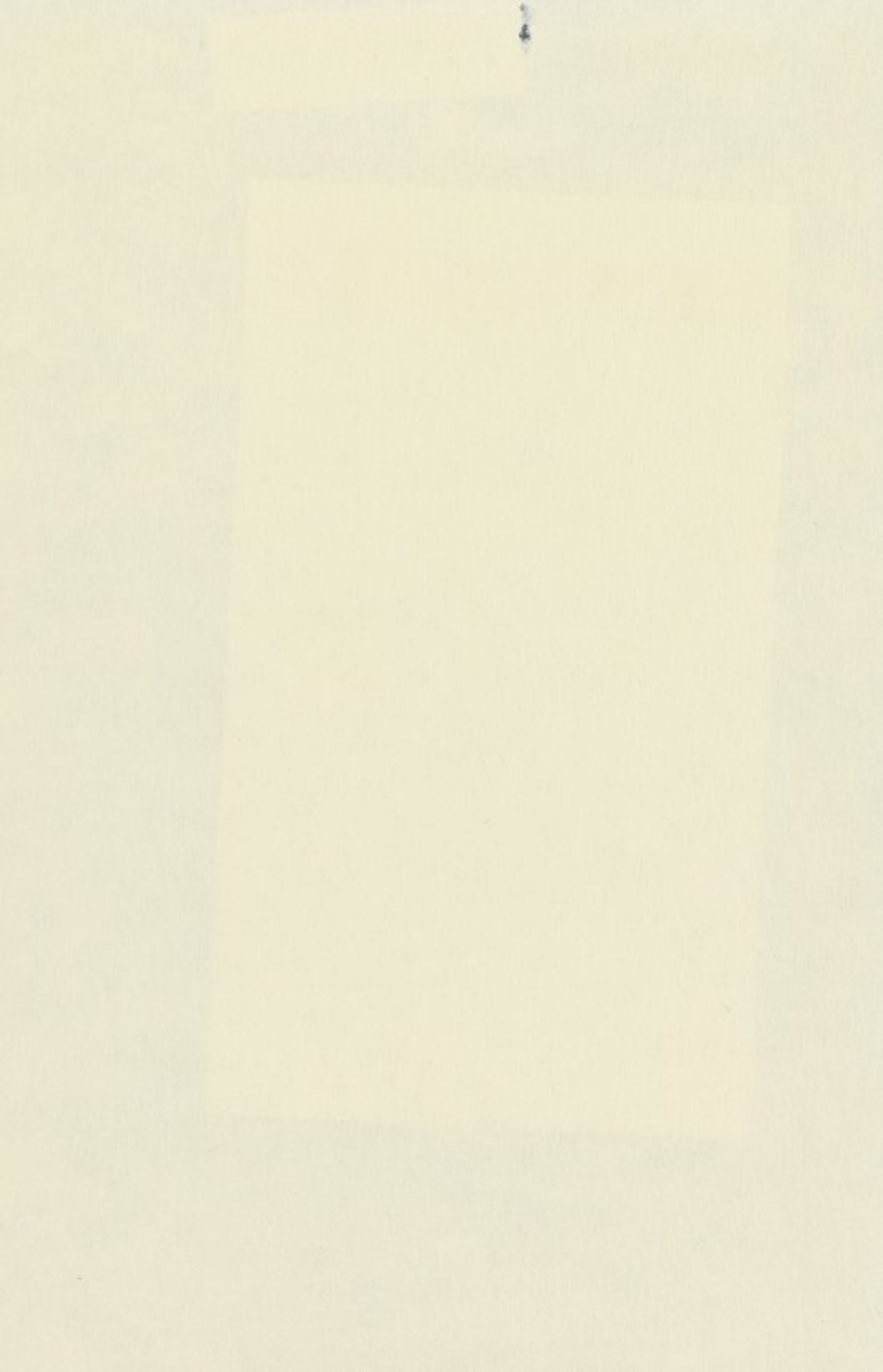




PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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



الجزء الثاني
من
كتاب الصلوة

تقريرات بحث

العلامة الامتاد المرحوم الميرزا محمد حسين

الفروي الثاني طاب مضجعه

للحاج الشيخ محمد تقى الاملى عفي عنه

طبع على نفقه اشرف الحاج السيد عباس

گلابچى الكاشانى زيد مجده

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مكتبه البوذرجمهرى - بطهران

۱۳۷۲ هـ ق ۱۳۳۱ هـ ش

(Arab)
BP178
.A48
mujallad 2

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

الكلام في افعال الصلوة ، وفيه اثني عشر فصلاً (الفصل الاول في النية) والكلام فيها
يكون راجعاً تارة الى مباحث اصولية مثل البحث عن كونها جزء او شرطاً او انها
شرط للامثال عقلاً وانه يستحيل اخذها شرطاً او شرطاً للمأمور به ، والاشكال فيهما تارة
يقع من حيث اخذ الداعي جزء او قيداً في المأمور به مطلقاً سواء كان الداعي هو الايمان لله
تعالى او لامثال امره او القربة اليه ، والثلاثة المذكورة مشتركة في الاشكال ، ويختص
قصد الامر باشكل آخر مشترك بينه وبين قصد القربة كما ان قصد القربة مختص
باشكال جار فيه فقصد القربة اكثر اشكالا من قصد الامثال كما ان قصد الامثال اشكاله
اكثر من قصد الايمان لله تعالى ، ومنشأ الاشكال المشترك بين الثلاثة هو ان الداعي لارادة
الشي من الفاعل علة للارادة المتعلقة بالشي فلا يعقل ان يكون هو بنفسه ايضاً متعلقاً
للارادة و ارادة الامر انما يتعقل بما يتعلق به ارادة الفاعل اذ هي الباعثة لارادة العامل
بل لا تعلق لها ب ارادته ايضاً بل ارادة الفاعل منظورة للامر بنظر تبعي كالمعنى
الحرفي وانما متعلق نظره وغرضه هو العمل الذي يتعلق به ارادة الفاعل منبعثه من ارادة
الامر ، وتمام الكلام في ذلك قد قررناه في الاصول ، (و اخرى ترجع الى مباحث فقهية)
وهي تذكر في طي اباحث (الاول) ان النية عبارة عن ارادة الشيء اذا كانت عن داعي
الامر او القربة او ما بمعناها فهي متقومة بركنين (احدهما) الارادة (و الثاني)
كون الارادة منبعثه عن داعي مخصوص ، فبالركن الاول يتحقق اختيارية الفعل في مقابل
الفعل الغير الاختياري و بالركن الثاني 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 للشئى باسم احد جزئيه فاطلقوا اسم العبادة التى هى احد ركني النية على نفس النية من حيث اشتغالها على ما يتحقق به العبادة ،

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 الامر بان يكون متعلق ارادة الفاعل من مصاديق المهية التى ارادها الامر بحيث ينطبق ذلك الكلى عليه انطباق الكلى على مصاديقه وهذا القدر مما يتوقف عليه تحقق اختيارية الفعل المأمور به سواء كان متعدداً او متحداً ، فقوم الاختيارية بقصده كذلك اعنى بحيث يصح انطباق الكلى المأمور به 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 مثلاً لم يكن الماتى به مما ينطبق عليه الكلى المأمور به بل المنطبق عليه هو المهية الجنسية و هى لم تكن مأموراً بها ، وكذا لو اتى من عليه غسل الجنابة بالغسل بنية غسل المس حيث ان ما ينطبق على الماتى به مهية نوعية اخرى غير ما هو المأمور بها .

(ومما ذكرنا ظهر) ان تصوير الخطاء فى التطبيق غير معقول فيما اذا كان الخطاء موجبا 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 وفى 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 ففي 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 والاستحباب كما اذا اتى بالشئى بداعى امره الواقعى مع تخيل ان امره الواقعى هو الوجوب فتبين كونه

٢٢-٥٣٢٥٢١-١

(٧٠٢)

الاستحباب فالضابط الكلى فى هذا المقام هو ان كلما كان الخطأ فى قصد ما هو 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 مأمور به لم يقصد (و كلما كان) الخطأ فى تطبيق الاعراض الخارجة عن الهوية المأمور بها بعد تحقق قصد تلك الهوية بماهى تلك الهوية بداعى الامر بها فخطائه غير مضر بصحة العمل ضرورة تحقق النية بتحقيق ركنها و هما قصده بداعى الامر و (ح) فلو كان المأمور به مهية نوعية و تعلقت الارادة بجنسها لم يكن المقصود مأموراً به به فضلاً عما اذا تعلق 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 تعلق به الارادة يكون اختيارياً، واما ما يوجد بوجود المراد لكن لا تبلى الارادة فلا يكون اختيارياً بتلك الارادة وان كان مراداً بآرادة اخرى (و توضيح 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 تحقيقه الامع الفصل لا محالة لا بد ان تكون الصلوة منوية اما فى ضمن التمام او فى القصر **فلا يخلوا** اما ان يريد احدهما بآرادة 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 بآرادة لاحقة لكنها ليست مرادة بالارادة المتعلقة بالمعنى الجنسى ، وعلى الثانى فلا تكون التمامية والقصرية بالاختيار اصلاً اذا الارادة المتعلقة بالمهية الجنسية لم تعد 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 الصلوة 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 ، و لا تكون كذلك بل انما القصر و الاتمام من مصنفات المأمور به و

متعلق الامر هو القدر المشترك بينهما ويكون التخيير (ح) تخييراً عقلياً (فعلى الاول) تكون الصلوة باطلّة سواء اراد احدهما بعد التشهد الاول او اتماها باحد النحويين غفلة وذلك لان الذي تعلق به قصده او اعبارة 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) فلاشكال فى صحة ما اتى به لان الامر كان متعلقاً بالقدر المشترك والمفروض تعلق ارادة الفاعل ايضاً بنفس ما تعلقت به ارادة الامر وانما القصر والاتمام من الصفات الخارجة عما هو حقيقة المأمور به فما كان قصدهما معتبراً أصلاً .

(و حيث ان الاقوى) كون القصر و الاتمام من المنوعات فالحق هو اعتبار قصداً احدهما، فما يكون المأمور به هو احدهما تعييناً او تخييراً، فلو نوى القصر فى مقام الاتمام او بالعكس او لم ينو شيئاً منهما اصلاً واقتصر على قصد الجنس كانت صلوته فاسدة (و اما تعيين كون الشئى) من مقومات المأمور 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 قصداً احداً العنواين 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 اذا امتياز بين الظهر و العصر ليس الا بالقصد و ذلك بخلاف القصر والاتمام حيث انهما مهيتان متميزتان خارجاً و لو لم يتعلق بهما القصد كما عرفت من امكان تحققهما غفلة فحال القصر و الاتمام كالصبح و المغرب مثلاً فان امتيازهما ليس بالقصد لاختلافهما خارجاً بالزيادة و النقصان وهذا بخلاف الظهرين او نافلة الصبح و فريضته ،

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

بالمأمور به مع تخيل انه هو الظهر فينوى الظهر و اذا انكشف انه العصر لم يكن تبيين خطائه مضراً فيما قصده من الاتيان بالمأمور به اذ هو قاصد لاتيانه كائناً ماكان وكذا فى القصر و الاتمام يمكن ان يتعلق القصد الى ما هو المأمور به لكن مع تخيل انه القصر مثلاً ثم تبيين انه الاتمام ، فانكشف 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 مأموراً به فما لم يقصد ذلك العنوان الذى يتعلق به الامر لا يتحقق النية و لو كان قاصداً لمفهوم المأمور به (و مما ذكرنا ظهر) فساد الصوم لو قصد ترك المفطر مع عدم قصد الامسك عن واحد من المفطرات كالارتماس بتخيل انه ليس بمفطر فان الواجب فيه هو قصد الامسك عما هو مصداق المفطر لا بعنوان انه مفطر بل بعنوانه الخاص الواقعى والمفروض عدم تعلق القصد بالامسك عنه، وعدم القصد له وان كان ناشياً عن تخيله كونه غير المفطر لكن هذا التخيل غير نافع فى صدق القصد للامسك عما هو المفطر بل هو علة لترك القصد للامسك عن المفطر ، و كون التخيل علة لترك القصد لا يجعل ترك القصد للترك (فتلخص) ان المعتبر فى النية باعتبار احد جزئيهما هو القصد الى المهية النوعية التى تعلق بها ارادة المولى بحيث يكون متعلق ارادة العبد هو هى بعينها .

(ثم ان المهية النوعية) التى تعلق بها ارادة الامر تختلف باعتبار مقوماتها فقد يكون المقوم لها امرأ خارجاً عن حيز ارادة الفاعل و ذلك كصوم يوم الغدير مثلاً 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 مثلاً بلا احتياج الى قصد عنوان « الغدير » . (ومن ذلك يظهر) صحة صوم شهر رمضان لو نوى : صوم الغد فى كل يوم منه بلا حاجة الى تعيين كونه من شهر رمضان ، لان المطلوب فى كل يوم منه هو الصوم لا الصوم المقيد بكونه من شهر رمضان ، و يظهر من ذلك ايضاً صحة نية صوم الغد فى الصوم المندوب المطلق الغير المختص بيوم مخصوص بطريق اولى وكذا الكلام فى النوافل المبتدئة فان ايقاع الركعتين فى كل وقت يسعها مطلوب ، فيكفى فى قصد ذلك مجرد نية ايقاع ركعتين بلا حاجة الى تعيين

كونهما فى ذلك الوقت المتسع لهما اوداك 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) لا بد من قصد الاتيان بالر كعتين ، فلو قصد الجامع المشترك بين الر كعتين او زيد لم يصح لعدم قصده ما هو المامور به فيكون كقصده القدر المشترك بين القصر و الاتمام كما تقدم ، واما تعين المهية 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 ، وهذا 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 بجمعها 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 الامر ، ولا اشكال فى ان المركب بمامر كى اعنى بوحدته الاعتبارية يكون متعلقاً للامر لان يكون كل جزء مراداً للامر 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 لاكل جزء مستقلاً بعنوانه الخاص و الا لم يكن الواجب امراً واحداً بل كان واجبات متعددة مستقلة (وان شئت قلت) ان كل واحد من اجزاء الصلوة كالقراءة والر كوع متعلق للارادة بما هو جزء لا بما هو معنون بعنوانه الخاص فلا بد (ح) حين الفعل من تعلق القصد بالجملة وهو يتصور على وجهين (احدهما) ان يقصد الصلوة بمعنى قصد عنوان اجمالى مشير الى تلك الذوات بماهى 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 "ما تعلق به الامر" كما انه فى الامر الاول لا يجب قصد خصوص العنوان المنطبق على الهوية المامور بها كالظهر والعصر بل يكفي قصد تلك الهوية باى عنوان يمكن ان

يجعل مشيراً إليها كما تقدم (ثانيهما) ان يقصد كل جزء لكن لا بما هو بل بما هو جزء فيأتي بالقراءة 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 تفصيلاً بل يكفي قصده اجمالاً و لو لم يكن عالماً به ، لا يمكن قصده بعنوان يشير به اليه اجمالاً كما في نية الحج ممن لا يحسنه فانه ينويه بعنوان ما يعلمه المطوف مثلاً ثم يأتي بكل فعل منه حسبما يعلمه، و كما في الصلوة ايضاً ممن لا يحسنها مع وجود من يعلمه شيئاً فشيئاً ولو مع عدم اتمامه به

(الامر الثالث) انه يعتبر فيه التعمين فيما يحتاج اليه (و ضابطه) يتحقق بالمأمور (الاول) ان تكون المهمة المأمور بها متعددة كما اذا كان عليه صومان كصوم الكفارة و صوم النذر ، فان قصد الطبيعة المأمور بها لا يعنى عن قصد المأمور به معيناً اذ المهمة النوعية اعنى بها الصوم وان كان مأموراً بها لكن لا بد في صحة الاتيان به من قصد شخص الامر المتعلق بها ولا يكفي قصداً احد الامرين من النذر و الكفارة ، هذا بناء على ان لا تكون خصوصية النذر و الكفارة من مقومات المهمة المأمور بها و الا 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 التعمين حيث ان ما يقع منه متعين (ح) قهراً لعدم امكان وقوع غيره فيه ، و كذا 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 لتعيينه بنفسه من جهة عدم قابلية الزمان لوقوع غيره فيه (الثالث) ان يكون المأمور به لولا التعمين باقياً على الابهام كما عرفت في مثال صوم النذر و صوم الكفارة و مثل صلوة الصبح و نافلتها (لو قلنا بعدم تقوم ماهيتهما بالقصد بل قلنا بكون التمييز بينهما بامر خارج عن القصد كالتقصير و الاتمام) فان الزمان اعنى ما بعد الفجر يصلح للاتيان بهما فلو قصد الاتيان بالمهمة المأمور بها في هذا الوقت من غير تعيين لم تقع لا عن الفريضة 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 لا يحتاج 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 ينبو عن الغير لوقع لنفسه من غير حاجة الى قصد كونه لنفسه فضلاً عن التلطف به بان يقول : بعثك لنفسى ، (نعم) ربما يفرق بين العبادات و المعاملات من جهة اخرى وهى 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 المأمور بها بلا تعيين كونها عن نفسه او عن غيره فلازمه وقوعه عن نفسه لو كانت ذمته مشغولة بها و الا كان لغواً فيحتاج فى 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 للاتصال والتحمل وان الاقوى هو الاحتياج الى تعرض الثانى دون الاول كما فتى به الشيخ (قده) فى الحاشية حيث يقول « الاقوى وجوب نية التحمل فى القضاء عن الغير ولو لم يكن فى ذمته صوم اخر لنفسه او لغيره » **فخلاصة هذا الامر** هو لزوم قصد التعمين فيما اذا كان المأمور به متعدد غير طويل ولم يكن ايقاع الفعل كافيّاً 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 القرينة فاشباع الكلام فيه برسم امور (الاول) فى تحقيق معنى الداعى ، **فبقول** لا اشكال فى ان الامر الصادر من المولى

له مبادى تكون هى علل صدور 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 والثواب والعقاب، 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 فى 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 محر كالأرادة العبد، ولا يخفى ان فى الجواب عن علة الشئى وليته لا محالة لا بد وان ينتهى الى ما لا يكون بعده مكان للسؤال عنها ومن المعلوم انه لو سئل العبد عن ملية ارادته فاجاب بانه لامر المولى لا يقف السؤال عليه بل يصح السؤال بعد ذلك عن انه لم دعاك امر المولى بالارادة؟ (فح) لو اجاب بانه اهل للعبادة و انى وجدته لذلك اهلاً وقف السؤال اذ لامعتى بعده للسؤال بانك بعدما وجدته اهلاً للعبادة لم عبدته؟ ، فثبت ان داعوية الامر بنفسه مع قطع النظر عن كلما يترتب عليه انما هى من جهة كون الآمر اهلاً للعبادة ، و من ذلك يظهر ان كونه اهلاً للعبادة ليس فى مرتبة داعوية الامر بل انما هو فى طولها (ثم انه لو اتى بالعمل) بداعى كون المعبود اهلاً 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 بداعى الامر، ومحر كية اهلية المعبود للعبادة انما يكون مظاهراً ومصداقاً لها بالحمل الشايع فان كان بذاته مصداقاً لها فلا يحتاج الى قصد الامر بل مجرد اهلية المعبود صالح لمحر كيته ، والا فلا بد من من الاثيان بالعمل الذى ليس بذاته عبادة بقصد امثال الامر حتى يصير بذلك العنوان عبادة وذلك لانه لا يعقل ان يدعو اهلية العبادة الى ما لا يكون عبادة، فظهر ان دعوة الامر بنفسه مع قطع النظر عن كلما يكون من اثاره ليس الا من جهة اهلية الآمر للعبادة و ليس المراد باتيان العمل بداعى كونه تعالى اهلاً للعبادة اتيان ذات العمل بذلك الداعى اذ هو مالم ينضم اليه قصد امثاله 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 ما عبدتك خوفاً من نارك (الخ) ولا يخفى تفاوت درجات ذلك الداعي بتفاوت درجات العارفين حسب اختلاف درجات محبتهم ضرورة ان كلما كانت المحبة اقوى كانت دعوة الاتيان له تعالى أكد و انما تتفاوت المحبة بتفاوت المعرفة و شرح ذلك مو كول الى باب آخر شرح الله صدورنا بنور معرفته ورزقنا كمال محبته باستمساكنا بحبله المتين عليه من الصلوات اذ كاها (والحاصل) ان اعلى درجات العبادة هو ان يكون الداعي لها مجرد اهلية المعبود و هو يتحقق بايجاد العمل بداعي امره بلا نظر الى ما يتبعه من الثواب والعقاب والمدح والذم غير ذلك .

المقام الثاني في معرفة 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 الشئى وتركه من حيث كون فعله او تركه موافقة لامر المولى او مخالفة له فالصلوة من حيث هي لا تكون الا كسائر الاعمال ولا يكون في فعلها ثواب ولا في تركها عقاب وانما يشاب عليها من جهة كون فعلها اطاعة لامر الله وبالعاقب على تركها من جهة كون تركها مخالفة له فالثواب والعقاب انما يترتبان على فعل الشئى او تركه بعد تعلق الامر به و (ح) نقول ان الاتيان بداعي الثواب والعقاب يتصور على وجهين (الاول) ان يكون نفس العلم بترتيبهما محرراً له في العمل مع قطع النظر عن كونهما معلولى الامر بحيث لو فرض (ولو محالاً) ترتيبهما من غير وجود الامر كان ذلك داعياً له نحو العمل وفي مثله يبطل العمل لعدم تحقق تحريك لامر المولى فيه اصلاً سواء اتى به بداعي الثواب الاخرى او فراراً عن عقابه او اتى به بداعي الدينوى منهما (و ثانيهما) ان يكون الامر بما يترتب عليه من الثواب على موافقته او العقاب على مخالفته محرراً 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 حيشية طاعة الامر محرقة 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 مبعوض 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 ، (فى 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 الداعى اليها بذل المال بازائها بحيث لو لم يبذل شئى لسا كان يفعلها (اذا كان البذل للعمل القربى العبادى) بتوهم ان البذل يصير محرراً 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 اصلاً كما انه لو كان يبذل بازاء ذات العمل و لو لم يكن مقروناً بالنية لكان يفعلها للتوصل الى البذل فالمحرك الحقيقي هو المال المبذول (و كان منشأ التوهم) هو تخيل ان المراد من داعوية الامر هو تصور اتيان العمل بداعى الامر و اخطار داعويته بالبال و لذا قال بامكان ان يؤتى بداعى الامر بدعوة الاجرة و غفل عن ان المراد بالدعوة ليس الا كون الانبعاث حاصلًا منه واقعاً بحيث كان القصد الى العمل ناشئاً منه ، كيف؟ و لو كان كما ذكره للزم صحة العمل اذا كان مع تصور دعوة الامر و لو 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 له واقعاً و بما ذكرنا يجمع بين القول ببطلان العمل العبادى اذا كان الداعى هو الفوز بالثواب او الفرار عن العقاب الاخرين وفضلنا عن الدينويين و بين القول بصحة العبادات المندوبة بداعى اثارها الموعودة عليها فى الدنيا كسعة الرزق و اداء الدين و شفاء الولد فضلاً عن اثارها الاخرية (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 الممنبعث منه الامر محرراً وهذا فى الحقيقة يرجع الى انبعث الامر (الثانى) ان يكون محرراً كآله بما هو هو بحيث لو لم ينبعث منه الامر كان كافياً فى التحريك (وقد وقع الخلاف) فى كفاية انبعث 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 محرراً نحو العمل وكانت العبادة (ح) عبادة الاحرار كما تقدم فاذا كان نفس غرض المولى محرراً بما هو غرضه ولو لم 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 محرراً للعبد يكون العبد بذلك فائزاً باعلى درجة العابدين لانه وجد المولى اهلاً لان يطاع ويعبد ، فكذا اذا كان نفس عطشه مع قطع النظر عن امره محرراً للعبد يكون ذلك موجباً للفوز المذكور بطريق اولى لوصول العبد بذلك الى مرتبة من الطاعة والعبودية بحيث يكفى فى تحريكه مجرد العلم بغرض المولى و الاطلاع على ما هو محبوبه (ولا يخفى) ان ما افاده (قده) 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) لاتصور فى الضد المبتلى بالا هم اذا ترك الاله عصباناً و اشتغل بالمهم فان كونه بتلك المرتبة من العبودية ينافى عصبانه بترك الاله 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 لا يكون الغرض فيه بتلك الالهية ، مع ان العمدة فى البحث عن كفاية داعوية الغرض هى صحة العبادة المبتلى بالا هم و هى لا تثبت بالتقريب الذى افاده (قده)

(توضيح و تقييد)

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 محر كآله فى الفعل وهو عبارة عن العلة الغائية لوجوده وذلك بعد ان من المعلوم بديهية ان كل فعل اختيارى صادر عن العاقل لا محالة لا بد له من علة غائية وهى عبارة عن كون الشيىء موجباً لصدور الفعل عن الفاعل و منشأ لفاعليته فاذا كان الشيىء بنفسه او باثره علة لفاعلية الفاعل صح ان يقال بكونه المحرك للفعل، لكون الغرض المطلوب من الفعل اما هو نفسه او معلوله لان محر كية المعلول مستلزم لمحر كية علته اذ لولم تكن العلة مرغوباً فيها لم يعقل ان يكون معلولها بما هو معلولها مرغوباً فيها فاذا كان الثواب المعلول للامر بما هو معلول محر كاً فلا محالة يكون الامر المترتب عليه الثواب ايضاً محر كاً ، وكذا اذا كان العقاب المترتب على مخالفته بما هو معلول لها مما يكون محر كاً على العمل كان الامر ايضاً محر كاً ضرورة ان محر كيته بهذه الحيثية اى بما هو معلول للامر عين محر كية الامر بل محر كيته من شئون محر كية العلة فتحر يك الامر بما يترتب عليه من حيث ترتبه عليه مصحح للعبادة لكونها صادرة من العبد بتحر يك الامر وهذا هو معنى داعى الداعى (ولا يخفى) ان هذا المعنى لا يعقل تحققه بين الامر وبين ما ليس معلولاً له

كبذل البادل واخذ الاجرة ونحوهما ضرورة ان المال المبذول اجرة ليس معلولاً للامر فمحر كيته لا يعقل ان تكون من شئون محر كية الامر لانه اجنبى عنه (نعم) يمكن ان يصير البذل محر كاً لقصد الفعل مقر وناً بتخييل داعوية الامر الا انك قد عرفت ان هذا التخييل و الاخطار غير التحريك الواقعى الذى هو المعتبر فى صحة العبادة.

فان قلت قد تقدم ان داعوية الثواب والعقاب تارة تكون بماهما ، من غير نظر الى

ترتيبهما على موافقه الامر او مخالفته واخرى تكون بماهما معلولان للامر من حيث ترتيبهما على موافقته او مخالفته و هذان الوجهان متصوران فى محر كية البذل ايضاً فان البذل

قد لا يكون محر كا الا للعبادة بحيث لو بذل له للعمل الغير العبادى لم يكن محر كاً له و قد يكون العمل لمجرد البذل من غير نظر الى كون العمل عبادة ففى القسم الاول يكون داعوية البذل من شئون داعوية الامر وتصح به العبادة نظير ما تقدم فى داعوية الثواب والعقاب

(**قلت**) توضيح دفعه ان هذا يتصور على انحاء (الاول) ان لا يكون البذل محر كاً

اصلاً بل كان التحريك كله مستنداً الى الامر بمعنى ان العبد يتحرك نحو العمل سواء

بذل له مال اولم يبذل غاية الامر انه يأخذ ما بذل له وهذا النحو لا اشكال فى صحه العبادة

معه لكنه اجنبى عن باب الاجرة على العبادة لان المال المبذول (ح) ليس اجرة على العمل

بل انما يبذل له مجاناً (وثانيها) ان يكون التحريك مستنداً اليه ايضاً كما انه يكون

مستنداً الى الامر بحيث لا يكون احدهما دون الاخر كفاً فى الانبعاث نحو العمل و

هذا مستلزم لو قوع التشريك فى الداعى و مناف للاخلاص المعتبر فى العبادة (وثالثها)

ان يكون التحريك مستنداً الى البذل بحيث لولاه لم يكن للامر تحريك اصلاً و هذا

هو مفروض الكلام ولا ينبغى الارتياح فى بطلان العبادة معه لعدم داعوية الامر فيه بوجه

(فتحصل) ان مورد البحث فى باب الاجرة على الواجبات هو ما اذا كان الداعى والمحرك

هو البذل لافىما اذا كان المحرك الواقعى هو الامر لكن اتفق انه اعطاء المعطى هدية

بازاء ما يفعله فان مجرد احذ المال لا يضر بالعبادة ما لم يكن محر كه هو الاخذ (نعم) يقع

الكلام فى اخذ الاجرة فى الواجبات بل المستحبات غير الاحكام النظامية (على ما تقدمت

الاشارة اليه فى باب اخذ الاجرة على الاذان) من جهة اخرى و لو لم يكن داعبه على

العمل هو اخذ المال وذلك لكون العمل خارجاً عن سلطنة العامل فى الواجب العينى وعدم رجوع نفع العمل الى المستاجر والبادل فى غير الواجب العينى كالواجب الكفائى والمستحب مطلقاً الا ان يدل دليل بالخصوص على قابلية العمل للنيابة على ما تقدم فى باب الاذان (وهل) الجعالة كلاجارة فى ذلك فلا يحوز اخذ الجعل فيما لا يجوز اخذ

الاجرة او يتوسع فى الجعالة ما لا يتوسع فى الاجارة؟ وجهان، ربما يقال بالثانى من جهة عدم اشتراط كون العمل مما يصل ويعود نفعه الى الجاعل بخلاف الاجارة ولكن الاقوى عدم الجواز فى الجعالة ايضاً لانها عقد معاوضى يعتبر فيه دخول احد العوضين فى ملك من خرج عنه الاخر (وقياسها) بباب السبق و الرماية حيث انه لا يعتبر فيه ذلك (باطل) لورود الدليل فيهما بالخصوص و اقتضاء الحكمة جوازهما ولا يتعدى عنهما الى غيرهما مما لا يرجع العمل بنفسه ولا باثره الى باذل المال فيكون من قبيل اكل المال بما لبطل هـ-ذا تمام الكلام فى الصغرى .

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

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

افاده الاستاد دامت بر كاته فراجع فانه نافع في المقام

(والمتمحصل من جميع ما ذكرناه) 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 ، وهذا مما يبطل معه العمل العبادي لو كان المحرك هو الثواب او العقاب الاخر وبين فضلا عن الدينوى منها (الثاني) ان يكون داعيه ذلك من حيث استنادهما الى الله سبحانه لكن مع قطع النظر عن كونهما بازاء مواقفه الامر و مخالفته بل يأتي بالعمل ليعطيه الله الجنة او يحرم عليه النار بل انظر الى كون امتثال الامر موجبا لذلك وهذا ايضا 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) ناشيا عن الرغبة اليه بما هو من اثار طاعة الامر والرغبة اليه من هذه الحيثية لا تنفك عن الرغبة الى الطاعة و هي غير منفكة عن محركية الامر وهكذا بالنسبة للعقاب ، وهذا ما ذهبنا اليه من صحة داعوية الامر بما يترتب عليه من الثواب و العقاب ، و في مثله تصح العبادة لو كان المرغوب فيه او المرهوب منه عبارة عن الثواب و العقاب الدينويين فضلا عن الاخرين ، و هذا ما ظهر لي في المقام ، ببركة مولانا و مولى الانام ، عليه صلوات الملك العلام ، و الحمد لله (و ماذكرنا ظهر) اعتبار امر ثان في الركن الثاني 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 في ذلك الركن « الاخلاص » و ليعلم اولان العمل تارة يوتى به لغير وجهه تعالى و يكون الغرض منه غيره و يكون العمل خالصا لغيره و اخرى يكون الغرض منه خالصا لوجهه تعالى و نالته يكون كلاهما هو الغرض و هو يتصور على انحاء (الاول) ان يكون كل منهما كافيا في التحريك لو لا الانضمام لكنهما

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

والكلام في الرياء يقع في جهات (الاولى) هل الرياء مطلقاً سواء كان خالصاً او ضميمة الى داع القرية مبطل للعمل بحيث يجب الاعادة والقضاء او انه مانع عن القبول على حدوسائر الموانع عنه كالحسد وغيره ؟ والمنسوب الى السيد المرتضى (قده) هو الثاني ولكن الحق هو الاول لقوه ظهور الاخبار في البطلان و انه يشترط الخلو من الرياء في صحة العبادة كسائر الشرائط فجعل ذلك شرطاً اخلاقياً بعيد (الثانية) لو اتى ببعض الاجزاء رياء فهل حكمه حكم ما اتى باصل العمل كذلك فيبطل اولاً؟ (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 او من الاذكار والدعاء او القراءة (وضابط) ما لا يوجب الرياء بطلان الصلوة هو كلما لم يكن الرياء بالجزء موجباً لتقصان جزء واجب ولا لزيادة مبطله ، 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 باطله غير موجب لزيادة مبطله ، ولو اتى بجزء مستحب كالقنوت او واجب ولكن من الاذكار او القراءة والدعاء رياء ففي الابطال بها وجهان ، من ان الذكر يخرج بذلك عما هو عليه و يصير حكمه حكم كلام الادمي ، ومن ان غاية ما يلزم منه هو كون الذكر بالرياء محرماً ولادليل على ابطال ذلك للصلوة فيعيده ان كان ذكراً واجباً ويستحب له اعادته ان كان مستحباً ، ولكن الحق هو الاول لانه من جهة صيرورة الذكر ونحوه كلاماً آدمياً بمجرد الرياء فان التسميح و

و التهليل والقران لاتخرج بالرياء عن حقيقتها بل يدل على البطلان امور (الاول) ان الدليل الدال على بطلان الصلوة بالتكلم مطلق يدل على بطلتها بمطلق التكلم بالحرفين فصاعداً ولو لم يكن كلاماً آدمياً ، خرج عنه التكلم بالذكر والدعاء و القرآن الغير المأثى بها على الوجه المحرم فيبقى الباقي فى اطلاق ما دل على البطلان وذلك لانصراف ما دل 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 بطلتها ولكن سيأتي انشاء الله التأمل فى عموم بطلان الصلوة بكل زيادة (الثالث) عدم وجود وسط بين الذكر والدعاء و القرآن الغير المبطله للصلوة وبين كلام الادمى المبطل فلو كان المحرم منها غير داخل فى الدليل الدال على عدم بطلتها فلا محالة تدخل فى حكم المستثنى منه و ان لم يكن داخلًا فى كلام الادمى موضوعاً

(ولواتى بفعل واجب رياء) فان امكن تداركه بالازم وزيادة مبطله فلا بطلان وذلك كالجلوس بين السجدين حيث انه لو اتى به رياء ثم قصد به التربة لم يكن ما اتى به رياء زيادة مبطله وان لم يمكن تداركه الامع زيادة مبطله 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 بناء 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 المبطله بل ولو كان فى اوصاف الصلوة الخارجة ككونه فى الصف الاول والتحنك او كونه فى المسجد (نعم) لا يضر الرياء بما هو خارج عن الصلوة رأساً كالمور المتقدمة عليها كالاذان والاقامة وان كاق الرياء مبطلها فلوجه لما قيل من كون ذلك مبطلا للصلوة ، (وظهر مما ذكرنا) انه لافرق فى البطلان بين كون الرياء ضميمة للداعى او كان العمل للرياء خالصاً كما لافرق 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 لولا الامر وامثاله لم يستقل الرياء فى التحريك والدعوة نحو العمل (هذا كله حال الرياء المقارن للعمل) واما الرياء المتأخر فالاقوى عدم كونه

موجباً للبطلان (نعم) ربما يستظهر من بعض الاخبار كونه مانعاً للقبول ولعل ذلك اوجب افراط بعض في القول بالبطلان به وهو ضعيف كضعف القول بالصحة في الرياء المقارن ايضاً (هذا فيما كانت الضميمة رياء) واما لو كانت غيره فلا تخلو اما ان تكون محرمة

او مباحة او راجحة و على جميع التقادير فاما ان نقول باعتبار الخلوص عن الضميمة بالنسبة الى الاجزاء او نقول باعتبارها في نية الصلوة وعلى الاول فاما ان يكون الجزء الماتى به بضميمة دعوة غير الامر من الافعال او من الاذكار و نحوها (و الضابط) هو البطلان في كلما اوجب الضميمة للزيادة المبطللة او تحقق احد قواطع الصلوة و ، عدم البطلان فيما لم يكن كذلك ، و ضابط الزيادة المبطللة هو ان الجزء المعتبر في العبادة اما يكون في عالم اعتباره ماخوذاً بنحو صرف الوجود او بنحو التقيد بالوحدة او بعدد خاص او بنحو لا بشرط ففي الاولين يتحقق الزيادة لو اتى به زائداً عما اعتبر اتيانه و لو لم يؤت به بقصد الجزئية و في الاخير يعتبر في تحقق الزيادة قصد الجزئية فلواتى به لا بقصد الجزئية لا تصدق الزيادة هذا كله لو قلنا باشتراط الخلوص في الاجزاء بمعنى ان عدم الخلوص في كل جزء مضر بصحة ذلك الجزء بالخصوص و اما لو قلنا باعتبار الخلوص في النية بمعنى ان وجود الضميمة و لو في جزء واحد يكون مضرأ بالخلوص في اصل النية كما هو الاقوى فتبطل الصلوة مطلقاً كما تقدم فيما لو كانت الضميمة رياء

(و ربما) يفرق هنا بين ما لو كانت الضميمة راجحة فيقال بعدم البطلان وبين ما كانت محرمة فيقال بالبطلان (و هو فاسد) ضرورة ان رجحان الضميمة لا يوجب صحة اتيان العمل بداعي الامر المتوجه الى الضميمة لكون العمل (ح) غير مأتى به بدعوة امره المتعلق به خالصاً بل هو مأتى به بدعوة امر آخر متعلق بشيئى آخر فاتيان الصلوة مثلاً بداعي الامر المتعلق بطاعه الوالدين غير اتيانها بدعوة امرها والذي يصحح العبادة انما هو الاتيان بها بداعي الامر المتعلق بنفسها لا المتعلق بشيئى آخر (فالمتحصل) مما ذكرنا انه يشترط في صحة العبادة كون الاتيان بها بمحركية شخص امرها المتعلق بها نفسها خالصاً عن انضمام محرك آخر اليه سواء كان ذلك الامر المنضم امرأ محرماً من الرياء و غيره او مباحاً او راجحاً رزقنا الله تعالى الاخلاص في عبادته ، والهنا التجافي عن دار الغرور باستمسكنا بعروة ولاية وليه التي هي العروة الوثقى ، آمين .

ثم ان المتحصل مما ذكرنا فى معنى الداعى هو كون الشئى محرراً 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 مباشرة او توليدى و الثانى امان
 لا تكون له مقدمات غير اختيارية او تكون ، و على الثانى فاما ان تكون مقدماته الغير
 الاختيارية حاصلة قبل صدور المقدمة الاختيارية من الفاعل او لا تكون حاصلة بل يتوقف
 وجود الفعل بعدمقدمته 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 و فعله الذى يصدر منه بالارادة
 (و فى الفعل التوليدى الذى) لا تكون مقدمته الاختيارية الجزء الاخير من علة وجوده بل
 كان وجوده بعد صدور المقدمة الاختيارية متوقفاً على وجود علة المعدة الغير الاختيارية التى
 ربما توجد و ربما لا توجد ، لا يكون ذلك الفعل متعلقاً لارادة بل كان داعياً لتعلق الارادة الى
 مقدمته الاختيارية ضرورة انه لتوقف وجوده على امور غير اختيارية غير موجودة ليس باختيارى
 وذلك كصيرورة الزرع سنبل ، حيث انه ليس ذلك فعلاً للزرع و لو بالتسبب بل هو داع
 لصدور الزرع منه ولذلك يبطل شرطه فى ضمن العقد لعدم تعلق القدرة به مع اشتراط ان
 يكون الشرط مقدوراً بالمشروط عليه (فتلخص) ان الداعى عبارة عما يترتب على الفعل
 مع خروجه عن متعلق ارادة الفاعل بل كان باعثاً للفاعل على الفعل المترتب عليه

(المبحث الثانى) ان الفقهاء قدس الله اسرارهم قد فصلوا الدواعى فى العبادة و
 انها الى عشرة و ذكر وان الداعى امان يكون امتثال الامر ، او كون الامر اهلاً للعبادة
 او شكراً انعمه ، او طلباً للشواب ، او فراراً عن العقاب و نحو ذلك ، والظاهر من عبارتهم
 كون تلك الامور دواعى عرضية يكفى فى صحة العبادة اتيانها بداعوية كل واحد
 منها (و اورد عليهم فى الجواهر) بمنع كون تلك الدواعى عرضية ، بل المعتبر فى صحة
 العبادة انما هو كونها بداعى امتثال الامر وهذا مملاً محيص عنه الا انه قد يكون الامر
 بنفسه كافي الدعوة ، و قد تقدم ان مرجع ذلك الى كون المعبود اهلاً 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 بداعي امتثال امره و
يكون امره تعالى بنفسه مع قطع النظر عما يترتب عليه محر كآله ، و قد لا يكون بنفسه
محر كآله بل هو بما يترتب عليه من الثواب او العقاب يكون محر كآ (و لقد اجاد فيما
افاد) من طولية تلك الدواعى لكن الاولى بسطها و توضيحها (فنقول) منها قصد جهة
الامر و ملاكها ، 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 ما يمكن
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 فوجوده يستكشف الملاك ، و اذ ارتفع الخطاب من جهة وجود الخطاب
الاهم فلا كاشف عن وجود الملاك و مع عدم الكاشف عنه كيف يمكن احرازه ؟
(وقد اجاب 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 الشرعى 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 و عدماً كاشف عن وجوده
وعدمه ، و اما اذا كان عقلياً لم يعتبره الشرع فى 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 ابتلاجه بالمزاحم يرفع اليد عنه (و لعل هذا البيان) مغاير لما فى الكفاية من استكشاف وجود الملاك بدلالة الامر عليه التزاماً وان المرتفع بسبب المزاحم انما هو مدلوله المطابق اعنى حجية الخطاب فى دلالته على مدلوله المطابقى ولا منافاة بين بقاء حجية الدلالة الالتزامية بعد ارتفاع حجية المدلول المطابقى لولم يكن المزاحم مزاحماً عن المدلول الالتزامى ايضاً ، لا مكان تطرق المناقشة فيما افاده (فراجع) وكيف كان فهذا البيان بما ذكرناه 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 مراده لزم منه الاخلال بغرضه وهذه المقدمة غير جارية فى المقام ، اذ لو كان ذلك الشرط العقلى شريعياً ايضاً بمعنى كونه دخيلاً فى الملاك لما كان الاخلال به موجباً لنقض الغرض لكون حكم العقل باشتراطه كافياً فى اعتماد المولى عليه وفى مثله لا يلزم 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 فلا طريق 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 مطلقاً سواء قلنا بامكان الامر الترتيبى ام لا ، ضرورة انه على فرض القول بالترتب لا بد فى احراز وجود الامر الترتيبى من احراز الملاك ،

وقد تقدم فى البحث عن اللباس المشكوك الاشارة الى هذا الاشكال و وعدنا الجواب عنه فيما ياتى (فنقول) فى دفعه (اما اولاً) فبالمنع عن عدم كون الاخلال بالقيد لو كان دخيلاً فى الملاك مخالفاً للغرض 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) فبيان 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 دخيلاً في مراده لولم يبين ذلك لكان ناقضاً لغرضه الذي هو عبارة عن بيان مراده فهذا هو نقض الغرض الذي يستدل بسببه على وجود الاطلاق ، واما ايقاع المكلف في خلاف المقصود فهو وان كان قبيحاً في نفسه لكنه امر اخر لاربط له بنقض الغرض بهذا المعنى المراد في مقدمات الحكمة (نعم) قد يكون نقض الغرض (بمعنى عدم بيان ما هو المراد مع كونه في مقام بيانه) موجباً لايقاع المكلف في خلاف المقصود و قد لا يكون ، فنقض الغرض بنفسه محذور مطلقاً من غير ان يختص بكونه موجباً لايقاع المخاطب في خلاف المقصود و (ح) نقول ان ترك القيد في المقام موجب لنقض الغرض اذ مع كون المولى في مقام البيان وكون غرضه متعلقاً ببيان تمام مراده لا بد و ان يبين تمام ماله دخل في مراده والا لاخل بغرضه ، فمن ترك القيد يستكشف عدم دخله في مراده ولولم يكن تركه موجباً لايقاع العبد في خلاف المقصود (واما ثالثاً) فبان حكم العقل باشتراط حسن الخطاب بالقدرة مثلاً لا يمكن ان يصير قرينة على التقييد الشرعي ولا هو صالح للقرينية لكي يكون مثلما يصلح للقرينية ما هو متصل بالكلام الموجب لصرف الكلام عما هو عليه من الاطلاق ، اما عدم قرينته فواضح و لم يتوهمه احد الامتوهم شاذ ، فان العقل كما عرفت يحكم باشتراط حسن الخطاب بالقدرة او غيرها مما يراه دخيلاً في 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 في رتبة المانع عن الخطاب ومرتبة الشرط الشرعي في رتبة مقتضى الخطاب وهو ملاك ، ومرتبة المقتضى متقدمة على مرتبة المانع ، ولا يعقل صلاحية الامر المتأخر للقرينية على الامر المتقدم والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ، فلاستناد في ترك القيد (لو كان دخيلاً في الملاك) على حكم العقل بالتقييد غير معقول في مرحلة الثبوت مضافاً الى عدم امكان احراز ذلك في مقام الاثبات بمعنى ان حكم العقل بالتقييد انما يصح فيما اذا تم الاطلاق ، فهو في وجوده متوقف في 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 بملاك اذا علم بوجود شيء بدليل لبي

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 على الاول فلان الاستفادة من اشتراط الخطاب شرعاً بالقدرة هو كونها من مقتضيات وجوده و من مقومات ملاكته بحيث لو لم تكن لما كان هناك مقتض للخطاب ، و قد عرفت ان مرتبة حكم العقل باشتراط حسن الخطاب بالقدرة انما هي 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 اذا تم مقتضيات وجوده ، و الا فيكون 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 لانتهاء 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 الشئى مشروطاً او مطلقاً فيكون المتيقن من الوجوب انما هو ظرف تحقق الشرط فيكون المرجع عند انتفاء الشرط هو البرائة فيؤل الى القسم الاول بمعنى عدم تمامية مقتضى الخطاب فى مقام الانبات 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 شئى لا يعقل ان يكون قرينة على ما يكون علة لنتفيه و مضاد الوجوده و هذا ظاهر جده (فتلخص) ان التمسك باطلاق الخطاب لانبات وجود الملاك مما لا اعتبار عليه اصلاً .

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 الماء بل ولو مع وجود الامر ، و ذلك لان عبادة العباد انما هي بالاطاعة و هي لا تتحقق الا بامثال الامر و لا ربط لقصد جهة الامر وملاكه فى تحقق العبادة اصلاً هذا محصل ما افاده صاحب الجواهر (قدّه) فى استشكل قصد الجهة .

(وقد اجاب عنه الشيخ " قدّه" فى كتاب الطهارة) بان قصد الجهة ادخل فى العبادة ومثله 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 الهم ونزيده هنا توضيحاً بان الجواب الذي ذكره (قدّه) لا يصحح المهم اذا كان عبادة سواء كان فى مثل الموسع المبتلى بالمضيق كالصلوة المأتمى 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 تفصيلاً حتى يمكن ان ينبعث منه ارادته ضرورة توقف تحقق الارادة على العلم ، والعلم الاجمالي بكون ارادة المولى منبعثة " من جهة ما " على نحو الاجمال غير كاف فى تحريك العبد و انبعاث ارادته منه ، وهذا بخلاف ما فى المثال ، فان العلم بعطش المولى تفصيلاً يصح ان يكون باعثاً للعبد على احضار الماء ولو لم يأمره المولى به بعد ، لا فيما اذا علم العبد بارادة المولى للماء ثم سقطت ارادته من جهة تعلق ارادته بامر اخراهم وعلم العبد اجمالاً ان ارادته للماء كانت معلولة لملاك من جهة استحالة وجوده من دون ملاك ولا يعلم بان الملاك بل هو رفع العطش او شئى آخر من الاغراض ففى مثله لا يتضح انبعاث العبد عن هذا العلم الاجمالي كاتضاحه فى صورة العلم تفصيلاً بالملاك (الثانى) ان اطوعية قصد الجهة بما ذكره وكون قصد الجهة ادخل فى العبادة انما تصح فيما كان العبد مطيعاً لامر مولاه شديد الانس به عظيم الشوق اليه سالكاً سبيل نيل مكنونات اغراضه و مقاصده و هذه الدرجة العليا و المقام المحمود لسلاوحدى من العباد خاصة مضافاً الى ان ذلك مناف مع عصيان المولى بترك الهم الذى ملاكه اقوى مما اشتغل به و امره متحقق فعلى يقطع العبد بان مولاه المحبوب لا يريد غيره ومع ذلك يرفع اليد عنه و يشتغل بما لا يريد المولى معتذراً بانى اعلم ان فيه ملاكاً و هل هذا الاجمع بين الضدين ؟! فما افاده (قدّه) مع انه اجاد فيه لا ربط

له بما هو العمدة فى دفع الاشكال اعنى تصحيح العبادة مع الابتلاء بالا هم .
(والتحقيق فى الجواب ان يقال) ان الامر لكونه معلولاً للجهة والملاك فقصد الفعل بداعى
 امره متضمن لقصد الجهة التى تكون ملاك الامر 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 تفصيلاً انما يقصد وجهه الذى هو عبارة عن
 الامر به فقصد الامر انما هو طريق الى قصد الملاك فقصد نفس الملاك مع العلم بتحقيقه
 عند المزاحمة بالا هم كاف ولو اجمالاً لما عرفت من ان قصد الامر ليس معتبراً الا لكونه
 طريقاً الى قصد الملاك والمفروض ان وجود الملاك فى المهم المبتلى بالا هم محرز فيكفى
 قصده سواء قلنا بسقوط امره او قلنا ببقائه على نحو الامر الترتيبى (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 والخوف من العقاب والشكر للنعمة فقد عرفت من صاحب
 الجواهر (قده) المنع من كونها دواعى فى عرض داعوية الامر من جهة ان الشوق الى الثواب مثلاً
 لا يدعوا الى عبادته تعالى والمفروض توقف عبادة العبادة على قصد امثال الامر حيث ان نفس
 الافعال المخصوصة ليست عبادة مالم ينضم اليها جهة امثال الامر فداعوية الشوق الى الثواب
 انما تكون فى طول داعوية الامر وهكذا غيره (و التحقيق) ان تلك المذكورات التى
 انها فى الروضة الى عشرة كلها دواعى فى عرض داعوية الامر وذلك لانه بعد الفراغ عن
 جواب الاشكال فى اخذ قصد القرية فى العبادات حسب ما تقرر فى محله **فقول ان الاستفادة**
 من الادلة الشرعية من الكتاب والسنة ليس الا اعتبار ان تكون العبادة بداعى ابتغاء
 مرضات الله تعالى وهذا المعنى يتحقق باتيان العمل بداعى الامر او طلباً لثوابه او فراراً
 عن عقابه او لكونه اهلاله ونحو ذلك وليس على اعتبار الازيد من ذلك دليل ومن المعلوم
 انه كما يكون ابتغاء مرضات الله تعالى وطلب وجهه الاعلى بامثال امره ، كذلك
 يكون بالفرار عن عقوبته او بالرجاء لمثوبته او بالشكر لنعمائه ونحو ذلك فجميع
 تلك الدواعى مما يصح ان يكون داعياً الى عبادته ، (فظهر) ان الحق كون تلك الدواعى

عرضية وعدم اعتبار خصوص قصد امثال 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 علتة (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 الا ان يكون الداعى هو الثواب الاخرى او العقاب كذلك و هذا هو المستظهر من العلامة (قده) «الرابع» كفاية الاتيان بداعوية وجهه الاعلى وكون 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 القرية 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 عبادة العبادة شىء اخر مقوم لها لكى يمتنع اخذه فى المأمور به (و لا يخفى عليك) ان لازم ما افاده (قده) هو صحة العبادة باعتبار قصد عنوانه المتعلق للامر و لو لم يكن بداعى راجع الى الله سبحانه (و هذا غير مستقيم) ضرورة انه لو لم يقصد ذلك العنوان بل اتى بذات العبادة بداعى امرها او ابتغاء لوجهه تعالى لصحت من غير اشكال وان كان الاتيان بهاذك الداعى خارجاً لا ينفك عن قصد العبودية ، لكن عدم الانفكاك بين المتلازمين لا يقتضى دخل احد المتلازمين فيما للاخر دخل فيه ، وكذا لو اتى بذات العبادة بعنوان العبودية بلا ان يكون الداعى فى اتيانها ما يرجع الى الله بل اتى بها بداعى الشهوة مثلاً لم تصح اجمالاً ، فمن هذا يتبين ان الداعى لا بد ان يسكون 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 الاخرين من غير

اشكال لما عرفت من كون المصحح للعبادة عبارة عن كلما كان راجعاً الى ابتغاء وجهه تعالى ومرضاته 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 الدينويين ، وجملة القول فيها ان كلا منهما اما ان يكون موعوداً واما ان يكون مما علم ترتيبه على الفعل او على تركه بتجربة ونحوها ، وعلى الاول فاما ان يكون داعيه على العمل نفس ذلك الموعود بلا قصد وجهه تعالى واما ان يكون داعيه هو طلب مرضاته والداعى على ذلك الطلب هو ذلك الثواب او الفرار عن ذلك 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 بذلك 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 لا ينافى فى 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 الداعى على الداعى كما تقدم لمنافاته مع ابتغاء وجهه تعالى (١)

(نقل و توضيح)

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 بقاءه ، و لكن الظاهر ان ما افاده فى تصحيح العبادة بداعى الفرار عن العقاب او الشوق الى الثواب الاخر وبين غير تام فضلا عن الثواب و العقاب الدينويين ، و تحقيق القول فيهما ما سلفناه من انه لو كان الداعى هو الثواب او الفرار من العقاب بما هما معلولان لاطاعته تعالى فلا بأس فى الدينويين منهما فضلا عن الاخر وبين ، 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 الاخر وبين فضلا عن الدينويين 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 مسا طلب الثواب نفسه لان ذلك راجع الى ابتغاء مرضات نفسه لامراضات الله تعالى و الله الموفق للصواب و اليه المرجع و العاقبة .

(قال فى نجاته العباد) فى باب الصوم « فلا يلزم (ح) فيها (اى فى العبادات) التعرض للوجوب والندب ولا القضاء والاداء ولا الاصاله والتحمل فلو لم ينوش 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 فقول قد تقدم فى تحقيق الكلام فى الركن الاول من النية اعتبار ان يكون متعلق ارادة الفاعل هو بعينه متعلق اراده الامر 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 بالخطأ فى التطبيق لان فرض تصحيحه به انما هو فيما اذا قصد المأمور به و اخطأ فى اوصافه الغير المقومة له كما اذا اتم بما تعلق به الامر باعتقاد انه قضاء ثم بان كونه اداء حيث ان وصفى الاداء و القضاء ليسا من الخصوصيات المقومة المنوعة ، **فالتقول** بكون الخطأ فى قصد عنوان الظهر مثلاً عند تعيين كون المأمور به هو العصر من باب الخطأ فى التطبيق غير مستقيم و (ح) نقول ان الخصوصيات المأخوذة فى المأمور به على اقسام (احدها) ما لا يبد من قصده فى قصد المأمور به لكن يكون متعلق الارادة الفاعلية عين متعلق الارادة الآمرية ، و ذلك كعنوان الظهر او العصر (و نانيها) ما لا يعتبر قصدها فى قصد المأمور به بل يكون قصد ضدها مضراً بقصده و يمكن ان يكون القصر و الاتمام من هذا القبيل و ذلك بناء على عدم كون القصر و الاتمام نوعين مختلفين و (ح) فلو نوى صلوة الظهر مثلاً بلا قصد كونها تماماً او قصراً فاتمها على حسب ما هو وظيفته من الاتمام او القصر كانت صحيحة ، و كذالو 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 مخلاً بالصحة فيكون قصد احدهما غير معتبر من اول الامر و قصد ضده مخلاً ، و هذا هو المراد من قوله (قد ه) « و لا يقتضى تغيير النوع »

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

اذا عرفت ذلك فاعلم ان السيد العلامة الطباطبائى (قدس) فى باب الصوم من العروة الوثقى اورد العبارة التى نقلناها عن نجاة العباد بمجلة وفسرها بما يرجع الى الخطاء فى تعيين الامر كما اذا اعتقد كون الامر نديباً فبان وجوباً مثلاً .

(ولكن هذا التفسير فى غير محله) لان الخطاء فى تعيين الامر غير مرتبط باتيان ما ينافى التعيين ضرورة ان فرضه (قدس) يصح فى صورة وحده المأمور به ، ومع وحدته لاتعيين و انما يكون التعيين فى صورة التعدد ، كما ان ما افاده (قدس) من المثال لتغيير النوع بمثل الاداء والقضاء ، غير وحيه فانه ايضاً اجنبى 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 قصدهما فى مقام الاخر مضر بالصحة ، وذلك لانهما لو كانا من مقومات الهوية المأمور بها لكان اللزوم اعتبار قصدهما اولاً ، ولولم يكون كذلك لم يكن قصداً حدهما فى مقام الاخر مغيراً للنوع (قلت) ولعل سر ذلك ان وصفى القصر والاتمام انما يغيران المهية المأمور بها من حيث الاجزاء ، وقد عرفت سابقاً ان قصد الاجزاء تفصيلاً غير معتبر بل يكفى قصد العنوان الاجمالى المنطبق عليها ، فعليه لايجب على الملكت تعيين القصر والاتمام وهذا بخلاف ما لو قصد التمام فى مقام القصر او بالعكس حيث انه دخل فى المهية المأمور بها ما ليس منها فى الاول وخرج عنهما ما كان منها فى الثانى وذلك مؤثر فى تغيير النوع (و ملخص المقال) ان الخصوصيات المقومة للهوية المأمور بها التى اقصدها دخل فى تعلق الارادة الفعلية بما تعلقت به الارادة الآمرية مما لا يحصى عن قصدها ، سواء كان المأمور به متحداً او متعدداً ، وذلك لاعتبار قصد الفعل المأمور به ، و المفروض عدم تحقق قصده الابقصدها ، و ما لم يكن كذلك بل كانت خارجة عن حقيقة المأمور به كالاداء والقضاء والوجوب والندب فلا بد من قصدها اذا كان المأمور به متعدداً وذلك كنافلة الصبح و فريضته حيث ان امتيازهما انما هو بالقصد فلواتى بركتين مرتين بلا قصد 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 ، او الادائية مع كونها قضائية ، او غاية كان يقصد امتثال الامر الوجوبى او الادائى مع كونه نديباً او قضائياً فلا يخلو عن صرر يصح الماتى به فى بعضها و يبطل فى بعض اخر (الصورة الاولى) ان يقصد اتيان المأمور به الواقعى و تعلقت ارادته به و قصد امتثال امره الواقعى ، لكن اعتقد كون المأمور به واجباً فبان انه مندوب ، او قصد امتثال الامر الوجوبى باعتقاد كونه كذلك فبان نديباً ، وهذا باب الخطاء فى التطبيق حيث ان الارادة تعلقت بعين ما تعلق به الامر وكان الباعث لارادته هو الامر المتوجه اليه فعلاً لكن اخطاء فى توصيفه بالوجوب وصفاً او غاية ، و قد يعبر عنه بالتحليل فى الداعى فى لسان شيخ المحققين (قده) فى حاشيته على المعالم اذا كان الخطاء فى الغاية ، و مراده من التحليل فى الداعى ان الداعى له فى المأمور به هو الامر بوصف كونه وجوبياً بلا اعتبار تقييد الامر بالوصف فبعد التحليل اعني تحليل الامر الوجوبى الى « الامر » ووصف هو « الوجوب » ينحل الداعى الى امر وصفة ، فيؤخذ بداعوية الامر و يلغى داعوية الوصف ، فتحليل الداعى عبارة اخرى عن الخطاء فى التطبيق غاية الامر فى خصوص طرف الامر لافى طرف المأمور به (وكيف كان) فلا ينبغي الاشكال فى هذه الصورة ، لتحقق النية بر كنيها ضرورة تعلق القصد الى ما تعلق به الامر وهو الركن الاول و كون القصد المتعلق به ناشياً عن الامر ، غاية الامر يكون الوصف الذى اعتقده للمأمور به اول الامر غير مطابق الواقع ، لكن لادخل لذلك الاعتقاد فى النية لعدم كون ذلك الوصف من مقومات المأمور به ، و هذا تحقها بر كنيها (الصورة الثانية) ان يقصد الصلوة المندوبة مثلاً بحيث يراها امراً و احداً بسيطاً لامر كياً من « صلوة » وصفة « ندب » ثم تيين كونها واجبة و تصور هذا المعنى فى طرف المأمور به لا يخلو عن غموض ، و تصوره فى طرف الامر اظهر (و حكمها) البطالان ضرورة عدم تعلق القصد الى المأمور به الفعلى ولا الى امتثال الامر المتوجه اليه فعلاً ، فما قصده غير مأمور به و ما هو المأمور به غير مقصود له و كذا ما صادراً عياً له فى العمل غير صادر من الأمر ، و ما هو الصادر منه لم يكن داعياً له نحو العمل (الصورة الثالثة) ان يقصد الصلوة المندوبة مثلاً على نحو التقييد بان يريد ما مقيدة بكونها مندوبة بقصد امتثال الامر المقيد بكونه ندباً بحيث لو لم تكن

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

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

(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 مطلقاً على كل تقدير غير معلق على شئى من الامور المحتملة عادة فيجب ان يقصد صلوة الظهر مثلاً ويكون عازماً على اتيانها على كل تقدير من الحوادث التى يحتمل عروضاها ، فلو علق قصده بعدم مجيئى زيد مثلاً لم تصح لعدم تحقق القصد الى الفعل الاعلى 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 مطلقاً او معلقاً على شرط مثل ان يعزم على قطعها فى الركعة الثانية لوجاء زيد ، وذلك لان المعتبر فى صحة العمل هو قصد جملة العمل واستمراره ولو 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 ولو فى آن ينتفى الصحة اذ هى متوقفة عليها ، وهذا الكلام جار فى كل ما يعتبر فى تحققه القصد كالاكتكاف و قصد الاقامة والمسافة ونحوها ، فلو قصد المسافة و علق قصده على عدم مجيئى زيداً 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 يصحى الى ما فى بعض الرسائل) من الفتوى بالصحة لو عزم على قطع العبادة فى زمان متأخر ثم رجع عن عزمه و اتمها بخلاف ما لو 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 احتمالاً عادياً (وذلك) لعدم تحقق العزم منه لامن جهة عدم تحقق مقتضيه بل من جهة وجود المانع كما فى الصلوة فى الحضرة الشريفة عند تراحم الزائرين فانه لا يتحقق

منه الجزم وكذلك قصد المسافة مع احتمال ان يمنعه مانع عن طيها احتمالاً عادياً ، و اما المانع الغير العادى فلا يعتبر عدم احتمالها والا لا نسد باب قصد الاقامة والمسافة والاعتكاف والصلوة والصوم الا لمن يعلم بتمكّنه من اتمام الفعل من اخبار العالم بالغيب والا فالغالب هو تحقق احتمال وجود المانع عن الاتمام عند الالتفات (نعم) الغالب هو عدم الالتفات الى المانع الغير العادى لكى يكون موجباً لفتح باب احتمالها (فالعمدة) فى عدم اخلال هذا الاحتمال فى صحة ما يعتبر فيه القصد هو عدم الدليل على اعتبار الجزم حتى بالنسبة الى ما يحتمل احتمالاً غير عادى اذ المتيقن منه هو اعتباره بالنسبة الى المانع المحتمل عادة ، هذا مضافاً الى امكان ان يقال ان تعليق العزم على امر يطمئن بتحقيقه 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 نفي 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 احتمالاً عادياً فان العزم على دفعه مع فرض تمكّنه منه هو عبارة اخرى عن العزم على الاتمام كما لو صلى فى مظان ريح عاصف مع العزم على التحفظ والمقاومة ، او قصد المسافة مع احتمال طر و مانع عادى لكن مع العزم على اكمالها وعدم الاعتناء بالمانع (والحاصل) ان اعتبار الجزم من غير تعليق (على ما عرفت) مملا اشكال فيه (اما فيما يعتبر فيه القصد) كالاقامة وقصد المسافة فلعدم تحقق القصد مع التعليق المذكور (و اما فى العبادات) فلعدم الاطاعة القطعية والامثال القطعى مع التعليق (نعم) لو لم يتمكن الامن العبادة فى هذه الحالة و اتفق عدم عروض المانع حتى اتمها صحت و امامع التمكّن فلا تصح ، لان الاطاعة الاحتمالية فى طول الاطاعة القطعية فمع تمكّنها لاتصل النوبة الى الاحتمالية ، (هذا تمام الكلام فى اعتبار الجزم بالنسبة الى الركن الاول من النية)

واما اعتباره بالنسبة الى الركن الثانى (فنقول) لاشبهة فى كفاية الامثال الاحتمالى مع عدم التمكّن من الامثال القطعى و ذلك لحسن الاحتياط المعلوم بحكم

العقل (واما مع التمكن من الامثال القطعي) فربما يقال بجواز الاكتفاء بالامثال الاحتمالي مطلقاً، وربما يقال بالمنع منه مطلقاً، وربما يفصل بين ما اذا توقف على التكرار فيقال بالمنع و بين ما لا يتوقف عليه فيقال بالجواز (و تحقيق القول فيه) يتوقف على بيان صور المسئلة (فالاولى) ان يعلم بالامر الوجوبى مع تردد متعلقه بين الامرين كما فى دوران الامر بين المتبائنين (و حكمها) هو عدم الجواز مع التمكن من الامثال القطعي بالفحص و تعيين الواجب باجتهاد او تقليد، و ذلك (لامن جهة) كون الاثيان بالعبادة كذلك لغواً و لعباً بامر المولى كما افاده الشيخ الانصارى (قد ه) لمنعه اولا و لكون ذلك موجبة جزئية لا تثبت الحكم بالبطلان على نحو الاطلاق ثانياً (بل من جهة) ان لزوم الامثال ليس امراً شرعياً حتى يتمسك باطلاقه بل الحاكم به هو العقل فلا بد (ح) من النظر فى حكمه ، و الذى يقتضيه الوجدان هو الحكم بطولية الامثاليين و ذلك لانه مع التمكن من الانبعاث عن البعث يقبح الانبعاث عن احتمال البعث اذ "لا اثر بعد عين" بمعنى انه اذا امكن ترتيب الاثر على عين الشئى لا يصح فى نظر العقل ترتيبه على اثره فترتيب الاثر على اثر الشئى بدل عن ترتيبه على نفسه و مع التمكن من المبدل لامجال للاثيان بالمبدل، (و لو تنزلنا عن ذلك) و قلنا بعدم احراز حكمه فى ذلك فيكون جواز الاكتفاء به مشكوكاً و لا اشكال فى كون المرجع عند الشك فى الامثال هو الاشتغال (ولو قلنا بالبراءة عند الشك فى اعتبار قصد الوجه و نحوه) و ذلك لاحراز عبادة العبادة هناك دون المقام ،

(الصورة الثانية) ان يعلم بالامر الوجوبى ايضاً لكن مع تردد متعلقه بين الاقل و الاكثر مع العلم بمطلوبية الاكثر ندباً على تقدير عدم وجوبه فيدور امر الاكثر بين الندب و الوجوب، و حكم هذه الصورة هو جواز الاثيان بالاكثر بداعى امثال امره و لو لم يحرز كونه وجوبياً او نديباً و ذلك لا من جهة صحة الاكتفاء بالامثال الاحتمالي مع التمكن من الامثال القطعي فى هذه الصورة و المنع عنه فى الصورة الاولى لتفاسد التفصيل فى حكم العقل بين المقامين (بل من جهة) خروج هذه الصورة عن مورد القول بالاكتفاء بالامثال الاحتمالي حيث ان الباعث فى المقام ليس الا الامر بعينه ، 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 ولا غاية ،

(الصورة الثالثة) ان يكون اصل المطلوبة مشكوكا فيه كما اذا تردد الامر بين وجوب الشئى وابطاحته ، وهذه كالصورة الاولى من ان الاكتفاء فيها بالامثال الاحتمالى مع التمكن من الامتثال القطعى بالاجتهاد او التقليد ليس بصحيح

(الصورة الرابعة) ما اذا تردد الامر بين استحباب شئى و ابطاحته مع عدم احتمال الوجوب فيه (وقد يقال) فى هذه الصورة بصحة العبادة لو اتى 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 (ولا يخفى ما فيه) فان جواز الترك و عدم الالتزام 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 بالامثال الاحتمالى فليس عليه دليل (فتلخص) ان الاقوى عدم جواز الاكتفاء بالامثال الاحتمالى مع التمكن من الامتثال القطعى وانه يعتبر الجزم فى الركن الثانى من النية ايضاً من غير فرق بين الصور المذكورة ، و ان كان الفرق بين الصورة الرابعة و بين سابقتها لا يخلو من وجه

هذا كله فيما اذا كان التردد فى الامتثال من اول الامر ، و اما لو كان جازماً فى الابتداء و عرض الاحتمال و التردد فى اثناء العمل كما اذا عرض له فى اثناء الصلوة ما لا يعلم حكمه كما لو شك بين الركعات مع عدم العلم بانه من الشكوك المبطلة ، فهل يجب عليه الاتمام على ما يحتمله من الصحة مطلقاً مع البناء على استعمال الحكم بعد الفراغ فان ظهر موافقة ما اتى به للواقع فهو ، و الا فيعيد فى الوقت و يقضى فى خارج كما عليه جماعة ؟ او يفصل بين ما اذا كان فى ضيق الوقت فيتم كما ذكر و بين ما كان فى سعة فيجب الاستيناف كما عليه اخرون ، او يقال بالاحتياط بالاتمام ثم الاعادة بعد الفحص و الاستعمال و لو ظهر موافقة ما اتى به مع الوقوع 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 سياتى هو عدم صحة الاكتفاء بالامثال الاحتمالى و هذا انما يتم مع التمكن من الامثال القطعى و مع ضيق الوقت لا يتمكن من ذلك، فيدور الامر بين ترك الامثال رأساً و بين الاتيان بما يحتمل الامثال به ، و لا ريب فى حكم العقل بلزوم الثانى ، فان ظهر بعد الصلوة مطابقة ما اتى به مع ما هو وظيفته فهو ، و الاوجب عليه القضاء (و امامع سعة الوقت) فالاقوى هو البطلان ، ولا وجه للقول بوجوب الاتمام و انه يصح مع تبين الموافقة كما لا وجه لما افتى به الشيخ (قده) من الاحتياط ، و ذلك لانه كما يعتبر الجزم فى الابتداء كذلك يعتبر الى اتمام العمل (و اما التمسك) لوجوب الاتمام بحرمة الابطال فلا يصح الاعلى وجه دائر لان المفروض كون عروض العارض موجباً للشك فى الصحة و (ح) فيكون وجود الامر مشكوكاً فلو قلنا بالاتمام مع الشك فى وجود الامر لكان عليه الاتمام بداعى احتمال وجوده و المفروض 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 الامثال ، و عدم البطلان بتلك الجهة متوقف على شمول دليل حرمة الابطال و الافلو فرض عدم شمولها لكان اللازم من عدم جواز الاكتفاء باحتمال الامثال هو البطلان و هذا 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 و ذلك للعلم بوجوب الاستيناف معيناً من جهة العلم باخلال القطع بالامثال المعتبر ابتداء و استدامة 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 بالاطار ، و اما 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

مانته فى باب النية بالداعى ، لكنه **توهم فاسد** (و توضيح فساده) يتوقف على بيان حقيقة المراد من الاستدامة الحكيمية (فنقول) اذا تعلق الإرادة بشيء مركب تدريجى الحصول فلا مجال له بالبدن 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 تفصيلاً بل هى مذخورة فى النفس اجمالاً بحيث لو التفت اليها لوجدها موجودة فى النفس ، وهذه 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 لا يعقل انبعث الارادة الجزئية عنها نحو العمل المشروط بالشرط (فعليها) فلو اراد الغسل و كان وجود الغسل متوقفاً على دخول الحمام فاراد دخول الحمام لاجل الغسل ثم بعد الورد فى الماء غفل عن الغسل لا يصح منه صدور الغسل ولو غمس فى الماء الف مرة ، لان شيئاً منها لم يكن غسلاً عن ارادة ، و ارادة الغمس فى الماء ليست ارادة الغسل الناشئة عن الارادة التعليقية المتعلقة بالغسل ، لان فعليتها بعد حصول المعلق عليها يتوقف على الالتفات اليها ، ومع الغفلة عنها لا تصير فعلية ابدأ (فظهر) ان انبعث الارادة المتعلقة بالعمل حين الغفلة عنها انما يصح فيما اذا تعلقت بالعمل فعلاً ثم صارت مغفولاً عنها لا فيما اذا لم تتعلق بالعمل على نحو الفعلية ، و ان كانت متعلقة به على نحو الناطة بالشرط .

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

(توضيح اخر فى معنى الاستدامة الحكيمية)

ان الصور المحسوسة المدركة بالحواس الظاهرة كما تنقسم باعتبار بقائها فى الحس المشترك و ذهولها عنه مع بقائها فى الخيال و ذهولها عن الخيال ايضاً ، الى مالا يكون مغفولاً عنها بل تكون مشاهدأ محسوساً ، و الى المذهول عنها الذى لا تحتاج 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 الذهول والنسيان ، كذلك المدركة بالحواس الباطنة مثل الوجدانيات قد تكون ملتقاً اليها غير مغفول عنها ، وقد تكون مغفولاً 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 ، فذلك الارادة متحققة فى الاثناء لكنها مغفول عنها ، فمن نفس وجودها المغترس فى الذهن تنشأ الارادات الجزئية (و الثالث) كما فيما حصلت الغفلة عن الارادة بحيث لو التفت الى حركته لم يعلم بكونه مريداً لها .

فى الصورة الثانية اعنى صورة الغفلة عنها مع حضورها 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 المبطللة ، ضرورة انه لا موجب له اصلاً بعد استقرار الشك المبطل (فالتروى عند الشك) بمنزلة التفحص عن الخارجيات فى الامور الموجودة فى الخارج فكما ان التفحص منشأ للعلم بوجود الشئ ، او اليأس عن الاطلاع عليه او العلم بعدمه فكذلك التروى بالنسبة الى الموجودات فى النفس (والمراد بالحفظ) المعترف فى الاولين من الرباعيات هو هذا المعنى اعنى حفظهما فى الخيال لابقاء صورتها

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

هكذا افاد الاستاد دامت بر كاته وفيه ان ما افاده من عدم ابتناء اعتبار الاستدامة

الحكمية على القول بالاخطار ، و جريانها حتى على القول بالداعى محل نظر بل منع
(وتوضيح الكلام) يتوقف على بيان حقيقة المراد من الداعى والاطار (فنقول) اما بيان المراد
من الداعى فمحمل الكلام فيه انه بعد ان من المعلوم ان الافعال الاختيارية لا بدفى صدور هامن
الفاعل اولاً من تصويره ثم الشوق اليه المسمى عند المتكلمين بالداعى ثم تأكد ذلك
الشوق الذى هو صفة نفسانية حاصلة للنفس مستعقبه للشوق المسبوق بالتصور وهذه
الصفة هى المرادة من الارادة وهى 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 سمي بالداعى تسمية
للمسبب باسم السبب

وانما اعتبرنا التصور بكونه جزئياً لان التصور لكلى لا يعقل ان يصير منشأ صدور
جزئى نسبتته الى جميع الجزئيات على حد سواء فلا يمكن ان يقع به جزئى خاص والا يلزم ترجح
احد الامور المتساوية بالمرحج الذى هو اقبح من الترجيح بالمرجح ، وقد اورد **على توقف**
الفعل الاختيارى على التصور الجزئى بالحركة فى مسافة معينة ، فانه يكفى فى حدودها ارادة
متعلقة بقطع جميعها الناشئة عن تصور الحركة فيها مع اشتغالها 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 لا تكون مسبوقه 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 و ارادات لا حقة حتى ينتهى الى آخر المسافة ، و يكفى فى حصول تلك الارادة الجزئية تحقق الارادة الكلية المتعلقة الى جملة المسافة ، وان ذهلت عن النفس ولكنها كامنة فى النفس بحيث لو التفت اليها لوجدتها مريدة لقطع المسافة (هذا ما يتعلق بشرح المراد من الداعى) و المتحصل منه انه عبارة عن الارادة المتعلقة بالفعل التى لا بد فى كل فعل اختيارى من تحققها .

و اما المراد من الاخطار فما قيل فى شرحه وجوه (الاول) انه عبارة عن حدث النفس والتصور المكتوب بالبال مفصلاً عند الشروع فى الفعل ، ولا اشكال فى ان هذا عبارة عن التصور الجزئى الذى قدمنا انه من مبادئ الفعل الاختيارى و لا ربط له بالنية لا لغة و لا شرعاً و لا عقلاً و يمكن دعوى القطع بعدم كون هذا المعنى مراد القائلين بالاخطار . (الثانى) 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 الغائية حين الشروع فى العمل (الرابع) ان الداعى عبارة عما تقدم من نفس الارادة المنبثثة عن الشوق الا انها فى الجزء الاول من العمل تكون تفصيلية و يكفى فيما سواه من بقية الاجزاء بكونها مرتكزة فى الذهن و ان ذهل عن تصورها تفصيلاً ، (والمراد بالجزء الاول من العمل) ما هو المعدود من العمل بحيث يكون منه الى آخر العمل يعد عملاً واحداً ، كلبس الثوب للذهاب الى السوق لا شراء اللحم ، و كوضع الابريق و صب الماء منه لاجل الوضوء ، و كالاذان و الاقامة لاجل الصلوة (و الاخطار) عبارة عن نفس تلك الارادة التفصيلية المقترنة باول جزء من العمل حقيقة كتكبير الاحرام فى الصلوة و غسل الوجه فى الوضوء **فعلى هذا** فلا فرق بين القولين فى الاحتياج الى ارادة تفصيلية ، ضرورة انها ما لم تتحقق لا يعقل اغتراسها فى الذهن الذى هو عبارة عن الارادة

الاجمالية ، الا ان الفرق بينهما بوجهين (احدهما) انه على الاخطار لابد من الارادة التفصيلية حين الشروع فى الجزء الاول من العمل حقيقة الذى بهذا الاعتبار يمتاز العبادة عن سائر الافعال الاختيارية ، وعلى 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 غافلاً 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 الحكيمية المعتبرة فى الانشاء بناء على اعتبار الارادة التفصيلية حين الشروع فى العمل حقيقة ، فما هو المراد من الاستدامة الحكيمية عند القائل بالاخطار عبارة عن حقيقة النية عند القائل بالداعى

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

اذا عرفت ذلك فاعلم ان اعتبار الاستدامة الحكيمية غير متوقف على القول بالاخطار بناء على احد الوجوه الثلاثة المتقدمة ، ولذا شدد الانكار فى الجواهر على القول بابتناء اعتبارها عليه ، قال : « وما عساه يظهر من بعضهم من انه بناء على الداعى يكتفى بوجوده و ان غاب عن ذهنك حال الفعل ولذا لم يفرقوا بين الابتداء والاستدامة مما لا ينبغى الالتفات اليه ويقطع بفساده ، وكيف يعد هذا الفعل بمجرد العزم السابق منوياً ومقصوداً ؟! »

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

على القول بالاختار ، (ولكن الظاهر) فى الفرق بين القولين (اعنى القول بالداعى و القول بالاختار) هو الوجه الرابع المختار عند الشيخ (قده) و ذلك للعلم بان غرض القائلين بالداعى ليس الاثبات عدم الفرق بين العبادات و بين سائر الافعال الاختيارية فى عدم الاحتياج الى ما عدى المبادئ الاربعة المتقدمة المتوقفة عليها اختيارية الفعل الان فى العبادة لا بد 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 المرتبطة به ، فلاحظ نفسك فيما اذا اردت المشى الى السوق لحاجتك ، فالارادة التفصيلية انما تحصل و تتحقق عند قيامك لاول مقدمة من مقدمات خروجك من الدار كلبس الثوب مثلاً و اما بعد ذلك فلا ، فهل تجد من نفسك العلم و الالتفات بارادتك و استحضارها لديك حين المشى فى السوق؟! كلاً ، بل ربما تغفل عن ذلك ، فليس محررك الا الارادة التفصيلية الحادثة حين اول مقدمة من المقدمات المتوجه اليها تفصيلاً عند ما المرتكزة فى النفس عند بقية المقدمات الى بلوغ الحاجة فى السوق ، (واما ما افاده الاستاد) من ان النية التعليقية غير كافية فى صدور الفعل الاختيارى و لو حصل المعلق عليه مع الغفلة عن الارادة حين حصوله ولذا لا يتحقق الغسل بالغمس فى الماء اذا لم يكن قاصداً له حين الغمس و لو كان مريداً له حين حركته الى الحمام مثلاً (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 الاختار بهذا المعنى اعنى كون الارادة التفصيلية مقترنة باول جزء من العمل حقيقة يكون اعتبار مقارنة النية مع اول العمل بعد القول بالاختار مستدركاً ، ولكن الخطب فى ذلك هين ، هذا ما ظهر لى فى هذا المقام ، والحمد لله .

(الامر الثانى) ان نية الخلاف مضر بالاستدامة الحكيمية ، 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 انا ما » من جهة انه عبارة عن امر واحد مستمر

متقوم بالقصد ، فاذا انقطع بسبب قصد الخلاف في الاثناء يبطل ولو كان انا ما (اما مثل الوضوء و الغسل) فلعدم اشتمالهما على جزء صوري بل ما هو الواجب منهما نفس الغسلات المخصوصة والمسحات مثلا ، فلو كانت نية الخلاف في 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 الموات (في الوضوء) فسد من جهة الاخلال بالموات لا من جهة نية الخلاف فقط (و اما الصلوة) ففي بطلانها (في غير صورة منافاتها لها من جهة استلزامها اعادة جزء ركني ونحوه) و جهان ، منشأهما الخلاف في ان الجزء الصوري هل هو فعل واجب من افعالها اولاً ؛ (والحق) عدم وجوبه بحيث يكون احد الامور المتعلقة للتكليف ، و ان قيل باستكشافه من التعبير بالنواقض و القواطع وانه كاشف عن اشتمالها على جزء صوري لكن مجرد اشتمالها عليه لا يدل على كونه متعلقاً للتكليف لاحتمال ان يكون حاصلًا من غير قصد و اختيار و قد مر تحقيق ذلك في مبحث اللباس المشكوك فراجع

(ثم ان هنا فروعا) ينبغي التنبيه عليها (الاول) ان مقتضى القاعدة عدم جواز العدول من صلوة الى اخرى مطلقا وذلك لما هو الواضح من ان العدول في 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 سيأتي على الهوية المعدول اليه و كل واحد منهما فاسد (اما الاول) فلاستلزامه انقلاب الشئ عما هو عليه و هو محال (و اما الثاني) فلاستلزامه تركب صلوة واحدة من هويتين و ذلك ايضاً غير جائز (لكنه) قد خرج عن تحت تلك القاعدة موارد قد ثبت جواز العدول فيها اما وجوبا او استحبابا (منها) العدول عن اللاحقة الى السابقة في المرتبتين سواء كانتا مؤداتين كالظهرين و العشائين او مقبضتين كما اذا شرع في اللاحقة و تذكر ان عليه قضاء سابقة عليها او مختلفتين بناء على وجوب الترتيب بين الفائمة و الحاضرة فلو شرع في اللاحقة و تذكر عدم فعل السابقة فلا يخلو اما ان تكون الصلوتين متحدتين من حيث الركعات كالظهرين

او تكونا مختلفتين كالعشائين (و على الثانى) فاما ان يكون التذکر 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 الايتان بما بقى منها مع تذكر كونه قبل السابقة موجب لبطلانها ضرورة ان الترتيب بينهما واجب مع العلم والمفروض كونه عالمأحين التذکر و لامورد فى حقه للتمسك بالاعتاد لاختصاصه بالسهو او ما هو بمنزلة السهو فى عدم امكان تعلق التكليف مع عدم المصحح لما بيده من الصلوة يحكم بالبطلان . لكن الاقوى هو الحكم بالصحة ووجوب اتمام ما بيده 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 لو لم يكن العدول واجباً او مرخصاً فيه فهل تلك الصلوة اللاحقة التى شرع فيها قبل السابقة وتذكر فيها عدم الايتان بالسابقة محكوم بالصحة او بالفساد (فنقول) المحتملات فى ترتيب اللاحقة على السابقة امور على بعضها لا بد 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 المجموعى او يكون بين كل جزء منها بالنسبة الى كل جزء من السابقة 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 عاماً اصولياً او مجموعياً ايضاً فعلى الاول فلا بد من الحكم بالبطلان وذلك لان الاجزاء الباقية لا يمكن ان يحكم عليها بالصحة بسبب عموم لاتعاد الجارى بالنسبة الى 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 لا بد فيه زائداً على اثبات حكم العموم لذاك الفرد من اثبات لازمه (و توضيح ذلك) انه اذا ورد عام وكان له افراد وكان اثبات حكمه لبعض افراده ملزوماً لاثبات امر آخر ولم يكن العام متكفلاً لاثباته فلا يمكن اثبات حكمه بعموم ذلك الفرد بل يخرج ذلك الفرد عن فرديته و كونه مشمولاً للحكم 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 المجبول لا وضع امر آخر فكلما كان الرفع مستلزماً للوضع لم يمكن التمسك بالعموم لانه 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 الانتماء 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 ماضى من الاجزاء موجب لسقوط الترتيب بين تلك الجملة والصلوة السابقة و بعد سقوطه لاتكون الاجزاء اللاحقة محكومة بالبطلان لكى يكون بطلانها معارضا بصحة الجملة بل انما بطلانها متفرع على عدم الحكم بصحة الجملة ضرورة ان الجملة لو صارت 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 بديهية عدم المعارضة بينهما اذ معنى المعارضة هو استدعاء المحكوم وقوف الحاكم عن الجريان لكى يجرى المحكوم ويصير بعد حريانه معارضاً 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 لا يكون منوطاً بعدم جريان العموم بالنسبة الى الاجزاء السابقة و مع 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 الا ترتب الجملة على الجملة كما لا يخفى على من لاحظ مثل قوله عَلَيْهَا 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 بكلاركنيتها التى نيته اخرى ، مثلاً اذا عدل فى اثناء صلوة العصر الى الظهر كان حقيقة العدول باعتبار تبدل النية بركنيتها 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 و بعد العدول صارت هوية الظهر هى متعلق القصد ويكون الداعى هو الامر المتعلق بالظهر فالنية تبدلت الى نية اخرى بكلاركنيتها 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 ليستامهتبان متغايرتان بل هما فردان من نوع واحد كالصلوة فى المسجد وغيره وكالعدول من التمام الى القصر وبالعكس فى مواضع العدول بناء على ان يكون القصر والتمام ايضاً من قبيل الجماعة والفرادى فالبحث فى جواز العدول فى تلك الموارد يرجع الى البحث فى ان التخيير الثابت اولاً للمكلف فى الاتيان باحد الفردين هل هو بدوى او استمرارى والمانع عن العدول يقول بكونه بدوياً والقائل بجوازه يقول بكونه استمراريّاً وليس هنا صل يقضى عدم جواز العدول او جوازه كما قلنا فى العدول عن الهوية الى غيرها ان القاعدة تقتضى عدم الجواز الا ما ثبت جوازه بالدليل بل اللازم هي هنا استنباط الحكم من الدليل والافتال توقف (وما ذكرنا) يظهر ان ادراج البحث عن العدول من مثل الجماعة الى الفرادى او التمام الى القصر وبالعكس فى المقام استطرادى

(الفرع الثالث) لو صار المكلف الحاضر فى اثناء صلوته مسافراً كما اذا كان منزله فى ساحل البحر فشرع فى الصلوة فى السفينة ناوياً للسفر وتحركت السفينة وخرج عن حد الترخص وهو فى الصلوة ، فلو كان طر وعنوان 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 ناوياً للاقامة وشرع فى الصلوة بنية التمام ثم رجع عن قصده وهو فى الصلوة وجب عليه العدول الى القصر مادام العدول ممكناً والا 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 فى الوقت المشترك اولاً ؛ وجهان بل قولان ، المنقول عن البيان والمقاصد العلية هو الاول ونسبه الاستاد دام بقاءه الى جامع المقاصد ايضاً احتمالاً ، واستدل لهم بائتنا صحة العدول فى الفرض على الكشف الحقيقى وكون التذكر فى الاثناء و العدول كاشفاً حقيقياً عن كون ما بيده ظهراً واقعاً من اول الامر فلا مانع من الحكم بالصحة (ح) اصلاً من جهة كون الواقع فى الوقت المختص هو صاحبة الوقت واقعاً (ولا يخفى ما فيه) لفساد الكشف الحقيقى

ضرورة استحالة تحقق الشيء قبل تحقق ما لدخل في تحققه ويشبهه ان يكون شدة وضوح فساد ذلك من قبيل القضايا التي تكون قياساتها معها ، واما الكشف الحكمي اعني اجراء احكام الكشف بقدر الامكان مع عدم تحقق صلوة الظهر الا بعد العدول نظير الكشف الحكمي في الاجازة في باب البيع الفضولي فهو وان كان امراً ممكناً لكن الالتزام به يتوقف على قيام الدليل على وقوعه ، ففي باب الاجازة لما كان الدليل على ترتب ملك المشتري من حين وقوع القصد موجوداً ولم يمكن معه الالتزام بالنقل وكان الالتزام بالكشف الحقيقي ايضاً مستحيلاً لم يكن بد من الالتزام بالكشف الحكمي وهذا بخلاف المقام حيث لم يدل دليل على ما لا بد معه من الالتزام بالكشف لكي يلتزم بالحكمي منه و ان الظاهر كون العدول ناقلاً من العصر الى الظهر من حين العدول فعليه فيتجه الحكم بالبطالان من جهة ان مقتضى ادلة العدول هو العدول من صلوة العصر الصحيحة الى الظهر و كونها واقعة في الوقت المختص بالظهر مانع عن انعقادها صحيحة من اول الامر فلو عدل عنها والحال هذه كان العدول عن العصر الباطلة الى الظهر وهو غير موجب للحكم بالصحة (فان قلت) يمكن تصحيح صلوة العصر بنفس العدول فان المانع عن صحة هذه الصلوة هو كونها عصراً من جهة وقوعها في الوقت المختص بالظهر وبالعدول يرتفع ذلك المانع وذلك كما في العدول عن القصر الى التمام في مواضع التخيير لو كان الشك في عدد الركعات فانه لولا العدول تكون محكمة بالبطالان و بنفس العدول تصير صحيحة (قلت) ما ذكرته فاسد في المقيس عليه فضلاً عن المقيس ضرورة ان الصلوة المحكمة عليها بالبطالان لا تصير صحيحة بسبب العدول اذ لا موقع مع الحكم بالبطالان للعدول (ولو شرع) في صلوة العصر ناسياً عن الظهر في الوقت المختص بالظهر لكن لا بحيث يقع تمام العصر في الوقت المختص بالظهر بل في وقت لو اتمها كان يقع بعض منها في الوقت المشترك فهل يمكن (ح) العدول الى الظهر ام لا كالأول وجهان ، مختار صاحب الجواهر (قده) هو الاول وذلك لفحوى الحكم بصحة الظهر لو وقع قبل الزوال ناسياً مع وقوع بعض منها في الوقت كما دل عليه جملة من الاخبار ولكن الأقوى هو الثاني 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 ببطان الشريكة فيه انما هو من جهة تحقق مقتضى الفساد فيها و هو كون الوقت لغيرها لالعدم وقوعها فى وقتها فاحد البابين غير مرتبط بالآخر فاذا دل الدليل على صحة الظهر الواقعة فى غير وقتها اذا وقع بعضها فى الوقت فلا يمكن استكشاف صحة العصر الواقعة فى الوقت المختص بالظهر اذا وقع بعضها فى الوقت المشترك بل لابد فى الحكم بصحتها من دليل دال على صحتها بالخصوص المفروض انتفائه (اللهم) ان يدعى الاطلاق فى ادلة جواز العدول من اللاحقة الى السابقة و هو يحتاج الى تامل تام فى الاخبار الواردة فى باب العدول

(وبما 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 منتفیان فى المقام حيث قد قدمنا ان مقتضى القاعدة عدم جواز العدول ولم يدل دليل على جوازه فى مفروض المقام (اللهم) الا يتمسك 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 الثانية الدالة بكلمة «حتى» على استمرار النسيان الى الدخول فى الثانية المستلزم لمضى زمان على الاستمرار كما لا يخفى (فراجع)

ولا يمكن الالتزام بوقوع اللاحقة بنفسها مكان السابقة بلا حاجة الى العدول تمسكاً بما فى خبر زرارة (فانما هى اربع مكان اربع) وذلك للحكم فى الخبر المذكور بالعدول بعد الفراغ معللاً بقوله عَلَيْهَا 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 الاثبات بالسابقة

ثم بان الخلاف فهل يجوز له العدول الى اللاحقة التى كان نواها اولاً ؟ او تقع باطله ؟
 وجهان ، (و تحقيق الكلام فيه ان ذلك مما يتفرع على الاستداهة الحكمية وان نية الخلاف
 هل هى مضرة بها ام لا و بمجمل القول فى ذلك انه لوقلنا باشمال الصلوة على جزء صورى
 اختيارى متعلق للتكليف كالصوم فلا محالة تكون نية الخلاف قاطعة له فتكون الصلوة
 باطله من جهة بطلان جزئها الصورى المامور به فى ضمن الامر بها ، ولو قلنا بعدم اشتمالها
 على الجزء الصورى اصلا وعدم كون الجزء الصورى منها متعلقا للتكليف بل غاية ما يستفاد
 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 لا يخلو 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 لو اتى 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 مجزى لفرض وقوع الماضية من قبل ذلك و هذا واضح
 (وكذا لو اتى به) لا بعنوان الجزئيه اذا كان مما يبطل به الصلوة كالركوع و السجدين ،
 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
 المتخلّفة بين الافعال ، ولم يدل دليل على اعتبارها فيها وهذا بخلاف ما لو عزم على الخلاف
 او عدل عن النية من اول الصلوة حيث انه مناف لاصل انعقادها كما لا يخفى .

(و مما ذكرنا يظهر) ضعف ما فى الجواهر من الحكم بالصحة حتى فيما وقع بعض

افعال الصلوة فراجع

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

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

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

(و لو علم ان ما بيده) هي الظهر مثلاً و شك في انه هل نواها من الاول ظهراً او ان المنوى كان غير الظهر لكنه عدل الى الظهر عمداً او سهواً او نسياناً فالظاهر هو الحكم بالصحة ايضاً لقاعدة التجاوز ، و لا مجرى هي هنا للاستصحاب حتى على القول بالاصل المثبت لعدم العلم بالحالة السابقة

(و لو لم يعلم ان ما بيده) هل هي الظهر او العصر و لم يعلم بما نواها او لا فمقتضى القاعدة هو الحكم بالبطلان مطلقاً سواء علم بان نيته وقت القيام كانت الظهر او العصر مثلاً ولم يعلم ، لعدم ما يقتضي الصحة من استصحاب اوقاعدة تجاوز او فراغ 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 في غير حال القيام الى الصلوة او لم يعلم بها اصلاً هذا تمام الكلام في مسائل النية

(الفصل الثاني في تكبيره الاحرام)

و هي ركن تبطل الصلوة بالاخلال بها في الجملة اجماعاً و تفصيل الكلام فيها

موقوف على بسطه في مقامين (الاول) في نقصانها و الكلام في 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 في الصلوة كتكبيرة الركوع و السجود و نحوهما، و ذلك لان تكبيرة الاحرام عبارة عن تكبيرة الافتتاح و الدخول في الصلوة و معنى كونها افتتاحية هو انها يتحقق بها الدخول في الصلوة و لذلك سميت بتكبيرة الاحرام لتحريمها بالدخول في الصلوة كل ما كان محللا قبلها من الاكل و الشرب و سائر المنافيات كما ان معنى تحليلها التسليم ان السلام لكونه كالزما آدميا يتحقق به الخروج عن الصلوة لكنه مخرج غير مبطل اذا وقع في محله بخلاف ما لو وقع في الاثناء فانه ايضاً مخرج لكنه ليس بمحلل بل هو مبطل للصلوة و من هذا قال ابو حنيفة بكون الحدث كالتسليم في الاخراج به عن الصلوة ولكنه وهم في عدم التفرقة بين المخرج المحلل و المخرج المبطل و قواطع الصلوة كلها مخرجة عن الصلوة لكن المحلل منها منحصر بالتسليم هذا .

(ولا يخفى ان هوية) التكبيرة الافتتاحية انما تتحقق بقصد افتتاح الصلوة بهافى من الامور القصدية لا تتحقق الا بالقصد و ذلك كالظهيرية و العصرية حيث قد عرفت في مباحث النية من انه لا بد من قصدهما في تحقق النية و ان النية عبارة عن تعلق ارادة الفاعل بالهوية المتعلقة بها ارادة الآمر و مع كون التكبيرة قصديا لا يعقل تحقق الافتتاحية مع الالتفات الى كونها في اثناء الصلوة و ذلك واضح بعد ما بيناه ضرورة ان المتحصل مما ذكرنا هو ان تكبيرة الاحرام عبارة عما يفتح بها الصلوة و يدخل بها في الصلوة و انه ما لم يقصد بها الافتتاح و الدخول في الصلوة لا يتحقق هوية تكبيرة الافتتاح و من ذلك يعلم ان قصد افتتاح الصلاة و الدخول فيها مع الالتفات الى انه في اثناء الصلوة و مشغول بها غير معقول فثبت ان الاجتزاء بغيرها من تكبيرة الركوع و السجود و نحوهما مما تقع في اثناء الصلوة مخالف للقاعدة و لو تنزلنا عن ذلك و قلنا بان حقيقة التحريمية ليست عبارة عما يفتح بها الصلوة بل كانت هي تكبيرة واجبة مثل ساير افعال الصلوة و لا تكون متقومة بالقصد فلا يمكن الاجتزاء بغيرها من بقية التكبيرات عنها ايضاً و ذلك لانها ولولم تكن

كذلك لكنها لمكان اشتراكها مع تكبيرة الركوع و نحوها تحتاج الى التمييز اذ قد عرفت في مبحث النية الاحتياج الى قصد اوصاف المأمور به فيما اذا كان مشتركاً بين المتعدد و لا بد في تعيينها من القصد الى خصوصية مميزة و لا اشكال في 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 في التكبيرات ممنوع لمكان الترتيب بينها اذ كل واحدة منها متميزة عن الاخرى بخصوصية الترتيب المعتبر بينهما (قلت) هذا انما يتم لو كانت تكبيرة الاحرام شرطاً في تعلق التكليف الى غيرها من بقية التكبيرات و من قبيل شرط الوجوب و هو ممنوع بل انما هي بالنسبة الى غيرها من قبيل شرط الواجب اذ التكليف بالصلوة جملة من اولها الى آخرها يتعلق في اول الوقت غاية الامر انه يعتبر في اتيان كل جزء لاحق منها الا تيان بسابقه لا انه يكون اصل تعلق التكليف به موقوفاً على اتيان سابقه ففي اول الوقت يكون مكلفاً بتمام افعال الصلوة فيقع الاشتراك في التكبيرات المأمور بها فلا بد من تعيين كل واحدة منها بالقصد (و نظير هذا التوهم) هو توهم عدم احتياج تعيين الظهرية و العصرية ايضاً الى القصد بتخيل تعيين ذلك بوقوع الظهر قبل العصر لكنه توهم فاسد ايضاً من جهة ان الظهر شرط للواجب لا لوجوب العصر حيث ان المكلف في اول الوقت مكلف بهما معا الا ان هذه قبل هذه (فظهر من جميع ما ذكرناه) عدم جريان تحليل الداعي و باب الخطاء في التطبيق في المقام ، هذا بالنسبة الى مقتضى القاعدة (و اما بالنظر الى ما يستفاد من الاخبار) فالمستفاد منها ايضاً هو ذلك لدلالة جملة من النصوص على وجوب الاعادة بنسيانها و لا يعارضها الاروايات تدل على الاجتزاء بنية التكبيرة عنها نفسها كما في رواية و الاجتزاء بتكبيرة الركوع عنها كما في اخرى و التفصيل بين التذكر قبل الركوع فيجب التكبير و بعد الركوع فيجب المضى على الصلوة لكنها كلها محمولة على التقية و ان لم يكن غير الاجتزاء بنية التكبيرة عنها نفسها مذنباً لهم لكن التقية لا تختص بموافقتهم في مذهبهم بل تحصل بالقاء الخلاف و المناقضة في الاقوال ايضاً هذا كله حكم التقية (و اما زيادتها) فليس في الين 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 النبي صلى الله عليه وآله لكن الشأن فى اثبات كون التكبيره مما فرضه الله تعالى اذ لم يدل عليه دليل ويمكن استفادة كونها من فرض الله تعالى بامور (منها) بالاجماع المتقدم على بطلان الصلوة بزيارتها السهويه (ومنها) بخبر ليلة المعراج (ومنها) ما دل على انه لاصلوة بغير افتتاح ولاينا فى ركنيتها بالمعنى المصطلح اعنى ما يوجب الاخلال به البطلان بزيادة 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 تكبيره الاحرام كما لا يخفى .

(اقول) المتحصل مما افاده عدم دلالة دليل بالخصوص على كون التحريمه 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 و الركوع و السجود و الدعاء و قلت ما سوى ذلك قال عليه السلام سنة فى فريضة (وهنا فروع) الاول انه قد ذكر بحمله من الاصحاب عدم جواز وصل الله بما قبله تكبيره اودعاء اونية متلفظة واستدل له بما فى صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام الامام يجزيه تكبيره واحده ويجزيك ثلاث مترسلا اذا كنت وحدك وتقريب الاستدلال ان الترسل كما نقل عن بعض كتب اللغة وصرح به فى الوافى عبارة عن التانى والثبوت و هو مناسب مع قطع الهزمة والظاهر من قوله ويجزيك ثلاث مترسلا ان الترسل يكون واجبا وبعدم الفرق بين اتصال التكبير بمثله او بغيره من دعاء ونحوه يثبت المطلوب ولا يخفى ما فيه لعدم ثبوت كون الترسل بمعنى التانى وعدم منافات وصل الهزمة عند الاتصال بما قبله مع التانى فى التلفظ بالتكبيره ولذلك قيل بان المناسب مع التانى هو القطع وعدم دلالة الخبر على كون التانى واجبا اذ لعله من الآداب كاصل

الايان بثلاث تكبيرات ويمكن ان يستدل بقاعدة الاشتغال بتقريب ان يقال ان الواجب من التكبير ما هو المحصل لعنوان الافتتاح بناء على ما تقدم من ان المطلوب هو عنوان الافتتاحية و ان التكبير محصلة لها فاذا شك في ان الساقطة همزتها بالوصل او المتصلة اخرها بما بعد هاهل هي محصلة لعنوان الافتتاح لا ، يكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال كما هو الشأن في كلما كان الشك فيها في المحصل (الفرع الثاني) اختلف في تعيين تكبير 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 تكبير الاحرام من باب التخيير بين الاقل والاكثر (الرابعة) عدم الحاجة الى التعيين بل كون واحدة منها لابعينها هي 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 وآله كان في الصلوة و السى جانبه الحسين بن على عليهما السلام فكبر رسول الله فلم يحرك الحسين عليه السلام بالتكبير ثم كبر رسول الله (ص) فلم يحرك الحسين عليه السلام بالتكبير فلم يزل رسول الله يكبر ويعالج الحسين عليه السلام فلم يحرك حتى اكمل سبع تكبيرات الخ والمحاورة المجاورة بالكلام يقال كلمته فما رجع الى حويراً ولا حويرة ولا حورة ولا حواراً اى مارد جواباً وتقريب الاستدلال كما في الحدائق ان التكبير الذى كبره (ص) هو تكبير الاحرام التى وقع بها الدخول فى الصلوة لاطلاق الافتتاح عليها و العود الى التكبير ثانياً وثالثاً انما وقع لتمرين الحسين عليه السلام على النطق وفي معناه صحيح زراره الوارد فى علة استحباب السبع باباء الحسين عليه السلام و ان كان بين الخبرين تعارض حيث ان الاول منها يدل على عدم تنطق الحسين عليه السلام السى السابعة و تكرار النبى صلى الله عليه وآله سبعاً لكى ينطق ع والخبر الثانى يدل على ان التكرار انما هو لمكان نطقه (ع) فى الاول فكان التكرار منه (ص) لكان تمرينه بالنطق (وكيف كان) فتقريبه فى الدلالة..

