PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

Āmulī

صحیح ابی نقص است

الجزء الثانی

من

کتاب الصلوة

تقریرات بحث

العلامة الاستاد المرحوم المیرزا محمد حسین

الغروی النائینی طاب مضجعه

للحاج الشیخ محمد تقي الاملي عفي عنه

طبع علی نفقه اشرف الحاج السید عباس

گلابچی الکاشانی زید مجده

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مکتبه البوذرجمهری - بطهران

۱۳۷۲ هـ . ق ۱۳۳۱ هـ . ش

مطبعة الحیدری بطهران

(Arab)
BP178
.A48
mujallad 2

بسم الله الرحمن الرحيم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قال سيد العارفين صلوات الله عليه ماعبدتك خوفاً من نارك (الخ) ولا يخفى تفاوت درجات ذاك الداعى بتفاوت درجات العارفين حسب اختلاف درجات محبتهم ضرورة ان كلما كانت المحبة اقوى كانت دعوة الاتيان له تعالى آكد و انما تتفاوت المحبة بتفاوت المعرفة و شرح ذلك موكول الى باب آخر شرح الله صدورنا بنور معرفته ورزقنا كمال محبته باستمساكنا بحبله المتين عليه من الصلوات ازكاها (والحاصل) ان اعلى درجات العبادة هو ان يكون الداعى لها مجرد اهلية المعبود و هو يتحقق بايجاد العمل بداعى امره بلا نظر الى ما يتبعه من الثواب والعقاب والمدح والذم غير ذلك .

المقام الثانى فى محركية الامر بآثاره وتوابعه ، وخلاصة القول فيه انه اذا لم يكن العبد بمرتبة يدعوه امر المولى الى العمل بما هو امر كان امر المولى داعياً له بما يترتب عليه من الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته (وتوضيحه) ان الثواب والعقاب امران عارضان على فعل الشيئ وتركه من حيث كون فعله او تركه موافقة لامر المولى او مخالفة له فالصلوة من حيث هى لا تكون الا كسائر الاعمال ولا يكون فى فعلها ثواب ولا فى تركها عقاب وانما يثاب عليها من جهة كون فعلها اطاعة لامر الله ويعاقب على تركها من جهة كون تركها مخالفة له فالثواب والعقاب انما يترتبان على فعل الشيئ او تركه بعد تعلق الامر به و (ح) نقول ان الاتيان بداعى الثواب و العقاب يتصور على وجهين (الاول) ان يكون نفس العلم بترتبهما محركاً له فى العمل مع قطع النظر عن كونهما معلولى الامر بحيث لو فرض (ولو محالا) ترتبهما من غير وجود الامر كان ذلك داعياً له نحو العمل وفى مثله يبطل العمل لعدم تحقق تحريك لامر المولى فيه اصلا سواء اتى به بداعى الثواب الاخروى او فراراً عن عقابه اواتى به بداعى الدنيوى منهما (و ثانيهما) ان يكون الامر بما يترتب عليه من الثواب على موافقته او العقاب على مخالفته محركاً و داعياً له نحو العمل بحيث يكون انبعاث الارادة من العبد نحو العمل بتحريك الامر و دعوته لكن لا بما هو نفسه بل بما يترتب عليه من الاثر فصفة البعث انما هي له فهو المحرك و هو الباعث واقعاً لكن بما يترتب عليه من الاثر بحيث لو لم يكن يترتب عليه ذلك لما كان يدعو المكلف نحو العمل بما هو امر المولى لقصور العبد عن معرفة جلاله وجماله لكن

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

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

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

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

(توضيح وتنبيه)

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

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

فان قلت قد تقدم انداعوية الثواب والعقاب تارةتكون بماهما، منغيرنظرالى ترتبهما علىموافقه الامراومخالفته واخرى تكونبماهما معلولانللامر منحيث ترتبهما على موافقته او مخالفته و هذان الوجهان متصوران فى محركية البذل ايضاً فان البذل قد لايكون محركا الا للعبادة بحيث لوبذل له للعمل الغير العبادى لـم يكن محركاً له و قد يكون العمل لمجرد البذل من غيرنظر الى كونالعملعبادة ففىالقسم الاول يكون داعويةالبذلمنشئوندعويةالامروتصح بهالعبادة نظيرماتقدم فىداعوية الثواب والعقاب

(**قلت**) توضيح دفعه ان هذا يتصور على انحاء (الاول) ان لايكون البذلمحركاً اصلا بل كان التحريك كله مستنداً الى الامر بمعنى ان العبد يتحرك نحو العمل سواء بذل لهمال اولم يبذل غاية الامرانه يأخذ مابذل له وهذا النحو لااشكال فىصحةالعبادة معه لكنه اجنبى عن باب الاجرة على العبادة لان المالالمبذول(ح) ليساجرةعلى العمل بل انمايبذل له مجاناً (وثانيها) ان يكون التحريك مستنداً اليه ايضاً كما انـه يكون مستنداً الى الامر بحيث لايكون احدهما دون الاخر كافياً فـى الانبعاث نحو العمل و هذا مستلزم لو قوع التشريك فى الداعىو مناف للاخلاص المعتبرفى العبادة (وثالثها) ان يكون التحريك مستنداً الى البذل بحيث لولاه لم يكن للامر تحريك اصلا و هذا هو مفروض الكلام ولاينبغى الارتياب فى بطلان العبادةمعهلعدم داعوية الامر فيهبوجه (فتحصل) ان مورد البحث فى باب الاجرة علىالواجبات هو ما اذاكان الداعىوالمحرك هو البذل لافيما اذا كان المحرك الواقعى هو الامر لكن اتفق انه اعطاه المعطى هدية بازاء ما يفعله فان مجرد احذ المال لايضر بالعبادة مالميكن محركه هو الاخذ(نعم)يقع الكلام فى اخذ الاجرةفى الواجباتبل المستحباتغير الاحكام النظامية (على ماتقدمت الاشارة اليه في باب اخذ الاجرة على الاذان) من جهة اخرى و لو لم يكن داعيه علي

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

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

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

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

افاده الاستاد دامت بركاته فراجع فانه نافع في المقام

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

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

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

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

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

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

موجباً للبطلان (نعم) ربما یستظهر من بعض الاخبار کونه مانعاً للقبول ولعل ذلك اوجب افراط بعض فی القول بالبطلان به وهو ضعیف کضعف القول بالصحة فی الریاء المقارن ایضاً

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

(و ربما) یفرق هنا بین ما لو کانت الضمیمة راجحة فیقال بعدم البطلان و بین ما کانت محرمة فیقال بالبطلان (و هو فاسد) ضرورة ان رجحان الضمیمة لا یوجب صحة اتیان العمل بداعی الامر المتوجه الی الضمیمة لکون العمل (ح) غیر ماتی به بدعوة امره المتعلق به خالصاً بل هو ماتی به بدعوة امر آخر متعلق بشیئی آخر فاتیان الصلوة مثلا بداعی الامر المتعلق باطاعه الوالدین غیر اتیانها بدعوة امرها والذی یصحح العبادة انما هو الاتیان بها بداعی الامر المتعلق بنفسها لا المتعلق بشیئی آخر (فالمتحصل) مما ذکرنا انه یشترط فی صحة العبادة کون الاتیان بها بمحرکیة شخص امر ها المتعلق بها نفسها خالصاً عن انضمام محرك آخر الیه سواء کان ذلك الامر المنضم امراً محرماً من الریاء و غیره او مباحاً او راجحاً رزقنا الله تعالی الاخلاص فی عبادته ، والهمنا التجافی عن دار الغرور باستمساکنا بعروة ولایة ولیه التی هی العروة الوثقی ، آمین ، .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(نقل و انتقاد)

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

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

(نقل وتوضيح)

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

---

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

(قال فى نجاة العباد) فى باب الصوم « فلا يلزم (ح) فيها (اى فى العبادات) التعرض للوجوب والندب ولا القضاء والاداء ولا الاصالة والتحمل فلو لم ينو شيئاً منها بل لو نوى شيئاً منها فى محل ضده على وجه لا ينافى التعيين ولا يقتضى تغيير النوع صح » وقد اختلفت الاراء فى فهم المراد من هذه العبارة (و توضيح المراد منها) يتوقف على بسط فى الكلام **فنقول** قد تقدم فى تحقيق الكلام فى الركن الاول من النية اعتبار ان يكون متعلق ارادة الفاعل هو بعينه متعلق اراده الآمر بان كانت الهوية المأمور بها بعينها هى الماتى بها وانه لو لم ينو ما تعلق به الامر و نوى غيره مكانه لم يكن آتياً بالمأمور به و لا يمكن تصحيحه بالخطاء فى التطبيق لان فرض تصحيحه به انما هو فيما اذا قصد المامور به و اخطأ فى اوصافه الغير المقومة له كما اذا اتى بما تعلق به الامر باعتقاد انه قضاء ثم بان كونه اداء حيث ان وصفى الاداء و القضاء ليسا من الخصوصيات المقومة المنوعة ، **فالقول** بكون الخطاء فى قصد عنوان الظهر مثلا عند تبين كون المامور به هو العصر من باب الخطاء فى التطبيق **غير مستقيم** و (ح) نقول ان الخصوصيات المأخوذة فى المامور به على اقسام (احدها) ما لابد من قصده فى قصد المأمور به لكن يكون متعلق الارادة الفاعلية عين متعلق الارادة الآمرية ، و ذلك كعنوان الظهر او العصر (و ثانيها) ما لا يعتبر قصدها فى قصد المامور به بل يكون قصد ضدها مضراً بقصده و يمكن ان يكون القصر و الاتمام من هذا القبيل و ذلك بناء على عدم كون القصر والاتمام نوعين مختلفين و (ح) فلو نوى صلوة الظهر مثلا بلا قصد كونها تماماً او قصراً فاتمها على حسب ماهو وظيفته من الاتمام او القصر كانت صحيحة ، وكذا لو كان فى مواضع التخيير فصلى من غير تعيين احدهما فى اول الصلاة و اتمها قصراً او اتماماً صحت صلوته ، لكن لو نوى القصر فى موضع التمام او بالعكس يكون مخلا بالصحة فيكون قصد احدهما غير معتبر من اول الامر و قصد ضده مخلا ، و هذا هو المراد من قوله (قده) « و لا يقتضى تغيير النوع »

(و ثالثها) ما لا يعتبر قصدها فى قصد المامور به ولا يكون قصد ضده ايضاً منافياً للتعيين و لا مغيراً للنوع كما اذا قصد الجماعة ثم بان عدم وقوعها من جهة اختلال شرائطها فان صلوته تقع فرادى ، « بناء على القول به »

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

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

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

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

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

مندوبة لما اتی بها و لو لم یکن الامر بها ندباً لما امتثله ، وحکم هذه الصورة ایضاً هو البطلان لعدم تعلق الارادة الی ما تعلق به الامر وعدم قصد امتثال الامر الواقعی ، والفرق بین الصورتین راجع الی بحث علمی حیث ان المأمور به الواقعی لایکون متعلق الارادة ولا الامر مقصوداً بالامتثال فی الصورة الثانیة اصلا وذلك بخلاف الصورة الثالثة حیث حیث ان المأمور به فیها جزء المقصود لکنه لتقیده بما هو ضده له حیث انه فی الواقع واجب و صار مقیداً بالندب لایکون بما هو مقید مأموراً به ولا الامر بما هو مقید بکونه ندباً هو الامر الواقعی (ثم انه لافرق فی الصورة الاولی) التی حکمنا فیها بالصحة بین ان یقصد الوجوب مثلا موضع الندب تشریعاً اولا (وذلك) **لالان التشریع** لا یصیر العمل حراماً لما هو التحقیق من صیروة العمل بسبب طر و عنوان التشریع قبیحاً محرما ولو کان فی نفسه حسناً کما اذا اتی باربع رکعات متصلة نافلة تشریعاً وفرض مشروعیة الاربع المتصلة وکانت حسنة لکن حسنها من جهة عدم العلم بها یکون محجوباً و معه لایزاحم القبح الطاری علیها بسبب التشریع فیؤثر فی قبحها من غیر مزاحمة مع حسنها المحجوب فیصیر حراماً (بل لان التشریع) انما هو فی صفة المأمور به او الامر ، و التشریع فی صفة الامر موجب لاتصاف الوصف بالحرمة ولایصیر حرمة الاتصاف منشأ لتغییر الامر عما هو علیه ، وکذا فی المأمور به حیث ان المنهی عنه بسبب التشریع هو ذاك الوصف الذی وقع التشریع به و هو لا یوجب تحریم الموصوف ، ولو قلنا بکون المنهی عنه لوصفه الخارج ایضاً فاسداً فان النهی متعلق بوصفه لا انه متعلق به لوصفه و الفرق بینهما واضح (و السر فی ذلك) ان التشریع لایسری قبحه الی الموصوف بل مقتضی صیرورة العمل قبیحاً هو قبح ما یصدق علیه عنوان التشریع و هو لیس الا نفس الوصف ،

ثم ان صاحب الجواهر (قده) اختار فی صلوة نجاة العباد فساد العمل فی صورة التشریع و فی باب الصوم اختار الصحة ولو مع التشریع ، والظاهر ان هذا الاختلاف من جهة العدول عن الفتوی (ور بما یتوهم) ان منشأه الفرق بین الصلوة و بین الصوم ، حیث ان الاول لکونه من الافعال یضر فیها التشریع دون الثانی فانه من التروك ولایخفی ما فیه من الضعف لعدم الفرق بینهما فیما ذکر اصلا

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

هذا بالنسبة الى لزوم الجزم فى ناحية المقتضى (وكذا لا بد منه) من جهة وجود المانع فيما اذا كان المانع من الامور المحتملة عادة كما اذا صلى مع احتمال ان يمنعه مانع عنها احتمالا عادياً (وذلك) لعدم تحقق العزم منه لا من جهة عدم تحقق مقتضيه بل من جهة وجود المانع كما فى الصلوة فى الحضرة الشريفة عند تزاحم الزائرين فانه لا يتحقق

منه الجزم وكذالو قصد المسافة مع احتمال ان يمنعه مانع عن طيها احتمالا عادياً ، و اما المانع الغير العادى فلا يعتبر عدم احتماله والا انسد باب قصد الاقامة والمسافة والاعتكاف و الصلوة و الصوم الا لمن يعلم بتمكنه من اتمام الفعل من اخبار العالم بالغيب و الا فالغالب هو تحقق احتمال وجود المانع عن الاتمام عند الالتفات (نعم) الغالب هو عدم الالتفات الى المانع الغير العادى لكى يكون موجباً لفتح باب احتماله (فالعمدة) فى عدم اخلال هذا الاحتمال فى صحة ما يعتبر فيه القصد هو عدم الدليل على اعتبار الجزم حتى بالنسبة الى ما يحتمل احتمالا غير عادى اذ المتيقن منه هو اعتباره بالنسبة الى المانع المحتمل عادة ، هذا مضافاً الى امكان ان يقال ان تعليق العزم على امر يطمئن بتحققه غير مناف لفعلية العزم لان وضع المقدم فى كل قضية شرطية ينتج وضع التالى كما يقال لو لم يمنع مانع عن اتمام الصلوة فى هذا المكان فالعزم متحقق على اتمامها لكن المانع عن اتمامها غير موجود فالعزم على اتمامها متحقق ، وان كان نفى المانع انما هو بحسب الاطمينان لا بالقطع واليقين فهذا النحو من التعليق غير مضر بفعلية العزم ، وكذا لا يضر احتمال مانع يمكنه دفعه فى الصلوة مع العزم على دفعه فيها وان كان يحتمل حصوله احتمالا عادياً فان العزم على دفعه مع فرض تمكنه منه هو عبارة اخرى عن العزم على الاتمام كما لو صلى فى مظان ريح عاصف مع العزم على التحفظ و المقاومة ، او قصد المسافة مع احتمال طرو مانع عادى لكن مع العزم على اكمالها و عدم الاعتناء بالمانع (والحاصل) ان اعتبار الجزم من غير تعليق (على ما عرفت) مما لا اشكال فيه (اما فيما يعتبر فيه القصد) كالاقامة و قصد المسافة فلعدم تحقق القصد مع التعليق المذكور (و اما فى العبادات) فلعدم الاطاعة القطعية و الامتثال القطعى مع التعليق (نعم) لو لم يتمكن الامن العبادة فى هذه الحالة و اتفق عدم عروض المانع حتى اتمها صحت و امامع التمكن فلا تصح ، لان الاطاعة الاحتماليه فى طول الاطاعة القطعية فمع تمكنها لا تصل النوبة الى الاحتمالية ، (هذا تمام الكلام فى اعتبار الجزم بالنسبة الى الركن الاول من النية)

واما اعتباره بالنسبة الى الركن الثانى (فنقول) لا شبهة فى كفاية الامتثال الاحتمالى مع عدم التمكن من الامتثال القطعى و ذلك لحسن الاحتياط المعلوم بحكم

العقل (واما مع التمکن من الامتثال القطعی) فربما یقال بجواز الاکتفاء بالامتثال الاحتمالی مطلقا ، وربما یقال بالمنع منه مطلقا ، وربما یفصل بین ما اذا توقف علی التکرار فیقال بالمنع و بین ما لا یتوقف علیه فیقال بالجواز (و تحقیق القول فیه) یتوقف علی بیان صور المسئلة (فالاولی) ان یعلم بالامر الوجوبی مع تردد متعلقه بین الامرین کما فی دوران الامر بین المتبائنین (و حکمها) هو عدم الجواز مع التمکن من الامتثال القطعی بالفحص و تعیین الواجب باجتهاد او تقلید ، و ذلك (لامن جهة) کون الاتیان بالعبادة کذلك لغواً و لعباً بامر المولی کما افاده الشیخ الانصاری (قده) لمنعه **اولا** ولکون ذلك موجبة جزئیة لاتثبت الحکم بالبطلان علی نحو الاطلاق **ثانیاً** (بل من جهة) ان لزوم الامتثال لیس امراً شرعیاً حتی یتمسك باطلاقه بل الحاکم به هو العقل فلابد (ح) من النظر فی حکمه ، والذی یقتضیه الوجدان هو الحکم بطولیة الامتثالین و ذلك لانه مع التمکن من الانبعاث عن البعث یقبح الانبعاث عن احتمال البعث اذ «لااثر بعد عین» بمعنی انه اذا امکن ترتیب الاثر علی عین الشیئ لا یصح فی نظر العقل ترتیبه علی اثره فترتیب الاثر علی اثر الشیئ بدل عن ترتیبه علی نفسه و مع التمکن من المبدل لامجال للاتیان بالبدل ، (و لو تنزلنا عن ذلك) و قلنا بعدم احراز حکمه فی ذلك فیکون جواز الاکتفاء به مشکوکاً و لا اشکال فی کون المرجع عند الشك فی الامتثال هو الاشتغال (ولو قلنا بالبرائة عند الشك فی اعتبار قصد الوجه ونحوه) وذلك لاحراز عبادیة العبادة هناك دون المقام ،

(**الصورة الثانیة**) ان یعلم بالامر الوجوبی ایضاً لکن مع تردد متعلقه بین الاقل والاکثر مع العلم بمطلوبیة الاکثر ندباً علی تقدیر عدم وجوبه فیدور امر الاکثر بین الندب و الوجوب ، و حکم هذه الصورة هو جواز الاتیان بالاکثر بداعی امتثال امره و لولم یحرز کونه وجوبیاً اوندبیاً **و ذلك لا من جهة** صحة الاکتفاء بالامتثال الاحتمالی مع التمکن من الامتثال القطعی فی هذه الصورة والمنع عنه فی الصورة الاولی **لفساد التفصیل** فی حکم العقل بین المقامین (بل من جهة) خروج هذه الصورة عن مورد القول بالاکتفاء بالامتثال الاحتمالی حیث ان الباعث فی المقام لیس الاالامر بعینه ، و ما وقع الاخلال

به انما هو من حيث اتصافه بالوجوب او الندب ، والمفروض عدم اعتباره من رأس كما تقدم من عدم الدليل على اعتبار قصد الوجوب او الندب لا وصفاً ولاغاية ،

(**الصورة الثالثة**) ان يكون اصل المطلوبية مشكوكا فيه كما اذا تردد الامر بين وجوب الشيئى واباحته ، وهذه كالصورة الاولى من ان الاكتفاء فيها بالامتثال الاحتمالى مع التمكن من الامتثال القطعى بالاجتهاد اوالتقليد ليس بصحيح

(**الصورة الرابعة**) ما اذا تردد الامر بين استحباب شيئى و اباحته مع عدم احتمال الوجوب فيه (و قد يقال) فى هذه الصورة بصحة العبادة لواتى بها بداعى احتمال الامر ، لعدم وجوب الفحص عليه و لو كان متمكناً منه بخلاف الصورة السابقة حيث انه لمكان احتمال الوجوب فيها كان الفحص واجبا فكان تركه و الاكتفاء بالاحتياط خلاف الاحتياط (و لا يخفى ما فيه) فان جواز الترك و عدم الالزام بالفحص لمكان عدم احتمال الوجوب لا يدل على الحكم بالصحة مع الامتثال الاحتمالى ، غاية الامر عدم كون الدوران بين الاباحة و الاستحباب مقتضياً للفحص ، واما الحكم بالصحة عند ترك الفحص و الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى فليس عليه دليل (فتلخص) ان الاقوى عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى مع التمكن من الامتثال القطعى وانه يعتبر الجزم فى الركن الثانى من النية ايضاً من غير فرق بين الصور المذكورة ، و ان كان للفرق بين الصورة الرابعة و بين سابقتها لايخلو من وجه

هذا كله فيما اذا كان التردد فى الامتثال من اول الامر ، و اما لو كان جازماً فى الابتداء وعرض الاحتمال و التردد فى اثناء العمل كما اذا عرض له فى اثناء الصلوة مالا يعلم حكمه كما لوشك بين الركعات مع عدم العلم بانه من الشكوك المبطلة ، **فهل يجب عليه الاتمام** على ما يحتمله من الصحة مطلقا مع البناء على استعلام الحكم بعد الفراغ فان ظهر موافقة ما اتى به للواقع فهو ، والا فيعيد فى الوقت و يقضى فى خارجه كما عليه جماعة ؟ او يفصل بين ما اذا كان فى ضيق الوقت فيتم كما ذكرو بين ما كان فى سعته فيجب الاستيناف كما عليه اخرون ، اويقال بالاحتياط بالاتمام ثم الاعادة بعد الفحص و الاستعلام ولو ظهر موافقة ما اتى به مع الوقع كما عليه الشيخ الانصارى (قده)

فى فتاويه ؟ **وجوه**

(و التحقيق) ان يقال انه لا ينبغى الاشكال فى وجوب الاتمام و عدم جواز القطع فى ضيق الوقت لان الموجب للاستيناف على ما سيأتى هو عدم صحة الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى و هذا انما يتم مع التمكن من الامتثال القطعى و مع ضيق الوقت لا يتمكن من ذلك، فيدور الامر بين ترك الامتثال رأساً و بين الاتيان بما يحتمل الامتثال به ، و لا ريب فى حكم العقل بلزوم الثانى ، فان ظهر بعد الصلوة مطابقة ما اتى به مع ما هو وظيفته فهو ، و الاوجب عليه القضاء (و اما مع سعة الوقت) فالاقوى هو البطلان ، ولا وجه للقول بوجوب الاتمام و انه يصح مع تبين الموافقة كما لا وجه لما افتى به الشيخ (قده) من الاحتياط ، و ذلك لانه كما يعتبر الجزم فى الابتداء كذلك يعتبر الى اتمام العمل (و اما التمسك) لوجوب الاتمام بحرمة الابطال فلا يصح الاعلى وجه دائر لان المفروض كون عروض العارض موجباً للشك فى الصحة و (ح) فيكون وجود الامر مشكوكاً فلو قلنا بالاتمام مع الشك فى وجود الامر لكان عليه الاتمام بداعى احتمال وجوده والمفروض عدم جواز الاكتفاء فى الانبعاث عن احتمال الامر مع انه لا يجوز له الاكتفاء به مع امكان الانبعاث عنه نفسه فشمول دليل حرمة الابطال متوقف على عدم بطلانها من جهة احتمال الامتثال ، و عدم البطلان بتلك الجهة متوقف على شمول دليل حرمة الابطال و الا فلو فرض عدم شمولها لكان اللازم من عدم جواز الاكتفاء باحتمال الامتثال هو البطلان وهذا دور ظاهر (و اما وجه بطلان الحكم بوجوب الاحتياط) فلان مورده انما هو فيما اذا كان هناك علم اجمالى ، و هو مفقود فى المقام لعدم صحة ان يقال بوجود العلم الاجمالى بين وجوب الاتمام او الاستيناف وذلك للعلم بوجوب الاستيناف معيناً من جهة العلم باخلال القطع بالامتثال المعتبر ابتداء واستدامة كما بيناه

(المبحث الرابع) من ابحاث باب النية فى الاستدامة الحكمية وفيه امران (الاول) انه ربما يتوهم ان اعتبارها المصرح به فى كثير من المتون انما هو على القول بالاخطار ، واما على القول بالداعى فليس لاعتبارها معنى محصل ، ضرورة تحقق الداعى من ابتداء العمل الى انتهائه و لذا اورد جملة من الشراح على المتون بلغوية اعتبارها مع التزام

ماتنه فى باب النية بالداعى ،**لكنه توهم فاسد** (و توضيح فساده) يتوقف على بيان حقيقة المراد من الاستدامة الحكمية (فنقول) اذا تعلقت الارادة بشيىء مركب تدريجى الحصول فلامحالة لابد من القصد الى ذلك المركب بجملته حين الشروع ثم يتولد من ذلك القصد ارادات جزئية بعدة اجزاء المركب

تكون كل واحدة منها متعلقة بجزء منه و ان لم يكن حين الشروع فى العمل ملتفتاً الى تلك الارادات الجزئية تفصيلا بل هى مذخورة فى النفس اجمالا بحيث لو التفت اليها لوجدها موجودة فى النفس ، و هذه الارادات الجزئية يستحيل تحققها الا بعد تحقق الارادة المتعلقة بالجملة (اعنى المركب) على نحو الفعلية دون التعليق فلو كانت معلقة على وجود شرط وغفل عنها حين وجود الشرط لايعقل انبعاث الارادة الجزئية عنها نحو العمل المشروط بالشرط (فعليهذا) فلو اراد الغسل و كان وجود الغسل متوقفاً على دخول الحمام فاراد دخول الحمام لاجل الغسل ثم بعد الورود فى الماء غفل عن الغسل لايصح منه صدور الغسل ولو غمس فى الماء الف مرة ، لان شيئاً منها لم يكن غسلا عن ارادة ، و ارادة الغمس فى الماء ليست ارادة الغسل الناشية عن الارادة التعليقة المتعلقة بالغسل ، لان فعليتها بعد حصول المعلق عليها يتوقف على الالتفات اليها ، ومع الغفلة عنها لاتصير فعلية ابداً (فظهر) ان انبعاث الارادة المتعلقة بالعمل حين الغفلة عنها انما يصح فيما اذا تعلقت بالعمل فعلا ثم صارت مغفولا عنها لافيما اذا لم تتعلق بالعمل على نحو الفعلية ، و ان كانت متعلقة به على نحو الا ناطة بالشرط .

اذا عرفت ذلك فاعلم ان هذا هو المراد من الاستدامة الحكمية ، و هذا مما لا يعقل تحققه الا بعد تعلق الارادة بالعمل حين الشروع ، فالاستدامة الحكمية حين الشروع فى العمل غير معقول

(توضيح اخر فى معنى الاستدامة الحكمية)

ان الصور المحسوسة المدركة بالحواس الظاهرة كما تنقسم باعتبار بقائها فى الحس المشترك و ذهولها عنه مع بقائها فى الخيال وذهولها عن الخيال ايضاً ، الى مالا يكون مغفولا عنها بل تكون مشاهداً محسوساً ، و الى المذهول عنها الذى لاتحتاج فى

استحضارها الى كسب جديد بل يحصل بتوجه النفس الى الخيال ، والى المنسى الذى يحتاج فى استحضارها الى احساس جديد ، فحالات النفس بالقياس اليها تنقسم الى المشاهدة و و الذهول والنسيان ، **كذلك المدركة بالحواس الباطنة** مثل الوجدانيات قد تكون ملتفتاً اليها غير مغفول عنها ، و قد تكون مغفولا عنها مع حضورها لدى النفس لكن مع الغفلة عن حضورها لديها ، وقد تكون زائلة عنها بالكلية بحيث يحتاج فى حصولها الى كسب جديد (فالاول) كما فى الارادة المتعلقة بالعمل المركب حين الشروع فيه ، لانها ملتفت اليها فى تلك الحالة (والثانى) كما فى تلك الارادة فى اثناء العمل حيث ان المتحرك فى اثناء حركته نحو المقصد غير ملتفت الى ارادة حركته نحوه بل ربما تكون للنفس مشاغل اخر ، لكنه يكون بحيث لو توجه الى ما فيه من الحركة لحصل له العلم بالارادة جزماً و يجد نفسه مريداً للحركة نحو المقصد ، فتلك الارادة متحققة فى الاثناء لكنها مغفول عنها ، فمن نفس وجودها المغترس فى الذهن تنشأ الارادت الجزئية (و الثالث) كما فيما حصلت الغفلة عن الارارة بحيث لو التفت الى حركته لم يعلم بكونه مريداً لها .

ففى الصورة الثانية اعنى صورة الغفلة عنها مع حضور ها لدى النفس تتحقق الاستدامة الحكمية فانها عبارة عن ذهول المعنى عن القوة المدركة مع انحفاظها فى الحافظة ، (ومن هذا) اعتبر التروى عند طريان الشك لاستعلام ان الصورة هل زالت عن الحافظة ايضاً الكاشف عن استقرار الشك ؟ او انها باقية فى خزانة الخيال الموجب لعدم استقرار الشك بزواله بعد الاطلاع على الصورة المحفوظة فى الخيال (ومن هذا يظهر ايضاً) انه بعد التروى واستقرار الشك لاوجه للاحتياط بالسكوت الطويل الموجب للبطلان القهرى (كما يقول به بعض) فى صور الشكوك المبطلة ، **ضرورة انه** لاموجب له اصلا بعد استقرار الشك المبطل (فالتروى عند الشك) بمنزلة التفحص عن الخارجيات فى الامور الموجودة فى الخارج فكما ان الفحص منشأ للعلم بوجود الشئ ، او اليأس عن الاطلاع عليه او العلم بعدمه فكذلك التروى بالنسبة الى الموجودات فى النفس (والمراد بالحفظ) المعتبر فى الاوليين من الرباعيات هو هذا المعنى اعنى حفظهما فى الخيال لابقاء صورتهما

فى الحس المشترك ضرورة انه لو كان بهذا المعنى لم تتحقق صلوة صحيحة الا نادراً للغفلة عنهما غالباً .

هكذا افاد الاستاد دامت بركاته وفيه انما افاده من عدم ابتناء اعتبار الاستدامة الحكمية على القول بالاخطار ، و جريانها حتى على القول بالداعى محل نظر بل منع (وتوضيح الكلام) يتوقف على بيان حقيقة المراد من الداعى والاخطار (فنقول) اما بيان المراد من الداعى فمجمل الكلام فيه انه بعد ان من المعلوم ان الافعال الاختيارية لابد فى صدورها من الفاعل اولا من تصوره ثم الشوق اليه المسمى عند المتكلمين بالداعى ثم تأكد ذلك الشوق الذى هو صفة نفسانية حاصلة للنفس مستعقبة للشوق المسبوق بالتصور و هذه الصفة هى المرادة من الارادة و هى المسماة عندهم بالاجماع ثم يتعقب الاجماع حركة العضلات فيصدر الفعل ، فمبادى صدور الفعل الاختيارى امور اربعة (١) التصور الجزئى (٢) الداعى (٣) الارادة (٤) حركة العضلات ، فالمراد بالداعى فى عبارة الفقهاء هو نفس تلك الارادة المنبعثة من الداعى باصطلاح المتكلم ، وانما سمى بالداعى تسمية للمسبب باسم السبب

و انما اعتبرنا التصور بكونه جزئياً لان التصور الكلى لا يعقل ان يصير منشأ لصدور جزئى نسبته الى جميع الجزئيات على حد سواء فلا يمكن ان يقع به جزئى خاص والا يلزم ترجح احد الامور المتساوية بلا مرجح الذى هو اقبح من الترجيح بلا مرجح ، **وقد اورد على توقف الفعل** الاختيارى على التصور الجزئى بالحركة فى مسافة معينة ، فانه يكفى فى حدوثها ارادة متعلقة بقطع جميعها الناشية عن تصور الحركة فيها مع اشتمالها على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصياتها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع جملة المسافة كافية فى صدور الحركات الجزئية المتعلقة باجزاء تلك المسافة ، ولاشك فى ان تلك الحركات الجزئية اختيارية مع انها لاتكون مسبوقة بتصور جزئى بل ولا بارادة جزئية ،

و اجيب عنه كما فى التجريد بان الحركة الاختيارية الى مسافة تتبع ارادة بحسبها ، وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية وتلك التخيلات والارادات مستمرة حسب استمرار الحركة بحيث يكون كل سابق من تلك التخيلات علة لكل

سابق من تلك الارادات و معدة لحصول تخيلات وارادات لا حقة حتى ينتهى الى آخر المسافة ، و يكفى فى حصول تلك الاراداة الجزئية تحقق الارادة الكلية المتعلقة الى جملة المسافة ، وان ذهلت عن النفس ولكنها كامنة فى النفس بحيث لو التفت اليها لوجدها مريدة لقطع المسافة (هذا ما يتعلق بشرح المراد من الداعى) و المتحصل منه انه عبارة عن الارادة المتعلقة بالفعل التى لابد فى كل فعل اختيارى من تحققها .

و اما المرا من الاخطار فما قيل فى شرحه وجوه (الاول) انه عبارة عن حدبث النفس والتصور المكتوب بالبال مفصلا عند الشروع فى الفعل ، ولااشكال فى ان هذا عبارة عن التصور الجزئى الذى قدمنا انه من مبادى الفعل الاختيارى و لا ربط له بالنية لا لغة و لا شرعاً و لا عقلا و يمكن دعوى القطع بعدم كون هـذا المعنى مراد القائلين بالاخطار . (الثاني) ما افاده فى الجواهر من ان الاخطار عبارة عن العلم بحضور صورة الفعل لدى النفس وقت العمل ، والداعى عبارة عن نفس حضور صورته لديها حين العمل و ان لم يكن ملتفتاً بحضورها عندها ، فالداعى عبارة عن العلم بالفعل ، والاخطار عبارة عن العلم بالعلم (الثالث) ما افاده فى الجواهر ايضاً من ان المراد بالداعى هو العلة الغائية الباعثة على العمل و ان لم يكن حين العمل ملتفتاً اليها بل يكون بحيث لو التفت اليها لوجد من نفسها انها هى الباعثة له على العمل ، والاخطار عبارة عن الالتفات الى العلة الغائيه حين الشروع فى العمل (الرابع) ان الداعى عبارة عما تقدم من نفس الارادة المنبعثة عن الشوق الا انها فى الجزء الاول من العمل تكون تفصيلية و يكتفي فيما سواه من بقية الاجزاء بكونها مرتكزة فى الذهن و ان ذهل عن تصورها تفصيلا ، (والمراد بالجزء الاول من العمل) ما هو المعدود من العمل بحيث يكون منه الى آخر العمل يعد عملا واحداً ، كلبس الثوب للذهاب الى السوق لاشتراء اللحم ، و كوضع الابريق وصب الماء منه لاجل الوضوء ، و كالاذان و الاقامة لاجل الصلوة (و الاخطار) عبارة عن نفس تلك الارادة التفصيلية المقترنة باول جزء من العمل حقيقة كتكبيرة الاحرام فى الصلوة و غسل الوجه فى الوضوء **فعلى هذا فلافرق** بين القولين فى الاحتياج الى ارادة تفصيلية ، ضرروة انها مالم تتحقق لا يعقل اعتبارها فى الذهن الذى هو عبارة عن الارادة

الاجمالية ، الاان الفرق بينهما بوجهين (احدهما) انـه على الاخطار لابد من الارادة التفصيلية حين الشروع فى الجزء الاول من العمل حقيقة الذى بهذا الاعتبار يمتاز العبادة عن سائر الافعال الاختيارية ، و على الداعى يكتفى بتلك الارادة المفصلة عند حصولها فى اول التشاغل بالمقدمات المرتبطة بالعمل عرفاً وعادة كما تقدم من الامثلة وان كان حين الشروع فى الجزء الاول من العمل غافلا عنها لكن تكون اغتراسها فى الذهن كافياً ، فالداعى على هذا عبارة عن الارادة اعم من ان تكون تفصيلية ، وهذا هو المراد من النية حقيقة ، ولا يخفى ان هذا المعنى هو عين الاستدامة الحكمية المعتبرة فى الاثناء بناء على اعتبار الارادة التفصيلية حين الشروع فى العمل حقيقة ، فما هو المراد من الاستدامة الحكمية عند القائل بالاخطار عبارة عن حقيقة النية عند القائل بالداعى

ومما ذكرنا ظهر (الوجه الثانى) من الفرق بين القولين ، و هو انـه بناء على الاخطار يقع الجزء الاول من العمل بنية تفصيلية ثم لمكان تعذر بقائها الى اخر العمل يكتفى فيما عداه بالاستدامة الحكمية ، و على القول بالداعـى فيقع الاجزاء كلها بنية فعلية و هى القصد المغترس فى الذهن من اول العمل الى اخره المسبوق بالارادة التفصيلية الحادثة عند التشاغل بالمقدمات المرتبطة بالعمل ،(**و هذا هو مختار العلامة الانصارى «قده» فى كتاب الطهارة**)

اذا عرفت ذلك فاعلم ان اعتبار الاستدامة الحكمية غـير متوقف على القول بالاخطـار بناء على احـد الوجوه الثلثة المتقدمـة ، و لـذا شدد الانكار فى الجواهر على القول بابتناء اعتبار ها عليه ، قال : « و ما عساه يظهر من بعضهم من انه بناء علـى الداعى يكتفى بوجوده و ان غاب عن ذهنك حال الفعل ولذا لم يفرقوا بين الابتداء و الاستدامة مما لاينبغى الالتفات اليه ويقطع بفساده ، وكيف يعد هذا الفعل بمجرد العزم السابق منوياً و مقصوداً ؟! »

و اما على الوجه الرابع الذى هو مختار الشيخ (قده) فلا يتم اعتبار الاستدامة الحكمية الا على القول بالاخطار (ولعل) مختار استادنا العلامة ادام الله ايامه فى معنى الاخطار هو احد الوجوه الثلثة المتقدمة حيث وافق الجواهر فى عدم ابتناء تلك المسئلة

على القول بالاخطار ، (ولكن الظاهر) فى الفرق بين القولين (اعنى القول بالداعى و القول بالاخطار) هو الوجه الرابع المختار عند الشيخ (قده) و ذلك للعلم بان غرض القائلين بالداعى ليس الا اثبات عدم الفرق بين العبادات و بين سائر الافعال الاختيارية في عدم الاحتياج الى ماعدي المبادى الاربعة المتقدمة المتوقفة عليها اختيارية الفعل الآن فى العبادة لابد ان يكون الباعث على الارادة هو الامر القربى بخلاف سائر الافعال الاختيارية (و لا اشكال) فى عدم الحاجة فى اختيارية الفعل الى حدوث الارادة التفصيلية فى ابتداء الشروع فى العمل بل يكفى حدوثها حين التشاغل بمقدماته المرتبطه به ، فلاحظ نفسك فيما اذا اردت المشى الى السوق لحاجتك ، فالارادة التفصيلية انما تحصل وتتحقق عند قيامك لاول مقدمة من مقدمات خروجك من الدار كلبس الثوب مثلا و اما بعد ذلك فلا ، فهل تجد من نفسك العلم و الالتفات بارادتك واستحضارها لديك حين المشى فى السوق ؟! كلاّ ، بل ربما تغفل عن ذلك ، فليس محركك الا الارادة التفصيلية الحادثة حين اول مقدمة من المقدمات المتوجه اليها تفصيلا عند ها المرتكزة فى النفس عند بقية المقدمات الى بلوغ الحاجة فى السوق ، (واما ماافاده الاستاد) من ان النية التعليقية غير كافية فى صدور الفعل الاختيارى و لو حصل المعلق عليه مع الغفلة عن الارادة حين حصوله ولذا لايتحقق الغسل بالغمس فى الماء اذا لم يكن قاصداً له حين الغمس و لو كان مريداً له حين حركته الى الحمام مثلا (فكلام متين) لكنه غير مضر بما نحن فيه ، ضرورة ان الحركة الى الحمام ليست من المقدمات المرتبطة بالغسل بحيث يعد من اجزائه و ذلك بخلاف صب الماء من الابريق للغسل او الوضوء او نفس الغمس فى الماء للغسل (لكنه يرد على هذا) انه بناء على كون الاخطار بهذا المعنى اعنى كون الارادة التفصيلية مقترنة باول جزء من العمل حقيقة يكون اعتبار مقارنة النية مع اول العمل بعد القول بالاخطار مستدركاً ، ولكن الخطب فى ذلك هين ، هذا ما ظهر لى فى هذا المقام ، والحمد لله .

(**الامر الثانى**) ان نية الخلاف مضر بالاستدامة الحكمية ، فلو نوى الخلاف ثم رجع الى النية الاولى ففى صحة العبادة و عدمها تفصيل بين العبادات (اما الصوم) فالحق بطلانه بسبب نية الخلاف « و لو اناً ما » من جهة انه عبارة عن امر واحد مستمر

متقوم بالقصد ، فاذا انقطع بسبب قصد الخلاف فى الاثناء يبطل ولو كان اناً ما (اما مثل الوضوء و الغسل) فلعدم اشتمالهما على جزء صورى بل ماهو الواجب منهما نفس الغسلات المخصوصة والمسحات مثلا ، فلو كانت نية الخلاف فى الاحوال المتخللة بين الافعال وكانت الافعال صادرة عن النية لم تكن مضرة بالصحة .

ولو وقع بعض الافعال مع نية الخلاف فان امكن اعادته بعد الرجوع فلا يبطل ايضاً ، و لو لم يمكن اعادته من جهة منافاته مع الموالات (فى الوضوء) فسد من جهة الاخلال بالموالات لا من جهة نية الخلاف فقط (**و اما الصلوة**) ففى بطلانها بها (فى غير صورة منافاتها لها من جهة استلزامها اعادة جزء ركنى ونحوه) و جهان ، منشأهما الخلاف فى ان الجزء الصورى هل هو فعل واجب من افعالها اولا ؟ (والحق) عدم وجوبه بحيث يكون احد الامور المتعلقة للتكليف ، و ان قيل باستكشافه من التعبير بالنواقض و القواطع وانه كاشف عن اشتمالها على جزء صورى لكن مجرد اشتمالها عليه لا يدل على كونه متعلقا للتكليف لاحتمال ان يكون حاصلا من غير قصد و اختيار و قد مر تحقيق ذلك فى مبحث اللباس المشكوك فراجع

(**ثم ان هنا فروعا**) **ينبغى التنبيه عليها** (الاول) ان مقتضى القاعدة عدم جواز العدول من صلوة الى اخرى مطلقا وذلك لما هو الواضح من ان العدول فى الاثناء اما ان يكون باعتبار انقلاب ما مضى من المعدول عنه الى المعدول اليه او يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان من الهوية الواقعة و ايقاع ما سيأتى على الهوية المعدول اليه و كل واحد منهما فاسد (اما الاول) فلاستلزامه انقلاب الشيئ عما هو عليه و هو محال (و اما الثانى) فلاستلزامه تركب صلوة واحدة من هويتين و ذلك ايضاً غير جايز (لكنه) قد خرج عن تحت تلك القاعدة موارد قد ثبت جواز العدول فيها اما وجوبا او استحبابا (منها) العدول عن اللاحقة الى السابقة فى المرتبتين سواء كانتا مؤداتين كالظهرين و العشائين او مقيضيتين كما اذا شرع فى اللاحقة و تذكر ان عليه قضاء سابقة عليها او مختلفتين بناء على وجوب الترتيب بين الفائتة و الحاضرة فلو شرع فى اللاحقة وتذكر عدم فعل السابقة فلا يخلو اما ان تكون الصلوتين متحدتين من حيث الركعات كالظهرين

او تكونا مختلفتين كالعشائين (و على الثانى) فاما ان يكون التذكر قبل تجاوز محل العدول او يكون بعده كما اذا تذكر و هو فى الركوع فى الركعة الرابعة او بعده (لا اشكال) فى وجوب العدول فى المتحدتين او المختلفتين مع بقاء محل العدول واما مع تجاوز محل العدول فلا اشكال فى عدم جوازه ضرورة مضى محله و اما فى صحة ما بيده من الصلوة فقد يستشكل من جهة ان الاتيان بما بقى منها مع تذكر كونه قبل السابقة موجب لبطلانها ضروره ان الترتيب بينهما واجب مع العلم والمفروض كونه عالماً حين التذكر و لامورد فى حقه للتمسك بلاتعاد لاختصاصه بالسهو او ما هو بمنزلة السهو فى عدم امكان تعلق التكليف فمع عدم المصحح لما بيده من الصلوة يحكم بالبطلان . لكن الاقوى هو الحكم بالصحة ووجوب اتمام مابيده عشاء وسقوط الترتيب (ح) (وتوضيح ذلك) يتوقف على بيان حكم من شرع فى صلوة لاحقة و تذكر السابقة عليها مع قطع النظر عن العدول بمعنى انه لولم يكن العدول واجباً اومرخصا فيه فهل تلك الصلوة اللاحقة التى شرع فيها قبل السابقة وتذكر فيها عدم الاتيان بالسابقة محكوم بالصحة او بالفساد (فنقول) المحتملات فى ترتيب اللاحقة على السابقه امور على بعضها لابد من الحكم بالبطلان و على بعضها يحكم بالصحة فانه لا يخلو اما ان يكون الترتيب بين كل جزء من الأجزاء اللاحقة بالنسبة الى مجموع السابقة بان اخذ اللاحقة على نحو العام الاصولى و السابقة على نحو الجملة و العام المجموعي او يكون بين كل جزء منها بالنسبة الي كل جزء من السابقه بان اخذ كل واحد من المترتب والمترتب عليه على نحو العام الاصولى او اخذ المترتب اعنى اللاحقة على نحو الجملة مع اخذ المترتب عليه على نحو العام الاصولى او على نحو الجملة فهذه احتمالات اربعة وما يختلف به الحكم منها اثنان (احدهما) اخذ المترتب على نحو العام الاصولى سواء اخذ المترتب عليه ايضاً كذلك او اخذ على نحو الجملة (و ثانيهما) اخذه على نحو العام المجموعى سواء اخذ المترتب عليه عاما اصوليا او مجموعيا ايضاً فعلى الاول فلابد من الحكم بالبطلان و ذلك لان الاجزاء الباقية لايمكن ان يحكم عليها بالصحة بسبب عموم لاتعاد الجاري بالنسبة الي الاجزاء الماضية بان يقال لما كانت الاجزاء الماضية صحيحة بحكم العموم

كان لازم صحتها هو صحة الاجزاء الباقية و ذلك من جهة امكان قلب تلك الدعوى بالقول بان الاجزاء اللاحقة لما كانت محكومة بالبطلان يكون اللازم من بطلانها عدم صحة الاجزاء الماضية و ليس الحكم بصحة الاجزاء اللاحقة ببركة صحة الاجزاء الماضية باولى من الحكم ببطلان الاجزاء الماضية لاجل بطلان الاجزاء اللاحقة ، مضافا الى ما تقدم مراراً من منع شمول العموم لمثل المقام الذى لابد فيه زائداً على اثبات حكم العموم لذاك الفرد من اثبات لازمه (و توضيح ذلك) انه اذا ورد عام و كان له افراد و كان اثبات حكمه لبعض افراده ملزوما لاثبات امر آخر ولم يكن العام متكفلا لاثباته فلا يمكن اثبات حكمه بعموم ذاك الفرد بل يخرج ذاك الفرد عن فرديته و كونه مشمولاً لحكم هذا العام و ينحصر حكمه فى بقية افراده و ذلك لعدم لزوم اللغوية فى منع شموله لهذا الفرد لوجود بقية الافراد بخلاف ما اذا كان الحكم خاصاً حيث انه لو لم يثبت ذلك اللازم بحكم الخاص لزم اللغوية و هذه قاعدة مطردة سارية فى جميع العمومات كما فى مثل عموم حديث الرفع و نحوه حيث ان شأن حديث الرفع هو رفع الحكم المجهول لا وضع امر آخر فكلما كان الرفع مستلزما للوضع لم يمكن التمسك بالعموم لا انه يتمسك به و يثبت به الوضع و من هذا قيل بعدم جريان الاصول المثبتة (اذا عرفت ذلك فنقول) ما نحن فيه من هذا القبيل و ذلك لان شمول لاتعاد للاجزاء الماضية مستلزم للحكم بصحة الاجزاء الباقية فالاجزاء الماضية التى هى فرد من العام لا يشملها حكم العام لذاك الاستلزام (وعلى الثانى) اعنى اخذ المترتب على نحو الجملة و العام المجموعى فالاقوى عدم البطلان ووجوب الاتمام عشاء(وذلك)لان عموم لاتعاد كما يجرى بعد العمل كذلك يجرى فى اثناء العمل و(ح) يقال : تكون الجملة محكومة بالصحة بحكم العموم فاذا حكم بصحتها بما هى جملة فلا موجب للحكم بالبطلان

(**فان قلت**) المعارضة المذكورة بناء على اخذ المترتب على نحو العام الاصولى جارية فى المورد ايضاً حيث ان تلك الجملة لاشتمالها على الاجزاء اللاحقة الغير المحكوم عليها بالصحة تكون محكومة بالبطلان فليس الحكم بصحتها لاشتمالها على الصحيحة اولى من الحكم ببطلانها لاشتمالها على الاجزاء الباقية الغير المحكوم عليها بالصحة

(قلت) ليس الامر كذلك فان شمول لاتعاد للجملة باعتبار مامضى من الاجزاء موجب لسقوط الترتيب بين تلك الجملة والصلوة السابقة و بعدسقوطه لاتكون الاجزاء اللاحقة محكومة بالبطلان لكى يكون بطلانها معارضا بصحة الجملة بل انما بطلانها متفرع على عدم الحكم بصحة الجملة ضرورة ان الجملة لوصارت صحيحة لم تكن تلك الاجزاء محكومة بالبطلان فالحكم ببطلانها يتوقف على عدم الحكم بصحة الجملة فيكون تعارضها من قبيل تعارض المقتضى و اللامقتضى و تعارض الحاكم والمحكوم و من المعلوم بديهة عدم المعارضة بنيهما اذمعنى المعارضة هو استدعاء المحكوم وقوف الحاكم عن الجريان لكى يجرى المحكوم ويصير بعد جريانه معارضا مع الحاكم و وهذا غير معقول فكذا مانحن فيه حيث ان مع شمول لاتعاد للجملة لا ينتهى النوبة الى الحكم ببطلان الاجزاء الباقية لكى يكون بطلانها معارضاً مع الحكم بصحة الجملة وانما الحكم ببطلانها موقوف على عدم شمول عموم لاتعاد للجملة وهذا بخلاف الصورة السابقة حيث ان بطلان الاجزاء اللاحقة لايكون منوطا بعدم جريان العموم بالنسبة الى الاجزاء السابقة ومع انتفاء التوقف تكون محكومة بالبطلان فى عرض شمول الاجزاء السابقة للعموم .

(و التحقيق) هو الوجه الاخير و ذلك لعدم الاستفادة من لسان ادلة وجوب الترتيب الاترتب الجملة على الجملة كمالا يخفى على من لاحظ مثل قوله عليه السلام الا ان هذه قبل هذه ضرورة ان المشار اليه بكلمة الاشارة هو مجموع الصلوتين لاكل جزء جزء من اجزائها

(**الفرع الثانى**) ان العدول من صلوة الى اخرى انما هو باعتبار تبدل النية بكلا ركنيها الى نيته اخرى ، مثلا اذا عدل فى اثناء صلوة العصر الى الظهر كان حقيقة العدول باعتبار تبدل النية بركنيها اعنى باعتبار تعلق القصد الى هوية اخرى غير الهوية المقصودة اولا بداعى امر آخر غير الامر الداعى اولاً ففى الاول كان متعلق القصد هو هوية صلوة العصر وكان الداعى فى قصدها هو الامر المتعلق بالعصر وبعد العدول صارت هوية الظهر هى متعلق القصد ويكون الداعى هو الامر المتعلق بالظهر فالنية تبدلت الى نية اخرى بكلا ركنيها و هذا هو مهية العدول ، واما لو لم يكن كذلك بان كان التبدل من فرد هوية مأمور بها الى فرد آخر من تلك الهوية فليس من باب العدول و ذلك كما فى

العدول من الجماعة الى الفرادى حيث انهما ليستامهتيان متغاير تان بل هما فردان من نوع واحد كالصلوة فى المسجد وغيره وكالعدول من التمام الى القصر وبالعكس فى مواضع العدول بناءعلى ان يكون القصر والتمام ايضاً من قبيل الجماعة والفرادى فالبحث فى جواز العدول فى تلك الموارد يرجع الى البحث فى ان التخيير الثابت اولا للمكلف فى الاتيان باحد الفردين هل هو بدوى او استمرارى والمانع عن العدول يقول بكونه بدوياً والقائل بجوازه يقول بكونه استمراريا وليس هنا اصل يقتضى عدم جواز العدول او جوازه كما قلنا فى العدول عن الهوية الى غيرها ان القاعدة تقتضى عدم الجواز الا ماثبت جوازه بالدليل بل اللازم هيهنا استنباط الحكم من الدليل و الا فالتوقف (ومما ذكرنا) يظهر ان ادراج البحث عن العدول من مثل الجماعة الى الفرادى او الاتمام الى القصر و بالعكس فى المقام استطرادى

(**الفرع الثالث**) لو صار المكلف الحاضر فى اثناء صلوته مسافراً كما اذا كان منزله فى ساحل البحر فشرع فى الصلوة في السفينة ناوياً للسفر وتحركت السفينة وخرج عن حد الترخص وهو فى الصلوة ، فلو كان طروعنوان السفر فى محل يمكنه العدول الى القصر وجب عليه القصر والا فيحكم ببطلان صلوته (ولو صار المسافر فى اثناء صلوته حاضراً) وجب عليه العدول الى التمام كما اذا قصد الاقامة فى اثناء صلوته ، كما انه لو كان ناويا للاقامة و شرع فى الصلوة بنية التمام ثم رجع عن قصده وهو فى الصلوة وجب عليه العدول الى القصر مادام العدول ممكنا و الا فيحكم بالبطلان

(**الفرع الرابع**) لو ذكر فى اثناء فريضة العصر عدم فعل الظهر وهو فى الوقت المختص بالظهر فهل يصح له العدول الى الظهر كما لو كان التذكر في الوقت المشترك اولا ؟ وجهان بل قولان ، المنقول عن البيان والمقاصد العلية هو الاول ونسبه الاستاد دام بقائه الى جامع المقاصد ايضاً احتمالا ، واستدل لهم بابتناء صحة العدول فى الفرض على الكشف الحقيقى وكون التذكر فى الاثناء و العدول كاشفاً حقيقيا عن كون ما بيده ظهراً واقعاً من اول الامر فلا مانع من الحكم بالصحة (ح) اصلا من جهة كون الواقع فى الوقت المختص هو صاحبة الوقت واقعاً (ولا يخفى ما فيه) لفساد الكشف الحقيقى

ضرورة استحالة تحقق الشيئ قبل تحقق ماله دخل فى تحققه ويشبه ان يكون شدة وضوح فساد ذلك من قبيل القضايا التى تكون قياساتها معها ، واما الكشف الحكمى اعنى اجراء احكام الكشف بقدر الامكان مع عدم تحقق صلوة الظهر الابعد العدول نظير الكشف الحكمى فى الاجازة فى باب البيع الفضولى فهو و انكان امراً ممكنا لكن الالتزام به يتوقف على قيام الدليل على وقوعه، ففى باب الاجازة لما كان الدليل على ترتب ملك المشترى من حين وقوع القصد موجودا ولم يمكن معه الالتزام بالنقل وكان الالتزام بالكشف الحقيقى ايضاً مستحيلا لم يكن بدٌّ عن الالتزام بالكشف الحكمى و هذا بخلاف المقام حيث لم يدل دليل على مالا بد معه من الالتزام بالكشف لكى يلتزم بالحكمى منه و ان الظاهر كون العدول ناقلا من العصر الى الظهر من حين العدول فعليه فيتجه الحكم بالبطلان من جهة ان مقتضى ادلة العدول هو العدول من صلوة العصر الصحيحة الى الظهر وكونها واقعة فى الوقت المختص بالظهر مانع عن انعقادها صحيحة من اول الامر فلو عدل عنها و الحال هذه كان العدول عن العصر الباطلة الى الظهر و هو غير موجب للحكم بالصحة (فان قلت) يمكن تصحيح صلوة العصر بنفس العدول فان المانع عن صحة هذه الصلوة هو كونها عصرا من جهة وقوعها فى الوقت المختص بالظهر وبالعدول يرتفع ذاك المانع وذلك كما فى العدول عن القصر الى التمام فى مواضع التخيير لو كان الشك فى عدد الركعات فانه لولا العدول تكون محكومة بالبطلان وبنفس العدول تصير صحيحة (قلت) ما ذكرته فاسد فى المقيس عليه فضلا عن المقيس ضرورة ان الصلوة المحكومة عليها بالبطلان لا تصير صحيحة بسبب العدول اذ لا موقع مع الحكم بالبطلان للعدول

(ولو شرع) فى صلوة العصر ناسياً عن الظهر فى الوقت المختص بالظهر لكن لا بحيث يقع تمام العصر فى الوقت المختص بالظهر بل فى وقت لو اتمها لكان يقع بعض منها فى الوقت المشترك فهل يمكن (ح) العدول الى الظهر ام لا كالاول وجهان، مختار صاحب الجواهر (قده) هو الاول وذلك لفحوى الحكم بصحة الظهر لو وقع قبل الزوال ناسياً مع وقوع بعض منها فى الوقت كما دل عليه جملة من الاخبار ولكن الاقوى هو الثانى لفساد

الاستدلال على الصحة وذلك لان وقوع الظهر قبل الوقت انما لا تكون صحيحة من جهة عدم صلاحية الوقت لوقوعها فيه و هذا بخلاف الوقت المختص بالظهر حيث ان الحكم ببطلان الشريكة فيه انما هو من جهة تحقق مقتضى الفساد فيها و هو كون الوقت لغيرها لا لعدم وقوعها فى وقتها فاحد البابين غير مرتبط بالاخر فاذا دل الدليل على صحة الظهر الواقعة في غير وقتها اذا وقع بعضها فى الوقت فلا يمكن استكشاف صحة العصر الواقعة فى الوقت المختص بالظهر اذا وقع بعضها فى الوقت المشترك بل لا بد فى الحكم بصحتها من دليل دال على صحتها بالخصوص المفروض انتفائه (اللّهم) ان يدعى الاطلاق فى ادلة جواز العدول من اللاحقة الى السابقة و هو يحتاج الى تامل تام فى الاخبار الواردة فى باب العدول

(**و بما ذكرنا يظهر**) حكم ما لو لم يتذكر الا بعد الفراغ من العصر سواء وقع تمام العصر فى الوقت المختص بالظهر او وقع بعض منها فى الوقت المشترك ولا يمكن تصحيحها بالالتزام بالكشف الحقيقى ولو قلنا بصحته وذلك لان القول به متوقف اما على الالتزام بكونه على طبق القاعدة او على وجود الدليل عليه و كلاهما منتفيان فى المقام حيث قد قدمنا ان مقتضى القاعدة عدم جواز العدول ولم يدل دليل على جوازه فى مفروض المقام (اللّهم) الا ايتمسك بالاطلاق المتقدم على تامل فيه (والانصاف) انصراف اخبار العدول عن مثل المفروض بل هى تدل على وقوع اللاحقة فى الوقت المشترك لاشتمالها على التعبير بنسيان الاولى حتى الدخول فى الثانيه الدالة بكلمة «حتى» على استمرار النسيان الى الدخول فى الثانيه المستلزم لمضى زمان على الاستمرار كما لا يخفى (فراجع)

ولا يمكن الالتزام بوقوع اللاحقة بنفسها مكان السابقة بلا حاجة الى العدول تمسكا بما فى خبر زرارة (فانما هى اربع مكان اربع) وذلك للحكم فى الخبر المذكور بالعدول بعد الفراغ معللا بقوله عليه السلام فانما هى اربع (الخ)، مع ما فى الاستدلال به من الاشكال فى نفسه حسبما تقدم فى المواقيت

(**الفرع الخامس**) لو عدل عن اللاحقة الى السابقة بزعم عدم الاتيان بالسابقة

ثم بان الخلاف فهل يجوز له العدول الى اللاحقة التى كان نواها اولاً ؟ او تقع باطلة ؟ وجهان ، (و تحقيق الكلام فيه ان ذلك مما يتفرع على الاستدامة الحكمية وان نية الخلاف هل هى مضرة بها ام لا و مجمل القول فى ذلك انه لوقلنا باشتمال الصلوة على جزء صورى اختيارى متعلق للتكليف كالصوم فلا محالة تكون نية الخلاف قاطعة له فتكون الصلوة باطلة من جهة بطلان جزئها الصورى المامور به فى ضمن الامر بها ، ولو قلنا بعدم اشتمالها على الجزء الصورى اصلا او عدم كون الجزء الصورى منها متعلقا للتكليف بل غاية مايستفاد من ادلة القواطع اشتمالها على الجزء الصورى اما كونه مما يتعلق به التكليف فلا لاحتمال ان يكون من اللوازم القهرية المترتبة على اتيان افعالها على الترتيب المخصوص (فلا بد من التفصيل فى المقام) وهو انه عند نية الخلاف لايخلو اما ان لا ياتى مع العدول بفعل من افعال الصلوة قبل الرجوع عن نية الخلاف او ياتى بفعل منها و على الثانى فاما ان لا ياتى بفعل منها بقصد الجزئية او ياتى به بعنوان الجزئية ، والذى ينبغى ان يقال هو البطلان فيما لواتى بجزء منها بقصد الجزئية لان الماتى به بقصد انه من الصلوة السابقه لم يحسب من الصلوة اللاحقة لان وقوعه منها متوقف على القصد المفقود فى المقام ووقوعه من الصلوة الماضية غير مجز لفرض وقوع الماضية من قبل ذلك و هذا واضح (وكذا لواتى به) لابعنوان الجزئيه اذا كان مما يبطل به الصلوة كالركوع و السجدتين ، ويحكم بالصحة اذا لم يكن كذلك اولم يأت بشى منها اصلا ، لان مقتضى اعتبار النية هو وقوع افعال الصلوة عن نية و هذا متحقق فى المقام و انما المنتفى هو النية فى الاحوال المتخللة بين الافعال ، ولم يدل دليل على اعتبارها فيها وهذا بخلاف مالو عزم على الخلاف اوعدل عن النية من اول الصلوة حيث انه مناف لاصل انعقادها كما لايخفى .

(**ومما ذكرنا** يظهر) ضعف مافى الجواهر من الحكم بالصحة حتى فيما اوقع بعض افعال الصلوة فراجع

(**الفرع السادس**) لوشك فى اثناء الصلوة فى ان ما بيده هو الظهر او العصر مع العلم بما نواها اولا و انه الظهر مثلا فالظاهر هو البناء على ما افتتح عليه وذلك لقاعدة التجاوز فى الشك فى وقوع الاجزاء الماضية على وجه الصحة او الفساد (فان قلت)

لا موقع لجريان القاعدة فى المقام من جهة انها انما تجرى فى الشرائط التى لها وجود منحاز بالنسبة الى الصلوة و ذلك كالطهارة المنحازة الوجود بوجود الوضوء قبل الصلوة لا فى مثل النية التى هى عبارة عن تكيف الصلوة بتلك الكيفية ولذا الوشك فى الموالات بين اجزاء القرائة لا يمكن التمسك بتلك القاعدة من جهة ان الشك فيها شك فى وجود القرائة المأمور بها التي هى جزء ، و مع الشك فى وقوعها لا يتحقق المضى حتى يصدق قاعدة التجاوز (قلت) لو سلم منع جريان القاعدة فى مثل الموالات فنقول فرق ظاهر بينها و بين النية ضرورة وضوح صدق المضى مع الشك فى النية كما لا يخفى

و لا موقع لجريان الاستصحاب فى هذا الفرع بان يقال كانت نية الظهر متيقنة سابقاً فيستصحب بقائها و ذلك لعدم تماميته فى المقام الاعلى تقدير الاصل المثبت ، لاحتياج اثبات وقوع الاجزاء الماضية بنية الظهر الى ان يقال فوقع الاجزاء الماضية ظهراً و هو لا يتم الا على القول بالاصل المثبت

(**و لو علم انما بيده**) هى الظهر مثلا و شك فى انه هل نواها من الاول ظهراً اوان المنوى كان غير الظهر لكنه عدل الى الظهر عمداً اوسهواً او نسياناً فالظاهر هو الحكم بالصحة ايضاً لقاعدة التجاوز ، و لا مجرى هيهنا للاستصحاب حتى على القول بالاصل المثبت لعدم العلم بالحالة السابقة

(**و لو لم يعلم انما بيده**) هل هى الظهر او العصر و لم يعلم بما نواها اولا فمقتضى القاعدة هو الحكم بالبطلان مطلقا سواء علم بان نيته وقت القيام كانت الظهر او العصر مثلا اولم يعلم ، لعدم ما يقتضي الصحة من استصحاب اوقاعدة تجاوز اوفراغ لكن دلت الرواية على الصحة و البناء على ما كان من نيته عند القيام لها فيخرج هذه الصورة عن مقتضى الحكم بالبطلان و يبقى الصور الاخر محكومة بالبطلان سواء علم بان نيته كانت صلوة معينة فى غير حال القيام الى الصلوة اولم يعلم بها اصلا هذا تمام الكلام في مسائل النية

(الفصل الثاني في تكبيرة الاحرام)

و هى ركن تبطل الصلوة بالاخلال بها فى الجملة اجماعاً و تفصيل الكلام فيها

موقوف على بسطه فى مقامين (الاول) فى نقصانها و الكلام فى هذا المقام يقع تارة مع قطع النظر عن الاخبار و اخرى فيما يستفاد منها (اما الاول) فالظاهر المستفاد من القواعد هو عدم انعقاد الصلوة بالاخلال بها و عدم الاكتفاء عنها بالتكبيرات الواقعة فى فى الصلوة كتكبيرة الركوع و السجود و نحوهما ، و ذلك لان تكبيرة الاحرام عبارة عن تكبيرة الافتتاح والدخول فى الصلوة ومعنى كونها افتتاحية هو انها يتحقق بها الدخول فى الصلوة و لذلك سميت بتكبيرة الاحرام لتحريمها بالدخول فى الصلوة كل ما كان محللا قبلها من الاكل و الشرب و سائر المنافيات كما ان معنى تحليلها التسليم ان السلام لكونه كلاما آدميا يتحقق به الخروج عن الصلوة لكنه مخرج غير مبطل اذا وقع في محله بخلاف ما لو وقع فى الاثناء فانه ايضاً مخرج لكنه ليس بمحلل بل هو مبطل للصلوة و من هذا قال ابو حنيفة بكون الحدث كالتسليم فى الاخراج به عن الصلوة لكنه وهم فى عدم التفرقة بين المخرج المحلل والمخرج المبطل وقواطع الصلوة كلها مخرجة عن الصلوة لكن المحلل منها منحصر بالتسليم هذا .

(**ولا يخفى ان هوية**) التكبيرة الافتتاحية انما تتحقق بقصد افتتاح الصلوة بها فهى من الامور القصدية لاتتحقق الا بالقصد وذلك كالظهرية والعصرية حيث قد عرفت فى مباحث النية من انه لابد من قصدهما فى تحقق النية وان النية عبارة عن تعلق ارادة الفاعل بالهوية المتعلقة بها ارادة الآمر ومع كون التكبيرة قصديا لا يعقل تحقق الافتتاحية مع الالتفات الى كونها فى اثناء الصلوة و ذلك واضح بعد ما بيناه ضرورة ان المتحصل مما ذكرنا هو ان تكبيرة الاحرام عبارة عما يفتتح بها الصلوة ويدخل بها فى الصلوة وانه مالم يقصد بها الافتتاح و الدخول فى الصلوة لا يتحقق هوية تكبيرة الافتتاح و من ذلك يعلم ان قصد افتتاح الصلاة و الدخول فيها مع الالتفات الى انه فى اثناء الصلوة ومشغول بها غير معقول فثبت ان الاجتزاء بغيرها من تكبيرة الركوع و السجود و نحوهما مما تقع فى اثناء الصلوة مخالف للقاعدة و لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بان حقيقة التحريمية ليست عبارة عما يفتتح بها الصلوة بل كانت هى تكبيرة واجبة مثل ساير افعال الصلوة و لا تكون متقومة بالقصد فلا يمكن الاجتزاء بغيرها من بقية التكبيرات عنها ايضاً وذلك لانها ولو لم تكن

كذلك لكنها لمكان اشتراكها مع تكبيرة الركوع و نحوها تحتاج الى التمييز اذ قد عرفت فى مبحث النية الاحتياج الى قصد اوصاف المأمور به فيما اذا كان مشتركا بين المتعدد و لا بد فى تعيينها من القصد الى خصوصية مميزة و لا اشكال فى اشتراك تكبيرة الاحرام بناء على هذا الفرض مع بقية التكبيرات فيتوقف تعيين تكبيرة الاحرام منها الى القصد فاتيان تكبيرة الركوع بلا قصد كونها للاحرام غير مجز عن تكبيرة الاحرام (فان قلت) الاشتراك فى التكبيرات ممنوع لمكان الترتيب بينها اذ كل واحدة منها متميزة عن الاخرى بخصوصية الترتيب المعتبر بينهما (قلت) هذا انما يتم لو كانت تكبيرة الاحرام شرطا فى تعلق التكليف الى غير ها من بقيه التكبيرات ومن قبيل شرط الوجوب و هو ممنوع بل انما هى بالنسبة الى غيرها من قبيل شرط الواجب اذ التكليف بالصلوة جملة من اولها الى آخرها يتعلق فى اول الوقت غاية الامر انه يعتبر فى اتيان كل جزء لاحق منها الاتيان بسابقه لا انه يكون اصل تعلق التكليف به موقوفا على اتيان سابقه ففى اول الوقت يكون مكلفا بتمام افعال الصلوة فيقع الاشتراك فى التكبيرات المأمور بها فلابد من تعيين كل واحدة منها بالقصد (و نظير هذا التوهم) هو توهم عدم احتياج تعيين الظهرية و العصرية ايضاً الى القصد بتخيل تعين ذلك بوقوع الظهر قبل العصر لكنه توهم فاسد ايضاً من جهة ان الظهر شرط للواجب لا لوجوب العصر حيث ان المكلف فى اول الوقت مكلف بهما معا الا ان هذه قبل هذه (فظهر من جميع ما ذكرناه) عدم جريان تحليل الداعى وباب الخطاء فى التطبيق فى المقام ، هذا بالنسبة الى مقتضى القاعدة

(واما بالنظر الى مايستفاد من الاخبار) فالمستفاد منها ايضاً هو ذلك لدلالة جملة من النصوص على وجوب الاعادة بنسيانها ولا يعارضها الاروايات تدل على الاجتزاء بنية التكبيرة عنها نفسها كما فى رواية والاجتزاء بتكبيرة الركوع عنها كما فى اخرى والتفصيل بين التذكر قبل الركوع فيجب التكبير وبعد الركوع فيجب المضى على الصلوة لكنها كلها محمولة على التقية وان لم يكن غير الاجتزاء بنية التكبيرة عنها نفسها مذهباً لهم لكن التقية لاتختص بموافقتهم فى مذهبهم بل تحصل بالقاء الخلاف والمناقضة فى الاقوال ايضاً هذا كله حكم النقيصة (و اما زيادتها) فليس فى البين نص يدل على الابطال بها لكن الاجماع منعقد على ذلك

واما النصوص الدالة على بطلان الصلوة بسبب الزيادة فيها فهى مختلفة المضامين والمتحصل منها بعد تحكيم مطلقاتها على مقيداتها هو بطلان الصلوة بزيادة السهويه فيما كان من فرض الله تعالى وعدمه فيما كان من فرض النبى صلّى الله عليه وآله لكن الشأن فى اثبات كون التكبيرة مما فرضه الله تعالى اذ لم يدل عليه دليل ويمكن استفادة كونها من فرض الله تعالى بامور (منها) بالاجماع المتقدم على بطلان الصلوة بزيارتها السهوية (و منها) بخبر ليلة المعراج (ومنها) ما دل على انه لاصلوة بغير افتتاح ولاينا فى ركنيتها بالمعنى المصطلح اعنى مايوجب الاخلال به البطلان زيادة و نقيصة صحيحة لاتعاد الغير المتعرض لذكرها فى عقد المستثنى ضرورة ان الحكم بالاعادة فى عقد المستثنى و عدمها فى المستثنى منه فى الصحيحة انما هو بعد انعقاد الصلوة الغير المتحقق بالاخلال بترك تكبيرة الاحرام كمالا يخفى .

(اقول) المتحصل مما افاده عدم دلالة دليل بالخصوص على كون التحريمة من فرض الله ولذا اراد استفادة كونها منه من هذه القرائن لكن فى رواية زرارة عن الباقر عليه السلام ما يدل على ذلك وفيها قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الفرض فى الصلوة فقال الوقت و الطهور و القبلة و التوجه والركوع و السجود و الدعاء و قلت ما سوى ذلك قال عليه السلام سنة فى فريضة (وهنا فروع) الاول انه قد ذكر جملة من الاصحاب عدم جواز وصل الف الله بما قبله تكبيرة اودعاء اونية متلفظة واستدل له بما فى صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام الامام يجزيه تكبيرة واحدة ويجزيك ثلاث مترسلا اذا كنت وحدك وتقريب الاستدلال ان الترسل كما نقل عن بعض كتب اللغة وصرح به فى الوافى عبارة عن التأنى والتثبت و هو مناسب مع قطع الهمزة والظاهر من قوله ويجزيك ثلاث مترسلا ان الترسل يكون واجباً وبعدم الفرق بين اتصال التكبير بمثله اوبغيره من دعاء ونحوه يثبت المطلوب ولايخفى مافيه لعدم ثبوت كون الترسل بمعنى التأنى وعدم منافات وصل الهمزة عند الاتصال بما قبله مع التأنى فى التلفظ بالتكبيرة ولذلك قيل بان المناسب مع التأنى هو القطع وعدم دلالة الخبر على كون التأنى واجباً اذ لعله من الآداب كاصل

الاتيان بثلاث تكبيرات ويمكن ان يستدل بقاعدة الاشتغال بتقريب ان يقال ان الواجب من التكبيرة ما هو المحصل لعنوان الافتتاح بناء على ما تقدم من ان المطلوب هو عنوان الافتتاحية و ان التكبيرة محصلة لها فاذا شك فى ان الساقطة همزتها بالوصل او المتصلة اخرها بما بعد ها هل هى محصلة لعنوان الافتتاح ام لا ، يكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال كما هو الشأن فى كلما كان الشك فيها فى المحصل (الفرع الثانى) اختلف فى تعيين تكبيرة الاحرام فيما بين التكبيرات الافتتاحية السبع على اقوال (احدها) وجوب جعلها الاولى (الثانية) تعين كونها الاخيرة (الثالثة) كون ما اتى به منها من الثلث او الخمس او السبع كلها تكبيرة الاحرام من باب التخيير بين الاقل والاكثر (الرابعة) عدم الحاجة الى التعيين بل كون واحدة منها لا بعينها هى التحريمة (الخامسة) التخيير بين جعلها اى واحدة منها شاء مع استحباب جعلها على الوتر و افضلية جعلها الاخير وهذا هو المشهور (واستدل للاول) بخبر حفص عن الصادق عليه السلام وفيه قال ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان فى الصلوة و الى جانبه الحسين بن على عليهما السلام فكبر رسول الله فلم يحر الحسين عليه السلام بالتكبير ثم كبر رسول الله (ص) فلم يحر الحسين عليه السلام بالتكبير فلم يزل رسول الله يكبر ويعالج الحسين عليه السلام فلم يحر حتى اكمل سبع تكبيرات الخ والمحاورة المجاوبة بالكلام يقال كلمته فما رجع الى حويراً ولا حويرة ولاحورة ولا حوارا اى ما رد جواباً وتقريب الاستدلال كما فى الحدائق ان التكبير الذى كبره (ص) هو تكبيرة الاحرام التى وقع بها الدخول فى الصلوة لاطلاق الافتتاح عليها و العود الى التكبير ثانيا وثالثا انما وقع لتمرين الحسين عليه السلام على النطق وفى معناه صحيح زرارة الوارد فى علة استحباب السبع بابطاء الحسين عليه السلام و ان كان بين الخبرين تعارضا حيث ان الاول منها يدل على عدم تنطق الحسين عليه السلام الى السابعة و تكرار النبى صلى الله عليه و آله سبعاً لكى ينطق ع والخبر الثاني يدل على ان التكرار انما هو لمكان نطقه (ع) فى الاول فكان التكرار منه (ص) لكان تمرينه بالنطق (و كيف كان) فتقريبه فى الدلالة.. على كون التحريمة هى اول السبع مثل الخبر المتقدم

واستدل ايضاً بان الطبيعة الواحدة اذا كانت مطلوبة على نحو الالزام و غيره ولم يكن

لما يؤتى به من الافراد عنوان يتميز به الواجب عن المستحب يكون الواجب منه هو ما يؤتى منه اولا والمستحب هو غيره وذلك كذكر الركوع والسجود وفيما نحن فيه لما كان المطلوب من المكلف هو الاتيان بالتكبيرات السبع وكانت واحدة منها واجبة والبقية مستحبة ولم تكن للواجبة منها عنوان يتميز به عن المستحب تكون الاولى منها هي الواجبة والبقية مستحبة هذا . (ويرد على الاول) بان غاية ما يدل عليه الخبران مع الاغماض عن معارضتهما بما يدل على علة اخرى للتشريع اعني جهة خرق الحجب السبع كما في خبر آخر ، بالقول بامكان الجمع بينهما بحمل هذا على الباطن المستسر وحمل الخبرين على الظاهر ، ان التكبيرة الاولى كانت هي التحريمة واما وجوب كون الاولى هي التحريمة فلا ، غاية الامر انه لو لم يدل دليل على بقية الاقوال لكان هذا هو المتيقن واما مع دلالة الدليل عليه فلا تعرض في هذين الخبرين لنفيه كما لا يخفى و(على الثاني) بان حقيقة التحريمة متميزة عما عداها من التكبيرات الافتتاحية لما عرفت من انها عبارة عن هوية مخصوصة وهي ما يفتتح بها الصلوة و يدخل بها في الصلوة ومع تميزها لا ينطبق على اول الافراد منها بل لابد من انطباقها عليه بالقصد فلو قصد انطباقها على الاخيرة لكانت هي التحريمة

(**واستدل للقول الثاني**) بما في الفقه الرضوي وفيه واعلم ان السابقة هي الفريضة وهي تكبيرة الافتتاح وبها تحريم الصلوة وما ورد من تعيين دعاء التوجه بعد السابعة المشعر بكونها هي التحريمة لمناسبة دعاء التوجه لكونه بعدها و(يرد على الاول) بعدم حجية الفقه الرضوي الا ما ظهر منه كونه من الامام عليه السلام بان كان الكلام ظاهراً في ان المتكلم به هو الامام واما ما كان الظاهر منه كونه من اجتهاد مصنفه اولم يكن ظاهراً في الاول ولو لم يكن له ظهور في الثاني فلا يكون حجة ، والكلام المنقول في المقام ان لم نقل بظهوره في كونه من استنباط مصنف الكتاب فليس له ظهور في كونه من الامام كما لا يخفى (و على الثاني) بانه مناسبة محضة لا يكون قابلا لان يرفع اليد به عن ادلة التخيير ولا يصلح لمعارضتها مع وقوع الاختلاف في الاخبار في تعيين محل الدعاء فقد ادعى تعيينه في بعض الاخبار في غير السابعة

(**واستدل للقول الثالث**) بخبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال اذا افتتحت الصلوة فكبر ان شئت واحدة و ان شئت ثلثا وان شئت خمساً و ان شئت سبعاً وكل ذلك مجز عنك غير انك اذا كنت اماماً لم تجهر الا بتكبيرة و التقريب واضح (ويرد عليه) ان صدر الخبر وان كان له ظهور فى كون كل ماتى به منها هى التحريمة من الثلث او الخمس او السبع لكن ذيله على خلافه حيث ان الجهر بواحدة منها لا يكون عند الامامة الامن جهة كونها تكبيرة الاحرام لاعلام الماموم بها كما يدل على استحباب الجهر بالتحريمة روايات اخر متقاربة مع الخبر المذكور من حيث المضمون فلو كان ماتى بها كلها تحريمة لم يكن وجه للجهر بواحدة منها بل كان المناسب هو الجهر بتمامها كما لا يخفى فبقرينة الذيل يرفع اليد عن ظهور الصدر (واما الاشكال على هذا القول) باستحالة التخيير بين الاقل والاكثر فمدفوع بصيرورة الاقل مباينا مع الاكثر بالنية اولا وبانه كالخط القصير والطويل بمعنى كون الاقل بنحو بشرط لا هو التكبيرة الاحرام بحيث لو انضم اليها غيرها لم تكن هى التحريمة بل التحريمة (ح) هى الاكثر و قد حقق ذلك فى الاصول

(**واستدل للقول الرابع**) فى الجواهر بما حاصله ان المكلف به هو طبيعة التكبير المحققة بالواحدة فالمكلف اذا عينها فى ضمن اى واحدة منها شاء فهو، وان لم يعينها بل نوى الصلوة وكبر حصلت طبيعة الواجبة بالاولي وتكون الست المأتي بها بعدها مستحبة كما فى الامر بطبيعة التسبيح فى الركوع والسجود الذى لاريب فى وقوع الامتثال به باول تسبيحة وان لم يكن قد عينها بنية له (ويرد عليه) انه مناف لما هو المسلم عنده وهو التحقيق من كون التحريمة هوية ممتازة عن غيرها من التكبيرات عبارة عما يفتتح به الصلوة و متقومة بالقصد لا يعقل تحققها الا بقصدها وقد تفطن هو (قده) بذلك وقال بعد جملة مما نقلناه و«هو مع التأمل فى غاية الجودة ان لم يحصل اجماع على خلافه وعلى ان تكبيرة الاحرام باعتبار ما يلحقها من الاحكام صارت نوعاً آخر مغايراً لباقى التكبيرات فوجب (ح) تعيينها ولو بما يقتضى تعينها من اللوازم كغيرها من الافعال المشتركه التى لا تتشخص الا بالنية و انه لا امتثال عقلاً ولا عرفاً فى مثل العبادات الا تبعييهنا »

(**واستدلال للقول الخامس**) بخبر ابى بصير المتقدم وتقريب الاستدلال انه بعد

صرف صدره بقرينة الذيل عن دلالته على وقوع الجملة هى التحريمة و كون المفروض احتياج التحريمة الى القصد فلا محالة يكون المكلف مخيراً في التعيين ، مضافا الى ظهور الذيل فى التخيير حيث ان الجهر بتكبيرة واحدة فى مابين التكبيرات والتخيير بها لاينفك عن التخيير فى التعيين لما عرفت من ان الجهر بواجدة منها انما هو لمكان كونها هى التحريمة ، لكنه فى خبر آخر منه يعين الاخيرة فى التحريمة و هو نص فى الرجحان و ظاهر في الوجوب و هذا فى دلالته على التخيير اظهر فيجمع بينهما ببقاء هذا على ظاهره فى الدلالة على التخيير وحمل ذاك على افضلية كون التحريمة هى الاخيرة

هكذا افيد لكنه منظور فيه لان دلالة ذاك الموثق على التخيير يكون بالاطلاق وخبره الاخر ظاهر فى التقييد وبعد تحكيم المطلق على المقيد يكون النتيجة تعيين الاخيرة لابقاء الاطلاق على التخيير فعلى هذا فالاحوط ان لم يكن اقوى هو تعين الاخيرة فى التحريمة كما لايخفى

(**الفرع الثالث**) المشهور بين الاصحاب شهرة محققة استحباب رفع المصلي يديه بالتكبيرة ولم ينقل الخلاف فى ذلك الا عن المرتضى فى جميع التكبيرات والاسكافى فى خصوص التحريمة من القدماء فقالا بالوجوب ومال اليه كاشف اللثام و الكاشانى وصاحب الحدائق من المتأخرين و استدلوا على وجوبه بظاهر الا و امر الواردة فى الكتاب و السنة مع عدم معارض لها الا الاصل المندفع بهما لكن الظاهر من تلك الاوامر خصوصاً بقرينة فهم الاصحاب ظهوراً غير منكر هو الاستحباب كما لايخفى على من تاملها حق التامل فراجع

(الفصل الثالث في القيام)

لاخلاف فى وجوبه فى الصلوة في الجملة وركنيته فى حال التحريمة و عند الركوع وتفصيل ذلك اما بالنسبة الى حال التحريمة فقد دل الاجماع على بطلان الصلوة بنقيصة ولوسهواً وهو دال على ركنيته بمعنى كون نقصانه مبطلا قال الاستاد دام بقائه ولايدل على ركنيته بهذا المعنى دليل آخر غير الاجماع الاان الاجماع به قطعى (اقول) وكانه لم يلاحظ

موثقة عمار وفيها قال سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل وجب عليه صلوة من قعود فنسى حتى قام وافتتح الصلوة وهو قائم ثم ذكر قال يقعد ويفتتح الصلوة وهو قاعد ولا يعتد بافتتاحه الصلوة وهو قائم وكذلك ان وجب عليه الصلوة من قيام فنسى حتى افتتح الصلوة وهو قاعد فعليه ان يقطع صلوته و يقوم فيفتتح الصلوة و هو قائم و لا يعتد بافتتاحه و هو قاعد وهذا كما ترى نص فى البطلان بنقصان القيام فى حال التحريمة مع القدرة عليه

(**و كيف كان**) فلا اشكال فى اصل الحكم

و كذا نقصان القيام المتصل بالركوع فانه ايضاً مبطل ولو سهواً بالاجماع و ان وقع البحث فى انه هل هو واجب ركنى من اركان الصلوة اوهو ركن للركن اعنى الركوع الا انه لا ثمر لهذا الخلاف فيما نحن فيه ضرورة صحة القول ببطلان الصلوة بسبب الاخلال به على كل تقدير (وتفصيل البحث عنه) انه لا اشكال فى انه قد يكون الشي ركناً للصلوة وذلك كالسجود و قد يكون ركناً ومحققاً للركن وذلك كوضع الجبهة على الارض حيث انه ركن للسجود بخلاف بقية واجباته من وضع الاعضاء الستة الباقية و الذكر والطمأنينة فانها و اجبات فى حال السجود لا انها اركان له (فح) لابد ان ينظر هل القيام المتصل بالركوع محقق و ركن للركوع اوانه واجب مستقل فى الصلوة وركن لها فلو قلنا بان الركوع عبارة عن المعنى المصدرى اعنى احداث تلك الهيئة المخصوصة واصدار ها الذي يتحقق بالانحناء من القيام الى حد يمكن وضع الكف على الركبة فيكون القيام المتصل ركناً للركوع ولو قلنا بان الركوع عبارة عن المعنى الاسم المصدرى الذى هو بهذا المعنى من مقولة الوضع اعنى الهيئة المخصوصة فلا يكون القيام المتصل به من مقوماته (ح) فيصير من اركان الصلوة لكن فى كونه من اركان الركوع او الصلوة اشكالا اما فى ركنيته بالنسبة الى الركوع فللزوم عدم تحقق الركوع مع الاخلال به كما اذا ركع عن جلوس بان قام عن الجلوس الى ان بلغ الي حد الركوع وفساده غنى عن البيان لعدم الاشكال فى تحقق الركوع قطعا و اما بالنسبة الى الصلوة فلعدم قيام ما يدل على ركنيته لها (والتحقيق) ان يقال انه من واجبات الصلوة

و من المقومات للركوع معاً بمعنى توقف الركوع على تحققه لا بمعنى انه من الاجزاء المقومة للركوع (وتوضيح ذلك) انه لا اشكال في ان الانحناء من القيام الى الحد المخصوص ركوع مصدرى محقق لمعناه الاسم المصدرى ولا اشكال فى مرحلة الثبوت انه اذا كان شيء محصلا لشيء يمكن ان يكون الغرض مترتباً على معناه الاسم المصدرى و كان الامر بمعناه المصدرى من جهة توقف حصول المطلوب به و ذلك كما فى خياطة الثوب حيث ان المطلوب هو المعنى الاسم المصدرى اعنى مخيطية الثوب لا فعل الخياطة الا ان المخيطية لما كانت متوقفة على الخياطة تعلق الطلب بها فيما اذا صارت متعلقة للامر او تملك المستاجر من الاجير فيما اذا وقعت تحت عقد اجارة و يمكن ان يكون مترتباً على المعنى المصدرى و كان ترتب المعنى الاسم المصدرى عليه من جهة كونه من اللوازم القهرية الغير المنفكة عنه فتكون حيثية الاصدار بنفسه متعلقاً للطلب و واجباً نفسياً مستقلا بخلاف الاول حيث انه بناء عليه يكون واجبا غيريا مقدمياو يمكن ان يكون الغرض مترتباً عليهما معافيكون الاصدار من مقومات ما يتحصل منه الغرض هذا بحسب التصور لكن الثانى بحسب الوقوع بعيد جدابل الغالب اما الاول و اما الثالث (اذا عرفت) ذلك فاعلم ان الركوع من قبيل الثالث بمعنى كون المطلوب فيه هو المعنى المصدرى والاسم المصدرى شرعاً وعرفاً وان كان بحسب اللغة هو المعنى الاسم المصدرى و كان المعني المصدرى خارجاً عن حقيقته لغة وذلك لظهور الاوامر الشرعيه او العرفيه المتعلقة به حيث ان المطلوب هو التواضع و الخضوع و هو يحصل من مجموع الامرين فهو وان كان بحسب اللغة عبارة عن الانحناء الخاص لكن لما كان المطلوب هو الخضوع فمن الامر به يستكشف ركنية القيام له اذ الخضوع انما يحصل بمجموع الانحناء الفعلى المصدروى المعني الاسم المصدرى فمن اجل كون الانحناء ركنا فى تحقق الركوع المطلوب شرعاً و عرفاً يكون نقصانه موجباً لتفويت الركن و من جهة كون الركوع بمعناه اللغوى يتحقق عن جلوس ايضاً يتحقق الركن منه بلا تحقق الانحناء عن قيام ففيما اذا وصل الى حد الركوع عن قعودان شئت فقل ان الركوع زاد اعنى ذاك المعني الاسم المصدرى الذى هو احد جزئى الركن و ان شئت فقل انه نقص باعتبار

نقصان جزئه الذى هو الانحناء عن قيام لكن الواقع منه هـو النقصان و يكون التعبير بالزيادة مساهلة نعم تتحقق الزيادة فيما اذا اتى بالركوع عن قيام بعد هذا الركوع اما انه ما لم يركع بعده عن قيام فلا تتحقق الزيادة بل هو نقصان ضرورة نقصان الركوع بنقص احد جزئيه (فتحصل مما ذكرناه) ان الركوع الركنى هو عبارة عن اول الشروع فى الانحناء من القيام الى حدالركوع الاسم المصدرى (فح) نقول تحقق الركوع الركنى بهذا المعنى يتوقف على القيام ضرورة انه مالم يكن قائماً لا يمكن اصدار الانحناء عن قيام فيكون الاخلال به موجباً للاخلال بالركوع الركنى فيكون مبطلا فلا حاجة فى اثبات البطلان بالاخلال به بالاجماع بل الدليل على ركنية الركوع دال على وقوع الابطال بالاخلال به هذا كله حكم نقصانه (واما زيادته) فالحق انه لا يتصور زيادته الا بزيادة الركوع لان القيام المتصل بالركوع عبارة عن مسماه المتعقب بالركوع بحيث لو لم يقع بعده الركوع لم يقع هو بوصف الاتصال به و ليس المراد به القيام ممن يقصد ان يركع بعده ولو لم يحصل بعده كما ان تصوير زيادة القيام فى الصلوة مطلقاً ولو لم يكن قياما ركنيا مشكل اللهم الا ان يؤتى به بقصد الجزئية تشريعا لكنه تشريع لا يكون الكلام فيه و انمـا الكلام فى تصوير الزيـادة لا بقصد التشريع مثل زيادة الركوع والسجود هذا ، لكن عدم تصوير الزيادة فيه الامع زيادة الركوع لا يوجب استناد البطلان الى زيادة الركوع دونه و ذلك لكونهما متساويين فى الابطال ان لم يكن استناد البطلان الى زيادته اولى من زيادة الركوع من جهة كونه اسبق بالرتبة وان كان تحققه اى مع وصف الاتصال بالركوع مع تحقق الركوع بالزمان و فرض اسبقته بالرتبة من جهـ خروجه عـن حقيقة الركوع و كونـه بوجوده العينى متحققا قبل الركوع و لكون الركن منه هو بوصف التعقب بالركوع من قبيل الشرط المتاخر فبحدوث الركوع الذى هو شرط فى اتصافه بالتعقب بالركوع يؤثر القيام فى البطلان فيكون مرتبة تاثيره فى البطلان المتاخرة عن مرتبة حدوثه ، فى مرتبة حدوث الركوع المتقدم عن مرتبة تاثيره ، اذ مرتبة وجود الشيئى يكون متقدمة على رتبة موجـديته ضرورة صحة تخلل الفاء فى قولك وجد فاوجد ، ومع تقدم رتبة تاثير القيام فى البطلان عن تاثير الركوع يستحيل استناد البطلان الى الركوع لان البطـلان فى مرتبة حدوث

الركوع يكون واجب التحقق بتحقق علته ولا يعقل تاثير العلة المتاخرة فيما يكون واجب الحصول للزوم تحصيل الحاصل كما هو واضح و ان ابيت الاعن كون زيادة القيام فى مرتبة زيادة الركوع فيكون البطلان مستندا اليهما كما هو الشأن فى كل علتين مستقلتين توارد تا على معلول واحد فلا يكون الاقتران أيضاً مانعاً عن استناد البطلان الى زيادته لكون دخيلا فى البطلان و لايكون الركوع علة تامة فى البطلان حتى يكون ركنية القيام (ح) لغواً مع انه يقال اذا امكن على فرض المحال ان يكون المعلول مستندا الى احد العلتين مع فرض تقارنهما فلا وجه لجعله مستنداً الى زيادة الركوع والحكم بعدم ركنية القيام ، ولم لايجعل مستنداً الى زيادة القيام ويحكم بعدم ركنية الركوع هذا تمام الكلام فى الجهة الاولى من مسائل القيام

(**الجهة الثانية**) فى القيام فى حال القرائة و قد اختلف فى كونه شرطا للقرائة او انه واجب من واجبات الصلوة فى حال القرائة و تظهر الثمرة فيما اذا اخل به نسيانا بان قرء جالساً فعلى تقدير شرطيته للقرائة فاما ان يكون شرطاً مطلقا موجباً لانعدام المشروط عند عدمه او يكون شرطا ذكريا فعلى الاول فيجب اعادة القرائة اذا كان محلها باقيا بان لم يدخل فى ركن بعده كما انه على تقدير كونه شرطا ذكريا و كان واجبا فى حال القرائة لا يجب اعادتها بل لو اعادها لكانت زيادة مبطلة (لوفعل ذلك عمداً) اما على تقدير كونه شرطا ذكريا فلسقوط شرطيته فى حال النسيان و اما على تقدير كونه واجباً فى حال القرائة فلان المفروض اتيان القرائة صحيحةً و ادراك القيام (ح) موقوف على اعادة القرائة و المفروض حصول امتثال امرها باتيانها صحيحةً ولا امر بها غير الامر الذى وقع عنه الامتثال و سياتى تحقيق ذلك فى باب القرائة

(**الجهة الثالثة**) يعتبر فى القيام امور (الاول) الاستقرار (الثانى) الانتصاب (الثالث) عدم الفرجة بين الرجلين (الرابع) عدم التمايل يمنة ويسيرة (الخامس) الاتكاء على الرجلين معاً (السادس) الاستقلال و تنقيح الكلام فى هذه الامور فى

طى امـور (الاول) ان الاستقرار يطلق فـى مقامين (الاول) فـى مقابـل المشى (الثانى) فى مقابـل الاضطراب (الامر الثانى) ان الاربعة الاولى مقومـات لمهية القيام واجزاء محققةله يفوت القيام بفوتها اوبفوت واحدمنها اماالاستقرارفى مقابل المشى فلعدم صدق القيام بمعنى (ايستاده) على الماشى عرفاًواما فى مقابل الاضطراب فلعدم صدقه ايضاً على المائل الى اليمين واليسار و من ذلك يظهر ان دخل عدم التفريج وعدم التمايل فيه انماهومن جهة كونهما مفوتين للانتصاب والاستقرار والافلايعقل تقوم القيام الوجودى بالامر العدمى فمهية القيام متقومة بالاستقرار والانتصاب و انهما من الاجزاء المقومة له ومنه يظهر ان عدم الانفراج المعتبر هو ماكان مضرابالاستقرار و اما الاخير اعنى الاستقلال المقابل للاعتماد و الاتكاء على الرجلين معاً فهما خارجان عن حقيقته ضرورة صدق القيام لغة وعرفاً ولوكان معتمداً على شىء من حائط او عصى او لم يكن متكأعلى رجليه معاًوفى اعتبار هما فى صحة القيام خلاف اما الاستقلال فالمشهور على اعتباره فلو اعتمد على حائط او انسان او عصى مع التمكن من القيام بلا استناد بطلت صلوته وذلك لصحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال لاتستند بخمرك و انت تصلى ولا تستند الى جدار الا ان تـكون مريضاً (والخمر بفتحتين كما فـى الحدائق ماوراك مـن شجرا و بناء و نحوه) ولـكن يعارضها صحيحة على بن جعفر عـن الكاظم عليه السلام قـال سئلته عن الرجل هـل يصلح له ان يستند الى حائط وهو يصلى او يضع يده على الحائط و هو قائم من غيرمرض ولا علة فقال عليه السلام لابأس ، وعن الرجل تكون فى صلوة فريضة فيقوم فـى الركعتين الاوليين هل يصلح ان يتناول جانب مسجد فينهض ليستعين به على القيام من غير ضعف ولا علة قال عليه السلام لابأس ومقتضى الصناعة النظرية و ان كان العمل بالاخيرة لكونها نصاً فى نفى البأس مع الاختيار والاولى ظاهرة فى التحريم بسبب ظهور النهى فيه فيجمع بينهما بحمل النهى على الكراهة كما نقل الفتوى به عن ابى الصلاح لكنه متوقف على عدم اعراض الاصحاب عن الاخيرة مع انها معرض عنها ومعه فالعمل بالاولى هو المتعين

(**ثم انه قدبقى**) فـى ركنية القيام المتصل بالركوع مـن حيث الزيـادة

اشكال لم نتعرض له و حاصله عدم الدليل على استناد البطلان اليه و تفصيله ان اثبات كون شيء من اجزاء الصلوة ركنا متوقف على احد امرين (احدهما) قيام الدليل من نص او اجماع على ان الاخلال به يكون مبطلا (و الثانى) قيام الدليل على كونه من فرض الله فيدخل فى الكبرى المستفادة من مقتضى الجمع بين النصوص من ان زيادة فرض الله او نقصانه مبطل مطلقاً ولم يدل دليل على كون القيام المتصل بالركوع من فرض الله، لكن الاجماع انعقد على بطلان الصلوة بنقصانه فيما اذا ركع عن جلوس فيدل على انه ركن فى طرف النقصان و اما فى طرف الزيادة فلم يدل على البطلان بها دليل ولم تثبت الملازمة بين الركنية فى طرف النقيصة و بينها فى طرف الزيادة على الوجه الكلى ، وهذا هو الذى ينبغى ان يقال فى المنع عن ركنيته فى طرف الزيادة لاما ذكروه من ان زيادته لاتتصور الامع زيادة الركوع ومعها يكون اعتبار ركنيته لغواً لكفاية زيادة الركوع فى الابطال وذلك لفساده بما قدمناه من سبق القيام على الركوع رتبة و معه فيستند الى زيادته لا الى زيادة الركوع (فنقول توضيحاً) لذلك ان كل عنوان يتوقف تحققه الخارجى وانطباقه على امر عينى على امر متأخر فلابد من ان يكون على وجه الكشف الحكمى اواحراز كون المعتبر فى مفهومه هو تعقب الشيء المتأخر بـه لانفس ذات المتأخر و ذلك بعد استحالة دخل الشيء المتأخر فى الامر المتقدم اما فى التكونيات فلان ماله الدخل فى وجود الشيء يكون من اجزاء علته و مـن المحالات الاولية تحقق المعلول قبل تحقق العلة بماله دخل فى عليته ولا يحتاج فى اثبات ابطاله الى مؤنة زائدة عن تصور حقيقة المعلول والعلة وان العلة هى ما يترشح منه وجود المعلول و امافى التشريعيات فبرهان الاستحالة الجارى فى التكوينيات وان لم يكن جاريا فيها بناء على ماهو التحقيق من ان المجعول الشرعى ليس سببية الاسباب لكى تكون الاسباب مؤثرة فى المسببات حقيقة بل المجعول انما هو نفس وجود المسببات عند وجود اسبابها فالمجعول فى باب البيع هو الملكية عند وجود العقد لاسببية العقد فى تاثيره فى الملكية و ذلك لاستحالة جعل السببية تشريعاً فعلى هذا فدخل مثل الاجازة فى باب بيع الفضولى ليس من قبيل تاثير الشيء المتأخر فى المتقدم

(**بل الوجه**) فى استحالة الشرط المتأخر فى التشريعيات حصول المناقضة لمناقضة جعل الشيء موضوعاً لحكم او مقوما له اودخيلا فيه بمعنى انه عند وجوده يتحقق الحكم مع تقدم الحكم عليه فملاك استحالة الشرط المتأخر فى التكونيات مغاير مع ملاك استحالته فى التشريعيات ، والعجب ان من انكر الجعل فى السببية استدل لبطلان الكشف الحقيقى فى باب الاجازه بامتناع تأخر العلة عن المعلول وهذا كما ترى، وكيف كان فلما ثبت بطلان الشرط المتأخر فلابد من ان ينظر ، فكلما امكن اعتبار دخل التعقب فيه عقلا و عرفاً واعتباراً يقال فيه بكون الشرط هو التعقب وكلما لا يمكن اعتبار دخله فيه من جهة عدم مساعدة العقل والعرف والاعتبار فلابد من الالتزام فيه بالكشف الحكمى ففى مثل الاجازة فى ابيع الفضولى لايمكن الالتزام بشرطية التعقب (وتوضيح ذلك) يتوقف على شرح حقيقة التعقب فنقول التعقب عبارة عن كون الشيئى ملحوقا بشيئى آخر كالعقد المتقدم على الاجازة فهو كالتقدم و التاخر و التقارن من الامور الانتزاعية التى لا تحقق لها فى العين و لا فى الاعتبار بمعنى انها ليست من الامور المتأصلة و لامن الامور الاعتبارية التى لها تحقق فى الوعاء المناسب لها بل من الامور الانتزاعية التي لا موطن لها الاصرف انتزاعها من منشأ انتزاعها و ذلك لان المتقارنين مثلا ليس الموجود منهما الا هذا و ذاك بحيث يجمعها زمان واحد فمن نفس كون هذا فى هذا الزمان و كون ذاك فى هذا الزمان ينتزع التقارن و ليس فى الخارج شيئى آخر غير وجودهما فى هذا الزمان لكى يكون بازاء التقارن و كذا التقدم و التاخر فانه اذا كان وجود شيئى فى زمان سابق على زمان وجود شيئى آخر بحيث لايجمعهما زمان واحد ، ينتزع من الواقع فى الزمان السابق صفة التقدم و من الآخر صفة التاخر من غير ان يكون بازاء الوصفين شيئى آخر فى الخارج (اذا تحقق ذلك فنقول) فى باب عقد الفضولى ان ما له المدخلية فى صحة العقد هو رضا المالك اعنى ذات رضائه اما كون العقد متعقبا بالرضا فمما لم يدل عليه دليل و لا يساعده الاعتبار فالالتزام بالتعقب فيه غير ممكن بل لابد فيه من الالتزام بالكشف الحكمى ، وفى مثل الصوم مما يكون المكلف به امرا واحداً مستمراً ممتداً متصلا يمكن الالتزام بالتعقب و ذلك من ناحية التكليف و المكلف به معاً حيث ان

التكليف فى كل آن من آنات يوم الصوم من اول الفجر الى الغروب متوقف على تحقق الآنات اللاحقة له ضرورة ان التكليف متعلق بالامر الاستمرارى و معنى استمراريته هو ان كل آن اذا لو حظ بحيال ذاته منقطعا عما بعده و قبله لا يعقل ان يتعلق فيه التكليف بذاك الامر الاستمرارى و اذا لو حظ من حيث اتصاله بما قبله وما بعده يصح وقوع التكليف فيه، والمكلف ايضاً يمتثل المكلف به على نحو ما امر به بمعنى انه يأتى فى كل آن بالمأمور به من حيث كون متصلا بحاشيتيه فحينئذ للآنات اللاحقة فى زمان اداء المكلف به دخل فى صحة التكليف بالنسبة الى الانات السابقة عليها و فى صحة اتيان المكلف بالمأمور به فيها لكن ماله المدخلية فى صحته هو تعقب كل آن بآن بعده بحيث لو فرض محالا انفكاك الآن اللاحق عن وصف التأخر لما كان ذات وجوده بما هو هو مفيداً فى صحة الصوم الواقع فى الآن السابق وكذا لو فرض انفكاك صفة التعقب عن وجود اللاحق، بان وجد التعقب بلا وجود الآن اللاحق لكان الشرط متحققاً و ذلك من جهة ان الشرطية انما نشأت من قبل استمرار المكلف به ووحدته الاتصالية المساوقة مع التشخص ولا شبهة فى ان المحصل له انما هو التعقب لا نفس وجود الانات اللاحقة بما هى هى فظهر ان مثل ذلك مما دل حكم العقل و العرف و الاعتبار على اعتبار التعقب فيه (فح نقول) الركوع بناء على ما تقدم من كونه عبارة عن اول الانحناء عن القيام الى البلوغ بحد الركوع يكون امراً مستمراً يعتبر فى صدق عنوان الركوع على اوله تحقق اخره بالانتهاء الى حده فهو امر واحد استمرارى له وحدة اتصالية فيكون صدق عنوانه عليه متوقفاً على تعقبه بالجزء الاخير منه بحيث اذا تحقق عنوان تعقب كل جزء منه بالجزء الاخير منه يصدق عليه عنوان الركوع ولو فرض محالا عدم الانتهاء الى آخره كما انه لو لم يتحقق عنوان التعقب لم يصدق عنوان الركوع ولو فرض محالا تحقق الجزء الاخير منه وكذا القيام المتصل بالركوع بالنسبة الى الركوع فما هو المحقق لانطباق هذا العنوان على القيام العينى هو تحقق عنوان تعقبه بالركوع المنتزع عن ذات الركوع المتعقب له و (ح) فعنوان التعقب فى رتبة ذات القيام المتقدم على الركوع فالقيام المتصل بالركوع متقدم بالرتبة على الركوع وهو المطلوب هذا مع امكان منع ركنيته بالنسبة الى الصلوة فى طرف

النقيصة ايضاً لعدم الدليل عليه والاجماع على البطلان بنقيصته لا يدل على كونه ركنا لاحتمال ان يكون البطلان بنقصه من جهة نقصان الركوع بنقصه (وبالجملة) فالقدر المستفاد من الاجماع هو بطلان الصلوة بنقصه و اما كونه ركنا للصلوة فلا

(**اذا عرفت ذلك**) فلنعد الى ما كنا فيه من اعتبار الاستقلال فقد تقدم ان الاقوى اعتباره فى افعال الصلوة واما فى حال النهوض الى القيام او الهوى الى السجود فربما يقال بعدم اعتبار الاستقلال فيه وذلك لدلالة ذيل صحيحة على بن جعفر المتقدمة على جواز الاستناد فى حال النهوض ولا معارض لها فى تلك الفقرة وان منعنا عن العمل بها بالنسبة الى صدرها لمكان معارضتها مع صحيحة ابن سنان الا انه ليس فى البين ما يدل على المنع عن الاستناد فى حال النهوض ايضاً ولانه من المقدمات وفى كليهما نظر (اما الاول) فلان جواز العمل ببعض الرواية المحمولة بعضها الاخر على التقية انما يصح فيما اذا كانت مشتملة على جملتين مستقلتين او اكثر و كان بعضها محمولا على التقية لا ما اذا كانت بجملة واحدة مثل تلك الصحيحة حيث وقع الجواب عن جواز الاستناد فى حال القيام والنهوض بجملة واحدة وهى قوله عليه السلام لا بأس و سر ذلك ان تلك الجملة بعد الحكم بصدورها تقية لا تكون حجة وليس كلام آخر فى البين حتى يقال بعدم احراز كونه صادراً للتقية (والتفكيك فى الجهة) بان يقال ان الجواب من جهة كونه جواباً عن السئوال الاول يكون تقية و من حيث كونه جواباً عن السئوال الثانى لم يحرز كونه للتقية فيؤخذ به من الجهة الثانيه دون الاولى (فاسد) لان ذلك تحليل عقلى غير نافع فى احراز صدور هذا الكلام فى مقام بيان الحكم الواقعى مع كونه محمولا على التقيه

(**اقول**) هكذا افيد وفيه مع المنع عن عدم نفعه ان الجواب عن السئوالين ليس بجملة واحدة كما نقلناها آنفا فراجع ، فما افاده فى الكبرى على تقدير تسليمه غير منطبق على الصغرى .

ثم قال و مع عدم امكان التمسك بصحيحة على بن جعفر لجوازه لا بد من ان ينظر فى انه هل يدل دليل على المنع عنه ام لا فنقول يمكن ان يستدل للمنع عنه بصحيحة ابن سنان المتقدمة و ذلك لمكان قوله عليه السلام وانت تصلى حيث يصدق على حال النهوض

انه مشغول بالصلوة والقول بانه من مقدمات الصلوة لايضر بالاستدلال للمنع عن كونه مقدمة لامكان ان يكون النهوض لغير الركعة الاولى من افعال الصلوة كما كان يميل اليه بعض الاجلة من السادات (قده) و مع التسليم فهو لكونه فى الصلوة يعدمن افعالها تبعا وذلك كتبعية المفتاح للدار فى باب البيع وهذا المقدار من التبعية كاف فى صدق الكون فى الصلوة المصحح لصدق قوله و انت تصلى فعلى هذا فالرواية تدل على المنع عن الاستناد فى حال النهوض .

اقول و على هذا فيقع المعارضة بينها و بين ذيل رواية على بن جعفر الموجبة لحمله على التقية ايضاً **(فما افاده)** اولا من حمل الصدر على التقية موجب لعدم جواز التمسك بالذيل و ان لم يحرز كونه للتقية **(لا وجه له)** و كيف كان فما افاده احوط هذا تمام الكلام فى الاستقلال و اما الاعتماد على الرجلين فهو ايضاً خارج عن هوية القيام من غير اشكال انما الاشكال فى اشتراط صحته به شرعاً .

واعلم ان الاعتماد يطلق على معان (الاول) ان يكون فى مقابل رفع احدى الرجلين عن الارض (الثانى) ان يكون في مقابل ترك الاستناد الى احديهما بان يجعل ثقله على احديهما فقط (الثالث) ان يكون فى مقابل ترك تساوى الاستناد بان يجعل اعظم ثقله على احديهما ويستند ضعيفاً على الاخرى (اما الاول) فالاقوى اعتباره وذلك لانصراف القيام الى الوقوف على الرجلين معاً و اما الاخيران فلا دليل على اعتبار هما و التمسك بوجوب التأسى فى فى اثبات اعتبارهما مدفوع بعدم احرازهما منهم عليهم السلام

(واما القيام) على رؤس الاصابع او على عقب القدم فالاقوى اخلالهما بالصحة من جهة انصراف القيام عن مثلهما ، والتمسك في جوازه على رؤس الاصابع بما ورد من فعله صلى الله عليه و آله وسلم كذلك حتى ورد النهى عنه بقوله تعالى ما انزلنا عليك القرآن لتشقى **(مدد ع)** اما اولا فبانه مبنى على ان بعد نسخ الوجوب يبقي الجواز و هو ممنوع **(وثانياً)** انه لم يحرز كون ذلك منه صلى الله عليه و آله وسلم كان فى الفريضة فلعله كان يفعله فى النافلة و كيف كان فلا دلالة فيه على الجواز .

(الامر الثانى) لو تعذر الاستقلال او الاعتماد على الرجلين بمعناه الاول المعتبر

فى الصلوة لاينتقل الى الجلوس اتفاقاً بل تحب الصلوة قائماً مستنداً اومع رفع احدى الرجلين و ذلك لانهما كما عرفت ليسا من مقومات القيام و اركانه بل هما شرطان شرعيان له فاذا تعذر اوجب الاتيان بنفس القيام .

(**الامر الثالث**) لو تعذر احد الامور الاربعة المقومة للقيام اعنى الاستقرار المقابل للحركة يمنياً ويساراً و الانتصاب و عدم التفريج بين الرجلين و عدم التمايل يمنيا ويساراً وجب عليه القيام بلا استقرار او بلاانتصاب ولاينتقل الى الجلوس ولو تعذر الاستقرار فى مقابل المشى لم يجز الصلوة ما شيابل يجب عليه الجلوس (اما الاول) فلاتفاق الاصحاب عليه مضافاً الى التمسك بقاعدة الميسور (و توضيح ذلك) يتوقف على بيان مورد تلك القاعدة فى الجملة (فنقول) ان التمسك بها انما يصح فى كل مورد يكون الميسور من مراتب المعسور لا امراً مباينا منه و من المعلوم ان كونه من مراتبه قد يكون امراً عرفيا بحيث لايشك فيه وقد يكون امراً مشتبها وفيما يعلم به عرفاً يتمسك بالقاعدة من غير حاجة فى العمل بها فى ذاك المورد الى عمل الاصحاب وفيما يشتبه لابد فى العمل بها الى احراز كونها معمولا بها لاحراز كون الميسور فى المورد من مراتب المعسور و ان اشكل فى كيفية استفادة ذلك من عملهم (و كيف كان) فلو قلنا بعدم سقوط الميسور بالقاعدة فيما علم انه يكون من مراتب المعسور ولو لم يكن عمل بها فيه فالنتيجة صحة التمسك فى المقام مستقلا لوضوح ان القيام متطأطاً او منفرجاً بين الرجلين اومع الحركة يمنة ويسرة من مراتب القيام عرفاً كما لايخفى ولو قلنا بانه فى مثل ذاك المورد ايضاً يحتاج الى العمل ولايجوز التمسك بالقاعدة مستقلا فكذلك لايرد اشكال فى المقام من جهة ما قلنا من ان المسئلة اتفاقية (و اما الثانى) فقد يستشكل فيه بان الاستقرار فى مقابل المشى ايضاً من اركان القيام و ان التفكيك بينه و بين غيره مما يعتبر فى هوية القيام لاوجه له ولكنه مندفع بثبوت الفرق بينهما و ذلك لان الاستقرار فى مقابل المشى معتبر فى جميع افعال الصلوة من اول التكبير الى اخر السلام من جهة انه مقوم للهيئة الخاصة التى بها يتحقق المأمور به اعنى الصلوة فيكون فواته مضراً بتحققها دون سائر ماله دخل فى مهية القيام حيث ان فوات شيء منها لايكون مضراً بالهيئة الخاصة وعلى

هذا فلا بد من تقديم الاستقرار فى جميع المراتب كما اذا دار الامر بين الجلوس ماشياً و الاضطجاع مستقرا حيث انه يقدم الاضطجاع و كذا الاضطجاع على اليمين بالنسبة الى اليسار والاضطجاع على اليسار بالنسبة الى الاستلقاء وهكذا .

(الامر الرابع) لو دار الامر بين ترك احد الامور المقومة للقيام غير الاستقرار فى مقابل المشى فهل يكون لبعض منها تقديم على الآخر او يكون المكلف مخيراً ؟ وجهان ، (والتحقيق) ان يقال انه يجب تقديم ما كان منها اقرب الى القيام لو كان بينها تفاوت والا فالتخيير ولا يبعد القول بعدم التفاوت بينها بل الحكم باعتبارها جميعاً انما هو بجامع واحد و هو دخلها فى تحقق الانتصاب و استقامة القامة

(الجهة الرابعة) من ابحاث القيام انه لو دار الامر بين القيام و الايماء للركوع والسجود وبين الجلوس والاتيان بالركوع والسجود على نحو صلوة المختار فهل يجب مراعات القيام او مراعاتهما وجهان (وتحقيق الكلام) فى ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة وهى انه اذا وقع التزاحم بين امرين مترتبين بالزمان سواء كان الخطاب بهما غير يا مقدمياً كالقيام فى الركعة الاولى و الثانية او كان نفسيا استقلالياً كازالة النجاسة عن المسجد قبل الوقت و الصلوة بعده فلا يخلوا ما ان يكون المتأخر منهما زماناً ركنا بمعنى كونه اهم من المتقدم او يكونا متساويين و الحكم فى الاول هو تقديم المتأخر بمعنى وجوب مراعاته بترك المتقدم و فى الثانى هو تقديم المتقدم لا التخيير بينهما اما الاول فلان فعلية التكليف بالمتقدم متوقف على قدرة العبد على اتيانه فى ظرف اداءه و المراد من القدرة هى الاستطاعة على الاتيان به مع عدم شاغل و تعجيز مولوى عنه بان لم يكن مأموراً بالاتيان بغيره فى ظرف اداءه تعينيا و الاستطاعة على القيام فى الركعة الاولى و ان كانت متحققة بالوجد ان الا ان التعجيز متحقق و ذلك لان مقتضى اهمية المتأخر هو وجوب مقدماته التى من جملتها حفظ القدرة لاتيانه ففى ظرف اداء المتقدم هو مكلف بحفظ القدرة للمتأخر فلا يكون مكلفاً بالمتقدم (و اما الثانى) فلانه فى ظرف اداء المتقدم يكون قادراً على اتيانه لتحقق الاستطاعة وعدم التعجيز اصلا لعدم حكم من العقل او الشرع على وجوب حفظ القدرة للمتأخر (ح) فهو قادر على المتقدم بتمام

القدرة وان كان قادراً على المتأخر ايضاً لكن القدرة على المتأخر ليس فى ظرف اداءه بل هو فى ظرف اداء المتقدم و القدرة المعتبرة فى كل شيء انما هى فى ظرف اداءه لا فى الزمان السابق على اداءه وذلك بخلاف القدرة على المتقدم حيث انه قادر عليه فى ظرف اداءه فلكونه قادراً على المتقدم من غير تعجيز يجب عليه اتيانه و باتيانه يصير عاجزاً عن الاتيان بالمتأخر فينتقل الى بدله

و بما ذكرنا يظهر ان المتقدم لو كان اهم وجب تقديمه بطريق اولى (وبعبارة اخرى) اذا كان الواجبان المتزاحمان فى مرتبة واحدة من حيث الرتبة و الزمان و لم يكن بينهما تقديم و تأخير لارتبة ولا زماناً فان لم يكن احدهما اهم من الاخر يحكم العقل بالتخيير بينهما و ان كان احدهما اهم من الاخر فالعقل يحكم بتقديم الاهم اما حكمه بتقديم الاهم فواضح لمكان الاهمية و اما حكمه بالتخيير عند فقد الاهمية فلان كل واحد منهما مطلوب شرعى و المفروض عدم امكان الجمع بينهما معاً فبالنسبة الى كل واحد وان كان قادراً بمعنى التمكن من اتيانه لكن اتيانه تعجيز مولوى عن اتيان الآخر ضرورة انه انما يأتى بسبب امر الشارع باتيانه وليس التخيير مستنداً الى الخطاب الشرعى حتى يقال بان الخطاب التعيينى انقلب عما هو عليه من التعيينى الى الخطاب التخييرى بسبب التزاحم كما توهم و ذلك لاستحالة الانقلاب بل هو باق على ما هو عليه من التعيينى لكن لما كانت فعليته منوطة بالقدرة عقلا بمعنى حكم العقل بقبح المطالبة من العاجز و ان المراد بالقدرة هى التمكن من اتيان المكلف به عقلا مع عدم تعجيز و شاغل مولوى و اتيان كل واحد منهما شاغل مولوى عن اتيان الآخر فرفع فعلية تكليف الآخر انما هو بسبب عدم القدرة على اتيانه بعد اتيان ضده لا من جهة كون الخطاب به تخييريا سقط باتيان الضد كما لا يخفى و اذا كان الواجبان متفاوتين اما من حيث الرتبة كالمقدمة وذيها او من حيث الزمان سواء كان الواجب غيريا مقدميا كوجوب هذا الجزء فى هذا الزمان و الجزء الآخر فى الزمان الآخر او نفسيا استقلاليا كوجوب شيء فى اول الظهر وشيء آخر فى اول الغروب و دار الامر بينهما فان كان المتأخر اهم يقدم على المتقدم و الافيتعين الاتيان بالمتقدم سواء كانا متساويين او كان المتقدم اهم ففيما اذا

توقف انقاذالغريق على المشى فى المكان المغصوب وصار الدوران بين فعل مقدمة محرمة او ترك ذى مقدمة واجب فاذا كان ذى المقدمة اهم يتعين الاتيان به باتيان المقدمة المحرمة وذلك من جهة توليد خطاب غيرى من الخطاب الى ذى المقدمة متوجه الى حفظ القدرة فى اتيانه فيصير شاغلا مولويا عن امتثال الخطاب المتوجه الى المقدمة فلا يكون قادراً على امتثال خطابه و مع العجز عنه الحاصل بالتعجيز المولوى يقبح مطالبته و ذلك لحكم العقل بقبح مطالبة العاجز بمالا يقدر على الاتيان به ولو لم يكن ذى المقدمة اهم فلا يكون شاغل عن امتثال الخطاب المتوجه الى المقدمة والمفروض تمكن المكلف عن امتثاله وجدانا فاذا تمكن من امتثاله بلا شاغل مولوى تعين عليه اتيانه اذ لا مانع عنه عقلا و شرعاً هذا فى ما اذا كان الترتب بينهما رتبياً وهكذا فيما اذا كان زمانياً كواجب فى اول الظهر وواجب مستقل آخر فى اول الغروب اذا دار الامر بينهما و كالاتيان بالجزء المتقدم او الجزء المتأخر عند الدوران .

وماذكرناه من تقديم المتأخر عند اهميته انما هو فيما اذا كان مشروطاً بالقدرة عقلا سواء كان فى وقت وجوبه او قبله فيجب عليه حفظ القدرة على اتيانه ولو لم يكن فى ظرف ادائه كما اذا دار الامر بين فعل شيء فى اول الصبح و بين فعل الصلوة بعد الظهر و كانت الصلوة اهم فانه مكلف بحفظ القدرة من اول الصبح على اتيان الصلوة بعد الوقت و من هذا يقال بحرمة اهراق الماء قبل الوقت لو علم بعدم تمكنه منه بعده واما اذا كانت القدرة شرطاً شرعياً فقبل تحقق وقت الواجب لا يجب عليه حفظ القدرة بل يجوز تفويته قبل وقته

اذا تحقق هذه المقدمة فنقول لا ينبغى الاشكال فى المقام فى ان الركوع والسجود اهم من القيام لكونهما العمدة من افعال الصلوة فعلى ما اسسناه من المقدمة يجب عند الدوران بينهما ترك القيام و الاتيان بالمختار من الركرع و السجود لكن المنسوب الى المشهور هو تقديم القيام بل نقل عليه الاجماع فى الرياض و ان منعه فى الجواهر و شدد النكير عليه بل ادعى الاتفاق على خلافه ولعل الشهرة على تقديمه انما هو من جهة منع المقدمة المؤسسة لا الاستشكال فى اهمية الركوع و السجود من القيام و كيف كان

فمقتضى الصناعة العلمية هو عدم التأمل فى لزوم ترك القيام والاتيان بهما على نحو المختار فلو كان شك فهو انما من جهة نقل الاجماعات المذكورة

(فان قلت) اهمية الركوع والسجود عن القيام فى حال القرائة مسلمة لكن اهميتهما عن القيام مطلقا حتى عن القيام المتصل بالركوع و القيام فى حال التحريمة ممنوعة ضرورة كونه فى الحالتين ركنا مثل الركوع و السجود (قلت) اما القيام المتصل بالركوع فقد تقدم ان ركنيته انما هى باعتبار مقدميته للركوع اذلم نستفد من دليل كونه ركنا بنفسه و عليه فلا يعقل مزاحمته مع الركوع و اما فى حال التحريمة فهو ركن لمن كان عليه الصلوة قائماً و الا فمن يتعين عليه الصلوة من جلوس يكون الركن بالنسبة اليه هو الجلوس فى حال التحريمة وبالجملة فكل من يتعين عليه نحو من الصلوة قائماً او قاعداً او مضطجعاً فتلك الحالة ركن بالنسبة الى حال الاتيان بالتحريمة لا ان القيام فى حال التحريمة ركن مطلقا .

(اقول) ما افاده دامت افاداته من تعيين الاتيان بالمتقدم فيما اذالم يكن المتأخر اهم ممنوع(١) وذلك لانه مع فعلية الخطاب المتعلق بالمتأخر كما هو المفروض يتولد منه خطاب غيرى الى مقدمته التى هى عبارة عن حفظ القدرة له فلما لم يكن هو اهم لم يكن الخطاب المتولد منه تعيينياً (فح) لابد من التخيير بين الاتيان بالمتقدم وبين حفظ القدرة بتركه لاتيان المتأخر، و قوله (مع عدم اهمية المتأخر لايتولد من خطابه خطاب الى حفظ القدرة بترك المتقدم) ان اراد به تعيينا فهو مسلم لكنه لايرفع التخيير وان اراد به تخييراً فمدفوع لكن منعه غير مضر بما نحن فيه و ذلك لانه اذا دار الامر بين القيام الغير الركنى و الايماء للركوع و السجود و بين الجلوس فى موضعه و الاتيان بهما على نحو المختار

(١) الانصاف صحة ما افاده بناء على ما هو المختار عنده من امتناع انقلاب الواجب التعيينى بسبب الابتلاء بالمزاحم الى التخييرى بل بقاء على ما كان من التعيينى غاية الامر اشتراط حسن توجه الخطاب بالقدرة عقلا كما هو فى كل تكليف و(ح) فكلا الامرين واجبان تعييناً لكن الاتيان باحد هما موجب لعدم القدرة على الاخر فمع اتيانه يسقط التكليف عن الاخر لعدم شرطه العقلى ففى التدريجيين لما لم يكن المتأخر موجباً لسلب القدرة عن المتقدم فيتعين الاتيان بالمتقدم لتعلق التكليف التعيينى به حسبما هو المفروض واستطاعة المكلف من اتيانه وجدانا و عدم شاغل مولوى عنه فهذا هو التحقيق .

فلاريب ان الركوع والسجود (ح) يكونان اهم ولااشكال فى تقديم الاهم المتأخر فالمتعين هو الفتوى بتقديم الجلوس

(**وان كان**) الدوران بين القيام الركنى اعنى حال التحريمة و الايماء بهما و بين الجلوس و الاتيان بهما تامين فلا يخلو الحكم باهمية الركوع والسجود عنه عن اشكال فما افاده من ان القيام فى حال التحريمة ركن لمن وظيفته القيام لا يفيد شيئاً ضرورة ان اثبات عدم كون وظيفته (ح) القيام اول الكلام اذ المفروض كونه متمكنا لكن النتيجة (ح) التخيير و عليه فيكون اختيار الجلوس اولى خصوصاً فيما اذا كان الدوران بين الجلوس و الاتيان بالركوع والسجود تامين وبين القيام والايماء بهما معاادفى اختيار الجلوس يأتى بالركنين الاختياريين و يترك احد الاركان وفى اختيار القيام ياتى بركن واحد ويترك الركنين الاختياريين من الصلوة فاذا دار الامر بين ترك ركن اوركنين يكون الاول اولى هذا بحسب القاعدة و اما بالنظر الى الاجماعات المنقولة و دعوى الشهرة على تقديم القيام مع الايماء فالاحتياط بتكرار الصلوة اذا كان فى سعة الوقت مما لا ينبغى تركه و اما فى ضيق الوقت فالاحوط اختيار الصلوة من جلوس ثم قضائها بعد الوقت .

