في انه يجب رفع الرأس من الركوع الى ان ينتصب قائما ، و يدل عليه مضافا الى الاجماع المحكية جملة من الاخبار ، منها خبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام اذا رفعت راسك من الركوع فاقم صلبك حتى ترجع مفاصلك ، وخبره الاخر عنه عليه السلام ايضا قال اذا رفعت راسك من الركوع فاقم صلبك فانه لاصلوة لمن يقم صلبه و منها النبوي صلى الله عليه وسلم المتقدم المروي عن الذكرى حيث قال صلى الله عليه وسلم فيه ثم ارفع راسك حتى تعدل قائما ، وعليه فلو هوى الى السجود قيل الانتصاب من الركوع لالعذر بطلت صلوته ، و اما ان كان لعذر مستمر الى السجود ، فانكان العذر هو العجز فلاشكال في سقوطه لانتفاء التكليف بغير المقدور ،

وان كان العذر هو النسيان ، فبناء على عدم ركنيته كما هو المشهور والمختار ، لاشكال في سقوطه ايضا لعموم حديث لا تعاد ، و اما على القول بركنيته كما هو المحكى عن الشيخ في الخلاف ، فلا اشكال في بطلان الصلوة بتركه ولو نسيانا ، لكن الحق عدم ركنيته اذ لا دليل عليه ، الا عموم نفي الصلوة بدونه في خبر ابي بصير المتقدم انفا الظاهر في نفي حقيقة الصلوة بدون اقامة الصلب ، و من المعلوم لزوم تخصيصه بغير الناسي ، لحكومة قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لا تعاد الصلوة الا من خمس ، وغيره مما دل على اناطة صحة الصلوة بمحافظه الركوع والسجود عن النسيان ، على سائر العمومات المثبتة للاجزاء والشرائط **واما** ان كان لعذر غير مستمر ، كما اذا هوى للسجود قبل الانتصاب لعجز او نسيان ، فارتفع العجز او تذكر قبل وضع الجهة على الارض ، فعن غير واحد من الاصحاب منهم شيخ مشايخنا الانصارى قدس سره ، انه يجب عليه تداركه معللا ببقاء الامر والمحل ، و فيه ان غاية ما دل عليه النصوص هو وجوب القيام الحاصل من رفع الراس من الركوع لامطلق القيام ، ومن المعلوم ان القيام الحاصل من رفع الراس من الركوع ، غير ممكن التدارك بعد الهوى الى السجود كما هو واضح ، ومعه لامجال لبقاء الامر والمحل كما لا يخفى .

ثم لاختلاف ظاهرا في وجوب الطمانينة في الانتصاب بان يعتدل قائما ويسكن ولو سيرا ، واستدلوا عليه مضافا الى الاجماع المحكية ، بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في خبري ابي بصير المتقدمين اذا رفعت راسك من الركوع فاقم صلبك حتى ترجع مفاصلك فانه لاصلوة لمن لم يقم صلبه ، تقريب الاستدلال هو ان جعله عَلَيْهِ السَّلَامُ زمان رفع الراس من الركوع ظرفا لاقامة الصلب ، يستفاد منه عرفا اطالتها بمقدار يسعه ذلك الزمان ، فكانه عَلَيْهِ السَّلَامُ قال في وقت رفع راسك من الركوع اقم صلبك .

بقي هنا فروع ، الاول لو لم يتمكن من القيام في تمام الركعة ، بان قدر على القيام مقدارا لايسع القراءة والركوع ، و دار الامر بين القيام لقرائتها او لركوعها ، فهل يتعين عليه القيام في اولها كي يكون قرائتها عن قيام ، او يتعين

في آخرها كي يكون ركوعها عن قيام ، او يتخير ، ونحن و ان تعرضنا لهذا الفرع في مبحث القيام مفصلا ، الا ان الاستاد دام ظله حيث عدل هنا عن بعض ما افاده هناك ، فلا بد لنا ان نتعرض له في المقام ايضا اقتفاء له ، فنقول فيه وجوه بل اقوال ، فذهب جمع منهم صاحب الجواهر قدس سره الى الاول ، معللين بانه حين القراءة قادر على القيام فيجب للعمومات ، فاذا انتهى الى الركوع و طرء عليه العجز عن اتيانه قائما ، اندرج فيمن شرع له الصلوة قاعدا فركع جالسا ، و ذهب جماعة الى الثاني ، معللين بانه اهم لكونه شرطا للركوع الذي هو من الاركان و ذهب بعض الى الثالث لانه مقتضى التراحم بين كل واجبين لا اهمية لاحدهما .

والتحقيق انه ان بنينا على ما ادعاه بعض من ان كان المقدور بالواسطة ، و انه اذا كان للواجب مقدمات خارجية كنصب السلم للكون على السطح او داخلية كالأجزاء للواجبات المركبة ، يكون الواجب الفعلي هو اولي المقدمات لانها المقدورة فعلا ، دون غيرها منها ، واذا حصلت المقدمة الاولى يصير الواجب الفعلي المقدمة الثانية وهكذا الى ان تصل النوبة الى ذبيها ، او بنينا على ان وجوب القيام مشروط شرعا بالقدرة عليه في محله، كما ذهب اليه شيخ مشايخنا الانصارى قدس سره، مستدلا عليه بقوله **عَلَيْكَ** في صحيحة جميل اذا قوى فليقم ، فلا شبهة في تعيين القيام في اول الركعة على كلا المبنيين ، اما على الاول فلان القيام في حال القراءة واجب فعلا لكونه مقدورا كك ، فلا يمكن ان يزاحمه القيام في حال الركوع الذي ليس واجبا فعلا لعدم كونه مقدورا كك ، و اما على الثاني فلان القيام في حال القراءة حيث تكون القدرة عليه في زمان امتثاله بالفعال فيكون شرط وجوبه حاصلًا فيجب اتيانه ، وهذا بخلاف القيام في حال الركوع لعدم كون القدرة عليه في محله حاصلًا فعلا فلا يكون شرط وجوبه حاصلًا كي يجب الركوع قائما واما لومنعنا كلا المبنيين كما هو الحق ، اما الاول فلضرورة انه لا شبهة عند العقل والعقلاء في حسن توجيه الخطاب الى المكلف ، فيما كان المكلف به مقدورا له ولو بالف واسطة ، وهذا

يكشف عن ان المقدور بالواسطة مقدور فعلا بالدقة العقلية ، والالماصح عندالعلاء توجيه الخطاب نحوه ، بل ذلك مما يشهد به الوجدان ، فانا لانشك في كوننا قادرين على الكون على السطح فعلا مع توقفه على الصعود من الدرج ، و حكمنا بثبوت القدرة لنا على ذلك ليس بعد الصعود على الدرجة الاخيرة ، بل نحكم بثبوتها لنا قبل نصب السلم فضلا عن الصعود عليه كما هو واضح ، و اما الثاني فلما مر من ان صحيحة جميل مسوقة لبيان الحد الذي يجب معه الصلوة قئما ، فهي واردة مورد حكم اخر ، فلا دلالة لها على وجوب ابعاض القيام وقت القدرة عليه ، كي يستفاد منها اشتراط ابعاضه شرعا بالقدرة عليها في زمان امثالها ، سلمنا دلالتها على ذلك ، لكن نمنع عن استلزامها كون القدرة عليها كاي مقارنة لها شرطا شرعا لوجوبها ، و ذلك لما مر في مبحث القيام من ان العناوين الثانوية العارضة على المكلف على قسمين ، احدهما ما يكون له دخل في المكلف به ويكون قيدا للمطلوب ، وهذا القسم موجب لتنوع المكلف الى نوعين لكل منهما تكليف يخصه ، كعنواني الحاضر والمسافر فان المطلوب الاصلى في حق الحاضر هو الاتمام و في حق المسافر هو القصر ، ويدور حكمهما مدار هذين العنوانين ، ويجوز لكل منهما البدار الى امثال الحكم المتعلق به بالعنوان المتصف به فعلا ، و يجوز لهما الخروج من احد العنوانين والدخول في الاخر ، لانه مقتضى كون اصل التكليف مشروطا بهما وثانيهما ايضا على قسمين ، لانه قد يكون له دخل في المكلف به والمطلوب ، وقد يكون له دخل في التكليف والطلب ، وهذا كعنواني القادر والعاجز ، فانهما قديكون لهما دخل في اصل التكليف والمطلوب و يكون اصل التكليف مشروطا ، به كما في الحج فان التكليف به مشروط بالاستطاعة والقدرة شرعا ، وتسمى هذه القدرة في اصطلاحهم بالقدرة الشرعية ، وقد يكون لهما دخل في فعلية التكليف والطلب ، كما في جميع الاحكام التكليفية ، فان فعليتها مشروطة عقلا بالقدرة على امثالها ، بملاك قبح التكليف بغير المقدور ، وفيهنا القسم الاخير لايجوز للمكلف العاجز البدادالى امثال الحكم المتعلق به

بهذا العنوان ، الا فيما اذا علم ببقائه عليها هذا العنوان الى اخر الوقت ، فلا يجوز للعاجز في اول الوقت عن الصلوة قائما البدار اليها جالسا ، ولا يجوز له ايضا الدخول في هذا العنوان بتعجيز نفسه عن القيام فى الصلوة ، اذ المفروض ان العجز انما كان مانعا عقلا عن فعلية التكليف بالصلوة و طلبها منه قائما ، مع بقاء الصلوة قائما على مطلوبيتها الذاتية للشارع ، و معه يكون تعجيز نفسه عن القيام فى الصلوة ، موجبا لتفويت ماهو المطلوب مطلقا للشارع ، و هو قبيح عقلا و محرم شرعا ، هذا كله فى مرحلة الثبوت ، **واما** فى مرحلة الاثبات وماهو المستفاد من الادلة من الاقسام فنقول فيه تفصيل ، بين ما اذا اخذ القدرة قيذا فى نفس دليل الحكم كما فى قوله تعالى والله على الناس حج البيت لمن استطاع اليه سبيلا ، و بين ما اذا دل دليل اخر على تخصيص ذلك الحكم بالقادر كما نحن فيه ، **فعلى** الاول لا ينعقد لدليل الحكم اطلاق اصلا لامادة ولا هيئة ، اى لا مطلوبا ولا طلبا ، لتردد الامر بين رجوع القيد الى الهيئة والطلب او الى المادة والمطلوب ، فالكلام لاحتفاه بما يصلح للقرينية على عدم ارادة الاطلاق منه ، لا ينعقد له ظهور فى الاطلاق اصلا فيكون مجملا ، **وهذا** بخلاف الثانى فان الدليل الاول لخلوه عن القيد انعقد له الظهور فى الاطلاق مادة و هيئة ، و المتيقن من الدليل الثانى الدال على اختصاص ذلك الحكم بالقادر ، هو تقييد اطلاق الدليل الاول هيئة لانه المتيقن على كل حال ، و يكون تقييدا لاطلاقه مادة مشكوكا مرفوعا بظهور اطلاقه مادة فى عدم اختصاص المطلوب بالقادر ، و ان كان الهيئة والطلب مخصوصا به لمكان قبح طلب اتيان العمل عن العاجز عنه ، و مقتضى ذلك عدم كون القدرة فيما نحن فيه قيذا شرعيا راجعا الى المادة والمطلوب ، و لازم ذلك دوران الامر بين مطلوبيين مطلقين للشارع ، لم يحرز اهمية احدهما ، فيكون المقام كاتقان الغريقين اللذين لا يدر الا على اتقان احدهما ، فكما يحكم فيه العقل بالتخير فليحكم به فى المقام ايضا ، و مجرد كون المتمزاحمين فى المثال فى عرض واحد ، بخلاف المقام لكون احدهما فيه مترتبا وجودا على الاخر ، غير فارق بعد كون الترتب بينهما ،

غير مانع عن تعلق القدرة بالثاني منهما ايضا على وجه الفعلية ، وتعلق الوجوب بكليهما في عرض واحد كما مر بيانه ، فانه اذا لم يكن الترتب بين الجزئين وجودا مانعا عن تعلق القدرة على وجه الفعلية بالثاني منهما ، ولم يدل دليل من خارج على كون الجزء مشروطا بالقدرة عليه في محله ، فلا مانع عن تعلق الوجوب بكليهما في عرض واحد ، و حينئذ لودل دليل على ان القادر على القيام يجب عليه الاتيان بالجزئين قائما ، وكان المكلف غير قادر على الجمع بينهما قائما وكان قادرا على الاتيان بواحد منهما على البدل قائما و بالاخر كك جالسا ، فيكون ترجيح القيام في احدهما على القيام في الاخر ترجيحا بلا مرجح ، فيكون مقتضى القاعدة سقوط التكليف بالكل راسا لكن هذه القاعدة حيث تكون محكومة بالقاعدة الثانوية الدالة على ان الصلوة لا تسقط بحال ، والقاعدة الدالة على ان الميسور لا يسقط بالمعسور ، فيكون الامر في المقام مرددا بين الامرين لامر حرج لاحدهما على الاخر ، فيحكم العقل بالتخير بينهما ، **هذا** محصل ما افاده الاستاد دام ظله من الاشكال على القول بتعين القيام في اول الركعة للقراءة والركوع جالسا وترجيح القول بالتخير ثم استشكل فيما افاده من الوجه لترجيح القول بالتخير ، بان مقتضاه هو الحكم بالتخير في كلما وقع التراحم بين الواجبين المترتبين في الوجود ، بان لم يقدر المكلف الا على امتثال احدهما على البدل ، كما اذا نذر الحج ماشيا فعرض عليه العجز عن المشي الا في بعض الطريق ، او نذر صوم يومين معينين كالخميس والجمعة فعجز عن الصوم الا في يوم واحد او عجز عن القيام في احدى الصلوتين ، فان مقتضى ما افاده من الوجه الترجيح القول بالتخير فيما نحن فيه ، هو الحكم في المسئلة الاولى بجواز ان يركب في اول الطريق و يمشي في اخره ، و في المسئلة الثانية بجواز ان لا يصوم يوم الخميس ، و في المسئلة الثالثة ان يصلي الظهر جالسا ، مع قدرته فعلا على المشي في اول الطريق ، و على الصوم في يوم الخميس ، و على صلوة الظهر قائما ، و الالتزام بذلك في هذه المسائل و نظائرها لا يخلو عن الاشكال ، كما ان مقتضى ما ذهب اليه شيخ مشايخنا

الانصارى قدس سره من تقييد المادة والمطلوب بالقدرة المفارئة و في وقت العمل هو جواز سلب المكلف القدرة عن نفسه اختيارا ، لان تقييد المادة والمطلوب بها موجب لتنويع الحكم الى حكمين احدهما مجعول في حق القادر والاخر في حق العاجز ، فيصير المقام نظير وجوب التمام على الحاضر والقصر على المسافر ، فكما يجوز للمكلف ان يجعل نفسه مسافرا كك يجوز له ان يجعل نفسه عاجزا عن القيام في الصلوة ، والالتزام بهذا ايضا في غاية الاشكال ، فكل من القولين في المسئلة لازم يشكل الالتزام به ، ولهذا وجه دام ظله ما اختاره الشيخ الانصارى قدس سره من تعيين القيام للقراءة معللا بان الجزء مشروط شرعا بالقدرة عليه ففى محله والقيام فى حال القراءة تكون القدرة عليها فى محله حاصلة بالفعل بخلاف القيام فى حال الركوع فان القدرة عليه فى محله ليست حاصلة فعلا لعدم بحىء محله الذى هو الركوع ، بما يسلم عن الاشكال ، وملخص ما افاده دام ظله فى توجيه ما ذهب اليه المحقق الانصارى قدس سره ، هو ان القدرة المجعولة شرطا لاجزاء المامور به المركب فى الادلة الثانوية ، ليست مطلق القدرة الموجبة لفعلية التكليف و تنجزه عقلا ، كى يكون تقييدا فى الادلة الاولى الجاعلة للاجزاء والشرائط ، ليدور الامر بين رجوع القيد الى المادة والمطلوب شرعا او الى الهيئة والطلب عقلا ، فان جعل الناقص تكليفا للعاجز ليس مما يحكم به العقل ، ولا مما يقتضية الادلة الاولى ، بل مقتضاها كما مر سقوط التكليف بالصلوة عن هذا المكلف راسا ، لعدم قدرته على المركب بواسطة العجز عن بعض اجزائه ، فليس فى المقام محل للاخذ باطلاق الادلة الاولى مادة ، و اجراء قاعدة باب التراحم من التخيير مع التساوى و تقديم الهم منها لو كان ، بل الادلة الثانوية الدالة على ان القادر يجب عليه التام والعاجز يجب عليه الناقص ، انما هى فى مقام جعل قانون شرعى لمرعاة المطلوب الاولى الواقعى وحفظا له فى بعض مراتبه فاللازم حينئذ رعاية هذا القانون فى صورة العجز ، فان كان الظاهر من هذه الادلة الثانوية اعتبار قدرة خاصة ، وهى القدرة فى حال العمل و فى محل

الجزء ، فلا يجوز تقديم الجزء الثاني بآيانه قائما والايان بالاول جالسا، لان القدرة بالنسبة الى الجزء الاول حالية مقارنة ، وبالنسبة الى الثاني سابقة ، والقدرة السابقة ليست موضوعا لهذا الجعل الثانوى حسب الفرض ، و انكان الظاهر من هذه الادلة الثانوية اعتبار القدرة مطلقا كانت سابقة او مقارنة ، فيقع التزاحم فيما نحن فيه بين الواجبين المترتين والحكم فيه التخيير عقلا ، **ولكن** الظاهر من هذه الادلة كقوله **عَلَيْكَ** المستطيع يقوم والعاجز يقعد ، هو ان الموضوع لهذه القاعدة هي الاستطاعة الحاصلة حين العمل وكذا العجز الحاصل حينه ، فالقيام يجب على من كان قادرا عليه في محله ، والقعود يجب على من لم يكن قادرا على القيام في محله ، **ومما** ذكرنا من ان القدرة المجعولة بالادلة الثانوية شرطا لاجزاء المركب المأمور به ليست تقييدا في الادلة الاولى ، ظهر اندفاع ما ربما يتوهم من ورود ما اوردها على شيخنا الانصارى قدس سره ، من انه اذا كانت القدرة المقارنة للجزء شرطا في جوبه فلازمه جواز سلب المكلف القدرة عن نفسه علينا ايضا ، **توضيح** الاندفاع هو انه اذا لم تكن الادلة الثانوية الدالة على اشتراط الاجزاء بالقدرة المقارنة مقيدة للادلة الاولى ، فيكون اطلاق الادلة الاولى مادة باقيا بحاله وان زال اطلاقها هيئة بالعجز عن القيام عقلا ، ومعه لايجوز للمكلف سلب القدرة عن نفسه كما امر بآيانه والله العالم بحقايق احكامه .

الفرع الثاني لو تجدد القدرة للعاجز في الاثناء ، فانكان تجدها قبل القراءة ، فلا اشكال في انه يجب عليه القيام للقراءة ، و انكان تجدها في اثناء القراءة ، فان لم يستلزم القيام فوات الموالات لمعتبرة بين اجزاء القراءة ، فلا اشكال ايضا في وجوبه لاتمامها ساكتا عنها في حال النهوض حفظا للطمأنينة المعتبرة فيها ، وان استلزم القيام لطول زمان نهوضه لفوات الموالات ، **فيحتمل** حينئذ وجوب اتمام القراءة قاءدا ترجيحا للموالات المعتبرة فيها على القيام ، وذلك لما مر من اشتراط القيام بالقدرة شرعا بخلاف الموالات ، ومقتضى وقوع التزاحم بين المشروط ،

بالقدرة شرعا وغير المشروط بها كك ، هو تقديم غير المشروط على المشروط ، لان الاول يكون تعجيزا مولويا شرعيا بالنسبة الى الثانى فيسقط لانتفاء شرط و يحتمل وجوب القيام ساكتا عن القراءة فى حال النهوض و استينافها بعد النهوض جمعا بين القيام والموااة وهذا هو الاقوى و انكان الاول ايضا قويا و قوهم ان الاستيناف موجب لابطال ما اتى به من القراءة قاعدا ، و هو محرم وموجب للزيادة العمدية فيكون موجبا لبطلان الصلوة مدفوع بان الدليل على حرمة ابطال العمل ليس الا الاجماع ، والقدر المتيقن منه هو ابطال نفس العمل ، و ابطال الجزء لا يستلزم فساد الكل فيما امكن تداركه ثانيا كما فى المقام ، و كون الاستيناف موجبا للزيادة العمدية قد تقدم ما فيه فلانعيد و اما احتمال وجوب اتمام القراءة ناهضا ترجيحا للموااة على القيام ، فضعيف اذلا دليل على شرع الصلوة فى حال النهوض ، وانما دل الدليل على شرعها قائما للقادر و جالسا للعاجز ، فالصلوة ناهضا خارجة عن الوظيفة المقررة شرعا للمصلى ، مضافا الى استلزامه الاخلال بالطمأنية ، فيدور الامر حينئذ بين مراعاة الموااة المعتبرة فى القراءة باتمامها جالسا ، او مراعاة القيام بقطع القراءة واستينافها بعد النهوض جمعا بين القيام والموااة ، ولاشبهة فى ان الثانى هو المعين ، لمأمر من انه لادليل على وجوب اتمام الجزء و حرمة ابطاله و انما المسلم وجوب اتمام الكل ثم لوسلمنا وجوب اتمام الجزء ايضا كى يجب الموااة في هذه القراءة ، لكن نقول ان حفظ الموااة في هذه القراءة ، غير ممكن قائما عقلا ، وغير جائز جالسا شرعا اما الاول فلان حفظ الموااة فيها مع السكوت عنها فى حال النهوض غير ممكن ، لزوالها بالسكوت عن القراءة فى حال النهوض ، و مع عدم السكوت عنها فى حاله ، لانكون هذه القراءة مشروعة كى يجب الموااة فيها و اما الثانى فلان وجوب الموااة فى القراءة ليس لدليله اطلاق احوالى ، كى يجوز لمراعاتها اتمام هذه القراءة جالسا مع القدرة على القيام ، بل غايته الاطلاق الذاتى وكونها من حيث هى واجبة نظير حلية الغنم ، فعليه اذا دل الدليل على ان وظيفة

القادر هو القيام فى حال القرائة ، فيدل بالدلالة الالتزامية على ان القرائة جالسا خارجة عن وظيفة القادر ، فيكون هذا الدليل واردا على دليل اعتبار الموالاته في هذه القرائة ، برفع موضوعها الذى هو القرائة جالسا كما هو واضح .

وان كان تجدد القدرة فى حال الركوع ، فتارة يكون قبل الطمأنينة والذكر الواجب ، واخرى يكون بعد الطمأنينة و قبل الذكر ، فعلى كلا الفرضين ، ان قلنا بان الطمأنينة والذكر واجبان مستقلان فى حال الركوع ، فالظاهر عدم وجوب القيام منحيا تحصيليا للقيام المعبر فيهما كما توهمه بعض ، ضرورة ان القيام انما يكون معتبرا فى الطمأنينة والذكر الواقعين فى الركوع الصلوتى القيامى ، والمفروض سقوطه بالعجز عن القيام فيه ووقوعه جلوسا ، فوجوب القيام منحيا للطمأنينة او الذكر لاوجه له ، بل يكون موجبا لزيادة الركوع بناء على تحققه لاعن قيام ايضا ، ضرورة انه بعد ما قام منحيا الى حد الراكع يحصل منه ركوع قيامى زائدا على ما حصل منه من الركوع الجلوسى و **توهم** ان الارتفاع والقيام منحيا من الركوع الجلوسى الى حد الركوع القيامى ، غير موجب لتعدد الركوع كى يلزم زيادة الركن ، بل اللازم منه اختلاف كيفية ركوع واحد شخصى من القعود الى القيام مدفوع بان المراتب المتدرجة من الانحناءات الواقعة بين الحدين اعنى حد الركوع الجلوسى وحد الركوع القيامى ، ان كان بعضها ملحقا بالاول وبعضها بالثانى ، فاللازم جواز ان ينحنى فى الركوع بتلك المراتب اختيارا ايضا ، والظاهر انه مما لا يلتزم به احد ، و ان كانت خارجة عن الركوعين ، فليزىم تخلل الفصل بينهما المستلزم لتعددتهما و **توهم** انه ليس هناك الانحناء واحد شخصى وهو الانحناء الركوعى ، و انما الاختلاف فى كيفية ذلك الانحناء ، و كونه تارة فى حال الجلوس ، و اخرى فى حال القيام ، وثالثة فى حال النهوض من الجلوس الى القيام ، و اختلاف الكيفيات لا يوجب تعدد المتكف بها كى يستلزم تعدد الركوع مدفوع بان اختلاف الكيفيات وتبدلها وان لم يكن موجبا لتعدد الشخص المتكف بها ، لكن هذا فيما اذا لم يكن

ذلك الشخص مقيدا بكيفية منها دون اخرى موضوعا للحكم كما فى المقام ، فان الانحناء المعتبر فى الركوع شرعا مقيد بكونه فى حال القيام للقادر وبكونه فى حال الجلوس للمعجز ، وفى حال كونه فى حال النهوض يكون خارجا عن الانحناء المعتبر فى الركوع شرعا ، فاذا كان فى هذا الحال خارجا عن حد الركوع الشرعى ، فيلزم الفصل بين الانحناء الركوعى الجلوسى والانحناء الركوعى القيامى ، فيلزم تعدد الانحنائين هذا وتدبر فتبين مما ذكرنا ان بناء على القول بكون الطمأنينة والذكر واجبين فى حال الركوع مستقلا ، لا يجب القيام منحيا تحصيلا لما هو المعتبر فيهما من القيام ، بل يأتى بهما فى ركوعه الجلوسى ، ثم يقوم معتدلا من ركوعه الجلوسى تحصيلا للقيام الواجب عند رفع الرأس من الركوع **واما** ان قلنا بانهما واجبان قيدا للركوع ، فيجب ان يقوم منتصبا واستيناف الركوع عن الانتصاب القيامى ، لان ما وقع عنه من الركوع الجلوسى لم يكن الركوع المعتبر فى الصلوة ، لكن كونهما معتبرين قيدا فى الركوع خلاف ما هو المستفاد من الادلة كما تقدم **وان كان** تجدد القدرة بعد الطمأنينة والذكر ، فقد يقال بوجود القيام معتدلا تحصيلا للاعتدال الواجب عند رفع الرأس من الركوع ، لقوله **عَلَيْكُمْ** فى خبر ابي بصير المتقدم اذا رفعت رأسك من الركوع فاقم صلبك فانه لاصلوة لمن يقم صلبه **و** فيه نظر لامكان كون المراد من قوله **عَلَيْكُمْ** اذا رفعت رأسك من الركوع ، هو رفع الرأس من الركوع القيامى لامطلق الركوع فتدبر ، او كون المراد من قوله **عَلَيْكُمْ** فاقم صلبك هو اعتدال الصلب الحاصل فى القعود ايضا ، او كون المراد من الامر باقامة الصلب هو اعتبار كون الهوى الى السجود عن اعتدال ، سواء كان قياميا او قعوديا فى مقابل الهوى اليه عن تقوس وانحناء **وان كان** تجدد القدرة بعد الرأس عن الركوع الجلوسى وقبل حصول الاعتدال والطمأنينة فيه ، فقد يقال بوجود القيام تحصيلا للاعتدال والطمأنينة المعتبرين فى رفع الرأس عن الركوع ، وفيه ان الاعتدال والطمأنينة انما اعتبرا فى الرفع عن الركوع مطلقا سواء كان قياميا او جلوسيا ، والمفروض تحقق الرفع

عن الركوع الجلوسى لا القيامى ، فاللازم الاجتزاء باتيانهما حال الجلوس .

الفرع الثالث اذا كان المصلى منحنيا الى حد الراكع خلقه اولعارض من كبر او مرض . فان كان متمكنا من الانتصاب ولو فى بعض الحالات ولو بالاعتماد على شىء كالعصا والجدار ونحوهما ، وجب عليه الانتصاب للقراءة و للركوع و للرفع عنه ، وان لم يتمكن من الانتصاب اصلا ، فان تمكن من الاقرب اليه وجب عليه الارتفاع اليه ، لما سجيىء انشاء الله تعالى من انه يعتبر فى الركوع احدائه عن انتصاب او عن الاقرب اليه ، و ان لم يتمكن من الارتفاع اصلا ، فتارة يكون انحنائه بالغاً الى اول مرتبة الركوع ، و يكون متمكنا من الانحاء الزائد عما هو عليه ، و اخرى الى اقصى مرتبة بحيث لو انحنى ازيد منه لخرج عن حد الركوع ، او الى اول مرتبته لكن لا يمكنه الانحاء زائدا على ما هو عليه من الانحاء ، ففي الفرض الاول لا اشكال فى الاكتفاء بما عليه من الهيئة الانحائية للقيام ، لان الاستقامة و انتصاب الظهر ليس مقوما لحقيقة القيام و داخلا فى مفهومه ومهيته ، بل القيام ليس الا الوقوف على القدمين والاعتماد عليهما بل ولو على احدهما ، و انما الاستقامة و الانحاء الحالات العارضة له ، والا لما صح اطلاق القائم على المنحنى ، وصحته فى الوضوح كالنار على المنار ، كما يشهد بذلك قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فى رواية على بن يقطين المتقدمة يقوم وان انحنى ظهره .

واما الاكتفاء بتلك الهيئة الانحائية للركوع ، فمبنى على القول بانه ليس شرعا الاعتبار عن نفس الهيئة الخاصة كما هو كك لغة وعرفا ولذا يقال على المنحنى لكبره شيخ راع ، فانه حينئذ عليه ابقاء هيئته ناويا بكونها ركوعا ، و اما ان قلنا بان الركوع وان لم يكن لغة وعرفا كالسجود بحيث يكون للتعظيم و التذلل دخل فى حقيقته ، لكن لاشبهه فى انه يعتبر فيه شرعا كونه عن تذلل و تعظيم له تعالى ، و من المعلوم ان التذلل و التعظيم لا يتحققان الا باحداث الركوع عن استقامة وانتصاب ، او عن مرتبة من الانحاء الى مرتبة اخفض ، فالانحاء والهوى

له مطلوبة ذاتية شرعا ، ولا تكون مطلوبيته من باب المقدمة العقلية ، فلا اشكال في ان الواجب عليه حينئذ الانحناء عن الحد الذي هو عليه ، لانه مصداق الركوع التعظيمى بالنسبة الى مثله ، ولذا نرى انه لو قيل له اركع تعظيما للسلطان لا يقول انى لا اتمكن من الركوع ، بل يجعل ظهره اخفض بعنوان التعظيم له **واما** فى الفرض الثانى فلا اشكال فى الشق الثانى منه ، وهو ما اذا كان انحنائه فى اول مرتبة الركوع ولكن لا يمكنه الانحناء زائدا عما هو عليه ، فى ان تكليفه الايماء لعدم تمشى الركوع منه ، على ما هو المختار من اعتبار كون الركوع حاصلًا من الانحناء بالمعنى المصدرى **و انما** الاشكال فى الشق الاول منه ، اعنى ما اذا كان انحنائه الى اقصى مرتبة الركوع ، و انه هل عليه زيادة الانحناء يسيرا للركوع او يتبدل تكليفه الى الايماء له لعدم تمشى الركوع منه ، احتمالا لان اقواهما الثانى و **توضيح** ذلك يتوقف على تمهيد مقدمات **الاولى** ما تقدم من ان الاستقامة و انتصاب الظهر ، ليس مقوما لحقيقة القيام كى يكون هناك واسطة بين القيام والقعود ، بل كلما ارتفع عن حالة القعود دخل فى حد القيام ، فالركوع قسم من القيام لا قسم له ، ولا ينافى ذلك ما تقدم من عدم صحة اتمام القراءة فى حال النهوض لحفظ ما هو المعبر فيها من المولاه فان ذلك كان مستندا الى خروجها عما هو المشروع من القراءة فى حالتى القيام والجلوس ، مضافا الى كونها فى حال النهوض مستلزما للاخلال بما هو المعبر فيها من الطمأنينة ، لا الى عدم وقوعها فى حال القيام ، كى ينافى ما ذكرناه من عدم الوساطة بين حالتى القيام والقعود **الثانية** ما تقدم انفا ايضا من ان الركوع و ان لم يكن لغة و عرفا كالسجود ، كى يكون للتعظيم والتذلل دخل فى حقيقته ، لكن لاشبهه فى انه يعتبر فيه شرعا كونه عن تذلل وتعظيم له تعالى ، ومن المعلوم ان التذلل والتعظيم ، لا يتحققان بالركوع الا اذا كان حاصلًا عن الانحناء بالمعنى المصدرى ، الذى لا يتحقق الا فيما اذا كان حاصلًا عن استقامة و انتصاب ، او عن مرتبة من الانحناء الى مرتبة اخفض ، فالمعتبر فى الصلوة هو احداث الركوع عن قيام ، فلا يكفى فى تحققه بقاءه

بعد حدوثه و توهم انه يكفي في حصول التعظيم مجرد كون الركوع جاصلا عن قصد التعظيم ، من دون احتياج الى الانحناء بالمعنى المصدرى ، مدفوع بان التعظيم ليس من الامور القصدية المتقومة بالقصد ، بل لابدان يكون الفعل في حد نفسه مما يحصل به التعظيم ، كى يكون الاتيان به بهذا القصد تعظيما قصديا اراديا الثالثة مأمرا ايضا من ان الركوع و ان لم يكن العبارة عن الهيئة الانحنائية ، لكن لاشبهة في ان المطلوب شرعا ليس مجرد حصول هذه الهيئة ، كى يكون الانحناء والهوى الى الركوع مقدمة عقلية مخصصة ليس له جهة مطلوية ذاتية اصلا ، كما يظهر من منظومة العلامة الطباطبائى قدس سره ، بل المطلوب في باب الركوع امران الانحناء بالمعنى الحدثنى المصدى والهيئة المخصوصة الحاصلة منه ، فيكون المكلف به شرعا كلا الامرين بمعنى كونه هو المجموع منهما ، ويدل على ذلك مضافا الى ما عرفت من توقف التعظيم المعتبر في الركوع عليه ، كونه مقتضى قوله تعالى اركعوا مع الراكعين ، الظاهر في وجوب احداث الركوع ، فان الظاهر من الامر بالركوع هو طلب احداث الانحناء الخاص ، الذى لا يخاطب به الامن لم يكن كك ، فلا يقال للمنحنى انحن ، الا اذا اريد منه الانحناء الزائد عما هو عليه ، ولذا الهوى لانية الركوع الى ان وصل الى حد الراكع ، لا يصح له ان يجعل هذه الهيئة حاصلة ركوعا وليس ذلك لعدم كون هذه الهيئة حاصلة عن قصد واردة كما هو المعتبر في الافعال الصلوتية ، ضرورة ان هذه الهيئة وان لم تكن حدوثا واقعة بقصد الركوع ، لكنها يمكن ان يقصد بها الركوع بقاء كما لا يخفى ، بل لفقده ما هو المعتبر من احداث الركوع عن نية الرابعة ان المطلوب في باب الركوع شرعا ليس مطلق الانحناء و كل ما يصدق عليه الركوع عرفا ، بل للركوع الشرعى مراتب خاصة و حدود مخصوصة من الانحناء ، فاول مراتبه هو الانحناء بقدر ما يتمكن معه من وضع اطراف اصابعه على ركبتيه ، واقصى مراتبه هو الانحناء بقدر ما يتمكن معه من وضع راحته على ركبتيه بحيث يملأ اصابعه عين الركبة ، كما يدل على ذلك التحديدات الواردة في اخبار الباب

و توهم ان التحديد بذلك انما هو في الافراد الشائعة المتعارفة ، فلا بد في غيرها كمن وصلت يدها ركبتيه بلا انحناء اصلا اما لطول يديه او لانحناء ظهره من الرجوع الى العرف في صدق مسمى الركوع مدفوع بان التحديد بذلك ليس لاجل ان لوضع اطراف الاصابع او الراحة على الركبة موضوعية ، بل لما في وصولهما الى الركبة من الطريقتين النوعية الى احراز حصول ما هو المطلوب في الركوع من مقدار الانحناء ، فالمقدار على حصول ذلك المقدار من الانحناء ، ولذا لو كانت يدها خارجة في الطول او القصر عما يناسبه ، وجب عليه الانحناء بمقدار ما هو المتعارف في مستوى الخلقة .

اذا تمهدت هذه ، فنقول ان من كان انحنائه الى اول مرتبة الركوع ، يجب عليه ان يزيد في انحنائه الى اقصى مرتبة بقصد الركوع ، لتمكنه من الركوع المأمور به وهو الانحناء الحدوثي الحاصل عن قيام الى حده الشرعي ، ومن كان انحنائه الى اقصى مرتبة الركوع ، فالمتجه ان يومي للركوع بالرس او العين ، لعدم تمكنه من الركوع المأمور به اعني الانحناء الحدوثي الحاصل عن قيام ، لا الركوع جالسا الذي هو وظيفة العاجز عن القيام ، اذ المفروض ان هذا المنحني يكون قائما ، و انما يكون عاجزا عن الانحناء الحدوثي ، فيكون وظيفته الایماء الذي هو بدل اضطراري عن الانحناء نعم لومنعنا عن كون الانحناء بقدر ما يتمكن معه من وضع الراحة على الركبة ، اقصى مرتبة الانحناء المعتبر في الركوع شرعا ، وقلنا انه استحبابي ، و لذالونحنى في الركوع بازيد من ذلك الحدواتي بالذکر الواجب في هذا الحال اعني حال الانحناء الزائد ، لم يفت احد ببطلان صلوته ، مع انه لو كان ذلك الحد اقصى مرتبة الحد المعتبر شرعا في الركوع ، لكان اتيان الذکر الواجب في هذا الحال اتيانا له في غير محله ، فكان زيادة عمدية مبطللة لكان الواجب عليه في هذا الفرض ايضا ان يزيد في انحنائه على ذلك الحد بقصد الركوع ، وحينئذ فالاحوط ان يجمع بين الایماء وزيادة الانحناء ، لانه لو كان ركوعه واقعا هو الایماء

كانت هذه الزيادة في الانحناء لغوا ، و انكان ركوعه واقعا هذه الزيادة في الانحناء كان الامر بالعكس ، وتوهم استلزام هذا الاحتياط لزيادة الركن كما ترى .

الفرع الرابع لو نسي الركوع حتى سجد ، فهل تبطل صلوته مطلقا ، سواء تذكر بعد الدخول في السجدة الثانية او الفراغ عنها او قبل الدخول فيها ، و سواء كان نسيانه هكذا في الركعتين الاولتين او الاخيرتين كما هو المشهور ، او لا تبطل صلوته مطلقا بل يسقط ما اتى به من السجدة ويقوم ويركع ويتم صلوته **ا** يفصل بين ما اذا تذكر بعد الدخول في السجدة الثانية او الفراغ عنها ، فتبطل صلوته مطلقا سواء كان نسيانه في الركعتين الاولتين او الاخيرتين ، لعدم امكان التدارك لمضى المحل ، و بين ما اذا تذكر قبل الدخول في السجدة الثانية ، فلا تبطل صلوته مطلقا لبقاء محل التدارك كما هو المفتى به عندهم **ا** يفصل بين ما اذا نسيه في الركعتين الاولتين فتبطل صلوته مطلقا ، سواء تذكره بعد الدخول في السجدة الثانية او الفراغ عنها او قبل الدخول فيها ، و بين ما اذا نسيه في الاخيرتين فيسقط السجدة ويقوم ويركع ويتم صلوته كما هو مذهب الشيخ فيه كما اشرنا اليه اقوال منشاها اختلاف الاخبار ، ولا بأس بالتعرض اولا لما هو مقتضى القاعدة الاولية في المسئلة ، ثم بيان ما يمكن استفادته من الاخبار **فنقول** مستعينا من الله تعالى ان الترتيب المعتبر في اجزاء الصلوة ، لا يخلو بحسب مرحلة الثبوت عن كونه ، اما قيده للاجزاء بان يكون اجزاء الصلوة هي الحمد المتعقب بالسورة والسورة المسبوق بالحمد والملحوق بالركوع والركوع المسبوق بالسورة والملحوق بالسجود وهكذا ، كما يدل عليه ماورد من الغاء السجدين عند نسيان الركوع و تذكره بعدهما ، واما واجبا من واجبات الصلوة في عرض سائر الاجزاء ، فالصلوة كما تكون ملتزمة من الحمد والسورة وغيرهما من الاجزاء ، كك من الترتيب بين اجزائها ولائالك لهذين الاحتمالين ، والثمرة بينهما واضحة ، فانه على الاول يكون مقتضى القاعدة الاولية بطلان الصلوة ، فيما اذا تذكر بعد الفراغ عن الصلوة مطلقا ، سواء

كان الاخلال به بالنسبة الى الاركان او ماعداها ، وذلك لان مقتضى اطلاق ادلة اعتبار الترتيب مادة اعتباره مطلقا ولو في حال السهو ، فاذا اخل به سهوا يوجب الاخلال به الاخلال بالجزء المقيد به ، والاخلال به يوجب الاخلال بالكل ، اذا المقيد ينتفى بانتفاء قيده ، والكل بانتفاء جزئه **ولازم** هذا الاحتمال عدم بطلان الصلوة فيما اذا اخل بالترتيب سهوا وتذكر في الاثناء مطلقا ، سواء كان الاخلال به بالنسبة الى الاركان او ماعداها ، وسواء كان التذکر في الاثناء بعد الدخول في الركن او قبله ، و ذلك لامكان تداركه باعادة الجزء المنسى ثم الاتيان بما هو المترتب عليه من الاجزاء ، ولو كان قد اتى به سابقا كما اذا كان التذکر بعد السجدين و **توهم** ان ذلك انما يتم فيما اذا كان الجزء المترتب على المنسى ماعدا الاركان ، دون ما اذا كان منها ، لاستلزام الاتيان به ثانيا لحفظ الترتيب زيادة الركن **واضح** الفساد ، بدهاثة انه اذا كان الترتيب قيذا للاجزاء ، لا يكون الجزء الماتى به المترتب على المنسى جزء للصلوة ، كى يلزم من اتيان المنسى و اعادة الماتى به المترتب عليه فيما كان من الاركان زيادة الركن ، فالسجدتان الواقعتان اولا كانتا سجدة صورة ، لا سجدة صلوتية كى يلزم من اعادتهما زيادة الركن .