على كون التحريمة هي اول السبع مثل الخبر المتقدم

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

لما يؤتى به من الافراد عنوا ن 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 الاثنيان 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 الخبر ان مع الاغماض عن معارضتهما بما
يدل على علة اخرى للتشريع اعنى جهة خرق الحجب السبع كما فى خبر آخر ، بالقول بما كان
الجمع بينهما بحمل هذا على الباطن المستسر وحمل الخبرين على الظاهر ، ان التكبير
الاولى كانت هي التحريمه واما وجوب كون الاولى هي التحريمه فلا ، غاية الامر انه لو لم
يدل دليل على بقاء الاقوال لكان هذا هو المتيقن واما مع دلالة الدليل عليه فلا تعرض
فى هذين الخبرين لنفيه كما لا يخفى و(على الثانى) بان حقيقة التحريمه متميزة عما عداها
من التكبيرات الافتتاحية لما عرفت من انها عبارة عن هوية مخصوصة وهي ما يفتح بها
الصلوة و يدخل بها فى الصلوة ومع تميزها لا ينطبق على اول الافراد منها بل لا بد من
انطباقها عليه بالقصد فلو قصد انطباقها على الاخيرة لكانت هي التحريمه

(واستدل للقول الثانى) بما فى الفقه الرضوى وفيه واعلم ان السابقة هي الفريضة

وهي تكبير الافتتاح وبها تحريم الصلوة وما ورد من تعيين دعاء التوجه بعد السابعة المشعر
بكونها هي التحريمه لمناسبة دعاء التوجه لكونه بعدها و(يرد على الاول) بعدم حجية
الفقه الرضوى الا ما ظهر منه كونه من الامام عليه السلام بان كان الكلام ظاهراً فى ان المتكلم
به هو الامام واما ما كان الظاهر منه كونه من اجتهاد مصنفه او لم يكن ظاهراً فى الاول ولو
لم يكن له ظهور فى الثانى فلا يكون حجة ، والكلام المنقول فى المقام ان لم نقل بظهوره
فى كونه من استنباط مصنف الكتاب فليس له ظهور فى كونه من الامام كما لا يخفى
(و على الثانى) بانه مناسبة محضة لا يكون قابلاً لان يرفع اليد به عن ادلة التخيير ولا
يصلح لمعارضتهما مع وقوع الاختلاف فى الاخبار فى تعيين محل الدعاء فقد ادعى تعيينه فى
بعض الاجيار فى غير السابعة

(واستدل للقول الثالث) بخبر ابى بصير عن الصادق عليه السلام قال اذا افتتحت الصلوة فكبر ان شئت واحدة و ان شئت ثلثا وان شئت خمسا و ان شئت سبعا و كل ذلك مجز عنك غير انك اذا كنت اماما لم تجهر الا بتكبيرة و التقريب واضح (ويرد عليه) ان صدر الخبر وان كان له ظهور فى كون كل مائتى به منها هى التحريم من الثلث او الخمس او السبع لكن ذيله على خلافه حيث ان الجهر بواحدة منها لا يكون عند الامامة الا من جهة كونها تكبيرة الاحرام لاعلام المامومين بها كما يدل على استحباب الجهر بالتحريمه روايات اخر متقاربة مع الخبر المذكور من حيث المضمون فلو كان مائتى بها كلها تحريمه لم يكن وجه للجهر بواحدة منها بل كان المناسب هو الجهر بتمامها كما لا يخفى فبقريئة الذيل يرفع اليد عن ظهور الصدر (واما الاشكال على هذا القول) باستحالة التخيير بين الاقل والاكثر فمدفوع بصيرورة الاقل ميانا مع الاكثر بالنية او لوابانه كالخط القصير والطويل بمعنى كون الاقل بذو بشرط لاهو التكبيرة الاحرام بحيث لو انضم اليها غير هالم تكن هى التحريمه بل التحريمه (ح) هى الاكثر و قد حقق ذلك فى الاصول

(واستدل للقول الرابع) فى الجواهر بما حاصله ان المكلف به هو طبيعة التكبير المحققة بالواحدة فالمكلف اذا عينها فى ضمن اى واحدة منها شاء فهو وان لم يعينها بل نوى الصلوة وكبر حصلت طبيعة الواجبة بالاولى وتكون الست المائتى بها بعد ها مستحبة كما فى الامر بطبيعة التسييح فى الركوع والسجود الذى لاريب فى وقوع الامثال به باول تسييحة وان لم يكن قد عينها بنية له (ويرد عليه) انه مناف لما هو المسلم عنده وهو التحقيق من كون التحريمه هوية ممتازة عن غيرها من التكبيرات عبارة عما يفتح به الصلوة و مقومة بالقصد لا يعقل تحققها الا بقصدها وقد تظن 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 لباقي التكبيرات فوجب (ح) تعيينها ولو بما يقتضى تعيينها من اللوازم كغيرها من الافعال المشتركة التى لا تشخص الا بالنية و انه لامثال عقلاً ولا عرفاً فى مثل العبادات الاتبعيينا »

(واستدل للقول الخامس) بخبر ابى بصير المتقدم و تقرب الاستدلال انه بعد

صرف صدره بقرينة الذيل عن دلالته على وقوع الجملة هى التحريمه و كون المفروض احتياج التحريمه الى القصد فلا محالة يكون المكلف مخيراً فى التعيين ، مضافا الى ظهور الذيل فى التخيير حيث ان الجهر بتكبيره واحده فى ما بين التكبيرات والتخيير بها لا ينفك عن التخيير فى التعيين لما عرفت من ان الجهر بواجده منها انما هو لمكان كونها هى التحريمه ، لكنه فى خبر آخر منه يعين الاخيره فى التحريمه و هو نص فى الرجحان و ظاهره فى الوجوب و هذا فى دلالة على التخيير اظهر فيجمع بينهما ببقاء هذا على ظاهره فى الدلالة على التخيير و حمل ذلك على افضلية كون التحريمه هى الاخيره

هكذا افيد لكنه منظور فيه لان دلالة ذلك الموق على التخيير يكون بالاطلاق و خبره الاخر ظاهر فى التقييد و بعد تحكيم المطلق على المقيد يكون النتيجة تعيين الاخيره لابقاء الاطلاق على التخيير فعلى هذا فالاحوط ان لم يكن اقوى هو تعيين الاخيره فى التحريمه كما لا يخفى

(الفرع الثالث) المشهور بين الاصحاب شهرة محققة استحباب رفع المصلى يديه بالتكبيره و لم ينقل الخلاف فى ذلك الا عن المرتضى فى جميع التكبيرات والاسكافى فى خصوص التحريمه من القدماء فقالا بالوجوب و مال اليه كاشف اللثام و الكاشانى و صاحب الحدائق من المتأخرين و استدلوا على وجوبه بظاهر الا و امر الوارده فى الكتاب و السنة مع عدم معارض لها الا الاصل المندفع بهما لكن الظاهر من تلك الاوامر خصوصاً بقرينة فهم الاصحاب ظهوراً غير منكر هو الاستحباب كما لا يخفى على من تأملها حق التأمل فراجع

(الفصل الثالث فى القيام)

لا خلاف فى وجوبه فى الصلوة فى الجملة و ركنيته فى حال التحريمه و عند الركون و تفصيل ذلك اما بالنسبة الى حال التحريمه فقد دل الاجماع على بطلان الصلوة بنقصه و لو سهواً و هو دال على ركنيته بمعنى كون نقصانه ميطلقاً الاستاد دام بقاءه و لا يدل على ركنيته بهذا المعنى دليل آخر غير الاجماع الا ان الاجماع به قطعى (اقول) و كانه لم يلاحظ

موتقة عمار وفيها قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وجب عليه صلوة من قعود فنسى حتى قام وافتتح الصلوة وهو قائم ثم ذكر قال يقعد ويفتح 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 ويقوم ويفتح الصلوة وهو قائم ولا يعتد بافتتاحه وهو قاعد وهذا كما ترى نص في البطلان بنقصان القيام في حال التحريمه مع القدرة عليه

(وكيف كان) فلا اشكال في اصل الحكم

وكذا نقصان القيام المتصل بالركوع فانه ايضاً مبطل ولو سهواً بالاجماع و ان وقع البحث في انه هل هو واجب ركني من اركان الصلوة او هو ركن للركن اعني 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 في انه قد يكون الشئ ركناً للصلوة وذلك كالسجود وقد يكون ركناً ومحققاً للركن وذلك كوضع الجبهة على الارض حيث انه ركن للسجود بخلاف بقية واجباته من وضع الاعضاء الستة الباقية والذكر والطمأنينة فانها واجبات في حال السجود لا انها اركان له (فح) لا بد ان ينظر هل القيام المتصل بالركوع محقق و ركن للركوع او انه واجب مستقل في الصلوة و ركن لها فلوقلنا بان الركوع عبارة عن المعنى المصدرى اعني احداث تلك الهيئة المخصوصة واصدارها 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 الذي هو بهذا المعنى من مقولة الوضع اعني الهيئة المخصوصة فلا يكون القيام المتصل به من مقوماته (ح) فيصير من اركان الصلوة لكن في كونه من اركان الركوع او الصلوة اشكالا اما في ركنيته بالنسبة الى الركوع فللزوم عدم تحقق الركوع مع الاخلال به كما اذا ركع عن جلوس بان قام عن الجلوس الى ان بلغ الى حد الركوع وفساده غنى عن البيان لعدم الاشكال في تحقق الركوع قطعاً و اما بالنسبة الى الصلوة فلعدم قيام ما يدل على ركنيته لها (والتحقيق) ان يقال انه من واجبات الصلوة

ومن المقومات للركوع معاً بمعنى توقف الركوع على تحققه لابعنى انه من الاجزاء المقومة للركوع (وتوضيح ذلك) انه لا اشكال فى ان الانحناء من القيام الى الحد المخصوص ركوع مصدرى محقق لمعناه الاسم المصدرى ولا اشكال فى مرحلة الثبوت انه اذا كان شياً محصلاً لشيء يمكن ان يكون الغرض مترتباً على معناه الاسم المصدرى وكان الامر بمعناه المصدرى من جهة توقف حصول المطلوب به وذلك كما فى خياطة الثوب حيث ان المطلوب هو المعنى الاسم المصدرى اعنى مخيطة الثوب لافعل الخياطة الا ان المخيطة لما كانت متوقفة على الخياطة تعلق الطلب بها فيما اذا صارت متعلقة للامر او تملك المستاجر من الاجير فيما اذا وقعت تحت عقد اجارة ويمكن ان يكون مترتباً على المعنى المصدرى وكان ترتب المعنى الاسم المصدرى عليه من جهة كونه من اللوازم القهرية الغير المنفكة عنه فتكون حيشية الاصدار بنفسه متعلقاً للطلب و واجباً نفسياً مستقلاً بخلاف الاول حيث انه بناء عليه يكون واجبا غير يا مقديماو يمكن ان يكون الغرض مترتباً عليهما معا فيكون الاصدار من مقومات ما يتحصل منه الغرض هذا بحسب التصور لكن الثانى بحسب الوقوع بعيد جداول 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 و عرفاً وان كان بحسب اللغة هو المعنى الاسم المصدرى وكان المعنى المصدرى خارجاً عن حقيقته لغة وذلك لظهور الاوامر الشرعية او العرفية المتعلقة به حيث ان المطلوب هو التواضع والخضوع وهو 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 المصدرى المعنى الاسم المصدرى فمن اجل كون الانحناء ركناً 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 ذلك المعنى الاسم المصدرى الذى هو احد جزئى الركن و ان شئت فقل انه نقص باعتبار

نقصان جزئه الذى هو الانحناء عن قيام لكن الواقع منه هو النقصان و يكون التعبير بالزيادة مساهلة نعم تتحقق الزيادة فيما اذا اتى بالر كوع عن قيام بعد هذا الر كوع اما انه ما لم ير كع بعده عن قيام فلا تتحقق الزيادة بل هو نقصان ضرورة نقصان الر كوع بنقص احد جزئيه (فتحصل مما ذكرناه) ان الر كوع الركنى هو عبارة عن اول الشروع فى الانحناء من القيام الى حد الر كوع الاسم المصدرى (فج) نقول تحقق الر كوع الركنى بهذا المعنى يتوقف على القيام ضرورة انه ما لم يكن قائماً لا يمكن اصدار الانحناء عن قيام فيكون الاخلال به موجبا للاخلال بالر كوع الركنى فيكون مبطلا فلا حاجة فى اثبات البطلان بالاخلال به بالاجماع بل الدليل على ركنية الر كوع دال على وقوع الابطال بالاخلال به هذا كله حكم نقصانه (واما زيادته) فالحق انه لا يتصور زيادته الا بزيارة الر كوع لان القيام المتصل بالر كوع عبارة عن مسماه المتعقب بالر كوع بحيث لو لم يقع بعده الر كوع لم يقع هو بوصف الاتصال به و ليس المراد به القيام ممن يقصد ان ير كع بعده ولولم يحصل بعده كما ان تصوير زيادة القيام فى الصلوة مطلقاً ولولم يكن قياماً ركنياً مشكل اللهم الا ان يؤتى به بقصد الجزئية تشريعاً لكنه تشريع لا يكون الكلام فيه و انما الكلام فى تصوير الزيادة لا بقصد التشريع مثل زيادة الر كوع والسجود هذا ، لكن عدم تصوير الزيادة فيه الامع زيادة الر كوع لا يوجب استناد البطلان الى زيادة الر كوع دونه و ذلك لكونهما متساويين فى الابطال ان لم يكن استناد البطلان الى زيادته اولى من زيادة الر كوع من جهة كونه اسبق بالرتبة وان كان تحققه اى مع وصف الاتصال بالر كوع مع تحقق الر كوع بالزمان و فرض اسبقته بالرتبة من جهة خروجه عن حقيقة الر كوع و كونه بوجوده العيني متحققاً قبل الر كوع و لكون الركن منه هو بوصف التعقب بالر كوع من قبيل الشرط المتأخر فبحدوث الر كوع الذى هو شرط فى اتصافه بالتعقب بالر كوع يؤثر القيام فى البطلان فيكون مرتبة تأثيره فى البطلان المتأخرة عن مرتبة حدوثه ، فى مرتبة حدوث الر كوع المتقدم عن مرتبة تأثيره ، اذ مرتبة وجود الشئى يكون متقدمة على رتبة موجوديته ضرورة صحة تخلل الفاء فى قولك وجد فاوجد ، ومع تقدم رتبة تأثير القيام فى البطلان عن تأثير الر كوع يستحيل استناد البطلان الى الر كوع لان البطلان فى مرتبة حدوث

الركوع يكون واجب التحقق بتحقيق علته ولا يعقل تأثير العلة المتأخرة فيما يكون واجب الحصول للزوم تحصيل الحاصل كما هو واضح وان ايت الاعن كون زيادة القيام في مرتبة زيادة الركوع فيكون البطلان مستندا اليهما كما هو الشأن في كل علتين مستقلتين تواردتا على معلول واحد فلا يكون الاقتران أيضاً مانعاً عن استناد البطلان الى زيادته لكون دخيلاً في البطلان ولا يكون الركوع علة تامة في 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 يجعل مستنداً الى زيادة القيام ويحكم بعدم ركنية الركوع هذاتمام الكلام في الجهة الاولى من مسائل القيام

(الجهة الثانية) في القيام في حال القراءة وقد اختلف في كونه شرطاً للقراءة او انه واجب من واجبات الصلوة في حال القراءة وتظهر الثمرة فيما اذا اخل به نسيانا بان قرء جالساً فعلى تقدير شرطيته للقراءة فاما ان يكون شرطاً مطلقاً موجباً لانعدام المشروط عند عدمه او يكون شرطاً ذكرياً فعلى الاول فيجب اعادة القراءة اذا كان محلها باقياً بان لم يدخل في ركن بعده كما انه على تقدير كونه شرطاً ذكرياً و كان واجباً في حال القراءة لا يجب اعادةها بل لو اعادها لكانت زيادة مبطللة (لو فعل ذلك عمداً) اما على تقدير كونه شرطاً ذكرياً فلسقوط شرطيته في حال النسيان و اما على تقدير كونه واجباً في حال القراءة فلان المفروض اتيان القراءة صحيحة و ادراك القيام (ح) موقوف على اعادة القراءة والمفروض حصول امتثال امرها باتيانها صحيحة ولا امر بها غير الامر الذي وقع عنه الامتثال و سيأتي تحقيق ذلك في باب القراءة

(الجهة الثالثة) يعتبر في القيام امور (الاول) الاستقرار (الثاني) الانتصاب (الثالث) عدم الفرجة بين الرجلين (الرابع) عدم التمايل يمنة ويسرة (الخامس) الانكاء على الرجلين معاً (السادس) الاستقلال و تنقيح الكلام في هذه الامور في

طى امور (الاول) ان الاستقرار يطلق فى مقامين (الاول) فى مقابل المشى (الثانى) فى مقابل الاضطراب (الامر الثانى) ان الاربعة الاولى مقومات لمهية القيام واجزاء محققة له يفوت القيام بفوتها او بفوت واحد منها اما الاستقرار فى مقابل المشى فلعدم صدق القيام بمعنى (ايستاده) على الماشى عرفاً واما فى مقابل الاضطراب فلعدم صدقه ايضاً على المائل الى اليمين واليسار و من ذلك يظهر ان دخل عدم التفريج وعدم التمايل فيه انما هو من جهة كونهما مفوتين للانتصاب والاستقرار والا فلا يعقل تقوم القيام الوجودى بالامر العدمى فمهية القيام متقومة بالاستقرار والانتصاب وانهما من الاجزاء المقومة له ومنه يظهر ان عدم الانفراج المعتبر هو ما كان مضر بالاستقرار و اما الاخير اعنى الاستقلال المقابل للاعتماد والاتكاء على الرجلين معاً فهما خارجان عن حقيقته ضرورة صدق القيام لغة وعرفاً ولو كان معتمداً على شىء من حائط او عصى او لم يكن متكأ على رجله معاً وفى اعتبارهما 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 لصحيفة ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال لا تستند بخمرك و انت تصلى ولا تستند الى جدار الا ان تكون مريضاً (والخمر بفتح الحاء كما فى الحدائق ماوارك من شجرا و بناء و نحوه) ولكن يعارضها صحيفة على بن جعفر عن الكاظم عليه السلام قال سئلته عن الرجل هل يصلح له ان يستند الى حائط وهو يصلى او يضع يده على الحائط و هو قائم من غير مرض ولا علة فقال عليه السلام لا بأس ، وعن الرجل تكون فى صلوة فريضة فيقوم فى الركعتين الاوليين هل يصلح ان يتناول جانب مسجد فينهض ليستعين به على القيام من غير ضعف ولا علة قال عليه السلام لا بأس ومقتضى الصناعة النظرية و ان كان العمل بالاخيرة لكونها نصاً فى نفي البأس مع الاختيار والاولى ظاهرة فى التحريم بسبب ظهور النهى فيه فيجمع بينهما بحمل النهى على الكراهة كما نقل الفتوى به عن ابي الصلاح لكنه متوقف على عدم اعراض الاصحاب عن الاخيرة مع انها معرض عنها ومعه فالعمل بالاولى هو المتعين

(ثم انه قد بقى) فى ركنية القيام المتصل بالركوع من حيث الزيادة

اشكال لم تتعرض له و حاصله عدم الدليل على استناد البطلان اليه و تفصيله ان اثبات كون شىء من اجزاء الصلوة ركناً متوقفاً على احد امرين (احدهما) قيام الدليل من نص او اجماع على ان الاخلال به يكون مبطلاً (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 وبينها فى طرف الزيادة على الوجه الكلى ، وهذا هو الذى ينبغي ان يقال فى المنع عن ركنيته فى طرف الزيادة لاما ذكره من ان زيادته لاتصور الامع زيادة الركوع ومعها يكون اعتبار ركنيته لغو الكفاية 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 عيني على امر متأخر فلا بد من ان يكون على وجه الكشف الحكيمى او احراز كون المتعبر فى مفهومه هو تعقب الشىء المتأخر به لانفس ذات المتأخر و ذلك بعد استحالة دخل الشىء المتأخر فى الامر المتقدم اما فى التكوينات فلان ماله الدخل فى وجود الشىء، يكون من اجزاء علته و من 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 اما فى التشريعات فبرهان الاستحالة الجارى فى التكوينات وان لم يكن جارياً فيها بناء على ما هو التحقيق من ان المجموع الشرعى ليس سببية الاسباب لكى تكون الاسباب مؤثرة فى المسببات حقيقة بل المجموع انما هو نفس وجود المسببات عند وجود اسبابها فالمجموع فى باب البيع هو الملكية عند وجود العقد لسببية العقد فى تأثيره فى الملكية و ذلك لاستحالة جعل السببية تشريعاً فعلى هذا فدخل مثل الاجازة فى باب بيع الفضولى ليس من قبيل تأثير الشىء المتأخر فى المتقدم

(بل الوجه) في استحالة الشرط المتأخر في التشريعات حصول المناقضة لمناقضة جعل الشيء، موضوعاً للحكم أو مقوماً له أو دخیلاً فيه بمعنى أنه عند وجوده يتحقق الحكم مع تقدم الحكم عليه فملاك استحالة الشرط المتأخر في التكوينات مغاير مع ملاك استحالته في التشريعات، والعجب أن من انكر الجعل في السببية استدل بطلان الكشف الحقيقي في باب الاجازة بامتناع تأخر العلة عن المعلول وهذا كما ترى، وكيف كان فلما ثبت بطلان الشرط المتأخر فلا بد من أن ينظر، فكما يمكن اعتبار دخل التعقب فيه عقلاً و عرفاً واعتباراً يقال فيه بكون الشرط هو التعقب وكما لا يمكن اعتبار دخله فيه من جهة عدم مساعدة العقل والعرف والاعتبار فلا بد من الالتزام فيه بالكشف الحكمي ففي مثل الاجازة في ابيع الفضولي لا يمكن الالتزام بشرطية التعقب (وتوضيح ذلك) يتوقف على شرح حقيقة التعقب فنقول التعقب عبارة عن كون الشيء ملحقاً بشيء آخر كالعقد المتقدم على الاجازة فهو كالتقدم و التأخر و التقارن من الامور الانتزاعية التي لا تحقق لها في العين و لا في الاعتبار بمعنى انها ليست من الامور المتأصلة و لامن الامور الاعتبارية التي لا تحقق في الوعاء المناسب لها بل من الامور الانتزاعية التي لا موطن لها الا صرف انتزاعها من منشأ انتزاعها و ذلك لان المتقارنين مثلاً ليس الموجود منهما الا هذا و ذلك بحيث يجمعها زمان واحد فمن نفس كون هذا في هذا الزمان و كون ذلك في هذا الزمان ينتزع التقارن و ليس في الخارج شيئاً آخر غير وجودهما في هذا الزمان لكي يكون بازاء التقارن و كذا التقدم و التأخر فانه اذا كان وجود شيئ في زمان سابق على زمان وجود شيئ آخر بحيث لا يجمعهما زمان واحد، ينتزع من الواقع في الزمان السابق صفة التقدم و من الآخر صفة التأخر من غير ان يكون بازاء الوصفين شيئاً آخر في الخارج (اذا تحقق ذلك فنقول) في باب عقد الفضولي ان ما له المدخلة في صحة العقد هو رضا المالك اعني ذات رضائه اما كون العقد متعقبا بالرضا فمما لم يدل عليه دليل و لا يساعده الاعتبار فالالتزام بالتعقب فيه غير ممكن بل لا بد فيه من الالتزام بالكشف الحكمي، وفي مثل الصوم مما يكون المكلف به امراً واحداً مستمراً ممتداً متصلاً يمكن الالتزام بالتعقب و ذلك من ناحية التكليف و المكلف به معاً حيث ان

التكليف في كل آن من آنات يوم الصوم من اول الفجر الى الغروب متوقف على تحقق الآنات اللاحقة له ضرورة ان التكليف متعلق بالامر الاستمراري ومعنى استمراريته هو ان كل آن اذا لو حظ بحيال ذاته منقطعا عما بعده وقبله لا يعقل ان يتعلق فيه التكليف بذلك الامر الاستمراري و اذا لو حظ من حيث اتصاله بما قبله وما بعده يصح وقوع التكليف فيه، والمكلف ايضاً يمثل المكلف به على نحو ما امر به بمعنى انه يأتي في كل آن بالمأمور به من حيث كون متصلاً بحاشيته فحينئذ للآنات اللاحقة في زمان اداء المكلف به دخل في صحة التكليف بالنسبة الى الآنات السابقة عليها وفي صحة اتيان المكلف بالمأمور به فيها لكن ماله المدخلية في صحته هو تعقب كل آن بآن بعده بحيث لو فرض محالاً انفكاك الآن اللاحق عن وصف التأخر لما كان ذات وجوده بما هو هو مفيداً في صحة الصوم الواقع في الآن السابق وكذا لو فرض انفكاك صفة التعقب عن وجود اللاحق، بان وجد التعقب بلا وجود الآن اللاحق لكان الشرط متحققاً وذلك من جهة ان الشرطية انما نشأت من قبل استمرار المكلف به و وحدته الاتصالية المساوقة مع التشخص والاشبهة في ان المحصل له انما هو التعقب لانفس وجود الآنات اللاحقة بما هي هي 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 في صدق عنوان الركوع على اوله تحقق اخره بالانتهاء الى حده فهو امر واحد استمراري 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 محالاً عدم الانتهاء الى آخره كما انه لو لم يتحقق عنوان التعقب لم يصدق عنوان الركوع ولو فرض محالاً تحقق الجزء الاخير منه وكذا القيام المتصل بالركوع بالنسبة الى الركوع فما هو المحقق لانطباق هذا العنوان على القيام العيني هو تحقق عنوان تعقبه بالركوع المنتزع عن ذات الركوع المتعقب له و (ح) فعنوان التعقب في رتبة ذات القيام المتقدم على الركوع فالقيام المتصل بالركوع متقدم بالرتبة على الركوع وهو المطلوب هذا مع امكان منع ركنيته بالنسبة الى الصلوة في طرف

التقيصة ايضاً لعدم الدليل عليه والجماع على البطلان بنقيصته لا يدل على كونه ركناً الاحتمال ان يكون البطلان بنقصه من جهة نقصان الركوع بنقصه (وبالجملة) فالقدر المستفاد من الاجماع هو بطلان الصلوة بنقصه و اما كونه ركناً للصلوة فلا

(اذ اعرفت ذلك) فلنعُد الى ما كنا فيه من اعتبار الاستقلال فقد تقدم ان اقوى اعتباره فى افعال الصلوة واما فى حال النهوض الى القيام او الهوى الى السجود فر بما 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 نظراً (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 محمولاً على التقية لاما اذا كانت بجملة واحدة مثل تلك الصحيحة حيث وقع الجواب عن جواز الاستناد فى حال القيام والنهوض بجملة واحدة وهى قوله **عَلَيْهَا لَا بَأْسَ** و سر ذلك ان تلك الجملة بعد الحكم بصورها تقيية لا تكون حجة وليس كلام آخر فى البين حتى يقال بعدم احراز كونه صادراً للتقية (والتفكيك فى الجهة) بان يقال ان الجواب من جهة كونه جواباً عن السؤال الاول يكون تقيية و من حيث كونه جواباً عن السؤال الثانى لم يحرز كونه للتقية فيؤخذ به من الجهة الثانية دون الاولى (فاسد) لان ذلك تحليل عقلى غير نافع فى احراز صدور هذا الكلام فى مقام بيان الحكم الواقعى مع كونه محمولاً على التقيه

(اقول) هكذا افيد وفيه مع المنع عن عدم نفعه ان الجواب عن السؤالين ليس بجملة واحدة كما نقلناها آنفاً 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 يند 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 **عَلَيْهَا** وانت تصلى حيث يصدق على حال النهوض

انه مشغول بالصلوة والقول بانه من مقدمات الصلوة لا يضر بالاستدلال للمنع عن كونه مقدمة لامكان ان يكون النهوض لغير الركعة الاولى من افعال الصلوة كما كان يميل اليه بعض الاجلة من السادات (قده) ومع التسليم فهو لكونه فى الصلوة يعد من افعالها تبعاً وذلك كتبعية المفتاح للدار فى باب البيع وهذا المقدار من التبعية كافى 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 وبين ذيل رواية على بن جعفر الموجبة لحمله على التقية ايضاً (فما افاده) اولاً من حمل الصدر على التقية موجب لعدم جواز التمسك بالذيل و ان لم يحرز كونه للتقية (لاوجه له) وكيف كان فما افاده احوط هذا تمام الكلام فى الاستقلال و اما الاعتماد على الرجلين فهو ايضاً خارج عن هوية القيام من غير اشكال انما الاشكال فى اشتراط صحته به شرعاً .

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

(**واما القيام**) على رؤس الاصابع او على عقب القدم فالاقوى اخلاهما بالصحة من جهة انصراف القيام عن مثلهما، و التمسك فى جوازه على رؤس الاصابع بما ورد من فعله صلى الله عليه وآله وسلم كذلك حتى ورد النهى عنه بقوله تعالى ما نزلنا عليك القرآن لتشقى (**مدوع**) اما و لا فبانه مبنى على ان بعد نسخ الوجوب يبقى الجواز و هو ممنوع (**وثانياً**) انه لم يحرز كون ذلك منه صلى الله عليه وآله وسلم كان فى الفريضة فلعله كان يفعلها فى النافلة و كيف كان فلا دلالة فيه على الجواز .

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

فى الصلوة لا ينتقل الى الجلوس اتفاقاً بل تحب الصلوة قائماً مستنداً او مع رفع احدى الرجلين و ذلك لانهما كما عرفت ليسا من مقومات القيام و ار كانه بل هما شرطان شرعيان له فاذا تعذرا وجب الاتيان بنفس القيام .

(الامر الثالث) لو تعذر احد الامور الاربعة المقومة للقيام اعنى الاستقرار المقابل للحركة يمناً ويساراً و الانتصاب و عدم التفريغ بين الرجلين و عدم التمايل يمناً ويساراً و جب عليه القيام بلا استقرار او بلا انتصاب ولا ينتقل الى الجلوس ولو تعذر الاستقرار فى مقابل المشى لم يجز الصلوة ما شيابل يجب عليه الجلوس (اما الاول) فالاتفاق 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 مبايناً منه و من المعلوم ان كونه من مراتبه قد يكون امراً عرفياً بحيث لا يشك فيه وقد يكون امراً مشتبهاً وفيما يعلم به عرفاً يتمسك بالقاعدة من غير حاجة فى العمل بها فى ذلك المورد الى عمل الاصحاب وفيما يشتهه لابد فى العمل بها الى احراز كونها معمولاً به لا احراز كون الميسور فى المورد من مراتب المعسور و ان اشكل فى كيفية استفادة ذلك من عملهم (وكيف كان) فلو قلنا بعدم سقوط الميسور بالقاعدة فيما علم انه يكون من مراتب المعسور ولو لم يكن عمل بها فيه فالنتيجة صحة التمسك فى المقام مستقلاً لوضوح ان القيام متطاطاً او منفرجاً بين الرجلين او مع الحركة يمنة ويسرة من مراتب القيام عرفاً كما لا يخفى ولو قلنا بانه فى مثل ذلك المورد ايضاً يحتاج الى العمل ولا يجوز التمسك بالقاعدة مستقلاً فكذلك لا يرد اشكال فى المقام من جهة ما قلنا من ان المسئلة اتفافية (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 هوية القيام حيث ان فوات شىء منها لا يكون مضراً بالهيئة الخاصة وعلى

هذا فلا بد من تقديم الاستقرار فى جميع المراتب كما اذا دار الامر بين الجلوس ماشياً و الاضطجاع مستقراً حيث انه يقدم الاضطجاع و كذا الاضطجاع على اليمين بالنسبة الى اليسار و الاضطجاع 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 و الا فالتمييز 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 اباحت القيام انه لو دار الامر بين القيام و اليماء للرکوع و السجود و بين الجلوس و الاتيان بالرکوع و السجود على نحو صلوة المختار فهل يجب مراعات القيام او مراعاتهما وجهان (و تحقيق الكلام) فى ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة وهى انه اذا وقع التزاحم بين امرين مترتين بالزمان سواء كان الخطاب بهما غير يا مقدماً كالقيام فى الرکعة الاولى و الثانية او كان نفسياً استقلالياً كازالة النجاسة عن المسجد قبل الوقت و الصلوة بعده فلا يخلوا ما ان يكون المتأخر منهما زماناً ركناً 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 فالانفعالية التكليف بالمقدم متوقف على قدرة العبد على اتيانه فى ظرف ادائه و المراد من القدرة هى الاستطاعة على الاتيان به مع عدم شغل و تعجيز مولوى عنه بان لم يكن مأموراً بالاتيان بغيره فى ظرف ادائه تعينياً و الاستطاعة على القيام فى الرکعة الاولى و ان كانت متحققة بالوجدان الا ان التعجيز متحقق و ذلك لان مقتضى اهمية المتأخر هو وجوب مقدماته التى من جعلتها حفظ القدرة لاتيانه فى ظرف ادائه المتقدم هو مكلف بحفظ القدرة للمتأخر فلا يكون مكلفاً بالمقدم (و اما الثانى) فلانه فى ظرف ادائه المتقدم يكون قادراً على اتيانه لتحقيق الاستطاعة و عدم التعجيز اصلاً لعدم حكم من العقل او الشرع على وجوب حفظ القدرة للمتأخر (ح) فهو قادر على المتقدم بتمام

القدرة وان كان قادراً على المتأخر أيضاً لكن القدرة على المتأخر ليس فى ظرف ادائه بل هو فى ظرف ادائه المتقدم والقدرة المعبرة فى كل شىء انما هى فى ظرف ادائه لافى الزمان السابق على ادائه وذلك بخلاف القدرة على المتقدم حيث انه قادر عليه فى ظرف ادائه فليكونه قادراً على المتقدم من غير تعجيز يجب عليه اتيانه و باتيانته بصير عاجزاً عن الاتيان بالتأخر فينتقل الى بدله

و بما ذكرنا يظهر ان المتقدم لو كان اهم وجب تقديمه بطريق اولى (وبعبارة اخرى) اذا كان الواجبان المتزامنان 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 بالتخير بينهما و ان كان احدهما اهم من الاخر فالعقل يحكم بتقديم الاهم اما حكمه بتقديم الاهم فواضح لمكان الاهمية و اما حكمه بالتخير 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 باتيانته وليس بالتخير مستنداً الى الخطاب الشرعى حتى يقال بان الخطاب التعيينى انقلب عما هو عليه من التعيينى الى الخطاب التخييرى بسبب التزامهم كما توهم و ذلك لاستحالة الانقلاب بل هو باق على ما هو عليه من التعيينى لكن لما كانت فعليته منوطة بالقدرة عقلاً بمعنى حكم العقل بقبح المطالبة من العاجز و ان المراد بالقدرة هى التمكن من اتيان المكلف به عقلاً 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 لامن جهة كون الخطاب به تخييراً يسقط باتيان الضد كما لا يخفى و اذا كان الواجبان متفاوتين اما من حيث الرتبة كالمقدمة و ذبها او من حيث الزمان سواء كان الواجب غير با مقدماً كوجوب هذا الجزء فى هذا الزمان و الجزء الآخر فى الزمان الآخر او نفسياً استقلالياً كوجوب شىء فى اول الظهر و شىء آخر فى اول الغروب و دار الامر بينهما فان كان المتأخر اهم يقدم على المتقدم و الا فتعين الاتيان بالمقدم سواء كانا متساويين او كان المتقدم اهم فقيماً اذا

توقف انقاذ الغريق على المشى فى المكان المعصوب 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 ومع العجز عنه الحاصل بالتعجيز المولوى يقبح مطالبته وذلك لحكم العقل بقبح مطالبة العاجز بما لا 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 وشرعاً هذا فى ما اذا كان الترتب بينهما ترتيباً 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 .

وماذا كراهه 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 شىء فى اول الصبح وبين فعل الصلوة بعد الظهر و كانت الصلوة اهم فانه مكلف بحفظ القدرة من اول الصبح على اتيان الصلوة بعد الوقت ومن هذا يقال بحرمة اهراق الماء قبل الوقت لو علم بعدم تمكنه منه بعده واما اذا كانت القدرة شرطاً شرعياً قبل تحقق وقت الواجب لا يجب عليه حفظ القدرة بل يجوز تفويته قبل وقته

اذا تحقق هذه المقدمة فنقول لا ينبغي 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 الركوع 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 وكيف كان

فمقتضى الصناعة العلمية هو عدم التأمل في لزوم ترك القيام والاثيان بهما على نحو المختار فلو كان شك فهو انما من جهة نقل الاجماع المذكورة

(فان قلت) اهمية الركوع والسجود عن القيام في حال القراءة مسلمة لكن اهميتهما عن القيام مطلقا حتى عن القيام المتصل بالركوع و القيام في حال التحريم ممنوعة ضرورة كونه في الحالتين ركنا مثل الركوع والسجود (قلت) اما القيام المتصل بالركوع فقد تقدم ان ركنيته انما هي باعتبار مقدميته للركوع اذ لم نستفد من دليل كونه ركنا بنفسه و عليه فلا يعقل مزاحمته مع الركوع و اما في حال التحريم فهو ركن لمن كان عليه الصلوة قائماً و الا فمن يتعين عليه الصلوة من جلوس يكون الركن بالنسبة اليه هو الجلوس في حال التحريم وبالجملة فكل من يتعين عليه نحو من الصلوة قائماً واقاعداً او مضطجعا فتلك الحالة ركن بالنسبة الى حال الاثيان بالتحريم لان القيام في حال التحريم ركن مطلقاً .

(اقول) ما افاده دامت افادته من تعيين الاثيان بالمتقدم فيما اذالم يكن المتأخر اهم ممنوع (١) وذلك لانه مع فعلية الخطاب المتعلق بالتأخر كما هو المفروض يتولد منه خطاب غيرى الى مقدمته التي هي عبارة عن حفظ القدرة له فلما لم يكن هو اهم لم يكن الخطاب المتولد منه تعيينياً (فبح) لا بد من التخيير بين الاثيان بالمتقدم وبين حفظ القدرة بتركه لاثيان المتأخر، و قوله (مع عدم اهمية المتأخر لا يتولد من خطابه خطاب الى حفظ القدرة بترك المتقدم) ان اراد به تعييناً فهو مسلم لكنه لا يرفع التخيير وان اراد به تخييراً فمدفوع لكن منعه غير مضر بما نحن فيه و ذلك لانه اذا دار الامر بين القيام الغير الركني و الايماء للركوع و السجود و بين الجلوس في موضعه و الاثيان بهما على نحو المختار

(١) الانصاف صحة ما افاده بناء على ما هو المختار عنده من امتناع انقلاب الواجب التعييني بسبب الابتلاء بالمزاحم الى التخييري بل بقاءه على ما كان من التعييني غاية الامر اشترط حسن توجه الخطاب بالقدرة عقلا كما هو في كل تكليف و(ح) فكلا الامرين واجبان تعييناً لكن الاثيان بأحدهما موجب لعدم القدرة على الآخر فمع اثيانه يسقط التكليف عن الآخر لعدم شرطه العقلي ففي التدرجيين لما لم يكن المتأخر موجبا لسلب القدرة عن المتقدم فيتعين الاثيان بالمتقدم لتعلق التكليف التعييني به حسبما هو المفروض واستطاعة المكلف من اثيانه وجدانا و عدم شاغل مولوى عنه فهذا هو التحقيق .

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

(وان كان) الدوران بين القيام الركنى اعنى حال التحريمة و الايماء بهما و بين الجلوس و الايتان 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 متمكناً لكن النتيجة (ح) التخيير و عليه فيكون اختيار الجلوس اولى خصوصاً فيما اذا كان الدوران بين الجلوس و الايتان بالركوع والسجود تامين و بين القيام و الايماء بهما معاذفى اختيار الجلوس يأتى بالركنين الاختياريين و يترك احد الاركان و فى اختيار القيام يأتى بركن واحد و يترك الركنين الاختياريين من الصلوة فاذا دار الامر بين ترك ركن اوركنين يكون الاول اولى هذا بحسب القاعدة و اما بالنظر الى الاجماع المتقولة 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 اصلا وجب عليه الجلوس فى موضع القيام و هذا مما لا اشكال فيه نصا و فتوى بل عليه الاجماع و ان وقع الخلاف فى حد العجز المسوغ للقعود و الاقوى فيه ايضاً انه عبارة عن عدم الاستطاعة عن القيام بما يبصر المصلى هو من نفسه كما عليه المشهور و لو لم يقدر على الجلوس اصلا بجميع مراتبه فى الانتقال الى ما بعده من الاضطجاع او الاستلقاء احتمالات (الاول) ما ذهب اليه المشهور من وجوب الانتقال الى الجانب الايمن كحالة الدفن فان تعذر فعلى اليسر فان تعذر وجب الاستلقاء كحالة الاحتضار و ذلك لما رواه الصدوق مرسلاً عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وفيه قال صلى الله عليه وآله وسلم المريض يصلى قائماً فان لم يستطع صلى جالساً فان لم يستطع صلى على جنبه الايمن فان لم يستطع صلى على جنبه اليسر فان لم يستطع استلقى و اومى ايماء (الخبر) (الثانى) ما ذهب اليه جماعه من الانتقال الى اليمين

فان تعذر فلا استلقاء وذلك لما في رواية دعائم الاسلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم و فيها فان لم يستطع ان يصلي على جنبه الايمن صلى مستلقياً (الخبر) وفي معناها غير ها (الثالث) وجوب الانتقال الى الاستلقاء بعد تعذر الجلوس لما في المروى عن الرضا عليه السلام وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا لم يستطع الرجل ان يصلي قائماً فليصل جالساً فان لم يستطع فليصل مستلقياً، وفي معناه غيره، ولم ينقل القول به عن احد (الرابع) وجوب الانتقال الى الجانب الايمن ومع تعذره فالتخيير بين الاضطجاع على الايسر وبين الاستلقاء وذهب اليه جماعة وذلك لمقتضى الجمع بين الاخبار بحمل ما يدل على وجوب الانتقال الى الاستلقاء بعد تعذر الاضطجاع على اليمين على التخيير بقريئة تجويز الاضطجاع على اليسار (الخامس) التخيير بين الاضطجاع يمناً ويسرة وبين الاستلقاء (و الاقوى) هو القول المشهور وذلك لان مقتضى الصناعة النظرية فيما اذا ورد مطلق ومقيد هو حمل المطلق على المقيد ولا اشكال في اخصية مرسل الصدوق عن جميع ما في الباب حيث ان خير 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 الثاني، 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 ذلك الاحتمال كما انه بذلك الجمع يسقط القول بالتخيير ايضاً مطلقاً سواء كان بين الاضطجاع يمناً 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 وقد تقدم غير مرة حكومة ظهور المقيد على ظهور المطلق ولو كان ظهوره من اضعف الظهورات وظهور المطلق من اقويها ضرورة كونه قرينة بالنسبة الى المطلق وبينا ان ظهور القرينة حاكم على ظهور ذبها 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 ما يدل على الانتقال الى الاستلقاء مثل ما ورد في تفسير

قوله تعالى الذين يذكرون الله قياماً (الاية) ونحوه

(الجهة السادسة) من تعذر عليه القيام و انتقل الى احدى المراتب المتأخرة عنه من الجلوس او الاضطجاع او الاستلقاء فان تمكن من الركوع والسجود التامين بحسب حاله فهو، والا ففى وجوب اليماء لهما بالراس او بغمض العينين مطلقاً او التفصيل 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 الحلبي او حسنته وفيه بعد السؤال عن المريض الغير المستطيع للقيام والسجود قال عليه السلام يؤمى برأسه ايماء وان يضع جبهته على الارض احب اليّ، وهو دال على وجوب اليماء بالرأس بعد تعذر القيام سواء كان فى حال الجلوس او الحالات المتأخرة عنه وفى قوله وان يضع جبهته على الارض احتمالات (احدها) استحباب وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه بعد رفعه من الارض لاوضع الجبهة على الارض لان مفروض سؤال السائل هو صورة العجز عن السجود ولا يعقل 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 شىء يسجد عليه لوجوبه مع امكانه فتعين حمله على وضع شىء على الجبهة و هذا الاحتمال منسوب الى المدارك ولا يخفى وهنه (وثالثها) حمل الافضلية على الوجوب وذلك لعدم منافاة افضلية الشئى مع وجوبه كما فى قوله تعالى ما عند الله خير من اللهو و نظير ذلك قولهم السيف امضى من العصا و ذهب اليه فى الحدائق

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

على الارض على بعض الاحتمالات (و منها مرسل الصدوق) المتقدم حيث ان فى ذيله استلقى واوماء ايماء (الخ) و فيه دلالة على وجوب الايماء مطلقاً سواء كان مع وضع الجبهة على ما يصح السجود برفعه ام لا (و منها خبر محمد بن ابراهيم) عن الصادق عليه السلام و فيه فان لم يقدر (اى على القعود) صلى مستلقياً يكبر ثم يقرأ فاذا اراد الركوع غمض عينيه ثم يمسح ثم يفتح عينيه و يكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع فاذا اراد ان يسجد غمض عينيه ثم يسبح فاذا سبح فتح عينيه فيكون فتح عينيه رفع راسه من السجود و فى معناه رسالة النهاية عن الصادق عليه السلام ايضاً و فيهما دلالة على السجود و الركوع بغمض العين بالعرض للايماء (و منها) الخبر المتقدم المروى عن الرضا عليه السلام و فى ذيله يؤمى ايماء وهو ايضاً مطلق مثل المرسل المذكور (و منها) الخبر المتقدم عن الدعائم و فى ذيله ايضاً يؤمى ايماء (و منها رواية) الكرخى عن الصادق عليه السلام و فيه رجل شيخ كبير لا يستطيع القيام الى الخلاء لضعفه و لا يمكنه الركوع و السجود فقال ليؤم برأسه ايماء و ان كان له من يرفع الخمرة اليه فليسجد فان لم يمكنه ذلك فليؤم براسه نحو القبلة و هذا يدل على وجوب رفع ما يصح السجود عليه و السجدة عليه مع الامكان و مع عدمه فالايماء بالرأس (و منها) موثقة سماعة قال سئلته عن المريض لا يستطيع الجلوس قال فليصل و هو مضطجع و ليضع على جبهته شيئاً اذا سجد فانه يجزيه عنه و فيها دلالة على وجوب وضع ما يصح السجود عليه على الجبهة

و هذه جملة ماورد من الروايات فى الباب والمتحصل منها امور (الاول) وجوب الايماء على غير المتمكن من السجود مطلقاً سواء كان فى حال الجلوس او بعده من المراتب (الثانى) وجوب السجود بالغمض فى المستلقى (الثالث) وجوب رفع ما يصح عليه السجود مطلقاً سواء كان جالساً او فى ما بعده من المراتب (الرابع) وجوب وضع شئى على جبهته كما هو مفاد موثقة سماعة اما الجمع بين ما دل على وجوب الايماء و ما دل على وجوب الغمض للمستلقى فيجمل الثانى على صورة عدم التمكن من الايماء كما هو الغالب فى المستلقى خصوصاً مع تأييده بما اذا كان الاستلقاء لقدح العين كما هو فى جملة من الروايات ضرورة تعذر الايماء بالرأس (ح) كما لا يخفى بل يمكن منع اطلاقه

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

هكذا **الفيديو** لا يخفى ما فيه لعدم ما يدل فى الاخبار الدالة على وجوب الغمض
للسجود عند الاستلقاء على كون الاستلقاء لقدح العين وما دل على جواز الاستلقاء لقدح
العين لم يذكر فيه الغمض (فراجع) فالمتحصل من هذا الجمع هو وجوب الايماء بالرأس
مع الامكان ومع التعذر فالغمض بالعين واما بالنسبة الى رفع المسجد فان كان جالسا
فلا اشكال فى ان مقتضى القاعدة هو وجوبه لان ذلك مرتبة من السجود و ميسور منه
فتشملة قاعدة الميسور واما فى حال الاضطجاع فكذلك لدلالة تلك الاخبار على وجوبه
ويبقى الكلام فى وضع شئى على الجبهة ولا يخفى ان ما يدل عليه معارض بما

يدل على وجوب الايماء حيث ان الظاهر من الموثقة المتقدمة هو الاكتفاء فى السجود
بوضع شئى على الجبهة ولا اشكال فى ارجحية ما يدل على وجوب الايماء لكونها اكثر
عدداً و اصح سندا وكون العمل على طبقها واعراض المشهور عن الموثقة و عدم مستند
لها كما فى الحدائق من عدم وقوفه على سند لها فى كتب الاخبار واما يتناقله الفقهاء فى
كتب الفروع ولما فيها من الاجمال المانع عن الاستناد اليها فى مقام الاستدلال

(اقول) مع امكان حملها على وضع شئ على الجبهة فى حال السجود كما هو
الظاهر من قوله **عَلَيْهَا** اذا سجد لا ان سجوده انما هو بوضع شئى على الجبهة و (ح)
فهى ساكنة عن بيان كيفية السجود بل انما هى فى مقام بيان وضع المسجد على الجبهة
فى حاله واما كيفية السجود فتعلم من بقية الاخبار و على هذا فيمكن ان تجعل قرينة
على الاستحباب كما افتي به فى الذكرى و لا بأس به

(و قد تلخص من جميع ما ذكرناه) ان الاقوى وجوب الايماء بالرأس للر كوع
و السجود من حال العقود الى حالة الاستلقاء ووجوب رفع المسجد و وضع الجبهة عليه
مع الامكان و استحباب وضعه على الجبهة مع عدم التمكن من وضعها عليه و الحمد لله
(وهنا فروع) (الاول) من عليه الصلوة قائما مؤميا للر كوع و السجود هل يجب
عليه الجلوس لايماء السجود ام لا و جهان بل قولان اقواهما الثانى وذلك لان الجلوس

للسجود لا يكون من افعال الصلوة حتى يتمسك لجوبه بعد تعذر السجود بقاعدة الميسور
اما الجلوس قبل السجدة الاولى فواضح حيث ان الواجب هو الهوى من القيام الى السجود
مقدمة للسجود من غير دخل للجلوس فى اتيان السجود ، والهوى المقدمى ايضاً لا يكون
واجباً بعد تعذرذى 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 المقدمى لارتفاع المعلول بارتفاع علته و ليس هو بنفسه مما يكون
فيه ملاك الوجوب حتى يقال ببقاء وجوبه بسبب بقاء ملاكه كما هو واضح واما الجلسة
بين السجدين فانها و ان كان واجبة لكن الظاهر كون وجوبها من جهة الفصل بين
السجدين المتعذرين حسب الفرض و ليس دليل على وجوب الجلوس بين السجدين
بما هو جلوس حتى يتمسك فى وجوبه بعد تعذر السجدين بقاعدة الميسور (هكذا افيد)
لكن فى المنع عنه مجال و سياًتى تحقيقه فى باب السجود و كذا الكلام فى جلسة
الاستراحة لو قيل بوجوبها (الفرع الثانى) لو طرء عليه العجز فى اثناء الصلوة وجب عليه
الانتقال الى الحالة التى بعده كمن تعذر عليه القيام فانه ينتقل الى الجلوس و تعذر عليه الجلوس
فانه ينتقل الى الاضطجاع على اليمين و على هذا فيمكن ان ينتهى الانتقالات من القيام الى آخر
المراتب اعنى الاستلقاء كما انه لو تمكن فى الاثناء من الانتقال الى الحالة العليا التى كان عليها
وجب عليه الانتقال كما اذا تمكن من الاضطجاع على اليسار فى حال الاستلقاء وهكذا على هذا
فيمكن ان يحصل له القدرة ثم العجز ثم القدرة وهكذا مرة او مرات و عليه 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 للامثال
المقتضى للاجزاء و لافرق فيما ذكرنا من جواز الانتقال الى الحالة الدنيا عند طر والعجز
فى الاثناء بين العلم باليأس عن التمكن بالصلوة التامة و لو فى آخر الوقت و بين عدمه
بل يجب عليه الانتقال حتى مع القطع بالتمكن من الصلوة التامة و ذلك للنص
الصريح على الوجوب ح و ليست المسئلة ح مبنية على جواز البدار لاولى الاعذار

حتى تكون محل الاقوال بل انما هي من باب النص ولوقلنا فى اولى الاعذار بعدم الجواز نعم لو كان العجز قبل الصلوة كانت المسئلة من صغيريات اولى الاعذارو ذلك لعدم اطلاق مقتضى 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 مستمرا 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 الثانى الا انه بعيد من حيث العبارة (الثانى) ان يكون المراد به الاستمرار على ما كان متلبسا فيه من القراءة و نحوها وجوبا فاذا عجز فى اثناء القراءة عن القيام انتقل الى الجلوس مشغولا بالقراءة فى حال الهوى اليه (الثالث) ان يكون المراد به ذلك لكن استحبابا فعلى الاحتمالين الاخيرين فيتوقف تماميته على امور (الاول) اثبات ان الحالات المتاخرة عن القيام ليست ابدالا 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 انما يتوقف عليه لانه لو كانت كل واحدة من الحالات المترتبة بعد القيام ابدالا عنه لم يجز القراءة 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 او رخصة فسياتي بالبحث فيه و يترتب على كل واحد من احتمالاتها فروع كثيرة (الثانى) الالتزام بتقديم الصلوة قائما غير مستقر على الجلوس مع الاستقرار و هذا مع ما فيه من الخلاف ليس مختار المحقق ايضا حيث انه حكم ايضا بتقديم الجلوس مع الاستقرار على القيام مع عدمه و مقتضى ذلك عدم جواز الاتيان بالقراءة فى حال الهوى لعدم الاستقرار و لو قلنا بكون المنتقل اليه بعد القيام ما هو الاقرب اليه و على ذلك فلا يمكن تصحيح تلك الفتوى و لو بالحمل على الاستحباب كما هو الاحتمال الثالث و فى الجواهر و لا بأس بالاتيان بالقراءة 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 و السجود او لا يجب عليه الا الايماء ولو لم يقصد به الركوع و السجود او الواجب عليه الايماء بقصد الركوع او السجود وان لم يقصد به البدلية عنهما وجوه اقواها الاخير وذلك اما اعتبار القصد الى الركوع او السجود عند الايماء فلانه ما لم يقصد هما بالايماء لم يتحقق الايماء الركوعى او السجودى ولم يتميز الركوع عن السجود ولزم بطلان الصلوة بزيادة الايماء مطلقا وهذا مملا يمكن الالتزام به ولان القصد معتبر فى الركوع و السجود التامين ضرورة صحة الصلوة مع زيادة الانحاء بقدر الركوع لا بقصده بل ملكان 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 فى ظهور الاخبار الدالة على الانتقال الى الحالة الدنيا بعد العجز عن العليكا لتعود و الاضطجاع و الاستلقاء فى ان تلك الحالات ابدال للقيام يتعين الايتان بكل لاحقة بعد العجز عن سابقتها وذلك واضح بعد التأمل فيها مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ الصحيح يصلى قائماً و قعوداً ، و المريض يصلى جالساً و على جنوبهم الذى يكون اضعف من المريض الذى يصلى جالساً و نحوه غيره فان الظاهر منه ان وزانه و زان القول بان واجد الماء يصلى متوضاً ، وفاقده يصلى متيمماً و كلتا الجملتين تدلان على البدلية و يتفرع عليها عدم صحة الصلوة فيما اذا كان التكليف بالبدل فأتى بالمبدل كما اذا كان عليه التيمم من جهة الحرج فى نفس الوضوء مثل ما اذا كان موجباً للمرض لافى مقدماته مثل ما اذا كان تحصيل الماء ضرورياً فان الاقوى بطلان الوضوء ح لعدم الامر به لا وجوباً ولا استحبابياً لسقوط امره الوجوبى بالحرج بمقتضى حكمة ادلته على ادلة الاحكام و عدم ما يدل على استحبابه فى الدين و القول بان الحرج رافع للالتزام فيبقى اصل

الرجحان بحاله ضعيف في الغاية لان الوجوب لا يكون مركبا من الجنس و الفصل بل هو امر بسيط فإذا ارتفع ارتفع مضافا الى انه لو كان كذلك فبقاء الجنس بالفصل مستحيل و تحصله بفصل آخر يحتاج الى الدليل و مما ذكرنا يظهر ضعف القول بالتخيير بين الوضوء و بين التيمم لو اراد ان يتحمل المشقة باثني الوضوء مضافا الى انه لا معنى للتخيير بينهما اصلا بعد كون التيمم طوليا بالنسبة الى الوضوء و كان التكليف بالتيمم في مرتبة سقوط التكليف عن الوضوء كما لا يخفى لكن الالتزام بذلك في القيام مشكل جداً لباة الفكر المستقيم عن الحكم ببطلان صلوة القائم المتحمل للمشقة في القيام اذا تحملها و اتى بها قائماً مع التكليف بالجلوس لكن الذي يسهل الخطب و وقوع التنصيص على كون بدلية الحالات التالية للقيام عنه من باب الرخصة لا العزيمة كالمروى عن رسالة المحكم و المتشابهة عن تفسير النعماني و عليه فلا اشكال في المسئلة (السادس) لو اتى بالركوع جالساً ثم تمكن من القيام فلا يخلو عن صور

(الاولى) ان يحصل التمكّن قبل الطمانينة في 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 في حقه هو الجلوس المتصل بالركوع الذي قد اتى به و هذا واضح

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

(الثالثة) ان يحصل التمكّن في اثناء الذكر فلا يخلو اما ان يكون حصوله في اثناء المضاف و المضاف اليه كما اذا حصل التمكّن بعد التلطف بكلمة سبحان و قبل الاثني بكلمة الجلالة في التسبيح الصغير او ربي العظيم في الكبير او كان التمكّن بين ربي و

بين العظيم و حكمه هو وجوب الارتفاع منحنيائم استيناف الذكر بما يطابق مع القواعد العربية و لو كان بعد الايمان بتسيحة واحدة او اثنتين بناء على كون الواجب هو الثلاث لو اختار الصغرى فيبنى على ما اتى بها ويأتى 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 الطمأنينة فيجب ان يقوم لاجل وجوب القيام بعد الركوع ضرورة انه لم يأت بالجلوس بعد الركوع الجلوسى ليكون بدلا عن القيام وموجبا للامثال 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 السجدين كذلك و لم ادر ماوجه التفكيك بينهما حيث التزم بوجوب القيام مستقلا فى ذاك المقام و انكر وجوب الجلوس كذلك بين السجدين كما تقدم و سيأتى تحقيق كل واحد منهما عن قريب فى بابهما

(السادسة) ان تحصل القدرة بعد الاعتدال و الطمأنينة والظاهر عدم الاشكال

فى كون التكليف (ح) الايمان بالسجود لتحقق بدل القيام اعنى الجلوس بعد الركوع الجلوسى

(الفصل الرابع فى القراءة)

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

هذه الكلمات بهذا الوضع فلا تصح مع تغيير هيئتها او قراءة 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 باطلاً وذلك لا يستلزم تحويل المخرج تغير المادة نعم لو لم يستلزم تغيرها لم يكن به بأس الا انه فرض محال (الثالث) يجب مراعاة القواعد العربية من النحو والصرف 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 الا 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 تقيلاً على اللسان غاية الثقل او لا بل يكون رعايتها اخف فعلى الاول فيجب مراعاتها وعلى الثانى فيكون مراعاتها من محسنات القراءة والدليل على كل ذلك انه يجب التكلم فى القراءة بطريقة العرب ولا ريب ان طريقة تأديتهم اخف من غيرهم ولذا سمي غيرهم بالعجم بمعنى العاجز عن التكلم فكلمما كان التكلم به اخف كان مراعاته اولى مما كان اثقل (الخامس) يجب التشديد فى الكلمة المشددة فلو اخل به عمد أبطلت صلوته كما عن الاكثر بل قيل بعدم الخلاف فيه و ذلك لان الاخلال به موجب للاخلال بشيء 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 عدوم الاول 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 بأس به كما انه لا وجه للمد الطويل

الذي قد يصدر من بعض بحيث يخرج الكلمة عن هيئتها بل لا يبعد بطلان الصلوة به (السابع) الاقوى جواز الوصل بالسكون دون الوقف بالحركة وذلك لخفة الاول على اللسان ونقل الثاني، بل الاول انما هو المرتكز في طباع اهل اللسان حيث انهم يصلون بالسكون خصوصاً في الاستعجال مثل قولهم الغزال والغزال والهلل والهلل ونحوهما (الثامن) تجب قراءة سورة كاملة في الفريضة كما عليه اكثر العلماء الا النادر منهم ويدل عليه نصوص كثيرة وماورد منها مما يدل على خلافه محمول على التقية مثل ماورد من قراءة الامام عليه السلام بعض الآي من البقرة كما في رواية، او اواخر المائة كما في اخرى وقوله بعد السلام اما اني اردت ان اعلمكم كما في رواية، او انما صنع ذلك ليقفكم ويعلمكم، حيث ان نفس التعليل دال على التقية وانه عليه السلام كان في مقام العمل بالتقية لتوطين نفوس اصحابه بالعمل بها ضرورة انهم اذا زوا امامهم يعمل بالتقية طابت نفوسهم بالعمل بها والافلوا لم يكن فعله (ع) لذلك لكان نفس التعليم القولي كافياً من غير حاجة الى فعله (ع) وهذا ظاهر والذي يؤيد الحمل على التقية هو كون قراءة بعض السورة خصوصاً من آخرها كآخر البقرة او المائة ونحوهما معمولاً عندهم هذا في صلوة الفريضة (واما في النافلة) فلا بأس بتركها عمداً بمعنى عدم اشتراط صحتها بها كما انها ليست مشترطة بالاستقرار ولا يكون حكم الشك جارياً فيها بل المصلي بالتخير فيها بين البناء على الاقل او الاكثر وهذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف فيه نصاً وفتوى

وانما الكلام في وجوبها فيما صارت نقلاً بالعرض كما لمعاداة استحبابها او واجبة بالعرض كالمندورة و الاقوى وجوبها فيهما اما في النفل بالعرض فلان جملة الادلة الدالة على الاحكام الاربعة اعني الاستقبال والاستقرار ووجوب السورة وحكم الشك في الفريضة انما تدل على ثبوتها في الفريضة لا من حيث هي فريضة بل بما هي مرآت الى الصلوات المعينة مثل اليومية بل حكم الشك فيها انما ورد على عنوان المغرب والغداة والرباعية فتثبت تلك الاحكام في تلك الصلوات سواء كانت متصفة بالوجوب او النفل ومع الشك في عروض تلك الاحكام لها حين صيرورتها متصفة بالنفل يتمسك بالاطلاق ولا ينتهي التوبة الى الاستصحاب، ومع المنع عن الاطلاق وادعاء ان المعروض لها هو عنوان الفريضة

يمنع التمسك بالاستصحاب من جهة احتمال مدخلية الفرض فيها ومع احتمالها لا يحرز الموضوع فلا يجرى الاستصحاب فتأمل واما فى الواجب بالعرض فلان المستظهر من الادلة الدالة على عدم ثبوت تلك الاحكام فى النافلة هو دخل عنوان النفل فيها المرتفع بطريان عنوان الوجوب عليها ومع الشك فى 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 وذلك للاجماع المنقول على تواترها وعن بعضهم نفى الخلاف فيها مؤيداً بالشهرة القطعية لاشتهار وصف القراءات السبع بالتواتر فى الكتب الاصولية والفقهية بل عن المدارك انه نقل عن جده انه افرد بعض محققى القراء كتاباً فى اسماء الرجال اللذين نقلوا هذه القراءات فى كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر فى التواتر مضافاً الى ما ورد من ان القرآن نزل على سبعة ابطن (والاقوى) عدم التواتر ان كان المراد به تواتره عن النبى صلى الله عليه واله وذلك 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 وعن مجمع البيان ان الظاهر من مذهب الامامية انهم اجمعوا على القراءة المتداولة الى ان قال والشايخ فى اخبارهم ان القرآن نزل بحرف واحد وغير ذلك من الكلمات القريبة الى ذلك كالتصريح بانكار التواتر فى كلمات آخر كما عن ابن طاوس وجماعة بل عن العامة مثل الزمخشري والرازى وغيرهما مضافاً 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 **اللهم كذبوا اعداء الله** ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد وفى معناه غيره

وبالجملة فاول ما ينكر هو تواتر تلك القراءات عن النبى صلى الله عليه وآله بل يمكن دعوى استحالته ايضاً فيما اذا انجر الى اختلاف الاحكام على نحو التباين كما فى يظهرن بالتخفيف والتشديد هذا ولكن الاجماع منا ايضاً منعقد على وجوب متابعة

احدى تلك القراءات المعروفة و(ح) فالحكم الكلى فى هذا الباب انه لو اتفق قرائتهم على شىءى و كان موافقا مع القواعد العربية فيجب متابعتهم و لو احتمل كونه غير القراءة المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام و ذلك للاجماع المتقدم والاخبار الآمرة بوجوب القراءة بما يقره الناس الى ان يقوم القائم عجل الله فرجه

و لو اختلفت قرائتهم و كان قرائتهم جميعا موافقة مع القواعد العربية ايضا فيجب الاخذ بواحد منها تخييراً و ما اشتهر من موافقة قراءة الشيعة مع قراءة عاصم مما لا يعلم له مأخذ صحيح كما ان ما ورد من قول الصادق عليه السلام لربيعه الراى بعد قوله عليه السلام بان ابن مسعود ان كان لا يقرء على قرائتنا فهو ضال اما نحن فنقرء على قراءة ابى لا يدل على لزوم اتباع قراءة ابى و ذلك لظهور صدوره منه عليه السلام تقيّة من جهة تضليله عليه السلام لابن مسعود بمحضر من ربيعة مع كونه بمرتبه عظيمة عنده ولذلك قال بعد قوله عليه السلام هو ضال (ضال) متعجبا من تضليله مضافاً الى قيام الاجماع على اتباع احدى القراءات السبع وقراءة ابى ليست منها ولو كان بعض قراءاتهم موافقا مع القواعد العربية دون الاخرتين الاخذ بالموافق منها ولا يجوز الايمان بالمخالف كل ذلك فى حال الصلوة او فى حال القراءة ولو كانت القراءات كلها مخالفة مع القواعد العربية سواء كانوا متفقين فيها مثل اذا جائك المؤمنات حيث ان مقتضى القاعدة النحوية هو ذكر علامة التأنيث فى الفعل لاسناده الى الموثق الحقيقى (١)

لكن اتفقت كلمة القراء على تركها او كانوا مختلفين فالاقوى لزوم متابعتهم فى القراءة و اما فى الصلوة فلاحوط ترك قراءة تلك السورة التى وقع مثل تلك الكلمة فيها من جهة الدوران بين مخالفة قواعد العربية و مخالفتهم فى القراءة .

(العاشر) يجوز ترك السورة فى اربعة مواضع اثنان منها رخصة واثنان منها عزيمة اما الاولان فالاول منهما فيما اذا كان مستعجلا والمراد به ما كان يفوته امر مهم بقرائتها الا فيما اذا لم يكن كذلك او لم يكن لفوت امر يخافه بل من جهة صرف الاستعجال للخروج عن الصلوة ويبدل

(٢) هكذا افيد ولا يعنى ما فيه لان مقتضى القاعدة هو التخيير بين ترك التاء و ذكرها قال فى الشافية و حكم ظاهر الجمع مطلقا حكم ظاهر غير الحقيقى وقال شارحها عند شرح قوله مطلقا اي سواء كان واحده مؤنثا نحو اذا جائك المؤمنات او مذكرا نحو جائت الرجال فراجع .

على اصل الحكم رواية الحلبي وفيها لابس بان يقرأ الرجل فى الفريضة بفاتحة الكتاب فى الركتين الاولين 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 مستعجلاً او اعجلنى شىء قال عليه السلام لابس (و خبر علي بن جعفر) عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يكون مستعجلاً يجره ان يقرأ فى الفريضة بفاتحة الكتاب قال عليه السلام لابس (والثانى) منهما فيما اذا كان مريضاً، 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 ما دل على سقوطها فى حال المرض بلا تقييده بالحرج كقول الصادق عليه السلام يجوز للمريض ان يقرأ فى الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، اذ لو بلغ المرض الى حد الحرج لدخل فى الضرورة التى 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 ولا ريب فى تحريم قرائتها فى مثله ولولم يكن الخوف بتلك المثابة بل كان التكليف بصلوة المختار باقياً دخل فى احد القسمين الاولين اللذين يكون السقوط فيهما رخصة لاعزيمة و الثانى منهما ضيق الوقت (**الحاد عشر**) لا اشكال فى وجوب تعلم القراءة اذا تمكن من تعلمها فى الجملة .

وتقيق البحث انما يتم بيان امور (الاول) ان التعلم واجب بعد الوقت من غير اشكال كما انه لا دليل 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 الفتور 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 امامه التمكن من احدها (فهل يجب ايضاً) تعييناً او تخيراً بينه وبين احدها؟ وجهان ، اما بالنسبة الى التمكن من الايتمام (فالمختار عند صاحب الجواهر قدس سره) هو الاول و استدل له بان الايتمام ليس طرفاً تخييرياً

للتعلم بل هو افضل افراد الواجب التخييرى بالنسبة الى الصلوة فلا يكون التمكن منه موجبا لسقوط الوجوب التعيينى عنه وا ورد عليه الشيخ فى كتاب الصلوة بان وجوب تعلم القراءة تعييناً تبع لوجوبها نفسها كذلك ومع عدم تعيينها على المكلف بسبب التخيير بينها وبين الايتمام لاوجوب تعيينى لها حتى يجب من قبله التعلم هذا محصل مراده ، والظاهر انه (قده) جعل القراءة بدلا عن الايتمام ومن احد فردى الواجب التخييرى (ولا يخفى ما فيه) اذا الايتمام ليس بدلا عن القراءة بل المستفاد من ادلة الجماعة ان سقوط القراءة عن المأموم انما هو لمكان تحمل الامام و الاكتفاء بقراءته بتزليل صلوة الامام و المأموم بمنزلة صلوة واحدة فيكفى فيها قراءة واحدة لان الايتمام بدل عن القراءة فى الايتمام تكون القراءة متحققه لكن تنزيلا (نعم) صلوة الجماعة بدل عن الفرادى فى احد فردى التخيير لكن التحخير بينهما عقلى لاشرى لتعلق الامر بالطبيعة القابلة لان يتحقق فى ضمن الجماعة او الفرادى فليس تخيير بين القراءة وبين 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 القراءة لا يكون وجوب التعلم ساقطا فتركه في هذا الحال ترك للواجب من غير علم بما يسقطه عنه (وبعبارة اخرى) سقوط وجوب التعلم (ح) متوقف على سقوط اصل القراءة وهو متوقف على الاتيان بالجماعة لاعلى التمكن من اتيانه ولو لم يأت بها بعد ، فمالم يسقط وجوب القراءة باتيان بدلها التنزيلي يكون وجوب التعلم باقيا بحاله واما بالنسبة الى القراءة من المصحف فتوقف وجوب التعلم على عدم التمكن منه مبنى على جوازها منه فى حال الاختيار فلو قلنا بجوازها منه فى حال الاختيار فالواجب من التعلم هو الاعم من القراءة عن ظهر القلب او من المصحف بحيث لو تعلم القراءة 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 القراءة الصحيحة مع المتابعة و بالحقيقة هذا ليس

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

(الامر الثانى) اذا لم يتمكن من تعلم القراءة مع التمكن من الايتام فهل يجب عليه الايتام مطلقا و لا يجب مطلقا او يفصل بين ما اذا كان ترك التعلم الى ان ضاق الوقت

من جهة عدم التمكن من التعلم راساً امالآفة فى لسانه او لكونه بليداً لا يقدر عليه او لعدم من يتعلم منه الى آخر الوقت فيقال فيه بعدم وجوب الايتمام و بين ما اذا كان تركه عن تقصير فيقال فيه بوجوبه وجوه الاقوى بالنظر هو الثانى اعنى عدم الوجوب وان كان الاحوط هو التفصيل كما عليه صاحب الجواهر، لنا على المختار اما فى صورة العجز عن التعلم فلسقوط وجوب القراءة (ح) بسبب تحقق العجز عن تعلمها فيمثلها الاطلاقات الآمرة بقراءة ما تيسر منه كقوله تعالى فاقروا ما تيسر منه و قراءة الحمد و التسبيح و نحوهما اذا لم يحسن منها شيئاً حسبما ياتى الكلام فيه تفصيلاً و ما دل على اكتفاء من له آفة فى لسانه بما تيسر له من القراءة 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 متمكين من اداء الشين صحيحاً كما ياتى تفصيله و ما هو المختار فيه فى باب الجماعة و بالجملة فما يدل على بدلية ما يحسن من القراءة او من غيرها مثل الآية الشريفة او قوله لِللَّيْلِ فان كان معك قرآن فاقراء به و نحوهما باطلا فله يدل على كون التكليف مع عدم التمكن من التعلم هو الايتان بما ييسر سواء كان الايتمام ممكناً او لا ودليل الجماعة المستفاد منه كون قراءة الامام قراءة الامام و تنزيلاً لا يوجب انثالام ظهور ما دعيناه فى الاطلاق و معه فيكون هو المحكم (والحاصل) ان وجوب الايتمام فى تلك الحالة متوقف على الامر بالقراءة و الافمع سقوط وجوبها بواسطة عدم التمكن من تعلمها فلا وجه لوجوب الايتمام معه بل لا بد من القول بجواز الايتان بما ييسر هذا، والظاهر عدم الخلاف فى نفي وجوب الايتمام عن ذوى العاهة كالاصم و نحوه و ليس عدم وجوبه عليه مع التمكن منه الا بملاك سقوط القراءة عنه و الاكتفاء بما يحسن منها الموجود فى المقام ضرورة عدم الفرق بين كون عدم التمكن من التعلم للصمم او للبلادة و نحوهما مما كان ترك التعلم معه على غير وجه العصيان .

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

وهو لا ينافى الاختيار و مع الاختيار فيصح التكليف و يترتب على تكليفه ترتب العقاب على مخالفته (و لا يخفى انه توهم فاسد) و ذلك لانه ان اريد ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار خطاباً فهو ممنوع ضرورة قبح مطالبة العاجز بما لا يقدر عليه وان كان عجزه باختياره وتصحيح ترتب العقاب على التكليف لا يوجب كون مطالبة العاجز بما لا يتمكن من الاتيان به حسناً 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 والتحرك نحو الفعل ليتوصل به الى المطلوب و مع العلم بعدم الوصول اليه من ناحية الطلب من جهة العجز عن الانبعاث و لو كان عجزاً ناشياً عن اختيار المكلف لا يعقل ان يتحقق البعث والتحرك و هذا ظاهر جداً لا ينبغي التأمل فيه (وان اريد) ان الامتناع بالاختيار لا ينافيه ملاكا و مع تفويته له بسوء الاختيار يترتب عليه العقاب و ان لم يكن الخطاب موجوداً فعلاً فهو مسلم لكنه غير مناف مع سقوط وجوب القرائة فى تلك الحالة و مع سقوطه فالبقى 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 خصوصاً فى الاخير هو الايتمام .

(فان قلت) مقتضى التخيير بين الجماعة و الفرادى كون الجماعة بدلاً عن المرتبة الاختيارية من الفرادى فاذا تعذر ذلك الفرديتين بدله ولا ينتهى الامر الى المراتب الناقصة من الافراد الاختيارية (قلت) ما ذكرته ممنوع بمنع كون التخيير بينهما شرعياً اولاً بل هو عقلى من باب حكم العقل بالتخيير بين الافراد المندرجة تحت الطبيعة الواجبة ، و كون التخيير على تسليم كونه شرعياً بين الجماعة وبين الفرادى بما لها من المراتب الطولية فكل مرتبة من مراتبها 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 وآله

وسلم سين بلال شين عندالله وقوله صلى الله عليه وآله ان الرجل الاعجمى ليقراء القرآن بعجمته فيرفعه الملائكة على عريته والاطلاقات الآمرة بقراءة ما تيسر لشاملة لصورة التمكين 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 لا ينافى الاختيار ذكر بعد جملة من الكلام ما لفظه نعم لو علم ان الشارع رتب البديل على موضوع يصدق وان كان باختيار المكلف اتجه (ح) الانتقال كقوله فاقد الماء مثلاً يتمم اذ لا ريب فى صدقه على من اراق الماء ولعل مدار المسئلة فيما نحن فيه على ذلك فان ثبت موضوع اندرج فيه والا كان الحكم بالانتقال مشكلاً الى ان قال ولعله الى ذلك اومى فى المحكى من الموجز و شرحه من ايجاب القضاء عليه خارج الوقت (انتهى)

ومراده الفرق بين ما كان من الشرط او الجزء تعذره موجباً للانتقال الى موضوع جعله الشارع بدلاً عن التكليف فى ذلك الحال و بين ما لم يكن كذلك ففى الاول اذا انتقل الى ذلك الموضوع يتعين عليه ذلك البديل ولو كان انتقاله بسوء الاختيار كما اذا اراق الماء الموجود له عمداً اختياراً وفى الثانى اذا كان منشاء تعذر الجزء او الشرط سوء الاختيار فلا يتعلق التكليف بالصلوة الفاقدة للجزء او الشرط المتعذر ولذا يجب عليه القضاء هذا محصل مراده (ولا يخفى ما فيه) لعدم الفرق بين الصورتين اصلاً الا بان المثبت للبديل فى الاولى حكم شرعى وهو قوله تعالى و لم تجدوا ماء (الاية) وفى الثانى الحكم الشرعى بضميمة حكم من العقل (و بعبارة اخرى) فى الاول دليل واحد وفى الثانى دليلين 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 ذلك الدليل الى الادلة المثبتة للاجزاء والشرايط يتحصل منها انحصار جزئية كل جزء وشرطية كل شرط منها بصورة التمكين منها بمعنى ان المتعذر منها ليس بجزء ولا شرط فى حال التعذر وهذا اعنى اختصاص الجزئية و الشرطية بصورة التمكين (الا فيما و رد فيه دليل على الشرطية بقول مطلق كالطهارة المطلقة اعنى اعم من المائية و الترابية حيث ثبت سقوط

الصلوة بتعذر ها) حكم عقلى مستفاد من ذلك الدليل الشرعى فاذا تعذر شىء منها تعين الايتان بالباقي بحكم هذين الدليلين فيستفاد منهما بدلية المتيسر ووجوب الايتان به بعد تعذر المتعذر كما يستفاد ذلك من قوله و ان لم تجدوا فى الاولى 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 قراءة ما يتيسر منها مع عدم التمكن من تعلم ما يحسنها فى الجملة

وتقيق البحث يتم بطى مقامات (الاول) هل يعتبر فى وجوب قراءة ما يتيسر منه كونه بنفسه قرآنا ام يجب قراءة ما يتيسر ولو كان قرآنية الميسور متوقفا على القصد كالبسمة و الحمدلة ؛ قولان فالمنقول عن جامع المقاصد هو الاول واستدل له بما ورد فى الرواية العامة ان رجلا سئل النبى صلى الله عليه وآله فقال انى لا استطيع ان احفظ شيئا من القران فماذا اصنع فقال له قل سبحان الله والحمد لله وتقريب الاستدلال ظاهر حيث انه (ص) امره بذكر التسييح والتحميد مع ان الحمد لله من القران فلو كان قراءة ما يتوقف قرآنيته على النية كافية لكان اللازم امره بقراءة الحمد لله بقصد القرآن ويشعر بذلك ايضا عدم امره بقراءة البسمة مع ان الظاهر استبعاد عدم معرفتها عادة لكن الاقوى هو الاخير كما هو المشهور وذلك لقاعدة الميسور المتيقن موردها فى مثل المقام

(فان قلت) فلعل وجوب اجزاء الحمد ارتباطى موجب لسقوط وجوب قراءة البعض عند تعذر الباقي ومع هذا الاحتمال فلا يبقى مجال للاستدلال بقاعدة الميسور (قلت) هذا مما لا يتوهمه احد كيف ولو كان كذلك للزم عدم وجوب قراءة الميسور منه ولولم تكن قرآنيته متوقفة على القصد وهذا كما ترى واما الاستدلال بالرواية فمردود بكونها عامية وكونها معمولا بها عند الاصحاب لا يوجب حجيتها من تلك الجهة التى لم يعمل بها كما لا يخفى

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

المقام الاول و اما بالنسبة الى المتعذر (فهل) يجب الاتيان منه بما يكون بدلا عنه ؟ او يكفى بما يتيسر له من الحمد ؟ وجهان ظاهر جملة من المتون كالشرايع و نحوه هو الاخير والمشهور على الاول واستدل للاخير بقوله تعالى فاقراءوا ما تيسر منه بمقرب ان الضمير فى منه ولو كان راجعاً الى القران لكن المراد من القران هو المعهود بكون اللام فيه للعهد فيصير المعنى (والله يعلم) فاقراءوا ما تيسر من الحمد و مع قراءة المتيسر منه لادليل على وجوب اتيان البدل عن المتعذر لظهور كون التكليف بعد تعذر المتعذر هو قراءة المتيسر (و الاقوى هو الاول) لفساد التقريب المذكور بمنع كون اللام للعهد كما هو الظاهر ممن استدل بالآية على وجوب قراءة 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 لا يكون 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 ولا يخفى 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 اما فمع تعذر البعض يحتاج الى البدل

(المقام الثالث) هل يتعين فى البدل ان يكون من القران؟ او يكفى الاتيان بالتسييح و التحميد ايضاً؟ وجهان ، مقتضى الرواية المتقدمة الآمرة بالتسييح والتحميد وماورد من قوله عليه السلام « فان كان معك قرآن فاقراء به » هو الاخير وذلك لان اطلاق كل واحد منهما و ان كان هو تعيين مدلوله دون الآخر ضرورة ان مقتضى الرواية الآمرة بالتسييح والتحميد هو تعيينهما ولو مع التمكن من قراءة القران ومقتضى الخبر الثانى هو تعيين قراءة القران ولو مع التمكن من التسييح 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 وذلك لان الواجب لولا التعذر كان هو قراءة القران وان تكون بالحمد فمع تعذر الخصوصية يبقى وجوب

القراءة بحالها فيجب الاتيان بالقرآن

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

(لا نا قول) القرآنية فى المقام ليست كالجنس للحمد بل الظاهر ان يكون الواجب عليه القراءة و ان تكون القراءة بالفاتحة ومع تعذر الفاتحة يحكم بوجود القراءة بقاعدة الميسور (اقول) واما الاستدلال للتخيير بانه مقتضى الجمع بين الخبرين ففيه ان الظاهر من قوله (ع) فى خبر ابن ابي اوفى ان رجلا سئل النبى (ص) فقال انى لا يستطيع ان احفظ شيئا من القرآن (الخ) خصوصا بقريئة كلمة شيئا، هو وجوب التسييح و التحميد اذا لم يتمكن من قراءة القرآن اصلا لافى صورة عدم التمكن من خصوص الحمد لعدم عهد فى البين ومع فلا اطلاق له فى صورة التمكن من قراءة غير الحمد من بقية القرآن ، والنبوى المتقدم (فان كان معك قرآن فاقراء به) مطلق يشمل صورة التمكن من الذكر ويبقى على اطلاقه و مع عدم التمكن من القرآن ياتى بالذكر بمقتضى خبر ابن ابي اوفى بلا معارضة بينهما اصلا وكذا صحيح ابن سنان وفيه (لو ان رجلا دخل فى الاسلام لا يحسن ان يقرأ القرآن اجزئه ان يكبر ويسبح و يصلى) لكون الظاهر منه ايضا عدم التمكن من القرآن رأسا لخصوص الحمد لعدم معهودية خصوص الحمد وكيف كان فما عليه المشهور هو الاقوى

(المقام الرابع) هل يجب ان يكون المتكرر مما يحسن من الحمد بان يكرر الميسور منه حتى يكون بدلا من المتعذر؟ او يتعين ان يكون من غير الحمد اذا تمكّن من قراءة غيره؟ او يتخير بينهما؟ وجوه، مختار العلامة الطباطبائى فى منظومته هو الاول (و استدله) باقرية الميسور من الحمد الى المتعذر منه من غيره من القرآن لاشتراكها فى كونها من أى الحمد، وفيه منع اعتبار مثل تلك الاقرية بل لو تمت لكانت من

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

(المقام الخامس) اذا تعذر قراءة المتيسر من غير الحمد بعد تمام الآيات المتعذر منها وامكنه قراءة الاقل من المتعذر عنها (فهل) يتعين الايتان 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، ولما يقتضى ما ذكرنا فى المقام الرابع آتفاً في وجه تعيين غير الحمد من عدم صدق السبع بالتكرير ولا ريب انه اولى، الا ان الظاهر من قوله فى خبر ابن ابي اوفى لا يستطيع شيئا من القران بضميمة النبوى المتقدم هو الاول (والمسئلة لا تخلو عن اشكال) والاحوط التكرير مع عدم معرفة الذكر كما انه مع معرفته فالاحوط الايتان بهما لكن لا بقصد البدلية بل رجاء (السادس) هل الواجب من القرآن المأتى به بدلاً مطلق ما يسمى قرآناً؟ او

يعتبر ان يكون بمقدار المبدل؟ (وعلى الثانى) هل المعتبر هو التساوى فى الآتى؟ او يعتبر التساوى فى الكلمات او فى الحروف ايضاً؟ وجوه، الظاهر من اطلاق الآية الشريفة والنبوى المتقدم هو عدم اعتبار المساوات اصلاً (لكن) مقتضى كون الحمد هي السبع المثاني واعتبار السبع فيها هو اعتبار التساوى فى الآيات (واما من حيث الكلمات والحروف) فلا دليل على اعتبار التساوى فيهما مضافاً الى كون لزوم اعتبارهما موجبا للعسر والحرج ضرورة تعذر حذف الحروف المبدل والمبدل منه والايتان من المبدل بقدر حروف المتعذر، بل وفى الكلمات ايضاً، لكنه اذا تمكّن من الآيات بالسبع التى لا تكون حروفها ناقص كان الايتان بها احوط خصوصاً اذا كانت مساوية مع المتعذر فى الحروف ولم تكن حروفها ازيد كما انه مع الزيادة لابس باتيان الزايد رجاء ووجه الاحوطية ظاهر مما تقدم

في المقام الثاني من كون اعتبار البدل انما هو بالنسبة الى كل جزء جزء من اجزاء المتعذر ولا ريب ان الاجزاء الاولى منه هي الحروف لكونها جزء من الآي

السابع هل المتعين بعد تعذر القرآن هو الايتان بالتسييح والتكبير؟ او هما مع التحميد؟ او يتعين الايتان بالتسيحات الاربع؟ وجوه، مقتضى صحة ابن سنان المذكور فيها التكبير والتسيح (هو الاول) ومقتضى المذكور في النبوي المتقدم المنجبر ضعفه بالعمل، الحمد مع التسيح (هو الثاني) ومقتضى بديلة التسيحات الاربع عن الحمد في الركعتين الاخيرتين (هو الثالث) بدعوى كون المذكور في الروايتين هو احد افراد التسيح بمعنى كونه اشارة الى التسيح المشهور كما ان الاخبار في باب التسيحات الاربع ايضاً مختلفة لاسقاط بعضها في جملة منها وهذا هو الاحوط (اقول) و الاحوط ان يؤتى بالتهيل رجاء لا بقصد البديلة

(الثامن) انه بناء على تعين خصوص التسيحات الاربع المشهورة فهل يعتبر فيها التعدد؟ او يكفي فيها بالمرّة الواحدة؟ وجهان، لا ينبغي الارتياح في عدم اعتبار تساوي حروفها مع حروف الفاتحة وذلك لما عرفت من عدم الدليل على اعتباره فيما اذا اتى بالقرآن فضلاً عما اذا اتى بالذكر واما الاكتفاء بالمرّة او الايتان بالثلث فالظاهر انه مثل الاخيرتين كما هو الظاهر من البديلة فان قلنا في الاخيرتين بالاكتفاء بالمرّة فيكفي ههنا وسيأتي المختار في الاخيرتين .

(الامر الرابع) اذا تعذر تعلم السورة فاما ان يكون الكل متعذراً او يكون بعضه ميسوراً لا اشكال في وجوب قراءة الميسور منه وذلك لقاعدة الميسور كما انه لا ينبغي التأمل في عدم وجوب الايتان بالذكر بدلاً عنها فيما اذا تعذر الكل وذلك لعدم ما يدل على وجوب الايتان به بدلاً عنها كما هو واضح

الامر الخامس هل يجوز القراءة من المصحف اختياراً مع التمكن من القراءة عن ظهر القلب و جهان و المشهور على عدم الجواز و استدلوا بخبر علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل و المرأة يضع المصحف امامه ينظر فيه و يقرء و يصلي قال لا يعتد بتلك الصلوة لكنه معارض بصحيح الصيقل عن الصادق عليه السلام قال قلت له ماتقول

ففي الرجل يصلي و هو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريباً منه فقال لا بأس بذلك و بمضمونه افتى في الذخيرة على ما حكى عنه حاملا الخبر الاول على الكراهة ولا يخفى بعد حمله خصوصا بقراءة قوله لا يعتد بتلك الصلوة وحمله الشهيد قدس سره على صورة التعذر من القراءة عن ظهر القلب و الباقون على النافلة و هذا الاخير جمع حسن الا انه لا شاهد له بحيث يصير بسببه من الجمع العرفي و يمكن ان يستأنس به بقول الراوى فيه يضع السراج قريبا منه المقتضى لكون فعله في الليل المناسب لقراءة السور الطوال بانضمام استحباب قرائتها في نافلة الليل فيستشمن منه كونه في صلوة الليل (اقول) وكذا يستشمن من قوله لا يعتد بتلك الصلوة في خبر علي بن جعفر الدال على عدم سقوط التكليف بها ولزوم الاعادة انحصارها بالفريضة (و كيف كان) فماعليه المشهور هو الاقوى .

(الامر السادس) قد تقدم سابقاً ان وجوب السورة مشروط بامور (الاول) عدم المرض و مقتضى اطلاق المرض في الاخبار وكلمات الاخيار وان كان عدم الفرق فيه بين ما يوجب معه المشقة في قرائتها وبين غيره الا ان الظاهر خصوصاً بمناسبة الحكم و الموضوع كون الموجب للمشقة في قرائتها هو المسقط لكن المراد من المشقة هو اول درجتها وان لم تكن بالغة الى مرتبة العسر او الضرر ولا يخفى ان السقوط (ح) يكون من باب الرخصة (الثاني) عدم الاستعجال و هذا الشرط ايضاً مطلق في الاخبار و الكلمات الا ان الظاهر ايضاً هو عدم ارادة صرف الاستعجال ولو من جهة شدة الاهتمام بالخروج عن الصلوة بل المراد هو الاستعجال لما يهيمه من الامور ولو لم يكن في تركه ضرر، والسقوط في هذا ايضاً يكون من باب الرخصة (الثالث) عدم الخوف ، و الخوف على نحوين لانه اما يكون بمرتبة موجبة لتوجيه التكليف الى صلوة الخوف او لا 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 فالإتيان بالصلوة مع السورة التي هي صلوة المختار اتيان بما لا امر به و اما على الثاني فلانه مع الخوف يسقط الامر بالسورة فلو قرئها والحال هذه يكون تشريعاً محرماً فتأمل (الرابع) عدم

ضيق الوقت ولا اشكال 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 تنزيلاً بحيث لو تمكن من اتيان ركعة منها فى الوقت مع قراءة السورة يجب قرائتها .

(و بعبارة اخرى) المعتبر من الوقت المزاحم مع السورة هل هو المقدار التنزيلي منه وهو مقدار ذلك 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 بلا سورة 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 الاولى 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 شىء وينتزع عنه الشرطية او بعدم شىء ، فيعبر عنه بالمانعية لكن لمكان ركنية هذا الشرط وعده فى سلك الاركان فى صحيحة لانعاديته على الجزء الذى لا يكون من هذا القبيل كما هو الشأن فى باب الدوران بين المهم والاهم ، فلواتى بالسورة والحال هذه اعنى صارت سبباً للخروج 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 جهة النهى) عن قراءة السورة المفوتة للوقت كما فى المحكى عن التهذيب عن الصادق عليه السلام و فيه يقول (ع) من قرء شيئاً من الحمّ فى صلوة الفجر فانه الوقت (حتى يستشكل تارة) بعدم دلالته على النهى بدعوى كونه عليه السلام فى مقام بيان تحقق العادة بفوت الصلوة عند قراءة (حم) بل انظر الى ان تفويته بقرائتها حرام اولاً (واخرى) بانه على تقدير دلالته على النهى يكون محمولاً 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 الكبرى كلية

مسلمة مفروغ عنها وهي ان كلما يفوت بقراءتها الوقت لا يجوز قراءتها (ولا من باب تزاحم)
 الاهم والمهم النفسيين حتى يمنع من الحكم بعدم صحة المهم بعد ترك الاهم (اما بدغوى
 الامر الترتبى) بناء على القول بالترتب (او من جهة) ملاك الامر بناء على المنع من
 الترتب .

بل من جهة كون الباب من قبيل تزاخم الاهم والمهم فى القيد وفى مثله
 لا يمكن تصحيح المهم لابل الامر الترتبى ولا بالملاك (والسرفى ذلك) هو ان مقتضى
 تقيد الصلوة بطبيعة السورة الجامعة بين الطويلة منها كالبقرة والقصيرة كالعصر هو تخيير
 المكلف فى اتيان اى فرد من تلك الطبيعة شاء ومع 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 فقهرأ يضيق دائرة القيدية بالطبيعة المتحققة بغير هذا الفرد فلوا وجدها
 بهذا الفرد والجال هذه لم يوجد ما هو قيد للصلوة ومع عدم وجوده ما اتى بطبيعة
 الصلوة التى تكون متعلقة للامر لكون الأمور بها هى المقيدة بالسورة الصغيرة والمفروض
 ان المأتى بهالست كذلك فالمأتى بهالست منطبقة على الأمور به فيكون الأمور
 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 وتوضأ حيث انه
 لا يمكن الحكم بصحة الوضوء لامن 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 نجات العباد (وسره) هو ما ذكرناه من ان
 مطلوية الصلوة (ح) مقيدة بالطهارة الترابية فالصلوة المأتى بهامع الوضوء ليست هى
 الأمور 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 تراحم القيدان فلا يخلو امان يكون كلاهما مما لا بد له ، او يكون كلاهما مما له البدل او يكونان مختلفين فى المختلفين يقدم مالا بدل له على ماله البدل ولو كان ماله البدل اهم ولا يراعى فيهما الاهمية اصلاً بل يكون مالا بدل له اهم مطلقاً مما له البدل وفيما يكون لهما البدل اولاً بدل لواحد منهما يراعى الاهمية ومع عدم الاهمية بينهما يحكم بالتخير وهذه قاعدة كلية لاشكال فيها

(انما الكلام فى تشخيص صغرياتهما) فمما وقع فيه الاشكال مالو تراحمت الطهارة المائية مع ادراك الصلوة بتمامها فى الوقت بان دار الامر بين الوضوء مع خروج بعض افعال الصلوة عن الوقت و بين التيمم و اتيان جميعها فيه (فقد يقال) بتقديم الطهارة المائية لاهميتها عن الوقت مع كون كل منهما مما له البدل لبديلية التيمم عن الوضوء و بديلية 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 التراحم و تقديم مالا بدله على ماله البدل اورعاية

الاهمية فيما يكون المتراحمين متساويين فى ثبوت البدل لهما و عدمه انما يكون فيما اذا لم يكن احدهما مشروطاً بالقدرة الشرعية والا فلا يعقل التراحم اصلاً 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 الشرعية من شرائط وجوب المشروط بها فبوجوب الاول ينتفى شرط وجوب الثانى الموجب لانتفاء وجوبه بانتفاء شرطه و الاول وان كان مشروطاً بالقدرة العقلية لكن وجوب الثانى لا يعقل ان يكون موجباً لانتفاء القدرة العقلية عن الاول المزوم الدور لكون وجوبه مشروطاً بعدم وجوب الاول فلا يعقل ان يكون مانعاً من وجوبه و مع عدم ممانعته عن وجوبه يكون واجباً بلا مزاحم فيمنع عن وجوب المشروط بالقدرة الشرعية وهذا ظاهر لاسترة فيه

(اذا عرفت ذلك) فاعلم ان المثال من هذا القبيل لان وجوب الوضوء مشروط

بالقدرة الشرعية دون الوقت ، اما الاول فلان ملاك كون القدرة شرطاً شرعياً

مع كون جميع الواجبات مشروطة بالقدرة العقلية هو اخذ القدرة فى لسان دليل الحكم سواء كان بدليل متصل او منفصل او بقرنية اخرى والآية الشريفه المتكفلة لحكم الوضوء و ان لم تكن القدرة مأخوذة فيها فى موضوع الخطاب حيث ان المذكور فى صدرها (يا ايها الذين امنوا اذا قمتم « الآية ») لكن تذييلها بقوله تعالى (و لم تجدوا ماء الخ) بمنزلة دليل منفصل دال على اخذ القدرة فى الموضوع فكانه تعالى قال اذا تمكثتم من الوضوء فتوضؤوا وان لم تتمكنوا فتميموا، فالموضوع بضميمة الذيل هو المكلف المستطيع للوضوء (و اما الثانى) اعنى عدم اشتراط الوقت بالقدرة الشرعية فلان غاية ما يستفاد 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 صلواته فى الوقت يكون مدركاً 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 بصلواته تماماً فى الوقت يكون مقدار الركعة و قتاله وهذا غير مربوط بجعل القدرة شرطاً فى لسان الدليل كما لا يخفى فعلى هذا فيقدم الوقت على الوضوء فيجب التيمم و ادراك تمام الوقت وهذا كان جملة معترضة فلنعدالى ما كنا فيه (فنقول تراحم) السورة مع الوقت من قبيل تراحم مالا بدل لهما ولا اشكال فى اهمية الوقت لعدده فى صححة لاتعاد من قبيل الاركان واما السورة فهى اضعف وجوباً من الواجبات الغير الركنية لسقوطها مع المرض و الاستعجال فلا ينبغي التأمل فى تقديم مراعاة الوقت و حفظه بترك السورة كما هو مقتضى القاعدة الممهدة فلو لم تكن السورة مما تسقط مع المرض والاستعجال والضرورة لكان اللازم هو القول بسقوطها عند مزاحمتها مع الوقت فكيف مع كونها ساقطة فى الموارد المذكورة الكاشفة عن ضعف وجوبها للمقاومة مع مثل الوقت المعدودة من الاركان (و المتحصل من جميع ما ذكرناه) انه اذا دار الامر بين السورة و بين الوقت يقدم الوقت لكون السورة مما يرخص فى تركها لاجابة يخاف فوتها و ادراك الوقت من الحاجة التى يخاف فوتها

(فان قلت) فعلى هذا فيكون تركها رخصة لا عزيمة والمفروض هو كون الترك (ح) عزيمة (قلت) الغرض من الاستدلال بترخيص تركها الحاجة يخاف فوتها هو المنع عن مزاحمتها مع الوقت و اما كون سقوطها عزيمة فيثبت بكون الحاجة التى يخاف فوتها فى المقام الايتان بواجب مأمور به فمع عدم مزاحمة السورة مع الوقت الواجب وسقوط السورة يتعين المأمور به فى الصلوة المقيدة بذلك الوقت المنطبقة على فاقد السورة فلواتى بالسورة تكون باطلاة من جهة عدم انطباق المأتى به على المأمور به (والحاصل) ان منع التزامه و سقوط السورة انما هو بترخيص الترك فى مورد الحاجة والبطلان بقراءتها من جهة عدم الايتان بالمأمور به وهذا بخلاف ما اذا لم تكن الحاجة هى الايتان بالواجب المأمور به فان الترخيص فى ترك السورة 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 بقراءة السورة وذلك بعين الملائك المتقدم لكون الوضوء من الحاجات التى يخاف فوتها الموجبة لسقوط السورة ولو دار الامر بين الوقت وبين الوضوء يقدم الوقت على الوضوء فيأتى بالصلوة متمما 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 السجدين يقدم ذلك الواجب على الوقت وذلك لكون هذا الواجب مما لا يبدل له والوقت مما له البدل لكون ادراك الركعة بدلا اضطراريا عن وقت تمام الصلوة (فان قلت) اذا كان الوقت مما له البدل فيجب تقديم السورة عليه لكونها مما لا يبدل 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 يهملها فانها فيكون منشاء لسقوط السورة ومنه يظهر وجه تقديم قراءة السورة القصيرة لو كان قراءة الطويلة مفوتة للوقت ايضا .

هذا كله فيما اذا دار الامر بين ادراك وقت تمام الصلوة بلا قراءة السورة وبين قراءة السورة وخروج بعض افعال الصلوة عن الوقت مع وقوع الركعة منها واذا 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 هي هنا أيضاً 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 وحكم 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 عينه متعلق ارادة الامر وقد 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 المبطله للصلوة .

(الصورة الثالثة) ان يكون جاهلاً غير ملتفت الى ضيق الوقت ثم التفت بعد الدخول فى القرائه وهذه ايضاً لاتخلو عن فروض (الاول) ان يكون اتيانه بها فى الركعة الاولى وكان التفاته بعد مضي الوقت سواء كان قبل اتمامها او بعده وحكمه هو بطلان الصلوة وذلك لفوت الوقت مع عدم ادراك ركعة منه فيجب عليه الاعادة بمقتضى عقد المستثنى المذكور فى صححية لاتعاد حيث عد الوقت مما تجب الاعادة بفوته (الفرض الثانى) ان يكون آتياها فى الركعة الاولى لكن مع الالتفات قبل مضي الوقت ولا محالة لابد ان يكون الالتفات قبل تمام السورة والافرع 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

لقراءة السورة اصلاً ولو خفيفة (الفرض الثالث) ان يكون آتيها 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 المبطللة ولا يعتد بها بل يجب الاتيان بسورة اما هى او غيرها (الفرض الرابع) ان يكون آتيها 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 بقراءة غيرها وذلك لعدم كون المأتى به من السورة متعلقاً للامر، وفى النجاة والعروة الاكثفاء 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 الأمور به لا اقتضاء الامر للنهى عن ضده حتى يمنع اصل الاقتضاء تارة ودلالة النهى على الفساد اخرى وانتفاء الحرمة مع الجهل نالته لكن الاحوط مع ذلك الاتيان ببقية تلك السورة لا بقصد الجزئية بل بقصد القرآنية ثم قراءة سورة اخرى .

(الفرع الثانى) هل المدار فى ضيق الوقت المسقط للسورة هو الضيق الواقعى

ولو لم يكن معلوماً؛ او ما علم به بحيث لو لم يعلم بالضيق و قرء السورة كان التكليف بقراءتها او المدار على الخوف؛ وجوه، (اقواها الاخير) لكن لا مطلقاً بل مع عدم امكان اثبات السعة بالاصل (وتوضيح ذلك) انه لو شك فى سعة الوقت لقراءة السورة فلا يخلو اما ان يكون مقدار الواجب معلوماً كربع الساعة مثلاً ويشك فى ان هذا المقدار المعلوم هل يسع للصلوة مع السورة اولاً، 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 بانها لو كان باقياً كان يسع للصلوة مع السورة (اما فى الاول) فلا مجال لتوهم جريان الاستصحاب اما بالنسبة الى بقاء الوقت فلكون المقدار الباقي منه معلوماً و اما بالنسبة الى التمكن من اتيان الصلوة مع السورة في هذا المقدار المعلوم فلعدم اليقين بتمكينه 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 والمفروض كون الخوف هو المسقط فاذن لافائدة فى هذا الاستصحاب ولو انغمض 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 اماراة 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 وجدانا 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 مر كبالا ما اذا كان بسيطاً .

(و توضيح ذلك) ان متعلق التكليف اما يكون امراً بسيطاً 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 رأسه 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 مر كباً 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 الى ان يصل هو الى حد الركوع يكون

من الاصل النمىث و اما يكون امرا مر كبا من فعل اختيارى كر كوع المأموم فى حال ركوع الامام بناء على ان يكون الواجب تقارن ركوعه مع ركوعه على ان يكون التعبير بمالم يرفع كناية عن بقاءه الى حد الر كوع على خلاف التحقيق فبالحقيقة يكون المأموم مكلفا باقتران ركوعه الى ركوع الامام وفى مثله يجرى الاستصحاب اعنى استصحاب بقاء الامام الى ان يصل المأموم بر كوعه لكون احد جزئى التكليف و هو ركوعه محرزاً بالوجدان و الجزء الآخرو هو بقاء الامام على الر كوع يحرز بالاصل سواء ارتفع الخوف من عدم ادراكه للامام ام لا

اذا عرفت ذلك فاعلم ان مانحن فيه من هذا القليل 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 لا يكون للخوف اثر وانما مؤثر يته فيما اذا لم يحرز متعلق التكليف و كان المكلف باقيا على ترده بلاقيام حجة لرفع تحيره اصلا (وحاصل الحل) ان الخوف فى موارد اعتباره ولو كان معتبراً بعنوان الموضوعية بمعنى صحة الفعل الذى انكشف الضرر به بعد اتمامه اذا لم يحتمل الضرر 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 عقلياً ولم يقم حجة شرعية على الغائه ففيمما اذا قامت البينة على عدم الضرر او احرز عدمه باصل تعبدى يكون ذلك الاحتمال ملغى عند الشارع بحكم التعبد بعدمه فلا يترتب عليه اثر (ح) اصلا

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

(قلت) لا يمكن احراز عدمه بالاستصحاب وذلك لكون عدمه مفاد ليس الناقصة

و قد تحقق في عمله اعتبار وجود الموضوع في صحة استصحابه (و الحاصل) انه لا بد في استصحاب عدم الضرر بالامساك في بقية الوقت ، من اليقين السابق بعدم كون الامساك مضراً في 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 لا يثبت عدم الضرر بامساك بقية الوقت الى الغروب الذي هو مفاد ليس الناقصة الاعلى القول بالاصل المثبت ، هذا بالنسبة الى الحكم المترتب على الخوف (و اما بالنسبة الى الاطمينان) اعني ما اذا اخذ الاطمينان من قيود الموضوع مثل جواز انحاء المأموم للر كوع بعد الافتتاح بالصلوة حيث اخذ في 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 بلا اعتبار دخله بما هو اطمينان في الموضوع بل بحيث لو احرز الموضوع بحجة شرعية ولو لم يكن مطمئناً في احرازه وجدانا بل كان على صفة الشك لكان الحكم مترتباً عليه ففي القسم الاول لامجال لاستصحاب بقاء الامام في الركوع لانه لا يثبت به الاطمينان الوجداني كما هو واضح ، وفي الثاني يصح الاستصحاب من غير اشكال لانه ولو لم يحرز به الاطمينان وجدانا لكنه مثبت للموضوع فالمكلف (ح) قاطع بالامثال بسبب توسعة الموضوع بالاعم من الظاهر والواقع ، الثابتة بدليل التعبد

(مسألة) المشهور بين الاصحاب شهرة محققة بل كادت ان تكون اجماعاً عدم جواز

قراءة سور العزائم الاربع في الفريضة ولا ينبغي الاشكال في اصل الحكم في الجملة
انما الكلام في امور ينبغي التنبيه عليها (الاول) هل الاتيان بها عمداً مبطل للصلوة ام لا ؟ وتحقيق ذلك يتوقف على نقل ما ورد في هذا الباب من الاخبار (فتقول) منها رواية زرارة عن احد هما عليهما السلام قال لا تقرأوا في المكتوبة شيئاً من العزائم فان السجود زيادة في المكتوبة ، و في النهي عن قرائتها المدلول لقوله لا يقرأ لا تقرأوا احتمالان (احدهما) ان يكون نهياً غيرياً دالاً على مانعية قرائتها عن الصلوة كسائر النواهي الغيرية (فح) يكون الاتيان بها مبطلاً لكون المأمور به مقيداً في مقام المطلوبة

بعدم قراة العزائم فاذا قرئها لا يكون المأتى به منطبقاً على المأمور به وهذا ظاهر لكن المستفاد من النهى (ح) ما نعية سور العزائم ويستتبع ذلك حرمة قرائتها كونهامبطله للصلوة فيندرج تحت ما دل على حرمة الابطال (وثانيهما) ان يكون نهياً نفسياً بدلاً على حرمة قرائتها فى الصلوة فعلى هذا ايضاً يكون الاتيان بها مبطلاً وذلك لان مقتضى الامر المتعلق بطبيعة السورة الصادقة على العزائم وغيرها وان كان تخيير المكلف فى اتيان اى فرد منها شاء لكن بعد تحريم قراة 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 مبطله ، فتكون قرائتها مبطله مانعة عن صحة الصلوة لكن ممانعتها صارت مستفادة من التحريم ، بخلاف الاحتمال الاول حيث قد عرفت ان تحريمها كان مستتبعا لممانعتها (وعلى هذين الوجهين) يتم الاستدلال على البطلان بنفس النهى المستفاد من الخبر .