(**الجهة الخامسة**) لولم يقدر على القيام اصلاوجب عليه الجلوس فى موضع القيام و هذا مما لا اشكال فيه نصا وفتوى بل عليه الاجماع و ان وقع الخلاف فى حد العجز المسوغ للقعود والاقوى فيه ايضاً انه عبارة عن عدم الاستطاعة عن القيام بما يبصر المصلى هو من نفسه كما عليه المشهور ولو لم يقدر على الجلوس اصلا بجميع مراتبه ففى الانتقال الى ما بعده من الاضطجاع اوالاستلقاء احتمالات (الاول) ما ذهب اليه المشهور من وجوب الانتقال الى الجانب الايمن كحالة الدفن فان تعذر فعلى الايسر فان تعذر وجب الاستلقاء كحالة الاحتضار و ذلك لما رواه الصدوق مرسلا عن النبى صلّى الله عليه وآله وسلم وفيه قال صلى الله عليه وآله وسلم المريض يصلى قائماً فان لم يستطع صلى جالساً فان لم يستطع صلى على جنبه الايمن فان لم يستطع صلى على جنبه الايسر فان لم يستطع استلقى و اومىء ايماء (الخبر) (الثانى) ما ذهب اليه جماعة من الانتقال الى اليمين

فان تعذر فالاستلقاء وذلك لما فى رواية دعائم الاسلام عنه صلى الله عليه و آله وسلم و فيها فان لم يستطع ان يصلى على جنبه الايمن صلى مستلقياً (الخبر) وفى معناها غيرها (الثالث) وجوب الانتقال الى الاستلقاء بعد تعذر الجلوس لما فى المروى عن الرضا عليه السلام و فيه قال رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم اذا لم يستطع الرجل ان يصلى قائما فليصل جالساً فان لم يستطع فليصل مستلقيا ، وفى معناه غيره، ولم ينقل القول به عن احد (الرابع) وجوب الانتقال الى الجانب الايمن و مع تعذره فالتخيير بين الاضطجاع على الايسر وبين الاستلقاء و ذهب اليه جماعة و ذلك لمقتضى الجمع بين الاخبار بحمل مايدل على وجوب الانتقال الى الاستلقاء بعد تعذر الاضطجاع على اليمين على التخيير بقرينة تجويز الاضطجاع على اليسار (الخامس) التخيير بين الاضطجاع يمنة و يسرة وبين الاستلقاء

(**و الاقوى**) **هو القول** المشهور و ذلك لان مقتضى الصناعة النظرية فيما اذا ورد مطلق و مقيد هو حمل المطلق على المقيد ولا اشكال فى اخصية مرسل الصدوق عن جميع ما فى الباب حيث ان خبر الدعائم يدل على الانتقال الى الاستلقاء سواء تمكن من الاضطجاع على اليسار ام لا فيقيد اطلاقه بالمرسل الدال على وجوب الاضطجاع على اليسار عند التمكن (وبذلك يظهر) سقوط القول الثانى، والخبر المروى عن الرضا عليه السلام يدل على الانتقال الى الاستلقاء سواء تمكن من الاضطجاع على اليمين واليسار ام لا، فيقيد بالمرسل الدال على وجوب الاضطجاع عند التمكن منه، وبذلك يسقط ذاك الاحتمال كما انه بذاك الجمع يسقط القول بالتخيير ايضاً مطلقا سواء كان بين الاضطجاع يمنة ويسرة وبين الاستلقاء او بعد تعذر اليمين بين اليسار وبين الاستلقاء وذلك لان الحمل على التخيير يتوقف على صرف ظهور دليل المقيد عن الوجوب وحمله على الاستحباب و قد تقدم غير مرة حكومة ظهور المقيد على ظهور المطلق ولو كان ظهوره من اضعف الظهورات وظهور المطلق من اقويها ضرورة كونه قرنية بالنسبة الى المطلق و بينا ان ظهور القرينة حاكم على ظهور ذيها وعلى ذلك فالمسئلة صافية بحمد الله تعالى (ولا يستشكل) بضعف المرسل لكونه منجبراً بعمل الاصحاب مضافاً الى وجود روايات اخر دالة على وجوب الانتقال الى الاضطجاع بعد تعذر الجلوس المقيدة لاطلاق مايدل على الانتقال الى الاستلقاء مثل ماورد فى تفسير

قوله تعالى الذين يذكرون الله قياماً (الاية) ونحوه

(الجهة السادسة) من تعذر عليه القيام و انتقل الى احدى المراتب المتأخرة عنه من الجلوس اوالاضطجاع اوالاستلقاء فان تمكن من الركوع والسجود التامين بحسب حاله فهو ،والا ففى وجوب الايماء لهمابالراس اوبغمض العينين مطلقا اوالتفصيل بين حالة الاضطجاع و حالة الاستلقاء فيقال بالاول فى الاول و فى الثانى بالثانى كل ذلك مع رفع ما يصح السجود عليه ووضع الجبهة عليه او وضعه على الجبهة او بلا رفع احتمالات ، (و تفصيل ذلك) يتوقف على نقل ماورد فى الباب من الاخبار و التكلم فى مقدار دلالة كل واحدة منها و البحث عما يستفاد منها بعد الجمع بينها (فنقول) منها صحيح الحلبى او حسنته وفيه بعد السؤال عن المريض الغير المستطيع للقيام والسجود قال عليه السلام يؤمى برأسه ايماء وان يضع جبهته على الارض احب الىّ ، وهودال على وجوب الايماء بالرأس بعد تعذر القيام سواء كان فى حال الجلوس اوالحالات المتأخرة عنه وفى قوله وان يضع جبهته على الارض احتمالات (احدها) استحباب وضع الجبهة على مايصح السجود عليه بعد رفعه من الارض لاوضع الجبهة علي الارض لان مفروض سؤال السائل هو صورة العجز عن السجود ولايعقل وضع الجبهة على الارض مع فرض تعذر السجود على الارض الا برفع الارض اعنى ما يصح السجود منها حتى يضع الجبهة عليه وهذا مما لم يذهب اليه ذاهب (و ثانيها) استحباب وضعه على الجبهة وذلك لحفظ ظهوره فى الاستحباب وعدم صحة حمله على امكان رفع شيء يسجد عليه لوجوبه مع امكانه فتعين حمله على وضع شيء على الجبهة و هذا الاحتمال منسوب الي المدارك ولايخفى وهنه (وثالثها) حمل الافضلية على الوجوب و ذلك لعدم منافات افضلية الشيئى مع وجوبه كما فى قوله تعالى ما عندالله خير من اللهو و نظير ذلك قولهم السيف امضي من العصا و ذهب اليه فى الحدائق

(ورابعها) ما يختلج بالبال و هو انه مع المشقة الموجبة لسقوط السجود و جواز الايماء لو تمكن من تحمل مرتبة منها و تحملها لادراك السجود المختار يكون افضل و ان كان الاقتصار على الايماء جائزا (و كيف كان) فقيه دلالة على وضع الجبهة

علی الارض علی بعض الاحتمالات (و منها مرسل الصدوق) المتقدم حیث ان فی ذیله استلقي واومأ ایماء (الخ) و فیه دلالة علی وجوب الایماء مطلقاً سواء کان مع وضع الجبهة علی مایصح السجود برفعه ام لا (و منها خبر محمد بن ابراهیم)عن الصادق علیه السلام و فیه فان لم یقدر (ای علی القعود) صلی مستلقیا یکبر ثم یقرء فاذا اراد الرکوع غمض عینیه ثم یسبح ثم یفتح عینیه و یکون فتح عینیه رفع رأسه من الرکوع فاذا اراد ان یسجد غمض عینیه ثم یسبح فاذا سبح فتح عینیه فیکون فتح عینیه رفع راسه من السجود و فی معناه مرسلة النهایة عن الصادق علیه السلام ایضاً و فیهما دلالة علی السجود و الرکوع بغمض العین بلاتعرض للایماء (ومنها) الخبر المتقدم المروی عن الرضا علیه السلام وفی ذیله یؤمی ایماء وهو ایضاً مطلق مثل المرسل المذکور (ومنها) الخبر المتقدم عن الدعائم وفی ذیله ایضاً یؤمی ایماء (و منها روایة) الکرخی عن الصادق علیه السلام و فیه رجل شیخ کبیر لایستطیع القیام الی الخلاء لضعفه و لا یمکنه الرکوع و السجود فقال لیؤم برأسه ایماء و ان کان له من یرفع الخمرة الیه فلیسجد فان لم یمکنه ذلك فلیؤم براسه نحو القبلة و هذا یدل علی وجوب رفع ما یصح السجود علیه و السجدة علیه مع الامکان و مع عدمه فالایماء بالرأس (و منها) موثقة سماعة قال سئلته عن المریض لایستطیع الجلوس قال فلیصل و هو مضطجع و لیضع علی جبهته شیئاً اذا سجد فانه یجزیه عنه وفیهادلالة علی وجوب وضع ما یصح السجود علیه علی الجبهة

و هذه جملة ماورد من الروایات فی الباب والمتحصل منها امور (الاول) وجوب الایماء علی غیر المتمکن من السجود مطلقاً سواء کان فی حال الجلوس اوبعده من المراتب (الثانی) و جوب السجود بالغمض فی المستلقی (الثالث) وجوب رفع ما یصح علیه السجود مطلقاً سواء کان جالساً اوفی مابعده من المراتب (الرابع) وجوب وضع شیئی علی جبهته کما هو مفاد موثقة سماعة اما الجمع بین ما دل علی وجوب الایماء و ما دل علی وجوب الغمض للمستلقی فبحمل الثانی علی صورة عدم التمکن من الایماء کما هو الغالب فی المستلقی خصوصاً مع تأییده بما اذا کان الاستلقاء لقدح العین کماهو فی جملة من الروایات ضرورة تعذر الایماء بالرأس (ح) کما لایخفی بل یمکن منع اطلاقه

من رأس لاالالتزام باطلاقه وتقييده بما دل على الايماء كما انه لا اطلاق فيه بالنسبة الى التمكن من الاضطجاع

هكذا فيدو لا يخفى ما فيه لعدم ما يدل في الاخبار الدالة على وجوب الغمض للسجود عند الاستلقاء على كون الاستلقاء لقدح العين وما دل على جواز الاستلقاء لقدح العين لم يذكر فيه الغمض (فراجع) فالمتحصل من هذا الجمع هو وجوب الايماء بالرأس مع الامكان و مع التعذر فالغمض بالعين و اما بالنسبة الى رفع المسجد فان كان جالساً فلا اشكال في ان مقتضى القاعدة هو وجوبه لان ذلك مرتبة من السجود و ميسور منه فتشمله قاعدة الميسور واما فى حال الاضطجاع فكذلك لدلالة تلك الاخبار على وجوبه

و يبقى الكلام فى وضع شيئى على الجبهة و لا يخفى ان ما يدل عليه معارض بما يدل على وجوب الايماء حيث ان الظاهر من الموثقة المتقدمة هو الاكتفاء فى السجود بوضع شيئى على الجبهة و لا اشكال في ارجحية ما يدل على وجوب الايماء لكونها اكثر عدداً و اصح سنداً و كون العمل على طبقها واعراض المشهور عن الموثقة و عدم مستند لها كما فى الحدائق من عدم وقوفه على سند لها فى كتب الاخبار وانما يتناقله الفقهاء فى كتب الفروع ولما فيها من الاجمال المانع عن الاستناد اليها في مقام الاستدلال

(**اقول**) مع امكان حملها على وضع شيء على الجبهة في حال السجود كما هو الظاهر من قوله عليه السلام اذا سجد لا ان سجوده انما هو بوضع شيىء على الجبهة و (ح) فهى ساكتة عن بيان كيفيه السجود بل انما هى فى مقام بيان وضع المسجد على الجبهة فى حاله و اما كيفيه السجود فتعلم من بقية الاخبار و على هذا فيمكن ان تجعل قرينة على الاستحباب كما افتى به فى الذكرى و لابأس به

(**و قد تلخص من جميع ما ذكرناه**) ان الاقوى وجوب الايماء بالرأس للركوع و السجود من حال العقود الى حالة الاستلقاء ووجوب رفع المسجد ووضع الجبهة عليه مع الامكان و استحباب وضعه على الجبهة مع عدم التمكن من وضعها عليه والحمدلله

(**وهنا فروع**) (الاول) من عليه الصلوة قائما مؤميا للركوع والسجود هل يجب عليه الجلوس لايماء السجود ام لا و جهان بل قولان اقواهما الثاني وذلك لان الجلوس

للسجود لايكون من افعال الصلوة حتي يتمسك لوجوبه بعدتعذر السجود بقاعدة الميسور اما الجلوس قبل السجدة الاولى فواضح حيث ان الواجب هو الهوى من القيام الي السجود مقدمة للسجود من غير دخل للجلوس فى اتيان السجود ، والهوى المقدمي ايضاً لايكون واجباً بعد تعذر ذى المقدمة الذى هو السجود لعدم صحة التمسك لاثبات وجوبه بقاعدة الميسور ضرورة ان وجوبه كان ناشياً من وجوب السجود و مع ارتفاع وجوبه بتعذره يرتفع وجوب الهوى المقدمي لارتفاع المعلول بارتفاع علته و ليس هو بنفسه ممايكون فيه ملاك الوجوب حتي يقال ببقاء وجوبه بسبب بقاء ملاكه كما هو واضح واما الجلسة بين السجدتين فانها و ان كان واجبة لكن الظاهر كون وجوبها من جهة الفصل بين السجدتين المتعذرتين حسب الفرض و ليس دليل على وجوب الجلوس بين السجدتين بما هو جلوس حتي يتمسك في وجوبه بعد تعذر السجدتين بقاعدة الميسور (هكذا افيد) لكن فى المنع عنه مجال و سيأتى تحقيقه في باب السجود و كذا الكلام فى جلسة الاستراحة لو قيل بوجوبها (الفرع الثانى) لو طرء عليه العجز فى اثناء الصلوة وجب عليه الانتقال الي الحالة التى بعده كمن تعذر عليه القيام فانه ينتقل الي الجلوس او تعذر عليه الجلوس فانه ينتقل الي الاضطجاع علي اليمين و علي هذا فيمكن ان ينتهى الانتقالات من القيام الى آخر المراتب اعنى الاستلقاء كما انه لو تمكن فى الاثناء من الانتقال الي الحالة العليا التى كان عليها وجب عليه الانتقال كما اذا تمكن من الاضطجاع على اليسار فى حال الاستلقاء وهكذا وعلى هذا فيمكن ان يحصل له القدرة ثم العجز ثم القدرة وهكذا مرة او مرات وعليه فى كل حالة الاتيان بما يجب عليه فيها و لا يتوهم بطلان الصلوة ح بسبب تلفيقها من الصلوة الاختيارية التامة والاضطرارية و ذلك بعد فرض دخوله فى الصلوة فى الابتداء على وجه صحيح بناء على جواز البدار لاولى الاعذار او فى صورة اليأس عن القدرة مع عدم جوازه وذلك للامتثال المقتضى للاجزاء و لافرق فيما ذكرنا من جواز الانتقال الي الحالة الدنيا عند طرو العجز فى الاثناء بين العلم باليأس عن التمكن بالصلوة التامة و لو في آخر الوقت و بين عدمه بل يجب عليه الانتقال حتى مع القطع بالتمكن من الصلوة التامة و ذلك للنص الصريح على الوجوب ح و ليست المسئلة ح مبنية على جواز البدار لاولى الاعذار

حتى تكون محل الاقوال بل انما هى من باب النص ولو قلنا فى اولى الاعذار بعدم الجواز نعم لو كان العجز قبل الصلوة كانت المسئلة من صغريات اولى الاعذار و ذلك لعدم اطلاق مقتض لجواز الاتيان بالصلوة الاضطرارية فى اى وقت كان مثل الاطلاق الدال على وجوب الانتقال فى الاثناء كيفما كان

(**الثالث**) قال فى الشرائع و من عجز فى اثناء الصلوة عن حالة انتقل الى ما دونها مستمرا و فى قوله مستمراً احتمالات (الاول) ان يكون كناية عن الاجتزاء بذلك و عدم استيناف الصلوة و هذا و ان كان قريبا من حيث المعنى كما هو مقتضى الفرع الثاني الا انه بعيد من حيث العبارة (الثانى) ان يكون المراد به الاستمرار على ما كان متلبساً فيه من القرائة و نحوها وجوباً فاذا عجز فى اثناء القرائة عن القيام انتقل الى الجلوس مشغولا بالقرائة فى حال الهوى اليه (الثالث) ان يكون المراد به ذلك لكن استحبابا فعلي الاحتمالين الاخيرين فيتوقف تماميته على امور (الاول) اثبات ان الحالات المتاخرة عن القيام ليست ابدالاً عنه بل انما يجب الانتقال عنه اليها لمكان اقربيتها الى القيام فمن تعذر عليه القيام و تمكن من الاضطجاع يمنة و يسرة انما يجب عليه الاضطجاع يمينا لكونه اقرب الى القيام من اليسار لا لانه بدل عنه فى تلك الحالة و و انما يتوقف عليه لانه لو كانت كل واحدة من الحالات المترتبة بعد القيام ابدالا عنه لم يجز القرائة قبل الانتقال الى البدل واما اثبات كون تلك الحالات ابدالا ام لا وانه على الثانى هل يكون الانتقال اليها مع التمكن من الاقرب الى القيام عزيمة اورخصة فسياتى البحث فيه و يترتب علي كل واحد من احتمالاتها فروعات كثيرة (الثانى) الالتزام بتقديم الصلوة قائماً غير مستقر علي الجلوس مع الاستقرار وهذا مع مافيه من الخلاف ليس مختار المحقق ايضاً حيث انه حكم ايضاً بتقديم الجلوس مع الاستقرار على القيام مع عدمه و مقتضي ذلك عدم جواز الاتيان بالقرائة في حال الهوى لعدم الاستقرار ولو قلنا بكون المنتقل اليه بعد القيام ماهو الاقرب اليه وعلى ذلك فلا يمكن تصحيح تلك الفتوى ولو بالحمل علي الاستحباب كما هو الاحتمال الثالث و فى الجواهر ولا بأس بالاتيان بالقرائة فى كلتا الحالتين لا بقصد الجزئية بل من باب الاحتياط ولا يخفى ان الاحتياط وان كان حسنا على كل حال الا انه

لا ملزم له فى المقام .

(**الفرع الرابع**) هل يجب على من يؤمى بالركوع و السجود ان يقصد بايمائه بدليته عن الركوع والسجود اولا يجب عليه الاالايماء ولو لم يقصد به الركوع والسجود او الواجب عليه الايماء بقصد الركوع او السجود وان لم يقصد به البدلية عنهما وجوه اقواها الاخير وذلك اما اعتبار القصد الى الركوع او السجود عند الايماء فلانه ما لم يقصد هما بالايماء لم يتحقق الايماء الركوعى أو السجودى ولم يتميز الركوع عن السجود ولزم بطلان الصلوة بزيادة الايماء مطلقا وهذا مما لا يمكن الالتزام به ولان القصد معتبر فى الركوع والسجود التامين ضرورة صحة الصلوة مع زيادة الانحناء بقدر الركوع لا بقصده بل لمكان قتل مثل الحية و العقرب فاذا كان القصد معتبراً فى الاصل ففى الفرع يكون اعتباره بطريق اولى و اما عدم اعتبار قصد البدلية فلان الواجب فى تلك الحالة هو الايماء بقصد هما و اما قصد كونه بدلا عنهما فمما لم يقم عليه دليل مع امكان منع اصل البدلية بدعوى كون الايماء من مراتب الركوع و السجود الا انه فى طول الركوع و السجود التامين .

(**الخامس**) لاريب في ظهور الاخبار الدالة على الانتقال الى الحالة الدنيا بعد العجز عن العليا كا لقعود و الاضطجاع و الاستلقاء فى ان تلك الحالات ابدال للقيام يتعين الاتيان بكل لاحقة بعد العجز عن سابقتها وذلك واضح بعد التأمل فيها مثل قوله عليه السلام الصحيح يصلى قائماً وقعوداً ، و المريض يصلى جالساً و على جنوبهم الذى يكون اضعف من المريض الذى يصلى جالساً و نحوه غيره فان الظاهر منه ان وزانه وزان القول بان واجد الماء يصلى متوضأً ، وفاقده يصلى متيمما و كلتا الجملتين تدلان على البدلية ويتفرع عليها عدم صحة الصلوة فيما اذا كان التكليف بالبدل فاتى بالمبدل كما اذا كان عليه التيمم من جهة الحرج فى نفس الوضوء مثل ما اذا كان موجباً للمرض لا فى مقدماته مثل ما اذا كان تحصيل الماء ضرريا فان الاقوى بطلان الوضوء حينئذ لعدم الامر به لا وجوبياً ولا استحبابيا لسقوط امره الوجوبى بالحرج بمقتضى حكومة ادلته على ادلة الاحكام و عدم ما يدل على استحبابه فى البين و القول بان الحرج رافع للالزام فيبقى اصل

الرجحان بحاله ضعيف فى الغاية لان الوجوب لايكون مركبا من الجنس و الفصل بل هو امر بسيط فاذا ارتفع ارتفع مضافا الى انه لو كان كذلك فبقاء الجنس بلافصل مستحيل و تحصله بفصل آخر يحتاج الى الدليل ومما ذكرنا يظهر ضعف القول بالتخيير بين الوضوء و بين التيمم لو اراد ان يتحمل المشقة باتيان الوضوء مضافا الى انه لامعنى للتخيير بينهما اصلا بعد كون التيمم طوليا بالنسبة الى الوضوء وكان التكليف بالتيمم فى مرتبة سقوط التكليف عن الوضوء كمالا يخفى لكن الالتزام بذلك فى القيام مشكل جداً لاباء الفكر المستقيم عن الحكم ببطلان صلوة القائم المتحمل للمشقة فى القيام اذا تحملها و اتى بها قائماً مع التكليف بالجلوس لكن الذى يسهل الخطب وقوع التنصيص على كون بدلية الحالات التالية للقيام عنه من باب الرخصة لا العزيمة كالمروى عن رسالة المحكم والمتشابه عن تفسير النعمانى وعليه فلا اشكال فى المسئلة (السادس) لواتى بالركوع جالساً ثم تمكن من القيام فلا يخلو عن صور

(الاولى) ان يحصل التمكن قبل الطمانينة فى الركوع فيجب عليه ان يرتفع منحنيا الى حد الركوع و لا يجوز الانتصاب ثم الركوع عن قيام لاستلزامه زيادة القيام المتصل بالركوع ضرورة كون الركن فى حقه هو الجلوس المتصل بالركوع الذي قد اتى به و هذا واضح

(الثانية) ان يحصل التمكن بعد الطمانينة و قبل الاتيان بالذكر و حكمه كالسابق من وجوب الارتفاع منحنياً ثم الاتيان بالذكر فقد يقال انه يجوز الاتيان بالذكر (ح) ثم الارتفاع قائماً لاجل الرفع منه كما نسب الى ما يوهم به عبارة التذكرة والذكرى قياساً له بما اذا تمكن بعد الذكر فانه يجب عليه القيام من غير اشكال (ويندفع) بان الذكر الواجب يجب ايقاعه فى تلك الحالة من الركوع والمفروض تمكنه من الركوع التام من غير استلزامه للزيادة فلا امتثال حتى يقتضى الاجزاء

(الثالثة) ان يحصل التمكن فى اثناء الذكر فلا يخلو اما ان يكون حصوله فى اثناء المضاف و المضاف اليه كما اذا حصل التمكن بعد التلفظ بكلمة سبحان و قبل الاتيان بكلمة الجلالة في التسبيح الصغير او ربى العظيم فى الكبير او كان التمكن بين ربى و

بين العظيم و حكمه هو وجوب الارتفاع منحنياثم استيناف الذكر بما يطابق مع القواعد العربية و لو كان بعد الاتيان بتسبيحة واحدة او اثنتين بناء على كون الواجب هو الثلاث لو اختار الصغرى فيبنى على ما اتى بها و ياتى بالباقي بعد الارتفاع منحنيا الى حد الركوع والطمأنينة ومما ذكرنا يظهر حكم

(**الصورة الرابعة**) و هى ما اذا حصل التمكن بعد الذكر الواجب فانه يجب عليه القيام للرفع عنه

(**الصورة الخامسة**) ان تحصل القدرة بعد الرفع من الركوع الجلوسى و قبل الاعتدال و الطمانينة فيجب ان يقوم لاجل وجوب القيام بعد الركوع ضرورة انه لم يأت بالجلوس بعد الركوع الجلوسى ليكون بدلا عن القيام وموجبا للامتثال لان المفروض عدم تحقق الاعتدال و الطمأنينة بل قال فى الجواهر : انى لا اجد فيه خلافا لكنه استشكل فيه بان القيام بعد الركوع لا يكون من افعال الصلوة بل هو مقدمة للسجود و لا يخفى ما فيه ضرورة انه معدود من افعال الصلوة كما يدل عليه جملة من الاخبار بل قيل انه من الاركان هكذا افيد (اقول) استفادة كون القيام بعد الركوع من افعال الصلوة كاستفادة كون الجلوس بين السجدتين كذلك و لم ادر ماوجه التفكيك بينهما حيث التزم بوجوب القيام مستقلا في ذاك المقام و انكر وجوب الجلوس كذلك بين السجدتين كما تقدم و سياتى تحقيق كل واحد منهما عنقريب فى بابهما

(**السادسة**) ان تحصل القدرة بعد الاعتدال و الطمأنينة والظاهر عدم الاشكال فى كون التكليف (ح) الاتيان بالسجود لتحقق بدل القيام اعنى الجلوس بعد الركوع الجلوسى

(الفصل الرابع في القرائة)

و فيها ابحاث (الاول) تجب قرائة الحمد فى كل فريضة فى الجملة اجماعاً منا بل من المسلمين و نصوصاً مستفيضة متواترة و هذا مما لا اشكال فيه و كذا شرط فى كل نافلة بمعنى عدم انعقادها الا بها و هذا ايضاً مما لا ينبغى الاشكال فيه و انما الكلام فى امور (الاول) تجب قرائة الحمد بهذه الكيفية المخصوصة و الترتيب المنظم و اداء

هذه الكلمات بهذا الوضع فلا تصح مع تغيير هيئتها او قرائة ترجمتها و نحو ذلك مما يوجب خروجها عن هذه الهيئة المضبوطة (الثانى) يجب اداء كل حرف من مخرجه فلو اتى بحرف من مخرج حرف آخر كان نطق بالضاد من مخرج الظاء او بالعكس كان باطلا و ذلك لا ستلزام تحويل المخرج تغير المادة نعم لو لم يستلزم تغير ها لم يكن به بأس الا انه فرض محال (الثالث) يجب مراعاة القواعد العربية من النحو و الصرف بتأدية الكلمات على الهيئات الاعرابية و البنائية والمحافظة على بنية الصيغ و المراد من قواعد النحو و الصرف التى اعتبر مراعاتها ما هى المعدودة من مسائلهما لا ما ذكر فيها استطراداً كباب الوقف و الامالة و نحوهما مما يكون من مسائل علم التجويد فانها خارجة عن مسائلهما وان ذكر فيهما استطراداً (الرابع) الاقوى عدم وجوب مراعاة قواعد التجويد من الاشمام والادغام و نحوهما فيما اذا كانت رعايتها موجبة للثقل على اللسان بحيث لولاها لكان التكلم بها اخف بل لا دليل على جواز مراعاتها فلو قيل بان الاحتياط فى ترك رعايتها كان اولى ،واما ما يوجب رعايتها الخفة على اللسان فلا يخلو اما ان يكون التكلم لولاها ثقيلا على اللسان غاية الثقل اولا بل يكون رعايتها اخف فعلى الاول فيجب مراعاتها وعلى الثانى فيكون مراعاتها من محسنات القرائة والدليل على كل ذلك انه يجب التكلم فى فى القرائة بطريقة العرب ولا ريب ان طريقة تأديتهم اخف من غير هم ولذا سمى غير هم بالعجم بمعنى العاجز عن التكلم فكلما كان التكلم به اخف كان مراعاته اولى مما كان اثقل (الخامس) يجب التشديد فى الكلمة المشددة فلو اخل به عمداً بطلت صلوته كما عن الاكثر بل قيل بعدم الخلاف فيه و ذلك لان الاخلال به موجب للاخلال بشىء من الكلمة اذ هو عبارة عن تكرر الحرف مع الادغام (السادس) الاقوى عدم وجوب المد فيما قال اهل التجويد بوجوبه فيه بل قال بعض اجلة السادة (قده) بعدم الفرق بين كلمة جاء وكلمة قال مع عدهم الاولى مما يجب فيها المد باعتبار اجتماع الهمزة مع الالف فى كلمة واحدة لكن منع الفرق بالكلية مشكل بل الظاهر ثبوت تفاوت ما بينهما حيث ان كلمة جاء تكون اثقل واطول فى النطق من كلمة قال وهذا المقدار من الفرق مما يجب مراعاته و اما كون المد بقدر الفات ثلاث فغير واجب اذ لا دليل عليه نعم لا باس به كما انه لا وجه للمد الطويل

الذى قد يصدر من بعض بحيث يخرج الكلمة عن هيئتها بل لا يبعد بطلان الصلوة به (السابع) الاقوى جواز الوصل بالسكون دون الوقف بالحركة و ذلك لخفة الاول على اللسان و ثقل الثانى، بل الاول انما هو المرتكز فى طباع اهل اللسان حيث انهم يوصلون بالسكون خصوصاً فى الاستعجال مثل قولهم الغزال العزال والهلال الهلال ونحوهما (الثامن) تجب قرائة سورة كاملة فى الفريضة كما عليه اكثر العلماء الا النادر منهم ويدل عليه نصوص كثيرة وماورد منها مما يدل على خلافه محمول على التقية مثل ماورد من قرائة الامام عليه السلام بعض الآى من البقرة كما فى رواية ،اواواخر المائدة كما فى اخرى وقوله بعد السلام اما انى اردت ان اعلمكم كما فى رواية ، اوانما صنع ذا ليفقهكم ويعلمكم، حيث ان نفس التعليل دايل على التقية و انه عليه السلام كان فى مقام العمل بالتقية لتوطين نفوس اصحابه بالعمل بها ضرورة انهم اذا رأوا امامهم يعمل بالتقية طابت نفوسهم بالعمل بها والا فلو لم يكن فعله (ع) لذلك لكان نفس التعليم القولى كافيا من غير حاجة الى فعله (ع) و هذا ظاهر والذى يؤيد الحمل على التقية هو كون قرائة بعض السورة خصوصاً من آخرها كاخر البقرة اوالمائدة ونحوهما معمولة عندهم هذا فى صلوة الفريضة (واما في النافلة) فلا بأس بتركها عمداً بمعنى عدم اشتراط صحتها بها كما انها ليست مشترطة بالاستقرار ولا يكون حكم الشك جاريا فيها بل المصلى بالتخيير فيها بين البناء على الاقل او الاكثر و هذا مما لا اشكال فيه و لا خلاف فيه نصا و فتوى

وانما الكلام فى وجوبها فيما صارت نفلا بالعرض كما لمعادة استحبابا او واجبة بالعرض كالمنذورة و الاقوى وجوبها فيهما اما فى النفل بالعرض فلان جملة الادلة الدالة على الأحكام الاربعة اعنى الاستقبال و الاستقرار ووجوب السورة و حكم الشك فى الفريضة انما تدل على ثبوتها فى الفريضة لا من حيث هى فريضة بل بما هى مرآت الى الصلوات المعينة مثل اليومية بل حكم الشك فيها انما ورد على عنوان المغرب والغداة والرباعية فتثبت تلك الاحكام فى تلك الصلوات سواء كانت متصفة بالوجوب او النفل و مع الشك فى عروض تلك الاحكام لها حين صيرورتها متصفة بالنفل يتمسك بالاطلاق ولا ينتهى النوبة الى الاستصحاب، ومع المنع عن الاطلاق وادعاء ان المعروض لها هو عنوان الفريضة

يمنع التمسك بالاستصحاب من جهة احتمال مدخلية الفرض فيها و مع احتماله لا يحرز الموضوع فلا يجرى الاستصحاب فتأمل و اما فى الواجب بالعرض فلان المستظهر من الادلة الدالة على عدم ثبوت تلك الاحكام فى النافلة هو دخل عنوان النفل فيها المرتفع بطريان عنوان الوجوب عليها و مع الشك في دخل عنوانه لا ينتهى النوبة الى الاستصحاب من جهة الشك فى بقاء الموضوع فتأمل

(**التاسع**) اختلف فى ثبوت تواتر القراءات السبع على قولين فعن جماعة هو القول بتواترها و ذلك للاجماع المنقول على تواترها و عن بعضهم نفى الخلاف فيها مؤيدا بالشهرة القطعية لاشتهار وصف القرائات السبع بالتواتر فى الكتب الاصولية و الفقهية بل عن المدارك انه نقل عن جده انه افرد بعض محققى القراء كتاباً فى اسماء الرجال اللذين نقلوا هذه القراءات فى كل طبقة و هم يزيدون عما يعتبر فى التواتر مضافا الى ما ورد من ان القرآن نزل على سبعة ابطن (والاقوى) عدم التواتر ان كان المراد به تواتره عن النبى صلى الله عليه واله و ذلك لما هو المعلوم من ان القرآن نزل بحرف واحد على نبى واحد ، وفى الجواهر ان معلومية ذلك من ضروريات مذهبنا وعن تبيان الشيخ انه هو المعروف من مذهب الامامية و عن مجمع البيان ان الظاهر من مذهب الامامية انهم اجمعوا على القرائة المتداولة الى ان قال و الشايع فى اخبارهم ان القرآن نزل بحرف واحد و غير ذلك من الكلمات القريبة الى ذلك كالتصريح بانكار التواتر فى كلمات آخر كما عن ابن طاوس و جماعة بل عن العامة مثل الزمخشرى والرازى و غيرهما مضافا الى ما ورد من الاخبار الدالة على تكذيب نزول القرآن على سبعة احرف كما فى صحيح الفضيل وفيه بعد قول الراوى له (ع) ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف قال عليه السلام كذبوا اعداء الله و لكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد و فى معناه غيره

و بالجملة فاول ما ينكر هو تواتر تلك القراآت عن النبى صلى الله عليه و آله بل يمكن دعوى استحالته ايضاً فيما اذا انجر الى اختلاف الاحكام على نحو التباين كما فى يطهرن بالتخفيف والتشديد هذا و لكن الاجماع منا ايضاً منعقد على وجوب متابعة

احدی تلك القراآت المعروفة و(ح) فالحکم الکلی فی هذا الباب انه لو اتفق قرائتهم علی شیئی و کان موافقا مع القواعد العربیة فیجب متابعتهم و لو احتمل کونه غیر القرائة المأثورة عن اهل البیت علیهم السلام و ذلك للاجماع المتقدم والاخبار الآمرة بوجوب القرائة بما یقرئه الناس الی ان یقوم القائم عجل الله فرجه

و لو اختلفت قرائتهم و کان قرائتهم جمیعا موافقة مع القواعد العربیة ایضاً فیجب الاخذ بواحد منها تخییراً و ما اشتهر من موافقة قرائة الشیعة مع قرائة عاصم ممالا یعلم له مأخذ صحیح کما ان ما ورد من قول الصادق علیه السلام لربیعة الرأی بعد قوله علیه السلام بان ابن مسعود ان کان لایقرء علی قرائتنا فهو ضال اما نحن فنقرء علی قرائة ابی لایدل علی لزوم اتباع قرائة ابی و ذلك لظهور صدوره منه علیه السلام تقیة من جهة تضلیله علیه السلام لابن مسعود بمحضر من ربیعة مع کونه بمرتبه عظیمة عنده و لذلك قال بعد قوله علیه السلام هو ضال (ضال) متعجبا من تضلیله مضافاً الی قیام الاجماع علی اتباع احدی القرآت السبع و قرائة ابی لیست منها و لو کان بعض قراآتهم موافقا مع القواعد العربیة دون الاخریتعین الاخذ بالموافق منها ولا یجوز الاتیان بالمخالف کل ذلك فی حال الصلوة اوفی حال القرائة و لو کانت القراآت کلها مخالفة مع القواعد العربیة سواء کانوا متفقین فیها مثل اذا جائك المؤمنات حیث ان مقتضی القاعدة النحویة هو ذکر علامة التأنیث فی الفعل لاسناده الی المونث الحقیقی(١)

لکن اتفقت کلمة القراء علی ترکها او کانوا مختلفین فالاقوی لزوم متابعتهم فی القرائة و اما فی الصلوة فالاحوط ترك قرائة تلك السورة التی وقع مثل تلك الکلمة فیها من جهة الدوران بین مخالفة قواعد العربیة و مخالفتهم فی القرائة .

(**العاشر**) یجوز ترك السورة فی اربعة مواضع اثنان منها رخصة واثنان منها عزیمة اما الاولان فالاول منهما فیما اذا کان مستعجلا والمراد به ما کان یفوته امرمهم بقرائتها لافیما اذا لم یکن کذلك اولم یکن لفوت امر یخافه بل من جهة صرف الاستعجال للخروج عن الصلوة و یدل

(٢) هکذا افیدو لا یخفی ما فیه لان مقتضی القاعدة هو التخییر بین ترك التاء و ذکرها قال فی الشافیة و حکم ظاهر الجمع مطلقا حکم ظاهر غیر الحقیقی وقال شارحها عند شرح قوله مطلقا ای سواء کان واحده مؤنثا نحو اذا جائك المؤمنات او مذکرا نحو جائت الرجال فراجع .

على اصل الحكم رواية الحلبى وفيها لا بأس بان يقرء الرجل فى الفريضة بفاتحة الكتاب فى الركعتين الاوليين اذا ما اعجلت به حاجة او تخوف شيئاً (و خبر الصيقل) وفيه بعد السؤال عن الصادق عليه السلام ايجزى عنى ان اقول فى الفريضة فاتحة الكتاب اذا كنت مستعجلا او اعجلنى شيء قال عليه السلام لا بأس (وخبر علي بن جعفر) عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يكون مستعجلا يجزيه ان يقرء فى الفريضة بفاتحة الكتاب قال عليه السلام لا بأس (والثانى) منهما فيما اذا كان مريضا، وحد المرض المسقط لها هو ان يصدق عليه المريض وان لم يكن فى قرائتها حرج او ضرر بل كان فيها اول درجة المشقة و ذلك لاطلاق مادل على سقوطها فى حال المرض بلا تقييده بالحرج كقول الصادق عليه السلام يجوز للمريض ان يقرء فى الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، اذ لو بلغ المرض الى حد الحرج لدخل فى الضرورة التي يكون السقوط فيها عزيمة (واما الثانى) اعنى ما كان السقوط عزيمة فالاول منهما الخوف البالغ الى مرتبة موجبة لانقلاب التكليف عن صلوة المختار الى صلوة الخوف ولاريب فى تحريم قرائتها فى مثله ولو لم يكن الخوف بتلك المثابة بل كان التكليف بصلوة المختار باقيا دخل فى احد القسمين الاولين اللذين يكون السقوط فيهما رخصة لاعزيمة و الثانى منهما ضيق الوقت

(**الحاد يعشر**) لا اشكال فى وجوب تعلم القرائة اذا تمكن من تعلمها فى الجملة .

و تنقيح البحث انما يتم ببيان امور (الاول) ان التعلم واجب بعد الوقت من غير اشكال كما انه لادليل على وجوبه قبل الوقت مع التمكن منه بعده و اما مع عدم التمكن منه بعد الوقت فهل يجب قبله ام لا؟ قولان، اقواهما الاول لكونه (ح) من قبيل تعلم الاحكام قبل ظرف زمان امتثاله اذا خاف الفوت فى وقته بترك التعلم قبل الوقت و كالتعلم قبل البلوغ مع خوف فوت التكليف بعده اذا ترك قبله.

(**الثانى**) لا اشكال فى وجوب التعلم مع عدم التمكن من الايتمام او القرائة من المصحف او بمتابعة القارى و امامع التمكن من احدها (فهل يجب ايضاً) تعييناً او تخييراً بينه وبين احدها ؟ وجهان ، اما بالنسبة الى التمكن من الايتمام (فالمختار عند صاحب الجواهر قدس سره) هو الاول و استدل له بان الايتمام ليس طرفا تخييريا

للتعلم بل هو افضل افراد الواجب التخييرى بالنسبة الى الصلوة فلا يكون التمكن منه موجباً لسقوط الوجوب التعييني عنه وا ورد عليه الشيخ فى كتاب الصلوة بان وجوب تعلم القرائة تعييناً تبع لوجوبها نفسها كذلك ومع عدم تعينها على المكلف بسبب التخيير بينها و بين الا يتمام لا وجوب تعيينى لها حتى يجب من قبله التعلم هذا محصل مراده ، والظاهر انه (قده) جعل القرائة بدلا عن الايتمام ومن احد فردى الواجب التخييرى (ولا يخفى ما فيه) اذ الايتمام ليس بدلا عن القرائة بل المستفاد من ادلة الجماعة ان سقوط القرائة عن المأموم انما هو لمكان تحمل الامام و الاكتفاء بقرائته بتنزيل صلوة الامام و الماموم بمنزلة صلوة واحدة فيكفى فيها قرائة واحدة لان الايتمام بدل عن القرائة ففى الايتمام تكون القرائة متحققة لكن تنزيلا (نعم) صلوة الجماعة بدل عن الفرادى فهى احد فردى التخيير لكن التخيير بينهما عقلى لا شرعى لتعلق الامر بالطبيعة القابلة لان يتحقق فى ضمن الجماعة او الفرادى فليس تخيير بين القرائة و بين الايتمام حتى يتوجه المنع الى القول بوجوب تعلمها تعيينيا من جهة المنع عن كون وجوبها كذلك و (ح) فمع التمكن من الجماعة مع عدم الاطمينان باتمام الايتمام بحيث لا يحتاج الى القرائة لا يكون وجوب التعلم ساقطا فتركه فيهذا الحال ترك للواجب من غير علم بما يسقطه عنه (وبعبارة اخرى) سقوط وجوب التعلم (ح) متوقف على سقوط اصل القرائة وهو متوقف على الاتيان بالجماعة لا على التمكن من اتيانه ولو لم يأت بها بعدُ ، فمالم يسقط وجوب القرائة باتيان بدلها التنزيلى يكون وجوب التعلم باقيا بحاله واما بالنسبة الى القرائة من المصحف فتوقف وجوب التعلم على عدم التمكن منه مبنى على جواز ها منه فى حال الاختيار فلو قلنا بجوازها منه فى حال الاختيار فالواجب من التعلم هو الاعم من القرائة عن ظهر القلب او من المصحف بحيث لو تعلم القرائة من المصحف لسقط وجوبه و لو لم نقل بجوازها من المصحف فالواجب هو خصوص التعلم من ظهر القلب كما هو واضح

واما توقف وجوبه على عدم التمكن من متابعة القارى فالاقوى عدم التوقف و ذلك لندرة اتفاق امكان المتابعة و شذوذ التمكن من اداء الكلمات و الحروف مع المتابعة صحيحاً بحيث يصدر منه القرائة الصحيحة مع المتابعة و بالحقيقة هذا ليس

من القرائة فى شيئى اصلا(فتلخص من جميع ما ذكرناه) ان ملاك وجوب تعلم القرائة بعينه هو ملاك وجوب تعلم الاحكام و هو حكم العقل المستقل بوجوبه و قد حقق في الاصول ان حكمه به غير متوقف على فعلية التكليف لكى يستشكل فى وجوب تعلمه فى الموقتات قبل الوقت ولا علي العلم بفوته فى وقته لو ترك التعلم قبل الوقت بل ما هو موضوع الحكم المستقل هو وجوب تعلم ما يخاف بترك تعلمه فوت التكليف فى ظرف تعلقه فالمراهق المرفوع عنه القلم شرعا لو خاف بترك تعلم الاحكام فوتها بعد البلوغ يحكم العقل بوجوب تعلمها عليه قبله بحيث لو ترك و انجر الى ترك التكليف فى ظرف تعلقه و تنجزه لكان معاقبا و هذا مما لا اشكال فيه و ان وقع البحث فى كون العقاب مستنداً الى ترك التعلم او الى فوت الواقع او الى احد هما فاذا كان الطريق مخالفا مع الواقع عوقب على مخالفة الطريق و ان كان موافقا عوقب على ترك الواقع او عليهما معاً بمعني عدم العقاب فى صورة مخالفة الطريق مع الواقع لكنه امر آخر لا ربط له بما نحن بصدده و ان كان التحقيق فيه ترتب العقاب على مخالفة الواقع (وكيف كان)فاذا كان ملاك وجوب تعلم القرائة هو خوف الفوت بترك تعلمه فلا اشكال فى تحقق الخوف مع التمكن من الايتمام و القرائة من المصحف و اتباع القارى اجمع و ذلك لاحتمال ان يموت الامام او يحدث او يعرض له ما لا يتمكن معه من اتمام الصلوة و احتمال ان يعرض له ما يمنعه عن القرائة من المصحف او اتباع القارى ،واحتمال تحقق المانع فى الثانى و ان كان بعيداً فى العادة لكن الامر فيه سهل من جهة ابتنائه على جواز القرائة من المصحف اختياراً كما تقدم وهو ممنوع كما سياتي لكن احتمال تحققه فى الاول و الاخير ليس بكل البعيد و معه فلا يحصل الاطمينان و الوثوق ببقاء تمكنه الى ان يسقط عنه القرائة و ما لم تسقط عنه تكون محكومة بالوجوب التعيينى فيجب معه تعلمها (ح) فظهر مما ذكرناه ان الاقوى وجوب التعلم حتى مع التمكن من الايتمام و من القرائة عن المصحف او اتباع الغير فى القرائة

(الامر الثانى) اذا لم يتمكن من تعلم القرائة مع التمكن من الايتمام فهل يجب عليه الايتمام مطلقا او لا يجب مطلقا او يفصل بين ما اذا كان ترك التعلم الي ان ضاق الوقت

من جهة عدم التمكن من التعلم راساً امالآفة فى لسانه او لكونه بليداً لا يقدر عليه او لعدم من يتعلم منه الى آخر الوقت فيقال فيه بعدم وجوب الايتمام و بين ما اذا كان تركه عن تقصير فيقال فيه بوجوبه وجوه الاقوى بالنظر هو الثانى اعنى عدم الوجوب وان كان الاحوط هو التفصيل كما عليه صاحب الجواهر، لنا على المختار امافى صورة العجز عن التعلم فلسقوط وجوب القرائة (ح) بسبب تحقق العجز عن تعلمها فيمشله الاطلاقات الآمرة بقرائة ما تيسر منه كقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه و قرائة الحمد و التسبيح و نحوهما اذا لم يحسن منها شيئاً حسبما ياتى الكلام فيه تفصيلا و ما دل على اكتفاء من له آفة فى لسانه بما تيسر له من القرائة بل مع احتمال صحة امامته لغيره بتنزيل قرائته الناقصة منزلة التامة كما يدل عليه ماورد من الاكتفاء باذان البلال و ان سينه شين مع كون من فى المسجد من المكتفين باذانه متمكنين من اداء الشين صحيحاً كما ياتى تفصيله و ما هو المختار فيه فى باب الجماعة و بالجملة فما يدل على بدلية مايحسن من القرائة اومن غيرها مثل الآية الشريفه اوقوله عليه السلام فان كان معك قرآن فاقرء به ونحوهما باطلاقه يدل على كون التكليف مع عدم التمكن من التعلم هو الاتيان بما يتيسر سواء كان الايتمام ممكنا ام لا ودليل الجماعة المستفاد منه كون قرائة الامام قرائة للماموم تنزيلا لا يوجب انثلام ظهور ما ادعيناه فى الاطلاق ومعه فيكون هو المحكم (والحاصل) ان وجوب الايتمام فى تلك الحالة متوقف على الامر بالقرائة والافمع سقوط وجوبها بواسطة عدم التمكن من تعلمها فلا وجه لوجوب الايتمام معه بل لابد من القول بجواز الاتيان بما يتيسر هذا، والظاهر عدم الخلاف فى نفى وجوب الايتمام عن ذوى العاهة كالاصم ونحوه و ليس عدم وجوبه عليه مع التمكن منه الا بملاك سقوط القرائة عنه و الاكتفاء بما يحسن منها الموجود فى المقام ضرورة عدم الفرق بين كون عدم التمكن من التعلم للصمم او للبلادة ونحوهما مما كان ترك التعلم معه على غير وجه العصيان .

و اما فى صورة التمكن من التعلم و تركه عصياناً (فقد يقال) بعدم شمول الاطلاقات المتقدمة له بتوهم عدم سقوط القرائة عنه (ح) نظراً الى انه فى تلك الحالة و ان لم يكن متمكناً من القرائة لكن امتناعها (ح) انما هو بسوء اختياره لترك التعلم

و هولاينافى الاختيار و مع الاختيار فيصح التكليف و يترتب على تكليفه ترتب العقاب على مخالفته (و لا يخفى انه توهم فاسد) و ذلك لانه ان اريدان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار خطاباً فهو ممنوع ضرورة قبح مطالبة العاجز بما لايقدر عليه وان كان عجزه باختياره وتصحيح ترتب العقاب على التكليف لايوجب كون مطالبة العاجز بمالا يتمكن من الاتيان به حسنا بل العقل يحكم بقبحه فمرجع المصحح (ح) الى ان المولى يرتكب القبيح لاجل ان يعاقب عبده وهذا كما ترى بنفسه قبيح من المولى لا انه موجب لرفع القبح عن فعله و السر فى ذلك ان الغرض من الطلب هو البعث والتحريك نحو الفعل ليتوصل به الى المطلوب و مع العلم بعدم الوصول اليه من ناحية الطلب من جهة العجز عن الانبعاث و لو كان عجزا ناشياً عن اختيار المكلف لايعقل ان يتحقق البعث والتحريك و هذا ظاهر جداً لاينبغى التأمل فيه(وان اريد)ان الامتناع بالاختيار لاينافيه ملاكا و مع تفويته له بسوء الاختيار يترتب عليه العقاب و ان لم يكن الخطاب موجوداً فعلا فهو مسلم لكنه غير مناف مع سقوط وجوب القرائةفى تلك الحالة ومع سقوطه فلايبقى وجه لوجوب الجماعة عليه لكونه (ح) مشمولاً للاطلاقات المتقدمة فظهر مما بيناه عدم الفرق بين الصورتين و ان الاقوى هو جواز الاكتفاء بما يتيسر من القرائة فيهما وان كان الاحوط خصوصا فى الاخير هو الايتمام .

(**فان قلت**) مقتضى التخيير بين الجماعة و الفرادى كون الجماعة بدلاً عن المرتبة الاختيارية من الفرادى فاذا تعذر ذاك الفرد يتعين بدله ولاينتهى الامر الى المراتب الناقصة من الافراد الاختيارية (قلت) ما ذكرته ممنوع بمنع كون التخيير بينهما شرعيا اولا بل هو عقلى من باب حكم العقل بالتخيير بين الافراد المندرجة تحت الطبيعة الواجبة ، وكون التخيير على تسليم كونه شرعيا بين الجماعة وبين الفرادى بمالهامن المراتب الطولية فكل مرتبة من مراتبه الكاملة او الناقصة طرف للتخيير بينها وبين الجماعة

وهذا هو مراد صاحب الجواهر (قده) بقوله والتخيير انما هو بين الصلوة فرادى بتمام مراتبها وبين الجماعة (قال الاستاد) و هذا قوى متين

اقول لعل وجهه هو تنزيل الناقصة مرتبة الكاملة كما فى قوله صلى الله عليه و آله

وسلم سين بلال شين عندالله وقوله صلى الله عليه و آله ان الرجل الاعجمى ليقرء القرآن بعجمته فيرفعه الملائكة على عربيته والاطلاقات الآمرة بقرائة ماتيسر لشاملة لصورة التمكن من الجماعة والافتصوير بدلية بدل الفرد الناقص عن الفرد الكامل مشكل جداً فتأمل

ثم ان صاحب الجواهر (قده) بعد ان استشكل فى صورة كون العجز عن التعلم بسوء الاختيار فى التمسك بقاعدة الميسور مستدلاً بان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار ذكر بعد جملة من الكلام مالفظه نعم لو علم ان الشارع رتب البدل على موضوع يصدق و ان كان باختيار المكلف اتجه (ح) الانتقال كقوله فاقد الماء مثلا يتيمم اذلاريب فى صدقه على من اراق الماء ولعل مدار المسئلة فيما نحن فيه على ذلك فان ثبت موضوع اندرج فيه والاكان الحكم بالانتقال مشكلا الى ان قال ولعله الى ذلك اومى ء فى المحكى من الموجز و شرحه من ايجاب القضاء عليه خارج الوقت (انتهى)

ومراده الفرق بين ماكان من الشرط او الجزء تعذره موجباً للانتقال الى موضوع جعله الشارع بدلا عن التكليف فى ذاك الحال و بين مالم يكن كذلك ففى الاول اذا انتقل الى ذاك الموضوع يتعين عليه ذاك البدل ولو كان انتقاله بسوء الاختيار كما اذا اراق الماء الموجود له عمداً اختياراً وفى الثانى اذا كان منشاء تعذر الجزء او الشرط سوء الاختيار فلايتعلق التكليف بالصلوة الفاقدة للجزء اوالشرط المتعذر ولذا يجب عليه القضاء هذا محصل مرامه (ولا يخفى ما فيه) لعدم الفرق بين الصورتين اصلا الابان المثبت للبدل فى الاولى حكم شرعى و هو قوله تعالى و لم تجدوا ماء (الاية) وفى الثانى الحكم الشرعى بضميمة حكم من العقل (و بعبارة اخرى) فى الاول بدليل واحد و فى الثانى بدليلين و تقريبه انه بعد ان ورد من الشرع ان الصلوة لا تترك بحال من الاحوال بمعنى انه يجب الاتيان بها باى درجة يتمكن من الاتيان بها وضم ذاك الدليل الى الادلة المثبتة للاجزاء والشرائط يتحصل منها انحصار جزئية كل جزء وشرطية كل شرط منها بصورة التمكن منها بمعنى ان المتعذر منها ليس بجزء ولا شرط فى حال التعذر وهذا اعنى اختصاص الجزئية و الشرطية بصورة التمكن (الا فيما و رد فيه دليل على الشرطية بقول مطلق كالطهارة المطلقة اعنى الاعم من المائية و الترابية حيث ثبت سقوط

الصلوة بتعذر ها) حكم عقلى مستفاد من ذلك الدليل الشرعى فاذا تعذر شيىء منها تعين الاتيان بالباقى بحكم هذين الدليلين فيستفاد منهما بدلية المتيسر ووجوب الاتيان به بعد تعذر المتعذر كما يستفاد ذلك من قوله و ان لم تجدوا فى الاولي من غير فرق بينهما الا ان فى الاولى كان بدليل واحد و فى الثانية يكون بدليلين وهذا غير فارق لما نحن بصدده .

(**الامر الثالث**) لا اشكال فى وجوب قرائة ما يتيسر منها مع عدم التمكن من تعلم ما يحسنها فى الجملة

وتنقيح البحث يتم بطى مقامات (الاول) هل يعتبر فى وجوب قرائة ماتيسر منه كونه بنفسه قرآنا ام يجب قرائة ماتيسر ولو كان قرانيه الميسور متوقفا على القصد كالبسملة و الحمدلة ؟ قولان فالمنقول عن جامع المقاصد هو الاول واستدل له بما ورد فى الرواية العامية ان رجلا سئل النبى صلي الله عليه و آله فقال انى لا استطيع ان احفظ شيئامن القران فماذا اصنع فقال له قل سبحان الله والحمد لله وتقريب الاستدلال ظاهر حيث انه (ص) امره بذكر التسبيح والتحميد مع ان الحمدلله من القران فلو كان قرائة مايتوقف قرانيته على النية كافية لكان اللازم امره بقرائة الحمدلله بقصد القرآن ويشعر بذلك ايضاً عدم امره بقرائة البسملة مع ان الظاهر استبعاد عدم معرفتها عادة لكن الاقوى هوا لاخير كما هوالمشهور وذلك لقاعدة الميسور المتيقن موردها فى مثل المقام

(**فان قلت**) فلعل وجوب اجزاء الحمد ارتباطى موجب لسقوط وجوب قرائة البعض عند تعذر الباقى ومع هذا الاحتمال فلا يبقى مجال للاستدلال بقاعدة الميسور (قلت) هذا مما لايتوهمه احد كيف ولو كان كذلك للزم عدم وجوب قرائة الميسور منه ولولم تكن قرانيته متوقفة على القصد وهذا كما ترى واما الاستدلال بالرواية فمردود بكونها عامية و كونها معمولاً بها عند الاصحاب لايوجب حجيتها من تلك الجهة التى لم يعمل بها كما لايخفي

(**المقام الثانى**) لا اشكال فى وجوب قرائة المتيسر من القران كما عرفت فى

المقام الاول و اما بالنسبة الى المتعذر (فهل) يجب الاتيان منه بمايكون بدلاعنه ؟ او يكتفى بما يتيسر له من الحمد ؟ وجهان ظاهر جملة من المتون كالشرايع و نحوه هو الاخير والمشهور على الاول واستدل للاخير بقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر منه بتقريب ان الضمير فى منه ولو كان راجعاً الى القران لكن المراد من القرآن هو المعهود بكون اللام فيه للعهد فيصير المعنى (و الله يعلم) فاقرءوا ماتيسر من الحمد و مع قرائة المتيسر منه لادليل على وجوب اتيان البدل عن المتعذر لظهور كون التكليف بعد تعذر المتعذر هو قرائة المتيسر (و الا قوى هو الاول) لفساد التقريب المذكور بمنع كون اللام للعهد كما هو الظاهر ممن استدل بالآية على وجوب قرائة غير الحمد عند تعذره اجمع (ولا يخفى) ان وجوب البدل عن جميع الحمد بنفسه دليل على وجوب البدل عن بعضه المتعذر وذلك لان مع تعذر الكل لايكون البدل الواجب بدلاً عن مجموع الحمد من حيث المجموع بل عن كل جزء منه ولذا يعتبر فى البدل ان يكون بمقدار المبدل اما فى الآيات اوفى الكلمات اوفى الحروف على تفصيل ياتى فثبت ان كل جزء منه عند التعذر يحتاج الى البدل ولايخفي انتفاء الفرق فى احتياج كل جزء متعذر الى البدل بين ان تعذر معه جزء آخر اولا، فكل جزء متعذر يحتاج الى البدل تعذر معه جزء آخر ام لا فمع تعذر البعض يحتاج الى البدل

(المقام الثالث) هل يتعين فى البدل ان يكون من القران؟ اويكفى الاتيان بالتسبيح و التحميد ايضاً ؟ وجهان ، مقتضى الرواية المتقدمة الآمرة بالتسبيح والتحميد وماورد من قوله عليه اسلام « فان كان معك قرآن فاقرء به » هو الاخير وذلك لان اطلاق كل واحد منهما و ان كان هو تعين مدلوله دون الآخر ضرورة ان مقتضى الرواية الآمرة بالتسبيح والتحميد هو تعينهما ولو مع التمكن من قرائة القران ومقتضى الخبر الثانى هو تعين قرائة القرآن ولو مع التمكن من التسبيح والتحميد لكن لابد من تقييد كل منهما بصورة عدم التمكن من الاخر ويكون نتيجة التقييد هو التخيير بينهما فى صورة التمكن منهما معاً (لكن الاقوى) كما عليه المشهور هو الاول و ذلك لان الواجب لولا التعذر كان هو قرائة القرآن وان تكون بالحمد فمع تعذر الخصوصية يبقى وجوب

القرانية بحالها فيجب الاتيان بالقرآن

(لايقال) ما ذكر انما يصح فى المركبات الخارجية دون المركب العقلى كالمركب من الجنس و الفصل ضرورة فساد القول بوجوب الجنس بعد تعذر الفصل بايجاده فى ضمن فصل آخر وذلك لان ماكان واجباً كان عبارة عن هذا النوع المتعذر ومع تعذره يكون الالتزام بوجوب نوع آخر مباين له محتاجا الى الدليل ولايمكن اثبات وجوبه بقاعدة الميسور

(لانانقول) القرآنية فى المقام ليست كالجنس للحمد بل الظاهر ان يكون الواجب عليه القرائة و ان تكون القرائة بالفاتحة ومع تعذر الفاتحة يحكم بوجوب القرائة بقاعدة الميسور (اقول) واما الاستدلال للتخيير بانه مقتضى الجمع بين الخبرين ففيه ان الظاهر من قوله (ع) فى خبر ابن ابى اوفى ان رجلا سئل النبى (ص) فقال انى لا استطيع ان احفظ شيئا من القرآن (الخ) خصوصاً بقرينة كلمة شيئاً هو وجوب التسبيح و التحميد اذالم يتمكن من قرائة القرآن اصلا لافى صورة عدم التمكن من خصوص الحمد لعدم عهد فى البين ومعه فلا اطلاق له فى صورة التمكن من قرائة غير الحمد من بقية القرآن ، والنبوى المتقدم (فان كان معك قرآن فاقرء به) مطلق يشمل صورة التمكن من الذكر ويبقى على اطلاقه و مع عدم التمكن من القرآن ياتى بالذكر بمقتضى خبر ابن ابى اوفى بلا معارضة بينهما اصلا و كذا صحيح ابن سنان وفيه (لوان رجلا دخل فى الاسلام لايحسن ان يقرء القران اجزئه ان يكبر ويسبح و يصلى) لكون الظاهر منه ايضاً عدم التمكن من القرآن رأسا لاخصوص الحمد لعدم معهودية خصوص الحمد و كيف كان فما عليه المشهور هو الاقوى

(المقام الرابع) هل يجب ان يكون المتكرر مما يحسن من الحمد بان يكرر الميسور منه حتى يكون بدلاً من المتعذر ؟ او يتعين ان يكون من غير الحمد اذا تمكن من قرائة غيره ؟ او يتخير بينهما؟ وجوه ، مختار العلامة الطباطبائى فى منظومته هو الاول (و استدل له) باقربية الميسور من الحمد الى المتعذر منه من غيره من القرآن لاشتراكها فى كونهما من آى الحمد، وفيه منع اعتبار مثل تلك الاقربية بل لو تمت لكانت من

الامور الاستحسانية (وذهب المشهور الى الثانى) وذلك لان الواجب من القرائة هو قرائة الآيات السبع فاذا تعذر ست منها مثلا وتيسرت واحدة فبتكرار الواحدة سبع مرات لا يصدق قرائة سبع آيات بل الصادق هو قرائة الآية الواحدة سبع مرات فكم فرق بين قرائة سبع آيات مرة واحدة وبين قرائة الآية الواحدة سبع مرات و(ح) فبتكرار الميسور لا يصدق الاتيان بالبدل فيتعين الاتيان من غيره لو امكن وهذا هو الاقوى (ومن ذلك يظهر) ضعف الوجه الثالث مع انه لم ينسب الى احد

(**المقام الخامس**) اذا تعذر قرائة المتيسر من غير الحمد بعدد تمام الآيات المتعذر منها وامكنه قرائة الاقل من المتعذر عنها (فهل) يتعين الاتيان بالميسور بالتكرار؟ او يتعين عليه الذكر (ح)؟ قولان، المنسوب الى جماعة (هو الاول) لانه اقرب الى المتعذر من الذكر (وحكى ميل المحقق الثانى الى الثانى) لانه صالح للبدلية عن الجميع فللبعض اولى، ولعدم الدليل على بدلية التكرير، ولمقتضى ما ذكرنا فى المقام الرابع آنفا فى وجه تعين غير الحمد من عدم صدق السبع بالتكرير ولا ريب انه اولى، الا ان الظاهر من قوله فى خبر ابن ابى اوفى لا استطيع شيئا من القران بضميمة النبوى المتقدم هو الاول (والمسئلة لا تخلو عن اشكال) والاحوط التكرير مع عدم معرفة الذكر كما انه مع معرفته فالاحوط الاتيان بهما لكن لا بقصد البدلية بل رجاء

(**السادس**) هل الواجب من القرآن المأتى به بدلاً مطلق ما يسمى قرآنا؟ او يعتبر ان يكون بمقدار المبدل؟ (وعلى الثانى) هل المعتبر هو التساوى فى الآى؟ او يعتبر التساوى فى الكلمات او فى الحروف ايضا؟ وجوه، الظاهر من اطلاق الآية الشريفة والنبوى المتقدم هو عدم اعتبار المساوات اصلا (لكن) مقتضى كون الحمد هي السبع المثانى واعتبار السبع فيها هو اعتبار التساوي فى الآيات (واما من حيث الكلمات و الحروف) فلا دليل على اعتبار التساوى فيهما مضافاً الى كون لزوم اعتبارهما موجباً للعسر والحرج ضرورة تعذر عد حروف البدل والمبدل منه والاتيان من البدل بقدر حروف المتعذر، بل وفى الكلمات ايضاً، لكنه اذا تمكن من الآيات بالسبع التى لا تكون حروفها انقص كان الاتيان بها احوط خصوصاً اذا كانت مساوية مع المتعذر فى الحروف ولم تكن حروفها ازيد كما انه مع الزيادة لا بأس باتيان الزايد رجاء ووجه الاحوطية ظاهر مما تقدم

فی المقام الثانی من کون اعتبار البدل انما هو بالنسبة الی کل جزء جزء من اجزاء المتعذر ولا ریب ان الاجزاء الاولیة منه هی الحروف لکونها جزء من الآی

السابع هل المتعین بعد تعذر القرآن هو الاتیان بالتسبیح و التکبیر ؟ او هما مع التحمید ؟ او یتعین الاتیان بالتسبیحات الاربع ؟ وجوه ، مقتضی صحیحة ابن سنان المذکور فیها التکبیر والتسبیح (هو الاول) ومقتضی المذکور فی النبوی المتقدم المنجبر ضعفه بالعمل ، الحمد مع التسبیح (هو الثانی) و مقتضی بدلیة التسبیحات الاربع عن الحمد فی الرکعتین الاخیرتین (هو الثالث) بدعوی کون المذکور فی الروایتین هو هو احد افراد التسبیح بمعنی کونه اشارة الی التسبیح المشهور کما ان الاخبار فی باب التسبیحات الاربع ایضاً مختلفة لاسقاط بعضها فی جملة منها وهذا هو الاحوط (اقول) و الاحوط ان یؤتی بالتهلیل رجاء لابقصد البدلیة

(**الثامن**) انه بناءعلی تعین خصوص التسبیحات الاربع المشهورة فهل یعتبر فیها التعدد ؟ او یکتفی فیها بالمرة الواحدة ؟ وجهان ، لاینبغی الارتیاب فی عدم اعتبار تساوی حروفها مع حروف الفاتحة وذلك لما عرفت من عدم الدلیل علی اعتباره فیما اذا اتی بالقرآن فضلا عما اذا اتی بالذکر و اما الاکتفاء بالمرة او الاتیان بالثلث فالظاهر انه مثل الاخیرتین کما هو الظاهر من البدلیة فان قلنا فی الاخیرتین بالاکتفاء بالمرة فیکفی ههنا وسیأتی المختار فی الاخیرتین .

(**الامر الرابع**) اذا تعذر تعلم السورة فاما ان یکون الکل متعذراً او یکون بعضه میسوراً لا اشکال فی وجوب قرائة المیسور منه و ذلك لقاعدة المیسور کما انه لا ینبغی التأمل فی عدم وجوب الاتیان بالذکر بدلاً عنها فیما اذا تعذر الکل و ذلك لعدم مایدل علی وجوب الاتیان به بدلاً عنها کماهو واضح

الامر الخامس هل یجوز القرائة من المصحف اختیاراً مع التمکن من القرائة عن ظهر القلب و جهان و المشهور علی عدم الجواز و استدلوا بخبر علی بن جعفر عن اخیه علیه السلام قال سئلته عن الرجل و المرئة یضع المصحف امامه ینظر فیه و یقرء و یصلی قال لایعتد بتلك الصلوة لکنه معارض بصحیح الصیقل عن الصادق علیه السلام قال قلت له ماتقول

فى الرجل يصلى و هو ينظر فى المصحف يقرء فيه يضع السراج قريباً منه فقال لابأس بذلك و بمضمونه افتى فى الذخيرة على ما حكى عنه حاملا الخبر الاول على الكراهة ولا يخفى بعد حمله خصوصا بقرينة قوله لا يعتد بتلك الصلوة وحمله الشهيد قدس سره على صورة التعذر من القرائة عن ظهر القلب و الباقون على النافلة و هذا الاخير جمع حسن الا انه لاشاهد له بحيث يصير بسببه من الجمع العرفى و يمكن ان يستأنس به بقول الراوى فبه يضع السراج قريبا منه المقتضى لكون فعله فى الليل المناسب لقرائة السورا الطوال بانضمام استحباب قرائتهافي نافلة الليل فيستشم منه كونه فى صلوة الليل (اقول) وكذا يستشم من قوله لايعتد بتلك الصلوة فى خبر على بن جعفر الدال على عدم سقوط التكليف بها ولزوم الاعادة انحصارها بالفريضة(وكيف كان) فماعليه المشهور هو الاقوى .

(الامر السادس) قد تقدم سابقاً ان وجوب السورة مشروط بامور (الاول) عدم المرض و مقتضى اطلاق المرض فى الاخبار وكلمات الاخيار وان كان عدم الفرق فيه بين ما يوجب معه المشقة فى قرائتهاوبين غيره الا ان الظاهر خصوصاً بمناسبة الحكم و الموضوع كون الموجب للمشقة فى قرائته هو المسقط لكن المراد من المشقة هو اول درجتها وان لم تكن بالغة الى مرتبة العسر اوالضرر و لايخفى ان السقوط (ح) يكون من باب الرخصة (الثانى) عدم الاستعجال و هذا الشرط ايضاً مطلق فى الاخبار و الكلمات الا ان الظاهر ايضاً هو عدم ارادة صرف الاستعجال ولو من جهة شدة الاهتمام بالخروج عن الصلوة بل المراد هوالاستعجال لما يهمه من الامور ولو لم يكن فى تركه ضرر، والسقوط فيهذا ايضاً يكون من باب الرخصة (الثالث) عدم الخوف ، و الخوف على نحوين لانه اما يكون بمرتبة موجبة لتوجيه التكليف الى صلوة الخوف اولا يكون كذلك كما اذا خاف من لص او سبع ونحوه وعلى اى تقدير يكون السقوط عزيمة اما على الاول فلعدم تعلق التكليف بالصلوة مع السورة لكون المأمور به فرداً مبانياً معها فالاتيان بالصلوة مع السورة التى هى صلوة المختار اتيان بمالا امر به و اما على الثانى فلانه مع الخوف يسقط الامر بالسورة فلو قرئها والحال هذه يكون تشريعا محرماً فتأمل (الرابع) عدم

ضيق الوقت ولااشكال فى اعتباره فى وجوبها فى الجملة لكن المعتبر من الوقت هل هو بمقدار التحقيقى منه بحيث لو بقى منه مقدار اربع ركعات بلا سورة يجب تركها حتى يقع تمام الاربع فى الوقت او مطلق مقداره ولو كان تنزيليا بحيث لو تمكن من اتيان ركعة منها فى الوقت مع قرائة السورة يجب قرائتها .

(و بعبارة اخرى) المعتبر من الوقت المزاحم مع السورة هل هو المقدار التنزيلى منه وهو مقدار درك الركعة ؟ او مقدار تمام الصلوة بحسب حال الصلوة والمصلى ؟ وجهان ، الاقوى (هو الثانى) اعنى تقديم مقدار تمام الصلوة من الوقت على السورة فعلى هذا فلو دار الامر بين وقوع الصلوة بتمامها فى الوقت بلاسورة او اتيانها مع السورة مع خروج بعضها من الوقت ولو كان ركعة او اقل يجب حفظ الوقت بترك السورة .

و السر فى ذلك هو ان مقتضى القاعدة الاولية وان كان تقديم الاجزاء فى المراعات عند مزاحمة الشرائط معها كما انه يقدم الشرائط على الموانع وذلك لتقدم الاجزاء على الشرائط مثل تقديم الشرائط على الموانع لكون الاجزاء ملحوظة اولاً ثم يلاحظ تلك الاجزاء مقيدة بوجود شيىء وينتزع عنه الشرطية او بعدم شيىء فيعبر عنه بالمانعية لكن لمكان ركنية هذا الشرط وعده فى سلك الاركان فى صحيحة لاتعاد يقدم على الجزء الذى لايكون من هذا القبيل كما هو الشأن فى باب الدوران بين المهم و الاهم، فلو اتى بالسورة و الحال هذه اعنى صارت سببا لخروج بعض افعال الصلوة عن الوقت بطلت الصلوة (وذلك لامن جهة) ان الامر بادراك الوقت مقتضى للنهى عن الضد وهو الاتيان بالسورة حتى يستشكل فى الاقتضاء (ولا من جهه النهى) عن قرائة السورة المفوتة للوقت كما فى المحكى عن التهذيب عن الصادق عليه السلام و فيه يقول (ع) من قرء شيئاً من الحمٓ فى صلوة الفجر فاته الوقت (حتى يستشكل تارة) بعدم دلالته على النهى بدعوى كونه عليه السلام فى مقام بيان تحقق العادة بفوت الصلوة عند قرائة (حمٓ) بلانظر الى ان تفويته بقرائتها حرام اولا (واخرى) بانه على تقدير دلالته على النهى يكون محمولا على الارشاد و ان كان الاول منظوراً فيه ضرورة فساد الدعوى المذكورة من كون الامام عليه السلام فى مقام بيان امر عادى (بل الظاهر من) الخبر بظهور عرفى كون ذلك صغرى لكبرى كلية

مسلمة مفروغ عنها وهى ان كلما يفوت بقرائتها الوقت لايجوز قرائتها (ولا من باب تزاحم) الاهم والمهم النفسيين حتى يمنع من الحكم بعدم صحة المهم بعد ترك الاهم (اما بدعوى الامر التربتى) بناء على القول بالترتب (او من جهة) ملاك الامر بناء على المنع من الترتب .

بل من جهة كون الباب من قبيل تزاهم الاهم و المهم فى القيد و فى مثله لا يمكن تصحيح المهم لا بالامر الترتبى ولا بالملاك (والسر فى ذلك) هو ان مقتضى تقييد الصلوة بطبيعة السورة الجامعة بين الطويلة منها كالبقرة والقصيرة كالعصر هو تخيير المكلف فى اتيان اى فرد من تلك الطبيعة شاء و مع ابتلاء فرد منها بمزاحم اهم يخرج ذاك الفرد المزاحم به عن كونه فرداً للطبيعة المأخوذة قيداً بما هى كذلك وان كان فرداً لها بما هى طبيعة فقهراً يضيق دائرة القيدية بالطبيعة المتحققة بغير هذا الفرد فلوا وجدها بهذا الفرد والحال هذه لم يوجد ما هو قيد للصلوة و مع عدم وجوده ما اتى بطبيعة الصلوة التى تكون متعلقة للامر لكون المأمور بها هى المقيدة بالسورة الصغيرة والمفروض ان المأتى بها ليست كذلك فالمأتى بها ليست منطبقة على المأمور به فيكون المأمور به باقيا فى الذمة على حاله فيحكم ببطلان المأتى به ولو لم نقل باقتضاء الامر للنهى عن الضد ولا بدلالة الخبر المتقدم على النهى او قلنا بكونه محمولا على الارشاد و سواء قلنا بصحة المهم المزاحم بالاهم من باب الترتب او من جهة الملاك او لم نقل به وهذا كما فى الحكم ببطلان الوضوء فيما لو كان مأموراً بالتيمم وعصى وتوضاء حيث انه لا يمكن الحكم بصحة الوضوء لا من باب الترتب ولا من باب الملاك ولذا لم يحكم الشيخ (قده) بصحته مع انه قائل بصحة المهم بالملاك ولا العلامة المجدد الشيرازى (قده) مع انه قائل بصحته بالترتب بل حكما بالبطلان فى حاشيتهما على نجاة العباد (وسره) هو ما ذكرناه من ان مطلوبية الصلوة (ح) مقيدة بالطهارة الترابية فالصلوة المأتى بها مع الوضوء ليست هى المأمور بها لفقد قيدها الذى هو التيمم فلا يكون لها ملاك اصلا حتى يمكن الحكم بصحتها بالملاك او بالامر الترتبى لوضوح ان الامر الترتبى انما هو فى ظرف تحقق الملاك (وكيف كان) فلا ينبغى الاشكال فى اصل الحكم .

ثم اعلم انه اذا تزاحم القيدان فلا يخلو اما ان يكون كلاهما مما لا بدل له ، او يكون كلا هما مماله البدل او يكونان مختلفين ففي المختلفين يقدم مالا بدل له على ماله البدل ولو كان ماله البدل اهم ولا يراعى فيهما الاهمية اصلا بل يكون مالا بدل له اهم مطلقا مما له البدل و فيما يكون لهما البدل اولا بدل لواحد منهما يراعى الاهمية ومع عدم الاهمية بينهما يحكم بالتخيير وهذه قاعدة كلية لا اشكال فيها

(انما الكلام في تشخيص صغرياتها) فمما وقع فيه الاشكال مالو تزاحمت الطهارة المائية مع ادراك الصلوة بتمامها في الوقت بان دار الامر بين الوضوء مع خروج بعض افعال الصلوة عن الوقت و بين التيمم واتيان جميعها فيه (فقد يقال) بتقدم الطهارة المائية لاهميتها عن الوقت مع كون كل منهما مماله البدل لبدلية التيمم عن الوضوء وبدلية ادراك الركعة من الوقت عن الوقت (وقد يقال) بتقديمها ايضاً من جهة ادراك الوقت بسبب ادراك مقدار الركعة منه الذى هو بمنزلة ادراك تمامه تنزيلاً وهذا منسوب الى بعض الاساطين و منهم السيد السند (ولا يخفى ضعف كلا الوجهين)

و التحقيق ان يقال ان باب التزاحم وتقديم مالا بدل له على ماله البدل اورعاية الاهمية فيما يكون المتزاحمين متساويين في ثبوت البدل لهما و عدمه انما يكون فيما اذا لم يكن احدهما مشروطاً بالقدرة الشرعية والا فلا يعقل التزاحم اصلا بل يقدم الغير المشروط بالقدرة الشرعية ولو كان من اضعف الواجبات ، على المشروط بها ولو كان من اقوى الواجبات و ذلك لان عدم وجوب الغير المشروط بالقدرة الشرعيه من شرائط وجوب المشروط بها فبوجوب الاول ينتفى شرط وجوب الثانى الموجب لانتفاء وجوبه بانتفاء شرطه والاول وان كان مشروطاً بالقدرة العقلية لكن وجوب الثانى لا يعقل ان يكون موجباً لانتفاء القدرة العقلية عن الاول للزوم الدور لكون وجوبه مشروطاً بعدم وجوب الاول فلا يعقل ان يكون مانعاً من وجوبه و مع عدم ممانعته عن وجوبه يكون واجباً بلا مزاحم فيمنع عن وجوب المشروط بالقدرة الشرعية وهذا ظاهر لا سترة فيه

(اذا عرفت ذلك) فاعلم ان المثال من هذا القبيل لان وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعية دون الوقت ، اما الاول فلان ملاك كون القدرة شرطاً شرعياً

مع كون جميع الواجبات مشروطة بالقدرة العقلية هو اخذ القدرة فى لسان دليل الحكم سواء كان بدليل متصل او منفصل او بقرنية اخرى والآية الشريفه المتكفلة لحكم الوضوء و ان لم تكن القدرة مأخوذة فيها فى موضوع الخطاب حيث ان المذكور فى صدرها (يا ايها الذين امنو اذا قمتم « الآية ») لكن تذيلها بقوله تعالى (و لم تجدوا ماء الخ) بمنزلة دليل منفصل دال على اخذ القدرة فى الموضوع فكانه تعالى قال اذا تمكنتم من الوضوء فتوضؤا وان لم تتمكنوا فتيمموا، فالموضوع بضميمة الذيل هو المكلف المستطيع للوضوء (و اما الثانى) اعنى عدم اشتراط الوقت بالقدرة الشرعية فلان غاية مايستفاد من دليل تنزيل ادراك الركعة من الوقت منزلة ادراك كله فى قوله من ادرك ركعة الخ هو ان غير المدرك لتمام الوقت لو وقع ركعة من صلوته فى الوقت يكون مدركا للوقت لا ان وجوب اتيان الصلوة بتمامها فى الوقت مشروط بالقدرة الشرعية ضرورة ان لسان التنزيل ليس ان غير المتمكن من اتيان الصلوة بتمامها فى الوقت يكون مقدار الركعة و قتاله بل المستفاد منه ان غير الآتى بصلوته تماماً فى الوقت يكون مقدار الركعة وقتاله وهذا غير مربوط بجعل القدرة شرطاً فى لسان الدليل كما لا يخفى فعلى هذا فيقدم الوقت على الوضوء فيجب التيمم وادراك تمام الوقت وهذا كان جملة معترضة فلنعد الى ماكنا فيه (فنقول تزاحم) السورة مع الوقت من قبيل تزاحم مالا بدل لهما ولا اشكال فى اهمية الوقت لعده فى صحيحة لاتعاد من قبيل الاركان واما السورة فهى اضعف وجوباً من الواجبات الغير الركنية لسقوطها مع المرض و الاستعجال فلاينبغي التأمل فى تقديم مراعاة الوقت و حفظه بترك السورة كما هو مقتضى القاعدة المهدة فلو لم تكن السورة مما تسقط مع المرض والاستعجال والضرورة لكان اللازم هو القول بسقوطها عند مزاحمتها مع الوقت فكيف مع كونها ساقطة فى الموارد المذكورة الكاشفة عن ضعف وجوبها للمقاومة مع مثل الوقت المعدودة من الاركان (و المتحصل من جميع ماذكرناه) انه اذا دار الامر بين السورة و بين الوقت يقدم الوقت لكون السورة مما يرخص فى تركها لحاجة يخاف فوتها وادراك الوقت من الحاجة التى يخاف فوتها

(فان قلت) فعلى هذا فيكون تركها رخصة لا عزيمة والمفروض هو كون الترك (ح) عزيمة (قلت) الغرض من الاستدلال بترخيص تركها لحاجة يخاف فوتها هو المنع عن مزاحمتها مع الوقت و اما كون سقوطها عزيمة فيثبت بكون الحاجة التى يخاف فوتها فى المقام الاتيان بواجب مأمور به فمع عدم مزاحمة السورة مع الوقت الواجب وسقوط السورة يتعين المأمور به فى الصلوة المقيدة بذاك الوقت المنطبقة على فاقد السورة فلواتى بالسورة تكون باطلة من جهة عدم انطباق المأتى به على المأمور به (والحاصل) ان منع التزاحم و سقوط السورة انما هو بترخيص الترك فى مورد الحاجة والبطلان بقرائتها من جهة عدم الاتيان بالمأمور به و هذا بخلاف ما اذا لم تكن الحاجة هى الاتيان بالواجب المأمور به فان الترخيص فى ترك السوره معها لا يوجب تقييد المأمور به بغير السورة كما هو واضح

ولو دار الامر بين السورة وبين الطهارة المائية تقدم الطهارة على السورة فيأتى بالصلوة مع الوضوء بلا قرائة السورة وذلك بعين الملاك المتقدم لكون الوضوء من الحاجات التى يخاف فوتها الموجبة لسقوط السورة ولو دار الامر بين الوقت وبين الوضوء يقدم الوقت على الوضوء فيؤتى بالصلوة متيمما فى الوقت وذلك لكون وجوب الوضوء مشروطا بالقدرة الشرعية دون الوقت فظهر ان السورة متأخرة عن الطهارة المائية كما انها متأخرة عن الوقت ولو دار الامر بين الوقت وبين واجب آخر من الصلوة غير السورة كالفاتحة او الذكر الواجب من الركوع او السجود او الجلسة بين السجدتين يقدم ذاك الواجب على الوقت و ذلك لكون هذا الواجب مما لا بدل له والوقت مما له البدل لكون ادراك الركعة بدلاً اضطرارياً عن وقت تمام الصلوة (فان قلت) اذا كان الوقت مما له البدل فيجب تقديم السورة عليه لكونها مما لا بدل له (قلت) وجوب السورة مشروط بعدم حاجة يخاف فوتها و معها فلا يبقى لها الوجوب بسبب انتفاء شرطه لما تقدم من ان ادراك وقت تمام الصلوة من الحاجات التى يهم مراعاتها فيكون منشاءً لسقوط السورة ومنه يظهر وجه تقديم قرائة السورة القصيرة لو كان قرائة الطويلة مفوتة للوقت ايضاً .

هذا كله فيما اذا دار الامر بين ادراك وقت تمام الصلوة بلا قرائة السورة وبين قرائة السورة وخروج بعض افعال الصلوة عن الوقت مع وقوع الركعة منها او ازيد فى الوقت ولو لم يسع الوقت لتمام الصلوة كما اذا كان الوقت بمقدار ثلاث ركعات بلا سورة او الركعتين مع السورة فيدور الامر بين السورة وبين ادراك مقدار الركعة من الوقت زائداً عن الركعتين فالاقوى هيهنا ايضاً تقديم الوقت وذلك بعين الملاك المتقدم ضرورة انه كما يكون وقوع تمام الصلوة فى الوقت مطلوباً كذلك لو دار بين وقوع الركعتين منها او ثلاث ركعات يكون ادراك الثلاث منها مطلوباً فيدخل فى الحاجة الموجبة لسقوط السورة

(وهنا فروع)

(الاول) لو شرع فى السورة الطويلة التى تكون مفوتة للوقت ففيها صور يختلف حكمها باختلافها (الاولى) ان يكون عالماً بضيق الوقت عن قرائتها من اول عقد الصلوة و حكم هذه الصورة هو بطلان الصلوة من اول الامر لانه قصد اتيان ما هو غير المأمور به مع العلم بانه لا يكون مأموراً به فلم يكن متعلق ارادة الفاعل هو بعينه متعلق ارادة الآمر و قد تقدم فى مباحث النية اشتراط كونه كذلك (الصورة الثانية) ان يقصد قرائتها بعد الحمد، وهذه الصورة ايضاً كالاولى فى البطلان وذلك لكون قرائتها ح من الزيادات العمدية المبطلة للصلوة .

(**الصورة الثالثة**) ان يكون جاهلاً غير ملتفت الى ضيق الوقت ثم التفت بعد الدخول فى القرائه وهذه ايضاً لا تخلو عن فروض (الاول) ان يكون اتيانه بها فى الركعة الاولى وكان التفاته بعد مضى الوقت سواء كان قبل اتمامها او بعده وحكمه هو بطلان الصلوة ودلك لفوت الوقت مع عدم ادراك ركعة منه فيجب عليه الاعادة بمقتضى عقد المستثنى المذكور فى صحيحة لا تعاد حيث عد الوقت مما تجب الاعادة بفوته (الفرض الثاني) ان يكون آتيابها فى الركعة الاولى لكن مع الالتفات قبل مضى الوقت ولا محالة لابد ان يكون الالتفات قبل تمام السورة والا فمع تمامها يكون الوقت منقضياً لكون قرائتها مفوتة حسب الفرض وحكم هذا الفرض هو الصحة (فح) يجب عليه قطع تلك السورة واتيان سورة اخرى غير مفوتة او اتمام الصلوة بلا سورة لو لم يكن الوقت

لقرائة السورة اصلاً ولو خفيفة (الفرض الثالث) ان يكون آتيابها فى الركعة الثانية و كان التفاته بعد تمام السورة وحكمه ايضاً الصحة وذلك لادراك الركعة الاولى فى الوقت فتكون السورة المأتى بها من الزيادات السهوية الغير المبطلة ولا يعتد بها بل يجب الاتيان بسورة اما هى او غيرها (الفرض الرابع) ان يكون آتياً بها فى الركعة الثانية مع كون التفاته قبل اتمامها وحكمه ايضاً الصحة وعدم الاعتداد بما اتى به من تلك السورة بل تجب سورة كاملة اخرى اما باستينافها او بقرائة غيرها وذلك لعدم كون المأتى به من السورة متعلقاً للامر، وفى النجاة والعروة الاكتفاء باتمام ما بيده ولعل وجهه كون البطلان فى صورة العمد من جهة النهى عن الضد المنتفى فى المقام بسبب الجهل (ولا يخفى ما فيه) لما تقدم من ان منشأ البطلان هو عدم انطباق المأتى به على المأمور به لا اقتضاء الامر للنهى عن ضده حتى يمنع اصل الاقتضاء تارة ودلالة النهي على الفساد اخرى و انتفاء الحرمة مع الجهل ثالثة لكن الاحوط مع ذلك الاتيان ببقيه تلك السورة لا بقصد الجزئية بل بقصد القرآنية ثم قرائة سورة اخرى .

(الفرع الثانى) هل المدار فى ضيق الوقت المسقط للسورة هو الضيق الواقعى ولو لم يكن معلوماً؟ اوما علم به بحيث لو لم يعلم بالضيق و قرء السورة كان التكليف بقرائتها او المدار على الخوف؟ وجوه، (اقواها الاخير) لكن لا مطلقا بل مع عدم امكان اثبات السعة بالاصل (وتوضيح ذلك) انه لو شك فى سعة الوقت لقرائة السورة فلا يخلو اما ان يكون مقدار الواجب معلوماً كربع الساعة مثلاً و يشك فى ان هذا المقدار المعلوم هل يسع للصلوة مع السورة اولا، واما ان يكون مقدار الوقت المتسع للصلوة معلوماً ويشك فى بقاء هذا المقدار كما اذا شك فى بقاء الوقت بمقدار الربع من الساعة مع العلم بانه لو كان باقيا لكان يسع للصلوة مع السورة (اما فى الاول) فلا مجال لتوهم جريان الاستصحاب اما بالنسبة الى بقاء الوقت فلكون المقدار الباقى منه معلوماً و اما بالنسبة الى التمكن من اتيان الصلوة مع السورة فيهذا المقدار المعلوم فلعدم اليقين بتمكنه من اتيانها فيه حتى يستصحب (واما فى الثانى) فلا مانع من اجراء استصحاب بقاء الوقت بناء على صحة

اجرائه فى الامر المستقبل لاثبات الاثر المترتب عليه فى الحال كما فى ما نحن فيه حيث ان وجوب قرائة السورة الآن مترتب على بقاء الوقت مع قرائتها الى اخر الصلوة بحيث لو ترتب على قرائتها خروج بعض الافعال الواجبة من الصلوة عن الوقت تسقط عن الوجوب فباستصحاب بقاء الوقت الى اخر الصلوة يثبت وجوب السورة فى الحال

(**فان قلت**) العبرة فى سقوط السورة هو الخوف من الضيق و هو لا يرتفع باستصحاب بقاء الوقت لان التعبد ببقائه غير مزيل له وجدانا و المفروض كون الخوف هو المسقط فاذن لافائدة فى هذا الاستصحاب ولو اغمض عن حيث كونه فى الامر المستقبل (قلت) لامنافاة بين مسقطية السورة بالخوف وبين وجوبها فى الفرض بالاستصحاب كما ان المجوز للافطار فى باب الصوم او التيمم فى باب الوضوء هو خوف الضرر ومع ذلك لو قامت امارة على عدم الضرر كما قامت البينة على عدم ترتب الضرر على هذا الصوم او الوضوء يجب عليه الصوم او الوضوء مع ان الخوف لا يرتفع بقيام البينة وجداناً فاذا وجب ترتيب الأثر على طبق البينة وجب ترتيبه على طبق الاصل لكونه مثلها حجة يحرز بها متعلق التكليف لكن احراز متعلق التكليف به (ح) انما يمكن لو كان مركبا لا ما اذا كان بسيطاً .

(**و توضيح ذلك**) ان متعلق التكليف اما يكون امراً بسيطا خارجياً مثل ركوع المأموم اذا افتتح الصلوة فى حال ركوع الامام وشك فى ادراك ركوع الامام بناءً على ان يكون الامر بالركوع (ح) مادام لم يرفع الامام رأسه عن الركوع بمعنى جواز الركوع عليه اذا احرز انه لو ركع يكون وصوله الى الركوع فى ظرف لم يرفع الامام راسه عن الركوع كما هو المستفاد من ادلته فباستصحاب بقاء الامام فى حد الركوع الى ان يصل المأموم الى الركوع لا يحصل له الاطمينان بالوصول الى ركوع الامام وليس تكليف المأموم اقتران ركوعه بعدم رفع الامام عن الركوع حتى يكون مركباً بل هو مكلف بالامر البسيط المتحصل من ركوعه وعدم رفع الامام رأسه اعنى الوصول الى حد الركوع ما لم يرفع الامام وهذا المعنى غير محرز بالاستصحاب لعدم جريان الاصل فيه بنفسه واثباته باستصحاب عدم رفع الامام الي ان يصل هو الى حد الركوع يكون

من الاصل المثبت و اما يكون امرا مركبا من فعل اختيارى كركوع المأموم فى حال ركوع الامام بناء على ان يكون الواجب تقارن ركوعه مع ركوعه على ان يكون التعبير بمالم يرفع كناية عن بقائه الى حد الركوع على خلاف التحقيق فبالحقيقة يكون المأموم مكلفا باقتران ركوعه الى ركوع الامام وفى مثله يجرى الاستصحاب اعنى استصحاب بقاء الامام الى ان يصل المأموم بركوعه لكون احد جزئى التكليف و هو ركوعه محرزاً بالوجدان و الجزء الآخر و هو بقاء الامام على الركوع يحرز بالاصل سواء ارتفع الخوف من عدم ادراكه للامام ام لا

اذا عرفت ذلك فاعلم ان مانحن فيه من هذا القبيل وذلك لكون المكلف به هو اقتران الصلوة بالوقت وهذا التقارن مركب من امرين احدهما فعله للصلوة و الآخر بقاء الوقت والاول محرز بالوجدان و الثانى يحرز بالاصل فيكون مثل ما قامت البينة على بقاء الوقت بمقدار الصلوة مع السورة، فانه لاينبغى الاشكال فى جواز قرائة السورة معها مع بقاء خوف الفوت بالوجدان (والسر فيه ما ذكرناه) من انه بعد احراز متعلق التكليف بالحجة الشرعية لايكون للخوف اثر وانما مؤثريته فيما اذا لم يحرز متعلق التكليف وكان المكلف باقيا على تردده بلاقيام حجة لرفع تحيره اصلا (وحاصل الحل) ان الخوف فى موارد اعتباره ولو كان معتبراً بعنوان الموضوعية بمعنى صحة الفعل الذى انكشف التضرر به بعد اتمامه اذالم يحتمل التضرر به، و بطلانه اذا احتمل الضرر ولو انكشف عدم الضرر بعده لكن ليس كل احتمال للضرر منشاء لسقوط التكليف بل الاحتمال الخاص وهو الذى كان عقلائيا ولم يقم حجة شرعية على الغائه ففيما اذاقامت البينة على عدم الضرر او احرز عدمه باصل تعبدى يكون ذاك الاحتمال ملغى عند الشارع بحكم التعبد بعدمه فلا يترتب عليه اثر (ح) اصلا

(**فان قلت**) فعلى هذا لو شك فى آخر النهار مثلا فى تضرره بالامساك فى بقية الوقت للزم الحكم بعدم جواز الافطار ولو كان احتمال الضرر عقلائيا وذلك لاجل استصحاب عدم الضرر

(**قلت**) لايمكن احراز عدمه بالاستصحاب وذلك لكون عدمه مفاد ليس الناقصة

و قد تحقق فى محله اعتبار وجود الموضوع فى صحة استصحابه (و الحاصل) انه لابد فى استصحاب عدم التضرر بالامساك فى بقية الوقت ، من اليقين السابق بعدم كون الامساك مضراً فى تلك البقية ، ومن المعلوم عدم اليقين به من اول الامر لكونه من الاول مشكوكاً ، و عدم الضرر و ان كان متيقنا الى هذا الوقت لكن استصحابه لمكان كونه مفاد ليس التامة لايثبث عدم التضرر بامساك بقية الوقت الى الغروب الذى هومفادليس الناقصة الاعلى القول بالاصل المثبت ، هذا بالنسبة الى الحكم المترتب على الخوف (و اما بالنسبة الى الاطمينان) اعنى ما اذا اخذ الاطمينان من قيود الموضوع مثل جواز انحناء المأموم للركوع بعد الافتتاح بالصلوة حيث اخذ فى موضوعه الاطمينان بوصوله الى ركوع الامام فلا يخلو عن احد قسمين (احدهما) ان يكون الاطمينان بما هو هو من قيود الموضوع و ثانيهما ان يكون الموضوع هو تقارن المأموم مع الامام لكن الاطمينان اعتبر لاحراز ما هو الموضوع بلااعتبار دخله بما هو اطمينان فى الموضوع بل بحيث لو احرز الموضوع بحجة شرعية ولو لم يكن مطمئناً فى احرازه وجدانا بل كان على صفة الشك لكان الحكم مترتباً عليه ففى القسم الاول لامجال لاستصحاب بقاء الامام فى الركوع لانه لايثبت به الاطمينان الوجدانى كما هو واضح ، وفى الثانى يصح الاستصحاب من غير اشكال لانه ولولم يحرز به الاطمينان وجدانا لكنه مثبت للموضوع فالمكلف (ح) قاطع بالامتثال بسبب توسعة الموضوع بالاعم من الظاهر والواقع ، الثابتة بدليل التعبد

(**مسئلة**) المشهور بين الاصحاب شهرة محققة بل كادت ان تكون اجماعاً عدم جواز قرائة سور العزائم الاربع فى الفريضة ولاينبغى الاشكال فى اصل الحكم فى الجملة

انما الكلام فى امور ينبغى التنبيه عليها (الاول) هل الاتيان بها عمداً مبطل للصلوة ام لا ؟ وتحقيق ذلك يتوقف على نقل ما ورد فى هذا الباب من الاخبار (فنقول) منها رواية زرارة عن احد هما عليهما السلام قال لاتقرء وافى المكتوبة شيئاً من العزائم فان السجود زيادة فى المكتوبة ، و فى النهى عن قرائتها المدلول لقوله عليه السلام لاتقرء وا احتمالان (احدهما) ان يكون نهياً غيرياً دالاً على مانعية قرائتها عن الصلوة كسائر النواهى الغيرية (فح) يكون الاتيان بها مبطلاً لكون المأمور به مقيداً فى مقام المطلوبة

بعدم قرائة العزائم فاذا قرئها لايكون المأتى به منطبقاً على المأمور به وهذا ظاهر لكن المستفاد من النهى (ح) مانعية سور العزائم ويستتبع ذلك حرمة قرائتها لكونها مبطلة للصلوة فيندرج تحت ما دل على حرمة الابطال (وثانيهما) ان يكون نهياً نفسياً دالاً على حرمة قرائتها فى الصلوة فعلى هذا ايضاً يكون الاتيان بها مبطلاً وذلك لان مقتضى الامر المتعلق بطبيعة السورة الصادقة على العزائم وغيرها و ان كان تخيير المكلف فى اتيان اى فرد منها شاء لكن بعد تحريم قرائة العزائم بالنهى عنها تخرج عن فردية الطبيعة المأمور بها بما هى مأمور بها فتقيد طبيعة السورة فى مقام المطلوبية بما عدى العزائم فيكون اتيانها مع خروجها عن الجزئية المستفادة من الامر بطبيعتها زيادة عمدية وكل زيادة عمدية مبطلة ، فتكون قرائتها مبطلة مانعة عن صحة الصلوة لكن مانعيتها صارت مستفادة من التحريم ، بخلاف الاحتمال الاول حيث قد عرفت ان تحريمها كان مستتبعاً لمانعيتها (وعلى هذين الوجهين) يتم الاستدلال على البطلان بنفس النهى المستفاد من الخبر .

(ويمكن ان يستدل له بوجه ثالث) و هو انه مع قرائتها لايخلو اما ان يكتفى بها او يأتى بسورة اخرى غيرها ايضاً وعلى كلا التقديرين تكون مبطلة للصلوة (اما على الاول) فلنقص جزء من الصلوة عمداً اعنى ماهو مأمور به من السورة (و اما على الثانى) فللزوم القران بين السورتين (ويمكن ان يناقش) على الشق الاخير بمنع تحقق القران بعد فرض عدم عد العزيمة من الاجزاء **اولاً** و المنع عن بطلان الصلوة بالقران **ثانياً** (و اما قوله عليه السلام) فان السجود زيادة فى المكتوبة ففيه ايضاً احتمالان (احدهما) ان يكون علة لتشريع الحكم بمعنى ان مبغوضية وجود الزيادة فى المكتوبة صارت منشأ لنهى الشارع عن قرائة سور العزائم المستلزمة للزيادة وهذا الاحتمال وان لم يكن فى كلام الاصحاب الاعلى وجه الاحتمال لكنه قريب لسلامته عن جملة مايرد على (الاحتمال الثانى) وهو ان يكون العلة هى الزيادة الخارجية الحاصلة من فعل المكلف و عليه فقد يقال بان تلك السجدة الزائدة لو لم تكن مأموراً بها فى الصلوة فلا يجب على المكلف اتيانها عند قرائة العزائم لكى يتحقق بقرائتها الزيادة و ان كانت مأمور بها فكيف

تکون زیادة مبطلة مع کونها مأمورا بها فالجمع بین الالتزام بالامر بها و بین الالتزام بکونها زیادة جمع بین المتنافیین

و قد اجیب عنه بوجوه احسنها ما فی صلوة الشیخ (قده) وحاصله ان قرائة آیة العزیمة سبب لایجاب الشارع للسجدة عند تحققها و یکون وجوب السجدة مترتباً علیها مسبباً عنها نظیر ترتب المسببات التکوینیة علی اسبابها کما فی ترتب وجوب الحکم علی الحاکم عند اقامة الشهود علی السرقه حیث انه عند تمامیة الشهادة یصیر الحکم واجباً علی الحاکم من قبل الشارع ، و من المعلوم ان تولد المسببات من اسبابها مصحح لاطلاق المسببات علی نفس الاسباب حیث یقال ان الالقاء فی النار احراق مع ان الاحراق فعل النار و الالقاء فعل الملقی ، لکن لما کان الاحراق مسبباً عن الالقاء صار تسببه عنه منشأ لصحة اطلاقه علیه ، (فح) نقول لما کان وجوب السجدة عند قرائة آیة العزیمة مترتبةً علی قرائتها مسبباً عنها وکان الاتیان بها زیادة فی الفریضة صح اطلاق الزیادة علی ما هو السبب فی وجوبها وهو قرائة العزیمة ، فالزیادة (ح) انما هی بقرائتها المقتضیة للامر بالسجود

(اقول) و کانّ الی هذا یرجع ما فی الجواهر من ان معنی التعلیل لا تقرء فتخاطب بالسجود الذی هو زیادة فی المکتوبة و لا یجامعه الامر بالاتمام الذی تتوقف علیه الصحة من جهة عدم تصور امر الشارع بالاتمام مع خطابه بالمبطل

ثم ان المتحصل من روایات الباب بعد حمل مطلقاتها علی مقیداتها امور (الاول) عدم جواز قرائة العزائم فی الفریضة (و یدل علیه) الروایة المتقدمة وذیل خبر سماعة (و فیه لا تقرء فی الفریضة اقرء فی التطوع) (الثانی) جواز قرائتها فی النافلة و یدل علیه الذیل المذکور آنفا بالصراحة و مطلقات اخر دالة علی جواز قرائتها مطلقا بعد حملها علی النافلة بقرینة التفصیل المذکور فیهذا الذیل والنهی الوارد عن قرائتها فی المکتوبة کما هو مضمون روایة زرارة المتقدمة (الثالث) وجوب السجدة فی النافلة لو قرء آیة السجدة فیها (ویدل علیه) المطلقات الآمرة بها بعد حملها علی النافلة و هی کثیرة (الرابع) استحباب قرائة الفاتحة بعد القیام عن السجدة للرکوع اذا کانت آیة السجدة فی آخر السورة کالنجم و العلق و یدل علی اصل الحکم جملة من الاخبار

مثل صدر خبر سماعة المتقدم ذيله و فيه (من قرء اقرء باسم ربك فاذا ختمها فليسجد و اذا قام فليقرء فاتحة الكتاب و يركع) و نحوه غيره و يدل على كونه مستحباً خبر وهب بن وهب وفيه (اذا كان آخر السورة السجدة اجزئك ان تركع بها)

و هذه الامور هى المستفادة من مجموع الاخبار فيهذا الباب لكنه يقع البحث عن امور (الاول) انه قد تقدم فى ذيل نقل الرواية الاولى . ان النهى المذكور فيها بقوله عليه السلام لاتقرؤا بشيى من العزائم اما نفسى كما هو الاصل الاولى فى الاوامر و النواهى فيستفاد منه الحرمة النفسية و اما غيرى كما هو الاصل الثانوى فى الاوامر و النواهى المتعلقة بالقيود فيستفاد منه المانعية ، و الظاهر هو الاخير لما تقرر فى محله من ان الظاهر من تلك النواهى هو الارشاد الى المانعية و تقدم انه على كلا التقديرين يدل على الفساد (غاية الامر) انه على الاول يكون التحريم مستتبعا للفساد وعلى الثانى يكون بالعكس و ان المستفاد من التعليل المذكور فيها بقوله عليه السلام فان السجود زيادة فى المكتوبة اما كونه علة التشريع بمعنى كون المنشأ للمنع عن قرائتها هو ان قرائتها تؤل الى زيادة السجود ولو فى بعض الاحيان فصار منشأء لتعلق النهى عن قرائتها على نحو الاطلاق سواء انتهى الى الزيادة ام لا ، و اما علة الحكم بمعنى كون المنشأء للمنع هو الانتهاء الخارجى فمع عدم انتهاء قرائتها الى الزيادة لاتكون مبطلة ، فعلى الاول فاطلاق النهى عن القرائة يكون باقيا بلا تقيده بصورة الزيادة بل تكون القرائة منهياً عنها ولو لم يتعقبها الزيادة و على الثانى فلما كانت العبرة فى ثبوت الحكم و عدمه على وجود العلة و عدمها فتضيق دائرة اطلاق الحكم قهراً و يقيد بما تكون العلة موجودة فيه وهو صورة الانهاء الى الزيادة لكن قد تقدم ان المبطل ليس نفس السجود الخارجي بل العلة هى الانهاء الى مرتبة يتعلق التكليف بالزيادة و هى الانهاء الى قرائة آية العزيمة الموجبة لوجوب السجدة و الامر بها لكون المبطل هو الامر بالسجدة حيث انه امر بايجاد المبطل ضرورة ان معنى قول الشارع اسجد بعد ص ور القرائة من المصلى هو «ابطل صلوتك» باتيان السجود، والامر باتيان المبطل مع الامر بالاتمام المتوقف عليه الصحة متنافيان فمع الامر بالمبطل لايبقى الامر بالاتمام فينتفى الصحة المتوقفة

على الامر بالاتمام ، فظهر ان نفس الامر بالسجود بعد تحقق قرائة آية العزيمة هو المبطل و لو لم يتحقق السجود الخارجي اصلا ولايتوقف البطلان على السجود الخارجى حتى يقال بكونه من باب الضد و كون الامر بالسجود امراً بالزيادة المبطلة من جهة كون السجدة من حيث كونها من لواحق السورة وتبعاتها معدودة من الاجزاء ضرورة ان لواحق الجزء جزء فلايقاس المقام بما اذا سمع الآية او استمعها حيث ان السجود فى صورة السماع او الاستماع ليس بجزء من الصلوة و لامن لو احق اجزائها فوقوعه فيها ليس من الزيادة ، بل هو اتيان بامر مستقل فى اثناء الصلوة يكون ابطالها من جهة تفويته الموالات اومحو الصورة على حسب ما يأتى تحقيقه و ان كان الاقوى فى خصوص الاتيان بالسجدة هو الالتزام بالزيادة بسبب ورود الامر بالايماء بالسجود عند السماع و تاخير السجود الى ما بعد الصلوة المستكشف منه كون الزيادة بمعنى يشمل مثل الاتيان بالسجدة الواحدة ولو لم تعد من اجزائها ولا من لو احقها و هذا بخلاف سجدتى السهو حيث انهما من جهة اشتمالهما على التشهد و التسليم و الجلوس بين السجدتين بل و التكبيرة ولو على على نحو الاستحباب امر مستقل الوجود حافظ لاستقلاله فاتيانهما فى الصلوة ليس مما يعد من زيادة اجزاء الصلوة بل هو من قبيل الاتيان بشيىء خارج عن الصلوة فى اثنائها كاتيان صلوة العصر مثلافى اثناء صلوة الظهر فلايبقى محل للبحث عن ان الامر بالسجود هل يقتضى الفورام لا وعلى اقتضائه ايضاً هل يقع التزاحم بين الامر بالسجود وبين الامر بالاتمام ، بل الامر بالسجود فى المقام امر باتيان السجود الذى يعد من الاجزاء لكونه من لواحق اجزاء الصلوة فلاتنتهى النوبة الى البحث عن منع اقتضاء الامر للفور اوالقول بالتزاحم بين الامر به و الامر بالاتمام بل لكونه جزء زائداً مبطلا يكون الامر به امرا بالابطال المضاد بذاته مع الامر بالاتمام فالمبطل هو نفس الامر لا السجدة الخارجية حتى يمنع لزوم ايجادها اما بالمنع عن الفور او بتزاحم امر هامع الامر بالاتمام .

والحاصل ان مع الامر بالابطال لايعقل الامر بالاتمام المتوقف عليه الصحة و

يصير العمل بنفس الامر باطلاً لان البطلان يتوقف على وجـود السجدة الواجبة حتى يتحقق التزاحم بين الابطال و الاتمام و سياتى لهذا زيادة توضيح انشاءالله

والمهم هاهنا تنقيح البحث عن الاحتمالين المتقدمين فى النهى و اثبات انه على طبق اصله الاولى او الثانوى ؟ وبيان الثمرة بين جعل العلة علـة للحكم او جعلها عـلة للتشريع **فنقول** ها هنا صور (الاولى) لواتى بسورة كاملة من غير العزائم ثم اتى بـواحدة منها بقصد القرآنية وانتهى الي آية العزيمة فمقتضى التعليل هو البطلان في هذه الصورة مطلقا سواء كانت العلة علةً للتشريع او علة الحكم امـا على الاول فواضح لصـدق الاتيان بالقرائة المنهية و سياتي ان القرآن المنهى عنه ولو لم يكن داخلا فـى كلام الادمى موضوعـاً لكنه يكون منه حكماً فيكون مـوجباً للبطلان و امـا على الثانى فلانهائه الى الامر المبطل (الثانية) لواتى بواحدة منها بقصد القرآنية بعد الاتيان بسورة كاملة من غير ها بلا انتهاء الى آيـة السجدة لكن مع قصد الانهاء اليها و حكم هـذه الصورة ايضاً البطلان مطلقا سواء كانت العلة للتشريع او للحكم اما على الاول فلصدق الاتيان بالقرائة المنهية و اما على الثانى فلقصده الانهاء الى المبطل د مع قصده يكون شروعه فيها من اول الامر منهياً عنه فيبطل من جهة قصد الاتيان بالمنهى عنه فيكون مخلا بالنية .

(الثالثة) ان ياتي بهافى الصورة المذكورة مع قصد القرآنية لكن مع قصدعدم الانهاء الى آية السجدة بل يكون قصده قطع القرائة عند الوصول الى آيـة السجدة لو شرع من اول السورة او ان قرائته تكون من ما بعد آية العزيمة لـو شرع مـن من اثنائها و حكم هذه الصورة هو عدم البطلان بناء على كون العلة علـة للحكم لعدم قصد المنهى عنه و اما بناء على كونها علة التشريع فقد يقال بعدم البطلان ايضاً اما على تقدير كون النهى نفسياً فلعدم صدق قرائة سورة العزيمة (ح) لكونه قاصـداً القرائة بعض منها و البعض المتعين بالقصد لا يصدق عليه السورة واما على تقدير كونه غيرياً فلان الظاهر المستفاد منه هو مانعية السورة لا البعض منها و لكن يشكل ذلك بناء علـى المانعية حيث ان مقتضى المانعية كما يكون تقييد الامـر بمطلق السورة بغـير سورة العزيمة

كذلك يكون تقييد الامر بمطلق القرائة بغير قرائة العزيمة فكما يكون اتيان العزيمة بقصد الجزئية مبطلاً لكونه مانعاً فكذلك يكون اتيانها بقصد القرآنية مانعاً، لتقييد اطلاق دليل رحجان قرائة القرآن بغير ها فعلى هذا فالاحوط ان لم يكن الاقوى ترك قرائتها في هذه الصورة ايضاً

(**الصورة الرابعة**) ان ياتى بها بقصد القرآنية لا بقصد الانهاء الى آية السجدة ولا بقصد عدمه بل يكون بلاقصد بالنسبة اليه وحكم هذه الصورة هو البطلان مطلقا لو انتهى الى اية السجدة واما مع عدم الانتهاء فلا بطلان بناء على كون العلة علة الحكم وذلك لعدم تحقق المبطل ولاقصد تحققه و اما بناء على كون العلة علة التشريع فالوجهان الجاريان في الصورة الثالثة جاريان هنا ايضاً لكن الاقوي هاهنا البطلان للصدق العرفي بانه قارٍ للسورة مع تعلق النهى بها لعدم توقف النهى على الانتهاء بالمبطل و وجه توهم الصحة هناك هو اختصاص التحريم او المانعية بما يؤتى به جزءلا بقصد القرآنية وقد عرفت اند فاعه بان النهى عن قرائة العزيمة كما يقيد الامر المتعلق بمطلق السورة بغير ها يقيد اطلاق رحجان قرائة القرآن ايضا بغير ها اللهم الان يدعى انصراف اطلاق النهى عن قرائة العزيمة الى قرائتها بعنوان الجزئية

(**الصورة الخامسة**) ان ياتى بها بقصد الجزئية و بما انها هى السورة التى يؤتى بها بعد الفاتحة ولا ينبغى التأمل فى البطلان فى هذه الصورة بناء على كلا الاحتمالين سواء قلنا بالحرمة النفسية اوبالمانعية، انتهى الى قرائة اية السجدة ام لا و وجهه يظهر مما تقدم

ثم ان التحقيق فى احتمال النهى هو المانعية و فى التعليل هو كونه علة للتشريع لا للحكم (اما وجه الاول) فلما تقرر فى محله من ان الاصل فى النواهى المتعلقة بالقيود والاجزاء هو المانعية (واما وجه الثانى) فلعدم استقامة كونه علة الحكم مع المانعية الا مع ضم مقدمات بعيدة علمية و هو خارج عن طور التعليل وهذا بخلاف علة التشريع اما عدم استقامة الاول فلانه لا معنى لكون علة مانعية قرائة سورة العزيمة عن الصلوة هى زيادة السجود فى الفريضة الا بعد ضم ان قرائتها منتهية الى

قرائة اية السجدة المسببةعن الامر بها والسجدة المامور بهابسبب قرائة آيتهالكونها من لواحق قرائتها يعدجزء من الصلوة بتبعية جزئيةالسورةلكون تبعات الجزءجزءً فمن هذهالجهة تكون زيادة فى الصلوة ولايخفى ان هذهالضمائم كلها نظرية علمية لايصح مع خفائها الاستدلال المذكور

(**واماوجه استقامة الثانى**) فلان علة التشريع مما لايلزم فيه الاطراد بليكون اطلاق الحكم باقياً بحاله ولو لم تكن العلة موجودة لكونها علة للتشريع لالوجود الحكم فيصح ان يقال انمنشاء مانعية سورة العزيمة هوانتهاءقرائتها ولوفى بعض الاوقات الى زيادة السجدة (وعلى ماذكرنا) من التحقيق فى كون النهى غيرياً دالاً على المانعية وان العلة علةالتشريع لاعلة الحكم

فالتحقيق هو القول بالبطلان فى جميع الصور الخمسةاتى بقصد الجزئية اوبقصد القرآنية ،كان بقصد الانهاء الي آية السجدة او مع قصد عدمه او بلا قصده ، انتهى الى قرائة آية السجدةام لاوسواء قلنا بجوازالاكتفاء بقرائةبعض السورة فى الصلوة اوبوجوب قرائة الكاملة منها وسياتى زيادة تنقيح لهذا المطلب فى طى الامر الثالث ايضاً

(**الامر الثانى**) لو قرء سورة العزيمة ساهيا فاما ان يتذكر قبل قرائة آية العزيمة او يتذكر بعدها فعلى الاول فلا اشكال فى وجوب العدول عنها مطلقا سواء تجاوز النصف او لم يتجاوز لكونها خارجة عن صلاحية الجزئية بسبب النهى عنها كما هوواضح (وعلى الثانى) فيقع الكلام تارة فى تكليفه بالنسبة الى اتمام تلك السورةاو وجوبالعدول عنها و اخرى فى تكليفه بالنسبة الى الاتيان بالسجدة

(**اماالكلام**) فى المقام الاول ففيه وجوه اتمام تلك السورة و العدول عنها و اتمامهابقصد القرآنية ثم الاتيان بسورة غيرها مستقلة بقصدالقرآنية ايضا(ووجهالاول) ان النهى عن قرائتها انما هو من جهة انهاء قرائتها الى قرائة آية السجدة و المفروض تحققها نسيانا ومعه فلايكون فى اتمامها منع اصلا (ولا يخفى مافيه) بعد ماعرفت من استفادة المانعية عن النهى وكون العلة علةً للتشريع لوضوح عدم صلاحية تلكالسورة للجزئية واقعا من غير مدخلية للعلم و الجهل و التذكر والنسيان فيها اصلا ضرورة

ان المانع مانع بملاك مايكون به مانعاً علم به المكلف ام لاولا يعقل ان يصير غير الجزء بسبب السهو عنه جزءً فالا كتفاء بتلك السورة فى غاية السقوط (و وجه الثالث) هو احتمال جزئية ما اتى بها فيكون مكلفاً باتمامها لعدم جواز العدول عن مايكون جزءً بعد تجاوز النصف (وفيه) ان المتعين هو عدم جزئيتها بعد ما بيناه فلا يجب عليه أتمامها ولو بقصد القرآنية واما جواز اتمامها بذاك القصد ففيه الاشكال المتقدم فى الصورة الثالثة من الامر المتقدم و الاحوط لولم يكن اقوى عدم جوازه و قدتقدم وجهه

(**فان قلت**) هذا يصح بناء على استفادة المانعية واما بناء على الحرمة فلالعدم التحريم بسبب النسيان (قلت) سقوط مانعية المنهى عنه (ح) بسبب سقوط النهى بالنسيان متوقف على كونها فى طول النهى وهو ممنوع بل الحق انها مع النهى معلولا علة ثالثة و هي ملاك النهى و من المعلوم بقاء ملاك النهى و عدم سقوطه بسبب النسيان فحينئذ فمانعية المنهى عنه لا تسقط بسقوط النهى كما لا يخفى و مما ذكرناه يظهر قوة الوجه الثانى و انه هو المتعين

(**و اما المقام الثانى**) ففيه اقوال وجوب الاتيان بالسجدة بعدالتذكر وعدم جوازها بل وجوب تاخيرها الى ما بعد الصلوة و وجوب الايماء بها بعد التذكر مع وجوب الاتيان بها بعد الصلوة او مع عدم وجوبه (وجه الاول) ان قرائة آية السجدة لكونها عن سهو تكون بمنزلة السماع او الاستماع فى عدم كونهما صادرين عن الاختيار فيكون حكمها حكمهما و مع وجوب السجدة بالسماع او الاستماع يجب فى المقام ايضاً ولا يخفى انه استدلال متين بناء على المختار من عدم الاكتفاء بهذه السورة لكون السورة (ح) غير جزء فلا تكون السجدة من لو احق الجزء حتى يصدق زيادة الجزء بل و لو مع القول بالاكتفاء ، لكون زيادتها سهوية وهى غير مبطلة مع اشكال فيه لصدق العمد فى اتيانها و لوكان من جهة السهو عن قرائة آيتها لكن صحته مبنية على القول بوجوب السجدة عند السماع او الاستماع و سياتى ما فيه

فالحرى هو البحث عن الامر الثالث وهو ما اذا استمع آية السجدة فى الصلوة (و الكلام) فى هذا الامر يقع فى جهات

(**الاولى**) في حكم الاستماع فقد قيل بحرمته و بطلان الصلوة به مثل نفس القرائة و ذلك لاستلزامه زيادة السجدة المبطلة فيتحقق فيه ما هو الملاك في تحريم قرائة العزيمة والبطلان بها ولايخفى مافيه وذلك لعدم الدليل على تحريمه اولاً ولعدم البطلان به على تقدير تسليم تحريمه ثانياً (اما الاول) فلان ما دل على تحريم القرائة انما استفيد منه المانعية من جهة كونها جزء زائداً تكون زيادة مبطلة و الاستماع ليس من اجزاء الصلوة ولا السجدة الواجبة به من لواحق اجزائها بل هي لو وجبت بسبب الاستماع في اثناء الصلوة كانت امرا اجنبياً عن الصلوة واقعة فيها كزيادة سجدتي السهو في اثنائها حيث انها ليست من باب زيادة الاجزاء فالدليل الدال على تحريم زيادة الجزء لايدل على تحريمه بوجه من الوجوه (و اما الثاني) فلانه على تقدير القول بتحريمه ايضا لم يكن وجه في ابطاله للصلوة لكونه امراً غير مرتبط بالصلوة فيكون كالنظر الى الاجنبية حيث ان تحريمه غير مستلزم للبطلان .

(**الجهة الثانية**) في حكم السجود بسبب الاستماع فقد اختلف فيه على اقوال (القول بوجوب الايماء عليه في الصلوة) (والقول بوجوب تاخير السجود الى ما بعد الصلوة) (والقول بالجمع بينهما) ولايخفى ان الاخير ليس بقول ثالث وانما هو احتياط بالجمع بين القولين ثم ان تحقيق القول في ذلك انه قد يقع الكلام فيه بالنظر الى ما تقتضيه القاعدة و قد يقع بالنظر الى ما يستفاد من الاخبار الواردة في الباب اما من حيث القاعدة فمقتضي القاعدة هو وجوب الاتيان بالسجدة الكاملة بعد الاستماع في اثناء الصلوة و عدم بطلان الصلوة بها وذلك لصحيحة لاتعاد

و تقريب الاستدلال بها ان الصحيحة كما لاتشمل مورد العمد و الجهل مطلقا و ولو كان عن قصور كذلك تعم ما اذا كان ترك الجزء او الشرط او اتيان المانع بسبب قهر شرعي من امر شرعي او اضطرار ونحوهما و ذلك لان المستفاد منها هو ان كل جزء او شرط او مانع غير داخل في عقد المستثنى اذا سقط الخطاب عنه بسبب من الاسباب مثل اضطرار او قهر شرعي على تركه في الجزء و الشرط او على اتيانه في المانع او نسيان وكان وجوبه باعتبار الامر بالاعادة بسبب الاخلال به لا باعتبار تعلق اصل الخطاب به

فلایکون امر بالاعادة باخلاله و لذلك قلنا بان الصحیحة متکفلة لنفی وجوب الاعادة عما لم یمکن تعلق الامر به ومن المعلوم ان الامر بالمنسی کمالا یکون معقولاً مع فرض النسیان کذلك الامر بفعل ماکان مقهوراً علی ترکه شرعا او ترك ما کان مقهوراً علی فعله شرعا غیر معقول

فظهر ان الصحیحة لاتشمل مورد الاخلال العمدی ولو کان عن جهل قصوری فضلاً عن التقصیر وذلك لوجود الامر باصل الاتیان ومعه فلاینتهی النوبة الی الامر بالاعادة اذ الامر باصل الاتیان کاف فی حکم العقل بوجوب امتثاله من غیر حاجة الی الامر بالاعادة بل لامعنی للاعادة حینئذ اذ المأتی به لایکون معاداً بل هو نفس ماتعلق به الامر المفروض عدم تحققه الا بهذا الوجود اذا تحقق ذلك فنقول السجدة المأتی بها بسبب الاستماع حیث لاتکون من اجزاء الصلوة لاتدخل فی الزیادة العمدیة و انما تکون مبطلیتها علی تقدیرا بطالها من جهة فصلها بین اجزاء الصلوة المضر بالموالاة فهی مفوتة للموالاة لکن الاتیان بها بقهر شرعی مستند الی امر الشارع بها فترك الموالاة المستند الی القهر الشرعی به بسبب الامر بالسجدة لایعقل ان یکون فی ظرف الامر بها لما عرفت من سقوط الامر عنها بسبب القهر الشرعی بترکها کما فی صورة النسیان فلو کان امر بها والحال هذه لکان المعقول من الامر به هو الامر بالاعادة وهو مرفوع ایضا بحکم صحیحة لاتعاد .

(و مما ذکرناه یظهر ضعف القول) بمزاحمة وجوب السجود مع حرمة الابطال ولزوم مراعاة الاهم منهما کما عن العلامة الطباطبائی (قده) وتبعه علیه اخرون وذلك لعدم انتهاء النوبة الی الابطال حتی یتحقق التزاحم بین حرمته و بین وجوب السجدة بل بمقتضی الصحیحة کما تقدم یحکم بعدم البطلان فتکون الصحیحة حاکمة علی دلیل اشتراط الموالاة موجبة لتخصیصها بصورة عدم النسیان ومابحکمه فی سقوط الامر بالاتیان وعدم امکان الامر فیه الا بالاعادة مضافا الی انه لو اغمض عن دلالة الصحیحة علی الصحة فنقول لاوجه للقول بالتزاحم ایضاً بل اللازم (ح) الحکم بالبطلان لامن

جهة السجود الخارجى بل من جهة الامر به الذى قد عرفت سابقا عدم اجتماعه مع الامر بالاتمام فالبطلان حينئذ مستند الى نفس الامر بالسجود لعدم الامر بالاتمام حينئذ المصحح للاتمام نعم فرض التزاحم حينئذ يصح فيما اذا كان وقت الصلوة مضيقاً حيث يدور الامر حينئذ بين فوت الصلوة فى الوقت وبين ترك السجدة لكن يقدم الصلوة حينئذ ويحكم بتاخير السجود عن الصلوة من جهة احراز اهميتها كما هو واضح (هذا بالنظر الى ما تقتضيه القاعدة)

واما بالنظر الى ما يستفاد من الاخبار فالظاهر المصرح به فى خبر على بن جعفر هو وجوب الايماء (قال) سئلته عن الرجل يكون فى صلوة فى جماعة فيقرء انسان السجدة كيف يصنع قال يؤمى برأسه (قال) وسئلته عن الرجل فى صلوته فيقرء آخر، السجدة ، فقال يسجد اذا سمع شيئاً من العزائم ثم يقوم فيتم صلوته الاان يكون فى فريضة فيؤمى برأسه ايماء ، وصدره و ان لم يكن له ظهور فيما ادعيناه لامكان حمله على التقية باحتمال كون الجماعة من العامة الا ان ذيله صريح فى وجوب الايماء بالسجود فكانه عليه السلام جمع بين الوظيفتين اعنى فورية السجود و عدم الزيادة فى الفريضة

(فان قلت) الايماء البدل عن السجود بحكم المبدل فيوجب الزيادة فى الصلوة (قلت) قد تقدم ان مقتضى القاعدة هو الصحة مع الاتيان بالسجدة الكاملة فضلا عن الايماء البدل عنها وليس الوجه فى هذا الجمع هو الحفظ بين الحظا بين مهما امكن بل هو بملاك لا يعرفه غير الشارع يجب الاخذ به تعبداً هذا ولكن لمكان اعراض المشهور عن العمل بهذا الخبر و ذهابهم الى وجوب تأخير السجدة عن الصلوة عند قرائة آيتها نسيانا يعلم حكم المقام اعنى صورة الاستماع ايضا لكن الكلام فى حجية هذا الاجماع مع مخالفة جملة من الاساطين منهم كاشف الغطاء قدس سره و كون الاجماع فى مورد القرائة نسياناً و لعله لا يكون اجماع فى مورد الاستماع

وملخص الكلام فى المقام انه قد انعقد الاجماع على فورية وجوب سجدة التلاوة و نقل الاجماع مع تحقق الشهرة فى وجوب تاخير السجود عن الصلوة لو قرء الآية فى الصلوة نسيانا فمن تلك الشهرة المحققة و الاجماع المنقول يستكشف ان

المتيقن مما انعقد الاجماع علي فورية السجود هو فى غير الصلوة فـلايكون دليل على وجوب فوريته في الصلوة اذ الدليل على وجوب الفورية كان منحصراً بالاجماع المفقود فى حال الصلوة فحينئذ يمكن ان يمنع شمول صحيحة لا تعاد للمورد لعدم ثبوت القهر الشرعى فى اتيان السجدة فى الصلوة حتى يقال بدخوله في عقد المستثنى منه

هذا مع امكان منع الشمول ايضا بوجهين آخرين (احدهما) ان السجدة داخلة فى عقد المستثني ضرورة ان كون المراد من السجود المذكور فى عقده هو السجود الركنى اعنى به السجدتين معاً اول الكلام لاحتمـال ان تكون السجدة الواحدة داخلة فيه و سيأتى البحث عنه (و ثانيهما) انه على تقدير دخول السجدة الواحدة فى عقد المستثنى منه ايضا يدعى تخصيص الصحيحة بقوله عليه السلام فانـه زيادة فى المكتوبة فيقال بان زيادة غير الركن فى غير صورة العمد ومابحكمه لايكون مبطلاً الا السجدة الواحدة بحكم التعليل المذكور و ذلك بناء على ان يكون العلة علة للحكم و ما استظهرناه سابقا من كونها علة للتشريع لا يكون ظهوراً رافعا لحكم احتمال كونها علة الحكم بل هو احتمال مساوٍ مع احتمال كونها علـة للتشريع فحينئذ يقع الاشكال فى بعض الصور المتقدمة من جهة الحكم بالبطلان ايضا و ذلك فيما اذا شرع فى قرائة العزيمة لا بقصد الانهاء الى آية السجدة سواء شرع بقصد القرآنية او بقصد الجزئية بناء على جواز الاكتفاء بقرائة بعض السورة ، هذا ، ولوشك فى مانعية هذا المقدار من القرائة من جهة الشك فى كون العلة علةً للتشريع او للحكم كان المرجع البرائة وكيف كان فالقول بوجوب السجدة فى صورة الاستماع او نسيان القرائة فاسد لعدم الدليل على وجوب الفورية وعدم المصحح فى اتيانها لمنع شمول لاتعادلها (فيبقى القولان الآخران) اعنى الايماء بها فى الصلوة او تاخيرها الى بعد الصلوة فلو تمت حجية خبر علي بن جعفر لكان المتجه هو الفتوى بوجوب الايماء لولم يكن وجوب التاخير اجماعياً كما نقل الاجماع عليه و انعقدت عليه الشهرة المحققة كما انه لو كان التاخير اجماعياً او كان اعراض المشهور عن العمل بخبر على بن جعفر عليه السلام . موهناً للعمل به و لو لم ينعقد الاجماع على خلافه لكان المتجه هو الفتوى على طبق المشهور بوجوب التأخير و حيث انه لم يتم الاجماع على وجوب التاخير

ولم تكن الشهرة بحد موهن للخبر وذلك لعمل جملة من الاصحاب به والفتوى بمضمونه و لكن مخالفة الشهرة المحققة المؤيدة بنقل الاجماع ايضاً فى غاية الاشكال فالاحوط احتياطاً شديداً هو الايماء بها في الصلوة مع الاتيان بها كاملة بعد الصلوة

اقول و احوط من ذلك اعادة الصلوة ايضا وذلك لاحتمال كون الايماء من الزيادة المبطلة لكونه بدلا من السجدة فيكون بحكم المبدل منه

(**فان قلت**) الايماء البدل عن السجود يكون بحكم السجود اذا كان بدليته فى ظرف عدم التمكن من السجود (و بعبارة اخرى) فى مورد العجز ، واما اذا كان بدلا عنه من جهة مبطلية مبدله فلا ، وما نحن فيه من هذا القبيل لانه انما جعل بدلا عن السجدة لعدم جواز الاتيان بها فى ذاك الحال و البدل الذى ثبت بدليته من جهة كون مبدله مبطلاً لواتى به لا يعقل ان يكون فى حكم المبدل منه فى الابطال والا فلا يكون تشريعه من جهة الفرار عن الاتيان بالمبطل

(**قلت**) هذا متين لو تمت حجية خبر على بن جعفر الدال على بدلية الايماء فى ذاك الحال وعليه فلا وجه للاحتياط باتيان السجدة بعد الصلوة ايضا وهو خارج عن فرض الكلام لكون الكلام هنا على تقدير الاشكال في مخالفة الاجماع المنقول المؤيد بالشهرة المحققة و عليه فيكون الشك فى صحة العمل بخبر على بن جعفر و مع الشك فيها يقع الشك فى مبطلية الايماء لكونه بدلاً عن السجدة المبطلة مع كون البدل فى حكم المبدل منه لعدم ثبوت تشريعه من جهة الفرار عن مبطلية المبدل منه

(**مسئلة**) قد تقدم سابقا وجوب التلفظ بالقرائة ، و المراد باللفظ هو الصوت المعتمد علي مخارج الحروف (وتوضيح ذلك) ان الصوت الحاصل من مكمن النفس اما ان لا يمر بخروجه على مقاطع الحروف و ان المخارج تتحرك بلا عبور الصوت بها و اما ان يكون الصوت ماراً على المخارج مع حركتها بسبب عبور الصوت بها فما اجتمع فيه الامران هو اللفظ بحسب مهيته و اما الجهر و الاخفات فهما امران خارجان عن حقيقة اللفظ و كيفيتان عارضتان له و يعتبر فيه ان يسمعه المتكلم و هذا مما له دخل فى تقومه ولكن المراد بسماعه هو العلم بصدوره منه بالعلم الحضورى الحاصل للنفس

بالنسبة الى افعالها اذالعلم بالصوت الحاصل من غيره يحصل بسبب السماع بآلة السمع لكن العلم بالصوت الحاصل من نفسه غير متوقف على آلة السماع بل هو حاصل له بنفس ذاته و لذا لو كان اطرش لحصل له العلم بصوته فلا يحتاج الى القيد بالسماع التقديرى ايضاً

ثم انه قد تقدم جملة من الفروعات المتعلقة باعتبار مراعاة الكلمة من حيث المادة والهيئة والقواعد التجويدية مما يكون مراعاتها منشأ لسهولة القرائة على اللسان بحيث لو لا مراعاتها لحصل الثقل و جملة من القول فى وجوب مراعاة احدى القرات المشهورة فراجع (و نزيد هنا) بان تواتر القراآت عن النبى صلى الله عليه و آله بحيث يكون النازل عليه صلى الله عليه و آله متكررا فيما اذا ادى الى اختلاف الاحكام بحيث تكون القراآت المتعددة كالنصوص المتعارضة غير معقول و قد بينا وجهه فيما سبق الا انه يمكن ان يقال مع تسليم الاجماع على ثبوت التواتر عن النبى صلى الله عليه و آله يمكن تصحيحه بان النازل عليه صلى الله عليه و آله هوالمواد مع التوسعة فى تهيئتها بالهيئات بمعنى ان ما نزل عليه فى مثل كفوا هو مادة تلك الكلمة لابهيئة خاصة ورخص فى ان يقرئها بالكاف المضمومة و الفاء المضمومة مع الواو او الهمزة او الفاء الساكنة معهما هذا فيما لم يختلف المعنى باختلاف القرائة واما فيما يختلف مثل يطهرن بالتشديد و التخفيف فلصحة استعمال المزيد بمعنى المجرد و بالعكس رخص فى اختيار احدى الهيئتين لكن الحكم يكون على طبق احد المعنيين المعلوم واقعا و المجهول عندنا، فلمكان الجهل به يصير مجملا لا يمكن التمسك به فى مقام الاحكام و ان جاز قرائتها بكل من الهيئتين فى الصلوة

(ثم ان قد تقدم دعوى الاجماع) على جواز القرائة على احدى القرائات السبع فيما لم يكن مخالفاً مع القواعد العربية لكن فى تحقق الاجماع اشكال فحينئذ فالمتعين هو القرائة على طبق القرائة المعروفة فى زمان الخطاب ولايبعد ان يكون هى قرائة عاصم (و كيف كان) فلا اشكال فى كونه هو المتعين لكونه القدر المتيقن لانه على فرض الاجماع على جواز احدى القرائات السبع تكون هى ايضاً جائزة لكونه منهم وعلى تقدير

تعينه من جهة اشتهار قرائته فى زمان الصادقين و ان الشيعة يستنسخون القرآن على وفق قرائته و اشتهار موافقة قرائتهم مع قرائته فمن جملة هذه الوجوه يستظهر تعين مراعاة قرائته من بين القرائات السبع والله العالم .

(**مسئلة**) يعتبر الموالات فى الكلمات و المراد بهاهاهنا كون الكلمة متأدية بصوت واحد بحيث يكون الصوت الواحد بوحدته ماراً على مقاطع حروف تلك الكلمة حتى ينتهى الى اخر الكلمة بلا انقطاع الصوت فيما بينها و هذا معنا ها فى نفس الكلمة ولا اشكال فى اعتبارها فيها وكذا فيما كان خارجا عنها حقيقة ولكنها معدودة منها كحرف الجرّ و مجرورها والالف واللام ومدخولهما حيث لا يصح انقطاع النفس بين حرف الجرّ ومجرورها والالف واللام ومدخولهما وكذا بين المضاف والمضاف اليه وان لم يكن هو فى الوضوح بمثابة الاولين لكن لشدة ارتباط المضاف بالمضاف اليه يعدان كانهما كلمة واحدة وذلك لعدم تمامية المعنى الا بالمضاف اليه فلو اخل بالموالات بهذا المعنى عمداً بطلت الصلوة من جهة استلزامه زيادة الجزء عمداً و مع الاخلال بها سهواً يجب اعادة الكلمة لو كان التذكر فيما يمكن تداركها و الا فلا تبطل الصلوة بتركها لصحيحة لاتعاد الدالة على عدم البطلان بسبب الاخلال بغير الركن اذا كان عن سهو او ما فى حكمه مما لا يمكن فيه البعث الا بالامر بالاعادة

(**مسئلة**) يجب الترتيب بين قرائة الحمد و السورة فلواخل به فاما ان يكون عن عمد او يكون عن سهو فهيهنا صور (الاولى) لواخل به عمداً مع البناء على الاخلال من اول النية بان قصد الصلوة التى تكون السورة فيها متقدمة على الحمد (و لا ينبغى الاشكال) فى بطلانها من جهة الاخلال بالنية لعدم تعلق الارادة الفاعلية بالهوية المتعلقة للارادة الآمرية

(**الثانية**) ان لا يكون من نيته الاخلال من اول الصلوة لكن بعد انعقاد الصلوة بالنية حين الشروع فى القرائة بدء بقرائة السورة عمداً وهذا ايضا مبطل للصلوة من جهة كون المأتى بها من السورة زيادة عمدية اتى بها بقصد الجزئية فتكون مبطلة ولا اختصاص فى مبطلية الزيادة العمدية بما كان الزائد ركناً كما لا يخفى (و اما التمسك

للبطلان) بلزوم القران بين السورتين لواتى بالسورة بعدالحمد وبالاخلال بها عمداً لو لم يؤت بها بعدها ففاسد و ذلك لعدم بطلان الصلوة بسبب القران اولا وعدم صدق القران في المقام لو قيل بكونه مبطلاً ثانياً (و ذلك لان المأتى بها) بعد الحمد انما يجب لمكان كونها جزء ولا يصدق مع اتيانه القران كما هو ظاهر (و كذا التمسك) للبطلان بكون السورة منهيا عنها و ذلك لعدم النهى عنها اولا اذالمسلم من السورة المنهى عنها على تقدير تسليمها هى السور العزائم مع ما عرفت من كون النهى عنها دالاً على المانعية لا على الحرمة الذاتية وعلى تقدير التسليم فلا يوجب النهى عنهاالا بطلانها لابطلان الصلوة بها على تقدير المنع عن كون زيادة غير الركن مبطلاً والقول بان القرآن المنهى عنه يخرج عن القرآنيةويصير بسبب النهى من الكلام الآدمى الموجب للابطال مردود اذ القرآن قرآن على كل تقدير كمالا يخفى (وبالجملة) فالعلة فى البطلان هو ما ذكرناه اعنى كون الاتيان بها حنيئذ من الزيادة المبطلة

(**الصورة الثالثة**) ان يكون الاخلال بالترتيب نسياناً بان قدم قرائة السورة نسيانا فلم يتذكر الابعد الدخول فى الركن والاشكال فى الحكم بصحة الصلوة لعدم صدق الزيادة المبطلة و ان الفائت انما هو السورة لكون المأتى بها من جهة كونها فى غير محلها غير محسوب جزءاً ويجب عليه سجود السهو بناءً على وجوبه لكل زيادة ونقيصة

(**الصورة الرابعة**) ان يكون الاخلال بترك الحمد بان شرع فى السورة قبل الحمد و ترك الحمد ايضاً و لم يتذكر الى ان دخل فى الركوع ولا اشكال فى الصحة ويجب عليه سجدة السهو مرتين لنقصان الحمد لوقوع السورة حينئذ فى محلها و ذلك لانه لو ترك الحمد نسيانا و شرع فى السورة تكون كينونة السورة فى المحل او فى غيره مراعى بالدخول فى الركن و عدمه فلو تذكر قبل الدخول فى الركن يستكشف ان السورة ما وقعت فى محلها بل المحل الان للحمد فيجب عليه الاتيان بالحمد ثم بالسورة ويكون وجوب سجدتى السهو عليه من جهة زيادة السورة فى غير المحل و لو كان التذكر بعد الدخول فى الركن يستكشف ان السورة اتى فى محلها و ان الحمد صار منسيا ويكون وجوب سجدتى السهو عليه من جهة نقصان الحمد فنقصان الحمد نسيانا

مشروط بالدخول فى الركن على نحو الشرط المتاخر

ومن هنا يظهر انه لو علم اجمالا بعد القيام الى الركعة الثالثة انه اما ترك التشهد او سجدة واحدة من الركعة الثانية لايجوز له الاكتفاء باتيان التشهد فقط بتوهم ان وجوبه معلوم لانه اما تركه او اتى به فى غير محله و ذلك لانه لو اتى به قبل الاتيان بالسجدة مع دخوله فى القيام للركعة الثالثة يكون الاتيان به فى محله لان بالدخول فى القيام يستكشف كون التشهد فى محله فحينئذ لايحصل له علم تفصيلى بوجوب التشهد لكى يكون الشك فى وجوب السجود بدويا حتى يرجع فيه الى قاعدة التجاوز

(**الصورة الخامسة**) ان يكون التذكر بالاخلال قبل الدخول فى الركوع ولا اشكال ايضاً فى الصحة و يجب عليه الاتيان بالسورة بعد الحمد حينئذ و سجود السهو مرتين من جهة زيادة ما اتى به نسياناً (و ربما يتوهم) عدم وجوب السورة بعد التذكر بتخيل ان الترتيب بين الاجزاء من شرائط الصلوة حال الاتيان بالجزء لامن شرائط اجزائها و كل شرط للصلوة فى حال الجزء اذا اخل به سهواً لايمكن تداركه الا باعادة الصلوة و ذلك لان الجزء حيث لم يكن مشروطاً به وقع صحيحا ولايمكن اعادته والمفروض كون ظرف وجود الشرط هو حال الاتيان بذاك الجزء فبقاء شرطيته مع فوات محله منحصر باعادة الصلوة فحيث انه من غير ما يجب الاعادة به بحكم صحيحة لاتعاد فلا يجب الاعادة هذا (ولكنه توهم فاسد) لان كون السورة مترتبةً على الحمد واقعة عقيبها انما هو من شرائط السورة لامن شرائط الصلوة حال قرائة السورة وذلك لان السورة التى هي جزء للصلوة عبارة عن التى يكون محلها بعد الحمد فالمأتى بها قبل الحمد لاتكون جزء اصلا لانها جزء فات منه شرط الصلوة

و كيف كان فلاينبغى التوهم فى وجوب الاتيان بالسورة بعد التذكر قبل الركوع (و هل يجب) عليه الاتيان بما اتى به نسياناً او يكون مخيرا بين الاتيان به او بما شاء و جهان من لزوم القران لو اختار غيرها و من منع تحقق القران في مثله كما تقدم مع بقاء تخييره كما كان وهو الاقوى .