وعلى الثانى ، و ان كان مقتضى القاعدة الاولى بطلان الصلوة بالاخلال بالترتيب سهوا مطلقا ، سواء كان الاخلال به بالنسبة الى الاركان او غيرها ، و سواء كان التذکر له بعد الفراغ عن الصلوة او فى الاثناء ، اما بطلان الصلوة بالاخلال بالترتيب فيما اذا كان التذکر له بعد الفراغ عنها ، فواضح بعد ما هو المفروض من كون الترتيب شرطا او جزء للصلوة ، ان على اى تقدير يوجب الاخلال به الاخلال بها ، واما بطلانها بالاخلال به فيما اذا كان التذکر له فى الاثناء ، فلعدم امكان تداركه لاستلزامه اما لزيادة الركن ان كان الماتى به اولا ركنا ، و اما لزيادة الجزء عمدا ، اذا الفرض ان ما اتى به من الجزء المترتب على المنسى كان جزء للصلوة حسب الفرض ، فيكون اعادته مع اتيان المنسى حفظا للترتيب ، مستلزما لزيادة الجزء الركنى او

غير الركني عمدا ، هذا مضافا الى ان الترتيب بناء عليها الفرض يكون شرطا للصلوة في حال الاجزاء ، فبعد فرض حصول الجزء المترتب على المنسى بوصف الجزئية للصلوة ، ينتفي محل الترتيب بمضى ذلك الجزء لكن مقتضى القاعدة الثانوية الاستفادة من حديث لاتعاد ، صحة الصلوة في هذا الفرض مطلقا ، سواء دخل في ركن متأخر كما اذا تذكر بعد الدخول في السجدة الثانية ، او لم يدخل ، لان الترتيب داخل في جملة المستثنى منه من الحديث الذي دل الحديث على عدم اعادة الصلوة بالاخلال به سهوا ، لانه ليس من الجملة الخمسة المستثناة ولا من قيودها حسب الفرض ، فلو قدم السورة على الحمد سهوا وتذكر بعد الدخول في الركوع او قبله صحت صلواته ، فانه بعد فرض تحقق ذات السورة والحمد بوصف الجزئية للصلوة ينتفي محل الترتيب بمضى الجزئين **وعلى** ما ذكرنا من مقتضى القاعدة الاولى في الوجهين ، يتوجه الاشكال على الاصحاب ، فيما افتوا به من صحة الصلوة ووجوب اتيان المنسى ، ثم اعادة الجزء الماتى به المترتب عليه حفظا للترتيب ، فيما اذا كان الماتى به من غير الاركان كالقراءة لبقاء محل تداركه ، والاكتفاء بالماتى به فيما اذا كان من الاركان كالركوع لعدم بقاء محل تداركه **وحاصل** الاشكال ، هو ان الترتيب ان كان قيذا للاجزاء ، فاللازم الحكم بصحة الصلوة ووجوب اتيان المنسى ثم اعادة الماتى به المترتب عليه مطلقا ، سواء كان الماتى به من غير الاركان او منها ، و ذلك لما امر من ان الترتيب ان كان قيذا للاجزاء ، فلا يكون الماتى به المترتب على المنسى جزء للصلوة ، كى يلزم من اعادته فيما اذا كان ركنا زيادة الركن ، و ان لم يكن الترتيب قيذا للاجزاء بل كان شرطا للصلوة في حال الاتيان بالاجزاء ، فبعد فرض حصول الماتى به بوصف الجزئية للصلوة لا يبقى مجال لتدارك الترتيب لانقضاء محله ، فلاوجه لما ذكروه من الفرق بين ما اذا تذكر بعد الدخول في الركن ، وما اذا تذكر مع عدم الدخول فيه ، بعدم امكان التدارك في الاول لان اعادة الماتى به لتدارك الترتيب مستلزمة لزيادة الركن ، وامكان التدارك في الثاني لان الاعادة فيه لا تستلزم

زيادة الركن ، بعد ما عرفت من ان اعتبار الترتيب بين الاجزاء مطلقا سواء كانت ركنية او غيرها على نسق واحد ، وانه لو كان اعتباره بينها قيدها ، فلازمه فيما لو اخل به ، هو الاتيان بالجزء المنسى واعادة ما يترتب عليه مطلقا ولو كان من الاركان ، ولو كان اعتباره قيدها للكامل المأمور به ، فلازمه بمقتضى حديث لاتعاد الدال على نفي اعتباره في حال النسيان ، عدم اعادة ما يترتب على المنسى مطلقا ولو لم يكن من الاركان وقد تفصي الاستاد دام ظله عن هذا الاشكال ، بما حاصله ان لنا اختيار وجه ثالث ، وهو ان يكون الترتيب قيدها للاجزاء لها ، وانما لم يعتبره الشارع قيدها لها في لسان الدليل ، بل امر بها بذواتها من غير تقييد لها بالترتيب ، لمكان انه لما اعتبر الاجزاء في المركب ولاخطها على الترتيب الخاص و وجد من نفسه مطلوبيتها بهذا الترتيب ، الخاص دون غيره امر بها في لحاظ هذا الترتيب لابقيده ، ولم يحتج الى تقييدها به في لسان الدليل لانه في هذا اللحاظ كان القيد حاصلا عنده و كان التقييد به في لسان الدليل غير محتاج اليه ، وهذا نظير ما افاده السلطان في تصحيح القول بوجوب المقدمة الموصلة ، من ان الوجوب انما تعلق بذاتها ، لكن لامطلقا كي يلزم جواز ان يدخل في ارض مغصوبة متعذرا بانه لانقاز الغريق ، ولكن نام هناك ولم يترتب على تصرفه فيها الانقاز ، ولا مقيدة بالايصال كي يلزم منه طلب الحاصل ، بل تعلق بذاتها في لحاظ الايصال ، بمعنى انه لما لاخط المولى ان لنصب السلم والعروج من درجه دخلا في الوصول الى الكون على السطح ، انقذح في نفسه مطلوبة نصبه والعروج من درجه الموصل الى الكون عليه ، فالوجوب انما تعلق بها في لحاظ الايصال ، لابقيده كي يلزم المحذور العقلي ، فاذا كان امر الشارع باجزاء الصلوة بلحاظ ترتبها في الوجود من اولها الى آخرها ، بحيث لو تبدلت عن هذا الترتيب اللحاظي الذهني الى ترتيب آخر ، لم يكن يرى في نفسه مطلوبة لها ، فلوترك المصلي هذا الترتيب نسيانيا ، فيكون ما اتى به من الاجزاء غير مجزية ، مطلقا لعدم مطابقتها مع الترتيب اللحاظي الذي به صارت مأمورا بها ، لكن لو كان الاخلال بالترتيب قبل الدخول في الركن ، يكون محل تداركه باعادة الجزء

المرتّب على المشى باقيا ، **واما** لو كان الاخلال به بعد الدخول في الركن ، فمقتضى ما ذكرنا من القاعدة الاولى ، وان كان ايضا اعادة الجزء الركني المرتّب على المنسى لان الركن المدخول فيه لفقده ما اعتبر فيه لبا من الترتيب ، لم يكن بركن حقيقة كى يلزم من اعادته زيادة الركن الصلوتي ، لكن قام الاجماع على ان زيادة الركوع مطلقا ولو كان سوريا اى غير واحد لما اعتبر فيه في لحاظ الامر من الترتيب الخاص مبطلّة للصلوة **وانما** فسرنا الركوع الصورى بخصوص ما كان فاقدا لما اعتبر فيه لبا من الترتيب الخاص ، دفعا لما ربما يتوهم من ان المانع عن اعادة الماتى به فيما اذا كان ركوعا ، ان كان هو الاجماع على ان زيادة الركوع مطلقا ولو كان سوريا مبطلّة للصلوة ، فلا فرق بين كون اعتبار الترتيب في الاجزاء لبا لحاظيا ، وبين كون اعتباره فيها لفظيا تقييدا ، اذ على كل حال لا يمكن اتمام ما افتي به الاصحاب على طبق القاعدة ، من دون حاجة الى التماس دليل خارج عنها ، ومعه لا وجه لاختيار كون اعتبار الترتيب في الاجزاء على النحو الاول للحاظى ددن النحو الثانى التقييدى **توضيح** الدفع هو ان الاجماع ليس قائما على ان كل زيادة صورية في الركوع لكونه فاقدا لبعض الشرائط المعتبرة مبطلّة ، كيف وقد اجمعوا على عدم بطلان الصلوة فيما لو اتى بصورة الركوع ، لا بداعى كونه مأمورا به في الصلوة تعظيما له تعالى ، بل بدواع نفسانية كاخذ شىء من الارض او لدفع ما يخاف من لدغه ونحو ذلك وهذا يكشف عن عدم كون مطلق الزيادة الصورية في الركوع ، لكونه فاقدا لبعض القيود المعتبرة فيه مبطلّة للصلوة عندهم ، بل المبطل لها هو خصوص زيادة الركوع الصورى الفاقد لما اعتبر فيه من الترتيب الملحوظ في ذهن الامر بينه وبين غيره من الاجزاء ، وحينئذ نقول في توضيح دفع الاشكال الوارد على الاصحاب في تفصيلهم في تدارك الجزء المنسى واعادة ما كان آتيا به من الجزء المرتّب عليه ، بين ما كان تذكره له قبل الدخول في الركن فحكموا بامكانه لبقاء محل تداركه باتيانه و اعادة ما قد اتى به من الجزء المرتّب عليه ، وبين ما كان تذكره له بعد الدخول في

الركن فحكموا بعدم امكانه لمضى محل تداركه باعادة ما اتى به لاستلزامها زيادة الركن ، انه اذا اخل سهوا بالترتيب في غير الاركان بان نسي الحمد وقرأ السورة و تذكر قبل الدخول في الركوع ، فلاشبهة في انه يجب عليه تدارك الحمد المنسى باتيانه لبقاء محل تداركه ثم اعادة ما اتى به من السورة حفظا للترتيب المعبر بينهما لعدم استلزام اعادةها زيادة الركن ، واما اذا تذكر بعد الدخول في الركوع فمقتضى القاعدة الاولى وان كان ايضا اتيان الحمد وعدم الاكتفاء بما اتى به على خلاف الترتيب من السورة والركوع ايضا ، لان الركوع الفاقد للترتيب المعبر فيه ركن صوري ، لاحقيقى كى يلزم من اعادة زيادة الركن ، لكن منع عن اعادة ما أمر من الاجماع على ان زياده الركوع مطلقا ولو كان صوريا فاقدا لما اعتبر فيه من الترتيب اللحاظى تكون مبطله للصلوة ، فحينئذ لو تدارك الحمد المنسى باتيانه واعاد ما اتى به من السورة والركوع حفظا للترتيب المعبر بينهما وبين الحمد ، بطلت صلوته لزيادة الركوع ، ولذا حكم الاصحاب بالاكتفاء بما اتى به من الركوع ، ولولم يأت بالحمد واكتفى بما اتى به من السورة والركوع ، فمقتضى القاعدة الاولى وان كان بطلان صلوته ، للاخلال سهوا بما هو المعبر فى اجزائها من الترتيب بينها ، لكن مقتضى حديث لاتعاد المخصص اعتبار الترتيب بغير حال السهو والنسيان هو صحة الصلوة و **توهم** انه كما ان مع اعادة الماتى به فيما كان ركنا يصدق زيادة الركن كك مع الاكتفاء به يصدق نقيصة الركن ، ضرورة ان الماتى به الركنى حيث يكون مخالفا للمأمور به المقيد لبا بالترتيب ، فيكون ركنا صوريا لاحقيقيا ، فيكون الاكتفاء به موجبا لنقيصة الركن **مدفوع** اولا بان النقيصة والزيادة عبارتان عرفا عن عدم الاتيان بالجزء رأسا والاتيان به ثانيا ، دون ما اتى به فى غير محله المقرر له كما فى المقام ، فانهم لا يقولون ان هذا الركوع الغير المترتب على القراءة ناقص بل يقولون هذا الركوع هو الركوع الصلوتى ، الا انه وقع فى غير محله من جهة عدم وقوع القراءة قبله ، فالنقصان ناش من قبلها لامن قبل الركوع و **ثانيا** ان هذا

الركوع الماتى به وان كان لولا حديث لاتعاد ركنا سوريا ، لكن وقع بركة حديثه ركنا واقعا حقيقيا ، فان مقتضى الحديث حيث يكون اختصاص جزئية الجزء الغير الركنى بحال الذكر ، فلا يكون الجزء المنسى جزءا للصلوة فى حال النسيان ، كى يكون الماتى به المترتب عليه مقيدا لها بترتبه على المنسى ، و مما ذكرنا يندفع ما ربما يتوهم من الاشكال فى التمسك بالحديث فى المقام ، بدعوى انه كما ان الجزء المنسى يكون مشمولا للحديث صدر الدخوله فى جملة المستثنى منه من الحديث ، وهو قوله **عَلَيْكُمْ** لاتعاد الصلوة القاضى بصحة هذه الصلوة ، كذلك الماتى به الركنى يكون مشمولا له ذيلا لدخوله فى جملة المستثنى ، وهو قوله **عَلَيْكُمْ** الامن الخمس القاضى ببطالان هذه الصلوة ، فيلزم التهافت فى مدلوله صدرا وزيلا ، حيث ان مقتضى صدره عدم اعادة الصلوة بنسيان المنسى ، ومقتضى ذيله اعادتها بالاخلال بقيد الماتى به الركنى **توضيح** الاندفاع هو ان الاخلال بالمنسى حيث يكون قبل الاخلال بالترتيب المعتبر فى الماتى به الركنى ، فيكون الاخلال بالمنسى مشمولا للحديث قبل الاخلال بالماتى به الركنى ، ومعه لا يبقى مجال لشموله للماتى به كما امر بيانه كى يلزم التهافت فى مدلوله .

و توهم ان الاخلال بالمنسى وان كان قبل الاخلال بالماتى به ، الا ان الاخلال به حيث لا يكون مشمولا للحديث الا بعد الدخول فى الماتى به الركنى ، فيكون شمول الحديث لهما فى عرض واحد وفى ان فارد من غير تقدم وتأخر اصلا ، فشموله لاحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح ، وشموله لكليهما مستلزم للتهافت فى مدلوله فالمتعين عدم شموله لشيء منهما ، ومقتضى القاعدة الاولى بضميمة الاجماع المتقدم هو الحكم ببطالان الصلوة **مدفوع** بان الاخلال بالمنسى وان لم يكن مشمولا للحديث الا بعد الدخول فى الماتى به الركنى ، الا ان الاخلال بالمنسى حيث يكون مقديما على الاخلال بالماتى به طبعاً وذاً لتسبب الاخلال به عن الاخلال بالمنسى ، ففي رتبة الاخلال بالماتى به يكون المنسى مشمولا للحديث ، ومعه يمتنع ان يشمل الاخلال

بالماتى به ايضا بعد فرض لزوم التهافت فى مدلوله من شموله لهما ، سلمنا عدم اجداء التقدم الربى للاخلال بالمنسى فى شمول الحديث له دون الاخلال بالماتى به ، لكن المرجع حينئذ عموم ما دل على ان ناسى القراءة لاشىء عليه ، فان مقتضاه اختصاص جزئية القراءة بحال الذكر ، وعليه فلا يكون القراءة المنسية جزء للصلوة فى حال النسيان ، كى يكون الركوع مقيدا لها بترتبه عليها فتدبر ، هذا تمام الكلام فى مقتضى القاعدة الاولى .

واما الكلام فيما يمكن استفادته من النصوص الواردة فى المسئلة فنقول
 منها ما يكون صريحا فى بطلان الصلوة ، كرواية ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال عليه السلام اذا ايقن الرجل انه ترك ركعة من الصلوة وقد سجد سجدين وترك الركوع استأنف الصلوة ، و روايته الاخرى عن ابى جعفر عليه السلام قال سئلته عن الرجل نسى ان يركع قال عليه السلام عليه الاعادة ، فان شمولها لما نحن فيه و ان كان بالاطلاق ، لكنها صريحة فى البطلان و لزوم الاعادة و منها ما يكون ظاهرا فى البطلان ، كصحيحة رفاة عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئلته عن رجل ينسى ان يركع حتى يسجد و يقوم قال عليه السلام يستقبل ، و موثقة اسحق بن عمار قال سئلت ابا ابراهيم عليه السلام عن الرجل ينسى ان يركع قال عليه السلام يستقبل حتى يضع كلشىء موضعه ، فان الظاهر المتبادر من الاستقبال هو ارادة الاستيناف ، فاحتمال كون المراد بالاستقبال فى الروايتين هو الاستقبال من حيث اخل بصلوته اعنى الركعة التى ترك ركوعها ، خلاف الظاهر منهما **ولا يخفى** ان الظاهر من قوله عليه السلام فى خبر ابى بصير وقد سجد سجدين ، هو ان البطلان انما هو فيما اذا لم يتذكر الا بعد تحقق السجدين ، فلا تبطل الصلوة فيما اذا نسى الركوع حتى دخل السجدة الاولى ، و ليس فى اخبار الباب ما ينسب فى ظاهر هذا الخبر الا بالاطلاق ، كروايته الاخرى و موثقة اسحق بن عمار المتقدمتين ، و مقتضى الجمع الدلالى العرفى بينه وبينهما هو حملهما على ما اذا تذكر بعد تحقق السجدين حملا للمطلق على المقيد **واما** قوله عليه السلام فى الفقه الرضوى و ان نسيت الركوع بعد ما

سجدت من الركعة الاولى فاعد صلواتك ، و قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في خبر الدعائم من سهى عن الركوع حتى يسجد اعادة الصلوة **فالمعاد** من السجدة فيهما هي السجدة الموظفة في الصلوة اعنى السجدين ، فاطلق عليهما السجدة باعتبار كونهما بمنزلة جزء واحد من الركعة ، لاطبيعة السجدة الشاملة لسجدة واحدة ، و يؤيد ذلك اعنى اطلاق السجدة و ارادة السجدة الموظفة ، صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ في رجل شك بعد ما سجد انه لم يركع ، قال قال عَلَيْهِ السَّلَامُ فان استيقن فليلق السجدين اللتين لاركعة لهما ، فيبنى على صلوته على التمام الخبر ، فانه عَلَيْهِ السَّلَامُ فهم من قول السائل شك بعد ما سجد ، انه شك بعد الفراغ عن السجدين ، و اذا قال عَلَيْهِ السَّلَامُ في الجواب فان استيقن فليلق السجدين ، فلولا شيوع استعمال السجدة و ارادة السجدة الموظفة منها ، لم يكن وجه لحمله عَلَيْهِ السَّلَامُ السجدة في قول السائل على السجدين ، **هذا** مضافا الى ان بطلان الصلوة بمجرد الدخول في السجدة الاولى خلاف القاعدة ، اذ ليست السجدة الواحدة ركنا كى يلزم من اتيان الركوع المنسى و اعادة السجدة زيادة الركن ، فمحل تدارك الركوع المنسى بعد الدخول في السجدة الاولى بل بعد رفع الراس منها ايضا باق ، و معه يكون الحكم ببطلان الصلوة بمجرد نسيان الركوع حتى دخل في السجدة الاولى ، على خلاف القاعدة فلا يصار اليه الا بدليل قوى ، وليس في البين ما يدل عليه ، عداما تقدم من بعض الاطلاقات ، التي قد عرفت ان مقتضى القاعدة ، هو تقييدها بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في رواية ابي بصير المتقدمة اذا يقن الرجل انه ترك رلعة من الصلوة وقد سجد سجدين النخ ، الظاهر في ارادة التقييد بما اذا كان التذکر بعد السجدين ، و عداما تقدم من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الفقه الرضوى بعد ما سجدت ، و قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في خبر الدعائم حتى يسجد ، وقد عرفت عدم ظهورهما في مجرد التلبس بالسجود ، سيما بعد ملاحظة استفادته عَلَيْهِ السَّلَامُ من قول السائل في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمه بعد ما سجد ، ارادة السجدين ، و ليس في البين ما يعارض هذه الاخبار التي قد عرفت صراحة بعضها في البطلان ، الا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في صحيحة محمد بن مسلم

المتقدمة فان استيقن انه لم يركع فليلق السجدين اللتين لاركوع لهما ويبنى على صلوته على التمام ، وهو وان كان كالصريح في عدم بطلان الصلوة حتى لو تذكر بعد الفراغ عن السجدين ، وحكى الاقتناء بمضمونه عن بعض الاصحاب ، الا ان الصحيحة لمكان اشتغالها في بعض نسخها على ما يخالف الاجماع ، وهو ما في ذيلها من قوله عَلَيْهَا فان لم يستيقن الا بعد ما فرغ وانصرف فليقيم وليصل ركعة وسجدين ولا شيء عليه ، غيرصالحة للمعارضة مع تلك الاخبار ، لان كون بعض فقرات الرواية مخالفا للاجماع ، وان لم يكن مضا بحجيتها بالنسبة الى فقراتها الاخرى ، لكنه يكون من الموهنات لصدورها ووجه صدورها ، عند المعارضة بغيرها مما هو سليم عن هذا الموهن كما لا يخفى فيرجح الخالي عن هذا الموهن على المشتمل عليه عند التعارض **فظهر** مما ذكرنا ان الاقوى في المسئلة ، هو القول بالتفصيل بين ما اذا تذكر بعد الدخول في السجدة الثانية فتبطل صلوته بمقتضى رواية ابي بصير المتقدمة ، و بين ما اذا تذكر قبل الدخول او الفراغ عنها في السجدة الثانية فلا تبطل بمقتضى القاعدة ، لبقاء المحل لتدارك الركوع المنسى وعدم استلزامه زيادة الركن ولما مر من ظهور قوله عَلَيْهَا في خبر ابي بصير وقد سجد سجدين ، فسي اختصاص البطلان بما اذا لم يتذكر الا بعد تحقق السجدين هذا **ولكن** الفتوى بالصحة حيث لم يعثر عليها من احد من الاصحاب ، فلا ينبغي ترك الاحتياط باتيان الركوع المنسى واتمام الصلوة ثم اعادتها .

واما القول بالتفصيل بين الركعتين الاولتين وبين غيرهما ، والحكم بالبطلان في الاول دون الثاني ، فلأمدرك له اصلا ، نعم حكى عن الشيخ انه احتج في التهذيب ، على البطلان في الركعتين الاولتين بالاخبار المتقدمة ، وعلى الصحة في غيرهما ، بصحيفة ابن مسلم المتقدمة و صحيفة العيص بن قاسم ، قال سئلت ابا عبد الله عَلَيْهَا عن رجل نسي ركعة من صلوته فرغ عنها ثم ذكر انه لم يركع قال عَلَيْهَا يقوم ويركع ويسجد سجدة السهو **و يتوجه** على الاستدلال بهما ، مضافا الى ما ذكرنا من الاشتغال على ما يخالف الاجماع ، ان ظاهرهما الاطلاق وهو متروك بماعت ، وتخصيصهما

بالاخيرتين تحكم **واما** القول بالتفصيل بين الركعة الاولى و غيرها ، فلا مستند له الاقوله **عليه السلام** في فقه الرضا **عليه السلام** و ان نسيت الركوع بعد ما سجدت من الركعة الاولى فاعد صلواتك لانه ان لم يصح لك الاولى لم تصح صلواتك ، وان كان الركوع من الركعة الثانية او الثالثة فاحذف السجدين واجعلها اى الثانية الاولى والثالثة ثانية والرابعة ثالثة ، و هو كما ترى لا ينهض حجة فكيف يصلح للمكافئة مع ما عرفت من الاخبار المتقدمة .

الفرع الخامس لو نسي الركوع وهو قائم فهوى الى السجود وتذكر قبل ان يسجد ، فلا اشكال في انه يجب عليه القيام منتصبا والهوى بقصد الركوع ليكون ركوعه عن قيام ، **واما** لو انحى بقصد الركوع فنسيه في الاثناء و هوى الى السجود ، فللمسئلة اربع صور ، الاولى ان يكون نسيانه الركوع قبل الوصول الى حده الشرعى و تذكره بعد التجاوز عن اقصى حده ، الثانية هذه الصورة لكن مع تذكره قبل التجاوز عن اقصى حده ، الثالثة ان يكون نسيانه بعد الوصول الى حده وتذكره بعد التجاوز عن الاقصى ، الرابعة هذه الصورة لكن مع التذكر قبل التجاوز عن الاقصى **اما** الصورة الاولى ، فالظاهر انه يجب عليه القيام منتصبا ثم الهوى بقصد الركوع ليكون ركوعه عن قيام ، اذ لا يلزم منه زيادة الركوع ، ولا زيادة القيام المتصل به ، اما الاول فواضح بعد عدم كون هوية السابق ركوعا شرعيا ، و اما الثانى فلان الهوى الواقع منه في حال نسيان الركوع ، قد وقع فاصلا بين القيام والركوع ، ومعه لا عبرة بذلك القيام ، لان الظاهر من كلمات المجمعين على وجوب القيام المتصل بالركوع ، هو ارادة القيام الذى لم يتخلل بينه و بين الركوع الشرعى الصلوتى سكون ولا امر خارج عن الركوع ، **ولذا** حكى عن بعض^(١) الاعاظم من السادة قدس سره ، انه كان يواظب على الهوى من القيام الى الركوع سريعا ، لئلا يتخلل سكون فى اثناء الهوى كى ينفصل بتخلله الركوع عن القيام ، **وفى** هذه الصورة قد انفضل القيام عن الركوع الشرعى ، اذ لم يتحقق منه فيها ركوع شرعى كى يكون قيامه متصلا به ،

(١) وهو انه الله لعظمى السيد محمد الاصفهاني الفشار كى قد عفى عنه

بل لم يقع منه ركوع اصلا ولوعرفا ، بناء على كون المعبر في صدق الركوع عرفا ان ينتهي الهوى له الى حده ولا يتجاوز عنه ، والمفروض في هذه الصورة تجاوزه عن اقصى حده **واما** توهم الاكتفاء بالتلفيق بان يرجع منحنيا بهيئة الركوع الى المحل الذي طرئه النسيان فيه ، ثم يهوى بقصد الركوع الى ان يصل الى حده الشرعي ، كى يكون ركوعه حاصلًا من الانحناء السابق على النسيان واللاحق به وانحنائه الاختياري الركوعي منتهيا اليه **فهو** مبنى على كون المراد من القيام المتصل بالركوع ، اعم من المتصل بالركوع الشرعي ، والمتصل بالركوع العرفي اى مطلق الانحناء ، وان لم يصل الى حد الركوع الشرعي كالانحناء السابق على النسيان ، ان عليه لوقام منتصبا لزم تعدد القيام المتصل الذي عد من الاركان **لكن** هذا المبنى كما مر خلاف ما هو المستفاد من كلمات المجمعين على وجوب القيام المتصل بالركوع **ومما** ذكرنا في حكم هذه الصورة ، ظهر حكم الصورة الثانية ، فانه بناء على كون المراد من القيام المتصل بالركوع هو المتصل بالركوع الشرعي ، يجب عليه الانتصاب قائما ثم الهوى بقصد الركوع الى حده ، وعلى كون المراد منه هو الاعم منه ومن المتصل بالركوع العرفي ، يجب عليه العود منحنيا الى محل النسيان ثم الهوى بقصد الركوع الى حده .

واما الصورة الثالثة وهي كون نسيانه الركوع بعد الوصول الى حده وتذكره له بعد التحاوز عن اقصى حده ، فهل يجب عليه ان يقوم منتصبا ويركع ، او يعود منحنيا الى حد الركوع ، او يكتفى بالركوع الصادر عنه بالوصول الى حده ، و يكون مآثر كه نسيانا من الطمأنينة والذكر الواجبين فيه مغتفرا بحديث لاتعاد ، لانقضاء محل تداركهما ، لان محلها شرعا هو الركوع الذي قد حصل ، وجوه يبنى توضيح ما هو المختار منها ، على ذكر ما يعتبر في الركوع الصلوتي شرعا وما يعتبر في مهيته ومفهومه عرفا **فنقول** لا اشكال في انه يعتبر في الركوع الصلوتي شرعا كونه بقصد الخضوع والتعظيم له تعالى ، وان لم يعتبر كونه بهذا القصد في

مفهومه عرفا، كما يعتبر في مفهوم السجود كك كما لا اشكال في انه يعتبر في الركوع شرعا احدائه بانحناء عن قيام انتصابي للقادر، و بزيادة الانحناء للعاجز خلقة او لعارض عن القيام الانتصابي كما مر تفصيله **وانما** لاشكال بل الخلاف في انه، هل يعتبر في صدق مفهوم الركوع عرفا ان ينتهي الهوى له الى حده الشرعي ولا يتجاوز عنه، او يكفي في صدقه عرفا مجرد وصوله الى ذلك الحد و ان لم ينقطع اليه بل يتجاوز عنه فان المحكى عن بعض الاعاظم هو الاول، و لذا افتى في هذه الصورة بوجود الانتصاب والركوع عن انتصاب، لان هويه حدوثا و ان وقع بقصد التعظيم له تعالى و وصل الى حد الركوع، و لكنه بقاء ما وقع بهذا القصد و تجاوز عن اقصى حده **والمحكى** عن صاحب الجواهر هو الثاني، و لذا افتى بالاكْتفاء بالركوع الصادر عنه قبل طروالنسيان، لانه تحقق منه الركوع بمجرد انحنائه بقصد التعظيم الى الوصول الى حده، فالمنسى في هذه الصورة هو الطمانينة والذكر الواجبان في حال الركوع لا الركوع، و من المعلوم ان نسيانهما غير موجب لبطلان الصلوة بمقتضى حديث لاتعاد بعد عدم امكان تداركهما بانقضاء محلهما و هو الركوع، بالتجاوز عن الحد الذي عرضه النسيان فيه، و اما رفع الراس من الركوع و ان كان واجبا، لكنه لنسيانه و تجاوز محله بما وقع بينه و بين الركوع من الفصل بهذا المقدار من الانحناء الصادر عنه في حال النسيان، لا يوجب نسيانه البطلان، بمقتضى حديث لاتعاد، و ذلك لان الانتصاب عقيب الركوع لا يكون واجبا مستقلا، بل انما صار واجبا بعنوان كونه رفعا للرأس عن الركوع، و من المعلوم ان من انحنى الى ان تجاوز عن اقصى حد الركوع، لا يكون انتصابه رفع الراس من الركوع، مع ما بينه و بين الركوع من الفصل بالانحناء الواقع في حال النسيان هذا.

ولكن الذي تقتضيه الانصاف، عدم الجزم بشيء من اعتبار الانتهاء والانقطاع الى حد خاص في صدق الركوع عرفا و عدم اعتباره، فالمرجع حينئذ هو الاصل العملي القاضى في امثال المقام الذي هو من دوران المكلف به بين المطلق والمقيد

المفهومي بالبرائة **واما** الصورة الرابعة ، و هي كون نسيانه الر كوع بعد الوصول الى حده و تذكره عند الوصول الى اقصاه ، فيظهر حكمها مما ذكرناه في الصورة الثالثة ، فانه بناء على اعتبار انتهاء الهوى الر كوعى الى حده الشرعى فى صدق الر كوع عرفا ، يجب عليه ان ينتصب قائما والايان بالر كوع ثانيا ، لان ما تحقق منه اولالم يكن ركوعا شرعيا لعدم تحقق الانتهاء فى قطعة من انحناؤه ، وعدم تحقق قصد الر كوع فضلا عن قصد التعظيم له تعالى فى قطعة اخرى منه و بناء على عدم اعتبار الانتهاء ، يمكن القول بالاكْتفاء بما تحقق منه من الر كوع قبل طر والنسيان ، وان المنسى في هذه الصورة ايضا هو الذكر و الطمانينة و رفع الراس من الر كوع ، و يمكن القول بوجود العود منحنيا الى اول الحد الذى طرء منه عليه النسيان ، والايان بالذكر الواجب مع الطمانينة ثم رفع الراس منه الى الاعتدال ، بدعوى ان الانحناء الغير الر كوعى في هذه الصورة حيث يكون يسيرا جدا ، فلا يعتدى العرف بهذا المقدار منه ويحسبه كالعدم ، بحيث لو عاد منحنيا الى اول الحد الذى طرئه النسيان و وقف على ذلك الحد ، او انحنى منه ثانيا الى الحد ، يكون ركوعه عندهم ركوعا حادثا عن اعتدال ، وقد حقق فى محله ان الميزان فى استفادة الاحكام الشرعية من ادلتها اللفظية هو ما يتفاهمه العرف منها .

تمتة قد عرفت فيما مر ، ان الاقوى بحسبما يستفاد من الاخبار ، هو الاكْتفاء فى الر كوع بمطلق الذكر مقيدا بكونه بقدر تسبيحة كبرى او ثلث صغيريات ، وان القول بوجود تسبيحة كبرى او ثلث كبيريات تخيرا ، وكذا القول بوجود تسبيحة كبرى او ثلث كبيريات تعيينا ، لا يستفاد شىء منهما من الاخبار ، لان فى نفس الاخبار التى استدل بها للقول بوجود تسبيحة كبرى او ثلث كبيريات ، ما يكون قرنية على كونها فى مقام بيان افضل الافراد ، و ان السوجب هو الاقل والزائد عليه يكون مستحبا ، هذا مضافا الى ما مر من ان القول بالتخيير بين تسبيحة كبرى او ثلث كبيريات ، مستلزم للتخيير بين الاقل والاكثر بدايتهما ، اى بدون اخذ قيد ولو قيد

بشرط لا في الأقل يوجب رجوعهما الى المتبائنين ، و هو اعنى التخيير بين الأقل والاكثر بذاتيهما غير معقول ، ضرورة ان ايجاب العملين على وجه التخيير ، انما يصح فيما اذا كان كل منهما مشتملا على تمام الغرض الباعث على ايجابهما كك ، ومن المعلوم ان الأقل اذا كان بذاته وافيًا بتمام الغرض الباعث على الايجاب ، فبمجرد تحققه خارجا يحصل تمام الغرض و يسقط الطلب لان بقائه مستلزم لطلب الحاصل المحال ، ومعه لا يكون الاثيان بالزائد امتثالا للطلب بل يكون اثيانه لغوا ، فصحة التخيير بينهما تتوقف على رجوعهما الى المتبائنين ، و هو يحصل باحد وجهين ، احدهما ان يجعل الأقل بحده العدمي و بشرط لاعن الزيادة عدلا للاكثر ، فان حصول تمام الغرض من اثيان الأقل ، يكون حينئذ مراعى بعدم لحوق الزائد به ، ان مع لحوق الزائد به يخرج عن كونه بشرط لا وافيًا بتمام الغرض ، و يصير جزء للاكثر ويكون هو الوافى بتمام الغرض دون الأقل **ولا** مجال للخدشة في هذا بما قيل من انه انما يتم فيما لو خرج الأقل عن قابلية انضمام الاكثر اليه ، كما في التخيير بين القصر والاتمام في مواضعه ، فان الركعتين تسقطان بالتسليم عن قابلية الحاق ركعتين بهما ، دون ما نحن فيه ، فان التسبيحة قبل رفع الرأس من الركوع قابلة لان يلحق بها تسبيحتان ، ومجرد فرض الأقل بشرط لا والاكثر بشرط شيء ، لا يجعلهما متبائنين **بعد** ما عرفت من ان لحوق الزائد به فضلا عن قابليته للحوق به ، يوجب خروجه عن كونه وافيًا بتمام الغرض و صيرورية جزء للاكثر الذى يكون حينئذ هو الوافى بتمام الغرض ، دون الأقل كى يكون طلب الاكثر حينئذ طلبا للحاصل **الثانى** ان يقيد كل منهما او احدهما بقيد وجودى لم يكن الاخر مقيدا به ، كما اذا جعل الأقل مقيدا بقصد الاقتصار عليه من الاول ، عدلا للاكثر مقيدا بقصده من الاول ، كى يكون طرفا التخيير الأقل المقصود والاكثر المقصود ، ولكن اعتبار الأقل فى المقام باحد الوجهين المذكورين مشكوك ، مدفوع باطلاق ما دل على ان المطلوب هو صرف الوجود من الذكر المتحقق باول الوجود منه المتحقق بتسبيحة

واحدة ، فيتعين كونها الواجبة على التعيين والزائدة عليها مستحبة .

ثم بناء على المختار من كون الواجب من الذكر ما كان بقدر تسبيحة واحدة كبرى او ثلاث صغيريات و ان الزائد عليه مستحب ، فهل يتعين له فيما اذا سبح ثلاث كبيريات او ازيد الى التسع الذى ورد التصريح بانه افضل ، ان يجعل الذكر الواجب التسبيحة الاولى ، او يختار ان يجعله ايها شاء ، الظاهر هو الاول ، وذلك لمأمر مرارا من انه اذا كان صرف الوجود من طبيعة واجبا و صرف الوجود منها مستحبا ، فلا يمكن ان يتحقق من المكلف او لا الا صرف الوجود الواجب منها ، وذلك لان بايجاده فردا منها يحصل الغرض للامر من الامر الوجوبى بصرف الوجود ، ومعه لا يبقى له الحالة المانعة عن ترك الفرد الاخر كى يتصف بالوجوب نعم لو كان الفرد الواجب معنونا بعنوان قصدى لا يتحقق الا بالقصد كالظهيرية والعصرية ، فحينئذ يدور الاتصاف بوجوب مدار قصد ذلك العنوان ، فان قصد التسبيحة الاولى بذلك العنوان فكانت هي الواجبة ، و ان قصد غيرها بذلك العنوان فكذلك لكن هذا مضافا الى كونه مخرجا للفرد الواجب عن كونه صرف الوجود من الطبيعة ، يكون احتمالاه فى المقام مدفوعا ، بظهور الاخبار فى ان المطلوب هو صرف الوجود من طبيعة الذكر ، من غير دخل عنوان قصدى او غير قصدى فيه ، فالمتعين بحسب مقتضى الاخبار عدم الاختيار له فى جعل الواجب ماشاء من التسبيحات ، وحصول تعيينه فى الاولى منها قهرا وتعين المستحب فى البقية .

السادس من واجبات الصلوة السجود ، والبحث عنه يتم برسم الامور **الاول**

فى بيان مفهومه ، وهو من جهات **الاولى** ان السجود على ما صرح به بعض اهل اللغة ، عبارة عن خفض الرأس للخضوع والتذلل ، ولا يخفى انه بهذا المعنى يصدق على مطلق خفض الرأس للخضوع ولولم يصل الى حد الركوع ، هذا مع انه بهذا المعنى لا يمكن ان يكون مرادا من قوله تعالى والله يسجد ما فى السموات وما فى الارض ، فالظاهر كونه عبارة عن غاية الخضوع و اقصى مراتبه التى تخالف بحسب

الموارد ، فتكون غاية خضوع الانسان هي الانكباب بوجهه على الارض بقصد التواضع الثانية ان الظاهر ان وضع خصوص الجهة على الارض ليس داخلا في مفهوم السجود عرفا كيلا يتحقق بوضع الذقن او الخد عليها بل هو نظير اعتبار كونه على ما يصح السجود عليه في كونه مما اعتبر فيه شرعا ، ثم لو شككنا في اعتبار وضع خصوصها فيه ، فان كان من اجل احتمال دخله في حصول ما ذكرناه في معنى السجود من انه غاية الخضوع و التواضع ، فيكون مقتضى الاصل اعتباره فيه ، لان مرجع الشك حينئذ الى الشك في المحصل ، وان غاية الخضوع هل تحصل بخصوص وضع الجبهة او بالاعم منه ومن وضع الخدا والذقن ، والاصل في الشك في المحصل هو الاشتغال على المختار ، و ان استشكل فيه جدى العلامة الاشتياني اعلى الله مقامه بان المحصل للمكلف به اذا كان مجهولا للمكلف ، يكون بيانه من وظيفة الشارع ، فاذا لم يبينه يكون المكلف معذورا في تركه لكن هذا الاحتمال بعيد في الغاية اى احتمال دخل وضع الجبهة في مفهوم السجود وان كان الشك في اعتبار وضع خصوصها فيه ، من اجل احتمال دخله فيه شرعا و كونه قيذا زائدا عن مفهومه او دخله في مفهومه عرفا ، فيكون مقتضى الاصل عدم اعتباره فيه ، لان مرجع الشك حينئذ على اى حال الى الشك في اعتبار قيد زائد في المأمور به ، و مقتضى الاصل عدم اعتباره فيه ، بناء على المختار من جريان البرائة في دوران المكلف به بين الاقل والاكثر الارتباطيين مطلقا ولو كان من جهة الشبهة المفهومية و ينعكس مقتضى الاصل في السجود المحرم كالسجود لغيره تعالى ، فان مقتضاه فيه اعتبار كونه على خصوص الجبهة ، لانه القدر المتيقن من السجود المنهى لغيره تعالى الثالثة ان الظاهر ان وضع الجبهة على خصوص الارض او ما انبثته ، ليس ايضا داخلا في مفهوم السجود عرفا ، كيلا يكون وضعها على غيرهما سجودا ، بل هو قيد زائد عن مفهومه اعتبر فيه شرعا ، ولو شككنا في اعتبار وضعها على خصوص احد الامرين ، فمقتضى الاصل فيه ما أمر من التفصيل في الجهة الثانية بالنسبة الى السجود الواجب ، وانعكاس مقتضاه

بالنسبة الى السجود المحرم فالانعيد وقد يترتب على ما ذكرنا من انعكاس مقتضى الاصل بالنسبة الى السجود المحرم ، وقوع المعارضة بين الاصلين بالعلم بمخالفة احدهما للواقع ، كما اذا سجد على خده عند قبر احد المعصومين عليهم السلام ، تعظيما له عليه السلام ولما وجب عليه من السجدة لقراءة آيتها ، اذ حينئذ يعلم اما باتيانه السجدة المحرمة خضوعا و تعظيما له عليه السلام ، لولم يكن وضع خصوص الجبهة على خصوص الارض معتبرا ، لانها حينئذ سجدة لغيره تعالى ، و اما بتركه السجدة الواجبة ، لو كان وضع خصوص الجبهة على خصوص الارض معتبرا ، و مقتضى هذا العلم الاجمالي ، هولزوم الاحتياط عليه بوضع الجهة على الارض او ما انبتته ، وعدم وضع الخد على احدهما ولاعلى غيرهما .

