كتاب الصلوة

المجلد الاول

من تقريرات بحث العلامة الاستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني قدس سره

للحاج الشيخ محمد تقي الآملي عفي عنه

يطلب من

مكتبة البوذرجمهري (المصطفوي

١٣٧٢ - هـ - ق

چاپ بوذرجمهری مصطفوی

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

صحیح است بی نقص
Amuli
۱۲۵۰۰

كتاب الصلوة

من

تقريرات بحث العلامة الفذ ....

الميرزا محمد حسين النائيني الغروى قدس سره

للحاج الشيخ محمد تقي الآملي عفى عنه

طبع بنفقة الحاج سيد عباس گلابچي الكاشاني

مكتبة ابوذر جمهرى - بطهران

چاپخانه حيدرى

(Arab)
BP178
.A48
mujallad 1

كلمة المقرر

بسم الله الرحمن الرحيم

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

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

[redacted]

كتاب الصلوة

والبحث فيه يقع فى مقدمتين و مقاصد .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فى الوقت المختص بشريكه قبل اداء صاحبة الوقت يكون باطلا بخلاف ما اذا اتى بصاحبة الوقت على وجه صحيح كما اذا اتى بالظهر قبل وقت اختصاصها بوجه صحيح مثل ما اذا دخل فيها بانياً على دخول الظهر عن اجتهاد صحيح ثم تبين عدم الزوال حين افتتاحه بالصلوة ولكن وقع جزء من صلوته فى الوقت ولو كان السلام الواجب منها فانه (ح) يصح اداء العصر مع وقوعها بتمام اجزائها فى الوقت المختص بالظهر الا السلام منها . . . واختلاف الاقوال ناش عن اختلاف ظواهر الاخبار فالعمدة (ح) هو مايستفاد من الاخبار بحسب الجمع بينها والحق هو القول الثالث كما هو المشهور

وليعلم ان الاخبار الواردة فى الباب على اربع طوائف: **الاولى** الاخبار الدالة على انه اذا زالت الشمس يدخل وقت الظهرين واذا غربت يدخل وقت العشائين و ذلك مثل صحيح زرارة عن الباقر (ع) قال اذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر و العصر واذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب والعشاء وفى معناه غيره .

والطائفة الثانية ما كانت بمضمون الاولى لكن مع زيادة قوله (ع) الا ان هذه قبل هذه وذلك كخبر عبيد بن زرارة عن الصادق (ع) فى قوله (تعالى) اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ، قال ان الله تعالى افترض اربع صلوات وقتها زوال الشمس الى انتصاف الليل منها صلواتان اول وقتهما من عند زوال الشمس الى غروب الشمس الا ان هذه قبل هذه ومنها صلوتان اول وقتهما غروب الشمس الى انتصاف الليل الا ان هذه قبل هذه وفى معناه غيره .

والطائفة الثالثة ما كانت بمضمون الطائفة الثانية لكن مع زيادة قوله (ع) ثم انت فى وقت منهما جميعاً الى ان تغيب الشمس وذلك كصحيح عبيد بن زرارة عن الصادق (ع) قال (ع) اذا زالت الشمس دخل وقت الصلوتين: الظهر و العصر جميعاً الا ان هذه قبل هذه ثم انت فى وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس وفى معناه غيره

الطائفة الرابعة خبر داود بن فرقد الدال على اختصاص الظهر باول الوقت بمقدار ادائها و اختصاص العصر بآخر الوقت بمقدار ادائها وفيه قال (ع) اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضى مقدار ما يصلى المصلى اربع ركعات فاذا مضى مقدار ذلك فقد دخل وقت الظهر والعصر حتى يبقى من الشمس مقدار مايصلى اربع ركعات فاذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر و بقى وقت العصر حتى تغيب

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الاولى من الركعات الثمان الباقية من الوقت و وجه بطلانها فى هذه الصورة هو وقوعها فى الوقت المختص بالظهر من طرف آخر الوقت ولا يخفى ضعف هذا القول بانهدام اساسه بما تقدم من منع اختصاص الظهر بمقدار ادائها فى آخر الوقت.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ومنها التحديد بالمثل والمثلين

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

هذا تمام الكلام فى بيان اوقات الفرائض ووقت فضيلتها واجزائها

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

حيث جعل المناط فيه على التفريط فى الغسل بلا ذكر عن بقية الشرائط ولكن ذيله يدل على المطلوب و هو قوله (ع) فقامت فى تهيئة ذلك فتامل ومنها صحيح محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال قلت المرئة ترى الطهر عند الظهر فتشتغل فى شانها حتى يدخل وقت العصر قال (ع) تصلى العصر وحدها فان ضيعت فعليها صلوتان بناء على ان يكون الضمير فى « شانها » راجعة الى الظهر بمعنى تحصيل مقدماتها لا الى المرئة لكى يكون المراد باشتغالها بشانها نفسها هو الاشتغال بغير ماله دخل فى الصلوة ومنها رواية الحلبى عن الصادق (ع) فى المرئة تقوم فى وقت الصلوة فلا تقضى ظهرها حتى تفوتها ويخرج الوقت اتقضى صلوة التى فاتتها قال ان كانت توانت قضتها وان كانت دايبة (١) فى غسلها فلا تقضى بناء على ان يكون المراد من التوانى هو المسامحة فى تحصيل مقدمانها لا التوانى فى خصوص الغسل كما هو الظاهر منه بقرينة قوله والا كانت دايبة الخ لكن الانصاف ان هذه الاخبار لا يدل على اعتبار ازيد من الطهارة المائية فى وجوب القضاء ولا يمكن الاستدلال بها للقول المختار وان امكن الاستدلال بها فى نفى القول الثالث . و كون مورد بعضها آخر الوقت لا يوجب توهم الفرق بين آخر الوقت واوله بعد القطع بان ملاك الوجوب شيئى واحد . و لدعوى الاجماع بعدم الفرق بينهما الا من جهة خصوص ادراك ركعة واحدة فى خصوص آخر الوقت ومقدار اداء تمام الفريضة فى اوله فالقول بالتفصيل بين الاخر و الاول باعتبار ادراك مقدار ركعة مع تحصيل الطهارة المائية فى آخر الوقت و اعتبار ادراك مقدار جميع الشرائط فى اول الوقت لا وجه له . هذا . ولكن هذه الاخبار لا تنفى اعتبار سائر الشرائط ايضاً غاية الامر عدم دلالتها على اعتبارها لانها تدل على عدم اعتبارها و (ح) نقول الذى يمكن ان يستند اليه فى عدم اعتبار مضى مقدار تحصيل سائر الشرائط هو سقوطها فى حال الاضطرار بخلاف الطهارة الحدثية حيث انه بعد تذرها تسقط الصلوة لا انه تسقط شرطية الطهارة و ذلك بخلاف باقى الشرائط حيث ان الساقط عند التعذر هو شرطية الشرط المتعذر واتيان الصلوة فاقدة للشرط وذلك لعموم مايدل على عدم سقوط الصلوة بحال المخصص بالطهارة الحدثية الجامعة بين المائية والترابية حيث انه بتعذر الجامع تسقط الصلوة ومقتضاه عدم سقوطها بتعذر

(١) اى جاهدة ومجدة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

غير صياح الديوك فلادليل على جواز الاعتماد على الظن اذا امكن تحصيل العلم بالتاخير وخبر حكاية موسى بن جعفر (ع) قدمر مايقطع بعدم الاعتماد عليه و بالجملة لايجوز التعويل على الظن فى غير ماذكرناه الا اذا تعذر العلم ولو بالتاخير عن اول الوقت ودعوى الاجماع على الاكتفاء بالظن مما لايصغى اليه بعد ان لم يكن محصلا فلابد من تحصيل العلم بدخول الوقت وجداناً او تحصيل الظن باحدى الطرق التى ذكرناها وان لم يمكن العلم ولا احدى الطرق فيكتفى بمطلق الظن ثم انه اذا شرع فى الصلوة بمقتضى وظيفته من احراز الوقت اما بالعلم او بالامارة المعتبرة او بسبب الظن عند تعذر العلم والعلمى ثم انكشف انه كان قبل الوقت دخل فى العمل فمقتضى القاعدة الاولية هو البطلان مطلقا سواء دخل الوقت فى الاثناء اولا وسواء كان دخوله فى العمل عن علم اوعن علمى اوعن ظن اولا وذلك لكون الوقت شرطاً لجميع اجزاء العمل فاذا وقع جزء منه قبل الوقت وقع باطلا وعلى غير وجه الصحة نعم على القول باجزاء الامر الظاهرى عن الامر الواقعى لابد من التفصيل بين صورة العلم وبين صورتى العلمى والظن بالقول بعدم الاجزاء فى الاولى وبالاجزاء فى الاخيرتين حتى فيما اذا دخل الوقت بعد الفراغ عن العمل فلايحتاج الاجزاء على هذا القول الى دليل خاص فيما اذا دخل الوقت فى الاثناء بل المحتاج الى الدليل هو عدم الاجزاء اذا دخل الوقت بعد الفراغ عن العمل كما ان الامر على ماهو التحقيق من عدم اقتضاء الامر الظاهرى للاجزاء يكون بالعكس حيث ان عدم الاجزاء فيما اذا دخل الوقت بعد الفراغ لايحتاج الى الدليل وانما المحتاج اليه هو الاجزاء فيما اذا دخل الوقت فى الاثناء

(فح) نقول ربما يستند للحكم بالصحة فيما اذا دخل الوقت فى الاثناء برواية اسماعيل بن رياح المتقدمه المروية فى الكتب الاربعه وقد تقدم ان قوله (ع) فيها وانت ترى انك فى وقت لاظهور فيه لخصوص الظن بل ظاهر «ترى» انه من الرؤية بمعنى العلم فيدل على انه لو كان داخلا فى العمل من جهة العلم يكفيه لو دخل الوقت فى الاثناء ولايكون دليلا على حكم الظن بالخصوص ولو سلم ظهور «ترى» فى الظن وانه بمعنى تظن فنقول المتعارف فى العلم المتكشف خلافه التعبير عنه بمثل تزعم وتظن وترى فلايكون ايضاً دليلا على الاختصاص بصورة الظن بدخول الوقت كما لايخفى نعم الظاهر كون المراد من قوله « ترى انك فى وقت » احراز الوقت يعنى وانك تحرز

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

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

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

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

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

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

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

یدل علی جوازه لان القدر المتیقن من حسنة الحلبی وصحیحة زرارة ما اذا کان التذکر فی الاثناء فیما اذا کان الاشتغال باللاحقة من اول الامر فی الوقت المشترک . ففی حسنة الحلبی الذی سئل اباعبدالله (ع) عن الرجل ام قوما فی العصر فذکر وهو یصلی انه لم یصل الاولی قال (ع) فلیجعلها الاولی التی فاتته ویستانف بعد ، صلوة العصر وقد قضی القوم صلوتهم وتقریب دلالتها علی المدعی هو بقرینة قوله فلیجعلها الاولی التی فاتته فان فوت الاولی لا یصدق الا بعد مضی زمان من وقتها فالقدر المتیقن منه هو ما اذا مضی من الوقت مقدار اداء الاولی خصوصاً مع ندرة فرض نسیان الظهر او القطع بادائها او الظن بها فی اول الوقت وفی صحیحة زرارة فان نسیت الظهر حتی صلیت العصر فذکرتها وانت فی الصلوة او بعد فراغك منها فانوها الاولی ثم صل العصر لانها اربع مکان اربع وتقریب دلالتها هو بقرینة حتی صلیت فانه ظاهر فیما اذا کان الشروع فی العصر بعد مضی زمان من اول الوقت وکذا خبر صیقل عن رجل نسی الاولی حتی صلی رکعتین من العصر وتقریبه ایضاً کما تقدم فهذه الاخبار کما تری لا تدل الا علی ما اذا کان الشروع فی العصر فی الوقت المشترک ولا تشمل ما اذا کان الشروع فیها فی الوقت المختص بالاولی (فح) مقتضی الاصل الاولی عدم جواز العدول فی الاثناء مع عدم صیرورة الاجزاء السابقة ظهراً بسبب العدول الا فیما قام الدلیل علی جوازه لان ما وقع من الاجزاء وقع علی ما قصد وقوعه فاذا قصد وقوعها عصراً فلا ینقلب عما قصد وقوعها فاذا لم یمکن العدول فلابد ان یصیر باطلا لعدم امکان تتمیمها عصراً ایضا لوقوع الاجزاء السابقة فی غیر وقتها فصارت تلك الاجزاء باطلة لانه معنی الوقت المختص هذا اذا کان التذکر فی الاثناء واما لو کان بعد الفراغ فکذلك للاجماع علی اختصاص العدول بما اذا تذکر فی الاثناء کما هو ظاهر الاصحاب واما دلیل خبر زرارة المتقدم الدال علی جواز العدول بعد الفراغ فهو ممالم یعمل به ویکون معرضاً عنه عند الاصحاب وکذالك خبر ابن مسکان وفیه سئله عن رجل نسی ان یصلی الاولی حتی صلی العصر فقال فلیجعل صلوته التی صلی الاولی ثم لیستأنف العصر . (فح) اذا لم یمکن العدول فلابد من الالتزام بالبطلان لانه لازم وقوعها فی الوقت المختص بل من ذلك یظهر انه لو بنینا علی جواز العدول فی الوقت المشترک فلامجال له هنا لعدم کون ما وقع بعنوان صحیح حتی یمکن العدول وذلك لعدم صحة العصر بعنوان العصر فی الوقت المختص بالظهر ومنها صحیحة

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

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

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

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

المبحث الثانى فى القبله و فيه مسائل

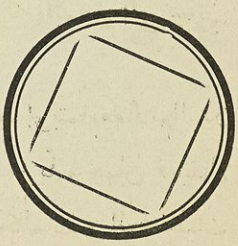
الاولى فى ماهيتها وقدوقع الخلاف فيها على اقوال والمتحصل منها ثلثة :

الاول انها عين الكعبه لجميع اهل الدنيا من القريب والبعيد و المشاهد وغيره .

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ذلك لاننا فی المدعی فان المناط فی وجوب الاجتهاد عدم احراز جهة القبلة للمکلف وعدم امکان تحصیل العلم بها بالرجوع الی الامارة او الظن الحاصل من خصوص الامارة وهو اعم من ان یتمکن من الاجتهاد بالنظر الی ما یحصل معه الظن او الرجوع الی الناس والفحص عنهم کما لایخفی فلا وجه للتخصیص بالرجوع الی الامارة بقی فی المقام امران: الاول ان حجیة قول اهل الخبرة من باب بناء العقلاء فی الرجوع الیهم هل هی من باب الشهادة والاخبار عن الحس حتی یعتبر فیها ما یعتبر فی حجیة الخبر فی الموضوعات من العدالة والتعدد؟ او من باب التقلید وان اخبارهم اخبار عن اجتهادهم فیما یکون المخبر من اهل الاجتهاد فیه؟ وجهان من قولهم بان القدر المسلم من حجیته هو ما اذا جمع فیه ما یعتبر فی قبول الشهادة وذلك کاشف عن کونه داخلا فی الخبر وان حجیته من باب الشهاده . ومن تمسکهم فی باب التقلید برجوع کل جاهل بامر الی اهل خبرة ذاك الامر وذلك کاشف عن کونه مما یجب الاخذ به من باب التقلید لا من باب الشهادة .. فعلی الاول یعتبر فیه ما یعتبر فی الشهادة من التعدد والعدالة وعلی الثانی فربما یقال کذلك ایضاً لان الموضوعات الخارجیة لاتثبت الا بالبینة ولکن یمکن منع ذلك بناء علی کون الرجوع الیهم من باب التقلید اذ لا یعتبر التعدد فی المجتهد کما لایخفی و کیف کان فلا ثمرة لقول اهل الخبرة فی المقام لما تقدم من لزوم الاجتهاد علی المکلف فی المقام بعد تعذر العلم والبینة ان تمکن منه والرجوع الی اربع جهات. لو لم یتمکن.