(**مسئلة**) لااشكال فى ان البسملة جزء من كل سورة الاالبرائة للا خبار المستفيضة على جزئيتها وعدم الخلاف منا وهل هى شرط للصلوة او يجب الاتيان بها بعنوان الجزئية بمعنى ان الواجب من السورة هوغير البسملة منهاوان البسملة شرط للصلوة اوانها بجميع اجزائها واجبة فى الصلوة فينتزع عن وجوبها الجزئية و جهان اقواهما الثانى و يترتب على الاول عدم الحاجة الى تعيين السورة حين الاتيان بالبسملة بل يكفى الاتيان بها ثم قصد سورة معينة

وهل جزئية البسملة لكل سورة من قبيل المشترك المعنوى بمعنى ان يكون الجزء هو الجامع بين تلك البسملات او يكون من قبيل المشترك اللفظى بان يكون كل بسملة جزء من سورة معينة و جهان لا ينبغى الاشكال فى كون الثانى هو الاقوى و ذلك لبعد الاول بل عدم تعقله اللهم الا ان يقال بان السور النازلة كانت بلا بسملة لكن فوض الى النبى جعل فرد من البسملة لكل واحدة منها و هو بعيد غاية البعد وعليه يترتب الاحتياج الى تعيين السورة قبل البسملة بالقصد بان يقصد قبل الاتيان بالبسملة كونها لسورة معينة و ذلك لانها بعد اشتراكها مع سائر البسملات يحتاج الماتى بها الى معين ولايكون معين لها الا القصد لاشتراكها مع غيرها فى جميع الجهات كالظهر المشترك مع العصر حيث قلنا فى مبحث النية انهما لكونهما متباينين يحتاج تعيين احد هما الى القصد

(**فان قلت**) قياس المقام بالظهر و العصر فاسد لان المعين لا يعقل فى الظهر و العصر ان يكون امرا وراء القصد لعدم معين سواه من جهة اشتراكهما فى جميع الاجزاء من اولهما الى آخرهما و ذلك بخلاف البسملة لمكان امتياز بقية اجزاء السور بعضها عن بعض فانه يمكن ان يكون تعقبها بسورة معينة معينا لها لتلك السورة فلايكون المعين لها منحصراً بالقصد

(**قلت**) ما ذكرته على تقدير تصوير صحته بان يكون الجزء من كل سورة هو البسملة بوصف تعقبها بما ياتى بعدها من السورة لا ذات البسملة وان كان امراً ممكنا لكن اثباتها يحتاج الى اعتبار زائد عن اصل جزئيتها غير ثابت ثبوتا واثباتا

(**اما اثباتا**) فلعدم دليل دال على كون الجزء هو البسملة بوصف التعقب كما

هو واضح

(و اما ثبوتا) فلان اعتبار وصف التعقب فى جزئيتها لكل سورة امر زائد مشكوك لا يدل عليه دليل فيدفع بالاصل و لا يتوهم ان اعتبار قصد السورة ايضاً امر زائد يدفع بالاصل و ذلك لانه بعد احراز اصل جزئية البسملة بالوجدان و عدم اعتبار امر آخر معها فى الجزئية يحكم العقل بلزوم قصدها فى الامتثال للزوم قصد الهوية المامور بها فى مقام الاتيان ليتحقق العبادية كما تقدم فى مبحث النية (هذا)

ولو شرع فى البسملة و اتى بسورة بعدها بلا قصدها تفصيلاً بل من باب سبق اللسان فلا يخلو عن صور (احديها) ان يكون قاصداً لقرائة غيرها فشرع فيها نسيانا و هذه سياتى حكمها (الثانية) ان لا تكون من نيته قرائة غيرها لكن سبق الى لسانه من غير البناء على قرائتها و الاقوى فيها الصحة و ذلك لان قرائتها حينئذ مستندة الى ارادة اجمالية مرتكزة فى خزانة النفس مغفولا عنها و هى كافية فى تحقق القصد اذ الذى اعتبرناه انما هو كون القرائة عن القصد واما خصوص القصد التفصيلى فلا ، ومن المعلوم ان صدور الفعل الاختيارى بلا ارادة ولو ارتكازاً محال كما انه لا اشكال فى ان تلك القرائة من الامور الاختيارية فلا محالة سبقها القصد و لو اجمالا و هو كاف فى الصحة و لا يمكن ان يقال بانه يمكن ان تكون البسملة واقعة بارادة غير السورة التى وقعت عقيبها بان عين سورة بارادة اجمالية ثم قرء غيرها بارادة اجمالية اخرى اذ تعدد الارادة و العدول من احديهما الى الاخرى مع عدم الالتفات اليهما غير معقول

و لا فرق فيما ذكرنا بين ما كان من عادته قرائة سورة معينة كالتوحيد فشرع فى غيرها كذلك او لم يكن بل الامر فى صورة الاعتياد الى قرائة سورة معينة يكون اوضح و ذلك لان نفس الاعتياد كاف فى تحقق توجيهه القصد الى المعتاد بلا حاجة الى قصد تفصيلى (وبعبارة اوضح) لو شرع فى السورة المعتاد بها فلا يحتاج الى قصدها قبل الشروع تفصيلا بل يكون نفس اعتيادها منشأ لتعلق القصد الاجمالى اليها فحينئذ فمع الاعتياد لو شرع فى غير المعتاد بها غافلاً كان توقف شروعه فيها الى ارادة اجمالية اوضح وذلك للاحتياج الى الصرف عن المعتاد بها الى غيرها .

هذا كله لو سبق الى لسانه قرائة سورة مع قرائتها و لو ببعضها بان التفت فى اثنائها ، (ولو كان الالتفات) بعد البسملة و قبل الشروع فى السورة فيجب بعد تعيين السورة بالقصد اعادة البسملة ايضاً و لا يكتفى بالبسملة المأتى بها و ذلك لانه بعد البسملة اذا التفت لا يدري انه اية سورة كانت مرادة فلا يعلم بارتكازية ارادته الى سورة و مع عدم ظهور دليل على قصد السورة و لو بالاجمال لا يمكن الاكتفاء باتيان البسملة وحدها و بالجملة فبتردده بعد البسملة يستكشف ان الصادر بالقصد الارتكازى انما هو البسملة وحدها

(مسئلة) اختلف فى حكم القران بين السورتين فالمشهور بين المتاخرين هو الجواز على الكراهة وذهب القدماء الى المنع و منشأ الاختلاف هو اختلاف الاخبار فى ذلك ومدلول جملة منها هو التحريم للنهى عنه وصريح بعض اخر منها هو الجواز بسبب نفى البأس ومقتضى الصناعة العلمية هو حمل الاخبار الناهية على الكراهة و ذلك لكونها ظاهرةً فى التحريم والاخبار المجوزة صريحة فى الجواز والجمع الدلالى بينهما هو بحمل النهى على غير ظاهره بقرنية التصريح بالجواز ، وهذه الصناعة بلحاظ نفس هاتين الطائفتين مع قطع النظر عما سياتى اجتهاد حسن

و **لعل هذا هو** الموجب لذهاب المتاخرين الى الجواز لكنه يقع الاشكال فى امرين (احدهما) اعراض القدماء عن العمل بالاخبار المجوزة مع كونها بايديهم وكان وصولها الينا بطرقهم واعراضهم موهن للخبر كما ان عملهم يكون منشأ للاطمينان ودعوى احتمال عدم اطلاعهم عليها كما فى الجواهر بعيدة فى الغاية ضرورة ان تلك الجوامع الاربع كانت بايديهم وكان عصرهم متاخراً عنها نعم احتمال عدم الاطلاع يمكن بالنسبة الى الموجودين فى طبقة مصنفى الاصول بل مصنفى الكتب الاربعة على وجه بعيد

(**و توضيح ذلك**) ان المعمول فى زمن الصادقين عليهما السلام هو تدوين الاخبار من الرواة و كان كل راويدون مارواه فى جامع موسوم بالاصل و قد كانت الاصول اربعمأة ثم فى زمن الرضا عليه السلام تكثر البحث و الاجتهاد و ظهر الفقهاء و صاروا بصدد جمع الاصول فى جامع موسوم بالكتاب ثم فى زمان الغيبة الصغرى صاروا بصدد

جمع الكتب في جامع موسوم بالجوامع و دونوا جوامع عديدة اشهرها الكتب الاربعة بين الشيعة و بسبب ذلك صار عدد طبقات المصنفين ثلاث طبقات ولا يخفى ان الغفلة عما فى الاصول فى الطبقة الاولى امر ممكن لكون كل را و انما يعمل باصله بل الشيعة ايضا كانوا مختلفين فبعضهم كان يعمل باصل حريز و بعضهم باصل آخر لكنها فى الطبقة الثانية بعيدة لجمع الاصول و تدوين الكتب (و اما فى الطبقة الثالثة) فالغفلة فى غاية البعد خصوصا بالنسبة الى المتاخرين عن الكتب الاربعة (و بالجملة) فهذه الدعوى بعيدة كدعوى انهم ما كانوا مطلعين على قاعدة الجمع الدلالى ضرورة انها موروثة عنهم و كذا لايصغى الى المناقشة فى عمل القدماء باخبار المنع بدعوى ان الموجود فى كتبهم هو النهي عن القران لا الحكم بالبطلان وذلك لان نهيهم عنه كاشف عن عملهم بالاخبار الناهية فمع عملهم بها لايحتاج فى الحكم بالبطلان الى فتواهم به بل بعد احراز حجية الاخبار الناهية لابد من القول بالبطلان اما من جهة استفادة المانعيته عن النهى اومن جهة الحرمة الذاتية ولولم يفت القدماء بالبطلان (وبعبارة اخرى) الحجة هو عملهم بالاخبار الكاشف عن اعتبارها سنداً لااجتهادهم في دلالتها مع ان ترك ذكرهم عن البطلان لعله من جهة كون بنائهم جعل المتون موافقا للاخبار كما لايخفى

(ثانيهما) كون الاخبار المجوزة مطابقة للعامة فيحتمل فيها التقية ويمكن منع الثانى بان جواز القران مذهب الشافعى المتأخر عصره عن زمان الصادقين عليهما السلام و كان فى عصرهما الشايع هو مذهب ابى حنيفة ومالك و هما قائلان بالمنع و الاخبار الدالة على الجواز لما كانت صادرة عن الصادقين عليهما السلام كما فى خبرين منها لاتكون قابلة للحمل على التقية و كيف كان فالمسئلة ملتسبة جداً من جهة دلالة الاخبار الكثيرة على المنع مع كون مايعارضها غير معمول به عند القدماء و احتمالها للتقيه و من جهة ان مقتضى الجمع الدلالى هو حمل الاخبار المانعة على الكراهة مؤيداً بتحقق الشهرة بين المتاخرين عليه وان كان موافقتهم لايكون مقوية كما ان اعراضهم لايكون بموهن فالاحوط حينئذ ترك القران كما هو طريق النجاة بعد عدم التمكن من الفتوى بواحد من الطرفين من جهة الالتباس

(**ثم ان هنا فروعاً**) يجب التنبيه عليها (الاول) انه على القول بالمنع او الكراهة هل المنع تنزيها او تحريما يختص بالسورة الكاملة او يعم ما اذا اتى ببعض منها ايضا وجهان اقواهما الثانى وذلك لدلالة رواية منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام وفيها لاتقرء فى المكتوبة باقل من سورة ولا باكثر الشامل لما اذا اتى ببعض من السورة ايضا ولا يعارضها ما ورد من جواز العدول عن سورة الى اخرى مالم يتجاوز النصف وذلك لان الحكم فى المقام انما هو فيما اذا اتى ببعض السورة بعد الاتيان بسورة كاملة والحكم فى العدول انما هو فيما اذا كان فى اثناء السورة التى شرع فيها اولاً مع عدم تجاوز نصفها فاحد البابين اجنبى عن الاخر (ولو سلم) اطلاق رواية منصور بن حازم وشمولها لما قبل الاتيان بالسورة الكاملة فاللازم هو تقييدها بما يدل على جواز العدول من غير انتهاء النوبة الى المعارضة بينهما كما انه لا يعارضها ما يدل على جواز تكرير بعض الايات لعدم صدق القران معه مع عدم اطلاق لهذه الرواية لكى يشمل مثل صورة التكرير اصلا اولاً (ولو سلم) فيقيد اطلاقها بما يدل على جواز التكرير ثانياً (وكيف كان) فيبقى رواية منصور بن حازم فى دلالتها على المنع من قرائة بعض السورة بعد الاتيان بالسورة الكاملة من غير معارض كما هو واضح

(**الفرع الثانى**) هل القران الممنوع منه تحريماً او تنزيهاً هو ان ياتى بسورة ثانية بعد الاتيان بالاولى بقصد الجزئية او ما ياتى بها بقصد القرانية وجهان (وتحقيق القول) فى ذلك يحتاج الى بسط فنقول ان الاتيان بالسورة الزائدة لايخلوا عن صور (احديها) ان ياتى بها بقصد القرآنية (الثانية) ان يقصد بها الجزئية بحيث يكون هى مع المأتى بها اولاً جزء واحداً بمعنى ان يكون مجموع السورتين من الزائد و المزيد عليه جزء للصلوة (الثالثة) ان يقصد بها الجزئية بحيث تكون جزء مستقلا فى قبال المأتى بها اولاً

(**ثم الكلام**) يقع تارة فى حكم هذه الصور مع قطع النظر عن ادلة القران بين السورتين و اخرى بالنظر اليها (اما الاول) فينبغى عدم الاشكال فى الصحة فى الصورة الاولى و ذلك لعدم صدق الزيادة مع الاتيان بالسورة الزائدة بقصد القرانية بل هو داخل فى الادلة الدالة على رجحان القرائة فى الصلوة و اما

السورتين الاخيرتين فالحكم بالبطلان فيهما مبنى على كون الزائدة زيادة مبطلة و قد حقق فى محله ان الجزء المأخوذ فى الصلوة اما يكون مندرجاً تحت العدد وذلك كالركوع والسجود حيث ان الجزء فى الركوع هو الركوع الواحد من كل ركعة وفى السجود هو السجدتان من كل ركعة واما ان لا يكون مندرجاً تحت العدد بان يكون الامر بصرف وجود الشيئ المنطبق على اول الوجود

ثم هذا الثانى على قسمين (احدهما) ان لا يكون صرف الوجود منه محدوداً بحد عدمى و ذلك كالخط مثلا حيث ان صرف الوجود منه موجود فى ضمن القصير الموجود فى ضمن الطويل لكن لا يكون فرداً للخط مادام لم ينقطع وجوده المستمر و يكون تفرده بانقطاعه الى حد عدمى وثانيهما ان يكون متحدداً بحد عدمى وذلك كالسورة و التسبيحات الاربع والذكر و نحوها وحكم هذه الاقسام (اما القسم الاول) فلا اشكال فى تحقق الزيادة بزيادة ركوع واحد او سجدة واحدة او سجدتين فى الركعة و ذلك واضح بعد فرض كون الجزء هو الركوع المتحدد بالوحدة و السجود المتحدد بالاثنين

(واما القسم الثانى) فمقتضى تعلق الامر بصرف الوجود وان كان تحقق الامتثال باول وجود الخط لكن انطباق اول الوجود على الخط متوقف على تحدده بحد عدمى بانقطاعه فما دام التشاغل بالرسم و عدم رفع اليد عنه يكون خطا واحداً و مصداقاً لاول الوجود و لو بلغ فى الطول الى ما لا نهاية له الا ان يرفع اليد عن رسمه واراد رسمه برسم آخر فبصرف رفع اليد يتحقق الامتثال بتحقق صرف الوجود المحدد بما انقطع عليه الخط (فظهر) انه فى هذا القسم له ان يوجد صرف الوجود بالخط الطويل و له ان يوجده بالخط القصير لكن ليس هذا من باب التخيير بين الاقل و الاكثر اذ الخط الطويل ليس فردين من الخط بل هو فرد طويل وانما يتحقق فرديته بتحدده بالحد العدمى و لا يحتاج فى اثبات هذا التخيير الى اعتبار مؤنة زائدة عن اصل تعلق الامر بالطبيعة الماخوذة على نحو صرف الوجود بل الامر بها المقتضى لايجادها باول الوجود مقتضى للتخيير بين ايجاد الفرد الطويل او القصير لانطباق صرف الوجود على كل واحد منهما فى عرض واحد فيكون الطويل والقصير فردين للطبيعة طولا نعم

التخيير بين ايجاد الفرد القصير بحده و بين الفرد الطويل بحده بان يرفع يده عن الرسم ثم يرسم ثانياً بحيث فردان من تحقق صرف الوجود من الخط برفع اليد عن الرسم بينهما يكون من باب التخيير بين الاقل والاكثر المحتاج الى مؤنة زائدة عن اصل تعلق الامر بالطبيعة

(واما القسم الثالث) فالتخيير فيه يكون بين الاقل و الاكثر اما اصل امكان التخيير بينهما فمما لاينبغي الاشكال فيه سواء كان عقليا بان كان القدر المشترك بين السورة و و السورتين او القدر المشترك بين التسبيحات الاربع مرة او ثلاث مرات هو المامور به او كان شرعيا بان كان المأمور به هو السورة الواحدة او السورتين ووجه صحته هو الاعتبار بنحو اللا بشرطيه و بشرط لافالاقل يكون واجبا اذا كان بشرطلا واذا كان مع السورة الاخرى يكون الواجب هو المجموع لكن صرف الامر بالطبيعة بنحو صرف الوجود لايكفي في اثبات التخيير بل يحتاج الى مئونة زائدة عن اعتبار القدر المشترك فحيث لم يدل دليل على اعتبار ها في السورة وكان صرف الامر بالسورة مقتضياً لتحقق الامتثال بايجاد اول سورة تحققت في الخارج فيكون اتيان السورة الاخرى (بالنظر الى الادلة الاولية الدالة على وجوب السورة) من الزيادة سواء قصد من اتيانها كونها جزء بضميمة المأتي بها اولاً و هو القسم الثاني او قصد جزئيتها مستقلة اما الثاني فواضح واما الاول فلان السورة ليست كالخط كما تقدم لكي امكن قصد ايجاد ها باكثر من السورة اذهي متحددة بحد عدمي ينقطع بانتهائها اليه لامحالة كما لايخفى

فظهر ان مقتضى القاعدة الاولية هو البطلان باتيان السورة الزائدة في القسمين الاخيرين معاً هذا مع قطع النظر عن ادلة القران واما بالنظر اليها فعلى القول بالتحريم فالحكم ايضا كذلك لان نتيجة ادلة القران حينئذ ليس الا ما اسسناه مع قطع النظر عن ادلته و اما على القول بالكراهة واستفادة الجواز فينعكس الامر لان دليل جواز القران حينئذ يكون كاشفاً عن ثبوت اعتبار زائد عن اصل مطلوبية صرف وجود السورة موجب للتخيير بين الاقل والاكثر لكن مع رجحان اختيار الفرد الاقل كما هو مقتضى مرجوحية القران فاذا اختار الفرد الاقل باتيان سورة لاغير يكون هو الفرد الراجح و اذا اختار الفرد الاكثر بالاتيان بسورة اخرى بقصد كونها جزء بضميمة المأتي بها اولاً يكون هو الفرد

المرجوح وكذا مع قصد كونها جزء مستقلا وذلك لان الاقل انما كان جزء اذا لم يكن مع وجود الاكثر ولواتى به بقصد بشرط لافمع قصد الجزئية بالسورة الاولى مستقلة لايتحقق بها الامتثال الامع عدم تحقق سورة اخرى معها ولو كان الاتيان بها ثانيا بقصد الجزئية مستقلة

(**فتلخص مما ذكرنا**) ان حكم القسمين الاخيرين بالنظر الى ادلة القران هو البطلان مع القول بالتحريم و الصحة على كراهة مع القول بالجواز (و اما حكم القسم الاول) و هو ما اذا اتى بالسورة الزائدة بقصد القرآنية بالنظر الى ادلة الاتيان بالسورة فالمختار عند الجواهر هو الصحة لانصراف ادلة القرآن عنه لظهورها فيما اذا كان القران بقصد الجزئية (و المنسوب الى المحقق الثانى) هو المنع ولا يخلو عن وجه لان ادلة القران مطلقة بالنسبة الى المنع عنه فيشمل ما اذا كان القران متحققاً بقصد القرآنية خصوصا ماورد منها بان اعطوا كل سورة حقها من الركوع والسجود بمعنى لزوم عدم الفصل بين السورة والركوع المخل به قرائة السورة ثانياً مطلقا ولو بقصد القرآنية فحينئذ فعلى القول بالمنع تكون مخصصة لادلة الدالة على رجحان القرائة فى الصلوة مطلقا فيختص رجحانها بغير تلك الحالة كما انه على القول بالكراهة ايضاً كذلك غاية الامر على القول بالمنع تكون مبطلة من جهة حرمتها الذاتية او المانعية ولاضير فى الالتزام بكراهتها فى تلك الحالة بناء على القول بكراهة القران لمساعدة الدليل على كراهتها فى تلك الحالة كما انها تكون مكروهة فى الركوع والسجود ايضاً

(**مسئلة**) هل يجوز العدول من سورة الى اخرى ما لم يبلغ نصفها او لم يتجاوز عن النصف على الخلاف ام لا اما مطلقا او فى خصوص الجحد و التوحيد مطلقاً اوفى غير مورد عدو لهما الى الجمعة والمنافقين فى صلوة الجمعة او الظهر من يومها فقطاو فى المغرب من ليلة الجمعة والعصر من يومها ايضاً (وجوه و تنقيح البحث) يتوقف على تمهيد امور (الاول) فى العدول من سورة الى اخرى فى غير الجحد والتوحيد ولاينبغى الاشكال فى الجواز مع عدم بلوغ النصف ويدل عليه مضافا الى الاجماع المنقول المؤيد بعدم نقل الخلاف و الشهرة العظيمة المحققة جملة من

النصوص (منها) خبر عمرو بن ابى نصر عن الصادق عليه السلام و فيه الرجل يقوم فى الصلوة يريد ان يقرء سورة فيقرء قل هو الله احد و قل يا ايها الكافرون فقال عليه السلام يرجع من كل سورة الاقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون ،ودلالته باطلاقه على المدعى اعنى جواز العدول قبل البلوغ الى النصف فى غير الجحد و التوحيد مما لا ينكر (و منها صحيح الحلبى عنه عليه السلام) ايضاً وفيه قال قلت لابى عبدالله عليه السلام رجل قرء فى الغداة سورة قل هو الله احد قال لابأس و من افتتح بسورة ثم بداله ان يرجع فى سورة غير ها فلا بأس الاقل هو الله احد لايرجع منها الى غير ها و كذاقل يا ايها الكافرون (و منهاموثق عبيد بن زرارة) و فيه فى الرجل يريد ان يقرء السورة فيقرء غيرها فقال له ان يرجع ما بينه و بين ثلثيها و قد عمل بمضمونه فى كشف الغطاء بالافتاء بجواز العدول و لو بلغ الثلثين لكنه منفرد بهذه الفتوى (و كيف كان)فدلالتهعلى الجواز قبل بلوغ النصف واضحة (و منها موثقه الاخر) وفيه سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل اراد ان يقرء فى سورة فاخذ فى اخرى قال عليه السلام فليرجع الى السورة الاولى الا ان يقرء بقل هو الله احد وقلت رجل صلى الجمعة فاراد ان يقرء سورة الجمعة فقرء قل هو الله احد قال يعود الى سورة الجمعة (و منها الخبر المروى فى قرب الاسناد) عن على بن جعفر عن اخيه عليه السلام وفيه قال سئلته عن رجل اراد سورة فقرء غير ها هل يصلح له ان يقرء نصفها ثم يرجع الى السورة التى اراد قال نعم مالم يكن قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون ثم قال وسئلته عن القرائة فى الجمعة بما يقرء ؟ قال سورة الجمعة و اذا جائك المنافقون و ان اخذت فى غير ها و ان كان قل هو الله فاقطعها من اولها و ارجع اليها (ومنها صحيح الفضلاء) عن الصادق فى الرجل يقرء المكتوبة بنصف سورة ثم ينسى فيأخذ من اخرى حتى يفرغ منها ثم يذكر قبل ان يركع قال يركع ولايضره و فيه احتمالان (احدهما) ان يكون النسيان عن بقية السورة فيكون دليلا على الفرع الاتى من جواز العدول الى سورة اخرى اذا نسى ما فى يده و لو ببعض منها (وثانيهما) ان يكون النسيان عما شرع فيه بمعنى الغفلة عنه والشروع فى غير ها وعليه فلا يرتبط بالمقام اصلا(و الاحتمال الثانى) هو الاظهر وذلك بقرنية نفى الضررعنه فى الجواب الظاهر فى كون محط نظر السائل هو

السئوال عن حيث زيادة ما نسى عنه لاعن حيث جواز العدول الى غيره ولا يلائم مع الاحتمال الاول لان الاليق ان يجاب بوجوب العدول بناء عليه لوقوع النسيان عن بقية ماشرع فيه لانفى الضرر عنه (وكيف كان) ففيما تقدم غنى وكفاية (وبالجملة) فلا اشكال فى اصل الحكم كما انه لا ينبغى الاشكال فى عدم جواز العدول اذا تجاوز عن النصف ولو لم يبلغ الثلثين وذلك للاجماع عليه ايضاً كما نقل عن جماعة منهم المحقق الاردبيلى والشهيد الثانى وغيرهما و به يرفع اليد عن مضمون الموثق الاول لعبيد بن زرارة المحدد لجواز العدول الى بلوغ الثلثين وان افتى به فى ما حكى عن كشف الغطاء وكان المتجه بالنظر الاخذ به لعدم معارض له من الاخبار لكنه مردود بالاجماع وبصيرورة الخبر موهوناً باعراض من تقدم من كاشف الغطاء عنه و ليس عمله (قده) جابراً لوهنه اذ لا يكون عمله مقاوماً مع اعراض جل من تقدم عليه عنه (و انما الاشكال) فى ان حد الجواز هل هو بلوغ النصف او التجاوز عنه فمقتضى جملة من كلمات الاساطين هو الاول حيث عبروا بما لم يبلغ النصف و جملة اخرى هو الثانى حيث عبروا بما لم يتجاوز عن النصف و قد قال فى الجواهر بتحقق الشهرة على كليهما و يدل على الثانى جملة من الاخبار (منها) ما نقله فى الذكرى عن نوادر البزنطى و فيه فى الرجل يريد ان يقرء السورة فيقرء اخرى قال يرجع الى التى يريد و ان بلغ النصف (و منها) مرسل الدعائم و فيه قال عليه السلام من بدء بالقرائة فى الصلوة بسورة ثم رأى ان يتركها و يأخذ فى غيرها فله ذلك ما لم ياخذ فى نصف السورة الاخرى الا ان يكون بدء بقل هو الله احد فانه لا يقطعها و كذلك سورة الجمعة او سورة المنافقين فى الجمعة لا يقطعها الى غيرها وان بدء بقل هو الله احد فيقطعها و يرجع الى سورة الجمعة او سورة المنافقين فى صلوة الجمعة يجزى به خاصة (ومنها خبر الفضلاء) المتقدم وان كان فى دلالته نظر بل منع كما لا يخفى (و يدل على الاول) اعنى تحديد جواز العدول ببلوغ النصف لا بالتجاوز عنه ما (فى الفقه الرضوى) و فيه فان ذكرتها قبل ان تقرء نصف سورة فارجع الى سورة الجمعة فان لم تذكرها الا بعد ما قرئت نصف سورة فامض فى صلوتك، ودلالته على اعتبار بلوغ النصف واضحة (و انما الكلام) فى سنده و قد طال الاختلاف فى البحث عن حجية

الفقه الرضوى بين ناف لحجيته مطلقا و مثبت لها كذلك و الحق ان يقال كلما كان فيه من الروايات المقترنة بقرنية دالة على ان قائلها لا يكون الا الامام عليه السلام فيؤخذ به و كلما كان فيه قرينة دالة على انه من استنباط صاحب الكتاب فلا يؤخذ به و كلما لم تكن له قرنية على احدالطرفين فان كان موافقا مع ما فى الكتب الاخر او موافقالعمل الاصحاب فيؤخذ به والا فلا تكون حجة و هذا حكم كلى لما فى ذاك الكتاب من الروايات و لا يخفى انه على هذه القاعدة تكون هذه الفقرة فى المقام حجة و ذلك لوجهين (احدهما) وجود القرينة الدالة على ان قائلها الامام وهوقوله فى صدر الرواية قال وقال العالم (اذالظاهر)من التعبير بقال العالم كون القائل بهذه الكلمة هو الرضا عليه السلام لكثرة هذ التعبير عنه فى الاخبار (و ثانيهما) ان الاصحاب ملتزمون بعدم جواز العدول عن التوحيد الى سورة الجمعة بعد النصف مع انه ليس لهم مدرك الا هذه الرواية وهذا يكشف عن كونهم فى الفتوى بهذا التفصيل معتمدين عليها وبالجملة فالظاهر حجية هذه الفقرة خصوصا مع التأييد بفتوى الكثير بل الاكثر كما عن الشهيد و ان انكر عليه فى الجواهر و قال بتكافؤ القولين بحسب القائل (و كيف كان) فيقع التعارض بين الطائفتين (ولايخفى) عدم امكان اعمال المرجحات بعد تكافؤهما فى الاطمينان ، فالاخذ بالقول الاول اعنى عدم العدول عند بلوغ النصف و لو لم يتجاوز عنه يكون احوط

(**الامر الثانى**) لا يجوز العدول عن الجحد و التوحيد الى غيرهما مطلقا و لو قبل بلوغ النصف الافيما استثنى و هذا مما لا ينبغى الاشكال فيه بعد صراحة جملة من الاخبار المتقدمة عليه فى السورتين معا و دلالة جملة اخرى فى التوحيد (انما الاشكال) فى ان المستظهر من كثير من تلك الروايات هو المنع عن العدول عنهما بعد ارادة قرائتهما الشامل باطلاقها لما قبل الشروع فيهما ايضاً لكن ظاهر كلمات الاصحاب هو الاطباق فى التعبير بعدم جواز العدول بعد الشروع ، و في مرسل الدعائم المتقدم ايماء اليه حيث ورد فيه و ان بدء بقل هو الله احد و كذا صحيحى الحلبى المتقدمين المعبر فيهما بلفظ و افتتح الصلوة بقل هوالله احد لكنه تقييد لما ورد فيه بلفظ الارادة وعليه فترك قرائة سوى هاتين السورتين مع ارادة قرائتهما فيما اذا لم يشرع فيهما يكون احوط

و كذا لا يجوز العدول من احدى السورتين الي الاخرى ايضاً مطلقاً و لو قبل بلوغ النصف و ذلك لاطلاق النهى عن العدول عنهما الشامل لما كان المعدول اليه هو السورة الاخرى كما في الخبر الاول والثانى و الخامس من الاخبار المتقدمة

(**الامر الثالث**) هل المدار فى النصف على الحروف او الكلمات او الايات احتمالات لا يبعد ان يقال ان العبرة بما يصدق عليه النصف عرفا اذ التحديد بالحروف او الكلمات بعيد لعسر الاطلاع عليهما خصوصا الاول و التحديد بالايات موجب للاختلاف غالباً اذ توافق الآى فى السور بحيث يكون نصف الآيات نصف السورة نادر بل الغالب عدم توافقها فى الطول و القصر لكن جعل العبرة على الصدق العرفي امر منضبط مع كون الخطابات على ما هو الموضوع له عرفاً

(**الامر الرابع**) يجوز العدول عن التوحيد او الجحد الى سورة الجمعة او المنافقين بشروط (الاول) ان يكون قبل البلوغ الي النصف (الثانى) ان يكون فى صلوة الجمعة او الظهر من يوم الجمعة (الثالث) ان تكون سورة الجمعة المعدول اليها فى الركعة الاولى و المنافقين فى الركعة الثانية فلا يجوز العدول من التوحيد او الجحد الى المنافقين فى الركعة الاولى او الجمعة فى الركعة الثانية (الرابع) ان يكون شروعه فى التوحيد او الجحد نسياناً فلو شرع فيهما عمداً لا يجوز العدول (ويدل) على ثبوت اصل حكم الجواز ، الاجماع فى الجملة وجملة من الاخبار كالخبر الرابع المتقدم وما فى الفقه الرضوى المتقدم نقله حيث انه باطلاقه يدل على جواز العدول الى الجمعة او المنافقين او فيما كان المعدول عنه التوحيد او الجحد ولكنه لا يخلو عن تامل

(و صحيح ابن مسلم) عن احدهما عليهما السلام فى الرجل يريد ان يقرء سورة الجمعة فى الجمعة فيقرء قل هو الله احد قال يرجع الى سورة الجمعة (و صحيح الحلبى) عن الصادق عليه السلام قال اذا افتتحت صلوتك بقل هو الله احد و انت تريد ان تقرء غيرها فامض فيها ولا ترجع الا ان يكون فى يوم الجمعة فانك ترجع الى الجمعة والمنافقين فيها

وهذه الاخبار كما ترى غير الاطلاق المتمسك به من الفقة الرضوى متعرضة

للعدول عن التوحيد الى الجمعة او المنافقين ولا تعرض فيها للجحد لكنهم الحقوها بالتوحيد فى هذا الحكم بامور

(**الاول**) الاجماع المركب و عدم القول بالفصل و هذا هو التحقيق فان الاصحاب بين من يمنع من العدول عنهما الى الجمعة والمنافقين وبين من يجوزه فيهما فالقول بجواز العدول فى التوحيد والمنع فى الجحد احداث لقول ثالث

(**الثانى**) ذيل الخبر الخامس المتقدم اعنى قوله عليه السلام وان اخذت فى غيرها وان كان قل هو الله فاقطعها من اولها وارجع اليهما وتقريب الاستدلال ان التعبير فى جواز قطع التوحيد والعدول اليهما بان الوصلية يدل على ان التوحيد التى لا يجوز قطعها فى مقام وكان رعايتها فى عدم القطع اولى مما يجوز العدول عنه اليهما فاذا كانت هى مع كونها بهذه المثابة من الاهتمام يجوز العدول عنها فالجحد الذى لا يكون بهذه المثابة يكون اولى بان يعدل عنها وهذا هو مراد الجواهر بقوله (وفى الثانية) يعنى التوحيد التى يستفاد بسبب اولويتها الظاهر من ان الوصلية حكمها فى الاولى يعنى الجحد ولا يخفى المناقشة فيه لكونه اشبه شيئى بالاستحسان

(**الثالث**) ذيل الخبر الثانى المتقدم اعنى قوله عليه السلام و كذا قل يا ايها الكافرون و تقريب الاستدلال كما فى الجواهر انه عليه السلام شبه الجحد بالتوحيد فى الحكم و هو عدم جواز العدول عنها وورد التخصيص فى حكم المشبه به اعنى التوحيد بجواز العدول عنها الى الجمعة و المنافقين و الظاهر من التشبيه هو تشبيه الجحد بالتوحيد فى كلا الحكمين اعنى حكم المخصص والباقى بعد التخصيص معاً فيثبت لهاما للتوحيد من عدم جواز العدول عنها الا الى الجمعة والمنافقين و هذا هو المراد من قوله (خصوصاً وقد علم ان المراد بالغير المذكور فى حكم المشبه به ولو من خارج ماعدا الجمعة والمنافقين فيثبت حينئذ فى المشبه بشهادة فهم العرف) لكنه ناقش فيه بقوله (لكن قد يمنع بل قد يدعى ارادة الظاهر فى المشبه فيكون كالعام الذى خص فى البعض) و مراده من هذه العبارة ان الظاهر من التشبيه هو تشبيه الجحد بالتوحيد فى حكمه العام لا فى حكميه كليهما فوجه الشبه هو حكم العام وان كان العام مخصصا فى البعض ثم قال (ولئن تنزلنا فلا اقل من ثبوت حكم ما بقى من المشبه به فى المشبه خاصة فتختص التخصيصية

بالمشبه به والخصوصية بالمشبه) ومراده انه لو تنزلنا عن دعوى ظهور كون التشبيه فى حكم العموم من جهة كون المخصص بدليل منفصل لكن نمنع عن ظهوره فى اثبات كلا الحكمين فى المشبه به ايضاً وذلك بدعوى اختصاص المشبه به بحكم الباقى من العام بعد التخصيص و اختصاص حكم الخاص بالمشبه

(**هذا تمام الكلام** بالنسبة الى اصل جواز العدول واما بالنسبة الى شروطه) فنقول (اما الشرط الاول) اعنى التحديد بما قبل النصف فيدل عليه ما فى الفقه الرضوى المتقدم نقله مع تاييده بالشهرة (و اما الشرط الثانى) اعنى كون العدول فى صلوة الجمعة او الظهر من يومها (اما بالنسبة) الى صلوة الجمعة فهو القدر المتيقن الذى لاخلاف فيه عند من جوز العدول وقد نطقت به الاخبار (واما بالنسبة) الى صلوة الظهر من يوم الجمعة فربما يستشكل فيه بدعوى ان الظاهر المنصرف اليه من لفظ الجمعة المذكورة فى الاخبار المتقدمة هو صلوة الجمعة لا يوم الجمعة لكن دعوى الانصراف مدفوعة بخصوص اعد معلومية كون المجعول بالجعل الاولى فى يوم الجمعة هو الوجوب التخييرى بين الفريضتين وتعين خصوص صلوة الجمعة فى زمان الحضور انما نشاء من جهة كون اقامتها من الولى لاقامتها فيكون تعيينا بالعرض وحينئذ يكون مرجع البحث فى وجوبها فى حال الغيبة الى البحث عن ثبوت مناصب الولاة للفقهاء فى زمان الغيبة زائداً عمالهم من منصب القضاء فعلى تقدير الثبوت يكون صلوة الجمعة معهم متعينا بالعرض وعلى تقدير عدم الثبوت يكون الظهر متعينا بالعرض لكن تعين الجمعة انما هو مع كون الفقيه المقيم مبسوط اليد وكان اقامته اياها عن بسط يده بما هو فقيه مبسوط اليد لا ما اذا كان منصوبا عن جائر و سياتى تفصيل هذه الجملة فى محله ، و بالجملة فاذا كان الواجب الاول فى يوم الجمعة هو احد الفردين على سبيل التخيير فيتعين جواز العدول فيما كان مما اتى بها فرضاً فى يوم الجمعة سواء كان صلوة الظهر او الجمعة مضافا الى ان صدور صلوة الجمعة من رواة هذه الاخبار الدالة على جواز العدول ، فى عصر الائمة عليهم السلام بعيد من جهة غلبة الجائرين كما يدل عليه ماورد من تعبير الصادق عليه السلام لزرارة فى تركه اقامة الجمعة مدة العمر فحينئذ يكون دعوى انصراف تلك المطلقات

الى خصوص صلوة الجمعة ابعد

(واما الشرط الثالث) فلظهور كون العدول عن السورتين الى الجمعة والمنافقين لمكان افضليتهما و لاريب في ان الافضلية انما هي في الركعة الاولى بالنسبة الى الجمعة والثانية بالنسبة الى المنافقين

(واما الشرط الرابع) اعني كون الشروع في الجحد اوالتوحيد بسبب نسيان قرائه الجمعة اوالمنافقين فلدلالة جملة من الاخبار المتقدمة عليه مثل الموثقة الثانية لعبيدين زرارة حيث ذكر فيهاان رجلا صلى الجمعة فارادان يقرء سورة الجمعة فقرء قل هو الله احد (الخ) و هكذا اخبار اخر (لكن مقتضى) اطلاق صحيحة علي بن جعفر المتقدمة المذكور فيها وان اخذت في غيرها وان كان قل هوالله احدفا قطعها الى اخرها هو جواز العدول حتى مع العمد الاانه يمنع الاطلاق بدعوى الانصراف الى النسيان من جهة ظهور لفظ الاخذ في كونه عن نسيان مضا فا الى عدم عمل الاصحاب بهذا الاطلاق لذهابهم الى تقييد الحكم بالنسيان (وكيف كان) فالقول بجواز العدول مع العمد مشكل من جهة دعوى الانصراف المذكور و عدم العمل بالاطلاق على تقدير عدم الانصراف كماان الفتوى بالمنع ايضا اشكل وذلك لمنع الانصراف وكون الرواية معمولا بها وانما عدم الاخذ باطلاقها لعله ناش من تلك الدعوي الممنوعة الراجعة الى مقام الدلالة لا الاعراض من حيث السند فعلى هذا فالاحتياط بترك العدول اذا كان عن عمد مما لاينبغي تركه

(الامر الخامس) لايجوز العدول من سورتي الجمعة و المنافقين الى غيرهما مطلقا حتى الى الجحد و التوحيد وذلك لماتقدم من ذيل خبر الدعائم اعني قوله عليه السلام وكذلك سورة الجمعة اوسورة المنافقين في الجمعة لايقطعها الى غيرها وربما يستدل بالاولوية (وتقريب الاستدلال)انه قد ثبت عدم جواز العدول من التوحيد و الجحد الى غير الجمعة والمنافقين وثبت جواز العدول منهما اليهما فمن عدم جواز العدول عنهما الى غيرهما يستكشف اولويتهما عن غيرهما استكشافاً قطعيا ومن جواز عدولهما اليهما يستكشف افضليته هاتين السورتين عنهما فاذالم يكن العدول عنهما الى غيرهاتين السورتين جائزاً فعدم جواز العدول عن هاتين السورتين الي غيرهما يكون اولى وكذا

بالنسبة اليهما فان من جواز العدول منهما الى هاتين السورتين يستكشف افضليته هاتين السورتين عنهما فلايجوز العدول من هاتين السورتين اليهماوهذا التقريب يتم بالقياس الى العدول عنهما الى غير الجحد و التوحيد واما بالنسبة اليهما فلا وذلك لان من جواز العدول عن الجحد والتوحيد يستكشف بالاستكشاف القطعي عدم افضليتهما عن الجمعة والمنافقين واما افضلية الجمعة والمنافقين فلا قطع بها بل لو استفاد اولويتهما لكانت ظنية و معه فيحتمل جواز العدول عنهما الى الجحد والتوحيد فالعمدة في المدرك هو ما ذكرناه

الامر السادس في كل مورد يجوز العدول يجب الاتيان بالبسملة في المعدول اليها ولا يجوز الاكتفاء بما اتى به في المعدول عنها وذلك لما تقدم من ان البسملة جزء من السورة ، لانها شرط للصلوة ولذلك قلنا فيما تقدم بلزوم تعيين السورة قبلها

(الامر السابع) قيل بجواز العدول عن الجحد و التوحيد الى الجمعة او المنافقين في صلوة العصر من يوم الجمعة ايضاً بل ربما يقال بجوازه في الغداة و المغرب و العشاء من ليلتها ايضاً وذلك بدعوى اطلاق جملة من الاخبار المتقدمة المعبرة بكلمة في الجمعة الشاملة باطلاقها لليلة الجمعة ايضا ولا يخفى ما فيه اما بالنسبة الى الغداة والمغرب والعشاء فلانصراف اطلاق جواز العدول الى ما كان مورد افضلية قرائة السورتين اعني الجمعة والمنافقين تعييناً وكل من الثلاثة لا تكون كذلك اما المغرب فلاستحباب قرائة الجمعة في اوليها والاعلى او التوحيد في ثانيتها واما العشاء فلاستحباب قرائة الجمعة في اوليها والتخيير بين قرائة الاعلى والمنافقين في ثانيتها واما الصبح فلا ستحباب الجمعة في اوليها والتوحيد او الاعلى او المنافقين على نحو التخيير في ثانيتها و على كل تقدير فليس في شيء منها افضلية المنافقين تعيينا وهذا موجب لانصراف الاطلاقات عنها مضافاً الى خصوص صحيحة الحلبي المتقدمة المصرحة بجواز العدول في يوم الجمعة

(**اقول**) ما افيد على تقدير تماميته انما يمنع عن جواز العدول الى المنافقين و اما الى الجمعة فلا وذلك لافضليتها في تلك الصلوات تعييناً هذا، (و اما العصر) فلتعين استحباب الجمعة في اوليها و المنافقين في ثانيتها تعييناً مع اطلاق جملة من تلك النصوص

خصوصا ماورد منها بلفظة يوم الجمعة، ينبغي ان يقال فيها بالجواز، ومن جهة امكان دعوى الانصراف الى الفرض الاول اعني الجمعة او الظهر خصوصاً مع عدم عمل الاصحاب بالاطلاق ينبغي ان يقال بالمنع فالمسئلة ملتبسة فالاحوط ترك العدول (ثم مع الشك) في جواز العدول في الغداة والعشائين من الجمعة فالمرجع هو اطلاق عدم جواز العدول من السورتين ولاينتهي النوبة الى الاصل الاولى في باب العدول حسبما ياتي تنقيحه.

(الامر الثامن) ما تقدم كله من جواز العدول في بعض الموارد و المنع في بعض آخر انما هو فيما اذا لم يكن ضرورة الى العدول من نسيان بعض السورة او ضيق الوقت عن اتمامها بحيث يفوت الوقت بقرائتها و اما لو كان كذلك فيجوز العدول مطلقا حتي من الجحد و التوحيد الى غير الجمعة و المنافقين ولو بعد بلوغ النصف

(الامر التاسع) يجوز العدول من صلوة الجمعة او الظهر من يوم الجمعة الى الناقلة اذ اصلا هما مع غير السورتين نسياناً اذا كان الالتفات في الاثناء، واعادتهما مع السورتين اذا كان الالتفات بعد الاتمام و يدل عليه في الجملة (صحيح ابن صبيح عن الصادق عليه السلام) في رجل اراد ان يصلي الجمعة فقرء بقل هو الله احد قال عليه السلام يتمها ركعتين ثم يستانف و هذا الخبر كما ترى يدل على جواز العدول في صلوة الجمعة و اما بالنسبة الى صلوة الظهر او استحباب الاعادة بعد الصلوة فلا وسياتي الكلام فيهما انشاءالله

الامر العاشر هل الاصل لولا ادلة جواز العدول في غير السورتين و عدم جوازه فيهما الا الى الجمعة و المنافقين هو جواز العدول او عدم جوازه؟ وجهان، الاقوى هو الثاني و تقريبه يتوقف على تمهيد مقدمات

(الاولى) لاشبهة في تخيير المصلي بين قرائة ماشاء من السور الا ما استثنى، وهل التخيير بينها شرعي او عقلي ؟ و جهان، الظاهر هو الاول وذلك لان ملاك التخيير الشرعي هو عدم وجود قدر مشترك قريب بين الافراد بحسب متفاهم العرف بل تكون الافراد في نظر هم من المتباينات وهذا الملاك متحقق في السور ضرورة ان العرف لايرى قدراً مشتركاً قريباً بين سورة البقرة و بين سورة الكوثر و اشتراكهما في جامع السورة ليس بحيث تخرج عندهم عن التباين هكذا افيد فتأمل

(**الثانية**) لااشكال ان المأموربه اذاكان تدريجياً مثل الصوم والصلوة ونحو هما يكون الامربه منحلاً الى اوامر متعددة حسب تعدداجزاء المامور به فحينئذ فهل يكون امتثال امره ايضاً تدريجياً بحيث يحصل متدرجاً حسب تدرج وجود المأمور به في الخارج اويكون امتثاله آنياً حاصلاً بانتهاء المأمور به الى اخراجزائه وجهان ولتحقيق الكلام محل آخر ثم بناء على الثانى فلاشبهة فى عدم اقتضاء الامر للمحركية بالنسبة الى مامضى من الاجزاء فحينئذ فبالنسبة الى الاجزاء الماضية الامر دائر بين حصول الامتثال اوعدم اقتضاء الامر للمحركية ولافرق فيما ذكرنا بين التخيير الشرعى و العقلى وان كان الامر فى الاول اظهر

(**الثالثة**) ان رفع اليد عن المأتى به فى الاثناء لايوجب بطلان ماتى به من الاجزاء الابسبب خارجى من فوت الموالاة فيما تعتبر فيه ونحوه ولذا لوعدل عن الوضوء فى الاثناء وعزم على عدم اتمامه ثم رجع اليه صح اتمام ماتى به اذاكانت الموالاة باقية

اذاتحقق تلك المقدمات فنقول لااشكال فى ان الاصل عدم التخيير الاستمرارى بناء على عدم البطلان برفع اليدفى الاثناء سواء قلنا بتدريج الامتثال اوبحصوله فى آخر اجزاء العمل وذلك لان الامر فى الاثناء يدور بين وقوع الامتثال لما مضى من الاجزاء اوعدم محركية الامر ، فلا محالة يحصل التفاوت بالنسبة الى قبل الشروع و بعده فلو ثبت التخيير فى الاثناء بالعدول منه الى فرد آخر لوجب ان يكون بدليل والافصرف تخيير المكلف بين الشيئين مثلاً ابتداء لايقتضى بقاء تخييره فى الاثناء لمكان التفاوت المذكور نعم بناء على البطلان برفع اليد و عدم حصول الامتثال بالتدريج يكون الاصل بقاء التخيير لكن التحقيق هو عدم البطلان كما تقدم فى المقدمة الثالثة و (ح) فالاصل هو عدم جواز العدول فى الاثناء الا ان يثبت جوازه بدليل ، سواء قلنا بالتخيير العقلى او الشرعى ، و سواء قلنا بتدريجية الامتثال او بحصوله بالا تمام (اقول) لكن استصحاب بقاء التخيير يثبت به التخيير فى الاثناء

(**والتحقيق**) **ان يقال** فى موارد التخيير مطلقا عقلياً كان اوشرعياً انه اما ان يكون العدول موجباً لبطلان المأتى به من الاجزاء من جهة تفويت الموالات فيما يعتبر

فيه او غيره ، او لايكون ، (وعلى الثانى) فاما ان يعدل الى مثل ذلك الفرد الذى اتى ببعضه ، كما اذا اختار الصوم فى خصال الكفارة ثم بعد الاتيان بما يعتبر فيه الموالات كشهر و يوم ، اراد رفع اليدعن هذا الصوم والاتيان بصوم شهرين اخرين : اويعدل الى عدل اخر ، كمااذا اراد العدول فى المثال المذكور الى الاطعام اوالعتق ، (ففى الاول) اعنى مايوجب العدول بطلان المأتى به لامانع من العدول ،اللهم الاان يثبت من الخارج حرمة الابطال كمافى الصلوة بالنسبة الى الافراد المأتى بهامنها ، حيث ان التخيير بين افرادها عقلى ، لكنه بعدالشروع فى فرد منها لايجوز العدول منها الى فرد اخر لدليل حرمة الابطال (وفى الثانى) لايجوزالعدول قطعاً لوقوع الامتثال بالنسبة الى المأتى به فتكون الاعادة لغواً لكونه من باب الامتثال عقيب الامتثال ، و ان منع عن تدريجية الامتثال فلا اقل من عدم محركية الامر بالنسبة الى المأتى به ، فالامر يدور بين ان يكون مخاطباً بالاتمام اوبالاتيان من رأس ، لكن على تقدير ابطال ما اتى به من الاجزاء ، و المفروض عدم بطلانها (نعم) لوكانت نية التجديد مضرة بصحة مابقي من الاجزاء لكان مبطلاً لمامضى من الاجزاء ولومع عدم فوت الموالات ، كمافى نية تجديد الوضوء فى الاثناء بعد ان غسل وجهه ويديه فاراد تجديد الغسلات ، فانه يحكم ببطلان الغسلات الاولى لامن جهة فوت الموالات بل من جهة اختلاط الماء الجديد بماء الوضوء الاول المانع عن المسح به له . (واما الثالث) ففيه وجهان ، من ان سقوط الامر عن الفرد الاخر انما هو فيما اذا اتي بالفرد المختار اولاً ، وامتثال امره بتمام الامتثال فلم يحصل بعدُ مايوجب سقوطه ، ومن ان الامتثال قد حصل بالنسبة الي المأتى به من المختار اوعدم محركية امره ، ولازمه عدم الامر المحرك (ح) بتمام الفرد الاخر ، (هذا فى التخيير الشرعى) و اما التخيير العقلى فالامر وان تعلق فيه بالكلى الا ان محركيته فى هذه الصورة اولزوم امتثاله بالتمام لايكون باقياً كماكان قبل الشروع فيمابيده من الفرد ، فالعدول عنه الى فرد اخر محتاج الى دليل (و الاقوى) عدم جواز العدول فيهماوان كان الامر فى التخيير الشرعى اظهر (هذا كله فى غير المقام) واما فيما نحن فيه فالاقوى عدم جواز العدول ولو قلنا بجوازه في موارد التخيير وذلك من جهة استلزامه

الزيادة العمدية التي قد عرفت ان الاصل يقتضي كونها مبطلة لولا الدليل على عدم الابطال .

ثم ان التحقيق في المأمور به المتدرج الوجود هو ان يكون امتثاله تدريجياً لادفعياً حاصلاً بالجزء الاخير منه ، وذلك لان حال الارادة التشريعية المتعلقة بفعل العبد كحال الارادة التكوينية من الفاعل بالنسبه الى فعل نفسه ، **فكما ان** في الارادة التكوينية المتعلقة بفعل تدريجي كالتكلم و الحركة و نحو هما تنبعث ارادة كلية الى ذاك الفعل المحدود ، ثم من تلك الارادة تتولد ارادات جزئية متعددة بعدة اجزاء ذاك الفعل فيصدر كل جزء منه بتلك الارادة الجزئية **فكذا في** الارادة التشريعية المتعلقة بالفعل التدريجي الصادر من الغير تنبعث من الارادة الكلية المتعلقة بمجموع ذلك الفعل **ارادات جزئية** فيكون كل جزء من اجزاء الفعل تحت **ارادة آمرية مختصة** به ، غاية الامر يكون امتثالها مشروطاً بامتثال الارادات المتعلقة بالاجزاء المتقدمة عليه والمتأخرة عنه لمكان الارتباط ، ففي مثل التكليف بالصوم الممتد من اول الفجر الى الغروب لايعقل ان يتعلق به خطاب مطلق باول جزء من اجزاء وجوده لكون وجوب كل جزء مشروطاً بوجود الآن الذي يقع فيه ذاك الامساك ،ولايعقل الخطاب المطلق بالنسبة اليه قبل وجود شرطه لبطلان الواجب المعلق و ارجاعه الى الواجب المشروط فالخطاب المطلق المعلق بالصوم المستمر الى الغروب في اول اجزاء وجوده مستحيل لارجاعه الى الامر بايجاد الفعل التدريجي دفعة وهو محال ، فلا محالة لابد من الالتزام بكون الخطاب تدريجياً بمعنى انه في كل آن من آنات زمان الصوم الذي هو شرط لوجوب الصوم فيه يتعلق خطاب فعلي بالنسبة الى الصوم فيه فكما ان نفس الفعل تدريجي فكذلك فعلية الخطاب اليه ايضاً تدريجية لتدريجية شرط الخطاب فيكون الامتثال ايضاً تدريجياً لان معنى الامتثال هو مطاوعة ارادة الفاعل لارادة الآمر ، والمفروض كون الخطاب تدريجياً (نعم) تتوقف تمامية الامتثال على الجزء الاخير من الفعل لمكان الارتباطية ، وكون تعقب امتثال كل جزء بامتثال الاجزاء المتأخرة عنه ، (لكن اين هذا من كون الامتثال دفعياً متحققاً باتيان الجزء الاخير؟!) وكان الخلط بين اشتراط امتثال كل جزء بتعقب الامتثالات المتأخرة عنه ، و

بين عدم تحقق الامتثال الا بتحقق الجزء الاخير ، صار منشأ توهم كون الامتثال دفعياً لا تدريجياً لكنه كما ترى توهم ساقط (وبالجملة) فالاصل في كل واجب تخييري هو كون التخيير بدوياً الان يثبت استمراره اويكون الواجب مما يبطل برفع اليدعنه اما من جهة اعتبار الجزء الصوري فيه الفائت بزوال الاستدامة الحكمية كما في الصوم قطعاً وفي الصلوة بناء على ما اختاره الشيخ الانصاري (قده) و ان حققنا خلافه في مبحث اللباس المشكوك ، واما من جهة الاخلال بالموالات فيما يعتبر فيه الموالات ، واما من جهة تحقق المانع عن اتمامه كما مثلنا في الوضوء ، حيث ان تجديده في الاثناء مستلزم لعدم التمكن من الاتمام لمكان المسح (وقد ظهر مما تقدم) ان اللازم في ما قام الدليل على استمرار التخيير هو الالتزام ببطلان ما اتى به بسبب رفع اليدعنه والاشتغال بالفرد الاخر ، اذ لو قلنا بعدم البطلان لزم عدم معقولية بقاء التخيير ، لكونه مستلزماً للامتثال بعد الامتثال بالنسبة الى ما اتى به من العمل

(**مسئلة**) لا اشكال في ثبوت الجهر في المغرب و العشاء و الصبح ، والاخفات في الظهر من غير يوم الجمعة و العصر مطلقا (و انما الكلام) في انه على وجه الوجوب او الاستحباب ؟ فالمشهور بين المتقدمين والمتأخرين هو الاول ، وذهب السيد المرتضى وابن الجنيد الى الثاني وتبعهما من المتأخرين صاحب المدارك وجماعة ممن تأخر عنه (والاقوى) ما عليه المشهور ، ويدل عليه جملة من الاخبار الواردة بلفظ الوجوب (مضافاً) الى صحيحة زرارة عن الباقر (ع) وفيها قال قلت له رجل جهر بالقرائة فيما لاينبغي ان يجهر فيه او اخفى فيما لاينبغي الاخفاء فيه ، فقال (ع) اى ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلوته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسياً او ساهياً اولايدرى فلا شيء عليه (وجه الدلالة ظاهر) من حيث حكم الامام بنقض الصلوة و الاعادة اذا كان عن عمد

(**و قد يناقش**) في دلالتها بامرين (الاول) من جهة لفظة ينبغي المذكورة في كلام السائل و انها ظاهرة في الاستحباب (و الثاني) من جهة احتمال كون النقص في قوله (ع) فقد نقض صلوته بالصاد المهملة ، و النقصان لايدل على كون الاعادة على سبيل الوجوب (ولا يخفى) ما في كلا الامرين (اما الاول) فلمنع كون كلمة «ينبغي» ظاهرة في

فى الندب **اولاً** ولوسلم فلمنع كون المذكور فى كلام السائل فى المقام دليلا **ثانياً** ولوسلم فى غيره من جهة التقرير وذلك لدعوى كون المراد منها هنا هو الوجوب بقرينة السؤال عن حكم الجهر فى موضع الاخفات و بالعكس ، ولولم يكن الوجوب امراً مرتكزاً عند السائل لما كان فى هذا السؤال منه فائدة ، ضرورة معلومية عدم ترتب شيىء فى ترك المندوب (واما الثانى) فلدلالة الجواب على تقديرى كون «نقص» بالمهملة او بالمعجمة على الوجوب، وذلك للامر بالاعادة والحكم بانه لاشيىء عليه فى خصوص صورة السهو والنسيان والجهل .

و **فى معنى هذه الرواية** صحيحة اخرى عن زرارة ايضاً ، و فيها بعد السؤال عن الجهر او الاخفاء فيما لاينبغى وعن القرائة او تركها فى غير محل كل منهما ، قال عليه السلام : « اى ذلك فعل ناساً او ساهياً فلا شيىء عليه » و دلالتها على ثبوت البأس فى صورة العمد انما هى بالمفهوم ، لكنها دلالة ضعيفة من جهة ان المفهوم فيها انما هو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ، لكونه هكذا : « وان لم يفعل ذلك ناسياً او ساهياً فلا شيئى » و لا يخفى عدم استقامة ذلك ، لوضوح ان عدم شيئى عليه عند عدم الجهر او الاخفاء فى غير محلهما انما هو لعدم موضوع لذلك (اللهم الا ان يجعل) المفهوم باعتبار القيد ، بمعنى انتفاء السهو او النسيان خاصة ، لا انتفاء اصل مدلول المنطوق ، و هذا المعنى مساوق للعمد و لكن ظهور الكلام فى ذلك ليس كالظهور فى الرواية الاولى (ثم ان فى التعبير) بكلمة ينبغى فى هذه الصحيحة في مورد القرائة قرينة على عدم ارادة الاستحباب من تلك الكلمة ، و ذلك لوجوب القرائة فيما ينبغى فيه ذلك .

واستدل للقول الاخر بصحيح على بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يصلى من الفرائض ما يجهر فيه بالقرائة هل عليه الا يجهر . قال (ع) ان شاء جهر وان شاء لم يجهر ، . (ودلالتها) على عدم الوجوب ظاهرة (على كلام) لكنه مما اعرض عنه الاصحاب مع كونه موافقاً للعامة فلا يصلح للاستدلال به ، (فان قلت) عمل السيد المرتضى به كاف في ذلك سيما مع قوله بعدم جواز العمل بخبر الواحد (قلت) ان العمل الجابر لا يتحقق بانفراد السيد به مع مخالفة معظم الاصحاب ممن تقدم عليه و تاخر عنه (هذا مع امكان المناقشة) فى دلالة الخبر ايضاً ، فان في قوله « هل عليه ان لا يجهر » احتمالات

(الاول) ان تكون كلمة « عليه » غلطاً من النساخ وان الصحيح « هل له ان لا يجهر » (الثانى) ان يقدر محذوف مثل كلمة « شيئي » و نحوه و تكون كلمة « ان » بالكسر شرطية بمعنى « اذا » فيصير المعنى « هل عليه شيئى اذا لم يجهر » و لكن يبعده ان التقدير خلاف الاصل ، مضافاً الى بعد كون « ان » بمعني « اذا » (الثالث) ان يكون السئوال عن حكم الجهر فيما عدى ما يجهر مثل ذكر الركوع و نحوه فيصير المعنى هل عليه الا يجهر في غير ما يجهر فيه ، و هذا الاحتمال فى البعد كالثانى ، وان كان الاستاد دام بقائه يدعى اظهريته (الرابع) ان يكون المراد انه هل عليه شئى ان لم يجهر باعلى الجهر ، و هذا الاحتمال ايضاً بعيد فى الغاية (وكيف كان) فليست الرواية نصاً فى جواز ترك الجهر فيما ثبت فيه الجهر بالروايات المتقدمة حتى يقال بتقديمها على تلك الروايات بتوهم تقديم النص على الظاهر ، و ذلك لتطرق الاحتمالات فيها بحيث تمنع عن كونها نصاً فى ما افتى به السيد ومن تبعه ، فالحق هو وجوب الجهر والاخفات فى مواضعهما .

وانما الكلام فى حكم صلوة الجمعة والظهر من يومها (اما صلوة الجمعة) فلم يتحصل من الروايات الواردة فيها ما يدل بظاهره على جواز الاخفات فيها ، بل ما ورد فيها متطابقة على وجوب الجهر ولم ينقل من احد قبل المحقق (قده) التصريح باستحباب الجهر ، بل المنقول منهم هو التعبير بكلمة «يجهر» الظاهر في الوجوب (لكن فى الحدائق و الجواهر) نسبة القول بالاستحباب الى المشهور ، ولم يعلم له مدرك ، فاذا كان الحكم من حيث القائل و المدرك كذلك فلابد من الفحص عن مدرك الاستحباب والا فيؤخذ بما هو الظاهر من النصوص و الفتاوى من الوجوب ولكونه احوط (لكن الشيخ الانصارى «قده») جعل الاحتياط فى صلوة الجمعة وصلوة الظهر من يومها فى الاخفات ، (ولا وجه لهذا الاحتياط) فى صلوة الجمعة بل الامر فيها بالعكس كما عرفت فان جواز الجهر مما لا اشكال فيه (و اما الظهر من يوم الجمعة) فالروايات فيها متعارضة (فمنها) ما يدعى انه بظاهره يدل على وجوب الجهر (كصحيح الحلبى) سئل ابو عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلى الجمعة اربع ركعات ايجهر فيها بالقرائة قال نعم والقنوت فى الثانية ، لكن فى

دلالته على وجوب الجهر نظر بل منع اذ لا دلالة فيه الا علي جواز الجهر ، سيما مع ما ربما يستفاد منه انه فى مقام توهم الحظر ، فكان السائل فى مقام توهم انها لمكان كونها اربع ركعات تكون كالظهر فى سائر الايام فلا يجوز فيها الجهر ، سئل عن جواز الاجهار فيها فاجابه (ع) بقوله «نعم» لا ان السؤال عن وجوب الجهر ، وهذا واضح (وصحيحه الاخر) او حسنته ، قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن القرائة فى الجمعة اذا صليت وحدى اربعاً اجهر بالقرائة ؟ فقال نعم ، و هذا في الدلالة كالخبر الاول لا يدل على ازيد من الجواز فضلا عن الاستحباب فضلا عن الوجوب (وكخبر ابن مسلم) عن الصادق عليه السلام قال لنا صلوا فى السفر صلوة الجمعة جماعة بغير خطبة و اجهروا بالقرائة فقلت انه ينكر علينا الجهر بها فى السفر ، فقال اجهروا ، و ظاهره هو أتيان الجمعة فى السفر ، وعليه فلا يكون دليلا على المدعى ، ويمكن ان يراد من صلوة الجمعة فيه الظهر قصراً بقرينة قوله (ع) «بغير خطبة » فيكون دليلا للمقام (لكن قديناقش فيه) بانه (ع) كيف امر هم بترك التقية و ان الظاهر ان الانكار المذكور فى السؤال كان من العامة (اللهم الا ان يكون) انكار هم غير بالغ الى حد يجب الاتقاء منهم بل كان مما يحسن او يجوز فيه ترك التقية (وكخبر محمد بن مروان) قال سئلت ابا عبدالله (ع) عن صلوة الظهر يوم الجمعة كيف نصليها فى السفر فقال تصليها فى السفر ركعتين والقرائة فيها جهر ، وظاهره وجوب الجهر فيها (ولكن قديناقش فيه ايضاً) بدعوى احتمال اتيان الجمعة فى السفر مع عدم ظهور قوله (ع) والقرائة فيها جهر على الوجوب (ومنها) ما يدل بظاهره على حرمة الجهر (كخبر جميل) قال سئلت الصادق عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة فى السفر فقال (ع) يصنعون كما يصنعون فى غير الجمعة فى الظهر ولا يجهر الامام فيها بالقرائة ، انما يجهر اذا كانت خطبة (ومثله خبر محمد بن مسلم) وهما ظاهران فى الحرمة

وطريق الجمع بين الطائفتين (اما بالجمع الدلالى) بحمل الاخبار المتقدمة علي رجحان الجهر و استحبابه بقرينة كون الخبرين الاخيرين نصاً فى ترخيص ترك الجهر ، و اما برفع اليد عن ظهور الخبرين فى التحريم و حملهما على الكراهة

بقرينة تصريح تلك الاخبار بالجواز (ويرد على الاول) اما **اولا** فلانه مبنى على تسليم ظهور الطائفة الاولى فى الوجوب **واما ثانياً** فلا نه على تقدير التسليم فالجمع الدلالى بما ذكر انما يصح فيما اذا كان الدال على الترخيص نصاً عرفياً فيه مثل ان يكون التعبير فيه هكذا : لابأس بترك الجهر ، لان يكون نصاً تحليلياً من جهة تحليل التحريم الظاهر من الخبرين الى الجنس و الفصل حيث ان الدال على التحريم متبائن مع الدال علي الوجوب عرفاً فلا يصح الجمع الدلالى بينهما بماذكر ، اذ المعيار فيه كون الدليلين بحيث لو عرضا على العرف لايقع لهم الحيرة و المقام ليس كذلك من هذه الجهة (ويرد على الثانى) بان الاخبار المجوزة لولم تكن ظاهرة فى الوجوب فلا ينكر ظهورها فى الرجحان فلا يصح الجمع الدلالى بحمل الخبرين علي الكراهة اذ الظاهر فى الرجحان مع الظاهر فى التحريم ايضاً متبائنان ، و نصوصية الظاهر فى الرجحان فى الجواز تحليلى كما عرفت نظيره

(و اما بحمل الخبرين على التقية) كما عن شيخ الطائفة (قده) وهذا محمل صحيح فانه و ان لم يعلم مذهب العامة فى حكم الجهر فى صلوة الظهر يوم الجمعة الا ان المشهور بينهم هو الاخفات فى صلوة الجمعة فضلاً عن صلوة الظهر ، ويؤيده مافى خبر ابن مسلم المتقدم من انكار هم الجهر المعلوم كونه من جهة وجوب الاخفات عند هم ، (ولا ينافيه) الامر بترك التقية فى ذلك الخبر ، لما تقدم من احتمال كون الامر بتركها فى مورد لايجب الاتقاء منهم ، و لذا حمل الشيخ الخبرين على مورد التقية و الخوف مع امكان ان يكون فتوى الامام (ع) فى الخبرين للتقية ، و هذا الحمل جيد لاغبار عليه .

و اما بحمل الخبرين على نفى المرتبة الاكيدة من الاستحباب و حمل الطائفة الاولى على اصل ثبوت الرجحان (ولايخفى ما فيه) لعدم مساعدة العرف عليه فيكون جمعاً تبرعياً .

فاحسن ماقيل فى الجمع بين اخبار المسئلة هو حمل الخبرين على التقية والعمل بالاخبار المتقدمة ، و(ح) لو استفدنا منها الاستحباب فلا اشكال (ولو قيل) بظهورها

في الوجوب فيجب الفحص عن اقوال الاصحاب في المسئلة و انها هل هي متطابقة على نفي الوجوب ليكون عدمه اجماعياً اولا ؟ فلو تبين من اقوالهم تسالمهم على عدم الوجوب فلا اشكال ايضا ، والا فيشكل الجزم بعدم الوجوب

فالعمدة هو تحقيق الاقوال في المسئلة (فنقول) **منها** القول بالاستحباب وهو صريح المحقق ومن تأخر عنه من اهل العلم (ومنها) القول بوجوب الاخفات وهو الظاهر من المحقق في المعتبر حيث يقول ان ترك الجهر في الظهر للامام والمنفرد اشبه بالمذهب و نقله عن بعض الاصحاب ايضاً و تبعه على ذلك جملة ممن تاخر عنه كالشهيد في الدروس و البيان حيث انه استقرب فيهما ذلك ، وعن الذكرى انه لعله اقرب ، و عن جملة من الكتب بانه احوط وعن الميسية انه اجود ، و في المسالك انه الاولى ، و عن الفوائد الملية انه اقوى (ومنها) القول بوجوب الجهر ، ولم ينسب الى احد صريحاً لكن لعله ظاهر كل من عبر بانه يجهر فيها (ومنها) التفصيل بين الامام والمنفرد بوجوب الجهر في الاول دون الثاني و هو ظاهر المنقول عن مصباح السيد ، حيث يقول : روى ان الجهر انما يلزم من صلاها مقصورة بخطبة او صلاها جماعة ، و استدل له بخبرين (احدهما) خبر ابن مسلم المتقدم حيث ان الامر بالجهر فيه انما هو في صلوة الجماعة (ولا يخفى) ضعف هذا الاستدلال لانه تمسك بمفهوم اللقب الذي هو اضعف المفاهيم من حيث القول بالحجية (وثانيهما) الصحيح المروى عن قرب الاسناد عمن صلى العيدين وحده والجمعة هل يجهر فيها قال لا يجهر الا الامام ، وتقريب الاستدلال ان الجمعة لمكان عدم انعقادها الا مع الجماعة لا تصح في غيرها فلابد من حمل الجمعة على فرض يوم الجمعة سواء كان صلوة الظهر او الجمعة فيدل الخبر على وجوب الجهر على الامام في الظهر و الجمعة (لكنه يضعف ايضاً) باحتمال كون المراد من جهر الامام هو الجهر في صلوة الجمعة لا في فرض يوم الجمعة مطلقا كما هو الظاهر من السؤال في العيدين ايضاً لان الجماعة فيهما في صلوة العيدين لا في مطلق فرض العيدين ، مضافاً الى التأمل بل المنع بالنسبة الى دلالته على وجوب الجهر على الامام ايضاً ضروره ظهوره في مقام اثبات المشروعية و الجواز كما هو الظاهر من السؤال

(**و كيف كان**) فهوفى دلالته على عدم جواز الجهر لغير الامام كالخبرين المتقدمين الناهيين عن الجهر كما لايخفى (ومنها) التفصيل بين الامام والمنفرد ايضاً لكن باستحباب الجهر على الامام دون المنفرد ، و هو صريح المنقول عن الحلى فى السرائر (هـذه هى الاقوال فى المسئلة) .

و التحقيق هو القول بالاستحباب ، و ذلك لعدم مقاومة ما دل على النهى عن الجهر للاخبار الدالة على الجهر اما لحمله علي التقية بالبيان المتقدم ، و اما لاعراض الاصحاب عن العمل به اذلم ينقل المنع مطلقا فى الامام والمنفرد عن احد ممن تقدم عن المحقق الامانقله فى المعتبر عن بعض الاصحاب ، واما التفصيلان المحكيان عن السيد والحلى فليس ذلك تفصيلاً فى القول بالمنع فى المنفرد والجواز في الامام بل كلام السيد ناظر الى وجوب الجهر علي الامام وعدم وجوبه على المنفرد من غير دلالة فى كلامه على قوله بالمنع فى المنفرد وكذا كلام الحلى ناظر الى التفصيل بين الامام والمنفرد فى الاستحباب و عدمه لافى المنع فى المنفرد والاستحباب فى الامام ، و بالجملة فلا يمكن اسناد القول بالمنع اليهما حتى فى خصوص المنفرد و (ح) فتكون الاخبار الدالة على الجهر معمولاً بها و مادل على المنع معرضاً عنها ولاينبغي الاخذ بها مضافاً الى انه لو سلم التكافؤ بينهما من حيث العمل فيكون الترجيح للطائفة الاولى بالشهرة كما صرح بها فى البيان حيث قال وهو (اى الاستحباب) مشهور في الرواية (وبالجملة) فمع ما تقدم من احتمال التقية فى الطائفة الناهية عن الجهر و كونها معرضاً عنها عند الاصحاب واطباق العمل على الطائفة الآمرة بالجهر و كون تلك الطائفة اكثر عدداً و مشهورة في الرواية لاينبغى الاشكال فى الاخذ بها مؤيداً بنقل الاجماع على الاستحباب فى الخلاف و الشهرة المحققة القطعية من المتقدمين و المتأخرين .

ثم انه يبقى الكلام فى ما قيل من ظهور تلك الاخبار فى وجوب الجهر وقد تقدم منا الترديد فى دلالتها على الوجوب بل المنع مضافاً الى الاجماع علي عدم الوجوب من زمان المحقق الى هذه الاعصار قطعاً والشهرة المحققة من المتقدمين عليه بل يمكن دعوى القطع بعدم الخلاف اذ لم ينقل ذلك الامن السيد و كلامه المتقدم غير صريح

في انه قائل بالوجوب بل يمكن منعه مضافاً الي انه لايكو ن من مذهبه وجوب الجهر والا خفات رأساً كما تقدم (فالمتحصل من جميع ماذكرناه) هو ان الاقـوى استحباب الجهر في قرائة الاوليين من ظهر يوم الجمعة مطلقا سواء كانت في الجماعة او الفرادى (هذا تمام الكلام) في قرائة الاوليين من ظهر يوم الجمعة (وهل يختص)استحباب الجهر بهما او يعمهما والاخيرتين لو اختار فيهما القرائة ؟ . قال في الجواهر: «لم يحضرني للاصحاب نص عليه بالخصوص و لكل منهما وجه »

(اقول) و الظاهر انه لاوجه للتعميم لظهور اختصاص الاخبار المجوزة للجهر في الاوليين ، (اما لما افاده الاستاد دامت بركاته) من ان الظاهر منها بيان حكم القرائة فيما كانت هي الوظيفة فيه لافيما لو اختار المكلف فيه القرائة ، فالمنساق منها بيان حكم ما يقرء فيه على نحو الاطلاق لاعلى نحو الاشتراط باختيار المكلف ، فالتعميم للاخيرتين موجب للحمل على الاطلاق والاشتراط ، بصيرورة المعنى (ح) هكذا : اجهروا في الركعتين الاوليين مطلقا وفي الاخيرتين لو اخترتم القرائة فيهما ، وهذا وان كان ممكناً لكنه خلاف الظاهر (واما لما سنح بخاطري) من ان اشتراك الظهر والجمعة اوهم السائل حتى اوجب عليه السؤال عن حكم الظهر لالتباسه عليه من جهة كونها ظهراً فتكون كسائر الايام ، وكونها في يوم الجمعة الموجب لاشتراكها مع صلوة الجمعة و المتعلق لهذا الوهم عبارة عن الاوليين من الظهر دون الاخيرتين كما لايخفى على من تدبر اخبار الباب حتى مثل قوله في رواية الحلبي «عن الرجل يصلي الجمعة اربع ركعات يجهر فيها بالقرائة » اذ الظاهر من الضمير في قوله «فيها» انه راجع الى الجمعة فكان السؤال عن الجمعة الماتى بهـا اربع ركعات لاعن حكم اربع ركعات ، فيختص مورد السؤال بالاوليين ، (هذا علـى تقدير اختيار القرائة في الاوليين) و اما لو اختار التسبيح فلا اشكال في خروجها عن مورد هذه الاخبار لاختصاصها بالقرائة .

ثم ان تتميم البحث في الجهر و الاخفات برسم امور (الاول) في حكم الركعتين الاخيرتين ، وليعلم اولا انه لانص فيهما بالنسبة الى حكم الجهر او الاخفات لافي تعيين احدهما فيهما و لا التخيير ، و (ح) فمقتضى القاعدة هو التخيير بينهما تخييراً عقلياً مطلقا

لكن الظاهر من بعض الاصحاب هو التفصيل بين ما لو اختار القرائة او التسبيح ، بالاجماع على تعين الاخفات فى الاولى و التخيير فى الثانية مع اختلاف فيها ايضاً بين من افتى باستحباب الجهر كما عن الحشوية (١) و بين من قال بكون الاخفات احوط كماعن جملة من الاصحاب ، وبين من افتى بالتخيير بلا ذكر استحباب الجهراو احوطية الاخفات ، كما ان المختار عند جماعة اخرى منهم هو تعين الاخفات مطلقا حتى فى التسبيح (فالمتحصل) ان الاقوال فى المسئلة اربعة (الاول) القول باستحباب الجهر و هو المنقول عن الحشوية ولايعبأ به بل ينبغى عدم عده من الاقوال (الثانى) القول بالتخيير مع كون الاخفات احوط (الثالث) القول بتعين الاخفات فى التسبيح (الرابع) القول بالتخيير بلاذكر عن احوطية الاخفات ، ولا يخفى انه ليس قولاً رابعاً فانحصر القول فى اثنين ، التخيير ، وتعين الاخفات

و استدلال للثانى بصحيح على بن يقطين عن الكاظم (ع) عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الامام ايقرء فيهما بالحمد و هو امام يقتدى به فقال (ع) ان قرء فلابأس و ان صمت فلابأس ، بناءً على ان المراد الركعتان الاخيرتان (ولايخفى ما فيه) فان فى الخبر احتمالات (احدها) ان يكون المرادمن قوله «يصمت» هو الاخفات و كان الغرض هو السؤال عن حكم الركعتين الاوليين من الصلوات الاخفاتية فاجابه (ع) بتخيير المأموم فيهما بين القرائة وتركها ، وعلى هذا فلا يدل على المدعى (ثانيها) ان يكون المراد منه الاخفات ايضاً مع كون المراد هوالسؤال عن حكم الركعتين الاخيرتين ، و على هذايكون دليلاً على المدعى (ويبعد الاحتمالين) ان الظاهر من الصمت هو السكوت لا الاخفات (الاحتمال الثالث)ان يكون المراد من الصمت معناه الظاهر وهو السكوت مع كون المراد من الركعتين اللتين يصمت فيها الامام هما الركعتين الاخيرتين والمراد من سكوت الامام فيهما هو سكوت العامة لتجويزهم القيام فى الركعتين الاخيرتين بلا قرائة ولا تسبيح و كان السؤال عن حكم المأموم فى هاتين الركعتين اذا كان الامام

(١) فى روضات الجنات فى ترجمة «داود» ما نصه : وذكر شمس الدين الاصبهانى فى شرح الطوالع ان الحشوية هم الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب و السنة ، وهذا ايضاً حين مقالة الاخباريين فيكون لفظ الحشوية مرادف الظاهرية (انتهى)

ممن يقتدى به فيصير حاصل السؤال (ح) عن الركعتين اللتين يصمت فيهما امام العامة لو كان الاقتداء بمن يقرء او يسبح فيها و على هذا الاحتمال ايضاً لاربط له بالمدعى (ولا يخفى بعد هذا الاحتمال ايضاً) و على كل تقدير فالخبر مجمل لايمكن الاستدلال به بوجه من الوجوه

(**و استدل ايضا لتعين الاخفات**) بالاجماعات المحكية فى جملة من الكتب وباشتراك حكم التسبيح مع القرائة المعلوم تحقق الاجماع على الاخفات فيها (ويمنع الثانى) بعدم الدليل على ثبوت الاشتراك مطلقا حتى فى الجهر و الاخفات ، ويدل على ذلك انعقاد الاجماع على تعين الاخفات فى القرائة مع تحقق الخلاف فى التسبيح (ومنه يظهر المنع) عن الاجماعات المحكية ايضاً (نعم) يمكن ان يجعل نقل الاجماع بضميمة الاجماع على تعين الاخفات فى القرائة موجباً لكون الاخفات احوط ، ولاباس به (وبالجملة) فالمتحصل مما ذكرنا عدم تعين شيىء من الجهر والاخفات فى التسبيح فيكون المصلى مخيراً بينهما من باب التخيير العقلى مع كون الاحوط اختيار الاخفات خروجاً عن خلاف من اوجبه مؤيداً بالاجماع المدعى فيه و بالاجماع المحقق فى القرائة .

ثم ان المنقول عن البحار انه بعد ان اختار التخيير مع احوطية الاخفات ، قال وروى استحباب الجهر لكن لم يعمل به الاصحاب (انتهى)

و لعل نظره (قده) الى ما رواه فى العيون عن رجاء بن ابى ضحاك انه صحب الرضا عليه السلام من المدينة الى خراسان و كان يسبح فى الاخيرتين ، و الى ما رواه عن العيون عن احمد بن على انه صحب الرضا عليه السلام فكان يسمع ما يقوله فى الاواخر من التسبيحات ، و ذلك بضميمة ما يأتى من تحديد اقل الجهر بسماع القريب الصحيح (لكنه مردود) بفساد المبنى كما سيأتى من ان المدار فى الجهر على جرسية الصوت (١) وخروج جوهره لااسماع القريب ، مع ان التعبير فى الاخير بانه «كان يسمع» انسب فى الدلالة على الاخفات حيث انه لو كان عليه السلام يجهر بالتسبيح لم يكن سماعه مما يهتم بنقله و كان الانسب (ح) التعبير بانه «كان يسبح فى الاواخر» من غير اهتمام الى نقل سماعه

(١) الجرسية بالتحريك من الجرس

ذلك منه (و بالجملة) فالمناسب مع التعبير فى الحديث هو كون الاستماع باسترق السمع و نحوه وهو مناسب مع الاخفات (وعليه) فجعل الخبر دليلاً على الاخفات اولى .

و ربما يستدل على الجهر بما دل على استحباب اسماع الامام من خلفه ما بقوله من الاذكار فانه بعمومه يشمل التسبيحات (قال الاستاد دامت بركاته) و يرده انصرافه الى ما كان المتعين فيه الذكر فلا يشمل مثل المقام الذى يتخير بين القرائة و الذكر ، وذلك لماقلنا من انصراف الاخبار الدالة على الجهر فى ظهر الجمعة عن الاخيرتين (اقول) ليس فى الخبر ذكر عن الذكر حتى يدعى انصرافه بما يتعين فيه الذكر ، بل الرواية هكذا: «ينبغى للامام ان يسمع من خلفه كلما يقول» فالاحسن رده بما في الجواهو من انه دال على استحباب الاسماع فيما يجوز فيه الاجهار من غير دلالة فيه على مايجوز فيه الجهر و مالايجوز، وهذا حسن جداً ، ولذا لايكرن الحكم بعدم استحباب الاسماع فى الاوليين من الاخفاتية او القرائة من الاخيرتين تخصيصاً بالنسبة اليه (و قد تحصل) من جميع ما ذكرناه فى هذا الامر ان الاقوى جواز الجهر فى التسبيحات فى الاخيرتين ، لكن الاحتياط تعين الاخفات واما القرائة فيهما فلا اشكال فى وجوب الاخفات فيها .

(**الامر الثانى**) اختلف فى تحديد الجهر و الاخفات (فقيل) بان حد الاول هو ان يسمع القارى القريب الذى عنده ، وحد الثانى هو ان يسمع نفسه ولو تقديراً (وقيل) بان الاول عبارة عن ظهور جوهر الصوت وجرسته (والثانى) عبارة عن عدم ظهور جوهره سواء سمعه القريب ام لا ، وهذا القول هو مختار عامة محققى المتاخرين (قدهم) عدا صاحب الجواهر (قده) وهو الاقوى.

(**و توضيح ذلك**) يتوقف على بيان مقدمتين (الاولى) لااشكال انه اذا كان معنى عرفى موضوعاً للحكم الشرعى وكان له مراتب متفاوتة ولم يثبت تحديد من الشارع بمرتبة منه فى مرحلة اخذه موضوعاً لحكمه كان بمعناه العرفى بجميع مراتبه موضوعاً بحيث لوا وجده المكلف فى ضمن اية مرتبة منه لحصل الامتثال (الثانية) انه لااشكال فى ان مفهومى الجهر والاخفات من المفاهيم المبينة عند العرف الغير المجملة لديهم وكذا مايراد فهما فى اللغات الاخر و ان كان ربما يقع البحث فى انهما هل هما متضادان

لايجتمعان فى مورد واحد او ان بينهما عموماً من وجه ، وعلى الاول فهل هما من الضدين الذين لاثالث لهما اويتصور لهما ثالث ، وسيأتى الكلام فى ذلك .

اذا ظهر ذلك فنقول اذا ثبت بدليل تعبدى كون مرتبة خاصة من الجهر و الاخفات موضوعة للوجوب فى الصلوات الجهرية والاخفاتية وجب الالتزام به ، و الا كان الموضوع للوجوب هو المفهوم العرفى منهما (و ما يمكن ان يدعى) فى اثبات التحديد الشرعى امر ان (احدهما) جملة من الاخبار (و الثانى) الاجماع المنقول فى كلام جملة من الاساطين كالمحقق والعلامة و الشهيد (قدهم) .

فمن الاول ماورد فى تفسير قوله تعالى « ولا تجهر بصلوتك و لا تخافت بها » عن الصادق عليه السلام « المخافتة مادون سمعك ، و الجهر ترفع شديداً » و فى معناه خبران اخران (ولا يخفى) عدم دلالته على تحديد ماهو الواجب من الجهر و الاخفاف ، بل هو دال على النهى عن الجهر المفرط و عن الاخفات الذى لايظهر معه جوهر الحروف ولا يتحقق مصداق الكلمات ، وقد عرفت فى بعض المباحث المتقدمة توقف مهية الحرف على مرور النفس على مخرجها بحيث لولاه لايكون له تحقق بل هو خطور محض ، و المحقق لمروره على المخرج هو ان يسمع المتكلم نفسه بالسماع الحضورى لابآلة السمع ، بمعنى علمه بمروره على مخرجها الذى يلزمه انه لو كان صحيح السمع ان يسمع نفسه بآلة السمع فما لم يتحقق هذا الحد لايتحقق تكلم ولا قرائة ولاذكر ، فهذا بيان لمايتحقق به القرائة لالمرتبة الاخفات

(ومماذكر يظهر) ما فى التمسك بجملة اخرى من الاخبار فى اثبات التحديد الشرعى (مثل صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال لايكتب من الدعاء و القرآن الا ما اسمع نفسه (و مارواه الحلبى)عن الصادق عليه السلام قال سئلته هل يقرء الرجل فى صلوته وثوبه على فيه قال لابأس بذلك اذا اسمع اذنيه الهمهمة ، فان الخبر الاول في الدلالة كالخبر المتقدم فلا نعيد البحث فيه (و اما الخبر الثانى) فالا نصاف ان فقهه مشكل من جهة الاحتمالات الواردة فيه من حيث كون الصلوة جهرية اواخفاتية ، وان الثوب كان على الفم لمكان ضرورة اوكان اختياراً ، وان الصلوة كانت خلف من لايقتدى به اولا

(و بالجملة) ففيه احتمالات . لكن يمكن ان يستظهر من جوابه عليه السلام انه اذا اسمع اذنيه الهمهمة بانها كانت جهريـة مع عدم كونها خلف من لايقتدي بـه ، وذلـك لان الهمهمة على حسب موارد استعمالاتها تستعمل فى جوهر الصوت الذى لم يتميز معـه الكلمات و الحروف اذا كان الصوت جرسياً و من المعلوم ان هذا لاينطبق الا علـى الصلوة الجهرية فيما اذا لم يكن خلف من لايقتدى به دون الاخفاتية ، ووجه كونـه الصلوة الجهرية واضح (و اما وجه استظهار) عدم كونها خلف من لا يقتدى به فلان الاسماع بنحو الهمهمة مناف للتقية ، ضرورة حصول اسماع الغير ايضاً المنافى للتقيـة (وبالجملة) فالخبر ايضاً اجنبى عن الدلالة على تحديد مرتبة من الجهـر والاخفـات فـي موضوعيتهما للوجـوب ، فلـم يبق ما يمكـن ان يستـدل بـه من الاخبار علـى ذلك ،

و اماالاجماع المنقول فتقريب الاستدلال بهان المحقق (قده) قال فى المعتبر « و اقل الجهر ان يسمع القريب منه ، و الاخفـات ان يسمع نفسه بـاجماع العلمـاء ، و لانه لولم يسمع نفسه لم يكن قرائة » و ظاهره كون قوله «و الاخفات » عطفاً علـى قوله واقل الجهر لاعلى المضاف اليه فقط حتى يصير المعنى « واقل الاخفات » ويؤيده التعبير فى معاقد الاجماعات بكلمة « و حد الاخفات » و الظاهر ان قوله « بـاجمـاع العلماء » متعلق بكلتا الجملتين فيكون محصل المستفاد من معقد الاجماع هو كون اقل الجهر ان يسمع القريب و ان حدالاخفات ان يسمع نفسه

(**هذاغاية التقريب**) و لكنه مندفع بان ظهور الفقرة الاولى اعنى قوله واقل الجهر ان يسمع القريب فى كونه تحديداً للجهر و ان كان امراً غير منكـر فـى نفسه لكنه يمكن ان يكون التعبير بهذا بعناية التعبير عن لازم الجهر ضرورة ان لازم جرسية الصوت وظهور جوهره هو سماع القريب ، وهذا الاحتمال و ان لم يكن ظاهراً كالاول الا انه غير بعيد عن كلامه فلا اقل من الاجمال (١) و ثانياً بان الظاهر كون قولـه و الاخفـات (الخ) عطفـاً على مجموع المضاف و المضاف اليـه و يـدل عليه التعليل

(١) لم يظهر لى وجه فى جعل كلام المحقق مجملا بعد كونه فى مقام التحديد .

بقوله ولانه لو لم يسمع نفسه (الخ) حيث ان ظاهره كون المراد تحديد اول مرتبة الاخفات التي لايتحقق الاخفات بادني منها كما هو المراد من التعبير بكلمة الحد في كلام آخرين و ان الظاهر كون المراد من الحد هو حد المرتبة الدنيا من الاخفات لا تحديد اصل مهيته فينطبق (ح) على ما قلناه

(اقول) الانصاف عدم امكان انكار ظهور كلام المعتبر وما يضاهيه في تحديد مهيتي الجهر و الاخفات كما هو صريح السرائر على ماحكي عنه من ان حد الاخفات اعلاه ان تسمع اذ ناك القرائة وليس له حدادنى ، بل ان لم تسمع اذناه القرائة فلاصلوة له وان سمع من عن يمنه و شماله صار جهراً فاذا فعله عامداً بطلت صلوته » و هو ظاهر المنقول عن البيان ، حيث حكى عنه انه قال « انه حد اصحابنا الجهر فيما يجب الجهر فيه بان يسمع غيره و المخافتة بان يسمع نفسه » وظهوره في كونه في مقام تحديد اصل مهيتهما غير قابل للانكار (فالاولى) ان يجاب عن هذه الاجماعات المنقولة بعدم حجيتها بعد تحقق الشهرة القطعية من المتأخرين الا النادر منهم على خلافه فكيف يمكن الوثوق والاطمينان بنقلها (فالمتحصل مما ذكرناه) عدم ثبوت التعبد بمرتبة من الجهر والاخفات بالاجماع المنقول اما بالمنع عن اصل نقله على المدعي كما ادعاه الاستاد واما بالمنع عن حجيته بعد تحقق نقله على ما اخترناه .

ثم ان النسبة بين الجهر والاخفات هل هي العموم من وجه او انهما متباينان ، و على الثاني فهل التقابل بينهما بالسلب و الايجاب اوبالتضاد ، وعلي الاخير فهل يتصور بينهما ثالث او انهما من الضدين الذين لاثالث لهما ؟ وجوه ، فقد يقال بل قيل بالاول « بتقريب ان ادني الاخفات» هوا سماع نفسه واكثر الجهر هو اسماع الغير مع العلو المفرط ، فيكون اسماع الغير دون العلو المفرط مجمع العنوانين فانه اخفات لصدق حده الذى هو سماع النفس ، وجهر لصدق حده الذى هو سماع الغير (ولا يخفى) انه مع ابتنائه على تحديد هما بسماع النفس و الغير الذى عرفت ضعفه (فاسد في نفسه) ضرورة ان سماع النفس هو القدر المشترك بين الجهر و الاخفات فلا بد (ح) من جعل مميز بينهما بسماع الغير و عدمه فيكونان متبائنين لايصدق احدهما على الاخر (والتحقيق)

انهما امر ان وجوديان لانهما وصفان للصوت وكيفيتان وجوديتان له كما يساعد عليه العرف واللغة (ولكن هل يتصور بينهما) ثالث اولا ؟ بعد ان ثبت انهما ضدان (الحق هو الاول) لخروج المبحوح عنهما وعدم صدق شيئ منهما عليه اما عدم صدق الجهر فواضح لعدم ظهور جوهر الصوت فيه و عدم جرسية صوته و اما عدم صدق الاخفات فلانه عبارة عن همس الصوت المعلوم عدم صدقه عليه (وعليهذا) فلا يجزى مثل صوت المبحوح (لغير من به داء بحة الصوت) فى شيئ من الصلوات لا الجهرية و لا الاخفاتية

الامر الثالث انه لا يجب الجهر على المرئة فى الصلوات الجهرية اذا لم تكن اماماً لمثلها وذلك للاجماع المدعى على عدم وجوبه عليها كما فى الجواهر نقلا وتحصيلا (وخبر على بن جعفر) عن اخيه عليه السلام عن النساء هل عليهن جهر بالقرائة فى الفريضة قال لا الا ان تكون امرئة تؤم النساء فتجهر بقدر ما تسمع قرائتها ، وقريب منه خبره الاخر وخبر على بن يقطين فلا اشكال فى ذلك ،(وانما الكلام) فى مقامين (الاول) فى وجوب الجهر عليهن فى صورة الامامة و ظاهر الخبر المتقدم هو الوجوب ، الا انه قال فى الجواهر : لم اظفر بفتوى توافقه ، (والاقوى) هو الاستحباب وذلك لكون اصل حكم اسماع الامام من خلفه مطلقا ولو كان الامام رجلا استحبابياً والظاهر عدم خصوصية فى امامة المرئة موجبة لوجوب الجهر عليها و مع هذا الاحتمال يسقط ظهور الخبر فى الوجوب مضافاً الى عدم نقل قول به (الثانى) هل جواز الجهر لهن او استحبابه فى الصورة المتقدمة مختص بعدم سماع الاجنبى لصوتها اولا وجهان ؟ فالمنقول عن المشهور هو الاول حيث انهم ذهبوا الى حرمة الجهر عليها اذا استلزم سماع الاجنبى وعللوا بان صوتهن عورة وربتوا عليه بطلان الصلوة بسبب النهى المفسد للعبادة (واورد عليهم) بان المراد بكون صوتها عورة ان كان مثل كون بدنها عورة يجب الستر عليها فى الصلوة «ففيه» ان اللازم (ح) وجوب الاخفات عليها مطلقا و لولم يسمع الاجنبى كما يجب عليه ستر بدنها فى الصلوة ولولم يراها اجنبى مع انهم لايلتزمون بذلك « وان كان المراد » كون صوتها عورة بالنسبة الى الاجنبى لا بعنوان الستر الصلوتى « ففيه » انه لادليل على ذلك بل الدليل على خلافه وذلك للسيرة المستمرة القطعية من المسلمين على حسب طبقاتهم

من صدر الاسلام على تكلم الاجنبى مع الاجنبية بالاكثر من الحاجات الضرورية (نعم) الظاهر من قوله تعالى ولا تخضعن بالقول هوالنهى عن تكلمهابلين يوجب الريبة لاكل تكلم كما ان قوله تعالى (فاسئلو هن من وراء حجاب) دال على جواز التكلم من وراء الحجاب (وبالجملة) فلا دليل على التحريم فى غير مورد خوف الفتنة و الله تعالى اعلم -

ثم انه على تقدير كون صوتها عورة فهل يحرم عليها اسماع الاجنبى اويحرم على الاجنبى سماع كلامها اويحرم كلاهما كما يجب على كل منهما ستر عورته عن الاخر ويحرم النظر الى عورته؟ احتمالات ، ويظهر من القائلين ببطلان صلوتها جهراً مع سماع الاجنبى اختيار الاول او الثالث اذ لاوجه لبطلان الصلوة بناء على الاحتمال الثانى (والحق) عدم وجود دليل على حرمة اسماع الاجنبى ولوقلنا بكون صوتها عورة لاحتمال ان يكون من قبيل نظر المرئة الى بدن الرجل حيث يحرم عليها النظر ولايجب على الرجل الاستتار .

ثم انه لوتنزلنا وقلنا بحرمة اسماع الاجنبى فلا وجه لبطلان صلوتها لوجهرت بحيث سمع الاجنبى صوتها ضرورة ان الحكم بالبطلان اما مبنى على كون المقام من قبيل النهى في العبادة اومن باب الاجتماع (وضابط) النهى فى العبادة هوكون النهى متعلقاً بالعمل لجزئه اولوصفه اولذاته ، (وضابط باب الاجتماع) هواتحاد متعلق الامر والنهى بحيث يكون بينهما عموم من وجه وكانت هوية واحدة مهية ووجوداً مورداً للاجتماع ، « وشيئى من الضابطين » لاينطبق على المقام « اماالاول » فلان متعلق الامر عبارة عن القرائة وهى عبارة عن النفس الخارج عن مخرج التنفس المار على مخارج الحروف و متعلق النهى الجهر الذى هوكيفية وجودية عارضة للقرائة متغائر معها فى الوجود و ان كان ملازماً معها فيه لكن المتلازمين لايكونان متحدى الوجود بل هما متغائر ان و «ح» فالنهى لايكون عن القرائة لو صفها بل هو متعلق بنفس الوصف فيكون النهى عن الوصف لاعن الشيئى لو صفه « و منه يظهر » عدم انطباق ضابط باب الاجتماع على المقام ، حيث ان ضابطه اتحاد هوية المأموربه و المنهى عنه مهية ووجوداً

بحيث لايمكن ان يشار الى احد هما ويميز عن الاخر ولو بالاشارة العقلية ، كالكون الخارجى الذى هو بتمامه مصداق للصلوة والغصب ، و هذا الضابط غير منطبق على المقام فان القرائة مع الجهر بها هو يتان متغائرتان مهية ووجوداً يمكن امتياز احدهما عن الاخر بالاشارة العقلية كما هما كذلك واقعاً ، ضرورة ان الجهر عارض للقرائة ، و من الواضح تغائر العرض مع معروضه وجوداً ومهية وان لم يمكن انفكاكه عنه «فظهر من جميع ما ذكرناه » ان الاقوي عدم بطلان صلوتها بسبب الاجهار بالقرائة فى الصلوة الجهرية اذا سمعها الاجنبى

واما حكمها فى الصلوة الاخفاتية فالمشهور وجوب الاخفات عليها ، وذهب صاحب الرياض وجماعة الى تخييرها بين الجهر والاخفات ، وان وجوب الاخفات مختص بالرجال (واستدل للاول) بعموم ادلة اشتراك التكليف بين النساء والرجال ، خرج عنه حكم وجوب الجهر فى موضعه الثابت اختصاصه بالرجال فيبقى حكم وجوب الاخفات تحت عموم ادلة الاشتراك (فان قلت) الظاهر من دليل وجوبه هو الاختصاص بالرجال وذلك لوقوع التعبير فيه بقوله «عن الرجل» (قلت) يكفى فى اثبات الاشتراك ما عبر فيه بقوله «ما ينبغى ان يخفت» كما فى الرواية المتقدمة عن زرارة (فراجع) واستدل للثانى بمنع عموم دليل الاشتراك بحيث يشمل المقام (وتوضيحه) ان ما يمكن ان يستدل به على وجوب الاخفات عليها امران «الاول» اطلاق الادلة الدالة على حكم الجهر و الاخفات «والثانى» عموم دليل الاشتراك ، و كلاهما مفقود ان فى المقام «اما الاول» فلان الاخبار الدالة على حكمهما كما تقدم بعضها بين ما كان السؤال فيها عن الرجل و بين ما كان السؤال عن علة تشريع حكم الجهر و الاخفات ، ولا اطلاق لشيئى منهما لكى يشمل المرئة ، اما المعبر فيها بلفظ الرجل فواضح ، و اما ما ورد فى علة تشريع الحكم فلانه وارد مورد بيان امر آخر ، بل يمكن ايضاً دعوى اختصاصها بالرجال بقرينة اختصاص وجوب الجهر بهم وان تشريعه انما هو ليعلم المسلمون بمكانهم فيصلون معهم «واما ما عبر فيه» بلفظ «ينبغى ان يجهر فيها او يخفت فهو ايضاً مسوق لبيان حكم اخر و لا نظر فيه الى بيان حكم الجهر والاخفات

(**واما دليل**) عموم الاشتراك فانما يصح التمسك به فيما اذا لم يكن احتمال الاختصاص احتمالا عقلائياً ناشياً عن شبهة شرعية بل احتمل الاختصاص بلا منشأ صحيح « و ما نحن فيه » ليس كذلك ضرورة ان نفى وجوب الجهر عنهن منشأ لاحتمال نفى وجوب الاخفات عنهن ايضاً احتمالا ليس بمجرد الفرض والاعتبار بل احتمال عقلائى ، خصوصاً مع تسوية حكم الجهر والاخفات من سائر الجهات غالبا «و مع عدم الاطلاق» للادلة ولالعموم دليل الاشتراك بحيث يشمل المقام لابد من الرجوع الى الاصل العملى ومقتضاه البرائة عن وجوب الاخفات عليهن هذا غاية تقريب هذا الوجه .

لكن التحقيق ما عليه المشهور لوهن الاحتمال الناشى عن اختصاص الجهر بالرجال فان مناسبة الحكم والموضوع يقتضى اختصاص الجهر بالرجال دون الاخفات فانه انما اختص الجهر بهم لكون الانسب بالنساء هو الاخفات فوجوبه على المرئة فيما يجب فيه الاخفات على الرجل بطريق اولى (فان قلت) لازم اشتراك الرجل والمرئة فى الاخفات هو ان يكون الاخفات صفة للصلوة لاقيداً للمصلى مع انهم صرحوا بان من يأتى بصلوة القضاء عن الميت يجب عليه مراعات حال نفسه لاحال المقضى عنه (قلت) مناسبة الحكم والموضوع فى اختصاص الجهر بالرجل ايضاً تقتضى ذلك ، حيث يستفاد من هذه المناسبة رفع وجوب الجهر عن المرئة مطلقا ولو كانت تاتى بالصلوة عن الرجل قضاءً ، فتأمل . (وبالجملة) فالاقوى ما عليه المشهور من وجوب الاخفات على المرئة فى الصلوات الاخفاتية

(**الامر الرابع**) لاخلاف فى رجحان الجهر بالبسملة فى الصلوة الاخفاتية (وانما الكلام) فى مقامين (الاول) فى كون ذلك على وجه الوجوب او الاستحباب (الثانى) فى انه يختص بالاوليين او يعم الاخيرتين اذا اختار فيهما القرائة ، و كذا صلوة الاحتياط (اما المقام الاول) فالمشهور كون الحكم فى ذلك على وجه الاستحباب ، و ذهب المحقق المجلسى (قده) الى الوجوب ونسب ذلك الى الصدوق ايضاً ، و عن الغنية الاجماع عليه و استدل للوجوب بعد اجماع الغنية بخبر الاعمش عن الصادق عليه السلام قال الاجهار ببسم الله الرحمن الرحيم فى الصلوة واجب ، ويؤيده انهم عليهم السلام كانوا مداومين عليه لا كغيره من المستحبات التى قد يترك كونه احياناً (واجيب عن الاول) بوهن الاجماع

من جهة ذهاب المشهور على خلافه (وعن الثانى) بعدم ظهور الوجوب فى الاخبار فى خصوص مالا يجوز تركه لكثرة استعماله فى الراجح و ذلك كالسنة ، حيث لم يثبت ظهور ها فى خصوص المستحب ، لاطلاقه على ماسنه النبى ﷺ مع كونه واجباً (ولو سلم) فهو معارض بما يدل على جواز الاخفات (كصحيح الحلبيين) عن الصادق عليه السلام انهما سئلاه عمن يقرء بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد ان يقرء فاتحة الكتاب ، قال نعم ان شاء سراً وان شاء جهراً ، فقالا افيقرئها مع السورة الاخرى ، فقال لا .

(**اقول**) ذيل هذا الخبر محمول على التقية فيشكل التمسك به لجواز الاخفات لضعفه باحتمال كون حكم الصدر ايضاً للتقية فلو سلم ظهور ما دل على الوجوب سيما بضميمة ماورد فى تاكيد الاجهار حتى ورد فى بعض الاخبار الامر به ولو مع التقية ، لم يكن لهذا الخبر مقاومة مع تلك الاخبار بحيث يكون صارفاً لها عن ظهور ها فى الوجوب (اللهم الا ان يقال) بضعف خبر الاعمش و اعراض الاصحاب عنه لعدم نقل القول بالوجوب الا عن ابن البراج مع اطلاق فى كلامه بحيث يشمل الاخيرتين ايضاً ، و ابى الصلاح مع اختصاصه بالأوليين ، و كذا الصدوق مدعياً انه من دين الامامية ، لكن كلامه بقرينة دعواه انه من دين الامامية محتمل للحمل على تاكد الاستحباب ، ضرورة ان وجوبه ليس من دينهم بمعنى اجماعهم عليه (الاان يكون المراد) هو كونه من دينهم اثباتاً جزئياً فى مقابل السلب الكلى عند العامة ، و كذا عن المجلسى من المتأخرين والاطمينان بالخبر بعمل هؤلاء مع مخالفة غيرهم مشكل ، والمسئلة مشكلة سيما مع مارواه فى الكافى عن امير المؤمنين عليه السلام فى بيان تعداد بدع الثانى (الى ان قال) و الزمت الناس الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ، فالاحتياط عدم الاخفات بها فى الاوليين من الظهرين .

(**و اما المقام الثانى**) فمقتضى اطلاق جملة من الاخبار هو رجحان الجهر بها فى الاخيرتين ايضاً ، بل المستفاد من بعضها هو الجهر بها بما هى بسملة ، مثل ماورد من ان النبى ﷺ عند دخوله المنزل واجتماع قريش عليه كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فكان الكفار يتولون على ادبارهم بعد اجهاره بها ، فنزل قوله تعالى « واذا ذكرت

ربك فى القرآن وحده ولوا على ادبارهم نفوراً

(قال الاستاد دام بقائه) ان المطلقات منصرفة الى الأوليين و ان استحباب الجهر بالبسملة انما ينفع فيما اذا لم يثبت وجوب الاخفات فدليل استحباب الجهر بها لايصلح لكونه مخصصاً لما دل على وجوب الاخفات (فح) يكون الحكم هو الاخفات بها فى الاخيرتين ، ولم يثبت من القائلين بالوجوب التصريح بوجوبه فيهما ايضاً (نعم) اطلاق ما عن ابى الصلاح والمجلسى يقتضى ذلك وهولا يصلح لان يجعل الدوران هنا بين الوجوب و الحرمة بل الدوران هنا بين وجوب الاخفات وبين استحباب الجهر ، فالاحتياط يقتضى الاخفات .

(اقول) قد تقدم ان الدليل الدال على وجوب الاخفات فى الاخيرتين منحصر بالاجماع المتحقق فى القرائة والمنقول فى التسبيحات ، ولاريب فى عدم تحققه فى البسملة مع ذهاب المشهور الى استحباب الجهر بها فيهما فليس على وجوب الاخفات بها فيهما دليل حتى يحتاج فى اثبات الجهر الى مخصص ، فما عليه المشهور من استحباب الجهر بها فيهما اقوى (ومنه يظهر) انه لوسلمنا انصراف ادلة استحباب الجهر بها الى الاوليين بحيث لم يكن دليل على استحبابه فى الاخيرتين لكان مقتضى القاعدة فيهما هو التخيير بين الجهر و الاخفات بها بعد ما عرفت من عدم تحقق الاجماع على تعينه (كما انه ظهر مما ذكرنا) حكم الصلوة الاحتياط وان حكمها حكم الاخيرتين .

(الامر الخامس) فى حكم ناسى الجهر والاخفات والجاهل بحكمهما (و ينبغى التكلم اولاً) فى انه هل هما شرطان للصلوة فى حال القرائة اوانهما شرطان للقرائة فى حال الصلوة ؟ وتظهر الثمرة فيما لو جهر فى موضع الاخفات ناسياً او بالعكس ، فان لازم الوجه الاول هو فوت الشرط (ح) ولو تذكر قبل الدخول فى الركن فان محل هذا الشرط هو حال القرائة و المفروض عدم اشتراط صحة القرائة به فالامتثال بالامر بنفس القرائة حاصل فى الفرض فلا يجب اعادة القرائة وعلى الثانى فالقرائة المأتى بها مع فقد الشرط غير مجزية يجب اعادتها مالم يدخل فى الركن .

ثم ان ان المستظهر من ادلتهما هو شرطيتهما للصلوة لا للقرائة حيث جعل فى

بعضها الجهر و الاخفات صفتين للصلوة لاللقرائة مثل ما عن علل ابن شاذان عن الرضا و فيه ان الصلوة التی يجهر فيرا انما هی اوقات مظلمة (الخ)

و مع الاغماض عن ذلك فلو فرض الشك فی كونهما من ای واحد من الوجهين فيرجع الی اطلاق الادلة المثبتة لجزئية القرائة مثل الاوامر الواردة بالقرائة فی الصلوة ، حيث ان مقتضی اطلاقها عدم شرطيتهما لها .

و مع الاغماض عن هذا ايضاً وانتهاء النوبة الی الاصل العملی فالاصل يقتضی البرائة لدوران الامر بين شرطيتهما للصلوة الموجب لعدم اعادتها بعد التذكر قبل الركوع بحكم لاتعاد وعدم اعادة القرائة لاتيانها علی ماهی عليها ، وبين شرطيتهما للقرائة الموجبة لاعادة ماتی به اذا كان التذكر قبل الركوع ، والشك فی وجوب اعادتها ناش عن الشك فی تقيد القرائة بهما فيرجع فی نفيه الی اصالة البرائة كسائر موارد الشك فی الشرطية ، هذا مقتضی الاصل فی المسئلة ، . (ولكن مقتضی صحيحة زرارة) عدم الاعادة مطلقا وفيها : فان فعل ذلك ناسياً اوساهياً او لايدری فلا شيئی عليه ، (وتوهم) انصرافها الی ما بعد الدخول فی الركوع (فاسد) فان ترك الاستفصال يفيد العموم (و كيف كان) فالمسئلة صافية ، هذا كله فی حكم النسيان .

واما لو كان الاخلال بالوظيفة من جهة الجهل بالحكم فلاخلاف فی عدم وجوب الاعادة فی الجملة لما تقدم من صحيحة زرارة الصريحة فی عدم وجوب الاعادة مع الجهل و انما يقع الكلام فی جهات (الاولی) هل الحكم بالمعذورية مختص بالاوليين او يعم الاخيرتين ؟ و جهان ، المشهور علی الثانی و نسب الاول فی بعض الكتب (١) المتأخرة الی قول ، و مايمكن الاستدلال به لهذا القول هو دعوی كون المتيقن من قول السائل « رجل جهر بالقرائة فيما لا ينبغی ان يجهر فيه اواخفت فيما لا ينبغی الاخفات فيه » هو الاوليين لتقسيم الصلوة الی الجهرية و الاخفات بالنسبة الی الاوليين فالمتيقن مما لا ينبغی او ينبغی هو ذلك (و لكنه مدفوع) بان كون تقسيم الصلوة الی الجهرية والاخفاتية بالنظر الی الاوليين لا يوجب صرف لفظ « ينبغی » ان يجهر و ينبغی

(١) المراد تقريرات بحث العلامة الانصاری (قده) فی الخلل لبعض تلامذته طاب ثره .

ان « يخفت » الى الاوليين ، و كون المتيقق منه هو الاوليين لا يمنع عن انعقاد الاطلاق (نعم) هو مانع عن تقديم المطلق فى مقام التعارض لان القدر المتيقن فى مقام التخاطب يوجب اظهرية المطلق بالنسبة الى القدر المتيقن فى مقام ألتعارض ، و لكن لا يوجب منعه عن انعقاد الاطلاق « و على هذا » فيكون المحكم هو اطلاق اللفظ ، ولايخفى شموله للاخيرتين قطعاً «نعم» هو يتم عند من يمنع عن انعقاد الاطلاق مع وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب لكنه منوع كما عرفت .

(**الجهة الثانية**) هل الحكم فى الاخيرتين يختص بالقرائة ؟ او يشمل التسبيحات ايضاً ؟ و جهان ، من اطلاق معاقد الاجماعات ، و من التعبير بالقرائة فى الصحيحة المتقدمة الظاهر فى غير التسبيح ، لكن فى الجواهر دعوى ظهور الصحيحين فى عدم الفرق بين القرائة و بدلها و ارتضاه الاستاددام بقائه ، ولم يظهر لى وجهه مع تصريح الصحيحة بذكر القرائة والله العالم

(**الجهة الثالثة**) هل الحكم مختص بما وجب فيه الجهر او الاخفات باصل التشريع ابتداءً ؟ او يعم ما اذا كان الوجوب بالعرض ، كوجوب الاخفات على المأموم المسبوق ؟ وجهان ، اقويهما الاول ، لانصراف السؤال عما يكون الوجوب بعارض ، فلو منع الانصراف فلا اقل من الشك المانع عن الاخذ بالاطلاق ، فعلى هذا لو قلنا بوجوب الاخفات على المأموم وكان وجوبه شرطياً لاوجوباً مستقلا وكان شرطاً للصلوة فمع الجهل به لايكون معذوراً لكن الشأن فى اثبات تلك المقدمات ، لامكان منع وجوبه اوشرطيته على تقدير وجوبه لاحتمال كونه كالمتابعة واجباً نفسياً لاشرطاً للصلوة ، وسيجئى تحقيقه فى باب الجماعة انشاء الله تعالى

(**الجهة الرابعة**) هل الحكم مختص بالرجال اويعم النساء ايضاً ؟ وجهان ، من ذكر لفظ الرجل فى السؤال فى الصحيحة المتقدمة ، و من عموم اشتراك التكليف بينهما الاما خرج بالدليل ، (و الثانى هو الاقوى) وذلك لانه كما انبتنا اشتراكهما فى اصل وجوب الاخفات بدليل الاشتراك كما تقدم نثبت اشتراكهما فى المعذورية ايضاً ، وعليه فيختص الحكم فى النساء بغير ما وجب فيه الاخفات عليها عرضاً ، و اما لو كان كذلك

كما في صورة سماع الاجنبي بناء على وجوب الاخفات عليها «ح» على ما تقدم الكلام فيه فلا تكون معذورة في الجهر ولو قلنا بمعذورية المأموم، وذلك لانصراف السؤال عن مثل هذا الوجوب العرضي قطعاً، والفرق بينهما ان قرائة المأموم من تبعات الصلوة و النهي عن الجهر بها لمكان كونه في الصلوة و انه مأموم وهذا بخلاف المرئة حيث ان تحريم الجهر عليها ليس راجعاً الى الصلوة ولامن طواريها بل النهي انما هو من جهة اسماع الاجنبي الغير المرتبط بالصلوة

(**الجهة الخامسة**) هل الحكم مختص بما اذا كان جاهلا بالحكم رأساً بان كان ممن لم يعلم بوجوبهما او يعم ما اذا علمهما في الجملة ولكن لم يعلم موضعهما وتخيل ان الاخفات في الليلية والجهر في الظهرين ؟ وجهان، من ظهور قوله عليه السلام «اولا يدري» في عدم الدراية بقول مطلق، ومن ظهور السؤال في الاعم حيث ان قوله «جهر فيما لا ينبغي ان يجهر فيه او اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه» يشمل ما اذا جهر في الظهر او اخفى في المغرب مثلا مع الجهل بوجوب الاخفات في الاول والجهر في الثاني، و هو عليه السلام يجيب بان ما فعله لو كان عن جهل فلا بأس، فالظاهر منه كونه جهلاً فيما فعله لا في امر اخر اجنبي عن مورد السؤال، والاقرب هو الثاني.

(**الجهة السادسة**) هل الحكم مختص بما اذا تجاوز عن محل التدارك بدخول الركن ؟ او يعم ما اذا كان في اثناء القرائة بحيث لو اتى بكلمة على خلاف ما ينبغي ان يؤتى بها ثم علم بها لم يجب عليه اعادتها ؟ وجهان، اقويهما الثاني، وذلك لاطلاق قوله عليه السلام « او لا يدرى فلا شيئ عليه » الشامل لكلتا الصورتين

(**السابعة**) لافرق في الجهل بين ان يكون من جهة الجهل باصل الحكم او من جهة نسيانه، لانه بعد نسيانه يكون جاهلا، ثم انه بعد الجهل قد يكون شاكا متردداً فيكون جهله بسيطاً، وقد يكون جهله مركباً بان يعتقد ما هو خلاف الواقع، وقد يكون غافلا « فهنا صور » **الاولى** الجهل باصل الحكم مع التردد فيه او مع القطع بالخلاف او مع الغفلة « الثانية » ان يعلم اصل الحكم و يكون جاهلا بموضعه اما مع التردد بان يشك في ان الصلوات الليلية هي الجهرية والنهارية هي الاخفاتية او بالعكس

اومع القطع بالخلاف ، اومع الغفلة «الثالثة» ان يعلم موضع الجهر وموضع الاخفات ، ولكن لايدرى معنى الجهر والاخفات امامع التردد فى معناهما اومع القطع بالخلاف بان اعتقد مثلاً ان جرسية الصوت عبارة عن الاخفات و عدمها عبارة عن الجهر اومع الغفلة «الرابعة» نسيان الحكم مع التردد فيه اومع القطع بالخلاف اومع الغفلة « بالخامسة » نسيان موضع الجهر والاخفات بصوره الثلاث « السادسة » نسيان معنى الجهر والاخفات بصوره الثلاث من التردد فى معناهما او القطع بالخلاف او الغفلة

(**وحكم جميع هذه الصور**) هو المعذورية مع فرض تمشى قصد القربة منه فى صورة الترديد وذلك لاطلاق قوله عليه السلام «او لايدرى فلا شيئى عليه» الشامل لجميع هذه الصور « و توضيح ذلك »يحتاج الى بيان مقدمتين «الاولى» انه اذاوقعت شرطيتان فى كلام واحد كان الظاهر من الاخيرة منهما هو بيان مفهوم الشرطية الاولى مثل اذا جائك زيد فاكرمه ، وان لم يجئك فلا يجب اكرامه «الثانية» ان العمد قد يسند الى الشيئى متل «من تكلم عمداً» و قد يسند الى الشيئى فى الشيئى مثل التعمد بالتكلم فى الصلوة « فعلي الاول» يصدق التعمد بمجرد تعلق الارادة العمدية به بحيث يكون صادراً عن الاختيار «و على الثانى» فلابد فى صدق العمد من تحقق امور (١) ان يكون عالماً بالشيئى كالعلم بان هذا تكلم (٢) ان يكون عالماً بتحقق ذلك الشيئى الذى هوظرف لمتعلق العمد كالعلم بكونه فى الصلوة (٣) ان يكون عن قصد و ارادة . فبانتفاء احد هذه الامور او جميعها ينتفى صدق العمد بالتكلم فى الصلوة فلا يكفى تعلق الارادة بالتكلم مع الغفلة عن كونه فى الصلوة في صدق التعمد بالتكلم فى الصلوة و ان صدق التعمد بنفس التكلم

اذا ظهر ذلك فنقول قد ورد فى صدر الصحيحة « ايّ ذلك فعل متعمداً فقد نقص صلوته وعليه الاعادة فان فعل ذلك ناسياً او ساهياً او لايدري فلا شيئى عليه» ولا شبهة فى ان المراد من قوله «ايّ ذلك» هو الامران المذكوران قبل ذلك اعنى الجهر فيما لاينبغى والاخفات فيما لاينبغى ، و التعمد بذلك يحصل بالعلم بكونه جهراً فيما لا ينبغى او اخفاتاً فيما لاينبغي لامجرد الجهر و الاخفات «و بعبارة اخرى» يتوقف التعمد

بفعل احد هما بان يعلم بالجهر و الاخفات و بحكمهما و بموضعهما ، و بانتفاء العلم باحد هذه الامور ينتفى عنوان العمد بالجهر فيما لا ينبغى والاخفات فيما لا ينبغى ، وان صدق العمد باصل الجهر او الاخفات لكن المدار فى البطلان ليس على العمد باصل الجهر او الاخفات بل على كون الجهر فى غير محله او الاخفات فى غير محله ، وعلى هذا يخرج مورد الجهل باصل الحكم او بموضعهما او بمعنييهما مع التردد او مع الغفلة او مع القطع بالخلاف كلها عن مورد العمد لعدم تحقق الامور المذكورة فيها كلها او بعضها على الاختلاف ويدخل فى قوله عليه السلام فان فعل ذلك ساهياً او ناسياً او لا يدرى فلا شيئى عليه والله العالم بمواقع احكامه .

الجهة الثامنة لافرق فى الجاهل فى كونه معذوراً بين ان يكون مقصراً او قاصراً و ان كان المقصر معاقباً على تقصيره فى ترك التعلم لكنه تصح معه صلوته وذلك لاطلاق قوله عليه السلام او لا يدرى الشامل للمقصر ايضاً « و توهم » اختصاصه بالقاصر « مدفوع » بالاطلاق ، وهذا هو المتسالم عند الاصحاب ولذا تريهم فى الاصول يبحثون عن العويصة التي فى المقام فى توجيه صحة صلوة الجاهل مع كونه معاقباً على جهله ، وتفصيل ذلك فى الاصول .

ثم ان صاحب الجواهر « قده » ذكر انه لافرق فى المعذورية بين سبق التقليد فى تلك المسئلة و عدمه « قال الاستاد دام بقائه » ولا وجه لهذا التنبيه الا التوضيح ضرورة عدم توهم الفرق بينهما من متوهم . هذا تمام الكلام فى مباحث الجهر والاخفات

(مسئلة)

لا اشكال فى ثبوت التخيير فى الاخيرة من المغرب و الاخيرتين من الرباعيات بين قرائة الحمد و بين التسبيح ، وانما الكلام فى امور (الاول) انه وقع الخلاف فى عدد التسبيحات على ما ينتهى الى عشرة اقوال ولكن اصولها وعمدتها سبعة (احدها) القول بوجوب التسبيحات الاربع ثلث مرات ، وهذا مراد من عبر بوجوب التسبيحات الاثنتى عشر مرة و هو المنقول عن الشيخ « قده » فى النهاية وعن ظاهر ابن ابي عقيل ، وهذا القول احوط

الاقوال، لاجماعهم على اجزائه (الثانى) القول بتعين التسع باسقاط التكبيرة من التسبيحات الاربع مع تكرارها ثلاثاً، و هو المنقول عن جماعة كالصدوقين، و عن البحار نسبته الى قدماء المحدثين الآنسين بالاخبار المطلعين على الاسرار (الثالث) القول بتعين العشر بزيادة تكبيرة على التسع المذكورة فى القول الثانى، و هو المنسوب الى الشيخ فى المبسوط و المصباح و ابن زهرة و الصدوق فى المحكى عن هدايته و المرتضى و سلار والكيدرى (الرابع) القول بالاكتفاء بالتسبيحات الثلث باسقاط التكبيرة، مرة واحدة و هو المحكى عن ابى الصلاح، و ان كان المشهور عنه هو القول بتعين التسع (الخامس) القول بالاكتفاء بالثلث ايضاً لكن باسقاط التهليلة بدل التكبيرة وهو المنسوب الى ابن الجنيد (السادس) القول باجتزاء مطلق الذكر و هو المنسوب الى ابن طاوس و المحقق فى المعتبر و المجلسى فى البحار و عليه جماعة من المتأخرين و قد مال اليه الاستاد دام بقائه فى الدرس (السابع) القول بتعين التسبيحات الاربع مرة واحدة، و هو المختار عندنا و عليه الاكثر، و عن المقاصد العلية انه اشهر الاقوال، و عن آخر هو قول المفيد و اكثر المتأخرين، و عن ثالث انه المشهور فيما بينهم، بل عن المصابيح ان شهرة القول به من عصر الفاضلين الى زماننا ظاهرة لا تدفع، بل وفى الجواهر ان الظاهر تحقق الاجماع عليه فى بعض الطبقات، و فى مفتاح الكرامة نقله عن ما يقرب من خمسين كتاباً.

(**حجة القول الاول**) روايات ثلث «اوليها» مارواه فى العيون عن رجاء الذى صحب الرضا عليه السلام فى سفره الى مرو، فقال كان مما يسبح فى الاخراوين يقول «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله الكبر» ثلث مرات «و فيه اولا» ان متن الرواية مضطرب فقد قال المجلسى «قده» بعد نقلها خالية عن ذكر التكبير ما لفظه: «بيان» فى بعض النسخ زيد فى آخرها ـ والله اكبر ـ والموجود فى النسخ القديمة والمصححة بدون التكبير «انتهى». فعلى هذا يدور امرها بين الزيادة والنقصان فلا يمكن الاستدلال بها «و ثانياً» ما فى راوى الحديث من القدح و انه كان ملعوناً موكلاً بالامام عليه السلام و لم يثبت عمل من الاصحاب على روايته بحيث يوجب الوثوق

بل الثابت خلافه لما عرفت من ان المشهور على القول الاخير « و ثالثاً » بان فعله عليه السلام لا يدل على الوجوب لانه مجمل من هذه الجهة

(**و ثانيتها**) ما رواه فى السرائر فى باب كيفية الصلوة عن حريز عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال قال عليه السلام لا تقرئن فى الركعتين الاخيرتين من الاربع ركعات المفروضات شيئاً اماماً كنت او غير امام ، قال قلت فما اقول ، قال ان كنت اماماً اووحدك فقل سبحان الله و الحمدلله و لااله الاالله والله اكبر ثلاث مرات « و فيه » انه « قده » نقل هذا الخبر فى مستطرفات سرائره باسقاط التكبير فيتحمل ان يكون هنا خبران احدهما مع اثبات التكبير والا خرمع اسقاطه كلاهما منقولان عن كتاب حريز عن زرارة لكنه بعيد كما عن المجلسى «قده» و **يحتمل** ان تكون زيادة التكبير فى باب الصلوة سهواً من قلم مصنفه او من النساخ و **يؤيده** نسبة القول بالتسع الى حريز مع ان ارباب الاصول بل الجوامع ما كان بنائهم على الفتوى بل انما كانوا يثبتون الروايات فى دواوينهم و لذا يعلمون برسالة على بن بابويه عند اعواز النص ويعاملون معها معاملة الرواية ، فلو كان المثبت فى كتاب حريز من الرواية مع التكبير او كان هناك خبران لما كان وجه لانتساب القول بالتسع اليه

(**هذا على تقدير**) ان يكون جميع نسخ السرائر مع ذكر التكبير فى باب الصلوة و حذفه فى المستطرفات منه ، و عن البحار ان النسخ التى رأينا ها متفقة على ذلك «لكن فى مفتاح الكرامة» ان فى نسخة قديمة عتيقة من خط الآبى «يعنى صاحب كشف الرموز» ـ المكتوبة ـ فى سنة ٦٦٧ اسقاط التكبير فى الموضعين ، كما فى نسخة اخرى كثيرة الغلط ذكره فى الموضعين «انتهى» و هذا يقوى الظن على انها رواية واحدة باسقاط التكبير ، و انما زيد فى باب الصلوة من قلم الناسخين لامن قلم مصنفه على ما احتمله المجلسى «قده» و يؤيده ما عرفت من نسبة القول بالتسع الى حريز « و بالجملة » فلا يمكن الاستدلال بها مع ما عرفت من الاضطراب فيها لهذا القول ولا للقول بالتسع لعدم معلومية خبرية واحد منهما حتى يصير مشمولا لدليل الحجية.

(**و ثالثتها**) ما فى الفقه الرضوى ، وفيه قال عليه السلام وفى الركعتين الاخرويين الحمد

وحده و الافسج فيهما ثلاثاً ثلاثاً تقول سبحان الله و الحمد الله ولا اله الا الله والله اكبر يقولها فى كل ركعة منهما ثلث مرات «وفيه» منع العمل به مطلقا بل العمل به انما هو فيما اذا احرز انه ليس من كلام مصنفه بان كان فى الكلام ما هو قرنية على كون متكلمه الامام عليه السلام والمنقول هنا ليس كذلك ، ولو سلم فلايقاوم ماسيأتى مما هو نص فى الاكتفاء باقل من ذلك من مطلق الذكر اوالتسبيحات الاربع مرة ونحو ذلك فلابد من حمله على افضل الافراد او استحباب الزائد ، مضافاً الى ان المذكور فى ما حكاه بعض الاعلام عن الفقه الرضوى « بعدسطر » بدون لفظ «ثلاثا» فيتحمل ان يكون ترك الثلاث اعتماداً على ما ذكر اولا ، و يمكن ان يكون ذكره فى هذا المقام لبيان الافضل و يكون تركه فى ذاك المقام لعدم وجوبه ، وهذا موهن آخر للتمسك بالخبر فظهر عدم تمامية القول الاول .

(حجة القول الثانى) روايتان « احديهما » الرواية المتقدمة على ما في مستطرفات السرائر باسقاط التكبير ، وقد عرفت مافى الاستدلال بها ، ونحن وان قوينا كون الرواية بدون ذكر التكبير الا انها لاتنهض حجة بامثال هذه التخريصات لاثبات حكم شرعى سيما مع شهادة جملة من المتبحرين باختلاف موضعى السرائرعلى حسب مارأوا من نسخه « الثانية » ما رواه الصدوق « قده » و هذه الرواية بعينها ما اورده فى السرائر متناً وسنداً الا انه زاد فى آخره قوله : « فكمله « تكمله خ ل » تسع تسبيحات ثم تكبر و تركع » « و فيه » ان هذا الخبر ايضاً مضطرب المتن لان فى بعض نسخ الفقيه تسع مرات بدل تسع تسبيحات من دون لفظ « فكمله » « تكمله خ ل » ، كذا فى الجواهر ، لكن هذا القدر من الاختلاف لا يضر بالاستدلال كما لا يخفى ، و احتمال ان يكون هو الخبر المروى فى السرائر احتمال بعيد ، مع انه يكون مؤيداً آخر « خصوصاً بقرينة التصريح بلفظ التسع » علي كون الخبر المنقول في السرائر باسقاط التكبير وان زيادته من قلم الناسخين « وبالجملة » فالمناقشة فى متنه بالاضطراب واضحة الضعف .

و لكن يرد على الاستدلال به عدم دلالته على تعين التسع بحيث يصير مقيداً

للمطلقات مضافاً الى المناقشة فى القائل به لان وجه نسبته الى من تقدم هو كون روايته فى كتبهم كحريز و غيره ، و هذا لايدل علي فتواهم بمضمونه سيما مع نقلهم ما سوى هذه الرواية عنهم و لذا لم ينسبه فى الشرايع الى قائل بل نسبه الى الرواية « و كيف كان » فهذا القول ضعيف يظهر وجهه مما تقدم

(**حجة القول الثالث**) صحيحة زرارة المتقدم نقلها عن الصدوق فى حجة القول الثانى ، وفيها فقل سبحان الله والحمدلله ولا اله الا الله ثلث مرات ثم تكبر وتركع ، بتوهم ان يكون ضم التكبير الى سابقه ليكمل به العشر «ولا يخفى مافيه» ضرورة ظهوره فى كون التكبير للركوع بقرينة قوله عليه السلام و تركع ، مع انه فى بعض نسخ الفقيه بزيادة تسع مرات او بزيادة تكمله تسع تسبيحات فيسقط دلالتها على ما توهم ، و لهذا صرح جملة من المتبحرين كصاحب الحدائق بعدم وقوفهم على رواية تدل عليه ، «قال فى الحدائق » وبذلك اعترف جملة من الاصحاب

(**حجة القول الرابع**) روايتا محمدبن عمران ومحمدبن ابى حمزة الآتيتان على مافى بعض النسخ من سقوط التكبير فيهما «وفيه» انه على تقدير ثبوت هذه النسخة تكون الروايتان مضطربتى المتن فتسقطان عن صلاحية الاستدلال بهما ، ولوسلم فلادلالة فيهما بحيث تكونا مقيدتين للمطلقات الدالة على الاكتفاء بمطلق الذكر فتحملان على الفضيلة على انهما على تقدير دلالتهما على تعين الثلث تكونان معارضين مع مايدل على تعين الاربع حسبما يمر عليك ، مع انه لم يثبت قائل به لانه نسب الى ابى الصلاح مع ان المشهور على انه قائل بتعين التسع .

(**حجة القول الخامس**) صحيح الحلبى عن الصادق عليه السلام وفيه قال عليه السلام اذا قمت فى الركعتين الاخيرتين لاتقرء فيهما فقل الحمد لله و سبحان الله والله اكبر ، «وفيه» انه نادر اعرض عنه المشهور مخالف لما يدل على تعين الاربع على ما قوينا دلالته حسبما ياتى ، مع لنه لاقائل به الا ابن الجنيد وهو ايضاً نادر .

(**حجة القول السادس**) المطلقات الكثيرة الدالة على الاجتزاء بالذكر مطلقا ، وذلك مثل ما رواه زرارة عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الاخيرتين من الظهر ، قال

تسبح و تحمد الله و تستغفر لذنبك «و ما رواه الشيخ» فى الصحيح عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان اذا صلى يقرء فى الاولتين من صلوة الظهر سراً و يسبح فى الاخيرتين على نحو من صلوة العشاء الاخرة «الخبر» و موثق عمار الساباطى وفيه عن المأموم الذى يدرك الامام وقد صلى الامام ركعتين قال عليه السلام يفتتح الصلوة فيدخل معه ـ فاذا سلم الامام ركع ركعتين يسبح فيهما ويتشهد ويسلم ، وغير ذلك من الاخبار

(**قال الاستاد دامت افاداته**) و يدل على ذلك كثرة اختلاف الاخبار فى ذلك التى انشعبت منها الاقوال فى المسئلة بحيث ربما تعد بضميمة ما يتفرع على الاقوال المتقدم نقلها الى خمسة عشر او ستة عشر ، و هذا الاختلاف العظيم كاشف عن كون الاخبار المختلفة محمولة على اختلاف مراتب الفضل ، و ذلك كالاخبار الواردة فى تقدم الرجل على المرئة او تحاذيهما الذى تقدم شرحها مستوفي ، « و يدل عليه ايضاً » ماورد من بدلية القرائة عن التسبيح و انه انما شرع القرائة لمكان اشتمال فاتحة الكتاب على التحميد والدعاء ، « و عليهذا » فالقول بكفاية مطلق الذكر اقوى ، لكن الافتاء به موقوف على التجرى فى الفتوى مع مخالفته لماعليه المشهور .

(**اقول**) اما المطلقات فيتوقف التمسك بها على عدم مقيد لها و الا فمقتضى الصناعة العلمية هو العمل بالمقيد « و اما ما افاده الاستاد » ففيه انه موقوف على انه لم يكن فى تلك الاخبار ما هو ظاهر الدلالة على قول المشهور والا فيتعين العمل به ، و ذلك بعد بطلان الاقوال السابقة و دوران الامر بين القول السادس و السابع و كون ما دل على المختار مقيداً لما يدل على مطلق الذكر و «ح» فالمهم هو بيان

(**حجة القول السابع**) و هو المختار و هى روايات « منها » صحيح محمد بن عمران عن الصادق عليه السلام و فيه قال عليه السلام و صار التسبيح افضل من القرائة فى الاخيرتين لان النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى الاخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عزوجل فدهش فقال سبحان الله و الحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ، فلذلك صار التسبيح افضل من القرائة « و منها » خبر محمد بن ابى حمزة مثله ، و فى الاستدلال بهما «اولاً » ما قد عرفت من الاضطراب فى متنهما فانهما و ان كانا فى اكثر النسخ مضبوطين مع التكبير لكنه قد اسقط عنهما

فى بعض اخرى هذا مع ما فى سندهما ايضاً من الاضطراب فان الاول رواه الصدوق عن محمد بن عمران و فى المصابيح عن محمد بن حمران ، والثانى رواه فى العلل عن محمد بن حمزة او محمد بن ابى حمزة على حسب اختلاف النسخ «و ثانياً» انه لو سلم سلامتهما عما ذكرناه فلا يدلان على تعين الاربع اذ ليسا فى مقام بيان ما يجتزى به من الذكر بل انما هما فى مقام بيان افضلية الذكر عن القرائة . «ومنها» ما رواه الشيخ عن الصادق عليه السلام قال اذا كنت امام قوم فعليك ان تقرء فى الركعتين الاولتين و على الذين خلفك ان يقولوا سبحان الله و الحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر و هم قيام ، فاذا كان الركعتين الاخيرتين فعلى الذين خلفك ان يقرءوا فاتحة الكتاب و على الامام التسبيح مثل ما يسبح القوم فى الركعتين الاخيرتين (وفى الاستدلال به) نظر ايضاً لعدم دلالته على تعين الاربع وان كان لايخلو من اشعار يمكن ان يجعل مؤيداً .

و منها و هو العمدة ما رواه فى الكافى عن زرارة عن الباقر عليه السلام و فيه قلت له ما يجزى من القول فى الركعتين الاخيرتين ، قال ان يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر (وتقريب دلالته واضح) ضرورة ان كلمة «ان» فى قوله عليه السلام ان يقول مصدرية تؤل هى مع ما بعدها الى المصدر فيصير المفاد بعد ضم السؤال عن القول المجزى فى الاخيرتين ان القول المجزى فيهما هو قول سبحان الله «الخ» فيكون ظاهراً فى المطلوب لو لم يكن نصاً فيه .