الامر الثاني لاشبهة في انه يجب في كل ركعة من الصلوة سجدتان ، ويدل عليه مضافا الى الاجماع بل الضرورة الاخبار المتواترة كما لاشبهة في انها معامن الاركان ، فتبطل الصلوة باخلال بهما زيادة ونقيصة بتر كهما عمدا او سهوا اجماعا ونصا ، ولا تبطل باخلال بواحدة منهما كك سهوا بخلاف ما اذا كان عمدا عند المشهور ، ويدل عليه جملة من الاخبار ، ومعه لاحتجاج الى حل ما اورد من الاشكال من انه كيف يصح اطلاق الركن على السجدتين ، مع ان الركن كما يظهر من فتاواهم ومعاهد اجماعاتهم وعلى ما صرح به غير واحد منهم ، عبارة عما كان كل من نقيصته و زيادته عمدا و سهوا موجبة للبطلان ، فانه ان جعل الركن مجموع السجدتين ، فمن المعلوم ان ترك المجموع كما يتحقق بترك كليتهما كك يتحقق بترك واحدة منهما ، مع ان ترك واحدة منهما سهوا غير موجب للبطلان عند المشهور ، وان جعل الركن مهيته السجود المحققة في ضمن الواحدة ايضا ، فاللازم حينئذ ان تكون زيادة سجدة واحدة سهوا مبطله ، مع ان المشهور لا يقولون به اذ حل هذا الاشكال لا يترتب عليه ثمرة عملية ، بعد ما عرفت من ان وجوب السجدتين في كل ركعة وما يترتب على نقيصتهما و زيادتهما عمدا و سهوا وكذا نقيصة واحدة منهما و زيادتها

عمدا وسهوا من الحكم والاثر ، معلوم بالادلة الشرعية ، من غير توقف على معرفة مفهوم الركن و صحة اطلاقه على السجدين ، اذ لم يطلق عليهما الركن في الادلة السمعية ، كى نحتاج الى معرفة مفهومه ، وانما اطلق عليهما الركن فى كلمات الاصحاب ومعاهد اجماعاتهم المحكية ، لكن مع ذلك لا بأس بالتعرض لحل الاشكال توجيهها لكلمات الاصحاب ورفعا للتنافى فيها فنقول قد اجيب عن الاشكال المزبور بوجوه ، امتنها ما افاده الاستاد دام ظله ، من ان المراد من الركوع فى كلماتهم هو كل ما كان مقوما للعمل فعلا وعمودا له حالا ، ومرادهم من زيادته هو زيادة مثل ذلك المقوم الفعلى والعمود الحالى ، و من المعلوم ان ما يكون قوام الصلوة عليه فعلا فى حال الذكر ، هو السجدين لا احدهما ، فزيادة ذلك المقوم الفعلى والعمود الحالى انما تكون بزيادة مثل ذلك المقوم ، وليس مثله الا السجدين دون احدهما ، فاذا اتى باحدهما و ترك الاخرى سهوا ، فيكون المقوم الفعلى و العمود الحالى هى السجدة الماتى بها فتكون هى المتضقه بالركنية دون المتروكة سهوا كى يصدق على نقصها نقيصة الركن و يمكن ان يجاب عن الاشكال بوجه آخر ، وهو ان الركن فى الصلوة هو نفس السجدين بالاسر ، لا العنوان المنتزع عنهما كعنوان المجموع المركب منهما وعنوان احديهما المقيدة بالاخرى ، كى يقال ان المجموع المركب ينتفى بانتفاء احد اجزائه والمقيد ينتفى بانتفاء قيده ، ومن المعلوم ان زيادة السجدين بالاسر ، انما تكون بزيادتهما ، لازيادة احدهما والا لم تكن زيادتهما بالاسر ، وكذا نقيصتهما انما تكون بتركهما رأسا ، لا بترك احدهما والا لم تكن نقيصتهما بالاسر و توهم ان مقتضى هذا الوجه هو الحكم بالصحة فيما اذا ترك بعض الهوى للركوع واتى ببعضه سهوا ، لان ترك بعضه سهوا لا يكون تراكا للهوى بالاسر كى يكون نقيصة للركوع مدفوع بان هذا الوجه انما ذكر لتوجيه كون السجدين معا من الاركان ، لا لبيان ان الركن مطلقا هو الجزء الذى يكون بابعاضه بالاسر مقوما للصلوة ، كى يلزمه ما ذكر من الحكم بالصحة فيها ترك بعض الهوى للركوع سهوا ، مع ان الاصحاب يحكمون بالبطلان معللين بانه نقيصة الركوع .

الامر الثالث لا اشكال بل لاخلاف في انه يجب في السجود وضع المساجد السبعة ، وهي الجبهة والكفان والر كبتان وابهاما الرجلين على الارض و **يدل** على ذلك مضافا الى الاجماع المحكية الاخبار المستفيضة ومنها صحيحة زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله السجود على سبعة اعظم الجبة واليدين والر كبتين والابهامين و ترغم بانفك ارغاما ، اما المفروض فهذه السبعة ، و اما الارغام بالانف فسنة من النبي صلى الله عليه وآله و **منها** صحيحة حماد الواردة في كيفية صلوة الصادق عليه السلام لتعليم حماد وفيها وسجد عليه السلام على ثمانية اعظم الكفين والر كبتين و انامل ابهامى الرجلين والجبهة والانف ، و قال عليه السلام سبعة منها فرض يسجد عليها وهي التي ذكرها الله تعالى في كتابه فقال ان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا وهي الجبهة والكفان والر كبتان والابهامان ، ووضع الانف على الارض سنة و **منها** خبر عبد الله بن ميمون القداح عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال يسجد ابن آدم على سبعة اعظم يديه ورجليه وركبتيه وجبهته و **منها** الخبر المرسل عن تفسير العياشي عن ابي جعفر عليهما السلام انه سئل المعتمض عن السارق من اى موضع يجب ان يقطع قال عليه السلام ان القطع يجب ان يكون من مفصل اصول الاصابع فيترك الكف ، قال وما الحجة في ذلك قال عليه السلام قول رسول الله صلى الله عليه وآله السجود على سبعة اعضاء الوجه واليدين والر كبتين والرجلين ، فاذا قطعت يده من الكر سوع او المرافق لم يبق له يدي يسجد عليها الخبر و **منها** ما عن كتاب الفقيه في وصية امير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه لابنه محمد بن الخفية قال الله تعالى وان المساجد لله يعنى بالمساجد الوجه واليدين والر كبتين والابهامين ، الى غير ذلك من الاخبار الصريحة في ذلك ، فلا ريب في وجوب كون السجود على تلك الاعضاء السبع **وانما** الاشكال بل الخلاف في وجوب ارغام الانف و استحبابه ، حيث عده جملة من الاصحاب من مستحبات السجود ، و منشاء الخلاف اختلاف الاخبار ، فمما يدل على الوجوب ، موثقة عمار عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ، قال قال على عليه السلام لا يجزى صلوة من لا يصيب انفه ما يصيب جبينه ،

ومرسلة ابن المغيرة قال اخبرني من سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول لاصلوة لمن لا يصيب
انفه ما يصيب جبينه ، ولا يعارضهما قوله عليه السلام في خبر محمد بن مزارف انما السجود
على الجبهة وليس على الانف سجود ، ولا قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة و
اما الارغام بالانف فسنة من النبي صلى الله عليه وآله ، ولا قوله عليه السلام في صحيحة حماد المتقدمة
ووضع الانف على الارض سنة ، اما عدم معارضة الاول لهما ، فلاحتمال كون المراد
من نفى السجود على الانف هو نفى كونه من المساجد ، فلا ينافي كونه واجبا مستقلا
في حال السجدة ، هذا مضافا الى انه يعتبر في السجدة وضع مواضع السجود على
الارض ، ومن المعلوم انه لا يكفي في صدق الوضع مجرد اتصالها بالارض ، بل يعتبر
فيه الاعتماد على الارض ، وحينئذ فيحتمل ان يكون المراد من نفى السجود على
الانف ، هو نفى ما يعتبر في السجود على الجبهة وغيرها من مواضع السجود ، من
الوضع على الارض ، في ارغام الانف كما يؤيده التعدية بكلمة على ، واما احتمال
كون المراد نفى الاكتفاء في السجدة بالسجود على الانف ، فبعيد جدا ، ضرورة ان
اعتبار كون السجدة على الجبهة كان مفروغا عنه عند الاصحاب ، ومعه لم يكن مجال
لتوهم الاكتفاء في السجدة بالسجود على الانف ، كي يكون مراده عليه السلام من نفى
السجدة عليه دفع هذا التوهم **واما** عدم معارضة الثاني لهما ، فالانه لا ظهور لقوله
عليه السلام فسنة من النبي صلى الله عليه وآله في الاستحباب ، بعد ما تكرر التعبير في الاخبار عما فرضه
النبي صلى الله عليه وآله في مقابل ما فرضه الله تعالى بهذه العبادة ، كما ورد من ان الفرائض كانت
في اصل الشرع ركعتين والزائد عليهما ماسنه النبي صلى الله عليه وآله ، ومنه يظهر عدم معارضة
الثالث لهما ، و ذلك لاحتمال كون المراد من قوله عليه السلام سنة انه مما سنه النبي
صلى الله عليه وآله هذا .

ولكن هنا شواهد على ان المراد من السنة في الصحيحتين هو الاستحباب
احدها انه لو كان الاعازم واجبا ، كان الفرق بينه وبين المساجد السبعة من وجهين ،
احدهما انه فرض النبي صلى الله عليه وآله وهي من فرض الله تعالى ، ثانيهما انه ليس من المساجد

وهي من المساجد ، مع انه ﷺ اقتصر في الصحيحتين في الفرق بينه وبينها ، على كونه من سنة النبي ﷺ و فرضه ، و كونها من فرض الله تعالى ، مع ان الظاهر من سياق الصحيحتين انهما في مقام الفرق بينه وبينها من جميع الجهات فتدبر **ثانيها** انه كلما عبر في الاخبار عن فرض النبي ﷺ بسنته ﷺ ، فانما هو في مقام الفرق بين فرضه ﷺ و فرض الله تعالى ، بحسب ترتب احكام الشك والسهو على احدهما دون الاخر ، و من المعلوم ان الصحيحتين ليستا في هذا المقام بل في مقام عد واجبات السجود **ثالثها** انه لو كان الارغام واجبا ، فحيث انه من اقصى مراتب الخضوع والتذلل الذي به قوام حقيقة السجود ، فيفهم العرف بمناسبة الحكم والموضوع ، ان الادغام ايضا يكون من واجبات السجود لا واجبا مستقلا في حال السجود ، و كونه واجبا من واجبات السجود ، ينفيه قوله ﷺ ليس على الانف سجود . ومع هذه الشواهد يبعد جدا كون المراد من قوله ﷺ في الصحيحتين واما الاعازم بالانف فسنة ، هي السنة بمعنى فرض النبي ﷺ ، هذا كله مضافا الى عدم الخلاف ظاهر في كونه من مستحبات السجود . بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ، فالقول بوجوده كما عن ظاهر الصدوق ضعيف جدا **واما** ما في الموثقة والمرسلة من قوله ﷺ لا يجزى صلوة من لا يصيب انفه النخ ، وقوله ﷺ لا صلوة لمن لا يصيب النخ ، فمحمول على عدم الاجزاء في الفضل واقلية الفضيلة ، وقد كثر استعمالهما في ذلك في الاخبار ، مثل قوله ﷺ لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ونحوه .

ثم لا باس بالتكلم في تحديد المواضع السبعة ، و بيان ما يعتبر السجود عليه منها **فنقول** اما الجهة فهي عضو معروف يعبر عنه في الفارسية بپيشانی ، وهو العضو المحاط بالحاجبين والناصية والجبينين الواقعين فوق الصدغين ، والصدغ هو ما بين العين والاذن ، و اليه يرجع ما صرح به بعض اهل اللغة من ان الجهة مستوى ما بين الحاجبين الى الناصية التي هي مقدم الراس او الشعر النابت فيه ، و عليه ينطبق ما صرح به غير واحد من ان الجهة ما بين قصاص الشعر الى طرف الانف طولا و بين

الجيبين عرضا ، قال في المجمع الجيبين ناحية الجبهة فوق الصدغ وهما جيبان عن يمين الجبهة وشمالها يتصاعدان من طرف الحاجبين الى قصاص الشعر فتكون الجبهة بين الجيبين **فتبين** مما ذكرنا ان الجبهة لغة وعرفا هي مجموع العضو المسطح الواقع بين الحاجبين والناصية طولا و بين الجيبين عرضا ، لا الخط الموهوم الممتد من الناصية الى طرف الانف ، والا لم يكن معنى لقولهم فلان اجبه اى وسيع الجبهة كما لا يخفى ، و عليه ينطبق ايضا جملة من الاخبار الواردة في تحديد الجبهة ، كصححة زرارة عن احدهما عليهما السلام قال قلت له الرجل يسجد وعليه قلنسوة او عمامة ، فقال **عليه** اذا مس جبته الارض فيما بين حاجبه وقصاص شعره فقد اجزه عنه ، و صححته الاخرى عن ابي جعفر **عليه** قال سئلته عن حد السجود قال **عليه** ما بين قصاص الشعر الى موضع الحاجب ما وضعت منه اجزئك ، ولا ينافى ما ذكرناه من التحديد ، قول الصادق **عليه** في خبر عمار الساباطى ما بين قصاص الشعر الى طرف الانف مسجد فما اصاب الارض منه اجزئك ، وذلك لمنع كونه في مقام التحديد ، و انما هو في مقام بيان الاجتزاء والاكتفاء في السجود على الجبهة بحصول مسماه ولو بوضع شئ منها مما يتحقق به عرفا اسم السجود على الجبهة ، سلمنا كونه في مقام التحديد ، لكن نمنع عن كونه في مقام تحديدها الا بحسب الطول ، فلا ينافى في كونها من حيث العرض الى الجيبين ، و بالجملة لا يمكن ان يستفاد من هذا الخبر تخصيص الجبهة التي يجب السجود عليها بخصوص الجزء المسامت لطرف الانف ، كى يجعل ذلك دليلا على تخطئة العرف ، والتصرف في ظواهر ما مر من الاخبار المحددة لها بما ينطبق على التحديد العرفى ثم ان الظاهر جواز الاكتفاء في السجود على الجبهة بحصول مسماه ، فلو وضع جزء منها على الارض بحيث صدق معه عرفا اسم السجود على الجبهة لكان مجزيا ، و يدل على ذلك مضافا الى الاجماع جملة من الاخبار ، منها قوله **عليه** في صححة زرارة المتقدمة ما وضعت منه اجزاك ، و قوله **عليه** في خبر يزيد الجبهة الى الانف اى ذلك اصبته به الارض في السجود

اجزاءك والسجود عليه كله افضل ، وقوله عَلَيْهِ في خبر عمار المتقدم فما اصاب الارض منه اجزاءك ، الى غير ذلك مما هو صريح في ذلك **ولا** يصلح لمعارضتها صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عَلَيْهِ ، قال سئلته عن المرأة تطول قصتها فاذا سجدت وقعت بعض جهتها على الارض وبعض يغطيه الشعر هل يجوز ذلك ، قال عَلَيْهِ لا حتى تضع جهتها على الارض ، **و ذلك** لامكان حملها على عدم الاجزاء في الفضل ، اوعلى بيان حكم ما هو الغالب من ان من كانت قصتها طويلة ربما تمنع عن وصول جهتها الى الارض ، فيجب عليها رفع المانع بحيث يحصل لها الوثوق والاطمينان بوصول جهتها الى الارض ، فما ربما يظهر من بعض كالاسكافي والحاي من لزوم استيعاب الجبهة ضعيف جدا ، ومثله في الضعف ما عن بعض كالفقيه والدروس من اعتبار كون ما يوضع على الارض من الجبهة بمقدار الدرهم ، مستدلا عليه بصحيفة زرارة عن ابي جعفر عَلَيْهِ قال عَلَيْهِ الجبهة كلها ما بين قصاص شعر الراس الى الحاجبين موضع السجود فايما سقط من ذلك الى الارض اجزاءك مقدار الدرهم او مقدار طرف الانملة ، اذ فيه ان قوله عَلَيْهِ في الصحيحة ايما سقط من ذلك الى الارض اجزاءك ظاهر في كفاية حصول المسمى ، وقوله عَلَيْهِ مقدار الدرهم او مقدار طرف الانملة من ذكر مصاديق المسمى ، فهو عَلَيْهِ في مقام التنصيص على التعميم الذي ذكره اولا ، لا التخصيص له ، كيف و الا لم يصح الجمع بين الدرهم و طرف الانملة الذي هو اقل منه في مقام التحديد ، فهذه الصحيحة على خلاف مطلوبهم ادل **واما** الخبر المروي عن الدعائم عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال اقل ما يجزى ان يصيب الارض من جهتك قدر درهم ، فهو محمول على اقل المجزى في الفضيلة ، جمعا بينه وبين صحيفة زرارة المتقدمة المصرحة بكفاية طرف الانملة الذي هو اقل من الدرهم .

واما الكفان فهما على ما هو المتبادر منهما عند اطلاقهما و على ما صرح به بعض اهل اللغة من ان الكف الراحة مع الاصابع ، تكونان من الزندين الى رؤس الاصابع ، والظاهر عدم كونهما خصوص سطح باطن اليدين ، ولذا ينسب اليهما كل

من الظهر والبطن ويقال ظهر الكفين وبطنهما **ودعوى** ظهور الكف عرفا في خصوص ما فوق الاشاجع التي هي اصول الاصابع الى الزند كي تكون الاصابع خارجة عن الكف، ممنوعة جدا، واطلاق الكف على خصوص ذلك وان كان شايعا عرفا، لكن ذلك من باب اطلاق اسم الكل على الجزء وتسمية الجزء باسم الكل ومثل هذه الاطلاقات لا يوجب صرف لفظ الكف المتبادر منه المجموع عند الاطلاق الى خصوص ذلك، نعم بما يستظهر من قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** في الخبر المتقدم المروي عن العياشي ان القطع يجب ان يكون من مفصل اصول الاصابع فيترك الكف ان الكف اسم لما فوق الاشاجع، كما انه ربما يستشعر من تعليقه **عَلَيْهِ السَّلَامُ** ذلك بان ما كان لله لا يقطع، ان خصوص ما يبقى بعد القطع هو المراد باليد التي امر بالسجود عليها، ان المتبادر منه ان ما كان لله تعالى لا يقع عليه القطع اصلا، لا انه لا يقطع من اصله، لكن الخبر مضافا الى ما فيه من ضعف السند **عَلَيْهِ السَّلَامُ** (١) ومخالفته للمشهور، ليس له دلالة على الاختصاص، وذلك لاحتمال كون اطلاقه **عَلَيْهِ السَّلَامُ** الكف على ما فوق الاصابع، على سبيل ما هو الشايع عند العرف من اطلاق اسم الكل على الجزء وتسمية الجزء باسم الكل، **واما** التعليق فيحتمل ان يكون المراد به، ان الجزء المبهم من اليدين الذي بالسجود عليه يحصل مسمى السجود عليهما، حيث يكون لله تعالى، فلا يجوز قطع يدي السارق من الكر سوع او المرافق، لاستلزامه قطع ذلك الجزء، وما كان لله تعالى لا يقع عليه القطع، ومن هنا يمكن الجمع بين هذا الخبر، وبين ما دل على قطع اصابع رجلى السارق في الدفعة الثانية، حيث ان قطعها ينافي التعليق الوارد في هذه الاخبار، وحاصل الجمع هو ان يدي السارق حيث تعلق بهما حقان احدهما لله تعالى و ثانيهما لحفظ نظام معاش العباد، وكان قطعهما من الكر سوع او المرافق موجبا لتضييع حق الله تعالى، وعدم قطعهما راسا موجبا لتضييع حق العباد، وكان الجمع بين الحقين بقطعهما من اصول الاصابع ممكنا، امر الله تعالى بقطعها

١ - اشارة الى ان ضعف الخبر مجبور بعمل الاصحاب، حيث ان الظاهر انه لا مستند

لهم لوجوب قطع اليد من اصول الاصابع، الا هذا الخبر منه عفى عنه.

منها جمعا بين الحقين ، و هذا بخلاف اصابع رجليه ، فان الجمع بين الحقين فيها غير ممكن ، ضرورة ان قطعها انما هو لاجل ان يعجز عن السرقة ، وهو لا يحصل الا بقطع جميعها كما لا يخفى ، فدار الامر بين مراعاة احد الحقين ، والشارع رجح مراعاة حق العباد امتنانا عليهم فتدبر ثم ان الظاهر تعين وضع باطن الكفين على الارض في السجود ، لانه المتبادر عرفا من الامر بوضع اليدين على الارض ، في الاخبار الواردة في السجود ، و يؤيده ما حكى عن بعض من الاستدلال بالتاسى بالنبي صلى الله عليه وسلم و اهل بيته صلوات الله عليه و عليهم اجمعين ، بل نسب الى اكثر الاصحاب بل الى ظاهر جميعهم وجوب تلقى الارض بباطن الراحة **وهل** يكفى في السجود على الكفين حصول مسماه كما كان كافيا في السجود على الجبهة ، او لا يكفى ذلك بل يعتبر الاستيعاب قولان المشهور هو الاول ، و استدل عليه مضافا الى الاجماع المحكية ، بظهور الأدلة في الاطلاق ، مؤيدا ذلك بفهم الاصحاب ، و مؤيدا ايضا بالاخبار الواردة في الجبهة ، من مثل قوله عليه السلام الجبهة كلها من قصاص الشعر الى الحاجبين موضع السجود ، فايما سقط من ذلك الى الارض اجزاك ، و قوله عليه السلام فما اصاب الارض منه اجزاك ، فان سوقها يشهد بان المراد من قوله عليه السلام فيها فايما سقط من ذلك الى الارض اجزاك ، و قوله عليه السلام فما اصاب الارض منه اجزاك ، ليس الحكم بالاجتزاء بوقوع شيء من الجبهة على الارض تبعا ، بل المراد الحكم به تفرعا على توسعه الجبهة ، فيدل على ان كل ما كان من المساجد وسيعا يكفى في السجود عليه حصول مسماه ، خلافا للعلامة حيث تردد في محكي المنتهى ، فقال **وهل** يجب استيعاب جميع الكف بالسجود . عندي فيه تردد ، والحمل على الجبهة يحتاج الى دليل ، لورود النص في خصوص الجبهة ، فالتعدى بالاجتزاء ببعض يحتاج الى دليل انتهى ، و مرجع كلامه قدس سره كما ترى الى اقتضاء اطلاق ادلة المساجد السبعة لاعتبار الاستيعاب ، خرج منه خصوص الجبهة بدليل خاص و بقى الباقي ، فان الاطلاق كما يقتضى التوسعة ، كذلك قد يقتضى التضييق ، كما في عقد البيع حيث ان اطلاقه يقتضى

نقد البلد والتسليم حالا والسلامة عن العيب ، و كما فى الامر فان اطلاقه يقتضى الوجوب التعيينى العينى ، واستشهد له ايضا بخبر ابى بصير عن ابي عبد الله عليه السلام فى حديث ، قال عليه السلام اذا سجدت فابسط كفيك على الارض ، و اورد عليه (١) بمنع اقتضاء الاطلاق فى المقام التضييق والاستيعاب بل مقتضاه التوسعة والاكتفاء بالمسمى ، كما يؤيده ما مر من فهم الاصحاب و فتاواهم والتفريع الواقع فى اخبار الجبهة ، لا اقل من الاجمال فيرجع الى الاصل القاضى بعدم اعتبار الاستيعاب ، و اما خبر ابى بصير فهو مع مخالفة ظاهره للمشهور او المجمع عليه ، لا يصلح لتقييد المطلقات الواردة فى مقام البيان وحضور وقت العمل فلا بد ان يحمل على الاستحباب **والتحقيق** انه لامجال للتمسك بالاطلاق اصلا ، فى امثال المقام مما له كيفية متعارفة تكون هى المنسبة الى الذهن عند الاطلاق ، فان المتعارف الجبلى للناس فى وضع اليدين عند الهوى والسقوط على الارض ، هو وضع مقدار معتد به من باطنهما ، مما يمكن الاتكال عليه او الاتقاء به عن الانصدام كالراحتين او مقدار معتد به منهما ، دون ظاهر اليدين او باطنهما مما لا يمكن الاتكال عليه او الاتقاء به عن الانصدام ، كالاصابع وحدها او الزندكك و نحوهما ، فاذا كان المنسب الى الذهن من اطلاق النصوص هو وضع اليدين على الكيفية المتعارفة ، فلامجال للقول بكفاية المسمى وللقول باعتبار الاستيعاب ، بل لابد من تبعية الكيفية المتعارفة التى لاشبهة فى انها بين الامرين من المسمى والاستيعاب ومما ذكرنا من ان المنسب الى الذهن من اطلاق النصوص ، هو الاكتفاء فى وضع اليدين بما هو المتعارف الجبلى للناس فى وضعهما عند الهوى والسقوط على الارض ، ظهر ان الاقوى عدم الاجتزاء بالسجدة على الاصابع ، فانها وان كانت من الكف ، الا ان السجدة عليها على خلاف الكيفية المتعارفة

١- قولنا و اورد عليه آه اقول ولعل نظر العلامة قدس سره الى ان الكف موضوع للمجموع من الراحة والاصابع لالكل جزء جزء منهما و صدق وضع الكف على الارض بوضع جزء منه عليها انما هو من باب اطلاق اسم الكل على الجزء تجوزا لامن باب الحقيقة كى يصح الاكتفاء بالمسمى هذا و تدبر منه عفى عنه .

فى وضع اليدين المنسبقة الى الذهن من الاطلاقات ، كما ان الاقوى ايضا عدم الاجتراء بالسجدة على رؤس الاصابع ، لعدم كونها على الكيفية المتعارفة و عدم كونها سجودا على باطن الكف ، كما انه لا يبعد عدم الاجتراء لوضم اصابعه الى كفه وسجد عليها ، اوجا فى وسط كفه ولاقى الارض باطراف اصابعه وزنده ، و ذلك لعدم كون السجود فى الصورتين على النحو المتعارف ، ولاكونه على باطن الكف ، كما ان الاقوى الاجتراء بالسجدة على الراحة لكونها على باطن الكف وعلى النحو المتعارف **واما** الابهامان فلا اجمال فى مفهومهما به لان الابهام على ما صرح به غير واحد من اهل اللغة ، هو اكبر اصابع اليد والرجل ، ولاشبهة فى انه لا يعتبر فى وضعهما الاستيعاب لتعذره ، وهل يكفى مسماه مطلقا من غير فرق بين ظاهرهما و باطنهما او رؤسهما وجهان ، من اطلاق صحيحة زرارة المتقدمة التى بين فيها مواضع السجود ، مضافا الى موافقته لاصالة البرائة عن تعيين موضع خاص منهما ، ومن دعوى ان المتعارف المنسبى الى الى الذهن من الاطلاق هو وضع رؤسهما ، و على اى حال لولم يكن وضع الرؤس اقوى فلاشبهة فى كونه احوط .

واما الركبتان فالظاهر ان الركبة ما يعبر عنه فى الفارسية (بزانو) ، و من المعلوم انه ليس خصوص العظم المستدير الواقع على الموصل ما بين الفخذ والساق بل هو ما يشتمل عليه و على طرفى عظمى الفخذ والساق ، اللذين يتصلان فى حال القيام والركوع ، و ينفصلان من طرف المقدم عند الجلوس ، فتسع الركبة حال الجلوس ، ويقع جزئها الواقع فى طرف الساق على الارض و جزئها الواقع فى طرف الفخذ فوقه ، كما يشير الى ذلك قوله **عليه السلام** فى صحيحة زرارة و اذا قعدت فى تشهدك فالصق ركبتك بالارض و فرج بينهما شيئا ، فعلى ما ذكرنا لا يتوقف اتصال الركبة الى الارض فى السجود على التمدد و رفع الفخذين ، كما ذهب اليه فى الجواهر و ان كان هو الاحوط ، وكيفكان لاشبهة فى انه يكفى فى وضع الركبتين مسماه ، ولا يعتبر فيه الاستيعاب لتعذره كما هو واضح .

الرابع المشهور انه يعتبر في السجود للصلوة عدم علو موضع الجبهة على الموقف بازيد من لبنة وهي ما يعبر عنها في الفارسية (بخشت) ، والمراد بها ما كانت معمولة في زمن الائمة عليهم السلام ، التي كان يبلغ مقدار قطرها تقريبا الى اربع اصابع منضمات ، كما يشهد بذلك اللبن الموجودة في الانبئية القديمة التي بنيت في زمن بنى العباس ، خلافا للفاضلين حيث حددا العلو الممنوع بما يعتد به ، ويدل على المشهور ما عن الشيخ باسناده عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام ، قال سئلته عن السجود على الارض المرتفعة فقال عليه السلام اذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن موضع بدنك قدر لبنة فلا بأس ، وما عن الكليني مر سلا قال في حديث آخر في السجود على الارض المرتفعة قال اذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن رجليك قدر لبنة فلا بأس ولا وجه للخدشة في الخبر الاول ، بضعف السند لاشتماله على النهدي المحكى عن غير الكشي تضعيفه ، وباضطراب المتن لما حكى من انه وجد في بعض النسخ موضع يديك باليائين بدل موضع بدنك ، وعليه فلا يربط له بما نحن بصدده ، اما عدم الوجه للخدشة فيه من حيث السند ، فلان ضعف سنده مجبور باشتهاره واشتهار العمل به ، واما عدم الوجه للخدشة فيه من حيث المتن ، فلو جرد من حجج للنسخ التي اورد فيها هذا الخبر بلفظ بدنك بالنون ، منها قوله عليه السلام في مرسل الكليني اذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن موضع رجليك قدر لبنة فلا بأس ، فان المراد من موضع الرجلين هو الموقف ، فينطبق على موضع البدن ، سواء اريد به موضعه حال القيام او الجلوس ، ومنها ان الظاهر كون المراد من الارض المرتفعة التي سئل عن السجود عليها ، هي المرتفعة عن مقام المصلى لاعن موضع يديه ، فانهما لمكان تقارب مسجدهما لمسجد الجبهة ، يعدّ موضعهما مع موضع الجبهة ارضا واحدا فلا يصح عد خصوص موضع الجبهة ارضا مرتفعة بالنسبة الى ارض مسجد اليمين ، هذا مع ندرة ارتفاع مسجد الجبهة عن مسجد اليمين مع تقارب المسجدين ، ومنها ان الظاهر كون محط نظر السائل ، هو ان السجود على الارض المرتفعة هل يضر بالانحناء المعتبر في السجود ام لا ، و

من المعلوم ان ما يكون سببا لاختلاف الانحناء السجودى قلة و كثرة ، هو اختلاف موضع الجبهة مع الموقف ارتفاعا وانخفاضا ، دون اختلاف موضعها مع موضع اليدين كك كما هو واضح ، هذا كله مضافا الى ضعف ما وجد فى بعض النسخ فى حد ذاته ، ان اعتبار عدم علو مسجد الجبهة عن خصوص مسجد اليدين بازيد من لبنة ، مما لم يقل به احد ، ان الاصحاب بين من اعتبر ذلك بين مسجد الجبهة والموقف ، ومن اعتبره بين مسجدها وسائر المساجد ، فيقوى فى النفس ان ما وجد فى بعض النسخ من لفظ يدك بدل بدنك ، انما هو اشتباه من النساخ ثم لوسلما الخدشة سند او متنا فى الخبر الاول ، فيكفى لاثبات ما ذهب اليه المشهور من تحديد العلو الممنوع بازيد من لبنة الخبر الثانى ، ولا يضر بالاستدلال به ضعفه سندا بالارسال ، بعد انجباره بمعرفة هذا التحديد بين الاصحاب بل عدم خلاف يعتد به فيه بينهم **ولا** يعارض الخبرين صحيحة عبدالله بن سنان التى تمسك بها للتحديد الذى ذهب اليه الفضلان قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن موضع الجبهة ا يكون ارفع من مقامه قال عليه السلام لا ولكن مستويا ، و فى بعض النسخ وليكن مستويا ، لالما قيل من احتمال كون المراد من الاستواء استواء موضع السجود ، لامساواته لموقف المصلى لان الاستواء غير المساواة ، اذ فيه ان الظاهر من الاستواء وان كان ذلك ، لكن لا بد من حمله على ارادة المساواة كى ينطبق الجواب على مورد السؤال ، هذا مضافا الى ان الاستدلال على المدعى يتم بقوله عليه السلام لا ، **ولا** لما قيل من ان المتبادر من الاستواء هو الاستواء العرفى الذى لا يقدح فيه الارتفاع اليسير الذى هو بمقدار لبنة فمادون ، لا الاستواء الحقيقى لتعذر احرازه او تعسره غالبا ، اذ فيه ان عدم قدح الارتفاع اليسير الذى هو بمقدار لبنة فى الاستواء العرفى لوسلم ، فانما هو فى الارتفاع التدريجى لا الدفعى ، بل لصراحة الخبرين فى جواز علو المسجد عن الموقف بمقدار لبنة ، و ظهور الصحيحة فى المنع عن العلو مطلقا ، ومقتضى الجمع العرفى هو حمل النهى فى الصحيحة على الكراهة ، وحمل الامر بالاستواء فيها على الاستحباب ، و يؤيد ذلك الحمل مضافا الى كونه جمعا عرفيا ، مارواه عاصم عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام ،

قال سئلته عن الرجل يرفع موضع جبهة في المسجد ، فقال عليه السلام اني احب ان اضع وجهي في مثل قدمي وكره عليه السلام ان يصنع الرجل وقد يستدل على التحديد المشهور بان الارتفاع اليسير الذي يكون بمقدار لبنة فمادون ، مما لا يتمكن الاحتراز عنه غالبا بل لا يعد علوا عرفا وفيه ما اشرنا اليه من انه ان ثم فانما هو في الارتفاع التدريجي لامطلقا فتبين مما ذكرنا ان عمدة ما يصح الاستناد اليه لاثبات ما ذهب اليه المشهور من تحديد مقدار الجواز باللبنة هو الخبران ، و هما كما يدلان على جواز الارتفاع بمقدار اللبنة ، كك يدلان على المنع عما زاد عليها ، لالمكان مفهوم الشرطية كى يقال ان الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلامفهوم لها ، بل لان الظاهر ان السؤال فيهما وقع عن جواز الارتفاع ، فيكون التحديد باللبنة في الجواب ، دالا على المنع عما اذا كان الارتفاع اكثر منها .

ثم انه يعتبر ايضا عدم كون موضع الجبهة اخفض من الموقف باكثر من لبنة ، ويدل عليه مضافا الى تصريح غير واحد ، موثقة عمار عن الصادق عليه السلام في المريض يقوم على فراشه ويسجد على الارض ، فقال عليه السلام اذا كان الفراش عليظا قدر آجرة او اقل استقام له ان يقوم عليه ويسجد على الارض ، واذا كان اكثر من ذلك فلا ، فان الظاهر ارادة الجواز من قوله عليه السلام استقام له ، فيكون المراد من نفى الاستقامة بقوله عليه السلام فلانفى الجواز ، فيدل على المنع ، فلاوجه للخدشة فيها بانها غير دالة على التحريم ثم ان المشهور ان المعتبر هو عدم ارتفاع موضع الجبهة وانخفاضه عن الموقف فقط ، فلايقدر ارتفاعه وانخفاضه عن بقية المساجد بازيد من اللبنة ، خلافا لجاعة كالعلامة والشهيد وبعض من تأخر عنهما ، حيث اعتبر واعدم ارتفاعه عن شىء من المساجد ، ولعلمهم استظهِروا ذلك من قوله عليه السلام في خبر عبدالله بن سنان المتقدم ، اذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن موضع بدئك قدر لبنة فلا بأس ، نظرا الى ان موضع البدن حال السجود انما هو مواضع المساجد ، فيعتبر بمقتضى ظاهر الخبر ان لا يكون موضع الجبهة ارفع من موضع شىء منها باكثر

من اللبنة .

و اورد عليهم اولا بان المتبادر من موضع البدن هو ارادة موضعه حال القيام او حال الجلوس عن السجود ، فلايشمل موضع اليدين ، لاقل من الاجمال فيرجع الى الاصل القاضى بعدم اعتبارازيد من عدم ارتفاع موضع الجبهة عن الموقف فقط لانه القدر المتيقن على كل حال وثانيا بان البدن حال السجود هو مجموع مايقع عليه مساجده ، فارترفاع موضع جهته عن موضع بدنه على الاطلاق انما يكون بارترفاعه عن مجموع المواضع التي يستقر عليها بدنه ، لاعن كل موضع منها فانه بعض من موضع البدن ، و عليه فيكون المرتفع عن بعض موضع البدن دون بعض خارجا عن مفهوم الخبر مطلقا ولو كان مرتفعا عن محل الرجلين خاصة ، وحينئذ فلايستفاد من الخبر المنع عما لو ساوى موضع جبهته موضع ركبته و كان ارفع عن موقفه باكثر من لبنة ، و انما يستفاد ذلك من غيره ، كصحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة المشتملة على لفظ المقام ، و مرسله الكليني المتقدمة التي وقع فيها التصريح بالرجلين .

والتحقيق انا ان استفدنا من الاخبار ، ان المناطق فى المنع عن علو موضع الجبهة عن المقام والرجلين بازيد من اللبنة ، هو اضراره واخلاله بمقدار الانحناء المعترف فى السجود ، فلايبقى للبحث عن ان المراد من موضع البدن ، هل هو موضعه حال السجودكى يتناول موضع اليدين ، او موضعه حال الجلوس كيلا يتناول موضعهما ، بحال ان لاشبهة حينئذ فى انه لايعتبر مساواة موضع الجبهة الا بالنسبة الى موضع يكون انخفاضه من الجبهة موجبا للاخلال بالانحناء المعترف فى السجود ، فينحصر حينئذ اعتبار المساواة بين موضع الجبهة والركبتين ، ضرورة ان ما يكون موجبا لاختلاف الانحناء السجودى قلة وكثرة ، هو اختلاف موضع الجبهة ارتفاعا وانخفاضا مع موضع الركبتين ، دون اختلافه مع موضع غيرهما **واما** لو منعنا عن استفادة ذلك من الاخبار كما هو الحق ، اذليس فى الاخبار الا التعبير بالمقام والموقف والرجلين والبدن ، و ارادة خصوص الركبتين منها بعيدة جدا ، لان اعتبار عدم ارتفاعه

اي موضع الجبهة عن موضع القدم مما لا خلاف ولا كلام فيه ولا مستندله الاخبار الباب فتصل النوبة حينئذ الى البحث عن ان المستناد من قوله عليه السلام في خبر عبدالله بن سنان عن موضع يديك ماذا ، وقد عرفت انه لو لم يكن ظاهرا في موضع البدن حال الجلوس ، فلا اقل من الاجمال ، انظهوره في خصوص موضع البدن حال السجود ممنوع جدا ، فيرجع الى الاصل القاضى بعدم اعتبار الازيد من مساواة

موضع الجبهة بالنسبة الى الموقف فقط لانه القدر المتيقن على كل حال

ثم ان هنا فرعا لا بد من التعرض لها **الاول** لو وضع جبهة سهوا على موضع مرتفع عن موقفه باكثر من لبنة ، فان كان الارتفاع بحيث لا يصدق معه مسمى السجود عرفا ، فلا اشكال في انه يجب عليه رفع رأسه من ذلك الموضع ، ثم السجود على موضع مساو لموقفه ، وان كان الارتفاع بحيث يصدق معه مسمى السجود عرفا ، فهل يجوز له رفع رأسه ، او يتعين عليه جره الى موضع مساو لموقفه ، احتملان بل قولان **ولا بأس** بالتعرض اولا لما هو مقتضى القاعدة الاولى على النحو الكلى الشامل لو وضع الجبهة سهوا على المحل الجنس اوعلى ما لا يصح السجود عليه ، ثم التكلم فيما يستفاد من الاخبار الواردة في المسئلة **فمقول** ان اعتبار خصوصية في السجود ، ككون موضع الجبهة مساويا لموقف المصلي ، او كونه مما يصح السجود عليه ، او كونه ظاهرا ، لا يخلو بحسب الثبوت عن احد اقسام **الثلاثة الاول** ان تكون تلك الخصوصية مقومة لمفهوم السجود وداخله في حقيقته شرعا وان لم تكن مقومة له عرفا ، وبعبارة اخرى كان لفظ السجود حقيقة شرعية في الانحاء الخاص **الثاني** ان تكون تلك الخصوصية من شروط السجود **الثالث** ان تكون من شروط الصلوة في حال السجود ، فلواخل بتلك الخصوصية بان سجد مثلا على موضع ارفع من موقفه **فعلى** الاول لاشبهة في ان عليه ان يرفع رأسه و يسجد على موضع مساو لموقفه ، ان لا يتحقق به زيادة السجدة المبطله للصلوة ، لان وضع الجبهة على موضع ارفع من الموقف وان صدق

عليه السجدة عرفا ، لكنه ليس يسجد باعتباره الشارع جزء للصلوة و جعل زيادته عمدا مبطله **واما** على الثانى ، فان قلنا بان المراد من الخمسة التى دل حديث لاتعاد على بطلان الصلوة بالاخلال بها وقام الاجماع على بطلانها بزيادتها ، هوزات الخمسة فيشكل الحكم بجواز رفع الرأس له ، لانه اتى بذات السجدة الشرعية وحقيقتها ، وانما غفل عن وضع الجبهة على موضع مساو للموقف ، وهو ليس داخلا فى مفهوم السجدة شرعا بل هو شرط من شروطها ، فيلزم من رفع الرأس عنها والسجدة على موضع مساو ، زيادة السجدة المبطله ، وعليه فلايجوز له رفع الراس ، بل يتعين عليه جر رأسه الى موضع مساو **و توهم** ان ذات السجود وان حصل بالوضع الاول ، الا ان المأمور به ليس ذات السجود من حيث هو ، بل المأمور به هو السجود المقيد بكونه على موضع مساو كما هو المفروض ، ومن المعلوم ان السجود المقيد لم يحصل بالوضع الاول ، وانما حصل ذات السجود ، والجر لا يحصل به ايضا السجود المقيد ضرورة ان المأمور به هو السجود على موضع مساو ، والجر ليس سجودا لانه يعتبر فى مفهوم السجود الوضع على الارض والجر ليس **وضعا مدفوع** بان ايجاب الجر ليس لاجل كونه محصلا للسجود كى يقال ان الوضع لا يحصل بالجر ، بل ايجابه انما هو لكونه محصلا لخصوصية الوضع الحاصل اولا الذى هو السجود **و توهم** اعتبار كون السجود على موضع مساو حدوثا ، والجر موجب لكونه كك بقاء لاحدوثا ، كما ترى اذ لادليل عليه **واما** ان قلنا بان المراد من الخمسة هى الخمسة بمالها من الشرائط ، فالظاهر عدم الاشكال فى جواز ان يرفع رأسه ويسجد على موضع مساو ، اذ لا يتحقق به زيادة السجدة المبطله كما لا يخفى ، كما لا اشكال فى جواز الجر له ايضا ، اذ يحصل به ايضا خصوصية المساواة المعتبرة فى السجدة ، كما تحصل بالرفع والوضع ثانيا على موضع مساو **واما** على الثالث ، فيتعين عليه الجر ، لان المفروض ان خصوصية كون السجود على موضع مساو للموقف ، لادخل لها فى حقيقة السجود

عرفا ولا شرعا ولا ماما اعتبر فيه شرعا ، فيلزم من رفع الرأس ووضعه على موضع مساو زيادة السجدة المبطله ، فيتعين عليه الجبر لتحصيل ما هو شرط من شروط الصلوة في حال السجود ، هذا فيما اذا علم ان الخصوصية المعبرة من اى الاقسام **واما** لو شك في ذلك ، فلا شبهة في ان مقتضى الاحتياط العقلي والاصل اللفظي ، هوتعين الجبر و عدم جواز الرفع **اما** كونه مقتضى الاحتياط العقلي ، فلان تكليفه بالسجدة على موضع مساو معلوم ، ولا يعلم بالبرائة عنه الا بالجبر الى موضع مساو دون الرفع ، اذ مع احتمال كون الخصوصية المعبرة من القسم الثالث ، لا يعلم بكون الرفع عن الموضع المرتفع والوضع على موضع مساو محصلا لتلك الخصوصية ، وذلك لاحتمال كون الوضع الثانى سجدة زائدة و لغوا ، و معه لا تكون تلك الخصوصية المعبرة في الصلوة متحققه في محلها وهو حال السجود الصلوتي كما لا يخفى **واما** كونه مقتضى الاصل اللفظي ، فلان باطلاق ادلة السجود يمكن احراز كون الخصوصية من قيود الصلوة لا السجود ، لا يعارض اصالة الاطلاق فيها ، باصالة الاطلاق في ادلة الصلوة ، ان لا اطلاق لادلتها ، سواء قلنا بانها موضوعة للصحيح او الاعم ، اما على الاول فواضح ، **واما** على الثانى فلعدم كونه الا في مقام اصل التشريع والجعل ، هذا بحسب الثبوت **واما** بحسب الاثبات ، فان قلنا بانه يعتبر في مفهوم السجود عرفا الانتهاء الى حد كما احتملناه في الركوع ، فيمكن ان يستظهر من ادلة اعتبار كون موضع الجبهة مساويا للموقف ، كون هذه الخصوصية من مقومات السجود شرعا ، وان السجود عند الشارع هو الانحناء المنتهى الى حد يصير موضع جبهته مساويا لموقفه ، نظير ما قلناه في صلوة المسافر من ان كون المسافة ثمانية فراسخ مما اعتبر في مفهوم السفر شرعا مع عدم كونه معتبرا فيه عرفا **وان** قلنا بعدم اعتبار الانتهاء و الانقطاع الى حد في مفهوم السجود ، فيمكن ان يستظهر من تلك الادلة كون هذه الخصوصية من شرائط السجود لا الصلوة حاله ، وذلك لان اعتبارها وان احتمل عقلا كونه باحد الانحاء الثلاثة المتقدمة ، لكن مرجع اعتبار هذه الخصوصية حيث يكون الى اعتبار

زيادة الانحناء بحيث يساوى موضع جبهته موقفه ، فيكون ظاهرا عرفا في كونها من قيود نفس السجود لالصلوة حاله ، ضرورة انه اذا اعتبر في جزء من المأمور به زيادة من سنخه يفهم منه عرفا انها شرط للجزء ، وان الجزء هو الطبيعة البالغة الى هذا الحد ، لانها معتبرة في اصل المأمور به في عرض ذلك الجزء ، هذا بالنسبة الى تساوى موضع الجبهة للموقف .