(ويمكن ان يستدل له بوجه ثالث) و هو انه مع قرائتها لا يخلو اما ان يكفى بها او يأتى بسورة اخرى غير ها ايضاً وعلى كالاتقديرين تكون مبطله للصلوة (اما على الاول) فلنقص جزء من الصلوة عمداً اعنى ما هو 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 ﷺ) فان السجود زيادة فى المكتوبة ففيه ايضاً احتمالان (احدهما) ان يكون علة لتشريع الحكم بمعنى ان مبعوضية وجود الزيادة فى المكتوبة صارت منشأ لنهى الشارع عن قراة سور العزائم المستلزمة للزيادة وهذا الاحتمال وان لم يكن فى كلام الاصحاب الاعلى وجه الاحتمال لكنه قريب لسلامته عن جملة ما يرد على (الاحتمال الثانى) وهوان 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 قراة العزائم لكى يتحقق بقرايتها الزيادة و ان كانت مأمور بها فكيف

تكون زيادة مبطلّة مع كونها مأموراً بها فالجمع بين الالتزام بالأمر بها وبين الالتزام
بكونها زيادة جمع بين المتنافيين

و قد اُجيب عنه بوجوه احسنها ما في صلوة الشيخ (قدّه) وحاصله ان قراءة
آية العزيمة سبب لايجاب الشارع للسجدة عند تحققها و يكون وجوب السجدة مترتباً
عليها مسبباً عنها نظير ترتب المسببات التكوينية على اسبابها كما في ترتب وجوب الحكم
على الحاكم عند اقامة الشهود على السرقة حيث انه عند تمامية الشهادة يصير الحكم
واجباً على الحاكم من قبل الشارع ، و من المعلوم ان تولد المسببات من اسبابها صحيح
لاطلاق المسببات على نفس الاسباب حيث يقال ان الالتقاء في النار احراق مع ان الاحراق
فعل النار و الالتقاء فعل الملقى ، لكن لما كان الاحراق مسبباً عن الالتقاء صار تسببه عنه
منشأً لصحة اطلاقه عليه ، (فح) نقول لما كان وجوب السجدة عند قراءة آية العزيمة
مترتبةً على قرائتها مسبباً عنها و كان الاتيان بها زيادة في الفريضة صح اطلاق الزيادة
على ما هو السبب في وجوبها وهو قراءة العزيمة ، فالزيادة (ح) انما هي بقرائتها المقترضة
للأمر بالسجود

(اقول) و كانّ الي هذا يرجع ما في الجواهر من ان معنى التعليل لا تقرء
وتخاطب بالسجود الذي هو زيادة في المكتوبة و لا يجامعه الأمر بالانتماء الذي تتوقف
عليه الصحة من جهة عدم تصور امر الشارع بالانتماء مع خطابه بالمبطل

ثم ان المتحصل من روايات الباب بعد حمل مطلقاتها على مقيداتها امور (الاول)
عدم جواز قراءة العزائم في الفريضة (و يدل عليه) الرواية المتقدمة و ذيل خبر سماعه
(وفيه لا تقرء في الفريضة اقرء في التطوع) (الثاني) جواز قرائتها في النافلة و يدل
عليه الذيل المذكور آنفاً بالصراحة و مطلقاً اخر دالة على جواز قرائتها مطلقاً
بعد حملها على النافلة بقرينة التفصيل المذكور في هذا الذيل والنهي الوارد عن قرائتها
في المكتوبة كما هو مضمون رواية زرارة المتقدمة (الثالث) وجوب السجدة في
النافلة لو قرء آية السجدة فيها (و يدل عليه) المطلقات الأمرة بها بعد حملها على النافلة
و هي كثيرة (الرابع) استحباب قراءة الفاتحة بعد القيام عن السجدة للر كوع اذا كانت
آية السجدة في آخر السورة كالنجم و العلق و يدل على اصل الحكم 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 و فيه (اذا كان آخر السورة السجدة اجزئك ان تر كع بها)

و هذه الامور هي الاستفادة من مجموع الاخبار في هذا الباب لكنه يقع البحث عن امور (الاول) انه قد تقدم في ذيل نقل الرواية الاولى . ان النهى المذكور فيها بقوله عَلَيْهِ لا تقرؤا 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 و على الثانى يكون بالعكس و ان الاستفادة من التعاميل المذكور فيها بقوله عَلَيْهِ فان السجود زيادة فى المكتوبة اما كونه علة التشريع بمعنى كون المنشأ للمنع عن قرائتها هو ان قرائتها تؤل الى زيادة السجود و لو فى بعض الاحيان فصار منشأ لتعلق النهى عن قرائتها على نحو الاطلاق سواء انتهى الى الزيادة ام لا ، و اما علة الحكم بمعنى كون المنشأ للمنع هو الانتهاء الخارجى فمع عدم انتهاء قرائتها الى الزيادة لا تكون مبطلّة ، فعلى الاول فاطلاق النهى عن القراءة يكون باقيا بلا تقيده بصورة الزيادة بل تكون القراءة منهياً عنها ولو لم يتعقبها الزيادة و على الثانى فلما كانت العبرة فى ثبوت الحكم و عدمه على وجود العلة و عدمها فتنضيق دائرة اطلاق الحكم قهراً و يقيد بما تكون العلة موجودة فيه وهو صورة الانتهاء الى الزيادة لكن قد تقدم ان المبطل ليس نفس السجود الخارجى بل العلة هى الانتهاء الى مرتبة يتعلق التكليف بالزيادة و هى الانتهاء الى قراءة 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 و القراءة من المصلى هو « ابطل صلواتك » باتيان السجود ، و الامر باتيان المبطل مع الامر بالاتمام المتوقف عليه الصحة متنافيان فمع الامر بالمبطل لا يبقى الامر بالاتمام فينتفى الصحة المتوقفة

على الامر بالاتمام ، فظهر ان نفس الامر بالسجود بعد تحقق قراءة آية العزيمة هو المبطل و لو لم يتحقق السجود الخارجى اصلا ولا يتوقف البطلان على السجود الخارجى حتى يقال بكونه من باب الضد و كون الامر بالسجود امرأ بالزيادة المبطله من جهة كون السجدة من حيث كونها من لواحق السورة و تبعاتها معدودة من الاجزاء ضرورة ان لواحق الجزء جزء فلا يقاس المقام بماذا سمع الآية او استمعها حيث ان السجود فى صورة السماع ، الاستماع ليس بجزء من الصلوة و لامن لواحق اجزائها فوقعه فيها ليس من الزيادة ، بل هو اتيان بامر مستقل فى اثناء الصلوة يكون ابطالها من جهة تفويته المواتات او نحو الصورة على حسب ما يأتى تحقيقه و ان كان الاقوى فى خصوص الاتيان بالسجدة هو الالتزام بالزيادة بسبب ورود الامر بالايام بالسجود عند السماع و تاخير السجود الى ما بعد الصلوة المستكشف منه كون الزيادة بمعنى يشمل مثل الاتيان بالسجدة الواحدة و لو لم تعد من اجزائها و لا من لواحقها و هذا بخلاف سجدتى السهو حيث انهما من جهة اشتمالهما على التشهد و التسليم و الجلوس بين السجدتين بل و التكبير و لو على على نحو الاستحباب امر مستقل الوجود حافظ لاستقلاله فاتيانهما فى الصلوة ليس مما يعد من زيادة اجزاء الصلوة بل هو من قبيل الاتيان بشيء خارج عن الصلوة فى اثنائها كاتيان صلوة العصر مثلا فى اثناء صلوة الظهر فلا يبقى محل للبحث عن ان الامر بالسجود هل يقتضى الفورام لا وعلى اقتضائه ايضا هل يقع التزام بين الامر بالسجود و بين الامر بالاتمام ، بل الامر بالسجود فى المقام امر باتيان السجود الذى يعد من الاجزاء لكونه من لواحق اجزاء الصلوة فلا تنتهى النوبة الى البحث عن منع اقتضاء الامر للفور و القول بالتزام بين الامر به و الامر بالاتمام بل لكونه جزء زائداً مبطلا يكون الامر به امراً بالابطال المضاد بذاته مع الامر بالاتمام فالمبطل هو نفس الامر لا السجدة الخارجية حتى يمنع لزوم ايجادها اما بالمنع عن الفور او بتزامم امر هامة الامر بالاتمام .

و الحاصل ان مع الامر بالابطال لا يعقل الامر بالاتمام المتوقف عليه الصحة و

يصير العمل بنفس الامر باطلاً لان البطلان يتوقف على وجود السجدة الواجبة حتى يتحقق التزام بين الابطال و الاتمام و سيأتى لهذا زيادة توضيح انشاء الله

والمهم هاهنا تنقيح البحث عن الاحتمالين المتقدمين فى النهى و اثبات انه على طبق اصله الاولى او الثانوى؟ و يمان الثمرة بين جعل العلة علة للحكم او جعلها علة للتشريع **فتقول** ها هنا صور (الاولى) لو اتى بسورة كاملة من غير العزائم ثم اتى بواحدة منها بقصد القرآنية و انتهى الى آية العزيمة فمقتضى التعليل هو البطلان فى هذه الصورة مطلقاً سواء كانت العلة علة للتشريع او علة للحكم اما على الاول فواضح لصدق الاتيان بالقراءة المنهية و سيأتى ان القرآن المنهى عنه ولو لم يكن داخل فى كلام الادمى موضوعاً لكنه يكون منه حكماً فيكون موجباً للبطلان و اما على الثانى فلانها الى الامر المبطل (الثانية) لو اتى بواحدة منها بقصد القرآنية بعد الاتيان بسورة كاملة من غير ها بلا انتهاء الى آية السجدة لكن مع قصد الانهاء اليها و حكم هذه الصورة ايضاً البطلان مطلقاً سواء كانت العلة للتشريع او للحكم اما على الاول فلصدق الاتيان بالقراءة المنهية و اما على الثانى فلقصده الانهاء الى المبطل و مع قصده يكون شروعه فيها من اول الامر منهيّاً عنه فيبطل من جهة قصد الاتيان بالمنهى عنه فيكون مخالفاً بالنية .

(الثالثة) ان ياتى بهافى الصورة المذكورة مع قصد القرآنية لكن مع قصد عدم الانهاء الى آية السجدة بل يكون قصده قطع القراءة عند الوصول الى آية السجدة لو شرع من اول السورة او ان قرائته تكون من ما بعد آية العزيمة لو شرع من اثنائها و حكم هذه الصورة هو عدم البطلان بناء على كون العلة علة 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 قراءة سورة العزيمة (ح) لكونه قاصداً لقراءة بعض منها و البعض المتعين بالقصد لا يصدق عليه السورة و اما على تقدير كونه غيراً فلان الظاهر المستفاد منه هو مانعية السورة لا البعض منها و لكن يشكل ذلك بناء على المانعية حيث ان مقتضى المانعية كما يكون تقييد الامر بمطلق السورة بغير سورة العزيمة

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

(الصورة الرابعة) ان ياتى بها بقصد القرآنية لا بقصد الانهاء الى آية السجدة ولا بقصد عدمه بل يكون بلا قصد بالنسبة اليه وحكم هذه الصورة هو البطلان مطلقاً وانتهى الى آية السجدة وامام عدم الانتهاء فلا بطلان بناء على كون العلة علة الحكم وذلك لعدم تحقق المبطل ولا قصد تحققه واما بناء على كون العلة علة التشريع فالوجهان الجاربان فى الصورة الثالثة جاربان هنا ايضاً لكن الاقوى هاهنا البطلان للصدق العرفى بانه قارى للسورة مع تعلق النهى بها لعدم توقف النهى على الانتهاء بالمبطل ووجه توهم الصحة هناك هو اختصاص التحريم او المانعية بما يؤتى به جزعاً لا بقصد القرآنية وقد عرفت اندفاعه بان النهى عن قراءة العزيمة كما يقيد الامر المتعلق بمطلق السورة بغيرها يقيد اطلاق رحجان قراءة القرآن ايضاً بغيرها اللهم الا ان يدعى انصراف اطلاق النهى عن قراءة العزيمة الى قرائتها بعنوان الجزئية

(الصورة الخامسة) ان ياتى بها بقصد الجزئية واما انها هى السورة التى يؤتى بها بعد الفاتحة ولا ينبغى التأمل فى البطلان فى هذه الصورة بناء على كلا الاحتمالين سواء قلنا بالحرمة النفسية او بالمانعية، انتهى الى قراءة آية السجدة ام لا ووجهه يظهر مما تقدم

ثم ان التحقيق فى احتمال النهى هو المانعية و فى التعليل هو كونه علة للتشريع لا للحكم (واما وجه الاول) فلما تقرر فى محله من ان الاصل فى النواهي 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 قراءة سورة العزيمة عن الصلوة هى زيادة السجود فى الفريضة الا بعد ضم ان قرائتها منتهية الى

قراءة آية السجدة المسيبة عن الامر بها والسجدة المأمور بها بسبب قراءة آيتها لكونها من لواحق قرائتها يعد جزءاً من الصلوة بتبعية جزئية السورة لكون تبعات الجزء جزءاً فمن هذه الجهة تكون زيادة فى الصلوة ولا يخفى ان هذه الضمانم كلها نظرية علمية لا يصح مع خفائها الاستدلال المذكور

(واما وجه استقامة الثانى) فلان علة التشريع مما لا يلزم فيه الاطراد بل يكون اطلاق الحكم باقياً بحاله ولو لم تكن العلة موجودة لكونها علة للتشريع لا لوجود الحكم فيصح ان يقال ان منشاء مانعية سورة العزيمة هو انتهاء قرائتها ولو فى بعض الاوقات الى زيادة السجدة (وعلى ما ذكرنا) من التحقيق فى كون النهى غيرياً دالاً على المانعية وان العلة علة التشريع لاعلة الحكم

فالتحقيق هو القول بالبطلان فى جميع الصور الخمسة اتى بقصد الجزئية او بقصد القرآنية، كان بقصد الانهاء الى آية السجدة او مع قصد عدمه او بلا قصد، انتهى الى قراءة آية السجدة ام لا وسواء قلنا بجواز الاكتفاء بقراءة بعض السورة فى الصلوة او بوجوب قراءة الكاملة منها وسياتى زيادة تنقيح لهذا المطالب فى طى الامر الثالث ايضاً

(الامر الثانى) لو قرء سورة العزيمة ساهياً فاما ان يتذكر قبل قراءة آية العزيمة او يتذكر بعدها فعلى الاول فلا اشكال فى وجوب العدول عنها مطلقاً سواء تجاوز النصف او لم يتجاوز لكونها خارجة عن صلاحية الجزئية بسبب النهى عنها كما هو واضح (وعلى الثانى) فيقع الكلام تارة فى تكليفه بالنسبة الى اتمام تلك السورة او وجوب العدول عنها و اخرى فى تكليفه بالنسبة الى الاتيان بالسجدة

(اما الكلام) فى المقام الاول ففيه وجوه اتمام تلك السورة و العدول عنها و اتمامها بقصد القرآنية ثم الاتيان بسورة غيرها مستقلة بقصد القرآنية ايضاً (ووجه الاول) ان النهى عن قرائتها انما هو من جهة انها قرائتها الى قراءة آية السجدة و المفروض تحققها نسياناً ومعه فلا يكون فى اتمامها منع اصلاً (ولا يخفى ما فيه) بعد ما عرفت من استفادة المانعية عن النهى و كون العلة علة للتشريع لوضوح عدم صلاحية تلك السورة للجزئية واقعا من غير مدخلية للعلم و الجهل و التذكر و النسيان فيها اصلاً ضرورة

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

(فان قات) هذا يصح بناء على استفادة المانعية واما بناء على الحرمة فلا لعدم التحريم بسبب النسيان (قلت) سقوط مانعية المنهى عنه (ح) بسبب سقوط النهى بالنسيان متوقف على كونها فى طول النهى وهو ممنوع بل الحق انها مع النهى معلولا علة ثالثة و هي ملاك النهى و من المعلوم بقاء ملاك النهى و عدم سقوطه بسبب النسيان فحينئذ فدائعية 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 بعد التذكر و عدم جوازها بل وجوب تاخيرها الى ما بعد الصلوة و وجوب الائمة بها بعد التذكر مع وجوب الاتيان بها بعد الصلوة او مع عدم وجوبه (وجه الاول) ان قراءة آية السجدة لكونها عن سهو تكون بمنزلة السماع او الاستماع فى عدم كونها 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 و هي غير مبطللة مع اشكال فيه لصدق العمد فى اتيانها و لو كان من جهة السهو عن قراءة آيتها لكن صحته مبنية على القول بوجوب السجدة عند السماع او الاستماع و سيأتى 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) فى حكم الاستماع فقد قيل بحرمة و بطلان الصلوة به مثل نفس القراءة و ذلك لاستلزامه زيادة السجدة المبطللة فيتحقق فيه ما هو الملاك فى تحريم قراءة العزيمة و البطلان بها ولا يخفى ما فيه وذلك لعدم الدليل على تحريمه اولاً و لعدم البطلان به على تقدير تسليم تحريمه ثانياً (اما الاول) فلان ما دل على تحريم القراءة انما استفيد منه المانعية من جهة كونها جزءاً زائداً تكون زيادة مبطللة و الاستماع ليس من اجزاء الصلوة ولا السجدة الواجبة به من لواحق اجزاها بل هى لو وجبت بسبب الاستماع فى اثناء الصلوة كانت امراً اجنبياً عن الصلوة واقعة فيها كزيادة سجدتى السهو فى اثنائها حيث انها ليست من باب زيادة الاجزاء فالدليل الدال على تحريم زيادة الجزء لا يدل على تحريمه بوجه من الوجوه (و اما الثانى) فلانه على تقدير القول بتحريمه ايضا لم يكن وجه فى ابطاله للصلوة لكونه امراً غير مرتبط بالصلوة فيكون كالنظر الى الاجنبية حيث ان تحريمه غير مستلزم للبطلان .

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

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

فلا يكون أمر بالأعادة باخلاله و لذلك قلنا بان الصحيحة متكفلة لئفى وجوب الأعادة
 نهما لم يمكن تعلق الامر به ومن المعلوم ان الامر بالمنسى كاملا يكون معقولا مع
 فرض النسيان كذلك الامر بفعل ما كان مقهوراً على تركه شرعاً او ترك ما كان مقهوراً
 على فعله شرعاً غير معقول

فظهر ان الصحيحة لاشمل مورد الاخلال العمدى ولو كان عن جهل قصورى
 فضلاً عن التقصير وذلك لوجود الامر باصل الاتيان ومعها فلا ينتهى النوبة الى الامر بالأعادة
 اذ الامر باصل الاتيان كاف فى حكم العقل بوجوب امثاله من غير حاجة الى الامر
 بالأعادة بل لامعنى للأعادة حينئذ اذا المأتى به لا يكون معاداً بل هو نفس ما تعلق
 به الامر المفروض عدم تحققه الا بهذا الوجود اذا تحقق ذلك فنقول السجدة المأتى بها
 بسبب الاستماع حيث لا تكون من اجزاء الصلوة لاتدخل فى الزيادة العمدية و انما تكون
 مبطليتها على تقديرها بطلانها من جهة فصلها بين اجزاء الصلوة المضرب بالموالاة فى مفوتة
 للموالاة لكن الاتيان بها بقهر شرعى مستند الى امر الشارع بها فترك الموالاة المستند
 الى القهر الشرعى به بسبب الامر بالسجدة لا يعقل ان يكون فى ظرف الامر بها لما
 عرفت من سقوط الامر عنها بسبب القهر الشرعى بتركها كما فى صورة النسيان فلو كان
 امر بها والحال هذه لكان المعقول من الامر به هو الامر بالأعادة وهو مرفوع ايضا بحكم
 صحيحة لاتعاد .

(و مما ذكرناه يظهر ضعف القول) بمزاحمة وجوب السجود مع حرمة
 الابطال ولزوم مراعاة الاهم منهما كما عن العلامة الطباطبائى (قده) وتبعه عليه اخرون وذلك
 لعدم انتهاء النوبة الى الابطال حتى يتحقق التزاحم بين حرمة وبين وجوب السجدة
 بل بمقتضى الصحيحة كما تقدم يحكم بعدم البطلان فتكون الصحيحة حاكمة على
 دليل اشتراط الموالاة موجبة لتخصيصها بصورة عدم النسيان وما بحكمه فى سقوط الامر
 بالاتيان وعدم امكان الامر فيه الا بالأعادة مضافا الى انه لو اغمض عن دلالة الصحيحة
 على الصحة فنقول لوجه للقول بالتزاحم ايضا بل اللازم (ح) الحكم بالبطلان لامن

جهة السجود الخارجى بل من جهة الامر به الذى قد عرفت سابقا عدم اجتماعه مع الامر بالاتمام فالبطالان حينئذ مستند الى نفس الامر بالسجود لعدم الامر بالاتمام حينئذ المصحح للاتمام نعم فرض التراحس 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 بتأخير السجود عن الصلوة من جهة احرار 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 فيقرأ انسان السجدة كيف يصنع قال يؤمى برأسه (قال) وسئلته عن الرجل فى صلوته فيقرأ آخر، السجدة، فقال يسجد اذا سمع شيئاً من العزائم ثم يقوم فيتم صلوته الا ان يكون فى فريضة فيؤمى برأسه ايماء، وصدده وان لم يكن له ظهور فيما ادعناه لامكان حملته على التقية باحتمال كون الجماعة من العامة الا ان ذيله صريح فى وجوب الايماء بالسجود فكانه عَلَيْهِ السَّلَامُ جمع بين الوظيفتين اعنى فورية السجود وعدم 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 الحظاين مهما يمكن بل هو بملاك لا يعرفه غير الشارع يجب الاخذ به تعبداً هذا ولكن لمكان اعراض المشهور عن العمل بهذا الخبر وذهابهم الى وجوب تأخير السجدة عن الصلوة عند قراءة 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 وكون الاجماع فى مورد القراءة 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 تأخير السجود عن الصلوة لسو قرء الآية فى الصلوة نسياناً فمن تلك الشهرة المحققة و الاجماع المنقول يستكشف ان

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

هذا مع امكان منع الشمول ايضا بوجهين آخرين (احدهما) ان السجدة داخلية في عقد المستثنى ضرورة ان كون المراد من السجود المذكور في عقده هو السجود الركني اعنى به السجدة معاً اول الكلام لاحتمال ان تكون السجدة الواحدة داخلية فيه وسيأتى البحث عنه (و ثانيهما) انه على تقدير دخول السجدة الواحدة في عقد المستثنى منه ايضا يدعى تخصيص الصحيحة بقوله عَلَيْهِ فانه زيادة في المكتوبة فيقال بان زيادة غير الركن في غير صورة العمد وما بحكمه لا يكون مبطلاً الا السجدة الواحدة بحكم التعليل المذكور و ذلك بناء على ان يكون العلة علة للحكم و ما استظهرناه سابقاً من كونها علة للتشريع لا يكون ظهوراً رافعاً للحكم احتمال كونها علة للحكم بل هو احتمال مساوٍ مع احتمال كونها علة للتشريع فحينئذ يقع الاشكال في بعض الصور المتقدمة من جهة الحكم بالبطالان ايضا و ذلك فيما اذا شرع في قراءة العزيمة لا بقصد الانهاء الى آية السجدة سواء شرع بقصد القرآنية او بقصد الجزئية بناء على جواز الاكتفاء بقراءة بعض السورة ، هذا ، ولو شك في مانعية هذا المقدار من القراءة من جهة الشك في كون العلة علةً للتشريع او للحكم كان المرجع البرائة وكيف كان فالقول بوجوب السجدة في صورة الاستماع او نسيان القراءة فاسد لعدم الدليل على وجوب الفورية وعدم المصحح في اتيانها لمنع شمول لانعادلها (فيبقى القولان الآحزان) اعنى الایماء بها في الصلوة او تاخيرها الى بعد الصلوة فلو تمت حجبية خبر علي بن جعفر لكان المتجه هو الفتوى بوجوب الایماء لو لم يكن وجوب التأخير اجماعياً كما نقل الاجماع عليه و انعقدت عليه الشهرة المحققة كما انه لو كان التأخير اجماعياً او كان اعراض المشهور عن العمل بخبر علي بن جعفر عَلَيْهِ . 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 التأخير

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

اقول و احوط من ذلك اعادة الصلوة ايضاً وذلك لاحتمال كون الايماء من الزيادة

المبطله لكونه بدلا من السجدة فيكون بحكم المبدل منه

(فان قلت) الايماء البدل عن السجود يكون بحكم السجود اذا كان بدليته فى
ظرف عدم التمكّن 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 ذلك الحال و البدل الذى ثبت بدليته من جهة كون
مبدله مبطلاً لو اتى به لايقل 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 ذلك الحال وعليه فلا وجه للاحتياط باتيان السجدة بعد الصلوة ايضاً وهو خارج عن
فرض الكلام لكون الكلام هنا على تقدير الاشكال فى 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 بدلا عن السجدة المبطله مع كون البدل فى حكم المبدل منه
لعدم ثبوت تشريعه من جهة الفرار عن مبطلية المبدل منه

(مسئلة) قد تقدم سابقاً وجوب التلّفظ بالقراءة ، و المراد باللفظ هو الصوت

المعتمد على 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 الامر ان 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 اذا العلم 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 الفروع المتعلقة باعتبار مراعاة الكلمة من حيث المادة والهيئة والقواعد التجويدية مما يكون مراعاتها منشأً لسهولة القراءة على اللسان بحيث لو لا مراعاتها لحصل الثقل و جملة من القول فى وجوب مراعاة احدى القرات المشهورة وراجع (و نزيد هنا) بان تواتر القراءات عن النبى صلى الله عليه وآله بحيث يكون النازل عليه صلى الله عليه وآله متكررا فيما اذا ادى الى اختلاف الاحكام بحيث تكون القراءات 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 وآله يمكن تصحيحه بان النازل عليه صلى الله عليه وآله هو المواد مع التوسعة فى تهيتها بالهيئات بمعنى ان ما نزل عليه فى مثل كفوا هو مادة تلك الكلمة لابيئة خاصة و رخص فى ان يقرئها بالكاف المضمومة و الفاء المضمومة مع الواو او الهمزة او الفاء الساكنة معهما هذا فيما لم يختلف المعنى باختلاف القراءة و اما 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 القراءة على احدى القرائات السبع فيما لم يكن مخالفاً مع القواعد العربية لكن فى تحقق الاجماع اشكال فحينئذ فالمتعين هو القراءة على طبق القراءة المعروفة فى زمان الخطاب ولا يبعد ان يكون هى قراءة 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 اشتهاار قرائته فى زمان الصادقين و ان الشيعة يستنسخون القرآن على وفق قرائته و اشتهاار موافقة قرائتهم مع قرائته فمن جملة هذه الوجوه يستظهر تعين مراعاة قرائته من بين القرائات السبع والله العالم .

(مسألة) يعتبر الموالات فى الكلمات و المراد بها هنا 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 معناها فى نفس الكلمة ولا اشكال فى اعتبارها فيها و كذا فيما كان خارجاً عنها حقيقة ولكنها معدودة منها كحرف الجر و مجردها و الالف واللام و مدخولهما حيث لا يصح انقطاع النفس بين حرف الجر و مجردها و الالف واللام و مدخولهما و كذا بين المضاف و المضاف اليه و ان لم يكن هو فى الوضوح بمشابهة الاولين لكن لشدة ارتباط المضاف بالمضاف اليه بعد ان كانهما كلمة واحدة و ذلك 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 لصحيفة 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

(مسألة) يجب الترتيب بين قراءة الحمد و السورة فلو اخل به فاما ان يكون عن عمد او يكون عن سهو ففيها صور (الاولى) لو اخل به عمداً مع البناء على الاخلال من اول النية بان قصد الصلوة التى تكون السورة فيها متقدمة على الحمد (و لا ينغى 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 القراءة بدء بقراءة السورة عمداً وهذا ايضا مبطل للصلوة من جهة كون المأنى بها من السورة زيادة عمدية اتى بها بقصد الجزئية فتكون مبطللة ولا اختصاص فى مبطلية الزيادة العمدية بما كان الزائد ركناً كما لا يخفى (و اما التمسك

للبطلان) بلزوم القران بين السورتين لو اتى بالسورة بعد الحمد وبالاخلاق 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 المأني بها) بعد الحمد انما يجب لمكان كونها جزء ولا يصدق مع اتيانه القران كما هو ظاهر (و كذا التمسك) للبطان بكون السورة منهيها عنها و ذلك لعدم النهي عنها اولا اذ المسلم من السورة المنهي عنها على تقدير تسليمها هي السور العزائم مع ما عرفت من كون النهي عنها دالاً على المانعية لا على الحرمة الذاتية وعلى تقدير التسليم فلا يوجب النهي عنها الا بطلانها لا بطلان الصلوة بها على تقدير المنع عن كون زيادة غير الركن مبطلاً والقول بان القرآن المنهي عنه يخرج عن القرآنية ويصير بسبب النهي من الكلام الآدمي الموجب للابطال مردود اذ القرآن قرآن على كل تقدير كما لا يخفى (وبالجملة) فالعلة في البطلان هو ما ذكرناه اعني كون الايتان بها حنيئذ من الزيادة المبطله

(الصورة الثالثة) ان يكون الاخلاق بالترتيب نسياناً بان قدم قراءة السورة نسياناً فلم يتذكر الا بعد الدخول في الركن والاشكال في الحكم بصحة الصلوة لعدم صدق الزيادة المبطله و ان الفاتت انما هو السورة لكون المأني بها من جهة كونها في غير محلها غير محسوب جزءاً ويجب عليه سجود السهوناء على وجوبه لكل زيادة ونقصه

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

مشروط بالدخول في الركن على نحو الشرط المتأخر

ومن هنا يظهر انه لو علم اجمالاً 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 في غير محله و ذلك لانه لو اتى به قبل الاتيان
بالسجدة مع دخوله في القيام للركعة الثالثة يكون الاتيان به في محله لان بالدخول في القيام
يستكشف كون التشهد في محله فحينئذ لا يحصل له علم تفصيلي بوجوب التشهد لكى
يكون الشك في وجوب السجود بدوياً حتى يرجع فيه الى قاعدة التجاوز

(الصورة الخامسة) ان يكون التذكر بالاخلاق قبل الدخول في الركوع ولا
اشكال ايضاً في الصحة و يجب عليه الاتيان بالسورة بعد الحمد حينئذ و سجود السهو
مرتين من جهة زيادة ما اتى به نسياناً (وربما يتوهم) عدم وجوب السورة بعد التذكر
بتخيل ان الترتيب بين الاجزاء من شرائط الصلوة حال الاتيان بالجزء لامن شرائط اجزاها
و كل شرط للصلوة في حال الجزء اذا اخل به سهواً لا يمكن تداركه الابعادة الصلوة
و ذلك لان الجزء حيث لم يكن مشروطاً به وقع صحيحاً ولا يمكن اعادته والمفروض
كون ظرف وجود الشرط هو حال الاتيان بذلك الجزء فبقاء شرطه مع فوات محله منحصراً
باعادة الصلوة فحيث انه من غير ما يجب الاعادة به بحكم صحيحة لاتعاد فلا يجب
الاعادة هذا (ولكنه توهم فاسد) لان كون السورة مترتبة على الحمد و واقعة عقبيها انما هو
من شرائط السورة لامن شرائط الصلوة حال قراءة السورة و ذلك لان السورة التي هي
جزء للصلوة عبارة عن التي يكون محلها بعد الحمد فالمأمى بها قبل الحمد لا تكون جزء
اصلاً لانها جزء فات منه شرط الصلوة

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

(مسئلة) لاشكال فى ان البسمة جزء من كل سورة الا البرائة للاخبار المستفيضة على جزئيتها وعدم الخلاف منا وهل هى شرط للصلوة او يجب الايتان بها بعنوان الجزئية بمعنى ان الواجب من السورة هو غير البسمة منها وان البسمة شرط للصلوة وانها بجميع اجزائها واجبة فى الصلوة فينتزع عن وجوبها الجزئية و جهان اقواهما الثانى و يترتب على الاول عدم الحاجة الى تعيين السورة حين الايتان بالبسمة بل يكفى الايتان بها ثم قصد سورة معينة

وهل جزئية البسمة لكل سورة من قبيل المشترك المعنوى بمعنى ان يكون الجزء هو الجامع بين تلك البسمالات او يكون من قبيل المشترك اللفظى بان يكون كل بسمة جزء من سورة معينة و جهان لا ينبغي الاشكال فى كون الثانى هو الاقوى و ذلك لبعد الاول بل عدم تعقله اللهم الا ان يقال بان السور النازلة كانت بلا بسمة لكن فوض الى النبى جعل فرد من البسمة لكل واحدة منها و هو بعيد غاية البعد وعليه يترتب الاحتياج الى تعيين السورة قبل البسمة بالقصد بان يقصد قبل الايتان بالبسمة كونها لسورة معينة و ذلك لانها بعد اشتراكها مع سائر البسمالات يحتاج الماتى بها الى معين ولا يكون 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 سواء من جهة اشتراكهما فى جميع الاجزاء من اولهما الى آخرهما و ذلك بخلاف البسمة لكان امتياز بقية اجزاء السور بعضها عن بعض فانه يمكن ان يكون تعقبها بسورة معينة معينة لها لتلك السورة فلا يكون المعين لها منحصراً بالقصد

(قلت) ما ذكرته على تقدير تصوير صحته بان يكون الجزء من كل سورة هو البسمة بوصف تعقبها بما ياتى بعدها من السورة لا ذات البسمة وان كان امراً ممكناً لكن اثباتها يحتاج الى اعتبار زائد عن اصل جزئيتها غير ثابت ثبوتاً واثباتاً
(اما اثباتاً) فلعدم دليل دال على كون الجزء هو البسمة بوصف التعقب كما

هو واضح

(و اما ثبوتها) فلان اعتبار وصف التعقب في جزئيتها لكل سورة امر زائد مشكوك لا يدل عليه دليل فيدفع بالاصل ولا يتوهم ان اعتبار قصد السورة ايضاً امر زائد يدفع بالاصل و ذلك لانه بعد احراز اصل جزئية البسملة بالوجدان و عدم اعتبار امر آخر معناه في الجزئية يحكم العقل بلزوم قصدها في الامثال للزوم قصد الهوية المأمور بها في مقام الاثبات ليتحقق العبادة كما تقدم في مبحث النية (هذا)

ولو شرع في البسملة و اتى بسورة بعدها بلا قصدها تفصيلاً بل من باب سبق اللسان فلا يخلو عن صور (احديها) ان يكون قاصداً لقراءة غيرها فشرع فيها نسياناً و هذه سيأتي حكمها (الثانية) ان لا تكون من نيته قراءة غيرها لكن سبق الى لسانه من غير البناء على قرائتها و الاقوى فيها الصحة و ذلك لان قرائتها حينئذ مستندة الى ارادة اجمالية مرتكزة في خزانة النفس مفعولاً عنها و هي كافية في تحقق القصد اذ الذي اعتبرناه انما هو كون القراءة عن القصد و اما خصوص القصد التفصيلي فلا ، و من المعلوم ان صدور الفعل الاختياري بلا ارادة ولو ارتكازاً أمحاً كما انه لا اشكال في ان تلك القراءة من الامور الاختيارية فلا محالة سبقها القصد و لو اجمالاً و هو كاف في الصحة و لا يمكن ان يقال بانه يمكن ان تكون البسملة واقعة بارادة غير السورة التي وقعت عقبيها 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 قراءة سورة معينة كالتوحيد فشرع في غيرها كذلك او لم يكن بل الامر في صورة الاعتياد الى قراءة سورة معينة يكون اوضح و ذلك لان نفس الاعتياد كاف في تحقق توجيئه القصد الى المعتاد بلا حاجة الى قصد تفصيلي (وبعبارة اوضح) لو شرع في السورة المعتاد بها فلا يحتاج الى قصدها قبل الشروع تفصيلاً بل يكون نفس اعتيادها منشأ لتعلق القصد الاجمالي اليها فحينئذ فمع الاعتياد لو شرع في غير المعتاد بها غافلاً كان توقف شروعه فيها الى ارادة اجمالية اوضح و ذلك للاحتياج الى الصرف عن المعتاد بها الى غيرها .

هذا كله لو سبق الى لسانه قراءة سورة مع قرائتها و لو ببعضها بان التفت فى انائها، (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 اى بالاجمال لا يمكن الاكتفاء باتيان البسملة وحدها و بالجملة فيترده بعد البسملة يستكشف ان الصادر بالقصد الارتكازى انما هو البسملة وحدها

(مسئلة) اختلف فى حكم القران بين السورتين فالمشهور بين المتأخرين هو الجواز على الكراهة وذهب القدماء الى المنع و منشأ الاختلاف هو اختلاف الاخبار فى ذلك ومدلول جملة منها هو التحريم للنهى عنه و صريح بعض اخر منها هو الجواز بسبب نفى البأس و مقتضى الصناعة العلمية هو حمل الاخبار الناهية على الكراهة و ذلك لكونها ظاهرة فى التحريم و الاخبار المجوزة صريحة فى الجواز و الجمع الدلالى بينهما هو بحمل النهى على غير ظاهره بقرينة التصريح بالجواز ، وهذه الصناعة بلحظانفس هاتين الطائفتين مع قطع النظر عما سياتى اجتهاد حسن

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

(وتوضيح ذلك) ان المعمول فى زمن الصادقين عليهما السلام هو تدوين الاخبار من الرواة و كان كل راو بدون مارواه فى جامع موسوم بالاصل و قد كانت الاصول اربعة 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 فى جامع موسوم بالجوامع و دونوا جوامع عديدة اشهرها الكتب الاربعة بين الشيعة وبسبب ذلك صار عدد طبقات المصنفين ثلاث طبقات ولا يخفى ان الغفلة عما فى الاصول فى الطبقة الاولى امر ممكن اكون كل را و انما يعمل باصله بل الشيعة ايضا كانوا مختلفين فبعضهم كان يعمل باصل حرير 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 المتأخرين عن الكتب الاربعة (و بالجملة) فهذه الدعوى بعيدة كدعوى انهم ما كانوا مطلعين على قاعدة الجمع الدلالي ضرورة انها موروثه عنهم و كذا لا يصحى السى المناقشة فى عمل القدماء باخبار المنع بدعوى ان الموجود فى كتبهم هو النهى عن القران لا الحكم بالبطلان وذلك لان نهيهم عنه كاشف عن علمهم بالاخبار الناهية فمع علمهم بها لا يحتاج فى الحكم بالبطلان الى فتواهم به بل بعد احراز حجية الاخبار الناهية لا بد من القول بالبطلان اما من جهة استفادة المنع عن النهى او من جهة الحرمة الذاتية ولولم يفت القدماء بالبطلان (وبعبارة اخرى) الحججة هو علمهم بالاخبار الكاشف عن اعتبارها سندا لا اجتهاد هم فى دلالتها مع ان ترك ذكرهم عن البطلان لعله من جهة كون بنائهم جعل المتون موافقا للاخبار كما لا يخفى

(ثانيهما) كون الاخبار المجوزة مطابقة للعادة فيحتمل فيها التقية ويمكن منع الثانى بان جواز القران مذهب الشافعى المتأخر عصره عن زمان الصادقين عليهما السلام و كان فى عصرهما الشايخ هو مذهب ابى حنيفة وما لك و هما قائمان بالمنع و الاخبار الدالة على الجواز لما كانت صادرة عن الصادقين عليهما السلام كما فى خبرين منها لا تكون قابلة للحمل على التقية و كيف كان فالمسئلة ملتسبة جدا من جهة دلالة الاخبار الكثيرة على المنع مع كون ما يعارضها غير معمول به عند القدماء و احتمالها للتقيه و من جهة ان مقتضى الجمع الدلالي هو حمل الاخبار المانعة على الكراهة مؤيدا بتحقيق الشهرة بين المتأخرين عليه و ان كان موافقتهم لا يكون مقوية كما ان اعراضهم لا يكون بموهن فلاحوط حينئذ ترك القران كما هو طريق النجاة بعد عدم التمكن من الفتوى بواحد من الطرفين من جهة الالتباس

(ثم ان هنا فرعاً) 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 الثاني وذلك لدلالة رواية منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام وفيها لا تقرء في 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 في المقام انما هو فيما اذا اتى ببعض السورة بعد الاتيان بسورة كاملة والحكم في العدول انما هو فيما اذا كان في اثناء السورة التي شرع فيها اولاً مع عدم تجاوز نصفها فاحد البابين اجنبي عن الاخر (ولو سلم) اطلاق رواية منصور بن حازم وشمولها لما قبل الاتيان بالسورة الكاملة فاللازم هو تقيدها بما يدل على جواز العدول من غير انتهاء التوبة 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 اصلاً اولاً (ولو سلم) في قيد اطلاقها بما يدل على جواز التكرير ثانياً (وكيف كان) فيبقى رواية منصور بن حازم في دلالتها على المنع من قراءة بعض السورة بعد الاتيان بالسورة الكاملة من غير معارض كما هو واضح

(الفرع الثاني) هل القران الممنوع منه تحريماً او تنزيهاً هو ان ياتي بسورة ثانية بعد الاتيان بالاولى بقصد الجزئية او ما ياتي بها بقصد القرآنية وجهان (وتحقيق القول) في ذلك يحتاج الى بسط فنقول ان الاتيان بالسورة الزائدة لا يخلوا عن صور (احديها) ان ياتي بها بقصد القرآنية (الثانية) ان يقصد بها الجزئية بحيث يكون هي مع المأني 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 في قبال المأني بها اولاً (ثم الكلام) يقع تارة في حكم هذه الصور مع قطع النظر عن ادلة القران بين السورتين و اخرى بالنظر اليها (اما الاول) فينبغي عدم الاشكال في الصحة في الصورة الاولى و ذلك لعدم صدق الزيادة مع الاتيان بالسورة الزائدة بقصد القرآنية بل هو داخل في الأدلة الدالة على رجحان القراءة في الصلوة و اما

الصورتين الاخيرتين فالحكم بالبطلان فيهما مبنى على كون الزائدة زيادة مبذلة و قد حقق فى محله ان الجزء المأخوذ فى الصلوة اما يكون مندرجاً تحت العدد وذلك كالر كوع والسجود حيث ان الجزء فى الركوع هو الركوع الواحد من كل ركعة وفى السجود هو السجودتان من كل ركعة واما ان لا يكون مندرجاً تحت العدد بان يكون الامر بصرف وجود الشئى المنطبق على اول الوجود

ثم هذا الثانى على قسمين (احدهما) ان لا يكون صرف الوجود منه معدوداً بحد عدمى و ذلك كالخط مثلاً 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 تفرد به بانقطاعه الى حد عدمى و ثانيهما ان يكون متحدداً بحد عدمى و ذلك كالسورة و التسيحات الاربع والذكر و نحوها و حكم 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 بالاثنتين (واما القسم الثانى) فمقتضى تعلق الامر بصرف الوجود و ان كان تحقق الامثال

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 خطأ واحداً و مصداقاً لاول الوجود و لو بلغ فى الطول الى ما لا نهاية له الا ان يرفع اليد عن رسمه و اراد رسمه يرسم آخر فبصرف رفع اليد يتحقق الامثال بتحقيق صرف الوجود المحدد بما انقطع عليه الخط (فظهر) انه فى هذا القسم له ان يوجد صرف الوجود بالخط الطويل و له ان يوجد بالخط القصير لكن ليس هذا من باب التخيير بين الاقل و الاكثر اذ الخط الطويل ليس فردين من الخط بل هو فرد طويل و انما يتحقق فرديته بتحدده بالحد العدمى و لا يحتاج فى اثبات هذا التخيير الى اعتبار مؤنة زائدة عن اصل تعلق الامر بالطبيعة المأخوذة 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 و القصير فردين للطبيعة طولاً 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 لا ينبغي الاشكال فيه سواء كان عقلياً بان كان القدر المشترك بين السورة و السورتين او القدر المشترك بين التسييحات الاربع مرة او ثلاث مرات هو المأمور به او كان شرعياً بان كان المأمور به هو السورة الواحدة او السورتين ووجه صحته هو الاعتبار بنحو اللابشرطية و بشرط لافالاقل يكون واجبا اذا كان بشرط لاو اذا كان مع السورة الاخرى يكون الواجب هو المجموع لكن صرف الامر بالطبيعة بنحو صرف الوجود لا يكفي في اثبات التخيير بل يحتاج الى مؤنة زائدة عن اعتبار القدر المشترك فحيث لم يدل دليل على اعتبارها في السورة و كان صرف الامر بالسورة مقتضياً لتحقيق 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 قصداً بايجادها باكثر من السورة اذ هي متحددة بحد عدمي ينقطع بانتهائها اليه لامحالة كما لا يخفى

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 استسناه 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 مطلوبة 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 مستقلاً وذلك لان الاقل انما كان جزء اذا لم يكن مع وجود الاكثر ولو اتى به بقصد بشرط لافمع قصد الجزئية بالسورة الاولى مستقلة لا يتحقق بها الامتثال الامع عدم تحقق سورة اخرى معها ولو كان الاتيان بها ثانياً بقصد الجزئية مستقلة

(فتلخص مما ذكرنا) ان حكم القسمين الاخيرين بالنظر الى اداسة 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 فالمنتار 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 خصوصاً ماورد منها بان اعطوا كل سورة حقها من الركوع والسجود بمعنى لزوم عدم الفصل بين السورة والركوع المخل به قراءة السورة ثانياً مطلقاً ولو بقصد القرآنية فحينئذ فعلى القول بالمنع تكون مخصصة لادلة الدالة على رجحان القرائة فى الصلوة مطلقاً فيختص رجحانها بغير تلك الحالة كما انه على القول بالكراهة ايضاً كذلك غاية الامر على القول بالمنع تكون مبطله من جهة حرمتها الذاتية او المانعية ولاضير فى الالتزام بكرهتها فى تلك الحالة بناء على القول بكراهة القران لمسا عدة الدليل على كراهتها فى تلك الحالة كما انها تكون مكروهة فى الركوع والسجود ايضاً

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

النصوص (منها) خبر عمر بن ابي نضر عن الصادق عليه السلام وفيه 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 و قل 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 الحلبي عنه عليه السلام) ايضا وفيه قال قلت لابي عبدالله عليه السلام رجل قرء فى الغداة سورة قل هو الله احد قال لا بأس و من افتتح بسورة ثم بداله ان يرجع فى سورة غير هافلا بأس الاقل هو الله احد لا يرجع منها الى غير ها و كذا قل يا ايها الكافرون (و منها موثق عبيد بن زرارة) و فيه فى الرجل يريد ان يقرء السورة فيقرء غيرها فقال له ان يرجع ما بينه و بين ثلثيها و قد عمل بمضمونه فى كشف الغطاء بالافتاء بجواز العدول و لو بلغ الثلثين لكنه منفرد بهذه الفتوى (و كيف كان) فدلالته على الجواز قبل بلسوغ 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 و قلت رجل صلى الجمعة فاراد ان يقرء سورة الجمعة فيقرء 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 سئلت عن رجل اراد سورة فقرء غير ها هل يصلح له ان يقرء نصفها ثم يرجع الى السورة التى اراد قال نعم ما لم يكن قل هو الله احد و قل يا ايها الكافرون ثم قال وسئلته عن القراءة 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 (و منها 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 ولا يضره 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 عمدا شرع فيه بمعنى الغفلة عنه والشروع فى غير ها وعليه فلا يربط بالمقام اصلا (و الاحتمال الثانى) هو الاظهر وذلك بقراءة نفي الضرر عنه فى الجواب الظاهر فى كون محط نظر السائل هو

السؤال عن حيث زيادة ما نسي عنه لاعتن حيث جواز العدول الى غيره ولا يلائم مع الاحتمال الاول لان الابقان يجاب بوجود العدول بناء عليه لوقوع النسيان عن بقية ما شرع فيه لانفى الضرر عنه (وكيف كان) ففيما تقدم غنى وكفاية (وبالجمله) فلا اشكال في اصل الحكم كما انه لا ينبغي الاشكال في عدم جواز العدول اذا تجاوز عن النصف ولو لم يبلغ الثلثين وذلك للاجماع عليه ايضاً كما نقل عن جماعة منهم المحقق الاردبيلي والشهيد الثاني وغيرهما و به يرفع اليد عن مضمون الموثق الاول لعبيد بن زرارة المحدد لجواز العدول الى بلوغ الثلثين وان ائتمى به في 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 لو ههنا اذ لا يكون عمله مقاوماً مع اعراض جل من تقدم عليه عنه (و انما الاشكال) في 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 الثاني حيث عبروا بما لم يتجاوز عن النصف و قد قال في الجواهر بتحقيق الشهرة على كليهما و يدل على الثاني جملة من الاخبار (منها) ما نقله في الذكري عن نوادر البنزطى و فيه في الرجل يريد ان يقرء السورة فيقرء اخرى قال يرجع الى التي يريد و ان بلغ النصف (و منها) مرسل الدعائم و فيه قال عليه السلام من بدء بالقراءة في الصلوة بسورة ثم رأى ان يتركها و يأخذ في غيرها فله ذلك ما لم يأخذ في نصف السورة الاخرى الا ان يكون بدءه بقل هو الله احد فانه لا يقطعها و كذلك سورة الجمعة او سورة المنافقين في الجمعة لا يقطعها الى غيرها وان بدءه بقل هو الله احد فيقطعها و يرجع الى سورة الجمعة او سورة المنافقين في صلوة الجمعة يجزى به خاصة (ومنها خبر الفضلاء) المتقدم وان كان في دلالته نظر بل منع كما لا يخفى (و يدل على الاول) اعنى تحديد جواز العدول ببلوغ النصف لا بالتجاوز عنه ما (في الفقه الرضوى) و فيه فان ذكرتها قبل ان تقرأ نصف سورة فارجع الى سورة الجمعة فان لم تذكرها الا بعد ما قرئت نصف سورة فامض في صلوتك، ودلالته على اعتبار بلوغ النصف واضحة (و انما الكلام) في سنده و قد طال الاختلاف في البحث عن حجية

الفقه الرضوى بين ناف لحجيته مطلقا و مثبت لها كذلك و الحق ان يقال كلما كان فيه من الروايات المقترنة بقرينة 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 قرينة على احد الطرفين فان كان موافقا مع ما فى الكتب الاخر او موافقا لعمل الاصحاب فيؤخذ به والا فلا تكون حجة و هذا حكم كللى لما فى ذلك 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 وهو قوله فى صدر الرواية قال وقال العالم (اذ الظاهر) من التعبير بقال العالم كون القائل بهذه الكلمة هو الرضا عليه السلام لكثرة هذا 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 و هذا يكشف عن كونهم فى الفتوى بهذا التفضيل معتمدين عليها وبالجملة فالظاهر حجية هذه الفقرة خصوصا مع التأيد 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 (و لا يخفى) عدم امكان اعمال المرجحات بعد تكافؤهما فى الاطمينان ، فالأخذ 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 الا فيما استثنى و هذا مما لا ينبغي 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 ايضا لكن ظاهر كلمات الاصحاب هو الاطلاق فى التعبير بعدم جواز العدول بعد الشروع ، و فى مرسل الدعائم المتقدم ايماء اليه حيث ورد فيه و ان بدء بقل هو الله احد و كذا صحيحى الحلبي المتقدمين المعبر فيهما بلفظ و افتتح الصلوة بقل هو الله احد لكنه تقييد لما ورد فيه بلفظ الارادة و عليه فترك قراءة سوى هاتين السورتين مع ارادة قرائتهما فيما اذا لم يشرع فيهما يكون احوط

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

(الامر الثالث) هل المدار فى النصف على الحروف او الكلمات او الايات احتمالات لا يبعد ان يقال ان العبرة بما يصدق عليه النصف عرفاً اذ التحديد بالحروف او الكلمات بعيد لعسر الاطلاع عليهما خصوصاً 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 العرفى 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 الى 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 شرعه 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 الرضى 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 تأمل (و صحيح ابن مسلم) عن احد هما عليهما السلام فى الرجل يريد ان يقرأ سورة الجمعة فى الجمعة فيقرأ قل هو الله احد قال يرجع الى سورة الجمعة (و صحيح الحلبي) عن الصادق عليه السلام قال اذا افتتحت صلواتك بقل هو الله احد و انت تريد ان تقرأ 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 الفقه الرضى متعرضة

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

(الاول) الاجماع المركب و عدم القول بالفصل و هذا هو التحقيق فان الاصحاب بين من يمنع من العُدول عنهما الى الجمعة والمنافقين وبين من يجوز فيهما القول بجواز العُدول فى التوحيد والمنع فى الجدد احداث لقول ثالث

(الثانى) ذيل الخبر الخامس المتقدم اعنى قوله عَلَيْهَا وان اخذت فى غيرها وان كان قل هو الله فاقطعها من اولها وارجع اليهما وتقريب الاستدلال ان التعبير فى جواز قطع التوحيد والعُدول اليهما بان الوصلية يدل على ان التوحيد التى لا يجوز قطعها فى مقام وكان رعايتها فى عدم القطع اولى مما يجوز العُدول عنه اليهما فاذا كانت هى مع كونها بهذه المثابة من الاهتمام بجوز العُدول عنها فالجدد 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 الجدد ولا يخفى المناقشة فيه لكونه اشبه شئى بالاستحسان (الثالث) ذيل الخبر الثانى المتقدم اعنى قوله عَلَيْهَا و كذا قل يا ايها الكافرون

و تقريب الاستدلال كما فى الجواهر انه عَلَيْهَا شبه الجدد بالتوحيد فى الحكم وهو عدم جواز العُدول عنها وورد التخصيص فى حكم المشبه به اعنى التوحيد بجواز العُدول عنها الى الجمعة والمنافقين والظاهر من التشبيه هو تشبيه الجدد بالتوحيد فى كلا الحكيمين اعنى حكم المخصص والباقي بعد التخصيص معا فثبت لهما للتوحيد من عدم جواز العُدول عنها الا الى الجمعة والمنافقين وهذا هو المراد من قوله (خصوصاً وقد علم ان المراد بالغير المذكور فى حكم المشبه به ولو من خارج ما عدا 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 الجدد بالتوحيد فى حكمه العام لافى 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 بالمشبهه) ومراده انه لو تنزلنا عن دعوى ظهور كون التشبيه فى حكم العموم من جهة كون المخصص بدليل منفصل لكن نمنع عن ظهوره فى اثبات كلال الحكمين فى المشبه به ايضاً وذلك بدعوى اختصاص المشبه به بحكم الباقي من العام بعد التخصيص و اختصاص حكم الخاص بالمشبه

(هذا تمام الكلام بالنسبة الى اصل جواز العدول واما بالنسبة الى شروطه) فنقول (اما الشرط الاول) اعنى التحديد بما قبل النصف فيدل عليه ما فى الفقه الرضى 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 بخصوصاعد معلومية كون المجمعول بالجعل الاولى فى يوم الجمعة هو الوجوب التخيري بين الفريضةين وتعين خصوص صلوة الجمعة فى زمان الحضور انما نشاء من جهة كون اقامتها من الولى لاقامتها فيكون تعييناً 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 منصوباً عن جائر و سياتى تفصيل هذه الجملة فى محله ، و بالجملة فاذا كان الواجب الاول فى يوم الجمعة هو احد الفردين على سبيل التخير فيتعين جواز العدول فيما كان مما اتى بها فرضاً فى يوم الجمعة سواء كان صلوة الظهر او الجمعة مضافاً الى ان صدور صلوة الجمعة من رواية هذه الاخبار الدالة على جواز العدول ، فى عصر الائمة عليهم السلام بعيد من جهة غلبة الجائرين كما يدل عليه ما ورد من تعبير الصادق عليه السلام لرزارة فى تركه اقامة الجمعة مدة العمر فحينئذ يكون دعوى انصراف تلك المطلقات

الى خصوص صلوة الجمعة ابعده

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

(واما الشرط الرابع) اعنى كون الشروع في الجحد او التوحيد بسبب نسيان
قراءه الجمعة او المنافقين فلدلالة جملة من الاخبار المتقدمة عليه مثل الموثقة الثانية
لعبيدين زرارة حيث ذكر فيها ان رجلا صلى الجمعة فاراد ان يقرأ سورة الجمعة فقرأه قل
هو الله احد (الخ) و هكذا اخبار اخر (لكن مقتضى) اطلاق صحيحة على بن جعفر
المتقدمة المذكور فيها وان اخذت في غيرها وان كان قل هو الله احد فاقطعها الى اخرها
هو جواز العدول حتى مع العمد الا انه يمنع الاطلاق بدعوى الانصراف الى النسيان من
جهة ظهور لفظ الاخذ في كونه عن نسيان مضافا الى عدم عمل الاصحاب بهذا الاطلاق
لذها بهم الى تقييد الحكم بالنسيان (وكيف كان) فالقول بجواز العدول مع العمد
مشكل من جهة دعوى الانصراف المذكور و عدم العمل بالاطلاق على تقدير عدم
الانصراف كما ان الفتوى بالمنع ايضا اشكل وذلك لمنع الانصراف و كون الرواية معمولا بها
وانما عدم الاخذ باطلاقها لعله ناشى من تلك الدعوى الممنوعة الرجعة الى مقام الدلالة لا الاعراض
من حيث السند فعلى هذا فالاحتياط بترك العدول اذا كان عن عمد مما لا ينبغي تركه

(الامر الخامس) لا يجوز العدول من سورتي الجمعة و المنافقين الى غيرهما
مطلقا حتى الى الجحد و التوحيد وذلك لما تقدم من ذيل خبر الدعائم اعنى قوله عليه
السلام وكذلك سورة الجمعة او سورة المنافقين في الجمعة لا يقطعها الى غيرها وربما
يستدل بالاولوية (و تقريب الاستدلال) انه قد ثبت عدم جواز العدول من التوحيد و
الجحد الى غير الجمعة و المنافقين و ثبت جواز العدول منهما اليهما فمن عدم جواز العدول
عنهما الى غيرهما يستكشف اولويتهما عن غيرهما استكشافاً قطعياً ومن جواز عدولهما
اليهما يستكشف افضليته هاتين السورتين عنهما فاذا لم يكن العدول عنهما الى غيرهما تين
السورتين جائزاً فعدم جواز العدول عن هاتين السورتين الى غيرهما يكون اولى و كذا

بالنسبة اليهما فان من جواز العدول منهما الى هاتين السورتين يستكشف افضليته هاتين السورتين عنهما فلا يجوز العدول من هاتين السورتين اليهما وهذا التقريب يتم بالقياس الى العدول عنهما الى غير الجحد والتوحيد 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 اولويتها كانت ظنية ومعها 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 والتوحيد الى الجمعة او المنافقين في صلوة العصر من يوم الجمعة ايضاً بل ربما يقال بجوازه في الغداة والمغرب والعشاء من ليلتها ايضاً وذلك بدعوى اطلاق جملة من الاخبار المتقدمة المعبرة بكلمة في الجمعة الشاملة باطلاقها ليلية الجمعة ايضاً ولا يخفى ما فيه اما بالنسبة الى الغداة والمغرب والعشاء فالانصراف اطلاق جواز العدول الى ما كان مورد افضلية قرائة السورتين اعني الجمعة والمنافقين تعييناً وكل من الثلاثة لا تكون كذلك اما المغرب فلا استحباب قرائة الجمعة في اولها والاعلى او التوحيد في ثابته واما العشاء فلا استحباب قرائة الجمعة في اولها والتخير بين قرائة الاعلى والمنافقين في ثابته واما الصبح فلا استحباب الجمعة في اولها والتوحيد والاعلى او المنافقين على نحو التخير في ثابته وعلى كل تقدير فليس في شئ منها افضلية المنافقين تعييناً وهذا موجب لانصراف الاطلاقات عنها مضافاً الى خصوص صحیحة الحلبي المتقدمة المصروفة بجواز العدول في يوم الجمعة

(اقول) ما افيد على تقدير تماميته انما يمنع عن جواز العدول الى المنافقين واما الى الجمعة فلا وذلك لافضليتها في تلك الصلوات تعييناً هذا، (واما العصر) فلتعين استحباب الجمعة في اولها والمنافقين في ثابته تعييناً مع اطلاق جملة من تلك النصوص

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

(الامر الثامن) ما تقدم كله من جواز العدول فى بعض الموارد و المنع فى بعض آخر انما هو فيما اذا لم يكن ضرورة الى العدول من نسيان بعض السورة اوضيق الوقت عن اتمامها بحيث يفوت الوقت بقراءتها و اما لو كان كذلك فيجوز العدول مطلقاً حتى من الجحد و التوحيد الى غير الجمعة و المناققين ولو بعد بلوغ النصف

(الامر التاسع) يجوز العدول من صلوة الجمعة او الظهر من يوم الجمعة الى الناقلة اذا اصلاهما مع غير السورتين نسياناً اذا كان الالتفات فى الاثناء ، واعادتهما مع السورتين اذا كان الالتفات بعد الاتمام و يدل عليه فى الجملة (صحيح ابن صبيح عن الصادق عليه السلام) فى رجل اراد ان يصلي الجمعة فقرب، بقل هو الله احد قال عليه السلام يتمها ركعتين ثم يستأنف و هذا الخبر كما ترى يدل على جواز العدول فى صلوة الجمعة و اما بالنسبة الى صلوة الظهر او استحباب الاعادة بعد الصلوة فلا وسياتى الكلام فيها انشاء الله

الامر العاشر هل الاصل لولا ادلة جواز العدول فى غير السورتين و عدم جوازه فيهما الا الى الجمعة و المناققين هو جواز العدول او عدم جوازه؟ وجهان ، الاقوى هو الثانى و تقريره يتوقف على تمهيد مقدمات

(الاولى) لاشبهة فى تخيير المصلى بين قراءة ماشاء من السور الا ما استثنى ، وهل التخيير بينها شرعى او عقلى؟ وجهان ، الظاهر هو الاول وذلك لان ملاك التخيير الشرعى هو عدم وجود قدر مشترك قريب بين الافراد بحسب مفاهيم العرف بل تكون الافراد فى نظرهم من المتباينات وهذا الملاك متحقق فى السور ضرورة ان العرف لا يرى قدراً مشتركاً قريباً بين سورة البقرة و بين سورة الكوثر و اشتراكهما فى جامع السورة ليس بحيث تخرج عندهم عن التباين هكذا افيد فتأمل

(الثانية) لاشكال ان المأمور به اذا كان تدريجياً مثل الصوم والصلوة ونحو هما يكون الامر به منحللاً الى اوامر متعددة حسب تعدد اجزاء المأمور به فحينئذ فهل يكون امثال امره ايضاً تدريجياً بحيث يحصل متدرجاً حسب تدرج وجود المأمور به فى الخارج او يكون امثاله آنيماً حاصللاً بانتهاء المأمور به الى اخراجه ووجهان ولتحقيق الكلام محل آخر ثم بناء على الثانى فلاشبهة فى عدم اقتضاء الامر للمحركية بالنسبة الى ماضى من الاجزاء فحينئذ فبالنسبة الى الاجزاء الماضية الامر دائر بين حصول الامتثال او عدم اقتضاء الامر للمحركية ولا فرق فيما ذكرنا بين التخيير الشرعى والعقلى وان كان الامر فى الاول اظهر

(الثالثة) ان رفع اليد عن المأتمى به فى الاثناء لا يوجب بطلان ما أتى به من الاجزاء الاسبب خارجى من فوت الموالاة فيما تعتبر فيه ونحوه ولذا لو عدل عن الموضوع فى الاثناء وعزم على عدم اتمامه ثم رجع اليه صح اتمام ما أتى به اذا كانت الموالاة باقية اذا تحقق تلك المقدمات فنقول لاشكال فى ان الاصل عدم التخيير الاستمرارى بناء على عدم البطلان برفع اليد فى الاثناء سواء قلنا بتدرج الامتثال او بحصوله فى آخر اجزاء العمل وذلك لان الامر فى الاثناء يدور بين وقوع الامتثال لما مضى من الاجزاء او عدم محركية الامر ، فلامحالة يحصل التفاوت بالنسبة الى قبل الشروع وبعده فلو ثبت التخيير فى الاثناء بالعدول منه الى فرد آخر لوجب ان يكون بدليل والافصرف تخيير المكلف بين الشيين مثلاً ابتداء لا يقتضى بقاء تخييره فى الاثناء لمكان التفاوت المذكور نعم بناء على البطلان برفع اليد وعدم حصول الامتثال بالتدرج 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 بتدرجية الامتثال او بحصوله بالتمام (اقول) لكن استصحاب بقاء التخيير يثبت به التخيير فى الاثناء

(والتحقيق) ان يقال فى موارد التخيير مطلقاً عقلياً كان او شرعياً انه اما ان يكون العدول موجباً لبطلان المأتمى به من الاجزاء من جهة تفويت الموالاة فيما يعتبر

فيه او غيره ، او لا يكون ، (وعلى الثاني) فاما ان يعدل الى مثل ذلك الفرد الذي اتى
ببعضه ، كما اذا اختار الصوم في خصال الكفارة ثم بعد الاتيان بما يعتبر فيه الموالاة
كشهر و يوم ، اراد رفع اليد عن هذا الصوم والاتيان بصوم شهرين آخرين : او يعدل الى
عدل اخر ، كما اذا اراد العدول في المثال المذكور الى الاطعام او العتق ، (ففي الاول)
اعنى ما يوجب العدول بطلان المأتي به لامانع من العدول ، اللهم الا ان يثبت من الخارج
حرمة الابطال كما في الصلوة بالنسبة الى الافراد المأتي بهامنها ، حيث ان التخيير بين
افرادها عقلي ، لكنه بعد الشروع في فرد منها لا يجوز العدول منها الى فرد اخر لدليل
حرمة الابطال (وفي الثاني) لا يجوز العدول قطعاً لوقوع الامتثال بالنسبة الى المأتي به
فتكون الاعادة لغواً لكونه من باب الامتثال عقيب الامتثال ، و ان منع عن تدريجية
الامتثال فلا اقل من عدم محركية الامر بالنسبة الى المأتي به ، فالامر يدور بين ان يكون
مخاطباً بالاتمام او بالاتيان من رأس ، لكن على تقدير ابطال ما اتى به من الاجزاء ، و
المفروض عدم بطلانها (نعم) لو كانت نية التجديد مضرّة بصحة ما بقي من الاجزاء لكان
مبطلاً لمامضى من الاجزاء ولو مع عدم فوت الموالاة ، كما في نية تجديد الوضوء في
الاناء بعد ان غسل وجهه ويديه فاراد تجديد الغسالات ، فانه يحكم ببطلان الغسالات
الاولى لامن جهة فوت الموالاة 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 اتى بالفرد المختار اولاً ، وامتثال امره بتمام الامتثال فلم يحصل
بعد ما يوجب سقوطه ، ومن ان الامتثال قد حصل بالنسبة الى المأتي به من المختار
او عدم محركية امره ، ولازما عدم الامر المحرك (ح) بتمام الفرد الاخر ، (هذا في
التخيير الشرعي) و اما التخيير العقلي فالامر وان تعلق فيه بالكلية الا ان محركيته
في هذه الصورة اولزوم امتثاله بالتمام لا يكون باقياً كما كان قبل الشروع فيما يديه من
الفرد ، فالعدول عنه الى فرد اخر محتاج الى دليل (و الاقوى) عدم جواز العدول
فيهما وان كان الامر في التخيير الشرعي اظهر (هذا كله في غير المقام) واما فيما نحن فيه
فلاقوى عدم جواز العدول ولو قلنا بجوازه في موارد التخيير وذلك من جهة استلزامه

الزيادة العمدية التي قد عرفت ان الاصل يقتضى كونها مبطللة لولا الدليل على عدم
الابطال .

ثم ان التحقيق في المأمور به المتدرج الوجود هو ان يكون امثاله تسديجياً
لادفعياً حاصلًا بالجزء الاخير منه ، وذلك لان حال الارادة التشريعية المتعلقة بفعل العبد
كحاصل الارادة التكوينية من الفاعل بالنسبة الى فعل نفسه ، فكما ان في الارادة
التكوينية المتعلقة بفعل تدريجي كالتكلم و الحركة و نحوهما 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 امرية مختصة
به ، غاية الامر يكون امثاله مشروطاً بامثال الارادات المتعلقة بالاجزاء المتقدمة عليه
والتأخرة عنه لمكان الارتباط ، ففي مثل التكليف بالصوم الممتد من اول الفجر الى
الغروب لا يعقل ان يتعلق به خطاب مطلق باول جزء من اجزاء وجوده لكون وجوب
كل جزء مشروطاً بوجود الآن الذي يقع فيه ذاك الامسك ، ولا يعقل 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 آتات زمان الصوم الذي هو شرط لوجوب
الصوم فيه يتعلق خطاب فعلى بالنسبة الى الصوم فيه فكما ان نفس الفعل تدريجي فكذلك
فعلية الخطاب اليه ايضاً تدريجية لتدريجية شرط الخطاب فيكون الامثال ايضاً تدريجياً لان
معنى الامثال هو مطاوعة ارادة الفاعل لارادة الأمر ، والمفروض كون الخطاب تدريجياً (نعم)
تتوقف تمامية الامثال على الجزء الاخير من الفعل لمكان الارتباطية ، وكون تعقب امثال
كل جزء بامثال الاجزاء المتأخرة عنه ، (لكن اين هذا من كون الامثال دفعياً متحققاً باتيان
الجزء الاخير؟) وكان الخلط بين اشتراط امثال كل جزء بتعقب الامثالات المتأخرة عنه ، و

بين عدم تحقق الامتثال بالتحقق الجزء الاخير ، صار منشأ توهم كون الامتثال دفعياً لا تدريجياً لكنه كما ترى توهم ساقط (وبالجملة) فالاصل في كل واجب تخييرى هو كون التخيير بدوياً الا ان يثبت استمراره او يكون الواجب مما يبطل برفع اليد عنه اما من جهة اعتبار الجزء الصورى فيه الفائم بزوال الاستدامة الحكيمية كما في الصوم قطعاً وفي الصلوة بناء على ما اختاره الشيخ الانصارى (قده) و ان حققنا خلافه في مبحث اللباس المشكوك ، و امامن جهة الاخلال بالموالات فيما يعتبر فيه الموالات ، و امامن جهة تحقق المانع عن اتمامه كما مثلنا في الوضوء ، حيث ان تجديده في الاثناء مستلزم لعدم التمكّن من اتمام لمكان المسح (و قد ظهر مما تقدم) ان اللزوم في ما قام الدليل على استمرار التخيير هو الالتزام ببطلان ما اتى به بسبب رفع اليد عنه والاشتغال بالفرد الاخر ، اذ لو قلنا بعدم البطلان لزم عدم معقولية بقاء التخيير ، لكونه مستلزماً للامتثال بعد الامتثال بالنسبة الى ما اتى به من العمل

(مسألة) لا اشكال في ثبوت الجهر في المغرب و العشاء و الصبح ، و الاخفات في الظهر من غير يوم الجمعة و العصر مطلقاً (و انما الكلام) في انه على وجه الوجوب او الاستحباب ؛ فالمشهور بين المتقدمين و المتأخرين هو الاول ، و ذهب السيد المرتضى و ابن الجنيد الى الثانى و تبعهما من المتأخرين صاحب المدارك و جماعة ممن تأخر عنه (و الاقوى) ما عليه المشهور ، و يدل عليه جملة من الاخبار الواردة بلفظ الوجوب (مضافاً) الى صحيحة زرارة عن الباقر (ع) و فيها قال قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي ان يجهر فيه او اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه ، فقال (ع) اى ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلوته و عليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسياً او ساهياً او لا يدري فلا شىء عليه (وجه الدلالة ظاهر) من حيث حكم الامام بنقض الصلوة و الاعادة اذا كان عن عمد (و قد يناقش) في دلالتها بالمرين (الاول) من جهة لفظة ينبغي المذكورة في

كلام السائل و انها ظاهرة في الاستحباب (و الثانى) من جهة احتمال كون النقص فى قوله (ع) فقد نقض صلوته بالصاد المهمة ، و النقصان لا يدل على كون الاعادة على سبيل الوجوب (و لا يخفى) ما فى كلام المرين (اما الاول) فلمنع كون كلمة 'ينبغي' ظاهرة فى

فى الذنب اولاً ولو سلم فلمنع كون المذكور فى كلام السائل فى المقام دليلاً ثانياً ولو سلم فى غيره من جهة التقرير وذلك لدعوى كون المراد منهاها هو الوجوب بقريضة 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 شىء فى ترك المندوب (واما الثانى) فللدلالة الجواب على تقديرى كون «نقص» بالمهملة او بالمعجمة على الوجوب، وذلك للامر بالاعادة والحكم بانه لاشىء 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 لا ينبغى وعن القراءة او تركها فى غير محل كل منهما ، قال **عليه السلام** : « اى ذلك فعل ناساً او ساهياً فلا شىء 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 شىء » و لا يخفى عدم استقامة ذلك ، لوضوح ان عدم شىء 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 فى مورد القراءة قرينة على عدم ارادة الاستحباب من تلك الكلمة ، و ذلك لوجوب القراءة 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 بالقراءة هل عليه الايجهر . قال (ع) ان شاء جهر وان شاء لم يجهر ، (ودلالتها) على عدم الوجوب ظاهرة (على كلام) لكنه مما عرض عنه الاصحاب مع كونه موافقاً للعامة فلا يصلح للاستدلال به ، (فان قلت) عمل السيد المرتضى به كاف فى 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 فى قوله « هل عليه ان لا يجهر » احتمالات

(الاول) ان تكون كلمة « عليه » غلطاً من النسخ وان الصحيح « هل له ان لا يجهر »
 (الثاني) ان يقدر محذوف مثل كلمة « شئى » ونحوه و تكون كلمة « ان » بالكسر
 شرطية بمعنى « اذا » فيصير المعنى « هل عليه شئى اذا لم يجهر » و لسكن يبعده ان
 التقدير خلاف الاصل ، مضافاً الى بعد كون « ان » بمعنى « اذا » (الثالث) ان يكون
 السؤال 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 بقاءه يدعى اظهرته (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 والاختفات
 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 الاختفات 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 فى الوجوب (لكن فى الحدائق
 والجواهر) نسبة القول بالاستحباب الى المشهور ، ولم يعلم له مدرك ، فاذا كان الحكم
 من حيث القائل و المدرك كذلك فلا بد 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 و صلوة الظهر من يومها فى الاختفات ، (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 الحلبي) سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل
 يصلى الجمعة اربع ركعات ايجهر فيها بالقراءة قال نعم والقنوت فى الثانية ، لكن فى

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

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

بقريئة تصريح تلك الاخبار بالجواز (ويرد على الاول) اما **اولاً** فلانه مبني على تسليم ظهور الطائفة الاولى في الوجوب **واما ثانياً** فلانه على تقدير التسليم فالجمع الدلالي بما ذكر انما يصح فيما اذا كان الدال على الترخيص نصاً عسرياً فيه مثل ان يكون التعبير فيه هكذا : لا بأس بترك الجهر ، لان يكون نصاً تحليلياً من جهة تحليل التحريم الظاهر من الخبرين الى الجنس و الفصل حيث ان الدال على التحريم متباين مع الدال على الوجوب عرفاً فلا يصح الجمع الدلالي بينهما بما ذكر ، اذا المعيار فيه كون الدليلين بحيث لو عرضا على العرف لابقع لهم الحيرة و المقام ليس كذلك من هذه الجهة (ويرد على الثاني) بان الاخبار المجوزة لو لم تكن ظاهرة في الوجوب فلا ينكر ظهورها في الرجحان فلا يصح الجمع الدلالي بحمل الخبرين على الكراهة اذا الظاهر في الرجحان مع الظاهر في التحريم ايضاً متباينان ، و نوصية الظاهر في الرجحان في الجواز تحليلي كما عرفت نظيره

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

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

فاحسن ما قيل في الجمع بين اخبار المسئلة هو حمل الخبرين على التقية والعمل بالاخبار المتقدمة ، (وح) لو استفدنا منها الاستحباب فلا اشكال (ولو قيل) بظهورها

فى الوجوب فيجب الفحص عن اقوال الاصحاب فى المسئلة و انها هل هى متطابقة على نفي الوجوب ليكون عدمه اجماعياً اولاً؟ فلو تبين من اقوالهم تسالمهم على عدم الوجوب فلا اشكال ايضاً ، والا فيشكل الجزم بعدم الوجوب

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

(و كيف كان) فهو في دلالة على عدم جواز الجهر لغير الامام كالخبرين المتقدمين
 الناهيين عن الجهر كما لا يخفى (ومنها) التفصيل بين الامام والمنفرد ايضاً لكن باستحباب
 الجهر على الامام دون المنفرد ، و هو صريح المنقول عن الحلبي في السرائر (هذه هي
 الاقوال في المسئلة) .

و التحقيق هو القول بالاستحباب ، و ذلك لعدم مقاومة ما دل على النهي عن
 الجهر للاخبار الدالة على الجهر اما لحملة علي التقية بالبيان المتقدم ، و اما لا اعراض
 الاصحاب عن العمل به اذ لم ينقل المنع مطلقاً في الامام والمنفرد عن احد ممن تقدم عن
 المحقق الاما نقله في المعبر عن بعض الاصحاب ، و اما التفصيلان المحكيان عن السيد والحلي
 فليس ذلك تفصيلاً في القول بالمنع في المنفرد والجواز في الامام بل كلام السيد ناظر الى وجوب
 الجهر على الامام وعدم وجوبه على المنفرد من غير دلالة في كلامه على قوله بالمنع في المنفرد
 وكذا كلام الحلبي ناظر الى التفصيل بين الامام والمنفرد في الاستحباب و عدمه لافي
 المنع في المنفرد والاستحباب في الامام ، و بالجملة فلا يمكن اسناد القول بالمنع اليهما
 حتى في خصوص المنفرد و (ح) فتكون الاخبار الدالة على الجهر معمولاً بها و ما دل
 على المنع معرضاً عنها ولا ينبغي الاخذ بها مضافاً الى انه لو سلم التكافؤ بينهما من حيث
 العمل فيكون الترجيح للطائفة الاولى بالشهرة كما صرح بها في البيان حيث قال وهو
 (اي الاستحباب) مشهور في الرواية (وبالجملة) فمع ما تقدم من احتمال التقية في
 الطائفة الناهية عن الجهر و كونها معرضاً عنها عند الاصحاب و اطباق العمل على الطائفة
 الآمرة بالجهر و كون تلك الطائفة اكثر عدداً و مشهورة في الرواية لا ينبغي الاشكال
 في الاخذ بها مؤيداً بنقل الاجماع على الاستحباب في الخلاف و الشهرة المحققة القطعية
 من المتقدمين و المتأخرين .

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

في انه قائم بالوجوب بل يمكن منعه مضافاً الى انه لا يكون من مذهبه وجوب الجهر والاختفات رأساً كما تقدم (فالمتحصل من جميع ما ذكرناه) هو ان الاقوى استحباب الجهر في قراءة الاولين من ظهر يوم الجمعة مطلقاً سواء كانت في الجماعة او الفرادى (هذا تمام الكلام) في قراءة الاولين من ظهر يوم الجمعة (وهل يختص) استحباب الجهر بهما ويعمهما والاخيرتين لو اختلفت فيهما القراءة؟ قال في الجواهر: «لم يحضرنى للاصحاب نص عليه بالخصوص و لكل منهما وجه»

(اقول) و الظاهر انه لا وجه للتعميم لظهور اختصاص الاخبار المجوزة للجهر في الاولين، (اما لما افاده الاستاد دامت بركاته) من ان الظاهر منها بيان حكم القراءة فيما كانت هي الوظيفة فيه لا فيما لو اختار المكلف فيه القراءة، فالمساق منها بيان حكم ما يقره فيه على نحو الاطلاق لا على نحو الاشتراط باختيار المكلف، فالتعميم للاخيرتين موجب للحمل على الاطلاق والاشتراط، بصيرورة المعنى (ح) هكذا: اجهر وافى الركعتين الاولين مطلقاً وفي الاخيرتين لو اختلفت 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 للاتباسه عليه من جهة كونها ظهر أفتكون كسائر الايام، و كونها في يوم الجمعة الموجب لاشتراكها مع صلوة الجمعة و المتعلق لهذا الوهم عبارة عن الاولين من الظهر دون الاخيرتين كما لا يخفى على من تدبر اخبار الباب حتى مثل قوله في رواية الحلبي «عن الرجل يصلى الجمعة اربع ركعات يجهر فيها بالقراءة» اذ الظاهر من الضمير في قوله «فيها» انه راجع الى الجمعة فكان السؤال عن الجمعة الماتى بها اربع ركعات لاعن حكم اربع ركعات، فيختص مورد السؤال بالاوليين، (هذا على تقدير اختيار القراءة في الاولين) و اما لو اختار التسبيح فلا اشكال في خروجها عن مورد هذه الاخبار لاختصاصها بالقراءة.

ثم ان تسميم البحث في الجهر و الاختفات برسم امور (الاول) في حكم الركعتين الاخيرتين، وليعلم اولاً انه لا نص فيهما بالنسبة الى حكم الجهر او الاختفات لافى تعيين احدهما فيهما و لا التخيير، و (ح) فمقتضى القاعدة هو التخيير بينهما تخييراً عقلياً مطلقاً

لكن الظاهر من بعض الاصحاب هو التفصيل بين ما لو اختار القراءة او التسييح ، بالاجماع على تعيين الاخفات في الاولى و التخيير في الثانية مع اختلاف فيها ايضاً بين من افتى باستحباب الجهر كما عن الحشوية (١) و بين من قال بكون الاخفات احوط كما عن جملة من الاصحاب ، و بين من افتى بالتخيير بلا ذكر استحباب الجهر او احوطية الاخفات ، كما ان المختار عند جماعة اخرى منهم هو تعيين الاخفات مطلقاً حتى فى التسييح (فالمتحصل) ان الاقوال فى المسئلة اربعة (الاول) القول باستحباب الجهر و هو المنقول عن الحشوية ولا يعاب به بل ينبغي عدم عدده من الاقوال (الثانى) القول بالتخيير مع كون الاخفات احوط (الثالث) القول بتعيين الاخفات فى التسييح (الرابع) القول بالتخيير بلا ذكر عن احوطية الاخفات ، ولا يخفى انه ليس قولاً رابعاً فانحصر القول فى اثنين ، التخيير ، و تعيين الاخفات

و استدلال لثانى بصحيح على بن يقطين عن الكاظم (ع) عن الر كعتين اللتين يصمت فيهما الامام ايقره فيهما بالحمد و هو امام يقتدى به فقال (ع) ان قرء فلا بأس و ان صمت فلا بأس ، بناءً على ان المراد الر كعتان الاخيرتان (ولا يخفى ما فيه) فان فى الخبر احتمالات (احدها) ان يكون المراد من قوله 'يصمت' هو الاخفات و كان الغرض هو السؤال عن حكم الر كعتين الاوليين من الصلوات الاخفائية فاجابه (ع) بتخيير المأموم فيهما بين القراءة و تركها ، وعلى هذا فلا يدل على المدعى (ثانيها) ان يكون المراد منه الاخفات ايضاً مع كون المراد هو السؤال عن حكم الر كعتين الاخيرتين ، و على هذا يكون دليلاً على المدعى (ويبعد الاحتمالين) ان الظاهر من الصمت هو السكوت لا الاخفات (الاحتمال الثالث) ان يكون المراد من الصمت معناه الظاهر وهو السكوت مع كون المراد من الر كعتين اللتين يصمت فيهما الامام هما الر كعتين الاخيرتين والمراد من سكوت الامام فيهما هو سكوت العامة لتجويزهم القيام فى الر كعتين الاخيرتين بلا قراءة ولا تسييح و كان السؤال عن حكم المأموم فى هاتين الر كعتين اذا كان الامام

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

من 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 ايضا لا ربط له بالمدعى (ولا يخفى بعد هذا الاحتمال ايضا) و على كل تقدير فالخبر مجمل لا يمكن الاستدلال به بوجه من الوجوه

(و استدلال ايضا لتعيين الاخفات) بالاجماع المحكية فى جملة من الكتب وباشتراك حكم التسييح مع القراءة المعلوم تحقق الاجماع على الاخفات فيها (ويمنع الثانى) بعدم الدليل على ثبوت الاشتراك مطلقا حتى فى الجهر و الاخفات ، وبدل على ذلك انعقاد الاجماع على تعيين الاخفات فى القراءة مع تحقق الخلاف فى التسييح (ومنه يظهر المنع) عن الاجماع المحكية ايضا (نعم) يمكن ان يجعل نقل الاجماع بضميمة الاجماع على تعيين الاخفات فى القراءة موجبا لكون الاخفات احوط ، ولا باس به (وبالجملة) فالمتحصل مما ذكرنا عدم تعيين شىء من الجهر و الاخفات فى التسييح فيكون المصلى مخيرا بينهما من باب التخيير العقلى مع كون الاحوط اختيار الاخفات خروجاً عن خلاف من اوجبه مؤبداً بالاجماع المدعى فيه و بالاجماع المحقق فى القراءة .

ثم ان المشغول 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 التسييحات ، 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) و خروج جوهره لاسماع القريب ، مع ان التعبير فى الاخير بانه «كان يسمع» انسب فى الدلالة على الاخفات حيث انه لو كان عليه السلام يجهر بالتسييح لم يكن سماعه مما يهتم بنقله و كان الانسب (ح) التعبير بانه «كان يسبح فى الاواخر» من غير اهتمام الى نقل سماعه

ذلك منه (و بالجملة) فالمناسب مع التعبير فى الحديث هو كون الاستماع باستراق السمع و نحوه وهو مناسب مع الاخفات (وعليه) فجعل الخبر دليلاً على الاخفات اولى .
 وربما يستدل على الجهر بما دل على استحباب اسماع الامام من خلفه ما بقوله من الاذكار فانه بعمومه يشمل التسيححات (قال الاستاد دامت بركاته) و يردده انصرافه الى ما كان المتعين فيه الذكر فلا يشمل مثل المقام الذى يتخير بين القراءة و الذكر ، وذلك لما قلنا 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 فى الجواهر هو من انه دال على استحباب الاسماع فيما يجوز فيه الاجهار من غير دلالة فيه على ما يجوز فيه الجهر و ما لا يجوز، وهذا احسن جداً ، ولذا لا يكرن الحكم بعدم استحباب الاسماع فى الاولين من الاخفاتية او القراءة من الاخيرتين تخصيصاً بالنسبة اليه (و قد تحصل) من جميع ما ذكرناه فى هذا الامران الاقوى جواز الجهر فى التسيححات فى الاخيرتين ، لكن الاحتياط تعين الاخفات واما القراءة 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 المتأخرين (قد هم) عد صاحب الجواهر (قده) وهو الاقوى .

(و توضيح ذلك) يتوقف على بيان مقدمتين (الاولى) لا اشكال 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 لو وجدته المكلف فى ضمن اية مرتبة منه لحصل الامتثال (الثانية) انه لا اشكال فى ان مفهومى الجهر و الاخفات من المفاهيم المبينة عند العرف الغير المجملة لديهم و كذا ما يراد فهما فى اللغات الاخرى ان كان ربما يقع البحث فى انهما هل هما متضادان

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

اذا ظهر ذلك فنقول اذا ثبت بدليل تعبدى كون مرتبة خاصة من الجهر والاخفات موضوعة للوجوب فى الصلوات الجهرية والاخفاتية وجب الالتزام به ، و الا كان الموضوع للوجوب هو المفهوم العرفى منهما (وما 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 ما ورد فى تفسير قوله تعالى « ولا تجهر بصلواتك ولا تخافت بها » عن الصادق عليه السلام « المخافتة مادون سمعك ، و الجهر ترفع شديداً » و فى معناه خبران اخران (ولا يخفى) عدم دلالة على تحديد ماهو الواجب من الجهر والاخفاف ، بل هو دال على النهى عن الجهر المفرط و عن الاخفات الذى لا يظهر معه جوهر الحروف ولا يتحقق مصداق الكلمات ، وقد عرفت فى بعض المباحث المتقدمة توقف مهية الحرف على مرور النفس على مخرجها بحيث لولاه لا يكون له تحقق بل هو خطوط محض ، و المحقق لمروره على المخرج هو ان يسمع المتكلم نفسه بالسماع الحضورى لآلة السمع ، بمعنى علمه بمروره على مخرجها الذى يلزمه انه لو كان صحيح السمع ان يسمع نفسه بآلة السمع فما لم يتحقق هذا الحد لا يتحقق تكلم ولا قرآنة ولا ذكر ، فهذا بيان لما يتحقق به القراءة لالمرتبة الاخفات

(ومما ذكر يظهر) ما فى التمسك بجملة اخرى من الاخبار فى اثبات التحديد الشرعى (مثل صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال لا يكتب من الدعاء و القرآن الا ما اسمع نفسه) و ما رواه الحلبي عن الصادق عليه السلام قال سئلته هل يقرأ الرجل فى صلوته ونوبه على فيه قال لا بأس بذلك اذا اسمع اذنيه المهمة ، فان الخبر الاول فى الدلالة كالخبر المتقدم فلا نعيد البحث فيه (واما الخبر الثانى) فلا نصاب ان فقهه مشكل من جهة الاحتمالات الواردة فيه من حيث كون الصلوة جهرية واخفاتية ، وان الثوب كان على الفم لمكان ضرورة او كان اختياراً ، وان الصلوة كانت خلف من لا يقتدى به او لا

(و بالجملة) فففة احتمالات . لكن فمكن ان فستظهر من جوابه ^{الظلال} انه اذا اسمع اذنفه الهممة بانها كانت جهرفة مع عدم كونها خلف من لا فقتدى به ، وذلك لان الهممة على حسب موارد استعمالها تستعمل فى جوهر الصوت الذى لم فتمفز معه الكلمات و الحروف اذا كان الصوت جرسياً و من المعلوم ان هذا لا فنبطق الا على الصلوة الجهرفة ففما اذا لم فكن خلف من لا فقتدى به دون الاخفافة ، ووجه كونه الصلوة الجهرفة واضح (و اما وجه استظهار) عدم كونها خلف من لا فقتدى به فلان الاسماع بنحو الهممة مناف للفقفة ، ضرورة حصول اسماع الففر فاضاً المنافى للفقفة (وبالجملة) فالخبر فاضاً اجنبى عن الدلالة على ففد فمرتبة من الجهر و الاخفافات فى موضو عفهما للوجوب ، فلم فبق ما فمكن ان فستدل به من الاخبار على ذلك ،

و اما الاجماع المنقول ففقرب الاستدلال به ان المقق (قده) قال فى المعتبر « و اقل الجهر ان فسمع القرفب منه ، و الاخفافات ان فسمع نفسه باجماع العلماء ، و لانه لولم فسمع نفسه لم فكن قراة » و ظاهره كون قوله « و الاخفافات » عطفأ على قوله و اقل الجهر لاعلى المضاف ففبه فقط حتى فصر المعنى « و اقل الاخفافات » و فؤفده الفعفر فى معاهد الاجماع بكلمة « و حد الاخفافات » و الظاهر ان قوله « باجماع العلماء » متعلق بكلمتا الجملفتن ففكون محصل المستفاد من معقد الاجماع هو كون اقل الجهر ان فسمع القرفب و ان حد الاخفافات ان فسمع نفسه

(هذا غاية القرفب) و لكنه مندفع بان ظهور الفقرة الاولى اعنى قوله و اقل الجهر ان فسمع القرفب فى كونه ففد فدا للجهر و ان كان امراً ففر منكر فى نفسه لكنه فمكن ان فكون الفعفر بهذا بعناية الفعفر عن لازم الجهر ضرورة ان لازم جرسفة الصوت و ظهور جوهره هو سماع القرفب ، وهذا الاحتمال و ان لم فكن ظاهراً كالأول الا انه ففر بعفد عن كلامه فلا اقل من الاجمال (١) و فائياً بان الظاهر كون قوله و الاخفافات (الخ) عطفأ على مجموع المضاف و المضاف ففبه و فدل علىه الفعلف

(١) لم يظهر لى وجه فى جعل كلام المقق مجعلا بعد كونه فى مقام الففد .

بقوله ولانه لو لم يسمع نفسه (الخ) حيث ان ظاهره كون المراد تحديد اول مرتبة الاختفات التى لا يتحقق الاختفات بادنى منها كما هو المراد من التعبير بكلمة الحد فى كلام آخرين ون الظاهر كون المراد من الحد هو حد المرتبة الدنيا من الاختفات لا تحديد اصل مهيته فينطبق (ح) على ما قلناه

(اقول) الانصاف عدم امكان انكار ظهور كلام المعتبر وما يضاويه فى تحديد مهيتى الجهر و الاختفات كما هو صريح السرائر على ما حكى عنه من ان حد الاختفات اعلاه ان تسمع اذ ناك القراءة وليس له حد ادنى ، بل ان لم تسمع اذ ناه القراءة فلا صلوة له وان سمع من عن يمينه و شماله صار جهراً اذا 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 المخافة بان يسمع نفسه « و ظهوره فى كونه فى مقام تحديد اصل مهيتهما غير قابل للانكار (فالاولى) ان يجاب عن هذه الاجماع 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 والاختفات بالاجماع المنقول اما بالمنع عن اصل نقله على المدعى كما ادعاه الاستاد واما بالمنع عن حجيتها بعد تحقق نقله على ما اخترناه .

ثم ان النسبة بين الجهر والاختفات هل هى العموم من وجه او انها متباينان ، و على الثانى فهل التقابل بينهما بالسلب و الايجاب او بالتضاد ، وعلى الاخير فهل يتصور بينهما ثالث او انهما من الضدين الذين لا ثالث لهما ؟ وجوه ، فقد يقال بل قيل بالاول « بتقريب ان ادنى الاختفات « هو سماع نفسه واكثر الجهر هو سماع الغير مع العلو المفرط ، فيكون سماع الغير دون العلو المفرط مجمع العنوانين فانه اختفات لصدق حده الذى هو سماع النفس ، و جهر لصدق حده الذى هو سماع الغير (ولا يخفى) انه مع ابتناؤه على تحديد هما بسماع النفس و الغير الذى عرفت ضعفه (فاسد فى نفسه) ضرورة ان سماع النفس هو القدر المشترك بين الجهر و الاختفات فلا بد (ح) من جعل مميز بينهما بسماع الغير و عدمه فيكونان متباينين لا يصدق احدهما على الاخر (والتحقيق)

انهما امران وجوديان لانهما وصفان للصوت وكيفيتان وجوديتان له كما يساعد عليه العرف والمألوفة (ولكن هل يتصور بينهما) ثالث اولا؟ بعد ان ثبت انهما ضدان (الحق هو الاول) لخروج المبحوح عنهما وعدم صدق شئ منهما عليه اما عدم صدق الجهر فواضح لعدم ظهور جوهر الصوت فيه وعدم جرسية صوته واما عدم صدق الاخفات فلانه عبارة عن همس الصوت المعلوم عدم صدقه عليه (وعليهاذا) فلا يجزى مثل صوت المبحوح (غير من به داء بحة الصوت) فى شئ من الصلوات لا الجهرية ولا الاخفاتية الامر الثالث انه لا يجب الجهر على المرءة فى الصلوات الجهرية اذا لم تكن اماماً لمثلها وذلك للاجماع المدعى على عدم وجوبه عليها كما فى الجواهر نقلاً وتحصيلاً (وخبر على بن جعفر) عن اخيه عليه السلام عن النساء هل عليهن جهر بالقراءة فى الفريضة قال لا الا ان تكون امرءة 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 وظاهر الخبر المتقدم هو الوجوب، الا انه قال فى الجواهر: لم اظفر بفتوى توافقه، (والاقوى) هو الاستحباب وذلك لكون اصل حكم اسماع الامام من خلفه مطلقاً ولو كان الامام رجلاً استحبابياً والظاهر عدم خصوصية فى امامة المرءة موجبة لوجوب الجهر عليها ومع 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 مطلقاً ولو لم يسمع الاجنبى كما يجب عليه ستر بدنها فى الصلوة ولو لم يراها اجنبى مع انهم لا يلتزمون بذلك «وان كان المراد» كون صوتها عورة بالنسبة الى الاجنبى لا بعنوان الستر الصلوتى «ففيه» انه لا دليل على ذلك بل الدليل على خلافه وذلك للسينة 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 هو النهى عن تكلمها بلين يوجب الريبة لاكل تكلم كما ان قوله تعالى (فاسئلوهن من وراء حجاب) دال على جواز التكلم من وراء الحجاب (وبالجملة) فلا دليل على التحريم فى غير مورد خوف الفتنة والله تعالى اعلم .

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

ثم انه لو تنزلنا 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 فى العبادة او من باب الاجتماع (وضابط) النهى فى العبادة هو كون النهى متعلقاً بالعمل لجزئه اولوصفه اولذاته ، (وضابط باب الاجتماع) هو اتحاد متعلق الامر والنهى بحيث يكون بينهما عموم من وجه وكانت هوية واحدة مهية ووجوداً مورداً للاجتماع ، « وشيئى من الضابطين » لا ينطبق على المقام « اما الاول » فلان متعلق الامر عبارة عن القراءة وهى عبارة عن النفس الخارج عن مخرج التنفس المار على مخارج الحروف و متعلق النهى الجهر الذى هو كيفية وجودية عارضة للقراءة متغاير معها فى الوجود و ان كان ملازماً معها فيه لكن المتلازمين لا يكونان متحدى الوجود بل هما متغايران و «ح» فالنهي لا يكون عن القراءة لو صفها بل هو متعلق بنفس الوصف فيكون النهى عن الوصف لاعن الشئى لو صفه « و منه يظهر » عدم انطباق ضابط باب الاجتماع على المقام ، حيث ان ضابطه اتحاد هوية المأمور به والمنهى عنه مهية ووجوداً

بحيث لا يمكن ان يشار الى احد هما ويميز عن الاخر ولوبالاشارة العقلية ، كالكون الخارجى الذى هو بتمامه مصداق للصلوة والغضب ، و هذا الضابط غير منطبق على المقام فان القراءة مع الجهر بها هو يتان متغايران مهية ووجوداً يمكن امتياز احدهما عن الاخر بالاشارة العقلية كما هما كذلك واقماً ، ضرورة ان الجهر عارض للقراءة ، و من الواضح تغاير العرض مع معروضه ووجوداً ومهية وان لم يمكن انفكاكه عنه "فظهر من جميع ما ذكرناه " ان الاقوي عدم بطلان صلوتها بسبب الاجهار بالقراءة فى الصلوة الجهرية اذا سمعها الاجنبى

واما حكمها فى الصلوة الاختفائية فالمشهور وجوب الاختفات عليها ، وذهب صاحب الرياض وجماعة الى تخييرها بين الجهر والاختفات ، وان وجوب الاختفات مختص بالرجال (واستدل للاول) بعموم ادلة اشترك التكليف بين النساء والرجال ، خرج عنه حكم وجوب الجهر فى موضعه الثابت اختصاصه بالرجال فيبقى حكم وجوب الاختفات تحت عموم ادلة الاشترك (فان قلت) الظاهر من دليل وجوبه هو الاختصاص بالرجال وذلك لوقوع التعبير فيه بقوله "عن الرجل" (قلت) يكفى فى اثبات الاشترك ما عبر فيه بقوله "ما ينبغى ان يخفت" كما فى الرواية المتقدمة عن زرارة (فراجع) واستدل للثانى بمنع عموم دليل الاشترك بحيث يشمل المقام (وتوضيحه) ان ما يمكن ان يستدل به على وجوب الاختفات عليها امران "الاول" اطلاق الادلة الدالة على حكم الجهر والاختفات "والثانى" عموم دليل الاشترك ، وكلاهما مفقودان فى المقام "اما الاول" فلان الاخبار الدالة على حكمهما كما تقدم بعضها بين ما كان السؤال فيها عن الرجل وبين ما كان السؤال عن علة تشريع حكم الجهر والاختفات ، ولا اطلاق لشيئ منهنما لكى يشمل المرئىة ، اما المعبر فيها بلفظ الرجل فواضح ، واما ما ورد فى علة تشريع الحكم فلانسه 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 ولا نظر فيه الى بيان حكم الجهر والاختفات

(واما دليل) عموم الاشتراك فانما يصح التمسك به فيما اذا لم يكن احتمال الاختصاص احتمالا عقلايماً ناشياً عن شبهة شرعية بل احتمال الاختصاص بلا منشأ صحيح « و ما نحن فيه » ليس كذلك ضرورة ان نفى وجوب الجهر عنهن منشأ لاحتمال نفى وجوب الاختفات عنهن ايضاً احتمالاً ليس بمجرد الفرض والاعتبار بل احتمال عقلاي ، خصوصاً مع تسوية حكم الجهر والاختفات من سائر الجهات غالباً « و مع عدم الاطلاق » للدلالة وللعموم دليل الاشتراك بحيث يشمل المقام لابد من الرجوع الى الاصل العملي ومقتضاه البرائة عن وجوب الاختفات عليهن هذا غاية تقريب هذا الوجه .

لكن التحقيق ما عليه المشهور لو هن الاحتمال الناشى عن اختصاص الجهر بالرجال فان مناسبة الحكم والموضوع يقتضى اختصاص الجهر بالرجال دون الاختفات فانه انما اختص الجهر بهم لكون الانسب بالنساء هو الاختفات فوجوبه على المرءة فيما يجب فيه الاختفات على الرجل بطريق اولي (فان قلت) لازم اشتراك الرجل والمرءة في الاختفات هو ان يكون الاختفات صفة للصلوة لا قيدياً للمصلى مع انهم صرحوا بان من يأتى بصلوة القضاء عن الميت يجب عليه مراعات حال نفسه لاحال المقضى عنه (قلت) مناسبة الحكم والموضوع في اختصاص الجهر بالرجل ايضاً تقتضى ذلك ، حيث يستفاد من هذه المناسبة رفع وجوب الجهر عن المرءة مطلقاً ولو كانت تاتى بالصلوة عن الرجل قضاءً ، فتأمل . (وبالجملة) فالاقوى ما عليه المشهور من وجوب الاختفات على المرءة في الصلوات الاختفائية .

(الامر الرابع) لاختلاف في رجحان الجهر بالمسلمة في الصلوة الاختفائية (وانما الكلام) في مقامين (الاول) في كون ذلك على وجه الوجوب او الاستحباب (الثانى) في انه يختص بالاوليين او يعم الاخيرتين اذا اختار فيهما القراءة ، و كذا صلوة الاحتياط (اما المقام الاول) فالمشهور كون الحكم في ذلك على وجه الاستحباب ، و ذهب المحقق المجلسي (قدس) الى الوجوب ونسب ذلك الى الصدوق ايضاً ، و عن الغينة الاجماع عليه و استدلل للوجوب بعد اجماع الغنية بخبر الاعمش عن الصادق عليه السلام قال الاجماع ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة واجب ، ويؤيده انهم عليهم السلام كانوا مداومين عليه لا كغيره من المستحبات التى قديتر كونه احياناً (واجيب عن الاول) بوهن الاجماع

من جهة ذهاب المشهور على خلافه (وعن الثانى) بعدم ظهور الوجوب فى الاخبار فى خصوص ما لا يجوز تركه لكثرة استعماله فى الراجح و ذلك كالسنة ، حيث لم يثبت ظهورها فى خصوص المستحب ، لاطلاقه على ماسنه النبى ﷺ مع كونه واجباً (ولو سلم) فهو معارض بدا يدل على جواز الاخفات (كصحيح الحلبيين) عن الصادق عليه السلام انهما سئلاه عن يقرء بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد ان يقرء فاتحة الكتاب ، قال نعم ان شاء سرأ وان شاء جهراً ، فقالوا فيقرئها 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 سام ظهور ما دل على الوجوب سيما بضميمة ماورد فى تأكيد الاجهار حتى ورد فى بعض الاخبار الامر به ولو مع التقية ، لم يكن لهذا الخبر مقاومة مع تلك الاخبار بحيث يكون صارفاً لها عن ظهورها فى الوجوب (اللهم الا ان يقال) بضعف خبر الاعمش و اعراض الاصحاب عنه لعدم نقل القول بالوجوب الا عن ابن البراج مع اطلاق فى كلامه بحيث يشمل الاخيرتين ايضاً ، و ابى الصلاح مع اختصاصه بالاوليين ، و كذا الصدوق مدعيماً انه من دين الامامية ، لكن كلامه بقرينة دعواه انه من دين الامامية محتمل للحمل على تأكيد الاستحباب ، ضرورة ان وجوبه ليس من دينهم بمعنى اجماعهم عليه (الا ان يكون المراد) هو كونه من دينهم اثباتاً جزئياً فى مقابل السلب الكلى عند العامة ، و كذا عن المجلسى من المتأخرين و الاطمينان بالخبر بعمل هؤلاء مع مخالفة غيرهم مشكل ، و المسئلة مشكلة سيما مع ما رواه 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 الظهريين .

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

ربك في القرآن وحده ولوا على اديارهم نفوراً

(قال الاستاد دام بقاءه) ان المطلقات منصرفة الى الأوليين وان استحباب الجهر بالبسملة انما ينفع فيما اذا لم يثبت وجوب الاخفات فدليل استحباب الجهر بها لا يصلح لكونه محصاً لما دل على وجوب الاخفات (فح) يكون الحكم هو الاخفات بها في الاخيرتين ، ولم يثبت من القائلين بالوجوب التصريح بوجوده فيهما ايضاً (نعم) اطلاق ما عن ابي الصلاح والمجلسي يقتضى ذلك وهو لا 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 في الاخيرتين منحصر بالاجماع المتحقق في القراءة والمنقول في التسييحات ، ولا ريب في عدم تحققه في المبسلة مع ذهاب المشهور الى استحباب الجهر بها فيهما فليس على وجوب الاخفات بها فيهما دليل حتى يحتاج في اثبات الجهر الى مخصص ، فما عليه المشهور من استحباب الجهر بها فيهما اقوى (ومنه يظهر) انه لو سلمنا انصراف ادلة استحباب الجهر بها الى الاوليين بحيث لم يكن دليل على استحبابه في 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) في حكم ناسي الجهر و الاخفات و الجاهل بحكمهما (و ينبغي التكلم اولاً) في انه هل هما شرطان للصلوة في حال القراءة او انهما شرطان للقراءة في حال الصلوة ؟ وتظهر الثمرة فيما لو جهر في موضع الاخفات ناسياً او بالعكس ، فان لازم الوجه الاول هو فوت الشرط (ح) ولو تذكر قبل الدخول في الركن فان محل هذا الشرط هو حال القراءة و المفروض عدم اشتراط صحة القراءة به فالامثال بالامر بنفس القراءة حاصل في الفرض فلا يجب اعادة القراءة وعلى الثاني فالقراءة المأتمى بهامع فقد الشرط غير مجزية يجب اعادة ما لم يدخل في الركن .

ثم ان ان المستظهر من ادلتها هو شرطيتها للصلوة للقراءة حيث جعل في

بعضها الجهر و الاخفات صفتين للصلوة للقرائة مثل ما عن علل ابن شاذان عن الرضا
 و فيه ان الصلوة التى يجهر فيها انما هى اوقات مظلمة (النخ)
 و مع الاغماض عن ذلك فلو فرض الشك فى كونهما من اى واحد من الوجوهين
 فيرجع الى اطلاق الادلة المثبتة لجزئية القرائة مثل الاوامر الواردة بالقرائة فى الصلوة ،
 حيث ان مقتضى اطلاقها عدم شرطيتها لها .

و مع الاغماض عن هذا ايضا و انتهاء التوبة الى الاصل العملى فالاصل يقتضى
 البرائة لدوران الامر بين شرطيتها للصلوة الموجب لعدم اعادة التذكرة قبل الركوع
 بحكم لاتعاد و عدم اعادة القرائة لانيانها على ما هي عليها ، و بين شرطيتها للقرائة الموجبة
 لاعادة ما اتى به اذا كان التذكرة قبل الركوع ، و الشك فى وجوب اعادةها ناش عن الشك فى
 تقيد القرائة بهما فيرجع فى نفيه الى اصالة البرائة كسائر موارد الشك فى الشرطية ،
 هذا مقتضى الاصل فى المسئلة ، (ولكن مقتضى صحيحة زرارة) عدم الاعادة مطلقا
 وفيها : فان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شئى عليه ، (و توهم) انصرافها الى
 ما بعد الدخول فى الركوع (فاسد) فان ترك الاستفصال يفيد العموم (و كيف كان)
 فالمسئلة صافية ، هذا كله فى حكم النسيان .

و اما لو كان الاخلال بالوظيفة من جهة الجهل بالحكم فلا خلاف فى عدم وجوب
 الاعادة فى الجملة لما تقدم من صحيحة زرارة الصريحة فى عدم وجوب الاعادة مع الجهل
 و انما يقع الكلام فى جهات (الاولى) هل الحكم بالمعذورية محتص بالاوليين او
 يعم الاخيرتين ؟ و جهان ، المشهور على الثانى و نسب الاول فى بعض الكتب (١)
 المتأخرة الى قول ، و ما يمكن الاستدلال به لهذا القول هو دعوى كون المتيقن
 من قول السائل " رجل جهر بالقرائة فيما لا ينبغى ان يجهر فيه او اخفت فيما لا ينبغى
 الاخفات فيه " هو الاوليين لتقسيم الصلوة الى الجهرية و الاخفات بالنسبة الى الاوليين
 فالمتيقن مما لا ينبغى او ينبغى هو ذلك (و لكنه مدفوع) بان كون تقسيم الصلوة الى
 الجهرية و الاخفاتية بالنظر الى الاوليين لا يوجب صرف لفظ " ينبغى " ان يجهر و ينبغى

(١) المراد تقريرات بحث العلامة الانصارى (قده) فى الغلل 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 المتيقق فى مقام التخاطب يوجب اظهرية المطلق بالنسبة الى القدر المتيقق فى مقام التعارض ، و لكن لا يوجب منعه عن انعقاد الاطلاق « و على هذا » فيكون المحكم هو اطلاق اللفظ ، و لا يخفى شموله للاخيرتين قطعاً « نعم » هو يتم عند من يمنع عن انعقاد الاطلاق مع وجود القدر المتيقق فى مقام التخاطب لكنه ممنوع كما عرفت .