و قد نوقش فى الاستدلال به بامرين (احدهما) من حيث سنده فان الكلينى رواه عن محمد بن اسماعيل عن فضل بن شاذان ولم يعلم ان محمد بن اسماعيل هل هو من مشايخ الاجازة اولا ، فمن هذه الجهة يشك فى كون الخبر مسنداً او مرسلا (واجيب عنه) كما فى الجواهر بان المعلوم من كتب الرجال بعد التتبع التام هو كون الرجل ثقة اميناً من مشايخ الاجازة بلا واسطة بينه و بين الكلينى فيكون مارواه فى الكافى عنه عن الفضل من المسانيد (اقول) ولو لم يكن كذلك فلا اشكال ايضاً بعد استناد الاكثرين على العمل به وكونه من روايات الكافى الذى يكون مصنفه اضبط المحدثين من مصنفى الكتب الاربعة ومعلومية كون المدار اليوم على العمل بما فيه سيما بعد ما كان المناط فى الحجية

عندنا على الخبر الموثوق بصدوره ولولم يكن صحيحاً اصطلاحياً بل ولو كان مرسلا

(ثانيهما) من حيث دلالته بدعوى ان غرض السائل عن القول المجزى انما هو فى مقابل القرائة فيصير حاصل السؤال انه هل المتعين فى الاخيرتين القرائة او يجزى غيرها ؟ . فيكون الجواب عن اجزاء الذكر لاعن كون المجزى فيمابين الذكر هو الاربع (ولا يخفي ما فيه) من ارتكاب خلاف الظاهر ضرورة انصراف لفظ القول عن القرائة ، بل الظاهر منه هو السؤال عن الذكر المجزى «ويؤيده» بل ربما يدل عليه خبر حريز المتقدم حيث ان فيه بعدنهي الامام عليه السلام عن القرائة فى الاخيرتين ، قال : فما اقول ؟ ... فانه صريح فى اطلاق القول على الذكر (وبالجملة) فكلتا المناقشتين مند فعتان فالعمل عليه متعين و المسئلة صافية بحمدالله و فضل وليه امير المؤمنين عليه الصلوة و السلام « و مما ذكرنا يظهر » بطلان بقية الاقوال المتفرعة على الاقوال المتقدم نقلها من التخيير بين الثلاث و الاربع او بين الثلاث والتسع او بين الثلاث و العشر او بينها وبين الاثنتى عشر بتوهم حمل الروايات الواردة فى كل واحدة منها على التخيير ، بل الروايات الواردة فيها على تقدير تماميتها سنداً و دلالة محمولة على الاستحباب اعنى استحباب الزائد على الاربع

واما التخيير بين الاقل و الاكثر فهو و ان كان امراً معقولا على ما حققناه فى الاصول من تصويره بنحو بشرط لا وبشرط شى ، لكنه خارج عن المتفاهم العرفي المنصرف اليه الخطابات الشرعية فان المنصرف اليه عندهم من التخيير بين الواحد و الاثنين هو ذات الواحد والاثنين لا الواحد بشرط لا فاثبات التخيير بينهما بالمعنى المعقول يحتاج الى دليل قوى بحيث لايمكن حمله على غير التخيير ، واخبار الباب ليست كذلك لظهورها و قابليتها لحمل الزائد على الاربع على الاستحباب فلا تصلح لاثبات التخيير (و هذا البحث مطرد) في امثال المقام مما يحتمل فيه التخيير بين الاقل والاكثر كذكر الركوع (وبالجملة) فامكان التخير المذكور لايوجب حمل الاخبار عليه .

(**فتلخص**) ان الاظهر هو وجوب الاربع و ان الزائد عنها مستحب اما بحمل تلك الاخبار على الاستحباب لو سلم صلاحيتها لاثباته سنداً و متناً على ما عرفت ، واما

للتسامح فى ادلة السنن .

ثم ان الاستاد دام بقائه اختار اخيراً تعيين الثلاث بمعنى وجوب التسبيح و التحميد و التهليل مرة واحدة نظراً الى ما ورد من التعبير بانها ادنى ما يجزى مؤيداً بورود جملة من الاخبار الاخر على ان الوظيفة فى الاخيرتين هى التسبيح و التحميد و التهليل ، ـ قال : والقول بالاكتفاء بالثلث لا يمكن رميه بالشذوذ لكثرة القائلين به ، و لا يصح تقييد روايته برواية الاربع بتوهم ان رواية الثلث مطلقة و رواية الاربع مقيدة لذكر التكبير فيها ، فان هذا توهم فاسد بل الامر بالعكس لكون رواية الثلث نصاً في جواز الاكتفاء بها و رواية الاربع انما تدل على تعينها بالاطلاق لا بالنص ، (لكنه دام بقائه) اعترف بان هذه الرواية (اعنى رواية ابى بصير المذكور فيها الاجتزاء بسبحان الله ثلث مرات) لم يظهر لها عامل باعتبار الاكتفاء فيها بتكرير التسبيح ثلثاً ، لكنها باعتبار الاكتفاء بالفصول الثلثة و لو باعتبار اختلاف الذكر معمول بها

(**اقول**) الانصاف عدم صحة الاستدلال بالرواية المذكورة فانها اذا لم تكن معمولا بها لم يبق اعتماد عليها لعدم العلم باستناد القائلين بكفاية الثلث بها (فح) لا يصح الوثوق بها حتى تجعل مقيدة لاطلاق الصحيحة الدالة على كون المجزى هو الاربع مع شهرتها و اعتماد الاصحاب عليها ، فلا مناص عن العمل بها

ثم اعلم ان المتعين فى المقام حمل الاخبار الدالة على ما زاد عن الاربع على الاستحباب (و توهم) ان مقتضى حمل المطلق على المقيد هو حمل روايات الاربع على غيرها من الاخبار التى دلت على وجوب الازيد منها بتوهم ان الطائفة الاولى مطلقات ، والطائفة الثانية مقيدات (فاسد) لان القاعدة فى باب حمل المطلق على المقيد انما هى ذلك فيما اذا لم يكن المطلق دالا على الاجتزاء بغير المقيد مثل اعتق رقبة لا ما اذا كان كذلك مثل ان يقال يجزى عتق الكافرة ، حيث لا مجال فيه لحمله على ما دل على الامر بعتق المؤمنة (و بعد امتناع حمل المطلق على المقيد) لعدم اطلاق فى البين تنتهى النوبة الى جمعين عرفيين آخرين (احدهما) حمل الامر الظاهر على الوجوب التعيينى على التخييرى بان يقال ان الظاهر من وجوب عتق المؤمنة هو ان يكون عتقها واجباً

سواء عتقت الكافرة ام لا ، وكذا في عتق الكافرة ، و الحمل على التخيير تقييد لهذا الاطلاق بحمل وجوب كل واحد على عدم الاخر (و ثانيهما) حمل الامر في المقيد على الاستحباب ، (و كلا الجمعين) في رتبة واحدة و هما متأخران عن الجمع المادي اعني حمل المطلق على المقيد بالنسبة الي متعلق التكليف لما عرفت مراراً من كون المقيد حاكماً على المطلق ، لكن الجمعين المذكورين ليسا بحيث يمكن اعمالها في كل مورد ، فان النسبة بين موضوعي الدليلين قد تكون بالتباين كما في مثال العتق ، و في مثله لابد من الحمل على التخيير ، و قد يكون التفاوت بينهما بالاقل و الاكثر ، فيتفاوت المقامات فقد يتعين الحمل على التخيير و قد يتعين الحمل على الاستحباب (و ضابط الاول) هو ما كان عنوان « بشرط شيئ » و عنوان « بشرط لا » ماخوذين في الدليلين قبل مرتبة الجمع العرفي لا متولدين من الجمع العرفي وهذا كما في الاخبار المتعارضة في باب السفر الى اربعة فراسخ مع البيتوتة ، فان بعضها يدل على القصر والاخر يدل على الاتمام ، و القصر والاتمام و ان كان التفاوت بينهما بالاقل و الاكثر الا ان القصر لما كان مقيداً بعدم الزيادة لكون زيادة الركعتين مبطلة للصلوة كان معناه هو اعتباره علي نحو « بشرط لا » ، كما ان نقصان الركعتين لكونه مبطلاً لصلوة التمام يكون موجباً لاعتبارها على نحو « بشرط شيء » ،فمن الحكم بابطال الزيادة و النقيصة يستكشف انهما هو يتان متغائرتان فلا يعقل جعل الزائد امراً مستحباً فان الاتمام كما عرفت ليس عبارة عن القصر مع شيئ زائد حتى يقال بان الزائد مستحب ، فيتعين (ح) في مثله الحمل علي التخيير .

(**وضابط الثاني**) هو كون العنوانين (اعني بشرط لا وبشرط شيئ) ناشيين من الجمع ، و هذا كما في المقام حيث ان الحمل على التخيير مستلزم لكون الاقل ماخوذاً على نحو بشرط لا ، و مع قطع النظر عن الحمل على التخيير لايكون معنى وجوب الاقل الا سقوط التكليف بالاتيان به فلا معنى لتوجه التكليف الوجوبي باتيان الزائد ولو على نحو الواجب التخييري ، بل يتعين حمل الامر بالزائد على الاستحباب

ثم ان هنا فروعاً ينبغي التنبيه عليها (الاول) انه لااشكال ولاخلاف في رجحان

الاستغفار فى الاخيرتين من الظهر ، قال عليه السلام تسبح و تحمد الله وتسغفر لذنبك ، ومثلها خبر زرارة (و انما الكلام) فى امرين (احدهما) انه بناء على وجوب الاربع كما هو المختار اوالثلاث كما رجحه الاستاد وعدم الاجتزاء بما دونهمافهل يجوز جعل الاستغفار احدى الفصول الاربع او الثلاث اولا؟ وجهان ، اما على المختار فالحق عدم الجواز لان دليل تعين الاربع بعينه دال على كونها الاربع المعهودة وهى سبحان الله والحمدلله ولا - اله الا الله والله اكبر ، وجعل الاستغفار بدلاً عن احدى هذه الفصول مناف لهذا الترتيب الخاص ، و اما على الاكتفاء بالثلاث فمقتضى الخبرين المتقدمين هو الاجتزاء بجعله من الثلاث ، بل الظاهر من ذيل الخبر الاول وهو قوله عليه السلام فان شئت فاتحة الكتاب فانها تحميد ودعاء هو الاكتفاء بالاثنين بجعل الاستغفار الذى هو من الدعاء احد الفصلين (لكن الاستاد دام بقائه) قال انه يمكن ان يكون قوله عليه السلام فانها تحميد فى مقام بيان ملاك الاكتفاء بالقرائة ببيان اشتمالها على بعض الثلاث فلا يعارض مع صحيح الحلبى الذى هو اصح الاخبار فى الباب المشتمل على الاجتزاء بالتحميد و التسبيح و التكبير ، والخبر المعبر فيه بانه ادنى ما يجزى اعني خبر ابى بصير المتقدم و(ح) فلا بد من حمل الخبرين المتقدمين الدالين باطلاقهما على الاجتزاء بمطلق الثلاث ولو كان احدها الاستغفار على وجوب الثلاث من غيره (اقول) ولا يخفى ما فيه من التكليف

(الامر الثاني) انه هل هو على نحو الوجوب او الاستحباب ؟ . ظاهر الخبرين المتقدمين هو الوجوب لكن بعد ما اخترناه من الاجتزاء بالاربع لابد من حمله على الاستحباب ، مضافاً الى الاجماع على عدم وجوبه كما ادعاه الاستاد دام بقائه .

(**الفرع الثاني**) هل التخيير بين القرائة و الذكر بدوى لايجوز العدول عن احد هما الى الاخر بعد الشروع فيه ؟ او استمرارى يجوز فيه ذلك ؟ و جهان ، مقتضي ما تقدم فى باب العدول من السورة اعنى عدم بقاء الامر بعد الشروع على ما كان عليه قبله اما من جهة التدريج فى الامتثال و اما من جهة عدم بقاء اقتضاء الامر للتحريك هو عدم العدول الا اذا ثبت جوازه بدليل ، و حيث لم يدل فى المقام دليل على جوازه فالاحوط ان لم يكن اقوى عدم الجواز (و اما التمسك) لعدم الجواز باستلزامه الزيادة

العمدية (فضعيف) بان الزيادة لا تتحقق باول الوجود فاذا جاز تجديد الامتثال و رفع اليد عما اتى به فلا زيادة فى البين اصلا لعدم صدق الزيادة على ما اتى به اولا و عدل عنه ، كما ان ما اتى به اخيراً بعد رفع اليد عما اتى به لا يكون مصداقاً للزيادة لكونه مما تحقق به الامتثال ، فالتمسك لعدم الجواز باستلزامه الزيادة غير مستقيم (كالتمسك لجوازه) باستصحاب التخيير وذلك لان الموضوع فى القضية المستصحبة عبارة عمن لم يأت باحدهما و بعد الاتيان ببعض احدهما يتغير الموضوع (و القول) بان الموضوع كان شخص المكلف و ان الاتيان بالبعض و عدم الاتيان به من حالاته (فاسد) بان المعتبر من الموضوع المعتبر بقائه هو ما كان موضوعاً فى القضية المستصحبة ولاشبهة ان الموضوع بهذا المعنى عبارة عمن لم يأت باحدهما

الفرع الثالث انه قد تقدم لزوم اعتبار الترتيب المخصوص بين الفصول بناءً على ما اخترناه من اعتبار الاربع ، و اما على المختار عند الاستاد من الاكتفاء بالثلاث فقد يقال بكفايتها كيفما شاء ، لكن مقتضى صحيحة الحلبي التي هى اصح ما فى الباب هو الترتيب بين التحميد والتسبيح و التكبير ، ففيها : اذا قمت فى الركعتين الاخيرتين لاتقرء فيهما فقل الحمد لله وسبحان الله والله اكبر ، و ظهورها فى اعتبار الترتيب المخصوص غير قابل للانكار اذفرق واضح بين ان يقال : الواجب فى الاخيرتين هو التحميد والتسبيح و التكبير ، فانه لايدل على وجوب الترتيب و بين التعبير المذكور فى الروايه حيث ان ظاهره ان الوظيفة الواجبة هى ما ذكر عليه السلام فى مقام التعليم بعد قوله عليه السلام (فقل) (ومقتضى) صحيحة زرارة هو لزوم الترتيب بين التسبيح والتحميد والتهليل ففيها : قال عليه السلام ان كنت اماماً او وحدك فقل سبحان الله و الحمد لله ولا اله الا الله ثلاث مرات (قال الاستاد دام دام بقائه) و لمكان المعارضة بينهما فالاقوى سقوط الترتيب (اقول) انه على تقدير تسليم ظهور الروايتين فى الترتيب فمقتضى الصناعة العلمية هو التخيير بين الترتيبين لا سقوط اصل الترتيب ، وهذا مع تسليم ان الروايتين ليستا فى مقام بيان مجرد مايقال فى الاخيرتين بلا نظر الى الكيفية المخصوصة

(**الفرع الرابع**) انه وقع الخلاف فى ان التسبيح افضل او القرائة على اقوال ثالثها نفى

الافضلیة رأساً **و رابعها** افضلیة القرائة للامام و مساواتهما لغیره **و خامسها** افضلیة القرائة للامام و افضلیة التسبیح للمأموم **و سادسها** افضلیة القرائة للامام و افضلیة التسبیح للمنفرد **و سابعها** افضلیة التسبیح للامام اذا تیقن ان لیس معه مسبوق و افضلیة القرائة اذا علم او احتمل ذلك ، واما المأموم فالافضل له القرائة کما ان المنفرد مخیر یتساوی له الامران **و ثامنها** افضلیة التسبیح مطلقا الا اذا نسی القرائة فی الاولیین معاً فتکون القرائة فی احدی الاخیرتین افضل **و تاسعها** القول باحوطیة القرائة مطلقا و لایخفی انه لیس قولا فی المسئلة (و اعلم) ان عمدة الاقوال فی المسئلة هی الثلثة الاول و الخامس و اما بقیة الاقوال فهی متفرعة علیها کما لایخفی ، (و منشأ الخلاف) هو اختلاف الاخبار

(**و الاقوی هو** القول الثامن) وهو ان التسبیح افضل مطلقا الا اذا نسی القرائة فی الأولین بالکلیة (فهنا دعویان) **احدیهما** ان التسبیح افضل مطلقا من غیر فرق بین الامام و المأموم و المنفرد ، **و ثانیتهما** افضلیة القرائة ـ فی الجملة ـ عند نسیانها فی الأولیین (دلیلنا علی الاولی) اطلاق الاخبار الواردة فی افضلیة التسبیح وهی علی طوائف (فمنها) ما هو نص فی نفی التفصیل بین الامام والمنفرد ، و ذلك کصحیحة زرارة و فیها فاذا کنت اماماً او وحدك فقل سبحان الله (الخ) ـ و منها ـ ما هو باطلاقه دال علی افضلیة التسبیح مطلقا مع التعلیل بما یدل علی ما ینافی التقیید بالامام او غیره ، مثل جملة من الروایات الدالة علی ان الاخیرتین لمکان کونهما من فرض النبی (ص) لیس فیهما قرائة و یکون فیهما الوهم ، وظاهر ان التعلیل ینفی اختصاص الافضلیة بالامام او بالمأموم او المنفرد (ومنها) ما یدل باطلاقه علی افضلیة التسبیح فیهما بما هما اخیرتان ، مثل ماورد من التعلیل بان النبی صلی الله علیه و آله و سلم فی الاخیرتین ذکر ما رأی من عظمة الله تعالی فدهش فقال سبحان الله (الخ) و هو ظاهر فی نفی اختصاص افضلیته ایضاً ، و نفی اختصاصها بغیر الامام فیه اظهر ، لکونه صلی الله علیه و آله و سلم هناك اماماً للملائکة (و منها) ماورد من التعبیر بالسؤال عن لمیة افضلیة التسبیح الکاشف عن مفروغیة افضلیته و انها کانت امراً مرکوزاً عند هم وذلك مثل خبر ابن ابی حمزة ، و فیه قلت للصادق علیه السلام لای شیئی صار التسبیح فی الاخیرتین افضل من القرائة (الخ) و غیر ذلك من الاخبار المصرحة بنفی التفصیل

او المطلقة آلابية عن التقييد (وانما الكلام) فى مايعارضها مما يدعى دلالته على بقية الاقوال و سياتى دفع ذلك في طى نقل حجج سائر الاقوال .

(و لنا على الدعوى الثانية) مكاتبة الحميرى ، و فيها انه كتب اليه ارواحنا له الفداء يسئله عن الركعتين الاخيرتين قد كثرت فيهما الروايات فبعض يرى ان قرائة الحمد فيهما افضل و بعض يرى فيهما التسبيح افضل فالفضل لايهما نستعلمه ؟ . فاجاب عليه السلام قد نسخت قرائة ام الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح ، والذى نسخ التسبيح قول العالم كل صلوة لاقرائة فيها خداج (الخبر) و الظاهر ان الخداج بمعنى النقصان ، و قد ورد ايضاً ان كل صلوة لا يدعى فيها للمؤمنين و المؤمنات فصلوة خداج ، و منه مخدج اليد ، و هو ذو الثدية (و تقريب الاستدلال بها) ان قوله عليه السلام «كل صلوة لا قرائة فيها» ظاهر فى نقصان الصلوة التى لاقرائة فيها فى شيىء من ركعاتها ، فيدل على ان الصلوة التى لاقرائة فيها اصلاً تكون صلوة خداج لا الصلوة التى لاقرائة فى كل ركعة منها ، فينحصر مورد ها بصلوة تركت القرائة فى الركعتين الأوليين منها فرفع وصف الخداج عنها انما هو بالقرائة فى احدى الاخيرتين ، اذ يصدق بذلك كون الصلوة (ح) مع القرائة فتدل المكاتبة على افضلية القرائة فى احدى الاخيرتين فى صورة النسيان فى الأوليين

(والمناقشة فيها) تارةً من حيث السند لكونها مرسلة فى الاحتجاج (واخرى) من حيث الدلالة باستبعاد النسخ عن الامام او امتناعه (مندفع) بان ارسال الاحتجاج انما هو للاختصار «كما صرح به مؤلفه فى اول الكتاب» (اولاً) ولكونها مسندة فى كتاب الشيخ على اصح الاسناد (ثانياً) ، و اما النسخ فالاستبعاد فيه فى غير محله بعد ورود روايات كثيرة فى تفويض الدين الى الائمة عليهم السلام و صحة النسخ منهم على ما تحقق فى الاصول و قد عقد فى الكافي باباً في ذلك (ولا يعارضها شيئى) من المطلقات المتقدمة لان لسانها لسان النسخ ، و المنسوخ لايعارض الناسخ (وقد قيل) ان المراد من « العالم » فى توقيعاته الشريفة هو ابوه العسكرى صلوات الله عليهما فيكون على هذا نسخه نسخاً لجميع ما ورد من الائمة الماضين صلوات الله عليهم بلا منافات بينه و بين ما صدر عنهم فى شيئى .

(**حجة القول الاول**) اعنى افضلية التسبيح مطلقا ولو مع نسيان القرائة فى الأوليين هو اطلاق ما استدللنا به على افضليته مع المناقشة فى المكاتبة بالارسال ونحوه وقد عرفت دفعها . (حجة القول الثانى) اعنى افضلية القرائة مطلقا جملة من الاخبار المطلقة الدالة على افضلية القرائة (كخبر ابن حكيم) وفيه سئلت ابا الحسن عليه السلام ايما افضل، القرائة فى الركعتين الاخيرتين او التسبيح، فقال عليه السلام القرائة افضل، (والجواب) انه محمول على التقية لكون افضلية القرائة مذهباً لابى حنيفة و عن مالك وجوبها فى معظم الصلوة و عن الشافعى والاوزاعى و احمد وجوبها فى الاخيرتين مضافاً الى ما فيه من ضعف السند

(**حجة القول الثالث**) وهو القول بالتسادى خبر على بن حنظلة عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الركعتين الاخيرتين ما اصنع فيهما قال ان شئت قرئت فاقرء فاتحة الكتاب و ان شئت فاذكر الله فيهما سواء ، قلت فاى ذلك افضلهما ؟ . قال و الله سواء ، ان شئت سبحت و ان شئت قرئت (و الجواب) انه ايضاً محمول على التقية بعد ملاحظة تلك المطلقات الدالة على افضلية التسبيح (وقال الاستاد دام بقائه) ان دلالته على التساوى بالاطلاق ، فيقيد بتلك الاخبار الدالة على افضلية التسبيح (وهذا منه عجيب) ضرورة ان كونه نصاً فى التسوية مع التأكيد فى الجواب ثانياً باليمين غير قابل للانكار (و ما قيل) من ان قوله عليه السلام والله سواء ليس فى مقام الجواب عن سؤال الافضل بل هو عليه السلام اعرض عن الجواب عنه و اجاب باصل التخيير بينهما (خلاف الظاهر) - نعم - هذا يصلح لان يحمل كلامه عليه السلام على التورية بعد حمل الخبر على التقية

(**حجة القول الرابع**) و هو القول بافضلية القرائة للامام والتسبيح للمأموم و المنفرد ، صحيحة منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام قال اذا كنت اماماً فاقرء فى الركعتين الاخيرتين بفاتحة الكتاب ، و ان كنت وحدك فليسعك فعلت او لم تفعل (و دلالتها) على افضلية القرائة للامام ظاهرة (و يدل) على افضلية التسبيح لغيره صحيحة معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن القرائة خلف الامام فى الركعتين الاخيرتين فقال عليه السلام الامام يقرء فاتحة الكتاب و من خلفه يسبح ، و هى (حجة للقول الخامس) ايضاً و هو التفصيل بين الامام و المأموم بافضلية القرائة للاول و التسبيح للثاني (و اما افضلية

التسبيح للمنفرد) فلظاهر قوله عليه السلام و ان كنت وحدك (الخ) .

(**وفيه**) ان الذيل ينادى بكون الحكم المذكور صادراً عن التقية ، وذلك لظهوره في الترخيص بين فعل القرائة و السكوت و عدم الاتيان بشيئى اصلا ، وقد عرفت انه مذهب ابى حنيفة القائل بالتخيير بين الحمد والتسبيح و السكوت مع القول بافضلية القرائة فلا مسرح الا لحملها على التقية (و منه يظهر) فساد القول الخامس ايضاً لكون صحيحة معوية بن عمار محمولة على التقية ، وكذا (القول السادس) وهو التفصيل بين الامام و المنفرد بافضلية القرائة للاول و التسبيح للثانى ، اذا الظاهر ان مدركه ايضاً هو صحيحة ابن حازم المتقدمة .

(**و اما حجة القول السابع**) فلم يظهر لى من الاخبار شيئى يستدل له (و اما القول بالاحتياط) فهو المنقول عن الشهيد الثانى ، و استدل لكون القرائة احوط باختلاف الاقوال و الاخبار فى كيفية الذكر دو نها (واورد عليه فى البسملة من حيث الجهر و الاخفات ، (لكن قد تقدم) ان القول بوجوب الجهر بهافى الاخيرتين لم يظهر له قائل (فالاولى) ان يجاب عنه بان الاجتزاء بتكرار التسبيحات الاربع ثلث مرات اجماعى فيكون هو المتيقن فلاوجه للقول بكون القرائة احوط

(**ثم انه لو**) أغمض عن حمل الاخبار المخالفة للقول المختار على التقية فلا اقل من ان ينتهى الى التعارض ، ولا شبهة فى ان الترجيح للاخبار الدالة على المختار ولا اقل من شائبة التقية فيما يخالفها او كونها موافقة للعامة اللازم طرحها و الاخذ بما يخالفهم فان الرشد في خلافهم .

(**مسئلة**) صرح جملة من الاساطين باعتبار الموالات في اجزاء القرائة ، و هذا البحث جار فى سائر اذكار الصلوة كالتشهد و ذكر الركوع و السجود ، و ينبغى ان يحرز اولا موضوع البحث ثم يبحث عن حكمه (فنقول) قد يعتبر الموالات بالنسبة الى اصل الصلوة و انها شرط لها ، و قد تعتبر بالنسبة الى اجزائها شرطاً لصحة الاجزاء اما بالنسبة الى الصلوة فقد تطلق ويراد بها ما يكون عدمه موجباً لمحو الصلوة ، و قد تطلق و يراد بها حفظ الوحدة الاتصالية الاعتبارية فى الصلوة فهى بالاطلاق الاول معتبرة

فی الصلوة تبطل بترکها عمداً وسهواً و بالمعنی الثانی معتبرة تبطل بترکها عمداً لاسهواً و سیأتی الکلام فی تحقیقها زیادة علی ذلك فی بحث الموالات (و اما بالنسبة الی الجزء) فقد تلاحظ بالنسبة الی حروف الکلمات بمعنی اعتبار ان یکون التلفظ بکلمة واحدة بنفس واحد بحیث یمر علی مخارج الحروف من غیر انقطاع ، و هذا لا اشکال فی اعتباره و قد تقدم . (و اما بالنسبة الی الکلمات) بعضها مع بعض ، و الایات بعضها مع بعض ، بل و بین الحمد و السورة وکذا بین کل فعل من افعال الصلوة المستقلة بالتبویب مما یعد فعلا واحداً کالقرائة والتسبیح و الرکوع والسجود فالمراد فیها هو توالی کلمات الآیات بعضها مع بعض بحیث لایکون بینها فصل بدعاء او قرآن و نحوهما ، و کذا توالی الآیات و سائر الافعال بعضها مع بعض.

(**و یستدل علی اعتبارها**) بهذا المعنی بامور (منها) التأسی بالنبی صلی الله علیه و آله و سلم لقوله صلی الله علیه و آله و سلم صلوا کما رأیتمونی اصلّی ، ولم یعهد منه صلی الله علیه و آله و سلم ولا من احد من الائمة علیهم السلام الفصل بین کلمات الآیات ولا بین آیات السورة (ولا یخفی ما فیه) لان الثابت بدلیل التأسی هو وجوبه فیما فعله صلی الله علیه و آله و سلم لا التأسی فی جمیع ما ترکه لعدم محصوریة المتروکات بخلاف الافعال لانها محصورة مضبوطة (و منها) انه کما ان للصلوة وحدة اتصالیة اعتباریة یکون الاخلال بالموالات مفوتاً لها کذلك لکل فعل من افعالها کالقرائة و نحوها وحدة اتصالیة یکون الاخلال بالموالات فیها مضراً بها فیکون مبطلا لهذا الفعل ، و لهذا قال الشهید الثانی (قده) فی الروض : لوعدل فی اثناء سورة الی اخری وجب علیه اعادة الحمد لفوات الموالات بینه وبین السورة التی عدل الیها بفصل السورة المعدول عنها (ولا یخفی مافیه) ضرورة عدم دلیل علی اعتبار ها اصلا (نعم) لو کان فی البین دلیل علی اعتبار الموالات فی کل فعل امکن استکشاف اعتبار الوحدة الاتصالیة من دلیل اعتبار الموالات ، لکن الکلام بعد فی اعتبار الموالات (ومنها) دعوی انصراف القرائة عما کانت مفصولة بین کلماتها او بین آیاتها (ولایخفی مافیه من المنع).

(**و منها**) ان حکایة شیئی بماهی حکایة لابد ان تکون مطابقة مع المحکی عنه ، ولا شبهة فی انه یعتبر فی القرائة ان تکون علی وجه الحکایة عن القرآن ،

بمعنى اعتبار كون ما يتلفظ به من الكلمات حاكياً عن فاتحة الكتاب والسورة ، فلوفصل بين كلماتها او آياتها لم يصدق عليها الحكاية كما اذا اراد حكاية قول المتكلم بكلمة زيد قائم فقال «زيد» ثم تكلم بجملة من الكلام فقال «قائم» اذ لايصدق على ذلك الحكاية عن جملة «زيد قائم» . (الاترى ؟!) انه اذا قال « اياك يا الهى و سيدى و مولاى نعبد » لايصدق عليه انه حكاية عن «اياك نعبد» . وعلى هذا الوجه فلابد من التفصيل بين ما يعتبر فيه الحكاية مثل القرائة و بين ما لا تعتبر فيه كالذكر و التشهد (ولايخفى مافيه ايضاً) لانه ان اراد من منع صدق الحكاية فى مثل اياك يا الهى (الخ) ان الحكاية لا تصدق على «يا الهى و سيد ومولاى» فهو مسلم ، لكن لاضير فى ذلك ، وان اراد منع صدقها على « اياك نعبد » فهو ممنوع ، (اللهم الا ان يدعى) اعتبار الوحدة الاتصالية فى كلمة «اياك نعبد» المنفصمة بسبب الفصل بكلمة «يا الهى» فيرجع هذا الوجه (ح) الى الوجه الثانى الذى عرفت منعه .

(**و منها**) دعوى اعتبار الوحدة الاعتبارية فى جملة واحدة مثل « اياك نعبد » لابين الجملتين ، و عليهذا فيضر الفصل بين الفاعل و الفعل وكذا بين المبتداء و الخبر بل و بين الفعل ومتعلقاته بل و بين المعطوف و المعطوف عليه دون غيرها « وهذه الدعوى» و ان لم تكن بكل البعيد ، الا انها ايضاً لا دليل عليها (وبالجملة) فلم يظهر دليل تسكن اليه النفس لاعتبار الموالات بالمعنى المبحوث عنه الا ان المسلم بين اساطين الفقه هو اعتبارها ، فمخالفهتم مشكلة جداً ، كما ان موافقتهم ايضاً من غير دليل اشكل .

(**و يترتب** على اعتبارها فرعان) **الاول** انه لو قرء او دعا فى اثناء القرائة بين كلماتها او آياتها او بين الحمد و السورة بناءً على اعتبار الموالات بينهما ايضاً فلا يخلوا اما ان يكون عن سهو او يكون عن عمد ، فعلى الاول ففى بطلان القرائة ولزوم اعادتها من رأس ، او عدم الحاجة الى استينافها اصلا ، اوالحاجة الى استيناف الكلمة التى قبل الفاصل ، وجوه ، بل اقوال ، (ولا يخفى) ان القول بعدم الحاجة الى استيناف القرائة اصلاو صحة اتمامها من موضع الفصل رجوع عن القول بشرطية التوالى للقرائة

ضرورة ان مقتضی الشرطیة هو عدم الاکتفاء بالقرائة المفصولة بینها ، لانها لیست هی القرائة المأمور بها و المفروض بقاء محل تدارکها فیجب . (واماالقول) بلزوم استیناف الکلمةالمفصولة بینها و بین ما یلیها ، مثل کلمة « ایاك » فی « ایاك یا الهی نعبد » فلان التو الی کان حاصلا من اول السورة الی تلك الکلمة و انما وقع الانفصال بینها و بین ما بعد ها فاذا اعاد ها حصل الاتصال و التوالی بین کلمات السورة اجمع ، (واستحسنه الاستاد دام بقائه) و قال انه اوجه (ولکن لایخفی ما فیه) ضرورة ان کلمة « ایاك » المعادة لیست متصلة بما قبلها لوقوع الفصل بکلمة « ایاك یا الهي » فالقول بالاکتفاء باعادتها ایضاً رجوع عن شرطیة التوالی للقرائة (و مما ذکرنا ظهر) وجه القول بلزوم اعادة اصل القرائة وانهوالمتعین الموافق لذلك المبنی .

(**و اما فی صورة التعمد بالفصل**) فقد یقال ببطلان الصلوة (ح) اما لتعلق النهي بما اتی به من الفاصل ، و اما لصدق الزیادة العمدیة علیه (وفیه) انه لا دلیل علی النهی عنه بعد کونه ذکراً او دعاء او قرآناً الا ان یرجع الی کونها زیادة عمدیة و هو ایضاً ممنوع لعدم الاتیان بالفاصل بقصد الجزئیة فلیس بنفسه زیادة ، الا ان یدعی ان الاتیان به موجب لفقد شرط الجزء فیقع الجزء الباطل زیادة فی الصلوة (و فیه) ان صدق الزیادة علی المأتی به اولاً غیر معقول لانه ان تحقق به الطبیعة المأمور بها فلا وجه لوقوعه زائداً ، و ان لم تتحقق فلیس هناك فرد من الطبیعة حتی یقال بصدق الزیادة علیه ،و ان ارید صدق الزیادة علی مایأتي به ثانیاً بعنوان الاعادة فهو ایضاً غیر معقول ، لان المفروض بطلان ما اتی به اولاً بسبب الاخلال بشرطه و صیرورته کالعدم بفوات الموالات ، فهو مکلف باتیان الجزء فی ضمن هذا الفرد ، فکیف یصدق علیه الزیادة ؟! .

(**فالاقوی**) هو عدم البطلان ، و (ح) ففی اعادة اصل القرائة او اعادة الکلمة المفصولة ما تقدم فی صورة الفصل سهواً و قد عرفت ان الاوجه هو اعادة اصل القرائة (هذا اذا لم یکن ناویاً للفصل من اول القرائة) و اما مع نیته من اول الامر فلا یبعد القول ببطلان الصلوة لصدق الزیادة العمدیة علی ما اتی به من القرائةقبل وقوع الفصل

مع العزم على الاتيان بالفاصل المبطل لها ، لان الجزء عبارة عن المشروط بعدم الفصل و المفروض انه غير قاصد له و ما اتى به ليس بجزء فيكون قاصداً لجزئية ماليس بجزء فيكون زياده عمدية ، فتأمل .

(الفرع الثانى) انه اضطربت كلمات الاصحاب فيمالو نوى قطع القرائة مع السكوت او بلا سكوت او فيما سكت بدون نية القطع ، و انه هل يحكم ببطلان الصلوة فى الصور الثلاث ؟ او فى خصوص الصورة الاولى ؟ اوعدم البطلان مطلقامع الحكم ببطلان القرائة و لزوم اعادتها او اعادة الكلمة المفصولة بالسكوت فقط ؟ او عدم الاعادة اصلاً ؟ (ثم ان مرادهم) من نية القطع ايضاً غير واضح ، فمنهم من فسر ها بنية قطع الصلوة و منهم من فسر ها بنية قطع الفاتحة .

(و تنقيح الكلام) اما بالنسبة الى نية قطع الصلوة فالحق ان البحث عنها اجنبى عن مسئلة اعتبار الموالات فى القرائة ، بل هو من لواحق باب النية و قد تقدم شرحه مستوفى (و خلاصة الكلام فيه) هو ابتناء البطلان بنية القطع على الالتزام باعتبار الهيئة الاتصالية للصلوة التى هى جزء صورى و تكون الاجزاء (ح) بمنزلة المواد ، فان قلنا باعتبار ها فى الصلوة كما هى كذلك فى باب الصوم فلابد من الالتزام بالبطلان بنية القطع ولو عدل عنها و لم يأت بجزء من اجزاء الصلوة مع تلك النية ، و ان قلنا بعدم اعتبارها كما فى باب الوضوء فلا تضر نية القطع مالم يأت بجزء من الصلوة مع تلك النية (و قد تقدم) عدم وجود ما يدل على اعتبار ها فى الصلوة (و ان استظهره الشيخ الانصارى قدس سره من التعبير بالقواطع و النواقض) .

و اما بالنسبة الى نية قطع القرائة من دون نية قطع الصلوة فبطلان الصلوة بها موقوف على القول باعتبار الهيئة الاتصالية فى القرائة وقد عرفت عدم الدليل على اعتبارها فى القرائة حتى يلزم منه بطلان القرائة بالاخلال بها بين الحمد و بين السورة ، واما بالنسبة الى آياتها و كلماتها بعضها مع بعض فانا وان منعنا اعتبارها ايضاً فيها الاان القول باعتبارها بمعنى عدم خروج القرائة عن اسلوبها المتلقى من الشارع غير بعيد وعليه فلابد من التفصيل فى الفاصل بين كونه موجباً لتغيير اسلوب الكلام و عدمه (و يتحصل منه) ان مجرد نية القطع لاتوجب

الابطال للقرائة ، و اما السكوت فتابع لصدق محو الاسلوب ، و اما الدعاء و الذكر و القرآن فماكان منها مغيراً للاسلوب يكون مبطلا ، و ما لم يكن كذلك لم يكن مبطلاً ثم على البطلان تجب اعادة الجملة المتقدمة بمايتحقق به الاسلوب الصحيح من غير حاجة الى اعادة اصل القرائة .

(**مسئلة**) ربما يقال باشتراط عدم قصد الانشاء فى القرائة (وتحقيق ذلك) ان النظر فى الفاظ القرائة قد يكون موضوعياً بان كانت الالفاظ ملحوظة بالاستقلال ، و قد يكون آلياً مرآتياً بان تكون المعانى ملحوظة بالاصالة و تكون الالفاظ بهذا النظر فانية فى المعانى ، كما في موارد الاستعمال ، حيث ان النظر فيه الى المعنى و ايجاده بصورة اللفظ بعد ان كان مجرداً عقلانياً في وعاء النفس (اذا عرفت ذلك فنقول) هل المعتبر فى القرائة هو ان يكون النظر الى الفاظها موضوعيا فيكون حالها حال القصيدة اذا انشدها فى مقام الحكاية ، حيث ان النظر (ح) الى نفس الالفاظ ؟ اويكفى مجرد جريان تلك الالفاظ على اللسان باى نحو اتفق ، سواء كان النظر اليها بالاستقلال او مرآتاً الى المعانى ؟ وجهان ، والحق هو الاخير ، وذلك لعدم الدليل على لزوم الاول بل ورود الدليل علي عدم اعتباره لورود الاخبار المروية عن الائمة عليهم الصلوة والسلام من تكريرهم بعض الايات التى يمرون عليها ، ووقوع الغفلة عن النظر الاستقلالى الى الالفاظ غالباً فى اغلب المصلين بحيث لايلتفتون الى الالفاظ اصلا مع انه لاوجه للالتزام ببطلان صلوتهم بعد صدور الالفاظ منهم بالارادة الارتكازية ، ومن استحالة النظر الاستقلالى الى الالفاظ عند حصول التوجه و الالتفات الى المعانى ، لوضوح ان النظر «ح» ليس الا الى المعانى بالاستقلال ، ومن البديهى استحالة الجمع بين اللحاظين الاستقلالى والآلى فمن مجموع ما ذكرنا يحصل الظن القوى بل القطع بان المعتبر هو القدر المشترك بين اللحاظين اعنى جري الالفاظ المخصوصة على اللسان باى نحو اتفق ، كما انه لااشكال فى ان المعتبر فى الادعية هو النظر الآلى الى الالفاظ و ايجاد معانيها بتلك الالفاظ المخصوصة ، هذا تمام الكلام فيما يتعلق باحكام القرائة ، والحمدلله على انعامه .

(الفصل الخامس)

في الركوع، ولا اشكال في وجوبه في كل ركعة مرة واحدة في غير صلوة الآيات وانها ركن تبطل الصلوة بنقصانها عمداً اوسهواً (و انما الكلام في تحديده) فنقول ـ لابد اولا من بيان ان الركوع بالنسبة الى الحد الشرعي المقرر فيه هل هو حقيقة شرعية ؟ او ان هذا الحد مراد منه شرعاً ؟ اوانه تحديد للمفهوم ببعض مصاديقه العرفية في مقام الموضوعية للحكم الشرعي ؟ فان فيه وجوه ، والظاهر هو الاخير، وذلك لان المهية اذا كانت من مخترعات الشارع كالصلوة ، بحيث لايكون من مصاديق مفهومه العرفي بل كان مصداقه بعضاً من اجزائه فلا محالة تكون تلك المهية مرادة للشارع عند اطلاق اللفظ اما على الحقيقة (بناء على الحقيقة الشرعية) واما على المجاز (بناءً على عدمها) و اما اذا لم تكن كذلك بل كانت من بعض مصاديق المفهوم فاطلاق اللفظ عليه ليس باعتبار اختراع للمعنى حتى يتأتى فيه الاحتمالان المتقدمان ، بل لما كان انطباق كل مفهوم عرفي و لو كان من اظهر المفاهيم العرفية على مصاديقه مختلفاً باختلاف تلك المصاديق حتى ينتهي الي درجة يشك معها في الصدق ، يجعل الشارع حداً لما هو الموضوع لحكمه بمرتبة من مراتبه ، كما في الماء الكثير المحدود عنده بما بلغ مقدار الكر ، و الركوع من هذا القبيل ، لانه في العرف عبارة عن التذلل و الانقياد و له افراد و مصاديق و اول مراتبه تطأطؤ الرأس الى ان ينتهي الى الحد المخصوص و هو بهذا الحد موضوع للحكم الشرعي ، لان هذا المعنى منه معنى مخترع شرعي حتى يبحث في انه مماوضع له لفظ الركوع عند الشارع او استعمله فيه مجازاً

اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع الخلاف و اضطربت الكلمات في تحديده (فقيل» انه عبارة عن الانحناء الى حد يمكنه وصول اطراف اصابعه الى ركبته وان لم ينته الى حدوضعها عليها بل يكفي مجرد المحاذات مع الركبة (و قيل) انه يعتبر الوصول الى حد يمكنه وضع الاصابع عليها اما مع اعتبار فعلية الوضع ايضاً على قول ، او

بالاكتفاء بامكان الوضع على قول آخر (و قيل) باعتبار الوصول الى حد يمكنه وضع الراحة على الركبة فعلا او قوة على القولين (فالمتحصل) من الاقوال (ح) خمسة (والاقوى) هو القول باعتبار الوصول الى حد يمكنه وضع اطراف الاصابع على الركبة بلا اعتبار فعلية الوضع وهو القول الثانى ، وذلك لصحيحة زرارة وفيها : وبلّغ باطراف اصابعك عين الركبة و فرّج اصابعك اذا وضعتها على ركبتك ، فان وصلت اطراف اصابعك فى ركوعك الى ركبتك اجزأك ذاك ، واحبّ الى ان تمكن كفيك من ركبتك فتجعل اصابعك فى عين الركبة «الخبر» و هذه الرواية هي اصح ما فى الباب ولا اشكال فى ان العمل بها هو المتعين « و انما الكلام » فى المتحصل منها و لعل منشأ اختلاف الاقوال هو اختلاف ما فهموه منها «فمنهم» من جعل اطراف الاصابع بمعنى رؤسها و اكتفى بوصول رؤس الاصابع الى الركبة بمحاذاتها معها من الجانب الذى يلى عظم الفخذ « ومنهم » من جعلها بمعنى جميع الاصابع و قال بلزوم وصولها الى جميع الركبة ، فلابد «ح» من تحقّق المعنى المراد من اطراف الاصابع وعين الركبة « اما الاول » فقد قال الاستاد دام بقائه انها عبارة عن طرف كل عقد من عقود الاصابع (ولكنه كما ترى) بل الظاهر منها انما هو المعنى المقابل للوسط ، لكن الذى يسهل الخطب هو ما افاده من ان المراد من لفظ الاصابع لكونه جمعاً مع الالف و اللام هو جميع الاصابع الشامل للابهام ، فوصول طرف الابهام منها مستلزم لوصول عقدين من غير الخنصر وعقد من الخنصر غالباً ، هذا بناء على ان يكون المراد من اطراف الاصابع رؤسها لا ما يلى المشط ، والاكان اللازم (ح) وصول مقدار من الراحة ايضاً الى الركبة ، لكنه بعيد لظهور قوله عليه السلام « و بلّغ باطراف اصابعك » فى الاكتفاء بوصول الاطراف بمعنى مايلى رؤسها لكون ذلك هو المتفاهم من « الطرف » لغة عرفاً (و كيف كان) فهذه الرواية صريحة فى لزوم بلوغ اطراف الاصابع الى الركبة فلا يكفى مجرد المحاذات لعدم صدق البلوغ بمجرد ذلك (و اما عين الركبة) فقد قال الاستادان الظاهر من الاضافة فيها كونها بيانية لكون الركبة من معاني العين ، و لكن الظاهر عندى هو كون كلمة العين للتاكيد

جيئى بهالدفع توهم الاكتفاع ببلوغ الاصابع الى مايقرب من الركبة (وكيف كان) فالمراد من الركبة هو العظم الشبيه بالدائرة الواقع فى المفصل بين الساق و الفخذ، والبلوغ اليها عبارة عن وصول شيئى من الاصابع (التى منها الابهام) اليها (و منه يظهر ضعف سائر الاقوال) من اعتبار وصول تمام الراحة اوالكف اواليدالى الركبة، واما عدم اعتبار البلوغ الفعلى فلما فى ذيل الرواية من التعبير بكلمة «احب» الصريح فى الاستحباب، هذا، ولكن الاقوى ان ذيل الرواية انما يدل على استحباب تمكن الكف من الركبة و الاعتماد عليها لا استحباب مجرد الوضع لظهور قوله عليه السلام فى صدر الرواية «و بلّغ باطراف اصابعك» فى البلوغ الفعلى الغير الصادق مع عدم الوضع فيكون الوضع واجباً اللهم الا ان يدعى الاجماع على عدم وجوبه كما ادعاه غير واحد من الاساطين.

و يمكن ان يقال ان المراد من «عين الركبة» النقرتان المحيطتان بطرفى عظم الركبة مما يلى الساق للتان هما بمنزلة العينين من عظم الرأس كما نص عليه اهل اللغة، و يكون المراد من الاصابع مجموعها حتى الابهام فعلى هذا فوصول اطرافها الى النقرتين مستلزم لوقوع الراحة على العظم المستدير من الركبة فينطبق (ح) على قول من يقول بوجوب الانحناء الى حد يمكنه وضع الكف بتمامها على الركبة (و لايرد عليه) عدم ذكر العين فى قوله عليه السلام «فان وصلت اطراف اصابعك الى ركبتيك اجزائك» وذلك لظهور كونه تفريعاً على سابقه اعنى قوله عليه السلام «وبلغ باطراف اصابعك عين الركبة» و انما ترك اعادة العين للعهد المستظهر من التفريع (ولكن التحقيق) ان التفريع بالمعنى المذكور بعيد لظور قوله فان وصلت (الخ) فى كونه تفصيلا لاجمال ما سبق لاشتمال الكلام المتقدم على جملة من الواجبات و المستحبات فيكون ما افاده عليه السلام بقوله فان وصلت (الخ) شرحاً لمقدار اقل الواجب المجزى وتمييزاً له عن المستحب المعبر عنه بقوله عليه السلام «واحب الى ان تمكن كفيك من ركبتك» و هذا هو المتعين، و المتحصل منه ان حدالواجب هوالانحناء الى ان تصل اطراف الاصابع حتى طرف الابهام منهاالى الركبة ويكون الازيدمن ذلك بمعنى الانحناء الى ان تصل اطراف الاصابع الى النقرتين مستحباً.

فتلخص ان اصول الاقوال فى المسئلة تكون ثلثة (الاول) ما اخترناه آنفاً و هو المطابق لفتوى جملة من الاساطين (الثانى) كفاية محاذات اطراف الاصابع مع الركبة مما يلى الفخذ ، و قد اختاره المجلسى (قده) (الثالث) بلوغ اطراف الاصابع الى عين الركبة مما يلى الساق و ذهب اليه صاحب الكفاية والذخيرة ، و اما سائر الاقوال من الاكتفاء ببعض الكف او بعض الراحة فمرجعها الى احد الاقوال الثلثة .

ثم انه قد يؤيد مذهب المجلسى (قده) بما ورد فى ركوع المرئة من انها اذا ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها (وجه التأييد) انا لو جعلنا حد الكوع عبارة عن محاذات اطراف الاصابع مع الركبة مما يلى الفخذ لكان هذا متحداً مع ما يجب على المرئة غاية الامر اختصاص المرئة باستحباب اكتفائها بما ذكر ولا تتعدى الى ما يستحب للرجل من الانحناء الى ان تصل اطراف الاصابع الى عين الركبة مع اشتراكهما فى الحد الواجب ، ولو قلنا بان الواجب على الرجل هو بلوغ اطراف الاصابع الى عين الركبة للزم اختلاف الواجب من الانحناء بالنسبة الى الرجل والمرئة وهو خلاف الظاهر.

(**ولكن الانصاف**) ضعف ذلك لعدم قيام الدليل على اتحاد الحد الواجب بالنسبة اليهما وعدم لزوم اشكال من اختلاف ما يجب عليهما فى الركوع بعد اشتراكهما فى اصل وجوبه لما تقدم فى صدر المبحث من صدق الركوع لغة وعرفاً على مجرد الانحناء وانه من الكليات المشككة الذى له مراتب وقد جعل الشارع بعضها واجباً فى الصلوة فليس الركوع (ح) من الحقائق الشرعية، وعليه فلا محذور فى كون مرتبة منه حداً واجباً للمرئة والمرتبة الاخرى حداً واجباً للرجل مع اشتراك الحدين فى اصل حقيقة الركوع .(وينبغى التنبيه على امور)

الاول انه يجب فى تحقق الركوع ان يكون بلوغ اطراف الاصابع الى الركبة بسبب الانحناء فلا يجزى الوصول بلا انحناء كما اذا تمكن عن ايصالها الى الركبة بمثل الاقعاء ، لخروج ذلك عن حقيقة الركوع التى هى عبارة عن الخضوع الخاص (الثانى) ان المعتبر فى ماذكر من التحديد هو المستوى الخلقة والمراد منه هو من يكون اجزاء بدنه متناسبة بعضها مع بعض بحسب ماهو المتعارف فى غالب افراد الانسان ، وليس المراد هو المستوى الخلقة من جميع الجهات فيعم ما ذكرنا طويل القامة وقصيرها مع تناسب اليد

بالنسبة الى القامة بحسب ماهو المتعارف ، و يخرج عنه من لاتكون يده مع قامته تبلك النسبة بان كانت اطول او اقصر ولو كانت قامته مستوية (الثالث) من كان بحسب الخلقة متقوساً او كان كذلك لعارض فان امكنه اقامة الصلب حال الركوع وجب عليه اقامة الصلب ولو قليلاً ثم الانحناء بقصد الركوع ، وان لم يتمكن من ذلك وامكنه ان ينحنى بازيد مما عليه وجب عليه ذلك ، وان لم يمكنه ذلك ايضاً اومأ للركوع واتى بالذكر الواجب فى حال الايماء ، كل ذلك لان الركوع الواجب عبارة عن المعنى المصدرى و المعنى الاسم المصدرى وهو الهيئة الحاصلة من الفعل ، و (ح) فاذا امكن له الانحناء من قيام وجب ، واذا لم يمكنه القيام قبل الركوع و امكنه الانحناء زائداً على ماهو عليه وجب ، لكونه الركوع المصدرى فى حقه ، و اذا لم يمكنه الانحناء زائدا فلمكان تحقق المعنى الاسم المصدرى لايمكن تكليفه به لكونه طلباً للحاصل ولكن يؤمى بدلا عن المعنى المصدرى ويأتى بالذكر الواجب على النحو المختار (ولاوجه لتوهم) سقوط الذكر هيهنا نظراً الى وجوب الايماء عليه كمافى صلوة الغريق لما ذكرنا من حصول الهيئة الركوعية له دون الغريق مضافاً الى ان سقوط الذكر هناك ليس لمجرد وجوب الايماء بل لعدم التمكن من الذكر كمالايخفى. (الامر الرابع) المشهور المسلم هو انه اذا لم يتمكن من الانحناء بالمقدار الواجب وجب عليه الانحناء بما امكن منه ، و ذلك لماتقدم توضيحه فى مبحث القيام من توضيح ركنية القيام المتصل بالركوع ، من ان الركوع عبارة من المعنى المصدرى والاسم المصدرى فيكون عبارة عن اول الشروع فى الانحناء الي الوصول الى الحد الواجب فاذا تعذر بعض ذلك اتى بما امكن منه لقاعدة الميسور و صدق الميسور هنا عرفى بيّن ، لايحتاج الى تحقق الاجماع .

(**فان قلت**) مدار الركنية على البلوغ بالحد الموظف ، ولذا لو انحنى ولم يكن انحنائه الى الحد المذكور لزم نقصان الركن كما ان الزيادة فيه موقوفة ايضاً على البلوغ الى ذلك الحد سواء كان عن قيام اولم يكن ، **فدعوى** ان الركوع عبارة عن المجموع من اول الشروع فى الانحناء الى البلوغ بالحد الموظف **مجازفة** واللازم مما ذكر ناهو عدم شمول قاعدة الميسور للمقام لعدم كون مجرد الانحناء ركوعاً .

(**قلت**) هذا الاشكال سارٍ فى القيام والسجود ، وقد اجبناعنه فى مبحث القيام (و حاصله) دعوى الفرق بين ماكان المطلوب المحدود بعض مراتب المفهوم المشكك عرفاً وكان المتيسر بعد التعذر بعض مراتبه الاخر ، وبين ماإذا لم يكن كذلك ، ففى الاول يصح التمسك بقاعدة الميسور ولولم يكن معاضداً بالعمل والشهرة دون الثانى حيث انه يشترط فى صحة العمل بها تعاضدها بعمل الاصحاب فاذا تعذر الاستقامة فى القيام وتيسر منه مع عدم الاستقامة يكون الميسور مرتبة من القيام عرفاً فتشمله القاعدة .

(**وكذا السجود**) حيث ان مفهومه العرفى عبارة عن وضع شيئ من الوجه على الارض سواء كان بالجبهة او احد الخدين اوالذقن ، لكن المدار على الركن هو وضع الجبهة بحيث لووضع غيره لم يتحقق الركن وان تحقق السجود عرفاً فوضع غير الجبهة على الارض من مراتب السجود عرفاً ، ولكن صدق السجود على وضع غير الجبهة من بقية اعضاء الوجه اظهر من صدق القيام على غير حالة الاستقامة ، وهكذا الكلام فى الركوع اذهو عند العرف عبارة عن التطأطؤ ومطلق الانحناء والمعبر عنه بالفارسية «سرفرود آوردن» وهذا المعنى له مراتب وقد جعل الشارع بعض مراتبه ركناً للصلوة ، ولكن ذلك غير مانع عن صدق اصل معناه على سائر مراتبه ، بل صدق الركوع عرفاً على الانحناء الانقص من الحد الموظف اظهر من صدق السجود على وضع غير الجبهة من سائر اجزاء الوجه ، فشمول قاعدة الميسور للمورد مما لااشكال فيه.

هذا بناء على ما هو التحقيق من كون الانحناء من اول القيام من الواجبات الصلوتية وان كان الركن هو خصوص ذلك الحد الموظف كما هو مختار جملة من الاساطين ، (و اما بناءً على كون الواجب) هو الركوع الاسم المصدرى اعنى الهيئة الحاصلة من الانحناء المصدرى وكون المعنى المصدرى خارجاً عن افعال الصلوة و مقدمة لحصول الجزء الواجب فيشكل التمسك بقاعدة الميسور عند تعذر الواجب و هو المعنى الاسم المصدرى فان مقدمة وجود الشيئ لاتعدمن مراتب وجوده حتى يصدق عليه انه ميسوره عند تعذره ، وليس فى المسئلة نص يقتضى وجوب المقدار الممكن من الانحناء عند تعذر الواجب ، واما الاجماع على وجوبه فعهدته على مدعيه وقد تقدم توضيح اثبات ان الركوع

عبارة عن المعنی المصدری و المعنی الاسم المصدری فی مبحث رکنیة القیام المتصل بالرکوع، فراجع .

هذا تمام الکلام فی تحدید الرکوع عن قیام (و اما الرکوع الجلوسی فالقدر الواجب منه محاذات الوجه للرکبة بحیث لو اخرج خط عمودی عن الارض ماراً علی رکبته لانتهی الی وجهه ، فان الظاهر ان هذا هو الذی یصدق علیه رکوع الجالس حیث انه لیس فی الاخبار ما یستفاد منه تحدید الرکوع الجلوسی ولا ینطبق علیه ما ورد فی تحدید الرکوع القیامی (اعنی الانحناء بمقدار یتمکن معه من ایصال اصابعه الی رکبته) ضرورة التمکن من ذلک فی حال الجلوس من دون انحناء او مع انحناء یسیر لا یصدق معه الرکوع اصلاً ، فلا جرم یکون المرجع فی تعیینه فی حال الجلوس الی العرف ، و الظاهر صدقه عندهم بما ذکرناه و قد حکی فی تحدیده قولان آخران متقاربان مع ما ذکرنا (و کیف کان) فیستحب زیادة الانحناء فیه بقدر ما یحاذی جبهته مسجده ، وذلک لما عرفت من استحباب وضع الکف علی الرکبة بحیث یمتلئ الکف من الرکبة ، و لعل ذلک لا یحصل فی حال الجلوس الا بالانحناء المذکور کما انه یحصل برفع الفخذین عن الساقین فی الجملة و لعله لذا قیل باستحباب رفعهما عنهما ، والا فلیس لاستحبابه دلیل بالخصوص (و اما ما قیل) من اعتبار رفع الفخذین عن الارض والجلوس علی الرکتبین کهیئة القائم ثم الرکوع (فلا وجه له) فالاقوی هو ما ذکرنا ، والله العالم .



الكلام في واجبات الركوع

وهي امور (الاول) الذكر ، و قد اختلف فيه على اقوال (منها) القول بوجوب مطلق الذكر (و منها) القول بوجوب مقدار ثلاث تسبيحات من مطلق الذكر (و منها) القول بتعين التسبيحة الكبرى (و منها) القول بالتخيير بينها و بين ثلث تسبيحات من الصغرى ، و منشأ اختلاف الاقوال هو اختلاف الاخبار فانها على طوائف (فمنها) ما يدل على تعيين خصوص التسبيحة اما مطلقا او خصوص الكبرى او هي مع ثلاث من الصغرى على سبيل التخيير (و منها) ما يدل على جواز الاكتفاء بمطلق الذكر اما مطلقا او بقدر ثلث تسبيحات و مقتضى الصناعة العلمية (بعد اعتبار الطائفتين من حيث السند بل الطائفة الثانية في غاية الاعتبار) هو حمل مطلقاتها على مقيداتها و رفع اليد عن ظاهرها بنصوصها ، و الظاهر هو تقديم ما دل على الاكتفاء بمطلق الذكر لكونه نصاً في ذلك فيحمل غيره على الاستحباب لكن الاحتياط هو فيما عليه المشهور من خصوص التسبيحة

وينبغي التنبيه على امور ، (الاول) انه قيل باستحباب كلمة و بحمده وجواز الاكتفاء بقول « سبحان ربي العظيم » بناء على تعين خصوص التسبيح اما خصوص التسبيحة الكبرى او مع التخيير بينها و بين ثلاث من الصغرى (ولكن هذا القول ضعيف) فانه على هذا التقدير يجب القول بوجوبه فان بعض الاخبار و ان كان خالياً عنه الاان ذكره في بعض آخر كافٍ في التقييد حيث لم تكن الاخبار المطلقة نصاً في الاطلاق ، فراجع . (الثاني) ان الاقوى جواز الاكتفاء بتسبيحة واحدة من الصغرى في المرض ، لخبر معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قلت له ادنى ما يجزى المريض من التسبيح في الركوع والسجود ، قال عليه السلام تسبيحة واحدة ، والحق بالمرض كل ضرورة ، للقطع بعدم خصوصية له ، (و هل يلحق به مطلق الاستعجال و لو لم تبلغ حد الضرورة ؟ و جهان ، من دلالة

مرسلة الصدوق فى الهداية و فيها بعد قوله : فان قلت سبحان الله سبحان الله سبحان الله اجزئك « و التسبيحة الواحدة تجزى للمعتل و المريض والمستعجل ، و من كونها مرسلة و ان كانت فى غاية القوة ، و المسئلة لا تخلو عن اشكال

(**الثالث**) ان الاقوى عدم جواز الاكتفاء بالصلوة علي النبى صلى الله عليه وآله وسلم بدلاً عن الذكر و لو علي القول بجواز الاكتفاء بمطلق الذكر ، بل اللازم هو الاتيان بما يدل على تعظيم الله و ذكر جلاله و جماله تعالى ، فلا يكتفى بمطلق الدعاء ايضاً و ذلك لان الدليل على الاكتفاء بمطلق الذكر هو قوله عليه السلام فى رواية هشام بن الحكم « كل هذا ذكر الله » فى الجواب عن سؤاله عن الصادق عليه السلام حيث يقول : قلت انه يجزى ان اقول مكان التسبيح فى الركوع و السجود لا اله الا الله و الحمد لله والله اكبر ؟ . قال عليه السلام نعم ، كل ذلك ذكر الله (وفى رواية هشام بن سالم عنه عليه السلام قال سئلته يجزى عنى مكان التسبيح فى الركوع و السجود لا اله الا الله و الله اكبر ؟ . قال عليه السلام نعم . (ولا يخفى) انصرافهما عن مثل الصلوة علي النبى صلى الله عليه وآله وسلم و الدعاء الغير المشتمل على التحميد او التهليل ونحوهما .

(**الرابع**) لا كلام فى انه بناءً على تعين التسبيح لو اختار الصغرى تكون الثلاث منها واجبة و الزائد عليها مستحباً ، واما الكبرى فلواتي بازيد من مرة كالثلاث والخمس ونحوهما فهل الواجب منها واحدة و الباقى يكون مستحباً ؟ او يكون الجميع واجباً فيكون من قبيل التخيير بين الاقل و الاكثر ؟ وجهان ، والتحقيق هو الاول و ذلك لما تقدم في التسبيحات الاربع من ان مصحح التخيير بين الاقل و الاكثر انما هو فى اعتبار الشيئى بشرط لا وبشرط شيئى قبل اعتبار التخيير لا مستنداً الى نفس اعتباره (فراجع) .

(**الخامس**) انه لا اشكال فى ان الواجب من التسبيحة الكبرى هو صرف الوجود منها ، فلواتى بها ازيد من واحدة فالواجب هو الاولى و البقية تكون مستحبة سواء قصد وجوب الاولى و استحباب البقية او اتى بها بلا قصد الوجوب و الاستحباب ، (و هل له) ان يقصد بالاولى الاستحباب وبالثانية الوجوب اولا ؟ وجهان ، و قد طال البحث والكلام فى ذلك

(**والتحقيق ان يقال**) انه ان كان الغرض من قصد استحباب الاولى اتيانها بقصد مطلق الذكر فلااشكال في جواز ذلك ووقوع الاولى مستحبة ، لكن هذاالمعنى غير مرتبط بذكر الركوع ، وان كان الغرض هو الاتيان بالاولى بعنوان الذكر الركوعي استحباباً فالاقوى عدم جوازه لان المستحب من الذكر الركوعى هو الزائد عن المرة و من الواضح انه لايصدق على المرة الاولى عنوان الزائد عن المرة ، و مع كون كون الواجب هو صرف الوجود لا الواحد من الاذكار بنحو معنى النكرة فلا يمكن جعل الاولى مستحبة ، و لعل منشأ توهم امكانه هو تخيل كون الواجب هو احد هاو ان البقية تكون متصفة بالاستحباب .

فلو اتى به بقصد الا ستحباب فاما ان يكون قاصداً للامتثال بالنسبة الى الامر الندبى على وجه التقييد تشريعاً وانه لو لم يكن مستحباً لما كان قاصداً للاتيان به او يكون قاصداً للامتثال على كل حال الا انه قصد امتثال الامر الندبى (فعلى الاول) فاللازم هو بطلان الصلوة من جهة عدم قصد امتثال الامر المتوجه اليه دون الثانى ، ضرورة تمشى قصد الامتثال منه على نحو التحليل فى الداعى كما تقدم شرحه في مبحث النية ، و لواتى بها ثانياً بقصد الاستحباب ثم تبين بطلان الاولى صحت صلوته فتكون غير الاولى التى تبين بطلانها هو الواجب لانطباق صرف الوجود عليه . ولا يضره قصد الندب لكونه من قبيل تحليل الداعى والخطاء فى التطبيق ، .

(**الثانى من واجبات الركوع**) الطمأنينة ، وهى عبارة عن السكون و الوقوف فى مقابل المشى و فى مقابل الحركة يمنة و يسرة و نحو ذلك (ولا اشكال) في وجوبها فى حال الركوع و الذكر و فى القيام بعد الركوع للاجماع و الاخبار الدالة على وجوبها فى تلك الاحوال (و انما الكلام فى امور) **الاول** هل هي فى حال الركوع من واجباته او اركانه كوضع الجبهة على الارض الذي هو ركن للسجود ؟ وفيه قولان ، قد يقال كما عن الشيخ (قده) بالثانى ، و ذلك لان المسمى بالركوع عبارة عن السكون الفاصل بين الحركة المنتهية الى حده و الحركة التى بعده فما لم يتحقق ذاك الوقوف و السكون لم يتحقق الركوع فهو من مقومات الركوع

ولا معنى لركـن الجزء الاذلك (و يؤيده) القول بكون الركوع عبـارة عـن الهيئة الحاصلة والمعنى الاسم المصدرى حيث ان المطلوب (ح) هو التهيؤ بتلك الهيئة ، ولا اشكال فى توقف حصولها على الطمأنينة (ولكن الاقوى هو الاول) ولو على القول بكون الركوع عبارة عن الهيئة لانفس الفعل ، وذلك لعدم دخولها فى حقيقة الركوع لاعرفاً ولا شرعاً ، اما عرفاً فواضح فان الركوع كما عرفت عبارة عن التذلل و الخضوع ، ولا شبهة فى عدم دخل الطأنينة فى تحققه عرفاً ، واما شرعاً فلان الحد الموظف على مابيناه هو الانحناء المخصوص على قدر يتمكن من وصول اطراف الاصابع الى الركبة ولااشكال فى عدم دخول الطمأنينة فى ذاك الحد الموظف ، و اما وجوبها شرعاً فـلا يدل علـى دخلها فى تقوم الركوع لكونه اعم كما فى سائر واجبات الركوع والسجود

(**لكنها بالمعنى المقابل للمشى**) معتبرة فى الصلوة لا من جهة خصوصية الركوع ، بل لا عتبار الاستقرار فى الصلوة و فى وحدة مكان الصلوة عرفاً (واما بالمعنى المقابل للحركة يمنة و يسرة فتكون معتبرة فى الركوع و من واجباته لا من اركانه (الامر الثانى) هل الطمأنينة فى حال الذكر شرط للصلوة او للذكر ؟ و جهـان ، و تظهر الثمرة فيما لو اخل بها اذ على الاول لا يجب تـداركهـا و تصح الصلوة لـو كان الاخلال سهواً و لو كان محل التدارك بـاقياً ، بل لو اعـاد الذكر (ح) بقصد الذكر الصلوتى كان تشريعاً محرماً ، و على الثاني فيكون الذكر باطلاً لفوات شرطه ، ثم ان استفادة احد الوجهين من الدليل فى غاية الاشكال فلابد من الرجوع الى الاصل العملى ، و هو بنفسه و ان لم يكن مقتضياً لاحد الوجهين الا ان نتيجـة الاصل الجارى فى عدم وجوب اعادة الذكر عند الشك هو نتيجة اشتراط الصلوة دون الذكر ، هذا فى الذكر الواجب (الامر الثالث) هل الطمـأنينة معتبرة فى الاذكار المندوبة فى الصلوة اولا ؟ قـد يقال بالثـانى نظراً الى كونهـا مندوبـة و لكن الحق هو الاول لاطلاق مـا دل على اعتبارها في الصلوة كرواية حماد و غيرها و (ح) فيشكل صحة صلوة عامة السواد الذين لا طمأنينة لهم فى حال الاذكار المستحبة كالتكبيرات و غيرها مع قصـدهم بهـا الاذكار المستحبة فى الصلوة لا مطلق الذكر (فان قلت) يمكن تصحيح صلوتهم بالخطاء

فی التطبیق بان یقال انهم یقصدون بالاتیان بها امتثال الامر الواقعی ، و اعتقادهم کونه الامر الصلوتی و الوظیفة المقررة فی الصلوة غیر قادح فی الصحة بعد تعلق الامر الندبی المطلق بالذکر (قلت) هذا فاسد لما قد سبق تحقیقه فی باب النیة من ان مثل المقام خارج عن باب تحلیل الداعی و الخطاء فی التطبیق ، و اجماله ان المعتبر فی النیة امر ان کل واحد منهما رکن لها (احدهما) تعلق الارادة الفاعلیة بما تعلق به الارادة الآمریة (و ثانیهما) کون تلك الارادة منبعثة عن شخص الامر الصادر من الآمر او ما یرجع الیه من علله و معلولاته ، فما لم یتحقق هذا ن الامران لا تتحقق النیة والخطاء فی التطبیق غیر مصحح للعبادة اذا کان مرجعه الی احد هذین الامرین (نعم) اذا تحققت النیة برکنیها و حصل الخطاء فی توصیف المامور به بما لیس متصفاً به واقعاً ککونه اداءً او قضاءً ، او حصل الخطاء فی توصیف الامر ککونه ندبیاً او وجوبیاً کما لو قصد امتثال الامر المتوجه الیه معتقداً کونه ندبیاً فظهر کونه وجوبیاً فهذا باب التحلیل فی الداعی و الخطاء فی التطبیق لکون الخطاء راجعاً الی الاوصاف الخارجة عن هویة الامر او المأمور به

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاذکار المستحبة قد تعلق بها امران (احدهما) الامر المتعلق بها بعنوان کونها وظیفة خاصة فی الصلوة (و ثانیهما) الامر المتعلق بها بعنوان مطلق الذکر ، و متعلق الامر الاول یشترط فیه الطمأنینة فاذا اتی بالذکر بداعی الامر الاول بلا طمأنینة فما اتی به غیر مطابق مع الامر الذی قصد امتثاله اعنی الامر المتعلق بالوظیفة الصلوتیة ، و ما هو مطابق للامر (اعنی الامر بعنوان مطلق الذکر) فهو غیر قاصد لامتثاله ، فلم تتحقق حقیقة النیة برکنیها لحصول الاخلال برکنها الثانی اعنی قصد شخص الامر المتعلق به ، و لیس بین الامرین جامع حتی یکون قاصداً لامتثال ذاك الجامع و یقال بوقوع الخطاء فی تطبیقه علی ذاك المصداق .

لکن الانصاف صحة الصلوة و لو مع ترك الطمأنینة فی الاذکار المستحبة و ان ما ذکرنا فی الجواب مع تمامیته و صحته غایة الصحة انما هو فیما اذا کان اللازم قصد شخص الامر المتوجه الیه و هذا یتم فیما اذا کان الفعل مأموراً بامر استقلالی لا بامر

ارتباطى كاجزاء العبادات و اما فيها فلا يصح قصد الامر المتوجه الى الجزء فضلاً عن لزومه ، بل لابد من قصد الامر المتوجه الى اصل العبادة و قصد امتثاله فى اتيان الفرد المأتى به ، و لا يخفى ان قصد امتثال الامر الايجابى بهذا الفرد المشتمل على المندوب كاف فى الصحة لكونه مشتملاً على تلك الطبيعة ، (و وقوع الزيادة) فيها بالاتيان بالذكر المندوب فى غير حال الطمأنينة (غير ضائر) بالصحة لكون الصلوة ماخوذة بنحو اللابشرط عنها ، فما هو المعتبر فى صحة تلك الاجزاء المستحبة هو الاتيان بها بداعي استحبابها و لو لم يكن بداعى مطلق رجحانها او خصوص كونها وظيفة و «ح» فلا يضر الخطاء فى اعتقاد كونها وظيفة للركوع بعد ان لم يكن قصد امرها الذى به يتحقق استحبابها او مطلق رجحانها معتبراً فى صحتها

(**والحاصل**) ان المعتبر فى صحة العبادة اموركلها حاصلة « الاول » قصد امتثال امرها الوجوبي مثلا و هو حاصل « الثانى » تعلق ارادة الفاعل بماتعلق به ارادة الآمر و هو أيضاً حاصل اذالفاعل قصد تلك الهوية ، غاية الامر مع اشتمالها على اذكار مندوبة مع عدم كون اشتمالها عليها مضراً بها لكونها ماخوذة بنحو اللابشرط بالنسبة اليها « الثالث » اتصاف تلك الزوائد بالمطلوبية ذاتاً و هو ايضاً حاصل ، و الخطاء انما هو فى وجه اتصافها بها بتخيل ان مطلوبيتها من جهة الخصوصية الموظفة مع انها ليست كذلك بل مطلوبيتها بعنوان مطلق الذكر و هذا امر خارج عن الهوية المامور بها التى هو قاصد لاتيانها و عن هوية الامر الواجب المتعلق اليها الذى قصد امتثاله « و خلاصة الكلام » ان الصلوة صحيحة لعدم الدليل على كون هذه الزيادة مبطلة لها و المفروض ان النية بالنسبة الى اصل الاتيان بالصلوة حاصلة بركنيها فلا وجه للبطلان « الثالث مما يجب فى الركوع » رفع الرأس منه ، و هل هو ركن اولا ؟ قولان ، ربما يقال بالركنية كالقيام قبل الركوع و لكن التحقيق عدمها و ذلك لان الاصل فى كل ما ثبت جزئيته وان كان مقتضياً لركنيته لكن الاصل قد انقلب فى خصوص اجزاء الصلوة من جهة قيام حديث لاتعاد ويكون الاصل فى اجزائها بمقتضى تلك الصحيحة عدم الركنية الا ما ذكر في المستثني من ذلك الحديث ، و من الواضح عدم ذكر رفع الرأس من

الركوع فيه ، كما ان القيام المتصل بالركوع ايضاً لايكون مذكوراً هناك فى المستثنى و انما التزمنا بكونه ركناً من جهة توقف الركوع عليه لكونه عبارة عن مجموع المعنى المصدرى و الاسم المصدرى حسبما تقدم شرحه (و مما ذكرنا ظهر) ان ما يعتبر فيه من الطمأنينة و الاستقامة والانتصاب و غير ذلك مما تقدم فى مبحث القيام ليس ركناً بطريق اولى ، بل انما هى واجبات وشرائط للواجب الغير الركنى

(الفصل السادس في السجود)

والبحث عنه يتوقف على رسم امور (الاول) في مهيته ، والحق انه فى ذلك كالركوع من ان له حقيقة عرفية قد حدده الشارع ببعض مراتبه و جعل تلك المرتبة المحدودة ركناً فى الصلوة ، فالمفهوم العرفى منه عبارة عن وضع شيئى من الوجه على الارض او وضع ما يقرب من الوجه كالمقدم من الرأس و يلحق بالارض عند العرف ما يرتفع منها ولو بقدر لبنة بل ازيد اذا لم يكن الارتفاع بحد لايصدق معه السجود عند هم .

(**و الظاهر**) ان السجود ليس امراً مركباً عرفاً من الانحناء ووضع الوجه على الارض بل هو امر بسيط وهو نفس وضع الوجه ؛ ويكون الانحناء بهذا المقدار محققاً لهذا العنوان لاجزءً لمعنى السجدة بل شرطاً لتحققه (والحاصل) ان السجود عرفاً عبارة عن وضع شيئى من الوجه على الارض فى الجملة و لكن الشارع قد جعل الحد فى كلا الامرين اعنى الوجه والارض اما الاول فقد جعل الحد فيه « الجبهة » واما حد الارض ارتفاعاً و انخفاضاً فقد جعله مقدار اللبنه فما دونها (فالتحديد الاول) راجع الى اصل مهية السجدة بحيث لاتتحقق مهيتها شرعاً الا بوضع الجبهة دون سائر اجزاء الوجه (و اما التحديد الثانى) فهوراجع الى شرط صحة هذه المهية (و بعبارة اخرى) شرط للواجب لا شرط لاصل المسمى عند الشارع (و تظهر الثمرة) فى الزيادة و النقيصة فانه لو وضع غير الجبهة على الارض كالذقن او الخد لم يصدق عليه السجود حتى يكون زيادته مبطلة كما انه لايجوز الاكتفاء به لو فعل ذلك عن عذر كالجهل و هذا بخلاف ما لو وضع الجبهة على محل مرتفع او منخفض بازيد من اللبنة مع صدق السجود عرفاً

فان مقتضى القاعدة انه لو فعله زائداً على المرتين فى ركعة واحدة كان ذلك زيادة في الركن كما سيأتي التنبيه عليه .

و مما ذكرنا ظهر اندفاع ماربما يورد على كلام الفقهاء رضوان الله عليهم من انهم كيف صدر منهم التفكيك بين التحديدين اعنى التحديد بوضع الجبهة و التحديد بعدم زيادة الارتفاع و الانخفاض عن مقدار اللبنة و قالوا بركنية الاول فى صدق السجود دون الثانى مع انهما معاً تحديد شرعى و ان السجود مركب من الوضع و الانحناء فيكون التحديد ان باعتبار جزئيه كليهما (وجه الاندفاع) ما عرفت من عدم تركب السجود بل هو امر بسيط كما او ضحناه .

(الامر الثانى) انه لايجوز السجود لغير الله تعالى مطلقاً بل و كذلك الركوع كما يدل عليه ما ورد فى الدعاء بعد صلوة الزيارة فى غير واحد من الروايات من قوله : «فان الصلوة والركوع والسجود لاتكون الالك » والظاهر انه لا يعتبر فى خصوص وضع الجبهة على الارض قصد عنوان السجود بل يصدق السجود بمجرد وضعها ما لم يقصد عنواناً اخر كحك جبهته مثلا ، و اما فى وضع غير الجبهة من اجزاء الوجه فالظاهر اعتبار قصد عنوان السجود في صدقه . ويترتب على ذلك انه لو وضع خده على الارض لغير الله تعالى و لم يقصد به السجود لم يكن به بأس ، و هذا بخلاف وضع الجبهة .

(و السر فى ذلك) ان وضع الجبهة بذاته خضوع تام سواء قصد به الخضوع ام لم يقصد بخلاف وضع غير الجبهة حيث ان كونه خضوعاً متوقف على قصد الخضوع به (و اما تقبيل الاعتاب المقدسة) فالحق انه خارج عن مصداق السجود بل هو مصداق للتحبب كالانحناء لتقبيل الولد فانه لايتوهم كونه سجوداً للولد و هل هذا الامثله ؟! .

(الامر الثالث) السجدتان معاً ركن فى كل ركعة ، تبطل الصلوة بتركهما او بزيادتهما معاً و هذا فى الجملة مما لا اشكال فيه (انما الكلام) فى تصوير ركنيتهما كذلك (فنقول) قد تقدم مراراً انه ليس من ذكر لفظ الركن فى الادلة عين ولا اثر و انما هو اصطلاح من الاصحاب فى تسميتهم ما يكون زيادته و نقصانه عمداً و سهوا

مبطلاً ركناً وكذا ما يكون نقصانه كذلك مبطلاً من دون الزيادةعلى اشكال فى ذلك ولا اشكال فى انطباق هذا المعنى (اعنى مبطلية النقيصة و لو سهواً) على السجود ، و ذلك للاستثناء المذكور فى صحيحة لاتعاد ، بل يمكن استفادة مبطلية زيادة السجدتين من الاستثناء المذكور ، لدلالة كلمة « من » الظاهرة في كونها نشوية فى قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة الا من خمسة الشاملة للاخلال و لو بالزيادة (و انما المكلام) فى انه يستفاد من الصحيحة مبطلية الا خلال ولو بسجدة واحدة ، فكيف خص الفقهاء ذلك بالسجدتين معاً ،

ثم انهم (مع تخصيصهم الركن بالسجدتين و نفى الركنية عن السجدة الواحدة وحكمهم بان نقيصتها لاتوجب البطلان وكذلك زيادتها الامع العمد) قد اجروا بعض احكام الركن على السجدة الواحدة ، حيث حكموا بانه لوسهي عن جزء واجب كالقيام بعد الركوع او الطمانينة فى الجلسة بين السجدتين و لم يتذكر الابعد الدخول فى السجدة لا يجب عليه العود للتدارك ، مع ان مقتضى عدم ركنية السجدة الواحدة هو وجوب ذلك ، و كذا حكموا ببطلان الصلوة لوسهى عن الركوع حتى دخل في السجدة مع ان لازم عدم ركنيتها وجوب العود و التدارك باتيان الركوع ، فلابد للجمع بين الحكمين من مدرك .

(و توضيحه) ان مقتضى صحيحة لا تعاد كما عرفت هو ركنية السجود مطلقا و و لو كانت واحدة لكن خرج عن اطلاقها ما اذا زاد سجدة واحدة سهواً او نقصها كذلك بما ورد من قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة من سجدة وانما تعاد من ركعة بعد السؤال عن اعادة الصلوة بنسيان سجدة واحدة و زيادتها ، ولا ريب فى ان المقيد لاطلاق الصحيحة انما يقيدها بمقدار دلالته ، ومورد الدليل المقيد هو وقوع السهو بالنقصان او زيادة السجدة الواحدة اذا تعلق السهو بها نفسها ، واما اذا ترك واجباً سهواً حتى دخل فى السجود فليس مورداً للدليل المقيد ، لعدم تعلق السهو و النسيان (ح) بالسجود ، بل متعلقهما ذلك الواجب المنسى قبل الدخول فى السجدة ، و اما الاتيان بالسجدة (ح) فليس عن سهو بل هو واقع عن عمد و التفات اليها (غاية الامر) ان تلك السجدة ملغاة عند الشارع لوقوعها على خلاف

الترتيب ، فان دل الدليل على اغتفار هذه الزيادة بحيث يكون مخصصاً لصحيحة لاتعاد فهو ، و الا كان لازم اطلاقها بطلان الصلوة بهذه الزيادة وعدم لغوية ذلك في نظر الشارع و (ح) فان كان الواجب المنسى قبلها جزء غير ركنى كمافي الفرع الاول فلا تجب اعادته ولا تبطل الصلوة بتركه لكونه سهوياً . و ان كان جزء ركنياً كان السهو عنه مبطلا كما فى الفرع الثانى لدوران الامر بين ترك الركن و بين زيادة السجدة عن اختيار و التفات (فتحصل) من ذلك ان احكام الركن لاتترتب كلها على السجدة الواحدة بل لابد من ترتيب بعضها و رفع اليدعن بعضها الاخرفهى متوسطة بين الركن وغير الركن و سياتى لهذا مزيد توضيح فى باب الخلل انشاء الله تعالى .

بقى الكلام فى اشكال اخر يرد على الركنية فى مجموع السجدتين ، و هو انه لو كان الركن عبارة عن السجدتين بنحو المجموع اعنى الهيئة الحاصلة منهما معاً للزم انتفاء الركن بنقصان السجدة الواحدة ، ولو كان الركن كل واحدة منهما لزم بطلان الصلوة بزيادة الواحدة ، مع عدم التزامهم بالبطلان بنقصان الواحدة و لا بزيادتها (وحق الجواب) ان يقال ان اعتبار الركن تارة يكون فى مقام تعلق التكليف بالمركب من الاجزاء و اخرى فى مقام سقوط التكليف ، فبالاعتبار الاول يكون مقتضى القاعدة الاولية فى المركب الارتباطي هو الركنية بالنسبة الى مطلق الجزء بمعنى بطلان المركب بالاخلال به زيادة و نقيصة و لكن اذا ورد دليل على الاجزاء وسقوط التكليف بالمركب مع الزيادة سهواً او النقصان كذلك لم يكن معارضاً ولا مخصصاً بالنسبة الى الدليل الاول اعنى ما دل على اعتبار الجزء فان ذلك فى مرحلة اصل ثبوت التكلف ، و الدليل الثانى فى مرحلة سقوطه و الاجتزاء عن المأمور به بالمأتى به (اذا عرفت ذلك فنقول) مقتضى القاعدة الاولية كون السجدة الواحدة ركناً تبطل الصلوة بالاخلال بها زيادة و نقيصة عمدا او سهواً ، وكذا مقتضى القاعدة الثانوية اعنى عقد المستثنى فى صحيحة لاتعاد وجوب الاعادة فى الاخلال بالسجود زيادة ونقيصة مطلقا ، و لكن مقتضى ما تقدم من قوله عليه السلام لا تعاد الصلوة من سجدة هو عدم وجوب الاعادة بالاخلال بالسجدة الواحدة ولازم ذلك هو بطلان الصلوة بترك السجدتين معاً او زيادتها معاً و هذا معنى ركنيتهما

(و لعل منشأ توهم الاشكال) هو الخلط بين مقام تعلق التكليف و بين مقام سقوطه و اجزاء المأتى به الفاقد عما يعتبر فيه حيث توهم ان الركنية هنا منتزعة عن مقام تعلق التكليف و قد عرفت ان في مرتبة تعلق التكليف يكون الاخلال بكل جزء زيادة و نقيصة موجباً للبطلان الا ان يدل دليل في مرتبة سقوط التكليف على الاجزاء كما ورد الدليل هنا على الاجزاء بالنسبة الى الاخلال بالسجدة الواحدة زيادة و نقيصةً ولا محذور فيه اصلاً .

(**الامر الرابع**) في واجبات السجود و هي امور بعضها ركن للسجود و بعضها واجب غير ركني (الاول) وضع الاعضاء السبعة على الارض و هي الجبهة و اليدان و الابهامان و الركبتان (والركن منها) هو وضع الجبهة على ما هو المشهور بل لا يبعد ان يكون اجماعياً (و تفصيل ذلك) ان السجدة عرفاً عبارة عن وضع شيئي من الوجه على الارض سواء كان بوضع الجبهة او الخد او الذقن او طرف الانف ، و يشهد بذلك قوله تعالى « يخزون للاذقان سجداً » و لكن المعتبر من ذلك عند الشارع في الصلوة هو وضع خصوص الجبهة لا مطلق الوجه فيكون حاله حال الركوع في ان الشارع قد اعتبر حداً مخصوصاً منه ركناً و لذا لو انحنى بمقدار لا يمكن وصول اصابعه الى ركبته زائداً على ركوع الركعة لم تبطل الصلوة بذلك و كذا في باب السجود لو وضع غير الجبهة على الارض زائداً عما يجب في كل ركعة لم يوجب ذلك بطلان الصلوة لعدم تحقق عنوان السجود المعتبر في الصلوة «و كيف كان» فتنقيح الكلام هنا برسم امور (الاول) في معنى الجبهة فانها قد تطلق و يراد بها المعنى الاخص المقابل للجبين وهو المحدود بما بين قصاص الشعر الى طرف الانف الاعلى و الحاجبين ، و قد تطلق و يراد بها الاعم من هذا المعنى و من الجبين كما ان للجبين ايضاً اطلاقين ، فانه قد يطلق و يراد به خصوص العظم الناتي (١) في طرفي الجبهة (بالمعنى الاخص) المتصل بالصدغين المنتهي عرضاً من طرف الحاجب الي قصاص الشعر ، و قد يطلق ويراد بها مايعم الجبهة بالمعنى الاخص (فهل المراد بالجبهة هنا) هو المعنى الاخص المقابل للجبين او

(١) النتو كعلو بمعنى الظهور و الناتي : الظاهر .

مـا يعمه ؟ قـولان ، مختار صاحب الجواهر (قده) هوالثانى ، قال : و ليس فى الاخبار ما يدل عـلى الاول ، ولـكن الاقـوى عندنا هـوالاول ، وذلك لان اخبـار الواردة فـى المقام على طوائف (فمنها » ما ورد بلفظ الجبهة بلا تحديد فيها (و منها) مـا ورد التحديد فيه بما بين قصاص الشعر و الحاجب (و منها) ما ورد التحديد فيه بما بـين قصاص الشعر الى طرف الانف الاعلى ، و الطائفتان الأوليان و ان كانتا مطلقتين لكـن الاخيرة مقيدة لهما فتحملان عليها فتصير نتيجةذلك تعين المعنى الاخص و هو المطلوب.

(الثـانى) ان الاقوى كفاية وضع مقدار ما يصدق به الوضع ولا يلزم الاستيعاب ولا وضع مقدار الدرهم و ان استحب بل يستحب وضـع الجميع (اما عـدم وجوب الاستيعاب)فلصريح جملةمن الاخبار الدالةعلى الاجتزاء بوضع اى موضع من الجبهة(كصحيح زرارة) اذا مس شيئى من جبهته الارض فيما بين حاجبه و قصاص شعره فقد اجزء عنه (و خبر عمار) و فيه ، ما بين قصاص الشعر الى طرف الانف مسجد اى ذلـك اصبت به الارض اجزئك ، وفى معناهما غير هما (ولا يعارضهما) من الاخبار الاخبر على بـن جعفر و فيه : سئلتهعن المرئة تطول قصتها و اذا سجدت وقع بعض جبهتهاوبعض يغطيه الشعر هليجوز ذلك ؟ قال لا ، حتى تضع جبهتها على الارض ، ولـكنه لا يصلح للمعارضة لكون ما تقدم نصاً فى الاجزاء وهذا ظاهر فى عدم الاجزاء فيرفع اليد عن ظهور هـذا بقرينة نصوصية الاخبار المتقدمة كما هو مقتضى الصناعةفيحمل على الاستحباب فيكون دليلاً على استحباب الاستيعاب .

(**واما عدم وجوب مقدار الدرهم اوالانملة**) فلعدم الدليل عليهسوى صحيحة زرارة ، و فيها : « الجبهة كلها من قصاص الشعر الى الحاجبين موضع السجود فايما سقط من ذلك الى الارض اجزئك مقدار درهم و مقدار طرف الانملة (و الاستاد دامت افاداته) ارادان يجعل هذه الرواية مقيدة لمادل باطلاقهعلى الاجتزاء بوضع شيئى من الجبهـة بعد جعل مقدار الدرهم مساوياً مع مقدار الانملة (و لا يخفى ما فيه)(اما اولاً) فلان الظاهر عدم كون الرواية فى مقام تحديـد المقدار المجزى بالدرهم او طرف الانملة كما لا يخفى على من لاحظها (و اما ثانياً) فلان المذكور فيهـا طرف

الانملة لا نفس الانملة (و دعوى) مساواة طرفها مع مقدار الدرهم كما ترى بل طرف الانملة اقل من الدرهم ، و هذا قرينة اخرى على عدم ارادة التحديد ولعل من ساوى بينهما لم يلتفت الي كلمة « طرف » في الرواية (نعم) يمكن استفادة الاستحباب من الرواية .

(**الثالث**) فی بيان المراد من اليدين فی المقام فانها قد تطلق و يراد بها ما دون المنكب الى رؤس الاصابع و قد تطلق على مادون المرفق ، و قد تطلق على ما بين الزند الى رؤس الاصابع و قد تطلق على مابين الراحة الى رؤس الاصابع (و مقتضى اطلاق بعض الاخبار و ان كان جواز الاكتفاء بمطلق وضع اليد و لو بعظمى الساقين لكن التقييد بالكف فی بعض آخر يوجب الاقتصار على خصوص الكف و ذلك للزوم حمل المطلق على المقيد ، فلا وجه لما عن المرتضى (قده) من الاجتزاء بوضع المفصل .

(**الرابع**) هل المعتبر استيعاب الكف (وهی مابين الزند الى رؤس الاصابع) حقيقة او يكفی الاستيعاب العرفي او يكفی مجرد وضعها وان لم يصدق الاستيعاب العرفی ايضاً ؟ وجوه ، اقواها الاخير وان اختار الاستاد دامت افاداته الثانی ، قال دام بقائه ولما لم يكن فی الاخبار مايدل على الاجتزاء بما يصدق معه الوضع كما كان فی باب الجبهة فلا بد من وضع مايصدق معه وضع الكف وهو موقوف على وضع جميعها (وتوضيحه) ان اسناد الفعل الى متعلقه قد يكون قرنية على المقدار المراد من المتعلق بمناسبة الحكم والموضوع فاذا قيل غسلت يدی او كفی او رجلي فالمتبادر منه استيعابها وهذا بخلاف ما لو قيل تنجست يدی فانه لا يتبادر منه ذلك والظاهر ان الوضع من قبيل الاول فاذا قيل وضعت كفی على الارض فظاهره الاستيعاب، ولعل متعلقات الافعال ايضاً تختلف من هذه الجهة فانه لو قيل وضعت ركبتي على الارض فلا يتبادر منه الاستيعاب ولعل منشأ ذلك تعسر الاستيعاب فی الركبة وعدمه فی الكف،(ولكن مقتضي ماورد) فی الخبر المروی عن الجواد عليه السلام من تحديد المسجد بالراحة فالمعتبر وضع الراحة من غير اشكال و حيث ان الخبر المذكور لا ينفی وضع الاصابع و ليس فی البين دليل على الاكتفاء بوضع بعض الكف فالمعتبر مع التمكن من وضع الاصابع وضعها مع الراحة والا فيكتفی بوضع الراحة (هذا ما افاده دامت بركاته)

و لكن لا يخفى ما فيه لان الاخبار و ان لم تكن متضمنة للاجتزاء بوضع بعض الكف كما تضمنت لذلك فى الجبهة الا انها ليست متضمنة لاعتبار الاستيعاب ايضاً فيكتفى (ح) بما يصدق معه الوضع و دعوى ان ظاهر اسناد الوضع الى الكف هو الاستيعاب عارية عن الدليل (اللهم الا ان يتمسك) بكون الاستيعاب هوالمتعارف من وضع الكف و لعله غير بعيد بالنسبة الى الراحة و اما اعتبار وضع الاصابع فالظاهرمن الخبر المروى عن الجواد عليه السلام عدمه لأن فيه بعد بيان موضع القطع قال عليه السلام و قال الله ان المساجدلله يعنى بها هذه الاعضاء السبعة التى يسجدعليها فلا تدعوامع الله احداً و ما كان لله فلايقطع (الخبر) حيث ان قوله عليه السلام و ما كان لله فلا يقطع مع الحكم بكون القطع من الاصابع يدل على ان الاصابع مما لا يجب السجود عليها (و بالجملة) فالاقوى اعتبارالاستيعاب العرفى فى الراحةمع عدم اعتبار وضع الاصابع ، وان كان اعتباره احوط ، اما اعتبار الاستيعاب الحقيقى فلا دليل له اصلا .

(**الخامس**) فى بيان الركبتين و هما عبارة عن مجمع عظمى الفخذ و الساق ، والنقرتان اللتان فى طرفيه مما يلى الساق داخلان فى الركبتة وهما المسميان بعينى الركبة و الظاهر الاجتزاء بوضعهما على الادض كما هو المتعارف ، فلا يعتبروضع مجموع الركبة ولاوضع العظم الذى يشبه بمركز الدائرة من عظم الركبة اعنى وسط العظم منها بل الاولى تركه لكونه خروجاً عن المتعارف و موجباً لحدوث هيئة منكرة بل ارتفاع العجز و هو مخالف للاحتياط .

(**السادس**) فيما يعتبر فى وضع الرجلين ، فهل المعتبر فيه وضع رؤس اصابع الرجلين مطلقا و لو من غير الابهامين ، كما قيل به ، او يعتبر وضع خصوص الابهامين ؟ و على الثاني فهل يكتفى بوضع الابهام مطلقا ؟ او يعتبر وضع خصوص رأس الابهام ؟ . و على الثانى فهل يكتفي بوضع راس انملة الابهام مطلقا ؟ او يعتبر وضع وسط رأس الانملة بحيث يوضع مقدار من ظاهرها و مقدار من باطنها ؟ وجوه ، (و الاقوى هو الاخير) اما عدم الاكتفاء بمطلق رؤس الاصابع فلما دل من الاخبار على اعتبار الابهام منها ، و لعل القول بالاكتفاء بها ناش من ملاحظة بعض الاخبار المعبر فيها

بالرجلين ، و لكن لايخفى انه يجب تقييدها بما دل على اعتبار خصوص الابهام ، و اما اعتبار رأس الانملة فلدلالة صحيحة حماد عليه ، (و الاستشكال) فى ذلك بانها مسوقة لبيان المستحبات (ضعيف) بانه لا وجه لحمل ما فيها على الاستحباب مطلقا الا ماقام من الخارج دليل على استحبابه ، و ليس فى الاخبار ما يمكن ان يستند اليه فى اثبات وضع رؤس الانملة فتبقى الصحيحة على ظاهرها من الوجوب ، (و اما اعتبار) وضع وسط رأس الانملة بمعنى وضع مقدار من ظاهرها و مقدار من باطنها فلكونه المتعارف من الوضع فى السجود ، و الظاهر لزوم اعتبار المتعارف و عدم التعدى عنه .

(**السابع**) ان الاقوى اعتبار تمكن الاعضاء السبعة على الارض ، و ذلك لعدم تحقق الوضع الا به عرفاً ، حيث انه لا يصدق الوضع على مطلق مماسة الاعضاء للارض (و لقول الكاظم عليه السلام) فى حديث على بن يقطين ، و فيه : سألته عن الركوع والسجود كم يجزى فيه من التسبيح ، فقال عليه السلام ثلاثة ، و يجزيك واحدة اذا امكنت جبهتك من الارض ، فانه يؤمى الى اعتبار التمكن من الجبهة ، و لا فرق بينها و بين سائر مواضع السجود (١) و على هذا فلا تصح الصلوة مع التصاق البطن بالارض بحيث كان ثقل بدنه على الارض من جهة البطن مع صدق السجود عليه (نعم) يكفى كون الثقل على الاعضاء السبعة فى الجملة من غير اعتبار تساوى الاعضاء فى القاء ثقل البدن عليها .

(**الثامن**) ان المعتبر فى الكفين هو باطنهما ، و ذلك للانصراف ، و لما هو المعهود من المسلمين الموروث عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم و الائمة عليهم السلام ، فلا ينتقل الى الظاهر مع التمكن من الباطن (نعم) يجب وضع الظاهر مع تعذر وضع الباطن لقاعدة

---

(١) و لكن ورد التعبير عنه عليه السلام فى رواية اخرى بالالتصاق (ففى الكافى و الفقيه و التهذيب) عن على بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يصلى على الرطبة النابتة ، فقال عليه السلام اذا الصق جبهته بالارض فلا بأس ، فانه يؤمى الى عدم اعتبار التمكن من الجبهة ، و لذا وجهه فى الوافى بقوله : و لعل المراد بالصاق الجبهة تمكينها من الرطبة (انتهى) و الانصاف عدم دلالة الخبر الاول و لو بالايماء على اعتبار التمكين ، و لا الخبر الثانى على عدم اعتباره لكونهما مسوقان لبيان امر آخر (نعم) لا باس بالتمسك بما رواه فى التهذيب عن على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الرجل يسجد على الحصى و لا يمكن جبهته من الارض ، قال عليه السلام يحرك جبهته حتى يمكن فينحى الحصى عن جبهته و لا يرفع رأسه ، و دلالته واضحة ، و الله العالم

الميسور و صدق وضع الكف عليه فى الجملة .

(**التاسع**) يعتبر وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه و قد تقدم الكلام فيه مستوفى ، و المعتبر وضعها عليه بما يصدق معه الوضع فلو كان ما يصح السجود عليه ملتصقاً بجبهته فوضع الجبهة معه على الارض لم يكف ، سواء كان وضعه معه على مايصح السجود عليه ايضاً ام لا ، اما مع الوضع على غيرمايصح السجود عليه فلعدم صدق وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه ، بل الصادق هووضع الجبهة معمايصح السجود عليه على ما لا يصح السجود عليه (و اما مع الوضع على ما يصح السجود عليه) فلان الوضع عليه و ان كان صادقاً الا انه يكون مع المانع ، و يعتبر فى الصحة خلو الجبهة عن المانع ،

و كذا لو كان على رأسه قلنسوة مما يصح السجود عليه فسجد على كورها الغير الملتصق بالجبهة بحيث يصل كور القلنسوة مع الجبهة كلاهما على الارض فيقع الكور اولاً ثم تستقر عليه الجبهة ، و ذلك لعدم صدق وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه ، بل الصادق وضع الجبهة مع ما يصح السجود عليه على الارض ، فهو (ح) اولى بكونه مانعاً من كونه موضعاً للسجود كمالا يخفى .

و لا يخفى انه على ما حققناه سابقاً من كون السجود الواجب عبارة عن المعنى الفعلى المصدرى لا المعنى الاسم المصدرى اعنى الهيئة المخصوصة ، لاشبهة فيما ذكرناه هيهنا من اعتبار وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه ، كما ان لازم القول باعتبار المعنى المصدرى في الركوع هو ركنية القيام المتصل بالركوع كما قدتقدم ، (نعم) لازم القول بالاكتفاء بالمعنى الهيئى هو كفاية تحقق الهيئة كيفما اتفق ، و من العجيب ان صاحب الجواهر « قده » مع ذهابه الى الاكتفاء بالمعنى الاسم المصدرى ذهب هيهنا الى اعتبار عدم التصاق مايصح السجود بالجبهة قبل السجود .

(**العاشر**) انه بناء على عدم اعتبار الدرهم فى مسجد الجبهة لا اشكال فى كفاية الوضع على ما يصح السجود عليه كيفما اتفق سواء كان مجتمعاً اومتفرقاً ، و اما بناء على اعتباره فهل يعتبر كون المقدار من الدرهم مجتمعاً ام يكفى ولو متفرقاً ؟

احتمالان ، اقربهما الاول ، لظهور مقدار الدرهم فى اعتبار الاجتماع ، **ولانيافيه** ما في الخبر الوارد فى السجود على الحصى من عدم وجوب التسوية فيها **فانه اعم** من خبر الدرهم حيث انه فى مقام بيان عدم وجوب التسوية فيما يجتزى به للسجود من غير تعرض لبيان المقدار المجزى فهو بالنسبة الى الاجتزاء بمقدار الدرهم المجتمع مطلق يقيد اطلاقه بخبر الدرهم و يكون الحاصل من التقييد عدم وجوب التسوية فى مايجتزى به و هو مقدار الدرهم المجتمع (ولا يمكن القول) بكون النسبة بين الخبرين عموماً من وجه بتوهم اعمية خبر الدرهم من جهة شموله لحالتي الاجتماع و عدمه ، و اعمية خبر الحصى من جهة شموله لما كان بقدر الدرهم فيعامل معهما معاملة المتعارضين او يقدم الاظهر منهما لو كان احدهما اظهر (و ذلك لما تقدم) من ظهور خبر الدرهم في المقدار المجتمع منه بحال الاجتماع ، و عليه فيكون اخص من خبر الحصى ، فلاوجه لما فى الجواهر من الاستشهاد بخبر الحصى على عدم اعتبار الاجتماع بناء على اعتبار مقدار الدرهم .

(**الحادى عشر**) هل المعتبر فى السجود بناء على ما هو التحقيق من اعتبار المعنى المصدري هو وضع جميع الاعضاء السبعة بالمعنى الفعلى ؟ او يكفى اعتبار المعنى المصدرى في خصوص مسجد الجبهة مع كفاية المعنى الاسم المصدرى فى بقية الاعضاء ؟ احتمالان ، ألاقوى هو الثانى ، و يترتب عليه انه لو جلس بين السجدتين على نحو لايرفع بعض الاعضاء الستة الاخر عن الارض ثم سجد السجدة الثانية صحت صلوته (بناءً على جواز الجلوس بين السجدتين بهذه الكيفية) و الذى يدل على عدم اعتبار الوضع فى بقية الاعضاء بالمعنى الفعلى المصدرى هو انه لو وضعها لا بقصد السجود ثم بداله ان يسجد فوضع جبهته على الارض بقصد السجود اجزء وصحت صلوته .

(**الثانى عشر**) ان المشهور على اعتبار عدم الاختلاف بين موضع القدم و مسجد الجبهة بان لايكون احد هما اخفض من الاخر الا بمقدار اربع اصابع مضمومات و الكلام هيهنا فى جهتين (الاولى) فى اعتبار عدم ارتفاع المسجد عن الموقف (وينبغى اولا) نقل الاخبار الواردة فى المقام ثم التكلم فى مقدار دلالتها (فمنها) الخبر المروى

فى التهذيب ، عن عبدالله بن سنان عن ابى عبدالله عليه السلام قال سئلته عن السجود على الارض المرتفعة ، فقال اذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع يديك قدر لبنة فلا بأس (و منها) ما ارسله فى الكافى فى السجود على الارض المرتفعة ، قال عليه السلام اذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجليك قدر لبنة فلا بأس (و منها) ما فى التهذيب ايضاً عن ابن سنان قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن موضع جبهة الساجد . ايكون ارفع من مقامه ؟ فقال عليه السلام لا ولكن يكون مستوياً .

و بعد ماتلونا عليك هذه الاخبار فنقول لا اشكال في اعتبار الانخفاض بمعنى انخفاض اعضاء البدن فى حقيقة السجود عرفاً اذ هو كما عرفت عبارة عن خضوع خاص و تذلل مخصوص حاصل من الانكباب على الارض فلابد فى تحققه من مقدار من الانحناء والانخفاض ، فحيث ان ذلك غير محدد عند العرف و لازم عدم التحديد وقوع الشك فى صدق الاسم على بعض الموارد فلهذا وقع السؤال فى الاخبار و صدر التحديد منهم عليهم السلام بمقدار اللبنة و لماكان الغالب فى اللبنات المعمولة فى زمان صدور الاخبار ان يكون ثخنه بمقدار اربع اصابع اعتبر هذا المقدار عندهم .

و انما الكلام فى اعتبار الروايات الواردة هنا سنداً ومتناً (فنقول) اما الرواية الاولى فقد قيل بعدم اعتبار سندها لكون النهدي فى طريقها وهو مشترك بين الممدوح و المقدوح فيه و لكن الحق هو اعتبار الرواية و ان النهدى المذكور فيها هو الممدوح بقرينة رواية محمد بن على بن محبوب عنه ، مضافاً الى انجبار الروايات هنا بعمل القدماء لو سلم ضعفها (و اما من حيث المتن) فقد اختلفت النسخ فى ضبطها ففى نسخة من التهذيب اذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك ، و فى نسخة اخرى « عن موضع يديك » لكن الظاهر عدم البأس بهذا الاختلاف فيما هو المقصود (اما اولا) فلان النسخ المعتمد عليها قدورد فيها ضبط « بدنك » بالنون بحيث يحصل الاطمينان بعدم صدور « يديك » بالياء ، و ليس اختلاف النسخ هنا راجعاً الى اختلاف الرواة فى نقل الرواية و ضبطها كاختلاف الصفوانى و العمانى فى نقل الكافى عن الكلينى ، بل انما الاختلاف هنا من جهة سهو الناسخين فاللازم هو الرجوع الى النسخ المعتبرة (و اما

ثانیاً) فلکفایة مرسلة الکافی بعد کون مرسلها مثل الکلینی مع تحقق العمل علی طبقها .

و اما توهم المعارضة بین روایة ابن سنان المرویة بطریق النهدی ومرسلة الکافی و بین روایة ابن سنان الثانیة حیث یدل ذیل الاخیرة علی اعتبار التسویة و عدم الارتفاع مطلقا (فمدفوع) بنصوصیة الاولین فی جواز الاختلاف بمقدار اللبنة وظهور الاخیرة فی اعتبار الاستواء المطلق فیرفع الید عن ظهور الاخیرة بنصوصیة الا و لین «وصاحب المدرك قدس سره) حیث ضعف الخبر المروی بطریق النهدی وطرح المرسلة لارسالها ذهب الی اعتبار الاستواء و عدم جواز الاختلاف ولو بمقدار اللبنة ، و قد عرفت اعتبار الخبرین فالعمل بهما متعین . هذا کله حکم ارتفاع موضع الجبهة (و اما الجهة الثانیة) ففی بیان حکم انخفاض موضع الجبهة عن الموقف ، و ربما یقال فیه بجواز الاختلاف کذلك ، لکونه ابلغ فی التذلل ، و هو باطلاقه ممنوع ضرورة انه قد یکون الانخفاض بالغاً الی حدالانحدار فیشك فی صدق السجودعلیه (لکن فی الاخبار) ما یکفینا البحث عنه حیث ورد النص بعدم جواز الا نخفاض باکثر من مقدار اللبنة ، ففی موثقة عمار عن الصادق علیه السلام فی المریض یقوم علی فراشه و یسجد علی الارض ، فقال اذا کان الفراش غلیظاً قدر آجرة او اقل استقام له ان یقوم علیه ویسجد علی الارض » و ان کان اکثر من ذلك فلا ، و دلالتها علی المدعی واضحة

(**الثالث عشر**) ان الاقوی جواز السجود علی ما تمکن فیه بعد وضع الجبهة علیه کالحصر و القطن المندوف و الرمل بحیث تنحدر الجبهة بعد الوضع علیها و لکن تتمکن بعد الانحدار قلیلا ، و ذلك لصدق الوضع و التمکن المعتبر فی الصلوة مضافاً الی ما تقدم من خبر علی بن جعفر الدال علی جواز ذلك ، و فیه قال سئلته عن الرجل یسجد علی الحصی ولا یمکن جبهته من الارض ، قال علیه السلام یحرك جبهته حتی یمکن فینحی الحصی عن جبهته ولا یرفع رأسه .

(**الرابع عشر**) ان شرطیة عدم الاختلاف بین الموقف ومسجد الجبهة بازید من لبنة هل هی مختصة بالارتفاع الدفعی اویعم الانحداری ؟ و جهان ، اقواهما الاول وفاقاً لفقیه

عصره (قده) فى كشف الغطاء مالم يخرج عن صدق السجود عرفاً (وقد اختار الثانى فى الجواهر) ويدل على ما اخترناه ما ورد من صحة الاقتداء اذا كان موقف الامام اعلى بالعلو الانحدارى فانه ملازم غالباً مع اختلاف الموقف والمسجد فى الامام والمأموم فجواز الايتمام وصحة صلوة الامام و المأموم ملازم مع صحتها من هذه الجهة ايضاً ، و قد اجاب عنه فى الجواهر باحتمال كون ذلك جائزاً فى باب الجماعة فى صورة تساوى مسجد كل من الامام و الماموم لموقفه اذ هو لايستلزم الجواز مع عدم التساوى ايضاً اذ لعل دليل المنع هناك مختص بالعلو الذى هو كالدكان و نحوه مما لا يدخل فيه المنحدر (انتهى).

(**اقول**) و المسئلة لا تخلو عن اشكال وذلك لعدم اطلاق فى دليل اغتفار العلو الانحدارى فى باب الجماعة بحيث يشمل صورة اختلاف موقف كل من الامام والمأموم لمسجده ، بل ربما يستظهر من موثقة عمار التى هى العمدة فى دليل الاغتفار هناك كون الاختلاف مختصاً بما بين موقف الامام و موقف الماموم ، هذا مضافاً الى عدم نقل القول بالجواز الا عن كاشف الغطاء (قده) فالاحوط عدم الاختلاف فى الانحدارى ايضاً ، و الله العالم .

(**الخامس عشر**) اختلفت الانظار فى المراد من الموقف المعتبر مساواته مع مسجد الجبهة و عدم اختلافه معه الا بمقدار اللبنة ، فقيل انه عبارة عن موضع الابهامين ، و قيل انه عبارة عن موضع الجلوس لامطلقه بل خصوص الجلوس الذى يقع بعده السجود او الذى يقع بعد السجود ، فلاعبرة بما اذا انتقل عن موضعه الى مكان آخر بل العبرة بالموضع الذى يسجد فيه لا بما كان جالساً فيه و انتقل عنه « و الاقوى » هو الاعتبار بموضع الركبتين فانه ركن لما يستقر عليه البدن فى حال السجود و هذا هو المنطبق على ما فى روايات الباب فان خبر ابن سنان المروى بطريق النهدى كان العنوان المأخوذ فيه هو « موضع بدنك » بناء على ضبط الكلمة بالنون كما هو الاصح و موضع البدن فى حال السجود و مقره هو موضع الركبتين ، و اما مرسلة الكافى ففيها: « اذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجليك » و من الواضح ان موضع الرجلين هو موضع الركبتين فى السجود ، و اما خبر ابن سنان المروى اخيراً فالعنوان المأخوذ

فيه هو قول السائل « ارفع من مقامه » و الظاهر ان الاعتبار العرفى فى المقام فى حال السجود هو موضع الركبتين ، (و بالجملة) فهذا الوجه اوفق بالروايات واما بقية الاعضاء فلا دليل على اعتبار مساواتها مع موضع الجبهة ولا بعضها مع بعض فالمرجع فى الشك فى شرطيتها فيها الى البرائة الا ان يكون الاختلاف فاحشاً لا يصدق معه السجود والله الهادى . (السادس عشر) لو ارتفع رأسه عن السجود قهراً فمع التمكن من حفظ نفسه و من الوضع بعد الرفع يجب عليه ان يجلس فيحتسبه سجدة واحدة ، و مع العود الى السجود قهراً فهل يحتسب مع الاولى سجدة واحدة او سجدتين ؟ و جهان ، فقيل بالثانى نظراً الى تعدد الوضع و ان الفائت منه (ح) هو ذكر السجدة الاولى اذا رفع رأسه قبله كما هو مفروض المسئلة وفوت الذكر هنا مغتفر لكونه لاعن اختيار ، (ولكنه مردود) بناء على ما تقدم من كون السجود هو المعنى المصدرى لا الهيئة الحاصلة اعنى المعني الاسم المصدرى : و عليه فلا عبرة بما حصل منه اضطراراً ، من وضع الجبهة على الارض اذ لابد فى العبادة من صدور الفعل اختياراً (نعم) هذا القول يتم على القول بكون الواجب هو المعنى الاسم المصدرى و الهيئة الحاصلة فان حدوثها و ان كان عن اضطرار الا ان استمرار تلك الهيئة اختيارى فتحتسب سجدة ، و لكن قد عرفت فساد هذا المبني ، و عليه فيجب رفع الرأس و الاتيان بها ثانية (السابع عشر) انه لا خلاف ظاهراً فى انه لو وضع الجبهة على ما لا يصح السجود عليه سهواً وجب عليه جر الجبهة الى ما يصح السجود عليه او جره الى الجبهة ، فلا يجوز له رفع الجبهة و وضعها على ما يصح السجود عليه (و اما اذا كان ما سجد عليه) من جنس ما يصح السجود عليه و لكن كان عدم جواز السجود عليه من جهة ارتفاعه عن مقدار اللبنة فقيل بجواز الرفع (ح) مطلقا ، وقيل بالتفصيل بين ما اذا كان الارتفاع بمقدار لا يصدق معه السجود فيجوز الرفع و بين ما اذا لم يكن كذلك فلا يجوز ، و قد اختفلت الاخبار فى ذلك .

(**وتوضيح** الكلام فى ذلك) اما من حيث القاعدة فالظاهر تمامية ما ذكره الاصحاب فى الفرع الاول و ذلك لتحقق السجدة عرفاً وشرعاً ، والفائت ليس الاشرطا

منه و هو كون موضع الجبهة من جنس ما يصح السجود عليه و مع صدق السجدة فالرفع (ح) موجب لزيادة السجدة عمداً و هى مبطلة للصلوة ، و عليه فلو لم يتمكن من الجر سقط الشرط و اتم الصلوة .

(**فان قلت**) لانسلم مبطلية رفع الرأس ووضعها على ما يصح السجود عليه فان غاية مايلزم منه زيادة سجدة واحدة وهذه الزيادة لكونها لاجل تدارك مافات من الشرط لاتكون مبطلة لكونها مشمولة لقاعدة لاتعاد فتكون مغتفرة (قلت) قد تقدم ان السجدة الواحدة متوسطة بين الركن و سائر واجبات الصلوة ، فاذا تعلق السهو بنفسها بان اخل بها سهواً يكون مغتفراً ، و اما اذا كان الاخلال بها بالزيادة او النقيصة من جهة فوت جزء او شرط آخر فلا يكون مغتفراً ، و ما نحن فيه من قبيل الثانى ، حيث ان زيادة السجدة لواراد الرفع تكون من جهة فوت شرط السجود لامن جهة تعلق السهو بالسجدة نفسها .

(**و اما وجوب الاتمام**) مع عدم التمكن من الجر وعدم جواز الرفع (ح) وصحة الصلوة فلشمول لاتعاد لما فات منه من الشرط سهواً مع كون تداركه موجباً لزيادة السجدة (فان قلت) ان المتسالم عند الفقهاء هو بطلان الصلوة بعدم تمكنه من السجدة على ما يصح السجود عليه قبل الدخول فى السجود ، كما اذا عرض له مانع من السجود على ما يصح ، مع امكان تحصيله بقطع الصلوة و كان عروض ذلك قبل وضع جبهته على ما لا يصح ، و الفرق بينهما بالالتزام بالبطلان فى صورة عروض المانع قبل السجود و الصحة بعده تحكم ظاهر (قلت) الفرق بينهما واضح ضرورة انه فى الاول لا يكون مشمولا لعموم لاتعاد لعدم وقوع زيادة ولا نقيصة فعلا فى صلوته ومن الواضح ان قوله (ع) لا تعاد الصلوة الا من خمسة (الخ) ظاهر فى كون كلمة «من» سببية لازمها فعلية وقوع السبب ، و المفروض انه قبل السجود لايصدق نقصان ولازيادة لا بالنسبة الى اصل السجدة ولا بالنسبة الى شرطها اما الاول فواضح لان المفروض انه لم يسجد بعد و اما الثانى فلتمكنه منه بقطع الصلوة ، فيكون حاله حال تعذر سائر الشرائط فى الصلوة كما لو تنجس بدنه او لباسه فى الصلوة مع عدم التمكن من ازالتها فى الصلوة

و هذا بخلاف ماذا سجدعلی مالا یصح نسیاناً لصدق فوت الشرط سهواً بمجرد السجود فیشمله عموم لاتعاد (هذا تمام الکلام فی الفرع الاول) اعنی ما اذا وضع الجبهة علی مالایصح السجود علیه بان کان من جنس مالایصح ، مع عدم علو محل الجبهة عن الموقف و یلحقه ما اذا وضع الجبهة علی مالا یتمکن من الاستقرار علیه لحر او برد مثلا فانه یجب الجر الی غیره مما یمکن مع التمکن منه و الاسقط شرطیة الاستقرار ، وفی حکم ذلك ما لوتبین بعد وضع الجبهة عدم امکان شرط آخر من سائر ما یعتبر فی السجود کما لو عرض له بعد السجود مانع عن وضع یدیه علی الارض مثلا .

(**و اما الفرع الثانی**) و هو ما اذا وقعت الجبهة علی ما یکون مرتفعاً عن الموقف بازید من المقدار المغتفر فلا یخلو اما ان یکون الارتفاع بمقدار لایصدق معه السجود عرفاً کما لو کان العلو بمقدار ذراع او ازید ، و اما ان یکون بمقدار لایمنع من صدق السجود معه کمالو کان الارتفاع بمقدار خمس اصابع مضمومات ، فمقتضی القاعدة فی الاول وجوب الرفع والوضع علی مکان متساومع الموقف او غیر مختلف معه بالمقدار الغیر المغتفر ، و هذا مما لااشکال فیه ، اما جواز الرفع فلعدم تحقق السجود بالوضع و اما وجوبه فلکون الواجب من السجود هو المعنی المصدری و هولایتحقق الا بالرفع لا بالجر فتأمل . (و اما فی الثانی) فان قلنا ان التحدید الشرعی باربع اصابع تحدید لمهیة السجود شرعاً و مقوم لرکنیته کتحدید الرکوع ببلوغ الید الی الرکبة مثلاً ، فالظاهر فی الفرض هو جواز الرفع ثم وضع الجبهة علی الموضع المغتفر (و ان قلنا) ان هذا التحدید لیس تحدیداً لماهو الرکن بل انما هو من واجبات السجود مع کون السجود عند الشارع عبارة عما هو المتفاهم منه عرفاً الصادق علی المورد ، فیتعین علیه (ح) عدم الرفع بل یجر جبهته الی ما یصح . (هذا بحسب ما تقتضیه القواعد) .

(**و اما المستفاد من الاخبار**) فهی علی طوائف (منها) ما یدل علی وجوب الجر و عدم جواز الرفع فی صورة عدم تمکین الجبهة و عدم استقرارها ، کالمروی فی التهذیب عن علی بن جعفر عن اخیه علیه السلام قال سئلته عن الرجل یسجد علی الحصی ولا

يمكن جبهته من الارض ، قال عليه السلام يحرك جبهته حتي يمكن فينحى الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه (و منها) ما يدل على وجوب الجر فى صورة ارتفاع موضع الجبهة ، كالمروى فى الكافى و التهذيب عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال اذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها ولكن جرها على الارض (قال فى الوافى النبكة محركة « التل الصغير » ومكان نابك : مرتفع و مثله المروى فى التهذيب عن ابن مسكان عن الصادق عليه السلام (ومنها) ما يدل علي وجوب الرفع في الصورة المذكورة ، كالمروى فى التهذيب عن الحسين بن حماد قال قلت لابى عبدالله عليه السلام اسجد فتقع جبهتى على الموضع المرتفع قال عليه السلام ارفع رأسك ثم ضعه ،ولا اشكال فى عدم معارضة هذا الخبر مع الاول اعنى ما دل على عدم جواز الرفع مع عدم تمكين الجبهة من الارض و هو خبر على بن جعفر ، و ذلك لاختلاف موردیهما (نعم) يعارض الخبر المذكور مارواه فى التهذيب عن الحسين بن حماد قال سئلت اباعبدالله عليه السلام عن الرجل يسجد على الحصى قال يرفع رأسه حتى يتمكن (و كذا يقع التعارض) بين الخبر الثانى والخبر الثالث ، لكن ما دل على وجوب الجر مطلق شامل لما اذا كان الارتفاع بقدر اللبنة او دونه او ازيد ، ولا يمكن القول بالوجوب بهذا الاطلاق بل لابد من الحمل على الفضيلة بالنسبة الي مادون اللبنة لصحة السجود (ح) وكذلك ما دل على وجوب الرفع مطلق يشمل ما اذا كان الارتفاع بقدر اللبنة او انقص او ازيد ، لكن يجب تقييده بغير صورة النقصان عن اللبنة بالاجماع على عدم جواز الرفع (ح) فيختص بما اذا كان ازيد من مقدار اللبنة فيكون اخص من الاول الدال علي وجوب الجر ويكون مخصصاً له ، و نتيجة ذلك هو اختصاص حكم الجر بما دون اللبنة و يلزمه تبدل حكمه بالاستحباب ايضاً لعدم وجوب الجر فى الناقص عن اللبنة فيحصل من هذا الجمع وجوب الجر فيما اذا كان الارتفاع بالزائد عن اللبنة مطلقا سواء كان مع صدق السجود العرفى ام لا ، فيطابق مع ما قلنا من كون التحديد بياناً لماهو المقوم لركنية السجود ، فيكون حال السجود من هذه الجهة بعينه كالركوع (و اما الاستشكال) بلزوم الالتزام ببطلان الصلوة فيما اذا اتى بسجدتين مع تحقق الارتفاع في موضع الجبهة في كلتا السجدتين لزيادة الركن فى الصلوة اعنى السجدتين معاً

(فليس بشيئى) اذ بعد ورود الدليل على وجوب الرفع لا فرق بين وقوع ذلك فى سجدة واحدة او فى السجدتين معاً كما لايخفى .

(الثامن عشر) لو تعذر عليه الانحناء بقدر ما يعتبر فى السجود وجب عليه ما يمكنه من الانحناء لقاعدة الميسور فيما اذاكان الممكن من الانحناء مما يصدق عليه السجود عرفاً ، واما اذا لم يكن كذلك بحيث لايعد الميسور من مراتب المعسور فللاخبار الخاصة الدالة على بدلية الايماء الدالة على كونه من مراتب السجود فيستكشف منها بدلية الانحناء ايضاً و انه بمراتبها الممكنة يكون من مراتب السجود بعد عد الابعد منه و هو الايماء من مراتبه ، هذا مضافاً الى تشخيص كون الانحناء مطلقا من مراتب السجود بعمل الاصحاب ، و قد تقدم شطر من الكلام المناسب للمقام فى بحث القيام و الركوع ، (و ان لم يمكن الارفع المسجد) وجب رفعه ليضع جبهته عليه ، وقد تقدم هذا ايضاً فى بحث القيام كما انه قد تقدم حكم ما اذا تعذر الانحناء مطلقا من انه هل يجب عليه وضع المسجد على الجبهة او يجب عليه الايماء او يتخيير بينهما (فراجع)

(التاسع عشر) لو تعذر عليه السجود مع التمكن من الجلوس فلايجب عليه الجلوس بل يجوز الايماء قائماً و ذلك لان الجلوس ليس من واجبات السجود بل هو من مقدمات وجوده ، و قاعدة الميسور لاتشمل مقدمات الشيئى بعد تعذرذيها كما مر مراراً ، و قد تقدم ان السجود و ان كان عندنا عبارة عن المعنى الفعلى المصدرى لكنه ليس عبارة عن اول هدم القيام الى وصول الجبهة الى الارض ، بل الانحناء قبيل الوضع هو الذى يتحقق به السجود ، و ما تقدم عليه يكون خارجاً عن حقيقة السجود و يكون من مقدماته .

الواجب الثانى من واجبات السجود . الذكر . و الكلام فيه كالكلام فى ذكر الركوع فى كون الواجب هو مطلق الذكر او خصوص التسبيح مطلقا او ثلاث من الصغرى او الواحدة من الكبرى فلا نعيده

(**الواجب الثالث**) الطمأنينة ، والكلام فيها ايضاً كالكلام فى طمأنينة الركوع حرفاً بحرف الا انه يدل على وجوبها فى خصوص السجود ما روى عن مولانا زين العابدين

عليه السلام : اذا سجدت فمكن جبهتك من الارض ، وكذا الخبر المروى من قوله عليه السلام اذا تمكنت جبهتك من الارض فقل (الخ) .

(**الواجب الرابع**) الجلوس بين السجدتين مطمئناً ، ويدل على وجوبه اتفاق الاصحاب والنصوص المتكاثرة عليه ، ولا اشكال فيه ، انما الكلام فى الجلوس بعد السجدة الثانية (المسمى بجلسة الاستراحة) و المشهور على استحبابه ، وذهب جماعة الى وجوبه (و استدل للاول) بعد الاجماع المنقول بخبر زرارة انه رأى الصادقين عليهما السلام اذا رفعا رؤسهما نهضا ولم يجلسا ، (وخبر رحيم) قال قلت للرضا عليه السلام جعلت فداك اراك اذا رفعت رأسك من السجود فى الركعة الاولى و الثالثة تستوى جالساً ثم تقوم فنصنع كما تصنع ؟ . قال عليه السلام لاتنظروا الى ماأصنع ، اصنعوا ماتؤمرون بناءً على ان يكون النهى عن النظر بما يصنع لاجل عدم دلالة مايصنع على الوجوب وهذا بخلاف الامر به حيث انه ظاهر فى الوجوب (وخبر الاصبغ) عن على عليه السلام قال كان عليه السلام اذا رفع رأسه من السجود قعد حتى يطمئن ثم يقوم ، فقيل له كان ابو بكر وعمر اذا رفعا رأسهما من السجود نهضا على صدور اقدامهما كما تنهض الابل ، فقال عليه السلام انما يفعل ذلك اهل الجفاء من الناس ان هذا توقير الصلوة ، حيث ان المستفاد من تعليله عليه السلام بكونه توقيراً للصلوة هو الاستحباب .

(وقد اختاره الاستاد دام بقائه) مستدلاً بالاخبار المذكورة ، وحمل ما بظاهره يدل على الوجوب على الاستحباب (مثل موثق ابى بصير) عن الصادق عليه السلام « اذا رفعت رأسك من آخر سجدتك فى الصلوة قبل ان تقوم فاجلس جلسة (الى ان قال) ولا تطش من سجودك كما يطيش هؤلاء الاقشاب فى صلوتهم (و المروى عن على عليه السلام) : اجلسوا فى الركعتين حتى تسكن جوارحكم ثم قوموا فان ذلك من فعلنا (و خبر ابى بصير ايضاً)وفيه اذا رفعت رأسك من السجدة الثانية من الركعة الاولى حين تريد ان تقوم فاستو جالساً ثم قم ، (ويدل عليه خبر المعراج ايضاً)

ولا يخفى ان ما استدل به للوجوب ظاهر الدلالة عليه و ما استدل للاستحباب غير ظاهر فيه (اما موثق زرارة) فلعدم التصريح بكون السجود فيه للصلوة ، و عدم

الدلالة على كون الصلوة فريضة ، و عدم ما يدل على كونه اختيارياً لاحتمال ان يكون تركه لعذر ، و العمدة فيه احتمال التقية لاتفاق اهل الخلاف الا الشاذ منهم عليه ، كما يدل عليه ، خبر الاصبغ ، ومع هذه الاحتمالات لايقاوم الاخبار الظاهرة فی الوجوب (و اما المروی) عن الرضا عليه السلام فالظاهر انه عليه السلام امر السائل بالتقية ولذا قال عليه السلام « اصنعوا ما تؤمرون » مع انهم عليهم السلام لولا التقية لم يكونوا يأمرون بترك المستحب فسياق الكلام دال على ان ردعه عن فعل ما يفعله عليه السلام انما كان امراً له بالتقية عند الناس (و اما خبر الاصبغ) ففي التعليل المذكور فيه وان كان ايماء الى الاستحباب لكن لابمرتبة موجبة لكون الخبر قرينة على صرف تلك الاخبار عن الوجوب سيما مع قوله عليه السلام « انما يفعل ذلك اهل الجفاء » و اما الاجماع المنقول فليس بحجة عندنا فلم يبق الاذهاب المشهور الى الاستحباب الموهن للقول بالوجوب فالاحوط ان لم يكن اقوى عدم تركها .

ثم ان صاحب الجواهر (قده) فرق بين رفع الرأس من السجدة الاولى و بين رفعه من السجدة الثانية بالقول بكون الاول واجباً من واجبات الصلوة و كون الثانی من مقدمات القيام الى الركعة الاخرى اومن مقدمات الجلوس للتشهد (والظاهر عدم وجه) لهذا التفكيك اصلاً فانه اما ان يراد من الرفع الامر العدمی اعنی ما ينتهی اليه السجدة و هو عدمها او يراد به الامر الوجودی اعنی الجلوس الحاصل بعد الرفع (فعلى الاول) فاما ان يقال بكون هذا الامر العدمی داخلا فی السجود بان يقال ان السجود مركب من الامر الوجودی و الامر العدمی او يقال بخروجه عن حقيقته و على التقادير لاوجه للتفكيك ، اما بناء على ارادة الامر العدمي و البناء على انه داخل فی السجود فيكون جزء لكلتا السجدتين وواجباً فی كلتيهما ، واما بناء على ارادة الامر العدمی مع خروجه عن حقيقة السجود فلا يجب فی شيئ من السجدتين الا عقلاً ، و اما بناء على ارادة الامر الوجودی فهو جزء من الصلوة قطعاً فی السجدتين كلتيهما ، غاية الامر انه بعد السجدة الاولى يكون واجباً من غير خلاف ، وبعد السجدة الثانية على الخلاف فی حكم جلسة الاستراحة على ما تقدم (و على كل حال) فهو جزء

للصلوة اما وجوباً او استحباباً ولايكون من المقدمات الخارجة عن اجزاء الصلوة والله العالم.

وهنا مسئلتان (الاولى) ان المشهور على ان من حصل له ما يمنعه من وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه كمن به دمل و نحوه اذا لم يستغرق الجبهة بحيث يتمكن وضع مقدار منها و لو بحفر حفيرة وجب ذلك و صحت صلوته ، و اما لو كان مستغرقاً للجبهة وجب عليه وضع الحبينين مخيراً بين اليمنى واليسرى ، و ان لم يتمكن من ذلك ايضاً وضع ذقنه على الارض ، و ذلك لدلالة بعض الاخبار على هذا الترتيب ، ولا يعارضه ما ورد من السجود على الذقن بعد عدم التمكن من وضع الجبهة الدال باطلاقه على الانتقال الى الذقن بعد تعذر الجبهة سواء تمكن من وضع احد الحبينين ام لا . (قيل) و اما تقييد اطلاقه بالمروى عن الصادق عليه السلام رجل بين عينيه قرحة لا يستطيع ان يسجد عليها ، قال عليه السلام يسجد ما بين طرف شعره فان لم يقدر فعلى حاجبه الايمن فان لم يقدر فعلى حاجبه الايسر فان لم يقدر فعلى ذقنه قلت وعلى ذقنه ، قال نعم ، (ففيه) انه لا يصلح للتقييد لكونه مجملاً من جهة عدم معلومية المراد من قوله عليه السلام « ما بين طرف شعره» وعدم كونه معمولاً به بجميع ما تضمنه (ولا يخفى ما فيه اما اولاً) فلان الاجمال غير مضر بالتقييد لكونه دالاً على تقدم شيئى فى الجملة على الذقن غاية الامر يكون المرجع مع اجمال المقيد هو الاصل العملى وهو هنا يقتضى الاحتياط لدوران الامر بين المتباينين (واما ثانياً) فلعدم الاجمال فى الخبر (و توضيحه) ان المحتمل فى هذه الجملة و جهان (الاول) ان يراد بما بين طرف شعره طرفه الاعلى المتصل بقصاص الشعر المقابل لطرفه الاسفل المتصل بالحاجب من الجبين ، فيكون المعنى انه مع التمكن من السجود على اعلى الجبين يجب السجود عليه ، و مع عدم التمكن منه يجب على الاسفل منه (و هذا الاحتمال بعيد) فانه مع عدم القائل به لا يناسب التعبير بما بين طرف الشعر ، فيتعين حمله على « الاحتمال الثانى » و هو ان يكون المراد بما بين طرف الشعر نفس الجبين ، و عدم ذكر لفظة «بين» الاخرى من جهة الاعتماد على ذكر الحاجب فيصير المعنى وجوب السجود على الجبين مع التمكن منه ، ومع عدم التمكن فعلى الحاجب ، فالجزء الاول هو

عين ما هو عليه المشهور (نعم) يكون الجزء الثاني غير معمول به ، وعلى كل تقدير فيرتفع الاجمال عنه فيخصص به الاطلاق المذكور بالنسبة الى ما لم يقم الاجماع على خلافه و هو تقديم الجبين على الذقن لا الحاجب .

(**قال الاستاد دام بقائه**) و اما تقديم الجبين الايمن على الايسر فهو الاحوط لهذا الخبر مع عدم انعقاد الاجماع على التساوى (اقول) و الخبر على الاحتمال الثانى الذى استظهره ، لا يدل على تقديم الايمن من الجبين على الايسر ، بل يدل على تقديم الحاجب الايمن على الايسر و هو من اصله لا يكون معمولاً به لانعقاد الاجماع على عدم تقديم الحاجب على الذقن فضلاً عن اعتبار تقديم الايمن منه على الايسر (قال دام بقائه) هذا مضافاً الى ما تقدم من الاطلاق الدال على جواز السجود على الجبين المقيد بما دل على اعتبار الجبهة فان المقيد يختص بصورة الامكان و مع العجز يبقى الاطلاق على حاله هو المحكم وذلك فى باب الاجزاء و الشرائط حيث انه لو ورد مطلق فى جزء او شرط و مقيد يكون تقييده مختصاً بصورة التمكن من القيد فعلى هذا فيبقى الاطلاق المتقدم دالاً على وجوب السجود على الجبين مع تعذره على الجبهة كما لا يخفى .

(**المسئلة الثانية**) فى سجدات القرآن ، والكلام فيها يقع فى امور (الاول) انها واجبة فى سور العزائم الاربع ، ومندوبة فى احد عشر موضعاً ، بل وفى كل مورد ورد فيه سجود لكن الاستحباب فى تلك المواضع الاحد عشر آكد ، والدليل على استحبابها على نحو العموم هو فعل السجاد عليه السلام فانه عليه السلام كان يعجبه ان يسجد فى كل سورة فيها سجدة كما فى خبر ، و كان ماذكر لله نعمة عليه الا سجد ، ولا قرء آية من كتاب الله عز وجل فيها سجدة الا سجد فسمى السجاد لذلك كما فى خبر آخر (الثانى) ان وجوبها فى مواضع الوجوب واستحبابها فى موضع الاستحباب فورى وهذا مما لا خلاف فيه وقد نقلوا عليه الاجماع ، وقد تقدم الكلام فيه فى بحث القرائة (الثالث) فى سبب الوجوب ، وانه هل هو قرآئة الاية بتمامها او قرائة نفس الكلمة الشريفة المشتملة على السجدة؟ وجهان ، والذى يمكن ان يستظهر من جملة من الاخبار هو الاول حيث علق الوجوب فيها على السجدة الظاهرة فى آيها ، كما يدل عليه الخبر المتقدم المروى عن السجاد عليه السلام فان فيه : «ولا قرء آية من كتاب الله فيها سجدة

الاسجد» لكن لما كان الملاك فى وجوبها هو المرور بالكلمة الآمرة بالسجود كان المناط هو تلك الكلمة الشريفة لاجميع الآية ، فلو لم يقرء الا نفس الكلمة لكان اللازم وجوب السجود عليه .