واما اعتبار كون موضع الجبهة مما يصح السجود عليه ، فقد يقال بعدم كونه داخلا في قوام جبهة السجود ، ولا كونه من شروطه بل ولا من شروط الصلوة ، بل هو من شروط المسجد ، ولذا ذكره الفقهاء في مقدمات الصلوة ، فعليه لو وضع جبهته على ما لا يصح السجود عليه ، فيتعين عليه جر رأسه الى موضع يصح السجود عليه ، ولا يجوز له رفع الرأس من الموضع الاول ووضعه على الثاني ، لاستلزامه زيادة السجدة المبطللة ، لانه بوضعه على الموضع الاول اتى بحقيقة السجدة فيجب عليه جره الى الموضع الثاني لتحصيل شرط المسجد هذا **ولكن** لا يخفى ان مجرد كون محل وصف الطهارة والارضية هو المسجد ، لا يلزم كونهما من شروطه لاشروط السجدة والصلوة ، اذ كما يصح للشارع ان يعتبر في السجود الصلوتي حصوله من الانحناء الخاص ، كك يصح له ان يعتبر فيه وقوعه على موضع خاص ، ولذا يكون كون اللباس متخذنا من مأكول اللحم شرطا للصلوة ، مع كون محل هذا الوصف هو اللباس ، فتعين الجر لو قيل به في المقام ، انما هو لكونه مقتضى قاعدة الاشتغال كما أمر ببيانها ، لا لكون موضع السجدة مما يصح السجود عليه من شرائط المسجد دون السجود ، هذا تمام الكلام في مقتضى القاعدة الاولى .

بقي الكلام فيما هو مقتضى الاخبار الخاصة الواردة في المسئلة فنقول
 الاخبار الواردة في المسئلة على طائفتين **الاولى** ما دل على جواز الرفع ، كخبر الحسين بن حماد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع فقال عليه السلام ارفع رأسك ثم ضعه ، فان الامر بالرفع لوروده في مقام توهم الخطر

لا يفهم منه ازيد من الرخصة الثانية ما دل على المنع عن الرفع وتعين الجر، كصحيحة معوية بن عمار قال قال ابو عبدالله عليه السلام اذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها ولكن جرهما ، ورواية اخرى للحسين بن حماد عن ابي عبدالله عليه السلام قال قلت له اضع جبهتي على حجر او على موضع مرتفع احوال وجهي الى مكان مستو ، فقال عليه السلام نعم جر وجهك على الارض من غير ان ترفعه **ولا** يخفى ان مقتضى الجمع العرفي بين الطائفتين ، هو حمل الثانية على كراهة الرفع واستحباب الجر ، وذلك لصراحة الاولى في جواز الرفع ، والثانية ليست الاظاهرة في المنع ، ولا وجه للمناقشة في الاولى بضعف السند ، بعد ان جبارضعفها سندا بالشهرة بل عدم معروفية الخلاف في المسئلة عن عدا المدارك وبعض من تأخر عنه هذا **وقد** يستدل على جواز الرفع فيما لو سجد على ما لا يصح السجود عليه لنجاسة او كونه من غير الارض ونباتها ، بالخبر المروي عن كتابي الغنية والاحتجاج للشيخ والطبرسي عن محمد بن احمد بن داود القمي ، قال كتب محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري الى الناحية المقدسة يسئل عن المصلي يكون في صلوة الليل في ظلمة فاذا سجد يغلط بالسجادة ويضع جبهته على مسح او نطع فاذا رفع رأسه وجد السجادة هل ، يعتد بهذه السجدة ام لا يعتد بها ، فوقع عليه السلام ما لم يستوجالسان فلا شيء عليه في رفع رأسه لطلب الخمرة **ولا** يخفى ان في دلالة على المدعى بعد الغض عن سنده تأملا بل لعله على خلاف المطلوب اول ، وذلك لاشعار الجواب على ان الشبهة الباعثة للكاتب على السؤال ، هي توهم ان رفع الرأس لطلب الخمرة والسجادة مستلزم مطلقا لتعدد السجدة على تقدير صحة الاولى ، فكانه سئل الامام عليه السلام عن انه اذا وضع الجبهة على ما لا يصح السجود عليه اشتباها ، فهل يصح سجوده هذا كيلا يجوز له رفع الرأس لطلب الخمرة والسجدة عليها لاستلزامه تعدد السجدة ، او لا يصح سجوده كي يجب عليه رفع الرأس والسجدة على الخمرة ، فاجاب عليه السلام بان رفع الرأس لطلب الخمرة و تحصيل شرط السجود ما لم ينته الى حد الاستواء الجلوس لا يكون قادحا ، فيشعر من تخصيصه

عليه السلام عدم قدح رفع الرأس بما اذا لم ينته الى الحد الجاوس ، ان وجهه عدم القادحية هو ان الرفع لتحصيل شرط السجود مالم يتجاوز عن قدر الحاجة وينتهي الى حد الاستواء ، لا يكون الاكتملة للسجدة الاولى فلا يكون سجدة مستقلة مغائرة لها كي يلزم تعدد السجود ، فعليهذا يكون الخبر منافيا للمدعى وهو جواز رفع الرأس عما لا يصح السجود عليه ثم السجدة على ما يصح وان دل على جوازه في الجملة **فالحق** ان الالتزام بجواز الرفع في هذه المسئلة اعنى ما اذا وضع جبهته على ما لا يصح السجود عليه في غاية الاشكال ، بل مقتضى الاحتياط العقلي هو المنع عن الرفع و تعين الجر كما مر بيانه ثم هل المنع عن الرفع يختص بصورة التمكّن من الجر او يعم غيرها فيه قولان ، والحق اختصاصه بناء على الاستناد فيه الى قاعدة الاحتياط ، بما اذا تمكن من الجر ، ضرورة ان المنع عن الرفع عليها ، انما هو لعدم جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي مع التمكّن من الامتثال القطعي ، واما اذا تعذر الامتثال القطعي بالجر ، فلا اشكال في تعين الامتثال الاحتمالي بالرفع و **توهم** ان الرفع دائر امره بين الوجوب والحرمة ، لان كون موضع الجبهة مما يصح السجود عليه ، لو كان شرطا للسجود فيكون الرفع واجبا ، وان كان شرطا للمسجد فيكون الرفع حراما لاستلزامه زيادة السجدة المبطلّة ، فاللازم حينئذ الاحتياط ، باتمام هذه الصلوة مكثفيا بالسجدة الواقعة على غير ما يصح ، ثم استينافها **مدفوع** بان احتمال حرمة الرفع حيث يكون مسببا عن الشك في زيادة السجدة الثانية ، فاصالة عدم زيادتها تجدى في رفع احتمال حرمة و **اما** بناء على الاستناد في المنع عن الرفع الى استظهار كون موضع الجبهة مما يصح شرطا للمسجد دون السجود ، ففي اختصاص المنع عنه بما اذا تمكن من الجر اشكال ، كما نبه عليه شيخ مشايخنا المرتضى الانصارى قدس سره ، حيث قال ثم لو تعذر الجر لاحراز شرط المسجد ، ففي كلام بعض السادة من و هو صاحب المدارك انه لا كلام في جواز الرفع حينئذ ، وفيه اشكال لعدم الدليل على وجوب تدارك الشرط مع لزوم زيادة السجدة ، ولو فرض

كونه شرطا مطلقا اي ولو في حال الاضطرار ، فاللازم الحكم بابطال الصلوة لانه اخل بشرط مطلق هو كالركن ، ويلزم من تداركه زيادة سجدة فهو كناسي الركوع الى ان يسجد انتهى **واورد** عليه بان كون موضع الجبهة ما يصح السجود عليه ان كان شرطا للسجود فلاوجه للاشكال في الرفع ، واما ان كان شرطا للمسجد او الصلوة حال السجود فالاشكال في الرفع وان كان صحيحا ، لكن لاوجه للحكم بابطال الصلوة حينئذ بعد عدم كون الشرط شرطا للسجود وداخلا في جملة المستثنى منه من حديث لاتعاد ويمكن دفعه بان الحكم بابطال الصلوة مبني على مختاره قدس سره من اختصاص حديث لاتعاد بالاخلال بغير الخمس من الاجزاء والشرائط السابقة لاعن عمد والتفات ، فلا يشمل الاخلال بغيرها من الاجزاء والشرائط اللاحقة عن التفات ولو كان اضطرارا ، كما في المقام حيث ان الاخلال بشرط المسجد و هو كونه مما يصح السجود عليه يكون عن التفات ، وان كان اضطرارا لمكان استلزام تداركه لزيادة السجدة **نعم** يرد هذا الاشكال عليه قدس سره بناء على ما اختاره الاستاد مد ظله من شمول الحديث للاخلال بغير الخمس من الاجزاء والشرائط اللاحقة اضطرارا ولو كان عن التفات كما أمر بتحقيقه في مبحث السائر .

الثاني لو وضع جبهته على حصي ونحوه مما لا يحل لها مع وضعها عليه كمال الاستقرار، فلا يجوز له ان يرفع راسه بل يتعين عليه جرهما الى موضع اخر تحصيلا لشرط الاستقرار ويدل عليه مضافا الى عدم الخلاف فيه وعمومات المنع عن الزيادة، صحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمكن جبهته من الارض ، فقال عليه السلام يحرك جبهته فينحى الحصى عن جبهته ولا يرفع راسه ، ولا يعارضها رواية الحسين بن حماد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الرجل يسجد على الحصى عليه السلام قال يرفع راسه حتى يتمكن ، اولم نعرش على من افتى بمضمونها ولم ينقل القول به احد فهي غيرنا هضة للحجية ، والا لكان مقتضى الجمع العرفي بينها وبين العمومات والصحيحة تخصيص العمومات بها ، و حمل

الصحيحة على استحباب الجر ، لصراحتها في جواز الرفع و ظهور الصحيحة في المنع عنه ، هذا كله في رفع الجبهة **واما** بقية المساجد فلا شبهة في جواز رفعها عمدا فضلا عما لو كان سهوا او لضرورة ، كما اذا وقعت على موضع ارفع من الموقف وقلنا بعدم جوازه ، اذ لوجه للمنع عن رفعها بعد عدم استلزامه لزيادة السجدة ، ان لا يتعد السجود عرفا ولا شرعا بتكرار وضعها مع اتحاد وضع الجبهة **و توهم** ان رفعها ثم وضعها ثانيا وان لم يستلزم زيادة السجدة ، لكنه مستلزم لزيادة في الصلوة فلا يجوز عمدا ، **مدفوع** بان رفعها ليس بعنوان الجزئية كي يستلزم زيادة في الصلوة ، واما وضعها ثانيا فليس الا لتحصيل شرط السجود ، فهو واجب في القدر الواجب من السجود ومستحب في مستحبه ، ولا يعد مثله زيادة **هنا** كله مضافا الى نفى الباس عنه فيما رواه قرب الاسناد باسناده عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام ، قال سئلته عن الرجل يكون راكعا او ساجدا فيحكه بعض جسده هل يصلح له ان يرفع يده من ركوعه او سجوده فيحكه مما حكه ، قال عليه السلام لا باس اذا شق عليه ان يحكه والصبر الى ان يفرغ افضل هذا **الثالث** لو ارتفعت جبهته عن المسجد قهرا ، فتارة لا يتمكن عن حفظها عن الوقوع عليه ثانيا ، و اخرى يتمكن من ذلك ، فعلى الاول لا اشكال في ان المجموع سجدة واحدة ، ضرورة ان وقوعها ثانيا قهرا ليس بسجدة مستقلة قطعا ، فان السجدة من الامور القصدية التي لا تتحقق الا بالقصد ، بل هو عرفا عود الى السجدة الاولى ، و اما على الثاني فقد يشكل في جواز وضعها ثانيا بقصد تميم السجدة الاولى لاستلزامه الزيادة المبطللة ، وفيه ان صدق الزيادة عرفا بالوضع ثانيا بقصد التميم ممنوع ، بل يعد عرفا عودا الى السجدة الاولى ، كما يؤيد ذلك توقيعه عليه السلام في الخبر المتقدم المروي عن كتابي الغيبة والاحتجاج ، بقوله عليه السلام ما لم يستو جالسا فلاش عليه ، و ذلك لما مر من انه يستشعر من تقييده عليه السلام عدم قدح رفع الراس بما لم يستو جالسا ، ان وجه عدم القدح هو ان رفعه ما لم ينته الى حد الاستواء جالسا ليس موجبا لتكرار السجدة بالوضع ثانيا ، بل الثاني تكملة للاول

وليس سجدة مستقلة مغايرة له ثم لو شككنا في صدق الزيادة بالوضع ثانيا ، فيدور امره فيما اذا كان الرفع قهرا قبل حصول الطمانينة والذكر الواجبين في السجود بين الوجوب والحرمة ، ومقتضى القاعدة هو الاحتياط باتمام صلوته بلاوضع ثانيا ثم استينافها ، الا ان يقال ان احتمال الزيادة مدفوع باصالة عدمها ، ومعها يتعين عليه الوضع ثانيا تحصيلاً للطمانينة والذكر الواجبين في السجود **الرابع** لو كان في جبهته قرحة كالدمل ونحوهما مما يوجب عدم تمكنه من وضعها على الارض ، فان كانت القرحة غير مستغرقة لها وامكن سجوده على ما يحصل به مسمى السجود عليها وجب ، ولو بان يحفر حفيرة ليقع القرحة فيها ويقع الموضع السليم من جبهته على الارض ، ويدل على ذلك مضافا الى كونه مقتضى القاعدة ، فان ما لم يتم الواجب الابيه واجب ، خبر مصادف المروى عن الكافي والتهذيب ، قال خرج بي دمل فكنت اسجد على جانب ، فرأى ابو عبدالله عليه السلام اثره فقال عليه السلام لى ما هذا ، فقلت له لا يستطيع ان اسجد من اجل الدملي فانما اسجد منحرفا ، فقال عليه السلام لا تفعل ذلك احتفر حفيرة و اجعل الدملي في الحفيرة حتى تقع جبهتك على الارض و يؤيده ما في الفقه الرضوي من قوله عليه السلام فان كان في جبهتك علة لا تقدر على السجود او دمل فاحفر حفيرة فاذا سجدت جعلت الدملي فيها **وان كانت** القرحة مستغرقة للجبهة بحيث لا يتمكن من وضع شيء منها على الارض ، فالمشهور انه يسجد على احد الجانبين ، فان تعذر ذلك ايضا سجد على زقنه ، واستدل له مضافا الى الاجماع المحكية المعتضة بعدم معروفة مصرح بخلافه باخبار **منها** موثقة عمار قال قلت لابي عبدالله عليه السلام رجل بين عينيه قرحة لا يستطيع ان يسجد عليها ، قال عليه السلام يسجد ما بين طرف شعره فان لم يقدر سجد على حاجبه الايمن فان لم يقدر فعلى الايسر فان لم يقدر فعلى زقنه ، بدعوى ان المراد بالحاجبين بعد عدم امكان ارادة ظاهرهما لقيام الاجماع على عدم بدليتهما ، هو الجبينان بعلاقة المجاورة وفيه انه كما يمكن حمل الرواية بملاحظة الاجماع المزبور على ارادة الجبينين من الحاجبين ، كذلك يمكن حملها على ارادة السجود على الحاجبين بملاحظة كون السجود عليهما مستلزما للسجود على شيء من

الجبهة كما ان امره عليه السلام بالسجود اولاعلى طرف شعره كان لذلك ، ومن المعلوم اولوية الحمل الثانى على الاول ومنها قوله عليه السلام فى الرضوى المتقدم وان كان على جبهتك علة لاتقدر على السجود من اجلها فالسجد على قرنك الايمن فان تعذر عليه فعلى قرنك الايسر فان تعذر عليه فالسجد على ظهر كفك فان لم تقدر عليه فالسجد على زقنك يقول الله عليه السلام ان الذين اتوا العلم من قبله اذابتا عليهم يحزون للاذقان سجدا الى قوله تعالى ويزيدهم خشوعا ، بدعوى ان المراد بالقرنين الجبينان ، وفيه بعد النض عما فى سنده من الضعف ، ان القرن على ما صرح به بعض اهل اللغة هو ناحية الراس وجانبه او المجتمع من شعره ، وعلى اى حال خروجه عن حدود الجبهة غير معلوم ومنها خبر مصادف المتقدمه ، بدعوى ظهور قوله فكنت اسجد على جانب فى ان جواز السجود على الجبين مع تعذر السجود على الجبهة كان مرتكزا فى ذهنه ، وحينئذ فيستفاد من اقتصار الامام عليه السلام فى الجواب بقوله لاتفعل ذلك احتقره حفيرة النخ ، الظاهر فى كونه عليه السلام فى مقام تنبيه الراوى على انه ليس ممن تعذر عليه السجود على الجبهة لتمكنه منه بحفر حفيرة ، تقريره عليه السلام له على ما ارتكز فى ذهنه من جواز السجود على الجبينين مع تعذر السجود على الجبهة ، والا لكان المتعين ان ينبيه عليه السلام على ان السجود على الجبين لايجوز ولو مع تعذره على الجبهة وفيه اولا ان ظهور قول الراوى اسجد على جانب وقوله اسجد منحرفا ، فى السجود على الجبين ممنوع جدا ، لاحتمال ان يكون مراده بالجانب جانب الدمى من الجبهة فتدبر (١) وثانيا ان عدم ردعه عليه السلام عما توهمه الراوى من بدلية الجبين عن الجبهة عند تعذر السجود عليها ، لايدل على تقريره عليه السلام له على ذلك ، اذا السجود على غير الجبهة

١ - اشارة الى منافاة هذا الاحتمال لامره عليه السلام بحفر الحقيرة توصلا بها الى السجود على الجبهة فانه حينئذ يكون امرا بتحصيل الحاصل كما لا يخفى هذا مضافا الى استبعاد ارادة جانب الدمى فيحد نفسها اذ لم يكن المرسوم فى ذلك الزمان السجدة على ما يسمى بالمهر فى الفارسية كى يمكن ان يجعل جانب الدمى عليه بل كانوا يضعون جبهتهم على التراب الذى لاينفك جعل جانب الدمى عليه عن جعل نفس الدمى عليه فتدبر منه عفى عنه .

لم يكن فعلا محلا لابتلاء الراوى ، كى يكون عدم رده عَلَيْكَ عما توهمه من بديلة الجبين عن الجبهة عند تعذر السجود عليها ، و سكوته عن بيان ما هو البدل في هذا الحال ، تاخير اللبيان عن وقت الحاجة **فتبين** مما ذكرنا ان عمدة مستند ما هو المشهور من السجود على الجبينين و تقدمه على السجود على الذقن هو الاجماع المنقولة ، فالجزم به لا يخلو عن اشكال ، الا ان الاحتياط بالجمع بين السجود على شىء من الجبينين والذقن ان امكن والا فتكرير الصلوة ، لا ينبغى تركه ، كما ان الاحوط تقديم الجبين الايمن على الايسر و **توهم** استنترام الجمع لزيادة السجدة مدفوع بان الزيادة انما تلزم لو قصد السجدة بوضع كل ركع من بين احد الجبينين والذقن ، واما لو قصدها بوضع ما هو البدل منهما عن الجبهة واقعا و فى علم الله تعالى فلا يلزم الزيادة كما لا يخفى ثم ان السجود على الذقن عند تعذره على الجبينين مما لا خلاف فيه بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه ، و يدل عليه مضافا الى ذلك قوله عَلَيْكَ فى موثقة عمار المتقدمة فان لم يقدر فعلى ذقنه ، و خبر على بن محمد باسناده قال سئل ابو عبد الله عَلَيْكَ عن بجبهته علة لا يقدر على السجود عليها ، قال عَلَيْكَ يضع ذقنه على الارض ان الله تعالى يقول ويحزون للاذقان سجداً ، فما حكى عن الصدوقين من تقديم السجود على ظهر الكف على السجود على الذقن ضعيف جدا ، اذ لا مستند له الا الرضى المتقدم وهو ضعيف سند افلا يصلح للاعتماد عليه **الخامس** لاخلاف ولا شبهة فى انه يجب فى السجود الذكر ، و انما وقع الخلاف فى انه هل يتعين خصوص التسييح او يكفى مطلق الذكر على مامر فى الركوع ، والاقوى هنا ايضا كفاية مطلق الذكر لاتحاد المبحثين مدركا ، كما ان الاحوط هنا فيما اذا اختار التسيحة الكبرى ابدال لفظ العظيم بالاعلى **السادس** لاخلاف فى انه يجب الطمانينة فى السجود بقدر الذكر الواجب ، و يدل عليه مضافا الى الاجماع بقسميه ، جملة من الاخبار المتقدمة فى الركوع ، و انما الاشكال فى ان اعتبار الطمانينة فى السجود ، هل هو لمكان اعتبارها فى الذكر الواجب فيه بحيث لو فرض سقوط الذكر الواجب لم يجب فيه الطمانينة

اصلا ، وانهما معتبرة في السجود زائدا على اعتبارها في الذكر ، وليس في الاخبار ما يمكن الاستدلال به على اعتبارها في نفس السجود ، الا قوله **عَلَيْكَ السَّلَامُ** في خبر الهذلي فاذا سجدت فمكن جبهتك من الارض ولا تنقر كنعق الديك ، و في صحيح علي بن يقطين المتقدم في الركوع ويجزيك واحدة اذا امكنت جبهتك من الارض **ويمكن** الخدشة في دلالتها بعدم الملازمة استقرار الجبهة على الارض ، و حصول الطمانينة المفسرة بسكون تمام الاعضاء لخصوص الجبهة **اللهم** الا ان يدعى الملازمة الغالبة بين استقرار الجبهة و استقرار سائر الاعضاء فتامل ، او يقال ان المتبادر من الروايتين ارادة استقرار الجبهة مع الطمانينة على جسما هو المتعارف في السجود فتدبر ، وعلى اى حال لاشبهة في ان مقتضى الاصل فيما لوشك في اعتبارها في السجود زائدا على اعتبارها في الذكر الواجب فيه عدم اعتبارها فيه ، نعم لوشك في ان وجوبها في السجود هل هو لاعتبارها في الذكر الواجب فيه او لاعتبارها في نفس السجود ، لكن من قبيل دوران المكلف به بين المتبائنين الذي يكون المرجع فيه قاعدة الاحتياط ، لكن اعتبارها في الذكر الواجب فيه كاعتبارها في غيره من الاذكار معلوم ، و انما الشك في اعتبارها في نفس السجود زائدا على ما علم به من اعتبارها في الذكر الواجب فيه ، فيكون المقام من قبيل دوران المكلف به بين الاقل والاكثر الذي يكون المرجع فيه على المختار البرائة دون الاحتياط **السابع** لاشكال بل لاختلاف في انه يجب رفع الراس من السجدة الاولى حتى يعتدل مطمئنا ، خلافا لبعض المخالفين كابى حنيفة حيث اکتفى في رفعه بما يقع عليه اسم الرفع ولو كان بمقدار ما يدخل السيف بين وجهه والارض ، ولبعضهم الاخر حيث انكرو وجوبه راسا والتمزم بانه لو سجد ولم يرفع راسه حتى حفر تحت جبهته حفرة فحط جبهته فيها بقصد السجدة الثانية لكن مجزيا **واو الظاهر** ان المدارع عندهم على صدق اسم تعدد السجود باى سبب كان فلا عبرة برفع الراس من حيث هو ، وهذا خلاف ما يظهر من علمائنا من ان رفع الراس من السجدة حتى يستوى جالسا معتبر في الصلوة من حيث هو ، او لتوقف الجلوس الواجب بين

السجدين عليه ، وكيف كان يدل على وجوبه مضافا الى الاجماع ، قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في النبوي ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تستوي قائما ، وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في صحبة ابي بصير واذا رفعت راسك من الركوع فاقم صلبك حتى ترجع مفاصلك واذا سجدت فاقعد مثل ذلك واذا كنت في الركعة الاولى والثانية فرفعت راسك من السجود فاستقم فاستقم جالسا حتى ترجع مفاصلك ، والتقيد في الذيل بما اذا كان المصلي في الركعة الاولى او الثانية ، لعله لوجود مفصل من المخالفين بين الركعة الاولى وغيرها ، وحينئذ يكون الاقتصار على عطف الثانية على الاولى من باب ذكر المثال ، وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في خبر اسحق بن عمار الحاكبي لاول صلوة صلاها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثم قال له يا محمد اسجد لربك فخر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ساجدا فقال له قل سبحان ربي الاعلى و بحمده ففعل ذلك ثلثا فقال له استوجالسا يا محمد ففعل الحديث ثم لا يخفى انه لا يستفاد من هذه الاخبار الارتفاع الراس حتى يستوي جالسا ، واما اعتبار الطمأنينة في الجلوس كما هو ظاهر الاصحاب ، فلا يستفاد منها ولعل مدركه الاجماع **الثامن** لا اشكال في انه يعتبر في السجود وضع لجبهة على ما يضح السجود عليه من الارض ونباتها مما مر البحث فيه مفصلا في مبحث المكان ، ويدل عليه مضافا الى الاجماع الاخبار المتواترة **وانما** الاشكال فيما يظهر من جمع من اعتبار انفصال ما يضح السجود عليه عن الجبهة قيل وضعها عليه ، فانهم استدلوا على ذلك بوجوه غير نافية عن الاشكال **منها** ان مع اتصال الجبهة به كما اذا الصق التربة بجبهة ثم سجد ، لا يصدق انه وضع جبهته على ما يضح السجود عليه ، بل يقال انه وضعها مع ما يضح السجود عليه على شيء اخر **وفيه** منع اعتبار انفصال الموضوع عليه عن العضو الموضوع قبل الوضع في صدق اسم الوضع ، ولذا من كان يده اليمنى موضوعة على يده اليسرى فقلب يديه بان جعل يده اليسرى فوق يده اليمنى من غير انفصال احديهما عن الاخرى ، يصدق انه وضع يده اليسرى على اليمنى **ومن** **منها** ان اتصال الجبهة بما يضح السجود عليه قبل الوضع ، و ان لم يكن مانعا عن صدق اسم الوضع ، لكنه مانع عن صدق تعدد وضع الجبهة المتوقف عليه صدق السجدين ،

ضرورة ان تعدد الوضع يتوقف على انفصال الجبهة عن الموضع، والا فيكون المجموع وضعاً واحداً يتمتع ان يحصل معه سجدة واحدة وفيه انه لا يكفي في صدق اسم الوضع مجرد اتصال الجبهة بالموضع، كى يكون استدامة اتصالها به مانعة عن صدق اسم تعدد الوضع، بل يعتبر فيه مضافاً الى ذلك اعتماد الجبهة على الموضع، ومن المعلوم انه اذا رفع راسه من السجود وكان مسجده ملحقا بجبهة لا تكون جبهته في هذا الحين موضوعة على مسجده بل تكون حاملة له، فاذا اعاد الى السجود واعتمدت جبهته على المسجد صدق عليه ثانياً اسم الوضع، فهذا وضع آخر مغاير الموضع الاول لا متحد معه كى يتمتع ان يحصل معه سجدة واحدة، هذا مع ان هذا الدليل اخص من المدعى، ضرورة ان المدعى هو اعتبار انفصال ما يصح السجود عليه عن الجبهة قبل وضعها عليه في السجدة مطلقاً، ومقتضى هذا الدليل اعتباره بالنسبة الى السجدة الثانية فقط كما لا يخفى **ومنها** ان المتبادر من الامر بالسجود على الارض او نباتها هو وضع الجبهة المنفصلة عنها عليها، وفيه ان انصراف الامر بالسجود على الارض الى خصوص ذلك بدوى ناش عن غلبة الوجود حيث ان الغالب انفصال الجبهة عن المسجد، ومثل هذا الانصراف لا يصلح للاعتماد عليه على ما حقق في محله، هذه هي الوجوه التي استدلو بها عليهما الحكم وقد عرفت عدم تمامية شيء منها، ومعه يكون المرجع هو اصالة البرائة بناء على ما هو المختار من جريانها في الاقل والاكثر الارتباطيين هذا ثم بناء على القول باعتبار الانفصال، لاشكال في انه لو لصن بجبهته شيء من تراب المسجد وكان حائلاً مستوعباً، وجب ازالته للسجدة الثانية، وكذا اذا لصق بها نفس المسجد وجب نزعها، وكذا لو شك في لصوق شيء من تراب المسجد بجبهته على نحو يكون حائلاً مستوعباً، وجب عليه مسحها لينزول عنها لو كان لاصقها **وتوهم** ان الاصل عدم لصوقها ومعه لا مجال لوجوب المسح بالاصح مدفوع بان اصالة عدم اللصوق لا تجدى في احراز الانفصال الاعلى القول بالاصل المثبت **وتوهم** ان الاستصحاب في العدميات حجة من باب بناء العقلاء فيكون حجة مطلقاً ولو كان مثبتاً مدفوعاً بانه لو سلم

بناهم على حجيته فانما هو فيما اذا لم يكن معروض ذلك الامر الوجودى الذى يريد استصحاب عهده ، مما يكون معروضا لذلك الامر الوجودى غالبا ، ولذا لوشك الخباز فى لصوق شىء من العجين على موضع وضوئه ، اوشك البناء فى لصوق شىء من الجص على موضع وضوئه ، ليس بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال لصوقه به ، ومن المعلوم ان الغالب فى من يسجد على التراب هو لصوق شىء منه على جبهته التاسع المشهور بين الاصحاب استحباب الجلسة الاستراحة عقب السجدة الثانية ، خلافا لما حكى عن جماعة كالسيد و صاحب الحدائق وكاشف اللثام وغير واحد من القدماء كالصدوق والاسكافى و ابن عقيل من القول بوجوبها ، مستدلا عليه بظاهر الامر بها فى غير واحد من الاخبار كهوثقة ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال عليه السلام اذا رفعت راسك فى السجدة الثانية من الركعة الاولى حين تريد ان تقوم فاستوجالسا م قم ، والخير المرسل عن زيد الترسى فى كتابه قال سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول اذا رفعت راسك من اخر سجدة فى الصلوة قبل ان تقوم فاجلس جلسة ثم بادر بركبتيك الى الارض قبل يديك فابسط يديك بسطا واثك عليهما ثم قم فان ذلك وقار المؤمن الخاشع لربه ولا تنطش من سجودك تبادر الى القيام كما يطيش هؤلاء الاقشاب فى صلواتهم ، و ما عن الصدوق فى الخصال مسندا عن ابى بصير و محمد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السلام عن ابائه عن امير المؤمنين عليهم السلام قال اجلسوا فى الركعتين حتى تسكن جوار حكم ثم قوموا فان ذلك من فعلنا ، وخبر ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا رفعت راسك من السجود فاستتم جالسا حتى ترجع مفاصلك فاذا نهضت فقل بحول الله وقوته اقوم واقعد فان عليا عليه السلام كان يفعل ذلك .

وفيه ان هذه الاخبار معارضة بالاخبار الدالة على جواز ترك الجلوس منها ما رواه الشيخ عن زرارة قال رايت ابا جعفر و ابا عبد الله عليهما السلام اذا رفعوا رؤسهما من السجدة الثانية نهضا و لم يجلسا ومنها ما رواه الشيخ ايضا فى التهذيب عن رحيم قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام جعلت فداك اراك اذا صليت فرفعت راسك من السجود

في الركعة الاولى والثالثة فمستوى جالساً تقوم فنصنع كما تصنع قال عليه السلام لا تنظروا الى ما صنع انا اصنعوا ما تؤمرون، فان نهيه عليه السلام عن النظر الى ما صنع عليه السلام من الجلوس عقيب السجدة الثانية يفي في جواز تركه، ومقتضى الجمع العرفي بينهما وبين تلك الاخبار هو حمل تلك على الاستحباب فتدبر، هذا مضافا الى ما في نفس تلك الاخبار من الشواهد على كون الامر فيها للاستحباب منها اشتمال جملة منها كخبر زيد و خبر ابي بصير على المستحبات كالمبادرة الى الارض بالركبتين قبل اليدين وبسط اليدين والاتكاء عليها قبل القيام والدعاء بالمأثور حال النهوض للقيام ومنها تقليل الامر بالمجلوس في خبري ابي بصير و محمد بن مسلم بقوله عليه السلام فان ذلك من فعلنا، فان هذا التعليل وان لم يكن من حيث هو منافيا للوجوب، لكن هذا النحو من التعبير والتقليل من علائم الاستحباب كما لا يخفى على من له ادنى انس بلسان الاخبار ومنها عدم اشتها هذا الحكم في عصر الرضا عليه السلام بين اصحابه المؤتمرين بامرهم، فانه اقوى شاهد على انه ليس من المهمات التي لا يجوز الاخلال بها بلا ضرورة ملجئة اليه، بل هو من الاداب التي ينبغي رعايتها مهما امكن كما يومى الى ذلك خبر زيد المتقدم، هذا مضافا الى ما فيه من التعليل بقوله عليه السلام فان ذلك وقار المؤمن الخاشع لربه، فان هذا النحو من التعليل من علائم الاستحباب كما لا يخفى، فاذا كان مقتضى الجمع العرفي هو حمل تلك الاخبار على الاستحباب، فلا تصل النوبة الى الترجيح بالمرجحات و تقديم تلك الاخبار على الروايتين بموافقتهما للعادة و حملهما على التقية ومنها ما رواه الشيخ باسناده عن الاصبغ بن نباتة قال كان امير المؤمنين سلام الله عليه اذا رفع راسه من السجود قعد حتى يطمئن ثم يقوم، فقيل له يا امير المؤمنين كان من قبلك ابوبكر و عمر ان ارفعوا رؤسهم من السجود نهضوا على صدور اقدامهم كما ينهض الابل، فقال امير المؤمنين عليه السلام انما يفعل ذلك اهل الجفاء من الناس ان هذا من توقير الصلوة، فان التعليل بقوله عليه السلام ان هذا من توقير الصلوة قرينة على الاستحباب ولا ينافيه قوله عليه السلام انما يفعل ذلك اهل الجفاء لان الجفافة غلظ الطبع والبعد والاعراض،

والمراد به في الرواية هو البعد عن الاداب الشرعية ، كما يؤيده قوله صلى الله عليه وآله من حج بيت ربي و لم يزرني فقد جفاني ، و قوله صلى الله عليه وآله اجفالناس رجل ذكرت بين يديه فلم يصل علي ، اذ من المعلوم ان ترك زيارته صلى الله عليه وآله و ترك الصلوة عليه صلى الله عليه وآله ليسا محرمين ، فاذا كان مقتضى الجمع العرفي هو حمل تلك الاخبار على الاستحباب مضافا الى ما فيها من الشواهد عليها هذا الحمل ، فلا تصل النوبة الى الترجيح بالمرجحات و تقديم تلك الاخبار على الروايتين بموافقتهما للعادة و حملها على التقية و توهم ان حملهما على التقية ليس لمجرد موافقتهما للعادة ، بل لما في ذيل الرواية الثانية من قوله عليه السلام اصنعوا ما تؤمرون فانه قرينة على ان نهيه عليه السلام عن النظر الى ما صنعته عليه السلام من اذ الجلوس انما هو لمراعاة التقية ، او ترك الاشبهة في مرجوحية ترك الجلوس فلم يكن امره عليه السلام بتركه و الزامهم في هذه الرواية بموافقة ذلك الامر الالاجل التقيه مدفوع بان قوله عليه السلام اصنعوا ما تؤمرون انما يكون قرينة على التقية ، فيما كان المراد مما تؤمرون هو ترك الجلوس ، و هو غير معلوم ، و ذلك لاحتمال ان يكون المراد من قوله عليه السلام اصنعوا ما تؤمرون ، هو الارشاد الى ان فعله عليه السلام حيث يكون اعم من الوجوب والاستحباب ، فلا يكون بمجرد دليله على خصوص شيء ، منهما ، فلا يجوز الاثيان بما صنعته عليه السلام بداعي الوجوب او الاستحباب بمجرد ذلك ، بل لابد في اثباته باحد الداعيين من الامر به باحد النحويين ثم انه قد يستكل في الرواية الاولى ايضا بانها ظاهرة في استمرارهما عليهما السلام على ترك الجلوس ، وهو مناف لاستحبابه ايضا ضرورة ان المعصوم عليه السلام لا يترك المستحب راسا ، فلا بد ان يكون تركهما له كك لاجل التقية و يمكن دفعه بان كلمة اذا و ان كانت ظاهرة في الاستمرار الازماني ، لكن لابد من صرفها عن ظاهرها و حملها على بيان الظرفية المنهوض وان نهوضهما عليهما السلام كان في زمان رفع رؤسهما ، كما يؤيد هذا الحمل صحيحة عبد الحميد بن عواض انه رأى ابا عبدالله عليه السلام اذا رفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الاولى جلس حتى يطمئن ثم يقول ، فان الجمع بينها و

بين الرواية ، لا يمكن الا بصرف كلمة اذا فيهما عن ظاهرها وحملها على ما ذكرنا كما لا يخفى .