الثانی فی جواز الرجوع الی قبلة البلد بالسئوال عن اهله او بالنظر الی قبورهم ومحاریبهم فان حصل العلم بسبب الرجوع الی ذلك فلا اشکال لان العلم بالقبلة طریقی لا یعتبر فیه سبب مخصوص. وانما الکلام فیما اذا لم یحصل العلم فهل یجوز الاکتفاء بذلك؟ ام لا..؟ وجهان؛ وعن بعضهم دعوی الاجماع علی جواز الرجوع الی قبلة البلد ولکن لم یعلم الاجماع فی المسئلة کما ان التمسك بالسیرة فی مثل ذلك لا وجه له لعدم احراز سیرة المتدینین بذلك فیما اذا لم یحصل العلم لهم مع ان السیرة ما لم یعلم انتهائها الی المعصوم ولم یردع عنها لا اعتبار بها کما لایخفی فالرجوع الی قبلة البلد بما هی لا دلیل علیها اللهم الا ان یدعی حصول العلم بالرجوع الی قبلتهم للعلم بانهم احرزوا القبلة والا یلزم بطلان صلوة کافة اهل هذا البلد وهو کما تری. واما ما قیل فی عدم جواز الرجوع الی قبلة اهل البلد لاحراز اختلاف قبلة بعض البلاد مع القواعد المستخرجة

كما نقل فيمكن الجواب عنه بانه غير مضر بعد اغتفار مقدار قليل من الانحراف كما تقدم وبالجملة لو حصل العلم او الاطمينان كما لا يبعد حصوله خصوصاً الظن الاطميناني الملحق بالعلم عرفا فهو والا فان ثبت اجماع فى المسئلة فهو والا كان جواز الاعتماد مشكلا خصوصاً مع امكان الرجوع الى الامارة وان كان دعوى السيرة القطعية ليست بكل البعيد بل يمكن دعوى القطع بان حكم القبلة ليس بهذا النحو من الضيق كما لا يخفى من بنائهم على الاعتماد بمقابر بلاد المسلمين ومحاريبهم وبالسئوال عنهم من دون التفات الى الامارة بل يعدون الراجع اليها - والحال هذه - من اهل الوسواس وعلى هذا فيمكن الفتوى بجواز الاعتماد عليهم وعلى مقابرهم ومحاريبهم فتأمل .

ثم ان هاهنا فروعاً **الاول** قد تقدم انه مع عدم التمكن من العلم وما بحكمه ، والاجتهاد لا يجوز عليه التقليد بل يتعين عليه الصلوة الى الجوانب الاربعة وهذا الحكم اعنى وجوب الصلوة الى الجوانب الاربعة مشهور بين القدماء والمتاخرين بل كثير منهم ادعى الاجماع عليه ويدل عليه خبر خداش المتقدم ذكره ومرسل الكافى وفيه «وروى ان المتحير يصلى الى اربع جهات» ومرسل فقيه وفيه «قد روى فيمن لا يهتدى الى القبلة فى مفازة ان يصلى الى اربعة جوانب» وان كان من المحتمل قريبا ان يكون المراد من المرسل فيهما هو خبر خداش والمناقشة فيه من حيث السند موهونة بعد الانجبار بعمل الاصحاب كما انه لا وجه للمناقشة فى الحكم بانه لا وجه للصلوة الى اربعة جوانب لانه ان كان اعتبارها من باب تحصيل اليقين فمعلوم ان اليقين لا يحصل بالاربع بل يجب الاتيان بما يحصل معه اليقين وهو موجب للعسر الموجب لسقوط تحصيل العلم ولازم ذلك الاكتفاء فى الصلوة الى جهة واحدة أية جهة كانت لسقوط الاستقبال راسا وذلك لانه اجتهاد فى مقابل النص وبعد ورود النص على الصلوة الى تلك الجهات يستكشف ان المعتبر فى حق المتحير تحصيل اليقين بما بين المشرق والمغرب الذى هو قبلة لمن اخطاء وصلى الى غير جهة القبلة ثم انكشف له خطائه بعد الصلوة. والمقام من هذا القبيل لان المفروض انه لا يقدر على تحصيل جهة القبلة فتكون قبلته بين المشرق والمغرب وهى تحصل بالصلوة الى اربع جهات والقول بان احراز ما بين المشرق والمغرب يحصل بالصلوة الى جهات ثلاث وذلك لامكان حصوله بالخطوط الثلاثة المتقاطعة (١)

---

(١) وتوضيحه انه اذا صلى الى جهات ثلاث على وجه يقسم به الفضاء مثلثا اى بان يقع الفصل بين*

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

---

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

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

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

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

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

الصلوة الی القبلة بالاتیان الی اربع جهات فیاتی بایة جهة شاء؛ و جهان : اقواهما الاول وذلك لما مرت الاشارة الیه من ان الدلیل الدال علی انه یصلی الی اربع جهات وان کان فیه جهة تعبد بالنسبة الی نفی الزائد عن الاربع مع التمکن منه لان مقتضی شرطیة القبلة لزوم احراز الصلوة الیها مهما امکن و لو فی ضمن الاکثر من الاربع فعلی هذا فالخبر الوارد فی وجوب الصلوة الی الاربع علی المتحیر لیس فیه مخالفة لقاعدة العلم الاجمالی بالنسبة الی ایجاب الاتیان بالاربع فبعد نفی الزائد عن الاربع مقتضی العلم الاجمالی فیما اذا لم یتمکن من تمام الاربع هو لزوم الاتیان بما امکن منها من جهة اقتضائه الاتیان بتمام الاربع لو امکن نعم لو کان وجوب الاربع من جهة التعبد لا بمقتضی العلم الاجمالی کان اللازم جواز الاکتفاء بجهة واحدة عند عدم التمکن من تمام الاربع لکنه خلاف التحقیق . **الخامس** اذا کان عدم التمکن من تمام الاربع لاجل ضیق الوقت ففیه الوجهان المتقدمان فی الفرع السابق وظهر ان المختار منهما هو وجوب الاتیان بما امکن وهذا هو القدر المتیقن من کلام الاصحاب واما اذا کان لاجل شیئی آخر کخوف السبع واللص ونحوهما فهل الحکم فیه ایضاً کالحکم فی ضیق الوقت من وجوب الاتیان بما امکن ؟ او الواجب فی حقه هو الاربع؛ غایة الامر یاتی فی هذا الحال ببعض الجهات و بعد زوال العذر یاتی بباقی الجهات اداء اذا بقی الوقت وقضاء لو خرج الوقت مع بقاء الاشتباه او یاتی الی القبلة لو کشف جهتها و تبین انه لم یصل الیها وجهان : **قد یقال بالثانی** لان القدر المتیقن من الاخبار الدالة علی الاکتفاء بالواحدة او بما امکن من المحتملات هو مورد ضیق الوقت وعدم التمکن من جهة عدم سعة الوقت ففی غیر هذه الصورة لابد من العمل بما یستفاد من الاخبار الواردة فیمن صلی الی جهة ثم تبین کونها الی دبر القبلة من انه یعید اذا انکشف الحال فی الوقت ویقضی اذا کان الانکشاف فی خارج الوقت. او بما یقتضی القواعد من لزوم احراز الاتیان الی القبلة اداء او قضاء اذا بقی علی الاشتباه **ولکن الحق** هو الاول، وانه لا فرق بین ما اذا کان عدم التمکن من جهة ضیق الوقت او غیره من الموانع وذلك لاطلاق مادل علی ان المتحیر یصلی الی أیة جهة شاء ولیس فیه ما یشعر باختصاصه بمورد دون مورد بل لو کنا واطلاقه لقلنا بجواز الاکتفاء بجهة واحدة وان کان متمکناً من الاربع أو اقل او اکثر غایة الامر یصیر مخصصاً بخبر الاربع لکونه اخص مورداً من حیث اختصاصه بصورة التمکن کما تقدم وعلی هذا، فالتنزل من الاربع

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

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

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

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

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

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

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

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

ذیل خبر منصور بن حازم قال انا کنت مریضاً شدید المرض فکنت امرهم اذا حضرت الصلوة فینیخوا بی فاحتمل بفراشی فاوضع واصلی ثم احتمل بفراشی فاوضع فی محملی (انتهی) بناء علی ان عمله ذلك کان بامر الامام (ع). ویلحق بالراحلة والدابة کل مایکون مثلهما ممالا قرار له اومایفوت به القبلة من السیارات الا السفینة کما سیاتی فلاتجوز صلوة الفریضة ماشیاً ایضاً فی حال الاختیار وذلك لان الاخبار وان وردت فی خصوص الدابة والمحمل والراحلة وظاهر تعلیق الحکم علی عنوان کون ذلك العنوان تمام الموضوع فلایجوز التعدی عنه ولکن ذلك فیما لم یعلم الملاك واما فی المقام فنقطع بان الملاك لیس الا فوت مایعتبر فی الصلوة من الاستقبال او الاستقرار وغیرهما مما یعتبر فیها (فح) لابد من التعدی الی کل مایکون کذلك الا فی خصوص السفینة لدلیل خارجی کما سیجئی علی اشکال فیها مضافاً الی دلالة اخبار جواز النافلة ماشیاً بالمفهوم علی عدم جواز الفریضة ماشیاً مع انه قد نقل فی الوسائل عن المقنعة روایة مضمرة عمن یجد به السیر ایصلی علی راحلته ؟ قال لا باس بذلك ویؤمی ایماء. و کذلك الماشی اذا اضطر الی الصلوة: کما انه لااشکال فی جوازها ماشیاً مع الاضطرار بمقتضی الاخبار والاجماع ایضاً. ولو دار الامر فی حال الاضطرار بین الصلوة علی الدابة اوماشیاً یجب علیه اختیار مایکون احفظ فی احراز الاجزاء والشرائط فلو کان فی حال المشی متمکناً من الرکوع والسجود وغیرهما من الاجزاء والشرائط ماعدا الاستقرار وکان فی حال الرکوب غیر متمکن من شیئی منها مع عدم الاستقرار یقدم المشی علیه لانه وان کان مستلزماً لفوت الاستقرار ولکنه مشتمل علی القیام والرکوع والسجود و سایر مایعتبر فی الصلوة بخلاف الرکوب واما اذا تساوی کل من المشی والرکوب فی مقدار مایفوت بکل منهما فیما یعتبر فی الصلوة فلاوجه لترجیح احدهما علی الاخر بمجرد کون عدم الاستقرار فی حال الرکوب عرضیاً حیث یکون عدم الاستقرار اولا وبالذات صفة الراحلة وفی المشی ذاتیاً بل لابد من التخییر عقلا واما الآیة الکریمة اعنی قوله تعالی «فان خفتم فرجالا اور کباناً» الواردة فی صلوة الخوف فلاتدل علی التخییر بل معناها انه کل من کان علی حال فلیصل علی تلك الحال لو کان خائفاً عن اتیان الصلوة التامة. هذا. ولکن یمکن ان یقال بتقدم الرکوب لکون المصلی مستقراً بذاته وان کان غیر مستقر عرضا کما فی السفینة التی وردت الاخبار فی جواز الصلوة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الانحناء راسا يجب الايماء لهما مع اخفضية الايماء للركوع عنه للسجود

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

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

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

غیر القبلة الله اکبر ثم قال (ع) کل ذلك قبلة للمتنفل اینما تولوا فثم وجه الله ونحوه غیره وظاهر هذه الاخبار جواز الاکتفاء بالایماء للرکوع والسجود وان امکن ایجادهما علی نحو المختار نعم الافضل التوجه الی القبلة وذلك لحمل الاخبار المشتملة علی التوجه الیها علی الافضلیة بقرینة الاخبار المصرحة علی عدم اللزوم . **واما صلوة** النافلة علی الدابة فی الحضر مع الاختیار ولو الی غیر القبلة فالا قوی صحتها ایضاً لورود الاخبار علی جوازها کروایة عبدالرحمن بن الحجاج عن الصادق (ع) عن الرجل یصلی النوافل فی الامصار وهو علی دابة حیث ماتوجهت به . قال لا باس . وفی خبر آخر منه عن ابی الحسن (ع) عن صلوة النافلة فی الحضر علی ظهر الدابة اذا خرجت قریباً الی ابیات الکوفة او کنت مستعجلا بالکوفة فقال ان کنت مستعجلا لا تقدر علی النزول وتخوفت فوت ذلك ان ترکته وانت راکب فنعم والافصلوتك علی الارض احب الی نعم هذا الخبر یدل علی افضلیة وقوعها علی الارض ولا باس بها و یستفاد جوازها ماشیاً فی الحضر ولو الی غیر القبلة من اطلاق مایدل علی جوازها ماشیاً وذلك کخبر یعقوب بن شعیب عن الصادق (ع) وفیه قلت له یصلی وهو یمشی قال (ع) نعم یؤمی ایماء ولیجعل السجود اخفض من الرکوع ودعوی انصرافه الی حال السفر ممنوعة کما انه لاینا فیه ماورد من جوازها فی حال السفر مثل قوله (ع) لا بأس بان یصلی الرجل صلوة اللیل فی السفر وهو یمشی وذلك لعدم دلالته علی ثبوت الباس به فی غیر السفر فالمتحصل من جمیع ماذکرناه صحة النافلة اینما وقعت مطلقاً ولو علی غیر القبلة الا فی حال الاستقرار علی الارض فیعتبر فیها القبلة (ح)

الکلام فی احکام الخلل الواقع فی الصلوة

من جهة القبلة و فیها مسائل

الاولی قدتقدم الکلام فی الاعمی من ان حکمه فی احراز القبلة حکم غیره فی لزوم الاجتهاد علیه بتحصیل الظن الیها اما بتحصیله لامارة حصل منها الظن الیها کمحراب مسجد وجدها بامسه او قبر کذلك واما بالرجوع الی قول الغیر واخباره لیحصل منه الظن اولزوم تقلیده للغیر وقدتقدم ان الاقوی هو الاول وانه یجب علیه الاجتهاد فی تحصیل الظن فلو حصل له الظن من امارة عنده فیجوز له الاکتفاء به ولا یجب الرجوع الی الغیر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

المسئلة السابعة اذا اختلف المجتهدان فادی اجتهاد احدهما الی جهة غير ما ادی اليه اجتهاد الاخر فهل يجوز اقتداء احدهما بالاخر ام لا؟ وجهان يمكن ان يقال

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

ان الحکم مطلقاً بالصحة او عدم الصحة کذلک لیس فی محله ومن ذلک یعلم حکم ما اذا کان احدهما عالماً بجهة القبلة والاخر محرزاً بالاجتهاد فان فیه ایضاً هذه الاحتمالات الثلث هذا تمام الکلام فی القبلة .

المقدمة الثالثة

من مقدمات الصلوة فی البحث عن لباس المصلی ویعتبر فیه امور **الاول** ان لا یکون نجساً والبحث عنه موکول الی کتاب الطهارة **الثانی** ان لا یکون من اجزاء المیتة و هل **التذکیة** شرط فیه ؟ او کونه میتة مانع ؟ وجهان مختار صاحب الجواهر (قده) هو الاول کما انه قدس سره یقول بشرطیة الماکول لا مانعیة غیره ، ولا ثمرة مهمة فی تحقیق شرطیة التذکیة او مانعیة المیتة بناء علی کون المیتة عبارة عن امر عدمی وهو عدم وقوع الذبح الشرعی علی الحیوان القابل له وذلک لعدم امکان احراز عدم المانع (ح) بالاصل عند الشک فیه کالشرطیة بخلاف باب الماکول فانه علی القول بکون غیر الماکول مانعاً یمکن احراز عدمه بالاصل دون ما اذا کان الماکول شرطاً فانه لا اصل لاحرازه و کیف کان . فالظاهر من النواهی الغیریة الواردة فی المنع عن الصلوة فی المیتة مانعیتها وذلک لما هو المقرر من ان الامر الغیری کما یکون مفیداً للشرطیة کذلک النهی الغیری مفید لمانعیة متعلقه عن تحقق المامور به فهذه قاعدة کلیة فطبع النواهی الغیریة دائماً یقتضی مانعیة متعلقها کما ان ذیل موثقة ابن بکیر (الا ان یکون ذکیاً ذکاه الذابح) وموثقة ابن ابی حمزة ظاهران فی شرطیة التذکیة و التحقیق یقتضی الاخذ بظهور النواهی فی المانعیة وصرف ذیل الموثقتین عن الشرطیة بجعل صدرها قرینة علی بیان المانعیة ویکون التعبیر بما یوهم الشرطیة لکون المیتة و المذکی من قبیل مالا ثالث لهما فیصح فی مقام التعبیر ان یعبر عن مانعیة احدهما بشرطیة الاخر من غیر ان یکون شرطاً حقیقة ووجه صحة ذلک هو اظهریة النواهی الغیریة فی المانعیة عن ذیل الموثقتین فی الشرطیة بسبب وقوع ذلک الاحتمال المتقدم فی ذیلهما احتمالا ظاهراً قرینة صدرهما دون النواهی الغیریه حیث لا قرینة علی ارادة خلاف الظاهر منها وهو المانعیة وان لم تکن خالیة عن اصل الاحتمال ، .