(**فان قلت**) فعلى هذا فيجب فى كل ما امر فيه بالسجود فيلزم التعدى (ح) عن المواضع الاربعة (قلت) المدعى هو كون سبب الوجوب فى هذه الآيات الاربع هو الامر بالسجود ، لا ان فى كل امر مذكور فى القرآن بالسجود يجب السجود ، فالاحوط انه لو قرء نفس الكلمة لا يترك السجود وان كان مقتضى الشك فى كون سبب الوجوب قرائة الكلمة او الآية بعد منع ظهور الاخبار فى الآية هو الاخذ بالمتيقن وهو قرائة الآية بتمامها و الرجوع فى ما سواه الى البرائة لكن المسئلة مشكلة لاينبغى ترك الاحتياط فيها (الرابع) ان محل السجود انما هو بعد تمامية الآية ، فلو سجد فى اثناء الآية لم يعتد بها ، وهذا فى سورتى النجم والعلق واضح ، لوقوع الكلمة الشريفة الآمرة بالسجدة فى اخر الآية ، و اما فى سورة فصلت فللمرسل المروى فى مجمع البيان ، حيث قال فيه : المروى عن ائمتنا ان السجود في سورة فصلت عند قوله ان كنتم اياه تعبدون ، ويثبت فى سورة التنزيل بعدم القول بالفصل .

(**اقول**) الواقع فى اخر السورة فى سورتى النجم والعلق انما هو آية السجدة لاكلمتها فيقع الكلام فيهما ايضاً بناء على كون السبب نفس الكلمة من ان محل السجود هل هو فى اثناء الآية بعد قرائة الكلمة او بعد تمام الآية ، لكن الاقوى هو الاخير و ذلك للمرسل المروى فى مجمع البيان بانضمام عدم القول بالفصل .

(**الخامس**) تجب السجدة بقرائة ما يجب السجود بقرائته وكذا باستماعه مطلقا سواء قصد استماعها بخصوصها او قصد استماع قرائة القرآن او قصد استماع ما يقرئه القارى ليعلم انه ما ذا يتكلم : وسواء كان القارى مؤمناً او كافراً ، (واما السماع من غير اصغاء) فالمشهور عدم الوجوب به وهو الاقوى وذلك لخبر عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام و فيه قال عليه السلام لايسجد الا ان يكون منصتاً لقرائته مستمعاً لها او تصلى صلوته فاما ان يكون يصلى فى ناحيه وانت تصلى فى ناحية اخرى فلا تسجد اذا سمعت فانه ظاهر فى عدم وجوبها الا بالانصات او الاستماع ، واما الاشكال في الخبر من جهة اشتمالها على وجوب

السجدة فيما اذا كانت فی صلوة الجماعة لعدم جواز قرائتها فی الفريضة و عدم جواز الجماعة فی النافلة (فمدفوع) بحمل كون الصلوة التی تقرء فيها العزائم تقية بان صلی خلف المخالف : (والاشكال) بعدم صدق الصلوة معهم فان المصلی انما يصلی منفرداً و ويبرز صورة الايتمام (مندفع) بامكان ارادة هذا المعنی من قوله عليه السلام « او تصلی صلوته » ای تفعل مثل فعله . كما ان الاشكال فی سند الخبر ايضاً بان فيه محمد بن عيسی عن يونس غير مسموع لانه من طريقة القميين الذين يرمون الی الغلو بادنی نقل فضيلة فی النبی او الائمة عليهم الصلوة والسلام .

لكن الانصاف انا لا يخلو عن اشكال حيث ان ذيله « فاما ان يكون يصلی فی ناحية » يدل علی التفصيل بين كون السامع مصلياً اوعدم كونه فی الصلوة فيدل علی عدم وجوب السجود بسبب السماع فی الصلوة فهو اخص من المدعی كما ذهب اليه شيخ الطائفة حيث فصل بين كون السامع في الصلوة فلا يجب و بين كونه خارج الصلوة فيجب ، والاشكال عليه بان فی النسخة المصححة لا توجد لفظة « تصلی » بل الموجود: و انت فی ناحية اخری فيشمل باطلاقه حال عدم كون السامع فی الصلوة كما فی الجواهر (مندفع) بانه علی تلك النسخة ايضاً يكون ظاهراً فی حال الصلوة بقرينة قوله فاما ان يكون يصلی فی ناحية حيث ان كلمة يصلی في ناحية يعطی الظهور فی ان المراد من قوله و انت فی ناحية اخری هو انت تصلی فی ناحية اخری كما لايخفی .

(و كيف كان) فلا اشكال فی الحكم بعد اعتضاد الخبر بالشهرة المحققة وعمل الاصحاب (نعم) يستحب السجود للسماع ، و ذلك لما بظاهره يؤمی الی الوجوب و لكنه محمول علی الاستحباب بقرنية ما تقدم ، كخبر ابی بصير اذا قرء شيئی من العزائم فسمعتها فاسجد ، لكنه كما ترى فی الدلالة علی الوجوب فی صورة الاستماع اظهر ، و خبر علی بن جعفر عن اخيه الكاظم عليه السلام قال سئلته عن الرجل يكون في صلوته فيقرء آية السجدة قال يسجد اذا سمع شيئاً من العزائم الاربع (الخ) وهذا لاريب فی دلالته علی الوجوب الا انه محمول علی الاستحباب جمعاً

(**و قد يستدل**) لعدم وجوب السجود بالسماع بموثق عمار عن الصادق عليه السلام

في الرجل يسمع السجدة في الساعة التي لا يستقيم الصلوة فيها قبل غروب الشمس وبعد صلوة الفجر فقال عليه السلام لا يسجد ، بناء على كون النهي عن السجود من جهة السماع (ولا يخفى ما فيه) فان في الخبر احتمالات (احدها) هذا الذي يتم به الاستدلال (و ثانيها) ان يكون السؤال عن جهة وقوع السماع في الاوقات التي تكره فيها الصلوة ثم المراد بعدم السجود في تلك الاوقات اما يكون نفي وجوبه رأساً او نفي فوريته ثم قوله يسمع السجدة مطلق يشمل ما اذا كانت السجدة عزيمة او مندوبة وهذه الاحتمالات متطرقة في الخبر فعلى الاول منها يتم الاستدلال فيصير معارضاً مع ما يدل على وجوب السجدة بالسماع و على الثاني يكون دالاً على نفي وجوب السجود بالسماع في الاوقات المكروهة للصلوة فيصير معارضاً مع ما دل على وجوبه في جميع الاوقات ، ثم يقع الاشكال في فقه الحديث من حيث ان الصلوة المندوبة في تلك الاوقات مكروهة فكيف صار اصل وجوب السجدة منتفية فيها مع ان الصلوة تكون اعظم من السجود ؟ . . اللهم الا ان يقال ان ملاك كراهة الصلوة انما هو من جهة اشتمالها على السجود و ذلك لتعليل الكراهة في بعض الاخبار بان الشيطان يقول سجد ابن آدم لي ، لكنه يدل على الكراهة لا على نفي الوجوب ، مع ان الكراهة مختصة بالمبتدئة فلا كراهة في ذوات الاسباب ، و على الاحتمال الثالث يدل على نفي الفورية فيكون معارضاً مع ما دل على الفورية ، ثم على احتمال اطلاق السجدة بالنسبة الى المندوبة يكون قابلاً لان يقيد بغير الفريضة فيكون معارضاً مع احدى هذه المعارضات

(**لكن الانصاف**) ان السؤال ظاهر في كونه عن جهة وقوع السماع في الاوقات المكروهة لا عن السماع بما هو سماع و ان الظاهر من السجدة هي الفريضة ، لانصرافها عن المندوبة مع عدم تحير في حكم المندوبة لانها من حيث جواز تركها تترك من غير اشكال ، فيكون الظاهر من السئوال عن السجدة الواجبة في الاوقات المكروهة ، هذا بالنسبة الى صدر الخبر ، ثم ان المتيقن من قوله عليه السلام « لا يسجد » هو نفي الفورية لانفي اصل الوجوب فيدخل في الكلية التي هي انه اذا زال فورية الواجب الفوري فاللازم بقاء اصل وجوبه ، (و الانصاف) كون الخبر في هذا المعنى اظهر ، وعلى هذا المعنى

یسقط الاستدلال و اما کون الخبر بهذا المعنی معمولاً به او غیر معمول به‌فهو امر اخر غیر مرتبط بما نحن بصدده من منع صحة الاستدلال به علی عدم الوجوب بالسماع

وقد یستدل بخبر علی بن جعفر علیه السلام ، وفیه قال علیه السلام یسجد اذا سمع شیئاً من العزائم الاربع ثم یقوم ثم یتم صلوته الا ان یکون فی فریضة فیؤمی برأسه ایماء ، و الانصاف ان دلالته علی الوجوب اظهر کما لایخفی حیث حکم بالایماء فی الفریضة بدل السجدة .

و قد یستدل بمرسل الدعائم عن الصادق علیه السلام من قرء السجدة او سمعها من قارٍ یقرئها و کان یستمع قرائته فلیسجد ، و دلالته کما تری واضحة ، و انما الکلام فی اعتباره من حیث الارسال ولم یثبت منهم الاطمینان به وان کان لایخلو عن نوع اعتبار لکن الذی یوهنه هو احتمال اعراض القدماء عن العمل به و تحقق الشهرة القدمائیه علی وجوب السجدة بالسماع کما یؤمی الیه کلام الجواهر ، حیث یقول فی مقام دفع ما اورد علی خبر عبدالله بن سنان بالضعف، بانه منجبر بالاجماع المنقول والشهرة وان کانت لاحقة لاسابقة کما اعترف به العلامة الطباطبائی (انتهی) ... حیث ان هذا الکلام منه مشعر بانعقاد الشهرة القدمائیة علی الوجوب فتأمل . وبالجملة فالانصاف ان المسئلة ملتبسة فالاحوط عدم ترک السجود بالسماع .

(الامر السادس) فیما یعتبر فی سجود التلاوة من الاجزاء و الشرائط الخارجیة کالطهارة و الستر و الاستقبال ونحوها والداخلیة کوضع الجبهة علی ما یصح السجود علیه و الانحناء و تساوی الموقف مع المسجد و نحو ذلک ، (اما بالنسبة الی الاجزاء) من التکبیر و الذکر ونحو هما فالحق عدم اعتبار شیئی فیها من ذلک مطلقا قبل السجود و بعده و لا التشهد و السلام و ذلک لعدم الدلیل علی اعتبار ما ذکر ، الا الذکر فی حال السجود و التکبیر بعده فانه قد دل بعض الاخبار علی اعتبار هما مثل خبر ابی عبیدة الحذاء عن الصادق علیه السلام قال اذا قرء احدکم السورة من العزائم فلیقل فی سجوده سجدت لک (الخ) و ظهوره فی وجوب الذکر من جهة الامر غیر قابل للانکار ومرسل النهایة قال وروی انه یقول فی سجدة العزائم لااله الا الله (الی ان قال) ثم یرفع

رأسه ثم يكبر ويدل على اعتبار الذكر والتكبير بل رفع الرأس من السجود ايضاً كما لا يخفى ، (و خبر عمار) عن الصادق عليه السلام و فيه قال عليه السلام ليس فيها تكبير اذا سجدت و لا اذا قمت و لكن اذا سجدت قلت ما تقول في السجود ، و ظاهره و ان كان ينفي التكبير بعد الرفع فيكون قرينة على حمل مرسل النهاية على الاستحباب لكنه يثبت وجوب الذكر المطلق (ثم ان قلنا) بكون العبرة في سجود الصلوة على قرائة شيئي ولو كان دعاء فيجمع بين هذا الخبر وبين الخبرين المتقدمين بالاطلاق و التقييد وان قلنا باعتبار خصوص الذكر فيقع التعارض بينه و بين خبر ابي عبيدة الدال على الاكتفاء بما ليس بالذكر وان لم يكن بينه وبين المرسل معارضة حيث ان التهليل المذكور فيه من الاذكار وفي مرسل الدعائم انه يدعو في سجوده بما تيسر من الدعاء ، وهذا يدل على اعتبار شيئي من الدعاء الشامل للتحميد والذكر (وكيف كان) فلا بد من التماس ما يدل علي عدم اعتبار الذكر فيه مطلقا حتى نخرج عن حكم ما يدل عليه هذه الاخبار ، وليس في الاخبار مايدل على نفي الوجوب لكن الاجماع محقق ظاهراً على عدم الوجوب فيكون هو المعول (و قد ظهر مما ذكرنا) الدليل على عدم وجوب الذكر والتكبير بعد الرفع و اما عدم وجوب التسليم وغيره فلمرسل الدعائم : وان سجد فلا يكبر ولا يسلم اذا رفع و ليس في ذلك غير السجود (واما الشرائط الخارجية) فالاظهر عدم وجوب الاستقبال وذلك لنقل عدم الخلاف فيه ، مضافاً الى صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام عن الرجل يقرء السجدة و هو على ظهر دابته ، قال يسجد حيث توجهت به فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي على ناقته (الخ) الدال باطلاقه من جهة ترك الاستفصال بين التمكن من النزول وعدمه على العموم ، ولا يعارضه شيئي سوى مرسل الدعائم الدال علي التفصيل بين الجالس و الراكب بوجوب الاستقبال في الاول دون الثاني ، و فيه : اذا قرأت السجدة و انت جالس فاسجد متوجهاً الى القبلة ، و ان قرئتها و انت راكب فاسجد اينما توجهت (لكنه مطروح) بالاعراض عنه بل اطباق العمل على خلافه .

(**واما الطهارة**) من الحدث فظاهر جملة من الاخبار عدم اعتبار ها بل لم ينقل الخلاف في ذلك الافي خصوص الخلو من الحيض حسبما يأتي تفصيله (و يدل

علی عدم اعتبارها) من النصوص صحیح الحلبی قال قلت لابی عبدالله عليه السلام یقرء الرجل السجدة و هو علی غیر وضوء قال یسجد اذا کان من العزائم ، و المروی فی المستطرفات عن عن الصادق عليه السلام ایضاً وفیه قال فیمن قرء السجدة وعنده رجل علی غیر وضوء قال یسجد (الخبر) و مرسل الدعائم ، وفیه ویسجد وان کان علی غیر طهارة ، وموثق ابی عبیدة عن الباقر عليه السلام عن الطامث تسمع السجدة قال اذا کانت من العزائم تسجد اذا سمعتها ، کل ذلک مع عدم ما یدل علی اعتبار ها فیه سوی ما یدل علی اعتبار الخلو من الحیض کصحیح عبدالرحمن عن الصادق عليه السلام عن الحائض هل تقرء القرآن و تسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرء ولا تسجد ، وخبر غیاث و فیه لا تسجد (ای الحائض) اذا سمعت السجدة ، لکنهما کما تری مطلقتان و موثق ابی عبیدة مقید بالعزائم فیکون مقیداً لهما حسب ما تقتضیه الصناعة العلمیة ، هذا مع امکان حمل الخبر الاول علی الاستفهام الانکاری ، و ان استبعده الاستاد دام بقائه لکنه لیس بکل البعید .

واما الطهارة من الخبث فهی وان لم یدل علی عدم اعتبارها خبر ، لکن البرائة عن اعتبارها عند الشک فیه کافیة فی الحکم بالعدم لکون الشک فی الشرطیة التی یکون المرجع فیها البرائة ، مضافاً الی امکان استیاس عدم اعتبارها من عدم اعتبار الطهارة الحدثیة.

واما الستر فالظاهر من تعلیل وجوب الصلوة جالساً مؤمیاً علی العاری بانه یفعل ذلک لئلا تبدو عورته هو الاعتبار من حیث ان ابداء العورة بنفسه صار علة للستر فی حال الصلوة ، لکن اللازم من ذلک هو اعتبار الستر عن الناظر لا الستر الصلوتی فلا یعتبر (ح) فی الساتر فیه ما یعتبر فی الساتر الصلوتی الا ما کان منها یرجع الی بحث اجتماع الامر والنهی کالاباحة ونحوها فتأمل .

و اما اباحة المکان فالظاهر اعتبارها بعین الدلیل الدال علی اعتبارها فی الصلوة (فراجع) هذا بالنسبة الی الشرائط الخارجیة

(و اما الشرائط الداخلیة) فلا اشکال فی اعتبار الانحناء لانه المحقق للسجود عرفاً ، و اما عدم علو المسجد عن الموقف بازید من اللبنة فکذلک ان قلنا بانه تحدید

للسجود شرعاً و الظاهر من التحديد و ان كان بالنسبة الي السجود الصلوتى الا انه يستكشف منه ان السجود مطلقايكون فى الشرع كذلك ، اما اعتبار تساوى بقية الاعضاء بعضها مع بعض فحيث لم يكن لاعتباره فى الصلوة دليل فعدم اعتباره هنا اولى ، و اما وضع الجبهة على مايصح السجود عليه فمقتضى الاطلاقات المتقدمة فى باب ما يعتبر فى مسجد الجبهة اعتباره هنا لعدم تقيده بالسجود الصلوتي مضافاً الى ما فى بعضها من التعليل فى المنع عن السجود على المأكول بان السجود عليه تشبه لعبادة الدنيا وزخارفها كما ان اطلاقات اعتبار وضع الاعظم السبعة فى حال السجود كافية فى التمسك بها لاعتبار وضع الاعظم السبعة فى مطلق السجود ، و كذا اطلاق اعتبار عدم ازدياد العلو عن مقدار اللبنة ايضاً كاف فى الاستدلال على اعتباره ، (وبالجملة) فهذه الشرائط الثلثة من الداخلية كلها معتبرة فى السجود هنا لاطلاق ادلة اعتبارها .

واما شرائط الستر فما يرجع منها الى باب اجتماع الامر والنهى يكون معتبراً لكن الظاهر انه ليس شيئى منها هنا من هذا القبيل فان الحرير والذهب والغصب و الميتة وان كان كلها مما يحرم لبسه بحرمة نفسية لكن لايكون متعلق الحرمة هو بعينه السجود لكى يتحد مورد الامر مع مورد النهى ، بل الظاهر تلازم عنوان المتعلق به الامر مع ما تعلق به النهى فان الامر متعلق بالسجود الذى هو الانحناء المخصوص حسبما عرفت مهيته والنهى عن الغصب متعلق بالانتفاع بالمغصوب فلا يكون العنوانان متحدين و كذا عنوان الحرير والذهب والميتة ،(وبما ذكر ناظهر) صحة التفرقة فى الغصب بين غصبية المكان فيقال فيها بالبطلان و بين غصبية اللباس فيحكم فيها بالصحة لاتحاد متعلقى الامر والنهى فى الاول دون الثانى ،وقدمر سابقاً ان ملاك الحكم بالبطلان هو الاتحاد و كون الهوية الواحدة مصداقاً للطبيعتين احديهما قد تعلق بها الامر والاخرى تعلق بها النهى ، و اما مع عدم الاتحاد فلاوجه للبطلان مع المندوحة ، (و اما اعتبار ان لايكون مما لا يؤكل) فلا دليل عليه فى المقام لعدم حرمة لبسه ذاتاً واختصاص دليل مانعيته بالصلوة ،

فتحصل من جميع ماذكرنا انه لايعتبر فى سجود التلاوة من حيث الاجزاء شيئى سوى نفس السجود و من الشرائط الخارجية شيئى الا الستر و اباحة المكان ،

ومن الداخلية الاوضع الجبهة على ما يصح السجود عليه و وضع الاعظم الستة الباقية على الارض و عدم الاختلاف بين الموقف و المسجد بازيد من اللبنة ، « ثم ان هذه الامور » معتبرة في مطلق السجود حتى سجود الشكر فلو اخل بها او ببعضها مع الاتيان بالسجود بعنوان الوظيفة الشرعية لم يبعد ان يكون تشريعاً ، نعم لا بأس به كذلك بعنوان مطلق التعبد لا بقصد خصوص الوظيفة .

(**بقي هنا امر**) وهو انه يمكن استظهار عدم اعتبار وضع الاعظم السبعة في السجود على الارض ولا استقرار ها من ما تقدم من صحيح الحلبي الدال على عدم اعتبار الاستقبال فان جواز السجود على ظهر الدابة يدل بالالتزام على جواز ترك وضع الاعظم السبعة و الاستقرار ايضاً ، لكن يدور الامر بين اختصاصه بصورة الحرج كما هو الغالب في الراكب حيث يصعب عليه النزول والركوب او اختصاصه بالسجدة المندوبة كما يشعر به التشبيه بالصلوة المندوبة ، فالمتيقن منه (ح) عدم الاعتبار في السجدة المندوبة مع تعسر النزول وكذا في الواجبة ، و اما في السجدة الواجبة مع التمكن من النزول من غير حرج فلا ، لعدم كون احد الامرين اولى بالتقييد من الاخر و (ح) فيؤخذ بالمتيقن و يرجع في الزائد الى المطلقات الدالة علي اعتبار الاستقرار ووضع الاعظم في السجود على نحو الاطلاق .

(الفصل الثامن في التشهد)

ولا اشكال في اصل وجوبه في الثنائية مرة وفي غيرها مرتين للاجماع على وجوبه كذلك ولم ينقل من احد الخلاف في ذلك وانما المخالف من غيرنا كابي حنيفة والشافعي نعم يقع الكلام في امرين (الاول) ان الظاهر وجوب الشهادتين على الكيفية المعهودة في التشهد الاول والثاني بلا تفصيل بينهما وذلك لما تقتضيه الصناعة العلمية من حمل المطلق على المقيد (وتوضيحه) ان في المقام طوائف من الاخبار (منها) ما يدل على اعتبار الشهادتين في كلا التشهدين (و منها) ما يدل باطلاقه على الاكتفاء بالمرة في التشهد الاول كان معه الشهادة الثانية ام لا ، ولا ريب في ان مقتضي الجمع هو تقييد اطلاقه بما دل على

اعتبار الشهادتين ، ثم ان ما دل على اعتبار هما ايضاً مطلق من حيث ذكر « وحده لا شريك له » فى الشهادة الاولى و «عبده و رسوله» فى الشهادة الثانية فيقيد بما دل على اعتبار هما فى الاولى والثانية و مادل على الاكتفاء بالشهادتين ايضاً مطلق من حيث تعقبها بالصلوة على النبى و آله ، فيقيد بما دل على اعتبارهـا فيصير المتحصل من ضم الاخبار بعضها الى بعض وحمل مطلقاتها على مقيداتها هو وجوب التشهد بصورته المعهودة التى عليها العمل و هو المطلوب

(**الثانى**) ان الظاهر اعتبار الجلوس فى التشهد بمقداره مستقراً وذلك لما دل على اعتباره من جملة من الاخبار (فراجع)

(مسئلة)

المشهور استحباب الصلوة على النبى صلى الله عليه وآله وسلم عند ذكر اسمه الشريف و ذهب جماعة الى وجوبها ، ويدل عليه جملة من الاخبار الظاهرة فى الوجوب مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ذكرت عنده ولم يصل علىّ فقد دخل النار فابعده الله ، وليس فى البين قرينة على حمل مثل ذلك على الاستحباب و ان كان بعض الاخبار لـه ظهور فى ذلك ، لكـن دعـوى الاجماع على الاستحبـاب مستفيض « وبالجملـة » فان تم الاجمـاع فهو ، و الا فالعمل على الاخبار الدالة على الوجوب ولاريب فى عدم حصول الاطمينان بحصوله بعد نقل القول بالوجوب عن جماعة من الفقهاء ، فعلى هذا فالاحوط عدم تركها .

ثم ان هنا فروعاً (الاول) ان الظاهر اختصاص الوجوب على القول به بذكر اسمه المختص به صلى الله عليه وآله وسلم او الصفات والكنى المختصة به واما الصفات الغير المختصة كالهاشمى و العربى و المكى و القرشى و نحو ها فالظاهر عـدم الوجوب ، و ذلـك لانصراف قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ذكرت عنده عما اذا كان الذكر بمثل هذه الصفات و ظهوره فيما كان ذكراً له بالعنوان الاولى ، وعلى هذا فلا يجب بذكر الضمير الراجع اليه ايضاً (الثانى) الظاهر تكرار الحكم بتكرار الذكر فيما اذا تخلل الصلوة بعد كل ذكر ، وهذا بخلاف ما اذا ذكر مكرراً من غير تخلل الصلوة فان الظاهر فيه الاكتفاء بصلواة واحدة «الثالث»

الظاهر تبعیة الصلوة علی آله ﷺ وعترته له فی الوجوب والاستحباب وذلك لما یستفاد من الاخبار من کون الصلوة علیه بدون الصلوة علی اله بتراء (فراجع).

(**الرابع**) الاقوی حصول الامتثال بالصلوة علیه کیفما اتفق ولو کان بلفظ «صلی الله علیه و آله» و نحو ذلك مما یقرب منه (الخامس) الظاهر عدم اختصاص هذا الحکم بغیر حال الصلوة بل یجب او یستحب اذا ذکر عنده و هو فی الصلوة و ذلك للاطلاق،

(الفصل التاسع فی التسلیم)

وتنقیح الکلام فیه برسم امور (الاول) فی حکمه، و المشهور علی وجوبه، وعن جماعة کالشیخین والعلامة فی بعض کتبه الاستحباب، لکن الظاهر من القائلین به هو استحباب الصیغة الاخیرة، وذلك لان السلام قد یطلق علی احدی الصیغتین و قد یطلق علی خصوص الاخیرة، ومقتضی تلویحات فی کلماتهم هو ارادة الاخیرة، نعم المنقول عن المفید ظاهر فی استحباب مطلق السلام حیث یقول: فاذا تشهد خرج عن الصلوة، لکنه ایضاً سهل من جهة عدم التنافی بین وجوبه وبین عدم کونه من اجزاء الصلوة کما سنوضحه عن قریب وانه لا داخل فی الصلوة ولا خارج عنها بل یکون امراً بین الامرین (و بالجملة) فیمکن دعوی عدم الخلاف منافی وجوبه و ان وقع الخلاف فی جزئیته.

(**الثانی**) فی الاستدلال علی وجوبه، (اعلم) انه یدل علی وجوبه طوائف من الاخبار (منها) ما ورد من قوله علیه السلام تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم، و تقریب دلالته ان التعبیر بالتحریم والتحلیل انما هو لامر ارتکازی بین العرف، حیث انهم کانوا من زمن الخلیل علیه السلام یحرمون بالحج و یحللون بعد قضاء وطرهم و کان المحلل عندهم من اجزاء الحج و به یخرجون عن الحج فکان الامام علیه السلام اراد بیان ان المحلل فی باب الصلوة یکون کالمحلل فی الحج الذی یعرف کل احد انه من اجزاء الحج و واجباته وان به یحصل الخروج عن افعال الحج وهذا ظاهر بعد الالتفات الی ما بیناه من ارتکازیة دخول محلل الحج فی افعاله، و اما استفادة انحصار المحلل بالتسلیم فیمکن ان یستظهر من نفس تقابله بالتکبیر حیث ان انحصار التحریم بالتکبیر

مع مقابلة تحليل التسليم به يدل على انحصار المحلل بالتسليم كما كان المحرم منحصراً بالتكبير ، مضافاً الى ان نفس قضية تحليلها التسليم مفيد للحصر سواء قلنا بان تحليلها خبر مقدم و التسليم مبتداء مؤخر اوقلنا بالعكس ، اما على الاول فواضح لكون تقديم ما حقه التأخير مفيداً للحصر ، و اما على الثانى فلان المبتداء و الخبر اذا كان كلاهما معرفاً فالكلام يفيد الحصر كما فى مثل زيد القائم .

(لايقال) ان اضافة التحليل الى الضمير المضاف اليه الراجع الى الصلوة لاتفيد التعريف لكونها اضافة لفظية (لانا نقول) نمنع اولاً كون اضافة المصدر الي معموله من قبيل الاضافة اللفظية بدعوى اختصاصها باضافة الصفة الى معمولها كاسمى الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة (وثانياً) لوسلم كون اضافة المصدر الى معموله من قبيل الاضافة اللفظية فكون الضمير في قوله « تحليلها » معمولاً له ممنوع اذا لمراد به هو الفاعل او المفعول به لا مطلق ملابسات الفعل ، و من الواضح ان الصلوة التى هى مرجع الضمير المضاف اليه ليست فاعلاً للتحليل ولا مفعولاً له بل هى محل لوقوع التحليل وليس اضافة الصفة الى مطلق ملابساتها من قبيل الاضافة اللفظية بل هى منحصرة باضافة الصفة الى الفاعل او المفعول به

(و منها) ما ورد فى وجه تشريع التسليم محللاً الظاهر فى وجوبه و انه الجزء المخرج الذى هو برزخ بين الداخل والخارج ، ففى خبر الهاشمى الذى سئل عن الصادق عليه السلام عن معنى التسليم فى الصلوة ، فقال عليه السلام التسليم علامة الامن وتحليل الصلوة ، قلت وكيف ذلك جعلت فداك ؟ قال عليه السلام كان الناس فيما مضى (الى ان قال) فجعل التسليم علامة للخروج من الصلوة و تحليلاً للكلام ، وغير ذلك من الاخبار الظاهرة فى كونه واجباً و انه مخرج عن الصلوة فيكون امره بين الداخل والخارج (ومنها) ما ورد فى باب الخلل من النصوص الدالة على كون محل سجدتى السهو و قضاء التشهد والسجدة وصلوة الاحتياط بعد التسليم ، وما ورد من وجوب قضاء التشهد اذا تذكر نسيانه بعد التسليم فتأمل لانه لادلالة فيه على جزئية التسليم ولاعلى وجوبه ، و انما يدل على كونه مخرجاً وهذا مما لا كلام فيه (ومنها) ماورد فى باب صلوة المسافر انه لوزاد فى صلوته

ركعتين فاتى بالصلوة تماماً وجب عليه الاعادة معللاً بانه زاد فى فرض الله ، ولايخفى انه لايتم الابناء على جزئية التسليم لانه لو لم يكن جزء لم تكن الزيادة زيادة فى فرض الله بل شيئى اتاه بعده ، وهذا فى صورة السهو ظاهر وكذافى صورة العمد بان يأتى بالصلوة تماماً عمداً و ان كان ربما يقال فيه بعدم وقوع الامتثال من جهة عدم قصد المأمور به ، لكنه مندفع بانه ليس الا تشريعاً فى القصد و اما المأتي به خارجاً فالركعتان الاوليان منطبق على المأمور به ، و الزيادة امر خارج عنه فيكون كما اذا قصد الاتيان بالصلوة مع تعقبها بصلوة اخرى غير مأمور بها تشريعاً ، حيث ان تشريعها لايسرى الى الصلوة الاولي

(اقول) هكذا افيد ، لكنه لايخلو عن تأمل ، بل التحقيق ان يقال اما ان يكون الداعى فى اتيانه بالصلوة هو الصلوة تماماً بحيث لولا ها لم يأت بالقصر اصلا (وبعبارة اخرى) يكون المنوى عبارة عن الركعتين الاولين بشرط شيئى بوصف تقييد هما بذلك ، او يكون داعيه هو الاتيان بالمأمور به لكن يقصد اتيان الزائد عنه تشريعاً (فعلى الاول) فلا وجه للحكم بالصحة لانه لم يقصد المأمور به ولم يكن محركه الامر الواقعى ، وعلى الثانى فلا مانع من صحة الصلوة المأتى بها ولو قارنها ما يكون تشريعاً فظهر ان الحق هو التفصيل . (و ما استدل به للقول بالندب) او يمكن ان يستدل به له ايضاً عدة من الاخبار (منها) صحيح ابن مسلم عن الصادق عليه السلام قال اذا استويت جالساً فقل اشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له و اشهد ان محمداً عبده و رسوله ثم تنصرف ، و دلالته على عدم وجوب التسليم واضحة (وفيه اولاً)ان المراد من الانصراف هو التسليم (١) كما يظهر من اخبار اخر كالمروي عن الصادق عليه السلام عن السلام عليك ايها النبى انصراف هو ؟ فقال لا ، ولكن اذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو انصراف (وثانياً) على تقدير تسليم كون الانصراف ظاهراً فى معناه المتعارف لا التسليم فبان غاية ما فى هذا الخبر دلالته على عدم الوجوب بالاطلاق فيقيد بالاخبار المتقدمة الدالة على الوجوب

(١) ويدل عليه الامر بالانصراف ، ولو كان المراد حصول الانصراف بعد التشهد لكان حق التعبير ان يقال «انصرفت» بدل الامر بالانصراف كما ورد التعبير به فى صحيح الحلبى عن الصادق عليه السلام قال فان قلت السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد انصرفت

لكونها مقيدات كما انه باطلاقه يدل على عدم وجوب الصلوة على النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى التشهد و يقيد بما دل على وجوبه (ومنها) صحيح الفضلاء عن الباقر عليه السلام قال اذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلوته ، و ان كان مستعجلا فى امر يخاف ان يفوته فسلم و انصرف اجزئه ، وجه الدلالة ظهور قوله عليه السلام اذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلوته «و فيه» انه بقرينة ذيله اعنى قوله كان مستعجلا «الخ» فى دلالته على وجوب التسليم اظهر ، فيحمل الصدر على الاجزاء و المضى باعتبار عدم وجوب التحيات الواردة فى التشهد و كون الواجب انما هو الشهادتين ، مع انه لو سلم دلالته فلا يكون الا بالاطلاق فيقيد بالاخبار المتقدمة كما يقيد بما دل على وجوب وحده لاشريك له ، او عبده و رسوله او الصلوة على النبى و آله .

(**ومنها**) صحيح على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام وقد سئله عن المأموم يطول الامام فتعرض له الحاجة قال يتشهد وينصرف فيدع الامام ، وتقريب دلالته والجواب عنه كالخبر الاول فلا نعيده .

(ومنها) موثق يونس بن يعقوب قال قلت لابى الحسن عليه السلام صليت بقوم صلوة فقعدت للتشهد ثم قمت ونسيت ان اسلم عليهم فقالوا ما سلمت علينا ، فقال عليه السلام لم تسلم وانت جالس ، قلت بلى ، قال لاباس عليك ولو نسيت حتى قالوا لك واستقبلتهم بوجهك فقلت السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، وتقريب دلالته واضح (و فيه) انه ظاهر فى كون المنسى هو السلام الاخير وذلك بقرينة قوله ، ان اسلم عليهم ، و« ماسلمت علينا» وجواب الامام عليه السلام : فقلت السلام عليكم (الخ) فلا يدل على المدعى من عدم وجوب القدر المشترك بين الصيغتين حسبما يأتى تحقيقه ، مع انه مختص بصورة النسيان و من الواضح انه عند القائل بالوجوب لايكون جزء ركنياً تبطل الصلوة بنسيانه ، مع انه على تقدير تسليم دلالته على عدم الوجوب ايضاً يكون بالاطلاق فيقيد بما تقدم من الاخبار

(**ومنها**) صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام انه سئل عن الرجل يصلى ثم يجلس فيحدث قبل ان يسلم قال تمت صلوته ، وفى معناه غيره (وفيه) انه لادلالة فيه على عدم وجوب التسليم كما ان ماورد من نظيره فى وقوع الحدث قبل التشهد لايدل على عدم وجوب التشهد

بل انما يدل على عدم مبطلية الحدث اذا وقع فى الصلوة قبل السلام اوقبل التشهد ، وقد افتى الصدوق «قده» بمضمونه و انه لايبطل تخلل الحدث بعد تحقق اركان الصلوة .

(ومنها) ماروا ه الحلبى عن الصادق عليه السلام قال اذا التفتّ فى صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشاً وان كنت قد تشهدت فلاتعد ، وتقريب دلالته ايضاً واضح «و فيه» انه يمكن ان يكون المراد بالتشهد هو المعهود منه وهو الشامل للتسليم الواجب اعنى السلام علينا كما ربما يطلق على المجموع من جهة جعل العامة اياه من اجزاء التشهد ، مع انه لايكون دلالته ايضاً الابالاطلاق فيقيد بما قدمناه (و منها) ماورد من صحة صلوة من زاد خامسة فى صلوته اذا جلس عقيب الرابعة بقدر التشهد ، حيث انه يدل على انه بالجلوس بمقدار التشهد يخرج عن الصلوة فلا يكون الخامسة مبطلة(وفيه ما لايخفى) حيث انه غير معمول به اولا ، وانما يدل على الاكتفاء بمقدار الجلوس للتشهد مع عدم التشهد فيلزم منه عدم وجوب التشهد ايضاً ثانياً ، فلا محيص من حمله على التقية .

فقد تحصل من مجموع تلك الاخبار بعد ضم مطلقاتها الى مقيداتها امور (الاول) ان التسليم مخرج عن الصلوة غير مبطل لها لو وقع فى موقعه ، ولو وقع فى غير موقعه كان مخرجاً مبطلاً وليس حاله كحال سائر اجزاء الصلوة من القرائة و الذكر و الدعاء لكى لايكون مبطلاً اينما وقع ، بل مقتضى مخرجيته هو الخروج به عن الصلوة حيثما وقع غاية الامر انه اذا لم يكن فى موقعه يكون مخرجاً مبطلاً كبقية المبطلات واذا وقع فى موقعه يكون مخرجاً غير مبطل ، ولازم ذلك هو انه اذا وقع بعد التشهد الاول (فى غير الثنائية) كان مبطلاً ولو كان سهواً لانه به يخرج عن الصلوة فلا يبقى محل لاتيان المنسى من الركعات ، لكن قد ورد النص بان من نقص ركعة يأتى بها بعد السلام اذا كان التذكر قبل الاتيان بالمبطل فيخرج به عن حكم مخرجية السلام فيما كان السهو عن الركعة، ويلحق به سهو الركعتين او ازيد بتنقيح الملاك ، لكن لايتعدى الى غير الركعة ممانسى من اجزاء الصلوة ، فلو اتى بالسلام قبل الاتيان بالسجدتين يحكم بالبطلان لابتدارك المنسى ، وسيأتى تفصيل ذلك فى مباحث الخلل انشاء الله تعالى ، (وكيف كان) فالغرض هنا بيان كون السلام كلاماً آدمياً

مخرجاً غير مبطل، فلكونه كلاماً آدمياً لووقع فى غير محله يكون مبطلاً ليس شأنه كسائر الاجزاء (الثانى) انه جزء من الصلوة لكن لا كسائر الاجزاء منها بل هو برزخ بين كونه داخلاً وخارجاً، ومعنى ذلك انه مالم يتحقق السلام يكون المصلى فى الصلوة ويكون خروجه عنها باتيان السلام، وهذا بخلاف سائر الاجزاء حيث انه باتيان التشهد مثلا لا يخرج عن الصلوة، فالتشهد جزء داخلى والسلام جزء خارجى اى يحصل ختم الصلوة به و ان شئت قلت انه آخر الاجزاء الذى به يتحقق الخروج الغير المبطل (الثالث) انحصار المخرج الغير المبطل به فلايحصل ذلك بغيره من كلام الادميين ولا بغير الكلام من سائر المبطلات فانها و ان كانت مخرجات لكنها مبطلة للصلوة، و التسليم مخرج غير مبطل.

(الامر الثالث) من الامور التى يبحث عنها فى باب السلام فى ان الواجب من السلام ماذا؟ ... اعلم انه قداختلف فى وجوب الصيغتين واستحبابهما على اقوال (احدها) القول باستحبابهما معاً وهذا هو الذى تقدم الاستدلال له والجواب عنه (الثانى) القول بوجوبهما معاً، وهذا لادليل عليه من الاخبار يمكن الاستدلال له به «الثالث» القول بوجوب السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين تعييناً واستحباب السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ودليله ما ورد مما يدل على وجوب الصيغة الاولى، ولكنه معارض بما دل على وجوب الثانية (الرابع) القول بوجوب الثانية تعييناً و استحباب الصيغة الاولى، و دليله ما ورد من الاخبار الدالة على وجوب الثانية، ولكنه معارض بما دل على وجوب الاولى (الخامس) التخيير بين الصيغتين مع استحباب الاخرى بعد الاتيان بما بدء به، وهذا القول و ان صح من حيث الحكم بوجوب ما بدء به لكونه مقتضى الجمع بين ما دل على وجوب الاولى وما دل على وجوب الثانية، لكن لادليل على استحباب الصيغة الاخرى بعده على نحو الاطلاق (السادس) هو القول الخامس لكن مع اختصاص الاستحباب بالصيغة الثانية لو بدء بالاولى دون العكس، وهذا هو الاقوى لما يدل عليه جملة من الاخبار.

ثم انه ربما يورد على هذا القول بانه كيف يجمع بين استحباب الصيغة الثانية فى الصلوة وبين مخرجية الصيغة الاولى مع ان لازم مخرجيتها وقوع الصيغة الثانية خارج

الصلوة . (ويمكن الجواب) بوجهين (الاول) ان المحلل عند الاتيان بالثانية عبارة عن مجموع الصيغتين مع كون الاولى واجبة و الثانية مندوبة ولاغرو فى كون المركب من الواجب و المندوب محللاً بعد قيام الدليل عليه (و بعبارة اخرى) يكون المحلل هو الامر المردد بين الطويل والقصير فعندعدم الاتيان بالاخيرة يكون المحلل عبارة عن الاولى و عند الاتيان بها يكون المجموع محللاً لكن الثانية مستحبة على كلا التقديرين (الوجه الثانى) ان الثانية تكون جزء ندبياً من السلام لامن الصلوة فيكون المحلل هو السلام بماله من الاجزاء الواجبة والمندوبة ، وهذا اولى فى عالم الاعتبار من الوجه الاول (وكيف كان) فبكل من الوجهين يصح دخول الثانية فى الصلوة مع الالتزام باستحبابها بعد قيام الدليل على استحبابها ، ولا منافاة بين كون الواجب هو ما بدء به من الصيغتين مع اتصاف الصيغة الاولى ايضاً بالاستحباب لان المراد من استحبابها هو استحباب البدئة بها لكى يجمع بين الصيغتين لما اشرنا اليه من اختصاص الاستحباب بالصيغة الثانية بعد الاولى دون العكس و ليس المراد باستحباب الاولى هو اختيار افضل افراد الواجب التخييرى كما لايخفى .

(**الامر الرابع**) هل المعتبر فى السلام المخرج هو الاتيان بالتسليم بقصد الخروج او يعتبر عدم قصد عدم الخروج ولو لم يكن قاصداً للخروج ؟ اولا يعتبر شيئى من ذلك ؟ وجوه ، اقويها الاخير ، وذلك لما ورد في جملة من الروايات مثل قول الباقر عليه السلام شيئان يفسد الناس بهما صلوتهم (الى ان قال) وقول الرجل السلام علينا و على عباد الله الصالحين يعنى فى التشهد الاول ، و فى معناه غيره ، ومن المعلوم انهم لايأتون بهذا السلام في التشهد الاول بقصد الخروج عن الصلوة بل انما يأتون به بعنوان انه جزء من التشهد ، و مع ذلك حكم عليه بالافساد ، فيدل على عدم اعتبار قصد المخرج بل عدم مضرية قصد الخلاف ، **هكذا قرر** (وفيه نظر) لان غاية ما يستفاد من هذه الاخبار ابطال الصلوة بها و لو مع عدم قصد الخروج بها و هذا اجنبى عن عدم اعتبار قصد الخروج بما يخرج به من الصلوة من المخرج الغير المبطل كما لايخفى ، فلا بد من اعتبار عدم قصد الخلاف لو لم نقل باعتبار قصد الخروج ، و ان كان لا دليل على اعتبار قصد

الخروج اصلا .

(**الامر الخامس**) المنقول عن بشرى سيد بن طاوس (قده) مخرجية الصيغة الاولى لو بدء بها مع وجوب الثانية بحيث لو صدر عنه المنافى بين الصيغتين لفعل حراماً و ان لم تبطل به الصلوة ، ونسب الميل اليه الى الشهيد (قده) **وهذا عجيب** لان المستفاد من الاخبار هو ما قدمناه من التخيير بين الصيغتين مع استحباب الثانية بعد الاولى دون العكس ، وبعض الاخبار وان كان ناطقاً بوجوب الصيغة الثانية كما هو قول العامة ايضاً الا انه يجب الخروج عنه بحكم مادل على مخرجية الاولى ايضاً مثل ماورد من ان الصيغة الاولى انصراف

(**الامر السادس**) هل الواجب فى السلام هو قصد الدعاء او يعتبر عدم قصد التحية ولو لم يقصد الدعاء اولا يعتبر شيئى من ذلك بل لو قصد به التحية لكان مخرجاً غير مبطل ايضاً ؟ . وجوه ، من كونه جزءً من الصلوة والكلام الآدمى لايكون جزء منها ، ومن انه متوسط بين الجزء الداخل و الامر الخارج ولذا لو وقع فى غير محله كان مبطلاً وليس ذلك الامن جهة كونه كلاماً آدمياً فلا يعتبر فيه قصد الدعاء لكن يضر به قصد التحية لمكان كونه من اجزاء الصلوة ايضاً المنافى جزئيته مع قصد التحية ، هذا مضافاً الى ماورد من كون السلام اسماً من اسماء الله تعالى وانه سلام وامن للامام من قبل الله تعالى حيث انه يشعر بكونه دعاءً لاتحية مع انه لو كان تحية لوجب رده على المأمومين كما يجب رد السلام و لو كان المسلم عليه فى الصلوة و هو شيئى لم يعرف من احد القول به (والاقوى) هو الوجه الثانى اعنى اعتبار عدم قصد التحية و لو لم يقصد به الدعاء . (الامر السابع) يستحب تكرار الصيغة الاخيرة على المأموم اذا كان على شماله من يصلى مثله لا مطلقا فلا يستحب ذلك على من لم يكن على شماله احد ولا على غير المأموم من الامام والمنفرد . وذلك لما يستفاد من مجموع الاخبار الواردة فى هذا الباب بعد حمل مطلقا تها على مقيد اتها (ولامعارض لها) فى ذلك سوى خبر مفضل[1] ابن عمر الدال على استحباب التسليم للماموم ثلا ثاً ، واحدة رداً

(١) ينبغى نقل الخبر بطوله تيمناً ، قال فى الوسائل : فى العلل بالاسناد السابق عن المفضل بن عمر ، قال سئلت ابا عبدالله (ع) لاى علة يسلم على اليمين ولا يسلم على اليسار ، قال (ع) لان الملك*

على الامام ويكون تحية للملائكة ، والثانية على من فى يمينه والملكين الموكلين به، والثالثة على من فى يساره وملائكته الموكلين به ، لكنه غير معمول به ولم يظهر من احد من الاصحاب الفتوى به .

ثم انهم ذكروا استحباب ايماء الامام بصفحة وجهه الى يمينه ، والمنفرد بمؤخر عينيه الى يمينه و المأموم يسلم الى الجانبين اذا كان على يساره احد مؤمياً بصفحة وجهه ، (وهذا التفصيل) فى الالتفات بين الامام والمنفرد والمأموم مما لادليل عليه من الاخبار يعتد به و ان كان ربما يستدل على استحباب التفات المأموم بصفحة وجهه بصحيح ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال اذا كنت فى صف فسلم تسليمة عن يمينك وتسليمة عن يسارك معللاً بقوله عليه السلام لان عن يسارك من يسلم عليك ، و فى معناه غيره المعبر فيه بكلمة عن ، ولايخفى عدم ظهوره فى المدعى ضرورة عدم معلومية كون المراد من كلمة « عن » معنى « الى » مقدراً للالتفات ، لكى يصير المعنى « ملتفتاً الى يمينك » ومع اجماله لايكون دليلا على المدعى ، مع ورود هذا التعبير فى المنفرد ايضاً كقول الصادق عليه السلام فى خبر ابى بصير ايضاً (اذا كنت وحدك فسلم تسليمة واحدة عن يمينك) مع انهم افتوا باستحباب الايماء بمؤخر العين للمنفرد دون صفحة الوجه ،(وبالمردى)عن العلل عن مفضل بن عمر ، وفيه قلت لاى علة يسلم على اليمين (الخ) و الظاهر من لفظة (على) وان كان التوجه الى اليمين لكنه بهذا المعنى الظاهر منه اعنى كون

---

*الموكل الذى يكتب الحسنات على اليمين والذى يكتب السيئات على اليسار ، والصلوة حسنات ليس فيها سيئات فلهذا يسلم على اليمين دون اليسار ، قلت فلم لايقال السلام عليك ، والملك على اليمين واحد لكن يقال السلام عليكم ؟ قال ليكون قد سلم عليه و على من على اليسار و فضل صاحب اليمين عليه بالايماء اليه ، قلت فلم لايكون الايماء بالوجه ، ولكن يكون بالانف لمن صلى وحده ، و بالعين لمن يصلى بقوم ؟ قال(ع)لان مقعد الملكين من ابن آدم الشدقين وصاحب اليمين على الشدق الايمن ويسلم المصلى ليثبت له صلوته فى صحيفته ، قلت فلم يسلم الماموم ثلاثاً ؟ قال(ع)تكون واحدة رداً على الامام وتكون عليه وعلى ملكيه ، وتكون الثانية على يمينه والملكين الموكلين به ، و تكون الثالثة على من على يساره والملائكة الموكلين به ، ومن لم يكن على يساره احد لم يسلم على يساره الا ان تكون يمينه على الحائط و يساره الى من صلى معه خلف الامام فيسلم على يساره ، قلت فتسليم الامام على من يقع ؟ قال(ع)على ملكيه والمأمومين ، يقول لملكيه : اكتبا سلامة صلوتى مما يفسدها ، ويقول لمن خلفه : سلمتم وامنتم من عذاب الله عزوجل .

السلام تحية على من على اليمين لايكون معمولا به لما تقدم فى الامر السادس من اعتبار عدم قصد التحية بالسلام فلا بدان يراد به غير التحية ولم يعلم ظهوره (ح) فى معنى يمكن ان يجعل دليلا على المدعى ، .

هذا بالنسبة الى المأموم (واما الامام) فقد يستدل له بخبر المفضل بن عمر ، وفيه قلت فلم لايكون الايماء بالتسليم بالوجه كله و لكن كان بالانف لمن يصلى وحده ، و بالعين لمن يصلى بقوم (الخ) و لكن لادلالة فيه على استحباب الايماء بصفحة الوجه الذى هو المدعى ، اذ الايماء بالعين لايلازم الايماء بصفحة الوجه كما لايخفى (نعم) يمكن ان يجعل دليلا على استحباب ايماء المنفرد بصفحة الوجه ، حيث ان الايماء بالانف لايمكن الا بالايماء بالوجه كما هو ظاهر ، لكنه لايصير ايضاً دليلاً ، لما تقدم من عدم العمل بهذا الخبر وعدم ظهور الايماء بالانف فى هذا المعنى ، مع معارضته بما دل على استحباب التوجه الى القبلة كصحيح عبدالحميد عن الصادق عليه السلام و فيه و ان كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة (و بالجملة) لم يظهر لشيئي مما ذكروه مدرك يعتمد عليه .

(الامر الثامن) لاينبغى الاشكال ظاهراً فى وجوب ضم «وعلى عباد الله الصالحين» الى «السلام علينا» لعدم اطلاق فى الاخبار يدل على الاكتفاء بالسلام علينا بل ما ورد فيها انما هو منضم الى وعلى عباد الله الصالحين (و اما كلمة ورحمة الله وبركاته) فوجوبها لايخلو عن اشكال ، و منشأه ورود مطلقات دالة باطلاقها على الاكتفاء بالسلام عليكم مؤيداً بدعوى نفى الخلاف بل الاجماع على استحباب زيادة ورحمة الله وبركاته ، وورود ما يدل على اضافة و رحمة الله كما فى بعض الاخبار اوهى مع كلمة وبركاته كما فى بعض اخر الصالح لان يكون مقيداً لتلك المطلقات مع منع اطلاقها بدعوى كونها للعهد بمعنى الاشارة الي الصيغة المعهودة اعني السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، وهذا ليس بكل البعيد ، مضافاً الى موافقة المطلقات مع العامة الغير الصالح لمعارضتها مع المقيدات من تلك الجهة ايضاً مع تحكيم كل مقيد على المطلق دائماً ولو لم يكن فى المطلق شائبة التقية ، و امادعوى الاجماع علي الاستحباب فممنوع بمصير جماعة الى الوجوب ، ولايخفى ان

الوجه الثانى احوط لولم يكن اقوى بل مقتضى الصناعة هو الفتوى بالوجوب لما ذكرناه .

(الامر التاسع) قد تقدم ان الاقوى عدم اعتبار قصد الخروج بالسلام بل يقع الخروج كيفما وقع وانما وقع ولو سهواً او نسياناً او عمداً بقصد الخروج اولا بقصده الا فيما لو سهى عن ركعة او ركعتين كما تقدم وسيأتى تفصيله (ولو سبق الى لسانه) غلطاً بان كان مريداً للتشهد او للدعاء مثلا فسبق السلام الى لسانه فهل هذا ايضاً مخرج كالسهو اولا؟ وجهان ، الاقوى عدمه لعدم الدليل على حصول الخروج به بدعوى انصراف الادلة الى ما كان وقوع السلام عن ارادة في فعله لكى يكون امراً اختيارياً ولو لم يأت به بداعى الخروج ، والمسبوق الى اللسان غلطاً لا يكون فعلاً اختيارياً صادراً عن ارادة وان لم ينفك عن ارادة ما ، حيث انه يكون صدوره عن ارادة ارتكازية لكنه لا يصير معدوداً من الافعال الاختيارية فيكون خارجاً عن مورد الاخبار الدالة على وقوع الانصراف بالسلام و (ح) فلو كان فى محله وجب اعادته ثم الاتيان بسجدتى السهو لوقوع المسبوق الى اللسان فى اثناء الصلوة كما انه تجب سجدتا السهو لو كان فى غير محله كما اذا سبق الى لسانه فى موقع التشهد ، وكيف كان ، فلا تبطل به الصلوة بتوهم كونه كلاماً آدمياً واقعاً فى الصلوة ، و ذلك لكونه من غير ارادة والتفات .

(الامر العاشر) ان المشهور عدم وجوب صيغة «السلام عليك ايها النبى ورحمة الله و بركاته» بل ادعى الاجماع على عدم وجوبها ، و عن الذكرى ان وجوبها لا يعد من المذهب ، و المنقول عن الجعفى و كنز العرفان هو الوجوب (ولا يخفى ما فيه) لعدم ما يدل على الوجوب ، (و ما استدل به فى كنز العرفان) من التمسك بالآية الشريفة الظاهرة فى وجوب التسليم عليه صلى الله عليه وآله وسلم بعد الصلوة عليه بانضمام الاجماع على عدم وجوبه فى غير حال الصلوة (مندفع) بمنع ظهور التسليم فى تلك الصيغة ، لاحتمال ان يكون المراد منه الانقياد و الطاعة .

(**الامر الحادى عشر**) نقل الاستاد دام بقائه عن سيد اساتيده (قده) ان الاحوط عدم اعادة السلام علينا لو اتى به غلطاً بان ادى بعض حروفه عن غير مخرجه كما لو نطق بالسين مكان الصاد فى «الصالحين» ونحو ذلك ، بل يأتى بالصيغة الثانية فقط ثم استشكل

فیه بانه لاوجه لهذا الاحتیاط اصلا بل له ان یعید الاولی علی الوجه الصحیح (اقول) لعل وجهه احتمال کون ما اتی به مخرجاً ولو کان غلطاً ومع فرض قصد الاتیان بالصیغة الثانیة تکون المعادة علی تقدیر مخرجیة ما اتی بـه اولاً واقعة فی اثناء الصلوة و هو مضر بالصحة بخلاف ما اذا اتی به بالثانیة فقط حیث ان الامر(ح)یدور بین کون الاولی الواقعة غلطاً مخرجة اوکون المخرج هو الثانیة و انه وقعت الاولی فی الاثناء سهواً ، و علی کل حال لاتکون الصلوة فاسدة (نعم) علیه سجدتا السهو لاحتمال ان لاتکون الاولی من المخرج ، لکن هذا الاحتیاط انما ینبغی مراعاته فیما اذا قصد الاتیان بـالصیغتین جمیعاً بناء علی ما تقدم من ان الخروج من الصلوة (ح) لایحصل الابعد الاتیان بالصیغة الثانیة وانه لاینافی ذلك مع استحبابها بعد الاولی ، واما لواراد الاکتفاء بالصیغة الاولی فالظاهر انه لا وجه لهذا الاحتیاط کما لایخفی .

هذا تمام الکلام فی الاجزاء الواجبة من الصلوة .

(**الفصل العاشر**) فی بعض مایستحب فی الصلوة (فمنها) التکبیرات الافتتاحیة الست ، وقد تقدم شطر من الکلام فیها فی بحث تکبیرة الاحرام ، وبقی حکم الادعیة المأثورة بینها (فنقول) لا اشکال فی استحباب الدعاء بعد التکبیرة الثالثة بالمـأثـور المشهور وهو اللهم انت الملك الحق (الخ) وکذا الدعاء بعد الخامسة و هـو لبیك و سعدیك (الدعاء) (و انما الکلام) فیما یقال بعد السادسة فهل الدعاء بعدها هویا محسن قد اتاك المسیئ «الخ» ؟ او انه یدعی به بعد السابعة منضماً الی دعاء التوجه ؟ او انـه یدعی به قبل التکبیرات ؟ وجوه .

(**اقول**) هکذا افید ، لکنی لم اعثر علی ما یدل علی انضمامه بدعاء التوجه و اتیانه بعد السابعة ، و اما الدعاء به قبل التکبیرات فیدل علیه ما رواه فی کتاب فلاح السائل عن الصادق علیه السلام قال کان امیر المؤمنین علیه السلام یقول لاصحابه من اقام الصلوة و قال قبل ان یحرم ویکبر یامحسن (الخ) ویدل علی الدعاء به بعد السادسة مرسل الذکری قال فی المحکی عنه وقد ورد هذا الدعاء عقیب السادسة .

(**و کیف کان**) فلا اشکال فی جواز الاتیان به فـی المواضـع الثلثة بقصد مطلق

الدعاء لا بقصد الموظف وان كان الاقوى عدم البأس بالاتيان بـه بعنوان الوظيفة قبل التكبيرات و عقيب السادسة ، و اما دعاء التوجه فقد ورد فـي بعض الاخبـار كلمة « وهدى على » و فى بعض آخر « منهاج على » والاتيان بكل واحد منهما بقصد الدعاء لابأس به .

(**و منها القنوت**) والكلام فيه يقع فى امور (الاول) فـى اصل مشروعيته ، والظاهر عدم الخلاف منافي اصل رجحانه ، وانما الخلاف فى مشروعيته من العامة فانهم بـين قائـل بنفى مشروعيته مطلقا كابـى حنيفة و جماعـة منهم ، و بين قائـل باختصاص مشروعيته بالصبح و الجمعة ، او بمطلق الجهرية ، و بين قائل برجحانه فى الفرائض ، وقائل بالاعم و قائل باختصاصه فيما اذا اراد الامام ان يدعو للجيش ، ونحو ذلـك مـن الاقوال المتشتة منهم ، (فما ورد) فى اخبارنا من نفى جوازه محمول علـى التقية ، كما يشهد به جملة من الاخبار كموثق ابى بصير قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن القنوت فقال فيما يجهر فيه فقال فقلت اني سئلت اباك عن ذلك فقال لى فى الخمس كلها فقال رحـم الله ابى ان اصحاب ابى اتوه فسئلوه فاخبرهم بالحق ثم اتونى شكاكاً فافتيتهم بالتقيـة ، وكخبر محمدبن مسلم قال ذكرت قول الباقر عليه السلام لابى عبدالله عليه السلام : القنوت فـى كل صلوة ، فقال عليه السلام اما مالاتشك فيه ففيما جهر فيه بالقرائة ، بمعنى ان ما لاشك فيه عند الخاصة والعامة ولايكون فعله تقية انماهو فى الجهرية لذهاب جماعة منهم الى استحبابه فيها ، وكالمروى عن الرضا عليه السلام ان شئت فاقنت و ان شئت لاتقنت وانا اتقلد هذا (اى يكون تركه في حال التقية على رقبتى) و بالجملة ، ففى هذه الاخبار شواهد على كون صدور الاخبار الدالة على نفى المشروعية للتقية .

(**الامر الثانى**) المشهور استحبابه فى جميع الصلوات من الفرائض و النوافل ، و قال الصدوق «ره» بوجوبه فى الفريضة وان من تركه عمداً اعاد ، وعن ابن ابى عقيل وجوبه في الجهرية « والاقوى » ما عليه المشهور لتصريح جملة من الاخبار على جواز تركه مثل قول الباقر عليه السلام في الحديث المتقدم ان شاء يقنت وان شاء لايقنت ، وكقوله عليه السلام فيما رواه احمدبن محمد عنه عليه السلام فى القنوت فى الفجر ان شئت فـاقنت و ان

شئت فلا تقنت ، وموثق سماعة فى قنوت الجمعة ، قال عليه السلام فمن شاء قنت فى الركعة الثانية قبل ان يركع وان شاء لم يقنت ، وذلك اذا صلى وحده وبهذه الاخبار يحمل الاخبار الظاهرة فى الوجوب على الاستحباب مع الحمل على شدة التأكد ، فيقال بتاكد الأستحباب فى الجهرية و زيادة تاكده فى الصبح والجمعة مع ما فى بعضها من عدم الدلالة على الوجوب ، مثل قوله عليه السلام و من تركه رغبة عنه فلا صلوة له ، حيث ان الظاهر من قوله «رغبة عنه» هو ان تركه يكون للاعراض عنه مثل العامة ، و اما كلمة « لاصلوة له » فقد تقرر فى محله ان كلمة «لا» انما تحمل على نفى الطبيعة حقيقة حيث لايكون قرينة على الخلاف و الاخبار المصرحة بجواز الترك قرينة على صرفها عما هو ظاهر هافتحمل على نفى الكمال (وكيف كان) فالمسئلة واضحة بحمدالله .

(الامر الثالث) فى محله ، و المشهور بين الاصحاب ان محله قبل الركوع من الركعة الثانية بعد تمام القرائة ، ويدل عليه جملة من الاخبار ، كقول الباقر عليه السلام فى صحيحة زرارة : القنوت فى كل صلوة فى الركعة الثانية قبل الركوع ، و قول الصادق عليه السلام : اقنت فى كل ركعتين فريضة ونافلة قبل الركوع ، ـ و كيف كان ـ فلا ينبغى الاشكال فى استحبابه فى كل ثنائية قبل الركوع « انما الاشكال » فى ركعتى الشفع ، لما ورد من ان القنوت فيهما فى الثالثة ، فيقيد به العمومات الدالة على استحبابه فى كل ثنائية ، و لذا احتاط المحقق الانصارى «قده» و قال باتيانه فى الشفع لا بعنوان الوظيفة ، ولكن يمكن ان يقال بحمل ما دل على ان القنوت فى الوتر فى الثالثة على عقده الايجابى ، بمعنى انه فى مقام بيان ان فى الوتر قنوتاً ، لافى مقام سلب القنوت عن الشفع ، وعلى هذا فيدل على استحباب القنوت فى ركعة الوتر ويبقى العمومات الدالة على استحبابه فى كل ثنائية دالة على استحبابه فى الشفع من غير معارض . وهذا اقوى ـ وان كان الاحتياط لابأس به

ويمكن ان يجعل قوله عليه السلام فى الركعة الثالثة فى قوله ، القنوت فى الوتر فى الركعة الثالثة ، عطف بيان للوتر ، فيصير المعنى ـ والله و رسوله و امنائه اعلم ـ ان القنوت فى الوتر الذى هو عبارة عن الركعة الثالثة فيكون اطلاق الوتر (ح) على

خصوص الركعة الثالثة فى مقابل ركعتي الشفع لا الوتر بمعنى مجموع الركعات الثلاث ويؤيده تاكد استحباب القنوت فى المغرب والغداة والعشاء والوتر اللاتى ذكرت فى الرواية .

(**اقول**) هكذا افيد ، (ولا يخفى) ما فيه من التكلف ، بل الخبر ظاهر فى كون القنوت فى الوتر فى الركعة الثالثة منها ، فيدل على استحباب القنوت فى الركعة الثالثة ونفيه فى الركعة الثانية ، لكنه فى العقد السلبى معارض مع ما ورد فى العيون عن رجاء بن ابى الضحاك الذى حمل الرضا عليه السلام الى خراسان فى حديث وصف صلوته عليه السلام ، قال ويصلي ركعتى الشفع يقرء فى كل ركعة منها الحمد و قل هو الله احد ثلث مرات و يقنت فى الثانية فيحمل ذاك على نفى شدة الاستحباب الثابت فى خصوص الثالثة ، مضافاً الى المطلقات الدالة على ان فى كل ثنائية قنوت (والمناقشة) فى سند المروى فى العيون بكون رجاء ضعيفاً (مدفوعة) بالتسامح ، مع جبر ضعفه بعمل طائفة من الاصحاب بل لم ينقل الخلاف فى استحبابه فى الثانية من الشفع قبل البهائى (قده) بل الظاهر مما افاده فى حاشية مفتاح الفلاح انه (اى نفي القنوت عن الركعة الثانية فى الشفع) فائدة لم يتنبه عليها قبله احد من علمائنا ، ، و هو يدل على ان العمل كان قبله على الاستحباب من غير خلاف ، و هذا كاف فى انجبار السند به كما لا يخفى ، فلا ينبغى التامل فيه ، فيكون حال الشفع كسائر النوافل الثنائية . هذا كله فى غير الصلوة الجمعة والعيدين والآيات و اما فيها فسياتى الكلام فى قنوتها فى بابها

(**الامر الرابع**) اختلف الاصحاب قديماً وحديثاً فى جواز القنوت بغير العربية فقيل بالمنع ، واستدل له بعدم الدليل على جوازه (ولا يخفى ما فيه) فان اصالة البرائة كافيه فى عدم المنع منه فلابد فى اثباته من دليل ولا يكفى عدم الدليل على الجواز (وقيل بالجواز) مستدلا له بالمروى عن الباقر عليه السلام قال سئلته عن الرجل يتكلم فى صلوة الفريضة بكل شيئى يناجى ربه ، قال نعم ، والمروى عن الصادق عليه السلام مرسلاً كلما ناجيت به ربك فى الصلوة فليس بكلام (ولا يخفى ما فى الاستدلال بهما) فان الظاهر منهما جواز المناجاة بكلما له من الحاجات الدينية والدنيويه ، لا المناجاة بكل لغة كما لا يخفى ، و استدل

للجواز ايضاً بما ورد من ان الصلوة قرآن وذكر ودعاء وما سواها كلام الآدميين فان الدعاء يشمل باطلاقه ما كان بغير العربي (وناقش فيه الاستاد دام بقائه) بانصراف الدعاء في الخبر عما كان بغير العربي واستظهر دخوله في عقد المستثنى، بدعوى ان الدعاء بغير العربي لا يكون دعاء بكلام الادميين، وهذا بخلاف الدعاء بالعربي، حيث انه لسان تكلم به الله تعالى مع ملائكته و هو لسان الملائكة ولسان اهل الجنة، ثم قال مضافاً الى انه لو جاز الدعاء بغير العربي لجاز ذلك في ذكر الركوع و السجود بناء على الاكتفاء بمطلق الذكر بل بالدعاء بغير العربي، مع انه لم يعهد جوازه من فقيه (ودعوى) اختصاص الجواز بالقنوت دون الركوع والسجود (مدفوعة) بعدم ما يدل على الاختصاص بعد اشتراكهما في المدرك و هو اطلاق الدعاء و الذكر لما يشمل غير العربي (هذا محصل ما استفدته منه دامت بركاته).

ولا يخفى ما فيه، فان الانصراف ممنوع، وكون الدعاء بغير العربي من كلام الادميين مسا ومع كونه بالعربي كذلك، وتكلم الله تعالى به مع ملائكته لا يخرج العربي عن كونه كلاماً آدمياً والاجاز التكلم بالعربي بغير الدعاء والذكر مع انه ايضاً لم يعهد جوازه من فقيه، و اما النقض بعدم جواز الذكر بغير العربي ففيه انه لو تم الاجماع على عدم الجواز في الركوع و السجود لكان ذلك دليلا فيهما بالخصوص، و اين هذا مما نحن فيه الذي قد تحقق الخلاف فيه قديماً وحديثاً ؟ ! . (نعم) يمكن ان يتمسك بدليل التأسي وعدم معهودية القنوت بغير العربي عنهم عليهم السلام بل القطع بعدم صدوره منهم ولا من تابعيهم، مضافاً الى كون الدعاء بغير العربي خارجاً عن اسلوب الصلوة، و على هذا فالاحوط عدم الاتيان بغير العربي، ثم انه على تقدير الجواز فهل يحصل به وظيفة القنوت في الصلوة اولا ؟ وجهان، و الظاهر هو الاقتصار في هذا المقام ايضاً بالعربي لكون الاتيان بعنوان الوظيفة مع الشك في التوظيف مخالفاً للاصل.

الامر الخامس المشهور ثبوت قنوتين في صلوة الجمعة احدهما في الركعة الاولى بعد القرائة قبل الركوع وثانيهما في الركعة الثانية بعد الركوع، والمنقول عن المفيد وجماعة ثبوت قنوت واحد في الركعة الاولى قبل الركوع، وعن الصدوق وابن ادريس ايضاً قنوت واحد

لكنه فى الركعة الثانية قبل الركوع (والاقوى) ما عليه المشهور لدلالة جملة من الاخبار على التفصيل بين الركعة الاولى و الثانية ، كموثق ابى بصير قال سئل عبدالحميد ابا عبد الله عليه السلام و انا عنده عن القنوت فى يوم الجمعة ، فقال له فى الركعة الثانية ، فقال حدثنا بعض اصحابنا انك قلت فى الركعة الاولى ، فقال فى الاخيرة : و كان عنده ناس كثير فلما رأى غفلة منهم قال يا ابا محمد هو فى الركعة الاولى والاخيرة ، قال قلت جعلت فداك قبل الركوع اوبعده ؟ قال كل القنوت قبل الركوع الا الجمعة و ان الركعة الاولى القنوت فيها قبل الركوع ، و الاخيرة بعد الركوع ، وفى معناه غيره

ولا يعارضه شيئى الا ما ورد فى جملة من الاخبار من ثبوت القنوت فى الركعة الاولى مثل صحيح معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال يقول فى قنوت الجمعة اذا كان اماماً قنت فى الركعة الاولى ، و صحيح سليمان بن خالد عنه عليه السلام قال القنوت يوم الجمعة فى الركعة الاولى ، وفى معنا هما غيرهما ، وهى المدرك للمفيد (قده) واتباعه (لكن التحقيق) عدم المعارضة بينهما حتى على نحو النص والظاهر ، اوالاطلاق و التقييد ، بل الطائفة الاولى دالة على ثبوت القنوت فى الركعتين وتلك الطائفة تدل على ما هو الوظيفة الاولية فى الجمعة فى الركعة الاولى ولا تنفى القنوت عن الركعة الاخيرة حتى لو لم تكن الطائفة المتقدمة لكان نفي مشروعيته من جهة عدم الدليل على مشروعيته لا من جهة دلالة تلك الاخبار على نفى مشروعيته (وبالجملة) فالمتأمل فى تلك الطائفة يرى صدق ما ادعيناه .

و اما ماذهب اليه الصدوق (ره) من ثبوته فى الركعة الثانية فقط فقد استدل له بانفراد حريز برواية ما تدل على ثبوت القنوتين و هى غير معمول بها ، قال فى محكى نهايته قال ابو جعفر عليه السلام لزرارة بن اعين انما فرض الله على الناس من الجمعة الى الجمعة خمساً و ثلثين صلوة واحدة فرضها الله عز و جل فى جماعة وهى الجمعة (الى ان قال) و على الامام فيها قنوتان ، قنوت في الركعة الاولى قبل الركوع و فى الركعة الثانية بعد الركوع و من صلاها وحده فعليه قنوت فى الركعة الاولى قبل الركوع . قال (قده) و تفرد بهذه الرواية حريز عن زرارة (ولا يخفى مافيه)

اما اولا فلان دليل المشهور لايكون منحصراً بهذه الرواية لوجود أخبار أخر غيرها

كما قدمنا بعضها ، **واما ثانياً** فلان ما يكون غير معمول به من تلك الرواية انما هو ذيلها الذى انفرد بنقله حريز ، و اما صدرها فمعمول به بل هو موافق لمذهب المشهور **واما ثالثاً** فلان صرف تفرد حريز بنقله ليس موهناً له ، كيف ؟! و هو من المعتمدين ، و اما عدم الاعتماد بذيل هذه الرواية فهو من جهة عدم العمل بمضمونه وقيام الاجماع على عدم العمل به لامن جهة كونه مما تفرد حريز بنقلها ،

الامر السادس الظاهر كون وظيفة القنوت متقوماً برفع اليدين فى الجملة فلا تتأدى الوظيفة بمجرد الدعاء من غير رفع اليدين ولا يكون رفعهما مما يستحب فى القنوت، وذلك لما ورد من الامر برفعهما تحت الثوب فى حال التقية ، ولولا كون الرفع مما يتقوم به القنوت لما كان للامر به وجه (هكذا افاد الاستاد دامت افاداته) و لا يخفى ما فيه اذ لعل الامر برفعهما تحت الثوب حال التقية من جهة تحصيل ما يستحب فى حال القنوت لامن جهة انه لاتتأدى وظيفة القنوت الا برفعهما (نعم) فى خبر السابا طى قلت لابى عبدالله عليه السلام اخاف ان اقنت وخلفى مخالفون ، فقال رفعك يديك يجزى يعنى رفعهما كانك تركع (ولا يخفى) ظهوره فى تقوم القنوت بالرفع ، ضرورة انه لولاه لما كان للحكم بالاجزاء عنه برفع اليدين مترائياً انه للركوع وجه (وكيف كان) فاقل ما يجزى منه هو الرفع الى حيال الصدر ، و الافضل ان يكون الى حيال الوجه

الامر السابع هل القنوت جزء من الصلوة او انه مستحب نفسى ؟ و جهان ، اقويهما الاول لان الاصل فى باب الاوامر والنواهى و ان كان هو الاستقلالية لكن الاصل الثانوى فى باب المركبات انما هو الغيرية اوالارشاد الى الجزئية او الشرطية اوالمانعية كما تقدم منا مراراً ، و عليه فيحمل اوامر القنوت على كونه جزء الصلوة ، غاية الامر انه جزء مستحب ، لكن لا ثمرة بين الوجهين اصلا الا فى مثل النذر الذى يجعل ثمرة لما لا ثمرة له

(الفصل الثاني عشر في الترتيب والموالات)

اما الكلام فى الترتيب فقد تقدم فى اثناء المباحث السابقة و انه يجب الاتيان بالصلوة على النحو المعهود ، وانه لو اخل به عامداً افسد صلوته و فى صورة الاخلال به نسياناً يرجع بما يحصل به الترتيب اذا لم يوجب ذلك زيادة الركن ، و تبطل فيما اذا كان الاخلال به موجباً للاخلال بالركن، ولذا لم يتعرض له فى الشرايع ولا فى الجواهر

فالعمدة فى البحث هنا هو الكلام فى الموالات فاعلم ان الموالات على معان ثلاثة (الاول) الموالات المعتبرة من ناحية اعتبار الوحدة الاتصالية الموجب زوالها لمحو الصورة الصلوتية (الثانى) الموالاة المعتبرة فى حفظ الوحدة العرفية الموجب زوالها لمحو الوحدة العرفية ولو لم تكن ماحية للصورة الصلوتية (الثالث) تتابع الاجزاء بعضها بعضاً بحيث لا يتخللها شيئى اجنبى عما هو من الصلوة ولو لم يكن الاخلال به موجباً لمحو الصورة الصلوتية والوحدة العرفية (اما المعنى الاول) فلا ينبغى الاشكال فى اعتباره بل يكون فوت الموالات بهذا المعنى مبطلاً ولو لم يكن عمداً ، و ذلك لان عقد المستثنى منه فى قوله عليه السلام لا تعاد الصلوة (الخ) انما يصدق فيما اذا صدق اسم الصلوة مع الاخلال بما يحكم بعدم الاعادة مع الاخلال بـه ، و الاخلال بالموالاة المستلزم لمحو الصورة الصلوتية شيئى لا يصدق معـه الصلوة و لا يبقى معه صلوة حتى يحكم عليهـا بالصحة ، و قـد تقـدم فى مباحث النية ما اجماله انه لو قلنا بوجود كون صلوتى مستمر من اول التكبيرة الى اخر التسليم وانه امر وجودى متعلق للامر يكون الترديد فى اثناء الصلوة و لو بـين السكونات المتخللة بين اجزائها مبطلا لكونه موجباً لوقوع ذاك الجزء الصورى بلا نية ولو آناما، ولو لم نقل بهذا الجزء الصورى الوجودى اوقلنا به لكن منعنا عن تعلق الامر به فلا يكون الترديد في النية فى اثناء السكونات مع الرجوع عن الترديد فى حال الافعال مبطلاً لعدم الاخلال بالصلوة فمبنى الحكم بمبطلية الترديد فى حال السكنات هو القول بكون هذا الجزء

الصورى امراً وجودياً تحت الطلب، ومبنى الحكم بعدم مبطليته هو المنع عن كونه امراً وجودياً او المنع عن كونه تحت الطلب على تقدير كونه وجودياً، والمختار عند المحقق الانصارى (قده) هو الاول وذلك من جهة كاشفية التعبير بالقاطع عن مبطلات الصلوة حيث ان اعتبار القاطع لايصح الا ان تكون هناك هيئة مستمرة متصلة ينقطع استمرارها بوجود واحدة من تلك القواطع، والمختار عند شيخنا الاستاد دامت افاداته هو الثانى وذلك لعدم كشف التعبير بالقاطع الا عن تقيد مطلوبية الصلوة بعدم هذه الامور حتى فى اثناء السكنات، اما ان هناك امر وجودى وراء افعال الصلوة يعبر عنه بالصورة تكون هذه القواطع مخلة بها فلا، : ولا يرد على هذا بعدم الفرق بين المانع و القاطع، للفرق الظاهر بينهما و هو ان المانع هو ما تكون الصلوة فى مقام المطلوبية مقيدة بعدمه فى حال افعالها و القاطع ما تكون الصلوة مقيدة بعدمه فى حال الافعال و السكنات جميعاً، اما ان التعبير بالقاطع كاشف عن كون صلوتى وجودى تحت الامر يكون وجود القاطع مضراً به فلا طريق لنا الى احرازه، ثم على تقدير وجوده لاطريق لنا الى احراز تعلق الامر به اذ من الممكن ان يكون من الامور المترتبة على وجود الافعال ترتباً قهرياً (وكيف كان) فالسكوت الطويل الذى هو امر عدمى اوالافعال الخارجة عن الصلوة الواقعة فى حال السكنات المتخللة بين افعال الصلوة من هذا القبيل، فلو قلنا بوجود الكون الصلوتى و دخوله تحت الامر يكون جزء شرعياً كسائر الاجزاء، ويكون بقائه معتبراً فى الصلوة، فالموالاة بمعنى بقائه (ح) يكون من الامور المعتبرة فى الصلوة و يكون الاخلال بها مضراً بصدق الاسم الموجب للبطلان مطلقا ولو كان عن سهو وقد تقدم فى مسئلة اللباس المشكوك بعض ما يتعلق بالمقام وسيأتي لهذا مزيد توضيح فى مبحث المنافيات.

(و اما الموالات) بالمعنى الثانى اعنى الوحدة العرفية فهى مغايرة مع المعنى الاول اذ هى عبارة عن صدق الوحدة على الافعال المأتى بها المعبر عنها بالصلوة و يقال لها انها الحاصلة من تتالى الاجزاء بعضها مع بعض بحيث لايفصل بينها امر وجودى خارج عن حقيقة الصلوة ولا امر عدمى، بحيث لو حصل الفصل باحدهما بطلت الوحدة العرفية مع بقاء صدق اسم الصلوة حقيقة، و مغايرة هذا المعنى مع المعنى الاول ظاهرة

حيث ان الاول امر شرعي وجزء صورى اعتبر في موضوع الامر وداخل تحت الطلب على القول به وهذا امر عرفي ناش من اعتبار تعلق الامر بمركب اعتباري والدليل على اعتباره هو حكم العرف بوحدة المأمور به ومتعلق الامر ، فيجب ان يأتي به بنحو يصدق عليه الوحدة عرفاً كما ان الدليل على عدم اعتباره في صورة السهو هو عقد المستثنى منه من صحيحة لاتعاد اذ ليس هذا المعنى مثل المعنى الاول الموجب زواله لزوال اسم الصلوة حتى لا يندرج المأتى به بسبب الاخلال به تحت عموم لاتعاد ، اذ عرفت ان الاخلال بالمعنى الثاني لايزاحم مع بقاء الاسم ، ومعه يصير المأتي به مشمولاً لعموم لاتعاد .

(**و اما الموالات** با لمعني الثالث) فقد تقدم من الشهيد الثانى فى الروض اعتبارها وقلنا فى مبحث القرائة ان الاقوى عدم اعتبار ها لعدم الدليل عليه .

ثم انه لو اتى بسورة طويلة او دعاء طويل فى اثناء الصلوة ففى كونهما موجبين لمحو الصورة اوللا خلال بالوحدة العرفية تفصيل ، فانه اما ان يكون المأتى به جزء من الصلوة كان يقرء سورة البقرة بعد الحمد بقصد الجزئية ، او دعا بدعاء ابى حمزة فى قنوته بقصد الوظيفة ، و اما ان يكون المأتى به لابهذا العنوان بل يقرء القرآن بقصد القرآنية فقط او يدعو بقصد مطلق الدعاء (فعلى الاول) فلايكون المأتي به مخلا بالموالات باى معنى اعتبرت ، فان هذا انما هو اختيار للفرد الطويل من الصلوة (وعلى الثانى) فالظاهر ان يكون مضراً بالموالات اذ ليس ما اتي به معدوداً من اجزاء الصلوة (ح) . هذا تمام الكلام فى افعال الصلوة و به تم الكلام فى المبحث الثانى من كتاب الصلوة والله الموفق .

(المبحث الثالث في المنافيات و القواطع)

قد مر آنفاً ملاك الفرق بين القاطع والمانع ، فاعلم ان القواطع تنقسم (باعتبار ما يكون مبطلاً مطلقا و ما يكون مبطلاً فى صورة العمد) الى قسمين فمن الاول امور (الاول) الحدث ، ولا اشكال فى مبطليته فى الجملة الا انه يقع الكلام فيما اذا احدث بعد السجدة الاخيرة قبل التشهد ، حيث ان مقتضى جملة من الاخبار عدم الاخلال به

وانه يتوضأ ثم يأتي الى مكانه او مكان نظيف فيتشهد ويسلم ، وقد افتى بمضمونه الصدوق عليه الرحمة ، و قد تقدم في مبحث التشهد و هنه و انه مخالف لما عليه الاصحاب ، فيجب حملها على التقية كالاخبار الواردة في عدم قاطعية الحدث و انه يأتي بالوضوء ثم يبنى من الموضع الذى فاجأه الحدث ، حيث انها ايضاً مما اعرض عنه الاصحاب

(**الثاني**) الاستدبار ، و لا اشكال في قاطعيته ايضاً في الجملة ، و انما الاشكال في جعله كالحدث من القواطع مع شرطية ضديهما اعني الطهارة و الاستقبال ، فان جعل احد الضدين شرطاً لا يجتمع مع جعل ضده الاخر مانعاً للزوم اللغوية حيث انه عند وجود المانع يكون البطلان (ح) مستنداً الى فقد الشرط لا الى وجود المانع لكون المعلول مستنداً الى اسبق علله ، ولا شبهة في انه مع فقد الشرط و وجود المانع لا يستند عدم المعلول الى وجود المانع ، بل هو مستند الى عدم شرطه (و الجواب عنه) ما تقدم من الفرق بين المانع و القاطع ؛ و ذلك لانه لو كان المعتبر هو شرطية الطهارة و الاستقبال فقط بلا اعتبار قاطعية ضديهما لما كان وجه للحكم ببطلان الصلوة في صورة الاخلال بهما في اثناء السكنات المتخللة بين افعال الصلوة ، اذ لازم ما يستفاد من الشرطية هو اعتبار هما في حال الافعال كما نعية لبس غير المأكول ، حيث انها مختصة بحال الافعال ، فلو وقع عليه شيئ من اجزاء غير المأكول في خلال السكنات بين الافعال ثم ارتفع قبل الاشتغال بها لم تبطل صلوته ، وهذا بخلاف جعل قاطعية الحدث والاستدبار فانها امر زائد عن شرطية ضديهما موجب للحكم بالبطلان بوقوعهما في حال السكونات ، فليس في جعل قاطعيتهما بعد جعل شرطية ضديهما محذور اللغوية اصلا .

(**و اما الستر**) فمقتضى الجمود على ظاهر ادلته هو شرطية الستر فقط لا قاطعية الكشف فيحتاج اثبات القاطعية (ح) الى دليل آخر ، لكن تقدم في باب الستر ان مناسبة الحكم والموضوع قاض بوجوب الستر في حال السكنات ايضاً فيستكشف منه شرطيته حتى في حال السكنات (وعلى هذا) فيكون جعل قاطعية الكشف مع اعتبار شرطية الستر حتى في حال السكنات لغواً بلا ملاك .

(توضیح فی معنی الاستدبار وصوره)

ثم ان الالتفات عن القبلة ینقسم الی اقسام لانه اما عمدی او سهوی و علی التقدیرین فاما ان یکون بالوجه فقط او یکون بجمیع البدن و علی التقادیر الاربعة فاما ان یکون عن القبلة التی یتسامح فیها الی مابین النقطتین (الیمین و الیسار) او الی نفس النقطتین اوالی الوراء اعنی بین احدی النقطتین و بین دبر القبلة ، و قد جعل الاقسام فی الجواهر ستة عشر بجعل ما بین القبلة والیمین باعتبار السهو والعمد وکونه بالوجه وتمام البدن اربعة ، و ما بین القبلة والیسار کذلك ،ولکن تلك الاقسام مشترکة فی الحکم ، و انما الانقسامات ینبغی ان تکون باعتبار تعدد الاحکام ، والا فیمکن ان ینقسم الی مأة او ازید مع اتحاد الحکم (فالصواب) جعل الاقسام اثنی عشر بجعل ما بین القبلة و الیمین و الیسار باقسامه الاربعة قسماً واحداً ، لاشتراك الاقسام الحاصلة عما بین القبلة والیمین مع ما بین القبلة والیسار

(وحکم هذه الاقسام) اما فی صورة الالتفات بالوجه لابتمام البدن فالمشهور انه ان کان بین القبلة واحدی النقطتین فلاشیئی علیه ، عمداً کان او سهواً ، الاان التعمد به مکروه ، و ان کان علی نفس النقطتین فکذلك ، وان کان بین النقطتین و دبر القبلة ففی صورة العمد تبطل ، کما انه مع السهو ایضاً یجب الاعادة فی الوقت ، والقضاء فی خارجه ، هذا اذا کان الالتفات بالوجه فقط ، واما مع الالتفات بجمیع البدن ففی الصور الثلث من العمد یکون مبطلاً ، واما فی صور السهو فان کان بین القبلة واحدی النقطتین فلا شیئی علیه ، وان کان الی نفس النقطتین فالاعادة فی الوقت فقط دون القضاء ، وان کان الی خلاف جهة القبلة فالاعادة فی الوقت والقضاء فی خارجه .

(هذا ما علیه المشهور) فلابد (ح) من ملاحظة الاخبار حتی یتبین ما یظهر منها (فنقول) من جملة الاخبار الواردة فی المقام (صحیح محمد بن مسلم) عن الباقر علیه السلام

قال سئلته عن الرجل يلتفت فى الصلوة ، قال لا ، ولاينقض اصابعه ، و هذا باطلاقه يدل على المنع عن الالتفات فى جميع الصور الاثنتى عشرة ، الا ان الظاهر اختصاصه بصورة العمد ، وذلك بقرينة قوله فى السؤال «يلتفت» الظاهر في كونه اختيارياً .

(ومنها) المروى عن الحلبى عن الصادق عليه السلام قال اذا التفتّ فى صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشاً ، و هذا قد قيد فيه الالتفات بكونه فاحشاً ، لكن معناه مردد بين ان يكون عبارة عن الالتفات بمقاديم البدن ، او عبارة عن كون نفس الالتفات فاحشاً فيخرج به الالتفات عن القبلة يسيراً ، لكن المتيقن منه هو ما اذا كان بتمام البدن الى نفس النقطتين او الى خلاف جهة القبلة ، و اما اذا لم يكن بتمام البدن ولو الى النقطتين فلايدل على شيئى منها بالخصوص لاجماله من هذه الجهة فيكون من مصاديق المجمل المردد بين المتبائنين فيسقط الاطلاق المنعقد فى الخبر الاول عن صلاحيته لاثبات المنع فى هاتين الصورتين ، ويختص مورده الذى يصلح للتمسك به بما اذا كان الالتفات بكل البدن الى النقطتين اوالى الخلف.

(ومنها) صحيح زرارة انه سمع الباقر عليه السلام يقول : الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكل البدن ، و هو يشمل صوره الست مما كان بتمام البدن ، اعني ما كان عمداً و سهواً بمابين القبلة واحدى النقطتين اوالى الخلف .

(ومنها) خبر على بن جعفر عليه السلام عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يلتفت فى صلوته ، هل يقطع ذلك صلوته ، قال اذا كانت الفريضة والتفت الى خلفه فقد قطع صلوته فيعيد ماصلى ولا يعتد به ، وان كانت نافلة لم يقطع ذلك صلوته وفى معناه غيره وهذا يقيد الالتفات الى الخلف مع كونه فى الفريضة لكنه ليس من حيث التقييد بالفريضة معمولاً به لبطلان النافلة بالالتفات الى الخلف و ان لم يكن الاستقبال شرطاً فيها لكن بشرط ان يصلى ماشياً لا واقفاً (وبالجملة) فرق بين شرطية القبلة من الابتداء وبين قاطعية الاستدبار فى الاثناء ، فالمنتفى فى النافلة انما هو شرطية الاستقبال في الابتداء مع كون الصلوة فى حال المشى لاقاطعية الاستدبار في الاثناء مع كون الصلوة فى حال الوقوف ، وبالنسبة الى الالتفات الى الخلف مطلق يشمل ما اذا كان بكل البدن او بالوجه

فقط عمداً او سهواً ، لكن الالتفات بالوجه الى الخلف مستبعد الوقوع ، فلا يصح الاستدلال فى الابطال به بهذا الاطلاق ، كما لا يصح التمسك لعدم الابطال به بخبر زرارة المتقدم .

(**بل الاولى**) اسقاط الالتفات بالوجه الى الخلف بصورتيه اعنى صورتى العمد والسهو عن الاقسام وجعل البحث فى العشرة الباقية وهى صورتا الالتفات بكل البدن الى الخلف اعني صورتى العمد والسهو ، والثمانية الباقية هى صور الالتفات بالكل او بالوجه الى النقطتين او بين القبلة وبين احديهما فى صورتى العمد والسهو .

و بالجملة ، فهذا الخبر مقيد لمادل على البطلان في الصور الثمانية غير صور الالتفات الى الخلف ، فيختص البطلان بصورتى الالتفات بكل البدن الى الخلف اعنى صورتى العمد و السهو بعد ما ذكرنا من اخراج صورتى الالتفات بالوجه عن حكم هذا الاطلاق لكونهما مستبعدا الوقوع .

(**و منها**) الصحيح المروى عن على بن جعفر عليه السلام عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يكون فى صلوته فيظن ان ثوبه قد انحرف او اصابه شيئى ، هل يصلح له ان ينظر فيه ، فقال عليه السلام اذا كان فى مقدم ثوبه او جانبيه فلا بأس ، و ان كان فى مؤخره فلا يلتفت فانه لا يصلح ، (ولا يخفى) انه لما كان الالتفات الى المقدم او الى احد الجانبين مما يكفى كونه بالوجه دون المؤخر لما عرفت من استبعاد وقوع الالتفات بالوجه الى الخلف كان صدر الخبر دالاً على عدم البأس بالالتفات بالوجه الى غير الخلف ، و ذيله دالاً على ثبوت البأس اذا كان الالتفات بتمام البدن الى الخلف .

(**و منها**) الخبر المروى فى الخصال عن على عليه السلام قال الالتفات الفاحش يقطع الصلوة ، وينبغى لمن فعل ذلك ان يعيد الصلوة بالاذان والاقامة والتكبير ، . و الكلام فى معنى الالتفات الفاحش هو ما تقدم ، الا انه ليس فى هذا الخبر شرطاً حتى يدل بمفهومه على عدم الاعتبار بغير الفاحش منه ، واما قوله عليه السلام وينبغي لمن فعل ذلك (الخ) فهو يدل على استحباب اعادة الاذان والاقامة عند اعادة الصلوة و عدم الاكتفاء بما اتى به من الاذان و الاقامة اولاً .

ثم ان تحقيق المقام فى الجمع بين تلك الاخبار واستفادة المحصل منها يحتاج الى مقدمات (الاولى) انه قد تقدم فى مبحث القبلة دعوى التلازم بين حكم الصلوة الى غير القبلة ظاناً او ناسياً او جاهلاً وبين الالتفات عن القبلة ، فالدليل على حكم تلك المسئلة اعنى مسئلة من صلى الى غير القبلة دليل على هذه المسئلة اعنى مسئلة الالتفات (واما بيان الملازمة بينهما) فبان مقتضى شرطية الاستقبال هو بطلان الصلوة بعدمه فى حال الافعال وان لم يكن عدمه مبطلاً فى حال الاكوان المتخللة بين الافعال ، ومقتضى قاطعية الالتفات هو البطلان بالالتفات سواء وقع فى حال الاكوان المتخللة او فى حال الافعال لان حال الافعال ايضاً من اكوان الصلوة ، فلازم القول بالبطلان بسبب الالتفات فى اكوان الصلوة هو القول بالبطلان اذا وقعت الصلوة بتمامها الى غير جهة القبلة ، ضرورة وقوع الالتفات فى حال الاكوان (ح) باول وجود جزء من الصلوة ، بمعنى ان ما يوجد من الصلوة يصدق عليها انه مع الالتفات عن القبلة ، ولكن القول بالبطلان بسبب الالتفات فى حال الافعال لا يلازم القول بالبطلان فى حال الاكوان مطلقا (وعلى ماذكرنا) فالدليل الدال على البطلان فى حال الاكوان دال على البطلان فى حال الافعال ، كما ان ما يدل على عدم البطلان فى حال الافعال يدل على عدمه فى حال الاكوان ايضاً ، لكن ما يدل على البطلان مع الالتفات فى حال الافعال كدليل شرطية الاستقبال لا يدل على البطلان فى حال الاكوان .

(المقدمة الثانية) ان الظاهر من الوجه فى قوله تعالى «فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » هو المعنى الذى يقال بالفارسية (روى) فيشمل مقاديم البدن كما يقال بالفارسية : « روى خود را بزيد بكن » لا خصوص العضو المخصوص اعنى ما يجب غسله فى الوضوء فتكون الآية دليلاً على وجوب الاستقبال بمقاديم البدن .

(المقدمة الثالثة) ان مواجهة القبلة بمقاديم البدن انما تتحقق باستقبال القبلة سواء قلنا انها عين الكعبة او جهتها ، ويتحقق الاستقبال بكون المصلى على جهة القبلة بحيث لو خرج من جبهته خط مستقيم لوصل الى القبلة ، لكنه قد جوز التسامح فى الاستقبال بالانحراف عن القبلة بمقدار لو خرج الخط عن احد جنبيه لوصل الى القبلة وان لم يكن الخط الخارج

من نفس الجبهة واصلاً اليها (و بعبارة اخرى) هذا التسامح في الاستقبال ، لافي القبلة ، ضرورة ان وقوف المصلي اذا كان بتلك الحيثية ، اعني «بحيث لو اخرج الخط من احد جنبيه لوصل الى القبلة» يقال انه مستقبل للقبلة تسامحاً وان الاستقبال حقيقةً بكون الخط الخارج من جبهته مواجهاً الى القبلة و القدر المتسامح فيه عن الخط الواصل بين الجبهة والقبلة من كل طرفي اليمين و اليسار هو مقدار اربع اصابع اعني بالانحراف بهذا المقدار يصدق ان مقاديم البدن مواجهة الى القبلة ، فهذا المقدار من الالتفات الي كل جانب من طرفي اليمين واليسار مغتفر متسامح فيه في حال العمد .

اذا عرفت ذلك فنقول في مقام الجمع بين الاخبار المتقدمة (اما الخبر الاول) فقد عرفت ان الظاهر منها البطلان بالالتفات العمدي اذا كان بمقاديم البدن ، و اما التقيد بصورة العمد فقد عرفت استظهاره من قول السائل « عن الرجل يلتفت » و اما اختصاصه بمقاديم البدن فهو من لفظ الالتفات بعد ما بينا في المقدمة الثانية من ان العبرة في الاستقبال انما هي بمقاديم البدن ، فتكون العبرة في الالتفات ايضاً الالتفات عما يعتبر الاستقبال به (**واما الخبر الثاني**) ففي قوله عليه السلام «اذا كان الالتفات فاحشاً» احتمالان (احدهما) ان يكون قيداً للالتفات الزائد عن المقدار اليسير المتسامح فيه الذي بيناه في المقدمة الثالثة ، فيكون الالتفات الزائد عن المقدار المتسامح فيه عمداً مقسماً للالتفات الفاحش و غير الفاحش (و ثانيهما) ان تكن كلمة «فاحشاً» قيداً للالتفات مطلقا فيكون الالتفات مطلقا مقسماً للقسمين ، قسم منه هو المقدار المتسامح فيه عمداً ، و قسم منه ما زاد عن المقدار المتسامح فيه ، سواء بلغ الى النقطتين ام لا (فعلي الاول) فيكون هذا الخبر اخص من الاول ويجب تقييد الاول به ، (على الثاني) فيكون مفادهما و احداً ، لان مفاد الاول هو البطلان بالالتفات مطلقا لكن بعد تقييده عقلا بغير المتسامح فيه ، و مفاد الثاني ايضاً هو ذلك ، ولا يقال بصيرورة قيد كلمة الفاحش (ح) توضيحياً وذلك بعد كون الالتفات المتسامح فيه التفاتاً لغة و عرفاً الا انه بعد العلم بالتسامح فيه قيد الخبر الاول به تقييداً عقلياً نظرياً ، و هذا الذي استفدناه من حكم العقل النظري في الخبر الاول يكون مصرح به في الخبر الثاني ، وهذا لا ربط له بالقيد

التوضيحى كما لايخفى

(**و بالجملة**) فاقوى الاحتمالين هو الثانى ، لان الفاحش انما هو فى مقابل المتسامح فيه ، كما يقال « الغبن الفاحش » فى مقابل ما يتسامح فيه عادة ، فالالتفات الفاحش هو الذى لايتسامح فيه ، فيكون فى مقابل المتسامح فيه (ومما ذكرنا ظهر) عدم المعارضة بين الخبرين حتى بالاطلاق والتقييد . (وهكذا الكلام) فى الخبر الثالث ، اذ كلمة « بكله » ايضاً مثل كلمة الفاحش ظاهرة فى الالتفات الغير المتسامح فيه ، و اما استظهار كون الالتفات بمقاديم البدن فبما تقدم فى الخبر الاول ، **و بما بيناه** يرتفع التعارض بين الاخبار الستة المتقدمة ؛ اذ يصير مآل الجميع واحداً و هو كون الالتفات بمقاديم البدن بالزائد عن المقدار المتسامح فيه مبطلاً ، غاية الامر ان بعضها لايشمل صورة السهو كالخبر الاول ، وبعضها شامل لصورتى العمد و السهو كالخبر الثانى على وجه ، وكالخبر الثالث قطعاً لوقوع التعبير فيه بلفظ الالتفات من غير اسناده الى الفاعل لكى يقال بظهوره فى الالتفات الاختيارى المختص بالعمد (وبقى بعض اخبار اخر) قد وقع التعبير فيها بلفظ الوجه ، كخبر ابى بصير : « ان تكلمت او صرفت وجهك عن القبلة فاعد » وفى معناه غيره ، والظاهر منها هو كون الوجه فيها مرادفاً للوجه فى الآية الشريفة فيكون المراد منه مقاديم البدن فينطبق على الاخبار المتقدمة بعد التقييد العقلى النظرى المتقدم اعنى اخراج الالتفات المتسامح فيه عرفاً (فتحصل) من تلك الطائفة ايضاً بطلان الصلوة بالالتفات بمقاديم البدن بما يتسامح فيه عمداً و سهواً ، والله العالم .

ثم انه قد تقدم فى مسئلة من صلى الى غير القبلة ظاناً او سهواً بان هناك طائفتين من الاخبار (احديهما) تدل على التفصيل بين التذكر فى الوقت فيجب الاعادة ، وبين التذكر فى خارج الوقت فلا يجب القضاء مطلقا من غير فرق فى الصورتين بين وقوع الصلوة الى ما بين النقطتين او الى نفس النقطتين او الى دبر القبلة (و الطائفة الثانية) تدل على كون ما بين المغرب و المشرق قبلة ، وقد تقدم حكومة الطائفة الثانية على الاولى ، ويصير نتيجة التحكيم خروج الانحراف الغير العمدى عن القبلة الى ما بين النقطتين عن مورد الحكم بوجوب الاعادة فى الوقت ايضاً ، و قد عرفت فى المقدمة

الاولی ثبوت التلازم بین نفی البطلان فی تلك المسئلة ، و نفیه فی هذه المسئله ، فاذا لم یکن وقوع تمام الصلوة الی ما بین النقطتین سهواً موجباً لفسادها فلیکن الالتفات الی ما بین النقطتین سهواً فی اثناء الصلوة ایضاً کذلك ، لان الحکم بالبطلان بسبب الالتفات فی بعض الصلوة لا یجتمع مع الحکم بالصحة مع الالتفات فی جمیع الصلوة لاستلزام الالتفات فی الجمیع الالتفات فی البعض ایضاً (هذا مضافاً) الی تحکیم الاخبار الدالة علی کون ما بین المشرق والمغرب قبلة علی المطلقات الواردة فی هذا الباب ایضاً اعنی بها الاخبار المذکورة آنفاً ، اذهی باطلاقها تدل علی البطلان فی الوقت و خارجه فی جمیع الصور الثلث ، اعنی « ما اذا کان الالتفات الی ما بین النقطتین ، او الی نفس النقطتین ، او الی دبر القبلة » و اخبار ما بین المشرق و المغرب تدل علی کون الصلوة الی ما بین النقطتین الی القبلة ، فبعین حکومتها علی الاخبار المفصلة فی تلك المسئلة بین الوقت وخارجه تکون حاکمة علی المطلقات الواردة فی المقام ایضاً و بعد اخراج ما بین النقطتین عن تحت مطلقات تلك المسئلة و مطلقات هذه المسئلة یقع التعارض بین الطائفتین من المطلقات ، و مقتضی مطلقات تلك المسئلة هو التفصیل بین الوقت فیجب الاعادة ، و بین خارج الوقت فلا یجب القضاء مطلقاسواء کانت الصلوة واقعة الی نفس النقطتین او الی دبر القبلة ، و مقتضی اخبار الباب هو وجوب الاعادة و القضاء فی الوقت وخارجه مطلقا سواء کان الالتفات الی نفس النقطتین او الی دبر القبلة ، و النسبة بینهما و ان کانت عموماً مطلقاً لاخصیة مطلقات باب القبلة عن مطلقات هذا الباب لکون الاولی دالة علی وجوب القضاء فی خارج الوقت ، و الثانیة باطلاقها تدل علی وجوب القضاء فی خارج الوقت ، ومقتضی حمل المطلق علی المقید هو تقیید الطائفة الثانیة بالاولی .

لکن فی البین روایة اخری ، وهی مرسلة الشیخ فی النهایة ، فقال فیه : رویت روایة ان من صلی الی استدبار القبلة ثم علم بعد خروج الوقت وجب علیه اعادة الصلوة ، قال (قده) وهذا هو الاحوط وعلیه العمل ، وهذه الروایة المرسلة تدل علی وجوب القضاء فی صورة الاستدبار فیقید بها مطلقات باب القبلة ویکون المتحصل منها بعد تقییدها

بالمرسلة هو التفصيل فى النقطتين بين الوقت و خارجه بوجوب الاعادة فى الاول و عدم وجوب القضاء فى الثانى ، ووجوب الاعادة و القضاء فى الوقت و خارجه فى صورة الاستدبار ، و تتحد فى صورة الاستدبار مع مطلقات هذا الباب الدالة على وجوب الاعادة والقضاء وتكون اخص من هذه المطلقات بالنسبة الى نفس النقطتين لنفيها وجوب الاعادة والقضاء فيقيد بها تلك المطلقات .

(و محصل الكلام من اول الامر)

انه يجب تنقيح البحث فى المقام من جهتين (الاولى) ان قاطعية الالتفات هل هى مختصة بما اذا كان الى الخلف ؟ او يعم ما اذا كان الى اليمين واليسار او الى ما بينهما ايضاً ؟ (الثانية) ان قاطعيته هل تختص بصورة العمد او يعم السهو ايضاً ؟ .

(**اما الجهة الاولى**) فمقتضى الاطلاقات المتقدمة فى صور المسئلة هو عدم اختصاص القاطعية بالالتفات الى الخلف بل تعم غيره ايضاً ، الا ان الخبر الرابع اعنى خبر على بن جعفر عليه السلام يدل على الاختصاص بالخلف كما قد مناه ، وفى معناه خبر البزنطى عن الرضا عليه السلام الوارد بذلك المضمون ، هذا . (و الانصاف) عدم صلاحية شيئى منهما للتقييد ، وذلك لوجهين (**الاول**) ما افاده فى الجواهر ، وتوضيح ما افاده يحتاج الى **مقدمة** وهى انه اذا وردت شرطية مشتملة على قيود متعددة ، مثل اذا جائك زيد راكباً على فرس فاكرمه ، فيمكن ان يكون مجموع القيود شرطاً لوجوب اكرامه حتى ينحل مفهومها الى مفاهيم متعددة حسب تعدد القيود المأخوذة فيها ، و يمكن ان يكون القيد الاول هو الشرط فقط دون الباقى ، فيكون المدار فى المثال المتقدم فى اخذ المفهوم على مجيئى زيد دون باقى القيود ، (لكن الظاهر هو الاول) اخذاً بظاهر القيدية في كل قيد ، الا ان تقوم قرينة على الثانى .

اذا علمت هذه المقدمة (فنقول) الشرطية فى الخبرين اعنى خبر على بن جعفر عليه السلام و البزنطى قد اخذ فى طرف الشرط قيد ان ، احدهما كون الصلوة فريضة ، و الاخرى كون الالتفات الى الخلف ، فعلى ما استظهرناه فى المقدمة يكون انتفاء كل من الفريضة - والالتفات الى الخلف موجباً لانتفاء البطلان ، فيصير المفهوم هكذا ، «اذا

لم تكن الصلوة فريضة ولو كان الالتفات الى الخلف ، او لم تكن الالتفات الى الخلف ولو كانت الصلوة فريضة فلاقطع ولا اعادة » **و على الاحتمال الاخر** فيكون المفهوم هكذا : « اذا لم تكن الصلوة فريضة فلا قطع ولو كان الالتفات الى الخلف » و على هذا الاحتمال فلا يدل الخبران على البطلان اذا لم يكن (الالتفات الى الخلف) فى الفريضة ، فلو كنا وهذه الشرطية كان طبعها ان تكون ذات مفهومين بناء على ما استظهرناه لكن ما ذكر فى ذيل الخبرين اعنى قوله عليه السلام «وان كانت نافلة لم يقطع ذلك صلوته» يوجب الانصراف عن هذا الظهور ، اذ فيه احتمالان (احدهما) ان يكون بياناً لاحد شقى المفهوم ، اعنى ما اذا كان بانتفاء قيد « الفريضة » ولم يبين الامام عليه السلام الشق الاخر و هو ما اذا كان بانتفاء قيد «الخلف» (و ثانيهما) ان يكون بياناً لتمام المفهوم و مبيناً لكون سوق الشرطية لاجل بيان الفارق بين الفريضة و النافلة فى حكم الالتفات الى الخلف ، لا لبيان الفارق بين الالتفات الى الخلف وغيره ـ فى الفريضة ، (ولايخفى) ان الاظهر هو الاحتمال الاخير ، و(ح) فيجعل الذيل قرينة على كون الشرطية المذكورة في الصدر فى مقام بيان الفرق بين الفريضة و النافلة فى الالتفات الى الخلف ، فيخرج الخبران عن الدلالة على انحصار المبطل و القاطع بالالتفات الى الخلف ، لكى يقيد بهما المطلقات .

و اما حكم النافلة فلا اشكال ولا خلاف فى عدم شرطية الاستقبال اذا وقعت فى غير حال الاستقرار ، و اما مع الاستقرار فقد وقع الخلاف فى شرطيته (ح) وليس المقام محل تحقيقه .

(الوجه الثانى) انه لو سلم مفهوم الخبرين فى دلالته على عدم البطلان بالالتفات الى غير الخلف فى الفريضة فلا يمكن العمل بهما من جهة اعراض القدماء عن العمل بهما لذهابهم الى قاطعية الالتفات ولو لم يكن الى الخلف فى الجملة ، و ان فصلوا بين العمد و السهو ، وبين الاعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه (لكن المقصود هنا) اثبات عدم عملهم بهذا المفهوم على اطلاقه « لو سلم وجوده » .

(و اما الجهة الثانية) فلا ينبغى الاشكال فى شمول المطلقات لصورة العمد فيما

اذا كان الانحراف بالبدن الى ما بين اليمن واليسار او الى نفس النقطتين او الى الخلف (و توهم) اخراج الصورة الاولى وهى الالتفات الى مابين اليمين واليسار بما ورد من ان ما بين المشرق والمغرب قبلة ، بتخيل شمولها لصورة العمد ايضاً (ضعيف غايته لاختصاص بعضها بالمعذور ، الغير الشامل للعامد، وتقييد اطلاق بعضها الاخر بما دل على تعيين القبلة للمختار بما تقدم من القبلة المتسامح فيها اختياراً التى تقدم حدها ايضاً (واما صور السهو) من الصور الثلث فبالنسبة الى صورة الالتفات الى مابين النقطتين قد تقدم عدم البطلان فيها ايضاً مطلقا بمعنى انه لا يوجب الالتفات المذكور الاعادة فى الوقت ولا القضاء فى خارجه ، وذلك لوجهين (احدهما) حكومة ما ورد من كون مابين المشرق والمغرب قبلة ، على الاخبار الواردة فى باب القبلة وكون عدم البطلان فى تلك المسئلة ملازماً مع عدمه فى هذه المسئلة (وهذا الوجه حسن) لكنه تطويل لطريق المسئلة ، واحسن منه (الوجه الثانى) و هو حكومة تلك الاخبار على نفس هذه المطلقات الواردة فى هذا الباب بما تقدم شرحه.

(**و اما الصورة الثانية**) اعنى كون الانحراف الى نفس النقطتين سهواً فمقتضى اخبار تلك المسئله هو التفصيل بين الوقت وخارجه بوجوب الاعادة فى الاول و عدم وجوب القضاء فى الاخير ، كما ان مقتضاها ايضاً عدم وجوب القضاء فى صورة الاستدبار السهوى ايضاً ، وبعد تقيد اطلاقها بغير صورة الاستدبار للمرسلة المتقدمة تصير دالة على عدم وجوب القضاء فى هذه الصورة ، فيقيد بها مطلقات الباب الدالة على وجوب القضاء فى هذه الصورة ايضاً .

(**و اما الصورة الثالثة**) فمقتضى مطلقات الباب هو وجوب القضاء فيهما ، ولا يعارضها شيئى الا مطلقات باب القبلة الدالة باطلاقها على عدم وجوب القضاء فى هذه الصورة ، لكنها مقيدة بالمرسلة ، فلا يبقى لها دلالة بعد التقييد حتى يعارض مع تلك المطلقات ، فتبين حكم الصور الست من صور الالتفات بجميع البدن ، و ان الصور الثلث من العمد منها و الصورة التى كان الالتفات فيها الى دبر القبلة من صور السهو محكومة بالبطلان ، والصورة التى كانت الصلوة فيها بين المشرق والمغرب من صور السهو محكومة بالصحة مطلقاً ، والصورة التى كانت فى النقطتين يفصل فيها بين الاداء والقضاء .

وهل الالتفات القهرى ملحق بالعمد او بالسهو ؟ وجهان ، الظاهر هو التفصيل

فيما بين النقطتين فيقال فيه بالصحة ، و فـى نفس النقطتين و الاستدبـار فيقال فيهما بالبطلان ، اما فيما بين النقطتين فللاخبار الدالة على ان ما بين المشرق والمغرب قبلة بعد اختصاصها بالمعذور الذى يكون المقهور عليه من احد مصاديقه، واما نفس النقطتين فللاخبار الدالة على وجوب الاعادة فى الوقت مع التذكر فيه ، ولما كان المفروض ان الالتفات وقع مع التذكر فيجب الاعادة فى الوقت والقضاء فى خارجه لو ترك الاعادة فى الوقت (ومن هنا يظهر) حكم الاستدبار ايضاً . هذا كله فى حكم الالتفات بكل البدن و اما الالتفات بالوجه فقط فقد تقدم استبعاد وقوع الالتفات به الى الخلف فيخرج عن مصب الاخبار اثباتاً و نفياً ، سواء كان الالتفات عمداً او سهواً ، ولا دليل علـى قاطعية الالتفات بالوجه الى النقطتين او الى ما بينهما و القبلة حسبما استظهرنـاه من الاخبار المتقدمة من انصرافها الى الالتفات بكل البدن لا بالوجه فقط ، كما ان دليل اشتراط الاستقبال ايضاً منصرف الى الاستقبال بمقاديم البدن لا خصوص الوجه بمعنى موضع وجوب الغسل فى الوضوء ، كما ان ما استدل به على كراهة الالتفات بالوجه لا ظهور فيها فـى اثبات الكراهة لاحتمال ان يكون المراد بالالتفات فيها هو الالتفات بالقلب لا بالوجه ، فيكون دليلاً على استحباب حضور القلب والخشوع فى الصلوة ، لكن كراهته كانهـا شيئى مفروغ منه ، فلا بأس بها ان كان اجماعياً (و من هنا يظهر) عدم البأس بالسهو به بطريق اولى .

ثم انه على فرض وقوع الالتفات بالوجه الى القفا (ولو بعيداً او محالاً) فهل تبطل الصلوة به اولا؟ وجهان ، مختار الجواهر (قده) هو البطلان للمطلقات المتقدمة الـدالة علي البطلان بالالتفات خصوصاً ما كان منهـا مقيـداً بكون الالتفات فاحشـاً (والاقوى العدم) لعدم الدليل على البطلان، بدعوى انصراف المطلقات عن مثل هذه الصورة كما تقدم . مضافاً الى ما استظهرناه من انصرافها الي ما كان بمقاديم البدن لا بالوجه فقط مع انه لا وجه للتفصيل (ح) بين النقطتين ودبر القبلة ، بل ينبغى الحكم با لبطلان اذا كان الى نفس النقطتين ايضاً عمداً بعين ما ذكرناه فى الاستدبار ، مع انه (قده) لا يقول به .

(الثالث مما يقطع الصلوة عمداً وسهواً)

ما تمحو به صورة الصلوة ، وقد اختلفت العبارات فى التعبير عنه (فمنهم) من عبر بماحى الصورة (ومنهم) من عبر بالفعل الكثير ، ثم فى تشخيص الصورة التى يكون محو ها مبطلا اشكال ، ضرورة ان تلك الصورة مغايرة مع الوحدة العرفية التى اعتبرت الموالات العرفية لاجلها (على كلام قد تقدم) بل هى صورة شرعية اعتبرت من قبل اعتبار الشارع بعض الامور قاطعاً على اشكال في استكشاف اعتبار هامن ادلة القاطع و قد حدد بعض الاصحاب ملاك الماحى بما يكون ماحياً بنظر العرف بان كان بحيث لو رآه احد على ما هو عليه لقال : انه فى غير حال الصلوة ، مع عدم العلم بكونه قبل تلك الحالة فى الصلوة ، وانما قيدنا ذلك بعدم العلم بكونه فى الصلوة من جهة انه ربما لايرى خروجه بسبب ما يفعله من الفعل عن الصلوة (و كيف كان) فهذا الضابط وان كان ربما ينطبق على الافعال الماحية للصلوة ، لكن انطباقه على التروك الماحية مشكل بل قد لاينطبق قطعاً ، لان السكوت الطويل فى حال التشهد مثلاً مع كونه على هيئة التشهد ماحٍ للصلوة مع ان الناظر لايراه بسببه (مع كونه على هيئة المصلى جالساً على وركه ناظراً الي حجره انه مشغول بغير الصلوة .

فالاولى ايكال ذلك الى اذهان المتشرعة وارتكازهم المتلقى خلفاً عن سلف مع قطع النظر عن كون ذلك حاصلاً من اتباع فقيه مطاع فى المسلمين مدة طويلة بحيث حصل لهم التعود بمتابعته واستأنسوا بتقليده كما فى كثير من افعال الصلوة على ماهى عليه عند المشترعة التى حصل لهم الانس بفعلها من متابعة فتاوى شيخ المتأخرين العلامة الانصارى (قده) مع تابعيه فى الفتاوى من بعده كالعلامة المجدد الشيرازى (قده) «على ما قيل » ... وبالجملة يجعل الضابط فهم المتشرعة لذلك و لكن بشرط تجريد اذهانهم عما ذكرنا .

(**ولا يخفى**) ان كل امر موكول الى العرف (اى عرف كان) يكون له مصاديق مبينة و مصاديق مشكوكة ، ولا اشكال فى حكم ما يفهمه العرف ويقطع بكونه ماحياً للصلوة ، كما لا اشكال فيما يقطع العرف بعدم كونه ماحياً (و اما الموارد المشكوكة) فالمرجع فيها هو الاستصحاب لو قلنا بمقالة الشيخ (قده) من استكشاف صورة صلوتية من التعبير بالقاطع ، والبرائة بناء على عدم استكشافه لما تقدم مراراً من ان التعبير به لا يفهم منه الا تقيد الصلوة بعدم ما عبر عنه بالقاطع ، واما وجود هيئة اتصالية مأموربها يعبر عنها بالصورة الصلوتية فلا .

ثم ان من الافعال مايكون بنفسه مضاداً مع الصلوة عند عرف المتشرعة كالوثبة والجلوس على المائدة ونحوهما ، و هذا مما يكون قاطعاً مطلقا قليلاً كان او كثيراً (و منها) ما يكون كثيرها كذلك ، واما اصل طبيعتها فلا مضادة بينها وبين الصلوة عندهم وذلك كدق الباب وحركة الرجل ونحوهما ، هذا فى الافعال ، واما التروك فهى لكونها عدمية لا يكون القاطع منها الا السكوت الطويل المخرج للمصلى عن كونه مصلياً (وكيف كان) فما كان من الفعل او الترك مضاداً مع فعل الصلوة من الكثير او مطلقا فهو الماحى لها كما ان مالم يكن كذلك ولا تكون اذهان المتشرعة آبية عن قبول وقوعه فى الصلوة فلا يكون من الماحى لها ، و ما يشك في كونه من قبيل الاول او الثانى يكون المرجع فيها اما استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية او البرائة عن قاطعيته لكون الشبهة راجعة الى الاقل والاكثر مع كونها حكمية (بناء على المذهبين) ، هذا بالنسبة الى تحديد الماحى للصورة الصلوتية .

و اما الدليل على كونه مبطلاً اما عمداً فلجملة من الاخبار الواردة فى قاطعية بعض الافعال وهى وان كانت بجملتها غير معمول بها الا ان المتحصل منها ماذكرناه من مبطلية الماحى بالضابط الذى ذكرناه ، واما سهواً فلدخوله فى حكم عقد المستثنى من صحيحة لاتعاد وذلك لعدم صدق الصلوة معه حتى يقال بعدم الاعادة فيكون وجوده رافعاً لصلوتية الصلوة و معدماً لها فلا يبقى مجال للقول بالاجزاء وعدم الاعادة.

(**اقول**) ونظير ذلك ما تقدم فى تكبيرة الاحرام من انها و ان لم تكن مذكورة

فی عقد المستثنی لکنها داخلة فیه حکماً ، و ذلك لان ترکها ولو نسیاناً موجب لعدم انعقاد الصلوة من رأس و معه لایبقی مجال لعدم الاعادة ، وهدا اقوی شاهد علی وجود هیئة صوریة فی الصلوة ، و الا فلا معنی للقول باذهاب الماحی للصلوة (ولیت شعري) ماالذاهب بسبب الماحی اذا لم تکن للصلوة صورة وهیئة ؟ ! (لکن شیخنا الاستاد دام بقائه) « مع التزامه بکون الماحی بما ذکرنا من الضابط العرفی مبطلاً و لو کان سهواً مستدلاً بما تقدم من کونه موجباً لذهاب صلوتیة الصلوة » انکر وجود الجزء الصوري للصلوة

ثم انه دام بقائه التزم اخیراً بالصورة الصلوتیة ، لکنه منع من کونها مأموراً بها، و قال : ان غایة ما یستفاد من التعبیر بالقاطع هو المنع الشرعی عن قطع تلك الصورة بمعنی ان ما هو متعلق التکلیف عبارة عن عدم الاتیان بالقاطع لتلك الصورة، وهذا تکلیف عدمی ، واما کون الصورة بنفسها متعلقة للتکلیف الوجودی فلا ، (و بعبارة اخری) عدم القاطع متعلق للتکلیف و یترتب علیه المنع عن اتیان الماحی ، لکونه قاطعاً تکوینیاً، کما ان الحدث قاطع تشریعی ، فنفس الدلیل الدال علی المنع عن قطع صورة الصلوة بالحدث ونحوه یدل علی حرمة قطعها بقاطع تکویني بطریق اولی (انتهی ما افاده دام بقائه) وهو کلام حسن .

واما الفعل الکثیر الذی لایکون ماحیاً للصورة فان کان مخلاً بالموالات العرفی کان مبطلاً عمداً ، لاسهواً ، و الا فلا دلیل علی البطلان به اصلاً کما اذا کان مع افعال الصلوة بحیث لایضر بالتتابع العرفی ، مثل ان یدق الباب مشتغلاً بافعال الصلوة ، والله العالم .

(و ینبغي التنبیه علی امور)

(الاول) انه لواتی بصلوة فی ضمن صلوة اخری او بدعاء او قرآن او سجدتی السهو او صلوة الاحتیاط فلا یکون شیئی منها ماحیاً لصورة الصلوة الاولی اذا المأتی به ثانیاً فی اثناء الاولی من سنخ الاولی ، ومعه فلا توجب محو الاولی ولکنها تضر بالموالات العرفیة بمعنی التتابع العرفی ، و الظاهر انه بمجرد الشروع فی اللاحقة تبطل الموالات

فلا يحتاج فى ابطالهـا للموالات الى تحقق الكثرة بل باول الشروع تفوت الموالات وان لم يكن سكوت هذا المقدار من الزمان لولا هذا الفعل مفوتاً، فتكبيرة الاحرام للثانية مثلاً تبطل موالات الاولى و ان لم يكن السكوت بقدر التكبيرة مفوتاً لها (والسر فى ذلك) ان الاتيان بمايضاد المتابعة العرفية مبطل للتتابع كما لايخفى .

(**و كيف كان**) فاذا اتى بصلوة فى اثناء صلوة اخرى فلا يخلو اما ان يكون عن عمد او عن سهو او عن عذر شرعى كضيق الثانية مع سعة الاولى ، فان كان عن عمد فاما ان تكون كلتا الصلوتين مندوبتين اوتكون الاولى مندوبة والثانية واجبة اوتكون بالعكس او تكون كلتا هما واجبتين ، لا اشكال فى صحة الثانية فى الاوليين منها اعنى ما اذا كانتا كلتاهما مندوبتين او كانت الاولى مندوبة والثانية واجبة وذلك لان تفويت موالات الاولى عمداً ابطال لهاعن عمد والمفروض انها لكونها مندوبة لايحرم ابطالها فلا مانع لصحة الثانية من جهةابطال الاولى ، كما انه لاينبغى الاشكال فى بطلان الصلوتين فى الاخيرتين اعنى فيما اذا كانت الاولى واجبة اوكلتاهما واجبتين ، اما الصلوة الاولى فللاخلال بموالاتها عمداً الموجب للبطلان و اما الثانية فللنهى عن الاتيان بالثانية من جهة استلزامها فوت موالات الاولى و ابطالها فتكون الثانية منهياً عنها و تصير باطلة من جهة تعلق النهى بها مع كونها عبادة و لا يكون بطلانها من باب امتناع اجتماع الامر و النهى حتى يمكن ان يقال بالصحة بناء على جواز الاجتماع بل لابد من القول بالبطلان حتى على القول بالجواز من جهة النهى فى العبادة ، و ان كان الشروع فى الثانية عن سهو فلا تبطل شيىء من الصلوتين (اما الاولى) فلان الشروع فى الثانية فى اثنائها و ان كان مخلاً بموالاتها لكن لما كان عن سهو لم يكن مبطلاً لما عرفت من ان الاخلال بالموالات العرفية لايكون مبطلاً الا اذا كان عمداً لا مطلقا (واما الثانية) فلوقوعها سهواً في اثناء الاولى فلا تكون منهياً عنها و (ح) فلا اشكال فى جواز رفع اليد عن كل منهما تخييراً لو كانتا كلتا هما مندوبتين كما انه يجب رفع اليد عن المندوب منهما لوكانتا مختلفتين .

و اما اذا كانتا معاً واجبتين فهل يجب عليه رفع اليد عن الثانية واتمام الاولى

اورفع اليدعن الاولى اتمام والثانية ثم اتمام الاولى بعد تمام الثانية ؟ اويتخير بينهما ؟ وجوه .
(وجه الاول) هو تقدم الاولى بحسب الزمان وان لم تكن متقدمة بالرتبة (ووجه الثانى) هو المنع عن كون التقدم بحسب الزمان ملاكاً ومنشاءً لتقدم الاولى ، والمفروض عدم اهمية لها على الثانية و(ح) يحتاج رفع اليد عن الثانية الى دليل منتف فى البين فيتعين عليه الابقاء عليها ، فيكون المقام نظير المتزاحمين الذين يكون عدم التعين فى احدهما موجباً لتعين الاخر وله نظائر كثيرة فى باب المتزاحمين ، وقدمر بعض نظائره فى الابواب السابقة كتزاحم الواجبين المترتبين بحسب الزمان حيث قلنا ان انتفاء اهمية التكليف الثابت فى الزمان المتأخر يوجب تعين ما فى الزمان المتقدم (ووجه الثالث) هو انتفاء الاهمية من الطرفين فيدور الامر بين رفع اليد اما عن موالات الصلوة الاولى من حين التذكر اوعن موالات الصلوة الثانية ، وحيث لا اهمية فى البين فيكون الحكم هو التخيير ، وبما قررناه فى مدرك الوجوه الثلاثة يظهر ان اقواها هو الوجه الثانى ، (ولايخفى) ان مصب الوجوه انما هو فيما اذا لم يكن بين الصلوتين ترتب ولا اهمية ، والا تعين الاخذ بالسابقة ورفع اليد عن اللاحقة اذا كانتا مترتبتين ، كظهر وقعت العصر فى اثنائها ، (١) او الاخذ بالاهم لو كانت احديهما اهم كما اذا كانت مضيقة والاخرى موسعة .

وان كان الشروع فى الثانية عن عذر شرعى كضيق وقت الثانية وسعة وقت الاولى (فالاقوى) ان حكمه حكم السهو ، لماعرفت مراراً من عدم اختصاص قاعدة لاتعاد بصورة السهو ، بل يشمل صور الاعذار الشرعية التى تكون المكلف مضطراً فيها باضطرار شرعى فيكون حكمه حكم السهو بعينه

ثم انه لافرق فيما ذكرنا بين ما كان المأتى به فى اثناء الصلوة ، صلوة او دعاء

(١) ثم لايخفى ان رفع اليد عن الثانية واتمام الاولى فى المترتبتين انما يتم بناء على ما هو التحقيق من ترتب اللاحقة على السابقة على حسب العام الاصولى ، بمعنى لزوم كون كل جزء من اجزاء اللاحقة مترتباً على كل جزء من اجزاء السابقة ، اذ عليه يتفرع حفظ الترتيب فى الاثناء من حين التذكر ، واما لوقلنا بانه من باب العام المجموعى بمعنى لزوم تقدم مجموع الظهر على مجموع العصر مثلا فيقع الاشكال فى لزوم حفظ الترتيب لو تذكر فى الاثناء لعدم انحفاظ تقدم المجموع بعد وقوع جملة من اللاحقة قبل جملة من السابقة . فافهم وتأمل .

او قرآناً اوسجدتي سهو ، على كلام في الاخير من حيث امكان توهم مبطلية السجدة ولو كانت سهواً بدعوى استفادة حكمها من حكم سجدة التلاوة و انها زيادة في المكتوبة ، (ولكن يمكن ان يفرق) بين سجدة التلاوة وسجدتي السهو بالبطلان في الاولى دون الاخيرة لوجود صورة حافظة للثانية و هي التكبيرة والتشهدو السلام فلا يعد جزءً من الصلوة الاولى ، و هذا بخلاف سجدة التلاوة ، حيث انها لما كانت منحصرة بسجدة واحدة وليس لها صورة مستقلة حافظة لها فتشبه باجزاء الصلوة فتكون مبطلة من حيث كونها زيادة في المكتوبة وسيأتي لذلك زيادة توضيح في مبحث الخلل انشاء الله تعالى

(و بالجملة) فلا تشمل ادلة الزيادة لمثل سجدتي السهو ، كما انهما ليستا من اجزاء الصلوة التي وجبت لاجلها بل هما من توابعها الخارجة عنها وانما وجبتا لتدارك السهو في الصلوة ، وعليه فلا يشترط تقديمهما على الصلوة اللاحقة لو كان بينها و بين ما وقع فيها السهو ترتيب كالظهر و العصر

فاذا تذكر في اثناء الصلوة وجوب سجدتي السهو عليه لصلوة سابقة فالامر يدور بين رفع اليد عن فورية سجدتي السهو وبين رفع اليد عن الموالات لما بيده من الصلوة ، (فعلى الاول) فاللازم تاخيرهما الى ما بعد الصلوة (وعلى الثاني) فياتي بهما في اثنائها (فان قلنا) بان سجدتي السهو من قبيل الواجب المضيق وكان وقت الصلوة فيها موسعاً وجب تقديم سجدتي السهو وترك الموالات لصيرورتهما اهم بسبب كونهما من الواجب المضيق وسعة وقت ما بيده ، كما هو الشأن في كل مضيق و موسع اذا دار الامر بينهما (و وجه ذلك) ان صحيحة لا تعاد (كما مر مراراً) لاتختص بصورة النسيان بل تشمل كل مورد كانت جزئية الجزء او شرطية الشرط او مانعية المانع مساوقة للامر بالاعادة على تقدير كونها جزءً او شرطاً او مانعاً ، فاذا كانت من غير الاركان لا تجب الاعادة ، بحكم قاعدة لاتعاد (وتوضيح ذلك) ان الخطاب بالصلوة من اول الوقت الى اخره انما يتوجه الى المكلف بعد فرض تذكره للصلوة بما لها من الاجزاء و الشرائط في جميع الوقت ، فلو نسي جزءً منها او شرطاً في قطعة من الوقت

لايبقى الخطاب بها بمالها من الاجزاء والشروط حتي المنسى منها فى حال النسيان ، لاستحالة توجيه الخطاب بالكل الى الناسى لبعض اجزائها ، فاذا اتى الناسى بالاجزاء الباقية والشرائط الغير المنسية فمقتضى اعتبار الامر المنسى من الجزء اوالشرط هو لزوم اعادة الصلوة بعد التذكر ، (هذا لو لا صحيحة لا تعاد) لكن ببركة الصحيحة استفدنا عدم وجوب الاعادة فيما اذا كان المنسى من غير الاركان و علمنا باكتفاء الشارع بما اتى به فى حال النسيان عن المأمور به الواقعي ، فمورد عدم وجوب الاعادة المستفادة من الصحيحة هو فيما كان مقتضى القاعدة لولا الصحيحة هو الاعادة ، وهذا غير مختص بصورة النسيان ، بل يعم كل مورد لم يمكن للشارع توجيه الامر بالصلوة بما لها من الاجزاء والشرائط كموارد العذر الشرعى و الاضطرار ، فمورد الصحيحة يعم جميع هذه الموارد بعد عدم شمولها لمثل العمد والجهل بقسميه من القاصر والمقصر (اذا عرفت ذلك فنقول) بناء على كون سجدتى السهو من الواجب المضيق يصير المكلف معذوراً فى ترك الموالات فلا يعقل (ح) ان يتعلق به التكليف ، و بقاء شرطية الموالات (ح) مستلزم للخطاب بالاعادة عند ترك الموالات ، فيرتفع الاعادة بسبب صحيحة لاتعاد

هذا كله على تقدير ان يكون وجوب سجدتي السهو مضيقاً (واما على تقدير) كونهما من قبيل الواجب الفورى بمعنى وجوبهما فوراً ففوراً فينعكس الامر ، فلايجوز رفع اليد عن الموالات بسبب فورية وجوب سجدتى السهو لعدم صيرورة وجوبهما بسبب الفورية اهم كالواجب المضيق و(ح) فلابد من جواز رفع اليد عن موالات ما اشتغل به من شاغل مولوى ، وليس الامر بسجدتى السهو شاغلاً مولوياً لعدم اقتضائه وجوب حفظ القدرة لها بترك الموالات ، كما فى الدوران بين المترتبتين زماناً مع عدم اهمية اللاحقة منهما كما سبق مراراً (وعلى هذا فالاقوى) هو جواز تأخير السجدة الى ما بعد الصلوة لكن الاحوط هو الاتيان بهما فى حال الصلوة مع اعادة الصلوة بعد اتمامها و اعادة السجدتين .

(**اقول**)هكذا افيد حسبما استفدناه ، لكن فى تقديم الموالات على فورية السجدة بما ذكر تأمل ، و ذلك لان رفع اليد عن فورية السجدة ايضاً يحتاج الى شاغل

مولوى منوط باهمية الموالات المفروض عدمها ، ونتيجة ذلك هو التخيير بين الاتيان بالسجدة فى الصلوة وبين تأخيرها الى مابعدها لكن الاحسن هو ما افاده دامت افاداته من الاحتياط المذكور .

ثم ان لازم ماذكرنا وان كان هو الحكم بالتخيير فيما اذا اشتغل بصلوة اخرى فى اثناء الصلوة ثم تذكر فى اثنائها مع عدم ترتب بين الصلوتين ،

لكن التحقيق هو ما افاده شيخنا الاستاد دام بقائه، لالما افاده من لزوم تقديم مابيده بعد انتفاء اهمية الاولى ، بل لفوت موالات الاولى نسياناً وبقاء محل موالات الثانية فلا يكون الامر دائراً بين رفع اليد عن موالات الاولى وبين رفع اليد عن موالات الثانية ، لان موالات الاولى قد زالت بسبب النسيان ، فاذا زالت فقد فاتت ، فلايبقى بعدذلك الا التكليف بالموالات فى الثانية والموالات لبقية الصلوة الاولى فيما بين اجزائها بعضها مع بعض، لا بين الاجزاء الباقية والماضية التى انقطعت الموالات بينها، وموالاة الاجزاء الباقية انما هى فى موطن الاتيان بها ، ووجوب الاتيان بالموالات فى الاولى يمنع عن الاتيان بها فتصير بمنزلة الشاغل المولوى عن اتيانها لا عن الموالات بينها و بين الاجزاء الماضية هذا ،

(**ولكنه دام بقائه**) افاد فى وجه تقديم موالات الصلوة على سجدتى السهو بوجه اوفى (وحاصله) منع تساوى الموالات وسجدتى السهو من جميع الجهات وذلك لان الموالات شرط للصلوة ، والشرطية انما تسقط بالتعذر عقلا اوشرعاً ، ولايكون فورية وجوب سجدتى السهو عذراً شرعياً لان غاية مايمكن الالتزام به هو ان يكون وجوب الفورية تخييرياً ، والوجوب التخييرى لا يوجب المعذورية فى ترك الموالات لانه مع وجوب الفورية تخييراً يكون متمكناً من الاتيان بالموالات شرعاً لكون وجوبها التخييرى غير شاغل مولوى عن الاتيان بالموالات ، و (ح) فمقتضى شرطيتها الاتيان بها مالم يصل الامر الى مرتبة التعذر الشرعى (وان شئت فقل) ان الموالات و فورية وجوب سجدتى السهو ليستا فى رتبة واحدة لتقدم مرتبة الموالات من جهة الاشتراط فلا يزاحمها فورية وجوب سجدتى السهو ، هذا ،.