ثم لو قلنا بوجوب الجلسة الاستراحة وحملنا ما دل على جواز تركها على التقية ، فهل تكون الصلوة مع تركها للتقية مجزية ومسقطه عن الاعادة والقضاء مطلقا ، او لا تكون مجزية مطلقا ، او يفصل بين ما اذا لم يكن هناك مندوحة عن تركها اما الضيق الوقت او لملازمة المصلى مع المخالف بحيث لا يمكنه مفارقتها ولو بمقدار اداء الصلوة فتكون مجزية ، وبين ما اذا كانت له مندوحة فلا تكون مجزية ، وجوه يتوقف وضوح ما هو الحق منها على التكلم في التقية على الوجه الكلي فنقول ان التقية على قسمين ، الاول ما امر به لاجل رفع ضرورة من الخوف على النفس او العرض او المال الخطير ، والثاني ما امر به لاجل حفظ النوع وان لم يترتب على تركه ضرر اصلا اما القسم الثاني فلا اشكال في ان الامر به مستتبع للحكم الوضعي ، اعني الاجزاء وسقوط الاعادة والقضاء ، اذا كان الفعل الصادر تقية من العبادات ، ولا يعتبر فيه عدم المندوحة بل امر به مع وجودها ، كما يدل على ذلك الاخبار الواردة في استحباب عيادة مرضاهم وحضور جنازتهم ، فان الاذن في الدخول في عبادة موسعة على وجه التقية امثالا للامر المتعلق بتلك العبادة ، مستلزم لصحة العبادة الماتى بها تقية ، فان الامر بامثال اوامر الصلوة مثلا بالصلوة مع المخالف التي تكون فاقدة لبعض الاجزاء والشرائط وواجدة لبعض الموانع ، كاشف قطعي عن ان التقية رافعة لاعتبار ما اعتبر في الصلوة شطرا او شرطا وجودا او عدما ، والا لم يكن وقوع الصلوة الماتى بها تقية الفاقدة لبعض ما اعتبر وجوده في الصلوة والواجدة لبعض ما اعتبر عدمه فيها ، امثالا لاوامر الصلوة كى يصح الامر باتيانها امثالا للاوامر المتعلقة بها كما لا يخفى . اما القسم الاول الذي امر به لاجل حفظ ما يجب حفظه من نفس او عرض ، فليس مجرد الامر به لذلك مستتبع للحكم الوضعي اعني الاجزاء وسقوط الاعادة والقضاء ، ضرورة ان الامر به لذلك لا دلالة له الاعلى وجوب اتيان الصلوة الفاقدة

للشروط والواجدة للمانع لاجل حفظ ما يجب حفظه ، واما الاذن في اتيانها امثالا
 للاوامر المتعلقة بالصلوة كى يكون مستلزما لصحتها وكونها مسقطا للاعادة والقضاء،
 فلا دلالة له عليه اصلا ، بل لابد في الحكم بالاجزاء في هذا القسم من احد امرين
 احدهما ان يكون متعلق التقية من الشرائط والموانع الاختيارية ، فانها حينئذ
 بمجرد الامر بالتقية فيها تخرج عن كونها اختيارية ، فتسقط حال التقية عن كونها
 معتبرة وجودا او عدما في العبادة ، و حينئذ فتكون الصلوة الماتى بها تقية فردا
 اضطراريا لطبيعة الصلوة المأمور بها ، فتكون مسقطا للامر المتعلق بها على ما تقرر
 في محله **الثانى** ان يكون متعلق التقية من الشرائط والموانع التى دل الدليل على
 الترخيص فيها ، بمعنى ارتفاع المنع عن تركها او فعلها الثابت فيها لولا التقية ، فانه
 بضميمة ان المنع عن ترك الشرط او ايجاد المانع الثابت حال عدم التقية ، ليس الا
 منعا غيريا لاجل التوصل الى صحة العمل ، اذ ليس لترك الشرط وايجاد المانع حرمة
 نفسية ، يدل على رفع شرطيتها او مانعيتها فى حال التقية ، فاذا كانت شرطيتها او
 مانعيتها مرتفعة حال التقية ، فتكون الصلوة الماتى بها تقية امثالا للصلوة المأمور
 بها فتكون مسقطا لامرها **ولا يخفى** ان الامر الاول لا يجدى فى اثبات كون التقية
 رافعة لاعتبار ماهو معتبر فى العبادات وجودا او عدما ، الا بالنسبة الى ما كان اعتباره
 فيها كك مختصا بحال الاختيار ، وحينئذ نحتاج فى الحكم بصحة كل عبادة اوتى بها
 تقية ، الى الفحص عن حال ما تعلق به التقية من شرائطها وموانعها ، وانها مما اختص
 اعتباره فيها بحال التمكّن والاختيار كى تكون مجزية ، او مما لم يختص اعتباره فيها
 بهذا الحال كيلا تكون مجزية **وهذا** بخلاف الامر الثانى ، فانه يجدى فى اثبات كون
 التقية رافعة لاعتبار كل ما دل الدليل على الترخيص فيه حال التقية ، من الشرائط
 والموانع وان لم يختص اعتباره بحال التمكّن والاختيار ، لكن الكلام الان فى انه
 هل يوجد فى عمومات الامر بالتقية ، ما يدل على الترخيص فى كل شرط من شرائط
 كل عبادة او كل مانع من موانع كل عبادة ، كيلا نحتاج فى الحكم بصحة كل عبادة اوتى

بها تقية الى النص الخاص ام لا فتقول ان ما يمكن الاستدلال به على ذلك ، هو قوله عليه السلام التقية في كشىء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله ، فان المراد بالاحلال رفع المنع الثابت في كل ممنوع بحسب حاله من التحريم النفسى كشرب الخمر ، والتحريم الغيرى كالتكفير في الصلوة والمسح على حائل كالمخف في الوضوء **وتوهم** ان الاحلال ظاهر في رفع المنع النفس ، فلا يجدى الخبر في اثبات الترخيص في الشرائط والموانع التى يكون المنع عن تركها او ايجادها منعا غير **يا مدفوع** بان الاحلا قد استعمل في كلمات الائمة عليهم السلام والسنة اصحابهم ، فى كل من رفع المنع النفسى و رفع المنع الغيرى بعناية واحدة ، من دون رعاية قرنية مجاز و توسعة فى الاسناد ، كما يظهر ذلك بالمراجعة الى الاخبار الواردة فى الملابس ، مثل مكاتبه محمد بن عبد الجبار الى العسكرى عليه السلام هل يصلى فى قنسوة حرير محض او قنسوة ديباج فكتب عليه السلام لا تحل الصلوة فى حرير محض ، ان لا شبهة فى ان منشاء الكتابة هو السؤال عن المانقيه لا الحرمة النفسية ، فان حرمة لبس الحرير مطم و مانعيته عن الصلوة كانتا معلومتين ، وكان الجهل فى مانعية لبس ما لا تتم به الصلوة ، و مكاتبته الاخرى اليه عليه السلام هل يصلى فى قنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه او تكة حرير محض او تكة من وبر الارانب فكتب عليه السلام لانحل الصلوة فى الحرير المحض وان كان الوبر ذكيا حلت الصلوة فيه انشاء الله ، فان المراد من حلية الصلوة فى الوبر هو رفع المانعية ، وكون الذيل محمولا على التقية لا ينافى مقام الاستعمال كما لا يخفى ، الى غير ذلك من الاخبار التى استعمل فيها المحل والاحلال فى الاعم من رفع المنع النفسى والغيرى ، بل الظاهر منه لغة هو المعنى العام ، فان الحل لغة هو الفك والارسال و ارخاء العنان ، هذا مضافاً الى ان حمل الاحلال فى الخبر على رفع المنع النفسى مستلزم لحمله على الفرد النادر ، لان التقية فى الحرام او الواجب النفسين كشرب الخمر او ترك الصلوة راسا فى غاية الندرة **ولا** يرد على الاستدلال بالخبر ، ان الاضطرار الى ارتكاب ممنوع غيرى كترك شرط او ايجاد مانع ، تابع للاضطرار الى الصلوة التى يقع ذلك الممنوع فيها ، وحينئذ

فان فرض عدم اضطرار المكلف الى الصلوة مع ذلك الممنوع ، كما اذا كانت التقية
حاصلة بترك الصلوة راسا ، فلا يكون ذلك الممنوع مظطرا اليه كي يرخصه التقية ،
و ان فرض اضطراره الى الصلوة معه كما اذا لم تكن التقية الحاصلة الا بالصلوة معه ،
فهو و ان كان مرخصا فيه ، حينئذ لكن مرجع الترخيص فيه بملاحظة ما دل على كونه
مبطلا للصلوة ، الى الترخيص في اتيان صلوة باطللة لدفع الضرورة ، ولا مخطور فيه
فان الصلوة الباطلة ليست باعظم من شرب الخمر الذي سوقته التقية **لا** لما افاده شيخ
مشايخنا الانصارى قده من منع توقف الاضطرار الى الممنوع الغيرى على الاضطرار
الى الصلوة التى يقع فيها ، لانه يكفى فى صدق الاضطرار اليه كونه لابدا من فعله
مع ارادة الصلوة فى ذلك الوقت لامطلقا **اذ** فيه منع صدق الاضطرار اليه بمجرد ارادة
الصلوة فى ذلك الوقت فيما امكن حصول التقية بتأخيرها الى وقت اخر بل **لمنع**
كون مرجع الترخيص فى الممنوع على الغرض الثانى اعنى فرض الاضطرار الى الصلوة
معه الى الترخيص فى صلوة باطللة ، بعد ما عرفت من انه لامعنى للترخيص فى الممنوع
الغيرى الا التوصل الى صحة العمل ، اذ ليس للممنوع الغيرى كترك شرط او ايجاد
مانع حرمة نفسية كى يكون الترخيص فيه لرفع حرمة النفسية ، و انما له حرمة
غيرية لاجل ادائه الى بطلان العمل ، و حينئذ فيكون الترخيص فيه لرفع حرمة
الغيرية توصلا الى صحة العمل هذا **ولا** يخفى ان الاستدلال بالخبر لا يجدى فى اثبات
كون التقية عدرا رافعا لاعتبار ما هو معتبر فى العبادات وجودا او عدما ، الا فى الجملة
و على نحو الموجبة الجزئية ، وهو ما اذا اضطر المكلف الى العبادة فاقدة لما اعتبر
فيها ، اما لعدم امكان حصول التقية الا باتيانها كك ولو مع سعة الوقت ، و اما لضيق
الوقت الموجب لاتيانها كك ولو مع امكان حصول التقية بتركها راسا ، فانه يصدق
حينئذ انه اضطر الى الاخلال بما اعتبر فيها فيعمم الخبر **وهذا** بخلاف ما اذا
لم يضطر المكلف اليها كك ، كما اذا كان هناك مندوحة ، بان تمكن من اتيانها على غير
وجه التقية قبل خروج الوقت ، كما اذا تمكن عند ارادة التكفير للتقية ، من الفصل

بين يديه بان لا يضع احديهما على ظهر الاخرى بل يقارب بينهما ، او تمكن من الذهاب الى مكان خال عمن يتقى منه ، او تمكن من تاخير العبادة الى وقت يمكنه اتيانها فيه على طبق الواقع كما في سعة الوقت ، فانه لا يصدق في شيء من هذه الصور انه اضطر الى اتيان العبادة على وجه التقية ، فلا بد في الحكم بكون التقية مطلقا عذرا رافعا لاعتبار ما هو معتبر في العبادات ولو كان هناك مندوحة ، من التماس دليل اخر فنقول ان المندوحة ان كانت مما لا يتوقف التقصى به عن اتيان العمل على وجه التقية على مؤنة و مشقة اصلا ، كما اذا تمكن عند صبه الماء من الكف الى المرفق تقيه ان ينوي الغسل عند رجوع الماء من المرفق الى الكف ، او تمكن عند ارادة التكفير للتقية من الفصل بين يديه بان لا يضع احديها على ظهر الاخرى بل يقارب بينهما او ادخالهما تحت العبا ، على نحو يرى انه يصلي متكئا ، فالظاهر انه لا يجوز اتيان العمل حينئذ على وجه التقية امتثالا لامره ، اذ لا يتوقف على التقية حينئذ دفع الضرورة لحصوله بدونها كما لا يخفى **واما** ان كانت المندوحة مما يتوقف التقصى به عن اتيان العمل على وجه التقية ، على مؤنة من الذهاب الى موضع مامون او تأخير العمل الى وقت يمكنه اتيانه فيه على طبق الواقع ، فيمكن الاستدلال على عدم وجوب التقصى به عن التقية وكونها معه ايضا عذرا رافعا لاعتبار ما هو معتبر في العبادات وجودا او عدما ، بالاخبار المستفيضة الدالة على جواز تعريض النفس في محل التقية بل على البحث والترغيب في حضور الصلوة معهم و اظهار الموافقة لهم ، بضميمه قوله **عَلَيْكُمْ** في الخبر المتقدم كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله ، بتقريب ان مع الاذن في تعريض النفس في محل التقية والصلوة جماعة معهم ، يكون مضطرا الى اتيانها على وجه التقية والاخلال ببعض ما هو معتبر فيها ، و اذا اضطر الى الاخلال ببعض ما هو معتبر فيها ، فيعمه قوله **عَلَيْكُمْ** كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله ، وبعبارة اخرى يكون المكلف مخيرا بين اتيان العمل في محل التقية و بين اتيانه في مكان او زمان مامون ، وحينئذ لو اختار اتيانه في محل التقية ، فيصير مضطرا الى اتيانه على وجه

التقية ، فيعمد قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ كشيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله ، فتلك الاخبار تدل على جواز تحصيل الاضطرار الذي علق عليه الاحلال ورفع المنع في الخبر ، كي يصير الاحلال فعليا عند حصول الاضطرار **ولا** يعارض تلك الاخبار ما ظاهره اعتبار عدم المندوحة ، مثل رواية احمد بن محمد بن محمد بن ابي نصر عن ابراهيم بن شيبه ، قال كتبت الى ابي جعفر الثاني عليه السلام عن الصلوة خلف من يتولى امير المؤمنين و هو يرى المسح على الخفين او خلف من يحرم المسح على الخفين و هو يمسخ ، فكتب عَلَيْهِ السَّلَامُ ان جامعك و اياهم موضع لا تجد بدا من الصلوة معهم ، فاذن لنفسك و اقم فان سبقك الى القراءة فسبح فان مفهومها عدم جواز الصلوة تقيه فيما امكن اتيانها على طبق الواقع ، **و نحوها** ما عن الفقه الرضوي قال العالم عَلَيْهِ السَّلَامُ لا تصل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تشق به و بدينه و ورعه و الاخر من تتقى سيغته و سوطه و شره و بوائقه و شيعته ، فصل خلفه على سبيل التقيه و المدارات و اذن لنفسك و اقم و اقرء فيها فانه غير مؤتمن به بالخبر ، و مثل ما عن دعائم الاسلام عن ابي جعفر الثاني عَلَيْهِ السَّلَامُ لا تصلوا خلف ناصب و لا كرامة ، الا ان تخافوا على انفسكم ان تشهروا او يشار اليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا خلفهم و اجعلوا صلواتكم معهم تطرعا **اما** عدم معارضة رواية احمد لها ، فلان كان حملها على ما اذا لم يتوقف التفضي عن العمل تقيه على مؤنة و مشقة اصلا ، الذي قد عرفت ان الظاهر فيه عدم جواز العمل تقيه **واما** عدم معارضة ما عن الفقه الرضوي لها ، فلان الظاهر انه في مقام بيان من يجوز الایتمام به و انه على صنفين احدهما من يوثق به و بدينه ثانيهما من يخاف سيغته و سوطه من المخالفين و ليس متعرضا لبيان حال الصلوة مع المخالفين كي يكون معارضا لتلك الاخبار ، فالمراد ممن يخاف سيفه هو من كان له منهم السلطنة و الاقتدار التام ، لامن يخاف سيفه على عدم الصلوة معه منهم **واما** عدم معارضة ما عن الدعائم لها ، فلاختصاصه بالناصب الذي هو من الكفار ، فيكون خارجا عما هو محل الكلام من صحة العبادة تقيه عن المخالف الغير الناصب ، و لا بعد في ان يكون العبادة تقيه عن الناصب كغيره .

من الكفار غير صحيحة ، هذه خلاصة ما افاده الاستاد دام ظله في مقام بيان استتباع القسم الاول من التقية ايضا للاجزاء من دون اعتبار عدم المندوحة فيه ولكن لا يخفى ان ما استدل به دام ظله على عدم اعتبار المندوحة في هذا القسم من التقية ايضا ، من الاخبار التي يستفاد منها جواز تعريض النفس في محل التقية و استحباب الاذان للامة والجماعة معهم ، لاربط لها بهذا القسم من التقية اصلا ، لورودها في خصوص القسم الثاني المختص بزمان سلطنة المخالفين و لذا سمي بالتقية الزمانية ، و هذه الاخبار بنفسها دالة على استتباع القسم الثاني للاجزاء وعدم اعتبار المندوحة فيه ، من دون احتياج في استفادة ذلك منها الى ضميمه اليها اصلا ، كما يظهر ذلك بالمراجعة اليها والتعليقات الواردة فيها ، كقول ابي عبد الله عليه السلام في رواية اسحق فان المصلي معهم في الصف الاول كالشاهر سيغه في سبيل الله ، وقول الصادق عليه السلام في رواية الحلبي فان من صلى معهم في الصف الاول كان كمن صلى خلف رسول الله عليه وآله ، و قول ابي عبد الله عليه السلام في ذيل رواية نشيط بن صالح والذي يصلي مع حيرته يكتب الله له اجر من صلى خلف رسول الله عليه وآله ويدخل معهم في صلواتهم فيخلف عليهم ذنوبه ويخرج بحسناتهم ، وقول الصادق عليه السلام فيما رواه الصدوق في الهداية ان من صلى معهم في الصف الاول فكانما صلى مع رسول الله عليه وآله في الصف الاول ، الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التي ورد فيها الحث والترغيب في الصلوة معهم و اظهار الموافقة لهم ، فان الحث والترغيب في تعريض النفس في محل التقية ، يدل بالاولوية القطعية على عدم وجوب التفصي عنها ولو امكن بالامونة ومشقة ، فضلا عما اذا توقف التفصي عنها على مؤنة ومشقة **وهما** ذكرنا من اختصاص هذه الاخبار بالقسم الثاني من التقية ، ظهر انه لامعارضة بينها وبين مأمور مما ظاهره اعتبار عدم المندوحة ، كي نحتاج في مقام الجمع بينهما الى حمل تلك الاخبار على مأمور من المحامل ، اذ على ما ذكرنا لا يكون الطائفتان واردتين في مورد واحد كي يقع بينهما التعارض ، كما ان منه ظهر اندفاع المعارضة بين ما دل على نفى التقية في ثلثة شرب المسكر والمسح على

الخفين و متعة الحج ، وما دل على جواز المسح على الخفين تقية ، ان الاول محمول على نفي التقية على النحو الثاني ، والثاني محمول على جوازها على النحو الاول والله العالم .
ثم ان الاستاد دام ظله تعرض هنا لفروع لا بأس بالتعرض لها بتعاله دام ظله وان كان المحل المناسب له باب الخلل منها انه لو نسي السجدين او احديهما وتذكر قبل الدخول في الركوع ، يجب عليه العود اليها للتدارك ثم الاتيان بما هو مترتب عليها ، وان تذكر بعد الدخول في الركوع ، فان كان المنسى سجدة واحدة مضى في صلوته وقضى السجدة بعد السلام ، وان كان المنسى سجدين بطلت صلوته ، وان نسيهما او احديهما من الركعة الاخيرة وتذكر قبل السلام ، وجب عليه العو اليها للتدارك ثم الاتيان بما هو مترتب عليها من التشهد والتسليم ، من غير اشكال ولا خلاف في شيء من ذلك اصلا **وانما** الاشكال فيما لو نسيهما او احديهما من الركعة الاخيرة وتذكر بعد التسليم قبل الاتيان بالمبطل كالحدث والاستدبار ، حيث ان المشهور بين الاصحاب هو فوات محل التدارك فتبطل صلوته لو كان المنسى السجدين ، وان كان احديهما قضاها بعد التسليم **اذغاية** ما يمكن الاستدلال به على ذلك ، هو اطلاق قولهم عليهم السلام وتحليلها التسليم الدال على ان التسليم مطلقا موجب للخروج عن حريم الصلوة ، فاذا كان التسليم موجبا للخروج عن الصلوة فلا يبقى بعد محل لتدارك المنسى من اجزائها و قول الرضا عليه السلام في كتابه المامون ولا يجوز ان تقول في التشهد الاول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين لان تحليل الصلوة التسليم فاذا قلت هذا فقد سلمت ، وشيء منهما لا يصلح دليلا على ذلك **اما** الاول فلان قولهم عليه السلام وتحليلها التسليم في مقام بيان نفي حصول التحليل وجواز الاتيان بالمنافيات بغير التسليم ، في مقابل من يقول من العامة وبعض الخاصة بحصول الفراغ بالتشهد وعدم وجوب التسليم رأسا **سلمنا** كونه في مقام بيان ان التسليم مطلقا موجب للخروج عن الصلوة وحصول التحليل ، لكن نقول ان السلام فيما نحن فيه حيث كان مسببا عن السهو في السجدة ، فيعمه اطلاق ما دل على ان وقوع السلام سهوا ليس مخرجا من الصلوة ، و

ذلك لمأمر من ان المراد من الاخلال بالاجزاء والشرائط سهوا ، اعم من الاخلال بها لسهو فيها اولسهو في شيء آخر صار منشاء للاخلال بها ولو عمدا ، ولذا حكموا بالصحة فيما لو سلم سهوا في الركعة الثانية او الثالثة من الرباعية ، مع انه انما سهى في الركعات و صار سهوه فيها منشاء للتسليم عمدا و **توهم** الفرق بين المثال وما نحن فيه . حيث ان السلام في المثال وقع في غير محله ، وهذا بخلاف ما نحن فيه فان السلام فيه وقع في محله **مدفوع** بمنع وقوعه في محله فيما نحن فيه ايضا ، و لذا لو تذكر السجدة المنسية قبله وبعد التشهد لم يجزله التسليم ، بل وجب عليه العود الى السجدة ثم الاتيان بما يترتب عليها من التشهد والتسليم ، فاذا لم يكن هذا السلام لوقوعه سهوا مخرجا عن الصلوة ، فيكون محلل التدارك للسجدة المنسية باقيا ، ومعه لا وجه للحكم ببطلان الصلوة فيما كان المنسى السجدين ، وبالمنى و قضاء المنسى فيما كان سجدة واحدة **ومما** ذكرنا ظهر وجه عدم تمامية الاستدلال للمدعى بقول الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون ، فانه وان كان ظاهرا في ان التسليم مطلقا موجب للخروج عن الصلوة وحصول التحليل ، لكن اطلاقه محكوم بما دل على ان وقوعه سهوا ليس مخرجا عن الصلوة ومحللا للمنافيات **واما** الاستدلال بالاخبار المصرحة بان آخر الصلوة التسليم ، بتقريب ان هذا السلام يصدق عليه عرفا انه آخر الصلوة ، فاذا كان آخر الصلوة فلا يبقى معه محلل لتدارك مانسى من اجرائها **ففيه** ان الاثر ليس مترتبا على عنوان الاخرية للصلوة ، كي يكفى في ترتبه تحقق ما يصدق عليه عرفا هذا العنوان ، بل مترتب عقلا على عدم امكان التدارك ، و من المعلوم انه اذا حكم بعدم كون هذا السلام الواقع سهوا مخرجا عن الصلوة ، يكون التدارك في غاية الامكان ، ومعه لا مجال لترتب ما هو مترتب على عدم امكانه كما هو واضح هذا **ومما** ذكرنا ظهر فساد الاستدلال للحكم ببطلان الصلوة فيما كان المنسى السجدين ، بمادل على بطلان الصلوة بنسيان الركن من مثل لاتعاد و نحوه **توضيح** الفساد هو ان ادلة بطلان الصلوة بنسيان الركن كادلة المنى في الصلوة في

من اجزائها ، وقول الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون ولا يجوز ان تقول في التشهد نسيان غير الركن ، مختصة عقلا بما اذا لم يمكن تدارك المنسى ، اذ مع امكان تداركه يكون الحكم بالبطلان والحكم بالمضى بلاوجه ولغوا ، فاذا كانت هذه الادلة مختصة بصورة عدم امكان التدارك ، فلا يمكن الاستدلال بها للحكم بالبطلان فيما اذا شك في امكان التدارك و عدم امكانه فضلا عما علم بامكانه **هذا** مضافا الى ان شمول لاتعاد للسجدين المنسيين فيما نحن فيه مستلزم للتهافت في مدلوله صدرا و ذيلا ، وذلك لانه كما يصدق في المقام نسيان السجدين ، فيشملة جملة المستثنى من حديث لاتعاد ، كذلك يصدق وقوع التشهد والسلام سهوا فيشملة جملة المستثنى منه من الحديث ، ومقتضى مشموله لنسيان السجدين ، هو الحكم بكون هذا السلام الواقع سهوا مخرجا عن الصلوة و مانعا عن التدارك السجدين المنسيين فتكون الصلوة باطلة ، و مقتضى شموله للسلام الواقع سهوا هو الحكم بعدم كونه مخرجا عن الصلوة و مانعا عن تدارك المنسى فلا تكون الصلوة باطلة **فتبين** مما ذكرنا ان الحديث لا يمكن ان يشمل السجدين المنسيين ولا السلام الواقع سهوا ، لان شموله لكل منهما مستلزم لخروج الاخر منه ، فلا يمكن ان يشمل كليهما ، وشموله لاحدهما دون الاخر ترجيح بالمرجح **واما** الاستدلال بالحديث للحكم بقضاء السجدة وحدها فيما كان المنسى سجدة واحدة ، بتقريب ان لاتعاد اذ دل على عدم كون السجدة الواحدة جزء للصلوة في حال النسيان فيكون السلام واقعا في محله و محللا ، فاذا كان واقعا في محله و محللا ، فلا يبقى مجال لاثباتها الا قضاء لاتداركها **ففساده** واضح اذ شمول الحديث للسجدة المنسية في المقام ، يتوقف على عدم امكان تداركها ، وعدم امكان تداركها يتوقف على كون السلام سهوا واقعا في محله و محللا ، فلو توقف كونه واقعا في محله و محللا على شمول الحديث للسجدة المنسية كما هو المفروض ، لزم الدور **هذا** مضافا الى ان شمول الحديث للسجدة المنسية في المقام مستلزم للتهافت في مدلوله ، اذ لا ريب في انه كما يصدق في المقام نسيان

السجدة الواحدة ، يصدق ايضا وقوع التشهد والسلام عن سهو ، ومقتضى عموم جملة المستثنى منه من الحديث اغتفار كل من النسيانين ، ومعنى اغتفار نسيان السجدة هو عدم وجوب اتيانها في هذه الصلوة وسقوط جزئيتها بالنسبة اليها ، ومعنى اغتفار وقوع السلام نسيانا هو ان وجوده بمنزلة العدم ، فحينئذ يجب الاتيان بالسجدة المنسية كما لو لم يكن آتيا بالسلام واصلا وهذا تناقض فتبين مما ذكرنا ان مقتضى القواعد في المسئلة ، هو الحكم بوجوب اتيان السجدين او السجدة واحدة تداركا ، ثم اتيان ما يترتب عليهما من التشهد والسلام ، وذلك لما عرفت من ان وقوع السلام منه حيث يكون ناشئا عن السهو في السجدين او سجدة واحدة ، فلا يكون مخرجا له عن الصلوة بل يكون من قبيل من سلم ساهيا في غير محله ، فيكون محل التدارك للمنسى باقيا ، ومعه لا مجال للحكم ببطلان الصلوة فيما كان المنسى السجدين ، وباتيان المنسى فقط قضاء فيما كان سجدة واحدة بل يتعين الحكم بوجوب اتيان السجدين او سجدة واحدة تداركا ، ثم اعادة ما اتى به مما كان مترتبا عليهما من التشهد والسلام ان قلت مقتضى ما ذكرت هو الالتزام في المقام بما ذهب اليه الحلبي من اعادة الصلوة فيما لونسى التشهد الاخير حتى سلم واحداث قبل ان يتداركه ، معللا بان السلام حيث وقع ساهيا فليس بمخرج عن الصلوة ، فاذا لم يكن مخرجا عنها يكون الحدث واقعا في اثنائها فيكون مبطلا لها ، مع ان الالتزام بذلك على الظاهر خلاف الاجماع قلت ان مقتضى ما ذكرنا من عدم كون السلام الناشئ عن السهو في السجدة مخرجا عن الصلوة وان محل تدارك السجدة المنسية يكون معه باقيا ، وان كان هو بطلان الصلوة بالحدث الواقع قهرا قبل تدارك السجدة المنسية ، لوقوعه في اثناء الصلوة الموجب لخروج المصلي عن كونه مصليا ، بناء على ان اعتبار عدمه تخلله في الاثناء ، انما هو لاجل انتفاء الطهارة معه المستلزم لانتفاء الصلوة المشروطة بها ، اول خروج الاجزاء اللاحقة عن قابلية الالتحاق بالسابقة والقيام المركب منهما ، بناء على ان اعتبار عدم تخلله في الاثناء

انما هو لاجل مانعته في قبال شرطية الطهارة لكن مع ذلك لانلتزم في المقام ولا في مسألة نسيان التشهد ، بما ذهب اليه فيها الحل من اعادة الصلوة فيما لو احدث قهرا قبل تدارك المنسى ، وذلك لانه بوقوع هذا الحدث منه قد دخل في موضوع من اخل بسجدة واحدة من صلوته سهوا ولم تيكنه تداركها ، فيعمه اطلاق الاخبار المستفيضة المصرحة بانه لاتعاد الصلوة من سجدة واحدة ، بعد تخصيصها عقلا بما اذا لم يمكن تداركها ، واطلاق الاخبار المستفيضة المحددة لتدارك السجدة المنسية بما لو ذكرها قبل الركوع ، والاقضاها بعد الصلوة ، بناء على كون ذكر الركوع من باب التمثيل والمراد به مطلق ما لا يمكن معه تدارك المنسى ، ومقتضى شمول اطلاق هذه الاخبار للمقام ، هو الاكتفاء الشارع عن الصلوة المأمور بها بهذه الصلوة المشتملة عليهذا المانع الفاقدة للتشهد والسلام و **توهم** ان غاية ما يدل عليه هذه الاخبار هو ان نسيان سجدة واحدة من حيث هي لا يوجب اعادة الصلوة ، واما عدم ايجاب نسيانها لاعادة الصلوة مطلقا ولو تخلل في اثنائها مانع كالحدث ، فلا دلالة لها عليه اصلا ، و بعبارة اخرى هذه الاخبار متعرضة لحيثية نسيان السجدة ، فلا اطلاق لها من سائر الحيثيات كى يصح التمسك باطلاقها للمقام **مدفوع** بان فيها ما يكون ظاهرا في كونها في مقام الاطلاق من جميع الحيثيات ، كخبر مصدق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال وسئل عن رجل نسي سجدة فذكرها بعد ما قام وركع قال عليه السلام يمضى في صلوته ولا يسجد حتى يسلم فاذا سلم سجد مثل ما فاتته ، قلت وان لم يذكر الا بعد ذلك قال عليه السلام يقضى ما فاتته اذا ذكره ، فان قوله عليه السلام يقضى ما فاتته اذا ذكره يدل باطلاقه على انه ليس عليه الاقضاء ما فاتته من سجدة واحدة ، وان ذكره بعد تخلل فصل طويل ماح للصورة الصلوتية او حدث قاطع لها فتدبر جيدا **فتبين** مما ذكرنا ان مقتضى القواعد في المسئلة هو الحكم بالرجوع و تدارك المنسى ثم اتيان ما يترتب عليه من التشهد والسلام ، لكن حيث ان المشهور حكموا ببطلان الصلوة فيما كان المنسى السجدين ، وبوجوب المضى في الصلوة فيما كان سجدة واحدة

وقضائها منفردة ، فينبغي الاحتياط بالرجوع و اتيان المنسى ناويا بفعله الاحتياط من دون تعرض للادائية والقضائية ، واعادة الصلوة بعده ان كان المنسى السجدين .

العاشر المشهور انه يكره الاقعاء بين السجدين و في الجلوس للتشهد ، و يدل على الاول موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام لا تقع بين السجدين اقعاء ، ومضمرة معوية بن عمار وابن مسلم والجلس انه عليه السلام قال لا تقع بين السجدين كاقعاء الكلب ، فان النهي فيهما محمول على الكراهة ، جمعا بينهما و بين الاخبار المستفيضة النافية للبأس عنه ، كصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لا بأس بالاقعاء فيما بين السجدين ، ولا ينبغى الاقعاء في التشهدين انما التشهد في الجلوس وليس المقعى بجالس ، وصحيحة المجلس عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا بأس بالاقعاء في الصلوة فيما بين السجدين ، والخبر المروى في الوسائل بسنده عن عمرو بن جميع قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا بأس بالاقعاء في الصلوة بين السجدين و بين الركعة الاولى والثانية و بين الركعة الثالثة والرابعة ، واذا اجلسك الامام في موضع يجب ان تقوم فيه فتجافى ، ولا يجوز الاقعاء في موضع التشهدين الا من علة ، لان المقعى ليس بجالس انما جلس بعضه على بعض ، والاقعاء ان يضع الرجل يتيه على عقبه في تشهده ، فاما الاكل مقعيا فلا بأس به لان رسول الله صلى الله عليه وآله قد اكل مقعيا الا انه قد يشكل في ذلك بما في صحيحة زرارة و خبر عمرو بن جميع ، من التفصيل بين الاقعاء بين السجدين و بين الاقعاء في التشهدين ، فان التفصيل بينهما مع ان الثاني ايضا مكروه ، يدل على عدم كراهة الاول لان التفصيل قاطع للشركة ، ويمكن القضى بحمل التفصيل على اختلاف مرتبة الكراهة و كونها في التشهد اشد هذا و قد يجمع بين الاخبار المنهى عنه فيها هو الاقعاء الناهية عن الاقعاء النافية عنه للبأس ، بحمل الاولى على ان المراد من الاقعاء بمعناه المعروف بين اللغويين ، وهو ان يلصق الرجل يتيه بالارض وينصب ساقيه وفضديه و يضع يديه على الارض كاقعاء الكلب ، مؤيدا ذلك بوقوع التصريح به في المضمرة المتقدمة ، وحمل الثانية على ان المراد من الاقعاء المنفى عنه للبأس فيها

هو الاقعاء بمعناه المعروف بين الفقهاء ، وهو ان يعتمد بصدور قدميه على الارض و يضع اليديه على عقبه كما وقع التصريح به في ذيل خبر عمرو بن جميع وفيه ان الظاهر المنساق من الاخبار ، انه اريد من لفظ الاقعاء الواقع فيها بمعنى واحد وهو المعنى المعروف بين الفقهاء ، ولذا ذهب اكثر الاصحاب الى كراهته بل عن غير واحد منهم دعوى الاجماع عليه ، ولا ينافي ذلك قوله عَلَيْكُمْ فِي الْمَضْمَرَةِ الْمَتَقَدِّمَةِ لاتقع بين السجدين كاقعاء الكلب ، ان المراد به النهي عن اصل الاقعاء لا النهي عن خصوص اقعاء الكلب ، وهذا نظير قولهم لا اقر اقرارا لعبيد في ان المراد به ليس نفى خصوص اقرار العبيد اذ ليس للعبيد اقرار مخصوص ، بل المراد ان الاقرار حيث يكون من شأن العبيد فلا اقر ، فالمراد من قوله عَلَيْكُمْ لاتقع بين السجدين كاقعاء الكلب ، هو ان الاقعاء حيث يكون من شأن الكلب فلا ينبغى الاقعاء بين السجدين ، هذا مضافا الى ان الظاهر ان النهي عنه في الاخبار انما هو في مقابل العامة القائلين باستحبابه ، ومن المعلوم ان الاقعاء الذي الترموا باستحبابه ، انما هو بمعناه المعروف بين الفقهاء ، لا بمعناه المعروف بين اللغويين ، ويؤيد ما ذكرنا ايضا النهي عن الاقعاء على القدمين في الصلوة مطلقا في صحيحة زرارة عن ابي جعفر عَلَيْكُمْ ، قال اذا قامت الى الصلوة فعليك بالاقبال على صلواتك فانما يحسب لك ما اقبلت ولا تعبت فيها بيدك ولا برأسك ولا بلحيتك ، الى ان قال عَلَيْكُمْ ولا تقنع على قدميك ولا تقترش ولا تفرقع اصابعك فان ذلك كله نقصان من الصلوة ، فان الاقعاء على القدمين لا ينطبق الا على الاقعاء بالمعنى المعروف بين الفقهاء كما لا يخفى هذا ويدل على الثاني اعني كراهة الاقعاء في التشهد ، التعبير بلا ينبغى الظاهر في الكراهة في صحيحة زرارة المتقدمة وكذا ما وقع فيها وفي خبر عمرو بن جميع المتقدم ، من التعليل بقوله عَلَيْكُمْ وليس المقعى يجالس انما جلس بعضه على بعض ، فان الظاهر ان المراد من نفى كونه جالسا عدم كونه متمكنا في جلوسه فيناسبه الكراهة ، اذ من ليس متمكنا في جلوسه يقع لاجل التشهد في كلفة وزحمة ، فنهى عن التشهد مقعيا ارفاقا بحال المصلي هذا .

الواحد عشر لاشبهة بل لاخلاف فى انه يجب السجود فورا بتلاوة آياته فى السور الاربع وهى النجم والعلق والم تنزيل وحم فصلت ، على القارى والمستمع المنصت للقراءة ، فان نسيه او تركه عمدا عسيانا اولعذر ، اتى به فى الزمان الثانى وهكذا **ويدل** على وجوبه على القارى مضافا الى الاجماع المحكية ، الاخبار المستفيضة التى يظهر من بعضها كونه من الواضحات فى الشريعة ، كصحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام ، قال عليه السلام اذا قرأت شيئا من الغرائم التى يسجد فيها فلا تكبر قبل سجودك ولكن تكبر كبر حين ترفع رأسك ، والغرائم اربعة حم السجدة و تنزيل والنجم واقراء باسم ربك ، و موثقة سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال عليه السلام اذا قرأت السجدة فالسجدة ولا تكبر حتى ترفع رأسك ، و رواية الحلبي قال قلت لابي عبدالله عليه السلام يقرأ الرجل السجدة وهو على غير وضوء قال عليه السلام يسجد اذا كانت من الغرائم ، و رواية عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام قال عليه السلام الغرائم الم تنزيل وحم السجدة والنجم واقراء باسم ربك ، و ما عداها فى جميع القران مسنون وليس بمفروض ، و صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن الرجل يعلم السورة من الغرائم فتعاد عليه مرارا فى المقعد الواحد ، قال عليه السلام عاميه ان يسجد كلما سمعها و على الذى يعلمه ايضا ان يسجد ، الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة التى كادت ان تكون متواترة ، **ويدل** على وجوبه على المستمع مضافا الى الاجماع المحكية جملة من الاخبار منها صحيحة ابن مسلم المتقدمة انفا فان قوله عليه السلام فيها عليه ان يسجد كلما سمعها مخصوص بشهادة مورده بصورة الاستماع ومنها صحيحة عبدالله عليه السلام عن رجل سمع السجدة تقرأ قال عليه السلام لا يسجد الا ان يكون منصتا لقراءته مستمعا لها او يصلى بصلوته ، فاما ان يكون يصلى فى ناحية اخرى فلا تسجد لما سمعت **ومنها** رسالة دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال من قرء السجدة او سمعها من قار بقريتها وكان يستمع قراءته فليسجد ، فان سمعها و هو فى صلوة فريضة من غير الامام او مولى براسه ، وان فراها وهو فى الصلوة سجد

وسجد معه من خلفه ان كان اماما، ولا ينبغي للامام ان يتعمد قراءة سورة فيها سجدة في صلوة فريضة، الى غير ذلك من الاخبار الدالة باطلاقها على ذلك، كخبر ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال عليه السلام اذا قرء بشيء من الغرائم الاربع فسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنبوا ان كانت المرأة لا تصلي، وسائر القران انت فيه بالخيار ان شئت سجدت وان شئت لم تسجد، فانه لولم يدع انصرافه الى خصوص صورة الاستماع من جهة كونه الغالب بملاحظة استحباب الانصات لقراءة القران، فلا اقل من شمول اطلاقه لهذه الصورة ايضا فوجوب السجود على المستمع مما لا ريب فيه **واما** ان وجوبه عليه وعلى القارى فوري، فيدل عليه مضافا الى الاجماع بكلا قسميه، تعليق الامر به في الاخبار على قرائته، فانه ظاهر عرفا في وجوب اتيانه فورا عند حصول سببه، فان تعليق الامر و ان لم يكن له دلالة الاعلى مجرد تحقق الوجوب و فعليته عند حصول المعلق عليه، فلا دلالة له على وجوب المبادرة الى اتيان الواجب في اول ازمنا الامكان اصلا، بل مقتضى اطلاق المادة عدم وجوبها و جواز التأخير، لكن يستفاد عرفا من تعليق الامر بشيء على حصول شيء اخر، ان الشيء المأمور به مطلوب عند حصول الشيء المعلق عليه، و لذا لو قال المولى اذا جائك زيد فاكرمه يفهم منه عرفا ان اكرامه عند مجيئه مطلوب فتدبر **واما** وجوب الاتيان به في الزمان الثاني وهكذا لو نسيه او تركه عمدا عصيانا اولعذر، فيدل عليه مضافا الى كونه مقتضى الاستصحاب بل اطلاق ادلته، ضرورة ان وجوب المبادرة والمسارة الى اتيانه فورا عند حصول سببه، لا يوجب تقييد وجوبه باول زمان الامكان بحيث يكون كالواجب الموقت الذي يفوت بفوات وقته، فان غاية ما يستفاد من تعليق الامر به على قراءة اية السجدة، انما هي مطلوبة الفورية فيه مع الامكان، لا اختصاص مطلوبيته بالفور واول زمان الامكان، صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئلته عن الرجل يقرء السجدة فينساها حتى يركع و يسجد، قال عليه السلام يسجد اذا ذكر اذا كانت من الغرائم، فلا اشكال في شيء مما ذكرنا من الاحكام **وانما** وقع الاشكال

في مواضع **الاول** في وجوب السجود على السامع لقراءة الغزائم الاربع، حيث حكى عن الحلبي وغير واحد من القدماء وجملة من المتأخرين القول بوجوبه عليه ايضا، خلافا للمحكي عن الشيخ وجملة ممن تأخر عنه من القول باستحبابه عليه، وكيف كان استدلل للقول بالوجوب مضافا الى دعوى الاجماع عليه، باطلاق قوله عليه السلام في خبر ابي بصير المتقدم اذا قرء بشيء من الغزائم الاربع فسمعتها فالسجد، وقوله عليه السلام في خبره الاخر والحائض تسجد اذا سمعت السجدة، واطلاق صحيحه ابي عبيدة الخداء قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الطامث تسمع السجدة قال عليه السلام ان كانت من الغزائم فلتسجد اذا سمعتها، وخبر علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام، قال سئلته عن الرجل يكون في صلوة في جماعة فيقرء انسان السجدة كيف يصنع قال عليه السلام يومى براسه، قال وسئلته عن الرجل يكون في صلوته فيقرء اخر السجدة فقال عليه السلام يسجد اذا سمع شيئا من الغزائم الاربع ثم يقوم فيتم صلوته الا ان يكون في فريضة فيومى براسه ايماء، وخبر وليد بن صبيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال فيمن قرء السجدة وعنده رجل على غير وضوء قال عليه السلام يسجد، ومرسل الدعائم عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال من قرء السجدة او سمعها سجداى وقت كان، الى غير ذلك من الاخبار الدالة باطلاقها على وجوبه على السامع **والخدشة** في دلالتها بان الظاهر من اسناد الفعل الى الفاعل المختار هو كونه صادرا عن اختياره، فلا اطلاق لهذه الاخبار يعم صورة السماع، **مدفوعة** بان الفعل على قسمين، احدهما ما يكون بذاته واصله تحت قدرة المكلف كالضرب والتكلم ونحوهما، ثانيهما ما يكون مقدمات وجوده او بقائه على العدم تحت قدرته دون اصل الفعل، وهذا كالرؤية والسماع فانهما مستندان الى قوتى الباصرة والسماعة المودعتين في الانسان، من غير مدخلية لارادته في اصل صدورهما عن القوتين، وانما له ايجاد مقدمات صدورهما عنهما كالحضور في محل المرني والمتكلم، او ايجاد موانع صدورهما عنهما كغمض العين ووضع الاصابع في الاذن ونحوهما، وما يكون اسناده الى الفاعل المختار ظاهرا في كونه صادرا عن اختياره، هو القسم

الاول دون الثاني ، وعليه فلاوجه للخدشة في اطلاق هذه الاخبار والمنع عن شموله لصورة السماع ، **هنا** مضافا الى اباة بعض منها عن تطرق هذه الخدشة فيه ، كخبر علي بن جعفر فان مورده هو المصلى المعلوم ندرة انصاته و استماعه لقراءة غيره ، فحمله على خصوص المنصت المستمع حمل على الفرد النادر هذا ، **واستدل** للقول بالاستحباب مضافا الى دعوى الاجماع عليه ، بقوله **عَلَيْكَ** في صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة لا يسجد الا يكون منصتا لقراءته مستمعا لها ، فان مقتضى الجمع بينهما و بين الاخبار الظاهرة في الوجوب حمل تلك الاخبار على الاستحباب **وتوهم** ان مقتضى الجمع العرفى بين الصحيحة و تلك الاخبار ، هو تخصيص تلك الاخبار ، بها و حملها على صورة الاستماع ، و عليه فيكون القول بالاستحباب بالنسبة الى السماع بلا دليل يدل عليه **مدفوع** بما مر سابقا من ان المتعين في مقام تعارض المطلقات الواردة في مقام البيان و حضور وقت العمل مع المقيدات ، هو حمل المطلقات على الاستحباب لاتقيدها بالمقيدات ، هذا مضافا الى ما عرفت من اباة بعض تلك الاخبار عن الحمل على صورة الاستماع و عليه ، فيكون حمل تلك الاخبار على الاستحباب جمعا بينها و بين الصحيحة كما ذهب اليه القائلون بالاستحباب هو الاظهر الاقوى **واما** الخدشة في الصحيحة سندا باشماله على محمد بن عيسى عن يونس ، وقد نقل ابن بابويه الصدوق عن استاده محمد بن الحسن بن الوليد انه كان لايعتمد على حديث محمد بن عيسى عن يونس ، و هـمونا بتضمنها لوجوب السجود اذا صلى بصلوة التالى بالعزيمة ، وهو غير مستقيم ان لايجوز قراءة العزيمة في الفريضة عندنا **ففيها** ان محمد بن عيسى قد وثقه النجاشي وقال انه جليل في اصحابنا ثقة عين كثير الرواية حسن التصانيف ، و نقل الكشي عن الفضل انه كان يحبه ويثنى عليه و يميل اليه و يقول ليس في اقرانه مثله ، وهذا كما ترى فوق التوثيق ، و معه كيف يصح الخدشة في سند الرواية باشماله عليه ، و لذا قال العلامة بعد نقل ما قيل في حقه تضعيفا و توثيقا ، والاقوى عندى قبول روايته **واما**

تضمنه الصحيحة من وجوب السجود بصلوة التالى بالعزيمة ، فيحتمل قريبا ان يكون المراد من قوله **عَلَيْكُمْ** فيها او تصلى بصلوته هو الصلوة خلف المخالف ، ومن المعلوم ان تكليفه حينئذ السجود معهم تقيه لوسجد الامام للعزيمة وان كان قرء هو فى نفسه ولم يكن منصتا لقراءة الامام ، كما يشعر بذلك جعله **عَلَيْكُمْ** الصلوة بصلوة التالى بالعزيمة قسيما للانصات لها **واما** الجمع بين الصحيحة و تلك الاخبار بحمل الصحيحة على التقيه ، فيه ان الجمع بهذا النحو فرع التعارض ، ولا تعارض مع امكان الجمع العرفى بحمل الاخبار على الاستحباب ، هذا مضافا الى انه حكى القول بالوجوب مع السماع ايضا عن ابي حنيفة و جماعة ، و معه لا يكون حمل الصحيحة على التقيه اولى من حمل تلك الاخبار عليها ، فتبين مما ذكرنا ان الاقوى فى المسئلة ما ذهب اليه الشيخ و من تبعه من القول بالاستحباب .