ثم انه ان احرزت التذکیة بالعلم الوجدانی او بالبینة فهو ، والا فیرجع الی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثابتة بالاصل لکان ثبوتها متجدداً ببقاء الاصل المتوقف علی بقاء الشك فلولم یجر الاصل بان زال الشك لم یبق الحکم بالتذکیة کماهو واضح بل مع فرض ارتفاع الشك أما یحصل العلم بالتذکیة او بعدمها وعلی کلا التقدیرین لا یبقی مجال للاصل المتقوم بالشك و کذا اذا کانت یدالمسلم متأخرة و کان ممن یحتمل فیه انه احرز التذکیة فانه مادام کونه بیدا لکافر ممالم یحرز تذکیته و بعد صیرورته بیدالمسلم المبالی بالدین المتصرف فیه تصرفاً ممنوعاً فی المیتة الموجب لاحتمال احرازه للتذکیة یحکم بتذکیته

التنبیه السابع هل یدالمسلم امارة علی التذکیة مطلقاً ولومع العلم بکونه مستحلا للمیتة بالدباغ ؟ اولا یکون امارة مطلقاً الا اذاعلم بانه لیس بمستحل لها به ؟ او یفصل بین مالم یعلم باستحلاله فتکون یده امارة علیها و ما علم بکونه مستحلا فلا تکون امارة مطلقاً و لواخبر بکونه مذکی؟او یفصل بین ما اذا اخبر بالتذکیه ولو کان مستحلا و بین ما اذا لم یخبر فتکون یده امارة فی الاول دون الثانی ؟

اقوال اولها مشهورها و ذلك للمطلقات المتقدمة التی قد عرفت ظهور ها فی کون المنشأ للشك الموجب للسئوال فیها هو غلبة غیر العارف من المسلم علی الاسواق مع کونهم مستحلین للمتیة بالدباغ ولذ بیحة اهل الکتاب والزجر الوارد فیها عن السئوال بانواع من التاکید کمافی خبر ابن الجهم و فیه اترغب عماکان ابوالحسن (ع) یفعله؟وصحیح البزنطی و فیه لیس علیکم المسئلة ان اباجعفر (ع) کان یقول ان الخوارج ضیقوا علی انفسهم بجهالتهم و ان الدین اوسع من ذلك ، و خبر اسماعیل بن موسی الوارد فیما یشتری من المسلم الغیر العارف و فیه : اذا رائیتم یصلون فیه فلا تسئلو اعنه ، و خبر البزنطی و فیه : لیس علیکم المسئلة

وقد استدل للثانی بخبر ابی بصیر الدال علی ان زین العابدین (ع) کان نیزع للصلوة مایبعث الیه من العراق من الفراء و نیزع مایلیه وکان (ع) یقول فی ذلك ان اهل العراق یستحلون لباس جلود المتیه و یزعمون ان دباغه ذکاته ، و دلالته علی عدم اماریة ید المسلم اذا کان الشك فی کونه مستحلا (ح) ظاهرة ضرورة انه لم یعلم منه ظاهراً علمه بکونه ماخوذاً من یدالمستحل و لتعلیله (ع) بانه مصنوع من العراق کذا ، مع ان من المعلوم ان اهل العراق لم یکونوا جمیعاً کذلك هذا **وفیه اولا** الطعن فیه بضعف سنده و ثانیاً ظهوره بقرینة لبسه (ع) ایاها فی کون

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

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

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

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

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

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

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

هو اوضح من ان یخفی وقد تطلق علی المعنی الاسم المصدری أعنی الا مر البسیط الوجودی الحاصل من التذکیة المصدری علی المحل القابل و هذا المعنی وان کان امراً بسیطاً وجودیاً لکنه ینتزع من منشاء مرکب و تکون القابلیة داخلة فی منشاء انتزاعها کالمیتة فعلی هذا فجریان الاصل فیها لاثبات عدمها ایضاً مشکل لکون الاصل فیها نفسها معارضاً مع الاصل فی عدم کونها میتة و جریانه فی منشاء انتزاعها لاثبات عدم المنتزع یکون من قبیل الاصل المثبت ثم لو سلم جریان الاصل فی نفسه فنقول اجرائه فی المقام ممنوع لدلالة ذیل موثقة ابن بکیر علی قابلیة التذکیة فیما لایؤکل و فیها (فان کان غیر ذلک ممانهیت عن اکله و حرم علیک اکله فالصلوة فی کل شیئ منه فاسدة ذکاه الذابح ام لم یذکه) الظاهر فی قبول المنهی عن اکله لها کما هو واضح فیندفع بها الاصل (وموثقة سماعة) الواردة فی السؤال عن جلود السباع المنتفعة بها ففیها اذا رمیت وسمیت فانتفع بجلده وموثقه الاخر فی جواب السؤال عن تحریم السباع و جلودها « اما اللحوم فدعها واما الجلود فارکبوا علیها ولاتصلوا فیها » و بهما یضعف قول من اختص المنع فی غیر الماکول بالسباع ومنه یظهر فساد توهم کون المتیقن من الاخبار هو الماکول، ومن ذلک ایضاً ظهر وجه الاستدلال للقول الثانی فانه ایضاً مستظهر بالاصل و یندفع بتصریح قابلیة بعض المسوخ للتذکیة فی بعض الاخبار فیتم فی الباقی بعدم القول بالفصل کما فی صحیحة ابن یقطین قال سئلت ابا الحسن عن لباس الفراو السمور و الفنک و الثعالب و جمیع الجلود قال لاباس بذلک، اذ الظاهر ان نفی الباس عن لبسها انما هو بملاحظة قابلیتها للتذکیة والافمع عدم قابلیتها و کونها میتة لااشکال فی حرمة استعمالها ولاینا فیها عدم جواز استعمالها فی الصلوة لتقیدها بما تقدم من المطلقات الدالة علی مانعیة جلد غیر الماکول بل المذکور فیها « وجمیع الجلود» یشمل جمیع انواعها ممایؤکل ومالایؤکل من المسوخ و غیره بعدان یصدق علیه الجلد الملبوس عادة اوما یکون صالحاً للبس الاماکان من نجس العین الخارج بالاجماع ولموثقی سماعة المتقدمین الدالین علی جواز الانتفاع بجلود السباع الظاهر فی کون بعض المسوخ فیها کالذئب والثعلب فالاقوی (ع) هو القول الثالث اعنی تعمیم القابلیة بالنسبة الی الحیوانات مطلقاً حتی المسوخ والسباع واما القول الرابع اعنی سریانها الی الحشرات ایضا فلایظهر له وجه معتدبه الاتوهم شمول لفظ الجمیع فی الصحیحة المتقدمة بالنسبة الیها ایضا

وهو مدفوع بعدم صدق الجلد فى اكثرها و عدم صلاحية بعضها للتذكية كما عن الاكثر وان كانت ميتتها فى الغالب محكومة بالطهارة لكونها مما لانفس لها غالبا .

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

الثانی فی العموم (الثانی) انه لو سلم ان التعلیل باکثریة المسوخ فی ما لا یؤکل یکون من قبیل علة الحکم لاعلة التشریع (١) فنقول توهم اختصاص المانعیة فیما لا یؤکل ، بالسباع یندفع ایضاً . اما اولا فلان تلك العلة فی مقام دفع توهم السائل کون السنجاب من السباع فکانه توهم من شبهه بالسنور فی ان له السبلة کونه من السباع التی لاتجوز الصلوة فیها فدفع الامام(ع) توهمه وقال (ع) بانه لا یأکل اللحم فلیس التعلیل فی مقام بیان ان کلما لا یأکل اللحم یجوز الصلوة فیه ولو کان ممالا یؤکل بل هو لبیان ان السنجاب لا یکون من السباع فلا یجئی فیه المانعیة من جهة کونه منه حسبما توهمه السائل فتامل وثانیاً لو سلم التعمیم فعموم التعلیل یدل علی جواز الصلوة فی کل مالا یأکل اللحم سواء کان من المسوخ ام لا لکن تعلیل عدم جواز الصلوة فیما لا یؤکل بکونه من المسوخ یکون اخص منه فیقدم علیه لانه وان کان فی مقام تعلیل الحکم لکنه لا یکون فی مقام بیان جمیع مایکون علة اذالعلة فی عدم جواز الصلوة کالعلة فی عدم جواز الاکل اما کون الحیوان من السباع او کونه من المسوخ او کونه من الحشرات وذلك للملازمة بین عدم جواز الصلوة وبین حرمة الاکل کمایظهر من الاخبار المذکورة هاهنا وماهو مذکور فی باب الصید والذباحة فالتعلیل بکونه من المسوخ تعلیل باحدی العلل التی هی علة للحکم و کیف کان فهو اخص من التعلیل المذکور فی روایة السنجاب کما بیناه هذا حال خبر السنجاب بحسب منطوقه الدال علی جواز الصلوة فی السنجاب المعلل بانه لا یأکل اللحم مع الخبر الدال علی عدم جوازها فیما لا یؤکل المعلل بان اکثرها المسوخ واما مفهومه الدال علی عدم جواز الصلوة فیما یاکل فلامعارضة بینه وبین التعلیل بالمسوخ وذلك لانه یثبت المنع فی السباع وهو یثبته

---

(١) وذلك لان علة التشریع بمعنی عدم اناطة الحکم بمورد ثبوت العلة بل ثبوته ولو فی غیر موردها ایضا انما تصح فیما اذا کان الموضوع المعلل مشتبها غیر متمیز عند المکلف وکان اکثره مماثبت فیه المناط فیثبت الحکم فی المورد النادر الذی لم یتحقق فیه المناط تحفظا عن تفویته فیما یتحقق فیه وهذا المعنی غیر یتحقق فی المقام لعدم الاشتباه فی افراد المسوخ مع بیان الشارع لها فلا یصح جعل العلة فیه علة للتشریع بهذا المناط فالصواب کونها علة للحکم ولکنها لیست علة منحصرة ویکون وجه الانصار فی الذکر هو الاکثریة بالنسبة الی غیرها من العلتین الاخریین اعنی السباع والحشرات اللتین هما علتان لحرمة الاکل ایضا .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

لكن فى دعوى الانصراف تأمل (فح) لو عمل من شعر الانسان مايصدق عليه اللباس عرفا ففى صحة الصلوة معه اشكال و فى الجواهر حكم بالمنع عن الصلوة فيه بعد تسليم الانصراف ، نظراً الى دعوى شرطية المأكولية فى ما يصلى فيه قال (قده) فخروج الانسان ممالا يؤكل لايقتضى تحقق الشرط (الى ان قال) فاللباس المنسوج من شعر الانسان مثلا يمنع لا لتحقق المانع بل لانتفاء الشرط . وفيه مضافاً الى ما سيأتى من فساد جعل الماكولية شرطاً لظهور الادلة فى مانعية غير الماكول وامتناع اجتماع مانعية غير الماكول مع شرطية الماكول ملاكاً وخطاباً واثراً كماسياتى تحقيقه . انه لافرق بين اعتبار الشرط واعتبار المانع من هذه الجهة اذ الانصراف على تقدير تسليمه ثابت ولو على الشرطية بمعنى ان الشرط هو الماكوليه اذا كان من اجزاء غير الانسان والمقسم هو الحيوان افمنصرف عن الانسان فهذا المقسم حلاله شرط وحرامه مانع واما اذا لم يكن اللباس منه بان كان من النبات اومن الانسان اوغيرهما فلا يدخل فى القسمين ، فالصواب هو ماذكرنا من التامل فى اصل الانصراف فتامل .

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

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

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

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

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

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

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

المأكول اذا كان محمولا بلا واسطة كالعظم اذا كان فى جيبه (**و اما المحمول مع الواسطه**) فشمول الموثقه له مشكل لعدم صدق الظرفية رأساً بل الربط بين المصلى ربط خاص يكون مدلولا لباء المصاحبة الذى لايكون مدلولا لفى وقد قلنا ان كلمة فى لاتكون مجازاً فى الرواية فى معنى المصاحبة و ذلك لعدم الداعى الى الحمل على المعنى المجازى بعد امكان المعنى الحقيقى فدلالة «فى» على الشمول للمحمول مع الواسطة ممنوع (فان قلت) قوله « كل شيئى » كما انه عام بالنسبة الى العظم و نحوه كذلك له عموم بالنسبة الى ما كان محمولا مع الواسطة فيجعل هذا العموم قرينة على التصرف فى مفاد كلمة «فى» بحيث يشمل معنى المصاحبة (قلنا) لقوله (ع) « و كل شئى منه » عموم افرادى مستند الى الوضع و اطلاق احوالى مستند الى الاطلاق فهو بعمومه يشمل مثل العظم ونحوه و باطلاقه يشمل المحمول مع الواسطة فشموله له انما هو بالاطلاق لا بالعموم ولاموجب لتقديم الاطلاق على ظهور كلمة «فى» فى الظرفية كما كان فى تقديم ظهور عمومه على ظهوره بل الامر فى هذا المورد بالعكس لان ظهور «فى» فى الظرفية وضعى وظهور المتعلق اطلاقى وقد عرفت انه يقدم الاول على الثانى ،.

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

لايبقى نرد للعام اصلا ، فلابد من ملا خطتهما معـامع العام و غير خفى ان نسبتهما معامعه تكون بالتعارض التباينى فلابدمن اعمال المرجحات ، و هكـذا فيمانحن فيه فان صيححة ابن عبدالجبار مشتملة على حكمين احدهماجواز الصلوة فى اللباس الملقى عليه شيئى مما يؤكل و الثانى جواز ها فى مالا تتم الصلوة معه ممالا يؤكل و يعارضها فى الحكم الاول مكاتبة الهمدانى وفى الثانى الخبران المذكوران فلوخصص عمومها بكل واحد منها لم يبق لعمومها فرد فاللازم ملاحظة النسبة بينها و بين المكاتبة والخبرين معاً فمع تعارضها معهما و وصول النوبة الى اعمال المرجحات يكون الترجيح مع المكاتبة والخبرين لموافقة الشهرة و عموم النص المعمول به معهما و مخالفة الصحيحة مع الشهرة و ان عمل بها فى الجملة لكنه لم يبلغ الى مرتبة الشهرة و لما فى الصحيحة من احتمال التقية لما فيها من اشراط التذكية فى حلية الصلوة فى الو بر فانه مع كونه خلاف الاجماع موافق « على ما قيل » لمذهب أحمد بن حنبل المعاصر مع الرضا (ع) و اشتهار مذهبه فى زمان العسكرى (ع) المسئول عنه فى الصحيحة ، و احتمال التقية فى مكاتبة الهمدانى والخبرين بعيد و ذلك لاستدعا السائل فيها الجواب من غير تقية ، و لوفرض تساويها فى ذلك فالمرجع هـو عموم النص المعمول بـه مثل موثقة ابن بكير و نحوها الدالة على عموم منع الصلـوة فيمالا يؤكل .

الامر السابع انه استثنى عن عموم مانعية مالا يؤكل لحمه شيئان : السنجاب والخز ،وقد وردت الاخبار فى استثنائهما كمامر عليك بعضها فى الامر الاول، اما السنجاب فلا اشكال فى تبين موضوعه وانه ماهو معروف فى زماننا بهذا الاسم لكن يقع النظر فى حكمه من جهة كون الاخبار الواردة فى استثنائه غير معمول بها عند القدماء لقيام الشهرة منهم على خلافها كما يظهر من التصفح فى كلماتهم فيشكل الاعتماد عليها من هذه الجهة لكون مخالفتهم موهنة للعمل بها وعلى هذا فالا حوط هو الاجتناب عن لبسه فى حال الصلوة ،واما الخز ، فجواز الصلوة فيه اجماعى و قـد تظافرت الروايات به ولكن يقع الكلام فى موضوعه ، و الظاهر من الروايات الدالة على الجواز انه حيوان بحرى يصطاد من البحر و يعمل من وبره البسة نفيسة من العمامة و غيرها ووبره الطف من وبر الا رانب ولذا قد يغش به ويدس فيه ولهذا كان يقع

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

کونها من اجزاء ما یحرم اکله کسائر اجزائه ، و لایوجب عدم حلول الحیاة فیها عدم صدق الاسم بعد کونها من اجزائه عرفاً بل حقیقة ، . فتلخص من جمیع ما ذکرنا ان الاقوی عدم الفرق فی مانعیة ما یؤکل بین ان تکون الحرمة ثابتة له بعنوانه الاولی او بعنوانه الثانوی الطاری علیه اذا کان دائمیاً من غیر فرق بین ما تحله الحیوة منه وغیره ، و بین ان تکون الاجزاء موجودة قبل طرو العنوان المحرم او حادثة بعده ، و ان مقتضی القاعدة عدم مانعیة ماکان محرماً اکله بسبب الجلل من غیر فرق بین صوفه و جلده بل و لحمه وان کان الاحتیاط یقتضی الاجتناب عنه مطلقا .هذا. و مما ذکرنا ظهر عدم تطرق الاشکال فی الجواز فی المحلوف علی ترک اکله او المنذور کذلک والله العالم .