ثم انه قد تقدم تقوية كون الترتيب بين الصلوتين المترتبتين كالعام الاصولى (لكن التحقيق) كونه من قبيل العام المجموعى وذلك لوقوع التعبير عن الترتيب بينهما بجملة « ان هذه قبل هذه » و هى ظاهرة فى العام المجموعى لعدم ما يدل على الاستغراق من لفظة كل ونحوها ، فمقتضى عدم انحفاظ الترتيب بين مجموع هذه وهذه بسبب وقوع بعض من اللاحقة فى اثناء السابقة يسقط الترتيب لعدم امكان الترتيب بين الجملتين ، فيكون حال المترتبتين من هذه الجهة كغيرهما ، (واما وجوب العدول) فيما اذا تذكر فى الاثناء مع بقاء محل العدول فانما هو لمكان الدليل على وجوبه ، وهذا بخلاف مالو لم يبق محل العدول مثل ماذا تذكر عدم الاتيان بالمغرب وهو داخل فى ركوع الركعة الرابعة من العشاء فانه يحكم بصحة ما بيده من العشاء ، و لو كان الترتيب من قبيل العام الاصولى لكان اللازم فى هذه الصورة الحكم بالبطلان لاقتضاء الترتيب بين الاجزاء اللاحقة من صلوة العشاء وبين المغرب . هذا تمام الكلام فى الامر الاول من الامور التى ينبغى التنبيه عليها فى باب المنافيات .

(**الامر الثانى**) انه قد تقدم ان قرائة القرآن والدعاء لاتكون ماحية لصورة الصلوة لانها من سنخ الصلوة ، والماحى انما يكون بضد الصلوة لا بسنخها ، واما فى فوت الموالات العرفية بها فان كانت القرائة بعنوان الجزئية كان قرء سورة البقرة بعد الحمد بعنوان الجزئية او دعا بدعاء ابى حمزة مثلا فى القنوت بعنوان وظيفة القنوت فلا ينبغى الاشكال فى انها لا يضر بالموالات لانها بنفسها من الاجزاء لا انها فصل طويل بينها بل هو جزء طويل ، وكذا لو اطال الركوع والسجود بالذكر والتسبيح والدعاء فانه لا يضر بالموالات بل هو من افضل افراد الصلوة ،

واما لو اتى بالدعاء فى غير محله الموظف بقصد مطلق الدعاء كما لو دعا بدعاء ابى حمزة بين الحمد و السورة او قرء سورة البقرة بعد رفع الرأس من الركوع او بين السجدتين ففى اخلال ذلك بالموالات وعدمه وجهان (والاقوى) هو العدم وذلك لان الصلوة حيث كانت لا بشرط بالنسبة الى القرائة والدعاء كانت القرائة او الدعاء فى اثنائها جزء للفرد وان لم يكن جزء لاصل الطبيعة ، وهذا بخلاف الاتيان بصلوة فى

ضمن صلوة ، فانه لماكان القران بين الصلوتين منهياً عنه كالقران بين السورتين كان لازم ذلك موجباً لتقيد طبيعة الصلوة بعدم صلوة اخرى فيها، ولذا يكون الاتيان بها عمداً فى اثناء الاخرى مبطلاً ، هذا ، ولكن الاحوط عدم الاتيان بالقرائة و الدعاء الطويل بغير عنوان الجزئية ، فلو اتى بهما او باحدهما كذلك فلا ينبغى ترك الاحتياط باعادة الصلوة.

(**الامر الثالث**) لو شك فى الاخلال بالموالات العرفية فلا يخلو اما ان يعلم بانه على تقدير الاخلال بها كان عن سهو ، او يعلم بانه على تقديره كان عن عمد (كما اذا سكت عمداً وشك فى انه مفوت للموالات اولا) (وعلى الثانى) فاما ان تكون الشبهة مفهومية كما اذا سكت مقدار يشك فى فوات الموالات به عند العرف ، او تكون الشبهة مصداقية كما اذا شك فى مقدار سكوته العمدى بان لم يعلم انه كان بمقدار دقيقتين او بمقدار ثلاث دقائق بعد القطع بان السكوت بمقدار دقيقتين غير مفوت للموالات وان السكوت بمقدا ثلاث دقائق مفوت لها (و اما حكم هذه الصور » فالصورة الاولى اعنى ماذا علم انه على تقدير وقوع الاخلال كان سهوياً فلا شبهة فى صحة الصلوة لان الشك فى السهوى ليس بازيد من العلم بالسهو الذى عرفت عدم البطلان بسببه (واما الصورة الثانية) اعنى مالو سكت بمقدار يشك معه فى فوت الموالات من جهة الشبهة المفهوميه فالاقوى الصحة و ذلك للبرائة من جهة الشك فى شرطية مازاد عما علم شرطيته من الموالات فيرجع الى الشك فى مسئلة الاقل و الاكثر (و ربما يقال) فى هذه الصورة كالصورة الثالثة بالرجوع الى استصحاب بقاء الموالات ، **ولكن التحقيق** عدم جريانه لانه اما ان يكون الاستصحاب هنا اصلاً وجودياً بمعنى استصحاب بقاء الموالات او عدمياً بمعنى اصالة عدم مايوجب فوت الموالات ، ولا مجرى لشيئى من الاصلين فى المقام « اما الاصل الوجودى » فلان الموالات بين الاجزاء المتقدمة غير مشكوكة حتي يجرى الاستصحاب فيها ولااثر لاستصحابه ، وماهو مشكوك عبارة عن الموالات بين هذا الجزء الذى فرغ منه وبين الذى لم يأت به بعدُ ، وهذه ليست لها حالة سابقة حتى يصح استصحابها « و اما الاصل العدمى » فلان ما هو المؤثر عبارة عن الموالات و هى امر وجودى لاعدمى ، وباستصحاب الامر العدمى لايمكن اثبات الامر الوجودى .

(**فان قلت**) قد ثبت فى محله صحة استصحاب الامر العدمى باعتبار ترتب الاثر على نقيضه وبالعكس « وبعبارة اخرى » ماهو المعتبر فى صحة الاستصحاب ترتب الاثر فى الجملة و لو على نقيض المستصحب ولا يلزم فى صحته ترتب اثر على نفس المستصحب ، فيصح فى المقام اجراء الاصل العدمى لاثبات الاثر المترتب على نقيضه الذى هو الوجود ، وقد تقدم نظير ذلك فى مبحث اللباس المشكوك

(**قلت**) ليس الاثر مترتباً فى المقام على نقيض الامر العدمى اعنى الوجودى بل المؤثر هو طرفية الامر الوجودى للصلوة ، التى يعبر عنها بالشرطية ، ولا يمكن احراز وجود الشرط اوشرطيته باستصحاب الامر العدمى ، فاستصحاب الامر العدمى غير مغن عن الاصل الوجودى .

(**واما الصورة الثالثة**) اعني مالوشك فى كون سكوته العمدى بالمقدار المفوت للموالات فالتحقيق كون المرجع فيها هو الاشتغال وذلك لتبيين مفهوم الشرط وكون الشك فى تحقق مصداقه ولاينبغي الشبهة فى كون المرجع « ح » هو الاحتياط (هذا كله) فيما اذا وقع الشك فى الموالات العرفية ، واما لوشك فى محو الصورة فعلى ما ذهب اليه الشيخ « قده » من وجود الصورة الصلوتية المامور بها فلا اشكال فى صحة استصحاب الهيئة الاتصالية ، وعلى ما استشكلناه من عدم امكان استفادة تعلق الامر بالصورة من ادلة القواطع وان غاية مايستفاد منها مجرد تعلق الطلب بعدم تلك القواطع فى اثناء الصلوة فلايبقى مجال لاستصحاب الصورة، فليس لنا «ح» استصحاب وجودى يمكن ان يحرز به الصحة .

، **وهل يمكن استصحاب** عدم وجود القاطع ولولم يوجب رفع الشك عن السكوت الذى يشك فى كونه ماحياً للصورة اوانه لابد من احراز عدم قاطعية ذاك السكوت المشكوك ؟ و جهان ، يمكن ان يقال بالاول من جهة كون متعلق التكليف هو عدم الاتيان بالقاطع ، فاذاشك فى وجوده كفى استصحاب عدمه بنحو الكلى ولاحاجة الى احراز عدم قاطعية مايشك فى قاطعيته (ولكنه لايخلوعن تأمل » والله الهادى .

(الرابع من القواطع لتكلم)

وتنقيح الكلام فيه يتم ببيان امور (الاول) ان الكلام وان كان عند علماء الادبية هو اللفظ المفيد لكن حيثية الافادة لاتكون مأخوذة فيه لغة لكونه في اللغة بمعنى مطلق التكلم ولو كان مهملاً ، و(ح) فهل المدار على كونه كلاماً ولو لم يكن مفيداً فيلزم البطلان به ولو بحرف واحد غير مفيد ؛ اوعلى كونه مفيداً فيلزم عدم البطلان بالتكلم بسطر من المهمل ؛ ولكن لايمكن الالتزام بشئ من الامرين (والتحقيق) ان الكلام حسب تصريح جملة من ائمة اللغة وتصريح نجم الائمة هو الذى تركب من حرفين فصاعداً و لولم يكن مفيداً ، فبالتكلم به يقطع الصلوة من جهة كونه كلاماً لغة ، ولوشك فى كونه كذلك لغة امكن الاستدلال لابطاله بالاجماع على كونه مبطلا الكاشف عن كونه معنى شرعياً (واما الحرف الواحد) الغير المفهم فهو خارج عن الكلام لغة وشرعاً فلا تبطل به ، وعليه الاجماع ايضاً ولعل مستند هم هو انصراف الكلام عن الحرف الواحد الغير المفهم « انما الكلام » فى الحرف الواحد المفهم فالمشهور على البطلان به و هو الاقوى ، والمراد به هو ماكان مفهماً بانفراده مثل صيغة الامر الحاضر من اللفيف المفروق لا ماكان مفهماً فى طى تراكيب الكلام مثل معانى الحروف حسب مابيناه ،

والدليل على كونه مبطلا ولو كان حرفاً واحداً هو قيام مفهميته للمعنى مقام الحرف الاخر فيصدق عليه الكلام شرعاً ولغة وعرفاً باى معنى قيل فى الكلام حتى على اصطلاح اهل العربية لكونه جملة متضمنة بالاسناد كما لايخفى . (فظهر ان الاقوى) مبطلية التكلم بحرفين ولولم يكن مفهماً للمعنى ، وكذلك الحرف الواحد اذا كان مفيداً للمعنى ،

والمعيار فى مبطلية الحرف الواحد المفهم هو التفات المتكلم الى المعنى

ولولم يكن مريداً له فلا يبطل بمجرد التكلم بهذه اللفظة غافلا عن ان لهامعنى ، كما انه لايعتبر فى البطلان ارادة المعنى وجعل اللفظ فانياًفيه نحواستعمال اللفظ فى المعنى (**و اما الانين**) اوالتنحنح فلا يخلواما يكون مجرد صوت من غيران يتولدمنه حرف من الحروف الثمانية والعشرين مثلاً ، او يتولد منه ذلك ، ففى الصورة الاولى لاتبطل به الصلوة بخلاف الصورة الثانية لصدق الكلام عليه فيها

(**واما التأوه**) فلو كان بالصوت الشبيه به من غير ان تتولد منه كلمة (آه) فلا اشكال فى عدم البطلان ، واما مع تولد هذه الكلمة منه فان كان فى دعاء . كان يقول « آه من نار الجحيم » فلا شبهة فى عدم البطلان ايضاً ، كما لا شبهة فى البطلان اذا لم يكن فى طى الدعاء وكان التأوه مع تولد الكلمة فى امر من الامور الدنيوية ، و اما اذا لم يكن فى طى الدعاء و لا لاجل الامور الدنيوية كان يتذكردنوبه فيتأوه بحيث تتولد منه تلك الكلمة ففيه وجهان من كونه كلاماً آدمياً ، و من انه ليس لاجل الامور الدنيوية بل مما يرضاه الله وان لم يصدق عليه اسم الدعاء ، لكن الاحوط هو الاول [1] (و اما المدّ) اعنى استطالة الحرف الواحد فالظاهر عدم البطلان به لعدم صدق التكلم بالحرفين عليه ، بل انما هو اطالة الحرف الواحد ، و اما اشباع الكلمة بحيث يتوله منه حرف من حروف اللين مثل ان يقول فى «ب» «بى» وفى «ت» «تى» و نحو ذلك فهو مبطل لكونه تكلماً بحرفين عرفاً

(**الامر الثانى**) قد استثنى من التكلم المبطل قرائة القرآن والدعاء والذكر ، وهذا فى الجملة ممالااشكال فيه ، الاانهم قيدوا استثناء تلك الامور بما اذالم تكن على الوجه المحرم ، ومن هنا قالوا ببطلان الصلوة بقرائة بعض سور العزائم ، والكلام هنا

---

(١) لكن الاقوى عدم البطلان ، لوجود ملاك الدعاء فيه ولو مع تسليم عدم صدق الدعاء عليه ، ولانصراف الكلام الادمى عنه فلايكون داخلا فى المستثنى منه المبطل اعنى كلام الادميين ولا فى المستثنى الغير المبطل بل يكون قسماً ثالثاً يشك فى حكمه فيرجع الى البرائة لكون الشبهة فيه حكمية من باب الاقل والاكثر (اقول) هكذاافيد . وفيه نظر لمايأتى فى باب القرآن و الدعاء من انه لو منع من دخول بعض القرائة و الدعاء فى كلام الادمى و فى عنوانى الدعاء و القرآن كان الحكم البطلان به من جهة كونه تكلماً بحرفين . فانتظر

في مدرك هذا القيد (فنقول) اما فى الدعاء فيمكن ان يكون مدركه انصراف المستثنى « اعنى الدعاء » الى غير المحرم منه ، فيكون المحرم منه كلاماً آدمياً غير مجوز ، اما كونه كلاماً آدمياً فبالوجدان حيث ان الدعاء ليس بكلام الله تعالى ، واما انه غير مجوز فلانصراف المجوز منه الى غير المحرم (واما فى القرآن) فقيل بعدم صدق القرآن على المحرم منه بل هو ايضاً كلام آدمى «ولا يخفى ما فيه» اذ القرآن لا يخرج عن كونه قرآناً ولو كانت تلاوته على الوجه المحرم .

فالاولى ان يستدل له بانه تكلم عمدى بحرفين فصاعداً « وتوضيح ذلك »ان هيهنا ادلة ثلثة « احدها » مايدل على مبطلية الكلام الادمى « ثانيها » مايدل على مبطلية التكلم بحرفين فصاعداً من غير تقييد بكونه كلاما آدمياً« وثالثها » ما يدل على استثناء القرآن من التكلم المبطل المنصرف عن ما يكون تلاوته على الوجه المحرم فالمحرم منه اذا لم يكن داخلاً فى عقد المستثنى كان داخلا فى حكم التكلم بحرفين الذى هو مدلول الطائفة الثانية وان لم يكن داخلا فى مدلول الطائفة الاولى ، فمجرد خروجه عن الكلام الادمى وعن القرآن المستثنى لا يوجب ان يكون قسماً ثالثاً لكى يرجع فى حكمه الى البرائة .

« **اقول** » ماافاده دامت بركاته انما يتم لو لم يكن مبطلية التكلم بحرفين مقيدة بما اذا كان كلاماً آدمياً كما هو الظاهر من قوله عليه السلام ليس فيه كلام آدمى ، و الا كان المبطل منحصراً به كما ان غير المبطل يكون منحصراً بالدعاء والقرآن الغير المحرم فيصير القرآن المحرم قسماً ثالثاً . فتبصر .

ثم ان القرآن اما يكون متمحضاً فى القرآنية مثل آية « انا انزلناه فى ليلة القدر » اولا يكون كذلك بل يكون مشتركا بين القرآن وغيره مثل «يا يحيى» و « يا موسى » ونحو ذلك (ففي الاول) لا يحتاج فى صدق القرآن عليه قصد القرآنية (و فى الثانى) لابد فى تمييز القرآن عن غيره من القصد فمالم يقصد القرانية يكون مبطلاً

ولو اراد بقرائته اوذكره تنبيه الغير مثل ان يقول سبحان الله فى مقام التعجب او يقول الله اكبر قاصدا به تنبيه المأمومين بافعال الامام او يقول «ادخلوها بسلام امنين » مريدا به

اذن المستأذن للدخول فلايخلو اما ان يكون مستعملا للذكر او القرآن فيما هو مقصوده مثل ان يقول «ياموسي» مستعملا له فى نداء المسمى بموسى اما حقيقة اومجازاً ، اوغلطاً كان يستعمل كلمة « الله اكبر » فى الاذن فى الدخول ، اويكون مستعملاً فى معناه ، لكن يكون الداعى فى استعماله هو التنبيه (فعلي الاول) يكون مبطلا لخروجه عن القرآن و الذكر و صيرورته شيئاً اخر (و على الثانى) لا يبطل كما هو مورد النصوص .

(الامر الثالث) لا اشكال فى كون المتيقن من استثناء الدعاء هو ما اذا كانت المخاطبة مع الله سبحانه و اما اذا كان مع النبى او الائمة صلوات الله عليه وعليهم ففى جوازه و عدمه وجهان من ورود المخاطبة مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى بعض ادعية السجود و كذا ما ورد من السلا م عليه صلى الله عليه وآله وسلم فى سجود السهو ولان المخاطبة معهم صلوات الله عليهم دعاء مع الله لكونهم وسائل اليه سبحانه ، ومن انصراف الدعاء عن مثله ، اذ الظاهر المنصرف اليه منه هو ما كانت المخاطبة فيه مع الله سبحانه (ومختار الاستاد دام بقائه) هو الاول ، لكنه مشكل لعدم العثور على ورود الدعاء فى السجود مخاطباً مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم وان قال الاستاد دام بقائه انه عثر عليه الا انه قال انه نسى موضعه ، ولكون السلام عليه صلى الله عليه وآله وسلم فى سجود السهو مختصاً به فلا يدل على جوازه فى الصلوة ايضاً فى غير موضعه و هو بعد الفراغ من التشهد الاخير فلا يزيد ذلك عن مجرد استيناس كما قداعترف به دام بقائه ولان كونهم صلوات الله عليهم وسائل بينه تعالى وبين الخلق لا يدل على علي جواز التكلم معهم فى الصلوة بعد انصراف الدعاء عن مكالمتهم ، فعلى هذا فقرائة مثل ادعية التوسل و دعاء الفرج (اعنى دعاء اللهم عظم البلاء) و كذا دعاء صفوان المشهور بدعاء علقمة فى القنوت والسجود فى غاية الاشكال ، (ومما ذكرنا) يظهر حكم المخاطبة مع المخلوقين من غير المعصومين ، مثل ان يخاطب شخصاً فى الدعاء فيقول غفر الله لك او رحمك الله و نحو ذلك ، لانصراف الدعاء عن مثله ، ولامجوز له (ح) مع الانصراف المذكور ، وعليهذا ففى جواز تسميت العاطس بقوله يرحمك الله . اوالجواب عنه بقوله يغفر الله لك مثلاً اشكال (اللهم الا ان يقوم) الاجماع على جوازه او يدل على جوازه دليل من خبر و نحوه (لكن الانصاف) عدم انعقاد الاجماع على الجواز

و ان كانت الشهرة متحققة ، وليس فى البين خبر دال علـى الجواز ، فالاحوط (ح) تركه .

و اما الاستدلال بعموم استحباب التسميت فلا يخلو ما فيه . ضرورة تحكيم دليل قاطعية التكلم بالنسبة الي تلك العمومات والاصح الاستدلال على جواز الاتيـان بكل مبطل ماحيٍ للصلوة اذا كان راجحاً فى نفسه بادلة رجحانه و هو كما ترى .

(الامر الرابع) انه يجب على المصلى رد السلام ، وتفصيل البحث عنه يقع فى جهات (الاولى) ان المعبر فى جملة من المتون انما هو بلفظ الجواز ، ولايخفـى ان مرادهم منه هو الوجوب ، و انما عبروا بالجواز لدفع توهـم الحظر (الثانية) هـل الحكم بوجوب الرد مختص بالسلام او يعم غيره مـن سائر التحيات و توابعهـا مثل صبحكم الله بالخير ؟ وجهان ، مختار جماعة من المحققين كصاحب الجواهر (قده) هو الاختصاص بالسلام ، و اختاره الاستاد دام بقائه ايضاً ، ولعله لعدم ما يدل على وجوب رد ما سوى السلام من التحيات مع تفسير التحية فى الآية الشريفة بالسلام ، هذا (و لكن لايخفى ما فيه) لورود عدة روايات دالة بظاهرها على على شمول الآية الشريفة لغير السلام من التحيات (فمنها) المروى فى الخصال عن الباقر عليه السلام عـن ابائه عـن امير المؤمنين عليهم السلام قال اذا عطس احد كم فقولوا يرحمكم الله و يقول هويغفر الله لكم ، قال الله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها اورد وها (و منها) مـا ما عن المناقب من ان جارية جائت الحسن عليه السلام بطاقة ريحان فقال عليه السلام انت حرة لوجه الله ، فقيل له فى ذلك ، فقال ادبنا الله تعالى فقال اذا حيتم بتحية (الـخ) و كان احسن منها عتقها (و منها) ما عن الكافى فى الصحيح من ان جواب الكتاب واجب كوجوب رد السلام ، وهذا الاخير وان لم يدل على ارادة العموم من التحية من الآية المباركة الا انه لايخلو من تأييد لظهور ان الملاك فى ذلك هو شمول الآية للكتاب كشمولـه للسلام (و بالجملة) فلم يقم دليل على اختصاص التحية المذكورة فى الآيـة بالسلام فعلى هذا فما قام الاجماع على عدم وجوب رده لا يجب ، وفى غيره فالاحوط بل الاقوى رده الا ان الاحتياط فى حال الصلوة هو الرد بعنوان الدعاء مع عدم المخاطبة مع المحيي

خروجاً عن خلاف من حرمه في الصلوة . ثم على القول بعدم وجوب رد غير السلام من التحيات اذا شك في كون الصيغة الصارة هي السلام او غيره من التحيات فالمرجع هو البرائة للشك في تعلق اصل الوجوب «ح» . « الجهة الثالثة » ان الحكم بوجوب رد السلام مختص بما اذا كان المسلّم قاصداً للسلام على المصلي ولو ضمناً ، فلو نوى المسلم للسلام على احد الجالسين معيناً وجب عليه الجواب بالخصوص دون الباقين ، فعلى هذا فلو كان المقصود بالسلام من بين الجماعة غير مشتغل بالصلوة لم يجز للمصلين الرد .

لعدم كونهم مقصودين بالسلام كما انه في عكس الفرض « اعني ما كان المسلم عليه مشتغلاً بالصلوة دون الباقين » يجب على المصلي رد السلام ، ولو شك المصلي في انه سلم عليه او على غيره لم يجز له الجواب لعدم وجوبه «ح» لو كان في غير حال الصلوة لكون الشك في اصل تعلق الوجوب والمرجع فيه هو البرائة .

(الرابعة) لو سلم على جماعة من غير تعيين احدهم بالخصوص وجب عليهم الرد كفاية ، فلو بادر احدهم بالرد سقط عن الباقين فلا يجوز للمصلي منهم ان يرد الجواب «ح» ، ولو شك في رد غيره كان مرجع الشك الى الشك في المقسط بعد القطع بتعلق الوجوب عليه فيجب عليه الرد من باب قاعدة الاشتغال .

(الخامسة) وجوب الرد منوط بامكان اسماع المسلّم الرد ، فلو لم يمكن اسماعه في الصلوة « كما اذا كان المسلّم راكباً فسلم ثم مرّ بسرعة » لم يجز الرد في الصلوة ، ولو شك في وصول الرد اليه و عدمه وجب الرد وجاز ذلك في الصلوة لانه ايضاً شك في المسقط.

(السادسة) قيل ان وجوب الرد مختص بما اذا كان السلام باحدى الصيغ الاربع « سلام عليكم ـ سلام عليك ـ السلام عليكم ـ السلام عليك » فلا يجب الرد اذا كان السلام بغير هذه الصيغ مثل « عليكم السلام ـ عليك السلام » لكن الاقوى عدم الدليل على الانحصار بما ذكر مع صدق التحية على غيره ، مضافاً الى الآية الشريفة في قصة ابراهيم عليه السلام « فقالوا سلاماً قال سلام » اذ فيه احتمالان « احدهما » ان يكون المعني انهم سلموا تسليماً فلا دلالة «ح» على كيفية سلامهم .

وانه كان باية صيغة (الاحتمال الثانى) ان يكون قوله « سلاماً » بعينه مقولا لهم ، فيكون سلامهم بصيغة « سلاماً » ولو بتقدير «نسلم سلاماً » . و هذا الاخيراقرب لمافى الجواب عنهم بلفظ سلام منكراً بالرفع وليس لفظسلام وحده غلطاًلانه مبتداء محذوف الخبر وحذف الخبر جائز شائع سيما اذا كانمعهوداً كما فى المقامفعلى هذا فالكتاب الكريم شاهد علي وقوع السلام بصيغة سلام محذوف الخبرايضاً فعلي هذا اوكان السلام بصيغة سلام محذوف الخبريجب الرد لكن الاحتياط باتيان الرد بقصد القرانية ولو مع قصد الرد ضمناً تبعالاينبغى تركه ثمفى مقام الرد لهان يردبصيغةسلام عليكم حتي على القول باعتبار المماثلة كما سياتى لكونها مثلا لصيغةسلام المحذفخبره غايةالامر افتراقهما فى ذكر الخبر وحذفه وهو غير مضر بالمماثلة

السابع قيل بعدم وجوب ردالملحون والظاهر انهلانصراف السلام الي الصحيح وفيه منع الانصراف اذالتحية كما تصدق علي السلام صحيحا تصدق عليه غلطاً ايضاً فالقول بوجوب الرد فى الملحون لا يخلو عن قوة لكن الاحتياط في الصلوةان ياتى بالجواب بقصد القرانية ولاينبغى تركه .

الثامن اختلف الاخبار فى اعتبار المماثلة ففى جملة منها اعتبرت المماثلة فى الجواب وظاهر بعض منهاتعين(سلامعليكم) كمافى موثقة سماعةعن الصادق عليه السلام قال سئلتهعن الرجل يسلم وهو فى الصلوة قال يرد بقوله سلام عليكم ولا يقل السلام عليكم فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان قائماً يصلى فمر به عماربن ياسر فسلم عليه فرد النبى صلى الله عليه وآله وسلم هكذا وفى بعض منها تعيين السلام عليكم كما فى صحيح محمدبن مسلم عن الباقر عليه السلام قال عليه السلام اذا سلم عليك مسلم وانت في الصلوة فسلم عليه تقول السلام عليك و اشر باصابعك فتتعارض تلك الطوائف بالعموم من وجهلان الطائفة الاولى تدلعلى اعتبار المماثلةسواء كان بصيغةسلامعليكم اوالسلامعليك اوغيرهماوالطائفة الثانية تدلعلي اعتبارخصوص(سلام عليكم)سواءكان السلام ايضاً بتلك الصيغةام لافتجتمعان فيمااذاكان السلام بغيرصيغة)سلام عليكم) حيث انمقتضي الطائفة الاولى هواعتبار المماثلة والجواب بغير(سلام عليكم) ومقتضي الثانية هو تعيين سلامعليكم كما ان مادة افتراقهما هوفيما اذاكان السلام بصيغة

سلام عليكم حيث ان مقتضى كلتا الطائفتين هو الجواب بسلام عليكم وهكذا الكلام فى النسبة بين الطائفة الاولي والثالثة ، واما النسبة بين الطائفة الثانية و الثالثة فبالتباين حيث ان الثانية تعين خصوص (سلام عليكم) والثالثة خصوص السلام عليك . . . واما طريق الجمع بين تلك الطوائف اما الطائفة الثانية فالظاهر عدم انعقاد الاطلاق لها لغلبة وقوع السلام بصيغة سلام عليكم فلعل تعينه للجواب محمول على الغالب من كون السلام بها واما الطائفة الثالثة فالانصاف انعقاد الاطلاق لها لكن الطائفة الاولى اظهر كما هو الواضح عند الجمع بين مضمونها ومضمون الطائفة الثالثة حيث عند الجمع بينهما لايتحير العرف بل يحملون تعين صيغة السلام عليك بما اذا كان السلام كذلك فيكون الطائفة الاولي الدالة على اعتبار المماثلة هى المحكم .. ولوشك فى خصوصية الصيغة بانها هل هى بسلام عليكم او بغيرها من الصيغ فالاحوط ان يرد بصيغة سلام عليكم بقصد القرانية .

التاسع لوسلم الصبى فهل يجب رده ام لا اشكال فى عدم وجوبه اذا لم يكن مميزاً واما اذا كان مميزاً فالاقوى وجوب رده وذلك لعموم الدليل ومنع انصرافه الي ما اذا كان المسلم بالغا والمعيار فى التميز ها هنا هو ان يتالم من ترك جواب سلامه وينضجر عنه و ينكسر قلبه، هذا، لكن الاحوط اتيان الجواب بقصد القرانية ايضاً : واما ماتوهم من ابتناء وجوب رد سلامه على كون عباداته شرعية لاتمرينية فمدفوع (اولا) بان السلام ليس من العبادات حتي يبتني على ذلك (وثانيا) وجوب الرد ليس متوقفا على استحباب السلام بل هو مكروه على المصلي ومع ذلك يجب رده..هذا مايتعلق بحكم السلام فى الصلوة.. بقى الكلام فيما ذكرناه من الرجوع الي البرائة عند الشك فى اصل الوجوب حيث قلنا بانه لايجب الرد فلا يجوز فيشكل فى الحكم بعدم جواز الرد فانه لا يثبت باجراء البرائة عن وجوب الرد لكونه متوقفا على الاصل المثبت اولا . ولمخالفته مع الامتنان على تقدير القول بالاصل المثبت مع ان حكم البرائة لابد وان يكون موافقا مع الامتنان :

و الجواب انه اذا كان حكم موضوعا لحكم آخر فاما ان يكون بوجوده الواقعى

موضوعاله اويكون بوجوده التنجزى موضوعا فعلى الاول فيصح اثباته اونفيه بالاصول المحرزة كالاستصحاب لاثبات اثره اونفيه ولا يصح ترتب اثره عند اجراء الاصل الغير المحرز عند الشك فيه (وهذا ظاهر)

وعلى الثانى فكلما يكون منشاء لتنجز ذاك الحكم او رافعا لتنجزه من وجب لترتب اثره عليه اورفعه وذلك كما فى كلية باب المزاحمات حسبما تحقق فى محله من ان كل واحد من **المتزاحمين بوجوده** الواقعى لايكون ممانعا للاخر ضرورة ان مزاحمته من جهة كونه شاغلا للمكلف بنفسه وشاغليته للمكلف بنفسه مستلزم لشاغليته عن غيره وهو مالم يتنجز لايعقل ان يكون شاغل المكلف بنفسه فاذالم يكن شاغلا بنفسه لم يكن شاغلا له عن غيره وكمافى مثل ان الله اذاحرم شيئاً حرم ثمنه حيث ان حكم حرمة الثمن و ان رتب على حرمة الشى وليس في ظاهر الدليل مايوجب كون حرمة الشيئ بوجودها الواقعى اوالتنجزى موضوعا لحرمة ثمنه ولكن المناسبة بين الحكم والموضوع مما يستفاد منه كون الحرمة بوجودها التنجزى موضوعا لا بوجودها الواقعى، وذلك لان حرمة الثمن انما هي من جهة خروج المثمن عن تحت قدرة البايع وسلطانه شرعا بسبب النهى عنه ولا شبهة في ان النهى بوجوده التنجزى موجب لخروج المنهى عنه عن سلطان الفاعل والافمع الشك فى النهى لوكان المورد مورد البرائة لكان مما يجوز فعله ومع جواز فعله يكون مقدوراً فلايكون خارجا عن قدرة الفاعل فلا يحرم ثمنه ،، وهكذامانحن فيه فان مزاحمة وجوب رد السلام مع التكلم فى الصلوة و اهمية الرد اوجب حكم الشارع بالرد فى الصلوة ومعلوم ان وصول النوبة الى المزاحمة متفرع على تنجز حكم وجوب الرد المنافى مع البرائة عن وجوبه عند الشك فيه فتكون حرمة التكلم فى الصلوة مع رفع تنجز حكم الرد بسبب البرائة باقيا بحاله لعدم مزاحم له(ح)

العاشر لو عصى بترك الجواب فهل تبطل صلوته ام لا وجوه من البطلان مطلقا وعدمه كذلك والتفصيل بين ماذا اشتغل بفعل من افعال الصلوة من الذكر و القرائة ونحو هما مع التمكن من الرد فالاول اواشتغل به بعدعدم التمكن من الرد بالعصيان فالثاني .. وقد استدل للبطلان مطلقا بوجهين .

الاول ان جواب التحية من واجبات الصلوة فتركه ترك لما هو الواجب من الصلوة الموجب لبطلانها، ولا يخفى مافيه، لان غاية مايستفاد من الادلة الدالة على وجوب رد التحية فى الصلوة هو استثناء هذا الكلام الآدمى من القواطع وبقاء وجوب الرد على ما هو عليه فى غير حال الصلوة لا ان الجواب يكون من اجزاء الصلوة او الصلوة تكون فى مرحلة المطلوبية مقيدة به

والاصل فى باب الاوامر والنواهى المتعلقة بالمركبات و ان كان هو الغيرية وكونهما منشأ لانتزاع الشرطية او المانعية كما مر مرارا الاان المورد ليس من هذا القبيل لكون الامر متعلقا بامر مستقل خارج عن الصلوة ولايمكن استفادة الجزئية او الشرطية من هذا الامر

الثانى ان جواب التحيـة واجب مطلق مادام العمر كصلوة الزلزلة من الآيات مثلا فلو غاب المسلم او المسلم له يجب على المسلم له الحضور لديه ليجيبه ولو طالت المدة وبعدت المسافة بينهما (فح) فلو اشتغل بكل مايضاده من عبادة او غيرها يكون محرما ومع كونه عبادة تكون باطلة ويترتب عليه بطلان الصلوة لو ترك الرد واشتغل بها حتى مع عدم التمكن من الرد فى حال اشتغاله بالصلوة وهذا الوجه يلوح من المحقق الارد بيلى قده

ولايخفى مافيه لان الظاهر من الادلة هو وجوب رد التحية بعنوان كونه ردا لاوجوب تأدية صيغة السلام بسبب سلام المسلم ولو لم يصدق عليه الرد كوجوب صلوة الايات بسبب الزلزلة و على هذا فلابد فى وجوبه من صدق الرد عرفا فلو طالت المدة او بعدت المسافة بينهما بحيث لو سلم المجيب لم يصدق على تسليمه الرد عرفا فلايجب هذا مضافاً الى الشك فى اشتراط وجوبه بما يصدق معه الرد عرفا الذى يكون مقتضى الاصل هو الاشتراط لانه المتيقن فيكون الشك بالنسبة الى الزائد عنه شكا فى اصل التكليف فهذا الوجه ايضاً ليس بشيئى **واستدل للتفصيل** المتقدم امـا للصحة اذا كان الاشتغال مع عدم التمكن من الرد فلانه حين العصيان بترك السلام ما اشتغل بالصلوة حتى تكون منهيا عنه بل انما ترك السلام وتركه وان كان منهيا محرما الا انه ماتى بالضد

حتي يكون محرما بسبب النهى عنه و الكون الصلوتي ليس ضداللجواب حتي يكون منهيا ببركة الامر بالجواب لامكان الجمع بينهما كما هو واضح واشتغاله مع عدم التمكن من الرد لايكون منهيا ايضاً لسقوط الامر بالرد بسبب العجز عنه فلايكون ضده محرما لكون النهى تابعاللامر بالرد واما البطلان في صورة كون الاشتغال مع التمكن من الرد فلمسئلة الضدوهو واضح ولايخفى مافى مبنى هذاالتفصيل لمنع اقتضاء الامر بالشيئى النهى عن ضده كما حقق فى الاصول وعليه فالوجه هوالصحة مطلقاً حتى مع الاشتغال بالافعال الصلوتى مع التمكن الرد واما الاحتياط بالالتزام بالتفصيل كماعليه الشيخ قده في حاشية النجاة فهومنه قده كثير في مواردالضد حذراً عن مخالفة القائلين بالاقتضاء ولا وجه له

الحاد يعشر لوسلم علي جماعة قاصدين كلهم بالسلام و كان فيهم صبياممیزاًفبادر بالجواب مع كون غيره من البالغين ايضاً مقصوداً بالسلامفهل يسقط الردعن الباقين برده ام لايسقط وجهان اقواهما عدم السقوط وهذا البحث مطردفى كل واجب كفائي اشتغل به الصبى الممیز فيقع الكلام فى سقوطه عن الاخرين (وتوضيح الكلام) انه لايخلو اما ان يقال بكون عبادات الصبى شرعية اويقال بكونها تمرينية والمراد بالشرعية كونها متعلقة للامر الاستحبابى و بالتمرينية كونها لمحض تادب الصبى بالعبادات لكي يحصل له الانس بها وقت التكليف

ثم على الشرعية اما ان يقال بكونهامندوباً للصبى بملاك مغائر: لماهو الملاك الموجب لايجابها على البالغين او يقال بكونها مغائرة الهوية مع الهوية التى تعلق بهاالامر الايجابى : او يقال بكونها هى تلك الهوية التى تعلقت بها الامر الوجوبى بالملاك الذى تعلق به الامر الوجوبى ايضاً بمعنى كون شيئى واحد عن ملاك واحدواجبا على البالغين مندوبا على الصبى ولاشبهة فى عدم السقوط اذا كان افعاله تمرينيا محضا او كان شرعيا بملاك آخر اوبملاك واحد لكن مع اختلاف متعلق الامر الوجوبى مع الاستحبابى وهذا واضح وانما الكلام فى اجتماع المقدمتين اعنى ما اذا كان الشيى الواحد بنفسه بملاك واحد متعلق الامر الا يجابى بالنسبة الى البالغين والندبى بالنسبة الي الصبى الممیز فربمايقال فى مثله

باكتفاء البالغين بفعل الصبى لكونه هوهوما تعلق به الخطاب الالزامي الي البالغين عن ملاك تعلق به الخطاب الندبي الى الصبى فاذا كان كفائيا يسقط عن الاخرين لسقوطه عن الاخرين ملاكا وخطابا ، هذا ، والحق عدم سقوطه لاخطا باولاملاكا اما خطابا فلعدم تحقق الامتثال بفعله لخروج الصبى عن دائرة متعلق الخطاب الكفائى لان الواجب الكفائى باى معنى اعتبر يكون بالاخرة متعلقه هو القدر المشترك بين البالغين والصبى خارج عن تلك الدائرة بالضرورة وهذا ظاهر

و اما ملاكا فلعدم العلم بكون ملاك تشريع الندب على الصبى هوتمام الملاك و كما له الموجب لتشريع الوجوب على البالغين مع كون البلوغ شرطا شرعيا لا عقليا لكون الكلام فى الصبى المميز والشروط الشرطية مما له مدخلية فى الملاك كيف والالزم الايجاب علي الصبى ايضاً (وبالجملة) اتحاد الحكمين فيماهو تمام الملاك وكماله و ان كان امرا ممكنا ايضاً لكن صرف امكانه لايوجب اثباته ما لم يكن طريق لاثباته و ليس فى البين مايوجب اثباته اعنى مايدل على الاكتفاء بفعله فتحصل ان سقوط التكليف الكفائي عن المكلفين به متفرع على اتحاد المكلفين فى مراتب الملاك زائدا عن اتحادهما فى اصل الملاك وطريق اثباته منحصر بما اذا ورد بالخصوص دليل على الاكتفاء فالاصل في كل واجب كفائى عدم سقوطه عن البالغين بفعل الصبى الا اذا ورد دليل على السقوط هذا.. واما فى المقام فليس دليل يمكن التمسك به بالخصوص على الاجتزاء هذا كله على تقدير تسليم المقدمتين المذكورتين واما على تقدير منعهما اومنع احدهما اوعلى تقدير القول بالتمرينيّة فعدم الاجتزاء بما يفعله الصبى اوضح كما لايخفى .

الثانيعشر يجب رد تحية المرئة كما يجب رد تحية الرجل وذلك لعموم وجوب رد التحية وعدم اختصاصه بالرجل والتشكيك فى وجوبها بعدم جواز السلام منهن لتحريم اسماع صوتهن على الاجانب مدفوع بالمنع عن التحريم لعدم مايدل عليه مع ورود تكلم المخدرات الطاهرات مع الاجانب بلاضرورة قطعا كتكلم الصديقة الطاهرة سلام الله عليها مع سلمان ونحوه لكن الاحوط ان يؤتى بالجواب فى الصلوة بالصيغة الواردة فى القرآن بقصد القرانية ولولم يكن السلام بتلك الصيغة وذلك لسقوط اعتبار المماثلة فيما اذا سلمت

بكاف الخطاب المذكر لعدم امكان الخطاب المذكر فى الجواب هذا ، مع ان فى الاتيان بالصيغة القرانية بقصد القرآن خروج عن مخالفة من منع عن جوابها فى الصلوة و لوسلم عليها فى حال الصلوة فان قلنا بكون صوتها عورة فلايجب عليها الرد فلايجوز ولو قلنا بعدم كونها عورة كما هوالحق فالاقوى وجوب الرد عليها كمايجب على الرجل .

الثالث عشر الاقوى عدم وجوب رد تحية الكافر لابصيغة السلام ولابقوله عليك ولا بغيرهما من التحيات مثل هداك الله اوصبحك الله بالخير و نحوهما اما عدم الرد بصيغة السلام فلتصريح جملة من الاخبار بعدم الوجوب و تجويز ترك الرد واما عدم وجوب (عليك) مع ورود جملة من الاخبار بلفظ الامر حيث وردانه قولوا فى جوابهم (عليك) لكن الظاهر منها كونها مسوقة لدفع توهم الوجوب اعنى وجوب الرد بصيغة السلام لا فى مقام وجوب الرد بكلمة (عليك) ويؤيده التصريح بالرد بغير عليك ايضاً من صيغ الدعاء نحو هداك الله مع انه ليس بواجب اتفاقاً مع ان الرد به يوجب ترك الرد بكلمة عليك فلو كان الرد بعليك واجبا لما كان يجوز تركه باتيان صيغة الدعاء ولم يتوهم وجوب احدى الصيغتين من عليك اوصيغة الدعاء على نحو الواجب التخييرى هذا فى غير حال الصلوة ، ومنه يظهر الحكم في حال الصلوة ايضاً على ماقدمناه من انه كلما لايكون الرد واجباً فلا يكون في حال الصلوة جائزاً وكمالايكون جائزاً فيكون مبطلا للصلوة .

الرابع عشر اذا بادر احد ممن سلم عليهم بالرد يسقط عن الباقين لكن يستحب لهم الرد عيناً و ذلك لاطلاق دليل رد التحية المقيد الزامه بعدم الرد من احد من المسلم عليهم فيبقى اصل رجحانه على حاله ولكن لايجوز له الرد في الصلوة لما قدمناه من انه اذالم يكن واجبا فلا يكون جائزا فيكون فعله مبطلا ولايمكن التمسك لجوازه بادلة الدالة على الترخيص به فى الصلوة لكونها منصرفة الي صورة وجوب الرد .

الخامس عشر الاقوي وجوب الاسماع بالرد فى حال الصلوة اذا امكن بالمقدار المتعارف الغير الموجب لرفع الصوت عن القدر المتعارف فلا يجوز الزائد عن المقدار المتعارف كما لايجوز الاكتفاء باصل الرد و لو لم يسمع مع التمكن من الاسماع هذا كله فروع السلام بالنسبة الى حال الصلوة

السادس عشر هل يتعين فى رد التحية فى غير حال الصلوة ان يكون بصيغة وعليكم السلام مع واو العطف اومجرداعنه اولا يتعين بل يجوز باى صيغة كانت وجهان الاقوى عدم تعين خصوص وعليكم السلام وذلك لانه و ان ورد فى بعض الاخبار بان عليكم السلام صيغة الرد لكن مقتضى التصريح بجواز الرد بصيغة السلام عليكم كمافى رواية حسنة زرارة عن الباقر عليه السلام فى حديث طويل ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اذا سلم عليكم مسلم فقولوا السلام عليكم و اذا سلم عليكم كافر فقولوا عليك، حمل ما دل على تعين عليكم السلام على الاستحباب لانه الرد بالاحسن ومنه و يظهر استحباب ان يكون مع واو العطف لانه احسن من المجرد عن كلمة و او ولو كان السلام بصيغة السلام عليكم او السلام عليك فهل يجوز الرد بصيغة سلام عليكم او سلام عليك وجهان من انه رد بالاردء لاردئية غير المعرف عن المعرف والمفرد عن الجمع ومن انه يكون مثله عرفا لكون المناط فى المثلية والاحسنية هو الصدق العرفى فيجوز الرد بصيغة المنكر فى جواب المعرف وبصيغة المفرد فى الجواب عن الجمع والمسئلة لايخلو عن اشكال لالاشكال فى كون المناط فى المماثلة والاحسنية هو الصدق العرفى بل من جهة الاشكال في الصدق العرفى فى المقام ومراعات الاحتياط بعدم الاتيان بالمنكر والمفرد فى الجواب عن المعرف والجمع لاينبغى تركه.

الخامس من القواطع التكتف والتكفير و هو ايضاً من القواطع العمدية كالتكلم والكلام فيه تارة فى حكمه واخرى فيما يتفرع عليه من الفروع.

اما الاول فقد اختلف فيه على اقوال فالمشهور على انه مبطل للصلوة وعن معتبر المحقق كراهته وعن المدارك تبعا لشيخه المحقق الاردبيلى تحريمه مع عدم الابطال وعن ابن الجنيد استحباب تركه فليس فعله عنده مكروها ايضاً.

والاقوى ماعليه المشهور من القول بالابطال وذلك لورود النهى عنه فى الصلوة الظاهر في مطلوبية عدمه فى الصلوة المنشاء لانتزاع المانعية والاصل الاولى فى الاوامر والنواهى و ان كان الاستقلالية لكن تكرر مراراً انعقاد اصل ثانوى فى باب الامر والنهى المتعلق بالمركبات فى العبادات والمعاملات وهو ظهور الامر فى شرطية متعلقه

للمركب او جزئيته والنهى في مانعية متعلقه وان كان بين العبادات والمعاملات فرقا من وجه اخر وهو انحصار الامر والنهى في باب المعاملات في الارشاد وامكان الحمل على المولوية في باب العبادات لكن هذا ليس بفارق من هذه الجهة التى نحن فيها وهى كون النهى في المركبات غيريا منشاءً لانتزاع المانعية ضرورة انه على كلا تقديرى الارشادية والمولوية يكون منشاء لانتزاع المانعية ... وقد يستدل للبطلان بكون التكتف تشريعا محرما و كل ما هو محرم مبطل للصلوة ولايخفى ضعفه لان الماتى به تشريعا انما يكون مبطلاً اذا اتى به بعنوان الجزئية بحيث يرجع زيادته الى التشريع في اصل المامور به لا فيما اذا كان خارجا عن المامور به مقارنا معه وما نحن فيه من هذا القبيل لان التكتف عندهم ليس من اجزاء الصلوة ولايؤتى به بعنوان الجزئية بل لكونه خضوعا عند القيام لدى الرب الجليل فالتشريع به لايرجع الي التشريع بالصلوة بل هو تشريع في امر خارج عن حقيقة الصلوة.

واستدل للقول بالكراهة بجملة من الاخبار ... منها الاخبار المعللة للنهى عنه بكونه تشبها بالمجوس حيث ان مطلق التشبه بهم لايكون محرما.

(ومنها) ماورد من التعبير بلا يصلح و النهى عن العود من دون امر بالاعادة وذلك كالمروى عن على بن جعفر عليه السلام قال سئلته عن الرجل يكون فى صلوته ايضع احدى يديه على الاخرى بكفه اوذراعه قال لايصلح ذلك فان فعل فلايعودن له

(ومنها) ماورد من التعبير بلا يجمع المؤمن كمافى المروى عن امير المؤمنين عليه السلام لايجمع المؤمن يديه فى الصلوة (الخ) وهوظاهر فى الكراهة بقرينة التعبير بالمؤمن الظاهر في ان هذا الفعل لاينبغى للمؤمن

(ومنها) ماورد من النهى في طى جملة مسبوقة بالكراهة وملحوقة بها. والجواب اما عن الاول فلان التشبه بالمجوس علة للتشريع ولايوجب منع ظهور النهى فى الحرمة وماذكر فى الاستدلال انما يحسن لو كان التشبه بنفسه متعلقا للنهي لاكونه علة لتعلق النهي بشيئى آخر. واما عن الثانى فبانه ليس فى التعبير بلا يصلح ظهور فى الكراهة لكى يصادم ظهور النهى فى مثل قوله عليه السلام لاتتكتف ونحوه فى الحرمة بل غاية مايمكن الالتزام به

هو تسليم عدم ظهوره فى الحرمة لا انه ظاهر فى عدم الحرمة و عدم الامر بالاعادة لايدل على عدم وجوب الاعادة اذلعله لايكون فى مقام بيان هذا الحكم اوترك ذكره للتقية ونحوها واماعن الثالث فبمنع ظهور كلمة لايجمع المؤمن(الخ) فى الكراهة واما عن الرابع فلان حمل ماقبل تلك الجملة وما بعدهاعلى الكراهة لايصلح قرينة لحمل تلك الجملة ايضاً علي الكراهة وان كان ربما يستانس به نحو استيناس لكنه ليس دليلا صالحا للحمل على الكراهة وبالجملة فشيىء من هذه الادلة لايصلح لمقاومة الظاهر المدعى من النواهى الظاهرة الدلالة فالعمل بتلك النواهى متعين ومن هنا يظهر سقوط القول باستحباب ترك التكفير بلا كراهة فى فعله بطريق اولى.

و اما قول صاحب المدارك فلعل نظره الى بقاء النهي فى المركبات على ماهو عليه من كونه نهيا استقلاليا فلا يكون ح منشاءً لانتزاع المانعية وبعد ثبوت الاصل الثانوى فى باب الاوامر والنواهى المتعلقة بالمركبات نيهدم ماهو الاساس لمختاره فيبطل قوله بانهدام اساسه فثبت ان الحق حرمة التكفير و مانعيته عن الصلوة كما هو المشهور وادعى عليه الاجماع : بقي الكلام فى فروع

الاول ان هذا القاطع مختص بصورة العمد فلا يبطل اذا كان سهويا وقد ذكروا فى وجه اختصاصه بالعمد بوجوه غير منقحة الان الانصاف عدم الحاجة الى تلك الوجوه بل الامر اسهل من ذلك وهو الاستدال بصحيحة لاتعاد الدالة على عدم بطلان الخلل الواقعة فى الصلوة شرطا اوجزء اومانعا الافي الموارد الخمسة المستثنى والتكفير ليس منها فيقع فى المستثنى منه

الثانى الظاهر عدم الفرق فى التكفير بين ان يكون بوضع اليمنى على اليسرى او بالعكس كان على الصدر او ما دونه فوق السرة او دونها لان الظاهر بقرنية اخذه من الاعاجم فى زمن عمر انه مساوق بمعنى (دست بسينه ايستادن) ولافرق فى هذا المعنى بين ما ذكر لصدقه علي جميعها فلا وجه لتوهم اختصاصه بوضع المينى على اليسرى

الثالث المعتبر فى صدق التكفير هو ايجاد ما هو المعبر عنه (بدست بسينه) سواء كان بقصد التكفير اولا بان كان بقصد مطلق وضع اليدعلى اليد ولو لم يكن

بقصد خصوص التكفير نعم يضر بتحققه قصد غيره مثل ان يضع يده بقصد الحك وغيره من الافعال و بالجملة يعتبر فى صدق التكفير عدم قصد غيره ولا يعتبر فيه قصد التكفير فلو لم يقصد ما سوى التكفير يكون مبطلا ولو لم يقصد به التكفير ايضاً بل اتى بلا قصد التكفير ولا عدمه بشرط ان يكون فعله عمد يا لا عن غفلة او سهو .

الرابع لو ترك التكفير فيما يجب فعله تقية فهل يبطل الصلوة بتركه ام لا وجهان مبنان على ان ترك ما يجب فعله تقية هل يكون مبطلا مطلقا او لا يكون مبطلا مطلقا او يفصل بين ما اذا كانت التقية فيما يكون عند هم جزء اوشرطا من الصلوة فيبطل تركه وبين ما لا يكون كك كما فيما نحن فيه فلا تبطل وهذا هو الاقوى وتوضيح ذلك ان الحكم الوارد فى مورد التقية ان كان ترخيصا فى مخالفة الواقع فقط يكون الواقع على ماهو عليه فاذا خالف التقية و اتى بما هو الواقع يكون صحيحاً مطلقا و ان كان حكما واقعياً ثانوياً فلا يخلو اما ان يكون موجباً لانقلاب الواقع الى الواقع الثانوى مطلقا كان الحكم الثانوى عندهم حكما واقعيا اوليا ام لا، تكون مخالفته مبطلا مطلقا وذلك لعدم امر بالنسبة الى ما اتى به فى هذ الحال و عدم اتيانه بما هو المأمور به و اما ان يكون موجبا للانقلاب فيما كان مورد التقية شرطا او جزء فيفصل بين مثل ترك التقية فى مورد الوضوء والاتيان بمسح الرجلين مع كونه مأموراً بغسلها او مسح الخفين تقية و بين مثل المقام الذى لا يكون التكفير جزء ولا شرطاً عندهم فلا يكون مبطلا فحيث ان الاقوى هو الانقلاب لكن لا مطلقا بل فى خصوص الاخير فالاقوى هو الوجه الاخير

الخامس لو فعل التكفير تقية فهل يبطل الصلوة بفعله ام لا وجهان اقواهما عدم البطلان وذلك لانه لو كان جزء اوشرطاً عندهم يكون المكلف به فى حال التقية واقعاً هو الاتيان به فيكون فعله مجزياً ولو كان واجباً مستقلا فكذلك لصيرورته واجباً بسبب التقية حيث انهم لا يجوزون تركه ولو كان مستحباً عندهم يجوز تركه فان كان شعاراً عندهم فلا يكون مبطلا ايضاً للامر بالاتيان به لموافقتهم لكى لا يتحصل الامتياز فحيث ان حكمه عندهم عدم المبطلية فلا يكون مبطلا في حقنا فى تلك الحالة وذلك بمقتضى قوله التقية دينى بمعنى ان مايرونهم دينا فهو ديني فى حال التقية ولو

لم يكن شعاراً عند هم ففى جواز الاتيان به اشكال لكن الاقوى جوازه لجواز الموافقة معهم كما ورد الحث على الصلوة معهم ولو مع المندوحة و الا من مـن الضرر الفعلى وهدا ايضاً يكون من هذا القبيل ومما ذكرنا يظهر حكم ما لوارتمس فى الماء فى شهر رمضان تقية فانه لايبطل لان الارتماس لايكون مبطلا عند هم فيكون عدم بطلانه فى تلك الحالة حكما واقعيا ثانويا ولوافطر بعداستتار القرص قبل المغرب تقية يجب عليه القضاء لانه افطر تقية غاية الامر ان افطاره في هذه الحالة افطار مجوز لا انه ليس بافطار فى تلك الحالة ولوافطرفى يوم الآخر من شهر رمضان اذا حكم حاكمهم بكونه يوم العيد يجب قضائه ايضاً لان كون هذا اليوم عيدا ليس من الدين حتى يكون حكما واقعياً ثانوياً بل هو من الموضوعات الخارجيـة ودليل التقية يجوز و يرخص افطاره لا عـدم وجوب قضائه .

اقول الظاهر عدم وجوب القضاء فى القسم الثانى لان الافطار بعد الاستتار انما هو لاجل كون يوم الصوم عندهم الى الاستتار وهو حكم جعلى لاموضوع عرفى فدليل التقية يقتضى ان يكون وجوب الصوم الى الاستتار من الدين في حال التقية و معه فلا يجب القضاء كما لايخفى .

السادس قول آمين و الكلام فى حرمته و قاطعيته كالكلام فى التكفير الا ان الامر فى المانعية هاهنا اسهل حيث ان فى التكفير لولم نقل بغيرية النواهى الواردة فيه لما امكننا اثبات المانعية بخلاف الآمين فانه بناء على ابقاء النهى على اصله الاولى يقتضى البطلان من حيث اقتضائه حرمة قول (امين) فيكون كلاما آدميا خارجا عما استثني منه فى الصلوة وهو الدعاء الغير المحرم لكونه حراما بالنهى عنه و هذا بناء على كونه دعاء كما هو الاقوى ولومنع عن كونه دعاء ايضاً بتوهم انه موضوع للفظ استجب لالمعناه او قيل بان استجب ايضاً ليس بدعاء فالامر اظهر لكن كلتا الدعويين ممنوعة جدا ضرورة انه ليس اسم الفعل بمعنى كون الاسم معناه لفظ الفعل لكى يكون الآمين موضوعا لكلمة استجب ورويد موضوعا لكلمة امهله وهذا ظاهر كما ان منع كون استجب دعاء مكابرة واضحة بل مع فرض كونه دعاء ، مبطل لكونه دعاء محرما وادلة المرخصة للدعاء منصرفة الي غير

المحرم منه كما تقدم لكن الانصاف ان الجزم بكونه دعاء ايضاً مشكل لوقوع الخلاف فى معناه فقيل بانه اسم لكلمة استجب وعليه يكون اسماً للدعاء لانه بنفسه الدعاء وقيل ان معناه معنى استجب وقيل معناه (كذلك مثله فليكن) (او كذلك فافعل) و قيل انه اسم من اسماء الله تعالى ومع هذه الاقوال المختلفة من اللغويين يبعد حصول الجزم بكونه دعاء كما يبعده ركاكة قول القائل اللهم امين بلاسبق دعاء بخلاف قول اللهم استجب حيث انه دعاء بالاجابة ويحسن ولو مع عدم سبق دعاء وهذا يدل على انه ليس بدعاء ويشبه ان يكون معناه (كذلك فافعل) (او كذلك فليكن) بمعنى ختم الدعاء والاجابة كما عن البسيط وابى حاتم وكيف كان ففى كون دعاء اشكال ويترتب عليه الاشكال فى جواز الاتيان به فى ما سوى عقيب الحمد كما سياتى وبالجملة فقد خالف فى حكمه فى المعتبر وحكم بكراهته مستدلا بخبر جميل عن الصادق (ع) وفيه بعد السئوال عن قول الناس آمين فى الصلوة جماعة حين يقرء الفاتحة قال عليه السلام ما احسنها واخفض الصوت بها وهذا الخبر وان كان ظاهراً فى الاستحباب لكنه قده جمع بينه وبين الخبر الناهى عن قول امين بجعل هذا الخبر قرينة : على حمل النهى على الكراهة .

ولا يخفى ما فيه حيث ان الاخبار الناهية كثيرة وضعف بعضها سنداً لا يوجب الوهن فى التمسك بها مع وجود الصحاح فيها ايضاً مع كون الشهرة المحققة ان لم يكن اجماعا على العمل بها و اعراض الاصحاب عن خبر جميل و كونه موافقاً لمذهب العامة القائلين باستحباب آمين

واستحباب خفض الصوت وعدم صحة الجمع بالحمل على الكراهة لكون صيغة التعجب فى خبر جميل نصا فى الاستحباب كما ترى : وبالجملة فلا ينبغى التأمل فى حكمه من الحرمة والقاطعية لتطابق النصوص والفتاوي عليه (الا انه ينبغى التنبيه على امور)

الاول لا اشكال فى حرمة التكلم بامين بعد الحمد مطلقا على الماموم والامام والمنفرد ويدل على حرمته على الماموم جملة من الاخبار كخبر جميل عن الصادق عليه السلام اذا كنت خلف امام فقرء الحمد ففرغ عن قرائتها فقل انت الحمد لله رب العالمين ولا تقل آمين ،، وصحيح معوية بن و هب قال قلت للصادق عليه السلام اقول امين اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا

الضالين قال هم اليهود والنصارى ولم يجب فى هذا وقوله ولم يجب فى هذا يحتمل ان يكون من الراوى ويحتمل ان يكون من صاحب الكتاب و كيف كان فيحتمل فى قوله عليه السلام هم اليهود والنصارى امور

الاول ان القائلين بآمين بعد الحمد هم اليهود والنصارى يعنى بمنزلة اليهود والنصارى : ويؤيده المروى عن الفقيه و الدعائم من نسبة ذلك الى اليهود والنصارى مرسلا عن الصادق عليه السلام

الثانى ان يكون المراد من قوله عليه السلام هم اليهود الخ تفسير الآية الشريفة بان المغضوب عليهم هم اليهود والضالين هم النصارى وانما ذكر عليه السلام تفسير الاية فى مقام الجواب عن سؤال قول الامين للتشنيع على المخالفين كناية عن ان القائلين بتلك الكلمة مثلهم ومنه رجون فى سلكهم و على هذين الوجهين فيدل على المنع والحرمة ولا ينافى هذين الوجهين قوله ولم يجب فى هذا بناء على كونه من الراوى وذلك لاحتمال انه لم يفهم من قوله الجواب عن سؤاله

الثالث ان يكون المراد من قوله عليه السلام هم اليهود الخ تفسير الاية الشريفه للفرار عن الجواب تقية وعلى هذا ايضاً فيدل على المنع لانه لو كان جايزا لما كان وجه للاتقاء ، والفرار عن الجواب تقية يكشف عن كون الحكم الواقعى مخالفا لما عليه العامة لكى اعرض عليه السلام عن اظهاره للا تقاء ... ويدل على حرمته على المنفرد بل على الامام ايضاً خبر الحلبى ،، قال سئلت الصادق عليه السلام اقول اذا فرغت من فاتحة الكتاب آمين قال لا ،، حيث انه باطلاقه يشمل ما اذا كان اماما اومنفرداً وانما الكلام في حرمته فيما سوى بعد الحمد من افعال الصلوة كالقنوت ونحره فربما يقال بعدم التحريم وذلك لانه دعاء وكل دعاء يجوز فى حالات الصلوة الا اذا كان منهيا عنه ولم يرد النهى عن كلمة آمين الا فى خصوص ما بعد الفاتحة لاختصاص النواهى به فيبقى غيره تحت ادلة المرخصة والتحقيق ان يقال بناء على احراز كونه دعاء يكون الحكم كما ذكر و بناء على احراز عدم دعائيته لا اشكال فى كونه كلاما مبطلا ومع الشك فى كونه دعاء كما هو الانصاف حسبما ادعيناه فى صدر المبحث فالاقوى كونه مبطلا ايضاً وذلك لكون الشك في كونه من

افراد المخصص من جهة الشبهة المفهومية فيرجع الي العموم اعني عموم المنع عن التكلم في الصلوة الذى خرج عن تحته التكلم بالدعاء بناء على ماقويناه سابقا من ان الدعاء كلام آدمي مجوز فيكون مايدل على جوازه استثناء عن عموم المنع عن التكلم لانه ليس بكلام آدمى فح فلوشك فى دعائية شيئي كالآمين يكون مرجع الشك الي انه هل هومن افراد العام او المخصص ومع كون الشبهة مفهومية من جهة الشك فى مفهومه يكون المرجع هوالعموم ... هذاكله فيما لم يرد ترخيص فيه بالخصوص و اما مالو كان كذلك كما اذاكان جزء دعاء مرغوب فيه مثل ماورد فى كلمات الفرج المرغبة قرائتها في القنوت فالاقوى جواز قرائتها من غير اشكال واما جعلها من جزء دعاء اقتراحا مثل ما اذا قال اللهم اغفر للمؤمنين آمين مثلا فالاحوط تركه فتلخص من جميع ماذكر ناان الاقوى حرمة التكلم بآمين وقاطعيته اذاكان بكلمة امين فقط من غير سبق دعاء وذلك اما لاحراز عدم كونه دعاء او للشك فى دعائيته كما ان الاقوى جوازه وعدم قاطعيته فيما اذا كان جزء دعاء مندوب فى الصلوة وان الاحوط عدم قرائته فيما اذا جعل جزء دعاء اقتراحاً

الثانى يجوز التكلم بالآمين بل يجب فى مورد التقية كما يدل عليه خبر جميل مضافا الى انه من شعائرهم المستحبة و قد عرفت فى التكفير جواز مايعد شعاراً عندهم بل ماكان مستحبا لديهم ولولم يكن شعاراً ولوتركه و الحال هذه فلايضر بصحة الصلوة لكونه غير معدود من الاجزاء ولامن الشرائط كالتكفير حسبما تقدم

الثالث هذاالقاطع ايضاً مختص بالعمد و ذلك لخروجه عن عقد المستثنى من حديث لاتعاد فيدخل تحت عموم المستثنى منه و هذا واضح بناء على شول عموم لاتعاد للقيود العدمية ايضاً

السابع

من القواطع البكاء لا اشكال فى قاطعيته اذاكان لامر دنيوى فى الجملة كمالا اشكال فى عدم قاطعيته فى الجملة اذا كان لله تعالى ،، ويدل علي ذلك ما رواه الشيخ عن ابي حنيفة قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن البكاء فى الصلوة ايقطع الصلوة قال ان بكى لذكر

جنة او نار فذلك هو افضل الاعمال فى الصلوة وان ذكر ميتاله فصلوته فاسدة والمناقشة فيه بضعف سنده لكون راويه ابى حنيفة ضعيفة بمنع ضعفه لانجباره بعمل الاصحاب ونتيجة ادلة حجية الخبر الواحد هو حجية الخبر الموثوق برواته او بصدور مضمونه و من المعلوم ان اعتناء الاصحاب بهذا لخبر و العمل على مضمونه قديما و حديثاً من موجبات الوثوق بمضمونه و ان لم يكن راويه موثوقاً به فلا اشكال فى العمل به من هذه الجهة . انما الكلام فى مقدار دلالته .. فنقول اما فى البكاء لذكر الجنة و النار فاذا كان المصرح به فى الخبر جوازه وكونه من افضل الاعمال فجواز البكاء لما كان اعلى منه مرتبة بطريق اولى وذلك مثل البكاء من شدة الشوق اليه تعالى او الانس به اوخوفا من عظمته اوحبا للقائه ونحو ذلك من درجات مقامات العارفين رزقنا الله النيل اليها انشاء الله .

والجامع لجميع ذلك كله هو البكاء لما يرجع الى الله تعالى والدار الاخرة وجواز هذا قطعى .. بل يمكن ان يدعى دلالة قوله عليه السلام ان بكى لذكر الجنة و النار الخ .. على جواز جميع ذلك بدلالة عرفية بلا حاجة الى التمسك بدعوى المناط القطعى و ان كان هو ايضاً موجوداً كما لا يخفى **واما فى البكاء** لفقد ميت له ففيه مراتب (الاولى) ان يكون لفقد محبوب له بالموت وهذا هو المورد المصرح به (الثانية) ان يكون لفقد مطلق المحبوب من غيبة محبوب او فقد مال او زوال عرض او ذهاب جاه و نحو ذلك والبكاء على هذه الامور ايضاً مبطل اما لظهور قوله وان كان ذكر ميتاله الخ فى جميع ذلك بدلالة عرفية بحيث يظهر من هذا الكلام ظهوراً عرفيا ان ذكر الميت ليس لاجل خصوصية فيه بل لانه يكون من الامور الراجعة الى غير اله تعالى واما لتنقيح المناط على تقدير منع الظهور العرفى فيما ذكرناه (المرتبة الثالثة) ان يكون لاجل طلب امر دنيوى من الله تعالى مثل ان يدعو فى صلوته لطلب الرزق اولشفاء مرضه اومريضه او العافية ونحو ذلك ويبكى حين الطلب و الظاهر عدم الافساد به لكونه ملحقا بما يرجع الى اله تعالى كما ان البكاء لطلب الجنة اوالفرار من النار الذى نص الخبر بجوازه راجعان الى اله و قد تقدم فى باب النية ان كل امر يرجع الى اله ولو كان امرا دنيوياً يصح ان يكون داعيا للعبد فى العمل العبادى ولا يضر دنيوته بعد ان كان نتيجة

العمل العبادى و من اثاره المترتبة عليه و معلولاته فى قربيته ،، و كذا فيما نحن فيه اذا كان الطلب من اله تعالى لايضر البكاء عليه ولو كان المطلوب من امور الدنيا.. هذا مضافا الى ما ورد من الترغيب فى البكاء فى قسم من صلوة الحاجة فى يوم الجمعة واذا كان فى الصلوة المرغبة جائزا فيجوز فى الفريضة لعدم الفرق فى قاطعيته بين الصلوة المندوبة والواجبة بل جميع القواطع تكون كك الاخصوص شرب الماء فى الوتر لمريد الصوم حسبما ياتى

الرابعة ان يكون لاجل طلب امر دنيوى لكن لامن الله تعالى بحيث لايرجع اليه تعالى فهل يكون قاطعا ام يختص القاطع بما كان لفقد امر دنيوى قديقال ظاهر الخبر المتقدم هو الثانى وذلك لذكر الميت غاية الامر تعميمه بفقد كل محبوب فلا يشمل طلب مطلوب دنيوى ايضا و مع الشك فى الشمول يكون المرجع البرائة لكون الشك فى القاطعية والمانعية لكنه ضعيف فى الغاية . . وذلك لانه و ان لم يمكن دعوى الظهور العرفى فى المقام لشمول قوله عليه السلام و ان كان ذكر ميتاً الخ .. لطلب مطلوب دنيوى الا انه يمكن دعوى القطع بالمناط : هذا مضافا الى ماتكرر سابقا من انه اذا كان شرطيتان متصلتين مشتملتين على حكمين متخالفين يكون الظاهر من الشرطية الثانية هو بيان فرد من مفهوم الشرطية الاولى لانها متضمنة لحكم مختص بموردها مستقلا وهذه قاعدة كلية نافعة فى غير مورد من الموارد ،، وعلى هذا فقوله عليه السلام وان كان ذكر ميتا يكون لبيان مصداق من مفهوم الشرطية الاولى فمدلول قوله عليه السلام ان بكى لذكر الجنة الخ بعد ما استظهرناه من الظهور العرفى هو هكذا ان كان لامر يرجع الى اله تعالى ومفهومه وان لم يكن راجعا الى اله تعالى كذكر ميت فصلوته فاسدة . فعلى هذا فكل مالا يرجع الى اله تعالى يكون البكاء عليه قاطعا للصلوة وكيف كان فلاتنتهى النوبة الى الشك حتى يرجع الى البرائة فتحصل مما ذكرنا ان كلما يكون راجعا الى اله تعالى ولو كان طلب امر دنيوى فلايكون البكاء عليه قاطعا وكلما لايكون راجعا اليه تعالى فيبطل البكاء عليه فى الصلوة وعلى هذا اطبق كلمة المشهور المنصور ايضاً

و مما ذكرنا يظهر ان البكاء على مصيبة مولانا سيد الشهداء ارواحنا فداه لايكون

مبطلالانه بكاء على مايرجع الى اله وذلك واضح بعد كونه صلوات اله عليه ثار اله تعالى بمعنى كون الطالب لثاره و ولى دمه هواله تعالى فلوامكن حدوث المصيبته فيه تعالى لكان المصاب بمصيبته هواله تعالى فيكون البكاء عليه بكاء على اله تعالى نعم لوكان البكاء عليه من جهة قرابة اورحم كبكاء احدنافى مصيبة ابيه لكان يدخل فى الامر الدنيوى لكنه ليس كلك كمالا يخفى .

وينبغى التنبيه على امور (الاول لوبكى لاعن اختيار بان كانت مقدمات صدور البكاء غير اختياري و الافمع تحقق المقدمات يكون البكاء قهرى الصدور كمالا يخفي فهل يكون قاطعا ام يختص قاطعيته ، بصورة الاختيار و جهان قد يقال بالثاني و ذلك لحديث الرفع الدال على رفع ما نعية البكاء و قـاطعيته فى حال الاضطرار .. و لكنه مدفوع بالمنع عن صحة التمسك بحديث الرفع لرفع جزئية الجزء المضطر الى تركه اوشرطية شرط يكون كلك اومانعية مانع اضطر الى فعله اماالجزء والشرط المضطر الى تركهما فلان مفاد الحديث هوجعل ماكان كان لم يكن بمعنى فرض وجوده كالعدم . و لا يخفي انه يجرى فيما وقع شيئى في صفحة الوجود تكوينا ثم يرفع برفع تشريعى لكى يترتب عليه رفع اثره الشرعى و ترك الجزء والشرط ترك فى نفسه و لا يصح شمول الرفع لهما كمالا يخفى و ليس فى الكلام وضع حتى يكون معناه وضع المعدوم بمنزلة الموجود واجراء الحديث فى الصلوة الفاقدة للجزء اوالشرط بمعنى جعلها كالعدم ينتج ضد المقصود لكون مقتضاه لزوم الايتان بهاثانيا مع انه ايضاً انمايتم مع استيعاب العذر لتمام الوقت

واما المانع فهوان كان ليس مثل الجزء والشرط بل لكونه محرما يشمله الحديث فيرفع حرمته فى حال الاضطرار الاان رفع حرمته لايستلزم رفع قاطعيته بل انما تبطل الصلوة بفعله الا انه ابطال غير محرم . و هذاكما لواضطر الى الاكل و الشرب و الفعل الكثير حيث ان كل واحد منها فى حال الاضطرار يكون قاطعا غير محرم لا انه يرفع قاطعيته بسبب الاضطرار» والسر فى ذلك ان مورد الرفع لوكان فى خصوص قاطعية القاطع كما اذا فرض اختصاص الحديث بقاطعية البكاء للصلوة مثلا لماكان بد الاّ من الالتزام برفع قاطعيته فى حال الاضطرار وذلك لحكومته ح على الدليل المثبت لقاطعيته فى حال

الصلوة واما اذا يكن كذلك واقعا فقصارى مايلزم من حكومته على ادلة الاحكام الواقعية هو رفع الحرمة الثابتة بها و اما رفع القاطعية فلا موجب له فى البين بعد ما كان التحكيم متحققا بالنسبة الى رفع الحرمة فغاية ما يستفاد منه ان البكاء اوالضحك **فى حال الضرورة قاطع** مجوزلا انهما فى حال الاضطرار ليسابقا طع وبعبارة اوضح ان للبكاء حكمين طوليين (احدهما) قاطعيته للصلوة (والثانى) حرمة اتيانه فى الصلوة والحكم الثانى مترتب على الاول و حديث الرفع اعنى غير فقرة مالا يعلمون منها يرفع الحرمة التكليفية بجامع واحداعنى حرمة كل حرام يصير مرفوعاً فى مورد الاضطرار و غيره من الموارد المعدودة فيه وبعد حكومته على رفع الحرمة لايبقى مورد لتحكيمه على رفع القاطعية ايضاً (والحاصل) انه كما كانت الحرمة فى طول المانعية فى مقام الوضع تكون القاطعية فى طول الحرمة فى مقام الرفع : فلايعقل اسناد الرفع الى القاطعية مع ابقاء الحرمة على حالها لكن رفع الحرمة بالحديث فى جميع الموارد يقتضى اسناد الرفع الى الحرمة ومعه فلايبقي مورد لاسناده الى القاطعية فتأمل.

و قد يتمسك لرفع المانعية بصحيحة لاتعاد بتقريب ان مدلولها عدم البطلان فى غير مورد المستثنى اذا كان الخلل الواقع فيه نسياناً اوبملاك النسيان والمراد بملاك النسيان هوما اذا تعلق الامر به لم يكن الا بصورة الامر بالاعادة ، و لاشبهة ان مورد الاضطرار ايضاً من هذا القبيل فترتفع الاعادة ببركة لا تعاد فى مورد الاضطرار كما ترتفع بها فى مورد النسيان . وهذا ايضاً غير صحيح وذلك لان شمول لاتعاد لمورد الاضطرار منحصر بما اذا كان الاضطرار بفعل الغير مثل ما اذا قلبّه متقلب عن القبلة الى احد الجانبين اوارتفع ثوبه بريح شديد و نحو ذلك لافى مثل المقام الذى يكون الاضطرار فى فعله الارادى حيث انه لمكان توسيط الاختيار يصح الامر باصل الاتيان فلايكون مورداً للامر بالاعادة لكى يدخل فى عموم لاتعاد : هكذا قرر و للتامل فيه مجال ضرورة وضوح ان الاضطرار الى البكاء انما هو لمكان القهر على مقدماته وصدوره من غير اختيار ولاسبق ارادة وبعد قهره على البكاء بسبب القهر على مقدماته لايعقل ان يخاطب بترك البكاء ولو تعلق به امر والحال هذه لكان بصورة الامر بالاعادة قطعا فيدخل فى عموم لاتعاد، نعم ماذكره يستقيم

فى مثل الاضطرار الي الاكل والشرب اذا كان الاضطرار بمرتبة موجبة لصدور الاكل من المصلى بالاختيار والارادة حيث يصح فى مثله النهى عن الاكل فيخرج عن مورد لاتعاد (فح) فالاقوى ثبوت الفرق بين وقوع الاضطرار على مثل البكاء والضحك الذى يصير بسبب الاضطرار مقهورا على الفعل بحيث يستحيل النهى عنه فى حال الاضطرار وبين وقوعه علي مثل الاكل والشرب اذا لم يكن الاضطرار بالغا الي مرتبة القهر علي الفعل بل كان موجبا لصدوره بالاختيار و لكن مراعات الاحتياط ينبغى ان لايترك فالاحوط اتمام الصلوة ح ثم الاعادة .

الامر الثانى هل القاطع مختص بجريان الدمع المشتمل على الصوت اويعم ما اذا كان بلا صوت ايضاً وجهان مبنيان على ان لفظ الحديث هل هو البكاء بالمد او بالقصر وعلى تقدير المد ايضاً هل الممدود بمعنى المشتمل على الصوت اومطلق جريان الدمع

اقول والتحقيق عدم ثبوت لفظ الحديث وعدم ثبوت كون الممدود بمعني المشتمل على الصوت فح تكون الشبهة مفهومية لكون المورد من موارد الشبهة الحكيمة من جهة اجمال النص لانه لم يعلم كون اللفظ الصادر هل هو بالمد او بالقصر وعلى تقدير احراز كونه بالمد يكون الشك فى كونه ممدوداً بمعنى مطلق البكاء اوالمشتمل منه على الصوت فالقدر المتيقن من المانع هو المشتمل على الصوت و تكون قاطعية ماسواه مشكوكة يرجع فيها الى البرائة لكن شيخنا الاستاد دام بقائه اختار الاحتياط بترك الغير المشتمل على الصوت منه قال وذلك لاجل الشك في كون معنى الممدود منه هو المشتمل علي الصوت او مطلق البكاء و لم يعلم له وجه الا حسن الا حتياط فى مورد البرائة

الثامن من القواطع القهقهة ولااشكال فى كونه من القواطع فى الجملة كما اتفقت عليه كلمات الاخيار ونطقت به الاخبار وانما الكلام في امور

الاول ان الضحك بحسب الخارج ينقسم الى تبسم لاصوت فيه والى مافيه صوت بلا ترجيع والى مافيه ترجيع مع الصوت ولااشكال فى عدم مبطلية الاول ومبطلية الثالث.. وانما الكلام في الثاني فان كان هو داخلا تحت اسم القهقهة فيشمله حكمها

والا فلا يكون داخلا في تحت التبسم ايضاً قطعا فيكون قسما ثالثا لم يرد

فى حكمه نص ومع الشك فى حكمه يرجع الى البرائة .. هذا ومقتضى كلمات جملة من اللغوئيين كونه قسما ثالثا قال فى مجمع البحرين يقال فى (قه) بالسكون فاذا كرر قيل قهقه من باب دحرج دحرجة انتهى وكذا فى غيره ،، الاان فى المجمع ضبطه قهى بالالف المقصورة و فى غيره قه بالتشديد و الظاهر كون الثانى هو الاصح لكون المجرد من رباعيه قهقه و هو مطابق مع ضابط باب الرباعي المجرد من المضاعف وكيف كان فالظاهر منهم ان القهقه هو الضحك المشتمل على الصوت المكرر المعبر عنه بالفارسية (قاه قاه) كما ان قه عبارة عن الغير المكرر منه وهو المعبر عنه (بقاه) لكن الظاهر من موثقة سماعة هو حصر الضحك فى القسمين ... و فيها قال سئلته عن الضحك هل يقطع الصلوة قال اما التبسم فلا يقطع الصلوة و اما القهقه فهى تقطع الصلوة حيث ان الظاهر من التقسيم بكلمة اما ،، هو حصر الضحك فى هذا القسمين كما انها تدل علي كون التبسم من الضحك وبها يندفع توهم خروجه عنه كما لا يخفى وعلى ذلك فيدور الامر بين احد احتمالين احدهما ان يكون الضحك المشتمل علي الصوت الغير المكرر خارجا عن القهقه موضوعا وداخلا فيها حكما اما خروجه موضوعا فلتقسيم الضحك عند اللغوئيين بالاقسام الثلاثة واما دخوله فى القهقة حكما فلانه خارج عن التبسم موضوعا قطعا فيكون عدم ذكر الامام عليه السلام له من جهة كونه كالقهقه حكما لكن هذا الاحتمال بعيد كما لا يخفى مضافا الى ان خروجه عن التبسم قطعا لا يوجب دخوله تحت حكم القهقه حكماً مع خروجه عنها ايضاً موضوعاً لاحتمال ان يكون ملحقا بالتبسم حكما

الثانى ان يكون الانقسام المذكور فى كلمات اللغوئيين باعتبار الضحك الخارجى وهيئة الفعل الحاكى عنه فهو فى الخارج اما يكون بلا صوت او مع صوت غير مكرر او مع صوت مكرر والفعل الحاكى عن الاول تبسم وعن الثانى قه بالتشديد على وزن مدّ بناء على مافى القاموس او قهي بالالف بناء علي مافي المجمع وعن الثالث قهقه كدحرج واما باعتبار اسم المصدر وهو الاسم الموضوع للصوت فلا يكون الضحك مع الصوت الغير المتكرر ذا اسم مخصوص بل هو والضحك المشتمل على الصوت المكرر يسمي بالقهقه على وزن دحرجة فح فيدخل تحت اسم القهقه موضوعا وان لم يكن الاخبار عنه بقهقه على وزن دحرج

بل امابقّـه او بقهي علي الاختلاف فعلى هذا فيرتفع الخلاف بين الاقسام المذكورة في اللغة وبين حصر الرواية بالقسمين حيث ان الحصر فيها باعتبار اسم المصدر كما لا يخفى من قوله عليه السلام (اما التبسم فكذا) (واما القهقه فكذا) فحيث ان التبسم لا يشمل القسم الثاني ولم يذكر في اللغة له اسم بخصوصه فيكون القهقه اسماله ايضاً بجامع واحد بمعنى كونها اسما للضحك المشتمل على الصوت اعم مما كان متكررا ام لا قال الاستاد العلامة ادام الله ايّامه و هذا هو المتعين ،، اقول مبنى ما ذكره على ان لا يكون للقسم الثانى اسم بخصوصه و كان الانقسامات اللغوئيين باعتبار الفعل لا الاسم المصدر وهو منظور فيه بتصريح المجمع ان قه بالسكون اسم للضحكه فاذا كرر قيل قهقهه وهذا صريح فى ان قه بالسكون اسم للقسم الثانى و كذا ما عن الاساس قه الضاحك اذا قال فى ضحكه قه واذا كرره قيل قهقهه و كيف كان فلا ينبغي الاشكال فى حكم هذا القسم و انه مبطل ايضاً لظهور الرواية فى الحصر فان لم يكن القسم الثاني داخلا فى الثالث موضوعا فلا اقل من دخوله حكما فتأمل بل لم يثبت اتفاق اللغوئيين على كون القهقهه بمعنى الثالث لما نقل عن جملة منهم كالزوزني والبيهقى من انها الضحك بصوت ولم يذكرا التكرر اصلا

الامر الثالى هذا القاطع مختص بصورة العمد فلو قهقه نسياناً للصلوة او للضحك ان تصور نسيانه فلا يكون مبطلا وذلك لرفع وجوب الاعادة ببركة لاتعاد واما مع الاضطرار فا لظاهر المتفق عليه الكلمات هو الابطال وقد تقدم الكلام فيه فى البكاء

الامر الثالث قيل الضحل المشتمل على الصوت والترجيع تقديرا ،، بان حبس نفسه عن اظهار كماله لكنه قد امتلاء جوفه ضحكا واحمر وجهه وارتعش» مبطل كالضحك التحقيقى ولا دليل على ابطاله اصلا لان المدار علي صدق الضحك والتقديرى منه ليس بضحك كيف والالزم ان يكون الحدث التقديرى حدثاً ايضاً بان حبس نفسه عن خروجه بحيث لو لم يحبس ليخرج و كذا البكاء التقديرى مع انه شيئى لا يمكن الالتزام به كما هو واضح .

التاسع من القواطع الاكل والشرب فى الجملة اعلم انه ماورد نص بالخصوص على قاطعية شيئى من الاكل او الشرب وانما ادعى عليه الاجماع بين الخاصة بل بين

المسلمين وان ناقش فيه فى المعتبر لكن الانصاف انه فى الجملة اجماعى مؤيدا بانس اهل الشرع بمنافاتهما مع الصلوة و ورود الترخيص فى الشرب فى خصوص الوتر على ما ياتي تفصيله الكا شف عن ارتكاز مانعيته فى غير مورد المرخص فيه وبالجملة .فقد اختلف فى تجديد القاطع منهما بعدالاتفاق على اصل القاطعية على اقوال

احدها انما يفسد به الصوم من الاكل والشرب يفسدبه الصلوة فيكون القاطع منهما للصلوة هو المفسد منهما للصوم و هو مختار جماعة من العامة و قد اختاره بعض علمائنا ايضاً

و ثانيها وهو مافى طرف من الاول وهو عدم بطلان الصلوة بالقليل منهما ولو صدق عليه الاكل والشرب عرفاوهو ايضاً قول جماعة منا

و ثالثها وهو الوسط بين القوليين وهو البطلان بمايصدق معه الاكل اوالشرب ولو كان قليلا ولم يبلغ الى درجة الفعل الكثير عرفا فضلا عن كونه ماحيا للصلوة وعليه فلا يبطل ببلع بقاياء الطعام الذى فى فيه اوابتلاع ماء السكّر المذاب فى فيه الذى لايصدق عليه الاكل والشرب وهذا هوالاقوى وذلك اماالبطلان بمايصدق معه اسم الاكل والشرب ولوكان قليلا فلصدق الاسم المنعقد عليه الاجماع ضرورة دعوى الاجماع على قاطعية الاكل والشرب مضافاالى ماقدمناه من منافاتهمامع الصلوة بحسب الاهان المتشرعة الداعى للسؤال عن فعله فى حال صلوة الوتر : واما عدم البطلان بمالا يصدق معه اسم الاكل والشرب فلعدم الدليل على الابطال بهما بعد كون انعقادالاجماع على الاكل والشرب ولم يعلم منافاتهما بالمعنى الاسم المصدرى اعنى مطلق دخول الشيئ فى الجوف ولولم يصدق عليه الاكل والشرب للصلوة كما علم ذلك فى باب الصوم وذلك لمناسبة الحكم الموضوع من حيث ان التكليف الصومى مستدع لعدم دخول شيئ في الجوف بالمعنى الاسم المصدرى ولم يعهد من اذهان االمتشرعة منافات مثل بلع مالا يحتاج الى الازدرادو التجرع للصلوة ومعه فلايشك فى جوازه فى الصلوة هذامع انه لوشك في قاطعية مالايصدق عليه الاكل والشرب يكون المرجع فيه البرائة لارجاع الشك فيه الى الشك فى تقيد الصلوة بعدم مالايصدق عليه اسم الاكل والشرب زائد أعما يصدق عليه الاسم

و ربما يقال بان المرادمن القائل بانحصار القاطعية بما اذاكاكثيرا هوالكثير من حيث الكيفية لاالكمية و عليه فيرتفع الخلاف بينه و بين القائل بمبطلية قليله مع صدق الاسم

ولايخفى مافيه فان الكثير من حيث الكيفية القليل من حيث الكمية اذاكان قاطعا ينحصر ملاك قاطعيته بكونه ماحيا للصورة و عليه فيكون اللازم القول بافساده ولولم يكن عمديالماتقدم من عدم انحصار قاطعية الماحى بصورة العمد مع ان القائل به لايقول بذلك بل يكون البطلان عنده مختصا بصورة العمد

فان قلت مبطلية الوثبة ايضاً تكون بملاك الكثرة من حيث الكيفية مع انها ايضاً مختصة بصورة العمد قلت هذا اشكال فى خصوص الوثبة لابد من دفعه و سياتى الجواب عنه

ثم انه استثنى من حرمة الشرب فى الصلوة «الشرب فى صلوة الوتر» بقيودار بعة وهى كون المصلى فى قنوت الوتر وكونه مريداً للصوم ويخاف ان يفجائه الصبح عطشانا ولم يكن شربه مستلزما لصدور مناف عنه من الاستدبار ونحوه غير الشرب فيجوز له الشرب ح ولو استلزم شربه التخطى بازيد من ثلاث خطاء مالم يبلغ الي مرتبة الفعل الكثير ويدل علي الحكم المذكور بماله من القيود: رواية سعيد الاعرج: وهى وان كانت على نسخة الفقيه دالة على عدم جواز التخطى بازيد من ثلاث خطاء ايضاً لكنها مخالفة مع نسخة التهذيب التى ذكر الخطاء فيها في كلام الراوى وبعد كون الاختلاف من الرواة مع كون الرواية واحدة ترجع الى اضطراب المتن فتسقط عن الحجية لاثبات هذا القيد وذلك بناء على التحقيق من كون اختلاف الرواية على هذا النحو موجبا للاضطراب لانها تدخل فى روايات متعددة ضرورة ان ملاك التعدد بتعدد دقول المروى عنه لا بتعدد نقل كلا م واحد كما لايخفى واما بقية القيود فالنسختان مطابقتان فى الدلالة عليها بلا اختلاف فيجب الاخذ بها اجمع وهل يعتبر كون الوتر مندوبة ام يعم ما اذا كانت واجبة وجهان مختار شيخنا الاستاد دامت افاداته هو الاختصاص بالمندوبة مستدلا بالرواية ولم يظهر وجهه والاقوى بحسب النظر هو عدم الاختصاص وان كان الاحوط عدم فعله فى الواجبة واما

التعميم بالنسبة الي مطلق النوافل كما عن الاردبيلى فلا وجه له كما ان التعميم بالنسبة الى غير حالات الدعاء من بقية حالات الوتر ايضاً كذلك

هذا تمام الكلام فى القواطع وربما يقال كما عن الشيخ قده بقاطعية عقص الرجل شعره لظاهر خبرين احدهما مايدل على الامر بالاعادة عند العقص و الثانى ما يدل على النهى عن العقص الدال على المانعية ولكن المشهور على الكراهة وحملوا النهى عليها والامر بالاعادة على الاستحباب

خاتمة لايجوز قطع صلوة الفريضة مطلقا ولولم تكن من اليومية بل ولو لم تكن من الواجب بالاصالة بل كانت منذورة وذلك للاجماع علي حرمة ابطالها ولادليل على حرمته غير الاجماع ظاهراً ومايستدل به من الاية الشريفه اعنى ولاتبطلوا اعمالكم) ونحوها من الاخبار منظور فيه ،، هذا ،، ويجوز قطع النافلة لعدم الدليل على حرمة ابطالها وما يقال من ان تحريمها مستلزم لوجوب الاخراج عنها بالتسليم لكون المحلل هو السلام فيكون كالحج المندوب الذى يجب اتمامه بعد الشروع فيه مدفوع بعدم الدليل عليه وقد استثنى من حرمة ابطال الفريضة موارد (منها)قطعها لحفظ نفس محترمة عن التلف ويجب قطعها ح (ومنها)قطعها لحفظ مال محترم ويجوز قطعها ح بلااشكال وفى وجوب قطعها ح اشكال قال الاستاد العلامة والانصاف انه يختلف بحسب المراتب ففيما اذا كان حفظ المال واجبا يجب القطع ولايبعد ان يكون فى موارد حفظه عن الحرق ونحوه من هذا القبيل لكون تضييعه اسرافا محرما (ومنها) ما اذا تزاحم مع واجب اهم وهذا على قسمين الاول ان يعلم الخطاب بالاهم قبل الدخول فى الصلوة وعصى بترك امتثاله واتى بالصلوة فحيث ان التحقيق ان الامر بالشيئ لايقتضى النهي عن ضده فلا تكون صلوته منهيا عنها لكن لايعقل بقاء امرها مع مزاحمتها بالامر بالاهم فيكون مصحح اتيانها ح مع سقوط امرها اما من ناحية الامر الترتبى واما من ناحية ملاك الامر لولم نقل بصحة الترتب و على كلا التقديرين فلا يمكن القول بحرمة الابطال امابناء على الالتزام بالترتب فلان الامر الترتبى دائماً يكون فى طول الامر بالاهم والمفروض ترتب حرمة الابطال ح على الامر الترتبى فيكون حرمة الابطال متاخراً دائماً عن الامر بالاهم بمرتبتين ولايمكن ان تكون مزاحما

مع الامر بالاهم بل الامر بالاهم دائما يزاحمه ويمنعه عن فعليته واما بناء على تصحيح العمل بملاك الامر فلان غاية مايمكن ان نقول بصحة الصلوة مع عصيان الامر بالاهم و اما حرمة قطعها والحال هذه فلا سبيل الى القول بها: هذا مضافا الى ان الدليل على حرمة الابطال كما عرفت كان هو الاجماع ولا اجماع على حرمته فى المقام كما لا يخفى

الثانى ان يحصل العلم بخطاب الاهم بعد الدخول فى الصلوة فحيث ان المانع عن تنجز الخطاب بالصلوة انما هو تنجز الخطاب بالاهم لا نفس وجوده لما اثبتنا في باب التزاحم من ان المزاحمة بين الخطابين انما هى فى مقام الفعلية لا في اصل التعلق وليس الخطاب بالصلوة مشروطا واقعا بعدم الخطاب بالاهم لكى يكون الخطاب بالاهم من موانع وجوده بل انما فعلية الخطاب بالصلوة مشروط بعدم فعلية خطاب اخر بالاهم فما لم يكن الخطاب بالاهم منجزا لا يعقل ان يكون شاغلا للمكلف عن غير الاهم لان شاغليته عن غيره متوقف على اشغاله له بنفسه اذ ما لم يكن شاغلا بنفسه لم يكن شاغلا له عن غيره ومع عدم علم المكلف به لا يكون شاغلا للمكلف بنفسه بل المكلف مع جهله به يكون فى سعة منه فلا يكون مانعا عن فعلية الخطاب بالصلوة فحين الاشتغال بالصلوة يكون دخوله فيها عن امر فعلى منجز لا يكون لتنجزه مانع اصلا فاذا علم فى اثناء الصلوة بالخطاب بالاهم يكون تنجز ذاك الخطاب فى اثناء الصلوة متوقفا على عدم تنجز النهى عن ابطال الصلوة والا فمع النهى عنها يكون النهى المنجز شاغلا مولويا للمكلف بنفسه ومع شاغليته بنفسه يكون شاغلا عن غيره وهو الخطاب بالاهم فتصير الصلوة ببركة النهى عن ابطالها اهم مما كان اهم منها كالازالة مثلا لولا هذا النهى فينعكس الامر اى يكون النهى عن الابطال شاغلا مولويا عن اتيان الاهم و لا يمكن شاغلية الامر بالاهم حينئذ عن النهى عن الابطال فان شاغليته يتوقف على تنجزه و تنجزه متوقف على ارتفاع النهى عن الابطال اذ لو كان باقيا لكان شاغلا عن الامر بالاهم وارتفاعه متوقف على تنجز الامر بالاهم فلو كان ارتفاعه بسبب الامر بالاهم لكان دور اظاهرا فعلى هذا فلا يجوز قطع الصلوة وابطالها فيهذا القسم بشيئى والحمدلله اولا و آخراً

المبحث الرابع في الجماعة

والبحث عنها في فصول (الاول) لا اشكال في مشروعية الجماعة في الفرائض اليومية وشرطيتها في الجمعة والعيدين في الجملة ... و انما الكلام في مشروعيتها في مطلق الفرائض كالايات و الطواف و نحوهما : فنقول . اما الايات فقد ورد في مشروعية الجماعة فيها النص بالخصوص : و اما الطواف فليس فيها نص خاص : فلابد من التشبث في اثبات المشروعية فيها بعمومات مشروعيّة الجماعة و ليس في ادلة الجماعة عموم يمكن ان يستدل به على مشروعيتها في الفرائض مطلقا . الا ما رواه الشيخ قده عن زرارة و الفضيل: قالا قلنا له الصلوة في جماعة فريضة هي . فقال عليه السلام الصلوة فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوة كلها ولكنها سنة من تركها رغبة عنها وعن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلوة له انتهى . ولعل المراد بقوله عليه السلام الصلوة فريضة هو الصلوة المفروضة بحسب اصل التشريع وما كانت واجبة بحسب اصل الجعل فتشمل الطواف ايضاً ويخرج عنها ما طرء عليه الفرض مثل المنذورة ونحوها و قوله عليه السلام وليس الاجتماع بمفروض في الصلوة كلها يحتمل ان يكون على نحو عموم السلب بان يكون سلب الفرض عن الجماعة في كل صلوة صلوة على نحو العام الاستغراقي فح يكون مخصصاً بمادل على وجوبها في الجمعة والعيدين ويحتمل ان يكون على نحو سلب العموم على النحو العام المجموعي بمعنى ان يكون سلب الفرض عن الجماعة بالنسبة الى مجموع الفرائض بحيث لا ينافيه ثبوت الفرض في الجمعة والعيدين والظاهر ان يكون المراد هو الثاني وهكذا الكلام في قوله عليه السلام ولكنها سنة فانه يحتمل ان يكون المراد كونها سنة في جميع الفرائض على نحو العام الاستغراقي ويحتمل ان يكون المراد كونها سنة في مجموعها و الظاهر هو الثاني لان الظاهر اثبات السنة في مانفي عنه الفرض واذا كان المنفي عنه الفرض هو العام المجموعي فيكون المثبت له السنة ايضاً هو ذلك بظاهر كلمة لكن ... و كيفما كان فهذا الخبر يدل على مشروعية الجماعة في الصلوات المفروضة بحسب اصل الشريعة فيدل على مشروعيتها في الطواف والمناقشة في مشروعتيها فيه بدعوى عدم تعرض ماورد في حجة الوداع عن كيفية صلوة الطواف مع تعرض اكثر الوقائع الحادثة فيها ، مدفوعة بانه ولو لم يرد التعرض

لانعقاد الجماعة فى صلوة طوافها لكنه لم يتعرض لانعقادها فرادى ايضاً : ولعل ترك الجماعة فيها على تقدير اثبات عدمها ناش عن اختلاف اوقات المطوفين بحيث يندر شروع جماعة متعددة بالشوط الاول دفعة والختم على الاخير كذلك حتى يحضروا دفعة للصلوة جماعة مع تعقب طواف كل واحد بصلوته و **بالجملة** فلاينبغي الاشكال فى مشروعية الجماعة فى صلوة الطواف.

انما الكلام فى الملتزم به الذى طرء عليه الفرض و قد عرفت انصراف عموم الخبر المذكور عنه لشموله للفرض الاصلى وليس فى البين مايدل على جواز مشروعية الجماعة فيه بالعموم و قد بسطنا الكلام فى جملة من احكامه فى مباحث الخلل من عدم وقوع الشك فيه واعتبار مايعتبر فى الفرض الاصلي من القيام والاستقرار والاستقلال فيه كل ذلك بمناسبة الحكم والموضوع حيث ان المندوبية كانت مقتضية لوقوع بعض التسامح فيها من عدم الاعتناء بالشك فيها بل يبنى على مايريد من الاقل اوالاكثر و من الاكتفاء فيها باتيانها كيفما اتفق ولكنها اذا عرضها الفرض تخرج عن مورد التسامح فتصير موضوعا للاهتمام فلا بد من اعتبار مايعتبر فى الفرض فيها و مع الشك في جواز ها فيها يرجع الى استصحاب المنع الثابت قبل طرو الفرض ولو نوقش فى اجرائه بدعوي تبدل الموضوع بعد طرو الفرض فاصالة عدم المشروعية هى المحكم .

واما صلوة الاحتياط فقد استوفينا الكلام في مشروعية الجماعة فيها وعدمها في مبحث الخلل و قلنا بجواز الجماعة فيها فى صورة واحدة و هى ما اذا كانت الصلوة المشكوكة فيها بالجماعة وحصل الشك للامام والمأموم معا و اتفقا فى الشك بان شكا معا بين الثلث والاربع مثلا فيبنيان معا على اربع ويتمان الصلوة جماعة ثم ياتيان بالاحتياط جماعة وفى غير هذه الصورة لايصح الجماعة بها سواء كانت الصلوة المشكوك فيها بالجماعة ام لا

واما صلوة الاموات فلا اشكال في مشروعية الجماعة فيها للاخبار الكثيرة المستفيضة المتفرقة فى ابواب مختلفة ،، مثل ماورد فى استحباب وقوف الامام عند صدر المرئة وبطن الرجل ،، واتمام المأموم المسبوق مابقى عليه من التكبيرات بعد فراغ الامام ،، وحضور جنازة فى اثناء الصلوة على جنازة اخرى ،، وترتيب الجنايز عند تعددها بوقوع

بعضها اقرب الی الامام عن بعض آخری وغیر ذلك ،، وللاجماع المنقول والمحصل کما فی الجواهر ،، فلاینبغی الارتیاب فیها اصلا مضافا الی امکان الاستدلال لها بالخبر المتقدم بناء علی کونها صلوة حقیقة هذا کله فی الفرائض

واما النوافل فلااشکال فی مشروعیة الجماعة فی صلوة الاستسقاء ولافی صلوة العیدین فی زمان الغیبة بناء علی کونهما نفلا بالاصل فی ذاك العصر عجل الله تعالی انقضائه لاکونهما من الفرائض الطاری علیهما النفل کمالاینبغی الریب فی عدم جوازها فی نوافل شهر رمضان وذلك لورود المنع الاکید عنها وان فعلها بدعة وکل بدعة ضلالة وان مصیرها الی النار ،، وماورد فی جوازها : محمول علی التقیة من غیر ارتیاب فلایعباء باحتمال مشروعیتها کما نقل احتماله عن صاحب المدارك : وانما الکلام فی غیرها من النوافل .. فالذی علیه المشهور عدم مشروعیتها فیها ،، ونقل عن التنقیح روایة مرسلة علی أنه لاجماعة فی نافلة وفی بعض اخبار نوافل شهر رمضان عن امیرالمؤمنین علیه السلام انه قال علیه السلام وانی اعلمتهم بان اجتماعهم فی النوافل بدعة وصدر هذا الخبر وان کان مختصا بنوافل شهر رمضان بحیث یمکن دعوی کون اللام فی قوله علیه السلام النوافل للعهد الاان دعوی ظهورها فی العموم لیس بکل البعید فالمرسلة المذکورة مع الخبر المذکور بضمیمة ذهاب المشهور الی عدم الجواز و ان ذهابهم لا بدوان یکون عن مدرك لمنع عدالتهم عن الافتاء بلا مدرك مع عدم مایدل علی المشروعیة کاف فی القول بالمنع فلا اقل من الشك فیکون المرجع اصالة عدم المشروعیة لکون الجماعة کیفیة خاصة یجب ان یتعبد بها بالنص

اقول مضافا الی خبر محمد بن سلیمان . وفیه ،، قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ایها الناس ان هذه الصلوة نافلة ولن یجتمع للنافلة الی ان قال واعلموا انه لاجماعة فی نافلة «الحدیث» فان الظاهر ان قوله صلی الله علیه وآله وسلم ولن یجتمع للنافلة بمنزلة کبری کلیة لقوله هذه الصلوة یعنی نافلة شهر رمضان نافلة ،، وکالمروی عن الخصال والعیون : لایجوز ان یصلی التطوع فی جماعة لان ذلك بدعة ضلالة وکل ضلالة فی النار حیث ان قوله ان یصلی التطوع باطلاقه یعم جمیع النوافل ولا مقیدله فی البین

واما صلوة الغدير فالمشهور على جواز القدوة فيها و قدنقل ان فـي جوازها رواية مرسلة وليس في الاخبار مايدل على جوازها الاماورد في غدير خـم مـن صلوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل نصب علي عليه السلام ركعتين بالجماعة فيحتمل ان تكون صلوة الغدير ،، ويحتمل ان تكون صلوة الظهر ويؤيد الاول ماورد من ان النصب كان قبيل الزوال ولا يخفى انه لا يمكن اثبات المشروعية بمحض ذهاب المشهور الي مشروعيتها مع انه ليس لاثباتها في الاخبار عين ولا اثر و لا يمكن التمسك بماورد في غدير خم بعد احتمال كون الغدوة فيه في صلوة الظهر كما لا يمكن التمسك بدليل التسامح لان التمسك بدليل التسامح على التقدير اثبات المشروعية به يتوقف على ماذا لم يكن المورد المتسامح فيه بدعة بل كان ممالم يثبت تشريعه

و توضيحه انه تارة يكون الخبر الضعيف وارداً على مشروعية صلوة ثنائية ويراد اثبات مشروعيتها بالتسامح واخرى يكون الخبر الضعيف وارداً علـى مشروعية صلوة رباعية وبين الصورتين فرق فان الثنائية التى ماثبت مشروعيتها تكون التعبد بها مع عدم ثبوت مشروعيتها تشريعا والرباعية التي ماثبت مشروعيتها تكون بدعة والفرق بين التشريع والبدعة هوان التشريع عبارة عن الاتيان بمالم يرده الشارع والبدعة عبارة عن فعل ما اراد الشارع عدمه فموضوع التشريع اعنى فعل المشرع به ليس حراما ذاتيا وانما الحرام هو تشريعه المرتفع ببركة التسامح وهذا بخلاف البدعة اذهي من المحرمات الذاتية كشرب الخمر فكما لا يمكن اثبات تخصيص حرمة الخمر بخبر ضعيف بدليل التسامح فكذلك لا يمكن تخصيص حرمة البدعة به فدليل التسامح اجنبى عـن اثبات مشروعية مايكون حراما ذاتيا فموضوع دليل التسامح هو كلما بلغ على اتيانه ثواب ولم يكن حراما ذاتيا فح نقول صلوة الجماعة فى النافلة بدعة كما عرفت من الاخبار السابقة فلا يمكن اثبات مشروعيتها بدليل التسامح وهذا هوالسر فى انه لم يتمسك احد مـن القائلين بجواز الجماعة فى صلوة الغدير بدليل التسامح مع ذهابه الى جواز التمسك به اذالمناقشة فى دليل التسامح شيئى نشاء عن زمن الشيخ قده والافالمشهور قائلون بـه مع انهم ذهبوا الى جواز الاقتداء فى صلوة الغدير و لم يتمسكوا باخبار التسامح لكون المورد اجنبيا عن مورد التسامح بناء على تمامية دليله هذا ... فالحق عدم اثبات مشروعية

القدوة فى صلوة الغدير فتحصل من جميع ماذكرناه ان الاقوى مشروعية الجماعة واستحبابها فى كل فريضة اصلية وعدم مشروعيتها فى كل نافلة اصلية الا الاستسقاء والعيدين بناء على كون الاخير من النفل الاصلى فى عصر الغيبة هذا، ولاتجب الجماعة الا فى الجمعة والعيدين عند اجتماع شرائط وجوبهما واما وجوبها على من لم يحسن القرائة ففيه تفصيل تقدم تحقيقه فى مبحث القرائة فراجع

و اما وجوبها بسبب امر الوالدين فالحق عدم قيام دليل على وجوب اطاعتهما فى مثل هذه الامور ومايرجع الى الاموال و انما الثابت هو حرمة ايذائهما **بقى الكلام** في ضابط مايصح الاتيمام فيه من الصلوات ومالايصح ، فاعلم ان كل صلوتين من الصلوات التى شرعت فيها الجماعة يصح الاتيمام فيها اذا كانتا متحدتين نوعا و نظما كاليومية باليومية و الطواف بالطواف و الآيات بالآيات . و هذا مما لا اشكافيه و لافرق فى اليومية بين كونهما متحدى الشخص ايضاً كالظهر بالظهر اوكانا مختلفين كالظهر بالعصر و العصر بالظهر : و خلاف الصدوق فى الاخير ضعيف بل الاجماع والاخبار على خلافه . ولابين كونهما ادائين او قضائيين او مختلفين ولابين كونهما حضريين او سفريين او مختلفين و ان كره اقتداء الحاضر بالمسافر على ماياتى تفصيله وخلاف المنقول من والد الصدوق من منعه اقتداء المسافر بالحاضر وعكسه ضعيف لايعبأ به .. ولافرق فى الآيات بين ان تكون من سبب واحد مثل الزلزلة بالزلزلة اومن اسباب مختلفة مثل الكسوف بالخسوف ولابين كونهما مؤدايتن اومقضيتين اومختلفين كل ذلك للاجماع واطلاقات ادلة الجماعة... واما اذا كانا مختلفى النوع والنظم كاليومية و الابات والاموات والعيدين فلا يجوز اقتداء شيئى منها بالآخرى من جهة انصراف ادلة الجماعة عنهما وعدم قيام مايدل على مشروعيتها فيها ... واما اذا كانا مختلفى النوع ومتحدي النظم كاليومية والطواف فهل يشرع ايتمام احديهما بالآخرى . وجهان، الذى يميل اليه شيخنا الاستاد هو الجواز وذلك لاطلاق قوله عليه السلام ولكنها فى الفرائض سنة ولكن يمكن المنع عنه لان العموم المذكور يدل على اصل المشروعية فى الفرائض و ليس متكفلا لاثبات جواز اقتداء كل فريضة بفريضة اخرى مباين معها ولااطلاق ولاعموم له من هذه الجهة اصلا فالاقوى عدم جوازها لعدم

مايدل على جوازها .. واما جواز اقتداء النافلة بالنافلة ففيما اذا كانتا متحدى النوع والنظم فيما شرعت فيها فهو المتيقن ، وفيما اذا كانتا مختلفى النوع و النظم لايتصور من النوافل التى تشرع فيها الجماعة حتى يبحث عن حكمها وفيما اذا كانتا مختلفى النوع ومتحدى النظم كالاستسقاء والعيدين بناء على اتحاد هما معها فى الكيفية فالاقوى عدم مشروعية الجماعة فيهما وذلك لعدم الدليل على مشروعيتها اصلا حتى الاطلاق المتوهم فى عموم قوله عليه السلام ولكنها فى الفرائض سنته لاختصاصه على تقدير تسليمه بالفرائض كما هو واضح

الفصل الثانى فيما تنعقد به الجماعة وماتدرك الجماعة به و ما تدرك به الركعة وفيه امور

الاول لااشكال فى انعقاد الجماعة باثنين احد هما الامام والآخر المأموم مطلقا فى غير الجمعة والعيدين عند وجوبهما فيعتبر فيهما الاكثر من الاثنين قطعا وان وقع الخلاف فى اعتبار الخمسة او السبعة كما فصل الكلام فيه فى صلوة الجمعة ولافرق فى الاثنين الذين تنعقد بهما الجماعة فيما اذا كانا رجلين او امرئتين او كان الامام رجلا والمأموم امرئة ولا بين ان يكونا كبيرين او صغيرين مميزين بناء على مشروعية عباد اتهما او كان الامام كبيرا والمأموم صغيرا دون العكس بناء على اعتبار البلوغ فى الامام فيما اذا كان المأموم بالغا كل ذلك لاطلاقات ادلة الجماعة مضافا الى دلالة الاخبار عليها ، وذلك .

كصحيح زرارة عن الصادق عليه السلام الدال على انعقاد ها باثنين رجلين . و فيه قلت لابى عبدالله عليه السلام الرجلان يكونان جماعة قال نعم ويقوم الرجل عن يمين الامام و كخبر الصيقل عن الصادق عليه السلام ايضاً الدال على انعقاد ها برجل و امرئة وفيه عن اقل ما يكون الجماعة قال رجل وامرئة » وخبر الجهنى و فيه فى السئوال عن الجماعة الى ان قال فان ولدى يتفرقون فى الماشية فابقي انا واهلى فأوأذن واقيم واصلي بها الجماعة نحن قال صلى الله عليه وآله وسلم نعم ومايدل على استحباب وقوف المرئة خلف الرجل لو كانت وحدها و هى كثيرة **و كالاخبار** الواردة على ان اول جماعة انعقدت كانت من النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وعلى واميرالمؤمنين صلوات اله عليه صبى فى ذاك الوقت الدال على مشروعية الجماعة برجل وصبى و بالجملة فماذكرناه على عمومه مما لا اشكال فيه **انما الكلام** فى اعتبار وقوف الرجل على يمين الامام

لو كان وحده والمرئة خلفه لو كانت وحدها علي نحو اللزوم او علي نحو الاستحباب وسياتي تحقيق الكلام فيه.

الثانى فيما تدرك به الجماعة وتدرك الجماعة» بادراك الامام قبل السلام الواجب من التشهد الاخير سواء كان بعد رفع الرأس عن السجدة الاخيرة اوفيها او بعد الركوع وقبل السجدتين الا انه اذا كان بعد السجدة الاخيرة يعتّد بما اتى به من التكبيرة بعد فراغ الامام عن الصلوة و يأتي بباقى افعال صلوته كما انه لا يعتد بها ويستانف اذا ادركه بعد الركوع وقبل السجدتين **وانما الكلام** فيما اذا ادركه بعد السجدة الاولى وقبل الرفع عن السجدة الاخيرة وسياتى تحقيق الكلام فيه .

والمهم ها هنا هو اثبات جواز الاقتداء فى جميع هذه الحالات و ادراك الجماعة به و ان وجب عليه اعادة الصلوة فى بعضها ، و يدل على ما ذكرناه جملة من الاخبار (منها) رواية معوبة بن شريح عن الصادق عليه السلام قال اذا جاء الرجل مبادراً والامام راكع اجزائه تكبيرة واحدة لدخوله فى الصلوة والركوع ؛ ومن ادرك الامام وهو ساجد سجد معه ولم يعتد بها ، ومن ادرك الامام وهوفى الركعة الاخيرة فقدادرك فضل الجماعة ، ومن ادركه وقد رفع راسه من السجدة الاخير وهوفى التشهد فقد ادرك الجماعة وليس عليه اذان ولا اقامة ومن ادركه فقد سلم فعليه الاذان والاقامة : ودلالته على ادراك الجماعة بادراك الامام في جميع الاحوال حتى فى التشهد الاخير ظاهرة (ومنها) موثقة عمار عنه عليه السلام فى الرجل يدرك الامام وهو قاعد للتشهد وليس خلفه الارجل واحد عن يمينه قال عليه السلام لايتقدم الامام ولايتاخر الرجل ولكن يقعد الذى يدخل معه خلف الامام فاذا سلم الامام قام الرجل فاتم صلوته ، ، والظاهر منها ولو بقرينة قوله عليه السلام فاذا سلم الامام هو كون ادراك الامام فى التشهد الاخير فتدل على ادراك الجماعة بادراك الامام وهوفى التشهد الاخير كما لايخفى (ومنها) رواية معلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام . . قال اذا سبقك الامام بركعة فادركته وقد رفع راسه فاسجد معه ولاتعتد بها وظاهرها جواز الاقتداء اذا ادراك الامام بعد رفع الرأس عن الركوع وعدم الاعتداد بالسجود الذي ياتى به معه فى هذا الحال وفى معنى هذه الاخبار جملة اخرى الان فيما نقلناه تيمنا كفاية ولاينبغى الاشكال في ثبوت

اصل الحكم اعني ادراك الجماعة كيفما ادرك الامام و ان كان في الاعتداد بما اتى من التكبيرة بالنسبة الى حالات ادراكه من قبل السجدتين اوفى اثنائهما اوبعدهما كلام سياتى تحقيقه فانتظر

الثالث وقع الخلاف فيما به تدرك الركعة على اقوال، فعن المشهور انها تدرك بادراك الامام فى الركوع بحيث يجتمع هو والامام فى الركوع ولو بعد تمام ذكر الامام وقيل انها تدرك بادراك الامام فى الركوع بماياتى معه بالذكر فيشترط فى ادراكها ذكر المأموم قبل رفع الامام راسه عن الركوع و قيل كما عن الشيخ قده باعتبار ادراك تكبير الركوع و منشاء اختلاف الاقوال اختلاف الاخبار فى ذلك ويدل على الاول جملة من الاخبار (منها) الصحيح المروى عن المشايخ الثلاثة قدس اسرارهم عن الصادق عليه السلام اذا ادركت الامام وقد ركع فكبرت قبل ان يرفع الامام راسه فقد ادركت الركعة وان رفع رأسه قبل ان تركع فقد فاتتك الركعة وقوله عليه السلام اذا ادركت الامام الى قوله فقد ادركت الركعة متضمن لحكم المنطوق و هو صريح فى ادراك الركعة بادراك ركوع الامام ، وظاهر في التساوي فى ادراك ركوع الامام بين ما تمكن من ذكر الركوع والامام راكع ام لا و ذلك من جهة اطلاق قوله عليه السلام فكبرت قبل ان يرفع الامام رأسه و هذا الجزء من الكلام وان كان بظاهره يدل على ادراك الركعة بصرف الاتيان بالتكبيرة قبل رفع رأس الامام عن الركوع و ان لم يجتمع معه في الركوع فى آن واحد الا ان قوله عليه السلام و ان رفع رأسه قبل ان تركع الى آخر الحديث المتضمن لحكم المفهوم مبين للمراد من الجملة الاولى اذ تعليق الحكم بفوت الركعة على رفع الراس يدل على عدم فوتها قبل رفع الرأس و ان كان قبل اتيان المأموم بالذكر و بالجملة ففى قوله رفع رأسه احتمالان (احد هما) ان يراد به قيامه عن الركوع بجيث يكون منتصبا و على هذا فيكون بيان مصداق من المفهوم (وثانيهما) ان يراد به اخذه فى الرفع عن الركوع ولولم يبلغ الى مرتبة القيام وعلى هذا فيكون تمام المفهوم و هذا هو الاظهر وبالجملة فالخبر ظاهر الدلالة على مذهب المشهور (ومنها) الصحيح الاخر عنه عليه السلام ايضاً قال فى الرجل اذا ادرك الامام و هو راكع فكبر و هو مقيم صلبه ثم ركع قبل ان يرفع الامام

رأسه فقد ادرك الركعة و دلالته على مذهب المشهور واضحة (و منها) الصحيح الآخر عنه عليه السلام ايضاً اذا دخلت المسجد والامام راكع فظننت انك ان مشيت اليه رفع رأسه قبل ان تدركه فكبر و اركع فاذا رفع رأسه فاسجد مكانك فاذا قام فالحق بالصف ولا يخفى وضوح دلالته على مذهب المشهور الا انه كسابقه بالاطلاق يدل على عدم شرطية ذكر ذكر المأموم قبل رفع الامام رأسه و الاخبار بهذه المضامين متظافرة حتى ادعى تواترها و فيما نقلناه غنى و كفاية

و استدل لقول الشيخ باخبار (منها) صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام قال قال لى ان لم تدرك القوم قبل ان يكبر الامام للركعة فلا تدخل معهم فى تلك الركعة حيث انه نهى عن الدخول مع الجماعة و لما يدرك تكبير الركوع معهم فيدل على ان ادراك الركعة بادراك تكبير الركوع ولا يخفى ما فيه، لان فى الصحيح المذكور احتمالان آخر ان (احدهما) ان يكون النهي للتنزيه .. فيدل علي كراهة الدخول فى الجماعة مع عدم ادراك تكبير الركوع . و هذا الاحتمال ليس بمستبعد بعد صراحة الاخبار المتقدمة و مالم ننقلها مما ادعى تواترها على جواز الاقتداء فى حال الوكوع كما لا يخفى

و ثانيهما ان يكون المراد فى جماعة المخالفين فيكون النهى عن الدخول من جهة عدم قرائته فى نفسه و عدم اجداء قرائتهم عنه و يشهد له التعبير بلفظ القوم حيث ان الظاهر ارادة المخالفين منه وعلى هذا فيسقط عن صلاحيته للاستدلال به لمذهب الشيخ فى قبال الاخبار المتقدمة الدالة على مذهب المشهور (و منها) صحيحه الآخر لا تعتد بالركعة التى لم تشهد تكبيرها مع الامام و المراد بالركعة هو الركوع و قد ذكر فى مباحث الخلل ان الركعة تطلق على الركعة لاشتمالها على الركوع من باب تسمية الكل باسم جزئه فهو نهى عن الاعتناء بالركعة التى لم يدرك تكبير ركوعها ، فيدل على عدم ادراك الركعة مالم تشهد تكبيرها

و لا يخفى ما فيه لانه نهى عن الاعتداد بمثل تلك الركعة قبل الدخول فيها فليس فيه دلالة على ادراك الركعة اوعدم ادراكها قبل حضور تكبير ركوعها و الذى ينفع للمستدل هو عدم الاعتداد بالركعة بعد الدخول فيها من جهة زيادة الركوع الغير المغتفر

فالنهى المذكور قابل للمحل على الكراهة كالصحيح السابق فيسقط عن القابلية للاستدلال به فتامل

و منها الصحيح الثالث لمحمد بن مسلم المروى عن الباقر عليه السلام ايضاً و فيه اذا ادركت التكبيرة قبل ان يركع الامام فقد ادركت الصلوة فانه بمفهومه يدل على عدم ادراك الصلوة اذا ادرك الامام بعد التكبيرة .. وفيه ، انه معارض مع ما دل على ادراك الجماعة فى كل الحالات حتى التشهد الاخير حيث جعل الجزاء فيه ادراك الصلوة فلو كان له مفهوم يصير معارضا مع طائفتين من الاخبار (احديهما) ما دل على ادراك الركعة بادراك ركوع الامام (وثانيهما) ما دل على ادراك الجماعة بادراك صلوة الامام ولو كان فى التشهد الاخير فلا يمكن الاستدلال به على مذهب الشيخ (و منها) حسن الحلبى او صحيحه عن الصادق عليه السلام اذا ادركت الامام قبل ان يركع الركعة الاخيرة فقد ادركت الصلوة فان ادركته بعد ما ركع فهى الظهر اربع ركعات ودلالته على اشتراط ادراك الركعة بادراك الامام قبل الركوع واضحة بعد التصريح بمفهوم شرطية اذا ادركت الامام (الخ) .. بقوله فان انت ادركته بعد ما ركع الخ وهو وان كان وارداً فى الجمعة لكن بضميمة عدم القول بالفصل يثبت المطلوب فى غيرها ايضاً

وفيه ايضاً ان الظاهر من قوله عليه السلام قبل ان يركع الركعة و ان كان هو قبل التلبس بركوع الركعة الاخيرة كما هو الاصل فى فعل المضارع حيث انه يدل على النسبة التلبسية لا التحققية الا ان ارادة النسبة التحققية منه بمكان من الامكان و ان كان هو خلاف الظاهر لكن لا بائس بالمصير اليه بعد قيام القرينة عليه و الاخبار المتقدمة الدالة على ادراك الركعة بادراك الامام فى الركوع قرينة عليه فيراد منه ح قبل ان يتحقق ركوع الركعة الاخيرة فيصير معنى قوله عليه السلام فان انت ادركته بعد ما ركع (الخ) ان ادركته بعد تحقق الركوع منه ومن المعلوم ان ادراكه بعد تحقق الركوع انما هو بادراكه بعد رفع الرأس منه فينطبق على الاخبار المتقدمة،، هذا : ومع الاغماض عن المناقشات المذكورة فى دلالة تلك الاخبار وتسليم وضوح دلالتها فهى معارضة بالاخبار المتقدمة و الترجيح مع الاخبار المتقدمة بانواع من الترجيح لكونها اكثر عدداً حتى ادعى الشيخ

قده نفسه الاجماع في كثير من كتبه على ادراك الركعة بادراك ركوع الامام و كون هذه الاخبار غير معمول بها حيث لم يذهب الي العمل بها سوى الشيخ فى بعض كتبه مع دعواه الاجماع على خلافه فى بعض كتبه الاخر فالعمل على قول المشهور هو المتعين

اقول هكذا افيد فى المقام ولايخفي ان العمدة فى تقوية قول المشهور هو ترجيح الاخبار الدالة على قولهم على الاخبار الدالة على مذهب الشيخ والافمع قطع عن ترجيحها فالمناقشات المذكورة في دلالة الاخبار الدالة على مذهب الشيخ كلها ضعيفة و الانصاف يقتضي عدم انكار دلالتها كما هو واضح لمن تدبر . هذا

واستدل للقول الثالث اعنى اشتراط ذكر المأموم فى حال ركوع الامام بالمروى عن الاحتجاج عن الحميرى عن مولينا صاحب الزمان ارو احنا فداه انه اذا لحق مع الامام من تسبيح الركوع تسبيحة واحدة اعتد بتلك الركعة فانه بمفهومه يدل على عدم الاعتداد بالركعة اذا لم يلحق مع الامام من تسبيح الركوع تسبيحة واحدة قال الاستاد دام بقائه وفيه ان دلالة القضية الشرطية على المفهوم بالاطلاق و هو انمايتم اذا لم يقم قرينة على خلافه اذ مقتضى مفهوم هذا الكلام انه لو لم يدرك من ركوع الامام تسبيحة واحدة لم تعتد بتلك الركعة سواء لحق بركوعه باقل من ذاك او لم يلحق اصلا لكن الاخبار المتقدمة الدالة علي مذهب المشهور تكون قرينة على تقييد هذا الاطلاق فى ناحية المفهوم بما اذا لحق مع الامام باقل من تسبيحة واحدة من تسبيح الركوع ولكونها قرينة تكون حاكمة فتمنع عن انعقاد المفهوم فى هذا الخبر فينحصر الاخذ به فيما يدل به على المنطوق فقط و هو ادراك الركعة بادراك تسبيحة واحدة من الركوع في حال ركوع الامام وبعبارة اخرى الاخذ بالمفهوم يوجب طرح جميع ما تقدم من الاخبار الدالة على اعتبار ادراك الركوع وكونه بما هو ادراك الركوع مناطاً فى ادراك الركعة وفى طرح المفهوم لايوجب طرح هذا الخبر للعمل به بمنطوقه ولا شبهة ان هذا اولى

اقول لوتم ما ذكره دام ظله لم يتحقق المعارضه بين مفهوم قضية ومايعارضه اصلا و هذا مناف للالتزام بالمفهوم بل ظهور المنطوق فى الشرطية موجب لانعقاد الظهور فى المفهوم

ولذا يتحقق المعارضة ويحتاج الى العلاج فهذا لوجه ليس بشيء مضافاً الى ان دلالة ماتقدم من الاخبار على ادراك الركعة بادراك الركوع ولو باقل من تسبيحة واحدة تكون بالاطلاق فيقيد اطلاقها بهذا الخبر فالحق ان يقال ان المروي في الاحتجاج مرسل والمرسل لايصح العمل به مع عدم الانجبار وهو لايكون منجبراً بل العمل على خلافه بل لم يظهر الفتوى به الا عن محكي التذكرة و مرويات الاحتجاج و ان كانت محذوفة الاسناد من جهة دعوى استغنائها عن ذكر اسانيدها على ما ادعاه مصنفه الا ان هذه الدعوى لايخرجها عن الارسال بالنسبة الينا وان كانت مسانيد لمصنفه فافهم وتدبر

ثم ان هنا امورا يجب التعرض لها (الاول) لااشكال في ادراك الركعة بناء على المختار باجتماع الامام والمأموم في حال استقرار الركوع والوقوف عليه ولو آناما بان اتفق معيتهما في الوقوف على الركوع واما لو اجتمعا في غير حال الوقوف فهل يدرك به الركعة ام لا .. احتمالان ، ، بل قولان **وتفصيل الكلام** في ذلك ان في معية المأموم والامام في حال الوكوع صور

احديها معيتهما في حال وقوف كليهما في الركوع . . و هذه الصورة هي التي لااشكال فيها (الثانية) معيتهما في حال وقوف الامام وهوّى المأموم بان اقترن بلوغ المأموم في انتهاء هوّيه للركوع الى اخذ الامام في الرفع عنه بحيث لم يجتمعا في الوقوف على الركوع وان اجتمعا في الركوع (الثالثة) عكس الثانية بان تكون معيتهما في حال وقوف المأموم و نهوض الامام للرفع عنه (الرابعة) أن تكون معيتهما في حال نهوض الامام وهوّى المأموم بلا اجتماعهما في حال الوقوف لامن الطرفين ولامن احد الطرفين [1]

والاقوى في هذه الصور الثلاث هو البطلان وعدم الاعتداد بهذه الركعة ووجوب الاستيناف ، و ذلك اما اذا لم يكن في حال الوقوف المأموم فلوجوه (الاول) التعبير بصيغة الماضي في قوله عليه السلام اذا ادرك الامام وهو راكع فكبر الرجل وهو يقيم صلبه ثم ركع قبل ان يرفع الامام راسه (الحديث) فان الظاهر من قوله ركع قبل ان يرفع

---

١ - لايخفى ان عدم اجتماعهما في حال الوقوف لاينفك عن اجتماعهما في حال هوى المأموم و نهوض الامام فليس له الا صورة واحدة فتبصر

الامام راسه هوتحقق الركوع من المأموم قبل رفع راس الامام ومعلوم ان تحقق الركوع لايصدق الا بالبلوغ الى اخر الهوى اليه بحيث ينتهى الى الوقوف (الثانى) انصراف الركوع الى هذا المعني اعنى القرار على الركوع بحيث يتوهم عدالهوّى عن القيام من مقدماته وبعبارة اخرى الركوع منصرف الى الركوع بالمعنى الاسم المصدرى وهو عبارة عن القرار فى حال الانحناء المخصوص حسبمامرّ شرحه فى مباحث الركوع (الثالث) ظهور كون المناط ادراك الركوع مع ما يعتبر فيه من الشرائط بماهو ركوع التى منها الاستقرار والقرار والفرق بين هذا الوجه والوجه الثانى واضح اذالوجه الثانى مبني علي دعوى الانصراف الى الركوع الاسم المصدرى وهذا الوجه مبنى على دعوى ارادة ادراك الركوع المعتبر شرعا وهو المجتمع مع الشرائط هذا فى طرف الماموم واما اذالم يكن فى حال وقوف الامام فللوجهين الاخرين و اما الوجه الاول فلا يجرى فيه اذلاتعبير بصيغة الماضى فيه . . بل انما عبر بصيغة المضارع فى قوله (قبل ان يرفع الامام راسه) لكن الظاهر من القبلية هو كون وصرل المأموم الى نهاية الركوع قبل اخذ الامام فى الرفع عنه فبمقتضى حفظ القبلية هوعدم الاعتداد بما اذاكان وصول الماموم الى نهاية الركوع في حال اخذ الامام فى رفع رأسه عنه .

الامر الثانى هل المعتبر فى ادراك الركعة الاولى للماموم ادراك خصوص الركوع منها ،، بمعنى لزوم اجتماع الماموم مع الامام في الركوع مطلقا وان اجتمعا فى شيئ من اجزاء الركعة قبل الركوع كحال القيام والقرائة) اويكفى اجتماعهما فى شيئ من اجزاء الركعة و لو لم يجتمعا فى ركوعها بان تخلف الماموم فى ركوعها عن الامام (وجهان) اقواهما الاخير ،، لصحيح عبدالرحمن بن الحجاج عن ابى الحسن عليه السلام : فى رجل صلى فى جماعة يوم الجمعة فلما ركع الامام ركع والجاء الناس الى جدار اواسطوانة فلم يقدر على الركوع و لاالسجود حتى رفع القوم رؤسهم ،، ايركع ثم يسجد ثم يلحق بالصف و قد قام القوم اوكيف يصنع : قال عليه السلام يركع ويسجد ثم يقوم فى الصف ولابائس بذلك . . . و خبره آلاخر ،، قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون فى المسجد اما فى يوم الجمعة و اما غير ذلك من الايام فيز احمه الناس اما الى حائط و اما الي اسطوانة فلا يقدر على ان يركع و لايسجد حتى يرفع الناس

رؤسهم فهل يجوزله ان يركع و يسجد وحده ثم يستوى مع الناس فى الصف ، ، قال عليه السلام : نعم لا بأس بذلك : وتقريب دلالتهما واضح ، ، حيث انهما يد لان علي عدم اعتبار ادراك الركوع لوا درك غيره من اجزاء الركعة بل يركع و يسجد بنفسه ثم يلتحق بالامام فى الركعة التى بعد ها . . و لكن المنسوب الى المشهور هو الاول . . اعنى لزوم ادراك ركوع الامام فى الركعة الاولى للماموم فى ابتداء الجماعة والالم يحتسب له ركعة ولاوجه له الاان الاحتياط خروجا عن خلافهم مما لا ينبغي تركه و هل اعتبار ادراك شيئى من اجزاء الركعة الاولى للماموم الى ان ينتهى الى ادراك الركوع . يختص بالركعة الا ولى له . اويعتبر فى جميع ركعاته ، ، بمعنى لزوم اجتماع المأموم مع الامام فى شيئى من اجزاء كل ركعة من ركعاته الي ان ينتهي الى ادراك الركوع (وجهان) اقواهما الاخير ، ، وذلك وان لم يكن في الاخبار مايكون مدلوله الصريح فوت الركعة بفوات ادراكها بحيث لم يدرك شيئاً منها . . لكن المستفاد من صحيح الجلبى ذلك . وفيه قال عليه السلام اذا ادركت الامام و قد ركع فكبرت وركعت قبل ان يرفع الامام رأسه فقد ادركت الركعة ،، وان رفع رأسه قبل ان تركع فقد فاتتك الركعة . . فان من تعليق الحكم بادراك الركعة علي ادراك الركوع بمعني كون آخرما به يدرك الركعة هو ادراك الركوع فى قوله عليه السلام (فقد ادركت الركعة) يستأنس عدم اختصاص هذا الحكم بالركعة الاولي للماموم . بل يعم غيرها من الركعات

مضافا الى انه يكفى فى عدم امكان الحكم بادراك الركعة عند فوات ادراكها الى اخر الركوع عدم ورود مايدل على ادراكها فيكون الاصل هو عدم الادراك الا ان يقوم دليل عليه فما فى نجاة العباد و العروة من كون ادراك الركوع منتهى ما يدرك به الركعة فى ابتداء الجماعة ليس على ماينبغي و على هذا فلو زوحم الماموم بعد ادراك الركعة الاولى عن الالتحاق بالركعة الثانية فان لحق بها و لو فى آخر الركوع منها فهو والا فاما نيفرد اويصبر حتى يدخل الامام فى الثالثة فيجعل ثالثة الامام ثانية المأموم ح ولو ادرك من الركعة الثانية اوالثالثة اوالرابعة شيئاً من القرائة او القنوت و لم يدرك ركوعها ياتى بالركوع ثم يلتحق بالامام فى السجود اوالتشهد اوالركعة التى بعد تلك الركعة من غير اشكال .

الامر الثالث لو ركع بتخيل ادراك الامام راكعا ولم يدرك ففي بطلان صلوته او صحته فيجب عليه اما الانفراد او الصبر الى ان يدخل الامام في الركعة اللاحقة فتكون زيادة هذا الركوع مغتفرة لكونها في مقام المتابعة ولو لم تتحقق المتابعة الفعلية ولا يشترط في اغتفار زيادة الاركان في باب الجماعة تحقق فعلية المتابعة بل المعتبر هو كونها لاجل المتابعة ولو لم تكن فعلية ولذلك لو سبق المأموم على الامام في رفع الراس من الركوع فعاد عليه للمتابعة فصادف وصوله الى الركوع لرفع راس الامام عنه لم تبطل صلوته مع ان ركوعه هذا زيادة في مورد المتابعة بلا تحقق المتابعة الفعلية **و جهان** اولهما مختار صاحب الجواهر في الجواهر والنجاة وعليه افتي في العروة و مختار الاستاد دام بقائه هو الاخير لما ذكرنا من كونه زيادة في مقام المتابعة وان لم تتحقق فعلية المتابعة واما مادل علي ان من فاته الركوع فقد فاتته الركعة فهو لا يدل على بطلان الصلوة بفوت الركوع بل انما يدل علي فوت الركعة بفوته وهو اعم من بطلان الصلوة بفوته فليس في البين ما يدل على البطلان الا ما يدل على عدم اغتفار زيادة الركن المخصص بغير مورد الجماعة هذا .