(**الجهة الثانية**) هل الحكم فى الاخيرتين يختص بالقراءة ؟ او يشمل التسييحات ايضاً ؟ و جهان ، من اطلاق معاهد الاجماع ، و من التعبير بالقراءة فى الصحيحة المتقدمة الظاهر فى غير التسييح ، لكن فى الجواهر دعوى ظهور الصحيحين فى عدم الفرق بين القراءة و بدلها و ارتضاء الاستدادام بقاءه ، ولم يظهر لى وجهه مع تصريح الصحيحة بذكر القراءة 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 ؟ و جهان ، 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 و كان وجوبه شرطياً لا وجوباً مستقلاً و كان شرطاً للصلوة فمع الجهل به لا يكون معذوراً لكن الشأن فى اثبات تلك المقدمات ، لامكان منع وجوبه او شرطيته على تقدير وجوبه لاحتمال كونه كالمتابعة واجباً نفسياً لالشرطاً للصلوة ، وسيجئ تحقيقه فى باب الجماعة انشاء الله تعالى

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

كما فى صورة سماع الاجنبى بناء على وجوب الاخفات عليها «ح» على ما تقدم الكلام فيه فلا تكون معذورة فى الجهر ولو قلنا بمعدورية المأموم ، وذلك لانصراف السؤال عن مثل هذا الوجوب العرضى قطعاً ، والفرق بينهما ان قراءة المأموم من تبعات الصلوة و النهى عن الجهر بها ملكان كونه فى الصلوة و انه مأموم وهذا بخلاف المرئىة حيث ان تحريم الجهر عليها ليس راجعاً الى الصلوة ولا من طواربها بل النهى انما هو من جهة اسماع الاجنبى الغير المرتبط بالصلوة

(الجبهة الخامسة) هل الحكم مختص بما اذا كان جاهلاً بالحكم رأساً بان كان ممن لم يعلم بوجودهما او يعلم ما اذا علمهما فى الجملة ولكن لم يعلم موضعهما وتخييل ان الاخفات فى الليلية والجهر فى الظهرين ؟ وجهان ، من ظهور قوله «اولا يدري» فى عدم الدراية بقول مطلق ، ومن ظهور السؤال فى الاعم حيث ان قوله «جهر فيما لا ينبغى ان يجهر فيه واخفى فيما لا ينبغى الاخفاء فيه» يشمل ما اذا جهر فى الظهر واخفى فى المغرب مثلامع الجهل بوجوب الاخفات فى الاول والجهر فى الثانى ، و هو «يجيب بان مافعله لو كان عن جهل فلا بأس ، فالظاهر منه كونه جهلاً فيما فعله لافى امر اجنبى عن مورد السؤال ، والا قرب هو الثانى .

(الجبهة السادسة) هل الحكم مختص بما اذا تجاوز عن محل التدارك بدخول الركن ؟ او يعلم ما اذا كان فى اثناء القراءة بحيث لو اتى بكلمة على خلاف ما ينبغى ان يؤتى بها ثم علم بها لم يجب عليه اعادتها ؟ وجهان ، اقويهما الثانى ، وذلك لاطلاق قوله «اولا يدري» او لا يدري فلا شئى عليه « الشامل لكلتا الصورتين

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

اومع القطع بالخلاف ، اومع الغفلة «الثالثة» ان يعلم موضع الجهر وموضع الاخفات ، ولكن لا يدري معنى الجهر والاخفات امامه التردد فى معناهما اومع القطع بالخلاف بان اعتقد مثلاً ان جرسية الصوت عبارة عن الاخفات وعدمها عبارة عن الجهر اومع الغفلة «الرابعة» نسيان الحكم مع التردد فيه اومع القطع بالخلاف اومع الغفلة « بالخامسة » نسيان موضع الجهر والاخفات بصورة الثلاث « السادسة » نسيان معنى الجهر والاخفات بصورة الثلاث من التردد فى معناهما او القطع بالخلاف او الغفلة

(و حكم جميع هذه الصور) هو المعذورية مع فرض تمشى قصد القرية منه فى صورة التردد وذلك لاطلاق قوله **عَلَيْهِ** « او لا يدري فلا شئى عليه » الشامل لجميع هذه الصور « و توضيح ذلك » يحتاج الى بيان مقدمتين « الاولى » انه اذا وقعت شرطيتان فى كلام واحد كان الظاهر من الاخيرة منهما هو بيان مفهوم الشرطية الاولى مثل اذا جاءك زيد فاكرمه ، وان لم يجئك فلا يجب اكرامه « الثانية » ان العمد قد يسند الى الشئى مثل « من تكلم عمداً » و قد يسند الى الشئى فى الشئى مثل التعمد بالتكلم فى الصلوة « فعلى الاول » يصدق التعمد بمجرد تعلق الارادة العمدية به بحيث يكون صادراً عن الاختيار « و على الثانى » فلا بد فى صدق العمد من تحقق امور (١) ان يكون عالماً بالشئى كالعلم بان هذا تكلم (٢) ان يكون عالماً بتحقيق ذلك الشئى الذى هو ظرف لمتعلق العمد كالعلم بكونه فى الصلوة (٣) ان يكون عن قصد و ارادة . فبانتهاء احد هذه الامور او جميعها ينتفى صدق العمد بالتكلم فى الصلوة فلا يكفى تعلق الارادة بالتكلم مع الغفلة عن كونه فى الصلوة فى صدق التعمد بالتكلم فى الصلوة و ان صدق التعمد بنفس التكلم

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

بفعل احد هما بان يعلم بالجهر و الاخفات و بحكمهما و بموضعهما ، وبانتفاء العلم باحد هذه الامور ينتفى عنوان العمد بالجهر فيما لا ينبغى و الاخفات 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 **عَلَيْهِ** فان فعل ذلك ساهياً او ناسياً او لا يدري فلا شئى 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 **عَلَيْهِ** او لا يدري الشامل للمقصر ايضاً « و توهم » اختصاصه بالقاصر « مدفوع » بالاطلاق ، وهذا هو المتسالم عند الاصحاب ولذا تريمهم فى الاصول يبحثون عن العويصة التى 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 بقاءه » ولا وجه لهذا التنبيه الا التوضيح ضرورة عدم توهم الفرق بينهما من متوهم . هذا تمام الكلام فى مباحث الجهر و الاخفات

(هـ)

لا اشكال فى ثبوت التخيير فى الاخيرة من المغرب و الاخيرتين من الرباعيات بين قراءة الحمد و بين التسييح ، وانما الكلام فى امور (الاول) انه وقع الخلاف فى عدد التسييحات على ما ينتهى الى عشرة اقوال ولكن اصولها وعمدتها سبعة (احدها) القول بوجود التسييحات الاربعة ثلث مرات ، وهذا مراد من عبر بوجود التسييحات الاثنتى عشر مرة و هو المنقول عن الشيخ « قده » فى النهاية و عن ظاهرا بن ابى عقيل ، وهذا القول احوط

الاقوال، لاجماعهم على اجزائه (الثاني) القول بتعيين التسع باسقاط التكبير من التسيجات الاربع مع تكرارها ثلاثاً، وهو المنقول عن جماعة كالصدوقين، وعن البحار نسبه الى قدماء المحدثين الآ نسين بالاخبار المطلقين على الاسرار (الثالث) القول بتعيين العشر بزيادة تكبيره على التسع المذكورة في القول الثاني، وهو المنسوب الى الشيخ في المبسوط والمصباح وابن زهرة والصدوق في المحكى عن هدايته والمرضى وسالار والكيدري (الرابع) القول بالاكفاء بالتسيجات الثلث باسقاط التكبير، مرة واحدة وهو المحكى عن ابي الصلاح، وان كان المشهور عنه هو القول بتعيين التسع (الخامس) القول بالاكفاء بالثلث ايضاً لكن باسقاط التهليله بدل التكبيره وهو المنسوب الى ابن الجنيد (السادس) القول باجتزاء مطلق الذكر وهو المنسوب الى ابن طاوس والمحقق في المعتبر والمجلسي في البحار وعليه جماعة من المتأخرين وقد مال اليه الاستاد دام بقاءه في الدرر (السابع) القول بتعيين التسيجات الاربع مرة واحدة، وهو المختار عندنا وعليه الاكثر، وعن المقاصد العلية انه اشهر الاقوال، وعن آخر هو قول المفيد واكثر المتأخرين، وعن ثالث انه المشهور فيما بينهم، بل عن المصايح ان شهرة القول به من عصر الفاضلين الى زماننا ظاهرة لا تدفع، بل وفي الجواهران الظاهر تحقق الاجماع عليه في بعض الطبقات، وفي مفتاح الكرامة نقله عن ما يقرب من خمسين كتاباً.

(حجة القول الاول) روايات ثلث «اوليها» مارواه في العيون عن رجاء الذي

صحاب الرضا عليه السلام في سفره الى مرو، فقال كان مما يسبح في الأخر اوين يقول «سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر» ثلث مرات « وفيه اولا » ان متن الرواية مضطرب فقد قال المجلسي « قده » بعد نقلها خالية عن ذكر التكبير ما لفظه: « بيان » في بعض النسخ زيد في آخرها - والله اكبر - والموجود في النسخ القديمة والمصححة بدون التكبير « انتهى ». فعلى هذا يدور امرها بين الزيادة والنقصان فلا يمكن الاستدلال بها « و ثانياً » ما في راوى الحديث من القدح و انه كان ملعوناً هو كلاً 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 ثانيها) ما رواه فى السرائر فى باب كيفية الصلوة عن حريز عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال قال عليه السلام لا تقرن فى الركعتين الاخيرتين من الاربع ركعات المفروضات شيئاً اماماً كنت او غير امام ، قال قلت فما اقول ، قال ان كنت اماماً او وحده فقل سبحان الله و الحمد لله و لآله الا الله و الله اكبر ثلاث مرات « و فيه » انه « قده » نقل هذا الخبر فى مستطرفات سرائره باسقاط التكبير فيتحمل ان يكون هنا خبران احدهما مع اثبات التكبير والاخر مع اسقاطه كلاهما منقولان عن كتاب حريز عن زرارة ولكنه 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 بناءهم على الفتوى بل انما كانوا يشتون الروايات فى دواوينهم و لذا يعلمون برسالة على بن بابويه عند اعواز النص و يعاملون 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 البحاران النسخ التى رأيناها متفقة على ذلك « لكن فى مفتاح الكرامة » ان فى نسخة قديمة عتيقة من خط الآبى « يعنى صاحب كشف الرموز » - المكتوبة - فى سنة ٦٦٧ اسقاط التكبير فى الموضوعين ، كما فى نسخة اخرى كثيرة الغلط ذكره فى الموضوعين « 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 مشمولاً لدليل الحجية .

(و ثالثها) ما فى الفقه الرضوى ، وفيه قال عليه السلام وفى الركعتين الاخرتين و بين الحمد

وحده و الأفسح فيهما ثلاثاً ثلاثاً تقول سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله والله أكبر يقولها في كل ركعة منهما ثلاثاً ثلاثاً تقول سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله والله أكبر فيما اذا احرز انه ليس من كلام مصنفه بان كان في الكلام ما هو قرينة على كون متكلمه الامام عليه السلام والمنقول هنا ليس كذلك ، ولو سلم فلايقاوم ماسياتي مما هو نص في الاكتفاء باقل من ذلك من مطلق الذكر او التسيبحات الاربع مرة ونحو ذلك فلا بد من حمله على افضل الافراد او استجباب الزائد ، مضافاً الى ان المذكور في ما حكاه بعض الاعلام عن الفقه الرضوي « بعد سطر » بدون لفظ « ثلاثاً » فيتحمل ان يكون ترك الثلاث اعتماداً على ما ذكر اولاً ، و يمكن ان يكون ذكره في هذا المقام لبيان الافضل و يكون تركه في ذلك المقام لعدم وجوبه ، وهذا موهن آخر للتمسك بالخبر فظهر عدم تمامية القول الاول .

(حجة القول الثاني) روايتان « احديهما » الرواية المتقدمة على ما في مستطرفات السرائر باسقاط التكبير ، وقد عرفت ما في الاستدلال بها ، ونحن وان قوينا كون الرواية بدون ذكر التكبير الا انها لاتنهض حجة بامثال هذه التخريصات لاثبات حكم شرعي سيما مع شهادة جملة من المتبحرين باختلاف موضعي السرائر على حسب ما رأوا من نسخه « الثانية » ما رواه الصدوق « قده » و هذه الرواية بعينها ما اورده في السرائر متناً وسنداً الا انه زاد في آخره قوله : « فكمله » تكمله خ ل « تسع تسيبحات ثم تكبير و تركع » و فيه « ان هذا الخبر ايضاً مضطرب المتن لان في بعض نسخ الفقيه تسع مرات بدل تسع تسيبحات من دون لفظ « فكمله » « تكمله خ ل » ، كذا في الجواهر ، لكن هذا القدر من الاختلاف لا يضر بالاستدلال كما لا يخفى ، و احتمال ان يكون هو الخبر المروي في 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 « فالمتناقشة في متنه بالاضطراب واضحة الضعف .

و لكن يرد على الاستدلال به عدم دلالة على تعيين التسع بحيث يصير مقيداً

للمطلقات مضافاً الى المناقشة في القائل به لان وجه نسبه اليه من تقدم هو كون روايته في كتبهم كحريز وغيره ، وهذا لا يدل علي فتواهم بمضمونه سيما مع نقلهم ما سوى هذه الرواية عنهم و لذا لم ينسبه في الشرايع الي القائل بل نسبه الي الرواية « و كيف كان » فهذا القول ضعيف يظهر وجهه مما تقدم

(حجة القول الثالث) صحيحة زرارة المتقدم نقلها عن الصدوق في حجة القول

الثاني ، وفيها فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثلث مرات ثم تكبير وتر كع ، بتوهم ان يكون ضم التكبير الي سابقه ليكمل به العشر « ولا يخفى مافيه » ضرورة ظهوره في كون التكبير للرکوع بقريئة قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ و تركع ، مع انه في بعض نسخ الفقيه بزيادة تسع مرات او بزيادة تكمله تسع تسيحات فيسقط دلالتها على ما توهم ، ولهذا صرح جملة من المتبحرين كصاحب الحقائق بعدم وقوفهم على رواية تدل عليه ، « قال في الحقائق » وبذلك اعترف جملة من الاصحاب

(حجة القول الرابع) روايتا محمد بن عمران ومحمد بن ابي حمزة الآتين على مافي

بعض النسخ من سقوط التكبير فيهما « وفيه » انه على تقدير ثبوت هذه النسخة تكون الروايتان مضطرتي المتن فتسقطان عن صلاحية الاستدلال بهما ، ولوسلم فلا دلالة فيهما بحيث تكونا مقيدتين للمطلقات الدالة على الاكتفاء بمطلق الذكر فتحتملان على الفضيلة على انهما على تقدير دالتهما على تعين الثلث تكونان معارضين مع ما يدل على تعين الرابع حسبما يمر عليك ، مع انه لم يثبت قائل به لانه نسب الي ابي الصلاح مع ان المشهور على انه قائل بتعين التسع .

(حجة القول الخامس) صحيح الحلبي عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ وفيه قال عَلَيْهِ السَّلَامُ اذا

قمت في الركعتين الاخيرتين لا تقرء فيهما فقل الحمد لله و سبحان الله والله اكبر ، « وفيه » انه نادر اعرض عنه المشهور مخالف لما يدل على تعين الرابع على ما قوينادلالته حسبما ياتي ، مع انه لا قائل به الا ابن الجنيد وهو ايضاً نادر .

(حجة القول السادس) المطلقات الكثيرة الدالة على الاجتزاء بالذكر مطلقاً ،

وذلك مثل ما رواه زرارة عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ قال سئلته عن الاخيرتين من الظهر ، قال

تسبح و تحمد الله و تستغفر لذنبك « و ما رواه الشيخ » في الصحيح عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان اذا صلى يقرأ في الاولتين من صلوة الظهر سراً و يسبح في الاخيرتين على نحو من صلوة العشاء الاخرة «الخبر» و موثق عمار الساباطي وفيه عن المأموم الذي يدرك الامام و قد صلى الامام ركعتين قال عليه السلام يفتتح الصلوة فيدخل معه - فاذا سلم الامام ركع ركعتين يسبح فيهما و يتشهد و يسلم ، و غير ذلك من الاخبار

(قال الاستاد دامت افادته) و يدل على ذلك كثرة اختلاف الاخبار في ذلك التي انشعبت منها الاقوال في 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 في تقدم الرجل على المرأة او تحاذيها الذي تقدم شرحها مستوفي ، « و يدل عليه ايضاً » ماورد من بديلة القراءة عن التسبيح و انه انما شرع القراءة لمكان اشتمال فاتحة الكتاب على التحميد و الدعاء ، « و عليهذا » فالقول بكفاية مطلق الذكر اقوى ، لكن الافتاء به موقوف على التجري في الفتوى مع مخالفته لما عليه المشهور .

(اقول) اما المطلقات فيتوقف التمسك بها على عدم مقيد لها و الافمقتضى الصناعة العلمية هو العمل بالمقيد « و اما ما افاده الاستاد » فيه انه موقوف على انه لم يكن في تلك الاخبار ما هو ظاهر الدلالة على قول المشهور و الا 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 هي روايات « منها » صحيح محمد بن عمران عن الصادق عليه السلام وفيه قال عليه السلام و صار التسبيح افضل من القراءة في الاخيرتين لان النبي صلى الله عليه و آله في الاخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عز وجل فدهش فقال سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر ، فلذلك صار التسبيح افضل من القراءة « و منها » خبر محمد بن ابي حمزة مثله ، و في الاستدلال بهما « اولاً » ما قد عرفت من الاضطراب في متنها فانهما و ان كانا في اكثر النسخ مضبوطين مع التكبير لكنه قد اسقط عنهما

في بعض اخري هذا مع ما في سندهما ايضاً من الاضطراب فان الاول رواه الصدوق عن محمد بن عمران و في المصايح عن محمد بن حمران ، والثاني رواه في العلل عن محمد بن حمزة او محمد بن ابي حمزة علي حسب اختلاف النسخ «و ثانياً» انه لو سلم سلامتتهما عما ذكرناه فلا يدلان علي تعيين الاربع اذ ليسا في مقام بيان ما يجتزي به من الذكر بل انما هما في مقام بيان افضلية الذكر عن القراءة . «ومنها» ما رواه الشيخ عن الصادق عليه السلام قال اذا كنت امام قوم فعليك ان تقرأ في الركعتين الاولتين و علي الذين خلفك ان يقولوا سبحان الله و الحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر و هم قيام ، فاذا كان الركعتين الاخيرتين فعلي الذين خلفك ان يقرأوا فاتحة الكتاب و علي الامام التسيح مثل ما يسبح القوم في الركعتين الاخيرتين (وفي الاستدلال به) نظر ايضاً لعدم دلالة علي تعيين الاربع وان كان لا يخلو من اشعار يمكن ان يجعل مؤيداً .

ومنها و هو العمدة ما رواه في الكافي عن زرارة عن الباقر عليه السلام و فيه قلت له ما يجزي من القول في الركعتين الاخيرتين ، قال ان يقول سبحان الله و الحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر (وتقريب دلالة واضح) ضرورة ان كلمة «ان» في قوله عليه السلام ان يقول مصدرية تؤل هي مع ما بعدها الي المصدر فيصير المفاد بعدضم السؤال عن القول المجزي في الاخيرتين ان القول المجزي فيهما هو قول سبحان الله «الخ» فيكون ظاهراً في المطلوب لو لم يكن نصاً فيه .

و قد نوّس في الاستدلال به بامر بن (احدهما) من حيث سنده فان الكليني رواه عن محمد بن اسماعيل عن فضل بن شاذان ولم يعلم ان محمد بن اسماعيل هل هو من مشايخ الاجازة او لا ، فمن هذه الجهة يشك في كون الخبر مسنداً او مرسل (واجيب عنه) كما في الجواهر بان المعلوم من كتب الرجال بعد التتبع التام هو كون الرجل ثقة اميناً من مشايخ الاجازة بلا واسطة بينه و بين الكليني فيكون ما رواه في الكافي عنه عن الفضل من المسانيد (اقول) ولو لم يكن كذلك فلا اشكال ايضاً بعد استناد الاكثرين علي العمل به و كونه من روايات الكافي الذي يكون مصنفه اضبط المحدثين من مصنفى الكتب الاربعة و معلومية كون المدار اليوم علي العمل بما فيه سيما بعد ما كان المناط في الحجية

عندنا على الخبر الموثوق بصدوره ولولم يكن صحيحاً اصطلاحياً بل ولو كان مرسلًا (ثانيتها) من حيث دلالته بدعوى ان غرض السائل عن القول المجزى انما هو في مقابل القراءة فيصير حاصل السؤال انه هل المتعين في الاخيرتين القراءة او يجزى غيرها؟ فيكون الجواب عن اجزاء الذكر لاعن كون المجزى فيمابين الذكر هو الاربع (ولا يخفى ما فيه) من ارتكاب خلاف الظاهر ضرورة انصراف لفظ القول عن القراءة، بل الظاهر منه هو السؤال عن الذكر المجزى «ويؤيده» بل ربما يدل عليه خبر حريز المتقدم حيث ان فيه بعدنهي الامام عليه السلام عن القراءة في الاخيرتين، قال: فما اقول؟... فانه صريح في اطلاق القول على الذكر (وبالجملة) فكلمتا 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 و التسع او بين الثلاث و العشر او بينها وبين الاثنى عشر بتوهم حمل الروايات الواردة في كل واحدة منها على التخيير، بل الروايات الواردة فيها على تقدير تماميتها سنداً و دلالة محمولة على الاستحباب اعني استحباب الزائد على الاربع

واما التخيير بين الاقل و الاكثر فهو و ان كان امراً معقولاً على ما حققناه في الاصول من تصويره بنحو بشرط لا و بشرط شئ، لكنسه خارج عن المتفاهم العرفي المنصرف اليه الخطابات الشرعية فان المنصرف اليه عندهم من التخيير بين الواحد و الاثنى هو ذات الواحد و الاثنى لا الواحد بشرط لا فانبات التخيير بينهما بالمعنى المعقول يحتاج الى دليل قوى بحيث لا يمكن حمله على غير التخيير، و اخبار 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 و الاكثر كذكر الركوع (وبالجملة) فامكان التخيير المذكور لا يوجب 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 الاستناد دام بقاءه 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 ، - قال : والقول بالاكْتفاء 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 فى جواز الاكْتفاء بها و رواية الاربع انما تدل على تعيينها بالاطلاق لا بالنص ، (لكنه دام بقاءه) اعترف بان هذه الرواية (اعنى رواية ابى بصير المذكور فيها الاجتزاء بسبحان الله ثلث مرات) لم يظهر لها عامل باعتبار الاكْتفاء فيها بتكرير التسبيح ثلثاً ، لكنها باعتبار الاكْتفاء بالفصول الثلاثة و لو باعتبار اختلاف الذكر معمول بها

(اقول) الانصاف عدم صحة الاستدلال بالرواية المذكورة فانها اذا لم تكن معمولاً بها لم يبق اعتماد عليها لعدم العلم باستناد القائلين بكفاية الثلث بها (فح) لا يصح الوثوق بها حتى تجعل مقيدة لاطلاق الصحيحة الدال 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 ، و الطائفة الثانية مقيدات (فاسد) لان القاعدة فى باب حمل المطلق على المقيد انما هى ذلك فيما اذا لم يكن المطلق دالاً 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 الين تنتهى النوبة الى جمعين عرفيين آخرين (احدهما) حمل الامر الظاهر على الوجوب التعيينى على التخيري بان يقال ان الظاهر من وجوب عتق المؤمنة هو ان يكون عتقها واجباً

سواء عتقت الكافرة ام لا ، وكذا فى عتق الكافرة ، و الحمل على التخيير تقييد لهذا الاطلاق بحمل وجوب كل واحد على عدم الاخر (و ثانيهما) حمل الامر فى المقيد على الاستحباب ، (و كلا الجمعين) فى رتبة واحدة و هما متأخران عن الجمع المادى اعنى حمل المطلق على المقيد بالنسبة الى متعلق التكليف لما عرفت مراراً من كون المقيد حاكماً على المطلق ، لكن الجمعين المذكورين ليسا بحيث يمكن اعمالها فى كل مورد ، فان النسبة بين موضوعي الدليلين قد تكون بالتباين كما فى مثال العتق ، و فى مثله لا بد 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 شئى » و عنوان « بشرط لا » ماخوذين فى الدليلين قبل مرتبة الجمع العرفى لا متولدين من الجمع العرفى وهذا كما فى الاخبار المتعارضة فى باب السفر الى اربعة فراسخ مع البيوتة ، 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 مبطللة للصلاة كان معناه هو اعتباره على نحو « بشرط لا » ، كما ان نقصان الركعتين لكونه مبطللاً للصلاة التمام يكون موجباً لاعتبارها على نحو « بشرط شئى » ، فمن الحكم بابطال الزيادة و النقصان يستكشف انهما هو يتان متغايرتان فلا يعقل جعل الزائد امراً مستحباً فان الاتمام كما عرفت ليس عبارة عن القصر مع شئى زائد حتى يقال بان الزائد مستحب ، فيتعين (ح) فى مثله الحمل على التخيير .

(و ضابط الثانى) هو كون العنوانين (اعنى بشرط لا و بشرط شئى) ناشيين من الجمع ، و هذا كما فى المقام حيث ان الحمل على التخيير مستلزم لكون الاقل ماخوذاً على نحو بشرط لا ، و مع قطع النظر عن الحمل على التخيير لا يكون معنى وجوب الاقل الاسقوط التكليف بالأتان به فلا معنى لتوجه التكليف الوجوبى باتيان الزائد ولو على نحو الواجب التخييرى ، بل يتعين حمل الامر بالزائد على الاستحباب ثم ان ههنا فروعاً ينبغى التبيه عليها (الاول) انه لا اشكال ولا خلاف فى رجحان

الاستغفار في الاخيرتين من الظهر ، قال عليه السلام تسبح و تحمد الله و تسغفر لذنبك ، ومثلها خبر زرارة (و انما الكلام) في امرين (احدهما) انه بناء على وجوب الاربع كما هو المختار او الثلاث كما رجحه الاستاد وعدم الاجتزاء بما دونهما فهل يجوز جعل الاستغفار احدى الفصول الاربع او الثلاث اولا؟ وجهان ، اما على المختار فالحق عدم الجواز لان دليل تعيين الاربع بعينه دال على كونها الاربع المعهودة وهي سبحان الله والحمد لله 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 بالاثنتين بجعل الاستغفار الذي هو من الدعاء احد الفصيلين (لكن الاستاد دام بقاءه) قال انه يمكن ان يكون قوله عليه السلام فانها تحميد في مقام بيان ملاك الاكتفاء بالقراءة ببيان اشتمالها على بعض الثلاث فلا يعارض مع صحيح الحلبي الذي هو اصح الاخبار في الباب المشتمل على الاجتزاء بالتحميد والتسبيح والتكبير ، والخبر المعبر فيه بانه ادنى ما يجزى اعنى خبر ابي بصير المتقدم (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 لا بد من حمله على الاستحباب ، مضافاً الى الاجماع على عدم وجوبه كما ادعاه الاستاد دام بقاءه .

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

العمدية (ضعيف) بان الزيادة لا تتحقق باول الوجود فاذا جاز تجديد الامثال و رفع اليد عما اتى به فلا زيادة في الين 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 الامثال ، فالتمسك لعدم الجواز باستنزاه الزيادة غير مستقيم (كالتمسك بجوازه) باستحباب التخيير وذلك لان الموضوع في القضية المستصحة عبارة عن 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 الاعتبار من الموضوع المعتبر بقاءه هو ما كان موضوعاً في القضية المستصحة ولاشبهة ان الموضوع بهذا المعنى عبارة عن 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 هي اصح ما في الباب هو الترتيب بين التحميد والتسبيح و التكبير ، ففيها : اذا قمت في الركعتين الاخيرتين لا تقراء فيهما فقل الحمد لله وسبحان الله والله اكبر ، و ظهورها في اعتبار الترتيب المخصوص غير قابل للانكار اذ فرق واضح بين ان يقال : الواجب في الاخيرتين هو التحميد والتسبيح والتكبير ، فانه لا يدل على وجوب الترتيب و بين التعبير المذكور في الرواية حيث ان ظاهره ان الوظيفة الواجبة هي ما ذكر عليه السلام في مقام التعليم بعد قوله عليه السلام (فقل) (ومقتضى) صحيحة زرارة هو لزوم الترتيب بين التسبيح والتحميد والتهيل 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 بقاءه) و لمكان المعارضة بينهما فالاقوى سقوط الترتيب (اقول) انه على تقدير تسليم ظهور الرويتين في الترتيب فمقتضى الصناعة العلمية هو التخيير بين الترتيبين لا سقوط اصل الترتيب ، وهذا مع تسليم ان الرويتين ليستا في مقام بيان مجرد ما يقال في الاخيرتين بلا نظر الى الكيفية المخصوصة

(الفرع الرابع) انه وقع الخلاف في ان التسبيح افضل او القرآنة على اقوال **الثالث** نفى

الافضية رأساً و **رابعها** افضلية القراءة للإمام و مساو اهتمالغيره و **خامسها** افضلية القراءة للإمام و افضلية التسييح للمأموم و **سادسها** افضلية القراءة للإمام و افضلية التسييح للمنفرد و **سابعها** افضلية التسييح للإمام اذا تيقن ان ليس معه مسبوق و افضلية القراءة اذا علم او احتمل ذلك ، واما المأموم فالافضل له القراءة كما ان المنفرد خير يتساوى له الامران و **ثامنها** افضلية التسييح مطلقا الا اذا نسي القراءة فى الاولين معاً فتكون القراءة فى احدى الأخيرتين افضل و **تاسعها** القول باحوطية القراءة مطلقا ولا يخفى انه ليس قولاً فى المسئلة (و اعلم) ان عمد الاقوال فى المسئلة هى الثلاثة الاول و الخامس و اما بقية الاقوال فهى متفرعة عليها كما لا يخفى ، (و منشأ الخلاف) هو اختلاف الاخبار (و الاقوى هو القول الثامن) وهو ان التسييح افضل مطلقا الا اذا نسي القراءة فى الاولين بالكفاية (فهنا دعويان) **احدهما** ان التسييح افضل مطلقاً من غير فرق بين الامام و المأموم و المنفرد ، و **ثانيتهما** افضلية القراءة - فى الجملة - عند نسيانها فى الاولين (دليلنا على الاولى) اطلاق الاخبار الواردة فى افضلية التسييح وهى على طوائف (فمنها) ما هو نص فى نفى التفصيل بين الامام و المنفرد ، و ذلك كصحيحة زرارة و فيها فاذا كنت اماماً او وحدك فقل سبحان الله (الخ) - و منها - ما هو باطلاقه دال على افضلية التسييح مطلقاً مع التعليل بما يدل على ما ينافى التقييد بالامام او غيره ، مثل جملة من الروايات الدالة على ان الأخيرتين لمكان كونهما من فرض النبى (ص) ليس فيهما قراءة و يكون فيهما الوهم ، و ظاهر ان التعليل ينفى اختصاص افضلية بالامام او بالمأموم او المنفرد (ومنها) ما يدل باطلاقه على افضلية التسييح فيهما بهما هما خيرتان ، مثل ماورد من التعليل بان النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله تعالى فدهش فقال سبحان الله (الخ) و هو ظاهر فى نفى اختصاص افضليته ايضاً ، و نفى اختصاصها بغير الامام فيه اظهر ، لكونه صلى الله عليه و آله و سلم هناك اماماً للملائكة (و منها) ماورد من التعبير بالسؤال عن لمية افضلية التسييح الكاشف عن مفروغية افضليته و انها كانت امرأً مركزاً عند هم وذلك مثل خبر ابن ابي حمزة ، و فيه قلت للصادق عليه السلام لا يسمي صار التسييح فى الأخيرتين افضل من القراءة (الخ) و غير ذلك من الاخبار المصرحة بنفى التفصيل

او المطلقاً لا يمتنع التقييد (وانما الكلام) فى ما يعارضها مما يدعى دلالة على بقية الاقوال و سياتى دفع ذلك فى طى نقل حجج سائر الاقوال .

(ولنا على الدعوى الثانية) مكاتبه الحميرى ، و فيها انه كتب اليه ارواحنا له الفداء يسئله عن الر كعتين الاخيرتين قد كثرت فيهما الروايات فبعض يرى ان قراءة الحمد فيهما افضل وبعض يرى فيهما التسييح افضل فالفضل لايهما المستعلمه ؟ . فاجاب عليه قد نسخت قراءة ام الكتاب فى هاتين الر كعتين التسييح ، و الذى نسخ التسييح قول العالم كل صلوة لا قراءة فيها خداج (الخبر) و الظاهر ان الخداج بمعنى نقصان ، و قد ورد ايضاً ان كل صلوة لا يدعى فيها للمؤمنين و المؤمنات صلوة خداج ، و منه مخدج اليد ، و هو ذو الشدية (و تقريب الاستدلال بها) ان قوله عليه السلام "كل صلوة لا قراءة فيها" ظاهر فى نقصان الصلوة التى لا قراءة فيها فى شىء من ركعاتها ، فيدل على ان الصلوة التى لا قراءة فيها اصلاً تكون صلوة خداج لا الصلوة التى لا قراءة فى كل ركعة منها ، فينحصر مورد ها بصلوة تركت القراءة فى الر كعتين الأوليين منها فرفع وصف الخداج عنها انما هو بالقراءة فى احدى الاخيرتين ، اذ يصدق بذلك كون الصلوة (ح) مع القراءة فتدل المكاتبه على افضلية القراءة فى احدى الاخيرتين فى صورة النسيان فى الأوليين

(والمناقشة فيها) تارة من حيث السند لكونها مرسله 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) و لكونها 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 فى ذلك (ولا يعارضها شىء) من المطلقات المتقدمة لان لسانها لسان النسخ ، و المنسوخ لا يعارض النسخ (وقد قيل) ان المراد من "العالم" فى توقيعاته الشريفة هو ابوه العسكرى صلوات الله عليهما فيكون على هذا نسخه نسخاً لجمع ما ورد من الائمة الماضين صلوات الله عليهم بلا منافات بينه و بين ما صدر عنهم فى شىء .

(حجة القول الاول) اعنى افضلية التسبيح مطلقا ولو مع نسيان القراءة فى
 الأولين هو اطلاق ما استدللنا به على افضليته مع المناقشة فى المكاتبه بالارسال ونحوه
 وقد عرفت دفعها . (حجة القول الثانى) اعنى افضلية القراءة مطلقا جملة من الاخبار المطلقة
 الدالة على افضلية القراءة (كخبر ابن حكيم) وفيه سئلت بالحسن عليه السلام ايما افضل ، القراءة فى
 الركعتين الاخيرتين او التسبيح ، فقال عليه السلام القراءة افضل ، (والجواب) انه محمول على التقية
 لكون افضلية القراءة مذهباً لابي 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 بالتسدى خبر على بن حنظلة عن الصادق عليه السلام

قال سئلته عن الركعتين الاخيرتين ما اصنع فيهما قال ان شئت قرئت فاقراء فاتحة
 الكتاب و ان شئت فاذا كر الله فيهما سواء ، قلت فساى 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 بقاءه) ان دلالة
 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 القراءة للامام و التسبيح للمأموم
 و المنفرد ، صحيحة منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام قال اذا كنت اماماً فاقراء فى الركعتين
 الاخيرتين بفاتحة الكتاب ، و ان كنت وحدك فليسعك فعلت او لم تفعل (و دلالتها)
 على افضلية القراءة للامام ظاهرة (و يدل) على افضلية التسبيح لغيره صحيحة معوية
 بن عمار عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن القراءة خلف الامام فى الركعتين الاخيرتين فقال
عليه السلام الامام يقرء فاتحة الكتاب و من خلفه يسبح ، و هى (حجة للقول الخامس) ايضاً
 هو التفصيل بين الامام و المأموم بافضلية القراءة للاول و التسبيح للثاني (و اما افضلية

التسييح للمنفرد) فلظاهر قوله **لَا يَلْبَسُ** و ان كنت وحدك (الخ).
 (وفيه) ان الذيل ينادى بكون الحكم المذكور صادراً عن التقية ، وذلك لظهوره
 في الترخيص بين فعل القراءة و السكوت و عدم الاتيان بشيء اصلا ، وقد عرفت انه
 مذهب ابي حنيفة القائل بالتخيير بين الحمد والتسييح و السكوت مع القول بافضلية
 القراءة فلا مسرح الالحملها 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 القراءة للاول و التسييح للثاني ، اذا الظاهر ان مدركه ايضاً
 هو صحيحة ابن حازم المتقدمة .

(و اما جحة القول السابع) فلم يظهر لي من الاخبار شيئ يستدل له (و اما
 القول بالاحتياط) فهو المنقول عن الشهيد الثاني ، و استدل لكون القراءة احوط
 باختلاف الاقوال و الاخبار في كيفية الذكر دو نها (و اورد عليه في البسمة من حيث
 الجهر و الاخفات ، (لكن قد تقدم) ان القول بوجوب الجهر بهافي الاخيرتين لم يظهر
 له قائل (فالاولي) ان يجاب عنه بان الاجتزاء بتكرار التسيحات الاربع ثلث مرات اجماعى
 فيكون هو المتيقن فلاوجه للقول بكون القراءة احوط

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

(مسألة) صرح جملة من الاساطين باعتبار الموالات في اجزاء القراءة ، و هذا
 البحث جار في سائر اذكار الصلوة كالشهاد و ذكر الركوع و السجود ، و ينبغي ان
 يحرز اولاً 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 في الصلوة فهي بالاطلاق الاول معتبرة

فى الصلوة تبطل بتركها عمداً وسهواً و بالمعنى الثانى معتبرة تبطل بتركها عمداً لاسهواً و سيأتى الكلام فى تحقيقها زيادة على ذلك فى بحث الموالاة (و اما بالنسبة الى الجزء) فقد تلاحظ بالنسبة الى حروف الكلمات بمعنى اعتبار ان يكون التلغظ بكلمة واحدة بنفس واحد بحيث يمر على مخارج الحروف من غير انقطاع ، و هذا لا اشكال فى اعتباره و قد تقدم . (و اما بالنسبة الى الكلمات) بعضها مع بعض ، و الايات بعضها مع بعض ، بل و بين الحمد و السورة و كذا بين كل فعل من افعال الصلوة المستقلة بالتبويب مما يعد فعلاً واحداً كالقراءة و التسييح و الركوع و السجود فالمراد فيها هو تو الى كلمات الآيات بعضها مع بعض بحيث لا يكون بينها فصل بدعاء او قرآن و نحوهما ، و كذا توالى الآيات و سائر الافعال بعضها مع بعض .

(و يستدل على اعتبارها) بهذا المعنى بامور (منها) التأسى بالنبى ﷺ لقوله ﷺ صلوا كما رأيتمونى اصلى ، ولم يعهد منه ﷺ و لا من احد من الائمة عليهم السلام الفصل بين كلمات الآيات و لا بين آيات السورة (ولا يخفى ما فيه) لان الثابت بدليل التأسى هو وجوبه فيما فعله ﷺ لا التأسى فى جميع ما تركه لعدم محصورية المتر و كانت بخلاف الافعال لانها محصورة مضبوطة (و منها) انه كما ان للصلوة وحدة اتصالية اعتبارية يكون الاخلال بالموالات مفوتاً لها كذلك لكل فعل من افعالها كقراءة و نحوها وحدة اتصالية يكون الاخلال بالموالات فيها مضراً بها فيكون مبطلاً لهذا الفعل ، و لهذا قال الشهيد الثانى (قد ه) فى الروض : لو عدل فى اثناء سورة الى اخرى و جب عليه اعادة الحمد لفوات الموالاة بينه و بين السورة التى عدل اليها بفصل السورة المعدول عنها (ولا يخفى ما فيه) ضرورة عدم دليل على اعتبارها اصلاً (نعم) لو كان فى البين دليل على اعتبار الموالاة فى كل فعل امكن استكشاف اعتبار الوحدة الاتصالية من دليل اعتبار الموالاة ، لكن الكلام بعد فى اعتبار الموالاة (و منها) دعوى انصراف القراءة عما كانت مفصولة بين كلماتها او بين آياتها (ولا يخفى ما فيه من المنع) .

(و منها) ان حكاية شئى بماهى حكاية لا بد ان تكون مطابقة مع المحكى عنه ، و لا شبهة فى انه يعتبر فى القراءة ان تكون على وجه الحكاية عن القرآن ،

بمعنى اعتبار كون ما يتلفظ به من الكلمات حاكياً عن فاتحة الكتاب والسورة ، فلو فصل بين كلماتها أو آياتها لم يصدق عليها الحكاية كما اذا اراد حكاية قول المتكلم بكلمة زيد قائم فقال «زيد» ثم تكلم بجملة من الكلام فقال «قائم» اذ لا يصدق على ذلك الحكاية عن جملة «زيد قائم» . (الترى؟!) انه اذا قال « اياك يا الهى و سيدى و مولاي نعبد » لا يصدق عليه انه حكاية عن «اياك نعبد» . وعلى هذا الوجه فلا بد من التفصيل بين ما يعتبر فيه الحكاية مثل القراءة و بين ما لا تعتبر فيه كالذكر و التشهد (ولا يخفى ما فيه ايضاً) لانه ان اراد من منع صدق الحكاية فى مثل اياك يا الهى (النخ) ان الحكاية لا تصدق على «يا الهى و سيد و مولاي» فهو مسلم ، لكن لا يصدق 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 عليها فيض الفصل بين الفاعل و الفعل وكذا بين المبتداء و الخبر بل و بين الفعل و متعلقاته 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 ، فمخالفتهم مشكلة جداً ، كما ان موافقتهم ايضاً من غير دليل اشكل .

(و يترتب على اعتبارها فرعان) الاول انه لو قرء او دعا فى اثناء القراءة 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 فى بطلان القراءة و لزوم اعادتها من رأس ، او عدم الحاجة الى استينافها اصلاً ، او الحاجة الى استيناف الكلمة التى قبل الفاصل ، وجوه ، بل اقوال ، (ولا يخفى) ان القول بعدم الحاجة الى استيناف القراءة اصلاً و صحة اتمامها من موضع الفصل رجوع عن القول بشرطية التوالى للقراءة

ضرورة ان مقتضى الشرطية هو عدم الاكتفاء بالقراءة المفصلة بينها ، لانها ليست هي القراءة المأمور بها و المفروض بقاء محل تداركها فيجب . (واما القول) بلزوم استئناف الكلمة المفصلة بينها و بين ما يليها ، مثل كلمة « اياك » في « اياك يا الهي نعبد » فلان التو الى كان حاصلا من اول السورة الى تاك الكلمة و انما وقع الانفصال بينها و بين ما بعد ها فاذا اعاد ها حصل الاتصال و التوالي بين كلمات السورة اجمع ، (واستحسنه الاستاد دام بقاءه) و قال انه اوجه (ولكن لا يخفى ما فيه) ضرورة ان كلمة « اياك » المعادة ليست متصلة بما قبلها لوقوع الفصل بكلمة « اياك يا الهي » فالقول بالاكتفاء باعادتها ايضاً رجوع عن شرطية التوالي للقراءة (و مما ذكرنا ظهر) وجه القول بلزوم اعادة اصل القراءة و انه هو المتعين الموافق لذلك المبني .

(و اما في صورة التعمد بالفصل) فقد يقال ببطلان الصلوة (ح) اما لتعلق النهي بما اتى به من الفاصل ، و اما لصدق الزيادة العمدية عليه (وفيه) انه لا دليل على النهي عنه بعد كونه ذكراً او دعاء او قرآناً الا ان يرجع الى كونها زيادة عمدية و هو ايضاً ممنوع لعدم الاتيان بالفاصل بقصد الجزئية فليس بنفسه زيادة ، الا ان يدعى ان الاتيان به موجب لفقد شرط الجزء فيقع الجزء الباطل زيادة في الصلوة (وفيه) ان صدق الزيادة على المأتي به اولاً غير معقول لانه ان تحقق به الطبيعة المأمور بها فلا وجه لوقوعه زائداً ، و ان لم تتحقق فليس هناك فرد من الطبيعة حتى يقال بصدق الزيادة عليه ، و ان اريد صدق الزيادة على ما ياتي به ثانياً بعنوان الاعادة فهو ايضاً غير معقول ، لان المفروض بطلان ما اتى به اولاً بسبب الاخلال بشرطه و صيرورته كالعدم بفوات الموالاة ، فهو مكلف باتيان الجزء في ضمن هذا الفرد ، فكيف يصدق عليه الزيادة ؟!

(فالاقوى) هو عدم البطلان ، و (ح) ففي اعادة اصل القراءة او اعادة الكلمة المفصلة ما تقدم في صورة الفصل سهواً و قد عرفت ان الاوجه هو اعادة اصل القراءة (هذا اذا لم يكن ناوياً للفصل من اول القراءة) و اما مع نيته من اول الامر فلا يبعد القول ببطلان الصلوة لصدق الزيادة العمدية على ما اتى به من القراءة قبل 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 ما ليس بجزء فيكون زياده عمدية ، فتأمل .

(الفرع الثاني) انه اضطربت كلمات الاصحاب فيما لو نوى قطع القراءة مع السكوت او بلا سكوت او فيما سكت بدون نية القطع ، و انه هل يحكم ببطلان الصلوة في الصور الثلاث ؛ او في خصوص الصورة الاولى ؛ او عدم البطلان مطلقاً مع الحكم ببطلان القراءة و لزوم اعادة او اعادة الكلمة المفصلة 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 مسألة اعتبار الموالات في القراءة ، 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 التي هي جزء صورى و تكون الاجزاء (ح) بمنزلة المواد ، فان قلنا باعتبار ها في الصلوة كما هي كذلك في باب الصوم فلا بد من الالتزام بالبطلان بنية القطع ولو عدل عنها و لم يأت بجزء من اجزاء الصلوة مع تلك النية ، و ان قلنا بعدم اعتبارها كما في باب الوضوء فلا تضر نية القطع ما لم يأت بجزء من الصلوة مع تلك النية (و قد تقدم) عدم وجود ما يدل على اعتبار ها في الصلوة (و ان استظهره الشيخ الانصارى قدس سره من التعبير بالقواطع و النواقض) .

و اما بالنسبة الى نية قطع القراءة من دون نية قطع الصلوة فبطلان الصلوة بهاموقوف على القول باعتبار الهيئة الاتصالية في القراءة وقد عرفت عدم الدليل على اعتبارها في القراءة حتى يلزم منه بطلان القراءة بالاخلال بها بين الحمد و بين السورة ، و اما بالنسبة الى آياتها و كلماتها بعضها مع بعض فانا و ان منعنا اعتبارها ايضاً فيها الا ان القول باعتبارها بمعنى عدم خروج القراءة عن اسلوبها المتلقى من الشارع غير بعيد و عليه فلا بد من التفصيل في الفاصلين كونه موجباً لتغيير اسلوب الكلام و عدمه (و يتحصل منه) ان مجرد نية القطع لا توجب

الابطال للقراءة ، و اما السكوت فتابع لصدق محو الاسلوب ، و اما الدعاء و الذكر و القرآن فما كان منها مغير للاسلوب يكون مبطلا ، و ما لم يكن كذلك لم يكن مبطلاً .
ثم على البطالان تجب اعادة الجملة المتقدمة بما يتحقق به الاسلوب الصحيح من غير حاجة الى اعادة اصل القراءة .

(مسألة) ربما يقال باشتراط عدم قصد الانشاء فى القراءة (و تحقيق ذلك) ان النظر فى الفاظ القراءة قد يكون موضوعياً بان كانت الالفاظ ملحوظة بالاستقلال ، و قد يكون آلياً بان تكون المعانى ملحوظة بالاصالة و تكون الالفاظ بهذا النظر فانية فى المعانى ، كما فى موارد الاستعمال ، حيث ان النظر فيه السى المعنى و ايجاده بصورة اللفظ بعد ان كان مجرداً عقلياً فى وعاء النفس (اذا عرفت ذلك فنقول) هل المعتبر فى القراءة هو ان يكون النظر الى الفاظها موضوعياً فيكون حالها حال القصيدة اذا انشدها فى مقام الحكاية ، حيث ان النظر (ح) الى نفس الالفاظ ؛ او يكفى مجرد جريان تلك الالفاظ على اللسان باى نحو اتفق ، سواء كان النظر اليها بالاستقلال او مرتآناً الى المعانى ؛ وجهان ، و الحق هو الاخير ، و ذلك لعدم الدليل على لزوم الاول بل ورود الدليل على عدم اعتباره لورود الاخبار المرورية عن الائمة عليهم الصلوة و السلام من تكريرهم بعض الايات التى يمرون عليها ، و وقوع الغفلة عن النظر الاستقلالى الى الالفاظ غالباً فى اغلب المصلين بحيث لا يلفتون الى الالفاظ اصلاً مع انه لا وجه للالتزام ببطالان صلوتهم بعد صدور الالفاظ منهم بالارادة الارتكازية ، و من استحالة النظر الاستقلالى الى الالفاظ عند حصول التوجه و الالتفات الى المعانى ، لوضوح ان النظر « ح » ليس الا الى المعانى بالاستقلال ، و من البديهي 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 لا اشكال فى ان المعتبر فى الادعية هو النظر الآلى الى الالفاظ و ايجاد معانيها بتلك الالفاظ المخصوصة ، هذا تمام الكلام فيما يتعلق باحكام القراءة ، و الحمد لله 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 او سهواً (و انما الكلام في تحديده) فنقول - لا بد اولاً من بيان ان الركوع بالنسبة الى الحد الشرعي المقرر فيه هل هو حقيقة شرعية ؟ او ان هذا الحد مراد منه شرعاً ؟ او انه 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 لا يكون 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 (بناء 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 ولو كان من اظهر المفاهيم العرفية على مصاديقه مختلفاً باختلاف تلك المصاديق حتى ينتهي الى 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 الاتقياد و له افراد و مصاديق و اول مراتبه تطأ طؤ 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 مما وضع له لفظ الركوع عند الشارع او استعمله فيه مجازاً .

اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع الخلاف و اضطرت الكلمات في تحديده (فقول) انه عبارة عن الانحناء الى حد يمكنه وصول اطراف اصابعه الى ركبته وان لم ينته الى حدودها 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 حديمكته وضع اطراف الاصابع على الركبة بلا اعتبار فعلية الوضع وهو القول الثانى ، وذلك لصححة زرارة وفيها : وبلغ باطراف اصابعك عين الركبة و فرّج اصابعك اذا وضعتها على ركبتك ، فان وصلت اطراف اصابعك فى ركوعك الى ركبتك اجزأك ذاك ، واحسب الى ان تمكن كفيك من ركبتك فتجعل اصابعك فى عين الركبة «الخبر» و هذه الرواية هى اصح ما فى الباب ولا اشكال فى ان العمل بها هو المتعين « و انما الكلام » فى المتحصل منها و لعل منشأ اختلاف الاقوال هو اختلاف ما فهموه منها «فمنهم» من جعل اطراف الاصابع بمعنى رؤسها و اكتفى بوصول رؤس الاصابع الى الركبة بمحاذاتها معها من الجانب الذى يلي عظم الفخذ «ومنهم» من جعلها بمعنى جميع الاصابع و قال بلزوم وصولها الى جميع الركبة ، فلا بد «ح» من تحقق المعنى المراد من اطراف الاصابع وعين الركبة « اما الاول » فقد قال الاستاد دام بقاءه 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 يلي المشط ، والا كان اللازم (ح) وصول مقدار من الراحة ايضاً الى الركبة ، لكنه بعيد لظهور قوله عَلَيْهَا « و بُلِّغ باطراف اصابعك » فى الاكتفاء بوصول الاطراف بمعنى ما يلي 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 الاستاد ان الظاهر من الاضافة فيها كونها بيانية لكون الركبة من معانى العين ، و لكن الظاهر عندى هو كون كلمة العين للتأكيد

جئى بهالذفع توهم الاكتفاح ببلوغ الاصابع الى ما يقرب من الركبة (وكيف كان) فالمراد من الركبة هو العظم الشبيه بالدائرة الواقع فى المفصل بين الساق و الفخذ ، والبلوغ اليها عبارة عن وصول شئى من الاصابع (التى منها الابهام) اليها (و منه يظهر ضعف سائر الاقوال) من اعتبار وصول تمام الراحة او الكف او اليد الى 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 ﷺ فى صدر الرواية « و بلغ 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 يلي 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 لا يرد عليه) عدم ذكر العين فى قوله ﷺ « فان وصلت اطراف اصابعك الى ركبتك اجزائك » وذلك لظهور كونه تفرعاً على سابقه اعنى قوله ﷺ « وبلغ باطراف اصابعك عين الركبة » و انما ترك اعادة العين للعهد المستظهر من التفريع (ولكن التحقيق) ان التفريع بالمعنى المذكور بعيد لظهور قوله فان وصلت (الخ) فى كونه تفصيلاً لاجمال ما سبق لاشتمال الكلام المتقدم على جملة من الواجبات و المستحبات فيكون ما افاده ﷺ بقوله فان وصلت (الخ) شرحاً لمقدار اقل الواجب المعجزى و تمييزاً له عن المستحب المعبر عنه بقوله ﷺ « واحب الى ان تمكن كفيك من ركبتك » و هذا هو المتعين ، و المتحصل منه ان حد الواجب هو الانحناء الى ان تصل اطراف الاصابع حتى طرف الابهام منها الى الركبة و يكون الازيد من 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 القخذ ، 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 الثلاثة .

ثم انه قد يؤيد مذهب المجلسى (قده) بما ورد فى ركوع المرمة 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 القخذ لكان هذا متحداً مع ما يجب على المرمة غاية الامر اختصاص المرمة 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 والمرمة 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 و عرفاً على مجرد الانحناء و انه من الكليات المشككة الذى له مراتب و قد جعل الشارع بعضها واجباً فى الصلوة فليس الركوع (ح) من الحقائق الشرعية ، وعليه فلا محذور فى كون مرتبة منه حداً واجباً للمرمة 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 الالقعاء ، لخروج ذلك عن حقيقة الركوع التى هى عبارة عن الخضوع الخاص (الثانى) ان المعتبر فى ما ذكر من التحديد هو المستوى الخلقية والمراد منه هو من يكون اجزاء بدنه متناسبة بعضها مع بعض بحسب ما هو المتعارف فى غالب افراد الانسان ، وليس المراد هو المستوى الخلقية 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 الر كوع ووجب عليه اقامة الصلب ولو قليلاً ثم الانحناء بقصد الر كوع ، وان لم يتمكن من ذلك وامكنه ان ينحني بازيد مما عليه ووجب عليه ذلك ، وان لم يمكنه ذلك ايضاً اوماً للر كوع واتى بالذكر الواجب فى حال الايماء ، كل ذلك لان الر كوع الواجب عبارة عن المعنى المصدرى و المعنى الاسم المصدرى وهو الهيئة الحاصلة من الفعل ، و (ح) فاذا امكن له الانحناء من قيام ووجب ، واذالم يمكنه القيام قبل الر كوع و امكنه الانحناء زائداً على ماهو عليه ووجب ، لكونه الر كوع المصدرى فى حقه ، و اذا لم يمكنه الانحناء زائداً فلما كان تحقق المعنى الاسم المصدرى لا يمكن تكليفه به لكونه طلباً للحاصل ولكن يؤمى بدلا عن المعنى المصدرى ويأتى بالذكر الواجب على النحو المختار (ولاوجه لتوهم) سقوط الذكر ههنا نظراً الى وجوب الايماء عليه كما فى صلوة الغريق لما ذكرنا من حصول الهيئة الر كوعية له دون الغريق مضافاً الى ان سقوط الذكر هناك ليس لمجرد وجوب الايماء بل لعدم التمكن من الذكر كما لا يخفى . (الامر الرابع) المشهور المسلم هو انه اذا لم يتمكن من الانحناء بالمقدار الواجب ووجب عليه الانحناء بما امكن منه ، و ذلك لما تقدم توضيحه فى مبحث القيام من توضيح ركنية القيام المتصل بالر كوع ، من ان الر كوع عبارة عن المعنى المصدرى والاسم المصدرى فيكون عبارة عن اول الشروع فى الانحناء الى الوصول الى الحد الواجب فاذا تعذر بعض ذلك اتى بما امكن منه لقاعدة الميسور و صدق الميسور هنا عرفياً ، لا يحتاج الى تحقق الاجماع .

(فان قلت) مدار الر كنية 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 الر كوع عبارة عن المجموع من اول الشروع فى الانحناء الى البلوغ بالحد الموظف مجازفة واللازم مما ذكرناه وعدم 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 ما كان المطلوب المحدود بعض مراتب المفهوم المشكك عرفاً وكان المتيسر بعد التعذر بعض مراتبه الاخر ، وبين ما اذا لم يكن كذلك ، وفى 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 شئى من الوجه على الارض سواء كان بالجبهة او احد الخدين او الذقن ، لكن المدار على الركن هو وضع الجبهة بحيث لو وضع 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 اذ هو عند العرف عبارة عن التطاطؤ ومطلق الانحناء والمعبر عنه بالفارسية «سرفرد آوردن» وهذا المعنى له مراتب وقد جعل الشارع بعض مراتبه ركناً للصلاة ، 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 الاشكال 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 الشئى لاتعد من مراتب وجوده حتى يصدق عليه انه ميسوره عند تعذره ، وليس فى المسئلة نص يقتضى وجوب المقدار الممكن من الانحناء عند تعذر الواجب ، واما الاجماع على وجوبه فعهدته على مدعيه وقد تقدم توضيح اثبات ان الركوع

عبارة عن المعنى المصدرى و المعنى الاسم المصدرى فى مبحث ركنية القيام المتصل بالر كوع، فراجع .

هذا تمام الكلام فى تحديد الر كوع عن قيام (و اما الر كوع الجلوسى فالتقدير الواجب منه محاذات السوجه للركبة بحيث لو اخرج خط عمودى عن الارض ماراً على ركبته لانتهى الى وجهه ، فان الظاهر ان هذا هو الذى يصدق عليه ر كوع الجالس حيث انه ليس فى الاخبار ما يستفاد منه تحديد الر كوع الجلوسى ولا ينطبق عليه ماورد فى تحديد الر كوع القيامى (اعنى الانحناء بمقدار يتمكن معه من اىصال اصابعه الى ركبته) ضرورة التمكن من ذلك فى حال الجلوس من دون انحناء او مع الخناء يسير لا يصدق معه الر كوع اصلاً ، فلاجرم يكون المرجع فى تعيينه فى حال الجلوس الى العرف ، و الظاهر صدقه عندهم بما ذكرناه و قد حكى فى تحديده قولان آخران متقاربان مع ما ذكرنا (و كيف كان) فيستحب زيادة الانحناء فيه بقدر ما يحاذى جبهته مسجده ، وذلك لما عرفت من استحباب وضع الكف على الركبة بحيث يمتلئ الكف من الركبة ، و لعل ذلك لا يحصل فى حال الجلوس الا بالانحناء المذكور كما انه يحصل برفع الفخذين عن الساقين فى الجملة و لعله لذا قيل باستحباب رفعهما عنهما ، والا فليس لاستحبابه دليل بالخصوص (و اما ما قيل) من اعتبار رفع الفخذين عن الارض والجلوس على الر كبتين كهيئة القائم ثم الر كوع (فلا وجه له) فالاقوى هو ما ذكرنا ، 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 تسيحات من مطلق الذكر (و منها) القول بتعين التسيحة الكبرى (و منها) القول بالتخير بينها وبين ثلث تسيحات من الصغرى ، و منشأ اختلاف الاقوال هو اختلاف الاخبار فانها على طوائف (فمنها) ما يدل على تعيين خصوص التسيحة اما مطلقا او خصوص الكبرى او هي مع ثلاث من الصغرى على سبيل التخير (و منها) ما يدل على جواز الاكتفاء بمطلق الذكر اما مطلقا او بقدر ثلث تسيحات 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 التسيحة

وينبغي التنبيه على امور ، (الاول) انه قيل باستحباب كلمة و بحمده و جواز الاكتفاء بقول « سبحان ربي العظيم » بناء على تعيين خصوص التسيح اما خصوص التسيحة الكبرى او مع التخير بينها وبين ثلاث من الصغرى (ولكن هذا القول ضعيف) فانه على هذا التقدير يجب القول بوجوبه فان بعض الاخبار و ان كان خالياً عنه الا ان ذكره في بعض آخر كافٍ في التقييد حيث لم تكن الاخبار المطلقة نصاً في الاطلاق ، فراجع . (الثاني) ان الاقوى جواز الاكتفاء بتسيحة واحدة من الصغرى في المرض ، لخبر معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قلت له ادنى ما يجزى المريض من التسيح في الركوع والسجود ، قال عليه السلام تسيحة 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 في الهداية وفيها بعد قوله : فان قلت سبحان الله سبحان الله سبحان الله اجزئك » و التسيحة الواحدة تجزى للمعتل والمريض والمستعجل ، و من كونها مرسلة و ان كانت في غاية القوة ، و المسئلة لا تخلو عن اشكال

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

(الرابع) لا كلام في انه بناءً على تعيين التسيح 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 الباقي يكون مستحباً ؟ او يكون الجميع واجباً فيكون من قبيل التخيير بين الاقل و الاكثر ؟ وجهان ، و التحقيق هو الاول و ذلك لما تقدم في التسيحات الاربع من ان مصحح التخيير بين الاقل و الاكثر انما هو في اعتبار الشئى بشرط لا و بشرط شئى قبل اعتبار التخيير لا مستنداً الى نفس اعتباره (فراجع) .

(الخامس) انه لا اشكال في ان الواجب من التسيحة الكبرى هو صرف الوجود منها ، فلواتي 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 و بالثانية الوجوب اولاً ؟ وجهان ، و قد طال البحث والكلام في ذلك

(والتحقق ان يقال) انه ان كان الغرض من قصد استحباب الاولى اتيانها بقصد مطلق الذكر فلا اشكال في جواز ذلك ووقوع الاولى مستحبة ، لكن هذا المعنى غير مرتبط بذكر الركوع ، وان كان الغرض هو الاتيان بالاولى بعنوان الذكر الركوعي استحباباً فالاقوى عدم جوازه لان المستحب من الذكر الركوعي هو الزائد عن المرة و من الواضح انه لا يصدق 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 هـ او ان البقية تكون متصفة بالاستحباب .

فلو اتى به بقصد الاستحباب فاما ان يكون قاصداً للامتثال بالنسبة الى الامر النديبى 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 النديبى (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 فى مبحث النية ، و لو اتى 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 والخطأ فى التطبيق ، .

(الثانى من واجبات الركوع) الطمأينة ، وهى عبارة عن السكون و الوقوف فى مقابل المشى و فى مقابل الحركة يمنة و يسرة و نحو ذلك (ولا اشكال) فى 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 الذى 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 ذلك الوقوف و السكون لم يتحقق الركوع فهو من مقومات الركوع

ولا معنى لركن الجزء الاذلك (و يؤيده) القول بكون الركوع عبارة عن 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 الطمأنينة فى تحققه عرفاً ، واما شرعاً فلان الحد الموظف على ما بيناه هو الانحناء المخصوص على قدر يتمكن من وصول اطراف الاصابع الى الركبة ولا اشكال فى عدم دخول الطمأنينة فى ذلك الحد الموظف ، و اما وجوبها شرعاً فلا يدل على دخولها فى تقويم الركوع لكونه اعم كما فى سائر واجبات الركوع والسجود

(لكنها بالمعنى المقابل للمشى) معتبرة فى الصلوة لا من جهة خصوصية الركوع ، بل لا اعتبار 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 جهان ، و تظهر الثمرة فيما لو اخل بها اذ على الاول لا يجب تداركها و تصح الصلوة لو كان الاخلال سهواً و لو كان محل التدارك باقياً ، بل لو اعاد الذكر (ح) بقصد الذكر الصلوتى كان تشريعاً محرماً ، و على الثانى فيكون الذكر باطلاً لفوات شرطه ، ثم ان استفادة احد الوجهين من الدليل فى غاية الاشكال فلا بد من الرجوع الى الاصل العملى ، و هو بنفسه و ان لم يكن مقتضياً لاحد الوجهين الا ان نتيجة الاصل الجارى فى عدم وجوب اعادة الذكر عند الشك هو نتيجة اشتراط الصلوة دون الذكر ، هذا فى الذكر الواجب (الامر الثالث) هل الطمأنينة معتبرة فى الاذكار المندوبة فى الصلوة او لا ؟ قد يقال بالثانى نظراً الى كونها مندوبة و لكن الحق هو الاول لاطلاق ما دل على اعتبارها فى الصلوة كرواية حماد و غيرها و (ح) فيشكل صحة صلوة عامة السواد الذين لا طمأنينة لهم فى حال الاذكار المستحبة كالتكبيرات و غيرها مع قصدهم بها الاذكار المستحبة فى الصلوة لا مطلق الذكر (فان قلت) يمكن تصحيح صلوتهم بالخطاء

فى التطبيق بان يقال انهم يقصدون بالاتبان بها امثال الامر الواقعى ، و اعتقادهم كونه الامر الصلوتى و الوظيفة المقررة فى الصلوة غير قادح فى الصحة بعد تعلق الامر الندى المطلق بالذكر (قلت) هذا فاسد لما قد سبق تحقيقه فى باب النية من ان مثل المقام خارج عن باب تحليل الداعى و الخطاء فى التطبيق ، و اجماله ان المعتبر فى النية امر ان كل واحد منهما ركن لها (احدهما) تعلق الارادة الفاعلية بما تعلق به الارادة الآمرية (و ثانيهما) كون تلك الارادة منبعثة عن شخص الامر الصادر من الامر او ما يرجع اليه من علله و معلولاته ، فما لم يتحقق هذا ن الامر ان لا تتحقق النية و الخطاء فى التطبيق غير مصحح للعبادة اذا كان مرجعه الى احد هذين الامرين (نعم) اذا تحققت النية بركنها و حصل الخطاء فى توصيف المأمور به بما ليس متصفاً به واقعاً ككونه اداءً او قضاءً ، او حصل الخطاء فى توصيف الامر ككونه نديماً او وجوباً كما لو قصد امثال الامر المتوجه اليه معتقداً كونه نديماً فظهر كونه وجوباً فهذا باب التحليل فى الداعى و الخطاء فى التطبيق لكون الخطاء راجعاً الى الاوصاف الخارجة عن هوية الامر او المأمور به

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الادكار المستحبة قد تعلق بها امران (احدهما) الامر المتعلق بها بعنوان كونها وظيفة خاصة فى الصلوة (و ثانيهما) الامر المتعلق بها بعنوان مطلق الذكر ، و متعلق الامر الاول يشترط فيه الطمأنينة فاذا اتى بالذكر بداعى الامر الاول بلا طمأنينة فما اتى به غير مطابق مع الامر الذى قصد امثاله اعنى الامر المتعلق بالوظيفة الصلوتية ، و ما هو مطابق للامر (اعنى الامر بعنوان مطلق الذكر) فهو غير قاصد لامثاله ، فلم يتحقق حقيقة النية بركنها لحصول الاخلال بركنها الثانى اعنى قصد شخص الامر المتعلق به ، و ليس بين الامرين جامع حتى يكون قاصداً لامثال ذلك الجامع و يقال بوقوع الخطاء فى تطبيقه على ذلك المصدق .

لكن الانصاف صحة الصلوة و لو مع ترك الطمأنينة فى الادكار المستحبة و ان ما ذكرنا فى الجواب مع تماميته و صحته غاية الصحة انما هو فيما اذا كان اللزوم قصد شخص الامر المتوجه اليه و هذا يتم فيما اذا كان الفعل مأموراً بامر استقلالى 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 بداعي مطلق رجحانها او خصوص كونها وظيفة و «ح» فلا يضر الخطأ 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 امور كلها حاصلة « الاول » قصد امتثال امرها الوجوبى مثلاً و هو حاصل « الثانى » تعلق ارادة الفاعل بماتعلق به ارادة الامر و هو أيضاً حاصل اذ الفاعل 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 أيضاً حاصل ، و الخطأ 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 المأمور 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 مبطله لها و المفروض ان النية بالنسبة الى اصل الاتيان بالصلوة حاصلة بركنها فلا وجه للبطلان « الثالث مما يجب فى الركوع » رفع الرأس منه ، و هل هو ركن اولاً ؟ قولان ، ربما يقال بالركنية كالقيام قبل الركوع و لكن التحقيق عدمها و ذلك لان الاصل فى كل ما ثبت جزئيته وان كان مقتضياً لركنيته لكن الاصل قد انقلب فى خصوص اجزاء الصلوة من جهة قيام حديث لاتعاد ويكون الاصل فى اجزائها بمقتضى تلك الصحيحة عدم الركنية الا ما ذكر فى المستثنى من ذلك الحديث ، و من الواضح عدم ذكر رفع الرأس من

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

(الفصل السادس فى السجود)

والبحث عنه يتوقف على رسم امور (الاول) فى مهيته ، والحق انه فى ذلك كالر كوع من ان له حقيقة عرفية قد حدده الشارع ببعض مراتبه و جعل تلك المرتبة المحدودة ركناً فى الصلوة ، فالمفهوم العرفى منه عبارة عن وضع شئى 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 لا يصدق معه السجود عند هم .

(و الظاهر) ان السجود ليس امراً مركباً عرفاً من الانحناء و وضع الوجه على الارض بل هو امر بسيط وهو نفس وضع الوجه ؛ ويكون الانحناء بهذا المقدار محققاً لهذا العنوان لاجزءاً لمعنى السجدة بل شرطاً لتحقيقه (والحاصل) ان السجود عرفاً عبارة عن وضع شئى 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 الحد الارض ارتفاعاً و انخفاضاً فقد جعله مقدار اللبنة فما دونها (فالتحديد الاول) راجع الى اصل مهية السجدة بحيث لا تتحقق مهيتها شرعاً الا بوضع الجبهة دون سائر اجزاء الوجه (و اما التحديد الثانى) فهو راجع الى شرط صحة هذه المهية (و بعبارة اخرى) شرط للواجب لا شرط لاصل المسمى عند الشارع (و تظهر الثمرة) فى الزيادة و النقصان فانه لو وضع غير الجبهة على الارض كالذقن او الخد لم يصدق عليه السجود حتى يكون زيادته مبطله كما انه لا يجوز 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 في ركعة واحدة كان ذلك زيادة في الركن كما سيأتي التنبيه عليه .

و مما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما 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 بر كنية الاول في صدق السجود دون الثاني 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 لا يجوز السجود لغير الله تعالى مطلقاً بل و كذلك الركوع كما يدل عليه ما ورد في الدعاء بعد صلوة الزيارة في غير واحد من الروايات من قوله : « فان الصلوة والركوع والسجود لا تكون الا لك » 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 مثلاً ، و اما فى وضع غير الجبهة من اجزاء الوجه فالظاهر اعتبار قصد عنوان السجود فى صدقه . و يترتب 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 متوقفاً على قصد الخضوع به (و اما تقويل الاعتبار المقدسة) فالحق انه خارج عن مصداق السجود بل هو مصداق للتجنب كالانحناء لتقويل الولد فانه لا يتوهم كونه سجوداً للولد و هل هذا الامثلة ؟!

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

مبطلاً ركناً وكذا ما يكون نقصانه كذلك مبطلاً من دون الزيادة على 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 السجدين من الاستثناء المذكور ، لدلالة كلمة « من » الظاهرة فى كونها نشوية فى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لاتعاد الصلوة الا من خمسة الشاملة للاخلال و لو بالزيادة (و انما الكلام) فى انه يستفاد من الصحيحة مبطلية الا خلال و لو بسجدة واحدة ، فكيف خص الفقهاء ذلك بالسجدين معاً ،

ثم انهم (مع تخصيصهم الركن بالسجدين و نفى الركنية عن السجدة الواحدة و حكمهم بان نقيصتها لا توجب البطلان و كذلك زيادتها الامع العمدة) قد اجروا بعض احكام الركن على السجدة الواحدة ، حيث حكموا بانه لو سهى عن جزء و اجب كالقيام بعد الركوع او الطمانينة فى الجلسة بن السجدين و لم يتذكر الا بعد الدخول فى السجدة لا يجب عليه العود للتدارك ، مع ان مقتضى عدم ركنية السجدة الواحدة هو وجوب ذلك ، و كذا حكموا ببطلان الصلوة لو سهى عن الركوع حتى دخل فى السجدة مع ان لازم عدم ركنيتها وجوب العود و التدارك باتيان الركوع ، فلا بد للجمع بين الحكمين من مدرك .

(و توضيحه) ان مقتضى صحيحة لاتعاد كما عرفت هو ركنية السجود مطلقاً و لو كانت واحدة لكن خرج عن اطلاقها اذا زاد سجدة واحدة سهواً او نقصها كذلك بما ورد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لاتعاد الصلوة من سجدة و انما تعاد من ركعة بعد السؤال عن اعادة الصلوة بنسيان سجدة واحدة و زيادتها ، ولا ريب فى ان المقيد لاطلاق الصحيحة انما يقيدها بمقدار دلالاته ، و مورد الدليل المقيد هو وقوع السهو بالنقصان او زيادة السجدة الواحدة اذا تعلق السهو بها نفسها ، و اما اذا ترك و اجباً 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 فى نظر الشارع و (ح) فان كان الواجب المنسى قبلها جزء غير ركنى كما فى الفرع الاول فلا تجب اعادته ولا تبطل الصلوة بتركه لكونه سهوياً . و ان كان جزء ركنياً كان السهو عنه مبطلاً كما فى الفرع الثانى لسدوران الامر بين ترك الركن و بين زيادة السجدة عن اختيار و التفات (فتحصل) من ذلك ان احكام الركن لاترتب كلها على السجدة الواحدة بل لابد من ترتيب بعضها و رفع اليد عن بعضها الاخر فهى متوسطة بين الركن وغير الركن و سيأتى لهذا مزيد توضيح فى باب الخلل انشاء الله تعالى .

بقي الكلام فى اشكال اخر يرد على الركنية فى مجموع السجدين ، و هو انه لو كان الركن عبارة عن السجدين 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 الاولى فى المركب الارتباطى 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 و لا 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 الاولى كون السجدة الواحدة ركناً تبطل الصلوة بالاخلال بها زيادة و نقيصة عمداً او سهواً ، و كذا مقتضى القاعدة الثانوية اعنى عقد المستثنى فى صحيحة لاتعاد و جوب الاعادة فى الاخلال بالسجود زيادة و نقيصة مطلقاً ، و لكن مقتضى ما تقدم من قوله **عَلَيْهِ** لا تعاد الصلوة من سجدة هو عدم وجوب الاعادة بالاخلال بالسجدة الواحدة و لازم ذلك هو بطلان الصلوة بترك السجدين 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 المأثى به الفاقد عما يعتبر فيه حيث توهم ان الركنية هنا منتزعة عن مقام تعلق التكليف و قد عرفت ان فى مرتبة تعلق التكليف يكون الاخلال بكل جزء زيادة و نقيصة موجباً للبطلان الا ان يدل دليل فى مرتبة سقوط التكليف على الاجزاء كما ورد الدليل هنا على الاجزاء بالنسبة الى الاخلال بالسجدة الواحدة زيادة و نقيصة ولا محذور فيه اصلاً .

(الامر الرابع) فى واجبات السجود و هى امور بعضها ركن للسجود و بعضها واجب غير ركنى (الاول) وضع الاعضاء السبعة على الارض و هى 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 شئ من الوجه على الارض سواء كان بوضع الجبهة او الخد او الذقن او طرف الانف ، و يشهد بذلك قوله تعالى « يحزون للاذقان سجداً » و لكن المعتبر من ذلك عند الشارع فى الصلوة هو وضع خصوص الجبهة لامطلاق الوجه فيكون حاله حال الركوع فى 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 فى باب السجود لو وضع غير الجبهة على الارض زائداً عما يجب فى كل ركعة لم يوجب ذلك بطلان الصلوة لعدم تحقق عنوان السجود المعتبر فى الصلوة « و كيف كان » فتتقيد الكلام هنا برسم امور (الاول) فى 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 اعم من هذا المعنى و من الجبين كما ان للجبين ايضاً اطلاقين ، فانه قد يطلق و يراد به خصوص العظم الثانى (١) فى طرفى الجبهة (بالمعنى الاخص) المتصل بالصدغين المنتهى عرضاً من طرف الحاجب الى قصاص الشعر ، و قد يطلق و يراد بها ما يعم الجبهة بالمعنى الاخص (فهل المراد بالجبهة هنا) هو المعنى الاخص المقابل للجبين او

ما يعمه؟ قولان، مختار صاحب الجواهر (قده) هو الثانى، قال: و ليس فى الاخبار ما يدل على الاول، ولكن الاقوى عندنا هو الاول، وذلك لان اخبار الواردة فى المقام على طوائف (فمنها) ما ورد بلفظ الجبهة بلا تحديد فيها (ومنها) ما ورد التحديد فيه بما بين قصاص الشعر و الحاجب (ومنها) ما ورد التحديد فيه بما بين قصاص الشعر الى طرف الانف الاعلى، و الطائفتان الأوليان و ان كانتا مطلقتين لكن الاخيرة مقيدة لهما فتحملان عليها فتصير نتيجة ذلك تعين المعنى الاخص و هو المطلوب (الثانى) ان الاقوى كفاية وضع مقدار ما يصدق به الوضع ولا يلزم الاستيعاب ولا وضع مقدار الدرهم و ان استحب بل يستحب وضع الجميع (اما عدم وجوب الاستيعاب) فلصريح جملة من الاخبار الدالة على 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 ذلك اصبت به الارض اجزئك، و فى معناها غير هما (ولا يعارضهما) من الاخبار الاخير على بن جعفر و فيه: سئلته عن المرئة تطول قصتها و اذا سجدت وقع بعض جبهتها و بعض يغطيه الشعر هل يجوز ذلك؟ قال لا، حتى تضع جبهتها على الارض، ولكنه لا يصلح للمعارضة لكون ما تقدم نصاً فى الاجزاء وهذا ظاهر فى عدم الاجزاء فيرفع اليد عن ظهور هذا بقريئة نصوصية الاخبار المتقدمة كما هو مقتضى الصناعة فيحمل على الاستحباب فيكون دليلاً على استحباب الاستيعاب.

(واما عدم وجوب مقدار الدرهم او الانملة) فلعدم الدليل عليه سوى 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) اراد ان يجعل هذه الرواية مقيدة لماد باطلاً على الاجتزاء بوضع شيئى من الجبهة بعد جعل مقدار الدرهم مساوياً مع مقدار الانملة (و لا يخفى ما فيه) (اما اولاً) فلان الظاهر عدم كون الرواية فى مقام تحديد المقدار المجزى بالدرهم او طرف الانملة كما لا يخفى على من لاحظها (و اما ثانياً) فلان المذكور فيها طرف

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

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

(الرابع) هل المعتبر استيعاب الكف (وهي ما بين الزند الي رؤس الاصابع) حقيقة او يكفي الاستيعاب العرفي او يكفي مجرد وضعها وان لم يصدق الاستيعاب العرفي ايضاً ؟ وجوه ، اقواها الاخير وان اختار الاستاد دامت افادته الثاني ، قال دام بقائه ولما لم يكن في الاخبار ما يدل على الاجتزاء بما يصدق معه الوضع كما كان في باب الجبهة فلا بد من وضع ما يصدق معه وضع الكف وهو موقوف على وضع جميعها (و توضيحه) ان اسناد الفعل الي متعلقه قد يكون قرينة على المقدار المراد من المتعلق بمناسبة الحكم و الموضوع فاذا قيل غسلت يدي او كفي اورجلي فالمتبادر منه استيعابها وهذا بخلاف ما لو قيل تنجست يدي فانه لا يتبادر منه ذلك والظاهر ان الوضع من قبيل الاول فاذا قيل وضعت كفي على الارض فظاهره الاستيعاب ، ولعل متعلقات الافعال ايضاً تختلف من هذه الجهة فانه لو قيل وضعت كبتى على الارض فلا يتبادر منه الاستيعاب ولعل منشأ ذلك تعسر الاستيعاب في الركبة وعدمه في الكف ، (ولكن مقتضى ماورد) في الخبر المروى عن الجواد عليه السلام من تحديد المسجد بالراحة فالمعتبر وضع الراحة من غير اشكال و حيث ان الخبر المذكور لا يفيى وضع الاصابع و ليس في البين دليل على الاكتفاء بوضع بعض الكف فالمعتبر مع التمكّن من وضع الاصابع وضعها مع الراحة والافيكفى بوضع الراحة (هذا ما افاده دامت بر كاته)

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 هو المتعارف من وضع الكف و لعله غير بعيد بالنسبة الى الراحة و اما اعتبار وضع الاصابع فالظاهر من الخبر المروى عن الجواد عليه السلام عدمه لان فيه بعد بيان موضع القطع قال عليه السلام و قال الله ان المساجد لله يعنى بها هذه الاعضاء السبعة التى يسجد عليها فلا تدعوامع الله احداً و ما كان لله فلا يقطع (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 اعتبار الاستيعاب العرفى فى الراحة مع عدم اعتبار وضع الاصابع ، وان كان اعتباره احوط ، اما اعتبار الاستيعاب الحقيقى فلا دليل له اصلاً .

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

(السادس) فيما يعتبر فى وضع الرجلين ، فهل المعتبر فيه وضع رؤس اصابع الرجلين مطلقاً و لو من غير الابهامين ، كما قيل به ، او يعتبر وضع خصوص الابهامين ؟ و على الثانى فهل يكتفى بوضع الابهام مطلقاً ؟ او يعتبر وضع خصوص رأس الابهام ؟ . و على الثانى فهل يكتفى بوضع رأس انملة الابهام مطلقاً ؟ 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 لا يخفى 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 ما قام من الخارج دليل على استحبابه ، و ليس فى الاختبار 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 تمكّن 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 التسييح ، فقال عليه السلام ثلاثة ، و يجزيك واحدة اذا امكنت جبهتك من الارض ، فانه يؤمى الى اعتبار التمكّن من الجبهة ، و لافرق 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 المعتمد فى الكفين هو باطنهما ، و ذلك للانصراف ، و لما هو المعهود من المسلمين الموروث عن النبي صلى الله عليه وآله و الائمة عليهم السلام ، فلا ينتقل الى الظاهر مع التمكّن من الباطن (نعم) يجب وضع الظاهر مع تعذر وضع الباطن لقاعدة

(١) و لكن ورد التعبير عنه عليه السلام فى رواية اخرى بالاتصاق (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 التمكّن من الجبهة ، و لذا وجهه فى الوافى بقوله : و لعل المراد بالاصاق الجبهة تمكينها من الرطبة (انتهى) و الانصاف عدم دلالة الخبر الاول و لو بالاياء على اعتبار التمكين ، و لا الخبر الثانى على عدم اعتباره لكونها مسوقان لبيان امر آخر (نعم) لا بأس بالتمسك بما رواه فى التهذيب عن على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن الرجل يسجد على العصى و لا يمكن جبهته من الارض ، قال عليه السلام يحرك جبهته حتى يمكن فينحى العصى عن جبهته و لا يرفع رأسه ، و دلالته واضحة ، و الله العالم

الميسور وصدق 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 بوجهه فوضع الجبهة معه على الارض لم يكف ، سواء كان وضعه معه على ما يصح السجود عليه ايضاً ام لا ، اما مع الوضع على غير ما يصح السجود عليه فلعدم صدق وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه ، بل الصادق هو وضع الجبهة مع ما يصح 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 كما لا 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 ههنا من اعتبار وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه ، كما ان لازم القول باعتبار المعنى المصدرى فى الركوع هو ركنية القيام المتصل بالركوع كما قد تقدم ، (نعم) لازم القول بالاكْتفاء بالمعنى الهيئى هو كفاية تحقق الهيئة كيفما اتفق ، و من العجيب ان صاحب الجواهر « قدّه » مع ذهابه الى الاكْتفاء بالمعنى الاسم المصدرى ذهب ههنا الى اعتبار عدم التصاق ما يصح 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 او متفرقاً ، 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 ، ولا ينافيه ما فى 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 المَجْزى فهو بالنسبة الى الاجتزاء بمقدار الدرهم المجتمع مطلق يقيد اطلاقه بخبر الدرهم و يكون الحاصل من التقييد عدم وجوب التسوية فى ما يجتزى به و هو مقدار الدرهم المجتمع (ولا يمكن القول) بكون النسبة بين الخبرين عموماً من وجه بتوهم اعمية خبر الدرهم من جهة شموله لحالتى 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 فى المقدار المجتمع منه بحال الاجتماع ، و عليه فيكون اخص من خبر الحصى ، فلا وجه 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 المصدري فى خصوص مسجد الجبهة مع كفاية المعنى الاسم المصدري فى بقية الاعضاء ؟ احتمالان ، الأقوى هو الثانى ، و يترتب عليه انه لو جلس بين السجدين على نحو لا يرفع بعض الاعضاء الستة الاخر عن الارض ثم سجد السجدة الثانية صحت صلوته (بناء على جواز الجلوس بين السجدين بهذه الكيفية) و الذى يدل على عدم اعتبار الوضع فى بقية الاعضاء بالمعنى الفعلى المصدري هو انه لو وضعها لا بقصد السجود ثم بداله ان يسجد فوضع جبهته على الارض بقصد السجود اجزاء وصحت صلوته .

(الثانى عشر) ان المشهور على اعتبار عدم الاختلاف بين موضع القدم و مسجد الجبهة بان لا يكون احدهما اخفض من الاخر الا بمقدار اربع اصابع مضمومات و الكلام هيئتها فى جهتين (الاولى) فى اعتبار عدم ارتفاع المسجد عن الموقف (وينبغى اولاً) 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 لينة فلا بأس (و منها) ما ارسله فى الكافى فى السجود على الارض المرتفعة ، قال عليه السلام اذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجلك قدر لينة 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 مستويًا .

و بعد ما تلونا عليك هذه الاخبار فنقول لا اشكال فى 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 فلا بد 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 لما كان الغالب فى اللبنة المعمولة فى زمان صدور الاخبار ان يكون ثخنه بمقدار اربع اصابع اعتبر هذا المقدار عندهم .

و انما الكلام فى اعتبار الروايات الواردة هنا سنداً و متناً (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 النهدي 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 اولاً) 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 العماني فى نقل الكافى عن الكلينى ، بل انما الاختلاف هنا من جهة سهو الناسخين فاللازم هو الرجوع الى النسخ المعتمدة (و اما

ثانياً) فلكفاية مرسله الكافي بعد كون مرسلها مثل الكليني مع تحقق العمل على طبقها .

و ١٠١ - ما توهم المعارضة بين رواية ابن سنان المروية بطريق النهدي ومرسله الكافي و بين رواية ابن سنان الثانية حيث يدل ذيل الاخيرة على اعتبار التسوية و عدم الارتفاع مطلقاً (فمدفوع) بنصوية الاولين في جواز الاختلاف بمقدار اللبنة و ظهور الاخيرة في اعتبار الاستواء المطلق فيرفع اليد عن ظهور الاخيرة بنصوية الاولين و صاحب المدرك قدس سره) حيث ضعف الخبر المروي بطريق النهدي و طرح المرسله لارسالها ذهب الى اعتبار الاستواء و عدم جواز الاختلاف ولو بمقدار اللبنة ، و قد عرفت اعتبار الخبرين فالعمل بهما متعين . هذا كله حكم ارتفاع موضع الجبهة (و اما الجبهة الثانية) ففي بيان حكم انخفاض موضع الجبهة عن الموقف ، و ربما يقال فيه بجواز الاختلاف كذلك ، لكونه ابلع في التذلل ، و هو باطلاقه ممنوع ضرورة انه قد يكون الانخفاض بالغاً الى حد الانحدار فيشك في صدق السجود عليه (لكن في الاخبار) ما يكفينا البحث عنه حيث ورد النص بعدم جواز الانخفاض باكثر من مقدار اللبنة ، ففي موقفة عمار عن الصادق عليه السلام في المريض يقوم على فراشه و يسجد على الارض ، فقال اذا كان الفراش غليظاً قدر آجرة او اقل استقام له ان يقوم عليه و يسجد على الارض « و ان كان اكثر من ذلك فلا ، و دلالتها على المدعى واضحة

(الثالث عشر) ان الاقوى جواز السجود على ما تمكن فيه بعد وضع الجبهة عليه كالحصر و القطن المندوف و الرمل بحيث تنحدر الجبهة بعد الوضع عليها و لكن تتمكن بعد الانحدار قليلاً ، و ذلك لصدق الوضع و التمكّن المعتبر في الصلوة مضافاً الى ما تقدم من خبر علي بن جعفر الدال على جواز ذلك ، و فيه قال سئلته عن الرجل يسجد على الحصى ولا يمكن جبهته من الارض ، قال عليه السلام يحرك جبهته حتى يمكن فينجى الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه .

(الرابع عشر) ان شرطية عدم الاختلاف بين الموقف و مسجد الجبهة بازيد من لبنة هل هي مختصة بالارتفاع الدفعي او يعم الانحداري ؟ و جهان ، اقواهما الاول وفاقاً لفقيه

عصره (قده) فى كشف الغطاء ما لم 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 والمأموم ملازم مع صحتها من هذه الجهة ايضاً ، وقد اجاب عنه فى الجواهر باحتمال كون ذلك جائزاً فى باب الجماعة فى صورة تساوى مسجد كل من الامام والمأموم لموقفه اذ هو لا يستلزم الجواز مع عدم التساوى ايضاً اذ لعل دليل المنع هناك مختص بالعلو الذى هو كالدكان ونحوه 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 وموقف المأموم ، هذا مضافاً الى عدم نقل القول بالجواز الا عن كشف الغطاء (قده) فالاحوط عدم الاختلاف فى الانحدارى ايضاً ، والله العالم .

(الخامس عشر) اختلفت النظائر فى المراد من الموقف المعتبر مساواته مع مسجد الجهة وعدم اختلافه معها الا بمقدار البنية ، فقيل انه عبارة عن موضع الابهامين ، وقيل 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 وهذا هو المنطبق على ما فى روايات الباب فان خبر ابن سنان المروى بطريق النهدي كان العنوان المأخوذ فيه هو « موضع بدنك » بناء على ضبط الكلمة بالنون كما هو الاصح وموضع البدن فى حال السجود ومقره هو موضع الركبتين ، و اما رسالة الكافى فيها : « اذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجلك » ومن 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 الفأنت 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 المعنى الاسم المصدرى : و عليه فلا عبرة بما حصل منه اضطراراً ، من وضع الجبهة على الارض اذ لا بد فى العبادة من صدور الفعل اختياراً (نعم) هذا القول يتم على القول بكون الواجب هو المعنى الاسم المصدرى و الهيئة الحاصلة فان حدوثها و ان كان عن اضطرار الا ان استمرار تلك الهيئة اختيارى فتحسب 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 يصح السجود عليه و جبره الى الجبهة و وضعها على 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) مطلقاً ، وقيل بالتفصيل بين ما اذا كان الارتفاع بمقدار لا يصدق معه السجود فيجوز الرفع و بين ما اذا لم يكن كذلك فلا يجوز ، و قد اختلفت الاخبار فى ذلك .

(و توضيح الكلام فى ذلك) اما من حيث القاعدة فالظاهر تمامية ما ذكره الاصحاب فى الفرع الاول و ذلك لتحقق السجدة عرفاً و شرعاً ، والفأنت ليس الا شرطاً

منه وهو كون موضع الجبهة من جنس ما يصح السجود عليه ومع صدق السجدة فالرفع (ح) موجب لزيادة السجدة عمداً وهي مبطللة للصلوة، وعليه فلو لم يتمكن من الجبر سقط الشرط و اتم الصلوة .

(فان قلت) لانسلم مبطلية رفع الرأس ووضعها على ما يصح السجود عليه فان غاية ما يلزم منه زيادة سجدة واحدة وهذه الزيادة لكونها لاجل تدارك ما فات من الشرط لا تكون مبطللة 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 الثاني ، حيث ان زيادة السجدة لو اراد الرفع تكون من جهة فوت شرط السجود لا من جهة تعلق السهو بالسجدة نفسها .

(و اما وجوب الاتمام) مع عدم التمكّن من الجبر وعدم جواز الرفع (ح) وصحة الصلوة فليشمول لاتعاد لما فات منه من الشرط سهواً مع كون تداركها موجباً لزيادة السجدة (فان قلت) ان المتسالم عند الفقهاء هو بطلان الصلوة بعدم تمكنه من السجدة على ما يصح السجود عليه قبل الدخول في 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 في صورة عروض المانع قبل السجود و الصحة بعده تهكم ظاهر (قلت) الفرق بينهما واضح ضرورة انه في الاول لا يكون مشمولاً لعموم لاتعاد لعدم وقوع زيادة ولا نقيصة فعلا في صلوته ومن الواضح ان قوله (ع) لا تعاد الصلوة الا من خمسة (الخ) ظاهر في كون كلمة «من» سببية لازماً فاعلية وقوع السبب ، و المفروض انه قبل السجود لا يصدق نقصان ولا زيادة لا بالنسبة الى اصل السجدة ولا بالنسبة الى شرطها اما الاول فواضح لان المفروض انه لم يسجد بعد و اما الثاني فليتمكن منه بقطع الصلوة ، فيكون حاله حال تعذر سائر الشرائط في الصلوة كما لو تنجس بدنه او لباسه في الصلوة مع عدم التمكّن من ازالتها في الصلوة

و هذا بخلاف ما اذا سجد على ما لا يصح نسياناً لصدق فوت الشرط سهواً بمجرد السجود فيشملة عموم لاتعاد (هذا تمام الكلام فى الفرع الاول) اعنى ما اذا وضع الجبهة على ما لا يصح السجود عليه بان كان من جنس ما لا يصح ، مع عدم علو محل الجبهة عن الموقف و يلحقه ما اذا وضع الجبهة على ما لا يتمكن من الاستقرار عليه لحر او برد مثلاً فانه يجب الجبر الى غيره مما يمكن مع التمكن منه و الاسقط شرطية الاستقرار ، وفى حكم ذلك ما لو تبين بعد وضع الجبهة عدم امكان شرط آخر من سائر ما يعتبر فى السجود كما لو عرض له بعد السجود مانع عن وضع يديه على الارض مثلاً .

(و اما الفرع الثانى) و هو ما اذا وقعت الجبهة على ما يكون مرتفعاً عن الموقف بازيد من المقدار المغتفر فلا يخلو اما ان يكون الارتفاع بمقدار لا يصدق معه السجود عرفاً كما لو كان العلو بمقدار ذراع او ازيد ، و اما ان يكون بمقدار لا يمنع من صدق السجود معه كما لو كان الارتفاع بمقدار خمس اصابع مضمومات ، فمقتضى القاعدة فى الاول وجوب الرفع والوضع على مكان متساوم مع الموقف او غير مختلف معه بالمقدار الغير المغتفر ، و هذا مما لا اشكال فيه ، اما جواز الرفع فلعدم تحقق السجود بالوضع و اما وجوبه فلكون الواجب من السجود هو المعنى المصدرى و هو لا يتحقق الا بالرفع لا بالجبر فتأمل . (و اما فى الثانى) فان قلنا ان التحديد الشرعى باربع اصابع تحديد لمهية السجود شرعاً و مقوم لركنيته كتحديد الركوع ببلوغ اليد الى الركبة مثلاً ، فالظاهر فى الفرض هو جواز الرفع ثم وضع الجبهة على الموضع المغتفر (و ان قلنا) ان هذا التحديد ليس تحديداً لما هو الركن بل انما هو من واجبات السجود مع كون السجود عند الشارع عبارة عما هو المتفاهم منه عرفاً الصادق على المورد ، فيتعين عليه (ح) عدم الرفع بل يجزئ جبهته الى ما يصح . (هذا بحسب ما تقتضيه القواعد) .

(و اما المستفاد من الاخبار) فهى على طوائف (منها) ما يدل على وجوب الجبر و عدم جواز الرفع فى صورة عدم تمكين الجبهة و عدم استقرارها ، كالمروى فى التهذيب عن على بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يسجد على الحصى ولا

يمكن جبهته من الارض ، قال عليه السلام يحرك جبهته حتى يمكن فينحى الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه (ومنها) ما يدل على وجوب الجر في 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 محرّكة « التل الصغير » ومكان نابك : مرتفع ومثله المروى فى التهذيب عن ابن مسكان عن الصادق عليه السلام (ومنها) ما يدل على وجوب الرفع فى 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 مورديهما (نعم) يعارض الخبر المذكور ما رواه فى التهذيب عن الحسين بن حماد قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يسجد على الحصى قال يرفع رأسه حتى يتمكن (و كذا يقح 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 لا بد من الحمل على الفضيلة بالنسبة الى مادون اللبنة لصحة السجود (ح) وكذاك 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 على 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 مطلقاً سواء كان مع صدق السجود العرفى ام لا ، فيطابق مع ما قلنا من كون التحديد بياناً لما هو المقوم لركنية السجود ، فيكون حال السجود من هذه الجهة بعينه كالركوع (و اما الاستشكال) بلزوم الالتزام ببطلان الصلوة فيما اذا اتى بسجدين مع تحقق الارتفاع فى موضع الجبهة فى كلتا السجدين لزيادة الركن فى الصلوة اعنى السجدين معاً

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

(الثامن عشر) لو تعذر عليه الانحناء بقدر ما يعتبر فى السجود وجب عليه ما يمكنه من الانحناء لقاعدة الميسور فيما اذا كان الممكن من الانحناء مما يصدق عليه السجود عرفاً ، واما اذا لم يكن كذلك بحيث لا يعد الميسور من مراتب المعسور فللاخبار الخاصة الدالة على بدلية الایماء الدالة على كونه من مراتب السجود فيستكشف منها بدلية الانحناء ايضاً و انه بمراتبها الممكنة يكون من مراتب السجود بعد عد الابد منه وهو الایماء من مراتبه ، هذا مضافاً الى تشخيص كون الانحناء مطلقاً من مراتب السجود بعمل الاصحاب ، و قد تقدم شطر من الكلام المناسب للمقام فى بحث القيام و الركوع ، (و ان لم يمكن الارتفاع المسجد) و جب رفعه ليضع جبهته عليه ، و قد تقدم هذا ايضاً فى بحث القيام كما انه قد تقدم حكم ما اذا تعذر الانحناء مطلقاً من انه هل يجب عليه وضع المسجد على الجبهة او يجب عليه الایماء او يتخير بينهما (فراجع) (التاسع عشر) لو تعذر عليه السجود مع التمكن من الجلوس فلا يجب عليه الجلوس بل يجوز الایماء قائماً و ذلك لان الجلوس ليس من واجبات السجود بل هو من مقدمات وجوده ، و قاعدة الميسور لاتشمل مقدمات الشيئى بعد تعذر ذهابها 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 التسييح مطلقاً 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 هولانا 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 السجدين مطمئناً ، ويدل على وجوبه اتفاق الاصحاب والنصوص المتكاثرة عليه ، ولا اشكال فيه ، انما الكلام في الجلوس بعد السجدة الثانية (المسمى بجلسة الاستراحة) والمشهور على استحبابه ، وذهب جماعة الى وجوبه (واستدل 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 في الركعة الاولى و الثالثة تستوي جالساً ثم تقوم فنصنع كما تصنع ؟ قال عليه السلام لا تنظروا الى ما صنع ، اصنعوا ماتؤمرون ببناء على ان يكون النهي عن النظر بما يصنع لاجل عدم دلالة ما يصنع على الوجوب وهذا بخلاف الامر به حيث انه ظاهر في الوجوب (وخبر الاصبع) عن علي عليه السلام قال كان عليه السلام اذا رفع رأسه من السجود قعد حتى يطمئن ثم يقوم ، ف قيل له كان ابو بكر وعمر اذا رفعا رؤسهما 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 تعليقه عليه السلام بكونه توقيراً للصلوة هو الاستحباب .

(وقد اختاره الاستاد دام بقاءه) مستدلاً بالاخبار المذكورة ، وحمل ما بظاهره يدل على الوجوب على الاستحباب (مثل موثق ابى بصير) عن الصادق عليه السلام « اذا رفعت رأسك من آخر سجدة في الصلوة قبل ان تقوم فاجلس جلسة (الى ان قال) ولا تطش من سجودك كما يطيش هؤلاء الاقشاب في صلواتهم (و المروى عن علي عليه السلام) : اجلسوا في الركعتين حتى تسكن جوارحك 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 استدلل به للوجوب ظاهر الدلالة عليه و ما استدلل للاستحباب غير ظاهر فيه (امام موثق زرارة) فلعدم التصريح بكون السجود فيه للصلوة ، وعدم

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 لا يقاوم الاخبار الظاهرة فى الوجوب (و اما المروى) عن الرضا عليه السلام فالظاهر انه عليه السلام امر السائل بالتقية ولذا قال عليه السلام « اصنعوا ما تؤمرون » مع انهم عليهم السلام لولا التقية لم يكونوا يأمرن بترك المستحب فسياق الكلام دال على ان رده عن فعل ما يفعله عليه السلام انما كان امرأه بالتقية عند الناس (و اما خبر الاصبغ) فى التعليل المذكور فيه وان كان ايماء الى الاستحباب لكن لابرتبة 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 بحاجة عندنا فلم يبق الاذهب المشهور الى الاستحباب الموهن للقول بالوجوب فلاحوط ان لم يكن اقوى عدم تركها .

ثم ان صاحب الجواهر (قده) فرق بين رفع الرأس من السجدة الاولى و بين رفعه من السجدة الثانية بالقول بكون الاول واجباً من واجبات الصلوة و كون الثانى من مقدمات القيام الى الركعة الاخرى او من مقدمات الجلوس للتشهد (والظاهر عدم وجه) لهذا التفكيك اصلاً فانه اما ان يراد من الرفع الامر العدمى اعنى ما ينتهى اليه السجدة و هو عدمها او يراد به الامر الوجودى اعنى الجلوس الحاصل بعد الرفع (فعلى الاول) فاما ان يقال بكون هذا الامر العدمى داخلاً فى السجود بان يقال ان السجود مركب من الامر الوجودى و الامر العدمى او يقال بخروجه عن حقيقته و على التقادير لوجه للتفكيك ، اما بناء على ارادة الامر العدمى و البناء على انه داخل فى السجود فيكون جزء لكلتا السجدين و واجباً فى كليهما ، و اما بناء على ارادة الامر العدمى مع خروجه عن حقيقة السجود فلا يجب فى شئى من السجدين الا عقلاً ، و اما بناء على ارادة الامر الوجودى فهو جزء من الصلوة قطعاً فى السجدين كليهما ، غاية الامر انه بعد السجدة الاولى يكون واجباً من غير خلاف ، و بعد السجدة الثانية على الخلاف فى حكم جلسة الاستراحة على ما تقدم (و على كل حال) فهو جزء

للصلوة اما وجوباً او استحباباً ولا يكون 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 الجبينين 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 التمكّن من وضع الجبهة الدال باطلاقه على الانتقال الى الذقن بعد تعذر الجبهة سواء تمكن من وضع احد الجبين 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 ، (فقيهه) انه لا يصلح للتقييد لكونه مجزئاً 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 المتبائنين (واما ثانياً) فلعدم الاجمال فى الخبر (و توضيحه) ان المحتمل فى هذه الجملة و جهان (الاول) ان يراد بما بين طرف شعره طرفه الا على المتصل بقصاص الشعر المقابل لطرفه الاسفل المتصل بالحاجب من الجبين ، فيكون المعنى انه مع التمكّن من السجود على اعلى الجبين يجب السجود عليه ، و مع عدم التمكّن منه يجب على الاسفل منه (و هذا الاحتمال بعيد) فانه مع عدم القائل به لا يناسب التعبير بما بين طرف الشعر ، فيتعين حملة 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 التمكّن منه ، و مع عدم التمكّن فعلى الحاجب ، فالجزء الاول هو

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

(قال الاستاد ١٥٠٠ بقائه) و اما تقديم الجيين 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 الجيين 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 الجيين 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 التمكّن من القيد فعلى هذا فيبقى الاطلاق المتقدم دالاً على وجوب السجود على الجيين مع تعذره على الجبهة كما لا يخفى .

(المسئلة الثانية) فى سجّدات القرآن ، والكلام فيها يقع فى امور (الاول) انها

واجبة فى سور العزائم الاربع ، و مندوبة فى احد عشر موضعاً ، بل وفى كل مورد ورد فيه سجود لكن الاستحباب فى تلك المواضع الاحد عشر أكد ، والدليل على استحبابها على نحو العموم هو فعل السجّد سجّد فانه سجّد كان يعجبه ان يسجد فى كل سورة فيها سجدة كما فى خبر ، و كان ما ذكره نعمة عليه السلام ، و لا قرء آية من كتاب الله عز وجل فيها سجدة الاسجد فسمى السجّد لذلك كما فى خبر آخر (الثانى) ان وجوبها فى مواضع الوجوب و استحبابها فى موضع الاستحباب فورى و هذا مما لا خلاف فيه و قد نقلوا عليه الاجماع ، و قد تقدم الكلام فيه فى بحث القراءة (الثالث) فى سبب الوجوب ، و انه هل هو قرآنة الاية بتمامها او قرآنة نفس الكلمة الشريفة المشتملة على السجدة ؛ و جهان ، و الذى 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 السجّد سجّد فان فيه : « و لا قرء آية من كتاب الله فيها سجدة

الاسجد، لكن لما كان المالك في وجوبها هو المرور بالكلمة الآمرة بالسجود كان المنطوق هو تلك الكلمة الشريفة لاجميع الآية، فلو لم يقرأ النفس الكلمة لكان اللازم وجوب السجود عليه .

(فان قلت) فعلى هذا فيجب في كل ما امر فيه بالسجود فيلزم التعدي (ح) عن المواضع الاربعة (قلت) المدعى هو كون سبب الوجوب في هذه الآيات الاربعة هو الامر بالسجود، لان في كل امر مذكور في القرآن بالسجود يجب السجود، فلاحوط انه لو قرء نفس الكلمة لا يترك السجود وان كان مقتضى الشك في كون سبب الوجوب قراءة الكلمة او الآية بعدم منع ظهور الاخبار في الآية هو الاخذ بالمتيقن وهو قراءة الآية بتمامها والرجوع في ما سواه الى البرائة لكن المسئلة مشككة لا ينبغي ترك الاحتياط فيها (الرابع) ان محل السجود انما هو بعد تمامية الآية، فلو سجد في اثناء الآية لم يعتد بها، وهذا في سورتي النجم والعلق واضح، لوقوع الكلمة الشريفة الآمرة بالسجدة في اخر الآية، واما في سورة فصلت فلم يرسل المروي في مجمع البيان، حيث قال فيه: المروي عن ائمتنا ان السجود في سورة فصلت عند قوله ان كنتم اياه تعبدون، ويشب في سورة التنزيل بعدم القول بالفصل .

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

(الخامس) تجب السجدة بقراءة ما يجب السجود بقراءته وكذا باستماعه مطلقاً سواء قصد استماعها بخصوصها او قصد استماع قراءة 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 وفيه قال عليه السلام لا يسجد الا ان يكون منصتاً لقراءته مستمعاً لها او تصلى صلوته فاما ان يكون يصلى في ناحيه وانت تصلى في ناحيه اخرى فلا تسجد اذا سمعت فانه ظاهر في عدم وجوبها الا بالانصات او الاستماع، واما الاشكال في الخبر من جهة اشتمالها على وجوب

السجدة فيما اذا كانت في صلوة الجماعة لعدم جواز قرائتها في الفريضة وعدم جواز الجماعة في النافلة (فمدفوع) بحمل كون الصلوة التي تقرأ فيها العزائم تقيية بان صلى خلف المخالف : (والاشكال) بعدم صدق الصلوة معهم فان المصلى انما يصلى منفرداً و يبرز صورة الایتمام (مندفع) بإمكان ارادة هذا المعنى من قوله ﷺ « او تصلى صلوته » اى تفعل مثل فعله . كما ان الاشكال في سند الخبر ايضاً بان فيه محمد بن عيسى عن يونس غير مسموع لانه من طريقه القميين الذين يرمون الى الغلو بادنئ نقل فضيلة في النبي او الائمة عليهم الصلوة والسلام .