الامر الثانی عشر انه قد ظهر من مطاوی ما تقدم من الامور اثبات التلازم بین حرمة اکل لحم الحیوان و بین فساد الصلوة فی اجزائه ، و هذا اصل فی باب الصلوة یعبر عنه باصالة التلازم بینهما فی الجملة المستفادة من الادلة المتقدمة الا ما خرج بالدلیل کالخز و السنجاب علی اشکال قد عرفته سابقاً ، ثم ان تفصیل الکلام فی فساد الصلوة فی اجزاء مالا یؤکل لحمه یحتاج الی بسطه فی طی مطالب (الاول) انه هل فساد الصلوة فی غیر المأکول مستند الی مانعیته ؟ اوالی فقد ان شرطها الذی هو المأکولیة لتحقق التضاد بینهما و انه عند وجود احد الضدین یکون الاخر معدوماً لامحالة قضاء للضدیه ؟ اوانه مستند الیهما معا بکون المأکول شرطاً وغیر المأکول مانعاً ؟ وجوه ، ذهب صاحب الجواهر (قده) الی الاخیر، و توضیح ذلک ان العلامة (قده) استدل علی فساد الصلوة فی الساتر المشکوک فی انه من المأکول ، بان المأکولیة شرط و الشک فی الشرط شک فی المشروط ، والظاهر منه کون الشرط منحصراً بالمأکولیة بالساتر فلا تفسد الصلوة فی غیر المأکول اذا کان ممالا تیم به الصلوة ، و یحتمل ان یکون مراده اختصاص الشرطیة بالساتر و تعمیم المانیة بالنسبة الی غیره لو کان قائلا بالجمع بینهما کما هو مختار صاحب الجواهر (قده) کما یاتی لکن الاول اظهر ، ثم انه اورد علی العلامه (قده) فی المدارک بما حاصله ان المستفاد من الادلة هو مانعیة غیر المأکول لاشرطیة المأکول ، واورد علیه الوحید البهبهانی (قده) فی الحاشیتیه بماحاصله نفی الفرق بین شرطیة المأکول و مانعیة غیره

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

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

ان وجوب ذی المقدمة ایضاً کذلك فانه یصیر متحققا بالجعل بعد ان لم یکن کذلك حقیقة غایة الامر یکون جعل وجوبه اصیلاً و جعل وجوبها تبعیاً لکنهما بعد الجعل کذلك وجوبان مجعولان احد هما متعلق بالمقدمة و الاخر بذیها ، و هـذا بخلاف ما نحن فیه اذ لیس وراء جعل الوجوب للکل او المقید بالامر الوجودی او العدمی شیئی اخر یکون قابلا للجعل اصلا ، **هذا بالنسبة الی متعلق التکلیف** ، و کذا بالنسبة الی موضوعه فمن توجیه الحکم الی البالغ العاقل الخالی عن موانع التکلیف ینتزع الشرطیة والمانعیة ، **وکذا بالنسبة** الی الاسباب، فمن ترتب الطهارة علی الغسلتین اللتین یقع بینهما العصر بالماء الطاهر مثلا ینتزع جزئیة کل واحدة من الغسلتین و شرطیة العصر و مانعیة النجاسة مثلا فالمجعول فیه عبارة عن الطهارة عند الغسلتین بذلك الوصف و الشرطیة والجزئیة والمانعیة منتزعات من ذلك الجعل و لیس شیئی منها قابلا للجعل، اذلو اراد جعل جزئیة احدی الغسلتین اوشرطیة العصر بلاجعل الطهارة المرتبة علیهما لکان محالا ، و بعد جعلها یستحیل جعل الجزئیة و الشرطیه لانتزاعهما من نفس جعل الطهارة بلاحاجة الی جعلهما فجعلهما تحصیل للحاصل ، و هکذا القیاس فی الملکیة المترتبة علی العقد فان المجعول تأسیساً او امضاء هو الملکیة عقیب العقد المرکب من الایجاب والقبول المشروط بالماضویة ، هـذا فی الشرطیة و الجزئیة و المانعیة ، و اما السببیه فمعنی کون الشیئی سبباً لشئی هو ان تیرشح منه الشئی المسبب و یکون هو جاعله ، وهذا المعنی مما یستحیل ان یجعل للاسباب الشرعیة لعدم کونها علة فاعلیة فالدلوك مثلا لیس علة و جاعلا للوجوب بحیث یصیر بسبب جعله سبباً للوجوب مشرعا و جاعلا له کما لایمکن ذلك فی الجعل التکوینی بان یجعل له تعالی شریك فی الایجاد فمعنی سببیة الدلوك کونه مقتضیا لایجاب الشارع للصلوة عنده وهذا الاقتضاء انما هو مستند الی نفس ذاته من غیر مدخلیة للجعل التشریعی فیه ولو فرض استناده الی جعله التکوینی فلیس فی البین امر قابل للجعل التشریعی کما هو واضح .

فتلخص من جمیع ماذکر نا ان هذا الامور منتزعة اما من تعلق التکلیف بالمکلف به او من ترتبه علی المکلف او من ترتب المسببات علی اسبابها وانها غیر قابلة للجعل لا استقلالا ولا تبعاً ولایکون بینها ترتب فی الانتزاع بل تنتزع عن التکلیف فی مرتبة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فى حال الصلوة بل لابد فى الحكم بالصحة والاجزاء هنامن التماس دليل اخر (سياتى بيانه) فان الاجزاء من جهة كونه خلاف الاصل لا يمكن التعدى عن مورد ثبوته الى موراخر ، ومماذكرناظهرمافى دعواه (قده) من ان مايدل على مانعية غير المأكول بين صريح اوظاهر فى اختصاصها بالمعلوم ، اذلوكان مراده من النص اوالظاهر هو تلك الصحيحة فقد عرفت المنع عن دلالتها فضلا عن كونها ظاهرة فى ذلك اونصاً وليس فى ادلة المانعية شيئى اخر يمكن ان يدعى كونه نصاً اوظاهراً فيما ادعاه ، (١)

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

---

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

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

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

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

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

السادس ماعن الفاضل النراقى (قده) من دعوى اختصاص الحرام الذى لايجوز الصلوة فى اجزائه بالمعلوم ، وفيه انه ان كان وجه الاختصاص هو دعوى وضع الالفاظ للمعانى المعلومة اوانصرافها اليها فقد عرفت مافيها من الفساد ،وان كان دعوى ظهور الحرام فى الحرمة المنجزة التى تتوقف على العلم بها ففيه انه خلاف الظاهر ، اذالظاهر من الموثقة هو ابتناء الفساد واقعاً على الحرام الواقعى لانها مسوقة لبيان الحكم

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

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

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

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

فان اماريته فى باب التذكية انما هى من جهة اصالة الصحة فى فعل المسلم وانه لا يبيع ولا يشترى مالا يجوز فيه ذلك و هذا الملاك غير جار فى المقام لجواز استعمال غير المأكول فى غير الصلوة والتجارة به ،

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

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

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

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

الوجودی اما ان یکون الماخوذ صرف الوجود او مطلق الوجود علی نحو العام الاستغراقی اومطلق الوجودعلی نحوالعام المجموعی الحقیقی اومطلق الوجود علی نحو العام المجموعی الحکمی ، و الفرق بین هذه الاقسام ان المأخوذ بنحو صرف الوجودفی قوة الجزئیة بمعنی تحقق الملاك بوجود واحدمنه بحیث لووجدمنه فردان لماکان الملاك متقوماً الا بواحد منهما لا بهمامعاً وذلك کالماء بالنسبة الی الوضوء فان افراد الماء علی کثرتها لاتتقوم مصلحة الوضوء الا بواحد منها لا بکل واحد ، و اما الماخوذ علی نحو العام الاستغراقی فهوالذی یتحقق الملاك بکل فرد الموجب لتعلق تکلیف مستقل به مع قطع النظر عن الافراد الاخر و ذلك کالتکلیف بالقضاء المترتب علی الفوت فان تحقق فوت کل فریضة فی الوقت مستتبع لمصلحة فی فردمن القضاء قائمة به غیر مرتبط بفرد آخر ویلزمه تکلیف مستقل بالنسبة الیه غیرمرتبط بالتکلیف المتعلق بالفرد الاخر و لازم ذلك انحلال التکلیف المنشأ بانشاء اجمالی الی تکالیف مفصلة بالقیاس الی کل فرد من ذلك الموضوع الکلی ، و المأخوذ بنحو العام المجموعی الحقیقی هو ان یلاحظ کل فرد من افراد ذلك الموضوع مع خصوصیته الفردیة شیئاً واحداً ویکون مجموع الافراد کذلك دخیلا فی مصلحة المتعلق بحیث لوشذ عنها ولو و احد لم تتحقق المصلحة و یکون کل فرد جزء حقیقیاً بالنسبة الی موضوع الحکم و دخیلا فی المصلحة ضمناً (واما الماخوذ علی نحو العام المجموعی الحکمی) فهو کالمجموعی الحقیقی لکن مع الغاء الخصوصیات الفردیة بل یلاحظ الکل بوجودسعی منبسط علی جمیع الافرادمن اولها الی اخرها و یکون کل فرد کالجزء بالقیاس الیه ،هذافی الاحکام الوجودیة واما فی الاحکام العدمیة فلایتصورفیها اخذالموضوع بنحو صرف الوجود لماعرفت من کونه فی قوة الجزئیة ، وطلب عدم الشیئی بنحو القضیة المهملة غیرمعقول لکون الطلب العدمی ناشیاً عن مبغوضیة الوجود و نقیض صرف الوجودهو السلب الکلی لا صرف العدم ، (ثم ان مقتضی الاصل فی الاوامر) ان یکون موضوعها ماخوذا بنحو صرف الوجود و فی طرف النواهی هو جمیع الاعدام بنحو العام الا ستغراقی و قد خرج عن هذا الاصل فی طرف النواهی باب النذر حیث انه لو نذر ترك اهانة العلماء مثلا یحصل الحنث باهانة و احد منهم و بعد حصول ذلك یسقط النذر ، و سر ذلك وبیان کون الاصل فی الاوامر هوصرف

الوجود کلا هما موکولان الی محل آخر و سیاتی توضیحه ، **والقسم الثانی منه** هو الذی یکون الموضوع المأخوذ فیه امراً متحققاً فی الخارج و الفرق بین هذا القسم و القسم الاول لا یکاد ان یختفی ، ضرورة ان هذا القسم برزخ و واسطة بین مالم یؤخذفیه موضوع خارجی وبین ماأخذفیه علی نحو الواجب المشروط بنحو الانحلال ، فمتعلق التکلیف فی هذا القسم لیس الامر الاختیاری المحض ولا مضافاً الی الامر الخارجی المفروض الوجود علی نحو القضایا الحقیقیة التی لازمها اناطة الحکم بوجوده ، بل الموضوع الخارجی الموجود الشخصی المتحقق متعلق لاضافة الفعل الذی تعلق به الحکم کوجوب استقبال القبلة فی حال الذبح و حرمته حال التخلی و کوجوب الوقوف بعرفات والبیتوتة فی منی حیث ان متعلق الحکم فی جمیع ذلک مضاف الی موضوع خارجی شخصی محقق الوجود وتصور الشبهة المصداقیه هیهنا ممکن فیما اذا تردد ذلک الموضوع الخارجی بین المتبائنین کاشتباه القبلة بین جهتین او اکثر ، اوتردد بین الاقل والاکثر کما اذا اشتبه حد الموقف و شک فی کون مکان معین داخلا فیه او خارجاً عنه فهذا القسم من هذه الجهة یفترق عن الامر الاختیاری المحض حیث عرفت عدم امکان وقوع الشک فی المصداق هناک فی اثناء العمل وامکان وقوع ذلک فی هذا القسم (نعم) لاتاثیر لاضافة الفعل الی الموضوع الخارجی فی حکم الشبهة لعدم انحلال التکلیف بهذه الاضافة فالمرجع عند الشبهة هو قاعدة الاشتغال لرجوع الشبهة الی الشک فی الامتثال سواء کان الحکم وجوبیاً او تحریمیاً ففی مورد اشتباه القبلة یجب الاحتیاط مع امکانه ومع تعذره وعدم امکان الفحص و تعذر حصول العلم فالتخییر (نعم) یمکن ان یقال فی صورة اشتباه الموضوع بین الاقل والاکثر بالفرق بین التکلیف الوجوبی والتحریمی فیقال فی الاول برجوع الشک الی الشک فی الامتثال فیلزم الاحتیاط وفی الثانی برجوع الشک الی الشک فی التکلیف فتجری فیه البرائة ففی مسئلة الوقوف و البیتوتة لایجوز الاکتفاء بالمکان المشتبه لکون الحکم فیهما وجوبیا ولو فرض تعلق التحریم هناک کحرمة الافاضة قبل الغروب او حرمة خروج المعتکف یوم الثالث من المسجد و کحرمة اجتیاز الجنب من المسجدین فیمکن القول باختصاص تنجز الحرمة بالمکان المعلوم کونه من الموقف او المسجد وان کان لایخلوعن اشکال فی مثال الافاضة عن الموقف

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

البديهى عدم تصور جامع بين الوجود والعدم ، (واما ثانيا) فلان حاصل التوهم يرجع الى امرين (احدهما) ان نقيض الموجبة الجزئية وصرف الوجود هو السلب الكلى فمتعلق الطلب هو ترك لبس جميع افراد مالا يوكل فى حال الصلوة (الثانى) ان ماهو الملاك فى الفساد هو صرف وجود غير المأكول وعدم تاثير ماهو المسبوق بمثله فى الفساد ولازم ذلك مطلوبية السلب الكلى الحاصل بترك جميع الافراد الموجب لسقوط نهيه بالعصيان باول الوجود لعدم كون لبسه ثانياً منهياً عنه لعدم استناد الفساد اليه ولا يخفى مافيهما (اما الاول) فلان نقيض الايجاب الجزئى هو السلب الكلى و هو لا ينافى الانحلال فنقيض بعض الحيوان حجر عبارة عن قولنا لاشىء من الحيوان بحجر وهو سلب الحجرية عن جميع افراد الحيوان وهذا كما انه يجتمع مع السلب الكلى بنحو العام المجموعى كذلك يجتمع مع السلب الكلى الانحلالى وهو سلب الحجرية عن كل فرد وهكذا فيما نحن فيه فان مطلوبية ترك جميع الافراد انما نشأت من مانعيتها للصلوة وهى تجتمع مع فرض الانحلال ايضاً بحيث يكون كل فرد من غير المأكول مانعاً ، (واما الثانى) ففيه ان هذا مغالطة فان عدم تاثير فرد من المانع فى فساد الصلوة بعد فسادها بفرد قبله اجنبى عن كون المانع هو صرف الوجود بحيث يسقط المانعية بتحقق اول الافراد ولا تكون الافراد الاخر مانعة فان القيد انما اعتبر بالنسبة الى طبيعة الصلوة المامور بها ، ومافرض سقوطه عن الصلاحية للتاثير انما هو الفرد المختل احد قيوده قبل اختلال القيد المفروض ، ومن المعلوم ان اختلال الماتى به لا يوجب سقوط المانعية رأساً حتى عن بقية افراد الصلوة بحيث لا يكون لبس غير المأكول مانعاً اصلا بل يجب اتيان الصلوة فى ضمن فرد اخر مع مراعات المانعية فالنهى المنتزع عنه المانعية بعد باق بحاله ، فالقول بكون متعلق النهى هو السلب الكلى الساقط بالعصيان باول الوجود (كما فى باب النذر) من جهة سقوط الفرد الماتى به مع فرد من المانع عن تاثير فرد اخر منه فى الفساد ، سفسطة ظاهرة ، نعم لو قيل فى مسئلة الاضطرار الى لبس مالا يؤكل انه اذا اضطر الى لبس فرد منه يسقط المانعية عن ماليس بمضطر اليه فيجوز لبس الزائد من مقدار الاضطرار (ح) فى الصلوة لكان ذلك شاهداً على ماتوهم فى خصوص مسئلة الاضطرار ، لكنه ممالم يلتزم به متفقه فضلا عن الفقيه بل الظاهر منهم هو اختصاص جواز اللبس بما تحقق الاضطرار الى لبسه وعدم التعدى الى غيره