مضافا الى ما يدل علي اغتفار زيادة السجدتين فيما اذا زوحم الامام في السجدة من الركعة الاولي ولم يتمكن من متابعة الامام الا في السجدة من الركعة الثانية فقد ورد النص على وجوب الاتيان بالسجدة بقصد الركعة الاولى فلو اتى بها بعنوان السجدة من الركعة الثانية لم يعتد بها وباتى بالسجدة للاولى و الثانية معاً ،، ففى خبر حفص بن غياث عن الصادق عليه السلام في رجل ادرك الجمعة و قد ازدحم الناس و كبر مع الامام وركع ولم يقدر على السجود وقام الامام والناس بالركعة الثانية وقام هذا معهم فركع الامام و لم يقدر هذا على الركوع في الركعة الثانية من الزحام وقدر على السجود كيف يصنع قال ابو عبدالله عليه السلام اما الركعة الاولي فهي الى عند الركوع تامة فلما لم يسجد لها حتي دخل في الركعة الثانية لم يكن له ذلك فلما سجد في الثانية فان كان نوى هايتين السجدتين للركعة الاولى فقد تمت له الاولى فاذا سلم الامام قام فصلى ركعة يسجد فيها ثم يتشهد فيسلم فان كان لم ينو السجدتين للركعة الاولى لم تجز عنه للاولى

ولا الثانية و عليه ان يسجد سجدتين و ينوى انهما للركعة الاولى وعليه بعد ذلك ركعة تامة يسجد فيها انتهى و دلالته على عدم الاعتداد بما وقع من السجدتين اذا لم يوقعهما بنية الركعة الاولى واضحة و بعد عدم الفرق بين السجدة والركوع يثبت المطلوب ولكن مع ذلك كله يكون الاحوط اتمام هذه الصلوة جماعة او فرادى ثم اعادتها

الامر الرابع لو نوى و كبر فرفع الامام رأسه قبل ان يركع او قبل ان يصل الى حد الركوع فان نوى الانفراد فهو و ان بقى على القدوة فهل يجب عليه ان يقف قائما الى ان يفرغ الامام عما بيده من الركعة ويدخل فى الركعة التى بعدها فيجعلها المأموم الركعة الاولى من صلوته .. او يجب عليه متابعة الامام فى السجدتين ثم يقوم مع قيامه ولا يعتد بما اتى به من السجدة ، قولان المحكى عن العلامة في بعض كتبه هو الاخير و ذلك لما ورد من وجوب متابعة الامام فى افعال الصلوة كقوله ﷺ فاذا ركع فاركع فاذا سجد فاسجد

ولكن الاقوى هو الاول . وذلك لضعف ما استدل به سنداً اولا . ومنع دلالته على وجوب المتابعة في جميع ما يفعله الامام ولو كان مما يختص به ثانياً ، بل الظاهر منه وجوب المتابعة فى افعالهما المشتركة بمعنى ان ما يجب على المأموم فعله من الركوع والسجود يجب عليه المتابعة فيه لانه يجب عليه فعل الركوع و السجود بسبب المتابعة و سياتى تحقيق ذلك مفصلا وعلى هذا فالواجب عليه احد الامرين من قصد الانفراد او وقوفه قائماً الى ان ينتهى الامام الى الركعة التى بعد تلك الركعة هذا فى غير الركعة الاخيرة من صلوة الامام و اما اذا كانت الركعة الاخيرة فيجوز للمأموم ان يتابع الامام فى السجدتين وفى بطلان صلوته هذه او اغتفار هذه الزيادة كلام يأتى تحقيقه انشا الله.

الامر الخامس عنون فى العروة متابعاً للنجاة بان الاحوط عدم الدخول الامع الاطمينان بادراك ركوع الامام وان كان الاقوى جوازه مع الاحتمال **ولا يخفى** ما في هذا التعبير ضرورة انه لا اشكال في جواز الدخول في الصلوة ولو مع العلم بعدم ادراك ركوع الامام فضلا عن الشك فيه و الاطمينان بعدمه غاية الامر انه مع عدم الادراك اما ينفرد او ينتظر الركعة اللاحقة ، ، بل الحق فى التعبير ان يعنون الكلام فى

جواز الركوع مع عدم الاطمينان بعد الدخول فى الصلوة ... ففى جوازه و عدمه قولان . قد يقال بالاول وذلك لاستصحاب بقاء الامام فى الركوع الي ان ينتهي المأموم الى حد الراكع و هذا الاستصحاب يجرى في الامر المستقبل و قد حقق فى الاصول صحة جريانه اذا كان له اثر فعلى يترتب عليه فى الحال و له نظائر كثيرة كاستصحاب بقاء الدم الى ما بعد العشرة لو تجاوز عن ايام العادة مع الشك فى انقطاعه على العشرة لانه يترتب علي انقطاعه على العشرة حيضية المتخلل بين العادة و العشرة و علي عدم انقطاعه كونه استحاضة فباستصحاب بقائه الى ما بعد العشرة يثبت حكم الاستحاضة..هذا .

ولكن الاقوى هو الاخير و ذلك لانه لو سلم جريان مثل هذا الاستصحاب في نظائر المقام لكنه يمنع عنه فى المقام لاجل ان المعتبر فى جواز الاتيان بالركوع هو تحقق الاطمينان بادراك ركوع الامام تكوينا وبالاستصحاب لايثبت صفة الاطمينان ببقاء الامام فى الركوع تكوينا ومع عدم حصوله فلا ينفع اجرائه بشى اصلا

ونحن و ان نسلم قيام الامارات و الاصول المحرزة مقام القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقية جسما نقحناه فى الاصول الا انه لا ينفع فى مثل المقام المعتبر فيه صفة الاطمينان التكوينى كما لايخفى ،، ونظير ذلك جواز اجناب المكلف نفسه فى ليلة الصيام مع الشك فى بقاء الليل بمايتمكن فيه لتحصيل الطهارة فانه لايجوز له الاجناب لاجل استصحاب بقاء الليل اذا باستصحاب بقائه لايحصل له الاطمينان بالبقاء و المعتبر في جواز الاجناب هو الاطمينان بالبقاء

الامر السادس لو ركع وشك فى ادراكه ركوع الامام فعن جماعة انه يحكم بعدمه من جهة استصحاب عدم الادراك تبطل الصلوة ح بناء علي القول بالبطلان عند الركوع مع عدم الادراك ويصح بناء على ماهو المختار و قد يقال بانه يحكم بادراكه من جهة استصحاب بقاء الامام فى حد الركوع الى انتهاء المأموم الى حده ، ، و هذا الاستصحاب مبنى على ان يكون الواجب اجتماع المأموم مع الامام فى زمان واحد فى الركوع . فانه على ذاك التقدير يصير من قبيل الموضوع المركب المحرز احد جزئيه بالوجد ان و هو ركوع المأموم نفسه و جزئه الاخر بالاصل وهو بقاء الامام فى ركوعه

و ناقشه الشيخ الاكبر قده في كتاب صلوته ومبنى مناقشته هو المنع عن كون المقام من ذاك القبيل بل الواجب هو ركوع الماموم فى حال ركوع الامام بحيث يحدث لركوعه صفة كونه فى حال ركوع الامام او ركوعه قبل ان يرفع الامام رأسه بحيث يحدث له صفة القبلية وواضح ان استصحاب بقاء ركوع الامام لايثبت به صفة ركوع المأموم من المقارنة او القبلية الا على التعويل على الاصل المثبت كمالا يخفى، فان كان الاثر مترتباً علي الموضوع المركب فيدخل في باب الحادثين فلابد من ملاحظة انه هل يكون كلاهما مجهولى التاريخ او يعلم تاريخ احدهما ويجهل تاريخ الاخر و يختلف مفاد الاصل حسب هذا الاختلاف و تحريره ان يقال اذا كان آن حدوث ركوعه وهو آن قيام زيد قدامه مثلا ويشك فى بقاء الامام فى ركوعه فى ذاك الآن او رفع رأسه عنه فح يستصحب بقائه فى ركوعه فى ذاك الآن ويثبت به جزء الموضوع المركب (وهو ركوع نفسه وبقاء ركوع الامام فى زمان واحد) المحرز ركوع نفسه بالوجدان ،، و نتيجه هذا الاستصحاب هو الحكم بادراك الركعة ح و اذا كان آخر زمان بقاء الامام علي الركوع معلوما ويشك فى وصوله الى الركوع فى ذاك الزمان فيستصحب عدم وصوله الي الركوع فى ذاك الآن ويرتفع به جزء الموضوع المركب و نتيجته هو الحكم بعدم ادراك الركعة ح .. و اذا كان تاريخ الحادثين اعنى ركوع نفسه و رفع الامام رأسه عن الركوع مجهولا فلايجرى الاصل فى شيىء من الطرفين اما لجريانه وسقوطه بالمعارضة كما هو المختار حسبما حررناه فى الاصول او لعدم جريانهما اصلا لمكان عدم اتصال زمان الشك باليقين علي مافي الكفاية وتكون النتيجة ح ايضاً هو عدم احراز ادراك الركعة فظهر انه بناء على المشهور من التمسك باستصحاب عدم الادراك يحكم بعدمه في الصور الثلاث وعلى ابتناء المسئلة على مسئلة الحادثين يحكم بالادراك فى صورة واحدة ،، و هى ما اذا كان تاريخ ركوع الماموم معلوما ،. و بعدم الادراك فى الصورتين و هما ،، صورة جهل تاريخ ركوع المأموم والعلم بتاريخ رفع الامام رأسه عن الركوع وصورة الجهل بتاريخهما معا . هذا لو كان شك المأموم بعد بلوغه الى حد الركوع ويمكن تصوير ذلك فى الفرع السابق اعنى ما اذا كان الشك فى ادراك ركوع الامام فى حال

قيام المأموم و تقريره ان يقال ايضاً اذا كان يعلم بانه يصل فى الآن الكذائى الى الركوع ويشك فى بقاء الامام في الركوع في ذاك الآن فيستصحب بقائه الى ذاك الآن و نتيجة هذا الاستصحاب جواز ركوعه ح واذا كان يعلم بآنٍ يرتفع الامام فيه عن الركوع و يشك فى وصوله الى الركوع فى ذاك الآن يستصحب عدم وصوله اليه فى ذاك الآن ونتيجة هذا الاستصحاب عدم جواز دخوله في الركوع ح واذا جهل بالآن الذى يصل هو فيه الى الركوع و الآن الذى يرفع الامام رأسه فيه عن الركوع فيسقط الاستصحاب لمكان المعارضة على ما بيناه هذا غاية تقرير الاصل فى الفرعين ولايخفى ما فيه من الوهن و ضعف جريانه فيهما اما فى هذا الفرع اعنى فيما اذا كان الشك فى ادراك ركوع الامام بعد الركوع فلان ادراجه في مسئلة : الشك فى تقارن الحادثين يتوقف على ان يكون الاثر مترتباً على المركب منهما كاسلام الوارث و موت المورث لاعلى الامر البسيط المنتزع عنهما كالتقارن والتقدم والتاخر و نحو ذلك ضرورة انه لو كان كذلك لكان اثبات ذاك الامر البسيط بسبب جريان الاصل فى المشكوك مبنياً علي الاصل المثبت فلا بد فى المقام من اثبات ان الاثر مترتب علي صرف اجتماع المأموم مع الامام فى الركوع زماناً او انه مترتب على سبق ركوع المأموم عن رفع الامام عن ركوعه فان كان على الوجه الاول فيمكن اثباته بالاستصحاب دون الثانى ومنشاء هذا التشكيك هو التشكيك فى المراد من قوله عليه السلام في الصحيح المتقدم المروى عن المشايخ (فكبرت قبل ان يرفع الامام رأسه و ان رفع رأسه قبل ان تركع فقد فاتتك الركعة) حيث ان المراد منه هل هو اتفاق المأموم مع الامام فى زمان واحد فى الركوع او كون ركوع المأموم قبل رفع الامام ولايخفى ان الظاهر منه هو الاخير و ذلك لان ترتب الحكم على عنوان مثل عنوان كون ركوع المأموم قبل رفع رأس الامام عن ركوعه ظاهر فى دخل عنوان القبلية و الالكان عليه عليه السلام ان يعبر بمثل القول بانه ان لم تجتمع معه في الركوع كما لايخفى وعلى هذا فينهدم اساس هذا الاستصحاب في هذا الفرع كما هو واضح

واما فى الفرع السابق فلوجوه (منها) هذا الوجه المتقدم فى هذا الفرع (ومنها) منع جريان الاستصحاب فى الامر المستقبل راسا ردلك بدعوى انصراف ادلته عن شمولها

لما اذكان المشكوك فی المستقبل بحيث لايبقى الشك فيه فی موطن وجوده و تنقيحه فی الاصول (ومنها) منعه فی خصوص المقام ولوسلم جريانه فی غيره من جهة توقفه على اثبات الاطمينان فيكون مثبتاً وليس منشأ هذا المنع هو كون الاحراز موضوعياً حتى يكون سند المنع امتناع قيام الاصول المحرزة والامارات مقام القطع الموضوعی بل لان الماخوذ في الموضوع ليس الاحراز بماهو احراز و انما هو الاحراز بما يحصل منه الاطمينان التكوينی بحيث لو احرز ركوع الامام وجداناولم يحصل له الاطمينان بادراكه من باب المحال لماكان في احرازه فائدة **وواضح** ان الصفة التكوينی من الاحراز لايعقل ان تثبت بالتعبد فاثبات الاطمينان التكوينی بالتعبد من ارده انحاء الاصل المثبت لان الاصل المثبت عبارة عن اثبات الاثر الشرعي المترتب على المستصحب بواسطة امر عقلي اوعادی من دون ثبوت الواسطة اعنی الامر العقلی اوالعادی ،،وهذا عبارة عن اثبات نفس تلك الواسطه : ومعلوم ان الاصل ليس بمتكفل لاثباتها بوجه من الوجوه فقد تحصل من مجموع هذا الفرع مع ماتقدم في الفرع السابق صور يحكم بصحة الصلوة في بعضهامن غير اشكال وفی بعضهامع لزوم رعاية الاحتياط فالاول صورتان

الاولى ماذالحق بالامام فی الركوع اوقبله من اول حال القيام الى حال الركوع (الثانية) ان يلحق به بعد رفع راسه عن السجدة الثانية سواء كان فی الركعة الاخيرة اوغيرها فيتابع الامام فی التشهد اذاكان يتشهد الى ان يقوم لوكان التشهد الاول اوسيلم اذاكان التشهد الاخير **وكيف كان** فيأتی الماموم بعده بماهو وظيفته من الجماعة اوالفرادى

والثانی صور (منها) ان ياتی بالركوع بتخيل ادراك ركوع الامام لكن اتفق انه لم يدرك و فی هذا الصورة و ان كان مقتضی ماتقدمنا هو الصحة لاغتفار مثل هذه الزيادة : الا ان الاحتياط بقصد الفرادى ثم اتمامها فرادى اوالعدول الى النفل و قطعها لادراك الجماعة ثانيا لاينبغي تركه (ومنها) ان يلحق بالامام بعد رفع راسه عن الركوع سواء كان في الركعة الاخيرة او غيرها فلا اشكال فی جواز الدخول معه فی هذا الحال انما الكلام في جواز متابعته مع الامام في السجدتين والمحتملات فی هذا المقام امور .

الاول ان يقف الماموم و يصبر الى ان يرفع الامام عن السجدة الثانية فيتابعه

في التشهد اذا كان في الركعة الاخيرة ثم يتم صلوته هذه بعد فراغ الامام عن التسليم (الثاني) ان يتابعه في السجدتين ايضاً مع الاكتفاء بهذا التكبير من غير استيناف (الثالث ان يتابعه فيهما وفي التشهد ، ثم يستانف الصلوة ولا يعتد بما اتى به بعد فراغ الامام عن التسليم .. هذا في الركعة الاخيرة وهكذا في غيرها تجرى هذه الاحتمالات ، ومنشأ هذه الاحتمالات ورود الاخبار المختلفة في هذا المقام (منها) خبر معلّى بن خنيس الدال على الاحتمال الثاني اعني وجوب المتابعة في السجدتين وعدم الاعتداد بهما بمعنى عدم احتسابها من سجدات الصلوة وفيه قال عليه السلام اذا سبقك الامام بركعة فادركته و قد رفع راسه فاسجد معه ولا تعتد بها .

ومنها خبر معوية بن شريح عن الصادق عليه السلام قال اذا جاء الرجل مبادراً و الامام راكع اجزاته تكبيرة واحدة لدخوله في الصلوة والركوع ومن ادرك الامام وهو ساجد سجد معه ولم يعتد بها الحديث بناء على ان يكون الضمير في كلمة بها في الخبرين راجعا الى السجدة لا الى الصلوة (ومنها) رواية اخرى ، وهذه الاخبار كما ترى واضحة الدلالة في الاحتمال الثاني : لكنها معارضة برواية البصري عن الصادق عليه السلام ، وفيها قال عليه السلام اذا وجدت الامام ساجداً فالبث مكانك حتى يرفع راسه وان كان قاعداً قعدت وان كان قائما قمت حيث انها تدل على عدم المتابعة في السجدة و وجوب المتابعة في غيرها لكن مقتضى الجمع هو حمل الاخبار الاول على جواز المتابعة وحمل الامر باللبث في هذا الخبر على الجواز لاجل كونه كالامر الواقع عقيب توهم الحظر من جهة توهم وجوب المتابعة و نتيجة هذا الجمع هو الترخيص بين المتابعة في السجدتين بلا احتياج الى الاستيناف او انتظار الامام لان يرفع عن السجدة الاخيرة لكن المشهور الى عدم جواز المتابعة او استيناف الصلوة لو تابع فالاحتياط بعدم المتابعة مع الامام في السجدتين في هذا الحال او اتمام الصلوة ثم استينافها مما لا ينبغي تركه ، ومن هنا يظهر حكم الصورة الثانية وهي ما اذا لحق بالامام بعد السجدة الاولى وقبل الرفع عن السجدة الاخيرة فان حكمها كالصورة الثانية بعينه

المبحث الرابع في شرايط الجماعة وهي امور (الاول) ان لا يكون بين الامام و الماموم حائل يمنع عن مشاهدة الماموم للامام فيما اذا كان الماموم مرءً ، وهذا الحكم في الجملة مما لا اشكال فيه

و يدل عليه صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام ،، ان صلى قوم وبينهم و بين الامام مالا يتخطى فليس ذلك الامام لهم بامام واى صف كان اهله يصلون بصلوة امام و بينهم و بين الصف الذى يتقدمهم قدر مالا يتخطى فليس تلك لهم بصلوة و ان كان بينهم ستر اوجدار فليس تلك لهم بصلوة الامن كان بحيال الباب قال عليه السلام وهذه المقاصير لم تكن فى فى زمن احدمن الناس و انما احدثها الجبارون وليس لمن صلى خلفها متقديا بصلوة من فيها صلوة (الحديث) ودلالته على هذا الحكم فى الجملة مما لا اشكال فيه وتنقيح الكلام فى ذلك يتم ببيان امور (الاول) لا اشكال فى بطلان الجماعة فيما اذا كان الحائل مانعا عن المشاهدة فى جميع احوال الصلوة من حال القيام الي حال القعود كما انه لا ينبغى الاشكال فى انه لا يضر ما كان حائلا فى حال السجود كما اذا كان بمقدار شبر او نصف شبر كعتبة الباب حيث انه لا يصدق معه ان بينهم ستر اوجدار كما هو واضح .. واما اذا كان حائلا فى حال الجلوس دون القيام ففي ثبوت البأس به و عدمه (وجهان) من صدق الحائل عليه عرفا وانه معه يكون بينهم ستر اوجدار ويكفى فى صدق الحائل ثبوته في الجملة على نحو الموجبة الجزئية وعدم البأس بما كان حائلا حال السجود انما هو من جهة عدم صدق الحائل عليه لا من جهة كون صدقه في بعض الاحوال على نحو الموجبة الجزئية .. ومن ان الظاهر من قوله عليه السلام ان صلى قوم وكان بينهم ستر او جدار هو استمرار وجود الستر فى جميع احوال الصلوة ،، وذلك لكون قوله عليه السلام وكان بينهم ستر اوجدار حالا لقوله صلى قوم فيصير المعنى صلوا فى حال وجود الحائل وواضح انه لو كان الحائل فى حال الجلوس فقط لا يصدق قوله صلوا فى حال وجود الحائل ولا يبعد ان يكون هذا الوجه اولى وان كان الاحتياط مما لا ينبغى تركه ثم لو لم نستظهر ثبوت البأس به من الخبر وشككنا فى اعتبار عدمه ،، فهل يكون اطلاق تيمسك به لدفع اعتباره املا وعلى تقدير عدم الاطلاق وانتهاء النوبة الى الاصل العملى ،، فهل الاصل يقتضي اعتبار مايشك فى اعتباره .. اوانه يقتضى عدم اعتباره ،، وهذا بحث عام يجرى فى كلما يشك اعتباره فى صحة الجماعة مما لم يقم على اعتباره اوعدم اعتباره دليل بالخصوص ،، لابد من تنقيحه **فنقول** : اما الاطلاق فليس فى ادلة الجماعة اطلاق يتمسك به لنفي اعتبار مايشك فى

اعتباره الاما تقدم في صدر الجماعة من قوله عليه السلام الجماعة سنة .. الذي استفدنا منه مشروعية الجماعة في كل فريضة والا فما عداه يكون وارداً في مقام اصل التشريع وليس في مقام بيان مايعتبر في الجماعة بشئ (هكذا افيد) لكن الانصاف عدم تمامية التمسك بقوله عليه السلام الجماعة سنة ايضاً لعدم كونه ايضاً في مقام البيان فتبصر (قال) الاان قوله عليه السلام الجماعة سنة ايضاً لايصح التمسك به في كل مقام بل انما يصح فيما اذا تحقق صدق القدوة عرفا وكان الشك في اعتبار ماشك في اعتباره شرعا ،، واما اذا كان الاخلال بمايشك في اعتباره موجبا للشك في تحقق الجماعة عرفا فلا يمكن التمسك باطلاق (الجماعة سنة) في نفي اعتباره هذا ،: ومع فرض انتهاء الامر الى الاصول العملية فالمرجع هو الاشتغال.. وذلك لانه مع الشك في اعتبار شيئ في الجماعة لايعلم اغتفار ما يغتفر في الجماعة من ترك القرائة وزيادة الاركان في فاقد مايشك في اعتباره ومعه فلايصح الاكتفاء به في مقام الامتثال

الثاني لااشكال في صدق الحائل اذا كان سترا اوجدارا كما هو مورد النص بل اذا كان شباكاً ضيق الثقب و اما اذا كان واسع الثقب ففي صدق الحيلولة به و عدمه (احتمالان) وربمايقال بثبوت البأس فيه لا من جهة كونه حائلا بل من جهة كونه منشأ لان يكون بينهم مالايتخطى بتقريب ان لما لايتخطى مصداقين (احدهما) كون البعد بينهم بمقدار لايمكن ان يتخطى (ثانيهما) وجود حائل مانع عن ان يتخطى (ولايخفى ما فيه) لان الظاهر من قوله عليه السلام ان صلى قوم وبينهم و بين الامام مالايتخطى ثم قوله واى صف كان اهله (الخ) ثم اتباعه بقوله وان كان بينهم ستر اوجدار هو ان تكون الفقرة الاولى في بيان مقدار البعد بين الماموم والا مام (و الثانية) في بيان مقدار البعد بين الماموم بعضهم مع بعض (و الثالثة) في بيان اعتبار عدم الحائل فالتحديد بما لا يتخطى انما هو في مقام البعد اى يكون مقدار البعد بينهم بمالا يتخطى فح ،، فيمكن الحكم بنفي البأس عن الشباك الواسع ثقبه لعدم كونه مانعا عن المشاهدة ،، ويمكن الحكم بثبوت البأس فيه لكونه مانعا عن الاستطراق وموجبا للتعديد اى عد موقف الامام مجلساً وموقف الماموم الذي بينه وبينه الشباك مجلسا اخر ،، ولصدق الحائل عليه عرفا ..وعلى تقدير الشك ، فالمرجع هو الا طلاق او الاصل العملي ولايخفي ان الاحتياط فيه مما لاينبغي تركه .

الثالث لو كان الحائل زجاجاً لايمنع عن المشاهدة ففى تحقق الستر به و عدمه **وجهان** من جهة تعليق الحكم على الستر المشعر باناطة حيثية الستر فى ثبوته والزجاج لما لم يكن ساتراً فلا بأس به ، و من صدق الحائل عرفا و كونه موجبا للتعديد كالشباك بل هو اولى ولا يخفي ان الاحتياط فيه مما لاينبغي ان يترك .

الرابع لو كان الحائل من اول الصلوة متحققا فلا اشكال فى عدم انعقاد الجماعة (ح) من اول الامر ولو طرء في الاثناء يصير منشاء لبطلان الجماعة وعلى اى تقدير فلا يكون بطلان الجماعة موجبا لبطلان الصلوة بل تصير فرادى فح ، فان اتى بما هو وظيفة المصلى منفرداً كانت صلوته صحيحة و الافتبطل من جهة الاخلال بما هو وظيفة الفرادى لا من جهة بطلان الجماعة و هذا حكم كلي يطرد فى كل مورد تبطل الجماعة من جهة انتفاء ما يعتبر فيها

الخامس الظاهر من الحائل اعتبار استقراره فلا يضر عبور عابر بين المأموم و بين من يعتبر اتصاله به من الامام او الماموم الواقع في الصف المتقدم عليه (نعم) لا يعتبر فى الاستقرار بقاء شخص المانع بل لو كان المانع مستقراً بسبب تبدل اشخاصه لصدق عليه الحائل عرفا و ذلك كاستطراق اشخاص متعددة على سبيل الاتصال بحيث لا يتخلل بينهم عدم او كعبور قطار من الجمل ونحوه و هذا ظاهر

السادس لو كان الامام في المحراب الداخل و كان بعض المأمومين واقفا بحيال الباب من الصف الاول الى اخر الصفوف والاخرون على يمين من بحيال الباب او شماله فلا اشكال فى صحة الجماعة بالنسبة الى من كان بحيال الباب كما دل عليه قوله عليه السلام في الصحيح المتقدم الامن كان بحيال الباب ولكن يقع الكلام فى صحة الجماعة بالنسبة الى من كان عن يمينه او شماله فى جهات

الاولى فى انه هل يعتبر عدم الحائل بين احاد المأمومين و بين الامام بحيث لايكون بين كل و احد منهم و بين الامام سترا وجدار او يكفى عدم الستر و الجدار بين المأموم و بين مأموم اخر ليس بينه و بين الامام ستر وان كان بين المأموم الاول و بين الامام ستر و بعبارة اخرى اذا لم يكن بين الصف الثانى والصف الاول ستر كاف في صحة الجماعة

اذا لم يكن بين الصف الاول والامام ستر ولو كان بين الصف الثانى و الامام ستر اوجدار كما اذا استطال الصف الثاني بحيث خرج عن احتذاء الامام و كان بينه و بين الامام ستر اوجدار او اسطوانة كما فى جناحى من يكون بحيال الباب ،، فقد يقال باعتبار عدم الحائل بين كل مأموم مع الامام . و ذلك لان الضمير في قوله عليه السلام و ان كان بينهم ستر اوجدار يرجع الى المأموم وتكون كلمة (وبين الامام) مقدرة و يصير المعنى وان كان بين الماموم وبين الامام ستر اوجدار وهو ظاهر فى اعتبار عدم الستر بين احاد الماموم وبين الامام ولكن لايخفي مافيه لان الظاهر انه عليه السلام اجمل فى هذه الفقرة مافصله فى الفقرتين الاوليين ،، وظاهر ان الفقرة الاولى فى مقام بيان اعتبار ان لايكون بين الماموم والامام مالا يتخطى ،، والثانية فى مقام بيان ان لايكون بين الماموم بعضهم مع بعض مالا يتخطى وهذه الفقرة الثالثة هى اجمال مافصل فى الأوليين ويصير محصلها اعتبار عدم الحائل بين الماموم والامام وبين ماهو بمنزلة الامام بالنسبة اليه فى كونه منشاءً لاتصاله بالامام فعلى هذا فلا باس بجماعة من بجناحى من يكون بحيال الباب من هذه الجهة .

الجهة الثانية انه هل يعتبر مشاهدة القدامية بين الماموم و الامام و المامؤمين بعضهم مع بعض ام يكفى مطلق المشاهدة ولو كانت يمينية اويسارية بمعنى انه لايشاهد قدامه ولكن يشاهد من علي يمنيه او يساره **قولان** ظاهر جماعة هو الاول و استدل لهم بصحيحة زرارة المتقدمة وان كان بينهم ستر او جدار فليس تلك لهم بصلوة الامن كان بحيال الباب (الخ) و تقريب الاستدلال بها . ان قوله عليه السلام من كان بحيال الباب استثناء عن قوله عليه السلام وهذه المقاصير لم تكن فى زمن احد من الناس : قدم عليه فكانه عليه السلام قال وليس لمن صلي خلفها مقتديا بصلوة من فيها صلوة الامن كان بحيال الباب

و على هذا فيدل على بطلان صلوة من لم يكن بحيال الباب ممن يكون على احد جانبيه هذا ولايخفى ما فيه من البعد لان الظاهر ان هذه اللفظة استثناء عن قوله عليه السلام وان كان بينهم ستر اوجدار لانه استثناء عن هذه المقاصير قدم عليها و يكون قوله و ان كان بينهم ستر او جدار « الخ » اجمالاً لما تقدمه فى حكم البعد ولا يخفى ان قوله وان صلي قوم و بينهم وبين الامام الى قوله وان كان بينهم ستر فقرتان متعرضتان لاحكام

ثلثة بالنسبة الى الاثنين منها بالمطابقة و بالنسبة الى واحد منها بالالتزام ،، فالفقرة الاولى تدل على اعتبار عدم التباعد بين الماموم و الامام بالمطابقة و تدل على اعتبار عدم التباعد بين المامومين بعضهم مع بعض بالنسبة الى الصف المتقدم والمتاخر ايضاً بالمطابقة وتدل علي عدم التباعد بينهم بعضهم مع بعض عن اليمين واليسار بالالتزام اذ من ترك التعرض لذكر اليمين واليسار يستظهر انه كما تصح الجماعة مع عدم التباعد بين المامومين بعضهم مع بعض بالنسبة الى الصف المتقدم والمتأخر كذلك تصح اذا كان بالنسبة الى اليمين واليسار واذا كان قوله عليه السلام وان كان بينهم ستر الخ : اجمالا مما فصل سابقاً بالدلالة المطابقية والالتزامية يصير استثناءً بالنسبة الى الاحكام الثلثة فيصير المعنى و ان كان بينهم ستر اوجدار فليس تلك لهم بصلوة الا اذا كان مشاهداً للامام او بعض المامومين من قدامه اويمينه اويساره وهذا بناء على كون الحيال بمعني مطلق المحاذاة لاخصوص محاذاة القدامية كما يظهر اطلاقه من موارد استعماله في مثل وضع اليد بحيال الوجه فى السجود ونحوه وبالجملة فالتمسك بالصحيحة المذكورة لاعتبار المشاهدة القدامية متوقف على كون الاستثناء عن الجملة الاخيرة اعنى وهذه المقاصير (الخ) وهو ممنوع غايته

السابع لوشك فى وجود الحائل فهل يجرى الاستصحاب فى احراز عدمه ام لا وجهان من ان الظاهر من قوله عليه السلام و ان كان بينهم ستر اوجدار فليس تلك لهم بصلوة هو اعتبار اتصاف صلوة الماموم بان لاتكون بينه من يتقدمه ستر او جدار وقد تقدم ان استصحاب عدم الحائل لايثبت الاتصاف الاعلى التعويل بالاصل المثبت والدليل على اعتبار الاتصاف هو ماتقدم من كون هذه الجملة اجمالا لما فصله عليه السلام سابقا بقوله ان صلى قوم و بينهم وبين الامام مالا يتخطى (الخ) و واضح ان قوله عليه السلام وبينهم وبين الامام جملة تدل على الحال ،، ومن ان قوله فان كان بينهم ستر اوجدار ليس فيه مايدل على الحال بل الظاهر منه اعتبار عدم الستر والجدار في نفسه و هذا هو الاقوى **ثم لايخفى** انه بناء على المنع عن اجراء الاصل لايفرق بين كون الشك في الابتداء اوحدث فى الاثناء لان عدم الحائل الى زمان حدوث الشك فى الاثناء لايثبت اتصاف بقية الاجزاء بعدم الحائل وهذا ظاهر

الثامن المعتبر هو عدم الحائل فيما اذا كان الماموم رجلا و اما اذا كان امرئة والامام رجلا فلايضر وجود الحائل للاتفاق علي عدم البأس ح **مضافاً** الى قوله عليه السلام في الموثق عن عمار قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلى بالقوم و خلفه دار فيها نساء هل يجوز لهن ان يصلين خلفه . . قال نعم ان كان اسفل منهن قلت فان كان بينهن وبينه حائطا اوطريقا قال عليه السلام لاباس

مع تأيد ذلك بالاعتبار ايضاً حيث ان الحائل بين النساء و الرجال لايكون معدّدا بل الظاهر صدق الوحدة معه اذا ضرب بينهما بالحائل كمالا يخفى **ثم ان** الظاهر اشتراط صدق الوحدة مع الحائل فلا يصح اذا كان الحائل بحيث يخرج عن اسم الوحدة مثلما اذا كانت المرئة واقفة فى مكان منفصل عن مكان الرجال بحيث لا يشاهد شيئا من احوالات الامام اصلا و لامنافات مع ما ذكرنا نفي البأس عن حيلولة الحائط كما فى الخبر وذلك للفرق بين الحائط والجدار اذالحائط على مايظهر من بعض اهل اللغة هو الجدار الرقيق المعبر عنه فى الفارسيه (بتيغه) وهو غيرمناف لما اخترناه ، ، هذا تمام الكلام فى الشرط الاول

الشرط الثانى من شرائط القدوة عدم التباعد بين الماموم والامام اوبين من يتقدمه من المامومين الى ان ينتهى الى الامام ،، **اعلم** ان الظاهر من صدر صحيح زرارة المتقدم اعنى قوله عليه السلام ان صلى قوم وبينهم و بين الامام مالايتخطي (الخ) هو اشتراط عدم التباعد بمقدار مايتخطى : لكن الاصحاب لم يعتمدوا عليه وحملوه على الاستحباب وعولوا فى ذلك علي العرف و قالوا باعتبار ان لايكون التباعد بما لايتسامح فيه العرف و منشاء ذها بهم الي ذلك مع دلالة الصحيح المتقدم على اعتبار مالا يتخطى هو تذيّل الصحيح المذكور بقوله عليه السلام ينبغي ان يكون الصفوف متواصلة بعضها الى بعض ولايكون بين الصفوف مالايتخطى ،، بدعوى ظهوره في اتحاده مع مافي الصدر فيكون كلمة (ينبغى) قرينة على ارادة الاستحباب من الصدر **ولكنه لايخفى** مافيه اذ الظاهر ان الصدر مسوق لبيان اعتبار ان لايكون البعد بمقدار ما لا يتخطى والذيل مسوق لبيان استحباب تواصل الصفوف واتصال بعضها ببعض : وليس الذيل متحد المدلول مع الصدر والمستفاد من الصدر

هواعتبار عدم التباعد بين مسجد الماموم وموقف الامام ،، وذلك لان الظاهر من اعتبار كون البعداقل ممالايتخطى هو اعتباره فى جميع الحالات فيشترط ان لايكون بين مسجد الماموم وموقف الامام اقل ممايتخطى والمراد بالخطوة هومقدار الممكن ممالا يتخطى الذى لايبعدان يكون بمقدار الذراع اوذراع ونصف فالصدر يدل على اعتباران يكون التباعد اقل من ذلك والذيل يدل على استحباب كون مسجد الماموم خلف الامام من غير فصل ،، واماالطعن فى الخبر بانه معرض عنه فلايصح التعويل عليه ، ، ففيه انه لا مطروح ولامعرض عنـه : وانما حملوه على الاستحباب من جهة مافهموامنه من الدلالة ولااعتماد على فهمهم بعد ظهور الخبر فيما ادعيناه : هذا بالنسبة الى المامؤمين بفهم مع بعض بحسب الطول الى ان نيتهى الى الامام واما بحسب العرض اعنى قدر المغتفر من البعد بين الماموم وبين من يليه ممن يتصل به الي الامام ولو بواسطة المامؤمين فهل العبرة فى التباعد هو بين الموقفين اوبين المسجدين بعدان لايكون الاعتبار بالبعد بين المسجد والموقف لانتفائه **وجهان** التحقيق ان يقال باعتبار اقرب الحالين من البعد بين الموقفين والمسجدين ،، وان كان الظاهر عدم التفاوت بينهما عرفا وان كان بين المسجدين ابعد ممابين المو قفين

ثم ان الظاهر اعتبارعدم التباعد عمن يعتبر مشاهدته فلو كان التباعد بنيه وبين ماموم لايشاهده اقل مما لايتخطى وكان البعد بينه وبين من يشاهده بمقدار مالايتخطى لاتصح الجماعة ح

وهنا امور الاول هل هذا الشرط يعتبر فى الابتداء فقط فلايضر التباعد اذاوقع فى الاثناء كمااذا خرج من بينه وبين الامام عن الصلوة اوانه معتبـر ابتداء واستدامة **وجهان** بل قولان اقواهما الاخير ،، وذلك لما تقدم فى الحائل : وحاصله ان قوله : ان صلى قوم وبينهم وبين الامام مالايتخطى هواعتبارعدم التباعد فى جميع حالات الصلوة بحيث لوحدث ولواناما لاضر بالجماعة

ثم انه قد تقدم ان بطلان الجماعة لايوجب بطلان الصلوة الااذا اخل بما هو وظيفة الفرادى (الثانى) هل يشترط فى احرام البعيد عن الامام ان يكون متاخراً عن احرام من به يتصل

الي الامام او يصح ان يحرم بعد قيام من يتصل به الى الامام ولو لم يحرم هو (وجهان) ظاهر الدليل والاعتبار هو الاول ولكن السيرة المسترة القطعية المستكشفة بالبرهان يقتضى الاخير اذ من المستبعد جداً تحقق التوالي في افتتاح الماموين في الجماعات الكثيرة مثل الجماعات المنعقدة فى اواخر عصر النبى صلى الله عليه وآله وسلم او عهد امير المئومنين عليه السلام فى مسجد الكوفه **والذى يمكن** ان يعول عليه هو الحكم باتصال المتأخر بالامام بواسطة اشراف المتقدم بالافتتاح وصدق الاتصال وعدم التباعد بواسطة قيام المتقدم و تهيئه للاحرام ولا بأس به بواسطة السيرة المذكورة

الامر الثالث لا بأس بان يكون الصف الثانى اطول من الاول اذا كان من يحاذى الصف الاول من اجزاء الصف الثانى يبتدء بالاحرام ثم يحرم من على جناحيه ممن يخرج عن طول الصف الاول يمينا وشمالا ،، وتوهم بطلان من لا يحاذى منهم مع الصف الاول ضعيف جداً ،، و هذا تمام الكلام فى الشرط الثانى و هذان الشرطان عرفيان فى الجملة

الشرط الثالث عدم علو مكان الامام عن الماموم بل يشترط ان يكونا مستأويين او يكون مكان الامام اخفض والاصل فى ذلك موثقة عمار قال سألته عن الرجل يصلى بقوم وهم فى موضع اسفل من موضعه الذى يصلى فيه فقال ان كان الامام علي شبه الدكان او على موضع ارفع من موضعهم لم تجز صلوتهم و ان كان ارفع منهم بقدر اصبع او اكثر او اقل اذا كان الارتفاع ببطن مسيل (على ما فى بعض نسخ التذيب)

او اذا كان الارتفاع يقطع مسيل (على ما فى نسخة اخرى » او بقدر يسير (على ما فى نسخة ثالثة) **او** بقدر شبر (على ما فى نسخة رابعة) **او** اذا كان الارتفاع يقطع سبيل (على نسخة الكافى) فان كان ارضا مبسوطة و كان فى موضع منها ارتفاع فقام الامام فى الموضع المرتفع و قام من خلفه اسفل منه و الارض مبسوطة الا انهم في موضع منحدر فلا باس به انتهي مع ما فيه من اختلاف النسخ والتعقيد فى التعبير **وجملة الكلام** فيها انها تدل على ثبوت البأس فى علو مكان الامام

اذا كان على وجه التسنيم او التسريح الشبيه به ونفى البأس فيما اذا كان على وجه الانحدار لكن قوله (وان كان ارفع منهم بقدر اصبع (الخ) لا يتحصل منه معني، ويشبه ان يكون من سوء تعبير عما رو ذلك لانه لامعنى للاقل من قدر الاصبع لوحمل على عرض الاصبع وحمله على طوله ابعد : ثم لاحد للاكثر من الاصبع **وكيف كان** فجلمة (وان كان ارفع منهم الخ) شرط لاجزاء له وحمل كلمة (ان) فيها على الوصلية يوجب ثبوت البأس ولو بالاقل من الاصبع وهو بعيد هذا مع مافي اختلاف النسخ في ضبط (اذا كان الارتفاع ببطن مسيل)

و المشهور هوعدم البأس بما اذا كان علو الامام اقل من الشبر و ثبوت البأس فيما اذا كان بقدر الشبر اوازيد ، ويمكن ان يستدل لهم اما علي ثبوت البأس بالشبر فما فوقه فلانه المتيقن من مدلول هذا الخبر سواء كانت كلمة ان فى (و ان كان ارفع الخ) شرطية او وصيلة كان ببطن المسيل او غيره من التعبيرات المختلفة فحيث ان الخبر معمول به معتمد عليه عند الاصحاب فيؤخذ به واما على نفى الباس فى الاقل من الشبر فلعدم دلالة الخبر علي ثبوت البأس فيه من جهة اجماله الناشى عن سوء تعبير عمار فى (اذا كان الارتفاع الخ) فلا يصلح للاستدلال به فيبقى مسئلة جواز علو الامام باقل من الشبر تحت الشك فيتمسك فى اثباته باطلاق ادلة الجماعة **و الحاصل** انه يقال بعدم البأس فى علو الا نقص من الشبر من جهة عدم دلالة الخبر على ثبوت البأس فيه لامن جهة دلالته على نفى الباس عنه هذا ، ولكن يشكل الحكم بالجواز من جهة عدم اطلاق يتمسك به لنفى مانعية هذا المقدار من العلو فلا بدمن الرجوع الى الاصل العملى وهو الا شتغال فى المقام من جهة الشك فى سقوط القرائة بمثل هذه الجماعة .. فالمسئلة محتاجة الي التأمل ، هذا بالنسبة الي علو الامام واما المأموم فلا بأس فى علوه عن الامام كماهو المصرح به في الخبر المذكور

وفيه : فان قام الامام اسفل من موضع من يصلي خلفه ، قال لا بأس قال وان كان رجل فوق بيت او غير ذلك دكاناً كان او غيره وكان الامام يصلى على الارض إسفل منه جاز للرجل ان يصلى خلفه ويقتدى بصلوته وان كان ارفع منه بشيئى كثير: ولكن ينبغى

ان يشترط بما اذا كان علوه بمالا يوجب الخروج عن صدق الوحدة ولم يكن منشاء للتعدد والا فتبطل الجماعة لامن جهة علو الماموم بل من جهة انتفاء صدق الوحدة المعتبرة في تحقق الجماعة هذا بالنسبة الى الامام والمامومين واما المامؤمين بعضهم مع بعض فلا يعتبر بينهم التساوى ولايضر الارتفاع والانحطاط اصلا بل تصح الجماعة كيفا اتفق بين المامؤمين وهذا ظاهر

الرابع من شرائط الجماعة عدم تقدم الماموم على الامام و هذا الشرط مع مناسبته مع الاعتبار من حيث مكان الامامة و المأمومية مما لا خلاف فيه ظاهرا بين الاصحاب . بل عن المدارك انه قول علمائنا اجمع ،، ووافقنا عليه اكثر العامة وهو المنقول عن فعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام بل لم يعهد تقدم الماموم على الامام فى شيئ من الجماعات اصلا ،، وهذا مما لا اشكال فيه .. انما الكلام فى اشتراط تأخره عن الامام او جواز مساواته معه فعن الاكثر هو جواز المساواة و استدل لهم بامور .

الاول الاجماع المحكى عن التذكرة المؤيد بنفى الخلاف الاعن الحلى المحكى عن الرياض والشهرة المحكية عن الروض والمسالك (الثاني) اطلاقات ادلة الجماعة النافية باطلاقها اشتراط تأخر الماموم عن الامام (الثالث) اصالة البرائة عن اعتباره

الرابع اطلاق الامر بوقوف الماموم الواحد عن يمين الامام وهو كثير كصحيح محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال الرجلان يوم احد هما صاحبه يقوم عن يمينه وان كانوا اكثر من ذلك قاموا خلفه ونحوه غيره وهو باطلاقه ظاهر فى جواز تساوى الماموم مع الامام حيث ان قوله عليه السلام يقوم عن يمينه مطلق كما لا يخفى

الخامس اشعار حكم امير المؤمنين عليه السلام بصحة صلوة المختلفين فى دعوى الامامة حيث انه لا يتصور الامع التساوى فانه مع تقدم احدهما لا مجال لهذه الدعوى من المتأخر منهما لبطلان صلوته بالجماعة قطعا

السادس اطلاق امر المرئة بقيامها وسط الصف لوصلين النساء بالجماعة فانه باطلاقه يشمل صورتى التساوى وتقدم امامهن معاً «السابع» ماورد عن منع انعقاد جماعة

اخرى لودخلوافى المسجد قبل ان يتفرق جميع من فيه (وفيه) الى ان قال ان ارادوا ان يصلوا جماعة فليقو موافى ناحية المسجد ولا يبدو بهم امامهم (الثامن) ماورد فى كيفية صلوة العراة من جلوس امامهم معهم هذا : ولكن الكل مدفوع ،، اما الاجماع فبالمنع عن حجية المنقول منه وعدم تحقق المحصل : واما اطلاقات ادلة الجماعة ،، فبالمنع عن تحقق اطلاق يمكن ان يسند اليه كمامرّ غير مرّة : واما اصالة البراءة ،، فلما عرفت مرا رامن ان الاصل عند الشك فى شرطية شيئى اومانعيته فى الجماعة هو الاشتغال ،، وذلك للشك في سقوط القرائة و اغتفارزيادة الركن مع الشك فى اعتبارشيى وجودى اوعدمى لواتى بها فاقدة مماشك فى اعتباره

واما اطلاق الامر بوقوف الماموم الواحد عن يمين الامام فبانه ليس في مقام البيان من تلك الجهة ،، واما حكم امير المئومنين عليه السلام فبان اطلاق الكلام بحيث يشمل التساوى انما هو من كلام السائل لاالامام اوّلاً ،، و انه عليه السلام حكم بصحة صلوتهم فردای لابالجماعة ثانيا ولا شبهة فى صحتها فردای مع تقدم احدهما فضلاعن التساوى وكيف يتمسك به لاثبات الصحة جماعة ،، ومنه يظهر الجواب عن السادس : اذلا اطلاق لامر المرئة بقيامها وسط الصف : واما عن السابع فلان فى قوله عليه السلام ولايبدو لهم امامهم نسختين (احديهما) ولا يبدو بالواو ولا يخفى انه مما يتمسك به على جواز التساوى ولكنه يمنع بعدم كونه فى مقام البيان من تلك الجهة لان الظاهر منه هو النهى عن تبرز امامهم فى صف و وقوفهم خلفه على صورة الجماعة احتشاما للجماعة الباقية ولا ينافيه تقدمه عليهم يسيراً بمايخرج معه عن المساواة واخرى ولا يبدر بالراء وعليه فلا يرجع معناه الى محصل ،، هذا ولو سلم اطلاق نسخة الواو ايضاً يصير مجملا بواسطة الاختلاف

واماعن الثامن ففيه انه من اعجب الاستدلالات ضرورة انه يدل على اعتبار تقدم امام العراة بركبتيه على مأمومينه فكيف يستدل به على جواز التساوى مع انه على اعتبار تاخر الماموميين ادل اذ لواعتبر تقدم الامام فى جماعة العراة مع ان الانسب تساويهم لكونه

اقرب الى السترففى جماعة غيرهم يكون اولى : هذا واستدل للقول باعتبار تقدم الامام على الماموم ايضاً بوجوه

منها التوقيع المروى عن الحميرى على مافى الاحتجاج قال كتبت الى الفقيه اسئله عن الرجل يزور قبور الائمة عليهم السلام هل يجوز ان يسجد على القبر ام لا وهل يجوز لمن صلى عند قبورهم ان يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة ام يقوم عند راسهٔ و رجليه وهل يجوز ان يتقدم القبر و يصلي ويجعله خلفه ام لا فاجاب وقرأت التوقيع و منه نسخت اما السجود على القبر فلايجوز فى نافلة ولافريضة بل يضع خده الايمن على القبر واما الصلوة فانها خلفه يجعله الامام ولايجوز ان يصلى بين يديه ولاعن يمينه ولاعن شماله لان الامام لايتقدم عليه ولايساوى وتقريب الاستدلال هوان المراد من قوله عليه السلام لان الامام لايتقدم عليه هوامام الجماعة وذلك لان ارادة الامام المعصوم منه مستلزم لصيرورة التعليل عين المعلل فكانه قال لايتقدم على الامام لان الامام لايتقدم عليه و التعليل بشيى هو نفس المعلل كماترى فلابد من ان يحمل على امام الجماعة فيصير المعنى هكذا ،، فكما ان الامام فى الجماعة لايتقدم عليه ولايساوى معه فكك لايتقدم على القبر ولايساواه لانه بمنزلة امام الجماعة فيدل علي اعتبار تقدم امام الجماعة

ولايخفى مافيه لانه كما يصح معنى الخبر علي ماذكر يصح معناه بحمل الامام فى التعليل على امام الاصل فيصير مفاد التعليل ان الامام لايتقدم عليه ولايساوى فى حال من الحالات سواء كان فى الصلوة اوفي غيرها وسواء كان الامام حيا اوميتاً وفى الصلوة قدام القبر تقديم علي الامام وهذا المعنى وان لم يكن اظهر من الاول الا انه يساويه فى الاحتمال فيصير الخبر مجملا لايمكن الاعتماد عليه ،، هذا مع مافي هذا الخبر من الارسال لكون روايات الاحتجاج كلها مرسلة بالنسبة الينا وان كانت مسندة عند مصنفه وحذف اسنادها للاختصار ،، مع منافاته لما عن الفقيه حيث روى فيه هذا الخبر بعينه لكن مع حذف قوله ولاعن يمينه ولاعن شماله ولايساويه فلادلالة فيه على عدم جواز المساواة ولا شبهة في اضبطية نسخة الفقيه عن الاحتجاج كما لايخفى

ومنها نصوص الآمرة بتقدم الامام فيما لو كان الماموم ازيد من واحد كصحيح ابن

مسلم عن الباقر عليه السلام عن الرجل يؤم الرجلين قال يتقدمهما ولا يقوم بينهما ونحوه غيره و قدفصل في الحدائق بين صورتي وحدة المأموم وتعدده بجواز المساواة في الاول ووجوب تقديم الامام في الثاني مستدلا بهذه النصوص مع ماورد من وقوف المأموم عن يمين الامام لو كان واحداً **ولا يخفى** مافي هذا الاستدلال وهذا التفصيل ،، ضرورة ان التقدم المبحوث عنه في المقام هو تقدم الامام على المأموم بمايخرج به عن التساوي على ماسيجيئي معياره والتقدم المأمور به في هذه النصوص هو كون الامام في صف والمأمومين في صف آخر ولاشبهة في انه محمول على الاستحباب ولاربط له بالتقدم المبحوث عنه اصلا ،، ومن ذلك يظهر ان التمسك بماورد من وقوف المأموم الواحد عن يمين الامام ايضاً اجنبي عن اثبات جواز المساوات و ان ادعى ظهوره في الحدائق فانه لااطلاق له حتى يشمل صورة التساوي فضلاً عن الظهور بل وارد في مقام بيان استحباب كون المأموم عن يمين الامام من غير نظر الى مساواتهما او تقديم الامام بالمعني المبحوث عنه فسقط تفصيل الحدائق كما لايخفى

ومنها ما تقدم في كيفية جماعة العراة الدالة على وجوب تقدم اما مهم عليهم بركبتيه والانصاف انه استدلال حسن لايمكن ان يناقش فيه كما ان الخدشة في قوله عليه السلام يتقدمهم الامام بركبيته ،، ضعيف في الغاية اذ الظاهر من هذه القضية هو الوجوب بل يدل على شدة الاهتمام بتقدم الامام حيث انه امر بمراعاته في تلك الحالة مع ان المقام كان يقتضي الامر بالتساوي لكونه استر واحفظ (و منها) معهودية تقدم الامام في الجماعات بين المتشرعة وانس اذهانهم به وهذا ايضاً حسن (ومنها) مناسبته مع عنوان الامامة حيث ان امام القوم ينبغي ان يكون المتقدم عليهم وهذا وان لم يكن دليلا الا انه صالح للاستيناس (ومنها) اقتضاء الاصل العملي وهو الاشتغال في باب الجماعة لوانتهى الامر الى الاصول وقدمر غير مرة ان الاصل عند الشك في اعتبار شيء في الجماعة هو الاشتغال : وعلى هذا فالاقوى هو اعتبار تقدم الامام على المأموم لقوة ادلته كما او ضحناه ،، واما مقدار التقدم فقد اختلف فيه من التعبير بالمسجد او بالركبة او بالعقب والاقوى ايكاله الى العرف ومدار الامر على مايحكم عليه بالتقدم وهو يختلف باختلاف الحالات ففي حال القيام تكون العبرة عند العرف بتقدم عقب الرجلين و في

حال الركوع به و بتقدم الهيئة الركوعية وفى حال الجلوس بتقدم الركبة و فى حال السجود بتقدم الركبة والمسجد معاً حيث انه لا يصدق التقدم عندهم فى حال السجود بصرف تقدم الامام بركبيته وان كان المأموم متقدما عليه في المسجد لمكان قصر قامة الامام وطول قامة المأموم فالعبرة ليست بالعقب مطلقا و لا بالركبة و المسجد كك بل يختلف باختلاف الحالات قد يكون باحدها فقط كما فى حال القيام و قد يكون بالامرين منها كما فى حال السجود

بقى هنا امور الاول انه قد تقدم مراراً الاصل عند الشك فى اعتبار شيئ فى الجماعة هو الاشتغال لا البرائة وهذا مما لا كلام فيه ، انما الكلام فى انه لو اخل شرائط الجماعة : فهل تبطل صلوته بحيث لا تقع فرادى ايضاً او انه تبطل الجماعة لا اصل الصلوة **وتحقيق** القول في ذلك يتوقف على البحث عن ان الجماعة هل هى من الكيفيات الطارية على الصلوة كالمسجدية او انها من القيود المقومة المنوعة لها كالظهرية و العصرية ثم على الاول هل الشرائط المذكورة شرائط للصلوة فى حال الجماعة مطلقا او شرائط الجماعة كك او يفصل بين الشرائط التى يتوقف انعقاد الجماعة عليها فيقال بانها شرائط الجماعة و بين الشرائط التبعدية مثل عدم علو الامام على الماموم او عدم التباعد بينهما بمقدار مالا يتخطى فيقال بانها شرائط الصلوة حال الجماعة فالكلام يقع فى مقامين .

الاول في ان الجماعة والفرادى هل هما من مقومات الصلوة اولا ومعنى كون الشيئ مقوما بمعني ماليس بخارج عن حقيقته هو كونه نفس الشيئ او داخلا فى مهيته سواء كان امرا قصديا كالظهرية والعصرية او كان امرا خارجيا من مقولة الكم مثل القصر والاتمام حيث ان الاول متخصص بخصوصية كونه بشرط لا عن الزيادة والثانى متخصص بخصوصية كونه بشرط شيئ و كون الجماعة و الفرادى من المنوعات متوقف على ثبوت كونهما ضدين بكون كل منهما خصوصية تخصص الصلوة باحديهما تصير ها جماعة و بالاخرى فرادى **لكن التحقيق** ان الفرادى ، ليست خصوصية قصدية كالظهرية والعصرية لعدم احتياج تحقق الفرادى الى قصدها ولا خصوصية خارجية مثل القصرية اذ هى عبارة عن اعتبار

الناقص بشرط لا و اعتبار الفرادى ليس عبارة عن اعتبار بشرط لاعن الجماعة بل الفرادى عبارة عن عدم الجماعة فهى كساير الكيفيات العارضة على الصلوة مثل كونها فى المسجد ونحوه هذا بحسب الثبوت ومع الغض عنه وتسليم امكان كون الفرادى والجماعة من القيود المنوعة لاسبيل الى اثباته اذليس فى الادلة مايدل عليه اصلا فتحصل ان الاقوى عدم كون الجماعة من القيود المنوعة لعدم صحة الالتزام به ثبوتا و اثباتا

المقام الثانى فى ان هذه الشرايط هل هي شرائط الصلوة فى حال الجماعة او انها شرائط الجماعة اما مطلقا او على التفصيل المتقدم و **التحقيق** ان يقال : اما بالنسبة الى شرائط انعقاد الجماعة ،، مثل الايتمام بامام معين فلا ينبغى الاشكال فى كونها شرط الجماعة ،، وذلك لعدم ما يدل علي اشتراط الصلوة بها و هذا مثل ما اذا ائتم بزيد مثلا باعتقاد انه المصلي فبان انه عمرو حيث ان ماقصد لم يقع وهو الايتمام بزيد و ما وقع لم يقصد و هو الايتمام بالعمرو : و نتيجة ذلك عدم انعقاد الجماعة رأسا و لا يلزم من عدم انعقادها بطلان الصلوة فرادى لما عرفت من انها ليست قصديا متوقفا على القصد بل الجماعة كيفية عارضة على الصلوة اذالم تقع تقع الصلوة مجردة عنها بلا حاجة فى ايقاعها مجردة الى قصد ايقاعها كك فكل ماكان من الشرائط من هذا القبيل ،، اى كان الاخلال بها منشاء لعدم انعقاد الجماعة رأساً يكون شرطاً للجماعة لامحالة : واما الشرائط التعبدية فقد يقال يكونها شرطا للصلوة فى حال الجماعة و ذلك لمافى صحيح زرارة المتقدمة ،، واى صف كان اهله يصلون بصلوة امامهم الي ان قال فليس لهم تلك بصلوة وان كان بينهم ستر او جدار فليس تلك لهم بصلوة حيث نفي الصلوة عنهم في هاتين الفقرتين فيدل نفيها على ان الاخلال بهذه الشرائط موجب لبطلان الصلوة

ولكنه يرد عليه اولا بان المنفى فى الفقرة الاولى هو الامامية اعنى قوله عليه السلام ان صلى قوم و بينهم وبين الامام مالا يتخطى فليس ذلك الامام لهم بامام

و ثانيا مع الغض عن هذه الفقرة ،، الظاهر من قوله فليس لهم بصلوة هو نفى الصلوة عنهم بما هم مجموع الذى في قوة نفى الجماعة عنهم فلا ينافى اثبات الصلوة لكل واحد منهم منفرداً الذى فى قوة صحة صلوتهم فرادى وبالجملة فهذا الخبر لايدل الاعلي

بطلان الجماعة بسبب الاخلال بالشرائط من غير دلالة فيه علي بطلان اصل الصلوة ،، و هذا هوالاقوي

الامر الثانى انه مع بطلان الجماعة لواتى بما هو وظيفة المنفرد من القرائة وعدم ازدياد الركن تصح صلوته فرادى من غير اشكال ،، ولو اخل به فلا اشكال فى البطلان فيما اذا وقع الاخلال بالركن ،، واما اذا كان بالقرائة كما اذا ترك القرائة باعتقاد بقاء القدوة ففى صحة الصلوة او بطلانها **احتمالان** وجه الاول هو صحيحة لاتعاد الشامل لكل مورد تكون جزئية شيئ او شرطيته مساو قاللامر بالاعادة من جهة عدم صحة الامر بالاتيان اما للنسيان او للغفلة و ما نحن فيه ايضاً من هذا القبيل ضرورة انه بسبب الجهل بعدم اغتفار الاخلال بالشرط ترك القرائة معتقداً لتحقق القدوة فيكون جزئية القرائة مساوقاللامر بالاعادة ،، وهذا كما اذاقام فى صف الجماعة مصليا فرادى ثم ترك القرائة باعتقاد انه مصل بالجماعة ثم بعد الدخول في الركوع بان انه فرادى حيث انه تصح صلوته لكون ترك القرائة سهو يامستندا الى السهو عن كونه فرادى و كما اذا تقدم على الامام سهواً وترك القرائة من جهة السهو عن التقدم حيث يقال بصحة صلوته ح ايضاً بقاعدة لاتعاد

ووجه الثانى ان المقام (وهوما اذا اخل بالشرائط جهلا) مورد الجهل بالحكم او بموضوعه ولاشبهة ان فى مورد الجهل بكلا قسميه يصح التكليف ولاتكون الجزئية مساوقا للامر بالاعادة فلامورد للتمسك بقاعدة لاتعاد ،، وهذا بخلاف تقدم الماموم على الامام سهوا او ترك المنفرد الذى بصورة الجماعة للقرائة للسهو عن كونه منفرداً حيث ان كليهما مورد السهو المشمول لقاعدة لاتعاد وهذا هو الاقوى كمالايخفي

والسر فى امتناع تعلق التكليف بالناسي وامكان تعلقه بالجاهل هوان الناسى يتعذر عليه الايتان بالمنسى لمكان نسيانه وهذا بخلاف الجاهل بالحكم مثلاحيث ان صدور الفعل عنه بالاختيار بمكان من الامكان الا انه لمكان الجهل بالحكم يختار الترك اوالفعل لانه يصدر عنه الترك اوالفعل قهراً لمكان جهله بالحكم

والحاصل ان الجهل بالحكم يصير منشاء لعدم تحقق ارادة الفعل فيترك اوتحقق

اراداته فيفعل بالاختيار والنسيان اعنى نسيان الموضوع يصير منشاء لامتناع تعلق الارادة به واما نسيان الحكم فهو في حكم الجهل به بل بعد النسيان يصير جاهلا بالحكم في حال النسيان هذا ولايخفى ان المنقول عن ذكرى الشهيد وان كان هو حكم نسيان التقدم على الامام لكن الظاهر عدم التفاوت بين نسيان هذا الشرط وبين غيره من الشروط من التباعد والستر وعلو الامام فالاخلال بكل واحد منها نسيانا يوجب معذورية ترك القرائة من جهة كون الاخلال بالقرائة المستند الى نسيان شرط الجماعة نسيانيا فيدخل في عموم لاتعاد ولكن في شمول عموم لاتعاد لمثل المقام (اعنى ماذا كان ترك الشي اختياريا، لكنه مستند الى نسيان امر اخر) تامل، اذ القرائة تركت اختياراً ولكن تركها الاختيارى ناش عن نسيان شرط الجماعة لانها تركت من جهة تعلق النسيان بها ابتداء فالمسئلة لاتخلو عن تامل فالاحتياط مما ينبغى ان لايترك

الامر الثالث الظاهر من قوله فليس لهم بصلوة ونحوه، كون هذه الشرائط شرائط واقعية تبطل الجماعة بالاخلال بها مطلقا سواء كان عمدا اوسهواً اونسيانا وسواء كان مدة الاخلال بها طويلا اوقصيراً وذلك بعد صدق الاخلال بها فى الجملة فمافى العروة من الحكم بصحة الجماعة لو كان زمان الاخلال يسيراً مثل صيرورة الماموم المتوسط بنيه وبين الامام منفرداً ثم عوده الي الجماعة كما اذا سلم ثم ائتم ثانياً، لاوجه له

الامر الرابع لاشبهة في صحة القدوة اذا كان الدخول فى الجماعة فى ابتداء الدخول فى الصلوة وهل يصح الدخول فيها فى الاثناء مطلقا بان اتي ببعض الصلوة منفرداً ثم اراد اتمامها جماعة اولا يصح مطلقا اويفصل بين ماذا كان من الاول في الجماعة فعرضه الانفراد امامن جهة الاخلال بالشرائط ولوغفلة اومن جهة العدول الى الانفراد اختياراً ثم اراد العود الي الجماعة ثانيا فيقال بجواز الدخول فيها ح وبين ماذا كان من الاول منفردا ثم بداله الدخول فى الجماعة فيقال بعدم الجواز (وجوه) **اقواها** عدم الجواز مطلقا و ذلك لعدم معهودية مثل هذه الجماعة وكون القدر المتيقن من ثبوتها هو كون الدخول

فيهافى ابتداء الصلوة مع كون الاصل عندالشك فيمايشك في صحته هو الاشتغال،، ومن ذلك يظهر بطلان الوجهين الاخيرين وهو وجه الجواز مطلقا . اومع التفصيل ،، ووجه توهم التفصيل اقربية الجواز فيمالو كان داخلافى الجماعة من الابتداء عمالولم يكن كذلك ،، ولايخفى انه استحسان محض لايعباء به اصلا

الشرط الخامس من شرائط الجماعة نية الاقتداء و ليعلم ان حق هذا الشرط ان يذكر قبل الشرائط المتقدمة لانه من مقومات الجماعة ضرورة انه لولم ينو الاقتداء لاتتحقق الجماعة و كيف كان فلا اشكال فى توقف صدق الجماعة علي نية الايتمام عن الماموم **وانما الكلام** فى انه هل يحتاج الى نية الامامة من الامام ايضاً ام لا،، والمعروف هو التفصيل بين ما اذا كانت الجماعة واجبة كصلوة الجمعة او بحكم الوجوب فى توقف صحتها على الجماعة كالمعادة استحبابا فيحتاج الى نية الامامة وبين ما اذا كانت مستحبة لايتوقف صحتها عليها فلا يحتاج **والتحقيق** هو عدم الحاجة اليها مطلقا اما فيما اذا لم تكن الجماعة شرطا للصحة ،، فلان امامية الامام ليست امراً اختيار يا صادرة بفعل الامام بل هى امر قهرى يترتب على اقتداء الماموم به قصد اولم يقصد كمانه مع عدم اقتداء الماموم به لايصير هو اماماً ولو قصد هو الامامية ومع خروجها عن فعله الاختيارى لايعقل ان يتمشى منه القصد اليها و كيف يعتبر قصدها ح

فان قلت لا اشكال في ان ادراك الامام ثواب الجماعة متوقف علي القصد **والا** فيكون هو منفرداً وليس فى الانفراد فضل الجماعة و لازم ما ذكرت هو عدم تعقل تمشي القصد اليها وعليه فلا فضل فى صلوة الامام اصلا حيث ان الفضل مترتب على الامر الاختيارى والامامة ليست امرا اختياريا

قلت تمكن الامام لان يقتدى به لكي يصير بسبب الاقتداء اماما كحضوره فى المحراب اوفى مكان يمكن للماموم ان يقتدى به امر اختيارى ولا بأس فى الالتزام بترتب فضل الجماعة عليه و بلوغه الى ثوابها بهذا الفعل هذا فيما لم يشترط فيه الجماعة واما فيما اشترط فيه الجماعة فلان شرط صحة صلوة الامام فيما يتوقف صحتها علي الجماعة مثلما اذا كان الامام جزء من العدد الذي ينعقد به الجمعة اعنى الخمسة اوالسبعة علي الاختلاف انما هو

لاقتداء المأموم وقد عرفت انه امر غير اختيارى للامام فلابد من ان يجعل الشرط ماهو يرجع الى اختياره وهو عبارة من احراز انعقاد الجماعة والاطمينان بتحققها لا الانعقاد الواقعى ويترتب عليه صحة صلوته جمعة لو تخلف العدد الذى يتقوم به الجمعة ولم يبقوا فى الجماعة الى اخر الصلوة وان كان الاحوط اعادتها ظهراً بعد اتمامها جمعة فظهر انه لا وجه لاعتبار قصد الامامة من الامام و انما الشرط هو قصد الايتمام عن المأموم

وهنا فروع الاول لااشكال فى صحة الاقتداء اذا قصد الايتمام الى معين واما لو لم يعين الامام بل نوى الايتمام باحد هما لو كان الامام اثنين مع فرض توافقهما فى افعال الصلوة فلا تنعقد الجماعة (الثانى) قالوا لو اقتدى بزيد معتقداً انه هو هذا الامام الحاضر فبان انه عمرو . . تبطل لان المقصود كان هو الاقتداء بزيد ولم يقع فتخلف الواقع عن القصد ، ولو اقتدى بهذا الحاضر معتقداً انه زيد فبان انه عمرو .. تصح لموافقة المقصود وهو الاقتداء بهذا الامام الواقع وانما الخطاء يكون فى امر مقارن مع المقصود لا فيه نفسه :

و هذا الفرق مشكل جداً لعدم الفرق بين الصورتين فى كون الاعتقاد بزيدية هذا الحاضر امرا مقارنا و وقع الايتمام بهذا الحاضر غاية الامر فى الصورة الاولى كان اعتقاد الزيدية داعيا و وقع الخطاء فى الداعى و فى الصورة الثانيه ليس الاعتقاد المذكور داعيا ايضاً لان المفروض هو اقتداء المأموم بهذا الشخص ولو لم يكن زيداً وتخلف الداعى لا يوجب عدم تحقق الفعل الناشيى عنه ومع فرض وقوع الاقتداء بهذا الشخص ولو بداعى كونه زيداً تصح الصلوة و هذا كله فيما فرض كون العمرو ايضاً عادلا .

وكان القائلين بالفرق بين الصورتين جعلوا الزيدية فى الصورة الاولى قيداً لمن يقتدى به فتو هموا ان الاقتداء وقع على هذا الحاضر المقيد بكونه زيداً فاذا تخلف لم يتحقق الاقتداء بالمقيد وماوقع منه اعنى الاقتداء بهذا الحاضر المجرد عن القيد ماكان مقصوداً وفى الصورة الثانية جعلوها داعيا لايقاع الاقتداء بهذا الحاضر

ولا يخفى مافيه وتوضيح ذلك ان المقيد بالشيئى اما يكون امراً كليا او يكون جزئياً خارجيا و على التقديرين فاما ان يتعلق به الانشاء او يتعلق به الفعل الخارجى

اما الكلي فيمكن ان يؤخذ مقيدا بالقيد متعلقا للانشاء كما يمكن ان يكون مجرداً عنه متعلقاً له ،، فالاول كما اذا باع العبد المقيد بالكاتب و الثانى كبيع مطلق العبد الكلى فان كان الكلي المقيد مبيعا فان اعطى ماهو مصداقه فى مقام التطبيق فهو و الا فيجب رد ما اعطاه وقبض ماهو فردالمبيع واما الجزئي الخارجى اذا صار متعلق البيع بان او قع البيع عليه فلا يعقل ان يؤخذ مقيداً بالكتابة الاعلي نحو التعليق كان يقول بعتك هذا العبد ان كان كاتبا فان باعه لاعلى نحو التعليق لا يكون تخلف الوصف الا منشاء لثبوت خيار تخلف الوصف لا بطلان البيع رأسالانه ليس المبيع هذا العين الخارجى المقيد وان باعه علي نحو التعليق يكون اصل البيع باطلامن جهة التعليق سواء تخلف الوصف ام لا،، هذا اذا صار الجزئى الخارجي متعلق البيع وان صار متعلق فعل خارجى مثل ضرب هذا الشخص مثلا فهولا يعقل فيه التقييد حتي علي نحو التعليق اذلامعنى لتعليق ضرب هذا الشخص على كونه زيدا بحيث يوقع الضرب عليه معلقا على زيديته بان يصير مضروبا على تقدير زيديته ولا يصير مضروبا على تقدير ان لا يكون زيداً بل اذا اوقع عليه الضرب يصير هو مضروبا كان زيدا او لم يكن فتحصل ان متعلق الافعال بالنسبته الى قابلية التقيد علي اقسام (احدها) ما يكون قابلا للتقييد ولولا على نحو التعليق و هذا فى مثل بيع الكلى

و ثانيها مايكون قابلا له على نحو التعليق وهذا مثل الجزئى الخارجى المتعلق للبيع وثالثها مالا يكون قابلا له حتى نحو التعليق و هذا مثل العين الخارجى بالنسبة الى تعلق الفعل الخارجى اليه **اذاعرفت** هذا فما نحن فيه من قبيل الثالث وذلك لكون الاقتداء وربط الصلوة بصلوة هذا الشخص كضربه فعلا خارجيا اذا تحقق تحقق ولا يعقل ان يكون الاقتداء بهذا الشخص المقيد بكونه زيداً ولا به معلقا علي ان يكون زيداً بحيث لو تخلف تخلف الاقتداء فبقى ان يكون الاقتداء به اقتداء مطلقاً وانما داعيه في احدى الصورتين فى الاقتداء به هو كونه زيداً وفي الصورة الاخرى امر اخرو تخلف الداعى لايوجب عدم تحقق الفعل الناشئى عنه بعد فرض تحققه اذليس شرط الداعى دوام مطابقته مع الواقع وعلى هذا فالاقوى صحة الجماعة فى كلتا الصورتين و محصل الكلام

فى المقام هو بيان الفرق بين العنوان وبين التقييد و بين الداعى فى متعلقات العقود و الاحكام والافعال الخارجية فالعنوان فى متعلقات العقود كالمبيع مثلا عبارة عما يتعلق به البيع ويبذل بازائه العوض وهو عبارةعن الصورة النوعية للشيئى عندالعرف ولو لم تكن صورة نوعية عند العقل اذ بين الصورة النوعية العرفية والعقلية عموم من وجه لامكان ان يكون شيئي من مقومات النوعية لشيئى عرفا ولم يكن كذلك عقلاوذلك كالرومية و الزنجية فى المبيع مثلا حيث انهما يعد ان متباينان عندالعرف مع انهما صنفان من نوع واحد عقلا

و بالجملة فالذى يبذل بازائه المالعند العرف هوالصورة النوعيةالعرفية كالعبدية ونحوها ولذلك لواشترى العبد فظهر كونه حماراً لكان البيع باطلالكون المقصودمما لم يقع والواقع عليه البيع لم يكن مقصوداً والمادة المشركة بين العبد والحمار ليس مما يبذل بازائه العوض لكى يقالانها هى العنوان وان تخلف الصورةالنوعية موجب لتخلف الوصف و **التقييد** عبارة عن اخذصفة من اوصاف المبيع فيه على نحو الشرطية بحيث يكون اخذها منشاء لزيادة القيمة فى المبيع لا انها مما يبذل بازائها المال كالكتابة فى العبد حيث ان العبد الكاتب اذا ساوى قيمته ماة والامي بخمسين ليس الخمسين من المأة فى مقابل الكتابة بل المأة كلها بازاء العبد ولكن از دياد قيمته على الا مى نشاء من قبل وصفه بالكتابة ثم تقييده بالكتابة يتصور على نحوين (احد هما) ان يكون البيع معلقا على الوصف بان يقول البايع ان كان العبد كاتبا فبعتك ويقول المشترى قبلت ان كان كاتبا وهذا يبطل من جهة التعليق سواء كان المعلق عليه حاصلاام لا

وثا نيهما ان يكون شرط الكتابة التزاما فى التزام فالالتزام الاول عبارة عن الالتزام بالعنوان و الثانى عن الالتزام بوصفه ،، و نتيجة هذا هوصحة البيع و ثبوت الخيار لوتخلف الوصف فمرجع خيار تخلف الوصف الي خيار الشرط وهذا بخلاف العنوان اذ تخلفه لايوجب الخيار اذ هو لايكون التزام فى التزام بل هو التزام واحد و ليس التزام بالمادة المشتركة بين الصورتين حتى يجعل الالتزام بصورة العبدية التزاما فى التزام كمالا يخفى

واما الداعی فهو ما اذا كان وصف الكتابة داعيا و باعثا لحمل المشترى على شراء العبد من غير ان يكون اشتراط فى العقد بنحو التعليق وغيره و تخلفه لا يوجب شياء لا بطلان البيع ولا الخيار اصلا هذا هو المعنى المراد من العنوان والتقييد والداعى فى باب متعلقات العقود واما فى متعلقات الاحكام فالعنوان عبارة عما تعلق به الحكم كالخمر و الماء والعادل والمجتهد و نحوها سواء كان من الصور النوعية او من الاوصاف القائمة بها اذ يمكن اخذ الاوصاف عناوين للمتعلقات مثل العادل فى امام الجماعة والمجتهد فى باب التقليد حيث انه من مناسبة الحكم والموضوع استفيدان جواز التقليد والاقتداء مترتبان على عنوان المجتهد والعادل بحيث يقطع بانتفاء الحكم عند تبدل العنوان ولا ينتهى الى الشك حتى تصل النوبة الى الاستصحاب ففى مثل هذه الصورة لا مجال لتوهم استصحاب الموضوع ويمكن اخذ الموصوفات اعنى الذوات هى العناوين للمتعلقات وذلك كالماء بالنسبة الى النجاسة حيث ان مناسبة الحكم و الموضوع ايضاً كاشف عن كون الماء موضوعا والتغير منشاء لاتصاف الماء بالنجاسة لان النجاسة كسايراعراض الماء قائمة بذات الماء فكما انه اذا عرض ريح على الماء الاحمر ليس عنوان الحمرة معروضا للريح بل الريح يعرض على الماء القائم به الحمرة فكذا النجاسة وفى هذه الصورة ايضاً لا ينتهى الامر الى القول باستصحاب الحكم مع الشك فى الموضوع وذلك للقطع ببقاء الموضوع فلو شك في حكم الماء بعد زوال تغيره فلا يبنغى الاشكال فى استصحابه من جهة الشبهة في بقاء موضوعه ويمكن ان يؤخذ عنوان المتعلق هو الصورة النوعية او الصفة القائمة بها بحيث يشك في ان الموضوع هل هو الذات حتى كان باقيا او الصفة حتى كان زائلا ولم يحرز كونه من قبيل الاول او الثانى وفي مثله ينتهى الامر الى القول بعدم جواز الاستصحاب الحكمى مع عدم احراز الموضوع

و بالجملة فكما يمكن ان يكون عنوان متعلق الحكم نفس الصورة النوعية كباب المعاملات كذا يمكن ان يكون الصفات القائمة بها فدائرة العنوان فى باب متعلقات الاحكام تكون اوسع منها فى باب متعلقات العقود

و اما التقييد فهو لا يعقل فى باب متعلقات العبادات بالمعنى المتقدم فى باب العقود

سواء كان بنحو التعليق او بغيره نعم يمكن التقييد فى هذا المقام بوجه اخر وهو ان يكون المركب من الذات والصفة هو الموضوع للحكم بحيث اخذت الذات مقيدة بالوصف موضوعاله

واما الداعى فهو عبارة عن كون الوصف منشاء لترتب الحكم على الذات وهذا كالتغير الذى علة لترتب النجاسة على الماء وهذا معني العنوان والتقييد والداعى فى باب متعلقاب الاحكام واما فى باب متعلقات الافعال الخارجية فلايتصور فيها التقييد اصلا لابمعنى المتصور فى باب متعلقات العقود ولا بالمعنى المتصور فى متعلقات الاحكام بل ليس المتصور فيه الا العنوان والداعى فالعنوان عبارة عما يقع عليه الفعل مثل هذا الشخص الذى يقع عليه الضرب والقتل ونحو هما ،، وهذا المعنى من العنوان يغاير مع العنوان بالمعنى الما خوذ فى باب العقود ضرورة انه بالمعنى الماخوذ فى باب العقود كان ممكن التخلف ولذا قلنا بانه لو باع هذا العبد فتبين انه حمار كان البيع باطلا سواء قال بعتك هذا العبد او بعتك هذا على ان يكون عبدا او العبد الذى هو هذا بعتك او نحوها من العبائر وهذا بخلاف العنوان الذى يقع عليه الفعل الخارجى حيث انه غير قابل للتخلف لان ما وقع عليه الفعل يقع عليه لامحالة والداعى عبارة عما يوجب تحقق الفعل الخارجى ووقوعه على متعلقه

واما استحالة التقييد فى متعلقات الافعال اما بمعناه الما خوذ فى باب العقود فلان الفعل الخارجى كالضرب مثلا لايعقل ان يعلق وقوعه على متعلقه مشروطا بكذا لانه حيث وقع وقع لامحالة كان الشرط متحققا ام لا ولا يمكن اشتراط الشرط فى ضمنه نحو الالتزام في الالتزام في العقود و هذا اوضح من ان يخفى قالتقييد فى باب العقود بكلا نحويه مستحيل فى باب الافعال

واما بمعناه الماخوذ فى باب الاحكام اعني اخذ العنوان المجوع المركب من الذات والصفة بمعنى ايقاع الفعل على الذات المتلس بالصفة فهو ايضاً مستحيل من جهة انه مع التخلف يقع الفعل على الذات قهراً وليس كباب الاحكام فى عدم كون الذات المجردة موضوعاً للحكم

فتحصل من جميع ماقد مناه انه لواقتدى بهذاالشخص الخارجى باعتقاد كونه زيداً فبان انه عمرو يكون فى الحكم عين ما اذا اقتدى بزيد باعتقاد كونه هذا الشخص فبان انه ليس بزيد ففى كلتا الصورتين وقع الاقتداء الذى فعل خارجى بهذا الشخص الاانه فى الصورة الاولى ماكان الا عتقاد بزيد يته داعيا بخلاف الثانية وكشف الخلاف فى الداعى لايضر بوقوع الفعل بعدفرض وقوعه لان الاقتداء بهذاالشخص حصل قطعا فقولهم انما قصدلم يقع لايستقيم بل الواقع انما هونفس ماقصدالاان التخلف فى داعى القصد لافي متعلقه(هذا)

و لكن الانصاف صحة التفصيل بين الصورتين وذلك لان الاقتداء و ان كان فعلا خارجيا واقعا على شخص معين الا ان الافعال الخارجية على قسمين فمنهامالايكون قصديا بل ممحضا فى الخارجية وذلك كالضرب حيث انه يمكن ان يقع من غير قصد و اختيار ومنها فعل قصدى وذلك كالبيع و غيره من المعاملات فان مبادلة مال بمال فعل خارجى لكنه متقوم بالقصد و من جهة تقومه به لو باع هذا الموجود الخارجى بعنوان كونه عبدا يبطل البيع لوبان كونه حماراً مع ان المبادلة وقعت على هذا العين الخارجى قهراً والاقتداء ايضاً من هذا القبيل حيث انه امر قصدى متقوم بالقصد فيتصور فى متعلقه العنوان بالمعنى الذى يتصور فى البيع ،، وعلى هذا فالاقوى ما عليه المشهور من ثبوت الفرق بين الصورتين ببطلان الجماعة فيما اذا اقتدى بزيد باعتقاد انه هو الحاضر ثم بان كونه عمرواً وبصحتها فيما اذا اقتدى بهذاالحاضر مقارنا مع اعتقادزيديته ثم بان انه عمرولكن مع كون العمرو ايضاً عادلا و اما لولم يكن عادلا فعن شرح المفاتيح للوحيد قدس سره هوالصحة وذلك لانه لولم تكن الصحة فى هذا المورد اولى منها فيما اعتقدعدالة امام يتبين كونه يهوديا فلااقل من كونه مما ثلامعه ... ولايخفى مافيه فانه فى مورد الاقتدأ باليهودى اعتقدعدالة شخص ثم تبين خلافه وفيما نحن فيه اعتقد عدالة شخص لم يتبين خلافه اصلا بل المتبين كون هذا الشخص غيرمكان متبين العدالة بل هوالذى كان متبين الفسق

وهذاواضح كمالايخفى فالحق هوبطلان الصلوة مع تبين خلاف اعتقاده اذاكان المتبين فاسقاً

وليعلم ان فرض الاقتداء بهذا الحاضر مع مقارنة الاعتقاد بزيديته مشكل

و توضيحه انه قديكون محراب يتبادل فيه اما مان عادلان وقد حضره الماموم ولايدرى ان الحاضر زيدا وعمرو فح يتمشى منه قصدالاقتداء بهذا الحاضر الجامع بين زيد وعمرو وقد يكون المحراب لزيد ولكنه يحتمل ان يصلى فيه عمرو ايضاً مع اعتقاد ان هذا المصلى هو زيد وفى هذه الصوورة لايتمشى منه قصد القدوة بالجامع بل انما ينوى الاقتداء بخصوص زيد نعم يكون في نيته انه لو كان عمرواً لينوى الاقتداء به لكن هذه القضية التعليقية لمكان القطع بعدم تحقق موضوعها لاتصير فعليا والذى يصحح الجماعة هو الاقتداء بالجامع بمعنى هذا المصلى سواء كان زيدا او عمروا و واضح انه لايتشى منه ذاك القصدفى هذه الصورة اصلا

الفرع الثالث فى كل صورة حكم فيها ببطلان الجماعة لايكون بطلانها موجبا لبطلان الصلوة بل لولتى المصلى بما هو وظيفة المنفرد صحت صلوته فرادى و ذلك لماتقدم مراراً من ان تلك الشرائط ليست شرائط الصلوة حال الجماعة ولاتكون الجماعة ايضاً من مقومات الصلوة فبطلان الجماعة غير مستلزم لبطلان الصلوة الا مع الاخلال بوظيفة المنفرد

الرابع لوصلى اثنان فقال كل منهما كنت الامام تصح صلوتهما معافرادى ولو قال كل منهما كنت ماموما بطلت صلوتهما والاصل فى ذلك مارواه السكونى عن الصادق عليه السلام عن على عليه السلام فى رجلين اختلفا فقال احدهما كنت امامك وقال الاخر انا كنت امامك فقال صلوتهما تامة قال قلت فان قال كل واحد منهما كنت ائتم بك فقال صلوتهما فاسدة وليستا نفهما والمناقشة فيه بضعف السند كما عن المدارك ضعيفة بعد تلقى الاصحاب روايات السكونى بالقبول خصوصا هذا الخبر الذى هو معمول به لديهم فالمسئلة بحمدالله تعالى واضحة

الخامس لوشكا فيما اضمراه فلا يخلو عن صور

الاولى ان يكون الشك بعدالصلوة مع الشك فى اتيان كل منهما بوظيفة المنفرد من جهة الشك فى كون اماماً و الظاهر صحة صلوة كل واحد منهما فى هذه الصورة

لاجل قاعدة الفراغ لكون الشك فى الصحة من جهة الشك فى ترك وظيفة المنفرد

الثانية ان يعلم بترك وظيفة المنفرد ويقطع بانه قصد المامومية ويشك فى صحة صلوته من جهة الشك فى قصد الاخر حيث لايدرى هو انه قصد الامامة او المامومية والظاهر بطلان الصلوة فى هذه الصورة لكون الشك فيها ناشيا عن قصد الغير فيخرج عن مورد قاعدة الفراغ اذ هـى انما تدل على الصحة بالنسبة الى مايشك فى فعل نفسه لافعل غيره

الثالثة ان يعلم بترك وظيفة المنفرد مع الشك فى قصد نفسه ويعلم بان الاخر قصد الامامة والظاهر صحة الصلوة ح لاجل قاعدة الفراغ والوجه فيه واضح

الرابعة ان يعلم بترك الوظيفة مع شك كل منهما فيما قصداه و الظاهر بطلان الصلوة فى هذه الصورة لعدم جريان قاعدة الفراغ في تصحيح قصد الغير

الخامسة ان يكون الشك فى الاثناء بعد التجاوز عن محل الاتيان بوظيفة المنفرد و يجرى فى هذه الصورة جميع الصور المتقدمة مذ كون الشك مع الشك فى ترك الوظيفة الي اخر الصور

السادسة ان يكون الشك فى الاثناء قبل التجاوز عن محل ماهو وظيفة المنفرد و حكم هذه الصورة هو قصد الانفراد والاتيان بما هو وظيفة المنفرد ولا اشكال فيه اصلا

هذا تمام الكلام فى شرائط الجماعة **بقى الكلام** فى احكامها وهى امور (الاول) فى قرائة الماموم خلف الامام الذى يقتدى به و فيه مسائل (الاولى) فى حكم قرائة الماموم فى الاوليين من الصلوات الاخفاتية فاعلم ان المشهور ذهبوا الى كراهة القرائة خلف من يقتدى به فى اوليي الاخفاتية وقدا فتى جماعة على تحريمها و مستند المشهور الى القول بالكراهة هو ورود المنع عنها في جملة من الاخبار مع ثبوت الترخيص فيها فى بعض اخرى **و مقتضى الجمع** بينها هو حمل الاخبار المانعة على الكراهة

فمن الطائفة الاولى صحيح عبد الرحمن الحجاج عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام اما

الصلوة التي لايجهر فيها بالقرائة فان ذلك جعل اليه فلاتقرء خلفه **الحديث**

وصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام وان كنت خلف امام فلا تقران شيئا في الاولتين وانصت لقرائته الحديث

و موثق يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام عن الصلوة خلف من ارتضى به، ، اقرء خلفه قال من رضيت به فلا تقرء خلفه وفي معنى هذه الاخبار غيرها

ومن الطائفة الثانية خبر سليمان بن خالد قلت للصادق عليه السلام ايقرء الرجل في الاولى والعصر خلف الامام وهو لايعلم انه يقرء فقال عليه السلام لاينبغي له ان يقرء يكله الى الامام وفي قوله وهو لايعلم احتمالات (الاول) ان يكون شاكا في قرائة امامه و على هذا فالظاهر منه كون الشك في الاخيرتيين بمعنى انه لايدرى ان الامام في الاخيرتين يقرء او يسبح ولا يصح حمله ح على الأولين اذالشك في قرائة الامام مع كونه ممن يقتدى به لايجتمعان(والثاني) ان يكون عدم العلم كناية عن عدم سماع قرائته ،، بمعنى انه لايسمع قرائته فيما من شأنه السماع . وعلى هذا فيختص بالجهرية التي تكون مقسما لمايسمع ولايسمع

و الثالث ان يكون هذا المعنى في الصلوة الا خفاتية فعلى الاحتمال الاخير يكون كلمة ينبغي دالة على مرجوحية القرائة في الصلوات الاخفاتية : فيصير الخبر قرينة على حمل ماورد من النواهي في الطائفة الاولى علي الكراهة ،، مضافا الى ما في تلك الطائفة من الاشعار علي الكراهة هذا، ومما ذكرناه يظهر ضعف مافي هذا الاستدلال وذلك من جهة قيام احتمال كون السؤال عن الاخيرتين اوعن اوليئي الجهرية ومعه يصير مجملا غير صالح لان يستدل به علي اثبات الكراهة في اوليئي الاخفاتية و في معنى هذا الخبر خبران اخران دلالة وضعفا فالا حوط ان لم يكن اقوى ترك القرائة في اوليئي الاخفاتية لعدم مايدل على الكراهة

المسئلة الثانية في حكم القرائة في اوليئي الجهرية فيما اذا سمع صوت الامام ولوهمهمة والاقوى تحريم القرائة عليه كماعليه المشهور،، لدلالة جملة من الاخبار عليه : و ليس في البين مايمكن ان يستدل به على جواز القرائة في هذه الصورة ،، ولذلك ذهب

المشور الى تحريمها في هذه الصورة مع ذهابهم الى الكراهة فى المسئلة الاولى

المسئلة الثالثة فى حكم القرائة فى اوليئى الجهرية اذا لم يسمع صوت الامام ولو بالهمهمة و الاقوى استحباب القرائة في هذه الصورة ،، و ذلك لصحيحح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال اذا صليت خلف امام تأتم به فلا تقرء خلفه سمعت قرائته او لم تسمع الاان تكون صلوة تجهر بها ولم تسمع فاقرء وهذا الخبر ظاهر في تحريم القرائة خلف الامام مطلقا سواء كانت فى الاخفاتية اوالجهرية الا الجهرية التى لم تسمع فيها القرائة و الامر بالقرائة عند عدم السماع و ان كان ظاهرا فى الوجوب فى هذه الصورة الا انه محمول على الاستحباب بقرينة صحيح على بن يقطين : قال سئلت ابا الحسن الاول عليه السلام عن الرجل يصلى خلف امام يقتدى به فى صلوة يجهر فيها بالقرائة فلا يسمع القرائة قال لابأس الا صمت وان قرء ،، حيث انه صريح فى جواز القرائة والانصات كليهما فى صورة عدم السماع واما عدم جواز القرائة فى صورة سماع همهمة الامام فمما يدل عليه خبر سماعة : قال سألته عن الرجل يأتم الناس فيسمعون صوته ولايفقهون مايقول فقال عليه السلام اذا سمع صوته فهو يجزيه واذا لم يسمع صوته قرء لنفسه ودلالته على هذا المدعى واضحة

المسئلة الرابعة في حكم القرائة فى الاخيرتين من الجهرية و الاخفاتية و الاقوال فيه تبلغ ستة او اكثر من و جوب الانصات والتخيير بين القرائة و التسبيح مع التساوى بين القرائة و التسبيح مع التساوى او افضلية القرائة او التسبيح امامطلقا اوماذا ادرك قرائة الأولين اما اذا لم يدرك بان لم يقرء هو بنفسه للنسيان ولم يدرك قرائة الامام لكونه مسبوقا فيكون الافضل في هذه الصورة هو القرائة و قد تقدم تفصيل ذلك كله فى باب القرائة

وينبغى التنبيه على امور ،، الاول تجوز القرائة من المأموم بقصد القرانية لا بقصد الجزئية مطلقا سواء كان فى الجهرية اوالا خفاتية الاعلى مذهب من يعتبر الانصات لافى الجهرية ويلزمه القول بعدم جواز قرائة شيئى (ح) حتى التسبيح مطلقا ولو بنحو حديث النفس لمنا فاته مع الانصات وهو مم لمخالفته مع ماصرح به فى الاخبار من جواز الذكر والتسبيح كما لايخفي

الثانى معنى الكراهة على القول بها في الا خفاتيه او الجهرية هوالكراهة المصطلحة فى العبادات المكروهة فيما لابدل لها وقد حققناه فى الاصول بمالامزيدعليه فراجع

الثالث المراد من السماع هو فعلية السماع فى مقابل عدمه مطلقا سواء كان عدمه مستندا الى بعد المأموم عن الامام اووجود الهمهمة او لمانعة عن سماع قرائته او صمم فى المأموم ونحوه فالمدار على عدم السماع الفعلى باى وجه كان

الرابع اذا سمع بعض القرائة ولم يسمع بعضها فهل يجوز ان يقرء مطلقا حتى ماسمعه منها او لايجوز مطقلا حتى : مالايسمع منها او يفصل بين ماسمعه فلا يجوز و بين مالا يسمع فيجوز وجوه ،،وجه الاول اعتبار كون المدار على السقوط سماع الجميع على نحو الايجاب الكلي فلولم يسمع كك لايسقط شيئى ووجه **الثانى** كون المدار على جواز القرائة هو عدم سماع الجميع على نحو السلب الكلى فلا يجوز حين يسمع ولو شيأ منها ،، ووجه الثالث . كون المدار على السقوط على النحو العام الاصولى فيسقط ماسمع و يجوز قرائة ما لم يسمع ولا يخفى بعد هذه الوجوه كلها فالمسئلة ملتسبة جداً وان كان الوجه الثانى لايخلو عن قرب وعليه فلو سمع من الاول فلا يجوز عليه القرائة بعده و لو لم يسمع من الاول الاول فيجوز له القرائة الى ان يسمع ثم بعد السماع لايجوز عليه القرائة و لو لم يسمع بعد ما سمع و لكن الاحتياط بترك القرائة مطلقا او باتيانها لابقصد الجزئية ممالاينبغى ان يترك

الخامس الامام ضامن لشرائط القرائة مثل ضمانه للقرائة نفسها لظهور كون ضمانه للقرائة ضمانا لها بما يتبعها من الشرائط

و اما شرائط الصلوة حال القرائة كالقيام بناء على ان يكون شرطا للصلوة لا لقرائة فالظاهر وجوب اتيانها على الماموم لعدم مايدل على ضمان الامام عنها نعم لايجب القيام على الماموم من اول قرائة الامام فله ان يجلس الى قبل ركوع الامام لعدم دليل علي وجوبه كك ولو فرض قيام الدليل عليه ايضاً لكان محكوماً بما دل على انه لو ادرك الامام فى اخر القرائة اوفي الركوع فقد ادرك ماقبله

السادس لوقصد الانفراد في حال القنوت مثلا او بعد تمام قرائة الامام لا يجب عليه القرائة ولو انفرد في اثناء القرائه فلا اشكال في انه يجب عليه الاتيان بمالم يدرك من قرائة الامام **واما بالقياس** الى ماقرئه ففي وجوب ادعاته عليه وعدمه (وجهان) ، اقربهما العدم . وذلك لكون ما ادركه من قرائته بحكم ادراك كل ماقرئه الامام الى حين انفراده نعم لو كان جالساً حين قرائة الامام وقصد الانفراد قبل قيامه يجب عليه استيناف القرائة لعدم ادراك ركعة الامام حتى يكون في حكم من ادرك قبله

السابع لوشك في سماع القرائة فعلى القول بوجوب القرائة حين عدم السماع يدور الامر بين الوجوب والحرمة لعدم اقوائية شيئي من الاحتمالين فيصير من صغريات تلك المسئلة وعلى القول بعدم الوجوب فيكون من باب الدوران بين الحرمة وغير الوجوب ولايخفى حكمه والذى يسهل الخطب هو جواز القرائة في جميع الصور بقصد القربة المطلقة كما قدمناه

المسئلة الخامسة في حكم القرائة خلف من لا يعتد بقرائته كاهل الخلاف والمشهور بين الاصحاب هو وجوب القرائة التامة عند الامكان والا فيكتفى بما امكن و مع عدم تمكنه اصلا فيكيتفى منها بحديث النفس ومع عدم التمكن من حديث النفس ايضاً فيما اذا سبقه الامام بالركوع فتسقط وما ذكروه من التفصيل هو المنصور و يدل عليه بعد مفروغية جواز الاقتداء بهم في معرض التقية و عدم وجوب التفصيى فيما اذا امكن جملة من الاخبار

منها ماروا ه في الكافي في الصحيح عن الحلبى عن الصادق عليه السلام قال اذا صليت خلف امام لاتقتدى به فاقرء خلفه سمعت قرائته ام لم تسمع وهذا يدل على وجوب القرائة خلفهم وعدم الاعتداد بقرائتهم ولوسمع قرائتهم

ومنها صحيح علي بن يقطين قال سئلت اباالحسن عليه السلام عن الرجل يصلى خلف من لايقتدي به بصلوته والامام يجهر بالقرائة قال عليه السلام اقرأ لنفسك وان لم تسمع نفسك فلا بأس وهذا يدل عى الاخفات بالقرائة في الصلوة الجهرية وانه مع عدم التمكن من اسماع نفسه يكتفى بحديث النفس والمراد بالسماع بالنفس هو القرائة بما يتحقق به مصداق

القرائة ولو لم يسمع باذنيه لان العلم بقرائة نفسه حضوري كما تقدم في مبحث القرائة فيكون المراد من حديث النفس تخطر الفاظ القرائة في القلب من غير الاجراء على اللسان

ومنها مافي التهذيب عن احمد بن محمد ابي نصر عن ابي الحسن الرضاء عليه السلام قال قلت له انى ادخل مع هولاء في صلوة المغرب فيعجلوني الى ماان اؤذن واقيم ولاقرء الاالحمد حتى يركع ايجزيني ذلك . قال نعم يجزيك الحمد وحدها

و هذا يدل على جواز الاكتفاء بالحمد وحدها لوسبقه الامام الى الركوع و لم يتمكن من قرائة السورة وهذا الحكم ليس مختصاً في الاتيمام بمن لا يقتدى به بل عام بالنسبة الى من يقتدى به ايضاً كما سيأتي تفصيله

ومنها صحيح ابي بصير قال قلت لا بي جعفر عليه السلام من لااقتدى به في الصلوة قال افرغ قبل ان يفرغ فانك في حصار فان فرغ قبلك فاقطع القرائة واركع معه وهذا يدل على جواز الاكتفاء ولو ببعض القرائة

ومنها خبر احمد بن عائذ قال قلت لابي الحسن عليه السلام انى ادخل مع هولاء في صلوة المغرب فيعجلوني الى ماأؤذن واقيم فلا اقرء شيئاً حتى اذا ركعوا واركع معهم ايجزيني ذلك قال نعم .. وخبر زرارة عن الباقر عليه السلام قال لا بأس ان تصلي خلف الناصب ولا تقرء خلفه فيما يجهر فيه فان قرائته تجزيك اذا سمعها ، وهذان الخبران يدلان على سقوط القرائة رأسا المحمولان على صورة عدم التمكن منها و في معنى هذه الاخبار غيرها : ولا يخفى انها من حيث المجموع مما يستفاد منها ما عليه المشهور ،، ثم انه يكتفي بما اتى به من الصلوة ولا يجب عليه الاعادة او القضاء بعد رفع التقية كما في كل حكم اضطرارى ناش عن التقية

الامر الثاني لا اشكال في وجوب متابعة المأموم للامام الذى يقتدى به في الجملة وعليه الاجماع ويدل عليه مضافا الى الاجماع البنوى المشهور . انما جعل الامام ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا ،، وفي بعض العبائر بزيادة قوله واذا كبر فكبروا وفي بعض اخرى و اذا قرء فانصتوا لكنه ليس مذكوراً في عبارة الاصحاب : وهذا الخبر وان كان عاميا لكن الاصحاب تلقوه بالقبول فيكون معتبراً معتمداً عندهم يصح التعويل

عليه من غير اشكال **انما الكلام** في دلالته والبحث عنها يقع عن امور

الاول الظاهر من قوله ﷺ اذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا هو كون ذكر الركوع والسجود من باب المثال فيتعدى عنهما الى كل فعل من افعال الصلوة كالقيام ونحوه ويكون ذكر هذين الفعلين من باب ذكر الخاص وارادة العام ، ، وهل يتعدى عن الافعال الى الاقوال باخذ جامع يشمل الافعال والاقوال معا (وجهان) اقواهما العدم وذلك لعدم انس الذهن به وعدم انسباقه الى الفهم فليس فى الخبر مايدل على وجوب المتابعة فى الاقوال كوجوبها فى الافعال وهذا فى غير الاقوال الواجبة مطلقا او الواجبة الغير المسموعة ظاهر اذ الغير الواجبة ليست واجباحتى يجب فيها المتابعة و غير المسموعة من الواجبة لايكون مسموعة لكى يتبع الماموم فيهما **واما فى الواجبة** المسموعة فلايخلو عن شوب الاشكال من جهة احتمال كون ذكر اكوع والسجود كناية عن كل من الافعال والاقوال فالا حتياط فيها لاينبغى ان يترك

الثانى لااشكال فى دلالة الخبر على عدم جواز تقدم الماموم على الامام فى الافعال و اما وجوب تأخره عنه و عدم جواز المقارنة فلا دلالة فيه ،، و الكلام يقع تارة فى دلالة صدر الخبر اعنى قوله ﷺ انما جعل الامام ليؤتم به ،، و اخرى فى قوله ﷺ فاذا ركع فاركعوا و اذا سجد فاسجدوا ،، اما الصدر فلا دلالة فيه على وجوب المقارنة وذلك لان تبعية التابع للمتبوع يكون على قسمين (الاول) ان يكون تابعا له فى كلما يفعله بحيث يكون فعل المتبوع بوجوده العينى محركا للتابع ومحدثا لارادته فليس له قصد الى الفعل لولا فعل المتبوع اصلا

الثانى ان يكون فعلا مشتركا بين التابع والمتبوع ولايكون ارادة اصل الفعل من التابع ناشيا عن فعل المتبوع بل التبعية انما هو فى ربط فعله بفعله لافى اصل صدوره ولازم القسم الاول هو تأخر فعل التابع عن المتبوع بالزمان ضرورة اقتضاء انبعاث ارادته عن فعل المتبوع تأخر فعله عنه كذلك كما لايخفى ولازم القسم الثانى هو عدم لزوم التاخر اذ لايكون ارادة التابع لاصل الفعل ناشيا عن فعل المتبوع فيمكن تقارن ارداتهما للفعل فيقارنا فيه ولايقال باقتضاء التبيعة تاخر التابع عن المتبوع بحسب الزمان وذلك لفاده من حيث ان

اظهر مصاديق التبعية هو تبعية المعلول للعلة وواضح انهما متقارنان بالزمان بل لايعقل تأخر المعلول عن علته بحسب الزمان ،، هذا بالبسة الى الصدر

واما بالسبة الى قوله فاذا ركع فاركعوا فقد يقال بان تفريع ركوع المأموم على ركوع الامام مع التعبير عن ركوعه بصيغة الماضى الدال على النسبته التحقيقية يدل على اعتبار تاخر فعل الماموم عن فعل الامام بناء على دلالة صيغة الماضى على الزمان الماضى ولكنه ممنوع بمنع دلالة الفعل على الزمان وانما الماضى موضوع للدلالة علي النسبة التحققية ولكن لازم صدق الاخبار عنها انما هو وقوعها قبل الاخبار بها ولو بآن ما فالدلالة على الزمان الماضى نشات من صدق الاخبار بصيغة الماضى لا انه مدلول للصيغة وعليه فاذا لم يكن الاستعمال فى مقام الاخبار بل كان للانشاء فلا تدل على الزمان اصلا والجمل الشرطية مطلقا منسلخة عن سوقها فى مقام الاخبار مثل اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واذا جائك زيد فاكرمه ونحو هما و لذلك يكون الجزاء والشرط متقارنين بالزمان

والسرفيه هو ماذكرناه من انسلاخ الجملة الشرطية عن الاخبار التى كانت الدلالة على الزمان من لوازم صدقها

هذا تمام الكلام فى الافعال : واما الاقوال فتارة يكون الكلام فى تكبيرة الاحرام واخرى فى غيرها من الاقوال وثالثة فى السلام اما التكبيرة فلاشبهة ولااشكال فى عدم جواز تقدمها على تكبيرة الامام من جهة عدم تحقق صلوة للامام حتى يتحقق الايتمام ،، و هل يصح المقارنة اويشترط تاخرها عن اول تكبيرة الامام اويعتبران تكون بعد الفراغ عن تكبير الامام **وجوه** بل اقوال اقواها الاول

وذلك لعدم الدليل على اعتبار التأخر مطلقا سواء كان عن اول التكبيرة اوعن تمامها وعدم توقف صدق الاقتداء والايتمام علي تاخرها بل التبعية تتحقق ولو مع المقارنة بالزمان واما النبوى المعروف المشتمل على قوله فاذا كبر فكبروا فلايدل على وجوب التأخر وذلك لعدم الاعتماد على تلك النسخة من جهة خلوما نقله الاصحاب عن تلك الفقرة مضافا الى ان حال هذه الشرطية ايضاً كالشرطتن المتقدمتين اعنى قوله عليه السلام

اذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا فى عدم الدلالة على اعتبار التأخر بحسب الزمان

واما المروى عن على بن جعفر عليه السلام عن اخيه عليه السلام عن الرجل يصلى جماعة ،، اله ان يكبر قبل الامام قال لا يكبر الامع الامام فان كبر قبله اعاد التكبير الظاهر فى وجوب المقارنه وعدم جواز التاخير كا لتقديم فهو مؤل بارادة نفي التقدم فيكون سوقه لبيان عدم جواز التقدم لالبيان وجوب المقارنة ، ، واما ذيله الدال على اعادة التكبير لووقع قبل تكبير الامام فهو بظاهره غير معمول بـه لعدم بطلان صلوته لووقع كك ،، غاية الامر تكون فرادى لاجماعة اللهم الاان يحمل على ما اذا كبر بعنوان الجماعة مقيداً بايقاعها بحيث لولاها لم يرد الصلوة الفرادى اصلا ،، فحينئذ يصح الحكم ببطلانها و لزوم اعادتها : وبالجملة فالاقوى جواز مقارنة تكبير الماموم مع احرام الامام ،، لكن الاحوط تأخر احرامه عن شروع الامام فى التكبير ولووقع تحريمه فى اثناء تكبيره و احوط منه كون شروع الماموم بعد فراغ الامام عن التحريم واما سائر الاقوال غير التسليم فقه تقدم شطر من الكلام فيها

ومحصله ان النبوى المعروف لا دلالة فيه على عدم جواز تقدم الماموم فيها على الامام وهذا على نسخة التى لم يذكر فيها قوله صلى الله عليه وآله وسلم و اذا كبر فكبروا) ظاهر كما تقدم و على تلك النسخة ايضاً كك لما تقدم من عدم اعتماد الاصحاب على تلك الفقرة اولا ،، وعدم دلالتها على عدم جواز التقدم فى ماعدي التكبيرة بدعوى كونها من باب ذكر الخاص وارادة العام ثانياً : وذلك لقوة احتمال الخصوصية فى التكبيرة حيث ان قبل التكبيرة الاحرام لا تكون صلوة حتى تنعقد الجماعة وهذا بخلاف الركوع مثلا حيث يقطع بعدم الفرق بين الدحول فيه و بين الرفع عنه فاذا لم يجز التقدم فى دخوله لم يجز فى الرفع عنه و كذا الخبر المروى عن ابى سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قمتم الى الصلوة فاعدلوا صفوفكم واقيموها وسووا الفرج واذا قال امامكم الله اكبر فقولوا الله اكبر واذا قال سمع الله لمن حمده فقولو اللهم ربنا ولك الحمد فانه لا دلالة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم و اذا قال الله اكبر (الخ) على وجوب تأخر تكبير المأموم عن الامام بالبيان المتقدم مع ان سياقه سياق بيان المستحبات لكون جميع الفقرات

المذكورة فيه منها وهذا يوجب كسر ظهور الامر في الوجوب وان لم تكن قرينة على الاستحباب وبالجملة فليس في البين مايدل على عدم جواز التقدم في الافعال الاان الاحتياط الافعال الواجبة مما لاينبغي تركه

واما التسليم فقد قيل بعدم جواز التقديم فيه قيا ساله بالتحريمة ،، وهوضعيف جداً لبطلان القياس و عدم ما يدل على المنع من تقديمه مضافا الى مايدل الى جوازه وذلك كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون خلف الامام فيطيل الامام التشهد فقال يسلم من خلفه ويمضي لحاجته ان احب فان ظاهره تقدمه على الامام بالتسليم مع بقاء القدوة لانه نيوى الانفراد ثم ياتي بالتسليم

وصحيح ابي المعزي في الرجل يصلي خلف امام فسلم قبل الامام قال عليه السلام ليس بذلك بأس وهذا ايضاً ظاهر في كون تقدمه مع بقاء القدوة فالمتحصل من هذه المسئلة هو عدم جواز تقدم الماموم علي الا مام في الافعال والتكبيرة من الاقوال و جوازه فيما عدى التحريمة من الاقوال حتى التسليم وجواز المقارنة في جميع ذلك حتى في التحريمة مع مافيها من الاحتياط (والحمدالله)

هذا بالنسبته الى التقدم و التقارن واما بالنسبة الى التأخر فقد يقع الكلام بالنسبة الى التأخر عن الركوع بعد ما ادرك القيام سواء كان اول صلوته كالركعة الاولى اولا ،، واخرى بالنسبة الى ماعدى الركوع اما الركوع فالمستفاد من جملة من الروايات عدم جواز تأخر الماموم عن ركوع الامام بمعنى عدم الحاقه بالركوع حتى يرفع الامام عنه **وذلك** كصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال ان ادرك من الظهر او العصر او العشاء ركعتين وفاتته ركعتان قرء في كل ركعة مما ادرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب وسورة فان لم يدرك السورة تامة اجزئه ام الكتاب

وعن الفقه الرضوي فان سبقك الامام بركعة او ركعتين فاقرء في الركعتين الاولتين الحمد وسورة فان لم يلحق السورة اجزئك الحمد،، و **عن دعائم الاسلام** عن ابي جعفر عليه السلام اذا ادركت الامام وقد صلى ركعتين فاجعل ما ادركت معه اول صلوتك فاقرء لنفسك بفاتحة الكتاب وسورة ان امهلك الامام اوما ادركت ان تقرء و في معنى هذه الاخبار

غيرها ،، ودلالتها واضحة فى الترخيص بترك السورة اذالم يمهله الامام ،، وليس ذلك الامن جهة لزوم ادراك ركوع الامام و لولا لزوم ادراكه لماكان اقتضاء للترخيص فى ترك قرائتها

لايقال انما الترخيص فى ترك السورة لمكان جواز تركها في صورة الاستعجال فلايدل على وجوب ادراك الركوع

لانه يقال الاستعجال فى المقام يتوقف على وجوب ادراك ركوع الامام والافلا موضوع للاستعجال ضرورة امكان اتمام المامؤم قرائته ثم التحاقه بالامام فى السجود هذا بالنسبته الى التأخر عن الركوع بعد تحقق الايتمام قبله لابان ائتم فى الركوع فان هنا مسئلتين (احديهما) ادراك الركعة بادراك الامام فى الركوع وقد تقدم

وثانيهما عدم جواز التأخر عن الركوع اذا ادرک ماقبل الركوع سواء فى ذلك الركعة الاولى اوغيرها ولاربط لاحدي المسئلتين بالاخرى

واما التأخر بالنسبة الى ماعدى الركوع من بقية الافعال فالاقوي جوازه بمقدار التأخر المتعارف و عدم جوازه بالمقدار الفاحش ، ، وضابط الفاحش هو كونه بمقدار الزائد عن المتعارف اماجوازه بمقدار المتعارف فلعدم مايدل على اعتبار المقارنة مع مادل على جواز التأخير واما عدم جوازه بالزائد عن المتعارف فللنبوى المتقدم اعنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم فاذا ذا ركع فاركعوا و اذا سجد فاسجدوا ، ، حيث انه يدل على وجوب متابعة الماموم الامام فى الركوع والسجود ويلحق بهما بقية الافعال لاجل عدم الفرق بينهما ،، مضافا الى عدم صدق القدوة والايتمام مع التخلف الفاحش كمالايخفى

ومنه يظهر ان الضابط فى المقدار الفاحش هو ما لم يصدق معه الاقتداء عرفاً واماانقسام الفاحش الى مايوجب بطلان القدوة ومالايوجب فهو فاسد ضرورة عدم بطلانها بالتأخر بعدورود الدليل على بقاء القدوة لوزوحم فى الجمعة ففات منه الركعتان حيث وردانه يصبر حتى يأتي الامام بالركعة الثانية فيجعل الماموم سجدة الامام من الثانية سجدة له من الاولى ويأتى بالركعة الثانية بعد اتمام الامام وذلك فيما اذافات من الماموم سجدتى الركعة الاولى والركوع من الركعة الثانية فيدل على ان التأخير

بمثل هذا المقدار لا يوجب بطلان القدوة **ولا يقال** ان عدم البطلان في هذه الصورة انما هو لمكان الاضطرار بسبب التزاحم لان الظاهر عدم التفاوت في الشرطية بين ما كان انتفاء الشرط بالاختيار اولا بالاختيار غاية الامر عدم ثبوت الاثم في الثاني

الامر الثالث هل وجوب المتابعة في موضع وجوبها الذي تبين في الامر المتقدم نفسي او شرطي وعلى الثاني فهل هي شرط لاصل الصلوة او للقدوة بالنسبة الي تمام الصلوة او بالنسبة الى كل جزء من اجزائها **اقوال** ربما يبلغ مع القول بعدم الوجوب الى خمسة اقوال

والاقوى منها هو القول بالوجوب النفسي وذلك لبطلان ماعداها اما القول بالعدم مطلقا فلما تقدم في الامر الثاني من وجوبها بالتفصيل المتقدم واما القول بالشرطية سواء كانت شرطا لاصل الصلوة او للقدوة اما مطلقا او لكل جزء من اجزائها فلما دل على عدم بطلان الصلوة ولا الجماعة بسبب التأخر والتقدم وهو ينفي شرطيتها للصلوة اوللجماعة ، ، اما مادل على انعقاد القدوة في صورة التأخر فلما تقدم آنفا في الامر الثاني مما ورد على بقاء القدوة في صورة التخلف عن الركنين بسبب المزاحمة في صلوة الجمعة واما مادل على بقائها في صورة التقدم فلما ورد من ان المتعمد في التقديم على الامام بالركوع اوالسجود يجب عليه الصبر الى ان يلحقه الامام فلولا صحة صلوته وبقاء القدوة بالقياس الى الصلوة وبالنسبة الي الجزء منها معالما كان لوجوب الصبر الى ان يلحقه الامام معللا بانه لو تابع الامام يلزم زيادة الركن معنى وهذا ظاهر

مضافا الى انه لا يستفاد من النبوى المتقدم الا الوجوب النفسي **وتقريبه** : ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما جعل الامام اماما ليؤتم به ، يدل على ان غاية المترتبة على جعل الامام هو وجوب متابعته فيكون متابعته من الغايات المترتبة على امامته و من احكامه لامن شرائطه وذلك كالغايات المترتبة على البيعة وعلى العقود مثل وجوب التسليم و نحوه حيث ان وجوب التسليم ليس من شرائط صحة البيع بحيث لولاه لكان البيع فاسداً بل هو من الاحكام المترتبة على البيع وكذا الاحكام المترتبة على البيعة فاذا كانت المتابعة مترتبة علي جعل الامام اماما وصارت غاية له لا تكون من شرائط الجماعة فح

يكون وجوبها نفسيا **هذا مضافا** الى مافى جعلها شرطا للقدوة بالنسبة الى الجزء من الصلوة حيث ان القول به فاسد من جهة عدم كون القدوة ملحوظا بالقياس الى كل جزء جزء مستقلا حتى تبطل فى جزء وتبقى في جزء اخر بل هى امر بسيط متعلق بتمام الاجزاء فاذا بطلت بطلت من رأس نظير نية الصلوة فلايصح القول ببطلانها فى جزء وصحتها في جزء اخر ،، مع ان ماتقدم من وجوب الصبر الى التحاق الامام يدل على بقاء القدوة فيما تقدم فيه على الامام كما عرفته (وبالجملة) فالظاهر المستفاد من النبوى و غيره هو الوجوب النفسى

الامر الرابع قد يقال بناء على وجوب المتابعة بالوجوب النفسى ببطلان الصلوة بتركها بناء على ان الامر بالشيى يقتضي النهى عن ضده الخاص ،، واورد عليه بمنع الاقتضاء ولا يخفى مافى هذا القول وتوضيحه ان مورد الضد هو ماذا كان اتيان شيئى موجبا لصرف القدرة عن اتيان الاخر عقلا او بتعجيز مولوى ولاربط لذلك بالمقام حيث انه لوترك المتابعة بالتقدم على الامام فى الركوع اوالسجود ليس عدم التمكن من المتابعة من جهة تعجيز فى الاتيان بها بل انما هو من جهة وقوع مايجب فيه المتابعة منه صحيحاً ضرورة عدم شرطية المتابعة للصلوة وبعد الاتيان به صحيحا حصل الامتثال فلايبقى موقع للاتيان به حتى يحصل به المتابعة **ونظير ذلك** ماذا اتى بالجهر فى موضع الاخفات اوبالعكس ،، حيث ان عدم التمكن من الاتيان بماتركه انما هو لاتيان محله صحيحاً فلا موقع معه للتدارك ،، وهذا خارج عن باب الضد وعليه فلوقلنا باقتضاء الامر بالشيىء للنهى عن ضده لماكان وجه للقول للبطلان هذا فى صورة ترك المتابعة بالتقدم واما تركها بالتأخر فهو اظهر ،، هذا كله مع ان القول بالبطلان بتعمد ترك المتابعة اجتهاد فى مقابل النص الدال على ان المتعمد بالتقديم يجب عليه الاستمرار الى ان يلحقه الامام كما لايخفى

الامر الخامس المشهور على التفصيل بين الاخلال بالمتابعة سهوا اوعمداً بوجوب تداركها بمتابعة الامام فى الاول ووجوب الاستمرار الى ان يلحقه الامام في الثانى و ذلك لورود روايات دالة على وجوب العود لتحصيل المتابعة فيما اذا ركع اوسجد قبل

الامام اورفع رأسه عن الركوع والسجود قبله **ومادل** على وجوب البقاء بالجمع بينهما بحمل الطائفة الاولى على السهو والثانية على العمد لمافى الطائفة الاولى من القرائن الموجبة للحمل على السهو حيث ان حمل هذه الاخبار على كثرتها على صورة العمد مستبعد جداً لبعد تعمد المأموم فى ترك المتابعة ومافى الثانية ممايوجب حمله على العمد كمافى خبر غياث بن ابراهيم لما فيه من القرنية على ذلك ،، وهو قوله (ولمارأى ان ابطاء الامام) حيث انه يدل على ان رفعه من الركوع كان بتخيل ان الامام يرفع عنه بعده بلا امهال الظاهر فى صورة العمد **هذا مع قطع النظر** عن المعارضة : ولو اغمض عن ذلك فلم كان قيام الاجماع الامن شاذ على وجوب المتابعة فى صورة السهو يخرج صورة السهو عن تحت اطلاق الطائفة الثانية فخيتص موردها بملاحظة الاجماع بصورة العمد فتصير اخص من الطائفة الاولى ح فتخصص بها

وبعبارة اوضح النسبة بين الطائفتين و ان كانت بالتباين لكن بملاحظة قيام الاجماع على وجوب الاعادة فى صورة السهو تنقلب النسبة والالزم عدم تحقق المورد للعام المخصص بالاجماع : وهذه قاعدة كلية مطردة فى جميع الابواب حيث ان تخصيص احد العامين موجب لانقلاب النسبة ،، واما حمل الاخبار الدالة على وجوب العود على الاستحباب ،، بقرنية خبر غياث بن ابراهيم الدال على عدم الوجوب : ففاسد لان الحمل على الاستحباب انما يصح فيما لوقام قرينة ظاهرة فى نفى الوجوب وليس لخبر الغياث ظهور فى الجواز لان المنفى فيه عدم العود لاعدم وجوبه حتى يكون قرينة على حمل تلك الطائفة على الاستحباب وكيف كان فما عليه المشهور هو المعول ،، وعليه فهنا فروع

الاول لو كان ترك المتابعة برفع الرأس عن الركوع او السجود قبل الاتيان بالذكر الواجب فان كان مع الالتفات الى عدم الاتيان بالذكر والتعمد فى تركه بطلت صلوته من جهة الاخلال بالذكر وان كان مع نسيان عن الذكر فلا بطلان

الثانى لو ترك الاستمرار على البقاء فى صورة العمد و اعاد الى الركوع والسجود فيما اذا تقدم في الرفع اوالى الرفع منهما فيما اذا تقدم فى الوضع بطلت صلوته بسبب الزيادة الغير المغتفرة من غير فرق بين ما اذا اخل بالذكر ام لا وهذا واضح

الثالث لوترك الا عادةفي صورة السهولم تبطل الصلوة فيما اذا كان ترك المتابعة سهواً بعد الا تيان بالذكر الواجب قطعا بناء علي كون وجوب المتابعة نفيسا على ماهو المختار و لوكان تركها قبل الا تيان بالذكر ففي البطلان ح من جهة استلزامه ترك الذكر الواجب عليه لانه لواعاد ليأتى بالذكر وعدمه من جهة فوات محل الذكر وجهان اقواهما الاخير

و توضيحه ان السهو عن المتابعة قبل الذكر الواجب تارة يكون مع الاخلال بالذكر عمداً واخرى يكون مع الغفلة عنه فعلى الا ول فتبطل الصلوة من جهة الاخلال بالذكر عمداً وهو مبطل للصلوة وعلي الثانى فلاتبطل الصلوة بتركه ح لكن يبقى الكلام فى وجوب الاتيان بهفى صورة العود الى الركوع والسجود من جهة المتابعة وهو مبنى على كون مايأتى به بعنوان المتابعة واجبا شرطيا معدوداً من افعال الصلوة فكان ركعتهذه صارت مركبة من ركوعين مثلا اوكان مايأتى به متصلا بما اتى فكانه هووما قبله ركوع واحد بالقاء التخلل الواقع بينهما فعلى الوجهين يكون الماتى به بعنوان المتابعة فعلا صلوتيا يجب فيه الذكر

ولكن الوجهين كليهما ممنوعان بل المأتي به واجب نفسى ولذالايضر الاخلال بهولوكان عاصياً فح فلادليل على وجوب الذكر فيه ولومع تركه فى ماقبله فح فلا يترتب على ترك الاعادة بطلان اصلاومنه يظهر انه لواعاده للمتابعة لايجب عليه الذكر ولومع تركه فيما اتي قبله كما لايخفى

الرابع قال فى العروة مامحصله انه لوركع سهواً فى حال قرائة الامام ثم ترك المتابعة ولم يعد الى القيام فالاحوط البطلان ولوركع عمداً فترك المتابعة فالاقوى البطلان ،، والفرق بين الصورتين بالاحتياط فى الاول والفتوى بالبطلان فى الثانى مشكل

و ذلك لانه لايخلوالقيام اما ان يكون شرطا للقرائة اويكون واجبامستقلا من افعال الصلوة فى حال القرائة وعلى الاول فامايكون الامام متحملا لقرائة المامو م بمايتبعها من الشرائط اولايكون متحملا لتوابعها فان كان القيام شرطا للقرائة وكان الامام متحملا لها بتوابعها فلا بطلان من جهة ترك العود الي المتابعة في الصورتين

لعدم الاخلال بشيئى من افعال الصلوة وشرائطها فى هذه الصورة الاالمتابعة التي عرفت انها واجب نفيسي وكذا ان كان القيام واجبا مستقلا حيث انه واجب فى حال القرائة وبعد سقوط القرائة عن الماموم فلا دليل على وجوب القيام عليه فى حال قرائة الامام الابمقدار تتحقق به الركعة المفروض حصوله قبل الهوي الى الركوع

ولو كان شرطا للقرائة ولم يكن الامام متحملا لتوابعها فتيجه البطلان فى الصورتين من غير فرق بين العمد والسهو فالفرق بين الصورتين بالحكم بالبطلان فى صورة العمد والاحتياط فى صورة السهو لاوجه له ،، وحيث قدتقدم ان الاقوى فى باب القيام هووجوبه فى حال القرائة لاشرطيته لها فالاقوى عدم البطلان فى الصورتين و ان كان الاقوى مع القول بشرطيته للقرائة ايضاً كك كما هوالاقوى من تحمل الامام قرائة الماموم بما يتبعها من الشرائط ،، هذا

ولكن يمكن ان يقال بالتفصيل بين العمد والسهو بالحكم بالبطلان في الاول دون الاخير : فيما اذا هوى الى الركوع فى حال قرائة الامام من جهة الاخلال بشرط الركوع عمداً فى صورة العمد دون السهو ،، وذلك بناء على مقدمتين

احديهما ان قرائة الامام قرائة الماموم وقدنزلت منزلتها (والثانية) ان محل الركوع انما هوبعد الفراغ عن القرائة وبعد تنزيل قرائة الامام منزلة قرائة الماموم يستنتج ان محل ركوع الماموم انماهو بعد قرائة الامام بحيث لواتى به قبل فراغ الامام عن القرائة لكان فى غير محله ،، ونيتجة ذلك هوبطلان الصلوة فى صورة العمد من جهة الاخلال بشرط الركوع ولوعاد الى المتابعة وعدم بطلانها فى صورة السهو لعدم البأس فى الاخلال السهوى ولو لم يعدالى المتابعة لكون وجوب العود اليها نفسيا كماتقدم ومع عدم الفوت لم يفت منه الاشرط الركوع سهواوهو كونه بعدالقرائة والمفروض عدم وقوع الاخلال به

ولكن الشأن في انتاج المقدمتين المذكورتين شرطية كون ركوع الماموم بعد الفراغ عن قرائة الامام ضرورة ان تنزيل قرائة الامام منزلة قرائة الماموم لايدل على شرطية تاخير ركوعه عن قرائته فح لايمكن القطع بالبطلان فى صورة العمد بذاك

الوجه وان كان الاحتياط فيه ممالاباس به واما في صورة السهو فالانصاف انه لامجال فيه للاحتياط لعدم مايقتضيه

الخامس قد تقدم انه لوهوى الي الركوع اوالسجود قبل الامام سهواً يجب عليه المتابعة بالرفع عماهوى اليه ثم الركوع اوالسجود مع الامام ،، فهل الركوع اوالسجود الصلوتى هوالاول اوالاخير (احتمالان) اقواهما الاول وذلك لان ركوعه الذى وقع منه قبل ركوع الامام ركوع وقع في محله علي ماهوالمفروض فيكون ركوعا صلوتيا وليس في البين مايوجب صرفه عن الركوع الصلوتى لان ماورد ممايدل على وجوب المتابعة لايدل على كون الركوع الصلوتى هوالاول اوالاخير بل انما هودال علي وجوب المتابعة ساكتاعن الدلالة على تعيين الركوع الصلوتى فى الاول اوالاخير (فح) مقتضى جزئيته للصلوة وجوب الذكر فيه لوكان التذكر قبل الاتيان به فيقع التزاحم بين الرفع **عنه لمكان** المتابعة وبين الابقاء بمقدار الذكر لكن التحقيق عدم التزاحم لمكان كون المتابعة الواجبة عرفية ولايضر بها الفصل بمقدار الاقل الواجب منه ولا يتعدى عنه هذافى الركوع الاول اماالركوع الثانى فلايجب فيه الذكر لعدم كونه ركوعا صلوتيا بل انما هوواجب لمكان المتابعة والذكر انمايجب فى الركوع الصلوتى ولاتجب المتابعة فى الذكر لاختصاص وجوبها بالافعال دون الاقوال حسبماتقدم

السادس لااشكال فى وجوب المتابعة فى الافعال المشتركة بين الامام والماموم ومايجب عليهما معامن افعال الصلوة واما المختصة بالامام فهى علي اقسام

منها ماتكون خارجة عن الصلوة كسجدتى السهو اذا اختص سببهما بالامام فهل يجب على الماموم متابعة الامام فيهما (وجهان) اقواهما العدم لاختصاص دليل وجوب المتابعة اعنى النبوى المتقدم (انما جعل الامام اما ماليؤتم به (الخ) بالافعال المشتركة من الصلوة وسجدتى السهو مع خروجهما عن افعال الصلوة ليست من المشتركة بينهما والمنقول عن الشيخ الطائفة وجوب المتابعة فيهما ايضاً مستدلا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فاذا سجد فاسجدوا ولا يخفى مافيه

ومنها مايكون من افعال الصلوة ولكن يختص بالامام لكون الماموم مسبوقا

مثل التشهد الاول فيما اذادخل الماموم فى الركعة الثانية والظاهر وجوب المتابعةعلى الماموم فيه فى اصل الجلوس ،، واماكيفية الجلوس : من انه ياتى متجافيا اوعلى النحو المتعارف ففيه كلام ياتى تحقيقه وامافى الاتيان بنفس التشهد فلايجب عليه لاختصاص المتابعة الواجبة بالافعال دون الاقوال(ومنها)مايكون فعله عن الامامفى غير موقعهوصدر عنه سهواً مع كونهمبطلا كما اذا اتى بالركوع الزائد سهواً ولايجبفيهالمتابعة بل يصير صلوة الماموم فرادى بسبب بطلان الجماعة ببطلان صلوة الامام

و منها ما يكون صدوره عن الامام غير مبطل لمكان السهو و لكن كان من الماموم مبطلا لمكان العمد به و ذلك كالسجدة الواحدة الزائدة حيث انها لواتى بهاالامام سهواً لاتكون مبطلا ولايجوز فيهـا المتابعة لكون زيادتها العمدية مبطلةمع عدم ثبوت اغتفار مثل هذه الزيادة لعدم الدليل على اغتفاره لانصراف دليل المتابعة الى الافعال المشتركة

ومنها مايكون صدوره عن الامام مستنداً الى السهوولم يكن زيادته من الماموم مبطلة وذلك كما اذا قام فى الركعة الثالثة للقنوت او جلس بعدها للتشهدسهواًفيجب المتابعة على الماموم فى القيام والجلوس لافى قنوته وتشهده امافى اصل القيام اوالجلوس فلانه جزء من الصلوة ويجب على الماموم المتابعة فى اجزائها الغير القولى ولوكانت مستيطلة والسهو فى هذه الصورة يوجب استطالة القيام والجلوس و اما عدم وجوبهـا فى مايأتى به الامام سهوافى حال القيام والجلوس كالقنوت والتشهد فلعدم كونهمامن افعال الصلوة بل انما هوشيئي زيدبهاسهواً ودليل المتابعة لايدل على وجوب المتابعة فيما زادعن الافعال المشتركة بينهما

ولكن الانصاف انه لادليل على وجوب المتابعة حتى بالنسبة الى القيام والقعود المختصين بالامام لماعرفت من ظهور النبوى فى وجوبهما فى الافعال المشتركة وعلى هذا فلوبقى المأموم فى السجدة الاخيرة من الثالثة مثلا الى ان يفرغ الامـام عماأتي بـهمن التشهد سهواً فلاباس نعم لايجوز عليه القيام للرابعة قبلهولكن لالمكان وجوب المتابعة في التشهد الغير المشترك بل لمكان عدم جواز التقدم عليه فى القيام من جهة وجوب

المتابعة فيه فالمتحصل هوعدم جواز دخول المأموم في الفعل الذى يقع بعدهذا الفعل المختص بالامام وعدم وجوب الاتيان بما يفعله الامام من الفعل المختص به بل يجوز البقاء على الفعل السابق عنه الي ان يفرغ الامام عما يختص به من غير فرق بين كون الاتيان به عمديا مثل القنوت في الركعة الثانية اذا كانت ركعة الاولى للمأموم اوسهويا كالتشهد في الثالثة من الرباعية

(الفصل الثالث)

في شرائط الامام يشرط في الامام امور الاول و الثاني الاسلام و الايمان و هذان مما لا اشكال فيهما (الثالث) طهارة المولد على ما عبر به الاصحاب ولا اشكال ولاخلاف على ماقيل في اعتبار هذا الشرط : في الجملة انما الكلام في انه امر وجودى بمعنى ان الشرط هوطهارة المولد فيعتبر احرازه فلايصح الاقتداء مع الشك اوانه امر عدمي بمعنى ان المانع عن الاقتداء به هو كونه ولدالزنا فيكفي فيه عدم العلم بكونه ولدالزناء والظاهر من تعبير الاصحاب بطهارة المولد كونه امراو جودياً والمذكورفي لفظ الخبر هوالتعبير بالامر العدمي حيث عبر فيه ان لايكون ولدالزناء ،، ففي صحيح زرارةعن الباقر عليه السلام قال اميرالمؤمنين عليه السلام لايصلين احدكم خلف المجذوم والابرص والمجنون والمحدودوولدالزناء والاعرابي لايؤم المهاجرين

وخبرابي بصير عن الصادق عليه السلام خمسة لايؤمون الناس وعدمنها ولدالزناء ،، وكذا رواية محمدبن مسلم عن الباقر : وتظهر الثمرة في لقيط دارالحرب حيث لم يحرزمنه طهارة المولدمع الشك في كونه ابن زنا والاقوى ماعليه تعبير الاصحاب لظهور هذه الاخبارفي شرطية طهارة المولد كما فهموه فيكون التعبير بالامر العدمي في قوة اشتراط الامر الوجودي

الرابع العدالة والكلام فيها يقع في جهات الاولى في اعتبارها ولا كلام في اعتبارها عندالاصحاب والمصرح به في اكثر الاخبار وان لم يكن لفظ العدالة الاان مضمرة سماعة صريح في اعتبارها مضافا الي ان التعبير بمن تثق بدينه و نحوه كما في باقي

الاخبار ايضاً مساوق مع اشتراط العدالة اذ المراد بالوثوق بديانته احراز صلاحه لامحض كونه اماميا كما يدل عليه عطف كلمة بامانته على دينه في بعض الاخبار منها وبالجملة فالقول بعدم اعتبار العدالة بل الاكتفاء بمجرد الوثوق به ضعيف في الغاية نعم يكون احراز العدالة في باب الجماعة اوسع من احرازها في باب الشهادة حيث تحرز في باب الجماعة بالشهادة الفعلية كاقتداء العدلين به دون سايرماشيترط فيه العدالة حسبماياتى تحقيقه

الثانية الظاهر اعتبار عدالة الامام عند الماموم فلولم يكن عادلا عند نفسه تصح امامته وتنعقد به الجماعة بالنسبة الى نفسه والى المأمومين اللذين يقتدون به مطلقا سواء فى الجماعة المندوبة او الجماعة الواجبة كالجمعة وسواء كان فى الواجبة ممن يتم به العدد ام لا ،، و ذلك لان الجماعة انما تتحقق بفعل المأموم بايتمامه بالامام و يكون احراز الشرط معتبرا بالنسبة اليه بل يكون نفس احرازه شرطا بحيث اخذ الاحراز على نحو الموضوعية كما يدل عليه عدم الحكم بالبطلان فى صورة التخلف و اذا تحقق الشرط وهو احراز الماموم تنعقد الجماعة حتى بالنسبة الي الامام و يدل عليه ايضاً ان ظاهر ادلة اعتبارها انما يدل على اعتبارها عند المأموم مثل قوله عليه السلام لاتصل الاخلف من تثق بدينه.