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

(وكيف كان) فلا اشكال في الحكم بعد اعتضاد الخبر بالشهرة المحققة وعمل الاصحاب (نعم) يستحب السجود للسمع ، و ذلك لما بظاھرہ يؤمى الى الوجوب و لكنه محمول على الاستحباب بقرينة ما تقدم ، كخبر ابى بصير اذا قرء شيئاً من العزائم فسمعتها فاسجد ، لكنه كما ترى في الدلالة على الوجوب في صورة الاستماع اظهر ، و خبر على بن جعفر عن اخيه الكاظم ﷺ قال سئلته عن الرجل يكون في صلوته فيقرء آية السجدة قال يسجد اذا سمع شيئاً من العزائم الاربع (الخ) وهذا لا يربى في دلالاته على الوجوب الا انه محمول على الاستحباب جمعاً

(و قد يستدل) لعدم وجوب السجود بالسمع بموثق عمار عن الصادق ﷺ

فى الرجل يسمع السجدة فى الساعة التى لا يستقيم الصلوة فيها قبل غروب الشمس وبعد صلوة الفجر فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يسجد ، بناء على كون النهى عن السجود من جهة السماع (ولا يخفى ما فيه) فان فى الخبر احتمالات (احدها) هذا الذى يتم به الاستدلال (و ثانيها) ان يكون السؤال عن جهة وقوع السماع فى الاوقات التى تكره فيها الصلوة ثم المراد بعدم السجود فى تلك الاوقات اما يكون نفى وجوبه رأساً او نفى فوريته ثم قوله يسمع السجدة مطلق يشمل ما اذا كانت السجدة عزيمة او مندوبة وهذه الاحتمالات متطرفة فى الخبر فعلى الاول منها يتم الاستدلال فيصير معارضاً مع ما يدل على وجوب السجدة بالسماع و على الثانى يكون دالاً على نفى وجوب السجود بالسماع فى الاوقات المكروهة للصلوة فيصير معارضاً مع ما دل على وجوبه فى جميع الاوقات ، ثم يقع الاشكال فى فقه الحديث من حيث ان الصلوة المندوبة فى 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 اشتما لها على السجود و ذلك لتعليل الكراهة فى بعض الاخبار بان الشيطان يقول سجد ابن آدم لى ، لكنه يدل على الكراهة لا على نفى الوجوب ، مع ان الكراهة مختصة بالمبتدئة فلا كراهة فى ذوات الاسباب ، و على الاحتمال الثالث يدل على نفى 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 فى كونه عن جهة وقوع السماع فى الاوقات المكروهة لا عن السماع بما هو سماع و ان الظاهر من السجدة هى الفريضة ، لانصرافها عن المندوبة مع عدم تحير فى حكم المندوبة لانها من حيث جواز تركها تترك من غير اشكال ، فيكون الظاهر من السؤال عن السجدة الواجبة فى الاوقات المكروهة ، هذا بالنسبة الى صدر الخبر ، ثم ان المتيقن من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « لا يسجد » هو نفى الفورية لانفى اصل الوجوب فيدخل فى الكلية التى هى انه اذا زال فورية الواجب الفورى فاللازم بقاء اصل وجوبه ، (و الانصاف) كون الخبر فى هذا المعنى اظهر ، وعلى هذا المعنى

يسقط الاستدلال و اما كون الخبر بهذا المعنى معمولاً به او غير معمول به فهو امر اخر غير مرتبط بما نحن بصدده من منع صحة الاستدلال به على عدم الوجوب بالسمع وقد يستدل بخبر على بن جعفر عليه السلام ، وفيه قال عليه السلام يسجد اذا سمع شيئاً من العزائم الاربع ثم يقوم ثم يتم صلوته الا ان يكون فى فريضة فيؤمى برأسه ايماء ، و الانصاف ان دلالة على الوجوب اظهر كما لا يخفى حيث حكم بالايماء فى الفريضة بدل السجدة .

و قد يستدل بمرسل الدعائم عن الصادق عليه السلام من قرء السجدة او سمعها من قارئ يقرأها وكان يستمع قرائته فليسجد ، و دلالة كما ترى واضحة ، و انما الكلام فى اعتباره من حيث الارسال ولم يثبت منهم الاطمينان به وان كان لا يخلو عن نوع اعتبار لكن الذى يوهنه هو احتمال اعراض القدماء عن العمل به و تحقق الشهرة القدامية على وجوب السجدة بالسمع كما يؤمى اليه كلام الجواهر ، حيث يقول فى مقام دفع ما اورد على خبر عبدالله بن سنان بالضعف ، بانه منجبر بالاجماع المنقول والشهرة وان كانت لاحقة لاسابقة كما اعترف به العلامة الطباطبائى (انتهى) ... حيث ان هذا الكلام منه مشعر بانعقاد الشهرة القدامية على الوجوب فتأمل . وبالجملة فالانصاف ان المسئلة ملتبسة فالاحوط عدم ترك السجود بالسمع .

(الامر السادس) فيما يعتبر فى سجود التلاوة من الاجزاء و الشرائط الخارجية كالطهارة و السترو الاستقبال ونحوها والداخلية كوضع الجبهة على ما يصح السجود عليه و الانحناء و تساوى الموقف مع المسجد و نحو ذلك ، (اما بالنسبة الى الاجزاء) من التكبير و الذكر و نحوهما فالحق عدم اعتبار شئى فيها من ذلك مطلقاً السجود و بعده و لا التشهد و السلام و ذلك لعدم الدليل على اعتبار ما ذكر ، الاالذكر فى حال السجود و التكبير بعده فانه قد دل بعض الاخبار على اعتبارهما مثل خبر ابى عبيدة الحذاء عن الصادق عليه السلام قال اذا قرء احدكم السورة من العزائم فليقل فى سجوده سجدت لك (النخ) و ظهوره فى وجوب الذكر من جهة الامر غير قابل للانكار ومرسل النهاية قال وروى انه يقول فى سجدة العزائم لا اله الا الله (الى ان قال) ثم يرفع

رأسه ثم يكبر ويدل على اعتبار الذكر والتكبير بل رفع الرأس من السجود أيضاً كما لا يخفى ، (وخبر عمار) عن الصادق عليه السلام وفيه قال عليه السلام ليس فيها تكبير اذا سجدت ولا اذا قمت ولكن اذا سجدت قلت ما تقول في السجود ، و ظاهره وان كان ينفي التكبير بعد الرفع فيكون قرينة على حمل مرسل النهاية على الاستحباب لكنه ثبت وجوب الذكر المطلق (ثم ان قلنا) بكون العبرة في سجود الصلوة على قراءة شئى ولو كان دعاء فيجمع بين هذا الخبر وبين الخبرين المتقدمين بالاطلاق و التقييد وان قلنا باعتبار خصوص الذكر فيقع التعارض بينه وبين خبر ابي عبيدة الدال على الاكتفاء بما ليس بالذكر وان لم يكن بينه وبين المرسل معارضة حيث ان التهليل المذكور فيه من الازكار وفي مرسل الدعائم انه يدعو في سجوده بما تيسر من الدعاء ، وهذا يدل على اعتبار شئى من الدعاء الشامل للتحميد والذكر (وكيف كان) فلا بد من التماس ما يدل على عدم اعتبار الذكر فيه مطلقاً حتى نخرج عن حكم ما يدل عليه هذه الاخبار ، وليس في الاخبار ما يدل على نفي الوجوب لكن الاجماع محقق ظاهر على عدم الوجوب فيكون هو المعمول (وقد 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) فالأظهر 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 باطلاقة من جهة ترك الاستفصال بين التمكن من النزول وعدمه على العموم ، ولا يعارضه شئى سوى مرسل الدعائم الدال على 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 قرمتها و انت راكب فاسجد اينما توجهت (لكنه مطروح) بالاعراض عنه بل اطلاق العمل على خلافه .

(واما الطهارة) من الحدث فظاهر جملة من الاخبار عدم اعتبارها بل

لم ينقل الخلاف في ذلك الا في خصوص الخلو من الحيض حسبما يأتي تفصيله (و يدل

على عدم اعتبارها) من النصوص صحيح الحلبي قال قلت لابي عبدالله عليه السلام يقرأ الرجل السجدة وهو على غير وضوء قال يسجد اذا كان من العزائم ، و المروى فى المستطرفات عن الصادق عليه السلام ايضاً وفيه قال فيمن قرء السجدة وعنده رجل على غير وضوء قال يسجد (الخبر) و مرسل الدعائم ، وفيه ويسجد وان كان على غير طهارة ، وموثق ابى عبيدة عن الباقر عليه السلام عن الطامث تسمع السجدة قال اذا كانت من العزائم تسجد اذا سمعتها ، كل ذلك مع عدم ما يدل على اعتبارها فيه سوى ما يدل على اعتبار الخلو من الحيض كصحيح عبدالرحمن عن الصادق عليه السلام عن الحائض هل تقرأ القرآن وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرأ ولا تسجد ، وخبر غياث و فيه لا تسجد (اى الحائض) اذا سمعت السجدة ، لكنهما كما ترى مطلقتان و موثق ابى عبيدة مقيد بالعزائم فيكون مقيداً لهما حسب ما تقتضيه الصناعة العلمية ، هذا مع امكان حمل الخبر الاول على الاستفهام الانكارى ، و ان استبعده الاستاد دام بقاءه لكنه ليس بكل البعيد .

واما الطهارة من الخبث فهى وان لم يدل على عدم اعتبارها خبر ، لكن البرائة عن اعتبارها عند الشك فيه كافية فى الحكم بالعدم لكون الشك فى الشرطية التى يكون المرجع فيها البرائة ، مضافاً الى امكان استياس عدم اعتبارها من عدم اعتبار الطهارة الحديثة .
واما الستر فالظاهر من تعليل وجوب الصلوة جالساً مؤمياً على العارى بانسه يفعل ذلك لثلاث بدو عورته هو الاعتبار من حيث ان ابداء العورة بنفسه صار علة للستر فى حال الصلوة ، لكن اللازم من ذلك هو اعتبار الستر عن الناظر لا الستر الصلوتى فلا يعتبر (ح) فى الساتر فيه ما يعتبر فى الساتر الصلوتى الا ما كان منها يرجع الى بحث اجتماع الامر والنهى كالباحة ونحوها فتأمل .

واما الباحة المكان فالظاهر اعتبارها بعين الدليل الدال على اعتبارها فى الصلوة (فراجع) هذا بالنسبة الى الشرائط الخارجية
(و اء الشرائط الداخلية) فلا اشكال فى اعتبار الانحناء لانه المحقق للسجود عرفاً ، و اما عدم علو المسجد عن الموقف بازيد من اللبنة فكذلك ان قلنا بانته تحديد

للسجود شرعاً و الظاهر من التحديد و ان كان بالنسبة الى السجود الصلوتي الا انه يستكشف منه ان السجود مطلقا يكون 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 ما يصح السجود عليه فمقتضى الاطلاقات المتقدمة فى باب ما يعتبر فى مسجد الجبهة اعتباره هنا لعدم تقيد السجود الصلوتي مضافاً الى ما فى بعضها من التعليل فى المنع عن السجود على المأكول بان السجود عليه تشبه لعبادة الدنيا و زخارفها 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 ، (و بالجملة) فهذه الشرائط الثلاثة 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 شئى منها هنا من هذا القيل فان الحرير والذهب والغصب و الميتة وان كان كلها مما يحرم لبسه بحرمة نفسية لكن لا يكون 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 الانحاء المخصوص حسبما عرفت مهيته والنهى عن الغصب متعلق بالانتفاع بالمغصوب فلا يكون العنوانان متحدين و كذا عنوان الحرير والذهب والميتة ، (و بما ذكرناظهر) صحة التفرقة فى الغصب بين غصية المكان فيقال فيها بالبطلان و بين غصية اللباس فيحكم فيها بالصحة لاتحاد متعلقى الامر والنهى فى الاول دون الثانى ، و قد مر سابقاً ان ملاك الحكم بالبطلان هو الاتحاد و كون الهوية الواحدة مصداقاً للطبيعتين احديهما قد تعلق بها الامر والاخرى تعلق بها النهى ، و اما مع عدم الاتحاد فلا وجه للبطلان مع المندوحة ، (و اما اعتبار ان لا يكون مما لا يؤكل) فلا دليل عليه فى المقام لعدم حرمة لبسه ذاتاً و اختصاص دليل مانعيته بالصلوة ، **فتحصل من جميع ما ذكرنا** انه لا يعتبر فى سجود التلاوة من حيث الاجزاء شئى سوى نفس السجود و من الشرائط الخارجية شئى الا الستر و اباحة المكان ،

ومن الداخلية الاوضاع 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 فى 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 .

(بقى هنا امر) وهو انه يمكن استظهار عدم اعتبار وضع الاعظم السبعة فى السجود على الارض ولا استقرارها من ما تقدم من صحيح الحلبي السدال 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 فى الراكب حيث يصعب عليه النزول والركوب او اختصاصه بالسجدة المندوبة كما يشعر به التشبيه بالصلوة المندوبة ، فالمتيقن منه (ح) عدم الاعتبار فى السجدة المندوبة مع تعسر النزول وكذا فى الواجبة ، و اما فى السجدة الواجبة مع التمكن من النزول من غير حرج فلا ، لعدم كون احد الامرين اولى بالتقييد من الاخر و (ح) فيؤخذ بالمتيقن و يرجع فى الزائد الى المطلقات الدالة على اعتبار الاستقرار و وضع الاعظم فى السجود على نحو الاطلاق .

(الفصل الثامن فى التشهد)

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

اعتبار الشهادتين ، ثم ان ما دل على اعتبارهما ايضاً مطلق من حيث ذكر « وحده لا شريك له » في الشهادة الاولى و « عبده ورسوله » في الشهادة الثانية فيقيد بما دل على اعتبارهما في الاولى والثانية و ما دل على الاكتفاء بالشهادتين ايضاً مطلق من حيث تعقبها بالصلوة على النبي وآله ، فيقيد بما دل على اعتبارها فيصير المتحصل من ضم الاخبار بعضها الى بعض وحمل مطلقاتها على مقيداتها هو وجوب التشهد بصورته المعهودة التي عليها العمل وهو المطلوب

(الثاني) ان الظاهر اعتبار الجلوس في التشهد بمقداره مستقراً وذلك لما دل على اعتباره من جملة من الاخبار (فراجع)

(هـ)

المشهور استحباب الصلوة على النبي ﷺ عند ذكر اسمه الشريف و ذهب جماعة الى وجوبها ، ويدل عليه جملة من الاخبار الظاهرة في الوجوب مثل قوله ﷺ من ذكرت عنده ولم يصل على فقد دخل النار فابعده الله ، وليس في البين قرينة على حمل مثل ذلك على الاستحباب و ان كان بعض الاخبار له ظهور في ذلك ، لكن دعوى الاجماع على الاستحباب مستفيض « وبالجملة » فان تم الاجماع فهو ، و الا فالعمل على الاخبار الدالة على الوجوب ولا ريب في 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 ﷺ او الصفات والكنى المختصة به واما الصفات الغير المختصة كالهاشمي و العربي و المكي و القرشي ونحوها فالظاهر عدم الوجوب ، و ذلك لانصراف قوله ﷺ 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 (الثاني) 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 بصلوة واحدة « الثالث »

الظاهر تبعية الصلوة على آله وآله وصحبه وعترته له في الوجوب والاستحباب وذلك لما يستفاد من الاخبار من كون الصلوة عليه بدون الصلوة على اله براء (راجع).

(الرابع) الاقوى حصول الامثال بالصلوة عليه كيما اتفق ولو كان بلفظ «صلى الله عليه وآله» ونحو ذلك مما يقرب منه (الخامس) الظاهر عدم اختصاص هذا الحكم بغير حال الصلوة بل يجب او يستحب اذا ذكر عنده وهو في الصلوة وذلك للاطلاق،

(الفصل التاسع في التسليم)

وتنقيح الكلام فيه برسم امور (الاول) في حكمه ، و المشهور على وجوبه ، وعن جماعة كالشيخين والعلامة في بعض كتبه الاستحباب ، لكن الظاهر من القائلين به هو استحباب الصيغة الاخيرة ، وذلك لان السلام قد يطلق على احدي الصيغتين و قد يطلق على خصوص الاخيرة ، ومقتضى تلويحات في كلماتهم هو ارادة الاخيرة ، نعم المنقول عن المفيد ظاهر في استحباب مطلق السلام حيث يقول : فاذا تشهد خرج عن الصلوة ، لكنه ايضا سهل من جهة عدم التنافي بين وجوبه وبين عدم كونه من اجزاء الصلوة كما سنوضحه عن قريب وانه لا داخل في الصلوة ولا خارج عنها بل يكون امراً بين الامرين (و بالجملة) فيمكن دعوى عدم الخلاف منافي وجوبه و ان وقع الخلاف في جزئيه .

(الثاني) في الاستدلال على وجوبه ، (اعلم) انه يدل على وجوبه طوائف من الاخبار (منها) ما ورد من قوله صلى الله عليه وآله تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ، و تقريب دلالته ان التعبير بالتحريم والتحليل انما هو لامر ارتكازي بين العرف ، حيث انهم كانوا من زمن الخليل صلى الله عليه وآله يحرمون بالحج ويحللون بعد قضاء وطهرهم و كان المحلل عندهم من اجزاء الحج و به يخرجون عن الحج فكان الامام صلى الله عليه وآله اراد بيان ان المحلل في باب الصلوة يكون كالمحلل في الحج الذي يعرف كل احد انه من اجزاء الحج و واجباته وان به يحصل الخروج عن افعال الحج وهذا ظاهر بعد الالتفات الى ما بيناه من ارتكازية دخول محلل الحج في افعاله ، و اما استفادة انحصار المحلل بالتسليم فيمكن ان يستظهر من نفس تقابله بالتكبير حيث ان انحصار التحريم بالتكبير

مع مقابلة تحليل التسليم به يدل على انحصار المحلل بالتسليم كما كان المحرم منحصرأ بالتكبير ، مضافاً الى ان نفس قضية تحليلها التسليم مفيد للحصر سواء قلنا بان تحليلها خبر مقدم و التسليم مبتداء مؤخر او قلنا 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 .

(لا يقال) ان اضافة التحليل الى الضمير المضاف اليه الراجع الى الصلوة لانفيد التعريف لكونها اضافة لفظية (لانا نقول) نمنع اولاً كون اضافة المصدر الى معموله من قبيل الاضافة اللفظية بدعوى اختصاصها باضافة الصفة الى معمولها كاسمى الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة (وثانياً) لو سلم كون اضافة المصدر الى معموله من قبيل الاضافة اللفظية فكون الضمير فى قوله « تحليلها » معمولاً له ممنوع اذا المراد 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) أما ورد فى وجه تشريع التسليم محلاً للظاهر فى وجوبه و انه الجزء المخرج الذى هو برزخ بين الداخلى والخارج ، ففى خبر الهاشمى الذى سئل عن الصادق عليه السلام عن معنى التسليم فى الصلوة ، فقال عليه السلام التسليم علامة الامن و تحليل 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 الداخلى والخارج (ومنها) ما ورد فى باب الخلل من النصوص الدالة على كون محل سجدة السهو و قضاء التشهد و السجدة و صلوة الاحتياط بعد التسليم ، وما ورد من وجوب قضاء التشهد اذا تذكر نسيانه بعد التسليم فتأمل لانه لا دلالة فيه على جزئية التسليم ولا على وجوبه ، و انما يدل على كونه مخرجاً وهذا مما لا كلام فيه (ومنها) ما ورد فى باب صلوة المسافر انه لو زاد فى صلوته

ر كعتين فاتى بالصلوة تماماً ووجب عليه الاعادة معللاً بأنه زاد فى فرض الله ، ولا يخفى انه لا يتم البناء على جزئية التسليم لانه لو لم يكن جزء لم تكن الزيادة زيادة فى فرض الله بل شئى اتاه بعده ، وهذا فى صورة السهو ظاهر وكذا فى صورة العمد بان يأتى بالصلوة تماماً عمدأ و ان كان ربما يقال فيه بعدم وقوع الامثال من جهة عدم قصد المأمور به ، لكنه مندفع بانه ليس الا تشريعاً فى القصد و اما المأتمى به خارجاً فالر كعتان 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 لا يسرى الى الصلوة الاولي (اقول) هكذا افيد ، لكنه لا يخلو عن تأمل ، بل التحقيق ان يقال اما ان يكون الداعى فى اتيانه بالصلوة هو الصلوة تماماً بحيث لولاها لم يأت بالقصر اصلاً (وبعبارة اخرى) يكون المنوى عبارة عن الر كعتين الاولين بشرط شئى 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 محرکه الامر الواقعى ، وعلى الثانى فلا مانع من صحة الصلوة المأتمى بها ولو قارنها ما يكون تشريعاً فظهر ان الحق هو التفصيل . (و ما استدلل به للقول بالنذب) 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 لا شريك له و اشهدان محمداً عبده و رسوله ثم تصرف ، و دلالة على عدم وجوب التسليم واضحة (وفيه اولاً) ان المراد من الانصراف هو التسليم (١) كما يظهر من اخبار اخر كالمروى 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 دلالة 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 العلى 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 ﷺ 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 مستعجلاً 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 مستعجلاً « الخ » فى دلالة على وجوب التسليم اظهر ، فيحمل الصدر على الاجزاء و الماضى باعتبار عدم وجوب التحيات الواردة فى التشهد و كون الواجب انما هو الشهادتين ، مع انه لو سلم دلالاته 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 ، و تقريب دلالاته و الجواب عنه كالخير الاول فلا نعيده .

(ومنها) موثق يونس بن يعقوب قال قلت لابي 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 لا بأس عليك ولو نسيت حتى قالوا لك واستقبلتهم بوجهك فقلت السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، و تقريب دلالاته واضح (و فيه) انه ظاهر فى كون المنسى هو السلام الاخير وذلك بقرينة قوله ، ان اسلم عليهم ، و « ما سلمت علينا » و جواب 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 لا يكون جزء ركنياً تبطل الصلوة بنسيانه ، مع انه على تقدير تسليم دلالاته 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 (و فيه) انه لادلالة فيه على عدم وجوب التسليم كما ان ماورد من نظيره فى وقوع الحدث قبل التشهد لا يدل على عدم وجوب التشهد

بل انما يدل على عدم مبطلية الحدث اذا وقع فى الصلوة قبل السلام او قبل التشهد ، وقد افتى الصدوق "قده" بمضمونه و انه لا يبطل تخلل الحدث بعد تحقق اركان الصلوة .
 (ومنها) ما رواه العجلي عن الصادق عليه السلام قال اذا التفت فى صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشاً وان كنت قد تشهدت فلا تعد ، 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 لا يكون دلالته ايضاً الا بالاطلاق في قيد بما قدمناه (و منها) ما ورد 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 مبطله (وفيه ما لا يخفى) حيث انه غير معمول به اولاً ، وانما يدل على الاكتفاء بمقدار الجلوس للتشهد مع عدم التشهد فيلزم منه عدم وجوب التشهد ايضاً ثانياً ، فلا يحصى من حملة 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 القراءة و الذكر و الدعاء لكى لا يكون 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 التذکر قبل الاتيان بالمبطل فيخرج به عن حكم مخرجية السلام فيما كان السهو عن الركعة ، ويلحق به سهو الركعتين او ازيد بتقحيح الملاك ، لكن لا يتعدى الى غير الركعة مما ينسى من اجزاء الصلوة ، فلواتى بالسلام قبل الاتيان بالسجدتين يحكم بالبطلان لا بتدارك المنسى ، وسيأتى تفصيل ذلك فى مباحث الخلل انشاء الله تعالى ، (و كيف كان) فالغرض هنا بيان كون السلام كلاماً آدمياً

مخرجاً غير مبطل، فلكونه كالمأ آدمياً لو وقع فى غير عمله 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 مثلاً لا يخرج عن الصلوة، فالتشهد جزء داخلى والسلام جزء خارجى اى يحصل ختم الصلوة به وان شئت قلت انه آخر الاجزاء الذى به يتحقق الخروج الغير المبطل (الثالث) انحصار المخرج الغير المبطل به فلا يحصل ذلك بغيره من كلام الادميين ولا بغير الكلام من سائر المبطلات فانها وان كانت مخرجات لكنها مبطله للصلوة، و التسليم مخرج غير مبطل .

(الامر الثالث) من الامور التى يبحث عنها فى باب السلام فى ان الواجب من السلام ماذا؟ ... اعلم انه قد اختلف فى وجوب الصيغتين واستحبابهما على احوال (احدها) القول باستحبابهما معاً وهذا هو الذى تقدم الاستدلال له والجواب عنه (الثانى) القول بوجوبهما معاً، وهذا لا دليل 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 واستحباب 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 وان صح من حيث الحكم بوجوب ما بدء به لكونه مقتضى الجمع بين ما دل على وجوب الاولى وما دل على وجوب الثانية، لكن لا دليل 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 مخرجة الصيغة الاولى مع ان لازم مخرجيتها وقوع الصيغة الثانية خارج

الصلوة . (و يمكن الجواب) بوجهين (الاول) ان المحلل عند الاتيان بالثانية عبارة عن مجموع الصيغتين مع كون الاولى واجبة و الثانية مندوبة ولاغرو في كون المركب من الواجب و المندوب محلاً بعد قيام الدليل عليه (و بعبارة اخرى) يكون المحال هو الامر المررد بين الطويل و القصير فعند عدم الاتيان بالاخيرة يكون المحلل عبارة عن الاولى و عند الاتيان بها يكون المجموع محلاً لكن الثانية مستحبة على كلا التقديرين (الوجه الثانى) ان الثانية تكون جزءاً ندياً من السلام لان الصلوة فيكون المحلل هو السلام بماله من الاجزاء الواجبة و المندوبة ، وهذا الاولى في عالم الاعتبار من الوجه الاول (و كيف 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 التخيري كما لا يخفى .

(الامر الرابع) هل المعتبر فى السلام المخرج هو الاتيان بالتسليم بقصد الخروج او يعتبر عدم قصد عدم الخروج و لو لم يكن قاصداً للخروج ؟ اولا يعتبر شيئى من ذلك ؟ وجوه ، اقويها الاخير ، وذلك لما ورد فى جملة من الروايات مثل قول الباقر عليه السلام شيطان يفسد الناس بهما صلواتهم (الى ان قال) و قول الرجل السلام علينا و على عباد الله الصالحين يعنى فى التشهد الاول ، و فى معناه غيره ، و من المعلوم انهم لا يأتون بهذا السلام فى التشهد الاول بقصد الخروج عن الصلوة بل انما يأتون به بعنوان انه جزء من التشهد ، و مع ذلك حكم عليه بالافساد ، فيدل على عدم اعتبار قصد المخرج بل عدم مصرية 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 لا يخفى ، 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) مخرجة 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 ما دل على مخرجة الاولى ايضاً مثل ماورد من ان الصيغة الاولى انصرف (الامر السادس) هل الواجب فى السلام هو قصد الدعاء او يعتبر عدم قصد التحية ولولم يقصد الدعاء اولا يعتبر شيئى من ذلك بل لو قصد به التحية لكان مخرجاً غير مبطل ايضاً ؟ . وجوه ، من كونه جزءاً من الصلوة والكلام الآدمى لا يكون جزءاً منها ، ومن انه متوسط بين الجزء الداخلى و الامر الخارجى ولذا لو وقع فى غير محله كان مبطلاً وليس ذلك الا من جهة كونه كلاماً آدمياً فلا يعتبر فيه قصد الدعاء لكن يضر به قصد التحية لمكان كونه من اجزاء الصلوة ايضاً المنافى جزئته 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 لانه 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 لولم يقصد به الدعاء . (الامر السابع) يستحب تكرار الصيغة الاخيرة على المأموم اذا كان على شماله من يصلى مثله لا مطلقاً فلا يستحب ذلك على من لم يكن على شماله احد ولا على غير المأموم من الامام والمنفرد . وذلك لما استفاد من مجموع الاخبار الواردة فى هذا الباب بعد حمل مطلقاً انها على مقيداتها (ولا معارض لها) فى ذلك سوى خبر مفضل^(١) ابن عمر الدال على استحباب التسليم للمأموم ثلاثاً ، واحدة ردأ

(١) ينبغى نقل الخبر بطوله تيمناً ، قال فى الوسائل : فى الملل بالاسناد السابق عن المفضل بن عمر ، قال سئلت ابا عبد الله (ع) لاي 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
عينه الى يمينه و المأموم يسلم الى الجانين اذا كان على يساره احد مؤمياً بصفحة
وجهه ، (وهذا التفصيل) فى الالتفات بين الامام والمنفرد والمأموم مما لا دليل 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 ، ولا يخفى عدم ظهوره فى المدعى ضرورة عدم معلومية كون المراد من
كلمة « عن » معنى « الى » مقدراً للالتفات ، لكى يصير المعنى « ملتفتاً الى يمينك »
ومع اجماله لا يكون دليلاً 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 ايماء المؤخر العين للمنفرد دون صفحة الوجه ، (وبالمردى) عن
العلل عن مفضل بن عمر ، وفيه قلت لاي 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 حسنة ليس فيها
سيئات فلها يسلم على اليمين دون اليسار ، قلت فلم لا يقال 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 لا يكون الايماء بالوجه ، ولكن يكون بالانف لمن صلى وحده ، و
بالعين لمن صلى 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 المأموم 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 العائط و يساره الى من صلى معه خلف الامام فيسلم على يساره ، قلت
فتسليم الامام على من يقع ؟ قال (ع) على ملكيه والمأمومين ، يقول للملكية : اكتبنا سلامة صلوتى مما
يفسدها ، ويقول لمن خلفه : سلمتم وامتتم من عذاب الله عزوجل .

السلام تحية على من على اليمين لا يكون معمولاً به لما تقدم فى الامر السادس من اعتبار عدم قصد التحية بالسلام فلا بد ان يراد به غير التحية ولم يعلم ظهوره (ح) فى معنى يمكن ان يجعل دليلاً على المدعى .

هذا بالنسبة الى الامام (واما الامام) فقد يستدل له بخبر المفضل بن عمر ، وفيه قلت فلم لا يكون الائمة بالتسليم بالوجه كله و لكن كان بالانف لمن يصلى وحده ، و بالعين لمن يصلى بقوم (الخ) و لكن لادلالة فيه على استحباب الائمة بصفحة الوجه الذى هو المدعى ، اذا الائمة بالعين لا يلزم الائمة بصفحة الوجه كما لا يخفى (نعم) يمكن ان يجعل دليلاً على استحباب ائمة المنفرد بصفحة الوجه ، حيث ان الائمة بالانف لا يمكن الا بالائمة بالوجه كما هو ظاهر ، لكنه لا يصير ايضاً دليلاً ، لما تقدم من عدم العمل بهذا الخبر وعدم ظهور الائمة بالانف فى هذا المعنى ، مع معارضته بما دل على استحباب التوجه الى القبلة كصحيح عبد الحميد عن الصادق عليه السلام و فيه و ان كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة (و بالجملة) لم يظهر لشيئ مما ذكره مدرك يعتمد عليه .

(الامر الثامن) لا ينبغي الاشكال ظاهراً فى وجوب ضم «على 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 لا يخلو عن اشكال ، و منشأه ورود مطلقات دالة باطلاقها على الاكتفاء بالسلام عليكم مؤيداً بدعوى نفي الخلاف بل الاجماع على استحباب زيادة ورحمة الله وبركاته ، و ورود ما يدل على اضافة ورحمة الله كما فى بعض الاخبار او هى مع كلمة وبركاته كما فى بعض اخر الصالح لان يكون مقيداً لتلك المطلقات مع منع اطلاقها بدعوى كونها للعهد بمعنى الاشارة الى الصيغة المعهودة اعني السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، وهذا ليس بكل البعيد ، مضافاً الى موافقة المطلقات مع العامة الغير الصالح لمعارضتها مع المقيدات من تلك الجهة ايضاً مع تحكيم كل مقيد على المطلق دائماً ولولم يكن فى المطلق شائبة التقيّة ، و امداعوى الاجماع على الاستحباب فممنوع بمصير جماعة الى الوجوب ، ولا يخفى 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 واينما وقع ولو سهواً أو نسياناً أو عمداً بقصد الخروج او لا بقصده الا فيما لو سهى عن
 ركعة اور كعتين كما تقدم وسيأتى تفصيله (ولو سبق الى لسانه) غلطاً بان كان مريداً للتشهد او
 للدعاء مثلاً فسبق السلام الى لسانه فهل هذا ايضا يخرج كالتسهواً او 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 ولولم 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 بسجدة التسهواً لوقوع المسبوق الى اللسان فى اثناء الصلوة كما انه
 تجب سجدة التسهواً 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 ، وذلك
 لكونه من غير ارادة والتفات .

(الامر العاشر) ان المشهور عدم وجوب صيغة «السلام عليك ايها النبى ورحمة الله
 و بر كاته» 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 استدلل به فى كنز العرفان) من التمسك بالآية الشريفة
 الظاهرة فى وجوب التسليم عليه وَالسَّلَامُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ 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 الحاد عشر) نقل الاستاد دام بقاءه عن سيداساتيده (قده) ان الاحوط
 عدم اعادة السلام علينا لو اتى به غلطاً بان ادى بعض حروفه عن غير نخرجه كما لو نطق
 بالسين مكان الصاد فى «الصالحين» ونحو ذلك ، بل يأتى بالصيغة الثانية فقط ثم استشكل

فيه بانه لاوجه لهذا الاحتياط اصلا بل له ان يعيد الاولى على الوجه الصحيح (اقول) لعل وجه احتمال كون ما اتى به مخرجاً ولو كان غلطاً ومع فرض قصد الاتيان بالصيغة الثانية تكون المعادة على تقدير مخرجة ما اتى به اولاً واقعة فى اثناء الصلوة و هو مضر بالصحة بخلاف ما اذا اتى به بالثانية فقط حيث ان الامر(ح) يدور بين كون الاولى الواقعة غلطاً مخرجة او كون المخرج هو الثانية و انه وقعت الاولى فى الاثناء سهواً ، و على كل حال لا تكون الصلوة فاسدة (نعم) عليه سجدتا السهولاحتمال ان لا تكون الاولى من المخرج ، لكن هذا الاحتياط انما ينبغى مراعاته فيما اذا قصد الاتيان بالصيغتين جميعاً بناء على ما تقدم من ان الخروج من الصلوة (ح) لا يحصل الا بعد الاتيان بالصيغة الثانية وانه لاينافى ذلك مع استحبابها بعد الاولى ، واما لو اراد الاكتفاء بالصيغة الاولى فالظاهر انه لا وجه لهذا الاحتياط كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام فى الاجزاء الواجبة من الصلوة .

(الفصل العاشر) فى بعض ما يستحب فى الصلوة (فمنها) التكبيرات الافتتاحية

الست ، وقد تقدم شطر من الكلام فيها فى بحث تكبيرة الاحرام ، وبقى حكم الادعية المأثورة بينها (فتقول) لا اشكال فى استحباب الدعاء بعد التكبيرة الثالثة بالمأثور المشهور وهو اللهم انت الملك الحق (الخ) وكذا الدعاء بعد الخامسة و هو ليك و سعديك (الدعاء) (و انما الكلام) فيما يقال بعد السادسة فهل الدعاء بعدها هويا محسن قد اتاك المسمى «الخ» ؟ او انه يدعى به بعد السابعة منضمّاً الى دعاء التوجه ؟ او انه يدعى به قبل التكبيرات ؟ وجوه .

(اقول) هكذا افيد ، لكنى لم اعثر على ما يدل على انضمامه بدعاء التوجه

و اتيانه بعد السابعة ، و اما الدعاء به قبل التكبيرات فيدل عليه ما رواه فى كتاب فلاح السائل عن الصادق عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول لاصحابه من اقام الصلوة و قال قبل ان يحرم ويكبر يا محسن (الخ) ويدل على الدعاء به بعد السادسة مرسل الذكرى قال فى المحكى عنه وقدورد هذا الدعاء عقيب السادسة .

(وكيف كان) فلا اشكال فى جواز الاتيان به فى المواضع الثلاثة بقصد مطلق

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

(و منها القنوت) والكلام فيه يقع فى امور (الاول) فى اصل مشروعيته ، والظاهر عدم الخلاف منافى اصل رجحانه ، وانما الخلاف فى مشروعيته من العامة فانهم بين قائل بنفى مشروعيته مطلقا كابى حنيفة و جماعة منهم ، وبين قائل باختصاص مشروعيته بالصبح والجمعة ، او بمطلق الجهرية ، و بين قائل برجحانه فى الفرائض ، وقائل بالاعم و قائل باختصاصه فيما اذا اراد الامام ان يدعو للجيش ، ونحو ذلك من الاقوال المتشعبة منهم ، (فما ورد) فى اخبارنا من نفي جوازه محمول على التقية ، كما يشهد به جملة من الاخبار كموتق ابى بصير قال سئلت ابا عبدالله عليه السلام عن القنوت فقال فيما يجهر فيه فقال قلت انى سئلت اباك عن ذلك فقال لى فى الخمس كلها فقال رحم الله ابى ان اصحاب ابى اتوه فسئلوه فاخبرهم بالحق ثم اتونى شكاكاً فافتيتهم بالتقية ، وكخبر محمد بن مسلم قال ذكرت قول الباقر عليه السلام لابى عبدالله عليه السلام : القنوت فى كل صلوة ، فقال عليه السلام اما ما لا تشك فيه ف فيما جهر فيه بالقرائة ، بمعنى ان ما لا شك فيه عند الخاصة والعامة ولا يكون فعله تقية انما هو فى الجهرية لذهاب جماعة منهم الى استحبابه فيها ، وكالمروى عن الرضا عليه السلام ان شئت فاقنت و ان شئت لاقنت وانا اتقلد هذا (اى يكون تركه فى حال التقية على رقبتي) و بالجملة ، وفى هذه الاخبار شواهد على كون صدور الاخبار الدالة على نفي 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 فى الجهرية « والاقوى » ما عليه المشهور لتصريح جملة من الاخبار على جواز تركه مثل قول الباقر عليه السلام فى الحديث المتقدم ان شاء يقنت وان شاء لا يقنت ، وكقوله عليه السلام فيما رواه احمد بن محمد بن محمد عنه عليه السلام فى القنوت فى الفجر ان شئت فاقنت و ان

سُئِتْ فلا تَقنْتِ ، وموثق سماعة فى قنوت الجمعة ، قال عليه السلام فمن شاء قنّت فى الركعة الثانية قبل ان يركع وان شاء لم يقنّت ، وذلك اذا صلى وحده وبهذه الاخبار يحمل الاخبار الظاهرة فى الوجوب على الاستحباب مع الحمل على شدة التأكد ، فيقال بتأكد الاستحباب فى الجهرية وزيادة تأكده 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 «لا صلوة له» فقد تقرر فى محله ان كلمة «لا» انما تحمل على نفى الطبيعة حقيقة حيث لا يكون قرينة على الخلاف و الاخبار المصرحة بجواز الترك قرينة على صرفها عما هو ظاهرها فتحمل على نفى الكمال (وكيف كان) فالمسئلة واضحة بحمد الله .

(الامر الثالث) فى محله ، و المشهور بين الاصحاب ان محله قبل الركوع من الركعة الثانية بعد تمام القراءة ، 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 : اقنّت فى كل ركعتين فريضة و نافلة قبل الركوع ، - و كيف كان - فلا ينبغي 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 - وان كان الاحتياط لا بأس به

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

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

(اقول) هكذا افيد ، (ولا يخفى) ما فيه من التكلف ، بل الخبر ظاهر فى كون القنوت فى الوتر فى الركعة الثالثة منها ، فيدل على استحباب القنوت فى الركعة الثالثة ونفيه فى الركعة الثانية ، لكنه فى العقد السلبى معارض مع ما ورد فى العيون عن رجاء بن ابى الضحاك الذى حمل الرضا عليه السلام الى خراسان فى حديث وصف صلوته عليه السلام ، قال ويصلى ركعتى الشفع يقرء فى كل ركعة منها الحمد و قل هو الله احد ثلث مرات و يقنت فى الثانية فيحمل ذلك على نفى شدة الاستحباب الثابت فى خصوص الثالثة ، مضافاً الى المطلقات الدالة على ان فى كل ثنائية قنوت (والمناقشة) فى سند المروى فى العيون بكون رجاء ضعيفاً (مدفوعة) بالتسامح ، مع جبرضعفه بعمل طائفة من الاصحاب بل لم ينقل الخلاف فى استحبابه فى الثانية من الشفع قبل البهائى (قده) بل الظاهر مما افاده فى حاشية مفتاح الفلاح انه (اى نفى القنوت عن الركعة الثانية فى الشفع) فائدة لم يتنبه عليها قبله احد من علمائنا ، ، وهو يدل على ان العمل كان قبله على الاستحباب من غير خلاف ، و هذا كافى انجبار السند به كما لا يخفى ، فلا ينبغى التأمل فيه ، فيكون حال الشفع كسائر النوافل الثنائية . هذا كله فى غير الصلوة الجمعة والعيدى والآيات و اما فيها فسيأتى 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 كافيته فى عدم المنع منه فلا بد فى اثباته من دليل ولا يكفى عدم الدليل على الجواز (وقيل بالجواز) مستدلاً له بالمروى عن الباقر عليه السلام قال سئلته عن الرجل يتكلم فى صلوة الفريضة بكل شئى يناجى ربه ، قال نعم ، والمروى عن الصادق عليه السلام مرسلأً كلما ناجيت به ربك فى الصلوة فليس بكلام (ولا يخفى ما فى الاستدلال بهما) فان الظاهر منهما جواز المناجاة بكلمة له من الحاجات الدينية والدنيوية ، لا المناجاة بكل لغة كما لا يخفى ، و استدلل

للجواز ايضاً بما ورد من ان الصلوة قرآن وذكر ودعاء وما سواها كلام الادميين فان الدعاء يشمل باطلاقه ما كان بغير العربي (وناقش فيه الاستاد دام بقاءه) 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 و السجود (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 والالجاز التكلم بالعربي بغير الدعاء والذكر مع انه ايضاً لم يعهد جوازه من فقيه ، واما النقض بعدم جواز الذكر بغير العربي ففيه انه لو تم الاجماع على عدم الجواز في الركوع و السجود لكان ذلك دليلاً فيهما بالخصوص ، و اين هذا مما نحن فيه الذي قد تحقق الخلاف فيه قديماً وحديثاً ؟ ! . (نعم) يمكن ان يتمسك بدليل التأسى وعدم معهودية القنوب بغير العربي عنهم عليهم السلام بل القطع بعدم صدوره منهم ولا من تابعيهم ، مضافاً الى كون الدعاء بغير العربي خارجاً عن اسلوب الصلوة ، و على هذا فالاحوط عدم الاتيان بغير العربي ، ثم انه على تقدير الجواز فهل يحصل به وظيفة القنوت في الصلوة اولاً ؛ وجهان ، و الظاهر هو الاقتصار في هذا المقام ايضاً بالعربي لكون الاتيان بعنوان الوظيفة مع الشك في التوظيف مخالفاً للاصل .

الامر الخامس المشهور بثبوت قنوتين في صلوة الجمعة احدهما في الركعة الاولى بعد القراءة قبل الركوع وثانيهما في الركعة الثانية بعد الركوع ، والمنقول عن المفيد و جماعة 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 ، كما وثق ابى بصير قال سئل عبد الحميد 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 او بعده ؛ قال كل القنوت قبل الركوع الا الجمعة و ان الركعة الاولى القنوت فيها قبل الركوع ، و الاخيرة بعد الركوع ، و فى معناه غيره

ولا يعارضه شئى 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 ، و فى معناهما غيرهما ، وهى المدرك للمفيد (قده) و اتباعه (لكن التحقيق) عدم المعارضة بينهما حتى على نحو النص والظاهر ، و الاطلاق و التقييد ، بل الطائفة الاولى دالة على ثبوت القنوت فى الركعتين و تلك الطائفة تدل على ما هو الوظيفة الاولى فى الجمعة فى الركعة الاولى و لا تنفى القنوت عن الركعة الاخيرة حتى لو لم تكن الطائفة المتقدمة لكان نفى مشروعيتها من جهة عدم الدليل على مشروعيتها لامن جهة دلالة تلك الاخبار على نفى مشروعيتها (و بالجملة) فالمتأمل فى تلك الطائفة يرى صدق ما ادعينا .

و اما ما ذهب 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 و هى الجمعة (الى ان قال) و على الامام فيها قنوتان ، قنوت فى الركعة الاولى قبل الركوع و فى الركعة الثانية بعد الركوع و من صلاحها وحده فعليه قنوت فى الركعة الاولى قبل الركوع . قال (قده) و تفرد بهذه الرواية حريز عن زرارة (ولا يخفى ما فيه) اما **اولا** قلان دليل المشهور لا يكون منحصرأ بهذه الرواية لوجود اخبار اخر 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 ؟! وهو 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 افادته) و لا يخفى ما فيه اذ لعل الامر برفعهما تحت الثوب حال التقية من جهة تحصيل ما يستحب فى حال القنوت لامن جهة انه لا تتأدى وظيفة الابر فرفعهما (نعم) فى خبر الساباطى قلت لابي عبدالله عليه السلام اخاف ان اقت وخلفى مخالفون ، فقال رفعك يديك يجزى يعنى رفعهما كانك تركع (ولا يخفى) ظهوره فى تقوم القنوت بالرفع ، ضرورة انه لولاه لما كان للحكمم بالاجزاء عنه برفع اليدين مترامياً انه للركوع وحده (وكيف كان) فاقبل 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 والنواهي و ان كان هو الاستقلالية لكن الاصل الثانوى فى باب المركبات انما هو الغيرية او الارشاد الى الجزئية او الشرطية او المانعية كما تقدم منا مراراً ، و عليه فيحمل اوامر القنوت على كونه جزء الصلوة ، غاية الامر انه جزء مستحب ، لكن لا ثمرة بين الوجهين اصلاً الا فى مثل النذر الذى يجعل ثمرة لما لا ثمرة له

(الفصل الثاني عشر في الترتيب والموالات)

اما الكلام في الترتيب فقد تقدم في اثناء المباحث السابقة وانه يجب الاتيان بالصلوة على النحو المعهود ، وانه لو اخل به عامداً افسد صلوته و في 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 في الشرايع ولا في الجواهر

فالعمدة في البحث هنا هو الكلام في الموالات فاعلم ان الموالات على معان ثلاثة

(الاول) الموالات المعتبرة من ناحية اعتبار الوحدة الاتصالية الموجب زوالها لمحو الصورة الصلوتية (الثاني) الموالات المعتبرة في حفظ الوحدة العرفية الموجب زوالها لمحو الوحدة العرفية ولو لم تكن ماحية للصورة الصلوتية (الثالث) تتابع الاجزاء بعضها بعضاً بحيث لا يتخللها شئى اجنبى عما هو من الصلوة ولو لم يكن الاخلال به موجباً لمحو الصورة الصلوتية والوحدة العرفية (اما المعنى الاول) فلا ينبغي الاشكال في اعتباره بل يكون فوت الموالات بهذا المعنى مبطلاً ولو لم يكن عمداً ، و ذلك لان عقد المستثنى منه في قوله **عَلَى** لا تعاد الصلوة (الخ) انما يصدق فيما اذا صدق اسم الصلوة مع الاخلال بما يحكم بعدم الاعادة مع الاخلال به ، و الاخلال بالموالات المستلزم لمحو الصورة الصلوتية شئى لا يصدق معه الصلوة و لا يبقى معه صلوة حتى يحكم عليها بالصحة ، و قد تقدم في مباحث النية ما اجماله انه لو قلنا بوجود كون صلوتى مستمر من اول التكبير الى اخر التسليم وانه امر وجودى متعلق الامر بكون التردد في اثناء الصلوة و لو بين السكونات المتخللة بين اجزائها مبطلاً لكونه موجباً لوقوع ذلك الجزء الصورى بلانية ولو آناً ، ولو لم نقل بهذا الجزء الصورى الوجودى او قلنا به لكن منعان تعلق الامر به فلا يكون التردد في النية في اثناء السكونات مع الرجوع عن التردد في حال الافعال مبطلاً لعدم الاخلال بالصلوة فمبنى الحكم بمبطلية التردد في حال السكونات هو القول بكون هذا الجزء

الصورى امر أو جودياً تحت الطلب، ومبنى الحكم بعدم مبطليته هو المنع عن كونه امرأ
وجودياً أو المنع عن كونه تحت الطلب على تقدير كونه وجودياً، والمختار عند المحقق
الانصارى (قده) هو الاول وذلك من جهة كاشفية التعبير بالقاطع عن مبطلات الصلوة حيث ان
اعتبار القاطع لا يصح الا ان تكون هناك هيئة مستمرة متصلة ينقطع استمرارها بوجود واحدة
من تلك القواطع، والمختار عند شيخنا الاستاد دامت افادته هو الثانى وذلك لعدم كشف التعبير
بالقاطع الا عن تقييد مطلوية الصلوة بعدم هذه الامور حتى فى اثناء السكنات، اما ان
هناك امر وجودى وراء افعال الصلوة يعبر عنه بالصورة تكون هذه القواطع مخللة بها
فلا، ولا يرد على هذا بعدم الفرق بين المانع و القاطع، للفرق الظاهر بينهما وهو
ان المانع هو ما تكون الصلوة فى مقام المطلوية 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 لا طريق لنا الى احراز تعلق الامر به
اذ من الممكن ان يكون من الامور المترتبة على وجود الافعال ترتباً قهرياً (وكيف
كان) فالسكوت الطويل الذى هو امر عدمى او الافعال الخارجة عن الصلوة الواقعة
فى حال السكنات المتخللة بين افعال الصلوة من هذا القبيل، فلو قلنا بوجود الكون
الصلوتى و دخوله تحت الامر يكون جزءاً شرعياً كسائر الاجزاء، ويكون بقاءه معتبراً
فى الصلوة، فالموالات بمعنى بقاءه (ح) يكون من الامور المعتبرة فى الصلوة و يكون
الاخلال بها مضراً بصدق الاسم الموجب للبطلان مطلقاً ولو كان عن سهو وقد تقدم فى مسألة
اللباس المشكوك بعض ما يتعلق بالمقام وسيأتى لهذا مزيد توضيح فى مبحث المنافيات .
(و اما الموالات) بالمعنى الثانى اعنى الوحدة العرفية فهى مغايرة مع المعنى
الاول اذ هى عبارة عن صدق الوحدة على الافعال المأتى بها المعبر عنها بالصلوة و
يقال لها انها الحاصلة من تتالى الاجزاء بعضها مع بعض بحيث لا يفصل بينها امر وجودى
خارج عن حقيقة الصلوة ولا امر عدمى، بحيث لو حصل الفصل باحدهما بطلت الوحدة
العرفية مع بقاء صدق اسم الصلوة حقيقة، و مغايرة هذا المعنى مع المعنى الاول ظاهرة

حيث ان الاول امر شرعى وجزء صورى اعتبر فى موضوع الامر وداخل تحت الطلب على القول به وهذا امر عرفى ناش من اعتبار تعلق الامر بمركب اعتبارى والدليل على اعتباره هو حكم العرف بوحدة المأمور به ومتعلق الامر ، فيجب ان يأتى به بنحو يصدق عليه الوحدة عرفاً كما ان الدليل على عدم اعتباره فى صورة السهو هو عقد المستثنى منه من صحیححة 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 الثانى لا يزاحم مع بقاء الاسم ، ومعه يصير المأتى به مشمولاً لعموم لاتعاد .

(و اما الموالات بالمعنى الثالث) فقد تقدم من الشهيد الثانى فى الروض اعتبارها وقلنا فى مبحث القراءة ان الاقوى عدم اعتبارها لعدم الدليل عليه .

ثم انه لو أتى بسورة طويلة او دعاء طويل فى اثناء الصلوة ففى كونهما موجبين لمحو الصورة او لا خلال بالوحدة العرفية تفصيل ، فانه اما ان يكون المأتى به جزء من الصلوة كان يقرأ سورة البقرة بعد الحمد بقصد الجزئية ، او دعا بدعاء ابى حمزة فى قنوته بقصد الوظيفة ، و اما ان يكون المأتى به لابهذا العنوان بل يقرأ القرآن بقصد القرآنية فقط او يدعو بقصد مطلق الدعاء (فعلى الاول) فلا يكون المأتى 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 أتى 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 فى المنافيات و القواطع)

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

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

(الثانى) الاستدبار ، و لا اشكال فى قاطعيته ايضا فى الجملة ، و انما الاشكال فى جعله كالحدث من القواطع مع شرطية ضديهما اغنى 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 ، و لا شبهة فى انه مع فقد الشرط و وجود المانع لا يستند عدم المعلول الى وجود المانع ، بل هو مستند الى عدم شرطه (و الجواب عنه) ما تقدم من الفرق بين المانع و القاطع ؛ و ذلك لانه لو كان المعتبر هو شرطية الطهارة و الاستقبال فقط بلا اعتبار قاطعية ضديهما لما كان وجه للحكم ببطلان الصلوة فى صورة الاخلال بهما فى اثناء السكنات المتخللة بين افعال الصلوة ، اذ لازم ما يستفاد من الشرطية هو اعتبارهما فى حال الافعال كما نعية ليس غير المأكول ، حيث انها مختصة بحال الافعال ، فلو وقع عليه شئ من اجزاء غير المأكول فى خلال السكنات بين الافعال ثم ارتفع قبل الاشتغال بهالم تبطل صلوته ، وهذا بخلاف جعل قاطعية الحدث و الاستدبار فانها امر زائد عن شرطية ضديهما موجب للحكم بالبطلان بوقوعهما فى حال السكونات ، فليس فى جعل قاطعيتهما بعد جعل شرطية ضديهما محذور اللغوية اصلاً .

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

(توضيح في معنى الاستدبار وصوره)

ثم ان الالتفات عن القبلة ينقسم الى اقسام لانه اما عمدى او سهوى و على التقديرين فاما ان يكون بالوجه فقط او يكون بجميع البدن و على التقادير الاربعة فاما ان يكون عن القبلة التى يتسامح فيها الى ما بين النقطتين (اليمين و اليسار) او الى نفس النقطتين او الى الورا اعنى بين احدى النقطتين و بين دبر القبلة ، و قد جعل الاقسام فى الجواهر ستة عشر بجعل ما بين القبلة و اليمين باعتبار السهو و العمد و كونه بالوجه و تمام البدن اربعة ، و ما بين القبلة و اليسار كذلك ، ولكن تلك الاقسام مشتركة فى الحكم ، و انما الانقسامات ينبغى ان تكون باعتبار تعدد الاحكام ، و الا فيمكن ان ينقسم الى مائة او ازيد مع اتحاد الحكم (فالصواب) جعل الاقسام اثني عشر بجعل ما بين القبلة و اليمين و اليسار باقسامه الاربعة قسماً واحداً ، لاشتراك الاقسام الحاصلة عما بين القبلة و اليمين مع ما بين القبلة و اليسار

(و حكم هذه الاقسام) اما فى صورة الالتفات بالوجه لابتتام البدن فالمشهور انه ان كان بين القبلة و احدى النقطتين فلا يشئى عليه ، عمداً كان او سهواً ، الا ان التعمد به مكروه ، و ان كان على نفس النقطتين فكذلك ، و ان كان بين النقطتين و دبر القبلة ففي صورة العمد تبطل ، كما انه مع السهو ايضاً يجب الاعادة فى الوقت ، و القضاء فى خارجه ، هذا اذا كان الالتفات بالوجه فقط ، و اما مع الالتفات بجميع البدن ففي الصور الثلث من العمد يكون مبطلاً ، و اما فى صور السهو فان كان بين القبلة و احدى النقطتين فلا يشئى عليه ، و ان كان الى نفس النقطتين فالاعادة فى الوقت فقط دون القضاء ، و ان كان الى خلاف جهة القبلة فالاعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه .

(هذا ما عليه المشهور) فلا بد (ح) من ملاحظة الاخبار حتى يتبين ما يظهر منها (فنقول) من جملة الاخبار الواردة فى المقام (صحيح محمد بن مسلم) عن الباقر عليه السلام

قال سئلته عن الرجل يلتفت في الصلوة ، قال لا ، ولا ينقض اصابعه ، وهذا باطلاقه يدل على المنع عن الالتفات في جميع الصور الاثنتي عشرة ، الا ان الظاهر اختصاصه بصورة العمدة ، وذلك بقربنة قوله في السؤال « يلتفت » الظاهر في كونه اختيارياً .

(ومنها) المروى عن الحلبي عن الصادق عليه السلام قال اذا التفت في صلوة مكتوبة من غير فراغ فاعد الصلوة اذا كان الالتفات فاحشاً ، وهذا 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 ، واما اذا لم يكن بتمام البدن ولو الى النقطتين فلا يدل على شيى منها بالخصوص لاجماله من هذه الجهة فيكون من مصاديق المجمل المردد بين المتبائنين فيسقط الاطلاق المنعقد في الخبر الاول عن صلاحيته لاثبات المنع في هاتين الصورتين ، ويختص مورده الذي يصلح للتمسك به بما اذا كان الالتفات بكل البدن الى النقطتين او الى الخلف :

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

(ومنها) خبر علي بن جعفر عليه السلام عن اخيه عليه السلام قال سئلته عن الرجل يلتفت في صلوته ، هل يقطع ذلك صلوته ، قال اذا كانت الفريضة والتفت الى خلفه فقد قطع صلوته فيعيد ماصلي ولا يعتد به ، وان كانت نافلة لم يقطع ذلك صلوته وفي معناه غيره وهذا يقيد الالتفات الى الخلف مع كونه في 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 في الاثناء ، فالمنتفى في النافلة انما هو شرطية الاستقبال في الابتداء مع كون الصلوة في حال المشى لقاطعية الاستدبار في الاثناء مع كون الصلوة في 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 والسهوعن الاقسام وجعل البحث فى العشرة الباقية وهى صورتا الالتفات بكل البدن الى الخلف اعنى صورتى العمد والسهو ، والثمانية الباقية هى صور الالتفات بالكل او بالوجه الى النقطتين او بين القبلة وبين احديهما فى صورتى العمد والسهو .

وبالجملة ، فهذا الخبر مقيد لمادل على البطلان فى 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 دصب هذا الاطلاق لكونهما مستبعدا الوقوع .

(ومنها) 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 شئى ، هل يصلح له ان ينظر فيه ، فقال عليه السلام اذا كان فى مقدم ثوبه او جانيبه 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 ، وذيله دالاً على ثبوت البأس اذا كان الالتفات بتمام البدن الى الخلف .

(ومنها) 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 وينبغى لمن فعل ذلك (الخ) فهو يدل على استحباب اعادة الاذان والاقامة عند اعادة الصلوة و عدم الاكتفاء بما اتى به من الاذان والاقامة اولاً .

ثم ان تحقيق المقام في الجمع بين تلك الاخبار واستفادة المحصل منها يحتاج الى مقدمات (الاولى) انه قد تقدم في 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 في حال الافعال وان لم يكن عدمه مبطلاً في حال الاكوان المتخللة بين الافعال ، ومقتضى قاطعية الالتفات هو البطلان بالالتفات سواء وقع في حال الاكوان المتخللة او في حال الافعال لان حال الافعال ايضاً من اكوان الصلوة ، فلازم القول بالبطلان بسبب الالتفات في اكوان الصلوة هو القول بالبطلان اذا وقعت الصلوة بتمامها الى غير جهة القبلة ، ضرورة وقوع الالتفات في 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 في حال الافعال لا يلزم القول بالبطلان في حال الاكوان مطلقاً (وعلى ما ذكرنا) فالدليل الدال على البطلان في حال الاكوان دال على البطلان في حال الافعال ، كما ان ما يدل على عدم البطلان في حال الافعال يدل على عدمه في حال الاكوان ايضاً ، لكن ما يدل على البطلان مع الالتفات في حال الافعال كدليل شرطية الاستقبال لا يدل على البطلان في حال الاكوان .

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

(المقدمة الثالثة) ان مواجهة القبلة بمقادير البدن انما تتحقق باستقبال القبلة سواء قلنا انها عين الكعبة اوجبتها ، ويتحقق الاستقبال بكون المصلي على جهة القبلة بحيث لو خرج من جبهته خط مستقيم لوصل الى القبلة ، لكنه قد جوز التسامح في 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 فى الاستقبال ، لافى القبلة ، ضرورة ان وقوف المصلى اذا كان بتلك الحيشية ، اعنى « بحيث لو اخرج الخط من احد جنبيه لوصل الى القبلة » يقال انه مستقبِل 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 طرفى اليمين و اليسار هو مقدار اربع اصابع اعنى بالانحراف بهذا المقدار يصدق ان مقادير البدن مواجهة الى القبلة ، فهذا المقدار من الالتفات الى كل جانب من طرفى اليمين و اليسار مغتفر متسامح فيه فى حال العمد .

اذا عرفت ذلك فتقول فى مقام الجمع بين الاخبار المتقدمة (اما الخبر الاول) فقد عرفت ان الظاهر منها البطالان بالالتفات للعمدى اذا كان بمقاديرم البدن ، و اما التقييد بصورة العمد فقد عرفت استظهاره من قول السائل « عن الرجل يلتفت » و اما اختصاصه بمقاديرم البدن فهو من لفظ الالتفات بعد ما بينا فى المقدمة الثانية من ان العبرة فى الاستقبال انما هى بمقاديرم البدن ، فتكون العبرة فى الالتفات ايضاً الالتفات عما يعتبر الاستقبال به (واما الخبر الثانى) ففى قوله **عَلَيْهِ** « اذا كان الالتفات فاحشاً » احتمالان (احدهما) ان يكون قيماً للالتفات الزائد عن المقدار اليسير المتسامح فيه الذى بيناه فى المقدمة الثالثة ، فيكون الالتفات الزائد عن المقدار المتسامح فيه عمداً مقسماً للالتفات الفاحش و غير الفاحش (و ثانيهما) ان تكن كلمة « فاحشاً » قيماً للالتفات مطلقاً فيكون الالتفات مطلقاً مقسماً للقسمين ، قسم منه هو المقدار المتسامح فيه عمداً ، و قسم منه ما زاد عن المقدار المتسامح فيه ، سواء بلغ الى النقطتين ام لا (فعلى الاول) فيكون هذا الخبر اخص من الاول و يجب تقييد الاول به ، (على الثانى) فيكون مفادهما و احداً ، لان مفاد الاول هو البطالان بالالتفات مطلقاً لكن بعد تقييده عقلاً بغير التسامح فيه ، و مفاد الثانى 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 الذى استفدناه من حكم العقل النظرى فى الخبر الاول يكون مصرح به فى الخبر الثانى ، وهذا لاربط له بالتقييد

التوضيحي كما لا يخفى

(وبالجملة) 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 لا يتسامح فيه ، فيكون فى مقابل المتسامح فيه (ومما ذكرنا ظهر) عدم المعارضة بين الخبرين حتى بالاطلاق والتقييد . (وهكذا الكلام) فى الخبر الثالث ، اذ كلمة « بلكه » ايضاً مثل كلمة الفاحش ظاهرة فى الالتفات الغير المتسامح فيه ، واما استظهار كون الالتفات بمقاديم البدن فيما تقدم فى الخبر الاول ، وبما يناه 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 لا يشمل صورة السهو كالخبر الاول ، وبعضها شامل لصورتى العمدو السهو كالخبر الثانى على وجهه ، وكالخبر الثالث قطعاً لوقوع التعبير فيه بلفظ الالتفات من غير اسناده الى الفاعل لكى يقال بظهوره فى الالتفات الاختيارى المختص بالعمد (وبقي 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 بطالان الصلوة بالالتفات بمقاديم البدن بما يتسامح فيه عمداً و سهواً ، والله العالم .

ثم انه قد تقدم فى مسألة 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 مطلقاً 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 ، وقد عرفت فى المقدمة

الاولى ثبوت التلازم بين نفي البطلان في تلك المسئلة، و نفيه في هذه المسئلة، فاذا لم يكن وقوع تمام الصلوة الى ما بين النقطتين سهواً موجباً لفسادها فليكن الالتفات الى ما بين النقطتين سهواً في اثناء الصلوة ايضاً كذلك، لان الحكم بالبطلان بسبب الالتفات في بعض الصلوة لا يجتمع مع الحكم بالصحة مع الالتفات في جميع الصلوة لاستلزام الالتفات في الجميع الالتفات في البعض ايضاً (هذا مضافاً) الى تحكيم الاخبار الدالة على كون ما بين المشرق والمغرب قبلة على المطلقات الواردة في هذا الباب ايضاً اعني بها الاخبار المذكورة آنفاً، اذ هي باطلاقها تدل على البطلان في الوقت و خارجه في جميع الصور الثلاث، اعني « ما اذا كان الالتفات الى ما بين النقطتين، او الى نفس النقطتين، او الى دبر القبلة » و اخبار ما بين المشرق و المغرب تدل على كون الصلوة الى ما بين النقطتين الى القبلة، فبعين حكومتها على الاخبار المفصلة في تلك المسئلة بين الوقت و خارجه تكون حاکمة على المطلقات الواردة في المقام ايضاً و بعد اخراج ما بين النقطتين عن تحت مطلقات تلك المسئلة و مطلقات هذه المسئلة يقع التعارض بين الطائفتين من المطلقات، و مقتضى مطلقات تلك المسئلة هو التفصيل بين الوقت فيجب الاعادة، و بين خارج الوقت فلا يجب القضاء مطلقاً سواء كانت الصلوة واقعة الى نفس النقطتين او الى دبر القبلة، و مقتضى اخبار الباب هو وجوب الاعادة و القضاء في الوقت و خارجه مطلقاً سواء كان الالتفات الى نفس النقطتين او الى دبر القبلة، و النسبة بينهما و ان كانت عموماً مطلقاً لاختصاصية مطلقات باب القبلة عن مطلقات هذا الباب لكون الاولى دالة على وجوب القضاء في خارج الوقت، و الثانية باطلاقها تدل على وجوب القضاء في خارج الوقت، و مقتضى حمل المطلق على المقيد هو تقييد الطائفة الثانية بالاولى .

لكن في اليبين رواية اخرى، وهي مرسله الشيخ في النهاية، فقال فيه : رويت رواية ان من صلى الى استدبار القبلة ثم علم بعد خروج الوقت وجب عليه اعادة الصلوة، قال (قدّه) وهذا هو الاحوط وعليه العمل، وهذه الرواية المرسله تدل على وجوب القضاء في صورة الاستدبار فيقيد بها مطلقات باب القبلة ويكون المتحصل منها بعد تقييدها

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 و القضاء و تكون اخص من هذه المطلقات بالنسبة الى نفس النقطتين لئليها وجوب الاعادة و القضاء فيقيد بهاتلك 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 و اليسار و الى ما بينهما ايضاً ؟ (الثانية) ان قاطعيته هل تختص بصورة العمد او يعم السهوايضاً ؟ .

(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 ، و فى معناه خبر البزنطى عن الرضا عليه السلام الوارد بذاك المضمون ، هذا . (و الانصاف) عدم صلاحية شئى منهما للتقييد ، وذلك لوجهين (الاول) ما افاده فى الجواهر ، و توضيح 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 الباقي ، فيكون المدار فى المثال المتقدم فى اخذ المفهوم على مجيئى زيد دون باقى القيود ، (لكن الظاهر هو الاول) اخذاً بظاهر القيدية فى 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 قيدان ، احدهما كون الصلوة فريضة ، و الاخرى كون الالتفات الى الخلف ، فعلى ما استظهرناه فى المقدمة يكون انتفاء كل من الفريضة - و الالتفات 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 فلا قطع 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 **عَلَيْهِ** « 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 الاهام **عَلَيْهِ** الشق الاخر وهو 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 - فى الفريضة ، (ولا يخفى) ان الاظهر هو الاحتمال الاخير ، (ح) فيجعل الذيل قرينة على كون الشرطية المذكورة فى الصدر فى مقام بيان الفرق بين الفريضة و النافلة فى الالتفات الى الخلف ، فيخرج الخبران عن الدلالة على انحصار المبطل و القاطع بالالتفات الى الخلف ، لكى يقيد بهما المطلقات .

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

(**الوجه الثانى**) انه لو سلم مفهوم الخبرين فى دللته 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 ، و بين 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 العمديهما

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

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

(و اما الصورة الثالثة) فمقتضى مطلقات الباب هو وجوب القضاء فيهما ، ولا يعارضها شئ من المطلقات باب القبلة الدالة باطلاقها على عدم وجوب القضاء في 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 العمدة منها و الصورة التي كانت الصلوة فيها بين المشرق والمغرب من صور السهو محكومة بالبطلان ، و الصورة التي كانت الصلوة فيها بين المشرق والمغرب من صور السهو محكومة بالصحة مطلقاً ، و الصورة التي كانت في النقطتين يفصل فيها بين الاداء والقضاء .

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

فيما بين النقطتين فيقال فيه بالصحة ، و فى نفس النقطتين و الاستدبار فيقال فيهما بالبطلان ، اما فيما بين النقطتين فللاخبار الدالة على ان ما بين المشرق والمغرب قبلة بعد اختصاصها بالمعدور 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 على قاطعية الالتفات بالوجه الى النقطتين او الى ما بينهما و القبلة حسبما استظهرناه من الاخبار المتقدمة من انصرافها الى الالتفات بكل البدن لالوجه فقط ، كما ان دليل اشتراط الاستقبال ايضاً منصرف الى الاستقبال بمقادير البدن لخصوص الوجه بمعنى موضع وجوب الغسل فى الوضوء ، كما ان ما استدل به على كراهة الالتفات بالوجه لظهور فيها فى اثبات الكراهة لاحتمال ان يكون المراد بالالتفات فيها هو الالتفات بالقلب لالوجه ، فيكون دليلاً على استحباب حضور القلب والخشوع فى الصلوة ، لكن كراهته كانها شئى 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 اولاً ووجهان ، مختار الجواهر (قده) هو البطلان للمطلقات المتقدمة الدالة على البطلان بالالتفات خصوصاً ما كان منها مقيداً بكون الالتفات فاحشاً (والاقوى العدم) لعدم الدليل على البطلان ، بدعوى انصراف المطلقات عن مثل هذه الصورة كما تقدم . مضافاً الى ما استظهرناه من انصرافها الى ما كان بمقادير البدن لالوجه فقط مع انه لا وجه للتفصيل (ح) بين النقطتين ودبر القبلة ، بل ينبغى الحكم بالبطلان اذا كان الى نفس النقطتين ايضاً عمداً بعين ما ذكرناه فى الاستدبار ، مع انه (قده) لا يقول به .

(الثالث مما يقطع الصلوة عمداً ومهواً)

ما تمحوبه صورة الصلوة ، وقد اختلفت العبارات فى التعبير عنه (فمنهم) من عبر بماحى الصورة (ومنهم) من عبر بالفعل الكثير ، ثم فى تشخيص الصورة التى يكون محوها مبطلاً اشكال ، ضرورة ان تلك الصورة مغايرة مع الوحدة العرفية التى اعتبرت الموالاة العرفية لاجلها (على كلام قد تقدم) بل هى صورة شرعية اعتبرت من قبل اعتبار الشارع بعض الامور قطعاً على اشكال فى استكشاف اعتبارها من ادلة القاطع وقد حدد بعض الاصحاب ملاك الماحى بما يكون ماحياً بنظر العرف بان كان بحيث لورآه 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 لا يرى 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 لا ينطبق قطعاً ، لان السكوت الطويل فى حال التشهد مثلاً مع كونه على هيئة التشهد ماحٍ للصلوة مع ان الناظر لا يراه بسببه (مع كونه على هيئة المصلى جالساً على ورکه ناظراً الي حجره انه مشغول بغير الصلوة .

فالاولى ايكال ذلك الى اذهان المتشرعة وارتكازهم المتلقى خلفاً عن سلف مع قطع النظر عن كون ذلك حاصلًا من اتباع فقيه مطاع فى المسلمين مدة طويلة بحيث حصل لهم التعود بمتابعته واستأنسوا بتقليده كما فى كثير من افعال الصلوة على ما هو عليه عند المتشرعة 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 ولكن بشرط تجريد اذهانهم عما ذكرنا .

(ولا ينفى) ان كل امر موكول الى العرف (اى عرف كان) يكون له مصاديق معينة و مصاديق مشكوكة ، ولا اشكال فى حكم ما يفهمه العرف ويقطع بكونه ما حياً للصلوة ، كما لا اشكال فيما يقطع العرف بعدم كونه ما حياً (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 الاتقيد الصلوة بعدم ما عبر عنه بالقاطع ، واما وجود هيئة اتصالية مأمورها يعبر عنها بالصورة الصلوتية فلا .

ثم ان من الافعال ما يكون بنفسه مضاداً مع الصلوة عند عرف المشرعة كالوثبة والجلوس على المائدة ونحوهما ، وهذا مما يكون قاطعاً مطلقاً قليلاً كان او كثيراً (و منها) ما يكون كثيرها كذلك ، واما اصل طبيعتها فلا مضادة بينها وبين الصلوة عندهم وذلك كدق الباب وحرارة 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 مطلقاً فهو الماحى لها كما ان ما لم يكن كذلك ولا تكون اذهان المشرعة آية عن قبول وقوعه فى الصلوة فلا يكون من الماحى لها ، و ما يشك فى كونه من قبيل الاول او الثانى يكون المرجع فيها اما استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية او البرائة عن قاطعته 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 ما ذكرناه 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 وان لم تكن مذكورة

في عقد المستثنى لكنها داخلة فيه حكماً ، و ذلك لان تركها ولو نسياناً موجب لعدم انعقاد الصلوة من رأسٍ و معه لا يبقى مجال لعدم الاعادة ، وهذا اقوى شاهد على وجود هيئة صورية في الصلوة ، و الا فلا معنى للقول باذهاب الماحي للصلوة (وليت شعري) ما الذاهب بسبب الماحي اذا لم تكن للصلوة صورة وهيئة ؟ ! (لكن شيخنا الاستاد دام بقاءه) « مع التزامه بكون الماحي بما ذكرنا من الضابط العرفي مبطلاً و لو كان سهواً مستدلاً بما تقدم من كونه موجباً لذهاب صلواتية الصلوة » انكر وجود الجزء الصوري للصلوة

ثم انه دام بقاءه التزم اخيراً بالصورة الصلوتية ، لكنه منع من كونها مأموراً بها ، و قال : ان غاية ما يستفاد من التعبير بالقاطع هو المنع الشرعي عن قطع تلك الصورة بمعنى ان ما هو متعلق التكليف عبارة عن عدم الاتيان بالقاطع لتلك الصورة ، وهذا تكليف عدمي ، واما كون الصورة بنفسها متعلقة للتكليف الوجودي فلا ، (و بعبارة اخرى) عدم القاطع متعلق للتكليف و يترتب عليه المنع عن اتيان الماحي ، لكونه قاطعاً تكوينياً ، كما ان الحدث قاطع تشريعي ، فنفس الدليل الدال على المنع عن قطع صورة الصلوة بالحدث ونحوه يدل على حرمة قطعها بقاطع تكويني بطريق اولي (انتهى ما افاده دام بقاءه) وهو كلام حسن .

و اما الفعل الكثير الذي لا يكون ماحياً للصورة فان كان مختلاً بالموالات العرفي كان مبطلاً عمداً ، لاسهواً ، و الا فلا دليل على البطلان به اصلاً كما اذا كان مع افعال الصلوة بحيث لا يضر بالتتابع العرفي ، مثل ان يدق الباب مشتغلاً بافعال الصلوة ، والله العالم .

(و ينبغي التنبيه على امور)

(الاول) انه لو اتى بصلوة في ضمن صلوة اخرى او بدعاء او قرآن او سجدتي السهو او صلوة الاحتياط فلا يكون شيئاً منها ماحياً لصورة الصلوة الاولى اذا المأتى به نائياً في اثناء الاولى من سنخ الاولى ، و معه فلا توجب محو الاولى ولكنها تضر بالموالات العرفية بمعنى التابع العرفي ، و الظاهر انه بمجرد الشروع في اللاحقة تبطل الموالات

فلا يحتاج فى ابطالها للموالات الى تحقق الكثرة بل باول الشروع تفوت الموالات وان لم يكن سكوت هذا المقدار من الزمان لولا هذا الفعل مفوتاً، فتكبيره الاحرام للثانية مثلاً تبطل موالات الاولى وان لم يكن السكوت بقدر التكبيره مفوتاً لها (والسرفى ذلك) ان الاتيان بما يصاد المتابعة العرفية مبطل للمتابع كما لا يخفى .

(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 او تكون الاولى مندوبة والثانية واجبة او تكون بالعكس او تكون كلتاهما واجبتين ، لا اشكال فى صحة الثانية فى الاولين منها اعنى ما اذا كانتا كلتاهما مندوبتين او كانت الاولى مندوبة والثانية واجبة وذلك لان تفويت موالات الاولى عمداً ابطال لها عن عمد والمفروض انها لكونها مندوبة لا يحرم ابطالها فلا مانع لصحة الثانية من جهة ابطال الاولى ، كما انه لا ينبغي الاشكال فى بطلان الصلوتين فى الاخيرتين اعنى فيما اذا كانت الاولى واجبة او كلتاهما واجبتين ، اما الصلوة الاولى فللاخلال بموالاتها عمداً الموجب للبطلان و اما الثانية فللنهي عن الاتيان بالثانية من جهة استلزامها فوت موالات الاولى و ابطالها فتكون الثانية منهيماً 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 لا بد من القول بالبطلان حتى على القول بالجواز من جهة النهى فى العبادة ، و ان كان الشروع فى الثانية عن سهو فلا تبطل شىء من الصلوتين (اما الاولى) فلان الشروع فى الثانية فى اثنائها و ان كان مخالفاً بموالاتها لكن لما كان عن سهو لم يكن مبطلاً لما عرفت من ان الاخلال بالموالات العرفية لا يكون مبطلاً الا اذا كان عمداً لا مطلقاً (واما الثانية) فلوقوعها سهواً فى اثناء الاولى فلا تكون منهيماً عنها و (ح) فلا اشكال فى جواز رفع اليد عن كل منهما تخيراً لو كانتا كلتاهما مندوبتين كما انه يجب رفع اليد عن المندوب منهما لو كانتا مختلفتين .

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

اورفع اليد عن الاولى اتمام والثانية ثم اتمام الاولى بعد تمام الثانية؟ او يتخير بينهما؟ وجوه .
 (وجه الاول) هو تقدم الاولى بحسب الزمان وان لم تكن متقدمة بالرتبة (وجه الثانى)
 هو المنع عن كون التقدم بحسب الزمان ملاكاً ومنشأً لتقدم الاولى ، والمفروض عدم اهمية
 لها على الثانية و(ح) يحتاج رفع اليد عن الثانية الى دليل منتفٍ فى البين فيتعين عليه الابقاء
 عليها ، فيكون المقام نظير المتمتر احمين الذين يكون عدم التعيين فى احدهما موجباً للتعين
 الاخر وله نظائر كثيرة فى باب المتمتر احمين ، وقدم بعض نظائره فى الابواب السابقة كتراحم
 الواجيين المترتين بحسب الزمان حيث قلنا ان انتفاء اهمية التكليف الثابت فى الزمان
 المتأخر يوجب تعين ما فى الزمان المتقدم (وجه الثالث) هو انتفاء الاهمية من الطرفين
 فيدور الامر بين رفع اليد اما عن موالات الصلوة الاولى من حين التذكر او عن موالات
 الصلوة الثانية ، وحيث لا اهمية فى البين فيكون الحكم هو التخير ، وبما قررنا فى
 مدرك الوجوه الثلاثة يظهر ان اقواها هو الوجه الثانى ، (ولا يخفى) ان مصب الوجوه
 انما هو فيما اذا لم يكن بين الصلوتين ترتيب ولا اهمية ، والاتعين الاخذ بالسابقة ورفع
 اليد عن اللاحقة اذا كانتا متربتين ، كظهر وقعت العصر فى اثنائها ، (١) او الاخذ بالاهم
 لو كانت احديهما اهم كما اذا كانت مضيقه والاخرى موسعة .

وان كان الشروع فى الثانية عن عذر شرعى كضيق وقت الثانية وسعة وقت الاولى
 (فلاقوى) ان حكمه حكم السهو ، لما عرفت 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 لا فرق فيما ذكرنا بين ما كان المأتى به فى اثناء الصلوة ، صلوة او دعاء

(١) ثم لا يخفى ان رفع اليد عن الثانية واطم الآولى فى المتربتين 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
 الاتناء من حين التذكر ، واما لو قلنا بانها من باب العام المجموعى بمعنى لزوم تقدم مجموع الظهر
 على مجموع العصر مثلاً فيقع الاشكال فى لزوم حفظ الترتيب لو تذكر فى الاتناء لمدام انحفاظ تقدم المجموع
 بعد وقوع جملة من اللاحقة قبل جملة من السابقة . فافهم وتأمل .

او قرآناً او سجدةً سهو ، على كلام فى الاخير من حيث امكان توهم مبطلية السجدة ولو كانت سهواً بدعوى استفادة حكمها من حكم سجدة التلاوة و انها زيادة فى المكتوبة ، (ولكن يمكن ان يفرق) بين سجدة التلاوة وسجدة السهو بالبطلان فى الاولى دون الاخيرة لوجود صورة حافظة للثانية وهى التكبير والتشهد والسلام فلا يعد جزءاً من الصلوة الاولى ، وهذا بخلاف سجدة التلاوة ، حيث انها لما كانت منحصرة بسجدة واحدة وليس لها صورة مستقلة حافظة لها فتشبه باجزاء الصلوة فتكون مبطله من حيث كونها زيادة فى المكتوبة وسيأتى لذلك زيادة توضيح فى مبحث الخلل انشاء الله تعالى

(وبالجملة) فلا تشمل ادلة الزيادة لمثل سجدة السهو ، كما انها ليستا من اجزاء الصلوة التى وجبت لاجلها بل هما من توابعها الخارجة عنها وانما وجبتا لتدارك السهو فى الصلوة ، وعليه فلا يشترط تقديمهما على الصلوة اللاحقة لو كان بينها وبين ما وقع فيها السهو ترتيب كالظهور والعصر

فاذا تذكر فى اثناء الصلوة وجوب سجدة السهو عليه لصلوة سابقة فالامر يدور بين رفع اليد عن فورىة سجدة السهو وبين رفع اليد عن الموات لما بيده من الصلوة ، (فعلى الاول) فاللازم تاخيرهما الى ما بعد الصلوة (وعلى الثانى) فيأتى بهما فى اثنائها (فان قلنا) بان سجدة السهو من قبيل الواجب المضيق وكان وقت الصلوة فيها موسعاً وجب تقديم سجدة السهو وترك الموات لصيرورتها اهم بسبب كونها من الواجب المضيق وسعة وقت ما بيده ، كما هو الشأن فى 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 جزءاً او شرطاً او مانعاً ، فاذا كانت من غير الاركان لا تجب الاعادة ، بحكم قاعدة لا تعاد (وتوضيح ذلك) ان الخطاب بالصلوة من اول الوقت الى اخره انما يتوجه الى المكلف بعد فرض تذكره للصلوة بما لها من الاجزاء و الشرائط فى جميع الوقت ، فلونسى جزءاً منها او شرطاً فى قطعة من الوقت

لا يبقى الخطاب بها بمالها من الاجزاء والشروط حتى 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 او الشرط هو لزوم اعادة الصلوة بعد التذكر ، (هذا لو لا صحیحة لا تعاد) لكن ببركة الصحیحة 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 الصحیحة هو فيما كان مقتضى القاعدة لولا الصحیحة هو الاعادة ، وهذا غير مختص بصورة النسيان ، بل يعم كل مورد لم يمكن للشارع توجيه الامر بالصلوة بها لها من الاجزاء والشرائط كموارد العذر الشرعي و الاضطرار ، فمورد الصحیحة يعم جميع هذه الموارد بعد عدم شمولها لمثل العمد والجهل بقسميه من القاصر والمقصر (اذا عرفت ذلك فنقول) بناء على كون سجدة السهو من الواجب المضيق يصير المكلف معذوراً فى ترك المولات فلا يعقل (ح) ان يتعلق به التكليف ، و بقاء شرطية المولات (ح) مستلزم للخطاب بالاعادة عند ترك المولات ، فيرتفع الاعادة بسبب صحیحة لا تعاد

هذا كله على تقدير ان يكون وجوب سجدة السهو مضيقاً (واما على تقدير)
كونهما من قبيل الواجب الفوري بمعنى وجوبهما فوراً ففوراً فيعكس الامر ، فلا يجوز رفع اليد عن المولات بسبب فورية وجوب سجدة السهو لعدم صيرورة وجوبهما بسبب الفورية اهم كالواجب المضيق و(ح) فلا بد من جواز رفع اليد عن مولات ما اشتغل به من شاغل مولوى ، وليس الامر بسجدة السهو شاغلاً مولوياً لعدم اقتضائه وجوب حفظ القدرة لها بترك المولات ، كما فى الدوران بين المتربتين 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 السجدة .

(اقول) هكذا افيد حسبما استفدناه ، لكن فى تقديم المولات على فورية السجدة بما ذكر تأمل ، و ذلك لان رفع اليد عن فورية السجدة ايضاً يحتاج الى شاغل

مولوى منوط باهمية الموالاة المفروض عدمها ، ونييجة ذلك هوالتخير بين الاتيان بالسجدة فى الصلوة وبين تأخيرها الى مابعد ها لكن الاحسن هو ما افاده دامت افادته من الاحتياط المذكور .

ثم ان لازم ما ذكرنا وان كان هو الحكم بالتخير 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 بقاءه ، لالما افاده من لزوم تقديم ما بيده بعد انتفاء اهمية الاولى ، بل لفوت موالاة الاولى نسياناً وبقاء محل موالاة الثانية فلا يكون الامر دائراً بين رفع اليد عن موالاة الاولى وبين رفع اليد عن موالاة الثانية ، لان موالاة الاولى قد زالت بسبب النسيان ، فاذا زالت فقد فاتت ، فلا يبقى بعد ذلك الا التكليف بالموالاة فى الثانية والموالاة لبقية الصلوة الاولى فيما بين اجزائها بعضها مع بعض ، لا بين الاجزاء الباقية والماضية التى انقطعت الموالاة بينها ، وموالاة الاجزاء الباقية انما هى فى موطن الاتيان بها ، ووجوب الاتيان بالموالاة فى الاولى يمنع عن الاتيان بها فتصير بمنزلة الشاغل المولوى عن اتيانها لا عن الموالاة بينها وبين الاجزاء الماضية هذا ،

(ولكنه دام بقاءه) افاد فى وجه تقديم موالاة الصلوة على سجدتى السهو بوجه اوفى (وحاصله) منع تساوى الموالاة وسجدتى السهو من جميع الجهات وذلك لان الموالاة شرط للصلوة ، والشرطية انما تسقط بالتعذر عقلاً او شرعاً ، ولا يكون فورية وجوب سجدتى السهو عذراً شرعياً لان غاية ما يمكن الالتزام به هو ان يكون وجوب الفورية تخييرياً ، والوجوب التخييرى لا يوجب المعذورية فى ترك الموالاة لانه مع وجوب الفورية تخييرياً يكون متمكناً من الاتيان بالموالاة شرعاً لكون وجوبها التخييرى غير شاغل مولوى عن الاتيان بالموالاة ، و (ح) فمقتضى شرطيتها الاتيان بها ما لم يصل الامر الى مرتبة التعذر الشرعى (وان شئت فقل) ان الموالاة وفورية وجوب سجدتى السهو ليستا فى رتبة واحدة لتقدم مرتبة الموالاة من جهة الاشتراط فلا يزامها 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 » وهى 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 الجمليتين ، 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 ما لو لم يبق محل العدول مثل ما اذا 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 قراءة القرآن والدعاء لا تكون ماحية لصورة الصلوة لانها من سنخ الصلوة ، والماحى انما يكون بحد الصلوة لا بسنخها ، واما فى فوت الموالات العرفية بها فان كانت القراءة بعنوان الجزئية كان قرء سورة البقرة بعد الحمد بعنوان الجزئية او دعاء ابى حمزة مثلا فى القنوت بعنوان وظيفة القنوت فلا ينبغى الاشكال فى انها لا يضر بالموالات لانها بنفسها من الاجزاء لانها 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 **الواتى** 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 السجدين ففى اخلال ذلك بالموالات وعدمه وجهان (والاقوى) هو العدم وذلك لان الصلوة حيث كانت لا بشرط بالنسبة الى القراءة والدعاء كانت القراءة او الدعاء فى اثنائها جزء للفرد وان لم يكن جزء لاصل الطبيعة ، وهذا بخلاف الاتيان بصلوة فى

ضمن صلوة ، فانه لما كان القران بين الصلوتين منهياً عنه كالقران بين السورتين كان لازم ذلك موجباً لتقيد طبيعة الصلوة بعدم صلوة اخرى فيها، ولذا يكون الايتان بها عمداً فى اثناء الاخرى مبطلاً ، هذا ، ولكن الاحوط عدم الايتان بالقراءة و الدعاء الطويل بغير عنوان الجزئية ، فلواتى بهما او باحدهما كذلك فلا ينبغى ترك الاحتياط باعادة الصلوة .

(الامر الثالث) لوشك 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 اولاً) (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 بمقدار ثلاث دقائق مفوت لها (و اما حكم هذه الصور « فالصورة الاولى اعنى ما اذا علم انه على تقدير وقوع الاخلال كان سهوياً فلا شبهة فى صحة الصلوة لان الشك فى السهو ليس بازيد من العلم بالسهو الذى عرفت عدم البطان بسببه) (واما الصورة الثانية) اعنى ما لو سكت بمقدار يشك معه فى فوات الموالات من جهة الشبهة المفهومية فالاقوى الصحة و ذلك للبراءة من جهة الشك فى شرطية ما زاد عما علم شرطية من الموالات فيرجع الى الشك فى مسألة 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 اصاله عدم ما يوجب فوات الموالات ، ولا مجرى لشيئ من الاصلين فى المقام « اما الاصل الوجودى » فلان الموالات بين الاجزاء المتقدمة غير مشكوكه حتى يجرى الاستصحاب فيها ولا اثر لاستصحابه ، وما هو مشكوكه عبارة عن الموالات بين هذا الجزء الذى فرغ منه وبين الذى لم يأت به بعد ، وهذه ليست لها حالة سابقة حتى يصح استصحابها « و اما الاصل العدمى » فلان ما هو المؤثر عبارة عن الموالات وهى امر وجودى لاعدمى ، وباستصحاب الامر العدمى لا يمكن اثبات الامر الوجودى .

(فان قلت) قد ثبت فى محله صحة استصحاب الامر العدمى باعتبار ترتيب الاثر على نقيضه وبالعكس « وبعبارة اخرى » ماهو المعتبر فى صحة الاستصحاب ترتيب الاثر فى الجملة و لو على نقيض المستصحب ولا يلزم فى صحته ترتيب 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 او شرطيته باستصحاب الامر العدمى ، فاستصحاب الامر العدمى غير مغن عن الاصل الوجودى .

(واما الصورة الثالثة) اعنى مالوشك فى كون سكوته العمدى بالمقدار المقنوت للموالات فالتحقيق كون المرجع فيها هو الاشتغال وذلك لتبين مفهوم الشرط وكون الشك فى تحقق مصداقه ولاينبغى الشبهة فى كون المرجع « ح » هو الاحتياط (هذا كله) فيما اذا وقع الشك فى الموالات الرفية ، واما لوشك فى محو الصورة فعلى ما ذهب اليه الشيخ « قده » من وجود الصورة الصلوتية المأمور بها فلا اشكال فى صحة استصحاب الهيئة الاتصالية ، وعلى ما استشكلناه من عدم امكان استفادة تعلق الامر بالصورة من ادلة القواطع وان غاية ما يستفاد منها مجرد تعلق الطلب بعدم تلك القواطع فى اثناء الصلوة فلا يبقى 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 او انه لا بد من احراز عدم قاطعية ذلك السكوت المشكوك ؟ و جهان ، يمكن ان يقال بالاول من جهة كون متعلق التكليف هو عدم الاتيان بالقاطع ، فاذا شك فى وجوده كفى استصحاب عدمه بنحو الكلى ولا حاجة الى احراز عدم قاطعية ما يشك فى قاطعيته (ولكنه لا يخلو عن تأمل) والله الهادى .

(الرابع من القواعد لتكلم)

وتنقيح الكلام فيه يتم ببيان امور (الاول) ان الكلام وان كان عند علماء الادبية هو اللفظ المفيد لكن حيشية الافادة لاتكون مأخوذة فيه لغة لكونه فى اللغة بمعنى مطلق التكلم ولو كان مهملاً ، و (ح) فهل المدار على كونه كلاماً ولو لم يكن مفيداً فيلزم البطلان به ولو بحرف واحد غير مفيد ؟ او على كونه مفيداً فيلزم عدم البطلان بالتكلم بسطر من المهمل ؟ ولكن لا يمكن الالتزام بشئى من الامرين (والتحقيق) ان الكلام حسب تصريح جملة من ائمة اللغة وتصريح نجم الائمة هو الذى تتركب من حرفين فصاعداً و لو لم يكن مفيداً ، فبالتكلم به يقطع الصلوة من جهة كونه كلاماً لغة ، ولو شك فى كونه كذلك لغة امكن الاستدلال لابطاله بالاجماع على كونه مبطلا للكشف عن كونه معنى شرعياً (واما الحرف الواحد) الغير المفهم فهو خارج عن الكلام لغة وشرعاً فلا تبطل به ، وعليه الاجماع ايضاً ولعل مستندهم هو انصراف الكلام عن الحرف الواحد الغير المفهم « انما الكلام » فى الحرف الواحد المفهم فالمشهور على البطلان به وهو الاقوى ، والمراد به هو ما كان مفهوماً بانفراده مثل صيغة الامر الحاضر من الليف المفروق لا ما كان مفهوماً فى طى تراكيب الكلام مثل معانى الحروف حسب ما بيناه ،

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 لا يخفى . (فظهر ان الاقوى) مبطلية التكلم بحرفين ولو لم يكن مفهوماً 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 غافلاً عن ان لها معنى ، كما انه لا يعتبر فى البطلان ارادة المعنى وجعل اللفظ فانياً فيه نحو استعمال اللفظ فى المعنى (و اما الالفين) او التنحنح فلا يخلو اما يكون مجرد صوت من غير ان يتولد منه حرف من الحروف الثمانية والعشرين مثلاً ، او يتولد منه ذلك ، ففي الصورة الاولى لا تبطل به الصلوة بخلاف الصورة الثانية لصدق الكلام عليه فيها

(و اما 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 الدينوية ، و اما اذا لم يكن فى طى الدعاء و لا لاجل الامور الدينوية كان يتذكر ذنوبه فيتأوه بحيث تتولد منه تلك الكلمة ففيه وجهان من كونه كلاماً آدمياً ، و من انه ليس لاجل الامور الدينوية بل مما يرضاه الله وان لم يصدق عليه اسم الدعاء ، لكن الاحوط هو الاول ^(١) (و اما المد) 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 قراءة القرآن والدعاء والذكر ، وهذا فى الجملة مما لا اشكال فيه ، الا انهم قيدوا استثناء تلك الامور بما اذا لم تكن على الوجه المحرم ، و من هنا قالوا ببطلان الصلوة بقراءة 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 فلا يكون داخلاً فى الاستثنى منه المبطل اعنى كلام الادميين ولا فى الاستثنى الغير المبطل بل يكون قسماً ثالثاً يشك فى حكمه فيرجع الى البرامة لكون الشبهة فيه حكيمية من باب الاقل والاكثر (اقول) هكذا افيد . وفيه نظر لما يأتى فى باب القرآن والدعاء من انه لو منع من دخول بعض القراءة والدعاء فى كلام الادمى و فى عنوانى الدعاء و القرآن كان الحكم البطلان به من جهة كونه تكلماً بحرفين . فانتظر

فى مدرك هـ التقيد (فنقول) اما فى الدعاء فىمكن ان يكون مدركه انصراف المستثنى « اعنى الدعاء » الى غير المحرم منه ، فىكون المحرم منه كلاماً آدمياً غير مجوز ، اما كونه كلاماً آدمياً وبالوجدان 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 ههنا ادلة ثلثة « احدها » ما يدل على مبطلية الكلام الادمى « ثانيها » ما يدل على مبطلية التكلم بحرفين فصاعداً من غير تقييد بكونه كلاماً آدمياً « وثالثها » ما يدل على استثناء القرآن من التكلم المبطل المنصرف عن ما يكون تلاوته على الوجه المحرم فالمحرم منه اذالم يكن داخل فى عقد المستثنى كان داخل فى حكم التكلم بحرفين الذى هو مدلول الطائفة الثانية وان لم يكن داخل 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 » ما فاده دامت بر كاته انما يتم لو لم يكن مبطلية التكلم بحرفين مقيدة بما اذا كان كلاماً آدمياً كما هو الظاهر من قوله ^{بالتفصيل} ليس فيه كلام آدمى ، و الا كان المبطل منحصرأ به كما ان غير المبطل يكون منحصرأ بالدعاء والقرآن الغير المحرم فيصلر القرآن المحرم قسماً ثالثاً . فتبصر .

ثم ان القرآن اما يكون متمحضاً فى القرآنية مثل آية « انا انزلناه فى ليلة القدر » ولا يكون كذلك بل يكون مشتركاً بين القرآن وغيره مثل « يا يحيى » و « يا موسى » ونحو ذلك (ففى الاول) لا يحتاج فى صدق القرآن عليه قصد القرآنية (وفى الثانى) لا بد فى تمييز القرآن عن غيره من القصد فمالم يقصد القرآنية يكون مبطلاً ولو اراد بقراءته او ذكره تنبيه الغير مثل ان يقول سبحان الله فى مقام التعجب او يقول الله كبر قاصداً به تنبيه المؤمنى بافعال الامام او يقول « ادخلوها بسلام امنين » مريدا به

اذن المستأذن للدخول فلا يخلو اما ان يكون مستعملاً للذكر او القرآن فيما هو مقصوده مثل ان يقول « يا موسى » مستعمله في نداء المسمى بموسى اما حقيقة او مجازاً ، او غلطاً كان يستعمل كلمة « الله اكبر » في الاذن في الدخول ، او يكون مستعملاً في معناه ، لكن يكون الداعي في استعماله هو التنيبه (فعلي الاول) يكون مبطلاً لخروجه عن القرآن والذكر و صيرورته شيئاً اخر (و علي الثاني) لا يبطل كما هو مورد النصوص .

(الامر الثالث) لا اشكال في كون المتيقن من استثناء الدعاء هو ما اذا كانت المخاطبة مع الله سبحانه و اما اذا كان مع النبي او الائمة صلوات الله عليهم ففي جوازه و عدمه وجهان من ورود المخاطبة مع النبي ﷺ في بعض ادعية السجود و كذا ما ورد من السلام عليه ﷺ في سجود السهو ولان المخاطبة معهم صلوات الله عليهم دعاء مع الله لكونهم وسائل اليه سبحانه ، و من 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 في السجود مخاطباً مع النبي ﷺ وان قال الاستاد دام بقائه انه عشر عليه الا انه قال انه نسي موضعه ، ولكون السلام عليه ﷺ في سجود السهو مختصاً به فلا يدل على جوازه في الصلوة ايضاً في غير موضعه و هو بعد الفراغ من التشهد الاخير فلا يزيد ذلك عن مجرد استيناس كما قد اعترف به دام بقائه ولان كونهم صلوات الله عليهم وسائل بينه تعالى وبين الخلق لا يدل على جواز التكلم معهم في الصلوة بعد انصراف الدعاء عن مكالمتهم ، فعلى هذا فقراءة مثل ادعية التوسل و دعاء الفرج (اعنى دعاء اللهم عظم البلاء) و كذا دعاء صفوان المشهور بدعاء علقمة في القتوت و السجود في غاية الاشكال ، (و مما ذكرنا) يظهر حكم المخاطبة مع المخلوقين من غير المعصومين ، مثل ان يخاطب شخصاً في الدعاء فيقول غفر الله لك او رحمك الله و نحو ذلك ، لانصراف الدعاء عن مثله ، ولا يجوز له (ح) مع الانصراف المذكور ، وعليه هذا ففي جواز تسميت العاطس بقوله يرحمك الله . او الجواب 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 في الين خبر دال على الجواز ، فلاحوط (ح)
تركه .

و اما الاستدلال بعموم استحباب التسميت فلا يخلو ما فيه . ضرورة تحكيم
دليل قاطعية التكلم بالنسبة الى تلك العمومات والاصح الاستدلال على جواز الايمان
بكل مبطل ماحي للصلوة اذا كان راجحاً في نفسه بادلة رجحانه و هو كما ترى .
(الامر الرابع) انه يجب على المصلي رد السلام ، وتفصيل البحث عنه يقع في
جهات (الاولى) ان المعبر في جملة من المتون انما هو بلفظ الجواز ، ولا يخفى ان
مرادهم منه هو الوجوب ، و انما عبروا بالجواز لدفع توهم الحظر (الثانية) هل
الحكم بوجوب الرد مختص بالسلام او يعم غيره من سائر التحيات و توابعها مثل
صبحكم الله بالخير ؟ وجهان ، مختار جماعة من المحققين كصاحب الجواهر (قدس) هو
الاختصاص بالسلام ، و اختاره الاستاد دام بقاءه ايضاً ، ولعله لعدم ما يدل على وجوب
رد ما سوى السلام من التحيات مع تفسير التحية في الآية الشريفة بالسلام ، هذا (و
لكن لا يخفى ما فيه) لورود عدة روايات دالة بظاهرها على على شمول الآية الشريفة
لغير السلام من التحيات (فمنا) المروى في الخصال عن الباقر عليه السلام عن ابيه عن
امير المؤمنين عليهم السلام قال اذا عطس احدكم فقولوا يرحمكم الله و يقول هو يغفر
الله لكم ، قال الله تعالى و اذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها و ردها (و منها) ما
ما عن المناقب من ان جارية جاءت الحسن عليه السلام بطاقة ريحان فقال عليه السلام انت حرة لوجه
الله ، فقيل له في ذلك ، فقال ادبنا الله تعالى فقال اذا حييتم بتحية (السخ) و كان احسن
منها عتقها (و منها) ما عن الكافي في الصحيح من ان جواب الكتاب واجب كوجوب
رد السلام ، وهذا الاخير وان لم يدل على ارادة العموم من التحية من الآية المباركة
الا انه لا يخلو من تأييد لظهور ان الملاك في ذلك هو شمول الآية للكتاب كشموله
للسلام (و بالجملة) فلم يتم دليل على اختصاص التحية المذكورة في الآية بالسلام
فعلى ذلك فما قام الاجماع على عدم وجوب رده لا يجب ، وفي غيره فلاحوط بل الاقوى
رده الا ان الاحتياط في 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 المسلم قاصداً للسلام على المصلي ولو ضمناً ، فلو نوى المسلم للسلام على احد الجالسين معيناً وجب عليه الجواب بالخصوص دون الباقيين ، فعلى هذا فلو كان المقصود بالسلام من بين الجماعة غير مشتمل بالصلوة لم يجز للمصلين الرد . لعدم كونهم مقصودين بالسلام كما انه في عكس الفرض « اعني ما كان المسلم عليه مشتغلاً بالصلوة دون الباقيين » 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 احد هم بالخصوص وجب عليهم الرد كفايةً ، فلو بادر احدهم بالرد سقط عن الباقيين 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 المسلم الرد ، فلو لم يمكن اسماعه في الصلوة « كما اذا كان المسلم راكباً فسلم ثم مرّ بسرعة » لم يجز الرد في الصلوة ، ولو شك في وصول الرد اليه وعدمه وجب الرد وجاز ذلك في الصلوة لانه ايضاً شك في المقسط .

(السادسة) قيل ان وجوب الرد مختص بما اذا كان السلام باحدى الصيغ الاربع « سلام عليكم - سلام عليك - السلام عليكم - السلام عليك » فلا يجب الرد اذا كان السلام بغير هذه الصيغ مثل « عليكم السلام - 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 المعنى انهم سلموا تسليماً فلا دلالة «ح» على كيفية سلامهم .

وانه كان باية بصيغة (الاحتمال الثاني) ان يكون قوله « سلاماً » بعينه مقولاً لهم ، فيكون سلامهم بصيغة « سلاماً » ولو بتقدير « نسلم سلاماً » . وهذا الاخير اقرب **لما في الجواب** عنهم بلفظ سلام منكرأ بالرفع وليس لفظ سلام وحده غلطاً لانه مبتداء محذوف الخبر وحذف الخبر جائز شائع سيما اذا كان معهوداً كما في المقام فعلى هذا فالكتاب الكريم شاهد على وقوع السلام بصيغة سلام محذوف الخبر ايضاً فعلى هذا لو كان السلام بصيغة سلام محذوف الخبر يجب الرد لكن الاحتياط باتيان الرد بقصد القرانية ولو مع قصد الرد ضمناً تبعاً لا ينبغي تركه ثم في مقام الرد له ان يرد بصيغة سلام عليكم حتى على القول باعتبار الممانلة كما سيأتي لكونها مثلاً لصيغة سلام المخدوف خبره غاية الامر افتراقهما في ذكر الخبر وحذفه وهو غير مضر بالممانلة

السابع قيل بعدم وجوب رد الملحون والظاهر انه لانصراف السلام الى الصحيح وفيه منع الانصراف اذ التحية كما تصدق على السلام صحيحاً تصدق عليه غلطاً ايضاً فالقول بوجوب الرد في الملحون لا يخلو عن قوة لكن الاحتياط في الصلوة ان ياتى بالجواب بقصد القرانية ولا ينبغي تركه .

الثامن اختلف الاخبار في اعتبار الممانلة ففى جملة منها اعتبرت الممانلة ففى الجواب وظاهر بعض منها تعين (سلام عليكم) كما في موثقة سماعة عن الصادق عليه السلام قال سئلته عن الرجل يسلم وهو في الصلوة قال يرد بقوله سلام عليكم ولا يقل السلام عليكم فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قائماً يصلى فمر به عمار بن ياسر فسلم عليه فرد النبي صلى الله عليه وسلم هكذا وفى بعض منها تعين السلام عليكم كما في صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال صلى الله عليه وسلم اذا سلم عليك مسلم وانت في الصلوة فسلم عليه تقول السلام عليك و اشر باصابعك فتعارض تلك الطوائف بالعموم من وجه لان الطائفة الاولى تدل على اعتبار الممانلة سواء كان بصيغة سلام عليكم او السلام عليكم او غيرهما والطائفة الثانية تدل على اعتبار خصوص (سلام عليكم) سواء كان السلام ايضاً بتلك الصيغة ام لا فتجتمعان فيما اذا كان السلام بغير صيغة (سلام عليكم) حيث ان مقتضى الطائفة الاولى هو اعتبار الممانلة والجواب بغير (سلام عليكم) ومقتضى الثانية هو تعين سلام عليكم كما ان مادة افتراقهما هو فيما اذا كان السلام بصيغة

سلام عليكم حيث ان مقتضى كلتا الطائفتين هو الجواب بسلام عليكم وهكذا الكلام في النسبة بين الطائفة الاولى والثالثة ، واما النسبة بين الطائفة الثانية والثالثة 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 معمول 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 لا يتحيز العرف بل يحملون تعين صيغة السلام عليك بما اذا كان السلام كذلك فيكون الطائفة الاولى الدالة على اعتبار المماثلة هي المحكم .. ولو شك في خصوصية الصيغة بانها هل هي بسلام عليكم او غيرها من الصيغ فالاحوط ان يرد بصيغة سلام عليكم بقصد القرآنية .