الموضع الثانى هل سجدة العزيمة تتعدد بتعدد سببه مطلقا ، اولا تتعدد بتعدد كك ، او يفصل بين ما اذا تداخل بين السببين السجود وما اذا لم يتداخل بينهما السجود ، فتعدد على الاول ولا تتعدد على الثانى ، وجوه بل اقوال اقواها التفصيل **وتوضيح** ذلك يتوقف على التكلم على نحو الاجمال فيما اشتهر بينهم من اصالة عدم تداخل الاسباب **فنقول** اذا جعل الشارع بين شيئين سببية ومسببية ، فلا يخلوا بحسب الثبوت عن انحاء **احدهما** ان يجعل احد الشئين باعتبار وجوده السارى سببا للاخر بهذا الاعتبار ، وهذا نظير سببية النار للحرارة ، فان كل وجود من وجودات النار سبب لتحقق وجود من وجودات الحرارة **ثانيهما** ان يجعل احدهما باعتبار صرف وجوده الناقض لعدمه سببا للاخر بهذا الاعتبار ، كان يجعل انتقاض عدم النوم بالوجود موجبا لانتقاض بعدمه الوضوء وجود **ثالثها** ان يجعل احدهما باعتبار وجوده السارى سببا للاخر باعتبار صرف الوجود ، كان يجعل وقوع كل كلب البئر موجبا لانتقاض عدم نرخ اربعين دلاء بالوجود رابعها عكس الثالث **لاشكال** فى ان مقتضى القاعدة عدم تداخل الاسباب والمسببات ، فيما اذا ثبت كون السببية المعجولة

بينهما على النحو الاول، اذ لاشبهة في ان المسبب حينئذ يتعدد بتعدد السبب، كما لاشبهة في ان مقتضى القاعدة هو تداخل الاسباب، فيما اذا ثبت كون السببية وبين مسبباتها المجعولة بينها على احد الانحاء الثلاثة الاخر، ضرورة انه لا يكون السبب ولا المسبب قابلا للتعدد على الثاني، بدهة ان ناقض العدم لا ينطبق الاعلى اول الوجودات ان وجدت متدرجة وعلى المجموع ان وجدت دفعة، وعليه فلا يكون السبب والمسبب الا واحدا، و يكون السبب قابلا للتعدد دون المسبب على الثالث، وحينئذ فيكون الاثر والمسبب الواحد مستندا الى احد الاسباب ان وجدت متدرجة، والى المجموع ان وجدت دفعة، نعم لو تخلل بين الاسباب المتدرجة وجود المسبب بان وجد فرد من السبب و ترتب عليه المسبب ثم وجد فرد اخر من افراد السبب، فاللازم ترتب المسبب على الفرد الثاني ايضا، فان المسبب في هذا الفرض وان كان صرف الوجود الغير القابل للتعدد، لكن حيث ان السبب متعدد بالفرض، و مقتضى كل سبب ترتب المسبب عليه، و صرف الوجود من المسبب المتحقق بالسبب السابق لا يمكن ان يترتب على السبب اللاحق، فلا بد ان يترتب على السبب اللاحق ايضا صرف الوجود من المسبب ثانيا، و يكون المسبب قابلا للتعدد دون السبب على الرابع، و مقتضاه ان لا يترتب على الافراد الموجودة من السبب الاثر واحد، يكون مستندا الى اولها ان كانت تدريجية، و الى المجموع ان كانت دفعية، نعم لو كان هناك نوعان مختلفان من السبب و وجد من كل منهما فرد، يترتب على كل من الفردين اثر خاص غير ما يترتب على الفرد الاخر، و ذلك لتعدد السبب حينئذ والمفروض ان المسبب قابل للتعدد **وانما** وقع الاشكال والخلاف في مرحلة الاثبات، و ان القضايا الشرطية المتعلقة من الشارع ظاهرة في اى من الانحاء الاربعة، و غاية ما يمكن ان يقال في تقريب ان المستظهر من القضايا الشرطية الشرعية هو ان السببية المجعولة على النحو الاول، هي ان مقتضى اطلاق ادلة السببية مثل قوله **عَلَيْكَ** اذا نمت فتوضاء وازابلت فتوضاء وامثال ذلك، و عدم تقييد موضوعها بقيد كونه النوم الاول او البول الاول او الغير المسبوق

او الملحق بمثله ، هو ان كل واحد من افراد طبيعة الموضوع سواء وجدت تدريجا او دفعة سبب مستقل **وتوهم** ان اطلاق موضوع السببية لا يقتضى كون كل فرد سببا مستقلا ، والا لاقتضى اطلاق معروض الامر كون كل فرد واجبا مطقلا ، اذ لا وجه للفرق بين كون الشيء معروضا للسببية و بين كونه معروضا للامر **مدفوع** بان اطلاق موضوع السببية و ان لم يكن فيحد ذاته مقتضيا لكون كل فرد سببا مستقلا ، لكن حيث ان الاسباب الطبيعية والمؤثرات الخارجية يكون كل فرد من كل منها مؤثرا ، فلاجل ذلك تحمل السببية الاستفادة من القضية الشرطية المتعلقة من الشرع ، على ما هو المتعارف من الاسباب الخارجية ، فظهور القضية الشرطية الشرعية في كون كل فرد من الشرط علة مستقلة ، انما هو لاجل ما ارتكز في اذهان اهل العرف من الامر المتعارف في الاسباب الخارجية **لا يقال** ان المسبب للاسباب الشرعية ليس هو فعل المكلف كى يقتضى تعدد افراد السبب الفعلى تعدده ، بل المسبب هو الوجوب الذى لا يقتضى تعدد اسبابه الاثما كده **لانا** نقول ظاهر القضية الشرطية هو ان السبب مقتضى لنفس الفعل ، وان امر الشارع باتيان الفعل عند وجود السبب ، انما جاء من قبل هذا الاقتضاء بمعنى انه امر باعطاء ذى الحق حقه ، فاذا كان المسبب نفس الفعل فيقتضى تعدد افراد السبب تعدده **هنا** غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب ان المستظهر من القضايا الشرطية الشرعية هو ان السببية المجعولة بها انما هي على النحو الاول و فيه انا لو سلمنا ظهور القضايا الشرطية المتعلقة من الشارع فى كون كل فرد من افراد الشرط اعنى مدخول ان واخواتها فيحد ذاته سببا تاما ، لكن نقول حيث ان المسبب وهو فعل المكلف يكون متعلقا للامر ، و متعلقات الا و امر ظاهرة فى صرف الوجود ولذا يكتفى فى امثالها بفرد واحد ، فتكون القضية الشرطية ظاهرة فى ان الشرط مقتضى لوجود من الجزاء ، وحيث ان صرف الوجود من الجزاء غير قابل للتعدد ، فلا يؤثر تعدد افراد الشرط الا فى تحقق حقيقة الجزاء مرة واحدة ، الا فيما اذا تخلل وجود الجزاء بين افراد الشرط ، فانه يجب حينئذ اتيان الجزاء

ثانيا اعطاء لحق الشرط اللاحق ، فان مقتضى كل شرط ترتب الجزاء عليه ، و صرف الوجود من الجزاء المترتب على الشرط السابق ، لا يمكن ان يترتب على اللاحق كما هو واضح فتبين مما ذكرنا ان الاصل في الاسباب فيما اذا تعدد السبب ولم يتخلل بينها المسبب هو كفاية اتيان السبب مرة واحدة ، واما فيما اذا تخلل بينها المسبب فيجب الاتيان بالمسبب ثانيا لوجود اللاحق من السبب و انت بعد الاحاطة بما ذكرنا تعرف ما في الاستدلال لعدم التداخل في المقام ، بقوله عَلَيْكَ في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة عليه ان يسجد كلما سمعها و على الذي يعلمه ان يسجد ، اذ فيه بعد تسليم كونه مسوقا لبيان سببية كل قرائة للسجدة لا لبيان فوريتها ، ان مجرد دلالة على ذلك لا تجدى في وجوب تعدد السجدة بتعدد السبب ، بعد ظهور قوله عَلَيْكَ عليه ان يسجد في وجوب صرف الوجود من السجدة فالانظر في المقام ايضا هو تعدد السجدة بتعدد السبب مع تخلل السجود لامطلقا كما حكي عن الذكرى و غيره .

الموضع الثالث هل يعتبر في هذا السجود ما يعتبر في سجود الصلوة مطلقا او لا يعتبر كك ، الحق هو الفتصيل بين مساواة موضع الجبهة مع الموقف و كونه مما يصح السجود عليه ، فيعتبر ان في هذا السجود ايضا ، و بين غيرهما من الطهارة والاستقبال والستر وغيرها فلا يعتبر فيها اما اعتبار مساواة موضع الجبهة مع الموقف في هذا السجود ، فلا اشكال فيه بناء على ما مر من ان خصوصية كون موضع الجبهة مساويا لموقف المصلى ، من الخصوصيات المقومة لفهوم السجود وداخلة في حقيقته شرعا وان لم تكن مقومة له عرفا ، اذ عليه يكون لفظ السجود حقيقة شرعية في الانحناء الخاص ، وحينئذ فكلما استعمل لفظ السجود في كلمات الشارع لا بد من حمله بمقتضى اصالة الحقيقة عليها الانحناء الخاص واما اعتبار كون موضع الجبهة مما يصح السجود عليه في هذا السجود ، فهو ايضا مما لا اشكال فيه ايضا ، لا لاطلاق ادلته كقوله عَلَيْكَ في صحيحة هشام بن الحكم السجود لا يجوز الا على الارض او على ما انبتت الارض ، كى يدعى انصرافه الى ارادته في سجود الصلوة من جهة معهودية السجود

في الصلوة وملحوظية خصوصية المسجد فيها ، بل لما في ذيل الصحيحة من تعليله عليه السلام عدم جواز السجود على المأكول والملبوس ، بقوله عليه السلام لان السجود خضوع لله تعالى و عزوجل فلا ينبغي ان يكون على ما يؤكل ويلبس ، لان ابناء الدنيا عبيد ما ياكلون ويلبسون ، والساجد في سجود في عبادة الله عزوجل ، فلا ينبغي ان يضع جبهته في سجوده على معبود ابناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها ، فان هذا التعليل بعمومه يدل على ان كل ما كان خضوعاً لله تعالى فلا ينبغي ان يكون على ما يؤكل ويلبس ، ولاشبهة في كون هذا السجود ايضاً خضوعاً لله تعالى وعبادة له عزوجل فتدبر (١) .

واما عدم اعتبار غير هذين الشرطين من شروط السجود الصلوتي في هذا السجود ، فلكونه مقتضى اطلاق ادلته ، مضافاً الى الاصل القاضى بعدم اعتباره ، بناء على المختار من جريان البرائة في الاقل والاكثر الارتباطيين **ويدل** على عدم اعتبار الطهارة من الحدث مطلقاً ولو كان اكبر مضافاً الى ذلك ، قوله عليه السلام في خبر ابي بصير المتقدم اذا قرع شىء من الغرائم الاربع فسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء ، وان كنت جنباً وان كانت المرأة لاتصلي الحديث ، وهذا الخبر يدل بالدلالة الالتزامية على عدم اعتبار الطهارة من الخبث ايضاً ، ضرورة ان الخبث لازم عادي للحائض ، وقوله عليه السلام في ذيل المرسل المروى عن الدعائم ويسجد وان كان على غير طهارة **ويدل** على عدم اعتبار الطهارة من الحدث الاصغر ، قوله عليه السلام في خبر الوليد بن صبيح المتقدم فيمن قرع السجدة وعنده رجل على غير وضوء قال عليه السلام يسجدو قوله عليه السلام في صحيح الحلبي المتقدم فيمن قرع السجدة وهو على غير وضوء قال يسجد اذا كانت من الغرائم **ويدل** على عدم اعتبار الطهارة من الحيض مضافاً الى خبر ابي بصير المتقدم ، قوله عليه السلام في صحيحة ابي عبيدة التي وقع فيها السؤال عن الطامث تسمع السجدة ان كانت من

(١) اشارة الى ان التعليل الوارد في الصحيحة يمكن ان يكون من قبيل بيان الحكم المقتضية لتشريع الحكم لالعلمة الحقيقية له كي يؤخذ بعمومها منه عفى عنه .

الغرائم فلتسجد اذا سمعتها ، وفي موثقة ابي بصير والحائض تسجد اذا سمعت السجدة ولكن يعارضها الاخبار الدالة على المنع ، كصحيحة عبدالرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الحائض هل تقرأ القرآن وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال عليه السلام تقرأ ولا تسجد ، وخبر غياث عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام قال لا تقض الحائض الصلوة ولا تسجد اذا سمعت السجدة وحمل الخبرين لورودهما مقام توهم الوجوب على جواز الترك الغير المنافي للاستحباب ، كي يصح الجمع بينهما وبين تلك الاخبار بحمل تلك على الاستحباب ، بعيد عن سوق الخبرين سيما الاول منهما ، فان النهي فيه وان ورد مورد توهم الوجوب ، لكن المتبادر من قول السائل هل تقرر القرآن وتسجد اذا سمعت ، هو ان حرمة قراءة السجدة على الحائض كانت مفروغا عنها عنده وانما كان سؤاله عن ان قراءة والسجدة عند استماعها ، هل هما كقراءة السجدة محرمتان عليها ام لا ، وعليه لو حمل النهي في قوله عليه السلام ولا تسجد على جواز الترك ، يلزم عدم مطابقة الجواب للسؤال كما هو واضح **فالظاهر** كون هذه الاخبار من قبيل المتعارضات فيجب الرجوع فيها الى المرحجات ، ولاشبهة في ان الترجيح مع تلك الاخبار لاعتضاها بالشهرة والمخالفة للعامة ، لحكاية القول باعتبار الطهارة من الحدث مطلقا في هذا السجود ايضا عن اكثر العامة ثم انك قد عرفت ان مقتضى الاصل واطلاقات الادلة عدم اعتبار الاستقبال ايضا في هذا السجود ، لكن ظاهر المحكى عن شيخنا المفيد من قوله من سمع موضع السجود ولم يكن طاهرا اومى بالسجود الى القبلة ، هو اعتبار الطهارة والاستقبال في هذا السجود ايضا ، وانه عند تعذر الطهارة يومي ولا يشرع له السجود وفيه انا لم نقف على ما يدل على شيء من ذلك ، بل عرفت صراحة الاخبار الكثيرة في نفي اعتبار الطهارة مطلقا في هذا السجود ، نعم يمكن الاستدلال لاعتبار الاستقبال في الجملة ، بمرسلة الدعائم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال اذا قرأت السجدة وانت جالس فالتسجد متوجها الى القبلة ، فاذا قرأتها وانت راكب فالتسجد حيث توجهت ، فان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يصلي على راحلته وهو

متوجه الى المدينة بعد انصرافه من مكة يعنى النافلة ، قال وفي ذلك قول الله عز وجل
 فاينما تولوا فثم وجه الله **ويؤيد** ذلك ايضا صحيحة الجلس عن ابي عبد الله عليه السلام
 قال سئلته عن الرجل يقرأ السجدة وهو على ظهر دابته قال عليه السلام يسجد حيث
 توجهت به فان رسول الله ﷺ كان يصلى على ناقته وهو مستقبل المدينة يقول الله
 عز وجل اينما تولوا فثم وجه الله ، فان الجواب مشعر بكون محط النظر فى السؤال
 هو الاستقبال و ان اعتباره فى السجود كان مفروغا عنه عندهم **لكنك** خير
 بان الروايتين لضعفهما باعراض المشهور و موافقة العامة ، لانهضان دليلا يرفع
 اليد بهما عن مقتضى الاصل و اطالقات الادلة **واما** الاستدلال لاعتبار الستر فهذا
 السجود ايضا ، بتعليقهم عليهم السلام النهى عن سجود العارى ، بقولهم **عَلَيْكُمْ لُثْلًا**
 يبدو عورته ، فيه ان هذا العلة لا تقتضى المنع عن السجود عاريا فى غير حال الصلوة
 مما لم يعلم مطلوبة الستر فيه كما نحن فيه ، فلا يصح رفع اليد به عن الاصل و الاطلاق
 القاضين بعدم اعتبار الستر فيه هذا .

السابع من واجبات الصلوة التشهد ، وهو فى عرف المشرعة و اصطلاحهم
 عبارة عن الاذكار المتضمنة للشهادتين و الصلوة على النبى وآله عليه و عليهم السلام ،
 وهو واجب فى كل ثنائية مرة بعد رفع الرأس من السجدة الاخيرة فى الركعة الاخيرة
 وفى الثلاثية و الرباعية مرتين ، مرة بعد رفع الرأس من السجدة الاخيرة فى الركعة
 الثانية ، و اخرى بعد رفع الرأس من السجدة الاخيرة فى الركعة الاخيرة . بلاخلاف
 فى ذلك بيننا بل صريح غير واحد انه قول علمائنا اجمع ، خلافا للمحكى عن كثير
 من المخالفين من القول بعدم وجوب التشهد الاول وعن بعضهم من عدم وجوبه اصلا ،
 وكيف كان استدل على وجوبه مضافا الى الاجماع المستفيضة المعتمدة بعدم نقل
 الخلاف فيه عن احد منا بجملة من الاخبار **ولا يخفى** ان العمدة هو الاجماع الذى
 لا شبهة فى تحققه على وجوب اصل التشهد ، دون الاخبار الواردة فى المسئلة فانها
 متعارضة على وجه لا يمكن الجمع العرفى بينها اصلا ، وحينئذ فالاخبار التى تكون

بظاها مخالفة لما ذكرنا من الاجماع المحقق ، ان امكن حملها على ما يرفع به التنافي بينها وبين الاجماع فهو والا فلا بد من طرحها ، والاختبار المخالفة للاجماع على طوائف ، فمنها ما تكون ظاهرة في الاستحباب ، كموثقة زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يحدث بعد ما يرفع رأسه من السجود الاخير ، فقال عليه السلام قد تمت صلوته و انما التشهد سنة في الصلوة ، فيتوضأ ويجلس مكانه او مكانا نظيفا فيتشهد ، وخبر ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال سئل عن رجل صلى الفريضة فلما رفع رأسه من السجدة الثانية من الرابعة احدث ، فقال عليه السلام اما صلوته فقد مضت و اما التشهد فسنة في الصلوة فليتوضأ واليعد الى مجلسه او مكان نظيف فليتشهد ، و صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في الرجل يفرغ عن صلوته وقد نسي التشهد حتى ينصرف فقال عليه السلام ان كان قريبا رجوع الى مكانه فتشهد والا طلب مكانا نظيفا فتشهد فيه و قال عليه السلام انما التشهد سنة في الصلوة فان هذه الاخبار بملاحظة ما وقع فيها من التصريح بان التشهد سنة ظاهرة في استحبابه ، فتكون مخالفة للاجماع المحقق على وجوبه ، فلا بد من حمل السنة فيها ، اما على ارادة ما ثبت شرعيته ووجوبه بالسنة في مقابل ما ثبت شرعيته ووجوبه بالكتاب ، والالتزام باختصاص ناقضية الحدث المتخلل في الاثناء بما اذا كان صدوره عن اختيار ، فلا يكون ناقضا فيما اذا كان لاعن اختيار كما حكى القول به عن الصدوق وبعض من تأخر عنه تعويلا على الخبرين الاولين ، مضافا الى كونه مقتضى حديث لاتعاد لشمول اطلاقه للاخلال بغير الخمس لاعن اختيار ايضا كما لا يخفى فتدبر (١).

واما على التقية كما هو المتعين في الخبرين الاولين ، بناء على مخالفة الالتزام بعدم ناقضية الحدث المتخلل في الاثناء لاعن اختيار للاجماع فتدبر ومنها ما تكون ظاهرة في اجزاء شهادة واحدة في التشهد الاول ، كصحيحة زرارة قال قلت

(١) اشارة الى ان ناقضية الحدث للصلوة انما هي لكونه ناقضا للطهارة التي هي من

لا يجعفر عليه السلام ما يجزى من القول في التشهد في الركعتين الاولتين قال عليه السلام ان تقول اشهدان لاله الا الله وحده لا شريك له ، قلت فما يجزى في الركعتين الاخيرتين فقال عليه السلام الشهادتان ، ولا بد من حملها لاجل مخالفتها للاجماع ، على ان المراد من الفقرة الاولى بيان اجترأ الابتداء بهذه الشهادة ، في مقابل نفى اعتبار ما كان متعارفا في تلك الاعصار ، من تقديم التحميد والتحيات وغيرهما من الاذكار والادعية الماثورة ، لافي مقابل الشهادة بالرسالة ، ولا ينافي هذا الحمل قوله عليه السلام في الفقرة الاخيرة الشهادتان ، لان المراد به بيان انه لا يعتبر في التشهد الثاني ايضا غير محض الشهادتين ومنها ما تكون ظاهرة في اجترأ ان يقول بدل التشهد بسم الله وبالله ثم يسلم ، كموثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام ان نسي الرجل التشهد في الصلوة فذكر انه قال بسم الله و بالله فقد جازت صلوته وان لم يذكر اعاد الصلوة ، وقريب منها رواية قرب الاسناد ، ويمكن حملهما على ناسي التشهد الذي دل حديث لاتعاد على عدم اعادة الصلوة ، منه فلا يدل صحة صلوته فيما تذكر التلغظ بسم الله ، على جواز الاكتفاء به عمدا ، نعم الاشكال في ما تضمنته من اعادة الصلوة فيما لم يتذكر التلغظ بذلك ، ولعله اريد به الاستحباب **واما** حملهما على ما اذا شك بعد التسليم في نسيان التشهد ، وحينئذ فالحكم بالصحة فيما تذكر التلغظ بسم الله دون ما لم يتذكر ذلك ، انما هولكون التلغظ به امارة نوعية على اتيان التشهد ، فبعيد في الغاية فان حمل قوله عليه السلام ان نسي الرجل التشهد على الشك في نسيانه خلاف الظاهر جدا ، هذا مضافا الى ان مقتضى قاعدة الفراغ فيما شك في التشهد بعد التسليم هو الحكم بالصحة مطلقا ولولم يكن هناك امارة على اتيانه **ومنها** ما تكون ظاهرة في عدم اعتبار الصلوة على النبي وآله صلى الله عليه وعليهم في التشهد ، كصحيحة ابن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام التشهد في الصلوة قال عليه السلام مرتين قال قلت وكيف مرتين قال عليه السلام اذا استويت جالسا فقل اشهد ان لاله الا الله وحده لا شريك له و اشهد ان محمدا عبده ورسوله ثم تنصرف ، قال قلت فقول العبد التحيات لله والصلوة

الطيبات لله قال عليه السلام هذا اللطف من الدعاء يلطف العبد ربه ، وصحيحة الفضيل و زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلواته فان كان مستعجلا في امره ان يفاف تفوته فسلم وانصرف اجرئه **ولا بد** من حملهما من جهة مخالفتهما للاجماع والاختبار الدالة على وجوب الصلوة ، كالنبوي اذا تشهد احدكم في صلوة فليقل اللهم صل على محمد وآله محمد المنجبر ضعفه بالاجماع ، على الانصراف عن الشهادتين الغير المنافية لوجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام ، اوعلى ان ماعدا الشهادتين والصلوة والتسليم ، من الزيادات الواردة في حديث ابي بصير مستحب ، كما يؤيده ذيل الصحيحة الاولى وهو قوله قلت فقول العبد الخ . ومنها ما تكون ظاهرة في الاجتزاء بحمد الله تعالى من التشهد ، كخبر بكير بن حبيب المروى عن الكافي قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن التشهد ، فقال عليه السلام لو كان كما يقولون واجبا على الناس هلكوا انما كان يقولون ايسر ما يعلمون اذا حمدت اجزاء عنك ، وخبر حبيب الخضمي عن ابي جعفر عليه السلام يقول اذا جلس الرجل للتشهد فحمد الله اجزاء **ولا بد** من حملهما على الاجتزاء بحمد الله تعالى من التحيات والادعية الطويلة التي يشق على عامة العباد حفظها ، كما يشعر بذلك قوله عليه السلام في الخبر الاول لو كان كما يقولون واجبا على الناس هلكوا ، لا الاجتزاء به عن الشهادة بالوحدانية او الرسالة التي يتوقف عليها صدق اسم التشهد ، **وبالجمل**ة وجوب اصل التشهد مما لاشبهة فيه **واما** كفيته فمقتضى صريح بعض الروايات ، هوتعين ان يقال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمداً عبده ورسوله اللهم صل على محمد وآل محمد ، ففي موثقة عبد الملك بن عمرو الاحول عن ابي عبد الله عليه السلام قال تشهد في الركعتين الاولتين الحمد لله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمداً عبده ورسوله اللهم صل على محمد وآل محمد وتقبل شفاعته و ارفع درجته ، وهي وان كانت مختصة بالتشهد الاول ، لكن الاستدلال بها بالنسبة الى التشهد الثاني بعدم القول بالفصل ، ورفع اليد عن ظاهرها بالنسبة الى التحميد الواقع في

اول التشهد والدعاء الواقع في آخره بالحمل على الاستحباب ، لا يوجب الغائه رأسا كما حقق في محله ، وليس للاخبار الدالة على وجوب الشهادتين والصلوة اطلاق ، كى يرفع اليد به عن ظهور الموثقة في تعيين هذه الكيفية ويحمل على افضل الافراد وتوهم ان المتعين على فرض تسليم ظهورها في الاطلاق هو تقييدها بالموثقة ، مدفوع بان مقتضى القاعدة في المطلق والمقيد المبتين مع العلم بوحدة التكليف ، وان كان هو حمل المطلق على المقيد كما في مثل اعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنة ، لكن حيث ان المطلق في المقام واراد في مقام البيان وحضور وقت العمل ، فلا بد من حمل المقيد على بيان افضل الافراد لثلا يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة **واما** عدم الاطلاق للاخبار الامرة بالتشهد والصلوة ، فلكونها مسوقة لبيان وجوب اصل التشهد والصلوة فلا اطلاقها من حيث كيفيتهما **واما** ما دل على الاجتزاء بالشهادتين ، فهو مقام نفى وجوب ما زاد عليهما من الاذكار ، فلا اطلاق له من حيث الكيفية **ولا** يعارض الموثقة ما ظاهره عدم تعيين هذه الكيفية المخصوصة ، كخبر الحسن بن الجهم قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن رجل صلى الظهر او العصر فاحدث حين جلس في الرابعة ، قال **عنه** ان كان قال اشهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله **صلى الله عليه وآله** فلا بعيد ، وان كان لم يتشهد قبل ان يحدث فليعد **وذلك** لامكان ان يكون المراد من قوله **عنه** ان كان قال اشهد ان لا اله الا الله الخ ، التللف بمضمون هذا الكلام اى الشهادة بالوحدانية و الرسالة و الصلوة على النبي **صلى الله عليه وآله** بالعبرة المعهودة المتعارفة لديهم في التشهد ، لالتلف بنفس هذه العبارة كى ينافي الموثقة ثم ان المشهور عدم وجوب الصلوة على النبي **صلى الله عليه وآله** عند ذكره تلفظا او سماعا ، بل عن غير واحد دعوى الاجماع على نفى وجوبها ، و يدل عليه مضافا الى الاصل خلوكثير من النصوص والادعية المشتملة على ذكره **صلى الله عليه وآله** عن الصلوة عليه وآله ، هذا كله مضافا الى انه لو كانت واجبة لاشتهر وجوبها لعموم البلوى به بين العوام فضلا عن الخواص ، فمن خفاء وجوبها على الخواص بحيث ادعوا الاجماع على نفىه يستكشف كسفا قطعيا

عن عدم وجوبها ، فلا يعباء بما حكى عن جماعة من القول بوجوبها ، مستدلا عليه
بجملة من الاخبار ، اصحها سندا و اوضحها دلالة صحيحة زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام
اذا اذنت فافصح بالالف والهاء وصل على النبي صلوات الله عليه كلما ذكرته او ذكره ذاك في
الاذان وغيره ، اذ فيه مضافا الى ما عرفت ، ان سياق الرواية بلحاظ اشتمالها على
الامر بافصاح الالف والهاء ظاهر في الاستحباب ، كما ينادى بذلك كثير من الاخبار
الواردة في الباب ، كالمحكى عن معاني الاخبار بسنده عن عبدالله بن علي بن الحسين
عن ابيه عن جده ، قال قال رسول الله صلوات الله عليه البخيل حقا من ذكرت عنده فلم يصل على
وعن الارشاد عن عمارة بن عزيز عن عبدالله بن علي بن الحسين عن ابيه قال قال رسول الله
صلوات الله عليه البخيل كل البخيل الذي اذا ذكرت عنده لم يصل على ، وعن المفيد في المقنعة
عن ابي جعفر الباقر عليهما السلام في حديث ان رسول الله صلوات الله عليه قال قال لي جبرئيل
من ذكرت عنده فلم يصل عليك فابعده الله قلت آمين ، فقال ومن ادرك شهر رمضان
فلم يغفر له فابعده الله قلت آمين ، قال ومن ادرك ابويه او احدهما فلم يغفر له فابعده
الله قلت آمين ، وعن عدة الداعي في حديث قال قال رسول الله صلوات الله عليه اجفا الناس رجل
ذكرت بين يديه فلم يصل على ، الى غير ذلك من الاخبار الواردة بهذا المضمون الذي
يراه من له ادنى انس بفهم الاخبار كالنص في الاستحباب ثم ان مقتضى اطلاق النصوص
استحباب الصلوة او وجوبها على القول به عند ذكره صلوات الله عليه مطلقا سواء كان باسمه او
لقبه او كنيته او الضمير الراجع اليه ، وذلك لان الحكم في النصوص دائر مدار
جريان ذكره صلوات الله عليه الصادق مهما جرى ذكره صلوات الله عليه باى عبارة كان ، كما ان مقتضى
اطلاق سببية ذكره صلوات الله عليه للصلوة عليه تكرار المسبب بتكرار سببه مع تداخل الصلوة
بينهما ، واما مع عدم تداخلها فالظاهر عدم تكرره بتكرار السبب ، فان النصوص و
ان كانت ظاهرة في سببية كل فرد من الذكر لتنجز الكليف بسببه ، الا ان المسبب
حيث يكون بصرف وجوده متعلقا للامر ، فلا يؤثر تعدد افراد السبب الاثرا واحدا ،
يكون مستندا الى احدها فيما اذا كانت تدريجية ، والى المجموع فيما اذا كانت
دفعية كما مر بيانه .

الثامن من افعال الصلوة التسليم ، وهو واجب على الاصح وفاقا لكثير من القدماء والمتأخرين ، بل في المحكى عن الجواهر انه مما استقر عليه المذهب في عصرنا ، وفي المحكى عن الامالى نسبتة الى دين الامامية ، خلافا للمحكى عن اكثر القدماء كالشيخين والقاضى والحلى وابن طاوس وكثير من المتأخرين ، من القول باستحبابه واستدل القائلون بالوجوب بالاخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة على حصر تحليل الصلوة في التسليم ، فلامجال للخدشة فيها سندا بالارسال او بغيره ، بعد كون مضمونها قطعى الصدور ، منها ما عن الكافى مسندا الى القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله افتتاح الصلوة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ، ومنها ما عن العلل والعيون باسناده الحسن كالصحيح عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام ، انما جعل التسليم تحليل الصلوة ولم يجعل بدلها تكبيرا او تسبيحا او ضربا آخر ، لانه لما كان الدخول في الصلوة تحريم الكلام للمخلوقين والتوجه الى الخالق ، كان تحليلها كلام المخلوقين والانتقال عنها ، وابتداء المخلوقين في الكلام اولا بالتسليم ، ومنها ما عن العلل بسنده عن المفضل بن عمر قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن العلة التى من اجلها وجب التسليم في الصلوة قال عليه السلام لانه تحليل الصلوة ، الى ان قال قلت فلم صار تحليل الصلوة التسليم قال لانه تحية الملكين وفي اقامة الصلوة بحدودها و ركوعها و سجودها و تسليمها سلامة العبد من النار ، ومنها ما عن العيون باسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المامون ، ولا يجوز ان تقول في التشهد الاول السلام علينا و على عباد الله الصالحين لان تحليل الصلوة التسليم فاذا قلت هذا فقد سلمت ، ومنها ما عن معانى الاخبار بسنده الى عبد الله بن الفضل الهاشمى قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن معنى التسليم في الصلوة فقال عليه السلام التسليم علامة الامن و تحليل الصلوة ، قلت وكيف ذلك جعلت فذاك قال كان الناس فيما مضى اذا سلم عليهم وارد امنوا شره وكانوا اذ اردوا عليه امن شرهم و ان لم يسلم لم يامنوه وان لم يردوا على المسلم لم يامنهم و ذلك خلق في

العرب، فجعل التسليم علامة للخروج عن الصلوة وتحليلا للكلام وامنا من ان يدخل فى الصلوة ما يفسدها، والسلام اسم من السماء الله عز وجل وهو واقع من المصلى على ملكى الله الموكلين، ومنها ما عن كتاب المناقب لابن شهر اشوب عن ابي حازم قال سئل على بن الحسين عليهما السلام ما افتتاح الصلوة قال التكبير قال ماتحليلها قال التسليم **ودلالة** هذه الاخبار على كون التسليم تحليلا للصلوة واضحة، **واما** دلالتها على حصر المحلل فيه، فلان بعضها كخبر الفضل بن ساذان ورواية المفضل بن عمر نص فى ارادة انحصار المحلل فيه، وما عداهما يدل على الحصر ايضا من جهات، منها كونه مسوقة لبيان ان التحليل باى شىء يقع، ومنها وقوع التسليم فى خبر ابي حازم جوابا عن السؤال عما هو تحليل الصلوة، ومنها ان المصدر المضاف وهو قولهم عليهم السلام تحليلها ظاهر فى ارادة الطبيعة المرسلة، كما فى قولنا ضربى شديد ونومى فى الليل قليل ونحوهما، وحينئذ فيكون المبتداء وهو تحليلها ظاهرا فى الاطلاق، ومعه يمتنع ان يكون الخبر وهو التسليم اخص منه، ضرورة ان الخبر لازم لموضوعه، واللازم يجب ان يكون مساويا لملزومه او اعم، ومنها ان التحليل حيث يكون من عوارض التسليم فيكون خبرا مقدما والتسليم مبتداء مؤخرا، وقد حقق فى محله ان تقديم الخبر مفيد لانحصاره بالمبتداء كما فى قولنا الشجاع زيد هذا **ولكن** لا يخفى ان هذه الاخبار وحدها لا تكفى للاستدلال بها على وجوب التسليم، ما لم ينضم اليها الاخبار التى وقع التصريح فيها بان اخر الصلوة التسليم، مثل قوله عليه السلام فى خبر على بن اسباط فى توصيف صلوة سيد المرسلين عليه السلام يبدء بالتكبير ويختم بالتسليم، وقوله عليه السلام فى خبر ابي بصير فيمن رعى فى صلوة الصبح قبل ان يتشهد فليخرج وليغسل انفه فليتم صلوته فان اخر الصلوة التسليم، الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة فى كون التسليم اخر الصلوة، **وذلك** لان تلك الاخبار لادلالة لها على ازيد من حصر التحليل فى التسليم، وقضية الانحصار ليست الا توقف صون الصلوة عن طر والفساد عليها بسبب المنافيات التى حرمها التكبير على التسليم،

و مجرد توقف صون الصلوة عن الفساد على التسليم لا يلزم كونه من مستحبات الصلوة فضلا عن واجباتها ، نعم حيث يكون حفظ الصلوة عن طرو الفساد عليها واجبا جماعا ، فيكون التسليم المتوقف عليه حفظها عن الفساد واجبا مقدميا ، فلا يمكن استفادة ان التسليم جرم واجب من الصلوة من تلك الاخبار ، مالم ينضم اليها الاخبار المصرحة بانه اخر الصلوة فتبين مما ذكرنا ان استفادة كون التسليم جزء واجبا من الصلوة من مجموع هاتين الطائفتين من الاخبار مما لا ريب فيه لكن يعارضهما طائفتان من الاخبار احدهما المستفيضة الدالة بظاها على جواز الانصراف بعد التشهد ، كصححة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام التشهد في الصلوة قال عليه السلام مرتين قال قلت كيف مرتين قال عليه السلام اذا استويت جالسا فقل اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له و اشهد ان محمدا عبده و رسوله ثم تنصرف ، و صححة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الرجل يصلي خلف الامام فيطول الامام بالتشهد فيأخذ الرجل البول او يتخوف على شيء يفوت او يعرض له وجمع كيف يصنع قال عليه السلام يتشهد هو و ينصرف و يدع الامام ، و صححة زرارة و محمد بن مسلم والفضل عن ابي جعفر عليه السلام قال عليه السلام اذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلوته ، فان كان مستعجلا في امر يخاف ان يفوته فسلم و انصرف اجزئه ثابتهما المستفيضة الدالة على عدم بطلان الصلوة بحدوث المنافي قبل التسليم ، كرواية الحسن بن الجهم قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن رجل صلى الظهر او العصر وحدث حين جلس في الرابعة فقال ان كان قال اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فلا يعيد وان كان لم يتشهد قبل ان يحدث فليعد ، و صححة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سئلته عن الرجل يصلي ثم يجلس فيحدث ان قيل يسلم قال عليه السلام تمت صلوته و ان كان مع امام فوجد في بطنه اذى فسلم في نفسه وقام فقد تمت صلوته ، و حسنة الحلبي اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشا و ان كنت قد تشهدت فلا تعد ، وموثقة غالب بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن الرجل يصلي المكتوبة

فينقضى صلوته و يتشهد ثم ينام قبل ان يسلم قال عَلَيْهِ السَّلَامُ قديمت صلوته وان كان رعافا غسله ثم رجع فسلم ، و صحيحة زرارة عن ابي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ في الرجل يحدث بعد ان يرفع راسه من السجدة الاخيرة و قبل ان يتشهد قال عَلَيْهِ السَّلَامُ ينصرف فيتوضاء فان شاء رجع الى المسجد و ان شاء ففى بيته و ان شاء حيث شاء فعد فيتشهد ثم يسلم و ان كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلوته هذا و قد يجمع بين هاتين الطائفتين و الاخبار المتقدمة الدالة على كون التسليم جزء واجبا من الصلوة ، بحمل الطائفة الاولى الدالة على جواز الانصراف بعد التشهد ، على ان المراد بالانصراف المأمور به فيها هو الانصراف بالتسليم ، مؤيدا ذلك بظهور بعض الاخبار فى معرفة اطلاق الانصراف على التسليم ، كخبر كهمس عن ابي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال سئلته عن الركعتين الاولتين اذا جلست للتشهد فقلت و انا جالس السلام عليك ايها النبي و رحمة الله و بركاته انصراف هو ، قال عَلَيْهِ السَّلَامُ لا ولكن اذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو الانصراف ، و حمل الطائفة الثانية الدالة على عدم بطلان الصلوة بحدوث المنافي قبل التسليم ، بان ظاهر بعض منها كرواية الحسن بن الجهم و صحيحة زرارة الاخيرة ، عدم وجوب الصلوة على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ايضا ، فلا بد من حمل لفظ الشهادتين الواقع فيها على ارادة مطلق التشهد المعتبر فى الصلوة الذى يعم السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، لشيوع هذا الاطلاق فى النصوص و الفتاوى ، كما يظهر ذلك بتصفح النصوص و كتب القدماء من الاصحاب ، فانه يشرف الفقيه على القطع باندرج هذه الصيغة فى التشهد ، و اختصاص اسم التسليم بالسلام عليكم و رحمة الله و بركاته ، كما يظهر ذلك مما فى رواية العيون عن الفضل بن شاذان عن الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ ، من قوله قلت فلم صار تحليل الصلوة التسليم قال عَلَيْهِ السَّلَامُ لانه تحية الملكين ، فانه لو لم يكن اسم التسليم مختصا بالسلام عليكم و رحمة الله و بركاته ، لم يستقم تعليله عَلَيْهِ السَّلَامُ بضرورة التسليم تحليلا للصلوة بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لانه تحية الملكين كما لا يخفى و من هنا ظهر امكان حمل سائر الاخبار من الطائفة الثانية على ما لا ينافى الاخبار المتقدمة ، بان يحمل لفظ السلام