الثالثة فى معنى العدالة وقد وقع الخلاف فى معناها وعن الشيخ الاكبر الانصارى قده تعديد الاقوال فيها الى ثلثة وهو القول بكونها عبارة عن الملكة الباعثة على اجتناب المعاصى وملازمة التقوى و **القول** بكونها عبارة عن اجتناب المعاصى المنبعث عن الملكة **والقول بكونها** عبارة عن كلا الامرين وعن بعض الاساطين تعديدها الى القولين اذليس القول بكونها عبارة عن كلا الامرين قولا ثالثا والظاهر عدم ترتب ثمرة عملية على جعلها عبارة عن نفس الملكة بعد اعتبار باعثيتها على الاجتناب اوجعلها عبارة عن الاجتناب المنبعث عن الملكة : نعم تترتب الثمرة على القول بكونها عبارة عن الملكة مطلقا ولو لم تكن باعثة اوانها عبارة عن الاجتناب المطلق ولولم يكن منبعثا عن الملكة لكنهما ليس بهما قائل

وعن جماعة تعديد الاقوال فيها الى خمسة بزيادة القول بكونها عبارة عن نفس

الاسلام وعدم ظهور الفسق او كونها عبارة عن الحسن الظاهر والظاهر انهما ليساقولين فى معناها وانما يكون فى مقام الكاشف عن معناهافالاولى عقدالبحث فيهافى مقامين الاول فى تحقيق معناها والثانى في طريق اثباتها

اما المقام الاول فالاقوى كون العدالة عبارة عن كلاالامرين اعنى الملكة الباعثة والاجتناب المنبعث عنها **وذلك** لصحيح عبدالله بن ابى يعفور الذى هو الاصل فى ذلك

قال قلت لابي عبدالله عليه السلام بماتعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال عليه السلام ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائير التى اوعدالله عليها النارمن شرب الخمر والزنا والربواوعقوق الوالدين والفرارمن الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ماوراء ذلك من عتراته و عيوبه و يجب عليهم تزكيته واظهار عدالته فى الناس الى اخر الحديث

و قول الراوى بما تعرف عدالة الرجل يمكن ان يكون سئوالا عن حقيقة العدالة على نحو السؤال عن الماء الحقيقية ،، ويمكن ان يكون سئوا لاعن طريق احراز العدالة بعد الفراغ عن معرفة حقيقتها و الظاهر من السئوال و ان كان هو الاخير الا ان الجواب قرينة على كون المراد منه هو الاول و يمكن ان يكون الغرض منه كلاالامرين لتعرض الامام عليه السلام علي طريق اثباتها بعد الفراغ عن بيان ماهيتها فيكون التعرض عن كلاالامرين قرينة على ارادة الامرين معاً وقوله عليه السلام ان تعرفوه بالستر و العفاف اشارة الى الملكة والمراد بالستر هو الستر عن الله تعالى و هو عبارة عن الاستحياء منه تعالى والظاهر ان العفاف عطف تفسيرى له لانه اريدمنه استقامة القوة الشهوية اعنى الحالة المتوسطة بين الخمود و الشره و كيف كان فهما من الصفات النفسانية المعبر عنها بالملكة ،، وقوله عليه السلام وكف البطن والفرج واليد واللسان : اشارة الى الاجتناب عن المعاصى وهذان الامران معا عبارة عن العدالة والضيمرفى قوله ويعرف باجتناب الكبائير التى (الخ) راجع الى كف البطن والفرج الى اخر الاربعة وصار المحصل من مجموع هذا الصدر الى قوله عليه السلام : والدلالة على ذلك هو اعتبار الستر عن

الله تعالى المعبر عنه بالحياء وإجتناب المعاصى وهذا هو الحق ، ولازم ذلك زوال العدالة بالمعصية وان بقيت الملكة الا انها مع بقاء الملكة تعود بالتوبة

وليعلم انه ليس المراد من الملكة هو الملكة المتصلة بافق العصمة الموجبة لعدم انبعاث المتصف بها الى المعصية عن اى داع كان : ضرورة ندرة تحققها الا فى الاوحدى من الناس مع كثرة الابتلاء بالعدول فى العبادات والمعاملات بحيث يقطع من شدة الابتلاء بها بكونها ليست بذاك الضيق بل المراد بها هى الملكة الرادعة عن المعاصى فى مقابل الدواعى العادية ولايضر بها صدور المعاصى الناشية عن الدواعى الخارجة عن العادة لابمعنى بقاء العدالة مع صدورها ضرورة ان صدور المعصية مناف مع العدالة بل بمعنى بقاء الملكة مع صدور ها بحيث تعود العدالة بالتوبة هذا

و قد علم مما تقدم اعتبار الاجتناب عن الكبائر فى حقيقة العدالة : فالكلام يقع فى معنى الكبائر وقد وقع الخلاف فى تحديد ضابطها على اقوال احسنها ماافاده الشيخ الاكبر قده فى رسالة العدالة و محصل ماافاده قده هو ان الكبيرة تتحقق باحد امور خمسة على سبيل منع الخلو (الاول) مانص على كونه من الكبايرِ ، و لولم يكن مما اوعد عليه بالنار اذ بعد التنصيص بكونه من الكبايرِ لامجال للتشكيك فى عده منهما لانه ماوراء النص شيئ ولايعارضه النص الكونها مما اوعد عليها بالنار اذ النص بتعيين الكبيرة بما اوعد عليه بالنار لايدل على انحصار ها بما اوعد عليه بالنار بل انما يدل على عد ما اوعد عليه بالنار منها

الثانى مانص على انه ماوعد عليه بالنار وذلك لدلالة جملة من الاخبار على كون ماوعد عليه بالنار من الكبايرِ مطلقا ولولم يكن الوعيد عليه فى القران (الثالث) مانص فى الكتاب الكريم على الايعاد به وذلك لدلالة رواية عبد العظيم عليه السلام على عد جملة من المعاصى التى اوعد الله عليه بالنار منها ودلالة صحيح ابن ابى يعفور المتقدم اذ فيه واجتناب الكبايرِ التي اوعد الله تعالى عليها بالنار (الرابع) اشدية معصيته عما ثبت كونها كبيرة باحدى الوجوه الثلاثة المتقدمة وطريق اثبات اشديتها منها . اما بحكم العقل كاعلام الكفار بما يوجب غلبتهم على المسلمين حيث انه اشد عقلا من الفرار عن الزحف الذى ثبت كونه من

الكبايرواما بحكم النقل كاشدية الفتنةمن القتل بدليل،، الفتنه اكبر من القتل واشدية الغيبة من الزناوالكذبمن شرب الخمر ،؛ بدليل قوله ﷺ الغيبة اشدمن الزنا والكذب شرمن الخمر

الخامس ان يردالنص بعدم قبول شهادةمرتكبه اوالنهى عن الصلوة خلفه حيث انه يدل بالالتزام على كونه من الكباير ، والذى حمله على تعميم الكبيرة بمايثت باحدى الوجوه الخمسة هومايرد من الاشكال فى عدم انضباط ماجعلوه من الضابط من كونهاما اوعد عليها فى الكتاب الكريم بالنار حيث انه لاينطبق على جملةممالااشكال فى كونها من الكبايرو غير ذلك من الضوابط والاضبط هوماذكره قده كمالايخفي **بقى الكلام** فى الاصرار بالصغايرالتى عدت من الكبايرو والكلام فيها يقع تارة فى انهاهل هى من الكبايرو اوانهايعتبر الاجتناب عنهـا فى العدالة زائداً عن الاجتناب عن الكبايرو

واخرى فى انه بماذايتحقق الاصرار

امالاول فالحق انه بنفسه من الكبايرو وذلك لقوله ﷺ لاصغيرةمع الاصرروقوله ﷺ الاصرارعلى الذنب امن من مكرالله تعالي ولايامن مكرالله الاالقوم الخاسرون بضميمة مادل علي ان الامن من مكرالله تعالى من الكبايرو وماوردمن عدالاصرارعلى الصغاير من الكبايرو: مضافا الى مياتى فى تحديده ومحققه حيث انه ايضاً يدل على كونه من الكبايرو

اماالثانى ففى تحققه بمرتبن او بثلاث مرات اوبالعزم على اتيانه مرارا ولو لم يتكرر منه اصلا اوبعدم الندم عن اتيانه ولو لـم يعزم على اتيانه وجوه اقواها الاخير وذلك لوجوب الندمعن المعاصى ومنه يظهر كونه من الكبايرو ايضاً والدليل علي كون عدم الندم اصراراً قوله ﷺ مامن احد يرتكب كبيرة من المعاصى وهو يعلم انه سيعاقب عليهاالاانه ندمعلى ماارتكبو متى ندم كان تائبا مستحقاللشفاعة ومن لم يندم عليهاكان مصراً والمصرلايغفرله **الحديث** فانه اطلق المصر على من ترك الندم على العصيان وقددل على انه غيرمغفور ايضاً فيدلعلى ان ترك الندم من الكبايرو ولكن يمكن الخدشة فى دلالة الحديث بان ظاهره هوترك الندم عن الكبايرو لامطلق المعاصى ولوكانت صغيرة مضافا الى انه لم يقم دليل علي وجوب التوبةعن الصغايرو بعد كونهامغفوراً بواسطة الاجتناب عن الكبايرو

وان كان ربمايشكل بالاخبار عن العفو الحتمى عن الصغاير باستلزامه الجرئة على الاقدام عليها ،، لكنه مدفوع بمنع حتمية العفو من جهة تعليقه على اجتناب الكبايروهو غير معلوم : مضافا الى ان وجوب التوبة عقلي لكونها راجعة الى شئون الطاعة و وظائف العبودية التى تستقل العقل بها كحجية القطع اوالي حط الذنب السابق الذى هو حكم عقلى ارشادى لايترتب على مخالفته سوى ترتب اثر الذنب السابق و ليس حكم العقل بوجوبها عقليا كحكم العقل بحسن الصدق وقبح الكذب لكى يكون قابلا لاعمال المولوية : و لكنه يندفع هذا الاخير المنافات بين كون وجوبها عقليا و كون تركها اصراراً لانه لايتوقف في اتصاف تاركها بكونه مصراً على كون وجوبها شرعياً « وبالجملة» فالقول بكون الاصرار عبارة عن ترك الندم عن الصغاير مشكل جدا ،، فالاولى جعل المدار فيه اما تكرر الفعل مع عدم تخلل التوبة بينه او العزم على الصدور ولو لم يتعقبه الفعل لانفس ترك العزم على الترك ولايورد بان العزم الغير المتعقب بالفعل مغفور لعدم المنافات بينه وبين كونه محققا للاصرار

ثم انه ربما اعتبر في العدالة التحرز عن منافيات المروة والمراد بهاماتدل على خسة فاعلها ودنائة نفسه من فعل بعض المكروهات والمباحات التى لايرتكبها ذوات الانفس الشريفة

وقد اختلفوا في اعتباره على اقوال ،، من عدم الاعتبار مطلقا على ماهو المنقول عن المشهور بين المتقدمين و اعتبار ها فى الجملة اعم من ان يكون فى المنكشف اوفى الكاشف ،، و اعتباره فى الكاشف دون المنكشف ،، واعتباره فى الكاشف والمنكشف معا وهذا الاخير هوالمنقول عن السيد محمد باقر الاصفهانى قده واستدل له بفقرات من صحيحة ابن ابى يعفور منها قوله عليه السلام ان يعرف بالستر والعفاف بناء على ان يكون المراد منه الستر عن العيوب الشرعية والعرفية

ومنها قوله عليه السلام وكف البطن والفرج (الخ) بناء على ان منافيات المروة غالبا من شهوات الجوارح : و الاستدلال بهاتين الفقرتين ظاهر فى ارادة اعتبار التحرز عنها فى

المنكشف (ومنها) قوله عليه السلام والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لعيوبه بناء على ان يكون المراد منه الستر عما يعد عيبا ،، ولا ريب في ان ماينا فى المروة عيب عرفا وهذا الا ستدلال ظاهر فى ارادة اعتباره فى الكاشف : لكن فى الكل نظر ،، لما عرفت من ان الستر والعفاف فى الفقرة الاولي راجع الى الستر عن الله تعالى المرادف للخوف و الحياء عنه تعالى ،، وكف الفرج والبطن راجع الى الاجتناب عن المعاصى حيث ان اسم الاشارة فى قوله ويعرف ذلك باجتناب الكبايز راجع الى كف البطن و الفرج (الخ) وكذا قوله عليه السلام ان يكون ساتراً لعيوبه حيث انه ايضاً راجع الى الستر عن المعاصى كماسياتى وبالجملة فلادلالة فى شيىء من هذه الفقرات على مارامه

هذا تمام الكلام فى المقام الاول (المقام الثاني) فى بيان الكاشف عن العدالة وقد وقع الخلاف فى هذا المقام ايضاً فعن الشيخ قده بانه الاسلام وعدم ظهور الفسق وقال وايضاً والاصل فى المسلم العدالة حتى يثبت فسقه بل نسب اليه كون حقيقة العدالة عبارة عن الاسلام وعدم ظهور الفسق

وتحقيق الكلام فى ذلك انه وردت طائفة من الاخبار ظاهرة الدلالة فى الاكتفاء فى العدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق ،، وذلك كالخبر المروي عن الصادق عليه السلام وفيه بعد القول بانه لولم تقبل شهادة مقترف الذنوب لما قبلت الاشهادة الانبياء والاوصياء قال عليه السلام فمن لم تر بعينك يرتكب ذنبا او يشهد عليه شاهد ان فهو من اهل العدالة «الخ» وفى معناه غيره والمستفاد من تلك الطائفة هو كون الاصل فى المسلم هو العدالة الاان ثبت فسقه فيكون وزان اصالة العدالة وزان اصالة الطهارة لكن تلك الطائفة مطلقات تدل باطلاقها على عدم اعتبار امر زائد عن الاسلام و عدم ظهور الفسق سواء وجدت فيه صفة اخرى ام لا وفى قبالها طائفة اخرى مقيدات تدل على اعتبار شيئي اخر غير الاسلام وعدم ظهور الفسق و ذلك كذيل صحيحة ابن ابى يعفور المتقدمة اعنى قوله عليه السلام : والدلالة على ذلك كله ،، ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ماوراء ذلك من عثراته و عيوبه الى ان قال ،، ويكون منه التعاهد

للصلوات الخمس الى ان قال عليه السلام فاذا سئل عنه فى قبيلته ومحلته قالوا مارانيا منه الا خيرا الى اخر الحديث حيث انه يدل باعتبار ستر جميع عيوبه و تعاهد الصلوة وعدم مشاهدة قبيلته ومحلته منه الاالخير زائداً عن الاسلام وعدم ظهور الفسق و فى معناه غيره ولايخفى ان مقتضى الصناعة وحمل المطلق على المقيد هو الاخذ بتلك الطائفة المقيدة ،، وهذا المعنى المدلول عليه بتلك الطائفة هو المعبر عنه فى السنة جماعةمن الفقهاء بالحسن الظاهر الكاشف عن الملكة مع اختلاف منهم فى التعبير ولامحيص عنه في الجملة الاانه يقع الكلام فى امور

الاول ان الحسن الظاهر اعنى الساترية لجميع العيوب وعدم مشاهدة ماعدى الخير عنه هل هو كاشف تعبدى عن الملكة يجب الاخذ به ولو لم يحصل منه الوثوق بتحققها اوان اعتباره وكاشفيته متوقف على حصول الوثوق والاطمينان منه على تحقق الملكة (وجهان) مقتضى اطلاق تلك الطائفة الثانية انه كاشف تعبدى ولو لم يحصل منه الوثوق بالملكة لكنها مقيدة بطائفة ثالثة دالة على اعتبار الوثاقة مثل خبر على بن راشد لاتصل الاخلف من تثق بدينه وامانته ،، وقوله عليه السلام فى محكى الفقه الرضوى لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه و امانته و الا خر من تتقى سيفه و سوطه .

فان قلت مايدل على اعتبار الوثوق فى امام الجماعة لايدل على اعتباره فى الكاشف عن العدالة لامكان اعتبار الوثوق فى الجماعة زائداً عن العدالة فيكون اعتباره لخصوصية فى الجماعة **قلت** يمكن دعوى القطع بعدم اضيقية باب الجماعة عن غيرها لو لم يدع اوسعيتها فلا يكون اعتبار الوثوق ناشيا عن خصوصية فى الجماعة قطعا

و ماورد من عدم الغرور بكثرة الصلوة والصيام ونحو ذلك ومقتضى الصناعة فى هاتين الطائفتين ايضاً هو حمل الطائفة الثانية على الثالثة كماحمل الطائفة الاولى على الثانية ونتيجة ذلك كله كاشفية حسن الظاهر عن العدالة لامطلقا بل فيما اذاحصل منه الوثوق بالملكة

الامر الثانى هل يعتبر فى حسن الظاهر الكاشف التحرز عن منافيات المروة ام لا

قولان قد يقال باعتباره مستدلاً بذيل صحيحة ابن ابى بعفور اعنى قوله ساتراً لجميع عيوبه فان ساترية العيوب بالاجتناب عن منافيات المروة ثم من اعتباره فى الكاشف يستكشف بطريق الان اعتباره فى المنكشف اذلولا اعتباره فى اصل العدالة لم يكن وجه فى اعتباره فى الكاشف عنها وهذا الاستدلال منقول عن السيد محمد باقر الاصفهانى قدس سره وعورض بان الظاهر من الستر والعفاف فى صدر الرواية كما تقدم هو الستر عن الله تعالى فيدل الصدر على عدم اعتبار التحرز عن منافيات المروة فى العدالة وعدم اعتباره فى المنكشف كاشف لمى عن عدم اعتباره في الكاشف اذلو كان معتبراً فى الكاشف لكان معتبرا فى المنكشف ايضاً

قال الاستاد دامت افاداته والانصاف تمامية الاستدلال الانّى على اعتبار المروة ولايرد المعارضة عليه بطريق اللم ،، و ذلك لان اعتبار الستر لجميع العيوب ظاهر فى اعتبار التحرز عن منافيات المروة واعتبار التحرز عنها انماهو باعتبار كشف ارتكابها عن فقدان الملكة اذمع تحقق الملكة كانت رادعة عن ارتكابها

اقول لم يظهر لى المراد بما ينا فى المروة فان اريد منه ما يعد عيبا عند العرف كتقبيل الزوجة عند المحارم مثلا ولو كان مباحا اومكروها فلا دليل على اعتبار التحرز عنه لافى الكاشف ولافى المنكشف اما فى المنكشف فظاهر واما فى الكاشف فلان ارتكاب مثله لايدل على انه ليس بمستحيئى عن الله تعالى الذى كان هو الملاك فى العدالة و ان كان المراد بهامايكون التحرز عنه ناشيئا عن ملكة الاستحياء عن الله تعالى فهو منحصر بالمعاصى فليس امرا اخر معتبرا فى مهية العدالة اصلا

و بالجملة فالاقوى عدم اعتبار التحرز عما يعد من منافيات المروة مالم يرجع الى المعصية

ثم ان فى تحديد الحسن الظاهر اشكالا من حيث اختلاف الاخبار فى تحديده من حيث السعة والضيق لكن لماكانت النسبة بين تلك الاخبار بعضها مع بعض بالاطلاق والتقييد فيحمل مطلقاتها على مقيداتها و يؤخذ بالمحصل من حمل كل او سع الى الاضيق منه حتى ينتهى الى مالامقيدله ولايبعد ان يكون الجامع لحسن الظاهر هو ان

يكون الشخص بحيث يظهر من المراودة معه في معاملاته ومعاشراته ان له لجام الهى فى افعاله وحركاته وسكناته ورادع ربانى موجب لصرفه عن الاقتحام فيما يقتضيه شهواته بحسب العادة وان كان ينبعث عن اقتضاء الشهوة نادرا فيما اذا كانت باعثية الشهوة خارجة عن العادة وهذا المعنى فى حسن الظاهر حسن ينبغى الاخذ به فيكون المتحصل من جميع ماذكرناه فى جهة العدالة ثبوتا هو كونها عبارة عن الملكة النفسانية الرادعة عن المعاصى وفعلية الاجتناب عنها

و فى مرحلة الاثبات يكون الكاشف عنها هو الحسن الظاهر الدال على كونه ملجماً باللجام الالهى فاتضح معنى العدالة بحمدالله رزقنا الله تعالى العدالة في افعالنا و الاستقامة فى اراد اتنا وافكارنا ورزقنا الهداية الى الطريق المستقيم صراط اوليائه الهادين آمين

خاتمة تشتمل على مباحث « الاول » لاشكال فى اثبات العدالة بالشهادة القولية في جميع الابواب التى تعتبر فيها العدالة كالجماعة والطلاق و نحوهما ولااشكال ايضاً فى اثبات الوثوق الذى يصح الاعتماد عليه بالشهادة الفعلية فى باب الجماعة كما اذا راى عادلين اقتديا برجل فانه شهادة بفعلهما على عدالته و هل تثبت العدالة بالشهادة الفعلية فى غير باب الجماعة بان تثبت عدالة الشاهد عند القاضى باقتداء عدلين به ام لا «وجهان» بل قولان اقواهما الاخير و ذلك لعدم الدليل على اعتبار الشهادة الفعلية حيث لا يمكن ادراجها فى باب الشهادة ولا فى باب الاخبار اما فى باب الشهادة فظاهر حيث ان الفعل لا يكون شهادة واما فى باب الاخبار فلا نصراف ادلة حجية الخبر الى القولى منه فلا يشمل الفعلى

واما حجية قول الرجالى فليس من باب ادراجه فى الخبر الواحد بل انما هو من باب الظن الاجتهادى حيث ان تعديلاتهم توجب الوثوق بصدور روايته ودليل حجية الخبر يدل على حجية الموثوق صدوره :، نعم يحصل الاطمينان والوثوق بسبب الشهادة الفعلية لكن الكلام فى حجيته فى غير باب الجماعة من الابواب التى تعتبر فيها العدالة وان لم تكن حجيته فيها ايضاً بكل البعيد

(المبحث الثالى)

فى التوبة وفيها جهات من الكلام **الاولى** لااشكال فى انها واجب عقلى بحكم العقل بحسنها وانما الكلام فى ان حكمه هذا هل هو حكم عقلى ارشادى لايستتبع حكما مولويا شرعيا بحكم الملازمة او انه حكم عقلى مستقل مستتبع لحكم شرعى والتحقيق هو الاول ،، وبيان ذلك يتوقف على ذكر الضابط بين الحكمين العقليين ، ، فنقول كلما كان حكم العقل فى ناحية مبادى الاحكام وملاكاته فيكون هذا مستتبعا لحكم شرعى مولوى بحكم الملازمة وكلما يكون حكمه فى ناحية معلولات الاحكام وما يترتب عليها فحكمه هذا لايعقل ان يستتبع حكما شرعيا وذلك لاستحالة ترتب الحكم الشرعى على ماهو معلول للحكم الشرعى لان حكمه هذا لو استتبع حكما مولويا لكان لذاك الحكم ايضاً معلول يحكم العقل به فيكون مستتبعاً لحكم شرعى اخر وهكذا فيتسلسل

اذا تحقق ذلك فنقول ملاك حكم العقل بوجوب التوبة منحصر باحد امرين على سبيل منع الخلو (احدهما) حسن رجوع العبد الى مولاه و خروجه عن الاباق و ملازمته لوظائف العبودية وواضح ان هذا الملاك راجع الى شؤن الطاعة ولايعقل استتباعه لحكم مولوى (وثانيهما) تخليص العبد عن لوازم العصيان وفراره عن العقوبة المترتبة عليه بسبب العصيان وهذا الملاك ايضاً فى مراتب معلولات الاحكام كما هو اوضح من ان يخفى ،، وليس لوجوب التوبة ملاك اخر غير هما فليس وجوبها الا ارشاديا محضا

الثانية لافرق فى حكم العقل بوجوب التوبة عن المعاصى بين كون المعصية كبيرة او صغيرة وذلك لان المعصية الصغيرة ايضاً خروج عن وظائف العبودية والعقل مستقل بحسن الرجوع عنها وتوهم عدم وجوبها فيها لاجل كونها معفورة عند اجتناب الكبائر فلا عقوبة عليها حتى يحكم العقل بالتخلص عنها بالتوبة مدفوع (اولا) بان الصغيرة ولو كانت مغفورة عند اجتناب الكبايرلكن الاطمينان بالاجتناب عن الكبايرلايتحصل الا للمعصومين فالاطمينان بالتخلص عن عقوبة الصغاير المتوقف على الاطمينان بالاجتناب عن الكبايرغير حاصل (فح) مع عدم الامن عن العقوبة يحكم العقل بالتحرز عنها وطريق التخلص عنها هو التوبة

وثانيا انه لو سلم عدم تحقق الملاك الثاني لكن الملاك الاول اعنى حسن رجوع العبد آلابق الى مولاه وخروجه عن الاباق كاف فى حكم العقل بوجوبها لما قلنا من ان الملاكين ملاك للحكم بوجوبها على سبيل منع الخلو

الجهة الثالثة اعلم ان حقيقة التوبة تحتاج الى ندم بالنسبة الى ماصدر عنه من المعاصى فيما مضى وعزم فى تركها فى المستقبل وهذان الامران ركنان فى التوبة وهل هى مركبة عن مجموع الامرين اوانها عبارة عن الندم المترتب عليه العزم او انها العزم المترتب على الندم ففيه احتمالات لم يتعرض الاستاد لتحقيقه وقد حققناه فى غير هذا المقام الا انه ربما يرد الاشكال بان ترك جميع المعاصى لا يتحقق الا عن المعصوم فهو عن غيره غير مقدور والعزم على غير المقدور غير مقدر

والجواب عنه بان المعتبر فى تحقق التوبة هو العزم على مايقدر على تركه من المعاصى و هذا العزم بمكان من الامكان من غير اشكال و اما غير المقدور منها فيمكن العزم على تركها جملة على تقدير التمكن من تركها بان كان بانيا وعازما على ترك كلما يقدر على تركها

الجهة الرابعة قيل تتحقق العدالة بنفس التوبة وقد نسب الى جماعة والحق ان يقال اذا كان قبل المعصية متصفا بالملكة و لم يكن صدور المعصية موجبا لزوالها فبالتوبة عن المعصية (ح) تتحقق العدالة لكونها كماعرفت عبارة عن الملكة والاجتناب والمفروض و جود الملكة وتحقق الاجتناب ايضاً بالتوبة وان لم تكن الملكة محققة قبل صدور المعصية او كانت ولكنها زالت بالمعصية فبالعود الى الطاعة لاتتحقق العدالة لان التوبة (ح) محققة للاجتناب عن المعصية واما الملكة فبعد غير متحققة هذا تمام الكلام فى العدالة

الشرط الخامس

من شرائط الامام ان لا يكون قاعداً لقائم و الاصل فى ذلك بعد نقل عدم الخلاف فيه بل الاجماع عليه مرسلة الصدوق عن الباقر عليه السلام قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلي باصحابه جالساً فلما فرغ قال لايئومن احد كم بعدى جالساً

و قال قده قال الصادق عليه السلام كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم وقع عن فرسه فشج شقه الايمن فصلى بهم جالساً فى غرفة ام ابراهيم ،، ومارواه الشيخ عن السكونى عن الصادق عليه السلام عن ابيه عن امير المئومنين عليه السلام قال امير المئومنين لايؤمن المقيد المطلقين ولاصاحب الفالج الاصحاء ودلالة هذه الاخبار على المنع واضحة لماتقدم مرارا من ظهور الامر والنهى فى المركبات فى الشرطية والمانعية ،، وضعف سند الاخير و ارسال الاولين ،، منجبر بعمل الطائفة بل عرفت نقل عدم الخلاف فيه ،، بل الاجماع عليه فلا ينبغى الارتياب فيه اصلا.

انما الكلام فى تخصيص الشرطية بمورد النص اعنى اشتراط قيام الامام عند قيام الماموم او التعميم بالنسبة الى كل ناقص و كامل فلايصح امامة الناقص للكامل كالمضطجع للقاعد فمقتضى الجمود على النص هو الاول والظاهر عن جماعة هو التعميم وذلك بدعوى تنقيح المناط ولم يعلم له وجه

و **ينبغى تفصيل** الكلام فى مقامات (الاول) في افعال الصلوة سواء كانت من الاركان اوغيرها والظاهر فيها صحة دعوى تنقيح المناط والحكم بعدم جواز أيتمام الكامل فيها بالناقص (الثانى) في القرائة وفيها تفصيل لانه امايكون المأموم متساويا مع الامام فيما يكون الامام ناقصا كما اذا كانا معاغير متمكن من تأدية الصاد مثلا او يكون الماموم متمكنا من تأدية مالايتمكن الامام من تأديته سواء كان متمكنا من تأدية ساير الحروف ايضاً او كان ناقصا فيمالا يكون الامام ناقصا فعلى **الاول** فالظاهر عدم البأس بايتمام الماموم الناقص بمثله

وعلى الثاني فالاقوى عدم صحة الايتمام مطلقا سواء كان متمكنا بقول مطلق او كان عاجزاً فيما يقدر فيه الامام و سواء كان عدم تمكن الامام لقصور في خلقته مثل غير المتمكن من التنطق بالشين مثلاو كالفافاء و نحوه او كان لضيق الوقت عن التعلم مع التاخير في تعلمه

و الدليل على عدم الجواز مطلقا هو النهى عن امامة الامي للقارى و كون الامام متحملا لقرائة الماموم الموجب لكون قرائته قرائته ،، واما ماورد من اكتفاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم باذان بلال و كون سينه شيناعنده فهو غير مناف لما ذهبنا اليه لانه لم يعلم كون الاكتفاء في اذان الصلوة اوفي الاعلام . وعلى فرض كونه في اذان الصلوة فهو خارج عما نحن فيه من جهة كون الكلام فيما يتحمله الامام من القرائة لامثل الاذان الخارج عن الصلوة هذا بالنسبة الى القرائة . و في صحة صلوته منفردا مع التمكن من الايتمام (قولان) تقدم المختار منهما في مبحث القرائة

الثالث في الشرائط الداخلية كالستر و نحوه فعن الشيخ الاكبر المحقق الانصارى قده اعتبار عدم نقصان الامام عن الماموم فيها مستدلا بتنقيح مناط الحكم بعدم امامة القاعد للقائم وعن بعض بالاجماع و كلاهما ممنوعان لكون المقام بتخريج المناط اشبه من تنقيحه وعدم كون المسئلة اجماعية لنقل الخلاف عن شيخ الطائفة فيها

ولكن الاحوط عدم الايتمام لان الظاهر ذهاب المشهور الى اعتبار عدمه حيث لم يسند الخلاف عند نقله الاالى الشيخ قده الظاهر منه عدم الخلاف عن غيره

الرابع في الشرائط الخارجية كالوضوء فالظاهر عدم الاشكال في جواز اقتداء الكامل بالناقص فيها اصلا و ان كان الظاهر عن بعض الفتاوى هو كراهة اقتداء المتطهر بالطهارة المائية بالمتطهر بالطهارة الترابية و لابأس بالقول بالكراهة فيها لاجل ادلة التسامح

ثم انه قد بقي بعض مسائل مهمة من الجماعة وهي امور **الاول** هل يجوز قصد الانفراد في اثناء الصلوة امالا (قولان) اقواهما الاول

وذلك لكون جوازه مطابقا مع القاعدة وعدم ورود مايدل على المنع وورود

مـا يمـكن الاستدلال به على الجوـز اما كون الجواز مطابقا مع القاعدة فتوضيحـه يتوقف على بيان امرين

الاول ان الظاهر من ادلة الجماعة ،، هو كون الجماعة باعتبار كل جزء جزء بمعنى تحقق الجماعـة بين ابعاض صلوتى المامـوم و الامـام لا بـاعتبار المجموع و يدل علـى ما ذكرنا جواز دخول الماموم المسبوق فى الجماعة حيث ان الجماعة ح لا تتحقق الا فى الابعاض

الثانى ان الجماعة لاتكون منوعة بحيث تصير صلوة الجماعة نوعا والفرادى نوعا أخر كالجمعة والظهر بل الظاهر كونها كيفية طارية على الصلوة مثل المسجدية ونحوها حيث انه ليست الصلوة في المسجد نوعاً وفى غير المسجد نوعاً

اذا تمهد ذلك فنقول مقتضى الامرين جواز الابقاء على كيفية الجماعة فـى بعض الصلوة والعدول عنها الى كيفية اخرى وهى الفرادى في بعض اخر منها الا ان يدل دليل على المنع ،، واما مع منع الامرين او احدهما فمقتضى القاعدة هو المنع اذ بناء على منع الامر الاول لا تقع الجماعة فى الابعاض ،، وبناء على منع الثاني لايجوز العدول من نوع الى نوع اخر الامع الدليل كما تقدم فى مباحث النية

اما مايدل على جواز الانفراد فهو صحيح الحلبى عن الصادق عليه السلام فى الرجل يكون خلف الامام فيطيل الامام التشهد فقال يسلم من خلفه ويمضى فى حاجته ان احب فانه يدل على جواز الانفراد فى حال تشهد الامام **فان قلت** لادلالة فيه على ذلك بل انما يدل على جواز تقديم السلام وهو اعم من قصد الانفراد بل الظاهر منه تقديم السلام مع بقاء القدوة فيخرج بالسلام عن الجماعة لانه يقصد الانفراد ويأتى بالتسليم بعده

قلت كل فعل يأتى به فاعله مع القصد به اذا كان ممايتحقق به عنوان فالظاهر ترتبه عليه وذلك كالاجازة فى باب الفضولى وكالرجوع فى باب الهبة والطلاق وكالاعطاء فى باب المعاطات حيث ان نفس الفعل مع قصد صدوره وكونه بارادة من الفاعل اجازة او رجوع ومعاطات ،، وفيما نحن فيه ايضاً كذلك حيث ان نفس الاتيان بالسلام متقدما على الامام انفراد فالترخيص فى التقدم بالتسليم ترخيص فى الانفراد

ثم ان ماذكر ناه من جواز قصد الانفراد فى الاثناء هو المشهور بين الاصحاب ،، ولافرق في ذلك بين ماذا بدء له قصد الانفراد فى الاثناء او كان قاصداً لان ينفرد فى الاثناء من اول الصلوة ،، او كان من اول الامر ناويا للقدوة في بعض الصلوة بان قصد الجماعة فى الاوليين بحيث ينتهى جماعته بانتهاء الاوليين بلاحاجة الى قصد الانفراد على اشكال فى الاخير بل لايبعد المنع عنه لبعده عن الطريقة المألوفة كمالا يخفي

الامر الثانى هل يجوز الدخول فى الجماعة فى اثناء الصلوة كما اذا اتى بالركعتين مثلا فرادى ثم يبدو له اتمامها بالجماعة (قولان) اقواهما الاول ،، و ذلك لمادل على جواز استنابة الاجنبى الخارج عن الجماعة عن الامام اذا طرء على الامام عذر من الاتمام واتمام المأمومين بقية صلوتهم معه وهو لايتم الا بالايتمام فى الاثناء وذلك لزوال جماعتهم الاولى بطرو العذر على الامام وصيرورتهم فرادى فيكون اتمام صلوتهم بالاجنبي عوداً الى الجماعة فى الاثناء

وذلك مثل ماروا ه فى الفقيه عن جميل بن دراج فى الصحيح عن الصادق عليه السلام فى رجل ام قوما على غير وضوء فانصرف فقدم رجلا ولم يدر المقدم ماصلى الامام قبله قال يذكره من خلفه

فان الظاهر من قوله فقدم رجلا ولم يدر المقدم (الخ) كون الرجل المقدم هو الخارج عن المأمومين والالم يكن لعدم درايته بما صلى الامام قبله معنى كمالا يخفى ،، وماروا ه فى الكافى والتهذيب عن زرارة قال سئلت احدهما عن امام ام قوما فذكر انه لم يكن على وضوء فانصرف واخذ بيد رجل وادخله وقدمه ولم يعلم الذى قدمه ما صلى القوم قال يصلي بهم فان اخطاء سبح القوم به ويبنى على صلوة الذى كان قبله ،، وهذا الخبر اظهر من الاول : بل هو كالصريح فى استنابة الاجنبى كما لايخفي بالتأمل فى قوله وادخله وقدمه وقوله ولم يعلم الذى قدمه ماصلى القوم حيث ان التعبير بادخاله وانه لايعلم ما صلى القوم الجامع بين الامام والماموم صريح او كالصريح فى كونه خارجا عنهم كما لا يخفى وانما استدللنا باستنابة الاجنبى مع امكان الاستدلال باستنابة بعض المأمومين حيث ان صلوة جميعهم بسبب طرو العذر على الامام تصير فرادى واتمام بعضهم بالجماعة بواحد منهم عدول عن الفرادى الى الجماعة فى الاثناء

وذلك لامكان منع دلالة استنابة المأموم على جواز الاقتداء في الاثناء . بدعوى كون المأموم النائب لمكان مشاركته مع الاخرين من الابتداء صارت الجماعة معه كانه كانت من الابتداء فلايدل على المدعى هذا

ولكن الاحوط ترك الجماعة في الاثناء لعدم العمل بالروايتين لاشتمالهما على اتمام الخارج مما قطع منه الامام كماهو الظاهر من ذيل الثانية منهما و هوقوله عليه السلام و بنى على صلوته الذي كان قبله وهذا غريب مع كون الجماعة توقيفية ولم يثبت مشروعية انعقادها من الاثناء مضافاً الى ذهاب المشهور الى عدم جوازها بل لايخلو القول بعدم جوازها ح عن قوة كما تقدم في الامر الرابع من الامور المذكورة في طي البحث عن شرائط الجماعة

الامر الثالث في ان الامام الراتب في مسجد اولى به و المراد باؤلويته هو عدم امامة غيره معه لكونها خلاف الانتظام وموجباً للوحشة فهي سياسة ادبية لاراجعة الى فضيلة ذاتية وليس اؤلوية صاحب المسجد عن غيره عن نحو الاطلاق اذلا بأس بامامة غيره في غير وقت امامته ولافي وقته في غير مكان امامته بل في قطعة اخري من ذاك المسجد بحيث لايزاحم مع الراتب ولافي مكانه اذا كان الغير سبق في ذاك المكان منه في هذا اليوم وامامته في الايام الماضية لايوجب احقيته بالامامة في هذا اليوم اذا كان مسبوقا بغيره في هذا اليوم اذ الوقف لمن سبق نعم للغير ان لايسبقه بنحو الأؤلوية فمورد الاولوية هو عدم سبق غير الراتب عليه في وقت امامته لكن مع سبقه لا بأس بصلوته في ذاك الوقت ولا للراتب منعه فظهر انحصار مورد الأؤلوية بعدم سبق غير الراتب عليه لا اؤلويته بمعنى عدم صحة انعقاد الجماعة في مسجده مطلقا ولو في غير وقت امامته او في غير مكانه فما اشتهر بين الناس من منع الامام الراتب عن امامة غيره مطلقا ليس له اساس

الامر الرابع لااشكال في استحباب اعادة الجماعة لمن يحضرها **و انما الكلام في** تنقيح امور (الاول) لابأس في اعادة المنفرد مطلقا سواء صار اماما اومأموما وهذا هو القدر المتيقن من استحباب الاعادة

الثانى فى اعادة الماموم اماما بان صار بعض المامومين اماما لمن يحضر بعده و هذا ايضاً لا بأس به وذلك لماروى من ان معاذاً كان يصلى مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم ثم يرجع فيصلى بقوم حيث انه يدل على استحباب اعادة الماموم اماما ،، وكذا ماروى عن غوالى اللياللى انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لاصحابه الذين صلوا معه الارجل يتصدق على هذا فيصلي معه مشيراً الى من دخل المسجد ولم يصل

اقول هكذا افيد ولكن الظاهر دلالة هذا الخبر على جواز اعادة المأموم مأموما لا اماما لما هو الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيصلى معه فان المناسب للامامية هو التعبير بكلمة به كما فى خبر معاذ لا كلمة معه فانه مناسب للمأمومية كما فى صدر هذا الخبر اعنى قوله لاصحابه اللذين صلوا معه و الاستدلال به بلفظ التصدق فانه يدل على ان الصلوة مع شخص لتحصيل الجماعة صدقة عليه سواء كان اماما اومأموما مناف لما رامه الاستاد من المنع عن جواز اعادة الماموم ماموماً قال لاجل عدم الدليل عليه و الاحوط عندى عدم جواز اعادة الماموم مطلقا اماما ومأموما لعدم دليل من روايات الخاصته على جوازها و كون الروايتين عاميتين غير معمول بهما

الثالث فى اعادة الامام اماماً قال شيخنا الاستاد دامت افاداته و الاقوى جوازها وذلك لعموم صحيح ابن بزيع قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلام انى احضر المساجد مع جيرانى وغيرهم فيامرونني بالصلوة بهم وقد صليت قبل ان آتيهم فربما صلى خلفى من يقتدى بصلوتى والمستضعف والجاهل فاكره ان اتقدم وقد صليت لحال من يصلى بصلوتى ممن سميت لك فمرنى فى ذلك بامرك انتهى اليه واعمل به انشاالله تعالى فكتب عليه السلام صل بهم

فان اطلاق قوله وقد صليت قبل ان آتيهم يشمل ما اذا كان صلى جماعة اماما (خصوصاً بقرينة جلالته وانه لو صلى يصلى خلفه او صلى منفرداً (هكذا افيد) و لكن يمكن الاستظهار من الخبر فى كون صلوته كانت فرادى حيث لو كانت جماعة كانت فى فى المسجد لبعد اقامة الجماعة فى غير المسجد مع تمكنه من احضار مساجد جيرانه من غير تقية

و بالجملة فالتعويل على مثل هذا الاطلاق مشكل جداً ولكن فى رواية زرارة

مابظاهر جواز اعادة الامام اماما وفيها قال وقال رجل للصادق عليه السلام اصلى في اهلى ثم اخرج الى المسجد فيقد مونى فقال عليه السلام تقدم لاعليك وصل بهم : فان الظاهر من قوله اصلى فى اهلى هو كون صلوته معهم اماما

الرابع اعادة الامام مأموما والاقوى عدم جوازها لعدم مايدل على الجـواز و هذا ظاهر فظهر ان المتقين من الجواز هو اعادة المنفرد اماما ومأموما واعادة الامام اماما

و كيف كان فهل تجوز الاعادة فيما ثبت جوازها مرارا او يقتصر على مرة واحـدة (و جهـان) اقواهمـا الثانى لعدم الدليل على اكثر من مرة مـع كون العبـادة تتوقف مشروعيتها على الدليل.

الامر الخامس لواحرز المأموم صحة صلوة الامام وشرائط امامته فصلى معه ثم تبين الخطاء فيما احرز بان تبين بطلان صلوة الامام امالفقد شرط ركنى او غيره اوترك ركن مطلقا اوترك جزء غير ركنى عمداً اولوجود مانع اوتبين عدم واجديته لشرائـط الامامة امامن جهة فسق او كفر ونحوهما فهل تصح صلوة الماموم ام يجب عليه الاعادة «وجهان» اقواهما الاول امابالنسبة الى تبين فسق الامام او كفره اوعدم طهارته فللنص و امافى غيره فبتنقيح المناط حيث انه لوصحت صلوة الماموم عند تبين كفر الامام فصحتها عند تبين خلل فى الركن وغيره اولى وهذا لااشكال فيه

انما الكلام فى ان صحة صلوة الامام بحسب معتقده هل هى شرط فى صحة صلوة المأموم بحيث لابدله من احراز صحة صلوة الامام بحسب اعتقاده او ان الشرط صحة صلوته بحسب اعتقاد الماموم ففيه « وجهان » وتظهر الثمرة فيما اذا اعتقد الامام صحة صلوته دون المأموم فعلى الاول فيجوز للماموم الاقتداء به دون الثانى ويتفرع على ذلك فروع كثيرة مثل جواز اقتداء واجدى المنى فى الثوب المشترك احد هما بالاخر بناءً على الاول دون الاخير وذلك لصحة صلوة كل واحد منهما عند نفسه فتكون صلوة الامام منهما صحيحة عنده لاحراز صحتها بالاصل وهذا بخلاف الماموم منهما لحصول العلم الاجمالى له ببطلان احدى الصلوتين اماصلوة نفسه اوصلوة امامه فالاصلان متعارضان عنده ومثل جواز صيرورتهما معامن عدد الجمعة ونظائره

والذى جرت عليه السيرة على حسب ما افاده الاستاد دام بقائه هو اعتبار ماهو الصحيح عند الامام لكن تتميم هذا بالدليل مشكل وعليه فالاحوط ترك الاقتداء بمن يعتقد صحة صلوته مع عدم احراز صحة صلوته عند الماموم ولو اعتقد الماموم بطلان صلوة الامام مع اعتقاد الامام صحتها من جهة اختلافهما فى الحكم اجتهاداً او تقليداً ففى صحة الاقتداء به ح وعدمها «وجهان» اقواهما الاعدم وذلك لما تقرر فى محله من ان الاصل عدم الاجزاء والقدر الثابت مما يترتب على اجتهاد الامام مثلا هو الصحة بمعنى عدم وجوب الاعادة او القضاء عليه بعد تبين الخلاف لا ان صلوته هذه التى يفعلها صلوة واقعية فى حقه حسب ما ادى اليه ظنه واجتهاده او ظن مجتهده .

ولازم ذلك احتياج الاكتفاء بصلوته واتيان وظائف المأمومية من ترك القرائة الى الدليل نعم لو كان الاصل عندنا هو الاجزاء وكنا قائلين بمقالة صاحبى الحاشية والفصول من انقلاب الواقع الى مؤديات الطرق لكان للقول بالاكتفاء وجه ،، لكن القول بالانقلاب مستلزم للتصويب جسما فصل فى محله فى باب الاجزاء هذا ،، ولو دخل الماموم مع الامام الى ان اتى الامام بخلاف مايعتقده المأموم وانفرد المأموم فى موضع الاختلاف ففى صحة صلوته ح وعدمها «وجهان» اقواهما العدم كما اذا اعتقد الامام عدم وجوب السورة على خلاف من اعتقاد المأموم فائتم به المأموم الى ان فرغ عن الفاتحة ثم قصد الانفراد ووجه عدم صحته هو بناء الامام على عدم قرائته للسورة من اول النية فالمأموم يرى بطلان صلوة الامام من اول الامر لامن حين تركه السورة نعم لو كان بانينا على فعل السورة ثم بدى له تركها بعد الحمد لما يرى من جواز تركها كان الاقوى صحة دخوله معه ثم قصد الانفراد

وعن بعض الذهاب الى الصحة فى الفرض الاول ولو بقى على الجماعة ايضاً اذا اتى هو بالسورة التى يتركها الامام بتخيل كون البطلان مستندا الي ترك القرائة مع عدم تحمل الامام وعند اتيان المأموم بالسورة يرتفع منشاء البطلان ،: ولا يخفى مافيه لان الكلام فى الصحة «ح» ناش عن ترك قرائته الحمد حيث لايصح اجتزاء بصلوة الامام و قرائته من جهة عدم الاجزاء فقرائة السورة لا ينفع فى شيئى قصد الانفراد او بقى على

الاقتداء ولو كان الاصل مقتضيا للاجتزاء لكان اللازم هو الصحة ولو لم يأت المأموم بالسورة ايضاً فهذا لقول لاوجه له اصلا

الامر السادس لاشكال ولاخلاف فى ان المأموم المسبوق لايجعل اول صلوته اخرها بمعنى انه اذا ادرك ثالثة الامام مثلا لايجعل اخيرتى الامام اخيرتيه بان ياتى بوظيفة الاخيرتين من قرائة التسبيح اوالحمد وحده ثم ياتى بالأوليين بعد فراغ الامام عن الاخيرتين بان ياتى بوظيفة الأوليين من قرائة الحمد والسورة كماعليه ابي حنيفة واتباعه على مانسب اليهم فى المعتبر

و يدل على ذلك مضافا الى الاجماع خبر طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام عن على عليه السلام قال يجعل الرجل ماادرك مع الامام اول صلوته قال جعفر عليه السلام ولانقول كما تقول الحمقى .

وقول الصادق «ع» ولانقول «الخ» اشارة الى ما يصنعه ابوحنيفه ،، وخبر احمد بن ابى نصر عن الباقر عليه السلام قال قال له اى شيىء يقول هولاء فى الرجل الذى يفوته مع الامام ركعتان قلت يقولون يقرء فيهما الحمد وسورة فقال عليه السلام هذا يقلب صلوته قلت كيف يصنع قال يقرء فاتحة الكتاب فى كل ركعة (وبالجملة) هذا مما لااشكال ولاكلام فيه ،، انما البحث فى امور

الاول ان المسبوق بركعة او ركعتين هل يجب عليه القرائة فى أوليه او احديهما اذا صادف مع اخيريتى الامام كما فى المسبوق بركعتين او احدى الاخيرتين كما فى المسبوق بركعة واحدة اولا (قولان) المنقول ، عن منتهى العلامة ،، و مختلفه هوالاخير ،، و نقل عن الاردبيلى فى شرح الاشاد و تلميذه فى المدارك : و تبعهم جماعة من المتأخرين ايضاً ،، و ذلك لما ورد من سقوط القرائة فى الجماعة و ان الامام ضامن لقرائة المأموم مع خلو كلام الاكثر عن التعرض لذلك و الاقوى هو الاول و ذلك لو ورد الاخبار المتظافرة الآمرة بالقرائة الظاهرة الدلالة فى الوجوب ،، و ذلك كصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام وفيه قرء يعنى المأموم المسبوق بركعتين فى كل ركعة مما ادرك خلف الامام فى نفسه بام الكتاب وسورة وان لم يدرك السورة تامة اجزاته ام الكتاب فاذا سلم الامام قام فصلى ركعتين لا يقرء فيهما لان الصلوة انما يقرء فيها فى الاولتين

في كل ركعة بام الكتاب وسورة وفي الاخيرتين لايقرء فيها انما هو تسبيح وتكبير وتهليل ودعاء ليس فيهما قرائة وان ادرك ركعة قرء فيها خلف الامام واذا سلم الامام قام فقرء بام الكتاب وسورة ثم قعد فتشهد ثم قام فصلى ركعتين ليس فيهما قرائة

وكصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عن الرجل يدرك الركعة الثانية عن الصلوة مع الامام وهي له الاولى كيف يصنع قال عليه السلام يتجافى ولا يتمكن من القعود فاذا كانت الثالثة للامام وهي له الثانية فليلبث قليلا اذا قام الامام بقدر ما يتشهد ثم يلحق بالامام : قال وسئلته عن الرجل الذى يدرك الركعتين الاخيرتين من الصلوة كيف يصنع بالقرائة فقال اقرء فيهما فانهما لك الاولتان فلا تجعل اول صلوتك اخرها: وحمل الامر فيهما على الاستحباب بقرينة النهى عن القرائة في الاخيرتين في الاول المحمول على الكراهة قطعا والامر بالتجافى في التشهد في الثاني المحمول على الندب قطعا بدعوى ضعف ظهور الامر (ح) في الوجوب بقرينة وحدة السياق كما عن المدارك ضعيف جداً اما اولا فلان اشتمال خبر على فقرات من الاوامر والنواهى الظاهرة في الوجوب والتحريم مع قيام قرينة على حمل بعضها المعين على الندب والكراهة لا يوجب رفع اليد عن الباقين الخالية عن القرينة بل يجب الاخذ بظهورها مالم تقم قرينة على خلافه

و ثانياً ان هذا لو تم في صحيح زرارة فلا يتم في الصحيح الثانى حيث انه مشتمل على مايدل على الوجوب قطعا وهو قوله عليه السلام فليلبث قليلاً اذا قام بقدر ما يتشهد ثم يلحق بالامام مع ان الامر بالتجافى المحمول على الندب وقع في كلام اخر كما لايخفى بالتأمل في قول الروى وسئلته عن الرجل (الخ) ولو سلم كون تعقب الاوامر المتعددة بالعطف مع قيام القرينة على ندبية بعض منها قرينة على حمل الباقين ايضاً على الندب لكن صدور كلام محمول على الندب بقرينة لايوجب حمل كل كلام صدر عن ذاك المتكلم فى هذا المجلس على الندب وهذا ظاهر مع ان كون التجافى مندوبا ممنوع لذهاب جماعة الى وجوبه لذاك الخبر،، ولما رواه في معانى الاخبار عن الصادق عليه السلام اذا جلس الامام في موضع يجب ان تقوم فيه فتجاف،، ثم ان الاضعف مما ذكر حمله القرائة في الخبر الاول على حديث النفس لقوله عليه السلام قرء فى نفسه بام الكتاب وذلك لظهور كون قوله عليه السلام فى نفسه فى معنى انه يقرء لنفسه ولا يكتفى بتسبيح الامام او قرائته او انه يقرء اخفاتا ولا دلالة فيه على القرائة بالضمير وحديث النفس

واما التمسك بضمان الامام لقرائة الماموم فهوغريب ،، اذالظاهر من مورد الضمان هوما اذا حضر الماموم عند قرائة الامام وكان ماموماحين هويقرء لامطلقاً ولو حضر الماموم فى التشهد الا خير مثلا هذا،،وفى معنى الخبرين الصحيحين اخبار متعددة اخر : دالة علي وجوب القرائة عليه المعبرفى بعضها بالقرائة على الا طلاق وفى بعضها مع السورة وسيمر عليك بعض منها فى الفروع الاتيه

الثانى ظاهر بعض العبابر واطلاق جملة من الاخبار هووجوب قرائة الحمدو حدها فلاتجب السورة ،، وذلك كخبر احمدبن ابى نصر المتقدم نقله وكموثق عماربن موسى عن الرجل يدرك الامام ويصلى اربع ركعات وقد صلى الامام ركعتين قال عليه السلام يفتتح الصلوة فيد خل معه ويقرء معه فى الركعتين فان قوله عليه السلام يقرء معه مطلق لم يصرح معه بقرائة السوة ايضاً لكن الا قوى وجوب السورة كما عليه جماعة من الاصحاب وذلك للتصريح به فى جملة من الاخبار كصحيح زرارة المتقدم ومافى فقه الرضوى ،،ان سبقك بركعة اوركعتين فاقرء فى الركعتين الاولتين من صلوتك بالحمدو سورة فاذالم تلحق السورة اجزاك الحمدو فى معناهما غيرهما

الثالث الاقوى جوازترك السورة اذالم يمهله الامام لقراتها بان سبقه فى الركوع و ذلك لد لالة جملة من الاخبار عليه كذيل فقه الرضوى المتقدم : وصحيح زرارة المتقدم وهل المدار على عدم الامهال . دخول الامام فى الركوع فيجو زترك السورة بمجرد دخوله فيه او اخر ركوعه فلو امكنه اتمام السورة والالحاق باخر ركوع الامام يجب عليه ذلك (وجهان) احوطهما الاخير

الرابع لولم يمهله الامام لقرائة الفاتحة فهل يجوز ترك قرائة مالم يمهله الامام والالحاق او يجب عليه اتمام القرائة ولوفاته الركوع فيلحق بالامام فى السجود (وجهان) من وجوب متابعة الامام فى افعاله ومن وجوب القرائة فيتزاحمان ولكن الظاهر من المروى عن دعائم الاسلام هوالا ول ،، وفيه اذا سبق الامام احدكم بشيئى من الصلوة فليجعل مايدرك مع الامام اول صلوته وليقرء بينه وبين نفسه ان امهله الامام

وقال فيه وروى عن ابى جعفر قال اذ ادركت الامام وقدصلى ركعتين فاجعل

ماادركت معه اول صلوتك فاقرء لنفسك فاتحة الكتاب ان امهلك الامام اوماادركت ان تقرء واجعلها اول صلوتك ومع قطع النظر عن الرواية فالظاهر ايضاً قطع القرائة لادراك الامام في الركوع لوجوب المتابعة وعدم معهودية ترك المتابعة في الركوع بمزاحمة واجب من الواجبات الكاشف عن اهمية ادراكه على مايز احمه

الخامس ظاهر الخبرين المتقدمين في الامر الاول الواردين في حكم التجافي في التشهد هو وجوبه، ولكنهما معارضان بمايدل على جواز الجلوس،، وذلك كخبر اسحق بن يزيد عن الصادق عليه السلام قال قلت له جعلت فداك يسبقني الامام بركعة فتكون لي واحدة وله ثنتان افا تشهد كلماقعدت قال نعم فانما التشهد بركة

وذلك بدعوى انصراف القعود الي المتعارف منه ومنع اطلاقه حتى يجعل الخبران المتقدمان مقيدين له (هكذا افيد) لكن بلوغ الانصراف الى المرتبة المانعة عن الاطلاق ممنوع فتامل

وبالجملة فالا حوط عدم ترك التجافي مع المتابعة للامام في الجلوس لكن الاقوى جواز ترك المتابعة بالبقاء على السجدة الى ان يقوم الامام عن التشهد كما تقدم

السادس مقتضي خبر اسحق بن يزيد المتقدم وموثق داود بن الحصين استحباب التشهد على الماموم المسبوق

ففي الموثق قال سئلته عن الرجل فاتته ركعة من المغرب مع الامام وادرك الثنتين فهي الاولى له والثانية للقوم يتشهد فيها قال نعم قلت و الثانية ايضاً قال نعم قلت كلهن قال نعم فانما هو بركة و دلالتهما على الاستحباب بمناسبة التعبير بالبركة واضحة ولا بأس به

السابع يستحب على الماموم المسبوق بركعة متابعة الامام في القنوت وان لم يكن موضعه بالنسبته اليه ويدل عليه المروى عن الشيخ عن الصادق عليه السلام في الرجل يدخل في الركعة الاخيرة من الغداة مع الامام فقنت الامام ايقنت معه فقال نعم ودلالته على استحبابه واضحة وبعد الغاء خصوصية الغداة يستفاد منه الاستحباب بالكلية الى هنا نختتم الكلام

فى صلوة الجماعة وبه يتم الجزء الثانى الذى كان افتتاحه فى افعال الصلوة مماحرر ناه عن تقرير ابحاث استادنا العلامة طيب الله رمسه وشكر سعيه وجزاه سبحانه عن العلم و نشره خير الجزاء على يد مؤلفه الفقير الضعيف الفانى محمد تقي الاملى عفى عن جرائمه ،، حامداً لله سبحانه و مصليا على النبى صلى الله عليه وآله وسلم و آله الاطهار قائلا سبحانك اللهم ربنا لك الحمد بجميع محامدك كلها حتى ينتهى الحمد الى مايحب ربنا ويرضى اللهم انى اسئلك خير ماارجو وخير مالاارجو واعوذ بك من شر ما احذر ومن شر مالااحذر ويتلوه انشاء الله « الجزء الثالث » فى الخلل وصلوة المسافر ،، وكان ختام طبعه فى يوم السبت الرابع من شهر ذى حجة الحرام من سنة اثنتين وسبعين بعد الالف وثلاث مأة من الهجرة النبوية على هاجرها الآف التحف والتحية فى عاصمة الطهران مطبعة «الحيدرية» والحمد لله اولا واخراً وظاهرا وباطناً ١٣٧٢

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلواته التامات الزاكيات على اشرف المرسلين محمد سيد النبيين واله الطاهرين

و بعد فيقول العبد الضعيف الفانى محمد تقى آلاملى هذه جملة كافية فى مدلول الصحيح المروى عن الباقر عليه السلام (لاتعاد الصلوة الا من خمس) مما استنبطه من الدفاتر اوسنح بخواطري الفاترا وردت كتابته تذكرة لنفسى وتبصرة لمن يراجع اليها والمرجو من الناظرين ان يترحموا علىّ حين الحيوة وبعد الممات والله ولي الخير والاحسان وعليه التوكل وبه الاعتصام

اعلم ان البحث عن الحديث المبارك يقع من جهات (الاولى) فى سنده و قد رواه الشيخ المعتمد شيخنا الصدوق قده فى الفقيه بسنده عن زرارة عن ابى جعفر الباقر عليه السلام انه قال عليه السلام لاتعاد الصلوة الامن خمس الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود ثم قال القرائة سنة والتشهد سنة ولاتنقض السنة الفريضة ، وصحة سنده وكونه مرويا فى الفقيه كاف فى صحة الاعتماد عليه ، مضافا الى كونه معمولا به معتمداً عليه عند الاصحاب فلا اشكال فيه من حيث سنده اصلا

الثانية فى دلالته و ربما يقال بانه وارد لبيان مهية اصل الصلوة بحسب الجعل الاوّلى ، فيدل على ان الصلوة عبارة عن الركوع والسجود المشروطين بالطهور والوقت والقبلة و(ح) يكون كلما ثبت جزئيته اوشرطيته بدليل اخر مخصصاله ويترتب على هذا المعنى صحة الرجوع الى هذا الصحيح عند الشك فى اعتبار شيئى فى الصلوة جزء اوشرطاً لنفى اعتباره اذالم يكن لاعتباره دليل اولنفي عموم اعتباره اذالم يكن لدليله اطلاق فيصير اذاً من المطلقات التى يتمسك بها في الشبهات الحكمية فيكون معناه (ح) لاتعاد الصلوة : لمايتوهم اعتباره فى الصلوة الامن خمسة بمعنى ان غير الخمسة ممايتوهم اعتباره فى

الصلوة فيتوهم الاعادة لاجل توهم اعتباره لايكون معتبراً فيها ،، وانما المعتبر فيها هو الخمسة المذكورة لاغير وانما قدر ناكلمة مما يتوهم اعتباره في الصلوة لانه مما لامحيص عنه ومن المعلوم انه لايكون المقدر مالايقبل اعتباره في الصلوة ولاما يقبل ولكن لايتوهم اعتباره فيدور الامر بين ان يقدر مايتوهم اعتباره اويقدر ما اعتبر فيها فعلا «في الجملة» هذا ،، ولكن التحقيق فساد هذا الاحتمال في معنى الصحيح المذكور بل الظاهر منه كونه في مقام بيان حكم الاخلال بما اعتبر في الصلوة وذلك ،، اما اولا فلان ماافاده في وجه اعتبار التقدير وان كان حقا الا انه لايتعين المقدر (فيما يتوهم اعتباره) لامكان ان يكون مايعتبر في الصلوة فعلا فيكون الخبر «ح» مسوقا لبيان حكم الاخلال بما اعتبر فيها جزء اوشرطا ،، وهذا هو الظاهر من سياق الصحيح لان الظاهر من قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة «الخ» مع قطع النظر عن كل شيئ ان لايكون المتكلم به عليه السلام في صدد بيان اصل مهية الصلوة بل في صدد بيان حكم الاخلال بمابثت اعتباره والالم يعبر باعادة الصلوة الظاهرة في المفروغية عن اصل ثبوت المهية

واما ثانيا فلاباء هذا الصحيح عن التخصيص فانه بظاهره وارد مورد التحديد ،، ومن الواضح ان الحمل علي المعنى الاول موجب لتخصيصات كثيرة لولم يبلغ الى مرتبة الاكثر لان مابثت من الاجزاء والشرائط للصلوة اكثر بمراتب مماذكر في هذا الحديث

واما ثالثا فلقبح التعبير بكلمة لاتعاد «الخ» لو كان المراد به بيان الاجزاء والشرائط فان مرجع معناه ح الى ان الركوع و السجود لايعاد ان الامن انفسهما وهذا كماترى لايرجع الى محصل ،، فالاظهر في مدلوله هو الحمل على المعنى الاخير اعني بيان حكم الاخلال بمابثت دخله في الصلوة جزء اوشرطا

الجهة الثالثة في ان الصحيح المذكور هل يشمل الاخلال العمدى او يختص بما عدى العمد **اعلم** ان في شمول عقد المستثنى منه من صحيحة لاتعاد للعامد بالاخلال سواء كان عالما بالحكم او جاهلا به عن تقصير او قصور ،، او اختصاصه بما عد العامد من الساهى

و الناسی و الغافل وجوه و اقوال ،، فعن المشهور اختصاصه بما عدی العامد وعدم شموله للعامد مطلقا سواء کان العامد عالما بالحکم اوجاهلابه قاصراً اومقصراً وذهب بعض الی شموله للعامد مطلقاالا انه خرج عنه العامد العالم بالحکم بالاجماع وحکی عن بحث الشیخ الا کبر الانصاری قده التفصیل فی العامد بین العالم بالحکم والجاهل به عن تقصیرو قال بعدم شمول الصحیحة لهما والعامد الجاهل بالحکم قصوراً وقال باندارجه فی حکم الصحیحة وشمولهاله واستدل للقول المشهور بوجوه

الاول دلالة سیاق الصحیحة علی اختصاصها بما عدی العامد کمافهمه المشهور

الثانی وقوع التعارض والتنافی بین الصحیحة وبین الادلة المثبتة لماله الدخل فی الصلوة جزء اوشرطا او مانعاعلی تقدیر شمول الصحیحة للعامد اذ مقتضی دخل ماله الدخل بطلان الصلوة بالاخلال بهفی الجملة ولزوم اعادتهاکک ومع نفی الصحیحة للاعادة عندالاخلال بهمطلقاحتی فی حال العمد بالاخلال والعلم بالحکم لزم ان لایکون لهدخل اصلا،فیقع التعارض بینهاو بین تلك الادلة قطعا ،، فیجب تخصیصها بالادلة : مع ان سیاقها آب عن التخصیص ،، مضافاالی لزوم ارتکاب التخصیص الاکثر المستهجن

الثالث ان مدلول الصحیحة هونفی الاعادة بسبب الاخلال بماعدی الخمسة بعد الفراغ عن دخله فی الصلوة وبعد الفراغ عن اعتباره فیها وعدم الاعادة مع الاخلال به بقول مطلق حتی مع العمد والعلم خلف **اي** مناف مع فرض دخله فی الصلوة اللازم لاعادتها عند الاخلال بهفی الجملة ولو عند الاخلال العمدی به (وبعبارة اخری) ترك ماعدی الخمسة عمداً یوجب ترك الامتثال الموجب للاعادة عقلا مع بقاء الوقت للاعادة والحکم بعدم الاعادة فی حال الترك العمدی مناف مع حکم العقل بها فلابد من رفع الید عن دخل المتروك فی الصلوة (ح) والمفروض دخله فیها فیلزم الخلف

وقدتکلف المدقق المحقق المیرزا محمدتقی الشیرازی قدس سره فی الجواب عن ذلك بمالفظه هذا قال قده،،ویمکن الجواب بعد النقض ببعض افعال الحج حیث یقولون بصحة الحج مع تعمد ترك بعض اجزائه الغیر الرکنیة و بالجاهل المقصر فی حکم القصر والاتمام والجهر و الاخفات فی الصلوة لوعمم الاشکال بالنسبة الی العامد

فى الموضوع وان كان غير ملتفت الى الحكم مع تقصيره فى تحصيل العلم به ،، بامكان تصوير ذلك بالتزام امرين امر متعلق بالاقل يعنى المشتمل على الخمسة المستثناة وغيره مماثبت ركنيته كالتكبيرو القيام المتصل بالركوع ونحوهما وامر اخر بتلك الاجزاء ايضاً والاجزاء الآخر المفروض وجوبها فيتحقق هناك امران امر بالبعض وامر اخر بالكل المشتمل على ذلك وغيره نظير ماإذا نذر الاتيان بالفردمن الصلوة المشتمل على الاجزاء المستحبة فان الامر الصلوتى (ح) متعلق باصل الصلوة والامر النذرى متعلق بالمجموع المركب من تلك الاجزاء والاجزاء المندوبة ،، و نظير ذلك ايضاً فى الاوامر الندبية الامر الندبى فى الصلوات المندوبة فان الامر باصل الصلوة المشتمل على الاجزاء التى لاتصح الصلوة بدونها ندبى وكذا الامر بالصلوة المشتلة عليها وعلى غيرها ممالاتبطل الصلوة المندوبة بالاخلال بها ،، فاذا تحقق تصوير ذلك فى الامرين الند بيين فلا مانع من تصويرها فى الامرين الوجوبيين و(ح) فلواتى بالصلوة واخل ببعض مايعتبر فى الامر الثانى فلا يمنع ذلك من الصحة وحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة بالنسبة الى الامر الاول لمافرض من عدم الاخلال بمايعتبر فيه وانما اخل بمايعتبر فى الامر الثانى ،،

وذلك انمايوجب عدم الامتثال بالنسبة اليه فقط لا بالنسبة الى مجموع الامرين لكنه يسقط الامران جميعا بالنسبة اليه اما الامر الاول فلما فرض من تحقق امتثاله ،، واما الامر **الثانى** فلعدم بقاء موردله بعد سقوط الامر الاول لمافرض من ان مورده عين مورد الاول مع اضافة زيادات من الاجزاء والشرائط اليه فبعد سقوط الامر الاول وعدم بقاء مورد له لايبقى مورد للامر الثانى لان مورد الامر الاول بعض مورد الامر الثانى وانتفاء الجزء موجب لانتفاء الكل وذلك لاينافى كونه عاصيا بالنسبة الى الامر الثاني مطيعا بالنسبة الى الامر الاول لاطاعته له وعصيانه الامر الثانى بتفويت مورده نظيرما اذاترك الاجزاء المستحبة بالاصل فى الصلوة التى نذر الايتان بها مشتملة على الاجزاء الندبية ،، فان التحقيق انه يكون عاصيا بالنسبته الى الامر النذرى مطيعا بالنسبة الى الامر باصل الصلوة

فقد تحقق بذلك عدم المنافات بين وجوب اجزاء فى الصلوة غير الخمسة المستثناة و عدم وجوب اعادة الصلوة بتركها فى الصلوة عمداً كمافى الجاهل المقصر فى مسئلة

القصر و الاتمام فان ظاهر هم على ماادعاه بعض الاساطين المعذورية من حيث وجوب الاعادة لامن حيث العقاب : الاان يدعى ان الظاهر من عدم وجوب الاعادة عندالا طلاق هو تمامية الصلوة و حصول الغرض منه كما يظهر من بعض الاخبار الاخر المتقارب لهذا الخبر من الحكم بعدم الاعادة لمن ترك بعض الاجزاء نسيانا ،، حيث قال عليه السلام بعد سئوال السائل من نسيان القرائة اليس قداتممت الركوع والسجود قال السائل نعم فقال عليه السلام تمت صلوتك انتهى بعبارته قدس سره وانما اوردناه بطوله لمافيها من الفائدة وقدحققنا القول في ذلك في مسئلة الجاهل المقصر في مسئلة القصر والاتمام والجهر والاخفات حيث اخترنا في الجواب عن الاشكال في تلك المسئلة بان اصل الطبيعة مطلوب و خصوصية الجهرية والاخفاية في موضعها ايضاً مطلوب بطلب آخر لكن في ضمن امتثال اصل الطبيعة فاذا اتى بالطبيعة من دون الخصوصية حصل امتثال اصل الطبيعة ولم يبق محل لامتثال الخصوصية لاستلزامه تكرار امتثال الطبيعة وهو محال لاستحالة الامتثال عقيب الامتثال ،، و لكن مع ذلك لايفيد في المقام شيأً لان ماذكر صرف تصوير لامكان القول بعدم وجوب الاعادة مع الاخلال بما عدى الخمسة عمداً وحيث انه مخالف للقاعدة وجب ان يقوم عليه دليل قوى لايمكن طرحه و كان اللازم الاخذ به وحيث انه ممايلزم الاخذ به لابد من توجيهه بوجه يمكن جمعه مع حكم العقل ،، فيتصور امكانه بماذكر : وليس في المقام دليل قوى على عدم وجوب الاعادة في الاخلال العمدى الا تلك الصحيحة ودلالتها على ذلك اول الكلام وذلك لامكان توجيهها باختصاصها بماعدى العامد كما هو الظاهر منها بالدلالة السياقية مع ان اثبات الامرين في الصلوة احدهما متعلقا باصل الطبيعة و هي الاركان منها و الاخر الي بقية الاجزاء والشرائط دونه خرط القتاد .

و بالجملة فهذا الجواب لايغنى شيأً وذلك لانه اذا ثبت حكم في موضوع وكان ثبوته فيه متوقفا علي اثبات امر لازم له بحيث لولاذاك اللازم امتنع ثبوت الحكم لموضوعه فاما يكون الدليل المثبت له مثبتاله في ذاك المورد بالخصوص اويكون ثبوته بدليل عام يكون احد افراده هو ذلك المورد فعلى الاول فلا محيص من الالتزام بثبوت ذاك اللازم حذراً عن لغوية الدليل لولاه وعلى الثانى فيدور الامر بين ابقاء العام علي العموم

والالتزام فى ذلك المورد بثبوت لازمه او اختصاصه بماعدى ذلك المورد والمتعين هو الاخير وذلك لعدم تكفل العام لاثبات ذلك اللازم ولا محذور في اختصاصه بماعداه لبقاء المورد للعمل به ومانحن فيه من هذا القبيل

الرابع مما استدل على القول المشهور ماذكره بعض اساتيد ناقده وحاصل ما افاده قده ان مورد نفى الاعادة مختص بما اذا امكن فيه الامر بالاعادة والامر بالاعادة يصح فيما اذا لم يمكن فيه بقاء الامر الاول المتعلق به والا فمعه فلا يحتاج الى الامر بالاعادة لكونه بنفسه محركا نحو العمل وكافيا فى الباعثية ومالا يمكن فيه بقاء الامر الاول هو صوره النسيان ومايشبهه كالاضطرار ونحوه فالامر بالاعادة لايشمل العامد سواء كان عالما او جاهلا بقسميه اما العامد العالم فواضح كالجاهل المقصر حيث ان الامر متوجه اليه ومنجز فى حقه ايضاً واما الجاهل القاصر فالامر وان لم يكن منجز اعليه الا انه لامانع من تعلقه اليه فظهر ان نفى الاعادة بالاخلال بغير الخمسة يختص بما اذا سقط الامر المتعلق الى المركب منه ومن الخمسة وانه مع ثبوته وبقاء تعلقه لامورد لنفى الاعادة سواء كان منجزا كما فى العالم والجاهل المقصر او لم يكن منجزاً كما فى القاصر هذا ما استدل للمشهور من عدم شمول عقد المستثنى منه من الصحيحة للعامد العالم و الجاهل بقسميه ،، واستدل الشيخ على ماذهب اليه من التفصيل بين العالم والجاهل المقصر وبين الجاهل القاصر اما لعدم شموله للعامد العالم فلمنافاته مع حكم العقل بلزوم الامتثال بل المحكى عنه قده انه لايعقل الاستدلال لبطلان الصلوة بالاخلال بما يعتبر فيه عمداً ،، وذلك لان تصور كون الشيى معتبرا فيها موجب القطع بكون الاخلال به عمداً موجبا للبطلان فكيف يعقل «ح» ترتيب القياس له ولو فرض افتقاره الى استدلال فلا بد من ان يعلل بذاته فيقال ترك الجزء مثلا عمداً مبطل للصلوة لانه جزء و الالزم الخلف وهو محال قال قده و منه يظهر مافى كلام جماعة منهم السيد فى المدارك من الاستدلال على المطلب بالاجماع لانك قد عرفت ان المسئلة لاتعلق بها بالشرع حتى يكون محلا للاجماع الذى هو حجة بنفسه عن حكم الشارع علي طريقة العامة و كاشف عن الحجة تضمنا او التزاما عقليا او عاد ياعلى اختلاف طريقة الخاصة فان كانت مسئلة الكل

اعظم من الجزء او النقيضان لايجتمعان او الواحد نصف الاثنين مما تقبل استدلال لها بالاجماع فتقبل مسئلة ان المركب ينتفى بانتفاء الجزء والمشروط بانتفاء الشرط للاستدلال ضرورة عدم الفرق بينهما اصلا انتهى بعبارته ،، وبالجملة مرجع استدلاله قده على عدم شمول الصحيحة للاخلال العمدى هو التنافى بين اعتبار الشيئى فى الصلوة وعدم الاعادة بالاخلال به عمداً ،، اللهم الاان يرجع الى نسخ اعتباره : واما عدم شموله للجاهل المقصر سواء كان ناسيا للحكم ومسبوقا بالعلم امالا ،، فلان الصحيحة مسوقة لبيان حكم من له امر واقعاً بمعنى ان من له تكليف واقعا فتكليفه فى زمان معذوريته هو الناقص فهى فى الحقيقة كاشفة لاموسسة ولما ارتفع الخطاب الواقعى عن المقصر بمعصيته واستحقاقه العقاب فلاتشمله الصحيحة

فان قلت ما الفرق بين الجاهل المقصر فى المقام وبينه فى مسئلة الجهر والاخفات . حيث ان البناء فيها على عدم الفرق فى المعذورية من حيث الوضع بين القاصر والمقصر وان كان الثانى يستحق العقاب ،، فهل فرق بين قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة فى المقام وبين قوله عليه السلام فى اخبار مسئلة الجهر والاخفات تمت صلوته ولا يعيد

قلت الفرق ان الحكم بمعذورية الجاهل المقصر في مسئلة الجهر و الاخفات مبنى على حدوث خطاب فى حقه بعد ارتفاع الخطاب الاول بالمعصيته وماورد فى معذورية الجاهل بالجهر والاخفات محدث للخطاب الجديد و كاشف عنه بعد ارتفاع الخطاب الاولى عنه وهذا بخلاف المقام : فان ماورد فيه يكشف عن كون تكليف من كان التكليف باقيافى حقه فى الواقع عدم اعادة صلوته بترك غير الخمسة ومايلحق بها واعادتها بتركها وقد فرضنا ارتفاع الخطاب الواقعى عن المقصر بتقصيره والالم يستحق العقاب واين هذا من مسئلة معذورية الجاهل المقصر فى الجهر و الاخفات هذا محصل ما افاده الشيخ قده فى الفرق بين الجاهل المقصر وبين الجاهل القاصر بشمول الصحيحة للاخير دون الاول على حسب مانقله بعض مقرري درسه قدس سرهما ولايخفى انه على طرف النقيض مما استد للنابه على عدم شمول الصحيحة للجاهل المقصر والقاصر ضرورة ان مفادما افاده فى وجه عدم الشمول هو سقوط الامر الواقعى الاولى عن المقصر تبقصيره بسبب استحقاقه

العقاب . ونتيجة ماذكرناه ناقلاعن بعض اساتيد ناقدس سره فى وجه عدم الشمول للجاهل مطلقا مقصرا كان ام قاصرا هو بقاء الامر الواقعى الاولى فى حقه فلامورد لامره بالا عادة واذالم يكن محل للامر بها فلا يكون محلا لنفيها اذنفيها انما يصح فى مورد صح الامر بها - فماافاده الشيخ قده هوسقوط الامرعن الجاهل المقصر بدليل استحقاقه العقاب اذلا معنى لاستحقاقه مع بقاء الامرلا مكان امتثاله الموجب لعدم استحقاق العقاب فالاستحقاق معلول العصيان المترتب عليه سقوط الامر اذالامر يسقط اما بالامتثال او بالعصيان وماذكرناه هوثبوت الامرفي حقه الموجب لعدم صحة امره بالاعادة الموجب لعدم صحة نفيها عنه فانظر ان ما افاده فى طرف النقيض ممابيناه ،، وكيف كان فيرد على ما حكى عنه ،، بان الكلام فى الجاهل المقصر ليس مختصا بما اذا تحقق منه العصيان بصيغة الماضى الموجب لسقوط الامرعنه وبعبارة اخرى ليس الكلام منحصراً بمااذا كان الجهل مستمراً الى اخر الوقت الموجب لسقوط الامر عنه بايتان الصلوة التام الاجزاء والشرائط فى الوقت بل ليس الكلام فى هذه الصورة بالنسبة الى الاعادة بالمعنى الاخص اعنى فعل الشيى فى وقته اصلا اذلاموقع للاعادة بهذا المعنى بعد خروج الوقت كماهو واضح بل الكلام فى الجاهل المقصر الذى اتى بالصلوة الناقصة فى الوقت مع ارتفاع جهله فيه مع تمكنه عن اتيان الصلوة التامة فى الوقت ايضاً حيث انه حين الاتيان بالصلوة الناقصة مكلف باتيان الصلوة التامة قطعا ومنجز عليه ايضاً اما اصل تكليفه فلعدم اشتراط كل تكليف بالعلم به وشموله للجاهل بقسميه و اما تنجزه عليه فلكونه مقصرا واما بعدالاتيان بالناقصة فكك حيث ان الوقت باق وهو ايضاً متمكن من الامتثال فى حال جهله وبعد ارتفاع جهله فلا معنى للقول بسقوط التكليف عنه بواسطة العصيان اذلاعصيان «ح» الابعدم اتيان الصلوة فى تمام الوقت مع انه على تقدير تحقق العصيان واستحقاقه العقاب اذاخرج الوقت سقوط الامر الاولى الواقعى ايضاً عنه ممنوع وذلك لان الامر بالاداء اي اتيان الصلوة فى الوقت وان سقط عنه بالعصيان واستحق به العقاب . الاان الامر القضائى بعد باق اذلاعصيان بالنسبة اليه الى اخر العمر وهومترتب على فوت الصلوة فى الوقت المفروض تحققه لعدم اتيانه بالصلوة التام فيه ،، وقد

عرفت وسياتى ان الاعادة المنفية في كلا عقدى المستثنى والمستثنى منه من الصحيحة اعم من الاعادة بالمعنى الاخص اعنى فعل الشيى فى الوقت و «ح» يكون التكليف بالجاهل بالاعم من الاتيان فى الوقت وخارجه باقيا حتى مع عصيان الامر الادائى بعدم الاتيان فى الوقت « هذا » مع انك قد عرفت ان سقوط التكليف الاولى مطلقا سواء كان بالعصيان او بالنسيان ومايضاهيه يوجب شمول الصحيحة لموردهوان ثبوته وبقائهموجب لعدم الشمول على مابيناه فكيف يجعل سقوطه موجبا لعدم الشمول ،، وقد اورد عليه قده بعض مقرر درسه بعد حكاية درسه بما نقلناه ،، بقوله واما ماافادشيخنادام ظله للفرق بينهما «اى بين الجاهل المقصر والجاهل القاصر » فلم يعلم له معنى محصل فانا انما نستكشف الامر بالناقص من نفس الصحيحة فلايلزم ثبوت الامر واقعا مع قطع النظر عنها هذا كله مع ان القول ببقاء الامر الواقعى بالنسبة الى القاصر دون المقصر شطط من الكلام فان الغفلة عن الواقع ان اوجبت ارتفاع الحكم واقعا فلا فرق فيه بينهما والا فلا فرق ايضاً انتهى بعبارته ،؛ ولايخفى مافيه لان الامر الساقط بالعصيان على ماذكره الشيخ قده بنقل ذاك المقرر قده هو الامر بالكامل وهو الذى عصاه بالجهل التقصيرى فاستكشاف الامر بالناقص اجنبى عنه مع ان كلام الشيخ فى استكشافه لانه قده يقول بان مورد الامر بالناقص هو عدم سقوط الامر بالكامل على حسب مايستفاد عن هذا النقل فلايصح الايراد عليه باستكشاف الامر بالناقص من الصحيحة ،، وان القول ببقاء الامر الواقعى بالنسبة القاصر دون المقصر لاخلل فيه بعد تحقق ملاك الفرق بينهماوهو تحقق العصيان المستكشف به استحقاق العقاب فى المقصر دون القاصر ،، وقد عرفت ان الامر يسقط بالعصيان كمايسقط بالامتثال واذا كان الجاهل المقصر عاصيا لكان الامر ساقطا عنه وليس الملاك فى سقوط الامر عنه على حسب ذاك النقل هو الغفلة حتي يورد عليه بان القاصر مشترك معه فى الغفلة كما لايخفى ،، وقد تحصل من جميع ماحررناه بطلان القول الاخير وهو القول بشمول الصحيحة للعامد مطلقا كما ذهب اليه بعض وان العالم بالحكم خرج عنه بالاجماع لماعرفت في طى كلمات الشيخ قده من ان بطلان الصلوة مع الاخلال بما يعتبر فيه عمداً مع العلم بالحكم عقلى غير قابل للاستدلال ،، وان الاجماع انما

هومن جهة فهم المجمعين عدم شمول الصحيحة لهذه الصورة وانماذهبوا الى البطلان من جهة عدم قيام الدليل عندهم على الصحة مع كون المسئلة على ماحررناه عقلية غير قابلة لان يثبت بالاجماع

فالاقوى (ح) ماعليه المشهور من خروج العامد عن عقد المستثنى منه من الصحيحة مطلقا سواء كان عالما بالحكم اوجاهلا به بقسميه كان الجهل مسبوقا بالعلم بان كان عالما بالحكم فنسيه وصار بعد النسيان جاهلا ام لا وذلك لان جعل معنى الحديث على وجه يشمل العامد ايضاً غاية الامر تخصيصه بماعدا العالم بالحكم بالاجماع موجب لثبوت التنافي بينه وبين كلما دل على اثبات الجزء والشرط والمانع حيث ان لازم عدم وجوب الاعادة بالخلل في ناحية المستثنى منه عدم دخله افي الصلوة ضرورة ثبوت التنافي بين دخل شيئ في الصلوة باي نحو كان جزء اوشرطا اومانعا وبين عدم اعادة الصلوة بالاخلال به مطلقا غاية الامر ادلة المثبتة للاجزاء والشرائط مختلفة فبعضها وقع التعبير فيها بلفظ يعيد وبعض منها عبر فيه بلفظ الامر مثل واركعوا مع الراكعين مثلا وبعضها بخطاب الوضع مثل لاصلوة الابفاتحة الكتاب فبالنسبة الى الاول يكون التعارض تباينياً بالمطابقة وبالنسبة الى ماعداه بالالتزام العقلى حيث ان مدلول المطابقى من الصحيح ليس عدم الدخل بل هو نفى الاعادة ونفيها مستلزم لنفي الدخل بالالتزام العقلى للزوم التنافي بينهما اى بين دخله في الصلوة وبين عدم الاعادة بهذا المعنى وعلى هذا فيجب طرح هذا الخبر لمعارضته مع الف معارض اقوى مع ان هذا المعنى لايطابق مع صدر الخبر و ذيله وانه آب عن التخصيص اما عدم مطابقة صدره مع ذيله بذاك المعنى فلان صدره اعنى قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة ظاهر في بيان حكم ما ثبت جزئيته او شرطيته في طرف المستثنى منه عند الاخلال به بعد الفراغ عن دخله في الصلوة وذيله يدل على حكم الاخلال بماثبت دخله في طرف المستثنى بعد الفراغ عن دخله مضافا الى قوله عليه السلام في اخر الخبر القرائة سنة والتشهد سنة ولاتنقض السنة الفريضة ،، حيث انه تعليل لعدم الاعادة في طرف المستثنى منه بكونه سنة اى مما فرضه النبي صلى الله عليه واله لافريضة اى مما فرضه الله سبحانه ولاينقض الفريضة اعنى مافرضه الله

سبحانه بسبب الاخلال بالسنة وهذا ايضاً ظاهر فى كون المراد بيان حكم الخلل في السنة والفريضة بعدالفراغ عن كونهما سنة وفريضة بمالاينافى دخلهما في الصلوة لابيان حكم الخلل فيهما بماينافيه

واما ابائه عن التخصيص (اعنى بـه التخصيص بما عدى العلم) بان يقال لاتعـاد الصلوة فيما عدى المستثنى مطلقا الا اذا كان الاخلال مع العلم والعمد فلانه وارد فى مقام التحديد وانه معلل والعام الوارد فى مقام التحديد او المعلل غير قابل للتخصيص فعلى هذا فيجب طرح الخبر لمعارضته مع الف معارض اقوى وهذا بخلاف المعنى المشهور اعني معناه الذى بذاك المعنى يقيد به اطلاق ادلة المثبتة للجزئية اوالشرطية اوالمانعية فى غير موارد المستثني وتخصيصها بغير حالة النسيان ومايضاهيه فانه بهذا المعنى يصير حاكما على اطلاق تلك الادلة لامعارضا معها ولايجب طرحه ولاتخصيصه بماعدى العلم والعمد حتى ينافيه ابائه عنه بل يكون خروج صورة العلم والمد بالتخصص لابالتخصيص ولا يكون منافيا مع صدره وذيله ولامع التعليل المذكور فيه ولايجب (ح) طرحه بل يكون معمولا به

وتوضيح ذلك ان صحة التكليف بالنسبة الى الحالات الطارية على المكلف من العمد والجهل والسهو تختلف فبالنسبة الى حالتى العمد والجهل بكلا قسميه من القاصر و المقصر يصح التكليف بالمركب التام عند اخلاله بماله الدخل فيه على نحو الجزئية او الشرطية اوالمانعية عمداً مع العلم بدخل ما اخّل به او الجهل به وبالنسبة الى حالة النسيان ومايضاهيه من الخطاء والاضطرار لايصح بقاء التكليف بالمركب مع نسيان المكلف لماله الدخل فيه على احد الانحاء الثلثة المذكورة اواضطراره في الاخلال به وذلك لحكم العقل بقبح مطالبة العاجز بمالايقدر على الاتيان به ففى حال نسيان ماله الدخل اوالاضطرار فى الاخلال به لايعقل بقاء التكليف بالنسبة الى المركب التام فيدور الامر (ح) بين احد امرين اماسقوط التكليف عن المكلف فى تلك الحالة بالكلية ولازم ذلك بقاء الامر الذى وقع الاخلال به على ماكان عليه من دخله فى المركب المامور به وينتج وجوب اعادة الماتى به بعد التمكن منه برفع النسيان وحصول

التذكر اورفع الاضطرار لعدم كون الماتى به مامورا به حين ما اتى به واما تعلق التكليف بعدرفعه عن المركب التام ببقية الاجزاء والشرائط سوى ماخل به ولازم ذلك سقوط ما اخل به عما كان عليه من الدخل فى المامور به وينتج الاكتفاء بماتى به وعدم وجوب الاعادة بعد رفع الحالة الطارية من النسيان اوالاضطرار

و (ح) نقول لولم تكن لاتعاد في البين وكنا نحن وادلة المثبتة للجزء والشرط والمانع لكان اللازم هو عدم الاكتفاء بما اتي به فى حال النسيان مثلا حيث ان طبع جزئية الجزء اوشرطية الشرط او مانعية المانع يقتضي عدم الايتان بالمركب المقيد به فى حال الاخلال بماله الدخل فى المامور به ولكان على المكلف اعادة ماتى به ولاتعادترفع هذه الاعادة فمفادلاتعاد (ح) هو رفع ماثبت دخله باطلاق دليل المثبت له فى حال رفع التكليف عن المركب التام بسبب طرو الحالة المانعة عن بقاء التكليف به واثبات اختصاص دخله بماعدى تلك الحالة وبهذا المعنى تكون حاكمة على اطلاق الدليل المثبت لدخل ماله الدخل ومقيداً له بخصوص الصورة التى يمكن بقاء التكليف بالمركب التام فيها وهذا المعنى مطابق مع صدر الخبر وذيله ومع التعليل المذكور فيه ولايكون معارضا مع ادلة المثبتة لدخل ماله الدخل لان الحاكم لايعارض مع المحكوم اصلا ويكون بهذا المعنى معمولا به قطعا فيتعين الحمل عليه

ثم انه بعدذلك يقع البحث فى الجهة الرابعة من هذه الصحيحة فى مقامين (الاول) في تعيين مدلول الصحية فى طرف المستثنى منه والبحث عنه يقع عن امور (الاول) بعد تبين خروج العالم بالحكم والجاهل به بكلا قسميه من القاصر والمقصر عن مورد الحكم المذكور فى الصحيحة واختصاص الصحيحة بماعدى العامد سواء كان عالما اوجاهلا هل يختص حكمها بصورة النسيان او يعم النسيان والاضطرار وجهان اقواهما الثانى بل الحق ان يقال بشمول حكم الصحيحة لكل مورد لايبقى الامر بالمركب التام لاستحالة بقائه عقلا سواء كان لاجل طرو النسيان اوالاضطرار اولاجل التزاحم كما اذا دار الامر مثلا بين ترك الموالات فى الصلوة اليومية او صلوة الايات المضيقة وقتها فلمكان اهمية الايات يسقط الامر عن اليومية المقيدة بالموالات فيدور

الامر (ح) بين سقوط الامرعن اليومية بالكلية او تعلقه بالخالية عن الموالات فلو لالاتعاد لكان الواجب عدم الاكتفاء بالايتان باليومية الخالية عن الموالات لكن لاتعاد يثبتنا على الاكتفاء بهاو ترفع شرطية الموالات فى هذه الصورة

ومماذكرنا يظهرعدم شمول الصحيحة للمكره ايضاً اذاكان صدور الاخلال منه بالاختيار الناشى عن توعيد المكره حيث انه فى تلك الحالة يصح تكليفه بالكل عقلا و اما اذا كان الاكراه على حد موجب لسلب القدرة عنه فيدخل فى الاضطرار ويتبعه حكمه

الثانى هل الحكم بعدم الاعادة يختص بالاخلال بالنقيصة او يعمه وماكان بالزيادة احتمالان اقواهما الاخيرو ذلك لان المقدر فى طرف المستثنى منه هو الاخلال بشيىء ممايعتبر فى الصلوة بالاخلال الاعم من نقصانه اوزيادته فمعنى لاتعاد الصلوة الامن خمسة انها لاتعاد بالخلل الواقع فيما يعتبر فيها الا من الخلل الواقع فى الخمسة المذكورة في طرف المستثنى و تقدير الخلل هو الظاهر المتفاهيم منه عرفا و لا يحتاج (ح) الى تقدير الشيئى حتى يقال بكون المقدر وجوده تارة و عدمه اخرى او الشى الاعم باعتبار وجوده و عدمه و حيث ان الخلل المقدر فى طرف المستثنى منه هوالاعم من النقص والزيادة فلا جرم يكون المرادبه فى طرف المستثنى ايضاً كك هذا ولكن المنقول عن بحث الشيخ الاكبر قده على مافى تقرير بعض من اعاظم تلامذته قده كلام طويل في المقام لابائس بنقله قال المقرر قده مالفظه بعد البناء على كون المستثني منه هوالشيء المفروض اعتباره فى الصلوة لا يخلو امايكون التقدير وجود الشئى فيصر المعنى لاتعاد الصلوة من وجود شيىء الامن وجودالخمسة و هذا مما لامعنى له فلابد اذاً من تقدير العدم بالنسبة الى الخمسة اى الا من عدم هذه الخمسة وهذا كما ترى مضافا الى كونه خلاف الظاهرمن جهة التقدير مستلزم لكون المستثنى منقطعاويلزمه تخصيص الرواية بالدلالة على حكم القواطع فى طرف المستثنى منه

او يكون التقديرعدم الشيئى فيصير المعنى لاتعاد الصلوة من عدم شيئى الامن الخمسة وهذا ايضاً مما لامعنى له حيث ان ظاهره كون وجود الخمسة موجبا لاعادة

الصلوة لان عنوان الشیئی ظاهر فی وجوده ویلزمه کون المستثنی منقطعا ایضاً فلا مناص من تقدیر العدم ایضاً بالنسبة الی الخمسة فتصیر الروایة مختصة بالدلالة علی حکم النقص

اویکون التقدیر الشیئی باعتباریه بالنسبة الی افراده فیصیر المعنی لاتعاد الصلوة من کل شیئی فرض اعتباره في الصلوة سواء کان وجودیا او عدمیا الا من الخمسة فلابدان یحرز کون اعتبار الشیئي فی الصلوة باعتبار الوجود او العدم من الخارج فینسب الاعادة اوعدمها الیه فحاصل المعنی انه لاتعاد الصلوة من ناحیة شیئی فرض اعتباره فی الصلوة ومن الاخلال به الا من ناحیة الخمسة ومن جانبها ولما کان اعتبار الخمسة فی الصلوة باعتبار الوجود فاعادة الصلوة من جانبها وناحیتها انما یتحقق بترکها کما یراد ذلك من قوله هلك الناس من ناحیة حقوقنا وهذا المعنی لایلزمه تقدیر بالنسبة الی نسبة الاعادة الی الخمسة وانما یستفاد کون المقصود من نسبة الا عادة الیها ترکها باعتبار کون النسبة الیها بلحاظ اعتبارها ولما علمنا من الخارج کون اعتبارها فی الصلوة باعتبار الوجود فنسبة الاعادة الیها تعین ان یکون باعتبار ترکها هکذا افاد شیخنا دام ظله (انتهی کلام المقرر قده

وانت تعلم ان المقام لایحتاج الی هذا التطویل فی الکلام فان المقدر فی طرف المستثنی منه هوا لخلل کما وقع التعبیر به فی عبارته حیث قال قده (و من الاخلال به) ومن المعلوم ان الاخلال بما یعتبر فی الصلوة قد یکون بالنقیصة و قد یکون بالزیادة فلا حاجة الی تقدیرا لشیئی و اعتبار جانب وجوده تارة وعدمه اخری وبکلا اعتباریه ثالثة : ثم المأخوذ فی طرف المستثنی ایضاً هو الاخلال بالخمسة فیصیر المعنی لاتعاد الصلوة بالاخلال بشیئی مما یعتبر فیها الا بالاخلال بشیئی من الخمسة ومن المعلوم ان الاخلال بالخمسة ایضاً قد یکون بالزیادة و قد یکون بالنقیصة و لیس اعتبار الخمسة فی الصلوة باعتبار الوجود منشاء لاستفادة کون المقصود من نسبة الاعادة عند ترکها ولا یتعین ان تکون باعتبار الترك بل المعیار هو الاخلال بها کیفما اتفق من الزیادة والنقیصة هذا و قد اورد المقرر علی الشیخ قدس سرهما بعد نقل کلامه بکلام طویل فراجع

و بالجملة لافرق فى طرف المستثنى والمستثنى منه فى ان الظاهر المتفاهم العرفى من الرواية هوا فادة عدم وجوب الاعادة من ناحية الخلل فى ما عدى الخمسة و وجوبها من ناحية الخلل فى الخمسة بالزيادة اوالنقيصة و هذا امر ظاهر لاغبار عليه

الثالث هل الحكم بعدم الاعادة يختص بما اعتبر فى الصلوة جزء او يعمه مع ما اعتبر فيها شرطاً ولا يشمل الخلل الواقع فيما اعتبر فيها على وجه المانعية او يعمها مع ما اعتبر فيها ما نعا احتمالات ثانيها اوسطها و توضيح ذلك يتوقف على ذكر الفرق بين الجزء والشرط والمانع و بيان تفاوتها فى مرتبة الجعل والاعتبار

فنقول المراد بالجزء هوالذى يلتئم منه الكل و يتقوم الكل به المعبر عنه بلسان اهل المعقول (بالاجزاء بالاسر) و فى الصلوة عبارة عن الفعل الذى اعتبر فيها مما يكون له دخل فيها و يتوقف صحتها عليه و فى تقرير بعض المشايخ من تلاهذة الشيخ قدس سرهما انه من مقولة الكم ولا يخفى ما فيه لان الجزء ليس من حيث هو جزء من مقولة الكم فاجزاء الصلوة كالتكبير والقرائة كل واحد منها من مقولة فالتكبير والقرائة من مقولة الكيف لكونهما من الكيفيات المسموعة و القيام والركوع و السجود و الجلوس من مقولة الوضع نعم تلك الاجزاء معروضة للكم و قد عرضها الكم المنفصل اعنى العدد فهى متكمم لا انها من مقولة الكم و بلحاظ معروضيتها للكم المنفصل تتصف بالقلة و الكثرة

والمراد بالشرط هو الذى قيد المركب به بحيث يكون تقييده به ملحوظاً معه و نفس القيد خارجا فهو جزء ذهنى لا يزيد المركب بواسطته فى الخارج والمراد بالمانع ما قيد المركب بعدمه بحيث يكون عدمه معتبرا معه فالشرط والمانع مشتركان فى خروجهما معا عن ذات المركب و فى تقيد المركب بهما الا ان القيد فى الشرط هو الامر الوجودى و فى المانع هو العدمى و لا يخفى ان اول ما يلحظ من المركب المقيد بالقيود الوجودية والعدمية هو نفس تلك الاحاد التى تلتئم منها المركب المعبر عنها بالاجزاء بالاسر ثم يلاحظ تقيدها بالقيود الوجودية ثم ذاك المقيد بعد اعتبارها بالقيود الوجوديه يلاحظ مقيدا بالقيود العدمية كما ان اول ما يوجد من

المركب فى الخارج هو نفس اجزائها ثم يعتورها الاتصاف بالقيود الوجودية ثم العدمية فمرتبة الاجزاء متقدم على الشرائط والموانع فى عالم الاعتبار كما ان مرتبة الشرائط ايضاً متقدم على الموانع اذا عرفت ذلك

فاعلم ان قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة مع قطع النظر عما ذكر فيه من الاستثناء ليس فيه ما يدل على ارادة العموم لكى يشمل الاجزاء و الشرائط و الموانع و بالنظر الى المستثنى يشمل الاجزاء و الشرائط و لادلالة فيه على شمول المستثنى منه للموانع ايضاً وتوضيح ذلك انك قد عرفت ان المقدر فى طرف المستثنى منه هو الخلل الواقع فيما يعتبر فى الصلوة فمعنى لاتعاد الصلوة الامن خمسة انه لاتعاد بالاخلال بشيئى من الصلوة اى شيئى كان الا اذا كان واحدا من الخمسة ففى نفى الاعادة بالاخلال بشئى من الصلوة جهة عموم و جهة اطلاق وحيث انه نكرة واقعة فى سياق النفى يفيد العموم من المراد من مدخول النفى وهو الشئى فيصير مفاد لاتعاد عدم الاعادة بالاخلال بكل شيى مما يعتبر فى الصلوة و من حيث ارادة الاجزاء او الشرائط او الموانع او الاثنين منها او الجميع يكون بالا طلاق فاذا اريد من الشيئى الاجزاء فقط يكون نفى الاعادة بالنسبة الى الخلل الواقع فى الاجزاء على سبيل العموم فكل جزء جزء على نحو العام الاستغرافى لايكون الخلل فيه موجبا للاعادة الا ماكان منه معدوداً فى طرف المستثنى و اذا اريد منه الشرائط فقط يكون عموم نفى الاعادة بالنسبة الى الخلل الواقع فى الشرائط و اذا اريد منه الموانع يكون العموم بالنسبة الى الموانع و اذا اريد الجميع يكون العموم بالنسبة الى الجميع و اما عموم النفى فليس دليلا على ارادة العموم و الا طلاق من من المنفى و مع قطع النظر عن المستثنى ليس قرينة تدل على ارادة الاطلاق من الشيئى وحيث ان اعتبار الاجزاء متقدم على اعتبار الشرائط والموانع تكون الاجزاء هو المتيقن لكن بعد استثناء الشرائط و اخذها فى المستثنى وهى الطهور والقبلة و الوقت يعلم ارادة الشرائط فى المستثنى منه قطعا و اما بالنسبة الى الموانع فليس على ارادتها دليل فالصحيحة تدل على عدم الاعادة بالاخلال بالاجزاء و الشرائط و ليس فيها دلالة على عدم الاعادة للاخلال بالموانع ايضاً وهذا ما اردنا اثباته فيهذا المقام

الرابع ظاهر الاعادة فی الصحیحة فی کلا طرفی عقد المستثنی و المستثنی منه یشمل القضاء ایضا فلایجب القضاء بالاخلال بماعدی الخمسة کمالا یجب الاعادة و ذلك لان المراد من الاعادة اما معنا ها العرفی و هواتیان الفعل ثانیا مطلقا سواء کان فی الوقت اوفی خارجه کما هو الظاهر او معناها الاصطلاحی اعنی فعل الشي فی وقته مقابل القضاء بمعنی فعله فی خارج الوقت وعلی کل تقدیر یشمل القضاء ایضاً اما علی الاول فواضح و اما علی الاخیر فلان نفی الاعادة فی الوقت مستلزم لنفی القضاء فی خارجه بالفحوی مع ان القضاء مترتب علي فوت الاداء و دلیل نفی الاعادة یثبت عدم الفوت و کون الماتی به الناقص هو المکلف به فی الوقت و معه فلایثبت القضاء بدلیله

الخامس مقتضی عموم عقد المستثنی منه من الصحیحة المذکورة هـو صحة الصلوة و عدم وجوب اعادتها مع وقوعها فی اجزاء مالا یؤکل لحمه نسیاناً حیث انه مما عدی الخمسة المذکورة فی المستثنی فیکون داخلا فی المستثنی منه بناء علی عموم المستثنی منه للموانع ایضاً او القول بشرطیة لبس ما عدی غیر الماکول من احدی اضداده مطلقا او شرطیة لبس خصوص الماکول لکن لا مطلقا بل فیما اذا کان اللباس حیوانیا لکن المشهور بین الفقهاء هو بطلان الصلوة اذا وقع فیما لا یؤکل لحمه نسیانا ولا دلیل ظاهراً علی بطلانها معه نسیانا لکي یخصص به عموم المستفاد من عقد المستثنی منه لکن عدالتهم آبیة من ان یفتوا من غیر دلیل و یمکن ان یکون مستندهم فی ذلك ذیل موثقة ابن بکیر و فیه ان کل شیئی حرام اکله فالصلوة فی وبره وشعره وجلده و بوله وروثه و البانه و کل شیئی منه فاسدة لاتقبل تلك الصلوة حتی یصلی فی غیره مما احل الله اکله

و تقریب دلالته علی الفساد هو ان فی قوله علیه السلام لاتقبل تلك الصلوة حتی یصلی فی غیره احتمالان (احدهما » ان یکون تاکیداً للحکم المستفاد من صدر الموثقة و هو فساد الصلوة فی ما لا یؤکل لحمه و (ثانیهما) ان یکون لتأسیس حکم اخر بان کان الغرض من الصدر بیان فساد الصلوة فیما لا یؤکل واقعا و مـن الذیل بیان عدم الاجزاء لو وقعت فیه جهلا او نسیاناً والاخیر اظهر لأولویة التأسیس من التأکید فی نفسه مضافا الی دلالة لفظة تلك في قوله علیه السلام لاتقبل تلك الصلوة

(الخ) علیه اذ الظاهر لنها اشارة الی الصلوة الواقعة فی الخارج فی غیر المأکول لاسیما مع قوله علیه السلام حتی یصلی فی غیره اذ لو لم تکن صلوة فی الخارج واقعة فی غیر المأکول لما کان للتعبیر بالاشارة وجه بل الاولی ان یقال لا تقبل الصلوة کما قال فی الصدر (الصلوة فاسدة) ولم یأت بکلمة تلك و لما کان الحکم مغیّی بوقوعها فی غیر المأکول بل الحکم بعدم قبولها ابدی ما لم ینسخ فالتعبیر بکلمة تلك و جعل الوقوع فی المأکول غایة لعدم القبول قرینتان علی عدم اجزاء ما وقع فی غیر المأکول فیکون قوله علیه السلام لا تقبل تلك الصلوة حتی یصلی فی غیره دلیلا علی فساد الصلوة اذا وقعت فی غیر المأکول جهلا او نسیاناً و عموم لاتعاد یدل علی صحة الصلوة اذا اخل بعدم ایقاع الصلوة فی غیر المأکول وغیر ذلك مما اعتبر فی الصلوة نسیاناً فتکون النسبة بینهما بالعموم من وجه باعمیة لاتعاد من حیث شموله لغیر ما یؤکل ایضاً و اختصاص لاتقبل تلك الصلوة بخصوص ما اذا وقعت فی غیر المأکول و عموم لاتقبل لحالتی الجهل والنسیان و اختصاص لاتعاد بصورة النسیان کما عرفت لکن عموم لاتقبل بالنسبة الی حالتی الجهل و النسیان قد خصص بصحیحة عبد الرحمن الدالة علی عدم لزوم الاعادة علی من صلی فی عذرة انسان او کلب او سنور ولا یعلم بذلك ،،وفیها قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یصلی و فی ثوبه عذرة من انسان او سنور او کلب ایعید صلوته قال علیه السلام ان کان لم یعلم فلا یعید حیث انها تدل بالفحوی علی عدم الاعادة فی اجزاء الطاهرة من السنور ایضاً اذ القول بعدم البطلان فی الاجزاء النجسة من غیر المأکول و البطلان فی الاجزاء الطاهرة منه بعید فی الغایة و ان قیل به لکنه قول شاذ لایعبئابه و بعد خروج صورة الجهل عن عموم لاتقبل تنقلب النسبة بینه و بین لا تعاد و تصیر بالعموم المطلق باخصیة لاتقبل عن لاتعاد مطلقاو رفع الید عن العمل بلا تقبل فی صورة النسیان مستلزم لعدم العمل به راسا و اسقاطه بالکلیة فیعمل به و یخصص به عموم لاتعاد فیختص بغیر نسیان ما یؤکل و یکون قوله علیه السلام لاتقبل تلك الصلوه (الخ) دلیلا علی لزوم الاعادة فی صورة نسیان ما لایؤکل

هذا بناء علی القول بشرطیة ماعدی غیر المأکول او عموم لاتعاد للمانع ایضاً

واما بناء علی القول بمانعیه غیر المأکول کما هو التحقیق و عدم شمول عموم لاتعاد للمانع کما تقدم فی الامر الثالث فالامر فی وجوب الاعادة عندنسیان غیرالمأکول اظهر اذ عموم لاتعاد لایدل علی صحته حتی نحتاج الی تخصیصه بالحکم المستفاد من لا تقبل بالبیان المتقدم بل المستفاد من لا تقبل(ح)هوالفساد من غیر معارض کما لایخفی هذا تمام الکلام فیما یتعلق بعقد المستثنی منه من الصحیحة

المقام الثانی فی تعیین مدلول الصحیحة فی طرف المستثنی و البحث فی هـذا المقام ایضاً عن امور

الاول الخمسة المذکورة فی عقد المستثنی ثلاثة منها من شروط الصلوة وهی الطهور و الوقت و القبلة و اثنان منها من اجزائها و هما الرکوع و السجود ،، امـا الطهور فلا اشکال فی شموله للطهارة الحدثیةوانها مرادة منه قطعا وفی شموله للطهارة الخبثیة ایضاً او انها مندرجة فی عموم عقد المستثنی منه احتمالان المحکی عن درس الشیخ الاکبر قدس سره انه ان قرء الطهور بالضم کالوضوء فهو اسم مصدر من التطهر لعدم مجیئه مصدراً بل عن مصباح المنیر منع استعمال الطهوربالضم رأسا وکیف کان فالظاهرانه (ح) یختص بالطهارة الحدیثة و لا یشمل الخبیثة اذ الظاهر من التطهر هو رفع الحدث وان قرء بالفتح کالصبور والشکور ففیه (ح) احتمالات (احد ها) ان یکون مصدراً لطهر (و الثانی) ان یکون اسم مصدرله (والثالث) ان یکون للمبالغة (والرابع) ان یکون اسم الالة فعلی الاول یشمل الطهارة الخبیثة ایضاًفلابد من ان یراد منه القدر المشترك بین الحدیثة و الخبثیة حتی لا یلزم استعمال اللفظ فی معنین ،، و علی الثانی یختص بالطهارة الحدثیة لظهوره فیها و علی الثالث لادخل لافی المقام ،، وعلی الرابع یکون ظاهرا فی الطهارة الحدثیة مع امکان ارادة القدر المشترك منه ایضاً هذا بحسب مقام التصور . و اما بحسب مقام التصدیق فالظاهر هو قرائة الطهور بالفتح لا الضم وظهوره فی الاحتمال الثانی ثم الثالث . لاالاول و الاخیر ،، اما ظهوره فی الفتح فلندرة استعمال الضم بل قدعرفت عن مصباح المنیر عدم استعماله اصلا ،، واما ظهوره فی الاحتمال الثانی والثالث فبملاحظة موارد استعمال الطهور فی غیر المقام مثل قوله

اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور و قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور و نظائرهما بضميمة فهم الاصحاب اختصاص الطهور المذكور فى هذه الصحيحة بالطهارة الحديثة و على ذلك فتدخل الطهارة الخبيثة في عقد المستثني منه : نعم لو قلنا با جمال الطهور لايمكن ادخال الطهارة الخبثية فى المستثنى منه لان اجمال المستثنى يسرى الى المستثنى منه كما حقق في محله

واما الوقت فلو اخل به من جهة الغفلة عن مراعاته او نسيانه فان وقع تمام الصلوة فى غير الوقت فلا اشكال فى بطلانها لانتفاء الشرط وللصحيحة المذكورة ولو وقع بعضها فى الوقت بان دخل الوقت فى اثنائها فكذلك ،، لان الوقت شرط لكل جزء من اجزائها على نحو العام الاستغراقى فبانتفائه و لو فى جزء واحد تبطل الصلوة كما انه يكون كك لو كان الاخلال به عمداً و لدلالة الصحيحة ايضاً على بطلانها فى تلك الصورة ،، ثم انه اذا دخل في الصلوة قبل الوقت عند احرازه بالعلم الوجدانى او بالامارة المعتبرة او بالظن عند جواز العمل به ثم انكشف انه كان شروعه فيها قبل الوقت مع دخوله وهو فى الصلوة بحيث وقع جزء منها فى الوقت صحت صلوته كما عليه المشهور ودل عليه رواية اسمعيل بن رياح ،، لكن الحكم بصحتها (ح) خارج عن مورد صحيحة لاتعاد لما عرفت فى المقام الاول من اختصاص عقدى المستثنى و المستثنى منه من الصحيحة بصورة النسيان ومايضاهيه ممالا يمكن فيه تعلق الامر الاولى ،، و اما المكلف الذى يتعلق به الامر فعلا فليس الحكم بالصحة بالنسبة اليه تخصيصا لعقد المستثنى من الصحيحة اصلا فما ذكره المقرر قده فى التقرير بقوله (لكن لابد من ان يعلم ان صحة صلوة من لم يدرك الوقت بجميع اجزاء عمله ممالا اشكال فيه فى الجملة بل لا خلاف فيه فهل يكون من باب التخصيص فى قوله لا تعاد اوالتوسعة فى الوقت و لوبالتزيل و جهان اوجههما الثانى) ليس على ما ينبغى

واما القبله : فهى لا اجمال فيها الاانه وقع الخلاف فى وجوب الاعادة على الناسيى لها مع تبين وقوع صلوته بين المشرق و المغرب فقيل بانه يجب عليه الاعادة بعموم عقد المستثنى من لا تعاد و ظهور مادل على عدم الاعادة اذا كان الخطأ فيما بين

المشرق والمغرب فى غير الناسى الان الاقوى عدم وجوب الاعادة لاطلاق بعض الاخبار الدالة على عدم وجوبها مثل قوله عليه السلام مابين المشرق و المغرب كله قبلة بعد صرفه عن العالم بجهة القبلة ومنه يظهر ان خروجه عن عموم لاتعادانما يكون على وجه الحكومة لاالتخصيص

واما الركوع فالمراد منه نفس الانحناء بالقدر المخصوص لاالشرائط المعتبرة فيه فشرائطها داخلة فى عقد المستثنى منه واما السجود فالمراد منه الجنس الذى لايصدق تركه الابترك السجدتين معاًوفى استنباط اختصاص السجدتين معاً بالدخول فى المستثنى و دخول السجدة الواحدة فى عقد المستثنى منه بحث طويل يأتى فى الامر الثالث

الامر الثانى اعلم ان المذكور فى عقد المستثنى فى الصحيحة هو هذه الخمسة المذكورة مع ان الركن ليس منحصرا بها لان النية وتكبيرة الاحرام والقيام فى حالة التكبيرة والقيام المتصل بالركوع ايضاً ركن تبطل الصلوة بالاخلال بها مطلقامع ان ترك ذكرها فى المستثنى يوجب اند راجها فى عقد المستثنى منه الموجب لعدم الاعادة بسبب الاخلال بها **لكن التحقيق** ان يقال ان حكم التكبيرة والنية يستفاد من جهة قوام مفهوم الصلوة بهما : حيث انه مالم تتحقق النية والتكبيرة لم تتحقق الصلوة و اما القيام المتصل بالركوع فيستفاد حكمه من حكم الركوع حيث انه بناء على التحقيق عبارة عن ابتداء الانحناء عن القيام الى ان يصل الى حد الركوع لامجرد الوصول الى حده الذى يمكن تحققه من الجلوس ايضاً ،، و اما القيام فى حال التكبيرة فلانه اخرج عن حكم المذكور فى عقد المستثنى منه فى الصحيحة بدليل منفصل فيكون حاله كحال ما ذكر فى عقد المستثنى الاان المذكور فى المستثنى خصص عن عموم المستثنى منه بالدليل المتصل و القيام فى حال التكبيرة بل ما عدى الخمسة من الاركان اخرج عن العموم المذكور فى المستثنى منه بالدليل المنفصل ولاضير فيه

الامر الثالث لااشكال فى صحة الصلوة لو نسي الركوع وتذكر قبل وصول جبهته الى مايصدق معه السجود فيرجع ويركع و لايلزم نقص من تداركه كمالا اشكال فى بطلانها اذا تذكر بعد وصول جبهته الى مايصدق معه السجود فى السجدة الثانية ولولم يكن

على ما يصح عليه السجود وذلك لدوران الامر (ح) بين امرين كل منهما مبطل للصلوة ولو كان سهويا و هما عبارتان عن عدم رجوعه لتدارك الركوع او رجوعه لتداركه الموجب لاتيان السجدتين بعدهما فالامر يدور بين ترك الركوع او زيادة السجدتين و كل منهما مبطل للصلوة و داخل فى عقد المستثنى من الصحيحة ،، انما الكلام فيما اذا وصل جبهته الى مايصدق معه السجود فى السجدة الاولى ولم يصل الى السجدة الثانية سواء كان بعد رفع الراس من السجدة الاولى اوقبله وسواء كان بعد تمام الذكر الواجب من السجدة الاولى او قبله فالمشهور (ح) على بطلان الصلوة بسبب فوت محل التدارك مع كون المنسى من المستثنى و ذهب جماعة الى صحتها مالم يدخل فى السجدة الثانية واستدل له بمطابقته مع القاعدة المستفادة من الصحيحة وذلك لان تجاوز محل الجزء المنسى انما هو بالدخول فى ركن بعده والسجدة الواحدة ليست ركنا و انما الركن من السجود هو مجموع السجدتين ،، فح لو كان التذكر بعد الدخول فى السجدة الاولى وقبل الوصول الى السجدة الثانية لايلزم من تدارك الركوع الا زيارة سجدة واحدة و هي مغتفرة بدليل لاتعاد الصغير الوارد في خصوص السجدة الواحدة المقيد للكبير ،، اعنى به خبر منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام فى رجل استيقن انه زاد سجدة قال عليه السلام لا يعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة وكذا مايدل على عدم بطلان الصلوة بزيادة سجدة واحدة او نقصانها سهوا فبركة هذه الاخبار يقيد اطلاق لاتعاد الكبير بالنسبة الى السجود ويخصص بطلان الصلوة بنسيان السجدتين فعلى هذا يجب الاتيان بالركوع ولو استلزم زيادة سهوية مغتفرة كزيادة السورة عند نسيان الحمد لو تذكر قبل الركوع اذلا فرق فى السهو بين ان يكون متعلقا بشيئى ابتداء كما اذا سهى عن الحمد او تعلق بشيئى بسبب تعلقه بشيئى اخر فالاتيان بالسورة عند السهو عن الحمد وان كان عمديا الا ان كونها قبل الحمد سهوى بسهو ناش عن سهو الحمد (هذا) ولكن الاقوى ماعليه المشهور وذلك لان السجدة الواحدة متوسطة بين الركن وعدمه بمعنى انها ركن فى بعض الاحكام وليست ركنا فى بعض اخر و هذا التوسط ينشاء من لزوم تقييد مدلول لاتعاد الكبير بمقدار مايدل عليه دليل المقيد له الدال على اغتفار السهو فى السجدة الواحدة ومن المعلوم على المراجع اليه انه يدل على

اغتفار الزيادة والنقصان فيما اذا كان السهو متعلقا الى السجدة وكانت هى بنفسها متعلقة له لافيما اذا اتى بها عمداً للسهو عن امر اخر غيرها كالسهو عن الركوع او واجب اخر من واجبات الصلوة فهى بمقدار مدلولها تقيد لاتعاد الكبير ويحكم بدخول السهو المتعلق بنفس السجدة فى حكم المستثنى منه ويبقى ايتانها ولو سهوا بسهو متعلق بغيرها فى حكم المستثنى لعدم مقيدله من هذه الجهة فتكون السجدة الواحدة ركنا بالقياس الى عدم جواز زيادتها لتدارك منسى غيرها و مع كون المنسى هو الركوع حيث ان تداركه باعادة الصلوة تجب الاعادة لكون الركوع داخلا فى عقد المستثنى ،، فراجع الاخبار الواردة فى حكم نسيان السجدة الواحدة تجدها ظاهرة فيما ادعيناه

الامر الرابع لوسجد على مايصح السجود عليه مع كونه نجسا فاما يكون مع العلم بنجاسته و اما يكون مع الجهل بها او مع نسيانها ، ، لااشكال فى بطلان الصلوة فى الاول اعنى صورة العلم بنجاسة مايصح السجود عليه و اما مع الجهل بنجاسته اونسيان نجاسته ففى بطلانها قولان المحكى عن جماعة من الاساطين كالمحقق والعلامة والشهيدين هو الصحة و هو المحكى عن درس الشيخ الاكبر قده وقد استدل له بعموم هذه الصحيحة حيث ان شرطية طهارة مايصح السجود عليه داخلة فى عقد المستثنى منه بناء على ظهور الطهور فى الطهارة الحديثة على ما عرفت بيانه . هذا،، و لايخفى ان الاستدلال بالصحيحة للصحة فى صورة النسيان وان كان مما لامحذور فيه الا ان اثبات الصحة بها فى صورة الجهل ممنوع بما تقدم من خروج صورة الجهل عنها فلا بد لاثبات الصحة فيها من التماس دليل اخر ،، وقد استدل الشيخ قده له بفحوى مادل على ثبوت المعذورية مع الجهل بالنجاسته فى البدن حتي في موضع السجود منه فانه يدل علي ثبوت المعذورية فيما اذا كان جاهلا بنجاسة ما يصح السجود عليه بطريق اولي و بان مادل علي اشتراط طهارة مايصح السجود عليه هو الاجماع . . ولااطلاق فيه لكى يشمل صورة الجهل بنجاسته ،، والقدر المتيقن من شرطية طهارته هو صورة العلم فيرجع فى صورة الجهل بنجاسته الى اطلاقات ادلة الصلوة ولايخفى امكان تطرق المناقشه فى كلا الوجهين بمنع الاولوية فى الاول ومنع وجود اطلاق فى ادلة الصلوة لكى يرجع اليه لنفى شرطية طهارة مايصح السجود عليه فى حال الجهل بنجاسته عند الشك فى اشتراطها

الا ان يرجع الى البرائة عن اشتراط طهارته فى حال الجهل بنجاسته لان المتقين من من اشتراط طهارته هو فى حال العمد والالتفات لامطلقا هذا ماتيسر لنا تحريره فى البحث عن الصحيحة الشريفة وبقي فيها مباحث تعرضنا اليها فى خلال مباحث الصلوة والحمدلله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وصلواته على سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وآله وسلم الاطهار وقد فرغت من كتابة هذه الوجيزة فى عصر يوم الاحد الرابع عشر من شهر ذيقعدة الحرام من شهور سنة ١٣٧٢ في عاصمة طهران والحقتها فى الطباعة بآخر المجلد الثانى من مباحث الصلوة لتكون مقدمة لما يفتتح به المجلد الثالث منها من ابحاث الخلل والله العاصم وبه الاعتصام



الرقم	العنوان
٢	في افعال الصلوة
	الفصل الأول في النية و
	فيه ركنان احدهما الأرادة
٣	اشباع الكلام في الأرادة
٤	اختيارية الفعل الأختيارى
	انما هى بكونه متعلقا
	للأرادة
٦	الماهية النوعية التي تعلقت
	بها الأرادة تختلف بأعتبار
	المقومات
٧	المعتبر في قصد الفعل أن
	كان مركبا ان تكون
	بجملتها متعلقة للقصد
٨	في اعتبار التعيين في النية
٩	اشباع الكلام في الركن
	الثاني للنية وهو
٩	الأنبعاث عن داع مخصوص
	وهو يتم
٩	بثلثة امور
٩	الأول كون الأمر بنفسه
	محركا
١١	الثاني كون الأمر محركا
	بأثاره وتوابعه
١٣	كون المحرك والداعي

الرقم	العنوان
	علة للأمر
١٤	بيان فساد ماتوهم من
	تصحيح العبادة المستأجر
	عليها
١٧	اتيان العمل بداعي الفوز
	يتصور على وجوه
١٨	في اعتبار الأخلاص في النية
١٩	في الرياء بجزء للصلوة
٢٠	في غير الرياء من الضمائم
٢١	ماورده صاحب الجواهر
	على الدواعي العشرة في
	العبادة
٢٣	نقل كلام صاحب الجواهر
	وتوضيحه
٢٤	في قصد ملاك الأمر
٢٥	ما يتعلق بتقرير الأشكال
	في قصد الملاك
٢٦	مايورد على الشيخ قده في
	كتاب الطهارة من
٢٦	تصحيح العبادة مع الأبتلاء
	بالاهم
٢٧	التحقيق في الجواب
٢٨	نقل و انتقاد
٢٩	في داعوية الثواب والعقاب

الرقم	العنوان
٣١	كـلام مع العلامة السيد الطباطبائى قده
٣٢	في صورنية الخلاف
٣٣	في توضيح قصد الأمر
٣٤	يعتبر في النية الجزم
٣٦	في عـدم جواز الاكتفاء بالأمتثال الأحتمالى
٣٨	البحث الرابع من ابحاث النية في الأستدمة الحكمية
٣٩	توضيح اخر فـي معنـى استدامة الحكمية
٤٠	ما افاده الأستاد قده في معنى الأستدامة
٤١	بيان حقيقة المراد مـن الداعى والأخطار
٤٢	المراد من الأخطار وما قيل في شرحه
٤٥	في بيان فروع ينبغي التنبيه عليها في نية الخلاف
٤٩	في مواضع العدول
٥٣	الفصل الثاني في تكبيرة الأحرام
٥٥	في توضيح قصد الأمر
٥٦	فـي ذكر فـروع تتعلـق بالتحريمة

الرقم	العنوان
٥٨ ، ٥٩	في ادلة الفروع المذكورة
٦٠	الفصل الثالث في القيام
٦٤	نقل كلام صاحب الجواهر وتوضيحه
٦٥	في معنى القيام عرفا
٦٧	تتمـة البحث فـي القيام المتصل بالركوع
٧٧	فيما اذا تعذر القيام
٨١	فى الفروع المتعلقة بالقيام
٨٥	الفصل الرابع في القرائة
٨٩	فـى حكـم اختلاف القرائات
٩٦	فى وجوب تعلم القرائة
١٠٦	فى موارد سقوط السورة
١١٣	فى حكم قرائة سور العزائم
١٢١	فى حكم السجدة عند استماع ايتها فى الصلاة
١٢٩	فى حكم البسملة من السورة
١٣٤	فى حكم القران بين السورتين
١٣٨	فى العدول عـن سورة الى اخرى

الرقم	العنوان
١٦٢	فى الجهر والأخفات
١٦٧	فى حكم الجهر بالبسلة
١٦٨	فى الجهر بالبسلة فى الصلوات الأخفاتية
١٧٢	فى حكم الجاهل بوجوب الجهر او الأخفات
١٧٤	فى حكم التسبيحات فى الأخيرتين
١٧٦	الأقوال فى عدد التسبيحات
١٧٦	في ادلة الأقوال فى عدد التسبيحات
١٧٩	في المختار من الأقوال فى تتمة القول فى التسبيحات
١٨٢	فى ضابط التخيير بين الأقل والاكثر
١٨٢	فيما يقال فى الأخيرتين
١٨٩	فى اعتبار الموالات فى القرائة فى الجملة
١٩٤	الفصل الخامس في الركوع
٢٠٠	فى حد الركوع الجلوسى
٢٠١	فى واجبات الركوع
٢٠٢	فى ذكر الركوع
٢٠٤	فى الطمأنينة
٢٠٧	الفصل السادس في السجود
٢١١	فى واجبات السجود
٢٢٢	فى تتمة القول فى السجود
٢٢٦	فى الطمأنينة
٢٣٠	فى سجود التلاوة
٢٣٧	الفصل الثامن فى التشهد
٢٣٨	استحباب الصلوة على النبى عند ذكر اسمه الشريف
٢٣٩	الفصل التاسع فى التسليم
٢٤١	ادلة الستليم واخباره
١٤٣	المتحصل من اخبار التسليم بعد ضم المطلقات الى المقيدات
٣٤٧	استحباب ايماء الأمام بصفحة وجهه الى اليمين
٢٥٠	الفصل العاشر فى بعض ما يستحب فى الصلوة
٢٥١	فى القنوت
٢٥٣	اختلاف الأصحاب فى جواز القنوت بغير العربية
٢٥٧	الفصل الثانى عشر فى الترتيب والموالاة
٢٥٩	فى المنافيات والقواطع
٢٦١	في معنى الأستدبار

الرقم	العنوان
	و صوره
٢٦٣	فى الألتفات عن القبلة
٢٦٨	محصل الكلام فى تنقيح البحث
٢٧١	فى حكم الألتفات القهرى
٢٧٢	فى قواطع الصلوة
٢٧٤	التنبيه على امور
٢٧٦	فى المنافيات
٢٧٨	في اتيان سجدة السهو في اثناء الصلوة
٢٨١	في الشك فى الأخلال بالموالات
٢٨٢	التكلم فى الصلوة
٢٨٥	فى قرائة القرآن فى الصلوة
٢٧٦	فى قرائة الدعاء فى الصلوة
٢٨٨	فى حكم رد السلام
٢٨٩	فى حكم جواب السلام
٢٩٥	فى حكم جواب سلام الكفار
٢٩٦	فى حكم السلام فى غير الصلوة
٢٩٨	في التكتف و التكفير
٣٠٢	فى ان الآمين من القواطع
٣٠٢	فى حكم التكلم بكلمة آمين
٣٠٥	فى البكاء
٣٠٩	حكم الضحك في حال الصلوة
٣١١	حكم الاكل و الشرب فى الصلوة
٢١٤	فى حكم قطع صلوة الفريضة
٣١٥	فى صلوة الجماعة
٣١٧	حكم الجماعة فى النوافل
٣١٨	حكم الجماعة فى صلوة الغدير
٣٢٠	فيما تنعقد به الجماعة
٣٢٢	فيما به تدرك الركعة
٣٣٢	فى حكم ركوع المأموم مع الشك فى ادراك
٣٣٢	ركوع الامام
٣٣٥	فى صور الحاق المأموم بالامام
٣٣٦	فى اعتبار عدم الحائل بين الأمام و المأموم

الرقم	العنوان
٣٣٧	فيما اذا شك في اعتبار شيء في الجماعة
٣٤٩	فيما به يتحقق تقدم الأمام على المأموم
٣٥٦	في الأقتداء بشخص بأعتقاد انه زيد الخ
٣٦٢	في حكم قرائة المأموم خلف الامام
٣٦٣	في القرائة في اوليتي الجهرية
٣٧٤	اذا سمع بعض القرائة ولم يسمع بعضها
٣٦٤	الامام ضامن لشرائط القرائة
٣٦٥	في حكم القرائة خلف من لا يعتد بقرائته
٣٦٦	لا اشكال في وجوب متابعة المأموم للامام
٣٧٢	في ان وجوب متابعة الامام نفسي
٣٧٣	في البحث عن الاخلال بالمتابعة
٣٧٩	في شرائط الامام
٣٨٠	في معنى العدالة
٣٨٢	في معنى الكبائر
٣٨٣	في حكم الاصرار بالصغائر
٣٨٤	في حكم التحرز عن منافيات المروة
٣٨٥	في بيان الكاشف عن العدالة
٣٨٦	في ان الحسن الظاهر كاشف عن العدالة
٢٨٧	في البحث عن منافيات المروة
٣٨٨	في اثبات عدالة الامام بالشهادة الفعلية
٣٩٩	في التوبة
٣٩١	الشرط الخامس من شرائط الامام
٣٩٣	في البحث عن قصد الانفراد في الاثناء
٣٩٤	في البحث عن الجماعة في اثناء الصلوة
٣٩٥	في ان الامام الراتب في مسجد اولى به
٣٩٥	في استحباب اعادة الصلوة جماعة
٣٩٧	الامر الخامس لو احرز المأموم صحة صلوة الامام
٣٩٨	لو اعتقد المأموم بطلان صلوة الامام مع اعتقاد الامام صحتها
٣٩٩	في ان المأموم المسبوق لا يجعل اول صلوته اخرها

الرقم	العنوان
٤٠١	في وجوب قرائة السورة على المأموم المسبوق
٤٠١	في جواز ترك السورة اذا لم يمهله الامام
٤٠١	في جواز ترك قرائة ما لا يمهله الامام
٤٠٢	في حكم التجافي في التشهد
٤٠٢	في استحباب متابعة المأموم المسبوق امامه في القنوت
٤٠٤	رسالة في صحيحة لاتعاد
٤٠٥	الجهة الثالثة في ان الصحيح هل يشمل الاخلال العمدى
٤٠٦	في استدلال للقول المهشور
٤٠٦	فيما حققه المدقق الشيرازى قده
٤٠٩	الرابع مما استدل على القول المهشور
٤٠٩	فيما استدل به الشيخ على ما ذهب اليه
٤١١	فيما يرد على الشيخ قده
٤١٢	فيما اورد عليه بعض من مقررى درسه
٤١٣	الاقوى ما عليه المهشور من خروج العامد
٤١٥	في الجهة الرابعة
٤١٦	هل الحكم بعدم الاعادة تختص بالنقيصة الخ
٤١٧	في ما يقدر في طرف المستثنى منه
٤١٨	في الفرق بين الجزء والشرط
٤١٩	في عدم شمول الصحيحة للمانع
٤٢٠	في الاستدلال لبطلان الصلوة في اجزاء ما لا يؤكل لحمه نسياناً
٤٢٢	في تعيين مدلول الصحيحة في طرف المستثنى
٤٢٤	فى عدم انحصار الركن بما ذكر فى الصحيحة
٤٢٥	فى حكم من نسيي الركوع ودخل في السجدة الاولى
٤٢٦	فى حكم نجاسة ما يصح السجود عليه

ص	سطر	غلط	صحيح
٢	٦	اخذ	اخذ
٢	٢١	منبعثه	منبعثة
٥	٤	بالنوعين	باحدالنوعين
٥	٥	القصر والاتمام	القصر او الاتمام
»	٩	فما	فيما
٧	١٣	بمامركب	بماهومركب
٨	١	بماهو	بماهوهو
١١	٢	ان	انه
»	٧	غير	وغير
١٩	٢١	كاق	كان
٢٥	١	وقديكون	واما يكون
٢٦	١٧	بل	هل
٣٠	١٣	لكن	لكى
٥٥	٧	بينهما	بينها
٥٨	١٤	السابقة	السابعة
٦٠	٢٤	بنقيصة	بنقيصته
٦٢	١٢	المصدردى المعنى	المصدرى و المعنى
٦٤	٧	احد	احدى
٦٥	٨	الدخير	الاخيران
٨١	٨	كان	كانت
٩٠	١٠	واما الثانى اعنى ماكان السقوط عزيمة	واما الاخيران
٩٥	٢	لشاملة	الشاملة
٩٧	١٠	لان مع	لانه مع
٩٩	١٠	لانه صلح	لان الذكر صالح
١٠٠	٢٠	مند	منه فى الاخير
١٠١	١٤	قرائته	قرائتها
١٠٧	١٠	الصلوة مع قصد قرائتها من اول الصلوة ايضاً	
١١١	٦	لديبثت	لايثبت
»	٢٦	المطلوبة	المطلوبية
١٢٥	٢٥	فى كونه هو المتعين لكونه فى كونها هى المنعين لكونها	
١٢٧	٤	ايثانه	ايتانها
»	١٤	والاشكال	ولااشكال
١٣٥	٢	بحيث فردان من تحقق	بحيث تحقق فردان

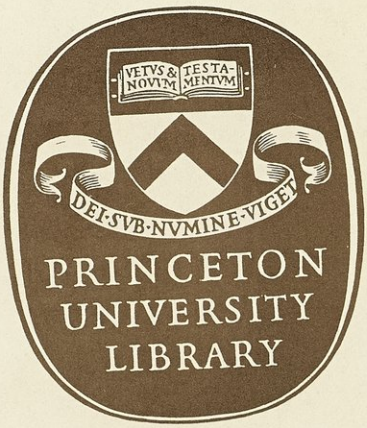
ص	سطر	غلط	صحيح
١٥٠	٩	ناساً	ناسياً
١٧٢	٤	بالخامسه	الخامسة
١٩٤	٦	وجوه	وجوها
»	٧	مفهومه	مفهومها
»	٨	اجزانه	اجزائها
»	١٠	عليه	عليها
١٩٥	١٢	تحقق	تحقيق
١٩٦	١١	للتان	اللتان
١٩٨	٢	مستوبة	مستوية
٢٠٠	٧	ركتة	ركبته
»	٨	الخنأ	انحناء
٢٠١	٤		بالتخيير
٢٠٣	٥	كون	زياد
٢٣٨	٨	من جملة	فى جملة
٢٧٦	١	اتمام و	واتمام
٢٨٧	١٣	على	زائد
٢٨٨	٢	الصارة	الصادرة
٢٩٩	٢٢	لصيررته	لصيردرته
٣٠٧	١	اذايكن	اذالم يكن
٣١١	٤	تجديد	تحديد
»	١٥	الاهان	الاذهان
٣٢١	٢٢	ادراك	ادرك
٣٢٤	١	للمحل	للحمل
٣٣١	١٩	تبطل	وتبطل
٣٣٤	١	لما	ما
٣٤٠	١١	استعمله	استعماله
»	١٦	بينه من تيقد	بينه و بين من
٢٢١	٤	فان كان	فان بينهن
٣٤٠	٥	الصووة	الصورة
»	٤٤	كون	كونه
٣٦١	١٢	مذ	من
٣٦٣	٩	الا	ان
»	١٥	الساوى	التساوى بينهما
»	»	لمن القرائة و التسبيح مع التساوى	اتبسيح مع زياد
»	٢١	لافى	فى
٣٦٤	١٥	الاول	زياد
»	٢١	لقرائة	للقرائة

ص	سطر	غلط	صحيح
٣٦٦	٥	ولاقرء	ولااقرء
٣٦٧	١٠	اكوع	الركوع
»	١٩	التاب	التابع
»	٢٤	لفاده	لفساده
٣٧٠	٥	الى جودز	على جوازه
٣٧٥	١٩	فترك المتابعة	زائد
٣٨٢	٦	بكونها	بكونهامما
»	١٤	منهما	منها

ص	سطر	غلط	صحيح
»	١٥	لكونها	بكونها
»	٢٤	غلبتم	غلبتهم
٣٨٤	٧	المنافات	بعدم المنافات
٣٩٠	٩	مقدر	مقدور
٣٩٣	١	الجوز	الجواز
٤٠٤	٥	تصرة	تبصرة
٤١٢	٢٢	بشمول	بشمول
٤١٤	١١	المد	العمد
٤٢٢	١٩	لافى المقام	له فى المقام

4

1766



WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
SEPT-OCT 1990
We're Quality Bound

Princeton University Library
32101 100257607