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

---

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

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

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

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

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

لاعقلا ولانقلا ،(واماتوهم) عدم جریان البرائة فی الشبهة الموضوعیة فبیانه ظهر مماتقدم حیث انه بعد کون ملاك البرائة هو عدم تمامیة البیان فلو قلنا بتحقق هذا الملاك فی صورة اجمال الخطاب والشبهة المفهومیة و کون الاجمال فیها مضراً تنجز الخطاب فلابدفی التنجز من تبین مفهومه ففی الشبهة الموضوعیة نقول بتمامیة البیان و عدم تحقق ملاك جریان البرائة سواء کانت الشبهة تحریمیة کمافی تردد المایع بین الخمرو الخل اووجوبیة کمافی الشك بین فوت الاداء وعدمه ، وذلك لکون الخطاب (ح) معیناً وانماالشك فی الامورالخارجیة فماهو وظیفة المولی من البیان تام لاقصور فیه اصلا ولیس من وظیفته تشخیص موارد موضوع حکمه ورفع الشبهة الخارجیة عن المکلف فالشك (ح) راجع الی الشك فی الامتثال والمرجع فیه هو الاحتیاط (ولا یخفی علیك فساد کلاالتوهمین) اماالاول فلان الملاك فی جریان البرائة لیس ماذکر من عدم تمامیة البیان من المولی بل الملاك فیه هو عدم تمامیة البیان الواصل الی المکلف امابنفسه او بطریقه (وتوضیحه) انه لیس مجری البرائة فیما لم یعلم حکم المولی لعدم البیان واقعا وعدم صدوره منه امامن جهة فقد شرطه اووجود مانع عنه کمافی الاحکام التی اودع بیانه عندالحجة عجل الله تعالی فرجه او من جهة احتمال تقویت المولی بنفسه لملاك الحکم کمافی الموالی الجزافیة ، فان هذا کله اجنبی عن مورد جریان البرائة بل هو فی الاحکام الشرعیة من قبیل ماسکت الله تعالی عنه لحکمة ففی مثله یعلم بعدم فعلیة الحکم ، والمکلف قاطع بعدم التکلیف فیه ولو من جهة المانع عن جعله (وبالجملة)لیس المراد من فقدان النص هو العلم بعدم جعل الحکم وسکوت المولی عنه واقعاً بل مورد جریان البرائة فی فقدان النص هو العلم بتکلیف واقعی مجهول مردد بین الاباحة والحرمة اوبینها وبین الوجوب ویکون منشأ الشك احتمال صدور النص من الشارع وعدم و صوله الی المکلف من جهة الموانع الخارجیة (فماذکر)فی توجیه التوهم من ان الملاك فی جریان البرائة هو عدم تمامیة البیان (ممنوع)بل الملاك هو عدم وجود البیان الواصل الی المکلف لاعدم تمامیة وظیفة الشارع فی بیانه فان مورده هو ماعرفت من عدم التکلیف من الشارع اصلا و ، حکم العقل بالامن من العقاب من جهة عدم تمامیة وظیفة الشارع فی البیان مختص بهذا المورد ولا ربط له بمسئلة البرائة ، فالملاك فی جریان البرائه ان الخطاب بوجوده الواقعی غیر مؤثر

فى تنجز التكليف بل العقل حاكم بلزوم وصوله الى المكلف اما بنفسه كما فى صورة العلم ومورد قيام الامارات بل والاصول التنزيلية بناء على ماهو التحقيق من مجعولية الوسطية فى الاثبات فيها على ماو ضحناه فى محله واما بطريقه كما فى مورد الاصول الغير التنزيلية كاصالة الاحتياط وذلك لان العقل يحكم بمعذورية العبد بعد الفحص عن حكم المولى بمقدار ماهو وظيفته فى ذلك وعدم ظفره ببيان من المولى بحيث يرتفع جهله بالحكم وخصوصيات متعلقه وموضوعه ولو كان ذلك بمعونة ايجاب الاحتياط حيث انه من قبيل البيان الواصل بطريقه الموجب لتنجز التكليف ، ولذا يقدم ادلة الاحتياط على ادلة البرائة لو قيل بكونها مولوية لا ارشادية اذهى و ان لم تكن موجبة للعلم بالواقع ولكنها موجبة للعلم بالطريق الى حفظ الواقع ومنشأ لوصوله الى المكلف بطريقه ، (والحاصل) ان المراد من البيان هو مايوجب قاطعية العذر و تنجز الواقع على المكلف وان لم يكن بيانه وظيفة الشارع (اذا تحقق ذلك) فنقول فى الشبهه المفهومية ليس البيان بالمعنى الذى ذكرناه تاما ولا يجدى تمامية البيان بالمعنى المتقدم اعنى بمعنى العلم بصدور الخطاب ولو كان مجملا و العقل يحكم بمعذورية الجاهل بخصوصيات متعلق الحكم وموضوعه اذا كان بعد الفحص عن مفاده ومعناه بالرجوع الى العرف واللغة واستقرار الاجمال فى الخطاب وذلك لما عرفت من عدم كون الحكم الشرعى بنفس وجوده الواقعى كافيا للتنجز واستحقاق العقاب على المخالفة ، فلو قلنا بجريان البرائة العقلية فى الاقل والاكثر الارتباطيين فلافرق عند العقل بين الشبهة الحكمية والمفهومية لما عرفت من اشتراكهما فى عدم تمامية البيان بالمعنى الذى ذكرناه ، وكذا بالنسبه الى البرائة الشرعية لعموم مادل على رفع كل حكم مجهول مما تناله يد الجعل الشرعى وضعا ورفعا (فظهر) بما ذكرنا بطلان التوهم الاول و هو عدم جريان البرائة فى الشبهات المفهومية(١)

---

(١) ونزيد فى ذلك بيانا بان المفهوم بماهو مفهوم لايكون متعلقا للحكم والا كانت قضية لاتشرب الخمر تعلق التكليف بالمنتزع من مجموع السلوب فترجع القضية (ح) الى الموجبة المعدولة التى عرفت بطلانها فى النواهى الشرعية ملاكا وخطابا فمتعلق الاحكام هو نفس الواقع المحكى عنه بذلك المفهوم ويكون المفهوم حاكيا فالغناء المحرم هو نفس واقع الغناء خارجا لا ان يكون الطلب متعلقا بتحصيل عنوان عدم الغناء فى الخارج فاذا تردد بين كونه مطلق الصوت او خصوص المطرب منه فالشك فى غير المطرب منه راجع الى اصل التكليف لدوران الامر بين الاقل والاكثر وكون الاكثر فى باب النواهى متيقن الحرمة *

سواء كان فى الاحكام النفسية اوفى باب الاقل والاكثر ،

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

---

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

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

علی نحو صرف الوجود فیرجع الشك فی الشبهة الموضوعیة الی الشك فی الامتثال علی تفصیل تقدم بیانه مستقصی ، (فظهر مما ذکرنا کله) انه بعد البناء علی الرجوع الی البرائة فی التکالیف النفسیة لایبقی مجال لتو هم عدم جریانها فی الارتباطیات فیما تحقق فیه ملاك جریان البرائة لو فرض متعلقاً للتکلیف النفسی و هذا معنی ماتقدم منافی صدر المبحث من ان ملاك جریان البرائة فی الارتباطیات هو فرضها نفسیة و کون کل من القیود مشتملا علی خطاب مستقل وجوبی او تحریمی فینظر الیه هل یوجد فیه ملاك البرائة لو کان نفسیاً اولا وقد عرفت الضابط لذلك ،والله العالم وله الحمد

ثم ان فی المقام کلاماً لاباس بالتنبیه علیه، وهو ان الشیخ (قده) مع حسن تبویبه لمسائل الشبهات من تقسیمها الی الشك فی التکلیف و الشك فی المکلف به باقسامهما من التحریمیة و الوجوبیة و دوران الامر بین المحذورین ثم تقسیم کل واحد الی مسائل اربع فشکر الله تعالی سعیه حیث انه احسن واجاد فیما افاد بمالم یسبقه الیه احد قبله ، الا انه لم یأت فی الشك فی المکلف به بمایزیح الاوهام عن الافهام ، ولم ینقح الکلام فی ذلك المقام لخلطه بین ماذا کان الترديد فی الاقل و الاکثر فی متعلق التکلیف اوفی محصله ، حیث انه فی المسئلة الرابعة (بعدان عقدها بمایکون الدوران بین الاقل والاکثر من جهة الامور الخارجیة ،) مثل لها بمثالین (اولهما) من قبیل دوران متعلق التکلیف بین الاقل والاکثر مثل ما اذا وجب صیام شهر هلالی وهو ما بین الهلالین فشك فی انه ثلثون اوانه ناقص ، فان متعلق وجوب الصوم هنا مردد بین الامرین من جهة الامور الخارجیة ، (وثانیهما) من قبیل دوران محصل المکلف به بین الامرین مثل ماذا امر بالطهور لاجل الصلوة اعنی الفعل الرافع للحدث اوالمبیح للصلوة فشك فی جزئیة شیئی للوضوء اوالغسل الرافعین ، فانه یکون من موارد تردد محصل متعلق التکلیف بین الاقل والاکثر لانفس المتعلق ، ثم قال واللازم فی المقام الاحتیاط واستدل علی لزومه بمایرجع الی ان الشك راجع الی الشك فی المحصل ، مع ان مثاله الاول اجنبی عنه لکونه من قبیل الشك فی متعلق التکلیف ، (وحق التحریر) ان یعنون اولا باب للشك فی المحصل و تقسیمه الی الشبهة الحکمیة و المفهومیة و المصداقیة و بیان الحکم المشترك بین جمیعها من کون المرجع فیها الاشتغال و بیان الاحکام المختصة بکل منها ، و ذلك مثل الطهارة المامور بها لاجل

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

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

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

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

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

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

ولو كان الحرام على تقدير حرمته غيرياً (١)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وان كان هوالحل الاان الاصل فی خصوص المطعومات هوالتحریم نظراً الی تعلیق الحكم بالحلیة فی الایة الشریفة علی الامر الوجودی وهوعنوان « الطیب» فی قوله تعالی (احل لكم الطیبات) فمع الشك فی تحققه یحكم بعدمه بحكم الاصل كما ان الاصل فی خصوص باب الدماء والفروج والاموال هوالاحتیاط نظراً الی شدة الاهتمام فیها ، وقدیستظهر هذا القول من المحقق والشهید الثانیین و شارح الروضة قدس الله اسرارهم ، وان كان یرد علیهم (اولا) بالمنع من كون الطیب امراً وجودیاً (و ثانیاً) بترتب الحرمة ایضاً علی الامر الوجودی و هو عنوان « الخبیث » فی قوله تعالی (حرم علیكم الخبائث) فباصالة عدم كون المشكوك طیباً لا یثبت كونه حبیثاً (وبین من یقول) بحكومة اصالة عدم التذكیه علی اصالة الحل بناء علی جعل قابلیة المحل جزء للتذكیة ، (وعلی كل من هذه الاقوال والمسالك الثلثة)لایوجب اجراء اصالة الحرمة فی الحیوان اثبات عدم جواز الصلوة فی اجزائها ، اما علی المسلكین الاولین فلان مفاد اصالة الحرمة بعینه مفاد اصالة الحل فكمالا یثبت باصالة الحل الاحلیة ظاهریة وترخیص عندالشك من سنخ الحكم الثابت فی حال الاضطرار فكذا اصالة الحرمة اذلیس مفادها الاالاحتیاط اما مطلقا اوفی خصوص المطعومات و من الواضح ان مفاد اصالة الاحتیاط عقلیة كانت او شرعیة لیس تنزیل مورد ها بمنزلة الحرام الواقعی وانمامفادها المنع الفعلی حذراً من الوقوع فی الحرام (واما علی المسلك الثالث) فلان اصالة عدم التذكیة انما تثبت حرمة ما یشترط فی حلیته التذكیة مثل اكل لحمه اوالصلوة فی جلده وغیره مماتحله الحیوة ، دون مالایتوقف علی التذكیة كالصلوة فیمالاتحله الحیوة مثل الصوف والوبر (التی هی العمدة فی المقام) لوضوح جواز الصلوة فی مثل ذلك من المیتة المعلومة ایضاً فلایثبت باصالة عدم التذكیة حرمة الصلوة فی الصوف من الحیوان المشكوك فی حلیة لحمه و ان قیل بثبوت حرمة لحمه بها ، فظهران ماذكره بعض من جعل الصوف المأخوذ من الحیوان المشتبه خارجاً عن حریم النزاع وان الحكم فیه تابع للحكم فی نفس الحیوان المشتبه الماخوذ منه (سواء قلنا باصالة الحلیه فیه اوباصالة الحرمة) قضاء لحق السببیة والمسببیة (فاسد) وانه لاربط للتمسك بالاصل السببی فی المقام علی كل تقدیر، والحمدالله علی كل حال . وقد ظهر من جمیع ذلك عدم صحة تقریب جریان اصالة

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

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

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

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

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

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

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

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

وضعفه و کونه محمولا علی التقیة غیر مضرة بمانحن بصدده. (ومنها) ماعن الخصال فی حدیث ، ویجوز ان تتختم (ای المرئة) بالذهب وتصلی فیه وحرم ذلك علی الرجال ومثله فی حدیث اخر عن ابی عبدالله (ع) قال وجعل الله تعالی الذهب فی الدنیا زینة للنساء وحرم علی الرجال لبسه والصلوة فیه ، فان اسناد الحرمة الی اللبس والصلوة مع کونها فی اللبس استقلالیة ، وفی الصلوة ومن جهة المانعیة دال علی استعمال الحرمة فی القدر المشترك وهذه جمله من الروایات الدالة علی اطلاق الحرام فی لسان الائمة علیهم الصلوة و السلام والرواة علی الحرمة الضمنیة ولعل المتتبع یعثر علی غیر ذلك ممایدل علی ماذکرناه وفیما اوردناه غنی و کفایة (فثبت بذلك) ماارد نا اثباته فی هذه المقدمة التی هی بمنزلة الکبری لماذکر فی المقدمة السابقه التی بمنزله الصغری ، هذا کله بالقیاس الی الحرام واطلاقه علی الحرام الضمنی ، واما اثبات کون الحلیة شرعیة واطلاق الحلیة علی المعنی المقابل للحرمة الضمنیة المستفادة من جهة المانعیة فقد اتضح وجهه ممانقدم امامن حیث الصغری اعنی اثبات الحلیة الشرعیة فلکون الحلال فی مقابل الحرام عبارة عن ارسال العبد وجعله فی فعل شئی وترکه له موکولا بارادة نفسه واختیاره ومیله ، ومن المعلوم ان هذا المعنی امر وجودی محتاج الی الجعل ولیس عبارة عن نفس عدم حکم اقتضائی حتی تکون الاحکام التکلیفیة اربعة وتکون الاباحة والحلیة عبارة عن عدم الحکم لا عن الحکم بهما کما توهم و قدمر تحقیق ذلك کمانه قدمر فی المقدمة الاولی اندفاع توهم عدم جریان اصاله الحل من جهة عدم کون الدوران بین الامرین الوجود یین لکون التقابل بین الاطلاق والتقیید بالعدم والملکة لاالتضاد کما هو مذهب المشهور بجعل الاطلاق امراً وجودیاً، (وجه اندفاعه) ان التقابل بینهما وان کان بماذکر لا بالتضاد ولا بالسلب والایجاب لاشتراط قابلیة التقیید فی تحقق الاطلاق ولذا الاطلاق للاحکام بالنسبة الی الا نقسامات الثانویة کمافی قصد القربة ونحوه ، و لکن الاطلاق ولو بالمعنی العدمی کاشف فی المقام عن ارسال العبد الذی هو معنی الحلیة کماان التقیید کاشف عن الحرمان الذی هو معنی الحرمة و کون التقابل بین الکاشفین بالعدم و والملکة لایوجب کون التقابل بین المنکشفین ایضا کذلك بل التقابل بینهما بالتضاد هذا مضافاً الی امکان المناقشة فی ماتقدم منا من اختصاص مورد جریان قاعدة الحل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

یکون راجعاً الی القسمین الاولین ویکون موضوع الاثر فیهما مرکباً یصح احراز جزء منه بالوجدان والاخر بالاصل ، کمافی استصحاب الطهارة ، حیث ان الموضوع مرکب من الصلوة والطهارة ، و کمافی استصحاب بقاء الوقت حیث یحرز به کون الصلوة فیه ، و لیس الاصل فی الموردین من الاصول المثبتة لعدم ملاحظة اعتبار وصفیة للطهارة والوقت بالنسبة الی الصلوة بل الطهارة عنوان للمصلی و بقاء الوقت المخصوص عنوان لمایقع فیه الصلوة اعنی الزمان و قد تقدم اندفاع التوهم المنقول عن بعض الاعلام (قده) (١) فی الفرق بین اجراء الاصل قبل الصلوة و بعدها فی الشك فی بقاء الطهارة بما لامزید علیه ، (واما القسم الثالث) اعنی ماکان باعتبار الاضافة الثانویة للقید التی بینه و بین نفس الصلوة فلا یخلو اما ان یکون القید حاصلا من اول الشروع فی الصلوة فیشك فی زواله فی الاثناء ، واما ان یکون الشك فی حصوله من اول الامر ، (فعلی الاول) فالمختار عند شیخنا العلامة الانصاری (قده) هو الفرق بین المانع و القاطع بجریان الاستصحاب فی الثانی دون الاول من غیر فرق فیهما بین الشبهة الحکمیة و الموضوعیة (وتوضیح ماافاده) من الفرق بین المانع والقاطع یتوقف علی تمهید مقدمة وهی ان المرکبات التکوینیة علی قسمین (احدهما) المرکب الحقیقی و هو الذی یکون له وحدة حقیقیة و صورة نوعیة واحدة و تکون اجزائها فی الخارج باقیة بموادها لا بصورها النوعیة فالمرکب منها واحد حقیقی فی الخارج و متکثر عند العقل یطرئه التکثر و الترکیب بالتحلیل العقلی (الثانی) المرکب الاعتباری و هو الذی تکون اجزائه محفوظة بصورها النوعیة ولاتکون الوحدة له الا بالاعتبار فهو متکثر حقیقی وواحد اعتباری کما ان الاول واحد حقیقی یطرئه تکثر اعتباری ، و المائز بین القسمین هو ترتب اثر مغائر مع اثار الاجزاء علی المرکب فی الاول کالیاقوت فانه عند هم مرکب حقیقی حیث ان اثره وهو کونه مفرحاً للقلب مثلا مغائر مع اثار کل واحد من عناصره ، بخلاف الثانی فان الاثر المترتب علیه عبارة عن مجموع اثار اجزائه کالعدة المجتمعة من العسکر : وقد یقع الشك فی بعض المرکبات انه من ای القسمین کالسکنجبین عند القدماء حیث وقع الخلاف بین اطبائهم فی انه من المرکبات الحقیقیة اوالاعتباریة ،