التاسع لو سلم الصبي فهل يجب رده ام لا لا اشكال في عدم وجوبه اذا لم يكن مميزاً واما اذا كان مميزاً فالاقوى وجوب رده وذلك لعموم الدليل ومنع انصرافه الى ما اذا كان المسلم بالغاً والمعيار في التمييز هنا هو ان يتالم من ترك جواب سلامه وينضجر عنه وينكسر قلبه، هذا، لكن الاحوط اتيان الجواب بقصد القرآنية ايضاً : واما ماتوهم من ابتناء وجوب رد سلامه على كون عباداته شرعية لا تمرينية فمدفوع (اولاً) بان السلام ليس من العبادات حتى يبثني على ذلك (وثانياً) وجوب الرد ليس متوقفاً على استحباب السلام بل هو مكروه على المصلي ومع ذلك يجب رده.. هذا ما يتعلق بحكم السلام في الصلوة.. بقي الكلام فيما ذكرناه من الرجوع الى البرائة عند الشك في اصل الوجوب حيث قلنا بانه لا يجب الرد فلا يجوز فيشكل في الحكم بعدم جواز الرد فانه لا يشيت باجراء البرائة عن وجوب الرد لكونه متوقفاً على الاصل المثبت اولاً . ولمخالفته مع الامتنان على تقدير القول بالاصل المثبت مع ان حكم البرائة لا بد وان يكون موافقاً مع الامتنان :

و الجواب انه اذا كان حكم موضوعاً لحكم آخر فاما ان يكون بوجوده الواقعي

موضوعه او يكون بوجوده التنجزى موضوعا فعلى الاول فيصح اثباته او نفيه بالاصول المحرزة كالاستصحاب لاثبات اثره او نفيه ولا يصح ترتيب اثره عند اجراء الاصل الغير المحرز عند الشك فيه (وهذا ظاهر)

وعلى الثانى فكلما يكون منشاء لتنجز ذلك الحكم او رافعا لتنجزه - موجب لترتيب اثره عليه اورفعه وذلك كما فى كلية باب المزاحمات حسب ما تحقق فى محله من ان كل واحد من المتزاحمين بوجوده الواقعى لا يكون ممانعا للاخر ضرورة ان مزاحمته من جهة كونه شاغلا للمكلف بنفسه وشاغلته للمكلف بنفسه مستلزم لشاغلته عن غيره وهو مالم يتنجز لا يعقل ان يكون شاغل المكلف بنفسه فاذا لم يكن شاغلا بنفسه لم يكن شاغلا له عن غيره وكما فى مثل ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه حيث ان حكم حرمة الثمن و ان ترتب على حرمة الشئ وليس فى ظاهر الدليل ما يوجب كون حرمة الشئى بوجوده الواقعى او التنجزى 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 المثلث عن تحت قدرة البائع وسلطانه شرعا بسبب النهى عنه ولا شبهة فى ان النهى بوجوده التنجزى موجب لخروج المنهى عنه عن سلطان الفاعل والافمع الشك فى النهى لو كان المورد مورد البرائة لكان مما يجوز فعله ومع جواز فعله يكون مقدورا فلا يكون خارجا عن قدرة الفاعل فلا يحرم ثمنه ،، وهكذا ما نحن 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 صلواته ام لا وجوه من البطلان مطلقا وعدمه كذلك والتفصيل بين ماذا اشتغل بفعل من افعال الصلوة من الذكر و القراءة ونحوهما مع التمكن من الرد فالاول واشتغل به بعد عدم التمكن من الرد بالعصيان فالثانى .. وقد استدلل للبطلان مطلقا بوجهين .

الاول ان جواب التحية من واجبات الصلوة فتركه ترك لما هو الواجب من الصلوة الموجب لبطلانها، ولا يخفى ما فيه، لان غاية ما يستفاد من الادلة الدالة على وجوب رد التحية في الصلوة هو استثناء هذا الكلام الآدمي من القواطع وبقاء وجوب الرد على ما هو عليه في غير حال الصلوة لان الجواب يكون من اجزاء الصلوة او الصلوة تكون في مرحلة المطلوبة مقيدة به

والاصل في باب الاوامر والنواهي المتعلقة بالمركبات و ان كان هو الغيرية وكونها منشأ لانتزاع الشرطية او المانعية كما مر مرارا الا ان المورد ليس من هذا القبيل لكون الامر متعلقا بامر مستقل خارج عن الصلوة ولا يمكن استفادة الجزئية او الشرطية من هذا الامر

الثاني ان جواب التحية 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 ما يضاؤه من عبادة او غيرها يكون محرما ومع كونه عبادة تكون باطلة ويترتب عليه بطلان الصلوة لو ترك الرد واشتغل به حتى مع عدم التمكن من الرد في حال اشتغاله بالصلوة وهذا الوجه يلوح من المحقق الارد بيلي قد

ولا يخفى ما فيه لان الظاهر من الادلة هو وجوب رد التحية بعنوان كونه ردا لاوجب تأدية صيغة السلام بسبب سلام المسلم ولو لم يصدق عليه الرد كوجوب صلوة الايات بسبب الزلزلة وعلى هذا فلا بد في وجوبه من صدق الرد عرفا فلو طالت المدة او بعدت المسافة بينهما بحيث لو سلم المجيب لم يصدق على تسليمه الرد عرفا فلا يجب هذا مضافا الى الشك في اشتراط وجوبه بما يصدق معه الرد عرفا الذي يكون مقتضى الاصل هو الاشتراط لانه المتيقن فيكون الشك بالنسبة الى الزائد عنه شكافي اصل التكليف فهذا الوجه ايضا ليس بشيئي واستدل للمنفصيل المتقدم اما للصحة اذا كان الاشتغال مع عدم التمكن من الرد فلانه حين العصيان بترك السلام ما اشتغل بالصلوة حتى تكون منهيا عنه بل انما ترك السلام وتركه وان كان منهيا محرما الا انه ما اتى بالسند

حتى يكون محرماً بسبب النهى عنه و الكون الصلوتى ليس ضد الجواب حتى يكون منها بركة الامر بالجواب لامكان الجمع بينهما كما هو واضح واشتغاله مع عدم التمكن من الرد لا يكون منها ايضاً لسقوط الامر بالرد بسبب العجز عنه فلا يكون ضده محرماً لكون النهى تابع للامر بالرد واما البطلان في صورة كون الاشتغال مع التمكن من الرد فلمسئلة الضد هو واضح ولا يخفى ما في مبنى هذا التفصيل لمنع اقتضاء الامر بالشئى النهى عن ضده كما حقق في الاصول وعليه فالوجه هو الصحة مطلقاً حتى مع الاشتغال بالافعال الصلوتى مع التمكن من الرد واما الاحتياط بالالتزام بالتفصيل كما عليه الشيخ قدس في حاشية النجاة فهو منه قدس كثير في موارد الضد حذراً عن مخالفة القائلين بالاقتضاء ولا وجه له

الحاد عشر لو سلم على جماعة قاصدين كلهم بالسلام وكان فيهم صيماً يميز أفيادهم بالجواب مع كون غيره من البالغين ايضاً مقصوداً بالسلام فهل يسقط الرد عن الباقيين برده ام لا يسقط وجهان اقوامهما عدم السقوط وهذا البحث مطرد في كل واجب كفائي اشتغل به الصبي المميز فيقع الكلام في سقوطه عن الاخرين (وتوضيح الكلام) انه لا يخلو اما ان يقال بكون عبادات الصبي شرعية او يقال بكونها تمرينية والمراد بالشرعية كونها متعلقة للامر الاستجابى و بالتمرينية كونها لمحض تادب الصبي بالعبادات لكي يحصل له الانس بها وقت التكليف

ثم على الشرعية اما ان يقال بكونها مندوباً للصبي بملاك مغاير: لما هو الملاك الموجب لاجابها على البالغين او يقال بكونها مغايرة الهوية مع الهوية التي تعلق بها الامر الاجابى : او يقال بكونها هي تلك الهوية التي تعلق بها الامر الوجوبى بالملاك الذي تعلق به الامر الوجوبى ايضاً بمعنى كون شئى واحد عن ملاك واحد واجبا على البالغين مندوباً على الصبي ولا شبهة في عدم السقوط اذا كان افعاله تمرينياً محضاً او كان شرعياً بملاك آخر او بملاك واحد لكن مع اختلاف متعلق الامر الوجوبى مع الاستجابى وهذا واضح وانما الكلام في اجتماع المقدمتين اعنى ما اذا كان الشئى الواحد بنفسه بملاك واحد متعلق الامر الاجابى بالنسبة الى البالغين والندبى بالنسبة الى الصبي المميز فر بما يقال في مثله

باكتفاء البالغين بفعل الصبى لكونه هو هو ما تعلق به الخطاب الالزامى الى البالغين عن ملاك تعلق به الخطاب الندي الى الصبى فاذا كان كفاييا يسقط عن الاخرين لسقوطه عن الاخرين ملاكا وخطابا ، هذا ، والحق عدم سقوطه لاخطا بولا ملاكا اما خطابا فلعدم تحقق الامثال بفعله لخروج الصبى عن دائرة متعلق الخطاب الكفاي لان الواجب الكفاي باى معنى اعتبر يكون بالآخرة 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 هو تمام الملاك و كما له الموجب لتشريع الوحوب على البالغين مع كون البلوغ شرطا شرعيا لا عقليا لكون الكلام فى الصبى المميز والشروط الشرطية ماله مدخلية فى الملاك كيف والالزم الايجاب على الصبى ايضا (وبالجملة) اتحاد الحكمين فيما هو تمام الملاك و كماله و ان كان امرا ممكنا ايضا لكن صرف امكانه لا يوجب اثباته ما لم يكن طريق لاثباته و ليس فى الين ما يوجب اثباته اعنى ما يدل على الاكتفاء بفعله فتحصل ان سقوط التكليف الكفاي عن المكلفين به متفرع على اتحاد المكلفين فى مراتب الملاك زائد عن اتحادهما فى اصل الملاك وطريق اثباته منحصر بما اذا ورد بالخصوص دليل على الاكتفاء فالاصل فى كل واجب كفاي عدم سقوطه عن البالغين بفعل الصبى الا اذا ورد دليل على السقوط هذا.. و اما فى المقام فليس دليل يمكن التمسك به بالخصوص على الاجتزاء هذا كله على تقدير تسليم المقدمتين المذكورتين و اما على تقدير منعها او منع احدهما او على تقدير القول بالتمرينية فعدم الاجتزاء بما يفعله الصبى اوضح كما لا يخفى .

الثاني عشر يجب رد تحية المرءة 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 ما يدل عليه مع ورود تكلم المخدرات الطاهرات مع الاجانب بالضرورة قطعاً كتكلم الصديقة الطاهرة سلام الله عليها مع سلمان ونحوه لكن الاحوط ان يؤتى بالجواب فى الصلوة بالصيغة الواردة فى القرآن بقصد القرانية ولو لم يكن السلام بتلك الصيغة وذلك لسقوط اعتبار المماثلة فيما اذا سلمت

بكاف الخطاب المذكور لعدم امكان الخطاب المذكور فى الجواب هذا ، مع ان فى الاثيان بالصيغة القرانية بقصد القرآن خروج عن مخالفة من منع عن جوابها فى الصلوة و لو سلم عليها فى حال الصلوة فان قلنا بكون صوتها عورة فلا يجب عليها الرد فلا يجوز ولو قلنا بعدم كونها عورة كما هو الحق فالاقوى وجوب الرد عليها كما يجب على الرجل .

الثالث عشر الاقوى عدم وجوب رد تحية الكافر لابصيغة السلام ولا بقوله عليك ولا بغيرهما من التحيات مثل هداك الله او سبحانه الله بالخير و نحوهما اما عدم الرد بصيغة السلام فلتصريح جملة من الاخبار بعدم الوجوب و تجوز ترك الرد واما عدم وجوب (عليك) مع ورود جملة من الاخبار بلفظ الامر حيث ورد انه 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 بـعليك واجبا لما كان يجوز تركه باتيان صيغة الدعاء ولم يتوهم وجوب إحدى الصيغتين من عليك او صيغة الدعاء على نحو الواجب التخييرى هذا فى غير حال الصلوة ، ومنه يظهر الحكم فى حال الصلوة ايضاً على ما قدمناه من انه كلما لا يكون الرد واجباً فلا يكون فى حال الصلوة جائزاً و كما لا يكون جائزاً فيكون مبطلا للصلوة .

الرابع عشر اذا بادرا حدمن سلم عليهم بالرد يسقط عن الباقيين لكن يستحب لهم الرد عيناً وذلك لاطلاق دليل رد التحية المقيد الزامه بعدم الرد من احد من المسلم عليهم فيبقى اصل رجحانه على حاله ولكن لا يجوز له الرد فى الصلوة لما قدمناه من انه اذا لم يكن واجبا فلا يكون جائزاً فيكون فعله مبطلا ولا يمكن التمسك لجوازه بادلة الدالة على الترخيص به فى الصلوة لكونها منصرفه الى صورة وجوب الرد .

الخامس عشر الاقوى وجوب الاسماع بالرد فى حال الصلوة اذا امكن بالمقدار المتعارف الغير الموجب لرفع الصوت عن القدر المتعارف فلا يجوز الزائد عن المقدار المتعارف كما لا يجوز الاكتفاء باصل الرد و لو لم يسمع مع التمكن من الاسماع هذا كله فروع السلام بالنسبة الى حال الصلوة

السادس عشر هل يتعين في رد التحية في غير حال الصلوة ان يكون بصيغة
وعليكم السلام مع واو العطف او مجرد اعنه اولا يتعين بل يجوز باى صيغة كانت وجهان
الاقوى عدم تعين خصوص وعليكم السلام وذلك لانه وان ورد في بعض الاخبار بان
عليكم السلام صيغة الرد لكن مقتضى التصريح بجواز الرد بصيغة السلام عليكم كما في
رواية حسنة زرارة عن الباقر عليه السلام في حديث طويل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم 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 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 في المثلية والاحسنية هو الصدق العرفي فيجوز الرد بصيغة المنكر في
جواب المعرف وبصيغة المفرد في الجواب عن الجمع والمسئلة لا يخلو عن اشكال
لالاشكال في كون المناط في المماثلة والاحسنية هو الصدق العرفي بل من جهة الاشكال
في الصدق العرفي في المقام ومراعات الاحتياط بعدم الاتيان بالمنكر والمفرد في الجواب
عن المعرف والجمع لا ينبغي تركه .

الخامس من القواطع التكتف والتكفير و هو ايضا من القواطع العمدية كالتكلم
والكلام فيه تارة في 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 تبع الشيخه المحقق الاردبيلي تحريمه مع عدم الابطال
وعن ابن الجنيد استحباب تركه فليس فعله عنده مكروها ايضا .

والاقوى ما عليه المشهور من القول بالابطال وذلك لورود النهي عنه في الصلوة
الظاهر في مطلوبة عدمه في الصلوة المنشاء لانتزاع المانعية والاصل الاولى في الاوامر
والنواهي و ان كان الاستقلالية لكن تكرر مرارا انعقاد اصل ثانوى في باب الامر
والنهي المتعلق بالمركبات في العبادات والمعاملات وهو ظهور الامر في شرطية متعلقه

للمركب او جزئيته والنهي في مانعية متعلقه وان كان بين العبادات والمعاملات فرقا من وجه اخر وهو انحصار الامر والنهي في باب المعاملات في الارشاد وامكان الحمل على المولوية في باب العبادات لكن هذا ليس بفارق من هذه الجهة التي نحن فيها وهي كون النهي في المركبات غير يامنشاء لانتزاع المانعية ضرورة انه على كلا تقديري الارشادية والمولوية يكون منشاء لانتزاع المانعية ... وقد يستدل للبطلان بكون التكتف تشريعا محرما وكل ما هو محرم مبطل للصلوة ولا يخفى ضعفه لان الماتى به تشريعا انما يكون مبطلا اذا اتى به بعنوان الجزئية بحيث يرجع زيادته الى التشريع في اصل المأمور به لا فيما اذا كان خارجا عن المأمور به مقارنة معه وما نحن فيه من هذا القبيل لان التكتف عندهم ليس من اجزاء الصلوة ولا يؤتى به بعنوان الجزئية بل لكونه خضوعا عند القيام لدى الرب الجليل فالتشريع به لا يرجع الى التشريع بالصلوة بل هو تشريع في امر خارج عن حقيقة الصلوة .

واستدل للقول بالكرهية بجملته من الاخبار ... منها الاخبار المعللة للنهي عنه بكونه تشبيها بالمجوس حيث ان مطلق التشبه بهم لا يكون محرما .
(ومنها) ماورد من التعبير بلا يصلح و النهى عن العود من دون امر بالاعادة وذلك كالمروى عن علي بن جعفر عليه السلام قال سئلته عن الرجل يكون في صلوته ا يضع احدى يديه على الاخرى بكفه او ذراعه قال لا يصلح ذلك فان فعل فلا يعودن له
(ومنها) ماورد من التعبير بلا يجمع المؤمن كما في المروى عن امير المؤمنين عليه السلام لا يجمع المؤمن بيديه في الصلوة (الخ) وهو ظاهر في الكراهية بقريضة التعبير بالمؤمن الظاهر في ان هذا الفعل لا ينبغي للمؤمن
(ومنها) ماورد من النهى في طى جملة مسبوقه بالكرهية وملحوقه بها . والجواب اما عن الاول فلان التشبه بالمجوس علة للتشريع ولا يوجب منع ظهور النهى في الحرمة وما ذكر في الاستدلال انما يحسن لو كان التشبه بنفسه متعلقا للنهي لا كونه علة لتعلق النهى بشيئ آخر . واما عن الثاني فبانه ليس في التعبير بلا يصلح ظهور في الكراهية لكي يصادم ظهور النهى في مثل قوله عليه السلام لا تتكفف ونحوه في الحرمة بل غاية ما يمكن الالتزام به

هو تسليم عدم ظهوره فى الحرمة لانه ظاهر فى عدم الحرمة و عدم الامر بالاعادة لايدل على عدم وجوب الاعادة اذلعله لا يكون فى مقام بيان هذا الحكم او ترك ذكره للتقية ونحوها واما عن الثالث فبمنع ظهور كلمة لا يجمع المؤمن (النخ) فى الكراهة واما عن الرابع فلان حمل ما قبل تلك الجملة وما بعدها على الكراهة لا يصلح قرينة لحمل تلك الجملة ايضاً على الكراهة وان كان ربما يستانس به نحو استيناس لكنه ليس دليلاً صالحاً للحمل على الكراهة وبالجملة فشىء من هذه الادلة لا يصلح لمقاومة الظاهر المدعى من النواهي الظاهرة الدلالة فالعمل بتلك النواهي 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 ما هو عليه من كونه نهيًا استقلالياً فلا يكون ح منشاءً لاتنزاع المانعية وبعد ثبوت الاصل الثانوى فى باب الاوامر والنواهي المتعلقة بالمركبات نيهدم ما هو الاساس لمختاره فيبطل قوله بانهدام اساسه فثبت ان الحق حرمة التكفير و مانعيته عن الصلوة كما هو المشهور وادعى عليه الاجماع : بقى الكلام فى فروع

الاول ان هذا القاطع مختص بصورة العمد فلا يبطل اذا كان سهوياً وقد ذكرنا فى وجه اختصاصه بالعمد بوجوه غير منقحة الا ان الانصاف عدم الحاجة الى تلك الوجوه بل الامر اسهل من ذلك وهو الاستدال بصحیحة لاتعاد الدالة على عدم بطلان الخلل الواقعة فى الصلوة شرطاً او جزءاً او مانعاً الا فى الموارد الخمسة المستثنى والتكفير ليس منها يقع 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 استادن) ولا فرق فى هذا المعنى بين ما ذكر لصدقه على جميعها فلا وجه لتوهم اختصاصه بوضع المينى على اليسرى

الثالث المعتبر فى صدق التكفير هو ايجاد ما هو المعبر عنه (بدست بسينه) سواء كان بقصد التكفير اولا بان كان بقصد مطلق وضع اليد على اليد ولو لم يكن

بقصد خصوص التكفير نعم يضر بتحقيقه 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 عمداً لا عن غفلة او سهو .

الرابع او ترك التكفير فيما يجب فعله تقيّة فهل يبطل الصلوة بتركه ام لا وجهان مبنان على ان ترك ما يجب فعله تقيّة هل يكون مبطلا مطلقاً او لا يكون مبطلا مطلقاً او يفصل بين ما اذا كانت التقيّة فيما يكون عندهم جزء او شرطاً من الصلوة فيبطل تركه وبين ما لا يكون كك كما فيمانحن فيه فلا تبطل وهذا هو الاقوى وتوضيح ذلك ان الحكم الوارد فى مورد التقيّة ان كان ترخيصاً فى مخالفة الواقع فقط يكون الواقع على ما هو عليه فاذا خالف التقيّة و اتى بما هو الواقع يكون صحيحاً مطلقاً ان كان حكماً واقعيّاً ثانوياً فلا يخلو اما ان يكون موجّباً لانتقال الواقع الى الواقع الثانوى مطلقاً كان الحكم الثانوى عندهم حكماً واقعيّاً او لياماً لا، تكون مخالفته مبطلا مطلقاً وذلك لعدم امر بالنسبة الى ما اتى به فى هذا الحال و عدم اتيانه بما هو المأمور به و اما ان يكون موجّباً للانتقال فيما كان مورد التقيّة شرطاً او جزء فيفصل بين مثل ترك التقيّة فى مورد الوضوء والاتيان بمسح الرجلين مع كونه مأموراً بغسلها او مسح الخفين تقيّة و بين مثل المقام الذى لا يكون التكفير جزء ولا شرطاً عندهم فلا يكون مبطلا فحيث ان الاقوى هو الانتقال لكن لا مطلقاً فى خصوص الاخير فالاقوى هو الوجه الاخير

الخامس لو فعل التكفير تقيّة فهل يبطل الصلوة بفعله ام لا وجهان اقواهما عدم البطلان وذلك لانه لو كان جزء او شرطاً عندهم يكون المكلف به فى حال التقيّة واقعاً هو الاتيان به فيكون فعله مجزياً ولو كان واجباً مستقلاً فكذلك لصيررته واجباً بسبب التقيّة 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 فى حقنا فى تلك الحالة وذلك بمقتضى قوله التقيّة دينى بمعنى ان ما يردنهم ديناً فهو دينى فى حال التقيّة 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 من الضرر الفعلى وهذا ايضاً يكون من هذا القبيل ومما ذكرنا يظهر حكم ما لو ارتمس فى الماء فى شهر رمضان تقية فانه لا يبطل لان الارتماس لا يكون مبطلا عند هم فيكون عدم بطلانه فى تلك الحالة حكماً واقعياً ثانياً ولو افطر بعد استتار القرص قبل المغرب تقية يجب عليه القضاء لانه افطر تقية غاية الامر ان افطاره فى هذه الحالة افطار مجوز لا انه ليس بافطار فى تلك الحالة ولو افطر فى يوم الآخر من شهر رمضان اذا حكم حاكمهم بكونه يوم العيد يجب قضاؤه ايضاً لان كون هذا اليوم عيداً ليس من الدين حتى يكون حكماً واقعياً ثانوياً بل هو من الموضوعات الخارجية ودليل التقية يجوز و يرخص افطاره لا عدم وجوب قضاؤه .

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 فى حال التقية و معه فلا يجب القضاء كما لا يخفى .

السادس قول آمين والكلام فى حرمة و قاطعيته كالكلام فى التكفير الا ان الامر فى المانعية هاهنا اسهل حيث ان فى التكفير لولم نقل يغيرية النواهي 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 كلاماً آدمياً خارجاً استثنى منه فى الصلوة وهو الدعاء الغير المحرم لكونه حراماً بالنهى عنه و هذا بناء على كونه دعاء كما هو الاقوى ولو منع 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 موضوعاً للكلمة استجب ورويد موضوعاً للكلمة امهله وهذا ظاهر كما ان منع كون استجب دعاء مكابرة واضحة بل مع فرض كونه دعاء ، مبطل لكونه دعاء محرماً و ادلة المرخصة للدعاء منصرفه الى غير

المحرم منه كما تقدم لكن الانصاف ان الجزم بكونه دعاء ايضاً مشكل لوقوع الخلاف في معناه فقيل بانه اسم للكلمة استجب وعليه يكون اسماً للدعاء لانه بنفسه الدعاء وقيل ان معناه معنى استجب وقيل معناه (كذلك مثله فليكن) (او كذلك فافعل) وقيل 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 وابي حاتم وكيف كان ففي كون دعاء اشكال ويترتب عليه الاشكال في جواز الاتيان به في ما سوى عقيب الحمد كما سياتي وبالجملة فقد خالف في حكمه في المعتمد وحكم بكر اهته مستدلاً بخبر جميل عن الصادق (ع) وفيه بعد السؤال عن قول الناس آمين في الصاوة جماعة حين يقرأ الفاتحة قال عليه السلام ما احسنها واخفض الصوت بها وهذا الخبر وان كان ظاهراً في الاستحباب لكنه قد جمع بينه وبين الخبر الناهي عن قول امين بجعل هذا الخبر قرينة : على حمل النهي على الكراهة .

ولا يخفى ما فيه حيث ان الاخبار الناهية كثيرة وضعف بعضها سنداً لا يوجب الوهن في التمسك بها مع وجود الصحاح فيها ايضاً مع كون الشهرة المحققة ان لم يكن اجماعاً على العمل بها واعراض الاصحاب عن خبر جميل وكونه موافقاً لمذهب العامة القائلين باستحباب آمين

واستحباب خفض الصوت وعدم صحة الجمع بالحمل على الكراهة لكون صيغة التعجب في خبر جميل نصافي الاستحباب كما ترى : وبالجملة فلا ينبغي التأمل في حكمه من الحرمة والقاطعية لتطابق النصوص والفتاوي عليه (الا انه ينبغي التنبيه على امور)

الاول لاشكال في حرمة التكلم بامين بعد الحمد مطلقاً على المأموم والامام والمنفرد ويدل على حرمة علي المأموم جملة من الاخبار كخبر جميل عن الصادق عليه السلام اذا كنت خلف امام فقرأ الحمد ففرغ عن قرائتها فقل انت الحمد لله رب العالمين ولا تقل آمين ، وصحيح معوية بن وهب قال قلت للصادق عليه السلام اقول امين اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا

الضالين قال هم اليهود والنصارى ولم يجب فى هذا وقوله ولم يجب فى هذا يحتمل ان يكون من الراوى ويحتمل ان يكون من صاحب الكتاب وكيف كان فيحتمل فى قوله عليه السلام هم اليهود والنصارى امور

الاول ان القائلين بآمين بعد الحمد هم اليهود والنصارى يعنى بمنزلة اليهود والنصارى : ويؤيده المروى عن الفقيه و الدعائم من نسبة ذلك الى اليهود والنصارى مرسلان 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 الآية فى مقام الجواب عن سؤال قول الامين للتشيع على المخالفين كناية عن ان القائلين بتلك الكلمة مثلهم ومنذ 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 الآية الشريفة للفرار عن الجواب تقية وعلى هذا ايضاً فيدل على المنع لانه لو كان جايزاً لما كان وجه الالتقاء ، والفرار عن الجواب تقية يكشف عن كون الحكم الواقعى مخالفاً لما عليه العامة لكى اعرض عليه السلام عن اظهاره للالتقاء ... ويدل على حرمة على المنفرد بل على الامام ايضاً خبر الحلبي ، قال سئلت الصادق عليه السلام اقول اذا فرغت من فاتحة الكتاب آمين قال لا ، حيث انه باطلاقه يشمل ما اذا كان اماماً او منفرداً وانما الكلام فى حرمة فيما سوى بعد الحمد من افعال الصلوة كالتنوت ونحوه فربما يقال بعدم التحريم وذلك لانه دعاء وكل دعاء يجوز فى حالات الصلوة الا اذا كان منها عنه ولم يرد النهى عن كلمة آمين الا فى خصوص ما بعد الفاتحة لاختصاص النواهي به فيبقى غيره تحت ادلة المرخصة والتحقيق ان يقال بناء على احراز كونه دعاء يكون الحكم كما ذكر و بناء على احراز عدم دعائيه لاشكال فى كونه كلاماً مبطلاً ومع الشك فى كونه دعاء كما هو الانصاف حسبما ادعيناه فى صدر المبحث فالاقوى كونه مبطلاً ايضاً وذلك لكون الشك فى كونه من

افراد المخصص من جهة الشبهة المفهومية فيرجع الي العموم اعني عموم المنع عن التكلم في الصلوة الذي 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 آدمي فح فلوشك في دعائية شيئي كالآمين يكون مرجع الشك الي انه هل هو من افراد العام او المخصص ومع كون الشبهة مفهومية من جهة الشك في مفهومه يكون المرجع هو العموم ... هذا كله فيما لم يرد ترخيص فيه بالخصوص و اما مالو كان كذلك كما اذا كان جزء دعاء مرغوب فيه مثل ماورد في 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 ما ذكر ناان الاقوى حرمة التكلم بآمين وقاطعيته اذا كان بكلمة امين فقط من غير سبق دعاء وذلك اما لاحتراز عدم كونه دعاء او للشك في دعائيته كما ان الاقوى جوازه وعدم قاطعيته فيما اذا كان جزء دعاء مندوب في الصلوة وان الاحوط عدم قرائته فيما اذا جعل جزء دعاء اقتراحاً

الثاني يجوز التكلم بالآمين بل يجب في مورد التقية كما يدل عليه خبر جميل مضافا الي انه من شعائرهم المستحبة و قد عرفت في التكفير جواز ما يعد شعاراً عندهم بل ما كان مستحبا لديهم ولولم يكن شعاراً ولوتركه و الحال هذه فلا يضر بصحة الصلوة لكونه غير معدود من الاجزاء ولا من الشرائط كالتكفير حسبما تقدم

الثالث هذا القاطع 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 في قاطعيته اذا كان لامر دينوي في الجملة كما لا اشكال في عدم قاطعيته في الجملة اذا كان لله تعالى ، ويدل على ذلك ما رواه الشيخ عن ابي حنيفة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن البكاء في 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 الخبر والعمل على مضمونه قديما و حديثاً من موجبات الوثوق بمضمونه و ان لم يكن راويه موثقاً به فلا اشكال فى العمل به من هذه الجهة . انما الكلام فى مقدار دلالاته .. فنقول اما فى البكاء لذكر الجنة و النار فاذا كان المصرح به فى الخبر جوازه و كونه من افضل الاعمال فجواز البكاء لما كان اعلى منه مرتبة بطريق اولى وذلك مثل البكاء من شدة الشوق اليه تعالى او الانس به او خوفه من عظمته او حباللقائه ونحو ذلك من درجات مقامات العارفين رزقنا اله النيل اليها انشاء الله . والجامع لجميع ذلك كله هو البكاء لما يرجع الى الله تعالى والدار الاخرة و جواز هذا قطعى .. بل يمكن ان يدعى دلالة قوله **عَلَيْهِ** ان بكى لذكر الجنة و النار الخ .. على جواز جميع ذلك بدلالة عرفية بلا حاجة الى التمسك بدعوى المنطاط القطعى و ان كان هو ايضاً موجوداً كما لا يخفى واما فى البكاء لفقد الميت له ففيه مراتب (الاولى) ان يكون لفقد محبوب له بالموت وهذا هو المورد المصرح به (الثانية) ان يكون لفقد مطلق للمحبيب من غيبة محبوب او فقد مال او زوال عرض او ذهاب جاه و نحو ذلك و البكاء على هذه الامور ايضاً مبطل اما لظهور قوله وان كان ذكر ميتاله الخ فى جميع ذلك بدلالة عرفية بحيث يظهر من هذا الكلام ظهوراً عرفياً ان ذكر الميت ليس لاجل خصوصية فيه بل لانه يكون من الامور الراجعة الى غير اله تعالى واما لتتقيح المنطاط 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 او لشفاء مرضه او مريضه او العافية ونحو ذلك و يبكى حين الطلب و الظاهر عدم الافساد به لكونه ملحقا بما يرجع الى اله تعالى كما ان البكاء لطلب الجنة او الفرار من النار الذى نص الخبر بجوازه راجعان الى اله و قد تقدم فى باب النية ان كل امر يرجع الى اله ولو كان امراً دنيوياً يصح ان يكون داعياً 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 لا يضر 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 و اذا كان فى الصلوة المرغبة جائزا فيجوز فى الفريضة لعدم الفرق فى قاطعته 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 لا يرجع اليه تعالى فهل يكون قاطعاً يختص القاطع بما كان لفقد امر دنيوى قديقال ظاهر الخبر المتقدم هو الثانى وذلك لذكر الملت 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 بالبكاء و ان كان ذكر ميتاً الخ .. لطلب مطلوب دنيوى الا انه يمكن دعوى القطع بالمناط : هذا مضافا الى ما تكرر سابقا من انه اذا كان شرطيتان متصلتين مشتملتين على حكمين متخالفين يكون الظاهر من الشرطية الثانية هويان فرد من مفهوم الشرطية الاولى لانها متضمنة لحكم يختص بمورد هامستقلا وهذه قاعدة كلية نافعة فى غير مورد من الموارد ، وعلى هذا فقوله بالبكاء وان كان ذكر ميتا يكون لبيان مصداق من مفهوم الشرطية الاولى فمدلول قوله بالبكاء ان بكى لذكر الجنة الخ بعد ما استظهرناه من الظهور العرفى هو هكذا ان كان الامر 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 و كيف كان فلا تنتهى النوبة الى الشك حتى يرجع الى البرائة فتحصل مما ذكرنا ان كلما يكون راجعا الى اله تعالى ولو كان طلب امر دنيوى فلا يكون البكاء عليه قاطعا و كلما لا يكون راجعا الى اله تعالى فيبطل البكاء عليه فى الصلوة وعلى هذا اطبق كلمة المشهور المنصور ايضا

و مما ذكرنا يظهر ان البكاء على مصيبة مولانا سيد الشهداء اذوا حنا فداءه لا يكون

مبطلالانه بكاء على ما يرجع الى اله وذلك واضح بعد كونه صلوات اله عليه ناراله تعالى بمعنى كون الطالب لثاره و ولي دمه هو اله تعالى فلو امكن حدوث المصيبة فيه تعالى لكان المصاب بمصيبته هو اله تعالى فيكون البكاء عليه بكاء على اله تعالى نعم لو كان البكاء عليه من جهة قرابة او رحم كبكاء احدنا في مصيبة ابيه لكان يدخل في الامر الدينوي لكنه ليس كذلك كما لا يخفى .

وينبغي التنبيه على امور (الاول لوبكى لاعتن اختيار بان كانت مقدمات صدور البكاء غير اختياري و الافع تحقق المقدمات يكون البكاء قهري الصدور كما لا يخفى فهل يكون قاطعا ام يختص قاطعيته ، بصورة الاختيار و جهان قد يقال بالثاني و ذلك لحديث الرفع الدال على رفع ما نية البكاء و قاطعيته في حال الاضطرار .. و لكنه مدفوع بالمنع عن صحة التمسك بحديث الرفع لرفع جزئية الجزء المضطر الى تركه او شرطية شرط يكون ذلك او مانعية مانع اضطر الى فعله اما الجزء والشرط المضطر الى تركهما فلان مفاد الحديث هو جعل ما كان كان لم يكن بمعنى فرض وجوده كعدم .. و لا يخفى انه يجري فيما وقع شيئ في صفحة الوجود تكون انما يرفع برفع تشريعي لكي يترتب عليه رفع اثره الشرعي و ترك الجزء والشرط ترك في نفسه و لا يصح شمول الرفع لهما كما لا يخفى و ليس في الكلام وضع حتى يكون معناه وضع المعدوم بمنزلة الموجود و اجراء الحديث في الصلوة الفاقدة للجزء او الشرط بمعنى جعلها كعدم ينتج ضد المقصود لكون مقتضاه لزوم الايتان بهانانيا مع انه ايضا انما يتم مع استيعاب العذر لتمام الوقت

واما المانع فهو وان كان ليس مثل الجزء والشرط بل لكونه محرما يشمل الحديث فيرفع حرمة في حال الاضطرار الا ان رفع حرمة لا يستلزم رفع قاطعيته بل انما تبطل الصلوة بفعله الا انه ابطال غير محرم . و هذا كما لو اضطر الى الاكل و الشرب و الفعل الكثير حيث ان كل واحد منها في حال الاضطرار يكون قاطعا غير محرم لا انه يرفع قاطعيته بسبب الاضطرار و السرف في ذلك ان مورد الرفع لو كان في خصوص قاطعية القاطع كما اذا فرض اختصاص الحديث بقاطعية البكاء للصلوة مثلا لما كان بد الامن الالتزام برفع قاطعيته في حال الاضطرار وذلك لحكومته ح على الدليل المثبت لقاطعيته في حال

الصلوة واما اذا يكن كذلك واقعا فقصارى ما يلزم من حكومته على ادلة الاحكام الواقعية هو رفع الحرمة الثابتة بها و اما رفع القاطعية فلا موجب له فى الين بعدما كان التحكيم متحققا بالنسبة الى رفع الحرمة فغاية ما يستفاد منه ان البكاء او الضحك فى حال الضرورة قاطع مجوز لا انهما فى حال الاضطراب ليسا باق طع و بعبارة اوضح ان للبكاء حكيمين 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 واحدا اعنى حرمة كل حرام يصير مرفوعا فى مورد الاضطراب وغيره من الموارد المعدودة فيه و بعد حكومته على رفع الحرمة لا يبقى مورد لتحكيمه على رفع القاطعية ايضا (والحاصل) انه كما كانت الحرمة فى طول المانع فى مقام الوضع تكون القاطعية فى طول الحرمة فى مقام الرفع : فلا يعقل اسناد الرفع الى القاطعية مع ابقاء الحرمة على حالها لكن رفع الحرمة بالحديث فى جميع الموارد يقتضى اسناد الرفع الى الحرمة ومعه فلا يبقى مورد لاسناده الى القاطعية فتأمل.

و قد تمسك لرفع المانعية بصحيفة لاتعاد بتقريب ان مدلولها عدم البطلان فى غير مورد المستثنى اذا كان الخلل الواقع فيه نسيانا او بملاك النسيان والمراد بملاك النسيان هو ما اذا تعلق الامر به لم يكن الا بصورة الامر بالاعادة ، و لاشبهة ان مورد الاضطراب ايضا من هذا القبيل فترتفع الاعادة بركة لا تعاد فى مورد الاضطراب كما ترتفع بها فى مورد النسيان . وهذا ايضا غير صحيح وذلك لان شمول لاتعاد لمورد الاضطراب منحصر بما اذا كان الاضطراب بفعل الغير مثل ما اذا قلبه متقلب عن القبلة الى احد الجانبين او ارتفع ثوبه بريح شديد و نحو ذلك لافى مثل المقام الذى يكون الاضطراب فى فعله الارادى حيث انه لمكان توسط الاختيار يصح الامر باصل الاتيان فلا يكون مورد الامر بالاعادة لكى يدخل فى عموم لاتعاد : هكذا قرر و للتأمل فيه مجال ضرورة وضوح ان الاضطراب الى البكاء انما هو لمكان القهر على مقدماته وصدوره من غير اختيار و لاسبق ارادة و بعد قهره على البكاء بسبب القهر على مقدماته لا يعقل ان يخاطب بترك البكاء ولو تعلق به امر والحال هذه لكن بصورة الامر بالاعادة قطعاً فيدخل فى عموم لاتعاد، نعم ما ذكره يستقيم

فى مثل الاضطراب الي الاكل والشرب اذا كان الاضطراب بمرتبة موجبة لصدور الاكل من المصلى بالاختيار والارادة حيث يصح فى مثله النهى عن الاكل فيخرج عن مورد لاتعاد (فتح) فالاقوى ثبوت الفرق بين وقوع الاضطراب على مثل البكاء والضحك الذى يصير بسبب الاضطراب مقهورا على الفعل بحيث يستحيل النهى عنه فى حال الاضطراب وبين وقوعه على مثل الاكل والشرب اذا لم يكن الاضطراب بالغاي مرتبة القهر على الفعل بل كان موجبا لصدوره بالاختيار و لكن مراعات الاحتياط ينبغى ان لا يترك فالاحوط اتمام الصلوة ح ثم الاعادة .

الامر الثانى هل القاطع مختص بجريان الدمع المشتمل على الصوت او يعم ما اذا كان بلا صوت ايضاً وجهان مبنيان على ان لفظ الحديث هل هو البكاء بالمداد بالقصر وعلى تقدير المدايضاً هل الممدود بمعنى المشتمل على الصوت او مطلق جريان الدمع **اقول** والتحقيق عدم ثبوت لفظ الحديث وعدم ثبوت كون الممدود بمعنى المشتمل على الصوت فتح تكون الشبهة مفهومية لكون المورد من موارد الشبهة الحكيمة من جهة اجمال النص لانه لم يعلم كون اللفظ الصادر هل هو بالمداد بالقصر وعلى تقدير احراز كونه بالمد يكون الشك فى كونه ممدوداً بمعنى مطلق البكاء او المشتمل منه على الصوت فالقدر المتيقن من المانع هو المشتمل على الصوت و تكون قاطعية ماسواه مشكوكة يرجع فيها الى البرائة لكن شيخنا الاستاد دام بقاءه اختار الاحتياط بترك الغير المشتمل على الصوت منه قال وذلك لاجل الشك فى كون معنى الممدود منه هو المشتمل على الصوت او مطلق البكاء و لم يعلم له وجه الاحسن الاحتياط فى مورد البرائة

الثامن من القواطع القهقهة ولا اشكال فى كونه من القواطع فى الجملة كما تنفقت

عليه كلمات الاخيار ونطقت به الاخبار وانما الكلام فى امور

الاول ان الضحك بحسب الخارج يتقسم الى تبسم لاصوت فيه والى ما فيه صوت بلا ترجيع والى ما فيه ترجيع مع الصوت ولا اشكال فى عدم مبطلية الاول ومبطلية الثالث..

وانما الكلام فى الثانى فان كان هو داخلاً تحت اسم القهقهة فيشملة حكمها

والا فلا يكون داخلاً فى تحت التبسم ايضاً قطعاً فيكون قسماً ثالثاً لم يرد

فى حكمه نص ومع الشك فى حكمه يرجع الى البرائة .. هذا ومقتضى كلمات جملة من اللغويين كونه قسما ثالثا قال فى مجمع البحرين يقال فى (قه) بالسكون فاذا كرر قيل قهقهه من باب دحرج دحرجة انتهى وكذا فى غيره ،، الا ان فى المجمع ضبطه قهى بالالف المقصورة و فى غيره قه بالتشديد و الظاهر كون الثانى هو الاصح لكون المجرد من رباعيه قهقهه و هو مطابق مع ضابط باب الرباعي المجرد من المضاعف وكيف كان فالظاهر منهم ان القهقهه 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 القهقهه فهى تقطع الصلوة حيث ان الظاهر من التقسيم بكلمة اما ،، هو حصر الضحك فى هذا القسمين كما انها تدل على كون التبسم من الضحك وبها يندفع توهم خروجه عنه كما لا يخفى وعلى ذلك فيدور الامر بين احد احتمالين احدهما ان يكون الضحك المشتمل على الصوت الغير المكرر خارجا عن القهقهه موضوعا و داخلا فيها حكما اما خروجه موضوعا فالتقسيم الضحك عند اللغويين بالاقسام الثلاثة و اما دخوله فى القهقهه حكما فلانه خارج عن التبسم موضوعا قطعاً فيكون عدم ذكر الامام عليه السلام له من جهة كونه كالتقهقهه حكما لكن هذا الاحتمال بعيد كما لا يخفى مضافا الى ان خروجه عن التبسم قطعاً لا يوجب دخوله تحت حكم القهقهه حكماً مع خروجه عنها ايضاً موضوعاً لاحتمال ان يكون ملحقا بالتبسم حكماً

الثانى ان يكون الانقسام المذكور فى كلمات اللغويين 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 مد بناء على ما فى القاموس اوقهى بالالف بناء على ما فى المجمع وعن الثالث قهقهه 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 يسمى بالقهقهه على وزن دحرجة فحفيدخل تحت اسم القهقهه موضوعاً وان لم يكن الاخبار عنه بقهقهه على وزن دحرج

بل اما بقره او بقبه على الاختلاف فعلى هذا فيرفع الخلاف بين الاقسام المذكورة في اللغة وبين حصر الرواية بالتسمين حيث ان الحصر فيها باعتبار اسم المصدر كما لا يخفى من قوله **عَلَيْهِ** (اما التيسم فكذا) (واما التقبه فكذا) فحيث ان التيسم لا يشمل القسم الثاني ولم يذكر في اللغة له اسم بخصوصه فيكون التقبه اسما له ايضا بجامع واحد بمعنى كونها اسما للضحك المشتمل على الصوت اعم مما كان متكررا ام لا قال الاستاد العلامة ادام الله ايمانه وهذا هو المتعين، اقول مبنى ما ذكره على ان لا يكون للقسم الثاني اسم بخصوصه و كان الانقسامات اللغويين باعتبار الفعل لا الاسم المصدر وهو منظور فيه بتصريح المجمع ان قه بالسكون اسم للضحك فاذا كرر قيل قبهه وهذا صريح في ان قه بالسكون اسم للقسم الثاني وكذا ما عن الاساس قه الضاحك اذا قل في ضحكه قه واذا كرره قيل قبهه وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في حكم هذا القسم و انه مبطل ايضا لظهور الرواية في الحصر فان لم يكن القسم الثاني داخلا في الثالث موضوعا فلا اقل من دخوله حكما فتأمل بل لم يثبت اتفاق اللغويين على كون التقبه بمعنى الثالث لما نقل عن جملة منهم كالزوزني والبيهقي من انها الضحك بصوت ولم يذكر التكرار اصلا

الامر الثاني هذا القاطع مختص بصورة العمدة فلو قبهه نسيانا للصلاة او للضحك ان تصور نسيانه فلا يكون مبطلا وذلك لرفع وجوب الاعادة بركة لاتعاد و امامع الاضرار فا لظاهر المتفق عليه الكلمات هو الابطال وقد تقدم الكلام فيه في 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 التحقيقي ولا دليل على ابطاله اصلا لان المدار على صدق الضحك والتقديرى منه ليس بضحك كيف والالزم ان يكون الحدث التقديرى حدثا ايضا بان حبس نفسه عن خروجه بحيث لو لم يحبس ليخرج وكذا البكاء التقديرى مع انه شئى لا يمكن الالتزام به كما هو واضح .

التاسع من القواطع الاكل والشرب في الجملة اعلم انه ماورد نص بالخصوص على قاطعية شئى 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 بمنافاتهم مع الصلوة و ورود الترخيص فى الشرب فى خصوص الوتر على
ما ياتى تفصيله الكاشف عن ارتكاز مانعته فى غير مورد المرخص فيه وبالجملة . فقد
اختلف فى تجديد القاطع منهما بعد الاتفاق على اصل القاطعية على اقوال

احدها ان ما يفسد به الصوم من الاكل والشرب يفسد به الصلوة فيكون القاطع
منهما للصلوة هو المفسد منهما للصوم و هو مختار جماعة من العامة و قد اختاره بعض
علمائنا ايضاً

و **ثانيها** وهو ما فى طرف من الاول وهو عدم بطلان الصلوة بالقليل منهما ولو صدق عليه
الاكل والشرب عرفا وهو ايضاً قول جماعة منا

و **ثالثها** وهو الوسط بين القولين وهو البطلان بما يصق معه الاكل او الشرب
ولو كان قليلا ولم يبلغ الى درجة الفعل الكثير عرفا فضلا عن كونه ماحيا للصلوة
وعليه فلا يبطل ببلع بقايا الطعام الذى فى فيه او ابتلاع ماء السكر المذاب فى فيه الذى
لا يصدق عليه الاكل والشرب وهذا هو الاقوى وذلك اما البطلان بما يصدق معه اسم الاكل
والشرب ولو كان قليلا فلصدق الاسم المنعقد عليه الاجماع ضرورة دعوى الاجماع على
قاطعية الاكل والشرب مضافا الى ما قدمناه من منافاتهم مع الصلوة بحسب الاهان المتشعبة
الداعى للسؤال عن فعله فى حال صلوة الوتر : واما عدم البطلان بما يصدق معه اسم
الاكل والشرب فلعدم الدليل على ابطال بهما بعد كون انعقاد الاجماع على الاكل والشرب
ولم يعلم منافاتهم بالمعنى الاسم المصدري اعنى مطلق دخول الشئ فى الجوف ولو لم
يصدق عليه الاكل والشرب للصلوة كما علم ذلك فى باب الصوم وذلك لمناسبة الحكم
الموضوع من حيث ان التكليف الصومى مستدع لعدم دخول شئ فى الجوف بالمعنى
الاسم المصدري ولم يعهد من اذهان المتشعبة منافات مثل بلع مالا يحتاج الى
الازدراء والتجرع للصلوة ومعه فلا يشك فى جوازه فى الصلوة هذا مع انه لو شك فى قاطعية
ملا يصدق عليه الاكل والشرب يكون المرجع فيه البرائة لارجاع الشك فيه الى الشك
فى تقيد الصلوة بعدم ملا يصدق عليه اسم الاكل والشرب زائد اعمما يصدق عليه الاسم

و ربما يقال بان المراد من القائل بانحصار القاطعية بما اذا كا كثيرا هو الكثير من حيث الكيفية لا الكمية و عليه فيرتفع الخلاف بينه و بين القائل بمبطلية قليله مع صدق الاسم

ولا يخفى ما فيه فان الكثير من حيث الكيفية القليل من حيث الكمية اذا كان قاطعا ينحصر ملاك قاطعيته بكونه ماحيا للصورة و عليه فيكون اللازم القول بافساده ولولم يكن عمديا لما تقدم من عدم انحصار قاطعية الماحي بصورة العمد مع ان القائل به لا يقول بذلك بل يكون البطلان عنده مختصا بصورة العمد

فان قلت مبطلية الوثبة ايضاً تكون بملاك الكثرة من حيث الكيفية مع انها ايضاً مختصة بصورة العمد قلت هذا اشكال في خصوص الوثبة لا بد من دفعه و سيأتي الجواب عنه

ثم انه استثنى من حرمة الشرب في الصلوة «الشرب في صلوة الوتر» بقيد اربعة وهي كون المصلي في قنوت الوتر و كونه مريداً للصوم و يخاف ان يفجائه الصبح عطشانا ولم يكن شرهه مستلزماً لصدور مناف عنه من الاستدبار و نحوه غير الشرب فيجوز له الشرب ح ولو استلزم شرهه التخطي بازيد من ثلاث خطاء ما لم يبلغ الي مرتبة الفعل الكثير و بدل علي الحكم المذكور بماله من القيود: رواية سعيد الاعرج: وهي وان كانت على نسخة الفقيه دالة على عدم جواز التخطي بازيد من ثلاث خطاء ايضاً لكنها مخالفة مع نسخة التهذيب التي ذكر الخطاء فيها في كلام الراوى و بعد كون الاختلاف من الرواة مع كون الرواية واحدة ترجع الى اضطراب المتن فتسقط عن الحجية لاثبات هذا القيد و ذلك بناء على التحقيق من كون اختلاف الرواية على هذا النحو موجباً للاضطراب لانها تدخل في روايات متعددة ضرورة ان ملاك التعدد بتعد دقول المروى عنه لا بتعدد نقل كلام واحد كما لا يخفى و اما بقية القيود فالنسختان مطابقتان في الدلالة عليها بلا اختلاف فيجب الاخذ بها اجمع وهل يعتبر كون الوتر مندوبة ام يعم ما اذا كانت واجبة و جهان مختار شيخنا الاستاد دامت افاداته هو الاختصاص بالمندوبة مستدلاً بالرواية ولم يظهر وجهه و الاقوى بحسب النظر هو عدم الاختصاص و ان كان الاحوط عدم فعله في الواجبة و اما

التعميم بالنسبة الي مطلق النوافل كما عن الاردبيلي فلا وجه له كما ان التعميم بالنسبة الي غير حالات الدعاء من بقية حالات الوتر ايضاً كذلك هذا تمام الام في القواطع وربما يقال كما عن الشيخ قده بقاطعية عقص الرجل شعره لظاهر خبرين احدهما ما يدل على الامر بالاعادة عند العقص والثاني ما يدل على النهي عن العقص الدال على المانعية ولكن المشهور على الكراهة وحملوا النهي عليها والامر بالاعادة على الاستحباب

خاتمة لا يجوز قطع صلوة الفريضة مطلقا ولولم تكن من اليومية بل ولو لم تكن من الواجب بالاصالة بل كانت مندورة وذلك للاجماع علي حرمة ابطالها ولادليل علي حرمة غير الاجماع ظاهر أو ما يستدل به من الآية الشريفة اعني ولا تبطلوا اعمالكم) ونحوها من الاخبار منظوره ، هذا ، ويجوز قطع النافلة لعدم الدليل علي حرمة ابطالها وما يقال من ان تحريمها مستلزم لوجوب الاخراج عنها بالتسليم لكون المحلل هو السلام فيكون كالحيح المنسوب الذي 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 (ومنها) قطعها للحفاظ محترم ويجوز قطعها بالاشكال وفي وجوب قطعها اشكال قال الاستاد العلامة والانصاف انه يختلف بحسب المراتب ففيما اذا كان حفظ المال واجبا يجب القطع ولا يبعد ان يكون في موارد حفظه عن الحرق ونحوه من هذا القبيل لكون تضييعه اسرافا محرما (ومنها) ما اذا تراحم مع واجب اهم وهذا على قسمين الاول ان يعلم الخطاب بالاهم قبل الدخول في الصلوة وعصى بترك امثاله واتى بالصلوة فحيث ان التحقيق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده فلا تكون صلوته منهيا عنها لكن لا يعقل نفاء امرها مع مزاحمتها بالامر بالاهم فيكون مصحح اتيانها مع سقوط امرها اما من ناحية الامر الترتبي واما من ناحية ملاك الامر لولم نقل بصحة الترتب و على كلا التقديرين فلا يمكن القول بحرمة الابطال اما بناء على الالتزام بالترتب فلان الامر الترتبي دائما يكون في طول الامر بالاهم والمفروض ترتب حرمة الابطال ح على الامر الترتبي فيكون حرمة الابطال متأخراً دائماً عن الامر بالاهم بمرتبتين ولا يمكن ان تكون مزاحما

مع الامر بالا هم بل الامر بالا هم دائما يزاحمه ويمنعه عن فعليته واما بناء على تصحيح العمل بملاك الامر فلان غاية ما يمكننا ان نقول بصحة الصلوة مع عصيان الامر بالا هم واما حرمة قطعها والحال هذه فلا سبيل الى القول بها: هذا مضافا الى ان الدليل على حرمة الابطال كما عرفت كان هو الاجماع والاجماع على حرمة في المقام كما لا يخفى

الثاني ان يحصل العلم بخطاب الاله بعد الدخول في الصلوة فحيث ان المانع عن تنجز الخطاب بالصلوة انما هو تنجز الخطاب بالا هم لانفس وجوده لما اثبتنا في باب التزام من ان المزامحة بين الخطابين انما هي في مقام الفعلية لافي اصل التعلق وليس الخطاب بالصلوة مشروطا واقعا بعدم الخطاب بالا هم لكي يكون الخطاب بالا هم من موانع وجوده بل انما فعلية الخطاب بالصلوة مشروط بعدم فعلية خطاب اخر بالا هم فماله يمكن الخطاب بالا هم منجز الا يعقل ان يكون شاغلا للمكلف عن غير الاله لان شاغليته عن غيره متوقف على اشغاله له بنفسه اذ ماله يمكن شاغلا بنفسه لم يكن شاغلا له عن غيره ومع عدم علم المكلف به لا يكون شاغلا للمكلف بنفسه بل المكلف مع جهله به يكون في سعة منه فلا يكون مانعا عن فعلية الخطاب بالصلوة فحين الاشتغال بالصلوة يكون دخوله فيها عن امر فعلي منجز لا يكون لتنجزه مانع اصلا فاذا علم في اثناء الصلوة بالخطاب بالا هم يكون تنجز ذلك الخطاب في اثناء الصلوة متوقفا على عدم تنجز النهي عن ابطال الصلوة والافع النهي عنها يكون النهي المنجز شاغلا مولا للمكلف بنفسه ومع شاغليته بنفسه يكون شاغلا عن غيره وهو الخطاب بالا هم فتصير الصلوة ببركة النهي عن ابطالها اهم منها كالازالة مثلا لولا هذا النهي فينعكس الامر اى يكون النهي عن ابطال شاغلا مولا عن اتيان الاله ولا يمكن شاغلية الامر بالا هم عن النهي عن ابطال فان شاغليته يتوقف على تنجزه و تنجزه متوقف على ارتفاع النهي عن ابطال اذ لو كان باقيا لكان شاغلا عن الامر بالا هم وارتفاعه متوقف على تنجز الامر بالا هم فلو كان ارتفاعه بسبب الامر بالا هم لكان دور اظاهرا فعلى هذا فلا يجوز قطع الصلوة وابطالها في هذا القسم بشيئ والحمد لله ولا و آخراً

المبحث الرابع في الجماعة

والبحث عنها في فصول (الاول) لاشكال 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 : فلا بد من التشبث في اثبات المشروعية فيها بعمومات مشروعية الجماعة و ليس في ادلة الجماعة عموم يمكن ان يستدل به على مشروعيتها في الفرائض مطلقا . الامارواه الشيخ قده عن زرارة و الفضيل : قال قلنا له الصلوة في جماعة فريضة هي . فقال صلى الله عليه وسلم الصلوة فريضة و ليس الاجتماع بمفروض في الصلوة كلها ولكنها سنة من تركها رغبة عنها و عن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلوة له انتهى . ولعل المراد بقوله صلى الله عليه وسلم الصلوة فريضة هو الصلوة المفروضة بحسب اصل التشريع و ما كانت واجبة بحسب اصل الجعل فتشمل الطواف ايضاً و يخرج عنها ما طرء عليه الفرض مثل المنذورة و نحوها و قوله صلى الله عليه وسلم و ليس 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 و يحتمل 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 صلى الله عليه وسلم ولكنها سنة فانه يحتمل ان يكون المراد كونها سنة في جميع الفرائض على نحو العام الاستغراقي و يحتمل ان يكون المراد كونها سنة في مجموعها و الظاهر هو الثاني لان الظاهر اثبات السنة في مانفي عنه الفرض و اذا 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 و المناقشة في مشروعيتها فيه بدعوى عدم تعرض ماورد في حجة الوداع عن كيفية صلوة الطواف مع تعرض اكثر الوقائع الحادثة فيها ، مدفوعة بانه ولولم 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 يندرس شروع جماعة متعددة بالشوط الاول دفعة والختم على الاخير كذلك حتى يحضروا دفعة للصلوة جماعة مع تعقب طواف كل واحد بصلوته و بالجمله فلا ينبغي الاشكال فى مشروعية الجماعة فى صلوة الطواف:

انما الكلام فى الملتزم به الذى طرء عليه الفرض وقد عرفت انصراف عموم الخبر المذكور عنه لشموله للفرض الاصلى وليس فى الين ما يبدل على جواز مشروعية الجماعة فيه بالعموم وقد بسطنا الكلام فى جملة من احكامه فى مباحث الخلل من عدم وقوع الشك فيه واعتبار ما يعتبر فى الفرض الاصلى من القيام والاستقرار والاستقلال فيه كل ذلك بمناسبة الحكم والموضوع حيث ان الهند وية كانت مقتضية لوقوع بعض التسامح فيها من عدم الاعتناء بالشك فيها بل يبنى على ما يريد من الاقل او الاكثر من الاكتفاء فيها باتيانها كيفما اتفق ولكنها اذا عرضها الفرض تخرج عن مورد التسامح فتصير موضوعاً للاهتمام فلا بد من اعتبار ما يعتبر فى الفرض فيها ومع الشك فى جوازها فيها يرجع الى استصحاب المنع الثابت قبل طرء الفرض ولو نوقش فى اجرائه بدعوى تبدل الموضوع بعد طرء الفرض فاصالة عدم المشروعية هى المحكم .

واما صلوة الاحتياط فقد استوفينا الكلام فى مشروعية الجماعة فيها وعدمها فى مبحث الخلل وقلنا بجواز الجماعة فيها فى صورة واحدة وهى ما اذا كانت الصلوة المشكوكه فيها بالجماعة وحصل الشك للامام والمأموم معا واتفقا فى الشك بان شكهما عين الثلث والاربع مثلاً فيبينان معاً على اربع ويتمان الصلوة جماعة ثم ياتيان بالاحتياط جماعة وفى غير هذه الصورة لا يصح الجماعة بها سواء كانت الصلوة المشكوك فيها بالجماعة ام لا واما صلوة الاموات فلا اشكال فى مشروعية الجماعة فيها للاخبار الكثيرة المستفيضة المتفرقة فى ابواب مختلفة ، مثل ماورد فى استحباب وقوف الامام عند صدر المرءة وبطن الرجل ، واتمام المأموم المسبوق ما بقى عليه من التكبيرات بعد فراغ الامام ، وحضور جنازة فى اثناء الصلوة على جنازة اخرى ، وترتيب الجنائز عند تعددها بوقوع

بعضها اقرب الى الامام عن بعض أخرى وغير ذلك ، وللإجماع المتقول والمحصل كما
في الجواهر ، فلا ينبغي الارتباب فيها أصلا مضافا الى إمكان الاستدلال لها بالخبر المتقدم
بناء على كونها صلوة حقيقة هذا كله في الفرائض

واما النوافل فلا اشكال في مشروعيتها الجماعة في صلوة الاستسقاء ولا في صلوة العيدين

في زمان الغيبة بناء على كونها نفلا بالأصل في ذلك العصر عجل الله تعالى انقضاءه
لا كونها من الفرائض الطارى عليهما النفل كما لا ينبغي الريب في عدم جوازها في نوافل
شهر رمضان وذلك لورود المنع الاكيد عنها وان فعلها بدعة وكل بدعة ضلالة وان
مصيرها الى النار ، وما ورد في جوازها : عمول على التقية من غير ارباب فلا يعبا باحتمال
مشروعيتها كما نقل احتمالها عن صاحب المدارك : وانما الكلام في غيرها من النوافل
.. فالذى عليه المشهور عدم مشروعيتها فيها ، ونقل عن التنقيح رواية مرسلة على أنه
لاجماعة في نافلة وفي بعض اخبار نوافل شهر رمضان عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال عليه السلام
وانى علمتهم بان اجتماعهم في النوافل بدعة وصدور هذا الخبر وان كان مختصا بنوافل شهر
رمضان بحيث يمكن دعوى كون اللام في قوله عليه السلام النوافل للعهد الا ان دعوى ظهورها
في العموم ليس بكل البعيد فالمرسلة المذكورة مع الخبر المذكور بضميمة ذهب
المشهور الى عدم الجواز وان ذهابهم لا بدوان يكون عن مدرك لمنع عدالتهم عن
الافتاء بلا مدرك مع عدم ما يدل على المشروعية كاف في القول بالمنع فلا اقل من الشك
فيكون المرجع اصالة عدم المشروعية لكون الجماعة كيفية خاصة يجب ان يتعبد
بها بالنص

اقول مضافا الى خبر محمد بن سليمان . وفيه ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايها الناس
ان هذه الصلوة نافلة ولن يجتمع للنافلة الى ان قال واعلموا انه لاجماعة في نافلة الحديث
فان الظاهر ان قوله صلى الله عليه وسلم ولن يجتمع للنافلة بمنزلة كبرى كلية لقوله هذه الصلوة
يعنى نافلة شهر رمضان نافلة ، وكالمروى عن الخصال والعيون : لا يجوز ان يصلى التطوع
في جماعة لان ذلك بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار حيث ان قوله ان يصلى التطوع باطلاقه
يعم جميع النوافل ولا مقيدله في الين

واما صلوة الغدير فالمشهور على جواز القدوة فيها و قد نقل ان فى جوازها رواية مرسله وليس فى الاخبار ما يدل على جوازها الا ماورد فى غدير خم من صلوة النبي ﷺ قبل نصب على عليه السلام كعتين بالجماعة فيحتمل ان تكون صلوة الغدير ، و يحتمل ان تكون صلوة الظهر ويؤيد الاول ماورد من ان النصب كان قبيل الزوال ولا يخفى انه لا يمكن اثبات المشروعية بمحض ذهاب المشهور الي مشروعيته مع انه ليس لاثباتها فى الاخبار عين ولا اثر و لا يمكن التمسك بماورد فى غدير خم بعد احتمال كون القدوة فيه فى صلوة الظهر كما لا يمكن التمسك بدليل التسامح لان التمسك بدليل التسامح على التقدير اثبات المشروعية به يتوقف على ما اذا لم يكن المورد المتسامح فيه بدعة بل كان مالم يثبت تشريعه

و توضيحه انه تارة يكون الخبر الضعيف وارداً على مشروعية صلوة ثنائية ويراد اثبات مشروعيته بالتسامح واخرى يكون الخبر الضعيف وارداً على مشروعية صلوة رباعية وبين الصورتين فرق فان الثنائية التى ماثبت مشروعيته تكون التعبد بها مع عدم بثوت مشروعيته تشريعاً والرباعية التى ماثبت مشروعيته تكون بدعة والفرق بين التشريع والبدعة هو ان التشريع عبارة عن الاتيان بمالم يردده الشارع والبدعة عبارة عن فعل ما اراد الشارع عدمه فموضوع التشريع اعنى فعل المشرع به ليس حراماً ذاتياً وانما الحرام هو تشريعه المرتفع بركة التسامح وهذا بخلاف البدعة اذ هى 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 عن اثبات مشروعية ما يكون حراماً ذاتياً فموضوع دليل التسامح هو كلما بلغ على اتيانه ثواب ولم يكن حراماً ذاتياً فح نقول صلوة الجماعة فى النافلة بدعة كما عرفت من الاخبار السابقة فلا يمكن اثبات مشروعيته بدليل التسامح وهذا هو السر فى انه لم يتمسك احد من القائلين بجواز الجماعة فى صلوة الغدير بدليل التسامح مع ذهابها الى جواز التمسك به اذ المناقشة فى دليل التسامح شئى نشاء عن زمن الشيخ قده والا فالمشهور قائلون به مع انهم ذهبوا الى جواز الاقتداء فى صلوة الغدير و لم يتمسكوا باخبار التسامح لكون المورد اجنبياً عن مورد التسامح بناء على تمامية دليبه هذا ... فالحق عدم اثبات مشروعية

القدوة في صلوة الغدير فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الاقوى مشروعية الجماعة واستحبابها في كل فريضة اصلية وعدم مشروعيتها في كل نافلة اصلية الا الاستسقاء والعيدين بناء على كون الاخير من النفل الاصلى في عصر الغيبة هذا، ولا تجب الجماعة الا في الجمعة والعيدين عند اجتماع شرائط وجوبها واما وجوبها على من لم يحسن القراءة ففيه تفصيل تقدم تحقيقه في مبحث القراءة فراجع

و اما وجوبها بسبب امر الوالدين فالحق عدم قيام دليل على وجوب اطاعتها في مثل هذه الامور وما يرجع الى الاموال و انما الثابت هو حرمة ايدئهما بقى الكلام في ضابط ما يصح الايتمام فيه من الصلوات وما لا يصح ، فاعلم ان كل صلوتين من الصلوات التي شرعت فيها الجماعة يصح الايتمام فيها اذا كانتا متحدتين نوعا و نظما كالیومية بالیومية و الطواف بالطواف و الآيات بالآيات . و هذا مما لا اشكاه و لافرق في الیومية بين كونهما متحدی الشخص ایضاً كالظهر بالظهر او كانا مختلفین كالظهر بالعصر و العصر بالظهر : و خلاف الصدوق في الاخير ضعيف بل الاجماع والاخبار على خلافه . ولا بين كونهما ادايين او قضائين او مختلفين ولا بين كونهما حضرميين او سفرميين او مختلفين و ان كره اقتداء الحاضر بالمسافر على ما ياتي تفصيله و خلاف المنقول من والد الصدوق من منعه اقتداء المسافر بالحاضر وعكسه ضعيف لا يعبه به .. و لافرق في الآيات بين ان تكون من سبب واحد مثل الزلزلة بالزلزلة او من اسباب مختلفة مثل الكسوف بالخسوف ولا بين كونهما مؤدائين او مقضيتين او مختلفين كل ذلك للاجماع واطلاقات ادلة الجماعة... و اما اذا كانا مختلفي النوع والنظم كالیومية و الابات والاموات والعيدین فلا يجوز اقتداء شئى منها بالآخرى من جهة انصراف ادلة الجماعة عنهما وعدم قيام ما يدل على مشروعيتها فيها ... و اما اذا كانا مختلفي النوع ومتحدی النظم كالیومية والطواف . فهل يشرع ايتمام احدهما بالآخرى . وجهان ، الذى يميل اليه شيخنا الاستاد هو الجواز وذلك لاطلاق قوله لَا يَجُوزُ ولكنها في الفرائض سنة ولكن يمكن المنع عنه لان العموم المذکور يدل على اصل المشروعية في الفرائض و ليس متكلفلا لاثبات جواز اقتداء كل فريضة بفريضة اخرى مبين معها ولا اطلاق ولا عموم له من هذه الجهة اصلا فلا اقوى عدم جوازها لعدم

مايدل على جوازها .. واما جواز اقتداء النافلة بالنافلة ففيما اذا كلتا متحدى النوع والنظم فيما شرعت فيها فهو المتيقن ، وفيما اذا كانتا مختلفى النوع والنظم لا يتصور من النوافل التي تشرع فيها الجماعة حتى يبحث عن حكمها وفيما اذا كانتا مختلفى النوع ومتحدى النظم كالاستسقاء والعيدين بناء على اتحادهما معها في الكيفية فالاقوى عدم مشروعية الجماعة فيهما وذلك لعدم الدليل على مشروعيتها اصلاحى الاطلاق المتهوم في عموم قوله ﷺ ولكنها في الفرائض سنته لاختصاصه على تقدير تسلميه بالفرائض كما هو واضح

الفصل الثاني فيما تنعقد به الجماعة وما تدرك الجماعة به وما تدرك به الركعة

وفيه امور

الاول لاشكال في انعقاد الجماعة باثنين احد هما الامام والآخر المأموم مطلقا في غير الجمعة والعيدين عند وجودهما فيعتبر فيهما الاكثر من الاثنين قطعاً وان وقع الخلاف في اعتبار الخمسة او السبعة كما فصل الكلام فيه في صلوة الجمعة ولا فرق في الاثنين الذين تنعقد بهما الجماعة فيما اذا كانا رجلين او امرئتين او كان الامام رجلاً والمأموم امرئة ولا بين ان يكونا كبيرين او صغيرين مميزين بناء على مشروعية عبادتهما او كان الامام كبيراً والمأموم صغيراً دون العكس بناء على اعتبار البلوغ في الامام فيما اذا كان المأموم بالغاً كل ذلك لاطلاقات ادلة الجماعة مضافاً الى دلالة الاخبار عليها ، وذلك .

كصحيح زرارة عن الصادق ﷺ الدال على انعقادها باثنين رجلين . وفيه قلت لابي عبدالله ﷺ الرجلان يكونان جماعة قال نعم ويقوم الرجل عن يمين الامام وكخبر الصيقل عن الصادق ﷺ ايضاً الدال على انعقادها برجل وامرئة وفيه عن اقل ما يكون الجماعة قال رجل وامرئة ، وخبر الجهني وفيه في السؤال عن الجماعة الى ان قال فان ولدى يتفرقون في الماشية فابقي انا واهلي فأؤذن واقيم واصلي بها الجماعة نحن قال ﷺ نعم ومايدل على استحباب وقوف المرئة خلف الرجل لو كانت وحدها وهي كثيرة

وكالاخبار الواردة على ان اول جماعة انعقدت كانت من النبي ﷺ ، وعلى امير المؤمنين صلوات الله عليه صبى في ذلك الوقت الدال على مشروعية الجماعة برجل وصبى وبالجملة فما ذكرناه على عمومه مما لا اشكال فيه انما الكلام في اعتبار وقوف الرجل على يمين الامام

لو كان وحده والمرئة خلفه لو كانت وحدها على نحو اللزوم او على نحو الاستحباب وسياتي تحقيق الكلام فيه.

الثاني فيما تدرك به الجماعة وتدرك الجماعة «بادراك الامام قبل السلام الواجب من التشهد الاخير سواء كان بعد رفع الرأس عن السجدة الاخيرة او فيها او بعد الركوع وقبل السجدين الا انه اذا كان بعد السجدة الاخيرة يعتد بما اتى به من التكبير بعد فراغ الامام عن الصلوة و يأتي بباقي افعال صلوته كما انه لا يعتد بها ويستأنف اذا ادركه بعد الركوع وقبل السجدين وانما الكلام فيما اذا ادركه بعد السجدة الاولى وقبل الرفع عن السجدة الاخيرة وسياتي تحقيق الكلام فيه .

والمهم ها هنا هو اثبات جواز الاقتداء في جميع هذه الحالات و ادراك الجماعة به و ان وجب عليه اعادة الصلوة في بعضها ، و يدل على ما ذكرناه جملة من الاخبار (منها) رواية معوية بن شريح عن الصادق عليه السلام قال اذا جاء الرجل مبادراً والامام راكع اجزائه تكبيرة واحدة لدخوله في الصلوة والركوع ؛ ومن ادرك الامام وهو ساجد سجد معه ولم يعتد بها ، ومن ادرك الامام وهو في الركعة الاخيرة فقد ادرك فضل الجماعة ، ومن ادركه وقد رفع رأسه من السجدة الاخير وهو في 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 في التشهد الاخير ظاهرة (ومنها) موثقة عمار عنه عليه السلام في الرجل يدرك الامام وهو قاعد للتشهد وليس خلفه الا رجل واحد عن يمينه قال عليه السلام لا يتقدم الامام ولا يتاخر الرجل ولكن يقعد الذي يدخل معه خلف الامام فاذا سلم الامام قام الرجل فاتم صلوته ، والظاهر منها ولو بقرينة قوله عليه السلام فاذا سلم الامام هو كون ادراك الامام في التشهد الاخير فتدل على ادراك الجماعة بادراك الامام وهو في التشهد الاخير كما لا يخفى (ومنها) رواية معلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام . قال اذا سبقك الامام بركعة فادركته وقد رفع رأسه فاسجد معه ولا تعتد بها واطهرها جواز الاقتداء اذا ادرك الامام بعد رفع الرأس عن الركوع وعدم الاعتداد بالسجود الذي ياتي به معه في هذا الحال وفي معنى هذه الاخبار جملة اخرى الا ان فيما نقلناه تيمنا كفاية ولا ينبغي الاشكال في ثبوت

اصل الحكم اعني ادراك الجماعة كيفما ادرك الامام و ان كان في الاعتداد بما اتى من التكبير بالنسبة الى حالات ادراكه من قبل السجدين اوفى اثناهما او بعدهما كلام سيأتي تحقيقه فانتظر

الثالث وقع الخلاف فيما به تدرك الركعة على اقوال؛ فعن المشهور انها تدرك بادراك الامام في الركوع بحيث يجتمع هو والامام في الركوع ولو بعد تمام ذكر الامام وقيل انها تدرك بادراك الامام في الركوع بما ياتي معه بالذكر فيشترط في ادراكها ذكر المأموم قبل رفع الامام راسه عن الركوع وقيل كما عن الشيخ قده باعتبار ادراك تكبير الركوع و منشاء اختلاف الاقوال اختلاف الاخبار في 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 ترفع فقد فاتتك الركعة وقوله عليه السلام اذا ادركت الامام الى قوله فقد ادركت الركعة متضمن لحكم المنطوق و هو صريح في ادراك الركعة بادراك ركوع الامام ، و ظاهر في التساوي في ادراك ركوع الامام بين ما تمكن من ذكر الركوع والامام راعع 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 الايتان بالتكبير قبل رفع رأس الامام عن الركوع و ان لم يجتمع معه في الركوع في آن واحد الا ان قوله عليه السلام و ان رفع رأسه قبل ان ترفع 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 ففي قوله رفع رأسه احتمالان (احد هما) ان يراد به قيامه عن الركوع بحيث يكون منتصباً و على هذا فيكون بيان مصداق من المفهوم (وثانيهما) ان يراد به اخذه في 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 في الرجل اذا ادرك الامام و هو راعع فكبير و هو مقيم صلبه ثم ركع قبل ان يرفع الامام

رأسه فقد ادرك الركعة و دلالة على مذهب المشهور واضحة (و منها) الصحيح الآخر عنه عليه السلام ايضاً اذا دخلت المسجد والامام راكع فظننت انك ان مشيت اليرفع رأسه قبل ان تدركه فكبر و اركع فاذا رفع رأسه فاسجد مكانك فاذا قام فالحق بالصف ولا يخفى وضوح دلالة على مذهب المشهور الا انه كسابقه بالاطلاق يدل على عدم شرطية ذكر المأموم قبل رفع الامام رأسه و الاخبار بهذه المضامين متظافرة حتى ادعى تواترها و فيما نقلناه غنى وكفاية

و استدل لقول الشيخ باخبار (منها) صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام قال قال لي ان لم تدرك القوم قبل ان يكبر الامام للركعة فلا تدخل معهم في 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 في الصحيح المذكور احتمالان آخر ان (احدهما) ان يكون النهي للتنزيه .. فيدل على كراهة الدخول في الجماعة مع عدم ادراك تكبير الركوع . و هذا الاحتمال ليس بمستبعد بعد صراحة الاخبار المتقدمة و مالم نقلها مما ادعى تواترها على جواز الاقتداء في حال الركوع كما لا يخفى

و ثانيهما ان يكون المراد في جماعة المخالفين فيكون النهي عن الدخول من جهة عدم قرائته في 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 في قبال الاخبار المتقدمة الدالة على مذهب المشهور (و منها) صحيحه الآخر لا تعتمد بالركعة التي لم تشهد تكبيرها مع الامام و المراد بالركعة هو الركوع و قد ذكر في مباحث الخلل ان الركعة تطلق على الركعة لاشتمالها على الركوع من باب تسمية الكل باسم جزئه فهو نهى عن الاعتناء بالركعة التي 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 او عدم ادراكها قبل حضور تكبير ركوعها و الذي ينفع للمستدل هو عدم الاعتداد بالركعة بعد الدخول فيها من جهة زيادة الركوع الغير المغتفر

فالنهي المذكور قابل للمحل على الكراهة كالصحيح السابق فيسقط عن القابلية للاستدلال به فتأمل

و منها الصحيح الثالث لمحمد بن مسلم المروي عن الباقر عليه السلام ايضاً و فيه اذا ادركت التكبيرة قبل ان يركع الامام فقد ادركت الصلوة فانه بمفهومه يدل على عدم ادراك الصلوة اذا ادرك الامام بعد التكبيرة .. وفيه ، انه معارض مع ما دل على ادراك الجماعة في كل الحالات حتى التشهد الاخير حيث جعل الجزاء فيه ادراك الصلوة فلو كان له مفهوم يصير معارضا مع طائفتين من الاخبار (احديهما) ما دل على ادراك الركعة بادراك ركوع الامام (وثانيهما) ما دل على ادراك الجماعة بادراك صلوة الامام ولو كان في التشهد الاخير فلا يمكن الاستدلال به على مذهب الشيخ (و منها) حسن الحلبي او صحيحه عن الصادق عليه السلام اذا ادركت الامام قبل ان يركع الركعة الاخيرة فقد ادركت الصلوة فان ادركته بعد ما ركع فهي الظهر اربع ركعات ودلالته على اشتراط ادراك الركعة بادراك الامام قبل الركوع واضحة بعد التصريح بمفهوم شرطية اذا ادركت الامام (الخ) .. بقوله فان انت ادركته بعد ما ركع الخ وهو وان كان وارداً في الجمعة لكن بضميمة عدم القول بالفصل يثبت المطلوب في غيرها ايضاً

وفيه ايضاً ان الظاهر من قوله عليه السلام قبل ان يركع الركعة و ان كان هو قبل التلبس بركوع الركعة الاخيرة كما هو الاصل في فعل المضارع حيث انه يدل على النسبة التلبسية لا التحقيقية الا ان ارادة النسبة التحقيقية منه بمكان من الامكان و ان كان هو خلاف الظاهر لكن لا بائس بالمصير اليه بعد قيام القرينة عليه و الاخبار المتقدمة الدالة على ادراك الركعة بادراك الامام في الركوع قرينة عليه فيراد منه ح قبل ان يتحقق ركوع الركعة الاخيرة فيصير معني 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 في دلالة تملك الاخبار وتسليم وضوح دلالتها فهي معارضة بالاخبار المتقدمة و الترجيح مع الاخبار المتقدمة بانواع من الترجيح لكونها اكثر عدداً حتى ادعى الشيخ

قده نفسه الاجماع في كثير من كتبه على ادراك الركعة بادراك ركوع الامام وكون هذه الاخبار غير معمول بها حيث لم يذهب الي العمل بها سوى الشيخ في بعض كتبه مع دعواه الاجماع على خلافه في بعض كتبه الاخر فالعمل على قول المشهور هو المتعين **اقول** هكذا افيد في المقام ولا يخفي ان العمدة في 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 في حال ركوع الامام بالمروى

عن الاحتجاج عن الحميري عن مولينا صاحب الزمان ارو احنا فداه انه اذا لحق مع

الامام من تسييح الركوع تسييحة واحدة اعتد بتلك الركعة فانه بمفهومه يدل على

عدم الاعتداد بالركعة اذا لم يلحق مع الامام من تسييح الركوع تسييحة واحدة قال

الاستاد دام بقاءه وفيه ان دلالة القضية الشرطية على المفهوم بالاطلاق وهو انما يتم اذا

لم يتم قرينة على خلافه اذ مقتضى مفهوم هذا الكلام انه لو لم يدرك من ركوع الامام

تسييحة واحدة لم تعد بتلك الركعة سواء لحق بركوعه باقل من ذلك او لم يلحق

اصلا لكن الاخبار المتقدمة الدالة على مذهب المشهور تكون قرينة على تقييد هذا

الاطلاق في ناحية المفهوم بما اذا لحق مع الامام باقل من تسييحة واحدة من تسييح

الركوع ولكونها قرينة تكون حاکمة فتمنع عن انعقاد المفهوم في هذا الخبر

فينحصر الاخذ به فيما يدل به على المنطوق فقط وهو ادراك الركعة بادراك

تسييحة 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 في ادراك الركعة وفي طرح المفهوم لا يوجب طرح هذا الخبر للعمل به

بمنطوقه ولا شبهة ان هذا اولي

اقول لو تم ما ذكره دام ظله لم يتحقق المعارضه بين مفهوم قضية وما يعارضه اصلا و

هذا مناف للالتزام بالمفهوم بل ظهور المنطوق في الشرطية موجب لانعقاد الظهور في المفهوم

ولذا يتحقق المعارضة ويحتاج الى العلاج فهذا لوجه ليس بشئ مضافاً الى ان دلالة ما تقدم من الاخبار على ادراك الركعة بادراك الركوع ولو باقل من تسيحة واحدة تكون بالاطلاق في قيد اطلاقها بهذا الخبر فالحق ان يقال ان المروى في الاحتجاج مرسل والمرسل لا يصح العمل به مع عدم الانجبار وهو لا يكون منجبراً بل العمل على خلافه بل لم يظهر الفتوى به الا عن محكي التذكرة و مرويات الاحتجاج وان كانت محذوفة الاسناد من جهة دعوى استغنائها عن ذكر اسانيدنا على ما ادعاه مصنفه الا ان هذه الدعوى لا يخرجها عن الارسال بالنسبة اليها وان كانت مسانيد لمصنفه فافهم وتدبر

ثم ان هنا امورا يجب التعرض لها (الاول) لاشكال في ادراك الركعة بناء على المختار باجتماع الامام والمأموم في حال استقرار الركوع والوقوف عليه ولو انا تأبان اتفق معيتهما في الوقوف على الركوع واما لو اجتمعا في غير حال الوقوف فهل يدرك به الركعة ام لا .. احتمالان ، ، بل قولان وتفصيل الكلام في ذلك ان في معية المأموم والامام في حال الركوع صور

احديها معيتهما في حال وقوف كليهما في الركوع . . و هذه الصورة هي التي لاشكال فيها (الثانية) معيتهما في حال وقوف الامام وهوى المأموم بان اقترن بلوغ المأموم في انتهاء هويّه 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) ان تكون معيتهما في حال نهوض الامام وهوى المأموم بلا اجتماعهما في حال الوقوف لامن الطرفين ولا من احد الطرفين^١

والاقوى في هذا الصور الثلاث هو البطلان وعدم الاعتداد بهذه الركعة ووجوب الاستيناف ، ، وذلك اما اذالم يكن في حال الوقوف المأموم فلو جوه (الاول) التعبير بصيغة الماضي في قوله **عَلَيْهِ** اذا ادرك الامام وهو راكع فكبير الرجل وهو يقيم صلبه نسـم ركع قبل ان يرفع الامام راسه (الحديث) فان الظاهر من قوله ركع قبل ان يرفع

١- لا يغنى ان عدم اجتماعهما في حال الوقوف لا ينفك عن اجتماعهما في حال هوى المأموم و

نهوض الامام فليس له الا صورة واحدة فتبصر

الامام راسه هو تحقق الركوع من المأموم قبل رفع راس الامام ومعلوم ان تحقق الركوع لا يصدق الا بالبلوغ الى اخر الهوى اليه بحيث ينتهى الى الوقوف (الثانى) انصراف الركوع الى هذا المعنى اعنى القرار على الركوع بحيث يتوهم عدالته عن القيام من مقدماته وبعبارة اخرى الركوع منصرف الى الركوع بالمعنى الاسم المصدري وهو عبارة عن القرار فى حال الانحناء المخصوص حسب ما مر شرحه فى مباحث الركوع (الثالث) ظهور كون المناط ادراك الركوع مع ما يعتبر فيه من الشرائط بما هو ركوع التى منها الاستقرار والقرار والفرق بين هذا الوجه والوجه الثانى واضح اذ الوجه الثانى مبني على دعوى الانصراف الى الركوع الاسم المصدري وهذا الوجه مبني على دعوى ارادة ادراك الركوع المعتبر شرعا وهو المجتمع مع الشرائط هذا فى طرف المأموم واما اذا لم يكن فى حال وقوف الامام فللوجهين الآخرين واما الوجه الاول فلا يجرى فيه ادلتايعير 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 هو عدم الاعتداد بما اذا كان وصول المأموم الى نهاية الركوع فى حال اخذ الامام فى رفع رأسه عنه .

الامر الثانى هل المعتبر فى ادراك الركعة الاولى للمأموم ادراك خصوص الركوع منها ، بمعنى لزوم اجتماع المأموم مع الامام فى الركوع مطلقا وان اجتماعا فى شئى من اجزاء الركعة قبل الركوع كحال القيام والقراءة) او يكفى اجتماعهما فى شئى من اجزاء الركعة و لو لم يجتمعا فى ركوعها بان تخلف المأموم 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 والجاه الناس الى جدار او اسطوانة فلم يقدر على الركوع ولا السجود حتى رفع القوم رؤسهم ، ايركع ثم يسجد ثم يلحق بالصف و قد قام القوم او كيف يصنع : قال عليه السلام يركع ويسجد ثم يقوم فى الصف ولا يابس بذلك . . . وخبره الآخر ، قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون فى المسجد اما فى يوم الجمعة و اما غير ذلك من الايام فيز احمه الناس اما الى حائط و اما الى اسطوانة فلا يقدر على ان يركع ولا يسجد حتى يرفع الناس

رؤسهم فهل يجوز له ان يركع ويسجد وحده ثم يستوى مع الناس فى الصف ، قال عليه السلام : نعم لابس بذلك : وتقريب دالتهما واضح ، ، حيث انهما يدلان على عدم اعتبار ادراك الركوع لولا ادراك غيره من اجزاء الركعة بل يركع ويسجد بنفسه ثم يلتحق بالامام فى الركعة التى بعدها . . . ولكن المنسوب الى المشهور هو الاول . . اعنى لزوم ادراك ركوع الامام فى الركعة الاولى للمأموم فى ابتداء الجماعة والالم يحتسب له ركعة ولاوجه له الا ان الاحتياط خروجاً عن خلافهم مما لا ينبغي تركه و هل اعتبار ادراك شئى من اجزاء الركعة الاولى للمأموم الى ان ينتهى الى ادراك الركوع . يختص بالركعة الاولى له . او يعتبر فى جميع ركعاته ، ، بمعنى لزوم اجتماع المأموم مع الامام فى شئى من اجزاء كل ركعة من ركعاته الى ان ينتهى الى ادراك الركوع (وجهان) اقواهما الاخير ، ، وذلك وان لم يكن فى الاخبار ما يكون مدلوله الصريح فوت الركعة بفوات ادراكها بحيث لم يدرك شيئاً منها . . لكن المستفاد من صحيح الجلبى ذلك . وفيه قال عليه السلام اذا ادركت الامام وقد 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 على ادراك الركوع بمعنى كون آخرها به يدرك الركعة هو ادراك الركوع فى قوله عليه السلام (فقد ادركت الركعة) يستأنس عدم اختصاص هذا الحكم بالركعة الاولى للمأموم . بل يعم غيرها من الركعات

مضافاً الى انه يكفى فى عدم امكان الحكم بادراك الركعة عند فوات ادراكها الى اخر الركوع عدم ورود ما يدل على ادراكها فيكون الاصل هو عدم الادراك الا ان يقوم دليل عليه فما فى نجات العباد و العروة من كون ادراك الركوع منتهى ما يدرك به الركعة فى ابتداء الجماعة ليس على ما ينبغي و على هذا فلو زوحم المأموم بعد ادراك الركعة الاولى عن الالتحاق بالركعة الثانية فان لحق بها و لو فى آخر الركوع منها فهو والا فاما ان يفرد او يصبر حتى يدخل الامام فى الثالثة فيجعل ثلثة الامام تانية المأموم ح ولو ادرك من الركعة الثانية او الثالثة او الرابعة شيئاً من القراءة او القنوت و لم يدرك ركوعها ياتى بالركوع ثم يلتحق بالامام فى السجود او التشهد او الركعة التى بعد تلك الركعة من غير اشكال .

الامر الثالث لو ركع بتخييل ادراك الامام راكعاً ولم يدرك ففى بطلان صلوته او صحته فيجب عليه اما الانفراد او الصبر الى ان يدخل الامام فى الركعة اللاحقة فتكون زيادة هذا الركوع مغفرة لكونها فى مقام المتابعة ولو لم تتحقق المتابعة الفعلية ولا يشترط فى اغتفار زيادة الاركان فى باب الجماعة تحقق فعلية المتابعة بل المعتبر هو كونها لاجل المتابعة ولو لم تكن فعلية ولذلك لو سبق المأموم على الامام فى رفع الراس من الركوع فعاد عليه للمتابعة فصادف وصوله الى الركوع لرفع راس الامام عنه لم تبطل صلوته مع ان ركوعه هذا زيادة فى مورد المتابعة بلا تحقق المتابعة الفعلية و جهان اولهما مختار صاحب الجواهر فى الجواهر والنجاة وعليه افتى فى العروة و مختار الاستاد دام بقاءه هو الاخير لما ذكرنا من كونه زيادة فى مقام المتابعة وان لم تتحقق فعلية المتابعة واما ما دل على ان من فاته الركوع فقد فاتته الركعة فهو لا يدل على بطلان الصلوة بفوت الركوع بل انما يدل على فوت الركعة بفوته وهو اعم من بطلان الصلوة بفوته فليس فى البين ما يدل على البطلان الا ما يدل على عدم اغتفار زيادة الركن المخصص بغير مورد الجماعة هذا .

مضافاً الى ما يدل على اغتفار زيادة السجدين فيما اذا زوحم الامام فى السجدة من الركعة الاولى ولم يتمكن من متابعة الامام الا فى السجدة من الركعة الثانية فقد ورد النص على وجوب الاتيان بالسجدة بقصد الركعة الاولى فلواتى بها بعنوان السجدة من الركعة الثانية لم يعتد بها وباتى بالسجدة للاولى و الثانية معاً ، ففى خبر حفص بن غياث عن الصادق عليه السلام فى رجل ادرك الجمعة وقد ازدحم الناس و كبر مع الامام و ركع ولم يقدر على السجود و قام الامام والناس بالركعة الثانية و قام هذا معهم فركع الامام و لم يقدر هذا على الركوع فى الركعة الثانية من الزحام و قدر على السجود كيف يصنع قال ابو عبد الله عليه السلام اما الركعة الاولى فهى الى عند الركوع تامة فلما لم يسجد لها حتى دخل فى الركعة الثانية لم يكن له ذلك فلما سجد فى الثانية فان كان نوى هاتين السجدين للركعة الاولى فقد تمت له الاولى فاذا سلم الامام قام فصلى ركعة يسجد فيها ثم يتشهد فيسلم فان كان لم ينو السجدين للركعة الاولى لم تجز عنه للاولى

ولا الثانية و عليه ان يسجد سجدين و ينوي انهما للركعة الاولى و عليه بعد ذلك ركعة تامة يسجد فيها انتهى و دلالة على عدم الاعتداد بما وقع من السجدين اذا لم يوقعهما بنية الركعة الاولى واضحة و بعد عدم الفرق بين السجدة و الركوع ثبت المطلوب ولكن مع ذلك كله يكون الاحوط اتمام هذه الصلوة جماعة او فرادى ثم اعاتها

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 علي القدوة فهل يجب عليه ان يقف قائما الى ان يفرغ الامام عما بيده من الركعة و يدخل في الركعة التي بعد ها فيجعلها المأموم الركعة الاولى من صلوته .. او يجب عليه متابعة الامام في السجدين ثم يقوم مع قيامه و لا يعتد بما اتى به من السجدة ، قولان المحكى عن العلامة في بعض كتبه هو الاخير و ذلك لما ورد من وجوب متابعة الامام في افعال الصلوة كقوله **عَلَيْهِ** فاذا ركع فاركع فاذا سجد فاسجد

ولكن الاقوى هو الاول . وذلك لضعف ما استدل به سندا اولاً . و منع دلالة علي وجوب المتابعة في جميع ما يفعله الامام ولو كان مما يختص به تانياً ، بل الظاهر منه وجوب المتابعة في افعالها المشتركة بمعنى ان ما يجب على المأموم فعله من الركوع و السجود يجب عليه المتابعة فيه لانه يجب عليه فعل الركوع و السجود بسبب المتابعة و سيأتي تحقيق ذلك مفصلاً و علي هذا فالواجب عليه احد الامرين من قصد الانفراد او وقوفه قائماً الى ان ينتهي الامام الى الركعة التي بعد تلك الركعة هذا في غير الركعة الاخيرة من صلوة الامام و اما اذا كانت الركعة الاخيرة فيجوز للمأموم ان يتابع الامام في السجدين و في بطلان صلوته هذه او اغتفار هذه الزيادة كلام يأتي تحقيقه انشا الله .

الامر الخامس عنون في العروة متابعا للنجاة بان الاحوط عدم الدخول الامع الاطمينان بادراك ركوع الامام و ان كان الاقوى جوازه مع الاحتمال و لا 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 بعده غاية الامر انه مع عدم الادراك اما ينفرد او ينتظر الركعة اللاحقة ، ، بل الحق في التعبير ان يعنون الكلام في

جواز الركوع مع عدم الاطمينان بعد الدخول في الصلوة... ففي جوازه وعدمه قولان. قد يقال بالاول وذلك لاستصحاب بقاء الامام في الركوع الى ان ينتهي المأموم الى حد الراكع وهذا الاستصحاب يجري في الامر المستقبل وقد حقق في الاصول صحة جريانه اذا كان له اثر فعلي يترتب عليه في الحال و له نظائر كثيرة كاستصحاب بقاء الدم الى ما بعد العشرة لو تجاوز عن ايام العادة مع الشك في انقطاعه على العشرة لانه يترتب علي انقطاعه على العشرة حيضية المتخلل بين العادة و العشرة و علي عدم انقطاعه كونه استحاضة فباستصحاب بقاءه الى ما بعد العشرة يثبت حكم الاستحاضة.. هذا .

ولكن الاقوى هو الاخير وذلك لانه لو سلم جريان مثل هذا الاستصحاب في نظائر المقام لكنه يمنع عنه في المقام لاجل ان المعتبر في جواز الاتيان بالركوع هو تحقق الاطمينان بادراك ركوع الامام تكويننا وبلاستصحاب لا يثبت صفة الاطمينان ببقاء الامام في الركوع تكويننا ومع عدم حصوله فلا ينفع اجرائه بشي اصلا

ونحن وان نسلم قيام الامارات و الاصول المحرزة مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقة جسما تفحصناه في الاصول الا انه لا ينفع في مثل المقام المعتبر فيه صفة الاطمينان التكويني كما لا يخفى ، ونظير ذلك جواز اجناب المكلف نفسه في ليلة الصيام مع الشك في بقاء الليل بما يتمكن فيه لتحصيل الطهارة فانه لا يجوز له الاجناب لاجل استصحاب بقاء الليل اذا باستصحاب بقاءه لا يحصل له الاطمينان بالبقاء و المعتبر في جواز الاجناب هو الاطمينان بالبقاء

الامر السادس لو ركع وشك في 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 ما هو المختار و قد يقال بانه يحكم بادراكه من جهة استصحاب بقاء الامام في حد الركوع الى انتهاء المأموم الى حده ، ، وهذا الاستصحاب مبنى على ان يكون الواجب اجتماع المأموم مع الامام في زمان واحد في الركوع . فانه على ذلك التقدير يصير من قبيل الموضوع المركب المحرز احد جزئيه بالوجدان و هو ركوع المأموم نفسه و جزئه الاخر بالاصل وهو بقاء الامام في ركوعه

وناقشه الشيخ الاكبر قده في كتاب صلوته ومبني مناقشته هو المنع عن كون المقام من ذلك القبيل بل الواجب هو ركوع المأموم في حال ركوع الامام بحيث يحدث لركوعه صفة كونه في حال ركوع الامام او ركوعه قبل ان يرفع الامام رأسه بحيث يحدث له صفة القبلية وواضح ان استصحاب بقاء ركوع الامام لا يثبت به صفة ركوع المأموم من المقارنة او القبلية الا على التعويل على الاصل المشتب كما لا يخفى، فان كان الاثر مترتباً على الموضوع المركب فيدخل في باب الحادئين فلا بد من ملاحظة انه هل يكون كلاهما مجهولي 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 مثلاً ويشك في بقاء الامام في ركوعه في ذلك الآن او رفع رأسه فح يستصحب بقائه في ركوعه في ذلك الآن ويثبت به جزء الموضوع المركب (وهو ركوع نفسه وبقاء ركوع الامام في زمان واحد) المحرز ركوع نفسه بالوجدان، و نتيجة هذا الاستصحاب هو الحكم بادراك الركعة ح و اذا كان آخر زمان بقاء الامام على الركوع معلوماً ويشك في وصوله الى الركوع في ذلك الزمان فيستصحب عدم وصوله الى الركوع في ذلك الآن ويرتفع به جزء الموضوع المركب و نتيجته هو الحكم بعدم ادراك الركعة ح.. و اذا كان تاريخ الحادئين اعني ركوع نفسه ورفع الامام رأسه عن الركوع مجهولاً فلا يجري الاصل في شيء من الطرفين اما لجريانه وسقوطه بالمعارضة كما هو المختار حسبما حررناه في الاصول او لعدم جريانها اصلاً لمكان عدم اتصال زمان الشك باليقين علي ما في 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 الحادئين يحكم بالادراك في صورة واحدة، و هي ما اذا كان تاريخ ركوع المأموم معلوماً، و بعدم الادراك في صورتين و هما، صورة جهل تاريخ ركوع المأموم والعلم بتاريخ رفع الامام رأسه عن الركوع وصورة الجهل بتاريخهما معاً. هذا لو كان شك المأموم بعد بلوغه الى حد الركوع ويمكن تصوير ذلك في الفرع السابق اعني ما اذا كان الشك في ادراك ركوع الامام في حال

قيام المأموم و تقريره ان يقال ايضاً اذا كان يعلم بانه يصل في الآن الكذائي الى الركوع ويشك في بقاء الامام في الركوع في ذلك الآن فيستصحب بقاءه الى ذلك الآن و نتيجة هذا الاستصحاب جواز ركوعه ح و اذا كان يعلم بأن يرتفع الامام فيه عن الركوع و يشك في وصوله الى الركوع في ذلك الآن يستصحب عدم وصوله اليه في ذلك الآن و نتيجة هذا الاستصحاب عدم جواز دخوله في الركوع ح و اذا جهل بالآن الذي يصل هو فيه الى الركوع و الآن الذي يرفع الامام رأسه فيه عن الركوع فيسقط الاستصحاب لمكان المعارضة على ما بيناه هذا غاية تقرير الاصل في الفرعين ولا يخفى ما فيه من الوهن و ضعف جريانه فيهما اما في هذا الفرع اعني فيما اذا كان الشك في ادراك ركوع الامام بعد الركوع فلان ادراجه في مسألة : الشك في تقارن الحادثين يتوقف على ان يكون الاثر مترتباً على المركب منهما كاسلام الوارث و موت المورث لاعلى الامر البسيط المنتزع عنهما كالتقارن و التقدم و التأخر و نحو ذلك ضرورة انه لو كان كذلك لكان اثبات ذلك الامر البسيط بسبب جريان الاصل في المشكوك مبنياً على الاصل المثبت فلا بد في المقام من اثبات ان الاثر مترتب على صرف اجتماع المأموم مع الامام في الركوع زماناً او انه مترتب على سبق ركوع المأموم عن رفع الامام عن ركوعه فان كان على الوجه الاول فيمكن اثباته بالاستصحاب دون الثاني و منشاء هذا التشكيك هو التشكيك في المراد من قوله لَا يَلْبَسُ في الصحيح المتقدم المروي عن المشايخ (فكبرت قبل ان يرفع الامام رأسه و ان رفع رأسه قبل ان تر كع فقد فاتتكم الركعة) حيث ان المراد منه هل هو اتفاق المأموم مع الامام في زمان واحد في الركوع او كون ركوع المأموم قبل رفع الامام ولا يخفى ان الظاهر منه هو الاخير و ذلك لان ترتب الحكم على عنوان مثل عنوان كون ركوع المأموم قبل رفع رأس الامام عن ركوعه ظاهر في دخل عنوان القبلية و الالكان عليه لَا يَلْبَسُ ان يعبر بمثل القول بانه ان لم تجتمع معه في الركوع كما لا يخفى و على هذا فينهدم اساس هذا الاستصحاب في هذا الفرع كما هو واضح و اما في الفرع السابق فلوجوه (منها) هذا الوجه المتقدم في هذا الفرع (ومنها) منع جريان الاستصحاب في الامر المستقبل راساً وذلك بدعوى انصراف ادلته عن شمولها

لما اذ كان المشكوك في المستقبل بحيث لا يبقى الشك فيه في موطن وجوده و تنقيحه في الاصول (ومنها) منعه في خصوص المقام ولوسلم جريانه في 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 الموضوعي بل لان الماخوذ في الموضوع ليس الاحراز بما هو احراز وانما هو الاحراز بما يحصل منه الاطمينان التكويني بحيث لو احرز ركوع الامام وجدنا ولم يحصل له الاطمينان بادراكه من باب المحال لما كان في احرازه فائدة وواضح ان الصفة التكويني من الاحراز لا يعقل ان تثبت بالتعبد فاثبات الاطمينان التكويني بالتعبد من اراء انحاء الاصل المثبت لان الاصل المثبت عبارة عن اثبات الاثر الشرعي المترتب على المستصحب بواسطة امر عقلي او عادي من دون ثبوت الوسطة اعني الامر العقلي او العادي ، وهذا عبارة عن اثبات نفس تلك الوسطة : ومعلوم ان الاصل ليس بمتكفل لاثباتها بوجه من الوجوه فقد تحصل من مجموع هذا الفرع مع ما تقدم في الفرع السابق صور يحكم بصحة الصلوة في بعضهما من غير اشكال وفي بعضهما مع لزوم رعاية الاحتياط فالاول صورتان

الاولى ما اذا لحق بالامام في الركوع او قبله من اول حال القيام الى حال الركوع (الثانية) ان يلحق به بعد رفع راسه عن السجدة الثانية سواء كان في الركعة الاخيرة او غيرها فيتابع الامام في التشهد اذا كان يتشهد الى ان يقوم لو كان التشهد الاول او سيلم اذا كان التشهد الاخير وكيف كان فيأتي الماموم بعده بما هو وظيفته من الجماعة او الفرادى **والثاني** صور (منها) ان ياتي بالركوع بتخيل اذراك ركوع الامام لكن اتفق انه لم يدرك وفي هذا الصورة و ان كان مقتضى ما تقدمنا هو الصحة لاغتفار مثل هذه الزيادة : الا ان الاحتياط بقصد الفرادى ثم اتمامها فرادى او العدول الى النقل وقطعها لادراك الجماعة نانيا لا ينبغي تركه (ومنها) ان يلحق بالامام بعد رفع راسه عن الركوع سواء كان في الركعة الاخيرة او غيرها فلا اشكال في جواز الدخول معه في هذا الحال انما الكلام في جواز متابعتها مع الامام في السجدين والمحتملات في 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 السجدين ايضاً مع الاكتفاء بهذا التكبير من غير استيناف (الثالث ان يتابعه فيهما وفي التشهد، ثم يستأنف الصلوة ولا يعتد بما اتى به بعد فراغ الامام عن التسليم .. هذا في الركعة الاخيرة وهكذا في غيرها تجري هذه الاحتمالات، ومنشأ هذه الاحتمالات ورود الاخبار المختلفة في هذا المقام (منها) خبر معلّى بن خنيس الدال على الاحتمال الثاني اعني وجوب المتابعة في السجدين وعدم الاعتداد بهما بمعنى عدم احتسابها من سجدة 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 راع اجزائه تكبيراً 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 لالي 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 حتي يرفع راسه وان كان قاعداً قعدت وان كان قائماً 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 بالبث 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 السجدين 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 السجدين في هذا الحال واتمام 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 المأموم حائل يمنع عن مشاهدة المأموم، للامام فيما اذا كان المأموم مرء، وهذا الحكم في الجملة مما لا اشكال فيه

و يدل عليه صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام ، ان صلى قوم وبينهم وبين الامام مالا يتخطى فليس ذلك الامام لهم بامام و اى صف كان اهله يصلون بصلوة امام و بينهم وبين الصف الذى يتقدمهم قدر مالا يتخطى فليس تلك لهم بصلوة و ان كان بينهم ستر او جدار فليس تلك لهم بصلوة الامن كان بحيال الباب قال عليه السلام وهذه المقاصير لم تكن فى فى زمن احد من الناس و انما احدتها الجبارون و ليس لمن صلى خلفها متقدما بصلوة من فيها صلوة (الحديث) ودلالته على هذا الحكم فى الجملة مما اشكال فيه وتنقيح الكلام فى ذلك يتم ببيان امور (الاول) لاشكال فى بطلان الجماعة فيما اذا كان الحائل مانعا عن المشاهدة فى جميع احوال الصلوة من حال القيام الى حال القعود كما انه لا ينبغي 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 او جدار كما هو واضح ... واما اذا كان حائلا فى حال الجلوس دون القيام ففي ثبوت البأس به و عدمه (وجهان) من صدق الحائل عليه عرفا و انه معه يكون بينهم ستر او جدار و يكفى فى صدق الحائل ثبوته فى الجملة على نحو الموجبة الجزئية و عدم البأس بما كان حائلا حال السجود انما هو من جهة عدم صدق الحائل عليه لامن جهة كون صدقه فى بعض الاحوال على نحو الموجبة الجزئية . . . و من ان الظاهر من قوله عليه السلام ان صلى قوم و كان بينهم ستر او جدار هو استمرار وجود الستر فى جميع احوال الصلوة ، و ذلك لكون قوله عليه السلام و كان بينهم ستر او جدار حالا لقوله صلى قوم فيصبر المعنى صلوا فى حال وجود الحائل و واضح انه لو كان الحائل فى حال الجلوس فقط لا يصدق قوله صلوا فى حال وجود الحائل و لا يبعد ان يكون هذا الوجه اذلى و ان كان الاحتياط مما لا ينبغي تركه ثم لولم نستظهر ثبوت البأس به من الخبر و شككنا فى اعتبار عدمه ، فهل يكون اطلاق تيمسك به لدفع اعتباره ام لا وعلى تقدير عدم الاطلاق و انتهاء النوبة الى الاصل العملى ، فهل الاصل يقتضى اعتبار ما يشك فى اعتباره .. او انه يقتضى عدم اعتباره ، و هذا بحث عام يجرى فى كلما يشك فى صحة الجماعة مما لم يقم على اعتباره او عدم اعتباره دليل بالخصوص ، ، لا بد من تنقيحه فنقول : اما الاطلاق فليس فى ادلة الجماعة اطلاق يتمسك به لنفي اعتبار ما يشك 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 ما يعتبر في الجماعة بشئى (هكذا افيد) لكن الانصاف عدم تمامية التمسك بقوله عليه السلام الجماعة سنة ايضا لعدم كونه ايضا في مقام البيان فتبصر (قال) الان قوله عليه السلام الجماعة سنة ايضا لا يصح التمسك به في كل مقام بل انما يصح فيما اذا تحقق صدق القدوة عرفا وكان الشك في اعتبار ماشك في اعتباره شرعا ، و اما اذا كان الاخلال بما يشك 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 شئى في الجماعة لا يعلم اغتفار ما يغتفر في الجماعة من ترك القرائة وزيادة الاركان في فاقد ما يشك في اعتباره ومعه فلا يصح الاكتفاء به في مقام الامتثال

الثانى لاشكال في صدق الحائل اذا كان سترا او جدارا كما هو مورد النص بل اذا كان شبكاً ضيق الثقب و اما اذا كان واسع الثقب ففي صدق الحيلولة به و عدمه (احتمالان) و ربما يقال بشبوت البأس فيه لامن جهة كونه حائلا بل من جهة كونه منشأ لان يكون بينهم ما لا يتخطى بتقريب ان لما لا يتخطى مصداقين (احدهما) كون البعد بينهم بمقدار لا يمكن ان يتخطى (ثانيهما) وجود حائل مانع عن ان يتخطى (ولا يخفى ما فيه) لان الظاهر من قوله عليه السلام ان صلى قوم و بينهم وبين الامام ما لا يتخطى ثم قوله و اى صف كان اهلهم (الخ) ثم اتباعه بقوله وان كان بينهم سترا او جدارا هو ان تكون الفقرة الاولى في بيان مقدار البعدين الماموم والامام (و الثانية) في بيان مقدار البعدين المامومين بعضهم مع بعض (و الثالثة) في بيان اعتبار عدم الحائل فالتحديد بما لا يتخطى انما هو في مقام البعد اى يكون مقدار البعد بينهم بما لا يتخطى فح ، ، فيمكن الحكم بنفى البأس عن الشبائك الواسع ثقبه لعدم كونه مانعا عن المشاهدة ، ، ويمكن الحكم بشبوت البأس فيه لكونه مانعا عن الاستطراق و موجبا للتعدد اى عد موقف الامام مجلساً وموقف الماموم الذي بينه وبينه الشبائك مجلسا اخر ، ، و لصدق الحائل عليه عرفا .. وعلى تقدير الشك ، فالمرجع هو الاطلاق او الاصل العملي ولا يخفى ان الاحتياط فيه مما لا ينبغي تركه .