الواقع فيها على خصوص الصيغة الاخيرة اعنى السلام عليكم ، و لفظ التشهد على مايعم السلام علينا و على عبدالله الصالحين **ويمكن** الجمع بين هاتين الطائفتين و الاخبار المتقدمة الدالة على كون التسليم جزء واجبا للصلوة ، بوجه اخر وهو ان يقال ان المراد مما دل على ان اخر الصلوة هو التسليم ، ليس هو ان التسليم اخر اجزاء الصلوة ، كى ينا فى ما دل على جواز الانصراف بعد التشهد ، وما دل على عدم بطلان الصلوة بوقوع الحديث قبل التسليم ، للاجماع ظاهرا على بطلان الصلوة بتخلل الحدث بينها مطلقا ولو كان عن اضطرار او سهو ، بل المراد منه هو ان التسليم ماينتهى اليه الصلوة و تنفذ عنده ، اذ حينئذ لا يكون التسليم جزء من الصلوة ، بل يكون جزء من المأمور به المركب منه و من الصلوة ، وعليه فلا يكون الحدث الواقع قبله واقعا بين الصلوة ، كى يكون ما دل على عدم بطلان الصلوة بوقوع الحدث بعد الشهادتين قهرا ، منافيا للاجماع على بطلانها بوقوع الحدث بينها مطلقا ، كى تحتاج الى حمل الشهادتين فيه على مايعم السلام علينا وعلى عبدالله الصالحين ، بل تبقى الشهادتين على ظاهره ، و نجعل ما دل على عدم بطلان الصلوة بوقوع الحدث بعدهما ، دليلا على اختصاص ناقضية الحدث الواقع بين التشهد والسلام بما اذا لم يكن عن سهو او اضطرار **ان** قلت بناء على كون التسليم جزء للمأمور به المركب منه و من الصلوة لاجزاء للصلوة ، لا يكون الحدث الواقع قبل التسليم ناقضا للصلوة اصلا ولو كان عن عمد ضرورة اختصاص دليل ناقضته وهو الاجماع بما اذا وقع فى اثناء الصلوة **قلت** ان الحدث الواقع قبله و ان لم يكن مشمولا لما دل على ناقضية الحدث الواقع فى اثناء الصلوة ، لكن يستفاد مما دل على محلية التسليم بقريته مقابله لمحرمية التكبير ، ان التسليم محلل لكل ما كان التكبير محرما له ، و من المعلوم ان التكبير محرر للحدث فيكون التسليم محلا له ، فاذا كان محلا له فلا بد ان يكون الحدث محرما و ناقضا قبله كى يصير محلا به **وتوهم** ان التسليم ان لم يكن جزء من الصلوة ، فكيف يكون الحدث الواقع بينه و بين الصلوة ناقضا للصلوة

ومحرما كى يكون التسليم محللا له **مدفوع** بانه لامجال لاستبعاد ان يكون الحدث الواقع بعد الصلوة و قبل التسليم ناقضا لها ، بعد ما نرى من كون العجب والسمعة اللاحقين بالصلوة مبطلين لها ، فانه من طرق امكان طرد الفساد على الصلوة بعد تحققها بجميع اجزائها ، و **بالجملة** لو حملنا ما دل على ان اخر الصلوة هو التسليم على ان التسليم ما ينتهى اليه الصلوة و تنفذ عنده ، و التزمنا يكون التسليم جزء للمامور به المركب منه و من الصلوة لاجزاء للصلوة ، **يرتفع** المنافاة بين وجوبه وبين ما دل على عدم بطلان الصلوة بتخلل الحدث قهرا بينه وبين الصلوة ، اذ نستكشف من هذا الدليل ان ناقضية الحدث المتخلل بينه و بين الصلوة ، الاستفادة من اطلاق المحلل على التسليم مختصة بحال العمد والاختيار فلا يكون تخلله قهرا بينهما موجبا لبطلان الصلوة كما يرتفع بذلك ايضا المنافاة بين وجوب التسليم و بين ما دل على جواز الانصراف بعد التشهد ، اذ لمنافاة بين جواز الانصراف عن الصلوة التى هى احد جزئى المامور به ، و وجوب التسليم الذى هو جزئه الاخر فتدبر **ولا يخفى** ان الجمع بين هاتين الطائفتين و بين الاخبار المتقدمة الدالة على وجوب التسليم ، بما ذكرناه من الوجه ، احسن من الجمع بينهما بمامر من حمل الطائفة الاولى على ان المراد من لفظ الانصراف فيها هو التسليم ، وحمل الطائفة الثانية على ان المراد من لفظ الشهادتين الواقع فيها هو ما يعم السلام علينا و على عباد الله الصالحين ، ومن لفظ التسليم الواقع فيها هو خصوص السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، اذ يلزم من الجمع بما ذكرناه ، الا التصرف فى لفظ الاخر الظاهر فى الاخر العرفى اعنى الجزء الاخر من الشىء ، بحمله على الاخر العقلى اعنى ما ينتهى اليه الشىء وينفذ عنده ، مع ابقاء لفظ الشهادتين ولفظ الانصراف الواقعين فى الطائفتين على ظاهرهما ، و ابقاء معقد الاجماع على بطلان الصلوة بوقوع الحدث بينها مطلقا على اطلاقه **وهذا** بخلاف الجمع بينها بمامر ، اذ يلزم منه التصرف فى اللفظين ، و فى اطلاق معقد الاجماع بحمله على ما اذا لم يكن تخلل الحدث بين الصلوة عن اضطرار و سهو هذا ثم انه

قد يستدل للقول بوجوب التسليم باستصحاب تحريم ما كان حراما قبل التسليم ، و باستصحاب عدم الخروج عن الصلوة ، وفيه ان المرجع في مثل المقام بعد فرض عدم الدليل على الوجوب ، هو البرائة و اصالة عدم وجوب ايجاد المخرج الحاكمة على الاستصحابين المزبورين كما لا يخفى ، **هذا** مع ان الاستصحاب الحكمي لامجال له مع الشك في موضوعه كما في المقام ، حيث ان تحريم ما كان حراما انما ثبت سابقا من حيث كونه واقعا في اثناء الصلوة و مبظلا لها ، ومع الشك في جزئية التسليم لايجز صدق هذا العنوان على فعل ما كان محرما بعد الفراغ عن التشهد ، والاستصحاب الموضوعي اعنى استصحاب عدم الخروج عن الصلوة ، انما يجرى لو كان الشك في الامر الخارجى كما اذا شك في فعل مائت جزئيه ، دون ما اذا كان الشك في المفهوم كما في المقام حيث ان الشك فيه انما هو في جزئية التسليم لطبيعة الصلوة و عدم جزئيته **فتلخص** مما ذكرنا ان القول بوجوب التسليم هو الاظهر الاقوى ، كما ان الاصح جزئيته للصلوة او المأمور به المركب منه و من للصلوة ، لا كونه واجبا مستقلا ، فان الظاهر المتبادر من الاضافة في قوله **لِلصَّلَاةِ** تحليلها التسليم كما في الاضافة في قوله **لِلصَّلَاةِ** تحريمها التكبير ، هو ارتباط التسليم كالتكبير بالصلوة على نحو الجزئيه ، **هذا** مضافا الى ان معنى التحليل هو تحليل المنافيات المحرمة في اثناء الصلوة ، فلو كان التسليم خارجا عن الصلوة ، فاللازم تحليل المنافيات بنفس الفراغ عن الصلوة ، و **مضافا** الى التصريح بذلك في بعض الاخبار ، كقوله **لِلصَّلَاةِ** في موثقة ابي بصير المتقدمة الواردة في من رعف في الصلوة قبل ان يتشهد ، فليخرج وليغسل انفه ثم ليرجع فليتم صلوته فان اخر الصلوة التسليم فتدبر ، و قوله **لِلصَّلَاةِ** في خبر على بن اسباط المتقدم الوارد في كيفية صلوة سيد المرسلين **ﷺ** يبدء بالتكبير و يختم بالتسليم ، و قوله **لِلصَّلَاةِ** في خبر كهمس المتقدم ولكن اذا قلت السلام علينا و على عباد الله الصالحين فهو الانصراف ، فانه كما ترى صريح في عدم الخروج عن الصلوة قبل التسليم ، **فالقول** بكونه واجبا نفسيا خارجا عن الصلوة كما ذهب اليه

غير واحد من متأخري المتأخرين^(١)، كما ترى ضعيف جدا، اذ عمدة مستندهم الروايات المتقدمة الدالة على عدم بطلان الصلوة بوقوع الحدث بعد التشهد وقبل التسليم، والروايات المصرحة بمضى الصلوة وتمامها بعد الفراغ عن التشهدين، وقد عرفت الجواب عنها لامزيد عليه .

ثم انهم اختلفوا في التسليم الذي يتحقق به التحليل والانصراف عن الصلوة، فالمشهور بين المتأخرين ان له صيغتين احديهما السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وثانيتهما السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وكل منهما واجب على سبيل التخيير فيجوز الاكتفاء بكل منهما في الخروج عن الصلوة، خلافا للمحكي عن بعض كيجي بن سعيد صاحب الجامع وجمال الدين ابن طاموس صاحب البشري، من القول بوجوب الصيغة الاولى وتعيينها للخروج بها عن الصلوة، وللمحكي عن جماعة من القول بوجوب الصيغة الثانية وتعيينها للخروج بها عن الصلوة، واقوى الاقوال هو الاول، لانه مقتضى الجمع بين ما دل من الاخبار والاجماع على حصول الانصراف والخروج عن الصلوة بالسلام عليكم، وبين الاخبار المستفيضة المصرحة بحصول الانصراف والخروج عن الصلوة بالسلام علينا، كقول الرضا عليه السلام فيما كتبه الى المامون تعليلا للمنع عن قول السلام علينا في التشهد الاول، ان تحليل الصلوة التسليم فاذا قلت هذا فقد سلمت، فانه كما ترى صريح في ان تحقق الخروج عن الصلوة بهذه الصيغة انما هو لكونها مصداقا للتسليم المحلل، ونحوه قول ابي عبد الله عليه السلام في خبر الاعمش تعليلا للمنع عن قول السلام علينا في التشهد الاول، لان تحليل الصلوة هو التسليم فاذا قلت هذا فقد سلمت، فانه كما ترى بمنزلة ما لو قال السلام علينا تسليم وكل تسليم تحليل فالسلام علينا تحليل، وقوله عليه السلام في خبر كهمس المتقدم ولكن اذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو الانصراف، وفي صحيحة الحلبي المتقدمة وان قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت، وقوله عليه السلام في موثقة ابي بصير اذا كنت اماما فانما التسليم ان تسلم على النبي صلى الله عليه وآله وتقول السلام علينا وعلى

عباد الله الصالحين ، فاذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلوة ، الى غير ذلك من الاخبار الصريحة في حصول الخروج والانصراف من الصلوة بصيغة السلام علينا ثم على القول بالتخيير والاجتزاء في الخروج بكل من الصيغتين ، لوجع بينهما فلاشبهة في انه بايتهما بدء فقد اتى بالمخرج وسقط تكليفه بايجاد المحلل ، وكانت الثانية على تقدير مشروعيتها كما هي كك ، فيما جميع بينهما على النهج المتعارف المعهود في الشريعة من تقديم السلام علينا ، مستحبة ، اذ احتمال كونها واجبة ، مدفوع بانه ان اريد وجوبها جزء من الصلوة ، ففيه ان وجوبها كك بعد تحقق الخروج عن الصلوة بالصيغة الاولى غير معقول ، **وتوهم** ان الخروج من الصلوة في صورة الجمع يحصل بالمجموع لا بالصيغة الاولى كى ينافى وجوب الثانية جزء من الصلوة ، **مدفوع** بان حصول الخروج بالمجموع في صورة الجمع وباحديها في غيرها ، مستلزم للتخيير بين الاقل والاكثر التدريجين الذى حقق في مجله استحاله فتدبر ، واعتبار قصد الخروج في التسليم المخرج ، كى يرجع التخيير بين الخروج عن الصلوة بالمجموع او باحديهما ، الى التخيير بين المتبائنين ، يدفعه اطلاقات الادلة ، و خصوص قول سيدنا الرضا عليه السلام فيما كتبه الى المامون تعليلا للمنع عن قول السلام علينا في التشهد الاول ، ان تحليل الصلوة التسليم فاذا قلت هذا فقد سلمت ، فانه كما ترى صريح فى ان تحقق الخروج من الصلوة بهذه الصيغة انما هو لكونها مصداقا للتسليم المحلل ، و من المعلوم ان المامون لم يقصد باتيان هذه الصيغة في التشهد الاول الخروج من الصلوة ، ومع ذلك علل عليه السلام النهى عن اتيانها في التشهد الاول بكونها مصداقا للتسليم المحلل ، فيكشف ذلك عن ان حصول التحليل بالسلام غير متوقف على القصد بل هو بنفسه محلل شرعا و ان اريد وجوبها مستقلا من غير ان تكون جزء من الصلوة ولا تحليلا للمنافيات بل تعقيب اوجبه الشارع ، ففيه مضافا الى ظهور ما دل من الاخبار المستفيضة على تحقق الانصراف والخروج عن الصلوة بالسلام علينا ، فى انه لاشىء عليه بعد الاتيان بهذه الصيغة وله ان يمضى فى حوائجه ، ان من الواضح بحيث لا يكاد يرتاب فيه من

تدبر في النصوص والفتاوى ، ان الشارع لم يوجب تسليما وراء ما جعله تحليلا للصلوة والالتزام بان السلام المحلل انما هو السلام عليكم ، ولا ينافي ذلك تحقق الخروج عن الصلوة قبله بالسلام علينا ، بل هو مقتضى الجمع بين الاخبار المستفيضة المصرحة بحصول الانصراف والخروج بالسلام علينا ، و بين النصوص الامرة بالتسليم الذي هو لدى الخاصة والعامه اسم لخصوص السلام عليكم **يدفعه** ما مر من صراحة قول الرضا **عَلَيْكُمْ** فيما كتبه الى المامون ، و قول ابي عبد الله **عَلَيْكُمْ** في خبر الاعمش ، تعليلا للمنع عن قول السلام علينا في التشهد الاول ، لان تحليل الصلوة هو التسليم فاذا قلت هذا فقد سلمت ، في ان تحقق الخروج من الصلوة بهذه الصيغة ، انما هو لكونها مصداقا للتسليم المحلل هذا ثم بناء على المختار من استحباب الصيغة الثانية في صورة الجمع بينها و بين الاولى ، بل هي من الاجزاء المستحبة للصلوة ، او من المستحبات المستقلة عقيبها وجهان ، من ظهور اغلب ادلة استحبابها كرواية ابي بصير ونحوها في انها من مستحبات الصلوة ، ومن ظهور الروايات الدالة على تحقق الخروج بالسلام علينا ، في تحقق الفراغ عن الصلوة راسا بالصيغة الاولى ، فتدل بالالتزام على كون الثانية من المستحبات المستقلة عقيب الصلوة **اللهم** الا ان يحمل الخروج على الخروج والفراغ عن الهيئة الركنية الواجبة ، فلا ينافي في عدم الخروج عن الهيئة المركبة المستحبة ، او يحمل الخروج على الخروج عن الصلوة باعتبار اجزائها المرتبطة التي ينافيها تخلل الحدث فيما بينها ، فلا ينافي في عدم الخروج عنها باعتبار جزئها الذي لم يلاحظ الارتباط والاتصال بينه وبين الاجزاء السابقة على وجه يقدر تخلل المنافى بينه و بين الاجزاء السابقة ، او يحمل الخروج بالصيغة الاولى على كونها اد في ما يجزى من التسليم المخرج ، فلا ينافي كون المجموع المركب منها و من الصيغة الثانية اكمله ، فالصيغة الثانية على تقدير جزئيتها للصلوة ليست جزءا مباثنا للصيغة الاولى التي يتحقق بها الفراغ ، بل هي من مستحباتها الموجبة لصيرورتها اكمل افراد التسليم المخرج ، **او يقال** ان الصيغة الثانية الماثي بها عقيب

الاولى لوقلنا يجزئتها للصلوة، فليست جزء مباننا للتسليم الذى هو اخر اجزاء الصلوة وتحليلها، بل هى من متماته بما هو هولا بما هو محلل ومخرج، ويساعد ذلك الاعتبار، فان التسليم المخرج وان كان جزء من الصلوة، الا انه ليس فى عرض سائر الاجزاء، بل هو بمنزلة التوديع والتسليم الذى يؤتى به فى اخر المحاورات والمكاثبات علامة لانقضاء المطالب فكما ان العلامة لانقضاء المطلب فى المحاورات والمكاثبات، تتحقق بتعقبها بلفظ السلام عليكم فى قولنا السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، ويكون البقية من متمات ما يقع به العلامة بما هو هولا بما هو علامة كذلك الفراغ والتحليل فى المقام يتحقق بالصيغة الاولى ويكون الثانية من متمات الاولى بماهى هى لابماهى مخرجة ومحللة هذا ثم لو قدم الصيغة الثانية اعنى السلام عليكم، فهل تستحب الاولى ام لا قولان اقويهما الثانى، اذ لم يوجد فى الاخبار ما يدل عليه، اللهم الا ان يستدل له بفتوى الفقيه كالمحقق فى الشرايع والشهيد فى اللمعة من باب التسامح فى ادلة السنن ولو اقتصر على الصيغة الثانية فهل يجوز الاكتفاء بالسلام عليكم، او يجب اضافة رحمة الله وبركاته فيه خلاف، فالمحكى فى البيان عن الاكثر هو الاول، وهو الاقوى اذ يدل عليه مضافا الى الاصل بناء على المختار من جريان البرائة فى الارتباطيات، والى اطلاق ادلة التسليم الشامل لهذا الفرد بل هو من اوضح افراده، خصوص رواية الحضرمى عن الصادق عليه السلام قال قلت له انى اصلى بقوم، فقال تسلم واحدة ولا تلتفت قبل السلام عليك ايها النبى ورحمة الله وبركاته السلام عليكم، وما عن البرزطى عن ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن تسليم الامام وهو مستقبل القبلة قال عليه السلام يقول السلام عليكم، وما فى ذيل رواية ابى بصير المتقدمة من قوله عليه السلام ثم تؤذن القوم وتقول وانت مستقبل القبلة السلام عليكم نعم يحتمل ان يكون المقصود بالسلام عليكم فهذه الاخبار الاشارة الى السلام المعهود المتعارف عندهم باسقاط جزئه الاخير اتكا لاعلى معهوديته، لكن هذا الاحتمال بمجرد لا يجدى فى رفع اليد عن ظهور هذه الاخبار فى كون السلام عليكم تمام ما تعلق به الغرض لاجزئه،

نعم لو وجد دليل على وجوب زيادة ورحمة الله وبركاته ، كان هذا الاحتمال وجه جمع بين هذه الاخبار وذاك الدليل ، لكن الدليل على وجوب الزيادة مفقود ، اذ لم يرد هذه الزيادة الا في بعض الاخبار الحاكية لفعل المعصوم عليه السلام القاصر عن افادة الوجوب ، نعم في مرسله دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال اذا قضيت التشهد فسلم عن يمينك وعن شمالك تقول السلام عليكم ورحمة الله السلام عليكم ورحمة الله، لكن هذه الرواية مضافا الى ضعفها ، لادلاله لهازيد من الاستصحاب كما لا يخفى .

ثم ان هذا فرعا لاجاب بالتعرض له ، وان كان الانسب التعرض له في باب الخلل ، وهو انه لو سنى التسليم الى ان وقع المنافي المطلوب كالحدث فظاهر المشهور بطلان صلوته لوقوع المنافي في اثنائه وهو مبطل لها مطلقا جماعا ، و يرد عليهم ما اورده الاستاد دام ظله ووفاتا لشيخنا مشائخنا المرتضى الانصارى قدس سره ، تارة بمنع الصغرى واخرى بمنع الكبرى ، اما منع الصغرى وهي كون هذا الحدث الواقع قبل السلام المنسى من وقوع الحدث في الاثناء ، فلضرورة ان بمجرد وقوع المنافي يصير التسليم المنسى غير ممكن التدارك ، ومعه يعمه حديث لاتعاد الدال على نفي الاعادة من جهة نقص غير الخمس سهوا ، فاذا عمه الحديث فعلى المختار من حكومة الحديث على ادلة الاجزاء والشرائط و تخصيصها بحال العمد والاختيار ، يكون منع الصغرى واضحا ، بدهاثة ان السلام المنسى حينئذ ليس جزء للصلوة كي يكون الحدث الواقع قبله واقعا في اثناء الصلوة ، واما على ما ذهب اليه شيخنا الانصارى قدس سره من استمالة التنوع بحسب الذكر والنسيان ، و ان مفاد الحديث ليس الا تقبل الماتى به الناقص مكان المامور به في مقام الامثال مع بقاء الجزء المنسى على جزئيته ، فلان معنى تقبل الناقص هو الاكتفاء به عن المامور به ، والعفو عن وجوب انضمام التسليم اليه على وجه الجزئية ، ومعه يكون الحدث الواقع بعد الناقص و قبل التسليم كالواقع بعد الصلوة حكما ان قلت ان الحديث لو كان فى مقام الحكم الفعلى فشموله للتسليم المنسى فى المقام مستلزم للتهافت فى مدلوله صدرا و ذيلا ، اذ لا ريب فى انه كما يصدق

نسيان التسليم يصدق ايضا وقوع الحدث في الاثناء ، فكما ان مقتضى عموم جملة المستثنى منه من الحديث هو عدم لزوم اعادة الصلوة من جهة نسيان التسليم ، كك مقتضى عموم جملة المستثنى هو لزوم اعادة الصلوة من جهة الاخلال بقيدتها الركنى اعنى الطهارة بوقوع الحدث في الاثناء **وتوهم** ان الاخلال بالتسليم حيث يكون قبل الاخلال بالطهارة ، فيكون مشمولا للحديث قبل الاخلال بها ، و معه لا يبقى مجال لشموله للاخلال بها كى يلزم التهافت فى مدلوله **مدفوع** بان الاخلال بالتسليم و ان كان قبل الاخلال بالطهارة ، لكن الاخلال به حيث لا يكون مشمولا للحديث الا بعد وقوع الحدث الموجب للاخلال بالطهارة ، فيكون شمول الحديث لهما فى عرض واحد من غير تقدم و تاخر اصلا فشموله لاحدهما دون الاخر ترجيح بالامر جح ، و شموله لكليهما مستلزم للتهافت فى مدلوله ، فالمتعين عدم شموله شىء منهما ، و مقتضى القاعدة الاولى هو الحكم ببطلان الصلوة لوقوع الحدث فى اثائها ، و ان كان الحديث فى مقام الحكم الحثي كما هو الحق ، فلا يجدى لما نحن فيه اصلا ، ان ليس الكلام فى نفي الاعادة من جهة نقص التسليم ، بل المدعى هو البطلان من جهة وقوع المبطل فى الاثناء .

قلت ان الاخلال بكل من التسليم والطهارة و ان كان فبحد نفسه مع قطع النظر عن الاخر مشمولا للحديث فى عرض الاخر من غير تقدم و لا تاخر زمانى اصلا ، الا ان صدر الحديث حيث يكون بشموله للاخلال بالتسليم و اردا او حا كما على ذيله من حيث شموله للاخلال بالطهارة ، لارتفاع موضوع الاخلال بها حقيقة او حكما مع شمول الصدر للاخلال بالتسليم ، و هذا بخلاف العكس ان شمول ذيل الحديث للاخلال بالطهارة لا يوجب ارتفاع موضوع الاخلال بالتسليم بل يكون مضادا لشمول الصدر له حكما ، فيدور الامر فى المقام بين الالتزام بخروج الاخلال بالتسليم عن عموم الصدر حكما و من باب التخصص ، او الالتزام بخروج الاخلال بالطهارة عن عموم الذيل موضوعا و من باب التخصص ، و لا شبهة فى تعيين الثانى لان

الاول مخالف للقاعدة بخلاف الثاني ، وبعبارة اخرى فردية الاخلال بالطهارة لعموم الذيل معلقة على عدم شمول الصدر حكما للاخلال بالتسليم ، انشموله له يوجب خروج الاخلال بالطهارة موضوعا عن عموم الذيل ، وهذا بخلاف الاخلال بالتسليم فانه فرد لعموم الصدر مطلقا من غير تعليق على عدم شمول الذيل حكما للاخلال بالطهارة ، و من الواضح في كل ماكان هناك عامان كان لاحدهما فرد مطلق وللآخر فرد كانت فرديته له معلقة على عدم شمول حكم ذلك العام لفرده المطلق ، ان اللازم هو الالتزام بشمول ذلك العام لفرده المطلق دون العام الاخر لفرده المعلق ، اذ عدم شمول ذلك العام لفرده المطلق مستلزم للتخصيص بالامحض ، و هذا بخلاف عدم شمول العام الاخر لفرده المعلق فانه يكون من باب التخصص ، و من هنا قلنا بتقديم الاصل الجارى في الشك السببي على الجارى في الشك المسببي ثم لافرق فيما ذكرنا من ورود صدر الحديث او حكومته من حيث شموله للاخلال بالتسليم ، على ذيله من حيث شموله للاخلال بالطهارة ، بين مالوكان الحديث في مقام الحكم الفعلي او الحكم الحيثي اما على المختار من كون الحديث حاكما على ادلة الاجزاء والشرائط ومخصصا لها بحال الذكر والاختيار فواضح ، اذ نفى الاعادة سواء كان حكما فعليا او حيثيا من جهة نقص التسليم ، حيث يكون حينئذ للارشاد الى عدم جزئية التسليم في حال النسيان ، فيكون موجبا لارتفاع موضوع الاخلال بالطهارة حقيقة ، اذ ليس الحدث الواقع قبل التسليم المنسى حينئذ واقعا في الاثناء كي يوجب الاخلال بالطهارة واما على ما ذهب اليه الشيخ الانصاري قدس سره من استحالة التنويع بحسب الذكر والنسيان وان مفاد الحديث ليس الا تقبل الماتى به الناقص مكان المامور به في مقام الامتثال مع بقاء الجزء المنسى على جزئيته ، فلان معنى تقبل الناقص هو تنزيله منزلة المامور به التام ، ولازم هذا التنزيل عرفا كون الحدث الواقع بعد الناقص و قبل التسليم كالواقع بعد الصلوة حكما ، فيكون موجبا لارتفاع موضوع الاخلال بالطهارة حكما و حينئذ فيكون صدر الحديث من حيث شموله للاخلال بالتسليم حاكما على ذيله من حيث شموله للاخلال بالطهارة .

و توهم ان حكومة صدر الحديث على ذيله انما تجدى في الحكم بصحة الصلوة ، فيما لو كانت الطهارة شرطا للمصلى او شرطا مقارنا لاجزاء الصلوة ، دون ما اذا كانت شرطا لاجزاء الصلوة على نحو الارتباط بان كان كل جزء مشروطا ببقاء الطهارة الى اخر الصلوة ، اذ حينئذ يكون الاخلال بالطهارة المعتبرة في حال التسليم موجبا للاخلال بالطهارة المعتبرة في الاجزاء السابقة ، و من المعلوم ان حكومة الصدر على الذيل في المقام لا تجدى الا في نفي اعادة الصلوة من حيث الاخلال بالطهارة المعتبرة في حال التسليم ونفي الاعادة من حيث الاخلال بالطهارة المعتبرة في حال التسليم لا ينافي لزوم الاعادة من حيث الاخلال بالطهارة المعتبرة في الاجزاء السابقة عليه كما لا يخفى .

مدفوع بان كون الطهارة شرطا لاجزاء الصلوة على نحو الارتباط لا دليل عليه ، بل المستظهر مما دل على ان من نسي التشهد الى ان احدث فليتوضا ، وليعد الى مكانه او مكان اخر فليشهد ، هو ان الطهارة شرط مقارن لكل جزء جزء من اجزاء الصلوة ، لا انها شرط لها على نحو الارتباط كما لا يخفى ، هذا تمام الكلام في منع الصغرى واما منع الكبرى و هي كون الحدث الواقع في اثناء الصلوة مبطلالها مطلقا ولو كان عن سهو واضطرار ، فلان الدليل عليها الكبرى ليس الا الاجماع ، والقدر المتيقن منه هو ما اذا وقع الحدث بين الاجزاء الركنية ، فلا دليل على بطلان الصلوة بالحدث الواقع بين الاجزاء الغير الركنية كما في المقام ، و مقتضى الاصل عدم بطلانها به ، بل هو مقتضى ما دل على عدم بطلان الصلوة بالحدث الواقع قبل التشهد والتسليم كما هو واضح فتدبر ، فتبين مما ذكرنا ان اقوى في الفرع عدم بطلان الصلوة ، لكن الاحتياط بالجمع بين التوضي والتسليم و اعادة الصلوة لا ينبغي تركه .

ثم ان المقام يكون مشمولا لطائفتين من الاخبار احديهما ما دل على ان من احدث قهرا قبل التشهد مضت صلوته و عليه ان يتوضا ويقضى التشهد ، معللا بان التشهد مما سنه النبي ﷺ ، فانها بعموم ما وقع فيها من التعليل تشمل المقام ايضا ، لانها بلحاظ التعليل تدل على ان كل جزء كان مما سنه النبي ﷺ اذا وقع الحدث

قبله قهرا ، لا يوجب بطلان الصلوة بل تكون الصلوة صحيحة ماضية ، و انما يجب قضاء ذلك الجزء الذي وقع الحدث قبله و مقتضى ذلك وجوب قضاء السلام فيما نحن فيه ثانيتهما ما دل على وجوب سجدة السهو لكل زيادة و نقيصة غير ركنية ، و حيث لا يمكن الجمع بين الحكمين اعنى وجوب القضاء و وجوب سجدة السهو ، فلا بد من الحكم في المقام بوجوب القضاء دون سجدة السهو ، و ذلك لان وجوب القضاء من احكام فوت الجزء ، و وجوب سجدة السهو من احكام السهو فيه ، و من المعلوم تقدم ما يترتب على الشيء بعنوانه الذاتي على ما يترتب عليه بعنوانه العرض فتدبر اللهم الا ان يمنع عن شمول الطائفة الاولى للمقام ، بدعوى ان قوله لَا تَقْلِبْ فِيهَا انما تشهد سنة في الصلوة ، تعليل لخصوص الحكم بصحة الصلوة وعدم كون الحدث الواقع قبل التشهد مبطلا لها ، لاتعليل له وللحكم بوجوب القضاء ايضا كى نحكم بعموم التعليل بوجوب القضاء في المقام ايضا فتدبر ثم اعلم انه لا يمكن الاحتياط في المسئلة بحيث تحصل مراعاة جميع الاقوال فيها ، ضرورة انه لو اکتفى باحدى الصيغتين كما اخترناه ، كان مخالفا للقول بتعيين ما تركه منهما ، وان اتى بهما فان لم ينو الخروج بشيء منهما كان مخالفا للقول بوجوب نية الخروج ، و ان نوى الخروج بالاولى كان مخالفا للقول بتعين الثانية و وجوب نية الخروج بها ، فتبطل الصلوة حينئذ بالتسليم المتقدم النوى به الخروج ، و ان نوى الخروج بالثانية كان مخالفا للقول بتعين الاولى و وجوب نية الخروج بها **فلاحوظ** ان يجمع بين الصيغتين من غير نية الخروج بالاولى ولا بالثانية بل بما هو مخرج منهما في علم الله ، كما ان الاحوط منه الاتيان بالسلام عليك ايها النبي و رحمة الله وبركاته ، لما حكى من القول بوجوبه عن بعض مستدلا عليه بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه و سلموا تسليما ، بتقريب ان الاية الشريفة تدل على وجوب التسليم عليه صَلِّ عَلَيْهِ ، ولا وجوب له في غير الصلوة اجماعا ، فلا بد ان يكون واجبا في الصلوة ، و بالامر به في بعض الاخبار ، كموثقة ابي بصير المشتملة على التشهد الطويل ، حيث قال لَا تَقْلِبْ فِيهَا بعد

ان ذكر تشهدا طويلا مشتملا على التحيات و كثير من المسنونات ، ثم قل السلام عليك ايها النبي و رحمة الله و بركاته السلام على انبياء الله و رسله السلام على جبرئيل و ميكايل و الملائكة المقربين السلام على محمد بن عبد الله خاتم النبيين لاني بعده السلام علينا و على عباد الله الصالحين ثم تسلم ، ورواية ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال قلت له اني اصلي بقوم فقال تسلم واحدة و لا تلتفت قبل السلام عليك ايها النبي و رحمة الله و بركاته السلام عليكم الحديث وفيه ان الاية الشريفة لا تدل على وجوب السلام على النبي عليه السلام ، و ذلك لاحتمال ان يكون المراد من التسليم فيها هو الانقياد له عليه السلام ، و على تقدير الدلالة فلا بد من رفع اليد عنها بمخالفتها للاجماعات المستفيضة على عدم وجوبه ، و للنصوص انخاصة المصراحة بعدم حصول التحليل و الانصراف به و انه من الصلوة ، كقوله عليه السلام في خبر ابي كهشمس المتقدم في جواب السؤال عن ان السلام عليك ايها النبي و رحمة الله و بركاته انصراف هو ، قال عليه السلام لا ولكن اذا قلت السلام علينا و على عباد الله الصالحين فهو الانصراف ، و قوله عليه السلام في خبر الحلبي كلما ذكرت الله عز وجل به و النبي عليه السلام فهو من الصلوة و ان قلت السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد انصرف ، فاذا لم يكن السلام على النبي عليه السلام تحليلا بمقتضى هذه النصوص ، فلا يكون واجبا لما تقدم من النصوص و الفتاوى و معاهد الاجماع على عدم وجوب غير الشهادتين و الصلوة على النبي عليه السلام و التسليم الذي يتوقف عليه الخروج من الصلوة ، و اما ما وقع من الامر به في موثقة ابي بصير و رواية ابي بكر المتقدمتين ، فهو محمول على الاستحباب بشهادة ما عرفت ، **هنا** مضافا الى قصور الامر به في الروايتين فيحد ذاته عن الدلالة على الوجوب ، اما الرواية الاولى فواضح بعد كون الامر به فيها مسبوqa و ملحوقا باشياء كثيرة كلها مستحبة ، و اما الرواية الاخيرة فلان الظاهر منها ان المقصود بالاصالة من الامر فيها هو السلام عليكم ، و انما ذكر السلام عليك ايها النبي توطئة لبيان المراد من التسليم الواحد من غير التفات عن القبلة ، فكانه عليه السلام قال قل السلام عليكم عقيب السلام عليك

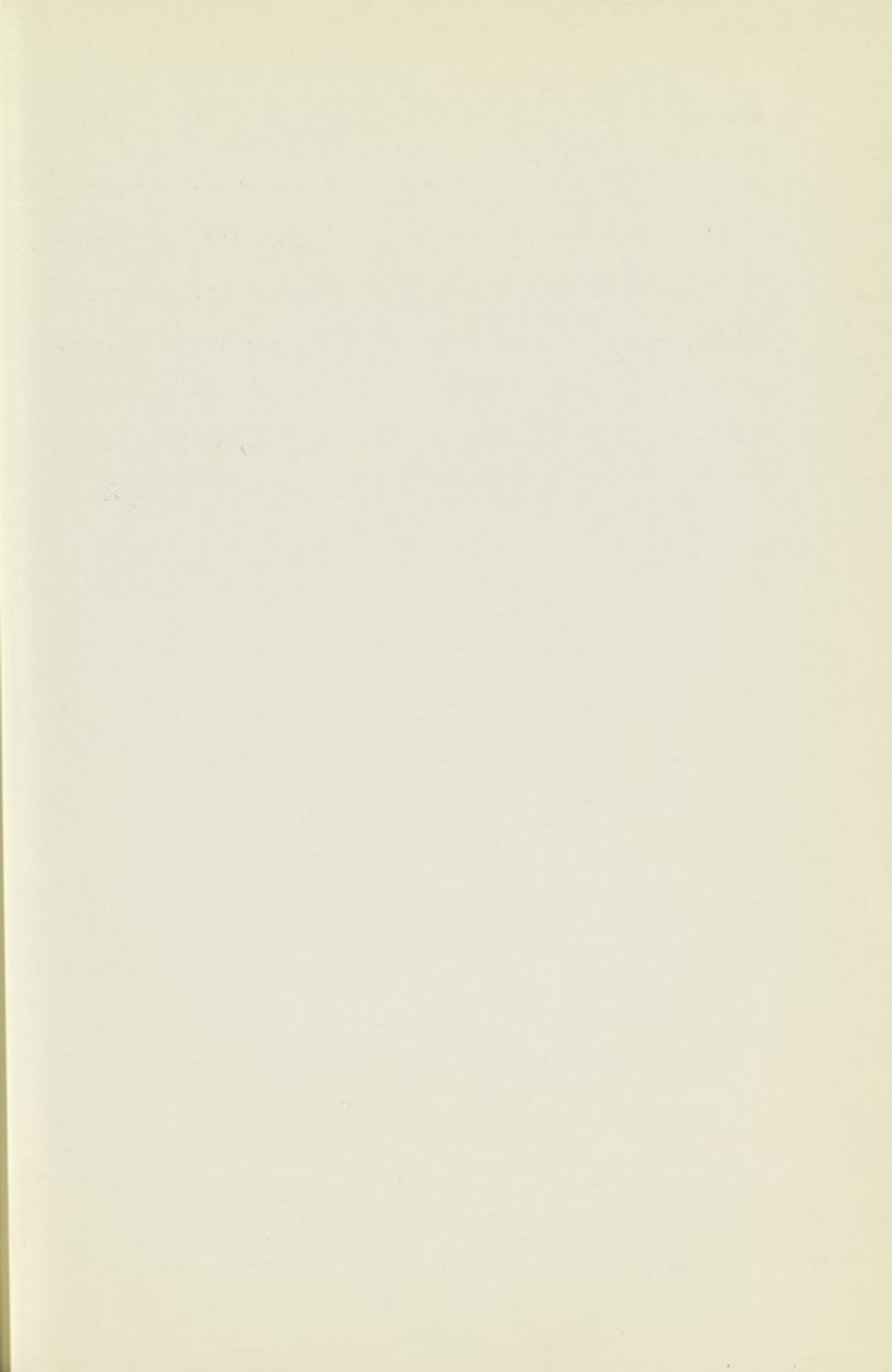
أيها النبي من غير ان تلتفت عن القبلة الى طرف ثم انه صرح جماعة بعدم جواز ان يقصد المصلى بالتسليم التحية وانه لو قصد بها بطلت صلوته ، وما يمكن ان يكون مستند الهم امر ان لا ثالث لهما ، احدهما ان المأمور به هو التلفظ بالتسليم بقصد الحكاية عن التسليم الذي سلم به خاتم النبيين ، فلا يمكن الجمع بينه وبين التلفظ به بقصد التحية ، لاستنزامه للجمع بين لحاظ اللفظ استقلالياً ولحاظه اليافانياً في المعنى ، فاذا لم يمكن الجمع بينهما فلا يتحقق امثال الامر به اذا تلفظ به بقصد التحية ، ثانيهما انه لو قصد به التحية فيصير كلاماً آدمياً فتبطل به الصلوة وفي كلام الامرين ما لا يخفى ، اما الاول فلان الجمع بين التلفظ به بقصد الحكاية والتلفظ به بقصد ارادة المعنى اعنى التحية وان لم يمكن في عرض واحد ، الا ان الجمع بينهما طولاً في غاية الامكان ، اذ لا منافاة بين حكاية اللفظ و ارادة المعنى منه بطريق اللزوم بجعل الحكاية اشارة له ، هذا مضافاً الى المنع عن كون المطلوب في التسليمات هو خصوص وجودها الحكائى ، بل الظاهر من ادلتها خلافه ولذا لم يستشكل احد في جواز قصد الدعاء بها ، واما الثانى فلان التلفظ بالتسليم بقصد ارادة المعنى والتحية وان كان يجعله كلاماً آدمياً ، الا ان الكلام الادمى انما يكون مبطلاً للصلوة فيما اذا تكلم به في غير المحل المقرر له شرعاً ، و من المعلوم ان التسليم بما هو كلام ادمى جعل شرعاً جزء من اخر الصلوة و مخرجاً عنها ، كما يدل عليه قوله عَلَيْكُمْ فِي خبر المفضل بن عمر المتقدم في جواب السؤال عن حكمة جعل التسليم تحليل للصلوة لانه تحية الملكين ، و قوله في خبر عبدالله بن الفضيل المتقدم والسلام اسم من اسماء الله عز وجل واقع من المصلى على ملكي الله الموكلين هذا .