١ - هو المحقق المهذب المیرزا الرشتی (قده)

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

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

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

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

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

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

انه يمكن استصحاب عدم وقوعها فيه على نحو ليس التامة ويثبت به صحة الصلوة و ذلك لبقاء مفاد ليس التامة فى عموم العام (**هذا غاية تقريب هذا الوجه**) وقد اجاب عنه الاستاد دامت افاداته بمنع كلتا المقدمتين (اما المقدمة الاولى) فانه ان اريد مماذكر فيها تقييد العام بالنسبة الى كل عنوان من العناوين المتضادة و نقضيه ففيه منع واضح لبداهة عدم تعقل تقييد الشى (فى اعتباره موضوعاً للحكم) بكل من العناوين و نقيضه معاً بان يقال مثلا اذا كانت المرئة قرشية فحكمها التحيض الى خمسين و اذا لم تكن قرشية فحكمها التحيض الى خمسين ،فانه لو كان لعنوان القرشية دخل فى الحكم فلا يمكن تقييده بنقيضه ، وهل هذا الا تناقض واضح ؟ ! وان اريد ان الحكم فى العام شامل له فى جميع حالاته سواء كان مع هذا القيد او مع نقيضه فهذا لايجدى فى صحة استصحاب العدم الازلى فان اللازم فى صحة الاستصحاب ترتب الاثر العملى الشرعى على المستصحب ولو بكونه جزء الموضوع لذلك الاثر ؛ و من الواضح انه بعد ماعرفت من عدم امكان تقييد الشى بعوارضها المتضادة والمتناقضه فليس الحكم الا لنفس عنوان العام من غير دخل لعوارضه فيه فليست هى لاتمام الموضوع للاثر ولا جزء له بل تمام الموضوع هو نفس العام ، وليس معنى شمول العام لحالاته و عوارضه تقيده بكل واحد منها بل معناه عدم تقيده بشى منها فاستصحاب عدم القرشية غير جار (ولو كان على نحو ليس التامة) لعدم كونه موضوعاً للاثر فى عموم مادل على ان التحيض الى خمسين بل الموضوع التام فيه عنوان « المرئة » الغير الملحوظ فيه شيئى من العوارض على وجه التقييد ، وهكذا الكلام فى استصحاب عدم وقوع الصلوة فى غير المأكول (والحاصل) ان منشأ التوهم فيما ذكر فى المقدمة الاولى هو الخلط بين شمول العام للعناوين الطارية عليه و نقائضها الذى معناه عدم تقيده بشيئى منها و بين اعتبار تقيده بكل من تلك العوارض و نقيضه وقد عرفت بطلان التقييد فانهدم ما اسسه فى تلك المقدمة (واما المقدمة الثانية) فالجواب عنها هو المنع من عدم تعنون العام بعدورود المخصص سواء كان منفصلا او متصلا وسواء كان المتصل على نحو التوصيف اوعلى نحو الاستثناء بالا او بغيرها من ادوات الاستثناء بل التخصيص موجب لخروج العام عن كونه تمام الموضوع للحكم وصيرورته جزء الموضوع بتقييد العام بعدم عنوان المخصص ، والالزم جواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية مع ان هذا المتوهم

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

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

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

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

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

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

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

موجودة قبل وجودهذه الصلوة وبوجودها يشك فى انقلاب العدم الازلى الى الوجود فيستصحب بقائه (وفيه) ان مبنى هذا التقريب على الخلط بين العدم النعتى و العدم المحمول و اثبات حكم العدم النعتى باستصحاب العدم المحمول فاسد (و توضيح ذلك) انه لااشكال فى صحة الاستصحاب بالنسبة الى العدم الازلى فى الجملة فيما كان جزء من موضوع ذى حكم اوقيداً من قيوده اوكان نقيضه ماخوذاً فى موضوع كذلك جزء اوقيداً كمالااشكال فى عدم صحته فى غير ذلك فى الجملة و(ح) فلابد من بيان المائز بين هذه الموارد و تنقيحه يتوقف على بيان مقدمات (الاولى) انه لاينبغى الاشكال فى صحة الاستصحاب اذا كان المستصحب عدمياً كما لا اشكال فى صحته فيما كان وجودياً كمالافرق بين ماكان المستصحب عدم حكم شرعى اوعدم موضوع لحكم شرعى ، ولابين ماكان المستصحب عدمه ، تمام الموضوع اوجزء للموضوع ، وهذاهو المطابق لمختار الشيخ (قده) ايضاً وإن كان ربما يتوهم خلافه من بعض عبائره الموهم لعدم جريانه فى العدميات ولكنه توهم فاسد ، كيف ؟! و كلماته (قده) مشحونة فى الفقه والاصول بالتمسك بالاستصحاب فى العدميات ، فوجه انكاره فى بعض المقامات انما هو لخصوصية فى ذلك المورد ، (و ربما يستشكل جريانه فى العدميات) بان الاعدام الازلية مطلقاً (سواء كان عدم الحكم اوعدم الموضوع اومايكون له دخل فى موضوع حكم) غير قابلة للجعل مع ان الثابت بالاستصحاب لا بد من كونه قابلاله (لكنه مندفع) بان مالايقبل للجعل انماهو العدم الازلى السابق و هوليس مورداً للاستصحاب وانما الثابت بالاستصحاب استمراره و بقائه وهو قابل للوضع والرفع فوضعه عبارة عن عدم جعل نقيضه ورفعه عبارة عن جعل نقيضه فالتعبد بعدم الحكم فى مرحلة البقاء بمكان من الامكان كامكان التعبد بنفس الحكم ضرورة ان مالايمكن رفعه لايمكن وضعه فاذا سلمنا امكان جعل الحكم ووضعه فلا سبيل الى انكار امكان رفعه وهذا التوهم نظير ماتوهمه بعض العامة من عدم كون متعلق النهى « ان لايفعل » وان متعلقه هو الكف الذى هو امر وجودى بتوهم عدم تعلق القدرة بالعدميات ، والجواب الجواب ، (المقدمة الثانية) انه لافرق فى صحة الاستصحابات العدمية بين ما اذا كان العدم بنفسه مصباً للحكم ومعروضاً له وبين ماكان نقيضه الذى هو الوجود معروضا له فكما يصح الاستصحاب فيماكان الاثر مترتباً على نفسه باعتبار كون تمام الموضوع

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

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

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

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

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

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

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

تعالى ، (١)

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

---

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

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

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

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

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

الموضوع والمحمول رجوعاً عماذكرناه هناك كماربما يتوهم فتبصر ،

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(مسئلة) يجوز لبس الحرير للنساء فى الصلوة وغيرها اماجوازه لهن فى غير الصلوة فاجماعي واما فى الصلوة فلم ينقل الخلاف فى جوازه لهن الاعن الصدوق (قده)

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

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

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

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

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

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

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

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

السابع مما يشترط فى لباس المصلى ان لا يكون مغصوباً ، فلا تصح الصلوة فى

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فی المهم ولازم ذلك عدم انطباق الطبیعة علیه بماهی مامور بهالاعدم انطباقها علیه بماهی هی ، ومماذکرنا یظهر فسادماافاده صاحب الجواهر(قده) من حکمه بالبطلان من جهة عدم الملاك ، هذا حال الضدین (وامافی باب الاجزاء والشرائط) کما اذا دارالامربین ترک رکن فی الصلوة و ترك جزء غیر رکن فلا اشکال فی تقدیم الرکن وانه یجب الاتیان به ، فلوترکه واتی بغیر الرکن بطلت الصلوة ولا یصح الاتیان به بداعی ملاکه لعدم ملاك فیه بعدبطلان الصلوة بترك الرکن وهذامن جهة ارتباطیة اجزاء الصلوة وان ملاك الصلوة متقوم باجزائها فی حال انضمام بعضهاالی بعض فاذاسقط الامر الضمنی بغیر الرکن لابتلائه بمزاحمة الرکن یکشف ذلك عن تقوم ملاك الصلوة فی صورة المزاحمة بسائر الاجزاء فاذاترك الرکن واتی بغیره لم یکن فیما اتی به ملاك اصلا ولذا لایمکن تصحیحها بالامر الترتبی (واما التزاحم فی باب الاجتماع) فحیث قد عرفت فی مامهدناه من المقدمة ثبوت الامرین عند القائل بالجواز من الجهة الاولی فملاك الامر متحقق فی المجمع ، ضرورة ان الامر متعلق بعنوان الصلوة والنهی متعلق بعنوان الغصب بلاسرایة من الطبیعة المامور بها والطبیعة المنهی عنها الی الخصوصیات ، لکن لایصح الامر الترتبی کمالایصح الاتیان بالمجمع بداعی الملاك ، و ذلك لان ارادة العبد المتعلقة بالمجمع متعلقة بما هو مبغوض و منهی عنه ، ضرورة استحالة تفکیك ارادته للمجمع مع التفاته بمبغوضیته عن ارادة ما هو مبغوض فالجهة المحبوبة و الجهة المبغوضة تتعلق بهما ارادة العبد بعین ارادته للمجمع فاذا کان متعلق الامر عبادیاً فالعقل مستقل باستحالة التقرب والتعبد بمثل هذا الذی یکون ارادته بعین ارادة ماهومبغوض للمولی وهذا من المستقلات العقلیة التی لاشبهة فیها وعلیه فالتمسك باطلاق الامر غیر مجد فی تصحیح العبادة لخروج المجمع عن صلاحیة التقرب به فلا یصح الامر الترتبی کما لایصح الاتیان بداعی الملاك ایضاً (واماباب المتلازمین) فلو کان المتلازمان اعنی الوجودین المتصلین ممایمکن التفکیك بینهما فی الارادة بان یتعلق الارادة بالمحبوب منهما دون الاخر فیکون حالهماحال الضدین ویصح الاتیان به بداعی الملاك کما یصح الامر الترتبی ولوقلنا بعدم امکان التفکیك بینهما فیها بل کان ارادة المحبوب منهما بعین ارادة المبغوض فیصیر حالهما کحال مجمع العنوانین فی باب الاجتماع فلا یصح الاتیان بداعی الملاك ولاالامر الترتبی ، ولما کان امکان التفکیك فی الارادة

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) عن القاموس البطيط رأس الخف بلاساق

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

الجماعة فیقع التعارض بینهما (ولکنه توهم فاسد) لندرة فرض الامن من الناظر فی حال الجماعة لکون مورده امافی صورة کون العراة المصلین جمیعاً عمیاناً او کان اجتماعهم فی کلمة مدلهمة بحیث لایشاهد بعضهم بعضاً فیکون الاطلاق منصرفاً عنه ویصیر هذه الصورة النادرة داخلة فی الاطلاقات الدالة علی التفصیل فتکون النسبة (ح) بین الروایتین وبین ماتقدم عموماً مطلقاً (الجهة الثانیة) ان الصحیحة المتقدمة نص فی کون صلوتهم جناحیة بمعنی کون المامومین عن جناحی الامام لا خلفه حیث یقول (ع) یتقدمهم برکبتیه ، و الموثقة ظاهرة فی کونهم خلف الامام فهل یعمل بکلتیهما ویحکم بالتخییر او یقال بلزوم العمل بالصحیحة وتاویل الموثقة لکون الاولی نصاً فی عدم تقدم الامام الا برکبتیه و کون الثانیة ظاهرة فی کونهم خلفه ؟ وجهان ، والاقوی هو الثانی (الجهة الثالثة) ان ظاهر قوله (ع) فی الموثقة « وهم یرکعون و یسجدون خلفه علی وجوههم » هو وجوب الرکوع و السجود الاختیاریین علی المامومین، وهو معارض مع ماتقدم من وجوب الایماء بهما فی حال الجلوس والمعارضة بینهما بالعموم المطلق فتخصص الاطلاقات المتقدمة بالموثقة (وتوهم) منع قابلیتها لتخصیص الاطلاقات المتقدمة بدعوی قصورها سنداً تارة ، ومنع ظهورها فی الرکوع والسجود الاختیاریین اخری بدعوی دلالتها علی الایماء بهما غایة الامر کون ایمائهم اخفض من ایماء الامام (فاسد) لکون الروایة موثقة وقوة ظهورها فی الرکوع والسجود الاختیاریین فالتشکیک فیها بحملها علی الایماء ضعیف غایته (و ربما یستشکل) فی وجوب الجلوس علی المامومین مع اتیان الرکوع والسجود بلا ایماء ، بانه ان کان مع الامن من الناظر فیجب علیهم الایماء فالجمع بین الجلوس و بین عدم الایماء غیر مستقیم (واجاب عنه العلامة (قده) فی المنتهی) بان الایماء بهما انما هو ثابت عند الخوف من المطلع و هو غیر حاصل فی حال جلوسهم لان المفروض کون الناظر منحصراً بهم وهم فی حال الجلوس غیر متمکنین من النظر الی عورات من یلیهم من جماعتهم بخلاف حال القیام لکونها ظاهرة فی تلک الحال فعدم جواز القیام انما هو لعدم الامن من النظر (واورد علیه فی الذکری) بان لازمه وجوب الرکوع والسجود التامین علی المنفرد الجالس مع الامن من النظر مع عدم التزامهم به (ولایخفی مافیه) لان وجوب الرکوع والسجود بلا ایماء علی الجالس فی الجماعة اذا کان بعلة الامن من الناظر لایلازم وجوبهما کذلک علی المنفرد لکون

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

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

حرمة بدو الخلف فی مورد الروایة علة لتشریع وجوب الایماء لا کلیاً بل فی خصوص المنفرد ، هذا مضافاً الی عدم حسن التعلیل فی المقام بنحو الکبری الکلیة فان حرمة کشف العورة لیست کبری کلیة لوجوب الایماء فی الصلوة لاختلاف الحکمین والموضوعین فان العلة هی حرمة کشف العورة والمعلول هو وجوب الایماء ولا تقع هذه العلة کبری کلیة للحکم المعلول کوقوع حرمة المسکر علة لحرمة الخمر فلایکون المقام الامن قبیل علة التشریع من جهتین الاولی ما تقدم من اضافة العلة الی المورد فی قوله (ع) فیبدو ما خلفهما الثانیة عدم حسن التعلیل علی نحو الکبری الکلیة فثبت ان الواجب فی صلوة المامومین هو الجلوس والرکوع والسجود بلا ایماء

ثم ان هنا امورا ینبغی التنبیه علیها (الاول) ان شرطیة الستر فی حال الصلوة هل هی باعتبار الستر عن الناظر بمعنی ان الستر عنه ولو شأناً شرط ؟ او ان الشرط هو الستر لله تعالی بمعنی ان کشف العورة عند الحضور عنده و العبادة له قبیح مع قطع النظر عن وجوب الستر عن الناظر ؟ و جهان ، مختار الجواهر هو الاول و لازمه وجوب الاتیان بالرکوع و السجود تماماً علی العاری القائم اذا امن الناظر وعلی العاری الجالس اذا لم یأمن الناظر فی حال القیام وامن منه فی حال الجلوس، وقد افتی (قده) بذلک ایضاً **لکن یمکن ان یقال بالثانی** لظهور صحیحة علی بن جعفر فی ذلک للامر فیها بالایماء فی حال القیام و کذا روایة زرارة الناهیة عن الرکوع و السجود فی حال الجلوس معللا بانه یبدو ما خلفه فیفهم من ذلک کون وجوب الستر تعظیماً لله لا عن الناظر غایة الامر انه لایجب حفظ الستر بجمیع مراتبه حتی فی حال القیام بل العالم بمناطات الاحکام لعلمه بها وان ایها اهم حکم بوجوب القیام لکونه اهم فی نظره فاوجبه مع الامن من الناظر وحکم باهمیة الستر بالنسبة الی الرکوع والسجود فاوجب الایماء قائماً فی الصورة المذکورة واما مع عدم الامن من الناظر فقدم الستر عن الناظر علی القیام واوجب الجلوس ثم لرعایة الستر لله اوجب الایماء للرکوع والسجود الا فی الجماعة حیث تقدم وجوب الاتیان بهما تماماً و ذلک لورود المخصص کما عرفت سابقاً ، وما اختاره (قده) موجب لرفع الید عما تقدم من الاطلاقات من غیر دلیل فالاقوی هو ما ذکرنا ، ویترتب علی ما اختاره (قده) صحة الصلوة لو کشف العورة فی حال الجلوس عن حد ینبغی ان تکون مستورة فی تلک الحال مع

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

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

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

---

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

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

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

(المقدمة الخامسة في مكان المصلي)