الثالث لو كان الحائل زجاجاً لا يمنع عن المشاهدة ففي تحقق السترة و عدمه وجهان من جهة تعليق الحكم على الستر المشعر باناطة حيثية الستر في ثبوته والزجاج لما لم يكن ساتراً فلا بأس به ، و من صدق الحائل عرفاً و كونه موجبا للتعديد كالشباك بل هو اولى ولا يخفى ان الاحتياط فيه لا ينبغي ان يترك .

الرابع لو كان الحائل من اول الصلوة متحققاً فلا اشكال في عدم انعقاد الجماعة (ح) من اول الامر ولو طرأ 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 صلواته صحيحة و الافتبطل من جهة الاخلال بما هو وظيفة الفرادى لا من جهة بطلان الجماعة و هذا حكم كلي يطرد في 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 المأموم الواقع في الصف المتقدم عليه (نعم) لا يعتبر في الاستقرار بقاء شخص المانع بل لو كان المانع مستقراً بسبب تبديل اشخاصه لصدق عليه الحائل عرفاً 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 واقفاً بحيال الباب من الصف الاول الى اخر الصفوف والاخرون على يمين من بحيال الباب او شماله فلا اشكال في صحة الجماعة بالنسبة الى من كان بحيال الباب كما دل عليه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الصحيح المتقدم الامن كان بحيال الباب ولكن يقع الكلام في صحة الجماعة بالنسبة الى من كان عن يمينه او شماله في جهات

الاولى في انه هل يعتبر عدم الحائل بين احاد المأمومين و بين الامام بحيث لا يكون بين كل واحد منهم و بين الامام ستراً وجداراً او يكفى عدم الستر و الجدار بين المأموم و بين مأموم اخر ليس بينه و بين الامام ستروان كان بين المأموم الاول و بين الامام سترواً وبعبارة اخرى اذا لم يكن بين الصف الثانى و الصف الاول ستراً كاف في صحة الجماعة

اذا لم يكن بين الصف الاول والامام ستر ولو كان بين الصف الثانى والامام ستر او جدار كما اذا استطال الصف الثانى بحيث خرج عن احتذاء الامام و كان بينه و بين الامام ستر او جدار او اسطوانة كما فى جناحى من يكون بحيال الباب ،، فقد يقال باعتبار عدم الحائل بين كل مأموم مع الامام . و ذلك لان الضمير فى قوله عَلَيْهِ و ان كان بينهم ستر او جدار يرجع الى المأموم وتكون كلمة (ويبين الامام) مقدرة و يصير المعنى وان كان بين المأمومين و بين الامام ستر او جدار وهو ظاهر فى اعتبار عدم السترين احاد المأمومين و بين الامام و لكن لا يخفى ما فيه لان الظاهر انه عَلَيْهِ اجمل فى هذه الفقرة ما فصله فى الفقرتين الاوليتين ،، و ظاهر ان الفقرة الاولى فى مقام بيان اعتبار ان لا يكون بين المأموم والامام مالا يتخطى ،، والثانية فى مقام بيان ان لا يكون بين المأمومين بعضهم مع بعض مالا يتخطى وهذه الفقرة الثالثة هى اجمال ما فصل فى الاوليين و يصير محلها اعتبار عدم الحائل بين المأموم والامام و بين ما هو بمنزلة الامام بالنسبة اليه فى كونه منشأ لاتصاله بالامام فعلى هذا فلا باس بجماعة من بجناحى من يكون بحيال الباب من هذه الجهة .

الجهة الثانية انه هل يعتبر مشاهدة القدامية بين المأموم و الامام و المأمومين بعضهم مع بعض ام يكفى مطلق المشاهدة ولو كانت يمينية او يسارية بمعنى انه لا يشاهد قدمه و لكن يشاهد من على يمينه او يساره قولان ظاهر جماعة هو الاول و استدلالهم بصحیحة زرارة المتقدمة و ان كان بينهم ستر او جدار فليس تلك لهم بصلوة الامن كان بحيال الباب (الخ) و تقريب الاستدلال بها . ان قوله عَلَيْهِ من كان بحيال الباب استثناء عن قوله عَلَيْهِ وهذه المقاصير لم تكن فى زمن احد من الناس : قدم عليه فكانه عَلَيْهِ قال و ليس 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 و لا يخفى ما فيه من البعد لان الظاهر ان هذه اللفظة استثناء عن قوله عَلَيْهِ و ان كان بينهم ستر او جدار لانه استثناء عن هذه المقاصير قدم عليها و يكون قوله و ان كان بينهم ستر او جدار « الخ » اجمالا لما تقدمه فى حكم البعد و لا يخفى ان قوله و ان صلي قوم و بينهم و بين الامام الى قوله و ان 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 و تدل على 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 والمتاخر كك تصح اذا كان بالنسبة الى اليمين واليسار واذا كان قوله سبحان الله وان كان بينهم ستر الخ : اجمالاً مما فصل سابقاً بالدلالة المطابقة والالتزامية يصير استثناءً بالنسبة الى الاحكام الثلاثة فيصير المعنى و ان كان بينهم ستر او جدار فليس تلك لهم بصلوة الا اذا كان مشاهداً للامام او بعض المامومين من قدامه او يمينه او يساره وهذا بناء على كون الحيال بمعنى مطلق المحاذاة لخصوص محاذاة القدامية كما يظهر اطلاقه من موارد استعماله في مثل وضع اليد بحيال الوجه في السجود ونحوه وبالجملة فالتمسك بالصحيحة المذكورة لاعتبار المشاهدة القدامية متوقف على كون الاستثناء عن الجملة الاخيرة اعنى وهذه المقاصير (الخ) وهو ممنوع غايته

السابع لو شك في وجود الحائل فهل يجري الاستصحاب في احراز عدمه ام لا وجهان من ان الظاهر من قوله سبحان الله و ان كان بينهم ستر او جدار فليس تلك لهم بصلوة هو اعتبار اتصاف صلوة الماموم بان لا تكون بينه من يتقدمه ستر او جدار وقد تقدم ان استصحاب عدم الحائل لا يثبت الاتصاف الاعلى التعويل بالاصل المثبت والدليل على اعتبار الاتصاف هو ما تقدم من كون هذه الجملة اجمالاً لما فصله سبحان الله سابقاً بقوله ان صلى قوم و بينهم وبين الامام مالا يتخطى (الخ) و واضح ان قوله سبحان الله و بينهم وبين الامام جملة تدل على الحال ، ومن ان قوله فان كان بينهم ستر او جدار ليس فيه ما يدل على الحال بل الظاهر منه اعتبار عدم الستر والجدار في نفسه و هذا هو الاقوى ثم لا يخفى انه بناء على المنع عن اجراء الاصل لا يفرق بين كون الشك في الابتداء او حدث في الانثناء لان عدم الحائل الى زمان حدوث الشك في الانثناء لا يثبت اتصاف بقية الاجزاء بعدم الحائل وهذا ظاهر

الثامن المعتبر هو عدم الحائل فيما اذا كان الماموم رجلا واما اذا كان امرئة والامام رجلا فلا يضر وجود الحائل للاتفاق على عدم البأس ح مضافاً الى قوله عليه السلام فى 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 او طريقا قال عليه السلام لا بأس

مع تأيد ذلك بالاعتبار ايضا حيث ان الحائل بين النساء و الرجال لا يكون معدداً بل الظاهر صدق الوحدة معه اذا ضرب بينهما بالحائل كما لا 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 لامنفات مع ما ذكرنا نفي البأس عن حيلولة الحائط كما فى الخبر وذلك للفرق بين الحائط و الجدار اذا الحائط على ما يظهر من بعض اهل اللغة هو الجدار الرقيق المعبر عنه فى الفارسيه (بتيغه) وهو غير مناف لما اخترناه ، ، هذا تمام الكلام فى الشرط الاول

الشرط الثانى من شرائط القدوة عدم التباعد بين الماموم و الامام او بين من يتقدمه من المأمومين الى ان ينتهى الى الامام ، ، اعلم ان الظاهر من صدر صحيح زرارة المتقدم اعنى قوله عليه السلام ان صلى قوم و بينهم و بين الامام ما لا يتخطى (الخ) هو اشتراط عدم التباعد بمقدار ما يتخطى : لكن الاصحاب لم يعتمدوا عليه و حملوه على الاستحباب و عولوا فى ذلك على العرف و قالوا باعتبار ان لا يكون التباعد بما لا يتسامح فيه العرف و منشاء ذها بهم الى ذلك مع دلالة الصحيح المتقدم على اعتبار ما لا يتخطى هو تذييل الصحيح المذكور بقوله عليه السلام ينبغى ان يكون الصفوف متواصلة بعضها الى بعض و لا يكون بين الصفوف ما لا يتخطى ، ، بدعوى ظهوره فى اتحاده مع ما فى الصدر فيكون كلمة (ينبغى) قرينة على ارادة الاستحباب من الصدر ولكنه لا يخفى ما فيه اذا الظاهر ان الصدر مسوق لبيان اعتبار ان لا يكون البعد بمقدار ما لا يتخطى و التذييل مسوق لبيان استحباب تواصل الصفوف و اتصال بعضها ببعض : وليس التذييل متحد المدلول مع الصدر و المستفاد من الصدر

هو اعتبار عدم التباعد بين مسجد المأموم وموقف الامام ، وذلك لان الظاهر من اعتبار كون البعد اقل مما لا يتخطى هو اعتباره في جميع الحالات فيشترط ان لا يكون بين مسجد المأموم وموقف الامام اقل مما يتخطى والمراد بالخطوة هو مقدار الممكن مما لا يتخطى الذي لا يبعد ان يكون بمقدار الذراع او ذراع ونصف فالصدر يدل على اعتبار ان يكون التباعد اقل من ذلك ، والذيل يدل على استحباب كون مسجد المأموم خلف الامام من غير فصل ، واما الطعن في الخبر بانه معرض عنه فلا يصح التعويل عليه ، ففيه انه لا مطروح ولا معرض عنه : وانما حملوه على الاستحباب من جهة ما فهموا منه من الدلالة ولا اعتماد على فهمهم بعد ظهور الخبر فيما ادعينا : هذا بالنسبة الى المأمومين بفهم مع بعض بحسب الطول الى ان ينتهي الى الامام واما بحسب العرض اعنى قدر المعتفر من البعد بين المأموم وبين من يليه ممن يتصل به الى الامام ولو بواسطة المأمومين فهل العبرة في التباعد هو بين الموقفين او بين المسجدين بعد ان لا يكون الاعتبار بالبعدين المسجد والموقف لانتفائه وجهان التحقيق ان يقال باعتبار اقرب الحالين من البعدين الموقفين والمسجدين ، وان كان الظاهر عدم التفاوت بينهما عرفا وان كان بين المسجدين ابعد مما بين الموقفين

ثم ان الظاهر اعتبار عدم التباعد عن معتبر مشاهدته فلو كان التباعد بنيه وبين مأموم لا يشاهده اقل مما لا يتخطى وكان البعد بينه وبين من يشاهده بمقدار ما لا يتخطى لاتصح الجماعة

وهناك اول هذا الشرط يعتبر في الابتداء فقط فلا يضر التباعد اذا وقع في الاثناء كما اذا خرج من بينه وبين الامام عن الصلوة او انه معتبر ابتداء واستدامة وجهان بل قولان اقواهما الاخير ، وذلك لما تقدم في الحائل : وحاصله ان قوله : ان صلى قوم وبينهم وبين الامام ما لا يتخطى هو اعتبار عدم التباعد في جميع حالات الصلوة بحيث لو حدث ولو انما لاضر بالجماعة

ثم انه قد تقدم ان بطلان الجماعة لا يوجب بطلان الصلوة الا اذا اخل بما هو وظيفة الفردى (الثانى) هل يشترط في احرام البعيد عن الامام ان يكون متاخرا عن احرام من به يتصل

الى الامام او يصح ان يحرم بعد قيام من يتصل به الى الامام ولو لم يحرم هو (وجهان) ظاهر الدليل والاعتبار هو الاول ولكن السيرة المستمرة القطعية المستكشفة بالبرهان يقتضى الاخير اذ من المستبعد جداً تحقق التوالي في افتتاح المأمومين في الجماعات الكثيرة مثل الجماعات المنعقدة في اواخر عصر النبي ﷺ او عهد امير المؤمنين عليه السلام في مسجد الكوفة والذي يمكن ان يعول عليه هو الحكم باتصال المتأخر بالامام بواسطة اشراف المتقدم بالافتتاح وصدق الاتصال وعدم التباعد بواسطة قيام المتقدم وتهيئته للاحرام ولا بأس به بواسطة السيرة المذكورة

الامر الثالث لا بأس بان يكون الصف الثاني اطول من الاول اذا كان من يحاذى الصف الاول من اجزاء الصف الثاني يبتدئ 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 ، وهذا تمام الكلام في الشرط الثاني وهذان الشرطان عرفيان في الجملة

الشرط الثالث عدم علو مكان الامام عن المأموم بل يشترط ان يكونا مستأويين او يكون مكان الامام اخفض والاصل في ذلك موثقة عمار قال سألته عن الرجل يصلى بقوم وهم في موضع اسفل من موضعه الذي يصلى فيه فقال ان كان الامام على شبهه الدكان او على موضع ارفع من موضعهم لم تجز صلواتهم و ان كان ارفع منهم بقدر اصبع او اكثر او اقل اذا كان الارتفاع ببطن مسيل (على ما في بعض نسخ التذيب)

او اذا كان الارتفاع يقطع مسيل (على ما في نسخة اخرى) او بقدر يسير (على ما في نسخة ثالثة) او بقدر شبر (على ما في نسخة رابعة) او اذا كان الارتفاع يقطع مسيل (على نسخة الكافي) فان كان ارضا مبسوطة و كان في موضع منها ارتفاع فقام الامام في الموضع المرتفع و قام من خلفه اسفل منه و الارض مبسوطة الا أنهم في موضع منحدر فلا بأس به انتهى مع ما فيه من اختلاف النسخ والتعقيد في التعبير وجملة الكلام فيها انها تدل على ثبوت البأس في 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 لا معنى للاقل من قدر الاصبع لو حمل 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 ما في اختلاف النسخ في ضبط (اذا كان الارتفاع ببطن مسيل)

و المشهور هو عدم البأس بما اذا كان علو الامام اقل من الشبر و ثبوت البأس فيما اذا كان بقدر الشبر او ازيد، ويمكن ان يستدل لهم اما على ثبوت البأس بالشبر فما فوقه فلانه المتيقن من مدلول هذا الخبر سواء كانت كلمة ان في (و ان كان ارفع (الخ) شرطية او وصيلة كان ببطن المسيل او غيره من التعميرات المختلفة فحيث ان الخبر معمول به معتمد عليه عند الاصحاب فيؤخذ به واما على نفي البأس في الاقل من الشبر فلعدم دلالة الخبر على ثبوت البأس فيه من جهة اجماله الناشئ عن سوء تعبير عمار في (اذا كان الارتفاع (الخ) فلا يصلح للاستدلال به فيبقى مسألة جواز علو الامام باقل من الشبر تحت الشك فيتمسك في اثباته باطلاق ادلة الجماعة و **الحاصل** انه يقال بعدم البأس في علو الاقل من الشبر من جهة عدم دلالة الخبر على ثبوت البأس فيه لامن جهة دلالاته على نفي البأس عنه هذا، ولكن يشكل الحكم بالجواز من جهة عدم اطلاق يتمسك به لنفي مانعية هذا المقدار من العلو فلا بد من الرجوع الى الاصل العملي وهو الاشتغال في المقام من جهة الشك في سقوط القرائة بمثل هذه الجماعة .. فالمسئلة محتاجة الي التأمل، هذا بالنسبة الى علو الامام واما المأموم فلا بأس في علوه عن الامام كما هو 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 يصلي على الارض اسفل منه جاز للرجل ان يصلي خلفه ويقتهدى بصلوته وان كان ارفع منه بشئ كثير: ولكن ينبغي

ان يشترط بما اذا كان علوه بما لا يوجب الخروج عن صدق الوحدة ولم يكن منشاء للتعدد والافتبطل الجماعة لامن جهة علو الماموم بل من جهة انتفاء صدق الوحدة المعتبرة فى تحقق الجماعة هذا بالنسبة الى الامام والمامومين واما المامومين بعضهم مع بعض فلا يعتبر بينهم التساوى ولا يضر الارتفاع والانحطاط اصلا بل تصح الجماعة كيفما اتفق بين المامومين وهذا ظاهر

الرابع من شرائط الجماعة عدم تقدم الماموم على الامام وهذا الشرط مع مناسبته مع الاعتبار من حيث مكان الامامة و المأمومية مما لا خلاف فيه ظاهرا بين الاصحاب . بل عن المدارك انه قول علمائنا جمع ، ووافقنا عليه اكثر العامة وهو المنقول عن فعل النبي ﷺ والائمة عليهم السلام بل لم يعهد تقدم الماموم على الامام فى شئ من الجماعات اصلا ، وهذا املا 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 الا عن الحللى المحكى عن الرياض والشهرة المحكية عن الروض والمسالك (الثانى) 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 **الْباقى** 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 المرءة بقيامها وسط الصف لوصلين النساء بالجماعة فانه باطلاقه يشمل صورتى التساوى وتقدم امامهن معاً **السابع** ماورد عن منع انعقاد جماعة

اخرى لودخلوا فى 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 كما مر غير مرة : واما اصالة البراءة ، فلما عرفت مرارا من ان الاصل عند الشك فى شرطية شيىء او مانعته فى الجماعة هو الاشتغال ، وذلك للشك فى سقوط القراءة و اغتفار زيادة الركن مع الشك فى اعتبار شيىء وجودى او عدمى لو اتى بها فاقدة مما شك فى اعتباره

واما اطلاق الامر بوقوف الماموم الواحد عن يمين الامام فبانه ليس فى مقام البيان من تلك الجهة ، واما حكم امير المؤمنين عليه السلام فبان اطلاق الكلام بحيث يشمل التساوى انما هو من كلام السائل لا الامام او لا ، و انه عليه السلام حكم بصحة صلوتهم فرداى لابل الجماعة ثانيا ولا شبهة فى صحتها فرداى مع تقدم احدهما فضلاء-ن التساوى وكيف يتمسك به لاثبات الصحة جماعة ، ومنه يظهر الجواب عن السادس : ادلا اطلاق الامر المرئ بقيامها وسط الصف : واما عن السابع فلان فى قوله عليه السلام ولا يبدو 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 بما يخرج معه عن المساواة واخرى ولا يبدو بالراء وعليه فلا يرجع معناه الى محصل ، هذا ولو سلم اطلاق نسخة الواو ايضاً يصير مجعلا بواسطة الاختلاف

واما عن الثامن ففيه انه من اعجب الاستدلالات ضرورة انه يدل على اعتبار تقدم امام العراة بركبتيه على مأمومينه فكيف يستدل به على جواز التساوى مع انه على اعتبار تاخر المامومين ادل اذ لو اعتبر تقدم الامام فى جماعة العراة مع ان الانسب تساويهم لكونه

اقرب الى السترفنى جماعة غيرهم يكون اولى : هذا واستدل للقول باعتبار تقدم الامام على الماموم ايضاً بوجوه

منها التوقيع المروى عن الحميرى على ما فى الاحتجاج قال كتبت الى الفقيه اسئله عن الرجل يزور قبور الائمة عليهم السلام هل يجوز ان يسجد على القبرام لا وهل يجوز لمن صلى عند قبورهم ان يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة ام يقوم عند راسه ورجليه وهل يجوز ان يتقدم القبر و يصلى ويجعله خلفه ام لا فاجاب وقرات 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 هو ان المراد من قوله عليهم السلام لان الامام لايتقدم عليه هو امام 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 كما ترى فلا بد من ان يحمل على امام الجماعة فيصير المعنى هكذا ، فكما ان الامام فى الجماعة لايتقدم عليه ولايساوى معه فكك لايتقدم على القبر ولايساوا لانه بمنزلة امام الجماعة فيدل على اعتبار تقدم امام الجماعة

ولا يخفى ما فيه لانه كما يصح معنى الخبر على ما ذكر 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 او فى غيرها وسواء كان الامام حيا او ميتاً وفى الصلوة قدام القبر تقديم على الامام وهذا المعنى وان لم يكن اظهر من الاول الا انه يساويه فى الاحتمال فيصير الخبر مجملاً لا يمكن الاعتماد عليه ، هذا مع ما فى هذا الخبر من الارسال لكون روايات الاحتجاج كلها مرسله بالنسبة اليها 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 فلا دلالة فيه على عدم جواز المساواة ولا شبهة فى اضبطية نسخة الفقيه عن الاحتجاج كما لا يخفى

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 قد فصل في الحدائق بين صورتى وحدة الماموم وتعدده بجواز المساواة فى الاول ووجوب تقديم الامام فى الثانى مستدلاً بهذه النصوص مع ماورد من وقوف الماموم عن يمين الامام لو كان واحداً ولا يخفى ما فى هذا الاستدلال وهذا التفصيل ، ضرورة ان التقدم المبحوث عنه فى المقام هو تقدم الامام على الماموم بما يخرج به عن التساوى على ماسيجيئى معياره والتقدم المامور به فى هذه النصوص هو كون الامام فى صف والمأمومين فى صف آخر ولا شبهة فى انه محمول على الاستحباب ولا ربط له بالتقدم المبحوث عنه اصلاً ، ومن ذلك يظهر ان التمسك بماورد من وقوف الماموم الواحد عن يمين الامام ايضاً اجنبى عن اثبات جواز المساوات و ان ادعى ظهوره فى الحدائق فانه لا اطلاق له حتى يشمل صورة التساوى فضلاً عن الظهور بل وارد فى مقام بيان استحباب كون الماموم عن يمين الامام من غير نظر الى مساواتهما او تقديم الامام بالمعنى المبحوث عنه فسقط تفصيل الحدائق كما لا يخفى ومنها ما تقدم فى كيفية جماعة العرأة الدالة على وجوب تقدم اما مهم عليهم بر كبتيه والانصاف انه استدلال حسن لا يمكن ان يناقش فيه كما ان الخدشة فى قوله عليه السلام يتقدم مهم الامام بر كبتيه ، ضعيف فى الغاية اذ الظاهر من هذه القضية هو الوجوب بل يدل على شدة الاهتمام بتقدم الامام حيث انه امر بمراعاته فى تلك الحالة مع ان المقام كان يقتضى الامر بالتساوى لكونه استرواحفظ (ومنها) معهودية تقدم الامام فى الجماعات بين المتشرعة وانس اذهانهم به وهذا ايضاً حسن (ومنها) مناسبته مع عنوان الامامة حيث ان امام القوم ينبغى ان يكون المتقدم عليهم وهذا وان لم يكن دليلاً الا انه صالح للاستيناس (ومنها) اقتضاء الاصل العملى وهو الاشتغال فى باب الجماعة لو انتهى الامر الى الاصول وقدمر غير مرة ان الاصل عند الشك فى اعتبار شىء ، فى الجماعة هو الاشتغال : وعلى هذا فالاقوى هو اعتبار تقدم الامام على الماموم لقوة ادلته كما او ضحناه ، واما مقدار التقدم فقد اختلف فيه من التعبير بالمسجد او بالركبة او بالعقب والاقوى ايكاله الى العرف ومدار الامر على ما يحكم عليه بالتقدم وهو يختلف باختلاف الحالات ففي حال القيام تكون العبرة عند العرف بتقدم عقب الرجلين و فى

حال الركوع به وبتقدم الهيئة الركوعية وفي حال الجلوس بتقدم الركبة وفي حال السجود بتقدم الركبة والمسجد معاً حيث انه لا يصدق التقدم عندهم في حال السجود بصرف تقدم الامام بركيته وان كان المأموم متقدماً عليه في المسجد لمكان قصر قامة الامام وطول قامة المأموم فالعبرة ليست بالعقب مطلقاً ولا بالركبة والمسجد كك بل يختلف باختلاف الحالات قد يكون باحدها فقط كما في حال القيام وقد يكون بالامرئين منها كما في حال السجود

بقي هنا امور الاول انه قد تقدم مراراً الاصل عند الشك في اعتبار شئ في الجماعة هو الاشتغال بالبرائة وهذا مما لا كلام فيه ، انما الكلام في انه لو اخل شرائط الجماعة : فهل تبطل صلواته بحيث لا تقع فرادى ايضاً او انه تبطل الجماعة لا اصل الصلوة وتحقيق القول في ذلك يتوقف على البحث عن ان الجماعة هل هي من الكيفيات الطارئة على الصلوة كالمسجدية او انها من القيود المقومة المنوعة لها كالظهيرية والعصرية ثم على الاول هل الشرائط المذكورة شرائط للصلوة في حال الجماعة مطلقاً او شرائط الجماعة كك او يفصل بين الشرائط التي يتوقف انعقاد الجماعة عليها فيقال بانها شرائط الجماعة و بين الشرائط التبعية مثل عدم علو الامام على المأموم او عدم التباعد بينهما بمقدار ما لا يتخطى فيقال بانها شرائط الصلوة حال الجماعة فالكلام يقع في مقامين .

الاول في ان الجماعة والفرادى هل هما من مقومات الصلوة او لا ومعنى كون الشئ مقوماً بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته هو كونه نفس الشئ او دخلاً في مهيته سواء كان امراً قاصداً كالظهيرية والعصرية او كان امراً خارجياً من مقولة الكم مثل القصر والاتمام حيث ان الاول متخصص بخصوصية كونه بشرط الاعن الزيادة والثاني متخصص بخصوصية كونه بشرط شئ و كون الجماعة والفرادى من المنوعات متوقف على ثبوت كونها ضدتين بكون كل منهما خصوصية تخصص الصلوة باحديهما تصيرها جماعة وبالآخرى فرادى لكن التحقيق ان الفرادى ليست خصوصية قصدية كالظهيرية والعصرية لعدم احتياج تحقق الفرادى الى قصدتها ولا خصوصية خارجية مثل القصرية اذ هي عبارة عن اعتبار

الناقص بشرط لا و اعتبار الفردى ليس عبارة عن اعتبار بشرط لاعن الجماعة بل الفردى عبارة عن عدم الجماعة فهى كساير الكيفيات العارضة على الصلوة مثل كونها فى المسجد ونحوه هذا بحسب الثبوت ومع الغض عنه وتسليم امكان كون الفردى والجماعة من القيود المنوعة لاسيلا الى اثباته اذ ليس فى الادلة ما يدل 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 هى شرائط الصلوة فى حال الجماعة او انها شرائط الجماعة اما مطلقا او على التفصيل المتقدم والتحقيق ان يقال : اما بالنسبة الى شرائط انعقاد الجماعة ، مثل الايتمام بامام معين فلا ينبغى الاشكال فى كونها شرط الجماعة ، وذلك لعدم ما يدل على اشتراط الصلوة بها وهذا مثل ما اذا اتمم بزيد مثلا باعتقاد انه المصلى فبان انه عمرو وحيث ان ما قصد لم يقع وهو الايتمام بزيد وما وقع لم يقصد وهو الايتمام بالعمرو : ونتيجة ذلك عدم انعقاد الجماعة رأسا ولا يلزم من عدم انعقادها بطلان الصلوة فردى 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 ما كان من الشرائط من هذا القبيل ، اى كان الاخلال بها منشاء لعدم انعقاد الجماعة رأساً يكون شرطاً للجماعة لا محالة : واما الشرائط التعبدية فقد يقال يكونها شرطا للصلوة فى حال الجماعة و ذلك لما فى صحيح زرارة المتقدمة ، و اى صف كان اهله يصلون بصلوة امامهم الى ان قال فليس لهم تلك بصلوة وان كان بينهم ستر او جدار فليس تلك لهم بصلوة حيث نفى الصلوة عنهم فى ها تين الفقرتين فيدل نفيها على ان الاخلال بهذه الشرائط موجب لبطلان الصلوة

ولكنه يرد عليه اولا بان المنفى فى الفقرة الاولى هو الامامية اعنى قوله **عَلَيْهَا** 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 فى قوة نفى الجماعة عنهم فلا ينافى اثبات الصلوة لكل واحد منهم منفرداً الذى فى قوة صحة صلواتهم فردى وبالجملة فهذا الخبر لا يدل الاعلى

بطلان الجماعة بسبب الاخلال بالشرائط من غير دلالة فيه علي بطلان اصل الصلوة؛ و هذا هو الاقوى

الامر الثاني انه مع بطلان الجماعة لو اتى بما هو وظيفة المنفرد من القراءة وعدم ازدياد الركن تصح صلوته فرادى من غير أشكال ، ولو اخل به فلا اشكال فى البطلان فيما اذا وقع الاخلال بالركن ، واما اذا كان بالقراءة كما اذا ترك القراءة باعتقاد بقاء القدوة فى صحة الصلوة او بطلانها احتمالا ان وجه الاول هو صحة لاتعاد الشامل لكل مورد تكون جزئية شيمى او شرطيته مساو قال الامر بالاعادة من جهة عدم صحة الامر بالايان اما للنسيان او للغفلة و ما نحن فيه ايضاً من هذا القبيل ضرورة انه بسبب الجهل بعدم اغتفار الاخلال بالشرط ترك القراءة معتقداً لتحقق القدوة فيكون جزئية القراءة مساو قال الامر بالاعادة ، وهذا كما اذا قام فى صف الجماعة مصليا فرادى ثم ترك القراءة باعتقاد انه وصل بالجماعة ثم بعد الدخول فى الركوع بان انه فرادى حيث انه تصح صلوته لكون ترك القراءة سهواً يامستندا الى السهو عن كونه فرادى و كما اذا تقدم على الامام سهواً وترك القراءة من جهة السهو عن التقدم حيث يقال بصحة صلوته ح ايضاً بقاعدة لاتعاد

ووجه الثاني ان المقام (وهو ما اذا اخل بالشرائط جهلاً) مورد الجهل بالحكم او بموضوعه ولاشبهة ان فى مورد الجهل بكلاً قسميه يصح التكليف ولا تكون الجزئية مساو قال الامر بالاعادة فللمورد للتمسك بقاعدة لاتعاد ، وهذا بخلاف تقدم الماموم على الامام سهواً وترك المنفرد الذى بصورة الجماعة للقراءة للسهو عن كونه منفرداً حيث ان كليهما مورد السهو المشمول لقاعدة لاتعاد وهذا هو الاقوى كما لا يخفى

والسر فى امتناع تعلق التكليف بالناسي وامكان تعلقه بالجاهل هو ان الناسي يتعذر عليه الايتان بالمنسى لمكان نسيانه وهذا بخلاف الجاهل بالحكم مثلاً حيث ان صدور الفعل عنه بالاختيار بمكان من الامكان الا انه لمكان الجهل بالحكم يختار الترك او الفعل لانه يصدر عنه الترك او الفعل قهراً لمكان جهله بالحكم

والحاصل ان الجهل بالحكم يصير منشأ لعدم تحقق ارادة الفعل فيترك او تحقق

ارادته فيفعل بالاختيار والنسيان اعنى نسيان الموضوع يصير منشاء لامتناع تعلق الارادة به واما نسيان الحكم فهو في حكم الجهل به بل بعد النسيان يصير جاهلاً بالحكم في حال النسيان هذا ولا يخفى 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 القراءة من جهة كون الاخلال بالقراءة المستند الى نسيان شرط الجماعة نسيانيا فيدخلفى عموم لاتعاد ولكن فى شمول عموم لاتعاد لمثل المقام (اعنى ما اذا كان ترك الشي اختيارياً، لكنه مستند الى نسيان امر اخر) تامل ، اذ القراءة تركت اختيارياً ولكن تركها الاختيارى ناش عن نسيان شرط الجماعة لانها تركت من جهة تعلق النسيان بها ابتداء فالمسئلة لاتخلو عن تامل فالاحتياط مما ينبغي ان لا يترك

الامر الثالث الظاهر من قوله فليس لهم بصلوة ونحوه ، كون هذه الشرائط شرائط واقعية تبطل الجماعة بالاخلال بهامطلقا سواء كان عمدا او سهواً او نسيانا وسواء كان مدة الاخلال بها طويلا او قصيراً وذلك بعد صدق الاخلال بها فى الجملة فمافى العروة من الحكم بصحة الجماعة لو كان زمان الاخلال يسيراً مثل صيرورة الماموم المتوسط بينه وبين الامام منفرداً ثم عوده الى الجماعة كما اذا سلم ثم اتم ثانياً ، لوجه له

الامر الرابع لاشبهة فى صحة القدوة اذا كان الدخول فى الجماعة فى ابتداء الدخول فى الصلوة وهى صح الدخول فيها فى الاثناء مطلقا بان اتى ببعض الصلوة منفرداً ثم اراد اتمامها جماعة او لا يصح مطلقا او يفصل بين ما اذا كان من الاول فى الجماعة فعرضه للانفراد اما من جهة الاخلال بالشرائط ولوغفلة او من جهة العدول الى الانفراد اختياراً ثم اراد العود الى الجماعة ثانياً فيقال بجواز الدخول فيها وبين ما اذا كان من الاول منفرداً ثم بداله الدخول فى الجماعة فيقال بعدم الجواز (وجوه) اقواها عدم الجواز مطلقا وذلك لعدم معهودية مثل هذه الجماعة وكون القدر المتيقن من ثبوتها هو كون الدخول

فيها في ابتداء الصلوة مع كون الاصل عند الشك فيما يشك في صحته هو الاشتغال، ومن ذلك يظهر بطلان الوجهين الاخيرين وهو وجه الجواز مطلقاً. اومع التفصيل، ووجه توهم التفصيل اقرية الجواز فيما لو كان داخل في الجماعة من الابتداء عمالو لم يكن كذلك، ولا يخفى انه استحسان محض لا يعيب به اصلاً

الشرط الخامس من شرائط الجماعة نية الاقتداء و ليعلم ان حق هذا الشرط ان يذكر قبل الشرائط المتقدمة لانه من مقومات الجماعة ضرورة انه لو لم ينو الاقتداء لالتحقق الجماعة وكيف كان فلا اشكال في توقف صدق الجماعة على نية الایتمام عن الماموم وانما الكلام في 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 في توقف صحتها على الجماعة كالمعادة استحباباً فيحتاج الى نية الامامة وبين ما اذا كانت مستحبة لا يتوقف صحتها عليها فلا يحتاج والتحقيق هو عدم الحاجة اليها مطلقاً اما فيما اذا لم تكن الجماعة شرطاً للصحة، فلان امامية الامام ليست امراً اختيارياً صادرة بفعل الامام بل هي امر قهري يترتب على اقتداء الماموم به قصد اولم يقصد كما انه مع عدم اقتداء الماموم به لا يصير هو اماماً ولو قصد هو الامامية ومع خروجه عن فعله الاختياري لا يعقل ان يتمشى منه القصد اليها وكيف يعتبر قصدها ح

فان قلت لا اشكال في ان ادراك الامام ثواب الجماعة متوقف على القصد والا فيكون هو منفرداً وليس في الافراد فضل الجماعة و لازم ما ذكرت هو عدم تعقل تمشى القصد اليها وعليه فلا فضل في صلوة الامام اصلاً حيث ان الفضل مترتب على الامر الاختياري والامامة ليست امراً اختيارياً

قلت تمكن الامام لان يقتدى به لكي يصير بسبب الاقتداء اماماً كحضوره في المحراب وفي مكان يمكن للماموم ان يقتدى به امر اختياري ولا بأس في الالتزام بترتب فضل الجماعة عليه وبلوغه الى ثوابها بهذا الفعل هذا فيما لم يشترط فيه الجماعة واما فيما اشترط فيه الجماعة فلان شرط صحة صلوة الامام فيما يتوقف صحتها على الجماعة مثلما اذا كان الامام جزء من العدد الذي ينعقد به الجمعة اعنى الخمسة او السبعة على الاختلاف انما هو

لاقتداء المأموم وقد عرفت انه امر غير اختياري للامام فلا بد من ان يجعل الشرط ما هو يرجع الى اختياره وهو عبارة من احراز انعقاد الجماعة والاطمينان بتحققها لا الانعقاد الواقعي ويترتب عليه صحة صلوته جمعة لو تخلف العدد الذي 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 لاشكال فى صحة الاقتداء اذا قصد الايتمام الى معين واما الولم يعين الامام بل نوى الايتمام باحد هما لو كان الامام اثنين مع فرض توافقهما فى افعال الصلوة فالانعقاد بالجماعة (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 الخطأ يكون فى امر مقارنة مع المقصود لافيه نفسه : وهذا الفرق مشكل جداً لعدم الفرق بين الصورتين فى كون الاعتقاد بزيادة هذا الحاضر امرا مقارنة و وقع الايتمام بهذا الحاضر غاية الامر فى الصورة الاولى كان اعتقاد الزيدية داعياً و وقع الخطأ فى الداعى وفى الصورة الثانية ليس الاعتقاد المذكور داعياً ايضاً لان المفروض هو اقتداء المأموم بهذا الشخص ولولم يكن زيدا وتخلف الداعى لا يوجب عدم تحقق الفعل الناشئ عنه ومع فرض وقوع الاقتداء بهذا الشخص ولو بداعى كونه زيدا تصح الصلوة وهذا كله فيما فرض كون العمرو ايضاً عادلاً .

وكان القائمين بالفرق بين الصورتين جعلوا الزيدية فى الصورة الاولى قيماً لمن يقتدى به فتوهموا ان الاقتداء وقع على هذا الحاضر المقيد بكونه زيدا فاذا تخلف لم يتحقق الاقتداء بالمقيد وما وقع منه اعنى الاقتداء بهذا الحاضر المجرد عن القيد ما كان مقصوداً وفى الصورة الثانية جعلوها داعياً لا يقع الاقتداء بهذا الحاضر

ولا يخفى ما فيه وتوضيح ذلك ان المقيد بالشيئى اما يكون امراً كلياً او يكون جزئياً خارجياً وعلى التقديرين فاما ان يتعلق به الانشاء او يتعلق به الفعل الخارجى

اما الكلى فيمكن ان يؤخذ مقيدا بالقييد 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 الكلى المقيد مبيعا فان اعطى ماهو مصداقه فى مقام التطبيق فهو و الا فيجب رد ما اعطاه وقبض ماهو فردالمبيع واما الجزئى الخارجى اذا صار متعلق البيع بان او قع البيع عليه فلا يعقل ان يؤخذ مقيداً بالكتابة الاعلى نحو التعليق كان يقول بعثك هذا العبد ان كان كاتباً 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 على نحو التعليق يكون اصل المبيع باطلا من جهة التعليق سواء تخلف الوصف ام لا، هذا اذا صار الجزئى الخارجى متعلق البيع وان صار متعلق فعل خارجى مثل ضرب هذا الشخص مثلاً فهو لا يعقل فيه التقييد حتى على نحو التعليق اذ لا معنى لتعليق ضرب هذا الشخص على كونه زيدا بحيث يوقع الضرب عليه معلقاً على زيديته بان يصير مضروباً على تقدير زيديته ولا يصير مضروباً على تقدير ان لا يكون زيداً بل اذا وقع عليه الضرب يصير هو مضروباً كان زيدا او لم يكن فتحصل ان متعلق الافعال بالنسبة الى قابلية التقييد على اقسام (احدها) ما يكون قابلاً للتقييد ولولا على نحو التعليق و هذا فى مثل بيع الكلى

و ثانياً ما يكون قابلاً له على نحو التعليق وهذا مثل الجزئى الخارجى المتعلق للبيع وثالثها مالا يكون قابلاً له حتى نحو التعليق و هذا مثل العين الخارجى بالنسبة الى تعلق الفعل الخارجى اليه اذا عرفت هذا فما نحن فيه من قبيل الثالث وذلك لكون الاقتداء وربط الصلوة بصلوة هذا الشخص كضربه فعلاً خارجياً اذا تحقق تحقق ولا يعقل ان يكون الاقتداء بهذا الشخص المقيد بكونه زيداً ولا به معلقاً على ان يكون زيداً بحيث لو تخلف تخلف الاقتداء فبقى ان يكون الاقتداء به اقتداء مطلقاً وانما داعيه فى احدى صورتين فى الاقتداء به هو كونه زيداً وفى الصورة الاخرى امر اخر و تخلف الداعى لا يوجب عدم تحقق الفعل الناشئ عنه بعد فرض تحققه اذ ليس شرط الداعى دوام مطابقته مع الواقع وعلى هذا فالاقوى صحة الجماعة فى كلتا صورتين و محصل الكلام

في المقام هو بيان الفرق بين العنوان وبين التقييد و بين الداعى فى متعلقات العقود و الاحكام و الافعال الخارجية فالعنوان فى متعلقات العقود كالمبيع مثلا عبارة عما يتعلق به المبيع و يبذل بازائه العوض وهو عبارة عن الصورة النوعية للشئى عندالعرف ولو لم تكن صورة نوعية عند العقل اذ بين الصورة النوعية العرفية و العقلية عموم من وجه لامكان ان يكون شئى من مقومات النوعية لشئى عرفا ولم يكن كذلك عقلا وذلك كالرومية و الزنجية فى المبيع مثلا حيث انهما يعد ان متباينان عندالعرف مع انهما صنفان من نوع واحد عقلا

و بالجملة فالذى يبذل بازائه المال عند العرف هو الصورة النوعية العرفية كالعبدية و نحوها و لذلك لو اشترى العبد فظهر كونه حماراً لكان البيع باطلا لكون المقصود مما لم يقع و الواقع عليه المبيع لم يكن مقصوداً و المادة المشتركة بين العبد و الحمار ليس مما يبذل بازائه العوض لكى يقال انها هى العنوان و ان تخلف الصورة النوعية 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 مائة و الامى بخمسين ليس الخمسين من المائة فى مقابل الكتابة بل المائة كلها بازاء العبد و لكن ازدياد قيمته على الاى نشاء من قبل و صفه بالكتابة ثم تقييده بالكتابة يتصور على نحوين (احدى هما) ان يكون المبيع معلقا على الوصف بان يقول البائع ان كان العبد كاتباً فبعتهك و يقول المشتري قبلت ان كان كاتباً و هذا يبطل من جهة التعليق سواء كان المعلق عليه حاصل الام لا

و نا نيهما ان يكون شرط الكتابة التزاما فى التزام فالالتزام الاول عبارة عن الالتزام بالعنوان و الثانى عن الالتزام بوصفه ، و نتيجة هذا هو صحة المبيع و ثبوت الخيار لو تخلف الوصف فمرجع خيار تخلف الوصف الى خيار الشرط و هذا بخلاف العنوان اذ تخلفه لا يوجب الخيار اذ هو لا يكون التزام فى التزام بل هو التزام واحد و ليس التزام بالمادة المشتركة بين الصورتين حتى يجعل الالتزام بصورة العبدية التزاما فى التزام

كما لا يخفى

واما الداعى فهو ما اذا كان وصف الكتابة داعيا وباعثا لحمل المشتري على شراء العبد من غير ان يكون اشترط فى العقد بنحو التعليق وغيره و تخلفه لا يوجب شيئا لابطالان 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 والعدل والمجتهد ونحوها سواء كان من الصور النوعية او من الاوصاف القائمة بها اذ يمكن اخذ الاوصاف عناوين للمتعلقات مثل العدل فى امام الجماعة والمجتهد فى باب التقليد حيث انه من مناسبة الحكم والموضوع استفيدان جواز التقليد والاقتداء مترتبان على عنوان المجتهد والعدل بحيث يقطع بانتفاء الحكم عند تبدل العنوان ولا ينتهى الى الشك حتى تصل النوبة الى الاستصحاب ففى مثل هذه الصورة لامجال لتوهم استصحاب الموضوع ويمكن اخذ الموصوفات اعنى الذات هى العناوين للمتعلقات وذلك كالماء بالنسبة الى النجاسة حيث ان مناسبة الحكم و الموضوع ايضا كاشف عن كون الماء موضوعا والتغير منشاء لاتصاف الماء بالنجاسة لان النجاسة كسائر اعراض 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 ايضا لا ينتهى الامر الى القول باستصحاب الحكم مع الشك فى الموضوع وذلك للقطع ببقاء الموضوع فلو شك فى حكم الماء بعد زوال تغيره فلا ينعى الاشكال فى استصحابه من جهة الشبهة فى بقاء موضوعه ويمكن ان يؤخذ عنوان المتعلق هو الصورة النوعية او الصفة القائمة بها بحيث يشك فى ان الموضوع هل هو الذات حتى كان باقيا او الصفة حتى كان زائلا ولم يحرز كونه من قبيل الاول والثانى وفى مثله ينتهى الامر الى القول بعدم جواز الاستصحاب الحكمى مع عدم احراز الموضوع وبالجملة 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 في هذا المقام بوجه اخر وهو ان يكون المركب من الذات والصفة هو الموضوع للحكم بحيث اخذت الذات مقيدة بالوصف موضوعاً له

واما الداعي فهو عبارة عن كون الوصف منشاء لترتب الحكم على الذات وهذا كالتغير الذي علة لترتب النجاسة على الماء وهذا معني العنوان والتقييد والداعي في باب متعلق بالاحكام واما في باب متعلقات الافعال الخارجية فلا يتصور فيها التقييد اصلاً لا بمعنى المتصور في باب متعلقات العقود ولا بالمعنى المتصور في متعلقات الاحكام بل ليس المتصور فيه الا العنوان والداعي فالعنوان عبارة عما يقع عليه الفعل مثل هذا الشخص الذي يقع عليه الضرب والقتل ونحوهما ، وهذا المعنى من العنوان يغير مع العنوان بالمعنى الماخوذ في باب العقود ضرورة انه بالمعنى الماخوذ في باب العقود كان ممكن التخلف ولذا قلنا بانه لو باع هذا العبد فتبين انه حمار كان البيع باطلا سواء قال بعثك هذا العبد او بعثك هذا على ان يكون عبداً او العبد الذي هو هذا بعثك او نحوها من العباير وهذا بخلاف العنوان الذي يقع عليه الفعل الخارجي حيث انه غير قابل للتخلف لان ما وقع عليه الفعل يقع عليه لامحالة والداعي عبارة عما يوجب تحقق الفعل الخارجي ووقوعه على متعلقه

واما استحالة التقييد في متعلقات الافعال اما بمعناه الماخوذ في باب العقود فلان الفعل الخارجي كالضرب مثلاً لا يعقل ان يعلق ووقوعه على متعلقه مشروطاً بكذا لانه حيث وقع وقع لامحالة كان الشرط متحققاً ام لا ولا يمكن اشتراط الشرط في ضمنه نحو الالتزام في الالتزام في العقود وهذا اوضح من ان يخفى قال التقييد في باب العقود بكلاً نحوه مستحيل في باب الافعال

واما بمعناه الماخوذ في باب الاحكام اعني اخذ العنوان المجموع 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 في عدم كون الذات المجردة موضوعاً للحكم

فتمحصل من جميع ماقد مناه انه لو اقتدى بهذا الشخص الخارجى باعتقاد كونه زيداً فبان انه عمر و يكون فى الحكم عين ما اذا اقتدى بزید باعتقاد كونه هذا الشخص فبان انه ليس بزید ففى كلتا صورتين وقع الاقتداء الذى فعل خارجى بهذا الشخص الا انه فى الصورة الاولى ما كان الاعتقاد بزید يته داعياً بخلاف الثانية وكشف الخلاف فى الداعى لا يضر بوقوع الفعل بعد فرض وقوعه لان الاقتداء بهذا الشخص حصل قطعاً فتقولهم ان ما قصد لم يقع لا يستقيم بل الواقع انما هو نفس ما قصد الا ان التخلّف فى داعى القصد لافى متعلقه (هذا)

و لكن الانصاف صحة التفصيل بين صورتين وذلك لان الاقتداء و ان كان فعلاً خارجياً واقعا على شخص معين الا ان الافعال الخارجية على قسمين فمنها ما لا يكون قصدياً بل ممحضاً فى الخارجية وذلك كالضرب حيث انه يمكن ان يقع من غير قصد و اختيار ومنها فعل قصدى وذلك كالبيع وغيره من المعاملات فان مبادلة مال بمال فعل خارجى لكنه متقوم بالقصد و من جهة تقومه به لو باع هذا الموجود الخارجى بعنوان كونه عبداً 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 صورتين ببطلان الجماعة فيما اذا اقتدى بزید باعتقاد انه هـ و الحاضر ثم بان كونه عمرواً وبصحتها فيما اذا اقتدى بهذا الحاضر مقارنة مع اعتقاد زيدته ثم بان انه عمرو ولكن مع كون العمر و ايضاً عادلاً و اما لولم يكن عادلاً فعن شرح المفاتيح للوحيد قدس سره هو الصحة وذلك لانه لولم تكن الصحة فى هذا المورد اولى منها فيما اعتقد عدالة امام يتبين كونه يهودياً فالاقول من كونه مما نلامعه ... ولا يخفى ما فيه فانه فى مورد الاقتداء باليهودى اعتقد عدالة شخص ثم تبين خلافه وفيما نحن فيه اعتقد عدالة شخص لم يتبين خلافه اصلاً بل المتبين كون هذا الشخص غير ما كان متبين العدالة بل هو الذى كان متبين الفسق وهذا واضح كما لا يخفى فالحق هو بطلان الصلوة مع تبين خلاف اعتقاده اذا كان المتبين فاسقاً

وليعلم ان فرض الاقتداء بهذا الحاضر مع مقارنة الاعتقاد بزديته مشكل
و توضيحه انه قديكون محراب يتبادل فيه اما مان عادلان وقد حضره الماموم
ولايدرى ان الحاضر زيدا وعمرو فح يتمشى منه قصد الاقتداء بهذا الحاضر الجامع بين
زيد وعمرو وقد يكون المحراب لزيد ولكنه يحتمل ان يصلى فيه عمرو ايضا مع اعتقاد
ان هذا المصلى هو زيد وفي هذه الصووة لا يتمشى 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 والذي يصحح الجماعة
هو الاقتداء بالجامع بمعنى هذا المصلى سواء كان زيدا او عمروا و واضح انه لا يتشى
منه ذاك القصد في هذه الصورة اصار :

الفرع الثالث في كل صورة حكم فيها ببطلان الجماعة لا يكون بطلانها موجبا
لبطلان الصلوة بل لو اتى المصلى بما هو وظيفة المنفرد صحت صلوته فرادى وذلك
لما تقدم مراراً من ان تلك الشرائط ليست شرائط الصلوة حال الجماعة ولا تكون الجماعة
ايضاً من مقومات الصلوة فبطلان الجماعة غير مستلزم لبطلان الصلوة الا مع الاخلال
بوظيفة المنفرد

الرابع لو صلى اثنان فقال كل منهما كنت الامام تصح صلوتهما معا فرادى ولو
قال كل منهما كنت ماموما بطلت صلوتهما والاصل في ذلك ما رواه السكونى عن الصادق
عليه السلام عن علي عليه السلام في رجلين اختلفا فقال احدهما كنت امامك وقال الاخر انا كنت امامك
فقال صلوتهما تامة قال قلت فان قال كل واحد منهما كنت اتمم بك فقال صلوتهما فاسدة
وليستانفهما والمناقشة فيه بضعف السند كما عن المدارك ضعيفة بعد تلقي الاصحاح روايات
السكونى بالقبول خصوصا هذا الخبر الذى هو معمول به لديهم فالمسئلة بحمد الله تعالى
واضحة

الخامس لو شك فيما اضمره فلا يتخلو عن صور

الاولى ان يكون الشك بعد الصلوة مع الشك في اتيان كل منهما بوظيفة المنفرد
من جهة الشك في كون اماماً و الظاهر صحة صلوة كل واحد منهما في هذه الصورة

لاجل قاعدة الفراغ لكون الشك في الصحة من جهة الشك في ترك وظيفة المنفرد
الثانية ان يعلم بترك وظيفة المنفرد ويقطع بانه قصد المامومية ويشك في صحة
 صلوته من جهة الشك في قصد الاخر حيث لا يدري هو انه قصد الامامة او المامومية
 والظاهر بطلان الصلوة في هذه الصورة لكون الشك فيها ناشيا عن قصد الغير فيخرج
 عن مورد قاعدة الفراغ اذ هي انما تدل على الصحة بالنسبة الى ما يشك في فعل نفسه
 لا فعل غيره

الثالثة ان يعلم بترك وظيفة المنفرد مع الشك في 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 قصدها و الظاهر بطلان
 الصلوة في هذه الصورة لعدم جريان قاعدة الفراغ في تصحيح قصد الغير

الخامسة ان يكون الشك في الاثناء بعد التجاوز عن محل الاتيان بوظيفة
 المنفرد و يجرى في هذه الصورة جميع الصور المتقدمة مذ كون الشك مع الشك
 في ترك الوظيفة الى اخر الصور

السادسة ان يكون الشك في الاثناء قبل التجاوز عن محل ما هو وظيفة المنفرد
 و حكم هذه الصورة هو قصد الانفراد والاتيان بما هو وظيفة المنفرد ولا اشكال
 فيه اصلا

هذا تمام الكلام في شرائط الجماعة بقى الكلام في احكامها وهي امور (الاول)
 في قراءة الماموم خلف الامام الذي يقتدى به و فيه مسائل (الاولى) في حكم قراءة
 الماموم في الأئلين من الصلوات الاخفائية فاعلم ان المشهور ذهبوا الى كراهة القراءة خلف
 من يقتدى به في ائلي الاخفائية وقد افتى جماعة على تحريمها و مستند المشهور
 الى القول بالكراهة هو ورود المنع عنها في جملة من الاخبار مع ثبوت الترخيص فيها
 في بعض اخرى و مقتضى الجمع بينها هو حمل الاخبار المانعة على الكراهة

فمن الطائفة الاولى صحيح عبد الرحمن الحجاج عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام اما

الصلوة التى لا يجهر فيها بالقراءة فان ذلك جعل اليه فلا تقرأ خلفه الحديث
وصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام وان كنت خلف امام فلا تقرأ شيئا فى الاولتين
وانصت لقراءته الحديث

و موثق يونس بن يعقوب عن الصادق عليه السلام عن الصلوة خلف من ارتضى به ، اقرء
خلفه قال من رضيت به فلا تقرأ خلفه وفي معنى هذه الاخبار غيرها
ومن الطائفة الثانية خبر سليمان بن خالد قلت للصادق عليه السلام ايقراء الرجل فى
الاولى والعصر خلف الامام وهو لا يعلم انه يقرء فقال عليه السلام لا ينبغي له ان يقرء يكله الى
الامام وفى قوله وهو لا يعلم احتمالات (الاول) ان يكون شاكا فى قراءة امامه و على
هذا فالظاهر منه كون الشك فى الاخيرتين بمعنى انه لا يدري ان الامام فى الاخيرتين
يقرء او يسبح ولا يصح حمله ح على الأولين اذ الشك فى قراءة الامام مع كونه ممن
يقتدى به لا يجتمعان (والثانى) ان يكون عدم العلم كناية عن عدم سماع قراءته ، بمعنى
انه لا يسمع قراءته فيما من شأنه السماع . وعلى هذا فيختص بالجهرية التى تكون مقسما
لما يسمع ولا يسمع

و الثالث ان يكون هذا المعنى فى الصلوة الاخفائية فعلى الاحتمال الاخير
يكون كلمة ينبغي دالة على مرجوحية القراءة فى الصلوات الاخفائية : فيصير الخبر
قرينة على حمل ماورد من النواهي فى الطائفة الاولى على الكراهة ، مضافا الى ما
فى تلك الطائفة من الاشعار على الكراهة هذا ، ومما ذكرناه يظهر ضعف ما فى هذا
الاستدلال وذلك من جهة قيام احتمال كون السؤال عن الاخيرتين او عن اولئى الجهرية
ومعه يصير مجملا غير صالح لان يستدل به على اثبات الكراهة فى اولئى الاخفائية و
فى معنى هذا الخبر خبران اخران دلالة وضعفا لا حوط ان لم يكن اقوى ترك القراءة
فى اولئى الاخفائية لعدم ما يبدل على الكراهة

المسئلة الثانية فى حكم القراءة فى اولئى الجهرية فيما اذا سمع صوت الامام
ولو همهمة والاقوى تحريم القراءة عليه كما عليه المشهور ، لدلالة جملة من الاخبار عليه : و
ليس فى البين ما يمكن ان يستدل به على جواز القراءة فى هذه الصورة ، ولذلك ذهب

المشور الى تحريمها فى هذه الصورة مع ذهابهم الى الكراهة فى المسئلة الاولى
المسئلة الثالثة فى حكم القراءة فى اولئى الجهرية اذا لم يسمع صوت الامام
ولو بالمهممة و الاقوى استحباب القراءة فى هذه الصورة ، و ذلك لصحيح الحلبي عن
الصادق عليه السلام قال اذا صليت خلف امام تأتم به فلا تقرأ خلفه سمعت قرائته او لم تسمع
الان تكون صلوة تجهر بها ولم تسمع فاقراء وهذا الخبر ظاهر فى تحريم القراءة خلف
الامام مطلقا سواء كانت فى الاخفائية او الجهرية الا الجهرية التى لم تسمع فيها القراءة
و الامر بالقراءة عند عدم السماع و ان كان ظاهرا فى الوجوب فى هذه الصورة الا انه محمول
على الاستحباب بقريئة صحيح على بن يقطين : قال سئلت ابا الحسن الاول عليه السلام عن الرجل
يصلى خلف امام يقتدى به فى صلوة يجهر فيها بالقراءة فلا يسمع القراءة قال لا بأس الا
صمت وان قرء ، حيث انه صريح فى جواز القراءة والانصات كليهما فى صورة عدم السماع
واما عدم جواز القراءة فى صورة سماع مهممة الامام فمما يدل عليه خبر سماعة : قال
سألت عن الرجل يأم الناس فيسمعون صوته ولا يفقهون ما يقول فقل عليه السلام اذا سمع صوته
فهو يجزيه واذالم يسمع صوته قرء لنفسه ودلالته على هذا المدعى واضحة

المسئلة الرابعة فى حكم القراءة فى الاخيرتين من الجهرية و الاخفائية و الاقوال
فيه تبلغ ستة او اكثر من وجوب الانصات والتخير بين القراءة و التسييح مع التساوى
بين القراءة و التسييح مع التساوى او افضيلة القراءة او التسييح امامطلقا او ما اذا ادرك
قراءة الأولين اما اذا لم يدرك بان لم يقرء هو بنفسه للنسيان ولم يدرك قراءة الامام لكونه
مسبوqa فيكون الافضل فى هذه الصورة هو القراءة و قد تقدم تفصيل ذلك كلاء فى باب
القراءة

وينبغى التنبه على امور ، الاول تجوز القراءة من المأموم بقصد القرانية لا بقصد
الجزئية مطلقا سواء كان فى الجهرية او الاخفائية الاعلى مذهب من يعتبر الانصات لافى
الجهرية ويلزمه القول بعدم جواز قراءة شئى (ح) حتى التسييح مطلقا ولو بنحو حديث
النفس لنا فانه مع الانصات وهو مملخالفته مع ما صرح به فى الاخبار من جواز الذكر
والتسييح كما لا يخفى

الثاني معنى الكراهة على القول بها في الاخفائية او الجهرية هو الكراهة المصطلحة في العبادات المكروهة فيما لا بد لها وقد حققناه في الاصول بما لا مزيد عليه
فراجع

الثالث المراد من السماع هو فعلية السماع في مقابل عدمه مطلقا سواء كان عدمه مستندا الى بعد المأموم عن الامام او وجود الهمهة لمانعة عن سماع قرائته او صمم في المأموم ونحوه فالمدار على عدم السماع الفعلي بئى وجه كان

الرابع اذا سمع بعض القراءة ولم يسمع بعضها فهل يجوز ان يقرأ مطلقا حتى ماسمعه منها او لا يجوز مطلقا حتى : ما لا يسمع منها او يفصل بين ماسمعه فلا يجوز و بين ما لا يسمع فيجوز وجوه ،، وجه الاول اعتبار كون المدار على السقوط سماع الجميع على نحو الايجاب الكلي فلو لم يسمع كك لا يسقط شيئى ووجه **الثاني** كون المدار على جواز القراءة هو عدم سماع الجميع على نحو السلب الكلي فلا يجوز حين يسمع ولو شيأ منها ،، ووجه الثالث . كون المدار على السقوط على النحو العام الاصولى فيسقط ماسمع و يجوز قرائتها لم يسمع ولا يخفى بعد هذه الوجوه كلها فالمسئلة ملتسبة جداً وان كان الوجه الثاني لا يخلو عن قرب وعليه فلو سمع من الاول فلا يجوز عليه القراءة بعده و لو لم يسمع من الاول الاول فيجوز له القراءة الى ان يسمع ثم بعد السماع لا يجوز عليه القراءة و لو لم يسمع بعد ما سمع و لكن الاحتياط بترك القراءة مطلقا و باتيانها لا يقصد الجزئية مما لا ينبغي ان يترك

الخامس الامام ضامن لشرائط القراءة مثل ضمانه للقراءة نفسها لظهور كون

ضمانه للقراءة ضمانا لها بما يتبعها من الشرائط

و اما شرائط الصلوة حال القراءة كالقيام بناء على ان يكون شرطا للصلوة لا

لقراءة فالظاهر وجوب اتيانها على المأموم لعدم ما يدل على ضمان الامام عنها نعم لا يجب القيام على المأموم من اول قراءة الامام فله ان يجلس الى قبل ركوع الامام لعدم دليل على وجوبه كك ولو فرض قيام الدليل عليه ايضا لكن محكوماً بما دل على انه لو ادرك الامام في اخر القراءة او في الركوع فقد ادرك ما قبله

السادس لو قصد الانفراد في حال القنوت مثلاً او بعد تمام قراءة الامام لا يجب عليه القراءة ولو انفرد في اثناء القراءة فلا اشكال في انه يجب عليه الاتيان بما لم يدرك من قراءة الامام والقياس الى ما قرئه ففي وجوب ادعائه عليه وعدمه (وجهان) ، اقربهما عدم . وذلك لكون ما ادركه من قرائته بحكم ادراك كل ما قرئه الامام الى حين انفرده نعم لو كان جالساً حين قراءة الامام وقصد الانفراد قبل قيامه يجب عليه استئناف القراءة لعدم ادراك ركعة الامام حتى يكون في حكم من ادرك قبله

السابع لو شك في سماع القراءة فعلى القول بوجوب القراءة حين عدم السماع يدور الامر بين الوجوب والحرمة لعدم اقوائية شئى من الاحتمالين فيصير من صغريات تلك المسئلة وعلى القول بعدم الوجوب فيكون من باب الدوران بين الحرمة وغير الوجوب ولا يخفى حكمه والذي يسهل الخطب هو جواز القراءة في جميع الصور بقصد القرية المطلقة كما قدمناه

المسئلة الخامسة في حكم القراءة خلف من لا يعتد بقرائته كاهل الخلاف والمشهور بين الاصحاب هو وجوب القراءة التامة عند الامكان والا فيكتفى بما امكن ومع عدم تمكنه اصلاً فيكتفى منها بحديث النفس ومع عدم التمكن من حديث النفس ايضاً فيما اذا سبقه الامام بالركوع فتسقط وما ذكره من التفصيل هو المنصور و يدل عليه بعد مفروغية جواز الاقتداء بهم في معرض التقية وعدم وجوب التفصي فيما اذا امكن جملة من الاخبار

منها ما رواه في الكافي في الصحيح عن الحلبي عن الصادق عليه السلام قال اذا صليت خلف امام لا تقتدى به فاقرء خلفه سمعت قرائته ام لم تسمع وهذا يدل على وجوب القراءة خلفهم وعدم الاعتداد بقرائتهم ولو سمع قرائتهم

وهنا صحيح على بن يقطين قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلي خلف من لا يقتدي به بصلوته والامام يجهر بالقراءة قال عليه السلام اقر لنفسك وان لم تسمع نفسك فلا بأس وهذا يدل على الاخفات بالقراءة في الصلوة الجهرية وانه مع عدم التمكن من اسماع نفسه يكتفى بحديث النفس والمراد بالسماع بالنفس هو القراءة بما يتحقق به مصداق

القراءة ولو لم يسمع باذنيه لان العالم بقراءة نفسه حضورى كما تقدم فى مبحث القراءة فيكون المراد من حديث النفس تخطر الفاظ القراءة فى القلب من غير الاجراء على اللسان

ومنها ما فى التهذيب عن احمد بن محمد بن نصر عن ابى الحسن الرضا عليه السلام قال قلت له انى ادخل مع هولاء فى صلوة المغرب فيعجلونى الى ما ان اؤذن واقيم ولا قرء الا الحمد حتى يركع ايجزىنى ذلك . قال نعم يجزيك الحمد وحدها

و هذا يدل على جواز الاكتفاء بالحمد وحدها لو سبقه الامام الى الركوع و لم يتمكن من قراءة السورة وهذا الحكم ليس مختصاً فى اليتيماء بمن لا يقتدى به بل عام بالنسبة الى من يقتدى به ايضاً كما سيأتى تفصيله

ومنها صحيح ابى بصير قال قلت لابي جعفر عليه السلام من لا اقتدى به فى الصلوة قال افرغ قبل ان يفرغ فانك فى حصار فان فرغ قبلك فاطم القراءة واركع معه وهذا يدل على جواز الاكتفاء ولو ببعض القراءة

ومنها خبر احمد بن عايد قال قلت لابي الحسن عليه السلام انى ادخل مع هولاء فى صلوة المغرب فيعجلونى الى ما اؤذن واقيم فلا اقرء شيئاً حتى اذار كعوا واركع معهم ايجزىنى ذلك قال نعم .. وخبر زرارة عن الباقر عليه السلام قال لا بأس ان تصلي خلف الناصب ولا تقرء خلفه فيما يجهر فيه فان قرأته تجزيك اذا سمعها ، وهذا الخبر ان يدل ان على سقوط القراءة رأساً للمحمولان على صورة عدم التمكن منها و فى معنى هذه الاخبار غيرها : ولا يخفى انها من حيث المجموع مما يستفاد منها ما عليه المشهور ، ثم انه يكتفى بما اتى به من الصلوة ولا يجب عليه الاعادة او القضاء بعد رفع التقية كما فى كل حكم اضطرارى ناشى عن التقية

الامر الثانى لاشكال فى وجوب متابعة الماموم للامام الذى يقتدى به فى الجملة وعليه الاجماع ويدل عليه مضاف الى الاجماع النبوى المشهور . انما جعل الامام ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا ، وفى بعض العباء بزيادة قوله واذا كبر فكبروا وفى بعض اخرى واذا قرء فانصتوا لكنه ليس مذكوراً فى عبارة الاصحاب : وهذا الخبر وان كان عامياً 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 صلى الله عليه وسلم 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 انسياقه الى الفهم فليس في الخبر ما يبدل على
 وجوب المتابعة في الاقوال كوجوبها في الافعال وهذا في غير الاقوال الواجبة مطلقا او
 الواجبة الغير المسموعة ظاهر اذ الغير الواجبة ليست واجبا حتى يجب فيها المتابعة و
 غير المسموعة من الواجبة لا يكون مسموعة لكي يتبع الماموم فيهما واما في الواجبة
 المسموعة فلا يخلو عن شوب الاشكال من جهة احتمال كون ذكر اركوع والسجود كناية عن
 كل من الافعال والاقوال فلا احتياط فيها لا ينبغي ان يترك

الثاني لاشكال في دلالة الخبر على عدم جواز تقدم الماموم على الامام في الافعال
 واما وجوب تأخره عنه وعدم جواز المقارنة فلا دلالة فيه ، والكلام يقع تارة في
 دلالة صدر الخبر اعنى قوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به ، و اخرى في قوله صلى الله عليه وسلم
 فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا ، اما الصدر فلا دلالة فيه على وجوب
 المقارنة وذلك لان تبعية التابع للمتبوع يكون على قسمين (الاول) ان يكون تابعه
 في كلما يفعل به بحيث يكون فعل المتبوع بوجوده العيني محرر للتابع ومحدثا لارادته
 فليس له قصد الى الفعل لولا فعل المتبوع اصلا

الثاني ان يكون فعلا مشتركا بين التاب والمتبوع ولا يكون ارادة اصل الفعل من
 التابع ناشيا عن فعل المتبوع بل التبعية انما هو في ربط فعله بفعله لاني اصل صدوره ولازم
 القسم الاول هو تأخر فعل التابع عن المتبوع بالزمان ضرورة اقتضاء انبعث ارادته عن فعل
 المتبوع تأخر فعله عنه كذلك كما لا يخفى ولازم القسم الثاني هو عدم لزوم التأخر اذ لا يكون
 ارادة التابع لاصل الفعل ناشيا عن فعل المتبوع فيمكن تقارن ارادتهما للفعل فيقارن فيه
 ولا يقال باقتضاء التبعية تأخر التابع عن المتبوع بحسب الزمان وذلك لفقاده من حيث ان

اظهر مصاديق التبعية هو تبعية المعلول للعلة وواضح انهما متقارنان بالزمان بل لا يعقل تأخر المعلول عن علته بحسب الزمان ، هذا بالبسة الى الصدر
واما بالنسبة الى قوله فاذا ركع فاركعوا فقد يقال بان تفريع ركوع المأموم على ركوع الامام مع التعبير عن ركوعه بصيغة الماضي الدال على النسبته التحقيقية يدل على اعتبار تاخر فعل المأموم عن فعل الامام بناء على دلالة صيغة الماضي على الزمان الماضي ولكنه ممنوع بمنع دلالة الفعل على الزمان وانما الماضي موضوع للدلالة على النسبة التحقيقية ولكن لازم صدق الاخبار عنها انما هو وقوعها قبل الاخبار بها ولو بآن ما فالدلالة على الزمان الماضي نشأت من صدق الاخبار بصيغة الماضي لا انه مدلول للصيغة وعليه فاذا لم يكن الاستعمال في مقام الاخبار بل كان للانشاء فلا تدل على الزمان اصلا والجمل الشرطية مطلقا منسلخة عن سوقها في مقام الاخبار مثل اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واذا جاءك زيد فاکرمه ونحوهما و لذلك يكون الجزاء والشرط متقارنين بالزمان

والسرفيه هو ما ذكرناه من انسلاخ الجملة الشرطية عن الاخبار التي كانت الدلالة على الزمان من لوازم صدقها

هذا تمام الكلام في الافعال : واما الاقوال فتارة يكون الكلام في تكبيرة الاحرام واخرى في غيرها من الاقوال وثالثة في السلام اما التكبيرة فلا شبهة ولا اشكال في عدم جواز تقدمها على تكبيرة الامام من جهة عدم تحقق صلوة للامام حتى يتحقق الایتمام ، و هل يصح المقارنة او يشترط تاخرها عن اول تكبيرة الامام او يعتبر ان تكون بعد الفراغ عن تكبير الامام وجوه بل اقوال اقواها الاول

وذلك لعدم الدليل على اعتبار التأخر مطلقا سواء كان عن اول التكبيرة او عن تمامها وعدم توقف صدق الاقتداء والایتمام على تاخرها بل التبعية تتحقق ولو مع المقارنة بالزمان واما النبوى المعروف المشتمل على قوله فاذا كبر فكبروا فلا يدل على وجوب التأخر وذلك لعدم الاعتماد على تلك النسخة من جهة خلوها نقله الاصحاب عن تلك الفقرة مضافا الى ان حال هذه الشرطية ايضا كالشرطتين المتقدمتين اعنى قوله **عَلَيْكُمْ**

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 التأخير كما لتقديم فهو مؤل بارادة نفي التقدم فيكون سوقه
ليبان عدم جواز التقدم للبيان وجوب المقارنة ، ، واما ذيله الدال على اعادة التكبير
لو وقع قبل تكبير الامام فهو بظاهره غير معمول به لعدم بطلان صلوته لو وقع كك ، ،
غاية الامر تكون فرادى لاجماعة اللهم الا ان يحمل على ما اذا كبر بعنوان الجماعة مقيداً
بايقسا عما بحيث لولاها لم يرد الصلوة الفرادى اصلا ، ، فحينئذ يصح الحكم ببطلانها و
لزوم اعادتها : وبالجمله فالاقوى جواز مقارنة تكبير المأموم مع احرام الامام ، ، لكن
الاحوط تأخر احرامه عن شروع الامام فى التكبير ولو وقع تحريمه فى اثناء تكبيره و
احوط منه كون شروع المأموم بعد فراغ الامام عن التحريم واما سائر الاقوال غير التسليم
فقه تقدم شرط من الكلام فيها

ومحصله ان النبوى المعروف لا دلالة فيه على عدم جواز تقدم المأموم فيها
على الامام وهذا على نسخة التى لم يذكر فيها قوله والله اعلم و اذا كبر فكبروا ظاهر
كما تقدم وعلى تلك النسخة ايضاً كك لما تقدم من عدم اعتماد الاصحاب على تلك
الفقرة اولاً ، ، وعدم دلالتها على عدم جواز التقدم فى ماعدي التكبيره بدعوى كونها من
باب ذكر الخاص و ارادة العام ثانياً : وذلك لقوة احتمال الخصوصية فى التكبيره حيث
ان قبل التكبيره الاحرام لا تكون صلوة حتى تنغقد الجماعة وهذا بخلاف الركوع
مثلاً حيث يقطع بعدم الفرق بين الدحول فيه وبين الرفع عنه فاذا لم يجز التقدم فى دخوله
لم يجز فى الرفع عنه وكذا الخبر المروى عن ابى سعيد الخدرى عن رسول الله
ﷺ اذا قمت الى الصلوة فاعد لواصفوكم واقيموها وسورا الفرج واذا قال امامكم
الله اكبر فقولوا الله اكبر واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا اللهم ربنا ولك الحمد
فانه لا دلالة لقوله والله اعلم 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 المين ما يدل على عدم جواز التقدم في الافعال الا ان الاحتياط الافعال الواجبة مما لا ينبغي تركه

واما التسليم فقد قيل بعدم جواز التقديم فيه قيا ساله بالتحريمه ، وهو ضعيف جداً لبطلان القياس و عدم ما يدل على المنع من تقديمه مضافا الى ما يدل الى جوازه وذلك كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون خلف الامام فيطيل الامام تشهد 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 المعز في الرجل يصلي خلف امام فسلم قبل الامام قال عليه السلام ليس بذلك بأس وهذا ايضاً ظاهر في كون تقدمه مع بقاء القدوة فالمستحصل من هذه المسئلة هو عدم جواز تقدم الماموم على الامام في الافعال والتكبيره من الاقوال و جوازه فيما عدى التحريمه من الاقوال حتى التسليم وجواز المقارنة في جميع ذلك حتى في التحريمه مع ما فيها من الاحتياط (والحمد لله)

هذا بالنسبة 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 اولاً ، واخرى بالنسبة الى ما عدى 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 اور ركعتين فاقراء 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 فاقراء لنفسك بفاتحة الكتاب وسورة ان امهلك الامام او ما ادركت ان تقرء وفي معنى هذه الاخبار

غيرها ، ودلالاتها واضحة في الترخيص بترك السورة اذالم يمهلها الامام ، وليس ذلك الامن جهة لزوم ادراك ركوع الامام و لولا لزوم ادراكه لما كان اقتضاء للترخيص في ترك قرائتها

لا يقال انما الترخيص في ترك السورة لمكان جواز تركها في صورة الاستعجال فلايدل على وجوب ادراك الركوع

لانه يقال الاستعجال في المقام يتوقف على وجوب ادراك ركوع الامام والافلا موضوع للاستعجال ضرورة امكان اتمام المأموم قرائته ثم التحاقه بالامام في السجود هذا بالنسبة الى التأخر عن الركوع بعد تحقق الايتمام قبله لابان اتم في الركوع فان هنا مسألتين (احديهما) ادراك الركعة بادراك الامام في الركوع وقد تقدم

وثانيهما عدم جواز التأخر عن الركوع اذا ادرك ما قبل الركوع سواء في ذلك الركعة الاولى او غيرها ولاربط لاحدي المسألتين بالآخرى

واما التأخر بالنسبة الى ماعدى الركوع من بقية الافعال فالاقوي بجوازه 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 ما دل على جواز التأخير واما عدم جوازه بالزائد عن المتعارف فللنبوي المتقدم اعنى قوله بِالْقَوْلِ وَالْهَوْنِ فاذا ذار كع فاركعوا و اذا سجد فاسجدوا ، حيث انه يدل على وجوب متابعة المأموم الامام في الركوع والسجود ويلحق بهما بقية الافعال لاجل عدم الفرق بينهما ، مضافا الى عدم صدق القدوة والايتمام مع التخلف الفاحش كما لا يخفى

ومنه يظهر ان الضابط في المقدار الفاحش هو ما لم يصدق معه الاقتداء عرفاً واما انقسام الفاحش الى ما يوجب بطلان القدوة وما لا يوجب فهو فاسد ضرورة عدم بطلانها بالتأخر بعد ورود الدليل على بقاء القدوة لوزوحم في الجمعة فسات منه الركعتان حيث وردانه يصبرحتى يأتي الامام بالركعة الثانية فيجعل المأموم سجدة الامام من الثانية سجدة له من الاولى ويأتي بالركعة الثانية بعد اتمام الامام وذلك فيما اذافات من المأموم سجدة 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 الاضرار بسبب التزاحم لان الظاهر عدم التفاوت في الشرطية بين ما كان انتفاء الشرط بالا اختيار او بالابالا اختيار غاية الامر عدم ثبوت الاثم في الثاني

الامر الثالث هل وجوب المتابعة في موضع وجوبها الذي تبين في الامر المتقدم نفسى او شرطى وعلل الثاني فهل هي شرط لاصل الصلوة او للقدوة بالنسبة الي تمام الصلوة او بالنسبة الي كل جزء من اجزائها **اقوال** ربما يبلغ مع القول بعدم الوجوب الي خمسة اقوال

والاقوى منها هو القول بالوجوب النفسى وذلك لبطلان ما عداها 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 او للجماعة ، ، اما ما دل 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 ما دل على بقائها في صورة التقدم فلما ورد من ان المتعمد في التقديم على الامام بالركوع او السجود يجب عليه الصبر الي ان يلحقه الامام فلو لاصحة صلوته وبقاء القدوة بالقياس الي الصلوة وبالنسبة الي الجزء منها ما كان لوجوب الصبر الي ان يلحقه الامام معللا بانه لو تابع الامام يلزم زيادة الركن معنى وهذا ظاهر

مضافا الي انه لا يستفاد من النبوى المتقدم الا الوجوب النفسى وتقريبه : ان قوله **وَالْمُؤْتَمِرِينَ** انما جعل الامام اماما يؤتم به ، يدل على ان غاية المترتبة على جعل الامام هو وجوب متابعتة فيكون متابعتة من الغايات المترتبة على امامته ومن احكامه لامن شرائطه وذلك كالغايات المترتبة على البيعة وعلى العقود مثل وجوب التسليم ونحوه حيث ان وجوب التسليم ليس من شرائط صحة البيع بحيث لو لاه لكان البيع فاسدا بل هو من الاحكام المترتبة على البيع وكذا الاحكام المترتبة على البيعة فاذا كانت المتابعة مترتبة على جعل الامام اماما وصارت غاية له لانتكون من شرائط الجماعة فح

يكون وجوبها نفسياً هذا مضافاً الى ما فى جعلها شرطاً للقدوة بالنسبة الى الجزء من الصلوة حيث ان القول به فاسد من جهة عدم كون القدوة ملحوظاً بالقياس الى كل جزء جزء مستقلاً حتى تبطل فى جزء وتبقى فى جزء اخر بل هى امر بسيط متعلق بتمام الاجزاء فاذا بطلت بطلت من رأس نظير نية الصلوة فلا يصح القول ببطلانها فى جزء وصحتها فى 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 وغيره هو الوجوب النفسى

الامر الرابع قد يقال بناء على وجوب المتابعة بالوجوب النفسى ببطلان الصلوة بتركها بناء على ان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص ، واورد عليه بمنع الاقتضاء ولا يخفى ما فى هذا القول وتوضيحه ان مورد الضد هو ما اذا كان اتيان شىء موجبا لصف القدوة عن اتيان الاخر عقلاً او بتعجيز مولى ولاربط لذلك بالمقام حيث انه لو ترك المتابعة بالتقدم على الامام فى الركوع او السجود ليس عدم التمكن من المتابعة من جهة تعجيز فى الاتيان بها بل انما هو من جهة وقوع ما يجب فيه المتابعة منه صحيحاً فلا ضرورة عدم شرطية المتابعة للصلوة وبعد الاتيان به صحيحاً حصل الامثال فلا يبقى موقع للاتيان به حتى يحصل به المتابعة ونظير ذلك ما اذا اتى بالجهر فى موضع الاخفات او بالعكس ، حيث ان عدم التمكن من الاتيان بما تركه انما هو لاتيان محله صحيحاً فلا موقع معه للتدارك ، وهذا خارج عن باب الضد وعليه فلو قلنا باقتضاء الامر بالشىء للنهى عن ضده لما كان وجه للقول للبطلان هذا فى صورة ترك المتابعة بالتقدم واما تركها بالتأخر فهو اظهر ، هذا كله مع ان القول بالبطلان بتعمد ترك المتابعة اجتهاد فى مقابل النص الدال على ان المتعمد بالتقديم يجب عليه الاستمرار الى ان يلحقه الامام كما لا يخفى

الامر الخامس المشهور على التفصيل بين الاخلال بالمتابعة سهواً او عمداً بوجوب تداركها بمتابعة الامام فى الاول ووجوب الاستمرار الى ان يلحقه الامام فى الثانى و ذلك لورود روايات دالة على وجوب العود لتحصيل المتابعة فيما اذار كع او سجد قبل

الامام ارفع رأسه عن الركوع والسجود قبله وما دل 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 بعد تعمد الماموم في ترك المتابعة ومافى الثانية مما يوجب حمله على العمد كما فى خبر غياث بن ابراهيم لما فيه من القرينة على ذلك ، وهو قوله (ولما راى ان ابطاء الامام) حيث انه يدل على ان رفعه من الركوع كان بتخييل 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 فختص مورد ها 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 الاعداء فى صورة السهو تنقلب النسبة والالزم عدم تحقق المورد العام المخصص بالاجماع : وهذه قاعدة كلية مطردة فى جميع الابواب حيث ان تخصيص احد العاملين موجب لانتقال النسبة ، واما حمل الاخبار الدالة على وجوب العود على الاستحباب ، بقرينة خبر غياث بن ابراهيم الدال على عدم الوجوب : ففاسد لان الحمل على الاستحباب انما يصح فيما لو قام قرينة ظاهرة فى نفي 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 والسجود 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 واعداء الى الركوع والسجود فيما اذا تقدم فى الرفع او الى الرفع منهما فيما اذا تقدم فى الرفع بطلت صلوته بسبب الزيادة الغير المغتفرة من غير فرق بين ما اذا اخل بالذكر ام لا وهذا واضح

الثالث لو ترك الاعادة فى صورة السهولم تبطل الصلوة فيما اذا كان ترك المتابعة سهواً بعد الا تيان بالذكر الواجب قطعاً بناء على كون وجوب المتابعة نفسياً على ما هو المختار و لو كان تركها قبل الا تيان بالذكر فى البطلان ح من جهة استلزامه ترك الذكر الواجب عليه لانه لو اعاد ليأتى بالذكر وعدمه من جهة فوات محل الذكر وجهان اقواهما الاخير

وتوضيحه ان السهو عن المتابعة قبل الذكر الواجب تارة يكون مع الاخلال بالذكر عمداً واخرى يكون مع الغفلة عنه فعلى الاول فتبطل الصلوة من جهة الاخلال بالذكر عمداً وهو مبطل للصلوة وعلى الثانى فلا تبطل الصلوة بتركه ح لكن يبقى الكلام فى وجوب الا تيان به فى صورة العود الى الركوع والسجود من جهة المتابعة وهو مبنى على كون ما يأتى به بعنوان المتابعة واجبا شرطياً معدوداً من افعال الصلوة فكان ركعته هذه صارت مركبة من ركوعين مثلاً او كان ما يأتى به متصلًا بما أتى فكانه هو وما قبله ركوع واحد بالقاء التخلل الواقع بينهما فعلى الوجهين يكون الماتى به بعنوان المتابعة فعلاً صلوتياً يجب فيه الذكر

ولكن الوجهين كليهما ممنوعان بل الماتى به واجب نفسى ولذا لا يضر الاخلال به ولو كان عاصياً فح فلا دليل على وجوب الذكر فيه ولو منع تركه فى ما قبله فح فلا يترتب على ترك الاعادة بطلان اصلاً ومنه يظهر انه لو اعاده للمتابعة لا يجب عليه الذكر ولو منع تركه فيما أتى قبله كما لا يخفى

الرابع قال فى العروة ما حصله انه لو ركع سهواً فى حال قراءة الامام ثم ترك المتابعة ولم يعد الى القيام فالاحوط البطلان ولو ركع عمداً فترك المتابعة فالاقوى البطلان ، والفرق بين الصورتين بالاحتياط فى الاول والفتوى بالبطلان فى الثانى مشكل وذلك لانه لا يخلو القيام اما ان يكون شرطاً للقراءة او يكون واجباً مستقلاً من افعال الصلوة فى حال القراءة وعلى الاول فاما يكون الامام متحماً لقراءة الماموم بما يتبعها من الشرائط او لا يكون متحماً لتوابعها فان كان القيام شرطاً للقراءة وكان الامام متحماً لها بتوابعها فلا بطلان من جهة ترك العود الى المتابعة فى الصورتين

عدم الاخلال بشيئى من افعال الصلوة وشرائطها فى هذه الصورة الالمتابعة التى عرفت انها واجب نفيسى وكذا ان كان القيام واجبا مستقلا حيث انه واجب فى حال القراءة وبعد سقوط القراءة عن الماموم فلا دليل على وجوب القيام عليه فى حال قراءة الامام الالبعقدار تتحقق به الركعة المفروض حصوله قبل الهوى الى الركوع

ولو كان شرطاً للقراءة ولم يكن الامام متحملاً لتوابعها فتيجه البطلان فى الصورتين من غير فرق بين العمد والسهو فالفرق بين الصورتين بالحكم بالبطلان فى صورة العمد والاحتياط فى صورة السهو لوجهه ،، وحيث قد تقدم ان الاقوى فى باب القيام هو وجوبه فى حال القراءة لشرطيته لها فالاقوى عدم البطلان فى الصورتين و ان كان الاقوى مع القول بشرطيته للقراءة ايضاً كك كما هو الاقوى من تحمل الامام قراءة الماموم بما يتبعها من الشرائط ،، هذا

ولكن يمكن ان يقال بالتفصيل بين العمد والسهو بالحكم بالبطلان فى الاول دون الاخير : فيما اذا هوى الى الركوع فى حال قراءة الامام من جهة الاخلال بشرط الركوع عمداً فى صورة العمد دون السهو ،، وذلك بناء على مقدمتين

احديهما ان قراءة الامام قراءة الماموم وقد نزلت منزلتها (والثانية) ان محل الركوع انما هو بعد الفراغ عن القراءة وبعد تنزيل قراءة الامام منزلة قراءة الماموم يستنتج ان محل ركوع الماموم انما هو بعد قراءة الامام بحيث لو اتى به قبل فراغ الامام عن القراءة لكان فى غير محله ،، ونتيجة ذلك هو بطلان الصلوة فى صورة العمد من جهة الاخلال بشرط الركوع ولو عاد الى المتابعة وعدم بطلانها فى صورة السهو لعدم البأس فى الاخلال السهوى ولو لم يعد الى المتابعة لكون وجوب العود اليها نفسياً كما تقدم ومع عدم الفوت لم يفت منه الا شرط الركوع سهواً وهو كونه بعد القراءة والمفروض عدم وقوع الاخلال به

ولكن الشأن فى انتاج المقدمتين المذكورتين شرطية كون ركوع الماموم بعد الفراغ عن قراءة الامام ضرورة ان تنزيل قراءة الامام منزلة قراءة الماموم لا يدل على شرطية تاخير ركوعه عن قراءته فح لا يمكن القطع بالبطلان فى صورة العمد بذاك

الوجه وان كان الاحتياط فيه مما لا باس به واما فى صورة السهو فالانصاف انه لا مجال فيه للاحتياط لعدم ما يقتضيه

الخامس قد تقدم انه لو هوى الى الركوع او السجود قبل الامام سهواً يجب عليه المتابعة بالرفع عما هوى اليه ثم الركوع او السجود مع الامام ،، فهل الركوع او السجود الصلوتى هو الاول والاخير (احتملان) اقواهما الاول وذلك لان ركوعه الذى وقع منه قبل ركوع الامام ركوع رقع فى محله على ما هو المفروض فيكون ركوعاً صلوتياً وليس فى البين ما يوجب صرفه عن الركوع الصلوتى لان ما ورد مما يدل على وجوب المتابعة لا يدل على كون الركوع الصلوتى هو الاول والاخير بل انما هو دال على وجوب المتابعة ساكتاً عن الدلالة على تعيين الركوع الصلوتى فى الاول والاخير (فتح) مقتضى جزئيته للصلوة وجوب الذكر فيه لو كان التذكر قبل الاتيان به فيقع التزام بين الرفع عنه لمكان المتابعة وبين الابقاء بمقدار الذكر لكن التحقيق عدم التزام مكان كون المتابعة الواجبة عرفية ولا يضر بها الفصل بمقدار الاقل الواجب منه ولا يتعدى عنه هذا فى الركوع الاول اما الركوع الثانى فلا يجب فيه الذكر لعدم كونه ركوعاً صلوتياً بل انما هو واجب لمكان المتابعة والذكر انما يجب فى الركوع الصلوتى ولا تجب المتابعة فى الذكر لاختصاص وجوبها بالافعال دون الاقوال حسب ما تقدم

السادس لاشكال فى وجوب المتابعة فى الافعال المشتركة بين الامام والمأموم وما يجب عليهما معان افعال الصلوة واما المختصة بالامام فهى على اقسام منها ما تكون خارجة عن الصلوة كسجدة السهو اذا اختص سببها بالامام فهل يجب على المأموم متابعة الامام فيها (وجهان) اقواهما عدم لاختصاص دليل وجوب المتابعة اعنى النبوى المتقدم (انما جعل الامام اما مالىؤتم به (النخ) بالافعال المشتركة من الصلوة وسجدة السهو مع خروجهما عن افعال الصلوة ليست من المشتركة بينهما والمنقول عن الشيخ الطائفة وجوب المتابعة فيهما ايضاً مستدلاً بقوله وَالصَّلَاةُ إِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا وَلَا يَخْفَى مَا فِيهِ

ومنها ما يكون من افعال الصلوة ولكن يختص بالامام لكون المأموم مسبوقاً

مثل التشهد الاول فيما اذا دخل الماموم في الركعة الثانية والظاهر وحوب المتابعة على الماموم فيه في اصل الجلوس ، واما كيفية الجلوس : من انه ياتي متجافيا او على النحو المتعارف فيه كلام ياتي بتحقيقه واما في الاتيان بنفس التشهد فلا يجب عليه لاختصاص المتابعة الواجبة بالافعال دون الاقوال (ومنها) ما يكون فعله عن الامام في غير موقعه وصدور عنه سهواً مع كونه مبطلا كما اذا اتى بالركوع الزائد سهواً ولا يجب فيه المتابعة بل يصير صلوة الماموم فرادى بسبب بطلان الجماعة ببطلان صلوة الامام

و منها ما يكون صدوره عن الامام غير مبطل لمكان السهو و لكن كان من الماموم مبطلا لمكان العمد به و ذلك كالسجدة الواحدة الزائدة حيث انها لو اتى بها الامام سهواً لاتكون مبطلا ولا يجوز فيها المتابعة لكون زيادتها العمدية مبطلت مع عدم ثبوت اغتفار مثل هذه الزيادة لعدم الدليل على اغتفاره لانصراف دليل المتابعة الى الافعال المشتركة

ومنها ما يكون صدوره عن الامام مستنداً الى السهو ولم يكن زيادته من الماموم مبطلت وذلك كما اذا قام في الركعة الثالثة للقنوت او جلس بعدها للتشهد سهواً فيجب المتابعة على الماموم في القيام والجلوس لافى قنوته وتشهده واما في اصل القيام او الجلوس فلانه جزء من الصلوة ويجب على الماموم المتابعة في اجزائها الغير القولي ولو كانت مستيظلة والسهو في هذه الصورة يوجب استتالة القيام والجلوس و اما عدم وجوبها في ما ياتي به الامام سهواً في حال القيام والجلوس كالقنوت والتشهد فلعدم كونهما من افعال الصلوة بل انما هوسمي زيد بها سهواً ودليل المتابعة لا يدل على وجوب المتابعة فيما زاد عن الافعال المشتركة بينهما

ولكن الانصاف انه لا دليل على وجوب المتابعة حتى بالنسبة الى القيام والقعود المختصين بالامام لماعرفت من ظهور النبوى في وجوبهما في الافعال المشتركة وعلى هذا فلو بقى المأموم في السجدة الاخيرة من الثالثة مثلاً الى ان يفرغ الامام عما تاتي به من التشهد سهواً فلا بأس نعم لا يجوز عليه القيام للرابعة قبله ولكن لا يمكن وجوب المتابعة في التشهد الغير المشترك بل لمكان عدم جواز التقدم عليه في القيام من جهة وجوب

المتابعة فيه فالمتحصل هو عدم جواز دخول المأموم في الفعل الذي 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 الا ولي للمأموم اوسهويا كالشهاد في الثالثة من الرباعية

(الفصل الثالث)

في شرائط الامام يشترط 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 ولا خلاف على ما قيل في اعتبار هذا الشرط : في الجملة انما الكلام في انه امر وجودي بمعنى ان الشرط هو طهارة المولد فيعتبر احرازه فلا يصح الاقتداء مع الشك او انه امر عدمي بمعنى ان المانع عن الاقتداء به هو كونه ولد الزنا فيكفي فيه عدم العلم بكونه ولد الزنا والظاهر من تعبير الاصحاب بطهارة المولد كونه امر او جودياً والمذكور في لفظ الخبر هو التعبير بالامر العدمي حيث عبر فيه ان لا يكون ولد الزنا ،، فقي صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام قال امير المؤمنين عليه السلام لا يصلين احدكم خلف المجدوم والابرص والمجنون والمحدود وولد الزنا والاعرابي لا يؤم المهاجرين

و خبر ابي بصير عن الصادق عليه السلام خمسة لا يؤمون الناس وعدمنها ولد الزنا ، ، وكذا رواية محمد بن مسلم عن الباقر : وتظهر الثمرة في لقيط دار الحرب حيث لم يحرز منه طهارة المولد مع الشك في كونه ابن زنا والاقوى ما عليه تعبير الاصحاب لظهور هذه الاخبار في 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 عند الاصحاب والمصرح به في اكثر الاخبار وان لم يكن لفظ العدالة الا ان مضرة سماعة صريح في اعتبارها مضافا الي ان التعبير بمن تشق بدينه و نحوه كما في باقي

الاخبار ايضا مساوق مع اشتراط العدالة اذ المراد بالوثوق بدياتته احراز صلاحه لامحض كونه اماميا كما يدل عليه عطف كلمة بامانته على دينه ففى بعض الاخبار منها وبالجملة فالقول بعدم اعتبار العدالة بل الاكتفاء بمجرد الوثوق به ضعيف فى الغاية نعم يكون احراز العدالة فى باب الجماعة اوسع من احرازها فى باب الشهادة حيث تحرز فى باب الجماعة بالشهادة الفعلية كافتداء العدلين به دون ساير ما يشترط فيه العدالة حسب ما ما تاتى تحقيقه

الثانية الظاهر اعتبار عدالة الامام عند المأموم 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 المأموم تنعقد الجماعة حتى بالنسبة الى الامام و يدل عليه ايضا ان ظاهر ادلة اعتبارها انما يدل على اعتبارها عند المأموم مثل قوله عليه السلام لاتصل الا خلف 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 كلال الامرين** وعن بعض الاساطين تعديدها الى القولين اذ ليس القول بكونها عبارة عن كلال الامرين قولنا ثالثا والظاهر عدم ترتب ثمرة عملية على جعلها عبارة عن نفس الملكة بعد اعتبار باعثيتها على الاجتناب او جعلها عبارة عن الاجتناب المنبعث عن الملكة : نعم تترتب الثمرة على القول بكونها عبارة عن الملكة مطلقا ولو لم تكن باعثة او انها 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 ليسا قولين فى معناها وانما يكون فى مقام الكاشف عن معناها فالاولى عقد البحث فيها فى مقامين الاول فى تحقيق معناها والثانى فى طريق اثباتها

اما المقام الاول فالاقوى كون العدالة عبارة عن كلالا امرين اعنى الملكة الباعثة

والاجتناب المنبعث عنها وذلك لصحيح عبدالله بن ابي يعفور الذى هو الاصل فى ذلك

قال قلت لابي عبدالله عليه السلام بما تعرف 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 اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربوا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء 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 سؤالا عن حقيقة

العدالة على نحو السؤال عن الماء الحقيقية ، ويمكن ان يكون سؤالا عن طريق احراز العدالة بعد الفراغ عن معرفة حقيقتها والظاهر من السؤال و ان كان هو الاخير الا ان الجواب قرينة على كون المراد منه هو الاول و يمكن ان يكون الغرض منه كلالا امرين لتعرض الامام عليه السلام على طريق اثباتها بعد الفراغ عن بيان ماهيتها فيكون التعرض عن كلالا امرين قرينة على ارادة الامرين معاً وقوله عليه السلام ان تعرفوه بالستر والعفاف اشارة الى الملكة والمراد بالستر هو الستر عن اله تعالى و هو عبارة عن الاستحياء منه تعالى والظاهر ان العفاف عطف تفسيري له لانه اريد منه 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 والضمير فى 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 واجتناب 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 انبعث 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 بذلك الضيق بل المراد بها هى الملكة الرادعة عن المعاصى فى مقابل الدواعى العادية ولا يضر بها صدور المعاصى الناشئة عن الدواعى الخارجة عن العادة لابعنى بقاء العدالة مع صدورها ضرورة ان صدور المعصية مناف مع العدالة بل بمعنى بقاء الملكة مع صدورها بحيث تعود العدالة بالتوبة هذا

وقد علم مما تقدم اعتبار الاجتناب عن الكبائر فى حقيقة العدالة : فالكلام يقع فى معنى الكبائر وقد وقع الخلاف فى تحديدها بطها على اقوال احسنها ما افاده الشيخ الاكبر قده فى رسالة العدالة و محصل ما افاده قده هو ان الكبيرة تتحقق باحد امور خمسة على سبيل منع الخلو (الاول) مانص على كونه من الكبائر ، و لولم يكن مما اوعد عليه بالنار اذ بعد التنصيص بكونه من الكبائر لامجال للتشكيك فى عدده منهما لانه ما وراء النص شئى ولا يعارضه النص اكونها مما اوعد عليها بالنار اذ النص بتعيين الكبيرة بما اوعد عليه بالنار لا يدل على انحصارها بما اوعد عليه بالنار بل انما يدل على عد ما اوعد عليه بالنار منها

الثانى مانص على انه ما اوعد عليه بالنار وذلك لدلالة جملة من الاخبار على كون ما اوعد عليه بالنار من الكبائر مطلقا ولولم يكن الوعيد عليه فى القرآن (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 ابي يعفور المتقدم اذ فيه واجتناب الكبائر التى 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 عقابا من الفرار عن الزحف الذى ثبت كونه من

الكبائر واما بحكم النقل كاشدية الفتنة من القتل بدليل،، الفتنة اكبر من القتل واشدية الغيبة من الزنا والكذب من شرب الخمر؛، بدليل قوله ﷺ الغيبة اشد من الزنا والكذب شر من الخمر

الخامس ان ير بالنص بعدم قبول شهادة مرتكبه او النهى عن الصلوة خلفه حيث انه يدل بالالتزام على كونه من الكبائر،، والذى حملة على تعميم الكبيرة بما يشاء باحدى الوجوه الخمسة هو ماير دمن الاشكال فى عدم انضباط ما جعلوه من الضابط من كونها اوعد عليها فى الكتاب الكريم بالنار حيث انه لا ينطبق على جملة مما الاشكال فى كونها من الكبائر وغير ذلك من الضوابط والاضبط هو ما ذكره قده كما لا يخفى **بقى الكلام** فى الاصرار بالصغائر التى عدت من الكبائر والكلام فيها يقع تارة فى انها هل هى من الكبائر او انها يعتبر الاجتناب عنها فى العدالة زائداً عن الاجتناب عن الكبائر

واخرى فى انه بماذا يتحقق الاصرار

اما الاول فالحق انه بنفسه من الكبائر وذلك لقوله ﷺ لاصغيرة مع الاصرار وقوله ﷺ الاصرار على الذنب امن من مكر الله تعالى ولا ياء من مكر الله الا القوم الخاسرون بضميمة ما دل على ان الامن من مكر الله تعالى من الكبائر وما ورد من عد الاصرار على الصغائر من الكبائر: مضافا الى ما ياتى فى تحديده ومحققه حيث انه ايضا يدل على كونه من الكبائر **اما الثانى** ففى تحقيقه بمرتبة او بثلاث مرات او بالعزم على اتيانه مرارا ولو لم يتكرر منه اصلا او بعدم الندم عن اتيانه ولو لم يعزم على اتيانه وجوه اقواها الاخير وذلك لوجوب الندم عن المعاصى ومنه يظهر كونه من الكبائر ايضا والدليل على كون عدم الندم اصراراً قوله ﷺ ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصى وهو يعلم انه سيعاقب عليها الا انه ندم على ما ارتكب متى ندم كان تائباً مستحقاً للشفاعة ومن لم يندم عليها كان مصراً والمصر لا يغفر له **الحديث** فانه اطلق المصر على من ترك الندم على العصيان وقد دل على انه غير مغفور ايضا فيدل على ان ترك الندم من الكبائر ولكن يمكن الخدشة فى دلالة الحديث بان ظاهره هو ترك الندم عن الكبائر لا مطلق المعاصى ولو كانت صغيرة مضافا الى انه لم يفهم دليل على وجوب التوبة عن الصغائر بعد كونها مغفورا بواسطة الاجتناب عن الكبائر

وان كان ربما يشكل بالاخبار عن العفو الحتمى عن الصغائر باستلزامه الجرئة على الاقدام عليها، لكنه مدفوع بمنع حتمية العفون جهة تعليقه على اجتناب الكبائر و هو غير معلوم : مضافا الى ان وجوب التوبة عقلي لكونها راجعة الى شئون الطاعة و وظائف العبودية التى تستقل العقل بها كحجية القطع او الي حط الذنب السابق الذى هو حكم عقلي ارشادى لا يترتب 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 لا يتوقف في اتصاف تاركها بكونه مصراً على كون وجوبها شرعياً « وبالجملة » فالقول بكون الاصرار عبارة عن ترك الندم عن الصغائر 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 ولا يورد بان العزم الغير المتعقب بالفعل مغفور لعدم المنافات بينه وبين كونه محققاً للاصرار

ثم انه ربما اعتبر فى العدالة التحرز عن منافيات المروة والمراد بهاماتدل على خسة فاعلها ودنائة نفسه من فعل بعض المكروهات والمباحات التى لا يرتكبها ذوات الانفس الشريفة

وقد اختلفوا فى اعتباره على اقوال، من عدم الاعتبار مطلقاً على ما هو المنقول عن المشهور بين المتقدمين و اعتبارها فى الجملة اعم من ان يكون فى المنكشف او فى الكاشف، و اعتباره فى الكاشف دون المنكشف، و اعتباره فى الكاشف والمنكشف معا وهذا الاخير هو المنقول عن السيد محمد باقر الاصفهاني قده واستدل به فقرات من صحيحة ابن ابي يعفور منها قوله عنه ان يعرف بالستر والعفاف بناء على ان يكون المراد منه الستر عن العيوب الشرعية والعرفية

ومنها قوله عنه وكف البطن والفرج (الخ) بناء على ان منافيات المروة غالباً 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 عيباً ، ولا ريب في ان ماينا في المروءة عيب عرفاً وهذا الاستدلال ظاهر في ارادة اعتباره في الكاشف : لكن في الكل نظر ، لما عرفت من ان الستر والعفاف في الفقرة الاولى راجع الى الستر عن الله تعالى المرادف للخوف و الحياء عنه تعالى ، وكف الفرج والبطن راجع الى الاجتناب عن المعاصي حيث ان اسم الاشارة في قوله ويعرف ذلك باجتناب الكبائر راجع الى كف البطن و الفرج (النخ) وكذا قوله عليه السلام ان يكون ساتراً لعيوبه حيث انه ايضاً راجع الى الستر عن المعاصي كما سيأتي وبالجملة فالدلالة في شبيء من هذه الفقرات على ماراه

هذا تمام الكلام في المقام الاول (المقام الثاني) في بيان الكاشف عن العدالة وقد وقع الخلاف في هذا المقام ايضاً فعن الشيخ قده بانه الاسلام وعدم ظهور الفسق وقال وايضاً والاصل في المسلم العدالة حتى يثبت فسقه بل نسب اليه كون حقيقة العدالة عبارة عن الاسلام وعدم ظهور الفسق

وتحقيق الكلام في ذلك انه وردت طائفة من الاخبار ظاهرة الدلالة في الاكتفاء في العدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق ، وذلك كالخبر المروي عن الصادق عليه السلام وفيه بعد القول بانه لو لم تقبل شهادة مقترف الذنوب لما قبلت الشهادات الانبياء والاوصياء قال عليه السلام فمن لم تربعينك يرتكب ذنباً او يشهد عليه شاهدان فهو من اهل العدالة «النخ» وفي معناه غيره والمستفاد من تلك الطائفة هو كون الاصل في المسلم هو العدالة الا ان ثبت فسقه فيكون وزان اصالة العدالة وزان اصالة الطهارة لكن تلك الطائفة مطلقات تدل باطلاقها على عدم اعتبار امر زائد عن الاسلام وعدم ظهور الفسق سواء وجدت فيه صفة اخرى ام لا وفي قبالتها طائفة اخرى مقيدات تدل على اعتبار شئ من غير الاسلام وعدم ظهور الفسق وذلك كذيل صحيحة ابن ابي يعفور المتقدمة اعنى قوله عليه السلام : والدلالة على ذلك كله ، ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء 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 الاخير زائداً عن الاسلام وعدم ظهور الفسق و فى معناه غيره ولا يخفى ان مقتضى الصناعة وحمل المطلق على المقيد هو الاخذ بتلك الطائفة المقيدة، وهذا المعنى المدلول عليه بتلك الطائفة هو المعبر عنه فى السنة جماعة من الفقهاء بالحسن الظاهر الكاشف عن الملكة مع اختلاف منهم فى التعبير ولا محيص عنه فى الجملة الا انه يقع الكلام فى امور

الاول ان الحسن الظاهر اعنى الساترية لجميع العيوب وعدم مشاهدة ما عدى الخير عنه هل هو كاشف تعبدى عن الملكة يجب الاخذ به ولو لم يحصل منه الوثوق بتحققها او ان اعتباره وكاشفيتها 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 لا تصل الا خلف من ثنى بدينه واماتته، وقوله عليه السلام فى محكى الفقه الرضوى لا تصل الا خلف رجلين احدهما من ثنى بدينه واماتته و الاخر من تنى سيفه و سوطه .