بقي هنا فرعان لا باس بالتعرض لهما **الاول** لودخل في الصلوة ظاناً بدخول الوقت ولم يدخل الوقت ، و دخل الوقت بعد السلام الاول ، فعلى القول بوجود التسليم الثانى ايضا عند الجمع بينهما لا اشكال في صحة صلوته ، بناء على شمول قوله

عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رِوَايَةِ ابْنِ رِيَّاحٍ إِذَا صَلَّيْتَ وَأَنْتَ تَرَى أَنَّكَ فِي الْوَقْتِ وَلَمْ يَدْخُلِ الْوَقْتُ فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَأَنْتَ فِي الصَّلَاةِ فَقَدْ اجْزَأَتْ عَنْكَ ، لَمَّا إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ قَبْلَ التَّسْلِيمِ الْوَاجِبِ أَيْضًا ، وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِاسْتِحْبَابِ التَّسْلِيمِ الثَّانِي عِنْدَ الْجَمْعِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَوَّلِ فَيَشْكَلُ الْحُكْمُ بِصِحَّةِ صَلَوَتِهِ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّسْلِيمَ الثَّانِي عَلَيْهِذَا الْقَوْلُ يَكُونُ جُزْءًا عَلَى تَقْدِيرِ الْوُجُودِ ، بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ انْضَمَّ إِلَى السَّلَامِ الْأَوَّلِ يَصِيرُ جُزْءًا لِلصَّلَاةِ ، وَ أَمَّا لَوْلَمْ يَنْضَمَّ إِلَيْهِ فَتَكُونُ الصَّلَاةُ تَامَةً فَيُحَدِّثُ نَفْسَهَا غَيْرَ مُحْتَاجَةٍ فِي إِتْصَافِهَا بِالتَّمَامِيَةِ إِلَى التَّسْلِيمِ الثَّانِي أَصْلًا ، وَ عَلَيْهِ فَيَكُونُ دُخُولُ الْوَقْتِ بَعْدَ التَّسْلِيمِ الْأَوَّلِ ، بَعْدَ تَمَامِيَةِ الصَّلَاةِ لَا فِي أَثْنَائِهَا - كَيْ يَكُونُ مَشْمُولًا لِلرِّوَايَةِ الثَّانِي لَوْ شُكَّ بَعْدَ التَّسْلِيمِ الْأَوَّلِ فِي تَحْقِيقِ بَعْضِ الْمَنَافِيَتِ ، فَعَلَى الْقَوْلِ بِوُجُوبِ التَّسْلِيمِ الثَّانِي أَيْضًا عِنْدَ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا ، فَلَا اشْكَالَ فِي عَدَمِ جُرْيَانِ قَاعِدَةِ الْفَرَاغِ ، لِعَدَمِ صَدْقِ الْفَرَاغِ عَنِ الصَّلَاةِ قَبْلَ التَّسْلِيمِ الثَّانِي عَلَيْهِذَا الْقَوْلُ وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِاسْتِحْبَابِ التَّسْلِيمِ الثَّانِي ، فَلَا اشْكَالَ فِي جُرْيَانِ الْقَاعِدَةِ ، عَلَى مَا هُوَ الْمُخْتَارُ مِنْ رَجُوعِ قَاعِدَةِ الْفَرَاغِ إِلَى قَاعِدَةِ التَّجَاوُزِ ، وَ شُمُولِ قَاعِدَةِ التَّجَاوُزِ لِلسُّكِّ فِي الْمَوَاقِعِ أَيْضًا ، أَمَّا لِأَجْلِ شُمُولِ الشَّيْءِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّمَا الشُّكُّ فِي شَيْءٍ لَمْ يَجْزِهِ لِلْمَوَاقِعِ الَّتِي يَكُونُ عَدْمُهَا مُعْتَبَرًا ، وَأَمَّا لِأَجْلِ عُمُومِ التَّعْلِيلِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَنَّهُ حِينَ الْعَمَلِ أَذْكَرُ مِنْهُ حِينَ يَشُكُّ لَهَا أَيْضًا ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَوَاقِعَ وَأَنَّكَ أَكْثَرُهَا أَعْتَبَرُ عَدْمُهَا مِنْ أَوَّلِ الصَّلَاةِ إِلَى آخِرِهَا ، لَكِنْ أَعْتَبَرُهَا لَكِ ، لَيْسَ بِمَعْنَى كَوْنِ عَدْمِهَا مُعْتَبَرًا فِي مَجْمُوعِ اجْزَاءِ الصَّلَاةِ كَيْلَا يَجْرَى فِيهَا قَاعِدَةُ التَّجَاوُزِ ، بَلْ بِمَعْنَى كَوْنِهِ مُعْتَبَرًا فِي جَمِيعِ اجْزَائِهَا فَيَكُونُ لِعَدْمِهَا مَحَالٌ عَدِيدَةٌ حَسَبَ تَعَدُّدِ اجْزَاءِ الصَّلَاةِ ، وَلِذَا لَوْ شُكَّ فِي أَنَّهُ تَكَلَّمَ بِكَلَامٍ أَدْمَى فِي الْجُزْءِ السَّابِقِ تَجْرَى فِي حَقِّهِ قَاعِدَةُ التَّجَاوُزِ بَلَا اشْكَالَ ، مَعَ أَنَّ التَّكَلَّمَ مِمَّا أَعْتَبَرُ عَدْمَهُ مِنْ أَوَّلِ الصَّلَاةِ إِلَى آخِرِهَا .

وَأَمَّا عَلَى مَا اخْتَارَهُ جَمَاعَةٌ مِنْهُمَا قَاعِدَتَانِ لَارْبَطَ لِاحِدِيهِمَا بِالْآخَرِي ، فَالظَّاهِرُ أَيْضًا جُرْيَانُهَا (١) ، وَ ذَلِكَ لَمَّا عَرَفْتَ أَنَّهَا مِنْ أَنَّ التَّسْلِيمَ الثَّانِي عَلَى الْقَوْلِ

باستحبابه ، يكون كتجسيص جـدار البيت في انه يكون جزء على تقدير الوجود ، فكما يصدق فيما اذا فرغ عن بناء جدران البيت و سفته مع بقاء تجسيصه انه فرغ من بناء البيت ، كذلك يصدق فيما اذا اتى بالتسليم الاول انه فرغ من الصلوة ، فاذا صدق بمجرد اتيان التسليم الاول الفراغ من الصلوة ، فيكون الشك بعده في تحقق بعض المنافيات من الشك بعد الفراغ فتدبر جيدا ، هذا تمام الكلام في افعال الصلوة و تيلوه الكلام في قواطعها . في الجزء الثالث من الكتاب انشاء الله تعالى



صفحة	سفر	خطاء	صواب	صفحة	سفر	خطاء	صواب
١	١٢	الفرائض	الفرائض	١	١٢	الفرائض	الفرائض
٤	٣	من	عن	٤	٣	من	عن
٦	٢	الحيث	الحيث	٦	٢	الحيث	الحيث
٧	١٤	المستملة	المستملة	٧	١٤	المستملة	المستملة
٨	١٢	هي	انماهي	٨	١٢	هي	انماهي
٩	١٢	يؤثر	يوتر	٩	١٢	يؤثر	يوتر
د	١٦	تم	ثم	د	١٦	تم	ثم
١٤	١٢	وكمات	ركمات	١٤	١٢	وكمات	ركمات
١٥	٨	خطلة	حنظلة	١٥	٨	خطلة	حنظلة
١٨	١٣	كلام	كلا	١٨	١٣	كلام	كلا
٢٠	٧	اختصاصه	اختصاصه	٢٠	٧	اختصاصه	اختصاصه
٢٤	٢٤	عد	عدا	٢٤	٢٤	عد	عدا
٢٥	٢٢	القدر	الفجر	٢٥	٢٢	القدر	الفجر
٢٧	٢	لكلها	لكنها	٢٧	٢	لكلها	لكنها
د	١٩	تغيب	تغيب	د	١٩	تغيب	تغيب
٢٨	٢٤	نوابه	ثوابه فيه	٢٨	٢٤	نوابه	ثوابه فيه
٢٩	١٨	اصلهما	اصلها	٢٩	١٨	اصلهما	اصلها
د	د	قلت عليه السلام	قلت عليه السلام قلت	د	د	قلت عليه السلام	قلت عليه السلام قلت
٣٢	٦	الخبر مقدار	مقدار	٣٢	٦	الخبر مقدار	مقدار
د	١٠	وقت واحد	وقتا واحدا	د	١٠	وقت واحد	وقتا واحدا
٤٢	٧	المقرب	المغرب	٤٢	٧	المقرب	المغرب
د	١٢	ولا	فلا	د	١٢	ولا	فلا
د	١٦	عمر	عمر وا	د	١٦	عمر	عمر وا
د	١٦	واعشر	عشر	د	١٦	واعشر	عشر
٤٣	١	والعشائين	العشائين	٤٣	١	والعشائين	العشائين
٤٦	١٦	اداء الصلوة	اداء اصل بيكرة	٤٦	١٦	اداء الصلوة	اداء اصل بيكرة
د	١٧	اصل بيكرة	الصلوة	د	١٧	اصل بيكرة	الصلوة
٤٨	٢٢	الجنس	الجنس	٤٨	٢٢	الجنس	الجنس
د	٢٣	الجنس	الجنس	د	٢٣	الجنس	الجنس
د	٢٤	وجب الى آخر	وجب عليه قضاء	د	٢٤	وجب الى آخر	وجب عليه قضاء
د	د	سطر غلط است	الصلوة مع الثوب	د	د	سطر غلط است	الصلوة مع الثوب
صواب	خطاء	سفر	صفحة	صواب	خطاء	سفر	صفحة
الطاهر فاذا فرض				الطاهر فاذا فرض			
استناد فوات الصلوة				استناد فوات الصلوة			
الاختيارية الى				الاختيارية الى			
مانع				مانع			
اداء و قضاء	قضاء واداء	١	٤٩	اداء و قضاء	قضاء واداء	١	٤٩
وظيفتها	وظيفها	١٨	د	وظيفتها	وظيفها	١٨	د
قد خر جنا	خر خبا	١٤	٥٠	قد خر جنا	خر خبا	١٤	٥٠
العلمي	العلمي	٢	٥١	العلمي	العلمي	٢	٥١
مع	من	٦	د	مع	من	٦	د
مبنية	منية	١٢	٥٢	مبنية	منية	١٢	٥٢
على ما بيناه	على بنياه	١٣	د	على ما بيناه	على بنياه	١٣	د
التي هي	الى هي	١٥	د	التي هي	الى هي	١٥	د
الاخذ به	الاخذية	١٨	٥٢	الاخذ به	الاخذية	١٨	٥٢
تعمده	تعمدة	٢١	د	تعمده	تعمدة	٢١	د
ندر	منذ	٢١	٥٣	ندر	منذ	٢١	٥٣
قرينة	قرتية	١	٥٤	قرينة	قرتية	١	٥٤
فتكون	فيكون	٢٠	د	فتكون	فيكون	٢٠	د
اليه	ا	٢٢	٥٧	اليه	ا	٢٢	٥٧
فيها	فيه	٣	٥٨	فيها	فيه	٣	٥٨
قلما	فلما	٦	د	قلما	فلما	٦	د
اعدت	اغدت	١٨	٥٩	اعدت	اغدت	١٨	٥٩
شرعية	شرعته	١	٦٠	شرعية	شرعته	١	٦٠
الافطار	الافطار	٤	د	الافطار	الافطار	٤	د
صباح	صباح	١٦	د	صباح	صباح	١٦	د
البينة	البينة	٧	٦١	البينة	البينة	٧	٦١
غير	الغير	١٠	د	غير	الغير	١٠	د
البينة	البينة	١٣	د	البينة	البينة	١٣	د
ان	ان ان	١٤	د	ان	ان ان	١٤	د
الملازمة	ملازمة	١٨	د	الملازمة	ملازمة	١٨	د
دخل	دخل	٥	٦٣	دخل	دخل	٥	٦٣
القاضية	القاضية	١٢	٦٦	القاضية	القاضية	١٢	٦٦
بتخيل	تنخيل	٥	٦٩	بتخيل	تنخيل	٥	٦٩

صواب	خطاء	سطر	صفحة	صواب	خطاء	سطر	صفحة
فتختص	فتحص	٢٣	١٠٣	سائر	سائر	١٤	٦٩
جعفر	جعنر	٢٠	١٠٥	بقصده	يقصد	١٦	٧٢
صدر	صدور	١٩	١٠٨	عدم شمول لاتعاد	شمول للاتعاد	٢١	
التفات	التفاوت	١٠	١٠٩	لاحقة	لاحقه	٣	٧٣
توجيه	توجه	١٠	١١٠	حسبما	جسما	٦	٧٤
اخل	اجل	٢	١١١	في مقابل رأس	في راس	١٧	
الحرء نصلى في ثلثة	لحرء	١٨	١١٢	الحقيقية	الحقيقة	١	٧٥
اثواب ازار ودرع و				حسبما	جسما	١٥	
خمار او في نرين درع				الحقيقية	الحقيقة	١٩	
وملحفة او ملحفة واحدة				الحقيقية	الحقيقة	٢٠	
اذا التفت بها				مع الكعبة	من الكعبة	١٠	٧٦
المبعضة	بعضة	١٥	١١٥	لكافة	الكافة	٨	٧٧
بالمغصوب	بالمغصوب	٧	١١٧	البعد	العيد	١٣	٧٩
به	بها	١٠	د	التفصيلي	التفصيلي	١٧	٨٠
ناظرا	ناظر	١٩	د	العرفية	العرفة	٧	٨١
وامثال ذلك	وامثال	٢٠	د	ما بين	بين	١٠	
كارتفاع	كارتفاء	١٧	١١٨	انكان	اتكان	١٥	
بعبارة	بعيرة	٢	١١٩	التياسر	لتياسر	١٧	
القعود	القبود	٨	د	غير	الغير	١٠	٨٣
اقعاله	اقعاله	١٥	١٢٠	بينهما	بيتهما	٢١	
يحصل	يحصيل	٢٠	١٢٢	يعبرونه	يعرونه	١٥	٨٤
قد تقرر	تقرر	٢٤	د	لم يعلم	لمعلم	٢٠	د
المامور	المامور	١	١٢٤	المتحير	المحير	٢	٨٧
مطلوبا	مطلق لو با	٢٤	د		آخر	٢٤	د
اختيارا	اختيار	٦	١٢٥	سقوطه	قوطه	٣	٩٠
ارادة	ازادته	١٢	د	والسجود	السجود	١٦	٩١
الفعل	الفا	١٥	د	يبعده	يعيده	١٦	٩٢
انصغ	انصيغ	٢٢	د	تولوا	تولولوا	٢١	د
النار	الناو	١٩	١٢٧	تعلقه	ته	٢٤	٩٣
اوعليتها	اولئبتها	٤	١٢٨		بالاستدبار	٧	٩٤
المبغوضية	القمبوضية	٢٢	١٢٨	فتارة	فيادة	٤	٩٦
الكيمخت	الكيمحت	١٢	١٣٧	اووجوبها	اووجوبها	٨	د
الطريقى	الطريقى	١٤	١٤٠	لتقييد	للتقييد	٦	٩٨
بالطريق فتامل	بالطريق	١٦	د	بها	بهما	٨	د

صفحة	سطر	خطاء	صواب	صفحة	سطر	خطاء	صواب
١٤٠	١٦	وذلك تا فتامل كه در سطر ١٨	است زائد است	د	١٠	للرضيعيات	للوضيعيات
١٤٣	١١	النفثة	التقية	د	١٣	بعدم	بعدم
١٤٧	١	اخبار	اخبارا	د	١٥	مبتنا	مبتنا
د	٨	مطلقا	مطلقا	١٧٣	١٨	غيرها	غيرها
١٤٨	١٨	لفظه	لفظة	١٧٤	٢	للقربنية	للقربنية
د	٢٢	التفضيل	التفصيل	د	١٢	باقتضاء	باقتضاء
١٤٩	١١	زكيا	ذكيا	د	٢٤	على الشك	على الشك على الجارى فى الشك
١٥٠	١٨	المانقة	المانعة	١٧٥	١٤	الشك	الشك
١٥١	١٠	اضوصة	التصوص	١٧٦	٢٢	او	او
١٥٥	٢٢	دوايتان	روايتين	١٨٠	١٨	المغروض	المغروض
د	٢٣	الادنب	الارنب	د	٢١	اجراة	اجراة
١٥٧	١	المانع	وجود المانع	١٨٨	٧	اللبراة	اللبراة
د	د	هومن	عدمه من	١٨٩	٢١	فتما	فيما
١٥٨	١	لايتلانه	لا يتلاؤه	١٩١	٢٤	فاذا كا	فاذا كان
د	١١	اليقت	الباب	١٩٥	٩	من الاستناد	مع الاستناو
د	١٣	تنيك	تينك	١٩٩	١٣	مرض	مرض كداء القمل
١٩٥	٨	الى ما	الى عدم ما	٢٠١	٦	التقدير	ليست زائد
١٦٠	١٥	عنى	اعنى	٧	عليهنا متفرعة	عليهنا التقدير ليست	فيها لها
١٦٣	١٣	يوجب	كى يوجب	د	٢٠	فهيها	فيها لها
١٦٧	١٥	المقد	المقيد	٢٠٣	٨	الغير	غير
١٦٨	١٣	ذهبت	ذهب	٢٠٤	٥	جواز	جواز لبس
١٧٠	٤	بظاهاها	بما هو ظاهاها	٢٠٥	٥	المصلحة	المصلحة
د	٨	لحمد	لحمه	د	١١	فى موردا	فيهموردا
١٧١	٢	المشك	الشك	٢٠٦	١٨	مقدادا	مقدار
د	١٠	شرفيته	شرطية	٢٠٧	٢٢	الاخبار	اخبار
د	١٥	مستندا	مستندا	٢٠٨	٢٠	افاده	ما افاده
د	١٧	بتطل	تبطل	٢٠٨	٢٢	بالذهب بالذهب	بالذهب بالذهب
د	١٨	مقتضاه	مقتضاه	د	٣	ووجوب	ووجوب
١٧٢	٢	المتسك	المتمسك	د	١٢	الواجب عن الواجب	الواجب عن الواجب فى الصلوة
د	٤	منة	منة	د	١٢	كك لا يجتزى به فى	كك لا يجتزى به فى
د	١١	ابتان	اتيان	د	١٢	الستر الواجب عن	الستر الواجب عن
د	١٨	المتحمل	المحتمل	د	١٢	النظر	النظر
١٧٣	٩	بدتر	تدبر	د	١٤	فقيه	فقيه

صواب	خطاء	سطر	صفحة	صواب	خطاء	سطر	صفحة
مضاف الى	مضاف الى	٦	٢٣٧	يسجدان	يسجد	١١	٢١٠
ابتناؤه	ابتناؤه	١٢	٢٣٧	ولا	ان ولا	١٢	د
ان تقول	تقول	١٤	د	من انه قال	قال	٢	٢١٣
بل كانت	بل كان	٤	٢٣٩	يتقيد	تقييد	٧	٢١٥
بها وتنجزه في	بها في	د	د	اللين	اللين	٢٣	د
النوم	التوم	١٥	٢٤١	بماظهر	ماظهر	١٢	٢١٦
حسبما	جسما	٢٠	٢٤٢	في الاصول	الاصول	١٣	د
حفظا	خفظا	١٢	٢٤٣	سندا	سند	٢٠	د
بامتناع	بامتنا	٢٢	د	وكثرة	او كثرة	٢١	د
التقرب باتيان الصلوة	التقريب	١١	٢٤٤	منها	منه	٢٢	د
المتحدة مع الغصب و				امنه	آمنه	٢٣	د
من المعلوم عدم امكان				امنهم	آمنهم	١	٢١٧
التقرب				في الاثناء	من الاثناء	١٣	٢٢١
مطلقا	مظم	٢١	د	بالملازمة	بالملازمة	٨	٢٢٢
بطبيعته	بطبيفه	٢٣	د	لاتعاد	الرفع	٢٣	د
المرجوح	المرجوع	٢	٢٤٧	الصورة	الصورية	٦	٢٢٣
لزوم الرجوع	الرجوع	٧	٢٤٩	عن زيه	عن عن زيه	٨	د
لقوله تعالى	بقوله	١٠	د	الجامعة	لغير الجامعة	٢٤	د
الكلام في حكم تقدم المرأة		٢٠	د	فيها مطلوبة	فيها مطلوبة	د	د
ومحاذاتها للرجل في الصلوة		٢١	د	المادة بحال الاختيار			
زائداس				والصلوة الفاقدة لبعض			
اجنبية	اجنبية	٢٣	د	ما اعتبر فيها مطلوبة			
خصوص المتأخر	المتأخر	د	د	ينجبر	فيجبر	٤	٢٢٤
منهما	منها	د	د	ولست مبغوضة	مبغوضة	١٠	د
مطلقا	مظم	٩	٢٥٠	لولا	اولا	١٧	٢٢٤
فيها	فيما	١٢	د	منعه	معه	٣	٢٢٧
كثيرا	كثيرا	٢٤	د	متسترا	مستوا	١٢	د
وان	دان	١٤	٢٥١	يكون لها	يكونها	د	د
زاوية	داوية	٢٣	د	غاريا	عاديا	د	د
ابنية	ابنة	د	د	يصيب	نصيب	١٣	د
الشبر الى	الشبر	٦	٢٥٢	الموافقة	موافقة	١٥	٢٢٩
بحمل	يحمل	١٠	د	سلام الله	سلام	٨	٢٣٤
شبر	شبرا	د	د	في محل	في	١٤	د
او ذراع	ودداع	د	د	المجمع	الجمع	٢٣	د

صواب	خطاء	سطر	صفحة	صواب	خطاء	سطر	صفحة
هو بالمسجد هو مخصوص بالمسجد	هو بالمسجد	٥	٢٩٩	شبر	شبر	١٩	٢٥٢
او يعم غيره وعلى الاول				تحكيما	يحيكتما	٢	٢٥٣
هل هو مخصوص با-				بعض بهذه	بعض نهده	٩	د
لمسجد الذي				خلفها	خلقها	٦	٢٥٥
اذا نهم	اذا نهم	٢٤	٣٠١	من	مس	١٩	٢٥٨
ينافي	تينافي	١	٣٠٣	المحمل	الحمل	١٥	٢٦٢
كل واحد	كلواجد	١١	٣٠٥	اجاب	نجا ب	٣	٢٦٧
كما مر	كما مامر	٢٣	٣٠٥	على	كلى	١٧	٢٦٨
بالفرق	بالتفرن	٣	٣٠٦	فلعمل	فلعل	١٣	٢٧٤
الحاق	الحاظ	٢١	٣٠٧	المفقود	الغفقود	١٦	٢٧٦
التفصيل	لتفصيل	٢١	٣٠٩	والثانية زائد است		١١	٢٧٧
قاصدا	قصدنا	٤	٣١٢	قائم بفعل	قائم بفعل	١٦	٢٧٩
كما اذا	كما اذا	١٦	د	رخصة	رخصته	٢٢	د
نذر	اندذ	١٧	د	الامر بالايماء	الامر	٧	٢٨٠
امره	امرة	١٤	٣١٧	و	او	١	٢٨٢
ما هو عليه	ما عليه	١٣	٣١٨	القبر	القيبر	٢٣	٢٨٣
تارة	مادة	١١	٣٢٤	الحميري لا الحميري من الفقيه		٩	٢٨٤
احيانا	احيانا	١٦	د	هو احد الائمة عليهم			
الاتيان	اتيان	٩	٣٢٧	السلام اذا الحميري لا			
بالفعل	بالحق بالفعل	١٣	٣٢٩	ينصرف	يتصرف	٥	٢٨٦
حينئذ	حينئذ	١٤	٣٣١	اتخاذ	انخاذه	١٧	٢٨٧
من	في من	٧	٣٣٣	فيهما	فيها	١٠	٢٨٨
بقولون	لثولون	٢١	٣٣٤	تقصر	تقصير	٢	٢٩٠
وصحيحة	صحيحة	٦	٣٣٥	منه	منها	١٤	٢٩١
في فعل النبي ص	عن النبي ص	١٩	٣٣٩	له على	لم على	٣	٢٩٢
العنوان	العيوان	٢٠	٣٤١	لم يكن للامر	لم يكن للامر	٧	د
المستحقين	المستحقين	٧	٣٤٣	يجوز	يجوز	١٠	د
المستحقين	المستحقين	١٦	٣٤٣	بالاقامة	بالاقامة	١٥	٢٩٤
من جهة	جهة	٥	٣٤٤	العشائين	العصائين	٢	٢٩٥
استقلالاً	استقلالاً	٢٤	د	صلوة افضل	صلوة	١٨	٢٩٧
الابما	الاتمام	١٧	٣٤٥	لحزازه	لحزادته	٨	٢٩٨
بفتح المواخذة	المواخذة بفتح	٥	٣٤٦	لحزازه	لحزادته	١١	٢٩٨
التكبير	التكبير	١٧	٣٤٩				
عن التكبير	التكبير	٥	٣٥٠				

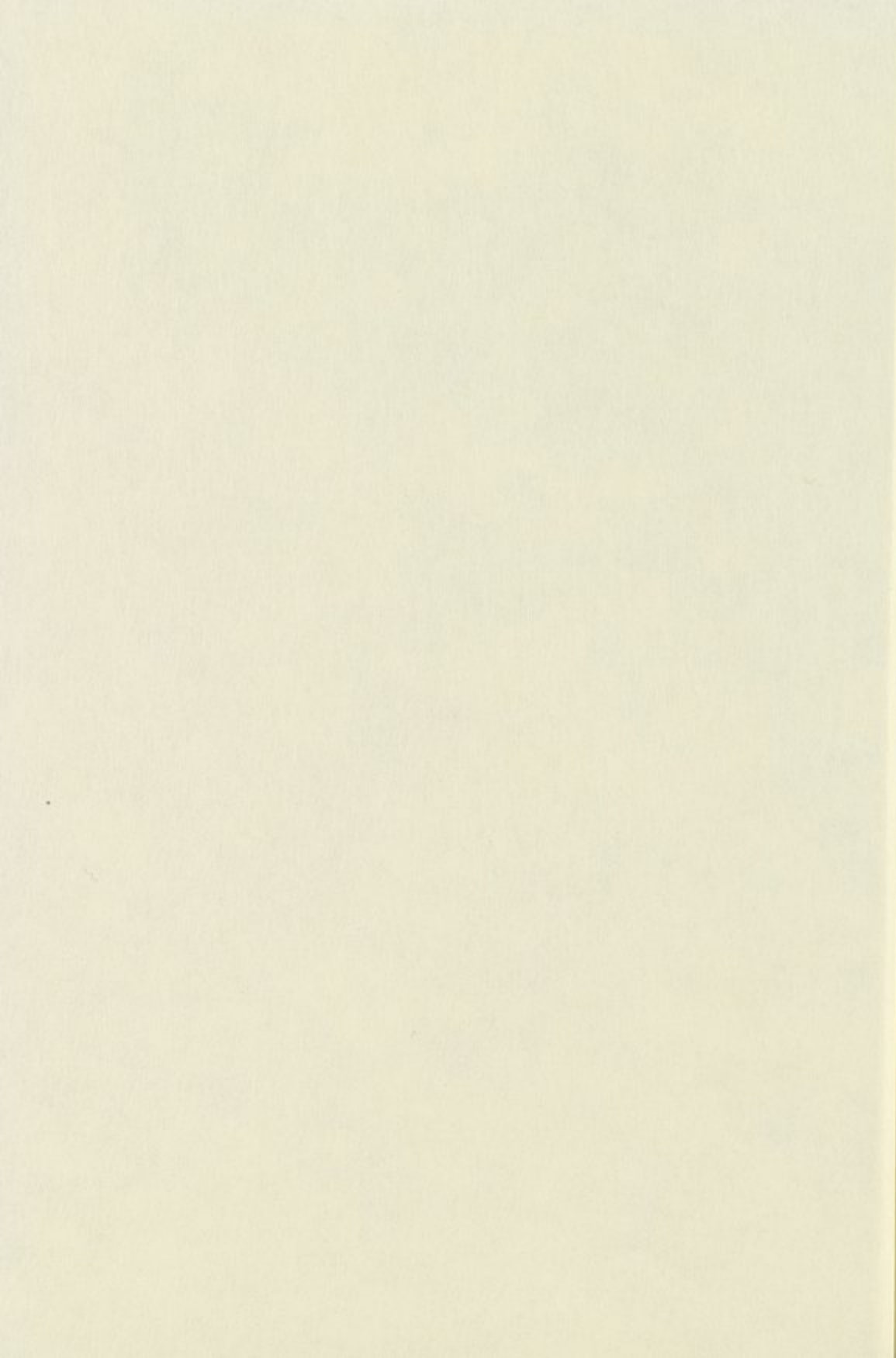
صواب	خطاء	سطر	صفحة	صواب	خطاء	سطر	صفحة
قدم	قدم الكلام	٣	٤٠٦	تفويته	تفويته	١٢	٣٥١
السورة	للسورة	٢٣	٤٠٩	هولمكان	لمكان	٢٠	د
المامور بها	المامور به	د	د	حينئذ	حينئذ	١٩	٣٥٢
الامر فيهما	الامر فيهما	٢٠	٤١٠	النطق	التنطق	٢٤	٣٥٣
من آيات	من الآيات	٤	٤١٧	مدفوع	مدفوعة	د	٣٥٥
لاحتفاف	لاختفاف	١٧	٤١٨	في الاستدلال	في ظله	٦	٣٥٨
بالكلام	الكلام	٢٠	د	مراليان	مران	٩	٣٦١
وحده	به وحده	د	د	المقوم	القوم	٢٤	د
الترتيبى	أترتيبى	١٠	٤٢٠	بيده	يده	٢٤	٣٦٥
عن القراءة	من القراءة	١٧	٤٢٢	فيما	فهيما	١٥	٣٦٦
او كان	امكان	١٨	د	وكذا	ركنا	٢٤	٣٦٨
في هذا السؤال	فهيد السؤال	١٧	٤٢٨	بالحديث	الحديث	١٤	٣٦٩
وجوب	لوجوب	١١	٤٢٩	يدرجه	بدرجه	٦	٣٧٠
فليقلها	فليقلها	١٣	د	يحكم	بحكم	٧	٣٧٠
لجزئته	لجزئية	١٨	٤٣٠	لادلة	لادله	١٩	٣٧١
يقصد	يقصد	١٩	د	نقول انما	نقولما	٦	٣٧٢
هذا المجموع	هذا المجموع	٩	٤٣١	الاستقرار	الاستقرار	١١	٣٧٣
عليه انه قرء	عليه قرء	١٠	د	يستطيع	يستطيع	٨	٣٧٤
يقصد	يقصد	١١	د	الانية المعمول من	الانية من	٢٠	٣٧٦
هذا الشخص	هذا الشخص	١٣	٤٣١	يقبح	يفتح	٦	٣٧٨
المتحققة	الميققة	٢	٤٣٢	من ان الاقرب	من الاقرب	٢١	٣٨٣
المامور به	المامورية	١٣	د	ترك القرائه قائما	ترك قائما	١٦	٣٨٤
اية	آية	١٣	٤٣٤	الى السجود	السجود	١٧	٣٨٦
القص	الصدق	٢٤	د	فقدبر	فقدبر	١٨	د
او	ا	٩	٤٣٦	المعتبرة	المعتبر	٢٢	٣٨٩
الآخر	الآخرى	١	٤٤١	الاخبار	الآخار	١١	٣٩٥
رجع	وجع	٣	د	وجود	وجور	٢	٣٩٦
للقول الاول للقولين الاولين اما	للقول الاول للقولين الاولين اما	١٨	د	بحرمة	مجرمة	٩	د
اقوائمتها من الرضى	اقوائمتها من الرضى			الاضطراب	الاضطراب	١٨	٣٩٩
و خبر الدعائم المستدل	و خبر الدعائم المستدل			اتيانها	اتيان	٧	٤٠٢
بهما للقول الاول	بهما للقول الاول			مقاصده	مقاصد	٩	د
اين سطر اول تا آخر ش زياد است	اين سطر اول تا آخر ش زياد است	١٩	د	استصحاب	استجاب	٢٢	د
يكون التوحيد	يكون التوحيد	١٤	٤٤٦	فقيه	فقيه	٦	٤٠٤
اية	آية	١	٤٤٩	كل جزء	كل جزء	١٦	د
على بن يقطين	عن بن يقطين	١٥	٤٦٠	من ياتيه	من ياتى ياتيه	١٥	٤٠٥

صفحة	سطر	خطاء	صواب	صفحة	سطر	خطاء	صواب
٤٦١	١٢	وعبارة	وعبادة	٥٠٨	٢٣	وجود	من وجود
»	١٥	بمازيد	بما لا مزيد	٥٠٩	٢٢	الصحيحة	الصحة
»	١٩	ارجح	ارجع	٥١١	١٢	تسمع	نسمع
»	٢١	بعرض	يعرض	٥١٣	٦	الجمعين	المجمعين
٤٦٢	١٧	التزام	الالتزام	٥١٦	٩	وبالكف تا آخر سطر زائد است	ردعا
٤٦٣	١٤	متوجه	موجهة	»	١٠	دعا	دعا
٤٦٤	١١	القرآن	القران	»	٢٢	السلام واتباع السلام بالكف عن	السلام واتباع السلام بالكف عن
٤٦٤	٢٣	القرآن	القران			القراءة بما في المصحف	الذي كتبه على عليه
٤٦٨	١٤	الظاهر	الظاهر			السلام	
٤٧٠	١٥	دايدا	زائدا	٥١٧	٢	غروا	غبروا
»	»	داما	واما	٥١٩	١٩	العجر	العجزتها
»	»	المراد	المراد منه	»	»	از عن الفاتحة تا عنهاى اول كه	در سطر ٢٠ است زائد است
٤٧٢	٧	فيما	فيما مر	٥٢٢	١	الاحرس	الاحرس
٤٧٨	١٥	بافيا	باقيا	»	١٠	مع القراءة	مع القراءة
٤٨٠	٤	وما	واما			مع القراءة	مع القراءة
»	١٨	تشريعه	تشريعه			فاذا كانت	فاذا كانت
٤٨١	٤	بما تركه	بما تركه فمع فرض	٥٢٣	١٢	فاذان	فاذان
			عدم كونه مكلفا به	٥٢٤	١٤	البناب	الباب
			واقعا لامعنى لكونه	»	»	تدول	تدل
			مؤاخذا على تركه	٥٢٦	١٣	هوان	هي ان
٤٨٩	١٧	كما مر	كما مر	٥٢٧	٥	ولو	وحينئذ لو
٤٩٠	١٠	عدم معذورية	عدم معذورية المتعمد	»	١٤	مع الاربع	من الاربع
»	٢١	المستفاد	معذورية الجاهل	»	١٨	الوهم زائد است	الوهم زائد است
٤٩٣	٦	تقوم	المستفاد	»	٢٣	فيها	فيها
٤٩٤	١٢	طريقة	تقوم	٥٢٨	١	اقما	انما
٤٩٥	٣	تغيير	طريقه	»	١١	كان الاخير	كان في الاخير
»	١٢	المرادية	تغييره			اين عبارت از آخر	صفحة ساقط شده
٤٩٨	٥	فعل	المراد به	٥٣٠	٢٤	ولذا سئل عما هو تكليفه فيهما	بقوله فما اقول فيهما
٥٠٣	٥	يخور	على فعل	٥٣١	٢٤	عدمها الماموم عدمها على الماموم	وبين ما
»	١٠	النجز	يجوز	٥٣٢	٩	وبين	التسبيحات
٥٠٤	١٢	للقوت	المنجز	٥٣٣	١	النسخات	النسخات
٥٠٥	٢١	الشهد	للقوت				
٥٠٧	١٥	ضالين	التشهد				
			ضالين بتخفيف اللام				

صواب	خطاء	سطر	صفحة	صواب	خطاء	سطر	صفحة
للعجز عن الكل ولازم ذلك سقوط التكليف				يجزئه	نجزيه	٣	٥٣٣
مجيبى	بحبى	١٠	٥٦٨	الذيل الذيل وان شئت سجدت		٩	د
من ان ما	من ورودا	١٠	٥٦٩	الله اكبر استدل والله اكبر و		١	٥٣٤
يرد علينا	علينا	١٢	د	استدل			
حد استجابى	استجابى	١٨	٥٧٦	مرات	مرابت	١٠	د
لو انحنى	لو نحنى	د	د	بيان	البيان	٢٣	د
لسان	السان	١٢	٥٨٠	ادنى	اوفى	٧	٥٣٥
المنسى	المشى	١	٥٨١	ثبت	تبثت	١	٥٣٦
ما اذا اتى	ما اتى	٢٠	٥٨٢	بالاعادة	باعدة	٧	د
الثانية او الفراغ عنها	الثانية	١٠	٥٨٦	او الاخفات	والاخفات	٧	٥٣٧
او الفراغ عنها زائد است		١٢	د	الاخفات فيه	الاخفات	٨	٥٣٧
فرغ عنها	فرع عنها	٢١	د	على	على على	٩	د
الركوع	الركوء	٢	٥٨٧	الله	كرا الله	١٧	د
يتخلل	بتخلل	٢١	د	فيهما	فيها	٢	٥٤٤
انفصل	انفضل	٢٢	د	وهى	وحى	١٧	٥٤٥
العظمى	لعظمى	٢٤	د	عنه	عند	١	٥٤٦
الانحناء	الانحناء	١٦	٥٨٩	المنسيتين	المبسيين	١٠	د
يقتضيه	تقتنيه	٢١	د	حقيقته	حقيقة	٥	٥٤٨
الى اقصى الحد	الى الحد	١٣	٥٩٠	فعبير	نعير	١٠	د
بذاتيها	بذاتيها	٢٣	د	نقصان	نقصان	١٧	٥٥١
بعيد فى الغاية زائد است		١١	٥٩٣	الجبهة	الالجهة	١١	٥٥٣
السجود وان كان السجود بعيد	السجود وان كان	١٣	د	يحصل	يحصل	١٧	٥٥٩
فى الغاية وان كان				كالنغير	كالنغير	٢٠	د
بالاخلال	باخلال	١٢	٥٩٤	للملوة ١	للملوة	١٠	٥٦١
مهية	مهيته	٢٠	د	لا تدرك	لامدرك	٢٤	د
الركن	الركوع	٦	٥٩٥	بينهما	بنهما	٦	٥٦٢
للمعمل	للمعمل	٧	د	تقيده	فيقيده	١٠	د
الحنفية	الخفية	١٨	٥٩٦	فعليه لو	وعليه فلو	٢٢	د
الارغام	الادغام	٩	٥٩٨	انكار	انكان	٩	٥٦٤
فتامل	صلى الله عليه	١٠	٦٠١	البدار	البداد	٢٣	٥٦٥
الابنية	الابنية	٤	٦٠٥	هيئة	بئية	١٦	٥٦٦
بان موضع البدن	بان البدن	٤	٦٠٨	التكليف بالكل التكليف بالصلوة		٧	٥٦٧
فروعا	فردعا	٧	٦٠٩	عنه رأسالان العجز			
				عن الجزء مستلزم			

صواب	خطاء	سطر	صفحة	صواب	خطاء	سطر	صفحة
الندرة هذا	الندرة	٢٢	٦٢٨	يسجد	يسجد	١	٦١٠
الفرض	الفرض	١١	٦٢٩	ولا يعارض	لا يعارض	١٢	٦١١
احديهما	حديها	٩	٦٣٠	مهية	جبهة	٧	٦١٢
التفصي	التفصي	١٢	د	لنجاسته	لنجاسة	١٠	٦١٣
تثق	تشق	١٠	٦٣١	ادل	اول	١٧	د
سيفه	سيقه	د	د	فيستشعر	فيتشعر	٢٣	د
سيفه	سينه	١٨	د	من مشايخنا وهو	من وهو	٢٢	٦١٤
سيفه	سينه	١٠	٦٣٢	للاخلال	اللاخلال	١٣	٦١٥
الى المامون	المامون	١٦	٦٣٣	لا يحصل	لا يحل	١٥	د
يجوز	يجوزا	د	د	اذلم	اولم	٢١	د
من اجزائها تا آخر سطر زائد	من اجزائها تا آخر سطر زائد	١	٦٣٥	فلاشى	فلاش	٢١	٦١٦
است				نحوها	نحوهما	٦	٦١٧
يمكن له	يمكن	٢	د	فاسجد	فالسجد	٤	٦١٨
سجدة	السجدة	٦	٦٣٦	الغض	النص	٧	د
عدم	عدمه	٢٠	٦٣٦	احقفر	احقفره	١١	د
يمكنه	تيكنه	٤	٦٣٧	التراب	الراب	٢٣	د
الحلبى	الجلس	٥	٦٣٨	سكوته عليه السلام	سكوته	٢	٦١٩
الحلبى	الجلس	٩	د	الجبهة	لجبهة	١٣	٦٢١
عن	عرن	١٠	د	يصح	يضح	د	د
المنهى عنه فيها هو الاقواء ابن	المنهى عنه فيها هو الاقواء ابن	٢٠	د	للموضع	الموضع	٧	٦٢٢
عبارت زائد است				المسح	المسيح	٢١	د
المنهى عنه فيها هو	من الاقواء بمعناه	٢١	د	ثم قم	قم	١١	٦٢٣
الاقواء بمعناه				الخبر	الخبر	د	د
كبر	تكبر	٧	٦٤٠	بالجلوس	بالمجلوس	٨	٦٢٤
فاسجد	فالسجد	٥	٦٤٢	التعليل	التقليل	١٠	د
وقت	وقت	١٤	د	بقوم	يقول	٢٣	٦٢٥
بينها	بينهما	٦	٦٤٣	جلسة	الجلسة	٣	٦٢٦
وجود	بالعدم	٢٠	٦٤٤	دفع	رفع	٩	د
بالعدم	وجود	د	د	كالخف	كامخف	٤	٦٢٨
البئر	كلب البرء	٢١	د	النفسى	النفس	٥	د
نرح	نرخ	٢٢	د	الاحلال	الاحلا	٦	د
بينها وبين	وبين	٢	٦٤٥	المانعية	المثانعية	١٢	د
				مطلقا	مطم	د	د
				الحل	المحل	١٨	د

صواب	خطاء	سطر	صفحة	صواب	خطاء	سطر	صفحة
عباد الله الصالحين لان				المجموعلة بينهما المجموعلة على		٣	٦٤٥
تحليل الصلوة هو				مستقلا	مطلقا	٣	٦٤٦
التسليم فاذا قلت هذا				المتلقاة	المتعلقة	١٧	د
فقد سمت				المسبب	السبب	٤	٦٤٧
اسماء	السماء	٢	٦٥٧	التفصيل	الافتصيل	١٣	د
ثم ليرجع فليتم	فليتم	٢٠	د	لمفهوم	لفهوم	١٧	د
ان يسلم	يسلم	٢٠	٦٥٨	لايجوز	لايجود	٢٢	د
طرو	طرد	٣	٦٦١	اذا	اداء	١٣	٦٤٨
يكون	يكون	٥	د	تقضى	تقض	٤	٦٤٩
الصلوة	الصلوة	١٢	٦٦٢	تقرء	تقرر	٨	د
باحديهما	باحديما	١٠	٦٦٤	قراءة القران	قرأته	١٠	د
المستحبة	المستحبيته	١٦	٦٦٥	ان يخاف ان	ان يفاف تفوته	٣	٦٥٣
ادنى	ادفى	٢٠	د	يفوته			
الاستحباب	الاستصحاب	٦	٦٦٧	لكن الاستدلال	لكن يتم	٢٢	د
المطلق	المطلو	٩	د	الاستدلال			
وفاقا	وفاتا	١٠	د	فهو في مقام	فهو مقام	١٠	٦٥٤
استحالة	استمالة	١٨	د	خفاء	حفاء	٢٣	د
لكليهما	لكليها	١٠	٦٦٨	تكرر	تكرار	١٩	٦٥٥
لشى	شى	د	د	بمسببه	يسببه	٢١	د
الصدر	الصدور	٢١	د	اثرا	ترا	٢٢	د
التخصص	التخصيص	٢٣	د	سلمت ومنها ما عن	سلمت	١٩	٦٥٦
فليتشهد	فليشهد	١١	٦٧٠	الخصال في حديث			
العرضى	العرض	٧	٦٧١	شرايع الدين عن			
المنوى	النوى	١٦	د	الاعمش عن جعفر بن			
واما على القول يا	باستحباب	١١	٦٧٤	محمد ص قال لا يقال			
ستحباب				في التشهد الاول			
تجسيه	تجسيه	٣	٦٧٥	السلام علينا و على			
انشاء الله تعالى	اشقذ	٧	د				





Princeton University Library



32101 057352096