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

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

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

مثلالو كان رأسه ورقبته فى الفضاء المغصوب كمالو صلى مستلقياً و كان موضع رأسه فى المكان المغصوب فقد يقال ببطلان الصلوة من جهتين (الاولى) كون القرائة التى هى من اجزاء الصلوة و كذاسائر الاذكار الواجبة تصرفاً فى الهواء المغصوب فيتحد الغصب مع القرائة والذكر الذين تتركب منهما الصلوة (الثانية) كون وضع الرأس والرقبة على المكان المغصوب محققاً للاستلقاء الذى هو بدل من القيام و هو جزء للصلوة فى هذا الحال فيتحد الغصب مع الكون الصلوتى من هذه الجهة ايضاً، و كذا الكلام فيما لو كان وظيفته القيام و كان صدره الى رأسه واقعاً فى الفضاء المغصوب (لوفرض امكان ذلك) لاتحاد الغصب مع اجزاء الصلوة من كلتا الجهتين لكون القرائة تصرفاً فى الهواء والفضاء اولا ، ولكون وقوع الصدر والرأس فى ذلك الفضاء محققاً للقيام الذى هو جزء للصلوة ثانياً (ولكن يمكن الخدشة) فى كلتا الجهتين (اما الجهة الاولى) فلان القرائة والذكر وان كانا يستلزمان التصرف فى الهواء والفضاء عقلا الاان الملاك هو صدق التصرف عرفاً وهو ممنوع (واما الجهة الثانية) فلان وقوع الرأس والرقبة فى الفضاء او المكان المغصوب انما هو شرط لتحقق الجزء و هو القيام فى حال الاختيار او الاستلقاء فى حال الاضطرار ، لا انه عين ذلك الجزء بحيث يكون متحداً معاً ولادليل على بطلان الصلوة فيمالو كان شرط الجزء متحداً مع الغصب من غيران يكون نفس الجزء متحداً معه فالحكم بالصحة فى مفروض المسئلة هوالاقوى وان كان الاحتياط لاينبغى تركه، واولى بالصحة مالو كانت يده (فقط) واقعة فى الفضاء المغصوب لعدم تاثير ذلك فى تحقق القيام وانما هو من لوازمه لامن شرائطه ، و كذالو كان بعض الرأس واقعاً فى المغصوب (وهو مافوق الفم والانف) بحيث لايكون الذكر والقرائة تصرفا فى الهواء المغصوب ولو عقلا (ولو كان بعض لباسه واقعاً فى المكان المغصوب) كذيل الرداء للرجل او ذيل الجلباب للمرئة فان كان الذيل طويلا بحيث لايتحرك بحركات الصلوة فلا اشكال فى عدم البطلان ، و ان لم يكن كذلك و كانت الحركات الصلوتية موجبة لتحريكه فهل يوجب ذلك بطلان الصلوة اولا؟ وجهان، الاقوى العدم لعدم الدليل على سراية التحريم من احد المتلازمين الى الاخر و الاحتياط مع ذلك لاينبغى تركه ، (ولواتى بجزء مستحب فى المكان الغصبى عمداً) كما لو صلى فى ملك الغير ولم يرخص له الا فى الاتيان بواجبات

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

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

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

الماذون الی اخر الصلوة تمسکا بقاعدة حرمة الابطال (ففیه) ان وجوب الاتمام و حرمة الا بطال من احکام الصلوة الصحیحة المتوقفة علی بقاء الاذن وفی طوله و مرتبة محموله ولایعقل ان یکون المحمول حافظاً لموضوعه کما لایعقل کون العلة متقومة بمعلولها (الثالث) ما ارتضاه الاستاد دام بقائه من ان حرمة الا بطال من اثار الدخول فی الصلوة علی الوجه الصحیح ، ورجوع الاذن و تاثیره فی رفع حرمة الابطال موجب للتفکیک بین الحکم و موضوعه مع تحققه لانه رافع للموضوع فان الدخول فی الصلوة الصحیحة کافیة فی حرمة الابطال ولایتوقف علی بقاء وصف الصحة حتی یکون الرجوع عن الاذن رافعاله (وتفصیل ذلك) ان للمقام اشباهاو نظائر لابأس بذکرها لیتضح الحال فیمانحن فیه (فمنها) رجوع الآذن فی الرهن عن اذنه بعدوقوع الرهن (ومنها) رجوع الآذن فی دفن المیت فی ارضه عن اذنه بعدالدفن (ومنها) رجوع الآذن فی الغرس اوالزرع اوالبناء فی ملکه عن اذنه بعد وقوع احد هذه الامور (ومنها) رجوع الباذل عن بذله بعد احرام المبذول له (امافی باب الرهن) فالاقوی عدم تاثیر رجوعه فی بطلان الرهن اما اولا فلان اذنه فی الرهن تعهد ضمنی لدین المرتهن بماله (وان لم یکن تعهداً فی ذمته) فیشمله مادل علی وجوب الوفاء بالعهدو عدم جواز نقضه وذلك لان لازم رهن المال عند المرتهن هو اختصاص المال المرهون لصرفه فی اداء الدین لوامتنع الداین اوافلس فاذن المالك فی رهن ماله و اقباضه بهذا العنوان تعهد لمال المرتهن واما ثانیاً فلمنافات اصل وضعه للجواز للزوم الرهن بمجرد انعقاده ، فلو قلنا فی بقیة الفروع بتاثیر الرجوع لم نقل فی باب الرهن بتاثیره (واما مسئلة رجوع الآذن) فی باب الدفن والغرس والزرع فالاقوی ایضاً عدم التاثیر فی جمیع ذلك بملاك واحد جار فی المقام ایضاً لان تاثیره موجب للتفکیك بین الحکم و موضوعه فان حرمة النبش فی الدفن وحرمة ابطال الصلوة من اثار نفس حدوث الدفن والشروع فی الصلوة علی الوجه الصحیح فلو کان رجوعه مؤثراً للزم تاثیره فی رفع الحکم مع تحقق موضوعه لعدم الاشکال فی عدم تاثیر رجوعه فی الاذن بالنسبة الی التصرف السابق (وتوضیحه) انه لااشکال فی جواز رجوع الآذن بالنسبة الی المنافع الغیر المستوفاة الماذونة فیها کما لا اشکال فی عدم صحة الرجوع بالنسبة الی مامضی من المنافع التی استوفاها المأذون فلا معنی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

على المانعية) فى مانعية صلوة الرجل او المرئة بالنسبة الى صلوة الصبية او الصبى فلو شرع الرجل فى الصلوة لم تصح صلوة الصبية المحاذية له او المتقدمة عليه اذا شرعت فى الصلوة بعده ، و كذلك لو شرعت المرئة البالغة فى الصلوة لم تصح صلوة الصبى اذا شرع فى الصلوة بعدها محاذياً لها او متأخراً عنها ، واما مانعية صلوة الصبى لصلوة المرئة البالغة او الصبية و كذا مانعية صلوة الصبية لصلوة الرجل او الصبى فلابد فى اثباتها من النظر فى ادلة المسئلة والمستفاد منها بملاحظة ذكر الرجل والمرئة فى جملة منها هو اختصاص المانعية بهما دون الصبى والصبية (نعم) فى صحيحة ابن مسلم قد ذكر فى السؤال لفظ البنت ولكنها ايضا منصرفة الى البالغة ومع الشك و اجمال الروايات فالمرجع هو البرائة

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

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

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

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

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

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

الصلوة على البارية والشاذكونة ١ الاولى فلا دلالة لها على جواز السجود على الموضع المتخبس لان الجواب عن الصلوة فى الدار او البيت النجس بعدم البأس لا يدل على جواز السجود عليه ايضاً واما الثانية فلتعارف السجود على التربة الحسينية على مشرفها الصلوة والسلام وتربة حمزة سيد الشهداء عليه السلام فى تلك الاعصار الموجب لانصراف الحكم فى غير السجود لصرف السؤال عنه (قلت) لم يظهر لنا ماذكرته من الفرق بين التعبير بعلى او بكلمة فى من هذه الجهة وذلك لان غاية الفرق بين هاتين الكلمتين هو اختصاص استعمال كلمة « فى » بما كان الظرف محيطاً بالمظروف كاحاطة الكوز بالماء وموردا استعمال كلمة « على » فى الاستعلاء ولو كانت الظرفية على غير نحو الاحاطة ويشهد على ماذكرنا صحة قولك جلست فى البيت او فى الدار وعدم صحة قولك جلست فى الفرش او فى الدابة ونحو ذلك (وعليهذا) فكما تدل الاخبار المعبرة فيها بلفظة «على» على جواز السجود على المتخبس كذلك تدل الاخبار المعبرة فيها بلفظة «فى» باطلاقها على جواز ذلك ، (واما دعوى الانصراف) فى تلك الاخبار التى وقع التعبير فيها بلفظة «على» من جهة تعارف السجود على التربة الحسينية ونحوها فعلى مدعيه (واما الطائفة الثانية) فهى تدل بمنطوقها على جواز الصلوة فيما جففته الشمس وبمفهومها على عدم الجواز فيما لم يحصل الجفاف بها فتعارض الطائفة الاولى (واما الطائفة الثالثة) فهى تدل على مذهب المرتضى (قده) واما ماذهب اليه الحلبى فليس عليه دليل من الاخبار (ومقتضى الجمع بين تلك الاخبار) ان يقال ان الطائفة الثانية لادلالة لها بالمفهوم على المنع كما لا يخفى على من تاملها مثل قوله (ع) فى صحيحة زرارة فى الجواب عن السؤال عن البول يكون على السطح او فى المكان الذى يصلى فيه « اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر » فان المتراءى منه فى بادى النظر و ان كان دلالته بالمفهوم على عدم جواز الصلوة عليه اذا لم تجففه الشمس ولو يبس هو بنفسه ، لكن بعد التامل يظهر خلافه ، ضرورة امكان دعوى اطلاق قوله (ع) فصل عليه الشامل لما اذا صار رطباً بعد الجفاف بالشمس ، خصوصاً بقرينة قوله (ع) فهو طاهر الدال على عدم المنع عن الصلوة عليه مع الرطوبة فالرواية (ح) تكون فى مقام الحكم بطهارة المكان بالشمس وصحة الصلوة عليه مطلقا من غير دلالة على عدم جواز الصلوة عليه اذا كان نجساً يابساً فارتفعت المعارضة

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

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

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

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

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

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

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

عدم البأس و هذا غير كاف فی ملاك كونه قربية (فظهر ان الاقوی) هوالقول بالكراهة وان القول بالتحريم ضعيف (و هل التحريم) على القول به نفسی اوغيری ؟ الظاهر هوالثانی لما تقدم مراراً من ظهور الاوامر والنواهی الواردة فی المركبات فی كونها غيرية وان المهية المطلوبة مقيدة بوجود متعلقاتها او بعدمها فيستفاد المانعية من النهی فی المقام ثم ان الكراهة بناء على المختار ترتفع بوجود حائل بين المصلی و بين القبور لارتفاع معنی « البين » بوجود الحائل ولانحتاج فی رفع الكراهة معه الی قيام دليل غير ماذكرنا

تنبيه، لايخفی ان هذا كله فی غير قبور المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ، و امافی قبور هم (ص) فالاقوی عدم الكراهة بالنسبة الی عنوان الصلوة الی القبر وذلك لما ورد من الرخصة فی الصلوة خلف قبور هم بحيث يكون القبر بين يديه بل و فضيلة ذلك ، لكن تلك الاخبار المرخصة مطلقة لابد من تقييدها بمالم يتخذ القبر قبلة كالكعبة والا كان ذلك حراماً ، فهيهنا طوائف من الاخبار (الاولی » المطلقات الدالة على كراهية الصلوة الی القبر (الثانية) مايقيد تلك المطلقات بغير قبور المعصومين سلام الله عليهم (الثالثة) مايقيد الطائفة الثانية بما اذالم يتخذ القبر قبلة ، وقد ورد فی بعض اخبار المسئلة بدل جعل القبر قبلة «جعل القبر مسجداً» وفيه احتمالات (الاول) ان يكون المراد ان يجعل القبر موضعا للجبهة عند السجود (و هذا الاحتمال بعيد) لعدم الاشكال فی جواز السجود على الترتبة الحسينية على مشرفها صلوات الله ومع جوازه فلافرق بين كون التربة على نفس القبر اواتخذت منه للسجدة عليها فی موضع اخر ، واذا جاز السجود عليه جاز ذلك فی غيره لعدم الفصل وللاطلاقات الدالة على جواز السجود على الارض بل و خصوص ماورد من فضل السجود على تربة قبورهم ايضا (الاحتمال الثانی) ان يكون المراد منه ان يجعل القبر محلا للصلوة بان يصلی عليه كالمساجد ، و هذا ممالا اشكال فی حرمته لكونه موجباً لتوهين القبر (الثالث) ان يكون المراد منه ما يسجد عنده و هذا مما لا اشكال فی جوازه بل رجحانه لكون قبورهم من البيوت التی اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه (الرابع) ان يكون المراد منه ان يسجد اليه ، وهوايضا يحتمل وجوهاً (فمنها) ان يكون القبر بين يديه ممايلی القبلة من غير التفات من المصلی اليه (ومنها) ان يكون للمصلی عناية اليه بان يتبرك بالصلوة اليه ويجعله وسيلة الی قبول صلوته (ومنها) ان يجعل القبر

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

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

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

فى إرادة الامام المعصوم من التعليل اما بالخصوص او بحيث يشمل امام الجماعة، ثم ان التقدم على الامام يتصور على وجهين (الاول) التقدم المعنوى بانكار امامته وعدم متابعته وهو المراد من قوله تعالى « لاتقد موا بين يدى الله ورسوله » و هذا المعنى لايناسب وقوع التعليل به فى المقام (الثانى) التقدم فى المكان بالمشى او بالجلوس او الوقوف مقدماً عليه اوعلى قبره فى الصلوة و غيرها ، وهذا هو المراد فى الروايتين (ولا يخفى) ان نفس هذا التعليل لظهوره فى كونه من الاداب كسائر ماورد عنهم (ع) فى اداب زيارتهم صلوات الله عليهم لايستفاد منه التحريم لكونه حكما ادبياً (١) فيبقى اطلاق مادل على الصلوة فى كل مكان من غير معارض كما ان استفادة عدم جواز تقدم المأموم على الامام من الروايتين غير ممكنة وان ثبت ذلك فى باب الجماعة بادلة اخرى ومماذكرنا ظهر عدم تحريم مساوات قبور هم (ع) فى الصلوة لعدم مايدل عليه سوى رواية الاحتجاج وهى مضافاً الى ماتقدم من كون الحكم ادبياً ، لايمكن التمسك بها (اما اولا) فلكونها مرسلة غير مذكورة فى المجامع الاربع مع عدم انجبارها بعمل الاصحاب و هذه المناقشة سارية فى مطلق المراسيل المذكورة فى كتابى الاحتجاج ومكارم الاخلاق ، اللهم الا ان تكون مطابقة مع احدى المجامع الاربعة او كانت منجبرة بعمل الاصحاب (واما ثانياً) فلمعارضتها مع التوقيع للحميرى فى نسخة التهذيب و كذا غيره من الروايات الكثيرة الدالة على استحباب الصلوة عند رأس الامام الصريحة فى جواز الصلوة مع التساوى (٢) و (ح) فلا بد من طرح رواية الاحتجاج ، والله العاصم ،

---

(١) لايخفى ان مجرد كون الحكم وارداً فى مقام الادب لايوجب عدم كونه الزامياً فان من الاحكام الادبية مايجب مراعاته كحرمة رفع الصوت على صوت النبى (ص) والجهر بالقول له المنهى عنهما فى الاية الشريفة و كذلك الاداب التى يكون عدم رعايتها موجباً للهتك بالنسبة اليهم صلوات الله عليهم و (ح) فلا دليل فى كون الحكم فى المقام ادبياً على رفع اليد عن ظهور (لايجوز) فى التحريم (فتبصر)

(٢) لايخفى ان رواية الاحتجاج لادليل على كونها مرسلة لاحتمال كون الطبرسى قد نقلها عن كتاب الحميرى واما معارضتها مع مادل على استحباب الصلوة عند الرأس ففيه انه لاصراحة فى تلك الادلة على جواز التساوى للقبر الشريف لصدق ذلك مع التأخر قليلا بل الامر بالعكس فان عنوان التساوى المنهى عنه فى رواية الاحتجاج غير قابل للحمل على معنى اخر بخلاف الصلوة عند الرأس او الصلوة عن يمين القبر اوعن شماله المذكور فى رواية التهذيب لماعرفت من انه قابل للحمل على التأخر بمقدار لايصدق المساوات ، واما حديث كون الحكم ادبياً فقد تقدم عدم كونه موجباً لرفع اليد عن ظهور النهى فى التحريم ،