فان قلت ما يدل على اعتبار الوثوق فى امام الجماعة لا يدل 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 اوسعتها فلا يكون اعتبار الوثوق ناشيا عن خصوصية فى الجماعة قطعاً

و ماورد من عدم الغرور بكثرة الصلوة والصيام ونحو ذلك ومقتضى الصناعة فى هاتين الطائفتين ايضاً هو حمل الطائفة الثانية على الثالثة كما حمل الطائفة الاولى على الثانية ونتيجة ذلك كله كاشفية حسن الظاهر عن العدالة لامطلقاً بل فيما اذا حصل منه الوثوق بالملكة

الامر الثانى هل يعتبر فى حسن الظاهر الكاشف التحرز عن منافيات المروءة ام لا

قولان قد يقال باعتبارہ مستدلاً بذيل صحیحة ابن ابی برفور اعنى قوله ساتراً لجميع عيوبه فان ساترية العيوب بالاجتناب عن منافيات المروة ثم من اعتباره في الكشف يستكشف بطريق الان اعتباره في المنكشف اذ لولا اعتباره في اصل العدالة لم يكن وجه في اعتباره في الكشف عنها وهذا الاستدلال منقول عن السيد محمد باقر الاصفهاني قدس سره وعورض بان الظاهر من الستر والعفاف في صدر الرواية كما تقدم هو الستر عن الله تعالى فيدل الصدر على عدم اعتبار التحرز عن منافيات المروة في العدالة وعدم اعتباره في المنكشف كاشف لمي عن عدم اعتباره في الكشف اذ لو كان معتبراً في الكشف لكان معتبراً في المنكشف ايضاً

قال الاستاد دامت افاداته والانصاف تمامية الاستدلال الانسي على اعتبار المروة ولا يرد المعارضة عليه بطريق اللم ، ، وذلك لان اعتبار الستر لجميع العيوب ظاهر في اعتبار التحرز عن منافيات المروة واعتبار التحرز عنها انما هو باعتبار كشف ارتكابها عن فقدان الملكة اذ مع تحقق الملكة كانت رادعة عن ارتكابها

اقول لم يظهر لي المراد بما ينا في المروة فان اريد منه ما يعد عيباً عند العرف كتقويل الزوجة عند المحارم مثلاً ولو كان مباحاً ومكروها فلا دليل على اعتبار التحرز عنه لافي الكشف ولا في المنكشف اما في المنكشف فظاهر واما في الكشف فلان ارتكاب مثله لا يدل على انه ليس بمستحيى عن الله تعالى الذي كان هو المالك في العدالة و ان كان المراد بها ما يكون التحرز عنه ناشئاً عن ملكة الاستحياء عن الله تعالى فهو منحصر بالمعاصي فليس امراً اخر معتبراً في مهية العدالة اصلاً

و بالجملة فالاقوى عدم اعتبار التحرز عما يعد من منافيات المروة مالم يرجع الى المعصية

ثم ان في تحديد الحسن الظاهر اشكالا من حيث اختلاف الاخبار في تحديده من حيث السعة والضيق لكن لما كانت النسبة بين تلك الاخبار بعضها مع بعض بالاطلاق والتقييد فيحمل مطلقاتها على مقيداتها و يؤخذ بالمحصل من حمل كل او سع الي الاضيق منه حتى ينتهي الى ما لا مقيد له ولا يبعد ان يكون الجامع لحسن الظاهر هو ان

يكون الشخص بحيث يظهر من المرادة معه في معاملاته ومعاشراته ان له لجام الهى في افعاله وحر كاته وسكناته وراذع ربانى موجب لصفه عن الاقتحام فيما يقتضيه شهوراته بحسب العادة وان كان ينبعث عن اقتضاء الشهوة نادرا فيما اذا كانت باعثية الشهوة خارجة عن العادة وهذا المعنى في حسن الظاهر حسن ينبغي الاخذ به فيكون المتحصل من جميع ما ذكرناه في جهة العدالة ثبوتها وكونها عبارة عن الملكة النفسانية الرادعة عن المعاصى وفعالية الاجتناب عنها

و في مرحلة الاثبات يكون الكاشف عنها هو الحسن الظاهر الدال على كونه ملجماً باللجام الالهى فاتضح معنى العدالة بحمد الله ورزقنا الله تعالى العدالة في افعالنا و الاستقامة في ارادتنا وافكارنا ورزقنا الهداية الى الطريق المستقيم صراط اوليائه الهادين آمين

خاتمة تشتمل على مباحث « الاول » لاشكال في اثبات العدالة بالشهادة القولية في جميع الابواب التي تعتبر فيها العدالة كالجماعة والطلاق ونحوهما ولاشكال ايضاً في اثبات الوثوق الذي يصح الاعتماد عليه بالشهادة الفعلية في باب الجماعة كما اذا رأى عادلين اقتديا برجل فانه شهادة بفعلهما على عدالته و هل تثبت العدالة بالشهادة الفعلية في غير باب الجماعة بان تثبت عدالة الشاهد عند القاضى باقتداء عدلين به ام لا « وجهان » بل قولان اقواما الاخير و ذلك لعدم الدليل على اعتبار الشهادة الفعلية حيث لا يمكن ادراجها في باب الشهادة ولا في باب الاخبار اما في باب الشهادة فظاهر حيث ان الفعل لا يكون شهادة و اما في باب الاخبار فلا نصراف ادلة حجية الخبر الى القولى منه فلا يشمل الفعلى و اما حجية قول الرجالى فليس من باب ادراجه في 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 في حجيته في غير باب الجماعة من الابواب التي تعتبر فيها العدالة وان لم تكن حجيته فيها ايضاً بكل البعيد

(المبحث الثالث)

فى التوبة وفيها جهات من الكلام الاولى لا اشكال فى انها واجب عقلى بحكم العقل بحسنها وانما الكلام فى ان حكمه هذا هل هو حكم عقلى ارشادى لا يستتبع 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 مبادئ الاحكام وملاكمته فيكون هذا مستتبعاً لحكم شرعى مولوى بحكم الملازمة وكلما يكون حكمه فى ناحية معلولات الاحكام وما يترتب عليها فحكمه هذا لا يعقل ان يستتبع حكما شرعيا وذلك لاستحالة ترتيب الحكم الشرعى على ما هو معلول للحكم الشرعى لان حكمه هذا لو استتبع حكما مولويا لكان لذاك الحكم ايضا معلول بحكم العقل به فيكون مستتبعاً لحكم شرعى اخر وهكذا فيتسلسل

اذا تحقق ذلك فنقول ملاك حكم العقل بوجود التوبة منحصر باحد امرين على سبيل منع الخلو (احدهما) حسن رجوع العبد الى مولاه و خروجه عن الابق و ملازمته لوظائف العبودية وواضح ان هذا الملاك راجع الى شؤون الطاعة ولا يعقل استتباعه لحكم مولوى (وثانيهما) تخلص العبد عن لوازم العصيان و فراده عن العقوبة المترتبة عليه بسبب العصيان وهذا الملاك ايضا فى مراتب معلولات الاحكام كما هو اوضح من ان يخفى ، وليس لوجوب التوبة ملاك اخر غيرهما فليس وجوبها الارشاديا محضا

الثانية لافرق فى حكم العقل بوجود التوبة عن المعاصى بين كون المعصية كبيرة او صغيرة وذلك لان المعصية الصغيرة ايضا خروج عن وظائف العبودية والعقل مستقل بحسن الرجوع عنها وتوهم عدم وجوبها فيها لاجل كونها مغفورة عند اجتناب الكبائر فلا عقوبة عليها حتى يحكم العقل بالتخلص عنها بالتوبة مدفوع (اولا) بان الصغيرة ولو كانت مغفورة عند اجتناب الكبائر لكن الاطمينان بالاجتناب عن الكبائر لا يتحصل الا للمعصومين فالاطمينان بالتخلص عن عقوبة الصغار المتوقف على الاطمينان بالاجتناب عن الكبائر غير حاصل (فح) مع عدم الامن عن العقوبة يحكم العقل بالتحرز عنها طريق التخلص عنها هو التوبة

و ثانيا انه لو سلم عدم تحقق الملاك الثاني لكن الملاك الاول اعنى حسن رجوع
العبد الابق الى مولاه و خروجه عن الابق كاف فى حكم العقل بوجوبها لما قلنا من
ان الملاكين ملاك للمحكم بوجوبها على سبيل منع الخلو

الجهة الثالثة اعلم ان حقيقة التوبة تحتاج الى ندم بالنسبة الى ما صدر عنه من
المعاصى فيما مضى و عزم فى تركها فى المستقبل و هذان الامران ركنان فى التوبة و هل
هى مركبة عن مجموع الامرين او انها عبارة عن الندم المترتب عليه العزم او انها العزم
المترتب على الندم ففيه احتمالات لم يتعرض الاستاد لتحقيقه و قد حققناه فى غير هذا
المقام الا انه ربما يرد الاشكال بان ترك جميع المعاصى لا يتحقق الا عن المعصوم فهو عن غيره
غير مقدر و العزم على غير المقدر غير مقدر

والجواب عنه بان المعتبر فى تحقق التوبة هو العزم على ما يقدر على تركه من
المعاصى و هذا العزم بمكان من الامكان من غير اشكال و اما غير المقدر منها فيمكن
العزم على تركها جملة على تقدير التمكن من تركها بان كان بانيا و عازما على ترك كلما
يقدر على تركها

الجهة الرابعة قيل تتحقق العدالة بنفس التوبة و قد نسب الى جماعة و الحق ان
يقال اذا كان قبل المعصية متصفا بالملكة و لم يكن صدور المعصية موجبا لزوالها
فبالتوبة عن المعصية (ح) تتحقق العدالة لكونها كما عرفت عبارة عن الملكة و الاجتناب
و المفروض و جود الملكة و تحقق الاجتناب ايضا بالتوبة و ان لم تكن الملكة محققة قبل
صدور المعصية او كانت ولكنها زالت بالمعصية فبالعود الى الطاعة لا تتحقق العدالة
لان التوبة (ح) محققة للاجتناب عن المعصية و اما 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 مرسله الصدوق عن الباقر عليه السلام قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم باصحابه جالساً فلما فرغ قال لا يؤمن احدكم بعدى جالساً

و قال قده قال الصادق عليه السلام كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم وقع عن فرسه فشح شقه اليمين فصلى بهم جالساً فى غرفة ام ابراهيم ، ومارواه الشيخ عن السكونى عن الصادق عليه السلام عن ابيه عن امير المؤمنين عليه السلام قال امير المؤمنين لا يؤمن المقيد المطلقين ولا صاحب الفالج الاصحاء ودلالة هذه الاخبار على المنع واضحة لما تقدم مرارا من ظهور الامر والنهى فى المركبات فى الشرطية والمانعية ، وضعف سند الاخير و ارسال الاولين ، منجبر بعمل الطائفة بل عرفت نقل عدم الخلاف فيه ، بل الاجماع عليه فلا ينبغى الارتياح فيه اصلاً .
انما الكلام فى تخصيص الشرطية بمورد النص اعنى اشتراط قيام الامام عند قيام المأموم او التعميم بالنسبة الى كل ناقص وكامل فلا يصح امامة الناقص للكامل كالمضطجع للقاعد فمقتضى الجمود على النص هو الاول والظاهر عن جماعة هو التعميم وذلك بدعوى تنقيح المناط ولم يعلم له وجه

و ينبغى تفصيل الكلام فى مقامات (الاول) فى افعال الصلوة سواء كانت من الاركان او غيرها والظاهر فيها صحة دعوى تنقيح المناط والحكم بعدم جواز اتمام الكامل فيها بالناقص (الثانى) فى القراءة وفيها تفصيل لانه اما يكون المأموم متساوياً مع الامام فيما يكون الامام ناقصاً كما اذا كانا معانير متمكن من تأدية الصاد مثلاً او يكون المأموم متمكناً من تأدية ما لا يتمكن الامام من تأديته سواء كان متمكناً من تأدية ساير الحروف ايضاً او كان ناقصاً فيما لا يكون الامام ناقصاً فعلى الاول فالظاهر عدم البأس باتمام المأموم 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 مثلا وكالفاه ونحوه او كان اضيق الوقت عن التعلم مع التأخير في تعلمه

و الدليل على عدم الجواز مطلقا هو النهى عن امامة الامي للقارى وكون الامام متحملا لقراءة الماموم الموجب لكون قرائته قرائته ،، واما ماورد من اكتفاء النبي ﷺ واهل بيته باذان بلال وكون سينه شيئا عنده فهو غير مناف لما ذهبنا اليه لانه لم يعلم كون الاكتفاء في اذان الصلوة او في الاعلام . وعلى فرض كونه في اذان الصلوة فهو خارج عما نحن فيه من جهة كون الكلام فيما يتحملة الامام من القراءة لامثل الاذان الخارج عن الصلوة هذا بالنسبة الى القراءة . وفي صحة صلوته منفردا مع التمكن من الايتمام (قولان) تقدم المختار منهما في مبحث القراءة

الثالث في الشرائط الداخلية كالستر ونحوه فعن الشيخ الاكبر المحقق الانصارى قده اعتبار عدم نقصان الامام عن الماموم فيها مستدلا بتقيح مناط الحكم بعدم امامة القاعد للقائم وعن بعض بالاجماع وكلاهما 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 الا الى 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 لا بأس 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 ام لا (قولان) اقواهما الاول وذلك لكون جوازه مطابقا مع القاعدة وعدم ورود ما يدل على المنع وورود

ما يمكن الاستدلال به على الجواز اما كون الجواز مطابقاً مع القاعدة فتوضيحه
يتوقف على بيان امرين

الاول ان الظاهر من ادلة الجماعة ، هو كون الجماعة باعتبار كل جزء جزء بمعنى
تحقق الجماعة بين ابعاض صلواتي المأموم و الامام لا باعتبار المجموع و يدل على
ما ذكرنا جواز دخول المأموم المسبوق فى الجماعة حيث ان الجماعة ح لا تتحقق
الا فى الابعاض

الثانى ان الجماعة لا تكون منوعة بحيث تصير صلوة الجماعة نوعاً والفرادى نوعاً
اخر كالجمعة والظهر بل الظاهر كونها كيفية طارئة على الصلوة مثل المسجدية ونحوها
حيث انه ليست الصلوة فى المسجد نوعاً وفى غير المسجد نوعاً

اذا تمهد ذلك فنقول مقتضى الامرين جواز الابقاء على كيفية الجماعة فى بعض
الصلوة والعدول عنها الى كيفية اخرى وهى الفردى فى بعض اخر منها الا ان يدل
على المنع ، وامام مع منع الامرين او احدهما فمقتضى القاعدة هو المنع اذ بناء على منع الامر
الاول لا تقع الجماعة فى الابعاض ، وبناء على منع الثانى لا يجوز العدول من نوع الى نوع اخر
الامع الدليل كما تقدم فى مباحث النية

اماماً يدل على جواز الانفراد فهو صحيح الحلبي 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 مما يتحقق به عنوان فالظاهر ترتيبه
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 متقدماً على الامام انفراد
فالترخيص فى التقدم بالتسليم ترخيص فى الانفراد

ثم ان ما ذكرناه من جواز قصد الانفراد في الاثناء هو المشهور بين الاصحاب ، ولا فرق في ذلك بين ما اذا بدء له قصد الانفراد في الاثناء او كان قاصداً لان ينفرد في الاثناء من اول الصلوة ، او كان من اول الامر ناويا للقدوة في بعض الصلوة بان قصد الجماعة في الاثمين بحيث ينتهي جماعته بانتهاء الاثمين بالاحاجة الى قصد الانفراد على اشكال في الاخير بل لا يبعد المنع عنه لبعده عن الطريقة المألوفة كما لا يخفى

الامر الثاني هل يجوز الدخول في الجماعة في اثناء الصلوة كما اذا اتى بالر كعتين مثلا فرادى ثم يبدوله اتمامها بالجماعة (قولان) اقواهما الاول ، وذلك لمادل علي جواز استنابة الاجنبى الخارج عن الجماعة عن الامام اذا طرء علي الامام عذر من الاتمام و اتمام المأمومين بقية صلواتهم معه وهو لا يتم الا بالايتمام في الاثناء وذلك لزوال جماعتهم الاولى بطرو العذر علي الامام وصيرورتهم فرادى فيكون اتمام صلواتهم بالاجنبى عودا الى الجماعة في الاثناء

وذلك مثل ما رواه في الفقيه عن جميل بن دراج في الصحيح عن الصادق عليه السلام في رجل ام قوما علي غير وضوء فانصرف فقدم رجلا ولم يدر المقدم ما صلى 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 كما لا يخفى ، وما رواه في الكافي والتهذيب عن زرارة قال سئلت احدهما عن امام ام قوما فذكر انه لم يكن علي وضوء فانصرف واخذ بيد رجل وادخله وقدمه ولم يعلم الذي قدمه ما صلى القوم قال يصلى بهم فان اخطأ سبح القوم به وبنى علي صلوة الذي كان قبله ، وهذا الخبر اظهر من الاول : بل هو كالصريح في استنابة الاجنبى كما لا يخفى بالتأمل في قوله وادخله وقدمه وقوله ولم يعلم الذي قدمه ما صلى القوم حيث ان التعبير بادخاله وانه لا يعلم ما صلى القوم الجامع بين الامام والمأموم صريح او كالصريح في كونه خارجا عنهم كما لا يخفى وانما استبدلنا باستنابة الاجنبى مع امكان الاستدلال باستنابة بعض المأمومين حيث ان صلوة جميعهم بسبب طرو العذر علي الامام تصير فرادى و اتمام بعضهم بالجماعة بواحد منهم عدول عن الفرادى الى الجماعة في الاثناء

وذلك لامكان منع دلالة استنابة الماموم على جواز الاقتداء في الاثناء . بدعوي كون الماموم 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 مماقطع منه الامام كماهو الظاهر من ذيل الثانية منهما و هو قوله لَا يَلْبَسُ و بنى على صلوته الذي كان قبله وهذاغريب مع كون الجماعة توقيفية ولم يثبت مشروعية انعقادها من الاثناء مضافاً الى ذهاب المشهور الى عدم جوازها بل لا يخلو القول بعدم جوازها ح عن قوة كما تقدم في الامر الرابع من الامور المذكورة في طئى البحث عن شرائط الجماعة

الامر الثالث في ان الامام الراتب في مسجد اولى به و المراد بأولويته هو عدم امامة غيره معه لكونها خلاف الانتظام وموجباً للوحشة فهي سياسة ادبية لارجعة الى فضيلة ذاتية وليس اولوية صاحب المسجد عن غيره عن نحو الاطلاق اذ لا بأس بامامة غيره في غير وقت امامته ولا في وقته في غير مكان امامته بل في قطعة اخري من ذلك المسجد بحيث لا يزاحم مع الراتب ولا في مكانه اذا كان الغير سبق في ذلك المكان منه في هذا اليوم وامامته في الايام الماضية لا يوجب احقيته بالامامة في هذا اليوم اذا كان مسبقاً بغيره في هذا اليوم اذ الوقف لمن سبق نعم للغير ان لا يسبقه بنحو الاولوية فمورد الاولوية هو عدم سبق غير الراتب عليه في وقت امامته لكن مع سبقه لا بأس بصلوته في ذلك الوقت وللراتب منعه فظهر انحصار مورد الاولوية بعدم سبق غير الراتب عليه لا لأولويته بمعنى عدم صحة انعقاد الجماعة في مسجده مطلقاً ولو في غير وقت امامته او في غير مكانه فما اشتهر بين الناس من منع الامام الراتب عن امامة غيره مطلقاً ليس له اساس

الامر الرابع لاشكال في استحباب اعادة الجماعة لمن يحضرها وانما الكلام في تنقيح امور (الاول) لا بأس في اعادة المنفرد مطلقاً سواء صار اماماً او اماموما وهذا هو القدر المتيقن من استحباب الاعادة

الثانى فى اعادة الماموم اماما بان صار بعض المامومين اماما لمن يحضر بعده و هذا ايضا بأس به وذلك لما روى من ان معاذاً كان يصلى مع النبى ﷺ ثم يرجع فيصلى يقوم حيث انه يدل على استحباب اعادة الماموم اماما ، و كذا ما روى عن غوالى الليالى انه ﷺ قال لاصحابه الذين صلوا معه الرجل يتصدق على هذا فيصلى معه مشيراً الى من دخل المسجد ولم يصل

اقول هكذا افيد ولكن الظاهر دلالة هذا الخبر على جواز اعادة الماموم مأموما لا اماما اما هو الظاهر من قوله ﷺ 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 لا صحابه اللذين صلوا معه و الاستدلال به بلفظ التصديق فانه يدل على ان الصلوة مع شخص لتحصيل الجماعة صدقة عليه سواء كان اماما او مأموما مناف لما رآه الاستاد من المنع عن جواز اعادة الماموم مأموماً 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 افادته و الاقوى جوازها وذلك لعموم صحيح ابن بزيع قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلام انى احضر المساجد مع جيرانى وغيرهم فيأمروننى بالصلوة بهم وقد صليت قبل ان آتيهم فرما صلى خلفى من يقتدى بصلوتى والمستضعف والجاهل فاكره ان اتقدم وقد صليت لجال من يصلى بصلوتى ممن سميت لك فمرنى فى ذلك بامرك انتهى اليه واعمل به انشالله 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 المسجد لبعداقامة الجماعة فى غير المسجد مع تمكنه من احضار مساجد جيرانه من غير تقيية

و بالجملة فالتعويل على مثل هذا الاطلاق مشكل جداً و لكن فى رواية زرارة

ما بظاهر جواز إعادة الامام اماما وفيها قال وقال رجل للمصدق عليه السلام اصلي في اهلي ثم اخرج الى المسجد فيقد موئي فقال عليه السلام تقدم لاعليك وصل بهم : فان الظاهر من قوله اصلي في اهلي هو كون صلوته معهم اماما

الرابع إعادة الامام مأموما والاقوى عدم جوازها لعدم ما يدل على الجواز وهذا ظاهر فظهر ان المتقين من الجواز هو إعادة المنفرد اماما ومأموما وإعادة الامام اماما وكيف كان فهل تجوز الاعادة فيما ثبت جوازها مرارا او يقتصر على مرة واحدة (وجهان) اقواهما الثاني لعدم الدليل على اكثر من مرة مع كون العبادة تتوقف مشروعتها على الدليل .

الامر الخامس لو احرز المأموم صحة صلوة الامام وشرائط امامته فصلى معه ثم تبين الخطاء فيما احرز بان تبين بطلان صلوة الامام اما لفقد شرط ركني او غيره او ترك ركن مطلقا او ترك جزء غير ركني عمداً او لوجود مانع او تبين عدم واجديته لشرائط الامامة امان جهة فسق او كفر ونحوهما فهل تصح صلوة المأموم ام يجب عليه الاعادة « وجهان » اقواهما الاول اما بالنسبة الى تبين فسق الامام او كفره او عدم طهارته فللنص واما في غيره فبتنقيح المناط حيث انه لو صحت صلوة المأموم عند تبين كفر الامام فصحتها عند تبين خلل في الركن وغيره اولى وهذا لا اشكال فيه

انما الكلام في ان صحة صلوة الامام بحسب معتقده هل هي شرط في صحة صلوة المأموم بحيث لا بدله من احرار صحة صلوة الامام بحسب اعتقاده او ان الشرط صحة صلوته بحسب اعتقاد المأموم ففيه « وجهان » وتظهر الثمرة فيما اذا اعتقد الامام صحة صلوته دون المأموم فعلى الاول فيجوز للمأموم الاقتداء به دون الثاني ويتفرع على ذلك فروع كثيرة مثل جواز اقتداء واجدى المنى في الثوب المشترك احدهما بالآخر بناء على الاول دون الاخير وذلك لصحة صلوة كل واحد منهما عند نفسه فتكون صلوة الامام منهما صحيحة عنده لا حراز صحتها بالاصل وهذا بخلاف المأموم منهما لحصول العلم الاجمالي له ببطلان احدي الصلوتين اما صلوة نفسه او صلوة امامه فالاصلان متعارضان عنده ومثل جواز صيرورتهم معان عدد الجمعة ونظائره

والذى جرت عليه السيرة على حسب ما افاده الاستاد دام بقاءه 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 المأموم ولو اعتقد المأموم بطلان صلوة الامام مع اعتقاد الامام صحتها من جهة اختلافهما فى الحكم اجتهاداً او تقليداً ففي صحة الاقتداء به ح وعدمها «وجهان» اقواهما لعدم ذلك لما تقرر فى محله من ان الاصل عدم الاجزاء والقدر الثابت مما يترتب على اجتهاد الامام مثلاً هو الصحة بمعنى عدم وجوب الاعادة والقضاء عليه بعدتين الخلاف لان صلوته هذه التى يفعلها صلوة واقعية فى حقه حسب ما ادى اليه ظنه واجتهاده وظن مجتهديه .

ولازم ذلك احتياج الاكتفاء بصلوته واثبات وظائف المأمومية من ترك القراءة 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 التصويب جسماً فصل فى محله فى باب الاجزاء هذا ، ولو دخل المأموم مع الامام الى ان اتى الامام بخلاف ما يعتقد المأموم وانفرد المأموم فى موضع الاختلاف ففي صحة صلوته وعدمها «وجهان» اقواهما عدم 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 لان حين تركه السورة نعم لو كان بايضا 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 بتخييل كون البطلان مستندا الى ترك القراءة مع عدم تحمل الامام وعندا تيان المأموم بالسورة يرتفع منشاء البطلان ، ولا يخفى ما فيه لان الكلام فى الصحة «ح» ناش عن ترك قرائته الحمد حيث لا يصح اجتزاء بصلوة الامام و قرائته من جهة عدم اجزاء فقرة السورة لا ينفع فى شئى قصد الانفراد او بقى على

الافتداء ولو كان الاصل مقتضيا للاجتماع لكان اللازم هو الصحة ولو لم يأت المأموم بالسورة
ايضاً فهذا لقول لوجه له اصلاً

الامر السادس لاشكال ولاخلاف فى ان المأموم المسبوق لايجعل اول صلوته
اخرها بمعنى انه اذا ادرك نالته الامام مثلاً لايجعل اخيرتى الامام اخيرتبه بان ياتى
بوظيفة الاخيرتين من قراءة التسييح او الحمد وحده ثم ياتى بالأولين بعد فراغ الامام
عن الاخيرتين بان ياتى بوظيفة الأولين من قراءة الحمد والسورة كما عليه ابى حنيفة
واتباعه على ما نسب 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 ما ادرك مع الامام اول صلوته قال جعفر عليه السلام ولا نقول كما تقول
الحمقى .

وقول الصادق «ع» ولا نقول «الح» اشارة الى ما يصنعه ابو حنيفة ، وخبر احمد بن
ابى نصر عن الباقر عليه السلام قال قال له اى شىء يقول هواء فى الرجل الذى يفوته مع الامام كعتان
قلت يقولون يقرء فيهما الحمد وسورة فقال عليه السلام هذا يقلب صلوته قلت كيف يصنع قال يقرء
فاتحة الكتاب فى كل ركعة (وبالجمله) هذا مما لاشكال ولا كلام فيه ، انما البحث فى امور
الاول ان المسبوق بر كعة او ركعتين هل يجب عليه القراءة فى أوليه او
احديهم اذا صانف مع اخيرتى الامام كما فى المسبوق بر كعتين او احدى الاخيرتين
كما فى المسبوق بر كعة واحدة اولا (قولان) المنقول ، عن منتهى العلامة ، و مختلفه
هو الاخير ، و نقل عن الاردبيلى فى شرح الاشاد و تلميذه فى المدارك : و تبعم
جماعة من المتأخرين ايضاً ، و ذلك لما ورد من سقوط القراءة فى الجماعة و ان الامام
ضامن لقراءة المأموم مع خلو كلام الاكثر عن التعرض لذلك و الاقوى هو الاول و
ذلك لو ورد الاخبار المتظافرة الآمرة بالقراءة الظاهرة الدلالة فى الوجوب ، و ذلك
كصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام و فيه قرء يعنى المأموم المسبوق بر كعتين فى كل ركعة مما
ادرك خلف الامام فى نفسه بام الكتاب وسورة وان لم يدرك السورة تامة اجزائه 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 لا يقرء فيها انما هو تسييح وتكبير وتهليل ودعاء ليس فيهما قراءة وان ادرك ركعة قرء فيها خلف الامام واذ اسلم الامام قام فقرء بام الكتاب وسورة ثم قعد فشهد ثم قام فصلى ركعتين ليس فيهما قراءة

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 الذي يدرك الركعتين الاخيرتين من الصلوة كيف يصنع عليه السلام بالقراءة فقال اقرء فيهما فانهمالك الا ولتان فلا تجعل اول صلوتك اخرها : وحمل الامر فيهما على الاستحباب بقرينة النهى عن القراءة في الاخيرتين في الاول المحمول على الكراهة قطعاً والامر بالتجافى في التشهد في الثاني المحمول على الندب قطعاً بدعوى ضعف ظهور الامر (ح) في الوجوب بقرينة وحدة السياق كما عن المدارك ضعيف جداً اما اولافلان اشتمل خبر على فقرات من الاوامر والنواهي الظاهرة في الوجوب والتحريم مع قيام قرينة على حمل بعضها المعين على الندب والكراهة لا يوجب رفع اليد عن الباقيين الخالية عن القرينة بل يجب الاخذ بظهورها ما لم تقم قرينة على خلافه و ثانياً ان هذا الوتم في صحيح زرارة فلا يتم في الصحيح الثاني حيث انه مشتمل على ما يدل على الوجوب قطعاً 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 لا يخفى 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 الباقيين ايضاً على الندب لكن صدور كلام محمول على الندب بقرينة لا يوجب حمل كل كلام صدر عن ذلك المتكلم في هذا المجلس على الندب وهذا ظاهر مع ان كون التجافى مندوباً ممنوعاً لذهاب جماعة الى وجوبه لذلك الخبر، ولما رواه في معاني الاخبار عن الصادق عليه السلام اذا جلس الامام في موضع يجب ان تقوم فيه فتجافى، ثم ان الاضعف مما ذكر حمله القراءة في الخبر الاول على حديث النفس لقوله عليه السلام قرء في نفسه بام الكتاب وذلك لظهور كون قوله عليه السلام في نفسه في معنى انه يقرء لنفسه ولا يكتفى بتسييح الامام او قرائته او انه يقرء اخفاتاً ولا دلالة فيه على القراءة بالضمير وحديث النفس

واما التمسك بضمان الامام لقراءة الماموم فهو غريب ، اذ الظاهر من مورد الضمان هو ما اذا حضر الماموم عند قراءة الامام وكان ماموما حين هو يقرء لامطلقاً ولو حضر الماموم فى التشهد الاخير مثلاً هذا، وفى معنى الخبرين الصحيحين اخبار متعددة اخر : دالة على وجوب القراءة عليه المعبر فى بعضها بالقراءة على الاطلاق وفى بعضها مع السورة وسيمر عليك بعض منها فى الفروع الآتية

الثانى ظاهر بعض العباير واطلاق جملة من الاخبار هو وجوب قراءة الحمد وحدها فلا تجب السورة ، وذلك كخبر احمد بن ابي نصر المتقدم نقله وكموثق عمار بن موسى عن الرجل يدرك الامام ويصلى اربع ركعات وقد صلى الامام ركعتين قال ﷺ يفتح الصلوة فيدخل معه ويقرء معه فى الركعتين فان قوله ﷺ يقرء معه مطلق لم يصرح معه بقراءة السورة ايضاً لكن الاقوى وجوب السورة كما عليه جماعة من الاصحاب وذلك للتصريح به فى جملة من الاخبار كصحيح زرارة المتقدم وما فى فقه الرضى ، بان سبقك بركعة او ركعتين فاقرء فى الركعتين الاولتين من صلواتك بالحمد وسورة فاذا لم تلحق السورة اجزاك الحمد وفى معناها غيرهما

الثالث الاقوى جواز ترك السورة اذا لم يمهل الامام لقراءتها بان سبقه فى الركوع وذلك لدلالة جملة من الاخبار عليه كذيل فقه الرضى المتقدم : وصحيح زرارة المتقدم وهل المدار على عدم الامهال . دخول الامام فى الركوع فيجوز ترك السورة بمجرد دخوله فيه او اخر ركوعه فلو امكنه اتمام السورة واللاحاق باخر ركوع الامام يجب عليه ذلك (وجهان) احوطهما الاخير

الرابع لو لم يمهل الامام لقراءة الفاتحة فهل يجوز ترك قراءة ما لم يمهل الامام واللاحاق او يجب عليه اتمام القراءة ولو فاتته الركوع فيلحق بالامام فى السجود (وجهان) من وجوب متابعة الامام فى افعاله ومن وجوب القراءة فيتزاحمان ولكن الظاهر من المروى عن دعائم الاسلام هو الاول ، وفيه اذا سبق الامام احدكم بشيئ من الصلوة فليجعل ما يدرك مع الامام اول صلواته وليقرء بينه وبين نفسه ان امهله الامام

وقال فيه وروى عن ابي جعفر قال اذا ادركت الامام وقد صلى ركعتين فاجعل

ما دركت معه اول صلوتك فاقراء لنفسك فاتحة الكتاب ان امهلك الامام او ما دركت ان تقرأ واجعلها اول صلوتك ومع قطع النظر عن الرواية فالظاهر ايضاً قطع القراءة لادراك الامام في الركوع لوجوب المتابعة وعدم معهودية ترك المتابعة في الركوع بمزاحمة واجب من الواجبات الكاشف عن اهمية ادراكه على ما يراه

الخامس ظاهر الخبرين المتقدمين في الامر الاول الواردين في حكم التجافي في التشهد هو وجوبه، ولكنهما معارضان بما يدل على جواز الجلوس، وذلك كخبر اسحق بن يزيد عن الصادق عليه السلام قال قلت له جعلت فداك يسبقني الامام بركعة فتكون لى واحدة وله ثنتان افا تشهد كلما قعدت قال نعم فانما التشهد بركة

وذلك بدعوى انصراف القعود الى المتعارف منه ومنع اطلاقه حتى يجعل الخبران المتقدمان مقيدين له (هكذا افيد) لكن بلوغ الانصراف الى المرتبة المانعة عن الاطلاق ممنوع فتأمل

وبالجملة فالاحوط 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 مقتضى خبر اسحق بن يزيد المتقدم وهو ثبوت داود بن الحصين استحباب التشهد على المأموم 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 دلالتها على الاستحباب بمناسبة التعبير بالبركة واضحة ولا بأس به

السابع يستحب على المأموم المسبوق بركة متابعة الامام في القنوت وان لم يكن موضعه بالنسبة اليه ويدل عليه المرور عن الشيخ عن الصادق عليه السلام في الرجل يدخل في الركعة الاخيرة من الغداة مع الامام فقنت الامام ايقتت معه فقال نعم ودلالته على استحبابه واضحة وبعد الغاء خصوصية الغداة يستفاد منه الاستحباب بالكلية الى هنا تختم الكلام

فى صلوة الجماعة وبه يتم الجزء الثانى الذى كان افتتاحه فى افعال الصلوة مما حررناه
 عن تقرير ابحت استادنا العلاته طيب الله رمسه وشكر سعيه وجزاه سبحانه عن العلم
 ونشره خير الجزاء على يد مؤلفه الفقير الضعيف الفانى محمد تقي الاملى عفى عن
 جرائمه ، حامداً لله سبحانه ومصلياً على النبى ﷺ وآله الاطهار قائلاً سبحانه
 اللهم ربنا لك الحمد بجمع محامدك كلها حتى ينتهى الحمد الى ما يحبذ بنا ويرضى اللهم
 انى استللك خير ما ارجو وخير ما لا ارجو واعو ذبك من شر ما احذر ومن شر ما لا احذر
 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 مائة من
 الهجرة النبوية على هاجرها الآف التحف والتحية فى عاصمة الطهران مطبعة « الحديدية »
 والحد لله اولاً واخراً وظاهراً وباطناً



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و به نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلواته التامات الزاكيات على اشرف المرسلين محمد
سيد النبيين واله الطاهرين

وبعد فيقول العبد الضعيف الفاني محمد تقي الآمل في هذه جملة كائية في مدلول
الصحيح المروي عن الباقر عليه السلام (لاتعاد الصلوة الا من خمس) مما استنبطه
من الدفاتر اوسنح بخواط ي الفاترا وردت كتابته تذكرة لنفسى وتصبرة لمن يراجع
اليها والمرجومن الناظرين ان يترحموا اعلى حين الحيوة وبعد الممات والله ولي الخير
والاحسان وعليه التوكل وبه الاعتصام

اعلم ان البحث عن الحديث المبارك يقع من جهات (الاولى) في سنده و قد
رواه الشيخ المعتمد شيخنا الصدوق قد في الفقيه بسنده عن زرارة عن ابي جعفر الباقر
عليه السلام انه قال ^{عليه السلام} لاتعاد الصلوة الا من خمس الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود
ثم قال القراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة ، وصحة سنده وكونه مرويا في
الفقيه كاف في صحة الاعتماد عليه ، ، مضافا الى كونه معمولا به معتمداً عليه عند الاصحاب
فلا اشكال فيه من حيث سنده اصلا

الثانية في دلالة و ربما يقال بانه وارد لبيان مهية اصل الصلوة بحسب الجعل
الاولى ، فيدل على ان الصلوة عبارة عن الركوع والسجود المشروطين بالطهور
والوقت والقبلة و(ح) يكون كلما ثبت جزئيه او شرطيه بدليل اخر مخصصه ويترتب
على هذا المعنى صحة الرجوع الى هذا الصحيح عند الشك في اعتبار شيى في الصلوة جزء
او شرطاً لنفى اعتباره اذالم يكن لاعتباره دليل اولنفي عموم اعتباره اذالم يكن لدليله
اطلاق فيصير اذامن المطلقات التي يتمسك بها في الشبهات الحكمية فيكون معناه (ح) لاتعاد
الصلوة : لما يتوهم اعتباره في الصلوة الا من خمسة بمعنى ان غير الخمسة مما يتوهم اعتباره في

الصلوة في توهم الاعادة لاجل توهم اعتباره لا يكون معتبراً فيها ، وانما المعتبر فيها هو الخمسة المذكورة لا غير وانما قدرنا كلمة مما يتوهم اعتباره في الصلوة لانه مما لا محيص عنه ومن المعلوم انه لا يكون المقدر ما لا يقبل اعتباره في الصلوة ولما يقبل ولكن لا يتوهم اعتباره في دور الامر بين ان يقدر ما يتوهم اعتباره او يقدر 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 اولاً فلان ما افاده في وجه اعتبار التقدير وان كان حقاً الا انه لا يتعين المقدر (فيما يتوهم اعتباره) لامكان ان يكون ما يعتبر في الصلوة فعلاً فيكون الخبر «ح» مسوقاً لبيان حكم الاخلال بما اعتبر فيها جزء او شرطاً ، وهذا هو الظاهر من سياق الصحيح لان الظاهر من قوله لا تعاد الصلوة «الخ» مع قطع النظر عن كل شيئ ان لا يكون المتكلم به لا تعاد في صدد بيان اصل مهية الصلوة بل في صدد بيان حكم الاخلال بما ثبت اعتباره والالم يعبر باعادة الصلوة الظاهرة في المفروغية عن اصل ثبوت المهية

واما ثانياً فلا بد هذا الصحيح عن التخصيص فانه بظاهره وارد مورد التحديد ، ومن الواضح ان الحمل على المعنى الاول موجب لتخصيصات كثيرة لولم يبلغ الى مرتبة الاكثر لان ما ثبت من الاجزاء والشرائط للصلوة اكثر بمراتب مما ذكر في هذا الحديث واما ثالثاً فلنلقب التعبير بكلمة لاتعاد «الخ» لو كان المراد به بيان الاجزاء والشرائط فان مرجع معناها الى ان الركوع و السجود لا يعاد ان الامن انفسهما وهذا كما تشرى لا يرجع الى محصل ، فالظاهر في مدلوله هو الحمل على المعنى الاخير اعني بيان حكم الاخلال بما ثبت دخله في الصلوة جزء او شرطاً

الجهة الثالثة في ان الصحيح المذكور هل يشمل الاخلال العمدي او يختص بما عدى العمد اعلم ان في شمول عقد المستثنى منه من صححة لاتعاد للعماد بالاخلال سواء كان عالماً بالحكم او جاهلاً به عن تقصير او قصور ، او اختصاصه بما عد العماد من الساهي

و الناسى و الغافل و جوه و اقوال ،، فعن المشهور اختصاصه بما عدى العامد و عدم شموله للعامد مطلقا سواء كان العامد عالما بالحكم او جاهلا به قاصراً او مقصراً و ذهب بعض الى شموله للعامد مطلقا لانه خرج عنه العامد العالم بالحكم بالاجماع و حكى عن بحث الشيخ الاكبر الانصارى قده التفصيل فى العامد بين العالم بالحكم و الجاهل به عن تقصيره و قال بعدم شمول الصحيحة لهما و العامد الجاهل بالحكم قصوراً و قال باندرجه فى حكم الصحيحة و شمولها له و استدلل للقول المشهور بوجوه

الاول دلالة سياق الصحيحة على اختصاصها بما عدى العامد كما فهمه المشهور **الثانى** وقوع التعارض و التنافى بين الصحيحة و بين الادلة المثبتة لماله الدخل فى الصلوة جزء او شرطاً او مانعاً على تقدير شمول الصحيحة للعامد اذ مقتضى دخل ماله الدخل بطلان الصلوة بالاخلال به فى الجملة و لزوم اعادة تكاك و مع نفي الصحيحة للاعادة عند الاخلال به مطلقاً حتى فى حال العمد بالاخلال و العلم بالحكم لزم ان لا يكون له دخل اصلاً، فيقع التعارض بينها و بين تلك الادلة قطعاً، فيجب تخصيصها بالادلة : مع ان سياقها آب عن التخصيص ،، مضافاً الى لزوم ارتكاب التخصيص الاكثر المستهجن

الثالث ان مدلول الصحيحة هو نفي الاعادة بسبب الاخلال بما عدى الخمسة بعد الفراغ عن دخله فى الصلوة و بعد الفراغ عن اعتباره فيها و عدم الاعادة مع الاخلال به بقول مطلق حتى مع العمد و العلم خلف اى مناف مع فرض دخله فى الصلوة اللازم لاعادتها عند الاخلال به فى الجملة ولو عند الاخلال العمدى به (وعبارة اخرى) ترك ما عدى الخمسة عمداً يوجب ترك الامتثال الموجب للاعادة عقلاً مع بقاء الوقت للاعادة و الحكم بعدم الاعادة فى حال الترك العمدى مناف مع حكم العقل بها فلا بد من رفع اليد عن دخل المتروك فى الصلوة (ح) و المفروض دخله فيها فيلزم الخلف

و قد تكلف المدقق المحقق الميرزا محمد تقى الشيرازى قدس سره فى الجواب عن ذلك بما لفظه هذا قال قده، و يمكن الجواب بعد النقض ببعض افعال الحج حيث يقولون بصحة الحج مع تعمد ترك بعض اجزائه الغير الركنية و بالجاهل المقصر فى حكم القصر و الانمام و الجهر و الاختفات فى الصلوة لوعمم الاشكال بالنسبة الى العامد

فى الموضوع وان كان غير ملتفت الى الحكم مع تفسيره فى تحصيل العلم به ، ، بامكان تصوير ذلك بالتزام امرين امر متعلق بالاقبل يعنى المشتمل على الخمسة المستثناة وغيره مما ثبت ركنيته كالتكبير والقيام المتصل بالر كوع ونحوهما وامر اخر بتلك الاجزاء ايضاً والاجزاء الآخر المفروض وجوبها فيتحقق هناك امران امر بالبعض وامر اخر بالكل المشتمل على ذلك وغيره نظير ما اذا نذر الايتان بالفرد من الصلوة المشتمل على الاجزاء المستحبة فان الامر الصلوتى (ح) متعلق باصل الصلوة والامر النذرى متعلق بالمجموع المركب من تلك الاجزاء والاجزاء المندوبة ، ، ونظير ذلك ايضاً فى الاوامر النذرية الامر النذرى فى الصلوات المندوبة فان الامر باصل الصلوة المشتمل على الاجزاء التى لاتصح الصلوة بدونها نذرى وكذا الامر بالصلوة المشتملة عليها وعلى غيرها مما لا تبطل الصلوة المندوبة بالاخلاق بها ، ، فاذا تحقق تصوير ذلك فى الامرين النذريين فلا مانع من تصويرها فى الامرين الوجوبيين و(ح) فلواتى بالصلوة واخل ببعض ما يعتبر فى الامر الثانى فلا يمنع ذلك من الصحة وحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة بالنسبة الى الامر الاول لما فرض من عدم الاخلاق بما يعتبر فيه وانما اخل بما يعتبر فى الامر الثانى ، ،

وذلك انما يوجب عدم الامتثال بالنسبة اليه فقط لا بالنسبة الى مجموع الامرين لكنه يسقط الامران جميعاً بالنسبة اليه اما الامر الاول فلما فرض من تحقق امتثاله ، ، واما الامر الثانى فلعدم بقاء مورده بعد سقوط الامر الاول لما فرض من ان مورده عين مورد الاول مع اضافة زيادات من الاجزاء والشرايط اليه فيبعد سقوط الامر الاول وعدم بقاء مورد له لا يبقى مورد للامر الثانى لان مورد الامر الاول بعض مورد الامر الثانى وانتفاء الجزء موجب لانتفاء الكل وذلك لا ينافى كونه عاصياً بالنسبة الى الامر الثانى مطيعاً بالنسبة الى الامر الاول لاطاعته له وعصيانه الامر الثانى بتفويت مورده نظير ما اذا ترك الاجزاء المستحبة بالاصل فى الصلوة التى نذر الايتان بها مشتملة على الاجزاء النذرية ، ، فان التحقيق انه يكون عاصياً بالنسبة الى الامر النذرى مطيعاً بالنسبة الى الامر باصل الصلوة فقد تحقق بذلك عدم المنافات بين وجوب اجزاء فى الصلوة غير الخمسة المستثناة وعدم وجوب اعادة الصلوة بتركها فى الصلوة عمداً كما فى الجاهل المقصر فى مسئلة

القصر والاتمام فان ظاهرهم على ما ادعاه بعض الاساطين المعذورية من حيث وجوب الاعادة لامن حيث العقاب : الا ان يدعى ان الظاهر من عدم وجوب الاعادة عند الاطلاق هو تمامية الصلوة وحصول 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 سؤال السائل من نسيان القراءة اليس قد اتممت الركوع والسجود قال السائل نعم فقال **لا** تمت صلواتك انتهى بعبارة قدس سره وانما وردناه بطوله لمافيها من الفائدة وقد حققنا القول في ذلك في مسألة الجاهل المقصر في مسألة القصر والاتمام والجهر والاخفات حيث اخترنا في الجواب عن الاشكال في تلك المسئلة بان اصل الطبيعة مطلوب وخصوصية الجهرية والاخفائية في موضعها ايضا 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 عقياً بالامتثال ، و لكن مع ذلك لا يفيد في المقام شيئاً لان ما ذكره صرف تصوير لامكان القول بعدم وجوب الاعادة مع الاخلال بما عدى الخمسة عمداً وحيث انه مخالف للقاعدة وجب ان يقوم عليه دليل قوى لا يمكن طرحه و كان اللازم الاخذ به وحيث انه مما يلزم الاخذ به لا بد من توجيهه بوجه يمكن جمعه مع حكم العقل ، فيتصور امكانه بما ذكر : وليس في المقام دليل قوى على عدم وجوب الاعادة في الاخلال العمدي الا تلك الصحيحة ودالاتها على ذلك اول الكلام وذلك لامكان توجيهها باختصاصها بما عدى العامد كما هو الظاهر منها بالدلالة السياقية مع ان اثبات الامرين في الصلوة احدهما متعلقا باصل الطبيعة وهي الاركان منها والآخر الي بقية الاجزاء والشرايط دونه خرط القتاد .

وبالجملة فهذا الجواب لا يفتي شيئاً وذلك لانه اذا ثبت حكم في موضوع وكان نبوته فيه متوقفاً على اثبات امر لازم له بجهة ، لولا ذلك اللازم امتنع ثبوت الحكم لموضوعه فاما يكون الدليل المثبت له مثبتاً له في ذلك المورد بالخصوص او يكون نبوته بدليل عام يكون احد افراده هو ذلك المورد فعلى الاول فلا محيص من الالتزام بثبوت ذلك اللازم حذراً عن لغوية الدليل لولاه وعلى الثاني فيدور الامر بين ابقاء العام على العموم

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 بعبارة ، وبالجملة مرجع استدلاله قد على عدم شمول الصحيحة للاخلال العمدى هو التنافى بين اعتبار الشئى فى الصلوة وعدم الاعادة بالاخلال به عمداً ، اللهم الا ان يرجع الى نسخ اعتباره : واما عدم شموله للجاهل المقصر سواء كان ناسيا للحكم ومسبوقا بالعلم ام لا ، 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 فلا تشملها 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 لَا يَلْبَسُ لاتعاد الصلوة فى المقام وبين قوله لَا يَلْبَسُ فى اخبار مسئلة الجهر والاخفات تمت صلوته ولا يعيد

قلت الفرق ان الحكم بمعذورية الجاهل المقصر فى مسئلة الجهر والاخفات مبنى على حدوث خطاب فى حقه بعد ارتفاع الخطاب الاول بالمعصية وماورد فى معذورية الجاهل بالجهر والاخفات محدث للخطاب الجديد وكشف عنه بعد ارتفاع الخطاب الاولى عنه وهذا بخلاف المقام : فان ماورد فيه يكشف عن كون تكليف من كان التكليف باقيا فى حقه فى الواقع عدم اعادة صلوته بترك غير الخمسة وما يلحق بها واعادتها بتركها وقد فرضنا ارتفاع الخطاب الواقعى عن المقصر بتقصيره والالم يستحق العقاب واين هذا من مسئلة معذورية الجاهل المقصر فى الجهر والاخفات هذا محصل ما افاده الشيخ قد فى الفرق بين الجاهل المقصر وبين الجاهل القاصر بشمول الصحيحة للاخير دون الاول على حسب ما نقله بعض مقررى درسه قدس سرهما ولا يخفى انه على طرف النقيض مما استدل لنا به على عدم شمول الصحيحة للجاهل المقصر والقاصر ضرورة ان مفادها افاده فى وجه عدم الشمول هو سقوط الامر الواقعى الاولى عن المقصر بتقصيره بسبب استحقاقه

العقاب . ونتيجة ما ذكرناه ناقلاً عن بعض اساتيدنا قدس سره في وجه عدم الشمول للجاهل مطلقاً مقصراً كان ام قاصراً هو بقاء الامر الواقعي الاول في حقه فلا مورد لامره بالاعادة واذالم يكن محل للامر بها فلا يكون محلاً لنفيها اذ نفيها انما يصح في مورد صح الامر بها - فما افاده الشيخ قدس سره هو سقوط الامر عن الجاهل المقصر بدليل استحقاقه العقاب اذ لا معنى لاستحقاقه مع بقاء الامر لا مكان امتثاله الموجب لعدم استحقاق العقاب بالاستحقاق معلول العصيان المترتب عليه سقوط الامر اذ الامر يسقط اما بالامتنال او بالعصيان وما ذكرناه هو ثبوت الامر في حقه الموجب لعدم صحة امره بالاعادة الموجب لعدم صحة نفيها عنه فانظر ان ما افاده في طرف النقيض مما بيناه ، وكيف كان فيرد على ما حكى عنه ، بان الكلام في الجاهل المقصر ليس مختصاً بما اذا تحقق منه العصيان بصيغة الماضي الموجب لسقوط الامر عنه وبعبارة اخرى ليس الكلام منحصراً بما اذا كان الجهل مستمراً الى اخر الوقت الموجب لسقوط الامر عنه بايتان الصلوة التامة الاجزاء والشرائط في الوقت بل ليس الكلام في هذه الصورة بالنسبة الى الاعادة بالمعنى الاخص اعنى فعل الشيء في وقته اصلاً اذ لا موقع للاعادة بهذا المعنى بعد خروج الوقت كما هو واضح بل الكلام في الجاهل المقصر الذي اتى بالصلوة الناقصة في الوقت مع ارتفاع جهله فيه مع تمكنه عن اتيان الصلوة التامة في الوقت ايضاً حيث انه حين الاتيان بالصلوة الناقصة مكلف باتيان الصلوة التامة قطعاً ومنجز عليه ايضاً اما اصل تكليفه فله عدم اشتراط كل تكليف بالعلم به وشدوله للجاهل بقسميه واما تنجزه عليه فلكونه مقصراً واما بعد الاتيان بالناقصة فكذلك حيث ان الوقت باق وهو ايضاً متمكن من الامتنال في حال جهله وبعد ارتفاع جهله فلا معنى للقول بسقوط التكليف عنه بواسطة العصيان اذ لا عصيان «ح» الا بعد اتيان الصلوة في تمام الوقت مع انه على تقدير تحقق العصيان واستحقاقه العقاب اذا خرج الوقت سقوط الامر الاول الواقعي ايضاً عنه ممنوع وذلك لان الامر بالاداء اي اتيان الصلوة في الوقت وان سقط عنه بالعصيان واستحق به العقاب . الا ان الامر اقتصائي بعد باق اذ لا عصيان بالنسبة اليه الى اخر العمر وهو مترتب على فوت الصلوة في الوقت المفروض تحققه لعدم اتيانه بالصلوة التامة فيه ، وقد

عرفت وسياتي ان الاعادة المنفية في كلا عقدي المستثنى والمستثنى منه من الصحیحة اعم من الاعادة بالمعنى الاخص اعنى فعل الشیى فى الوقت و «ح» یكون التکلیف بالجاهل بالاعم من الاتیان فى الوقت وخارجہ باقیا حتى مع عصیان الامر الادائى بعدم الاتیان فى الوقت « هذا » مع انك قد عرفت ان سقوط التکلیف الاولى مطلقا سواء كان بالعصیان او بالنسیان وما یضاهیه یوجب شمول الصحیحة لمورده وان ثبوته وبقائه هو جب لعدم الشمول على ما یبناه فكیف یجعل سقوطه موجبا لعدم الشمول ، وقد اورد علیه قده بعض مقرر درسه بعد حکایة درسه بما نقلناه ، بقوله واما ما افاد شیخنا دام ظلہ للفرق بینهما « اى بین الجاهل المقصر والجاهل القاصر » فلم یعلم له معنى محصل فانا انما نستكشف الامر بالناقص من نفس الصحیحة فلا یلزم ثبوت الامر واقعا مع قطع النظر عنها هذا كله مع ان القول ببقاء الامر الواقعى بالنسبة الى القاصر دون المقصر شطط من الکلام فان الغفلة عن الواقع ان اوجبت ارتفاع الحكم واقعا فلا فرق فیہ بینهما والا فلا فرق ایضاً انتهى بعبارة ؛ ولا یخفى ما فیہ لان الامر الساقط بالعصیان على ما ذكره الشیخ قده بنقل ذلك المقرر قده هو الامر بالکامل وهو الذى عصاه بالجهل التقصیرى فاستكشف الامر بالناقص اجنبى عنه مع ان کلام الشیخ فى استكشافه لانه قده یقول بان مورد الامر بالناقص هو عدم سقوط الامر بالکامل على حسب ما یستفاد عن هذا النقل فلا یصح الايراد علیه باستكشاف الامر بالناقص من الصحیحة ، وان القول ببقاء الامر الواقعى بالنسبة للقاصر دون المقصر لا یخلل فیہ بعد تحقق ملاك الفرق بینهما وهو تحقق العصیان المستكشف به استحقاق العقاب فى المقصر دون القاصر ، وقد عرفت ان الامر یسقط بالعصیان كما یسقط بالامثال واذ كان الجاهل المقصر عاصيا لکن الامر ساقطا عنه وليس الملاک فى سقوط الامر عنه على حسب ذلك النقل هو الغفلة حتى یورد علیه بان القاصر مشترك معه فى الغفلة كما لا یخفى ، وقد تحصل من جمیع ما حررناه بطلان القول الاخیر وهو القول بشمول الصحیحة للعامد مطلقا كما ذهب الیه بعض وان العالم بالحکم خرج عنه بالاجماع لماعرفت فى طی کلمات الشیخ قده من ان بطلان الصلوة مع الاخلال بما یعتبر فیہ عمداً مع العلم بالحکم عقلى غیر قابل للاستدلال ، وان الاجماع انما

هو من جهة فهم المجمعين عدم شمول الصحيحة لهذه الصورة وانما ذهبوا الى البطلان من جهة عدم قيام الدليل عندهم على الصحة مع كون المسئلة على ما حررناه عقلية غير قابلة لان يثبت بالاجماع

فالأقوى (ح) ما عليه المشهور من خروج العامد عن عقد المستثنى منه من الصحيحة مطلقا سواء كان عالما بالحكم او جاهلا به بقسميه كان الجهل مسبقا بالعلم بان كان عالما بالحكم فنسيه وصار بعد النسيان جاهلا بالام لا وذلك لان جعل معنى الحديث على وجه يشمل العامد ايضا غاية الامر تخصيصه بما عدا العالم بالحكم بالاجماع موجب لثبوت التنافي بينه وبين كلماته على اثبات الجزء والشرط والمانع حيث ان لازم عدم وجوب الاعادة بالخلل في ناحية المستثنى منه عدم دخله في الصلوة ضرورة ثبوت التنافي بين دخل شيئي في الصلوة باي نحو كان جزء او شرطا او مانعا وبين عدم اعادة الصلوة بالاخلال به مطلقا غاية الامر ادلة المثبتة للاجزاء والشرايط مختلفة فبعضها وقع التعبير فيها بلفظ يعيد وبعض منها عبر فيه بلفظ الامر مثل وار كعوامع الراكعين مثلا وبعضها بخطاب الوضع مثل لصلوة الافتاحة الكتاب في النسبة الى الاول يكون التعارض تباينياً بالمطابقة وبالنسبة الى ما عداه بالالتزام العقلي حيث ان مدلول المطابقى من الصحيح ليس عدم الدخل بل هونفى الاعادة ونفيها مستلزم لنفي الدخل بالالتزام العقلي للزوم التنافي بينهما اى بين دخله في الصلوة وبين عدم الاعادة بهذا المعنى وعلى هذا فيجب طرح هذا الخبر لمعارضته مع الف معارض اقوى مع ان هذا المعنى لا يطابق مع صدر الخبر وذيله وانه آبعن التخصيص اما عدم مطابقة صدره مع ذيله بذلك المعنى فلان صدره اعنى قوله لا تعاد الصلوة ظاهر في بيان حكم ما ثبت جزئيه او شرطيه في طرف المستثنى منه عند الاخلال به بعد الفراغ عن دخله في الصلوة وذيله يدل على حكم الاخلال بما ثبت دخله في طرف المستثنى بعد الفراغ عن دخله مضافا الى قوله لا تعاد الصلوة في اخر الخبر القراءة سنة والتشهد سنة ولان تنقض السنة الفريضة، حيث انه لتعليل لعدم الاعادة في طرف المستثنى منه بكونه سنة اى مما فرضه النبي صلى الله عليه واله لا فريضة اى مما فرضه الله سبحانه ولا ينقض الفريضة اعنى ما فرضه الله

سببانه بسبب الاخلال بالسنة وهذا ايضاً ظاهر في كون المراد بيان حكم الخلل في السنة والفريضة بعد الفراغ عن كونها سنة وفريضة بما لا ينافي دخلهما في الصلوة لايان حكم الخلل فيهما بما ينافيه

واما ابائه عن التخصيص (اعنى به التخصيص بما عدى العلم) بان يقال لاتعاد الصلوة فيما عدى المستثنى مطلقا الا اذا كان الاخلال مع العلم والعمد فلانه وارد في مقام التحديد وانه معلل والعام الوارد في مقام التحديد او المعلل غير قابل للتخصيص فعلى هذا فيجب طرح الخبر لمعارضته مع الف معارض اقوى وهذا بخلاف المعنى المشهور اعنى معناه الذى بذلك المعنى يقيد به اطلاق ادلة المثبته للجزمية او الشرطية او المانعية في غير موارد المستثنى وتخصيصها بغير حالة النسيان وما يضاويه فانه بهذا المعنى يصير حاكما على اطلاق تلك الادلة لامعارضتها ولا يجب طرحه ولا تخصيصه بما عدى العلم والعمد حتى ينافيه ابائه عنه بل يكون خروج صورة العلم والمد بالتخصيص لا بالتخصيص ولا يكون منافيا مع صدره وذبله ولا مع التعليل المذكور فيه ولا يجب (ح) طرحه بل يكون معمولا به

و توضيح ذلك ان صحة التكليف بالنسبة الى الحالات الطارئة على المكلف من العمد والجهل والسهو تختلف بالنسبة الى حالتى العمد والجهل بكلا قسميه من القاصر والمقصر يصح التكليف بالمركب التام عند اخلاله بماله الدخل فيه على نحو الجزئية او الشرطية او المانعية عمدا مع العلم بدخل ما خلت به او الجهل به وبالنسبة الى حالة النسيان وما يضاويه من الخطاء والاضطرار لا يصح بقاء التكليف بالمركب مع نسيان المكلف لماله الدخل فيه على احد الانحاء الثلاثة المذكورة او اضطراره في الاخلال به وذلك لحكم العقل بقبح مطالبة العاجز بما لا يقدر على الايتان به ففي حال نسيان ماله الدخل او الاضطرار في الاخلال به لا يعقل بقاء التكليف بالنسبة الى المركب التام فيدور الامر (ح) بين احد امرين اما سقوط التكليف عن المكلف في تلك الحالة بالكلية ولازم ذلك بقاء الامر الذى وقع الاخلال به على ما كان عليه من دخله في المركب المأمور به وينتج وجوب اعادة الماتى به بعد التمكن منه برفع النسيان وحصول

التذكر او رفع الاضطرار لعدم كون الماتى به مامورا به حين ما اتى به واماتعلق التكليف بعد رفعه عن المركب التام ببقية الاجزاء والشرائط سوى ما اخل به ولازم ذلك سقوط ما اخل به عما كان عليه من الدخل فى المامور به وينتج الاكتفاء بما اتى به وعدم وجوب الاعادة بعد رفع الحالة الطارئة من النسيان او الاضطرار

و (ح) نقول لولم تكن لاتعاد فى اليبين وكننا نحن وادلة المثبتة للجزء والشرط والمانع لكان اللازم هو عدم الاكتفاء بما اتى به فى حال النسيان مثلا حيث ان طبع جزئية الجزء او شرطية الشرط او مانعية المانع يقتضى عدم الايتان بالمركب المقيد به فى حال الاخلال بماله الدخل فى المامور به ولكن على المكلف اعادة ما اتى به ولاتعاد ترفع هذه الاعادة فمفاد لاتعاد (ح) هو رفع مائت دخله باطلاق دليل المثبت له فى حال رفع التكليف عن المركب التام بسبب طر والحالة 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 التلميل المذكور فيه ولا يكون معارضا مع ادلة المثبتة لدخل ماله الدخل لان الحاكم لا يعارض مع المحكوم اصلا ويكون بهذا المعنى معمولا به قطعا فيتعين التحمل عليه

ثم انه بعد ذلك يقع البحث فى الجهة الرابعة من هذه الصحيحة فى مقامين (الاول) فى تعيين مدلول الصحيحة 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 او جاهلا هل يختص حكمها بصورة النسيان او يعم النسيان والا ضطرار ووجهان اقواهما الثانى بل الحق ان يقال بشمول حكم الصحيحة لكل مورد لا يبقى الامر بالمركب التام لاستحالة بقاءه عقلا سواء كان لاجل طر والنسيان او الاضطرار او لاجل التزام كما اذا دار الامر مثلا بين ترك الموالاة فى الصلوة اليومية او صلوة الايات المضيق وقتها فلمكان اهمية الايات يسقط الامر عن اليومية المقعدة بالموالات فيدور

الامر (ح) بين سقوط الامر عن اليومية بالكلية او تعلقه بالخالية عن الموالات فلو لاتعاد لكان الواجب عدم الاكتفاء بالايتمان باليومية الخالية عن الموالات لكن لاتعاد يثبتنا على الاكتفاء بها و ترفع شرطية الموالات فى هذه الصورة
ومما ذكرنا يظهر عدم شمول الصحيحة للمكره ايضاً اذا كان صدور الاخلال منه
بالاختيار الناشئ 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 وما كان
بالزيادة احتمالان اقواهما الاخير وذلك لان المقدر فى طرف المستثنى منه هو الاخلال
بشيء مما يعتبر فى الصلوة بالاخلال الاعم من نقصانه او زيادته فمعنى لاتعاد الصلوة الامن
خمسة انها لاتعاد بالخلل الواقع فيما يعتبر فيها الا من الخلل الواقع فى
الخمسة المذكورة فى طرف المستثنى و تقدير الخلل هو الظاهر المتفاهيم منه عرفا
ولا يحتاج (ح) الى تقدير الشئى 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 هو الاعم من النقص و الزيادة فلا جرم يكون المراد به فى طرف المستثنى
ايضاً كك هذا ولكن المنقول عن بحث الشيخ الاكبر قده على ما فى تقرير بعض من
اعاظم تلامذته قده كلام طويل فى المقام لابأس بنقله قال المقرر قده ما لفظه بعد
البناء على كون المستثنى منه هو الشىء المفروض اعتباره فى الصلوة لا يخلو اما يكون
التقدير وجود الشئ فيصير المعنى لاتعاد الصلوة من وجود شئى الامن وجود الخمسة و
هذا مما لا معنى له فلا بد اذاً من تقدير عدم بالنسبة الى الخمسة اى الامن عدم هذه
الخمسة وهذا كما ترى مضافا الى كونه خلاف الظاهر من جهة التقدير مستلزم لكون
المستثنى منقطعاً و يلزمه تخصيص الرواية بالدلالة على حكم القواطع فى طرف المستثنى منه
او يكون التقدير عدم الشئى فيصير المعنى لاتعاد الصلوة من عدم شئى الامن
الخمسة وهذا ايضاً مما لا معنى له حيث ان ظاهره كون وجود الخمسة موجبا لاعادة

الصلوة لان عنوان الشئى ظاهر فى وجوده ويلزمه كون المستثنى منقطعاً ايضاً فلانماص من تقدير العدم ايضاً بالنسبة الى الخمسة فتصير الرواية مختصة بالدلالة على حكم النقص او يكون التقدير الشئى باعتباريه بالنسبة الى افراده فيصير المعنى لاتعاد الصلوة من كل شئى فرض اعتباره فى الصلوة سواء كان وجوديا او عدميا لامن الخمسة فلا بد ان يحرز كون اعتبار الشئى فى الصلوة باعتبار الوجود او العدم من الخارج فينسب الاعادة او عدمها اليه فحاصل المعنى انه لاتعاد الصلوة من ناحية شئى فرض اعتباره فى الصلوة ومن الاخلال به الا من ناحية الخمسة ومن جانبها ولما كان اعتبار الخمسة فى الصلوة باعتبار الوجود فاعادة الصلوة من جانبها وناحتيتها انما يتحقق بتر كها كما يراد ذلك من قوله هلك الناس من ناحية حقوقنا وهذا المعنى لا يلزمه تقدير بالنسبة الى نسبة الاعادة الى الخمسة وانما يستفاد كون المقصود من نسبة الاعادة اليها تركها باعتبار كون النسبة اليها بلحاظ اعتبارها ولما علمنا من الخارج كون اعتبارها فى الصلوة باعتبار الوجود فنسبة الاعادة اليها تعين ان يكون باعتبار تركها هكذا افاد شيخنا دام ظله (انتهى كلام المقرر قده

وانت تعلم ان المقام لا يحتاج الى هذا التطويل فى الكلام فان المقدر فى طرف المستثنى منه هو الاخلال كما وقع التعبير به فى عبارته حيث قال قده (و من الاخلال به) ومن المعلوم ان الاخلال بما يعتبر فى الصلوة قد يكون بالنقيصة وقد يكون بالزيادة فلا حاجة الى تقدير الشئى و اعتبار جانب وجوده تارة وعدمه اخرى وبكلا اعتباريه نالته : ثم المأخوذ فى طرف المستثنى ايضاً هو الاخلال بالخمسة فيصير المعنى لاتعاد الصلوة بالاخلال بشئى مما يعتبر فيها الا بالاخلال بشئى من الخمسة ومن المعلوم ان الاخلال بالخمسة ايضاً قد يكون بالزيادة وقد يكون بالنقيصة و ليس اعتبار الخمسة فى الصلوة باعتبار الوجود منشاء لاستفادة كون المقصود من نسبة الاعادة عند تركها ولا يتعين ان تكون باعتبار التترك بل المعيار هو الاخلال بها كيفما اتفق من الزيادة والنقيصة هذا وقد اورد المقرر على الشيخ قدس سرهما بعد نقل كلامه بكلام طويل فراجع

و بالجمله 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 او النقص و هذا امر ظاهر لا غبار 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 المانع او يعمه مع ما اعتبر فيها ما نعا احتمالات ثانياً اوسطها و توضيح ذلك يتوقف على ذكر الفرق بين الجزء والشرط والمانع و بيان تفاوتها فى مرتبة الجعل والاعتبار

فقول المراد بالجزء هو الذى يلتئم منه الكل و يتقوم الكل به المعبر عنه بلسان اهل المعقول (بالاجزاء بالاسر) و فى الصلوة عبارة عن الفعل الذى اعتبر فيها مما يكون له دخل فيها و يتوقف صحتها عليه و فى تقرير بعض المشايخ من تلامذة الشيخ قدس سرهما انه من مقولة الكم ولا يخفى ما فيه لان الجزء ليس من حيث هو جزء من مقولة الكم فاجزاء الصلوة كالتكبير والقراءة كل واحد منها من مقولة فالتكبير والقراءة من مقولة الكيف لكونهما من الكيفيات المسموعة و القيام والركوع و السجود و الجلوس من مقولة الوضع نعم تلك الاجزاء معرضة للكم و قد عرضها الكم المنفصل اعنى العدد فهى متكمم لانها من مقولة الكم و بلحاظ معروضيتها للكم المنفصل تنصف بالقلة و الكثرة

والمراد بالشرط هو الذى قيد المركب به بحيث يكون تقييده به ملحوظاً معه و نفس القيد خارجاً فهو جزء ذهنى لا يزيد المركب بواسطته فى الخارج والمراد بالمانع ما قيد المركب بعدمه بحيث يكون عدمه معتبراً معه فالشرط والمانع مشتركان فى خروجهما معا عن ذات المركب و فى قيد 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 ذلك المقيد بعد اعتبارها بالقيود الوجودية يلاحظ مقيداً بالقيود العدمية كما ان اول ما يوجد من

المركب في الخارج هو نفس اجزائها ثم يعثورها الاتصاف بالقيود الوجودية ثم العدمية
فمرتبة الاجزاء متقدم على الشرائط والموانع في عالم الاعتبار كما ان مرتبة الشرائط
ايضاً متقدم على الموانع اذا عرفت ذلك

فاعلم ان قوله **بالتفصيل** 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 في طرف المستثنى منه هو الخلل الواقع فيما
يعتبر في الصلوة فمعنى لاتعاد الصلوة الامن خمسة انه لاتعاد بالاخلاق بشيئ من الصلوة
اي شئى كان الا اذا كان واحداً من الخمسة ففي نفي الاعادة بالاخلاق بشئى من الصلوة
جهة عموم و جهة اطلاق و حيث انه نكرة واقعة في سياق النفي يفيد العموم من المراد
من مدخول النفي وهو الشئى فيصير مفاد لاتعاد عدم الاعادة بالاخلاق بكل شئى مما يعتبر
في الصلوة و من حيث ارادة الاجزاء او الشرائط او الموانع او الاثنين منها او الجميع
يكون بالاطلاق فاذا اريد من الشئى الاجزاء فقط يكون نفي الاعادة بالنسبة الى
الخلل الواقع في الاجزاء على سبيل العموم فكل جزء جزء على نحو العام الاستقرافي
لا يكون الخلل فيه موجبا للاعادة الا ما كان منه معدوداً في طرف المستثنى و اذا اريد
منه الشرائط فقط يكون عموم نفي الاعادة بالنسبة الى الخلل الواقع في الشرائط و اذا
اريد منه الموانع يكون العموم بالنسبة الى الموانع و اذا اريد الجميع يكون العموم
بالنسبة الى الجميع و اما عموم النفي فليس دليلاً على ارادة العموم و الاطلاق من
من المنفى و مع قطع النظر عن المستثنى ليس قرينة تدل على ارادة الاطلاق من الشئى
و حيث ان اعتبار الاجزاء متقدم على اعتبار الشرائط و الموانع تكون الاجزاء هو المتيقن
لكن بعد استثناء الشرائط و اخذها في المستثنى و هى الطهور و القبلة و الوقت يعلم
ارادة الشرائط في المستثنى منه قطعاً و اما بالنسبة الى الموانع فليس على ارادتها
دليل فالصحيحة تدل على عدم الاعادة بالاخلاق بالاجزاء و الشرائط و ليس فيها دلالة
على عدم الاعادة للاخلاق بالموانع ايضاً وهذا ما اردنا اثباته في هذا المقام

الرابع ظاهر الاعادة في الصحیحۃ في كلا طرفي عقد المستثنى و المستثنى منه يشمل القضاء ايضاً فلا يجب القضاء بالاخلال بماعدى الخمسة كما لا يجب الاعادة و ذلك لان المراد من الاعادة اما معناها العرفي و هو اتيان الفعل ثانياً مطلقاً سواء كان في الوقت او في خارجه كما هو الظاهر او معناها الاصطلاحى اعنى فعل الشئ في وقته مقابل القضاء بمعنى فعله في خارج الوقت وعلى كل تقدير يشمل القضاء ايضاً اما على الاول فواضح و اما على الاخير فالان نفي الاعادة في الوقت مستلزم لنفي القضاء في خارجه بالفحوى مع ان القضاء مترتب على فوت الاداء و دليل نفي الاعادة يثبت عدم الفوت و كون الماتى به الناقص هو المكلف به في الوقت و معه فلا يثبت القضاء بدليله

الخامس مقتضى عموم عقد المستثنى منه من الصحیحۃ المذكورة هو صحة الصلوة و عدم وجوب اعادتها مع وقوعها في اجزاء مالا يؤكل لحمه نسياناً حيث انه مما عدى الخمسة المذكورة في المستثنى فيكون داخلاً في المستثنى منه بناء على عموم المستثنى منه للموانع ايضاً او القول بشرطية لبس ما عدى غير الماكول من احدى اضداده مطلقاً او شرطية لبس خصوص الماكول لكن لا مطلقاً بل فيما اذا كان اللباس حيوانياً لكن المشهور بين الفقهاء هو بطلان الصلوة اذا وقع فيما لا يؤكل لحمه نسياناً او لادليل ظاهراً على بطلانها معه نسياناً الكمي يخصص به عموم المستفاد من عقد المستثنى منه لكن عدالتهم آية من ان يفتوا من غير دليل و يمكن ان يكون مستندهم في ذلك ذيل موثقة ابن بكير و فيه ان كل شئى حرام اكله فالصلوة في وبره و شعره و جلده و بوله و رونه و البان و كل شئى منه فاسدة لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلى في غيره مما احل الله اكله

و تقرير دلالة على الفساد هو ان في قوله عليه السلام لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلى في غيره احتمالان (احدهما) ان يكون تأكيداً للحكم المستفاد من صدر الموثقة و هو فساد الصلوة في ما لا يؤكل لحمه و (ثانيهما) ان يكون لتأسيس حكم اخر بان كان الغرض من الصدر بيان فساد الصلوة فيما لا يؤكل واقعا و من الذيل بيان عدم الاجزاء لو وقعت فيه جهلاً او نسياناً والاخير اظهر لألوية التأسيس من التأكيد في نفسه مضافاً الى دلالة لفظة تلك في قوله عَلَيْهَا لا تقبل تلك الصلوة

(الخ) علیه اذ الظاهر انها اشارة الى الصلوة الواقعة فى الخارج فى غير المأكول لاسيما مع قوله ﷺ حتى يصلى فى غيره اذ لو لم تكن صلوة فى الخارج واقعة فى غير المأكول لما كان للتعبير بالاشارة وجه بل الاولى ان يقال لا تقبل الصلوة كما قال فى الصدر (الصلوة فاسدة) ولم يأت بكلمة تلك و لما كان الحكم مغيبى بوقوعها فى غير المأكول بل الحكم بعدم قبولها ابدى ما لم ينسخ بالتعبير بكلمة تلك وجعل الوقوع فى المأكول غاية لعدم القبول قرينتان على عدم اجزاء ما وقع فى غير المأكول فيكون قوله ﷺ لا تقبل تلك الصلوة حتى يصلى فى غيره دليلا على فساد الصلوة اذا وقعت فى غير المأكول جهلا او نسيانا و عموم لاتعاد يدل على صحة الصلوة اذا اخل بعدم ايقاع الصلوة فى غير المأكول وغير ذلك مما اعتبر فى الصلوة نسيانا فتكون النسبة بينهما بالعموم من وجه باعمية لاتعاد من حيث شموله لغير ما يؤكل ايضاً واختصاص لاتقبل تلك الصلوة بخصوص ما اذا وقعت فى غير المأكول و عموم لاتقبل لحالتى الجهل والنسيان و اختصاص لاتعاد بصورة النسيان كما عرفت لكن عموم لاتقبل بالنسبة الى حالتى الجهل والنسيان قد خصص بصحیحة عبد الرحمن الدالة على عدم لزوم الاعادة على من صلى فى عذرة انسان او كلب او سنور ولا يعلم بذلك، وفيها قال سألت ابا عبد الله ﷺ عن الرجل يصلى و فى ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب ايعيد صلوته قال ﷺ ان كان لم يعلم فلا يعيد حيث انها تدل بالفحوى على عدم الاعادة فى اجزاء الطاهرة من السنور ايضاً اذ القول بعدم البطلان فى الاجزاء النجسة من غير المأكول و البطلان فى الاجزاء الطاهرة منه بعيد فى الغاية و ان قيل به لكنه قول شاذ لا يعنونه و بعد خروج صورة الجهل عن عموم لاتقبل تنقلب النسبة بينه و بين لاتعاد و تصير بالعموم المطلق باخصية لاتقبل عن لاتعاد مطلقا و رفع اليد عن العمل بلا تقبل فى صورة النسيان مستلزم لعدم العمل به راسا و اسقاطه بالكلية فيعمل به و يخصص به عموم لاتعاد فيختص بغير نسيان ما يؤكل و يكون قوله ﷺ لاتقبل تلك الصلوة (الخ) دليلا على لزوم الاعادة فى صورة نسيان ما لا يؤكل

هذا بناء على القول بشرطية ما عدى غير المأكول او عموم لاتعاد للمانع ايضاً

واما بناء على القول بمانعيه غير المأكول كما هو التحقيق وعدم شمول عموم لاتعاد للمانع كما تقدم فى الامر الثالث فالامر فى وجوب الاعادة عند نسيان غير المأكول اظهر اذ عموم لاتعاد لا يدل على صحته حتى نحتاج الى تخصيصه بالحكم المستفاد من لا تقبل بالبيان المتقدم بل المستفاد من لا تقبل (ح) هو الفساد من غير معارض كما لا يخفى هذا تمام الكلام فيما يتعلق بعقد المستثنى منه من الصحیحة

المقام الثانى فى تعيين مدلول الصحیحة فى طرف المستثنى والبحث فى هذا

المقام ايضاً عن امور

الاول الخمسة المذكورة فى عقد المستثنى ثلاثة منها من شروط الصلوة وهى الطهور و الوقت و القبلة و اثنان منها من اجزائها و هما الركوع و السجود ، اما الطهور فلا اشكال فى شموله للطهارة الحديثية وانها مرادة منه قطعاً وفى شموله للطهارة الخبيثة ايضاً او انها مندرجة فى عموم عقد المستثنى منه احتمالان المحكى عن درس الشيخ الاكبر قدس سره انه ان قرء الطهور بالضم كالوضوء فهو اسم مصدر من التطهر لعدم مجيئه مصدراً بل عن مصباح المنير منع استعمال الطهور بالضم رأساً وكيف كان فالظاهر انه (ح) يختص بالطهارة الحديثية و لا يشمل الخبيثة اذ الظاهر من التطهر هو رفع الحدث وان قرء بالفتح كالصبور والشكور ففيه (ح) احتمالات (احدها) ان يكون مصدراً لظهر (و الثانى) ان يكون اسم مصدر له (والثالث) ان يكون للمبالغة (والرابع) ان يكون اسم الالة فعلى الاول يشمل الطهارة الخبيثة ايضاً فلا بد من ان يراد منه القدر المشترك بين الحديثية و الخبيثة حتى لا يلزم استعمال اللفظ فى معنيين ، و على الثانى يختص بالطهارة الحديثية لظهوره فيها و على الثالث لا يدخل فى المقام ، و على الرابع يكون ظاهراً فى الطهارة الحديثية مع امكان ارادة القدر المشترك منه ايضاً هذا بحسب مقام التصور . و اما بحسب مقام التصديق فالظاهر هو قراءة الطهور بالفتح لا الضم وظهوره فى الاحتمال الثانى ثم الثالث . لا الاول و الاخير ، اما ظهوره فى الفتح فلندرة استعمال الضم بل قد عرفت عن مصباح المنير عدم استعماله اصلاً ، و اما ظهوره فى الاحتمال الثانى و الثالث فبملاحظة موارد استعمال الطهور فى غير المقام مثل قوله

اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور وقوله **لَا يَلْبَسُ** لا صلوة الا بطهور و نظائرها بضميمة فهم الاصحاب اختصاص الطهور المذكور فى هذه الصحیحة بالطهارة الحديثة و على ذلك فتدخل الطهارة الخبيثة فى عقد المستثنى منه : نعم لو قلنا باجمال الطهور لا يمكن ادخال الطهارة الخبيثة فى المستثنى منه لان اجمال المستثنى يسرى الى المستثنى منه كما حقق فى 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 وللصحیحة 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 الصحیحة ايضا على بطلانها فى تلك الصورة ، ، ثم انه اذا دخل فى الصلوة قبل الوقت عند احرازه بالعلم الوجدانى او بالامارة المعتمدة او بالظن عند جواز العمل به ثم انكشف انه كان شرعه فيها قبل الوقت مع دخوله وهو فى الصلوة بحيث وقع جزء منها فى الوقت صحت صلوته كما عليه المشهور ودل عليه رواية اسمعيل بن رباح ، ، لكن الحكم بصحتها (ح) خارج عن مورد صحیحة لاتعاد لما عرفت فى المقام الاول من اختصاص عقدى المستثنى و المستثنى منه من الصحیحة بصورة النسيان وما يضاويه مما لا يمكن فيه تعلق الامر الاولى ، ، و اما المكلف الذى يتعلق به الامر فعلا فليس الحكم بالصحة بالنسبة اليه تخصيصا لعقد المستثنى من الصحیحة اصلا فما ذكره المقرر قده فى التقرير بقوله (لكن لا بد 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 لاتعاد او التوسعة فى الوقت و لو بالتزويل و جهان او جههما الثانى) ليس على ما ينبغى

واما القبلة : فهى لا اجمال فيها الا انه وقع الخلاف فى وجوب الاعادة على الناسى لها مع تبيين وقوع صلوته بين المشرق و المغرب فقيل بانه يجب عليه الاعادة بعموم عقد المستثنى من لاتعاد و ظهور ما دل على عدم الاعادة اذا كان الخطأ فيما بين

المشرق والمغرب في غير الناسي الا ان الاقوى عدم وجوب الاعادة لاطلاق بعض الاخبار الدالة على عدم وجوبها مثل قوله **عَلَيْهَا مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ** كله قبله بعد صرفه عن العالم بجهة القبلة ومنه يظهر ان خروجه عن عموم لانعادنا يكون على وجه الحكومة لالتخصيص

واما الركوع فالمراد منه نفس الانحناء بالقدر المخصوص للشرائط المعتبرة فيه فشرائطها دخلة في عقد المستثنى منه واما السجود فالمراد منه الجنس الذي لا يصدق تركه الا بترك السجدين معاً وفي استنباط اختصاص السجدين معاً بالدخول في المستثنى ودخول السجدة الواحدة في عقد المستثنى منه بحث طويل يأتي في الامر الثالث

الامر الثاني اعلم ان المذكور في عقد المستثنى في الصحیحة هو هذه الخمسة المذكورة مع ان الركن ليس منحصراً بها لان النية وتكبيره الاحرام والقيام في حالة التكبير والقيام المتصل بالركوع ايضاً ركن تبطل الصلوة بالاخلال بها مطلقاً ان ترك ذكرها في المستثنى يوجب اندراجها في عقد المستثنى منه الموجب لعدم الاعادة بسبب الاخلال بها **لكن التحقيق** ان يقال ان حكم التكبير والنية يستفاد من جهة قوام مفهوم الصلوة بهما : حيث انه مالم تتحقق النية والتكبير لم تتحقق الصلوة واما 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 لاجرد الوصول الى حده الذي يمكن تحققه من الجلوس ايضاً، واما القيام في حال التكبير فلانه اخرج عن حكم المذكور في عقد المستثنى منه في الصحیحة بدليل منفصل فيكون حاله كحال ما ذكر في عقد المستثنى الا ان المذكور في المستثنى خصص عن عموم المستثنى منه بالدليل المتصل والقيام في حال التكبير بل ما عدى الخمسة من الاركان اخرج عن العموم المذكور في المستثنى منه بالدليل المنفصل ولا يضر فيه

الامر الثالث لاشكال في صحة الصلوة لو نسي الركوع وتذكر قبل وصول جبهته الى ما يصدق معه السجود فيرجع ويركع ولا يلزم نقص من تداركه كما لا اشكال في بطلانها اذا تذكر بعد وصول جبهته الى ما يصدق معه السجود في السجدة الثانية ولو لم 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 السجدين بعدهما فالامر يدور بين ترك الركوع او زيادة السجدين و كل منهما مبطل للصلوة و داخل في عقد المستثنى من الصحيحة ، انما الكلام فيما اذا وصل جبهته الى ما يصدق معه السجود في السجدة الاولى ولم يصل الى السجدة الثانية سواء كان بعد رفع الراس من السجدة الاولى او قبله وسواء كان بعد تمام الذكر الواجب من السجدة الاولى او قبله فالمشهور (ح) على بطلان الصلوة بسبب فوت محل التدارك مع كون المنسى من المستثنى و ذهب جماعة الى صحتها مالم يدخل في السجدة الثانية واستدل له بمطابقته مع القاعدة المستفادة من الصحيحة وذلك لان تجاوز محل الجزء المنسى انما هو بالدخول في ركن بعده والسجدة الواحدة ليست ركنًا و انما الركن من السجود هو مجموع السجدين ، فح لو كان التذکر بعد الدخول في السجدة الاولى وقبل الوصول الى السجدة الثانية لا يزم من تدارك الركوع الا زيادة 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 في رجل استيقن انه زاد سجدة قال عليه السلام لا يعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة و كذا ما يدل على عدم بطلان الصلوة بزيادة سجدة واحدة و نقصانها سهوا فبركة هذه الاخبار يقيد اطلاق لاتعاد الكبير بالنسبة الى السجود و يخص بطلان الصلوة بنسيان السجدين فعلى هذا يجب الاتيان بالركوع و لو استلزم زيادة سهوية مغتفرة كزيادة السورة عند نسيان الحمد لو تذكر قبل الركوع ادلا فرق في السهويين 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 ما عليه المشهور وذلك لان السجدة الواحدة متوسطة بين الركن و عدمه بمعنى انها ركن في بعض الاحكام وليست ركنًا في بعض اخر و هذا التوسط ينشأ من لزوم تقييد مدلول لاتعاد الكبير بمقدار ما يدل عليه دليل المقيد له الدال على اغتفار السهو في السجدة الواحدة و من المعلوم على المراجع اليه انه يدل على

اغتنار الزيادة والنقصان فيما اذا كان السهو متعلقا الى السجدة وكانت هي بنفسها متعلقة له لا فيما اذا اتى بها عمداً للسهو عن امر اخر غيرهما كالسهو عن الركوع او واجب اخر من واجبات الصلوة فهي بمقدار مدلولها تقيد لاتعاد الكبير ويحكم بدخول السهو المتعلق بنفس السجدة في حكم المستثنى منه ويبقى ايتانها ولو سهوا بسهو متعلق بغيرها في حكم المستثنى لعدم مقيدله من هذه الجهة فتكون السجدة الواحدة ركنا بالقياس الى عدم جواز زيادتها لتدارك منسى غيرها ومع كون المنسى هو الركوع حيث ان تداركه باعادة الصلوة تجب الاعادة لكون الركوع داخلا في عقد المستثنى ، فراجع الاخبار الواردة في حكم نسيان السجدة الواحدة تجدها ظاهرة فيما ادعيها

الامر الرابع لو سجد على ما يصح السجود عليه مع كونه نجسافا ما يكون مع العلم بنجاسته واما يكون مع الجهل بها او مع نسيانها ، لاشكال في بطلان الصلوة في الاول اعنى صورة العلم بنجاسة ما يصح السجود عليه واما مع الجهل بنجاسته او نسيان نجاسته ففي بطلانها قولان المحكى عن جماعة من الاساطين كالمحقق والعلامة والشهيدين هو الصحة وهو المحكى عن درس الشيخ الاكبر قده وقد استدل له بعموم هذه الصحيحة حيث ان شرطية طهارة ما يصح السجود عليه داخلة في عقد المستثنى منه بناء على ظهور الطهور في الطهارة الحديثة على ما عرفت بيانه . هذا ، ولا يخفى ان الاستدلال بالصحيحة للصحة في صورة النسيان وان كان مما لم يحذور فيه الا ان اثبات الصحة بها في 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 ما دل على ثبوت المعذورية مع الجهل بالنجاسته في البدن حتي في موضع السجود منه فانه يدل على ثبوت المعذورية فيما اذا كان جاهلا بنجاسة ما يصح السجود عليه بطريق اولي و بان ما دل على اشتراط طهارة ما يصح السجود عليه هو الاجماع . . ولا اطلاق فيه لكى يشمل صورة الجهل بنجاسته ، والقدر المتيقن من شرطية طهارته هو صورة العلم فيرجع في صورة الجهل بنجاسته الى اطلاقات ادلة الصلوة ولا يخفى امكان تطرق المناقشة في كلا الوجهين بمنع الاولوية في الاول ومنع وجود اطلاق في ادلة الصلوة لكى يرجع اليه لنفي شرطية طهارة ما يصح السجود عليه في حال الجهل بنجاسته عند الشك في اشتراطها

الا ان يرجع الى البرائة عن اشتراط طهارته في حال الجهل بنجاسته لان المتقين من اشتراط طهارته هو في حال العمد والالتفات لامطلقا هذا ما تيسر لنا تحريره في البحث عن الصحبة الشريفة وبقي فيها مباحث تعرضنا اليها في خلال مباحث الصلوة والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وصلواته على سيد المرسلين محمد وآله وصحبه الاطهار وقد فرغت من كتابة هذه الوجيزة في عصر يوم الاحد الرابع عشر من شهر ذيقعدة الحرام من شهر سنة ١٣٧٢ في عاصمة طهران والحقتها في الطباعة بآخر المجلد الثاني من مباحث الصلوة لتكون مقدمة لما يفتح به المجلد الثالث منها من ابحاث الخلل والله العاصم وبه الاعتصام



العنوان	الرقم	العنوان	الرقم
علة للأمر		في افعال الصلوة	٢
بيان فساد ماتوهم من	١٤	الفصل الأول في النية و	
تصحيح العبادة المستأجر		فيه ركنان احدهما الأرادة	
عليها		اشباع الكلام في الأرادة	٣
اتيان العمل بداعي الفوز	١٧	اختيارية الفعل الأختياري	٤
يتصور على وجوه		انما هي بكونه متعلقا	
في اعتبار الأخالص في النية	١٨	للأرادة	
في الرياء بجزء للصلوة	١٩	الماهية النوعية التي تعلق	٦
في غير الرياء من الضمان	٢٠	بها الأرادة تختلف بأعتبار	
ماورده صاحب الجواهر	٢١	المقومات	
على الدواعي العشرة في		المعتبر في قصد الفعل أن	٧
العبادة		كان مركبا ان تكون	
نقل كلام صاحب الحواهر	٢٣	بجملتها متعلقة للقصد	
وتوضيحه		في اعتبار التعيين في النية	٨
في قصد ملاك الأمر	٢٤	اشباع الكلام في الركن	٩
ما يتعلق بتقرير الأشكال	٢٥	الثاني للنية وهو	
في قصد الملاك		الأنبعاث عن داع مخصوص	٩
مايورد على الشيخ قده في	٢٦	وهو يتم	
كتاب الطهارة من		بثلاثة امور	٩
تصحيح العبادة مع الأبتلاء	٢٦	الأول كون الأمر بنفسه	٩
بالاهم		محركا	
التحقيق في الجواب	٢٧	الثاني كون الأمر محركا	١١
نقل و انتقاد	٢٨	بأناره وتوابعه	
في داعوية الثواب والعقاب	٢٩	كون المحرك والداعي	١٣

الرقم	العنوان	الرقم	العنوان
٣١	كلام مع العلامة السيد	٥٨	في ادلة الفروع المذكورة
	الطبائبي قده	٦٠	الفصل الثالث في القيام
٣٢	في صورنية الخلاف	٦٤	نقل كلام صاحب الجواهر
٣٣	في توضيح قصد الأمر		وتوضيحه
٣٤	يعتبر في النية الجزم	٦٥	في معنى القيام عرفا
٣٦	في عدم جواز الاكتفاء	٦٧	تتممة البحث فسي القيام
	بالأمثال الأحمالي		المتصل بالركوع
٣٨	البحث الرابع من ابحاث	٧٧	فيما اذا تعذر القيام
	النية في الاستدماة الحكمية	٨١	في الفروع المتعلقة بالقيام
٣٩	توضيح اخر في معنى	٨٥	الفصل الرابع في القراءة
	استدماة الحكمية	٨٩	في حكم اختلاف
٤٠	ما افاده الأستاذ قده في		القرائات
	معنى الاستدماة	٩٦	في وجوب تعلم القراءة
٤١	بيان حقيقة المراد من	١٠٦	في موارد سقوط السورة
	الداعي والأخطار	١١٣	في حكم قراءة سور
٤٢	المراد من الأخطار وما		العزائم
	قيل في شرحه	١٢١	في حكم السجدة عند
٤٥	في بيان فروع ينبغي التنبيه		استماع ايتهما في الصلاة
	عليها في نية الخلاف	١٢٩	في حكم البسملة من
٤٩	في مواضع العدول		السورة
٥٣	الفصل الثاني في تكبيرة الأحرار	١٣٤	في حكم القران بين
٥٥	في توضيح قصد الأمر		السورتين
٥٦	في ذكر فروع تتعلق	١٣٨	في العدول عن سورة
	بالتحرمة		الى اخرى

العنوان	الرقم	العنوان	الرقم
الفصل السادس في السجود	٢٠٧	في الجهر والأخفات	١٦٢
في واجبات السجود	٢١١	في حكم الجهر بالبسلة	١٦٧
في تنمة القول في السجود	٢٢٢	في الجهر بالبسلة في	١٦٨
في الطمأينة	٢٢٦	الصلوات الأخفائية	
في سجود التلاوة	٢٣٠	في حكم الجاهل	١٧٢
الفصل الثامن في التشهد	٢٣٧	بوجود الجهر والأخفات	
استحباب الصلوة على	٢٣٨	في حكم التسيحات في	١٧٤
النبي عند ذكر اسمه الشريف		الأخيرتين	
الفصل التاسع في التسليم	٢٣٩	الأقوال في عدد	١٧٦
ادلة التسليم واخباره	٢٤١	التسيحات	
المتحصل من اخبار	١٤٣	في ادلة الأقوال في عدد	١٧٦
التسليم بعد ضم		التسيحات	
المطلقات الى المقيدات		في المختار من الأقوال	١٧٩
استحباب ايماء الأمام	٣٤٧	في تنمة القول في التسيحات	
بصفحة وجهه الى اليمين		في ضابط التخيير بين	١٨٢
الفصل العاشر في بعض	٢٥٠	الأقل والاكثر	
ما يستحب في الصلوة		فيما يقال في الأخيرتين	١٨٢
في القنوت	٢٥١	في اعتبار الموالات في	١٨٩
اختلاف الأصحاب في	٢٥٣	القراءة في الجملة	
جواز القنوت بغير العربية		الفصل الخامس في الركوع	١٩٤
الفصل الثاني عشر في	٢٥٧	في حد الركوع الجلوسى	٢٠٠
الترتيب والموالات		في واجبات الركوع	٢٠١
في المنافيات والقواطع	٢٥٩	في ذكر الركوع	٢٠٢
في معنى الأستدبار	٢٦١	في الطمأينة	٢٠٤

العنوان	الرقم	العنوان	الرقم
القواطع		و صوره	
في حكم التكلم بكلمة	٢٠٢	في الألتفات عن القبلة	٢٦٣
أمين		محصل الكلام في تنقيح	٢٦٨
في البكاء	٣٠٥	البحث	
حكم الضحك في حال	٣٠٩	في حكم الألتفات القهري	٢٧١
الصلوة		في قواطع الصلوة	٢٧٢
حكم الاكل و الشرب	٣١١	التنبيه على امور	٢٧٤
في الصلوة		في المنافيات	٢٧٦
في حكم قطع صلوة	٢١٤	في اتيان سجدة السهوي	٢٧٨
الفريضة		اتناء الصلوة	
في صلوة الجماعة	٣١٥	في الشك في الأخلال	٢٨١
حكم الجماعة في	٣١٧	بالموات	
النوافل		التكلم في الصلوة	٢٨٢
حكم الجماعة في صلوة	٣١٨	في قراءة القرآن في	٢٨٥
الغدير		الصلوة	
فيما تنعقد به الجماعة	٣٢٠	في قراءة الدعاء في الصلوة	٢٧٦
فيما به تدرك الركعة	٣٢٢	في حكم رد السلام	٢٨٨
في حكم ركوع المأموم	٣٢٢	في حكم جواب السلام	٢٨٩
مع الشك في ادراك		في حكم جواب سلام	٢٩٥
ركوع الامام	٣٣٢	الكفار	
في صور الحاق المأموم	٣٣٥	في حكم السلام في	٢٩٦
بالامام		غير الصلوة	
في اعتبار عدم الحامل بين	٣٣٦	في التكتف و التكفير	٢٩٨
الأمام و المأموم		في ان الآمين من	٣٠٢

العنوان	الرقم	العنوان	الرقم
في حكم التحرز عن منافيات المروة	٣٨٤	فيما اذا شك في اعتبار شيىء في الجماعة	٣٣٧
في بيان الكشف عن العدالة	٣٨٥	فيما به يتحقق تقدم	٣٤٩
في ان الحسن الظاهر كاشف عن العدالة	٣٨٦	الأمام على المأموم	٣٥٦
في البحث عن منافيات المروة	٢٨٧	في الاقتداء بشخص	٣٥٦
في اثبات عدالة الامام	٣٨٨	باعتقاد انه زيد الخ	٣٦٢
بالشهادة الفعلية	٣٩٩	في حكم قراءة المأموم	٣٦٢
في التوبة	٣٩٩	خلف الامام	٣٦٣
الشرط الخامس من شرائط الامام	٣٩١	في القراءة في اول بيتي	٣٦٣
في البحث عن قصد الانفراد في الاثناء	٣٩٣	البحرية	٣٧٤
في البحث عن الجماعة	٣٩٤	اذا سمع بعض القراءة ولم يسمع بعضها	٣٧٤
في اثناء الصلوة	٣٩٥	الامام ضامن لشرائط القراءة	٣٦٤
في ان الامام الراتب في مسجد اولى به	٣٩٥	في حكم القراءة خلف من لا يعتد بقراءته	٣٦٥
في استحباب اعادة الصلوة جماعة	٣٩٥	لا اشكال في وجوب متابعة المأموم للامام	٣٦٦
الامر الخامس لواحرز المأموم صحة صلوة الامام	٣٩٧	في ان وجوب متابعة الامام نفسه	٣٧٢
لواعقد المأموم بطلان صلوة الامام مع اعتقاد الامام صحتها	٣٩٨	في البحث عن الاخلال بالمتابعة	٣٧٣
في ان المأموم المسبوق لا يجعل اول صلوته اخرها	٣٩٩	في شرائط الامام	٣٧٩
		في معنى العدالة	٣٨٠
		في معنى الكبار	٣٨٢
		في حكم الاصرار بالصائير	٣٨٣

العنوان	الرقم	العنوان	الرقم
مقررى درسه		في وجوب قراءة السورة	٤٠١
الاقوى ما عليه المهشور	٤١٣	على المأموم المسبوق	
من خروج العامد		في جوار ترك السورة	٤٠١
في الجهة الرابعة	٤١٥	اذالم يمهل الامام	
هل الحكم بعدم الاعادة	٤١٦	في جواز ترك قراءة ما	٤٠١
تختص بالنقيصة الخ		لا يمهل الامام	
في ما يقدر في طرف	٤١٧	في حكم التجافي في	٤٠٢
المستثنى منه		التشهد	
في الفرق بين الجزء	٤١٨	في استحباب متابعة المأموم	٤٠٢
والشرط		المسبوق امامه في القنوت	
في عدم شمول الصحيحة	٤١٩	رسالة في صححة لاتعاد	٤٠٤
للمانع		الجهة الثالثة في ان	٤٠٥
في الاستدلال لبطلان	٤٢٠	الصحيح هل يشمل الاخلال	
الصلوة في اجزاء ما لا		العمدى	
يؤكل لحمه نسياناً		في استدلال للقول المهشور	٤٠٦
في تعيين مدلول الصحيحة	٤٢٢	فيما حقه المدقق	٤٠٦
في طرف المستثنى		الشيرازى قده	
في عدم انحصار الركن	٤٢٤	الرابع مما استدل على	٤٠٩
بما ذكر في الصحيحة		القول المهشور	
في حكم من نسي الر كوع	٤٢٥	فيما استدل به الشيخ	٤٠٩
ودخل في السجدة الاولى		على ما ذهب اليه	
في حكم نجاسة ما يصح	٤٢٦	فيما يرد على الشيخ قده	٤١١
السجود عليه		فيهاورد عليه بعض من	٤١٢

ص	سطر	غلط	صحیح	ص	سطر	غلط	صحیح
٢	٦	احذ	اخذ	١٥٠	٩	ناسأ	ناسبأ
٢	٢١	منبعه	منبعته	١٧٢	٤	بالخامسه	الخامسة
٥	٤	بالنوعين	بأحد النوعين	١٩٤	٦	وجوه	وجوها
٥	٥	القصر والاتمام	القصر أو الاتمام	٢	٧	مفهومه	مفهومها
٤	٩	فما	فيما	٢	٨	اجزائه	اجزائها
٧	١٣	بما مركب	بما هو مركب	٢	١٠	عليه	عليها
٨	١	بما هو	بما هو هو	١٩٥	١٢	تحقق	تحقيق
١١	٢	ان	انه	١٩٦	١١	للتنان	اللتان
٤	٧	غير	وغير	١٩٨	٢	مستوية	مستوية
١٩	٢١	كاق	كان	٢٠٠	٧	ركته	ركبته
٢٥	١	وقد يكون	واما يكون	٢	٨	الغناء	انحاء
٢٦	١٧	بل	هل	٢٠١	٤		بالتخيير
٣٠	١٣	لكن	لكي	٢٠٣	٥	كون	زياد
٥٥	٧	بينهما	بينها	٢٣٨	٨	من جملة	في جملة
٥٨	١٤	السابقة	السابعة	٢٧٦	١	اتمام و	واتمام
٦٠	٢٤	بنقيصة	بنقيصته	٢٨٧	١٣	على	زائد
٦٢	١٢	المصدرى المعنى	المصدرى و	٢٨٨	٢	الصاراة	الصادرة
المعنى				٢٩٩	٢٢	لصيررته	اصيردرته
٦٤	٧	احد	احدى	٣٠٧	١	اذا يكن	اذا لم يكن
٦٥	٨	الدخير	الاخيران	٣١١	٤	تجديد	تحديد
٨١	٨	كان	كانت	٢	١٥	الاهان	الاذهان
٩٠	١٠	واما الثانى اعنى	واما الاخيران	٣٢١	٢٢	ادراك	امرك
		ما كان السقوط عزيمة		٣٢٤	١	للمحل	للمحمل
٩٥	٢	لشاملة	الشاملة	٣٣١	١٩	تبطل	وتبطل
٩٧	١٠	لان مع	لانه مع	٣٣٤	١	لما	ما
٩٩	١٠	لانه صلح لان	الذكرا صلح	٣٤٠	١١	استعمله	استعماله
١٠٠	٢٠	مند	منه فى الاخير	٢	١٦	بينه من يقيد	بينه وبين من
١٠١	١٤	قراءته	قراءتها	٢٢١	٤	فان كان	فان بينهن
١٠٧	١٠	الصلوة	مع قصد	٣٤٠	٥	الصورة	الصورة
		قراءتها من اول	الصلوة ايضا	٢	٤٤	كون	كونه
١١١	٦	لديثت	لا يثبت	٣٦١	١٢	مد	من
٢	٢٦	المطلوبة	المطلوبية	٣٦٣	٩	الا	ان
١٢٥	٢٥	فى كونه هو	المتعين لكونه	٢	١٥	الساوى	التساوى بينهما
		فى كونها هى	المتعين لكونها	٢	٢	لمن القراءة	والتبسيح مع
١٢٧	٤	ايتانه	ايتانها	٢	٢	التساوى	زياد
٢	١٤	والاشكال	ولا اشكال	٢	٢١	لا فى	فى
١٣٥	٢	بحيث فردان	من تحقق	٢	١٥	الاول	زياد
		بحيث تحقق	فردان	٢	٢١	لقراءة	للقراءة

ص	سطر	غلبط	صحيح	ص	سطر	غلبط	صحيح
٣٦٦	٥	ولاقرء	ولاقرء	٤	١٥	لكونها	بكونها
٣٦٧	١٠	اكوع	الركوع	٤	٢٤	غلبتم	غلبتهم
٤	١٩	التاب	التابع	٣٨٤	٧	المنافات	بعدم المنافات
٤	٢٤	لفاده	لفساده	٣٩٠	٩	مقدر	مقدور
٣٧٠	٥	الى جودز	على جوازه	٣٩٣	١	الجوز	الجواز
٣٧٥	١٩	فترك المتابعة	زائد	٤٠٤	٥	تصرة	تبصرة
٣٨٢	٦	بكونها	بكونها	٤١٢	٢٢	بشمول	بشمول
٤	١٤	منها	منها	٤١٤	١١	المد	العمد
				٤٢٢	١٩	لاى المقام	له فى المقام



Princeton University Library



32101 100257607