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

على المصلى هو امكان تحصيلهما لكونهما الغالب فى الالبسة فدلالة لفظ « شيئاً » على العموم الذى لازمه السقوط لا الى بدل اظهر من دلالة ذكر القطن والكتان على التقييد ولو منع الاظهرية فلا اقل من التساوى والاجمال فلا يمكن الاستدلال بها لاثبات البدل (و اما خبر على بن جعفر) فلكون القطن والكتان مذكورين فى كلام السائل ، فيحتاج الحمل على البدلية الى تكلف جعل الشرط المذكور فى كلام الامام (ع) مع المذكور فى كلام الراوى بمنزلة شرطية واحدة كما تقدم بيانه وهو كما ترى تكلف من غير دليل ، مع احتمال ان يكون ذكرهما فى كلام السائل ايضاً من باب ذكر احد الافراد التى لا يجوز السجود عليها فيكون ذكر الشرط بعد ذكر الثوب من قبيل بيان الموضوع كقولك ان رزقت ولدا فاختنه لا للاحتراز حتى يتوقف على فرض الثوب المذكور فى قوله « ان يضع ثوبه » عاماً شاملا لغير القطن والكتان ثم تقييدهما بالشرط ، ولا يبعد ان يكون هذا الاحتمال اظهر ، ومع المنع فلا اقل من التساوى فلا دلالة فى الخبر على البدلية ، (واما ما دل على الامر بالسجود على ظهر الكف) مع التعليل بانها احدى المساجد فلما فيه من لزوم ارتكاب خلاف الظاهر فى التعليل لو اريد اثبات البدلية كما ذكره فى الوافى لان الظاهر ان التعليل انما جئ به لدفع توهم عدم جواز السجود عليه بالخصوص فى حال الاضطرار لمكان كونه من اجزاء بدن المصلى فاراد (ع) دفع هذا التوهم بان الكف احدى المساجد فلا مانع من السجود عليها فى هذا الحال ، ولو دار الامر بين ماذكرنا من توجيه التعليل و بين ما تقدم نقله من الوافى و قلنا بعدم ترجيح ماذكرنا فلا اقل من التساوى ، (هذا مضافاً) الى ان الامر بالسجود على ظهر الكف فى مفروض السائل غير دال على البدلية رأساً لعدم وجود ما يسجد عليه اصلا مع فرضه الخوف على وجهه من الرمضاء وتاثيرها فى وجهه ، فيدور الامر (ح) بين ترك السجدة والاكتفاء بالايماء لها و بين السجود على الرمضاء واحتراق وجهه و بين السجود على ظهر الكف ، فامره (ع) بالاخير من جهة عدم سقوط السجود هنا و ارشاداً الى ان الكف حائل بين جبهته و بين الرمضاء لخشونة الكف بالنسبة الى الوجه ثم دفع استبعاد السجود على بعض البدن بكون الكف احدى المساجد ، (فظهر مما ذكرنا) عدم وجود دليل قاطع على ثبوت البدلية فى المقام اصلا الا ان يثبت الاجماع عليها وهو ممنوع لعدم كون المسئلة معنونة فى كتب القدماء (واما المقام الثانى) فهو فى انه بناء على البدلية فهل

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

(١) القفرا شيئى يشبه الزفت او هو روى القير ،

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

(الكلام في الاذان والاقامة)

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

(بحث و تحقيق)

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

(١) جمع : من اسامى المشعر الحرام

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

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

فى وقت واحد ولو مع تخلل النافلة بينهما لابد ان يحمل نفى الجمع مع التطوع على نفى حكمه أعنى عزيمة سقوط الاذان (اقول) وفيما افاده اشكال حيث لم يدل دليل مطلق على سقوط الاذان فى مورد الجمع المستحب حتى يتمسك باطلاقه على نفى المشروعية ولم يرد دليل خاص على سقوط الاذان فى عصر الجمعة التى هى احدى موارد الجمع المستحب و انما الدليل على سقوطه هو الاجماع و الاخبار الدالة على سقوطه فى مطلق الجمع اما الاجماع فالمسلم منه لو ثبت انما هو بالنسبة الى اصل السقوط واما كونه عزيمة فلا اجماع عليه لكون المسئلة خلافية والمنقول عن جماعة كالشيخ فى المبسوط والشهيد فى الذكرى والعلامة فى جملة من كتبه هو عدم التحريم حتى ان المحكى عن الدروس « انه بالغ من قال بالتحريم » واما الاخبار الدالة على السقوط فى مطلق الجمع فسيأتى عدم دلالتها على نفى المشروعية (فى مبحث مايستحب فيه التفريق) **الصورة الثانية** ان يجمع بين العصر و بين الجمعة بالجمع المستحب مع تخلل النافلة بينهما ولا يخفى عدم الاشكال فى اصل السقوط و ذلك لما تقدم من الاخبار الدالة على سقوطه فى مطلق الجمع وخبر ابان الدال على اذان الصادق (ع) للعشاء ليلة المزدلفة مع اتيانه (ع) بالنافلة ، واما كون السقوط هنا عزيمة او رخصة فالاقوى هو الثانى لما تقدم من جواز الاذان مع تخلل النافلة كخبر زريق ونحوه (الصورة الثالثة) ان يجمع بين الظهر والعصر بالجمع المستحب مع عدم الفصل بينهما بالنافلة ومختار الاستاد دام بقائه هنا ايضاً هو السقوط عزيمة وتردد فى الجواهر فى كونه عزيمة او رخصة والذى يختلج بالبال عدم العزيمة حيث انا لو قلنا فى الصورة الاولى بالرخصة فالقول بها فى هذه الصورة بطريق اولى لتحقق الاجماع فى الصورة الاولى على اصل السقوط دون هذه الصورة لنقل القول بعدم السقوط عن جماعة من القدماء والمتاخرين كالمفيد والحلى وابن البراج والشهيد والاردبيلى وصاحب المدارك و كذا عن الكفاية والمفاتيح لكن السقوط فيها رخصة مما لا ينبغى الاشكال فيه لدلالة مادل على السقوط فى مطلق الجمع (الصورة الرابعة) هى الصورة السابقه مع تخلل النافلة والحكم فيها اظهر لثبوت اصل السقوط بمادل على السقوط فى موارد الجمع المطلق و كونه رخصة لخبر زريق المتقدم من اتيان الصادق (ع) به بعد اتيانه باربع ركعات من نافلة الجمعة بين الظهر والعصر (الصورة الخامسة) ان ياتى بالفرض الاول ظهراً او جمعة فى وقته

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

من الامكنة المعدة للصلوة فيهامع كون الامام هوالامام الراتب فيها كالصحن الشريف والرواق والحضرة الشريفة ويمكن الحاق هذه الصورة بالصورة الاولى والاحتياط هوالاتيان بهماسراً برجاء المطلوبية واماماقيل من الاتيان بقصد مطلق الذكر فلا يخفى مافيه لعدم كون الحيعلات منه (الرابعة) ان تكون الجماعة فى غير المسجد ولم يكن المكان معداً للصلوة جماعة كما لوا نعقدت فى الدار ومثله ماكان فى المكان المعد للصلوة مع عدم كون الامام هوالامام الراتب والظاهر عدم الاشكال فى عدم السقوط لا نصراف الاخبار عن هذه الصورة قطعاً

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كلمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

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

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

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

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

الرقم	العنوان
٣	٤ فى اعداد الصلوات المفروضات
	٥ فى عدد الرواتب اليومية
	٧ فى ركعتى الغفيلة
	٨ فى صلوة الوصية
٨	٩ فى ان الرواتب من وظائف الوقت او الفرض
	١٠ فى تعيين ما تسقط من الرواتب فى السفر
١٠	٣٤ فى بيان الوقت المختص والمشترك
	١١ فى بيان الاقوال فى معنى الوقت المختص
	١٥ فى الوقت المختص بالعصر
	١٦ فى تعيين ما هو المدار فى الوقت المختص
٢٠	٢٦ فى تنبيهات المسئلة
٢٦	٣٤ فى تعيين وقت العشائين
٣٤	فى وقت صلوة الصبح
٣٥	٣٨ فى بيان وقت الفضيلة للفرائض
٣٨	٤٣ فى اوقات الرواتب
٤٣	٤٦ فى حكم التطوع فى وقت الفريضة

الرقم	العنوان
	٤٦ فى حكم التطوع لمن عليه فوائت
٤٧	٥٢ فى حكم المندوبة الواجبة بالنذر
٥٢	٥٦ فى المناط فى استقرار وجوب الصلوة
	٥٦ فى من ادرك ركعة من الوقت
٥٧	٦٠ فى حكم بلوغ الصبى فى اثناء الوقت
٦٠	٦٥ فى طرق احراز الوقت
	٦٥ فى حكم الصلوة قبل الوقت
	٦٦ فيما اذا دخل الوقت فى اثناء الصلوة
	٦٨ فى حكم الظن بخروج الوقت
٦٨	٧٠ فى الاوقات التى تكره الصلوة فيها
٧٠	٧٣ فيما لو اشتغل باللاحقة قبل اتيان السابقه
٧٣	**١٣٤ فى القبله**
	٧٦ فى كيفية الاستقبال
٧٨	٨٢ فى علائم القبلة
	٨٢ فى حكم التياسر للعراقى
	٨٥ فى الفرق بين باب الشهادة و بين باب التحرى والاجتهاد و بين تقليد الغير فى القبله

الرقم	العنوان
٨٨	فى حكم غير المتمكن من العلم بالقبله
٩١	فى حكم الرجوع الى قبلة البلد
٩٢ . ١٠٠	فى حكم الصلوة الى اربعة جوانب
١٠٠ . ١٠٥	فى الصلوة على الراحلة و المحمل و نحو هما
١٠٤	فى حكم الصلوة فى السفينة
١٠٨	فى حكم صلوة النافلة الى غير القبلة
١١٠	فى الخلل الواقع فى القبلة
١١٢ . ١٢١	فيما اذا صلى الى غير جهة القبلة
١٢١ . ١٢٤	فى اختلاف الامام و الماموم فى القبلة
١٢٤	**فى لباس المصلى**
١٢٤	هل التذكية شرط اوان الميتة مانعة
١٢٥	فى امارات التذكية
١٢٨	فى حكم يد المسلم المسبوقة بيد الكافر
١٢٩	فى حكم الميتة من غير ذى النفس
١٣١	فى حكم تقارن يد المسلم و يد الكافر و تلاحقهما
١٣٢ . ١٣٥	فى حكم يد المسلم المستحل للميتة
١٣٥	فى اعتبار عدم كون اللباس من جلود مالا يؤكل لحمه
١٣٧	فى اعتبار عدم كون اللباس من اجزاء مايحرم اكله
١٣٨ . ١٤١	فى عدم اختصاص المنع بالسباع
١٤١ . ١٤٢	فى حكم الصلوة فيما لا نفس له
١٤٣	فى حكم الصلوة فيما لا لحم له
١٤٣ . ١٤٤	فى حكم الصلوة فى الفضلات الطاهرة للانسان
١٤٤	فى عموم المنع لما لا يتم الصلوة به
١٤٥ . ١٥٠	فى حكم الشعرات الملقاة على البدن و اللباس
١٥٠ . ١٥٤	فى حكم الخز و السنجاب
١٥٤ . ١٥٦	فى حكم مايحرم اكله لعارض
١٥٦	هل حرمة الاكل مانعة اوان الحلية شرط ؟
١٥٧ . ١٦٢	فى استحالة الجمع بين

الرقم	العنوان
	شرطية شيئى و مانعية ضده
١٦٣	فى الاخبار التى يستفادمنها المانعية
١٦٤	فى ما يستفاد منه الشرطية
١٦٦	فى ان الحق هو المانعية لا شرطية المأكول
١٦٩	هل المانع هو غير الماكول واقعاًاو ما علم كونه كذلك
١٦٩ . ١٧٥	فى ما استدل به على اختصاص المانعية بصورة العلم
١٧٥ . ٢١٢	**فى حكم اللباس المشكوك فيه من حيث البرائة والاشتغال**
١٧٦	فى اقسام متعلقات الاحكام
١٨٥	فى بيان الضابط فى انحلالية الاحكام
١٨٧	فى تفصيل المائز بين الشك فى التكليف و الشك فى الامتثال
١٩٠	فى تقسيم قيود الواجب
١٩٣	فى اثبات كون المقام من الانحلاليات
١٩٦	فى دفع توهم كون المقام من باب الشك فى المحصل
١٩٩	فى ان المانعية انتزاعية لا مجعولة
٢٠١	فى تحقيق الكلام فى اللباس المشكوك بناء على الشرطية
٢٠٤	فى الاشارة الى جريان البرائة فى الاقل والاكثر الارتباطيين
٢٠٧	فى دفع توهم عدم جريان البرائة فى الشبهة المصداقية
٢١٠	فى حكم المسئلة بناء على مجعولية المانعية
٢١٢ . ٢٤٠	**فى حكم جريان اصالة الحل فى المشكوك**
٢١٣	فى الفرق بين مجرى قاعدة الحل ومجرى البرائة
٢١٤	فى نقل ما قيل فى تقريب جريان قاعدة الحل فى المقام
٢٢١	فى تقريب جريان القاعدة بالنسبة الى نفس الصلوة
٢٢١ . ٢٢٤	فى الفرق بين الحرمة الذاتية و التشريعية
٢٢٩ . ٢٤٠	فى بيان ماهو التحقيق فى تقريب جريان قاعدة الحل
٢٤٠ . ٢٧٢	**المقام الثالث فى البحث عن كون المقام من مجارى الاستصحاب**
٢٤٤ . ٢٤٧	فى توضيح ما افاده الشيخ (قده) من الفرق بين القاطع

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

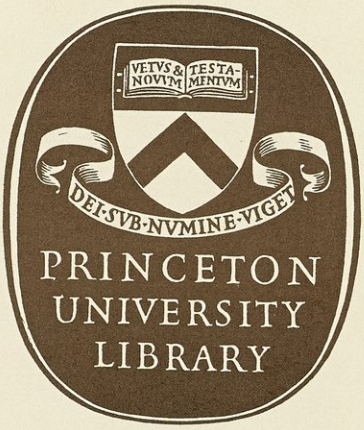
الرقم	العنوان
	والسالبة المحصلة
٢٨٨	فى ان التقابل بين الوجود النعتى والعدم النعتى بالعدم والملكه لا السلب والايجاب
٢٦٩	فى بعض الفروع الفقهية للعدم النعتى
٢٧١	فى توضيح عدم جريان الاستصحاب النعتى فى المقام
٢٧٣	**فى اعتبار عدم كون اللباس ذهباً للرجال**
٢٧٦	فى اعتبار عدم كونه حريراً للرجال
٢٧٨	فى بيان ما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

الرقم	العنوان
٢٩٣ .	٢٩٦ فى بيان عدم امكان تصحيح الصلوة مع المغصوب بالامر الترتبى
٢٩٦ .	٢٩٩ فى حكم الصلوة مع الثوب المصبوغ بالمغصوب
٢٩٩	فى حكم ما لو توقف حفظ المغصوب على لبسه
٣٠٠	فى حكم الصلوة مع لا يستر الساق
٣٠٠	فى ما يجب ستره فى الصلوة
٣٠٢ .	٣٠٥ فى حكم الاخلال بالستر فى الصلوة نسيانا اوقهراً
٣٠٥	فى حكم الستر بالحشيش
٣٠٦ .	٣٠٨ فى حكم الستر بالحفيرة
٣٠٩	فى حكم صلوة العارى و الستر بالماء
٣١٠	فى حكم صلوة الجماعة للعراة
٣١٢	فى الفرق بين العلة المنصوصة والعلة المستنبطة
٢١٤	فى بعض مسائل الساتر
٣١٦	فيما دار الامر بين ادراك الوقت و بين ادراك الستر
٣١٧	فى تقدم ما لا بدل له على ماله البدل
٣١٧	فى عدم تزاحم الواجب المشروط مع الواجب المطلق
٣١٨	**البحث فى مكان المصلى**

الرقم	العنوان
٣١٩	فى بطلان الصلوة فى المكان المغصوب
٣٢٢-٣٢٨	فى حكم رجوع الآذن عن اذنه
٣٢٨	فى حكم المحبوس فى المكان المغصوب
٣٢٨ - ٣٤٢	فى حكم محاذاة الرجل والمرئة
٣٣٨	فى حكم ما كان موقف احدهما اعلى من موقف الاخر
٣٤٢	فى حكم الصلوة فى المكان الجنس
٣٤٦	فى اشتراط طهارة مسجد الجبهة
٣٤٦ - ٣٥٢	فى حكم الصلوة فى المقابر
٣٥٢	فى حكم التقدم على قبر المعصوم
٣٥٤	فى ما يعتبر فى مسجد الجبهة
٣٥٥	فى حكم السجود على المرمر ونحوه
٣٤٩	فى حكم السجود على الخزف ونحوه
٣٦٠-٣٦٥	المسائل المتعلقة بالسجود على النبات
٣٦٥	فى البحث عن السجود على القرطاس
٣٦٦	فى حكم من اضطر الى السجود

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

1687



WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
SEPT-OCT 1990
We're Quality Bound

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

(قسمی از منشورات کتابفروشی بوذرجمهری)

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